

中国近世における博文約礼解と知行論（二）

中 根 公 雄

はじめに

『論語』の語である「博文・約礼」は、雍也篇及び子罕篇にみることができる。本稿は、博文約礼に纏わる諸問題を、朱熹『論語集注』と王守仁『王陽明全集』とに見られる見解を二定点として、その枠内の思想家群の諸見解を視野に入れつつ、それらの異同を比較検討するものである。

一

前に、拙稿「中国近世における博文約礼解と知行論（一）」⁽¹⁾があるので、その要旨を述べておく。

雍也篇の場合、行為主体は君子という普遍的な意味での学ぶ者であり、子罕篇の場合は、顔淵という個人である。二つの篇に対するいくつかの解釈を照合する際に、雍也篇の「博学於文、約之以礼」を解して、子罕篇の顔淵の曰う「博我以文、約我以礼」について触れて対比している見解が存在する。

朱熹(一一三〇—一二〇〇)は、『集注』及び『朱子語類』をみると、文を実質的具体的なものに学ぶことにより知を獲得させるもの、礼をその得た知をひきしめて、自己の実践的行為を是に帰着させるものとし、博文と約礼の関係を、順序次第ひいては自己の内面と外面の表れとの究極的な一体性の視点からとらえて、外的修養法として説いている。順序次第を修養論の方法に見いだしながら、又一面に一体性を主張する見解は、朱熹の思想解釈上、一つの特徴ともなる。

『集注』圏外に見られる程顥(一〇三三—一〇八五)の説も、実は原型の大部分を刪り、朱熹自身の立場で整理したものである。程顥の原型の論は、「能く礼を守りて規矩に由る」ことを、『論語』述而篇に「多聞挾其善者而從之、多見而識之、知之次也」とある「知の次」に想定し、顔淵が博文約礼の工夫を「博我以文、約我以礼、欲罷不能」と言う「罷めんと欲するも能はざ」る境地を、「已に之を知りて進みて止まざる」こととして、「能守礼而由規矩」よりも高い次元の、本質的な知を認めている。

朱熹からすると、程顥のような観点は悟道的覚悟的な修養を思わせ、礼に集約するために具体的に広く知識を得て文に学ぶという実際の工夫の意識が感じられなくなってしまいかもしれないところに、好まざる理由があった。

程頤(一〇三三—一一〇七)は、「博学於文、約之以礼」を「博我以文、約我以礼」と比較して同じか否かの間に、「浅近の説」「顔子の孔子に学ぶ所以の謂ひに非ず」と答えている。更に「君子博学於文、約之以礼」は「自得に非ず」、「多く聞き其の善なる者を挾びて之に従ひ、多く見て之を識すは、知の次にして、以て中人の学を勉むるなり」と言う。前言往行を学び、見聞し之に従い守る者と、孔子に学び、自得する者と、学ぶ主体に差異を考えた視点から論じている。

従って、程頤の見解に対しても、朱熹は大抵は肯定的な見方をしているが、一般に学ぶ者と顔子個人が学び至る境地とが同じくなくとして、本質的な境地を顔子の学ぶ境地に認めるのは、為学の方法として覚悟と言う方向へ進む可能性を有

することになるので、そこに不安を感じるようになる。

二

胡宏に学び、朱熹の交友としての張栻（一一三三—一一八〇）は『南軒論語解』で如何なる見解を述べているか。

博く文に学とは広く聞見するなり。之を約するに礼を以てすとは規矩を守るなり。聞見すること多しと雖も、而るに約するに規矩を以てすること能はざれば、則ち操履は実ならざらん。亦豈に得て違畔せざらんや。故に必ず博文して約礼す。然る後に以て畔かざるべし。学ぶ者は必ず畔かずして、而して後に以て進むこと有るべし。顔子の所謂る博文約礼の若きは則ち是れに異ならん。言ふところは蓋し軽重有るなり。（卷三、雍也篇）

張栻は、博文は広く聞見すること、約礼は守るべき規矩を守ることとする。更に、聞見多くして而るにつづまやかにするのを守るべき規矩に則ることが適わないならば、その主体の心の有り方や行いに実質的意味を見出さないと考えている。

朱熹は『語類』の中で、「博学於文、約之以礼、亦可以弗畔」を質問された一つに

博学は是れ知を致すなり、約礼は則ち徒だに知るのみに非ず、乃ち是れ踐履の実なり。明道謂く、此の一章と顔子の博文約礼を説く処とは同じからず、顔子の約礼は是れ要を知らしめ、恐らくは此の処偶ま見得て未だ是ならざるを謂ふなりと。約礼は蓋し但だ要を知らしむるのみに非ざるなり。此の両処は自ら必ずしも分別せず。「時挙」

