

程伊川「真知」考：「知」から「行」へ

藤井，倫明
台湾立德管理学院非常勤講師

<https://doi.org/10.15017/18193>

出版情報：中国哲学論集. 27, pp.20-38, 2001-10-30. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

程伊川「真知」考

—「知」から「行」へ—

藤井倫明

はじめに

程伊川の語録を繙いて、しばしば目を引くのが、その「知」に対する異常なこだわり方である。彼は「学は知を以て本と為す。」(『遺書』卷二十五、三三四頁)^①と、「知」こそ学問の第一義であるとし、「知の難きに非ず、行の惟れ難きなり。」と説く『書経』(説命・中)に対して、敢えて「知も亦難きなり」と、本当に知ることの難しさを強調している。^②ここでは伊川は、「知よりも行が難しい」とする『書経』の説を、「固より是なり」と一応認めており、控えめな言い方をしているが、伊川の思想全体を見た時、彼が『書経』の意に反して、「行」よりも「知」の方に困難を認め、「知」にこそ全精力を傾注すべきだと理解していたことは確かである。

しかし、常識的に考えたら、『書経』にある通り「知る」(認識する)ことよりも、知ったそのことを「行う」(実践する)ことの方が難しいと見るのが穏当であり、また、伊川の思想が儒家思想に属するものである限り、荀子が「知ることとは行うことに若かず。学は行うに至りて止む。」(儒效篇)と指摘しているように、結果的に見た場合「知」(認識)よりも「行」(実践)の方に重きが置かれてしかるべきだと思われる。それなのに何故伊川は伝統的・常識的

見解と食い違うような「知」重視の姿勢を取ったのであろうか。

この主知主義が、伊川をして「格物窮理」という知的営為を、「居敬」とともに工夫論の柱として確立せしめ、それが朱子にも基本的な受け継がれて、朱子学の根幹を形成するに至っていることは周知の通りである。その意味で、程伊川の「知」について考えることは朱子学研究にとつて極めて重要なテーマであり、当然ながらこれまでにも数々の研究がなされてきたわけであるが、従来は、伊川の「知」を、朱子の「知」（場合によっては陽明の「知」と同等と見なしてそれに付属・吸収させてしまい、程伊川の思想そのものにおける「知」を対象とした踏み込んだ検討がなされてこなかったのではないだろうか。程伊川研究の場合、どちらかというと「知」の対象である「理」の方に多大の関心が向けられ、伊川の考えていた「知」の姿そのものについては未だ十分に解明されていないように思われる³。そこで本論稿では、伊川にとつて「知」とは何であったのかを、古来しばしば「知」と対比させる形で説かれてきた「行」との関係の軸にできるだけ深く掘り下げて検討し、彼が「知」を絶対的に重視したその真意を探ってみたい。

一

知—行観という面から朱子学と陽明学を区別した場合、朱子学を「知先行後」、陽明学を「知行合一」と見なすのが常識である⁴。朱子学の先駆者である伊川も、当然のことながら、「須く是れ識は行の先に在るべし。譬うれば路を行くが如し。」（『遺書』巻二、六七頁）と「知先行後」を説いている。伊川の主知主義が単純にこのような「知先行後」に止まるものであるならば常識的で理解しやすいのであるが、彼には、その上さらに「知れば必ず行える」という主張が見られ、事は簡単に済まされなくなる。

之を知ること深ければ、則ち之を行ふこと必ず至る。之を知りて行ふ能わざる者有る無し。知りて行ふ能わざるは、只だ是れ知り得ること淺ければなり。（『遺書』巻十五、一六四頁）

人既に能く知見あれば、豈に行う能わざること有らん。（『遺書』巻十七、一八一頁）

「知先行後」の場合、朱子が「知・行常に相須つべし。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。」(『語類』巻九、学三、論知行)と指摘していることから明らかのように、「知」と「行」には異なる役割・機能が認められており、「知」と「行」はそれぞれ同じ比重で独立し得ることになる。しかし「本当に知ったならば必ず行うはずであり、行うことができないのは、実は知っていないからだ。」という伊川の主張になると、「行」の問題はすべて「知」の次元に還元され、「行」は「知」に従属する形となり、「知行合一」の状態で接近してくることになる。つまり伊川の知行観は、単純に朱子学的「知先行後」と言って済ませられない様相を呈しているのである。

ここから伊川のこの知行説を、王陽明の「知行合一」説に比するような見解が生ずることにもなるわけであるが、もし、この知行関係が王陽明のように、好色を見たり、悪臭をかいだりするのを「知」、好色を好んだり悪臭を憎んだりするのを「行」と規定し、「知」と「行」の関係を土田健次郎氏が指摘されているように「認識」と「判断」という形で理解するのならば、確かに正常な意識活動をする者であれば「認識」は必然的に「判断」を伴うものであって、「知」(認識)から「行」(判断)へと展開は無理なく理解できることとなる。しかし伊川の言う「行」は、明らかに肉体の運動としての「行為」「実践」の意味であって、判断のレベルに止まるものではない。そもそも王陽明の知行合一説は、「一念の發動の処」をも「行」と認め、「知」と「行」を本来渾一的な心において捉えるものであって、「知」(精神活動)と「行」(肉体運動)の機能を明確に区分し、「知」から「行」へと展開すると主張するここでの伊川の知行観とは明らかに構造的にズレがあると言える。⁹⁾

