

王畿の「格物」説について

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ざれば、亦た未だ必ずしも靡然として風に従ひ一に此に至らざるなり。此れ則ち陽明先生の幸にして、亦た天下万世の大幸なり」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ざれば……」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。王畿と王守仁両者の差異があらわれているものの一つとして「格物」がある。その差異を、次にみなければならぬ。

天則、良知所本有、猶所謂天然格式也。若不在感応上參勘得過、打疊得下、終落懸空、對境有動處。良知本虛、格物乃實、虛実相生、天則常見、方是真立本也。(龍溪王先生全集)卷九、答聶双江(二)(無欲とは結果ではなく、まさしく學問において正しい一つの過程であり、まさしく致知の真正の工夫である。だから命根を定めることは、觀念的に行うものではなく、格物は致知の工夫を行う場であり、だから「致知は格物に在り」というのである。「格」とは「天則」であり、良知がもともと持つものであり、天然の格式のようなもの。感応という場に参照せず、事を予めしよとすれば、觀念的となり、對境に動かされることになる。良知はもともと虚なるもの、格物は実なるもの、虚実が生じて、天則がつねに現れることが、まさに根本を立てることである。)

これは王畿の聶豹宛ての書簡であるが、まず無欲というのは功効ではなく、工夫としての過程であること、さらに格物というものは感応を離れたところにあるものではないと聶豹を批判する。これは帰寂派の聶豹に対する批判としては常套に属するものといえる。ただし「格是天則、良知所本有、猶所謂天然格式也」の「格」を「天則」とするのは、「格」を「正す」とする王守仁の解釈から逸脱しているといえる。王守仁にとって「格物」とは聖人の工夫の過程の一であり、「格」の「正(す)」という訓もそれを反映しているのであるが、王畿のようにそれを「天則」と訓じてしまえば、「正す」という動詞の訓が失われてしまう。この王畿の「格」を「天則」とする解釈は、むしろ「格物」を功効とする聶豹の格物説に近づいているといえなくもない。

本稿の目的は、王守仁の祖述者と言われる王畿の学説において何故このような逸脱が生じたのかを考察することにある。なお本稿では、万曆十五年蕭良幹刻本『龍溪王先生全集』二十卷を底本として用いた。以下、『全集』と略記する。

一、「物」字の定義

来教謂「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「以郷三物教万民」、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。（『全集』卷六、「格物問答原旨」）（お手紙には「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」という弟子の疑問を引いている。これはよい問いであり、あなたは無欲」によって弟子の問いに答え、「外物を悪むの物を解して、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。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がまさに無欲の工夫である。「舜明於庶物」の物は格物のものである。「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訓釈はない。「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」と訓ずることはできない。……無欲の物は本末の物と矛盾しない。……物に二つの意は無く、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討論である。

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」という語が重要なはたらきをするから説明しておこう。「兄徑以物字作欲字看、從古無此訓釈」と述べているから、王畿は、王敬所が「物」を専ら「欲」と訓じていると見做してことがわかる。だから王畿が「兄必欲以無欲証之」という所の「無欲」とは「欲」を「無」みする、もしくは単なる無欲ということになる。一方、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、「外物を惡む」の「物」の中に「父母人倫」の「物」も含まれるとし、物を一義的に「欲」と見ているのではないと主張している。しかしそれに続けて王敬所が「無欲須於人倫事物上磨、豈可与惡外物之物同乎」というのをとらえ、王畿は、王敬所の解釈では「物」に、「外物を惡む」の「物」と「人倫事物」の「物」という二義を与えるから不可とする。「如先師本旨、人倫事物之物即惡外物之物、本非二義」とあるから、師説においてこの「外物を惡む」の「物」と「人倫事物」の「物」は同一であるとされていると王畿は主張し、師説を根拠に王敬所を論難していくのである。この師説とはおそらく「物」を「虚位」とする『伝習録』上、第一〇一条の「曰く、然らば則ち善惡は全く物に在らざるか。曰く、只だ汝の心に在り。理に循ふは便ち是れ善にして、氣を動かすは便ち是れ惡なり。曰く、畢竟物に善惡無きか。曰く、心に在りては此の如くなれば、物に在りても亦た然り」を指すものである。いずれにせよ王畿は物の一義性を主張している。

付言しておく、「無欲不是效、正是為学真正路徑、正是致知真正工夫。」（『全集』卷九、答聶双江（二））とあり、王畿は無欲は結果ではなく過程そのものであって、聶豹のように無欲効驗説をとらない。この点では王畿と王敬所は一致している。

二、王守仁の格物説

先ず王守仁の格物説をここで概観しておきたい。王畿の学説は王守仁のそれに加上したものである。従来より王守仁の格物説は致良知説提唱前と提唱後ではその内容を異にすると考えられてきた。水野実氏はこの点について、致良知説提唱前は、格物は良知という本体に至るための工夫であったが、致良知説提唱後は格物は致良知の中に包摂され、工夫としての意味を失っていくとされる。⁽¹⁾ 付言すれば格物はそれ自体として工夫ではなく、他の八目との関係においてそれら工夫の場（＝物）となるのみである。王門の八目解釈において格物は誠意と緊密な関係を有するのだが、次に致良知説提唱前の誠意説をあげる。

曰、如好好色、如惡惡臭、則如何。曰、此正是一循於理。是天理合如此、本無私意作好作惡。曰、如好好色、如惡惡臭、安得非意。曰、却是誠意、不是私意。誠意只是循天理。雖是循天理、亦着不得一分意。故有忿懣好樂、則不得其正。須是廓然大公、方是心之本体。〔伝習録〕上、第一〇一条（問う、「好色を好むが如く、惡臭を惡むが如し」とはどういう事ですか。答える、「これはまさしくひたすら理に循うことにほかならない。天理とはまさにこのようなものなのであり、本々私意によつて好惡することとは無い」。問う、「好色を好むが如く、惡臭を惡むが如し」とは意について言つたことなのではないでしょうか。答える、「誠意にほかならず、私意ではない。誠意とはひたすら天理に循うことなのだ。天理に循うといつても意志的であつてはならない。はげしい怒り、強い好みがあるときは心の正常な働きが得られない。さつぱりと広々と広々としてこそ心の本体なのだ。』

