九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

林希逸の立場

荒木, 見悟
皇学館大学文学部

https://doi.org/10.15017/18068

出版情報：中国哲学論集. 7, pp.48-61, 1981-10-20. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

林希逸の立場

荒木見悟

一

林希逸の生卒年は明らかでない。『宋元学案』巻四十七、艾軒学案によれば、字は肅翁、号は竹渓、またの号は鬳斎、福清（莆田）の人。端平二年（一二三五）進士に合格、淳祐中、秘省正字に遷り、饒州に知となるが、中書舎人で終ったという。現存の著書としては、『竹渓鬳斎続集』三十巻、『考工記解』二巻、老荘列三子の『口義』があり、就中、後の三書によって世に知られている。希逸の学系は、さかのぼると、遠く程門の尹和靖から発する。すなわち和靖の門に林光朝（字謙之、号艾軒、一一一四―一一七八）があり、光朝の門に林亦之（字学可、号網山、又号月漁、一一三六―一一八五）があり、亦之の門に陳藻（字元潔、号楽軒、七十五歳で卒す）があり、その門に希逸が出でるのである。[1] ただ希逸は、「某は艾軒の裔なり。説く所のものは艾軒の書、守る所のものは艾軒の道なり」（鬳斎続集、巻七、十三丁）というが、艾軒の思想が、そのまま直線的に流れ来っているとはみなしがたい。

艾軒には『艾軒集』が残っている。これは彼の歿後、その遺文を編集したものだから、完全な全書とはいえないが、それにしても、程学の主張する理の哲学のおもかげが稀薄となっていることに注目させられる。たとえば彼は、致知格物について、「致知はこれ初学の第一件なるも、まさにこれを求むること太りに深かるべからず。今、日用の件件を以て之を求め、之を求めて已まざれば、則ち天地を察す」（巻六。与楊次山）というが、これでは何を致知するのか不明確だし、まして「日用はこれ根株、文字はこれ注脚」（同上）というに至っては、程学のとうてい容認し能わぬところであろう。[2] ただ彼は儒書を解釈するに、一概に儒釈一体化することをいましめ、「儒釈之分、若青天白昼」（巻六、与泉州李倅）とのべているのは、後の希逸の思想とのずれを思わせる。

『朱子文集』には、艾軒におくる書簡一通をのせている。（巻三十八、答林謙之）これは艾軒の質問に答えたものであるが、この中で朱子が、今日の学界の弊として、着実な手順を無視して高妙にはせる者多きを指摘していることは重要である。「未だ一理も明らかにしないのに、傲然としてかまえ、上智生知をきめこみ、往々険怪懸絶の言を吐く」ことを、朱子は憂えているのである。艾軒は朱子よりも十六歳年長であるが、その先輩に対して朱子が、かくの如き感想をもらすのは、やはり艾軒の学風に慊らぬものを感じていたからではないか。[3] これが網山となると、より明確なかたちを呈して来る。

『網山集』（巻三）に、「伊川子程子」という一文があるが、この中で網山は、一応、程子を孟子以来の人物だと讃えるのであるが、而も「伊川の門にて、文を学ぶは道を害うと為すと謂うは、その説未だ必ずしも然らざるに似たり」と、伊川の文学軽視に不満をもらし、「蓋し天地ありてより以来、文章と学問とは、並び行われて相悖らず」「古の道を知る者は、未だかつて文に精しからずんばあらざるなり」という。ここで問題なのは、網山のねらいが、単に文と道との対比にとどまらず、実は人間の性情の尊重なくして道は存在し得ぬという考えを基底にもっているということである。彼は明らかに伊川流の理の哲学の窮屈さから、脱却しようとしているのである。そこで仏教についても、程子とは異なった考え方を示す。孟子が楊墨を弁じて楊墨の害がおさまったが、韓退之が仏学を攻めても、仏教はますます盛んになった。それは、孟子は楊墨を深くきわめていたのに、退之は仏教を知らず、空言を以て人の視聴を乱しただけだからである。中国之教と西方之俗とは、本来異なるのであって、これを並べて論じるのがまちがっていたのである。中国人が西方のまねをして、家族を捨て、異俗をまねるのは、愚なことである。釈迦にしても、初めは家族をもっていたのだし、出家したのは偶然に過ぎない。西方の人がそれをまねるのはよしとして、中国の人がそれをまねるのは、愚なことである。六合の外は、王者の治めぬ所であり、まして口舌を以て弁じたりはしない。だのに退之が仏教の排斥を強弁したところに、彼の失敗の因があるのである。（巻三、浮屠氏）この論は、決して積極的な仏教擁護論ではない。しかし仏教が中国の風俗を害しない様態を以て流行することには、あえて反対しないというのである。網山は、「平生仏を学ばなかった」（巻八、遊羅漢院記）というが、儒仏老等の分別にこだわらぬ方向に、更に一歩を進めていたことは疑いない。だから彼は、荘子を門人に講じたりしているのである。[4]（林希逸、荘子口義後跋）

