

陽明思想の倫理的考察

保 田 清

これは嘗て昭和十一年一月半に一應稿了した舊稿に多少筆を加へたものであるが、生來極めて遅讀遅筆の上に他の差支もあつて、今なほ我ながら甚だ意に滿たぬ點が多いのを遺憾に思ふ。然し讀み返す毎に添削すべき所を見出して止るを知らぬ此有様では終に發表の期を得ぬであらうと、おほげなくも茲に之を公にするのは諸賢の御教示を仰ぎたいが爲に他ならぬ。而てそれと共に、親友に對する記念の餞別と云ふ意味を私に含ましめる事も許されるであらう歟。

今茲に吾人が王陽明の思想を問題とするのは、それを媒介として少しく自ら哲學的思索を試みむと欲するからに他ならぬ。その爲の主なる手がかりとして、吾人は彼の言行手簡等を採録せる傳習録をとり上げる事とする。吾人が彼に就いて語りむとするのは歴史家としてではない。従つて此處で主要問題とされる可きは、王陽明の思想が如何であつたか乃至は如何に變遷したか等といふ事よりも、寧ろその論理的貫串であらう。所でそれには相當の忍耐を必要とし、性急に結論を求める事は注意して避けねばならぬであらう。といふのは王陽明は互に矛盾するが如き説をなしてゐる事も隨分あるからである。その際、論理的貫串を主題とする吾人には、兩者をたゞ並べて述べる事は許されない。そこで人は簡單に二者擇一の態度をとる事に想ひ到るでもあらう。或は兩者共に捨て去る事も出来るかもしれない。然し吾人は、それ等の一見矛盾せる言説の根柢に存する思想に迄足を踏み入れる事によつて、彼の思想を深く理

會する事も許されてよからうと思ふ。而てかゝる態度こそ、思想家として思想を取扱はむとする吾人の意圖に、最も適するものではなからうか。吾人の志す所は、彼の思想を向側に置き其を此方からいはゞ眺めてその長短得失を論ずるには存せずして、彼の思想を理會し之を吾人自身のものに同化せむとするにある。そこで吾人は忍耐強く彼の思想の深山にわけ入らねばならない。自ら道を切り拓いて進まねばならぬ。尤も他の人々が他の道をつけられる事は一向差支のない事である。

註一 本論文に於ては原典は王文成公全書に據つた。傳習錄は其處では卷一・二・三の三卷となつてゐる。尙以下の註に於て引用文の出所を示す括弧内の數字は、上部は卷數を、下部は丁數を示すものとす。但、特に示すものは此限でない。

扱て年譜によると、王陽明は十八歳にして始めて聖學を慕つたが、二十一歳の時に宋儒の格物の學をなした^三。而て宋儒の説に従つて、物に格つて物に在るの理を窮めようとしたが、終に得なかつた。そこで彼は聖賢といふものはなり得ないものだと思つた^四。然し其後三十七歳に及び、宋儒の考を誤れりとするに至つた^五。即ち彼の考によると、吾性は自ら足り天下の事物は元來格る可きものはないのである。従つて理を事物に外求する事は非である。格物舊説の誤は、理を對象的に考へて之を外求し、従つて心と理とを析つて二つとする點に存する^六。そこで彼は、心に得ざれば安んぞ舊聞になれて是當を求めざる可けむ^七と言つて、朱子説を退け陸象山を承けて心即理と説くに至つたのであらう。然らば此心即理説は如何なる謂と解せらる可きであらうか。吾人は先づ之を考察してみなければならぬ。

註二 (孝宗弘治)二年己酉先生十八歲寓江西

十二月夫人諸氏歸^{餘姚}

是年先生始慕聖學先生以諸夫人歸舟至廣信謁婁一齋諒語宋儒格物之學謂聖人必可學而至遂深契之(三十二・五)

註三 (孝宗弘治)五年壬子先生二十一歲在越

(中略)是年爲宋儒格物之學先生始侍龍山公于京師徧求考亭遺書讀之一日思先儒謂衆物必有表裏精麤一草一木皆涵至理官署中多竹卽取竹格之沈思其理不得遂遇疾(三十二・五一六)

註四

開嘗竊取程子之意以補之曰所謂致知在格物者言欲致吾之知在卽物而窮其理也蓋人心之靈莫不有知而天下之物莫不有理惟於理有未窮故其知有不盡也是以大學始教必使學者卽凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之以求至乎其極至於用力之久而一旦豁然貫通焉則衆物之表裏精粗無不到而吾心之全體大用無不明矣此謂物格此謂知之至也(大學章句)

先生曰衆人只說格物要依晦翁何曾把他的說去用我著實會用來初年與錢友同論做聖賢要格天下之物如今安得這等大的力量因指亭前竹子令去格看錢子早夜去窮格竹子的道理竭其心思至於三日便致勞神成疾當初說他這是精力不足某因自去窮格早夜不得其理到七日亦以勞思致疾遂相與嘆聖賢是做不得的無他大力量去格物了(三・四十六)

註五 (武宗正德)三年戊辰先生三十七歲在貴陽

春至龍場

先生始悟格物致知(中略)忽中夜大悟格物致知之旨(中略)始知聖人之道吾性自足向之求理於事物者誤也(三十二・十二一十三)

及在夷中三年頗見得此意思乃知天下之物本無可格者(三・四十六)

註六 朱子所謂格物云者在卽物而窮其理也卽物窮理是就事事物物上求其所謂定理者也是以吾心而求理於事事物物之中析心與理而爲

二矣(一・八)

註七 先生曰子夏篤信聖人曾子反求諸己篤信固亦是然不如反求之切今既不得於心安可狃於舊聞不求是當(一・七)

註八 朱子格物之訓未免牽合附會非其本旨(一・七)

彼の言ふ心とは、一塊の血肉といふ様な對象的なものを意味するのではない。心は身の主宰であり、吾人が能く視

聽言動する所以のもの、即ち吾人を動かせる主體なのである。従つて心は考へる心であつて、考へられたる心であつてはならない。而て理と言ふのは、所謂理氣説の如く氣に對して説かれるものではなく、氣をも含める一切を成立せしめてゐる根柢ともいふ可きものである。従つて理は斷じて對象的に考へられ求めらる可きものではない。求める事考へる事その事自身が、既に理によつて可能なのである。だから理は吾人をも含めるもの、吾人の根柢として吾人を動かせるものでなければならぬ。即ち理は主體的なものでなければならぬ。之理の分析湊合を許さない所以であらう。かくの如く理が主體的である點に著眼して考へて來ると、心即理であつて心外に理なしと説かれる事は容易に肯ひ得る所であらう。

註 九 心不是一块血肉凡知覺處便是心如耳目之知視聽手足之知痛癢此知覺便是心也(三・四十九)

汝若爲着耳目口鼻四肢要非禮勿視聽言動時豈是汝之耳目口鼻四肢自能勿視聽言動須由汝心這視聽言動皆是汝心(中略)若無汝心便無耳目口鼻所謂汝心亦不專是那一團血肉若是那一團血肉如今已死的人那一團血肉還在緣何不能視聽言動所謂汝心卻是那能視聽言動的(一・五十四)

身之主宰便是心(一・九)

心者身之主宰目雖視而所以視者心也耳雖聽而所以聽者心也口與四肢雖言動而所以言動者心也(三・四十五)

註 一〇 天地之間原只有此性只有此理(二・六十六)

先生曰亦是天地間活潑潑地無非此理(三・五十一)

理者氣之條理氣者理之運用無條理則不能運用無運用則亦無以見其所謂條理者矣(二・三十三—三十四)

氣即是性(中略)若無氣亦無可見矣(中略)若見得自性明白時氣即是性性即是氣原無性氣之可分也(二・三十二—三十三)

註 一一 此理豈容分析又何須湊合得(二・二十三)

陽明思想の倫理學的考察

註一 先生曰心即理也天下又有心外之事心外之理乎(一・三)

心外無理心外無事(一・二十二)

かゝる思想は又道德的方面からも主張されてゐる。即ち若しも心即理でなくして、理が外的なる事物に存するとするならば、偽善行爲と眞に善なる行爲とは何を以て辨じ得るであらうか。區別し得ない事とならざるを得ないであらう。彼の所謂伯道の偽に至つて而も自ら知らざるは、心理を分つて二となすが爲である。^{一三}即ち道德的價值判斷は心に對してなさるべきであり、決して外的事物——心を離れた事物——に下さるべきではない。此の意味に於ても心即理、心外無理の説が主張される事は何人も承引する所であらう。抑、道德的價值を荷ひ得るものは心であり、此心を外にして道德的價值を有するものは存しない。此故にこそ扮戲子の溫清奉養の行は道德的價值を有しないのである。^{一四}そこで至善は心を離卻した事物上に求む可きではなくして、其は心が天理に純なる所にあると言はれる事となる。之が後に述べる如く彼がその大學解釋に於て至善を心の本體となした所以である。

註一 我如今說箇心即理是如何只爲世人分心與理爲二故便有許多病痛如五伯攘夷狄尊周室都是一箇私心便不當理人卻說他做得

當理只心有未純往往覺慕其所爲要來外面做得好看卻與心全不相干分心與理爲二其流至于伯道之僞而不自知故我說箇心即

理(三・四十八)

註一 先生曰至善只是此心純乎天理之極便是更於事物上怎生求(中略)若只是那些儀節求得是當便謂至善即如今扮戲子扮得許多

溫清奉養的儀節是當亦可謂之至善矣(一・四一五)

かくの如く道德的價值を荷ふものは心であり、従つて道德的價值判斷の對象が心であるならば、道德的價值と反價值との差異は何處に由來するのであらうか。即ち如何なる心が善であり、如何なる心が悪なのであるか。上に述べた如く心即理であり、人皆此心あるにも拘らず、悪人の存するのは如何なる譯であるのか。萬人皆理なる心を有する

以上は、悪人の區別される由はあり得ない筈であらう。かかる疑問に對して王陽明は、悪人の心は本體を失へるものであると^{一五}言ふ。此處に於て心は其本體を失ひ得るもの、自己ならざるものとなり得るものと言はなければならぬ。此非本來的なる理或は心は人欲、私欲、或は私意と呼ばれ、本來的なる理或は心は天理と呼ばれる。^{一六}然らばこの兩者の關係は如何に考へらる可きであらうか。

註一五 或曰人皆有是心心即理何以有爲善有爲不善先生曰惡人之心失其本體(一・二十二—二十三)

註一六 定者心之本體天理也(一・二十五)

然天理亦有箇中和處過即是私意(一・二十六)

心之本體即是天理體認天理只要自心地無私意(一・四十)

彼の陳べてゐる所に由ると、天理と人欲とは全く相容れぬもの、否定的な對立をなすものである。一方が他方を支配すると云ふ關係にも止る事を許さぬ全然の否定關係をなしてゐるものと考へねば^{一七}ならない。而も彼は天理人欲並び立たずと言ふのみではなく、その私欲は日に生ずること地上の塵の如く一日掃はざれば又一層ありと述べてゐる。^{一八}してみると人欲は天理の單なる論理的否定ではなくして、實在的なるものと解すべきであらう。從つて茲に於て天理と人欲との關係は、實在的なる對立否定をなすものと言はなければならぬ。そこで理或は心が前述の如く自己ならざるものとなり得ると言ふ事は、唯單に自己の本體を失ひ得る、即ち非本來的なるものを含むといふのみではなくして、更に自己と對立し之を否定して自己とは絶對に相容れぬ者となり得るものといふ意味に解せられなければならぬ事となる。其故にかゝる理なる心を有する吾人は、本來の自己を失はぬ様に努力しなければならない。即ち天理を存して人欲を去らなければならぬ。かゝる行爲に於てのみ始めて理は眞に理であり、心は本來の心たるを得るのである。