このように致良知説提唱以前、『好色を好むが如く、悪臭を悪むが如し』は誠意の伝釈であるとされ、また誠意は格物と「格物は是れ誠意の工夫」『伝習録』上、第一四条）という定義を介して結びつけられる。水野氏前掲論文にあるとおり、致良知説提唱以前において、「心の本体」は「知（良知）」とされ、致知はそれ自体として工夫ではなく、あくまで「知至る」と解され、工夫の結末を示すものでしかないから、致良知説提唱以前において最も重要な八目の工夫は格物・誠意である。²⁾

次に王守仁五十四才時の「答人論学書」をとりあげ、致良知説提唱以後の格物と誠意の関係を見ていきたい。

心者身之主也。而心之虚靈明覺、即所謂本然之良知也。其虚靈明覺之良知、応感而动者、謂之意。有知而後有意。無知則無意矣。知非意之体乎。意之所用、必有其物。物即事也。如意用於事親、即事親為一物。意用於治民、即治民為一物。意用於讀書、即讀書為一物。意用於聽訟、即聽訟為一物。凡意之所用、無有無物者。有是意即有是物、無是意即無是物矣、物非意之用乎。（『伝習録』中、「答人論学書」）（心は身の主体である。心の虚靈明覺とは、所謂本然の良知である。虚靈明覺なる良知が、感応して動けば意と名づける。知があつて後、意がある。知が無ければ意も無い。知は意の本体ではないか。意の働きがあれば、必ず対象としての物がある。物とは事である。もし親に仕えることに意を用いれば、親に仕えることが一つの物となる。民を治めることに意を用いれば、民を治めることが一つの物となる。讀書に意を用いれば、書を読むことが一つの物となる。裁判に意を用いれば、裁くことが一つの物となる。意の働きがあれば、物が無いことはない。意があれば物が有り、意が無ければ物は無い、物は意のはたらきではないか。）

傍線部にあるように、知が意の本体としてあり、その意のはたらく対象が物とされる。本体とは常々、本来的な在

り方と解釈されるが、この「体」字（本体）は本源と解釈することもできる。ここでの王守仁の定義にもとづけば、知の表現が意であり、意の表現が物であるというふうにも解釈できるし、物の全き現れが意であり、意の全き現れが知であるというふうにも解釈できる。前者は表現の表現というかたちで「体」という本源からの逸脱を説き、後者は現成を説いている。このような知・意・物の解釈から四無論・四有論という考え方は自然と出てくるものと言える。⁽³⁾ また終わりの部分に「有是意即有是物。無是意即無是物矣。物非意之用乎」とあって、これに順えば「意」が「物」に先行することとなるから、当然、「誠意」の工夫が「格物」の工夫に先行することとなる。また「物非意之用乎」とは王畿の常用する「意の用いる所を物と為す」ということと同義であろう。次に王畿の「意の用いる所を物と為す」の用例について見ていきたい。

三、「意の用いる所を物と為す」

意之所用為物、是喫緊要語。物之善惡無定形、意善則物善、意惡則物惡。格者正也、格其不正以歸於正、為困勉立法、正與不正皆從意根上用功。故曰格物者、格其意之物也。若在物上求正、即為義襲之學、非大學本旨矣。（『全集』卷十一、「與万合溪」）（意の用いる所を物と為す」という語は、非常に重要な語である。物の善悪は既定のものによらず、意が善であれば物も善であり、意が悪であれば物も悪である。格とは正であり、その不正を格して正に復するのは、困勉者のために教法であり、正と不正はすべて意における工夫にかかる。だから格物とは「意の物」を格するのである。だから物上に正しさという法則を求めれば、義襲の学となつて、大学の本旨ではない。）

まず冒頭において「意の用いる所を物と為す」という定義は重要であると述べ、そして「意の用いる所」が「物」であるからこそ、意が善であれば物は善、意が悪であれば物は悪であることが導出される。また「意の用いる所を物と為す」ということは物に定性がないことであり「物の善悪、定形無し」となる。そして「格物者、格其意之物也」は「物上求正」を否定している。「物上求正」はいうまでもなく王守仁が「且く父に事ふるが如きは、父上に去きて箇の孝の理を求むると成さず、……都て只だ此の心に在り。心は即ち理なり」（『伝習録』上、第三条）と見立てた朱熹格物説であり、その「物」とは意識から独立な客観的存在である。「格物者、格其意之物也」の「意之物」とは意との関係においてとらえられた物の意識性であって、これが王畿においては「格」の対象となる。次にあげる「答呉悟齋」(二)は「意の用いる所を物と為す」について王畿が論述したものである。

何謂意之所用爲物。大學之要、務於誠意、誠意之功、在於格物、誠意之極、在於止至善、止至善之則、在於致知。一也。心之虛靈明覺、所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知之感應而動也、謂之意、有知而後有意、無知則無意矣。意之感動、必有所用之物、有是意斯有是物、無意則無物矣。良知者、寂然之体、物者、所感之用、意則寂感所乘之幾也。有物必有則、良知是天然之則。格者正也、物者事也、格物者、致吾心良知之天則於事事物物之中也。吾心之良知、所謂理也、物得其理、之謂格。正感正応、不過其則、則物得其理矣。故曰「至善無患者心之体也、有善有患者意之動也、知善知患者良知也、爲善去患者格物也。」如好好色謂之爲善、如惡惡臭爲惡。戒自欺而求自慊、惟在察諸一念之微、所謂慎独也。捨慎独之外、更無所謂格之功矣。若曰「何在非物、何在非格。当克己即克己、克己一格物也、当窮理即窮理、窮理一格物也、当感応即感応、感応一格物也。格於上下、上格天、下格地也。有恥且格、格君心之非、明格人物也。神之格思、幽格鬼神也」、則是未有是意、先有是物、善何從而為、惡何從而去。且意無所用、又何從而用其致知之功乎。天地間只有一感一応而已、感是誠意真脈絡、不可須臾離也。克己窮理正是爲善去惡、乃

