

他者の死と私／私の死と他者

——張載・朱熹・王夫之からの問い

林 文 孝

〈論文要旨〉 王夫之は、張載の氣の聚散・不滅説をあるべき死生理解として顕彰し、張載に反対した朱熹の、氣は死後消滅するという説を排撃した。しかし、王夫之の死生理解は張載そのままではない。それは死をめぐる独自の問題系から出発して、別の問題系をめぐっていた過去の言説を再構築したものとすべきである。本稿では、張載、朱熹、王夫之それぞれの独自の問題を辿りなおし、かつ参照させながら、死の問題を新たに再構築することをめざしている。

それぞれの問題とは何か。張載においては、私の死への恐怖をいかに超克するか、朱熹においては、すでに死んだ他者を祭るための根拠は何か、王夫之においては、私が生前、倫理実践に努めるべき根拠は何か、であった。これらの問題は、それぞれの世界解釈を要求し、あるいは逆に、世界解釈の側から解決を求められる。張載は、私を構成していた氣は死後も滅びずに世界を循環するとし、そのことを悟って全体世界に一体化することで個体の死の恐怖を超えようとした。しかしそれは個体意識の否定という困難をとめない、それにともなつて他者の抹消もまた不可避であった。朱熹は、張載の氣の循環をきらい、一度生成に参与した氣は消滅するという前提のもとに、理氣二元論による世界解釈を構築したが、そのさい、死者を祭ることの意味と根拠が鋭く問われざるをえなかつた。その根拠を理に求めたある種のタイプの議論は、祭るべき他者の範囲を大きく広げる可能性もつ。王夫之の場合は、死後の氣の消滅が生前の倫理性を無意味化することを危惧し、私の死後の氣が他者にまで影響を及ぼしていくとすることで倫理の可能性の条件を擁護しようとした。そのさい、私の生は将来の不定の他者への責任によって貫かれることになる。死はつねに他者との関係においてあることを、王夫之は洞察したのである。

朱熹と王夫之の言説が示唆する可能性を結び合わせるならば、遍在する不定の死者への応答と、将来の不定の他者への配慮が、死により条件づけられた倫理的問題として浮上する。こうした問題は、いくつかの具体的な問いとして立てられ得る。しかし、死の問題は当然、別の角度からさらに再構築されなければならないだろう。

一 はじめに

二 張載——私の死の超克

1 気の聚散と天人合一

2 張載の困難

三 朱熹——他者の死と私

1 生生の氣論——張載批判の視点

2 鬼神祭祀という難問

3 廖徳明の問い

4 朱熹の応答(一)——死後の個性について

5 朱熹の応答(二)

——「理に根ざして日々生ずる氣」

6 理は祭祀を保証するか(一)——氣の同類性

7 理は祭祀を保証するか(二)

——個別的関係の可能性

8 理氣二元論からの離脱——不在の死者への祈り

9 朱熹の応答(三)——死の超克

四 王夫之——私の死と他者

1 倫理の可能性の条件——朱熹批判の動機

2 氣の善悪の恒常性と可変性

3 生の動態的把握(一)——「性日生」論

4 生の動態的把握(二)——始まりの可能性

5 氣の循環における「同一」性

6 人間における氣の循環

7 不定の他者への責任

8 死につつある私

9 死者の遍在

10 残された問題

五 終わらない終わりに

一 はじめに

死をどのように考えるべきか。王夫之(一六一九—一六九二)は、この問題への最良の回答を、張載(一一〇二—一〇七七)「正蒙」太本篇第三章に見いだす。

——「周易外伝」の議論(一)

——「周易外伝」の議論(二)

——「周易外伝」の議論(三)

——「周易外伝」の議論(四)

——「周易外伝」の議論(五)

——「周易外伝」の議論(六)

——「周易外伝」の議論(七)

——「周易外伝」の議論(八)

——「周易外伝」の議論(九)

——「周易外伝」の議論(十)

——「周易外伝」の議論(十一)

此章乃一篇之大指。貞生死以尽人道、乃張子之

絶学、発前聖之蘊、以闢仏老而正人心者也。朱子

以其言既聚而散、散而復聚、譏其為大輪迴、而愚

以為朱子之說正近於釈氏滅尽之言、而与聖人之言

異。「張子正蒙注」卷一、太和篇第三章後注、「船山全書」第十二冊「岳麓書社、一九九二」二一頁。以下、王夫之のテクストの引用は同版に拠り、「全書」と略す。）

この章こそは、一篇の主旨である。生死のあり方を正しくして人道を尽くすことこそ、張子の無比なる学問が、古の聖人の奥義を闡明し、仏教や老莊を排斥して人心を正したところである。朱子は、気が集まっては散じ、散じてはまた集まると張子が言うことから、それを大輪廻であると批判したのだが、私の考えでは、朱子の説のほうこそ、仏教での「滅尽」という言い方に近く、聖人の言葉とは異なっている。

あとで確認するとおり、張載の死生理解は、一言でいうならば気の聚散・不滅説である。これは同時に、王夫之が傾倒する張載の学全体の核心をなすものと受けとめられている¹⁾。これに対し、張載説を「大輪廻」として批判した朱熹（一一三〇—一二〇〇）の「散尽無余之説」（同、一二二頁）は、かえって仏教に接近した異端的言説として排斥される²⁾。ここで前提とされているのは、いうまでもなく、儒教思想における正

統と異端との抗争史観、聖人の教えが絶えず異端による汚染の危機にさらされているとする護教的観点からの思想史像である。

しかし、張載、朱熹それぞれの死をめぐる問題の文脈は、王夫之が構想する思想史の枠内に、単一の問題をめぐるあるべき回答とそこからの逸脱としてのみ位置づけようようなものだったのだろうか。死の問題とは、最終的な解決を原理的に阻むような種類のものではないだろうか。そうであるなら、問題の示す複雑な相貌に応じて、多様な問題設定と思考がありうるはずである。われわれから見れば、張載、朱熹、そして王夫之は、死をめぐるそれぞれ別の問題系にそって思考していた。先取りするというならば、張載においては私の死に対する私自身の、朱熹においては他者の死に対する私の、王夫之においては私の死に対する他者の、関係のあり方が問われていた。その意味で王夫之は、死をめぐる思想的テクストをもとの文脈から引き離して、問題自体を再構築しつつ思考しているものということが出来る。したがって、さきに引いた王夫之のテクストを問題にする場合にも、単に張載説を顕彰し朱熹説を批判したというだけでは充分でなく、このように、再構築をめざす思考の運動においてとらえなければ

ばならないだろう^③。

本稿では、王夫之の視点から捉えられた張載と朱熹の言説をいったんもとの文脈に置きなおすことを試みる。そして、王夫之をも含めた三者それぞれによって問われていたことと与えられた解決、その理論的困難と可能性を、見届けていくことにしたい。そのうえで、それぞれの問題系を王夫之を軸に輻濺させ反照させることにより、死の問題をわれわれ自身が考えるための新たな問題系に到る手がかりを得られればと思う。これはいわば、王夫之とともに、しかし彼とは違った仕方、死の問題をさらに再構築しなおす試みである。

なお、張載、朱熹、王夫之の死生観の内容については、本稿が既存の研究に新しく付け加える点はほとんどなく、むしろそれらに大幅に依存している。のみならず、それらと重複し、専門家にとっては自明と思われる論点をもあえて縷述した。本稿の独自性といえるものは、三者の言説を死生観として固定的に理解することを極力避け、死の問題の新たな再構築に到ろうとするそのアプローチのみにかかっていることをお断わりしておく。

(1) 「一篇之大指」とは「太和」一篇についていうのであ

ろうが、同篇は明らかに、「正蒙」の最重要部分のひとつである。また、本章に対する王夫之の注は、あとで見るとように気の聚散・不滅による死生理解を道徳性の問題に結びつけるが、「張子正義注」序論では、これと同旨の議論が張載の学の本質的部分として語られている。「人生也、君子而極乎聖、小人而極乎禽獸、然而吉凶窮達之数、於此於彼、未有定焉。不知所以生、不知所以死、則為善為惡、皆非性分之所固有、職分之所當為、下焉者何弗蕩棄彝倫以遂其苟且私利之欲。……天之外無道、氣之外無神、神之外無化、死不足憂而生不可罔、一瞬一息、一宵一昼、一言一動、赫然在出王游衍之中、善吾伸者以善吾屈。然後知聖人之存神尽性、反經精義、皆性所必有之良能、而為職分之所當脩、非可以見聞所及而限為有、不見不聞而疑其無、偷用其巖然之聰明、或窮大而失居、或卑近而自蔽之可以希覲聖功也。嗚呼、張子之学、上承孔・孟之志、下救來茲之失、如皎日麗天、無幽不燭、聖人復起、未有能易焉者也。」(『全書』十二一一頁)。

(2) 朱熹説は、第三章に詳しく見るとおり、人の構成要素は死後消滅してしまうことをいう。仏教の「滅尽」について、太和篇第三章の本文「彼語寂滅者、往而不反」への注に「釈氏以滅尽無余為大涅槃」(『全書』十二一二〇頁)と見え、現実世界を徹底的に虚妄視し超越する

ことと理解されている。言い掛りともいえるべき類比だが、王夫之としては、存在の消滅ないし空無化を語ることは、人間世界における倫理を崩壊させる点で共通すると見たのだろう。このことは第四章で確認することになる。

(3) 王夫之の張載哲學受容にはらまれるずれ、ないし隔たり(ここでの用語を使えば、問題の再構築)については、「西銘」解釈という限られた問題領域に即してではあるが、拙稿「父母」という名前―王夫之による「西銘」読解―(『アジアの歴史と文化』二、一九九五)で若干の考察をおこなったので、ご参照くだされば幸いである。

二 張載——私の死の超克

1 気の聚散と天人合一

王夫之が死の問題へのあるべき回答とみなした張載の言説とは、どのようなものであったか。全文を引いてみよう。

天地之氣、雖聚散・攻取百塗、然其為理也順而不妄。氣之為物、散入無形、適得吾体、聚為有象、

不失吾常。太虚不能無氣、氣不能不聚而為万物、万物不能不散而為太虚。循是出入、是皆不得已而然也。然則聖人尽道其間、兼体而不累者、存神其至矣。彼語寂滅者往而不反、徇生執有者物而不化、二者雖有間矣、以言乎失道則均焉。(『正蒙』太和篇3、『張載集』〔中華書局、一九七八〕七頁。以下、張載のテクストの引用は同書に拠る。)

天地の気は、凝集・発散、反発・結合のありかたはさまざまであるが、その条理は秩序だつていてでたらめではない。気というものは、発散して無形の状態となれば、そのときには本体としてあり方を得、凝集して形象をなしても、恒常的本性は失わない。太虚は気を離れてはありえず、気は集まって万物とならずにはありえず、万物は散じて太虚とならずにはありえない。このようにして状態変化するのは、すべて止めようもなくそうなるのである。とすれば、聖人がその間において道を發揮し、(有形・無形を)一体化して外物にわずらわされないのは、神(気の不測性および認識の全能性)を保持することの極致である。あの、寂滅を語るもの(仏教)では、往つたまま帰つてこないことになるし、生命を求めて有に執着する

もの（道教）では、物として凝滞し運動変化しない。両者には隔たりがあるとはいえ、道を見失っているという点でいえば同等である^①。

ここから二つのことが見て取れる。第一には、すべての物体の生成・消滅を、気の聚散の循環過程という一事により説明し尽くそうとする、いわゆる気一元論の立場^②。第二には、この立場を聖人の教えとみなし、そこから道教や仏教の死生観を異端として排斥する護教的観点。第二の点にはあとで立ち返ることにして、第一の点について検討することからはじめよう。

気とは、万物を構成するガス状の連続的物質であり、同時にエネルギーでもある^③。太虚とは空間的全体性、虚空のことであり、ここでは、気がいまだ何の形をも取らずに空間を満たしている本源的存在状態を意味する。個物が生滅するのは、気がその内在的エネルギーによる自己運動をつうじて（「不得已而然」）凝集と散開とをくりかえすものであり、その結果、太虚と個物、無形と有形のあいだを循環するからである。いかえれば、世界は全体として有であり、個物の消滅もまた無に帰するのではなく、たんに形体を失うだけであって、気としてみれば有なのである。とすれば、

ここでは暗黙の前提として、気の総量は不変であり、かつ不生不滅であると考えられていることになる。

この思考は、死生に対するどのような見方をもたらずことになるのだろうか。容易に予想されるとおり、生とは気の凝集、死とは気の発散である。それだけなら奇異な発想ではない。気の聚散は古代から生死の説明に用いられてつづけてきた^④。ただ、張載は気の聚散を、万物一般の生滅を説明する原理にまで拡大するのであり、その場合、生物と無生物とを分かつものは何かという疑問は、当然おこつてこざるをえない。そしてそれは、張載による死の説明の陥る困難にも関連してくる。だが、ここではさしあたり、張載においては何物の特性は気の凝集の純度や密度のさまざまな配合により規定されると考えられ、生命の有無もまたそこに還元されるであろうとだけ、述べておくにとどめたい^⑤。気が生命エネルギーでもあることに着目するなら、そのエネルギーの發揮が凝集形態によつて阻害されない場合に、その個体は生物となるのであろう。さしあたり確認したいのは、気の聚散による死の説明が何をめざしていたかである。張載はいう。

聚亦吾体、散亦吾体、知死之不亡者、可与言性

矣。(「正蒙」太和篇4、「張載集」七頁)

凝集しても、発散しても、いずれも我が本体である。死んでも消失するのではないことを知るものこそ、性の問題を語るに足るのだ。

ここで顕著に見て取れるのは、気の発散が本体としての太虚への復帰にはかならず、「死んでも消失するのではない」ことを確認することにより、死への恐怖を克服しようとする態度である^⑤。そして、それは張載において、性の問題にまで結びつけられていた^⑥。すなわち、気の不滅をとおして不死を悟ることは、同時に人間本性への目覚めでもあるとされた。

気の聚散と性の問題との連関は、しばしば水や泡の比喩によって語られる^⑦。この比喩は、張載の説く太虚と個物、無形と有形との関係を示すものとして、ひいては気の総量の不変のイメージまでも喚起するものとして、きわめて卓抜なものといえることができる。では、それはいかにして性の問題につながるのだろうか。

氣之聚散於太虚、猶冰凝積於水、知太虚即氣、則無無。故聖人語性与天道之極、尽於參伍之神變

易而已。諸子淺妄、有有無之分、非窮理之学也。

(「正蒙」太和篇8、「張載集」八〇九頁)

気が太虚において凝集・発散するのは、ちょうど、氷が水のなかで固まったり融けたりするようになるものだ。太虚はすなわち気であることを知るならば、虚無というものは存在しない。それゆえ、聖人が性と天道について語る極致も、対立・統一せる陰陽(参)と五行(伍)とが不測性をもつて織り成す運動変化に尽くされるのだ。諸子は浅薄にも有と無との区別を立てるが、それは理を窮める学問とは異なる。

天性在人、正猶水性之在冰、凝積雖異、為物一也。(「正蒙」誠明篇13、「張載集」二二二頁)

天性が人にあるのは、ちょうど、水の性が氷にあるようなもので、固まっているか融けているかは状態が異なるにしても、物としては同一なのだ。

海水凝則冰、浮則漚、然冰之才、漚之性、其存其亡、海不得而与焉。推是足以究死生之説。(「正蒙」動物篇3、「張載集」一九頁)

海水が固まれば氷となり、水面に漂っては泡と

なる。しかし、氷や泡の特質や、それらの生滅などは、海が関わりをもち得ないことである。このことから類推すれば、じゅうぶんに死生の問題【易】繫辭上伝）を究めることができる。

第一の引用では、この世界を氣一元論的にみる立場から、諸子の立てる存在と非存在との区別を虚妄と断ずることに主眼があるが、「性と天道」【論語】公冶長の問題もまた、氣の織り成す変化に尽くされるといふ。それは、第二の引用にみるとおり、全体世界の本性がそのまま人間本性となるからである。全体世界の一部分が人の形をとるとき、水の本性がその凝固態である氷にも保持されるように、人と人とは本性上同一なのである。そして、第三の引用では、この比喩と死生の問題との本質的連関が語られる。ここでは、氷や泡（個物）の特性・生滅と海（太虚）との関与が否定されているが、本性上の同一性までも否定するものではない。そのうえで、万物の本性をなす太虚の永遠性が語られているとみていいだろう。ここでの比喩について大島晃氏が、先行する『首楞嚴經』の比喩を踏まえ、「氣の原初態として」「太虚」が真の實在であることを言うのは勿論だが、「氷之才」「漚之性」とあること

からすれば、氷・浮漚の生滅にかかわらず、宇宙の本性として「太虚」が不変であることを意味している」と指摘されているのは、正鵠を射たものと思われる⁹⁾。

私が死んだとしても、宇宙全体としてみれば何も失われはしない。私を構成していた氣は、やがて散じて本来の無形の状態に還り、やがてはまた何らかの個物を形づくるであろう。私は氣の無限の聚散変化の過程のひとつまにすぎない。そして、私の本性は、この全体世界の本性に由来し、かつ連続している。このことに目覚めること、いふなれば氣一元論による天人合一の視点に立つことこそ、張載にとつての死の恐怖の超克であった¹⁰⁾。したがって、太和篇第三章に見いだされた第二の問題、死の問題をめぐる異端批判もまた、この天人合一の立場に立脚することは明らかである。いふなれば、異端は死を超克する立脚地を誤っているのである¹¹⁾。

太和篇第三章に説くところでは、虚無寂滅を説く仏教の思想は、形を離れ去るところにのみ重点があり、不老不死を願う道教の教えは、いまある形体に偏執することにより物の流行変化を拒絶しようとする。ともに無形と有形の一方にのみ偏し、私と一体のものとし

である全体世界への肯定を欠如するとされるのである。仏教の輪廻説もまた、天人合一の立場から次のように批判される。

浮屠明鬼、謂有識之死受生循環、遂厭苦求免、可謂知鬼乎。以人生為妄見、可謂知人乎。天人一物、輒生取舍、可謂知天乎。孔孟所謂天、彼所謂道。惑者指「游魂為變」為輪迴、未之思也。大學当先知天德、知天德則知聖人、知鬼神。今浮屠極論要歸、必謂死生軀流、非得道不免、謂之悟道可乎。悟則有義有命、均死生、一天人、惟知晝夜、通陰陽、體之不二。〔正蒙〕乾稱篇10、〔張載集〕六四頁。また、若干の異同があるが、「与呂微仲書」、〔張載集〕三五〇―三五二頁)

仏教は死後存在を説明して、意識あるものが死ぬとまた生を受けて循環し、その結果、輪廻の苦しみを嫌って免れようと求めるのだと考える。死後存在のことを理解しているとはいえない。また、人生を幻妄のなせるわざとするのは、人のことを理解しているとはいえない。天と人とは一物だというのに、天への帰入を択んで人間世界を捨てようとするのは、天のことを理解しているとはいえない。

ない。孔子や孟子がいう天とは、彼らがいう道のことだが、無理解なものは「游魂 変を為す」〔易〕繫辭上伝)とあるのを指して輪廻のことだという。考えが足りないのである。偉大な学問は、当然まず天の徳を知るべきであり、天の徳がわかれば聖人のことがわかり、鬼神のことがわかる。いま、仏教徒は要点を極論するとき、必ず、死生は流転し、道を得なければ免れられないというが、それを道を悟ることといっているものだろうか。真に悟るならば、随従すべき道義と運命との存在を理解し、死生をひとしなみに見て、天と人をつととし、晝夜のことを知るだけで陰陽に通じ、それを一体のものとして体得するのだ。

ここでは、仏教の教説は、意識ある個体が生と死の間を循環していくという輪廻説の前提のもとに、この循環を苦とし、人生を虚妄と見て、そこからの解脱に悟りを見いだすものととらえられている。張載から見れば、これは本来天と一体であるはずの人生を一方的に否定し、ただちに天に参入しようとするものであった。張載における悟りとは、天と人との一体性に目覚め、生も死も全体世界のもとでは等価であることを悟ること

とである。このとき、個性性をもつ意識が死後も連続するという考えは排除されるであろう。むしろ個性意識それ自体が天人合一にとつては障害である。なるほど、人生の意義を肯定するか否かが張載と仏教とを分かつているが、張載が肯定するのは、天と一体である限りでの人生である。個性性は死とともにただちに解消されるし、また本性上は存在しないものである。生前において意識レベルでも個性性を脱却すること。これが張載における死の恐怖の克服の究極的内容となる¹²⁶。

2 張載の困難

では、張載の企ては成功するであろうか。少なくとも二つの問題点が指摘できるであろう。ひとつは、気の聚散説による生命現象の説明であり、もうひとつは、人間の死を考えるさいの意識と個性性の扱いである。

前者については、すでに触れておいたことでもあるが、気の聚散がすべての個物の生滅を説明する理論であるために、生命体と無生物との差異については有効な説明が与えにくくなるという困難がある。なるほど、人の死については、魂魄による伝統的な理解をふまえ

た次のような説明が与えられてはいる。

氣於人、生而不離・死而游散者謂魂、聚成形質、雖死而不散者謂魄。〔「正蒙」動物篇2、〔張載集〕一九頁〕

人における氣としては、生きているときは離散せず、死ぬと浮遊して散じていくものを魂といい、凝集して形質を形成し、死んでも散じないものを魄という。

生命体としての人において凝集している氣は、死と同時に離散していく魂と、肉体を形成し死後もすぐには離散しない魄という二つの要素からなっている。したがって、魂魄の二要素からなるかどうか、とくに、魂が存在するかどうか、生命体であるかどうかの最大の基準となるだろう。しかし、これでは説明になつていないともいえる。死という事態と、それ自体としては不可視である魂の発散とを、等号で結んだにすぎないからである。生と死とを分かつ実質的な基準は、たとえば、魂がつかさどるであろう生命活動の有無に求められざるを得ないが、それ自体が実は説明を要する事柄なのである。ただ、この点で張載に多くを求める

のは酷というものだろう。気の聚散説を継承する朱熹や王夫之はおろか、われわれにとつても、死を完全に説明し尽くすことは、およそ成算のない企てであろうから。

しかし、張載の場合、魂もまた気の凝集の一形態にすぎないと見切れることは、死の恐怖の超克という最終的な目標に密接に関連している。このとき、死を思う意識とその個性性、および死という出来事自体の個性性にまつわる第二の問題が浮上してくる。これについては、土田健次郎氏が示唆に富む評価を下している。「……最大の難点は死への恐怖は個体の意識の消滅にあるのであって、個体が宇宙に散じてしまえば、いくら気は残っても結局は死と同じになることである。張載は性の不滅もいうが、これも個体意識が宇宙の中に融解した状態でのことであり、本能的な生存欲と背反する心理によらねばならないのである。」¹³⁾

この論点を私なりに進めてみたい。張載において死への安心は、全体世界と一体化した視点を獲得してはじめて得られる。しかし、いかに自己の本性が「天性」として全体世界と連続していることに目覚めたとしても、それを自覚し一体化する意識自体は、いまここにある私の意識なのではないか。張載は普遍的な真理と

して気と性の不滅を語る。しかし、それはどういう権利によつて可能なのか。天人合一を悟る意識自体が、やがて死すべき（事実死んでしまった）張載という個性性に絡めとられてはいないか。それはやはり個性意識である以上、張載の前提のもとでは死とともに消滅するのではないか¹⁴⁾。張載は、事実としての気の永遠性の問題に、それを知る意識の平安という別の次元の問題を還元してしまう。かりに、個性性を払拭し宇宙大にまで拡大した意識はじつさいに永遠を得るのだとしても、それを彼は誰に向かつて、いかなる言葉を使って伝えようというのか。それはもはや、個体として生きるほかない人間にとつて経験の枠組み自体を超えた内容であり、それを語るべき言葉などないのではないか。

死について考えることのもろもろの困難は、意識の個性性と有限性の問題と不可分である。死を考えるのがほかでもないこの私の意識であり、しかもそれはやがて考えていた当の対象の到来とともに消滅してしまいかもしれない。経験の範囲内ではそのことを知ることもすらできないのだ。ところが、個性意識は張載にとつて、究極的には余計なものである。意識の個性性と有限性を素通りし解消したところに、張載の説く死の超

克ははじめて成り立つ。それは死の恐怖を超えるというよりも、むしろ死を恐怖する可能性の条件を抹消しているのであって、生きながら死ぬことにひとしい。このとき、人生はなるほど全体世界の一部として肯定されるかもしれない。しかし、死によって失われるものを認めない点では、生の無意味化でもあるのだ（「均死生」）。

死によって失われるべきこの私というものをあらかじめ失うとき、他者の死を考える余地もまた失われるだろう。もともと張載の理論構成では、すべての生が気の聚散のひとこまでしかない以上、私の生にも他者の生にも、独自の意味などありえない。それにもまして個体意識の否定が、他者の死を第三人称的ではなく切実な問題として受けとめるための本質的な条件を失わせるのではないか。個体意識とは、そこから私にとっての世界が開けている一種の特異点であつて、他者の死は、この特異点の脱落を考えることの彼方に想像的にのみ垣間見られる事態なのではないだろうか。

いや、事態は逆なのかもしれない。私は「ほかでもないこの私」と語る。しかし、「ほかでもない」として私の個性が私自身に意識されるためには、「ほか」なるもの、他者がいなければならぬのでは

ないか。そして、私が自身の死を思い、また恐怖で生きるためには、死というものの存在が了解されていないければならないが、その契機は、事実として突き付けられる他者の死においてはありえないだろう。そして、その他者が唯一無比であつたことが、私の死の唯一無比性をも予告するのではないか。死すべきものとしての私の成立には、私自身のコントロールをこえた他者との関係が本質的な重要性をもつ。私にとっての死は絶対的に個人的なものであるにもかかわらず、いや、むしろそれゆえに、他者の痕跡と不可分なのである。もし私の個体意識が失われ得るとされるのなら、それは張載の理論において他者があらかじめ失われているからにほかならない。

張載において、死者への無関心はほとんど構造的なものである。伝統的に祖霊や亡霊、山川の神などもろもろの神霊的存在を表わしてきた「鬼神」の語をめぐる言説にも、その一端がうかがわれる。

