

王畿の経学

三澤 三知夫

専修大学文学部兼任講師

はじめに

今までの研究において王畿は、王守仁の思想の祖述者として位置づけられてきた。しかし詳細に見ていくと、たとえば李贄は「然れども龍溪先生の五六十年、其の師説を守りて少しも改変せざるに非ず、亦た未だ必ずしも靡然として風に従ひ一に此に至るにあらず。此れ則ち陽明先生の幸にして、亦た天下万世の大幸なり」（『統焚書』卷一、答馬歴山）と述べ、王畿は王守仁の思想の祖述者としての位置を失うものではないものの、「少しも改変せざるに非ず……」とあるから、やはり差異はあると李贄は思っているのである。本稿は李贄の意見に従うこととする。王畿と王守仁両者の差異があらわれるものとして、「河図洛書」・「克己復礼」・「格物」があげられるよう。以下その差異の具体相を明らかにしていきたい。

明の大儒である呂柟は次のように朱熹の易占筮説を否定している。

戴光問「易卜筮如何？」先生曰、「易專言正心、修身、齊家、治國道理。後世以吉凶禍福言、便小看了易。易、變易以從道也。」（『涇野子内篇』卷之八）（戴光が、「易を卜筮とするのはどうか」と問うた。呂先生は、「易はもっぱら正心・修身・治國の道理を述べたものである。後世、吉凶禍福を述べたものとするのは、易を小さくするものである。易は變易であり、道に従うものなのだ。」）

また王門の語約も

易非為卜筮設也。（『双江語先生文集』卷之八、「寄劉兩峰」）（易は卜筮のために作られたものではない。）

と云い朱熹の易占筮説を否定している。このように王門の内外において反易占筮説というのが一つの流れであったことは疑うことができない。しかし王守仁においては

著固是易、龜亦是易（『伝習録』上、第五一条）（著はもとより易であるが、龜もまた易なのである。）

とあるように著と龜を持ち出し、象数的な要素を補強しており、その『易』解釈は、象数易と義理易との融合を図った朱熹のそれと同方向と見られる。朱伯崑の『易学哲学史』においても、王守仁の易説の性格は程・朱説の折衷と位置づけられる。また守仁には朱熹の易占筮説・河図洛書説を否定した文言がないことから、朱伯崑の説が首肯されよう。しかし王守仁の易説の中には反朱子の要素を持つものがないわけではなく、次にその点を見ていく。

まず『伝習録』下、第四七条において

問易朱子主卜筮、程子主理、何如。先生曰卜筮是理、理亦是卜筮。天下之理孰有大於卜筮者乎。只為後世將卜筮專主在占卦上看了、所以看得卜筮似小筮。（易において朱子は卜筮を主とし、程子は理を主とするというのは、どうでしょうか。先生が言われるには卜筮とは理であるし、理とは卜筮である。天下の理において卜筮より大なるものがあるか。しかし後世においては卜筮を

もつぱら卦を占うものと見たため、卜筮とはそれほど意味がないことと見るようになった。）

と述べる。この引用部分がなぜ反朱熹の要素を持つかといえ、後半の「只為後世將卜筮專主在占卦上看了、所以看得卜筮似小筮」において「後世」における問題は暗に朱熹自身の易説に基因することを主張しているようにも読めるからである。次にあげるものはより明確な朱子批判である。

問良知一而已。文王作象、周公繫爻、孔子贊易、何以各自看理不同。先生曰、聖人何能拘得死格、大要出於良知同、便各爲說何害。〔伝習録〕下、第九三条（良知は一である。文王は象を作り、周公は辞を繫け、孔子は易を賛したが、どうして各々が見る理が同一ではないのか。先生が答えていう。聖人はどうして格套に拘束されようか。主要なものはずべて良知にあるという点では同一であり、各々が説を為そうと何のさわりがあるうか。）

この条の質問者の問いは朱熹の「孔子之易、非文王之易。文王之易、非伏羲之易。伊川易伝又自是程氏之易也。」〔朱子語類〕卷第六十七、第三条）を念頭におくが、守仁はそれらが良知においてあるという点で一であるとし、伏羲・文王・周公・孔子の四聖易はそれぞれ差異を持つと主張する朱子の四聖説を否定している。易占筮説を批判したものであるが、『易』における四聖の解釈について明確に反朱子の立場を表明したものである。

王守仁のこの条は朱子の四聖説批判で、先にあげた呂柟・聶豹の易占筮説批判と朱子批判という点で軌を一にするものであろう。しかし朱伯崑は、王守仁の易解について「『五経憶説』の数条から見れば、王守仁の易解は義理学派に属し、程頤の『易伝』の解釈を引用し、発展させている」とし、また王守仁が「山東郷試録」で河図を論じている点については「『易学啓蒙』の考え方を発展させたもので、朱熹の影響をも受けている」とする。つまり朱伯崑は王守仁の朱子四聖説批判をさほど重く見ず、王守仁の易理解は朱熹の枠内にあると見るのである。実際「山東郷試録」を見ると『易学啓蒙』（以下『啓蒙』と略）をほぼ踏襲している。この部分以外に河図洛書についての

