王陽明の良知說（承前）

林茂生

第三章　致良知

上章に述べし如く、陽明の良知說は形而上的、認識的、及び道德的の三方面あるが、彼は主として認識的及び道德的の兩方面より致良知を論ず。而して認識的方面と云ふも、既にその對象たる事物が道德的倫常の範圍より脫せざる限りに於ては、其の認識的方面も、純知識的までは發展せず、多少道德的色彩を帶びるも、止むを得ざることなり。此の致良知說たるや、實に彼の哲學倫理說の最も重要なる部分を占むる故、彼の著書到る處に此の說のあるを散見するを得、今たゞ其の主要なる議論の二三を擧げて此を窺はんと欲す。

致良知の語は大學の「致知」と孟子の「良知」との二語を結び付けて云ふなり、大學の云ふ致知の「知」は、稍や範圍廣く、故陽明は特に良知なる本然の心體を設けて、狹義の知識卽ち至善の知識體として、此を云ひ表はせるが如し。然れども彼は致良知、致知を混同して此を用ふること屢々あり。殊に古人の致知說と比較するときには、致知と混同して、此を用ひたり。故に今吾人は從來朱子派の唱へたる知識論乃至倫理說を以て陽明の致良知說と比較するときには、如何しても此

の致知の議論を以てせざるべからず。陽明以爲へらく、從來の主智說の立場にありし朱子派に於ては、主に知とは物に卽してその理を知るの義と解し、卽ち格物を致知の上に置き、格物然る後に致知とせるに對して、自分は事々物々皆な吾が心にある故、致知の基礎は卽ち我が心に內省すれば自から此を得べしと主張せり。朱子所謂格物云者。在卽物而窮其理也。卽物窮理。出就事々物々上求其所謂定理者也。出以吾心而求理於事々物々之中。折心與理而爲二矣。夫求理於事々物物者。如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親。則孝之理其果在於吾之心邪。抑果在於親之身邪。假而果在於親之身。則親沒之後吾心遂無孝之理歟。見孺子之入井。必有惻隱之理。成惻隱之理果在於孺子之身歟。抑在於吾心之良知歟。其或不可以從之於井歟。其或可以手而援之歟。是皆所謂理也。是果在於孺子之身歟。抑果出於吾心之良知歟。以是例之。萬事萬物之理。莫不皆然。是可以知折心與理爲二之非矣。夫折心與理而爲二。此告子義外之說。孟子之所深闢也。務外遺內博而寡要。吾子旣已知之矣。是果何謂而然哉。謂之玩物喪志。尙猶以爲不可歟。若鄒人所謂致知格物者。致吾心之良知於事々物々也。吾心之良知卽所謂天理也。致吾心良知之天理於事々物々。則事々物々皆得其理矣。致吾心之良知者致知也。事々物々皆得其理者格物也。是合心與理而爲一者也。合心與理而爲一。則凡區々前之所云與朱子晚年之論。皆可以不言而喻矣。（傳II 10—12）是

に由りて此を觀れば、陽明の致知說の主要なる思想、及び主智說に對する彼の主張は明かなり。然らば致知既に斯く解せば、格物の語をも異なる解釋を施さゞるべからず、故に彼は「格」とは「正」なり。即ち「格君心之非」(孟子)の云ふ格にして物性の不正なる所を正して正にせると解す。換言すれば、元善きものが、一旦人數の蔽によりて惡くなりし故、此を元の本然の良知に正して復せしむると解せり。「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。」(傳I 12)然れども格物は「功夫」なり。故に此に對して「主意」なる語を立てゝ「功夫」に對せしむ。即ち格物の工夫に對する主意を「誠意」とす。「誠意之功只是箇格物」。(傳I 12)彼は此の方法にて凡て古語を主意と工夫との兩方面より見て、致良知を說明せんと試みたる也。例へば「惟精」を工夫とし、「惟一」を此が主意となすの類。「問惟精惟一是如何用工。先生曰。惟一是惟精主意。惟精是惟一功夫。」(傳I 28)今その最も重要なるものを擧ぐれば、即ち

誠身の主意に對する功夫は明善。
盡性の主意に對する功夫は窮理。
尊德性の主意に對する功夫は道問學。
約禮の主意に對する功夫は博文。

惟一の主意に對する功夫は惟精。

等の如し。

致良知 ─ 主意 ─ 誠意 ─ 誠身 ─ 盡性 ─ 尊德性 ─ 約禮 ─ 惟一
　　└ 功夫 ─ 格物 ─ 明善 ─ 窮理 ─ 道問學 ─ 博文 ─ 惟精

其の門人徐愛曰く、「說格物是誠意的功夫。明善是誠身的功夫。窮理是盡性的功夫。道問學是尊德性功夫。博文是約禮的功夫。惟精是惟一的功夫。」(傳I 22)此の言恐らくは最も彼の說の要を得たるが如し。

