

王守仁の知行合一説についての一解釈

馬 淵 昌 也

はじめに

明代中期の儒教思想家、王守仁（陽明・1472—1528）による「知行合一」説の提唱は、余りにも有名であり、「心即理」・「致良知」と並んで王守仁思想の中核をなすテーゼとされてきた。だが、その内実となると、かつて山井湧氏が詳細に分析されたように、王守仁自身の言に徴してみても、様々な意味合いで用いられており、なかなか一点に収斂しないのが実情である¹⁾。本稿では、この古くて新しい問題を取り上げ、その様々な言明が知＝良知、行＝致良知を中心とするものであることを論ずるとともに、理の認識能力としての知の当下における明証性の見積もりという視角から、朱子学の立場との比較において、知行合一の必然性と構造について、一つの新たな視点を提供することを試みたい。

一．従来の知行合一に対する解釈

まず、従来王氏の「知行合一」については、どのような解釈が存在しているだろうか。この問題については、明治以降に限っても、専門的論文のみならず、王守仁や陽明学に論及する概説書に至るまで、夥しい数の論及が存在している。それらを網羅的に探し出して検討することは極めて困難な作業なので、ここでは戦後の専門的著作・論文を中心に、管見の限りで重要と考えられるものについて論ずることとしたい。

そこでまず日本の状況であるが、現在のところ、知行合一説の解釈において日本で最も影響の大きいのは、荒木見悟氏の説である。荒木氏は、1963年に刊

行された大著『仏教と儒教』で王守仁の知行合一を検討され、更に近年の著作でも、それを敷衍する形で考察を加えられた²⁾。そこで氏は、王守仁の知行合一とは、知行を包括する本心（良知）の立場で成立するものだとされた。つまり、人間の本心（良知）の立場においては、その抽象化された二つの側面たる知と行は、不可分一体のものとして現れるのであり、その様相を語ったのが、知行合一だというわけである。これは、認識・判断（知）やそれに基づいて発動された行為（行）の上位、或いはそれらを包括したものとして心を設定し、知行合一とは、その心のあり方が、人間に本来備わった良知そのものである状態、即ち本心である状態において成立する事態だと見るものである。

この見方の影響は大きく、たとえば大西晴隆氏は1979年の著作『王陽明』の中で「知行合一とは、知と行が本来的に一つの渾然たる心（主体）のはたらきの抽象された二側面であること」と述べられ、また上田弘毅氏も近年（1999）の知行合一に関する専論で、「荒木見悟氏が述べられている通り、知行合一は現象としての知行を問題にしたのではなく、知行を支えている地点としての心を、問題にしたのである」と述べておられる。³⁾

筆者は、基本的に荒木氏の視点に賛意を表するものである。つまり、知行合一とは、本心（良知）の立場において成立する事態だとみことは、荒木氏自身も語られるように、王守仁が「知行の本体」と語る事態に一致しており、正確な理解だと考える。ただ、本心（良知）が知と行を包括する上位の概念であり、知と行は本心の抽象された二側面だとする点については、こうした表現は、むしろ王氏後学の発言にみられ、王守仁自身がそうした語り方をはっきりとしていない、という問題がある。また、本心は良知とも語られるわけだが、その良知自身と、それから抽象された二側面たる知・行のうちの、知との関係が判然としない憾みがある⁴⁾。

一方、中国大陆や台湾においては、日本に比べて知行合一の研究が盛んで、多数の論考が持続的に発表されており、論点も多様である。大陸の研究では、マルクス主義の拘束の強かった時期を中心に、王守仁の多岐にわたる説明の中から、王守仁自身の意図を無視して断章取義的に資料を選び出し、知に行を吸収する唯心主義の立場を核心とするものだと批判を加えられることが多

かった。その上で、王守仁のいう行には、知（観念）＝行だとする場合と、実践＝行だとする場合の二つがあるとして、矛盾があると見るのである⁵⁾。そして、その唯物・唯心構図が盛行した時期を含めて、近代以降の大陸・台湾で最も有力な解釈は、つとに馮友蘭氏が『中国哲学史』において提出された、知＝良知、行＝致良知という解釈である⁶⁾。これは、多くの論著で継承された観点であり、近年ではたとえば楊国榮氏の研究においてこの見方が中心に据えられている⁷⁾。

筆者は、この馮氏以来の知＝良知、行＝致良知とする解釈も正しいと考える。後述の通り、王守仁自身が良知＝知、致良知＝行の構図で知行合一を語っているからである。ただ、この観点のみではすべての知行合一を巡る言明を統合できないのだが、従来の研究では、これと他の種類の言明との関係が十分論じられていない⁸⁾。そして、荒木・馮両氏の観点ともに、ではなぜその立場において知行は「合一」でなければならないのか、その必然性と構造が十分明示されていない。

そこで、以下においては、荒木見悟氏、馮友蘭氏の観点を正しいものとして受け止めつつ、まず、王守仁における知行合一とは、知＝良知、致良知＝行を中心とするものであることを確認するとともに、それがその他の説示とどのような関係にあるかを検討し、更に知＝良知、致良知＝行における知行合一の必然性と、その構造を、より明確に規定することを試みたいと考える。

二．知行合一説の内実

上でも触れたように、山井湧氏は、かつて王守仁の知行合一の説示について詳しく分析を加えられ、大きく二種類、細かく分ければ四種類あるいはそれ以上に分けられる、とされた¹⁾。その分類は以下の通りである。

- (1) 知れば必ず行うー知って行わないのは知っているのではないー行って始めて知ったことになる。
- (2) 知と行とは本来合致している。
 - (イ) 知と行とは同じものの両面である。

(ロ) 知は行の一種である。

(ハ) 知と行とは同時におこる。

本節では、この山井氏の分析を踏まえながら、改めて筆者なりの視点から、王守仁における知行合一の発言の具体的様相を、いくつかの形態に分けて確認したい。そしてそれとともに、それらの多様な知行合一の説示が、知＝良知、行＝致良知を中心に構成されるものとみうることを論じたい。

まず、山井氏が(1)とされた部類は、行が知の前提になる、という方向性のものである。これについては、『伝習録』巻上の有名な徐愛との知行合一を巡っての問答の中の一節などが挙げられる。

○鼻の詰まった人は悪臭が目の前にあっても鼻が感知しないので、ひどく嫌がることはないし、匂いを「知って」いないわけである。たとえばある人が孝を「知って」おり、またある人が弟を「知って」いる、という場合、必ずその人が孝や弟を「行った」ことがあってこそ、彼は孝弟を「知って」いるといえるのであって、ただ孝弟について若干語ることができる程度で孝弟を「知って」いるということではできない。また、痛みを「知る」というのも、必ず自分で痛みを味わって始めて痛みを知る、といえるのであるし、寒さを「知る」というのも、必ず自分で寒さを味あわなくてはならず、空腹を「知る」というのも、必ず自分で味わってみななければならない。知と行はどうして分けられようか。(如鼻塞人、雖見惡臭在前、鼻中不曾聞得、便亦不甚惡、亦只是不曾知臭。就如称某人知孝某人知弟、必是其人已曾行孝行弟、方可称他知孝知弟、不成只是曉得說些孝弟的話、便可称为知孝弟。又如知痛、必已自痛了、方知痛、知寒、必已自寒了、知飢、必已自飢了。知行如何分得開。『王陽明全集』〔上海古籍出版社1992年版〕巻一・4頁)

ここでは、行っていないくは知はなりたたない、というのであるが、悪臭・痛み・寒さ・空腹のたとえば、何らかの感覚的な知を得るのには、現場でその感覚を体験してみななければならない、ということで、行とは、実際にその感覚を体験することである。一方、孝弟のたとえば、実際に道徳的行為を實踐してこそ、その道徳についての認識が得られるものだ、というもので、行は道徳的實踐ととらえられている。そこで厳密に言えば、行の性格に違いもあるが¹⁰⁾、

大まかにいえば、現場に身を置き、その場の実践に参加してみなくては事態についての正しい認識は得られない、ということで、我々が今日もよく口にする類の、行は正しい知の前提として不可欠だ、という言明である。

また、(1)と似て行が知に先立つものとして不可欠だというものの中に、認知の前提として情動が存在するというものがある。

○そもそも人は必ず食べたいという心があってこそ、食べ物を知るのであって、食べたいという心は、意であり、行の始めである。……行きたいという心があってこそ道を知るのであって、行きたいという心は、意であり、行の始めである。（夫人必有欲食之心、然後知食。欲食之心即是意、即是行之始矣。……必有欲行之心、然後知路。欲行之心即是意、即是行之始矣。『王陽明全集』巻二・答顧東橋書・42頁）

これは、食べ物の味は口にして始めてわかる、道の険夷は歩んでこそわかる、という(1)に属する比喩と一体で説かれたものであるが、人間の外界認識に先立ち、一定の情動がそれを先導することをいったもので、(1)とは異なっている。ただ、知には先立つ行が不可欠だということをいおうとしたものとしては、(1)と同様の意図を帯びている。山井氏はこれをどこに含めるかを迷われたが、ここでは(1)'としたい。

山井氏のいう(2)の(i)類（ここでは(2)とする）は、筆者の見方で定義し直せば、知と行は一つのプロセスの中の二つの異なる位相だとするものである。

○知は行の始めであり、行は知の完成である。聖人の学は一つの工夫のみである。知行は二つに分けてはならない。（知者行之始、行者知之成。聖学只一箇功夫、知行不可分作兩事。『王陽明全集』巻一・13頁）