誠意日可見之行。而概以当字並舉而貫之、含糊泛漫、不知何取於義而云爾也。至於天地人物、鬼神格物之說、分明是或問旧見解、兄特習之而不自察耳。先師自謂格物「其於或問九条之說、皆包羅統括於其中」、兄亦自謂格物「其於九条之說、皆包羅統括於其中」、是則然矣、但為之有要而作用不同、正所謂毫釐之差、不可以不察也。〔全集〕卷十、「答吳悟齋」(二)、「意の用ふる所を物と為す」とはどういうことなのか。大学の重点は意を誠にすることにある。誠意の工夫は格物にあり、誠意の極点は止至善にあり、至善という場に止まるためには、致知が必要である。一である。心の虚靈明覺は、所謂本然の良知である。虚靈明覺なる良知が感応して動けばそれを意といい、知があればその後に意があり、知がなければ意もない。意が感応して動く時は、必ずそれが働きかける対象があり、この意があればこの物があり、意がなければ物もない。良知は寂然なる本体であり、物は感応の対象であり、意は寂と感の間の幾である。物があれば必ず則があり、良知は天然の則である。格とは正であり、物とは事であり、格物とは我が心の良知の天則を事事物物の中に致すことである。我が心の良知とは所謂理であり、物がその理を得ることを、格ということである。正しく感応すれば、その法則に違うことはなく、物はその理を得る。だから「至善無悪は心の体、有善有悪は意の動、知善知悪は良知、為善去悪は格物なのである」という。好色を好むことは善をなすことであり、悪臭を悪むことは悪を除くことである。自らを欺くことに注意し、自らが快くなることを求めるのは、これを一念の微に察することであり、慎独の工夫に他ならない。慎独の工夫の外に、格物の工夫というものもない。もし「物でないものがあるうか、格物の対象にならないものがあるうか。当に克己すべきであれば克己し、克己とは一つの格物である。当に窮理すべきであれば窮理し、窮理も一つの格物である。当に感応すべきであれば感応し、感応も一つの格物である。上下に格すとは、上は天を格し、下は地を格す。羞恥心があれば正しく、君心の過ちを格し、明確に人と物を格していく。神の格思(至る)、幽かに鬼神を格するのである」と言うなら、これは意はないが、それより先に物が存在するということを意味し、どうやって善を為し、どうやって悪を除けばいいのか。さらに意のはたらきかける対象がないとすれば、どうやって致知の工夫を行えばいいのか。天地の間には感応のみしかなく、感応は誠意の

真の脈絡であり、感応から僅かばかりでも離れてはならない。克己・窮理とは善を為し悪を為すことであり、誠意の工夫がはつきるとあらわれるところである。当字を頭に置き、列挙して、つなげるだけでは曖昧模糊としており、どのような義に依拠し述べているのかが不明である。天地人物、鬼神に至るまで格物するというのは朱熹の『或問』の説であり、あなたはそれを踏襲するだけで、はつきりと理解していない。先師は格物については、『或問』にある九説はすべて自己の格物説の中に包摂されているとし、あなたも格物については、『或問』の九説はすべて自説のうちに包摂しているとし、それはそうであるのだが、それには要があつて作用は同じではないのであり、わずかな差異であるのだが、よく考えてほしい。

この「答呉悟齋」(二)は先に引いた「與万合溪」とほぼ同じ論旨である。「同じ論旨」というのは意は物に先行するということに關してであり、「未だ是の意有らずして、先に是の物有らば、善、何に従りて為さん。悪、何に従りて去らん。且つ意、用いる所無くんば、又何に従りて其の致知の功を用いん。」とあることからそれは明らかであろう。しかし「與万合溪」では述べられていないことが多々述べられている。以下それを指摘しておく。

(イ) まず「與万合溪」では「意」と「物」の關係のみに論及せられており、「知」と「意」の關係等は不明である。なお「與万合溪」では意が物を規定するかたちになっている。「答呉悟齋」(二)では「其虚靈明覺之良知之感応而動也、謂之意、有知而後有意、無知則無意矣」とあつて意を規定するものとしての知が措定される。

(ロ) 「與万合溪」では用いられていない「天則」という語が「答呉悟齋」(二)で用いられていること。その「天則」というのは「良知是天然之則」とあることから良知にほかならない。また「格物」とは「格者正也、物者事也」と解され王守仁と同様であるが、つづけて「格物者、致吾心良知之天則於事事物物之中也」とあるから「格物」の

工夫は「致知」の工夫と等しくなり、その「致知」の工夫の内容とは、我が心の良知の天則を事事物物に致すことである。さらに「格物者、致吾心良知之天則於事事物物之中也」の後に「物得其理、之謂格」とあるから、「格物」の工夫は「物格」として解されている。要するにここでは「格物」の工夫は「致知」の工夫の中に包摂され、「物格」として扱われ、それ自体としては工夫となりえない、そのような方向にあるのである。「格者正也、物者事也」という解が示されるも実際にはずれがある。