格物の說は既に上に述べし如く、吾人が心の物理を求めて其の不正を正して其の正を全すと陽明は解せるが、然らば、その主意たる誠意は如何。誠意は陽明の致良知說の根本思想なり。「誠意之說自是聖人教人用功第一義。」(傳II 3)意とは既に第二章に述べし如く、至善なる本然の良知の本體が發動したる狀態にして、茲に道德的評價を生ずべきものなり。然らば、此の意を誠にすとは、即ち意を本然の眞純に全うすの意に外ならざるなり。更らに詳言すれば、昏蔽せられたる良知より人欲を取り去りて、明覺なる天理即ち道心のまゝを全うするを云ふなり。或は誠そのものを良知と見ても、此の良知のまゝ少しも人僞に雜はらざるを云ふより外ならざるなり。彼は或は「思

誠」なる語を用ひ、或は「正心」なる語を用ひて、誠意を說明せるも、畢竟或は惡なき能はざる此の意を誠の心體に全うするを意味する也。此の誠意說に於て、彼の倫理說の主意主義（Voluntarismus）たる所以也。彼は亦た實に主意說を以て其の倫理說を一貫せり。

以上陽明は主意と功夫との二方面より見て、而して誠意と格物との一致を說かんと試みたり。彼は又盡性と窮理との問題をも主意と功夫との二面にて其の兩者の畢竟同一物なるを示さんと欲せり。彼以爲へらく、窮理の「理」は仁義禮智等の條理外ならず。而して仁義等は性なり、性は心の體なる故、心中の理を極むるはやがて性を盡す所以なりとす。「問窮理何以卽是盡性。曰、心之體性也。性卽理也。窮仁之理、眞要仁極仁。窮義之理、眞要義極義仁義。只是吾性。故窮理卽是盡性。」（傳I 70）其の他尊德性と道問學との問題をも兩々相關係するを論せり。「以方問尊德性一條。先生曰。道問學卽所以尊德性也。晦翁言子靜以尊德性誨人。某敎人豈不是道問學處多了些分子。是尊德性道問學作兩件。且如今講習討論下許多工夫。無非只是尊此心不失其德性而已。豈有尊德性只空々去尊。便不去問學。只是空々去問學。便與德性無關係」。（傳II 70）博文約禮惟精惟一の問題に至りても、等しく主意と工夫との筆法にて此を論じ、結局「存天理」の三字にて博文と約禮との一致、惟精と惟一との一致を結論せり。「禮字卽是理字。理之發見可見者謂之文。文之隱

微不可見者謂之理。只是一物。約禮只是要此心純是一箇天理。中略隨他發見處卽就那上面學箇存天理。這便是博學之於文。便是約禮的工夫。博文卽是惟精。約禮卽是惟一。」（傳I 14）「問惟一是如何用功。先生曰。惟一是惟一是惟精主意。惟精是惟一功夫。非惟精之外。復有惟一也。下略博學。審問、愼思、明辨、篤行者。皆所以惟精而求惟一也。他如博文者卽約禮之功。格物致知者卽誠意之功。道問學則尊德性之功。明善則誠身之功。無二說也。」（傳I 28）要するに、彼は從來の工夫を客觀的用功とし、主意を主觀的用功とせる態度に反して、彼は主義と工夫とを一物と見、凡ての致良知の主意及び工夫を主觀的とする態度より出でんと論ずるなり。斯くして、彼の說を約言すれば、良知は遺らず萬物を燭照するものなる故、物理を求むるに於ても、知識を得るに於ても、將たまた道德を涵養して至善に止まらんと欲するに於ても、主觀的に此の良知に就きて求めざるべからずとは彼の致良知說の要旨なり。彼は此の主觀的態度を他の語にて云ひ表はせり。卽ち「反觀內省」の語これなり。「反觀內省未嘗遺外。」（傳II 75答羅整庵書）彼は又た「反求諸已」、（傳I 10）「於心體上用功」、（傳I 31）「在心地上用功」、（傳I 65）「在自心上體當」、（傳I 31）「見性」、（傳III 71）「存天理」、（傳I 14）「存夜氣」、（傳III 34）「靜處體悟」、（傳III 31）「尋其根」、（傳I 46）「集義」、（傳I 51）「復其本然」、（傳I 53）「獨知之地用力」、（傳I 72）等語を以て、此の主觀的反觀內省法を說明せり。而し