鬼神者、二氣之良能也。（「正蒙」太和篇12、
「張載集」九頁）

鬼神とは、陰陽二氣の靈妙なはたらきである。

鬼神、往来・屈伸之義。（「正蒙」神化篇5、

「張載集」一六頁）

鬼神とは、往くもの来るもの、屈するもの伸びるもの（「易」繫辭下伝）、という意味である。

神は、気の凝集過程に相当し、こちらに伸張してやってくるもの。鬼は、発散して、退場して往くものとなる。とくに、鬼・神を屈・伸に配当するにあたっては、発音の近さが利用されている。かくして鬼神は、たんなる気的作用にまで還元し尽くされる。いかにその作用が靈妙であるとはいえ、それは端的に気として理解されるのだ。このとき、個別の鬼神を祭ることの意味は、大幅に失われてしまっているのではないだろうか。

張載が祭祀に無関心であったわけではない。それどころか、張載は礼学家でもあった。とうぜん祖先祭祀をめぐる議論も残している¹⁵⁾。ところが、彼が説く鬼神祭祀の意義とは次のようなものだ。

祭社稷五祀百神者、以百神之功報天之德爾、故以天事鬼神、事之至也、理之尽也。（「正蒙」王禘

篇8、「張載集」一六〇頁）

社稷（土地神と穀物神）・五祀（戸・竈・中霤・

門・行）・百神を祭るのは、もろもろの神のしごとによって天の徳に報いるためにほかならない。それゆえ、天への事えかたで鬼神に事えるのは、最高の事えかたであり、究極の道理である。

ここでの話題はおもに地に関わる神々の祭祀であり、直接には死者の祭祀をいうものではないが、究極的にはすべての祭祀が同じ構造をもつであろう。もろもろの神を祭るのは、天という全体世界に帰依するための手段にすぎない。そして、死者の祭祀についてはこういわれる。

鬼者只是婦之太虚、故共饗之也。（「經学理窟」祭祀、「張載集」二九五頁）

鬼は太虚に帰するのにはほかならない。それゆえ、一緒にして祭儀を供するのである。

「礼記」祭法に、廟で祭るべき世代を超えた祖先につき、壇、掃き清めた土地、と祭祀施設を漸次簡略化していき、それをも超えたものを「鬼」という、とある¹⁶⁾。引用は、この記述を解釈する文脈に置かれてゐる。死者はやがて個性性を喪失して太虚に還元され

てしまう。このとき、それを祭るといふ行為が祖先祭祀でなければならぬ根柢は、もはやほとんど失われている。張載にとつて、これはほとんど必然的な帰結であつた。

次章で論ずる朱熹の鬼神論も、重要な変更は含みながらも、上に挙げた鬼神の定義を含め、張載の氣の聚散説の大枠を受け入れたところに成り立っている。しかし、朱熹の鬼神論は、それが彼の本来的関心だつたか、またそれが充分に成功したかどうかは別としても、むしろ祭られるべき他者の問題につよく関わつてゐる。そして、そのことが考えられるとき、私と死者との個別的關係という契機が取り上げられるにいたるのである。また、張載の継承者を自任する王夫之は、鬼神祭祀については張載の立場の發展にとどまるといつてもいいが、しかし別の仕方でも、むしろ死をめぐる個性性と他者との問題を正面に据えたといえる。つまり、生前の私の個性性を立脚地として他者への責任を考えることにより、張載のテクストに独創的な再解釈をほどこしたのである。話がやや先走つてしまつたが、個性性の解消にいたらうとする張載においては、こうした死をめぐる他者との關係という問題系自体が意味を失つてしまふといつていいだろう。

張載の失敗は明らかである。原因は、死の恐怖を超克しきろうとする欲望それ自体にあるだろう。この欲望を最終的・絶対的に満足させようとするれば、その恐怖の条件そのものを消去することに行き着かざるをえないのである。ところが、恐怖の条件をなす個体意識を抹消しようというアイデアは、構造的な困難をかかえてゐる。たとえ最終的には個体意識を抹消するとしても、そのためには死の恐怖を発点とし天人合一の悟りにまで認識を高めていくという形で、個体意識の存在を不可欠の条件としなければならぬからである。そして、抹消すべきものとして個体意識を意識することそれ自体が、その意識を成立させるものとして、他なるものをも召喚してしまふ。そのようなものは、とくに消し去られていたはずであるにもかかわらず。死をめぐる張載の言説は、むしろそこで見落とされ、抹消されている事柄をおとしてこそ、死の問題を逆照射するものとなるであらう。以下、その可能性を、朱熹と王夫之に見ていきたい。

(一) 『正蒙』の解釈には、西晋一郎・小糸夏次郎『太極図説・通書・西銘・正蒙』(岩波書店『岩波文庫』、一九三八)、山根三芳『正蒙』(明德出版社、一九七〇)を参照した。

なお、「神」の概念については、小笠智章「邵雍と張載の思想における〈神〉の意義」〔『中国思想史研究』八、一九八六〕参照。

(2) これは同時に張載の哲学の基軸である。大陸中国では、これを唯物論として解釈する張岱年氏の見解が有力であった。〔張岱年文集〕第四卷（清華大学出版社、一九九二）所収の諸論考を参照。しかし、日本では、湯浅幸孫「宋学に於ける自然と人倫——張載の唯物論——」（同「中国倫理思想の研究」〔同朋舎出版、一九八一〕所収）を例外として、重要な張載研究の多くは、むしろ氣一元論ないし唯物論という規定ではとらえきれない側面を解明することに関心があるようである。友枝龍太郎「中国近世思想史上に於ける張横渠の地位」〔『西日本史学』八、一九五一〕、山根三芳「張横渠の天人合一思想」〔『日本中国学会報』一九、一九六七〕、大島晃「張横渠の『太虚即氣』論について」〔『日本中国学会報』二七、一九七五〕など。ただ、私としては、唯物論とすることについては留保せざるを得ないにしても、氣一元論という語は、張載思想の特徴を便宜的に規定するものとしては有効であると考ええる。後述のように、氣が単なる物質ではない以上、氣一元論はただちに唯物論とはいえないし、上掲の諸研究が着目する心性論や認識論にしても、

それらの可能根拠が気の本体としての太虚に置かれており、かつ太虚は氣以外のところに求め得ないのであれば、それを氣一元論ということは許されるだろう。なお、本章で具体的に注記する以外に、参照して裨益された研究としては、小糸夏次郎「儒教の立場——張横渠排仏の論拠——」（『国民精神文化』五一—一、一九三九）、西順蔵「張横渠の思想——『天地』という世界——」（『西順蔵著作集』第一卷（内山書店、一九九五）所収、一九五二年初出）、市川安司「物の生滅に関する張・程二氏の意見」（『東京支那学報』一六、一九七二）、海老江康二「張横渠の氣論」（『倫理思想研究』一、一九七六）、木下鉄矢「張載の思想について——『大』と『聖』——」（『中国思想史研究』四、一九八一）、三浦国雄「張載太虚説前史」（『集刊東洋学』五〇、一九八三）、小路口聡「張横渠の世界観について」（『哲学』三八、一九八六）、山際明利「張載『正蒙』に見られる循環の思想」（『中国哲学』一八、一九八九）がある。張載研究文献の網羅的目録としては、山根前掲『正蒙』三六—四〇頁、および同「『正蒙』訳注——『三十』・『有徳』篇」（『高知大学教育学部研究報告 第2部』四〇、一九八八）七三—七五頁。

(3) 安田二郎「朱子の『氣』に就いて——主として存在論

的側面からの解明——」(同「中国近世思想研究」〔筑摩書房、一九七六〕所収)、山田慶児「朱子の自然学」(岩波書店、一九七八)八〇―一三八頁。氣を「物質Ⅱエネルギー」とする論点は後者に見える。これらは朱熹の氣概念を解明しようとしたものだが、朱熹自身、氣の概念については張載に多くを負っており、両者ともに張載にも言及している。氣それ自体は伝統的概念であり、物質・質料的な側面と生命エネルギーの側面とがもととも含まれていた。これを森羅万象を説明する概念装置として体系的な世界理解の根幹に据えたのが張載であり、また朱熹であつたといえるだろう。

(4) たとえば、「人之生、氣之聚也。聚則為生、散則為死。」〔「莊子」知北遊〕など。

(5) 「凡物莫不有是性、由通蔽開塞、所以有人物之別、由蔽有厚薄、故有智愚之別。」〔「性理拾遺」〕、「張載集」三七四頁)。

(6) 土田健次郎「道学における仏教批判の側面——死の問題を中心として——」(平川彰博士古稀記念会編「仏教思想の諸問題——平川彰博士古稀記念論集」〔春秋社、一九八五〕七五二―七五三頁。また、山際明利「張載『横渠論語説』——「虚」と死生観——」(松川健二編「論語の思想史」〔汲古書院、一九九四〕)も参照。

(7) 張載の性説についての専論としては、佐藤富美子「張横渠の性の概念について」(『フィロソフィア』七一、一九八四)、山際明利「張載の性説について」(『中国哲学』二四、一九九五)がある。

(8) この比喩により死生を語ることは、中国では古来なされてきた。ただ、張載の場合とくに『首楞嚴經』を踏まえており、かつその幻妄観・心性論を批判する意図をもっていたこと、また、この比喩による死生論と性の問題との連関について、大島晃前掲論文、一一九―一二三頁、同「邵雍と張載における氣の思想」(小野沢精一・福永光司・山井湧編「氣の思想——中国における自然観と人間観の展開——」〔東京大学出版会、一九七八〕四一―四二頁に指摘がある。また、同氏の「水氷の比喩」試探(上)——張載の比喩の淵源をめぐって——」(『上智大学国文学科紀要』一、一九八四)、「同(下)」(『同』二、一九八五)は、この比喩の来源を詳細に検討したものである。なお、『思問録』内篇一83によれば、王夫之はこの比喩については、人の生を氣の変形による不自然形態とし、また人道の意義を失わせる含意をもつ点で不適切と考えていたようである。「水之為漚為冰、激之而成、変之失其正也。漚氷之還為水、和而釈也。人之生也、孰為固有之質、激于氣化之變而成形。其死也、豈遇其和

而得釈乎。君子之知生者、知良能之妙也。知死、知人道之化也。奚滙冰之足云。(原注：張子亦有滙冰之喻、朱子謂其近釈氏。)(『全書』十二一四一五頁)。「張子正蒙注」には、張載思想の顕彰という執筆意図のゆえもあつてか、この趣旨の発言は見られない。

(9) 大島前掲「張横渠の「太虚即氣」論について」二二二頁。この指摘は他の論考でも繰り返される。

(10) 張載の天人合一思想については、山根前掲「張横渠の天人合一思想」参照。また、土田健次郎氏は「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)において、万物一体観による天人合一論を北宋道学の共通特徴とする観点を提起する。その一体の具体的内容をなすものが、張載においては「氣」と「太虚」の論であった(一五一―一五七頁)。

(11) 土田健次郎氏は、張載をも含めた北宋道学において、死という現象を説明し死の恐怖を克服することが課題となつた思想的状況を、仏教との関係において説明する。それによれば、儒教では伝統的に現世的・日常的な問題に関心を集中し、死を説明する理論は不備であつた。これに対し仏教は、少なくとも外部から見れば個体の不死を説くものとイメージされ、一般士人の心をとらえる魅力をもつていた。道学は仏教批判をとおして、意識の間

題などとも仏教が得意とした問題にまで儒教の議論領域を拡張し、儒教の教説を広範な問題に対応できる体系にまで整備していった。死をめぐる議論もその一環であるが、現世的原理の立場にとどまるかぎり、この問題についてはやはり説得力を欠かざるをえなかつた。土田前掲「道学における仏教批判の側面」。

(12) 張載における個性性一般の問題について、宇佐美文理「個物論序説——張載を手がかりとして——」(『信州大
学教養部紀要』二六、一九九二)に考察が見られ、個性意識の問題についても参考になつた。

(13) 土田前掲論文、七五三頁。

(14) 合一のあり方が張載と異なり、安直な対比は禁物であるとはいへ、王守仁がその「天地万物一体」説について質問に答えた一節を想起することは無駄ではなからう。「又問、「天地鬼神万物、千古見在、何没了我的靈明、便俱無了？」曰、「今看死的人、他這些精靈游散了、他的天地万物尚在何処？」(『伝習録』下―136。王守仁にとつて「一体」とは、存在論的ではなく認識論的なものであり、主体が客体に働きかけていく関係性においてのみ、その人にとつての一体世界は存立するのだ。それゆへ、「靈明」という認識主体が死によって脱落したとき、彼の天地万物もまた消滅するといわれる。吉田公平「陸象

山と王陽明」(研文出版、一九九〇)三七八―三八三頁、参照。張載における天人合一の意識にも、それが消滅するとともに合一ということ自体が消失する恐れは免れないのではないか。

(15) 張載の礼説の詳細については、山根三芳「張子礼説考」(『日本中国学会報』二二二、一九七〇)、また、礼自体の意味づけに関わる礼思想については、同「張横渠の礼思想研究」(『広島大学文学部紀要 哲学』二四一一、一九六五)、孤口治「閔学の特徴(Ⅱ)——「礼」を中心にして——」(『文化』三三二―三三三、一九六八)参照。これらを見ても、張載の礼学では、死者への関心よりも、生者の心情への配慮や生者の世界の秩序化という契機が圧倒的に重要であることががわかれる。なお、本章で挙げた山根三芳氏の論文は、同「宋代礼説研究」(溪水社、一九九六)に収められている。

(16) 「王立七廟、「壇一壇」、「去壇為壇」、「去壇曰鬼」。

三 朱熹——他者の死と私

1 生生の氣論——張載批判の視点

冒頭の引用で王夫之がいつていたとおり、朱熹は張載説を「大輪廻」として批判する。しかし、すでに見たように、張載自身は仏教の輪廻説をおもな標的として、氣の聚散・不滅説にもとづく死生理解を構築したのであった。朱熹はいかなる論理によって、張載説のどの部分を批判しようとしたのだろうか。

横渠關釈氏輪回之説。然其説聚散屈伸處、其弊却是大輪回。蓋釈氏は箇箇各自輪回、横渠は一発和了、依旧一大輪回。(『朱子語類』卷九十九―32、中華書局刊点校本(一九八六)二五三七頁。「語類」の引用は、以下この版による。)

横渠は仏教の輪廻説を排斥したが、彼が氣の聚散・屈伸を説いた部分には、逆に大輪廻の弊害がある。じつのところ、仏教は個々がそれぞれに輪廻するのであり、横渠では一緒に融和してしまうが¹⁾、依然として一大輪廻なのだ。

仏教では個々の個体が死後も同一性を保ちつつ輪廻していくのに対し、張載説では、死んだ個体は一緒に融解してしまうけれども、氣全体についてみれば、集まってはまた散ずるといふ循環を繰り返すものとして永遠

不滅と見なされている。とすれば、個体を離れて世界全体についていうならば、それは時間を貫いて同一でありつつ、そのつどの変容としてさまざまに個物を現出させるものと解釈することができる。それが、「大輪回」の意味するところであろう。

同様の批判が、張載の好んだ氷の比喩にも向けられる。「朱子語類」では、さきに引いた「正蒙」誠明篇の所説を批判する文脈で、この比喩の「還元反本之病」、ひいては、「死而不亡」という張載の基本的着想自体が、仏教に類似するとしてしりぞけられている²⁰。しかし、類似はあくまでも類似にとどまるのではないだろうか。朱熹自身が認めるとおり、張載説は輪廻説そのものではない。永遠なる太虚への復帰において、人は死んでも消滅を免れるという考えが、かくも執拗に拒絶されるのは、なぜだったのだろうか。

問、「張子氷水之説、何謂近釈氏？」曰、「水性在氷只是凍、凝成箇氷、有甚造化？及其釈、則這氷復歸於水、便有迹了。与天性在人自不同。」
〔語類〕卷九十九—24、二五三六頁

質問、「張載の氷水による説明は、どうして仏教に近いとおっしゃるのですか。」おっしゃるに

は、「水の性は氷においては、凍ることにはかならず、凝固して氷になるのに造化のはたらきなどどこにあらう。融けるときには、その氷が水に帰るのであり、形跡がちゃんとある。人における天性のあり方とはおのずから違う。」

性についての理解が張載と異なることがうかがわれるが、このことは、あとで「答廖子晦」書を検討するときに明らかになるであらう。ここでは、天地の造化の作用と水が氷となる過程とが根本的に異なるという考え方に注目したい。朱熹にとって、天地による万物の生成とは、不生不滅の気の本体が循環的自「運動」によって織り成すものではありえなかつた。やはり輪廻批判の文脈の問答で、朱熹は張載との対比で程頤の説を高く評価する。

又曰、「横渠説『形潰反原』、以為人生得此箇物事、既死、此箇物事却復歸大原去、又別從裏面抽出來生人。如一塊黃泥、既把來做箇彈子了、却依前歸一塊裏面去、又做箇彈子出來。伊川便説是『不必以既屈之氣為方伸之氣』。若以聖人『精氣為物、游魂為變』之語觀之、則伊川之説為是。蓋人

死則氣散、其生也、又是従大原裏面發出来。」

〔語類〕卷百二十六―102、三〇三二頁）

またおっしゃるには、「横渠は「形が崩壊して根源に還る」〔「正蒙」乾称篇15〕といい、人が生まれるとこのものを得、死んだ後、このものは大いなる根源へと帰還していき、改めて中から引張りだされて人が生み出されると考えていた。一塊の黄泥をつかみとつて団子をこしらえたら、もどおり塊のなかに戻っていき、もう一度団子になつて出てくるようなものだ。程伊川は「屈した後の氣が伸張してくる氣だと考える必要はない」といつている。「精氣物と為り、游魂變を為す」〔「易」繫辞上伝〕という聖人の言葉によつて考えるなら、伊川の説が正しい。おもうに、人が死ぬれば氣は散じる。生まれるときには、あらためて大いなる根源から發してくるのだ。

朱熹が抛る程頤の発言として、たとえば次のようなものが考えられる。

若謂既返之氣復將為方伸之氣、必資於此、則殊与天地之化不相似。天地之化、自然生生不窮、更

何復資於既斃之形、既返之氣、以為造化？近取諸身、其開闔往來、見之鼻息、然不必須復吸復入為呼。氣則自然生。人氣之生、生於真元。天之氣、亦自然生生不窮。……自然能生、往來屈伸只是理也。盛則便有衰、昼則便有夜、往則便有來。天地中如洪鑪、何物不銷鑠了？〔「程氏遺書」卷十五―43、二「程集」〔中華書局、一九八二〕一四八頁〕

返つていつた氣がふたたび伸張してくる氣となり、必ずそこから材料を得るのだと考えるなら、天地の造化とは根本的に似ても似つかない。天地の造化は、おのずから無限に生み出し続けるのであつて、くたびれた形体、返つた後の氣をもう一度材料として、造化の作用を行なうなどということがあろうか。この身を身近な例にとれば、氣の開閉往來は鼻の息に示されているが、かならずしも吸つた氣がもう一度入ることによつて呼氣となるわけではない。氣は自然に生じるのであり、人の氣が生じるのは体内の真元からである。天の氣というのも、おのずから生生して窮まりない。……氣が自然に生じることができ、往來屈伸するといふのは、理にはかならない。盛んであれば衰えることになり、昼があれば夜があり、往けば来るこ

とになる。天地の間は巨大な炉のようなもので、そこで溶解され消滅しないものは何もないのだ³⁰。

天地の造化は、尽きることなく新たなものを生み出しつづける生生を原理としている。張載が説くように、いったん散じた、いわば使用済みの気がふたたび他の物の生成に参与するとすれば、それは輪廻觀に類似するばかりでなく、無限であるべき宇宙の根源的生命力に重大な限界を設けるものと意識されたのだろう。朱熹は、気の聚散による個物の生滅の説明については、あとも確認するとおり張載の枠組みを受け継いでいる。しかし、一方で程頤の生生の思想をも継承する立場からすれば、いったん散じた気はもはや消え去るほかはなく、それを補填する新たな気が絶えず生成されるのでなければならなかった。

2 鬼神祭祀という難問

王夫之が朱熹説を「散尽無余之説」と概括したのは、この死後散じていった気の行方についてであった。しかし、王夫之は、朱熹説を取り上げかつ論駁する過程

で、朱熹自身およびその門人集団において死の問題がとりわけ集的に論じられた文脈をまったく顧慮していない。それは、鬼神論、より限定的にいえば「祭祀鬼神」の文脈である。祖霊をはじめとする神靈的存在の祭祀は、伝統儀礼の根幹をなす大事であった。そして、經書中に説くところでは、祭祀対象は祭る主体の純粹専一な祈念にこたえて來臨し現前するものとされた。ところが、朱熹は前章末に引いた張載の鬼神解釈を踏襲し、鬼神は氣の作用による現象だとする。しかも、生生の説のもとでは、死後発散した気はもはや消失してしまう。とすれば、氣として存在する祖霊を呼び集めることができるのはなぜか。そもそも、祖霊が消失してしまつて後もお祭らなければならぬとすれば、そのためにはどうすればいいのか。これはいわば、氣をめぐる朱熹の立場が呼び込んでしまつた難問だが、朱熹自身としてはこれを第二義的な問題と位置づけ、より身近で理解しやすい問題を解決してのち、その延長線上に悟得されるべきものと考えていた。

因説鬼神、曰、「鬼神事自是第二著。那箇無形影、是難理会底、未消去理会、且就日用緊切処做工夫。子曰、「未能事人、焉能事鬼。未知生、焉

知死。」此説尽了。此便是合理会底理會得、將間鬼神自有見処。若合理会底不理會、只管去理會沒緊要底、將間都沒理會了。」〔語類〕卷三一、三三頁)

鬼神の話が出たついでにおっしゃるには、「鬼神のことはもとと第二義的なことだ。あれは影も形もなく、理解しにくいものだから、理解しようとする必要はなくて、まずは日常の切実な問題に即して勉強するんだ。孔子さまが「未だ人に事うる能わず、焉んぞ能く鬼に事えん。未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。」〔論語〕先進)とおっしゃったのが言い尽している。つまり、理解すべきことが理解できたら、そのうちに鬼神についてわかってくる部分があるのだ。もし理解すべきことも理解しないで、ひたすら重要でもないことばかり理解しようとするなら、そのうち何も理解できなくなってしまう。

しかし、朱熹の理論が総合的な世界理解をめざすものである以上、現にある祭祀と、それが予想するはずの死後の存在について、何らかの説明を迫られるのは必至である。事実、朱熹と門人との問答や書簡からは、

この難問への解答をめぐる試行錯誤のあとが明瞭に見て取れる^④。そして、そこでは、死者に対する生者の態度という問題系が、問題自体を無効にしかねない前提に立つがゆえにより尖鋭に問われ、また、朱熹自身の意図をこえたかたちで新たな可能性を示しているのである。

従来の研究では、鬼神論は朱子学の論理の破綻を示すものとして言及されることが多かった^⑤。じつさい、朱熹の論点にはいくつかのパターンが存在し、それらの振幅が朱熹の陥った困難を物語っていることはまちがいない。困難が露呈した例として、次の資料などはよく引かれる。

然人死雖終歸於散、然亦未便散尽、故祭祀有感格之理。先祖世次遠者、氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫、必竟只是一氣、所以有感通之理。〔語類〕卷三一、三七頁)

しかし、人が死ねば結局は発散に帰するとはいえ、すぐには散じつくさない。それゆえ祭祀には感格するという道理があるのだ。世代の離れた先祖は、氣が有るかどうかもわからない。しかし、祭祀を奉ずるものが彼の子孫であるからには、結

局のところ一氣にほかならないから、感通するという道理があるのだ。

前半は、死後の気の発散を漸次的な過程としてとらえ、その間は祭祀による感応が可能とするが、これが一時のぎであることは明らかである。後半は、気がもはや散じ尽くしてしまつたかもしれない遠い祖先の祭祀が可能である根拠を、祖先と子孫とが「一氣」を相伝している、いいかえれば「血脉貫通」(同、卷三―56、四七頁)の關係にあることに求めている⁽⁸⁾。しかし、そのことが、発散し消滅すらしてしまつたかもしれない祖先の氣をふたたび結集させるためにどのような機能するのは不明である。

ただ、市来津由彦氏が試みているように、ここから、祖先と子孫の氣がもつ同一的性格と、それが他の一族の氣とは区別されるという特殊個性が祭祀を可能にするという前提を読み取ることはできるだろう⁽⁹⁾。生生の立場では祖先の魂氣の恒存が否定されるとはいえ、新たに生成する氣において、何らかの形で祭祀における感応を保証するような同一性が再生可能ならば、氣の消滅にともなう困難はいちおうクリアされるといえるのである。事実、朱熹と門人集団では、その論理

が理に求められていったことを市来氏は明らかにしている。以下、氏の議論に導かれつつ、朱熹鬼神論の問題が集中的に表現された「答廖子晦」第二書(「朱熹集」(四川教育出版社、一九九六)卷四十五、二一六四―二一六七頁。以下、文集からの引用は同版に拠る。)を中心に検討していこう⁽⁸⁾。同書簡は、門人である廖徳明への応答である⁽⁹⁾。

3 廖徳明の問い

まず、そこに掲げられる廖徳明から朱熹への質問を整理してみる。便宜上、AからCまでの段落に分ける。

A 徳明平日鄙見、未免以我為主。蓋天地人物統體、只是一性。生有此性、死豈遽亡之？夫水有所激与所礙則成瀾、正如二機闔關不已、妙合而成人物。夫水固水也、瀾亦不得不謂之水。特其形則瀾、滅則還復是本水也。人物之生、雖一形具一性、及氣散而滅、還復統體、是一而已。豈復分別是人生物之性？

私の平生の物の見方は、自我を主とする立場を免れておりません。おもうに、天地や人や物の統

の関係は、水と泡の比喻を踏襲することからもわかる
とおり、張載での太虚と個物との関係に対応する。そ
こで、性のレベルでの不滅が導かれることになる。

一体は、ただ一つの性にほかなりません。生きて
いるときにこの性をもっているのであれば、死ん
だからとて突然失うものでしょうか。そもそも、
水は衝撃をうけたり邪魔されたりすると泡を形成
しますが、それはちょうど、動靜の二契機がたえ
まなく開閉して、不可思議な合成作用により人や
物を作り出すのに似ています。水が水であるのは
もちろんですが、泡もまた水だといわないわけに
はいきません。ただ、その取った形が泡であり、
消えればまた水に還るといっただけのことです。
人や物が生まれるとき、とった形ごとに一つ
の性を具有するといえ、気が散じて消滅すると、
また統一体へと還り、一つとなるのです。人の性、
物の性などという区別は立てようがありません^⑩。

ここでは、性の不滅説が展開される。すでに指摘され
ているとおり、張載の太虚と死生に関する議論の受容
が顕著にみられる^⑪。そのさい、気については散ず
れば消滅するとの考えとおほしいが、性は気の聚散を
超えて残存し、あらゆる個別性が解消された統一体へ
と回帰するという。この本源的な統一体と個物の性と