○私は、知は行の主意、行は知の工夫である、とか、知は行の始め、行は知の完成と述べたことがある。会得できた時には、知のみを説けばそこには行が存在し、行のみを説けばそこには知が存在するのだ。（某嘗説知是行的主意、行是知的功夫。知是行之始、行是知之成。若会得時、只説一箇知、已自有行在。只説一箇行、已自有知在。『王陽明全集』巻一・4頁）

○知において、真に切実でねんごろなところが行であり、行においてははっきりと見て取るところが知である。知行の工夫は、本来分けることができない。

ただ後世の学者が二つにわけて工夫を行っており、知行の本来のありかたから外れているので、合一・並進の説を説いたのである。(知之真切篤実処即是行、行之明觉精察処即是知。知行工夫本不可離、只為後世学者分作兩截用功、失却知行本体、故有合一並進之説。『王陽明全集』卷二・答顧東橋書・42頁)

筆者は、ここでまず、知と行とが相対的に分けられて属性が語られていることに注目したい。ひとつ目の発言では、「知は行の始め、行は知の完成」と言われ、知は始めに、行は終わりに位置するとされている。これは明らかに上に述べた(1)の、「行があってこそ知が成立する」というのとは順序が逆になっている。むしろ、何らかの事象について、まず初歩的な知を獲得し、それを実践してゆくのが行だ、というものに見える。一方、二つめの発言における「主意・工夫」の対比と、三つ目の発言の「明察・篤実」の対比は、主体が何らかの実践を行いつつある中で、その実践をリードしてゆく知のはたらきと、その実践自体の行為としての性格について述べたものと見える。これも確かに(1)とは異なっている。そして、王守仁としては、結局、始めと完成とか、明察と篤実といった位相の違いは認められるが、知と行は一体不可分だ、ということである。また、ここで、知行合一を「工夫」「本体」で語っていることも重要である。

次に、山井氏の言われた(2)の(回)類(ここでは(3)とする)は、筆者の見方に従えば、朱子学において知に配当される工夫項目と行に配当される工夫項目の分節を変更し、特に知に配当される工夫項目に行に関連づける主張である。それは、たとえば、朱子学においては、『中庸』にいう学問思弁は知であり、篤行は行であるとされていることを前提に、知行合一を説明する際の発言などが例として挙げられる。

○すべて行というのは、ただ着実にそのことを行ってゆくことをいうのである。もし着実に学問思弁の工夫をするのであれば、学問思弁も行ということになる。学というのはこの事をするを学ぶのであり、問というのはこの事をするについて問うのであり、思弁というのはこのことをするについて思弁するのである。とすれば行もまた学問思弁なのである。(凡謂之行者、只是著実去做這件事、若著実做学問思辨の工夫、則学問思辨亦便是行矣。学是学做這件事、問是問做這件事、思辨是思辨做這件事、則行亦便是学問思辨矣。『王陽明全集』

卷六・答友人問・208頁）

ここでの王守仁の意図は、従来の朱子学における学問思弁＝知、篤行＝行という工夫の設定に対し、その分節の仕方を変更し、学問思弁に行を関与させることで、知の工夫の自立・別出を突き崩し、どんな工夫においても行が不可欠だとする狙ったものであると考える。

次に、山井氏の挙げられた(2)の(イ)（ここでは(4)とする）は、知と行を知覚とそれに対する情動的反応と見た上で、知ることと行うことには時間的隔たりはない、とすることにより、知行合一を論証しようとするものである。これと(1)とは筆者から見れば異なるが、王守仁にとっては一連の主張として語られている。

○美しい色を見るのは知に属し、美しい色を好むのは行に属するが、その美しい色を見たとなんに既に好んでいるのであって、見た後に別に好もうとする心を立てて好んでいるわけではない。臭い匂いを嗅ぐのは知に属し、臭い匂いを嫌うのは行に属するが、その臭い匂いを嗅いだとなんに既に嫌っているのであって、嗅いだ後に別に嫌おうとする心を立てて嫌っているわけではない。（如好好色如恶恶臭、见好色属知、好好色属行、只见那好色時已自好了、不是見了后又立箇心去好。聞恶臭属知、恶恶臭属行、只闻那恶臭時已自恶了、不是闻了后别立箇心去恶。『王陽明全集』卷一・4頁）

知覚に伴う好悪の情動反応を例にして、知覚と情動反応の間に時間的隔たりがないことから、知行合一を論証しようとしたものである。

山井氏は、王守仁の知行合一の主張に、この、今日的に見れば異なった内実とすべき、四つの類別の並存を見て取られたわけであるが、筆者のみるところでは、更に若干の注目すべき知行合一論が存在する。

それは、まず一つに、中国の主流の見解である知＝良知、行＝致良知とする見方を支える、良知を知とし、それを致すことを行として、知行合一を語る資料である。これは(5)とできよう。

○是非の心は知であり、誰もが持っている。君は知られないことを気に病む必要は無く、知ろうとしないことを気にかけるべきだ。知が至らないことを気に病む必要は無く、その知を致さないことを気にかけるべきだ。だから知ること

は簡単だが、行うことは難しい、というのだ。……もしそのことが善だとわかったなら、その善とわかった知を致して、断固実行すれば、知が至ることになる。またもしそのことが不善だとわかったら、それが不善だとわかった知を致して、断固行わなければ、知が至ることになる。知は水のようなものである。人の心には知が必ずあるというのは、水が必ず低いほうへ流れるようなものである。そこで障害を取り除いて流してやれば、必ず低いほうへと流れてゆくのであるが、この障害を取り除いて流してやることとは、知を致すことである。これこそ私のいわゆる知行合一というものである。（是非之心、知也、人皆有之、子無患其無知、惟患不肯知耳。無患其知之未至、惟患不致其知耳。故曰知之非艱、行之惟艱。……如知其為善也、致其知為善之知而必為之、則知至矣。如知其為不善也、致其知為不善之知而必不為之、則知至矣。知猶水也、人心之無不知、猶水之無不就下也。決而行之、無有不就下者。決而行之者、致知之謂也。此吾所謂知行合一者也。『王陽明全集』卷八・書朱守諧卷・276頁）

ここでは、良知というタームこそ出ていないが、孟子に由来する、すべての人が有する是非の心とは、良知のことであるといってよい。そしてその知に本来備わっている情動的潜勢力をそのまま行為に展開してゆくこと、具体的には善は行い、悪は行わないようにする形で「行」へと展開してゆくこと、それが致知であり、そこに知行合一が成立するというのである。

また、次の発言も、良知＝知、致良知＝行の立場で語られている。

○孟子は是非の心は知だ、と語り、是非の心は誰もが持っている、と語ったが、これがいわゆる良知である。誰がこの良知を持っていないだろうか。ただ致すことができないだけだ。『易』に「知が至り、之を至らす」とある。ここの「知が至る」が知であり、「之を至らす」が致知である。これこそ知行が一となる所以である。近世の格物の説は、知の字でさえきちんとつかめておらず、致すの工夫となると全く語っていない。これこそ知行が二つにわかれる所以だ。（孟子云、是非之心、知也。是非之心、人皆有之、即所謂良知也。孰無是良知乎。但不能致之耳。易謂知至至之、知至者、知也、至之者、致知也。此知行之所以一也。近世格物致知之説、只一知字尚未有下落、若致字工夫、全不曾道著矣。此知行之所以二也。『王陽明全集』卷五・与陸元静二・189頁）

知行合一説は、もともと年譜にいうように、王守仁が竜場で心の本体を見て取り、朱子学を離脱して独自の立場を得てからまもなく提唱された主張であった。そして致良知説は、1520 年前後に唱えられたものである¹¹⁾。従って、致良知説によって知行合一を考えることは、一見時間的先後を無みするものと見えようが、よく知られている通り、王守仁自身が自分の説示の仕方は様々に変化したものの、思想の内実は全く変化しなかったといっていることからすれば、致良知説樹立以後の、たとえばここに掲出した資料のような、知=良知、行=致良知から知行合一を語る資料を一つの基準にして、前期を含めて知行合一を把握しようとする立場は、容認されるべきである。そこで筆者は、上にも述べたように、中国のこうした見方は正しいものと考えerわけである。

ただここで注意が必要なのは、王守仁が、明らかに良知=知、致良知=行という前提で知行合一を語っているにもかかわらず、言葉の上ではっきりと「良知=知、致良知=行」と定義してはいないことである。これは、そうした定義がなされた場合、受容する側が容易に知が先で行が後だという理解に転落する危険性があり、朱子学の知先行後を打破して、修養における一貫した行の不可欠性を確保することに失敗する可能性のあることを危惧したものと考えられる。

さて、このところで、良知が不善と知ったらそれを行わないようにすること、それが知を致すこと=行だとされているが、これと関わるものが、以下の例である。

○知行合一について質問した。先生は言われた。これは私がこうした説を立てた意図を理解しなくてはならない。今の人の学問では、知と行を二つに分けているから、意念が動き出したとき、それが不善であっても、まだ行っていないからといって、禁止しようとしなない。私が今知行合一を説いているのは、人々に意念の動いたところが既に行ったということであって、動いたところに不善があったら、この不善の念を打ち負かし、徹底的にやって、意念の不善を心に残さないようにしなくてはいけないということをわからせたいのだ。これが私がこの説を立てたことの意図だ。（問知行合一。先生曰、此須識我立言宗旨。今人学問、只因知行分作两件、故有一念発動、雖是不善、然却未曾行、便

