

## 崎門学派の陽明学観：佐藤直方を中心に

鄭, 址郁  
九州大学文学部

<https://doi.org/10.15017/2328425>

---

出版情報：哲學年報. 59, pp.79-98, 2000-03-10. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：

# 崎門学派の陽明学観

——佐藤直方を中心に——

鄭 址 郁

## 一

中江藤樹（一六〇八―一六四八）によって本格的に日本に紹介・研究され始めた陽明学は、熊沢蕃山（一六一九―一六九二）・淵岡山（一六一七―一六八六）などを経て一七世紀中期に至ると、たとえその勢力は微々たるものではあったとしても、朱子学・古義学などと共に日本の江戸期の思想界を分有する形勢を成す。それと同時に陽明学に対する他学派からの批判も徐々になりつつあった。江戸時代に入って儒学を禅宗の影響から独立させるなど、日本初に儒学の体系を樹立した人物として知られている藤原惺窩（一五六―一六一九）は、一応朱子学を受け入れながらも、陽明学に対しても融合的な態度を取る<sup>1</sup>。しかし、彼の弟子の林羅山（一五八三―一六五七）に至ると陸王学を厳しく排斥し始める。その趣旨が最もよく現れている『陽明攢眉』は残念ながら現存しないが、彼が陽明学に対して批判的であったことだけは間違いない<sup>2</sup>。その後、陽明学に対して思想的な面で本格的に批判を加えたのは所謂山崎闇斎（一六一八―一六八二）の「崎門学派」と言ってもよいだろう。

本稿は、その「崎門学派」の中でも「崎門三傑」と呼ばれる佐藤直方（一六五〇―一七一九）・浅見綱斎（一六五二―一七二二）、そして三宅尚斎（一六六二―一七四二）の陽明学観を考察し、今後、当時の日本の朱子学及び陽明

学の特徴を研究するための土台にしようとするものである。

## 二

佐藤直方は当時の学界の情況について次のように述べている。

近時中江・熊沢・伊藤ナドノ類世ニ出テ孔孟程朱ノ訓ニソムキタルコト共論説イタサレ候。此業モ皆王陽明ガ学说ト見ヘ候。

（『韞蔵録』卷十二、王学論談）

朱子学を徹底して信奉し、朱子学者としての矜持を持っていた直方は、当時の日本における異端説がすべて王陽明に根源していると見なし、朱子学・古義学・陽明学などに分かれていた当時の日本学界の形局を朱子学一尊の路に戻すことをもって自任していた。三宅尚斎も「王氏の良知を主とするの術は、則ち嚮に所謂意の向う所に随う者なり。其の迷わざること難し」（『黙識録』卷三、为学三）と、陽明学が學術を惑わせることを明らかにしている。ところが、彼らの陽明学批判の内容を見ると、主として王陽明の「知行」観にその焦点が置かれていることが分かる。豊田信貞が編集した『王学弁集』の「序文」で、直方は次のように語っている。

是を以て之を觀れば、則ち天地聖人の学は、其の分異ると雖も、而も其れ皆知・行の二に在れば、則ち初より同じからざる無し。……夫の陸王氏の学の若きは、此（先知後行）と正に相反すれば、則ち実に天地聖人の罪人なり。なぜ彼は陽明の「知行観」に食ひ下がったのか、彼の学問觀を見るとその理由がよく分かる。「仁義礼智は、人の天より得る所の理なり。而して学者の此の理を学ぶ所以の者は、知と行とに在り」（『王学弁集』序）というように、彼は基本的に学問を「知」と「行」との問題として捉え、自身の学問の体系を「致知」と「力行」という両軸を中心として構築している。その点、綱齋と尚斎も直方同様である。則ち、彼らは各々「其修めやうを学と云。どふ学ぶぞといへば、敬と知と行との三が修むる学のしやうぞ。学は此三より外ない」（『聖学図講義』）、「学之道在知行兩端」（『尚

齋先生雜筆記「学在知行説」と「知」「行」の重要性に言及している。従つて「知」と「行」の問題は、彼らにとつては自身の学説の全体に関わる深刻なことであり、王陽明の「知行合一」論は断じて無視すべからざる問題であつたことに間違いないだろう。直方は朱・王の学問上の相違を次のように端的に語る。

朱王ノ異ヲツメテ云ヘハ、朱子ハ知ノナキ行ハ用ニタタヌト云。王氏ハ知ハイラス、行ハネハ用ニタタヌト云。

（『韞蔵録』卷十二、王学論談）

異端の陽明学を排撃し、孔・孟・周・程・張・朱と繋いできた道統の回復を目指した彼にとって、「知行」の問題がどれほど切実な問題であつたかがよく分かるだろう。

では、彼らの「知行」観を考察する前に、中国における「知行」論の大略を述べておく。

### 三

「認識」と「実践」の問題とも言われる所謂「知」「行」関係の問題が、中国の思想史に本格的に登場するのは、周知のように宋代に入ってからのことである。特に程伊川が「尚書」「説命」の「非知之艱、行之惟艱」に異議を提起し、「知」の重要性と「行」以前の「知」の先在性を主張して以後、それは一つの哲学の問題として浮かび上がる。その後、朱熹がそれを受け継いで、『大学』の「致知格物」論と結び付けて詳細に論じ、一応「知行」論に終止符を付ける。その後の「知行」論は朱熹のそれを少しづつ応用したものに過ぎない。では、朱熹の「知行」観はどのようなものであつたか。それは次のような文章で要約され得る。

