

致知・誠意と真知——朱熹慎独説の再検討——

中 純 夫

はじめに

本稿は、「真知」概念を手がかりとして、朱熹の慎独説を再検討することを目的とするものである。

『大学章句』伝6章に拠れば誠意とは、慎独の実践を通して遂行されるべきものである。また慎独とは、自欺の有無を点検した上で、自欺を禁絶する営みである。そしてその自欺とは、為善去悪に際して、その意志・意欲が不十分な状態にあることを指す。為善去悪の意志・意欲が不十分であるとは、心から善を好み悪を悪むことができていない状態を言う。従って自欺の禁絶とは、心から善を好み悪を悪む、恰も好色を好むが如く悪臭を悪むが如くに善を好み悪を悪むことにより、為善去悪の意志・意欲を純一無雑ならしめる営為を意味することになる。

ところで好色を好み悪臭を悪むとは、言うならば生理的感覚反応・本能的欲求嫌悪に類するもの、理性や意志とはその次元を異にするもの、即ち理性や意志による制御・統御の及ぶ領域の埒外にあるものだろう。為善去悪の意志・意欲が純一無雑たり得るか否かについても、全く同様である。為善去悪の意志を抱いてこれに取り組みながら、その意欲に完全には徹し切れない（例えば悪の誘惑に駆られる気持ちがわずかばかり混在する）としても、そのような内面の葛藤は、自分では如何ともし難いものであるはずだ。だとすれば、そのような葛藤を安全に払拭すること、即ち自欺を抜本的に禁

絶することは、果たして如何にして可能なのであろうか。ことは慎独、ひいては誠意という実践項目の存立に関わる問題である。

筆者は、その鍵を握るのが真知であると考えている。致知によって知至が実現すると真知がもたらされ、その真知が自欺の払拭をもたらすのである。自欺の払拭は本来、誠意の場で慎独によって遂行されるものとされるが、実質上は、誠意に先立つ致知によってもたらされるものなのである。そのことを論証するのが本稿の目的である。それは致知と誠意の関係を問い直すことでもある。

なお朱熹の知行論において、格物致知は知に、誠意以下は行に帰属される。従って致知と誠意の関係を問うことは、知と行の関係を問題にすることでもある。

一 慎独と自欺——問題の所在

1

慎独の内容を検討するには、慎独が禁絶の対象とする自欺の概念規定を明確化することが先決である。朱熹の自欺説について、筆者は先に鄙見を述べたことがある（以下、旧稿とする⁽¹⁾）。ここでは詳細は旧稿に譲り、要点を整理するのみにとどめたい。

まず、念の為に『大学章句』伝6章の本文と朱注を挙げておく。

『大学章句』伝6章「所謂誠其意者、毋自欺也。如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙。故君子必慎其獨也。」

朱注「誠其意者、自脩之首也。毋者、禁止之辭。自欺云者、知為善以去惡、而心之所發、有未實也。謙、快也、足也。獨者、人所不知而已所獨知之地也。言欲自脩者、知為善以去其惡、則當實用其力、而禁止其自欺、使其惡惡則如惡惡臭、好善則如好好色、皆務決去、而求必得之、以自快足於己、不可徒苟且以殉外而為人也。然其實與不實、蓋有他人所不及知而已獨知之者。故必謹之於此、以審其幾。」

誠意とは、慎独の実践により、自欺を禁絶すること（「毋自欺」）である。そして自欺とは、為善去悪に際して、その意（「心之所發」）即ち意志・意欲が十全ではないこと（「未實」「不實」）を言う。それは、為すべき善を行わない、去るべき悪に手を染めるといった、具体的態度・行為として表面化・顕在化したものではなく、まだ表面化・顕在化する前の、自己心中におけるかすかな萌し、善を好み切れず悪を悪み切れないといった内面の葛藤を指す。かかる自己内面の葛藤は、他者の与り知り得ないもの、ただ当人のみの自覚するところである（「其實與不實、蓋有他人所不及知而已獨知之者」）。自欺を禁絶する実践が、慎独と称される所以である。

なお自欺の禁絶が慎独の実践内容である以上、禁絶を遂行する為にはその前提として、自己心中のわずかな自欺の存在をも見逃さないことが要請される。即ち慎独には、自欺の有無（「其實與不實」）を点検することも、その実践の第一段階として内包されるはずである。朱注にいう「審其幾」が、この自欺の点検に他ならない⁽²⁾。「幾」とは、かすかな兆しであり、善悪の分岐点でもある⁽³⁾。点検によって自覚され確認された兆しを摘抉根絶するのが、慎独の第二段階であり、ここで慎独を怠って自欺を放置すれば、悪は助長され、「小人閑居為不善」といった事態を惹起することになる（自欺と「小人閑居為不善」の関係については旧稿参照）。

さて自欺を禁絶するとは、為善去悪に際しての意志・意欲における不完全さを払拭し、これを十全ならしめること、好色を好むが如くに善を好み、悪臭を悪むが如くに悪を悪めるようになることである。

朱熹による自欺の概念規定に関わる重要な表現として、先の『章句』朱注「未実」「不実」に加えて、「不善之雑」「欠了分数」「両箇心」等を挙げることができる（いずれも『語類』巻16、108条、沈憫録⁽⁴⁾）。

為善去悪の意志・意欲が純一ではないとは、そこに何がしか不純な夾雑物（善を好み切れぬ気持ち、悪を悪み切れぬ気持ち）が混入しているということだ。それはまた、意志・意欲がその純度を多少とも欠いているということでも

ある。また不純な夾雑物が混入している状態とは、為善去悪を志向しながら、それとは志向の方向を異にする気持ちが自己心中に巣くっていること、言うならば自分の心とは裏腹に、為善去悪の足を引っ張る今一つの心が存在している状態である。従って「不善之雜」「欠了分数」「兩箇心」は實質上、ほぼ同じ事態を指しているのである。

二つの心（「兩箇心」）はまた、もう一人の自分という表現でも語られる。善を為し悪を悪もうとする自分の背後にもう一人の自分がいて、善を為させまい、悪を悪ませまいとする、そのような状態が自欺だというのである⁽⁵⁾。これらの表現・比喩は、実践者が自己心中に抱え込んだ葛藤、という自欺の内実を、よく言い表したものだと言えるだろう。

ところで二つの心にせよ、もう一人の自己にせよ、両者（心と心、自己と自己）の力が拮抗している時に初めて自欺が成立するわけではない。力関係が八分対二分であれ、九分対一分であれ、二分ないし一分なりの純度が欠損している以上、それは自欺に他ならない⁽⁶⁾。

善の為すべきことを知り、かつ実際に善を行っている人の心中に「善を行わなくても別に構わない」という気持ちが混在し、不善を行ってはいけないことを知り、かつ実際に行ってはいない人の心中に「不善を行っても別に構わない」という気持ちが混在しているとすればそれは、好色を好む如くに善を好むことができず、悪臭を悪む如くに悪を悪むことができていないが故に、自欺なのである。

しかもその場合、為善去悪の意欲が九分九釐九毫を占め、それを望まぬ気持ちがわずかに一毫であっても、それはやはり自欺に他ならないのである⁽⁷⁾。

2

既に指摘した通り自欺とは、為すべき善を行わず去るべき悪に手を染めるといった、具体的態度・行為として表面化・顕在化したものを言うのではない。生涯にわたって善を行い続けた人物であっても、その心中、為善

に積極的になれない気持ちが混在していたのだとすれば、それは自欺に他ならないのである⁽⁸⁾。

さて、為善去悪を自らに課し、その当為から逸脱することなきよう自らを律することは、理性の力によって可能だろう。けれども、単に為善去悪に取り組むことだけではなく、それを心から念願することをも自らに課することは、果たして可能だろうか。そして慎独（毋自欺）とはまさに、実践者にそれを要請する営為なのである。

為善去悪を心から念願し得るか否かは、感覚・感性の領域に属する問題であり、理性によって制御統御し得るものではないはずだ。それは、好色を好み悪臭を悪むことが生理的反応感覚、本能的欲求嫌悪に属し、理性による管轄の及ぶところではないのと、全く同断である。

実際に朱熹自身、不善の夾雑が存在する事態を「自分では如何ともし難いこと」、そしてその意味で、自欺は不可避なものだ、とさえ述べている⁽⁹⁾。また朱熹は、自欺とは覚え知らずに陥ってしまうものだ、とも述べている⁽¹⁰⁾。これもまた、自欺が理性の管轄外にある、とする朱熹の認識を示すものだと言えるだろう。

朱熹にとって自欺が、自分では如何ともし難いものであったのだとすれば、その自欺を禁絶根絶する慎独は、果たして理性的営為として如何にして存立可能であったのだろうか。

繰り返しになるが、慎独によって自欺が払拭されるとは、為善去悪を心から念願しつつ（「情願」）これに取り組めることである。心から念願し得てこそ、意誠は実現したと言えるのだ⁽¹¹⁾。問題は、その心からの念願を如何にして獲得するかである。

3

この問題を考える上での手がかりを、私は以下の一文に求めてみたいと思う。

今の人は、善を行おうとしても、善を行いたくないと思う気持ちによ

って妨げられてしまう。悪を去ろうとしても、悪を行ってみたいと思う気持ちによって妨げられてしまう。これは、知ることが切実ではない（「知之不切」）ために、心底から願って（「心肯意肯」）善を行うことができず、また心底から願って（「心肯意肯」）悪を去ることができないのだ。これこそが自欺なのであり、意の不誠なのである⁽¹²⁾。〔語類〕巻16、191条、葉賀孫録）

為善去悪を志向しながら、それとは裏腹な気持ちが心中に巣食っている状態を自欺とするものであり、朱熹が想定する自欺の典型的な一事例である。

ここで注目すべきは、為善去悪を心底から念願できないのは、知ることが切実ではないからだ、と述べている点である。ここでの「切」は實質上、「至」と同義である⁽¹³⁾。即ち為善去悪を心から念願し得ないのは、「知至」が実現していないからだ、と述べているのである。これを裏返せば、「知至」が実現しさえすれば、心からの念願も獲得できる、と朱熹は考えていたことになる。これは、慎独の存立根拠を考える上で、大いなる手がかりとなるものだろう。

ただこの条の所説については少なくとも二点、検討が必要である。一つは、知至の獲得がなぜ、心からの念願をもたらし得るのか、という問題である。この点は、真知という概念を介在させることにより、明らかにすることができる⁽¹⁴⁾。今一つは、致知と誠意との関係である。為善去悪に対する心からの念願は、自欺の払拭根絶を意味し、ひいては慎独の実現、即ち意誠をも意味する。けれども、もしそれが知至によってもたらされるのであれば、致知を確実に履行しさえすれば、別途誠意慎独の実践に取り組むまでもなく、意誠は実現することになる。もしそうなら、八条目の第三条目として誠意が立項される理由が、失われてしまうことにもなりかねない。この点、朱熹は如何に考えていたのであろうか。

実は致知と誠意の関係について、朱熹には大別して少なくとも二種類の、方向の全く相反する発言が見られる。即ち

(A) 知至は意誠の必要条件ではあっても十分条件ではない。

(B) 知至は意誠の必要条件にしてかつ十分条件でもある。

八条目の排列において先行する致知が誠意の前提を為しその必要条件となるのは自明であろう。問題は、それが更に誠意の十分条件たり得るか否かである。

先の『語類』巻16、191条は、上記(B)に分類し得る発言である。(A)(B)に分類されるべき発言は、それぞれ複数存在する。方向の相反する発言が併存することは、少なくとも一見する限り矛盾であって、それらが朱熹にあって如何に整合し得ていたのかは、それ自体、解明されるべき課題である。

