

# 良知良能説の展開（一）

中 根 公 雄

はじめに

一般に陽明思想の一つの命題である「致良知」を研究していくとき、その「良知」という語の意味と、その解釈上の展開を避ける訳にはいかない。そこでまず意識されるのが、『孟子』尽心篇上第十五章の、

孟子曰、人之所不学而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親也。及其長也、無不知敬其兄也。親親仁也。敬長義也。無他、達之天下也。

とある「良知良能」の語である。<sup>(1)</sup>

陽明の思想の中で、「致良知」説が少なからず、その思想展開の中で重要な位置を占めるものとするれば、自ずと陽明と孟子とは、特に今ここに問題とする「良知」の語で以て、思想史上に於て深い関わりがあるはずであろう。陽明と孟子個々の主張を考察してみると、陽明は『伝習録』等の中で「良知」に関して多数述べた箇所を見出すことができるが、『孟子』の中では、「良知」の語に限って言えば此処一箇所である。<sup>(2)</sup>陽明がこの『孟子』の中の語をもとに自己の思索を展開した

とすると、如何なる点を求めて自己の思想形成の中に取り入れたのであろうか。又陽明以後、特に陽明学派といわれた人を中心として如何に展開されていったのであろうか。

但し本稿は、陽明思想と良知論そのものを考察するものではない。良知論（致良知説）を展開する背景に「良知良能」を見据えて、それを解釈史的に考察することで、陽明の「良知」に対する意識を浮き彫りにし、陽明思想の特徴の一つとして見ていこうとするものである。従って陽明以外の解釈、特に宋代朱熹の学との解釈比較も重要なテーマの一つとなるであろう。

一

王守仁（一四七二—一五二八）の致良知説の提唱は、年譜によれば陽明五十歳の時である。<sup>3)</sup>『伝習録』上巻では五十歳以前のものとして徐愛（一四八七—一五一七、陽明四十七歳、愛三十一歳で卒す）所録の「知は是れ心の本体にして、心は自然に知ることを会す。父を見ては自然に孝を知り、兄を見ては自然に弟を知り、孺子の井に入らんとするを見ては自然に惻隱を知る。此れ便ち是れ良知にして、外に求むるを仮らず。若し良知の発して、更に私意の障礙無ければ、即ち所謂其の惻隱の心を充たさば、仁勝げて用ふべからざるなり。然れども常人に在りては私意の障礙無きこと能はず。所以に須らく致知格物の功を用ひて私に勝ち理に復るべし。即ち心の良知更に障礙無く、以て充塞流行するを得。便ち是れ其の知を致すなり。知致れば則ち意誠なり」に陽明の良知の語を見ることができぬ。

陽明は、人間を社会的存在としてとらえて、倫理的場面に於て論を展開している。良知が本来的に具わったもので、倫理性を認識する能力とみていることになる。しかし、孟子が「学ばずして能くする所の者は良能」と言うのに対し、陽明

は「良能」の語を表に出さず、実践活動の面に対して、実際には私意の障礙をとり除くという修行即ち致知格物を、現実的な実践的意味としてとらえようとしている。

致知格物とは、言うまでもなく『大学』の語である。『伝習録』中巻、「答顧東橋書」には、「鄙人の所謂致知格物の若き者は、吾が心の良知を事事物物に致すなり。吾が心の良知は、即ち所謂天理なり。吾が心の良知の天理を事事物物に致せば、則ち事事物物は皆其の理を得るなり。吾が心の良知を致す者は致知なり。事事物物皆其の理を得る者は格物なり」とあり、本来的な認識能力としての良知が、現実的な事象に於て実践されることを説いている。同じ箇所前半には、「夫れ理を事事物物に求むる者は、孝の理を其の親に求むるが如きの謂なり。孝の理を其の親に求むれば、則ち孝の理は其れ果たして吾の心に在りや。抑も果たして親の身に在りや。……孺子の井に入らんとするを見ては、必ず惻隱の理有り。是の惻隱の理は果たして孺子の身に在るか。抑も吾が心の良知に在るか」と、心と理とを析けて二と為すの非を知るべきだともある。良知の認識する能力とは、倫理的妥当性に対するものであり、実践するとは、心―良知―理が一体とされるのである。

心と理の関係については、「答羅整庵少宰書」の中で、「理は一のみ。其の理の凝聚を以て言へば則ち之を性と謂ひ、其の凝聚の主宰を以て言へば則ち之を心と謂ひ、其の主宰の發動を以て言へば則ち之を意と謂ひ、其の發動の明覺を以て言へば則ち之を知と謂ひ、其の明覺の感応を以て言へば則ち之を物と謂ふ。故に物に就きて言へば之を格すと謂ひ、知に就きて言へば之を致すと謂ひ、意に就きて言へば之を誠にすと謂ひ、心に就きて言へば之を正すと謂ふ。正すとは此を正すなり、誠にすとは此を誠にするなり、致すとは此を致すなり、格すとは此を格すなり。皆所謂理を窮めて以て性を尽すなり。天下に性外の理無く、性外の物無し」と言っている。陽明の考える心理一体とは、自己という主体及びその認識

と、物(事)という客体及びその存在とが、例えば良知が現実的な場に於て作用するとき一致することを意味するのである。ここで陽明はその主張の拠り所を「窮理尽性」の語に<sup>(4)</sup>おいている。『易』の「説卦伝」に見える語である。自己の心(性)と物(事)の理との一体は、天の命を知ること<sup>(4)</sup>に他ならないと陽明は言うのである。

従って陽明が、『孟子』の「良知良能」の語で以て自己の良知觀を主張展開させ、「致良知」説を提唱するには、主張の上で『大学』の「格物致知」と関係させ、また思索の拠り所として『易』(説卦伝)の「窮理尽性」にも基づいているのである。

此処まで『孟子』の「良知良能」説に対する陽明の良知論、(良知觀)ともいうべき思想的解釈について触れた。それは「良知」の語で以て一つに自己の思想を展開していると見ることが可能である。倫理的存在としての人の本来性と行為の妥当性との一体を説いたのである。

