

湛甘泉の學的精神

岡田, 武彦

<https://doi.org/10.15017/2328804>

出版情報 : 哲學年報. 18, pp.216-256, 1955-11-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

湛甘泉の學的精神

岡田武彦

序

學が單なる知識の外求のみに向つて内なる自得や體悟の要を忘れるならば、人生の命根を危くする憂なしとは云へぬ。さればと云つてたゞ自得や體悟のみに終始して知識の要を忘れるならば、人性に根ざす宇宙の目的、即ち經綸裁制の大道を失つて沈空守寂となるか、さもなければ奔々蕩々となつて「一箇の痴騃漢」となるやも測り難い。故に學の緊要なるは先づ内外渾一なる斯道の眞體骨髓を得るに在るとも云へよう。さもなければそれは支離に墜ちて、自らを欺き人を欺き、遂には學術を以て「天下後世を殺す」に至るの弊を生ぜぬとは限らぬ。甘泉は此の點を憂へた。

明初に宋學が復起して以來、新傾向の儒學が擡頭しないでもなかつたが、其の中葉に及んで、新たなる見地からして、特に世儒の求める學の支離を深く憂へて其の弊を除去し、それによつて聖學を復興せんとした二大儒、即ち陽明と甘泉が出た。陽明は内的生命を主とする陸子の心學を繼承して其の奥底を發揚し、其の結果良知なるものが道の眞體なることを悟り、致良知を學の本根として明學の新生面を開發するに大功を立てたけれども、甘泉は程明道の渾淪の學を宗として天理の體認を學の要としたので、彼の學には猶所謂宋學の一面を保持する所があつた。蓋し湛學派は王學派ほど隆盛にはならなかつたけれども、其の門下に遊ぶものは四千人を下らず、又兩家の門弟中、遽に二家に入入して其の業を卒へた者もあつた程であるから、當時甘泉は陽明と並んで世に重きをなす大儒であつたことが推察されよう。二人は元來親しい講友の間柄で共に渾一の學を宗としたけれども、結局甘泉は天理、

陽明は良知を學の頭腦としたために其の道二塗に岐れ、晩年には兩學が相待峙する結果となつた。

甘泉は、良知説には人倫庶物を輕視して自私自利流になり、終には見性成佛を説く佛學の流弊に陥る傾向があるとして、「故に良知の説、最も信じ難しとなすものは此なり。」(集八、新泉問辨錄)と云ひ、陽明は我が致良知の學を甘泉の隨處に天理を體認するの學と比較して、直截と迂曲との差があり、其の間の一塵の隔りは毫釐千里であるとなし、終には「未だ風を捕へ影を捉ふるを免れず。」(王文成公全書六、寄鄒謙之)と云つて湛學を批判した。かく兩者は互に其の流弊を指摘することがあつたけれども、嘗つては渾一なる體認の學を事として俱に聖學の復興を契つた間柄であつたので、亦輔相切磋、互にその流弊を救正して同歸を願ふ心を失はぬ所があつたやうである。故に甘泉は、「良知は必ず天理を用ふ。天理は良知に非ざるなし。」と述べ、兩説交、用ふれば其の相同じなるを知り得る。何れも皆聖學の宗旨に契するものであるとした。(集三〇、院左都御史陽明王公墓誌銘)陽明も王湛二學の別を明かにしたのは最も晩年のことであつて(全書六、寄鄒謙之。同與毛古庵憲副。同與馬子辛)それ迄は殊塗同歸、大同たるを嘗せぬと考へてゐた。然し兩廣に於ける軍路中、甘泉の舊居を訪問した際、「渴して甘泉の泉を飲む。」とか、或は「初心に負くなきを期す。」と云ふ詩句を残してゐるのを見れば、晩年湛學を難じながらも一方では心中に猶同歸を願ふ意を藏してゐたことが知り得られる。

甘泉は豪邁峻敏、能く其の學を一代に風靡させた陽明の力量には及ばぬ所があつたかも知れぬが、陽明より長ずること約十歳、其の體認の學は王學にも影響する所があつたのではないかと思はれる。のみならず王門の羅念菴が「先生(甘泉)は中正の學を以て獨り横流を遏め、天理の本然を明かにし、人を既に死せるより救ふ。先生の功願ふに偉ならずや。まさに洪水を抑へ(朱子)楊墨を闢く(孟子)の下にあらざるべし。」(甘泉集三三、墓誌)と云つた如く、天理を以て渾論不偏のものとして其の體認の要を求めた彼の學は、時弊の支離を救ひ、王學亜流の猖狂を矯すに功があつたやうである。(甘泉は陽明の死後尙三十有餘年生き長らへてゐたが、其の間王學の流弊を救ふに務めた。)晚明王學が益々狂蕩に向ふにつれて、朱子學の嚴肅性を導入した湛學派が、王學を通過した新朱子學派たる東林學派の諸儒等と與に王學末流の弊を正して世の綱紀を維持するに務めるに至つたのも亦理由なきこと

とではあるまい。

甘泉が學の頭腦即ち根本とした天理は内外心事を貫き、格式の固硬にも墜ちず生命の私意にも涉らず、中正にして偏倚過不及なく、而も萬物を一體とする所の道德的原理、道德的生命、即ち道德的時空の集約體にして、流行發用、擴充分殊、支節粲然を内具とする絶對的一者、渾然たる本體であつた。彼は此の渾淪たる天理の學によつて世儒の支離を救ひ得ることを信じ、而もこれが聖學の宗旨であるとし、周濂溪、程明道、陳白沙を以て之を體し得た儒者として之を尊び、就中明道を篤く宗とした。

濂溪が窓前の草を除かず、之を問へば「自家の意思と一般。」と云つたことや、明道が「雜の雜を觀れば仁を觀るべし。」(二程全書四)と云つたことからすれば、周程の學も渾淪の道を見得たものとも云へるであらう。此の點からすれば甘泉が「周子明道なければ道は支離。二子を舍いて吾何をか學ばん。」(三、雅語)と云つたのも理由なきことではない。白沙も「此の理……一處として到らざるなく、一息として運らざるなし……此の欄柄を得て入手す。更に何事かあらん。」(白沙子二、與張廷實、又)と云から亦同様に此に至り得たものとも見られよう。たゞ濂溪の學は清直廣大、明道は渾厚純一、白沙は直入靜澄、三者各、道を異にし工夫を異にするが、甘泉は時弊に鑑みて特に明道に遠ひ、それによつて支離の弊を救はんとした。彼の遠道錄(道は明道)は此の意圖を示したものである。(一七、彼遠道錄)

但し甘泉の渾淪の學は明道から來たものではあるけれども、そこには白沙の心學を通過し陸學一派に刺戟されて心を重視し、動的な心や内的生命の動きにも關心を拂ふ傾向(これは明學の特色と考へられるものであるが)があつたことは注意すべきであらう。

當時朱子學者羅整菴は、「天理はたゞこれ吾が心の本體なり。豈事物上に尋討すべけんや。」と云ふ甘泉の説を擧げて、これは定性書（明道の著）に「聖人の喜びは物の當に喜ぶべきを以てし、聖人の怒りは物の當に怒るべきを以てす。これ聖人の喜怒は心に繫からずして物に繫かる。」（これは事物上の理に循ふところに心の安定があるとする説）と云ふ明道の主旨に背くと云ひ、それよりして甘泉の遯道錄を批評して、「名は遯道と云ふも實は則ち相戻る。」と云つて之を難じたが、（困知記四）然し明道の渾一の道を求めるに當つて心の血脈を重んじたところに實は湛學の特色があつたと見るべきであらう。彼の心學は後述の如く體認を旨とし、且動處に於ける心の鍛鍊を要とする所があつたが、此の點からすれば彼は明道を宗とするとは云へ、「靜觀すれば萬物皆自得す。四時の伴興人と同じ云々。」（程子遺書五四）と云ふが如き、明道の學中にある一脈の靜意から遠ざかる傾向を持つてゐたと云はねばなるまい。（但し明道の學には陸學の母胎となるべきものがあつたことは忘れてはならない。）そこには亦白沙の主靜からやゝ轉じて、王學と血脈相通する所の内的生命の躍動に似たものさへ感じられる。（但し湛學は王學と比較すれば靜意の一脈があつたと云ふべきであらう。）

それにも拘らず甘泉は専ら内的生命の動きに任ずるには至らず、尙明道の渾淪湛一の風を保持する所があつた。此に王學と一線を劃する點がある。此處で敢へて兩學の別を明示するとすれば次の如く説き得られよう。即ち兩者は共に渾一なる體認を旨とはするが、甘泉が天理を頭腦とし陽明が良知を頭腦として其の別を生じたのは、生命的なものを渾淪内に求めるか、渾淪のものを生命内に求めるかの相異より來つたものであると。（陸子の心學に對して陽明は粗なりと評し、甘泉は高しと評したが、此の批評の相異にも兩學の差別の片鱗が窺はれる。）天理もたゞ其の生命的な一面のみを重視すれば、自ら内を是、外を非とし、遂には自私流蕩となつて眞に内外渾一の本體を支離に導く變なしとはせぬであらう。これを救はんとするところに實は甘泉が渾淪を説く精神があつたと考へられる。彼が陽明の良知説に對して批判的な態度を示し、其の亞流の良知現成論者の良知説を排斥し、殊に楊子折衷を書いて楊慈湖の心學を力斥したのも

此の主旨に本づくものである。

甘泉と陽明とでは支離の弊についての見方が多少異つてゐたと考へられる。甘泉は主として禪を注入したと云はれる慈湖の心學に於て之を見、陽明は主として朱子學一派の窮理に於て之を見た。陽明は朱子晚年定論を著はして、自説が朱子の説と契合するものであることを暗示したことはあつたけれども、結局彼が支離としたのは主として朱子の格物窮理の説についてであつた。然るに甘泉は宋以來の排佛論の主旨に本づき、禪的なものを注入する傾向のある儒學の支離を辨じた。(三教同源説を退けたことは云ふまでもない。)而して朱子の學に就いては必ずしも之を支離として退けず、朱子は初年明道の學より出發し、(中年支離となる)ころがあつたが(晩年には、「伊予味前訓、坐此枝葉煩。」と云ふ詩句が示してゐるやうに、嘗つての支離の非を悟つて體認の學に歸したと述べてゐる。(集一七、外氏贈修文公事蹟敘)

二

甘泉が渾淪を説いたのは、人間存在を一氣に貫かれるものとし、其處に私意を容れ得ぬ物我の同體同感、痛癢相關はる本然の心、自然の理があることを先づ看取したるに由る。位育の大道も仁義の心も、總べて此の理此の心より生ずる。まさに「人は天地の心。」人心は「物を體して遺さざる」廣大なる宇宙心とも云へよう。故に「天地萬物皆我が分内、小々たる心胸何ぞ充拓するに足らん。」(二三、天關語通錄)と云ふ。これは内なる心に渾一の體を求めんとする王學に對して、内外を渾一とする彼の心學の立場を述べたものとも見られよう。而して甘泉は亦云ふ。「本心を知らざるものは天地萬物同體の理を語るに足らず。天地萬物同體の理を知らざるものは本心の全を語るに足らず」と。(一、樵語)蓋し宇宙を外にして本心のみを事とすれば、生命の直達を得るも空蕩となるを免れ難い。さればと云つて本心を外にして宇宙のみを事とすれば、事物の廣大を得るも偏枯に陥る憂ひを生ずる。故に天理と云ひ本心と云ふの

