

董澧（蘿石）『從吾道人語錄』について

山下龍二

まえがき

一九七一年十月、金沢大学で開催された日本中国学会大会で入矢義高教授は董蘿石について講演された。そのとき入矢教授は『從吾道人語錄』（「求心録」）をまだ見ていないと言われ、董蘿石の人柄と詩について紹介された。その後、入矢教授は『董蘿石―その人と詩』（山田無文老師古稀記念集『花さまさま』一九七二年五月）の中で「彼（董蘿石）には『求心録』という求道の語録がある。この著述が陽明学の系譜のなかで、どのような意義と価値を占めるものであるかについては、謹んで専門家の見解をうかがうことにしたい」と述べ、その注に『明儒学案』に挙げてあるのは、もちろんその節録である。完本は名古屋の蓬左文庫にある由、山下龍二教授の教示を蒙ったが、まだ一見の機を得ない」と記しておられる。それ以来私は気になりながら他の仕事に追われて『從吾道人語録』について書く時間がなく、今日に至った。私が一九五八年に初めて蓬左文庫を訪れたとき、何ということもなく『王門宗旨』を一見した。この『王門宗旨』には『從吾道人語録』一卷が入っており、パラパラめくるうちに

程子云「在_レ物為_レ理、処_レ物為_レ義」鄙意竊有_レ疑焉、蓋吾心以為_二当然_一、斯為_二事物之所_三当然_一、理不_レ在_レ物也、理在_レ物謂_二之義外_一、心即是理、処_レ物得_レ宜、名_レ之為_レ義、（把卷録2）

顧_二象山語録_一、大抵以_二尊徳性_一為主、至_レ論_二格物_一則曰「研究_二物理_一」又曰「博學在_レ先、力行在_レ後、吾子學未_レ博、焉知_二所_レ行者是當_レ為_レ是不_レ當_レ為_レ」此_二說又与_二考亭_一正合、不_レ知_二當時相攻者何_一也、（把卷録36）

という二条が目に入った。当時「陸象山の『心即理』説について」（『名古屋大学文学部十周年記念論集』一九五九・三）を書く予定であったため、早速メモしておいた。陽明と象山の差異を明らかにする目的で同論文に引用したのであるが、出典を「把卷録」とすべきを「求心録」としてしまった。『陽明学の研究』上、成立篇（一九七二）に再録したときそのままにしておいたが、これは訂正しなければならない。なおこの論文には『王門宗旨』に含まれていた薛侃の『雲門録』からも「心在_レ物為_レ理、心処_レ物為_レ義」を引用しておいた。『從吾道人語録』や『雲門録』はどの『王門宗旨』中にも含まれていてかなり見易いものと思ひ込んでいたために書物としてそれほどめづらしいとも感じて

はいなかった。ただ陽明の『伝習録』上巻の記録者の一人である薛侃と、陽明に心酔した独特な人物である董蘿石なので、陽明学の真骨頂をしっかりと擲んでいゝる発言であるように思われた。「王陽明の思想の変遷について」(『日本中国学会報』第十集 一九五八・一〇『陽明学の研究』上成立篇に収録)の中で

錢徳洪は陽明の第一期について、辞章および道仏二教に出入したと述べているが、このような経験は、実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った。少なくとも陽明の周囲に集まった人々の中には、経験を同じくする者が多かった。たとえば、徐昌国墓誌(『全書』巻二五)には、「昌国の学凡そ三変す、而してついに乃ち道に志すあり」とあり、徐昌国が、始め辞章につとめ、次に養生を習し、道士と語り、やがて陽明の教に帰したことが記されている。また従吾道人と称した董蘿石は、瓢笠詩巻を肩にして陽明を訪れ、その言を聞くや数十年の辞章の道を棄てたという(従吾道人記、『全書』巻七)。あるいは方叔賢は、「始めてして辞をたつとび、再変して講説し、又再変して慨然として聖人の道に志すあり」(別方叔賢序、『全書』巻七)といった人であった。こういった傾向について、陽明は深い共感と同情をもっていたと考えられる。(上掲書、二〇三—二〇四頁)

と記して、董蘿石と陽明における思想的遍歴の一致を指摘しておいた。

以上が、本稿を草するに至ったいわば因縁である。

一 『従吾道人語録』

従吾道人とは董濼(字は復宗、号は蘿石、一四五八—一五三四)の晩号である。董蘿石は嘉靖三年(一五二四)六十七歳のとき王陽明に会い、致良知の教に感動してそれまでの詩人としての生活を棄てて十四歳も年下の陽明に対して弟子の礼をとった。『従吾道人語録』はこの董蘿石の語録であるが『王門宗旨』に附された形で存しているためか必ずしも広くは知られていない。そこでまず『王門宗旨』のことから述べていこう。

(一) 『王門宗旨』の体裁

『名古屋市蓬左文庫漢籍分類目録』(一九七五)に次のように記載されている。

王門宗旨十四卷 従吾道人語録一卷 附録一卷 雲門録一卷 十四冊 明周汝登選陶望齡訂 万曆十三年周氏自序 新安余懋孳校刊本 有尾陽内庫印記 寛永六年買本

一九五五年の『蓬左文庫漢籍目録』(謄写版)には、「王門宗旨(明)周汝登 陶望齡訂 明刊 16巻 一四冊」とあるのみだったので『従吾道人語録』や『雲門録』の存在が知られ難かったが、新しい『目録』が杉浦豊治氏の御努力によって完成した今日、『従吾道人語録』の存在が一般に明らかとなったのは喜ばしいことである。ただ一つ訂正しておきたいのは「万曆十三年周氏自序」とある点である。『王門宗旨』の序の末尾には「万曆己酉冬吉 同郡後学周汝登頓首撰」とあり、己

酉の年は万曆三十七年（一六〇九）である。なお万曆十三年は乙酉の年であるから、おそらく己酉の文字を乙酉と見あやまったために生じた誤記であろう。

『王門宗旨』について『四庫全書總目提要』十八 子部儒家類存目二には

〔王門宗旨十四卷〕浙江巡撫採進本 明周汝登編

とあって『王門宗旨』はやはり十四卷である。内容については、王守仁（陽明）、王良（心齋）、徐愛（曰仁）、横山、錢德洪（緒山）、王畿（竜溪）の語や文があると記している。したがって『王門宗旨』には『従吾道人語録』も『雲門録』も含められていないのがもとの姿である。『内閣文庫目録』には、「王門宗旨 一四卷」とあり冊数は一二冊となっている。蓬左文庫本が十四冊になっているのは、『従吾道人語録』一冊と、『雲門録』一冊とあわせて二冊を加えているからである。つまり『王門宗旨』は十四卷十二冊の形なのである。『王門宗旨』の総目を書せば次の如くである。

- 卷之一 陽明語抄一 語録七十五則
- 卷之二 陽明語抄二 書三十一首
- 卷之三 陽明語抄三 奏疏七道
- 卷之四 陽明語抄四 奏疏七道
- 卷之五 陽明語抄五 奏疏三道 序十首 記三
- 卷之六 陽明語抄六 公移三十八道
- 卷之七 陽明語抄七 禋著十六篇 詩五十九首

董漣（龍石）『従吾道人語録』について（山下）

卷之八 心齋語抄 語録六十三則 書三首 論一篇 歌六首
附二篇

卷之九 曰仁語抄 語録四則 附三篇

卷之十 緒山語抄 語録三十三則 說一首 書三首 序二首

禋著二篇

卷之十一 竜谿語抄一 會語十六則

卷之十二 竜谿語抄二 會語九則

卷之十三 竜谿語抄三 答問七則 書三十二首 說三首

卷之十四 竜谿語抄四 禋著十二首 序四首 題辭五首 記二首

詩六首 祭文二首

冊数の構成は、各巻それぞれ一冊であるが、卷八、卷十が一冊になっているので、合計十二冊となるわけである。後になって『王門宗旨』十四卷十二冊本に『従吾道人語録』と『雲門録』の二冊を加えた十四冊をひとまとめにして、『王門宗旨』というようになったのであろう。内閣文庫本が十二冊で蓬左文庫本が十四冊であるということから、蓬左文庫本にみられる『従吾道人語録』や『雲門録』を稀観本として紹介すべきものかとはじめ考えたのであるが、この十四冊本は尊経閣文庫にも同じく蔵されているので、その意味では特に蓬左文庫本を表彰するに当たらないようである。そこで次に『王門宗旨』の内容、性格について述べることにする。

(一) 『王門宗旨』の性格

周汝登（海門 一五四七—一六二九）の序に「王門宗旨は陽明先生の語

を録するものである。……旨に宗と称するのは千聖の嫡嗣たることを明らかにしたのである。数人の門人の語を附載しておおむね王門を系統づけたのは宗に二旨なしとの義に本づく。そもそも亦石陳公(大綬)が兩浙の学務を監督し、理学を以て諸生を化導し、会稽を過ぎて文成(王陽明)の祠に謁し先生の書を問ひ、曾子・孟子・周濂溪・二程子と並び行わるべきであるとされてこの(編集の)命があり、山陰の令、瑤圃余君に委嘱し、やがて予にゆだねられた。予は不敏ながらつつしんで筆記の役目を引き受け、太史の石簣陶公(望齡)が実訂した」とあって成立の由来が明らかにされており、巻初には

古剡周汝登繼元選、会稽陶望齡周望訂、昌江陳大綬長卿閱、新安余懋孳校梓

とある。

陳大綬の叙には

『王門宗旨』は、私が会稽で文官試験を行なった時、王陽明先生とその高弟の遺書を求めたが、書は多く散逸していたので少参の海門周公にその師弟の論説を撰択してもらい、集めて一編としたものである。首に王陽明先生の語、次に徐曰仁(横山)の語、次に王汝止(心齋)錢德洪(緒山)の語があり、王汝中(竜溪)の語で終っている。「宗旨」というのは、昔の人がいった「曾子の伝、独り其の宗を得たり」(朱子「大学章句序」)との意である。書物が成り、太史石簣陶公がこれを手訂し、私が仕事をしめくくることのできたので山陰の余令君がこれを先生の祠中で刻した

とあり、王陽明・徐愛・王良・錢德洪、王畿の五人の語録抄のみでこの『王門宗旨』が完結していることは明らかである。

『王門宗旨』編纂の力となったのは陳大綬であるが、さらにこの敘には以上の五人についての見事な寸評がみられる。陽明について「初め、天理を存し人欲を遏むと言ひ、ついで知行合一・万物一体と言ひ江西で難を定めて以後始めて致良知を掲げてその聖門の正法眼蔵とした」というが、陽明の思想の変遷過程をあやまりなくとらえている。

徐曰仁以下の語は、それぞれその自得した所を述べている。錢氏は繩墨を守り、二王には超悟が多い。しかし良知を明らかにしている点に於いては致を一にして分岐してはいない。学ぶ者が海門公の所謂「宗」なるものを真に自得してこれと契合し、それを保持しつつこの書物を読むならば道に近いであろう。

という。錢緒山を「繩墨を守る」と評し、二王を「超悟多し」と評しているのは、両者の思想的な相違をよく理解していたからであろうが、この『王門宗旨』全体の量的配分をみると、王陽明に十二分の七、王良、徐愛、錢德洪に割いた紙数は三者あわせてわずかに十二分の一にすぎず、王畿に十二分の四の紙数が与えられていることに注目しておきたい。それぞれの遺書の分量の多少によるとはいえず、『王門宗旨』は、王陽明―王畿の系譜を重んずる形において成立している。このことは、編集の中心人物が周汝登だからである。

周汝登は、万曆五年(一五七七)の進士で官は南京尚宝司卿に至った。従兄の周夢秀が王畿に学んでおり、汝登も王畿によって学問の方向を

知ったという。後、羅汝芳（近漢）に従学して悟入した。また羅汝芳から『法苑珠林』（唐釈道世撰。仏經の故実を分類編纂したもので、禪宗が宋儒の義理の学の如くであるのにくらべると、經典によく依拠しており、儒理とさからうところもあるが、大要は儒教をそこなわない、と『四庫全書総目提要』にはいう）を授けられ、学ぶ所大であったという。「天泉証道」一篇を重んじ王畿の無善無惡説をとった。以上は『明儒学案』卷三十六によるのであるが、周汝登が王畿―羅汝芳の系譜に属することは言うまでもない。

周汝登には『聖学宗伝』（万曆三十三年、一六〇五）の著があるが、伏羲・神農からはじめて文武周公、孔子・曾子・子思・孟子そして董仲舒・揚雄・王通・韓愈とつづき、いわゆる宋の道学者に及び、明代では薛瑄・呉与弼・陳獻章・王守仁といった人々を挙げている。やや特徴的なのは卷四に孟子・荀子を並記していることであろう。荀子の項の末尾には、

王子曰く、孟子の性を説けるは、直ちに源頭上より説き来る。亦ただ是れ個の大概此くの如しと説く。荀子性惡の説は是れ流弊上より説き来るなり。未だ尽く他かれ是ならずと説くべからず。

『伝習録』下、一〇八条

を引き、朱子の「荀子は儘好処あり」や、韓愈の「大醇にして小疵」の語を記し、ついで楊傑の「孟軻は其の前に剛き、荀卿は其の後に振ふ。言を立て事を指して、理要を根極せり。」（荀子注『序』）という先人の良い評価をあげてしめくくっている。

董澐（蘿石）『從吾道人語録』について（山下）

荀子の言が世に詆そられるのは「性は惡」というからであるが、しかし程子（明道）も「善は固より性なり、惡も亦これを性と謂はざるべからず」といっているのであるから、荀子の言は尽くいられないきことではない。況んや性惡篇の終には人は禹となることのできることを明らかにしており、人には「其の質あり其の具あり」といっていて「人皆堯舜たるべし」との旨と二つではないと周汝登はいう。孟子と並称して荀子を聖学の伝統に入れているわけである。

卷五には揚雄・王通・韓愈がならび、ついで卷六には宋の穆修・胡瑗・李之才・邵雍・周敦頤が並ぶ。朱子の前には、朱子が排撃する張九成の名がある。

陽明学派では、卷十三に王守仁（陽明）・徐愛（目仁）、卷十四に錢徳洪（緒山）・王畿（竜溪）、卷十五に鄒守益（東廓）・歐陽徳（南野）・薛侃（中離）、卷十六に王良（心齋）・黄弘綱（洛村）・何延仁（善山）・徐樾（波石）、卷十七に羅洪先（念庵）・趙貞吉（大洲）、卷十八に王棟（一菴）（朱恕・韓貞・夏廷美を附す）・羅汝芳（近漢）となっている。左派に重心を置いていることが分かるが、王畿については、「我思ふ、古人実に未だ先生の如き者は有らざるなり」と最大の賛辞を呈している。

