

袁中郎『珊瑚林』訳註〔一〕

宋明思想研究会

<https://doi.org/10.15017/18142>

出版情報：中国哲学論集. 19, pp.77-92, 1993-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

袁中郎『珊瑚林』訳注〔一〕

宋明思想研究会編

前言

宋明の研究を研究する際、もし単に儒教だけ、仏教だけ、道教だけという視点からのみアプローチしたのでは、恐らく研究対象の人物の思想やその時代の思想界の全体像を容易には明らかにしえまい。宋明儒学思想に対する仏教の影響については、つとに指摘されているところであるが、たとえば宋の朱子が仏老を「弥々理に近くして大いに真を乱る」(中庸章句序)と叩いたのは、朱子学と仏老との思想的近似性を逆に示すものであろうし、仏教側から「濂溪・二程は是れ仏法中の人なり」(尚直編・卷上)などと宋儒を仏教に取り込んだ意見が提出されることになるのも、両者の思想に何らかの類似性があればこそそのことであらう。たとえ当時の思想界全般ではなく、儒学思想だけを明らかにしようとするにしても、そこには仏教等の広範な知識が当然要求されてくるのである。ことに明末、王陽明出現以降の思想界は、万曆の三高僧の登場など仏教の興隆を見たこともあって、「吾が聖人の定むる所の三綱五常の教えは、一一みな〔仏教の〕普賢行門にして、また一一みな〔禪門の〕正法なり」(従先維俗議・卷五)、「釈氏の諸経は、即ち孔孟の義疏なり」(焦氏筆乘・続集卷二)などと、儒仏一致論や更には三教一致論が士大夫の間で声高々と主張されることになる。この時期においては、儒教・仏教さらには道教いずれか一つの教学に拘泥して当時の思想を理解しようとすること自体、もはや無意味だとさえ感じさせる状況に立ち至ってしまうのである。

とはいえ、私を含めた一般の研究者は雑務に追われ、儒教もしくは仏教をプロパーで研究するだけでも精一杯であり、個人的に他の専門分野にまで手を広げるといふことは、時間的にも経済的にも非常な困難が伴うものであろう。

今回、この様な状況を踏まえ、我々宋明思想に携わる研究者が、儒教なり、仏教なりの枠を超えた視野から資料を読む訓練にと、袁中郎の『珊瑚林』をテキストに選び、九大名誉教授の荒木見悟先生を中心に読書会を開くことになった。明末の中でも袁中郎を特に取り上げたのは、中国文学を学ぶ人達の興味をも惹起するであろうと考えたからであり、その著述の中から『珊瑚林』を選んだのは、従来あまり注目されていないこの書が、宋明の儒教・仏教問わずれを専門とする人にとっても好適な、独自の儒仏一致を主張した書物だったからである。

「何か読書会をやってはどうか」と荒木見悟先生から最初にお話しがあったのは、確か去年の夏頃のことであつたと思う。たまたま所用で先生のお宅にお邪魔した時のお話しであつたが、九州における研究活動の活発化をなんとかして図れないものかという老婆心からの御提言であつた。更に言えば、我々九州に住む後進の研究者たちが、論文提出の期限の制約などから、ともすれば浅薄な資料の拾い読みに終始し、地道な読解作業を基盤にした思想の理解をなおざりにしていることへの警鐘でもあつたであろう。帰宅後、他の用件で長崎活水短大の荒木龍太郎氏に電話をした際、話しが読書会の件におよび、氏と私がとりあえず雑用係になつて話しを進めようということになった。昨年末の九大中哲懇話会の席で、荒木見悟先生の門下生を中心とした会員の方々にも参加協力をお願いし、春四月からいよいよ月二回のペースで開催実現の運びとなつた。読書会に際しては、荒木先生の御希望で、先生にも一般参加者と同様、割り当てをお願いし、参加者全員の討論を経て読みや訳注を決定することになった。読書会の会場については、九大の中哲研究室が最適であろうとの意見があり、講座の主任教授である町田三郎教授にお願いしたところ、快く引き受けて頂くことができ、辞書や書籍の参考使用に至便の場を得ることができた。

訳注の具体的な形式については「凡例」を参照いただきたい。当初、ページ数の関係もあり、口語訳のみで書き下し文は省略しようとの意見もあつたが、口語訳の根拠を明示するためにも残した方が良からうということで、並記することになった。注記を含めてまだまだ不十分な箇所があるであろうし、不適切な訳語もあることであろう。読書会の今後の発展のためにも諸賢の忌憚ない御叱正を賜りたいし、更には積極的な会への御参加を頂ければ幸いである。

(野口善敬)

【訳注凡例】

○底本は内閣文庫所蔵の明刊『珊瑚林』二巻を用いた。

○『珊瑚林』の一部は『袁中郎集』の「徳山暑譚」に収録されており、該当の文章が存する条については字句の校勘を行い、原文の後に校注を付した。その際、「徳山暑譚」は譚と略記した。