不去禁止。我今説箇知行合一、正要人曉得一念發動處便是行了、發動處有不善、就将這不善的念克倒了、須要徹根徹底、不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。『王陽明全集』卷三・96頁)

この資料は、かつて唯心・唯物の二分法が盛んだった頃の中国でよく取り上げられた。そして、王守仁は意念と行動を同一視しており、知に行を吸収してしまう主観唯心論の正体を現したものとされた¹²⁾。しかし、それは曲解である。確かに、ここでは悪念がおこることは、悪を「行」ったと同じなのだ、と語られているが、その趣旨としては、悪についての良知の判断が致良知＝行に移されて、悪念が除去されていないことを批判しているとみるべきである。これは、悪念についてのみ、それは思っただけでも行ったのと同じく悪いもので、放置することはできないのだ、と言われたものであって、悪念を克去するという致良知＝行へと世人を誘導する意図をもった言説である。善念であれば、思っただけで行ったことになるとは、王守仁は語っていない。ともかくも、ここでは良知が善と判断した念の行為化という知行合一ではなく、悪と判断した念を除去するという致良知＝行の欠如との関連において、悪念＝行という知行合一が語られているわけである¹³⁾。これは、致良知を背景とする知行合一に属する特殊型といえよう。これを(6)としたい。

さて、こうしてみてきてははっきりするのは、梁啓超以来の多くの先学が認め、また山井氏も強調される通り、この知行合一の主張の中心的意図とは、知と行の工夫が分離されている朱子学に対して、工夫において知と行は分けられない、ということを語ったものだということであり、その重点は行の必要性の強調にある、つまり工夫における最初からの行の不可欠性を語ろうとしたものだということである¹⁴⁾。

以上、王守仁の知行合一の具体相の広がりを確認したが、筆者の見るところ、如上の各説のうちの(2)(3)(5)は、知＝良知、行＝致良知の見方によって解釈することが可能だと考える。即ち、(5)の部類の資料は、それ自体が知＝良知、行＝致良知のシェーマをベースに語ったものであるから改めて論ずる必要はないとして、(2)は知＝良知、行＝致良知を前提にして考えると、最も理解しやすい。まず、知は行の始め、行は知の成就というのは、良知による判断が行われると

ともに、それが致良知で実践へと展開してゆくことを語ったものとみることができる。そして主意・工夫や、明察・篤実の対比関係も、修養実践の具体的過程の中で、良知とそれを致す工夫を語ったものと考え、解釈は容易である。また、(3)は、知＝良知、行＝致良知の構図を前提にしつつ、それに配当する經書のタームの解釈を改めたものとみるのが最も適当である。これら三つは、知＝良知、行＝致良知で最も整合的に解釈されうるのである。また、(6)は、知＝良知、行＝致良知ではなく、悪念の発生は、悪行を実際に行ったのと同様の悪いことであって、即時にこれを圧殺・除去しなければならない、というものであった。これは他のものと全く違い、工夫のありかたを正面から語ったものではなく、逆に否定すべき意念について述べたものである。しかし、それが意図するところが、致良知の徹底というところにあったことを考えれば、大まかには知＝良知、行＝致良知の、行の欠如を非難する系統に含めてよいと考える。

一方、(4)や(1)と(1)'は、知＝良知、行＝致良知では説明できない。また、そこの知も必ずしも良知だと考える必要は無く、一般的な知と考えてもよい。となれば、これは前者とは明らかに異質な主張だということになる。ところで、王守仁の関心はあくまで聖人になる可能性と方法ということにあったのであり、知行合一を語る場合にも、しばしば知行の本体、知行の工夫というタームを用い、また私欲によって間断される、されないということを問題にしている¹⁵⁾。そこから考えれば、王守仁が知行合一を語ったことの中心的意図は、あくまで儒教的修養実践の様態にあったのであり、一般的な知と行との関係性ではなかったというべきである。そのことを念頭において考えてみると、このうちまず(4)の、知が成立すると同時に情動としての行があるという主張は、修養実践についての言明ではなく、表面的には単なる一般的事実関係を述べたもので、当為性を帯びていない。そこで、これは、まずは良知＝知、致良知＝行を中心とする、自己の修養論における知行合一を対論者に納得させるために、一般的事象の中から、知が行と一体になっていると考えられるものを選び出して語ったものだと考えられる。ただ、この発言の直前で王守仁が、行に展開しない知は、真の知でない、との趣旨ともみうる発言（未有知而不行者、知而不行、只是未知）をしていることを考えると、こうした情動的迫切性を有するものこ

それが、本当の知である、という当為的ニュアンスが込められていたとみることも可能である¹⁶⁾。

また、(1)'は、修養実践とは関係なく、一般的な事実性を述べているものと見うる。そこで、筆者としては、これは、まさに、自己の修養論における知行合一を対論者に納得させるために、行が知に先立つと考えられる事例として、一般的事象の中から選び出して語ったものと見てよいと考える¹⁷⁾。

一方、(1)は、事実性とともな当為性を帯びたものである。即ち、一般的に知といわれる事象のうち、行が前提になってはじめて成立するものを選び出して、正しい知を得るためには、行は不可欠である、という結論を下すものである。これは、修養実践的には、対論者に、正しい知を得たければ、直下に行を実践すべし、と行を迫る議論である。王守仁のいう知は、ここでは良知と限らず、一般論として語られているが¹⁸⁾、全体として、人々を直ちに実践に誘う効果をねらったものである。

以上が知=良知、行=致良知以外の知行合一の説示であるが、ここから理解されるのは、これらにおいて、王守仁が、知は、行と離れたものではない、として、知の成立における行の不可欠性を強調しているということである。では、これらの知行合一は、知=良知、行=致良知の知行合一といかなる関係にあるとみるべきなのであろうか。筆者のみるところ、ここで注意すべきは、これらの議論からは、具体的に、如何に修養実践を行えばよいのかが出てこないということである。即ち、これらの言明においては、行の不可欠性が強調されるばかりであって、それ以上に具体的な修養方法の内実の開示は存在しないのである。となれば、結局のところ、自らの体得した新たな作聖方法の実践に人々を誘導することに関心の中心がある王守仁にとっては、これらの発言は、具体的な内実をもった、良知=知、致良知=行の修養論の知行合一を補完するものであったととらえるべきであろう。つまり、知の工夫を行の工夫に別立する朱子学の常識内にいる対論者たちに、自らが正しいと信ずる修養実践(致良知)をふまえて、儒教の修養における行の不可欠性を納得させるためになされた議論であったと考えられる。

こうしてみると、王守仁の知行合一説とは、知=良知を前提としつつ、正し

い修養実践としては、首尾一貫して行＝致良知（良知の指示の実行）が不可欠であり、知の工夫、行の工夫が分離されえないということを中心とするものであり、そこでの行の不可欠性を論証しようとする中で、自らの良知をベースとする修養実践体験を踏まえて、特に行が知の成立に不可欠であるといえる事象、知が行と不可分であるといえる事象を列挙して、対論者を納得させようとしたところに、様々な位相で展開したものであると考えられるわけである。

三．朱子学における知先行後の必然性

さて、上に示したように、筆者は、王守仁における知行合一とは、知＝良知、行＝致良知を中心とするものと考えているが、ではその中心をなす知＝良知、行＝致良知の場合において、なぜ知行合一でなくてはならないのか。以下において、その必然性を探ってみたい¹⁹⁾。

先ほども述べたことであるが、王守仁の知行合一は、朱子学の知先行後に対して対抗的に語られたものである。そして、私見によれば、朱子学における知先行後の必然性との対比において、王守仁における知行合一の必然性は最もよくとらえられると思う。そこで、以下においてまず朱子学の知先行後の立場とはどういうことであるのか、それを確認してみたい。

朱子学と王守仁の思想は、いくつかの点で鋭く対立するものではあるが、根本的な発想としては共通点の多い思想である。たとえば、「天即理」、「性即理」のふたつの「即」、図式化すれば天＝理＝性の観点については、両者は全く一致している。朱熹はいう。

○天と命、性と理の四者の別について。「……合した後から言えば、天はとりもなおさず理であり、命はとりもなおさず性であり、性はとりもなおさず理である。こうでしょうか。」「そうだ。」（到得合而言之、則天即理也、命即性也、性即理也、是如此否。曰然。『朱子語類』〔中華書局 1986 年版〕巻五・82 頁）

○理とは天の体であり、命は理の用である。性は人が受けたものであり、情は性の用である。（理者天之體、命者理之用、性是人之所受、情是性之用。『朱子語類』・82 頁）

○性はとりもなおさず理である。心にあつては性と呼び、事にあつては理と呼ぶ。(性即理也、在心喚做性、在事喚做理。『朱子語類』巻五・82 頁)

これらの発言において、「天即理」と「性即理」によって、天の本質、人の本質がともに理とされていることがみてとれる。一方、王守仁も次のように語る。○理は一つだけである。その理の凝集という点からすれば性といい、その凝集の主宰という点からすれば心といい、その主宰の発動という点からすれば意といい、その発動の明覚という点からすれば知といい、明覚の感応の点からすれば、物という。(理一而已、以其理之凝聚而言則謂之性、以其凝聚之主宰而言則謂之心、以其主宰之発動而言則謂之意、以其発動之明覚而言則謂之知、以其明覚之感応而言則謂之物。『王陽明全集』巻二・答羅整菴少宰書 76-7 頁)