(八)『……、爲善去悪者格物也。』如好好色謂之爲善、如惡惡臭爲惡。戒自欺而求自矣、惟在察諸一念之微、所謂慎独也。捨慎独之外、更無所謂格之之功矣』とあり、「爲善去悪」という「格物」の定義が「惡惡臭好好色」という「誠意」の定義と結びつけられ、「格物」の工夫は「誠意」の工夫であること、そして「捨慎独之外、更無所謂格之之功矣」とあって「格物」の工夫も「慎独」の工夫に包摂されるということが明かされる。

(二)この「答呉悟齋」(二)では「至善無悪者心之体也、有善有悪者意之動也、知善知悪者良知也、爲善去悪者格物也。」を肯定的に引いていることと、また(口)はともかく(ハ)で述べたことを総合していけば、それぞれ「格物」・「致知」・「誠意」は同じく聖人の過程である一の工夫とされ、そこでの「物」・「知」・「意」の関係をあらわしたものが傍線部の「良知者、寂然之体、物者、所感之用、意則寂感所乘之幾也」となる。ただし(イ)で述べたように、意を規定するものとしての知が指定されることと「物」・「知」・「意」が並置される傍線部の定義とはやはりずれがある。

以上で「與万合溪」にはなく「答呉悟齋」(二)でのみ述べられていることを指摘しておいたが、重要なことは「格物」が「物格」という解釈と「格者正也、物者事也」という解釈に割れる点である。

「答呉悟齋」(二)において、(口)で述べられたこととは正反に「格者正也、物者事也」という王守仁の解釈は

やはり残り、「至善無悪者心之体也、有善有悪者意之動也、知善知悪者良知也、爲善去悪者格物也。」という教を肯定的に引く。ここで王畿の格物説は「爲善去悪者格物」とあるように、聖人の過程としての工夫として位置づけられ、形式上は先師と同じものであろうとしている。しかし（口）で指摘したように「格物」が「物格」という結果として解され、内容上は先師のそれとの異なりを持つ。

四、「格是天則」

「格」が「天則」であるという解釈は先に引いた「聶双江」(二)と「大学首章解義」にみえる。

心無形体、無從而正、纔欲正心、即屬於意。意者、心之所發。心本至善、動於意始有善有不善。故欲正其心者、必先誠其意。誠意者、真無惡而実有善之謂也。然所以弁別善惡之機、則在於良知。良知者、是非之心、善惡之則。不致其知、則真妄錯雜、雖欲勉強以誠之、不可得而誠矣。故欲誠其意、必先致其知。致知云者、非若擴充其知識之謂也、致吾心之良知焉。致者至也、易言知至、至之。知至者、良知也、至之者、致也。然欲致其知、非影響無実之謂、是必有其事矣。(『全集』卷八、「大学首章解義」) (心に形体はなく、正そうとするときの取っ掛かりはなく、心を正そうと思えばそれは意である。意は心の発動である。心はもともと至善であるが、意を発動すれば、善と不善がある。だから心を正そうと思う者は、先ずその意を誠にする。意を誠にするといふのは、本当に悪がなく、実に善があるということである。だから善悪を弁別するのは、良知である。良知は是非の心であり、善悪の則である。良知を致さなければ、真実と虚偽が入り混じり、意を誠にしようと思ってもできない。だから意を誠にしよう

と思う者は、先ずその知を致す。知を致すというのは、知識を拡充するものではなく、我が心の良知を致すことである。致とは至であり、「易」には「至るを知りて、之に至る」とある。「至るを知る」とは良知であり、「之に至る」とは致である。だから知を致そうとするのは、観念的なことではなく、具体的なことなのである。）

ここで重要なのは、意における善悪を弁別する機能を良知が持つということ。これはいうまでもなく王守仁致良知説の眼目であり、それを踏襲しているのであるが、それが八目解釈に適用されれば、「知」が「意」を統制する者たちになり、「欲誠其意、必先致其知」となる。また（二）「意の用いる所を物と為す」の「答呉悟齋」（二）の（二）で述べた「格物」・「致知」・「誠意」が同じく一の工夫とされ、「物」・「知」・「意」が並置されることを反映した「良知者、寂然之体、物者、所感之用、意則寂感所乘之幾也」（「答呉悟齋」（二））という定義は「大学首章解義」では用いられていないことに注意せられたい。

物者事也、良知之感応、謂之物、物即物有本末之物、不誠則無物矣。格者、天然之格式、所謂天則也。致知在格物者、正感正応、順其天則之自然而我無容心焉、是之謂格物。故曰格其心之物也、格其意之物也、格其知之物也、合内外之道也。此自末而歸之於本、終而始也。蓋視聽之物格、則知視聽之知至、而欲視聽之意始誠。……意識、則有以復其本体、心可得而正矣。心正、則視聽言動一於礼、身可得而修矣。士庶人以一家為感應、則謂之家齊、卿大夫諸侯以一國為感應、則謂之國治、天子以天下為感應、則謂之天下平。是之謂明明德於天下、是之尽性。此自本而推至於末、始而終也。（「全集」卷八、「大学首章解義」（物は事であり、良知の感應を物と言う、物は「物に本末有り」の「物」であり、「誠ならざれば物無し」である。格とは天然の格式であり、天則である。「致知は格物に在り」とは、正しく感應して、天則の自然に依拠し、自己というものの余地がない、これを格物と言う。）

だから先師は「其の心の物を格し、其の意の物を格し、其の知の物を格し、内外を合する道なり」と言われた。これは結末から始原に遡るものであり、終わりであると同時に始めである。視聽の物が格されれば、視聽の知が至ったことを知り、視聽の意がはじめて誠となる。……意が誠となれば、その本体に回帰し、心を正すことができる。心が正されれば、視聽言動は礼に法り、身を修めることができる。士と庶人は一家を感じとすれば、家が斉うといい、卿大夫と諸侯は一国を感じとすれば、国が治まるという、天子は天下を感じとすれば、天下が平らかとなるという。これを明德を天下に明らかにすることといい、尽性という。これは始原から結末に至るものであり、始めであると同時に終わりである。)

