

王陽明の前期思想における知行合一の位置

大場 一 央

一、はじめに

王陽明（一四七二—一五二八）の思想に於いて、最も著名な概念の一つである知行合一は、心即理、致良知と共に、今日陽明思想が語られる際の三本柱に列せられているが、錢徳洪の『刻文錄敍説』では靜坐、致良知と並べられ、教の變遷の始めを飾っている。

今日の配列が代表的概念を單に並べているのに對し、錢徳洪は教（工夫論）の配列をしているが爲に兩者は異なっているのだが、ここで注目されるべきは、錢徳洪が一般に龍場大悟の内容とされる心即理を教として認識していないことである。

王陽明の前期思想における知行合一の位置（大場）

このことに關し、私は既に別稿で考察し、龍場大悟とは、倫理的意識一枚になることで心の本體機能である工夫が自動發生し、工夫の斷續的な達成により心の本體が明徴化されるという、修養論の骨子の發見だと結論づけ、これを心即理と言おうが、知行合一と言おうが、誠意と言おうが構わないとした。⁽¹⁾

確かに、心即理は工夫の自動發生よりも、理（倫理）は己が心の倫理意識を基盤としてこそ獲得されるという、工夫の前提條件の措定に力點が置かれており、他と比べて毛竝みが違う。したがって、錢徳洪から見れば心即理は大悟前の問題に對する答え、すなわち學の變遷の最終結論に分類され、工夫論を展開する前提とされたのであろう。

ただ、こうした單純な二分法を用いた場合、知行合一は誠意と同じような工夫として扱われる。例えば意を誠にする如く、知識として得たことは行動しなければいけないことが知行合一だといった場合、それは明確に誤りである。では、行を通じてのみ知は成立すると考えたらどうであろうか。行によって知を擴充すると考えた場合どうであろうか。これらはいずれも力行を前提として語っている⁽²⁾。

しかし、こうしてしまつては龍場大悟で陽明が発見した工夫の自動發生はどうなるのだろうか。そもそも力行が強調されるのは明らかにおかしいのである。「腹が減れば自然と食物が目に入って食ひ、味の良し惡しを知る」のは力行ではない。奇しくも安田二郎氏が既に明言している如く、陽明が目指した修養論の特徴は「意志的な緊張がない」ことである⁽³⁾。

つまり、知行合一についてまず問題とされるべきは、これまで問題とされてこなかったことでもあるが、知行合一は本當に靜坐や誠意と並ぶような工夫として良いのかということである。知行合一には、心即理がそうであるように、實はそれにふさわしい地位があるのではないか。

もう一つは、知行合一と他の工夫との關連はどうかという問題である。先にも述べた通り、心即理が工夫の前提條件の

措定に力點を置いていて、工夫論とは一線を畫すと考えられた場合、錢德洪の如く教に分類しないという選擇は有り得べきことである。同じように、知行合一に別の地位が與えられる場合、その地位に連動して他の工夫との關連が考察されねばならない。結論を先取りしてしまえば、倫理意識こそ理獲得の基盤であると語られたのが心即理であれば、知行合一は、そこから當然導き出される、工夫の自動發生について語られた概念であり、要は龍場大悟の二側面の一端を擔っているのである。大悟前（學の變遷）、龍場大悟（心即理、知行合一）大悟後（教の變遷）という區分こそ、正に陽明思想の分類に於いてまず整理さるべき問題である。

本稿の目標とする所は實にこの二點に絞られる。以下、これについて述べる。

二、知行合一は失敗したのか

知行合一は『年譜』によると、正徳四年、三十八歳の時に提示された。これは龍場大悟の翌年に當たり、『年譜』中には『傳習錄』上巻第五條が收録されている。第五條に關しては後述する。その次の年、三十九歳には「昔、貴陽で知行合一の教を提示したが、（弟子達は）ぐちゃぐちゃしてああでもない

こうでもないとなつてしまい、聖人に入る手がかりが分からなかったのが悔やまれる。以來、諸生と僧寺に靜坐し」云々と述べており、提示早々にして靜坐に切り替えたとしている。

ただ、この『年譜』の典據であるはずの「與辰中諸生」(『王文成公全書』卷四、『文錄』一)には、知行合一に對する言及はない⁽⁵⁾。更に、『全書』中に知行合一に失敗したとする陽明の言葉も見あたらない。

もしも、陽明が知行合一に失敗したと思つていたのなら、その後知行合一を説くことはないはずである。靜坐がそうであつたように。そうすると、知行合一自體が否定されていくことはいうまでもないことであり、後期になる程説いてもいる譯だから、錢德洪の記述は誤りであつて、知行合一は失敗と見なされていまいと考へた方が良さそうだが、一方で確かに前期中で知行合一が説かれる數は極めて少ないことも確認できるのである。

前期思想中に確認できるのは、『傳習錄』上卷中に徐曰仁所錄の第五條、陸元靜所錄の第二十七條、薛尚謙所錄の第二百二十六條、計三條のみ。五十歳以前の書簡を收録する『全書』卷四『文錄』一には、知行合一に關する記述そのものが確認

王陽明の前期思想における知行合一の位置(大場)

できない。

これは知行合一の認知度に照らして異常なことである。

このようなことは、陽明が前期思想中に於いて、少なくとも知行合一に關する發言に消極的、あるいはその必要を感じていないかのどちらかでのみ、起こり得ると考えられる。

つまり、錢德洪の編集のように、陽明は知行合一を教(工夫論)として提示したが失敗したとする理解は、知行合一そのものではなく、工夫として教へることが失敗であると考えた場合、強ち誤りだとは言えないのである。

知行合一を工夫として教へることの失敗とはどういうことであろうか。

三、知行の本體と知行の本體を恢復する工夫

前述の記述「ぐちゃぐちゃしてあでもないこうでもないとなつてしまい」というのは、具體的には何を指すのか。殘念ながらここだけでは何とも言えないが、先の『傳習錄』上卷第五條を見ると、徐愛からこのような質問が出てくる。

