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

周海門の思想

荒木，見悟

https://doi.org/10.15017/2328755

出版情報：哲學年報. 26, pp.149-187, 1967-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

周海門の思想

荒木見悟

一　周海門と王龍溪

周海門（一五四七―一六二九）の後学陶石簣は、「海門文集序」（歇庵集、巻三）の中で、王陽明―王龍溪―周海門と連なる浙東における学的系譜を、次のように述べている。

「陽明先生盛んに理学を言えてより、雷声電舌、雨雲鬯施し、以て著わに文詞の用を為せり。龍溪その統をつぎ、沛乎として江河既く滙る。ここに於て天下の、二先生の遺風を聞き、その書を読むものは、饑えたるものの飽くを得、熱きものの濯うを得、病めるものの汗解くるを得るがごとし。蓋し独り道術ここに至って大いに明らかなるのみならずして、言語文字も以て一世に妙なるに足れり。明興って二百年、その較然として前代に耀き、来茲に伝うべきものは、ただこれのみ。……海門子、少くして道を龍溪の門に聞き、晩にして詣るあり。自ら信ずること力む、故にその師説を尊ぶやますます堅し。その契うや親し、故に詞飾らざれども甚だ弁なり。四方これに従って游ぶ者みな曰う、先生は今の龍溪なり、と。」①

いわゆる「少くして道を龍溪の門に聞き、晩にして詣るあり」ということのいきさつは、海門自身次のように述べている。隆慶四年（時に龍溪七十三才、海門二十四才）、剡県（紹興）の邑令が龍溪の来講を仰いだ際、海門も諸生にまじって聴講したが、話の内容を十分理解することができなかった。後、任官してから（万暦五年以降）、あらためて龍溪の会語を読み直してみたところ、一字一句心に契った。そこで龍溪への帰依の念がしきりにわいたが、その時すでに龍溪は世を去っていた。（龍溪は万暦十一年卒）だから「わたくしと龍溪との関係は、門に及んだが業を受けなかった。業を受けたが門に及ばなかったということになるのである。」（東越証学録②、巻五、五十丁）

海門が龍溪の講席につらなりながら、その内容を理解することができなかったのは、彼の内部にこれを受容色読するだけの下地が整っていなかったからであろうが、特にこれに抵抗を感ずる要因もなかったようであって、後年龍溪思想に到達するまでに、さほどきわだった迂余曲折を経たとも思われない。ただ注目されるのは、彼の崇拝したいま一人の先達に羅近溪があったことである。黄梨洲の「明儒学案」（巻三十六）によると、近溪の触発をこうむった海門は、ある時仏書「法苑珠林」を示され、一二葉を見てなにか言おうとしたら、近溪はこれをさえぎってさらに読みつづけさせた。かくて海門は「竦然として背を鞭たるるがごとき」衝撃を受け、以後「近溪の像を供え、節日には必ず祭り、これに事うること終身」であったという。③ 梨洲のこの記述の基づく所を詳かにしないが、恐らく梨洲はこうした逸話、および海門の周辺に楊復所・焦澹園・管東溟など、泰州学流の諍々たる面々がいることによって、海門をも泰州学案に収めたのであろう。龍溪と近溪とに思想上の近似性あることは、当人同志も認め合っていたことであるが、④ 海門の思想系譜はいずれに連ねるのがより妥当であろうか。この問題の解明に一つの示唆を与えるのは、龍溪と近溪

との学問を比較した海門の次の語である。

「問う、龍溪子と近溪子との語録いかん。先生（海門）いわく、龍溪子の語は上中下根ともに接(チカ)づき得。近溪子の語は上根にしてはじめてよく領略すべし。中下根の人は轍泊(トラエル)し易からず。」（証学録、巻一、二十四丁）

この言葉は二溪に対する一般的評価を逆転している点で、きわめて注目するに値しよう。なぜなら、すでに伝習録（巻下）その他の資料によって知られているように、王陽明はその晩年天泉橋の教示において、龍溪の無善無悪説を、「利根の人をみちびく」にふさわしいものと認定しており、一方近溪は龍溪の影響を受けながらも、その「有より無に入って」流蕩に堕する弊あるにかんがみ、「無より有に出でて」窮郷下邑愚夫愚婦もあずかり知るべき孝弟慈に、思想的結節を求めた人であるからである。海門において、このように二溪に対する見方が逆転されたのは、なぜであろうか。それは通常龍溪思想の高踏性と目されているものが、かえって人間存在一般の基本原理として受け取られ、近溪思想にまつわる通俗的装置は、この原理によって照射されてこそ、はじめてその実体が理解されると考えられたからであろう。つまり龍溪思想は万人の歩むべき大道を端的に示しているに対し、近溪思想はある種の表現上のテクニックをもち、それだけに巧妙な手ぎわがなければ、容易に真意をとらえにくい点があると観ぜられたわけである。だから、「近溪の語は上根であってこそ理解できる」というのは、近溪が龍溪よりもより高踏的であるというのではなく（この点あの天泉橋上において陽明が説示した龍溪と緒山との対位関係とは性格が異なる）、両者表現様式の隠顕曲直の相異を指摘するものなのである。[5]

海門の編纂した思想史「聖学宗伝」（同書、巻十四）の王龍溪の条の末尾には、李卓吾の撰した「龍溪先生文録抄序」

及び「告文」[6]の概要が引用されているが、「告文」の中には、

「先生、行を以て天下に示せども、学者つねにその行う所を驚疑し、おもえらく、先生の妙ならざること、かくのごとしと。すなわちその精神こそ先生の重んずる所なるを知らざるなり。」

と、世俗の曲解に対して龍溪を弁護した一節がある。この部分を「文録抄序」の

「先生は少壮より老に至るまで、一味和柔、大同無我にして、新奇喜ぶべきの行なし。故に俗士は多く先生の人となりを悦ばず。なんぞまたあえて先生の書を読まんや。」

という一節と彼此対照する時、卓吾の龍溪観はきわめて明瞭となる。龍溪と言えば、良知説を狂蕩化・奇矯化させた筆頭責任者として指弾する向きが多い中にあって、ここでは龍溪不人気の理由を「新奇喜ぶべきの行なき」ところに求めているわけである。すなわち卓吾にとって龍溪の所論こそ奇矯ならざる平常道であったのであり、それはやがて海門の龍溪観を代弁するものでもあったはずである。

ところで海門が好んで用いた近溪の示教は、「此捧茶童子徳是道也」（このお茶くみの少年こそ道である）という、あの禅家まがいの間髪をいれぬ激発であった。[7]近溪思想の最もあざやかな特色をなす高皇帝六諭の下層社会への普及のことは、ほとんど重視されないで、[8]専ら龍溪ぶりの良知現成態を当下に発揮した作略が注目されていたわけである。