だから吾人をも含める一切の根柢たる理は、離れるを得ざるものであると共に、又離れてはならぬものと言はれるのである。^{一九}此理あつて始めて一切は可能なりといふ意味に於ては、此理は離れる事の出来ぬものである。然し乍ら他方に於て此理は自己の中に他を含むもの、他になり得るものであり、換言すれば理を離れて卻つて之を否定し去るを得るものであり、而もこの自他兩者は實在的對立否定の關係に立つものであるが故に、理を離れてはならぬと云ふ事になる。離れ得る理を離れないと云ふ行爲に於て、理は始めて眞に理となる。即ち離れる事の出来ないものとなるのである。茲に於て吾人は理或は心を行爲を媒介として考へなければならぬ。それは靜的に考へらる可きではなく、動的に解せられなければならない。我々の言葉に移すならば、實在は行爲を媒介として考へられなければならないと云ふ事になるであらう。實在は決して完成的固定的なるものではなくして、吾人の行爲に於て實在たるものと言はねばならない。だからそれは對象的存在的ではなくして主體的行爲的である。而て此處に、王陽明が飽く迄も聖學の徒として人倫の學を主張した所以が存すると思はれる。

註一七 天理人欲不並立安有天理爲主人欲又從而聽命者(一・七)

吾輩用功只求日減不求日增減得一分人欲便是復得一分天理(一・四十二)

註一八 私欲日生如地上塵一日不掃便又有一層(一・三十一—三十二)

註一九 此理非惟不可離實亦不得而離也(三・五十二)

かくの如く理或は心を理或は心たらしめてゐるのが聖人なのである。故に聖人の聖人たる所以は、其心が天理に純にして人欲の雜なきに存するのであつて、才力の大小を以て然るのではない。^{二〇}聖人と雖も繁雜なる天下の事物を盡く豫め講求して之を知つて居るのではなく、又さういふ事は出来ない。聖人が知らざるなく能くせざるなきは、天理を

知り天理を能くするに他ならない。天理を知るが故に自ら許多の節文度数も出で來るのであつて、必ずしも知る要なきものは知る事を求めず、當に知るべきものは能く人に問ふのである。知らずして能く問ふといふ事が天理を知るかに他ならないのであると述べてゐる。従つて聖人を生知といふのも義理を指して言ふのであつて、名物禮樂の類は聖たるの功に關しない。^{二二}即ち此心の天理に純にして一毫の人欲の私も無からしめむとするのが、正に聖人たるの功なのである。^{二三}而て此の人欲を去つて天理を存すると言ふ事が彼の説く學である。従つて學とは聖人を學ぶ事に他ならない。^{二四}一體、常人の心も本來は聖人と異るのではないが、天理たる心の本體を失ひ有我的私、物欲の蔽にへだてられてゐるに外ならない。^{二五}而も聖人はかくの如く知識技能上に求むべきではないから、聖人の學は知識技能を専ら問題とはしない。^{二六}であるから才力の如何を問はず、身分職業の如何に拘らず、何人も學んで人欲を去つて天理に純とだにならば聖人たり得る譯である。^{二七}然し乍らそれには先づ聖人たらしむとする志を確立しなければならぬ事は言を俟たぬであらう。^{二八}下愚と雖も移る可からざるに非ずして、實は移るを肯ぜざるによるのである。^{二九}年譜をみると、王陽明は三十四歳の時、始めて門人に對して教を垂れるや、立志を説いてゐる。^{三〇}又彼が學は立志を先とすと言ひ、君子の學は時として處として立志を事とせざるなしと述べてゐるのは此故であらう。立志こそ學問をなすに緊要なる大頭腦であり、^{三一}かくして後、學をなすことが出来るのである。此處に見られる主意主義的色彩は後述する知行合一説に於て明瞭である。

註二〇 先生曰聖人之所以爲聖只是其心純乎天理而無人欲之雜(中略)所以爲聖者在純乎天理而不在才力也(一・四十一)

註二一 問聖人應變不窮莫亦是預先講求否先生曰如何講求得許多(一・十八)

聖人無所不知只是知箇天理無所不能只是能箇天理聖人本體明白故事事知箇天理所在便去盡箇天理(中略)天下事物如名物度數草木鳥獸之類不勝其煩聖人須是本體明了亦何緣能盡知得但不必知的聖人自不消求知其所當知的聖人自能問人(中略)

聖人於禮樂名物不必盡知然他得知一箇天理便自有許多節文度數出來不知能問亦即是天理節文所在(三·十一)

註二二 謂聖人爲生知者專指義理而言而不以禮樂名物之類則是禮樂名物之類無關於作聖之功矣(二·二十一)

註二三 必欲此心純乎天理而無一毫人欲之私此作聖之功也(二·三十九—四十)

聖人之所以爲聖人惟以其心之純乎天理而無人欲則我之欲爲聖人亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳(七·四十七)

註二四 學者學聖人不過是去人欲而存天理耳(一·四十一—四十二)

註二五 天下之心其始亦非有異於聖人也特其間於有我之私隔於物欲之蔽(二·二十二)

衆人則失了心之本體(三·三十九)

註二六 此聖人之學所以至易至簡易知易從學易能而才易成者正以大端惟在復心體之同然而知識技能非所與論也(二·二十四)

後世不知作聖之本是純乎天理卻專去知識才能上求聖人(中略)故不務去天理上着工夫徒弊精竭力(中略)知識愈廣而人欲愈

滋才力愈多而天理愈蔽(一·四十二)

註二七 故雖凡人而肯爲學使此心純乎天理則亦可爲聖人(中略)故曰人皆可以爲堯舜者以此(一·四十一)

若除去了比較分兩的心各人儘着自己力量精神只在此心純天理上用功即人人自有箇箇團成便能大以成小不假外慕

無不具足(一·四十七)

註二八 先生曰諸公在此務要立箇必爲聖人之心(三·五十一)

註二九 問上智下愚如何不可移先生曰不是不可移只是不肯移(一·四十七)

註三〇 (孝宗弘治)十有八年乙丑先生三十四歲在京師

是年先生門人始進學者溺於詞章記誦不復知有身心之學先生首倡言之使人先立必爲聖人之志(三十二·十)

註三一 夫學莫先於立志(七·四十七)

是以君子之學無時無處而不以立志爲事(中略)蓋無一息而非立志責志之時無一事而非立志責志之地故責志之功其於去人欲有如烈火之燎毛太陽一出而魍魎潛消也(七·四十八—四十九)

註 三二 大抵吾人爲學緊要大頭腦只是立志(二・二十八)

先生顧而言曰汝輩學問不得長進只是未立志(三・二十二)

又曰我此論學是無中生有的工夫諸公須要信得及只是立志(一・四十九)

先正云惟患奪志但恐爲學之志不真切耳(一・四十五)

かくの如く學とは聖人を學ぶのであり、天理を存して人欲を去る事に他ならない。所が天理と人欲との關係は、前に述べたる如く、實在的對立否定の緊張關係に立つのであるから、天理を存すると云ふ事は私欲を去る事に他ならず、私欲を去る事はとりもなほさず天理を存する事となるのである。天理を存する事と人欲を去る事とは決して二事ではない。故に只自らの心地上に私意なきを要すれば心の本體たる天理を體認する事が出来る譯である。そこで私意を克ち去らねばならぬ。中心問題は人欲を去るといふ點にある。所でその人欲を去るといふのは、單に私欲が外に發現しなければよいといふのではなく、一毫の私心も潜在する事を許さぬのである。何となれば王陽明の説いてゐる所を見るに、聖人と常人との相違は量の大小によるのではなくして、質の純雜に存するからである。彼は精金を以て聖人を譬へ其の分兩を以て聖たるの所以に非ずとなし、聖人間に量的の差異を認めてさへゐる。^{三五}さうであるから、唯單に人欲を少くして行つたのみでは未だ聖人とは言へないのであつて、全く人欲が起らなくなるのでなくてはならぬ。そこで私意私欲のある聖人以下の者は、人欲の未だ崩さざる先に防ぎ、方に崩すの際に克たなければならぬ。^{三六}かくして一瞬も私欲に間斷せられず、常に天理を存してゐるに至つて始めて聖人なのである。事に臨んでその都度人欲を去つて天理を存してゐるのでは、未だ聖人の域に達せざるものと言はなければならない。だから彼は私の克つべきなく復おこらざる

に至るべしと説くのである。^{三七}天理と人欲との葛藤は、既に述べた如く、一方が他方を服従せしめ之を支配するといふ状態にも止り得ない切迫せる對立である。兩者は何等の和解平衡をも許さぬ相互に絶對に他なる者である。此葛藤に於ける人欲の勝利は勿論の事、かゝる葛藤そのものが現實には起らなくなるのでなければ聖人とはいへぬのである。かかる葛藤に於て天理が勝利を得るといふのみでは不十分なのである。之聖人と常人との相違が質的たる所以である。

註三三 只要去人欲存天理方是功夫靜時念念去人欲存天理動時念念去人欲存天理(一・二二)

只在此心去人欲存天理上用功便是(一・三)

註三四 (仇)曰嘗聞先生教學是學存天理心之本體即是天理體認天理只要自心地無私意曰如此則只須克去私意便是(一・四十)

註三五 希淵問聖人可學而至云々の條(一・四十一以下)

德章曰聞先生以精金喻聖以分兩喻聖人之分量云々の條(一・四十六以下)

註三六 必欲此心純乎天理而無一毫人欲之私非防於未萌之先而克於方萌之際不能也(二・四十)

註三七 今人於已知之天理不肯存已知之人欲不肯去且只管愁不能盡知只管講何益之有且待克得自己無私可克方愁不能盡知亦未

遲在(一・三十二)

無事時將好色好貨好名等私逐一追究搜尋出來定要拔去病根永不復起方始爲快(中略)方是眞實用功方能掃除廓清到得無私可克自有端拱時在(一・二十四)

先生曰博學只是事事學存此天理篤行只是學之不已之意(中略)事事去學存此天理則此心更無放失時故曰學以聚之然常常學存此天理更無私欲間斷此即是此心不息處故曰仁以行之(中略)説及之已是行了但不能常常行已爲私欲間斷便是仁不能守(三・四十七—四十八)

然らばかくの如く人欲を去つて天理を存するには如何なる方法による可きであらうか。嚴密に言ふならば、人欲を

去る事が即ち天理を存する事なのであるが、その方法は如何であらう。王陽明の説く所によると、聖人は人々が聖人となり得ざるを憂へて、天下に教へて私に克ち蔽を去つて、其心體の同然に復せしめむとしてゐる。^{三八}故に聖人の教は人欲を去つて天理を存するの方に他ならない。^{三九}そこで先覺に正し古訓に考へ許多の間辨思索存省克治の工夫をなすのも、此心の人欲を去り吾心の天理を存するにすぎないのである。^{四〇}従つて大學に説く所の功夫も亦その方法を述べたものなのであつて、心を遺れて物に外求するの宋儒の舊説は誤れるの甚しきものと言ふべきであらう。そこで彼は大學解釋をかゝる立場からなすのであるが、之に就いては吾人は後に述べる事とする。

註三八 聖人の心憂不得人人都做聖人(三・二十)

