

東洋の思想と宗教 第四十號 令和五年（二〇二三）三月 抜刷

王守仁の知行合一論

土田 健次郎

王守仁の知行合一論

○ はじめに

筆者は先著『朱熹の思想體系』第五章第九節、第一〇節（汲古書院、二〇一九）に於て朱熹（朱子）のいわゆる知先行後論について検討した。そこでは王守仁（王陽明）の知行合一論との対比も行ったが、論述の中心はあくまでも朱熹にあり、王守仁の方はその検討のための一素材にとどまっていた。本稿では王守仁の知行合一論の分析を主に行う。^{〔1〕}

ただ最初に注意しておきたいのは、朱熹は内容的にはともかく表現上では知と行の字を用いる表現を必ずしも多用していないことである。『朱子語類』の第九卷は「論知行」と副題されているように朱熹の知行論がまとめられているが、知

土田 健次郎

と行の字を使用した語で埋め尽くされているわけではない。また朱熹といえは知先行後論だけのようには見なされがちであるが、全體の大枠としてはそうであっても、知を精錬する際には知行並進も説かれているし、またそれ以外の散発的用法も見られる。そもそも朱熹の知と行の用法の柱は次の二つである。第一は知の確度を高めるために知行並進させるという場合で、これはあくまでも知を完成させるためのものであるから、知の領域に属する。第二は、知が完成すればそれは自然に行爲を伴うという「真知」の段階で、これは後述のように王守仁の知行合一と疎通する面がある（以上、『朱熹の思想體系』第五章第九節）。従来朱熹の知行論の比較は、ともすれば朱熹に複数の知行の用例があるということ踏まえずに

議論を展開しがちであった。王守仁は朱熹の認識と實踐に關わる一連の議論を知行の二字にまとめ、更にそれを知先行後論として一括りにしたうえで批判を加え、自己の知行合一の主張を浮き立たせたのである。いわば朱熹の多様な知行の用例の一部を批判的に繼承發展させ新たな局面を開いたのであり、ここには思想的展開の一つの型が見られる。

知行合一という語は王守仁自身が「立言宗旨」と言い、陽明學の標語として知られるが、ともすれば行つてこそ知つたと言えるところの常識的意味や直情的な實踐至上主義のように捉えられがちである。もちろん王守仁は實踐を尊ぶ標語としても用いる。知先行後論批判を展開した理由の一つに、當時の朱子學的教養の持ち主が、實踐こそが究極の目的のはずなのに、そこに至るプロセスの段階で足踏みし、それをあたかも着實な學問修養の證とするかの如くふるまつていくことへのいらだちがあつた。しかし王守仁の場合も知が確かなものであることが前提である。知行合一の知について王守仁は「行の明覺精察なる處、即ち是れ知」と言うのであり（『傳習錄』中「答顧東橋書」、「答友人問」、「文錄」三）、^③「明覺精察」の知と一體でない行などを認めてはいない。

もともと知行合一は、王守仁にとつては「答友人問」（『文

錄』三）に「知行原是兩箇字、說一箇工夫」とあり更に「然知行體段、亦本來如此」（同）とつうように、工夫論であり、また本來の體段（すがた）を示すものであつた。これは、知行合一は本體についても工夫についても言えるということの意味する。^④『傳習錄』下・第四條に「功夫不離本體、本體原無內外。只爲後來做功夫的分了內外、失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外、乃是本體功夫」とあるように、本體は工夫と離れない。

なお本稿では「工夫」という語を現代日本語のそれではなく、朱熹や王守仁らの用例にそつて、學問と修養などの自己の内面を向上させる手立て全般の意味で用いる。「工夫」という語をそのまま使用するのは、いちいち「學問及び修養」とつうのが煩瑣だからである。

一 主體からの投げかけと知行合一

先著『朱熹の思想體系』をはじめ一連の拙稿で取り上げてきた『傳習錄』中「答顧東橋書」に検討を加えることから議論を始めたい。この書翰は錢寬が「其餘指知行之本體、莫詳於答人論學（答顧東橋書）、與答周道通、陸清伯、歐陽崇一四書」（『傳習錄』中の序言、（ ）内は筆者注、以下同じ）とつうよ

うに、知行の本體を論じた代表的なものである。王守仁はこの書翰で、先ず顧璘（東橋、一四七六―一五四五、王守仁よりも四歳年少）の書いた手紙を引用する。

お手紙にこうあります。「ご教示のあった知と行を並列進行させるといふのは、確かに前後を分つべきでなく、『中庸』の「徳性を尊んで、學問による」といふ學問修養が交互に作用しあつて、内外と本末が一で貫ぬかれてゐる道です。しかし工夫の順序に先後の差が無いわけにはいきません。食物の存在を知つてそこで食べ、湯の存在を知つてそこで飲み、衣の存在を知つてそこで着、路の存在を知つてそこで行くようなもので、その物を見ていないのに、先ず行いの方があるなどということはあるためしがありません。これはほんのわずかの一瞬の間のごとで、今日それを認識して明日になつて行くというものではありませんが。」

來書云、所喻知行並進、不宜分別前後、即中庸尊徳性而道問學之功、交養互發、内外本末一以貫之之道。然工夫次第不能無先後之差。如知食乃食、知湯乃飲、知衣乃衣、知路乃行、未有不見是物、先有是事。此亦毫釐倏忽之間、非謂有等今日知之而明日乃

王守仁の知行合一論（土田）

行也。

ここで顧璘は、王守仁の知行並進の論を『中庸』をあげて肯定し、その後で「工夫」の場では知が先で行が後になるはずだとする。この顧璘の考えがほぼ朱子學に沿っていることは先述の朱熹の知行論に照らせれば了解できよう。これに對して王守仁はこう答える。

「交互に作用しあつて、内外と本末が一で貫ぬかれています」とおっしゃっているからには、知と行を並行して進ませる説を疑いえないとされているはずで、それをさらに「修養の順序に先後の差が無いわけにはいきません」とおっしゃるのは矛盾しているではありませんか。「食物の存在を知つてそこで食べる」などの説は、とりわけ明白でわかりやすいものはずで、しかしあなたはその説に惑わされて理解されておられません。そもそも人に食べたいという心があるからその後で食物の存在を知るのであつて、食べたいという心が意で、行の始まりです。味のうまいはずは必ず口に入つてからその後を知るわけで、どうして口に入るのを待たないのに先んじて味のうまいはずいがわかるものなのでしょうか。行こうとする心があつてこそ、その後で路を知る