○原文は当用漢字を用い、書き下し文は現代かな使用とした。

○現代語訳は直訳を心掛けたが、必要と思われる場合は「」で適宜ことばを補った。

○注に引用した書籍の中、『伝習録』は漢文大系本を、『二程全書』『朱子文集』『朱子語類』は和刻本を用い、その他の引用書については、その初出の箇所本版本等を明記した。また大正大蔵経・大日本統蔵経（卍続蔵）についてはそれぞれ「T」「Z」の略号を用いた。

○各段の終わりに原稿の責任者の名前を附した。

《珊瑚林序》

袁先生珊瑚林、不拈椎、不豎弘、亦不私通車馬。至今快読一過、猶可想見其婆娑古槐下、鳥声竹韻、無非祖意。頃梓徳山暑譚、政從此揀出而若刻、若不尺刻何也。蓋予不恨当日不見其全、而恨今日始見其全。当日機縁未熟、或甘飽蠹魚之腹、今日魚璣滿市、誰識明珠。焉知不作管幼安園中金一例拋擲耶。此予所以憤然恨行之不早也。先生家有元方、而不能季方。先生家有季方、而不能元方。先生大地茫々、誰与鼎足。今文長脈望之塵既洗、卓老性命之旨已明、定可与先生鼎足。而兩先生芸林中生、不得封侯。然猶能廟食、伊誰之力。先生且輕重兩先生哉。雖然于闐浮提中現三先生、于三先生諸集中乃有珊瑚林、世人那得知三先生尽。則終日在三先生白毫光中、人自不識耳。顧予何人妄生許優劣。

華亭陳繼儒題

*

袁先生の『珊瑚林』は、拈椎ねんすゐせず、豎弘じゅくわうせず、亦た私に車馬を通ぜず。今に至るも快読一過すれば、猶お其の婆娑たる古槐こくわいの下、鳥声竹韻、祖意に非ざる無きを想見す可し。頃ろ『徳山暑譚』を梓ませらる。政まことに此れ従り揀出して刻す

るが若きも、尽くは刻せざるが若きは、何ぞや。蓋し予、当日、其の全を見ざるを恨まずして、今日始めて其の全を見るを恨む。当日は機縁未だ熟さざれば、或は蠹魚の腹を甘飽せしめんも、今日は魚磯、市に満つれば、誰か明珠を識らん。焉くんぞ管幼安の、園中の金をば一例に抛擲するを作さざるを知らんや。此れ予の、憤然として之を行うこととの早からざるを恨む所以なり。先生、家に元方有りて、季方ある能わず。先生、家に季方有りて、元方ある能わず。先生、大地茫茫たるに、誰と与にか鼎足せん。今、文長の脈望の塵、既に洗われ、卓老の性命の旨、已に明らかなれば、定ず先生と鼎足す可し。而して両先生は芸林中に生まるれば、侯に封ぜらるるを得ず。然れども猶お能く廟食するは、伊誰の力ぞや。先生且に両先生を軽重せんや。閻浮提の中に于て、三先生を現じ、三先生の諸集の中に于て、乃ち『珊瑚林』有りと雖然も、世人那ぞ三先生を知り尽くすことを得んや。則ち終日、三先生の白毫光の中に在るも、人自ら識らざるのみ。願うに予何人にして妄生りに優劣するを許さんや。

*

華亭の陳繼儒題す

袁中郎先生の『珊瑚林』は「禪家のように」槌を打ったり、扠子を豎てたりしていないし、「禪門でいう」「裏口では車馬も通り抜け」などでもない。「しかし」今でも熱中して一気に読むと、生い茂った老槐樹のあたりから聞こえる鳥のさえずりや竹のざわめき「さえも」が、すべて祖師の本意を伝えていた「その当時の問答の」場面が、目に浮かぶのである。先頃、「中郎先生は」「徳山暑譚」を上梓され、それはまさしくこの書から選択して刊刻したようであるが、全巻を刊刻しなかったのは、なぜであろうか。実のところ私は、当時その全巻が見られなかったことは「残念がっても今さら仕方がないことでもあるし」遺憾に思わないが、今になりやっとその全巻が見られることを遺憾に思うのである。あの頃は「刊刻の」機縁がまだ熟していなかったから、「もし刊行していたとしても」紙魚を満腹させただけでも分らないが、今ではききず物の宝玉がちまたに溢れていて、宝玉の眞價を見分ける人は誰もいない。「こうなると」管幼安が畑を耕していた時、金も「瓦石も一様に」投げ捨てたような仕儀にならないとも限らない。この書の刊行がのびのびになったのを、私が腹立たしく思うわけは、そこにある。先生の家庭には「兄たり難く、弟たり難い」実力の伯仲した兄弟がおいでになり、優劣を付けられるものではないから、「兄といえはみんな兄で、弟はおられぬし、弟といえはみんな弟で、兄はおいでにならない。「では」先生は「家庭の外の」はてしなく広い大地