と答えている。朱熹は、本質的な知の問題として意識することを否定し、実質的な踐履の意味として解している。あくまでも外的修養を強調するのである。

張栻も、実質的な操履を問題としているのは同じ立場と言えるかもしれない。しかし一般に学ぶ立場と、顔子個人の学

ぶ立場とに軽重をみているのは、程顥が顔淵の高い階段を本質的観点からとらえて述べたところの「是已知之而進不止者」ということを意識させはしまいか。

従って張栻の場合、顔子の博文約礼と一般に学ぶ者との立場の相違を認めたと上で操履の実を説くのは、自己の心の持ち方やあり方の実質的な面まで問題とすることになり、自己の内面上の修養にもかかわってくる傾向にある思索と言えよう。程顥が顔子の高い段階を本質的な視点から見た見解に近い。つまり張栻は、一般的に学ぶ者の修養法である博文して約礼す即ち広く聞見して守るべき規律に則ること、違畔しないことが、深い理解の後に窮極には自己を一つ上の段階へ進ませるものとみている。即ち本質的な境地への到達を意味する。顔淵の博文約礼を解する中では、

循循として善く誘ふ者は、博文約礼に過ぎざるのみ。博文なる者は之をして衆義を見聞の間に集めしむるなり。約礼なる者は、之をして至理を隱微の際に宅せしむるなり。博にして約なるは、学の大端にして、是れを越えず。(卷五、

子罕篇)

という。博文約礼を本質的に解して、博文は多義を聞見の間に集めることとするのは、博文の範囲を示さず、操履全般に及んでいく為学の方法として感じさせる。また約礼は正しい道理を隱微の際にも整えておくとするのは、人知を越えた微妙なところにおける深い理解をも、主体の内面に集約させて考えている。張栻の博文約礼の見解は、内面的にも思索されたものを揭示している。

蓋し誠は天の道、之を誠にするに由りて進む。大にして化するに非ざれば、以て此に与る能はず。蓋し此に至るは、力の能く為す所に非ざるなり。此れ顔子の喟然として歎ずる所以かな。反復して此の章を誦味すれば、則ち顔子は聖人の始終の功を学ぶ。孔子の人に先後の序を教ふるかな、夫れ聖人の道の至は、皆得て研求すべし。(同前)

張栻は、一般に学ぶ者と顔子の段階の差異を認めたとともに実際に工夫していくその内面の本質を目的とすることで、為学の方法と修養の内容とを一つに方向づけている。但し張栻の博文約礼解釈は、渾一的融合的理解としてまた一方で解しているものであるということの特徴の一つとして読みとることができるとも事実である。

三

博文約礼解を、朱熹がよく自己の学説の拠り所として引き合いに出す程顥程頤、そして朱熹の交友張栻といった思想上の関係に於てみてきた。その範囲を広げて考察してみることにする。

朱熹の先駆として、二程子とも関係のある張載（一〇二〇—一〇七七）は『正蒙』に

博文約礼は、至著に由り至簡に入る、故に叛きて去ることを得ざら使むべし。故きを温ね新しきを知り、多く前言往行を識りて以て徳を畜へ、旧業を釋ねて新を知る。蓋し昔に未だ至らざるを思ひて今に至り、旧と見聞する所に緑りて来るを察す、皆其の義なり。（中正篇第八）

と言う。学ぶ主体が、一般的に学ぶ者なのか、顔子個人なのか、明確に示されていない。前言往行の明らかなる所より、徳を以てつづまやかな所に入りて新趣を得る、即ち客観的な知識により主体的な徳性を修めるという視点から博文約礼を解している。『經学理窟』には

礼は性を持する所以、蓋し本より性に出づればなり。性を持するは、本に反るなり。凡そ未だ性を成さざれば、須らく礼以て之を持すべし。能く礼を守らば已に道に畔かず。（礼楽）

徒言うように、能く礼を守るということが、修養の方法であり、礼を以て性が保持されると考えている。張載は、周知の

ように「形よりして後に氣質の性有り。善く之に反れば、則ち天地の性存す。故に氣質の性は君子性とせざる者有り」(正蒙、誠明篇)と言って、人が人としての形体を現実的に具備するとき、氣質の性を有し、君子は本質的な性としては、氣質の性を本体の性と認めない。つまり現実として氣質の性を有するとともに、天地の性が想定され、氣質の偏正にかかわらず、天地の性に復することになる。そして「学を為むる大益は、自ら能く氣質を変化するに在り。爾らざれば卒に発明する所無く、聖人の奥を見るを得ず。故に学ぶ者は先づ須らく氣質を変化すべし。氣質を変化すると心を虚にすると相ひ表裏す」(經学理窟卷六、義理)とも言う如く、為学の実質的内容が、氣質の変化と心の平曠無心なる状態との一体を意味する。その為学の方法として、礼を持し守ることを張載は説くのである。更に「礼は即ち天地の徳なり。顔子の者の如くにして、方めて非礼言うこと勿れ、非礼動くこと勿れに勉強す。勉強する者は、勉強して以て性を成すなり」(同前)と述べるのは、修養が、礼に於て顔子の段階境地になっても、勉め励むことにあることを言っている。

『語録』にも「顔子は当に至るべきを知りて至るべきを知りて至れり、故にその進むを見るなり。善を極めざれば則ち処らず、故に未だ其の止まるを見ざるなり。知りて必ず至る者は、道に志し、広大を致し、高明を極むるが如し。此れ則ち儘く遠大なり。処るところは則ち直だ是れ精約なり。顔子方に止まること求めて、而るに未だ得ず、故に未だ其の止まるを見ざるなり」と言いながら、「顔子の雅意は則ち直だ聖人と做らんことを要む。学ぶ者は須らく是れ顔子を学ぶべし。意を発し便ち聖人に至らんと要するも、猶ほ得ず。況んや便ち自ら能はずと謂ふをや。雅意は則ち然るも、宜しく論議に見すべきに非ず。」とも言うのは、修養に於て、本質的な段階とそれを一般に学ぶ者との差異を感じさせつつも、實際上の功夫に視点がおかれていよう。