まとまった説明はないので、王守仁の河洛解は主にここから覗うしかない。

天地顯自然之數、聖人法之以作經焉。甚矣、經不徒作也。天地不顯自然之數、則聖人何由而法之以作經哉。大伝言卜筮而推原聖人作易之由、其意蓋謂易之用也不外乎卜筮、而易之作也則法乎圖書。是故通於天者河也、伏羲之時、天降其祥、龍馬負図而出、其數則以五生數統五成數而同居其方、是為數之体焉。中於地者洛也、大禹之時、地呈其瑞、神龜載書而出、其數則以五奇數統四偶數而各居其所、是為數之用焉。圖書出矣、聖人若何而則之。彼伏羲則図以画卦、虚五与十者、太極也。積二十之奇、而合二十之偶、以一二三四而為六七八九、則儀象之体立矣。析四方之合以為乾坤坎離、補四隅之空以為兌震巽艮、則八卦之位定矣。是其變化無窮之妙、何莫而不本於図乎。大禹則書以叙疇、実其中五者、皇極也。一五行而二五事、三八政而四五紀、第於前者、有序而不乱也。六三徳而七稽疑、八庶徴而九福極、列於後者、有條而不紊也。是其先後不易之序、何莫而不本於書乎。吁聖人之作易、其原出於天者如此、而卜筮之用所以行也歟。大抵河図・洛書相為経緯、八卦九章相為表裏。但伏羲先得乎図以画卦、無所待於書。大禹獨得乎書以叙疇、不必考於図耳。若究而言之、則書固可以為易、而図亦可以作範、又安知図之不為書、書之不為図哉。噫、理之分殊、非深於造化者其孰能知之。〔王文成公全書〕卷之三十一下、「山東郷試録」河出図洛出書聖人則之（天地は自然の数をあらわしたものであり、聖人はそれに則り経を作った。経はでたらめに作られたものではない。天地が自然の数を現さなければ、聖人は何に法て経を作ればよいのか。繫辭伝では卜筮について述べ、聖人が易を作った意図を推し量っているが、繫辭伝の眼目はおそらく、易のはたらきは卜筮に外ならないということ、易の制作は圖書に拠るということであろう。だから天に通ずるのは河図であり、伏羲の時、天が前兆を下し、龍が河から図を背負って現れ、その数は五行の生数（一・二・三・四・五）が五行の成数（六・七・八・九・十）を統べて図の中にあり、数の体である。地を中心とするのは洛であり、大禹の時に、地が瑞象を呈し、神龜が書を背負って現れ、その数は五の奇数（一・三・五・七・九）が四の偶数（二・四・六・八）を統べて、各々しかるべき所にあり、数の用である。圖書が出現して、聖人はどのようにそれらを用いたのか。伏羲は河図によって八卦を作っ

たが、中央を虚とし、五と十を去り、太極とした。五以外の一三七九を積めば二十の奇数であり、十以外の二四六八を積めば二十の偶数であり、陽儀となり陰儀となり、一二三四を以て六七八九とし、四象となし、両義・四象が成立する。横図に基づき、十数を主として説けば、乾坤離坎は南北東西の正位の卦となり、兌震巽艮は乾坤離坎に従いつき、八卦の位が成立する。この極まりのない変化の妙が、どうして河図に基づかないことがあるか。大禹は洛書によって九疇を述べたが、その中である五を實とし、皇極とした。一は五行であり二は五事であり、三は八政であり四は五紀、前にならぶものは、秩序があつて乱れない。六は三徳であり七は稽疑であり、八は庶徴であり九は福極であり、後ろにならぶものは、秩序があつて乱れない。この先後が乱れない絶対なる秩序が、どうして洛書に基づかないことがあるか。ああ聖人が易を制作したのは、このように天に基づくものであり、だから易の卜筮というはたらきが生ずる。河図・洛書は経緯となり、八卦と九章は表裏となる。伏羲は先ず河図を得てから画卦したのであつて、洛書を参考にしなかつた。大禹は洛書を得てから九疇を述べたのであつて、河図と照合しなかつた。しかし、洛書も固より易を作ることができ、河図もまた範を作ることができ、どうして河図が洛書でなく、洛書が河図でないことがあろうか。理の分殊は、深く造化の根本を究めたものでなければ知ることができないのである。⁽⁷⁾

引用の傍線部分は重要な部分であるが、先述のとおり『啓蒙』本図書第一をなぞっている。傍線部に対応する『啓蒙』の部分を次にあげておく。なお現代語訳は前の「山東郷試録」を参考にすれば明らかなので省略した。

曰然則聖人之則之也、奈何。曰、則河図者虚其中、則洛書者総其実也。河図之虚五與十者太極也、奇数二十・偶数二十者兩儀也、以一二三四為六七八九者四象也。析四方之合、以為乾坤離坎、補四隅之空、以為兌震巽艮者八卦也。洛書之実、其一為五行、其二為五事、其三為八政、其四為五紀、其五為皇極、其六為三徳、其七為稽疑、其八為庶徴、其九為福極、其位與數尤曉然矣。(『易学啓蒙』本図書第一)

王守仁の「山東郷試録」における河洛解は『啓蒙』の域を出ることはないと言えよう。では次に、王守仁の河洛解

と王畿のそれとの間には差異が有るのか、無いのか。またもしあればどのような差異があるのか、検討していく。王畿の河洛解は「河図洛書解義」にまとまっているので、それを主にとりあげる。

まず王畿の「河図洛書解義」は次のような問いから始まる。

或曰、「河図為順、洛書為逆、一順一逆、造化之機。圖書五皆居中、一皆居下、造化示人之精蘊、則既聞命矣。敢問伏羲則河図以画卦、大禹則洛書以叙疇、其義何所当也。」（龍溪王先生全集）卷之八、「河図洛書解義」（ある人が問うた、「河図は順であり、洛書は逆であり、その一が順、一が逆であるのが造化の機である。河図洛書とも五が中央にあつて、一が下にあり、その造化の機は人に示された精粹であるということとは、すでに承っている。聞きたいのは、伏羲が河図によって画卦し、大禹が洛書によって九疇を叙したというのは、どういった根拠があるのか」と。

