

日本の「知」の特性

源了圓

日本における「知」の特性を哲学史の問題として究明することは非常に困難なことであり、これまでそのような研究はあまりなされていない。しかし「知る」ということに関心をもたない民族はあり得ないし、日本人もその例外ではない。いやむしろ日本人は世界の諸民族のうちでもとりわけ知的好奇心の強い民族であろう。このような民族の知の特性やその歴史が十分には考察されなかつたのは不思議な気がするが、今回の学会が日本における「知」の特性に対する関心を喚びおこす一つの手がかりとなれば幸いである。私はここでは主として江戸時代の思想を通じて日本人の「知」の特性と思われるものについて報告したいと思っているが、それ以前の問題についても一瞥することにする。

日本人に「知」の自覚を与える契機となつたのは仏教や儒教等の外来の教説であり、近くは西欧の思想である。しかしそれらは

その本国におけるのと同じ仕方ではわが国の知的風土に根を下ろしたのではない。受容の際の屈折もあれば、日本人の生活の思想の中への独自の浸透もある。おそらくそのことには、古代日本人の「知る」ということについての考え方となんらかの関係があるろう。日本語の「知る」ということばには、自動詞と他動詞とがあり、「物事の性質、なりゆき、対処すべき方法などがわかる」という自動詞を他動詞化すると「物事をすっかり自分のものとする」という意になって、このレヴェルの「知る」は「領る」となり、ある範囲の土地などを治める、統治する、という意味になる。「知る」ということばが「支配する」という意味をもつという点では、古代日本も古代ギリシア、古代インドと同様であるが、これらの古代文化圏では「知る」ということばのもつ呪術的性格が次第に消えて形而上学的洗練を加わえていったのに対して、わが国の場

合は「知」から呪術的性格が脱却しないまま仏教を受容した。したがって「智慧」にめざめることを呪法上の力を得ることとする密教が、古代日本の精神的風土を支配するにいたったのはきわめて自然であった。日本仏教において「智慧」が呪術から解放されたのは、自己の人間性への凝視が深まり、自己の絶対的否定を通じて他力信仰を深めた親鸞においてであったことは注目し得る。「知る」＝支配するという性格の「知」は古代日本人の自然観と結びついて、個物の世界・具体的世界への知の志向という特色をもたらずが、この問題については後で触れる。

古代から中世にかけて、「知」の問題は和歌の世界で「こころ」(心・情・意)と「ことわり」(理・義理)との対比として展開し、近世の本居宣長における「知」と「情」との対比という問題を準備するが、この問題についても後述しよう。

これらのことを歴史的前提として、日本における「知」の特性について考察することにする。まず知を「真知」「本質知」と、「対象知」「経験知」という二つのカテゴリーに分けることにする。「対象知」「経験知」というのはわれわれの日常生活において成立する知、すなわち認識する主観と客観の対象とを二つに分けて、対象を知ることによって認識する主体に役立てようとする知(これにも純粹認識の立場に立ついくつかの立場とプラグマティズムの立場とがある)であり、「真知」「本質知」というのは対象的認識を超えた本質を直観し、またはそれと合一するような性格の知

をさすことにする。このような知が、形而上学的性格や宗教的性格(神智・靈智)を強くもつことはあらためていうまでもない。

この二つのタイプの知は、世界のどの民族にも存在するが、日本においても、日常生活を支配する「対象知」「経験知」はもちろんのこと、形而上学的・宗教的知という性格をもつ「真知」「本質知」は仏教にも儒教にも存在する。それらは「智慧」とか「さとり」(以上、仏教)とか、「本然の知」や「良知」(儒教)と呼ばれている。この「知」においては、自己がそのような本質と合一することがめざされ、ここにおいては「知ること」と「成ること」とが一致するという特性をもつ。日本におけるこのタイプの知においては、イデアを見るところというようなギリシアの純粹・観照知はほとんどなく、それに近い天台止観においても「観」は仏の相好を観るという意味での観であって、純粹知に発展するものではなかった。ここに見られるように日本における真知・本質知のほとんど全部が「実践知」であったことは注目に値する。そして西洋における「知」のかたちをつくった古代ギリシアにおいては、観照知が重んぜられた反面、「実践知」は低く評価された。これに対して日本においてはこの実践知は非常に高く評価されたが、アリストテレスのように観照知を高く評価することをしなかった。