『聖学宗伝』の概略の構成、特に陽明学派についての評価の仕方は『王門宗旨』の編集理念と一致している。『王門宗旨』はまさに周汝登らしい編集物なのである。そこで『四庫全書総目提要』には「姚江の再伝して以後、其の師の本旨を去ること益々遠し。汝登の此編は、

徒に王学の門戸を争ひ、実に以て王学を發明するに足らざるなり」とある。これは明末の陽明学に対する清朝学者の批判の定型であつて異とするに足りないが、『王門宗旨』は『聖学宗伝』と連続した明末らしい書物の一つなのである。

『聖学宗伝』は「周汝登編測、陶望齡訂正」となっており、『王門宗旨』に似ている。陶望齡（字は周望、号は石笈、一五六二）は会稽の人で、万曆十七年（一五八九）の進士第三人で翰林編修より右諭徳兼侍講に至った。周汝登に学ぶ所多く、仏者に親近し、当時の湛然・澄密・雲悟などを推重した。以上は『明儒学案』卷三十六の記述によるが陶望齡は『聖学宗伝』に序文を書いている。

宗とは教に対するいい方である。教がみだれて訛（あやま）り統緒が分かれて閤（非正統）となる。宗というのはその教の訛と閤とを防ぐために名づけた。故に天位は統あることで尊く、正学は宗に定まる。統が一つでないと大宝（天位）が余分（閤位）に混じ、宗が明らかでないに聖真が曲学に犯される。

周汝登が「宗に二旨なし云々」といったのとあわせてみると、陽明の教の本源に立ちかえて正しくこれを継承発展せしめねばならないという意欲が強烈である。しかもいわゆる朱子学的道統論に対抗して陽明学的なものを正統化しようとする努力がみられる。『王門宗旨』の性格はほぼ以上の如くである。

（三）『從吾道人語録』

『從吾道人語録』の題辭は焦竑（澹園、一五四〇—一六二〇）が書いて

いる。（以下『從吾道人語録』については原文を記しておく）

歲戊申（万曆三十六年 一六〇八）正月望後、倪潤生自書肆得羅石先生語録一冊以歸、余少見王東崖、伝先生風誼甚高、得此編一亟閱一過、殊為灑然、中銓釈論語一數則、頗与余懸合、蓋性所本然、故不謀而同如此、古云「釈氏海藏伝経、千仏同説」蓋此理也夫、余喜見地与先生相印证、輒題數語而藏於家、右の文中の王東崖（鑾）には「次董羅石翁余字韻」と題する七言律二首がある（『王東崖先生遺集』卷二）から董羅石との交流があったことがわかる。次に羅石の独特な論語解釈に注目しているが、これは「把巻録」の中にみられる。

この『從吾道人語録』の成り立ちについては董羅石の子、董穀（字は碩甫、嘉靖二十年（一五四一）の進士。安義・漢陽の知県となつたが上司と合わず辞職した）の跋文がある。

右語録一帙、不肖穀先子從吾府君手筆也、先子晚游先師陽明夫子之門、一変至道、黙坐精思無間、听夕有所得即書之、老益不倦、每語人曰「本来面目、吾喜見之矣、積久成數巨篇、皆精神之會、性命之微也、穀明徐來侍先子最久、与聞與義、請捐貲入梓、願浩繁重復、弗便檢閱、因各掇數十條授之、適姍家秦模汝範、楷書端勁、先子嘗稱其謹厚、愷然狂写、遂成勝拳、与四方同志者共此、又有淘金録・自怡録・羅陰野録并詩文若干卷、皆扶植世教者、俟統圖之、謹書此以識、嘉靖乙未春正月望、不肖男穀、泣血百拜謹書、

右跋文の「嘉靖乙未」は一五三五年であつて董蘿石の歿した翌年である。「泣血百拜」の文字は、亡父を悼む真情を表現している。

『從吾道人語録』総目は次の通りである。

語録 「日省録」九則 「求心録」六十則 「把巻録」六十一則

後録 題伝習録後 題王著作語録後 澁川鍾樓図跋 与吳方伯先

生論水利書

附録 從吾道人記 守歳詩序

巻初には、

瑯琊焦竑弱侯訂、古剡周汝登繼元參、昌江陳大綬長卿閱、新安余

懋孳校梓

とあつて『王門宗旨』の場合とくらべると、陶望齡と焦竑が入れかわつているのみでその体裁を同じくしている。

焦竑がみた『蘿石先生語録』がそのままの形で『從吾道人語録』として再刊されたのか否かについては明確ではないが、おそらくその原型のままであろう。何故なら『董從吾稿一卷』（『四庫全書總目提要』卷一七六、集部二九、別集類存目）と内容が全く一致しているからである。

〔董從吾稿一卷〕明董灑撰、灑字復宗、一字子寿、号蘿石、海塩人、明史儒林伝、附載徳洪伝末、嘉靖甲申（三年、一五二四）灑年六十八、始遊會稽、從王守仁講学、或沮之、灑曰「吾從吾所好耳」遂又自号從吾、其集以詩与語録雜文共為一編、附守仁和贈諸作、大抵皆暮年談理之詞也、卷末有其子穀跋、称尚有三詩文若干卷未刻、蓋講学以後、輒以早年之作為不足存

董灑（蘿石）『從吾道人語録』について（山下）

云

先に記した『從吾道人語録』総目とくらべてみると「語録雜文」は「語録」「後録」にあたり「守仁和贈諸作」は「附録」の部分であり、「暮年談理之詞」とはその内容を示しており、巻末の「其子穀跋」も前に引用したものである。「詩文若干卷未刻」とあるのも「跋」中の文と一致する。『董從吾稿』に詩が入っていない点も『從吾道人語録』と一致している。

『王門宗旨』に収められた人物は、王良・徐愛・銭徳洪・王畿であるが、いずれも王陽明直門の高弟であつて、官途につくよりも陽明から直接受けた教説を広く伝えるために力を尽くした人々である。周汝登らが、この初期の弟子の言説を編集してその「宗旨」を明らかにしようとしたのはいわば陽明学派における復古運動である。陽明に親炙した董蘿石の「語録」もその意味では同じ系列に入るべき書物である。そこでほぼ同じ人々により、同じ版木の形式（九行十九字詰）で刊された。『王門宗旨』の柱には「王門宗旨 蕭山徐宇写朱雲刻」とあり、『從吾道人語録』の柱はやはり「從吾録」となっている。

『雲門録』も同じ体裁であつて柱はやはり「雲門録」である。『雲門録』は薛侃（中離 一五四五）の「語録」であつて、嘉靖九年（一五三〇）にでき翌年に「後録」ができたというが、『雲門録』の名はあまり知られていないし記録者の名も「潤」とあるのみで判然としない。しかし薛侃は「伝習録」上巻（第九十六条―百三十条）の記録者であつて、陽明の初期からの弟子である。したがつてこの『雲門録』の成立

事情は兎も角として王門の「宗旨」を明らかにするという観点からみれば『従吾道人語録』と同じ系列に入るべきものである。したがってこの二つの「語録」は『王門宗旨』の別巻とみるべきであろう。

『明儒学案』巻十四の董羅石の項に引用された文章は多少字句に相違があり、短く書き改めたところもあるが『従吾道人語録』にすべて含まれている。『日省録』からは三条、『求心録』からは十一条である。ただし『明儒学案』に「求心録」として引用された「費処即是隱、不作体用看……」は「把巻録」からの引用であり、「五星聚奎、灑洛大儒斯出、五星聚室、陽明道行」は「後録」の文「題伝習録後」からの引用である。引用の順序は『従吾道人語録』の順序と全く一致しているから、黄宗羲がみた資料はやはり同じ種類の『語録』であった。

『明儒学案』

○凡事多著二分意思、不_レ得、多著二分意思、便涉_二於私_一矣、

『従吾道人語録』

○余素慕_二廉潔之士_一、聞海寧臬丞盧珂、清貧之甚、在_レ任三年、至_レ無_二以禦_レ寒也、適友人惠_二余襪_一、遂作_レ詩持_レ以贈_レ之、既歸帖帖然自以為_レ得、只此自以為_レ得、恐亦不_レ宜何如、先師批曰「知_二得自以為_レ得_レ為_レ非_レ宜_一、只此便是良知矣、民之秉_二彝也_一、故好_二是懿德_一、然多著二分意思不_レ得、多著二分意思、便是私矣」（日省録6）

○澗嘗從_二先師_一往_二天柱峯_一、一家樓閣高明、

○嘉靖乙酉（一五二五）八月二十三日、從_二先師_一往_二天柱峯_一、輒至_二朱華麓_一、麓有_二深隈_一、水

花竹清麗、先生悅_レ之、異日曾以_二其地_一求_レ售、悔_レ不_レ成_レ約、既而幡然曰「我愛則彼亦愛_レ之、有_二貪心_一而無_二恕心_一矣」再四自克、行過_二朱華嶺_一四五里、始得_二淨盡_一、先生言「去_レ欲之難如此」

○今人只是說_レ性、故有_二異同之論_一、若見_レ性更無_二異同之可言_一、

○内不_レ見_レ己、外不_レ見_レ人、即是任_レ理、
○千病万病、從_二妄想_一生、故善學者、常念_二此心在_二無物處_一、

木繁紆、石徑盤曲、更深邃寂無_二喧囂_一、人迹罕到、中有_二一人家_一、樓閣森聳、花竹清麗、其家曾央僉者出_二壳_一於先師、以_二其地遙_一、未_レ即成_レ券、是日觀_レ之甚悅、既而幡然省曰「我愛而彼亦愛_レ之、有_二貪心_一而無_二恕心_一矣」於是再四自克、屢起屢滅、行過_二朱華嶺_一四五里余、始得_二淨盡_一、婦以語_二之門人_一、余時在_レ座、不_レ覺惕然、去_レ欲之難如此、先師且然、況學者乎（日省録8）

○余嘗疑_二於先儒論_レ性_一、無_二從質問_一、一日與_二男穀_一論_レ之、遂有_二率_レ意之對_一、嘗令_二繕寫_一以示_二月泉法聚_一、往復數四、意皆相反、併錄以呈_二先師_一、先師批曰「二子異同之論、皆是說_レ性、非_レ見_レ性也、見_レ性者無_二異同之可言_一矣、他日聚子不_レ非_二董子_一、聚子不_レ非_二聚子_一、則於_レ見_レ性也其庶已乎」噫、知_レ性者鮮矣、不_レ賴_二先師_一、則夢中說_レ夢、何時而覺乎（日省録9）

○同文（求心録1）
○同文、ただし念_レ令（求心録2）

○知_レ過即是良知、改_レ過即是致知、

○恭默思_レ道、凡思_レ道者、則自然恭默、非_レ恭默以思_レ道也、若一時不_レ在_レ道、則此心放逸、而恭默之容無矣、

○但要_レ去_レ邪念、不_レ必去_レ思、思皆吾心之變化也、正如_レ風雨露雷、種種各別、皆是太虛、太虛非_レ此則亦無_レ體、此雖_レ可_レ見、然實無_レ作為、亦何從而見_レ之也、

○良知最易、知最難、致、其要只是改_レ過而已、知_レ過即是良知、改_レ過即是致知（求心録10）

○書稱_レ高宗恭默思_レ道、愚以為、凡思_レ道者、以下同文（求心録11）

○心無_レ不_レ思時、皆吾心之變化、自然如此、不_レ必懼_レ也、忽然而起、忽然而止、忽然在_レ彼、忽然在_レ此、至靈至妙、不_レ可_レ測度、雖_レ思而無_レ思、無_レ思而無_レ不_レ思、動即靜、靜即動、但要_レ去_レ邪念、不_レ必去_レ思而求_レ寂靜、正如_レ天然、或為_レ明星朗月、或為_レ和風甘雨、或為_レ祥雲瑞日、或為_レ嚴霜重露、種種各別、皆是太虛、初未_レ嘗有_レ無_レ象太虛、太虛非_レ此則亦無_レ體、此雖_レ可_レ見、然即太虛本不_レ可_レ見、雖_レ有_レ變化、實無_レ作為、靜即動、動即靜、非_レ動非_レ靜、亦非_レ不_レ動不_レ靜、但愆_レ陽伏_レ陰、流孝薄蝕之類、如_レ人之有_レ邪念耳、余因_レ明道先生「思入_レ風雲變態中」之句_レ而推_レ寫其意_レ如此、（求心録14）

○同文、あとに「此合_レ内外之道也」とある。

心、即謂_レ之不敬、稍有_レ此心、則人先厭_レ我矣

○但依_レ得良知、礼法自在_レ其中矣

○心無_レ所_レ希、名_レ之曰_レ道

○見性是性

○横逆之来、自_レ謗訕怒罵、以至_レ於不道之甚、無_レ非_レ是我実受用得力處、初不_レ見_レ其可_レ憎、所謂山河大地、尽其黄金、滿_レ世間、皆藥物也

○心無_レ體也、綱常倫理、形質氣用、与_レ心為_レ體、舍_レ万象、無_レ太虛、舍_レ万事、無_レ心矣、分_レ之則為_レ物、合_レ之則

（求心録15）

○同文（求心録19）

○常令_レ此心在_レ無物處、心無_レ所_レ希、名_レ之曰_レ道（求心録22）

○見就是性（求心録24）

○遭_レ大難、如_レ無事、当_レ大任、如_レ無為、具_レ大智、如_レ無知、成_レ大功、如_レ無能、受_レ大謗、如_レ無聞、消_レ大怨、如_レ無迹、施_レ大恩、終不_レ言、引_レ後進、若_レ不_レ及、処_レ富貴、若_レ無_レ与、混_レ大道於無名、示_レ至教於常經、密_レ心学於無声、泯_レ至樂於不形、此先師陽明之所_レ以為_レ大也、先師面_レ命余曰、「孟子三自反後比、妄人為_レ禽獸、此処似_レ尚欠_レ細、蓋横逆之来、以下同文（求心録36）

（求心録36）

○同文（求心録55）ただし、『從吾道人語録』では、「舍」を「捨」とし、「分_レ之則為物」を「分_レ之為物則」としているが、いずれも誤記。「氣用」は「器用」。

為レ心、見レ物便見レ心、
離レ物見レ心、亦是見レ
鬼、此良背行庭之義也

○費処即是隱、不_レ作_レ
体用_レ看_レ

○余友彭日華、性穎利、嘗謂余曰「曾見旧
本中庸集解、費隱章云費而隱、言費而隱也」
當時言下大悟、後竟忘_レ之、思量不_レ出、余於

丙戌歲(一五二六)聞_レ於先師、始知_レ此意、蓋
子思政恐_レ後人作_レ体用_レ看了_レ、故特下_レ一而字、
以見_レ費処即是隱、如_レ註所_レ云、乃是費中有_レ隱
耳、橫渠云「緩詞不_レ足以_レ尽_レ神」斯之謂歟、
故余嘗疑_レ先儒_レ所_レ以然_レ所_レ当然_レ六字恐_レ非_レ
也(把卷錄50)