B 所未瑩者、正惟祭享一事、推之未行。若以爲
果饗耶、神不歆非類、大有界限、与統体還一之說
不相似。若曰饗与不饗蓋不必問、但報本之道不得
不然、而詩書却明言「神嗜飲食」・「祖考來格」
之類、則又極似有饗之者。窃謂人雖死無知覺、知
覺之原仍在、此以誠感、彼以類応。若謂尽無知覺
之原、只是一片大虚寂、則似断滅無復突然之理、
亦恐未安。

はつきりしませんのは、ほかでもない祭享とい
うことに関しては、推断いたしかねる点です。も
し、本当に祖霊が祭祀を享けるのだとしますと、
「神は一族以外の祭を享けない」（「左伝」僖公十
年）から、大いに制限が加わり、統一体に帰一す
るといふ説とは齟齬をきたします。享けるかどう
かは問題ではなく、ただ先祖に報いる道としてそ
うせざるをえないのだとしましても、「詩経」や
「書経」には「神は飲食を好む」（「詩」小雅「楚
茨」）とか「祖先が來格する（やってくる）」（「書

益稷」といったたぐいのことを明言してはいますから、やはり享けるものがあるという可能性が極めて高いわけです。私が考えますに、人は死ねば知覚がなくなるとはいえ、知覚の本源は依然として存在し、こちらで誠意によって感動させれば、あちらは同類たることによつて応じるのです。もしも、知覚の本源などというものがまったくなく、一つの空虚・寂滅なる大空間でしかないとすれば、存在は断滅してしまつて、なんら現実存在の原理などないかのようなものであり、やはり不穩当かと存じます。

次に、さきの性の不滅説にたつたとき祭祀の可能性が説明困難に陥ることと、その解決策として、死後も知覚の本源は個別的なものとして保持され続けるという考えが示される。経書の記載には祭祀対象の實在と、祭祀の可能性の根底には祭るものと祭られるものとの間に他と区別された同類性が存在することが示唆されている。したがつて、性の本源の統一体においてはあらゆる個別性が解消されるという理論的前提と不整合をきたすし、かといつて理論的前提を守るために、祭祀行為は対象が實在するかどうかには関係なく、単に

生者において祖先尊重の念を徹底させる道具だと割り切る方向にも進みえない。そこで廖は、知覚の本源という形で個別性を救うことを試みる。知覚それ自体は死とともに消滅しても、知覚の本源は子孫が祭祀にこめた誠心を何らかのしかたで感受し反応するというのだ。廖徳明としては、鬼神の感格を可能とするために個別的存在の何らかのかたちでの持続を想定することこそ、事物の現実存在の根柢たる「突然之理」に沿つたかたちで存在の空無化を回避する方途と考えたのであろう¹²。

C 君子曰終、小人曰死、則智愚於此亦各不同。故人不同於鳥獸草木、愚不同於聖、雖以為公共道理、然人須全而歸之、然後足以安吾之死。不然則人何用求至賢聖、何用与天地相似。倒行逆施、均於一死、而不害其為人、是直与鳥獸禽魚俱壞、懵不知其所存也。

君子については「終」といい、小人については「死」という（「礼記」檀弓上）といえますから、智者と愚者とは死においても違いがあります。さればこそ、人は鳥獸草木と異なり、愚者は聖人と異なるというのが普遍的な道理だとしましても、

人は身を全うしてお返しして（『礼記』祭義）はじめて、自分の死に安んずることができるのです。でなければ、人はどうして賢人・聖人にまで到ろうと求めたり、天地の完全性に近づいたりする必要があるでしょうか。いくら悪事をはたらいても、死ぬという点では平等であり、人としての資格に問題はなすとすれば、（人は死後）鳥獸禽魚ともどもすぐに腐敗し、茫然としてそのありかもわからなくなってしまう、ということになります。

死後も存続する個別性の想定は、生前における道徳的向上への努力を動機づける効果をももつ。人は、他の生物に冠絶する優秀性を具えているが、その特性を充分に發揮し、道徳的向上に努めてはじめて死への安心は得られる。この安心は、生前の努力による人格的差異化が死後も保持され、烏有に帰さないことに支えられている。人格的高下が死の呼び方にも反映されることがそれを証示する⁽¹³⁾。死とともに一切の個性が消滅し無差異化するならば、道徳的向上という考え自体が無意味になってしまうという。この論点は、王夫之の朱熹批判にも通じるものをもつが、王夫之が死後の個性性を認めないで他者への責任に重点を置くのに

対し、廖徳明は個性性の永続により死への安心を求めようとし、主体の内部の問題にとどまる点で大きく異なることをあらかじめ指摘しておく。

4 朱熹の応答（一）——死後の個性性について

では、朱熹はどのように応答したのであろうか。朱熹にとつて、死後も個性性が残存するというアイデアは、二重・三重の意味で受け入れがたいものであった。

然聖人之制祭祀也、設主立尸、燭蕭灌鬯、或求之陰、或求之陽、無所不用其極、而猶止曰「庶或享之」而已。其至誠惻世・精微恍惚之意、蓋有聖人所不欲言者、非可以世俗粗淺知見執一而求也。豈曰一受其成形、則此性遂為吾有、雖死而猶不滅、截然自為一物、藏乎寂然一体之中、以俟夫子孫之求、而時出以饗之耶？必如此說、則其界限之広狭・安頓之処所、必有可指言者。且自開闢以來、積至于今、其重併積疊、計已無地之可容矣。是又安有此理耶？且乾坤造化、如大洪爐、人物生生、無少休息。是乃所謂突然之理、不憂其斷滅也。今乃以一片大虛寂目之、而反認人物已死之知覺謂之突然

之理、豈不誤哉。

しかし、聖人の定めた祭祀においては、主（よ
りしろとなる位牌）を設けかたしろを立て、よも
ぎを焼き香酒を注ぎ、祖霊を陰所に求めたり、陽
所に求めたりして、あらゆる手段を用いていなが
ら、それでも「之を享くる或らんことをこいねが
う」（『礼記』祭義）といっているだけです。その
至誠からする哀痛、きわめて微妙な中に捉えがた
いおもむきについて、おそらく聖人にはいいたく
なかつたことがあるのでしょうか。世俗のあさはか
な知見によつて、一面的に求めることはできませ
ん。出来上がった形体をいちど受けたら、性は自
分の所有となるに至り、死んでも消滅せず、はつ
きりとそれなりに一物となり、感覚をこえた統一
体の中に蔵せられて、子孫が呼び求めるのを待つ
ており、しかるべき時に出てきて祭を享けるのだ、
などというわけにはいきません。ぜひともこのと
おりだとするならば、それが占める範囲の広さ、位
置する場所について、きつと指し示していること
ができるはずで、それに、開闢以来にいた
るまで、それはつきつぎに積み重なって、もはや
容れるべき余地がなくなっている計算です。そん

なはずがあるものでしょうか。それに、乾坤の造
化は巨大な炉のようなもので、人や物がつきつぎ
に生まれて、少しの休みもありません。これこそ
おっしゃるところの現実存在の原理でして、断滅
する心配などないのです。なのに今、天地を一つ
の空虚・寂滅の大空間とみなし、反対に人や物の
死後の知覚を現実存在の原理として認定されるの
は、誤りというものです。

まず、祖霊を祭るさいのさまざまな施設や方法を定め
た経書の記載を、個性性を保った祖霊の实在を意味す
るものととらえるのは短絡的だとされる。なぜなら、
経書においても、この祭祀が享受されること自体が祈
願されるにすぎず、実際に祖霊が享受することを明言
してはいないからである。この間の事情として「聖人
がいいたくなかったこと」を朱熹が想定する背景には、
市采氏のことばを借りれば、「祈りという、主体の実
践知を通して了解され、祈りぬきの説明は意味がな
い」とする立場があるとみていいだろう。この点に
はあとでたちもどるが、朱熹は祖霊の实在性の理論的
説明よりも、祈りの実践にかかわるさいの主体のあり
かた、祈念の純粹化のほうに重点を置こうとしてい

る¹⁵⁾。

つぎに、廖徳明の議論が性の私有化であるという論点が見いだせる。朱熹にとつては、性は原理的に個別性を付与され得ない。性を含めた朱熹の存在理解の枠組み自体が廖徳明とずれているのである。そして、このことは、朱熹自身の枠組みで鬼神がどう位置づけられるかにも関わってくる。朱熹答書をさらに検討するなかで明らかになるであろう。

知覚の本源という形で性の統一体のどこかに個性性が刻印されるといふ廖徳明。しかし、それは空間がいつかは(いや、朱熹の見積もりではもうすでに)死者でいつばいになってしまうことを意味し、物理的に不可能だと朱熹はいふ。朱熹はここで、廖のいふ知覚の本源を、いふなれば延長と不可入性をそなえ、現にあるこの有限空間に場所を占めるものとしてとらえている。この前提のもとでなら自明の帰結である。ただ、この朱熹の批判が廖徳明の真意をどの程度とらえたものかは問題なのだが、じつは廖徳明の真意自体が不明瞭なのであった(気の聚散と区別された性の統体はいつどこに存在すべきなのか?また、知覚の本源はどういう形で存在するのか?「統体一性」の前提と個性の保存とは両立できるのだろうか?さらには、知覚

の本源は、朱熹の考えるように永続するものなのかどうかすら不明である)。

最後に、「突然之理」の内容を死後も存在が持続することとした理解の誤りが攻撃される。朱熹にとつてそれは、天地の造化の間断なき生生をこそ表現すべきものであった。炉の比喩が程頤の生生の氣論を承けることは明らかである。この生生の持続・連続においてこそ存在の断絶は否定され、事物の現実存在が可能となる。廖徳明も輪廻説や張載同様、死後の不滅を語るその点で生生の作用を限定し、存在根拠との関係を断ち切るものと見なされるのである¹⁶⁾。

5 朱熹の応答(二)

——「理に根ざして日々生ずる氣」

さて、このような批判が展開される根底に理論的な枠組み自体のずれがあることは、すでに示唆しておいたとおりである。朱熹にとつて、性とは、個物の生滅とは、鬼神とは、そして鬼神を祭るとは、どのようなこととしてとらえられたのであろうか。さきほどの引用に先立つ部分を見てみよう。前半部は、朱子学の基本的な理論構造をおさらいする観がある。それはまず、

廖徳明が性を知覚においてとらえようとすることの批判から始まる。

蓋賢者之見所以不能無失者、正坐以我為主・以覺為性爾。夫性者理而已矣。乾坤變化、万物受命、雖所稟之在我、然其理則非有我之所得私也。所謂「反身而誠」、蓋謂尽其所得乎己之理、則知天下万物之理初不外此。非謂尽得我此知覺、則衆人之知覺皆是此物也。性只是理、不可以聚散言。其聚而生・散而死者、氣而已矣。所謂精神魂魄、有知有覺者、皆氣之所為也。故聚則有、散則無。若理則初不為聚散而有無也。但有是理則有是氣、苟氣聚乎此、則其理亦命乎此耳。不得以水滙比也。鬼神便是精神魂魄。程子所謂「天地之功用、造化之迹」、張子所謂「二氣之良能」、皆非性之謂也。故祭祀之礼、以類而感、以類而応、若性則又豈有類之可言耶。然氣之已散者、既化而無有矣、其根於理而日生者、則固浩然而無窮也。故上蔡謂「我之精神即祖考之精神」、蓋謂此也。

おもうに、あなたの見解が間違いを免れないわけは、まさしく自我を主とし、知覚を性とすることに起因するのです。そもそも、性というのは理

にほかなりません。乾坤の變化により万物は天命を受けますが、稟受したものは自分にあるといっても、その理については自分が占有し得るものではないのです。「(万物はみな我に具わっており)身に反りみて誠ならば(これ以上の楽しみはない)」「(孟子)尽心上」といわれるのは、じつのところ、己れに得た理を充分に發揮するならば、天下万物の理も初めからそれ以外のものではないことがわかる、との意味なのです。自分の知覚を發揮できれば、衆人の知覚もすべて同じものだというような意味ではありません。性は理にほかならず、聚散という表現は当てはまりません。集まれば生じ、散じれば死ぬものとは、氣のことなのです。知覚をもつ精神魂魄といわれるものは、すべて氣によってできています。それゆえ、集まれば存在し、散じれば無くなるのです。理の場合ははなから、聚散することによって存在したり無くなったりなどしないのです。ただ、理があるところ氣があるのであり、かりに氣がここに集まるなら、理もまたそこに天命として与えられるのです。水の泡によって諭えることなどできません。鬼神とは精神魂魄のことであり、程子のいう「天地のはたらき、造

化の形跡」、張子のいう「陰陽二気のすぐれたはたらき」、いずれも性のことではありません。ですから、祭祀の礼では同類性によって感応するわけですが、性の場合には類といえるようなものはありません。しかし、散じたあとと氣は、もはや変化して存在しませんが、理に根ざして日々生じてくる氣のほうは、もちろん広大で窮まりがありません。それゆえ、上蔡がいう「私の精神はそのまま祖先の精神である」とは、おそらくこのことをいうのです。¹⁷⁾

性とは知覚作用ではなく、理なのである。この言明によつて、人間本性の理解は存在一般をめぐる理氣二元論の枠組みに包摂される。そこでは、個物の存在は必ず理と氣の相即においてとらえられる。両者は存在のしかたを異にし、氣は形而下として物質的存在なのに対して、理は形而上、すなわち具体的形態をとりえないものとされる。どういうことか。氣は、張載の項でも述べたように万物を構成する物質要素であり、そこに内在するエネルギーはそのときどきの形態に応じて一定の作用や現象を発現させる。この一定性が、他に区別された秩序なり法則として看取されるとき、それ

が理と呼ばれる。したがって、一つの事物に対して一理が成り立つ。逆にいえば、人間は理の認識において個々の事物を認識することになる。世界全体を一つの物ととらえれば、一理である。しかし、それは個々特殊な万物の統体であるから、同時に万理でもある。これが「理一分殊」である。したがって、個別性の原理が同時に普遍性の顕現でもあることになる。人間の性は、心の働きの理としてとらえられる。心それ自体は、肉体を構成する氣の最も純粹靈活な部分として肉体を統御する。心は、万物の理を把握する能力をもつ。したがって、人間が自己の理を最大限に發揮するとき、そこに見いだされるのは天地万物の理であり、「万物の理が我が身にそなわっている」といわれることになる¹⁸⁾。

朱熹は、こうした異なる枠組みに立脚し、廖徳明による死後の説明をさまざま方向から覆そうとする。一つには、性に個性性が刻印され、死後も知覚の本源として残存するというような私有化の契機は、理としての性にはありえないことである。既述のように、私が付与されている理は万物の理の認識可能性をそなえており、それゆえそれを最大限に發揮するならば、私の理はあらゆる偶然的個別性を脱却して天地万物の理

それ自体へと開放される。いいかえれば、性は私において本来の普遍性として存在しているのであって、原理的に私有化され得ないのである。

第二に、廖徳明がこだわろうとする知覚作用は、理である性ではなく、気である精神魂魄の側に帰せられる¹⁶。朱熹は気について、個物の生滅・生命体の生死を気の聚散によって説明する点では張載の枠組みをうけついでいるものの、すでに確認したとおり、一方では程頤の生生の気論をも受容している。すなわち、いったん発散した気は、もはや個物の生成には参与し得ず、消滅していく。とすれば、死後も残存する知覚作用は、この点からも否定されることになる。

第三に、理と気の存在様態の差異にかかわって、廖徳明の水と泡の比喩が性には不適合とされる。この比喩は、張載でもそうだったように、全体性のなかで個別性が限定されて形をとり、また失っていく循環的聚散過程を表現する。朱熹においては、聚散の運動は気についてのみいえることであり、理としての性にはあてはまらない。理の存在はつねに気と相即的である。全体性の側からいえば、気のとりうるあらゆる形を統体としての理が保証するとともに、個物の側からいえば、ある個物が成立したときには、そのものの統体性

としてつねに理が同時成立する。より敷衍するならば、特定の物体や関係に対応して複数の輪郭線が立ち現われること、すなわち複数の事物・複数の理が同時に並存することも可能であり、かつそれらはすべて一理の貫通のもとにとらえられる。理の存在様態はこうした「理一分殊」であって、全体と部分の関係でなりたつ水と泡の比喩には適合しないのである。

最後に、祭祀対象となる死後存在としての鬼神は、とりもなおさず精神魂魄であり、気であるとされる。鬼神を天地の気の偉大で靈妙な作用としてとらえた程頤・張載の言説が例証として引かれる。朱熹にとつて、祭祀における感応が可能になる前提としての同類性、いいかえれば血統相互間の異質性は、鬼神が気であったはじめて成り立つのであり、普遍性である性 \parallel 理に類を想定することは許されない。性において祭祀対象を考えようとする廖徳明は、それゆえ誤っている。

一見してわかるように、朱熹の駁論は、廖徳明が自己の性概念にもとづいて展開した所論を、朱熹自身の性概念およびそれをめぐる概念系において不可能だと指摘することに終始し、その点で著しく外在的である。もちろん、廖徳明の所説自体が不明瞭さを免れないことは、すでに指摘したとおりである。しかし、明瞭さ

ではるかに勝る朱熹の理気二元論は、展開すればするほどに、廖徳明がこだわろうとした祭祀の可能性の問題では隘路に追いつかれていくかのようである。性^{II}理は個別性と普遍性との二重原理、というよりは個別性において体现された普遍性であつて、死後はもとより生前においても私有化不可能なものである。さらに付け加えれば、理気論の構造上明らかなように、理はもつぱら現存する事物に関わつており、すでに存在しない死者を個体化する原理とはなりにくいであろう。したがつて、理は、祭祀感格の条件としての同類性を直接保証するものではない。いっぽう、鬼神は氣の作用とされるが、氣は死後散滅すべきものともいわれる。とすれば、氣が消滅してしまつた祖先を祭るのは、實質的には何も祭つていないことになるのではないか。祭祀によつて鬼神が来臨するとは、いったいどういう事態なのか。なぜそれが可能なのか。

朱熹の視線は、すでに散滅した氣から、新たに生生してくる氣へと方向転換する。その生生は無窮である。統体としての理の存在がそのことを要請する。「無是氣、則是理亦無掛搭処（氣がなければ、理もまた落ち着きどころがない）」（『語類』卷二一、三頁）といわれるとおり、氣の全体量が縮小・消滅に向かうなら

ば、理もまた相即的に存在基盤を失うことになるからである。おそらく、すでにしてこの全体世界が存在し、それに対応した理が存在する以上、全体世界の自己維持の再生が要請されざるをえないのだ。統体としての理に、生生それ自体が天地の法則としてプログラムされていると考えてもいい。「是の理有れば則ち是の氣有り」、「理に根ざして日々に生ず」とは、この事態をいうのであろう。そして、こうした全体世界の連続性が、朱熹においては祭祀の根柢をも説明すると考えられたようだ。謝良佐からの引用がそのことを示唆する。「我の精神は即ち祖考の精神」。かつて祖先の氣を在らしめていた同じ生生の作用により、私の氣もいまここに在る。私と祖先とは、生生を媒介として連続している。さらに、理の普遍性を根柢におく同一の氣の不断の生生において、少なくとも祭祀に感応すべき氣の存在可能性は確保されるであろう。

しかし、当初の問題はなお解決されていない。ここで想定されているのは普遍的な生生の働きであつて、祭るものと祭られるものとの同類性をただちに保証するものとは到底いえないからである。進むべき方向は二つあると思われる。一つは、「理に根ざして日々に生ずる氣」というアイデアを、同類性による祭祀感格の

根拠を説明するものとして解釈していく方向である。だが、もうひとつの方向として、このアイデアの導入により、問題は別の次元の可能性に開かれたと考えることもできるだろう²⁰⁾。

6 理は祭祀を保証するか(一)——氣の同類性

第一の方向は、朱熹門下および彼らと応答する朱熹自身によつて追求されている²¹⁾。そこでは、理の普遍性と個別性との二重性格のうち、個別性の側面が強調されることになる。次に引く門人・呉必大(字伯豊)の所論は、朱熹自身が答書で「精密」と評したものである。

然吾之此身即祖考之遗体、祖考之所具以為祖考者、蓋具於我而未嘗亡也。是其魂升魄降、雖已化而無有、然理之根於彼者既無止息、氣之具於我者復無間斷。吾能致精竭誠以求之、此氣既純一而無所雜、則此理自昭著而不可掩。此其苗脈之較然可睹者也。上蔡云、「三日齋、七日戒、求諸陰陽上下、只是要集自家精神。蓋我之精神即祖考之精神。」在我者既集、即是祖考之來格也。然古人於祭祀必

立之尸、其義精甚。蓋又是因祖考遗体以凝聚祖考之氣、氣与質合、則其散者庶乎復聚、此教之至也。故曰、「神不歆非類、民不祀非族。」(「答吳伯豊」第十二書〔朱熹集〕卷五十二、二五七八頁)所引)

しかし、私のこの身は祖先の遺した体であり、祖先が具有して祖先たるゆえんとなつていたものは、おそらく私に具わつていて消滅などしてないのです。その魂は上昇し魄は下降して、もはや変化して存在しないとはいつても、彼の根源をなしていた理は止むときがない以上、私に具わる気にも間断はありません。私が思いを凝らし誠を尽くして求め、気が混じり気なく純一化したならば、理はおのずから掩いようもなく明白となります。ここにおいて、血脈の連続性がはつきりと見て取れます。上蔡は、「三日間身心を清め、七日間行動を慎んで、祖霊を陰陽上下に求めるのは、自分の精神を集めようとするものにはかならない。おもうに、私の精神はそのまま祖先の精神である。」といひます。私の気が集まるならば、それが祖先の來格なのです。しかし、古人が祭祀において必ず祖先のためにかたしを立てたことには、ひじょ

うに精密な意義があります。おそらく、さらに祖先の遺体をよりどころに祖先の気を凝集せしめ、氣と質とが合するならば、散じたものが再び集まつたというに近く、これぞ行き届いた教えであります。さればこそ、「神は同族以外の祭を享けず、民は同族以外を祀らない。」〔左伝〕僖公十年〕というのです。²²

これに先立ち、呉必大は朱熹から「但所疑今日之來格者、非前日之發揚者、則非是。只思上蔡「祖考精神便是自家精神」一句、則可見其苗脈矣。(ただ、現在來格してくるものはかつて發散した氣そのものではないのではないかと)の疑念は、正しいとはいえません。謝上蔡の「祖考の精神は便ち是れ自家の精神」という一句を考えるだけで、その連続性がわかることでしょう)〔答吳伯豊〕第十一書(同、二五七七頁)との示唆を受けており、ここでの議論はそれを承けている。來格する鬼神と、死にあたって發散した祖先の氣との同一性がいかに保証されるかが問題となり、すでに見えた謝良佐の語にその根柢が求められていく。ここではそれは伝統的な「父子一氣」の觀念の表現として読まれ、私の肉体はそのまま祖先の肉体の間断なき連続と

とらえられる。つまり、祖先の魂魄それ自体は散滅しても、私の存在において祖先の氣もまた存在する。そして、氣の存在は必ず理と相即するはずであった。市來氏の要約を借りれば、「祖先の氣を祖先の氣たらしめた理は、祖氣の繼承として存する我に実は備わるとみて、それ故に自身が祖先を純粹に思念すれば、自身に備わる理と氣を媒介にして祖考は「來格する」という」²³。「自家の精神を集めんと要(もと)む」あるいは「我在る者既に集まれば、即ち是れ祖考の來格なり」とあることからすれば、自己の祈念を尽くして自らの氣を純一化し再結集すること自体が祖先の來格とされるかのである。だが、尸²⁴を立てることの意義から觸發された後段の議論では、祖先の再生をより完全に近づけることが語られる。朱子学では、人間を構成する氣は、形質として固体化した部分である。質と、より自由度の高い部分である氣とに分けられる。ここでは、祖先の遺体として現にある子孫の肉体そのものを質とし、その理と氣を媒介としてさらに浮遊する氣を感應せしめ結集させることが考えられているのだろう。理のもつ个体化原理の側面がひたすら強調・利用され、この私の理のもとに凝集してくる氣は、同じ理を備えていた祖先の氣にほかならないとして、祭

祀における同類性が理に根拠づけられる。

こうした、理と氣をセットにした思考による祭祀感格の説明は、氣論のみによる説明に比べ、それなりの整合性を獲得しているということができる。この種の説明を丹念にあとづけた市来氏の論考の意義は大きいであろう。ただ、問題は、この方向がほんとうに祭祀感格の説明を成功に導くかどうかである。市来氏もすでに、「来格する「祖考」なるものも、単に自身の祈りの心が作り出した幻像にすぎないもののものである」との指摘をおこなっている²⁵。このことは、自己の氣の純化・再結集にとどまる場合にはとくに問題となるだろう。

しかし、ほんとうに理を媒介とした氣の感応が生じたとしても、そこに現前するものが祖先そのものといえるかどうかは甚だ疑問である。祖先の氣は発散・消滅して存在しないのであり、凝集してくる氣は新たに生じていま存在しているのである。両者は別物ではないのか。その間の同一性はどのように保証されるのか。祖先の氣の継承者たるこの私の理によつて。そう呉必大（そして朱熹）は答えるだろう。それならば、そこで想定される同一性のレベルが問われなければならない。「父子一氣」とはいつても、祖先と私とは別

の個体ではないのか。たとえクローン人間が誕生したとしても、それはやはりもとは別の個体なのである。そうである以上、私を私たらしめる理は、個性性のレベルでは祖先の理と異なるはずである。もし、このレベルで強い同一性を想定するとすれば、私と祖先との間にいかなる人格的差異も存在し得ない。同じ性格をもち、同じ経験を経て、同じ思考をたどることになるだろう。だとしたら、生身の私は同時に祖先そのものであり、祖先は私として生きているのだから、祭祀の必要もなくなってしまうのか。祭るとは、すでに死んだ他者に関わる行為以外ではありえないからである。

同一性のレベルを緩和して、私と祖先とを貫く血脈を統体としてとらえ、その理において同一だとすればどうだろう。これははるかに穏当な解釈である。朱熹門人も朱熹自身も、あるいはこれで充分と考えたかも知れない。しかし、この理を媒介として感格を生ずるとき、それは誰を祭っていることになるのだろうか。礼制においては、一定世代前までの祖先について個別の祭祀を行なうべきことが規定されている²⁶。ところが、血脈の理はすべての祖先が（それどころか、すべての傍系親族や兄弟たちも）共有しているのであつて、そのなかで祭るべき特定の祖先を個体化する原理

