

# 王陽明の思想の變遷について

山下龍二

## 一、思想變遷の三期區分と致良知説の始揭年

錢德洪は「先生之學凡三變、其爲教也亦三變」(王文成公全集)と陽明の思想の變遷を區分しており、黃宗羲は明儒學案において「大率以收斂爲主」の時代、「江右以後、專提致良知三字」の時代、「居越以後、一操益熟」の時代と三つに分けている。陽明の思想を、その變遷の姿においてとらえることの必要性はすでにその門下生によつて深く理解されていた。知行合一、致良知などの教理を固定した教條として受取るのではなく自らの體驗に照らして考え、自己の生活の中に正しく生かすためには、陽明の如くに悩み、陽明の如くに障壁を越えることが必要であつたのである。陽明の思想を研究する場合にもこの様な變遷の視點を持つことが要求される。致良知説の理解も單に語義的解釋のみではそのごく一面をしかつかみ得ないであろう。致良知の三字の中には陽明の全生涯がこめられているからである。

従來の傳記によれば陽明の生涯は大體修業期と三つの講學期と三つの靖亂期に分けられている。錢德洪は學の三變として、一、「馳騁於辭章」二、「出入二氏」三、「居夷處困、豁然有得於聖賢之旨」を擧げているが、それはすなわち龍場の一悟(數年三)に至るまでの修業期を指している。龍場において格物致知の新意義を悟り、知行合一論を説き始めた時を一つの思想的轉換期とみるのは従來異論のないところで

ある。たゞこの修業期を徒らに五濁の時代と評するのは儒教的價值判斷に偏しているきらいがあるし、またより積極的な意味もあつたのであるからこの時代を一應第一期としておきたい。修業期以後をそれぞれ三つの講學期と靖亂期に區分するのはあまりに煩瑣にすぎ、また、思想の變化もそれ程細かくはないので、もつと大きく區分しなければならぬ。第二期以後の大きな轉換期は致良知説の發揮であり、それ以後を第三期とみることができる。

ところで第二期と第三期の分界を爲す致良知説の始揭年については通常五十歳とされているが少しく檢討を要する。「五十歳」説は、年譜正徳十六年の條に「是年先生始揭致良知之教」とあり、また刻文錄序説に「良知之説、發於正徳辛巳年(十六年)、蓋先生再權寧藩之變、張許之難、而學又一番證透」とある如く錢德洪以來の通説である。

黃綰の陽明先生行狀には「甲戌(正徳九年)陞南京鴻臚寺卿、始專以良知之旨訓學者」とあり「四十三歳」説とみることが出来る。傳習錄下に「良知本體原は無動無靜的、此便是學問頭腦、我這箇話頭、自滁州到今、亦較過幾番、只是致良知三字無病」とあるので滁州時代(正徳八年十月—九年五月の間)から致良知説をとなえた如くに一應は見える。しかしこの語は錢德洪の筆録にかゝり、そう見るとすれば、彼の「五十歳」説と矛盾する。「滁州以來今迄いろいろの教理をかゝげたが『致良知』の教のみが無病であることがはつきりわかつた」との意味に解するのが穩當である

うから、この語を以て四十三歳説の根據とすることはできない。

次に「四十九歳」説がある。傳習錄下に、

「庚辰(正徳五年)

往虔州、再見先生……先生曰……此間有箇訣、

曰請問如何、曰只是致知、曰如何致、曰爾那一點良知、是爾自家底準則、爾意念著處、他是便知是、非便知非……此便是格物的真訣、

致知的實功、若不靠著這些真機、如何去格物、我亦近年體貼出來如此分明(川錄)とあるのを證とする山本正一氏(「王陽明」)の説である。

さて陽明の「與楊仕鳴」(全書卷五)の書に「區區所論致知二字、乃是孔

門正法眼藏」の語があり、この書は辛巳(正徳十六年)の作であるから五十

歳の時にはすでに致良知説に到達していた事に疑いはないが、問題は

どこまで遡及できるかである。

致知の知を良知と解釋することは既に早くからであり、傳習錄上に

「知是心之本體、心自然會知……心之良知更無障礙、得以充塞流行

便是致其知」

とあることによつても明らかである。致良知説の始掲とはこのような

經義上の發見を指すのではなく、格物その他の教理よりも致知が根本

的な問題であることを主張する點に意味があるのである。黄綰の「以

良知之旨……」の語は、「吾良知二字、自龍場已後、便已不出此意」

(刻文錄序說) という陽明自身の言葉もある通り、陽明の思想と教法の特色

を大きく概括的に表現した場合の言い方にすぎず、こゝで問題として

いる致良知説の始掲ということに對する答にはならないのである。ま

た「大學古本序」を書き直して致知に中心點を置いたのが五十歳以後

と考えられること(後述)からも致良知説の始掲をあまりに早く考える

ことはできないのである。

山本氏が四十九歳説の證とした前記の語は、傳習錄下巻が陽明死後

に成立したものであること、従つて陽明の親朋を経た上巻とはちがつ

て、その資料としての信憑性にやゝ弱い點のあること、ことに筆録者

の主觀的曲筆がないとは限らないこと(これは天泉證道問答が王龍溪

のそれと著しく異なることなどからも言えるのである。)などからみて、

證據力が弱いと思われる。少くともこの語のみで陳九川と致良知を語

つた時期が四十九歳であつたと斷定するのは少しく早計と言えよう。

そこでより確實な陽明書簡を探さなければならぬ。與陸元靜第二書

(全書卷五)

「致知之説、向與惟濬(陳九)及崇一諸友、極論於江西……近世格物

致知之説、只一知字、尙未有下落、若致字工夫、全不曾道著矣、此

知行之所以二也」

とあるから、江西にあつて陳九川と致知を極論した事實が分かる。江

西にあつて學を講じたのは正徳十五年六月に贛州に至つてから十六年

八月に越に至るまでの間(年譜)であつて、四十九歳より五十歳にまた

がつている。寄辭尙謙(全書卷五)には

「致知二字、是千古聖學之秘、向在虔時、終日論此」

とあり、在虔の時とは正徳十五年九月南昌に還る以前である。従つて

右の二つの手紙を綜合すれば虔州に在つて陳九川と致知について論じ

たのは、確實に正徳十五年六月より九月の間であつたと結論し得る。

そこで傳習錄下の前記の問答はまず事實であるとみることができ、「四

十九歳」説を確定することができる。

「五十歳」説が錢德洪によつて言われた理由を考えてみよう。德洪は

正徳十六年冬に始めて陽明に見えており、その時に致良知の教を受け

て強烈な印象を得たと想像されるのである。それまで錢德洪は傳習錄

上巻や、大學古本などによつて陽明の第二期的思想にのみ接していた

はずで、陽明五十歳の折に入門するまで致良知説には接していなかつ

たからである。しかも陽明の歸懷の詩にも「行年忽五十、頓覺毛髮改、

四十九年非……」(全書卷二十)とある通り、「五十歳にして天命を知る」

といつた年齢的な境界の觀念が働いていることも見のがすことはでき

ないであろう。これらが五十歳説を生んだ理由である。

以上の如く陽明の生涯を思想の變遷の見地から第一期(三十七歳)第二期(三十九歳)第三期(四十九歳)と三つに區分してその特質を各種の問題別に取あげてみた。

## 一、道佛二教觀の變遷と新儒教の方向

錢德洪は陽明の第一期について辭章及び道佛二教に出入したと述べているが、この様な經驗は實は陽明のみのことではなく明代知識人の一つの傾向であつた。少くとも陽明の周圍に集つた人々の中には、經驗を同じくする者が多かつたのである。たとえば、徐昌國墓誌(全書卷二十五)には