日本の仏教や儒教においては、なんびとも本来は真知を具えている、それがさまざまな原因によってその実現が妨げられている

と考えられている。真知の成立を妨げているものは、仏教の場合には「無明」や「煩惱」や「とらわれ」であり、儒教の場合には、「人欲」とか場合によっては「意念」と呼ばれる。もっともこのような立場をとる儒教は、朱子学や陽明学系のいわゆる宋明の新儒学系のものに限られ、そのようなタイプの新儒学の成立には、仏教とくに禅が否定的媒介の役割を果たしている。

ではこれらの教において、逆の状態から真知に到達し、本来の真知の状態にめざめる方途としてどのようなことが考えられているか。そこにはまず「身・口・意」にまたがるさまざまな修行や実践の必要が説かれている（仏教の諸宗派においてその修行の方法やかたちが異なっている）。しかしそれらの「行」のなかでも中心的な位置を占めるものは「瞑想」であり、そしてそれを支える「坐禅」と「静坐」(静坐は朱子学派において考案されたもので、朱子学ではこれを「敬」の心法と結びつけて「居敬静坐」という)という身体的行為である。これらの教において使用されている「体認」「体得」等のことばは、真知のめざめる過程における身体性の媒介の必要を物語っている。儒教には陽明学のように、たんなる瞑想や静坐にあき足らず、「事上磨練」ということばで呼ばれる現実の社会生活の場での社会的実践の必要を説くものもある。これは「居敬静坐」の一つの発展的形態であろう。

禅や儒教における実践知の教えは、日本においては能などの芸能や、剣や弓などの武芸の世界にも浸透し、「身手足」がおほえる

（不動智神妙録）という沢庵のことばに見えるように「からだ」で知ることが重んぜられ、それに到るための厳しい「稽古」や「修行」が重んぜられる。これらの芸能や武芸における求道の稽古観の成立には、とくに禅の影響が大きい。いったん「稽古」や「修行」の型ができると、必ずしも禅とは関係なく稽古がなされ、そしてその修行の結果として「究極の実在と自己との合一」がなされ、あるいは無我・無心の境にはいり、自己は真の自己となるというように禅者たちと共通する体験がもたれる。このような芸能や武芸の成立は、特定の精神的エリートとしての禅者とは異なる一般の人々に、禅者たちの達成と共通する世界に道をひらいたものとして、その文化的・社会的意義は大きい。

ところで真知にいたる道は「信」の世界にもひらかれている。たとえば親鸞においては、大信心は仏性であり、仏性はすなわち智慧光である。そしてこの信心を得た人の世界は「如来等同」である。

これだけのことを前置きにして、以下、江戸時代における「知」の問題を検討しよう。江戸初期において真知の世界を真摯に求めた人として、儒者の中江藤樹（一六〇八—一六四八）、禅者の盤珪（二六三—一六九三）の二人をとりあげよう。

「信」の世界は、儒者藤樹の場合にも展開されている。彼は天人格化して「皇上帝」や「大乙神」と称し、これを祀り、これに事え、これを礼拝することを辞さない。古来儒教においては、

天を祀ることは帝王のみに許されたことであつたが、彼は個人として天を祀るのである。彼において天は個人の宗教的崇敬の対象となる。これは東アジアにおける天人関係の歴史において特筆すべきことであらう。

熱烈な陽明学者であつた藤樹がなぜこのような皇上帝崇拜の氣持を晩年までもちつづけたか。それは陽明と藤樹の陽明学の間に思想的差異があつたからにほかならない。陽明は心には善惡の兩要素があり、意の發動の際にこれらが善か惡かに分岐するとして、意の發動の際、意を誠にする必要を説き、さらに「事上磨練」の必要を強く説くのに對して、藤樹は人間の心は絶対に善であるとし、これに惡がはいるのは「意」ないし「意念」の作用にもとづくと考へて、意の發動以前の心を誠にすることを説き、さらにこれを一步進めて「誠意」とは「絶意」であるとさへ説く。意念からの解放——これが藤樹の心法上の工夫としたところであつて、このような思惟の結果、藤樹は陽明が「良知ヲ致ス」として本質知（これには心情的要素も含まれている）を自己實現しようとしたの對して、「良知ニ致ル」——すなわち自己の内面の純化を通じて本質知におのずから致ることを説くのである。藤樹は内面的な陽明以上に内面的であり、彼の思想は内省的宗教という性格を強くもっている。このような彼に對して天は超越的人格者としてあらわれ、この天に事えることを自己の課題としたが、晩年には天との合一という宗教的体験をもつたようである。このような