徐愛が言つた。「今人は父には孝でなければならず、兄には弟でなければならぬことはみな知つていますが、現

實は逆に孝を出來ず、弟を出來ません。これは知と行とが明らかに二つであるということです。」

ここで徐愛は知を知識と捉え、分かっているでもできないことがあるではないか、という常識的な疑問を呈している。これは知を知識と解すれば全くその通りであるが、陽明の言わんとする所は違う。陽明はその都度説明するのだが、晩年近くの『傳習錄』中卷「答顧東橋」にも同じ質問が出てくる。

先生は「眞知は行の所以であって、行わなければ知と言うに足りない」と仰います。これは學ぶ者の爲に喫緊に教えを立て、躬行に務めさせるのには結構ですが、もしも本氣で「行は知である」と言ってしまうば、恐らくそれは本心を求めて結局物理を忘れ、必ず蒙昧になって本心には達し得ないようです。そもそも聖門の知行並進の成法ではありません。⁽⁷⁾

こんな質問が陽明五十四歳の時分にまだ出ている。それ程にこの疑問は根深いものとして門弟の間に共有されていた。これは、物理を推し究めて知識を積み重ねなければ行爲し

ようがない、と言うばかりではなく、知識は知識、行爲は行爲であって、左程強く相互作用しまいと思った門弟達と、知に關して全く別の認識をしていた陽明との知に關するすれ違いである。

つまり、「ああでもないこうでもない」というのは、知に關する認識のすれ違いによって、いくら陽明が知行合一を説いても、一寸も工夫が始まらない様を言ったことであると見て良いだろう。

では、陽明は知についてどう答えるのか。第五條の應答は、主として知行の本體について述べたものである。

これは私欲に隔斷されてしまっているのである。これは知行の本體ではない。知って行わないものなどない。知って行わないのは、ただ知らないだけである。聖賢が人を教えるには、正しく知行の本體に復ることをとめるのである。このことは、お前にそうさせずにはおれないものだ。

「知行の本體」という言葉が出、陽明は知行の本體に「復ること」が聖賢の教だという。引き續いて陽明は知行の本體に

ついで説明する。

故に『大學』は眞の知行を指して人に看せ、「好色を好むが如く、惡臭を惡むが如し」と説いている。好色色を見るのは知に屬し、好き色を好むのは行に屬する。好き色を見る時はもう自ずから好んでいるのである。見てから別に意識して好むのではない。惡臭をかぐのは知に屬し、惡臭を惡むのは行に屬する。惡臭をかぐ時はもう自ずから惡んでいるのである。かいでから別に意識して惡むのではない。鼻が塞がった人は、惡臭が前にあっても鼻でかぐことができないので、そんなに惡まない。これは臭さが分からないからである。

ある人が孝を知り、ある人が弟を知ると稱するようなことも、必ずその人が孝を行い弟を行ってはじめて彼は孝を知り、弟を知ると稱することが出来るのである。少しばかり孝弟の話を説くことを曉れば、孝弟を知ると稱せられるとしてはならない。痛みを知るようなことも、必ずみずから痛んではじめて痛みを知るのである。寒さも必ずみずから凍えたことがあるのである。饑えも知るのも必ずみずから餓えたことがあるのである。知行はどう

王陽明の前期思想における知行合一の位置（大場）

して分けられようか。これが知行の本體であって、私意に隔斷されたことのないものである。

聖人が人を教えるのも、必ずこのようであることをとめる。これを知と言わねばならない。

好惡は陽明が好む話であるが、この場合の知とは知覺を指す。だが、その後の孝弟や、痛み、寒さ、饑えに關しては經驗知にも解釋できる。そうするとしかし、前段の「知って行わないことはない」や、好惡と何の關係があるのだろうか。明らかに繋がりが悪い。「これが知行の本體で」といっても、知覺と行爲とは本來分斷不能であるという話なのか、それとも經驗知でしか知識は成り立ち得ないという話なのか、この所がさっぱり不明瞭である。

そこで、他の條にこれと似たものを参照すると、第八條が存在する。第八條は第五條で徐愛が知行合一に納得したことを前提に交わされる第六條以降の質問に連續して、陽明がこれらの諸問答を締めた言葉である。

知は心の本體であり、心は自然に知ることが出来る。父を見ては自然に孝を知り、兄を見ては自然に弟を知り、

孟子の井戸に落ちそうなのを見ては自然に惻隱を知
る。これが良知であり、外に求めることをしない。もし
良知が發揮されて、私意の障碍が無ければ、『孟子』の
「その惻隱の心を充てば、仁勝げて用うべからざるなり」
ということになる。しかしながら、常人では私意の障碍
が無い譯にはいかない。故に致知格物の工夫を用い、私
に勝ち、理に復らねばならない。そうすれば、心の良知
に障碍が無く、充塞流行することが出来る。これは知を
致したということである。知を致せば意は誠である。

まるで後期の言葉が紛れ込んだかのような發言であるが、
知行關係は、良知が發揮されて惻隱を知覺し、「その惻隱の心
を充てば、仁勝げて用うべからざるなり」となる。良知が知
覺、充塞流行が行爲、本來一貫している兩者が、私意に妨げ
られて分斷されるので、私意を取り去れば、良知に知覺され
たものが自然に充塞流行していく。知覺と行爲とが本來一貫
しているのが知行の本體であり、私意を取り去り、理に復す
るのが本來一貫の知行を恢復する工夫である。ここでは知は
知覺だと明示されており、また、知行の本體とそれを恢復す
る工夫との對應關係が綺麗に說かれている。

であれば先の第五條に戻ると、ここは知行の本體の話をし
ているのであるから、後段の行つてはじめて孝を知り云々と
いう件も、上に言葉を補って、「(知覺したなら) 必ずその人が
孝を行い弟を行つてはじめて彼は孝を知り、弟を知つたと稱
することが出来る」とすれば、必ずしも經驗知として捉える
必要はない。

寧ろ、陽明の言葉に補うまでもなく、好色惡臭までをわか
ら知行の本體を説明した言葉であり、孝弟を行から知行の本
體を説明した言葉だとみれば、知覺と行爲とは先後無く分け
られない、これが知行の本體だという説明が本條の論旨であ
る。