実はこの問題に関しては複数の先人が、期せずして全く同じ解釈を提示している。即ちそれは、(B)は朱熹の旧説に過ぎず、(A)こそが朱熹晩年の定論だ、とする見解である。もちろん、それぞれが依拠すべき根拠を伴った主張である。

しかしながら、(A)(B)それぞれに分類される諸資料の発言時期・執筆時期に鑑みる限り、時期・年齢による朱熹の立場の変遷を想定する解釈が、実際の資料状況にその裏付けを獲得し難いものであることは、明らかである。即ち(A)(B)は同時に併存共存し得たもの、そのいずれもが朱熹の立場の一端を示すものと見なすべきである。そして既に示唆してきたように、朱熹慎独説の存立根拠を検討する上では、むしろ(B)の存在にこそ注目すべきだ、というのが筆者の見解である。

なお、朱熹の知行論では、格物致知は知に、誠意以下は行に、それぞれ配当される⁽¹⁵⁾。(A)(B)を知行論的に読み直せば、(A)が朱子学の一般的な知行論たる知先行後説に相当するのに対して、知至(知)が自ずと意誠(行)をもたらすのだとする(B)は、むしろ王守仁(号陽明、1472～1528)の知行合一説を想起させるものですらある⁽¹⁶⁾。致知と誠意の関係は、朱熹の知行論という角度からも検討されるべき問題であろう⁽¹⁷⁾。

以下、章を改めて順次考察を加えていきたい。

二 朱熹の致知誠意説をめぐる先人の見解

1

ここに言う先人とは、一人は朝鮮近世の朱子学者韓元震であり、今一人は現代日本の研究者たる吉原文昭氏である。

韓元震（号南塘、1682～1751）は、宋時烈の孫弟子に当たる人物であり、朝鮮近世を代表する朱子学者の一人である。韓元震の所説に耳を傾ける前に、あらかじめ韓元震が自説の根拠とする朱熹説を引いておきたい。

（汪長孺の問い）『大學』「知至りて而る後に意誠なり、意誠にして而る後に心正し」の二句に対する章句の注解は、新旧に異同が有る。

（朱熹の答え）旧説のままだと、物格るの後は、工夫を施す場が全くなくなってしまい、それ以降に記された経伝の多くの語も、その全てが剰語になってしまう。こうした解釈は、恐らく妥当ではあるまい。だからこれを改めたのだ。貴下のご指摘は正しい⁽¹⁸⁾。『朱文公文集』巻52「答汪長孺別紙」

『大学章句』経「知至而后意誠、意誠而后心正」の部分の朱注に対して施された改訂の内容をめぐる問答である。改訂前の旧注の具体的内容は不詳である。ただ全体の文脈から判断すれば、格物致知の実践によって物格知至が実現しさえすれば、意誠心正も自ずと獲得される、という方向の解釈であったものと思われる。そして、このような立場に立つ限り、誠意正心以下の実践は無用のものとなり、また誠意以下に関する経文の記述や伝六章以下の伝文もその全てが剰語になってしまう、というのがここでの旧注改訂の理由である。

さて、韓元震はこの書翰を節略引用した上で、旧説改訂の意義に着目している。

「答汪長孺」において（汪長孺が）「知至りて而る後に意誠なり、意誠に

して而る後に心正し」を論じたのに対して、朱熹は言う。「旧説のままだと、物格るの後は、工夫を施す場が全くなくなってしまい、それ以降に記された経伝の多くの語も、その全てが剩語になってしまう。こうした解釈は、恐らく妥当ではあるまい。だからこれを改めたのだ。」⁽¹⁹⁾

以下が韓元震の按語である。

これに拠れば、後世の人が（朱熹の見解として）指摘する「知が既に至れば意は自ずと誠になり、意が既に誠になれば心は自ずと正される。」や、また「心がその極限まで正されず、身がその極限まで修められないのだとすれば、（それに先立って）知は至っており意は誠であるとは、言い得ないのだ。」等の主張は、いずれも先生の旧説における見解なのであって、最終的な定論ではないのだ。思うに、「知至意誠」の箇所について推し極めて考えてみれば、旧説のような道理も、勿論あり得る。しかしながら、それぞれの工夫の条目に即して言うならば、知至の後にはやはり必ず誠意が必要だし、意誠の後にはやはり必ず正心が必要なのであって、一つ（知至）で満足して二つ（誠意正心）をなおざりにしてはならないし、前（知至）に依存して後（意誠心正）を期待してはならないのだ。先生の改訂後の説が穩当にして弊害がなく、動かし難いものであるのは、このためである⁽²⁰⁾。（『朱子言論同異攷』巻2「大学」4条）

まず「答汪長孺別紙」の内容に徴すれば、改訂前の旧注は（B）の立場に立つもの、そして改訂時の朱熹は、旧注のままでは実践項目としての誠意の存在理由が失われ、また誠意以下の条目の必要性を説く経伝の内容とも相容れないと考え、これを改訂したのである。改訂後の新注は当然、（A）の立場を反映したものとなったはずである。即ち「答汪長孺別紙」は確かに、（B）から（A）へという、朱熹の見解の転換を示すものとなっているのである。

そして韓元震はこの「答汪長孺別紙」を根拠としつつ、当該問題に關す

る朱熹の定論を見定めようとする。文中に言及される「後世の人」の所説まで含めれば、韓元震がここで問題にしているのは単に格物致知と誠意との関係のみにはとどまらず、誠意と正心の関係、致知誠意と正心終身の関係、ひいては八条目中の相い前後する条目相互の関係までもが、その射程に入っている如くである。ただ差し当たり話を格致と誠意の関係に限定すれば、(B)は朱熹によって自己批判され捨て去られた旧説であり、(A)こそがその晩年定論だ、というのが韓元震の見解である。

この韓元震の論定は、朱熹自身の発言をその根拠とするものであり、誠意をはじめとする各条目の存在理由を担保している点も含め、一見する限り、ごく穏当妥当なものと思われる。ただ「答汪長孺別紙」に見られる朱熹の見解を晩年定論と断ずる以上、同書の執筆時期に対しても一定の顧慮が払われて然るべきであろうが、その点に関して韓元震には全く触れるところがない。

韓元震は宋時烈直系の朱子学者であり、王守仁の知行合一説に対しては明確に批判的な立場を採っていた⁽²¹⁾。(B)を朱熹未定の説として退けた背景には、知行合一説を想起させるかのような(B)に対する拒絶反応も与っていた可能性があるかも知れない。

因みに陳来氏の考証に拠れば、同書は紹熙元年(1190)61歳の執筆である⁽²²⁾。その時点を以って当該問題に関する朱熹の定論が確立したと談ずるなら、それ以降の時期に(B)の立場を示す発言が消失していることを論証する必要が有るだろう。その手続きを経ることなく「答汪長孺別紙」一書を以って定論の内容を確定するのは、早計に過ぎると言わざるを得ない。その点でも韓元震の指摘は、なお検証の余地を残していると言うべきである。

2

次に吉原文昭『南宋學研究』『大學章句研究』の所説を取り上げたい⁽²³⁾。氏の主張の要点を予め示しておけば、65歳執筆の「経筵講義」が(B)の立場を示すのに対して、最晩年の決定稿たる現行本『大学章句』『大学或問』

は（A）の立場を示している。よって（B）は最終的には（A）に取って替わられた、とするのが氏の見解である。以下、これら各書の内容を確認した上で、氏の見解を紹介したい。

なお『大学章句』を含む現行の『四書章句集注』は、淳祐本・興国本二系統のいずれもが、おおむね晩年絶筆に近いものであると推定されている⁽²⁴⁾。また現行本『大学或問』が「経筵講義」以降の改訂を経たものであり、慶元年間（慶元3～4年頃）の成立に係るものであることは、吉原文昭氏によって既に考証されている⁽²⁵⁾。筆者も自欺説の形成過程に鑑み、現行本『或問』の成立を慶元4年（1198）69歳以降と推定している（旧稿）。

①『朱文公文集』巻15「経筵講義」伝6章（吉原689頁所引）

臣謹しんで按ずるに、……経文に徴してみるに、その意を誠にし得るのも、知が至っていればこそである。思うに、知が十二分に至ったならば、物事の是非得失に関して、その全てを毛筋の先に至るまで分析弁別することができ、そうすれば心の発するところ（＝意）にも、うわべは善だが内実は悪、といった弊害は絶対に生じないのだ⁽²⁶⁾。

「うわべは善だが内実は悪」（「外善内悪」）とは、自欺の状態を指す。そして自欺の根絶は、意誠の実現に他ならない。即ちこの一節は、知至が確実に実現しさえすれば自欺は払拭され意誠が実現する、と述べており、（B）の立場に立つものである。

②『大学或問』伝6章（吉原688頁所引）

この章の説の詳細は、以上の通りである。……しかしながら、真の知識を獲得するのであれば、真実なる好悪をもたらしことはできない。それ故にこそ（『大学章句』の経文では）必ず「その意を誠にせんと欲する者は、先ずその知を致す」といい、また「知至りて而る後に意誠なり」というのである。

しかしながら、知が既に至ったからといって、あとは自らの意のままに振る舞うに任せるといようなことは、決してしないのだ。それ故

にまた(『大学章句』伝6章では)「必ずその意を誠にし、必ずその独りを慎しみ、自ら欺くこと母れ」というのである。それでこそ『大学』の工夫は、順序次第が接続し首尾が一貫するのであって、その間に他の方途を交える余地もないことは、明らかなのだ⁽²⁷⁾。

二段落に分けて示したうちの前段は、誠意に先立って致知が不可欠なこと、即ち致知が誠意の必要条件であることを述べる。そして後段は、致知の後にさらに誠意・慎独が必要であることを強調しているから、これは(A)の立場を示すものである。

③『大學章句』伝6章、朱注(吉原589頁所引)

右は伝の六章、誠意を解釈する。経文には「その意を誠にせんと欲すれば、先ずその知を致す」といい、また「知至りて而る後に意誠なり」という。思うに、心の本体の澄明さが尽くされない限り、その発する所(=意)は、着実に実践に取り組む(「實用其力」)ことが絶対にできず、(そうなれば)おごりなまに自欺に陥ってしまうのである。

しかしながら、既に(心の本体が)澄明になったとしても、ここで謹しまなければ、その澄明にしたものも、我が物とはならず、徳を成就していく上での土台とはなり得ない。それ故にこの章の趣旨は、必ず上章(伝五章)との連続性において理解すべきなのであって、そうしてこそ、その実践に先後が有り、その順序は乱すことはできず、その実践項目は(どれ一つ)欠くことはできない、ということがよくわかるのだ⁽²⁸⁾。

前段中の「着実に実践に取り組む」(「實用其力」)とは、慎独によって自欺を禁絶することを指す⁽²⁹⁾。知至が実現しなければ着実に慎独に取り組むことはできない、との意であり、知至が誠意の必要条件であることをまず指摘する。

後段では、致知によって獲得された知も、慎独(「謹乎此」)を経なければ、真の意味で我が物とはならない、との趣旨が述べられている。これに関連するものとして朱熹には、「格物致知は理を窮める営み、誠意正心終身は理