は与えられないのである。あえて理を根拠に特定の祖先を祭ろうとするならば、私は甲の子であり、乙の孫であり、丙の曾孫であり、丁の玄孫であり……という個別具体的関係の理に訴えるほかない。だが、これでは気の種類性にもとづく祖先祭祀の根拠づけという議論の目的は破壊されてしまうだろう。

また、同一性にある種の度を想定し、父との同一性は最も強く、世代が離れるにしたがつて漸次的に弱くなると考える方法もありうる。こうすれば、他の血脈と区別された同類性と、個々の祖先の個性性を同時に理に基礎づけることもできそうである。しかし、「父子一気」の観念の中には、このような同一度の減少を説明する余地はないのではないか。それに、個々の祖先、とくに遠い祖先を感格させるにはどうすればいいのかが、依然として問題になるであろう。それはさしあたり、祈念の集中度によるとでも説明できるかもしれない²⁷。しかし、同一度の減少は他性の増大を意味する。世代の離れた祖先は、そのぶん私と異なる他者である。そのとき、私に保持されている同一性だけを媒介に気を凝集させても、それはもはや祭られるべき祖先そのものではなくなってしまうだろう。

結局、「理に根ざして日々生ず」の理をただちに同

類性の理としてとらえ返す第一の方向は、個体化された祖先の祭祀にまで行き着かない点で、祭祀の原理を完全に説明することには失敗する。もちろん、普遍的な理として解した場合には、私と祖先との気の同一性は普遍的同一性にまで解消されてしまい、同類性の占めるべき位置が失われる²⁸。したがって、祖先祭祀の可能性を保証するのは気の種類性だという前提から離れて、新たなかたちで普遍的な理に祭祀の根拠を求めることはできないか。じつさい、朱熹の言説のなかにこの可能性は示されている。このとき、さきほど述べた個別的関係の理による祖先祭祀の可能性もまた、位置づけを得ることになるかもしれない。これを第二の方向として、つぎに検討してみよう。

7 理は祭祀を保証するか(二)

—— 個別的関係の可能性

朱熹門人・沈侗が記録する長大な問答のなかに、廖徳明あて書簡の「理に根ざして日々生ず」に触発された問題の展開がみられる。劉礪(字は用之)の発問からそれははじまる。

問、「根於理而日生者浩然而無窮、此是說天地氣化之氣否？」曰、「此氣只一般。周礼所謂「天神・地示・人鬼」、雖有三様、其実只一般。若說有子孫底引得他氣來、則不成無子孫底他氣便絶無了。他血氣雖不流伝、他那箇亦自浩然日生無窮。如礼書、諸侯因国之祭、祭其国之無主後者、如齊太公封於齊、便用祭甚爽鳩氏・季荊・逢伯陵・蒲姑氏之属。蓋他先主此国來、礼合祭他。然聖人制礼、惟繼其国者、則合祭之、非在其国者、便不当祭。便是理合如此、道理合如此、便有此氣、如衛成公⁽²⁾夢康叔云、「相奪予饗。」蓋衛後都帝丘、夏后相亦都帝丘、則都其国自合当祭。不祭、宜其如此。又如晋侯夢黃熊入寢門、以為鯀之神、亦是此類。不成說有子孫底方有感格之理。便使其無子孫其氣亦未嘗亡也。如今祭勾芒、他更是遠。然既合当祭他、便有些氣。要之、通天地人只是這一氣、所以說、「洋洋然如在其上、如在其左右。」虚空偏塞、無非此理、自要人看得活、難以言曉也。……」

〔語類〕卷三一57、四八、四九頁)

質問、「理に根ざして日々生ずるものは広大で無窮であるとは、天地氣化の氣のことをいうのですか？」おっしゃるには、「氣というのと同じも

のでしかないよ。「周礼」にいう「天神・地示(祇)・人鬼」(春官大宗伯)は、三様のあり方ではあるけれども、実は同じものでしかない。もし、子孫がいるものはその氣を引き寄せることができるといふのなら、子孫がないものはその氣が全く無くなってしまうている、などとはいえない。彼の血氣は伝わっていないけれども、彼のそれもまたおのずから広大に日々生じて窮まりないのだ。たとえば礼の書物では、諸侯の「因国之祭」(「礼記」王制)として、その国の(かつての領主で)祭祀を継ぐ子孫が絶えたものを祭っている。たとえば、齊の太公が齊に封ぜられると、それによって爽鳩氏やら季荊、逢伯陵、蒲姑氏といったたぐいを祭っている(「左伝」昭公二十年)。というのも、彼らは以前にこの国を支配していたのであり、礼として彼らを祭るべきなのだ。しかし、聖人の定めた礼制では、その国を受け継いだものであつてこそ、彼らを祭るべきなのであり、その国にいないものの場合、祭るべきではない。それは理としてそうあるべきであり、道理としてそうあるべきならば、対応して氣が存在するのだ。たとえば、衛の成公が夢で、その祖・康叔が「夏后相が私への祭祀を

奪った」というのを見たのは、じつのところ、衛は後から帝丘に都したが、夏后相もまた帝丘に都していたから、その国に都したなら当然祭るべきだったのだ。祭らなかつたら、こうなるのも無理はない。また、晋侯が、黄熊が奥の門に侵入してくるのを夢見て、鯀の神だと考えられた（同、昭公七年）というようなのも、やはりこのたぐいだ。子孫がいるものでなければ、感格するという理がないなどとはいえない。たとえ子孫がいなくとも、その気は消滅してなどいないのだ。現在、勾芒（樹木の神）を祭っているのも、それはもつと関係が遠いけれども、当然祭るべきである以上は、多少の気があるのだ。要するに、天地人を通じて一気にはかならず、それゆえ「流動充滿して上におられるかのようにあり、また左右におられるかのようにだ」（『中庸』第十六章）といわれるのだ。虚空いちめん充塞するものが、すべてこの理によっていることは、それ自体、人が生き生きと見て取ることが必要で、言葉でははっきりさせにくいのだ。……」

質問の背景には、祖先祭祀との関連で持ち出された日々

生ずる気は、一般的な天地の気とは別のものなのではないかとの予見ないし疑問があるだろう。それに対して朱熹は、気はすべて同じものだとし、祭祀の対象をも普遍的な気へといったん解消してしまう。そして、このことにより、同じ血脈にあるもの以外の祭祀へと展望が開かれることになる。なぜなら、普通の理に根ざした生生の気が媒介となる以上、子孫が絶えた死者の気もまた、消失を補填するかたちで生者が連続しているはずだからである。これは重要な洞察であろう。子孫なきもの、祭られざるものの祭。彼らもまたかつて世に在り、祭られるべき気が現に在る以上、祭られるべきなのだ。

では、子孫以外のもの、血脈の同一性をもたないものが死者を祭るとき、その媒介となるものは何であろうか。朱熹は、やはりそれを理に求める。この場合、祭るものと祭られるものとの個別の関係の理である。理気は相即的存在だから、この関係の理をもとに純粹に祈念するとき、祖先祭祀の場合と同様、祭られるものの気は再結集し感格するというのだ。まとめれば、普通の理に根ざして一気が普遍的に流通しているという前提的構造のうえに、祭るものと祭られるものとの個別の関係の理を媒介として、祭祀対象の気を感応・

結集せしめるのである。

しかし、かならずしもこれにより祭祀の範囲が一挙に拡大することにはならないことに注意しなければならぬ。むしろそこには重大な制約が科せられる。朱熹が挙げるのは、礼のなかで祭祀が義務づけられる關係として規定されている場合、たとえば、ある土地に封ぜられた諸侯が、因国、すなわち、かつてその地を支配しながら滅亡し子孫が断絶してしまった諸侯を祭る場合である。そうした關係が認められない限り、祭祀の根拠としての理はなく、祭ってはならない。別の問答にいう。

問、「人祭祖先、是以己之精神去聚彼之精神、可以合聚。蓋為自家精神便是祖考精神、故能如此。諸侯祭因国之主、与自家不相関、然而也呼喚得他聚。蓋為天地之氣、便是他氣底母、就這母上聚他、故亦可以感通。」曰、「此謂無主後者、祭時乃可以感動。若有主後者、祭時又也不感通。」用之曰、「若理不相関、則聚不得他。若理相関、則方可聚得他。」曰、「是如此。」又曰、「若不是因国、也感不得。蓋為他元是這国之主、自家今主他国土地、他無主後、合是自家祭他、便可感通。」〔語類〕

卷三一七、五二頁)

質問、「人が祖先を祭るとは、自分の精神によって祖先の精神を集めることで、結集させることができるのです。おそらく、自分の精神はすなわち祖先の精神であるがゆえに、このようにできるのです。諸侯が因国の主を祭るとき、自分とは血縁關係がないのに、やはり彼を呼び集めることができるのは、おもうに、天地の気はそのまま彼の気の母胎であつて、この母胎において彼を集めるがゆえに、やはり感通することができるのです。」おっしゃるには、「ここでいわれているのは、祭祀を継ぐ子孫がないものであつてこそ、祭るときには感動させることができるということだ。もし、祭祀を継ぐ子孫がいるのなら、祭つても感通したりはしない。」用之（劉彙）がいう、「もし理において關係がなければ、彼を集めることはできません。もし理において關係があるなら、はじめて彼を集めることができるのです。」おっしゃるには、「そういうことだ。」加えておっしゃるには、「もし因国の場合でなければ、やはり彼を感応させられない。というのも、彼がもともとこの国の領主であり、自分がいま彼の国の土地を支配して

いて、彼に祭を継ぐ子孫がなく、自分が彼を祭るべきだという場合であつてこそ、感通の可能性があるのだ。」

この場合、諸侯の家系が続いているならば、祭祀の可能性は子孫によつて独占される。そして、子孫がないときでも、理において関係が生じるのは、さきに述べた因国の関係にある場合に限られることになる。したがつて、理の規定する関係の脈絡は、きわめて固定的かつ排他的なものとならざるをえない。普通の理を根拠とすることはいつたん開かれた祭祀の可能性は、個別の理の限定によりふたたび閉ざされてしまうのだ。同様の事態は、同じ血脈における子孫なきものについての次の問答にも見られる。

問、「祭旁親遠族不当祭、若無後者則如之何？」

曰、「這若無人祭、只得為他祭。自古無後者合當祭於宗子之家、今何処討宗子。看古礼今無存者、要一一行之也難。」〔語類〕卷二十四—146、六〇〇頁)

質問、「傍系や関係の遠い親族を祭るのは、してはならないことですが、子孫がないものの場

合はどうしたらいいですか？」おっしゃるには、「だれも祭る人がいない場合は、彼のために祭るほかはない。古来、子孫のないものは当然宗子の家において祭るべきものだったが、現在、どこに宗子など求められるかね。古礼で現在存続していないものを見ても、もれなく行なおうとしたつて難しいよ。」

直系でない遠い親族については礼制上祭つてはならないが、子孫がないものについては祭るほかはない。それは、一族の結合がゆるみ、本来かれらを祭るべき一族嫡流の子孫がどこにいるのかわからない状況にあつては、古礼どおりの祭祀は困難だからである。いいかえれば、宗子が一族の統合をしつかり保つてさえいれば、子孫なきものを祭る資格は他の誰にも認められない。これもまた、理としてそうあるべきだからである。しかし、ここには期せずして理の動揺が見られないだろうか。古礼は今の現実では遵守しがたいという。理は現実によつて裏切られる。一族統合の核心であるべき宗子の家は、どこにあるかもわからない。もしかしたら、それ自体、子孫なきものとなっているかもしれない。それが現実である。いっぽう、子孫なきもの

は現にいる。彼らもまた祭られなければならない。それもまた現実なのだ。ここで朱熹は、いわば緊急避難的に祭祀対象の範圍を拡大している。もちろん、祭るものがないならば、という条件つきである。しかし、どこかに宗子はいて、私の知らないうちに子孫なきものの祭祀をしつかり執り行なっているという可能性はないだろうか。だとすれば、私が子孫なきものを祭るのは、知らないうちに理に違背していることにはならないか。だが、朱熹の措置は事実上一律である。新たな現実在即して、血族祭祀の理の内容は更新されてしまっている。もはや、私もまた子孫なきものを祭つてもよく、また祭るべきである。しかし、「もはや」可能であるとは、「すでに」潜在的に可能であったということではないか。朱熹の想定する關係の理の一義性は、すでに浸食されているのではないか。

これはまだしも、同じ血脈のなかでのことである。しかし、朱熹のテキストは、同族以外の祭祀についても、祭祀可能な關係と不可能な關係とを分かつ基準に關して無視できない揺らぎをはらんでいる。私と死者との關係は、朱熹の想定する理の範圍を超えていくのではないだろうか。次の資料をみてみよう。

曰、「祖考亦只是此公共之氣。此身在天地間、便是理与氣凝聚底。天子統撰天地、負荷天地間事、与天地相関、此心便与天地相通。不可道他是虛氣、与我相干。如諸侯不当祭天地、与天地不相関、便不能相通。聖賢道在万世、功在万世。今行聖賢之道、伝聖賢之心、便是負荷這物事、此氣便与他相通。如积奠列許多籩豆、設許多礼儀、不成是無此姑諱為之。人家子孫負荷祖宗許多基業、此心便与祖考之心相通。……」〔語類〕卷三—53、四六—四七頁)

おっしゃるには、「祖先もまたこの共通の氣にほかならない。この身が天地の間に存在するのは、理と氣とが凝集しているのだ。天子は天地を統括し、天地の間のことを背負っていて、天地と關係しているから、その心は天地と通じ合っている。天地は虚なる氣であつて、自分とは無關係だなどとはいえない。諸侯のばあい天地を祭るべきでないのは、天地と關係していないので、通じ合うことができないのだ。聖賢の道は万世にかかり、功績は万世にかかつている。いま聖賢の道を行い、聖賢の心を伝えるのは、つまりはそのものを背負っているのであり、こちらの氣は聖賢と通じ合つて

いる。積奠の祭で数多くの祭器を並べ、数多くの儀式を設けるのは、そういう心なしに漫然と行なっているのではあるまい。人々の子孫は祖先の数多くの事業を背負うからこそ、その心が祖先の心と通じ合うのだ。……」

理による祭祀の範囲を限定しようとする朱熹の志向は一貫している。しかし、ここで祭祀を可能とする根拠として、遺された事業を背負う、あるいは心という主体的要因が強調されるところに注目すべきだろう。具体的には、人がいにしえの聖賢の道を継承するとき、子孫が祖先の事業を背負うとき、心が通じ合っているのだとする。当然それは、理の一表現ではある。しかし、聖賢の事業を継承するという場合、それは天子による天地の祭や諸侯による因国の祭における以上に、ほぼあらゆる人にまで祭祀の可能性を広げることになるであろう。また、事業を背負うという点でいうならば、背負うべき事業は聖賢や祖先に限られず、祭祀対象は格段に広がることにならないだろうか。

もちろん、限定的に解釈することは可能であり、朱熹はおそらくそうしていた。ここで問題なのは孔子などの特権化された人物なのであり、人間世界の存立自

体がその教えに負っているからこそ、その教えを伝えようとするすべての人に祭祀の可能性は開かれるのだ。また、祖先の事業はこの私が存立するための不可欠の条件であり、だからこそ祖先は特権的な祭祀対象となるのだ、と。しかし、この私の成立を考えてみた場合、それが負っている要因は、聖賢の教えと祖先の事業だけに限られるものだろうか。第一に、祖先の範囲は、「父子一氣」として表象されるような男系血統に限られる必然性がなくなるであろう。しかし、それ以上に、すでに生まれ出た私に直接・間接に、正・負さまざまな形で関係してきたすべての他者が、いまここに在る私を成り立たせているのではないか。いや、生まれる以前にまでこの脈絡は連続していくのではないか。極端な話、祖先の誰かひとりでも早くに殺されていれば、この私は存在しないのだ。ここにいう事業は、私の存立に関わるすべての関係にまで広げて理解することが可能である。

事業の存在・関係の存在は、それだけでは祭祀行為を必然化しない。事業を背負おうとする主体的要因としての心が強調されるゆえんである。朱熹が、感格を実現するためにすべての祭祀に不可欠の要素と考える「誠敬」もまた、このことに関わってくる⁽³⁰⁾。祖先に

せよ、山川の神にせよ、祭られるものに向けて祈念を純粹化すること。心を祈りに満たすこと。そのためには、まず何よりも、祭られるべき個々の死者を記憶し、想起することが前提となるであろう。祈りのなかで、その死者と私との関係が確認され、また自らは死者への思いへとつよく方向づけられる。いくなれば、関係の浄化が達成されるのだろう。

しかし、なぜ祈らなければならないのだろうか。なぜ死者を記憶し、想起しなければならないのだろうか。さしあたり、私は祈らずに在ることができる。主体的要因が重要だということは、死者が祭られるかどうかは私の決断次第だということでもある。関係が存在すること、その死者を祭らねばならないこととの間には、覆いがないギャップがあるように見える。にもかかわらず祭られねばならないとすれば、おそらく、死者の存在自体が一種の強迫なのだ。生者にとっては限りなく無力な。しかし、彼らは、衛成公や晋侯の夢がその訴えと解されたように、想起するよう、祭るよう強迫しつづけるであろう³⁹。この強迫に開かれてあること、彼らに応答して祭ることが、死者に対する倫理的なのだと思われる。それは、この私がつけて自己完結的存在ではないことの確認を呼び覚ます意味で、生者

に対する倫理の起点ですらあるだろう。考えてみれば、死者との関係をわれわれはもはや可能なかぎり拡大してしまった。そこには生者との関係すら含まれるだろう。じつさい、ある時以後、二度と直接の関わりをもたなかった他者は、その関わりがいかに決定的であったとしても、逝きすぎたものとして限りなく死者に近いのではないか。生者とは、私との関係において半ば死者なのである⁴⁰。死者との関係を尊重することは、倫理的要請である。祈らずにもいられるのは、倫理的でなくても生きていけると同様であり、にもかかわらず、関係の存在は、倫理的であること、祈ることを強迫するのである。

8 理気二元論からの離脱——不在の死者への祈り

われわれは、すでに朱熹自身からかなり遠く隔たってしまったようだ。しかし、個別の関係の理による祭祀の議論から開かれてきた可能性を、われわれ自身の問題として再構築するために、ここで決定的に朱熹から離れることにしたい。理気二元論からの離脱である。朱熹が腐心したのは、理気論の枠組みのもとに祭祀鬼神の問題をも包摂することであった。祭祀とは、祭祀

対象を現前させることにほかならなかった。それは、經書の記載や伝統的觀念によるとともに、朱熹にとつて祭祀対象は現実的に存在するもの、つまりは氣でなければならなかったからでもある。すでに存在しない祖先を再生させるにはどうすればいいか。理にその根柢が求められたのも、氣の凝集は理なくしてはありえないからであつた。そして、この前提は、死者の強迫度を縮減する方向に作用することになる。

問、「世俗所謂物怪神姦之說、則如何斷？」曰、「問、「世俗大抵十分有八分是胡說、二分亦有此理。多有是非命死者、或溺死、或殺死、或暴病卒死、是他氣未盡、故憑依如此。又有是乍死後氣未消盡、是他当初稟得氣盛、故如此、然終久亦消了。」

〔語類〕卷六十三—132、一五五一頁⁽³³⁾

質問、「世間一般でいわれる怪物や祟り神のこととは、どう判断したらいいでしょう？」おっしゃるには、「世間のことはだいたい、八割はでたらめだが、二割はそういう理もある。多くの場合は、非業の死を遂げたもの、溺死だったり、殺されたり、急病で頓死したりだが、そういうのは、その氣が尽ききつていないので、そういうふうには憑依

するのだ。それに、急死したあと氣が消滅し尽くさないのもあるが、それは彼の最初の氣の稟受が盛大だったのでそうなるのだ。しかし、最終的にはやはり消滅してしまう。」

ここでは、怪奇現象を引き起こす鬼神の存在について、死期に達する前にさまざま原因で非業の死を遂げたものは氣が消散しきらないのだと解釈される。これは、ある意味で最も祭られるべき死者の記憶であろう。なぜなら、直接他者が介在する殺人はもとより、溺死も急病死も、「死ぬはずではないのに死んだ」と他者に表象されることによつて成り立っている点では、すべて他者との関係において死なれた死であり、祭られるべき関係性の記憶を最もよく留める死だからである⁽³⁴⁾。しかし、朱熹はそれを、散ずべき氣の残留、本来あつてはならないものが実在していることとしてのみ処理しようとする。そして、それもいずれは消えてなくなる運命にある。そうすれば、それが引き起こす怪異もなくなり、彼はめでたく忘れ去られる。つまり、氣の消滅は、ここでは死者の抹消と同義なのである。

しかし、祭祀とは、対象がすでに不在だからこそ意

味がある行為ではないか。祭祀によって感格が生じてはじめて祭祀対象があるのだとしたら、夢枕に立った康叔の存在は、どのように説明されるのだろう。そもそも、感格させるべきものとして祈念されるとき、すでに祭祀対象は心のなかで思われていなければならぬ。とすれば、現実的存在に先立つ思われたものとしての存在は、理氣二元論ではどのように説明されるのだろうか。すでに心において現前しているのであれば、祭りにあたってはそれで充分ではないのか。むしろそうでなければ、非業の死者たちは次々に祭祀不要のものとしていくのではないか。しかし、非業の死者を抹消しようとする朱熹のもくろみは、ついに成功しないであろう。怪異な現象を未散の気によると解釈するとき、彼はわざわざ非業の死者たちの記憶を召喚しているのだともいえるからである。彼らは現に実在するのではない。私が彼らを非業の死者として想起し再認する、あるいは彼らがそうすることを迫るといふ関係性において存在するのである。

鬼神を氣として実在するものと考えることの問題性は、誠敬を祭祀の条件として必須のものとする論理にも関わってくるだろう。誠敬によって心を死者への思いに満たし、純粹化することによって、はじめて祖先

の氣との感応が実現し、鬼神が来格する。これはなるほど巧妙な論理である。鬼神がつねに鬼神として端的に実在するというのは、氣の生生の前提と反する。のみならず、祭るべき立場のものがそれをつねに認識できるとも限らない。場合によっては、忘れられた鬼神たちによってそこらじゅうが満たされてしまうかもしれない。いっぽう、祭祀対象は実在せず、たんに心で思われるだけであるとすれば、祭祀行為自体が空虚なものとなる恐れがある。鬼神の実在を祭祀の実践、およびそれに関わるものの心のあり方にのみ関連づける誠敬の論理は、このアポリアを切り抜けようとするものと見ることができるとは。しかし、問題は、これをアポリアとして成り立たせる朱熹の前提の側にあるのではないか。

人鬼固是終歸於尽、然誠意所格、便如在其上下左右、豈可謂祀典所載不謂是耶？奇怪不測、皆人心自為之、固是如此、然亦須辨得是含有合無。若都不分別、則又只是「一切唯心造」之說、而古今小說所載鬼怪事皆為有実矣。此又不可不察也。
〔答王子合〕第十書、〔朱熹集〕卷四十九、二二三
六五頁

人鬼はもちろん最後は消滅に帰しますが、誠意によって感格させられたものは、あたかも上下左右に在るかのようでして、礼書の記載がこのことを意味したものでないなどとはどうしても言えないのです。奇怪不可測な出来事は、すべて人の心が作り出したことだというのは、当然そのとおりですけれども、やはり有るのが当然なものか無いのが当然なものかを弁別することが必要です。もし何も区別しなければ、「一切は心が造つたものでしかない」という仏説にはかなりませんし、一方では、古今の下らない話に記載された化け物の事もすべて事実だということになってしまいます。このことも見極めなければなりません。

怪奇現象のみならず祭祀対象までも思われたものに帰するならば、仏教の唯心的世界観に陥るという。しかし、これは奇妙に極端な議論である。ここでは、存在理解の第三の可能性が排除されている。すなわち、現実世界に実在するものを認めるとともに、心に思われるという別の存在のあり方も認めるといふありかたである。朱熹の枠組みでは、存在するとは気として実在することではなければならなかった。それゆえに、祭祀

対象を実在せしめる契機として誠敬が要請されたのだ。われわれはもはや、ここから離れてもいいのではなからうか。死者はもういないのである。祭ることの意味はやはり、対象が実在することではなく、不在であることのほうにこそ認めるべきなのではないか³⁶。

鬼神とは不在なるものの現前であり、われわれは記憶において彼らを呼び出す。不在者を現前させるというこの機構は、指示対象を離れても反復可能な言語の特質と類比的である。いや、心における現前は、死者の名を呼ぶことによって（あるいは、「強死せしもの」のように、名ですらない名を呼ぶことによって）可能なのではないか。死者との関係とは、言語的關係なのではないか。安田二郎氏は、理を「意味」と解した³⁶。安田氏においては、理は「考え得られることの意味」とされ、かつ「語られ得るもの」としての口ゴスとは峻別されていて、その意味では言語超越的なものと考えられる。朱熹においてはおそらくそうであろう。しかし、言語から完全に独立した思考を想定することは困難である。朱熹において祭祀の根拠とされた理を言語的な意味へと移し替えることは、祭祀鬼神論の再解釈にとつては有力な示唆を含むと思われる。固定的な脈絡として想定された関係の理は、もはや無

傷ではありえないだろう。意味が言語によつて伝達されるとき、その公共性ゆえに、つねにすであるべからざる関係が開かれている。私が死者の名を呼ぶとき、私はあるえそうもない関係の他者をも同時に祭ることになるのではないか。不在なるものとの関係。死と言語との類比から導かれたこの問題に、われわれは王夫之のテキストをとおして再び出会うことになるだろう。ただし、王夫之は死後も気が存在しつづけるとする立場を独自のしかたで徹底しているのであり、その思考の徹底がこの問題呼び込むことになるのだが。

9 朱熹の応答(三) — 死の超克

最後に、「答廖子晦」第二書に立ちもどり、廖徳明がCにおいて問うた死への安心の問題について、朱熹の回答を見ておこう。廖は、死後も存在しつづける個性性を想定してはじめて生前の倫理実践が意味を持ち、それを全うすることで死への安心が得られるのではないかと問うた。答えはこうである。

又聖賢所謂帰全安死者、亦曰無失其所受乎天之道、則可以無愧而死耳。非以為実有一物可奉持而

帰之、然後吾之不断不滅者得以晏然安処乎冥漠之中也。「天寿不弑、修身以俟之」、是乃無所為而然者。与異端為生死事大・無常迅速然後學者、正不可同日而語。今乃混而言之、以彼之見為此之說、所以為說愈多而愈不合也。