清朝の学者王漁洋は、艾軒以下の学統を紹介し、「艾（軒）（網）山已下、皆道学を以て相授受し、風雅は心を究む る所にあらざりしなり」（居易録、巻十一）といったが、これはこの学統の正しい姿をとらえたものとはいえないであろう。

劉後村の「楽軒詩筌序」によると、朱子・呂東萊・張南軒・陸象山が対峙している時にあたり、艾軒は遠く南方に程学を伝え、「南夫子」と呼ばれた。ただ彼は必ずしも門戸を張る熱意をもたず、その門下も次第に衰微し、わずかに網山がその学を伝え、更に楽軒へと伝えられるが、余り世に知られなかったという。[5] 希逸も、「恨む所は、網山・楽軒の後、その学すでに伝わらず、今人これを知る者あるなし」（荘子口義、巻十、四十五丁）という。『宋元学案』をひもといても、この一派がさして重視された形迹はなく、陳楽軒については、八十余字、希逸については五十余字の説明がほどこされているに過ぎない。これは恐らく、この一派が、儒家として特に発揮するところがなかったという判断にもとづくのであろう。しかし希逸の三口義は、わが国でも刊行され、広く流布したのであり、[6] それが老荘列三子の真意を得ているか否かはともかく、独自の註釈書として注目されたのである。その独自性は、儒を本旨としつつ、老荘列をこれに近づけようとしていること、朱子学への批判が認められること、禅、特に看話禅の立場を取込んでいること等に、看取されるのであるが、この中、ひときわきわだつ仏教の教養を、彼はどこから得たのであろうか。

二

『荘子口義』巻三（四十四丁）に、「先師嘗て曰く、仏書は最も吾書（儒書）を証するに好し。証すれば則ち暁り易し」の語がみえるが、これによると希逸は、すでに師楽軒から仏教を学ぶようすすめられたものとみえる。またその発題にいう、

「希逸、少くして嘗て楽軒に聞くあり、楽軒に因りて艾軒の説を聞き、文字血脈、やや梗概を知る。又頗る嘗て仏書を渉猟し、而るのちその縦横変化の機を悟りて、自ら謂えらく、此の書（荘子）に於てやや得る所あり。実に前人の未だことごとくは究めざる所の者なり、と。大蔵経五百四十函は、みな此の中より紬繹し出す。」

これだけ徹底した仏教への傾倒ぶりは、単なる恩師ゆずりには止まらないであろう。そこには彼自身の熱心な求道参禅があったはずである。それを知る手がかりとなるのが、枯崖円悟の編集した『枯崖漫録』の記述である。円悟は希逸と同郷人であって、この書の序は、北山紹隆が書き、[7] 後跋は、林希逸の手になる。その跋文（景定四年撰）の中で、希逸は、「此の集に記す所は、みな近世の善知識なり。中間、（致）柔万庵・（中）元雙杉は、みな余が旧方外の友なり」とのべている。[8]『続燈存稿』（巻二）にみえる万庵の伝によれば、彼は有より無に帰入するとともに、無より有への還帰を強調したようであり、現実界への関心を抱き続けた僧侶であった。雙杉は福清の人、『漫録』に記すところによると、その住山は枯淡をきわめ、行道専一であったといわれるが、特に彼が嘉熙年間に時の丞相に上った書には、金銭による度牒制をきびしく批判し、あわせてそれが宗門の堕落に連なっていることを鋭く指摘し慨歎している。而も彼はこの中で、太宗・孝宗等の語を引用し、仏教が儒教と一体となって、人心の善導に役立つことを力説している。希逸が親交をもった禅僧は、いずれもこうした見識の保持者であったのであり、それが後にふれるように看話禅への接近ともなるのである。