わけで、行こうとするのは意で、行の始まりです。路のけわしいか平坦かは、必ず身をもってその道を踏んでから後に知るので、どうして身をもってその道を踏まないのにそれに先んじて路のけわしいか平坦かがわかりましようか。「湯の存在を知つてそこで飲む」とか「衣の存在を知つてそこで着る」とかも、これを敷衍すればともに明白になるはずです。あなたのお言葉を借りるのならば「その物を見ていないのに、先ず行いの方がある」ということです。あなたはさらに「これはほんのわずかな瞬間の間で、はつきりと今日それを認識して明日になつて行ふというものではありません」と言われましたが、これも理解が精密ではありません。ともかくあなたの言い方に即しても、知行が合一していて並行に進むというのは、斷じて疑いが無いのです。

既云、交養互發、内外本末一以貫之、則知行並進之說、無復可疑矣。又云、工夫次第、不能不無先後之差、無乃自相矛盾已乎。知食乃食等說、此尤明白易見。但吾子爲近聞障蔽、自不察耳。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。食味之美惡、必待入口而後知、豈有不待入口而已先知

食味之美惡者邪。必有欲行之心、然後知路、欲行之心即是意、即是行之始矣。路歧之險夷、必待身親履歷而後知、豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者邪。知湯乃飲、知衣乃服、以此例之、皆無可疑。若如吾子之喻、是乃所謂不見是物而先有是事者矣。吾子又謂、此亦毫釐倏忽之間、非謂截然有等今日知之而明日乃行也、是亦察之尙有未精。然就如吾子之說、則知行之爲合一並進、亦自斷無可疑矣。

王守仁はまず顧璘が知行並進を認めているのに、なぜ知先行後とするのかと疑問を投げかける。顧璘は朱熹を踏まえているのだが、その朱熹は知を未熟な段階から知行合一へと向かう連続的段階を履むものとし、知行並進を知の精度をあげるために必要な工夫として説いた。つまり知行並進は工夫の段階なのであるが、その工夫が完成した段階、つまり眞知になつた瞬間に、知行は合一する。顧璘や朱熹にとって知行並進と知行合一は段階を異にするのであるが、王守仁は兩者を同一段階に並列させて矛盾と決めつけるのである。これは王守仁のことさらの曲解というよりも、王守仁が工夫の過程でも、ひたすら知行合一しているか否かのみを問題にする姿勢から來ている。それに對して朱熹の知行合一は、知の究極の

段階の状態を説くものであり、工夫論の場となると知行合一が有るとかの大枠の中で進んでいく。従来の朱熹に知行合一が有るとか無いとかの議論は、このような二種の知行論を持っていることとの基本的な理解が缺けていた。

顧璣は知行先後を言うために「如知食乃食、知湯乃飲、知衣乃衣、知路乃行」という例をあげたが、王守仁から言えばこれこそ知行合一のよい例ということになった。先著『朱熹の思想體系』第五章第十節でも論じたことだが、ここでは食欲があるがゆえに食物の認識が成立するという第一段階と、食事をしてこそ味の美悪がわかるという第二段階の二つの段階の議論になっている。このうち第二段階の方は同じ内容を朱熹も言っていて、王守仁に特徴的なものではない。王守仁らしさはこのうちの第一段階の方にある。ここでは「食はんと欲するの心」が「意」であり「行の始」とされ、「食（食物）」の認知を「知」としている。一見、行先知後の主張のように見えるが、後で引くように王守仁は「其虛靈明覺之良知、應感而動者謂之意、有知而後有意、無知則無意矣」（『傳習錄』中「答顧東橋書」）と「知（良知）」が事物に感應して動くのを「意」とし、「意之本體、便是知」（『傳習錄』上・第六條）、「而本體之知、未嘗不知也。意者、其動也」（『大學古本

序」、『文錄』四）と、「知」を「意」の本體とする。心の最初の發動である「意」の中に顯在化するのは人にもともと具わる知の能力である。食欲を「行の始まり」としているのは、かかる「知」が知行合一なるがゆえに、この時点で既に行の要素があることを言っているのである。全體の文脈から見れば、知と行の間に時間的先後があるのではなく、食欲と食物の認知は本來一體なのである。そもそも王守仁は「心無體、以天地萬物感應之是非爲體」（『傳習錄』下・第七七條）と、心の本體を心という物ではなくその働きとし、その働きの本領を、心が萬物に感應する際の適切さに見出す。事物の觸發による心の最初の發動は「意」であるが、現實の「意」には善悪があるのに對し（『大學問』、『續編』一、「答魏師說」、『文錄』三）、本來の「知（良知）」は善一枚で、「致知（格物）」が「誠意」の工夫なのである（『傳習錄』上・第九〇條、『傳習錄』上・第一三一條、『傳習錄』下・第一二八條）。「發動之明覺」（『傳習錄』中「答羅整庵少宰書」）とか「意之靈明處」（『傳習錄』下・第一條）とかを「知」のこととしているのも、「意」の場におけるかかる知の働きのことである。なお王守仁における各概念の關係や用語法については別稿を期したい。

ともかく重要なのは、食欲が對象を食物と意味づけすると

いう事實をもとに、對象の事物は心がそれを捉える前は意味を持たず、心が捉えて意味化されるとしていることである。例えば干からびたパンがあった時、食欲の塊である飢えた人間にとつてはそのパンは食物であるが、飽食した人間にとつてはゴミにすぎない。これは朱熹が對象の事物自體にもともと意味があり、それを心が捉えてはじめて意味を悟るとしたのとは本質的に異なる。なお朱熹が事物の理の認識が可能なのは心の側にも事物の理に相當する理があるからとしたことについては、先著『朱熹の思想體系』第五章第十二節でも論じた（もとは「朱熹の思想における心の分析」、「フィロソフィア」七八、一九九一）。

王守仁はさらに顧璘の手紙を次のように引く。

お手紙にこうあります。「眞知は行のもとになるもので、行なうようにならなければ知というには不足ということですから。これは學ぶ者のため喫緊に教えとして立てたもので、實踐に努めさせればよいものです。もし眞に行は知であると言うのであれば、たぶんもつぱら本心にばかり求めて、その結果物の理を忘れることになり、必ずや暗くて達しないところが出てくるでしょう。そもそもこれがどうして聖門の知と行を竝行して進ませる完備した方