もちろん「知れば必ず行える」と言っても、その「知」とは、日常使われているような一般的意味での単純な「知」でないことは言うまでもない。伊川が「知」には「真知」「深知」と「常知」(浅知)とがあると見ていることは周知の通りだが、「真知」「深知」であってはじめて「行」への必然的な展開が可能になるとされているのである。¹⁰⁾ ちなみに「常知」と言われるものが、先に指摘した、「行」に先だち、「行」の指針となる「知先行後」の「知」に該当できることは言うまでもないであろう。

さて、いかに切実で深い「知」であったとしても、それが「認識」の次元に属するものである限り、必然的に「行」に展開するというのは理解しづらいものがある。「真知」はどのようなにして「行」を惹起するのであろうか。

二

伊川が、実際に虎に襲われた経験のある者の、虎に対する恐怖感をもって「真知」を説明しているのは有名であるが、伊川はこれ以外にも、幾つかの具体的実例をもって「真知」であれば必ず実践を伴うはずであつて、実践し得ないといふのであれば、実は本当に知つていないからだといふことを主張している。(傍線は筆者。以下同じ)

①人の一身、儘肯えて爲さざる所有るも、他事に至るに及んで又然らず。(a) 士の若き者は、之をして穿窬せしめんとすと雖も、必ず爲さず。其の他の事は未だ必しも然らず。巻を執るが如き者に至つては、禮義を説くを知らざる莫く、又王公大人の如きは皆能く軒冕は外物なりと言うも、其の利害に臨むに及んでは、則ち義理に就くを知らず、却て富貴に就く。此くの如き者は、只だ是れ説き得るのみ、實に見ざるなり。(b) 其の水火を踏むに及べば、則ち人皆之を避くるは、是れ實に見得ればなり。須く是れ「不善を見ること湯を探るが如き」の心有れば、則ち自然に別なるべし。昔、か經て虎に傷つけらるる者の如き、他人虎を語れば、則ち三尺の童子と雖も、皆虎の畏るべきを知るも、終に曾か經て傷つけらるる者の、神色懼懼し、至誠に畏るるが似こきにはあらず。是れ實に見得ればなり。(『遺書』卷十五、一四七頁)

②知至れば則ち當に之に至るべく、知終れば則ち當に終わりを遂ぐべし。須く知を以て本と爲すべし。之を知ること深ければ、則ち之を行うこと必ず至り、之を知りて行う能わざる者有ること無し。知りて行う能わざるは、只だ是れ知り得ること淺ければなり。飢えても鳥喙を食わず、人の水火を踏まざるは、只だ是れ知ればなり。人の不善を爲すは、只だ知らざるが爲なり。(『遺書』卷十五、一六四頁)

③問う、「致知と力行は兼ねること莫きや否や」と。曰く、「常人の爲に言へば、纔かに非禮の爲すべからざるを知

り得れば、須く勉強を用うべし。穿窬の爲すべからざるを知るに至つては、則ち勉強を待たず。是れ知にも亦深淺有ればなり。『遺書』卷十八、一八六頁)

④知に多少の般數有り。然る深淺有り。向きに親しく見るに、一人曾て虎の傷つくる所と爲る。言虎に及ぶに因り、神色便ち變ず。傍に數人有り、佗の虎を説くを見る。虎の猛の畏るべきを知らざるに非ず。然れども佗の説き了りて畏懼の色有るが如きにはあらず。蓋し真に虎を知る者なればなり。學者の深知も亦た此くの如し。且如ば膾炙は、貴公子と野人と皆其の美なるを知らざる莫し。然れども貴人は聞著けば便ち膾炙を嗜まんと欲するの色有り。野人は則ち然らず。學者は須く是れ真に知るべし。纔かに是を知り得ば、便ち泰然として行い將て去くなり。

『遺書』卷十八、一八八頁)

「虎の恐怖」以外で伊川が挙げてしている具体例を抜き出してみると、「士たるもの、たとえ強制されてもどろぼうなど絶対にしないということ」(① a・③)、「人は誰でも水や火を恐れ避けること」(① b・②)、「たとえ飢えても烏喙(毒草)を食べないこと」(②)、「膾炙(なますとあぶり肉)を實際に嗜んだことのある貴公子は、膾炙のことを聞いただけで食欲を起こすこと」(④)などがあり、伊川はこれらは皆、真に知っているが故に必然的に実践される現象だといふ。ただこれらの例を注意して見てみると、「泥棒をしない」というのは別にして、「虎に対して恐怖感を懐くこと」、「水の深さや火の熱さを恐れて避けようとすること」、「毒草を食べないこと」などは何れも生命保持という本能の現れであり、「おもしろい物のことを聞いただけで食べたくなる」というのも、食欲という生理的機能に基づくものであつて、認識の深さとは関係がないのではなからうか。伊川は倫理的次元での実践の問題を本能的・生理的現象を用いて説明しているのであり、これは論理的に破綻しているようにも感じられる。

従来は、これらの具体例をもとに、「真知」を「經驗知」(「行」を通して獲得される「知」)として捉えるのが一般的であつた。確かに虎に対する真の恐怖感、美味に対する垂涎の念などは、實際に虎に襲われる經驗、實際に美味を嗜む經驗がなければ切実なものにはなり得ず、その意味では本能的・生理的な現象とは言つても經驗がきっかけとなつて喚起されたものだと言へる。朱子に、「真知」、深い認識は、実践を通して獲得されるものだといふ指摘が見られる