それでは希逸は、当時の儒教に対し、どのような感覚を抱いていたか。当時、儒学界においては、漸次、朱子学が優勢の地歩を占めつつあり、また希逸自身も、前述のように、一応尹和靖の学統に連なるとすれば、彼の脳裏に先ず程朱学が描かれていたことはまちがいない。然るに程朱学は、元来、排仏を一主張としており、希逸の容仏的態度とは、相容れぬわけである。このことは当然、朱子学への不満乃至は修正とならざるを得ない。たとえば、『荘子』駢拇篇にみえる「自得其得、自適其適」という語を、希逸は、「自得自悟」の意とし、これは『論語』にみえる「黙而識之」、『易経』にみえる「黙而成之、不言而信」、『孟子』にみえる「不言而喻」等に通ずるとし、それを禅の悟得の意に引きつけて解するのであるが、朱子は、『論語』の識は記の意であり、『孟子』の語は、「不待人言而自喻」と解している。つまり朱子は、禅宗風の頓悟的解を退けたのである。これに対し希逸は、朱子は象山学派の禅弊にとりたから、わざとこうした解釈をしたのであって、語孟二書の本意には適わぬという。また『荘子口義』（巻四、二十六丁）には、荘子は事を理解した人物であって、単に虚無を説くのみではないとし、程伊川の「釈氏は上達あって下学なし」という語は、妥当であるが、『荘子』の中には、下学を説いた所があり、精粗相離れざる意があるのだと

注意している。更に『列子口義』（巻上、十七丁）では、『円覚経』に説く肉体分散説は、列子の所論をぬすんだとする朱子の説は、あやまりだとし、「仏は西方に出づ。豈に応にここに於て剽竊すべけん。これを詆ること太りに過ぐるは、則ち公ならず」という。

このように老荘仏を弁護する希逸の心裏には、彼らを一概に孤高隠逸の群と規定しようとする俗説をくつがえそうとする信念があるわけである。彼が、荘子において精粗一致することを強調し、（荘子口義、巻四、二十八丁、巻六、二十九丁）「荘子何ぞ嘗て全べて兵刑礼楽を用いざらんと欲せん」（同上、巻五、七丁）「是れを以て之を観れば、則ち荘列の学は、何ぞ嘗て稿木死灰を以て主となさん」（列子口義、巻上、一〇六丁）などというのは、まさにそうした意図を示すのである。(9)

三

ただ希逸の儒と老荘との一致論は、個々の具体的な徳目にかかわるよりも、形而上的領域を基準としていることは疑いない。儒における形而上的最根源者は、いうまでもなく太極であり、また無極である。希逸は、斉物論篇の「未始有物」は「太極之先」、「其次為有物」は「無極而太極」、「有物而有封」は「太極分為両儀」ことだという。（荘子口義、巻一、三十一丁）このように太極の上に無極を立てることは、朱子学の原理とは異なる。特に朱子においては、太極は天理の根源であって、格物致知の手順により、その天理の普遍的実在を確認し体得することが、最も重要な工夫のかなめとされるに対し、希逸は、右の一段は空に帰すべきを教えるものとし、一念発起こそすべての相対的次元を絶する秘鍵だとする。ここにすでに彼の儒仏合体論の限界を露呈しているわけである。

そもそもいかに儒荘の接近をはかっても、『荘子』の中には、ずい分仁義礼智を軽視したり、孔子一門をあなどった表現がある。これをどう処理するかという問題が残ろう。これについて希逸は、荘子は孟子と同時代人であるが、孟子が専ら仁義を語ったのに対し、荘子は専ら道徳を語ったから、仁義をおさえて自然を談じ、高妙のおもかげをおびたのである。だから両者における仁義の意味が異ならざるを得なかったのだ、という。（荘子口義、巻三、四十丁）