この問いに対し、王畿は次のように答える。

先生曰、「易曰、『河出図、洛出書、聖人則之』是圖書皆可以画卦也。天地之間、不過一陰一陽、五行而已。陰陽之變、不可勝窮。陰陽之純、則為乾坤、陰陽之雜、則為六子。若曰某点為奇画、為某卦、某点為偶画、為某卦、一一比而則之、則幾於泥矣。……

至於洛書所陳九疇、皆帝王治天下之大經大法。每疇之首、不過以數起之、与所叙之疇絕無関涉。若曰、羲禹画卦叙疇之時、河馬洛龜適至、聖人因而驗之、如嶠谷律呂協於鳳鳴、或如春秋成而麟出、以呈其端、理或有之。」（龍溪王先生全集）卷之八、「河図洛書解義」（王畿が答えた、「易には『河が図を出し、洛が書を出し、聖人はそれに則られた』（繫辭上）とあるが、河図・洛書とも画卦することができるのである。天地の間は一陰一陽・五行のみにすぎない。陰陽の変化は、窮めつくすことができない。純陰・純陽が乾坤となり、雜陰・雜陽が六子となる。もしあるものを数えて奇数画としてある卦とし、あるものを数えて偶数画としてある卦とし、一一比定して河図に依拠するのは、拘泥といえるのではないか。……洛書で述べられている九疇に至っては、帝王がこの世を治める大經であり大法である。各疇の最初に、数を置くのは、そこから起論するにすぎず、九疇そのもの

の内容とは関係がない。もし懈谷の律呂が鳳の鳴き声に協かい、あるいは春秋が完成したので麟が出現し、その端を呈したように、伏羲が画卦し、禹が叙疇する時に、河馬と洛亀がたまたま現れたので、聖人がそれをよく調べたといふのであれば、それは理としてあり得ることだろう。）

河図の方から見ていくと、傍線イの「某点為奇画、為某卦、某点為偶画、為某卦、一一比而則之、則幾於泥矣。」は明らかに『易学啓蒙』説に対する批判である。より具体的にいえば、先に引いたところの傍線部「析四方之合、以為乾坤離坎、補四隅之空、以為兌震巽艮者八卦也。」に対する批判である。『啓蒙』では先天横図に基づき、十数を操作し、九六七八を乾坤離坎に対応させ、一二三四を兌震巽艮に対応させている。王畿はこのような朱熹の解釈は穿鑿に過ぎると言っているであろう。朱熹が八卦と河図を結びうとし、その間を縮めようとするのに対し、王畿は朱熹とは逆を指向し、八卦と河図を離間しようとしている。

洛書の方について見ると、傍線ロに「每疇之首、不過以数起之、与所叙之疇絶無関涉」とある。これは、洛書の方位は九であり、洪範の類も九であるから、九という点で共通するとし、洪範は洛書によって作られたという『啓蒙』の説を否定しているものである。

このように王畿の河洛解には、王守仁より強い朱子批判の要素が明らかにある。しかし「河図洛書解義」の終わりには

河図固可以画卦、亦可以叙疇、洛書固可以叙疇、亦可以画卦、庶幾不失圖書之本旨、於学思過半矣。（龍溪王先生全集）卷之八、
「河図洛書解義」（河図は画卦することができるし、また叙疇することもでき、洛書は叙疇することができるし、また画卦することもできる。このことは圖書の本旨からずれるものではないだろうし、半分以上知ったことにはなろう。）

とあり、河図と洛書は互用できるとする点では朱熹・王守仁と一致する。

特筆すべきは王畿が程頤の「兎物」の説を肯定的に引く点にある。「兎物」の説（「兎微物也、可以起数」とは、『河南程氏遺書』卷第十八、一六四条に「聖人、河図洛書を見て八卦を画す。然らば何ぞ図書を必せん、只だ此の兎を見て、亦た八卦を作るべく、数は便ち此の中に起こるべし」（聖人見河図・洛書而画八卦。然何必図・書、只看此兎、亦可作八卦、数便此中可起）とあるのをふまえる。

昔儒謂、「兎微物也、可以起数」乃知聖人胸中自有全経、固不在於紛紛点画之盈縮、以為分合湊補也。（龍溪王先生全集」卷之八、「河図洛書解義」（先儒は、「兎は取るに足らないものだが、数を起こすことはできる」と言っているから、聖人の頭の中にこそ全ての経があり、こまごまとした点画の盈縮によって分合湊補することの中にはないことを見てとっている。）

つまり、どんな物にも陰陽の象と陰陽の数が在るから、河図・洛書が無くても、八卦を画き出すことはできるといふのが王畿の意である。八卦・九疇の根拠としての河図・洛書は必ずしも必要ではなくなるといふのが王畿の帰結となる。朱熹・王守仁とも河洛を否定することはないが、王畿は程頤の言を引き、河洛を否定する方へ向かっている。

(二)

王畿の易説をさらに明らかにするため、「乾知大始」（繫辞上传）の解釈についての王畿と聶豹の論争をみる必要がある。次に引く王畿の解釈に対して聶豹が疑問を持ち、論争がはじまる。なお王畿・聶豹いずれの書簡かわかりやすくするため、どちらのものであるかを先頭に付しておく。また解釈上問題となる『易』の当該部分は太字で示してある。