は直達にして而も廣大、廣大にして而も直達、「本心宇宙は一。」(樵語)と云ふ如く全く渾一なるものでなければならぬ。随つて物我の別を立て、己れが生意を以て物に臨むものは、固より此の同體の精神を知らぬものであるけれども、(二、新論)たとひ同體痛癢の道理を見得ても、「己れを以て物に與る」の微意の存する所、直達流行の自然を失ひ天理は却つて死了底となると甘泉は考へた。故に「無心を以て物を感じしむるに若かず。」(七、與陽明鴻臚)と云ふ。彼が「仁者の心は人を立て人を達せんと欲す。」と云つて万物の一體を説いた陽明に對して、「未だ急迫を免れず。」と云つたのは、万物一體の理は人心に支へられるけれども、同時に人爲を超えた自然の靜意に貫かれるものでなければならぬと考へたからであらう。甘泉が太虚を説くに至つた理由も此にあると云へよう。彼は論語の「克己復禮」を以て万物一體を説くものと見たが、それは己れに克てば無我であり、無我であれば無物である。此の無我無物、即ち太虚の心に「物を體して累なき」万物一體の理があると考へたからである。(一七、贈龍游子祝憲僉序)されば太虚中には万化位育、充塞流行、或は至大廣生、裁制經綸があるから、それは虚實二分上のもではなく虚實同體の渾然たるものであり、(語通錄)張橫渠が太虚を説く眞意は此に在るのであると甘泉は考へた。

甘泉は万物の一體を説くに當つて、張子の西銘に述べられた同氣同體説や陸子の宇宙性分内説にも準據したが、(禮記禮運篇の大同思想も万物一體論の源をなす)中庸の盡性及び成己成物説、大學の親民説等すべて此の道を教へたものとし、且之を以て儒教の傳統的なものとして、そこに佛老に對する儒道の特色があると考へた。然し彼の万物一體説の根本となつたものは明道の識仁篇に述べられた所の、「渾然として物と體を同じうする」仁者の道である。甘泉が識仁篇の仁者の道を本にして万物一體の理を説いたのは、彼が天理を以て人を規正する冷厳なものとはせず、人と人とが共感する暖かい血の通ふものと見たからに外ならぬ。そこに明儒の心が看取される。(此の心は明代人の心と云つても差支へあるまい。この心が明代の精神文化を形成する。宋代の精神文化は一言すれば知思的であり、明代は情感的であると云へよう。それは兩代の陶磁器や繪畫等によつても容易に知り得られる。)

然し甘泉の萬物一體の心には、彼の言ふ所によれば陽明の故本塞源論に見られるやうな急迫さがあつてはならぬものであつた。故にそこには宋學の精神に通ふ靜湛な面が保持されてゐるやうに見える。陽明が萬物一體説を高揚したのは彼の晩年のことであるが、それも甘泉の影響があつたのではなからうか。(王學の隆盛と共に此の説も流行した。)と云ふのは陽明が流謫の身となつて將に龍場に向はんとした正徳二年、甘泉は陽明に送別の詩八首を贈つてゐるが、(二六)其の詩序及び詩中に已に「天地は我が一體、宇宙は本同家。」「天地と一體となり宇宙を一家となす。」と云ふ句が見られる。これは陽明が故本塞源論を唱へて萬物一體の主旨を切言した嘉靖三年を去ること約十七八年前のことであつて、其の頃甘泉は已に相當深く此の道に思ひを寄せてゐたと考へられるからである。然し此の點は今後の研究を俟たねばならない。

天理は萬物一體の道であるから自ら亦理一と分殊の一體の道と考へられたことは云ふ迄もあるまい。理一を事として分殊を遺せば無用、即ち用の大を失ひ、分殊を事として理一を遺せば無體、即ち體の全を失ふであらう。甘泉によれば釋氏俗儒の支離は蓋し之に由るものであつた。(一四、書問)全體大用の道は隨つて理一にして分殊、分殊にして理一、(理一中に分殊があり、分殊中に理一があると云つてもよい。)即ち一即萬、萬即一、換言すれば理一分殊は一本同體でなければならぬ。さもなければ伊川の所謂「體用一原、顯微無間」の旨に背くことにならう。されば理一を知つて分殊を知らねば眞の理一ではなく、分殊を知つて理一を知らねば亦眞の分殊ではない。然し甘泉は分殊を具備する理一を要とする。故に「理一分殊これ一體。」とは云つたが、「分殊は即ち理一の中にあり。」(九、新泉問辨續錄)として、一を外にして分殊を索めるを身を舍いて別に臂を求めるに譬へた。(書問)かく云ふは道の渾一性が支離になるのを憂へた結果であらう。(體認の要が唱へられる所以も此に在る。)されば甘泉は、朱子に向つて「分殊難し。」と云つた李延平の訓も一場の鍛鍊とはしたけれども、「天理の二字は却つて自家體貼し出し來る。」と云つた明道に従ひ、「天理を體會すれば乃ち自得す。」(同)と門弟に教へたのである。

明道の所謂識仁にも渾論たる仁の識悟のみに終れば、或は玄機を弄して却つて自私功利の辯者とならぬとは保し難い。明末に於て識仁篇に本づいて萬物一體を述べた王學の亞流は、専ら仁の渾論を頓悟するを事として其の分別(禮義智信)の要を輕視したため、右の如き流弊を生ずるに至つたが、それに對し東林の顧憲成等は、新朱子學(王學を通過した朱子學)の立場からして、その分別の要をも述べて渾論と分別の一體を説き、劉念臺も亦悟後の工夫の要を説いて此の弊を救はんとしたが、甘泉の渾論たる天理の體認は、明道の精神を發揮して其の渾厚を失はぬものであらう。それでも尙陷禪の誹りをなすものがあつたやうである。(陽明年譜參照)

三

甘泉によれば天理或はそれが生に内在するものとしての性は、前述の如く格式として固定したものでなく、亦空虚な光景でもなく、實理或は實性として真切なるものでなければならぬから、自ら諸々の現象の直接因、或は生の實質を形成す氣と渾一なるもので、若し之を外にして天理や性を索めるならば、それは釋氏の如き空虚なものとならざるを得ぬと考へられた。(新論)

そこで甘泉は孟子に従ひ「形色は天理、聖人は能く形を踐む。」と云ひ、(二二、約言)又「性と命の二字は虚々實々。」(語通錄)と述べて、知覺運動や貴賤天壽を離れて道德的本性(仁義禮智信)を求めるならば渾一なる生命が失はれるとした。

かくして甘泉は理と氣(或は性と氣、道と器、天地の性と氣質の性)の一體合一を説いて兩者の分説對言を非とした。されば理が氣の雜様によつて犯されるのを許容し得ぬとする高い理想的立場からして理の流行を氣とし、理先氣後(理強氣弱)とする朱子の二元論や理中心主義に對しては、之を「倒說糊塗。」と評し、(七、答王德徵易簡。一一、問疑續錄)「理は氣の條理、氣は理の運用。」と云ふ陽明の説さへも「尙分説するに似たり。」(同上)と評して兩者の渾然一體なる所以を強調するに至つたのである。

「故に甘泉は、易の「一陰一陽之を道と謂ふ。」の説に對する解釋に於ても、「一陰一陽は氣、一陰一陽する所以は理。」と云ふ程朱の理氣二元論的な説を斥け、道を一陰一陽（氣）のまゝのものとする。（語通錄）彼は周子を尊崇したけれども、「動いて陽を生じ……靜にして陰を生ず。」と云ふ周子の説に對しては敢へて戈を操つて「動いて陽を生じ靜にして陰となると云ふに若かぬ。」と云つた。（答王德微易簡）これは周子の生成論的な考へ方には尙二元論の蔭が去らぬと考へたからであらう。況んや韓退之の性三品説に至つては、一を知らぬものとして之を斥けたのは云ふまでもない。（語通錄）

理氣、性氣の論に於て氣を重視することは明代の朱子學者に於ても一般的傾向であつた。殊に王湛二家の出現した中葉以後はそれが一層顯著である。羅整菴、吳廷翰、汪石潭、崔後渠、王浚川、黃泰川、張甬川、張淨峯などの反王學或は反湛學の立場にあつたものに此の傾向のあつたことは最も興味あることであらう。彼等は程朱學の精神を體して王湛を排したるにも拘らず朱子の理氣弱、理先氣後の説には從はなかつた。（羅整菴の困知記二。吳廷翰の吉齋漫錄等參照）整菴などは甘泉の「一陰一陽の中なるもの之を道と謂ふ。」の説を評して、尙性氣二分説であると云つて之を非とするに至つてゐる。彼等は大學明道の道器一元論に從ふけれどもその渾一的態度には満足せず、進んで氣一元論の傾向さへ帯び、その結果中には王浚川や（明儒學案、諸儒學案中四）吳廷翰（吉齋漫錄）の如くそのために孟子の性善説を否定したり或は疑つたりするものが出で、又黃泰泉の如く（諸儒學案中五）道を無形に求めるを誤りとなし、それによつて宋儒の形而上下の統言を排し、之を老莊と見做すものも出た。以上の如く彼等は朱子の理氣性氣論には從はなかつたけれども、それは宋學（朱子學と云つてもよい。）を排斥したと見るべきでなく、却つてそれを佛老から擁護して其の精神を堅持しようとした結果であると考へるのが至當であらう。宋儒は佛老の説く無の全體性を攝取して儒教の倫理を絶對的にしようとする努力し、そのために之を有無渾一の道として、それによつて一は無に流れる佛老を排し、一は有に流れる俗儒の學（功利）を退けた。前者のために彼等は理と氣、性と氣、或は心と性の一體を論じ、後者のためにその別論を述べた。然るに明代の朱子學者は宋儒の別論が却つて佛老に陥る恐れありとして、その一體論を以て佛老を力排したのである。然るに理と氣、性と氣については彼等はひたすらその一體論を強調するかのやうであつたが、心性についてはその一體を説くと共に別論をなしてゐる

ものが多い。例へば吳廷翰の吉齋漫錄などがそれである。そこで黃宗羲は彼等の理氣性氣論と心性論との矛盾を指摘したのである。(諸儒學案中一、羅整菴傳。同中二、崔後渠傳等參照)蓋し之を矛盾と見れば見られぬことはない。たゞ彼等が心性論に於てのみ一面別論を立てたのは王湛、殊に王學一派の心學(心即理說)を禪的と見て之を排するためであつて、結局理氣性氣論と同じく排佛(老)の精神に本づいてなされたものであることを思へば、之を矛盾とのみ云ふのは外面の説に執した議論と云ふべきであらう。

甘泉が「志は聖に造るの根基。」(語通錄)と云ひ、「志は天理の根。」(約言)と云ひ、終には「志を立て、氣を帥れば則ち血氣のもの化して義理となる。」(同上)とさへ述べて立志の要を説くに至つたのも、實は此の氣の力を重視した結果に外ならぬ。即ち志とは天下の至健の氣が心に具はるもの、孟子の云ふ氣の帥であるから、志到らねば一切の問學も孟子の云ふ義襲となつて生命の力を失ふと考へたのである。(七、再答鄭進士啓範)

尤も甘泉は立志の要を説くが、その志は何處までも道德性に立脚するものでなければならぬとする。それには立志も本(理)を知ることが必要である。本を知るの功夫は學問思辨篤行であるが、甘泉によればそれは(天理)體認の工夫である。かく考へた甘泉は亦一方では天理の體認を以て立志の根本とし、さもなければそれは「精を鍊りて氣を化し、氣を鍊りて神を化す」道家の如く徒らに氣の精妙を事として天理(道德的本性)を失ふに至るであらうと考へた。(雅語)たゞ彼が右の如き立志説を述べたのは、心の生命力を重視しようとした結果であるとして差支あるまい。

性と生についても同様に甘泉は生を離れぬまま性が求められるべきで、さもなければ性は支離となつて眞に生じて息み得ぬ、即ち生々不息の體となり得ないとする。故に明道により性を以て「生の理」とした。又屢、「生之を性と謂ふ。」と云つた告子の語を以て性を説明したのも、此の生性合一の主旨を述べようとしたるに外ならぬ。

さればとて甘泉は粗雑なる善惡不分の自然の生を以て直ちに性とするものではない。此の立場からして告子の生性説そのものについては、徒らに生の動きそのまゝを肯定するもので、延いては運搬を性とする佛氏の説を導くものであるとして之を否定してゐる。