て從來主智說の主張せる「卽物窮理の客觀的方法」も、彼の「致良知的反省法」の前には、根柢なき方法として、取り扱はれたるも、怪しむに足らざるなり。彼は「逐物」と云ひ、(傳I 24)「氣拘」と云ひ、(傳II 15)又た「作僞共知處用功」と云ひ、(傳I 72)「在聞見上用功」と云ふも、(傳I 67)畢竟從來の「客觀的卽物窮理法」に與へたる名義にて、以て自己の致良知の立場を明かにせん爲めなり。

致良知は上述の如く反觀內省法によるものなるが、陽明は更らに進んで一有力なる功夫を主張したり。卽ち「知行合一說」の「行」是也。彼は完全なる知を致さんとするには行を以てせざるべからずとし、知行の根本的合一を說きたり。彼以爲へらく、自からある事物につきてその知識を得るが爲めには、一は自己の先驗的良知に主觀內省をなすにより、一は躬行實踐によらざるべからず。玆に於て經驗の必要生せり。「啞子食苦瓜。與汝說不得。汝要知此苦。還須汝自喫。」(傳I 77)此によりて知と行との根本的合一を主張したり。「知者行之始。行者知之成。聖學只一箇工夫。知行不可分作兩事。」(全I 20)「未有知而不行者。知而不行只是未知。聖人敎人知行。正是要復那本體。」(傳I 7)「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。」(傳I 8)「我如今且去講習討論假知的功夫。待知得眞了。方去做行的工夫。故遂修身不行。亦遂終身不知」。(傳I 9)

「知之眞切篤實處卽是行。行之明覺精察處卽是知。知行工夫本不可離。」(傳II 5)從來の主知說にありても固より行を尊閣に附すべしと云ふにあらざるが、學問思辨を知とし、篤行を行として知行を二分する點に於て、陽明の駁論の焦點となるなり。兎に角陽明は斯く知行の合一を力說して以て從來師もすれば學問思辨に偏重せんとする弊を矯めんと試みたるに於て彼の學說の有力なるものとなる所以なり。彼の學說の世道人心を一新せる所以も實に玆に存するなり。「夫學問思辨皆所以爲學。未有學而不行者也。」(傳II 12)「今吾子特舉學問思辨以窮天下之理。而不及篤行。是專以學問思辨爲知。而謂窮理爲無行也。已天下豈有不行而學者邪。豈有不行而遂可謂之窮者邪。」(傳II 13)而して彼が行を力說するは從來の知に偏重せるに對して特に此をなしたるにて、既に知行合一と唱へたる以上、知に偏すべからずと同時に、行にも偏すべからざるを意味するなり。而して知と行との兩者合はせて、始めて知より見るときは完全の知となり、行より見るときは完全なる行となるは、彼の眞意ならむ。

彼は既に知行合一を說きたり。然らば先驗的良知を養ふ爲めには行の經驗的要素の加はるを認めざるべからざるに至る。故に彼は反觀內省法に於て主張したる「靜處體悟」に對しては「事上磨練」を主張せり。「人須在事上磨方立得住」。(傳I 27)事上磨練とは、反省內省法に於ける「在自心

上體當」に對して、「人情事變上に功夫を做す」と云ふ意なり。(傳I 32、36、37)(同III 45)此は取りもなほさず事變に處しては「靜亦定動亦定」の態度にて、克己躬行して、始めて良知を致すを得との意味なり。若夫反觀內省法と知行合一說に於ける事上磨練法との關係に至りては、前者を致良知の「求心法」と名けんか、後者は正に「遠心法」と稱せらるゝを得ん。而して求心法も遠心法も共に心を中心とせるものにて、心を離れては求心法遠心法等しくその用をなす能はず。卽ち此の兩法は致良知に於て統一せらる。此を以て陽明の致良知の二大形式と想像することを得べし。而して陽明の考へによれば、致良知の說は卽ち孔門の學の根本思想にて、孔子が云ひし「一貫の道」は、卽ち致良知を指すものなりとまで此を力說したり。卽ち彼は此の說に於て自から此にて孔門の正統を得たりと任せり。「夫子謂子貢曰。賜也汝以予爲多學而識之者歟。非也。予一以貫之。使誠在於多學而識。則夫子胡乃認爲成說。以欺子貢者邪。」「一以貫」非致其良知而何。」(傳II 24)