を体得する営みだ」という発言がある⁽³⁰⁾。これに徴すれば、致知（知善知悪）によって得た善悪鑑別に関する知は、誠意（為善去悪）を経てこそ我が物として体得される、との意であろう。いずれにせよ後段では、致知後の誠意の必要性、ひいては八条目中の各条目が不可欠であることが述べられている。従って本条は全体として、(A) の立場を示すものである。

さて、以下に吉原文昭氏の見解を紹介する。まず②『大学或問』に対する評価である。

或問は……注目すべきは、「誠意」に関する部分で、「誠意」の存在意義を「然猶不敢恃其知之已至、而聽其所自爲也」と述べてゐる所である。前述部では、「格物致知」が前面に出て、「誠意」は、追加的方法の如く論ぜられたが、此處では、「誠意」は、「知至」とは獨立した方法である事が、主張せられてゐる。（相互獨行説）（『大學章句研究』688頁）

②『大学或問』が、知至の後にさらに誠意が必要だと説く点を踏まえ、誠意に致知とは獨立した存在意義を認める主張だと指摘、氏はこれを「相互獨行説」と称している。

次に引くのは、元來は『語類』卷16、119条、葉賀孫録に対して言及した箇所だが、「經筵講義」及び『章句』『或問』の立場に関する氏の見解がとりまとめて語られている箇所でもあるので、ここに紹介する。『語類』同条は「誠意章結句」をめぐる問答であり、この「結句」を吉原氏は『章句』伝6章の「右伝六章、釈誠意」以下の部分と解釈した上で、そこに見られる朱熹の立場を「經筵講義』『章句』『或問』と比較しつつ論ずるのである。

「誠意」が獨立せず、「格致」に統合せられてゐる理由が、「誠意」が實は「意誠」であり、單に「知至」の成果を示してゐるに過ぎないからである事を示してゐる。此の葉賀孫録の考方は、經筵講義が示した知至萬能説と同じであろう。此の注は、「結注」とも、「結句」とも云はれてゐるから、「右傳之六章、釋誠意」の割注であつた可能性が強い。現行或問、現行章句に見られる誠意獨自の任務が考へられる様になつて、現

行章句に取つて替られたのではなからうか。(「大学章句研究」696頁)
吉原氏は『語類』巻16、119条を「経筵講義」と同じ立場を示すものとした上で、これを現行本『章句』『或問』の立場と対置する。

『語類』同条の立場に対する氏の見解は、筆者にとって必ずしも首肯し得るものではないが、煩を避けてここではその問題には立ち入らない。今は氏が、「経筵講義」の立場を「知至萬能説」と称し、「誠意独自の任務」を主張する『章句』『或問』の立場と対照していること、前者の立場はやがて後者の立場によって取つて替わられるに至ったと見ていることを指摘できれば、事足りるとしたい。

以上を整理すれば、「経筵講義」の立場を「知至萬能説」、現行本『章句』『或問』の立場を「相互獨行説」と称し、当該問題に関する朱熹の見解は「知至萬能説」から「相互獨行説」へという変遷の経過をたどった、と見るのが吉原氏の見解である。

「知至萬能説」は筆者の分類で言うところの(B)に、「相互獨行説」は(A)に対応し、①～③の立場に関する分析自体は、筆者も氏と全く同じである。また(B)の立場(氏の所謂「知至萬能説」)に立つ限り、誠意は実質上、自立した実践項目としての位置づけを喪失し、単に意誠の意義しか担わない、という氏の指摘は炯眼である。しかしながら既に指摘した通り、(B)から(A)へという立場の変遷を想定することは、(A)(B)それぞれの立場を示す諸資料が示す実際の状況とは相容れないのである。

三 知至と意誠をめぐる朱熹発言の分析

1

この章では知至と意誠の関係をめぐる朱熹の発言を便宜上、五類に分類して編年表示し、各分類項目における発言時期の状況を確認するとともに、各項目の内容に対する分析検討を行う。

分類項目とは、以下の五つである(〔附表A〕～〔附表E〕)。

- (A) 知至は意誠の必要条件ではあっても十分条件ではない
- (B) 知至は意誠の必要条件にしてかつ十分条件である
- (C) 意未誠＝知未真
- (D) 知至＝真知
- (E) 知至と意誠の関係は人による

(A) (B) は既に言及してきた内容である。

(C) は、意誠が実現しないのは、知がなお真ではないからだ、とする発言である。この発言は論理上、真知が獲得されさえすれば、意誠は自ずと実現する、という主張と同義である。そして、その真知は知至の実現によってもたらされる、とするのが (D) に分類される一連の発言に他ならない。結局、(C) と (D) を合わせ考えれば、知至は真知をもたらし、真知は自ずと意誠をもたらす、との見解を導き出すことができる。従って (B) と (C) とは実質上、同じ立場を示すものと考えてよい。

(E) は知至と意誠の関係につき、(A) や (B) とは異なる角度からの発言として取り上げたものだが、用例は少数である。

結局のところ、知至と意誠の関係をめぐる朱熹の発言は、(A) と (B) 及び (C) との二方向に大別されることになる。

〔附表A〕～〔附表E〕に挙げた用例は、必ずしも網羅的に類例を尽くしたのではなく、主立った発言を例示したものに過ぎない。ここでは差し当たり、発言時期に関する概況が得られれば可としたいと考える。

各附表における排列は、A②の参考としてA③とA④をその後ろに配した以外は、時系列順を基本とする。各資料の繫年に際し、『語類』の所聞年次に関しては『朱子語録姓氏』及び田中謙二2001年を、朱熹書翰の繫年に関しては陳来2007年を参照。『朱子語録姓氏』の所聞年次をそのまま踏襲した場合は特に断らず、それ以外の場合は繫年の根拠を注記して示す⁽³¹⁾。

なお既に指摘した通り本稿は、現行本『大学章句』『大学或問』は晩年絶筆またはそれに準ずるものとする立場に立っている。

2

資料の個別的検討に入るに先立ち、予め発言時期の問題について見通しをつけておきたい。その際に重要になるのは言うまでもなく、(A)～(C)の三類である。

詳細は附表に譲るとして、発言時期を特定し得る資料に限った上で各類の概況を示せば、以下の通りである。

- (A) 61歳～最晩年
- (B) 65歳～最晩年
- (C) 63歳～最晩年

このように(A)(B)(C)はいずれも最晩年に至るまで発言が確認されるのである。(B)(C)は朱熹の旧説であり、(A)こそがその晩年定論だ、とする韓元震や吉原氏の主張が成立し難いものであることは、既にして明らかである。

とりわけ注目すべきは、『大学或問』の一書に(A)(B)(C)の各発言が共存している事実である。

- A⑨ 『大学或問』伝6章
- B⑧ 『大学或問』経
- C② 『大学或問』伝5章

(A)及び(B)(C)は確かに一見する限り、方向を全く異にする発言だが、これらが併存するのは恐らく、発言するその時々を抛って立つ観点の違いに根ざすものなのであって、時期・年齢による立場の変遷の跡を示すものでは決してないのだ。

3

以下、分類項目ごとに 附表を提示し、各資料分類の根拠を簡単に示した上で、内容の分析検討を行うこととする。

〔附表A〕 知至は意誠の必要条件ではあっても十分条件ではない

分類	年齢	資料
A①	49～	『語類』卷 15、99 条、余大雅録 問。知至到意誠之間、意自不聯屬。須是別識得天理人欲分明、盡去人欲、全是天理、方誠。 曰。固是。這事不易言。
A②	50～	『語類』卷 16、188 条、程端蒙録 故物格而後知至。知至而後意誠。意誠而後心正。心正而後身修。著而字、則是先為此、而後能為彼也。蓋逐一節、自有一節功夫。非是儻侗言知至了、意使自誠、意誠了、心便自正、身便自修、中間更不著功夫。
A③	?	(参考)『語類』卷 15、83 条、記録者名欠 或問。物格而后知至一句、或謂物格而知便至。如此、則與下文而后之例不同。 曰。看他文勢、只合與下文一般説。
A④	64～67	(参考)『語類』卷 15、141 条、黄榦録 ⁽³²⁾ 意誠而后心正、不說是意誠了便心正。
A⑤	61	『朱文公文集』卷 52「答汪長孺別紙」第 4 書 (汪長孺問) 大學知至而後意誠、意誠而后心正二句、章句注解、新舊説不同。 (朱熹答) 若如舊説、則物格之後、更無下功夫處。向後許多經傳、皆為剩語矣。意恐不然。故改之耳。
A⑥	62	(参考)『朱文公文集』卷 56「答鄭子上」第 10 書 ⁽³³⁾ 知至意誠一段、來喻得之。舊説有病、近已頗改定矣。
A⑦	62	『語類』卷 16、92 条、葉賀孫録 光祖問。物格知至、則意無不誠、而又有慎獨之説、莫是當誠意時、自當更用工夫否。 曰。這是先窮得理、先知得到了、更須於細微處用工夫。

A⑧	64～67	『語類』卷15、107条、董銖録 ⁽³⁴⁾ 或問。知至以後、善惡既判、何由意有未誠處。 曰。克己之功、乃是知至以後事。纔說知至後不用誠意、便不是。
A⑨	最晩年	『大学或問』伝6章 此章之説、其詳如此。是固宜為自修之先務矣。然非有以開其知識之眞、則不能有以致其好惡之實。故必曰、欲誠其意者、先致其知。又曰、知至而后意誠。然猶不敢恃其知之已至、而聽其所自為也。故又曰、必誠其意、必慎其獨而毋自欺焉、則大學工夫、次第相承、首尾為一、而不假他術以雜乎其間、亦可見。
A⑩	最晩年	『大學章句』伝6章、朱注 右傳之六章、釋誠意。經曰、欲誠其意、先致其知。又曰、知至而后意誠。蓋心體之明、有所未盡、則其所發、必有不能實用其力、而苟焉以自欺者。然或已明、而不謹乎此、則其所明、又非已有、而無以為進德之基。故此章之指、必承上章而通考之、然後有以見其用力之始終、其序不可亂、而功不可闕如此云。

A①では、「知至から意誠へは自動的に連動するのではなく（「意自不聯屬」、天理人欲の識別（致知）の後に別途、存天理去人欲（誠意）の工夫が必要である。」という門人の主張が是認されている。

A②は「知至而后意誠」等、「而」字で結ばれた各条目には、条目ごとに取り組むべき工夫が存在するのであり、知至の後に意誠が自ずともたらされるわけではない、と述べる。

A③とA④は知至と意誠の關係に直接触れるものではないものの、「而后」で結ばれた八条目中の前項と後項の關係につき、A②と同じ立場を示すものである。

A⑤は「知至而后意誠」に対する朱注の改訂に触れた書翰。韓元震説の根拠として前章に既出。

A⑥は、恐らくは同じ改訂に言及するものとして、A⑤の参考に挙げたものである。

A⑦では「知至の後にも別途、慎独の工夫が必要だ。」との門人の主張が是認されている。

A⑧では、「知至の後には誠意は不要」という見解が明確に否定されている。

A⑨とA⑩は、吉原説の根拠として前章で検討済みである。

八条目とは、学者の取り組むべき実践項目を八段階の階梯として提示したものである。『大学章句』の書物としての体裁・構成から言っても、各条目の一つ一つに取り組むべき実践内容が具わっている、という考え方は、ごく自然にしてかつ穏当なものと、ひとまずは評せるだろう。そしてそれが(A)の立場に他ならない。韓元震や吉原氏が(A)を朱熹の定論と見なしたのも、その意味では自然な判断であったと言える。