また儒と禅との関係について、「儒者、道を悟れば、則ちその心いよいよ細に、禅家、道を悟れば、則ちその心いよいよ粗なり」という楽軒の語を引用し、「これ、儒釈の骨髄を看出す。これよりさき未だ有らざる所なり」ともべている。（同上、巻四、二十九丁）細とは世事に渉ること微細の意、粗とは世事を超脱すること粗豪の意かと思われるが、ここに希逸は、「悟る」という一つの共通の基盤を認めつつも、それぞれの特性を認めよ、と主張しているのであろう。だから両者は、一体でありつつ、また個別相をもつのである。「他人の仏を闢くるは、ただ皮毛を説くのみ。他すでに名づけて出世法となす。又人類を絶ち倫紀を去るの説を以てこれを闢くるも、何によって他服するを得ん。」（同上）

しかしここで角度をかえてみれば、なぜ彼が、老荘列を解するに、道家思想そのものによらないで、大幅に仏教思想を取入れたのかということが問題になるであろう。銭謙益は、希逸が荘子と禅を混合せるを非難して、「風無きに浪を起すもの」（有学集、巻五十、題石天洞書）と非難しているのであるが、希逸には、彼なりの意図と信念があったはずである。彼は、仏教が中国に伝来する以前から、仏教的要素は中国に存したという持論を積極的に展開し、（荘子口義、巻三、十七丁、列子口義、巻上、八十七丁）「人は、仏は秦漢の下に出ずるを知れども、愚は謂えらく、仏は羲黄以前に始まる、と」（続集、巻七、十丁）といいきる。[10]『荘子』天下篇の老聃をのべた下りに、「死與生與」とある語をとらえて、「此の一句に拠るに、即ち釈氏の学は、その来ること久しきを知る」（巻十、三十九丁）といい、また天下篇をしめくくっては、「この書は、翻じ来り覆し去り、ただ一箇の自然の理を説くのみにて、許多の説話を撰出し、いよいよ出でていよいよ奇なるも、別に第二の題目なし。もしかくの如く看ば、いよいよ荘子の及ぶべからざる処を見ん。仏書を読む者もまた然り」とのべる。かくして、「南華の三十巻は、即ち大蔵の六百函なり」（続集、巻七、十丁）と断ぜられる。[11]

さて『荘子口義』の中において、引用されている仏典としては、金剛経・円覚経・楞厳経が目につくが、これらの経典は、いずれも禅思想と密接なかかわりをもち、禅と老荘とを結合する所に彼の本意があったことを示す。而も先にもふれたように、彼は老荘と儒教とを結びつける意図ももっていた。とすると、ここに浮び上がる禅は、必然的に、この儒教的世俗法と抵触せず、むしろこれに活力を与える禅風をもったものでなければならない。つまり事を尊重し、

人倫界をもてこ入れし得るそれでなければならない。当時、そうした禅風によって一世を風靡していたのは、大慧宗杲のそれである。すでに希逸は、天道篇の「虚則実」という語に註して、「虚なれば則ち実とは、即ち禅家にいわゆる真空にして、而るのち実有なるなり」（荘子口義、巻五、二丁）と言っているが、この真空即実有なる禅風がそれである。それは言葉をかえれば、全体大用ということになる。[12]（同上、巻二、三十四丁、巻六、十一丁）大慧の名は、希逸の著述の随所にみえているが、特に子供に先立たれた父としての苦悩を訴えるものに、「泣きたければ、ありったけ泣くがよい」と人情にまるごと同調した大慧のあの有名な示教[13]を引用しているのは、深く注目するに値しよう。

「李漢老、子を哭するに因って、大恵に問うに、情を忘るる能わざるが為に、恐らく道に近からざらんを以てす。大恵答えていう、『子死して哭せざるは、これ豺狼なり』と。この老のこの語は、極めて見識あり。その他の学仏者、もしこの問に答うれば、必ずこれ胡説乱道せん。」（荘子口義、巻六、二十三丁）