ただ、痛、寒、饑を知るの知については知行不分斷の話で
はなく、次章で論じる成りゆく知行、知行の工夫の知に分類
される。

第二百二十六條などもそうした誤解を生み易いものの一つで
ある。

劉觀時が「未發の中とはどのようなのですか。」と問う
た。

先生が仰った。「お前が睹られざるところに戒慎し聞か

れざるところに恐懼して、心を養うことができて純粹に天理であれば、自然に（未發の中を）見る（體認する）だろう。」

劉觀時が未發の氣象を略示するよう請うた。先生が仰った。『碧巖錄』の「喋られない人が苦瓜を食べるようなもの」で、お前に言うことは出来ない。お前がこの苦さを知りたければ、お前自身で食わねばならない。」その時徐曰仁が傍らにあって、「このようであってやっと眞知であり、行ですな」と言った。その時座にいた學友達は皆反省した。⁽⁹⁾

これも苦瓜を食って苦さが分かるという説明の爲に、經驗知の話をしているように見える。だが、もしも知が經驗知を指す場合、徐愛は「行があつてこそ眞知があるのですな」と言わねばならない。しかし、「眞知であり、行である」と言うのだから、眞知と行とは一體であると言っているのであつて、知覺と行爲の不分斷を言っているのである。これに前後する條（百二十五條、百二十七條）で、老佛の妙、死生の道などの高遠な境地を盛んに聞きたがる蕭惠、王嘉秀ら陽儒陰佛の弟子達を陽明が退けると同じく、ここでも未發の氣象を聞

王陽明の前期思想における知行合一の位置（大場）

いて理解しようとする劉觀時を戒めたのであるが、陽明が問題にしているのは、見聞知識によって問題を解決して高遠な境地へ到達しようと思つているその書生的態度である。陽明は見聞知識ではなく、對象に對する切實な意識こそ、自ずから知覺、行爲を導き出し、發見がある、と言いたいのである。お前がこの苦さを知りたければ、お前自身で食わねばならぬ、というのは未發の中に對してお前が本當に問題を感じているなら、自ずから戒愼恐懼を知覺、實行しているはずだ、（なのにお前は何もしていないではないか、つまりお前は切實ではないのだ）と言っているのである。これは單なる實踐強調論ではない。寧ろ（苦さを知りたければ）苦瓜を食つているという知覺と行爲の一致、知行の本體を前提として、劉觀時は無爲であることに照らして知覺が全く働いていない、知行の本體が顯れていない、よつて劉觀時の意識は私意に阻まれて切實ではないと叱責しているのである。

親を見て知覺が働き、自然と溫清定省が行われて孝へゆくように、未發の中に問題意識があれば、自然と戒愼恐懼を知覺、實行して心は純粹に天理となつて、ついに未發の中を見る（體認する）。別に苦瓜を食わなければ苦瓜の知識が得られないという單純な話をしている譯ではない。

本條は、知行の本體を前提としての、知行の本體を恢復する工夫が論旨である。つまり、劉觀時の私意を去り切實になる工夫がまるでなっていないことを論じている。

ただ、便宜上引いたものだろうが『碧巖錄』などを引いてしまった爲、苦さを知ることが知に對比され、食うことに内包されている知行が、行にのみ見えてしまい、單なる經驗知のように解釋されてしまうのは確かである。しかし、學友達は徐愛に、苦さを知りたいと思えば自ずから苦瓜を知覺し、食って苦さを知っているはずで、これが眞知であり、行ですね、(劉は切實ではないですね)、といわれて反省したのであって、行爲によって經驗知が得られると言われて反省したのではあるまい。ここでも、成りゆく知行に分類されるはずの苦さを知る知が知行の不分斷と混ぜて説かれる爲に混亂さみであるが、これも次章に回す。

第五條に戻ると、更に續けて徐愛が「古人が知行を二つに説いたのは、人が見てはつきりと曉るようにさせようとしたからです。知の工夫、行の工夫をそれぞれして、はじめて功夫は落ち着き處を得ます。」と問えば、

私は嘗て、知は行の主意、行は知の功夫、知は行の始め

であり、行は知が成ったものである、と説いた。もし理解できた時には、知だけ説こうが自ずから行っている。行だけ説こうが自ずから知っている。

と答え、知行は分斷不能と簡潔に答えるのである。陽明の論旨は知行は分斷不能であるということであって、經驗知ではない。

つまり、知覺は行爲を含み込み、行爲は知覺の表現であって、私意に阻まれない限り絶対に分斷されることの無いのが知行の本體である。知行が絶対に分斷されないこと、これを合一と言うのである。したがって、聖人は私意を取り去って、合一している知行の本體をそのまま出すことを教とするのであるから、合一態である知行の本體を恢復することが工夫なのである。以上の點から知行合一と、靜坐や誠意のような工夫との間には明確な區別がされねばならない。

ここで二章最後の疑問、「知行合一を工夫として教えることの失敗」がどういうことか了解される。知行の本體を恢復するのが工夫だという陽明の説明が門弟に上手く傳わらず、却って知行を合一することが工夫だと勘違いされたのである。こう考えれば、知行合一自體は否定されずとも、知行の

本體を恢復することを工夫として説くのは控えた説明がつく。

四、成りゆく知行、知行の工夫

これで、合一している知行の本體と、知行の本體を恢復する工夫という二つの要素が確認された譯であるが、もう一つ、先程から知行合一の説明をややこしくしている要素でもある、知行の本體中に於いて知行が相互作用し、彌益しに益して成りゆくことが説かれていた點に氣を付けねばならない。

知行に先後無く、分けられないことが第五條の論旨、知行の本體を恢復することが第二百二十六條の論旨であるが、一方で陽明の説明では、知には行を徹底させ、行には知を深めていく相互作用が含ま込まれている爲、一見すると經驗知が説かれているように思われてややこしくなってしまうのである。痛み、凍え、饑えて痛、寒、饑を知ったり、苦瓜を食って苦さを知るのは知行の本體中に於ける相互作用で知行が成りゆく様を示している。

徐愛が知の工夫、行の工夫と言ったことに對し、陽明は分斷不能であると返したが、第二十七條では

王陽明の前期思想における知行合一の位置（大場）

知は行の始めであり、行は知の成ったものである。聖學は一箇の功夫のみ。知行は分けて二つにしてはならない。⁽¹⁰⁾

と説き、知行は一箇の功夫、すなわち工夫扱いを受けている。この場合、知は深められ、行は徹底されることが求められる。兩者相即であれば、知によって功は徹底され、行によって知は深められるということになろう。