る。(新論)

氣の、身に切にして而も粹然たるものは知覺する心であらう。甘泉は隨つて亦性を以て「人心の生の理」(語通錄)と云つて性が心性を貫く一個の渾然たる生命體なるを述べ、心性圖及び圖說を著はして性が心と渾一にして二分し得ぬ所以を示し、それによつて心性合一の主旨を簡明に説いた。尤もそれは心性二物の合體でもなく亦心そのまゝを直ちに性とするものでもない。性(天理)の道德的嚴正を保持しながら而も心とは些かの支離も許さぬもので、兩者は全く間髪を容れない渾一なる生命とも云ふべきものである。

甘泉は池水を心に譬へ、其の清光を性に譬へて右の微旨を示したが、(問辨續錄)これは水を性に譬へ其の清濁を善惡に譬へて性を説いた明道の説よりも其の渾一性に於て一層緊密なものであつたと云ふよう。

性に於ける此の渾一的生命を示すために甘泉は却つて心を以て「一の天理のみ」(雅語)と云ひ、「性の理」(新語)ときへ云つた。此の立場よりして彼は、朱子の心性二元論は勿論のこと「虚と氣と合して性の名あり、性と知覺と合して心の名あり。」と云つた張子の渾一説にも尙二物の影があると見た。(雅語)さればと云つて甘泉は所謂心即理とする一派の心學に對しては直ちに之を容認しない。それと云ふのも前述の如く彼には性に對する嚴正なる道德的自覺、儒佛の別に對する明確な意識があつたからである。(彼が心の靈明を見て直ちに性とする佛學のみならず、心の精神を聖となす慈湖の學を烈しく非難した所以は此に在る。彼は當時流行してゐた慈湖の説を禪道の異端として排斥し、それを以て「天下後世を殺す」ものとさへ述べ、之に酷評を與へてゐる。)心性渾一の立場からして甘泉も儒者の云ふ惺々の論を是認する。(此の説は明道の弟子である謝上蔡に本づく)然し彼はそれを釋氏の惺々論と明確に區別する。即ち釋氏は心を以て直ちに性とし、知覺運動を性とするものであるから、惺々と云ふも虚靈知覺の心を知つて性を知らぬものである。隨つて所謂「主翁惺々」とは淺薄の論と云はねばならぬ。然るに儒者の惺々は性(心の生の理)と渾然一體なる道德的なもの(至善)であるから、それは心性を通ずるものであると云ふ。(一八、惺翁亭記)故に彼は禪僧に向

つて「光明」を説いて性を述べた陽明の論を尙至らぬものとしたのである。(一三、金臺答問)

要するに甘泉は心性二分説は之を非としたが、それを分説する朱子の精神(倫理性を嚴存する精神)を保持してその渾一の面を強調した所に彼の心性論の主旨があつたと考へられる。故に「心性合するは天下の道。」(雍語)と云ふ。陽明も心性を渾一とするが、敢へて云へば陽明は心を本にして渾一を説き甘泉は性を本にして渾一を説くものであらう。即ち陽明は心を性に迄延長し、甘泉は性を心に迄延長してそれを説いたと云へるのではなからうか。兩者が學の頭腦を異にした理由の一つは此に在ると考へられる。心を終始とする王學の立場からは甘泉の學は直截を缺くと見做されたが、甘泉によれば心について直截を求めるものは却つて眞の直截を失ふ。何故ならばそれは眞に已むべからざるの性に本づかぬからと考へられた。但し心性を渾一とするから甘泉も學の根本は心にあるとはする。と云ふのは性は本來形而上のものであるから、心に就いて工夫を下すに非ざれば性を盡すの手段がないとも云へるからである。かくして「心を盡して性を知る。」(二八、主翁亭記)と云ふ如く彼も亦盡心を學の要とする。たゞ甘泉の心學は陽明の如く直達靈耀なるものではない。然し渾厚廣大なる一面を保持してゐる。此の差異は兩者の云ふ心の異同に本づく。

甘泉は前述の如く結局天理(性)を以て心の體とはするが、心性を渾一とするよりして間、知覺を以て心の體となすやうな説を述べるがあつた。故に例へば「知覺あり、これ心。必ず知覺する所の理あり。」(問辨錄)と云つて知覺(心)と理(性)とを區別するかと思へば、「光明洞燭、便ち之を性を知ると謂ふ。」「天理とは天の理なり。天の理は則ち體ありて物なく、變動居らず、神妙不測なり云々。」など云つて(問辨續錄)知覺や心を以て天理とし性とするかのやうに説く。然し甘泉は知覺(心)と天理(性)は一にして二、二にして一としたと云ふよりも天理(性)を頭腦として兩者の渾一を述べる。たゞ此の渾一の面を明示しようとした結果、右の如くの却つて彼が排斥した心即理説に従ふかの如き説をなすに至つたのである。然し實はこれによつて天理を空蕩枯槁、或は拘着支離より救ひ、それが眞に内外渾一の生命、隨つて廣大なる實在である所以を明かにしようとしたるに外なら

ぬ。然るに羅整菴は朱子學の見地よりして、甘泉の説の矛盾を指摘すると共に、亦彼の新論、樵語、雍語、新泉問辨錄、同續錄の中より知覺を天理とし心を天理とするの言説を摘出して、それによつて結局甘泉の天理の體認は知覺の悟を述べたるに外ならぬとし、「天理の二字を借りて知覺上に引き入れ去る」と断じて湛學を難じたが、(因知記四)これは必ずしも一針血を見るの評とは云へぬであらう。

甘泉によれば、心は氣の精靈にして天地萬物と一氣に貫かれるもの、即ち萬物の外を包み萬物の中を貫いて之を一體となすものであつて、隨つて單に一個の肉體內に包まれたものではなく、「天地萬物を體して遺さぬ」と所謂萬物一體の心であつて、そこには内外の別がない。墨子の兼愛や楊子の爲我は心を内外に分つて此の一體の道を失ふものである。内に失へば高くして虚となつて遂には釋氏の寂滅に歸し、外に失へば物に滞つて卑賤となつて遂には管商の功利刑名に陥る。故に心に内外があつてはならぬと考へられた。(二一、孔門傳授心法論)心が本來此の如く廣大なものであれば、心は天地萬物を備へて始めて完全なものとなるであらう。さもなければ心も空、亦性も空となつて萬物一體の大道を失ふ。甘泉が釋氏の即心見性、成佛覺空を非とし、「性空にして彼我の別なし」と云つた白沙の説を非としたのは此の見地に本づく。(七、答王青蘿秋官示自作心性圖)故に彼は盡心を説くに當つても「其の大なるものに復す。」(樵語)と云ひ、又「感に隨つて發育擴充するのみ。」(語通錄)と云つたのである。かくして盡心はそのまゝ天地萬物と同體の性を盡す工夫となる。故に亦「其の心を大にして然る後天地の性を全うし體す。」(樵語)と云ふ。されば「念々の學」は盡性とは云ひ得ないであらう。(同上)

右の立場よりして甘泉は「心腔子裏にあるを要す。」と云つた明道の説は傳寫の誤りと云ひ、(問辨續錄)「身の主宰は心。」と云ふ陽明の説についても同じことを云つた。(問疑續錄)これによれば、甘泉は必ずしも常に陽明の心は腔子裏内のものだと云つて非難ばかりしてゐなかつたやうである。

心に内外なしとした甘泉が、萬物を心外のものとして致知窮理の工夫を物外に用ひようとする説を是としなかつたことは云ふ迄もあるまい。此の説の弊を救ふために彼は「物に在るを理となす云々。」と云ふ程子の説を改めて「心に在るを理となし、物に處するを義となす。體用の謂なり。」と云ひ、「理は乃ち渾然一點至公の心。義は便ち粲然一點制宜の心。これ一心。たゞ體用あるのみ。」と云つた。(問辨錄)但し甘泉の此の論を以て陸王の心即理説と同旨となすことの誤りなるは云ふ迄もあるまい。江右王門の胡廬山も同様に「理は物に在らず、心に在り。」と云つたが、(江右王門學案七)これは又甘泉と同説であるとすることは出来な。何故ならば廬山の云ふ心は王學的な心であつて甘泉の云ふ心とは多少趣を異にするからである。極言すれば王學の心は外を盡ふ内なる心であり、甘泉の心は内外渾一の心である。されば甘泉は、王學に従つて理は心より出るもので物には理がないと云ふものに對しては、却つて「物に在るを理となす。」と云ふ説の可なるを説く。

以上よりして甘泉の心學は、物を心に迄擴大して物を以て心とする立場に在つたと云へよう。即ちそれは物を心の物とするものではなく、寧ろ物があるがまゝで心とするものである。物を心の物とすれば陽明の如く物を心意の著見とし、その結果たゞ本心を求めることを以て格物の工夫として、内を是、外を非とするの弊に陥るのを免れ難いと甘泉は考へた。(七、與陽明鴻臚、同答太常博士陳惟浚)

陽明も一應心を物心を貫く渾一なるものとは考へる。即ち物を心の物とすると共に、心を物の心ともなして心が彼此内外の別なき渾一なものであることを述べる。故に格物を説いては「其の心の物を格す。」と云ひ、正心を説いては「其の物の心を正す。」と云つたのである。(傳習錄中、答羅整菴少宰書)然し彼の説は結局物を心の物とする。即ち内なる心を中心とした内外渾一の立場にあつたと考へて差支あるまい。陽明の此の説については、甘泉もそれが心を舍いて事物の外に理を求める、所謂外求の弊を救ふ力を持つてゐることは認めだが、結局内外二分の弊を生ずるものとして非認した。甘泉が陽明の心を評して「腔子裏のもの」と云つた理由も彼の立場からすれば當然と云はねばなるまい。(七、答楊少默)

四

以上の如く甘泉が渾一を説いたのは、理と云ひ性と云ふのが内外一貫の生成裁制の道であつて、生と不息の生命であるけれども亦些かも私意の介入を許さぬ純正な實在でなければならぬとし、それによつて二分説或は即一説(例へば慈湖の説)に伴ふ任肆猖狂の弊を救はんとしたからである。故に良知を説くにも陽明の如く道德的知覺、即ち知を以て直ちに心體であるとはせず、知覺する所の道德的本體、即ち理を以て心體とする。隨つて甘泉に於ては知の良たる所以は其の道德性即ち天理に在り、天理を知覺することによつて始めて知は良、即ち良知となり良知の眞體に復するのであつた。これ「良知は必ず天理を用ふ。」(七、答何吉陽)と云ふ所以である。彼が中庸の所謂慎獨の獨を獨知とする陽明の説(朱子も獨を獨知とするが陽明は之を本體とし朱子は之を工夫とする。)を非として「獨知の理」としたのも(最も晩年には獨をかく説明するの尙贅としたゞ默識あるのみとするが。(語通錄)同じ理由による。かく云ふは先天的道德知覺はそのまゝでは素朴なものであるから、直ちに以て良知の絶對となし天理となし難く、若しそれを現成として之に任ずれば流蕩任私、却つて有我の私に陥り中正を失して道義の大全を失ふ恐れなしとしない。(問辨續錄)故に涵養擴充、學問思辨篤行の工夫を加へるに非ざれば其の體も微、却つて良知の眞を失ふに至ると見做したからである。(二〇、福州明經館講章) 故に良知説の肝要は結局天理に對する切なる知覺即ち天理の體認にあることになる。孟子が良知説を掲げたのは、初心一點眞心の處を直指して工夫の眞切を求め、それによつて天理を體認せしめんとしたるに過ぎぬと甘泉は云ふ。(同上)

故に彼は孟子の良知説について、「血脈は全く一の良の字、達の字(達とは甘泉によれば擴充學行の工夫である。)に在り。」と

云ひ、(問辨綴錄) 仁義と不仁不義とは全く良知良能を達するか否かにかゝる。何故ならば例へば孟子の云ふ愛敬についてみても其の體徴にして、之を天下に達するに非ざれば、その仁義の機も不仁不義となることが多いから。故に之を以て直ちに眞の良知良能とはなしがたいとし、而も之は人道に關はる所大であると考へた。(同上)