このように大慧禅は、禅心と人間性とを密着させ、そこに高次の自由と新しい人倫意識の創造をくわだてているのである。希逸が、『荘子』刻意篇に註して、「欝閉して流れざるは、則ちこれ禅家にいわゆる黒山下鬼窟裏に坐在するなり。いわゆる黙照邪禅なり」（荘子口義、巻五、三十七丁）というのも、黙照静態禅を排斥する大慧の口吻を受けたものである。大慧禅の本領は、公案を介しての工夫にある。その公案の種子となる話柄、または公案として受けとめることにより、活力をもつ文章が、荘子の中にはいくた見受けられる。（同上、巻六、五丁）荘子と大慧禅との結合という着眼は、そこに根しているのであろう。[14]と同時に、大慧には、三教の区分にとらわれぬ発言がいくたみられる。これも希逸の共感を呼んだに違いない。

四

先にもみたように、この時代は、朱子学が漸次思想界の主流をなして、儒教と道仏二教との間に界線を引く考え方が広まりつつあった。然るに希逸は、『荘子』にみえる儒者侮蔑を弁護して、「世故を以て之を観るに、実に此の理あり」（荘子口義、巻四、三丁）という。彼は明らかに当時の儒学界の動向に不満を抱いていたのである。彼も一般

儒家同様、天理という語をしばしば口にはしているが、自らの学問を「心学」と呼んでいる。（同上、巻七、四十七丁）心学とは、「心上に就いて理会すること」（老子口義、第一章）、つまり理の権威よりも心の自得を第一義とする学問の謂である。「心に即して是れ道なり。心の外に道なし。」（荘子口義、巻三、三丁）

それでは、その心学的立場において、理学にいう理は、どのように処遇されるのか。希逸は心の性格を規定して、「理を以て言えば、則ち性と為し、生を以て言えば、則ち気と為し、之を己れに得る者を以てすれば、則ち徳と為す」（列子口義、巻上、三十六丁）と、性・気・徳を心の一元三相だとするが、これは心と性、性と気の区別を明確にする朱子説とは一致しない。否、理と気、知覚と本然を厳密に区別する朱子学の大原則は、つぎつぎ崩されて行くのである。[15] もっとも、希逸とても、一概に理を口にしないわけではない。たとえば、「異を合して以て同と為せば、万物は同一の理なり。同を散じて以て異と為せば、物々おのおの一理を具う」（荘子口義、巻八、三十九丁）という語のごときは、朱子のいう理一分殊論に近似しているともみられよう。また彼は、『詩経』の「有物有則」、『左伝』の「民受天地之中以生」を根拠として、「性中に仁義礼智あり」とも説いている。（同上、巻四、四十丁）しかしこの一段が、「無物之初に同ずれば、則ち虚なり」と結ばれる時、理の痕迹は、終局的には心の中に吸収されざるを得ないであろう。

こうした立場からは、一事一物の理を追求するという格物致知の工夫は生まれにくい。事実、希逸が格物を口にすることは、ほとんどない。彼の工夫のねらいは、一念不起に帰すること（同上、巻一、三十一丁）、無心になること（同上、巻三、五丁、巻七、三十一丁）、無我になることにある。[16] かくなれば、その口にする理なるものの性格も、おのずから朱子学のそれとは異ならざるを得なくなるだろう。朱子のいう理は、超個的な権威をもって、是非曲直を正す意味をもっていた。然るに希逸のいう理は、「万物の間、おのおの自然の理ありて、その中に行わる」（同上、巻四、三十一丁）といわれるように、あるがままの自然の理であり、分別決判の態度をあらわにしないものである。朱子があくまで人倫のしがらみの中に、乱麻を断ちつつ進もうとするに対し、希逸は早くも人倫のかなたに超越し、直観的に適宜事態に対処して行こうとする。それは知覚と本然とを一体化する彼の立場よりする必然的帰結である。それはあながち人倫を無視するものではない。しかし理や道が、仁義礼智の上一層となるを免れがたい。だからこそ

彼は、禅や老荘に強い関心をもったのである。格物致知の手順を無視して、一挙に無念・不起に迫ろうとする希逸は、「頓と漸とはおのずから二機あり。漸ありて頓なしと謂うべからず、また必ずしも人人みな自ら頓悟してこれを得るにあらず」（同上、巻三、四十四丁）といったが、[17] この場合の漸にしても、朱子のいう漸進主義とは、その性格を異にすることはいうまでもない。