法でしょうか。」

來書云、眞知卽所以爲行、不行不足謂之知、此爲學者吃緊立教、俾務躬行則可。若眞謂行卽是知、恐其專求本心、遂遺物理、必有闕而不達之處。抑豈聖門知行竝進之成法哉。

ここの「眞知」は程頤の『程氏遺書』二上・第二四條、『程氏遺書』一八・第二五條に見える用法が意識されている可能性がある。その「眞知」とは、虎に襲われた體驗を持つ者は本當の虎の怖さを身を以て知っているから、虎を認知したとたん逃げ出すという類の知のことである。觀念的にしかわかつていない者は、逃げるといふ行爲にすぐには結びつかない。要するに「眞知」とは、行爲決定を伴う知である。虎は逃げるべき動物という「逃げる」という行と一體となった知なのである。先に引いた語中の「夫れ人必ず食はんと欲するの心有りて、然る後食ふを知る」という王守仁の言葉にあてはめれば、「夫れ人必ず逃れんと欲するの心有りて、然る後逃るるを知る」（人には自己を殺傷するものから逃げるといふ心があるから、虎が逃げるべき動物であるのを知る）」ということになる。顧璘は眞知を喫緊の工夫の目安のような言い方をしますが、朱熹にとつては「知之者切、然後貫通得誠意底意思、如

程先生所謂眞知者是也」〔朱子語類〕一一七・第一〇條）と言
うように知の工夫の到達點であつた。それに對して王守仁は
工夫の段階から眞知の完全な實現を求めるのであり、そのこ
とは以下の王守仁の答えに見える。

知の切實で篤實なところが行で、行の明察や思慮に裏付
けられたところが知で、知行の修養はもとより分けるこ
とができません。ただ後世の學ぶ者は二つに分けて修養
したために、知行の本體を失うことになり、それゆえ合
一併進の説が出てきたのです。「眞知は行のもとになる
もので、行なうようにならなければ知というには不足」
というのはお手紙に言う「食物の存在を知つてそこで食
べる」などについて説いたことからわかるはずで、先に
既にほぼ述べました。これは吃緊に弊害を救うために發
したのですが、知行の本體が本來このようなもので、
自分の臆見で誇張し、とりあえずそのためにかりそめに
一時の効果を説いたものではありません。「もつぱら本
心にはかり求めて、その結果物の理を忘れる」とは、や
はり本心を失うものです。そもそも物の理は吾が心の外
にはなく、吾が心をはずして物の理を求めるのでは、物
の理もありません。物の理を忘れて吾が心に求めると言

王守仁の知行合一論（土田）

うのであれば、その吾が心はまた何物でしょうか。心の
體は、性です。性は理です。それゆえ親孝行の心があれ
ば、孝の理があり、親孝行の心が無ければ、孝の理も
無いのです。君に對する忠義の心があれば、君に忠義の
理があり、君に忠義の心が無ければ、君に忠義の理もあ
りません。理はどうして吾が心の外にありましょうか。
：：心は一つだけです。その本體の全面的發露の惻隱
の心からすれば仁と言ひ、その宜しきを得ていることか
らすれば義と言ひ、その條理からすれば理と言ひます。
心を外にして仁を求めるときではなく、心を外にして義
を求めるときではないのに、ただ理だけは心を外にして
求めるべきなんでしょうか。心を外にして理を求めると
は、知と行を二つとするものです。理を吾が心に求める
のが、聖門の知行合一の教なのです。あなたはこれ以上
何を疑うのでしょうか。

知之眞切篤實處、卽是行、行之明覺精察處、卽是
知、知行工夫本不可離。只爲後世學者分作兩截用
功、失卻知行本體、故有合一竝進之說。眞知卽所以
爲行、不行不足謂之知、卽如來書所云知食乃食等說
可見、前已略言之矣。此雖吃緊救弊而發、然知行

之體本來如是、非以己意抑揚其間、姑爲是說以苟一時之效者也。專求本心、遂遺物理、此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心、外吾心而求物理、無物理矣。遺物理而求吾心、吾心又何物邪。心之體、性也。性卽理也。故有孝親之心、卽有孝之理、無孝親之心、卽無孝之理矣。有忠君之心、卽有忠之理。無忠君之心、卽無忠之理矣。理豈外於吾心邪。……心一而已。以其全體惻怛而言謂之仁、以其得宜而言謂之義、以其條理而言謂之理。不可外心以求仁、不可外心以求義、獨可外心以求理乎。外心以求理、此知行之所以二也。求理於吾心、此聖門知行合一之教、吾子又何疑乎。

ここで王守仁は、朱熹らが知行並進をいくら言っても、知と行を分けて發想する以上は、知行合一を實現できないとす。知行は本來一つのだから最初から一體の實現を圖るべきで、知の精度を先ず上げてからというようなことでは永遠に合一にはたりつけない。なおここで心の體を性とし「性卽理」としているが、これは「心卽理」と對立するものではない。⁸⁾王守仁は「性卽理」を否定しているわけではなく、この引用の省略箇所では後世が「心卽理」を理解していないと

いう文言が見えることからしても、この兩者は重なっている。

二 認識と判断の一體化としての知行合一

次に王守仁の知行合一を考える上で重要なもう一つの例を検討したい。これも筆者が今まで再三引用してきたものである。

これはもう私欲に隔斷されていて、知行の本體ではなくなっている。知っていて行なわない者などいたためしはない。知っていて行なわないのは、知らないことに他ならない。聖賢が人に知行を教えるのは、まさにかの本體に復歸させようとしているのだ。君にこのようにさせたらもうおしまいというのではないのだ。だから『大學』では眞の知行を人に指示して、「好色を好むが如く、惡臭を惡むが如し」と説いた。好色(きれいな色)を見るのは知(認識)に屬し、好色を好むのは行(判断)に屬す。かの好色を見た時は、もう好んでいるのだ。見た後、そのうえで一つの心を立てて好んでいくのではないのだ。惡臭をかぐのは知(認識)に屬し、惡臭を憎むのは行(判断)に屬す。かの惡臭をかいだ時は、もう憎んでいるのだ。かいだ後、別に一つの心を立てて憎んで