以上のように見て来る時、龍溪こそは海門の師表であり、近溪はその傍座にあるわけであって、海門が「今の龍溪」と呼ばれた理由もうなずけるのである。[9]そこでいま一度陶石簣の語を引用して、本節の結びとしよう。

「龍溪先生すでに没してより、微言まさにおちんとす。さいわいに海門丈また起ちてこれをつぎ、その行義爵然と

して、もっとも以て道を重んじて世に信ぜらるるに足れり。故に雲從の徒、あるいは往日に及ばざれども、疑謗もまたすくなし。」（歇庵集、巻十五、与蕭若拙広文）

二　無善無悪論の提唱

多年にわたる龍溪の講学遊説が、風吹いて草なびくようなすばらしい聴講者の動員を行ったことは周知の通りであるが、同時にその良知現成論・無善無悪論のかもし出す無制約・無規範な自由感覚に一脈の不安を感じ、これに修正をほどこし穏健化しようとする動きも、その有力な門人の間に（例えば張陽和のごとき）すでに発生していたのである。残された文献の上から追跡するかぎり、無善無悪論が陽明思想の中心に位していたか否か、その内容論証が十分になされていたか否かは、たしかに疑問の存する所であり、こうした理由から無善無悪説を龍溪の独断的創唱だとする見解（劉念台・黄梨洲など）すら現れたのであるが、「良知現在の一念」と呼ばれる絶対現在にすべてを賭け、何ものにも依存せず、何ものにも執著しないで、心量の全分をあるがままに発揮しようとする陽明学にとって、おしきせの価値基準やなれあいと化した習性からの解放をめざす無善無悪論は、良知説の本質を表明する恰好の一標語となり得るものであろう。

無善無悪論と言えば、人はすぐにそれが善悪の分別をなみし、恣意放縦に流れようとするものの隠れ簑と受取りがちであるが、すでに龍溪が恐らく陽明の抜本塞源の意を体して、慢性化した功利の毒の浸潤と端本澄源の工夫とをかみ合わせて、義襲の寨臼の恐るべき退廃を訴えているように、無善無悪論は既成の価値基準や行動準則（いわゆる典要

・格式と呼ばれるもの）の組み合わせではどうにもならない人心の危機を、土性骨からたたき直すべく打出された強力な人間変革のスローガンであったのである。社会的遺産として伝承された典要・格式さえまじめに遵守しておれば、道徳的実践であり、また典型的人格であって、社会の安寧を保持する安全弁であるというていのいい考え方が、実は見せかけの道徳感覚に過ぎず、その方正な行為のかげに偽瞞・狡智・虚飾・陰険を宿すものであることを、あますところなく暴露して、こましゃくれたごまかしのきかない極地に人間を追いつめ、すべての道徳的・社会的仮装をはぎ取って、根源から典要・格式の成立基盤をすえ直そうとするのが、無善無悪論のねらいであったのである。そこには、もちろん無制約な自由意思に酔い、伝承文化から游離して虚寂にしずむ危険なしとしないが、これから身をかわしては、他に道徳的擬態を打破し人間変革を行う根治療法はないと考えられたわけである。⑩

さて海門が進士に合格したのは、万暦五年（一五七七、三十一才）、あたかも宰相張居正の奪情事件が一世をゆるがし始めた時分であった。居正の独裁政治は、その功罪の評価まちまちであるが、その十年余にわたる執政期間に、おもねるもの、傍観するもの、はむかうもの、その立場はさまざまでも、偽善・陰謀・暗闘・漁利・売名など、その心術は複雑をきわめ、その進退は変幻の極に達したのであった。天理の裏に人欲ひそみ、私意を飾るに巧辞をもってする善悪のだまし合いは、もはや単調一途な性善論・天理論の力では、どうにもならぬ策謀を構成していたのである。

「天理と人欲とは、文成（陽明）しばしばこれを語れり。その言は領し易きがごとくなるも、甚だ難きを知らず。後人往々にして欲を認めて理と為す。文成の旨明らかならざるゆえんなり。」（証学録、巻五、五十五丁）

人心の固疾がここまで険悪となり、善意をよそおうものにも信頼できず、悪の実態究明の方法も行き詰って来たと

するなら、なま半可な弥縫的手段を一擲して、心を無依無住の極地に掘り下げ、そこから道徳的主体再建の新構想を練らずにはいられない。ここに海門を龍渓（及び近渓）に直結させる白道が開けて来たのである。海門の「共学心期録序」の中の「明義利（義と利とを明らかにす）」という条の説明を見よ。

「義と利との一関は、容易に打破する能わず。須らく高く眼睛をつけてこれを勘破（ミスク）し、肩膊（カタニク）を硬くしてこれを擺脱（ヌケダス）すべし。すこしく点染せらるれば、すなわち穢器となる。奔競鑽刺（セリアイソシリアフ）のごとき、等しくこれ利中の悪道なること、さらに言うを待たず。名根隠々たるに至っては、もっとも掃除し難し。（されば）省察には極めて力を着くべし。大抵、道に向う心切に、功を用うること真ならんには、諸病おのずから少く、あれどもまた能く消ゆ。然らずんば泥裏に土を洗うがごとく、ついに了脱し難し。」（証学録、巻六、十丁）

また「大学」の正心誠意致知格物の教説について言えば、次のような警告となるであろう。

「正誠格致を言うに、頭脳一たびたがえば、正もまたこれ邪、誠もまたこれ偽、致もまたこれ迷、格もまたこれ障。明ならざるの明は、その蔽開き難く、止ならざるの止は、その根抜き難し。」（証学録、巻一、南都会語、九諦九解中の諦四解）[11]

このように心の深層部にはびこる隠微な悪根妄執を洞察し、払拭することのむつかしさを思う時、心学はいよいよその自律態勢をきびしくし、善悪相対逐旋の境位から、善悪発生以前の所にまで突入せざるを得なかったのである。それは善悪の判断放棄を行ったのではなく、善悪の分別を厳正確実に持続しつづけるための自粛自戒的深化であったのである。だから海門は、「無善無悪論は人をわがままにするのではないか」という質問に答えて、次のように言った。

「私には、どういう点から見てわがままになるというのか分らない。……私のいう無善無悪とは、まさに人に真に善をなし真に悪をなさせようとするのである。……ましてわがままというものは、善を挾むことから生ずるのである。一旦無善を悟れば、（そうした意識は）消滅するか空虚となるわけだから、どうしてわがままになるはずがあろうか。」（証学録、巻一、或問十条中の第七問答）

ここにわがままが、「善を挾むより生ず」と述べていることに注意しなければなるまい。善の亡霊はさまざまな美辞麗句と品位雅容をもって、実社会にはんらんしているのである。だがそれらはいつも何かをねらい、何かにつけこみ、何かを見せようとはかっているのである。その何かがある限り、すべて虚妄の善と言わねばならぬ。だから海門によれば、臣となって特に忠を立てようとし、子となって特に孝を立てようとするのは、私心であって、むしろ不忠を免れることを求め、不孝を免れることを求めるに止まるべきだということになるのである。（証学録、巻一、二十四丁）