反面、(A)におけるそのような立場は、具体的な実践内容に立脚しての立論というよりはむしろ、まさに『大学』の体裁・構成上から導き出された理路の必然・自明の前提として論じられているような気味が有る。

○A②「条目ごとに取り組むべき工夫がある」(「逐一節自有一節工夫」)

○A⑤(旧説の立場では)工夫を施す場がなくなり、以下の多くの経伝は全て剰語になってしまう(「更無下工夫處。向後許多經傳、皆爲剰語矣」)

○A⑩(『大学』の)実践には先後が有り、その順序は乱すことはできず、その実践項目は(どれ一つ)欠くことはできない(「其用力之始終、其序不可亂、而功不可闕」)

これらの発言は、いずれも然りである。

その一方、「知至の後、意誠の実現しないことがあり得るのはなぜか」という問いに対しては、「知至の後にこそ克己の工夫が必要だ」と述べるにと

どまり、ここには知至と意誠の関係に対する踏み込んだ分析は見出し難いのである（A⑧）。

実践上の要請に具体的に立脚しつつ、なおかつ（A）の立場を保持するとすれば、その際に重要になるのは慎独による自欺の点検、という営為になるはずだが、ここに収録した諸条を見る限り、そのような点を意識した特段の形迹も見出し難い。

結局、実践項目としての誠意・慎独には独自の実践内容と存在理由がある、とする（A）の立場は、専ら『大学章句』という書物の立論構成上の要請に根ざしたものではないか、というのが筆者の率直な心証である。

4

〔附表B〕知至は意誠の必要条件にしてかつ十分条件である

分類	年齢	資料
B①	62～	『語類』巻15、151条、葉賀孫録 曰。格物時、是窮盡事物之理、這方是區處理會。到得知至時、却已自有箇主宰、會去分別取舍。初間或只見得表、不見得裏、只見得粗、不見得精。到知至時、方知得到。能知得到、方會意誠、可者必為、不可者決不肯為。
B②	62～	『語類』巻16、191条、葉賀孫 如今人、雖欲為善、又被一箇不欲為善之意來妨了。雖欲去惡、又被一箇尚欲為惡之意來妨了。蓋其知之不切、故為善不是他心肯意肯、去惡亦不是他心肯意肯。這箇便是自欺、便是不誠。
B③	62～	『語類』巻17、39条、葉賀孫録 須是知得到。知若不到、欲為善、也未肯便與你為善。欲不為惡、也未肯便不與你為惡。知得到了、直是如飢渴之於飲食。

B④	65	『朱文公文集』卷15「経筵講義」伝6章 臣謹按、……然考之於經、則所以能誠其意者、乃在夫知至。蓋知無不至、則其於是非得失、皆有以剖析於毫釐之間、而心之所發、必無外善内惡之弊。
B⑤	65	『朱文公文集』卷53「答胡季隨」第12書 ⁽³⁵⁾ 知無不至處。知至則意誠、而自無私欲之萌。不但無形顯之過而已。
B⑥	66	『語類』卷15、98条、湯泳録 知若至、則意無不誠。
B⑦	68	『朱文公文集』卷50「答周舜弼」第10書 ⁽³⁶⁾ (周舜弼問)今先生之教、必曰「知之者切。而後意無不誠。」…… (朱熹答)知至、只是致知到處、非別有一事也。但見得本來合當如此之正理、自然發見透徹、則所知自切、不須更說確守深絕、而意自無不誠矣。
B⑧	最晩年	『大学或問』経 物格者、事物之理、各有以詣其極而無餘之謂也。理之在物者、既詣其極而無餘、則知之在我者、亦隨所詣而無不盡矣。知無不盡、則心之所發、能一於理、而無自欺矣。

B①は、知至によって知がくまなくいきわたれば（「知得到」）意誠が実現し、可は必ず行い不可は断じて行わなくなる、と述べる。

B②は第一章第三節で既に取り上げた。自欺が生ずるのは知が切実ではないから、即ち知が至っていないからだ。従って知至さえ実現すれば為善去悪を心から念願し得るようになり（「心肯意肯」）、自欺は払拭され、意誠は実現する。

B③に拠れば、知が至らなければ（「知若不到」）、為善去悪を願っても、そ

れを願わない気持ちが混在してしまう。逆に知が至れば、飢渴が飲食を願うように、為善去悪を願えるようになる。

B④は、吉原説の根拠を検討する際に既に取り上げた。

B⑤B⑥はいずれも、知が至れば意誠が実現することを述べる。

B⑦は「知ることが切実でさえあれば、意は必ず誠になる」という朱熹語を取り上げた相手に対し、そのように論定し得る理由を朱熹が説明する内容である。

B⑧は、物格知至によって知が尽くされれば自欺が生ずることもないと述べる。

以上はいずれも、知至は自ずと意誠をもたらす、という朱熹の見解を示すものである。意誠とは自欺の払拭された状態、為善去悪を心から念願し得ている状態である。そして、B②「心肯意肯」、B③「如飢渴之於飲食」は、いずれもその「心からの念願」を意味する表現に他ならない。また為善去悪を心から念願している際には、他律的な強制はおろか、自己による意識的努力すらも無縁である。その意味でB⑦「(善を)固く守り(悪を)断固拒絶しようと努めるまでもない」も、全く同趣旨である。要するに、知至が心からの念願をもたらすと朱熹が考えていた事実は動かない。問題は、なぜ知至がそれをもたらし得るかだ。

この点に関してさし当たり指摘すべきは、知至が知の質の深化を意味する、ということである。『大学章句』経の朱注に「知至者、吾心之所知、無不盡也。」とあるように、知至の「至」は「尽」字で解釈されるが、一方で朱熹は「切」字で解釈すべきだとも主張している(注13参照)。現にこの〔附表B〕でも、知至と同じ文脈でしばしば「切」字が用いられている(B②「知之不切」、B⑦「知之者切。」「所知自切。」。)。切実に知るとは、認識の質の深まりを示すものに他ならない。

知至による知の質の深化について、より分析的に述べたのがB①である。

表裏精粗のうち、当初は表粗のみにしか及んでいなかった知による分別取舍の対象が、知至によってその全てにまで、即ち裏精にまで行きわたる（「知得到」と述べられている。ここでの「表裏精粗」が『大学章句』伝5章の「衆物之表裏精粗、無不到」を念頭に置いたものであることは、言うまでもない。因みに『大学章句』の旧本（未定稿）ではこの部分を「理之表裏精粗、無不盡、而心之分別取舍、無不切。」に作っている（後述）。本条で念頭に置かれているのは、旧本の方だろう。

論証は次章以下に譲るが、「表粗——裏精」は「所当然——所以然」と対応し、知至とは、知が表粗のみならず裏精にまで、所当然のみならず所以然にまで及ぶ認識、即ち真知の獲得を意味し、この真知こそが心からの念願をもたらすのだ、と筆者は考えている。

誠意における慎独の遂行による自欺の禁絶、という伝6章の設定に反して、自欺の払拭は致知の成果としてもたらされるものである。（A）との対比で言えば（B）は、実地の実践見地に根ざした立場からの発言だと言えるだろう。

5

〔附表C〕 意未誠＝知未真

分類	年齢	資料
C①	63	『語類』 卷 16、91 条、楊道夫録 ⁽³⁷⁾ 行夫問。先生常言、知既至後、又可以驗自家之意誠不誠。 先生久之曰。知至後、意固自然誠。但其間、雖無大段自欺不誠處、然亦有照管不著所在。所以貴於慎其獨。至於有所未誠、依舊是知之未真。

C②	最晩年	<p>『大学或問』伝5章</p> <p>程子曰⁽³⁸⁾。誠敬、固不可以不勉。然天下之理、不先知之、亦未有能勉以行之者也。故大學之序、先致知而後誠意。其等有不可躡者。……</p> <p>夫人之性、本無不善。循理而行、宜無難者。惟其知之不至、而但欲以力為之、是以苦其難而不知其樂耳。</p> <p>昔嘗見有談虎傷人者⁽³⁹⁾。衆莫不聞、而其間一人、神色獨變。問其所以、乃嘗傷於虎者也。夫虎能傷人、人孰不知。然聞之有懼有不懼者、知之有真有不真也。</p> <p>學者之知道、必如此人之知虎、然後為至耳。若曰、知不善之不可為而猶或為之、則亦未嘗真知而已矣。</p>
----	-----	--

C①末尾の一文は、意が誠でないのは知が真ではないからだと述べている。これを裏返せば、知が真でありさえすれば意誠は必ずともたらされる、という見解が導き出されることになる。その真知は、知至によって獲得される(後述(D)参照)。従ってここには(B)に準ずる立場が見出されることになる。

なおここには、知至の後にも意の誠不誠を検証すべきこと、またそこからこそ慎独の存在意義のあることが指摘されている。ここにいう意の誠不誠は、自欺の有無と同義である。致知・知至後の慎独による自欺の点検は、致知から誠意へと至る実践手順を考える上で、重要な要因となる(第五章参照)。

C②は便宜上、四段落に分けた。一段目は、致知が誠意に先立つべき理由を説く。二段目は、知が至っていない状態で実践に取り組もうといくら励んでも、いたずらに困難さに苦しむばかりだ、と述べる。三段目は、虎に襲われた体験のある者こそが真に虎の恐ろしさを知る、という話題を例に、真知を説く。四段目は、真知を得てこそ知至だと言える、とした上で、「不善は為すべきではないと知っていながらも、つい手を染めてしまう」というのは、真に知っていないからに過ぎない、と述べる。

不善の不善たる所以を骨身にしみて切実に知る人は、不善に手を染めよう等とは決して思わないはずだ。そのような確信が、末尾の一文を導き出すのであろう。知至・真知は為善去悪の有力な原動力となる。それ故に、知至は自ずと意誠をもたらすのである。

6

〔附表D〕 知至＝真知

分類	年齢	資料
D①	50～	『語類』 卷 15、88 条、周謨 致知所以先於誠意者、如何。 曰。致知者、須是知得盡、尤要親切。尋常只將知至之至作盡字說。近來看得合作切至之至。知之者切、然後貫通得誠意底意思。如程先生所謂真知者、是也。
D②	60	『語類』 卷 15、2 条、楊道夫錄 致知、所以求為真知。真知、是要徹骨都見得透。
D③	60～	『語類』 卷 15、102 条、楊道夫錄 欲知知之真不真、意之誠不誠、只看做不做如何。真箇如此做底、便是知至、意誠。
D④		『孟子』「離婁」上 誠身有道、不明乎善、不誠其身矣。 (朱注) 不明乎善、不能即事以窮理、無以真知善之所在也。 游氏曰。欲誠其意、先致其知。不明乎善、不誠乎身矣。

D①は、知至の至は「尽」字よりむしろ「切至」の意で理解すべきだとした上で、それは程子の真知と同義だと述べる。

D②は、致知は真知を獲得する手段だと述べる。

D③では、知至と「知之真」とがほぼ同義で用いられている。

D④では明善と誠身を格物致知と誠意とに対応させた上で、明善の具体

の内容が「即事以窮理」「真知善之所在」と規定されており、知至と真知の対応が想定される。

以上により、致知によって知至が実現し真知が獲得される、という朱熹の立場を確認することができる。

7

〔附表 E〕 知至と意誠の関係は人による

分類	年齢	資料
E①	50～	(参考)『語類』巻 16、188 条、程端蒙録 先生曰。亦有天資高底人、只頭正了、便都正去。若夾雜多底、也不能如此。
E②	61～62	『語類』巻 15、146 条、徐寓録 ⁽⁴⁰⁾ 問。知至了、意便誠、抑是方可做誠意工夫。 曰。也不能恁地説得。這箇也在人。一般人、自便能如此。一般人、自當循序做。但知至了、意誠便易。