## 二

陽明の思想を理解する上で、『孟子』良知良能の章についての解釈を取り上げてみることにする。特に宋の朱熹を中心として、そこに張栻を絡めてゆくことになるかと思う。ただ先に漢の趙岐注をみる。

学ばずして能くすとは、性の自ら能くする所にして、良は甚だしきなり。是れ人の能くする所甚だしきなり。知も亦猶ほ是れ能のごときなり。

不学而能、性所自能、良甚也。是人之所能甚也。知亦猶是能也。

少くして親を愛するを知り、長じて兄を敬するを知るは、此れ所謂る良能良知なり。

少知愛親、長知敬兄、此所謂良能良知也。

人の仁義の心、少くして皆之れ有り。善を為さんと欲する者は他無し。達は通るなり。但だ此の親を親しみ長を敬するの心を通して、之を天下の人に施すのみなり。

人仁義之心、少而皆有之。欲為善者無他。達、通也。但通此親親敬長之心、施之天下人也。

とある。良を甚だしいとする<sup>(5)</sup>。その意味で親を愛するを知る、兄を敬するを知ることは若くして有る良能良知であり、親敬長の心を通してゆきわたらせることが大切と云うのである。これは人の意識を実践的方面へ向けての解釈とみられる。しかし一方で自ら能くす(自ら知る)所を性に認め、仁義の心の存在を述べるのは、人の本来性をも認めているとも言えることができる。但しまだ陽明のように、良知一つに本来性と実践性をみて、より本質的な観点より説いていない。

宋代になって朱熹(一一三〇—一二〇〇)は『孟子集注』の中で

良は本然の善なり。程子<sup>(6)</sup>曰く、良知良能は皆由る所無し、乃ち天より出で、人に繋せず、と。

良者本然之善也。程子曰、良知良能、皆無所由、乃出於天、不繋於人。

親を愛し長を敬するは、所謂る良知良能の者なり。

愛親敬長、所謂良知良能者也。

言うところは親親敬長は、一人の私と雖も、然れども之を天下に達して同じからざる者無し。仁義と為す所以なり。言親親敬長、雖一人之私、然達之天下無不同者。所以為仁義也。

と述べる。良知良能の良が、本然の善なるものであって、更に天賦の固有の存在となる。また趙岐の注では、親を愛することを知る(兄を敬するを知る)ことが良能良知とされたのに対し、朱熹の注は親を愛する(長を敬する)ことを良知良能

のこととしてしている。それこそ慮らずして知り、そして学ばずして能くすを、「慮らずして能くす」とらえたかのような感じがする。良知良能の本質が本然の善であるとともに、その実践性を説いている。勿論このことは良知と良能が一体のものになるべきことを意味していることは言うまでもないであろう。しかし此処では愛親（親親）敬長すること、その普遍性により、仁義を認識することを述べたものと考えたほうが妥当であろう。何故ならば此処では朱子は仁義の徳目を重視し、それへ至ることに対して意識を向けているからである。

『朱子語類』卷六十一「人之所不学而能者章」にも

至之問ふ、之を天下に達するや、方に仁義と為るや、と。曰く、親を親するは仁なり、長を敬するは義なり。之を天下に達するを待たずして、方に始めて之を仁義と謂ふ。他無し、之を天下に達すればなりとは、只だ之を天下に達するのみと説き、別の道理無し。〔賀孫〕

至之問、達之天下也、方為仁義。曰、親親仁也、敬長義也。不待達之天下、方始謂之仁義。無他、達之天下、只説達之天下、無別道理。

とあることからも窺えよう。

ところで朱熹と交友があり、お互いにその思想に少なからず影響を受けたとされる張栻（一一三三―一一八〇）は『南軒孟子説』があり、その中（卷七）で、

良と云ふは本然の義有り、善の義有り。蓋し其の本然とは非善無きなり。学ばずして能くす、慮らずして知るは、則ち一毫の人為の其の間に加ふること無く、天の為す所にして性の有る所なり。孩提の童も其の親を愛することを知らざる莫し、其の長ずるに及びてや、其の兄を敬することを知らざる莫し。此れ其の知は豈に慮るに待たんや。而して

其の能や、又豈に学ぶに待たんや。此れ所謂る良能良知なり。然り而して孟子の此の章の下文は独だ知とは蓋し常に先に在るを知るを曰ふのみなり。愛敬は良心の大端なり。

良云者有本然之義、有善之義。蓋其本然者無非善也。不学而能、不慮而知、則無一毫人為加於其間、天之所為而性之所有也。孩提之童莫不知愛其親、及其長也、莫不知敬其兄。此其知豈待於慮乎、而其能也、又豈待於學乎。此所謂良能良知也。然而孟子此章下文独曰知者蓋知常在先也。愛敬者良心之大端。

と述べている。南軒は良能良知を、本然の義、絶対的な善なるものとして解している。良能良知が本質的に絶対的な善であるから、学ばずして能くす。慮らずして知るといふ作用に於ても少しも人為の加わる余地が無く、天の所為、性の所有とさえ言う。此処では南軒は言ってみれば、孟子の性善説の強調に他ならない。『南軒文集』卷十一「存齋記」には次のように言っている。

太極動きて二気形はる。二気形はれて万物化生す。人と物と俱に此に本づくものなり。物の始を原ぬるに、亦豈に不善なる者有らんや。其れ善は天地の性なり。而して孟子、性は善と道ふ。独だ之を人に帰する者は何ぞや。蓋し人は二気の正を稟けて物は則ち其の繁氣なり。人の性善は、命を被り生を受けての後にして其の性旋ち是の善有るに非ざるなり。性は本より善にして人は天氣の正を稟け、其の全く然る者を隔てざるのみ。

太極動而二気形。二気形而万物化生。人と物俱本乎此者也。原物之始、亦豈有不善者哉。其善者天地之性也。而孟子道性善、独帰之人者何哉。蓋人稟二気之正而物則其繁氣也。人之性善、非被命受生之後而其性旋有是善也。性本善而人稟天氣之正、不隔其全然者耳。