大哉乾元、万物資始、乃統天。（乾卦彖伝）

乾道成男、坤道成女。乾知大始、坤作成物。乾以易知、坤以簡能。（繫辞上伝）

夫乾、天下之至健也、德行恒易以知險。夫坤、天下之至順也、德行恒簡以知阻。（繫辞下伝）

〔王畿〕

易曰乾知大始、乾知則良知、乃混沌初開第一竅、為万物之始、不与万物作对、故謂之独。以其自知、故謂之独知。乾知者剛健中正、純粹精也。七德不備、不可以語良知、中和位育皆從此出、統天之学、首出庶物、万国咸寧者也。（龍溪王先生全集）卷之六、
 「致知議略」（「易」の繫辞上伝に「乾知大始」とあるが、乾知とは良知であり、混沌を最初に突き破ったものであり、万物の始まりとなり、万物と对にならないから独と云う。自らが自らを知るから独知と云う。乾知は剛健中正であり、純粹にして精なるものである。七徳が備わらなければ良知とは云えず、中和位育もここに依拠し、統天の学とは、万物の首となり、万国がみな安んずることである。）

ここでの王畿の主張は、繫辞上伝の「乾知大始」の「乾知」とは良知であり、良知は独知であり、万物と对にならない、万物の首である、ということである。経書に「知」という語があれば良知と解釈する王畿独特の読みである。王畿の読みに従って「乾知大始」を訓ずれば「乾知、大なる始なり」となる。「統天」・「首出庶物、万国咸寧」はそれぞれ「大哉乾元、万物資始、乃統天」（乾卦象伝）・「乾道變化、各正性命。保合大和、乃利貞。首出庶物、万国咸寧」（同じく乾卦象伝）に典拠をもつ。

これに対し聶豹は次のように云う。

〔聶豹〕

本義云、乾王始物、而坤作成之。已似於経旨本明白。知字原属下文。今提知字属乾字、遂謂乾知為良知、不与万物作对為独知、七徳咸備為統天。象曰、大哉乾元、万物資始、乃統天。是以統天賛乾元、非賛乾也。及以下文照之、則曰、乾以易知、坤以簡能。

又以易簡爲乾坤之德、而知能則其用也。人法乾坤之德、至於易簡、則天下之理得而成位乎其中。他又曰、夫乾天下之至健也、德行恒易以知險。夫坤天下之至順也、德行恒簡以知阻。健順言其體、易簡言其德、知能言其才、險阻言其變、能說能研言聖人之學、定吉凶成臺臺、言聖人之功用。六經之言、各有攸當、難以一例牽合也。(『双江聶先生文集』卷之十一、「答王龍溪」) (『本義』では、「乾知大始」(繫辭上傳)は、乾が物を始めることを主り、その次に坤が物を作ることでであると解釈する。こちらのほうが經の意に近いのは明かであろう。知の字は下に属するのである(動詞として賓語をもつ)。あなたの説では知の字は乾の字に属し、「乾知」を良知とし、万物と対を為さない独知であるとし、そこには七徳が全て備わっているから「天を統ぶる」とする。彖伝には「大なるかな乾元、万物資りて始む、乃ち天を統ぶ」とある。だから「天を統ぶ」とは乾元を讃えたのであり、乾を讃えたのではない。「乾知大始」以下の經文を見ると、繫辭上傳には「乾は易を以て知り、坤は簡を以て能くする」とある。これも「易」と「簡」を乾坤の徳とし、「知」と「能」を乾坤の用としたものである。人が乾坤の徳に法り、「易」・「簡」に至れば、物事の法則性はその中に成り立ちうる。さらに繫辭下伝には「夫れ乾は天下の至健なり、德行、恒に易にして以て險を知る。夫れ坤は天下の至順なり。德行、恒に簡にして以て阻を知る」とある。「健」と「順」はその体を云い、「易」と「簡」はその徳を云い、「知」はその才を云い、「險」と「阻」はその変を云い、「夫れ乾は天下の至健なり。德行、恒に易にして以て險を知る。夫れ坤は天下の至順なり。德行、恒に簡にして以て阻を知る」の後文の「能く之を心に説び、能く之を慮に研き、天下の吉凶を定め、天下の臺臺を成す者なり」においては「能説」と「能研」は聖人の学をいい、「定吉凶」と「成臺臺」は聖人の功用をいう。六經の言はそれぞれ意が異なり、一例を他のものにあてはめてはならない。

両者の争点は多岐にわたるので、それらを整理していく。

(1) 「乾知大始」の「知」字の訓について

聶約は『本義』の「乾は物を始むるを主る」と解釈する説を引き、「知字、原と下文に属す」と云い、「乾知大始」の「知」字は主る意であり、賓語を持つ動詞とする。王畿は先にみたように「乾知」を良知と解するから「知」字を名詞とする。聶約は「乾知大始」を「乾は大なる始を知る」と訓じ、王畿は「乾知は大なる始めなり」と訓じ、聶約は知を作用とみているが、王畿は知を本体とみているのである。

なお聶約の依拠する『本義』の説とは、『本義』繫辞上傳、第五に「知は猶ほ主の如きなり。乾は物を始むるを主り、坤は之を作成す。上文の男女（乾道成男、坤道成女）を承けて乾坤の理を言ふ。蓋し凡そ物の陰陽に属する者は此くの如からざる莫し。大抵、陽、先にして、陰、後なり。陽は施し、陰は受く」とあるのを指す。

聶約は知を作用とする自説の正しさを証する為に「乾知大始」（繫辞上傳）のすぐ後ろの「乾以易知、坤以簡能」（乾は易を以て知り、坤は簡を以て能くす）と繫辞下伝の「夫乾、天下之至健也、德行恒易以知險。夫坤、天下之至順也、德行恒簡以知阻」（夫れ乾は天下の至健なり、德行、恒に易にして以て險を知る。夫れ坤は天下の至順なり、德行、恒に簡にして以て阻を知る）を根拠としてあげる。「乾以易知。坤以簡能」については、「知」と「能」は乾と坤の用であり、体ではないと解釈し、「夫乾、天下之至健也、德行恒易以知險。夫坤、天下之至順也、德行恒簡以知阻」についても、「健」と「順」が卦体、「易」と「簡」が卦徳、「知」が卦（の）才はたらき云々とし、やはり「知」は乾と坤の体ではなく、用であると解釈し、王畿の説を否定する。