藤樹はその真知を「良知の靈明」（答中山氏）を規定としている。この藤樹の「靈明」の規定に示唆されて、自己のさとり（真知）の世界を「仏心は不生にして靈明」と規定したのが禅者盤珪であつた。

盤珪は「明德とは何か」という疑問を解決しようとして、うちに儒教を離れて禅の世界に入った人だが、その悟りの世界を「妙智」といい、「此本有の妙智は、有無の二見を離れ、万事に通達せずと云ふ事なし」（法語）「盤珪禪師全集」（三九頁）といひ、さらにこの妙智を「無分別智」「不生妙智」とも表現している。右に引用した文言はやや型にはまつたところがあるので、彼の不生禅の特徴がよく示された箇所を引用しよう。「身どもが年二十六の時、はじめて一切事は、不生でとゝのふといふ事を、わきまへましたより此かた、四十年来仏心は不生にして、靈明なもの、が仏心に極つたといふ事の、不生の証拠をもつて、人に示して説事は、身どもが初て説出しました」（岩波文庫版、三五頁）。ここに見られるように「靈明なもの」が「不生の証拠」として考えられている。いったいそれはどういうことかというところ、盤珪はそれについて次のように言っている。「さて、皆こぢらむいて身どもが云ふ事を聞ござる内に、後で啼く雀の声を鳥の声とも聞たがわず、鐘の声を太鼓の声とも聞たがわず、男の声を女の声とも聞たがわず、それぐゝの声を一つも聞たがわず、明かに通じ分れて聞そこなわず聞えるは、靈明の徳用と申すものでござるわい。是が即ち、

仏心は不生にして靈明な物と云います。靈明の証拠でござるわい」
（全集、四頁）。

聴衆はみな盤珪の話に耳を傾けている。ふと聞える雀の声や鳥の声、それを聴こうという意識は何もないにもかかわらず、はっきり識別できる。これが仏心が不生であることの証拠であり、不生なる仏心の靈明なはたらきである。彼がこの例で言わんとするところは、主・客未分の無意識状態における弁別作用——これが仏心が不生であることの証拠であり、不生の仏心の靈明なはたらきであることである。このほか彼は不生の仏心の靈明なはたらきとして「鏡」の譬喩や「人を見る眼」(折法眼)がひらけたかどうかということをおげているが、ここでは省略する。

盤珪のいう「不生の仏心の靈明なはたらき」を今までの用語に言い直すとして「真知」ということになる。私はさきに真知は「対象知」を越えたところに成立すると言ったが、この問題について盤珪はどう言っているか。「我宗は仏心宗にて、見聞の主と、尋る者と二つなし」(全集、一三三頁)。これは「自覚」の論理構造を説明したことばであって、対象認識の論理ではない。盤珪の思想は「真知」の論理構造をよく説明しているように思う。

藤樹や盤珪において真理の世界における内面化の道が徹底的に進められたとき、他方では經驗的知への外面化の道が東アジアのどの国よりも進められる。それは朱子学の受容を通じてである。

朱子学は内的志向と外的志向とを統一する思想であり、その基本的考えは「居敬静坐」(存養)と「格物致知」(省察)の二つの原理である。「居敬静坐」という存養の道が自己と他者との障壁を突き破って心の全体大用を明らかにし、天人合一を実現して真知のはたらきを直接的に可能にすることはいうまでもない。そして外的志向を示すものとしての「格物」(物二格ル)もそれを積み重ねることを通じて「一旦豁然貫通」ということがおこってわが心の全体大用が明らかにするという結果をひきおこす。ここに見られるように朱子の思想は、物の世界と心の世界、經驗知の世界と真知の世界とに架橋するものであった。

ところで日本で朱子学を受容したとき、一方では「理一分殊」の分殊の世界をきりすてて「一理無極而太極」の側面だけを知ることに関心をもつ崎門学派の佐藤直方(二六五〇—一七一九)と、「無極而太極」の「無極」を否定して「太極」だけを認めるとともに太極ニ氣とし、氣に対して独立に存在する理の存在を認めないで、經驗的な氣の理だけを追求する且原益軒(一六三〇—一七一四)に典型的に示されるように、日本の朱子学は価値合理主義と經驗合理主義の二つの相反する方向に分極化した。真知の世界と經驗知の世界に架橋するという朱子の意図に反して、それぞれの世界のみを徹底して追求するという方向をとったのである。そのような結果をひきおこした思想的原因是、朱子学の説く理が「形而上的・道德論的」性格の理と、「經驗的」性格の理という性格を異