ただ人の性を善と考える立場は、孟子の肯定であり、朱熹の場合と変わるものではない。南軒が朱熹と異なるのは、知

という認識する作用が、実践に先立って、此の心（良心）に存在すると考えられているところにある。そして愛敬と言う実践が、本然の心を明らかにすることになる。まさに心の主張の肯定であろう。

真徳秀（一一七八—一二三五）が、『四書集編』『孟子集編』に「達之天下二先生之説、少異、当詳之」と述べているのも、恐らくその辺りのことをさしているものと思われる。朱熹と張栻を比較してみる。

朱熹は、仁義となす所以として親親敬長を普遍的な行為の意味に理解し、そうした前提として良知良能を本然と解している。こうした考えかたをひく例をみてみる。少くして葉適、後に朱熹に学んだ陳埴（器之）の『木鐘集』卷二に、

此の章、此を推して彼に及ぶの意無し。所謂る達は乃ち達道達徳の達なり。人心の同じく然りとする所を言ふなり。

親親は仁の発、敬長は義の発、仁義の道は他無く、人心の同じく然りとする所のみ。

此章無推此及彼之意。所謂達乃達道達徳之達。言人心之所同然也。親親仁之発、敬長義之発、仁義之道無他、人心之所同然耳。

陳淳（一一五九—一二二三）は、「誠」の概念に対する意味解説として、真実道理と説明し、それを人にあてはめて論じている。

人に就きて論ずれば、則ち是れ這の実理流行して人に付予し、自然に発見し出で来るものにして、未だ工夫を做す処に説き到らず。且つ誠の一字、生を受くるの初めは便ち這の理を具へ、形を賦するの後、未だ死せざるの前に到りて、這の道理便ち無くなり了ると成さず。吾が身に在りて日用常常に流行発見す。但だ人之を察せざるのみ。孩提の童も、親を愛し兄を敬するを知らざること無きが如き、都て是れ這の実理の発見し出で来る、乃ち良知良能にして、安排するを待たず。



就人論、則只是這実理流行付予於人、自然發見出来底、未說到做工夫處。且誠之一字、不成受生之初便具這理、到賦形之後未死之前、這道理便無了。在吾身日用常常流行發見。但人不之察耳。如孩提之童、無不知愛親敬兄、都是這実理發見出来、乃良知良能、不待安排。〔北溪字義〕卷上

元代の史伯璿（文璣）になると、張栻の、知を以て先に在りとする説に対して次のように述べる。<sup>(8)</sup>

親を愛し兄を敬することを知らざる無しとは、固より是れ良知にして、親を愛し兄を敬せざる無しとは、即ち是れ良能なり。蓋し孩提の童も其の親を愛し其の兄を敬する能はざる有ること無き者に因り、乃ち其の知を見るのみ。先に知りて而して後に乃ち能くするに非ざるなり。故に集註統べて之を言へり。

無不知愛親敬兄、固是良知。無不愛親敬兄、即是良能。蓋因孩提之童、無有不能愛其親敬其兄者、乃見其知耳。非先知而後乃能也。故集註統而言之。〔四書管窺〕卷五

此處で史伯璿は言うならば、知愛親敬兄は良知、愛親敬兄（する）は良能と見ている。朱熹の場合は「愛親敬長、所謂良知良知」（集注）であった。『宋元学案』の中で史伯璿を「篤志朱子之学」とあるよりすれば、この二つの見解は如何なる意味になるうか。

〈イ〉 史伯璿の見解は、張栻のように知を以て先に在りとする考えに対する反論であり、朱熹『集注』の考えに沿うものである。そのことを肯定して考えるならば、朱熹の「良知良能―愛親敬長」は分析的にみると史伯璿の「良知―知愛親敬兄、良能―愛敬敬兄」の意味となる。

〈ロ〉 因に張栻の場合は、「良能良知―知愛親敬兄」と見ることが出来る。

そして実は陽明は「良知―知孝弟惻隱」、朱熹晩年の門人陳淳は「良知良能―知愛親敬兄」と、その見解についてあげ

ることが可能である。これらについては後に考察することにする。

良知良能の概念の認識が、天賦のものであり、本然の善とするのは、朱熹も張栻も異なる立場ではなかった。

趙順孫（一一二五—一二七六）の『四書纂疏』「孟子纂疏」卷十三には、真徳秀の語「善は性に出づ。故に本然の能は学ぶを待たずして能くし、本然の知は学ぶを待たずして知ること有り（善出於性。故有本然之能不待学而能、本然之知不待学而知）、輔広（字漢卿、号潜庵）の語「本然の善は、其の善、其の由来する所を知らず、自然にして然るを謂ふ。所謂る之を為すこと莫くして為し、之を致すこと莫くして至るが如し（本然之善、謂其善不知其所由来、自然而然。如所謂莫之為而為、莫之致而至）」を載せている。

ただ朱熹の場合、周知のように張載（一一〇二—一一〇七）の「心は性情を統ぶる者なり」といった、心に性・情を認める解釈を受け継ぐ。そして程頤（一一〇三—一一〇七）の「性即理」<sup>(11)</sup>の立場をとる。『孟子或問』卷十三には次のように述べる。

蓋し既に惻隱の心は仁の端なりと曰ひ、又親を親しむは仁なりと曰ふは、則ち惻隱親親は固より仁の発にして、仁は則ち惻隱親親の未だ発せざる者なり。未だ発せざる者は其の体なり。已に発する者は其の用なり。未発を以て言へば、則ち仁義礼智は渾然として中に在る者にして、之を想象して得べきに非ず。又其の用の施く所を見ざるなり。其の発する処を指して言へば、日用の間、要切に非ざること莫くして、其の未発の理は固より未だ嘗て其の間に行はれずんばあらず。之を要するに体用未だ嘗て相離れず。故に孟子は用に因りて以て体を明らかにす。正に学ぶ者は是れに即きて之を黙識せんと欲するのみ。