「体」・「徳」・「才」・「変」は易学用語であり、「体」は卦体、「徳」は卦徳、「才」は卦才、「変」は卦変である。

(2) 「統天」とは「乾元」のはたらきなのか、「乾知」のはたらきなのか？

聶約は「大哉乾元。万物資始、乃統天」（乾卦象伝）の「統天」の解釈に問題を移す。王畿は「乾知大始、坤作

成物。」（繫辭上傳）の「乾知」と「大哉乾元、万物資始、乃統天。」（乾卦象伝）の「統天」をつなぎ、「乾知」を「乾元」とし、そのはたらきとして天を統べるはたらきがあるとす。 「乾知」即「乾元」として、「乾元」のみならず「乾知」も「統天」のはたらきをもつと解釈する。これに対して聶豹は、「乾知大始、坤作成物。」（繫辭上傳）と「大哉乾元、万物資始、乃統天。」（乾卦象伝）をつなげず分離し、「乾」のはたらき「知」と「乾元」のはたらきを区別し、乾元のはたらきの方がより根本的だとす。「大哉乾元、万物資始、乃統天。是以統天賛乾元、非賛乾也。」（『双江聶先生文集』卷之十一、「答王龍溪」とあるのがそれで、「統天」とは象伝に「大哉乾元、万物資始、乃統天。」とあるとおり「乾元」のみのはたらきであると聶豹は主張し、「統天」とは「乾知」のはたらきでもあるとする王畿の解釈を誤りとす。

(3) 一義性をめぐる問題について

王畿は先にあげた聶豹の論難に対して次のように答え、この一連の議論をしめくくる。

〔王畿〕

乾知大始、大始之知、混沌初開之竅、万物所資以始。知之義本明、不須更訓主字。下文証之曰、乾以易知、以易知為易主、可乎。此是統天之学。賛元即所以賛乾、非二義也。其言以体以德以才以變以学以功用、雖經伝所有、屑屑分疏、亦涉意象、恐非易簡之旨。（『龍溪王先生全集』卷之六、「致知議辨」）（『易』の繫辭上傳の「乾知大始」の「知」は大なる始まりの知であり、混沌を最初に突き破った穴であり、万物はここに依拠する。知の意ははっきりしており、「本義」のように「知」を主るの意として解釈する必要はない。「乾知大始」以下の文がそれを証している。「乾以易知」の「易知」とは易の主であるのではないか。どうであろうか。これが統天の学である。元を賛すること乾を賛することであり、分けて目的と手段というように二になるものではない。『易』

を体・徳・才・変・学・効・用という観点から分析して説くのは、『易』の經伝に依拠するところがあるとはいへ、些細なことにこだわりすぎ主観的であつて、易簡の原則からはずれている。）

傍線部の「賛元即所以賛乾、非二義也」の「賛元即所以賛乾」とは聶豹が先の書簡で「乾」と「乾元」を分離し、「乾元」をより根源的なものと解釈していることを批判し、乾元と乾の一なることを主張する。「非二義也」とあるのは王畿の解經法が一義性を指向していることのあらわれでもある。

この一連の議論において王畿の解釈は、つまるところ乾字であれ知字であれ一字に二訓を持たせないことに帰着する。聶豹のように「知」を用と解釈すれば、体もととしての「知」と、用はたらきとしての「知」というかたちで二義となつてしまふからである。先に見たように、王畿は「乾知大始」の「知」を良知と解する根拠を「乾知大始」の後文の「乾以易知」に求める。「乾以易知」の「易知」を「易の主」と解し、その「知」を「良知」とし、一字に二訓すべからずという原則を堅持している。聶豹は「乾知大始」の「知」をはたらきとするから、それを「良知」とは見做していない。しかし王畿の説に従えば經文の「知」は全て「良知」を指すことになるから、破綻をきたすこととなる。聶豹は「六經之言、各有攸当、難以一例牽合也」（『双江聶先生文集』卷之十一、「答王龍溪」傍線部）と述べて、かかる王畿の考え方を批判しているのである。また聶豹は

易有以一象含数義、一爻該数事、故体此卦之象。（『双江聶先生文集』卷之十一、「答王龍溪」）（易の一つの象は複数の意味を持ち、一つの爻は複数の事をあらわすので、卦の象を表現することができるのだ。）

と述べ、『易』の經文の意は基本的には複数あるとしている。

王畿は『大学』の、「克己復礼」の「己」と「格物」の「物」の解釈においても、それぞれ一字に二訓すべからずと述べているが、次にそれらの解釈を見てみたい。

(三)

克己復礼については佐野公治氏の「宋以降の思想的展望へのノート——論語顔淵篇首章の解釈史を手がかりとして——」(『思想の研究』第五号、一九七一年)がある(以降、佐野論文と略)。この論文では程朱の克己復礼解をとりあげ、朱熹のそれは先ず「克己」の「己」を私欲と解し、超克されるべきものとするが、その後で「由己」の「己」を仁の工夫の実践主体と解するから、「克己」の「己」と「由己」の「己」に異訓を与え、矛盾しているとする。次に王守仁の克己復礼解釈を見てみよう。