夫れ泛く知行の理を論じて、一事の中に就きて以て之を觀れば、則ち知の先たる、行の後たる、疑うべき者無し。

（『朱子文集』卷四十二、答呉晦叔）

致知と力行とは、其の先後を論ずれば、固より当に致知を以て先と為すべし。然れども、其の輕重を論ずれば、

則ち当に力行を以て重しと為すべし。

(同上、卷十五、答程正思)

「行」の重要性は認めながらも、工夫においては「知」が「行」より先んじなければならないということで、所謂「知先行後」を主張しているのである。その後、これは動かしえない真理のように扱われる。朱熹の当時、彼と思想的に厳しく対立していた陸象山すら、次の文章から分かるように「知行」観に関しては朱熹と同じ立場を取っている。

之を知ること先に在り、故に曰く、乾は大始を知ると。之を行ふこと後に在り、故に曰く、坤は物を作成すと。

(象山集) 卷三十四、語録上)

之を学ぶも能くせず、之を問うも知らず、之を見るも得ず、之を辨ずるも明らかならざれば、則ち亦た何の行ふ所ぞや。未だ嘗て学問思辨せずして、吾、唯だ篤く之を行ふのみと曰うは、是れ冥行なり。

(同上、卷十二、与趙詠道)

しかし、その後、明代に入つて王陽明が「良知」を中心とする新しい学説を提唱しながら、「知行合一」を主張するようになり、それから「知行」論は新しい局面を迎え、明・清代にかけて激しい論争を呼び起こす。もちろん、陽明以前にも「知」「行」の統一(一体化)を図つた者はいる。黄宗羲も程伊川の方が王陽明より先に「知行合一」を語つたと言っている。しかし、それらはあくまでも「知」と「行」とを一応区別して二物と見なした上での一体化に過ぎない。両者の根本的かつ本質的な合一を主張したのはやはり王陽明から始まる。そして、陽明の以後の「知行論」はそれが朱子学者であれ陽明学者であれ、王陽明の「知行合一」の否定・肯定という形として現れるようになる。

#### 四

では、彼らは陽明の「知行合一」をどのように理解していたのか。直方はまず陽明式の「知行合一」はその命題自体の論理性に問題があることを指摘する。

凡そ一物有れば、則ち一名有り。天下に其の物有りて其の名無き者莫し。……知の名有れば、則ち自ら知の工夫有り。行の名有れば、則ち自ら行の工夫有り。

(王学論談)

一つの物には必ず一つの名があるから、「知」と「行」という各々の名がある限り、「知」と「行」とは区別され、そこには「知」と「行」の工夫が別々にあるはずだということである。この考え方に基づいて彼は次のように言う。

知ト行ト自然ニ別ニシテ其理ハ一ナルノ義、程朱子ノ説詳細ナリ。ニツナレハ合ト云タルナリ。初ヨリ一ナレハ合ノ字ハ云ハズ。

(同上)

知と行とがもともと一物ならば、そこには「合一」は成り立たない。「知行合一」とは、別々の物が一つに統合され融合される場合にこそ成り立つと、彼は見ているのである。彼はここから一歩進んで、陽明の「知行合一」は学説そのものにも一貫性がないとして、陽明にとつての「知行合一」の成立自体を完全に否定してしまう。

良知ノ準則ヲ以テ物ヲ正スト云ヘハ、便是知先後行也。物ヲ正セハ良知至ルト云ヘハ便是行先知後ニシテ、ソレモ亦先後ト指ヘキモノアリ。合一何レノ処ニアルヤ。

(同上)

彼によれば、真に知ればそれによつて自ずから行われる。それこそが「知行合一」の真の意味である。彼は『論語』「里仁」の「一以貫之」に対する朱子の注の「蓋已隨事精察而力行之」を次のように解釈している。

精察ノ精ハ精義入神ノ精ナリ。察ハ舜明於庶物、察於人倫ノ察、習而不察ノ察ナリ。精察ト云ハバ物格知至ヲツメタモノナリ。ソレヲ力行之ナレバ知行合一ナリ。

(『韞蔵録』巻四、曾子一貫之章)

即ち、徹底して格物致知に力を注ぎ、それに基づいて行うときこそ「知行合一」が成り立つと見ているのである。

では、「合一」性が否定されてしまった陽明の「知行合一」は、彼の目にどのようなように映つたのか。

知ト行トソロハネハ用ニ立ス。王氏知ニ力ヲ用ヌハ老子ガ棄知ト同ジコト也。異端ト云ベシ。

陽明ガ知行合一ト云テ知ヲ行ニクルメルハ畢竟老仏ノ見ナリ。

王氏知行合一、行力主也。……王氏ハ妄テモ行ヲ貴コトヤウニキコユル。

(王学論談)