○性は一つだけだ。その形体からすれば天といい、主宰からすれば帝といい、流行からいえば命といい、人に賦与されるという点からすれば性といい、身に主となるという点からすれば心という。……人はただ性において工夫をなすべきなのであって、性という字がはっきりわかれば、万理が燦然として現れよう。(性一而已、自其形体也謂之天、主宰也謂之帝、流行也謂之命、賦於人也謂之性、主於身也謂之心。……人只要在性上用功、看得一性字分明、即万理燦然。『王陽明全集』巻一・15 頁)

ここからわかるように、王守仁も、天=理=性を認めている。これは、つまり、天の本質は、儒教的道德観念を中心とした理であり、その理は同時にまた人間の本質でもあるとするものである。この考え方は、いわゆる宋明理学、或いは Neo-Confucianism (新儒教) にはば通有の発想であり、宋代から明代までの儒教思想を全体として拘束し続けた大前提である。

そして、こうした構図の元で、性=理は人間の心の中に、先天的に完璧なるものとして存在するとされるわけだが、更にその理=性は、理を認識する知の機能として心の中に現れるとされる。その際、朱熹によれば、単に理のみではなく、気が理に支えられながらはたらくのだという。

○知覚する対象が理であるが、理は知覚を離れたものではなく、知覚も理を離れたものではない。(所知覺者是理、理不離知覺、知覺不離理。『朱子語類』巻五・85 頁)

○「知覚とは、心の靈妙なはたらきには元来こうしたものがあるのでしょうか、それとも気によるものなのでしょうか。」「気だけではなく、先に知覚の理があるのだ。理は知覚ではないが、気が集まって体ができるのに、理が気と合すると、知覚できるようになるのだ。」（問、知覚是心之靈固如此、抑氣之為邪。曰不專是氣、是先有知覺之理。理未知覺、氣聚成形、理與氣合、便能知覺。『朱子語類』卷五・85頁）

王守仁も同様に理に支えられた理認識能力としての知の存在を説く。²⁰⁾

○知は理の靈なるところであり、その主宰性からいえば心と名づけ、その稟賦の点からいえば性と名づける。（知是理之靈處。就其主宰處說、便謂之心、就其稟賦處說、便謂之性。『王陽明全集』卷一・34頁）

○天命の性は粹然として至善である。その靈妙で明らかなるはたらきは、すべて至善の現れであって、みな明德の本体であり、いわゆる良知というものである。至善の現れは、是は是、非は非と判断するが、もとよりわが心の天然自有の則であって、そこに少しも何か手を加えようとか、増損しようとかする余地のないものである。少しでも何かしようとか、増損しようとかすれば、それは私意の下らぬ智慧であって、至善ではなくなる。（天命之性粹然至善、其靈昭不昧者皆其至善之發見、是皆明德之本体、而所謂良知者也。至善之發見、是而是焉、非而非焉、固吾心天然自有之則、而不容有所擬議加損於其間也。有所擬議加損於其間、則是私意小智、而非至善之謂矣。『王陽明全集』卷七・親民堂記・251頁）

こうした、人間の本質として、天の本質でもある「理」、儒教的道德観念を中核とする「理」が、性として備わっており、それが理認識の機能としての知となって現れる、とする発想は、その先蹤を隋唐期の仏教に有している。たとえば、法蔵を継承し、華嚴經を最高の經典とした唐代中期の清涼澄観は、『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』において、次のように語り、理が智を支え、その智は理を認識するという関係を次のように語っている。

○智は法を悟れば自然と現れる。……あたかも理を体して智をなすというようなものだ。理は静かであって相がないが、知の姿と成るからである。（智証於法、自然応現。…亦猶体理成智。理寂無相、而成有知故。『大正蔵』卷三六・554

頁)

○体に即した用なので「如智」といい、用に即した体は、真如である。一つの澄んだ珠のようなもので、珠の体は真如であり、その澄明さが「如智」なのである。(即体之用、故称如智、即用之体、即是真如。如一明珠、珠体即如、明即如智。『大正蔵』卷三六・619頁)

もちろん、仏教における理はここにも見えるように無自性空の真如であって、宋明理学でいうところの、儒教的道德観念を中核とする、気の生々する世界自体に備わった法則性・条理性としての理とはその内実を全く殊にしている(仏説万理俱空、吾儒説万理俱実、從此一差、方有公私義利之不同。『朱子語類』卷一七・380頁)。しかし、人間に理が本性として内在し、それが理自身を認識するはたらきとしての知として現れるとする発想は共通しており、宋明理学はその論理を隋唐仏教から継承したのである²¹⁾。

さて、こうした天＝理＝性の関係と、その理が心において理自身を認識する知として現れるという論理においては、全く相違の無い朱熹と王守仁であるが、ここから先で分岐が生ずることになる。それは、通常の人間における知の顕現の程度、その明証性の程度の見積もりの相違である。

朱熹によれば、知は、本来の形としては、性＝理に支えられて、理認識についての完全な明証性を備えているものだが、しかし現実には存在するところの通常の人間においては、知はその本来の完全な明証性を失って、部分的な明証性しかもたなくなっている。それは、主として気の濁り・偏り、そしてそこから派生する私欲の攪乱によるものだと考えられるが、結局のところ、通常の場合、人間の心の理認識能力たる知は、極めて不十分な明証性しかもたない、誤謬の多いものとなっているという。

となれば、ここで、通常の人間は、自己の心の当下の知に全面的に依拠して、そこでの理認識を直ちに行動に移してゆくことはできないことになる。なぜなら、そこで把握された理は、実は多くの誤りを含んでいる可能性が大きいからである。そこで、通常の人間は、自らが依拠すべき正しい理を把握するために、自己の外部に、正しい理を求めなければならない。ここに、格物致知が、「物についてその理を窮める」(即物而窮其理)(『大学章句』)として、自己の心

の外の事物において、自己の当下の知の判断力を手掛かりに、理を慎重に確認する作業として位置づけられることになるわけである。朱熹は、こういったことについて、次のような発言を残している。

○大体、人の心には、万理が具わっている。もしそれを存することができれば、聖賢であり、なにもほかになすべきことはない。しかし、聖賢が人に教えを垂れるのに、様々なルートや段階があって、ひたすらわが心を守るようにさせなかったわけは、つまりこの心のこの理は完全なものだが、受けた気質によって、偏りがなければいけないからだ。もし、講究してわが身で確かめるのが極めて精密でなければ、その偏りに従って、物欲の私に落ち込みながら、自分ではわからないということになる。（最近、この説を唱える者は、その言葉遣いや動作などを見ると、聖賢のような趣は毛ほどもないが、それはこのことによる。）そこで、聖賢は人に教えを垂れるのに、恭しくして自らの心を引き締めることをまずなすべきこととはするものの、そこにおいてまた事物に即して古今に検証し、体で確認しながら追及し、自分と外とを照らし合わせるようにさせたのである。つまりは、こうであってこそ、この心の本当の姿、この理の正しい姿を見て取れて、世間の万事、一切の言葉において、すべてははっきりして、その黒白がわかるようになる、というのである。（大抵人之一心、万理具備、若能存得、便是聖賢、更有何事。然聖賢教人、所以有許多門路節次而未嘗教人只守此心者、蓋為此心此理雖本完具、却為氣質之稟不能無偏、若不講明体察極精極密、往往隨其所偏、墮於物欲之私而不自知。〔近世為此説者、觀其言語動作、畧無毫髮近似聖賢氣象、正坐此耳。〕是以聖賢教人、雖以恭敬持守為先、而於其中又必使之即事即物、考古驗今、体会推尋、内外參合。蓋必如此、然後見得此心之真此理之正、而於世間万事一切言語、無不洞然了其白黒。『朱熹集』〔四川教育出版社 1996 年版〕第五冊、卷五四・答項平甫 五・2697 頁）

ここでは、朱熹は理が心に完具しているが、気稟・物欲の偏りによって攪乱されることにより、自分だけでは正しい理がわからなくなっている、という。そこで、自己の内面にだけ理を求めて行くのではなくて、外の事物に向かってそれを窮めてゆくのだ、としている。知の主題は今ひとつ十分に表れていないが、次の資料では、知は本来完全なものだが、覆われているので、それを明ら

かにするのが致知だ、と語っている。

○知を致すとは、本来の心の知である。一面の鏡のようなもので、本来全体が明澄なのだが、ただ晦まされているので、今少しづつ磨いていって、四方のどこでも照らせるようにすれば、どこでも映し出せないところはない。(致知乃本心之知、如一面鏡子、本全体通明、只被昏翳了、而今逐旋磨去、使四辺皆照見、其明無所不到。『朱子語類』卷十五・283頁)

この発言においては、知が本来完璧な明証性を持っているものだが、それが晦まされて見えなくなっているのを磨いて元に戻すのが、致知の工夫だと語っている。つぎの資料では、知の不完全さを克服して完全にしてゆくのが格物窮理であるという。

