

譯してある事や、バクバ文字の「は稍」に近い形を持つてゐる事や、又文語の「半母音の所にバクバ文字の「を」を使つてある事を考へ合すと、此の音の價が稍判然すると思ふ。自分の學力では唯是才を述ぶるに過ぎないので、大方の教を切に待つ者である。

因に Ramstedt 氏はバクバ文書の證定の所で (Ein fragment mongolischer quadratschrift, S. 3) *ine, iee* と音譯した字を *eue, eee* だと讀んでゐるが、これも自分は *eue, eee* だと信する。一で無い事は其圖版を見れば明白であると思ふ。牌子や聖旨碑の「の形より少し斜體になつてゐるが、三行目の *chi* と比較すれば其相異は誠によく分る。六行目の *khiu* は無論 *ihue* で半母音なのだが又 *ene* の複數形のが聖旨碑の中に *ede* 及び屬格の *édeen* と出てゐるから参考して可なりだ。

十二 阿速、額速

Ramstedt はバクバ文書の考定で (Ein fragment mongol. quadrat, S. 3) *khu ri yuh su* と譯した語を *khurijulusu*=*khuriyalasi* としてゐるが少し迂遠である。無論 *yuh* と *su* とが連續して書いてあるから左様したのであらうが、現に牌子等に見える *khuhun* などは一縦に二つの母音を入れて讀むべきである。されば直ちに *khurijulusu* と譯して書いて關はぬと信する。

この *converbum conditionalis* は秘史では阿速、額速で澤山に見出されるのであるから *hasin* として讀まなくて、阿速其儘で結構なのだ。しかし又巴速、別速も秘史には澤山にある。そこで此阿速巴速の兩方の關係は前に述べた阿行巴行の關係の例に出せるので、再歸的助詞の安、延及び班邊と共に同じ關係を見られるのだ。尚、語頭の巴行に就ては Ramstedt の Zur Geschichte des *Jahabalen Spiranten im Mongolischen*, S. 186 (Rostschrift, Vilhelm Thomsen, 1912, S. 182—187) は専門的の記述だが、惜しい事には他日を期して詳細でない。

附記 前の第六の所で可溫を阿一巴行の例として引いたが、あれは客額里(腹)卷ノ三十葉左等に取換えて置く。(大正五年七月十八日寫)

王陽明の良知說

林茂生

第一章 良知說の哲學的根據

陽明の良知說を觀る爲めに、先づ其の説の哲學的根據を尋ねざるべからず。陽明の哲學説は陸象山の心即理説を受け継ぎて此より出發したるものなり。詳しく云へば、心即性、性即理の説にして、天下には心外の性なく、心外の理なく、亦た理外の心なしとするなり。「爰問至善只求諸

心。恐於天下事理有不能盡。先生曰。心即理也。天下又有心外之事。心外之理乎。(傳I 3)「析心與理而爲二。而精一之學已。世儒之支離。外索刑名器數之末。以求明其所謂物理者。而不知吾心即物理。初無假於外也。佛老之空虛。遺棄其人倫事物之常。以求明其所謂吾心者。而不知物理即吾心。不可得而遺也。」(全書VI 26)「心外無理。心外無事。」(全I 23)「夫物理不外於吾心。外吾心而求物理。無物理矣。遺物理而求吾心。吾心又何物邪。」(全II 4)即ち彼に依れば、心、性、理、三者畢竟同一物なりとす。然れども彼は多く性を云はず、多く理を云はず、主として心を云ふ。而して理氣二元說に基きて心を人の主觀的實在とし、理氣を客觀的實在として、其の間の關係を説きたるは、從來の朱子學派の立場なるが、陽明に至りては、所謂客觀の理は主觀の心の中に具はあるものにして、否な心そのものは即ち理なりと見、客觀即主觀、主觀即客觀、主觀即實在を主張せんと試みたる也。此れ即ち陽明の新しき見地にして、而も彼の主觀的唯心論の依りて出でたる所以也。彼の學が「心學」と稱せられたる所以も、實に茲に存する也。思ふに、彼の心即理をば略ば左の三方面より概観するを得。(理も心も唯一物にして唯だ三方面より一物を見るを云ふにて三種のものにあらず。)

(一) 形而上的方面 従來の朱子學に依れば、理は宇宙に充ち、古今に亘り、終始なきものにして、絶對的創造的のものなりとせり。故に氣に合すれば、理は不能のものとなりて、吾人の心