さらに、聖賢のいう、全うした体を返し死に安んずるというのも、天から受けた理を失うことがなければ、恥じることなく死ねるということにはかなりません。実際に奉持して返すべき一物があると考えてこそ、自分のなかの断滅しないものが、茫漠たる空間に安らかに場を得ることができると考えてはありません。「早死にか長生きかで思い悩まず、身を修めて死を待つ」(孟子「尽心上」とは、これこそ何もことさらにすることなくそうなるというものです。異端が「生死事大、無常迅速」だとしてはじめて学ぶのとは、まさしく同日に語ることができません。なに今あなたは、それを混淆しておっしゃっており、仏教の見解を儒家の説とされます。だから、説を立てれば立てるほど、ますます道を外れてしまふのです。

死への安心は、天から受けた理に従いきった恥ずかしくない生き方することによって得られるのであって、それ以上でもそれ以下でもない。そして、天理の実現としての人格的完成はあくまでも現世的なものであって、死後にまでその成果が保持されどこかに返還されるというようなものではない。理は私有化不可能であるとの原則からすれば、個体と理との関係が死とともに消滅するのは不思議ではないといえる。朱熹の考える倫理性とは、あくまでも個体の生の自己充実に回収されるものであった。死後の問題は、張載とは別のかたではあるが、やはり解消されてしまう。祭祀鬼神論において垣間見えた、死者との関係を開放する可能性は、あくまでも可能性にとどまっていたのであり、私の死と死後の問題についてみれば、朱熹の理が本質的にもつ閉鎖性・自己充足性があらわとなってくることをここでは確認しておこう。そして、まさにこの死後の問題に関して、他者との関係、あるいは非自己充足的な倫理の可能性を問うていったのが王夫之であった。

(1) ここでは「一発」を現代語の「一起」の意として訳したが、山口久和「王夫之研究 其の一——存在論を中心

として——」(『中国思想史研究』創刊号、一九七八) 一頁では、「一発和了」を「せんじつめれば」と訳す。(2) 問、「横渠説、『天性在人、猶水性之在冰、凝釈雖異、為理一也。』又言、『未嘗無之謂体、体之謂性。』(『正義』誠明篇10) 先生皆以其言為近釈氏。氷水之喻、有還元反本之病、云近釈氏則可。『未嘗無之謂体、体之謂性』、蓋謂性之為体本虚、而理未嘗不実、若与釈氏不同。」曰、「他意不是如此、亦謂死而不亡耳。」(『語類』卷九十九、二五三六頁)。

(3) 朱熹の言及に直接対応するのは、「屈伸往来只是理、不必將既屈之氣、復為方伸之氣。」(『程氏遺書』卷十五、168、「二程集」一六七頁)。また、炉の比喩は、「遺書」卷十五、146(『二程集』一六三頁)にも見える。朱熹が程頤の氣論を受容したことは、山田慶児「朱子の自然学」(岩波書店、一九七八)八三―八九頁。程頤の氣論自体については、市川安司「程伊川哲学の研究」(東京大学出版会、一九六四)五―六八頁、同「物の生滅に関する張・程二氏の意見」(『東京支那学報』一六、一九七二)。なお、これらの程頤の發言を含む「遺書」卷十五「入関語録」が、張載死後、その学統をひく人々との交渉から生み出されており、氣の問題に限らず、張載の学の課題に觸発されるかたちで、程頤が自己の立場を明確化した

ものであることにつき、市来津由彦「程伊川実践論の論理構成——『遺書』入関語録を中心として——」（『集刊東洋学』三八、一九七七）参照。

(4) この問題の困難は、程度の差はあれ、張載にも付きまとうはずである。そこでは死後の気は消滅しないとはいえ、もはや個性を失い、あるいはすでに他の個物の生成に参与してしまっているのだから、祭祀のときだけでもとの祖霊として凝集させることはほとんど不可能なのである。この点は、海老江康二「王夫之の死生観——気の善悪をめぐって——」（『倫理学』一、一九八三）一九頁に簡単に指摘される。前章で見た「經学理窟」の資料では、一定期間、死者の個性が残存すると考えているようだが、不明瞭さは免れない。

(5) 従来の研究としては、青木晦蔵「朱子の鬼神論に就て」（『東洋文化』六九・七〇、一九三〇）、後藤俊瑞「朱子の実践哲学 哲学篇」（目黒書房、一九三七）二五一—二七〇頁、島田虔次「朱子学と陽明学」（『岩波新書、一九六七』八四—八六頁、同『中国古典選7 大学・中庸（下）』（朝日新聞社〔文庫版〕、一九七八）八〇—九一頁、友枝龍太郎「朱子の思想形成」（春秋社、一九六九）二四七—二八四頁、錢穆「朱子論鬼神」（同『朱子新学案』（三民書局、一九七二））、山田慶児前掲書、

四三〇—四三三頁、関連記述として八三—八九頁、張立文「朱熹思想研究」（中国社会科学出版社、一九八二）三一八—三一九頁（第二版（一九九四）では二二七—二二三頁）、三浦國雄「朱子鬼神論の輪郭」（関・源編『神觀念の比較文化論的研究』（講談社、一九八二）、同「朱子鬼神論補」（大阪市立大学文学部紀要 人文研究）三七—三、一九八五）、同「朱子と氣と身体」（平凡社、一九九七）六七—一九二頁（前掲一論文を一本化したもの）、樋口勝「朱熹の仏教批判についての一考察——祭祀感格をめぐって——」（『東洋哲学研究所紀要』五、一九八九）、子安宣邦「朱子「鬼神論」の言説的構成——儒家的言説の比較研究序論——」（『思想』七九二、一九九〇—六）、柴田篤「陰陽の靈としての鬼神——朱子鬼神魂魄論への序章——」（『哲学年報』五〇、一九九二）、福田殖「朱子の死生観について」（『中国哲学論集』一八、一九九二）、同「朱子の死生観について（続）——鬼神の理は即ち是れ此の心の理なり——」（『文学論叢』三八、一九九三）、市来津由彦「朱熹祭祀感格説における「理」（『集刊東洋学』七五、一九九六）がある。うち、鬼神論の破綻に力点を置くのは、後藤、島田、山田、三浦、樋口の諸氏である。

(6) これが中国人の伝統的観念を朱熹流に表現したもので

あることはいうまでもない。「父子一氣」「父子一体」として、同一の男系血統にあるものは同一の生命の連続のもとにあると考えることは、中国人の人間世界観を根本的に規定していた。さしあたり、滋賀秀三「中国家族法の原理」(創文社、一九六七)三五―三八頁参照。

(7) 市来前掲論文、六五頁。同論文は、祭祀をめぐる朱熹および朱門の思考を周到に再構成し、かつそれが当時の社会的文脈でもち得た意味にも論及しており、注目すべき成果である。

(8) 市来氏がおもな資料とするのは、同書簡をめぐるさらさら展開された朱門での議論である。同書簡を軸とした朱熹鬼神論の分析は、友枝龍太郎前掲書、二六五―二七八頁、子安宣邦「鬼神」と「理」——三宅尚斎「祭祀来格説」をめぐる——(「思想」八〇九、一九九一―一一)に見え、うち友枝氏は、理と氣をセットとする思考に着目する点で市来氏と共通する。なお、同書簡の翻訳は、荒木見悟氏の訳(同責任編集「朱子 王陽明(世界の名著19)」(中央公論社、一九七八)一九四―一九八頁)を参考にした。

(9) 廖德明、字は子晦、南劍州順昌(福建省)の人。田中謙二氏は、乾道九年(一一七三)以後、六次にわたり師事したと考証する。「朱門弟子師事年攷」(『東方学報

(京都)「四四、一九七三)一八一―一八九頁。同書簡は、陳来氏によれば、淳熙元年(一一七四)、朱熹四十五歳のときのもの。「朱子書信編年考証」(上海人民出版社、一九八九)一二四―一二五頁。廖德明の思考の特徴については、友枝前掲書、子安前掲「鬼神」と「理」に言及があるが、市来津由彦氏の専論が最も詳しい。「廖德明——福建朱熹門人從学の一様態——」(『東北大学教養部紀要』五六、一九九一)。

(10) 「以我為主」は、「答連嵩卿」第一書(「朱熹集」卷四十一)での表現(一九〇〇頁)を承けており、この書簡には朱熹答書中でも言及されている(本稿ではその部分には引用しない)。「答方伯謨」第七書(「朱熹集」卷四十四)によれば、これに先立ち連(名は不詳)が朱熹に、廖德明が「天地之性即我之性、豈有死而遽亡之理」と唱え、諸人がそれを論破できずにいる状況を伝えていることがわかる(二〇八八頁)。連あて書簡では、「天地之性即我之性」との所説は天地を主とするものか、自我を主とするものか(「以我為主」)、廖に問い合せるよう連に依頼している。前者ならば性の内容は「天地間一箇公共道理」だが、後者ならば知覚をもつ精神魂魄を性ととし、かつその不滅を語るもので、個別性に執着する仏教的言説であり、天地の造化を否定するものとされる。陳来前

掲書、一二四頁参照。廖德明への返書では、すでに主旨は連あて書簡で尽くされているというが、理氣論と祭祀感格とを関連づける論点は、廖德明に答えてはじめて言及されたものである。

(11) 友枝前掲書、二六七頁、子安前掲「鬼神」と「理」八頁、市来前掲「廖德明」九二―九三頁。

(12) 「実然之理」が、「中庸」の「誠」概念に朱熹が与えた解釈を逆用したものであること、子安前掲論文、一三―一四頁に指摘がある。

(13) 蛇足ながら、厳密にはそうはいえない。死の呼称の差異は、生き残った側から死者を生前の有り様にもとづいて表象することにもなうもので、死後もその差異が実体的に存在するというのは飛躍だからである。本章の最後に見る朱熹の批判は、その点にも関わるであろう。

(14) 市来前掲「朱熹祭祀感格説における「理」」八一頁注20。

(15) 樋口勝氏によれば、「文公家礼」（偽作説もあるが、たとえそうでも、内容は朱熹の礼思想が表現されたものとされる）の定める喪礼でも、重点は生者の側が愛敬の誠を尽くすことにあり、死後の世界は考慮の対象外とされていた、という。「文公家礼」に現われた死者観念について――喪礼を中心として（聯合報文化基金会国際文

献館主編「第一届中国域外漢籍国際学術會議論文集」（聯経出版事業公司、一九八七）。また、同「朱子の祖先崇拜について」（『創価大学外国語学科紀要』二、一九九二）も参照。

(16) 「答連嵩卿」第一書に、すでにこの論点は見えた。注10参照。

(17) 程子の引用は、程頤「周易程氏伝」乾卦卦辭伝文の「夫天、……分而言之、則……以功用謂之鬼神……」（『二程集』六九五頁）と文言伝文の「鬼神者造化之迹也」（同七〇五頁）とを合成したもので、朱熹は「中庸章句」第十六章でもこの形で引く。張子は前章既引。上蔡は程頤の門人・謝良佐のことで、その語は「上蔡語録」巻上に「自家要有便有、自家要無便無、始得。鬼神在虚空中辟塞、滿觸目皆是、為他是天地間妙用、祖考精神便是自家精神。」として見える。

(18) 理の内容を明確に規定することはいまだに難題である。ここでの記述は、形而上・形而下の解釈について安田二郎「解説——孟子字義疏証の立場——」（安田二郎・近藤光男「中国文明選第八巻 戴震集」）（朝日新聞社、一九七二）一二頁を参照したほか、おおむねは土田健次郎「朱熹の思想における心の分析」（『フィロソフィア』七八、一九九一）に拠る。同「朱熹理氣論の再検討」

(内藤幹治編「中国的人生観・世界観」〔東方書店、一九九四〕も参照されたい。木下鉄矢「朱熹の存在理解について(2)——さまざまな時間——」〔岡山大学文学部紀要〕一九、一九九三、二〇三―二〇四頁は、性を(したがつて理を)「個々の事物の統体性を保証する個別的根柢者」とする点で土田氏に通ずる。つとに安田二郎「朱子の存在論に於ける「理」の性質について」(同「中国近世思想研究」〔筑摩書房、一九七六〕所収、一九三九年初出)が理を「意味」としたのは、そこでの焦点が必ずしも個物の統体性ではなく、また叙述に無理を感じさせる点もあるものの、土田氏もいとうり意味のあることであつた。中島隆博「自一発の限界——朱子学の脱構築のために——」〔中国哲学研究〕九、一九九五、二六頁は、外の物にあると同時に内の自己に知解されるといふ理の性格から安田氏の解釈を採っている。木下氏の『清朝考証学』とその時代(創文社、一九九六)一七九頁に「個々の物の有つ基本的活動能力が「性」、世界に満ち溢れる大小有りとする「動き」に現われる普遍的な「秩序的力動能力」が「理」、この「理」を「内的能力」として有つものが「氣」……」と端的に規定されるのは、「内的能力」の強調において安田氏や土田氏とは異なるが、朱子学の整合的理解のために独自の方向を示

したものととして検討に値するだろう。ところで、近年、溝口雄三氏は、宋代になぜ、どのように理氣論が形成されたのかという思想史的視角から、とくに天を理法的に解釈する天理観の成立に焦点をあわせて精力的に論考を世に問うており、その一つで安田氏の解釈には退場を宣告している(「中国の「理」」〔文学〕五五―五、一九八七)六九頁注2)。氏の説は中国思想史を長期的な俯瞰のもとにとらえて随所に創見に富むけれども、こと朱熹の理氣論の理解となると、理を法則性、存在の根柢、存在物の本体・根源、人においては道德本性などと規定するにとどまり、なぜそれらが一つの体系として組みあげられるのかという内的論理とその深度を充分には納得させてくれない。氏は、理氣論の成立は「事件」だということ(溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎「中国という視座——これからの世界史4」〔平凡社、一九九五〕一〇頁)。しかし、いうところの「事件」は、ただちに「継起・波及型の事件」と限定され、前史の延長上に歴史主義的に説明されてしまう。いうなれば、前史の存在にもかかわらずそれは根本的に異なつて新しいという、その真の「事件」性に届いていないのである。前掲のものほか、「天理観の成立について」〔東方学〕八六、一九九三)、「中国における理氣論の成立」〔溝口雄三・浜下武志、平石

直昭・宮嶋博士編『アジアから考える「7」世界像の形成』(東京大学出版会、一九九四)参照。これに対し、木下鉄矢「治」より「理」へ——陸贄・王安石・朱熹——(『東洋史研究』五五—三、一九九六)は、唐から宋にかけての「政治学的思考」の転回のうちに「理」の登場の文脈を見定めようとするもので、溝口氏以上に「事件」性への切り込みを果たしたものと見える。

(19) 精神魂魄がどのように知覚作用をになうとされるかについては、三浦前掲書、九二—一〇〇頁、柴田前掲論文、木下鉄矢「朱熹の存在理解について(1)——鏡・光及び魂魄——」(『岡山大学文学部紀要』一八、一九九二)参照。

(20) この二つの方向は、市来氏が析出した理による祭祀説の二パターン、すなわち、祖先の場合と、祖先以外の神を含む場合とに相当する。氏は、両者の性格の違いと、それが「誠敬を尽くす」という点で統合されることを指摘している。市来前掲「朱熹祭祀感格説における「理」」。また、友枝前掲書、二七二—二七七頁も参照。本稿では、両者の統合よりも、それぞれを可能性において読むことで、両者を乖離させることになるだろう。なお、三浦氏は、祭祀説における理の性格を、氣論による祭祀説の行き詰まりを打破するために、理に他の文脈ではみられない万能性を付与して唐突に持ち出したものと見る。三浦

前掲書、一一六—一九頁。しかし、これは朱熹の行き詰まりの指摘としては、いささか性急すぎるものと思われる(いずれは行き詰まるのだとしても)。

(21) 市来前掲論文が、この経緯を詳しく追っている。なお、この方向は、子安氏の表現を借りれば「後継の儒家における朱子再解釈の言説」に属する。すなわち、「……朱子の鬼神論はあたかも鬼神をめぐる宗教的・呪術的事象に、自然哲学的な解釈の網を被せるの観がある。……その解釈の遂行は、支配的知識人たる儒家の立場から、仏教的異端の言説を批判しつつ、鬼神をめぐる宗教的・呪術的言辭を解体する形でなされるのである。だが後継の儒家にあつては、事態は転倒する。彼れにあつて宗教的・呪術的言辭を脱構築する自然の実理が、此れにあつてはそれに依拠することで鬼神の来格と、祖考と我との精神の合一が根拠づけられ、「祭祀来格説」という新たな宗教的言説の成立が促されるのである」(子安前掲「鬼神」と「理」一九頁)。しかし、市来氏が正当に指摘されるように、この事態は朱熹自身において生じていたと見るべきである。市来前掲論文、八〇頁注13。

(22) 上蔡の語は、注17引用部分を含む一段の摘要。「三日齋、七日戒」は「礼記」坊記に、「求諸陰陽上下」は同じく郊特性にもとづく。

(23) 市来前掲論文、七一頁。

(24) 父の靈を憑依させるかたしろには、祭るものの子の世代、すなわち祭られるものの孫が立てられた。「礼記」

祭統「夫祭之道、孫為王父尸。所使為尸者、於祭者子行也。」「儀礼」牲饋食礼「筮某之某為尸」鄭玄注、「春秋公羊伝」宣公八年「釋者何」何休注、参照。なお、尸をめぐる朱熹の見解は、「語類」卷九十一65〜75条(二三〇九〜三三一一頁)に見える。

(25) 注23に同じ。

(26) 「礼記」王制では、宗廟の数について天子七廟、諸侯五廟、大夫三廟などと規定される(うち一つは、一族の開祖を祀る大祖廟)。また、「文公家礼」通礼、「祠堂」の項では、四代前までの神主(位牌)を祀ることとされる。

(27) 禘の意義を問われた孔子が「知らない」と答えた話が、「論語」八佾に見える。このことについて朱熹は、禘は天子が始祖を祭るものであり、世代の遠さゆえに祈念の極度の集中を要する(したがって言語による説明は困難である)のだという。「禘是追遠之中又追遠、報本之中又報本。蓋人於近親曾奉養他底、則誠易感格、如思其居処言笑、此尚易感。若太遠者、自非極其至誠不足以格之、所以難下語答他。」(「語類」卷二十五164、六一六頁)。

(28) 氣論を軸に祭祀鬼神論を考えるさい、同一性の問題がアポリアとなることについては、つとに後藤俊瑞前掲書、二六九〜二七〇頁に簡明な指摘がある。また、三浦前掲書、一一〇頁も参照。

(29) 原文は「晋侯」。中華書局本の校改にしたがう。次文の「衛」も、同様に「晋」から改めた。

(30) 市来前掲「朱熹祭祀感格説における「理」」七五〜七六頁。前注14も参照。錢穆前掲論文、三二五〜三二六頁にも、「心理感応」に重点を置いた感格理解が見える。

(31) 「中庸」第十六章の解釈をめぐって、次のような問答がある。「問、「性情功效、性情乃鬼神之情状、不審所謂功效者何謂？」曰、「能使天下之人斉明盛服以承祭祀」便是功效。」(「語類」卷六十三128、一五四九頁)。これはあくまでも鬼神の靈妙なるはたらきをいうものだが、それでも、人を祭祀へと向かわせる力を鬼神の存在それ自体に求めている点で、祈りの主体的契機を強調する点との危うさを回避する方向が示唆されている。

(32) 朱熹に「然就一人之身将来横看、生便寄著箇死底道理。」(「語類」卷七十四187、一八九二頁)との発言がある。これは文脈上、存在における陰陽の錯雑についていったものだが、やはり興味深い表現である。やがて王夫之について考察するとき、生きていることが同時に死にゆき

つつあることであるという論点に再び触れることになるだろう。

(33) 同旨のことは、『語類』巻三—19、20、40—45の諸条に見える。

(34) 「強死」は、他者との関係が不在であるような「独化」に解消できないもの、他者との関係において死なれるものである(また、祭祀はそれを確認する)。(中島隆博「強死せしものと死体の方へ——范縝『神滅論』の方向転換——」(『中国哲学研究』四、一九九二)二〇頁)。「強死」とは不自然死のこと、とくにこの文脈では殺人による死をいう。なお、同論文は、私が死の問題を考えはじめるにあたって、決定的なインパクトを与えたものである。

(35) 誠敬を朱熹の枠組みにそって理解しようとするなら、その究極的内容についての説明は断念されるほかない。それゆえ、従来の研究では、主知的説明に対する主体的体認の立場(友枝前掲書、二七二頁)、知の世界に対する宗教的信の世界(福田殖前掲「朱子の死生観について(続)」七五頁)、折りぬきの説明に対する実践知(市来前掲論文、八一頁注20)といった別領域を設定することになる。また、「理気妙合」という、存在それ自体の究極の不可知性に鬼神の本質的不可説性を結びつける柴田

篤氏の議論も、同じ方向で捉えられるだろう(柴田前掲論文、八六頁)。朱熹思想の内在的理解としては正当とすべきだろう。しかし、本稿ではあえて外在的立場に立つて、誠敬ということ自体を要請し成り立たせる条件を「主知的」に考えてみたつもりである。

(36) 前注18参照。

四 王夫之——私の死と他者

1 倫理の可能性の条件——朱熹批判の動機

すでに見たように、王夫之は張載説を顕彰し、返す刀で朱熹を批判する。そこには何が賭けられていたのだろうか。しばらくその論理を追ってみよう。彼は、冒頭に引いた部分に続けて、『論語』や『易』の文言により気の聚散・循環に経学的裏付けを得てのち、いわば自然学的方面と人間学的方面から朱熹説を論駁しようとする⁽¹⁾。

まず、自然学的説明から見てみよう。

以天運物象言之、春夏為生、為来、為伸、秋冬

為殺、為往、為屈、而秋冬生氣潛藏於地中、枝葉槁而根本固榮、則非秋冬之一消滅而更無余也。車薪之火、一烈已尽、而為燄、為煙、為燼、木者仍歸木、水者仍歸水、土者仍歸土、特希微而人不見爾。一甌之炊、濕熱之氣、蓬蓬勃勃、必有所歸、若蓋嚴密、則鬱而不散。汞見火則飛、不知何往、而究歸於地。有形者且然、況其細縕不可象者乎。未嘗有辛勤歲月之積一日悉化為烏有、明矣。故曰往來、曰屈伸、曰聚散、曰幽明、而不曰生滅。生滅者、積氏之陋說也。儻如朱子散尽無余之說、則此太極渾淪之内、何処為其翕受消歸之府乎？又云造化日新而不用其故、止此太虛之内、亦何從得此無尽之儲、以終古趨於滅而不置邪？（「張子正蒙注」卷一、太和篇第三章後注、「全書」十二一—二二—二二頁）

天の運行や物理現象から言うならば、春夏が生長であり、来るのであり、伸びるのであって、秋冬が肅殺であり、往くのであり、屈するのであるが、秋冬にも生氣は地中に潜伏していて、枝葉は枯れても根幹はもとどおり生きてゐる。とすれば、秋冬にひとたび消滅して何も残らないというわけではないのだ。車一杯の薪を燃やす火が、いちど

燃え盛つて消えるとき、炎となり、煙となり、灰となり、木の要素はそのまま木に、水の要素はそのまま水に、土の要素はそのまま土に帰する。ただ、希薄微細で人には見えないだけのことだ。こしきで飯を炊くとき、湿熱の気がもうもうと立ち昇るが、必ずどこかに帰する。もし、ぴつたりと蓋をすれば、閉じこめられて散じない。水銀は火にかかると飛散し、どこに行つたかわからないが、結局は地に帰する。形あるものですらそうなので、まして未分化のまま流動し、形象化しえないものはなおさらである。長い年月をかけて苦労して積み上げたものが一時にすべて烏有に帰することなどありえないことは、明らかである。それゆえ、往來、屈伸、聚散、幽明とはいつても、生滅とはいわないのだ。生滅というのは、仏教の浅はかな説である。かりに朱子の完全に散じ尽くしてしまふという説のとおりだとすれば、この混沌たる太極の全体世界のうちで、どこがその消えていったものを収蔵する場所となるのか？造化は日々新しく、古いものは用いないともいうが、この太虚の空間しかないなかで、どこからそのような無限の蓄えを得てきて、永遠に消滅へと向かいながらし

かも欠乏を生じないことが可能なのか？

意に注目したからだと思われる。

ここでは、秋冬に肅殺にむかった生氣がけつして消滅したのではなく、春夏にふたたび伸張してくること、また、薪の燃焼、炊事による蒸気、水銀の蒸発を例に挙げ、その観察的・実験的知見から、散じた気はかならずどこかに場所を占めているのであり、消滅するものではないことを推断する。そして、朱熹の生生の氣論については、散滅したあとと氣のゆくえ、生成する氣それ自体の材料供給源について、有限空間として想定されるこの世界のなかではどちらも説明不能に陥ることを衝く。王夫之が氣の端的な消滅を認めず、いわば廢物となつた氣がなお質料性を保ち続けると考えていることの可否はともかくとして、氣の生成についていえば、なるほど朱熹の理論では無から有が生じることにならざるをえず、その意味で巧みな立論ということではできる。

しかし、王夫之の関心はけつしてこのような物理的説明の整合性にとどまるものではなかった。力点はむしろ、後統する人間学的説明にこそ置かれている。張載の氣の聚散・不滅説を徹底的に死生の問題としてとらえようとしたのも、それが人間の生にとつてもつ含

且以人事言之、君子修身俟命、所以事天、全而生之、全而歸之、所以事親。使一死而消散無余、則諺所謂伯夷・盜跖同歸一丘者、又何恤而不逞志縱欲、不亡以待尽乎。惟存神以尽性、則与太虚通為一体、生不失其常、死可適得其体、而妖孽・災眚・姦回・濁乱之氣不留滯於兩間、斯堯舜周孔之所以万年、而詩云「文王在上、於昭于天」、為聖人与天合德之極致。聖賢大公至正之道異於異端之邪說者以此、則謂張子之言非明睿所炤者、愚不敢知也。(同、二二頁)

それにまた、人間のことから言うなら、君子が身を修めて天命を待つ（『孟子』尽心上にもとづく）のは天に事えるためであり、完全な身体で生まれて、それをそこなわずに返還する（『礼記』祭義）のは親に事えるためのものである。もし、いちど死んだら消散して何も残らないとすれば、諺にいう「伯夷も盜跖も同じ墓」⁽²⁾ というもので、もう何の心配もなしに、勝手気ままのやりたい放題、むりに命を害なわず、死んで無くなるのを待つばかり（『莊子』齊物論）、となる。神（氣の