これは一見私意を消して知行の本體を顯すことが工夫だという主張と抵觸する。知行の本體自體は工夫の對象でないことが了解されたはずではなかったか。

だが、これこそ一章で書いた倫理意識一枚になることと、工夫の自動發生との對應關係に他ならない。ここでその對應關係を當て嵌めると、私意を去って知行の本體を恢復することが前者、知行の工夫が後者に該當する。つまり、知行の工夫とは安田氏のいう「意志的な緊張のない」自ずからする工夫であり、知行の本體が自ずからもつ機能であって、これは意識的に行う必要のないものである。學ぶ者が行うのは、それを發生させる爲に私意を去り、倫理意識一枚の心、知行の

本體を恢復することであり、通常の所謂工夫はこちらに該當する。

陽明は、知行の本體を出せばそれでもう合下に聖人と均しいなどという妄想を抱かせない爲に、私意がないという點で聖人と均しい知行の本體ではあるけれども、これもまたみずから無限に深まり、徹底されるのだと言いたかったのである。知行の本體が痛み、凍え、饑えて、痛、寒、饑を知り、苦瓜を食って苦さを知るように。しかし、それを知行の工夫と言ってしまったが爲に、知行の本體を恢復する工夫との次元の違いが分かりにくくなってしまうのである。

この對應關係は、後に教の軸となる誠、志に共通する。

まず、誠であるが、第四十條には省察克治は誠の機能であると説かれる。

省察克治の功夫は一時もへだつことがない。盜賊を去るように、掃除廓清の意がなくてはならない。事が無い時には好色、好貨、好名などの私意を逐一追求し搜し出して、病根を抜き去り、二度と起こさずして始めて快くなる。常に猫が鼠を捕らえるように、目を專一にして看、耳を專一にして聴き、わずかでも一念が萌し動けば克

ち、徹底的にやってわずかの間も嘘を許してはならず、藏してはならず、放出してはならずして、始めて眞實に功夫し、始めて掃除廓清でき、私意が克てないようになって、ゆったりできる時がある。「何をか思い、何をか慮らん」と言っても、初學の時のことではない。初學には必ず省察克治を思わなければならない。これは誠を思うということである。ただ天理を思うことだけである。天理が純然であるところに到ることが出来れば、「何をか思い、何をか慮らん」という、天理になりきってそうであることを意識しない状態になる。⁽¹⁾

省察克治によって私欲を消せば、「何をか思い、何をか慮らん」という状態になるが、この状態は決して何もしないことではなく、無意識に省察克治する状態になるということである。學ぶ者は、意識して省察克治することで、無意識に省察克治する状態になる。省察克治を思うことは誠を思うこと、天理を思うこと、と言うように、省察克治は誠の機能であり、本來聖人が行うことなのだが、學ぶ者は私意に開てられてそれが出来ないから、意識的に行うことで、聖人の心、すなわち誠になりきり、意識的に頑張らずとも誠の省察克治機能をも

自ずから發揮できるようにしようというのである。

この對應關係は、立誠說〔『全書』卷四「文錄」一、四十二歲〕で更に鮮明となる。

僕は最近朋友と學問について論じる時、立誠の二字だけを説く。人を殺す時には咽喉に刀を突き刺さねばならない。私が學問をするのにも、心髓の微かな處に力を用いるのである。そうすれば自然と篤實光輝し、私欲が萌しても全く行燈に雪が點るようなもので消え去り、天下の大本が立つのである。¹²⁾

誠が立てば、私欲は自ずと消え去る。私欲を消すのは誠であって、學ぶ者は誠を立てることが工夫となる。

次に志だが、第七十二條にはこう説く。

善念が發動するとこれを知り、これを充たし、惡念が發動するとこれを知り、これを遏める。知ることと充たすことと遏めることは志である。天の聰明である。聖人はこれがあるだけである。學ぶ者は志を存しなければならぬ。¹³⁾

王陽明の前期思想における知行合一の位置（大場）

志を存すれば、志が善念を知覺し、充たし、惡念を知覺し、遏めるのであって、學ぶ者が行うのは存することである。

立志に關して「示弟立志說」〔『全書』卷七「文錄」四、「示弟立志說」四十四歲〕では、以下のように論じる。

こういうわけで君子の學問は、いつでもどこでも立志を事とするのである。目を正して視ればよそ目をくれず、耳を傾けて聽けばよそ聞きしない。猫が鼠を捕らえるように、鶏が卵を覆うように、精神心思が凝聚融結してまたその他有ることを知らないのである。そうして後志が常に立ち、神氣は清明に、義理は明らかとなり、一つでも私欲が有れば、即知覺して、自然ととどまらせないのである。¹⁴⁾

立誠と私欲を去って誠を顯すこととの違いは、前者は誠を押し立てることで誠によって私欲を知覺し消し去ろうとするのに對し、後者は私欲をみずから消すことで誠を顯そうとする所の違いである。志を存す、あるいは立志は立誠と同じ機能をもっており、責志という語も使われるが、これはみずか

ら私欲を消して志を顯そうとすることに該當する。とまれ、このように誠と志とは、私意を去って知行の本體を恢復することと知行の工夫との對應關係が完全に繼承されている。これは陽明がこの對應關係を明確に教の根本原則として認識していなければ有り得ないことである。

ここに於いて、今度は「知行合一自體は否定していない」ことが確認される。つまり、合一している知行の本體を恢復することが工夫であると認識させることに失敗した陽明は、知行合一を説くことで傳えたかった教の内容をそのまま立誠、誠意、立志などに託して説いたのである。これは知行合一が單なる工夫の一つではなくして、陽明の説く様々な工夫に一貫した性格を刻み込む、工夫論の骨子であることを意味する。

心即理と知行合一。兩者が二側面をそれぞれ強調した格好で龍場大悟の内容となる。⁽¹⁵⁾敢えて二側面を強調せずとも、本來心即理と知行合一とは力點の違いこそあれ、心即理も工夫の自動發生は含まれているし、知行合一にも倫理意識一枚の心になることは知行の本體を恢復するということであるとして同様に含まれている。龍場大悟の内容を一概に心即理とすることに私が異議を呈するのはこれによる。