「昌國之學凡三變、而卒乃有志於道」

とあり、徐昌國が始め辭章につとめ、次に養生を習し、道士と語り、やがて陽明の教に歸したことが記されている。また從吾道人と稱した董蘿石は瓢笠詩卷を肩にして陽明を訪れその言を聞かや數十年の辭章の道を棄てたという。(從吾道人記 全書卷七)あるいは方叔賢は

「始而尚辭、再變而講說、又再變而慨然有志聖人之道」(別方叔賢序 全書卷七)

といつた人であつた。こういつた傾向について陽明は深い共感と同情を持つていたと考えられる。科擧のための手段と化した儒教に不満な者がたどるやむを得ざる道筋としてむしろ當然のこととみていた。諫迎佛疏(全書卷九)にはこの間の消息がよく語られている。

「陛下……雖或時御經筵、儒臣進說、不過日襲故事、就文敷衍、立談之間、豈能遽有所開發、陛下聽之、以爲聖賢之道不過如此、則亦有何可樂」

あなたも陽明自身の體驗を記する如くである。かくて

「故漸移志於騎射之能、縱觀於遊心之樂」

という結果を生むのである。しかし、

王陽明の思想の變遷について

「陛下聰明、豈固遂安於是、而不知此等皆無益有損之事也哉」と反省し、

「馳逐因憶之餘、夜氣清明之際、固將厭倦日生、悔悟日切」という状態となり新しい道の發見に向うのである。しかるに

「左右前後、又莫有以神聖之道爲陛下言者」

といつた状態であるから、つまるところ、

「故遂遠思西方佛氏之教」結果となつたといふのである。陛下の心情に託して述べるところは全く陽明自身の心的體驗に外ならないのである。第一期における陽明の所謂五溺の心理的理由は全くこれに盡きるといえるであろう。二十一歳に竹の理を得ぬところから辭章にはしり、二十七歳に「辭章藝能、不足以通至道」として朱子學に立かえり、心理二元に苦しんで遺世入山の意を抱いた事實と相應するのである。道術への出入は多く彼の結核の持病を治癒する目的からであつた。年譜によれば三十一歳に仙釋二氏之非を悟るまでこの様な悩みはつづいてゐる様である。

二氏の非をどの様な形で自覺したかについてみるのにその第一はそれらの迷信性にあつた。殊に鍊金術的な要素や不老長生法を持つ道教について然りである。

「未聞所謂書符呪水而可以得雨者也、唯後世方術之士、或時有之、然彼皆有高潔不汚之操、特立堅忍之心、雖其所爲不必合於中道、而亦有以異於尋常、是以或能致此、然皆出小說而不見經傳、君子猶以爲附會之談、又况如今之方士之流、曾不少殊於市井鬻項、而欲望之以揮斥雷電、呼吸風雨之事、豈不難哉」(答徐太守求雨 全書卷十一)

右は三十二歳の作であるから、仙釋二氏の非を悟つた直後にあつてゐる。また三十四歳の贈陽伯(全書卷十九)の詩には

「長生在求仁、金丹非外待、穆矣三十年、于今吾始悔」  
の句があり迷信に落ちた三十年の非を明らかに悟つてゐる。この迷信

否定の態度は後年における次の諸事實にもその徹底した様相をみるこ  
とができる。四十七歳の告諭(全書卷)に

「病者宜求醫、不得聽信邪術、專事巫禱」

「街市村坊、不得迎神賽會」

とあり、四十九歳の南贛鄉約(全書卷)には父母の葬式は誠孝を盡し家  
財に應じて行ふことを第一とし、「此外或大作佛事、或盛設宴樂、傾  
家費財、俱於死者無益」という合理的薄葬を説いている。

佛教を脱却した理由のうちには右の如く大げさな佛事供養の非合  
理性に對する疑問もあつたがそれのみで盡きるものではない。佛教  
は道教的俗信とはちがつて高度な宗教的理論を持つてゐるからであ  
る。

「然則呼吸動靜、與道爲體、精骨完久、稟於受氣之始、此天之所  
成、非人力可強也、若後世拔宅飛昇、點化投奪之類、譎怪奇駭、是  
乃秘術曲枝、尹文子所謂幻、釋氏謂之外道者也」(答人問神仙、全書卷二十一)

との三十七歳の言葉は佛教においても既に迷信が否定されている事を  
認めてゐるのであり、佛教からの脱却には道教とは別個の理由がなけ  
ればならなかつた。

三十一歳の年譜によれば、靜坐久しきにわたつても祖母岑と父龍山  
公のことが念を去らない、そのうちに忽然として「此念生於孩提、此  
念可去是斷滅種性矣」と悟つたという。従つてこの後一僧に遭ひ、

「指愛親本性、諭之」ことによつて三年不語不視の境涯を去らしめた

のは、人間の本性を滅却するとき教法に疑問を持つたからである。  
出世間の佛教は現實生活との遊離を要求する。愛親の念はすなわち現  
實生活の倫理の根底であつて、かゝる道德觀と矛盾する如き教理を持  
つ佛教には入りきれなかつたのである。佛教否定の理由はまさにその  
非現實性にあつたのである。道教神仙はより多くその非合理的非理性  
的な面で否定せられ佛教はより多くその非現實性の故に否定せられた

のである。そこで現實的にして且合理的な教が求められた。その場合  
朱子學は儒教哲學として知的要求に應ずることは一應できて、その  
様な生命のない、單に科擧のための手段でしかなくなつたものに充分  
な解答を見出すことはできなかつた。従つて道佛を否定してのち龍場  
の一悟までの數年の間は、朱子學に立かえりつゝも新しい儒教確立へ  
と模索する時期となつたのである。