冒頭に「物者事也、良知之感応、謂之物、物即物有本末之物、不誠則無物矣。格者、天然之格式、所謂天則也」とあり、「格物」の定義が示される。重要なのは「良知之感応、謂之物」であり、物は良知の感応とされ、物と良知の間には交互作用があると考えられている。ここでは「意の用いる所を物と為す」というふうには、「意」と「物」という枠組みではなく、「知」と「物」という枠組みで説を展開する。この格物説は「意の用いる所を物と為す」とも「良知者、寂然之体、物者、所感之用、意則寂感所乗之幾也」とも異なる。「良知者、寂然之体、物者、所感之用、意則寂感所乗之幾也」において意は、良知と物を媒介するものと位置づけられているが、物に対する働きかけは留保されて有ると見てよいだろう。よって「良知者、寂然之体、物者、所感之用、意則寂感所乗之幾也」は「意の用いる所を物と為す」を部分的に変えたものにすぎず、ひとくくりにできる。

ここで結論を先取りすると、「大学首章解義」における格物は工夫の場としての意味しかなく、工夫の機能ではありえないが故に「格は天則なり」と解釈したのではなからうか。王守仁は「格は正なり」という訓をあたえているから、「格物」を一つの過程としているのは間違いない。「格は、天然の格式、所謂天則なり」(「大学首章解義」)

という格字の解釈は、王守仁のそれとは明白に異なる。王守仁の格物解釈では、以下のように「格」を「正す」と解釈しているからである。

格字之義、有以至字訓者、如格于文祖、有苗來格、是以至訓者也。然格于文祖必純孝誠敬、幽明之間無一不得其理而後謂之格。有苗之頑實以文德誕敷而後格、則亦兼有正字之義、在其間未可專以至字盡之也。如格其非心、大臣格君心之非之類、是則一皆正其不正以歸於正之義而不可以至字為訓矣。且大学格物之訓又安知其不以正字為訓、而必以至字為義乎。如以至字為義者必曰窮至事物之理、而後其說始通、是其用功之要全在一窮字、用力之地全在一理字也。若上去一窮下去一理字而真曰致知在至物、其可通乎。夫窮理尽性聖人之成訓見於繫辭者也。苟格物之說而果即窮理之義則聖人何不直曰致知在窮理而必為此軋折不完之語、以啓後世之弊邪。⁽⁴⁾（『伝習録』中、「答人論字書」）（格の字の意味については、これを至ると読む場合があり、その用例として、「文祖に格る」や「有苗來り格る」などが挙げられる。しかし「文祖に格」ったのは、その純孝誠敬のゆえに、幽明の間が理に貫通されていて、「格る」といったのである。後者の場合も、有苗族の頑愚が、舜の文なる徳に感化されてはじめて來り格ったのであるから、ここには正すの意味が含まれていて、単に至るの意味だけでは尽くしきれないものがある。これに対して、「その非心を格す」などの例は、これはどこまでも、不正を正して正に帰せしめるという意味であって、至る意味は全く含まれていない。にもかかわらず、「大学」の格物の解釈にかぎっては、正すの意味にとつてはならず、必ず至るの意味でなくてはならない、というのはいったいぜんたいどうしたことなのか。もし、至るの意味にとつたら、必ず「事物の理を窮め至る」としなければならず、この場合、工夫の要所はむしろ「窮」の一字にあり、工夫の眼目は「理」の一字にあることとなる。ところが、その「窮」の字と「理」の字をとつてしまつて、ただ単に「知を致すは、物に至るにあり」といつてしまつたら、いったいそれで意味が通じるか。そもそも、窮理尽性は聖人の教えであつて「易」の繫辭伝に見える語である。もし格物が「物に格る」ことすなわち「理を窮め

「ることであるというなら、聖人はなにゆえに、まっすぐに「知を致すは理を窮めるにあり」といわないのか。ましてこのように屈折した不十分ない方をし、後世の人を迷わす必要がどこにあるのか。」

八目には順推と逆推があるから、各工夫に能動性と受動性がある。格物を例にとれば、「物を格す」が前者、「物格さる」が後者となる。王守仁の「格は正なり」という解釈は、その能動性を最大限に見積もった解釈であり、「格」は「正」という動詞として、また聖人の過程として解せられ、一の工夫として位置づけられている。

それに対して王畿『大学首章解義』の「格は天則なり」の「天則」には動詞としての属性を欠く。

ただ王畿のこの解釈が王門の諸氏から非難せられたということは無いが、問題となったのは聶豹の「格物に工夫無し」である。王畿もこの点について聶豹を大いに論難している。王畿はその生涯において多くの論争を展開したが、批判の対象としての朱熹を落とすことはできない。

大学誠意以下皆有伝、而不伝致知格物、非有欠也。誠意之好惡即是物、如好好色如惡惡臭即是格物。毋自欺也。不自欺其良知也。慎独即是致知、慎工夫在好惡上用、是謂致知在格物。知是寂然之体、物是所感之用、意是寂感相乘之機。非即其物而格之、則無以致其知。致知格物者誠意之功也。大学之要誠意尽之矣。故曰補之以伝而益離。格物是聖門第一段公案。致知在格物、謂不離倫物感応以致其知也。天生蒸民有物有則、良知天然之則、物是倫物感応之实事。如有父子之物、斯有慈孝之則、有視聽之物、斯有聰明之則。倫物感応実事上循其天則之自然則物得其理矣。是之謂格物。（全集）卷六、「格物問答原旨」（大学の誠意以下は皆伝があり、致知格物に伝がないのは、それが欠けているということではない。誠意の好悪が物であり、「好色を好むが如く悪臭を悪むが如し」とは格物の工夫である。「自ら欺く毋し」とは自らの良知を欺かないことである。「独りを慎む」とは致知であり、