(聖人)是以推其天地萬物一體之仁以教天下使之皆有以克其私去其蔽以復其心體之同然(二・二十二)

註三九 聖人述六經只是要正人心只是要存天理去人欲(一・十三)

聖賢垂訓莫非教人去人欲而存天理之方若五經四書是已(七・四十八)

註四〇 先生曰學是學去人欲存天理從事於去人欲存天理則自正諸先覺考諸古訓自下許多間辨思索存省克治工夫然不過欲去此心之人欲存吾心之天理耳(一・四十八)

務去人欲而存天理則必求所以去人欲而存天理之方求所以去人欲而存天理之方則必正諸先覺考諸古訓而凡所謂學問之功者然後可得而講而亦有所不容已矣(七・四十七)

そこでかゝる諸聖賢の教ゆる所の方法によつて、心の天理を存して人欲を去る事が出来る譯である。かくして心を眞に心ならしめ、従つて理を理ならしめる事が出来て始めて聖人なのである。而て學とは此の聖人を學ぶ事に他ならぬ事は上に述べた通りである。だから學者にとつては心が問題であり、心體を成就する事が急務なのである。^{四一}所が王陽明はそれにも拘らず事物を離卻しない。^{四二}彼は自己の苦き經驗よりして學者が心を遺れて物に趨るを戒め、心を外に

して物の存せざるを説き、心外無物の主張をなし乍ら、而も彼は若し事物を離れて學をなさば卻つて空につくと云つて之を退けてゐる。一體、心卽理であり之が一切を成立せしめてゐる根柢であると考へる以上は、物も亦この理或は心によつて可能なのでなければならぬ。従つて彼の心外無物の思想は、奇異なる外觀にも拘らず、寧ろ極めて當然の歸結と言へるであらう。然るに此處に至つて心を離れて物が存しないと同時に、反つて心は物を離れては存しないといふ事になつた。彼は吾心を外にして物理を求めぬのも、又逆に物理を遺して吾心を求めぬのも共に不可となすのである。故に吾人は此に至つて彼の心外無物の思想は同時に心中有物の思想であり、更には心中必有物の説であると謂はねばならぬであらう。彼が、心は衆理具はりて萬事出づといふのは、かゝる謂と解せらる可きである。而もそれは單に心中有物といふのみでなく、心中必有物の謂にして始めて事物を離れては心體を成就し得ぬ所以が理會されるであらう。即ち王陽明の心外無物の思想は決して單に所謂唯心論と稱すべきではない。彼は物の存在を否定せぬ計りでなく、卻つて物なくしては心は眞に心たるを得ぬと説くのである。であるから吾人は彼の説を物心の相互媒介を主張するものと考へてよからう。宋儒の格物舊説は、心の外に物理を窮めむとする所に其の缺點を有した。物は心を離れて心の外に考へらる可きではなくして、心と卽して解さる可きである。そこで彼はその大學解釋に於て物を事なりと注釋して、その心と卽してをり心を離れて存するとなすべきでない事を明かにした。後述するであらう如く、彼が心の本體たる至善に止るには格物によらざるを得ぬとなす所以は、かくの如く考へ來つて始めて理會される。

註四一 問律呂新書云々の條(一・三十)

先生曰人只要成就自家心體則用在其中(一・三十一)

註四二 先生曰於事物物上求至善卻是義外也至善是心之本體只是明明德到至精至一處便是然亦未嘗離卻事物(一・二一三)

註四三 所以某說無心外之理無心外之物(一・九)

心外無物(一・三十七)

尙註(十二)をも参照のこと、

註四四 若離了事物爲學卻是著空(三・八)

註四五 外吾心而求物理無物理矣道物理而求吾心又何物邪(一・四一五)

註四六 虛靈不昧衆理具而萬事出心外無理心外無事(一・二十二)

註四七 此の際最も問題となるのは、先生遊南鎮一友指中花樹問曰云々の一條(三・二十七)であらう。然し之は先に注意して置いた様に、心は身の主宰であり主體的なものである事を忘れた者の誤れる質問ではなからうか。王陽明の言ふ心は、考へる心であつて考へられた心ではない。だから「於我心亦何相關」といつて居るその心であつて、さういはれてゐる「我心」ではない。尤も何かを思索する以上、その限りに於て思索對象は對象的たらざるを得ないが、それでも對象的に考へると主體的に考へるとは明かに相違する。彼の言ふ心は飽く迄も主體的なものでなければならぬ。此點を誤解したのが此條の質問である。彼が又次の如く言へるのも、單なる唯心論と片付け得ぬとなす吾人の解釋を支持するものではなからうか。

先生曰吾儒養心未嘗離卻事物(中略)釋氏卻要盡絕事物把心看做幻相漸入虛寂去了(三・二十五—二十六)

かゝる主張は又道徳的要求からも考察される。即ち既に述べたる如く、道徳的價值判斷は心に對して爲さる可きである。道徳的價值を荷ひ得るものは心である。然し乍ら此の場合に、若しも心が物をまつ面がないとすれば、心即理説は主觀的動機論に陥らざるを得ない。吾人が先に使つた言葉を用ひるならば、心外無物の説は同時に心中有物の主張であり、更には心中必有物の思想であるのでなければならぬ。言ふ迄もなく主觀的動機論は吾人の道徳的要求を満

足せしめる事は出来ない。されば王陽明も節目の講求を顧みないのである。^{四八}但彼は儀節を講ずる事は末の事であり現實に於て容易なる事であるが、之に反して人欲を去つて此心の天理を存する事は本の事であり又難き事でもあるが故に、後者を高調するのである。^{四九}而て本末の分つて兩物となす可からざる事は彼自身の主張する所なのである。^{五〇}此處に於て、例へば孝は之を概念的に把握してゐる、或は單に知つてゐるといふのみではなく、之を現實に實行しなければならぬといふ事になる。かくの如く考へて來ると、彼の心即理説は自ら知行合一説に結付かざるを得ない。そこで吾人は次に此の問題に考察を移さうと思ふ。

註四八 如事父一事其閒溫清定省之類有許多節目不亦須講求否先生曰如何不講求只是有箇頭腦(一・三三)

亦不是將名物度數全然不理只要知所先後則近道(一・三十二)

註四九 先生曰若只是溫清之節奉養之宜可一日二日講之而盡用得甚學問思辯惟於溫清時也只要此心純乎天理之極奉養時也只要此心純乎天理之極此則非有學問思辯之功將不免於毫釐千里之繆(一・四一五)

註五〇 但不當分本末爲兩物耳(二十六・六)

王陽明が知行合一の教を掲げたのは、彼の三十八歳の時であると年譜に記載されてゐる。^{五一}一體、實在を既述の如く吾人の行爲を媒介として考ふるならば、實在は吾人の行爲の如何に拘らずそれ自體に於て存立を維持するものではあり得ない事となる。吾人の行爲は如何なるものも必ず實在にいはゞ變容を與へるものである。吾人自身がその實在の中に存するものである以上、實在が實在たるには吾人の行爲を無視するを得ない。故に中心問題は吾人の行爲とならざるを得ないであらう。そこで心即理説に於ける倫理學的側面が高調される事となる。之即ち知行合一説であつて、心即理説より此處に到るは、蓋し當然ふみ出す可き一步と言へるであらう。従つて知行合一説は主に道德的考察より

して主張せられる。即ち王陽明は當時の世人が一念發動の處に不善あるとも之を行はざれば可なりとなしたに對して、然らずとなして此説を強調したのである。^{五二}既に述べた如く、心即理説によれば、道德的價值を有し得るは心である。だから一念發動の處に不善あるも之を許す事は斷じて出来ない事は言ふ迄もない。そこで不善の念は外に現はれなくとも之を克倒して、一念の不善も胸中に潛ませしめない様になければならぬ。思ふに實在が吾人の行爲を離れて存するものではない以上は、知と雖も行と同じく實在に變容を與へるものといはなければならぬであらう。之彼が一念發動の處も行ひ了れるなりと言ふ所以ではなからうか。

註五一 (武宗正徳)四年己巳先生三十八歳在貴陽

提學副使席書聘主貴陽書院

是年先生始論知行合一(三十二・十四)

註五二 問知行合一先生曰此須識我立言宗旨今人學問只因知行分作兩件故有一念發動雖是不善然卻未曾行便不去禁止我今說箇知行合一正要人曉得一念發動處便是行了發動處有不善就將這不善的念克倒了須要徹徹底底不使那一念不善潛伏在胷中此是我立言宗旨(三・十一・十二)

然らば善は一念發動のみを以て道德的價值ありとなさる可きであらうか。一念發動の所も行ひ了るのであるならば、それは當然承認さるべきではないか。然し乍ら上述の心即理説より知行合一説への論理的轉移過程を顧みる時、此に對する答は明かに否定でなければならぬ。即ち此處で當面の問題たるは心即理説の倫理學的側面であるが、その主張によると外的行動のみ善たるに相應せるを以て直ちに之を善なりとすべきではない。一念發動の所の不善にして外的行動のみ善に合致せるは、僞善にして實は道德的價值を有しない。道德的價值を荷ひ得るは心のみであつた。

然し王陽明は主觀的動機論に満足するものではなく、従つて節目の講求を不要となすものではなかつた。そこで前述の如く心外無物の思想は、同時に之を裏から見れば心中有物の思想と言ふべきであり、道德的價值を有すべき心は物を媒介としてゐなければならなかつた。さればこそ孝弟も之を行つて始めて知ると言へるのである。^{五三}之が心即理説が知行合一説にゆかざるを得なかつた所以である。所で吾人は此處に於て一つの困難なる事態に直面する。即ち前段に於ては知は行であつた。一念發動の處も行ひ了るのであつた。然るに今茲では知は行でなければならぬ、行つて始めて知ると言へるといふのである。之は知行合一説の二義性を意味するものではなからうか。抑々知行合一とは如何なる謂と解すべきであらうか。吾人はこの點を次に取り上げて考察してみよう。

註五三 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（一・五）

王陽明の言に聞くに、吾人が例へば路の險夷或は食物の味を知るに際して、具體的には親しく其路を履歴し、或は其食物を口にしなければ知る事が出来ない。^{五四}即ち知は行をまつて始めて具體的なる知となる事が出来るといふのである。彼は當時の人々が、先づ知つて然る後に行ひ得るものなりとする主知主義的見解の爲に、卻つて身を終ふるまで知らざるに對して、^{五五}此説を主張したのである。世人は行は知を前提として始めて可能なりとするが、その知と雖も一物を知るといふ時には、既に其の根柢に知らむとする意志が働いてゐる。之行の始であるが故に、知は行をまつものと言はなければならぬ。^{五六}先に述べたる如く、彼が學に立志を非常に重視した所以も此處に存すると考へられるであらう。然し乍ら彼のかゝる行を重んずる傾向は餘りに強調され過ぎてはならない。蓋し彼は當時一般の主知主義的傾向に對して其の半面を述べたのに他ならないと考へられる。であるから立言の宗旨を知らざれば知行の論を議するも無

駄であり、逆に會し得れば知と行との一方のみを説くも可であり、知行を二箇といふも可であると彼は陳べてゐるのである。^{五七}だから彼も行が知をまつ事を認めなかつたのではない。即ち當時の人々の考へてゐた如く行が知をまつ事は勿論であるが、之と同時にその反面に於て知は行をまつものなりと説くのである。之彼が知は行の始、行は知の成、或は知は行の主意、行は知の功夫、更に又行は知の真切篤實處、知は行の明覺精察處と述べた所以であらう。^{五八}此處に於て吾人は知と行とは相互媒介的關係にあり、具體的には合一するものといはなければならぬ。即ち具體的なる行爲は知行兩契機の合一の上に成立するものと言つてよいであらう。之彼が知行合一竝進と説く所以と考へられる。^{五九}