を生ずるとして、心と理とを二分したり。此に反して、陽明はかゝる形而上的の理、絶對的實在としての理は、客觀的のものにあらずして、畢竟吾人の性、吾人の心外ならざるものとす。此の見地は、固より陽明の獨創にあらざるも、象山の説を更らに詳しく述きたるものなるが、其の朱子學派の主知二元説との差違は、恰かも Descartes が物心二元を唱へたるに反して、Hume は心即現象、心の造り出だせる現象の外に別に本件ありとは考へ得られずと、主張したるに、稍や類似せる所ありと考へらる。(然れども、其の主張に於ては相似するも、其の説きたる方法に至りては、Hume の純認識論的證明とは異なりて、陽明は寧ろ直觀的方法を用ひたれば、其の立論 Hume の如く論理的ならずして、やゝ獨斷的傾向に流るゝは惜むべし。併し此は陽明の哲學に限らず、支那哲學全般の傾向なりと思はる。されど陽明はかかる新見地に立つて、在來の形而上的客觀即實在説を否定して、一元的主觀唯心論を唱へたるは、彼の學の光輝ある所以也。)

(二) 認識的方面 彼は又た一切の認識作用の對象たる理を心の條理とし、「理也者心之條理也」。(文錄第五書諸陽卷) 心の文の見はるゝものとし、「理之發見可見者謂之文」。(傳I 14) 天下事々物々の理、いはゆる森然たる萬象の物は、悉く此の心の明覺なる感應なりと見て、心即理を説く也。「夫萬事萬物之理不外於吾心」。(傳I 14) 即ち知覺そのものより云へば、理にして、知覺

する主より云へば、心なりと云ふが如し。「心則不一塊血肉。凡知覺處便是心。」(傳III 69) 而して心即理なる故、心は物質的感覺作用の主體にあらずして、知覺そのものなりと云ふ。此の點より云へば、陽明の認識的方面に於ける心即理説は、やゝ Berkeley 流の “esse est percipi” の主觀觀念論に似たる所ありと思はる。

(三) 道徳的方面 陽明の學が重きを道徳的方面に置くは、他の支那哲學者と異ならず。彼が形而上の理と云ひ、認識的方面の理と云ひ、皆な實踐道徳的方面の心説を發揮せんが爲めに云ひしなり。彼は屢々「天理」なる語を口にする。「天理」とは換言すれば道徳的の理、至善の理の義なり。「至善只幾此心純乎天理之極。」(傳I 5) 而して心即性、性は至善なる「至善者性也。」(傳I 53) 故、心は至善の天理也。故に心即理の道徳的方面に於て、其の理は天理を云ふなり。彼れ又た道心と天理とを同一物と見たるも「程子謂人心即人欲。道心即天理。語若分析而意實得之。」(傳I 14) 彼が道徳的方面より心即理を主張せんと欲すれば也。彼はかくの如く力を盡して此の道徳的方面の心を見、且つ特に孟子の用ひし「良知」なる語にて此の至善なる心を云ひ表はせり。彼の良知説は即ち此處より出でたる也。

以上陽明の心即理説を表にて表はせば、左の如し。



第二章 良知の體用

以上述べし如く、陽明の哲學は心學なり。彼は種々なる語を用ひて彼が力説せんとする心の本體を説明せり。即ち大凡次の如し。

心の體は性なり。「心之本體即是性。即是理。」(傳I 15)

心の體は至善なり。「至善者心之本體也。」(傳II 64)

心の體は知なり。「知是心之本體。」(傳I 13) 知は心の靈明なるものなり。「心之靈明是知。」

(傳I 50)

心の體は道心なり。「心一也。未雜於人謂之道心。」(傳I 14)

心の體は光々なり。「光々只是心之本體。」(傳I 46)

心の本體は天理なり。「心之本體天理也。」(全VI 16)

心の本體は誠なり。「誠是心之本體。」(傳I 93)

而して彼は特に心の本體の虛明靈覺なるものを「本然の良知」と名けたり。「心之虛明靈覺者即所謂本然之良知也。」(傳II 16) 彼は既に心の本體を良知とすれば、良知を以上舉げたる性、至善、良知、道心、光々、天理、誠等の語と同じき概念と見たるが如し。今吾人は試みに彼が心即理哲學を上述の三方面にて見たると同様く、彼の良知說をも以上の三方面に分ちて考ふるを得ん。