第四章　良知の發展

致良知說は上に述べたり。然れども良知を致しつゝ或は致したる後に於て、その致せし良知は單に良知の本然の形に復するに止まるか。或は更らに擴充發展したる形となるかは、尙ほ未決の

問題なり。陽明は此の問題につき解釋せんと試みたり。彼は爲へらく、本然の良知は猶ほ植物の萌芽の如し。芽は漸次栽培灌漑によりて成長し、終に樹となると同じく、良知もその分限の及ぶ所に隨つて擴充せられ、日々に漸次發展するものなりとせり。「先生曰。吾輩致知只是各隨分限所及。今日良知見在如此。只隨今日所知擴充到底、明日良知又有開悟。便從明日所知擴充到底。如此方是精一功夫。兩人論學。應須隨人分限所及。如樹有些萌芽。只把些水灌漑。萌芽再長。便又加水。日拱把以至合抱。(合抱連抱之義)灌漑之功。皆是隨其分限所及。」(傳III 14)良知は發展するものなりとせば、然らば、個人につきて考ふる時には、その未發現以前の良知、卽ち本然の良知と理想的に致されたる後の良知との間に、明かに差違ありと云はざるべからず。其の差違は固より彼の學說の立場より云へば、質的差違あるべからず。然らば量的差違か、或は明暗の度的差違か二者の孰れかなり。又た同じき質を有せる本然の良知を具へたる二人以上の個人間を比較すれば其の間の差違は量的關係なるか、明暗度の關係なるか、此も問題なり。

一個人につきての問題は、彼の「磨鏡」の喩によりて、此を推察するを得。磨鏡は致良知を喩ふるなり。卽ち理想的に致されたる良知は、猶ほ理想的に磨かれたる鏡面の如く本然の良知のまゝとなりて、明暗度の差異ありとは考へ得られず。(磨鏡之喩見傳I 42)然らば量的差違あるか、此

の點につきて彼は明瞭に云はざりき。良知は發展のものなりと假定したる以上、本然の良知と少しも變ることなしとは考へ得られず。さりとて、明暗度の差違を生ずべからざるは、上述の如くなる故、量的差違なかるべからず。(蓋し延長的差違は、物質にあらざる良知につきて考へ得られざればなり。)量的差違ありと假定せんか、經驗的後天的分子あるを認めざるべからずとなる而して經驗的分子ありと認めんか、彼が哲學上の立場を根底より破壞せらるゝことならむ。(蓋し彼が云ふ經驗は卽ち致知の工夫に關することにて、若し此を良知の主體要素として良知に新たに附加するものとすれば、彼の心卽理說の根本的假定とは矛盾となればなり。)

個人相互間の差違につきては、彼以爲へらく、聖人も凡人も向じき良知を先天的に具有し、唯だ此を致すを得ば聖人となり、然らざれば凡人となるの差違あるのみ。而して致すとは其の昏を去りて、本然の明に復せしむるを意味するなりとす。「良知良能愚夫愚婦與聖人同。惟聖人能致其良知。而愚夫愚婦不能致。此聖愚所由分也。」(傳II 21)彼は明かに聖人と凡人、上智と下愚との等級的差別を設けたり。而して等級相互間には明暗の差違ありと認めたり。「心猶鏡也。聖人心如明鏡。常人心如昏鏡。」(傳I 42)而して、明暗の差違は、同等級の間に於てはこれなく、たゞ力量の差違ある而已。卽ち良知を致すを得たることは、堯舜も、孔子も、伯夷も、伊尹も、皆な相同じ

くなるが、四者の間には自から「力量の差違」ありと彼は考へたり。此の考へは彼の精金喩に於て明かに云ひ表はされたり。「聖人之所以爲聖。只是其心純乎天理。而無人欲之雜。猶精金之所以爲精。但以其成色足而無銅銀之雜也。人到純乎天理。方是聖。金到足色方是精。然聖人之才力亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰。文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同。而純乎天理則同。皆可謂之聖人。猶分兩雖不同。而足色則同。皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中。其足色同也。以夷尹而剛之堯孔之間。其純乎天理同已。」(傳I 57)かくの如く、陽明は良知の發展を認め、且つ發展に從つて、個人相互間に於ては明昏の度に依りて聖凡の等級的差別を生じ、且つ各等の間に於ても、個人的の量的差違を生ずと認めたり吾人は陽明の良知發展說に於て、次ぎの如く、五つの結論を見るを得るものとす。