慎独の工夫は好悪上で行うものであり、これを「致知は格物に在り」という。知は寂然のなる本体であり、物は感応の対象であり、意は寂と感の間の幾である。物に即して格すのでなければ、知を致すことはできない。致知格物は誠意の工夫である。大学の要は誠意に尽きている。だから「格物補伝を作ったことによつてますます大学の原義から離れた」と言ったのである。格物は聖門の第一段の公案である。「致知は格物に在り」とは、倫物感応に即して其の知を致すことを言う。「天は蒸民を生じ物有り則有り」とは、良知が天則であり、物は倫物感応の实事である。父子という物があれば、そこに慈孝という則があり、視聽という物があれば、そこに聡明という則がある。倫物感応の事実上において天則の自然に従えば物はその理を得る。これを格物と言う。

王畿はまず、朱熹の格物補伝に対して批判の目を向けている。確かに朱熹の言うように格物致知には伝がないとも言えるが、『章句』が誠意章とする「所謂其の意を誠にするとは、自ら欺くこと母きなり。悪臭を悪むが如く、好色を好むが如し」が格物の解釈でもあると王畿は先ず主張するのである。「誠意之好悪即是物、如好好色如悪悪臭即是格物」とあるが、特にその「誠意之好悪即是物」という前半部分はわかりにくい。「悪悪臭、好好色」の「悪臭」と「好色」が「物」であり、先頭の動詞として訓む「悪」と「好」が「格物」の「格」に相当するということであろう。つまり「悪悪臭、好好色」は誠意の解釈であると同時に格物の解釈であるのだから「誠意」即「格物」が導かれる。続けて「自ら欺くこと母きなり」が良知と関係づけられて説かれ、上記の誠意章の文の後続部分「此を之れ自ら謙くす。故に君子は必ず其の独りを慎む」の「独りを慎む」が致知であると解釈される。これは「慎独」即「致知」が導かれるのみではなく、誠意を解釈している経文「独りを慎む」が致知をも解釈していることとなり、「誠意」即「致知」が導かれる。

要するにここでは「誠意」が「格物」・「致知」と同一視され、「慎独」が「致知」であるとされるから、「格物」

・「致知」・「誠意」及び「慎独」は同一の工夫であり、好悪という領域に属すると王畿は述べているのである。ただしこの三目と「慎独」が同一であるとはいっても、それらのすべてが誠意の伝釈部分に含まれるということから、三目と「慎独」の重心はあくまで「誠意」にあるといえる。「誠意」が他のものを包摂しているのである。

王畿の考えにおいては、朱熹『章句』の誠意章は格物・致知・誠意の伝釈であること、そしてそれらは「好悪」の領域にあるとされる。また「慎独」が格物・致知・誠意と同一のもの見なされているのもあきらかであろう。

そして意は知と物を媒介するものとされ、知と物とは働きを異にするが、三者とも同じ一つの場にあるというところが「知是寂然之体、物是所感之用、意是寂感相乗之機」というかたちであらわされたのであろう。「同じ一つの場」というのは、意・知・物とも全て、誠・致・格という動詞の目的語であることからである。なお「知是寂然之体、物是所感之用、意是寂感相乗之機」という定義は先に引用した「答呉悟齋」(二)においても用いられている。

五、王畿の知行合一説

何謂知行合一。有本体、有功夫。聖人之学、不失其本心而已。心之良知謂之知、心之良能謂之行。孟子只言知愛知敬、不言能愛能敬、知能處是知、能知處即是能、知行本体原是合一者也。「知之真切篤實處謂之行、行之明覺精察處謂之知」、知行功夫、本不可離。只因世学者分作兩截用功、故有合一之說。知非篤實、是謂虛妄、非本心之知矣。行非精察、是謂昏冥、非本心之行矣。故学以不失其本心者、必尽其知行合一之功、而後能得其知行合一之体。故事親而知行合一、得其本心之孝、事兄而知行合一、得其本心之敬、応事接物而知行合一、得其本心之条理、異於後世之知而不行、行而不知、入於虛妄昏冥而不得其本心者也。夫知行合

一発於先師、而非始於先師。中庸曰「道之不行、知者過之、愚者不及也。道之不明、賢者過之、不肖者不及也。」此便是孔門知行合一真指訣。孟子曰「智喻則巧、聖譬則力」智與聖、知行之謂也。巧者力之巧、力者巧之力。引矢發矢、巧力俱到、巧有余而力不足、力有余而巧不足、皆不足以言中。此合一之說。先師一生教人喫緊之處、只有「在格物」三字、吾人一生學道切要處、亦只有「在格物」三字。此儒釈毫釐之弁、未嘗以為易而忽之。然所謂格物者、合知行功夫、而後謂之格。若以良知本体屬知、以致知工夫屬行、知之体円、易於流動而不居、格則有矩存焉。格物者、行其所知也。謂今之論學者只在知上發明、未曾在行上發明、則是能知而不能行、知行分而為二、所以有「不在本体上、正在行持保任上」（答吳悟齋（一））に引かれる吳悟齋の說。（『全集』卷十、「答吳悟齋」（二））（何を知行合一というのか。本体があり、功夫がある。聖人の学とは本心を失わないことである。心の良知を知といい、心の良能を行という。孟子はただ「愛を知り敬を知る」といつて「能く愛し能く敬す」とはいわなかつたが、能くする處を知るのが知で、知る處を能くするのが能であり、知行の本体はもとより合一している。先師も「知の真切篤実なところが行であり、行の明覚精察なところが知である」と述べておられ、知行の功夫は分離すべきでない。ただ後世の学者たちがそれを分離して功夫を行ったため、合一しなければならぬという説が唱えられた。知は篤実でなければこれを「虚妄」といい、「本心の知」ではない。行は精察でなければ「昏冥」といい、「本心の行」ではない。だから学んでその本心を失った者は、必ず知行合一の功夫を用いてこそ、その知行合一の體を得ることができる。だから親につかえて知行合一であれば、本心の孝を得、兄につかえて知行合一であれば、本心の敬を得、事物に接して知行合一であれば、本心の条理を得、後世の知るだけで行わず、行つて知らず、虚妄昏冥に陥り、その本心を失った者とは異なる。知行合一の教えは先師によって明らかにされたものであるが、先師が創始者ではない。『中庸』には、「道の行われざる、知者之に過ぎ、愚者之に及ばず。道の明らかならざる、賢者之に過ぎ、不肖なる者及ばず」とあるが、これは孔門の知行合一についての真の教えである。孟子に「智とは譬へれば、則ち巧、聖とは譬へれば、則ち力」とあるが、智と聖は知と行のことである。巧とは力の巧であり、力は巧の力である。矢を引いて発す