いくのではないのだ。鼻がつまっている人は、悪臭が目の前にあつても、鼻では全くかげず、だからあまり憎むこともなく、また臭いを知ること無い。たとえばある人が孝を知っていると、ある人が弟を知っていると、必ずその人が孝を行ひ弟を行つてこそ、はじめて彼らを孝を知り弟を知ると稱せるのであり、まさか少しばかり孝弟を語つたからといって、すぐに孝弟を知るとすることなどできまい。また痛みを知るようなのも、既に痛んでこそはじめて痛みを知るものであり、寒さを知るのも既に凍えてこそ、饑を知るのも既に饑えてこそなのである、知行をどうして分けられようか。これが知行の本體であり、私意に隔斷されていけないものなのだ。

此已被私慾隔斷、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、正是安復那本體、不是著你只恁的便罷。故大學指個真知行與人看、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、不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知、惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了。不是聞了後別立個心去惡。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

王守仁の知行合一論（土田）

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、便可稱爲知孝弟。又如知痛、必已自痛了、方知痛、知寒、必已自寒了、知饑、必已自饑了。知行如何分得開。此便是知行的本體、不曾有私意隔斷的。

〔傳習錄〕上・第五條

筆者は以前から、ここの「知」を認識、「行」を判断と解釋すべきだとしてきた。⁹⁾「好色を好む」とはその色の美の認識とそれが好ましいものであるという判断が、「悪臭を惡む」もその臭のくささの認識とそれが嫌惡するものであるという判断が、それぞれ一體となったものである。「受け入れるべき色」、「拒否すべき臭い」というのは、認知と行爲に直結する判断とが合體したものである。なおこの箇所の後文で王守仁は「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、只說一個知已自有行在、只說一個行已自有知在」と言うが、岡田武彦は「嘗て説く」云々は壯年の知行論で、ここでその一體がより進むとした。¹⁰⁾

この「好色を好み」、「悪臭を惡む」は、先引の「答顧東橋書」の食物の例で言えは「食はんと欲するの心」ということなるかという、食物の方は味の美惡は食べない限りわから

ないが、好色と悪臭は最初から美悪がわかつているという違
いに行き當る。強いて言えば、好色や悪臭を好悪する話は、
理屈から言えば先引の「答顧東橋書」の第二段階の、味の善
し悪しの認知とそれに對する好悪との合一に當るといふこと
になるのかもしれないが、全體から推せば王守仁は第一段階
の方、つまり味の如何はともかく少なくとも食欲をそそる物
の認知とそれに對する食欲との合一にも相當するとしていた
と考えられ、このあたりの話になると比喩の大まかさをこち
らが補足して考えざるをえない。ともかくもこの「答顧東
橋書」と『傳習錄』上の二例を總合して王守仁が考えた事物
の認知の構造を捉えてみると、認知はまず内心の欲求によ
つて引き起こされ、その認知は知（その物がいかなる物かの認
識）と行（その物にいかに対處するか）の判断が一體化したもの
ということになる。そして先引の「答顧東橋書」で「食はん
と欲するの心」が「行の始」とされていたように、内心の欲
求は判断としての「行」に直接的に反映するから、實際には
事物の認知には行が大きな比重を占めていることになる。好
色を見たいとか悪臭を避けたいとか食物を食べたいとかいふ
欲求がもともと心にあり、それが「好む」とか「惡む」とか
「食ふ」といふ判断となり、同時に好色や悪臭や食物の認識

を成立させる基本要件になつていゝるわけである。行は知の結
果ではなく、行があるから知は成立する。このように王守仁
の知行合一論は實質的には「行」に頼るものになつていゝる。
朱熹が知行兩者を重視しながらも「知」の確實性にこだわつ
たのとはやはり對稱的な側面があると言えよう。

なお「好色を好む」といふ喩えについては、王守仁は次の
ような質問を受けることになる。

ただ「好色」をいつも好むとなると、美しいものを目に
すればみなそれを好むことになるのでしょうか。『大學』
の教えは、まさに流俗の好悪の常情を借りて、聖賢の善
を好み悪を惡む誠を喩えているはずのものです。あるい
は「好色」は聖賢からも同じく好まれ、それを目にして
みめよいのがわかつて、思ひに邪が無かつた」（『論
語』爲政）ので、少しも心體を煩わさなかつたのでしよ
うか。

至於好色無處不好、則將凡美色之經於目也、亦盡好
之乎。大學之訓、當是借流俗好惡之常情、以喻聖賢
好善惡惡之誠耳。抑將好色亦爲聖賢之所同好、經於
目、雖知其姦、而思則無邪、未嘗少累其心體否乎。

（與黃勉之）二、『文錄』二）

それに対する王守仁の答えは以下の通りである。

人はいつもの好悪において、真切ならざるところもあり
ます。ただ「好色を好み、悪臭を惡む」というのは、み
な真心から發し、おのずとその充足を求め、少しの虚偽
もあつたことは無いのです。『大學』は人人の好惡の眞
切で見やすいところにおいて、人に善を好み惡を惡むと
いう誠はかくあるべきことを示しただけで、一つの誠の
字を形容したのにはかなりません。

人於尋常好惡、或亦有不真切處。惟是好好色、惡惡
臭、則皆是發於真心、自求快足、曾無纖假者。大學
是就人人好惡真切見處、指示人以好善惡惡之誠當
如是耳、亦只是形容一誠字。

「惡臭を惡む」ことは問題が無いが、「好色を好む」につい
ては「思ひ邪無し」（『論語』爲政）という條件がつくのではな
いかというのは當然出てくる話であつたが、王守仁は、これ
は人々の好惡の真切にして見やすいところを持ち出して人に
示しているのだと答えている。常人が美しい物を好む場合
は、その好む對象や好み方が適正であるかどうかのチェック
が必要なのは當然である。美女を見た場合に多くの人は「好
む」かもしれないが、それは道からの逸脱も孕むのであり、

王守仁の知行合一論（土田）

どこかでその好むことが是非に合致しているか否かの檢證を
行わなければならない。王守仁は同じ「與黃勉之」二で韓愈
の唱える「博愛」をめぐる「但亦有愛得是與不是者、須愛
得是方是愛之本體、方可謂之仁」と、愛にも是非があると言
う。『大學』の「好好色」の例は、好むのが真心から發する
場合にその意識構造がどのようなものであるかの説明である
と王守仁は言うが、「良知只是個是非之心、是非只是個好惡、
只好惡就盡了是非、只是非就盡了萬事萬變」（『傳習錄』下・第
八八條）に見える「好惡」も、あくまでも適正な好惡のこと
である。結局は好む場合の檢證を促す働きとその是非を決定
する働きも、良知が所有することになつていたのであり、こ
れについては致良知を對象とした別稿を期したい。