○五星聚_レ奎、濼洛大儒
斯出、五星聚_レ室、陽明
道行

○……至_レ於宋_一、而濼洛閩諸大儒出而昌_レ
之、五星聚_レ奎、斯道於_レ是乎大明矣、……
以至_レ於今_一、而篤生_レ陽明夫子、提_レ天下之耳、
易_レ天下之轍、海内學者復響_レ焉、而五星聚_レ
室、是豈人力所_レ能為_レ哉、蓋自_レ孔子_一以迄_レ於
茲_一、凡四廢興矣(後錄 「題伝習錄後」)

二 董蘿石と陽明

(一)「日省録」より

『從吾道人語録』のはじめにある「日省録」は、先師陽明との問答

を記録したものである。「求心録」「把卷録」にもいくつか陽明のことを記しているが、それらは良知説の正当性を証し、また陽明の偉大さを称える文章が多く、直接陽明の言葉を書き記すという文体ではない。したがって「日省録」は「伝習録」の一種とみてもよい。しかもこの記録は陽明晩年の言葉であるから、「伝習録」下巻(陽明が致良知説を掲げた五十才前後より以後の言葉)を補うに足るということもできる。「伝習録」下巻は錢徳洪の編集であって、その材料となったものは、陳九川、黄直などによる記録であり、取捨選択は錢徳洪によるところが多い。

したがって『伝習録』下巻は繩墨を守る錢徳洪的な立場の反映を免れない。語録というものは常にそれを記録した人の主観を反映するものであり、董蘿石の記録もまたその例外ではあり得ない。しかし「日省録」その他に現われたものは、陽明晩年の一つの姿である。師弟というよりも年齢的にみて先輩友人というべき董蘿石からみた陽明は、年若い弟子たちが仰ぎ見た陽明とはまたひと味ちがっていた。もちろん蘿石は陽明に対しては一生涯先師として十分な敬意を払っており、軽んじたわけでは決してない。ただそこに、通常の師弟にはみられない親密さを読みとることができる。陽明もまた、飾り気のない態度で接していた。

「日省録」は陳白沙(獻章)の詩の引用からはじまっている。

〔日〕從吾道人曰、吾昔侍_レ先師陽明夫子於天泉樓、因觀_レ白沙
先生詩云

「夜半汲_レ山井、山泉日日新、不_レ將_レ泉照_レ面、白日多_レ飛塵、飛塵亦

何害、莫_レ弄_レ桔槔、頻_レ遂_レ稍有_レ悟、千聖相伝之機、不_レ外_レ於_レ末後一
句、因_レ又号_レ天泉綆翁云

右の白沙の詩は「題心泉贈黃叔仁」(『白沙子全集』卷六)であって、「何害」は「無害」となっている。『白沙子古詩教解』によると「泉を本心に比し、塵を物欲に比し、桔槔(はねつるべ)を智巧に比し、日、日新を天理の生生として息まざることに喩える」という。また「夜半汲山井とは、夜半静定の時にはこの泉は日に新たであって人の夜気が生生として息まない如くである。この時、心を澄ませて反照すれば天理は自ら見られる。白日となれば、馬は動き、人は行き、飛塵もまた起り、『且昼の為す所、之を桎亡する有り』(『孟子』告子上)であって、この時、塵に蔽われれば本来の面目を見ることができない。飛塵はまだよいとして、智巧となるとその性を鑿することは、桔槔を弄する者の『機事有れば必ず機心有り』(『莊子』天地篇)の如く、之を壊すことはひどい。孟子の『智に悪む所の者は、其の鑿するが為なり』(『離婁下])というのもこの意である」と解釈される。桔槔は『莊子』天運篇の「之を引けば則ち俯し、之を舍けば則ち仰ぐ」によるが、孔子がいたづらに周の道を説いて魯の国を導びこうとするのを諷した説話である。要するに智巧を弄することなく、自然の道理のままにしたがうがよいというのである。天運篇に「礼義法度は時に応じて変ずる者なり」とあるように、自然の変化に柔軟に応じて固執することのない態度を蘿石は理想としていた。「天泉綆(つるべ)翁」というからである。彼が詩人としての生活を捨てて陽明門下に投じたのは、致良

董濤(蘿石)『從吾道人語録』について(山下)

知の教に引かれたからであるが、良知そのものが時に応じて変ずるものであって、蘿石の回心はむしろ自然であった。つまり、大決心を固めて清水の舞台から飛び下りるといった緊張度の高い硬直した心境からではなかった。自然の道理にしたがうことを本来の趣旨とする「致良知」の教と陽明の人柄とに惚れこんで、陽明門下に投じたのである。「但依_レ得_レ良知、礼法自在_レ其中_レ矣」(求19)、「先須_レ認_レ得_レ無位真人」即良知也、即是心也、無位者、不_レ執著_レ也」(求20)、「常令_レ此心在_レ無物処」(求22)などによれば、良知説に執着したのではなくて、執着することを否定する良知説であるが故にそれにしがたつたことが分かる。人は大決心によって必ずしも回心するのではない。決心は常に鈍化する危険をもつが、自然の回心はかえって鞏固である。蘿石の陽明に対する信頼は、その故に生涯変ることがなかった。

(日2) 余嘗以_レ「反_レ求諸己」(『礼記』射義)為_レ問、先師曰、反_レ求諸己者、先須_レ掃_レ去_レ旧時許多謬妄・勞攘・圭角、守以_レ謙虛、復_レ其天之所_レ以_レ与_レ我者、持_レ此正念、久_レ之自定靜、遇_レ事物之来、件件与_レ他理会、無_レ非_レ是養心之功、蓋事外無心也、所以古人云、「若人識_レ得_レ心、大地無_レ寸土」、此正是合_レ内外_レ之学、

「謙虚を守り、天の我に与ふる所以の者に復る」という言葉は『莊子』の「其の天より受くる所を尽して得を見る無し、亦虚なるのみ」(応帝王篇)を連想させるし、事物の来るに遇へば、ひとつひとつそれに対応して処理していき、事が去れば無心にかえるというのも「至人の心を用ふるは鏡の如く、將らず迎へず、応じて蔵せず」(同上)と一

致する考え方である。前引の〔日1〕の「桔槔」の文や「無位真人」の用語などとあわせてみると、ほとんど荘子的な虚、無心の立場といわなければならぬ。蘿石は「吾読_二莊生_一、非_二迂者_一也、執_二天之機_一、明_二於天下之故_一者也、獻齋(麴齋、林希逸)与_レ之釈_レ之、南華復生無_二余蘊_一矣(把34)と「把卷録」中で述べているように、荘子を愛好した人である。また「把卷録」41には、荘子の「賊は、徳に心有り心に眼有るより大なるはなし」(列禦寇篇)「其の天より受くる所を尽して得を見るなし」(応帝王篇)を引用して「至哉言乎」と賛嘆している。また「把卷録」47には、外物篇の「儒、金椎を以て其の頤を控す」の話を引き、「当時、儒者の弊已に極まれり」と断じている。また史記に九家が並列しているのを見れば「儒者の名は其の卑きこと久し」であった、ともいう。儒者についてこのように批判的であるのは「真儒」を求めてやまない彼の真情をあらわしている。したがって、蘿石は、陽明の言葉のうち、ほとんど荘子と一致するものを〔日2〕に書きしるしたのである。

「日省録」3〜7は、「余日自省、懼_二其忘_一也、每録_レ之、以請_二先師一一批示_一」〔日3〕とあるように、自分の反省録を陽明に提出して批評してもらったものである。陽明の「答董澐蘿石」(『王文成公全集』卷五)の文はほぼこれと一致するが、ただ第5条を欠いている。

〔日3〕 蕪余素性樂_レ交_二平直守_レ分_一之人、但遇_二盛氣者_一、不_レ覺委靡退讓、不_レ能_二自壯_一、又遇_二多能巧言者_一、自覺_二遲鈍_一、雖_二明知_二彼之非_二仁_一、而不_レ能_二無_二自慚_一之意_一、此病何也

というのが、「答董澐蘿石」では「問、某賦性平直守_レ分、每遇_二能言之士_一、則以_二己之遲鈍_一為_二慚_一、恐_二是根器弱甚_一」となっている。「某は賦性平直にして分を守る」というとき蘿石が自分の性格を明確に規定していることになるが、蘿石はその様に自己を強く押し出して語り得る人ではなかったように思われる。自己肯定によって他を責める外向的の外的な人であるのではなく、内攻的自罰的な人であるからこそ自己反省の記録として「日省録」を残したのである。したがって「平直にして分を守るの人と交はるを樂しむ」という言い方のほうがもちろん蘿石にふさわしい。「答董澐蘿石」における蘿石の問の文は「日省録」よりも短く省略されているのであるが、陽明の答の文は両者一致していて省略はない。

さて、蘿石の質問をみると、彼は陽明に対して全幅の信頼をおいており、少しも飾ることなくその心境を表白している。そこには師の励ましを求める一種の甘えさえも看取される。『全書』の注によれば乙酉の歳(一五二五)のことであり、入門直後であるから、両者の契合の深さを感じしめる。蘿石は、活動的で外向的な人物や、世渡り上手な人物に出会うと、その人が尊敬すべき仁者ではないと分っていないながら何か気圧されて、委縮してしまい、自らの遅鈍さを意識してしまふ、という性来内攻的な人であった。これに対して陽明は、「外重内軽の患」(外の他人が大きく見え自分を卑少と感じる一種の劣等感)を見抜き、集義(良知を致す)によって至大至剛の浩然の気を養い、自ら慚づることのないようにするがよいと励ましている。陽明の文は表面的にはとり

たててみるべき内容はなく、むしろ常套的であるが、蘿石の悩みに對し直ちに答えてやるというその思いやりが蘿石を救っている。蘿石が瓢・笠・詩卷を肩にして陽明を訪れ上に坐した〔從吾道人記〕『全書』卷七)とき、それは傲慢にも見えたであろうが、この傲慢さは、その弱い孤独な心をおし隠すことから生じた見かけにすぎなかった。陽明との連日の語り合いによって蘿石はいよいよ謙虚になっていったというが、おそらく陽明はその性格の弱さを見抜き、しかもその裸の心をあたたかく包みこんだ。蘿石の孤独は陽明によってはじめて慰さめられ解放された。彼が敢て十四歳も年下の陽明の門下になろうと心を決めたのはそのためであった。この時から二月を経て、瓢・笠を棄て老妻の織った縑(きぬ)を携えて再び陽明を訪れ入門を請うたので陽明は師友の間を以て許すこととした。陽明は蘿石とともに「禹穴を探り、夔峰に登り、秦望を陟り、蘭亭の遺跡を尋ね、雲門・若耶・鑑湖・剡曲を徜徉した。蘿石は日に聞く所があり、いよいよ充然として得る所があり、欣然として樂しみ、帰るを忘れた」〔從吾道人記〕。陽明ともにもある時、蘿石は苦海を逃れることができた。

「答董澐蘿石」には「問、某因親弟糧役、与レ之謀敗、致累多人、因思皆不_レ老実_レ之過也、如何」とあるが、「日省録」4条は「余因家弟_レ糧役、手足至情、未_レ免_レ与_レ之委曲捏成、後竟謀露家敗、蓋縁_レ不_レ老実之所_レ致也」となっている。どのような事情によって家敗るるに到ったのかは不明である。『焦氏筆乘』卷三の「董先生」に引用された許相卿(一四七九—一五五七)の墓誌に「兄貧しく、私産を割きて之を讓

董澐(蘿石)『從吾道人語録』について(山下)

る。知る所の鄔魯、田を以て来りて質す。魯の疾革まり、券を出して燬く。卒に復た其の葬を經紀す」という記事がある。蘿石は自ら貧しいにもかかわらず、貸金を樺引きにしてやるといった人物であるから、家族からみれば何とも困ったはずである。家弟とのトラブルも恐らく似たようなことなのであろう。しかもまた「高世賢達の在る所を聞けば遠近寒暑を計らず、贊を投じて交を納る。後輩の一詞に工みにして一善を挾むを見れば、しばしば称嘆して曰ます。人此を以て之を多とす」(同上)という。他人が多とすることは、その家族から見れば往往にして「不老実」なのである。しかも「世俗生作の事を解せず、時々独り歌吟を好む」(同上)というのであるからなおさらであつたろう。

蘿石はこういった家族内の私事に関する悩みをも、陽明に訴えている。答はやはり「真に良知を致したときにはじめて老実といひ得るのである」という常言であるが「昔人亦た手足の情の為に汚辱を受くる者あり」といつて慰めている。五濁といわれるような気ままな生活をした陽明もまた、家族にとってはどうであつたらうか。宦官との闘争によって平穩な官吏生活を失なったことも、その家族から見ればやはり何とも困ったことであつたはずである。陽明は、蘿石の告白のなかに自分をみたであらうし、家族関係の難しさもまた体験済みであつたろう。そこに共感と同情があつたのではあるまいか。常言の奥にひそむあなたたかい心、それなしには蘿石は感動しなかつたはずである。ここに両者の心の奥を開いた交わりがあつた。

『從吾道人語録』の「附録」に載せる王陽明の「守歲詩序」にその

交情をみる事ができる。

嘉靖五年(一五二六)の大晦日、従吾道人が陽明を訪れた。そして年越の夜を語り明かす(守歳)。

人は中年を過ぎると、四方経略の志も益々失なわれ、遠地にあれば児女室家に恋々とし、仕事を棄てて千里を走って帰りたいと思う。道人は今年もう七十、終歳湖山の間を往来し、去住蕭然としてその家室あるを知らない。その子穀も又賢にして孝、道人は老いたりとい、出遊しようとするごとに、長く跪して留まってくれたいと願う。道人は答えて曰う「汝が我を愛するのは姑息の愛だ。吾は方に天下の善士を友とし、古の賢聖者と遊び、情を正し、性を養い、固より入るとして自得せざるはない。天地すら逆旅であるのに、何で一畝ばかりの家をあてにして吾が舎としようや」と。ああ、道人のごときは当に之を古に求むべく、今の時において吾の罕に見る所である。この夜風雪し、道人は詩を作った。予はそこで次韻して謝した。

多情風雪属三余(時は冬、夜、そして雨雪)、満目湖山是旧廬、況有古人千里至、不知今夜一年除、天心終古原無改、歳事明朝又一初、白首如君真灑脱、耻随儿女恋分裾

「答董澐蘿石」に欠けた「日省録」5条は次の文である。

(日5) 余嘗訪レ友、座中有二老生術者、性質実無機警、同輩毎戯レ之以爲笑噓、余亦一時随レ衆証レ之以取レ娛焉、心不能レ収、負レ教多矣、況此老嘗路拾レ遺金ニ還レ人、亦可レ爲ニ余師一者、謹識レ之、