ことも確かである。⁽¹⁸⁾

ここから陳來氏などは、「真知」に至る過程を、常知（所当然之則を知る）↓力行（実践）↓真知という形で認識している。⁽¹⁹⁾ 経験、実践が深い認識をもたらすというのは事実であろうし、程朱の意にも背くものではないと思われるが、「真知」を「経験知」と規定するだけでは、それが必然的に「行為」に発展し得るという主張が、積極的には説明できないであろう。また伊川は、生命を重んじ、生命を惜しむのが世の常であるにも関わらず、古人の中には生命を犠牲にして仁義を成就した者がいる、それこそ「真知」の為せるわざだと指摘しているが、道の為に死を選ぶということ、『論語』に所謂「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」という覚悟を得ることなどは、予め「経験」を重ねられるような事柄ではないであろう。そして、そもそも「真知」の前提として必ず「行為」が必要だということになれば、「知」「行」両立の形となり、「知」の「行」に対する絶対的優位は崩れてしまう。これでは朱子の場合とはともかくとして、「知」の側に絶対的に比重を置いた伊川の立場とは食い違ってきてしまうのではなからうか。

よって「経験」は「真知」の絶対必要条件ではなく、「真知」を「経験知」と規定するのは核心をついたものとは言えまい。必然的に行為を惹起するとされる「真知」を説明するには、「経験」から一歩進めて、「経験」をきっかけとして、心の内部でどのような現象が起こっているのかを考えてみる必要があると思われる。⁽¹⁹⁾

三

そこでまず注目されるのが、「真知」に基づく「行為」が、「按排」「勉強」による「行為」と対比する形で説かれている点である。

問う、「忠信、徳に進むの事は、固より勉強すべし。然れども致知は甚だ難し」と。曰く、「子、誠敬を以て勉強すべきと爲す。且くは恁地に説かん。到底、是れ知り了るを須ちて、方めて行い得。若し知らずんば、只だ是れ堯を觀却いて他の行事を學ぶのみなり。堯の許多の聰明睿知無くして、怎生んぞ他の動容周旋禮に中たるが如く

なるを得ん。諸を中に有すれば、必ず諸を外に形わす。徳容、安んぞ妄りに學ぶべけん。子の言う所の如きは、是れ篤く信じて固く之を守るものにして、之を固有するものには非ざるなり。……未だ知を致さずして、便ち意を誠にせんと欲すれば、是れ躒等なり。學者は固より當に勉強すべし。然れども知を致さざれば、怎生んぞ行い得ん。勉強して行う者は、安んぞ能く持久せん。除非理を爛らすこと明らかにして、(はじめて) 自然に理に循うを樂しむ。性は本より善なり。理に循いて行えば、是れ須く事を理むるに本より亦た難からざるべし。但だ人知らずして安排を施し著するが爲に、便ち難しと道うなり。『遺書』卷十八、一八七頁)

問う、「致知と力行は兼ねること莫きや否や」と。曰く、「常人の爲に言えば、纔かに非禮の爲すべからざるを知り得れば、須く勉強を用うべし。穿窬の爲すべからざるを知るに至つては、則ち勉強を待たず。是れ知にも亦た深淺有ればなり。古人言う、樂しんで理に循うを之れ君子と云うと。若し勉強すれば、只だ是れ理に循うを知るのみにして、是れ樂しむには非ざるなり。纔かに樂しむに至る時は、便ち是れ理に循うを樂しと爲し、理に循わざるを樂しからずと爲す。何ぞ苦しんで理に循わざらん。自より勉強を須いざるなり。夫の聖人の勉めずして中たり、思わずして得るが若きは、此れ又上一等の事なり。』『遺書』卷十八、一八六頁)

「真知」を得られていない状態であつても理(善)とされている法則に従うことは可能である。しかしその場合「勉強」を必要とし、ここに困難が感じられ、「行」を難しとするような認識も生ずることとなるのに対して、「真知」を得ていれば理(善)に樂しんで従うようになり、理(善)に従わないと却つて苦痛を生ずると言うのである。「真知」による「行為」が勉強を必要としないということは、行為を起こすのに「意(意志)」を用いる必要がないということでもある。伊川は「力行」を必要とするなどと言うのは、「浅近の語」だとして次のように指摘している。

如し眼前の諸人、特立獨行せんことを要むれば、はなはだ得難からず。只だ是れ一箇の知見を要むることの難きのみ。人は只だ這箇の知見の通透せざるを被るのみ。人の力行を要すと謂うは、亦只だ是れ浅近の語なり。人既に能く知見あれば、豈に行う能わざること有らん。一切の事は皆當に爲すべき所なるも、必ずしも意を著けて做すを待たず。纔かに意を著けて做せば、便ち是れ箇の私心有り。這の一點の意氣あれば、能く幾時なるを得ん。『遺書』

ここで伊川は、真に「知見」があれば「意を著ける」必要がないというに止まらず、意を用いて為したら却って「私心」有りだと判別されるとまで言っている。常識的に考えたら為すべき事を為そうという意志は、道徳行為を成立させる為に必要不可欠なものであり、善なるもの以外の何ものでもない。その善なる意志がどうして「私心」として斥けられねばならないのであろうか。因みに、朱子において「善なる意志」が否定されていることは、安田二郎氏が夙に指摘しているが、その理由となると安田氏の説明は「意志が指導する限りに於ける行為に於ては、そこに目ざされる善は、縦令單に主觀的個人的なものではなくして、同時に客觀的公共的のものであり得るにしても、それが觀念であり理想であることは到底免れ得べくもない。ここに善なる意志が否定されるべき理由があつたのではないか。」という極めて概念的なものであり、必ずしも明晰とは言い難い¹⁶。なぜ「善なる意志」もが否定されねばならぬかという問題については、「真知」の姿が明らかになることで自ずと解決するものと思われるので、取りあえず、論を先に進めることとしたい。