問一日克己復礼、天下帰仁。朱子作効驗説、如何。先生曰、聖賢只是為己之学、重工夫、不重効驗。仁者以万物為体、不能一体只是己私未忘。全得仁体則天下皆歸於吾仁。就是八荒皆在我闔意。天下皆與其仁、亦在其中。(『伝習録』下、第八五条) (一日克己復礼すれば、天下、仁に帰す) について、朱熹は効驗として解釈しているが、如何なものであるうか。「聖賢の学は己の為にするものであつて、工夫を重んじ、効驗を重んじない。仁者は万物を一体とするが、一体となれないのは自己の私がまだあるからである。仁の本体を得さえすれば、天下はすべて自己に帰着する。それは四方八方の遠い地が自己の門の敷居の中にあるのと同じである。そこでは天下がその仁であることをゆるす(朱熹の解釈) こともその中に含まれる。」

王守仁のこの解釈は、佐野論文が指摘した、朱熹の「克己」の「己」と「由己」の「己」に異訓をあたえた矛盾についてはふれていない。朱注では「一日克己復礼すれば、天下、仁に帰す」の「天下、仁に帰す」を「克己復礼」の効驗とし、具体的には天下の人が仁者の称を与えることとし、「天下、仁をゆるす」と訓ずる。王守仁はその朱熹説をとりこんでいる。また「聖賢只是為己之学、重工夫、不重効驗」とあるから、朱熹が工夫と効驗という二元で解釈するのに対し、王守仁は朱熹の枠組みによりかきながらも重点を工夫の方に移している。

次に王畿の克己復礼解釈を見てみよう。

顏淵問仁、子曰「克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。為仁由己、而由人乎哉。」克己猶云修己、是克治之意。己即「由己之己」。伝以己身之私、既克去之、又欲由之、是二己也。「天下歸仁」、言天下皆歸於吾仁之中、是為仁之功、非与之以効言也。「為仁由己」、反己之學也。石居謂、「此是孔門心學、克己、克心之己、復礼、復心之礼。」意見亦好。（龍溪王先生全集）卷三「書累語簡端錄」（顏淵が仁について問うと、孔子は「克己復礼を仁と為す。一日克己復礼すれば、天下仁に歸す。仁を為すこと己に由る。而して人に由らんや」と答えた。克己とは己を修めるといふ意に近く、克治の意である。己とは「己に由る」の「己」である。伝では己とは身体という私わたくしであり（『集注』卷六、顏淵第十二に「克、勝也。己、謂身之私欲也」とある）、まずそれを克去した後で、「之」（之）とは「為仁由己」の「己」を指す）に由らうとするのは、二つの己があることになる。「天下仁に歸す」とは、天下がすべて我が仁に帰着するということであり、仁の工夫であつて、天下の人が仁者の称を与えるといった効験を説いたものではない。「仁を為すこと己に由る」とは己に反る學である。石居は言つた、「これは孔門の心學である、克己とは心の己に克つことであり、復礼とは心の礼に復かへることである。」この説き方はよい。）

王畿のこの解釈は、朱熹の「克己」の「己」と「由己」の「己」に二訓をあたえた矛盾を指摘し、「己」に二義はないとし、その一義性を主張している。これは王守仁の解釈には見られない点である。また「言天下皆歸於吾仁之中、是為仁之功、非与之以効言也」とあり、「天下歸仁」を「天下、之に仁を與ふ」とする朱熹の説を否定する。一方、王守仁はこの朱熹の説を自説のうちにとりこむかたちで肯定している。この点から王畿は王守仁より明快に朱注の効験説を批判しているといえる。⁽⁹⁾

(四)

王畿の格物説を見る前に、格物の一般的解釈を確認するため、武内義雄の所説を聴こう。

物の字は「もの」とも読まれ「事」とも註せられるが、又「法」の意にも使はれる。元來物の字は「類」と註せられるが、「類」はまた「法」と註せられるから、物は直ちに「法」とも解釈されるのである。易の家人の卦に「言有物、行有恒」とある物は法の意である、又礼記の哀公問に「仁人不過乎物、孝子不過乎物」とある物も道德的法則の意味である、……従つて大学の格物の物の字も法則或は道德法の意に解することができる、大学に謂ゆる「人君となりては仁に止まり、人民となりては敬に止まり、人父となりては慈に止まり、人子となりては孝に止まり、国人と交わりては信に止まる」とは則ち物である。格の字は、或は「正す」とよまれ、或は「度る」と解せられるが「至る」とよむのが古い訓である、従つて大学の格物は「物に至る」とよむべきであるが、その意味は道德的法則に通達することであろう。（『儒教の精神』（岩波書店、一九三九年）、七〇頁）

「物」とは道德的法則の謂いであるとする。対して王畿はどうだろうか。

來教謂「諸生所問惡外物且不可、況欲格而去之」、亦是善問。兄必欲以無欲証之、謂「指惡外物之物、為父母人倫亦在其中、非吾所謂專以為物欲者也。無欲須於人倫事物上磨、豈可与惡外物之物同乎」云々、是以一物為兩解、反為纏繞。若如先師本旨、人倫事物之物即惡外物之物、本非二義。在人倫事物上磨、格其不正以歸於正、正是無欲工夫。舜明於庶物之物、即是格物之物。謂之「明」者、致其良知而無所蔽也。兄徑以物字作欲字看、從古無此訓釈。易曰「乾、陽物也、坤、陰物也」、曰「復、小而弁於物」、曰「言有物」、曰「精氣為物」、記曰「以鄉三物教萬民」、中庸曰「誠者物之終始」、曰「為物不忒」、皆未嘗以物訓欲也。……無欲之物不礙本末之物。……物無兩解、虚心善觀、本自明白。（『龍溪王先生全集』卷六、「格物問答原旨」）（諸生は問う、外物を悪むことすら不可なのに、まして格去することなど全く必要ない」という弟子（諸生）の疑問をお手紙では引かれているが、これはよい問いである。あなたは「無欲」説によつて弟子（諸生）の問いに答え、「君たちは外物を悪む物を解して、父母人倫（の物）もその中に含まれるとするが、私（王敬所）はもっぱら物を欲と考えているものではない。無欲（の物）とは人倫事物の上で証されるものであり、どうして外物を悪むの物と同じであろうか」と言われるが、これは一語に二義をあたえ、わかりづらい。