にする理を弁別することなく、道德的性格の理優先という性格をもちながら両者を連続的に捉えたからであった。

朱子学派の中では二つの勢力はほぼ拮抗していた。このうち「真知」の追求に重点を置いたものは崎門学派であり、山崎闇斎・浅見綱齋・三宅尚斎・楠本端山には「智蔵説」という心法の工夫が見られる（「静坐」を重んじたのは佐藤直方とその門弟、ならびに楠本端山であって、両面を兼ね具え、朱子学の真知追求の面を崎門の系統で最も徹底したのは端山というべきであろう）。朱子学派の中で「真知」追求を真摯にしたのは大家塚退野（一六七六一一七五〇）を代表とする第一次の熊本実学派と横井小楠（一八〇九一一八六九）を代表とする第二次の熊本実学派の人々であろう。退野ははじめ陽明学に心酔したが、陽明の思想が知を否定することに不満を感じて、格物致知の必要を説く朱子に帰り、「脱然貫通」の体験をもった。そして理と自分が完全に一致することを自得し、これは程子（明道）の「真知」の説に従うものであるとしている。その思想的系譜を引く横井小楠は「神知靈覺湧如泉。不用作為付自然」（遺稿、八九五頁）という詩をつくっているが、彼の思想的文脈からすれば彼なりの一種の宗教的体験をもち、滾々として尽きるところのない「真知」の立場に立ったものと思われる。

他方、経験知を強調した朱子学派の人々の中には、貝原益軒・西川如見・五井蘭洲・中井竹山・履軒兄弟・山片蟠桃らの徳徳堂の人々、佐久間象山らがいる。真知派との勢力関係は拮抗して

いたというべきであろう。しかしながら古学派を含めて考えると日本の近世儒学では経験知を追求する方が優勢であったとみなして差支えないと思われる。

たとえば山鹿素行（一六三二—一六八五）は、「聞見の知」と「真知」とを区別して「聞見の知は真知にあらず」とする中国の朱子学者謝上蔡の考え方を否定して、真知は聞見の知の積みかさねによっではじめて自得できるとし、知識と欲望との相関関係に注目するなど経験知・技術知の方に傾いている。伊藤仁斎の最大の関心は倫理の問題であったが、理については「氣の理」だけを認めるという点では経験主義の方に加担している。荻生徂徠は理氣の説は無用であるとし、宋儒の理を主とし知を尊ぶ考え方は鬼神を信せず、天を敬せず、果ては聖人信仰を否定する方向に向うとしてこれを否定するとともに、「格物」については鄭玄にしたがって「物格ル」「物格ス」と訓じている。徂徠の「格物」は「見る」立場に立って認識主観として能動的に理を追求する朱子学の「格物窮理」と違って、習熟とか力行とかの「行ふ」立場に立って、それを重ねれば、物がおのずから向うの方からやってくる一種の了解であることがわかる。徂徠の考えでは、ある一定の目的を立てて一つの視点から物を見れば、物はある限定された仕方で見えない。それに対して、一定の企図なしに、繰りかえし古典を読む、技芸に習熟する、あるいは先王のことば通りに実行してみる。そうすると自然にああそうかと向うの方から教えてくれるよ

うな、いわば自分のからだでわかるわかり方、それが彼のいう格物である。こうしてみると、徂徠の格物は一種の經驗知のカテゴリーに属するけれども、朱子学の經驗合理主義とはまた異なる知の世界をひらいたものと言わねばならない⁽⁴⁾。