E①は直接に知至と意誠の関係を説くものではないが、資質の優れた者は始動がうまく滑り出せばその後も全てがうまくいき、資質の劣る者はそうはいかない、と述べている。

E②は「知至の後、意は自ずと誠になるのか、それとも知至によって漸く誠意に着手する条件が整うのか」という門人の問いに対し、「それは人によりけりだ」と答えている。

以上 (A)～(E) 各資料の分類の妥当性を確認した。E②における門人の言葉は、(A) と (B) のどちらが正しいのか、という問いに他ならない。それに対する朱熹の答えの方はさておくとして、ここではむしろ、そのような問題意識が朱門においても抱かれていたのだという事実に着目し

ておきたい。答えが自明なら、問いそのものが意味を持たない。問いの存在は、(A)にも(B)にも一理がある、と見なされていたことを物語る。

そのことを踏まえた上で、改めて両説が併存したことの意味を確認しておくならば、『大学章句』の書物としての立論構成上の要請からは、致知の後に別途、誠意に取り組むべしとの立場から(A)が説かれ、実地の具体的実践内容に即しては(B)が説かれた、という情況が想定される。

そして自欺の払拭は如何にして獲得されるのか、という本稿の問題意識に直接の手がかりを与えてくれるのは、(B)及び(C)なのである。以下では、(B)(C)が命題として如何なる理路によって成立し得るのかにつき、順次論証していく。

四 所以然・裏精と真知

1

本章では真知と理の関係を検討することを通して、真知がなぜ為善去悪に対する心からの念願、即ち自欺の払拭をもたらし得るのかという問題について、さらに考察を深めていきたい。

真知と理の関係とはより具体的に言えば、理の二側面(表裏精粗における表粗と裏精、所当然と所以然)と真知との関係である⁽⁴¹⁾。

まずは表裏精粗である。

「致知は格物に在り」とは、自己の知を致そうと望むなら、事物に即してその理を窮めねばならない、との意である。……実践に努めて久しきに至れば、……多くの物の表裏精粗に及ぶまで、その全てに到るのである⁽⁴²⁾。(『大学章句』伝5章)

ここでは「衆物之表裏精粗」という表現になっているが、「衆物のそれぞれに具わる理の表裏精粗」の意として理解しておきたい⁽⁴³⁾。

ある者が「理の表裏精粗、尽くさざる無く、吾が心の分別取舍、切ならざる無し」について尋ねた。……

先生「理にはもとより表裏精粗が有り、人の認識にも自ずと高低深淺が有る。」⁽⁴⁴⁾（『語類』卷 16、54 条、葉賀孫録）

ここには「理之表裏精粗」「理固自有表裏精粗」との言及が見られる。質問者が引くのは恐らく、『大学章句』伝 5 章の旧本（未定稿）の一つであろう⁽⁴⁵⁾。

いずれにせよ、ここでは理の表裏精粗と人の認識における高低淺淺とが語られている。後者は認識の質に関わる。恐らく両者の間には「表粗・低淺——裏精・高深」という対応関係が想定されているだろう。またここで理は、「表粗——裏精」の二側面で扱われている。

次に所当然と所以然を取り上げる。

天下の物には必ず、それぞれに所以然の故と所当然の則とが有る。これが所謂理である。人はあらゆるものを知ることができるとはいえ、その（＝理の）精粗隱顯を余すところなく究めることができなければ、理にも窮め尽くさない部分が残り、知も必ずや蔽われてしまうのだ⁽⁴⁶⁾。

（『大学或問』経）

所当然の則とは、当然そうあるべきという準則、つまり遵守すべき規範のごときものである⁽⁴⁷⁾。所以然の故とは、なぜそうでなければならぬかという理由、つまり規範を遵守せねばならぬ理由のごときものである。朱熹は、親に事えるには孝たるべし、兄に事えるには悌たるべし、というのは所当然の則、親に事えるにはなぜ孝でなければならぬか、兄に事えるにはなぜ悌でなければならぬか、というのが所以然の故だ、という例を挙げて説明している⁽⁴⁸⁾。

さて、ここでは理は所当然と所以然の二側面から把握されていることになる。ところで文中の精粗隱顯は文脈上、これもやはり理について語られたものであり、先の表裏精粗と同趣旨の概念だと考えられる（隱は裏、顯は表と対応）。従って、ともに理の二側面として語られる「表粗——裏精」と「所当然——所以然」は、それぞれが単独かつ無関係に立てられたものではなく、この両者もまた相互に対処関係を有するものとして位置づけられていたと

考えられるのである。

一物の中には必ず、所当然にして已むを容れざるものと、所以然にして易う可からざるものとが見出されるのであって、その表裏精粗にわたって必ず、尽くさないところがないようにせねばならない⁽⁴⁹⁾。『大学或問』伝5章)

所当然についての「不容已」とは、その規範準則としての必然性を、所以然についての「不可易」とは、規範準則が存立する理由畏友の普遍性を指すものであろう。より注目すべきは、所当然・所以然と表裏精粗とが一体的に論及されていることであって、両者に対応関係のあることが改めて確認できるのである。

2

以下、「所当然——所以然」と「表粗——裏精」の具体的対応関係について、さらに検討を進めていく。

ある者が「所当然にして已むを容れざるものと、所以然にして易う可からざるものとが必ず見出される。」(『大学或問』伝5章)についてお尋ねした。……

先生「……すべて何事にせよ、元来、所当然にして已むを容れざるものが有る。しかしながら、その然る所以はどのようなのかについても当然、探究せねばならない。その然る所以というのが理だ。……

今の学ぶ者は、ただ一面のみしか見てはいない。……例えば忠孝仁義を行う場合でも、ただ眼前の取り組むべき事柄、という表層的な部分のみに拠って、もうそれでよしとし、かの心髄に徹する部分にまでは、全く取り組もうとはしないのだ⁽⁵⁰⁾。」(『語類』巻18、94条、輔広録)

所当然のみならず所以然についても認識すべきだ、と述べた上で、それは裏腹な今の学ぶ者のあり方が描写されている。従って、忠孝仁義が所当然の例として挙げられていることは明らかである。

忠孝仁義は学ぶ者にとって、眼前の取り組むべき事柄、所与の当為であ

る。注目すべきは、それが（理の）表層的な部分として言及され（「前理會得箇皮膚」）、（理の）心髓に徹する部分（「徹心徹髓處」）がこれと対置されていることだ。後者が所以然と対応するのは文脈上、明らかだ。「皮膚——徹心徹髓」は当然、表裏精粗における「表粗——裏精」と対応するはずだ。よって「所当然——所以然」は「表粗——裏精」と対応することになる。

先の条は所当然と所以然を主題とするものであったが、以下に示すのはほぼ同じ趣旨を表裏精粗の側から論じたものである。

「表裏精粗、到らざる無し」（『大学章句』伝5章）についてお尋ねした。

先生「表とは外面的な、取り組むべき事柄だ。裏とは、自己の身にとってこの上なく近しく切実な、この上なくかそけく奥深いもの、自己の骨肉に染み入るようなところなのだ⁽⁵¹⁾。（『語類』巻16、51条、黄義剛録）「外面的な、取り組むべき事柄」は、前条の「眼前の取り組むべき事柄、という表層的な部分」とほぼ同趣旨である。前者は表について、後者は所当然について語られているから、ここでも所当然と表粗の対応が確認できる。同様に「自己の骨肉に染み入るようなところ」は、前条の「（理の）心髓に徹する部分」と同趣旨、前者は裏について、後者は所以然について語られたものなので、所以然と理性の対応関係が確認できる。それとともに、ここでの「自己の身にとってこの上なく近しく切実な、この上なくかそけく奥深いもの、自己の骨肉に染み入るようなところ」（「就自家身上至親至切、至隱至密、貼骨貼肉處」）は、所以然について語られたものでもであると判断される。

理における表裏精粗と、理に対する人の認識における高低淺淺とが合わせて論じられている条については、既に触れた（『語類』巻16、54条、葉賀孫録）。そしてその場合、両者が「表粗・低淺——裏精・高深」という対応関係を持つことについても論じたところである。即ち表裏精粗は、理に対する人の認識の質とも密接に関わる概念である。だとすれば、「表粗——裏精」と対応関係にある「所当然——所以然」についても、同様のことが言えるはずだ。

孝悌にせよ忠孝仁義にせよ、所当然は所与の規範として眼前に存在するものだ。儒教の教えを学ぶ者にとって、それらの存在を当為・規範として認識すること自体は、比較的容易なことだろう。その意味で所当然に対する認識は、なお表層的な位相にとどまるものと言える。

一方、所以然に対する認識とは、それらの規範の重要性、遵守されねばならない理由について、文字通り「心髓に徹する」ように、「骨肉に染み入る」ように理解することが要請される。それは単に知識として頭で理解する次元にはとどまらず、身を以って切実に理解認識することだ。その意味で所以然に対する認識は、所当然に対する認識に比べ、より深く高次のものとなる。即ち理における「所当然——所以然」は、認識の質としての「低浅——高深」と対応する。

また所当然が眼前の規範として顕在するのに対して、所以然は所当然の存在理由・存立根拠として、所当然の一層内奥に潜在するものである。裏について語られた「この上なくかそけく奥深い（「至隠至密」）は、所以然についてもそのまま妥当するはずだ。所以然が所当然のさらに一層内奥のもの（「更上面一層」）、より根源的なもの（「源頭處」）として言及されるのも、同じ趣旨である⁽⁵²⁾。

なお、今一つ確認しておかねばならないことが有る。表裏精粗は、『大学章句』伝5章では、「衆物之表裏精粗」（現行本）にせよ「理之表裏精粗」（旧本）にせよ、物・理の表裏精粗として語られたものである。因みに『大学或問』伝5章では「所當然而不容已」と「所以然而不可易」に即して言及されているから、これも理の表裏精粗である。にもかかわらず、本条では裏が、「自己の身にとって」（「就自家身上」）のものとして語られているのはなぜか。それは恐らく、表裏精粗が認識の質（高低浅浅）と密接に関わることに起因する。理の表粗には表層的な認識が、理の裏精には深奥なる認識が対応する。だとすれば、理の表裏精粗はまた、認識の表裏精粗でもある。表裏精粗がどのように重層的な意義を担い得るものであったとすれば、「就自家身上」と

いう語を冠して裏が語られたとしても、異とするには当たらないのである。

3

前節まで「表粗——裏精」と「所当然——所以然」の対応関係について検討してきた。本節ではそのうちの裏精・所以然と真知とが対応することを論証したい。

前章で既に触れた通り、〔附表B〕所載のB①に拠れば、知の分別取舍は、当初は表粗にまでしか及ばないが、知至の段階ではそれが裏精にまでいきわたるのだとされる（「初間、或只見得表、不見得裏、只見得粗、不見得精。到知至時、方知得到。」）。知至が真知をもたらす、という見解（〔附表D〕）と合わせ考えれば、認識が裏精にまで、従って所以然にまで及ぶことによって獲得されるのが真知だ、という命題の成立が想定される。