二程子に学んだ所謂程門四先生のうちの一人である謝良佐(一〇五〇—一一〇三)は、張載が修養の功夫として礼を説

いていることに対して『上蔡語録』に次のように言う。

横渠は人に教ふるに礼を以て先と為す。大要は容を正し節を謹むを得んと欲す。其の意に謂へらく、世人汗漫にして守る無ければ、便ち当に礼を以て地と為し、他をして上面に就きて工夫を做さしむべきなりと。然れども其の門人、下稍頭には、刑名度数の間に溺れ、行ひ得て来たりて困しむ。見る所の処無し。木礼を喫するが如くに相ひ似て、更に滋味没く、遂に厭倦を生ず。故に其の学之を伝ふる者無し。明道先生は則ち然らず。先ず学ぶ者をして知識有りて、却つて敬より入ら使む。予問ふ、横渠の人に教ふるに礼を以て先と為すと、明道の学ぶ者をして敬より入ら使むとは、何故に同じからずと。謝曰く、既に知識有りて物の理を窮め得て、却つて敬上より涵養し出て来る、自然に是れ別なり。容を正し節を謹むは外面の威儀、礼の本に非ずと。(卷上)

「先使学者有知識、却從敬入」までは『精義』(子罕)にも見られる。謝良佐は、礼を先と為す張載との相違を、程顥の有知識と敬より入ることと比較し、礼の本質が、外面的な正容謹節にあるのではなく、心の内面性に有ると見ている。しかし『經学理窟』には「礼は止だ外に著見するのみに非ず、亦無体の礼有り。蓋し礼の原は心に在り。礼者聖人の成法なり。礼を除了すれば、天下更に道無し」(礼楽)の語が、『正蒙』には「敬、礼之輿也、不敬則礼不行」(至当篇)の語が見られる。それにもかかわらず張載が礼を立てることを説くことに対して外面の威儀とみなすのは、逆に言えば謝良佐の思考が、心に深くかかわって説こうとする傾向にあることになる。『精義』(雍也)には

謝曰く、博を知りて約を知らざれば、則ち統無きに失す。約を知り博を知らざれば、則ち微無きに失す。博に由りて約を知るは、猶ほ四旁を知りて中央を識るがときなり。故に以て畔かざるべし。蓋し此の道挙げて之を天下に措けば、則ち窮まるべからざるの事業有り。反つて之を一身に求むれば、則ち二なるべからざるの理義有り。事業に由

るは、故に文有り、理義に由るは、故に礼あり。其の礼は一と雖ども、然れども博に由らずして徑ちに約を取らんと欲する者は、恐らくは邪遁より免れざらん。

と言ひ、謝良佐の此処での見解は心の深いところでの調和や機微を窺わせ、やはり渾一的融合的傾向を示している。とくに「礼は一」と考えるのは、為学の修養の方法に直感的傾向を有する。また謝良佐は内外を一貫する修養として程頤の語に見られた敬と窮理を考えている。『上蔡語録』には「敬是常惺惺法、心齋是事事放下、其理不同」の語があり、より一層心の概念を意識することになる。

後に朱熹にとつても敬は、心の持ち方の問題としてその内的修養を意味し、その概念を、例えば『大学或問』では程頤の語で以て「主一無適」や「整齋嚴肅」と説明している。また実際のところ程頤に「涵養須用敬、進学則在致知」（遺書十八）、程頤に「操約者敬而已矣」「誠者天下道、敬者人事之本（敬者用也）、敬則誠」（遺書十二）などの語が見られ、程朱学に於ては重要な概念の一つとなる。『語類』（雍也篇）の中で朱熹も

博学も亦異聞雑学を求めんと欲するを謂ひて、方めて之を博と謂ふに非ず。之を博すと約すと、初学には且くは只だ須らく両途と作して理会すべし。一面は博く学び、又自ら一面は敬を持し約を守る、両下に相ひ靠らしむること莫し。両路と作して進前して工を用ひ、中間を塞ぎ絶ち、相ひ通ぜしむること莫し。将て来りて成る時は便ち自ら通づる処有る会し。若し此くの如く両下に工を用ふれば、甚の次第をか成さん。〔大雅〕

と言ふのは、朱熹の分析的な思想の傾向を示すとともに、修養の方向を内と外から説明し、特に礼を守るときの心の有り方を敬としている。

しかし朱熹は『或問』（卷九、子罕）では謝良佐を評して「謝氏之言、大率未免好高之弊也」と言う。「高」きところは、

恐らく礼を以て自己一身に一とするとところを指しているものと思われる。朱熹からすると、謝良佐の修養の方法は、程頤の語にみられるように、内的修養である心の涵養を用敬、外的修養である進学を致知とする観点と照合して、どうしても窮理よりも内面を意識していく可能性を否定できないのである。