以上のような希逸の立場は、儒禅いずれの側からみても、一種のぬえ的色彩を帯びるを免れないであろう。すなわち邦儒貝原益軒はいう、

「林希逸、宋儒の意を取りて、老荘を註す。然れども老荘の本意と、相合わざるもの多し。」（慎思録、巻五）

また禅僧無隠道費はいう、

「希逸、仏書を読むと雖も、仏理に達せず。その言、甚だ謂われなし。」（心学典論、巻一）[18]

五

一方、希逸が老荘列三子の註を書くにあたり、道教にほとんどふれることがない点につき、道家の側から不満がもらされるのは当然であろう。明代の著名な道士陸西星は、希逸が丹薬の知識に乏しいことをたたいている。[19] すなわち『荘子』在宥篇の「慎守汝身、物将自壮、守其一以処其和」という語について、希逸は、

「我の天地おのおのその官を官とし、我の陰陽おのおのその所に居れば、則ちこの身以て慎んで守るべく、物物みなおのずから堅固なり。『物』とは、我が身に有する所の物なり。故に『物将に自ら壮ならんとす』と曰う。守る所のもの、一にして雑わらず、然る所のもの、和順せざるはなし。」（荘子口義、巻四、十九丁）

と、専ら天地陰陽に随順する修養論として解するが、西星は、ここの「物」は丹家の薬物と解すべきだとし、次のようにいう。

「此の『物』の字は、下すこと苟くもせず。即ち丹家のいわゆる薬物なり。これに由りて、『其一を守りて以て其和に処し』、彼の互蔵の精をして、吾が身中の物と混合して一たらしめ、而るのち聖脩の能事始めて畢る。蓋

し『守一処和』の四字は、又肯綮中の肯綮なり。林鳳斎は自ら、荘子を看ること頗る精到なりというも、ここに到りては漫爾に説過せり。蓋し此の老は曽て丹書の上に於て心を究めず。ここを以て茫として印証するなく、ただ南華をもって言語文字を作為し、等閑に読過せり。大いにこれ惜むべし」（荘子副墨、巻三、十三丁）

たしかに希逸には、道教的臭味は稀薄である。[20] それに比して圧倒的に強いのは、禅宗的臭味である。希逸に、「学浅きも幸いに禅の二障なし」（続集、巻四、暁作偶作）という句がある。禅の二障とは、『円覚経』にいう事障と理障のことであろう。程朱学では、頭から理障の存在を認めぬが、希逸はこの二障なき濶達自在な境地にあこがれたのである。彼の仙仏に対する態度は、次の詩に明示されているように思われる。

此心無著自超然　　此の心は著するなく自ら超然たり
麁糲隨宜醉即眠　　麁糲宜しきに隨い醉わば即ち眠る
喜読仏書非佞仏　　喜んで仏書を読むも仏に佞するに非ず
賦游仙曲豈求仙　　賦して仙曲に游ぶも豈に仙を求めん
涪翁語忌隨人後　　涪翁の語は人の後に隨うを忌み
康節図看到画前　　康節の図は画前に看到る
老尽蓬窓聊爾耳　　老尽きて蓬窓に聊爾たるのみ
何曽敢道慕諸賢　　何ぞかつて敢て諸賢を慕うと道わん　（続集、巻一、書窓即事）[21]

また彼の「即事」（同上、巻五、二丁）と題する詩には、悠久の間に身を寄せるものの諦観が、あざやかに描かれている。[22] その大意はこうである。俗界の冗事を払いのけると、人間の骨格・核心のみがみえて来る。独り坐して詩を吟じつつ、自らの存在をたしかめる。するとそれはまるで永劫に、水上に浮ぶ水草が、集まっては散り、散っては集まるのと、全く変らぬように思われる。わが一身は、樹木の栄枯にそっくりで、とても常住不断とは考えられない。昨日より今日へ、今日より明日へと、時は限りなく流れて行く。この宇宙空間は、先天の易・後天の易に支配されるとはいうものの、一切は本来無に帰するもの、その間の消息は、机によって考えても、なかなか説明しにくい。ここにいる我が、本来の我ではないと気づくものが、あるであろうか。以上がその大意である。これは決して無常観をう