王陽明自身は「知行合一」と言つてはいても、実は「知」を棄てて「行」ばかりに力を注ぐ「行先知後」的、または「行」中心的なものであるというのが、陽明の「知行合一」に対する彼の見方である。實際、彼は「王学ハ学ノ序ガ知行也。程朱ノハ知行也」(同上)のように、時に陽明の「知行」論は「行知」であることを指摘している。というのは、彼は前に言及したように、陽明の知行観は時には「知先行後」、時には「行先知後」的な立場を取っているとい見なし、それは決して「知行合一」にはなれないと言っているものの、實際はそれを「行先知後」的なものと捉えているのが彼の本音であることが分かる。先天的な価値(理)創造能力としての良知を認めない彼にとつては、窮理することなく、専ら良知だけを頼りにする限り、いくら「知行合一」と言つても、それは「行」だけを重視するものとししか見えないはずである。では、尚齋はこの問題についてどのような立場を取っているのか。

知りて而る後に行う。知は先にして行は後なり。王氏の弁も、亦た破る能わず。此れ自然の理なり。渠の良知を致すを以て學術の大端と為すも、亦た是れ知は先にして行は後なり

(『默識録』卷三、為学三)

ここから分かるように、彼は陽明の知行論はその順序があくまでも「知行」であることを明らかにしている。このような相違は、直方が「良知」そのものにあまり関心を寄せないことと違って、彼は自分なりに「良知」を研究し、ある程度それを認める態度を取っていることに起因するのである。たとえば、彼は

大学の教えは、其の已に知るの理に因る、則ち良知に本づくは、王氏に似たること有り。而れども彼は是を以て準と為し権度と為す。吾は則ち是れを以て端と為し偏と為す。則ち此れを以て大いに戸牖を開かんと欲するなり。

(同上)

もちろん彼が理解している良知とは、人間に本来的に備えられている先天的な理の創造能力としての良知ではなく、従つて究極的には陽明の「良知」の概念とは異なるものの、ここを見る限り彼は良知の存在を自分なりには認めてい

ることが分かる。ただ、彼にとつては良知そのままが準則になれるか、それともそれは端緒に過ぎないもので、それを拡充する必要があるかということだけが問題として思われたのである。従つて、その解決策として「知」の上に工夫を加える必要性を主張しているのである。しかし、それはともかく彼も亦陽明の「知行合一」の成立自体は否定していることは確かである。何故ならば「知自是知、行自是行、固両事」（同上）という所からも分かるように、彼にとつて「知」と「行」とはあくまでも区別される「二物」に過ぎなかつたからである。

では、彼ら自身は「知行」論に対してどのような見解を持っていたのか。直方は次のように言う。

実ニ力行ヲ勤ル。又文義ヲトクトスマシ道理明白ナレハ知行兼進ム。聖学ノ徒ト可申候。根本聖学ハ知行兼進ムガ定法也。

（王学論談）

「力行」と「致知」を同時に重視し、両者の相成によつてより高遠な極処に達し得るといふ所謂「知行兼進」の思想で、実は陽明もそれに言及している。しかし、彼の「兼進」は「知先行後」といふ朱子学の基本原則を前提にした上での論理である。彼は次のように言う。

知ヲ主トスルカ聖賢學術ノ本旨ナリ。

知ハ先、行ハ後ハ明白也。

（以上、同上）

知行は相資りて進むの方に於て、其の知の行に先だつは、固より易うべからざるなり。……天、生じて地、之を成し、陽、施して陰、之を受くるは、則ち亦た知行相資りて先後有るの象なり。

（王学并集序）

尚齋も直方と同じ立場を取っている。

知行に先後有り、難易有り。先後難易、皆両般有り。先ず見て而る後に行う。大学の格致、誠・正・修に先だつは、是れなり。然れども知行は相資りて以て進む。故に行の小なる者、却つて知の大なる者に先だつなり。

（『黙識録』卷三、為学一）



ただ、彼は実際には「知」と「行」とが絶えず一連の連続した過程として現れる現象を直視し、「知」に先んずる「行」があることも認めている。則ち、人間の行為は知↓行↓知↓行の絶えず連続線の上にあることを主張しているのである。しかし「非知之至、則不能行之」（同上）という所からも分かるように、彼にとつても基本的に「知」は「行」に先んずるものであったことは疑えない。

それでは、彼らが言う「知」と「行」とは一体どのようなものだろうか。一言で言えば、『大学』の「格物致知」、即ち「窮理」によつて事物の「所以然の理」を会得したのが「知」であり、それを行うことがまさに「行」なのである。直方は言う。

兎角、格物致知シテ知ルコトヲ主トシ精出スベシ。行ト云ハ知タコトヲ行ナリ。知ヌコトハ行ウコトナラヌ。行ハ知ヨリ一步モ出ザルモノナリト。吁誠ニ然リ。  
（『韞藏録』卷三、学談雜録）

「行」以前に必ず「格物致知」による「知」の獲得が先在しなければならないことが強調されている。それで彼は、王陽明が『大学』の八条目を先後のことと捉えずに、「誠意」によつて一貫しようとしたことに反対して、両者の區別と「致知」の先在性を主張する。