さて、「意」を用いず、「勉強」せず、自然に行うというのであれば、これはある意味で本能的な行為に近いものであると言えるのではないであらうか。「理に循うを樂しむ」という、その「樂」なる心理状態が、理性的次元にはなくて、本能的次元に根を下ろした感覚であることは言うまでもなからう。

ここで思い出されるのは、伊川が「真知」の様態を説明するために用いた、「虎や水・火に対する恐怖」「美味に対する食欲」「盗みをしたくない」という例が、何れも「意志」を伴わず、勉強や按排を必要とせずに実現される本能的現象であつたということである。伊川は「真知」から生まれる「行為」が、普通の意味での「行為」、すなわち認識↓判断↓意志という経緯を経た上で起こされる「行為」とは異なり、判断や意志という心の表層意識の機能を待たずに本能的に発現するものであることを言おうとして上述したような比喻を用いたのではないだろうか。ここで注目されるのが、上述の引用から明らかのように、伊川は決して「理を行う」とは言わず、「理に循う」という表現を用いているということである。「理を行う」と言えば、「自己」が主体となり、客体としての「理」を能動的（意識的）に扱

うこととなる。ところが「理に循う」と言った場合、主体は「理」の方に移り、「自己」は完全に受動的（無意識的）な存在となる。そして「自己」が「理」に循い切ること、それは取りも直さず「自己」が完全に「理」に同化する（^①）とに他ならず、ここに到れば意識主体としての「自己」は消滅する。

理に循いて楽しむに至れば、則ち己と理と一なり。殆ど強勉の能くすべきに非ざるなり。（『粹言』卷一、論學篇、一一九二頁）

大にして之を化すとは、只だ是れ理と己と一なるを謂う。一なれば則ち己無し。（『遺書』卷十五、一四三頁）

よつて「真知」から生まれる「行為」とは、日常の意識主体としての「自己」が行為を起こしているのではなく、「自己」は「理」と化して無意識化し、完全に「理」に支配されて「理」のなすがままに行動している、より正確に表現すれば、真知による「行」とは、本来性として自己に内在している「理」そのものが具体的な行為の形で現れたものに他ならないのではないだろうか。

ここで参考になるのが、「物我一理」であつて、「格物窮理」という外に向かう工夫が、そのまま「躬に反り」「己を察する」ことに通じ得ると指摘されていることである。

問う、「物を観て己を察すとは、還た物を見るに因りて、諸を身に反求するや否や」と。曰く、「必ずしも此の如く説かず。物我一理なれば、纔かに彼に明らかなれば即ち此に曉る。内外を合するの道なり。（『遺書』卷十八、一九三頁）

物の理を觀て以て己を察す。既に能く理を燭らせば、則ち往くとして識らざる無し。（『遺書』卷十八、一九三頁）事に隨いて理を觀、而して天下の理得。天下の理得て、然る後、以て聖人に至るべし。君子の學は、將に以て躬に反るのみ。躬に反るは知を致すに在り。知を致すは物に至るに在り。（『遺書』卷二十五、三二六頁）

ここから楠本正繼氏の指摘しているように、「致知」の境地を、内在する理の自覚、つまり理が己自身を見出すことだと捉えることも可能となる。そして、この「致知」が「真知」に通じるものであることは、朱子が「致知は、真知たるを求むる所以なり。」（『朱子語類』卷十六、大学二、経下）と指摘しているのに徴しても明らかである。

そうすると「真知」とは自己に内在している「理」の自覚、「理」が目を覚ました状態ということとなり、「真知」に基づく本能的行為が、内在する「理」そのものの自発的発現・展開ではないかという先の推論とも合致してくる。伊川が「真知」の様態を、「実理を見る」、「実に是を見得、実に非を見得」、「理を燭らす」といったように視覚的に表現しているのも、「真知」の場合、表層意識の認識判断機能を待たずに、「理」そのものが直接外界と感応し、文字通り是・非の在処が鮮烈にありありと映し出されるようになるからではないだろうか。ところで「理」とは「所当然之則」「所以然之故」と規定されるような形而上的な概念であり、その理が目を覚まし、外界と直接感応するという言い方は、理そのものに氣と同等の形而下的なはたらきをも認めるような印象を与えてしまうが、もちろんここで言う「理」とは、人に内在する「性」（本来性）としての「理」であり、さらに厳密に言えば、その「性」の潜在次元である「未発」の領域、すなわち心理学で言われる「無意識領域」、「深層意識」のことである。「理」が目を覚ますとは、ある種の本能と同じように、日頃は表層意識の下に隠れ、無意識状態であった本性が、顕在化・活性化し、表層意識を支配することに他ならない。¹⁵⁾

よって「真知」の有無とは、認識の深淺というレベルの問題ではなく、見えているか見えていないか、目覚めているか眠っているかというように截然と分かれてくる根本的な違いであったのである。朱子が「格物致知」を「夢と覚の関」と表現しているのは、まさにこのことを意味しているのではないだろうか。¹⁶⁾

四

「理」（性）の潜在領域である深層意識が目覚めると、心身（氣）は「理」にコントロールされ、「理」に導かれて動いていくこととなる。つまり表層意識の判断・決定機能を待たずに、内在している「理」そのものが人を突き動かしていくことになる。もちろんこれは心身（氣）が既に理想的な状態になっていればの話であって、そうでない限り、「理」が順調に発現できるようにあらかじめ心身（氣）の環境を調べておいてやる必要があり、ここに「涵養」＝