たったものではなく、小我に閉じこもる愚かさを超えて大宇宙の循環に身を任せるべきをうたったものであろう。こうした無障礙自在な境地こそ希逸の切望したものなのである。大慧禅と老荘列との結合の焦点もそこにあった。「仏教の真空実有論は、老子よりも高い」（老子口義、第七章）という希逸の断定は、公案禅を取りこんだ彼の本意の所在を示唆しているのである。もとより老荘の学が、好んで驚世駭俗の言を弄する弊害については、彼も警戒はしている。（同上、第五章）しかしそれは決して、「虚無を宗とするのではなく（荘子口義序）心を自由に遊ばせればこそ、世間有用の学たり得たのである。（同上、巻十、四十丁）それは程朱学よりみる時、余りにも人心と道心、理と気の区別があいまいであるとの批判を受けるであろうけれども。

註釈

(1) これを図示すると、次のようになる。尹和靖―林光朝―林亦之―陳藻―林希逸。なお『後村大全集』巻九十、城山三先生祠記、及び『隠居通議』巻三、艾軒網山楽軒三賢序派を参照。

(2) 楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』三三三ページ参照。全祖望も、「艾軒の宗旨は、和靖に本づくもの反って少くして、（王）信伯に本づくもの反って多し」という。（艾軒学案案語）

(3) 希逸は、「艾軒在りし時、忠定（趙汝愚）の門に客たり。交わる所、当世の名勝多し。紫陽（朱子）尤もこれを敬愛す」（続集、巻十三、跋忠定晦庵與井伯林僉判諸帖）といい、劉後村も「先生（艾軒）は、乾淳の間の大儒にして、国人これを師とす。朱文公、当世の学問において異同するあるも、ただ先生に於ては敬を加う」（後村大全集、巻九十四、艾軒集）というが、朱子が無条件に艾軒の思想を容認していたとは考えられない。

(4) 楽軒には、「乾坤雖大人身小、拳石空中作勝遊」の語があったという。（荘子口義、巻六、三丁）これはまさに網山ゆずりの胸懐を吐露したものであろう。

因みに程子の荘子観は、次の語に示されている。「荘子有大底意思、無礼無本。」（二程全書巻八、二丁）「荘子叛聖人者也。而世人皆曰、矯時之弊。」（同上、巻二十八、六丁）

(5) 後村はまたいう、「今、その文を読むに、学を闡かにし理を明らかにし、浩乎として自得し、世に希い、合するを求むるに汲汲たらず。」（全集、巻九十五、網山集）

(6) 林羅山はいう、「本朝、古来、老荘列を読む者、老は則ち河上公を用い、荘は則ち郭象を用い、列は則ち張湛を用う。而して未だかつて希逸の口義に及ぶ者あらず。近代、南禅寺の沙門（得）岩惟肖、かつて荘子を耕雪老人明魏に聞き、而るのち惟肖始めて荘子の希逸口義を読む。爾来、比比としてみな爾り。」（羅山文集、巻五十四、老子口義跋）因みに得岩惟肖の伝は、『本朝高僧伝』巻四十にみえるが、足利義持の優遇を受け、『荘子鬳斎口義鈔』『東海瓊華集』等の著述があるという。

(7) 『禅学大辞典』三三〇ページに虎丘紹隆とするのは、あやまりである。

(8) その法系は、左の如し。

円悟克勤―虎丘紹隆―応庵曇華―密庵咸傑―致柔万庵―中元雙杉

希逸はまた永清古源（一二一五―一二九一）とも親交をもった。『続仏祖統記』巻上の師の伝には、次のような逸話をのせる。「かつて林公と一心三観を論ず。林曰く、（天台）智者の空仮中を知らんと欲せば、即ちこれ南華の周遍咸なり、と。師、おもえらく、南華虚無の説は、豈に三観の真実の名義に同ずるものならんや。要するに、文字語黙を以て会すべからず、と。林、偈を以て謝して曰く、誰か能く渠が三昧を会得せん、便ち是れ宗家の老大虫なり、と。」