不可測な原理)を保持して性を發揮するなら、太虚と一体化して通じ合い、生きては恒常的本性を失わず、死んではうまく本体に帰ることができて、怪異、災厄、邪惡、濁亂の氣は天地の間に滞留しなくなる。これによってこそ、堯舜、周公や孔子が永遠を得るのであって、『詩經』には「文王上(在り、ああ天に昭か)」「大雅「文王)」といわれ、聖人が天と徳を合する極致である。聖賢の大公至正の道が異端の邪説と異なっているのはこれゆえであり、とすれば、張子の言葉を、明智なる者の照らしたことはないなどとする考えは、私の知ったことではない。

天命にしたがうこととしての修身、親から受けた形体の保全、これらを倫理実践と総括することができよう。死とともにこの私を構成していたものが無に帰してしまうのであれば、善に努めた人であろうと稀代の悪人であろうとその点では無差別なのだから、生前における倫理実践全体が無意味となってしまう。このとき、倫理性への動機づけは不可能となるのである。王夫之が氣の不滅説によつて擁護しようとしたものは、倫理の可能性の条件であつたことが見て取れる³⁾。

では、氣が死後も不滅であることは、生前の倫理実践をどのように意味づけようと考えられたのか。それはどのような論理によつてなのだろうか。王夫之によれば、天から身に受けた性を十全に發揮し、太虚との一体化を果たすならば、すべての濁惡の氣が消滅し、いにしへの聖賢が永遠の生命を獲得することになるといふ。性の發揮云々の論点は張載を継承しているが、その効果として濁惡の氣が消滅し善が永遠化するとはどういう事態であろうか。

2 氣の善惡の恒常性と可変性

太和篇第三章の本文に対する注に、氣には善・惡・治・乱といった屬性が付着して類をなすことが語られている。本文の読みとしてはかなり強引な内容である。

聚則見有、散則疑無、既聚而成形象、則才質性情各依其類。同者取之、異者攻之、故庶物繁興、各成品彙、乃其品彙之成各有条理、故露雷霜雪各以其時、動植飛潛各以其族、必無長夏霜雪・嚴冬露雷・人禽艸木互相滯雜之理。故善氣恒於善、惡氣恒於惡、治氣恒於治、乱氣恒於乱、屈伸往来、

順其故而不紊。不妄者、氣之清通、天之誠也。
〔同「天地之氣、順而不妄」注、一九頁〕

凝集すると有るのが見え、発散すると無いかのようである。凝集して形象をなすとき、才質性情といった特性はそれぞれその類に従う。同じものは取り入れ、異なるものは排斥し、それによつて多様な物が発生して、それぞれ種別をなし、その種別の形成にはそれぞれ秩序があつて、それゆゑ露雷霜雪はそれぞれの時に発生し、動植物や飛ぶもの、水中生物の分化はそれぞれの種族による。ぜつたいに、長い夏に霜や雪が降つたり、嚴冬に露や雷があつたり、人と禽獸、草木が雜ざり合ふといつた道理はないのだ。したがつて、善氣は恒常的に善であり、悪氣は恒常的に悪であり、治氣は恒常的に治であり、乱氣は恒常的に乱であつて、屈伸往來はもとの屬性にしたがい、でたらめではない。でたらめでないとは、氣の清通なあり方であり、天の誠（眞実性）である。

本文にいう氣の聚散の秩序性を、氣に付着する屬性が同類であるものどうしが結集し、異類と反発することにより、ある種の事物が再生的に生成されることとし

て解釈している。そして、善惡治乱の屬性は恒常的に保たれるといわれる。前半までは、まだしも原意からそう逸脱してはいないだろうが、氣の屬性の内容として善惡治乱を想定すること、およびその恒常性の主張にいたつては、まったく王夫之独自のものである。そして、善惡治乱という人間の營為に第一義的に関わるはずの価値が、氣の屬性として付与されるという論点は、一見して受け入れがたいものを感じさせる。實際、これが稽文甫をはじめとする大陸中国の研究では批判的な評価をうけてきたこと、海老江康二氏の説くところである³⁾。しかし、このような荒唐無稽な論点をわざわざ張載解釈の基軸に据えようとした王夫之の思想が、いかなる文脈をもち、どのような方向をめざしていたかは、より丁寧に検討すべきことと思われる。その点で、海老江氏の論文は貴重な試みといえる。本章の議論は、海老江氏の論点を、別の角度からの解釈によつてさらにながしか進めようとするものでしかない。

善惡治乱という氣の屬性の恒常性は、それを人間が身に受けた場合、修養如何によつて変化する可能性をもつているとされる。

散而歸於太虚、復其綱縕之本体、非消滅也。聚而為庶物之生、自綱縕之常性、非幻成也。聚而不失其常、故有生之後、雖氣稟物欲相窒相悖、而克自修治、即可復健順之性。散而仍得吾体、故有生之善惡治乱、至形亡之後、清濁猶依其類。(同「氣之為物、不失吾常」注、一九―二〇頁)

散じて太虚に返り、その動的で未分化な本体に復歸するのは、消滅ではない。凝集して多様なものが生まれるのは、未分流動の氣の恒常的本性からするもので、幻影として結ばれるのではない。凝集してもその恒常性は失われないので、生まれて以後、氣の稟けかたや物欲によって閉塞・緊縛をうけても、修養して克服することができれば、すぐ健順の性(「易」の乾坤両卦にもとづき、天の力強さと地の従順さをさす)に復歸しうる。散じてももどおり我が本体を得るので、生きているときの善惡治乱は、形体が失われた後になっても、清濁は依然としてその類にしたがう。

生前の修養次第で、悪氣乱氣については、克服して太虚本来の健順の性に復歸することが可能であると考えよう。その根柢は、太虚の本来性が恒常的なものと

して個々の個体に与えられているところに求められる。同旨のことは「張子正蒙注」に散見し、そのさい、この実践は、太和篇第二章にいう「尽性」(「易」説卦伝による)、第三章にいう「存神」と関連づけて語られ、その結果として本来性に復歸し生を全うするありかたは「全而生之、全而歸之」(前出)あるいは「存順没寧(生きているときは従い、死んでは平安)」「正蒙」乾称篇、いわゆる「西銘」の末尾にもとづく)などと表現されることになる。⑤。いっぽう、死後の氣が太虚に復歸するにあたっては、生前の生き方によって獲得された善惡治乱の属性が氣に付着したままで本体に復歸するものとされる。生き身の人間から離れたとき、氣の清濁は恒常的なものとして類をなすのである。まとめれば、人間の倫理の実践だけが、氣の恒常的属性を改変する契機だといえるだろう。⑥。

このことは、あの「死之不亡」を説いた太和篇第四章に対する注に、明瞭なかたちで見ることができよう。

聚而成形、散而歸於太虚、氣猶是氣也。神者、氣之靈、不離乎氣而相与為体、則神猶是神也。聚而可見、散而不可見爾、其体豈有不順而妄者乎。故堯舜之神、桀紂之氣、存於綱縕之中、至今而不

易。然桀紂之所暴者、氣也、養之可使醇、持之可使正、澄之可使清也。其始得於天者、健順之良能未嘗損也、存乎其人而已矣。(同、太和篇第四章、二三頁)

凝集して形をなし、発散して太虚に帰っても、氣は依然として氣である。神とは、氣の靈妙性であり、氣を離れずにも一体となっている。とすれば、神も依然として神である。凝集すれば見え、発散すると見えなだけで、その本体には秩序だたずでたらめなどということはない。それゆえ、堯舜の神も、桀紂の氣も、未分流動の中に保持され、今にいたるまで変わらない。しかし、桀紂が損ない乱したのは、氣である。それを養えば純粹にでき、保持すれば正しくでき、浄化すれば清くできるのである。はじめに天から得た氣には、健順のすぐれたはたらきは損なわれずにあるのだ。その人次第ということにはかならない。

「堯舜之神、桀紂之氣」は、海老江氏もいうとおり互文として解釈することができる^①。人間の活動を離れた氣の聚散変化においては、生前の氣の善悪は恒常的に保存される。しかし、生前にはその人の生き方次第で、氣をそこない乱すこともできれば、純粹に正しく清くさせることもできると考えられている。海老江氏の表現を借りれば、生きている者の「現在」の「実践」が、人間に関する氣の循環の結節点なのである^②。ところが、海老江氏は、ここまで明確な論究をされながら、死後の氣の清濁善悪の行方について王夫之に見られる、善氣・悪氣の並存と、善氣の永存・悪氣の消滅という二種類の表現を矛盾ととらえ、また、前者を存在・事実、後者を実践・理念に関わるものとして解釈することを試みている^③。率直に言って、この点は隔靴搔痒の感を免れない。あくまでも注意すべきなのは、悪氣が消滅し善氣だけが永遠を得るためには、人間の倫理的実践が不可欠の条件とされていることである。この因果関係は、王夫之にとってはやはり事実なのだ。だからこそ、その実現が理念とされ、倫理の実践が要請されるというのである。王夫之の張載解釈の言説は、張載の原意からははなはだしく逸脱しているものの、そこからは、いわば解釈を偏向させるフィルターとして、倫理の可能性の条件という、死生をめぐる独自の問題系があぶりだされてくるのであり、また、そのことを念頭において読むかぎり、議論としてはそれなりに整合的なものといえるのである。

それにしても、自己の気が修養によつて改変可能であるというだけでは、その気が死後も残存することを倫理性への動機づけに結びつける論拠として、なお不明確な点がある。この点の説明は、「周易外伝」においてもつとも充分に与えられるものと考えるが、その検討に進む前にここでやや迂回し、気の改変可能性および不断の修養の要請という確認済みの論点が、王夫之思想のなかで置かれている文脈を瞥見することにならう。

3 生の動態的把握(一)——「性日生」論

上述の論点と内在的連関をもつものとして、有名な「性日生」の主張が挙げられるであろう¹⁰。「性日生」論は、朱子学の枠組みにおける「性」概念が、善なるものとして人に内在・具足する天与の理として固定的に理解されてきたのを、同じ用語を継承しつつ、後天的形成の契機によつていわば再構築したものである。それはまさに、生前の実践による自己の気の純化ということに関わってくる。「尚書」太甲上「習与性成」をめぐっての「尚書引義」の議論をみてみよう。

形化者化醇也、氣化者化生也。二氣之運、五行之実、始以為胎孕、後以為長養、取精用物、一受於天產地産之精英、無以異也。形日以養、氣日以滋、理日以成、方生而受之、一日生而一日受之。受之者有所自授、豈非天哉？故天日命於人、而人日受命於天。故曰性者生也、日生而日成之也。
〔尚書引義〕卷三、太甲二、〔全書〕二一三〇〇頁)

形化とは純正な形成(この文脈では誕生を指す)であり、氣化とは発育成長である。陰陽二氣の運行と五行の実質により、始めは受胎がなされ、のちには成長がなされる。そのさい撰取し用いられた精氣や物は、もつぱら天地により産み出されたエッセンスによるのであり、なにも違いはない。形は日々養われ、氣は日々増していき、理は日々生成されていく。それらは誕生時に受けるとともに、一日生きたばそれだけ受け取る。受けるには、どこからか授かるのであり、それは天ではないか。それゆえ、天は日々人に命するのであり、人は日々天から命を受けるのである。したがって、性とは生である。日々生じて、日々形成していくのである。

人が生を維持できるのは、日々、天地に流行する陰陽五行の氣を撰取していることによる。それは、人が日々天からの賦与を受けていることを意味する。このことからいえば、「中庸」に「天の命ずるを之れ性と謂う」とあるのは、誕生の時点に限ったことではない。人は日々天から命を受けて性を形成しつつある存在としてとらえられることになる。かくして、後天的な性の形成如何が、いかに生きるかという問題に関連してくることになる。

生之初、人未有權也、不能自取而自用也。惟天所授、則皆其純粹以精者矣。天用其化以与人、則固謂之命矣。生以後、人既有權也、能自取而自用也。自取自用、則因乎習之所貫、為其情之所歆、於是而純疵莫択矣。(同、三〇〇—三〇一頁)

生まれた当初は、人にはまだ權能がなく、自分で撰取し用いることができない。天から授かるものしかないから、すべて純粹で精なるものというわけだ。天はその生成作用によって人に与えるのだから、もちろんそれは命といわれる。生まれて以後は、人には權能があり、自分で撰取し用いることができる。自分で撰取し用いるのであれば、

習慣化したものに従い、その情が好むことをなし、このために氣の純・不純に意を用いなくなる。

誕生当初の形質は、この段階で人の自主的判斷力はまだ存在しないから介在しえず、ただ天が与えた清い氣だけから成り立っているという。この点は、「張子正蒙注」などで展開される氣の清濁善惡をめぐる所論と撞着するようであり、これはこれで一つの問題を形成するであろうが、ここでは措く。注目したいのは、誕生以後の人間に氣を自ら撰取・運用するための判斷力の存在を認め、そのことを、性の後天的形成に結びつける論点である。そのさい習慣・嗜好の影響を受け、純粹な氣ばかりでなく不純な氣をも撰取する可能性がある。しかし、判斷力の存在が前提にある以上、いかなる性を形成するかは自己責任に帰せられることになるのだ⁽¹⁾。

かくして、やはり不断の修養が要請されることになる。そのことにより、氣の撰取に対する判斷が高度に維持され、善性が養われる。逆に、氣の撰取に対して無自覚であれば、不純の氣を撰取して悪性が形成されることになる。

取之多・用之宏而壯、取之純・用之粹而善、取之駁・用之雜而惡、不知其所自生而生。是以君子自彊不息、日乾夕惕、而択之・守之、以養性也。於是有生以後、日生之性益善而無有惡焉。若夫二氣之施不齊、五行之滯於器、不善用之則成乎疵者、人日与媮暱苟合、扱之以為不釈之欲、則与之浸淫披靡、以与性相成、而性亦成乎不義矣。(同、三〇二頁)

多く取り広く用いれば力強く、純粹なものを取り用いれば善に、雑駁なものを取り用いれば悪になり、どこから生じるのかもわからずに生じる。そこで、君子は休むことなく努力し、日夜剛健に努めては行きすぎを反省して、扱ひ取り守つて性を養うのである。そうすることで、生まれて以後、日々生ずる性はますます善になつて悪は無くなるだろう。陰陽二氣が不齊一で、五行が特定の形に凝滞する場合、用い方がよくなければ欠陥となるが、そのとき、人が日々なにも考えずに親近し、それがもとで解消できない欲望を生じるなら、悪気に次第に取りつかれ靡いていつて、性の形成と作用しあい、性もまた不義へと形成されてしまうことになる。

ここでは、自己の気の純化ということが、「張子正義注」におけるように気の属性の改変をとまなうのか否かは明瞭でない。下文に「新故相推(新しいものが古いものを推し出す)」(同、三〇二頁)とあることからすれば、たんに善気を取り入れ悪気を排出することではかないという可能性もある¹²⁾。しかし、少なくとも、生きるとは日々自己を形成していくことだといふすぐれた動態的な把握と、そのことが善に向けての不断の実践の要請に根拠を与えていることにおいて、共通する人間観を見いだすことはできるであろう。

4 生の動態的把握(二)——始まりの可能性

この思考は、「論語」先進篇「季路問事鬼神」章に對する「読四書大全説」のコメントにも貫かれている。問題となる章は、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」との孔子の語により、儒家の死生観を代表するものとしてよく知られる¹³⁾。王夫之は、朱熹の「集注」をはじめ「四書大全」所引の諸説が、ここの「生・死」を「易」繫辞上伝「原始反終、故知死生之説」の「始・終」に等置して解釈するのを批判している¹⁴⁾。彼は「生・死」と「始・終」との違いを弁証することをと

おして、独特の死生把握を開陳していく。

凡自未有而有者皆謂之始、而其成也、則皆謂之終。既生以後、刻刻有所成、則刻刻有所終、刻刻有所生於未有、則刻刻有所始。故曰曾子易簧、亦始也、而非終也。反諸其所成之理、以原其所生之道、則全而生之者、必全而歸之、而欲畢其生之事者、必先善其成之功、此所謂知生而知死矣。〔読四書大全説〕卷六、論語先進篇一、〔全書〕六一七五二頁)

存在していないところから存在するようになることを、すべて「始め」といい、それが完成することを、すべて「終わり」という。生まれて以後、刻々に何かが完成する、とすれば刻々に何かが終わっている。刻々に何かが未だないところから生じる、とすれば刻々に何かが始まっている。それゆえ、曾子が死に臨んで（礼に違わないよう）寢床を取り換えた（『礼記』檀弓上）のも、始めてあって、終わりではない。それが完成されることの理に立ち返って、それが生じることの道を推し究めるなら、父母から完全な形で生み出されたものは必ずそれを損なわずに返すのであり、その生

のことを完遂しようと思うものは必ずまずそれを完成させる努力をしっかりと積むのだ。これが、ここにいわれる、生を知ること、死を知ること、となのだ。

まだなかったものが開始されることが「始」であり、その完成が「終」だとすれば、人生の全過程において、刻々が何かの始まりであり、刻々が何かの終わりである。その意味で、「始終」ということは人生の全過程を通じて言い得るものであり、さしあたり肉体として存在し始めることとしての生、その終結としての死よりも広い概念となる。「死生所指有定、而終始所包者広矣（「死生」が指すものは定まっているのに対して、「終始」が包括する範囲は広いということになる）」（同、七五〇頁）。死の直前にすら始めがありうる。そして、人生はつねに、始まった何事かを善き完成にもたらそうとする努力によって貫かれていなければならぬことになる。

終わらせ得るためには、始まり得るのではなくてはならない。かくして、人生の全過程は、何事かが始まる可能性に開かれた希有な有限の時間としてとらえられる。そこで王夫之は、「生」を「始」に等置して誕生

の瞬間に限定する解釈を批判し、それを何かが始まり得るすべての瞬間、すなわち人生の全過程にまで拡大する一方、死をそうした生の終わりとして、死亡の時点に限定する。

以理言之、天下止有生而無所謂死、到不生処便喚作死耳。死者生之終、此一句自說得不易。如云生者死之始、則無是理矣。(同、七五一頁)

理によつて言うならば、天下には生だけがあるのであつて、いわゆる死はない。生じないところに到つて死と呼ぶだけのことだ。死とは生の終わり、この一句はどうぜん変えようのない言い方だが、もし、生とは死の始め、というなら、そんな道理はないのだ。

要以未死以前統謂之生、刻刻皆生氣、刻刻皆生理、雖綿連不絶、不可為端、而細求其生、則無刻不有肇造之朕。若守定初生一日之時刻、説此為生、説此為始、則一受之成型、而終古不易、以形言之、更不須養、以德言之、更不待修矣。(同上)

要するに、死にいたる以前を生と総称するのである。刻々すべて生氣であり、刻々すべて生理で

あつて、連続と中断せず、どこかを端緒とすることはできないとはいへ、その生を詳細に探求すると、どの瞬間にも開始・創造の兆しが見え、生だといひ、それを始めだというならば、いったん出来合いの型として受け取つたら永久に変わらず、形体から言へばもはや養う必要がないし、徳から言へばもはや修める必要がなくなつてしまふ。

ここに見られる死の過度の縮減については、あとで批判的に言及する機会があろう。さしあたり確認しておべきなのは、人生の刻々を始まりの可能性においてとらえる動態的な把握が、ここでもまた不断の修養ないし倫理実践への要請を必然化するものとされていることである。誕生の時点が人生の唯一の始まりであるならば、そこで与えられたものを成長させ改変する可能性はなく、人生の意義は失われるだろうというのである。

さて、「論語」のこの章についてのコメントは、「読四書大全説」中にもう一篇ある。そこでは、前章冒頭に見たような朱熹の氣論に端を発する、死後の氣の散滅や造化の生生をめぐる朱子学系諸儒の議論が論評さ

れているのだが、それらはいずれも死生の理解を、理を離れて気の聚散の問題としてのみとらえたもので、仏教の輪廻説への批判としてとうてい正鵠を射たものとはいえないとの主旨である。その上で、輪廻批判の詳細につき、王夫之自身の初期の著作『周易外伝』の参照を求めている¹⁵⁾。私の考えでは、この『周易外伝』こそ、王夫之の死生をめぐる思考の原点が、もつとも端的に表現されているテキストである。そして、王夫之にとってなぜ張載の死後観、より正しくいえば、善気・悪気の不滅とその改変可能性をめぐる論点を読み込まれた限りでの張載説が、倫理の可能性を擁護するものとされたのか、なぜかくも執拗に、不断の修養による善気の獲得と自己形成が要請されたのか、これらの問題についての最良の説明が、ここに見いだされるものと考ええる。

5 気の循環における「同一」性
——『周易外伝』の議論(一)

テキストは、『周易』繫辭下伝第五章の一節¹⁶⁾を気の聚散により解釈し、その哲学的含意を掘り下げていく。輪廻批判は、伝文中の「往来」の解釈をめぐつて

展開される。

天地之間、流行不息、皆其生焉者也。故曰「天地之大徳曰生」。自虚而実、来也、自実而虚、往也。来可見、往不可見。来実爲今、往虚爲古。来者生也、然而数来而不節者、将一往而難来。一嘘一吸、自然之勢也、故往来相乘而选用。相乘选用、彼異端固曰「死此生彼」、而輪廻之説興焉。死此生彼者、一往一来之謂也。夫一往一来、而有同往同来者焉、有異往異来者焉、故一往一来而往来不一。化機之妙、大造之不可爲心、豈彼異端之所得知哉。(『周易外伝』卷六、繫辭下伝第五章一一、
【全書】一一〇四二―一〇四三頁)

天地の間は、気が不断に流行するが、すべてのものはそこから生じたものである。それゆえ、「天地の大いなる徳を生という」(繫辭下伝第一章)というのだ。虚から実への移行は、来であり、実から虚への移行は、往である。来るのは見えるが、往くのは見えない。来て実であるのが今であり、往つて虚となったのが古である。来るとは、生じることであるが、節度なく何度もやって来たものは、いちど往つたらまた来がたい。一度吐いては

また一度吸うというのが自然の傾向性であり、それゆえ、往來はたがいに相手を前提に交替で作用する。相手を前提に交替で作用することを、異端のものたちは「ここで死に、かしこに生まれる」と表現して、輪廻の説が発生したのちがいない。ここで死に、かしこに生まれるとは、一度往つては一度来るということである。そもそも、往つてはまた来るといふとき、同じものが往來することがあり、異なるものが往來することがある。したがって、一度往つては一度来るのだが、往來のしかたは同一ではない。生成の契機の靈妙さ、そこには造化が意志を働かせる余地などないことは、異端の理解が及ぶところではないのだ。

気の聚散運動は「一往一來」の法則に従っている。すなわち、一度結集した気はかならずまた發散するという形で、往と来とのバランスが保たれている。輪廻説もまた、ここで死んだもの（往）が別の場所で再生する（来）という点で、この法則のもとに位置づけ可能ではある。いわば、「一往一來」の仏教的解釈ということになる。しかし、王夫之によれば、気の聚散往來はより複雑な過程をたどる。そこには、「同往同來」

と「異往異來」という契機が含まれるというのだ。

「同往同來」「異往異來」とはどういうことか。王夫之の論述の順序に従えば、後者は、異なる気の交替、すなわち新陳代謝によつて自己同一性が保たれること、前者は、気の聚散による個物の生成が気の同類性のもとに支配され、それによつて同類の個物の生成が保証されることをいう^①。長文にわたるが、王夫之の所論をみよう。

其異者、非但人物之生死然也。今日之日月、非用昨日之明也、今歲之寒暑、非用昔歲之氣也。明用昨日、則如鏡如鏡、而有燠有昏、氣用昨歲、則如湯中之熱、溝澮之水、而漸衰漸泯。而非然也。是以知其富有者惟日新、斯日月貞明而寒暑恒盛也。陽実而翕、故昼明者必聚而為日、陰虛而闢、故夜明者必凝而為月。寒暑之發斂而无窮、亦猶是也。不用其故、方反而生、莫之分劑而自不乱、非有同也。

其同者、來以天地之生、往以天地之化、生化各乘其機而從其類、天地非能有心而分別之。故人物之生化也、誰与判然使一人之識亘古而為一人？誰与判然使一物之命亘古而為一物？且惟有質而有形

者、可因其区字、画以界限、使彼此亘古而不相雜。所以生者、虚明而善動、於彼於此、雖有類之可從、而无眡之可画、而何從執其識命以相報乎？夫氣升如炊湿、一山之雲、不必其還雨一山、形降如炭塵、一薪之糞、不必其還滋一木。有形質者且然、奚況其虚明而善動者哉？則任運自然、而互聽其化、非有異也。（同、一〇四三—一〇四四頁）

異なっているとは、人や物の生死についていえるばかりではない。今日の日月は、昨日の明るさを用いているのではないし、今年の寒暑は、去年の気を用いているのではない。昨日の明るさを用いるとすれば、灯明や鏡のように、消えたり暗くなったりすることがある。去年の気を用いるとすれば、お湯の熱や水路の水のように、しだいに衰えたり枯渇したりする。しかし、そうではないのだ。これによって、豊かに保たれているのは日々新たであることにこそよるのであり、かくして日月は明るさを維持し、寒暑はいつも盛んなのである。陽気は実であって収縮するので、昼の明るさは必ず日へと結集している。陰気は虚であって散開するので、夜の明るさは必ず月というかたちに凝結する。寒暑が窮まることなく発散・収斂する

のも、ちやうど同様のことである。旧いものを用いず、ちやうど尽きるところで生じ、だれもそれを調整分配しないのに無秩序化しない。同一であるわけではないのである。

同じであるとは、来るときは天地に生み出され、往くときは天地の変容作用を受け、生成変化がそれぞれの契機に乗じそれぞれの類に従っていて、天地が何か意図を働かせて区別できるわけではないことである。それゆえ、人や物が生成変化するとき、一人の識を永久的に判然と一人であらしめる存在などいようか。一物の天命を永久的に判然と一物であらしめる存在などいようか。それに、形質をそなえた存在であってこそ、その領域にしたがい、限界線画して、あれとこれとを永久に交雑させないことはできる。だが、ものが生じる根拠（太虚）となると、虚明にしてダイナミックであり、あれとこれとの区別に対して、従うべき類はあっても、画しうる領域はないのであって、個体の識や天命を固執して応報を施すべきでだてはないのだ。そもそも、気が炊事の蒸気のように上昇していても、ある山にできた雲が、ふたたびその山に雨として降ってくるとは限らない。形