「敬」という「窮理」とは異なる工夫が、同時に必要になるわけだが、今ここではその問題を捨象して考えたい。この「理」が人間にとつて最も本来的なものである限り、それに全てを委ねて従うことが、最も苦痛・葛藤の少ない道だということになり、ここに楽しく安らかな心境が生ずるわけである。安んじて生命を犠牲にして道義に従うことができるのも、表層意識の知的判断によつて行為決定をしているのではなく、本来的に自己に内在する「理」に導かれるままのあり方だからではないであろうか。もしも表層意識の知的判断によつて「理」（道徳律）への従属が決断・実行されるといふ形になれば、そこには「楽」「安」といふ境地とは程遠い、絶えざる緊張を要する厳肅なる義務の世界が立ち現れることになることは、カント倫理学で克明に描かれている通りである。⁽²²⁾

さて、このような理論は、「理を鮮明に燭らすことができこそ、自然に理に循うのを樂しむことができる。性は本来善なるものだから。」（『遺書』卷十八、一八八頁）とあつたように、理の本来的内在すなわち絶対的な性善説が前提となつて言うまでもない。伊川は「真知」の来源について次のように語っている。

知は吾の固より有する所なり。然れども致さざれば則ち之を得ること能わず。而して知を致すには必ず道有り。故に曰く、「致知は格物に在り」と。（『遺書』卷二十五、三二六頁）

「致知は格物に在り」とは、外由り我を鑠するには非ざるなり。我固より之を有するなり。物に因りて遷ること有り、迷いて知らざれば、則ち天理滅ぶ。故に聖人は之に格らんと欲するなり。（『遺書』卷二十五、三二六頁）

「真知」とは、人の感官と外界の事物が接触することで、すなわち経験を通して新たに獲得されるのではなく、人が先天的に具有するものであり、「徳性の知は、聞見を仮らず。」（『遺書』卷二十五、三二七頁）と言われるのもそのため他ならない。ただ凡人の場合、それが目覚めていない眠つた状態になつていたので、その眠りを覚ましてやる必要があるのである。そのきっかけとなるのが格物であり、経験であつたわけなのである。その意味では前に指摘したように、倫理的次元か生理的次元かの違いはあるものの、確かに恐ろしいものを見て避けようとしてたり、美味を見て食欲を起こす本能的行為と全く同じ原理・構造に基づくものであつたと言える。

そこで振り返つて「知れば必ず実行される」という主張の真意を考えてみると、それは本当に知れば、その認識し

た道德律（善）を当為として必ず実行に移すようになるのではなく、内在している「理」としての本性が目覚め、それが血肉化され行為となつて現れてくるわけであるから、取られる行為は必然的に認識した道德律（善）に合致することになるということではなからうか。具体的に言うくと、「親孝行」という教えを真に知ると、教わつた「親孝行」をモデルとして、強い意志により自己の行為をそのモデルに合致させることで「親孝行」が実践されることになるというのではなく、もともと己に内在していた親孝行の「理」（本性）が覚醒・発現し、その「理」が行為となつて現れるのだから、本能的行為と同じく意志の力を借りなくとも、自ずから「親孝行」の教えに適つた行為が展開されることになるということである。さて、このような場合、道に中たる（適う）²³ という言い方すらの確とは言えなくなる。

「勉めずして中たり、思わずして得る」と勉めて中たり、思いて得ると何ぞ止だに差等あるのみならん。直ちに是れ相い去ること懸絶せり。「勉めずして中たる」とは即ち常に中たるなり。「思わずして得る」とは即ち常に得るなり。所謂従容として道に中たるとは、他人の見る所を指して之を言う。勉めず思わざる者の如きは、自ら道上に在りて行く。又何ぞ必ずしも中たると中たらざるとを言わん。〔遺書〕卷十五、一五八頁）

「中たる」と言う限り、必然的に「中たらない」場合が予想されているのであつて、道に中たつていとされる現実的行動は、幾つかある可能的行動の中の一つを当為と判断して選んだ結果ということになつてしまふ。因みに、この「選択」という営為こそ「認識—判断—意志」という意識活動以外の何ものでもない。しかし「理」そのものの発現としての「勉めず思わ」ざる行為の場合、自己の意識は「道上に在り」、つまり「理」と化しているが故に、今取られている行為が道のままに為された唯一の可能的行動なのであつて、初めから選択が前提されていないが故に、「中たる」とか「中たらない」とか言う表現自体がナンセンスなものになつてしまふわけである。

さて、これまでの論理の当然の帰結として、伊川にとつて、眞の道德（善）行為とは、表層意識の価値判断を待たずに自己の内面から無意識的・本能的に沸き出してきたもの、すなわち内在の「理」が直接発露したものである。従つて、そうでなければ本物とは言えないということになる。それは、既に規範として確立している道德律に当為として従ふことではなく、道德そのものがその源泉から新たに生み出されることであつたのである。既存の道德律に従

うこと、それは外見上どんなに真の道徳行為と同じ様相を呈していても、あくまでも借り物に過ぎないと言える。借り物である限り、それを借り続けるのに意志の力を用いて「勉強」する必要がある、困難を伴う。生理的に困難なことを恒久的に続けられるはずはなく、ここに意志の力に依存せざるを得ない借り物の限界がある。そもそも「意」というのは、「己」と「理」との乖離から生ずる志向性であり、「己」と「理」との一体化という究極的立場から見ると、非本来的なもの、マイナスのものと判別せざるを得ない。「纔かに意を著けて做せば、便ち是れ箇の私心あり。這の一点の意気あれば、能く幾時なるを得ん。」〔遺書〕卷十七、六一頁〕と言つて、「善なる意志」もが克服されなければならなかった理由はここにあつたのではないだろうか。