致知と誠意とは、是れ学ぶ者の両箇の関なり。……大学に所謂知至りて意を誠にすとは、必ず知至るを須ちて然る後に能く其の意を誠にするなり。今の学ぶ者は、只だ操存を説くのみにして、義理を講明するを知らず。

（『四書便講』）

綱齋も『大学』の「致知」を「知」、「誠意」以下を「行」と規定し、両者の二物たるを主張している（『聖学図講義』<sup>10</sup>）。もちろん、一事に対する「知」が直ちに「天理の究明」に繋がるということではない。「知に力のツクコトハ高下遠近一草一木ノ理追求ルコトノ多ク久シクシテ総体テ知ノ力ハツクモノナリ」（王学論談）のように、「知」が積み重なつてやつと「豁然貫通」の境地に至るのである。

では、なぜ知の獲得、即ち窮理が「行」よりも先に存在しなければならないのか。直方によれば、この世には道理と似ていながらも、そうではないものがある。言い換えれば、「孝」「忠」と似ている「不孝」「不忠」があり、「孝」「忠」と思つて行つてもそれに当たらない行動がある。従つて、必ず行ふ以前に徹底的に理を窮めて明らかにしなければならぬ。そうしてこそ我々の行為は理に従つた行為となれるのである。

忠孝ノ理ヲ知ラズニ忠孝ハナルマジ。……忠ト思テ忠ニアサルアリ。孝ト思テ孝ニアサルアリ。忠ニ似テ不忠アリ、孝ニ似タル不孝アリ。不孝ニ似テ孝ナルアリ。不忠ニ似タル忠アルハ深ク吟味ヲトケサレハ忠孝ノ道ニ合フヘカラス。……道理ヲ知ラズシテ自己一分ニ忠孝ト思テツトメハ心ニ私ナキニセヨ君父ノ罪人ニナルコトアルベシ。

(王学論談)

現実的に私欲に覆われている存在である人間は、そのままでは理を正しく認識することはできない。そればかりか自分かつてに理と断定してそれを行つてしまう。そのような愚を犯さないためには、ひたすら徹底的な窮理と、それに基づく「知」の自明性に依拠して「行」わなければならない。彼は良知だけを信じ、ほしきままにして直ちに実践・実行に移つてしまふ陽明学を警戒しているのである。

これに対して「王学論談」に登場する王学者は「良知ハ天地自然ニソナハリタルモノナレバ、キハムルコトナシ。赤子ノ知ガ自然ノ良知ナリ」と、道理を窮めなくても良知によって自ずから「孝」「忠」を知り得ると反論するが、直方はむしろ陽明学で言う良知の「自然性」に問題があることを厳しく非難する。<sup>11)</sup>

王氏所論如是何也。彼本尊於行而棄知之哉也。可謂姦巧之甚也。……王氏良知ヲ自然ト云テ窮理ノ工夫ヲ棄ル。良知ガ自然ナレハ良能モ自然也。同ジク工夫ヲ用ヒマジキハツナルニ力行ハカリ工夫ヲ用ヒルハ偏ト云ベシ。

(同上)

尚斎も「王氏の徒は、常に良知を言う。謂へらく知の上に工夫無し。……勉行利行有るも、困知学知無し。」(『黙識

録」巻二、道体二」として、陽明の良知に「工夫」が欠けていることを批判する。そこで彼は陽明と自身との相違を「渠（陽明）は自然の知を主とし、我は工夫の知を主とす。自然と工夫との別有り。」（同上、巻三、為学三）と語り、陽明の良知における「無工夫」、則ち良知の「自然性」にだけ任せることに強く反発しているのである。

良知の学は、我、之を固有す。現在の知る所を以て、善に遷り過ちを改むるは是れなり。然れども氣質の克ち難き、人欲の察し難きは、力強して知り明らかにするに非らざれば、則ち能くせず。豈に現在の知る所の者にして之を能くせんや。

（黙識録）巻四、問諸生）

良知に関心を寄せながらも、その良知が何の工夫の過程もないまま、果たして「人欲」を乗り越えることができるかという点に疑問を抱き、そこに工夫を加えようとする彼の意図がよく窺える。

朱子学の「格物致知」は前に述べたように、事象の根拠になる理、即ち「所以然の理」を究明することであり、それによって得られたものこそ真の「知」と見なすものであるから、彼らにとつてはそのような究明の努力のない即自的な「知」を語り、それによって「知」上での工夫を否定し、「行」ばかりを追求するものと見える陽明学は許せないものであっただろう。事実、「就中（陽明学説）行へバ其理自然ニ知レルト申立事、妄説ノ第一ト存候」（王学論談）からもよく分かるように、直方は陽明学における良知の「自然」性に最も不満を抱いていた。彼はこのような立場に立つて、一体「知ラスニ行フコトガナルモノカ」、また「知ルコト明ニナケレハ行ハレズ」（同上）と、「知」が先在しない「行」を厳しく批判しながら、窮理に導かれない「行」は妄行に過ぎないと言う。尚斎も亦「知之不至、何由以能行之」（黙識録）巻三、為学二）として、「知」が先に存在しない限り真の意味での「行」は不可能であることを語っている。陽明学に対する曲解ではあるが、直方が「ワルイ行ヲスルヨリハ行ズニ居るガヨシ」（王学論談）と語るまでに至ったのも、窮理に対する絶対的な信頼を持っていたからであらう。