聖人と等しい心であるはずの知行の本體、誠や志そのものが工夫することは、聖人と等しいはずの心がなお成りゆくことを示す。これは誠よりも志がより濃厚にもつ性格である。聖人の心と等しい誠に對し、志は聖人を希求するその純粹性が聖人と等しいと認められるのであって、立志すること、彌益しに益して學ぶ者の心は聖人の心へと成っていくのであるから。

五、無善無惡と倫理の知覺

これまで、知行合一に關する大枠の整理をしたつもりではあるが、知覺に對する検討が残されている。

というのも、好色惡臭の話に見られるような知覺は、これまで事物全般に對する客觀的知覺を前提として扱われてきた。確かに、陽明にとつての格物とは自分の心に於ける物の意味化であるから、あらゆる事物が知覺の對象になるのは勿論である。

しかし、格物が事物に對應する人自身の心をただす爲の工夫であるならば、當然知覺も倫理的文脈で機能しなければならぬはずである。例えば、親への愛情という意識が心に沸き立ち、溫清定省といった行爲が発生して、一つ一つ心の動

きただすことで、意識は孝へ、ひいては仁へと洗練されると
いう陽明得意の工夫経路に親、知覺、行爲、反省、という機
構で知覺が配せられると、この知覺は紛れもなく倫理的文脈
でのみ機能していることになり、倫理の意味づけとは切り離
された認識論は想定されていない。

認識論と言って思い出されるのは花間草の條(第百二條)で
ある。この條は草花を如何に認識するかという話で捉えら
れ、好惡の情を私意として排し、傳統的な倫理規範からの脱
却を説いたものの、所謂無善無惡説なるものを論旨とする先行
研究がある⁽¹⁶⁾。

これがある爲に、ともすれば陽明思想に於ける倫理は後退
しているかのように受け取られ、一步間違えば佛老異端の如
く見られることも起こってしまったのである。

したがって、無善無惡説を知行合一を論じる中に解決しな
ければ、工夫論の骨子である知行合一さえも、その工夫上の
地位を大きく後退して單なる認識論に組み込まれ、哲學談議
中の一挿話に墮する可能性を生んでしまう。

よってこれより無善無惡説を検討し、以て知覺に對する問
題を結論づけて前期思想における知行合一検討の結びとした
い。

王陽明の前期思想における知行合一の位置(大場)

まず、第百二條の問答をもう一度顧みてみる。⁽¹⁷⁾

薛侃(尚謙)が花の間にあつた草を除いた。そのことに因
んで言うに、「天地の間は、どうして善が培い難く惡が取
り去り難いのでしょうか。」先生が言われた。「お前は
培つたこともなければ、取つたこともない。」しばらくし
て先生が言われた。「これらの善惡の所見は皆軀殼から
念を發しているのである。そこで錯つてしまふのだ。」薛
侃はまだ理解しなかつたので、先生が言われた。「天地の
生意は花も草も同じである。どうして善惡の區別があつ
たろうか。お前が花を觀たければ、花を善とし草を惡と
するが、もしも草を使いたければ、同じように草を善と
するだろう。これらの善惡は、皆お前の心の好惡によつ
て生じるものである。故に錯りであることが分かる。」

花が善で草が惡というが、見る者の動機如何で價值は變動
する。また、天地の生意から見れば善惡など無い。確かにこ
こでは價值からの脱却を言っているようにしか見えない。現
に薛侃はそう捉えて次の質問を發する。

(尙謙) では善も惡もないのですか。

(陽明) 善も無く惡も無いのは理の靜であり、善が有り惡が有るのは氣の動である。氣に動かなければ善も無く惡も無い。これを至善と言う。

無善無惡は理の靜にして至善。ということは、至善は善一枚だから惡も無く、對概念がないから善という必要もないということか。

(尙謙) 佛教でもまた「善無く惡無し」と言いますが、何が違うのでしょうか。

(陽明) 佛教は無善無惡にあつて一切の事に關わろうとしないから天下を治められない。聖人の無善無惡は、『書經』洪範の「好を作すこと無く、惡を作すこと無き」ように氣に動かない。それでいて「王の道に違いてその有極に會する」のである。すなわち、自ずから一に天理に循つて、裁成輔相が有るのである。

これを見る限り、先の豫測で良いようである。無善無惡とは一に天理に循うことだから。しかし、一寸不可解なのは、

好惡が否定的にとられていることである。「軀殻から發した念」という言葉によつて、ここで言う好惡と『大學』の好惡との違いは容易に豫想されるが、それはもう少し先で明らかにされる。

(尙謙) 草が惡でないのであれば、草は取つてはなりませんね。

(陽明) そんなのは(我ら聖學と異なり)逆に佛老の意見である。草がさまたげとなるのであれば、お前が草を取るのを妨げはしない。

(尙謙) そうであれば好惡してることになります。

(陽明) 好惡しないというのは、好惡が全く無いということではない。それでは知覺の無い人である。しないというのは、好惡がただだ理に循い、草を取るのにもすこしの意志もつけないということである。このようであれば、好惡と全く同じではない

(尙謙) 草を取るのにどうすればただだ理に循い、意志をつけないのでしょうか。

(陽明) 草がさまたげとなり、理として取るべきであれば、取るだけである。偶々取らなくても、心を患わせな

い。もしもすこしの意思をつけられ、心には患いをのこし、多く氣に動いてしまう。

草を取る取らないは理に循えば良いとは、本人の當爲に應じて、事物の價值は決定されるということである。したがって、意識が常に理に向かってこそ好惡という知覺が発生し、全ての事物の價值が決定されてくるのである。ここは知行の本體が顯れれば自ずから草を取るであろうと讀み替えても全く通じる。そこで格物の話となる。