三 心外の物と理の否定と、外物との感應

先に引いた「答顧東橋書」に「夫れ物の理は吾が心に外な
らず、吾が心を外にして物の理を求めれば、物の理無し」と
いう語があつたが、王守仁は心外の物や理を認めなかつた。^①
この姿勢は彼の思想の基調となる重要なもので、同じく「答
顧東橋書」の先引の語に「理を吾が心に求む、此れ聖門の知
行合一の教」とあつたように、知行合一論ともリンクしてい

る。この主張の基礎には、心に取り込まれた事物のみが存在としての意味を持つという考え方があるのだが、その好例として以前から筆者が引いてきたのは次の記事である。

先生が南鎮に遊山した時、一人の友が岩中の花をつけた樹を指して言った。「天下に心の外の物は無い。それはこの花をつけた樹のようなもので、深山の中で自然に花開き自然に落下し、我が心に何の関係があるうか。」先生が言われた、「あなたがこの花を見ていない時、この花とあなたの心は互いに無いに等しい。あなたがこの花を見るようになった時、この花の色は一氣にはっきりしてくるのだ。そこでこの花があなたの心の外には無いのがわかる。」

先生遊南鎮、一友指岩中花樹問曰、天下無心外之物。如此花樹、在深山中自開自落、於我心亦何相關。先生曰、你未看此花時、此花與汝心同歸於寂。你來看此花時、則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。(傳習錄)下・第七五條

もし王守仁らが遠足に行かずこの花樹を知らなかったとしても花樹は存在していた。しかし王守仁らにとってはそれだけでは存在としての意味を持ち得ない。外界の事物は嚴然とし

て存在するが、それが存在としての意味を持つには人の心に把握されなければならないのであり、これが心外の物が無いということなのである。物が心内にしか無いのであれば、物の理も心内にしかない。心と物と理の関係については次のようにも言われる。

「物に在りては理となる」(程頤『易傳』艮卦・象傳)というのは、「在」の字の上に「心」の字を添えるべきであり、この心が物にあつては理となるのである。心が父に仕えるにあるのが孝、君に仕えるのが忠であるという類である。

在物爲理、在字上當添一心字、此心在物則爲理。如此心在事父則爲孝、在事君則爲忠之類。(傳習錄)下・第二二條

心が物の理を生むのであり、眼前に父や君がいるだけでは不足で、その父とは自分が孝行を盡くす對象であるという認識と、孝行を盡くそうという欲求が一體となつてこそはじめて理として立ち現れるのである。王守仁にとって理とは心の條理であつた。

理とは、心の條理である。この理は、親に對して發すれば孝、君に對して發すれば忠、朋友に對して發すれば信

となる。千變萬化して極め盡くせないが、自分の我が一心から發せられないものは無い。

理也者、心之條理也。是理也、發之於親則爲孝、發之於君則爲忠、發之於朋友則爲信。千變萬化、至不可窮竭、而莫非發吾之一心。（書諸陽伯卷）、『文錄』
五)

ここで一つ問題が出てくる。それは知が發動する際には先ず外物からの觸發があるわけだから、最初は心も受け身になるのではないかということである。對象となる外物が無いのに内心がその物の像を描くことはありえない。親が目の前にいなければ孝心は發動しない。朱熹が「感」を働きかけ、「應」をそれに應ずることとし、知も「感應」であり、それを氣の働きであると見なしたことは以前詳論した。

對應する外物が無いのに心が勝手に物を意識することは王守仁とても考えていない。ただ問題は、王守仁の場合、朱熹と同様に物が「感」となり心が「應」となるのか、逆に心が「感」となり物が「應」となるのか、いずれかということである。そこで注意されるのは次の語である。

理は一つです。その理の凝聚ということからすれば、「性」と言います。その凝聚の主宰ということからすれば、

王守仁の知行合一論（土田）

ば、「心」と言います。その主宰の發動ということからすれば、「意」と言います。その發動の明覺ということからすれば、「知」と言います。その明覺の感應ということからすれば、「物」と言います。それゆえ物については、「格す」と言い、知については、「致す」と言い、意については、「誠にする」と言い、心については、「正す」と言うのです。…：天下には性の外の理も無く、性の外の物もありません。

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。以其主宰之發動而言、則謂之意。以其發動之明覺而言、則謂之知。以其明覺之感應而言、則謂之物。故就物而言謂之格、就知而言謂之致、就意而言謂之誠、就心而言謂之正。…：天下無性外之理、無性外之物。（『傳習錄』中「答羅整庵少宰書」）

言うまでもなく『大學』の八條目のうちの「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」をめぐる議論である。ここで王守仁は、知の本質を明覺という働きに認めたいうえで、その明覺に感應するものが物であるとしている。つまり感應が知の側からの投げかけを中心と言われているのである。そうすると心が「感」

で、物が「應」ということになっている可能性があり、そうだとすれば朱熹が物を「感」とし心を「應」としたのとは逆方向になる。また次の語もかかる解釋を補佐するように見える。

虚靈明覺の良知が應感して動くのを意と言います。知があつて後に意が有り、知が無ければ意はありません。知は意の本體ではないでしょうか。意が用いられるところに、必ず物があり、物は事です。意が親に仕えることに用いられれば、親に仕えることが一物となり、意が民を治めることに用いられれば、民を治めることが一物となり、意が書を讀むことに用いられれば、書を讀むことが一物となり、意が訴えを聽くことに用いられれば、訴えを聽くことが一物となります。全て意が用いられる所には物が無いことはありません。意があれば物があり、意が無ければ物はありません。物は意が用いられる働きではないでしょうか。

其虚靈明覺之良知、應感而動者謂之意、有知而後有意、無知則無意矣。知非意之體乎。意之所用、必有其物、物即事也。如意用於事親、即事親爲一物、意用於治民、即治民爲一物、意用於讀書、即讀書爲一