また〔附表D〕所載のD②には以下のくだりが有る。

致知とは、真知を獲得することを目指す営みである。真知とは、骨に徹するまで全てを理解し切ろうとすることである⁽⁵³⁾。

「骨に徹するまで」（「徹骨」）とは、裏について述べられた「骨肉に染み入るようなところ」（「貼骨貼肉處」）や所以然について述べられた「心髓に徹する部分にまで」（「徹心徹髓處」）といった表現を想起させるものであり、ここにも真知と裏精・所以然との親和性が感得される。

さて以上を踏まえた上で、真知と裏精・所以然との関連性をより直截に示すものとして、ここでは以下の資料に着目したい。いささか長文にわたることもあり、便宜上、四段落に分けて示す。

①知にはもとより浅深が有るものだが、そのような浅深が生ずるのには、それぞれに自ずから必然性が有る。例えば一つの事柄について、こうすべきなのか、それともこうすべきではないのかは、元来、明確なはずだ。しかしいざ事に臨む段になると、やはりそうはいかず、「こうしたって差し支えあるまい」とか「こうしたって構わないだろう」等と言い、また実際、そんな風にやっていってしまう。これは、知っては

いるものの、(その通りには) 行うことができない、という事例だ。しかしそれはまた、知が尽くされていないからであり、知が至っていないからでもある。だからこそ聖人が人に教えるに当たっては、『大学』の開巻劈頭に格物致知を説いたのだ。「物格りて而る後に知至る」とあるように、知の至ることこそが最も重視されている。不善を行ってはならないと知りながら、いざ事に臨むとつい行ってしまふ人があるけれども、それはただ、知が至っていないからに他ならない⁽⁵⁴⁾。

②人は、^{ちようかい}鳥喙(トリカブト)を食べたら死ぬから食べてはいけないことを知っており、また決して食べはしない。それは、(食べてはいけないことを)真に知っているからだ。不善を行ってはならないと知りながら、つい行ってしまふことがあるのは、ただ真に知ることができていないからに過ぎない⁽⁵⁵⁾。

③なぜ真に知ることができないのか。それは、道理について、ただその外面に関してのみ大いに取り組み、その裏面に関しては十分に明快明晰には取り組めていないからだ。だからそんな風に暗愚になる。それは外面について取り組めていないからではなく、ただ裏面の根幹について理解し尽くしていないからに他ならない⁽⁵⁶⁾。

④それ故に『大学』の教えでは、事事物物に即して、外面についても大いに理解してその一つ一つにあまねくいきわたらせるとともに、さらに是非とも、自己の裏面についても取り組み体認し、(その認識を)十分に精緻かつ切実なものとするのだ⁽⁵⁷⁾。(『語類』巻46、13条、葉賀孫録)

①では、知ってはいるものの行うことができないのも、不善を行ってはならないと知りながらつい行ってしまふのも、知の至っていないことがその原因だと指摘し、知至の重要性が強調される。

②では鳥喙を例に真知を説き、不善を行ってはならないと知りながらつい行ってしまふのは、知が真ではないからだと述べる。

③では真知を獲得できない理由を分析、認識が道理の外面にしか及ばず、

その裏面にまで及んでいないことがその原因だと指摘する。

④でも③の趣旨を承け、外面と裏面の双方にわたって、とりわけ裏面にまで認識の行き届くべきことが強調されている。

以上が本条の要点である。いくつか確認しておく。まず、知至は真知をもたらすから、①と②とは全く同趣旨である。

次に③④に見られる外面と裏面（原文も同じ）について。③が「道理上」の外面と裏面を話題にしていること、④が『大学』の、恐らくは即物窮理・格物致知の文脈を念頭に置きつつ外面と裏面に言及していることから判断して、ここでの「外面——裏面」が『大学章句』伝5章「衆物之表裏精粗」（「理之表裏精粗」）における「表粗——裏精」と同趣旨で用いられていることは明らかだろう。またその裏面が④において、「自己の裏面について」（「就自家裏面」）と述べられていることについては、前節で触れた、理の表裏精粗は認識の表裏精粗でもある、という表裏精粗の重層性によって理解することができるだろう。

これらを踏まえた上で本条の所論を総括すれば、認識が理の表粗のみならず裏精にまで、即ち所当然のみならず所以然にまで及ぶことによって知至は実現し、真知は獲得されることになる。

なお①の冒頭にいう、知の浅深をもたらす必然性とは、認識が表粗・所当然にとどまるか、裏精・所以然にまで及ぶかが、知至実現・真知獲得の成否を決し、それが知の浅深を分かつ分岐点になる、との意であろう⁽⁵⁸⁾。

五 致知と慎独

1

真知とは、認識が表粗・所当然のみならず、裏精・所以然にまで及ぶものである。為善去悪を単に所与の当為・規範として認識するにとどまらず、その善はなぜ行うべきなのか、その悪はなぜ去るべきなのかについて、骨身にしみて理解納得できたなら、人は心から念願しつつ、為善去悪を遂行

するはずだ。そしてこの心からの念願こそが、自欺の払拭に他ならない。

致知による知至の実現・真知の獲得が自欺の払拭、即ち慎独の完遂をもたらすならば、誠意・慎独は実質上、致知・知至のうちに包摂されることとなる。これが（B）の見解である。この場合、慎独は独立した一箇の営為としての機能を担うことはなく、それに先立つ致知が実質上、その機能を肩代わりすることとなる。

一方で朱熹には、（A）の見解を示す発言も多数残されている。この場合は致知の後に別途、誠意・慎独の遂行が要請されることになる。その点に関連しては、（A）は専ら、「八条目のそれぞれには当然、遂行すべき実践内容が具わっているはずだ」という、『大学』の書物としての立論構成上の要請に根ざした発言だったのではないか、という見解を示しておいた。ここでは少し角度を変えて、（A）の意味するところ、ひいては慎独という営為の意義につき、改めて考えてみたい。その際に注目したいのは、慎独による自欺の点検である。

質問した。「『知至りて而る後に意は誠なり』（『大学章句』経）とあるからには、知が至った後は工夫に取り組むまでもなく、意は自ずと誠になるはずです。それなのに伝にはなお慎独の工夫が説かれているのは、なぜでしょうか。」

先生「知が至っていなければ、慎独することはできないし、また慎独に取り組もうという気にもなれないものだ。ただ知が至った場合にのみ、真の是非とはしかじかのものであると明瞭に理解できるから、必ずやおのき懼れつつ、（慎独を）完遂することになる。これが、慎独することができる、ということの意味だ。……」

思うに「知至りて而る後に意は誠なり」とある以上、知が至った後、意は既に誠になるのだ。しかしそれでもなお、隱微のところ（＝心の内奥）に不実のあることを危惧するが故に、さらに必ず自己の心と呼び覚ましてこれを謹しみ（＝慎独に取り組み）、心が誤った方向に逸れることな

ど万が一にもないようにさせるのであって、そうすれば（心の）表裏隠
顕にわたって少しの不実もなく、自らにあきたる（「快慊」）のだ⁽⁵⁹⁾。（『語
類』巻16、90条、董銖録、67歳～）

質問者も朱熹も、知至の後には意は自ずと誠になるという認識、即ち（B）
の立場に基本的には立ちつつ、知至後に慎独が要請される理由が話題にさ
れている。既に触れてきたように、慎独が担うべき機能には、①自欺の有
無の点検、②自欺の禁絶、の二つがある。ここで朱熹が念頭に置いているのは、
恐らく①の方である。

「隠微のところ」とは『中庸章句』第一章「莫見乎隠、莫顯乎微、故君子
慎其獨也。」を踏まえた表現であり、「独」を指す。そしてそこに存在する「不
實」とは、自欺に他ならない。（B）の立場に立つ限り、知至によって意誠
が実現し、自欺は既にして払拭されているはずだ。知至の後、それでもなお、
万が一にも自欺の存在することを危惧するが故に、その有無を点検するの
である。「おののき懼れつつ」「自己の心呼び覚まして」とは、慎重の上
にも慎重を期しつつ慎独（点検）に取り組む姿勢を形容する表現に他ならない。

2

知至後における慎独の意義については、以下の条にも明記がある。

行夫（蔡愚、字行夫）がお尋ねした。「先生は常に、知が既に至った後にも、
自己の意の誠と不誠とを検証することができる、と仰られています。」

先生はしばらくしてから仰った。「知が至った後は、意はもとより自ず
と誠になる。ただしそこには、顕著な自欺・不誠はないとはいえ、や
はりなお、注意の行き届かないところはあるものだ。だからこそ、慎
独の工夫が重要視されるのだ。そしてもし、意に誠でないところが
有るとするならば、それは依然としてその知が真ではないからなのだ。

（『語類』巻16、91条、楊道夫録、原文は〔附表C〕①を参照）

ここに言う「意の誠・不誠」は、自欺の有無と全く同義である。即ちここでは、
慎独による自欺の点検の必要性が説かれ、かつその点にこそ慎独の存在意

義があるのだと述べられているのである。

なおここで確認すべきことが二点ある。一つは、慎独による自欺の点検を要請すること自体、知至後における自欺の存在の可能性が多少なりとも想定されている、という点である。「顕著な自欺・不誠はないとはいえ」云々の言及も、そのことを裏書きする。(B)の立場に徹する限り、知至によって自欺は払拭されるはずなのに、なお自欺の存在し得ることを想定する必要があるのか。

この点につき、朱熹に明言があるわけではない。ただ、致知によってひとたび知至・真知が獲得されたとしても、それから実際に為善去悪に臨むに至るまでには、時間の経過や自己を取り巻く状況の変化などもあり得る。そのような要因により、ひとたびは獲得した「心からの念願」やそれに付随する切実感・切迫感などが多少とも減退・退潮するような事態は、むしろ十分に想定可能だろう。その意味では知至後における慎独による自欺の点検は、わずかな自欺の存在をも見逃すまいとする立場からは、むしろより現実的かつ有効な安全弁装置と言えるかも知れない。

今一つは、仮に点検の結果、自欺の存在が確認された場合の、次なる具体的実践手順である。この点で注目したいのが、末尾の一文だ。ひとたび獲得したはずの真知が色あせ、今はもはや真知ではあり得ないのなら、それが自欺・不誠の原因である以上、再び致知に立ち返り、改めて知至、真知の獲得を目指すしかないのである。

3

致知と誠意の関係を考える上では、以下の条の述べることも重要である。

致知は誠意の根本であり、慎独は誠意の補助である。知を致せば、意は既に七～八割は誠になる。ただ、それでもなお、隱微のところ(に、いくばくかなりとも不誠実な部分があることを危惧するが故に、慎独が必要とされるのだ⁽⁶⁰⁾。 (『語類』巻16、94条、董誥録(67歳～))

知至後における慎独による自欺点検の必要性を説く内容であり、全体の趣

旨は、前節所引の条とほぼ同じである。「七～八割」云々は、知至後における自欺存在の可能性を想定しての発言だろう。ここで注目したいのはむしろ、冒頭の一文である。

『大学章句』伝6章の内容を文字通りに受け止めるなら、慎独こそが誠意実践の具体的方途であり、誠意における中心的位置を占めているはずだ。そのような視点に立つ限り、慎独を誠意の補助だとする本条の発言に対して奇異の念が抱かれたとしても、不思議ではあるまい。現に清の李光地などは、ここの「助」字が誤植なのではないかと疑っている程である⁽⁶¹⁾。