蓋既曰惻隱之心仁之端也、又曰親親仁也、則惻隱親親固仁之發、而仁則惻隱親親之未發者也。未發者其体也。已發者

其用也。以未發言、則仁義礼智渾然在中者、非想象之可得。又不見其用之所施也。指其發處而言、則日用之間莫非要切、而其未發之理固未嘗不行乎其間。要之体用未嘗相離。故孟子因用以明体。正欲學者即是而默識之耳。

実は朱熹のこの説は、良知良能章に対する張載、及び楊時（一〇五三—一三三三）の説への不満から展開されている。「程子至れり。張子の天下度と為すの云、恐くは孟子の此の章の正意に非ず。楊氏の説固より善し。然れども未だ尽さざる處有り。」と。

張載と楊時の説を『孟子精義』で参照してみよう。

横渠曰く、大人の存する所は、蓋し必ず天下を以て度と為す。故に孟子人を教ふるに、貨色の欲、親長の私と雖ども、諸を天下に達して而して後に已む。

横渠曰、大人所存、蓋必以天下為度。故孟子教人、雖貨色之欲、親長之私、達諸天下而後已。（正蒙、中正篇第八）

或るひと問ふ、孟子惻隱の心は仁の端なりと言ひ、又孩提の童も其の親を愛するを知らざる無しと曰ひて、只愛と惻隱とを説くは、何ぞや、と。楊氏曰く、孟子但だ發する所を言ふ、乃ち若し未發の前なるは、便ち只だ是れ中なり、と。

或問、孟子言惻隱之心仁之端也、又曰孩提之童無不知愛其親、只說愛与惻隱、何也。楊氏曰、孟子但言發處、乃若未發之前便只是中。

とある。

朱熹は『孟子或問』に、「尹氏大意得之」と言う。『孟子精義』所引の尹焞（一〇七一—一四二二）の語は「良知良能は生と俱に生ずる者なり。仁義は人心の同じく然りとする所より出づ。君子は能く是を失はずして之れを天下に達するのみ

(良能良知与生俱生者也。仁義出於人心之所同然。君子能不失是而達之天下耳)である。朱熹は親親敬長すること(即ち良知良能の意)の同じからざる無しという普遍性からみて仁義の証明をしている。つまり天下に達せしむるのは仁義の証のためであり、その達しているのは、普遍性の道理でなければならなかった。こうした点から考えて張載に対して孟子の此の章の正意に非ずと述べたものと思われる。

また「孟子は用に因りて以て体を明らかにす」の語から考えて、朱熹の仁義の実践は、本体としての性の作用であり、その作用を通して本然の善のあらわれを把握することを意味しよう。この点から考えて楊時に対して未だ尽さずというのであろう。

ところで「与生俱生」と言うと、現実には仁義の行為を實現できない場合(人)があつた時に、善と不善(悪)とが意識される。にも拘らず朱熹が尹焞の言を認めるのは、人心の本来的な本質である善性という観点に於て考えているのである。

朱熹の思想大系に於て、善不善の問題は、周知の如く性の概念内容により把握される。

天道流行、發育万物。其所以為造化者陰陽五行而已。而所謂陰陽五行者、又必有是理而後有是氣。及其生物、則又必因是氣之聚而後有是形。故人物之生、必得是理、然後有以為健順仁義礼智之性。必得是氣、然後有以為魂魄五臟百骸之身。……然以其理而言之、則万物一原、固無人物貴賤之殊。以其氣而言之、則得其正且通者為人、得其偏且塞者為物。是以或貴或賤而不能齊也。彼賤而為物者、既梏於形氣之偏塞、而無以充其本体之全矣。唯人之生、乃得其氣之正且通者、而其性為最貴。……然其通也、或不能無清濁之異。其正也、或不能無美惡之殊。故其所賦之質清者智而濁者愚、美者賢而惡者不肖。(『大学或問』)

氣不可謂之性命。但性命因此而立耳。故論天地之性、則專指理言。論氣質之性<sup>(12)</sup>、則以理與氣雜而言之。非以氣為性命也。〔朱子大全〕卷五十六「文集」書「答鄭子上」

心有善惡、性無不善。若論氣質之性、亦有不善。〔朱子語類〕卷五「性理二」

つまり絶対至善の觀念と、善不善の相対的な觀念が生じるとき、人心のあるべき方向として自然と道徳的意識を得ている。それは実践の妥当性によって心の本体をみていこうとする見方ともいうことができる。前にみた『孟子或問』の「因用以明体」の語である。

良知良能を生とともに認めようとするのは、実は張栻がその初期の思想に大きく影響を受けたとされる胡宏（仁仲、五峰）にも見られる。

人の生まるるや、良知良能は天に根ざす。己に拘わり、事に汨れ、物に誘はる。故に学を用ひざる所無きなり。学ぶは必ず習ひ、習へば則ち熟し、熟せば則ち久し、久すれば則ち天となり、天なれば則ち神となる。天は則ち慮らずして行ひ、神は則ち期せずして応ず。

人之生也、良知良能根於天。拘於己、汨於事、誘於物。故無所不用学也。学必習、習則熟、熟則久、久則天、天則神。天則不慮而行、神則不期而応。〔知言〕卷四

人は生まれて自己を含めた対象を意識していく。学ぶことを通して、慮らず、期せずして、行い・応ずるという良知良能の觀念に到達することができるという。従って「不慮而行、不期而応」を実現するために、現実には人は学ぶことが重要な実践となることを説いている。胡宏は、「天命為性、人性為心」（知言、卷一）と言うように、性と心と一体のものと考えているから、天に根ざす良知良能もその本質は心性と一体となることになる。