○知とは心の靈妙な明らかさであり、衆理に妙にして万物をつかさどるものである。人は誰でも有しているが、表裏を明らかに見抜いて残るくまなくできないと、隠れたところで真と妄が入り乱れ、無理に誠にしようとしても、できないことになる。そこで意を誠にしたいものは、まず知を致すのである。……天下のものとなると、かならずそれぞれになぜそうなるの理由と、そうしなければならぬ決まりというものがあるが、これが理というものである。人は誰でも知を有しているが、精粗隠顯を残るくまなく明らかにできていないと、理は窮められぬところ残り、知は蔽われたところがあって、無理に致そうとしても、致すことはできない。そこで知を致す方法は、事に即して理を觀察し、かのものに格るのである。……物にある理においてその極まで至って残りなくなれば、私の知はまた至ったところに従って尽きることとなる。知が尽くされれば、心の発動も理に純粹となって、自ら欺くということがなくなる。意が自ら欺くことがなくなれば、心の本体は物によって動かされなくなり、常に正しくなる。(若夫知則心之神明、妙衆理而宰万物者也。人莫不有、而或不能使其表裏洞然、無所不盡、則隱微之間妄安錯雜、雖欲勉強以誠之、亦不可得而誠矣。故欲誠意者、必先有以致其知。……至於天下之物、則必各有所以然之故与其所当然之則、所謂理也。人莫不知、而或不能使其精粗隠顯、究極無余、則理所未窮、知必有蔽、雖欲勉強以致之、亦不可得而致矣。故致知之道在乎即事觀理、以格夫物。……理之在物者既詣其極而無余、則知之在我者亦隨所詣而無不尽矣。知無不尽、

則心之所発能一於理而無自欺矣。意不自欺、則心之本体、物不能動而無不正矣。
（『大学或問』〔上海古籍出版社・安徽教育出版社 2001 年版〕 7-8 頁）

これらの発言をつなぎ合わせると、朱熹の思考回路の中では、上記のような、
天＝理に支えられた理認識機能たる知は、本来完全なものであるのに、通常の
人間においては、気質の攪乱により劣化してしまっており、そのみに依拠し
て理を把握することはできなくなっている、自己の外部の事物において理
を窮めることによって、知の明証性を回復する作業が、修養のまず最初の過程
として不可欠だと考えられていたことがわかる。

そしてその自己の外部における窮理の過程では、当然のことながら、聖人の
手になり、本来完全なる理の貯蔵庫である経書こそが、最も重要な参照の場と
なる²²⁾。秦の始皇帝の焚書を代表とする様々な歴史的攪乱を蒙ってきた現実
の経書群は、必ずしもそのまま 100% 純粋な理のみとは言えなくなっている
にせよ、儒教の伝統において、経書での理の言説的明示の密度は、当然のこと
ながら比類なく高いものとされるわけである。そして、そうした経書の記述な
どを踏まえた「物に即してその理を窮める」作業を通して、正しい理が把握さ
れてこそ、人間は始めてその理に従って行為に移ってゆくことが可能になるわ
けである。こうして、朱熹の思想においては、本質的に「知先行後」でなけれ
ばならないのであり、いかに両者が緊密な一体性を確保すべきことが叫ばれた
としても、人間は行為の前に、正しい理を自己の外部に参照しなくてはならな
いわけである²³⁾。

ここで、自己の外部に参照してつかまれた理は、決して外にあるものを自己
の内部に新しくとりこんだものではなく、本来自己の内部に、性として具有し
ていた理を、自己内部ではわからなくなっていたので、事物を通して確認した
に過ぎない。朱熹はいう。

○およそ道理とはすべて自分がもともと有しているもので、外から得るもの
ではない。いわゆる知とは、自分の道理を知るのであって、自分の知であちらの
道理を知るのではない。道理は本来固有のものであって、知を通じてはじめて
発してくるのだ。もし知が無ければ、道理はどこから見て取れようか。（大凡道
理皆是我自有之物、非從外得。所謂知者、便只是知得我底道理、非是以我之知

去知彼道理也。道理固本有、用知方発得出来。若無知、道理何從而見。『朱子語類』卷一七・382頁)

そして、個々の事物の理の確認の連続の中で、知は一步一步次第に本来有していたところの明証性を取り戻してゆくのである。その果てに、最終的には、いわゆる「脱然貫通」を経て、知は本来具有する完全な明証性に復帰し、実践主体はすべての理に対して全く透明に見通せる完璧なる知を獲得する、いや回復することになるわけである²⁴⁾。

四．王守仁における知行合一の必然性

さて一方王守仁だが、まず彼も朱熹と同様に天＝理＝性の構図に立ち、またこの理＝性に支えられて、人間の心の中に先天的理認識能力としての知が現れる、とする共通の発想を有していることは上述の通りである。しかし、そこから先で彼が朱熹と異なるのは、通常の人間におけるこの理認識能力＝知の明証性を極めて高いものと見積もることである。つまり、彼は通常の人間の理認識能力＝知は完全な形で機能しているとみるのである。周知の通り、後期の王守仁はこの知を孟子にもとづく良知という名称で呼ぶようになるわけであるが、この良知は、みずからの意念の発動に対して、それが善であれば善、悪であれば悪、と少しの誤りもなく判断するのであるという。

○良知はもともと全く完璧なもので、是はその是に返し、非はその非に返すのであり、是非はただそれによりゆけば、間違いはないのである。この良知がやはり君の先生である。

(良知原是完完全全、是的是、是的是、非的是、非的是、是非只依著他、更無有不是处。這良知還是你的明師。『王陽明全集』卷三・105頁)

○意と良知ははっきりと見分けなくてはいけない。物に応じて念を起こすところは、すべて意という。意には是と非があるが、意の是非を知りうるものを、良知という。良知に依拠すれば、間違いはない。(意与良知当分別明白。凡応物起念处、皆謂之意。意則有是有非、能知得意之是与非者、則謂之良知。依得良知、即無有不是矣。『王陽明全集』卷六・答魏師説・217頁)

つまりは、我々の道徳的良心に注目し、それを良知としていったものであるが、彼によれば、その理の判断は少しの誤謬も無く完全（無有不是）なものである。勿論、実際には、通常の人の場合、様々な人欲に引きずられて、良知による理の提示は見失われがちなのであるが、王守仁によれば、そういうときでも、良知は一貫して正しい理を提示し続けているという（凡人之為不善者、雖至於逆理乱常之極、其本心之良知、亦未有不自知者。『王陽明全集』卷二七・与陸清伯書・1011 頁。吾心良知之運、亦無一息之停。『王陽明全集』卷七・惜陰説）。問題は本人の無自覚にあり、慎重に自己反省しさえすれば、完璧に正しい理が良知によって提示されていることが見出されるというのである。このことについて王守仁は次のように語る。

○きみの一点の良知は、きみ自身の準則であり、きみの意念のつくところについて、それが是ならば是と知り、非ならば非と知るのであって、少しも欺くことはできない。きみはただそれを欺かず、実直にそれによってゆきさえすれば、善は存し、悪は無くなる。そのところはなんと落ち着きよく心地いいものだろうか。……わたしも最近こんなにはっきり体得できたのだが、はじめはそれによってゆくだけでは不十分なのではないかと思っていたものの、よく見ると、少しの欠損も無かった。（爾那一点良知是爾自家底準則、爾意念著処、他是便是、非便知非、更瞞他一些不得。爾只不要欺他、実実落落、依著他做去、善便存、恶便去、他這裏何等穩当快樂。……我亦近年体贴出来如此分明、初猶疑只依他恐有不足、精細看無些小欠缺。『王陽明全集』卷三・92 頁）

○そもそも良知とは道であり、良知が人の心に存在するにおいては、聖賢だけでなく、常人でさえ同じでないものは無い。物欲に引きずられることがなく、ただ良知に従って、発用流行させてゆきさえすれば、全て道である。しかし常人においては、多く物欲に引きずられて、良知に従うことができないのだ。（夫良知即是道、良知之在人心、不但聖賢、雖常人亦無不如此。若無有物欲牽蔽、但循着良知発用流行将去、即無不是道。但在常人多為物欲牽蔽、不能循得良知。『王陽明全集』卷二・答陸原静 二・69 頁）

朱熹においては、常人の心中の知は、不十分であるからそれだけで理を策定しようとしてはいけない、といていた。ところが王守仁は、常人の心中の知

も、私欲に蔽われがちではあるが、実は聖人と同じで完璧なので、それに従ってゆけというのである。

ここで、我々の心中の良知は、時々刻々事物に反応して正しい理を提示し続けているわけだが、となれば、実践主体は、自己の心の中で常に100%正しい理が提示されている以上、それは直ちに行為へと展開してゆくことが可能になる。というよりも、それを直ちに行為化してゆかなければならないことになる。なぜならば、この自己の心の中の良知が認識した理こそが、その場・その時において実践主体にとって唯一の正しい理であり、これを行為に移してゆかなければ、それこそ正しい理を放置する怠慢となってしまうからである。前節に引用した「親民堂記」では、良知の判断はこの上なく正確であり、何も付け加えられないことを強調していたが、であればこそそれはすぐさま行為化されなくてはならないわけである²⁵⁾。

そして、自己の外に理を参照するなどということは必要が無い、というより、行ってはならない。経書を参照しつつ事物の理を慎重に見極めているうちにも、事態が時々刻々変化してゆくなかで、良知は常に新たな理を提示するわけだが、その良知の指示する真に正しい理を無視・放置して、的外れの理を執することになってしまうからである。王守仁が心即理＝心外無理を唱えたのは、そうしたことによるわけである。