この問題を考える上で、慎独をその担う機能によって便宜上、慎独①（自欺の点検）、慎独②（自欺の禁絶）の二つに整理してみる。①は②の前提をなすものだが、両者のうちでより本質的かつ重要なのは、②の方だろう。①は②に比べれば、なお補助的な位置を占めるに過ぎない。ところで②の機能を実質的に担っているのが実は誠意に先立つ致知であるならば、確かに致知こそが誠意の根本だということになる。そして誠意の場で慎独が実質的に担っているのが①のみであるならば、誠意において慎独の占める位置は、これも確かに補助的なものとなるのである。

4

ところで本稿が想定してきた、誠意から致知に立ち返って改めて知至・真知の獲得を目指す、という実践手順については、必ずしも資料上の直接の明証が存在するわけではない。これに関しては〔附表B〕〔附表C〕所載の以下の箇所に改めて注目してみたい。

○B② 蓋其知之不切、故為善不是他心肯意肯、去惡亦不是他心肯意肯。

這箇便是自欺、便是不誠。

○B③ 知若不到、欲為善、也未肯便與你為善、不為惡、也未肯便不與你為惡。

○C② 若曰知不善之不可為、而猶或為之、則亦未嘗真知而已矣。

これらはいずれも、知の至っていないが故に（「知之不切」「知若不到」「未嘗真知」）、

為善去悪を心から念願し得ない、即ち自欺が生ずるのだ、と指摘するものである。

これは論理的には、「知が至りさえすれば、心からの念願が獲得され、自欺は払拭される」という命題を導くものであるが、実践的に見れば、「自欺の存在が確認されたなら、その原因は知の不至にあるのだから、再び致知に立ち返り、改めて知至・真知の獲得を目指せ」という要請を示すものとしても読めるはずだと考えたい。

致知と誠意とは、朱熹自身も述べている通り、「今日は致知に取り組み、明日は誠意に取り組む」というような、截然と区別された別個の営為ではない⁽⁶²⁾。因みに朱熹は誠意と正心の関係について、「連続しているかと思えば断絶し、断絶しているかと思えば連続している。」「一本の竹のようなものであって、竹としてはあくまでも一本でありながら、その間には多くの節によって隔てられているのだ。」云々と述べている⁽⁶³⁾。竹の比喻は八条目全体を念頭に置いたものだろう。従って、連続性と非連続性を併せ持つというここでの指摘は、致知と誠意との関係においても妥当するものと見てよい。

致知と誠意の間を往還しながら自欺の根絶を完遂していくという実践のあり方も、致知と誠意の間におけるかかる連続性のもとに位置づけることができるだろう。

おわりに

知至と意誠の関係をめぐる朱熹の発言が（A）と（B）の二方向に大別されることは、既にしばしば指摘してきた。そしてこの両者が併存する理由については、（A）は専ら、八条目のそれぞれには当然、取り組むべき実践内容が備わっていなければならない、という立場からなされたもの、（B）は実地の実践の見地に根ざしての発言だ、と指摘してきた。知至後の慎独

による自欺の点検を組み込めば、その実践形態は実は（A）タイプになる。しかし実際に知至後における慎独による自欺点検の必要性を説くものは、そのほとんどが基本的に（B）の認識に立ちつつ万が一に備える、という立場から指されたものであった。その意味では、慎独による自欺の点検を説くものも、（A）よりはむしろ（B）のバリエーションとして整理する方が、各発の意図により即応した理解になるのではないかと考える。

最後に、これまで述べてきたところを以下のような形に整理して提示したい。なおこれは、必ずしもこのままの先後関係において実践過程が進行することを意味するものではなく、場合によっては複数の階梯が同時に進行することもあり得るだろう。あくまでも論理的に推定されたモデルとして見て頂きたい。

(1) 致知〔知〕

- ① 知善知惡（知表粗・所当然）
- ② 好善惡惡（知裏精・所以然＝真知＝知至）

(2) 誠意〔行〕

- ③ 慎独① 自欺の有無の点検
- ④ 自欺有り→（慎独② 自欺の禁絶）
- ⑤ 自欺無し
- ⑥ 好善惡惡（如惡惡臭、如好好色＝毋自欺）＝「＝自謙＝意誠」
- ⑦ 為善去惡
- ⑧ 意誠（自謙）

一見して気づかれるのは「好善惡惡」が②と④に重複して出現していることだ。『大学章句』伝6章の記述による限り「如惡惡臭、如好好色」は誠意の場で慎独による実現が目指されるべきものである（④）。しかしそれは実質的には、既にして致知の段階で知至・真知の成果としてもたらされているはずのものであった（②）。従って慎独①による点検（③）の結果、自欺のないことが確認された場合、慎独②（自欺の禁絶）は素通りされ、②は

そのまま④に引き継がれる。そして心から念願しつつ為善去悪が遂行されることにより(⑤)、誠意は完了する。

またもしも点検の結果、自欺の存在が確認されたならば、その時にこそ慎独②による自欺の禁絶が要請されるはずなのだが、その場合、自欺の禁絶は誠意の場で遂行されるのではなく、再び致知に立ち返った上で、改めて①②の手順が踏まれることになるのである。

なお致知と誠意の関係は、知と行の関係でもある。「知っていないながら行えないのは、その知が至っていない(切実ではない、尽くされていない、浅い)からだ」とは、程朱によく見られる発言である⁽⁶⁴⁾。誠意から致知への立ち返りはまた、行から知への立ち返りでもある。知先行後は広く知られた朱子学の命題ではあるが、実地の行に際し、自らの行のあり方を、ひいてはそこに投影されている自らの知のあり方を検証し自省し、必要な時には改めて知の質を深めるところからやり直す。知と行の間にも、そのような双方向の往還が想定されるのではあるまいか。致知と背に関する本稿の考察は、そのような知行関係のあり方に対しても示唆を与えるものだと考えたい。

-
- (1) 「朱熹の自欺説について——最晩年における『大學章句』『大學或問』の改訂——」『中國思想史研究』第43号、京都大学文学部中国哲学史研究会、2022年。
 - (2) 『語類』巻62、92条、程端蒙録「慎獨、是察之於將然、以審其幾。」
 - (3) 周敦頤『通書』「誠幾徳」「幾善惡。」原注「幾者、動之微、善惡之所由分也。」
 - (4) 「大概以爲有纖毫不善之雜、便是自欺。」「自欺、只是自欠了分數。」「只是一箇心、便是誠。才有兩箇心、便是自欺。」
 - (5) 『語類』巻16、108条、沈憫録「如自家欲爲善、後面又有箇人在這裏拗你莫去爲善、欲惡惡、又似有箇人在這裏拗你莫要惡惡、此便是自欺。」
 - (6) 『語類』巻16、108条、沈憫録「自欺、只是自欠了分數。……如爲善、有八分欲爲、有兩分不爲、此便是自欺、是自欠了這分數。」「語類」巻16、106条、沈憫録「或九分爲善、尚有一分苟且之心、皆不實而自欺之患也。」
 - (7) 『語類』巻18、125条、沈憫録「且如爲善、自家也知得是合當爲、也勉強去做。只是心裡又有些便不消如此做也不妨底意思。如不爲不善、心裏也知得不當爲而不爲、雖是不爲、然心中也又有些便爲也不妨底意思。此便是自欺。便是好善不如好好色、惡惡不如惡惡臭。便做九分九釐九毫要爲善、只那一毫不要爲底、便是自欺、便是

意不實矣。」

- (8) 『語類』卷 16、80 条、董拱壽錄「人固有終身為善而自欺者。不特外面有、心中欲為善、而常有箇不肯底意思、便是自欺也。」
- (9) 『語類』卷 16、108 条、沈側錄「是不奈他何了、不能不自欺。」前後の文脈から、ここでの「他」は明らかに「不善之雜」を指している。
- (10) 『語類』卷 16、107 条、沈側錄「所謂心之所發、陽善陰惡、乃是見理不實、不知不覺地陷於自欺。」
- (11) 『語類』卷 15、90 条、龔蓋卿錄「曰。意誠、只是要情願做工夫。若非情願、亦強不得。」
- (12) 如今人、雖欲為善、又被一箇不欲為善之意來妨了。雖欲去惡、又被一箇尚欲為惡之意來妨了。蓋其知之不切、故為善不是他心肯意肯、去惡亦不是他心肯意肯。這箇便是自欺、便是不誠。
- (13) 『語類』卷 15、88 条、周謨錄「尋常只將知至之至作盡字說。近來看得合作切至之至。知之者切、然後貫通得誠意底意思。」『語類』卷 18、6 条、黃卓錄「致知、是推極吾之知識、無不切至。」
- (14) 真知は程頤（号伊川）に由来する語彙である。程頤の真知に関する先行研究として以下が有る。藤井倫明「程伊川「真知」考——「知」から「行」へ」『中国哲学論集』27、2001 年。
- (15) 『語類』卷 15、115 条、葉賀孫錄「曰。致知、知之始。誠意、行之始。」『語類』卷 15、117 条、董拱壽錄「格物者、知之始也。誠意者、行之始也。」
- (16) 土田健次郎氏は「朱熹に於ても認識と判断の本来の一体が要求されることになる」との分析結果に立って「知行合一論に近づく」「王守仁に近接した」との評価を下しており、筆者の問題意識と交錯する部分が多い。土田健次郎「朱熹の思想における認識と判断」『日本中国學會創立五十年記念論文集』汲古書院、1998 年。但し土田氏のかかる評価は「知」を「認識」、「行」を「判断」とする立場を前提とするものである。筆者は朱熹であれ王守仁であれ、「行」は実践・実行の意で用いられていたと解釈する。筆者に言わせれば、認識と判断の一体性自体が知行合一的なのではなく、「知」における認識（知善知悪）と判断（好善惡悪）の一体的なあり方は自ずと「行」（為善去悪）に連動する、という発想が知行合一的なのである。
- (17) 朱熹の知行論に関する近年の優れた研究成果として、宮下和大『朱熹修養論の研究』第一章「知と行とその実効性」第三章「「所當然」「所以然」における三つの関係性」第四章「修養論としての「所以然」説とその挫折」、麗澤大学出版会、2016 年を掲げておく。但し筆者と見解を異にする部分も少なくない。その点は個別に指摘したい。
- (18) （汪長孺問）大學知至而后意誠、意誠而后心正二句、章句注解、新舊説不同。（朱熹答）若如舊説、則物格之後、更無下工夫處。向後許多經傳、皆爲剩語矣。意恐不然、故改之耳。來說得之。
- (19) 答汪長孺、論知至而后意誠、意誠而后心正、曰。若如舊説、則物格之後、更無下工夫處、向後許多經傳、皆爲剩語矣。意恐不然。故改之耳。