る、巧と力がともにあっても、巧が過ぎて力が足りない、力が過ぎて巧が足りない、すべて中ということではできない。これが知行合一説である。先師の一生をかけての教導において最も重要なのは、ただ「格物に在り」ということにあり、われらの学道において最も重要なものも、ただ「格物に在り」ということにある。これは儒釈の分かれるところであって、安易と見て忽せにしてはならない。だから格物というのは、知行を合わせる工夫であり、その工夫の後に「格」という。もし良知の本体を知とし、到知の工夫を行とすれば、知の本体は円であるのだが、流動して変化しやすく、格であれば規矩というものが失われぬ。格物とは、知る所を行うのである。おもうに今の学ぶ者はただ知の面についてだけ工夫を用い、行の面について工夫を行わないから、知ることはできるが行うことはできず、知行が分かれてしまい、その対策としてあなたの「本体上ではなく、行持上において保証する」〔答呉悟齋〕（一）に引かれる呉悟齋の説」という説があるのだ。

ここで「格物」は「格物とは、其の知る所を行うなり」と定義され、格物そのものにおいて知行合一が成立するといふ。要するに格物とは、知行を合わせていき、知行合一を目的とする工夫と位置づけられるが、王畿の知行合一説は朱熹の知行分看説への異議申し立てという性格を先ず持つ。『全集』卷十一、「答孟会源」には「後儒、以らく、誠意の前、別に致知の功あり、と。知行を分けて先後と為す」とある。水野實氏は王守仁の「格物は誠意の工夫」という命題は知行合一を表現したものであるとする。「格物は誠意の工夫」が知行合一の合い言葉として用いられるということだが、王畿もおなじようにこの句を用いている。その例を次にあげる。「文公、分ちて、致知格物を先知と為し、誠意正心を後行と為し、故に遊騎無帰の慮り有り、必ず須く敬以て始を成すべく、本源を涵養して、始めて身心に閑渉する所有り。若し物、意に生ずるを知らば、格物は正に是れ誠意の功夫、誠は即ち是れ敬、一了百了、敬に之を合して後、全経為るを待たず」〔答呉悟齋〕（二）とあって、王畿は朱熹が知行を分看し、八

目を分断するから敬が必要となると考えている。そして「格物は正に是れ誠意の功」と述べ、格物と誠意の工夫において知行合一が成立しなければならぬとする。これらの例は朱熹の知行観に対する王畿の反対意見である。

ここで引く「答呉悟齋」(二)で注目すべきなのは「若以良知本体属知、以致知工夫属行、知之体円、易於流動而不居」とあって、良知の本体を知とし、致知の工夫を行とすれば、知という体は完全であるが、その用は流動変化しやすいとされ、致知という工夫それ自体に知行合一が成立することを肯んじていない点にある。王畿は知行合一が成立するのはまさに格物においてであるとす。そして格物を工夫とその結果に分けて考え「格則有矩存焉」(格さるれば則ち矩の存すること有り)と述べている。ここで「格」字は主に、工夫の過程ではなくその結果を指していったものであろう。またこの句は「格者、天然之格式、所謂天則也」(「大学首章解義」と同一内容のもの)と見てよいだろう。この「格者、天然之格式、所謂天則也」は「格さるれば、所謂天然の格式、所謂天則なり」と訓ぜられる。つまりこの「大学首章解義」の「格」字の意も「格す」という過程をあらわすというよりはむしろ格された結果をあらわすと考えられる。このようなかたちで「大学首章解義」の「格」||「天則」説は理解できるのではないか。王畿が「格」を「天則」と訓ずるのは王守仁の格物説からの逸脱であると前に述べたが、これは格物というものを工夫の結果からのみとらえたことの帰結といえよう。そのような変更にあわせ、「物」のほうも「意の用いる所を物と為す」・「良知者、寂然之体、物者、所感之用、意則寂感所乘之幾」から「良知之感応、謂之物」へと移行するのであろう。

終わりに

王畿の格物説においては一で見たように物の一義性が主張されていた。しかしそれは意の所用としての物と(良)知の感応としての物という二つの物があるとされる。前者の立場、つまり「意の用いる所を物と為す」という立場をとるものに、「格物問答原旨」「答呉悟齋」(二)があり、後者の立場をとるものに「大学首章解義」がある。また「意の用いる所を物と為す」という定義と「良知は寂然の体、物は感ずる所の用、意は則ち寂感乗ずる所の幾なり」(「答呉悟齋」(二))という定義は意を重視している点で親和性を有す。何故このように物の一義性が二つに割れるのだろうか。言い直せば、何故王畿における物は、意の所用と良知の感応というかたちに割れていくのか。これは五で論じた知行合一についても同じことがあてはまり、知行合一が格物において成立するのか、致知において成立するのか、二つに割れて、どちらなのか判然としない。結果からみれば、王畿は、意の対象としての物と良知の感応としての物との二重化から出発し、前者を後者へ解消しているといえる。これは「大学首章解義」が王畿の『大学』解釈の定本であり、その説を重視しなければならないことに基づく。