○そもそも良知と節目事変の関係は、規矩尺度と方円長短の関係のようなものである。節目事変はあらかじめ決めて置けないが、それは方円長短が限りなく多様に存在するようなものである。そこで、規矩が確立されれば、方円の見積もりにおいて間違えることはなく、天下の方円は使いきれないくらい多様に生み出されてくる。尺度がきちんと設置されれば、長短において見積もりを誤ることはなく、天下の長短は使いきれないくらい多様に生み出されてくる。良知がちゃんと致されれば、節目事変において見間違うことはなく、天下の節目事変は、応じきれないくらい多様に生み出されてくる。毫釐千里の誤謬の可能性について、自分の心の良知の一念のかすかなところで察するのでなかったら、学んでどうしようというのか。これは、規矩によらずして天下の方円を定めようとか、尺度によらずして天下の長短を窮めようとかすることで、間違った正

反対の方向へゆくものであり、日々苦勞して成果のあがらぬしろものだと思う。……後の人はその良知を致してこの心の感応應對のところで義理を見て取ろうとしないで、逆にとりとめもなくこれらの尋常ならぬ事例を議論し、それに依拠して事象を制御する根本として、実際に事象に直面したときに失敗しないようにしようとしているが、とんでもない的外れである。（夫良知之於節目時變、猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定、猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立、則不可欺以方圓、而天下之方圓不可勝用矣。尺度誠陳、則不可欺以長短、而天下之長短不可勝用矣。良知誠致、則不可欺以節目時變、而天下之節目時變不可勝應矣。毫釐千里之謬、不於吾心良知一念之微而察之、亦將何所用其學乎。是不以規矩而欲定天下之方圓、不以尺度而欲盡天下之長短、吾見其乖張謬戾日勞而無成也已。……而後之人不務致其良知、以精察義理於此心感應酬酢之間、顧欲懸空討論此等變常之事、執之以為制事之本、以求臨事之無失、其亦遠矣。『王陽明全集』卷二・答顧東橋論學書・50頁）

つまるところ、王守仁にとって、通常の人間の当下の理認識能力は最高度の明証性を備えているので、この知は間髪をいれず、即座に行為へと展開すべきものなのである。たとえ私欲によって、晦まされる局面があったとしても、それを致すほかに正しいあり方はない。そして致せば致すほど、良知の指示ははっきりと見て取れるわけである²⁶⁾。ここで、行為といっても、実は為善と去惡の二側面が存在しており、為善は当然それをかたちとしての行動に移してゆくわけだが、去惡においては、直ちになすべき「行為」とは、惡念を圧殺することであることは、上に述べた通りである。また、良知が静たることを指示するときは当然実践主体は静に帰するべきであって、その時には行動をとらないことこそが良知の「行為」化である。その意味からすれば、良知の指示の実行というほうが正しい表現となろう。

さて、ある場面において正しく理が実行されてゆくとき、実は良知は間断なくはたらき続け、正しい理を時々刻々と提示し続けている。つまり、良知の指示が実行される時間的・空間的推移と不可分に、つねにそれを促し、また引きとどめるなどの形で良知は次の段階、次の段階と理を提示し続けている。そこで実践主体はそれをそのつど実行してゆかなければならないわけであるが、こ

れが持続的に行われるとき、当初意識的に自己反省して良知を見いだし、またそれを意識的に実行しなければならなかったのが、次第に意識的努力を必要としなくなってゆく。そして、最終的には、その人の心の中で、知＝良知による理認識と、行＝良知の指示する理の実行は、なんらの意識的努力なしに平行しつつ間断なく行われて、まさに本来相そのままの人間の状態が現出することになる。ここでは、知と行とは、完全に本来性のままにある、一人の統合された主体の心身活動の二つの側面ということになる。

こうした文脈において成立するのが、知＝良知、行＝致良知の知行合一である。王守仁は知行合一を語るのに、工夫と本体を分けていたが、こうした見方にもとづけば、意識的自己反省によって見失われている良知を見いだし、そこに提示された理を直ちに意識的に実行してゆくこと、これが工夫の知行合一である。それに対して、このプロセスが全く意識的努力を必要とせず、連続して間断なく行われる事態をさして、本体、即ち本来のありかたにおける知行合一と呼んだものであると考えられる。王守仁は、通常の人間と聖人との間の差異とは、意識的に致良知を行う必要があるか、自然なままに致良知が行われるかにあるとみているが、工夫と本体の知行合一は、常人と聖人の状態ともいうことができよう（勿論聖人の状態とは、誰でも有する本来の状態とされるわけだが）。そして、荒木氏の、本心（良知）の抽象された二側面が知・行である、との見方は、特にこの本体の知行合一の状態に当てはまるものと考えられるわけである。

しかも、この良知の発現は、『大学』を踏まえて、「好悪」という情意的なものととらえられた。彼はいう。

○良知とは、一個の是非の心に過ぎず、是非はただ好悪に過ぎない。好悪のみで是非を尽くしており、是非のみで万事万変を尽くしている。（良知只是箇是非之心、是非只是箇好悪。只好悪就尽了是非、只是非就尽了万事万変。『王陽明全集』巻三・110頁）

これは、まさに良知自身が単に事象に対して観照的なものとしてあるわけではなく、その実行への衝動として自らをあらわすものとしてとらえられているわけで、人はこの良知の有する心理的傾きにそのまま身を任せて実行へと展開

してゆくことが必要だということになるわけである。

結局のところ、王守仁は、すべての人の心の中における、100%の明証性を備えた知＝良知の存在を確信していたからこそ、心中を内省することによって見いだされる道徳的良心の知覚に正しさの根本を措定し、その良知の判断を直ちに実行してゆくことこそ真に正しい儒教的修養であると考えた。そこで、朱子学の知先行後説を睨みながら、知行合一説を唱えて、人々を自らの考える正しい道徳実践の方へ誘導しようとしたのである。

しかし、実際のところ、王守仁の知行合一の説示は、上に示したような錯綜と分岐の中にあり、王守仁の立場の根本をつかんだ後でないと理解が難しいものである。その意味で、当時、朱子学の常識の中に浸っていた人々、つまり王守仁の立場の圏外にあった人々にとって、知行合一の説示がわかりにくいものであり、かえって事態を紛糾させたのは当然のことであったといえよう。年譜の正徳五年の条には、次のようにある。

○流謫生活の二年間、ともに語りうる者もなかったが、帰途において幸いに諸君と出会えた。残念に思うのは、以前貴陽において知行合一の教を説いたが、ごたごたと異同が絶えず、入り口とてない状態であったことだ。このところ諸君と仏寺で静座して心の本体を悟らせるようにしているが、ぼちぼちとぴたりきたものも出てきたようだ。（謫居兩年、無可与語者、帰途乃幸得諸友。悔昔在貴陽拳知行合一之教、紛紛異同、罔知所入。爾來乃与諸生静坐僧寺、使自悟性体、顧恍恍若有可即者。『王陽明全集』卷三三・年譜・正徳五年・1230頁）

これは、致良知説が唱えられる以前においては、王守仁自身が、心の本体は天理だとして、心即理、心外無理を叫び、自己の心に向かって理を求めよ、存天理去人欲せよと唱えるばかりで、心の中に、理を常に一抹の誤謬もない形で提示する良知が存在するから、それに依拠すればよいのだということ、つまり、正しい理提示の中心点としての良知を明瞭に指摘することができていなかったことによろう²⁷⁾。心の中の知が、当下に完全な理認識能力をもっているからこそ、心の中に理を求めるだけでよいわけだが、その点を明瞭に表現できなかったのである。次の発言などには、良知のタームを探り当てる以前における門弟・王守仁双方のもどかしさが現れている。

○質問「知が至ってから、誠意を語ることができます。今天理人欲について十分知っていないのに、どうやって克己の工夫を行うことができるでしょうか。」先生「人はもし本当に身に迫って工夫を行ってゆけば、この心の天理の精微なすがたが日一日とはっきり見て取れるだろうし、私欲の細微も日一日とはっきり見て取れることになる。もし克己の工夫を行わないと、一日中話をしているだけに過ぎず、天理はついにわからないだろうし、私欲もついにわからない。人が道をゆくのも同じで、一段歩んでこそ、一段を見て取れるし、分かれ道に至って、疑問があれば質問し、質問したらまたあるいてこそ、だんだんといきたい所へゆきつくのである。今の人は既に知っている天理でも存しようとしないうし、既に知っている人欲でも去ろうとしない。さらにひたすらすべてを知りえないことを心配している。ひたすら無駄な勉強をして、何の益があろうか。自分を克して、克すべき私欲がなくなってから、すべてを知りえぬことを心配したって、遅くない。(問知至然後可以言誠意。今天理人欲、知之未尽、如何用得克己工夫。先生曰、人若真実切己用功不已、則於此心天理之精微日見一日、私欲之細微亦日見一日。若不用克己工夫、終日只是說話而已、天理終不自見、私欲亦終不自見。如人走路一般、走得一段、方認得一段、走到岐路處、有疑便問、問了又走、方漸能到得欲到之處。今人於已知之天理不肯存、已知之人欲不肯去、且只管愁不能尽知、只管問講、何益之有。且待克得自己無私可克、方愁不能尽知、亦未遲在。『王陽明全集』卷一・20 頁)