「の中」で、誰と「組んで」三者鼎立しておられるのであろうか。今日、徐文長の紙魚しめのよごれは「中郎先生によつて」すっかり洗い落とされているし、李卓吾の性命の本旨は「中郎先生によつて」すっかり明らかにされているから、「両者とも故人ではあるが」きっと「中郎」先生と「ともに」鼎立しておられるであろう。「徐・李」両先生は、文芸の分野で活躍しておられたから、王侯には封ぜられなかった。けれども丁重に祭られているのは、誰のあと押しであらうか。「それは全く中郎先生のおかげであつて」、先生は両先生「を並び称して、両者」に軽重の差などつけてなどおられないのだ。この人間界に三先生「のような立派な方」が出現され、三先生の著述の中に『珊瑚林』「のような優れた書物」があるわけだが、どうして世人に三先生を知り尽くすことができようか。終日、三先生の放たれる白毫光びくごうこうの中にいながら、「世」人が自分で気づいていないだけなのである。かく言う私も、身のほどをわきまえず「三先生の」優劣を品評する資格などありはしないのである。

華亭の陳繼儒題す

*

○珊瑚林序 陳繼儒、字は仲醇、号は眉公。一五五八〜一六三九。江蘇省松江府華亭県の人。博聞強識で詩文を善くし、絵画にも長じる。はじめ諸生として董其昌と名を齊しくしていたが、二十九歳の時に衣冠を焚いて隠居し、著述に専念する。以後、招聘に赴くことはなかったが、「処士の虚声を以て朝野を傾動」したと言われる（静志居詩話・卷二〇）。伝は『明史』卷二九八（中華書局校点本・七六三頁）などに見える。この序文は繼儒の『陳眉公先生全集』六〇卷・『白石樵真稿』二四卷・『晚香堂小品』二四卷には採録されていない。○袁先生 袁中郎を指す。兄の伯修、弟の小修とともに公案派と呼ばれる文学運動を提唱したことで知られる。この兄弟は同時に、仏教に傾倒し、それぞれ仏教に関する論著を残している。中でも『珊瑚林』はその代表的なものと思われる。『袁宏道集箋稿』二五四頁の「箋」には、「案ずるに宏道の仏学におけるは、并して深く研けんむるなし。その『西方合論』を観るに、僅かに仏号を念誦するを以て、人をして修行せしむるのみ。一般仏徒と、相差さうこと幾ばくもなきを知るべし」と述べているが、『珊瑚林』の内容は、この評価をくつがえすに足るものである。中郎の仏教思想については、荒木見悟「公案派の仏教思想」（明末宗教思想研究・創文社・一九七九、所収）に詳しい。また、中郎については入矢義高『袁宏道』（岩波中国詩人選集二集・一九六三）参照。○拈椎・豎たて弘 椎は一般に槌と書く。ほとんどの場合、四字の成

句として用いられており、『景德伝燈録』巻一八（玄沙師備条）など、禅録によく見られる言葉。槌をもちあげたり、私子を立てたりする、禅宗で弟子を指導する際に用いる常套手段を指す。○不私通車馬『臨濟録』行録や『景德伝燈録』巻一七・曹山本寂条などに見える「官不容針、私通車馬」を踏まえる。○婆娑：『徳山暑譚』の引に「塔」院の後嶺に古梓樹あり、婆娑として偃蓋す」とあるのを踏まえた表現であろう。○徳山暑譚『袁宏道集箋校』巻四四には「徳山塵譚」とするが、一般的に「暑譚」とするテキストが多い。本書は、万曆三十二年（中郎三十七歳）に著されたものであって、その成立の経緯は、巻頭の引に詳しい。徳山のことは、「遊徳山記」（箋校・巻三七所収）を参照。○魚璣『魚の目とかどのある玉。いずれも玉に似て非なるもの。○管幼安』管寧、字は幼安。三国時代の魏の逸民。友人華歆とともに畑を鋤いている時に、金を掘り出しても瓦石と一緒に放擲したという。『三国史』巻一〇および『蒙求』巻上・管寧割席の条、参照。ここでは、物を見分ける眼のない悪い例として使われているが、もともとは物事にとらわれない立派な人物のたとえである。○元方・季方』後漢の陳寔の二子、紀（字元方）と諶（字季方）のこと。いずれも德行高く、「兄たり難く弟たり難し」といわれたという。『後漢書』巻六二・陳寔は徐文長のこと。名は漕、号は青藤。一五二一〜一五九三。詩文書画に巧みで、戯曲も作り、特異な文人として知られた。中郎に「徐文長伝」（箋校・巻一九）がある。脈望は紙魚のこと。こは、中郎が文長の詩文を再刻したことを述べたものであろう。『袁宏道集箋校』付録三に虞淳熙の「袁宏道評点徐文長集序」（一七一六頁）が見える。○卓老性命之旨已明』卓老は李卓吾のこと。名は贇、別号宏甫。一五二七〜一六〇二。明末における異端的文人の代表者。袁中郎兄弟が彼との交流によって思想・文学・宗教にわたり開眼の機を得たことを指す。前掲、荒木・入矢の著書を参照。○伊誰』だれ。伊は口調を整えるための文言助詞。『詩経』小雅（祈父之什・正月）に「伊誰云憎」、同（小旻之什・何人斯）に「伊誰云従」とある。○閻浮提』インド古代人の考えた地理によると、須弥山を中心とする四大洲があり、南方にあるのを閻浮提といい、人間の住する世界だとされてきた。○白毫光』白毫は仏の眉間にある白い毛すじ。仏の特殊相である三十二相の一つ。ここから放つ光はくまなく世界を照らすといわれる。