結語

以上を通して、程伊川の思想においては、第一に「真知」とは單純に認識の深さをあらわす概念ではなく、「理」の潜在領域である自己の深層意識が目覚め、「理」が顕在化して全意識を支配するに至つた状態をあらわす概念であり、この状態では従来の意識主体としての自己は「理」と化して完全に無化されていること、第二に「知れば行える」というその「行為」とは、表層意識の認識―判断―意志という経緯を経て起こされた行為ではなく、内在の「理」そのものが直接発現したものであり、「理」の発露である限り、その人の一挙手一投足がそのまま道徳行為となるわけであるから、「知」は確かに必然的に「行為」へと展開すると言ひ得ること、第三に「格物」や後天的経験は、内在する「理」の潜在領域である深層意識を呼び覚まし、「理」が自発的に展開することを期待したものであること、以上のようなことがほほ明らかとなつたのではないだろうか。

このような伊川の「真知」及び「真知」を通じて惹起される「行為」の性格を理解する上で、湯浅泰雄氏が西田哲学で説かれる「行為的直感」（無の場所）に根柢をおく本来的自己の行為的直感の構造を、生理心理学的立場から次のように説明されているのが参考になると思われる。湯浅氏によれば、日常的経験の次元においては、我々は表層

意識（明るい意識）の下、「外界についての『知覚』（直感）という受動作用と、外界に向かつての『行動』という能動的作用の綜合統一によって、自己と世界のかかわりが形成されている」。ところが自己が「無の場所」すなわち無意識領域へ背進・沈潜して行き、本来的自己の次元に立つと、「直感の作用はいわゆる創造的直感のはたらきとして、無意識過程の底からわき起こってきて自己を突き動かす。……このとき自己はただ、この直感を受動する道具、あるいは『虚しき容器』、つまり『無我』となつて行為するのみである。ここでは、直感があらかじめ行為の目標を潜在的に先取りしており、身体的行為はただそこにみえてきた軌道を、直感にみちびかれてたどつてゆくだけにすぎない」ということになる。⁽²⁶⁾ここでは従来の「受動的（直感）——能動的（行為）」という感覚——運動回路メカニズムが逆転し、「能動的（直感）——受動的（行為）」という形となつているのだ。伊川の「真知」——「行為」の構造を、日常的な意識の様態と驚くほど類似していることに気づくであろう。よつて伊川の「真知」——「行為」の構造を、日常的な意識の「認識——判断——行動」という形、すなわち「受動的（直感）——能動的（行動）」というメカニズムで理解しようとしても、その真相は掴めないわけである。道元禪師が「迷」と「悟」の違いを示して、「我、法を転ずる」、すなわち「自己をはこびて方法を修証する」立場を「迷」、「法、我を転ずる」、すなわち「方法すすみて自己を修証する」立場を「悟」と喝破しているが、まさしく、「法」すなわち「理」が主体となつて自己を導いていく立場に立つことこそ伊川の意図した「真知」に他ならなかつたのではなからうか。そして彼が、「理」の内在を言い、完全なる性善説の立場に立ちながら、格物窮理という自己の外に向かう工夫を主張するという一見不自然な態度を取つたのも、自己の内なる「理」に手を触れようとしたとたん「我、法を転ずる」立場に墮ちてしまい、内なる「理」に意識を向けている限り迷いの世界から抜け出すことができないのに対し、格物という外在する「理」の究明を通じてならば、自己は内在する「理」に全く意識を向けることなく、その自発的な覚醒・発露を促すことができるということを理解していたからではなからうか。

よつて、すべては自己に潜在的な形で内在している「理」の顕在化から始まるのであり、たとえ確実に存在していても、それが顕在化していない限り、どんな工夫を加えても工夫は空回りしてしまい、意味をなさないわけなのであ

る。「格物致知」を抜きにして「誠意」「正心」に工夫をつけることが「躡等」(等級をこえるもの)として絶対的に否定され、「格物致知」が工夫の出発点でなければならぬとされた理由もここにあつたのではないだろうか。まさしく朱子の指摘している通り、「格物致知」こそ「凡人と聖人の分かれ目」であり、「物未だ至らず、知未だ至らざれば」すなわち「理」の方が覚醒していなければ、どんなにあがいても「凡人」の域を脱することができないのだ。²⁷⁾ 道学者の理想とする「聖人」が無為自然、意識を撥無した存在であるとされたのは、「聖人」の場合、内在する「理」が完全に顕在化していて、あらゆる行為が「理」の直接表出という形を取り、日常的な主体意識としての自我は「理」を受動する道具として完全に無化されていたからなのではないだろうか。「聖人」の場合、自己がそのまま「尺度」(理)であり、自己の動きはそのまま「天」の動きであつたのである。²⁸⁾