註五四 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(中略)路岐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岐之險夷者邪(二・三一四)

註五五 今人卻就將知行分作兩件去做以爲必先知了然後能行我如今且去講習討論做知的工夫待知得真了方去做行的工夫故遂終身不行亦遂終身不知(一・六一七)

註五六 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(中略)必有欲行之心然後知路欲行之心即是意即是行之始矣(二・三)

王陽明のかゝる見解は實用的なる知に對してのみならず、知らむが爲に知ると云ふ立場の知に就いても妥當するものと思ふ。

註五七 若不知立言宗旨只管說一箇兩箇亦有甚用(中略)若會得時只說一箇知已自有行在只說一箇行已自有知在(中略)今若知得宗旨時即說兩箇亦不妨亦只是一箇若不會宗旨便說一箇亦濟得甚事只是閒說話(一・六一七)

註五八 知者行之始行者知之成(一・二十)

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(一・六)

知之真切篤實處即是行行之明覺精察處即是知(二・四)

註五九 知行之爲合一並進亦自斷無可疑矣(二・四)

此區區心理合一之體知行並進之功(二・十)

然し茲に注意すべき事は、知行合一説は知行同一説ではないと云ふ事である。而て此處に、既述の如く此説の二義的に見える所以が存する。即ち知行が單に同一なのであれば、知行の合一すべき事を道徳的に要求する事は無意味といはなければなるまい。それは知と行とが合一しない場合があり得るからでなければならぬ。彼は、知りて行ふ能はず知行を兩件となすのは、私欲に隔斷せられたもので、知行の本體ではないと言つてゐる。知と行とは本來離す可からざるもの、^{六一}相互媒介的なるものであるにも拘らず、然らざる事が出来る。即ち私欲が隔斷し得るのである。知行はその本體を失ふ事が出来る。換言すれば他であり得る譯である。然し乍らこの他は絶對に他なるものにして、斷じて自とは相容れざるものである。他は自を否定するものである。だから自は他であり得るのであるが、決して他であつてはならない。即ち私欲に隔斷されてはならぬ。そこで知と行とを合一せしめなければならぬと云ふ事になると考へられる。而てかくする事によつてのみ具體的なるを得るのである。さればこそ王陽明は、聖人の生知安行といふのも知行の二字亦功を用ふる上に就いて説くと言ふのである。^{六一}知と行とは本來相互媒介的なるものであるが、而も兩者の合一するのは吾人自身の行爲に於てのみ可能なのである。その合一せしめむが爲に要する努力にこそ相違はあるが、その合一の成立するのは吾人の行爲に頼るものである事は聖人に於ても同様なのである。之彼が知行の二字は即ち是れ功夫といふ所以である。^{六三}故に知行合一とは決して兩者が同一なりといふのではなく、其處に於ける兩者の關係は一にして

二・二にして一・異にして同・同にして異とも言ふ可きであらう。これは甚だ考へ難い事態であるが、上述せる如く實在を吾人の行爲を媒介として考へる考方にあつては、當然とする所である。合一とはかゝる謂と解せられるが故に、具體的行爲は此等知行兩契機のかくの如き、いはゞ動的なる、統一の上に成立つものといはなければならぬ。而て道徳的行爲に於ては殊にその具體的なる統一が要求されるとすれば、眞に道徳的に價値ある行爲は最も具體的なる行爲といふ事にならざるを得ぬであらう。而て此處に、實在を行爲を媒介として考へる立場に立つ彼が、致良知說に於て道徳的なるものを以て一切の根柢となす所以があると思はれる。

註六〇 愛曰如今人儘有知得父當孝兄當弟者卻不能孝不能弟便是知與行分明是兩件先生曰此已被私欲隔斷不是知行的本體了（一・五）

註六一 知行不可分作兩事（一・二十）

則知知行之合一並進而不可以分爲兩節事矣（二・十）

註六二 所謂生知安行知行二字亦是就功用上說（二・四十四）

註六三 先生曰知行二字卽是功夫但有淺深難易之殊耳（三・三十三）

知行合一說の意味する所は上述の如くであるから、爲す可き善は知るのみでなく行ふ可きであり、去る可き惡はそれとは反對に行はぬ計りでなく知るのみでもなほ許されないのである。此處に善と惡とに對する態度の對蹠的なる相違が見出される。之は善惡が實在的な對立をなすが故といはなければならぬであらう。王陽明の言によると、善惡は相反するものなるにも拘らず一物であるといふ。而てそれは一箇の善あり卻つて又一箇の惡あり來つて相對するのではないからであると説いてゐる。^{六四}此の際一物といふ意味は勿論對象的固定的に考へられてはならぬ。然らざれば善を

爲して惡を去るといふ事は不可能事となるであらう。善惡は飽く迄も相反するもの、相互に排除するもの、互に相容るゝ能はざるものでなければならぬ。だからこそ既に惡念を去れば便ち善念なのである。^{六五}兩者は互に否定しあふ力的緊張の關係にあつて兩立を許さない。然し乍ら、道德的象面に於ける一切の行爲は、必ず善惡兩方向へのいはゞ傾向を有してゐる。如何なる善行爲もその裏に惡の方向への傾向を有しなれば善たる事を得ず、逆に如何なる惡行爲も必ず善への傾向を藏してゐるが故に、こそその惡たる事が十分なる意味をもつてくるのである。かくの如く各行爲は善惡兩方向への傾向を有してゐるが故に、之等多數の行爲を今假に對象的に、いはゞ眼前に並べて眺めてみるならば、それ等の諸行爲は善惡を兩端とする一直線上の諸點と考へる事も出来る譯である。然し善惡の對立はかくの如く諸行爲の並べられる平面上の直線を以て現はさる可きものではなからう。善と惡とは兩者間を填め繼ぐ可き何物もない斷絶に於て相對してゐる。而も兩者は上述の如く必ず結付いてゐるのである。之彼が氷炭相容れざる善惡を一物となす所以であらう。此處に於て吾人は全く惡を無視した善も、又逆に善を度外視した惡も、共に無意味であり存し得ぬものといはねばならない。兩者は互に相對立して始めて夫、善たり惡たる事が出来るものなのである。従つて惡は善の缺乏、或は不完全なる善、又は善の單なる論理的否定といふが如きものではあり得ない。惡とはかゝる消極的なものではなく、遙かに積極的なものと考へなければならぬ。かくの如く考へて來るならば反價値を積極的に肯定するに至らざるを得ないであらう。されば後に述べる如く聖人にも惡の可能性を認める可きなのである。

註六四 問先生嘗謂善惡只是一物善惡兩端如氷炭相反如何謂只一物先生曰(中略)不是一箇善卻又有一箇惡來相對也故善惡只是

一物(三・十一)

註六五 先生曰既去惡念便是善念(三・十四)

然し乍ら此處に於ては善惡の標準の確立が豫想されてゐなければならぬ。では道德的行爲に際して善惡の標準は何處に存するであらうか。上に陳べた心即理説及び知行合一説の底に存する、實在を吾人の行爲を媒介として考へる非主知主義的思想よりすれば、此標準も亦吾人を離れて外的にありと考へる事は出来ない。事實、王陽明の説く所を見ると、其は決して主觀的なるものではないが、吾人の側にあるものと考へられる。そこで彼は是非の心は人皆之を有し外求を假らないと言つてゐる。^{六七}然し果して何人も其の道德的行爲に方つて過なきを期し得るであらうか。此處に彼が晩年、致良知の説を掲ぐるに至つた所以があるかと考へられるであらう。

註六六 侃去花間草云々の條(一・四十三以下)

註六七 是非之心人皆有之不假外求(一・四十四)

王陽明は五十歳に至つて致良知の教を説いた。^{六八}之は百死千難中より得來つたと自ら稱する彼の思想の結晶であり、^{六九}濬に在りし時より殆ど十年に垂んとして達せし結論と云ふ可きである。従つて此の説よりして、前陳した考が見直される事ともなる。然し乍らその根本的なる考方は依然同様と見受けられる。では彼の良知とは如何なるものと解さるべきであらうか。又致良知とは何の謂と考へらるべきであらうか。吾人は更に考察の歩を進めなければならぬ。

註六八 (武宗正徳)十有六年辛巳先生五十歲在江西

正月居南昌

是年先生始揭致良知之教(三十三・三十二)

註六九 又曰其於此良知之説從百死千難中得來(三十三・三十三)

註七〇 我這箇話頭自滁州到今亦較過幾番只是致良知三字無病(三・二十三)

(武宗正德)八年癸酉先生四十二歲在越 (中略)

冬十月至滁州(三十二・二十四)

思ふに良知とは一切萬象の根柢たるものであつて、^{七一}天地の間全て只此良知に依るのである。一切の事物がその上に於て成立する根柢が良知である。従つて吾人も勿論此良知を根柢とするのである。此意味に於て天地萬物——それは吾人をも含めて——は原來一體であると言はれる譯である。^{七二}何物も此良知を離れたものはない。良知の外にあつて之に對立するものは存し得ない。之彼が良知は眞に物と對するなしと云へる所以である。^{七三}更に彼は、五穀禽獸藥石が能く吾人を養ひ疾を療する所以も、それ等が吾人と同じ良知を根柢とするものなるが故であるとさへ述べてゐる。^{七四}而て此良知發竅の最精處が人心一點の靈明なのである。^{七五}従つて人は天地の心と言はれる。^{七六}抑々一切の根柢は同時に吾人の根柢でもなければならぬ。一切とはかく云ふ吾人をも含むものでなければ一切ではあり得ない。そこで吾人は徒らに事物に外求するよりは、先づ自己の根柢に在つて吾人を動かせるものが一切の根柢である事を覺る事が肝要である。吾人は動もすれば自己自身を忘れて外にのみ眼を向ける主知主義に陥り易いが、自己の根柢こそ一切の根柢でもある事を悟つて、主知主義に陥らぬ様に警めなければならぬ。彼が人の良知なくば天地草木瓦石も天地草木瓦石たるを得ないと言へる所以は此處に存すると考へられる。かくの如き考方は、先述せる心即理說に於て既に吾人の見出した所と同様のものである。

註七一 天地之間原只有此性只有此理只有此良知(二・六十)

先生曰良知是造化的精靈這些精靈生天生地成鬼成帝皆從此出(三・二十一)

註七二 蓋天地萬物與人原是一體(三・二十七)

註七三 眞是與物無對(三・二十二)

註七四 風雨露雷日月星辰禽獸草木山川土石與人原只一體故五穀禽獸之類皆可以養人藥石之類皆可以療疾(三・二十七)

註七五 其發竅之最精處是人心一點靈明(三・二十七)

註七六 夫人者天地之心(二・五十九)

註七七 先生曰人的良知就是草木瓦石的良知若草木瓦石無人的良知不可以爲草木瓦石矣豈惟草木瓦石爲然天地無人的良知亦不可

爲天地矣(三・二十七)

然し乍らかく云ふも一切を人の良知に還元解消するものではない事は、心即理説に於て之を單なる唯心論と解す可からざると同様である。かゝる事は次の如く陳べられてゐる所からも察せられる。