当時「道心こまやかなれば魔軍長ず。古より然り。わが輩厳につつしまざるべけんや。」（願学集、巻二、柬周山泉）と言いきったのは、海門の知己鄒南皐であるが、彼はまた「仕途高きに入るものは立徳立言に迷わされ、検束（シマリ）を知るものは名相に迷わされ、功夫微細に入るものは識神に迷わされている」（同上、巻三、答周耿西）手のほどこしようもない時弊の深さに、長嘆をもらしている。[12] 南皐は必ずしも龍溪・近溪の学統を受けつぐものではなかったが、二溪の後を追う海門の見識に敬意を表し、[13] かたがた次のような書簡を送って忠告しかつ激励したのであった。

「龍溪先生の見地をもって、よく小心翼々として世間行に堕せずんば、豈に天を照し地を照さざらんや。近溪先生

（の見地）をもって、もしさらに謹飭一下せば、後学たれか得てこれを議せんや。」（同右、巻三、答周海門）

右に述べたように海門は善のふてぶてしさに痛撃を加え、無善無悪を前面におし立てたのであるが、それにしても世には依然としてその行為の外面的形態を見るだけで、善悪の種別明瞭なものがありはしないか。例えば敢諫の節（天子を諫める節操）とか康済の猷（民をすくうはかりごと）の如きは、無条件で善だと認むべきではないのか。この世人の疑惑に海門はこう答える。

「為すべき（＝目的とすべき）善というものはない。善を（意識して）なすならば、善ではない。孟子の、乍ち孺子の井に入るを見るという、あの二句について、体験してみるがよい。孺子を見ると、きっと驚呼一声、走って行ってしっかと抱きとめる。それはなんで為す（＝目的とする）を待とうか。なんで善だと意識して行おうか。（このように天然本具の霊感衝動に訴えるのが真の善である）もし人が目前のことは小さく、（天下国家の）事業は大だと考えて、目前のことをおろそかにし、しいて大きな事業をなすならば、それを成就する時、単なる覇者の功業・卑小な道理となるに過ぎない。」（証学録、巻一、二十六丁）

黄梨洲は海門の無善無悪論を評して、陽明学の真意をそこねたものとし、海門が「善あるの善あり、善なきの善あり」（善という作為的意識をもった善とそうでない善）と言うのは、「直截を求めてかえって支離とした」ものと述べているが（明儒学案、巻三十六）、海門は決して「善あるの善」と「善なきの善」とを併列させ、善の二重写しをやっているのではなく、人心に「善あるの善」を挾む危険あるが故に、これを打破して真に己私なき「善なきの善」の存するを説いたのである。それは心を支離にするどころか、対象界のどのような去来離合にも微動だにしない統一的根源のあ

りかを指し示したのである。無善無悪が沈空守寂の死法、もしくは善悪の界分あいまいな虚法となるか、あるいは善悪ともに断ち斬って自在に善悪を創造する活法となるかは、主体（心）が旺盛な自己保持態勢を維持し得るか否かにかかっているわけである。これを陽明は良知現在の一念と表現し、龍溪はこれを受けて、「もしこの一真ならば、当下に自反して、ただちに本心を得」（王龍溪集、巻一、三山麗沢録）と言った。

かくして当下の性格・是非をめぐる論議は、明末思想界の重要課題となるが、海門においても龍溪ぶりの当下論はまさに画龍点睛の意味をもつのである。⑭ 海門の論敵許敬庵が、「孝弟を充足し尽す時は、堯舜の道とてもこれ以上のものではない」と言った時、海門は「孟子はただ『堯舜の道は孝弟のみ』（告子下）と言っているだけだ。もし『充足し尽す』とつけ足せば、孝弟はまだ不十分ということになる」と反論している。（証学録、巻一、二十一丁）これは決して孝弟という徳目の内容解釈について、論議が交されているのではなく、孝弟を支える当下意識の具欠盈虚が争われているのである。こうした当下の体認は、言亡慮絶の全体生命の盛り上りに究局的な期待を寄せざるを得ないから、その真風光の伝達は知解分上に止まり得ず、ために「宗門の作用」に類似し易くなることは、たしかに黄梨洲の指摘する通りであろう。⑮（明儒学案、巻三十六）

にもかかわらず、龍溪・海門の喧伝した無善無悪論が、その反対派の人間形成にかえって力強い反省をうながした有力な証拠がある。すなわちきびしい批判家の一人顧憲成は、彼の「南岳商語」（六丁、顧端文公遺書所収）の中に、

「陽明を信奉してその精神をとりそこねても、まだ円通の一路を借りてやりくりすることができる。ところが周子・程子を口にしながら、まるで言行が一致しないとなると、一体どうして龍溪一派にあわせる顔があろうか。」

という呉安節の語を引用し、

「わたしはこれを聞いて、どきっとして起って言った。これはまことに頂門の一鍼である。どうしてみ教えに服せずにいられようか。」

とつけ加えている。自我意識の膨張するままに円通の一路に馳せて、伝統的文化の形式や思考の約束を軽視混乱させるのは、憲成のもとよりこころよしとしないところであるが、部厚い壁につきあたった正統儒学の現状を前にして、激しい焦燥と危惧が、彼の胸中に渦巻いていたことが、ここに読みとれるのである。いなそれは彼一人だけの問題ではなかった。学問のかたち・修錬の方法・人間定立の基盤・階層的秩序の整頓など、一連の重要問題が、規格品のように端正な士人意識では容易に目につきにくい既存機構の伏隠処から、続々と発生し累積して行ったのが、万暦年間の社会情勢であったのであり、無善無悪論はその強烈な突破口として、潑剌たる活路を時人に開いたのである。[16]

三　仏者との交渉

明末の儒者劉念台の記すところによると、周海門の学を禅に近いと疑うものがあったというが、[17]（劉子全書、遺編、巻二、一丁）それは龍溪と同じく無善無悪・当下の超脱を唱えるものの、まぬがれ難いさだめであろう。しかも海門の仏者との交渉は、龍溪に比べてはるかに親密かつ意欲的であり、それに家族環境の影響も大きかったようである。

先ず家族環境のことから考察するならば、海門を始めて龍溪の講会にいざなった従兄周夢秀の感化である。[18]夢秀には「知儒編」という著書があるが、それは「知儒」と題しながら、実はほとんど禅家機縁の語を集録し、それにわ