（荒木見悟）

【一】⁽¹⁾ 大学所謂格物、乃徹上徹下語。紫陽謂窮至事物之理、此徹下語也。殊不知、天下事物、⁽²⁾ 都是知識到不得者。如眉何以豎、眼何以横、髮何以長、鬚何以短、⁽³⁾ 男女精血何以成人、此等可窮至乎。此徹上語也。求知物理、如蛾趨明、⁽⁴⁾ 轉為明燭。日下孤燈、亦復何益。

(1) 大学 〓 譚は「曾子」に作る。(2) 窮至 〓 譚は「窮致」に作る。(3) 都是 〓 譚は「皆」に作る。(4) 男女精血何以成人 〓 譚になし。
(5) 窮至 〓 譚は「窮致」に作る。(6) 此徹上語也 〓 譚になし。(7) 求知物理 〓 譚になし。

*

『大学』に所謂「格物」とは、乃ち徹上徹下の語なり。紫陽、「事物の理に窮め至る」と謂うは、此れ徹下の語なり。殊に知らず、天下の事物は、⁽¹⁾ 都是れ知識の到り得ざる者なるを。眉は何を以てか豎なる、眼は何を以てか横なる、髮は何を以てか長き、鬚は何を以てか短き、男女の精血は何を以てか人を成す、が如き、此れ等は窮め至る可けんや。此れ徹上の語なり。物理を知らんことを求むるは、蛾の、明に趨き、転じて明に焼かるるが如し。日下の孤燈、亦復た何ぞ益せん。

*

『大学』でいう「格物」とは、形而上・下を貫通した言葉である。朱子は「物事の道理を究めることである」と言ったが、これは形而下だけを貫く言葉である。この世の物事は、すべて知識では究められないということに、「彼は」ちっとも気づいていない。眉毛はなぜ縦に長く、目はなぜ横に長いのか、髪の毛はなぜ長く、ひげはなぜ短いのか、男女の精血はなぜ人を形づくるのか、こうしたことの道理は、果たして究められるであろうか。これらが形而上を貫く言葉なのである。物事の道理を知ろうとするのは、蛾が灯明に向かってゆき、あべこべに灯明に焼かれるようなものである。日の照る所でポツと灯明をつけても、いったい何の役に立つだろうか。

*

○格物 〓 『大学』における、いわゆる八条目の第一条。朱子は天地の間に万物に一貫した道理の存在を認め、それを「定理」と呼んで、人間の行動を規制しうる畏敬すべき対象であると見なした。したがって、朱子学においては「物

に格^{いた}る」と訓読し、事物に即してその理を究明するという意に解す。他方、王陽明は、実践主体である心が客在的事物の中に理を探索することは、心と理の分裂を招くと考え、「定理」の存在を認めずに、人間の行動を触発しうる能力を現在の心へのみ認める。したがって、陽明学においては「物を格^{ただ}す」と訓読し、あらゆる物事を融通無碍なる心の活動によって道理になつた正しいあり方に帰してゆくことを述べた語と理解する。○徹上徹下^二『朱子語類』には二十箇所（塩見邦彦編『朱子語類口語彙索引』・中文出版社による）、『伝習録』には三箇所（九州大学中国哲学研究室編『伝習録索引』による）の使用が認められる。三浦国雄氏は『朱子集』（朝日新聞社）の中で（七一頁）、「徹頭徹尾」や「徹上徹下」は、中途半端なことを言う「半青半黄」「半上半下」に対立するもので、物事の徹底性を示すものと言われる。この用例もその路線からはずれるものではないが、ここでは次に示すものをその前例と考え、「形而上・下」として訳出した。「有一般人、專要就寂然不動上理會。及其心事、却七顛八倒、到了又牽動他寂然底。又有人專要理會事、却於根本上全無工夫。須是徹上徹下表裏洞徹」（朱子語類・卷一五・6b）。「但謂上一截下一截、亦是人見偏了如此。若論聖人大中至正之道、徹上徹下、只是一貫、更有甚上一截下一截」（伝習録・卷上・四七頁）。○紫陽^二南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇）の別号。この発言は、『大学章句』経注の次の語に拠る。「格、至也。物、猶事也。窮至事物之理、欲其極處無不到也」。○眉何以豎、眼何以横^二この前後は、日常卑近でごく当たり前のことではあるが、その根拠を究め難いものについて、あえてその根拠を問う形をとっている。似た言葉としては「眼横鼻直」という有名な禅語が想起される。ただ、「眉豎眼横」という熟語は一般に見られない。口語の「眼豎眉横（意地悪い顔つき、怒った目つき）」をひねった言葉であろうか。（木村慶二）