『上蔡語録』に例えば、

学は須らく先づ理上より学ぶべし。人の理を尽せば、斯に天の理を尽し、学は斯に達す。下学して上達す、其の意此くの如し。故に曰く、我を知る者は、其れ天かと。人心と天地と一般なり。只だ私心の為に自ら小了す。理に任せ物に因りて、己与かる無きは天のみ。豈に止だ天地と一般のみならんや。只だ便ち是れ天地なり。(巻中)

と述べるのは、謝良佐の天人合一の思想に基づいて、窮理の意義や為学の方法を示している。下学と上達との一貫性を主張し、特に人は下学の功夫よりも上達の方へ意識を傾けることで自己主体の絶対性がより意識されるのである。

朱熹との「鵝湖の会」の論争として有名なのが、朱熹や張栻と同時代の陸九淵(一一三九—一九二)である。その学を継承したとされるのが楊簡(一一四〇—一二二五)であった。『慈湖遺書』には、「子曰、君子博学於文、約之以礼、亦可以弗畔矣夫」を解して次のように述べる。

夫れ書を読み学を為むる者は文なり。三百三千なる者は礼なり。或者礼を以て理と為すは非なる的なり。礼は固より理の易ふべからざる者にして、必ず易ふるに理を以て礼と為せば、則ち不可なり。蓋し小戴記に、礼なる者は理の易ふべからざる者なりと曰ふ有るに因り、故に近世の学ぶ者多く理を以て礼を釈す。礼を捨てて理を言ふ。以へらく三百三千の衆多、疑ふらくは其れ以て約を為すべからざるなりと。故に必ず之を理に帰す。知らず、夫れ三百三千の條目多しと雖も、礼為るは則ち一、三百三千は外より至るに非ず、皆人心より以て生ずる者なるを。尊尊卑卑、升降揖

遜、周旋楊襲は皆吾が心の安んずる所に循ふ。一毫を加へるも不可なり、一毫を損するも不可なり、一のみ。必ずしも三百三千を捨てて言はざるなり。即ち礼にして未だ嘗て約せずんばあらざるなり、即ち其れ至繁にして未だ嘗て至簡にあらずんばあらざるなり。小戴記に礼は外より作ると曰ふ者有るは、礼を知るの言に非ざるなり。博く学ぶの初め、多く前言往行を識りて、其の多きに勝へず。故に博と曰ひ、猶ほ未だ返約の本を得ず。礼に至れば則ち一貫し、約す。惟だ近世の学ぶ者は義理の意に沈溺し、胸中に常に一理を存し、忘捨すること能はず、捨つれば是れ則ち豁焉として依憑する所無しと説く。故に必ず理の字を其の中に置く。知らず、聖人の胸中初めより許くの如く意ひ度ること無きを、此に博文約礼を曰ひて、正に三百三千の礼と謂ふ。豈に易簡ならざらんや、豈に中庸ならざらんや、豈に天下の至理に非ざらんや。若し必ず礼を捨てて理を言へば、乃ち理を知らざるなり。(卷十一、家記五、論語語下)

此処での論議は、顔子の学ぶ段階と一般に学ぶ者の段階については触れられていない。専ら礼と理との関係について述べ、礼即理の真の意味が理解できるかどうかを問題としているのである。それは同時に近世の学ぶ者の理一元的思考に対する、楊簡の反論ともなっているのである。また、経伝に対する楊簡自身の主張も見られよう。

楊簡は、礼を知る・理を知ると言うことの「知」とは、心の深いところでの理解と考えている。礼は、三百三千とその條目多く、理とすれば一。しかし礼即理の真の意味を理解するとき、礼は多であり、同時に一となり、理におきかえて積す必要はない。礼そのものが簡易にして至れるものなのである。こうした思考の前提にあるのが「心」であり、礼は心より生ずる。逆に考えると、礼は、三百三千の條目が心を通して一貫し、つづまやかなる状態へと約されることになる。

同様に、「経礼三百曲礼三千、皆吾が心の自ら有する所。父母に於ては自然に孝し、兄弟に於ては自然に友恭し、夫婦に於ては自ら親敬し、朋友に於ては自ら信ず。出でて君に事へては自ら忠を竭くし、賓客と交際しては自然に敬し、其の

郷党に在りては自ら謙恭し、其の宗廟朝廷に在りては自ら敬す。復とは、吾の自ら有する所の礼を復す、外に取るに非ざるなり」(卷二、記、復礼齋記) というのも、やはり礼を内なる心に由るものにとらえる楊簡の考えを示している。

楊簡の思想学説は、周知のように陸九淵をうけている。⁽⁶⁾ 因みに陸九淵の思想は、「天之所以与我者、即此心也。人皆有是心。心皆具是理。心即理也」(象山全集卷十一、与李宰(二))、「塞宇宙一理耳。学者之所以学、欲明此理耳」(卷十二、与趙詠道(四))、「学苟知本、六经皆我註脚」(卷三十四、語録) などと述べる所に、その特徴の一端が示されていることも知られていよう。また「古之人、自其身達之家国天下而无愧焉者、不失其本心而已」(卷十九、記、敬齋記) と言うことに見られるように、「本心」の語を以て、それを明らかにすることを主張することで、所謂心学的な傾向を表す。為学の方法としても、