右の如く甘泉は天理の眞切なる知覺を要としたけれども、一方では亦良知の一念に本づかねばならぬものとする。故に「良知を致して道を體す。」(語通錄)と述べたのである。かくして彼は良知と天理の渾一を説いた。此の立場よりして彼は王門の鄒東廓が良知の間に對して「知る所の天理。」と云ひ、天理の間に對へるに敬愛を以てしたことを是として、王湛二家の協一無二なるを述べ、(七、答鄒東廓司成)、同じく歐陽南野の奠文に於ても「良知天理相用ふれば同、之を二にすれば異。」(三〇、奠歐陽南野文)と云ひ、又何吉陽に答へた書(七)にも「良知は必ず天理を用ふ。良知は天理に非ざるなし。」と述べて、良知説と吾が天理説とが本來同旨であるとした。陽明も良知を以て天理と渾一なるものとするから、此の渾一面を重視すれば兩學は接近する。王門の中でも錢緒山、鄒東廓、歐陽南野、魏水洲などの正統派のものは、良知と天理の渾一性を重視して現成歸寂の兩説を批判する。湛學派の中でも洪覺山、唐一菴などは、此の渾一性の立場から兩學の調和を求めんとした。たゞ此の渾一の中心を心の精明、即ち知におくか、或は天理におくかに兩者の別があつたと見るべきであらう。(甘泉が亦此の別を述べて王門の禪狂を救はんとしたことは前述の通りである。)若し此の差異を明確にせんと欲すれば、湛學も朱子學に接近せざるを得なくなるであらう。湛學派の中でも唐曙臺、楊止菴、王順渠、許敬菴、馮少墟などは(彼等の中には王學の立場を必ずしも退けぬものもあり、又反王學の立場を取つたものもあつたが)、大體此の傾向にあつたと云つてよい。而も此の傾向が明末におもむくにつれていよいよ顯著になつたことは前に述べた通りである。

良知が天理なるを知れば、知は空知とならぬ。(甘泉は之を鏡を磨いて物を照らすに譬へた。語通錄) 天理が良知なるを知れば理は外的なものとならぬ。(一七、贈常教錢君之姑蘇序) かく渾一のところを求めながらも甘泉は結局良知(知)を宗とせずして天理(性)を宗としたのは、前述の如く心性を以て萬物を體して遺さぬ廣大なものと考へたからであ

甘泉は天理を體認するに當つても初心一念を外にすることはなかつたから、致良知説についても致の工夫を重んじ力を極めて是を行ひ非を去るに務めて學行の工夫を用ひるならば、其の説に服するに吝かでなかつた。(語通錄)陽明も良知を現成のものとして其の簡易に安んずるものに對しては致の要を説いてゐる。たゞ陽明は、その工夫の力を良知の體に歸して本體と工夫の渾一を強調するために、本體が工夫を出だして自ら發展する面に注目したのである。甘泉も一應本體と工夫の渾一を説いたのであるが、工夫に重點をおき、それによつて本體の向上を期す。例へば「性相近く習相遠し。」と云ふ論語の説を擧げて「人道を盡すは天道に遵る所以。……聖人も亦人道の科に在り。」(二三、山斗會申述先生語意)と云つて人道の要を説く。陽明の渾一説の方向を念慮において假に兩説の差異を極言して分り易く説明することが許されるとすれば、陽明の立場は工夫即本體であり、甘泉の立場は本體即工夫であると云へよう。(以下便宜上このやうな論法に従つて説を進めてみよう。)甘泉も性によらねば學が助傲飾巧となると云ふから、(語通錄)必ずしも工夫即本體の説を否定するわけではない。若し兩説の何れかを固執するものがあれば甘泉は恐らく兩可不偏とするであらう。けれども結局本體即工夫とした。と云ふのは、工夫即本體とすればその趨く所、良知を現成とし、それを直達するを渾淪自得とし、當下(現下)に眞路を求めて即是とし、或は無善無惡を心體として天理を忘れ工夫を輕んじ、遂には禪狂に陥る憂ひありと考へたからである。それ故に「王門は良知を云つて天理を用ひぬ。」と云ひ、又、「人の知は其ならざるなし。」と云ふ陽明の説に對しても「物格りて後知至るの旨と礙あり。」と云つてそれが大學の主旨に背くを指摘するに止らず、「功夫を云はずして人々自ら良知あり、自ら人倫日用の間に致すと云ふは、(これは陽明の説)それ己れを誤り人を誤らざらんや。」と云つて之を批判したのである。(山斗會申述先生語意)

以上述べた甘泉の主旨は「善なく惡なきはこれ心の體。善あり惡あるはこれ意の動。善を知り惡を知るはこれ良知。善をなし惡を去るはこれ格物。」と云ふ陽明の四句宗旨を修正して「善ありて惡なきは心の體。善あり惡あるは意の動。善を知り惡を知るは心の神。其の知るの善を意心身、家國天下に達して止まる所を得るものは物格る。」と述べた彼の四句説を検討すれば一層明かに

なるであらう。(語通録)

五

甘泉の云ふ天理は前述の如く渾一なるものであるから、或は格式の固定に執し或は生命の流蕩に任じて、そのために些かでも内外に偏して支離に涉ることがあれば、以て天理となし得ぬことは云ふ迄もない。故に彼は天理を以て陰と陽、動と靜、剛と柔、仁と智、或は上と下、心と物の何れにも偏せぬ、過不及なき中にあるとした。(随つて甘泉が、我が道を以て、陽明の徒より格式を行ふと評せられた整菴の道と、整菴より禪眞と評せられた陽明の道との中間にあると考へたのも所以なきことではない。)彼が天理を以て氣の中正(純正)或は心の中正とし、「天理とは中正の矩」(問辨續錄)と説く所以は此に在つたのである。

甘泉は書經の洪範により「偏黨反側好惡をなす」のが道ならぬものであることを知つて、中正が天下の至道なる所以を理解したと云ふことであるが、(樵語)詩經の「物あれば則あり。」と云ふ則も彼は之を中正とし、或は孟子が「其の氣たるや道と義とに配す。」と云つて養氣がそのまま養性となると云ふのも氣の中正を性とするためであるとした。

甘泉がかく云つたのは、不偏不黨にして過不及なき所に「適もなく莫もなく、」有無を超えて萬物を貫く血脈骨髓、「廓然大公、物に因りて順應し、」「物をして各、物に付せしむる」經綸の主宰があり、それが孟子の所謂「仁義によりて生じ」「集義の生ずる」所であると思つたからである。

宋以來中和が未發と已發、體と用に分けられて説かれて來たが、甘泉は中は主宰の渾論、和は主宰の流行で、兩者は二分してはならぬ。二分すれば天理が支離となると考へた。(語通録)。彼は此の中(或は中正)の道を體得することによつて五十年來の支離を脱し得たと云ふ。(一七、方直養歸齋雲詩序)

かくして甘泉は「中正の時未だ仁義の名あらず。發するに及びて仁義禮智乃ち分る。」(問疑續錄)と云ひ、天理の中
 正は此の四德よりも一層渾一で、四德は即ち中正の發用であるとし、仁知未分の前の體認を以て天理體認の至極とし
 た。(二〇、天華精舍講章)

此の立場から朱子の仁義禮智の説(朱子は此の四德を仁によつて統合するが、それ以上のものを求めぬ)を支離とする。(同上)
 當時吳廷翁も甘泉と同様な説をなし、それによつて、仁義(或は仁)は道の根本であつて仁義を得れば自ら中正を得るとし、過不
 及なき中を以て道の極となすを非とした朱子の説(朱子は皇極の極を中と訓ずるを非とした。と云ふのは、中を道の極とすれば清
 濁雜入、含糊苟且となつて天理の純正を失ふ恐れありとしたからである。)を批判した。即ち仁義にも過不及があるから仁義は道
 の根本とはなし得ない。仁義内の過不及中を以て道の極となすべきであると云ふ。(吉齋漫錄)

右の甘泉の説は又、仁義禮智を孟子の四端と異なるものとせず、それを已發とし性の表徳としてより一層渾一なる良知に歸して之
 を考へた陽明の説と相通するものがある。

中を以て右の如く生々たる位育の大道、宇宙を通じ萬物を一體とする學派として積極的な意味を持ち得るものと見
 なければ、甘泉が過不及や偏黨を排した精神は汲み難いであらう。甘泉が中を以て易の「神」としたのも隨つて理由
 なき事ではない。(二〇、天華精舍講章)

此の精神を體せずして徒らに心の中正を求めて以て足れりとなすならば、事物の理を障とし、空々地に任じて物に順應し得ぬ釋
 氏の道に陥る愛ひなしとはせぬ。故に甘泉は心の中正を得ればそれが天理であるとは云ふが、専ら中正或は不偏に執するものに對
 しては、天理は元來中正であるから、天理を得れば自ら中正が得られると説き、(問辨錄)又偏を救ふに專一であるのも亦偏、中
 立ちて始めて偏が正されると説いた。(樵語)

されば中は心性合一の道體、本體工夫であると云へよう。(二二、勿勿總箴) それだけにその存養には「中を存して

外に應じ外を制して中を養ふ。」(同序)と云ふ如く内外の交用を必要とし、「爐鎚鍛錬の術、以て純正の徳を致し、銜勒疾徐の樞、以て事物の間に行ふ。」(一七、贈光祿少卿周君用賓赴京序)と云ふ如く、精一の精切にして眞實なる工夫を必要とする。甘泉はかくして得られた中が百邪を卻ける力を「中軍を精にして八面敵を却く」に譬へた。(四勿總箴)

天理が中正、或は心の中正なるを知れば天理が内外を貫く實理であること、天理を知覺して之を體認することが却つて心の全體を得る所以であることが一層明白にならう。甘泉は此の中正の道を提げて、高過不行と評せられる慈湖の心學に向ひ、それを以て賊を攻めて其の巢穴を破るの武器とした。(一七、讀崔後渠欬楊子折衷。同楊子折衷序)

此の立場よりして甘泉は、心の精神を聖となす慈湖の説について、「知ありて力行なし。明照を尙びて推究を遺る。」と云つた崔後渠の評は尙至らぬものとした。(一一、續崔後渠欬楊子折衷)

天理が中正なるを知れば自ら無善無惡を以て心體とし、虛明無體、無思無爲を道とする(例へば禪や良知現成派の立場)の誤りなるは云ふまでもあるまい。これによつて甘泉は禪を辨じ、此の道を得るの故を以て白沙の禪ならざる所以を述べて白沙を以て禪となす世儒の非難に對へた。(問辨續錄)

甘泉の云ふ天理が中正の道であることを知れば、天理を提げて陽明と對峙した彼の立場も理解出來よう。

六

天理は渾淪であるから甘泉は亦それに至る知行の工夫も渾一なるものでなければならぬとし、知行の合一並進(致知と存養、窮索と涵養の兼用)を説いて、其の先後内外論は道に造るの極、至當の學でないとした。彼が論語の博約を先後と見るを非として其の一致を述べ、(雅語、語通錄)易の敬義を内外とするのを斥けて其の合一を論じ、(問辨續錄)或

は程子の用敬致知（涵養と進學）を二とみるは程學を知らぬものであるなどと云つたのは、（七、答太常博士陳惟浚）此の主旨に本づく。蓋し知行が合一となるには知は行の力、行は知の實、即ち知の至る所行も亦至り、行の至る所知も亦明とならねばならぬ。かくして知行は支離を免れて渾然として一貫するものとならう。たゞ甘泉は、行、即ち行を篤くする面に重點を置く陽明とはやゝ異つて、寧ろ知、即ち知を眞にする面に力を注ぐ。故に陽明の如く知を以て直ちに本體であるとはせず、（陽明の知を本體とする立場は行を主とするところから出る。）天理の知覺に眞知があるとしたのである。彼によればかく考へるのが亦中庸の主旨に従ふものであつた。即ち中庸はたゞ徒然と聰明聖知を説くに止らずそれが天徳に達するの要を説き、天徳に達するを以て知の眞としたと云ふ。（問辨錄）