【二】問、妙喜言、諸公但知格物、不知物格。意旨何如。答、格物物格、猶諺云我要打他、反被他打也。今人尽一生心思欲窮他、而反被他窮倒。豈非物格格耶。故杲公引斬凶落頭之事。

（一）故杲公引斬凶落頭之事^二譚^一になし。

*

問う、「妙喜の『諸公は但だ格物を知るのみにして、物格を知らず』と言うは、意旨何如」と。答う、「格物、物格

は、猶お諺に『我、他を打たんと要して、反って他に打たる』と云うがごとし。今人、一生の心思を尽くして、他を窮めんと欲するも、反って他に窮倒めらる。豈に物格に非ざらんや。故に杲公は斬囚落頭の事を引く」と。

*

問い、妙喜（大慧宗杲）が、『あなた方は、格物を知るだけで、物格をご存じない』と言いましたが、どういう意味でしょうか。答え、「格物と物格（の関係）は、諺に『こちらが相手を打とうとして、あべこべに相手から打たれる』とある通りである。近頃の人は、一生涯、思索の限りを尽くして、その道理を窮めようとするが、あべこべに對象から「こちらが」窮められている。それが「大慧のいう」物格（物が人を窮める）ということではないのか。だから大慧は、斬囚落頭（画像の人物を斬ったら、その人の頭が本当に切れ落ちたという話）のことを引用したのである」。

*

○妙喜 大慧宗杲（一〇八九～一一六三）。臨済宗楊岐派の僧侶。字は曇晦、号は妙喜。宣州（安徽省）寧国の人。公案禅を高唱し、臨済の再興と称される。仏教に限らず、宋明の思想界に大きな影響を与えた。『大慧普覚禪師語録』三〇卷（T47）などが存する。○諸公：この大慧の発言は、『大慧普覚禪師年譜』紹興十年条、『五燈会元』卷二〇（Z138・402b）、『続伝燈録』卷三二（T51・693b）などに見え、また『白蘇斎類集』卷一七・説書類・読大学の第六条にも、これに関する詳しい記述がある。諸公とは、汪聖錫（応辰・一一一九～七六）・馮濟川（楫・？～一一五三）などを指す。『年譜』の記事は次の通り（和訳は野口善敬「東沢瀉『禅海翻瀾』訳注―下」の「八」を参照。禅学研究・六九・一九九一）。「師五十二歳：時侍郎張九成・状元汪公庇辰登山、問道於師。張与師談格物之旨。師曰、『公只知有格物、而不知有物格』。公擬議、徐曰、『師豈無方便邪』。師笑而已。張曰、『還有様子否』。師曰、『不見小説所載。唐有与祿山謀反者、其人先為閩守、有画像存焉。明皇幸蜀、見之、怒令侍臣以劔擊像首。其人在陝西、忽頭落』。公聞之、頓領厥旨。乃題偈于不動軒壁間、曰、『子韶格物、曇晦物格、欲識一貫、兩箇五百』」。○物格、物格 〓『大学』の経文。朱子の「格物」の理解は【一】の「紫陽」の注を参照。また朱子は「物格」について「物格者、物理之極処無不到也」と注している。○諺 〓典拠未詳。『臨済録』上堂に見える次の話などもこれに類

するものと言えよう。「上堂。…師乃云、『大衆、夫為法者、不避喪身失命。我二十年、在黃檗先師處、三度問仏法的大意、三度蒙他賜杖。如蒿枝拈著相似。如今更思得一頓棒喫。誰人為我行得』。時有僧出衆云、『某甲行得』。師拈棒與他。其僧擬接。師便打。」
(荒木龍太郎)

【三】下学工夫只在格物。格者窮究也。物即意念也。意不能空起、必有所寄托。故意之所在即物也。窮究這意念從何起、從何滅、是因縁生、是自然生、是真的、是假的、是主人、是奴僕。如此窮究、便名格物。此格物、即禪家之參禪也。到得悟了時、便名致知。物即是知、叫做誠意。知即是物、叫做正心。故一格物而大学之工夫尽矣。

*

下学の工夫は只だ格物に在るのみ。格とは窮究なり。物は即ち意念なり。意、空しく起こる能わず。必ず寄托する所有り。故に意の在る所は即ち物なり。這の意念、何に従りて起き、何に従りて滅するや、是れ因縁に生ずるや、是れ自然に生ずるや、是れ真的なるや、是れ假的なるや、是れ主人なるや、是れ奴僕なるや、を窮究す。此くの如く窮究するを、便ち格物と名づく。此の格物は即ち禪家の參禪なり。悟了する時に到り得れば、便ち致知と名づく。物は即ち是れ知なれば、誠意と叫び做す。知は即ち是れ物なれば、正心と叫び做す。故に一格物にして、『大学』の工夫、尽くせり。