三十三歳の山東鄉試錄(全書卷)には策問として「佛老爲天下害、已  
非一日」との二教論を提出しており「故善學之、則雖老氏之說無益於  
天下、而亦可以無害於天下、不善學之、則吾夫子之道、而亦不能以無  
弊也」「故吾夫子之攻鄉愿、非攻老氏也、攻鄉愿之學老氏而又失之也」  
と述べてゐる。つまり道佛二教の全面的否定ではなく、所謂上一截を  
説く點を學ぶならば老佛も害なしとするのであり、儒教において下一  
截をのみ學ぶならば害ありとするのであつて、上一截とはその教とし  
ての本質すなわち人間の生き方を直接的に導くとき宗教的な力を指  
すのであり、舊儒教には知的側面のみあつて行的指導力を缺いてゐる  
ので、知的な下一截のみにかゝるときはかえつて害があると考へた  
のである。陽明は知的な學を求めたのではなく行的な教を求めてい  
た。道佛からその迷信性と非現實性を排除してもなお教としての性格  
は捨てることができず、人生の救いとなる如き教としての性格を儒  
教に回復することが暗に求められていたのである。

第二期においては新しい儒教を確立するために異教との相違を明ら  
にしなければならなかつた。異教に沈淪しつゝ新しい解決を求めると  
人々の多かつた彼の時代にあつては殊にそれは必要である。迷信的要素  
の多い道教に對してよりも、佛教に對決することこそ問題であつた。  
この頃の佛教批判の最もまとまつた文章は、前記の諫迎佛疏である。  
年譜に「先生欲因事納忠、擬疏欲上、後中止」とあるから實際には上  
疏されなかつたわけであるが、その故にかえつて偽らざる率直な佛教

批判が行われたとみることができよう。

「夫佛者夷狄之聖人、聖人者中國之佛也、在彼夷狄、則可用佛氏之教以化導愚頑、在我中國、自當用聖人之道以參贊化育、猶行陸者必用車馬、渡海者必以舟航、今居中國而師佛教、是猶以車馬渡海」と論じている。

韓愈が「佛者夷狄之一法耳」(論佛骨表)と説くのは強烈な中華意識によるのであり、「夫佛本夷狄人、與中國言語不通、衣服殊製、口不言先王之法言……」との批判の口ぶりにはむしろ國粹的偏狹さを覺えるのであるが、陽明は中國は中國、印度は印度といった形で「佛」の立場をも認めている。韓愈の排佛思想について直接批判した言葉は陽明にみられないが、韓愈と王通(文中子)とを比較して評價している點から、間接的に陽明と韓愈の佛教觀の相違を知ることができ

る。

「退之文人之雄耳、文中子賢儒也、後人徒以文詞之故、推尊退之、其實退之去文中子遠甚」(傳習錄上)

と評している。王通その人の佛教觀をみるのに「佛」については「聖人也」と答え、「其教如何」の問に對しては、

「西方之教也、中國則泥」(文中子卷)

と言つており陽明の考えと大略等しいと言えよう。また、

「子讀洪範議曰、三教於是乎可一矣」(周易)

と三教を超えた一つの道を豫想していることが明らかである。この王通を賢儒とし、韓愈を以てはるか下風においた事實から陽明の佛教批判が目指す方向を知ることができる。

諫迎佛疏には更に次の語がある。

「臣亦切嘗學佛、最所尊信、自謂悟得其蘊奧、後乃窺見聖道之大、始遂棄置其說」

とし、ついで釋迦と堯舜とを比較考量し、

王陽明の思想の變遷について

「蓋與天地合其德、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶、其神化無方、而妙用無體、比之釋迦則又大也」

と結論している。儒佛の比較が、同じ地盤の上で行われ堯舜と釋迦を比較するという思考法は、儒佛を貫く一つのものを潜在的に自覺していたとみてよい。佛教的な教法のうち當代を支配した靜坐についての思想を更に検討してみよう。

再び錢德洪の言を引用すれば「自濬陽後、多教學者靜坐」(刘文鑑)と第二期を通じて靜坐を教えたとされている。濬陽以後即ち四十二歳以來靜坐を以て指導したというのである。しかしながら三十九歳の與辰中諸生(全書)においてすでに、

「靜坐事、非欲坐禪入定、蓋因吾輩平日爲事物紛拏、未知爲己、欲以此補小學收放心一段功夫耳」

といつてゐる様に坐禪入定を非としており、靜坐は一つの修養の手段でしかなかつた。その意味も全く禪とはちがつている。徳山寺次壁間頌(全書卷)「龍場より廬陵への歸途の作で前」に

「岩根老衲成灰色、枯坐何年解結胎」の句があり坐禪には否定的である。したがつて、靜坐の教を濬陽以後致良知説の始揭に至る迄の重要な教法とみる錢氏の考には同じ難い。靜坐は「存天理去人欲」という言葉にあらわされるような修業の方法のうちの一つにしか過ぎないものであつて、靜坐が禪における唯一無二の手段であり目的であるのとは大きな相違がある。このことは第二期の思想を示す傳習錄上巻を通じて明瞭である。

「日間、工夫紛擾則靜坐」

といつた靜坐に關する語は、山林にあつて靜坐することを喜んだ陸澄の所録中のみならず、徐愛・薛侃二者の所録中には靜坐に關する語が見られぬことから、錢德洪の言う如くには靜坐は重視されてゐないのがわかる。たゞ陳白沙以來靜坐重視の風潮があり、この影響を

受けた門人を教導する場合に「靜坐」を全面的に否定することなくその意味内容を動的に轉換することにより枯坐より免れさせたのである。陸澄の所録中に、

「是徒知靜養而不用克己工夫也、如此臨事便要傾倒、人須在事上磨方立得住、方能靜亦定動亦定」

「靜時念去人欲存天理、動時念去人欲存天理」とあつて、靜を主とする思想を戒めており、

「只懸空靜守、如槁木死灰亦無用」

とも言われ禪的な靜坐が靜を求める消極的性質のものであることに飽き足らず現實の生活の中にあつてそのまゝ心の安定を得べきことが要求されている。傳習錄下卷に、

「吾昔居滌時、見諸生多務知解口耳異同無益於得、姑教之靜坐、一時窺見光景頗收近効、久之漸有喜靜厭動流入枯槁之病」

とあるので滌陽において靜坐を教えたのは事實であるが、一方直ちに枯坐が戒められていたことも分かるのであつて、陽明の靜坐論は常に動的に轉換されている點は注意さるべきであらう。陽明が禪を棄てた理由は、

「夫禪之說、棄人倫、遺物理、而要其歸極、不可以爲天下國家」(山陰文集序、卷七、四十九歲)

と自ら述べるように禪が個人的な救済にのみかゝり、天下國家すなわち社會性を持たぬ點にあつた。そこで現實の生活と背馳することがないように靜坐の意味を轉換して新たに生かし直したのである。しかもそれは個人の魂の救済を決して否定するのではなく、個々の安心立命が現實の社會生活と矛盾せず、出世間ではなくこの世間にあつてそのまゝで萬物一體的な立場ですべてが安心立命に向うべきことを目標としていた。言わば合理的現實的な宗教という形が儒教の上に實現することが期待された。朱子學は合理主義ではあるが、それは「學」の