その後江戸後期の知的世界においては經驗知・実証知が支配し、「活智」を尊んでそれによって現実の社会を分析する海保青陵(二七五—一八一七)や、儒教とくに易の思想を換骨奪胎してその中に洋学を受けいれるとか(三浦梅園、帆足万里)、儒教と洋学とのドッキングをはかるとか(山片蟠桃、佐久間象山、杉田玄白ら)の新傾向が生じたが、明治初頭において、「物の理」を必然の世界、「心の理」を自由の世界のものとして両者を峻別した西周⁽⁵⁾、「知ありて然る後に倫あるなり、倫ありて然る後に物を生ずるに非ず、臆断を以て先づ物の倫を説き物理を害する勿れ」(『文明論之概略』)と説いた福沢諭吉⁽⁶⁾らによって、朱子学派の提起した問題へのピリオッドがうたれ、その後の近代日本では西洋近代の經驗知・実証知(対象知)が主流となって西欧の近代科学が受容され、西田哲学の成立まで、「真知」の系譜の知は哲学者によって省みられること稀であった。

なお儒教的古学の成立に伴って人間の情念の解放の思想が形成され、その頂点として国学者本居宣長の「物のあはれを知る」という考え方が形成されたことを附け加えねばならない。この知の作用は、儒教の合理的知の作用と相対立するものであって、「知

る」という以上一種の知的作用であることには間違いないが、物に触れての感受・感動が中核をなす知的作用であって単なる合理的知的作用ではない。宣長の意識においては「物のあはれを知る」と儒教的知との関係は、平安朝の文学に見られる「ことろ」と「ことわり」との関係と類比的関係をもつ。

以上は江戸時代を中心とした日本における「知」的状况の概略であるが、(1)古代においては「知る」ということが呪術的力をもっている「支配する」ことを意味したこと、(2)そのこととの関連で古代仏教における「真知」は密教的呪法と結びついていたこと、(3)中世になって親鸞の徹底的に自己の実存を凝視する態度を通じて仏教の真知ははじめて呪法から解放されたこと、(4)仏教・儒教を問わず日本における真知は究極の実在と自己との合一という性格をもち、その意味で「知る」ことは「成る」という性格をもって西欧の純粹知とは性格を異にすること、(5)真知にいたるための方法として坐禅や静坐を伴う瞑想、ないしは「身・口・意」に渉る修行・稽古などの身体的行為・実践が重んぜられたこと、(6)この真知の探究は、武芸や芸能の世界においても求められ、からだでおぼえることの必要が説かれたこと、(7)真知の求め方において内面化と単純化の傾向がより強くなったこと、(8)江戸時代になると真知のほかに經驗知への要求が非常に強くなり、それは朱子学の「格物致知」の思想を媒介としてなされたこと、そしてそのような傾向はたんに朱子学一派にとどまらず、古学派・独立

派に及び、そのような傾向が儒学と洋学との接合を生んだこと、
(9)このような経験知・実証知を重んずる傾向は情念の解放を求め
る思想と結びつき、その頂点として「物のあはれを知る」という
感性・知性を融合した「知」をうみ出したこと、等の特性があっ
たことを指摘した。このような経験知の重視ということの成立の
背景には、自然を自然物として具体的に捉えた古代日本以来の日
本人の自然観が存在するのではないかと思う。また「物のあはれ
を知る」ことを強調する思想は、「まごころ」を情として捉えた古
代日本人のこころ観と深い関係がある。このような意味で伝統日
本における「知」は、仏教・儒教を受容したにもかかわらず、古
代日本の基層文化と深いつながりを持ち、そこに日本の「知」の
特性があるといえよう。

(1) 「静坐」の問題については岡田武彦氏の『坐禪と静坐』（大学教
育社）を参照されたい。

(2) この文武の芸を通じた日本人の自己修練とその意義については、
拙著『文化と人間形成』（第一法規出版）の第三章「文武の芸を通じ
ての日本人の自己修練」を参照。

(3) 「大乙神」ならびに中江藤樹における「皇上帝」と「大乙神」と
の関係については、拙著『近世初期実学思想の研究』四〇六―七頁
を参照。

(4) 荻生徂徠における「知」の問題については、源了圓「徂徠試論」
の「格物と窮理——了解と認識」の部分（『季刊日本思想史』第二
号、二六―三二頁）、ならびに小島康敬「荻生徂徠の『学』」（『理想』
六一九号）を参照されたい。

(5) 源了圓「理の観念の転回——西周における徳川思想と明治思想の
連続・非連続」（『徳川合理思想の系譜』所収）参照。

(6) 福沢のこの一文の思想的意義を明らかにした論文に丸山眞男氏
の「福沢における『実学』の転回」（『東洋文化研究』第二号）があ
る。

（みなもと・りょうえん、日本思想史・日本文化論、

国際基督教大学教授）