天地鬼神萬物離卻我的靈明便沒有天地鬼神萬物了我的靈明離卻天地鬼神萬物亦沒有我的靈明(三・五十三)

かくの如くして良知は一切を成立せしめる根柢であるが故に、良知は聞見に由るものではなくして、逆に聞見を可能ならしめるものである。従つて聞見が直ちに良知ではないが、後者は前者を成立せしめるものとして前者を離れたものではない。だから良知は見聞に滯らず而も亦見聞を離れずと陳べられてゐる。良知は知るなくして知らざるな^{七八}しと言はれるのも此の謂と解す可きであらう。そこで良知は善惡を自ら辨ずるといふ事になる。即ち良知は、慮らず^{七九}して知り學ばずして能くする是非の心なのである。蓋し善惡の成立する根柢が此良知に他ならないからであらう。さればこそ之を不善に用ひるといふ事も可能なのである。之を換言すれば、王陽明は道德的要求は人そのものに根ざし、更に一切の根柢に横はるものとなしたのである。かくの如く道德的なるものを一切の根柢と爲す點が、心即理説と異なる所であると云つてよいであらう。而て之は心即理説より知行合一説への發展過程を更に進めたものと見る事

が出来る。後者に於ては、前者の倫理學的側面が主題とされ、前者の主觀的動機論に陥る危險を救はむとした。今や道徳的なものを以て一切の根柢と考へ、倫理學が問題の全範圍を覆ふ事となつたのである。既に述べた如く實在は吾人の行爲を媒介として考へらる可きであり、而て道徳的行爲が具體的な行爲なりとすれば、かゝる道徳的なものを吾人を含める一切の根柢と考へる事は、蓋し當然の歸結と言ふ可きであらう。之彼が聖學の徒として倫理學の立場に立つ所以と思はれる。

註七 八 德性之良知非由於聞見(二・一八)(二・四十七)

良知不由見聞而有而見聞莫非良知之用故良知不滯於見聞而亦不離於見聞(二・四十七)

註七 九 先生曰無知無不知本體原是如此(中略)良知本無知今卻要有知本無不知今卻疑有不知只是信不及耳(三・三十)

註八 〇 良知只是一箇良知而善惡自辨更有何善何惡可思(二・四十一)

註八 一 良知只是箇是非之心(三・三十二)

是非之心不慮而知不學而能所謂良知也(二・五十九)

註八 二 儀秦亦是窺見得良知妙用處但用之於不善爾(三・三十八)

かくの如く良知は吾人をも含める一切の根柢であるから、古今東西をとはず何人も良知を有してゐる譯である。^{八三}即ち王陽明の言によると、良知の人心にあるや、萬古にわたり宇宙に塞り、同じからざるなく、聖愚を閉つなく、天下古今の同くする所である。^{八四}常人も聖賢も共に良知を有して居り、聖人も愚夫愚婦も良知良能は同じである。彼は自己の良知は原聖人と一般であると陳べてゐる。^{八五}然るに聖賢と常人との相違のあるのは如何なる譯であらうか。聖愚の異なる所以は何處にあらうか。彼によれば、それは良知を致すと致さゝるとに存する。常人は障蔽多く物欲に牽蔽されて

良知に循著し得ないのである。^{八六}即ち物欲の爲に良知が否定されてゐるのである。吾人は此處に、既述の天理人欲の考と同様のものを見出し得るであらう。然し乍ら其の場合には天理と人欲とはたゞ兩立を許さぬものであつたが、此の場合に在つては良知と物欲とは單に互に相容れぬもの、兩立し得ざるものとのみ爲し得ぬ點に於て一層困難なる問題を含む様に見える。即ち上記の如く常人は私欲の爲に良知を致す能はざる者なのであるが、然も良知は人にあつて泯滅し得ぬものであつて、此の意味に於て衆人は胸中に聖人あり^{八七}と言はれる。物欲に牽蔽されてゐる者に於ても、——盜賊に於てさへも、——尙良知を認めるとすれば、兩者は兩立し得るものでなければならぬ事となるのではないか。そこで先づ吾人は良知と物欲との關係を問題とせざるを得ない。而てそれが延いては致良知の意味する所を明かならしめる事ともならう。

註 八三 這良知人人皆有(三・九)

註 八四 蓋良知之在人心亘萬古塞宇宙而無不同(二・五十二)

良知之在人心無閉於聖愚天下古今之所同也(二・五十九)

註 八五 自己良知原與聖人一般(二・二十九)

註 八六 聖人只是一能之爾能處正是良知衆人不能只是箇不致知(三・三十)

夫良知即是道良知之在人心不但聖賢雖常人亦無不如此若無有物欲牽蔽但循著良知發用流行將去即無不是道但在常人多爲物欲牽蔽不能循得良知(二・四十四)

良知良能愚夫愚婦與聖人同但惟聖人能致其良知而愚夫愚婦不能致此聖愚之所由分也(二・十五)

思ふに王陽明は、孟子の所謂良知良能なる語を、その知行合一の考よりして、良知の二字を以て意味したものであらう。

孟子曰人之所不學而能者其良能也所不慮而知者其良知也(孟子・盡心上)

註 八七 先生曰人習中各有箇聖人(中略)又論良知在人隨你如何不能泯滅雖盜賊亦自知不當爲盜(三・五)

良知は上に述べたる如く一切の根柢たるものである。従つて喜怒哀憂等八九の七情も、良知を根柢として可能なのである。假令妄念の發する時と雖も、心の本體たる良知がないのではないと彼は陳べてゐる。であるから物欲と雖も全然

良知の外より來るものではあり得ないであらう。良知を否定する物欲も良知によつて可能なるもの、良知を根柢とするものと考へなければならぬ。故に物欲は遮蔽するが良知は泯息しないと言はれるのである。然し乍ら此物欲は實在性なきもの、結局たゞ廢棄し去られるものとのみ考へる事は出來ない。蓋し物欲は爲す可き善と爲す可からざる惡とを成立せしめる良知を否定するもの、反價値的なるものではあるが、其にも拘らず良知に根ざすものなるが故に實在性を有するのである。即ち良知は自己の中に物欲と云ふ他を含むものと考へなければならぬ。然もその他は、單に自に含まれるものではなく、飽く迄も他なるものにして、變裝したる自といふが如きものではない。他は自の中にありながら、自に對して嚴然たる存立を有するものなのである。後に述べる如く、良知を致す事の難きは此の爲である。而て他は自に根ざすもの、自の中に含めるものであるから、唯單に之を廢棄し去る事は自己否定であり、自らも立つ能はざる事となるであらう。後述するが如く、彼が聲色貨利をも卻けなかつた所以は此處に存すると考へられる。されば自は他を一面に於てまつものであると共に、他面に於ては他は斷じて之を容れる可からざるものといふ事になる。そこで良知は自己の中にあり、而も他である物欲を止揚して始めて良知たり得るものといはねばならない。而てかくする事が學であり、致良知なのである。即ち良知は之を致す事に於て良知なのであり、良知が良

知であるが爲には之を致さなければならぬのである。彼が良知は人々の同じく具ふる所、但物欲に昏蔽されざる能はず、故に學んで之を去るべしと述べてゐるのはかゝる謂と解せられる。所で之は甚だ考へ難い思想であると言はねばならぬであらう。然しかくの如く良知を動的構造に於て解せざる時は、吾人にとり王陽明の思想は全く理會し難きものとならざるを得ないであらう。蓋し彼の深き體驗より湧き出でた此思想は、悟性的論理のみを以てしては及び得ぬ所を含むも、以て怪と爲すに足らぬ。

註八八 蓋良知雖不滯於喜怒哀懼而喜怒哀懼亦不外於良知也(二・三三八)

喜怒哀懼愛惡欲謂之七情七者俱是人心合有的(中略)七情順其自然之流行皆是良知之用(三・三十二)

註八九 良知者心之本體(中略)雖妄念之發而良知未嘗不在(二・三十三)

註九〇 (良知)人人之所同具者也但不能不昏蔽於物欲故須學以去其昏蔽(二・三十五)

そこで學とは、天理の昭明靈覺處たる良知に循ふを學ぶ事であり、良知を致して心の天理を精察する事なのである。

致良知こそ實に學問の大頭腦であり、聖人の人に教ふる第一義と言はれる。學とは有事無事を、又少老朝暮を論ぜず

只此一事にして、學者は千思萬慮すとも唯良知を致さむとするに他ならない。彼は學問の功夫は致良知の一句に道ひ

盡せりと述べてゐる。而て之は前述の如く物欲を止揚する事なのであるから、學者は只良知を致して自慊を求むるの

みで、私意や毀譽得喪にひかれてはならぬと言ふ事になる。而て上に陳べ來つた如く反價值を積極的に肯定する事と

なる以上は、此の良知を致す事は容易な事ではない。物欲は良知に根ざすものではあるが、良知を否定するものであ

り、良知に對して嚴然たる存立を有するものであつた。物欲はたゞ良知の變裝せるにすぎぬものではない。だから彼

は、學者は聖人に超入するの理なしと陳べてゐる。そこで學者は良知上に就いて功夫を用ひ、忍耐して著實にすゝまな

ければならぬ^{九九}。即ち急心に由らずして、良知の頭腦を認め得ることは當にして、朴實に功を用ひてゆくのがよいのである。此際に於て彼は決して聞見事爲論說等を拒斥するものではない。^{一〇一}更に聲色貨利さへも排除し去るのではない。^{一〇二}只頭腦を誤つてはならぬのみである。上述せるが如くそれ等も良知によつて成立せるものなのであるから、頭腦が是當ならばすべて本心の良知を致す所以に他ならぬからである。否卻つて之等を除いては良知の致す可きはないのである。それ等の良知に循著するを妨げるものも、之を廢棄し去るのみではない。それ等を止揚してゆく所に良知が致される、即ち眞の良知があるのであつて、唯懸空に良知を致さむとするのは誤つてゐる。そこで良知を致すの功は必ず現實の事物に隨つて格すのでなければならぬ。之大學に、知を致すは格物にありと言ふ所以である。彼は致良知は格物上に在つて功を用ふと陳べてゐる。^{一〇三}此處に吾人は知行合一の考を見出し得るであらう。かくして彼は大學を媒介として其の思想を展開するのであるが、之に就いて述べる事は後に譲る。

註九一 良知是天理之昭明靈覺處(二・四十九)

學者學循此良知而已(二・四十四)

註九二 其所謂學者正惟致其良知以精察此心之天理(二・十五)

註九三 致良知是學問大頭腦是聖人教人第一義(二・四十七)

註九四 凡人爲學終身只爲這一事自少至老自勉至暮不論有事無事只是做得這一件(二・三十)

註九五 一友問功夫不切云々の條(三・二十九)

註九六 致其良知以求自慊(二・五十)

皆是牽於毀譽得喪不能實致其良知耳(二・三十)

註九七 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銀行之惟艱(三・四十七)

註九八 學者無超入聖人之理(三・十七)

註九九 依此良知忍耐做去(三・十七)

註一〇〇 我這裏功夫不由人急心認得良知頭腦是當去朴實用功自會透徹(三・二十三)

註一〇一 君子之學何嘗離去事爲而廢論說但其從事於事爲論說者要皆知行合一之功正所以致其本心之良知(二・十九)

大抵學問功夫只要主意頭腦是當若主意頭腦專以致良知爲事則凡多聞多見莫非致良知之功蓋日用之閒見聞聽辭雖千頭萬緒莫非良知之發用流行除卻見聞聽辭亦無良知可致矣(二・四十七—四十八)