(一)良知は普通的に於て同質より發展するものなり。

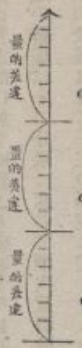
(二)良知の發展はその分限に應じて漸次盈科的に進むものにして、飛躍的にあらざるもの也。

(三)良知の發展は終に一定の極度に達するものなり。(蓋し極度なかりせば、其の間の差違を生ずるはやなければなり)。

(四)良知の發展の極に於ける各個人の明暗の度、及びその力量によりて個人間の等級差別を生

す。

(五)同等級に於ける個人間の差違は明暗の度の差違にあらずして量的差違なり。



a_1＝聖人

a_2＝中人

a_3＝凡人

$a_1:a_2$＝明暗差違

$a_2:a_3$　〃

$a_1:a_3$　〃

$a_1a_2a_3$ ノ各等ニ含マレタル個人的量ハ相互間ノ差違ナリ

以上良知發展説によりて、吾人は良知を各自の分限に應じて發展せしめざるべからず、而してその發展は其の極限卽ち聖人なる等級に向つて進めざるべからず、と云ふ結論に到達するを得べし。

第五章　良知説の根本問題及び批評

(一)心と意との問題。陽明によれば、心に靜的本體あり。此を本然の良知と云ふ。此の良知の活動するや意となる。而して心の體卽ち良知は至善なり。故に此より發したる意は惡あるべからざるはずのものなり。然るに意の動には善惡ありと考へたり。此は天泉證道問答以來の宿題なり陽明は固より德洪及び汝中に對して此が解答を試みたるも、彼が解答は徹底せるものとは云ふべからず。何となれば、彼は意の動の惡となる理由を習心の蔽に歸せんと欲すれども、その習心とは如何なるものか。彼は又た人欲の語を用ひたり。然らば人欲或は習心とは如何なるものなるか習心人欲は心より發するものとせば、心は一なり、良知なり、故に習心は良知より發したることゝなり。換言すれば人欲は道心(卽良知)より發したることゝなる。人欲或は習心にして良知以外の習慣或は見聞の如きものとすれば、此等の外的分子は如何にして至善の心體に混ずるを得たるか。彼の言に依れば理卽ち天理に從へば卽ち善となり、氣に動かさるれば卽ち惡となると云ふも(傳I 61)然らば彼のいはゆる氣とは何ぞや。氣を至善の心體に具はれる理の內に含まれたる分なりとするか。或は理以外のものなりとするか。前者なりとせんか、心體卽良知は氣を含まれたる理なる故良知は不純なりと云はざるべからず。此れ卽ち彼の良知至善論の矛盾となる。又た後者なりとせんか、明かに理氣二元説に陷入ることゝなる。故に彼の心意説の問題は未だ徹底せる解答を與へざるなり。而して此の問題もやがて彼の心卽理説の根本問題となるべし。

(二)物の問題、物は吾心に具はるものなりとすれば、此は抽象的の意味に於ける物にして、例

へば忠孝の如きものにして、具體的のものにあらず。然らば具體的のものと心との關係は如何。彼によれば具體的のもの、例へば草木瓦石の如きものは良知を有する故、良知を有する吾人とは同體のものと考へたり。卽ち良知と云ふ一共通的媒介によりて物と心との關係を解かんと試みたり。若し此の良知を認識の主體の一方面より見れば、卽ち若し彼は此の良知を純認識の主體と見而して物と心との議論を一層徹底的に進めしめしならば、或は認識論上に一大見地を開き、或は現象卽主觀の說まで導かるゝを得しならむ。(又た實際彼が心體を鏡に喩へしを見れば、明かに此の考へを有する傾を示せるが)。惜むらくは、彼は主として良知を道德的方面に說き、認識主體として詳しく此を說かず。且つ物を道德的の條理として見、知識の對象として此を考へざりし故終に彼の致知の說も認識論的には不精密となり、從つて彼の哲學は認識問題に觸れながら、空しく此が解決を與へずして看過したりしなり。

(三) 良知生得の問題、彼思へらく、良知はその分限に應じて漸次發展するものなりと。所謂分限とは何ぞや。恐らくは其の日其の日の「開悟」程度を指すならむ。然るに開悟は未開悟より來るなり、故にその未開悟の時の良知卽ち生得せるまゝの本然の良知も分限を有せざるべからず。然らば生得せるまゝの良知の分限は如何。彼によれば聖人も凡人も同じく良知を有すと云へり。