吾の学問と諸処と異なる者は、只だ是れ我に在りて全く杜撰無きのみなり。千言萬語と雖も、只だ是れ他の底は我に在るを覚え得て、曾て一些をも添へざるのみなり。近ごろ吾を議る者有りて云く、先づ其の大なる者を立つるの一句を除き了れば、全く伎倆無しと。吾之を聞きて曰く、誠に然りと。(卷三十四、語録、傅子雲季魯編録)

と言い、『孟子』(告子上)に言うところの「大なる者」、即ち天の我々に与えた此の心(本心)の本質や働きをしっかりと明らかにすることを根本主張としている。陸九淵は、「人孰無心。道不外索。患在戕賊之耳、放失之耳。古人教人、不過存心養心、求放心。此心之良、人所固有」(卷五、書、与舒西美) と言うように、心を本来性ということを前提として考えている。その本質は「人心至靈、此理至明。人皆有是心、心皆具是理」(卷二十二)の語にみられる如くなる。

此処での楊簡の説を考察してみると、やはり自己の心を本にして、陸九淵の言う「至当一に帰し、精義一なき」⁽⁷⁾の論を展開していよう。心の据え方にしても、「道心大同、人自区别。人心自善、人心自靈、人心自明。人心即神も、人心即道」

(慈湖遺書、卷二、二陸先生祠記) と言って、二陸(九齡・九淵)の学を継承する立場を意識する楊簡は、自己の心の本質の絶対性を前提とする。礼を判断し対応させる主体を、此の心に在るとする観点から礼を説いているのである。

四

以上此処までは、博文約礼解釈を通して、朱熹の解釈とその思想、及び朱熹の思想とはその思想的立場を異にするものの中で、博文約礼解釈に関するものを見てきた。

では朱熹『集注』を前提とする立場のもの一つとして、蔡節の『論語集説』を見てみるとしよう。雍也篇の方に蔡節自身の意見が述べられている。

節釈して曰く、約は収斂して帰宿する有るの意を謂ふ。畔は猶ほ背のこどきなり。博文は其の知を致すなり、約礼は行に謹むなり。文に学びて博からざるは、固より以て事事物物の理を知る無し。既に博くして、之を是の礼の中に約する能はざれば、則ち必ず汗漫に至りて操履の実無きなり。唯だ博文して而して又約礼するのみ。然る後に以て道に

畔かざるべし。(卷三)

子罕篇の方の解釈をみると蔡節は、楊時(一〇五三―一一三五)、その流れを汲む胡寅(致堂)、呂東萊、そして張栻の説を引いて載せている。⁽⁸⁾ 此処の雍也篇の見解は、心のあり方や実践的な行いを問題とするのは、操履の実質的な面を意識する張栻の立場に近い。そして事事物物の理を博く知ったからには、それをひきしめ落ち着かせる帰宿の処へ向かうとする考え方は朱熹の立場でもある。そして博文は知を致すこと、約礼は行いに於て謹むこととするとき、それは知行の論議に他ならず、『大学』の所謂「致知格物」に思索の根拠を求めている。言ってみれば朱熹の見解を蔡節独自の立場で昇華

させようとの意があったのかもしれない。

また、金履祥（一一三三—一二三〇三）の『論語集註考證』にも、

按ずるに本註は兩進す。程子は下を重んじ、学ぶ者に於て切と為す。此の君子は是れ大概学ぶ者を言ふなり。博は是れ聞見を広博するなり、約は是れ心身を収束するなり。聞見を文に広博して、心身を収束するに礼を以てして、方めて其の道に畔かざるを得べし。徒に博文するのみにして約礼せざれば、安んぞ其の道に畔かざるを保たんや。顔子の

博約は是れ知行並進するなり。此の章重き所は行に在り。（卷三、雍也）

と述べる。金履祥は、博文と約礼とが、朱熹の見解では両つながら進むとし、程子（明道）の見解では約礼を重んじていると考えている。そして君子を一般的に学ぶ者の意とするとき、博文と約礼とを、各々知と行と認識するならば、一般に学ぶ者にとっては、広く学びて、それを自己の身につづまやかにするために礼を以てするという修養、即ち行に重要性があると見ている。顔子個人の段階になると、知と行とは本質的に並進していると見ている。

金履祥は、学ぶ主体を一般の者と顔子個人と、その立場の違いを認める。しかしそれは一般に学ぶ立場と顔子の学ぶ立場との二つの為学の方法の肯定を意味しない。朱熹の見解の立場に立脚しながらも、博文約礼を知行の概念からとらえて、『集注』の範囲内とはいえ、朱熹と程子との差異を明らかにし、そこに自己の思想的解釈を敷衍しようとの態度が窺える。実際、とくに明代に於て、一般に学ぶ者と顔子個人が学ぶということ、如何に認識していくかは、自己主体が強調されて展開するようになると、博文約礼の見解及び知行の論議に見られるような修養の方法と内容は大きな意味を持っている。