物、意用於聽訟、即聽訟爲一物。凡意之所用無有無物者。有是意卽有是物、無是意卽無是物矣。物非意之用乎。（『傳習錄』中「答顧東橋書」）

まず知（良知）があり、その後には知が事物と感應して意が起る。そこで意により事物が事物として立ち現れると云うのであり、知がまず感じせしめ事物が應ずるようになっていように見える。他に特徴的な感應の用例が見られず、事物の存在が知の發動の前提になることにはかわりはないが、少なくとも朱熹が外界からの觸發とそれに對する心の反應という外から内へ向かうのに對し、王守仁は心の働きかけにより物が意味化されるといふ内から外への方向を持つのは確かである。

なおこの意味化とは、人がいかに進むかの決定に關わる價值的な意味化のことである。外物の様態と心によつて意味化された内容との間には相關關係があり、そのことからすれば外物の方にも意味を認めてよいように見えるが、外物がいくら固有の姿を持ち、それが人の個別の知を引き起こす契機になつていても、それだけでは行爲に結びつく價値とは無縁の存在に止まる。事物の感知までもが本來は良知のしわざなのであり（『答南元善』一、『文錄』三）、全ての事物認知は中立的

ではなく價値的なのである。

そもそも朱熹が心外の理を格物することを求めたのは、自分の心が直接自分の心を反省修養対象とする「觀心」に對する批判という面があった。その批判内容は、「觀心」には觀る心と觀られる心という二つの自己の心が同時に存在してしまふという論理的矛盾と、客觀的準則が無いために思い込みによつて自己の心の把握に主觀的歪曲が生ずることに對するものであった。ただ朱熹のように心外の理の追求を圖ることで理の認識の客觀性を擔保しようとしても、どこかの時點では心の動きが理に沿っていたかを自己檢證せざるを得ないわけで、それなら孟子以來の性善説を信じて、最初から自己の心の主觀的認知能力に全幅の信賴を置き、それを窮極まで發揮させようとするのも當然出てくる方向であつた。王守仁はそれを窮極まで推し進めたわけである。

四 知行合一の工夫

先に知行合一が知の構造論であるとともに工夫論であることを述べたが、ここでは工夫論の側面を論じておく。一般に陽明學の知行合一と言へば、こちらの面を指すことが多い。王守仁は知と行の合一を説きながら兩者を分けた上で議論す

王守仁の知行合一論（土田）

ることもあり、それに足を取られている議論も見受けるが、知行合一が十全に發揮できていない場合にはとっかかりとして知と行の關係の省察から入ることはやむをえないことであつた。先に一部を引いた「答友人問」（『文錄』三）では、まづこのような質問を引く。

ご質問はこうです。「もともと先儒はみな學問思辯を知に屬させ、篤行を行に屬させ、はっきりと二つの事にしています。ところが今先生はただ知行合一とだけ言われるので、疑われないわけにはいきません。」

問、自來先儒皆以學問思辯屬知、而以篤行屬行、分
明是兩截事。今先生獨謂知行合一、不能無疑。
かかる質問に對して王守仁は答える。

この事を私はすでに何回も言つております。全て「行」と言われているのは、著實にこの事をするということですから。もし著實に學問思辯の工夫を行へば、學問思辯もまた「行」なのです。學はこの事を學ぶこと、問はこの事を問うこと、思辯はこの事を思辯することですから、「行」もまた學問思辯なのです。もし學問思辯して、その後で行おうというのであれば、どうして半端に先ず學問思辯するのでしょうか。行う時にまたどうして學問思

辯するのでしょうか。行の明覺精察なところが知で、知の眞切篤實なところが行です。もし行つても精察明覺できなれば冥行で、これは「學びて思はざれば則ち罔し」〔論語〕爲政〕であり、それゆえ知を説くのが必須なのです。知つて眞切篤實にできなければ妄想で、これは「思ひて學ばざれば則ち殆し」〔同上〕であり、それゆえ行を説くのが必須なのです。元來ただ一つの工夫があるだけなのです。古人が知行を説いたのは、みな一つの工夫について偏りを補い弊を救うためで、今人がはつきりと二つの事に分けるようなものではありません。私が今知行合一を説くのは、現今の偏りを補い弊を救うためとはいっても、知行の姿も本來このようなのです。私はただ著實に身心で體得すれば、即刻に悟れることを請け合います。ところがいま言語文義の上で憶測するため、強引で取り止めがなくなり、説けば説くほどますます暗まされていき、これこそまさに知行合一ができない弊害なのです。

此事吾已言之屢屢。凡謂之行者、只是著實去做這件事。若著實做學問思辯の工夫、則學問思辯亦便是行矣。學是學做這件事、問是問做這件事、思辯是思辯

做這件事、則行亦便是學問思辯矣。若謂學問思辯之、然後去行、却如何懸空先去學問思辯得。行時又如何去得做學問思辯的事。行之明覺精察處、便是知、知之眞切篤實處、便是行。若行而不能精察明覺、便是冥行、便是學而不思則罔、所以必須說個知。知而不能眞切篤實、便是妄想、便是思而不學則殆、所以必須說個行。元來只是一個工夫。凡古人說知行、皆是就一個工夫上補偏救弊說、不似今人截然分作兩件事做。某今說知行合一、雖亦是就今時補偏救弊說、然知行體段亦本來如是。吾契但著實就身心上體履、當下便自知得。今卻只從言語文義上窺測、所以牽制支離、轉說轉糊塗、正是不能知行合一之弊耳。

朱熹が知と行の兩者を組み上げていくのに對し、王守仁の方は、古人が知と行を説いたのは一個の工夫についての偏りや弊害を補うためであり、最も爲すべきは最初から一體のものとして實現することだとする。ここで注意すべきなのは、學問思辯は先ず知で、それから行に移り、そこで「知行合一」に至るということではなく、知行合一を前提に學問思辯は成り立つのであり、知だけに屬するのであれば、それは學問思

辯ではないということである。

朱熹の知行竝進は、知った内容が行を伴うほどの實感を得ることを積み重ねていくもので、それぞれの場面では小さな達成はあっても、それだけでは究極の知には届かず、積習の果ての豁然貫通という悟りをへた後にはじめて聖人と同じ境地となる。一方王守仁の場合は、それぞれの場合の知と行が一體であれば知行合一であり、それが一時のものか恆常的なものかは問題としては残っても、質的には一時の知行合一も本来の知行合一なのである。先ほどから問題にしている「好色、悪臭」も、良知が「擴充到底」してこそ全うされる（『傳習錄』下・第一一八條）。以下は門人の黃直の記録である。黃直は王守仁の語を引きつつこのように言う。