形において人間の知的要求に應ずるけれども、「教」としての救済力を失つていた。明代知識人に大きく陽明學が作用した理由もそれであつた。學的理论體系としてみるならば陽明學は決して十全なものではないが人に大きな自信を與え、束縛感や無力感を取り去つてくれる點でたしかに宗教的な強い働きを持つたのである。そこで第三期には儒佛道三教の一致論的見解が數多く現われてきている。

「二氏之用、皆我之用、即吾盡性至命中、完養此身、謂之仙、即吾盡性至命中、不染世累、謂之佛、但後世儒者、不見聖學之全、故與二氏成二見耳、……聖人與天地民物同體、儒佛老莊皆吾之用、是之謂大道、二氏自私其身、是之謂小道」(年譜五十)

儒佛老莊すべて吾の用というとき、それは致良知の立場を意味している。致良知はすべての對立を超えた大道の表現に外ならず、理想的人格としての聖人に到る道程として見直すとき、道佛の小道もその他あらゆる人間の營みもすべて新しく生かされてゆくというのが彼の最後の立場であつた。

### 三、朱 陸 觀 の 變 遷

朱子と陸象山に對する陽明の態度は漸次變化している。早年より朱子學の範圍内で儒教的教養を得ていたことは當時の知識人として當然であり、この間辭章二氏に出入したことは前述の通りであるが、第一期後半二氏の非を悟つてから、懷疑的態度を持しつゝも一應朱子尊重の意を表明している。別三子序(卷七)は三十六歳の文章であるが、それには「自程、宋諸大儒沒而師友之道遂亡」と述べている。朱子學との對立は周知の如く格物の新解釋のときにはじまるのであるが、陽明自身にあつてはそれをあまり明確には意識されていない様である。朱陸の辨については、自ら兎角に論じようとはしていない。むしろ門人や周圍から朱陸の同異を論ずべく要請されたのである。三十八歳の年譜

によると、席元山が朱陸同異の辨を問うても、「先生不語朱陸之學、而告之以其所悟」といつた状態であつたらしい。第二期が實踐的な新儒教の確立にあつたのであり、朱子と陸象山の學説を概念的に比較分析するような「學」的立場とはちがつた立場にあつた以上當然であらう。しかし一面この態度は曖昧とも見られ、門人の増加につれて次第にその清算を要求されてくる。四十歳に至り、「論晦菴象山之學」(年譜)の己むなきに至つた。答徐成之書<sup>(卷十二)</sup>では

「僕嘗以爲晦庵之與象山、雖其所以爲學者若有不同、而皆不失爲聖人之徒」

と朱陸二子を平等に評價すべきことを前提として論じており、たゞ陸象山の學を爲す理由としては「晦菴之學既已章明於天下、而象山猶蒙無實之誣」というのみである。この手紙について錢德洪は、

「吾師自謂天下是朱非陸、論定既久、一旦反之爲難、二書姑爲調停兩可之說、使人自思得之」<sup>(傳習錄 中卷序)</sup>

とみているが、しかし四十四歳の紫陽書院集序<sup>(卷七)</sup>には「朱子平日之意、所謂隨事精察而力行之、庶幾一旦貫通之妙也歟、然而世之學者往往遂失之支離瑣屑、色莊外馳、而流入於口耳聲利之習、豈朱子之教使然哉」

と論じて朱子と朱子學者とを區別しており、東林書院記<sup>(卷二十三)</sup>にも「若夫龜山之學、得之程子、以上接孔孟下啓羅李晦菴、其統緒相承、斷無可疑」

と道統論的立場に立つて朱子を道統の人としており、功利的見地から調停兩可の説を爲したとは必ずしも言い難く、朱子晚年定論の編集は以上の態度から生れたのである。その序に「獨於朱子之説有相抵牾、恒疚於心」とあるのは朱子を離れきれない悩みを語るものであらう。一般に大宗として認められた朱子を否定しきるにはかなりの時日を要した。「定論」の刻せられたのは四十七歳の時であるが、定論の作られ

たのは四十四歳である。朱子を道統中の人とし、朱子の説中に自己と同じものを見出そうとするかぎり、晩年悔悟の説なる觀念の浮ぶのも自然の成行であつた。定論とともに古本大學、傳習錄<sup>(現在)</sup>が刻されているが、陽明に對する批判が周圍に盛んとなり、ますます陽明自らその立場を徹底せしめねばならなくなるのはこれらの刊行物が一般化した爲である。有名な羅欽順との論争<sup>(九)</sup>が一つの轉機となり從來のやゝ曖昧ともみえる態度を精算することとなつた。陸象山の子孫を表彰したのはその後の五十歳の正月である。

「看得宋儒陸象山先生兄弟、得孔孟之正傳、爲吾道之宗派」<sup>(靈崇陸氏 卷七)</sup>

という明白な陸象山尊重の表明となつた。象山文集序に、「至宋周程二氏、始復追尋孔顏之宗……自是後有象山陸氏、雖其純粹和平、若不逮於二子、而簡易直截、真有以接孟子之傳」

とあり、道統的に象山を朱子の上に置くかの觀がある。與席元山<sup>(卷五、十)</sup>も「象山之學簡易直截、孟子之後一人、其學問思辨致知格物之說、雖亦未免沿襲之累、然其大體大原、斷非余子所及也」となつてゐる。

こゝに注意すべきは、前引用の陸象山尊重の文の中に於いても必ず象山批判の言葉が含まれており。

「此正晦庵象山之氣象、所以未及於顏子明道在此」<sup>(答徐成之書 卷二十一)</sup>

との四十歳頃の見解が一貫している點である。第三期にも「濂溪明道之後、還是象山、只還粗些」<sup>(傳習 錄下)</sup>

「君子之學、豈有心於同異、惟其是而已、吾於象山之學有同者、非是苟同、其異者自不掩其爲異也」<sup>(答友人問 卷六、五十五歳)</sup>

の語がみえる。従つて朱陸同異の辨は陽明自身が求めて爲した論ではなく、周圍に迫られた結果であり、しかも象山に對する批判の眼は常にきびしくさえ

あつたことが分るのであろう。門人たちが朱陸の比較論を行うことについては極力戒めてゐる。それは「各自且論自己是非、莫論朱陸是非也」(傳習錄中、答周道)といつた言葉のあることによつて知られよう。

陽明の求めたものは朱子の説でもなく象山の論でもなかつた。自己自身の生き方のみが問題であつた。朱子を去つて象山に歸したのではなく、朱子も陸象山もともに彼にとつては程度を異にするにせよ、意に満たぬ點があつた。致良知の立場はとも、でも朱陸の學説を超えたものとして自覺されていたのであり、致良知の立場から再び朱陸が否定的に生かされていたと言えよう。なお陸象山の子孫の表彰というはつきりした行爲が五十歳の正月に行われた點からも、致良知説の始掲は第一節の如く遡及できることを示している。