此処で『胡子知言疑義』（朱子大全、文集卷七十三）を見てみよう。胡宏「心也者、知天地宰万物以成性者也（知言、卷一）  
と言ふのに対して、朱熹は

熹謂、以成性者、此句可疑。欲作而統性情也（熹謂へらく、以て性を成す者、此の句は疑ふべし。而して性情を主べるに作らんと欲す）。

と言ひ、「天地、聖人之父母、聖人、天地之子也。有父母則有子矣。有子則有父母矣。此万物之所以著見、道之所以名也。非聖人能名道也。有是道則有是名也。聖人指明其体曰性、指明其用曰心。性不能不動、動則心矣。聖人伝心教天下以仁也（天地は、聖人の父母、聖人は、天地の子なり。父母有れば則ち子有り。子有れば則ち父母有り。此れ万物の著見する所以にして、道の名ある所以なり。聖人の能く道を名づくる所以に非ざるなり。是の道有れば則ち是の名有るなり。聖人は其の体を指明して性と曰ひ、其の用を指明して心と曰ふ。性は動かざる能はず。動けば則ち心なり。聖人は心を伝へ天下に教ふるに仁を以てするなり）」に対しては、

熹按、心性体用之云、自上蔡謝子失之。此云性不能不動、動則心矣、語尤未安。凡此心字皆欲作情字（熹按ずるに、心性体用の云は、上蔡謝子より之を失ふ。此の性は動かざる能はず、動けば則ち心なりと云ふは、語尤も未だ安からず。凡そ此の心の字は皆情の字に作らんと欲す）。

と、性の動を心とみる胡宏に不安を感じている。また、「性は動かざること能はず」の語はよいが、以下の語について  
性不能不動、動則情矣。心主性情。故聖人教人以仁、所以伝是心而妙性情之徳（性は動かざる能はず、動けば則ち情なり。心は性情を主ぶるなり。故に聖人の人に教ふるに仁を以てするは、是の心を伝へて性情の徳を妙にする所以なり）。

と言ふ。朱熹は心・性の本質に対して分析的に概念を認識している。

ところで此処での張南軒の見解。

心性を体用に分つは誠に病有りとなす。此れ若し改めて性は動かざる能はず、動けば則ち情なりと作るは、一語の亦未だ安からず。伊川の性の形有る者より之を心と謂ひ、性の動有る者より之を情と謂ふと云ふに若かず、語意精密なり。

心性分体用誠為有病。此若改作性不能不動、動則情矣、一語亦未安。不若伊川云自性之有形者謂之心、自性之有動者謂之情、語意精密也。

此の説を見る限り、張栻とに朱熹とに大きな差異をその心性論に認めることはできないような気がする。しかし前に引いた『南軒孟子説』（卷七）の後半部の見解

愛敬するは良心の大端なり。蓋し親を親しむは仁と為し、長を敬するは義と為し、人道是を越えざるのみ。能く是の心を存して之を達すれば、則ち仁義の道は勝て窮まるべからざるなり。然れども人の良能良知と雖も、飢えて食べ、渴きて飲み、手執りて足履くが如し。亦何ぞ是に非ざること莫からんや。何ぞ孟子独だ愛親敬長を以て言を為すや。蓋し飢食渴飲、手持足履の類の如きは、固より性の自然に気体より形はるる者に非ざること莫きなり。気体より形はるれば則ち天理有り、人欲有り<sup>15</sup>。其の自然に循へば則ち固より天理に非ざること莫きなり。然れども毫釐の差あれば則ち人欲の為に之を乱さるるなり。愛敬の発する所の若きは、乃ち仁義の淵源なり。故に孟子の人に啓告する所以の者は、専ら夫れ此を指して天理の粹を掲げて以て人に示すなり。

愛敬者良心之大端。蓋親親為仁、敬長為義、人道不越是而已。能存是心而達之、則仁義之道不可勝窮矣。雖然人之良能良知、如飢而食、渴而飲、手執而足履。亦何莫非是乎。何孟子独以愛親敬長為言也。蓋如飢食渴飲、手持足履之類、

固莫非性之自然形乎氣體者也。形乎氣體則有天理有人欲。循其自然則固莫非天理也。然毫釐之差則為人欲乱之矣。若愛敬之所發、乃仁義之淵源。故孟子之所以啓告人者、專指夫此揭天理之粹以示人也。

性の自然の姿が、氣を本体として形れるという。氣體より形れるからこそ、天理も人欲も存する。そして自然に則ることで天理の状態を呈すると考える。張栻は、人の現実的な性を氣より概念規定する時、そこに対立的に天理と人欲を見るのではなく、相対的な存在としてはじめから肯定している。まるで程顥（一〇三三—一〇八五）の、「天下善惡皆天理」や「事有善有惡皆天理也」（二程遺書二）の言を思わせる。南軒の良能良知說全体から少し整理してみることにする。「不学而能、不慮而知」は天の所為であり性の所有となる。その場合は人為の加わることが無いので、自然に循う状態即ち天理の意味。また人為の加わらない性の所有とは、知愛敬の意味。所謂る形而上と形而下の問題として意識されようか。そしてまた愛敬するを知るときの、愛敬することは良心の大端であり、愛敬する所は、仁義の淵源であり、愛敬するを知ることが良能良知だとしている。

さて此処で、前に生じた問題について改めて考察してみることにする。

孟子自身の言い方は、実は「良能、良知—知愛親敬兄」である。この言い方に沿うならば、趙岐と陳淳ということになる。しかしこの二人の見解は、人の本性に於て、その本質を趙岐は甚しきもの、陳淳は実理流行、自然発見としている。基本的に陳淳は朱熹の学統をひく。朱熹は愛親敬長することが良知良能と述べている。朱熹は、親親敬長することに普遍性を認めて為仁義の所以としていた。また仁義の實際的把握は、本体の作用を通しての、本然の善のあらわれとみていた。従って愛敬することが、本体を知ることになる。朱熹はこの知ることを重視したとみることができよう。陳淳は、実理流行する本体は、日用常常に流行しているのに、人が察しないので、それが日用の中に存在していることを強調して、