(尙謙) そうであれば、物に善惡は全く無いのですか。

(陽明) お前の心が理に循えば善であり、氣に動けば惡である。

(尙謙) 結局物には善惡は無いのですね。

(陽明) 心でこのようであれば、物でもまたそうである。

世間の儒者は、このようであることを知らず、心を捨てて物を逐い、格物を間違つて讀んでいる。だから一日中外に馳せ求め、外の規範をむやみに取り、死ぬまで行つてはつきりせず、習つても理解できないのである。

王陽明の前期思想における知行合一の位置(大場)

先儒に對する格物批判は、いうまでもなく『傳習錄』上巻で孝を引き合いに論じてきた格物論の繰り返しであることから、陽明はいつものように、心に倫理を獲得する基盤があると主張していると考えるのが妥當であり、無善無惡の相に着いて價值から脱却することが理だとして、他の條と齟齬させるのは不自然である。假に、佛老は無善無惡に着いて天下の事に關わらないが、陽明は無善無惡に着いて天下の事に關わり、既成倫理を超越した倫理なるものを創造しようとしたという理屈を立て得たとしても、それは『傳習錄』上巻、ひいては『王文成公全書』卷四『文錄』一を含めた前期思想中全體の論旨と齟齬を來して支離滅裂になつてしまう。

陽明が『大學』の好惡と氣に動かされた好惡との違いはどうか。

(尙謙) 好き色を好むようであり、惡臭を惡むようであるというのでしょうか。

(陽明) これは正しくただだ理に循うということである。天理はこのようであればならない。もともと私意が好み惡むことが無いものである。

(尙謙) 好き色を好むように、惡臭を惡むようにというの

では、どうして意でないと出来ましようか。

(陽明) 逆にこれは意を誠にしているのである。これは私意ではない。誠意は天理に循うだけである。天理に循うといつてもすこしの意思もつけてはならない。故に『大學』では「忿懣好樂する所有れば、すなわちその正を得ず」と言うのである。これは廓然太公でなければならず、これは心の本體であつて、これを知れば未發の中を知る。

伯生(孟源)が言った。「先生は「草がさまたげとなるなら、理として取らねばならぬ。」と仰いました。何を根據に軀殻から念を發しているとするのですか。」

(陽明) これはお前が體認しなければならぬことだ。お前が草を取ろうとするのはどういう心か。周茂叔が窗前の草を除かなかつたのはどういう心か。

誠は理であり、心の本體であり、廓然太公、未發の中である。『大學』の好惡は誠が行う好惡であり、この好惡無きは知覺無きに等しい。ここで、孝弟を知覺する良知をそのまま出せば仁は用い切れないのに、私意がそうさせない、したがって、知を致して私意を消せ、これは誠意である。という

第八條と本條とが重なり、或いは、誠を思うと無意識に省察克治が行われるという第四十條と重なることに思い至る。意をつけないで誠にせよというのは、私意を排除し心が本來持っている好色を好み惡臭を惡む知行の本體の機能を發揮すれば、自ずから當爲は遂行されるということである。先の第八、四十條の誠が倫理的心であつたことを考えても、この誠だけが倫理とは別文脈なはずがない。

つまり、本條の論旨は倫理取得に於ける知覺と格物、誠意のことである。

更に本條の始めに語られた「天地の生意」という言葉に注目すると、第九十四條には

父子兄弟の愛は人心の生意發端の處であつて、木の芽をふくようなものである。これから「民を仁し、物を愛する」のである。これが幹を發し枝を生じ、葉を生ずるのである。墨氏は兼愛して差等が無い。自分の父子兄弟と道端の人とを一緒に⁽¹⁹⁾看ている。これではみずから發端をな⁽¹⁹⁾くして芽をふかない。

とあつて、人の生意が父子兄弟の愛に始まり仁へ向かつてい

くことが明示されている。天地の生意が草花の善惡を決めな
いからといって、人の生意が倫理を超越することなど陽明は
端から考えていないのである。また、第百十二條で

人の心はもともと理義を説ぶものである。目がもともと
色を説び、耳がもともと聲を説ぶようなものである。た
だ、人欲が覆われ、累されて、始めて説ばないことがあ
るのである。今人欲が日に日に消えれば、理義は日に日
にひろがってくる。どうして説ばないことがある⁽²⁰⁾か。

と説く。知覺が倫理的文脈を超越するなど毛頭考えてな
かった證左であろう。

無善無惡説の正體とは、正に誠になり善一枚になりきった
人の心の本體、すなわち倫理的意識一枚の心、一に理に循う
様相を言っているのである。陽明が認める好惡はこの心の倫
理に對する知覺をいう。かくみれば、これまでの知行合一、
好惡、格物、誠意、省察克治、無善無惡が全で一貫して説明
可能となる。

そうした時、無善無惡は心の本體、あるいは知行の本體、
誠の様相の一表現に過ぎないのであって、無善無惡自體が何

王陽明の前期思想における知行合一の位置（大場）

か陽明思想上の方向を決定づけるものではない。現に第百二
條の論旨ですら、無善無惡ではなく、倫理取得に於ける知覺
と格物、誠意のことではなかったか。

結論として、知行合一は完全に倫理的文脈でのみ機能する
概念⁽²¹⁾なのである。

それにしても、陽明の説明がこれ程誤解を生み、解釋の幅
が出来やすいのは何故か。それは、無善無惡は倫理的心の様
相であると同時に、物自體には固定的な價值はないというこ
とも語っていて、第五條や第百二十六條と同じように、一つ
の言葉、一つの文章で二つ以上のことを説明しようとするか
らである。

とすれば、知行合一の性格が刻み込まれた誠意や、立志な
ども同じように二つ以上の内容を説明しようとしているはず
である。こうした點もまた知行合一の特徴の一つとして留意
されなくてはならないし、後期思想である致良知説明の一
つの手がかりとなろう。