先師於下増ニ註六字ニ云、以暴ニ余之罪過、
まじめではあるが機智のない人物をみて、ついからかいたくなったというのが、蘿石の告白であるが、陽明が、これに「余の罪過を暴く」と註したのは、共感を示していて面白い。「私も同じだ」という言葉が蘿石の救いとなっている。

(日6) は前に(八頁)引用した文である。海寧県丞の盧珂の清貧を知ってこれに詩と襪を贈ったが、それを反省している。善い事をしても、後になって自分の思い上がりや自己満足のための行為ではなかったかと悔やむのは、やはり、蘿石の内攻的性格である。これに対してそのような反省心を起したことが良知の発動のだと陽明はいう。後悔することそのことにいつまでも心がとらわれないようにとの思いやりがそこにある。悔いることが委靡につながらずに、前進の糧となるように、というのが陽明の教え方であった。

(日7) の質問は「余於郷曲交游中、有二善可レ称者、必謹識レ之、以爲レ請」となっているが、「答董澐蘿石」では「問、某見人有善行、每好録之、時以展閱、常見二医一姓韓・一姓郭者、以利相讓、亦必録之」とある。原文は一一詳細であったのであろう。陽明はこのように善人を記録することを「多聞多見而識」と見做すが、しかしこの多聞多見を否定するのではなく、それを「致良知之功」として認容している。以上(日3)より(日7)までにみられる陽明の答え方は、常に蘿石への思いやりである。厳しく鞭打つのではなく、あたたかい良知の光に包み込むのである。

〔日8〕は前に引用したものの(八頁)である。景勝の地朱華麓にある立派な家を仲買人の手から買いたいと思っていた陽明が、その家を眼の前にして「我愛し、彼亦た之を愛す。貪心ありて恕心なし」と反省し、買うことを断念する。これを思い切るまでに、陽明は、再三再四己の欲を圧さえるのに苦労する。朱華嶺を過ぐることも四五里になってやっと諦めるのである。蘿石は陽明の言葉を聞き、「欲を去るの難きこと此の如し、先師すら且つ然り、況んや学ぶ者をや」と記している。先師陽明もまた欲望に苛なまれる人であり、自分と同じ悩みを持つ一個の人間であることを知って、蘿石の信頼度はいっそう高まった。この話も嘉靖四年(一五二五)のことである。

〔日9〕も陽明への質問とその答である(前引八頁)が、性について儒者(蘿石)と仏者(法聚)が対立して互いに論難することの無意味さを説いている。真に性を見た者は、儒仏を越えて一つであるというのは、明末におけるいわゆる三教一致の思想へと展開していくものである。『伝習録』下一二五条に「先生曰く、今の性を論ずる者の、紛紛として異同あるは、皆是れ性を説きて、性を見るに非ざるなり。性を見る者は、異同の言ふべきなし」とあって、この〔日9〕の陽明の答の冒頭の文と完全に一致している。『伝習録』下の文は、この蘿石への答を原資料としているのかもしれない。『伝習録』下一二五条では「見性」の語を用いてはいるが、仏者を含めて論じているのか否か必ずしも明瞭ではない。しかし、この〔日9〕にもとずくとすれば、陽明自身が儒仏を越えた一つのものを目指していたことを示す重要な材

董濠(蘿石)『従吾道人語録』について(山下)

料といえる。陽明は、曾て、紛々として朱陸の異同を論ずることの無意味さを説いていた。したがって論理の必然から言えば、儒仏道の三教の異同を論ずることもまた当然に無意味といわなければならぬ。この「日省録」だけを見ても、〔日1〕〔日2〕において荘子的な無心・虚心の立場がみられたし、今やこの〔日9〕に於て仏教的「見性」との一致を説いているのであるから、三教一致への方向は、致良知説の始掲とともに早い時期に於いて既に存在していたとみるべきである。陽明が死んだとき偽学として論難されたが、その理由の一つはやはり陽儒陰仏と見られたからであろう。隆慶元年(一五六七)になって新建侯を贈られ文成の諡を賜わり、一五七二年に『王文成公全書』が刊行された。それは『伝習録』も含めて穩健な錢德洪を中心として編集されたわけであるから、仏教的な面はかなり伏せられてしまったかもしれない。董蘿石や仏僧法聚との応酬の際に陽明は「見性者無異同可言矣」と言ったのであるが、その董蘿石と法聚の名を削除すれば、陽明の立場は曖昧となるが同時に穩健化する。前に引いた『焦氏筆乘』卷三の「董先生」の文には「先生は末に復た心を内典に究め、忽として悟る有るがごとし。喟然として嘆じて曰く『乃今、客帰るを得たり』と。是に於て匡廬の故事を援いて僧法聚とともに諸總素を糾し、蓮社を海門の精廬に結ぶ。又白塔山人と号す」とある。この文は董蘿石と三十年の交友関係を持った許相卿の墓誌の引用であって、焦竑が伝聞によって記したのではないから、信じてよいであろう。このような董蘿石であるから、『伝習録』下では、「見滿街人都是聖人」(一一三条)

の語が記録されながら、陽明がこれを多少たしなめたかのように記されている。『伝習録』下一二五條で陽明の門下である董蘿石の名すら削除したと仮定すれば、仏僧法聚の名が全く見られないのも当然ということになるうか。

月泉法聚については、徐渭「玉芝大師法聚伝」と蔡汝楠「玉芝大師塔銘」（『国朝献徵録』卷二一八）がある。徐渭（文長）は次の如く記する。

「玉芝大師、名は法聚、姓は富氏、嘉禾の人なり。始め俗を去り、師に海塩の資聖寺に従がふ。董從吾翁とともに、陽明先生に会稽山中に謁し、独知の旨を問ひ、詩を持って贊と為す。先生之を器とし、答ふるに詩を以てす。金陵に至り夢居禪師に碧峯寺に参す。」

法聚の弟子祖玉は徐渭と親交があり、その祖玉の山陰鏡湖の廬舎に法聚はしばしば来たという。徐渭は昼夜を連ねて去らず、その概略の思想を知った。徐渭はいう「其の平生著論する所を觀るに、多く聖經に出入し、儒と釈とを混じて一と為す」と。蔡汝楠によると、法聚は弘治五年（一四九二）十一月二十九日の生れで、嘉靖四十二年（一五六三）五月十九日に没している。また海塩の資聖寺ではなく資聖寺となっている外、陽明が法聚に答えた詩について「今、『集』中に『答人問良知』詩あり、人と云へるは即ち此僧なり」とある。

「答人問良知二首」は『王文成公全書』卷二十に収められており、陽明五十四歳（一五二五）の作である。「良知却是独知時、此知之外更無知、誰人不有良知在、知得良知却是誰」という詩句は、徐渭の法聚伝にいう「独知の旨云云」の内容を示している、蔡汝楠の言は

真実であろう。蔡汝楠によれば、唐枢（一庵）や王畿もしばしば法聚を訪れ、儒釈大同の秘を証したということである。唐枢は太一神信仰を持した人で中江藤樹に大きな影響を与えた。蘿石―法聚―王畿―唐枢のつながりと、法聚の伝を記した徐渭と李贄そして焦竑などのつながりを見ると、明末における大きな心情派の流れをうかがわせる。そして明末における儒仏道混融の風潮の起源はやはり王陽明に帰せらるべきものようである。王陽明に私淑し後に陽明や王畿を批判するに至った黄綰（宗賢 一四八〇―一五五四）に「蘿石翁董漢伝」（『国朝献徵録』卷二一六）がある。黄綰の立場は王畿と対立するものであって、到底董蘿石に与し得る人ではない。その黄綰が董漢伝を書いたのは、同じく浙江の出身であり、陽明門下としては年長者であったためである。そこで彼は最後に「人各々志あり、其の品亦同じからず。其の事に至りては毎に相与せず」として論評を加えている。

「蘿石翁のごときは、始め吟詩を嗜み、垂老にして弟子の礼を陽明先生の門に執りて儒学を為す。既にして又釈老に逃れ去る。吾誠に其の何の志・何の為・何の品なる者かを知らざるなり。吾之を疑ふ。然りといへども、其の至る所に就きて言へば、則ち蘿石は実に斯の世に超然として、錙銖入らず、善を樂しんで求むるなき者と謂ふべきのみ。其の人より賢れるは何如ぞや」

黄綰は、釈老と儒とをはっきり区別する人であり、陽明学の右派的な流の最右翼に属するから、左派的な董蘿石や王畿にはきびしい批判をする。そしてその左派的釈老の源が陽明その人であると感じた時

点で彼は陽明その人をも批判するに至る。しかし、損得を考えず超然として善を楽しむ蘿石の人柄を黄綰も認めている。

総じてこの「日省録」全体に流れているものは致良知説の概念的理解や理論的追求ではなくて、人の心の持ち方の追求である。人間の欲望の強烈さへの恐れがあり、より高い心境の獲得を願っている。良知とは何かという論議ではなくて良知を信じてこれを致そうとする者の苦闘の記録である。良知はここでは哲学的思弁の対象ではなく、心情の静安のための根拠である。董蘿石はその詩作専一の時代においてもやはり求道的であった。しかし心を全く委ね得る根拠を詩作の中では遂に発見することができなかった。それが陽明によって「良知」を啓示され「真吾」の自覚となった。好むがままに詩作をつづけたはずの蘿石は、真吾とは良知だと言われたとき、はじめて真に吾が好む所のものを知った。陽明との人格的な触れ合いが彼を全く自然に回心せしめたのである。しかし詩作を全くやめたのではない。詩を読むことをやめたのではない。良知を信ずる境地に至ったとき、詩を読み詩を作ることに何の迷いも疑いもなくなった。このことは陽明との詩の和贈によって明らかである。陽明には、「登香炉峯次蘿石韻」
 「觀從吾登_レ炉峯絶頂_レ戲贈_レ書_レ扇贈_レ從吾_レ」_{嘉靖甲申(一五二四)冬}
 二十一日、再登_レ秦望_レ、自_レ弘治戊午(一四九八)登_レ後、二十七年矣、
 將_レ下_レ適董蘿石与_レ三子_レ来、復坐_レ久之、暮_レ帰、同宿_レ雲雨僧舎_レ」
 「和董蘿石菜花韻」_{「天泉樓夜坐和蘿石韻」} _{「王文成公全書」卷二十一}
 など蘿石に贈った詩がある。「書_レ扇贈_レ從吾_レ」には

董澤(蘿石)「從吾道人語録」について(山下)

君家只在_レ海西隈_レ 日日寒潮去復廻 莫_レ遣_レ扁舟_レ成_レ久別_レ 炉峰
 秋月望_レ君来_レ

とあるが、別れていった蘿石が、再び孤独にうちひしがれるかもしれないことを思いやって、また来て語り合おうと陽明は告げている。人は良知の教説のみによって救われるものではない。蘿石が日々的心境を録して陽明の批正を請うたのは、むしろ陽明へのもたれかかりであり、その人柄への全面的信頼であった。両者の間に交わされる詩は友情の証であった。陽明にとっても蘿石との交わりは肩ひじを張り鏝をきる必要のないものであり、一般の若い弟子に対するように師としての威厳をつくらう必要もなかったようである。

(二)「求心録」「把巻録」より

「求心録」及び「把巻録」の中で陽明について記した個条を拾い上げておこう。「日省録」の場合には、蘿石の体験を直に陽明に問いかけて答を求めるものであったが、ここでは、陽明の詩や言葉を後になつてよく噛みしめながら考えていく文体となっている。それだけ陽明との間に距離をおいていることになり、評論的になっている。

〔求4〕甘泉先生寄_レ先師詩_レ云_レ「一念正時便是惺、須_レ知惺_レ処亦
 無情、無情知見真知見、到_レ了_レ參前_レ即性靈」先師答_レ之云_レ「休_レ論
 寂寂与_レ惺惺、不妄由来即性情、笑得殷勤諸老子、翻_レ從知見_レ寬_レ虛
 靈_レ」吁可_レ与_レ知_レ者道也、

湛若水(甘泉、一四六六—一五六〇)は一念が正しい時が仏家のいう覚醒(惺)であつて、そのときは、本性が発現していて情欲のない状態で

あり、その無情の知見こそ真の知見であり、それがすぐ眼の前にあるようになるとき、性の本体が具現する、という(『甘泉文集』卷二十六には第二句が「要知念処也無情」となっている)。陽明は惺という緊張した状態と寂という静かな状態、すなわち中庸にいう已発の和と未発の中とを対立した二つのものとは見ない。已発の和(現実の行動が道理にかなっていること)のうちに未発の中(活動する以前の心が静かで道理(性)と一体となっていること)があり、未発の中のうちにすでに已発の和が含まれており、中・和は一体で切り離せないと説く(『伝習録』中、「答陸原静書第二書」、『伝習録』下一〇七条参照)。つまり寂と惺とは一体だということである。したがって性(静)と情(動)は一つであり、不妄であることが人間の性情の本来の姿であり、それが良知であり致良知であった。良知は寂寂(静)たるとともに惺惺(動)たるものであり、無情を求めることを否定する。性を離れた情も情を離れた性も存在しないからである。儒者たちが情を否定することによって性の本体を求めようとするのを誤りとし、性情の自からなる発現をたつとぶのである。蘿石はこれを評して、「与に知るべき者は道なり」というが、これは、「夫婦の愚も以て与り知るべし」(『中庸』)によるのであり、おそらく惺惺たる無情の境地を求めるといふきわめて困難で不毛な努力に終始する儒教的知識人とはちがった考えであつたらう。前に引用したように「滿街の人がすべて聖人であるのを見た」と彼が言うのも、性情を兼備した通常の人間そのものに聖人を発見したのであり、陽明が「人の胸中にはそれぞれ聖人がある」(『伝習録』下七条)と言っているのと同

じ意味である。『伝習録』下巻に漲ぎる良知への信頼と依存の思想は、董蘿石において明らかに生きている。この思想は王畿にはっきりと頭現するものであり、これに対立するのが錢徳洪であった。良知への絶対的な信頼と依存を出发点とする王畿は、自己の修養の努力も、経世的な活動も、すべて良知の力によって自己の内側からゆり動かされることによって可能であると考える。良知とは何かと対象化して求めるのではなく、自己の主體的な行動そのものが良知の顕現だと信じきっているのである。これに対し錢徳洪は、良知への絶対的な信頼と依存の境地に至るためにはその前に修養の努力が必要だとする。良知とは何かを問ひ、師の教その他によってそれを確認し、良知的に行動する方法を模索する。王畿や蘿石はまずはじめに良知への信頼と依存があり根柢から良知に動かされた存在として自己をみる。良知を信ずることなしには、もはや修養することも自己を高めることも日常的な行動すらも不可能である。このような良知への信頼と依存とは、王陽明という一人格を媒介とすることで可能になる。最も信じ得る人(陽明)が、良知を信じて生きているからには、自分もまた良知を信ぜざるを得ないからである。親鸞が念仏一道に帰したのは、「たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」(『歎異抄』)というように法然に対する人格的な信頼があつたからである。この信頼には知的な意味の合理性はない。念仏によって救われるということ論理的に証明するのは不可能であるからである。誰でも聖人であり、良知のままに行えばよいという致良知の