逆説的に知愛敬と言ったものと思われる。

張栻は、「良能良知―知愛敬」であったが、「知常在先」と考えあわせなければならぬであろう。愛敬することを知れば、性の自然に循う、即ち天理となることになる。従って愛敬することをもし普遍的に考えるならば、それは朱熹の同じくせざる者無しという意味に近いものとなる。実際的には愛敬することに於て良心の大端が現われるのである。

史伯璿の「良知―知愛敬、良能―愛敬」の立場は、陳淳と同じく朱熹を肯定するもの。そして良知と良能の一体性を「無有不能愛其親敬其兄者、乃見其知」と言っている。分析的ではあるが知と能の一体を明確に主張している。

元代の胡炳文（一二五〇―一三三三）が、

必ず学びて能くする者は夫れ人の質の純駁有るに由るなり。必ず思ひて而して後に知る者は夫れ人の気の清濁有るに由るなり。良知良能は皆由る所無き者、天命の性にして、氣質の性に非ざるなり。

必学而能者由夫人之質有純駁也。必思而後知者由夫人之氣有清濁也。良知良能皆無所由者天命之性、非氣質之性也。

〔四書通〕孟子通、卷十三

というのは、元代に於ける朱熹の思想の継承を表わすものである。そして言う。

吾の親を親しみ、吾の長を長するは、一人の私より出で、之を天下に達して、親親長長を知らざる者無きが若し。天性の同じと為す所以なり。仁義の公と為す所以なり。

親吾之親、長吾之長、若出於一人之私、達之天下無不知親親長長者。所以為天性之同也。所以為仁義之公也。

親親長長の普遍的な現象に、天と性の同一性を見て、仁義の人生を説くのも、朱熹の考えにそったものである。

さて此処まで、『孟子』良知良能を、陽明がその自己の思想の中に「良知」思想として形成する以前の、宋代に於ける良知良能に対する解釈を見てきた。また前に、陽明が自己思想の展開として良知を意識していたことにも触れた。實際陽明が致良知（良知）を説く場合に、良知の解釈というよりも、それを一つの拠り所として思想命題を敷衍していく。

知は是れ理の靈なる処なり。其の主宰する処に就きて説けば便ち之を心と謂ひ、其の稟賦する処に就きて説けば之を性と謂ふ。孩提の童も其の親を愛するを知らざる無く、其の兄を敬するを知らざる無し。只だ是れ這の個の靈能は私欲の為に遮隔されず、充拓し得て尽せば、便ち完完に是れ他の本体なり。便ち天地と徳を合す。聖人より以下は蔽はるる無き能はず。故に須らく物を格して以て其の知を致すべし。

知是理之靈処。就其主宰処説便謂之心、就其稟賦処説便謂之性。孩提之童無不知愛其親、無不知敬其兄。只是這個靈能不為私欲遮隔、充拓得尽、便完完是他本体。便与天地合徳。自聖人以下不能無蔽。故須格物以致其知。〔「伝習録」

上卷、薛侃録）

此の説は格物致知について述べたもの。知愛親敬兄が心の本体となる。陽明の場合、「知孝弟惻隱—良知」とみることができた。此の処でも「知愛親敬兄—心の本体（知）」ということになる。ただし物（事）を格（正）して、知即ち心の本体を完全にする修行が必要であると言う。知を説くとともに致（能）をも説いている。

陽明は良知を言い、良能を言葉で述べていない。しかし「良知は只だ是れ個の是非の心にして、是非は只だ是れ個の好悪なり。只だ好悪は就ち是非を尽了し、只だ是非は就ち万事万変を尽了す」（下巻、黄省曾録）、と言って、良知本体にそ

の作用の意識をもたせている。「是非の心は、慮らずして知り、学ばずして能くす。所謂る良知なり」(中巻、答聶文蔚)との謂は、明らかに良知に、不慮而知(良知)と不学而能(良能)をあわせてみている。

夫れ良知は、即ち所謂る是非の心にして、人皆之れ有り。学ぶを待たずして有り、慮るを待たずして得る者なり。人孰か是の良知無からんや。独だ之を致す能はざる有るのみなり。聖人より以て愚人に至る、一人の心より以て四海の遠きに達する、千古の前より以て万代の後に至る、同じからざる有る無し。

夫良知者即所謂是非之心、人皆有之。不待学而得者也。人孰無是良知乎。独有不能致之耳。自聖人以至於愚人、自一人之心以達於四海之遠、自千古之前以至於万代之後、無有不同。(『陽明全書』卷八、文録五、書朱守乾卷)

と言う。「良知の人心に在るは、万古に亘り、宇宙に塞がりて同じからざる無し。慮らずして知るとは、恒に易にして以て険を知る。学ばずして能くすとは、恒に簡にして以て阻を知る」(伝習録中巻、答歐陽崇一)とも言う。良知の存在は、時間空間を超え、聖愚の間無く、同じとする所としている。朱熹が、親親敬長することで、天下に達して同じからざる無しとした普遍的道理、仁義となる所以の者は、陽明にとってはまさに良知と考えられたのである。

ただ「良知是造化精靈、這些精靈生天生地、成鬼成神、皆從此出、真是与物無対」、「若草木瓦石無人的良知、不可以為草木瓦石矣」(下巻、黄省曾録)の言い方に、良知の絶対的存在をみるのは、明らかに孟子の説く良知良能の意識をこえている。しかし一方で

心の良知是れ聖と謂ふ。聖人の学は惟だ是れ此の良知を致すのみ。自然にして之を致す者は聖人なり。勉然として之を致すものは賢人なり。自ら蔽ひ自ら昧くして肯へて之を致さざる者は愚不肖の者なり。愚不肖の者、其の蔽昧の極

と雖も、良知又未だ嘗て存せずんばあらざるなり。

心之良知是謂聖。聖人之学惟是致此良知而已。自然而致之者聖人也。勉然而致之者賢人也。自蔽自昧而不肯致之者愚不肖者也。愚不肖者、雖其蔽昧之極、良知又未嘗不在也。(文録五、書魏師孟卷)