五

ここで、一つ注意すべきことは、直方は陽明の「行」を外面的なものと捉えていることである。というのは、彼は陽明が言う「行」を「身上」のものと理解しているのである。彼は「王学弁集序」で「知属心、行属身」であることを明らかにし、身上での「行」ばかりに力を注ぐ陽明式の「力行」を批判しているが、彼が陽明の「行」を「身上」のことと捉えているのは次の文章でもよく分かる。

其身上ノ行バカリヲツトメテ行ヒト云ハアサハカナルコト也。道理ヲ見ズニタダ身バカリヲハタラカントスルナラバ泥中ヘ落ルモ知ラザルベシ。

王学ノゴトクニアタマカラ聖人ヲ身ニ行ト云、手ミジカニハアレドモクラガリニテ黑白ヲ見分ルコトクニテ、勞而無功ト云モノ也。

道理ヲ見ズニタダ身バカリヲハタラカントスル。

(以上、王学論談)

このような論理は、陽明の「行」は内面を無視した外面的な「行」(実行、実践)に過ぎないと見なす論理に繋がる。大学ノ誠意ハ行ノ最上ニテ一念発動ノ幾ヲ審ニスルガ行ヒノ根本ナレバ、心術ノ上ニ工夫ヲ用ルコソ行ヒノ実ト云モノナレ。言語容貌ノ上ハカリヲツトメテ一念ノ発ニ力ヲ用ヒサルハ郷原ノ類ナリ。

(同上)

王陽明ハ理知ラスステ肉テヤラフト云。

(『韞藏録』卷十三、永井行達録)

もちろん直方も「力行」そのものは否定してはいない。彼が否定するのは、王陽明のように、窮理せず自然そのままの良知に頼って外部で直接実践していこうとする「力行」観であった。しかし、彼にとって「力行」とは心に関する内的なものであった。

誠意ノ慎獨ハ心ノ発ナリ。ココデ力行ノ本ハ心ジャト云ヲ知ベシ。

(存養筆記)

サテ力行ト云ハ心術隱微ノ間ニ力ヲ用ルヲ第一トス。四体ニノベ事業ニアラハスハ末也。 (王学論談)

事実、彼の窮理というのも究極的には、外部の理を窮めることではなく、自己の心の内にある理を窮めることであつた。

諸を心に明らかにし、往く所を知るは、窮理の事なり。……窮理は是れ専ら外の理を明らかにするを要するに非ず。如何にして孝弟を為さん、如何にして忠信を為さん、此の類を推して之を通じ、求むる処至当なるは、即ち窮理の事なり。 (『六編韞藏録』二程造道論上)

学者ハ自己ノ理ヲ信ズルデナケレバ本ノコトデハナイ。聖賢ヲ信ズルハ善イハ善イケレトモ、我理ヲ信ズルニハ及ズ。 (『韞藏録』卷三、学談雜錄)

これは朱子学の窮理論をより一層内面的に押し進めたものと言えるだろう。そして、心の内面的な工夫を重視し過ぎたあまり、彼の「知行」観は実行を疎かにする一面を持つようになる。彼の高弟でありながら、後に陽明学に転向した三輪執斎(一六六九—一七四四)は、当時の学人が実物を窮究せずただ空知だけを求めているのは、「皆格物二字の義を誤るより、道理をだに知りぬれば、行は自然に進む者と心得、物に即く事を忘れて、身に省みざるの誤りによる」として、次のように語っている。

格物こそ究理なれと思ひて、其よる所の本を尋ぬ、物を離れて道を求む。実地の手を下す所を失ひ、空に其理を究むるより、徒に思ひをのみ費して至る所なきに至りぬ。故に今人即の字就の字を説けども、直に此身にて其物に就く事を知らず。只心中に其事を設るまでの事なれば、想像憶度に過ずして、実見に非ず。 (『格物弁義』)

これは、執斎がまだ直方の門下でありながらも、少しずつ朱子学の欠点に気がつき、陽明学の方に移っていく時期の話だから、直方の学説を意識した話と見て差し支えないと思われる。そう見ると、直方が究理の内面化を強調し、「実行」の面を疎かにしていたことは間違いない。そこで尾藤正英氏も直方の学問的傾向を「ひたすら静坐による理

智的な内省によりところを求め、禪に近似する方向に進んだ」（『日本封建思想史研究』第二章）と指摘しているのである。このように内面的な方向に押し込んだ彼らにとっては、その分陽明は実行ばかりを口に出す者に見えただろう。