陽明は知を行にまで延長擴充して行の要を説き、一念發動をば知に止まるもので未だ行に至らぬものであるとなす者や、知が眞となつて後行の工夫をなすと云つて遂に終身行をなきぬ者に警告して、知も亦行なることを示した。此の主旨よりして陽明は「知行、行即知」、知行は合一でなければならぬとする。これは「眞知は即ち行たる所以にして、行はざれば以て知となすに足らず。」と云ふ如く、行を重視した立場である。然し甘泉は此の如く知を行とする知行合一説は、知覺の一念に任じて妄念妄行を肆にさせる恐れありとして此の説は未だ病を免れぬものと云ふ。（語通錄）行を重んずる陽明の知行合一説が、何故かゝる病を伴ふのであらうか。吳廷翰も陽明の知行合一説を排して次の如く述べる。即ちそれによれば、其の始は行を以て知となすが、其の流れる所知を以て行となすから、此の説はたま／＼知つて行はざるの弊を掩ひ隠すものであると。（吉齋漫錄）、知つて行はざるの弊とは廷翰によれば、たゞ講說辨論を以て聖賢を知らんと欲するの弊と考へられたやうであるが、甘泉は之を知覺に任ずる弊と見た。

晩年陽明は致良知を宗として知行の合一を述べたが、これも知を行と見る立場、行を中心としたものと見てよいであらう。それは彼が眞誠惻怛を以て良知を説いたことによつても知り得られよう。故に洪覺山がそれを評して「行上に功あるも知上に功なし」（甘泉學案三）と云つたのは大體當を得た見方であらう。

知を重視した甘泉は、「終始一知貫徹する。知の已まざるより之を行と謂ふ。知の處が最も重い。後人は聞見を知とするにより知行が二となるのである。」と云ふ東廓の知行合一論を是とし、(問辨錄)「始終(これは易の「知至至之、知終終之」を指す)たゞ一知、而して行其の中に在り。」(同續錄)と云つて知行を貫く眞知に至るを旨とした。

甘泉が知行に始終の別を立てたのは知を重視したためであると云へよう。されば「學は先づ有する所を知りて乃ち之を行ふこと差はず。」(問疑續錄)と云ひ、「知の至る所行も亦至る。」(樵語)と云つたのである。

甘泉は知行を亦鳥が卵を抱くに譬へて次の如く説明する。即ち卵中には雛となるの生の理即ち靈なる骨子がある。これは即ち仁の種子である。此の種子を知らねば何のために卵を抱くか分らぬ。これと同様に涵養の必要を知つてゐても、何を涵養するかを知らねば用をなさぬ。明道が「先づ仁を識るべし。」と云つた主旨も此にある。佛氏は此の種子を知らぬが故に理障の説をなすに止つたのである。(問辨錄)

かくして學は始めて妄念妄行に陥らずして頭腦あるものとなる。而して甘泉はこれが聖賢の本旨であるとするとす。即ち論語は博文と約禮の先後を説き、孟子は知性と養性、知言と養氣の先後及び修理の始終を述べ、程子は「有する所を知つて有する所を養ふ。」と云ひ、「先づ仁を識りて誠敬以て之を存する。」と云つて知行の先後を明かにしたと云ふ。(問辨續錄、問疑續錄) 甘泉が讀書講學の要を説き、二業合一、即ち徳業と學業の合一を説いて學業を徳性涵養の資として之が意義を認め、或は中庸が尊徳性の外に道問學を掲げた所に意義があるとしたのも皆此の主旨から出たものである。然し眞知は行を通じて得られるものであるから、甘泉も後知先行の説を非とはしなかつた。(渾論たる知を頭腦として此の工夫の要を説けば陽明の致良知説になるであらう。) 故に甘泉は亦先知後行と後知先行の二説の偏用を不可としてその兩可を説く。然しこれは程朱の云ふが如き兼用並進に止るものではなく、それよりも一層渾一なものとしてゐる點は注意すべきであらう。此の如くして知が行を決する知であり、行が知を明にする行であれば、知行は全く一貫

したものでなければならぬ。此の主旨を體せずして知行の先後を論ずるは甘泉によれば藥を以て人を殺すの病を生ずるものであつた。

故に彼は讀書講學の要を説いたけれども、それは單なる知識の集積を目的としたものではなく、直ちに眞知を啓發するためのものであつた。彼が朱子の如く學を以て效と訓せずして常に覺と訓したのも、此の主旨から出たものと見て差支あるまい。(語通錄、撫語、雍語、問辨錄に屢々學を覺と説いてゐる。)

要するに「吾に天地を包み、知が行に通ずるの説あり。」(問辨續錄)と云ふ如く甘泉は行をおほふ知に達するを旨とした。かゝる知は「大段要は這の頭腦を見得ること親切なれば之を存すること自ら力を費さざるのみ。」(七、答太常博士陳惟浚)と云ふ如く、固より行を自然に導く親切なる知でなければならぬ。随つてそれは一處一時、時の先後の別なく、經歷を待たず、外事物を遂はず、内光景を弄せず、隨處に眞切なる所の知にして始めて達し得られると云へるであらう。甘泉が隨處の天理體認を説き或は默識の要を説いたのも、(甘泉は晩年に於て特に默識の要を強調してゐるが、それは體認の工夫が、體認する我もなく體認される天理もないと云ふ絶對無の境地に進み得た結果とも考へられる。)此の主旨から出たものであらう。彼が知を説くに當つて、「有する所を知る。」と云つた微旨も實に亦此に在つたものと考へられる。彼によれば告子が義外の説をなしたのは、此の「有する所」を知らぬために外ならなかつた。

七

「學に頭腦がなければ許多の功夫を用ふるも、泥水に土塊を洗ふが如し。」と甘泉は云ふが、(語通錄)彼の云ふ學の頭腦とは固より渾淪たる天理の體認に外ならぬ。随つて彼が明道の「體貼」の説に心契を得て感激したのも尤もなこと

であらう。彼の體認説は知行の合一の妙旨を體して明道の體貼の意を開明したものと考へられぬことはない。それによれば天理の體認は動靜内外、未發已發、寂然感應、一念の微より家國天下、或は宇宙の事々物々に至る迄隨處に行はれる工夫でなければならなかつた。何故ならば天理は原來中庸の所謂無聲無臭のものであつて、定體があつて一所に住するものではないと考へられたから。甘泉が隨處の二字を體認の上に冠した一つの理由は此に在る。此の點よりして、慈湖が一を説いたのは一の障に陥るとし、又慈湖を評して無聲無臭の見を忘れぬと云つた陽明の説さへ尙無聲無臭の障に陥ると評したのである。(語通錄) 隨處と云へば心の感寂を問はぬから、敢へて感發の處に限定すべきものではないけれども、(七、答洪峻之侍御) 然し甘泉は、結局感發の處に天理の著明を見るとなし、さもなければ天理の活潑々地の所は體し難いとした。彼が「復は其れ天地の心を見るか。」と云ふ易の説に注目した所以は此に在つた。(七、答余督學。問辨錄。一八、靜觀堂記) 即ち復は一陽初めて動く所、此に於て天地の心、即ち天理の著明を見ると云ふのである。故に一味靜を習ひ寂に歸すれば或は絶念滅性、虚見を實得として光景を弄び、或は内是外非として却つて私智を肆にして廓然たる大公を失ひ、其の結果佛氏の荒忘寂滅の弊に陥ることがないとも限らぬとした。そのため彼は白沙の「靜かに端倪を見る。」の説に由つた聶雙江(王門)の歸寂説は聖門授受の法にあらず、善用せねば滅性となるであらうと述べたのである。(語通錄) 此に於て甘泉は「靜を習ひて以て動を養ふよりは、動を慎しんで靜を養ふに若かず。」(七、復王宜學内翰)と云ふ如く、靜處よりも動處に體認の重心を置いた。乃ち體認は動處に用ひてこそ支離から脱し得て、眞に内外動靜の渾淪一貫が得られるとする。彼が隨處を云ふ他の理由は此にあつたと思はれる。蓋したゞ「天理を體認す。」と云ふのみならば、尙内を是とし靜を事として却つて動靜内外を支離ならしめる病を生ずるやも測り難いであらう。

甘泉が隨處の二字を點出したのは、彼の體認の工夫が精微に向つた結果であらう。其の始めは彼も尙内を是とし外を非とするの弊より脱し得ぬ所があつたやうであるが、動處の體認に力を用ひるに及んで始めて體認が體用一原、顯微無間の所に歸するに至つたと彼は述懐してゐる。(七、答陽明)

前述の如く隨處と云ふならば敢へて動處に着くを要とせぬが、それによつて體認が一層真切となり、積極的に人倫的立場を存立して渾沌たる天理の活潑なる面目を躍如たらしめ得るとすれば、それは乃ち動靜の別なく時處に隨ふ渾一なる道を體得する真切な工夫であると云ふことが出來よう。靜處の工夫よりも動處の工夫の至難なることは、已に宋の禪僧大慧も述べた所である。動處に得れば靜處は易々たるものとも云へる。但し體認とは感を内に含む寂に於てする所に其の意義があると云ふ黄宗羲の如き見方からすれば、甘泉の動處の體認(隨處の體認と云つてもよい)は病ありとして非雜を受けるかも知れぬ。(甘泉學案二、湛甘泉傳)

然し甘泉は敢へて靜處の工夫を排するわけではない。彼は天理が本來未發已發、動靜内外に隨ふ一原無間のものであることを忘れてはゐない。故に體認を説くに當つても、象山の動處の工夫(人情事變上の工夫)と共に羅豫章、李延平などの靜處の工夫(喜怒哀樂の未發の時の氣象を看るの工夫、默坐澄心の工夫)をも擧げて、此等動靜内外の工夫を合して始めて盡されると述べたのである。(七、答孟生津)のみならず時には彼の師、白沙の如く「專一ならざれば直遂する能はず、翦聚せざれば發散する能はず。故に專一收聚以て多く發生遂成の本となすは天地の道然ればなり。」(一九、勸收斂精神疏)と云つて主靜の要さへ説くことがあつた。(但し莊子の坐忘は内境に執するとして否定する。一語通錄)たゞ人の資稟如何を問はず靜處を工夫の定本とする所に問題がある

と考へたのである。と云ふのは靜時に於ては天理は渾沌として見難く、それだけに其の工夫は至難である。のみならず程子も云ふ如く、そこにわづかに力を用ふれば反つて已に動いて天理の自然を失ふ結果となりかねないから。(七答余督學。同答韓文蔚侍御)

甘泉は右の如く工夫を動處(或は事上)に求めるのが儒教の傳統であると見、孔門の「事を執る敬、」易の「敬直義方」中庸の「戒懼」等すべて「動以て力を致すの方」とした。(七答余督學)然し彼が宗とする程子や、或は白沙に靜説があることについては如何に考へるのであらうか。それについては、程子が靜坐を説くのは古學の補たるに過ぎ

ず、白沙が靜坐を説くのは初學のための方便にして、白沙自らは寧ろ靜坐を病ありとしたと云ふ。(七、答余督學。語通録)

尙明道の靜觀說に就いては、後儒が、明道の云ふ靜が動靜の靜(時の靜)ではなくしてそれを超えた靜(本體の靜)なるを忘れ、又その觀が心中無事なる時の觀 即ち觀にして不觀とも云ふべきものであることを見得るに至らず、そのために却つて靜の説に惑うてその眞を失ひ、虛無寂滅中に觀て心を動かす(隨つて靜を失ふ)のを見て、甘泉は此の説は却つて弊を伴ふものとした。(語通録)