註一〇二 問聲色貨利恐良知亦不能無先生曰固然(中略)良知只在聲色貨利上用功能致得良知精明明毫髮無蔽則聲色貨利之交無非天則流行矣(三・五十一)

註一〇三 先生曰吾教人致良知在格物上用功(三・十五)

かくの如く、萬人は大抵習心があり、従つて良知上に在つて善を爲し惡を去るの功を用ひなければならぬとされる。所謂格物であり、良知を致すには格物によるのでなければならぬ。かゝる格致によつて懸空に走るの弊なく

實地歩に功を用ひる事が出来るのである。かくの如くして工夫成熟の後、力をつくるを須ひず防檢をまたずして、

眞性自らやまぬと述べられてゐる。之即ち聖人であり、所謂良知の本色に還して更に些子の意もつけず、只其良知の

發用に順ひ、天地萬物俱に吾が良知の發用流行中にあり、一物も良知外にあつて障礙するなき境地である。即ち此聖

人に於て良知が良知となり得る、換言すれば一切の根柢となるのである。而も此良知は衆人も孩提の童より完具する

ものに他ならない。唯之を格物に於て致せばよいのである。故に人皆堯舜たるを得ると言はれるのである。

註一〇四 人有習心不教他在良知上實用爲善去惡功夫只去懸空想箇本體一切事爲俱不着實不過養成一箇虛寂此箇病痛不是小小不可

不早說破(三・四十三)

註一〇五 爲善去惡是格物(三・四十三)

註一〇六 說致良知即當下便有實地步可用工夫故區區專說致良知隨時就事上致其良知便是格物(二・六十五)

註一〇七 久久成熟後則不須著力不待防檢而眞性自不息矣(三・五十一)

註一〇八 聖人只是還他良知的本色更不着些子意在(中略)聖人只是順其良知之發用天地萬物俱在我良知的發用流行中何嘗又有一物

超於良知之外能作得障礙(三・二十五)

註一〇九 衆人自孩提之童莫不完具此知(三・九)

註一一〇 若如此格物人人便做得人皆可以爲堯舜正在此也(三・四十六)

茲に吾人の注意を惹くのは、上述の如く功を用ひ學をなすといふ事自體が良知によるといふ事である。彼は問學克治すと雖も也只良知に憑ると述べてゐる。^{一一}物欲が良知を昏蔽し、更に之を學んで去り、以て良知を致すといふ事が、實は良知の上に於て成立せる所なのである。良知は、良知を致す所に於て始めて良知である。之彼が、良知の本體に於て初より毫末を加損する能はずと言へる所以である。^{一二}良知は自己の中に物欲といふ他を含むのであるが、その他は飽く迄も他であるが故に、之を容認放置する事は出来ない。然らざれば自ら立つ事が出来なくなるであらう。然し乍らその他をたゞ拒斥排除する事も亦自らを否定する事とならう。何故ならば、物欲も良知によつて成立せるものに他ならないからである。即ち良知は、物欲を容るゝ事に於ても、又廢棄する事に於ても、共に自己否定に陥るのである。そこで良知は物欲を止揚しなければならぬ事となる。而て之は前述の如く容易な事ではなく、忍耐つよく著實に功夫を用ひなければならぬのである。かゝる努力によつて、他なる物欲を止揚して良知が眞に良知たり得るのであ

る。即ち人は良知を有し乍ら、而も此良知を致す所に始めて良知があるのである。之致良知の意味する所でなければならぬ。

註一一 雖聞學克治也只憑他(良知) (三・九)

註一二 然於良知之本體初不能有加損於毫末也(二・三十五)

良知之外豈復有加於毫末乎(二・十一)

かくの如く良知は決して完成的靜的に考へらる可きものではなく、動的構造に於て理會さる可きものである。即ち實事上に就いて格して以て良知を致して居る所に於てのみ良知が良知たるのである。故に格物は、單に入門の際のみならず、童子始學の者より聖人に至るまで萬人只この工夫のみと言はれる^{一一三}。但聖人の格物は更に些子を熟しえて力を費すを消ひざるのみである。即ち聖人も善を爲し惡を去るの工夫をなしてゐるのである。吾人は此處に於て聖人にも全然惡がないのではないと考へなければならぬ。然し現實に善惡の葛藤があり、爲善去惡の工夫をなしてゐるものとすれば、それは何等常人と異らず、力を費すを消ひざる聖人とは言へない。聖人の爲善去惡の工夫が力を費すを消ひざるは、聖人が良知を致してをり現實には惡がなく、従つて善惡の葛藤を生じないからでなければならぬ。其にも拘らず聖人も爲善去惡の工夫をなしてゐると陳べられてゐる以上は、聖人も可能性としては惡を有するものと解す可きである。否寧ろ惡の可能性なくしては聖人たり得ない。蓋し惡の可能性なき人の善なる行爲とは、決して道德的價値を意味するものに非ずして、譬の走る能はざると一樣である。良知は自己の中に他を含むものであつたから、之を致してゐるの^二でなければ良知は眞に良知たり得ない。其處に良知の教が致良知説であり、良知が動的構造に於て考へらる

可き根據が存し、聖人に惡の可能性を認むる事となる。之彼が聖人は良知を保全して些の障蔽なく、兢兢業々翼翼として自然に息まず、便ち也是れ學ぶなりといへる所以である。^{一四}衆人も生知であると共に、聖人も學知に他ならぬのである。^{一五}之は極めて難解なる事であらう。殊に主知主義の見地よりしては到底理會し得ざる所であらう。然し乍ら既に屢述べし如く、實在を吾人の行爲を媒介として考ふる立場よりしては之は當然の事と云ふ可く、上述せる所の如きものとして始めて王陽明の致良知説は吾人にとり理會さるゝものとなる。

註一一三 格物者大學之實下手處徹首徹尾自始學至聖人只此工夫而已非但入門之際有此一段也(二・五十五)

我這裏言格物自童子以至聖人皆是此等工夫但聖人格物便更熟得些子不消費力如此格物雖賢人亦是做得雖公卿大夫以至天子皆是如此做(三・四十七)

註一一四 這良知人人皆有聖人只是保全無些障蔽兢兢業業翼翼自然不息便也是學(三・九)

問修道說言率性之謂道屬聖人分上事修道之謂教屬賢人分上事先生曰衆人亦率性也(中略)聖人亦修道也(三・十二)

註一一五 先生曰聖人亦是學知衆人亦是生知(三・九)

上に陳べ來つた彼の思想は、既に觸れた如く、儒教傳來の經典である大學を媒介として展開されてゐる。即ち先述の如く彼の心即理説は、朱子の大學解釋に於ける格物説の不可能なるに因るものと思はれる。朱子説の如く物に格つて其物にある定理を窮める事は、彼自身の體驗上實行し得ぬ所であり、假に可能であるとしても、事物に外求するの主知主義的態度を以てしたのでは、其事物は自己に外的なるものであるが故に、反し來つて自家の意を誠にする事は出来ない譯である。^{一六}故に大學に述べてゐるが如く、格物によつて誠意の工夫をなし更に心を正し^{一七}する事とは合致しない。かゝる大學の所説と相容れない格物説を大學解釋に於て探る事は出来ない。所で此の難點は、朱子が心と理と

を析つて二となしたからである。そこで王陽明は心即理説の立場にたつて、正心が誠意を媒介として格物に結つく點を強調する事となる。而て其誠意が格物をまつ所に、心即理説が知行合一説にゆく所以が存すると考へられる。兩説はいはゞ表裏をなすものとも云ふ可く、共に主知主義的見解を打倒し、且つ心即理説の有する主觀的動機論に傾かむとする短を知行合一説に於て補つて、前者を一層具體化してゐる。そこで吾人は、彼が斯の如き立場より大學の所説を如何に解したかを考察してみなければならぬ。而て彼の解釋は、晩年に致良知説を唱道した以後に於ても、大體に於て變更されない。只以前には格物との連關に於て誠意が強調されたに對して、致良知説の立場よりして寧ろ致知が前面に立てられる事となる。而て知行合一説の考よりして、その必ず格物をまつ可き事が述べられてゐる。かくして反價値の積極的肯定に赴き、聖人に惡の可能性を認むるに至る事は既に陳べた所である。

註一一六 先生曰衆人只說格物云々の條(三・四十六)

先生曰先儒解格物爲格天下之物天下之物如何格得且謂一草一木亦皆有理今如何去格縱格得草木來如何反來誠得自家意(三・四十四)

註一一七 欲正其心者先誠其意欲誠其意者先致其知致知在格物物格而后知至知至而后意誠意誠而后心正(禮記・大學)

王陽明の大學解釋によると、身とは耳目口鼻四肢の事、即ち身體を意味し、身を修むとは非禮を視聽言動しない事である。此身の主宰が心であり、心は視聽言動する所以であるから、身を修むるには心を正しうしなければならぬ。^{一一九}めるものであるから、それ自身は善でも惡でもない。かゝるものとして始めて心は善惡を善惡たらしめるものと言ふ事が出来る。故に心の本體は不善がなく、従つて之を直ちに正す事は出来ない。^{一二一}正すといふ事その事も既に心のなす

所なのである。そこで心の發した意に就いて始めて心を正す事が可能となる。之彼が工夫誠意に到つて初て著落處ありと言へる所以である。^{二二三}即ち上述の如く心の本體が無善無惡であるといふのは、心が單に善惡から離れてゐるといふ事ではなくして、卻つて逆に心が善惡を成立せしめる根柢であるといふ意味であるから、此心の發動である意には不善なきを得ない。^{二二四}この意にある善惡に就いて善をなし惡を去つて、意に不善なからしめるのが誠意である。而て意は心の發動なのであるから、意に不善なからしめる事に於て心が正しうされる。^{二二五}従つて正心は誠意の功夫の裏面といはれる。^{二二六}而て其處に心の本體があるが故に、心の本體を至善と呼ぶのである。^{二二七}即ち心の本體は夫自身は無善無惡なるものとして善惡あらしめ、その善惡に就いて善を存し惡を去るものである。至善とはかゝる謂と解せられる。

註一一八 大學之所謂身即耳目口鼻四肢是也欲修身便是要目非禮勿視耳非禮勿聽口非禮勿言四肢非禮勿動(三・四十四—四十五)

註一一九 心者身之主宰目雖視而所以視者心也耳雖聽而所以聽者心也口與四肢雖言動而所以言動者心也故欲修身在於體當自家心體常令廓然大公無有些子不正處主宰一正則發痼于目自無非禮之視發痼于耳自無非禮之聽發痼于口與四肢自無非禮之言動此便是修身在正其心(三・四十五)

註一二〇 無善無惡是心之體(三・四十二)

註一二一 然至善者心之本體也心之本體那有不善如今要正心本體上何處用得功必就心之發動處纔可著力也(三・四十五)

註一二二 身之主宰便是心心之所發便是意(一・九)

註一二三 工夫到誠意始有着落處(三・四十五)

註一二四 有善有惡是意之動(三・四十二—四十三)

心之發動不能無不善(三・四十五)

註一二五 意之所發既無不誠則其本體如何有不正的故欲正其心在誠意(三・四十五)

註一二六 正心只是誠意工夫裏面(一・五十二)

註一二七 至善也者心之本體也(七・二十三)

至善是心之本體(一・二二)