《注》

- (1) 引用文は、中華書局版『二程集』(一九八一年)による。頁数もこれによる。以下同じ。
- (2) 勉強樂不得。須是知得了、方能樂得。故人力行、先須要知。非特行難、知亦難也。『書』曰、知之非難、行之惟難。此固是也。然知之亦自難也。『遺書』卷十八、一八七頁。傍線は筆者。以下同じ。
- (3) 例えば、市川安司『程伊川哲学の研究』(東京大学出版会、一九六四年)においても、「理」の分析・解明が主たるテーマとなっており、「知」の方は、第四章「知的対象としての理」の部分で、付属的に扱われているに過ぎない。
- (4) 例えば最近刊行された『中国思想文化事典』(東京大学出版会、二〇〇一年)の「知」の項を繙くと「朱子学ではまず経書などの学習によって理を知り、それから実践していくことが必要であると主張する(知行先後)のに対して、陽明学では自己の知が理を認知する能力はただちに完全であるので、知はそのまま行為へと展開するとともに、行為中も不断に機能し新たな行為を生みだしつつ、知・行は区分不可能であるとした(知行合一)。(三三四頁)とある。
- (5) 古くは、黄宗羲が、「伊川先生には已に『知行合一』の言有り。」『宋元学案』卷十五、伊川学案上)と指摘しているのが有名であるが、現代でも、坂元ひろこ氏は、伊川の知行説を「王陽明の知行合一説と構造的にはどうやらほぼ一致する」と

の了解を示している。(岩波講座『東洋思想』第一四卷、中国思想2、2「知と行」、一九九〇年)

(6) 見好色屬知、惡惡臭屬行。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、別立箇心去惡。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。(『伝習録』上)

(7) 土田健次郎「朱熹の思想における認識と判断」(『日本中國學會創立五十年記念論文集』、汲古書院、一九九九年)

(8) 我今說箇知行合一、正要人曉得一念發動處、便即是行了。(『伝習録』卷下)

(9) 楠本正繼氏も「陽明の知行合一論は知のうちにあり、行のうちに知あり、知行が全体的二者の構造を成すとみてゐるのであつて、伊川とは同じではない。」と指摘されている。(『宋明時代儒学思想の研究』一五三頁、広池学園出版部、昭和三十七年)

(10) 真知與常知異。常見、一田夫曾被虎傷。有人說虎傷人。衆莫不驚、獨田夫色動異於衆。若虎能傷人、雖三尺童子莫不知之。然未嘗真知。真知須如田夫乃是。故人知不善而猶爲不善、是亦未嘗真知。若真知、決不爲矣。(『遺書』卷二上、一六頁)

(11) 楠本正繼氏は「体験知こそ真知・深知」であると言ひ(『宋明時代儒学思想の研究』一五二頁、市川安司氏も「實踐を経た體認の形となつたとき、理は始めて實理と呼ばれる」(『程伊川哲学の研究』二七二頁)と指摘し、陳来氏も「但眞知的實現却不能脱離開行。程頤多次提到的身受虎傷的例子、初步表明他認爲眞知不能離行去獲得。」(『朱熹哲學研究』二九一頁、文津出版社、一九九〇年)と見なし、方克立氏も「一切真知都是来源于直接經驗。」(原文は簡体字)(『中国哲学史上的知行觀』一五二頁、人民出版社、一九八二年)との見解を示している。

(12) 但就此略知得處著實體驗。須有自然信得及處、便是眞知也。(『朱子文集』卷五十九、「答趙恭父」)

論知之與行曰、方其知之而行未及之、則知之尚淺。既親歷其域、則知之益明、非前日之意味。(『朱子語類』卷九、学三、論知行)

(13) 現在進一步來討論致知力行的問題。所謂知先於行、是說在認識與行爲的具體過程上、先知所當然、才能行合當然。所以爲學方法上、應先致知以了解所當然而後據所明之理加以力行。但是先致知不是先知至、知至是致知的終極境界、不能說要求先達至知至、而後才去力行、從知有深淺來看、知先於行不是說要人達到眞知之後才去力行、略知當然便要去行、在力行中不斷「就略知得處著實體驗」、由此逐步達到眞知。(陳來『朱熹哲學研究』二九二頁)

(14) 人苟有「朝聞道、夕死可矣」之志、則不肯一日安其所不安也。何止一日、須臾不能。如曾子易箦、須臾如此乃安。人不能若此者、只爲不見實理。實理者、實見得是、實見得非。凡實理、得之於心自別。若耳聞口道者、心實不見。若見得、必不肯安於所不安。……得之於心、是謂有德、不待勉強、然學者則須勉強。古人有捐軀殞命者、若不實見得、則烏能如此。須是實見得生不重於義、生不安於死也。故有殺身成仁者、只是成就一箇是而已。《遺書》卷十五、一四七頁)

なお、ここでは「実理を見る」「実に見得る」と表現されているが、それが「真知」の様態を表したものであることは文脈から明らかである。

(15) 「真知」(完全な知)は、「体認」という言葉で理解されることもあるが(市川安司『程伊川哲学の研究』一九〇頁、参照)、もしこの「体認」を、単に「実践を通して会得する」と言う意味で理解するならば、結局「経験知」と同じことだろう。核心は「実践」の方ではなく、「会得」の方にあるのだが、従来は「会得」とは如何なる現象なのか、その内実についてはほとんど言及されてこなかった。ただ吉田公平氏が王陽明の思想における「体認」の構造を分析し、「体認―真にわかるという経験―によって、本来『ある』ものが自己実現して現実のものに『なる』のである。」(『陸象山と王陽明』三四五頁、研文出版、一九九〇年)と指摘されているのは示唆に富む。

(16) 「朱子に於ける習慣の問題」一〇六―一四頁(『中國近世思想研究』弘文堂書房、昭和二十三年、所収)参照。
(17) 「理に循う」というときの、「循」という方が、主体による能動的な営為でないことは、『中庸』第一章冒頭「天命之謂性、率性之謂道」の「率性」の「率」の字を、伊川が「循」の意味だとした(『遺書』卷十五、一五一頁)のに対して、朱子が次のように解説していることから明らかである。