## 六

では、彼らはなぜこのように内面性を重視し、陽明の「行」を外面的なものと捉えたのか。当時の日本の陽明学者が外面的な「行」へ走りすぎたことに対する警戒であったのか。そうでもないようである。というのは、尾藤正英氏が指摘しているように、中江藤樹や熊沢蕃山はむしろ「知行合一」についてあまり言及していないからである<sup>13</sup>。さらに源了圓氏が「彼（藤樹）の思想は、陽明の影響を受けつつ、陽明学のもつ行動性を失って、彼の関心はもっぱら内面的なものに向けられた」（『徳川思想小史』第二章）と指摘している通り、当時の日本の陽明学者はむしろ内面的な傾向を帯びていたのである。それではどこにその原因があるのか。それは「崎門学派」の内面的な学問傾向そのものから見いだすことができる。彼らが陽明の「行」を徹底に外面的なものと捉えたのは、前にも言及したように、そのような学問的な雰囲気の中で作られた彼ら自身の学問傾向に起因するのである。それを「主知主義」の徹底化という面から探ってみることにする。

普通、朱子学では「居敬」と「窮理」を工夫の二本柱にしている。窮理（格物致知）によってある理に対する「知」を得たとしても、それがそのまま行われるわけではない。窮理と同時に人間を覆っている私欲を取り払わなければならない。そこで「居敬」の工夫が提起されるのである。「居敬」によって私欲が除去されればこそ、「知」つたものがそのまま「行」われるのである。しかし直方によれば、人欲とは窮理によって「知」を明らかにすれば自ずからその姿が消えてしまうものなのである。そして、その状態での「行」こそが真の意味での「行」なのである。

知ニハキト力ガツクト人欲ニハマケズ。

知ガナキユヘ二人欲ガ出ル。知サヘ明ナレハ人欲ハナシ。

知ヒラケテ行ノ悪キト云コトハナシ。ソコガ窮理ノ効也。

(以上、王学論談)

知が極めて強調されていることが分かる。知さえあれば自ずから道理に合う行動ができるのである。「知ノアル人ハオノツカラ孝悌ナルハツ也」(王学論談)というのがそれである。知が先在しない限り「志」さえ立てられない(知ニ力カツカネハ、志モ不立)と言うほど、彼は「知」を重視している。特に次の文章にはそれがよく示されている。敬ハ行ニ配スレトモ、居敬窮理ハ窮理ヲスルタメノ居敬ナレバ、知行ノ行ハ窮理ノ後ナリ。

(『韞蔵録』卷五、存養筆記)

このように「主知主義」的立場を押し進めた彼は、善人(道德的人間)に対する再評価を図る。

學術道理ノ是非ヲ論スル二人ガラノ吟味ハ入サルコト也。悪人テモ言タル処、道理ニアタレハヨシトスル。善人テモ言タルトコロ道理ニタガヘハアシキトスルナリ。何ホト人カラヨクテモ論孟ノ文義ヲトリソコナヒ工夫手ノ下シヤウヲ知ラスニ、妄言ヲ云ハ人ノタメニハ大ナル害ト云ヘシ。

王陽明流ノ学者ハ人カラサヘヨケレハ、学意ヲ云ソコナイ、論孟ノ文義ヲトリソコナフタハクルシカラス。学意ヲ正シク云テモ人カラワルケレハ用ニ立ヌト思ウタモノ也。

(以上、王学論談)

人品ガワルウテモ名言アレバ重寶スル。……人品ガヨクテモ妄言ヲ云ヘバソシルニテ合点スベシ。

(『韞蔵録』卷三、学談雜録)

儒者としては大胆な発言と言わざるを得ない。儒家では、道理に合うものが善人であり、理想的な人間であつて、道理とは道德的な意味を強く持っている。しかし、直方においては、「善人」と「道理に合うこと」とが分離されてしまふ。善人は道德的・人格的な人間ではあるが、學術に明瞭でない限り、「善」とは言えない、真の「善」とは道理

を窮めて得られる知（識）の有・無に関わるものと考えたのである。さらに「悪人テモ善言ヲ云ハハ天下ノ益ニナル」（王学論談）という所を見ると、道徳は卑下され冷徹な「知識第一主義」だけが顕彰されているのが分かる。また「存心」の効用を「カシコイ」ト規定して「心ガ存スルトカシコクナル」（韞藏録 卷十三、永井行達録）と語るにまで至るが、これは彼が事々物々に対する「知（識）」の側面を窮めて押し進めた結果なのである。三輪執斎が、恐らく上のような直方の考え方を意識して送ったと思われる手紙には、両者の「善人」に対する視点の相違がよく現れている。

サテ聖人ハ如何ナルモノゾト御考可被遊候。善ク物ヲ覚タルニモアラズ。芸術多ニモアラズ。書ク読知タルニモアラズ。……只此心中ニ毫末ノ私欲モナク、誠一マイニシテ父子君臣都ヘテ五輪ミナヨク斉レル人也。……誠イチマイナルヲ善人ト云コトハミナミナ存知居申候。

彼は、以上のような徹底的な「主知主義」的立場に立つて、王陽明の「知行合一」を見つめたのであろう。そしてそれは、「知」は欠如して「行」だけが強調された異端の中の異端と思われたに間違いない。