ここでは、王守仁は、無謬なる理認識を行う知(＝良知)の存在というポイントを語っていない。そこで、王守仁は、心の本体は天理なのだから、それに依拠してゆけ、といい続けるのに対して、門弟側は、心の知の天理把握の正確さが不安です、といい続けることになる。実は、心の本体は天理だということにおいては、朱子学も全く同様なのである。とすれば、心の本体は天理だから心の中に理を求めよ、というだけでは、朱子学を奉じている人々を説得して、王守仁の立場に転向させるのには不十分なのである。朱子学の立場からすれば、それはそうだが、しかし心の当下の知の明証性は不十分なのだ、となるからである。王守仁の側とすれば、心の中の知の理認識が常に正しいことばかりきさせなくては、朱子学の論理を打破できない。勿論、良知説の樹立以後と

て、良知の完全性を信じられないものには同じ不安が付きまとうのであるが、ともかくも王守仁が心内にのみ理を求めてゆけ、というにあたって、心の本体が天理である、という以上にその根拠を述べられなかったことは、門弟に対する説得の効果を半減することになったのは間違いない。そして、知行合一も同様に、完全な明証性を持った良知ということを明確に打ち出せなかったことから、その焦点を知の正確さとその即時実行の不可避性に絞り込むことができなかったために、行の不可欠性を強調する様々な説示となって現れ、理解者を少なからしめたのだと判断されるわけである。

おわりに

以上、王守仁の知行合一説という、古くて新しい問題を取りあげ、まず、その多岐にわたる説示の広がり、知＝良知、行＝致良知を中心とするものを見うることについて論じ、兼ねて知＝良知、行＝致良知における知行合一の必然性とその構造について、通常の人間における当下の知の明証性の見積もりという点から、朱熹と王守仁の知先行後と知行合一の対比において論じてみた。

ここにおいて、ひとつ心に残る疑問は、王守仁において、心の良知の明証性は常人においても完璧だとされることと、私欲に蔽われる可能性があることととの間の関係が、今ひとつ明瞭でないように感じられることである。つまり、自らの当下の良知は、完全に発現している、とされるが、一方で私欲に蔽われる可能性があるとなれば、今、自分の内面の判断には、実際には誤りの可能性があるのではないか、ということである。私欲によって蔽われる可能性がある、というなら、やはり理認識において誤ってしまう可能性はあるわけである。それでも今直ちに自らの判断に依拠して実践していった問題は無いのだろうか。

王守仁としては、そうはいってもこれ以外により行く基準は無いとするのであるし、良知の完璧なることを信じて、今現在の良知を実行してゆけとしか説いていないわけである。

○心の良知は聖という。聖人の学は、ただこの良知を致すことのみだ。自然に

致すのは、聖人である。努力して致すのは、賢人である。自分で覆って見えなくして致そうとしないのが、愚不肖の者である。愚不肖の者は、覆って見えなくなった極みにおいても、良知はやはり存在している。それを致すことができれば、聖人と同じなのである。これこそ、良知が聖人愚者ともに具有するものであるということであり、人は誰でも聖人になれるというのは、これによるのである。だから、致良知以外に学はないのである。(心之良知是謂聖。聖人之学、惟是致此良知而已。自然而致之者、聖人也。勉然而致之者、賢人也。自蔽自昧而不肯致之者、愚不肖者也。愚不肖者、雖其蔽昧之極、良知又未嘗不存也。苟能致之、即与聖人無異矣。此良知所以為聖愚之同具、而人皆可以為堯舜者、以此也。是故致良知之外無学矣。『王陽明全集』巻八・280頁)

しかし、王守仁の説き方は、受容者が良知の存在について受け入れた後でも、その良知の正確さの評価、及び良知の完璧な発現確保のあり方について、異論を生じる可能性を拭い去れていない。そしてそれは現実に王守仁の門弟たちの良知の存在・発現様態についての見積もりの違いとなって現れたのである。

つまり、もし常人における発現の完璧さを最も高く評価すれば、王畿に代表される、現在の当下の良知にすべてを委ね、一切の作為性を捨てて良知の自己運動に任せてゆこうとする立場が導かれることになる。一方、当下の良知の発現の完全さを認めたとしても、現実の人間においては一定の意識的作為によるサポートを経て始めてその完全さを保証しうる、と考えるのであれば、錢徳洪の為善去惡の意識的実践の必要を強調する立場、或いは鄒守益の敬による内面の凝視を強調する立場につながるであろう(勿論、彼らとてその作為の自然性は一再ならず強調するのではあるが)。また、当下の良知の完全なる発現を根本的に疑えば、聶豹のごとき、一旦静座による心の澄明化を経てはじめて良知の完全なる発現が可能であるとする立場が導かれる。王守仁の立場からいえば、筆者は、聶豹の立場には逸脱の感をもつが、王畿と錢徳洪・鄒守益らの立場は、いずれも王守仁の主張から導きうるものだと考える。(実際、有名な天泉橋問答において王畿と錢徳洪の立場を、それぞれ上根と中下根に配当しながら、二つとも認めている。)その意味では、当下の心の知の理認識の明証性如何という問題は、朱子学と王守仁思想の間に、知先後か知行合一かの問題を発生せしめ

たばかりでなく、更に、王守仁以降において、いわゆる王門三派の分岐という、大きな思想的課題を興起せしむる、理学思想における根本問題であり続けたといつてよい。

今後の研究の方向としては、筆者としては知行合一説が、こうした当下の知の明証性を見積もりを巡りながら、また、一方では、王守仁自身における多様な語り方に起因するかたちでその問題から離れてしまいながら、王守仁以後の人々においていかなる分岐を現出しているか、或はいかなる問題圏を形成したのか、といった問題の検討が重要であると考え²⁸⁾。そして、それによつてはじめて、王守仁による知行合一の説示は、結局のところ明末以後の思想界に何をもたらしたのかを、思想史的に評価することが可能になるものとする。

注

- 1) 山井湧「〈心即理〉〈知行合一〉〈致良知〉の意味—陽明学の二性格—」『明清思想史の研究』（1980・東京大学出版会、本論考はもと『日本中国学会報』22・1970に掲載）また、台湾の林邦俊「知行之演繹及辨証—王陽明知行合一析論」（『東吳文史學報』1989-7）、大陸の陳来『有无之境』（1991・人民出版社）、張祥浩『王守仁評伝』（1997・南京大学出版社）なども、王守仁の説示をいくつかの種類に分けて分析している。
- 2) 荒木見悟『仏教と儒教』（1963・平楽寺書店、新版 1993・研文出版）第四章第一節、『陽明学の位相』（1992・研文出版）第五章。なお、前著の当概部分のもとになった論考は「知行合一論の一検討」『支那学研究』18・1957である。
- 3) 大西晴隆『王陽明』人類の知的遺産 25（1979・講談社）、上田弘毅「王陽明の知行合一説」『陽明学』1（1999）
- 4) 沈善洪・王鳳賢『王陽明哲学研究』（1981・浙江人民出版社）、丁為祥「王陽明知行合一的静態考察と動態把握」（『陝西師大学報・哲社版』1990-4）他、大陸でも、知行の「本体」の合一という発言に基づき、この「本体」を良知とみて、荒木氏に似た観点を打ち出すものがある。ただ、王守仁の語る知行の「本体」は、文脈的には、直ちに良知という存在を指すというより、本来のあり方といったニュアンスが強いので、王守仁が十分にこうした構図で知行合一を語ったとはいいいく

い。

- 5) 侯外廬主編『中国思想通史』(1960・人民出版社)、任繼愈主編『中国哲学史』(1964・人民出版社)、北京大学哲学系中国哲学史教研室编写『中国哲学史』(1980・中華書局)、侯外廬他主編『宋明理学史』(1987・人民出版社)、霍方雷・張錫勤『陸王心学初探』(1982・黒竜江人民出版社)などは、知行合一を、行を知の中に解消することを核心とするという。方克立『中国哲学史上的知行観』(1982・人民出版社)、張立文『宋明理学研究』(1985・中国人民大学出版社)、賈順先『宋明理学新探』(1987・四川人民出版社)なども同様の立場を基本に、合理的要素の指摘を行うというものである。方爾加『王陽明心学研究』(1989・湖南教育出版社)は、専らその「矛盾」について論じる。全体に大陸・台湾の議論は、「正しい知行関係」との関連で論ずるものが多く、直ちに知行合一の「評価」に踏み込むところが特徴である。
- 6) 馮友蘭『中国哲学史』下冊第二篇第十四章(1932・商務印書館、1961・中華書局)。中国の諸論考では、知=良知、致良知=行という対比についても、その妥当性を認めるものが多い。牟宗三『王陽明致良知教』(1954・中央文物供应社)は、そこから良知と聞見の知の関係について大いに論じている。陳來『有无之境』(1991・人民出版社)では、知=良知、致良知=行の可能性を認めつつも、それを中心と見ることは否定的である。また、日本では、山本命『明時代儒学の倫理学的研究』(1974・理想社)が、知を良知と見るべきは明白だとし、これをベースに知行合一三段階発展論という説を立てている。
- 7) 楊国荣『王学通論』(1990・上海三聯書店)、『心学之思』(1997・三聯書店)。楊氏は、この観点に立ちつつ、本然之知の良知(知)が、致される(行)ことを通じて、自覚之知(明覚之知)としての良知(知)になってゆくという「双重転化過程」を設定する。そして前著では、王守仁の知行合一は知に行を吸収してしまう側面があるとし、後著では、行に知を吸収する側面と知に行を吸収する側面があるとする。
- 8) 鄧艾民『朱熹王守仁哲学研究』(華東師範大学出版社・1989)、楊国荣前掲『心学之思』では、知=良知、行=致良知を中心とする統合の試みがみられるが、筆者はなお不十分と考える。