と言うように、個々如何なる人にも心の本体として存在していることを説いている。そこで良知を致せば、本質的に聖人と異なる無しとする。人間の倫理的存在を意識させる。

ところで陽明は、「聖人の学は心学なり」で始まる象山文集序の中で、陸九淵(一一三九—一九二)を「簡易直截、真有以接孟子之伝」(文録四)と評している。象山は思想の上では、程頤や朱熹の所謂分析的な傾向を批判している。良知良能を如何に解しているだろうか。

彝倫の人に在るは、維れ天の命ずる所なり。良知の端は愛敬に形はる。拈げて之を充たすは、聖哲の聖哲たる所以なり。先知とは此れを知るのみ。先覚とは此れを覚るのみ。

彝倫在人、維天所命。良知之端形於愛敬。擴而充之、聖哲之所以為聖哲也。先知者知此而已。先覚者覚此而已。

(『象山全集』卷十九、武陵縣字記)

これによれば象山は、愛形することが良知の形はれとみている。

心は一心なり、理は一理なり。至当は一に帰し精義は二無し。此の心此の理は実に二有るべからず。故に夫子曰く、吾が道は一以て之を貫くと。孟子曰く、夫れ道は一のみと。又曰く、道は二、仁と不仁とのみと。是くの如きなれば則ち仁と為り、是れに反すれば則ち不仁と為る。仁は即ち此の心なり。此の理なり。求むれば則ち之を得とは、此の理を得るなり。先知とは此の理を知るなり。先覚とは此の理を覚るなり。其の親を愛すとは此の理なり。其の兄を敬

すとは此の理なり。

心一心也、理一理也。至当帰一、精義無二。此心此理実不容有二。故夫子曰、吾道一以貫之。孟子曰、夫道一而已矣。又曰、道二、仁与不仁而已矣。如是則為仁、反是則為不仁。仁即此心也、此理也。求則得之、得此理也。先知者、知此理也。先覺者、覺此理也。愛其親者、此理也。敬其兄者、此理也。〔象山全集〕卷一、与曾宅之

所謂の心即理の論である。<sup>(16)</sup>象山は「一心一愛親敬兄」とみているようである。此処で象山が、『孟子』所引の孔子の語で以て、道に仁と不仁との二つを認めて、そして愛敬することが一心の形れと考えるのは、張栻の考え方に近いものを感じさせる。

象山の良知良能説の語に対する見解は、

孟子曰く、慮らずして知る所の者は其の良知なり。学ばずして能くする所の者は其の良能なりと。此れ天の我に与ふる所の者にして、我固より之を有す。外より我を鑠するに非ざるなり。故に曰く、万物皆我に備はる。身に反りて誠なれば、楽しみ焉より大なるは莫しと。此れ吾の本心なり。

孟子曰、所不慮而知者其良知也。所不学而能者其良能也。此天之所与我者、我固有之、非由外鑠我也。故曰、万物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。此吾之本心也。(同前)

にも見られる。此処で象山は、『孟子』の「仁義礼智は外より我を鑠するに非ざるなり。我固より之を有す。思わざるのみ」(告子上)にも基づいた言い方をしている。確かに象山は心に視点を置いているのである。陽明が象山を評するのもし、とりあえずはその意味に於てであることは言うまでもない。そして象山は、自己の思想の主張に、孟子の語で以て拠処とされていることがわかる。

## おわりに

『孟子』の良知良能章の解釈を問題とすると、良知良能の語に対する觀念を、愛親敬長に対する認識の問題として、とらえていくことができよう。

朱熹は、愛親敬長することは、本然の善なる良知良能であるとする。親親敬長することの普遍性を以て、仁義となす所以とする。良知良能は天より出でて人にかかわらないとも言っていた。従って愛敬することは天の自然の道理であって、人の意思とかかわらないということになる。愛敬することを普遍的道理として認めることになる。倫理上に於てその普遍的道理の存在意識が、一つの軌範性を有し、人を規定していくことにもなる。分析的には、愛敬することをすることは良知、愛敬することは良能とみる。この時良知とは、普遍的な道理、即ち倫理的道德的な自己の本質を知ることであり、良能とは、天の自然の道理の表れ（を意識すること）であることを意味する。

張栻は、愛親敬長を知することは、本然としての良能良知とする。愛敬の発する所は仁義の淵源であるとも述べていた。愛敬することが本然としての良心の大端となるという見解である。また張栻は、現実に心性に天理有り、人欲有り、自然に循えば天理であるとも考えていた。従って愛敬することを知るということは、天理の表れであると考えられるから、それは自己の自然（本然）の心の大端であり、また発せられた愛敬の所に仁義の淵源を見ることができるのである。愛敬することを知るとは、すでに（愛敬を）発して天理の表れであると考えられよう。知を行動の前提として認めるのである。

知を以て先に在りとする張栻に対して、史伯璿が、愛敬することに因りて知を見たとしたのも、実質的には同じ内容を

指していたことになる。言ってみれば知と行との一体の問題を此処に見ることが出来る。しかし天理有り、人欲有り、その自然に循う場合に、循う主体は何なのであろうか。

陽明は、自然に孝、弟、惻隱を知ることが良知であると言い、愛親敬兄を知ることが知の靈能（本体）と言う。そして良知は是非の心であるとも言う。良知はある意味で主体性を有し、同時に是非を認識する作用をも有することになる。言い換えれば判断の基準を自己の心においたのである。つまり陽明の良知観は、自然のもの、そして認識・判断という知的な面を意味するとともに、意識対象に於て、知が実現された妥当性を本体としての良知にみて解釈することとなった。知と良知との融合ともとれるし、或いはまた知を演繹的に展開させて、人の一種の固有の本来的な力を強調して良知を主張したともとれるであろう。此処までくると孟子の良知は、陽明にとっては、自己思想を敷演していく論拠であるとともに、新たな意義づけをなされた陽明の「良知」となったのである。