それでは、最後に直方を始めとする「崎門三傑」の陽明学観が持つ性格を簡単に述べることで、結論の代わりとしたい。

# 七

以上に述べてきたことを簡略に整理すると、彼らは「知」と「行」とが決して一物になれないという前提のもとで、陽明の「知行合一」の成立自体を否定し、「窮理の内面化」「主知主義の徹底化」という立場から、陽明の「行」を外面的な実行（実践）ばかりに力を用いるものと捉える。ところが、実は陽明学をこのように捉えるのは、彼らの陽明学観における特徴とも言うことができる。というのは、中国では直方とは反対に、主に陽明学が持っている「無」的



な性格、又は実践の欠如が批判されているからである。

それでは何故このような相違が生じたのか。崎門学派の学問傾向が内面的な方向に向けられている点にその原因の一つがあることは、すでに言及した通りであるが、それと関連してもう少し述べて見ると、まず政治性の欠如が挙げられる。

儒学は人間に内在している道德性を、現実社会の中に実現していくことを目指しているだけに、もともと政治志向的かつ政治倫理的な性格を強く持っている思想である。「格物」が究極的には「治国、平天下」を目指している所からもそれがよく分かる。しかし、彼らの思想には政治的な色彩が希薄である。丸山真男氏は日本朱子学における政治性の欠如に対して「政治的考察を切実に要求する社会的動機が欠けていたためである」（『丸山真男講義録』第一冊、四章）と指摘しているが、それは特に崎門学派に著しく見えるのである。ところが、日本の場合とは違って、中国の陽明学の批判者は「明末清初」という社会変動期を生きながら積極的に社会・政治に参与した人物である。従って彼らが標榜している朱子学は、実践・行動と密接した朱子学で、「理気心性論の議論や経書の注釈・研究よりも、……経世の実学としての朱子学に主たる関心が向けられた<sup>14</sup>」。このような彼らにとつて、比較的に政治面に疎かであった陽明学は、空談を事とする「無」的なものと見なされるのは当然のことであろう。反面、政治的な傾向が希薄で実践性を失った「崎門三傑」においては、陽明学はむしろ外面的な実践にだけ走りつつあるものと映られたのである。

もう一つは陽明学に対する全体的な眺望の欠如が挙げられる。陽明は、当時中国を支配していた朱子学的な世界観・人間観を批判し、「良知説」を提唱して思想史の流れに一大変革をもたらした。彼が主張する「良知」とは、心の本体として先天的に具有されているもので、現実の場で一瞬一瞬自らの判断によつて「理」を創っていくパワーを持つているものである。従つて「理」は外部にあるものではなく、心そのものがまさに「理」となる。言い換えれば、良知が純粹にその本来性を失わず発現する限り、良知によつて理は現れる。否、良知が事物と対するやりかたそれ自

体がまさに理なのである。最初から外部的な「定理」を認めない陽明の良知説においては、朱子式の「窮理」はそもそも蛇足に過ぎないものである。陽明の「知行合一」は、そのような世界観・人間観の上に立って理解し得るものであり、そうすると、陽明の「知行」観において、全ての「知」の活動にはその根底に既に心（良知）が存在していることが分かる。というのは、良知は「知」の瞬間、既に発現してその「知」的過程の中で働いているのである。その良知の働きがまさに「行」の始発であり、従って「行」は「一念の発」として最初から「知」と共にあったのである。一つの行為の全過程が「知的過程」でありながら同時に「行的過程」でもある。即ち、知も行も良知の現頭であり、同じく良知の躍動である。「只だ一箇の知を説くも、己に自ら行の在る有り、只だ一箇の行を説くも、己に自ら知の在る有り」（『伝習録』上）とは、正にこのことを言っているのである。これが知行の本来の姿で、私欲に覆われれば両者は分裂してしまう。従って、我々は一念が発する根源処から徹底的に点検していかなければならないのである。こう見ると、陽明の「知行合一」には、自己の全存在・全人格をかけて対象と対面する「人間」の崇高な姿が描かれている。陽明は、学問に励む時にも、科挙に臨む時にも、全ての日用の事に対しても、ありのままの純粹無雑な本心——これが正に良知——のままに、全存在・全人格をそこに投与せよと呼びかけているのである。全存在を投与しない限り、ある行為がいくら「善」に当たったとしても、それは俳優の演技に過ぎないもので、そこには何の道德的な意味もあり得ない。それは人間の真実からの行為ではないし、従って「知行合一」ともなりえない。「知行合一」の反対の概念は、「先知後行」ではなく「私欲」なのである。

しかし、彼ら特に直方はそのような所にはあまり目を向けていない。彼の陽明学批判は、ひたすら陽明の「知行」観にだけ加えられている。さらに陽明の思想の中で、「知行合一」だけを切り取って論議を展開していく。実は先に言及した中国での批判は主に陽明後学に対するものであるが、彼らは王陽明の思想が後学に至って様々な形に継承・展開されていく様相にもあまり関心を寄せていない。しかし、王陽明の思想を總体的に捉えるためには、彼の後学に