ずかに白沙・陽明の語を付加したものである。禅語を編纂しながら、それを「知儒」と名づけるのは、仏を学んでこそ儒が分るという信念のもとに、禅の古則公案百千余則の中から、宰官居士の参証するにふさわしいものを選び取って彼らの津梁としたものである。[19] すなわち夢秀は、嘉靖・隆慶の頃から勃興し始め、万暦に及んで頂点に達する儒仏調和論の風潮に染まった一士人であったのである。こうした儒仏の区分にこだわらず、むしろ教学の定形成立以前の心根に道の源流を求める態度は、海門の龍溪思想受容に、恰好の通路を開いてくれたことであろう。

海門の仏教への感覚を知る上に注意すべきは、彼の編纂になる「王門宗旨」（王陽明の遺文を選輯したもの）の巻三に「諫迎仏疏」（王文成公全書、巻九所収）が採用されていることの意味である。この疏は、武宗皇帝が、災害日に興り、盗賊日に熾にして、民生困苦の極にある時、わざわざ使者を外夷につかわして仏教を迎えようとするの誤まりを正そうとして執筆されたもので、その結論は道を「仏に求むるなくして聖人に求め、夷狄に求むるなくして中国に求めよ」というにある。従って結論だけを取り上げるならば、これは明らかに排仏の論調だと言ってよい。しかし陽明はここで真向から中華意識を振りかざし、異端呼ばわりに満足しているのではない。彼は世儒のやぼくさい説教口調が、何ら皇帝の心を動かす力をもたないことを見ぬいた上で、陛下の仏を好むの心を、とことんまで徹底させて欲しいと訴える。「本当に陛下の仏を好まれる心を切実ねんごろにしきって、ただその名を好むばかりでなくて、その実を得ようと務め、ただその末を好むばかりでなくて必ずその本を務めようとなさるならば、堯舜の聖人にも至られましょうし、三代の盛時にもかえられましょう。」では実を務め本を務めるにはどうすればよいか。仏教の清心絶欲・慈悲普愛の心をもって、天下民生の困苦をかえりみればよい。その時万金を費して万里の遠きに迎仏の使者を派遣すること

の愚かさと、真の万民救済の方向が理解されて来るであろう。かくして陽明は、「仏を好むの心」の深化として、済世救民の儒家的理想の発現すべきを強調し、目前足下にこそ成仏作聖の道あるをもって結語としている。この疏の文脈には、もちろん儒先仏後の序列が予想されているとはいえ、これを教学の権威や民族的偏見によっておしつけないで、心の自律的な動きに任せつつ、いつわらぬ内的欲求として、問題解決を求めた所に、儒仏論争史上特異な意味をもつように思われる。だからこの論旨は、排仏というよりも、探仏とでもいうべき性格をもち、仏教に心寄せる宰官居士の必ず通過すべき内省経路を示したものとも言えるであろう。海門がこの疏を評して、「その見地は精深超越にして、忠君の心・告君の体・引君の法、色々ともに全し」(証学録、巻五、五十三丁)と讃え、韓退之の「論仏骨表」などとは全く異質のものだと規定する理由は、そこにあるのであろうし、これが「王門宗旨」に採用されたのも、旧態依然たる感情的排仏論者に反省をうながす意図をこめたものであろう。彼の仏教への親近感をこのように掘り下げてみる時、そのおおっぴらな仏者との交渉が単なる詩文の応酬、あるいは息慮凝心の便法に止まらなかったことが推察されるのである。そこで次に海門と当時の仏者との交渉のあとを一瞥してみよう。

海門の活躍した時代は、あたかも仏教復興の機運に際会し、いくた有能な仏者が輩出した時期であるが、海門はその中の幾たりかと親密な道交を重ねた。その一人は憨山徳清である。徳清は当時紫柏達観と並び称せられた禅林の耆宿であるが、[20] 万暦二十三年(一五九五)当局者の忌諱にふれて嶺南に流され、翌年五羊(広州)に至る。たまたま嶺南に赴任して来た海門は門生数十人を率いて徳清を過訪し、席上「通昼夜之道而知」という周易繫辞伝の語が話題となり、ただ海門だけが師の示教に契ったという。(夢遊集、巻五十四、年譜、三丁)海門は万暦二十六年嶺南を去るが、

この間約半年近く、しばしば徳清の住寺に往来し、陽明学と仏学との関係、本分第一義のことなどについて問答を重ね鍛錬を積む。ところで嶺南曹溪は六祖慧能の住した禅門興隆の聖地であるにかかわらず、その遺蹟は荒廃し僧風は堕落しているのを目撃した海門は、徳清に嘱してその復興に尽力させ、また「曹溪志」を編せしめて、自ら「重修曹溪志序」（証学録、巻七、二十四丁）を書いた。[21] 徳清は海門の功徳を讃歎感謝して、次のように書き送っている。

「嶺南の法道久しく湮みしが、幸いに大悲の手眼を得て、一たびこれを発揚し、闡提（シンコウナイヒトビト）の輩をして頓に無上の善根を発（オコ）さしむ。このごろ室に入るもの希なりと雖も、而も有るを知るもの衆く、帰依するもの日にますます漸く佳なり。……証するに足る、居士此番（アナタノコノタビ）の官遊は、実にこれ龍天の推し出して、大願輪に乗じて行わしめしを。」

（夢遊集、巻十六、与周海門観察）

一方海門が友人楊復所に与えた書簡には、六祖の廟に謁した感激を述べ、徳清にめぐり逢った喜びを報じている。（証学録、巻十九、二十丁、この中には嶺南真仏国哉の語が見える）徳清との道交がその後も長く糸を引いたことは、徳清の次の書簡によって知り得る。

「別来忽々二十年なり。音問通ぜざることまた十余年。精神はもとより間然たることなきも、顔を承（ア）わせ響（コエ）に接するの快たるにしかざるなり。去春雲棲に之（ユ）き、教えを湖上に奉ぜんと準擬（ココログミ）し、久しく候（マ）てども至（オイデ）あらず、悵然として山に還れり。……念うにこの末法、ひとり老居士（アナタ）一人を光明幢となす。」（夢遊集、巻十八、与周海門太僕）

嶺南で別れてから二十年と言えば、両者ともに七十才前後の老齢に達していたはずである。（海門は徳清よりも一才後輩にあたる）

海門は徳清の盟友紫柏達観とも交渉があった。海門が初めて達観にあったのは、嶺南で徳清とめぐり逢う三年前、万暦二十一年、金陵においてであった。その時同座の数儒士とともに、楞厳経中のある四句について義を説くことを命ぜられ、そのできばえ達観の心を動かしたのであった。（証学録、巻十三、達観大師像賛跋語）　その後の達観との往来を詳かにしないが、[22] 例の妖書事件で官憲に捕われ、遂に獄中で憤死したこの傑僧を傷んで、「世界寛（ユトリ）あらず、時人眼孔大ならず、ついにこの老を容るることなし」と、その豪放な生涯に切々たる思慕の情を寄せている。