教義も、論理的斉合的に証し得る命題ではない。法然・親鸞を離れて念仏道はないのと同じように、陽明の人格を離れて致良知はない。朱子学との論争の中で、致良知説は『大学』の致知の新解釈として登場した。しかし、致知を致良知と解釈することが、たとい経書の真義をとらえたものであったとしても、だからといってそれが直ちに人々に生きる力を与えるわけではない。陽明を信頼するが故に弟子たちにとって致良知が真実となるのであり、その故に致知を致良知と解釈することが正当だと思ふようになる。致良知説は陽明の人格を媒介としてのみ正当化される。ここから「致良知」についてのさまざまな理論づけや経書の裏付けの作業が始まる。これは心情の問題であって論理の問題ではない。良知説の内容を個条的に追求していけば、必ず多くの論理的矛盾につきあたる筈である。論理的矛盾に耐えられぬ人は陽明学から去っていく。心情的に陽明を信じ得る人のみが陽明学の徒となるのであるが、董蘿石はその意味で、もっとも極限的な陽明学心情派であった。

〔求34〕先師詩云「人間白日醒猶睡、老子山中睡亦醒、醒睡両非還向是、溪雲漠漠水冷冷」学者紛紛解説、愈解愈遠、請看「溪雲」一句已註之矣、

右の詩は「山中懶睡四首」(『全書』卷二十)中に含まれ、陽明四十三歳(一五一四)の作であるが、蘿石は致良知説以前の陽明の詩にも感動する。すなわち彼は「致良知」という学説に帰したのではなく、陽明その人に帰したのである。陽明も曾ては蘿石と同じく詩人を志した。

董澤(蘿石)「從吾道人語録」について(山下)

その詩人的側面は蘿石と共通する。それが両者を強く結びつけている。ただ陽明には、経世の才があり、単なる心情的詩人にとどまっていなかった。「溪雲漠漠水冷冷」の一句にはこちたき論理はない。蘿石は学者の紛紛たる解説が必ずしも陽明の真意を伝えるとは信じなかった。「醒・睡」の語は、前述した惺・寂の論と重なるであろう。しかし、もし説き出せば、醒・睡はともに非ともいえるしとも是ともいえる。「溪雲」の一句を理解することは、論理的理解ではなく陽明の人格を理解することであった。

〔求35〕先師提「出良知二字」教人、何等平実、何等易曉、克得尽時、便是聖人、然先師胸中、至樂至妙處、未嘗一毫形露、惟日乾乾而已、此可見其大而不可及也、

良知の教そのものはきわめて平実でわかり易くそれは十分に聖人たる道筋を示しているが、陽明の人格の深さがそこに必ずしもあらわれてはいないというのは、まさに蘿石の陽明への傾倒を語るものである。

〔把39〕一日先師謂余曰「吾昨因」処」骨肉之間、覺得先儒著書有「未」尽者、且如「舜父頑母嚚」一節、以「余意」觀、舜父頑母嚚象傲、舜則能諧之以「孝」、丞蒸然、自進於善、未嘗正「彼之」奸、久之「譬叟」亦信順之矣、俱在「自家」身上說、若有「責」善之意、則彼未「必正」而是非「先起」矣、甚哉、骨肉之難「處」也」愚謂先師此言、真是「実受」用處、以「身体」之、方是「解」經、若依「旧說」、都在「効驗」上「去」了、

この舜の孝についての話は『伝習録』下四五条、九六条と同じ内容で

ある。また九四条に父子で訴訟した者を戒めた話があり、「舜は是れ世間大不孝の子、瞽瞍は是れ世間大慈の父」という、人を驚かせるような逆説的な言い廻しで教えている。四五条でも、人の非を責めるよりも自分を反省せよという教として舜の話を引いている。舜がよく弟の象を感化したのは、象の不是を見ず、彼の姦悪を矯正しようという態度をとらなかつたからだという。いずれも自分を反省すべしと教えた言葉としてのみ記録されている。九六条には「古人の言語はみな自己の経験によっているから説くことが切実であり、後世に伝わってもつぶさに人の情にかなうのである。もし自分で経験しなかつたなら、どうして古人の多く苦勞した処がわかろうか」とあって、陽明自身も家庭の問題で苦勞したらしいことが多少うかがわれはするが、筆録者は師の教をつつしんで聞きこれを記録するという態度であって、陽明自身生の経験がそこに語られているように記録していない。これにくらべて董蘿石は、骨肉の間に処するのはなんと難しいことか、という陽明の自身の生々しい苦澁をあからさまに記録している。陽明が体験した事ながら何であるかはもちろんさだかではないが、肉親とのトラブルがあつて、それが経書解釈に直接影響していることをはっきり示している。「日4」には蘿石自身が骨肉の間に処する苦しみを陽明に語っていた。両者の体験はここでも一致しており、それだけに深い共感があつた。蘿石は陽明の私的な側面をも十分に知悉した上でなお敬意を失わなかつた。知っていたが故にかえてその偉大さを認めようとしたのである。

尚書堯典に「瞽子父頑母嚚象傲、克諧以孝、烝烝乂不格姦」とある。「不格姦」を「姦惡に至らざらむ」と読むのは古注新注同様であるが、陽明は先儒蔡沈の朱子学的解釈を意識して異を唱えた。すなわち、異母弟象に姦惡を為さしめないと読むなら、舜は彼に対してその非を指摘したことになり、それならかえて反撥をかうだけだつたはずである。ひとたびは舜はこの過ちを犯したが、後には改め、象の非を責めないことにしたので、と陽明はいう。これは、陽明自身の苦しい体験によるのであるが、そこで「不格姦」を「不正姦」と解釈する。象に善を以て自ら治めしめたのではなく、舜自身が父(義)を以て自ら治めることに努め、象の姦惡を指摘して矯正しようとはしなかつたと解するのである。骨肉の間柄においては、相手の非を指摘しても何の効果もない、という体験に基づく経書解釈である。

「不格姦」を「不正姦」と解するのは、格物の格を正と解するのと通じている。象祠記(『全書』卷二十三、陽明三十七歳の作)では「進治於善、則不至於惡、不抵於姦」とあるから、「格」を至と解し、「烝烝乂」を「義を以て薫蒸す」(九六条)ではなく、旧注のままに従っている。象は舜に感化されて善人となつたので、舜は象を諸侯に封じたのだとし、人の性は善であつて天下に化すべからざるの人はないことを信ずる、と記している。三十七歳の陽明は人性の善を信ずることに於いて樂觀的であつた。しかし彼の人生体験はそこにとどまることを許さない。非を指摘すればかえてその悪性を激発することになるといふ人間の実態(下、九六条)を知つた。このような人間理解の深まりが経書

の新解釈を導き出すのである。なお附言すれば、加藤常賢『真古文尚書集釈』では、「格姦」を劉師培の説に従って「扞格」の意とし、「不格姦」を「さからはない」と解している。解釈の訓詁的根拠が異なることはいうまでもないが大意においてよく一致している。姦悪を正さないのはつまりさからわないことだからである。後に述べるが、陽明や蘿石が朱子の論語解釈にしばしば異を唱えるのは、朱子が性善説という原理や、天道人道といった齊合的な理論を先だてて経書を解釈し、理に落ちて人の情に本づかないからである。陽明学における経書解釈は訓詁的根拠を無視する点で主観的であるが人間理解を欠いた解釈もまた正当ではない。朱子学の理に落ちた解釈への反撥として陽明学の心情的立場が成立してきた。今からみれば両者ともに批判されるのであるが、理があっても情にかなう解釈という理想への道程としては、また両者ともに歴史的な意義を有している。「醒睡両非還兩是」の句を思い起せば、まさに朱子陽明の両者はともに非でありまた両者はともに是であるといえるかもしれない。

三 董蘿石の論語解

「把卷録」はその題名のとおりに、読書節記であるが、多聞多見の知を否定する人にしてはかなりの読書量である。もっとも多いのは「論語」についてであって約三分の一を占める。「把卷録」の最後に

〔把61〕千経万典、総不_レ如_二一部論語_一、万世受用不_レ尽、擲撲不_レ破、真聖書也

董瀆（蘿石）『從吾道人語録』について（山下）

とあって、論語を信ずること深く焦竑の題辭にあるようにその解釈は独特である。つづけて

然聖人至妙至妙処、又在_二書外_一、細思之端可_二一笑_一、故曰「書不_レ尽言、言不_レ尽意」程夫子云「心之精微、口不_レ能_レ宣」不_二其然乎、

というから、やはり書外の妙処を悟るのである。

偶成_二詩云「無限聰明人、只到_二十分住、更有_二十一分、問著不知処_一、要_レ知_二十一処_一、非_レ後亦非_レ前、昨夜波心月 三更飛_二上天_一」

彼の読書はここで再び詩の世界へと雄飛する。そこで「把卷録」の第1条は「汝与_レ回孰愈」章（公治長一〇〇、以下数字は論語の通し番号）についてである。

〔把1〕「汝与_レ回也孰愈」章、蓋聖人知_二子貢用_二心於外_一、故言_レ此以_レ觀_レ之、而子貢果以_二「聞_二一知_二十_一」為_レ答、其役_二志於口耳知識_一、而不_レ能_二心解力行_一也甚矣、故聖人晒_レ之曰「如_レ此弗_レ如_レ邪、吾固以_レ汝為_レ弗_レ如_レ也」

子貢が回に及ばないのは、一を聞いて十を知るといった知識の量においてではなく、心解力行という質の面においてである。「箴瓢陋巷、回能安_レ貧」（雍也二二八）、「非礼勿動、回也克己」（顔淵二七八）、「三月不_レ違、回能久仁」（雍也二二四）、「博文約礼、回能伝習」（雍也一四四、顔淵二九二）「虚無不_レ校、回能無我」（秦伯一八九）「屢空坐忘、回能幾聖」（先進二七〇）というすべての点で子貢は顔回に及ばず、子貢の能くす

る所は、「言語」(先進二五四)「方人」(憲問三六二)「臆度」(先進二七〇)にすぎない、という。右の文にみえる「坐忘」の語は『莊子』(大宗師)にいう顔回の語で「肢体を墮り、聰明を黜け、形を離れ、知を去り、大通に同ず」ることである。「把61」の詩に「無限聰明人、只到十分住」とあったように、蘿石は『莊子』の中の顔回像を『論語』のそれと重ねており、虚・無・空・無我も同じく坐忘の觀念と結びつけて理解している。『伝習録』上、一一四条には「子貢多学して識し、聞見上に在りて功を用ふ。顔子は心地上に在りて功を用ふ。故に聖人問ひて以て之を啓く。而るに子貢の対ふる所、又只だ知見上に在り。故に聖人之を嘆惜す。之を許すに非ざるなり」とあるから、蘿石はほぼ陽明の解釈を踏襲し、それに莊子的な解釈を上積みしたのである。朱子批判であることはいうまでもない。

〔把6〕人皆以_レ聖人_二為_レ多知_一、而不_レ知_レ聖人初不_レ貴_レ於此_二也、故其言曰「黙而識_レ之、学而不_レ厭、誨_レ人不_レ倦、何有_レ於我_一哉」(述而一四九)、言日用之間、所_レ存_レ心致_レ力者、不_レ過_レ如_レ此三者、此外更無_レ所_レ有_レ也、又曰「出則事_レ公卿_二云云何有_レ於我_一哉」(子罕二二〇)亦此意、皆示_レ學者不_レ必深求、故曰「二三子以_レ我_レ為_レ隱乎、吾無_レ隱爾」(述而一七〇)可_レ謂_レ至明白_一矣、而學者不_レ悟、道心何時而清明乎、愚謂万世學者大病、只要_レ学_二知識_一、不_レ肯学_二如_レ愚、これも多知の否定であるが、日常の行動において慎しみを失わず努め励むことが孔子の道なのだと言っている。「何か我に有らんや」を

朱子は「何者か能く我に有らんや」(私にはどれも備わっていない)と解し謙遜のことばととる。鄭玄は「我独り之れ有り」と解するから誇示したることばとなる。また「私には難しくない」という解釈もあるがこれも誇示である。これに対して蘿石は、「此の三つのことを行うに過ぎず、此の外には何も有りはしない」と解する。これは劉台拱が「我の人と為りは此の如きに過ぎざるのみ、我に何の道德(高深にして窺測すべからざる道德)有らんや」(論語駢枝)と解したのと全く一致するが、謙遜にあらず、誇示にあらず、もつとも穩当と思われる。「出則事公卿」の章とあわせて論じている点も一致している。鄭玄(誇示)から朱子(謙遜)へそして蘿石(此の外には何も無い)へと解釈は移り、清朝の劉台拱へと連なるこの経過をみると、朱子学的解釈の否定という陽明学の思潮を媒介としてはじめて清朝学が成立していくと考えざるを得ない。

蘿石は陽明の解釈を多く受け継ぐが、その他では楊簡(慈湖)の影響をもつとも受けている。

〔把9〕慈湖楊先生、論_レ夫子之道忠恕_一(里仁八二)云、忠是忠直、恕是平恕、即此是道、聖人於_レ他章_二、或言_レ忠不_レ言_レ恕、或言_レ恕不_レ言_レ忠、皆此意也、此是曾子偶_レ舉_レ此二字_一、或學_レ孝弟_一、或學_レ仁義_一、或灑掃應對、或事_レ親從_レ兄、隨_レ分學_レ之、皆是也、恐無_レ体用_二天人之說_一、先儒或失_レ之鑿_レ矣、蓋為_レ忠恕違_レ道不_レ遠_一一句所_レ誤、此或子思_レ傳差、非_レ曾子意_レ也、愚謂若拘_レ体用_二天人之說_一、雖_レ老師宿儒、猶_レ不能_レ明、況望_レ於門人小子愚夫愚婦者乎、

右の慈湖の文は『慈湖遺書』卷十家記四論語上に本づく。ただし文字通り原文のままではなく、忠恕に関する六ヶ条の文を短くアレンジしている。慈湖は「忠恕の意は、正に之を推して大にし之を深く求むるを必せず」「忠恕は道を違ること遠からず」此の語、道を害す。忠恕は即ち道なり、豈に之を外にすべけんや。忠恕を以て道を違ると為さば則ち何に由りて一貫せんや（同上）などともいう。蘿石はこれを受けて、体用天人の説（朱注に、程子曰く「忠は天道、恕は人道、忠は無妄、恕は忠を行ふ所以なり。忠は体、恕は用、大本・達道なり」とある）を批判しているのである。