博文約礼解釈を、知行論の軽重及び先後問題として考える上で、朱熹門人の陳埴（字器之、永嘉人）の『木鐘集』も参考

となる。『論語』雍也篇の「君子博文於文、約之以礼」と、『孟子』離婁下の「博文而詳説之、將以反説約也」とを比較して、その意が似ているか否かの問に対して答える。

博く学び、必ず之を約するに礼を以てすは、是れ重は約礼するに在り。博く学ぶは、正に將に以て反つて約を説かんとすとは、是れ重は博学するに在り。蓋し博は固より約に反らざるべからず。然れども博に非ざるも亦遽かに約に反る能はず。二者合して、而して後に備はる。乃ち互ひに相ひ発するなり。(卷一)

此処では、『論語』の「博学・約礼」と、『孟子』の「博(博学)・約」とを比較して、その本源からみた重要な観点は、『論語』の場合は約礼に在り、『孟子』の場合は博に在りと見ている。そして更に、博(博学)と約礼(約)との二者が相互に進みながら統合することで、修養が十分に完成していくと述べる。既に博文約礼解釈に於て、軽重を問題視する見解が存在したのである。このことが知行の概念と対置することで、相俟って論議された。

王充耘(元、字耕野、江西人。元統進士)の『四書経疑貫通』には、

子曰く、君子の博く文に学び、之を約するに礼を以てすと。顔淵曰く、我を博むるに文を以てし、我を約するに礼を以てすと。孟子曰く、博く学びし詳らかに之を説く、將に以て反つて約を説かんとするなりと。又曰く、守ること約にして施すこと博しと。四は博約を言ふも、其の旨同有るかと。(卷二)

とある。博・約ということの質問の範囲が、『論語』の雍也篇と子罕篇、及び『孟子』の離婁篇下と尽心篇下へと広がりをもせている。博約に向けられる関心の現われの証とすることができよう。因にこの問に対する答えは、「博く文に学び、之を約するに礼を以てすとは、是れ知行を以て対言す。而して行を以て重と為す。」と、雍也篇の箇所しか見ることができない。それにしてもやはり知行論としてその解釈を展開させている。

では朱熹自身は、博文・約礼の重要性と知行論との関係を如何にとらえているだろうか。

博文約礼の見解を見る限りに於ては、博文約礼が外的修養としての意味を有し、本質的な知を覚悟的に意識することなく、現実的実践的行為として帰着していくものと捉えるところに視点があり、軽重の観点からは明確な語で説いていない。『集注』（子罕篇）には侯仲良の語として「博我以文、致知格物也。約我以礼、克己復礼也」を載せる。

朱熹の知行論に関しては、『語類』（卷九、論知行）に見られるものが、よく言われるように最も朱熹の立場を表わしているよう。

知行は常に相ひ須ふ、目の足無ければ行けず、足の目無ければ見えざるが如し。先後を論ずれば知を先と為し、軽重を論ずれば行を重しと為す。〔閔祖〕

先後関係を論じれば知先行後、軽重関係を論じれば知軽行重となることは、周知のところである。朱熹は知・行を軽重関係の一つから見ているのではなく、先後関係という視点からも捉えようとしている。此処に現実的な認識と、現実的な行為として、知行論に順序次第と一貫性が意識される。従って博文約礼の見解も、こうした知行論の立場から想定することが可能である。『朱子文集』にも

示諭す、学を為すの意、仰ぎて造詣の深きを見、歎仰に勝へず。然れども嘗て之を聞けり、学を為すの実は固より踐履に在り、苟くも徒に知るのみにして行はざれば、誠に学ばざると異なる無しと。然れども行はんと欲して未だ理に明らかならざれば、則ち踐履する所の者、又未だ其の果は何の事かを知らざるなり。故に大学の道は誠意正心を以て

本と為すと雖も、而るに必ず格物致知を以て先と為す。所謂る格物致知も、亦物の理を窮尽し、吾の知識をして、精切にして至道ならざる無からしむるを曰ふのみ。夫れ天下の物は理有らざる莫し、而して其の精蘊は則ち己に聖賢の書に具はる。故に必ず是れに由りて以て之を求むるなり。(卷五十九、答曹元何)

と述べられる如く、現実的な段階としては博文を先となし、実質的な実践としては約礼を重となして、外的修養の一貫性が考えられよう。そして内的修養としては『語類』(卷九)に

学ぶ者の工夫は、唯だ敬に居り、理を窮むの二事に在るのみ。此の二事は互ひに相ひ発す。能く理を窮むれば、則ち敬に居るの工夫も日に益す進む。能く敬に居れば、則ち理を窮むるの工夫も日に益す密なり。譬ふるに人の両足の如き、左足行けば則ち右足止まる、右足行けば則ち左足止まる。又一物の空中に懸かるが如き、右抑ふれば則ち左昂がり、左抑ふれば則ち右昂がり、其の実は只だ是れ一事なり。〔広〕

とある。ただ居敬窮理の論議の場合、どちらかと言うと内面的な現象行為として意識されることで、居敬と窮理の緊密な関係の意識を感じられるような気がする。以上のような朱熹の見解の特徴は、朱熹自身の思想に於けるその思索態度に原型を認めることができると思われる。朱熹は博文約礼を修養論として考察して論じて、為学の主体が顔子個人のような高い次元での博文と約礼との一体性に対しても、それが覚悟的に理解されることを好まなかった。そのために却って学ぶ者一般として段階的に博文から約礼へ一貫するとみる立場より説いたのである。