なお『介石智朋禅師語録』（続蔵経所収）の巻頭には、希逸の撰になる序文（咸淳四年撰）をのせている。これは『鬳斎続集』巻十二にも収めるが、文字に若干の異同がある。

(9) 「論文有感」（続集、巻五）という詩の中に、「均しく千載無雙の士たれば、三蘇と二程とを問うなかれ」の句がある。これも程子に対する希逸の感覚を知る上に見逃せない。

(10) 明の道士陸西星も、この点については、同じ意見をもらしている。「此の段は、大いに禅語に類す。故に予かつて言う、南華経は中国の仏経なり、と。林鬳斎は、此の意を識るに似たり。」（南華真経副墨、巻六、二十五丁）またいう、「当時、西方の貝典、未だ中国に入らざれども、中国にはもとより此の種の学術あり。符節を

合するが若し。」（同上、巻八、十七丁）

ただし西星が必ずしも希逸の荘子註に賛同しなかったことは、あとでふれる。

(11) 次の語を参照。「『知者は言わず』とは、これ達磨西来、不立文字、直指人心、見性成仏なり。『不言之教』は、即ち維摩の不二法門なり。」（荘子口義、巻七、十七丁）

(12) 『荘子口義』巻三、三丁、巻六、十八丁、巻十、二十丁等。『続集』巻二十八には、大慧にまつわる、次のような伝聞を記録している。「径山の無準云う、円悟・大慧の普説・示衆は甚だ好し。然れども他は、人なお得て学ぶべし。徳山・臨済の如きに至っては、則ちみな学び得ず。他はこれ胸中より流出す、と。此の語は極めて是なり。無準、時に径山に在り。今の檗山の住持允善、親しくこれを聞けり。」ただ希逸は、徳山・臨済よりも大慧の名をしばしばあげている。

(13) これと同趣旨のことが、『大慧書』巻上、答汪内翰にみえる。

(14) こうした見地から希逸は、韓退之の排仏に反撃して、「非韓」を書いた契崇の態度を不可解なりとし、千年後に笑いをのこすものとしている。つまりこのような低い対立次元では、儒仏の間の根本問題解決にならぬというのであろう。（続集、巻四、読契崇非韓三十首を参照）

(15) 「気猶性」（荘子口義、巻三、二十七丁）「此の知覚の心あれば、則ち能くその本然の心を得。本然の心と知覚の心とは、二物にあらざるなり。」（同上、巻二、三十五丁）「生、これを性と謂う。」（同上、巻八、五十三丁）

(16) 「無心は一宗学問相伝の語なり。」（列子口義、巻上、三十五丁）

(17) 次の詩を参照。「不比深山空谷翁　人間寃債日相逢　大須勤払当台鏡　莫道南宗笑北宗」（続集、巻五、有警示訓）

(18) 太宰春台もいう、「宋儒の愚者、当に林希逸を以て最となすべし。夫れ老列荘の三子の為に口義を著し、往々傳会するに釈氏の説を以てし、又時に吾が聖人の道を以て之を較ぶ。夫れ三子の道たる所以は、吾が聖人とみなその指を異にす。間々同じきが如きものありと雖も、ただそれ末なるのみ。希逸これを見、因りて合して

これを一にせんと欲す。いわゆるその本を揣らずして、その末を斉しうするものなり。既に三子を知らず、又釈氏の道を知らず。いかに況んや吾が聖人の道をや。」（紫芝園漫筆、巻八）またいう、「老荘列の口義は、最も鈍劣浅学にして、取るに足らずとなす。」（同上、巻五）

(19) もっとも『続集』巻一の「耳鳴戯作」の詩には、丹書の知識を用いたあとがみえる。

(20) 『老子口義』第十章の「天門」解における修養家批判、『列子口義』巻上、五丁にみえる養生家批判等参照。

(21) 「癡翁」と題する詩（続集、巻三）を参照。「癡翁癡処苦難言　半似禅宗半似仙　適意酒杯中味道　寄心詩句裏参玄　雖然也作人間夢　但覚元無俗下縁　剰把残編消日子　不妨吟罷枕書眠」

(22) この詩の原文は以下の如し。「寒林葉尽見巣鳥　独坐閒吟自引鬚　万劫總如萍聚散　一身幾見樹栄枯　昨日明日算不尽　先天後天易本無　事有難言長隠几　何人曽識我非吾」

（以上）