以上の諸點を擧げて王陽明の前期思想における知行合一の
考察を終える。

注

(1) 拙稿『王陽明の思想形成における龍場大悟の位置』(『早稲田大學大學院文學研究科紀要』第五十二輯、二〇〇六年) 参照。

(2) 例えば岡田武彦氏は『王陽明と明末の儒學』57頁(明德出版社、一九七〇年)で、「陽明の知行合一の精神からすれば、結局行いを中心とするものであったということが出来る。すなわち行わねば知を致すことができないから、知行合一といったものである。」と言い、山下龍二氏は『陽明學の研究』190～191頁(現代情報社、一九七二年)で「陽明は行をとおしてはじめて知は知となるという。」「一般に知識は人間の感覺・心情・實踐をとおしてはじめて眞の知識となるというのである。」「陽明の實踐論はたんに知より行の方が大切だという實踐強調論にあるのではない。實踐をとおしてのみ知が成立し、實踐の中にのみ理があらわれてくるというのである。」と言う。無論これらは知と行とを結びつけるという單純な知行合一解釋ではない。だが、知が知識、あるいは知恵として捉えられ、工夫の力行によって知を眞實にしていこうと解釋する。これに對し大西晴隆氏は『王陽明』6頁(人類の知的遺産)25、講談社、一九七九年)で、「陽明の立言の宗旨(本旨)は、知行合一の本體を指ししめすにあつて知に對する行の優位を強調するものではけつしてない。」とする。

(3) 安田二郎氏『中國近世思想研究』175頁(弘文堂、一九四八

年)に於いて、氏は陽明の修養論の特徴の一つとして「意志的緊張さへ、私意として斥けられる」ことを擧げている。

(4) 『王文成公全書』卷三十一、「年譜」三十九歳の條、「悔昔在貴陽舉知行合一之教、紛紛異同、罔知所入。茲來乃與諸生靜坐僧寺、使自悟性體。」

(5) 『年譜』には「謫居兩年、無可與語者。歸途乃幸得諸友。悔昔在貴陽舉知行合一之教、紛紛異同罔知所入。」とあるが、「與辰中諸生」(『王文成公全書』卷四、「文錄」一)では「謫居兩年、無可與語者。歸途乃得諸友。何幸何幸。方以爲喜、又遽爾別去。極快快也。」とあり、知行がどうのという話はない。

(6) 『傳習錄』第五條の全文(傍線部は引用箇所)。愛因未會先生知行合一之訓、與宗賢惟賢往復辯論未能決。以問於先生。先生曰、試舉看。愛曰、如今人儘有知得父當孝、兄當弟者、却不能孝、不能弟、便是知與行分明是兩件。先生曰、此已被私欲隔斷。不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行、只是未知。聖賢教人、知行正是要復那本體。不是着你只恁的便罷。故大學指箇真知行與人看。說如好好色、如惡惡臭、見好色屬知、好好色屬行。只見那好色時、已自好了。不是見了後又立箇心去好。聞惡臭屬知、惡惡臭屬行。只聞那惡臭時、已自惡了。不是聞了後又立箇心去惡。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。就如稱某人知孝、某人知弟、必是其人已曾行孝、行弟、方可稱他知孝、

知弟。不成只是曉得說些孝弟的話、便可稱為知孝弟。又如知痛、必已自痛了、方知痛。知寒、必已自寒了。知識、必已自識了。知行如何分得開。此便是知行的本體。不曾有私意隔斷的。聖人教人、必要是如此、方可謂之知。不然、只是不曾知。此却是何等緊切着實的工夫。如今苦苦定要說知行做兩箇、是甚麼意。某要說做一箇、是甚麼意。若不知立言宗旨、只管說一箇兩箇、亦有甚用。愛曰、古人說知行做兩箇、亦是要人見箇分曉。一行做知的工夫、一行做行的工夫、即功夫始有下落。先生曰、此却失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意、行是知的功夫、知是行之始、行是知之成。若會得時、只說一箇知、已自有行在。只說一箇行、已自有知在。古人所以既說一箇知、又說一箇行者、只爲世間有一種人。懵懵懂懂的任意去做、全不解思惟省察也。只是箇冥行妄作、所以必說箇知、方纔行得是。又有一種人茫茫蕩蕩懸空去思索、全不肯着實躬行也。只是箇揣摩影響、所以必說一箇行、方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話。若見得這箇意時、即一言而足。今人却就將知行分作兩件去做、以爲必先知了、然後能行。我如今且去講習討論、做知的工夫、待知得真了、方去做行的工夫。故遂終身不行、亦遂終身不知。此不是小病痛。其來已非一日矣。某今說箇知行合一、正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰。知行本體原是如此。今若知得宗旨時、即說兩箇亦不妨、亦只是一箇若不會宗旨、便說一箇亦濟得甚事只是閒說話。

(7) 來書云、眞知即所以爲行、不行不足謂之知。此爲學者喫緊王陽明的前期思想における知行合一の位置(大場)

立教、俾務躬行則可。若眞謂行即是知、恐其專求本心、遂遺物理、必有闕而不達之處。抑豈聖門知行並進之成法哉。

(8) 又曰、知是心之本體、心自然會知。見父自然知孝、見兄自然知弟、見孺子入井、自然知惻隱。此便是良知、不假外求。若良知之發、更無私意障礙、即所謂充其惻隱之心、而仁不可勝用矣。然在常人不能無私意障礙。所以須用致知格物之功、勝私復理、即心之良知更無障礙、得以充塞流行、便是致其知。知致則意誠。

(9) 劉觀時問未發之中是如何。先生曰、汝但戒慎不覩、恐懼不聞、養得此心、純是天理、便自然見。觀時請略示氣象。先生曰、啞子喫苦瓜、與你說不得。你要知此苦、還須你自喫。時曰仁在傍曰、如此才是眞知、即是行矣。一時在座諸友皆有省。兩事。

(11) 省察克治之功、則無時而可間。如去盜賊、須有箇掃除廓清之意。無事時將好色、好貨、好名等私、逐一追究搜尋出來、定要拔去病根、永不復起、方始爲快。常如貓之捕鼠、一眼看着、一耳聽着、纔有一念萌動、即與克去、斬釘截鐵、不可姑容與他方便、不可窩藏、不可放他出路、方是眞實用功、方能掃除廓清、到得無私可克、自有端拱時在。雖曰何思何慮、非初學時事。初學必須思省察克治。即是思誠。只思一箇天理。到得天理純全、便是何思何慮矣。