靜存の工夫も之を動處に求めてこそ動靜を通する不變の力となり得るのであり、さもなくしてたゞ動を惡んで靜を求めるならば却つて動時に失ふ所なしとせぬ。(五、二業合一訓)のみならずそれによれば工夫に間斷を生じて所謂「自彊不息」の道體を見難いとした甘泉は、孟子の夜氣說に執するを非とした。(七、復鄭啓範進士)

但し甘泉は夜氣說や靜坐說を全く否定したと見るべきではない。彼が靜處を説いた王門歸寂派の羅念菴に、「隨處に體認するの工夫を用ふれば靜處は其の中にある。」と云つてゐることからすれば(七、答羅念菴殿元)騎處に天理を體認するの工夫を用ふれば致へてこれらの説をなすに及ばぬと考へたやうである。これは良知の頭腦を致せば夜氣を説くを要せぬと云つた陽明の立場と似てゐる。尙甘泉は余督學に答へた書中に「陽明が靜を事とせずと云ふは僕の說。」と云つてゐるが、これによれば彼は陽明に先んじて已に動處の説を述べてゐたやうである。故に陽明が靜悟から轉じて事上の磨鍊を説くに至つたのも果して甘泉の所説と關係がなかつたかどうか。此の點は問題となる所であらう。

甘泉は此の如く動處の工夫を重んじたが、それも實は動靜渾一の所を體せんとするためのものであつて、隨つて本來渾一の工夫を旨とするものであつたことは云ふまでもない。それは易の艮、大學の止、明道の定に就いての彼の所説を見れば明かであり、或は亦彼が審幾(研幾とも云ふ。幾とは動靜有無の間。湛門は多く此の工夫を講じた)と云ふ。)を要と

し、敬や自然を強調したことによつても知り得られよう。結局彼は「動を慎しんで以て靜を養ふよりは、動靜を忘れ、時に動時に靜、天理を察見して涵養するには若かず。」(七、復玉宜學內翰)と云ひ、天理の體認による動靜兩忘を善學とした。

然し動處の工夫に見る所があつた甘泉が日常の中に道體の活潑々地の所を見得るとなし、「日用常行の間を離れずして驚飛び魚躍るの妙あり。」(語通錄)と云つたのも當然であらう。これは陽明が「日用常行を離れずして直ちに先天未畫の前に至る。」(全書二〇)と云つた主旨と全く同一である。共に具體的諸相と渾然一體となつて働く道の全體を見、日用常行の倫理的立場を離れぬまゝそこに例へば張子の所謂「在ることなくして在らざることなし」とも云ふべき有無全一の絶對無があるのを見得たものである。たゞ前述の如く王湛二家では心についての見方、随つて學の頭腦の求め方が相異つてゐたがために、一方は良知を宗とし一方は天理を宗となすに至つたのである。其の結果同じく渾一なる心學を旨とはするが、陽明は其の靈耀直達の面に意を寄せ、甘泉は體認存養の面に意を用ひたと云へよう。陽明が甘泉の説を評して、易簡直截を缺いて迂餘曲折を免れぬと云ひ、(全書、與毛古庵憲副)甘泉が陽明を評して、直截に偏して自然を損ひ、そのために却つて眞の直截易簡を失ふと云ひ、(語通錄)或は陽明が甘泉に外求義襲を免れぬと云ひ、甘泉が陽明に猖狂流蕩の患ありと云つたのも右の相異に本づくものである。

陽明は必ずしも天理の體認を非とせず、「大約是でないのではない。」と云つてゐる。それは彼が「吾が學受くる所ありと雖も、然れども天理の二字は却つて是れ自家體認(明道は體貼と云ふも大體體認と同じ意。)し出し來る。」と云ふ明道の語を擧げて體認の要を求めたことによつても明かである。たゞ重要なことは其際陽明は良知が天理であるとして、良知の體認を實めたことである。此の立場よりして陽明は、良知を致すことが今のまゝ、天理を盡すに足らぬものとして、良知に對して疑を抱き、必ず窮案に假りて以て良知

を増益せんとする者や、良知を以て天理を講求するのを定則とする者（前者は朱子學者の取つた態度、後者は甘泉の取つた態度であらう。）を退け、彼等は實に體認の功を加へて眞に良知を見たものではないと云つたのである。陽明は前述の如く容易に良知を以て現成的なもの（完成されたもの）とは見ず、むしろそれを自ら工夫を求めて向上して行く本體とするから、甘泉の云ふ天理の體認説も、若しその工夫を良知と云ふ本體の力に歸するならば、必ずしも弊あるものとはしない。然し甘泉の説は本體即工夫の立場にあるから、陽明は之を評して、「それは戒愼恐懼の工夫であるから、世の所謂事々物々に實理があるとして之を外に求めるものとは異なるけれども、根本の生意を枝葉に達するが如きものではなく、却つて枝葉の生意より根本に向はんとするが如きもので、隨つて外求義襲を免れず、良知を致して直達流行するのと毫釐にして千里の差がある。」と云つたのである。（以上王文成公全書六、寄鄒謙之。同與毛古庵憲副。同與馬子華。甘泉集三〇、奠王陽明先生祭文。同七、答陽明王都憲論格物等參照）

甘泉は物心無二、心事合一の立場から天理の體認が內的なものであることを述べて王學一派よりする外求義襲の非難に應へた。此の主旨を彼は王門の聶雙江への書（七）に次の如く述べてゐる。即ち「心と事と應じて然る後天理見ゆ。天理外に非ず。たゞ事の來るに因りて隨つて應ずるのみ。故に事物の來る、之を體するものは心なり。心中正を得ば則ち天理なり」と。これによれば事物と感應する心の中正の矩が天理であるから、隨處に天理を體認するとは事物と應じ事物を體し、即ち事物を離れぬまゝ心に於て天理を自得するに外ならぬ。故に體認の機は依然として心に在ることになる。故に甘泉はこれは内であつて外ではないと主張するのである。

右の主旨は贈洪方二子歸福山序（一七）、及び答陽明王都憲論格物（七）に尙詳しく説明されてゐるが、陽明に對しては吾が説が内なる致良知の説と本來相反せぬものであることを述べてゐる。

體認は蓋し身に切なる自覺であるから、甘泉が亦親切にして徹に通ずる所の知覺、即ち思を重視したのは當然であらう。彼は明鑑止水が萬象を畢く照らすが如く、虛明にして徹に通じ、直ちに天然に到つて人力の絲毫も存せぬ無爲

の思を以て善思とした。其處に到れば易に「天下何をか思ひ何をか慮らん。」と云ふ如く、思は人爲を超えて、自然の力にかゝる絶對的なものとなるであらう。思はねば天機息むに近く、敢へて思へば憶度の私に陥り、而も兩心相覺めて所謂懂々徃來となるの弊を生ずる。故に坐忘と不意の間、過不及なき中思に天機があると云へよう。中思なれば心は中正を得、「井遷らずして泉至る」(樵語)が如く、思は其の位を出でずして化育の功、經綸裁制の道、即ち人倫の立場が自然に達成されると甘泉は考へた。然し思が中なるためには反省的な工夫が必要とならう。これ甘泉が敬を以て「思の規矩」となす所以であつた。

かくして甘泉は隨處の天理體認の要をば論語の「事を執る敬。」の一言に求め、敬を以てその親切なる工夫とすると共に、それによつて亦の體認が内なるもので外なるものでない所以を示した。

八

敬は反省的な存養の工夫であるが、甘泉が敬を重視したのは、天理は本來心と渾一なるものであるから、一物として限定し得るものではなく、隨つて心を純正に保持し之を存養することが天理を存する所以であり、天理を存すれば自ら天理の明覺を得る。即ち心の存する所それが天理であり、天理の自覺であるとしたるに由る。故に彼に於ては敬は心體の存々惺々の所、窮理に於ける支離の弊を救ふ所以であつた。されば敬は徒らに心を限定する消極的なものではなく、却つて眞にそれを活用明々ならしめる積極的なものである。さもなければ心體と工夫が分離し、心が二物となつて心は却つて用の靈活を失ひ體の存明が失はれるであらう。甘泉は「這の敬を放下し得ず。」と云ふ朱子の説を是としなかつたが、(書問)それは敬に執して却つて右に述べた其の本來の主旨を失ふ恐れがあると思つたからであら

う。彼は敬を以て一の心、一とは明道の所謂「心中一物もあることなき」ものとし、(七、答黃孟善) 若し一物あれば二となる。一なれば滯着がない。程子が「主一無適」を以て敬を説いた主旨は此に存するとした。故に「天理を主とする」を以て主一とする説は尙滯着を免れず、随つて「適」となるものとして之を非とする。(七、答薛文蔚侍御。同答黃孟善。問疑續錄) 此の敬中の無物無滯は甘泉によれば「鴻爐中に點雪も容れぬ」が如きものであり、孟子の所謂「仁義に由りて行ふ」學も此より出るものと考へられた。(問疑續錄)

朱子の敬説も右にのべた滯着を非として心の活用を求めないわけではない。故に「主一はたゞこれ主一。必ずしも主一上に道理を問はざれ。」(語類九六)と云ひ、門人が主一を專守せんとしたるに對し、「主一も亦是。然れども程子の主一を論ずるは却つて然らず。又用あるを要す。豈これ塊然の主一を守らんや。」(同)と云ふ。然し朱子は一應主一を專一とした。(同)然し心と理の渾一を求めて朱子よりも一層敬に於ける心の活用の面を重視した甘泉よりすれば、朱子の説は尙執守の弊を免れがたいものであつた。故に「物に滯れば以て專と云ふべきも、以て敬と云ふべからず。敬は滯なきなり。敬なるものは必ず專。專なるものは未だ必ずしも敬ならず。專を以て敬となすは、何ぞたゞに千里なるのみならんや。」(新論)と云ひ、一を以て專を説き、專を以て一を説くを非とした。

甘泉が白沙と同じく「全放下」を説いたのも敬に於ける滯着執守を恐れたからであらう。即ち全く放下しなければ天理を求めて却つて滯り、そのために不知不識の中に論語の所謂「意必固我」の私に陥り、却つて天理の淡泊も期しがたくなると考へた。(七、答歐陽崇一。語通錄)

然し明道は「理を見て後須らく放開すべし。」と述べている。それに就いて甘泉は、「若し天理を見得ること親切なれば、則ち自ら廓然大公にして廣大高明の本體自ら復す。即ち所謂放開は理を見て後又所謂放開あるに非ず。」と云ひ、見得て後の放開は却つて天理を小とするものであるとした。(問辨錄) かく云ふは明道の説を非としたのではなく、その説の眞意が此にあるとしたるに

外ならぬ。これは字面に拘らずよく工夫の自然を宗とする明道の精神を汲み得たものであらう。これによれば甘泉の全放下は天理を見得ること親切なるの結果得られるものとならう。故に甘泉は「若し天理を見得れば隨處に灑落、即ち全放下。更に他に求むること勿れ。」(七、答歐陽崇一)とも云つたのである。かく云つたのは全放下を説くものが佛學の無念の弊に陥るのを愛へた結果であつて、隨つてこれは彼が敬に於て全放下を要するのと矛盾するものではない。彼が全放下を説いたのは敬に於ける工夫の自然性を旨とした結果であることは言を俟たぬ。されば眞の敬を得ることが亦全放下であるとも云へよう。故に「全放下は即ち忘るゝ勿れ助する勿れなり。」(問辨錄)とも云つた。忘るゝ勿れ助する勿れとは後に述べる如く敬の工夫である。

敬に於て心中無物無滯となれば「即此齋戒心、便與神明游。」「齋々致太虛、白日生爾室。」(三七)と云ふ詩句が示す如く、天理が自ら呈露して其の虚明妙用が遺憾なく發揚する。天理の體認は此の際の自覺に外ならぬ。