- (20) 據此、則後人所謂「知既至、則意自然誠、意既誠、則心自然正」、又謂「心有
不極其正、身有不極其修、則不可謂知之至而意之誠」者、皆是先生舊說之意、非
末後定論也。蓋在知至意誠處、推極言之、則其理固有如舊說者。然各就工夫節目
而言、則知至後、又須誠意、意誠後、又須正心。不可恃一而廢二、矜前而責後也。
此先生後說之所以平實無弊而不可復易也。
- (21) 韓元震の知行合一說批判に関しては以下を参照。『南塘先生文集』卷 27「王陽
明集辨并跋」（特に「知行合一」の条）、『南塘先生文集拾遺』卷 4「傳習錄辨」。
- (22) 陳来『朱子書信編年考証 增訂本』317 頁、生活・讀書・新知三聯書店、2007 年。
- (23) 吉原文昭『南宋學研究』研文社、2002 年。
- (24) 佐野公治『四書学史の研究』第四章「四書註釋書の歴史」212 頁、創文社、1988 年。
- (25) 吉原文昭 2002 年、626 頁、716 頁。
- (26) 臣謹按、……然考之於經、則所以能誠其意者、乃在夫知至。蓋知無不至、則其
於是非得失、皆有以剖析於毫釐之間、而心之所發、必無外善內惡之弊。
- (27) 此章之說、其詳如此。……然非有以開其知識之眞、則不能有以致其好惡之實。
故必曰、欲誠其意者、先致其知。又曰、知至而后意誠。然猶不敢恃其知之已至、
而聽其所自為也。故又曰、必誠其意、必慎其獨而毋自欺焉、則大學工夫、次第相承、
首尾為一、而不假他術以雜乎其間、亦可見矣。
- (28) 右傳之六章、釋誠意。經曰、欲誠其意、先致其知。又曰、知至而后意誠。蓋
心體之明、有所未盡、則其所發、必有不能實用其力、而苟焉以自欺者。然或已明、
而不謹乎此、則其所明、又非己有、而無以為進德之基。故此章之指、必承上章而
通考之、然後有以見其用力之始終、其序不可亂、而功不可闕如此云。
- (29) 『大学章句』伝 6 章、朱注「知為善以去其惡、則當實用其力、而禁止其自欺。」
- (30) 『語類』卷 15、147 条、吳雉錄「說大學次序曰。致知格物、是窮此理。誠意正
心修身、是體此理。」
- (31) 田中謙二『朱門弟子師事年攷』『田中謙二著作集』第 3 卷、汲古書院、2001 年。
陳来『朱子書信編年考証 增訂本』生活・讀書・新知三聯書店、2007 年。
- (32) 本条の記録者黄榦は『朱子語錄姓氏』には所聞年次の記載を欠くが、田中謙二
氏は 8 次にわたる師事期を考証している。また本条には董銖の記録が残されて
おり、両者の同席が推定される。董銖は丙辰（慶元 2 年、1196、67 歳）以後所
聞とされるが、田中謙二氏に抱れば、実際の師事期は紹熙 4 年（1193、64 歳）、
及び紹熙 5 年～慶元 2 年（1194～96、65～67 歳）である（283 頁）。そし
てこれは黄榦の第 6～7 次師事期とほぼ一致する（54 頁）。よって本条の記録は、
64～67 歳としておく。
- (33) 陳来 2007 年、341 頁。
- (34) 董銖の所聞年については前々注を参照。
- (35) 陳来 2007 年、374 頁。
- (36) 楊道夫は己酉（淳熙 16 年 1189、60 歳）以後所聞、蔡懋、字行夫は壬子（紹
熙 3 年 1192、63 歳）所録、よって本条は朱熹 63 歳の記録である。陳来 2007 年、
436 頁
- (37) 本条は楊道夫録、蔡懋、字行夫が同席している。楊道夫は己酉（1189 年、60 歳）

以後所聞、蔡惠は壬子（1192年、63歳）所録。よって本条は朱熹63歳の発言である。

- (38) 『河南程氏遺書』卷18「問。忠信進徳之事、固可勉強」云々の条。
- (39) 『河南程氏遺書』卷18「向親見一人、曾為虎所傷」云々条。
- (40) 徐寓は庚戌（紹熙元年1190、61歳）以後所聞。朝鮮古写本は本条の記録者を陳淳としており、両者の同席が推測される。陳淳は庚戌（61歳）己未（慶元5年1199、70歳）所聞とされる。両者はそれぞれの第一次師事期（紹熙元年～2年、1190～91、61～62歳）が重なる。田中謙二2001年、143頁、170頁。
- (41) 所当然・所以然に関する先行研究として、藤原静郎「所以然と所当然——朱子学における理の性格をめぐる」『中国哲学論集』20、1994年が有る。同論文は、所当然は「ネバナラヌ理」、所以然は所当然の根拠とする点、筆者の見解とおおむね一致する。ただ「所当然——所以然」と「表粗——裏精」の関係については触れるところがない。「表裏精粗」に関する先行研究として吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、2004年）「重層的な知——朱熹窮理論の位相」が有る。同論文は、表粗を外的（知的）認識、裏精を内的認識とするが、理の二側面として「表粗——裏精」を把える視点は見られず、従って「所当然——所以然」との対応関係についても触れられていない。なお同書「理の思想——朱子学と魏晋玄学」は「所当然之則」「所以然之故」を取り上げているが、こちらでも「表裏精粗」との関連には触れるところがない。宮下和太2016年は「所当然——所以然」と「表粗——裏精」の双方を詳細に分析し、かつ両者の対応関係についても示唆する（65頁）。しかしその一方で氏は、表裏精粗はあくまでも理解する側（知り方）の位相の問題であり、理解の対象自体は同一である、との趣旨を繰り返し強調する（62～63頁、64頁、66頁）。後者の立場を採る限り、前者の対応関係は成立し得ないはずである。この点で、筆者とは見解を異にする。なお筆者自身の見解は、以下にも記したことがある。中純夫編『朱子語類』訳注、卷16上、51条〔補説2〕「表裏精粗」（89～91頁、汲古書院、2018年）。
- (42) 所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在即物而窮其理也。……至於用力之久、……則衆物之表裏精粗、無不到。
- (43) 『朱文公文集』卷15「経筵講義」経「至於物、則理之所在、人所必有而不能無者也。不能即而窮之、使其精粗隱顯、究極無餘、則理所未窮、知固不盡。」
- (44) 或問。理之表裏精粗、無不盡、而吾心之分別取舍、無不切。……曰。理固自有表裏精粗、人見得亦自有高低淺深。
- (45) 『朱文公文集』卷50「答周舜弼」第10書「補亡之章謂、用力之久、而一旦廓然貫通焉、則理之表裏精粗、無不盡、而心之分別取舍、無不切。」陳来2007年（436頁）は、同書を慶元3年1197（68歳）に繫年する。
- (46) 至於天下之物、則必各有所以然之故與其所當然之則。所謂理也。人莫不知、而或不能使其精粗隱顯、究極無餘、則理所未窮、知必有蔽。
- (47) 以下の資料にも明らかなように、所当然之則は倫理規範にとどまらず、万事万物に具わる準則・法則を包括するものであり、所以然之故もこれに対応する広がりを持った概念である。そのことは踏まえた上で、ここでは敢えて本稿の問題意

識と関わる文脈に限定して考察を進める。『語類』巻18、82条、沈憫録「天之生此物、必有箇當然之則。……蓋君有君之則、臣有臣之則。……四肢百骸、萬物萬事、莫不各有當然之則。』『大学或問』伝5章「使於身心性情之德、人倫日用之常、以至天地鬼神之變、鳥獸草木之宜、自其一物之中、莫不有以見其所當然而不容已與其所以然而不可易者。」

- (48) 『語類』巻18、93条、周謨録「問。或問、物有當然之則、亦必有所以然之故、如何。曰。如事親當孝、事兄當弟之類、便是當然之則。然事親如何却須要孝、從兄如何却須要弟、此即所以然之故。」
- (49) 自其一物之中、莫不有以見其所當然而不容已與其所以然而不可易者。必其表裏精粗、無所不盡。
- (50) 或問。莫不有以見其所當然而不容已與其所以然而不可易者。……曰。……凡事、固有所當然而不容已者、然又當求其所以然者何故。其所以然者、理也。……今之學者、但止見一邊。……且如為忠為孝、為仁為義、但只據眼前理會得箇皮膚、便休、都不會理會得那徹心徹髓處。
- (51) 問。表裏精粗、無不到。曰。表便是外面理會得底。裏便是就自家身上至親至切、至隱至密、貼骨貼肉處。
- (52) 『語類』巻17、43条、沈憫録「郭兄問。莫不有以知夫所以然之故與其所當然之則。曰。所以然之故、即是更上面一層。』『語類』巻117、46条、訓陳淳「天下萬物當然之則、便是理。所以然底、便是源頭處。」なお藤原静郎1994年参照。
- (53) 致知、所以求為真知。真知、是要徹骨都見得透。
- (54) 知固有淺深。然就他淺深中、各自有天然不容已者。且如一件事、是合如此、是不合如此、本自分曉。到臨事、又卻不如此。道如此也不妨、如此也無害、又自做將去。這箇是雖知之而不能行。然亦是知之未盡、知之未至、所以如此。聖人教人、於大學中劈初頭、便說一箇格物致知。物格而後知至、最是要知得至。人有知不善之不當為、及臨事、又為之。只是知之未至。
- (55) 人知鳥喙之殺人、不可食、斷然不食、是真知之也。知不善之不當為、而猶或為之、是特未能真知之也
- (56) 所以未能真知者、緣於道理上、只就外面理會得許多、裏面卻未理會得十分瑩淨、所以有這一點黑。這不是外面理會不得、只是裏面骨子有些見未破。
- (57) 所以大學之教、使人即事即物、就外面看許多、一一教周遍、又須就自家裏面理會體驗、教十分精切也。賀孫
- (58) 藤井倫明掲2001年には、「真知の有無とは認識の深淺というレベルの問題なのではない」「真知とは單純に認識の深さをあらわす概念なのではない」という趣旨の見解が示されている。ここで程頤の真知概念に対する私見を述べる暇はないが、少なくとも朱熹の真知概念に関する筆者の見解は、藤井氏の説と全く相容れないものであることは指摘しておく。
- (59) 問。知至而後意誠、則知至之後、無所用力、意自誠矣。傳猶有慎獨之說、何也。曰。知之不至、則不能慎獨、亦不肯慎獨。惟知至者、見得實是實非、灼然如此、則必戰懼以終之、此所謂能慎獨也。……蓋知至而後意誠、則知至之後、意已誠矣。猶恐隱微之間、有所不實、又必提掇而謹之、使無毫髮安馳、則表裏隱顯、無一不實、

而自快慊也。

- (60) 致知者、誠意之本也、慎獨者、誠意之助也。致知、則意已誠七八分了。只是猶恐隱微獨處、尚有些子未誠實處、故其要在慎獨。
- (61) 李光地『榕村語錄』卷1「大学」「朱子語類中有一處言、慎獨為誠意之助。助字、或係訛誤。」
- (62) 『語類』卷15、103條、鄭可學錄「然又不是今日知至、意亂發不妨、待明日、方誠。」
- (63) 『語類』卷16、125條、輔廣錄「或問正心誠意章。先生令他說。曰。意誠、則心正。曰。不然。這幾句、連了又斷、斷了又連。雖若不相粘綴、中間又自相貫。譬如一竿竹、雖只是一竿、然其間又自有許多節。」
- (64) 『河南程氏遺書』卷15「知之深、則行之必至、無有知之而不能行者。知而不能行、只是知得淺。」『語類』卷15、100條、記錄者名欠「周震亨問知至意誠、云。有知其如此、而行又不如此者、是如何。曰。此只是知之未至。」『語類』卷46、13條、葉賀孫錄「這箇是雖知之而不能行。然亦是知之未盡、知之未至、所以如此。」