質が炭塵のように沈降しても、一本の木材が腐った肥料が、ふたたび一本の木の養分となるとは限らない。形質をそなえたものですらそうなので、虚明にしてダイナミックなものはおおざらのことであろう。とすれば、自然の運行にまかせて、互いに変容作用に従うのであり、異なっているわけではないのである。

「異往異来」の観点からすれば、生命体や日月といった個体を形成する気は日々入れ替わっていることになり、したがって、これだけでも輪廻説批判ではあり得る。気の聚散により輪廻を説明しようとすれば、氣に個性が刻印されて、死後おなじ個体として再結集するのでなければならぬからである。しかし、輪廻説批判の重点は、明らかに「同往同来」の側にある。世界には不断に同類の個物が再生される。氣自体に、何を形成すべきかという属性が刻印されているからである。しかし、それによって再生されるのは、あくまでも類としての同一性であり、かつそれにとどまる。天地の法則としての「一往一來」は、気の聚散変化を類のレベルにおいて規定するものであり、個体のレベルまでも規定するものではないのである。

6 人間における気の循環

——「周易外伝」の議論（二）

以下、このことが、人間の場合に即してさらに委曲を尽くして述べられる。

是故天地之以德生人物也、必使之有養以益生、必使之有性以紀類。養資形氣、而運之者非形氣、性資善、而所成者麗於形氣。運形者從陰而濁、運氣者從陽而清。清濁互凝、以成既生以後之養性、濁為食色、清為仁義。其生也相運相資、其死也相離相返。離返於此、運資於彼。則既生以後、還以起夫方生。往來交動於太虛之中。太虛者、本動者也。動以入動、不息不滯。其來也、因而合之、其往也、因往而聽合。其往也、養与性仍弛乎人、以待命于理數、其來也、理數紹命、而使之不窮。其往也、渾淪而時合、其來也、因器而分施。其往也、无形无色、而流以不遷、其來也、有受有充、而因之皆備。搏造无心、勢不能各保其固然、亦无待其固然而後可以生也。（同、一〇四四—一〇四五頁）

それゆえ、天地が徳によって人や物を生じるときには、必ず「養」を与えて生命の維持増進をさ

せ、必ず「性」を与えて類を秩序づける。養は形・氣の資料となるが、それを運用するのは形・氣ではない。性は善のもととなるが、それによって形成されるものは形氣に内在する。形を運用するのは陰にしたがつて濁っており、氣を運用するのは陽にしたがつて清い。清濁が凝集しあうことで、生まれてのちの養・性を形成し、濁ったものは食欲・性欲となり、清いものは仁義となる。生きているときはたがいに運用し資料となり、死ぬと離反していく。ここで離反したものが、あそこで運用し資料となる。とすれば、生まれて以後、ふたたび、生まれ出るものを立ち上がらせ、太虚のなかを往来し交わり動いているのだ。太虚とは、本来動的なものである。動いてさらに動的状態を展開し、停止凝滞することがない。来るときは、それにしたがって結合が生じ、往くときは、往つたなりに結合に従う。往くときは、養と性とはもとどおり人のもとで弛緩して、天命が理数により規定されるのを待ち、来るときは、理数が天命を受け継いで、窮まるることがないようにさせる。往くときは、混沌たるなかに時のめぐり合わせで結合し、来るときは、具体的形体をおしてはたら

きが分化する。往くときは、形も色もなく、遷移せずに流行し、来るときは、稟受し充実させられたものをおして、すべてが備わることになる。造化による形成には何の意図もなく、必然的に、そのもともとのあり方を保持することなどできないし、もともとのあり方がとのわないと生まれることができないなどということもないのである。

ここではまず、人間というものの成り立ちに関して、肉体の生命維持に関わる「養」と、肉体を運用するものであり、また人間が他と分かれたる類の本質としての善ないし道徳性に関わる「性」とが区分されている。王夫之も朱子学の用語法を踏襲しているから、性は理である。ただ、彼の場合、理は氣の条理性として存在性格の上では氣に依存すると同時に、氣の運動を内側から主導する機能をもつとされる¹⁸⁾。ここでも、性は形氣に内在しつつそれを運用するものとされている。形と氣とは、「氣質」というときの質と氣とはほぼ対応すると思われ、人間の肉体のうち固化化した形質と、形質内を充たして流動する無形の氣とを区別しているのであろう¹⁹⁾。養とは、日々摂取されて形氣を形成している氣を指すものと考えられる。性はこの養に内

在する理なのだろう。そのさい、形の運用には陰・濁が、気の運用には陽・清が、それぞれ配当され、それらはさらに肉体的欲望と道徳性に対応させられる。おそらく、養のうち形を成す濁気、気を成す清気が區別され、それらを運用する理として性が内在しているものと思われる。

養・性、形・気、清・濁の關係は、厳密に考えればこのように錯綜しているけれども、肉体的欲望と道徳性との対比を媒介とするなら、養と濁気、性と清気との密接な連関が見て取れるだろう。性の充分な發揮は、人間において清気を優越させ、人間の類的本質としての善の実現へと導く。逆に、養を拡充するならば、濁気が優越し、肉体的欲望の満足のみに赴くことになり、禽獸と扱ふところがなくなるといふのである。

さて、人間の生死は、このような養・性の聚散として理解されることになる。そして、その聚散過程は、散じたものが再び人として結集するという同類性においては法則的に確実であるものの、それがどのように再結集するかについては、偶然性に支配される。より厳密に言えば、気の時々刻々の運動それ自体は「理数」によって規定された必然性をもつものの、それは人にとってはどうも予測不可能であり、まったくランダ

ムにしか見えないのである。

故往之或来、来之必往、可信其自然、以為天地之大徳。而往来之衝、聚散多寡之際、聽乎理数之无心、則所謂「過此以往」者也。有心可億以因心、无心无定以召億。「未之或知」、豈復有知此者哉。

(同、一〇四五頁)

それゆえ、往つたものが来ることがあり、来たものは必ず往くことについては、それが自ずからそうあることを信じて、天地の大徳だと考えてよい。しかし、往來のおつかり合い、聚散がどのような量や割合で起こるかについては、無作為な理数に従うのであり、これが（伝の本文にいう）「此を過ぎて以往」といわれるものである。意図があるなら、予測してその意図に従うことができ、意図がないと予測を呼ぶだけの一定性がない。（本文にいう）「未だ之を知るものあらず」であり、それを知るものなどおりはしない。

かくして、次のようにいわれることになる。

清多者明、清少者愚、清君濁者聖、濁君清者頑。

既已弛人而待命矣、聽理數之分割、而理數復以无心、則或一人之養性散而為數人、或數人之養性聚而為一人。已散已聚、而多少倍蓰因之不齊。故堯之既崩、不再生而為堯、桀之既亡、不再生而為桀。藉其再生、則代一堯而國一桀矣。(同上)

清氣が多いものは明智となり、清氣が少ないものは愚かとなる。清氣が濁氣を支配しているものは聖人となり、濁氣が清氣を支配するものは陋劣となる。人のもつて弛緩して天命を待つ段階では、理数による配分に従うのだが、理数にも作為はないから、一人の養・性が散じて数人になることもあれば、数人の養・性が集まって一人となることもある。散じては集まる過程で、それがどれほどの量か、何倍になるかはそのために不揃いである。したがって、堯が崩じても堯として生き返るわけではなく、桀が死んでも桀として生き返るわけではない。かりに生き返るのであれば、王朝ごとに一人の堯、一人の桀がいることになろう。

一人の人間を形づくっていた気が、また一人の人間として再結集し生まれ変わることなどほとんど不可能である。一人の気が数人に分散するかもしれないし、数

人の気が一人に集まるかもしれない。主体は死とともに解体するのであり、人生はただ一回のものでしかありえない。このように、王夫之の輪廻説批判は、「異往異来」「同往同来」という観点の導入により非常に精緻なレベルに到達しているといえる。

ただし、発散後の気がどのように再結集するかは不可知だというだけならば、張載でも同じことだ。もちろん、王夫之の主観としては、自説こそ張載の真意を闡明するものと意識されたであろう。しかし、我々から見るかぎり、王夫之が導入している「異往異来」「同往同来」、およびその前提をなす氣の清濁の永統という論点は、張載には見られないものであり、それはやはり王夫之独自の問題系から要請されたものと考えられる。

今扱っている議論の参照を求めた「読四書大全説」の論旨を想起してみよう。そこでは朱子学系諸儒の死生理解が、理と氣とを分離し、氣の聚散だけに着目するものと批判されていた。氣の散滅説にしても、生生の氣論にしても、人はたんに造化の支配のもとに生み出され、また氣の寿命に規定されて消滅に帰するばかりであって、人が理にしたがって道德的に向上するための契機が認められないとされた²⁰。では、「周易外

「伝」の議論は理をどのように考慮しているというのか。

それは二重のレベルで考えられる。一つには、聚散するものが養・性（＝理）のセットで考えられていることとであり、もう一つには、同類性としての性（＝理）が気の聚散の範囲を限定していることである。前者により、道徳的に向上して清い気を獲得するための契機が気の結集とともに与えられていることとなり⁽²⁾、また後者により、自己の死後の気が、いかなる形でかは不可知であるものの、ともかく再び人として結集することは確実である。両者をあわせ見れば、人がいかに道徳的に向上するかは、それにより獲得される気の清濁をつうじて、その死後に生まれてくる他者の素質に影響を及ぼすのである。また、確知可能な法則に従うかぎり、生前の倫理実践につとめることだけが、人が自らの死後に関わるための唯一可能なやりかただということもできる。「不必知之、而聖人之利用以貞来而善往者、固有道矣。（必ずしも「死後の気の具体的な行方は」知らなくても、聖人が万物の利をはかることによつて来るものを正しくし往くものを善くするには、当然ふさわしいやりかたがあるのだ。）」（同、一〇四六頁）。

7 不定の他者への責任

——『周易外伝』の議論（三）

かくして我々はずいに、氣の不滅、清濁善惡の恒存と修養による改変可能性という論点が、『張子正蒙注』において倫理の可能性の条件に結びつけられたその内的論理を見いだすことができる。

充性以節養、延於他日、延於他人、而要有余清。
 充養以替性、延於他日、延於他人、而要有余濁。……
 是故必尽性而利天下之生。自我尽之、生而存者、
 德存於我、自我尽之、化而往者、德歸於天地。德
 歸於天地、而清者既於我而拡充、則有所裨益、而
 无所吝留。他日之生、他人之生、或聚或散、常以
 扶清而抑濁、則公諸来世与群生、聖人固以贊天地
 之德、而不曰「死此而生彼」、春播而秋穫之、銖
 銖期報於往来之間也。（同上）

性を充足させて養を節制すれば、将来にまで及び、他人にまで及んで、かならず清氣が残される。養を充足させて性に替えるなら、将来にまで及び、他人にまで及んで、かならず濁氣が残される。……このために、必ず性をじゅうぶんに發揮すること

で天下の生に利を与えるのだ。自分から發揮して
いつて、生きながらに保持されるときは、徳は私
に保持され、自分から發揮していつて、変容して
往くときは、徳は天地に帰する。徳が天地に帰し
て、清い気が私のもので拡充されたなら、誰かの
助けとはなつても、惜しんで留めることはできな
いのだ。将来の生、他人の生において、聚散は繰
り返されても、つねに清気を力加えて濁気を抑
制するならば、それは来世と衆生とに共有される。
聖人はもとより天地の徳を翼賛するものであつて、
「ここに死に、かしくに生まれる」などといつて、
春に種をまき秋に収穫するように、往来の間にち
まちまと応報を期待したりはしないのである。

性を拡充し養を節制することは、将来にまでおよび、
他人にまでおよんで、私の死後のこの世界に、清い気
を残すことになる。つまり、将来の他人が形成される
とき、より多くの清い気を受け取れることを可能にする
のだ。かくして、生前の倫理実践は、自己の気の純
化を通して、他人の資質をよりよくする。逆に、生前
の悪は、死後の世界により多くの濁気を残し、将来の
他人をより多く悪に向かわせるといふ意味で、悪なの

だ。したがつて、自己の道徳的向上は、何よりもまず
他者への責任において要請されるのである。王夫之が
洞察していたのは、死が自己完結するものではなく、
必然的に他人に関わり、その意味で倫理の条件にも関
わるということであつた。これは、前章の最後に見た
朱熹の考えにおいて、道徳的向上が自己充実であるに
とどまり、それが死の恐怖の超克に結びつけられてい
たのと、著しい対照をなすものといえる。

海老江康二氏はこのあたりの議論について、「我よ
り之を尽くす」という表現に注目し、「現在の我を始
原者とする現実へのひたすらな道徳的実践の信念」、
主体的な人間として生きぬくことに重点を置いて解釈
するが²²、この点で私は強調点を異にする。なるほ
ど、「現在」が強調されることは確かである。他者へ
の責任を果たすためには、私が生きている現在だけが
唯一のチャンスなのだから。「且今日之来、聖人之所
珍也、他日之往、聖人之所慎也。(それに、今日来る
ということが、聖人にとっては貴重であり、将来往く
ということが、聖人にとっては細心の注意を払うべき
ことなのだ。)」(同、一〇四七頁)。しかし、「現在の
我」の主体的な生き方といい、それが「始原」となる
というとき、私という主体自体は自律的で自己充足的

なものだという傾きをもつ。しかし、そう解しては誤りだろう。あえて主体性という言葉を使って表現するとすれば、むしろ、どこの誰ともわからない不定の他者への責任を負わされるものとしての従属的主体性 (subject: 主体 II 臣従するもの) ということになる。私が、私としては、主体性という語はこの場合不適切だと考える。私が従属すべき対象はまったく不定であり、その意味で私という存在は、無数の他者に向けて散乱し分裂せざるをえないからだ。

それにしても、気に善悪を想定し、それが他者に相続されるというアイデアが、われわれからすれば荒唐無稽に感じられるのは確かである²³。このことによる難点としては、第一に、善悪の判断を誰がどのように下すのかという問題がある。王夫之は、自己の気により将来形成されることになる他者への責任において倫理性を考えようとする。この枠組みを維持したうえで、悪の要件として他者への危害とすることを考える。とすれば、その判定には困難をきたすであろう。悪気を遺留することは端的に悪であろうか？ 悪気によって実際に形成されてしまった人の場合、素質が低下しながらも（あるいはそれゆえに？）、自分が被害を受けていることに気付かないかもしれない。主観的にはこ

く満足な一生を送るかもしれない。また、その人が悪事をなしたとしても、被害は周囲の人々が受けるのであり、その人の素質を劣悪化させることそれ自体がその人への危害とはいえない。このとき、本人がどれほど無自覚であろうと素質低下それ自体がその人への危害であると判定できるためには、超越的視点を導入しなければならなくなる。かりに、この視点が成立しえたとしても、それではその悪をどのように判定できるのだろうか。気に刻印されるのは善悪であり個性ではないという王夫之の前提からして、私の気が誰に悪影響を及ぼすか、ある悪人を悪ならしめたのは誰の責任か、これらはすべて不可知であり、加害・被害関係は判定不能に陥る。結局、すべては道徳的向上をめざす本人の主観的確信のみ依存することになるのではない。そしてその場合、悪の要件を拡大し、他人を悪ならしめる悪というレベルで、いかに多くの悪気を遺留するかにより判定するしかない。しかし、その場合でも、素質の低下は悪事をなす可能性の増大を意味するにすぎず、悪そのものではない。したがって、死後の他人に悪気を遺留すること自体も、端的な悪だとはいえなくなるのである。

第二に、善悪のみならず治乱までも、気を媒介とし

て他者に相続され、影響するといわれる点である。王夫之においては、人間世界におけるすべての影響関係が氣に載せられるにいたっている。

故成周之刑措百年、衰晋之五胡雲擾、善惡之積、亦有往来、率數百年而一復。然且聖人憂之者、化不可知而幾甚危也。(同、一〇四六頁)

だから、周において百年もの間刑罰が執行されず、晋が衰えて五胡に掻き乱されたのは、善惡の集積にもまた往来があるのであり、約數百年でひとめぐりする。しかし、それでも聖人が憂慮するのは、具体的変化は知ることができず、その兆しははなはだ危ういからである。

物之来与己之来、則何扱焉。是則屈於此而伸於彼、屈於一人而伸於万世、長延清紀、以利用无窮。尺蠖之信而龍蛇之存、其機大矣。故生踐形色而没存政教、則德徧民物而道崇天地。豈舍安身以求入神之効也乎？(同、一〇四七頁)

他の物が来るのも自分が来るのも、何の区別があろう。だから、ここで屈したならあそこで伸び、一人において屈すれば万世において伸びるのであ

て、清氣による秩序を永遠に及ぼすことで、窮まることなく利が用いられる。尺取り虫は(屈すること)身を伸ばし、龍や蛇は(穴にこもること)身を存する(伝の本文による)。その仕組みは偉大である。それゆえ、生きては形体容貌として身に受けたものの發揮に努め(「孟子」尽心上)、没しては政治・教化を残すならば、徳は民や物にあまねく行き渡り、道は天地において崇高たり得る。どうして、「身を安んずる」ことを差置いて「神に入る」効用を求めることができようか(伝文による)。

前者では、私の氣の状態が死後の他者に影響を与えることの実例として、周の治世と晋の乱世とが挙げられている。このことは、人間の行為の集積であるはずの歴史的状況をも、氣を媒介にして捉えていることを示唆している⁽²⁴⁾。また、後者では、聖人の没後に残る政治・教化の影響が、やはり生前の道徳的向上の氣を介した効果として語られている。荒唐無稽の印象はここに極まるというべきだろう。

もちろん、思想史的文脈から、あるいは王夫之思想の内在的理解から、この点に好意的解釈を与えること

は可能であろう。おそらく、王夫之にとつては、他者への影響を媒介するものをあくまでも物理的に存在するものとすべき必然性があったのだ。彼の思考は、理・氣を中心とする朱子学の概念系を所与としている。彼はそのなかで、理を万物の超越的根拠に仕立てあげるのになしに、理氣を一体とし、その聚散だけによりすべての現象を説明する方向を徹底した。それは、現実世界を空無化することなく、その多様な現象に密着しながら、同時に現実世界の秩序化への志向をもはらむものとして、朱子学・仏教批判でもあれば、陽明学批判でもあったとされる⁽²⁶⁾。その結果、死と對他関係ないし倫理性との密接な関わり、そして私の人生が自己完結するものとして固有化できないことを洞察するにいたったことは、中国思想上画期的なこととして強調しても余りあるものと思われる。

しかし、好意的解釈のもう一つのあり方として、王夫之の洞察をわれわれの文脈に移植しなおし、その含意を再解釈ないし再構築することもできるのではないか。王夫之は、善悪、治乱の歴史的循環、政治・教化といった、他者への影響の総体を氣の媒介のもとにとらえようとする。しかし、われわれから見るとすれば、これらはすべて、言語行為を含む行為の集積として存

在する。それは物理的存在とは存在性格を異にする、いわば意味的存在としてとらえられる。言語行為はもちろんだが、行為もまた社会的に規定された意味にもとづき他者に影響を及ぼしていくのである。私が発する言葉、私になす行為、これらが、つねに他者との関係のもとにあることは明らかである。それは、私が与り知らないところにもまで影響を及ぼしていくかもしれない。言語については前章でも触れたが、それは本質的に、あるべからざる関係を開くものである。私が発する言葉自体、どこか誰ともわからない死者の言葉を反復するのでなければ伝達は不可能であるし、逆に、私が発した言葉は、発せられた瞬間から不定の他者の反復へと差し向けられているのだ。また、行為についていえば、私の行為を起点とした因果連鎖は、私が主観的に予測しコントロールできる範囲をこえて、私の死後にまで、私の与り知らない不定の他者にまで影響していくであろう。こう考えるならば、死後の他者へと私に関わっていくことの媒介は、何よりもまず生前における他者との関わりである。生前の倫理実践が要求されるのもそれゆえであろう。それは第一義的には、具体的関係にある他者への倫理である。しかし、その背後には無数の他者への責任がともなわれている

のだ²⁶。

8 死につつある私

王夫之は、私の善悪が他者に影響を及ぼすのは死においてであるとした。それを承けていうならば、死とは、私の行為が不定の他者にまで影響していくという事態が、もつとも尖鋭に露呈する瞬間なのではないか。私が死に、責任の帰属先が消滅することによって、生前の私の影響は、もはや絶対に取り返しのできないものとして他者に遺贈されてしまうのである。このことを逆にとらえれば、私は生前に言葉を発し、行為をなすことにおいて、少しずつ死につつあるということにもなる。前章でも触れたことだが、影響関係が間接的であるときはいうまでもなく、直接的な関係においてさえ、一度あたえた影響を撤回する機会が永久に失われるケースはありうるのだ。

生きながら死につつある私。このような言い方は王夫之の嫌うところである。そのことは、『読四書大全説』の死生理解を検討したさいにすでに明らかであった。そこでは、理の観点からいえば、天下には生があるだけで、死はないのだ、といわれていた。死は生の

終わりだとはいえても、生は死の始めだという言い方は成り立たないともいわれていた。死ぬまでの全過程は刻々に生き続ける過程であつて、生としか言えないというのだ。

これは死というものを過度に縮減するものではないだろうか。何事かが始まり得る可能性に開かれた有限時間が生であり、その終結が死であると王夫之はいう。しかし、王夫之においては同時に、始まった何事かを終わりにもたらず可能性においても生がとらえられていた。ところが、上述のように、私の言葉なり行為から始まった出来事を、私自身の手で終わりにもたらずことができるとは限らない。私のコントロールを超えてしまった影響の連鎖に対しては、私はそれを終わらせることも始め直すこともできないのだ。王夫之の言い方からすれば、これもまた一種の死ではないのか。

王夫之による死の縮減は、生を動態的な過程として充実させる意図をもつが、逆に生をも縮減させる一面をもつ。そのことを端的に示すのが、次の一節である。

如云生者人之始、則雖差可成語、而於意又成背
戾。蓋因生而有人、則一日之生自生之一日、其可
云生者生之始乎？然則嬰兒之初生而即死者、其又

為何者之始耶？（『読四書大全説』卷六、論語先進篇一、二、『全書』六一七五—一頁）

もし、生とは人の始め、というとなれば、少しは言葉として成り立つとはいへ、意味においてはやはり誤謬をなしている。というのも、生をおして人があるとすれば、一日生きていることは、その日に生じることによるわけだが、生とは生の始め、などと言えらるうか。だとすれば、嬰兒が生まれたばかりですぐ死んでしまう場合、それはさて、どういふものの始めだといふのか。

ここでは、「生」を「始」に等置する解釈をしりぞけるために、「生」という語に「生まれる」と「生きる」との二重義があることが逆用されている。人としての存在は生まれることによるものであり、したがって一日生きていることはその一日において新たに生まれることと同義である。これにより、「生は人の始め」という言い方が、「生は生の始め」という理不尽な表現との言い換えに追い込まれることになってしまう。この帰結は、人生の刻々が気の連続的代謝による生である、すなわち「生きる」ことは「生まれる」ことの連続であるとして「生」の二重義を解消してしまう王夫之の独

特の理解に依拠しており、ほとんど詭弁的といつていい。その代償は、生まれたばかりで死んでしまう嬰兒の生に対し、そこでは何も始まっていないとして、人の生としての資格を否認することであった。しかし、嬰兒が生まれたことは紛れもない事実ではないのか。そして、悲しみにせよその他のかたちにせよ、その死にインパクトを受けるものがあるかぎり、そこでは確実に何かが始まったのではないか。この場合ですら、死は他者との関係で死なれているのであり、そしてそれは、生が死につつまることだといふことを、最も極限的に示す事例ではないだろうか。

王夫之は死を縮減する。このことは、死を倫理の条件に結びつける彼の洞察の射程を狭めると思われる。しかし、私としては、同じ王夫之に次のような発言が見られることに注意したい。

已消者、皆鬼也。且息者、皆神也。然則自吾有生以至今日、其為鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣、且息者固神也、則吾今日未有明日之吾而能有明日之吾者、不遠矣。（『思問録』外篇一、13、『全書』十二—四三四頁）

すでに消えたものは、すべて鬼である。これか

ら息づこうとしているものは、すべて神である。だとすれば、私が生を受けてから今日にいたるまで、天地の間に鬼となつていったものは、おびただしいということだ。すでに消えたものは、すでに鬼となつてしまつてゐるが、これから息づこうとするものは、もとより神である。とすれば、私には今日はまだ明日の私はないけれども、明日の私を有することができるようになるのも、遠くはないのだ。

私は生まれて以来、天地間に多くの鬼を生み出してきたことになるという。鬼はここでは「すでに消えたもの」といわれるが、それが端的な消滅を意味しないことは明らかである。鬼に対する彼の理解は、とうぜん張載を承けたものであり、散じて無形に帰つたものを意味することになる⁽²⁷⁾。まさに「尚書引義」の「性日生」論について見たとおり、生きることは日々気を撰取することであつた。とすれば、日々排出される気もある道理であり、それが日々生み出される鬼なのである。そして、鬼が亡霊をも意味することはいうまでもない。私は日々、死を分泌しながら生きるのだ。そして、死において他者に影響を及ぼし、他者への責任

に貫かれながら「明日の吾」を形成していくことになる。

9 死者の遍在

眼を転じれば、「明日の吾」の形成は、私のもとに伸張してくる「神」の作用によるのであつた。そしてそれは、もとをただせば誰とも知れぬ他者の鬼だつたはずである。私の鬼が他者を形成するとすれば、他者の鬼によつて私が形成されるというのも当然の帰結だ。この世界には、他者の鬼が遍在しているのである。

王夫之の鬼神論自体は、朱熹のそれよりもはるかに合理的色彩が濃厚である⁽²⁸⁾。祭祀の文脈においても、祭られる対象となつてゐるのは、天地の間の気の聚散変化の靈妙不測性そのものであるかの感がある。

「盛」者、聚而成用、則昌著盛大而成乎人理者也。……聚而盛則為人、当其未聚与其已散・希微流動於天地之間、則謂之鬼神、故即人而可以知鬼神矣。……人之所以生即鬼神之盛、則體驗於身而鬼神在我矣。（「礼記章句」卷二十四、祭義第十一章「子曰、「氣也者、神之盛也、魄也者、鬼之盛

也。合鬼与神、教之至也」注、「全書」四一一
一九頁)