〔把10〕「季文子三思後行」（公治長一一）横渠以為聖人深美之之詞、若曰「再思可矣、況能三邪」、陽明先師以為聖人不許之詞曰「文字雖賢、再思可矣、恐未_レ能_レ三也」、二夫子之言、不_レ約而同、以見_レ人肯三思者之難_レ得也、先儒以_レ三則私意起而反惑_レ、恐因_レ左伝之語_レ而遷_レ就聖言_レ、以附_レ會之_レ、非_レ聖人意_レ也、觀_レ書_レ當_レ以_レ己意_レ求_レ之_レ乃可耳、

張載（横渠）にしたがえば三思した季文子を美としたことになり、陽明にしたがえば、季文子は三思することはとでもできなかったと孔子が批判したことになる。しかしいずれも「三思」することを貴んでいゝる。これに対して先儒朱子は程子の「三思すれば私意起りて反って惑ふ」をとり、三思すること自体を否定している。三思は三省と同じく立派なことであるはずで、朱注が附会の論であることは一読して明らかである。ところで横渠の引用は、慈湖の文（『遺書』卷十）にもとづ

董漢（蘿石）『從吾道人語錄』について（山下）

く。ただし慈湖は思の大切なことを認めつつも、日用のどんな事にも三思するのは度を過ぎているとして否定しているから、蘿石は慈湖に全面的に従っているわけではない。「己の意を以て之を求めるという態度を貫いているのであるが、朱子批判の心は強烈である。

〔把11〕慈湖楊先生云「未_レ能_レ事_レ人、焉能事_レ鬼」（先進二六三）以_レ形觀_レ人、則人固可_レ見、以_レ神觀_レ人、固不_レ可_レ見也、人唯不_レ知_レ生、故不_レ知_レ死、不_レ知_レ人、故不_レ知_レ鬼、人寢不_レ離_レ牀褥、而夢游_レ千里之外、豈七尺之軀所_レ能_レ固_レ哉、人執_レ血氣_レ以為_レ己、故判為_レ二而不_レ知_レ其未_レ始有_レ異也」

「人唯不知生」以下は「有子与子游立……」（檀弓下）についての文（『慈湖遺書』卷九論春秋礼樂）からの引用である。前文をみると、「生死は一、人鬼は一、孔子未だ嘗て鬼神なしと言はず。而るに子游の、鬼神なしと言ふを敢てするは是れ奚んぞ可ならんや」とあり、後文をみると

「其の未だ始めより一ならずんばあらざるなり。……『孔子祭如在』は鬼神の实在を知るなり。記する者、以て孔子の誠格の心を著すなく、故に之を再言す。而るに子游以て『未だ之を饜くるを見たる者有らざるなり』と為す。是れ奚んぞ可ならんや、是れ奚んぞ可ならんや」

とあって、鬼神の实在をいくたびも強調している。また「祭如在、祭_レ神如_レ神在」（八佾五二）について慈湖は（『遺書』卷十）

「此れは門弟子の記録の辞なり。若し其れ孔子の心は則ち鬼神の

実在するや『在すが如し』に止まらず」

といい、「未能事人、焉能事鬼」を引いて死即生、人即鬼とし、「鬼神は無形の人、人は有形の鬼神なり。人の人たる所以は其の神を以てなり。神は無形、無形故に限量なし(蘿石の引用のはじめの「以形觀人……」はこの文の意をとったのであろう)。……孔子自ら信ず、故に亦た鬼神を信じ、以て鬼神は実在に在り、之を意ふに非ずと為すなり」という。「季路問事鬼神」(先進二六三)の項(『慈湖遺書』卷十一論語下)には、「鬼神は造化の迹、二氣の良能」(『中庸』十六章朱注)とか、「鬼神は自家、有りと要むれば便ち有り、無しと要むれば便ち無し」(『祭如在』の朱注にある「其の誠有れば則ち其の神有り、其の誠無ければ則ち其の神なし」を指すのであろう)について、釈氏輪廻の説に近いと評している(慈湖の弟子汲古の質問の文であるが、おそらく慈湖も同説であろう)。

慈湖は鬼神を敬遠したり、鬼神を合理化したりする朱子学とはちがって鬼神の実在を信ずる立場であって、人即鬼神として二者を一つにする。鬼神を信ずるといふ宗教的な心情は明末においては一般的であるといつてよい。少くとも陽明学の流れを汲む人々ではそうである。蘿石が慈湖の見解に賛成するのは、そのはじめと見てよい。「把巻録」13条より22条までは、17条の『孟子』を除いてすべて『論語』の解釈であるが、「以上十条は皆先師の面命」と注してある。

〔把13〕「蓋有不_レ知而作_レ之者」(述而一七四)聖人以為蓋有不_レ知_レ而作_レ之者_レ我無_レ是也、若以_レ多聞多見_レ為_レ知、乃其次耳、天然是非之心、乃真知也、

『佐習録』下五九条に「孔子は知らずして作すなし。顔子是不善あれば、未だ嘗て知らずんばあらず(『易』繫辭下)。此れは是れ聖学の真血脈路なり」とあり、知について特に述べていないが、蘿石のいうように「良知」とみてさしつかえない。

〔把14〕「朝聞」(里仁七四)者一旦有_レ悟也、「夕死可矣」通_レ乎昼夜_レ而知也、故曰「知而信者為_レ難」(程子)先儒信_レ不過、嫌_レ於近_レ禪而以_レ窮_レ究物理_レ為_レ聞、併失_レ程子之意_レ矣
これも朱子批判である。

〔把15〕「君子所_レ貴_レ乎道_レ者有三美_レ焉」(泰伯一八八)蓋誠能聞_レ道、則貌也色也詞也三者無_レ不善也、「籩豆之事、則有司存」非_レ所_レ急矣
前文につづいて道を悟ることが第一であることをいう。

〔把16〕は「顔淵喟然歎曰」(子罕二一五)についてであって夫子の道は本来「窮尽なく方体なきもの」(朱子)であり、卓然として有無の間に立つものであるとして、朱注に引く楊氏の「此れ顔子の未だ達せざること一問」の説を否定する。

〔把17〕は『孟子』の「君子深造_レ之以_レ道、欲_レ其自得_レ之也」(離婁下、一〇三)の解釈で「自得之妙、口耳皆喪、方是深造、王信伯云『自得無_レ分毫得』』という。王信伯(名は頌、号は震沢)は伊川の門下で楊龜山に師事したが、朱子がこれをもつとも貶し陽明はこれを称した。金祖望は「象山の学は本と承くる所なし。東発は以て遙に上蔡より出づと為すも、予は以て兼ねて信伯より出づと為す」(『宋元学案』卷二十

九 震沢学案」と評する。

〔把18〕「四五十而無聞焉」(子罕二二七) 聖人謂不聞道也、

非無声聞也

これも朱子批判である。

〔把19〕「君子居之、何陋之有」(子罕二一八) 蓋無入不自得之意、若曰「所居則化」(朱注) 則於中國有礙。

これも朱子批判である。

〔把20〕は「吾有知乎哉、無知也」(子罕二二二) についてであつて、人は皆聖人を多知とし、聖人は初より知識を事としないことを知らぬ、という。「有鄙夫問於我、空空如也」を「我只空空而已」と解し、鄙夫ではなく孔子自身が「空空如」であるとする。吾が心の天理にしたがって是非を告げるのみであり、博学多知の才能によるのではないから空空如なのである。「空」をこのように解するのは、やはり仏教語の移入である。

〔把21〕は「発憤忘食」(述而一六五) についてである。朱注に「未だ得ざれば発憤して食を忘れ、已に得れば則ち之を樂しみて憂を忘る」とあるが、「未得」と「已得」とに分けて解釈することに反対している。聖人は常に已む事なく、常に楽しんで感む時はないという。『伝習録』下二四条と一致している。

〔把22〕は「志於道」(述而一五三) についてである。朱注ではこの道・徳・仁・芸を、「先後の序、輕重の倫」とみるが、ここでは、道は人倫日用に外ならぬという原則にもとづき、「志於道」は尊徳性の

主意、「拠於徳」は道問学の工夫、「依於仁」は常に天理の中に在ること、「遊於芸」は事為の末を精察すること、と解する。遊芸と学文とは修徳と一事であるとする。『伝習録』下四〇条には、「志於道」の一句は便ち下面数句の功夫を含む」とあつて説明法はやや異なるが趣旨は一致している。

以上十ヶ条は朱子の解釈を批判することで一貫しており、『伝習録』にみられる『論語』解釈とも共通しているから、たしかに陽明から直接聞いたことであろう。その意味でやはり『伝習録』の補遺というべきである。

右の他に蘿石は、『論語』の解釈として我が意を得たものをいくつか書きしめている。

〔把40〕嘗觀張子韶所註四書、真能以身体之、如微生高一章(公冶長一一五)、大抵高之為人、逕情直行而無委曲、如言「丘之棲棲」(靈間三六五)可見其詞之峻也、殊不知、人雖峻直、意実慈祥、且如或乞醯焉、是必其人之急用也、鄙吝之人、雖有言無者多矣、稍善於此者、有則曰有、無則曰無、斯已矣、孰肯周旋以濟其急哉、彼則乞諸其隣以与之、雖一小事、充之則万物一体、故聖人美之、愚謂此說最好、見聖人微顯闡幽之意、

張九成(子韶)は楊龜山の門人であつて、王蘋(信伯)に似て、朱子はその書を斥け洪水猛獸の災に比したと全祖望はいう(『宋元学案』卷四十、横浦学案)。朱子の「張無垢中庸解」(『朱子文集』卷七十二)に「張

公始め龜山の門に学び、儒を逃れて以て釈に帰し、既に自ら以て得る有りと為す。……凡そ張氏の論著する所は皆陽は儒にして陰は釈なり」とある。

王蘋・張九成のように朱子にもっとも嫌われた人物の言を敢てとりあげるところに羅石の反朱子の意識をみることができる。「丘之棲棲」というのは微生畝が孔子にいった言葉であって、「何すれぞ是れ栖栖たる者ぞ、乃ち佞を為す無からんか」というのはまさしく逕情直行の人の言であってするどくきびしい。張九成は微生高と微生畝を同一人とみているわけである。明の鄭曉（一五六六）も高と畝を同一人とし、畝を名、高を字とした（翟灝『四書考異』微生畝の項）。鄭曉は嘉靖元年（一五二二）郷試第一に挙げられ翌年進士、兵部尚書にいたった人で海塩の出身であるから董羅石と郷里を同じくしている。李贄もその『統藏書』巻十八經濟名臣の項にその伝を記している。したがって微生畝を微生高と同一とみる解釈は浙江の地方ではかなり通用し、朱子学に批判的な人々の間に受け入れられていたのかもしれない。劉宝楠はこの解釈を否定している（『論語正義』）が、一説として挙げているのはかなり支持者があったからであろう。

微生高が郷からおすを借りてきて与えたことについて、古注新注ともに、高の不正直を示す逸話と解している。これを張九成は人のために周旋してその急をすくったと解して称揚している。おそらく孔子に對してもずばりと直言した人の立場を認めるからであり、隠者への共感をもっていたからにちがいない。朱子は「意を曲げ物を徇（ほこ）

り、美を掠め、恩を市る、直たるを得ず」と最大限に非難している。しかし隣からおすを借りてきて与えるという行為を以て、その不直を断罪できるものであろうか。本居宣長は

同書（論語）に子曰、孰謂微生高直、成乞醜焉、乞諸其鄰、而与之とあり、聖人の教の刻酷なることかくの如し、これらはたゞいささかの事にて、さしも不直といふべきほどの事にあらず、かほどの事をさへ、不直といひてとがむるは、あまりのことなり、又たとひ此事は、実に不直にもせよ、いさゝかなる此一事によりてその人を不直なりと定むるも、いといとあたぬ事なり、すべてよき人にもあやまちわろき事はあるものなり、あしき人にもよき事もあるものなるを、たゞ一事の善悪によりて、その人のよしあしを定むるは、聖人の道のくせにて、ひがことなり（『玉勝間』九六七）

と記しているが、人情の機微を知る者ならば、朱子の解釈に抵抗を感ずるはずである。羅石が朱注に抵抗を感じたのはそのためであり、孔子の教はそのように刻酷なものではないと考えて張九成の説をとったのである。程子が「微生高の枉ぐる所小なりと雖も、直を害すること大なり」というのをここでは逆に「一小事なりと雖も之を充つれば則ち万物一体なり、故に聖人これを美とす」と最大限に称揚している。朱子学のリゴリズムに對する真向からの批判がそこにあり、人間への理解と寛容がそこにある。なお狄生徂徠は「微生高は蓋し孔子の郷人、直を以て郷に称せられる。孔子亦た之を愛す。孰謂微生高直」とは直

なる者に非ずと謂へるに似たり。蓋し反言して以て之に戯れしのみ。親しみの至りなり。……家に偶々醜なし、諸を其の鄰に乞ひて以て人の需めに応ず、何の直不直に干せん。故に其の戯たるを知るなり、……瑣事を以て人を譏るは閭巷の間の匹夫匹婦の事なり、豈に孔子に之れ有りと謂ふべけんや……微生畝、孔子を待つこと甚だ倨なり、高必ずや其の族なり」(「論語徴」といふ。明代の学問・書物の影響をもつとも受けた徂徠の見解は、朱子にくらべてよく人間の心をとらえておりいわゆるおとなの解釈である。

〔把45〕「曾子啓手足」(秦伯一八七) 蓋言免於肉刑耳、然君子保守、未必全在於手足也、心可必、手足不可必、孝經不致毀傷之言、舉小以例大耳、不然比干其非仁乎、

君子たる者は、その手足を毀傷することなく保守することが大切であるとすれば、紂王を諫めて殺された比干の如き人は仁人ではないことになる、というのであるが、経書を文字通りに読むことよって起る矛盾を衝いている。微生高の章の場合における解釈の態度と同様にいわゆる教条主義的解釈への批判である。

〔把46〕は「屢空」(先進二七〇)の解釈である。蘿石は何晏の注の一説をとって虚中と解し虚心の意にとる。安井息軒は「何注の一説は乃ち老仏の見のみ、従ふべからず」(「論語集説」と評するが、まさにそのような解釈を好むところに蘿石の特色がある。

〔把48〕は「子張学干禄」(為政三四)の章についてである。「古人亦是修飾言行以媒禄……古人皆以经德干禄矣」(「孟子」尽心下の

「経徳不回、非以干禄也」による) 此正是小人儒、如後世終南捷徑(終南山に臥すれば、その高風を慕う人多く仕官の道を得やすい)之類、心雖作偽、而口不顯言也、自崇業之習興、以浮詞自薦、明言干禄、視小人儒、有穿窬大盜之分、というのは、布衣であることの誇りである。