此意は必ず事物に涉著するもので、懸空には存し得ない。従つて意を誠にするには、意の涉著せる事物に即いて善を爲し惡を去るの二二八でなければならぬ。之所謂格物である。故に誠意の功は格物のみと言はれる。二一九彼によれば、大學に云ふ物とは意のある所、即ち心の發動たる意の涉著せる事物の謂であつて、一三〇決して心を離れた外物を意味するのではない。此意味に於て彼は物を事なりと注釋する。而て格とは不正を正して正に歸するの謂なりといふ。一三一善を爲して惡を去る事は、不正を正して以て正に歸する事なのである。かく解する事によつて格物は誠意を媒介として正心に結びつき、格物舊説の如く大學の所説と矛盾する事とはならない。之彼が格物の功は身心上に在つてなすと言ふ所以である。一三二そこで彼は物を格す事に於て意が誠にされるといふ點を強調して、大學の要は誠意のみと言ひ、誠意は聖門人に用功を教ふる第一義、或は學問の大頭腦處等と陳べてゐる。一三三之格物と正心とが結びつき、以て朱子格物説の難點より免れ得るのは、誠意の功夫によるからに他ならない。

註一二八 意未有懸空的必着事物故欲誠意則隨意所在某事而格之(三・二二)

即爲善去惡無非是誠意的事(一・五十八)

註一二九 誠意之功格物而已矣(七・二十三)

誠意之功只是箇格物(一・九)

誠意工夫只是格物(一・五十二)

註一三〇 指心之發動處謂之意(中略)指意之涉着處謂之物(三・二二)

陽明思想の倫理學的考察

意之所在便是物(一・九)

我解格作正字義物作事字義(三・四十四)

註一三一 問格物先生曰格者正也正其不正以歸於正也(一・三十七)

先生又曰格物如孟子大人格君心之格是去其心之不正以全其本體之正但意念所在即要去其不正以全其正(一・九)
去惡固是格不正以歸於正爲善則不善正了亦是格不正以歸於正也(三・四十六)

註一三二 其格物之功只在身心上做(三・四十六)

註一三三 工夫難處全在格物致知上此即誠意之事意既誠大段心亦自正身亦自修(一・三十七)

大學之要誠意而已矣(七・二十三)

若誠意之說自是聖門教人用功第一義(一・二)

所以提出箇誠意來說正是學問的大頭腦處(中略)大學工夫只是誠意(一・五十九)

かくして意を誠にする事により心は正しうされ、心の本體たる至善に止る事が出来る。そこで彼は止至善は誠意の

極といつて居る。^{二三四}其誠意は前述の如く格物によるから、格物は止至善の功とも言はれる。即ち誠意と格物とは離す可

からざるものであつて、彼は誠意を務めずして徒に格物するを支といひ、又逆に格物を事とせずして徒に誠意するを

虚といつて、^{二三六}共に之を退けてゐる。此處に吾人は、心即理説に於て心が物を媒介としなければならず、従つて心即理

説が知行合一説に發展して行つた過程を想ひ起す。所でかゝる格物誠意の功夫をなすには、善惡の標準の確立が先行

しなければならぬ。然らざれば意の善惡は辨じ難く、物に即いて善を爲し惡を去る事は不可能である。そこで彼は

知は心の本體といひ、本體の知は意に不善あれば必ず知るとなしてゐる。^{一三七}勿論此知は、知行合一の見地よりして、單

に知るのみでなく行と合一す可きである。之所謂致知の工夫であり、彼が致知必ず行に在りといふ所以である。^{二三八}そこ

で致知は格物と結付く事となり、格物は致知の實と言はれる。^{一三九}即ち知の辨する善悪は、夫々事物について之を爲し又

は去り、従つて事物に涉著せる意は誠にされる。だから彼は、誠意を以て主となし格致の工夫を用ふれば工夫始めて

下落ありと陳べてゐる。^{一四一}かくして此知を致して始めて意を誠にし得るといはなければならぬ。故に致知は誠意の本

であり、^{一四二}知致れば意誠なりと言はれるのである。^{一四三}

註一三四 誠意之極止至善而已矣(七・二十三)

註一三五 先生曰格物は止至善之功(一・七)

註一三六 是故不務於誠意而徒以格物者謂之支不事於格物而徒以誠意者謂之虛(七・二十三)

註一三七 又曰知是心之本體(一・九)

動而後有不善而本體之知未嘗不知也意者其動也物者其事也致其本體之知而動無不善然非即其事而格之則亦無以致其知
(七・二十三)

註一三八 以是而言可以知致知之必在於行而不行之不可以爲致知也明矣知行合一之體不益駁然矣乎(二・十六)

註一三九 隨物而格是致知之功(二・四十二)

註一四〇 格物者致知之實也(七・二十三)

註一四一 若以誠意爲主去用格物致知的工夫即工夫始有下落(一・五十八)

註一四二 致知者誠意之本也(七・二十三)

然誠意之本又在于致知也(申略)故致知者意識之本也(三・四十五―四十六)

註一四三 知致則意誠(一・九)

此處に於て問題の重點は致知に置かれなければならない。彼は知を致すなくして格物誠意するは妄なりとなし、又
止至善の則は致知のみといひ、致知盡せりと述べてゐる。^{一四四}此根本問題たる致知を扱ひ、之を中心として説いたのが致良

知説である。善惡を辨ずる知は即ち是非の心であり、良知に他ならないからである。そこで良知は意の善惡を知るも一四五のとされる。かくの如くして致知は致良知として解釋される事となる。そこで前に致知に就いて陳べたと同様に、此良知は單に善惡を辨へるのみではなく、著實に善を好み惡を惡むのでなければならぬ。かくして後善惡を知るといふ可きであり、之良知を致すの功である。だから良知を致すには著實に功を用ひ、時に隨ひ事に就いて善を爲し惡を去るのでなければならぬ。一四六之所謂格物であり、大學下手の處である。一四七故に彼は物に隨うて格すは致知の功なりと陳べ、善をなし惡を去るは格物の眞訣、致知の實功なりと説いてゐる。一四八かくの如く實事上に在つて格す事により、良知は私欲の蔽なく其極を致すを得て、意の發する所善を好み惡を去り、誠ならざるなきに至る。一四九即ち格物致知は誠意の功夫であり、彼が誠意の工夫は實に下手處格物にありと言へる所以である。一五〇

註一四四 止至善之則致知而已矣(中略)不本於致知而徒以格物誠意者謂之妄(中略)致知焉盡矣(七・二十三—二十四)

註一四五 知善知惡的是良知(三・四十三)

爾那一點良知是爾自家底準則爾意念着處他是便知是非便知非更瞞他一些不得(三・五)

註一四六 然知得善卻不依這箇良知便做去知得不善卻不依這箇良知便不去做則這箇良知便遮蔽了是不能致知也吾心良知既不能擴充到底則善雖知好不能著實好了惡雖知惡不能著實惡了(三・四十五—四十六)

隨時就事上致其良知便是格物(二・六十五)

註一四七 格物者大學之實下手處(二・五十五)

註一四八 隨物而格是致知之功(二・四十一)

實實落落依着他做去善便存惡便去(中略)此便是格物的眞訣致知的實功(三・五)

註一四九 致知在實事上格如意在於爲善便就這件事上去爲意在於去惡便就這件事上去不爲(中略)如此則吾心良知無私欲蔽了得以致

其極而意之所發好善去惡無有不誠矣(三・四十六)

註一五〇 先生謂格物致知是誠意功夫(三・二)

誠意工夫實下手處在格物也(三・四十六)

かくの如く格致によつて意は誠にされ、従つて心は正しうされる。所で身は心の形體運用であり、心は身の靈明主宰であるから、^{一五一}正心は同時に修身といふ事になる。此等格致誠正修の功夫は斯の如く相互に連關するものであつて、大

學に説ける此他の明々徳、親民、止至善等の事も、結局此格致誠正修の功夫に他ならぬと彼は考へてゐた様である。^{一五三}

註一五一 何謂身心之形體運用之謂也何謂心身之靈明主宰之謂也(二十六・六)

正心復其體也修身著其用也(七・二十三)

註一五二 若語其要則脩身二字亦足矣何必又言正心正心二字亦足矣何必又言誠意誠意二字亦足矣何必又言致知又言格物惟其工夫之詳密而要之只是一事(一・五十四)

蓋身心意知物者是其工夫所用之條理雖亦各有其所而其實只是一物格致誠正修者是其條理所用之工夫雖亦各有其名而其實只是一事(二十六・六)

註一五三 曰古之欲明明徳於天下者以至於先修其身以吾子明徳親民之説通之亦既可得而知矣敢問欲修其身以至於致知在格物其工夫

次第又何如其用力歟曰此正詳言明徳親民止至善之功也(二十六・六)

大學格致誠正之功尤極精一簡易爲徹上徹下萬世無弊者(二・六十五—六十六)

此處に於ては吾人は王陽明の根本的思想内容に直接關係すると思はれるものに限る事とした。彼の大學解釋中、朱子との對比に於て特に問題とされる親民の説の如きも、歴史的觀點よりしては最も重大視される可きものでもあらうが、此處では省く事とする。蓋し彼は、後述するが如く、古本大學を孔門相傳の舊本なりとする所より親民の説をなしたのであつて、彼の積極的な思想の現はれでないと言つてもよからう。

以上に述べ來つた所は、王陽明の根本的思想内容に關する。吾人は之を以て彼の思想の内面的考察を終り、次にはその外面的考察に移らうと思ふ。彼は自己の教説を如何に考へてゐたらうか。彼自身の態度は如何であらうか。吾人はかゝる方面に考察を向けてみようと思ふ。

彼の論によると、古の教ふる者は教ふるに人倫を以てした。三代の學は其要皆人倫を明かにする所以であつた。^{一五四} 學は唯人倫の學のみであつて、知識技能は聖人の専ら問題とする所ではなかつたのである。即ち聖人の學は人倫の學であり、倫理學に他ならなかつた。所が三代の後は王道熄みて霸術盛んにして、遂に聖學晦く、^{一五五} 爲に訓詁、記誦、詞章の習が起り、先王の教は亡ぶに至つた。此等訓詁、記誦、詞章の學の空疏謬妄支離牽滯なるを覺つて、行事の實に見はさむとする者も聞^{一五六}あつたが、結局富強功利五霸の事業をなすに過ぎなかつた。かくて聖人の學、即ち人倫の學は日に遠晦したと言ふ。而て彼自身は實にこの洙泗の傳を繼ぎ、聖人の學を承くるものなのである。即ち彼の學は聖學であり、從つて倫理學に他ならない。而て之こそ最も本來的なる意味に於ける學であり、最も具體的なる學なのである。之彼が、學は天下の公學、孔子朱子の得て私すべきに非ずといへる所以^{一五七}であらう。蓋しその學は天下の公道に、即ち一切を成立せしめる根柢に關するが故である。^{一五八} かゝる見解は既述せるが如く、實在を吾人の行爲を媒介として考ふる立場にとつては當然の事である。實在が吾人の行爲に於てあり、最も具體的なる行爲が道德的行爲なりとすれば、倫理學こそ最も根柢的具體的なる學と言つてよいであらう。

註一五四 古之教者教以人倫(二・七十一)

然三代之學其要皆所以明人倫(二・二十)

註一五五 三代之衰王道熄而霸術熾孔孟既沒聖學晦而邪說橫(二・二十四)

焜の字は吾人淺學寡聞にして之を知らぬが、前後の文意よりその意味を推した。

後世記誦詞章之習起而先王之教亡(二・七十一)