之によつて天理の體認が外求でないといふ彼の立場が亦一層明白になるであらう。何故ならば、それはまさに「牛に騎つて牛を問ふ」(二六詩句)が如きに外ならぬから。白沙と同門の胡敬齋は程朱に本づき敬の全體大用を説いたが、敬の内容を畏懼、齋整嚴肅、卓然精明、渾然純一等に分けて之を説明した。(居業錄三)、たゞ敬齋は其の中でも整齊嚴肅を主としたが、甘泉の敬はむしろその中の精明純一に近い。故にそれは整齊嚴肅を旨とする朱子の敬とはやゝ趣きを異にする。

甘泉が右の如く敬を説いたのは、工夫に於ける自然性を要としたためであつたことは云ふまでもあるまい。天理は自然の本體であつて些かも人爲を以て犯し得ぬものであるから、そこには恰かも日月の照、雲行流水の如く些かも安排作爲があつてはならぬ。故に甘泉は「自然の工夫を以て乃ち自然の道理に合す。更に絲毫の人力を容れ得ず。」(書問)と説いた。彼の詩に「八十六年懷竹居、一眞會後定何如、若知眞處元無事、連此眞名又破除」(二七)と云ふのがあつた。これはまさに自然の工夫を以て自然の本體に合し得た絶対無の境を示したものであらう。

故に甘泉は論語の默識と絶四(意必固我を絶つこと)もすべて自然に順つて無事なる所を行ふを是とし、(二二、約言)學困利

勉も其の難易を問はず、「たゞ一路自然上にあつて更に一物も添ふべからず。」(語通錄)と云ひ、學習についても「學びて學ばず、習ひて習はず。」(二六詩句)と云ひ、知行についても「無覺の覺、是れ之を明と謂ひ、無事の事、是れ之を行と謂ふ。」(問疑續錄)と云つて、工夫を用ひながら工夫を超えること、即ち工夫に於ける自然性の要を説いた。而して彼は書經の「安止」易の「何思何慮」論語の「絶四」「默識」孟子の「行所無事」明道の「不用一毫人力」等を掲げて聖學が自然を宗とする所以を證した。

自然の工夫を用ふれば「樹根が土に着く」が如く(七、答太常博士陳惟浚)天理の生命が自ら樹立する。甘泉によればそれは化功を我が手に歸して天機を把握する方便であつたのである。これはまさに「無中に有を生ずる」手段とも云へよう。

甘泉は本體と工夫の渾一を旨としながらも本體即工夫とするから、工夫の自然性の要を説かざるを得なかつた。さもなければ工夫は天地の生徳に冥合し宇宙の生意に達しがたいであらう。自然を宗とした彼の學は固より死に臨んで工夫の堅苦を求めた朱子の學風とは異なるものであつたことは云ふまでもない。むしろそれは明道の靜なる自得の學に近い。隨つて彼の云ふ自然は震動變化する雷の如きものではなく、杖鳴響動の意を持つ禪の自然でもない。かゝる自然は甘泉によれば眞の自然ではない。此の立場からして彼は慈湖の自然を排したのである。(二四、楊子折衷)蓋し彼が自然を宗とするに至つたのは師白沙の教によるものであるが、甘泉はそれを厚く信奉している。(甘泉の詩に「贈我雲霓裳、中緜自然字、服之永不忘云々」(二六)と云ふのがあり、又「白沙は自然を宗とす。人之を疑ふ。若水(甘泉)四十年服膺し、今之を信することます、あつし。」(二二、自然堂銘記)と云ひ、白沙を稱して「自然翁」(二六)と稱してゐる。これによつて彼が如何に師の自然の學を繼承しようとしたか推察されよう。)然し事實は白沙の(主靜に本づく)自然の學よりも明道の自然の學を繼承して之を宗としたものと云つてよい。且甘泉はそれよりして尙孔孟に溯源して聖學の自然を深く體得せんとした。彼の自然堂銘序(二二)を見れば此の邊の消息が窺はれよう。

甘泉は、自然の工夫は學者の下手の所ではあるが(七、答彞文蔚侍御)其の熟達は容易でなく、其處には調停習熟の

苦工がなければならぬとする。それ故に柳子厚の「道機熟」の詩句を掲げて之が玩味を求め、(問疑續錄)或は明道の自然は「百鍊の磨鍊を要す」と云つた白沙の敬を擧げ、(語通錄)又彼が常に誦してゐた吳廉齋の「道理平舖」を以て容易ならぬ工夫であると説いたのである。(問疑續錄)

敬は天理の純一を存養し徳を會聚する工夫であるから、それは孟子の所謂有事及び集義に當ると甘泉は考へた。彼は孟子の有事を此の如く天理存養の積極的な工夫としたので、佛は意必固我の亡を説くが有事を知らぬと云つて、それによつて佛を闢いたのである。(雍語)

これよりして甘泉は、佛には敬があるが義がないと云つた程子の説は傳寫の誤りとした。(問辨錄)但し甘泉は義を輕視して敬のみを重視するのではない。却つて、敬(直)と義(方)は人の兩足の如く偏廢すべきではないと云ふのみならず、敬を人が刀を持つに譬へ義を人が賊を殺すに譬へ、手に刀を持つのみで賊を殺さねば刀は無用となる。故に「義方の力が尤も切。」と述べて、時には義を敬よりもむしろ切要なものとしてゐる。(四、知新後語)故に程子を右の如く評したのはそれによつて敬が輕視されるのを恐れた結果であると考へてよいであらう。甘泉によれば敬は人身の血氣を通ずるが如きもので、それは個々の工夫をしてそのまゝ渾一なる生命に根ざさしめるものであつた。(五二、業合一。七、答徐曰仁工曹)(但し甘泉は敬と個々の工夫とを別個なものとはせず、個々のものがそのまゝ敬でなければならぬものとする。兩者の關係は個がそのまゝにして全となるやうなものであつたと云へよう。隨つてこれは彼が義の要を説くことゝは矛盾しないであらう。)

孟子は「有事」を述べた後に續いて「忘るゝ勿れ助長する勿れ。」と説いた。甘泉は有事、即ち敬と兩勿の關係を方圓に於ける規矩に譬へた。(問辨錄)忘るゝ勿れとは工夫を忘れぬこと、助長する勿れとは安排作爲をなさぬことである。甘泉は「忘るれば本體に非ず、助すれば自然に非ず。」(一七、贈維揚堯教鶴阿高君選刑部主政序)と云ひ、兩勿の間、此の中に天機があるとした。これは亦前記の「自然の工夫を以て自然の本體に合する」に外ならぬ。故に甘泉が兩勿

を敬（有事）の規矩としたのは明道に従つて工夫の自然を要とした結果であるとも云へよう。明道も「兩勿の間、これ即ち正當の所」と云つたが、甘泉は此の兩勿を敬、正當の所を天理とし、而も前述の如く敬を以て天理體認の工夫とするから、亦兩勿を以て天理を體認する工夫の要として之を重視した。（一九、進聖學疏。八、新泉問辨錄）

明道の門人謝上蔡も「既に忘るゝ勿れ又助する勿れ。此の時節に天理見ゆ」と云ふ。甘泉は此の説によつて右の明道の説を解釋したやうである。（進聖學疏）白沙も兩勿を掲げ、それを以て中庸の鳶飛魚躍（自然の活潑々地の道體）を見得る工夫、所謂欄柄入手の所とする。（白沙子三、與林郡博、又）（白沙の兩勿も其の師吳康齋の訓によるものであつたらしい。―白沙子四、祭先師康齋墓文）甘泉は明道白沙のみ眞に孟子の兩勿の旨を知るとしたが、（書問）それを以て敬の工夫、敬の規矩とするの説は先儒の未發の論として之を説いた。

甘泉は兩勿の間は一點の生意にして渾淪萬化の本、物と同體の理も此の間に在る。故に兩勿の間は「胸中より流出して沛争たり。」（一七、重刻白沙先生詩序）と云ひ、論語の「參前倚衡」中庸の「鳶飛魚躍」明道の「活潑々地」の如く、そこには時處に隨ふ間斷なき眞體の流露、天機の活用がある。（問辨錄）其の間に天理を體認すれば酬應、讀書、擧業等凡べて一以て之を貫き、恰かも頑鐵の洪爐に入るが如くこれらは渾然と融化して累とならぬのみならず却つてその力となると考へた。（問疑續錄）甘泉が兩勿を以て天理を體認するの切要の所となす所以は此にある。明道の定性も其の要は此の兩勿に在ると甘泉は考へた。―問辨續錄）但し彼は兩勿を分離することは許さず、之を一時一段の渾然たる一の工夫と見る。故に彼が兩勿を説くに當つて間の字を入れたことは重要である。兩勿の工夫を用ふれば心は過不及偏倚がなくして中正を得るから、間は中の心であり、無に陥らず有に馳せず、有無渾一となるからそれは亦物を體して遺さぬ心であると云へよう。（樵語）又それは有無の間であるから、兩勿はまさに「見るべき所を致して見ざる所ある」工夫

夫、即ち明道の審幾に當ると云ふ。

甘泉の兩勿の説については、陽明及びその一派のものは、虚見に陥り集義を離却するものとして之を難じた。即ち本體工夫は一の真切なるものである。故に良知なる真切の體を存養して之を忽がせにせぬことによつてのみ工夫が自ら真切となる。されば兩勿も真切の體を得ねば徒漫となつて却つて工夫の真切を失ふと云ふのである。(故に陽明は有事を以て學の頭腦とし、兩勿を以て單に其の間の提撕覺醒に過ぎぬものとした。)これに對し甘泉は、兩勿の間は停々當々、即ち真切の處、此の真切の處が實は天理の本體である。今乃ち真切上に兩勿の功を求めば却つて執滯助長に陥らざるを得ぬ。(問辨續錄)故に兩勿は真切の處、即ち有事の規矩であり隨つて集義である。されば兩勿を舍いて有事を求めるとは、恰かも規矩を舍いて方圓を求めると等しい。故に兩勿なくして有事を求めると有事は得られぬ。これは天理を滅するものであると云ひ、(問辨錄、語通錄。一七、贈維揚學教鶴阿高君選刑部主政序)又兩勿の間は、同體の理を見るから至虚にして至實であると云つて(問辨錄)虚見の非難に應へ、又敬は徳を聚める工夫であり敬の工夫は兩勿であるから、兩勿は即ち集義である。こゝに集義せずして事上に集義すれば、助長義襲となると云つて(七、答鄭君濟問集義)集義を離却すると云ふ非難に酬いた。

兩勿の間は意と不意、坐忘と不忘の間、天機の存する所とも考へられるから、此の立場よりして甘泉は、忘を説く禪は却つて意に著して眞體を見得ぬものとし、「九年面壁說意壁、到了忘時又著忘、意上不意眞體見、山吹動薛蘿裳。」(二六)と吟じて此の意を示した。

兩勿によれば孟子が「放心を求む。」と云ふ如く心を收め入らしめることも、邵子が「放を要す。」と云ふ如くそれを廓大させることも必要とせぬと甘泉は考へた。それは此等の説は時弊を救ふの言ではあるが、兩勿を用ふれば天理存して人欲撤去し、廣大精微の體自ら備はり、隨つて右の如き偏を救ひ偏を補ふための工夫を必要としないと考へたからである。(二二、求放心亭記)

故に甘泉は孟子に於てはその「盡心」の一言、及び「必有事焉。而勿正勿忘勿助長」の數語を以て工夫の要とし、「求放心」の説は之を退けた。それは放心を求めば、放するもの一心、求めるもの一心となつて、心を以て心を求めることになり、却つて懂々往來となると考へたからである。(七、答黃安崖中丞。求放心亭記)

甘泉が兩勿を要としたのは「忘れれば之を失ひ、及ばざれば固より盡さず。助すれば之を過に失ひて亦盡さず。たゞ忘るゝ勿れ助する勿れの間、中正なれば廣大高明の體完々全々。明鏡の垢を刮して本體復するが如し。」(二三、天泉書堂講章)と云へるに徴しても明らかなる如く、中正の天理に至らんとするの微旨に本づくものであつたのである。随つて亦それが思の位を出でざる工夫、即ち中思の工夫とも考へられたのも尤もなことであらう。(問辨續錄)