朱熹的な見解を比較対照する意味で、明の王守仁(一四七二—一五二八)の博文約礼解と知行論との大概を述べておくことにしよう。『伝習録』では、「博文を以て約礼の工夫と為す」も、その要略を得ないとする徐愛に答えている。

礼の字は即ち是れ理の字なり。理の発見して見るべき者、之を文と謂ふ。文の隱微にして見るべからざる者、之を理

と謂ふ。只だ是れ一物なり。約礼は只だ是れ此の心純ら是れ一個の天理なるを要む。此の心純ら是れ天理なるを要むるは、須らく理の発見する処に就きて功を用ふべし。如し親に事ふるに発見する時は、就ち親に事ふる上に在りて此の天理を存するを学ぶ。君に事ふるに発見する時は、就ち君に事ふる上に在りて此の天理を存するを学ぶ。富貴貧賤に処するに発見する時は、就ち富貴貧賤に処する上に在りて此の天理を存するを学ぶ。患難夷狄に処するに発見する時は、就ち患難夷狄に処する上に在りて此の天理を存するを学ぶ。作止語黙に至る、処として然らざる無し。他の発見する処に随ふは、即ち那の上面に就きて箇の天理を存する学ぶ。這れ便ち是れ博く文に学ぶなり。便ち是れ約礼の功夫なり。(曰仁所録)

文とは、礼と同質の意味を有する理の現れて知ることのできる者、そしてその理の現れて知るところに功夫を用いるべきであると王守仁は言う。では理の発見する処とは一体如何なる場であるか。王守仁は、事親、事君、富貴貧賤、患難夷狄、そして作止語黙の例を挙げて説いている。言い換えれば人の存在の場合全てを意味する。人の存在の場に於て学ぶことが、博文の意となり、文のもつ意も朱熹の場合と異なつて考えられよう。

ではそこで何を学のか。王守仁は言う、天理を存することを学のだと。王守仁の考えるところによれば礼即ち理の発見する処に人は存在することになる。その礼即ち理を心の深いところで認識することが知ることであり、その意味で知ることと学ぶことが本来的に一体と考えている。此処での知ることとは、重要な意味を持ち、即ち良知へと繋がるとも考えられる。また、王守仁も此処では主体の立場と心の関係を述べているに過ぎない。為学功夫する主体は、一般に学ぶ者なのか、それとも顔子個人とするのか、問題としよう。『伝習録』の中で「顔子没して聖学亡ぶ。此の語疑ふ無き能はず」という問に対して

聖道の全きを見る者は惟だ顔子のみ。喟然の一嘆を觀て見るべし。其の夫子循循然として善く人を誘ふ、我を博むるに文を以てす、我を約するに礼を以てすと謂ふは、是れ見破りて後に此くの如く説けり。博文約礼、如何んぞ是れ善く人を誘ふなるや。学ぶ者は須らく之を思ふべし。道の全体は、聖人も亦以て人に語り難し。須らく是れ学ぶ者は自ら修め自ら悟るべきなり。顔子の之に従はんと欲すと雖も、由末きのみは、即ち文王の道を望み未だ見ずの意なり。

道を望み未だ見ざるは、乃ち是れ真に見るなり。顔子没して聖学の正派は、遂に尽くは伝はらず。(上巻、原静所録)と答えている。顔子が没して以降は、聖人の学問が伝わらないことを肯定しているかのような謂いである。しかし博文約礼が、如何にして修養の功夫として人を高い段階へと導くのか、学者はその所をよく考えるべきであり、道の全体についても、聖人でさえも人に語ることが難しかったので、「自ら修め自ら悟る」必要があったと説くのは、学ぶ者個人の修養法として言っている。つまり王守仁の説く真意は、博文約礼することで到達する聖人の学の方法は没していないとするところにある。そして顔子個人と一般個人とは、分量に差異は存在するが、本質的には差異を認めない。そこで此の心が、天理を存するを学ぶと謂えば、学ぶ者の立場に普遍性を持たせる。また朱熹のように外的な修養法と内的な修養法と、分析的に考えるのではなく、どちらかと言えば心に絶対性を認めることにより、修養の内外の問題は一体的な観点として捉えることになる。本質的な問題から修養の方法を「自修自悟」と説いているのも、朱熹の見解とは明らかに相違するものである。従って王守仁の知行論は、その主張を想像するに難くない。『伝習録』を見てみよう。

知の真切篤実の処は即ち是れ行なり。行の明覚精察の処は即ち是れ知なり。知行の工夫は、本より離るべからず。只だ後世の学ぶ者は、分かちて兩截と作して功を用ひ、知行の本体を失却するが為に、故に合一並進の説有り。(中巻、

知行の本体より考察して、知行の工夫は本来分けることができないにもかかわらず、それを二つに分けて工夫すると考えられることに対して、王守仁は知行が並進し、本来的には一体のものとして理解すべきことを指摘し、知行合一立言の宗旨をのべる。

知は行の始め、行は知の成れるなり。聖学は只だ一箇の功夫のみ。知行は分かちて両事と作すべからず。(上巻、原静所録)