〔把54〕は「怨」の解釈である。「放於利而行、多怨」(里仁七八)「在邦無怨」(顔淵二七九)「怨是用希」(公治長一一四)の「怨」は、「不怨天」の場合と同じで、自分が怨むことがあるか否かであって他人から怨まれるか否かの問題ではない、という。この解は伯夷叔斉の場合によく通ずる。陽明は「叔孫武叔仲尼を毀る(子張四九三による)。大聖人も如何ぞ猶ほ毀謗を免れざるや」との質問に答えて「毀謗は外より来るもの、聖人と雖も如何ぞ免れ得ん」(「伝習録」下五五條)といっている。毀謗と同じく、聖人であっても人から怨まれることがあるのを免れない。とすれば、人に怨まれないように配慮して行動するのは郷愿の徒である。自分が怨の心をもたぬように自修することはできても、他からの怨みをなくすることはできない、というのが人の世の真実である。また陽明は「在邦無怨、在家無怨」について「只だ是れ自家怨みざるなり。天を怨みず、人を尤めずの意の如し。然れども家邦の我に怨みなきも亦た其の中に在り。但だ重んずる所此に在らず」(「伝習録」下、八五條)というから、蘿石の解釈は陽明を継承している。朱子は他人に怨まれない意にとっているから、これも朱子批判である。徂徠は「怨是用希」について、「怨とは伯夷の怨なり。朱註に『人

も亦甚しくは之を怨みず」と。是れ其の意孟子に拠る。伯夷を以て聖人と為す。又其の見る所の聖人は達磨の如し。故にこれ(怨)を伯夷に属せずして他人に属するのみ。殊に知らず、怨は人情の無き能はざる所なるを(論語徴)という。なお徂徠は明の王直「夷齊十弁」によって伯夷叔齊には、馬を扣へて武王を諫めた事實はないと書いている。伯夷叔齊を聖人化しないということ、即ち一般的にいつて聖人を一個の人間として理解しようとする立場は明代の特色であり、蘿石の論語解釈は、陽明を受けついでおり、この流れが明末の風潮を形成し、宋学忌避の思想としてやがて徂徠にも影響を及ぼした。

四 董蘿石の立場

「求心録」は我が心に求めて納得したことを表白した言葉である。したがって「把巻録」のように書物を読んだの感想であるよりも、事に応じての反省であり、自問自答である。もとより「求心録」には読書の感想も含まれているが、自己の思想の直接的な表白であるから箴言風なものが多い。

〔求1〕内不見己、……〔求2〕千病万病、……(前引八頁) などのように、己と人との対立にとらわれずに理のままにまかせ、心を無物の処におくことを理想とした。〔求9〕に「凡狗己所_レ欲、投_レ人所_レ好、皆謂_レ之_レ逐_レ物」とあるように、己の欲や他人の好みにふりまわされることを物を逐うと表現している。このように自己にとらわれず人を意識せず、真吾(良知)そのものにしたがうのが心を無物の処にあら

しめることである。したがって無物はひとり自己にこもり、外との交渉を絶つということではない。現実の物事に対応しつつしかもそれによって惑わされることのない吾を確立することである。陽明は「名利物欲の好は私吾の好なり。……良知の好は真吾の好なり。……『心勞して日に拙』なるをもってして憂苦して身を終へんとす、是れを之れ物の役と謂ふ」(従吾道人記七)といったが、無物は物の役とならないことである。物の奴婢とならずに物の主人となるのが無物の意であって物と自己との関係を絶つことを意味しない。無我も同じことで、我がないのではなく、私吾がないのであり、真吾はしっかりと確立している。このような「無」の觀念は次の文でも明らかである。

〔求6〕吾所_レ謂無即濂溪無極之無、非_レ末世邪禪之所_レ謂無也、作_レ無贊_レ曰「無真無、非_レ凡無、凡無不_レ有、真無不_レ無、惟其不_レ無、為_レ万有炳、知_レ其有、守_レ其無、靜專動直、造化在_レ吾、於乎名_レ其為_レ物、無_レ可_レ似、又何以_レ庖羲之画・茂叔之図也邪」ここに言う「無」は真無であって万有を生み出す無であるから有と対立する無ではない。つまり万物の根源となるものを「無」と表現するのである。このような真無は真吾と一体のものと考えられている。この様な無はまた虚とも表現される。

〔求8〕虚者道之原也、万有所_レ自出_レ之地也、作_レ守虚贊_レ曰「至虚至実相、至静至動機、本来無一物、靈變且玄微、安排障断室生、白、即是万有之根基、混然中処不可_レ見、廓然太公一以婦、自_レ今以往、吾將_レ従_レ事於斯」

「虚」もまた万有の根源であり、虚は実と対立せず、静と動もまた対立しない。虚より実へ静より動へと変化する。作為安排なくしてそれは自然に展開する。「虚室白を生ず」は「莊子」人間世の語によるが、ここでは要するに虚が実を生むことをいうのである。無_↓有、虚_↓実、静_↓動、の関係は全く同一である。真無と至虚そして真吾はやはり一体である。真無というのは仏教的な発想であり、至虚は老荘的な発想であり、真吾は儒教的発想である。しかもそれが一体であるからには儒・仏・道（老荘）の三者を弁別して互に隔てる必要はないことになる。

このような無や虚はどのようにして自覚され吾と一つになるのだろうか。

〔求13〕丁亥（一五二七）六月二十一夜五更、夢得四字、云冥思

敏_レ真

夜明け方、深い眠りを過ぎて半睡のときの夢の中で、冥思して「真」をすっかり心にとらえることができる、と彼は悟った。この冥思は無思ではないから思の否定ではない。

前引（九頁）の〔求14〕によれば、心に不思の時はなく、思は心の自然のはたらきである。自然にまかせて作為しない「思」を無思という。真無が不無であったように真の思は無思であるが、無不思である。したがって思を去って寂靜を求める必要はない。邪念を去りさえすればいかに思ってもよいのである。このような真の「思」は太虚と対比される。太虚はあらゆる目に見える現象をはなれたものではない。現象

董漢（蘿石）『從吾道人語録』について（山下）

は見ることができるとは、しかし太虚そのものを見ることはできない。太虚から現象変化がでてくるが、そこには作為がなく自然である。無思であって無不思であるように、太虚は可見的であるとともに不可見である。以上のように、思の性質は太虚の性質と一致しているしまた無の基本的性質とも一致している。したがって作為安排なく自然の思にまかせることが太虚と一体となり無と一つになる方法なのである。

真吾と真思と真無と太虚とは一つのものだという自覚がすべての出発点となっている。蘿石にみられる論法は無や太虚を思考の対象として分析し論理的に把握せんとするものではない。それでは、吾と太虚とは分離してしまうからである。作為のない自然の「思」はそのこと自体が真無や太虚の働きであり、真吾の現れである、と悟って、それに全く委ねきってしまう心的態度をとろうとするのである。このような在り方を「空」とも表現する。

〔求29〕顔子屢空、聖人空空、妙乎哉、

前述したように空は虚心である。このような立場は『老子』ともつながる。前に引用しておいた〔求36〕（九頁）がそれである。「大智を具へて無知なるが如し」は「明白四達して能く無知なるが如し」（『老子』十四章）を、「大道を無名に混ず」は「道隠れて無名」（『老子』四十一章）を、そして「大成は欠けたるが如く、……大巧は拙なるが如く、大弁は訥なるが如く……」（同四十五章）といった言い廻しを真似ていることは言うまでもない。しかもこのような生き方をした人として先師陽明の偉大を称えている。たんなる言葉としてではなく、陽明の人

格にその体現をみている。

〔求47〕於事無心、於心無事、則虚而靈、空而妙矣、

この文でも、無心で事に応じ、心は常に事にふりまわされないでいれば、虚であり空であって靈妙に働くという。〔求60〕にも「令此心在無物処故虚靈」とある。それが良知の一語に集約される。前引の〔求35〕（一九頁）のほか、

〔求18〕今人不依良知者、即異端也、

がある。彼にとつての異端とは、良知に背くものである。儒教を正統とみて仏教・老莊を異端とするのではない。

〔求37〕儒釈之弁、此千載不決之疑案、以愚觀之、曾無足論、古今豪華、智不足知此也、蓋道眼不明、客氣用事、代相因襲、以夢伝夢、將六合内一片公共道理、割而私之、封植自固、噫小之乎、安得三代之英而与之論之哉、

儒と釈とがそれぞれに「公共の道理」を私して自己の道理としてこれを培い育て、かえてこの大きな道理を小さくしている、というのである。この宇宙の内に一つの公共の道理が存在すると考えるところに儒教にも仏教にも老莊にも囚われない立場がある。儒釈の同異を問う人に彼は次の様に答える。

〔求57〕公未得其同、先議其異、烏乎可、苟得其同矣、以之事君父、蓄妻子、存髮啖肉、烏乎不可、象山云「公先理会同的、一端、則凡異乎此二者、皆謂之異端」噫異端多矣、豈必西方哉、

右の文の象山の語は『象山全集』卷三十四（52条）にあるが、象山は

「同じく堯舜を師とすと雖も、而も学ぶ所の端緒、堯舜と同じからざれば、即ち是れ異端なり。何ぞ止に仏老のみならんや」と言った後に右の如く答えている。孔子の時代には仏教は中国にまだ入らず老子の説もまだ明らかではなかったから何を異端としたかはわからない、という前提に立って言っているのであるから、象山は、仏老を異端とし、その上同じく堯舜を師とする儒教の中にも異端を認めるのである。したがって象山は儒教の中のもっとも純粹なるものを正統とし他をすべて異端とする論法である。これに対して蘿石は髪を蓄え肉を食うことが仏教からみて異端にみえるとしても、それは不可ではないという。

つまり、儒・仏・老莊という区別とは全く別に正統と異端の区別を立てている。「公共の道理」に照らして正統と異端が区別されることに蘿石の基本的な姿勢がみられる。これは三教を折衷し調和することとも異なる。ある真なるものが先ずあって、その「真」にどこか触れている限り三教はそれぞれに真实性を有っており、それは尊重されなければならぬ。自己の「良知」を中心に置いて、三教を判断し、個々の学説を判定していくのである。浅い意味の折衷調和には自己がなく妥協のみがある。真の折衷にはその裏に強烈な自我がある。党同伐異の心を持つのではないが、無・虚・空の立場はかえて強烈な自我の所有者に於て可能である。我一人の「良知」にのみ依存するが故に「我」をもつが、党同伐異の「我」ではないから「無我」といえるのである。

五 董蘿石の人物評価

董蘿石の好む人物は次の通りである。

〔把43〕宋儒周（濂溪）程（明道・伊川）之外、（楊）龜山・（陸）象

山・（楊）慈湖・王信伯・謝上蔡・（司馬）温公・（劉）元城・趙清獻

・陳了翁・李樂庵・張子韶・林希逸諸公皆深於斯道者也、（朱）

晦翁晚年見亦高矣

朱子について「晩年見亦高矣」というのは王陽明の『朱子晩年定論』を承けるのであろうが、朱子を引用するときは「先儒」と記しており、すべて批判論駁である。

○周敦頤（濂溪）

〔求6〕は前引（二八頁）の通りで、〔把3、4〕は「太極図」を善しとしたものであるが、濂溪が陳希夷の「太極図」を見ることなく自作したものであるとし（朱子に同じ）「未だ嘗て後天を外にして所謂先天は有らざるなり」という。蘿石は氣の前に理を存せしめるのではなく、理氣を一体とする立場であり、王陽明や羅欽順などと同一である。

〔把26〕は周濂溪が初め東林総に従遊し、月余靜坐して悟る所があった旨を記する。これは『性学指要書』に本づくもので、信ずるに足りぬ（荻原弘『周濂溪の哲学』）といわれるが、この書が朱子を批判する立場であることを思えば蘿石が共感したこともうなずける。〔把27〕には「濂溪先生、固是妙悟深造、亦是天生一種好性情人、不可及」とあり「送趙清獻」（「万安香城寺別度守趙公」『周子全書』卷十七）の詩を載

せ、「意復和厚、真佳作也」と評する。〔把43〕に趙清獻の名を挙げたのは清獻の和詩（同上書収録）を見て周・趙の交情を知ったためであろう。要するに蘿石は太極の論議よりも濂溪の和厚な人柄に魅せられていたわけで、やはり詩人的な共感である。

○程頤（明道）

〔求14〕（九頁）では明道の「思入風雲變態中」（『二程全書』卷五十四、秋日偶成二首）を引用し、「動即靜、無思而無不思」の境地を表現するものとして理解している。〔把30〕では、『上蔡語錄』から明道の語「儒の釈における、同に非ず不同に非ざる処あり」を引用するが、蘿石は儒釈を峻別していたずらに釈を非とすることを好まないからである。〔把53〕では、『論語』の「性相近、習相遠」と「唯上知与下愚不移」を合せて一章とすべしという朱子の説に賛同するが、明道の「善は固よりは是れ性なるも悪も亦之を性と謂はざるべからず」（『二程遺書』卷一）を引用している。やはり、朱子的な性善説とはちがって生身の人間をとらえているようである。〔把44〕には「死生存亡、皆從來する所を知らば、胸中豁然として疑なし、ただ此の理のみ、孔子の子路に告ぐるは蓋し略ぼ之を言へり、死の道は即ち生是れなり、更に別理なし」（『二程遺書』卷二）を引き、「程子の此の言極めて妙」といい、朱注に載せていないことを不満としている。

○程頤（伊川）

〔求44〕に「二障者、禪門有除事障、除理障之説、蓋事固有障、私欲是也、理亦有障、以道為樂是也、善乎、伊川夫子言曰『若説」

顔子楽道、孤負顔子」伊川可謂發盡孔顏之秘矣」とあり心齋・坐忘や正心が理障を除くものだともいう。伊川の語に「顔子の箴瓢は樂しむに非るなり、忘るるなり」(『遺書』巻七)とある。真に道と一体になって非るならば、樂しむことさえもないのである。道を樂しむ我があるならば、我と道とは主客相對し相わかれて一体ではなくなるからである。

〔把2〕(二頁)は、伊川の「在物為理、処物為義」を義外の説とした。理を物に在るとみると、理と心が相對してしまふので、心が当然として行為しそれが宜しきを得たときこれを義というのだと主張する。心を離れては理や義は存在しないというのである。しかもこの心が行為にあらわれてそれが正しいときに義とされるのであるから義という規範は社会における行為と離れたものではない。義は我が心にたんに主觀的に先在するものではないし、また心の外に客觀的に先在するものでもない。

蘿石は、心即理というが、それは心と物とのかかわりあいの中に理があることをいうのであって、人間の理であり義であることを主張するのである。〔把14〕(二四頁)の程子の語は朱子批判のためである。〔把29〕には「觀震沢語錄有以見伊川先生所造之高、為後儒所掩多矣」とあって、これも伊川にくらべて朱子を低く評価するものである。

〔把58〕には「權即是經、程子之言至當不易、權之定理為經、經之活法為權」とあって、經と權の一体を説く。權と經とは區別がある

とした(『論語』子罕三三四「未可与權」朱注)朱子への批判である。明代的な思想である經と權の一体論は明末の『性理會通』などを通して、やがて中江藤樹(翁問答89問)に繼承される。