(一) 形而上の實在としての良知 上に述べたる如く、陽明哲學は支那哲學の一特色として顕る倫理的實踐的の色彩を帶びたるものなり。故に彼の良知も主として道德的方面にて此を説きたる。然れども彼が倫理道德的に説きたる良知說も、何時の間にか、彼の心即理説に現はれたる如く、心を形而上の絶對の理となし終りしに等しく、良知も終に形而上の實在化せられずあらずとなれり。今叙述の便宜上先づ彼の形而上の説明を見んと欲す。

(a) 彼れ以爲へらく、良知は普遍的實在なり。即ち時間空間を超絶せるものにして、人は勿論、天地山川草木瓦石に至るまで、悉く良知を具有するものとす。「蓋良知之在人心。亘萬古、塞宇宙而無不同。」(全II 51) 「良知之在人心、則萬古如一日。」(全VI 2) 「人的良知就是草木瓦石的良知。

若草木瓦石無人の良知。不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然。天地無人的良知。應不可以爲天地矣。」(傳II 36 37) 此の點に於て莊子のいはゆる「道」と陽明のいはゆる良知と相似たる所ありと云ふべし。(莊子知北遊篇曰)「東郭子問於莊子曰。所謂道歟乎在。」莊子曰。「無所不在。」東郭子曰。「期而後可。」莊子曰。「在蠅蝶。」曰「何其下耶。」曰「在梯稗。」曰「何其愈下耶。」曰「在瓦甓。」曰「何其愈甚耶。」曰「在屎溺。」此の理より推して、彼は良知を有せる人と同じく、良知を有せる天地も、萬物も、皆な相一致同體のものなりとせり。「問人心當物同體。如吾身原是血氣通流的。所以謂之同體。若於人便異體了。禽獸草木益遠矣。而何謂之同體。先生曰。你只在感應之幾上看。豈但禽獸草木。雖天地也當我同體的。鬼神也當我同體的。請問。先生曰。你看這箇天地中間甚麼是天地的心。對曰。肯聞人是天地的心。曰。人又甚麼教假心。對曰。只是一箇靈明。可知充天塞地。中間只有這箇靈明。人只爲形體自閼隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。云云(傳III 74 75) (茲に云ふ靈明は即ち良知を指すものならむ。)要するに、彼は斯くの如く良知を普遍的の實在となせり。

(b) 良知は自然的理法なり。彼は此を「道」と云ひ、或は「天」と云ふ。例へば、彼は晝夜の道を良知の通するものとするが如し。「問通乎晝夜之道而知。先生曰。良知原是知晝夜的。(傳III 74 75)

III 33) 曲夜の道を知らば、死生の道をも知るを得べしと。(傳 I 78) 故に良知は自然の理法にして道なり、天なり。「夫良知即是道。」(傳 II 60) 「道即是天。」(傳 I 44)

(c) 故に良知は創造的絶対なり。彼は良知を造化の精靈と見、「先生曰。良知是造化的精靈。」

(傳 III 31) 「這精靈生天、生地、成鬼、成帝、皆從此出、是當物無對。」(傳 III 31) 又良知を神と見、氣と見、精と見なり。「夫良知一也。以其妙用而言之謂之神。以其流行而言之謂之氣。以其凝聚而言之謂之精。」(傳 II 47) 良知は即ち絶対的の天なりとす。(傳 III 43)

以上彼の道德説より出發したる良知も、形而上の説かれたる時には、終に神秘的色彩を帶ぶるに至る。然れども彼の致良知に於て多く用ひられたる良知の概念は、此の形而上の實在としてのものよりか、寧ろ次ぎに述べんとする認識作用^(主體)としての良知、及び道德的作用としての良知にあるなり。

(二) 先驗的認識主體としての良知 良知は心の虛靈明覺の本體なるを以て、光々のものなく、即ち良知の本體は光々昭明なるものにして、何物にも昏蔽せらるゝことなく、恰かも明鏡の如きもの也。聖人も凡人も其に本よりかゝる普遍的意識體を有して、明覺無滯的「人心本體原是明覺無滯的。」(傳 III 57) 常に覺めて物を照らすもの也。「良知常覺明照。」(全 II 52) 此に依りて心中に