- 10) 林邦俊前掲論文は、このことを大きくとりあげて立論する。
- 11) 山下龍二『陽明学の研究』上・第三章二（現代情報社・1971）参照。
- 12) 注5所引諸書参照。そのほかに、本稿で(4)とした、知覚とそれに伴う好悪の情動反応との例、及び(1)'とした知覚とそれに先立つ情動との例も、大陸の研究では知（観念）を行とした例として指摘されることが多い。
- 13) このことについては、陳来前掲書 106-7 頁、鄧艾民前掲書 163 頁参照。
- 14) 梁啓超『王陽明知行合一之教』（『晨报』1926.12.20-1927.2.12、『梁啓超全集』第九巻・北京出版社・1999）、山井前掲論文参照。1981 年の沈善洪・王鳳賢前掲書以降、最近の中国の研究には、実は「行」重視なのだということを強調するものも多い。なお、知行合一について、工夫と本体という二つの語り方がなされるが、後述する通り、工夫はいわば常人が聖人を目指しつつ意識的実践を行っている段階、本体は本来の状態、いかえれば最終的な修養の完成の状態をいったものとみることができる。王守仁は、一方で工夫論としての知行合一を説きつつ、本来の状態＝修養の完成状態においても、同じく知行合一であると主張したのである。
- 15) 知行の本体・工夫や、私欲による間断の有無といった言明は、たとえば『伝習録』上の有名な徐愛との問答（『王陽明全集』4 頁）では、(1)(4)と一連の発言に出てくるものであるが、いずれも知＝良知、行＝致良知と考えると整合的に解釈できる。つまり、私欲の間断の有る無しとは、良知の指示が私欲に妨害されて実行されないか、あるいは妨害がなくそのまま実行されるか、ということと考えられる。こうした解釈は馮友蘭氏が既に示している。工夫としての知行合一と、本体としての知行合一の二種類も、後に示すように、意識的に良知を自覚し、実行してゆく段階と、まったく自動的に良知が実行される状態の対比として、うまくとらえることができる。これについては、鄧艾民前掲書を参照。
- 16) つまり、(4)は、良知がそもそも好悪という情動性を内包したかたちで現れる知覚だということを踏まえて、こうしたストレートな情動性に展開する知こそが正しい知だ、として、対論者の知に対する理解を転換させようという含意をもつものとみるわけである。土田健次郎氏は、この資料と(1)'に依拠して、王守仁の知行合一を「行の実感の強度によって、知の確実さを保証しようとする」ものとら

えられた（土田健次郎「朱熹の思想における認識と判断」（『日本中国学会創立五十周年記念論文集』1998）。なお、王守仁のこの発言の前後の文脈は錯綜しており、この発言についてその意図を一義的に決定するのは不可能である。

- 17) なお、これを、王守仁が良知の様態をふまえて語った言明とみるのであれば、前の段階の良知が正しく主体をリードして、その前提のもとに次の段階の良知の外界の認識が行われるということを踏まえて語ったものとみることができる。
- 18) これも、知を良知と見た場合にも整合的に解釈できる。つまり、(1)のうち、匂いや味は経験してみなくてはわからない、という類は、良知が事態に対して正しく判断を下すものであるといっても、それはあくまで事態に直接関わっていてこそ機能することを言ったととらえることができる。つまり現場を踏まえてこそ、良知がはたらくことを強調したものとみることができる。また(1)のうち、孝弟は行わなくては知っているとはいえない、というものは、楊国榮氏が前掲書で言う如く、無自覚の状態の良知が、自覚されるようになるためには、良知の指示の実践が必要だ、ということをいったものと考えられる。
- 19) 従来、中国の研究を中心に、朱・王における知先行後と知行合一との相違の根拠として、朱子学においては、心の外の事物に理が設定されたのに対して、陽明学においては心の中に事物を吸収し、従って心の中にのみ理を設定したという、事物と理の存在様態の設定の違いにそれを求めてきた。ただ、実際には、朱子学でも心の中に理を設定しているので、両者の知行に対する態度の相違は、この視点では十分説明できない。また、荒木氏の研究においては、朱熹における中間者の立場と、王守仁における本来性そのものの立場の対比で捉えておられ、示唆に富むが、知行の先後・合一の必然性については、十分に明示しておられない。そこで筆者は、理によって支えられて理を認識する作用としての知の、通常の人間における明証性が見積もりという点に視点をずらして、その必然性をより整合的に説明することを試みたものである。従って、以下の論述で提示する個々の事実の殆どは先行研究で提出されたものであるが、これをこうした形で組みなおすことに筆者としての新しさがあると考ええる。なお、以下で展開する拙論と基本的に類同の発想が、楊天石『哲学史知識読物 王陽明』（1972・中華書局）78—79 頁に見えるが、楊氏は本格的に論じておられない。

- 20) 王守仁は、自らの心に本性が完全に露呈しているとの体験を有し、朱熹に比べると、世界の枢紐としての自心という感覚を強烈にもっていることから、気についても、世界の構成要素として客観的にとらえることはほとんどない。また、気が知を攪乱するという側面への注目も朱熹に比べてはるかに低い。そこで、この一連の発言においても気について触れられていない。
- 21) 牟宗三前掲書は、「知」の強調で有名な、澄観の高弟宗密からの王守仁への影響を強調する見方を批判している。確かに両者の間には直接的な影響は認められないが、発想としての連続性は認めるべきである。
- 22) 三浦国雄『朱子』人類の知的遺産（1979・講談社）28 頁参照。
- 23) 陳来『朱熹哲学研究』第三部分第三章（1988・中国社会科学出版社）参照。朱熹においては、こうして道徳的な理であるか事物に固有の今日我々の云うところの事物の理的な理であるかを問わず、自己の外部に参照しなければならないわけである。従って朱熹の場合は、理には道徳的なものと、いわゆる事物の理的なものとの双方を含むわけである。
- 24) 三浦国雄前掲『朱子』30 頁、陳来前掲『朱熹哲学研究』258-9 頁参照。
- 25) 羅光『中国哲学思想史 元、明篇』（1981・学生書局）406 頁参照。なお、牟宗三前掲書が詳細に分析している通り、良知によって 100%の正しさと提示されるのは、道徳的な理であり、外界の事物のに固有の、今日の我々云うところの事物の理的な理は（ただし、王守仁自身はこれを理とは呼んでおらず「名物度数」などと呼称している。従って、王守仁の言う理から、いわゆる事物の理的な理は排除されているのである）含まれない。良知の理は、外界の（「名物度数」など）事物の理の探索を領導するのである。
- 26) 王守仁は至るところで、致良知を続けてゆけば、見失われがちな良知の輝きは次第に増してゆくという。梁啓超前掲論文参照。前述の通り、楊国榮氏は、これを「本然之知」の良知（知）が、致される（行）ことを通じて、「自覚之知」（明覚之知）としての良知（知）になってゆくプロセスととらえる。
- 27) 角田達朗「王守仁における致良知説の形成」『斯文』100（1991）参照。年譜正徳十六年の条には、「是年先生始掲良知之教。……先生自南都以来、凡示学者、皆令存天理去人欲以為本。有問所謂、則令自求之、未嘗指天理為何如也。……今經

変後、始有良知之説」(『王陽明全集』巻三四・1279頁)とある。

28) この問題については、荒木見悟氏の『陽明学の位相』(1992・研文出版)の第五章「知行合一」で相当の検討が加えられている他は、知行合一に触発される面をもった、陳確・毛奇齡・顔元ら、後世の各思想家に即した形での個別的考察があるに過ぎない。ただ、王畿における逸脱については、鄧艾民前掲書に優れた指摘がある。中国では、唯心・唯物構図が盛んであった時期から現在に至るまで、王夫之の知行観との対比がよく取り上げられている。

王守仁知行合一说新探

马 渊 昌 也

如众周知，王守仁的知行合一说是王守仁思想的核心命题之一。但是，从王氏本人的论述看，其内容相当复杂。虽然以前有很多学者曾对其加以分析，但各家的看法之间仍然存在着很大的分歧。

在这篇文章中，笔者对这个老问题进行探索，在山井涌、荒木见悟、冯友兰等学者的研究的基础上，对王氏的各种类型的言论重新概括，得出了王守仁的知行合一说是以良知为知，以致良知为行为中心的结论。

同时，笔者对朱熹的知先后说和王守仁的知行合一说成立的必然性问题也加以检讨，提出了一个新看法：朱王之间的分歧起因于他们在估计普通人的心知的正确性时的差异。也就是说，朱熹认为，人心里有以天理为其根据的认识理的能力=知，这个知原来是具有正确性的，但是因为各种原因，普通人的心里已经失去了原有的正确性，所以普通人在生活当中，只有先对自己外面的事物进行穷理，掌握一个恰当的理，然后才能根据它开始行动。与此相反，王守仁认为，人心中具有的以天理为其根据的认识理的能力叫做良知，它在普通人心里依然保持原有的正确性。虽然大部分人对自我的良知没有深刻的认识，但是在他们的心里，良知仍然起着作用。只要他们慎重地反省自己，就能意识到自己的良知。因为这良知有完全的正确性，所以对人来说，良知的指示需要即刻付诸实行。笔者认为，这种观点可以避免以往的观点（把理的存在方式一承认心外有理与否一看作中心问题）所存在的困难，对知先后和知行合一的必然性提供更准确的解释。