(12) 僕近時與朋友論學、惟說立誠二字。殺人須就咽喉上著刀。

吾人爲學、當從心髓入微處用力。自然篤實光輝、雖私欲之萌、眞是洪爐點雪、天下之大本立矣。

- (13) 善念發而知之、而充之、惡念發而知之、而遏之。知與充與遏者志也。天聰明也。聖人只有此。學者當存此。

- (14) 是以君子之學、無時無處、而不以立志爲事。正目而視之、無他見也。傾耳而聽之、無他聞也。如猫捕鼠、如鷄覆卵、精神心思凝聚融結、而不復知有其他。然後此志常立、神氣清明、義理昭著、一有私欲、即便知覺、自然容住不得矣。

- (15) 心即理と知行合一が同じ事の二側面を指すというのは、安田氏前掲書195頁、198頁に「知行合一説の提唱は心即理説の中に含まれていたものが開かれたという以外の何ものでもあり得ない。」「知行合一説が心即理説から導き出されたのは當然の事態でなければならぬ。」とあり、大西氏前掲書6頁にも「知行合一とは、知と行が本來的に一つの渾然たる心（主體）のはたらきの抽象された二側面であること、理との関連でいえば、心が本來的に理を直観定立すると同時に、理によってみずからの意志を規定するものであることをいう。つまりは、「心即理」の意味にはかならない。いわゆる知や行はこの心の本體に復歸、ないしは實現する工夫（實踐的努力）としての意味を持つ。」としてこれを指摘する。「心の本體に復歸、ないしは實現する努力」とは知行の工夫を指すものと筆者は理解し、これに賛同する。

- (16) 荒木見悟氏は、『陽明學の位相』178頁（研文出版、一九九二

年）で、本條を無善無惡の議論に使用している。そして、「無善無惡は、單に悟りの一境に閉じこめるのではなく、治世安民のために既成の善惡觀にとらわれず、自らの獨自の判斷によって、人倫界に積極的に改革の歩みを進めるということになる。無善無惡であればこそ、至善の實現も可能となるわけである。」と言う。だが、ここで注意すべきは荒木氏のいう「人倫」なるものは全く儒教的文脈の倫理ではなく、むしろ性善説と對置され、それを破壊し、それとは別の規範を創造することを用いるのであることは「善と惡の抗爭、天理と人欲の相克を、先入主にとらわれず分け入って、泥をかぶりつつ、善惡理欲の組み直し作業を行う」「この無善無惡の實質は、朱子學的な性善説とは結びつき得ないであろう」「仁義禮智は善なるもの、それをなみするものは惡なるものという平面的論理」という當該書を読めば一目瞭然である。

- (17) 第百二條の全文。侃去花間草。因曰、天地間何善難培、惡難去。先生曰、未培、未去耳。少閒曰、此等看善惡、皆從軀殼起念。便會錯。侃未達。曰、天地生意、花草一般。何曾有善惡之分。子欲觀花、則以花爲善、以草爲惡、如欲用草時、復以草爲善矣。此等善惡、皆由汝心好惡所生。故知是錯。曰、然則無善無惡乎。曰、無善無惡者、理之靜。有善有惡者、氣之動。不動於氣、即無善無惡、是謂至善。曰、佛氏亦無善無惡、何以異。曰、佛氏着在無善無惡上、便一切都不管、不可以治天下。聖人無善無惡、只是無有作好、無有作惡、不動於

氣。然遵王之道會其有極。便自一循天理、便有箇裁成輔相。

曰、草既非惡、即草不宜去矣。曰、如此却是佛老意見。草若有礙、何妨汝去。曰、如此又是作好作惡。曰、不作好惡、非是全無好惡。却是無知覺的人。謂之不作者、只是好惡一循於理。不去又着一分意思。如此即是不曾好惡一般。曰、去草如何是一循於理、不着意思。曰、草有妨礙、理亦宜去、去之而已。偶未即去、亦不累心。若着了一分意思、即心體便有貽累、便有許多動氣處。曰、然則善惡全不在物。曰、只在汝心循理便是善、動氣便是惡。曰、畢竟物無善惡。曰、在心如此、在物亦然。世儒惟不知此、舍心逐物、將格物之學、錯看了。終日馳求於外、只做得箇義襲而取、終身行不著、習不察。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。故有所忿懣好樂、則不得其正。須是廓然大公、方是心之本體。知此即知未發之中。伯生曰、先生云、草有妨礙、理亦宜去。緣何又是驅殺起念。曰、此須汝心自體當。汝要去草是甚麼心。周茂叔窗前草不除是甚麼心。

(18) 荒木氏は前掲書に於いて、こういう具合に先程指摘した議論を展開し、無善無惡を境地とする。ただし、他の條や書簡の論旨との整合性についてはほとんどかえりみられていない。

(19) 第九十四條の全文（傍線部は引用箇所）。問、程子云、仁者王陽明の前期思想における知行合一の位置（大場）

以天地萬物爲一體。何墨氏兼愛、反不得謂之仁。先生曰、此亦甚難言。須是諸君自體認出來、始得。仁是造化生生不息之理。雖瀾漫周遍、無處不是、然其流行發生、亦只有箇漸。所以生生不息。如冬至一陽生、必自一陽生、而後漸漸至於六陽。若無一陽之生、豈有六陽。陰亦然。惟其漸。所以便有箇發端處。惟其有箇發端處。所以生。惟其生、所以不息。譬之木、其始抽芽、便是木之生意發端處。抽芽然後發幹發。幹然後生枝、生葉、然後是生生不息。若無芽、何以有幹、有枝葉。能抽芽、必是下面有箇根在。有根方生。無根便死。無根何從抽芽。父子兄弟之愛、便是人心生意發端處、如木之抽芽。自此而仁民而愛物。便是發幹、生枝、生葉。墨氏兼愛無差等。將自家父子兄弟、與途人一般看。便自沒了發端處不抽芽。便知得他無根。便不是生生不息。安得謂之仁。孝弟爲仁之本、却是仁理從裏面發生出來。

(20) 人心本自說理義。如日本說色、耳本說聲。惟爲人欲所蔽、所累、始有不說。今人欲日去、則理義日治浹、安得不說。

(21) 安田氏前掲書195頁「知行合一」は全く倫理的要求から説かれたものである。」と言う指摘は正に本稿の主張と一致する。

〈キーワード〉 知行合一、王陽明、知覺、倫理