但し甘泉は兩勿の間(或は敬)を又て直ちに天理とするを不可とし、そこに天理を見たと述べた。(問辨錄。語通錄)かく云ふは兩勿を用ひるものが漫然と有心無心の境を逐うて實理の體認を忘れ、莊子の渾沌に向ふが如き弊を生ずるのを恐れたゝめであらう。さればと云つてそこに「天理を觀る」と云つて觀の字を添加することも不可とする。(問辨續錄)と云ふのは觀と云へば心をして心を觀ることになつて勞擾に堪へぬであらう。そこで「念を着けるのも着けぬのも非、忘れる勿れ助する勿れ。吾が中念の明察に循つて之を刷新する。これは未だ是と云へぬが、これによつて不觀不聞(本體)の脈絡が日に密に日に深くなり、久うして濬合の處が得られるであらう。」(二三、山斗會申述先生語意)と云ふ。即ち甘泉は工夫を進めて本體の自得を真切にする努力を旨としたのである。たゞ兩勿や敬を以て直ちに天理とせず、そこにわづかに一線を引かんとしたところには、私心の雜糅によりて天理の蔽正が犯されることを恐れて一應心性の別論を述べた朱子學の蔭影が残つてゐると見て差支あるまい。然らざれば甘泉の説は勢ひ陸王に接近して來るであらう。

以上述べた如く敬によりて心を存養すれば體認は佛(老)の虛見に落ちずして天理の純正を實得することが出来る。故に甘泉は大學の格致誠正、修齊治平も、中庸の慎獨、孟子の集義も凡べて天理を實得するための心の工夫を説いた

もので敬を以て貫かれる。さもなければこれらの工夫は天理の生意に達しがたいとした。(七、答太常博士陳惟浚)

此の立場よりして甘泉は小學大學の諸條を敬を以て統合した朱子の説を是とし、工夫即本體の見地に本づいて朱子の敬説を蛇足とした陽明の説には服し得なかつた。(間疑續錄)たゞ朱子は敬を格致と別つ所があるが、(これは智識の要を痛感したからである。と云ふのは格致によつて廣博な智識を得るのでなければ、道義の實踐が人情に適切なものとならぬと考へたからである。)甘泉は兩者を全く渾一のものとする。

九

甘泉によれば前述の如く隨處の體認とは心が事に隨つて感應する所に就いて天理の實體を知ることであるから、それは大學の格物に相當するものであつた。(六、大科書堂訓。七、答陳宗亨。同答王宜學)故に彼は亦吾が學は格物に在りと云ひ、格物の學を提げてそれを以て陽明の致良知説に立向つた。

陽明も良知を致す實地の處として格物の要を説き、「格物は大學の下手の處、徹頭徹尾、始學より聖人に至る迄たゞ此の工夫のみ。」(傳習錄中、答羅整菴少宰書)と云ふが、陽明に在つては結局格物も良知の心體に歸せられる。即ち良知の體が自ら格物を要して向上するものとする傾向にあるから、格物は致良知(致知)の中に包攝され、隨つて學の頭腦は格物に在らずして致良知に在ることになる。然し甘泉は、陽明の致良知説は物を體して遺さぬ心性の廣大を忘れて有我が執し物を根塵とする佛學に通ずるものと非難する。(此の點から烈しく陽明の説を難じたのは羅整菴であるが、陽明はそれに對し我が格致が内外渾一のものである旨を述べてそれに應酬してゐる。同上)

甘泉は格物を掲げて佛(老)に向つた程子の精神を宗とする。さればよしむば格物を説いても佛學に通ずるが如き説をなすものは之を排斥する。彼が「物あれば則ち格して之を去る。」と云ふ慈湖の格物説を非としたのも、それが根

塵を絶つを求める佛説と同旨であると見たからである。(それよりして、根塵を絶たんとするは意を起すことであるから、慈湖の不起意は却つて起意、随つて易簡自然の學に反すると云つて慈湖の不起意説をも難じた。―楊子折衷)

甘泉は伊川により格物を以て理に至る工夫、即ち窮理とする。(二〇、涇州兩學講章)然らば何故理と云はずして物と云ふのであらうか。理は本來物と渾一である。若しそれを物より離せば理は實を失つて虚となり、随つて格物の工夫は人倫と關涉なきものとなり、其の結果、佛の如く窈冥昏然、倫理を外にするに至ると云ふ。されば徒らに本心(心と云つてもよい。)に理を求めることは心體を得る所以でないとし、此の點よりして物を心意の著見としてたゞ本心に理を求めるを格物となす陽明の説は、心を含いて之を外に求める從來(朱子學亞流)の病を變へる心より出たものであるけれども、尙内を是、外を非として自ら物を遺すの弊を免れ難いとした。(七、與陽明鴻臚。同答大常博士陳惟浚)

甘泉は心は原來天地萬物と同體、天地萬物と同じく大なるものとするから、格物を以て事物上になすと云ふのも、事物を外にしてなすと云ふのも何れも是とせず、たゞ「感に随つて發育擴充する」(語通錄)を以て格物の義とした。(これは敬と云ふ涵養の工夫に外ならぬとも云へよう。故に甘泉は亦敬を以て格物を説いたのである。七、舜文尉侍御)随つて格物は體用一原、顯微無間のところ、そこには内外の別がないとも云へよう。(七、答楊少默)これによつて甘泉は吾が格物説を外求と云ふ王學一派の非難に應へた。敬を以て格物を説く點から云へば、甘泉の格物は却つて内であるとも考へられる。故に彼は「知を養ふは寡欲より過ぎたるはなし。」と云ふ程子の工夫を以て格物としたのである。

陽明は其の始め「念頭を正す」を以て格物の義としたが、甘泉は此の説は、或は無諸相、無根塵を正念となす佛の虚無の弊、或は邪に陷るも自らは以て正となす楊墨の自みに陷るものであり、且つ學行を不要として自私自利に陷るから、それは孔子が「之を學んで講ぜず云々。」「學びて厭はず。」「好古敏求。」と述べ、子思が尊徳性の外に道問學を掲げて講學の要を説いた主旨に反すると云つて之を難じた。(七、答陽明王都憲論格物。同答王陽明。同答楊少默)

これに對して明末の黃宗羲は、陽明の正念の説は致知の工夫であり、致と云へば已に學行を要とするから、陽明の格物説を病とするのは當らぬと云つて辨じてゐる。(甘泉學案、湛甘泉傳)然し陽明に講學を輕視する傾向のあつたことは否定し得ぬ事實であらう。甘泉も其の一派のものが讀書講學を事とせぬを難じた。たゞ黃宗羲の如く致を以て學行として之を重視するならば、前述の如く甘泉も陽明の説を必ずしも不是とはしないのである。かうなれば王湛二家は接近する。故に湛門の中には徐存齋の如く陽明の致良知と甘泉の格物とは兩事でないといふものも出た。(甘泉集跋引)又唐一菴の如く致良知の致を體認と解して兩學の一致同歸を論ずるものもあつた。(甘泉學案四)然し明末になると湛學派の中には前述の如く更に朱子學の精神を導入したものも出たので、その中には王順渠の如く陽明の致知は方寸に局して學問思辨の功を一切棄却するものであると云つて、正面から之を論離するものも出てゐる。(甘泉學案六)

尙甘泉は大學の首章の首尾や條理に照らして陽明の格物論を非とする點四條を掲げて論じたが、詳しくは答陽明王都憲論格物(七)を参照されたい。

甘泉が格を訓じて「至る」としたことは前述の通りであるが、(但し彼は天理を中正とするから時には格を感應の際の不離不着なる恰好の處ともする。)然しそれは知至り行至るもの、即ち知行渾一の工夫であるとしたことは彼の天理の説よりして當然のことであらう。故に大學の知止(知)と定靜安慮(行)の並進を以て格物の功とし、(一七、聖學格物通大序)亦論語の博約、書經の精一、中庸の學行等すべて格物に外ならぬものとしたのである。(故に格物を以て朱子學の亞流の如く、單なる知識の獲得であるとはしない。)故に格とは體認を意味するものと見て差支あるまい。かくして甘泉は格物を解して「身を以て之に至る」(一七、答陳宗享)とし、修身を以て格物(致知)を説く古本大學を宗とするに至つたのである。

隨つて甘泉は「身に反りて誠なれば則ち天下の物我に非ざるなし。」と云ふ楊龜山の格物説を是とする。(問疑續錄)彼は又古本大學の美點は、修身を以て格物(致知)を説くにある。これによれば理を身に體するを務めて口耳の學に終らぬやうにな

る。故に世儒（朱子學一派の智識一偏に流れるもの）の多岐亡羊を救ふことが出来るとした。（七、答華孟善。同答王宜學。一七、古本大學測序）王洪以來明儒に古本大學を本にして朱子の章句を退けるものが多く出たが、これは渾一なる道を好む當代の風潮の然らしめるものであらう。

甘泉は大學の「至善に止まる。」を以て學の究極とし、至善に止まれば「明德」「親民」（内外の工夫）も一齊に之を了する。かくして始めて「知至る」のである。されば聞見の末に求めるは「知至る」ものではないとし、而も「至善に止る」とは格物に外ならぬとしたので、（七答陽明）大學の誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下はすべて此の格物によつて一貫されるものとなすに至つた。

即ち大學が此等の諸條を掲げたのは、意、心、身、家、國、天下に於て之を格することを求めたものである。（一七、聖學格物通大序）故に格物して後知至り、意誠に心正しく身修まるのみならず、齊家治國平天下も自らそれによつて行はれる。故に「格物上に一併に成し了る」のであると云ふ。（語通錄）かくして甘泉は格物を以て大學の諸條の統合樞紐とし、其の主旨を「格物通」によつて明かにした。（尤も彼は格物を頭腦として大學を一貫したものはするが、その一貫の仕方にも一律なものとはせず、之を四條に分けて説明してゐる。詳しくは格物通を参照されたい。）眞徳秀の大學衍義及び丘濬の衍義補があるにも拘らず、彼が敢へて「格物通」を書いたのは、格物に孔門の一本無二の旨があり、それによつて始めて大學の一貫の主旨が明らかになると考へたからである。（尤も衍義については、天下家國の事を格致誠正の中に説くから最も深功があるとは云つたが、補については斷片なりと云つて之を貶した。―間疑錄）故に易や論孟中庸等も亦此の格物によつて綜合されるとする。これ「格物以後更に工夫なし。」（間疑錄）と云ふ所以である。

此の如く大學が渾一なる精神によつて一貫されてゐると云ふ彼の立場は明末の大儒劉念臺によつて繼承された。念臺によれば大學の首尾が一貫するのは誠意を頭腦とするからである。（これは格物を頭腦として一貫を説く甘泉と異つてゐる。）誠意を中心とす

れ、ば大學の八條目は各々全體の中に生かされ、全體が亦個々の中に生きて來ると云ふのである。此の立場からして念臺は個々の工夫を個々のものとしてそれを綜合し順序づけて全體を蓋はんとする大學説は之を退けた。(遺編六、古小學通記) その結果彼も甘泉と同じく衍義及び補を排してゐる。

結局甘泉の云ふ格物も隨處の天理體認の工夫に外ならなかつた。かくして彼は此の體認を學の頭腦とし、それが聖學の一貫の主旨に適ふものとなす。即ち論語の「求仁」は其の二十篇の旨、孟子の「擴充四端」「反求本心」は其の七篇の約、大學の「格物」は「意身心、家國天下」の貫、中庸の「慎獨」は「三千三百(禮儀威儀)」の宗、而も仁、四端、本心、物、獨、とは天理に外ならず、求、擴充、反求、格、慎とは體認に外ならぬと云ひ、(一七、修復四書古本測序) 聖學はすべて此の體認の學であると考へたのである。