象山と陽明が、その思想の根底に於て所謂心学的な立場で以て一致するとされる。確かに基本的な思索の方向としては一致するであろう。しかし此処に、象山は良知を愛敬することとするのに対して、陽明が良知は愛敬することを知らぬものとしている。同じように心と理の一体をみるにしても、それは象山から陽明への、心学的思想の微妙な差異というよりも、心学的思想に於ける知（良知）の認識に対する発展の一つの表れであるかもしれない。但し陽明以後良知良能解釈は、陽明良知説をめぐっての理解の方法の問題と相俟って展開されていく事になる。

注

(1) 一般的に陽明の「致良知」を解する場合、『孟子』尽心篇の「良知良能」と、『大学』の八條目「致知格物」とを根拠とすると考えることが普通である。

(2) 『孟子』全般の中には、良心、四端の心、性についての論、赤子の心、浩然の氣、「万物皆備於我矣」など、所謂心の解釈に深く関わる語を見ることが出来る。

(3) 『王陽明全集』卷三十四年譜二には正徳十六年、先生五十歳、在江西として「是の年先生始めて致良知の教を掲ぐ。……乃ち書を守益に遺りて曰く、近来、致良知の三字を信じ得たり、真に聖門の正法眼蔵なり。往年尚ほ未だ尽くさざるを疑ふも、今多事より以来、只だ此の良知の具足せざること無し」とある。

なお五十歳以前に年譜に見られる良知の語としては、正徳十五年先生、四十九歳に「吾真に良知は人人同じくする所なるを見得す」とある。また正徳十三年、先生四十七歳、在贛、『古本大学』を刻するを評して「先生龍場に在る時、朱子の大学章句を疑ひ、聖門の本旨に非ずとす。手から古本を録し、伏読精思して始めて聖人の学は本より簡易明白なるを信ず。其の書止だ一篇たり、原より経伝の分無し。格致は誠意に本づき、原より缺伝補ふべきこと無し。誠意を以て主と為して致知格物の功を為す。故に必ずしも一の敬の字を増さず。良知を以て至善の本体を指示す。故に必ずしも見聞を仮らず」と、陽明の『大学』のとらえ方を一つに良知とみている。

(4) 「和順於道徳而理於義、窮理尽性以至於命」(道徳に和順して義を理め、理を窮め性を尽して以て命に至る)

因に朱熹は『易本義』の中で「和順、従容無所乖逆、統言之也。理、謂隨事得其條理、析言之也。窮天下之理、尽人物之性、而合於天道。此聖人作易之極功也」と注している。「説卦伝」の本文にも「昔者聖人之作易也、將以順性命之理。是以立天之道曰陰与陽、立地之道曰柔与剛、立人之道曰仁与義」とあり、例えば『中庸』に「天命之謂性、率性之謂道」ともあるように、理(道)・性・命を一繋がりとの關係に於てとらえようとすることは可能である。但しこの繋がりや、段階的に窮めていくか、一体的にとらえるかによって、理に重点がかかるか、または自己の心の絶対性といった視点が生じてくるものと思われる。

(5) 清の焦循(一七六三—一八二〇)『孟子正義』には「甚能甚知即最能最知。最能最知即知之最、能之最也」(卷二十六)とある。

(6) 『二程全書』遺書第二

(7) 蔡模(仲覺、一一八八—一二四六)の『孟子集疏』には、この『語類』の朱子曰の部分がかかれてる。



(8) 史伯璿『四書管窺』卷五「良知良能章」に、「發明、輯釈、皆引張子曰、上言良知良能、下独曰知者蓋以知常在先故也」として、史伯璿の見解が述べられる。發明とは陳櫟(一一二五一一一三三四)の『四書發明』、輯釈は倪士毅の『四書輯釋』。倪士毅は陳櫟に学び、陳櫟は朱子の学を興そうとして、諸家の説のうち、朱説に反するものを補正削除したといわれる。

『宋元学案』卷六十五「木鐘学案」には、「篤志朱子之学。時諸儒雖宗朱子、然饒氏輯講、許氏叢説、胡氏通旨、陳氏發明亦多互異、乃著四書管窺、以辨明之」とある。

(9) 清代の王步清(一六七二—一七五二)の『四書朱子本義匯參』「孟子集註本義匯參」卷十三にも、真徳秀の語として「善出於性。故有本然之能、不待学而能、本然之知、不待慮而知也」と載せている。王步清は「本然の知は慮るを待たずして知る」としている。

(10) 『近思録』卷一道体。なお『張子全書』卷十四拾遺「性理拾遺」にもみられる。

(11) 『二程全書』遺書十八には「孟子所以独出諸儒者、以能明性也。性無不善而有不善者才也。性即是理」とあり、遺書二十二上にも「又問性、如何。曰、性即理也。所謂理性是也。天下之理原其所自、未有不善。喜怒哀楽未発何嘗不善。発而中節則無往而不善」とある。

(12) 氣質の性については、張横渠「形而後有氣質之性。善反之則天地之性存焉」(正蒙、誠明篇第六)、程頤「性相近也、習相遠也、性一也。何以言相近。曰、此只是言氣質之性」(二程遺書第十八)などに見られる。

(13) 四庫全書『知言』(卷六)では「指明」を「指名」に作る。

(14) 『二程全書』遺書第二十五「伊川語十一」に、「称性之善謂之道。道与性一也。以性之善如此故謂之性善。性之本謂之命、性之自然者謂之天。自性之有形者謂之心、自性之有動者謂之情。凡此数者皆一也」とある。

(15) 南軒が学んだ胡宏の『知言』には「天理人欲同体而異用、同行而異情」(卷一)とある。

(16) 象山の「心即理」説としては、「此理本天所以与我、非由外鑠」(卷一、与曾宅也)や「天之所以与我者即此心也。人皆有是心。心皆具是理。心即理也」(卷十一、与李宰、一)などに見ることができる。

(17) 先兄の復齋は「孩提知愛長知欽、古聖相伝只此心」(卷三十四、語録)としている。陸九齡(一一三三—一一八〇)

(本学陽明学研究所非常勤助手)