とあり、此処では知行が実事上に於ても一体であるとの見解を述べている。

王守仁が知行は本体上も実際上も、本来的には一体のものであると見ていることの知行の論議は、心と理の問題をその中に含んでいる。前の「答顧東橋書」で、「専ら本心を求めて遂に物理を遺る、此れ蓋し其の本心を失ふ者なり。夫れ物理は吾が心より外にせず。吾が心を外にして、而るに物理を求むれば、物理無し。」と言ひ、「独り心を外にして以て理を求むべけんや。心を外にして以て理を求むるは、此れ知行の二たる所以なり。理を吾が心に求むるは、此れ聖門の知行合一の教へなり」と言っているのは、知行論と心理説とのかかわりを示す証左ともなる。

朱熹の知行論では、現実的実践的に思考して、先後、軽重を想定したことに比較すると、王守仁の場合は、渾一融合させて思索しようとしている。また朱熹が居敬窮理を説き、分析的思考であるのに対して、王守仁は心と理の一体性を見て、心の本体に於ける修養と実事上の功夫との一元的思考である。所謂心学的立場からの主張である。

おわりに

最後に本稿(二)の整理という形で、結びとしておく。

博文約礼を解釈して朱熹は、一般に学ぶ者の現実的立場より考えている。博文と約礼とが、段階的にそして本質的には一貫すると見ている。初めから顔子のような高い段階を認めて、一足飛びに顔子の境地を悟ることで到達することを否定した。張栻は、一般に学ぶ立場と顔子のような高い次元の立場との実質的な面をも意識している。そして実はすでに程顥が、内面の深いところでの知を想定して顔子の博文約礼とし、一般に学ぶ者のそれは知の次として、内面を意識して説いていたのである。この内面性を思考して説くのは謝上蔡にも見られ、ころよりするとき礼は一となるとみている。

今此処で特に雍也篇の「畔」の語を考察することで、諸見解を比較対照してみる。朱熹は「道に畔かず」として、道や道理にそむかないことと解している。対して心の内面での深い理解を求める観点よりするときには単に「畔かず」と解される。それは自己の心を強調することで、そのまま本質的な自己の心にそむかないということの意味しよう。道といった概念を敢えて考える必要はない。自己の主体を明らかに意識して、心の絶対性の観点に立つ思想上の流れとして、更に楊簡や王守仁を考えることができる。博文約礼の特に礼を、心一つにひきしめて説くのである。

また博文約礼解釈が、知行の問題とうけとめられたことは、為学や実践を通しての修養を道徳的観点からの思想の主張としても展開することになる。そしてそれは主張する思想の立場のまた違った視点をやはり浮かび上がらせるのである。特に知行の問題として意識されることは、所謂知識としての理解と、本質的な奥深い知としての理解とが生じ、知と行との先後や軽重の関係について、その見解を異にすることにもなるのである。

注

(1) 二松学舎大学陽明学研究所刊『陽明学』第十号、一九九八。

(2) 『論語精義』では、程顥の語として「約只是使之知要也」を載せている。

(3) 通志堂経解『南軒論語解』では、「一作博文格物致知也、約礼克己復礼也」の割注がある。

(4) 『論語』子罕編、「子謂顔淵曰、惜乎。吾見其進也、未見其止也」

(5) 『論語』憲問篇、「子曰、莫我知也夫。子貢曰、何為其莫知子也。子曰、不怨天、不尤人。下学而上達。知我者其天乎」

『集注』には「不得於天而不怨天、不合於人而不尤人、但知下学而自然上達。此但自言其反己自修、循序漸進耳、無以甚異於人而致其知也」とある。また圏外の説に程子の言をとって「蓋凡下学人事、便是上達天理、然習而不察、則亦不能以上達矣」とある。

(6) 陸九淵が楊簡を評する語の中で、「楊敬仲不可説他有禪。只是尚有氣習未盡」(象山全集卷三十五、語録下)と言ひ、更に「我

只是不説一。若説一、公便愛。平常看人説甚事。只是隨他說。却只似箇東説西説底人。我不説一、楊敬仲説一。嘗与敬仲説箴它。」(同前)と言っているのは、楊簡の思想の方向性を表わしているとともに、実は楊簡の学と陸九淵の学との、その思想傾向の本質上の相違にかかわる問題を含んでいるものと思われる。

因みに、明代の王守仁は『伝習録』の中で、「楊慈湖不為無見。又著在無声無臭上見了」(下卷、黄省曾録)と言っている。王守仁は、楊簡が無声無臭という本体的な面にばかりに執着していると見て、実際のな修養功夫の感じられないことに不満を覚えていると見られよう。楊簡の思想が、陸九淵のそれをより禅的にしたと評されることがあるのも、心を一の根本存在としながら、また至静空虚なところを有することがある点を以ての故であると思われる。

(7) 『象山全集』卷一、与曾宅之に「蓋心一心也、理一理也。至当帰一、精義無二。此心此理、実不容有二」とある語による。

(8) 佐野公治著『四書学史研究』(創文社)では、蔡節の『論語集説』は集注の経文解釈にかならずしも従おうとせず、集注は諸説の一つとして位置づけられているにすぎないと述べられている。(八、二二三頁)

(本学東洋学研究所副手)