(注)

(1) 水野實「致良知」説の構造と意味」(『陽明学』第十四号所収、二松学舎大学、二〇〇二年)には以下のようにある。「ここで注目すべきは『格物』と表現されているが、『物を正す』という能動的な工夫の意味はなく、『致良知』の結果『物が正される』という『物格』の意味しかないことである。……かくして『格物』は敢て説く必要はなくなった次第ではあるが、『大学』という、守仁が最も重視した経書の条目の最初に位置づけられる以上、その解釈を施し、その意義を論ずる必要はまぬがれなかった。

長文になるため引用は割愛するが、『大学問』においても『良知』の察知した善悪を処理するのは、結局『致』か『格』か、判然しない解釈が施されているのである。」

(2) 水野氏前掲論文では、王守仁の八目理解における致良知説提唱以前と以後の相違を以下のように的確に要約される。「致良知」説理解において肝要なことは、かつて『格物』によって『致知（良知）』を達成するものであったが、『致知（良知）』によって『致知（良知）』を達成する構造となっていたことである。」

(3) 鄭址郁氏の「王龍溪『四無説』についての一考察」（九州中国学会報）第三十五集所収、一九九七年）において、氏は王守仁の四句教における無善無悪と他の三句が矛盾するか否かという問題を立て、劉起東の所言（以下引用）を用いながら、その問いに対し、守仁の四句教は同時的なものであり矛盾はないとする。これは、近年の無善無悪論についての論文の中で重要なものなので、以下、論文の内容を要約した。

四句教を順次的なものとすれば、劉起東の所言冒頭『有善有惡意之動、知善知惡知之良』二語決不能相入、則知與意分明是「兩事矣。」というような矛盾が起こるとする。「有善有惡意之動、知善知惡知之良」二語決不能相入、則知與意分明是兩事矣。將意先動而知隨之邪。抑知先主而意繼之耶。如意先動而知隨之、則知後落著、不謂為良、如知先主而意繼之、則離照之下、安得更留鬼魅。若或驅意於心之外、獨以知與心、則法惟有除意、不當誠意矣。且自來經伝無有以意為心外者、求其說而不得、無乃即知即意乎。果即知即意、則知良意亦良、更不待言。（『劉子全書』卷十二、「學言」下）（善があり悪があるのは意の動きであり、善を知り悪を知るのは知の良である」とするのは、矛盾していて、「知」と「意」は明らかに二つの事となってしまふ。意がまず動いて次に知がそれにしたがうというかたちになるのか。それとも知が主となり、意がそれにしたがうのか。意がまず動いて次を知がそれにしたがうならば、知は後落し、その属性は良ではなくなる。逆に知が主導的な位置を占め、意がそれを承行するのであれば、意を疎外して、どうやって対象をとらえることができようか。また意を心の外に置けば、ただ知と心のみで立論していくことになり、意を排除せざるを得ず、（八目の一つの）誠意を否定することとなる。今までの経書解釈において意を心の外に置くものは無く、そのような説を探してみても無駄であり、むしろ知が即ち意であると考えるべきである。知が即ち意であるとすると、知も良であり、意も良であるのはいうまでもない。）順次的というのは因果関係ということであり、守仁の四句教とは心があり、次に意があり、次に知があり、次に物があるということとなる。だから劉起東のいうとおり、四句教を順次的なものともみれば、知と意どちらかを優先しなければならないという問題が起こる。因果関係というのは原因と結果という関係であると同時に根拠と根拠づけられるものの関係でもある。上記の問題を回避するために、劉起東は勝義において「知即意」と

している。つまり「有善有悪意之動、知善知悪知之良」の部分―意と知の関係―に限って言えば、同時的と見ているのである。鄭址郁氏は同論において劉起東の意見を踏襲し、四句教を順次的に見るのは俗流の見であり、それを破す方向に持っていくのである。以上、鄭址郁氏は四句教を同時的とみるが本稿でもそれに従う。王畿の無善無悪論も同時的な構造を取っている。故にその点に関して王畿と劉起東は同意見である。

(4) 王守仁のこの所論は次にあげる羅整庵の「格」を「至」とする格物解釈に対する反論と位置づけられる。

格字古註或訓為至、如格於上下之類、或訓為正、如格其非心之類。格物之格、二程子皆以至字訓之、因文生義、惟其当而已矣。呂東萊釈天寿平格之格、又以為通徹三極而無間、亦至字之義。然此之至字其意味尤為明白而深長。試以訓格於上下曰通達上下而無間、其孰曰不然。格物之格正是通徹無間之意。蓋工夫至到則通徹無間、物即我、我即物、渾然一致、雖合字亦不必用矣。(「困知記」卷上) (「格」字は以前、至と訓み、「上下に格る」という例があり、また正と訓み、「其の非心を格す」という例がある。「格物」の「格」については、二程子とも至と訓み、経文からその意を抽出したものであるが、当たっているとしかいえない。呂東萊は「天寿平格」の「格」を解し、三極に通じて間がないとしたが、至の意である。この至という解釈が最も明白であり、深い。試しに「格於上下」を訓じて、上下に通達して間がないとすれば、ぴったりくる。「格物」の「格」とは通徹して間がない意である。工夫して、通徹して間がなくなれば、物が我であり、我が物となつて、渾然一体となり、あわせるという意での合字など用いる必要はない。)

(5) 水野實「知行合一」説の構造と意味(「斯文」第一二七号所収、斯文会、二〇一五年)