註一五六

於是乎有訓詁之學而傳之以爲名有記誦之學而言之以爲博有詞章之學而修之以爲麗(中略)間有覺其空疏謬妄支離牽滯而卓然自奮欲以見諸行事之實者極其所抵亦不過爲富強功利五霸之事業而止聖人之學日遠日晦而功利之習愈趨愈下(二・二一五)

註一五七

夫道天下之公道也學天下之公學也非朱子可得而私也非孔子可得而私也(二・五十七)

註一五八

心即道(一・三十二)

夫良知即是道(二・四十四)

道即是良知(三・二十四)

即ち道とは心即理説に於ける心、致良知説に於ける良知と考へられる。故に一切の根柢とみる可きであらう。

かくの如く彼は聖學即ち最も具體的なる學としての倫理學の立場に立つものなるが故に、彼の唱道せし致良知説

は、天の靈によつて偶々見るありしものなのであるが、而も此良知の二字は千古聖々相傳一點の滴骨血なりと言はれ

てゐるのである。又その知行合一説は、時弊を救はむとして説を立てたるものといふ意味に於て、應病與藥と言ふべ

きものなのであるが、然も彼の單なる思ひつき或は私見といふ可きものではなくして、實に聖人の人に教ふる所に他

ならぬといふ事になる。而て心即理説は、先に述べたる如く、聖學傳來の經典たる大學の解釋に於て、朱子の主知主

義の見解を聖人の意に非ずとして唱へたものである。彼の言によると、聖人は外求を懼れて其辭を反覆して居るので

あるが、朱子説出でて古本大學析し、茲に聖人の意は亡んだといふ。そこで彼は古本大學を刻し、又舊本に依つて自

説を述べたのである。されば彼は故らに朱子の分章を去つて其の傳を削るものではない。其は最も具體的なる學とし

ての倫理學、即ち聖學の立場に立つ彼の批判的な態度に由るものに他ならない。彼によれば、學は心に得るを貴ひ、従つて心に求めて非ならば孔子の言も敢て是となさず、心に求めて是ならば庸常の言も敢て非となさぬ。所が大學舊本は文詞明白、工夫簡易である點よりみて、之は孔門相傳の舊本にして誤なく悉く其の舊に従ふものとなすのである。斯の如き態度を持するが故に、彼が此心即理説をそれから承けたと言はれる陸象山に對しても、些の粗處ありと言つてゐる。^{一六五}

註一五九 僕誠頼天之靈偶有見於良知之學(二・六十)

我此良知二字實千古聖聖相傳一點滴骨血也(三十三・三十三)

註一六〇 某今說箇知行合一正是對病的藥又不是某鑿空杜撰知行本體原是如此(一・七)

知行如何分得開此便是知行的本體不會有私意隔斷的聖人教人必要是如此方可謂之知(一・六)

聖學只一箇功夫知行不可分作兩事(一・二十)

註一六一 聖人懼人之求之於外也而反覆其辭舊本析而聖人之意亡矣(七・二十三)

註一六二 (武宗正德)十有三年戊寅先生四十七歲在贛 (中略)

七月刻古本大學(三十一・四十三及五十一)

註一六三 失在於過信孔子則有之非故去朱子之分章而削其傳也(二・五十四)

註一六四 大學古本乃孔門相傳舊本耳(中略)在某則謂其本無脫誤悉從其舊而已矣(中略)夫學貴得之心求之於心而非也雖其言之出於孔子不敢以為是也而況其未及孔子者乎求之於心而是也雖其言之出於庸常不敢以為非也而況其出於孔子者乎且舊本之傳數

千載矣今讀其文詞既明白而可通論其工夫又易簡而可入(二・五十三一五十四)

註一六五 先生曰濂溪明道之後還是象山只是粗些(三・四)

かくの如く彼は聖學の徒として、最も具體的なる學としての倫理學の立場に立つ。然らば彼は諸聖賢の教に對して如何なる態度をとつたであらうか。彼の説く所によると、聖賢の説は時に隨ひ事に就き教を立てたものである。従つて其言は夫^{一六六}殊なつて一見同じくし得ぬが如くである。然し乍ら其の工夫頭腦、要領歸宿は全く一致するものであると言ふ。之^{一六六}聖賢の説が具體的なりしに由ると考へられる。蓋し具體的なるものは抽象的なるものを離れ、後者を外にして存するものではない。さればその時その處に於て具體的なりし聖賢の説も、其が一度固定されるや抽象的ならざるを得ない。そこでそれ等の説を媒介として自ら行爲する所に於てのみ始めて具體的なるを得る。徒に傳統に拘滯するは勿論具體的ではない。故に聖賢の諸説を止揚するでなければならぬ。かくしてのみ最も具體的なる學としての聖學を奉ずると言ふ事が出来る。之^{一六七}彼が、古人の言語をみるに、文義に拘滯せずして、意を以て志を逆へて、其の主旨を得べきなりとなせる所以である。而て事實彼は儒教の諸傳統を媒介として、自己自身の獨創的なる思想を展開してゐる。古本大學はその最も主なるものと言ふ事が出来るであらう。即ち彼は諸聖賢の説を止揚したのである。されば彼こそ聖學の徒であり、最も具體的なる學の立場に立つものと言はなければならない。

註一六六 聖賢論學多是隨時就事雖言若人殊而要其工夫頭腦者合符節(二・六十六)

自古聖賢因時立教雖若不同其用功大指無或少異(中略)雖若人自爲說有不可強同者而求其要領歸宿合符契(七・四十九)

註一六七 凡觀古人言語在以意逆志而得其大旨(二・三十七)

かゝる立場よりすれば、抽象的なる諸説と雖も單に之を廢棄し去る可きではあるまい。勿論其は肯定是認される事は出来ぬが、其を排除し去つては聖學は具體的なるを得ず、従つて又それは聖學とはいへない。之^{一六六}彼が、講學中自ら

去取分辨あれども、心地上に就いて工夫を用ひなば、卻つて他の言をも容れて方に是なるべしと説ける所以であらう。^{一六八}最も具體的なる學としての聖學を爲す者は、諸他の説を止揚するのてなければならぬ。單に人の言説の長短を、

自己の立場より云々するのみであつてはならない。彼は人の言語をみるに、先づ箇の意見あれば過當の處ありと陳べ

てゐるが、之はかゝる謂と解せられる。聖學は最も具體的なる學なるが故に、之を奉ずる者は自ら諸説を止揚してゆ

く可きなのである。だから問題は寧ろ他の是非ではなくして、之を止揚すべき自己にある。之が學は須く己に反る

べしとなす所以である。^{一七〇}かくの如く諸説を止揚する所に聖學は聖學たるを得る。聖學は最も具體的なる學であり、且

つ具體的なるものは抽象的なるものを全く離れ、互に相對するものではあり得ない。故に病多き説と雖も一例に毛を

吹いて疵を求む可きではなく、^{一七一}卻つて其をも根據づけ得るものでなければならぬ。固り具體的なるものは抽象的なる

ものと同一ではないが、前者は後者を含み、其意味に於て後者を根據づけ得、認め得るものでなければならぬ。かく

してのみ具體的といふ事が出来る。されば異論のあるのは、人が一隅の見に止るが故であつて、見得れば更に同異が

ないといふ事にならう。具體的なる立場に於ては横説も豎説も皆是と言ふを得べく、^{一七三}卻つて此處に通ずるも彼處に通

ぜざるは抽象的にして真に具體的ではない。即ち未だ見得ざるものといふ可きである。故に王陽明に於ては、異端と

は愚夫愚婦と異なるものの謂であつた。^{一七四}而て此處に、彼が此學を明かにするに朱子晚年定論の著をなさざるを得なかつ

た所以が存すると考へられるであらう。^{一七五}

註一六八 在文蔚須有取於惟濬之言而後盡在惟濬又須有取於文蔚之言而後明不然則亦未免各有倚著之病也(中略) 講學中自有去取分

辨然就心地上著實用工夫卻須如此方是(二・六十八—六十九)

註一六九 大凡看人言語若先有箇意見便有過當處(一・五十三)

註一七〇 學須反己若徒責人只見得人不是不見自己非若能反己方見自己有許多未盡處奚暇責人(三・十八)

註一七一 荀子之言固多病然不可一例吹毛求疵(一・五十三)

註一七二 人但各以其一隅之見認定以爲道止如此所以不同若解向裏尋求見得自己心體卽無時無處不是此道亘古亘今無終無始更有甚

同異(一・三十一—三十二)

註一七三 見得時橫說豎說皆是若於此處通彼處不通只是未見得(一・四十五)

註一七四 與愚夫愚婦異的是謂異端(三・二十六)

註一七五 其爲朱子晚年定論蓋亦不得已而然(中略)然大意在委曲調停以明此學爲重(二・五十七)

吾人は上述せる所に於て、王陽明の所説を媒介として、大略左の如き思想に到達した。即ち實在は吾人をも含めるものであるから、吾人の行爲を媒介として考へらる可きであり、従つて主知主義の見解は維持され難い事となる。實在は吾人の行爲の如何に拘らず、全く夫自體に於て存立を維持するが如きものではない。知と雖も行と同様にいはゞ實在に變容を與へるものであり、知も行も共に具體的なる行爲の契機と言はなければならぬ。特に道德的行爲に於て、兩契機の具體的なる統一が見出される。道德的價値はかゝる行爲の有する所なるが故に、道德的價値判斷の對象は單なる外的行動ではあり得ない。然し乍らかく言ふのみでは主觀的動機論に陥る危險が存する。而てそれは行爲の構造上許されぬ所である。そこで惡は外的行動にあらはれなくとも去るべきであり、善は外的行動となつて現はれるのでなければならぬといふ事となる。此處に見出される善惡に對する態度の對蹠的相違は、反價値の積極的肯定へと導く。そこで道德的行爲は最も具體的なる行爲であり、道德的要求は人間そのものに、更に實在の根柢に存するものと

言ふ可きであるにも拘らず、然も道德的要求に従ふには絶大なる努力を必要とする事となる。而てかく努力して行爲する所に實在が存するのである。かゝる實在の辯證法的構造は、王陽明の致良知説に於て明白なりと云ふ事も出来るであらう。勿論彼は辯證法的論理を自覺してはゐない。而もその思想は悟性的論理の及び得ぬ所である。故に吾人は彼を、實在を具體的に把握せるものと言ふ可きであらう。此處に彼の思想の具體性があり、現代に於て哲學する吾人にとり教ふる所多き所以が存する。

かくの如く實在を吾人の行爲を媒介として考ふる事となれば、倫理學こそ最も根柢的具體的なる學といはねばなるまい。他の諸學は抽象的であり、其には止り得ぬ事とならう。然し乍ら倫理學は其等の根柢に存するが故に、其等を單に否定し去るのみであつてはならぬ。卻つて逆に其等を根據づけ得て始めて具體的なりと言ひ得る。王陽明の時代及び社會に於ては、此倫理學は彼の致良知説であつた。彼は其に於て諸他の教説を止揚した。而てかく止揚する所のみ倫理學は倫理學たるを得るのである。此處に於て吾人は王陽明を理會する途は、彼を止揚するにあると言はなければならぬ。彼が、吾言も遂に守りて成訓となさば他日己を誤り人を誤らむと^{一七六}言へる所以である。然しそれは淺學非才なる吾人の今日能くする所ではない。力めて驚駭に鞭ち、やうやく此に造つた次第であつて、敢て姑く識して以て後日の研究をまつのみである。

註一七六 若遂守爲成訓他日誤己誤人某之罪過可復追贖乎(卷目・舊序・一)