海門と関係のあるいま一人の高僧は、湛然円澄である。円澄はおおむね海門の出身地浙東地方を布教の根拠地としていたから、海門とは格別接触の機会をもったようである。[23] 海門はしばしば彼に説法を依頼し、法会をつかさどらせ、肝胆相照す間柄にあった。それは万暦三十二年のことであるが、ある会食の席上、円澄が魚肉は食うべからず（もちろんこの語の裏には殺生禁断・破戒輪廻の思想が前提されている）と言ったに対し、海門はこの心の本質は儒釈ともに同じだが、出家と在家との因縁が異るだけだとし、「戒とは心戒である。（だからあなたのように戒というものを）心に求めないで罪福の感応で説明するのは、小乗の見解というものであって、至極の道理を遠くへだたっているわけである」とたしなめている。（証学録、巻五、三十四丁）この文の筆録者は、「湛然すこぶる曠達に近し。故に先生これを規すことかくの如し」と結んでいるが、多年にわたる海門の心の鍛錬は、これほど高い見識を具備するに至ったのである。円澄がその門人から「周海門は道学か禅学か」と尋ねられて、「彼は道学である」と即答しているのは、（円澄語録、巻六）海門が道学と禅学との間に二者択一したというのではなく、儒禅を通してねり上げた体験が、士人として独特の風格・見識を作りなしたことを意味するのであろう。

以上徳清・達観・円澄の三人は、その法系・仏教思想など、必ずしも一致しているわけではないが、いずれも仏法を虚寂退嬰的なものとしないで、現実の動相と密着させ、悟りの力用をなまなましく人倫界に発揮しようと腐心し、世評をも顧りみず、また権力者の威圧にも屈せず、四方に奔走したところに、重要な共通性をもつのである。そのために達観は獄中に死し、徳清は嶺南に流され、円澄は「仏日将に沈まんとする」を嘆じて「慨古録」（大日本続蔵経所収）を著した。彼らが単に穏健平静な伝道者として世の鎮静剤の弘通に馳せまわったに過ぎないなら、当時の思想界を動かす法雷とはなり得なかったであろうが、いずれも堂々たる救世主の自負をもって時弊の核心を鋭く摘抉し辣腕を弄したからこそ、いくた宰官居士を吸引し、儒仏の交流に、というよりも「心」の錬磨に、迫熱的な問題意識を盛り上げることができたのである。つまり彼らはだらしない官僚・読書人の心象を微細に追究し、その衝撃の妙薬として、仏教心学のもつ決定的重要性を身をもって示したわけであり、その熱情と説得力が、儒家伝承の心性論・工夫論にあきたらない多くの真摯な官僚の心情をゆり動かしたのである。それがどれだけ広汎な波瀾をまき起したかは、黄梨洲の次の一文によっても想察できるであろう。

「明初以来（禅門の）宗風寥落たり。万暦の間、儒者の講席天下にあまねし。釈氏もまた遂に紫柏・憨山因縁して起るあり。密雲・湛然に至っては、すなわち周海門・陶石簣これがために波を推し瀾を助けて、儒と釈とほとんど肉の串を受くるが如く、処々にその義味を同じうせり。」（南雷文定、後集、巻四、張仁菴先生墓誌銘）

さて右のように海門は当時有能な仏者とつぎつぎに方外の交わりを温めたのであるが、それは決して外護者としての地位に甘んずるものでもなく、俗界のわずらわしさを消却しようとするものでもなく、まして詩文の応酬に閑雅を

楽しむものでもなかった。それはまさに心学の源底を探り培う粘縛のない魂の遍歴であったのである。海門にとって先ずあるものは無垢無縛の心であって、儒教や仏教などではない。家国天下を荷う士人としての「心」である。彼の「仏法正輪序」(証学録、巻七、二十二丁)と題する一文を見よ。

「儒と禅とは合致させることもできないし、分離させることもできないことは、ちょうど江と河とが別々であっても、湿性・流行・利済・到海は同じようなものである。今日の儒禅をおさめる人は、分離と合致との形迹にとらわれている。儒者は儒にとらわれて禅をきらって異端だと言う。もしそうだとすれば、儒教はまことに粗浅淡薄なものとなる。一方、禅者は禅にとらわれて儒をきらって世法だと言う。そのあげく別に世法を壊して、日常の経世宰物の事物を儒にゆずって仏にはないとする。もし禅がこうしたものなら、禅教はまことに家国天下を治めることはできない。」

すなわち海門のめざすものは、あくまで綱常倫理のただ中において、経世済用にたえ得る心学でなければならなかったのであり、それはまさに陽明以来の良知説の伝統を受けつぐものなのである。[24] この点禅者から見れば、その悟りがなお世俗的粘液をまとったものと考えられざるを得ず、円澄が海門を目して「道学であって禅学ではない」と言うゆえんである。しかし当時の曹洞宗の大家無畏元来は、

「海門先生の証学録は、道理を説きて繊毫も粘着せず。ただかって真の善知識と話会せず。[25] 然も生死分中において、その受用するを得たり。その力量の浅深はまた概して悟門と論ずべからざるなり。」(元来広録、巻三十、復方士雄太学)

と海門の人品に一目を置いていたし、また楊復所は海内の同志を列挙して、「南中の精詣なる者は周海門なり」(文集、

巻七、与鄒南皐年丈）と讃えるほど、時流にぬきんでた独自の一思想家であったのである。陽明心学、というよりも明代思想は、海門の儒仏調和論に一つの注目すべき隆起を形成したと言ってよいであろう。

四　社会観と思想史観

いわゆる王学左派を代表する二偉材、王龍溪と王心斎の行き方が必ずしも同様でなく、無善無悪を唱える龍溪の系統には、高次の認識直観による定相打破の機敏さはあっても、とかく実践的造型力が伴なわず、これに対し独特の格物論（いわゆる淮南格物説）を唱えた心斎の系統には、とかく粗暴単純の誇りはあっても、社会的実践に精励し、めざましい効果をあげ得た人物が輩出したことは、周知の通りである。もとより実践の裏づけには心情の陶冶も必要とされたわけであるが、高次の認識直観そのものからは、必ずしも社会的病弊の骨組み・文物制度のゆがみの構造までは見通しがたい。そこに無善無悪説が横紙破りの激しさをただよわせながらも、その社会改革の見通しと実現の方途において、意外にあいまいな現状維持的結論を導き出す理由があるのである。龍溪・心斎両者の思想を綜合的に受容した上に、かなり鮮明な前向きの社会観・歴史観を打出した李卓吾の如き暴走には、海門とてもやや批判的とならざるを得なかった。

海門の社会思想において先ず注意されるのは、その主眼点が素位安分にあったことである。曰く、

「それ学問は他なし、位に素するのみ。生きてはかくの如く、死してはかくの如く、貧賤にもかくの如く、富貴にもかくの如し。縁に随って自在ならば、すなわち了す。」（証学録、巻四、三十四丁）