先師の説は、人倫事物の物は外物を悪むの物であり、二義ではない。人倫事物の上でおこない、不正を格して正にかえるのさまに無欲の工夫である。「孟子」の「舜明於庶物」の物は格物の物である。「明」というのは良知を致して完きことである。あなたは物即ち欲と解しているが、以前にもそのような解釈はない。「易」の「乾、陽物也、坤、陰物也」・「復、小而弁於物」・「言有物」・「精氣為物」、『礼記』の「以郷三物教万民」、『中庸』の「誠者物之終始」・「為物不忒」、すべて「物」を「欲」と読んでいない。……無欲の物は本末の物と矛盾しない。……物に二義は無く、虚心に読めば、明らかかなはずだ。）

この「格物問答原旨」は王畿と王敬所との格物をめぐる対論である。

最初の部分に「兄（王敬所のこと）必欲以無欲証之」とあり、この「格物問答原旨」では「無欲」という語が重要である。「兄徑以物字作欲字看、從古無此訓釈」とあるから、王畿は、「物」を専ら「欲」と訓じていると見做していることがわかる。王敬所のいう「無欲」とは「無欲須於人倫事物上磨」とあって「磨」くことであるから、「欲」を「無」みすることとなる。王敬所は「指惡外物之物、為父母人倫亦在其中、非吾所謂專以為物欲者也」と言い、物を一義的に「欲」と見ているのではないと主張し、さらに続けて「無欲須於人倫事物上磨、豈可与惡外物之物同乎」とあるから、王敬所の解釈では「物」に、「外物を悪む」の「物」と「人倫事物」の「物」という二義を与えることとなると王畿は理解している。「如先師本旨、人倫事物之物即惡外物之物、本非二義」とあり、師の王守仁の説において「外物を悪む」の「物」と「人倫事物」の「物」は同一であると王畿は主張し、師説を根拠に王敬所を論難していくのである。この師説とは、「物」を「虚位」とする『伝習録』上、第一〇二条の「曰く、然らば則ち善悪全く物に在らざるや。曰く、只だ汝の心に在り。理に循ふは便ち是れ善にして、氣に動くは便ち是れ悪なり。曰く、畢竟物に善悪無きや。曰く、心に在りて此の如くなれば、物に在りても亦た然り」を指すのであろうか。しかし「先師本旨、人倫事物之物即惡外物之物、本非二義」として、王守仁における「物」が一義である

とする理解は王畿の読み込みにかかるものであって、王守仁の真意とずれるのではなからうか。

整理すれば、王畿は物に二義無しとする。弟子（諸生）は「悪外部」の「物」の中に「人倫事物」の「物」も含まれるとする。王敬所は弟子（諸生）の考え方に与せず、「悪外部」の「物」と「人倫事物」の「物」を別けて考へ、二義となる。いずれにせよ王畿は物の一義性を主張している。

武内義雄の「物」とは道德的法則であるという主張と、王畿の一義性とは如何なる関係にあるのだろうか。王畿の「新安斗山書院会語」（『龍溪王先生全集』巻七）には

認物為理、則為太過、訓物為欲、則為不及。（物を理とすればはなだ過ぎ、物を欲とすれば及ばない。）

とあり、また「大学首章解義」（『龍溪王先生全集』巻八）には「良知の感応、之を物と謂ふ」とあって武内義雄の「物」と王畿の「物」との間には隔たりがある。

おわりに

河図洛書については朱熹からどれだけ距離を取るかで、王守仁と王畿の解釈は大きく別れる。また「克己復礼」と「格物」の解釈において「己」と「物」のそれぞれについての一義性を説く王畿の解釈は、単なる心学的解釈にとどまるものではない。心学的解釈というのは「己」を「心之己」と解し、「物」を「心之物」と解するものであり、「心」という「物」を離れて、「己」という概念も「物」という概念も成り立たないとするのがそれである。

ところで、本稿（二）でとりあげたように、『易』の「知」字解釈で、聶豹はそれぞれの「知」字一字一字に複

数の義があるというのに対し、王畿は一字一訓、つまり「知」字の意は一のみであるとするのは、単なる解釈上の差異にとどまらない。聶豹の解釈は複数の中から一を選択し、それを聖人の意と認定するものになることでもあろうから、その一とは複数の中の一であり、数的区別を持つものである。王畿の一とは、「知」字の解釈において解釈するものの心と聖人の意とが一となって現成していることを言い、数的区別を持つものではなく、そこに全てのものが在る一であるのだろう。また聶豹の、複数からの選択という方法は、世界が全体としては完全ではなく、本質的のものはその部分にとどまっているという世界観に基づく。なお聶豹のこのような方法は聶豹のみのものではなく、程頤・朱熹にも同じようにある。

以上のような王畿の一義性の原則は、「格物」の「物」の解釈にもつらぬかれていることが見てとれる。(四)で見たとように「物」については、やはり一義性をその原則として解釈されている。しかし物を「心上より説く」のは陽明学の家法であり、王畿もそのような心学的解釈を踏襲する。がそれに止まらず、「理」・「欲」といった物の定性の存在を否定し、物の性質は、良知と物の感応の在り方によってのみ決定されるとする一義性の原則が打ちたてられているのである。

なお王守仁が一を説く場合、「克己復礼」の例にみられるようにあいまいさがある。それは過程と結果を分離して説く朱熹の方法に対してのよりかかりがまだ見られ、過程と結果との混乱がみられる。王畿の解釈は一義性によって、そうした可能性を一掃している。