#### 四、經書觀の變遷

經書の神聖性はそれが眞理の書であり、その成立が人によらずして「聖人」という特別にひとり道を體現した聖者によつて述作されたとする點にある。宋の朱子にあつては經書は合理的なるが故に眞なりとされ、且道統論にみられる如く、傳授によつて道を自覺した幾人かの聖賢により述作されたと主張するところに漢唐とはちがつた特色を見出すのであるが、經書の神聖性に對する基本的な考え方は漢より宋に至るまで一貫してゐる。經書はかくて超歴史的な眞理性を保持し續けることができた。陽明も山東郷試錄(三十一)に「河出圖、洛出書、聖人則之」の題下に「天地不顯自然之數、則聖人何由而法之以作經哉」といふ、經書の權威を、天に基く聖人の述作という點に置いてゐる。第二期に格物の新意義を見出した後「五經臆說」を作つてゐるがその目的は、

「始知聖人之道、吾性自足、向之、求理於事物者誤也、乃以默記五經之言證之、莫不啮合、因著五經臆說」(年譜三十)

とある通りで、自己の新説を證するためにはやはり五經の權威に頼らねばならなかつた。もつとも五經臆說序(卷二)に

「得魚而忘筌、膠盡而糟粕棄之、魚膠之未得、而曰是筌與糟粕也、魚與膠終不可得矣、五經聖人之學具焉、然自其已聞而言之、其於道也亦筌與糟粕耳、竊嘗怪夫世之儒者求魚於筌、而謂糟粕之爲膠也……嗚呼觀吾之說而不得其心、以爲是亦筌與糟粕也、從而求魚與膠焉、則失之矣夫」

とみえ、禪宗における不立文字の立場に近く、經書に絕對的意義を認めない傾向を看取することができる。

六經論として經書そのものの持つ價値を論じたのは傳習錄上の徐愛との問答(四十)である。

「以事言謂之史、以道言謂之經、事即道、道即事、春秋亦經、五經亦史」

經書を歴史書とみるのは、道の顯現としての歴史を認めることである。事即道とは、歴史的事實の中に道が嚴として存在するとの認識である。歴史の中に神の攝理が現われるという見方である。聖人はその「事」の中に道を見出すのであつて、經は從つて本來的には事實の敘述なのである。文中子の續經の述作について程伊川はすでに「文中子續經甚謬、恐無此、如續書始於漢、自漢已來、制誥又何足記、續詩之備六代、如晉宋後魏北齊後周隋之詩、又何足采」(三程語錄)と批判しており、朱子學における常識は、漢以後の歴史的諸事實には何等みるべきものはないというのであるが、陽明はこの續經を「恐未可盡非」と辯護の態度をとつてゐる。文中子が六經以後の歴史を述べて六經に接續せしめたのは、尙古主義への反撥であるが、歴史的事實のうち道に姿を見出そうとする態度は陽明と同様である。經書に現わされた事を絕對的な眞理としそれをそのまゝの形で各時代に適用してゆこうとするのがそれまでの經書を權威化する人々の立場であつた。か



る經書の超歴史的權威性に對する疑問が陽明の六經は史なりの思想に他ならないのである。經書が古代の歴史であり、その中に道を見るところならば、現在の道は現在の歴史の中にも生きてゐる筈である。そして古の聖人が道を體現していたとするならば、現在聖人たらしとする人もまた現在の道を體現しなければならぬ。經書がかゝる聖人の述作であるとすれば、經書の眞の意味を理解するためには同じく道を體現する必要があるのであつて、かくてこそ經書は生きてくるのである。

「蓋四書五經、不過說這心體」(傳習錄上)

との語は、聖人が道を如何に體現していかを示すものが經書であるとの思想を示している。經書に示される「教」は他律的に自己の規範となるのではなく、自律的規範へと轉回されるわけである。教義を內的自己體驗として把握し再生することとなるのである。

「夫所謂考諸古訓者、聖賢垂訓、莫非教人去人欲而存天理之方、若五經四書是已、吾惟欲去吾之人欲、存吾之天理、而不得其方、是以求之於此、則其展卷之際、眞如餓者之於食求飽而已」(示弟立志說、卷一)

經書から學ぶものは自己を束縛する他律的教義ではなく、儒教的な生活體驗の記録として讀みとりこれを自らのうちに生かすことなのである。「送蔡希顔」の詩(卷二十)に「悟後六經無一字」とあるが、六經の意義を前述の如く轉換したときにはじめて言える語であり、「送劉伯光」の詩(卷二十)に、「謾道六經皆註脚、還誰一語悟眞機」とあるのも同様である。

經書が儒教的生活體驗の記録であるとすればこれを解釋する態度も單純率直でなければならぬ。

「牽制文義、自宋儒已然、不獨今時學者、遂求脫然洗滌、恐亦甚難」(與黃宗賢、卷四)

「後之學者附會於補傳、而不深考於經旨、牽制於文義、而不體認於

王陽明の思想の變遷(ついで)

身心、是以往往失之支離」(答天守書、卷四)

という宋儒批判は、つまり文義に牽制されて經書の内容を概念的に分析しようとする合理主義的態度を指すのである。經書を徒らに深遠に解してはかえつてその眞義を得ないのである。

「論元年春王正月」(卷二十四)

「聖人之言、明白簡實、而學者每求之於艱深隱奧、是以為論愈詳而其意益晦」

とあるのもよくその經書解釋の態度を示している。つぎは、

「聖人亦人耳、豈獨其言之有遠於人情乎哉、而儒者以為是聖人之言、而必求之不可窺測之地、則已過矣」

とも言つてゐる。陽明が經書に註釋することを敢て爲さないのは、道の內的行的體得を重視したことと、經書そのものの性格を右の如くみたため、唯一絶對の權威として承認しないためである。むしろ權威は自らのうちにあると考えたからである。この見解が徹底した形で表明されるのは第三期である。

居越詩三十四首(五十歳のとき歸越)中の「林汝桓以二詩寄次韻爲別」に

「萬理由來吾具足、六經原只是階梯」とあり、

稽山書院尊經閣記(卷七、五)に

「六經者吾心之記籍也、而六經之實則具於吾心」とあるのがそれである。

「尊經」とは經そのものを尊ぶことではなく經の眞理を體現すること  
が尊經の義であるというのである。

「嗚呼世之學者、得吾說而求諸其心焉、其亦庶乎知所以爲尊經也矣」

との結語から考えるとき、經よりも自己の心の權威が説かれてゐるようである。もつとも學は自己の心に得ることを尙ふという思想は早年より一貫してゐる。

一一七

「彼其心猶求以自得也、夫求以自得、而後可與之言學」(別漢音序、卷七、四十歲)

「君子之論學、要在得之於心」(與徐成、卷二十一)

「學者惟當反之於心」(書石川卷、卷一、四十四、四十一歲)