かく縁に随って自足することが求められるなら、おのおの現在の職業・地位に精励し、その外を願わないのが海門の職業倫理のかなめをなす。

「吾人の世に処するや、おのおのその遇（モチブン）に安んず。現在士たらばすなわちまさに士の位に素して行うべし。また位を出づるの想を萌すべからず。」（同右、巻五、三丁）

「尋常とは縁に随い分を尽して、心に異想なきなり。」（同右、巻五、四丁）

「道は本より奇功なし。ただ現在士子たらば挙業を習い、農夫たらば耕田を事とし、比丘たらば経を誦し、宰官たらば政績を修め、おのおのその位に素し、おのおのその心を安んじて、道その間に存す。この工夫は徹上徹下にして、頭脳を知る者すなわち休歇を得。」（同右、巻十九、四丁、与范損之）

そこには誠に安定した階層的秩序が前提されていたと見られよう。だから海門が同志と共に共学の盟約とした「共学心期録序」（同右、巻六）の中にも、八項目の遵守条項を並べる中、4敦倫紀には、道は孝弟に越ゆるものなしとし、[26] 6修職業には、出仕・習挙・布衣それぞれに本分あり、分を尽し心を安んじ、妄想を生じないのが実学だと示している。従って海門には現実の体制そのものを是非する気持は毛頭なかったと言ってよい。[27] それどころか「大明律は軽重出入ともに天則自然の定める所に従うもので、増減してはいけない。そこには五経が含まれているのだ」（証学録、巻五、三十五丁）と、体制擁護の根本法典を力強く肯定している。だから彼の時代批判は、どこまでも人心の変態を衝くにあって、秩序の変態を衝くにあるのではなく、李卓吾のように、自らを「異端者」「妖人」「左道」の地位に追いやって、そこからやつあたりするのとは、よほどおもむきを異にするのである。海門が卓吾の時局批判に時に共鳴す

ることはあっても、必ずしも好感にのみ満たされていなかったのもゆえなしとしない。そしてここに海門思想の限界・特質をくみとることもできるであろう。

李卓吾は王龍溪の「天泉証道紀」に評語を加えて、

「善悪あればいずくんぞ根基を得ん。随処に対治すればいずくんぞ入悟を得ん。真に（善悪を説くは）権法にして実究竟にあらざるなり。」（卓吾批評王龍溪先生語録鈔）

と言ったが、天泉橋における陽明の教示（特に四有説）を権法と見るのは、卓吾・海門に共通していることである。にもかかわらずその社会観・価値観にある距離が発生して来たのは、両者の無善無悪論の受けとり方・生かし方・操り方に相異があったからであろう。無善無悪論はまさにそのようにその機能を単一化・画一化できない実質をもち、寛厳緩急自在に動き得る無定体の標語なのである。周海門の無善無悪論が素位安分の倫理を教え、現在の権威体制のほころびを縫合補強する意図ありとすら見られるにもかかわらず、保守的な正統思想家から、危険視されることをまぬがれ得なかったのは、その折にふれて持出される社会的実践への提言が、世人を幻惑する便宜措置に過ぎず、一定期間持ちこたえ得る道徳規範の設定に熱意をもたぬと受けとられたからであろう。まして大きく揺れ動く無善無悪の振巾が、李卓吾を越えてどこまで狂躁化するか予測もできぬ社会情勢の下においては、なお更であろう。「世を維ぎ俗を導くには善を為し悪を去るをもって隄防となせども、性を尽し天を知るには必ず無善無悪を究竟と為す。無善無悪は善を為し悪を去るに即して跡なく、善をなし悪を去るは無善無悪を悟って始めて真なり。」（九諦九解中の解一）という海門の言葉に、私意放縦への傾きは感じられないにしても、「維世導俗」と「尽性知天」とを二枚にし、客観界

の規範を心の影跡とし、これを己の欲するままに改変移動させる恐れなしとしないであろう。（敬和堂集、巻五、答周海門司封諦解）　性善論を固守する正統思想家の反論の的はそこにおかれたわけであり、その論争が最もまとまった形で行われたのが、許敬庵と海門との間に交された九諦九解の論議である。（証学録、巻一、南都会語及び明儒学案、巻三十六参照）　この論争は万暦二十年頃、南都（南京）の会講で天泉証道の一篇が取り上げられた時、敬庵から提起された九箇条の疑問に対し、海門が一一反論を加え、無善無悪論の真意を明らかにしたものであるが、熱っぽい言葉のやりとりにもかかわらず、論争は終始平行線をたどるに終った。[28]　この問答について敬庵の弟子劉念台は、

「師の論は辞厳にして理直く、凛乎として日月のごとく昭を為す。今たとい海門妙解をなすも、またただこれ至善の註脚にして、ついに善の字を脱せず。」（劉子全書、巻十三、五十一丁）

と、師説に軍配をあげたが、清初の陸桴亭は、

「敬庵の学は時にひとり純正となす。然るに得る所浅し。一杯の水、豈によく一車薪の火を救わんや。」（思弁録輯要、後集、巻九）[29]

と、敬庵の詰問がほとんど無力に終ったとしている。周・許両者の立場の優劣はともかく、実状は桴亭の言の如くであったであろうし、そもそも念台の「誠意の哲学」ですら、実は海門一派の主張を顧慮しつつ形成された跡が見られるのである。さすがに陶石簣は周・許両家にそれぞれの意味を認めつつ、巧みに許氏を周氏の胸中に包みこんで、次のように言う。

「昔日の銭（緒山）と王（龍溪）と、今時の周（海門）と許（敬庵）と、義に優劣なきも、教に開遮あり。いわゆ

るおのおの一隻眼を具して、共に群盲を済い、おのおの一隻手を出して、同じく衆跛を扶くるものなり。然りといえども、語は宗（ホンシ）を明かにするを貴び、学は須らく法（テダテ）を択ぶべし。同じく修するにも迂と直と頓（ハジメカラ）に異なり、共に証するにも日と劫とはるかに殊なり。農夫の苗を立つるに先ずその根柢を滋（ウルオ）すべきが如く、大将の賊を討つに直ちにその窠巣をつくを務むるが如し。故に一善を明らかにして万善ことごとく帰し、一非を悟って百非跡をおさむ。然ればすなわち無善は善に進むの捷径なり。無非は非を去るの要津なり。何ぞ必ずしも自ら有途に滞って、指して実境となし、かえって妙悟を疑って、擯けて虚言となさんや。……」（歇庵集、巻十四、書周子九解後）