蘿石は、程明道を高く評価する。伊川の語に對してもかなり同意しているが、それは多く朱子批判のためであって、明道にくらべれば伊川の評価は低い。

○楊時(龜山)

程明道が「吾が道、南す」と龜山を評したことから、蘿石は龜山を「吾が道の正伝」とみる。そこで朱子が龜山の言を過高としてその精微な言を一切削って録しなかつたことを不滿とした(把7)。

〔把7〕龜山云「『眞空』者、不以一物置其胸中也、子貢貨殖、未能無物也」又云「『形色天性也、則踐形斯尽性矣、』故惟聖人為能与釈氏色空之論一也」愚謂孟子以形色為天性、恐不必更加理字、然此章惟樂庵李氏一說最得之

蘿石が「眞空」を無物の立場と解するのは龜山をうけている。形色の論もまた蘿石の重要な思想である。形色は人間の身体容貌などの形体を指すが、それも天の賦与した性である。したがってこの形色を十分に正しく発現することを肯定する。道徳性としての性(理)を尽すことを主張する朱子にくらべると、かなり相違がある。朱子は形色にもそれぞれ自然の理があり、聖人はその理を尽すことによって形の本質を発揮できる、という。蘿石はこの「理」の論理を否定する。おそらく形色そのものを天(自然)のままならしめることを主張している

のであろう。身体的なものを精神的なものに從属させる思想は、人間の形色を価値なきものとみるようになり易い。しかし身体もまた天の賦与したものとしてみなすものである。理に本づく性も氣に本づく形色もともに天からのものとして生かされねばならない。穿衣吃飯が人倫物理だと説く李贄の思想とも根柢でつながっている。色と空とが相即しているように形色と性(理)とは相即し一体であるという主張と思われる。理氣一体をいう明代の氣の哲学とも同じ地盤の上に立つ思想である。なお「把8」には龜山の詩「聖門事業學須強……」(『龜山全集』卷四十二、和陳肇中丁齋自警六絶)及び「盈科日進幾時休……」(同上)を引用している。蘿石は何も述べていないが「但知無有是吾郷」の句に共感したのであろう。楊龜山は靜の立場をとる思想家といわれるが、仏教との調和においてその特色があるから、蘿石の好みに合っていた。

○陸九淵(象山)

〔求43〕或問「象山近作何功」象山曰「在人情事變上、做些工夫」噫除却人情事變、無用力之地矣、孰謂象山為禪學哉、

右の象山の言は『伝習録』上三八条にも引用されており、王畿もこれを聖門格物の宗旨という(『王龍溪全集』卷一、撫州擬明台會語)から、蘿石もまた引用したのである。〔求57〕の異端論は前に述べた(三〇頁)通り象山とは多少方向を異にしている。そして「把36」(一頁)は象山批判であり「把37」も、象山が漢唐で道に近き人物として趙充国・黄

董漢(蘿石)『從吾道人語録』について(山下)

憲・楊緒・段秀実・顔真卿をあげた(『象山全集』卷三十五)のに対し、蘿石は董仲舒・孔明・陶淵明・徐幹の四子をあげている。〔把38〕では象山が李白・杜甫・淵明をあげるのを受けて「淵明固志」道者、少陵自比「稷契忠愛惓惓」といい、さらに「韋(庶物)・柳(宗元)・簡齋(陳与義)亦不為無見」という。これも象山とはやや異なる見解である。〔把60〕には象山の語「予欲無言、即是言了」を引いて「此象山發聖人之蘊也」と同感し、「夫子不答」(『憲問三三七』)の意を悟った、ということ。これも朱子が「天理流行の実」(『陽貨四五二』)といった説明をしていることへの批判である。蘿石はこれについて詩を作っている。

此事何須苦勸磨、兀然無語正森羅、若探問意難為答、夫子胸中答已多、

以上、陸象山については、その実践的な面を受用しつつもかなり批判的な面があった。

○楊簡(慈湖)

論語解の項で述べたように、蘿石がもっとも傾倒したのは陽明を除けば楊慈湖である。

〔求17〕は格物論である。『慈湖遺書』卷十、「士志於道章」の項に展開された格物論を引用している。慈湖は「格物は窮理を以て言ふべからず」と述べて真向から朱子と対立する。

文(『大学』)に「格」と曰ふのみ。「至」の義有り、雖も何為れぞ転じて「窮」と為さんや。文に「物」と曰ふのみ。初より「理」の字の義なし。何為れぞ弁じて「理」と為さんや。經に抛りて直

ちに説けば「格」に「去」の義あり。其の物を格去するのみ。程氏窮理の説を倡ふ。其の意は蓋し、物必ずしも去らず、物を去れば則ち反つて偽を成す、と謂ふ。既に物を去るを以て不可と爲す。故に委曲遷就して窮理の説を爲さざるを得ず。「書は言を尽さず、言は意を尽さず」を知らざるなり。古人の「知を致さんと欲する者は物を格(去)するに在り」と謂へるは、学ぶ者の物に溺れて此の心明らかならざるを深く病ふるの故に已むを得ずして是の説を爲せるなり。豈に尽く事物を取りて屏けて之を去ると曰はんや。豈に物を去りて無物に就くと曰はんや。去あり取(就)あり、猶ほ未だ物を離れざるなり。格物の論は吾が心中の事を論するのみ。吾が心本と無物、忽にして物有り、之を格去して可なり。物格せらるれば則ち吾が心自ら瑩らかに、塵去れば則ち鑑自ら明らかに、滓去れば則ち水自ら清し。天高く地下り、物之が中に生じ、十百千万皆吾が心のみ。本と無物なり。……若し「今日一物に格(至)り明日又一物に格り、万理を窮尽して乃ち能く知至る」と曰はば、吾、其の不可なるを知るなり。程氏自ら理を窮めて得る有り、遂に以て必ず理を窮めて而る後可なりと爲す。其の以て天下を律すべからざるを知らざるなり。

右の慈湖の文を引用した上で(多少字句は異なるが)蘿石はいう。

〔求17〕愚按、慈湖此説与先師之説雖異而実同、不_二相約_一而相符、蓋陽明云「格者正也、正_二其事物_一也」欲_二事物之正_一、必從_二理達_一欲、而後可、慈湖云「格者去也、格_二去其物_一也」、「不見_二有_一物、

則純_二乎理_一而已矣、講解雖_二不同_一、俱在_二心体上用_一功、若曰_二窮理_一、則理不_二在_一物、必欲_二周知_一、徒增_二知識_一、何与_二聖功_一哉

慈湖が「格物の論は吾が心中の事を論するのみ」というのは、物や事を、すべてわが心の事、わが心の物と解する陽明の考えと通じており、蘿石が、両者の符合を説くのは必ずしも牽強附会ではない。蘿石は「格物者、凡事物之来、或可或否、一皆以_二天理_一正_二之_一、使_二得_一其宜也、天理在_二何処_一、即是吾心本有之良知也」〔求31〕というように、陽明説を受けていることは言うまでもない。〔把36〕で象山が格物を「研究物理」と解したことについて、朱子と合致しているとして批判したのであるが、ここでは朱子を批判した慈湖に全く賛同している。蘿石は慈湖の朱子批判の態度を好むのである。

慈湖は「形而上者謂_二之道_一、形而下者謂_二之器_一」(繫辭上)は聖人の言に非ず」(慈湖遺書)巻十五、巻七「已易」という。天地人は一であり、すべて吾の一であるという「一」の主張から、形而上・形而下、道・器を分かつことを否定する。中庸の「忠恕違道不遠」を忠恕と道とを区別しているとして批判したのと同じ論法である。蘿石はこのように慈湖が經書の言すらも否定することを受けて「愚於_二古之格言_一可疑_一疑者亦多矣」と記している。自己の心(良知)に照らしてみても、誤っていると思えば經書の言をも敢て否定するというのはやはり陽明と共通するものである。〔把49〕では、慈湖が理斎に循って燕坐反觀し、我と天地万物万事万理とが一体であることを語った旨を記している。理と象、一と万を分けることなく一つにする慈湖の言を悟後の言とし、

蘿石もまた天地万物一体を説いてやまない。前に述べた鬼神の存在を信ずることは、天地万物と吾との一体を信ずることと表裏を為しており、それは論理的帰結として得たものではなく、あくまで心情的な直覚である。

○王蘋（信伯、著作）

〔把25〕曾文清公以儒釈同異、請於王著作先生、先生曰「公本來處、還有儒釈否」噫至哉言乎、道一而已、儒者見之謂之儒、釈者見之謂之釈、

前に（二四頁）王蘋のことに触れておいたが、儒釈の目ざすところを同一の道とみるところに蘿石は惹かれており「題王著作先生語録後」を書いた。それによると、嘉靖四年（一五二五）に陽明に侍して広孝寺に遊したとき、陽明は「道を以て自ら樂しみ、知られずして慍みざる者は其れ王蘋か」といったという。蘿石は、孔子顔子を道の源とし、曾子・子思・孟子がこれを継ぎ宋に周濂溪が出て無欲の談をひらき、明道・伊川が孔顔の秘を明らかにし、ついで楊龜山、羅子章、李延平となり、その後孔顔の心法は滅した、という（「求3」）には、李延平が人を教えるとき、静中に大本を体認せしめ、未発の時の氣象を明らかにさせたことを記し、「程楊門下相伝指訣」という。こうした中に道を知る王蘋がいたのであるが、姓氏湮没して世に知られなくなった。しかし王蘋こそは二程の宗子、孔門の的伝であって章句の儒とは異なる、という。王蘋を高く評価するのはやはり、朱子によって貶せられているからである。尹和靖・李延平に近いと全祖望はいうが（宋元学案）蘿石の好尚

董澐（蘿石）『從吾道人語録』について（山下）

は一貫している。

○鄭樵（淡際）

宋儒のうち書を読むこともっとも多きものとして、蘿石はこの鄭樵をあげる。

〔求38〕宋儒讀書多者、莫如淡際鄭氏、而淡際所見、能不為書所縛、觀其言曰「無義之理、理之真、有義之理、理之失、多義之理、理之妄」真豪傑也、後之學者、未嘗不欲求道、然出於勝心而不自觉、惟知口所能宣、思所能及、殊不知講解雖詳、未可論於密也

読書家にもかかわらず書物に縛られないということについては

〔把42〕淡際鄭先生曰「秦火焚書而書存、漢儒訓經而經滅」此雖激論亦真言也

とあり、蘿石の読書法をうかがうことができる。王蘋や鄭樵といったような道学の系譜からみて傍系に属する人々を特に表彰するのは、やはり朱子学に対する反撥である。

○張載（横渠）

張載についてはその太虚無形の説（『正蒙』太和篇）をとる（「把3」）。蘿石はとりたてて理気を論ずることはないが、太虚―氣―万物という展開を信じ、すべてを太虚に帰一せしめる立場である。少くとも理を万物の根源とはしない。そこで「一故神、兩故化」（『正蒙』参兩篇）をとる。これは「一物にして兩体なるは氣なり」につづく文であるから太虚（氣）が陰陽に分化して發展することをいっている。分化した兩

を「に帰せしめる思考は、経文解釈にも適用される。『中庸』の「費而隱」について、朱子のように体用に分かつたず、「費処即是隱」(把50)と解する。これも張載の「緩詞は以て神を尽すに足らず」との考えによっている。張載は「天地は虚を以て徳と為す。至善なる者は虚なり。虚は天地の祖、天地は虚中より来る」(張子全書 卷十一)といっているが、蘿石はこの「虚」の思想をよしとしているのである。

○邵雍(康節)

邵雍についてはその詩を引いて「造る所の高きこと」(把37)をいうにとどまる。「学仏吟」(『擊壤集』卷十四)を引くのは「求名少日投宣聖、怕死老年親釈迦、妄欲断縁縁愈重、微求去病病還多」という句に共感したためであろう。陶淵明について「知淵明之蓄琴、則知仲尼之佩環」(把32)と述べているのと同様に、その詩人的風格への傾倒と思われる。

○陳献章(白沙)

邵雍の場合と同じく陳献章についてもその詩を引く。「千休千処得、一念一生持」(『白沙子全集』卷六、聞陳宗湯湛民沢欲過江門遇颶風不果用張廷実韻寄之)を引いて「此白沙十字経也」(把40)と評する。また「人不能外事、事不能外理、二障仏所名、吾儒寧有此」(『白沙子全集』卷九、随筆)を引く(把44)。『白沙子古詩教解』下にはこの詩について、「宇宙内の事は即ち己が性分内の事なり(陸象山にもとづく)。心事相ひ感応す。故に『人不能外事』と云ふ。事行はれて義生ず。故に『事不能外理』と云ふ。心・事・理の三者は一貫して離るべからず」と解し

ている。蘿石はこれにつき次の様に記している。

(把44) 先生(白沙)之意、不知云何、愚觀箋註、似亦有未、
 尽者、蓋心即事、事即理、有三名而無二物、

『白沙子古詩教解』は、湛若水によって正徳十六年(一五二二)に刊行されているから、当時よく読まれたのであろう。心と事と理とを切り離すことができないというのは、まず、心と理と事とを分けて見ることから出発していることになる。そこで蘿石は心・事・理は名前が異なっても一つのことを指しているとし、一つの「心」を出発点とせよというのである。しかも蘿石はこの詩のはじめの「人」を「心」に改めて引用しているから、いっそうその意図が明白である。なお白沙の「八月二十四日颶風作多溺死者」(『白沙子全集』卷六)の詩に「坐忘一室内、天地極勞攘」とあり、『古詩教解』下では「我、一室内に坐忘して天地の間を静観するに、大風鼓動し其の勞攘を極むるなり…；然れども天地の心、万物に普くして無心なり」とある。前に「坐忘」の語につき「莊子」との連関を述べておいたが、近くは白沙にもとづくのかもしれない。陳献章には、「和楊龜山此日不再得韻」(『全集』卷六「古詩教解」上)や「真楽吟效康節体」(『全集』卷六)などがあって龜山や康節の詩風を好んだことが分かるが、蘿石の好みもまたこういった連関の中にある。しかし、いわゆる理気心性的な理論の面で、特に白沙を継ぐと思われるものは見られない。

以上の人々の外に王通(文中子)を高く評価し、「晦翁以為乱道、恐未易言也」(把35)と弁護するが、これは陽明を継いでいる。また

揚雄（子雲）を評価するが〔把33〕これも、陸象山が「王文中『中説』は揚子雲と相若く。同じからざる有り」と雖も其の帰は一なり」〔象山全集卷三十五〕といったことと連関するであろう。そしてはじめに述べた『聖学宗伝』における評価ともつながっている。要するに蘿石は朱子を好まず、その經書解釈や道統論を否定しているのであって、陽明以後から明末にいたる反朱子学の風気を早い時期に於てすでによく先取していたといえる。

（一九七五・一〇・二八）