物皆な備はる故に、物の理を知らんと欲する時には、良知に求むればよし。即ち恰かも一座不染の鏡面に萬象を映するが如し。而して此の本然の良知は不動的のものにして、「心之本體原自不動的。」(傳 I 51) 先驗的のものなり。換言すれば、吾人の先天的具有せるものにして、毫も經驗見聞を待たざる也。「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。而應不離於見聞。孔子云。吾有知乎哉。無知也。」(子罕篇) 良知之外則無知矣。」(傳 II 65) 經験を待たずして、且つ經驗を統一する主體なり。故に良知は即ち認識的知識の源となる。

然れども良知の本然は不動的なるが、經驗の統一作用を營む時には、發動するものなり。その發しては思考(思惟)となる。「思是良知之發用。」(全 II 49) 認識作用は此の思考即ち良知の發用によりて統一されるものとす。本然の良知は至善のものなるが、その發動をなさる前には、善惡なる道德的評價を附すべきにあらざるものなれど。其の發動し始むれば、茲に道德的評價を生ずるとなる。即ち轉じて道德的主體としての良知となる。

(三) 道徳的主體としての良知 既に擧げし如く、良知は心體にして、本來は靜的狀態にあり。他の語にて云へば、「未發の中の性」なり。故に善ならざることなし。「性無不善。故知無不良。良知即是未發之中。即是廓然大公。寂然不動之本體。人々之所同具者也。」(傳 II 48) 即ち至善の心

體なり。此の至善の狀態を彼は又た他の語を借りて云ひ表はす。即ち「無善無惡」と云ふ。「無善無惡是心之體。」(傳II 57、天泉證道問答、四言教の語なり)無善無惡と至善とは、一見して矛盾の如く見ゆれども、陽明の考へに依れば、良知は元來一塵不染のものなる故、惡と云ふ分子あると考へ得らず。故に無善無惡と云ふ。無善無惡とは、即ち凡て善にして、善惡の差別なき程至善なりとの意味にて云ふが如し。彼は又た「道心」なる語を用ひてかゝる至善の本然の良知を云ひ表はす。「道心者良知之謂也。」(傳II 55)然るに、此の靜的至善の狀態にある良知我一旦發するや、思となり、知となり、感に應じて動き始む。此の時に、意即ち生す。「其虛靈明覺之良知、應感而動者謂之意。」(全II 22)茲に善或は惡始めて出づるなり。「心之發動不能無不善。」(傳III 64)「有善有惡是意之動。」(傳II 57、四言教)即ち元と善なるものが人欲の昏蔽によりて惡となることあるを云ふなり。斯くて善惡の差別即ち道徳的評價を附せらるべし。而して善に於ては、天理の儘まに循つて、仁義禮智孝親忠君の事となり、惡に於ては、氣に動かされて、好色好名等事となる。由是觀之。意は善惡の分歧點にして、此を「善惡の限界概念」(Gratia et Peccatum)と名くを得べきんか。此の意の動く時に、或は人爲に雜はりて「人心」を生ず。即ち道心(本然の良知)が人爲によりて雜せられたるもの、或は人欲によりて蔽はれたる良知を、特に「人心」と名くる也。「問と云ふべし。



a₁ = 本真道
ノ
a₂ = 自然道

b₁ = 無後ノ道心
ノ
b₂ = 發能心

道心人心。先生曰。率性之謂道。便是道心。但着些人的意思。便是人心。(傳II 27)「愛問道心常爲一身之主。而人心每尋命。以先生精一之訓推之。此語似有弊。先生曰。然。心一也。未雜於人謂之道心。雜以人僞謂之人心。人心之得其正者即道心。道心之失其正即人心。初非有二心也。」(傳I 14)然らば、道心と人心とは同一物にして、唯だ道心の昏蔽せらるゝか否かに依りて或は道心のまゝとなり、或は人心となるの差異あるのみ。此れ即ち彼の道心人心問題に對する自己の良知説立脚地より施したる解釋なり。而して此れ正しく宋儒以來の道心人心兩分論に對する駁論なりと云ふべし。

以上本然の良知と云ひ、道心と云ひ、等しく未發動即ち無善無惡の狀態にある心體なるが、其の發動するや、意を生じ、或は善のまゝの道心となり、或は不善の人心となる。然らば、吾人は如何にして此の不善不能の人心を道心に復し、本然の良知に復歸せしむるを得るか。此は陽明の倫理説の最も緊要とする致良知の問題となる。次ぎに進みて此を述べん。(未完)