対する研究が必修的であることは改めて言うまでもない。それが欠けているために、彼らの陽明学に対する理解と批判は歪曲され、単調に止るものとなったのではなからうか。

しかしそれにも関わらず、日本で陽明学に対して自分なりのはっきりした自覚を持ち、その上でそれを体系的に批判した者は「崎門三傑」と呼ばれる彼らがその先駆であり、その点で彼らが後学に及ぼした影響は高く評価すべきであらう。

# 注

1 たとえば、「雖然先哲尚因資稟之所近、點出數字示人為警策、各得入頭處。所謂大小程子之敬、朱子之窮理、金谿之易簡、陽明之良知等也」(『惺窩先生文集』与林道春、甲辰年)のように、朱・王学に対して各々長所があることを認め、融合的な態度を取っている。

2 林羅山は陽明の「理気」に対する観点を受け入れ、「理は気の条理、気は理の運用」(『林羅山文集』巻六十八、随筆四)と語っているものの、それ以外のことに対しては陽明学を厳しく批判している。たとえば、「我於王氏而觀其不足知量而已」(『文集』巻六十八、随筆四)、「陸象山曰、六經註我、我註六經。若信此言也、其弊至於廢書」(『文集』巻六十九、随筆五)等を見るとよく分る。

3 本稿では「佐藤直方全集」(日本古典学会編纂、ペリカン社、一九七九)三冊本を底本にした。

4 これは彼らの師である山崎闇斎の場合にも同じである。例えば「夫学之道在致知力行之二」(『垂加草』巻十、近思録序)、「蓋学知与行而已」(『大家商量集』答真辺仲庵書二)等がそうであるが、これから「知行」論は崎門学派の重要なテーマであったことがよく分かる。

5 彼の道統観は何カ所かに見えるが、一つだけを挙げておく。

竊謂堯舜以来、道学相伝、而至于孔孟。孔孟之後、秦漢隋唐、其学不伝。至于宋、周程張朱接其統、而道学復明於世。……朝鮮李退溪東夷之産、而説中国之道、尊孔孟、宗程朱、而其学識之所造、大非元明諸儒之儔矣。

6 故人力行、先須要知。非特行難、知亦難也。書曰、知之非艱、行之惟艱。此固是也。然知之亦自艱。

(『惺窩録』巻二、討論筆記)

〔二程全書〕卷一八、劉元承手編

7 『宋元学案』卷十五、「程伊川・語録」の「宗義案、伊川先生已有知行合一之言矣」を参照。

8 このような考え方は『高子遺書』卷三「陽明說弁」の「凡人之言合者、必二物也。本離而合之、之謂合。本合則、不容言合也。…不能析之而為二、豈待合之而始一也」、又は『王學質疑』卷三「知行合一」の「若是則止曰行可矣。或止曰知可矣。古人何兼說此二字乎。兼說二字必確是兩事、不可混淆。此易之待對也」等にも見える。

9 是故知不行之不可以為學、則知不行之不可以為究理矣。知不行之不可以為究理、則知知行之合一並進、而不可以分為兩節事矣。…只為後世學者、分作兩截、用功失却知行本体、故有合一並進之說。〔伝習録〕中、答顧東橋書

10 ただ綱齋は「大抵行はずして知るがよいと云は、実用なくして知ると、本法の知に非ず。知るを棄て行ひさへすればよいと云は、行ふところ実理に合ずして、本法の行に非ず。…されども知んとする我心なければ知らず。行んとする我心なければ行はぬ。何でも心でせざることをなし」〔聖學圖講義〕というように「心」によつて「知」と「行」との統一を圖つているところに特色がある。

11 陽明の良知を「自然」と規定し、それを批判するのは崎門学派の特徴でもあるが、彼らが陽明の良知を「自然」と捉えるのは、恐らく次のような所を踏まえていると思われる。

冬時、自然思量父母の寒、便自要去求箇溫的道理。夏時、自然思量父母の熱、便自要去求箇清的道理。

知是心之本体。心自然会知。見父母自然知孝。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。

（以上、〔伝習録〕上）

12 彼は三十歳の頃、師閻齋が「近思録」を講義するとき提示した「敬義内外」説を批判して、二年間その門にも近接し得ない処罰を受けるが、彼が師の説を批判した理由は、閻齋が「身」までも「敬」という内の工夫に帰したからである。こうなると、「居止動作の方正」という外面的なものまでも「敬」の工夫に含まれるようになるが、彼にとつては「敬ハ内デ心ノコト、義ハ外デ身ノコト」であり、「身」は決して「敬」の工夫に含むことのできないものであった。敬は内面的工夫であることに對して、義は外面的な身上のことであった。閻齋が「敬身」を主張して「心身一致」を圖つたのと違つて、彼はあくまでも「心」の内的な工夫を第一義としていたのである。これは彼の三十歳ごろの話ではあるが、後日「敬義内外考論」（六十五歳）にそのまま記されている所からも分かるように、彼の生涯に一貫している考え方である。身上での「行」ばかりを追求するものと捉えられた陽明の「知行」観が、彼にとつてどのような性格のものであったかは推測に難くない。

13 尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九九六）の第四章と五章を参照。

14 山井湧「清代の朱子学」（朱子学大系第一卷『朱子学入門』所収）を参照。