注

(1) 朱伯崑『易学哲学史』第三卷（華夏出版社、一九九五年）、第八章第三節、二、王畿的易説。

- (2) 朱熹の四聖説とは、伏羲・文王・周公・孔子の四聖易には独自性があり、それぞれ他の四聖易や易全体に回収されないというもの。
- 須是將伏羲画底卦做一樣看、文王卦底一樣看。文王周公說底象象一樣看、孔子說底一樣看。王輔嗣伊川說底各做一樣看。(朱子語類) 卷第六十七、第四條) (伏羲の画した卦は一つのものともなければならぬし、文王の卦も一つのものともなければならぬ。文王・周公の象・象もそれぞれ一つのものともなければならぬし、孔子の説も一つのものともなければならぬ。要は四つの易間における差異を重視していくものである。)
- (3) 朱熹の易占筮説とは、「易」の眼目が占筮にあり、そのことは「易」自身の内容によって証されるというもの。
- 易本是卜筮之書、卦辭・爻辭無所不包、看人如何用。(朱子語類) 卷第六十七、第二三條) (易はもともと卜筮の書であり、卦爻辭が包摂しないものはなく、占者がどのように解釈するかを待っている。)
- (4) 守仁の『易』解釈として、「五経憶説」には恒・遁・晋の三卦の解釈がある。この三卦の解釈のみがなぜ残ったのか、もしくは三卦しかないのかということについては高予遠「王陽明龍場三卦臆説」(『中国哲学研究』2007年第4期)・朱曉鵬「王陽明龍場易論的思想主旨」(『哲学研究』2008年第6期)が考察しているが、いずれもその三卦が龍場での大悟の内容を表現しているからだとする。
- (5) 朱伯崑『易学哲学史』第三卷(華夏出版社、一九九五年)、第八章第三節、二、王畿的易説。
- (6) 朱伯崑『易学哲学史』第三卷(華夏出版社、一九九五年)、第八章第三節、二、王畿的易説。
- (7) この部分の訳は、榊原篁洲『易学啓蒙諺解大成』(『漢籍国字解全書』(早稲田大学出版部、一九二六年)第三卷所収)を参考にした。
- (8) 牟宗三氏は「乾知大始」(繫辭上伝)を、王畿の如く直接に、「創造原則」としての「乾知大始」と変換(解釈)するのは「疏闕」(周到にして細密ではない)であるが、「引伸」したものとみればよいとする(『從陸象山到劉戡山』上海古籍出版社、2001年)、246頁)。しかし「引伸」したものと王畿の解釈と原文の間にはずれがあるということを確認することとなる。なお福田殖氏も「王龍溪と聶双江」(『二松学舎大学陽明学研究所「陽明学」8、一九九六年)において牟宗三氏の「從陸象山到劉戡山」の議論を参照し、王守仁の思想を受け継ぐものは王畿・羅近溪であって聶豹ではないという牟宗三氏の結論を肯定するが、「乾知大始」の解釈については氏が有意義の意味で聶豹の肩を持っているという点についてはふれられていない。
- (9) 「克己復礼」に関しては、楊簡も王畿と同じように「己」字に二義はないと説く。太字は『論語』原文である。

顏淵問仁。子曰克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。仁由己而由人乎。

大哉克己復礼之訓乎。由孔子而來至於今千有余歲、學者罕有知其解者。知其解者、大道在我矣。克有二訓、能也、勝也。左氏謂楚靈王不能自克繼。以克己復礼之言為証、是謂克為勝而未必孔子本旨果爾也。以顏子粹然之質加以屢空之學、雖未能至於無過、過亦微矣。何俟於克而勝之也。詩書所載多以克為能。況此孔子又繼曰、為仁由己、殊無克勝其己之意。且一己字無二義也。夫己乎、由孔子而來至於今千有余歲、知其解者鮮矣。己本無過、本與天地為一、亦能範圍天地、亦能發育事物、不獨聖人有此。夫人皆然。堯舜與人同爾。孔子曰、心之精神是謂聖。孟子亦曰、仁人心也。（慈湖遺書卷之十一、家記五、論論語下）（偉大なるかな、克己復礼の教えは。孔子より今に至る千有余年、学ぶ者が、克己復礼が何であるかを知るのはまれである。その何であるかを知れば大道は自己の中に在る。「克」字には二義があり、「能」と「勝」である。『左氏伝』昭公十二年十月には、楚の靈王が克己することができなかつたとあり（王揖而入、饋不食、寢不寐、数日、不能自克、以及於難。仲尼曰、古也有志、克己復礼、仁也。信善哉。楚靈王若能如是、豈其辱於乾溪）、「克己復礼」の証とされ、この「克」は「勝」の意であろうが、孔子の本旨であるかといえそう言い切れないところがある。顏子の純粹なる素質に空なる学を加えれば、過失が無いところまではいかないものの、過失は大きくない。どうして克勝する必要があるのか。『詩』・『書』において「克」は多く「能」の意で用いられている。まして『論語』では後文に「仁を為すは己に由る」とあるので、己に克勝するという意は無い。かつ一なる「己」字に二義があるはずは無い。偉大なるかな、「己」は、孔子より今に至る千有余年、その意を理解したものはすくない。「己」とは本来的に過失が無く、天地と一体なるものであり、天地を包摂し、万物をはぐむことができるものであり、ひとり聖人のものなのではない。万人のものである。「堯舜と人は同じきなり」（『孟子』離婁下）であり、孔子は「心の精神を是れ聖と謂ふ」（『孔子叢子』）とし、孟子も「人は仁心なり」（『告子上』）と言っているではないか。）