*

身近な工夫は格物にある。格とは、窮め尽くすということである。物とは意念に外ならない。意〔念〕は、わけもなく生ずることはできない。「それが生起する際」必ずよりかかる所が有る。だから意〔念〕の在るところは物に外ならない。「この意念はどのようにして生起し、どのようにして生滅するのか。因縁で生じるのか、自然に生じるのか。本物か、仮りものか。主人なのか、使用人なのか」を窮め尽くすのである。このように窮めるのを格物というのである。この格物は禪家の參禪に相当する。悟りきった時には、致知という。「意念としての」物は、とりもなおさず知〔の顯現〕であるから、誠意という。知は、とりもなおさず物であるから、正心という。だから、格物だけで『大学』の工夫は十分なのである。

*
*

○下学Ⅱ『論語』憲問篇に「天を怨みず、人を怨みず。下学して上達す。我を知る者は其れ天か」とある。○意不能空起：Ⅱ兄の袁宗道の『白蘇齋類集』卷一七・説書・読大学・第七章にも次の様にある。「情念不孤起、必縁物而起。故名情念為物也。初入道人、如何用功。須是窮自己情念起処。窮之又窮、至於窮不得処、自然靈知顯現、迴然朗然、貫通今古、包羅宇宙、則知致矣。故曰『致知在格物』。此是初学下手喫緊工夫、千聖入門之的訣也」。○意之所在即物Ⅱ『伝習録』卷上（一五頁）に「身之主宰便是心、心之所發便是意、意之本体便是物」とある。○禪家之參禪Ⅱ意念について突き詰めて考察して悟道に至るといふ「格物」の過程が、禪門における話頭の参究に類似しているといふのであろう。
(荒木龍太郎)

【四】一日克己復礼、天下帰仁。蓋無己則無人、無人則無天下。渾然万物一体。故曰帰仁。顔淵思想、吾身只靠着視聽言動、今克去了己、は無視聽言動、却如何做工夫。故請問其目。夫子答云、汝勿以目視。唯以天則之目視。勿以耳聽。唯以天則之耳聽。耳目即己也。己即非礼也。此正約之以礼処。顔子思来、此事却難、我今且做、看到了、既竭吾才、纖毫意見心思都捐棄了、然後所立卓爾、雖欲從之、末由也已。此不是未達一間。蓋道体自是如此着力不得。金剛經問応云何住、云何降伏其心、即顔淵問仁。応如是住、如是降伏其心、即克己復礼為仁。不住色布施、不住声香味等布施、即非礼勿視聽言動也。

*
*

「一日、己に克ちて礼に復かえれば、天下、仁に帰す」。蓋し、己無ければ則ち人無く、人無ければ則ち天下無し。渾然として万物一体なり。故に「仁に帰す」と曰う。顔淵、吾が身は只だ視聽言動に靠着す、今、己に克ち去おり了れば、是れ視聽言動無し、却って如何ぞ工夫を做さんかと思おもう。故に其の目を請い問う。夫子答えて云う、「汝、目を以て視る勿かれ。唯だ天則の目を以て視よ。耳を以て聴く勿かれ。唯だ天則の耳を以て聴け」と。耳目は即ち己なり。己は即ち非礼なり。此れ正に「之を約するに礼を以てする」処なり。顔子、此の事は却って難きも、我、今且く做さんとおもい来り、既に吾が才を竭つくくし、纖毫の意見心思も都すべて捐棄お了りて、然る後、「立つ所、卓爾として、之に

従わんと欲すと雖も、由し末よきのみななるを看み到おり了おわる。此れは是れ未だ達せざること一問なるにはあらず。蓋し、道体は自もとより是れ此くの如く力を着け得ず。『金剛經』に、「応に云何いかにんが住し、云何が其の心を降伏すべし」と問うは、即ち顔淵の「仁を問う」なり。「応に是くの如く住す、是くの如く其の心を降伏すべし」は、即ち「己に克ちて礼かえに復るを仁と為す」なり。「色に住して布施せず、声香味等に住して布施せず」は、即ち「非礼、視聽言動する勿かれ」なり。

*

「一日、自己の私欲に打ち克つて、礼の教えに立ち返るならば、世の中のすべてが仁に帰着する」（論語・顔淵篇）
「という語がある」。「この意味は」もともと自己「の実体への執着」がなければ、他人「の実体への執着」もないし、他人「の実体への執着」がなければ、天下の事物に執着しなくなり、あらゆるものが渾然と溶け合う万物一体の境地に達するので、「仁に帰着する」と言うのである。顔淵は、「自分の身体は、視聽言動」といった感覚作用」にだけよりかかっているのです、もし自己の私欲に打ち克つたならば、視聽言動「の感覚作用」がはたらかなくなってしまう。どのように工夫をしようか」と思案した。だから工夫の細かいやり方を「孔子に」おたずねしたのである。孔子はこう答えた、「おまえは「感覚的」目で視ないで、ひたすら天則にかなうた目で視よ。「感覚的」耳で聴かないで、ひたすら天則にかなうた耳で聴け」と。「ここにいう感覚的」耳目は「現在の」自己のことであり、その自己は礼にはまっていない。それだからこそ、「礼によつてそれを引き締め」（論語・子罕篇）なければならぬのである。顔淵は、「示された工夫は難しいが、ともかくそれを実行しよう」と思い、己が才能をありつただけ出さず、分別や思慮をすつかり捨て去り、それで初めて、「示された道が」そびえ立っているようであつて、それについて行こうと思つても、手だてのない」（子罕篇）ことに気づいたのである。これは「顔淵が孔子に」わずかばかり及ばなかつたどころではない。そもそも道の本体は、もともとこのように力りきみかえつて身みにつくのではない。『金剛經』「の須菩提の問い」に「心はどのような境界に安住すべきですか、心にまつわりつく煩惱はどのように抑圧すべきですか」とあるのは、顔淵が仁について「孔子に」たずねたのと同じである。「無上の菩提心を得るには」このように安住し、このように煩惱を抑圧しなければならぬ」という「釈尊の返答の」言葉は、「自己の私欲に打ち克つ