彼れ又た致良知の功を積みたる聖人と未だ十分にその功を積まざる凡人との差別を認めたり。然らば、その差別は生得せるまゝの良知の分限に於て既に相違ありしに依るか。或は然らざるか。彼は生安、學利、困勉の生得資質の等級的相違を認めたり。(見傳II10)故に彼の考へによれば恐らくは生得良知に於ても、その質こそ萬人共通なれども、その分限に於ては、個人的の相違を認めしならむ。然るに一方に於ては、彼は聖人となるか凡人となるかの理由を、全く致良知の有無に歸したり。聖人凡人となる理由を致良知の有無に歸せしめしは、意志の自由を許したるを意味するものなり。然るに生得分限(資質)の差違を許せるは、意志の決定的たるを意味するものなり故に彼の良心生得說に於て斯かる矛盾あるを見逃がす能はざる也。

(四)反觀內省と實踐躬行との問題。彼は反觀內省によりて良知を致し、以て物理を心に求むるを得と考へたり。然らば其の反觀內省をなさんと思ふ主體卽動機と良知との關係如何。良知は思の源なりとすれば、反觀內省をなさんと思ふ其主體も良知ならざるべからず。然らば良知卽ち道心なるものが人欲によりて昏蔽せられたる場合には、その昏蔽せられたる主體の發動によりてなしたる反觀內省或は靜處體悟或は事上磨練の功は如何にして積むべきか。主體は既に不純なればその發動によりてなしたる反觀內省等も萬全なりと云ふ能はず。もし反觀內省も事上磨練卽ち實

踐躬行も如何なる場合に於ても必らず純善なる良知を致すことを得と許さんか、昏蔽せられたる場合に於ける主體によれる反觀內省法は如何にして明瑩無滯の良知を求むるを得べきか。此は致良知の根本問題なり。蓋し求めらるゝ良知も此を求めんと思ふ所の良知も同一のものなれば、後者が不純の場合に於ては如何にして純然たる前者を得べきかは問題なり。此の問題は同時に唯心論全體の大問題たるを失はざるなり。(完)

孝に就いて（承前）

宮寺密道

八　孝の擴充

孝經に曰く立身行道揚名於後世以顯父母孝之終也と卽ち社會に立ちて道を行ひ人格を磨き偉大なる人物となり世人の尊敬を受くるに至るは之れ孝の最大なるものなり孝の感情の强き者は遊惰放逸に流るゝことなく人と爭ふことなく社會に對して害惡をなすが如きことなし孝の感情强きものは自己を重んじ輕舉粗暴の行なく能く其の本分を守る之れ自己を害せんことを恐れ父祖の親に及び父母の名を辱めんことを慮ればなり君に事へて忠能く己れを盡し國家社會に貢獻し以て自己

の名聲を後世に傳ふるは之れ父母を顯はす所以なり富貴榮達の人と雖死して黃泉の客となれば其の名全く湮滅する者多し故に父母の名を顯はし之れを不朽に傳ふるは之れ孝の至極に達したるものと云ふべし

世人多くは官位を得或は富を得るを以て立身出世したりと思へり之れ亦立身揚名と云ふべし然れども立身の意義は自己の心常に中正に居し確乎獨立し習俗の爲めに移らず權勢の爲めに動かず毅然たるを云ふなり故に上下貧富に關はらず此の心を有すれば之れ立身と云ふべし富貴の身となりしと雖も直ちに之れ名を揚げたりと云ふべからず論語里仁篇に所謂富と貴きとは何人も欲する所なり唯之れを得るに道を以てしたる場合に於てのみ其の富貴は眞の富貴にして今日往々あるが如き不正の手段卑劣の行爲に依て得たるが如き位或は富は之れ尊ぶべきものに非ず從つて之れを以て立身出世したりと云ふべからず又名を揚げたりと云ふべからず唯これ却て惡名を流すのみ卽ち又里仁篇に君子去仁惡乎成名と云へるはかゝる意味を表はせるものなり。すべて名利は求めて得らるものに非ず求めずして得らるゝものなり卽ち利を得んとして汲々たれば同篇に所謂放於利而行多怨と唯人の怨を招くのみ又同篇に曰く不患無位患所以立不患莫己知求爲可知也と誠に斯くの如くにして初めて位及び名譽は自から得らるゝものなり祿を求めんとするも亦然り爲政篇に