さて海門の思想史観を知るには、彼の編纂した哲学史「聖学宗伝」の内容・性格を検討するのが便宜であろう。「宗伝」の「宗」とは「教」に対する術語であって、教えが汎濫し分化する弊を防ぎ、これを根源から統一する根本精神を意味し、それは海門にとって無善無悪を体とする「心」であることは言うまでもない。然るに心の哲学においては、時あってか「礼楽名物の類は、聖となるの功に関わりなし」（伝習録、巻中、抜本塞源論）と言われるように、とかく歴史的・文化的素材の整理・検討そのものよりも、むしろこれを生み出しこれを支える主体のあり方が第一の関心となり、特に当下現成を極度に主張する龍溪風の心学においては、現体験の直観にすべてを賭ける面が濃厚であるから、客観的歴史観が形成されにくい条件を伴いがちである。あくどい癖があるとは言え、ともかく一定の歴史観（名分史観）をもつ朱子学から、心学がおしなべて空疏虚寂だとの非難を蒙った主な理由の一つは、そこにあったのである。

しかし心学が客観的な歴史観をもちがたいのは、歴史を疏外するからではなく、歴史を掌中に握りこれを自由に操

つるからであろう。事実の追求にあくせくするよりも、事実を左右する生命の流動に重心をかけるからであろう。故にそこに切実に求められる思想史は、思想変遷の忠実な客観描写ではなく、心の投影としての世界観の移り変りを、年代的・列伝的に読みとるという形式にならざるを得ない。「六経は心の註脚」とは著名な心学の題目であるが、実は心学にとっては六経のみならず、太古よりの思想史もまた心の註脚と観ぜられるわけである。例えば禅家において編纂された伝燈録のたぐいが、一応禅の歴史的発展を追う形態をとりながら、歴代祖師の精神構造や悟道体験・垂示鉗鎚の描写を主眼として、歴史的因果関係や社会発展の動態などを閑却し、どこから読み始め、どこで読み終っても、それぞれの章節が一つの完結体をもって読者の理解を迫って来るのは、伝燈の流れを超歴史的・超因果的な真心の多様な表現と見ているからである。[30] 従ってこのような意図のもとに組み立てられた思想史は、精神形成のきめ手を歴代思想家の言動に求め、やがて自己独自の活眼を開く素材となすべきであって、思想変化発展の客観的意味を探ろうとするものには、大きな不満を残すこととなるであろう。

心学が史実を歪曲し無視する権限ありと豪語するのは、潜越というよりも心学そのものの空疏化に拍車をかけるだけであるが、心学を史実に屈従させるのも不当である。儒教的心学が成熟してからほど遠からぬ海門の時点において、心学による思想史の編纂は一つの画期的着眼・業績であったと言ってよい。「聖学宗仏」はまさに「前に轍迹のしたがうべきなく、後に典要のよるべきなし」（聖学宗伝、巻四、孟子の条）という海門の心学を裏づけるべき資料・話題・説示を、古代の聖帝から明代の諸儒に至るまで採集し、随所に私見をさしはさんだ「評釈中国心学発展史」とでも言うべきものである。そこに取り上げられた人物は、朱子学における道統路線上の人々もかなり多く採用されてい

るとは言え、それは全く心学化されているわけである。そこにこの書が「駁雑殊に甚だし」（陸桴亭、志学録）と貶せられ、「海門は禅学を主張して、金銀銅鉄をまぜて一器とした。これは海門一人の宗旨であって、各家の宗旨ではない」（黄宗羲、明儒学案凡例）と指弾されるわけがあるのである。たしかに海門の心学に同調し得ない人にとっては、この書の存在意義はマイナスでしかないであろう。しかしこれらの批評が、心学としての装置の巧拙を問題とするのでなくて、海門の心学そのものを抹殺しようとするものであるならば、それこそ中国思想史の理解に取り返しのつかぬ歪みを与えることとなるであろう。[31]

聖学宗伝を一閲して先ず気づくことは、宋儒楊慈湖が非常に高く評価され、その言葉が文証として随処に援用されていることである。陽明は「楊慈湖は見なしとしないが、無声無臭の上に著して見る」（伝習録、巻下）と、慈湖の思想（例の不起意の説を指すのであろう）が現実の差別相への活動的用意うすきを不満としているが、龍溪になると全く我流をもって慈湖を解し、「慈湖の不起意の義を知れば良知を知る」（王龍溪集、巻五、慈湖精舎会語）「慈湖の不起意の説は、よく之を用うれば未だ不是となさず」（同右、巻五、与陽和張子問答）などと、心学路線上の一偉材として評価している。海門の慈湖観は恐らくこれを受けるのであろう。

「古今学を論ずるの言にして、手を懸崖に撒して糸毫も粘掛なく、人のあえていわざる所をいうは、蓋しただ慈湖一人のみ。その言を誦するに、真に自ら痛快なり。」（聖学宗伝、巻十一、楊簡の条）

慈湖がこれほどまでに高く評価されたのは、その概念的分別を煩わすことを極端にきらう無得清浄な体験が、理障への停滞を拒み通す海門心学と協和したためであろうが、今一つ注意すべきは慈湖の「己易」（心易）への共鳴であ

ろう。

「よく易を学ぶものはこれを己に求めて、これを書に求めず。古聖の易を作りしは、すべてもってわが心の明を開きしのみ。」（同右、巻二、文王の条）[32]

当下において時間を現在の一念に掌握したが、いま己易において空間を現在の己心に収約するわけである。かくて時間と空間との図式は、ことごとく心において意のままに織り成されることとなる。宋儒は禅学と対抗する必要もあって、天と心とを区別する傾向が強かったが、心易の立場ではこのような二重構造は無用となる。[33]

以上のような心学路線による思想史解釈において、最も問題となるのは朱子学の取り扱い方いかんであろう。本書（巻九）朱子の条には、先ず陽明の「朱子晩年定論」より引用し、「今人はただ先生（朱子）の粗を読むを知れども、先生の精を味わうを知らず」と、いわゆる正統派の朱子受容態度に一鍼を刺し、最後に及んで「已上の語語は心に帰す」と結んでいる。こうして朱子の理先気後説は未定説とされ、太極の一異離合についても、分合与受にことさらな痕跡を残すことが戒められる。（巻六、周敦頤の条）殊に異色あるのは、朱子の排仏論について、「先生最も仏を闢くることをなせども、また未だ嘗てその間に参尋游戯せずんばあらず。その中もとより測るべからざるなり」（巻九）と余情をこめた表現がなされていることである。ではなぜ朱子は排仏を唱えたのか。それは二乗の仏教をしりぞけただけで、大乗をしりぞけたわけではなかったのである。（証学録、巻一、十六丁）かくて海門は更に一歩を進めて、永楽帝の時に編纂された「大全」の外に、漢唐宋の遺文、本朝諸儒の発揮する言葉を編輯して、その羽翼たらしめよという。（同右、巻四、三丁）これは程朱学の方向を心学路線上にのせようとする遠慮に出ることは言うまでもない。要する