て礼の教えに立ち返る」(顔淵篇)のと同じことである。「更に積尊の言葉に」「すべて物事には執着の念が伴ってはいけなから」色にとらわれて布施をせず、声・香・味などにとらわれて布施をしない」とあるのは、「礼に合わなければ、視聽言動してはいけない」(顔淵篇)というのと同じことである。

*

○一日克己復礼、天下歸仁。『論語』顔淵篇に、「顔淵問仁。子曰、『克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。為仁由己。而由人乎哉』。顔淵曰、『請問其目』。子曰、『非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動』。顔淵曰、『回雖不敏、請事斯語矣』とある。以下、中郎はこの文章を踏まえて論を展開しており、「請問其目」「顔淵問仁」「克己復礼為仁」「非礼勿視聽言動」の語は、上掲の顔淵篇からの引用である。○万物一体。『二程全書』卷二に、「仁者、以天地万物為一体」(3b)とある。○夫子答云…以下、『論語』顔淵篇の「非礼勿視、非礼勿聽」を中郎が解釈したもの。○天則。天の法則。『易経』乾卦文言伝に「乾元用九、乃見天則」とある。ちなみに王龍溪に「良知自有天則」(龍溪先生全集・卷三・19a)の語がある。○約之以礼。『論語』子罕篇にある、顔淵が孔子を称えた次の文を踏まえる。「夫子循循然善誘人、博我以文、約我以礼。欲罷不能。既竭吾才、如有所立卓爾。雖欲從之、末由也已。」○所立卓爾、雖欲從之、末由也已。○同前。○金剛經…以下、三箇所の『金剛經』からの引用は、鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜経』(T8:748c~749a、岩波文庫本・四二頁)に見える。○色声香味。これに触・法を加えて六塵。(石田和夫)

【五】問、中庸首章与禪家宗旨合否。答、了此一章、別無禪宗可学。蓋天者对人而言。凡屬見聞思慮、皆人也。情識不到、不知其然而然、是謂天命也。即此謂之性。能隨順這不落見聞思慮的、便謂之道。修此不落見聞思慮的、便謂之教。何也。見聞思慮、皆有離時。如眼有時不見色、乃至意有時不想法。唯見聞不落、始得言須臾不離。是謂不睹不聞。畢竟不在見聞上工夫。是謂戒慎恐懼。夫此不睹不聞、乃獨立無對待者。人以為極隱極微、不知是最見最顯的。蓋人唯知見聞之為見聞、而不知見本非見、聞本非聞、此独也。試觀喜怒哀樂未發時、豈是見聞攬入得的。是即天命之性、謂之中也。發而皆中節、斯即見無見、即聞無聞。是則率性之道、謂之和也。尽先天後天機括、未有出這中和外者。故曰

大本、曰達道。致即到也。人能到中和時、則天地自位、万物自育。此則修道之極功、是之謂教。蓋聖人以裁成天地、輔相万物為教也。

*

問う、「『中庸』の首章は禪家の宗旨と合するや否や」と。答う、「此の一章を了すれば、別に禪宗の学ぶ可き無し。蓋し『天』とは人に対して言う。凡そ見聞思慮に属せば、皆な人なり。情識、到らず、其の然るを知らずして然る、是れを『天命』と謂うなり。即ち此れ『之を性と謂う』なり。能くこの見聞思慮に落ちざるに随順する、便ち『之を道と謂う』。此の見聞思慮に落ちざる的を修むる、便ち『之を教と謂う』。何ぞや。見聞思慮は皆な離るる時有りばなり。如えば眼は時有りて色を見ず、乃至、意は時有りて法を思わず。唯だ見聞に落ちずして、始めて『須臾も離れず』と云うことを得。是れを『不睹、不聞』と謂う。畢竟、見聞上に在いて工夫せず。是れを『戒慎、恐懼』と謂う。夫れ此の『不睹、不聞』は、乃ち独立して对待無き者なり。人以て極隱極微と為し、是れ最見最頭の的なることを知らず。蓋し人は唯だ見聞の見聞為るを知るのみにして、見の本と見に見に非ず、聞の本と聞に非ざるは、此の『独』なることを知らざるなり。試みに觀よ、『喜怒哀楽の未だ発せざる時』、豈に是れ見聞の摠入し得るものならんや。是れ即ち天命の性、『之を中と謂う』なり。『発して皆な節に中た』れば、斯れ見に即して見無く、聞に即して聞無し。是れ則ち性に率うの道、『之を和と謂う』なり。先天後天の機括を尽くすも、未だ這の中和の外に出ざる者有らず。故に『大本』と曰い、『達道』と曰う。『致』は即ち到なり。人能く中和に到る時は、則ち天地自ら位し、万物自ら育す。此れ則ち道を修むるの極功、是れ『之を教と謂う』なり。蓋し聖人は天地を裁成し万物を輔相するを以て教と為すなり」と。