「夫學貴得之心」(答羅整庵少章書、傳習錄中、四十九歲)

など多くを引用することができる。心に得るといふ語は單に知的な理解を意味せず、體驗的、實踐的に誤りなしと自得することである。そこで經を尊ぶことと心を重んずることは結局一つに歸すると陽明は考へている。しかし、體驗的把握のない限り經は實は無意味となつてしまふ。經の權威性は、自己の心に生かしたときのみ回復されるのである。そこに主體的態度の必要が主張されているわけである。従つて道を知るには實は經書乃至は聖賢の言が必ずしも絶對的に必要ではなくなつてゐる。たとえば第二期のはじめ、新しい立場に到達したとき陽明は、

「守仁幼不知學、陷溺於邪僻者二十年、疾疚之餘、求諸孔子子思孟軻之言、而恍若有見、其非守仁之能也」(別漢音序、卷七、四十一歲)

と言つて、聖賢の言による導びきを説いてゐる。つまり經書から道を手探りするのである。ところが第三期になると、

「頼天之靈、偶有悟於良知之學」(寄別謙之、卷六)

「僕誠頼天之靈、偶有見於良知之學」(答羅文蔚、傳習錄中)

というように天之靈に頼るとの語がしばしばみえてゐる。致良知の學はこれを天の靈による啓示として受けとつてゐるのである。特定の經書の言によるのでなく、直接に天から我が心に受けたというものは、これを逆にすれば自らの心が眞理を見たのである。道を經によらず直接に我が心に發見したのである。ここには宗教人の回心にも似た信仰的心情をみることが出来る。朱子學的解釋を越えて、直接六經の中に道を探ること、その道を歴史の中に見出し、現在の時代の中に發見し、やがて現在に生きる自己の心の中に深く道の存在を自覺したのが陽明

であつた。

### 五、「大學」解釋の變遷

陽明が常に自説の根據とした最高經典は言うまでもなく「大學」である。

宋代に朱子が「學問須以大學爲先」(語類卷)と述べて以來「大學」は高い位置を占めたが、その理由について、胡適は、宋代の學者が方法論的議論を求めその結果論理的構成を持つ「大學」を發見したので(支那の論理的方法の發展、The Logical Development of the Logic)と述べてゐる。「大學」の發見によつて修己治人の儒教の教義はその論理的基礎を確立し實踐の方法が與えられ、佛道二教に對し、その理論に於いて對等の地位を回復したのである。かゝる「大學」が明代にもまた重んぜられたわけで、儒教に新しい革新を行なおうとする場合、「大學」を否定せぬ限りはその文義を解釋し直さなければならぬ。こゝに「大學」の解釋上の變遷を辿る必要があるわけである。

第二期初頭の格物の新解釋から五十六歳の大學問に至るまで、「大學」は師門の教典として常に重んぜられ解釋上の改訂が行なわれた。

「大學」八條目においては「誠意」「致知」「格物」の三條の關係が最も解し難い。平天下より誠意までの論理は常に外より内への方向をたどり、その理解は容易である。「修己治人」の論理としてはこれに盡きるとしてよい。しかるに、致知格物の二條の出現により内へ向かつた論理は再び外に轉じ、行の問題から知の問題に轉ずることとなり、論理の一貫性を危うくする。物を物理と解するとき、それは實踐の教から、知識の學へと轉回するのである。

陽明が大學古本を新本にとり替えたわけは、この點にある。古本をそのまゝに讀めば、八條目の中心は「誠意」の條になり、決して朱子の如く致知格物ではなくなる。「親民」を正當とする論は大學古本の無

謬性を證する爲であり、「格」を正と解し、「物」を事と解するのは心内の問題として格物をとらえ、八條目の論理をあくまで外より内への形で把握しようとし、行の問題として徹底せしめたのである。朱子が格物致知を道問學のこととし、誠意を尊徳性のことと區別して考えたのに對し陽明は格物を尊徳性の爲の着手の處の意に轉化した。第二期においては「大學」の中心を誠意に置く。

「大學明明徳之功、只是箇誠意、誠意之功、只盡箇格物」(傳習錄上、徐)

「君子之學以誠意爲主、格物致知者誠意之功也」(答天守書、卷四)

誠意の爲の直下の直手としては格物が取上げられるが、中心が誠意にあることはしばしば「立誠」という言葉でも語られている。

「僕近時與朋友論學、惟說立誠二字、殺人須就咽喉上著刀、吾人爲學、當從心髓入微處用力」(與黃宗賢第五書、卷四、四十二歲)

「君子之學以誠身、格物致知者立誠之功也、譬之植焉、誠其根也、格致其培壅而灌溉之者也」(書王天守、卷七、四十三歲)

「告之以立誠之說、……而後所以格物致知以誠吾之身」(贈周以善歸省、序卷七、四十四歲)立誠は誠身の意にも通じ、中庸における「誠身」と「明善」との關係がちょうど大學の「誠意」と「致知格物」の關係に對應する。

「大學之所謂誠意、即中庸之所謂誠身也、大學之所謂格物致知、即中庸之所謂明善也、非明善之外別有所謂誠身之功也、格物致知之外又豈別有所謂誠意之功乎」(答天守、卷四)

贈林典卿歸省序(卷七、四十四歲)にも、

「林典卿……辭於陽明子曰、元紱嘗聞立誠於夫子矣」とあり、この頃は誠意を以て専ら説いたことが明らかである。

この様にして誠意を中心としてみると、致知格物は誠意の功としての意味を持つが、また「格物」は八條目の論理的な歸結であり、また行爲の出発點である爲に、致知より重視されていた。「守衡問、大學工夫只是誠意、誠意工夫只是格物、修齊治平只誠意盡矣」(傳習錄上)と

あるのも陽明の教を示していよう。

大學古本序に新舊二種あることは後に述べるが、その舊序に於いては誠意と格物を説くのみで一言も致知に及んでいないのをみても第二期は誠意を中心として考え、實踐上の着手として格物をみていたことが分かる。

第二期の終りを決定づけた「答羅整庵少宰書」(傳習錄中、)にみえる格物論はまだ第二期の相を示す。

「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」大學古本を論據とするかぎり誠意と格致の關係は朱子と逆になるのであつて、蔡希淵が、

「文公大學新本、先格致而後誠意、……若如先生從舊本之說、即誠意反在格致之前」

と問うたのは正當であり、陽明は、  
「若以誠意爲主、去用格物致知的工夫、即工夫始有下落」(傳習錄上)と答えている。

第三期になるとこの實踐的な把握が徹底する爲に「致知」を中心にした説くようになるが、かえつて論理的な明晰さは失われ、「大學」に即した解釋としては矛盾が感ぜられてくる。しかし第三期の解釋法は全く宋學的立場を越えており、「大學」に即して教理を樹てるのでなく、むしろ自己の致良知説を證し説明する爲の方便として「大學」が用いられたかみえるのである。「致知」が「誠意」に替つて中心のとなり、「格物」もまたその中に含まれる形となつてゐる。