先生（王守仁）が以前言われた。「人は善を好むのが好色を好み、悪を惡むのが惡臭を惡むようであれば、それが聖人だ。」私（黃直）がはじめ聞いた時は非常に簡單だと感じたが、後に體驗してみると、この功夫を著實に實踐するのは難しい。一念が善を好み悪を惡むのを知っても、知らず知らずのうちに、また夾雜物が多くなっている。少しでも夾雜物があれば、もう善を好むのが好色を好み、悪を惡むのが惡臭を惡むような心ではなくなる。

王守仁の知行合一論（土田）

善を本當に好めるのが、念がみな善ということであり、悪を本當に惡めるのが、念が惡に及ばないということである。どうして聖人でないことがあるのか。それゆえ聖人の學は、一つの誠に他ならないのだ。

先生嘗謂、人但得好善如好好色、惡惡如惡惡臭、便是聖人。直初時間之覺甚易、後體驗得來、此個功夫著實是難。如一念雖知好善惡惡、然不知不覺、又夾雜去了。才有夾雜、便不是好善如好好色、惡惡如惡惡臭的心。善能實實的好、是無念不善矣。惡能實實的惡、是無念及惡矣。如何不是聖人。故聖人之學、只是一誠而已。（『傳習錄』下・第二九條）

朱熹は一般人が一時的であれ聖人の境地になることを認めながら、王守仁はそうなりうることを前提として、それを純粹に維持することに力を入れるのである。

ここで問題になるのが朱熹と王守仁の聖人觀の差であるが、紙數の關係から簡單に述べるに止める。朱熹にとつての聖人は無謬の存在であつたが、それに對して王守仁は「若堯舜之心而自以爲無過、即非所以爲聖人矣」（『寄諸弟』、『文錄』一）と云うように、聖人にも誤りの自覺があることを認めていた。¹⁶ 常人と聖人の距離が陽明學において縮まったといこ

とは、實は聖人の心境の具體的内容に完璧を求めなくなったということとも連動している。それゆゑ聖人も道を修め続けるとされるのだが、『傳習錄』下・第三〇條、誰でも知行合一となる瞬間に聖人性を實現できるのだから、求められるのは、聖人を模範にしてその状態を少しでも長く連續させる努力ということになる。

ところで知行合一論は當然經書上の根據が問題にされる。先に引いた「答友人問」二に「今却只從言語文義上窺測、所以牽制支離、轉說轉糊塗、正是不能知行合一之弊耳」とあったように、王守仁は、言語文義上から理解を圖るのは強引支離となり、知行合一できぬ弊害が生ずると言う。經書中の語をこちらは知、こちらは行、と分けることの無意味さを言っているように見えるが、王守仁は一方ではその區分けを行つていて、先引の水野論文が丁寧なそれを整理して一覽表にしたうえで、その説明の方式に、知を行に包攝するパターンと、知と行の兩者相即のパターンの二種類があるとされている。知と行とはそもそも心の事物對應の基本的波長であるから、何であれ道德に關わる實踐を求めめる概念であればあてめることは不可能ではない。

王守仁は繰り返して自己の工夫論が簡易であることを言う。

確かにその主張は言葉の上では簡易であるのだが、具體的實踐となると必ずしも容易なことではない。例えば複数の價值が衝突する場合、どれを選ぶのが知行合一にかなうのかを決する決め手は心の實感にしか無い。王守仁は江西にいた時代、公務遂行以上に祖母と父親に對する親族追慕の情に從おうという姿勢を強く見せたのであり、國事奔走ばかりを知行合一と見ていたのではない。工夫が心に簡易に收斂されているがゆゑに、自己の眞の實感がいずれにあるかを問い続けなければならぬ構造がここにはある。

○ おわりに

知行合一とは知の本質的なありかたを示すものであり、同時に知をそのようにもつていく工夫論でもあった。人の本來の知の姿を、王守仁は、認識と判斷、つまり對象の受け止めと對象への關わり方の決定の兩者が一體となったものとした。王守仁にとつては知自體がそのまま認知對象に對する關わり方の決定であり、先に引用した『傳習錄』上・第五條にあったように、まず價值中立的な知が發動し、それを心内で既存の價值に照らし、その後で行の決定をするというようなものではなかった。そしてこの對象への關わり方の決定は、

人間が所有する行爲への内的欲求を直接反映するものであった。かかる内的欲求が外物の觸發によって具體化する時に、外物の認知がなされる。内的欲求の反映である「行」が無い限り「知」ということ自體が成立しなのであり、かくて知行合一が説かれるのである。

王守仁の思想を考えるうえで鍵となるのは、心外の物や理を認めないその姿勢である。心外の事物はそれ自體では存在としての意味は無く、人の心に捉えられて初めてその事物としての意味を持つ。内的欲求を反映した行を含む知行合一たる眞の知こそが、心の對象となっている事物を意味化する。この心による意味化によって、世界は人間の目前に價値の彩りに満ちた風景として開けるのである。

知行合一は、本來知と行を分けて發想することすら拒否するものであり、そこで王守仁は年を経るとともに良知という一語を主軸にしていくことになるのだが、良知の内容は知行合一であり、致良知とはその完遂である。⁽¹⁸⁾

朱熹は、事物自體にその事物として獨立の意味があり、心に要求したのは、それを内なる理に照らして正確に把握することであった。⁽¹⁹⁾ それに對し王守仁は、事物自體には意味が無く、それを意味化するのは心であるとした。朱熹の認知論で

は、心外の事物の意味に忠實に應じることを心に求める受動性があるが、王守仁に至って、それが心の方が事物に意味をあたえるという能動性へとベクトルを變えたのである。

注

- (1) 王守仁と朱熹の知行論の比較については筆者は既に「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、一九九八)で論じ、『朱熹の思想體系』の該當部分はそれを敷衍増幅したが、本稿は更にそれに「萬物一體の仁」再考(『宮澤正順博士古稀記念 東洋比較文化論集』、青史出版、二〇〇四)、最終講義「心を觀る」(『東洋の思想と宗教』三七、二〇二〇)の内容も含め、新たな議論も加えて發展させたものである。なお王守仁が知行合一を初めて論じたのは、龍場流謫時と言われるが(『年譜』正徳四年・王守仁三十八歳の條、錢寬(徳洪)「刻文録敘説」、この主張は晩年まで見られる(水野實「知行合一」説の構造と意味―知行の本體と知行の工夫)、『斯文』一二七、二〇一五)。