*

問い、「『中庸』の第一章は、禪門の宗旨と合致しているでしょうか。答え、「この『中庸』の第一章を了解すれば、とりたてて禪宗の宗旨を身につけるまでもない。そもそも、「第一章の出だしの『天之命ずる』の『天』とは、『人』に對比して言ったものである。およそ見聞（といった知覚）や思慮（といった意識分別心）に属するものは、すべて『人』（の立場において）である。思慮分別がとたえ、意識されないまま、ひとりでにそうなっているの

を、『天命』（自然のさだめ）と云うのである。これこそが『性と呼ばれる』ものなのである。「そして」この見聞や思慮にはまり込まないものに従うのが『道と呼ばれる』のであり、この見聞や思慮にはまり込まないものを修めるのが、『教と呼ばれる』のである。なぜかといえば、見聞（「といった知覚」や思慮（「といった意識分別心」）は、どちらも時として欠落する場合があるからである。たとえば眼は時として色を見ないことがあるし、乃至、意識は法（こと）を思われないことがある。ただ見聞にはまり込まないでいてこそ、『道は』須臾（すこしも）も離れることができない』と云うことができるのである。「また、見聞にはまり込まないから」このことを『暗（み）ないところ、聞かないところ』と云うのである。「だから」つまるところ見聞の上においては、格別の工夫をしないし、「その工夫が」『戒慎、恐懼（おそれる）』と呼ばれるのである。そもそもこの『暗（み）ないところ、聞かないところ』というのは、独立「絶対」であつて対立するものが「存する相対的なものではない」。人々は「これを」極めて隠微（かく）なものだと思つており、『隠（かく）れたるより見（あら）わるは莫（な）く、微（か）かなるより顯（あ）らかなるは莫（な）し』とある通り「これが最も顯（あ）らかに見られたものであることを知らない。思うに、人々はただ「感覺的に上つ面だけ」見聞が見聞であるということを知っているだけで、見はもともと「感覺的な」見ではなく、聞はもともと「感覺的な」聞ではなく、それが『君子はその独（ひとり）を慎（つつし）む』と言われる』『独（ひとり）はたらき』であることが分かつていない。試しに考えてみなさい、『喜怒哀楽（と）といった情』がまだ発動していない時』に、見聞が入り込める「すぎがある」であらうか。これこそが天命の性であり、『未発（な）の』中と呼ばれる』ものである。『発動してすべて節度（あ）に中た』れば、見さながらに見を越え、聞さながらに聞を越える。これが率性の道であり、『已発（な）の』和と呼ばれる』ものである。天道と合致した『大人（た）の』どんな「にすぐれた」機括（はたら）も、この中・和から外れることはない。だから『中』の『中』のことを天下の』『大本（こんぽん）』と言ひ、『和』の『和』のことを天下の』『達道（た）の』と言ひ、『中・和を致せば…』の』『致』の字は『到る』の『意』である。「つまり」『中・和に到ることができた時』には、天地は自然に安定し、万物は自然に育つ』ことになる。これが道を修める究極の工夫であり、『教と呼ばれる』ものである。そもそも、聖人は天地をほどよく作り上げ、万物「の生育」を助けることを教としてゐるのである。

*

○不知其然而然…『莊子』達生篇に「不知吾所以然而然、命也」とあるのを踏まえる。○乃至Ⅱ上の眼一色と下の意一法の間に、耳―声・鼻―香・舌―味・身―触の四つを省略したことを示す。仏教の六根・六識・六境を踏まえる。○見聞不落Ⅱ前後の意味からみて「不落見聞」の倒置であろう。○先天後天機括Ⅱ天道に合致し外れることのない大人のはたらきを発動させる引き金。先天後天は、『易』乾卦文言伝の「夫大人者：先天而天弗違、後天而奉天時」を踏まえる。機括の括は筈の意で、括にも作る。機括は直接には「ゆはず（弓の両端の弦をかけるところ）」と「やはず（矢の端で弦をうけるところ）」を指し、弓を発射する部品のことであるが、ひいてはすばやい様を示す。『莊子』齊物論篇に「其発若機括、其司是非之謂也」とある。○達道Ⅱ天下・古今を通じて変わらざる行われるべき道。『中庸』の第二〇章には、君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の五倫を達道として具体的に挙げてゐる。○裁成天地、輔相万物Ⅱ『易』泰卦象伝の「后以裁成天地之道、輔相天地之宜」を踏まえる。（野口善敬）