「格物は致知工夫、知得致知便已知得格物、若是未知格物、則是致知工夫、亦未曾知也」(答周道通書、五十一、傳習錄中)

前に引用したものと比較すれば、誠意の文字に致知が入れ替つてゐることがわかつた。

「若鄙人所謂致知格物者、致吾心之良知於事物物也、吾心之良知即

所謂天理也、致吾心良知之天理於事事物物、則事事物物皆得其理矣、致吾心之良知者致知也、事事物物皆得其理者格物也。(答顧東橋書、傳習錄中、五十四歲)「格物」は「致知」の裡に包攝されもはや誠意を以て説くことがないのである。大學問は五十六歳に思田に征するに當り錢德洪の録したものである。それは、一應、格物致知誠意を八條目の順序に従つて解釋しているが、その説明はやゝ混雜し重複してゐて、論理的明晰を缺いてゐる。

「良知所知之善、雖誠欲好之矣、苟不即其意之所在之物而實有以爲之、則是物有未格、而好之之意猶爲未誠也」

格物と致知と誠意の三概念の關係が大學八條目の順序通りにはすつきりせず、中心點を致知に置いている爲に説明の混亂のみが目につくのである。五十七歳の答聶文蔚第二書(傳習錄中)には

「故區區專說致良知、隨時就事上、致其良知、便是格物、著實去致良知、便是誠意」

として致知の語によつて格物、誠意を説明しようとしている。大學古本に即して彼の致良知説を説こうとすれば大學問にみられるごとき論理の不整合があらわれるのであつて、大學の順序に従わずそれから切り離した形で致知、格物、誠意を説明するならばかえつて聶文蔚への書簡の如くすつきりするのである。これこそ第三期致良知説の特色であつて、もはや、こゝでは「大學」の文義にかかわることなく、自己の體驗をのみ根據とする立場が現われている。哲學的論理的な傾向よりもむしろ宗教的實踐的な面のみが一そう強く第三期を規定しているのである。湛甘泉は陽明先生墓誌銘に「陽明公、初主格物之説、後主良知之説」と評しているが、格物より致知への重點の移行は、大學古本に忠實であることからそれを越えていこうとする點で深い意味を有するのである。

この様な轉換に即して大學古本序は幾たびか書き直されていた。そ

れは、與黃勉之(卷五、五十三歲)に、  
「短序亦嘗三易稿、石刻其最後者、今各往一本、亦足以知初年之見未可據以爲定也」

とあるので知られ、陽明自身が初年の見よりの變化を自覺してゐることをも知られる。第一稿は正徳十三年七月(四十一、七歲) 古本大學を刻した際の序である。

改稿については、五十二歳の寄辭尙謙(卷五)に

「致知二字是千古聖學之秘……近於古本序中改數語、頗發此意」

とあるから、致良知説の立場からの改訂が行われたことがわかる。また與陸清伯書(卷二、十七)には、

「大學古本一册寄去、時一覽、近因同志之士、多於此處不甚理會、故序中特改數語、有得便中寫知之、季惟乾事善類所共寃、望爲委曲周旋之」

とある。この書の年代は「季惟乾……」の末尾から次の如く決定される。年譜正徳十五年八月四十九歳の條に、

「咨部院雪冀元亨(字惟乾)寃狀、先生備咨部白其寃、世宗登極、詔將釋、前已得疾、後五日卒於獄、同門陸澄應典輩備棺殮」

とあり、世宗の登極は正徳十六年四月であるから右の書は大體四十九歳より五十歳にかけての時期に當る。もし五十二歳のものを第三稿とすれば、この時のものが第二稿に當ると考えられるが、とも角四十七歳の第一稿(舊序)は致良知説以後改訂されているわけである。舊序は經義考(卷一、五九)所載のものと考えられるが、これを全書の新序と比較し相違點を圖示すると次の様になる。

(傍線は新舊同文の箇所、附點は新序で加えた部分、何もつけていないのは書きかえられた部分)

舊 序

新 序

(甲)大學之要誠意而已矣、誠意之(甲)大學之要誠意而已矣、誠意之

功格物而已矣、誠意之極止至善而已、

(乙)是故至善也者、心之本體也、動而後有不善、

(丙)意者其動也、物者其事也、格物以誠意、復其不善之動而已矣、不善復而體正、體正而無不善之動矣、是之謂止至善、

(丁)是故不本於誠意、而徒以格物者謂之支、不事於格物、而徒以誠意者謂之虛、支與虛、其於至善也遠矣、

(戊)噓罪我者、其亦以是夫、

舊序二五五字、新序三二八字というようにかなり言葉が加えられている。まず舊序において「致知」についての記載が全くないことがよく両者のちがいを示している。(甲)(乙)の附點部は新序において致知を説くためにつけ加えられている。その結果、(丙)では、舊序は誠意と格物のみを説くため論理的にはわかり易いが、新序は致知が加わるためこの三者の關係が複雑になるのみならず論理が充分通っていない。(丁)では、誠意を根本とする舊序は附點の如く「本」の字があるが、新序では「務」に變えられ、しかも附點部の如く「不本於致知……」が加えられて致知が根本であるとされている。更に(戊)では新序は

格物而已矣、誠意之極止至善而已矣、止至善之則致知而已矣、

(乙)是故至善也者、心之本體也、動而後有不善、而本體之知、未嘗不知也、

(丙)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、故致知者誠意之本也、格物者致知之實也、物格則知致意誠、而有以復其本體、是之謂止至善、

(丁)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、不本於致知、而徒以格物誠意者謂之妄、支與虛與妄、其於至善也遠矣、

(戊)噓乃若致知則存乎心悟、致知焉盡矣、

「致知焉盡矣」となっていて、大學一書が致知の一語に盡きると結論されている。しかし冒頭に「大學之要誠意而已矣」とあることと考え合わせると、一體大學の中心點は誠意か致知かとの疑問を持たせるのである。これにつき川田琴卿はやはり疑問を抱いたらしく、傳習錄筆記に、

「琴卿先生曰く、王子大學の序發端に大學之要誠意而已矣と言ひ、而致知焉盡矣と言ふ語にて序を終れり、其意をとくと可觀」

とある。然るにこの論理的不整合を川田琴卿は「心悟に本いて文句に拘滯せざれば、格物即致知にして致知即格物なり、先後彼此の言ふべきなし」と奇妙な解決法をとつているのである。しかし舊序をなすべく残したまふで致良知の思想を挿入したのがこの論理的な混亂の原因であり、舊序の方がかえつて整然としていたことが分かるのである。しかも、舊新の序のちがいは、前述した陽明の大學についての第二期第三期の差異をよく示しているのである。そして新序の論理的不明晰が大學問まで續いていることも前述の通りである。