程子論「率性」、正就私意人欲未萌之處、指自然發現各有條理者而言、以見道之所以得名非指修爲而言也。(『中庸或問』第二條)

伊川・朱子の理解した「率性」の姿とは、角田達郎氏も指摘されているように、「修為」つまり「主体的営為」ではなく、「性が自然に發現すること」であった。(『朱熹格物説の再検討』、『日本中國學會報』第四十五集、一九九三年、参照)伊川が決して「理を行う」という表現を用いていない点については、市川安司氏も夙に注目されているが、市川氏の見方は、

「理」は「形而上のもの」であるが故に「行為の直接対象」とはなり得ず、「理に循がって『何か』を行うことだけが可能」であるというように、「理」の性格から理解するものである。『程伊川哲学の研究』二四〇頁、参照）この立場であれば、「理に循う」と言っても、行為の主体は依然として「自己」であることには変わりはなくなってしまう。筆者は「理」と「己」の関わり方の問題として理解すべきものだと考える。

(18) 「窮理とは理が己自身を見出すこと、即ち理の自覚に機会を与へる所に意義がある……致知とは理の自覚露呈、その自覚を意味するものであったと云ってよいであらう。」『宋明時代儒学思想の研究』一四九〜一五〇頁）

また傅雲龍氏も、程頤の「格物致知」の過程を、先天的に存在する「理」の自我認識の過程に他ならないと見なしている。『中国知行学説述評』一二四頁、求实出版社、一九八八年）

(19) したがって、ここで注意すべきは、「真知」とはあくまで「理」の側からの自発的顕現であって、「己が理に目覚める」わけではないということである。「己が」と言った瞬間、「己」が意識主体となつて「理」を対象化して見ることになり、「己」と「理」は分離してしまう。「真知」の場合、意識主体としての自己は完全に「理」と一体となり、無化されている。ここにあるのは「己」の意識ではなく、「理」の意識に他ならない。理が顕在化し、気の次元である意識を支配するに至るため、「理が目覚める」というような、あたかも「理」が意識を持つような表現がなされるわけである。

(20) 致知・誠意、是學者兩箇關。致知乃夢與覺之關、誠意乃惡與善之關。透得致知之關則覺、不然則夢。透得誠意之關則善、不然則惡。『朱子語類』卷十五、大学二、經下）

(21) 市来津由彦氏は、「敬」すなわち「涵養」とは、「己発からは週及しえないが、その己発へと発現する未発の発現の『自然』性に信を寄せ、それが発現して『自ら節に中たる』ようにその条件を整える工夫」であると分析されている。（程頤の未発已発論 蘇季明問答をめぐって―、金谷治博士頌寿記念論文集『中国における人間性の探究』、創文社、一九八三年）

(22) カントによれば、理性的でありながらも感性界に属する有限な存在者である人間にとつて、「道德法則」は、必ず「強制」「命令」の形で課せられることとなり、真の道德行為は、そのような「道德法則」に「義務」として「服従」することによつてのみ成立しうることになる。よつて当然のことながら、道德的に正しい行為（善）を為そうとする場合、「行為に對する

快よりも、その場合にはむしろ不快を含んでいる。」ということになる。(波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、カント『実践理性批判』一六八頁、岩波文庫、一九七九年、参照)

(23) よって「真知」によって惹起された「親孝行」は、教わったモデルとしての親孝行と同じ内容を呈しているも、それは道徳成立の根源に遡って、自己の中から新たに誕生した「親孝行」なのであり、モデルとしての親孝行とは別の物である。

(24) ベルクソンによると、意識とは「可能的行動と現実的行動の距離、表象と行動の隔たりである。つまり、可能的行動が多くあり、その中で躊躇され熟慮されてその一つが選ばれるときに意識は現われ、現実的行動が唯一の可能的行動であるときには意識は無い。換言すれば、行動と表象がびったり合っているときには意識は無く、行動が障害に逢うときに意識は生ずる」とされている。(中央バックス・世界の名著64『ベルクソン』、澤瀉久敬「ベルクソン哲学の素描」、三三三頁)

(25) 『身体論』二七六頁、講談社学術文庫、一九九〇年。

(26) 「夫れ仏道を学ぶとは、初めて門に入る時、知識の教を聞いて教の如く修行す。此時、知るべき事あり。謂ゆる、法、我を転ずると、我、法を転ずるとなり。我能く法を転ずるの時、我は強く法は弱し。法還つて我を転ずるの時、法は強く我は弱し。仏法從來此の両節あり。」(『学道用心集』)

「自己をはこびて方法を修証するを迷とす。万法すすみて自己を修証するはさとりなり。……仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己を忘るるなり。自己を忘るるといふは万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己および他己の身心をして脱落せしむるなり。」(『正法眼蔵』現状公案)

(27) 大學物格、知至處、便是凡聖之關。物未格、知未至、如何殺也是凡人。須是物格、知至、方能循循不已、而入於聖賢之域。縦有敏鈍遲速之不同、頭勢也都自向那邊去了。今物未格、知未至、雖是要過那邊去、頭勢只在這邊。(『朱子語類』卷十五、大學二、經下)

(28) 「大而化之、只是謂理與己一。其未化者、如人操尺度量物。用之尚不免有差。若至於化者、則己便是尺度、尺度便是己也。(『遺書』卷十五、一五六頁)

(29) 聖人之動以天、賢人之動以人。(『遺書』卷十一、一二六頁)