「盛」とは、凝集して作用をなすと、顯著・盛大となつて人の理を形成することである。……凝集して盛んであれば人となり、それが凝集する以前および発散して以後に、希薄微細なたちで天地の間に流動するものごとを、鬼神という。それゆえ、人に即することで鬼神のを知ることが出来る。……人が生まれる原因はすなわち鬼神の盛大さであるから、身をもつて検証すれば、鬼神は自分のもとにあるのである。

鬼神返於虚漠、不待宮室而安、同歸其故、則亦無親疏遠邇之殊、而孝子慈孫居有室、行有礼、則推幽明之一致而曲為備之、以反復致其「事死如事生」之心、蓋推本立教、体天道以治人、故民莫不順於愛敬而化之速也。(同「聖人以是為未足也」故聽且速也)注、一一二頁)

鬼神は空虚茫漠の空間へと返つていくとき、りっぱな家屋がなくても安らかであり、ひとしなみにもとの状態に復帰するので、親疎遠近の区別もまた存在しない。しかるに、孝に努める子孫がその

ための居室を設け、礼にのつとつて応対するのは、死後の世界とこの世との一致を推し究めて、祖先のために細々と整備することにより、ねんごろに「死者にも生者と同様にお事えする」(「中庸」第十九章)心を表現するものである。おもうに、根本を推し究めて教えを立て、天道を体現して人を治めるがゆえに、民は愛敬の念に従わぬものはなく、教化が迅速に実現されるのである。

彼においては鬼神は、氣に内在する理として理解される²⁸⁾。それは、人として結集しない状態、すなわち天地の間に流動している氣に内在するものである。そして、後者の引用において、鬼神はもはや生者とは在り方を異にし、個性性すら存在しないこと、祭祀とは聖人が民を死者への思慕の念に傾注させ、教化を促進するための装置であることが明言される。そこでは、朱熹があれほど苦慮した来格の可能性の説明など、きれいに断念されてしまつてゐる。しかし、それは来格する鬼神が存在しないからではない。逆に、鬼神はつねに遍く存在しているからである。

則請於仁人孝子之祭而徵之。夫仁人孝子雖仁愛

之心不容已、而豈能於本不然之事創此不經之典乎？蓋実有驚動乎其心、而使之不得不然者。……此豈承祭者之生其私意而為此妄情也乎？実有其使之者也。不然、則天下之廢之也亦已久矣。斯亦可徵鬼神之無処不在矣。（『四書訓義』卷三、中庸第十六章、『全書』七一―四七頁）

では、仁人孝子の祭祀において例証してみよう。そもそも、仁人孝子は仁愛の心がとどめようもないとはいえ、本来事実でないことなら、それに對してこのような根拠のない儀式を創始したりできるのか。おもうに、実際にその心を驚かし感動させるものがあつて、彼らにそうせざるを得なくさせるのだ。……これは、祭祀を奉ずるものが自分だけの考えからそのようなたらめな気持ちをおこすのだろうか。そうさせるものが実在するのである。さもなければ、天下はもうとつくに、このようなことは打ち捨てていことだろう。これによつても、鬼神があらゆるところに在ることを証明することができる。

このテキストは、『中庸』本文を朱熹の注によりつづ敷衍するスタイルで書かれているが、その敷衍におい

て不可避的に独自の読解が作動している。ここでは祖先祭祀は、鬼神の遍在を証するための実例とされている。なるほど、朱熹の注でも、「能使人畏敬奉承、而發見昭著如此、乃其体物而不可遺之驗也。（人に畏敬させ祭祀を奉ぜしめることができて、このように明瞭に発現してくることこそ、鬼神が「残りなくあらゆる物の根幹となつている」（『中庸』本文）ことの証拠である。）」（『中庸章句』）とは言われている。しかし、前章でみたとおり、朱熹が祖先祭祀を説明するさいには、祖先の気それ自体は消滅するとされ、しかも祭祀対象はなお個性をもつた祖霊でなければならなかった。いっぽうで王夫之においては、上述のように祖先の個性はすでに解体している。とすれば、そこで祭られているのは結局、天地を満たす鬼神一般、すなわち靈妙不可測な気の聚散運動それ自体でしかなくなるのではないか。

とはいえ、『思問録』について考察したところからすれば、鬼神の遍在は死者の遍在である。名も知らぬ他者たちの鬼に取り囲まれ、あるいは彼らによつて私自身が形成されつつ、私もまた私自身の鬼を生み出し続ける。とすれば、ここで要請される祭祀とは、これら名も知れぬ死者たちへの応答であろう。王夫之のい

う鬼を、他者への影響という意味的存在としてとらえるとき、朱熹における死者との関係を言語的關係として再解釈した前章の議論が重なり合い、一つの像を結ぶように思われる。死者とは、私の存立に関わる不定の他者のことであり、ひるがえって、私の生とは、私との関係において存立するかもしれない不定の他者への遺贈なのだ。祭祀をとおして死者たちの強迫に応答すること。また、自身死につつあるものとして、取り消し得ない痕跡を他者に遺贈していくこと。この両方向の関係において、不定の他者への責任が私の生を貫くことになるのである。

10 残された問題

王夫之の議論には、批判すべき余地がまだ残されているだろう。たとえば、王夫之も張載や朱熹同様、死の恐怖の超克を語らないわけではない。「正蒙」読解において太虚の健順の性への復帰を語るとき、その傾向はとくに顕著であった。しかし、本稿で再構築を試みた方向を徹底するならば、死への恐怖を解消してくられるような絶対的保証を与えるものは、もはや見いだせないのではないか。そこでの責任は、事実上無限だ

からだ。

また、「性日生」論においては、性の形成を自己責任に帰する根拠として、生後の人間にすべて備わっているはずの判断力が想定されていた。しかし、その身分はお問われるべきであろう。それはどのように形成されるのか。嬰兒にも認めるのか。また、狂人の場合はどうなるのか。

それとも関連して、本稿で行なつた再構築をへてもなお問題として残るのは、私の生を律する倫理性が、来るべき不定の他者への倫理と同一でありうるのか、それに関わつて善悪判断の基準の正当性はどうか保証されるのか、である。これは、氣を媒介にした場合にすでに問題となつたが、それと程度の差はあれ、解消されない部分はある。私の生をめぐつて下される善悪の判断が、将来の他者に共有されるとは限らない。この判断はつねに、来るべき倫理を先取りし制約する形ではかなされないのではないか。

倫理性の判断の問題がもつとも尖鋭化するの、それが倫理の限界に関わつてくるときである。王夫之が死後への責任論を構築する前提となつていたのは、氣の同類性の想定である。すなわち、人間を形成していた氣は、その類的属性にしたがつて再び他の人間を形

成するはずであるがゆえに、気を媒介にした不定の他者への責任が問われることになるのであった。しかし、このとき、動植物や環境への視点は脱落するのではないか。加えて、人間でありながら非人間的と判定されるものもあり得ることは、上に指摘した。しかし、彼らへの責任が解除されてよいとも思えない。そこで、気の類の想定から離脱し、責任を行為の意味において考えていくとすれば、その範囲は人間だけにどまり得ず、他の生物や環境にまで及んでいくことになるであろう。ところが、これはほとんど倫理の限界である。倫理は第一義的には、人と人との関係についていわれるべきものであり、そこから人間中心主義を完全に排除することは困難だからだ。環境といわれるものが人間にとつての環境を意味するならばなおさらのこと、他の生物への責任というときでも、それを判断するのは人間でしかなく、他の生物の訴求を人間として解釈し代理することにならざるを得ない。おそらくは、それでもなおこの困難に踏みとどまり、ありえそうもない倫理を再構築していくことが必要なのだろう。不定の他者への関係を先取りし、他の生物への関係を人間的解釈により歪曲することが不可避だとしても、より少なく悪しき先取りや歪曲を追求することは可能な

ではないか。個々の行為の遂行とそれにたいする判断において、異なる倫理への可能性をより多く開いておくこと。個々の行為を現在の我々の倫理性によつて一義的に判断するのではなく、行為と判断が同時に将来の他者の諸判断を可能にすること。あるいはそれが、第一の倫理とされるべきなのかもしれない。

ともあれ、王夫之の洞察とそれが擁護しようとしたものが、われわれにとつても真面目に受け取るに値するものだったことは確かであろう。王夫之の批判をその深部にとどかせることは、「他日」に、あるいは「明日の吾」に、期することにした。

(1) この王夫之の論証を経学的、自然学的、人間学的という三方面に区分することについては、海老江康二「王夫之の死生観——気の善悪をめぐって——」(『倫理学』一、一九八三)二〇頁参照。同論文は、王夫之の議論から何を讀み取ろうとするかについては本稿と立場を異にするとはいへ、使用する資料をも含めて示唆を受けるところが多かった。なお、山際明利氏は日本中国学会第四十六回大会(一九九四年十月九日、お茶の水女子大学)にて、『正義注』に見る王夫之の人間観」と題する口頭発表を行つて張・王両者の異同を検討しており、そのなかで

「人物の生滅に関する言説」も扱われている。論旨の詳細を確認できないが、使われている資料から推測するに、海老江氏の論旨に変更を迫るものとは思われない。ただ、両者の異同を手がかりとして立論するという基本的着想においては、本稿に先立つ試みである。その他の参考文献としては、山口久和「王船山研究 其の一——存在論を中心として——」（『中国思想史研究』創刊号、一九七八）九―一四頁、吉田健舟「王夫之『張子正蒙注』の理気論」（『哲学』三三三、一九八一）一二六―一二九頁、同「王夫之の思想——その基調をなすもの——」（『日本中国学会報』三六、一九八四）二一三―二二六頁、李維武「王夫之論『生』和『死』」（『蕭蓬父主編『王夫之弁証法思想引論』（湖北人民出版社、一九八四））、唐君毅「中国哲学原論 原性篇——中国哲学史中人性思想之發展——」（『唐君毅全集卷十三』（台湾学生書局、一九八九））、一九六八年原刊）五二〇―五一六頁。うち、唐氏のもの、独自の再解釈と見るべきであり、同じく再構築をめざす本稿とも、議論の方向を異にしている（生者が過去の死者を継承する意志と必然性に力点を置き、そのさい、祖先や「聖賢英烈」といった個性性ある死者の「精神」の遍在が強調されている）。

(2) 伯夷と盗跖については、「伯夷死名於首陽之下、盗跖

死利於東陵之上、二人者、所死不同、其於殘生傷性均也、奚必伯夷之是而盗跖之非乎」（『莊子』駢拇篇）がふまえられているであろう。

(3) 私見では、王夫之において倫理の可能性の条件は、時間論等をめぐる異端批判、華夷論などさまざまな論題のもとに隠顕する主要動機の位置をしめる。張載「西銘」の「父母」概念をめぐる論述も、やはり同様の動機に貫かれていた。前掲拙稿「父母」という名前」参照。

(4) 海老江前掲論文参照。

(5) すでに引いた太和篇第三章後注自体、こうした用語を駆使していた。ほかに、同第二章「客感客形一能一之」注、第三章「然則聖人存神其至矣」注など。

(6) 本稿執筆中、第四十三回中四国地区中国学会（一九九七年五月三十日、松山大学）において本章の骨子を発表したさい、木下鉄矢氏より、このような王夫之の気論が唯識説における薫習の考え方から影響を受けたものではないかとの示唆を受けた。御教示に感謝申し上げる。王夫之と唯識との関係については、その循環論の哲学を吸収したことにつき、山口久和氏にすでに簡単な指摘がある（山口前掲論文、二〇―二三頁）。この点の詳細については、「相宗絡索」などにおいて王夫之が唯識理論をいかに分析し批判したかを立ち入って考察する必要がある

らう。今後の課題としたい。

(7) 海老江前掲論文、一九頁。

(8) 同、二二頁。

(9) 同、二六～二七頁。

(10) 海老江氏もこのことを示唆するが(同、二六頁)、その連関のしかたについて詳述はされない。なお、「性日生」論については、とくに大陸中国で数多の論及があるが、日本語によるものとしては、堀豊「王夫之の人間観の側面——「習」の觀念の検討をめぐって——」(『集刊東洋学』五九、一九八八)、黒坂満輝「王夫之の「人性論」攷——『読四書大全説』を中心にして」(『福井大学教育学部紀要Ⅰ(人文科学) 国語学・国文学・中国学編』三九、一九九二)参照。また、溝口雄三「明清期の人性論」(『佐久間重男教授退休記念中国史・陶磁史論集』(燎原、一九八三)二二〇～二二二頁にも言及がある。

(11) 馬淵昌也氏は「性日生」論について、後天的形成の立場というよりも、「むしろ日々に流通する氣に常に新たに同一の天の理が宿っており、倫理実践の起点となることをいうものとしてあり、一度墮落した後の人間の道徳的向上の可能性・必然性を論証する機能を強くもつもの」とする。「王夫之倫理学の基本構造——悪の発生とその克服を中心に(上)」(『学人』三(江蘇文芸出版

社、一九九二)六〇二頁注17。しかし、氏はおもに『読四書大全説』によって立論しており、所拠資料による重点の違いが考慮されるべきだろう。「尚書引義」も、先天の性が純善とされること、氣とともに理の「日成」もあわせていわれることからすれば、氏の強調するような側面が含まれていることは確かだが、ここではやはり「権」による後天的形成に重点があると考えたい。先天の性は純善だとしても、成長過程において個体を形成する氣の総量は増加するはずであり、このときどのような氣を摂取するかは、性の形成にとって圧倒的な重要性をもつ。また、人間の墮落についていうならば、王夫之においては、墮落する過程も、一度墮落した人間が再び道徳的に向上していくことも、ひとしく性の後天的形成の一環としてとらえられるのではないだろうか。

(12) この場合、全世界の善氣・悪氣の量の比率は不変であることになり、『張子正蒙注』および後で見る『周易外伝』の議論とは撞着する。

(13) この章の解釈史については、松川健二「近世中国思想における生死観——『論語』季路問事鬼神章の解釈をめぐって——」(『印度哲学仏教学』四、一九八九)参照。王夫之の議論についても、「生」に力点を置き、「死」を死に方の意味に限定していること、および仏教批判の論

点につき簡単な紹介がある。

- (14) たとえば、「非原始而知所以生、則必不能反終而知所以死。」(朱熹「論語集注」)。これに対し王夫之は、「始終」字、自不可作「生死」字看。使云「原生反死、故知死生之說」、則不待辨而自知其不可矣。……愚於此、竊疑先儒說死生死都有病在。」(「全書」六一七五〇頁)と
いう。

- (15) 「釈氏說生死有分段、其語固陋。乃諸儒於此、撇下理說氣、而云死便散尽、又云須繇造化生生、則与聖人之言相背。氣不載理、只随壽命聚散、倘然而生、溘然而死、直不消得知生、亦將於吾之生無所為而不可矣。生生雖繇造化、而造化則不与聖人同憂、故須知死生之說、以為功於造化。此處了無指徵、難以名言、但取孟子「直養無害、塞乎天地之間」(公孫丑上) 兩句、尋個入路、則既不使造化無權、而在人固有其当自尽者。夫子說「朝聞道、夕死可矣」(「論語」里仁)、亦是此意。蓋孟子合理於氣、故条理分明、諸儒離氣於理、則直以氣之聚散為生死、而理反退聽。充其說、則人物一造化之芻狗矣。諸儒於此、苦怕犯手、故拿著個氣、硬地作理會。乃不知釈氏輪迴之說、原不如此。詳見愚所著「周易外伝」、当以俟之知者。」(「説四書大全説」卷六、論語先進篇一三、「全書」六一七五三〜七五四頁)。なお、「周易外伝」は王夫之のま

まった哲学的著作としては最初のもので、一六五五年、三十六歳の年に着手された。「説四書大全説」の成書が一六六五年であるから、数年のうちに脱稿されたと考えられる。劉春建「王夫之学行繫年」(中州古籍出版社、一九八九) 六六〜六七頁参照。

- (16) 「易」曰、「憧憧往来、朋從爾思。」子曰、「天下何思何慮。天下同歸而殊塗、一致而百慮、天下何思何慮。日往則月來、月往則日來、日月相推而明生焉。寒往則暑來、暑往則寒來、寒暑相推而歲成焉。往者屈也、來者信也、屈信相感、而利生焉。尺蠖之屈、以求信也。龍蛇之蟄、以存身也。精義入神、以致用也。利用安身、以崇德也。過此以往、未之或知也。窮神知化、德之盛也。」

- (17) 山口久和氏は、「同往同來」を「氣の往来を通じて自己同一が保れる(ママ)」こと、「異往異來」を「自己同一を保持しながら氣は新旧交替することと解釈するが(山口前掲論文、一三頁)、前者については説明が不十分である。「自己同一」ということでは、それが個体としてのではなく、類としての同一性であることに王夫之の強調点はある。この点、海老江氏の指摘もあまり明確ではない。海老江前掲論文、二二頁。

- (18) 前者の側面は、朱子学の理に付きまとう根源的実体としての性格(前章に述べた「統体としての理」)には、こ

のように解される余地があった。)を払拭しようとしたものとして、しばしば言及される。後者の側面を指摘かつ強調したものと、吉田健舟「王夫之の理について——『読四書大全説』を中心に——」(『哲学』二八、一九七六)、同「王夫之の思想——その基調をなすもの——」(『日本中国学会報』三六、一九八四)参照。また、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)、一九七六年初出)でも、王夫之の理気一体論が、性理の別次元への孤立化を防いで気のレベルに内在させ、欲望へのコントロールを實現しようとするものであったことが指摘される。

(19) 馬淵前掲論文、五七〇頁参照。

(20) 前注15参照。蛇足だが、あくまでも王夫之から見れば、の話である。

(21) 「周易外伝」ではこの契機を必然化するものとして、繫辞上伝第九章の「天数二十有五、地数三十」に基づき、陽・清に関わる性は過少に、陰・濁に関わる養は過多になる傾向があるので、聖人は前者を拡充し後者を節制することに努めるのだとするいさかさスコラティックな議論を展開している(一〇四五―一〇四六頁)。

(22) 海老江前掲論文、二五頁。

(23) 同、二三頁。

(24) 前注6で言及した発表のさい、司会の山根三秀氏より、満州族支配下という状況が、王夫之の死生観の形成に影響を与えた可能性はないかとの示唆に富む指摘を受けた。感謝申し上げる。異民族を駆逐し、中華世界を復活させる可能性を将来に託すという動機を、彼の議論に読み込むことはあながち無理ではない。ここでの晋への言及も、そうした文脈に置くことができるかもしれない。彼の華夷観もまた気を中心概念としており、気の種類性に関する議論は、中華世界の再生を保証するものとしても読めるからである。そしてそれは、中華という人間のないし道徳的世界の防衛というモチーフにおいて、彼の倫理思想とも連関するであろう。彼の華夷観については、齊藤楨「王夫之の「華夷」思想について」(『山口大学文学会志』四一、一九九〇)参照。なお、李維武前掲論文が、本稿で論ずるよりも広い意味での死生観を歴史的状况に関連づけるほか、趙園「明清之際士人之死以及有関死的話題」(『学人』六(江蘇文芸出版社、一九九四))は、歴史的状况のもとでの死への処し方をめぐる当時の言説を分析するなかで、王夫之にも触れる(一三二―一三三頁)。

(25) 吉田前掲「王夫之の思想」二二〇頁参照。

(26) 前掲拙稿「父母」という名前」では、「西銘」の「父

母」概念に対する王夫之の読解を再構築しつつ、もっとも近い他者としての「父母」との関係こそすべての関係の開始に位置づけられるものでありながら、そこにはすでもっとも遠い他者（「無告」）との関係が浸透していることを論じた。

(27) 「陰陽相感、聚而生人物者為神、合於人物之身、用久則神隨形散、散而不足以存、復散而合於細縕者為鬼。」〔張子正蒙注〕卷一、太和篇第十二章「鬼神者、二氣之良能也」注、『全書』十二—十三—三四頁。

(28) 王夫之の鬼神論については、李申「王船山論鬼神」〔湖南省社会科学院等編『王船山學術思想討論集』〔湖南人民出版社、一九八五〕参照。

(29) 李申前掲論文参照。

五 終わらない終わりに

死後への配慮と死者への応答。それが、張載、朱熹、王夫之の問題を私なりに引き受け、再構築して得た一つの到達点である。これは結論ではなく、新たな問題なのだ。では、この問題はわれわれにとって、いかなる問題系として問われることになるのか。

たとえば、尊厳死、脳死、臓器移植といった、死をめぐる現代的課題は、そのことの試金石となるかもしれない。死にゆくものが尊厳死を望むのは、自然な感情なのだろう。しかし、そこには、自分の死を自己固有化したいという欲望が介在することはないだろうか。自らの死が必然的に関わるはずの、医師や縁者が不問に付されることはないか。脳死という事態は、死が何か自然なものではなく、生者の側からの死にゆくものへの関係に依存していることを鋭く露呈させる。とはいえ、脳死を死と定義しようとするとき、この関わりは堪え難さを機械的な処理によって一掃しようとする動機はないだろうか。そして、脳死はなぜ臓器移植の問題と関連させられるのだろうか。私の死後の臓器が他人を生かすこと。それは死後への配慮の一つの形であるかもしれない。しかし、それによって生かされるのは、さまざま条件により私の臓器を提供される機会に恵まれた特定の他者でしかない。また、臓器を提供される側からいえば、そこでは生への要求が他者の死においてしかかなえられないという意味で、死者からの遺贈による生という事態が極度に尖鋭化している。しかし、臓器提供の必要から脳死を死とすることを願うとすれば、それはやはり自らの生が死者に関

わかることの堪え難さを縮減しようとするものではないか。死者への応答ないし祭祀を忘却する方向に、いささかでも作用することはないであろうか。

そしてまた、日本がさきに戦った戦争による死者を、どう弔うかをめぐる問題。これについては、最近、加藤典洋氏と高橋哲哉氏との間に応酬がある¹⁾。敗戦による「ねじれ」を自己欺瞞的に隠蔽することが、自国の死者だけを弔う内向きの自己と、アジアの死者だけを弔う外向きの自己への人格分裂を引き起こし、自国の死者を正當に（無意味な戦争のために死んだ汚れた死者として）悼むことを不可能にしているとして、自国の三百万の死者への哀悼を先に立て、それをつうじてアジアの二千万の死者への哀悼と謝罪へと到ろうとする加藤氏。それを、あの戦争が侵略戦争だったという判断とそれともなう責任を曖昧にする内向きの態度だとして批判し、汚辱の記憶を保持すること、まずアジアの死者に向き合うことを求める高橋氏。本稿で見いだされる問題系は、この問題にどう接続できるのだろうか。

死者は祭られねばならない。しかし、この問題では、祭られるべき死者どうしの政治的・道義的責任関係がともなう点で、本稿の論点を超え出た、もっと先の問

題が問われている。あえて問うとすれば、加藤氏の論理が、かりに勝ち戦の場合でも、自国以外の死者を弔うことに結びつくのかどうか、だ。不正な戦争で、しかも勝利することはあり得る。正當と見なされる戦争であつてすら、相手側に確実に死者はいる。あるいは、（ほとんど不可能なことだが）自国の死者がいなかった場合はどうなるのか。他の死者を弔うことへの道が閉ざされはしないか。おそらく、自分に親しい死者を祭ること、あるいは彼らを第一に祭ろうとすること、それ自体は自然なことだろう。しかし、その死者たちが同時に加害者であるとき、いま私がここに在ることを条件づけるものとして、彼らに殺された他の死者たちもまた含まれるのではないか。その意味で、私は彼らの責任を分有していることにならないか。一方の優先を当然視することは、他方を忘却する可能性を生じる点で許されないのではないか。さらに、戦争による加害・被害関係には、国家という枠組みが不可避免的に介在してくる。私は直接手を下していない。しかし、加害者たちと同じ国家に帰属し、彼らの子孫であることが、殺された側および彼らの子孫からみれば、責任の帰属先として同定されることになるのではないか。それゆえ、自国の死者を祭ることとは別に、彼らに殺

された他の死者たちを記憶し祭ることは、最低限の責任としてつねに要請されるのではないか⁽²⁾。

私は問うことができるだけである。そして、これらの問いはまた、より適切な別様の問いによって問われることができるだろう。死をめぐる問題を、さらに再構築していくこと。それは同時に、死者たちへのよりよき応答を模索することでもあると思われる。それは、こう問い続けることでもある。私は答え得たのか？ 答え得るのだろうか？

(1) 加藤氏の論点は、赤坂憲雄氏との対談「三百万の死者から二千万の死者へ——戦後に死者を弔うしかた」(『思想の科学』一九九四—八月号)に最初に見える。応酬の発端は、加藤氏の「敗戦後論」(『群像』一九九五—一月号)。これに対する高橋氏の批判は、「汚辱の記憶をめぐる」(『群像』一九九五—三月号)。以下、管見の限りで追うなら、加藤氏と西谷修氏の対談「世界戦争のトラウマと『日本人』」(『世界』一九九五—八月号)、高橋「哀悼」をめぐる会話——「敗戦後論」批判再説(『現代思想』一九九五—十一月号)、加藤「戦後後論」(『群像』一九九六—八月号)、同「語り口の問題——ユダヤ人問題とはわれわれにとつて何か」(『中央公論』

一九九七—二月号)、高橋哲哉・西谷修・浅田彰・柄谷行人の各氏による共同討議「責任と主体をめぐる」(『批評空間』II—二二、一九九七)とつづく。関連する討議として、崎山政毅・田崎英明・細見和之「記憶のパルタージユ、あるいは出来事の言語に耳を澄ますこと」(『文藝』一九九七—夏号)も参照。

(2) 前掲拙稿「父母」という名前」で展開した、父母を第一の他者として尊重すること、という論旨は、加藤氏に通じるものと見えるかもしれない。ただ、私としては、「無告」というもつとも遠い他者との関係が父母との関係にも浸透し、「無告」への配慮が全うされないかぎり父母との関係も全うされないとした点、また、「わたし」自身の身体性に内なる他性を見いだそうとした点で、加藤氏と同型の論理に陥る手前で辛うじて踏みとどまっているものと思う。

〔付記〕本稿の内容は、最も初期の段階では、「中国近世儒教の死生観」と題して山口大学人文学部公開講座「死について」第三回(一九九六年十月二十六日)および、山口大学の同僚からなる比較文化研究会での研究発表(同年十月三十日)にて、中間段階では同題で山口中国学会(同年十二月二十一日、山口大学)にて、また、本稿執筆中に、第四章の骨子を

「私の死と他者——王夫之の死生観に関する一考察」と題して第四十三回中四国地区中国学会（一九九七年五月三十日、松山大学）にて、口頭発表したことがある。それぞれの機会に貴重なご意見を賜った方々に、この場を借りて深く感謝いたします。

（山口大学人文学部）