致良知説はかくて「大學古本」とも内容的には離れているのであつて、否離れんとする境界線上にあるのであつて、その故に、道佛その他一切の教が、この一語に包含される可能性を持つのである。

### 六、聖人觀の變遷

孟子盡心章首に「盡心・知性・知天」「存心・養性・事天」「天壽不貳、修身以俟之、所以立命」という三句があるが第一句に朱子は「大學の序を以て言え、知性は物格の意であり、盡心は知至の意である」と註している。つまり第一句を初學者の知の段階とし、第二句を賢者の行の段階とし、第三句を聖人の最上の段階としたわけである。これに對して陽明は第一句を生知安行の聖人の事とし、第二句を學知利行の賢人の事とし、第三句を困知勉行の學者の事と解釋し、

「朱子錯訓格物、只爲倒看了此意」(傳習錄上)と斷じた。この様な逆轉した見方は知の字を知行合一の觀點から解釋しているためであつて、「知天」とは自己と天との一體を示すのであるから最高の境地だといふのである。この様に朱子の解釋を逆にしたにしても、人間にはつきりと段階をつけ、聖人と凡人との間に一つの差別を與えたのは、やはり傳統的な人間差別觀に立つと言ふことができる。朱子も盡心下の「堯舜性之也、湯武身之也」の註には「堯舜天性渾全、不假修習、湯武修身體道、以復其性」といつており、「修身」の段階を聖人の事とはみていないわけで、三輪執齋の標註傳習錄にも「此獨以修身俟命、爲聖人分上事者、恐偶然耳」と述べられている。してみると陽明の朱子に對する反對説は言わばその虛を衝いたにすぎぬとも見えよう。少くとも聖人を生知安行の特別な人間とみる立場は兩者において共通なのである。第二期における陽明の學説にはしばしば、朱子と共通の地盤に立つての上で論争されているものがあるがこれもその一つである。ところが第三期にはこの前提が變つてきた。

「夫良知即是道、良知之在人心、不但聖賢、雖常人亦無不如此」(答陸書第一、傳習錄中、五十三歲)

といふ聖人も凡人も根源的には同一なりとの主張が強く表面にあらわれてきたのである。そして

「所謂生知安行、知行二字、亦是就功用上說、若是知本體、即是良知良能、雖在困勉之人、亦皆可謂之生知安行矣」

ともいふ。生知安行を聖人のみの持つ完全な姿とみることなく、初學困勉の人と雖も本質的には生知安行だといふことを強調してやまないのである。かくて盡心首章の三句全體がそのまゝに聖凡すべての人を導く教として生かされてくる。傳習錄下には

「聖人亦是學知、衆人亦是生知」

「聖人雖是生知安行、然其心不敢自是、肯做困知勉行的工夫」

等々の語がみられる。聖人と雖も、生知に安住することはできず常に轉落の深淵に臨んでいるという人間觀は、聖人の否定に通じ、一方凡俗の人に高い人間的自覺をもたらず。このことは、鑿辭傳の「何思何慮」の解釋においても同様であつた。第二期には

「雖曰何思何慮、非初學時事、初學必須思察克治」(傳習錄上)

と、何思何慮を聖人分上の事と解している。盡心首章の解釋の場合と同様な立場であるが、第三期にはやはり變化している。

「何思何慮、正是工夫、在聖人分上、便是自然的、在學者分上、便是勉然的」(答周道通書、傳習錄中、五十三歲)

「何思何慮」とは一箇の天理を思慮して別思別慮なきことを意味し無思無慮ではないことを明らかにした後に、右のことを述べている。何思何慮の工夫が聖人のみかゝわるのではなく初學者と雖も同じ工夫を爲すのである。謝上蔡が「天下何思何慮」と言つたのに對して伊川は一足飛びに高い聖人の境地を言うものだとして「賢卻發得甚早」(程卷十七)とその態度を戒しめているが、その伊川に對して陽明は「伊川卻是把作効驗看了」とかえつて反論を試みている。何思何慮の境地を伊川は聖人分上の事としており、上蔡にはまだ早すぎるとみなしているからである。朱子もこれについて上蔡には「下學之工夫」が缺除していると評した。(朱子語類卷九十五)しかし陽明には聖凡の本質的差別はなく、したがつて「下學」とか初學の工夫とかいつた考えも第三期にはなくなつてゐる。聖人を一つの完全體として一般普通人のはるか上に置くのでなく、同じく血の通つた人間としての悩み苦しみを持つことを認めている。もつとも五十四歳の答顧東橋書(傳習錄中)には盡心首章の解釋が第二期そのまゝの形で述べられているが、これは朱子學的教養を持つ人と論争する場合には、一應同一の地盤に立つた上で朱子學説が必ずしも正當でないことを指摘するのが最上の討論術であるからである。

以上の如き聖人觀に立つとき、儒教の教義は萬人に解放され、教の前には士農工商の差別のないことが強調される。始め「士」であつた方麟がやがて「商」となり「農」となつたことを陽明は次のように評している。

「古者四民異業而同道、其盡心焉一也、士以修治、農以具養、工以利器、商以通貨、各就其資之所近、力之所及者、而業焉、以求盡其心、其歸要在於有益於生人之道則一而已、…故曰四民異業而同道」  
(節華方公墓表、卷二十五、五十四歲)

從來の儒教の對象は支配階級として四民の上に立つ「士」である。宋

以來官僚階級が士を構成したにしても、その階層の理念が朱子學であり、朱子學が科擧の學である限り、儒教と「士」の階層とは相依存するものである。故に「四民異業而同道」と再言しているのは儒教の平民への解放を意味するものでなければならぬ。陽明によれば王道熄んでより「士」をたつとび農を卑しむの風が起つたのであつて、この「士」の專有物と化した儒

教を、職業的身分的差別を越えて再び四民の中に回復することを説くのであり、それは、披本塞源論にもみられる考えである。彼の教が處士を始めとして平民の階層に向けられた理由はまさしく彼が聖人と凡人の本質的平等觀を持つからに外ならないのである。

最後に思想變遷の概略を圖示して結論にかえておく。心即理説については、「中國思想史」(東大中)及び、「明末に於ける反儒教思想の源流」(哲學雜誌一九)参照。  
(五一年第三號)

區分	三教觀	經書觀	「大學」解釋	聖人觀	心即理説
第一期 三十一才 三十七才	三教出入 道佛二教の否定		朱・陸兩可の説 朱子學尊重		
第二期 四十九才	新儒教の確立	六經一史	格物の新解釋 「誠意」を中心とする立場	聖人・賢者・學者の段階を認め る人間差別觀	「理」の重視、 「存天理去人欲」
第三期 五十七才	三教一致の傾向	六經一心の記籍	致良知説 「致知」を中心とする立場	聖人と凡人との 本質的同一觀 四民平等論	「心」の重視 「致良知」