- (2) 『傳習錄』上・第五條、同下・第二六條、なお同下・第一二二條は知行合一との關係で心即理についてこの語が使用されている。

- (3) 本稿における王守仁の文獻の引用は、隆慶六年謝廷傑刻

- 『王文成公全書』三十八卷をもとに増補編集した『王陽明全集』上・下（上海古籍出版社、一九九二）による。従って『傳習錄』の條數もこの書にならう。
- (4) 荒木見悟『陽明學の位相』第五章「知行合一」（研文出版、一九九二）、注（一）所引の水野論文。
- (5) この書翰を「答人論學書」とするテキストも多い。佐藤一齋はこの書翰について、王守仁自身「論學書頗發鄙見」と認識していたが、廣く傳播したので、顧隣に遠慮して彼の名前をはずしたと言う（『傳習錄欄外書』）。一齋がここで引く王守仁の語は「與毛古庵憲副」（『文錄』一）に「病軀咳作、不能多及、寄去鄙錄、末後論學一書、亦頗發明鄙見、暇中幸示及之」とある。
- (6) 日本中國學會第四〇同大會（一九八八）の講演で荒木見悟が朱熹に既に知行合一に近い發想があったという陳榮捷の説を批判したことがある。陳榮捷の議論は、『朱子新探索』「知行合一之先聲」（臺灣學生書局、一九八八）にも見える。
- (7) 筆者は注（一）所引「萬物一體の仁」再考、「儒教の思想史研究と思想分析―朱子學を中心に―」（『日本儒教學會報』六、二〇二二）などで、意味化という言葉を使用して説明を試みた。なお萬物の意味化とは、萬物を存在として意味あらしめることで、いわば萬物を造化するに等しい。それゆえ知行合一である「良知」も「造化的精靈」と言われるのである（『傳習錄』下・第六一條）。
- (8) 山井湧「宋・明の哲學における〈性即理〉と〈心即理〉」（『駒澤大學文化』三、一九七七）でも、性即理と心即理が單純な對立概念ではないことを言う。總じて王守仁は心について各概念を、本來の心の様相を語る場合は融通的に使用する。
- (9) 先著『朱熹の思想體系』第五章第一〇節。これに先だつて筆者はまず「朱子學における認識と判斷」（『フィロソフィア』七九、一九九二）でこの考えのアウトラインを示し、更に詳しく注（一）所引の「朱熹の思想における認識と判斷」で論じた。
- (10) 岡田武彦『王陽明大傳―生涯と思想』一の一九三～一九四頁（『岡田武彦全集』一、明德出版社、二〇〇二）。注（一）に觸れたように『年譜』では正徳四年に始めて知行合一を論じたとあり、そうならば「某嘗説……は合一と明言する以前の議論かもしれない、知行關係に對する問題意識とそれを相即させる思考は、正徳四年以前からあったことにならう。
- (11) 大場一央『心即理―王陽明前期思想の研究』第二章（汲古書院、二〇一七）では、本體が自然と行う自ら明徴化する「知行の工夫」と、それを意識的に發生させる「知行の本體を恢復する工夫」の二つがあると言う。
- (12) 山井湧「〈心即理〉〈知行合一〉〈致良知〉の意味―陽明學の「性格」（『日本中國學會報』二二、一九七〇）、『明清思想史の研究』所收、東京大學出版會、一九八〇）では、王守仁

の心即理は、心外に物や理が無いという形で主張されることが多いと指摘する。

(13) 注(1)所引の土田「萬物一體の仁」再考」、同「心を観る」。

(14) 先著『朱熹の思想體系』第四章第三節。もとは注(1)所引の「朱熹の思想における認識と判断」。

(15) 朱熹の「観心」批判とその問題点については、先著『朱熹の思想體系』第六章第七節及び、注(1)所引の拙稿「心を観る」。

(16) 朱熹の場合も聖人も好學で進歩の感覚を持っていたとあるのであり、論理的には完全な無謬とは言えるのか微妙なのだが、それでも朱熹の聖人觀の基調はその無謬性にあった(先著『朱熹の思想體系』第一章第六節)。王守仁の聖人觀についての近年のものでは、志村敦弘「聖人の行いは初めより人情に遠からず―王守仁の聖人像」(『日本儒教學會報』六、二〇二二)がある。

(17) 注(1)所引の水野論文。

(18) 馮友蘭は『中國哲學史』第二篇第四章(六)(2)(商務印書館、一九三四)で、「良知が知で、良知を致すのが行である。我々が良知を行事に致して後に良知の知は完成する」と、良知だけでは「知」に止まり、「致す」があつてこそ「知行合一」であるかのように言う。しかし先に學問思辯について見たように、何であれ行爲の要請を含む概念はみな知行合

王守仁の知行合一論(土田)

一でこそ成り立つのであり、額面通りの行を求めるのは良知に限った話ではない。「或疑知行不合一、以知之匪艱(『書經』説命)二句爲問。先生曰、良知自知、原是容易的。只是不能致那良知、便是知之匪艱、行之惟艱」(『傳習錄』下・第一二一條)などは馮友蘭の説の例證になるように見えるが、これも、良知の表面上の理解と良知の發揮の難易の差を言っているので、知行合一が良知の「體段(すがた)」であり、致良知は知行合一の「工夫」の場の話であるということにかわりはない。注(1)所引の水野論文でも「知行の本體」は：「良知」とのみ稱してもよいであろう」と言う(四頁)。やはり知行合一をそのまま良知の内容とすべきであり、それを「致す」とは、知行合一たる良知を實現することを言うのである。

(19) 安田二郎は朱熹の理を意味としたが、筆者は、事物に意味をあたえることは理の本質的機能であるものの、意味ということだけで理を括るには無理があると考える。この件は『中國學 わたしの一冊』安田二郎『中國近世思想研究』(『未名』三五、二〇一七)でも書いた。筆者の朱熹の理についての分析は先著『朱熹の思想體系』第三章を参照。

〈キーワード〉王守仁、知行合一、知先行後、朱熹