に海門の朱子学観は、朱王折衷の段階より一躍進して、王学による朱子学の包容摂取にまで到達し、しかも儒仏の界分にもこだわらぬ濶達さをもっていたわけである。これは儒学者特に純正朱子学者にとっては、全くやりきれない強引な手法と感ぜられざるを得ない。だから海門に対する朱子学者の非難は、時に陽明に対する以上に手きびしいことがあった。清儒労余山は、海門の編輯した「王門宗旨」を謗っていう。

「(陽明より)後龍溪・心斎ついに禅に入り、直ちに釈氏の書を取って、その淫辞を引証す。王門宗旨の一書は、陽明といえどもまたその蹉跌ここに至るを料らざりしならん。」(労余山遺書、巻七、辨王門宗旨之非)

まさにそれほど陽明心学は海門において、独自の色彩を強めて来たのである。

五　陶石簣の思想

海門思想の発揚者として自他共に許していたのは、陶石簣(及びその弟石梁)である。黄梨洲によれば海門より石簣に来って一層仏教への浸淫の度が深刻となり、[ついに名節を軽んじ富貴を重んずるの風すら発生するに至ったという。

「先生の学は多く海門に得て、而も方外に汎濫せり。おもえらく、明道・陽明の仏氏におけるは、陽に抑えて陰に扶くと。蓋し(先生は)そのいよいよ理に近きものを得れども、而もかの(儒と仏との)毫釐の弁を究めざるなり。その時湛然澄・密雲悟、みな先生引きてこれを進め、その教を張皇し、遂に宗風をして東浙に盛ならしむ。その流れの弊、富貴を重んじて名節を軽んずるは、未だ必ずしも先生の過に非ずんばあらず。」(明儒学案、巻三十六)

海門の東越証学録（巻四）によれば、万暦己亥（二十七年）季秋、陶石簣及び郡友数十人と陽明の祠に祭告し、月会の期（トリキメ）をなしており、辛丑（二十九年）中秋の夜には、同志五十余人が陽明ゆかりの地である碧霞池の天泉橋上に宴している。これら同志の結社がすなわち証修社である。石簣の書いた「証修社会跋語」（歇庵集、巻十四）には、その由来を述べていう、

「越は二王子（陽明・龍溪）の郷なり。龍溪歿してより講会廃せらる。銭君・劉君同志若干人と始めて締（ムス）んで社をつくり、名けて証修と曰う。而して海門子に謁して之を主らしむ。僕の交わりを海門に辱くするをもって、今一語を冊後に書せしむ。」

すなわちこの結社が海門と石簣を指導者としていたことが分るのである。[34] ところで「証修」という社名は何を意味するか。それは証と修との併存を標するのでもなければ、証への修をめざすものでもなく、実に無修の修・無証の証としての修証一如をかかげ実践しようとするものであった。[35] 海門は悟修兼併論を批判して、「それでは悟の外に修があり、修の外に悟があることとなりはしないか。修の外の悟は懸馳となり、悟の外の修は履錯となる。真の悟は必ずしも修を言わないし、真の修は必ずしも悟を言わないものだ。」（証学録、巻七、十五丁）と述べているが、こうした修悟一体観が証修社の指導精神をなしていたのである。

それでは石簣が海門以上に仏学に汎濫し、道学のおもかげ稀薄となったのはなぜであろうか。石簣によれば当今の学界には、大を見ずして小に溺れ、1小利にしたがい、2小謹をかざり、3小節をきそい、4小聞をほこり、5小弁にはせる、という五つの病ありとするが、仏老二氏はこれに入らぬとしている。なぜなら二氏は智巧華艶をなさず、

小節に溺れることがないからである。（歇庵集、巻七、原学）[36] ここに大小の対比としてあげられているのは、決して分量の多少ではなく、心性の保持いかんにかかわる分別であろう。例えば「小聞をほこる」というのは、見聞が狭いというのではなく、博学多識でありながら、それが主体的統一にまでもたらされていないことを意味するのであろうし、「小節をきそう」というのも、個々の行為における節度は巧みに守られているが、それが内部要因と緊密に結びついていないことを指摘するのであろう。最も忌むべく憎むべく警戒すべきは、こうした見ばえのする小道になずんで大道を見失うことであり、大道とは所詮常光現前せる自得自足の道に外ならない。仏老がその自得自足の障礙となるどころか、心性の放下確立の妙訣となり得るならば、ここに自己存立の基地を求めるに何の支障があろうか。人は陽明・龍溪に闢仏の語があるために、良知自得の心学においては、仏は相容れないものときめてかかるかも分らないが、実は二王の本意は時勢上やむなく闢仏を借りて自得の道を指示し、その自得によって仏種を存続せしめるにあったのである。

「儒者の仏を闢くること久し。最も浅きは（韓）昌黎の如き者、深きは（程）明道の如き者、すでに昌言してこれを闢けたり。最も深きこと陽明・龍溪の流（タグイ）の如きも、人のその禅なりと議するを恐れて、またこれを闢けたり。また何ぞ今の俗士（の仏をしりぞくるを）怪しまんや。……もし陽明言を闢仏に借らずんば、儒生輩断々として仏種なからん。今の学仏者はみな良知の二字に因って誘われしなり。」（歇庵集、巻十六、寄君奭弟、其十）

だから従来の良知にまつわる説明の当相だけに目を奪われて、心の本質を誤解してはいけない。良知とは仁や中と同じく心の状態をあらわす一術語（徽称）であり、心の図絵である。だから良知論説の当相に執じて自得の道ここに

尽きるとするのは、火を知らないで炎を口にし、水を知らないで湿を口にするようなものである。（歇庵集、巻六、重修勲賢祠碑記）[87] かくして石簣は良知路線上をひた走りつつ、ついに儒家の藩籬をつきぬけて行く。

「学は自知を求むるのみ。儒釈はみな津筏辺のことなり。（悟りに）到ればすなわち舎く、その跡のごときは自ら強いて同じうし難し。」（同右、巻十五、与徐魯源先生、其二）

元来儒仏調和論は明末思想界に見られるきわだった一現象であるが、今石簣は龍溪・海門と伝わった儒仏の交錯に思いきった断案を与え、一段とあかぬけのした形態にみがき上げたわけである。教学の藩籬を打破するとは、教学を無用視するのではない。教学の前に卑屈となり、教学の蔭に隠れようとする己心を、「空」の広場に引きずり出し、あの宋の大慧宗杲が口ぐせのように誦えた「熟せる処は生ならしめ、生なる処は熟せしめる」という残るくまのない心のさらしあげが要求されるのである。

「学道の人は善はこれ己が善、過はこれ己が過ち、遷るはこれ己が遷り、改むるはこれ己が改むるなり。無善をもって善となす。故に過を見ることいよいよ微なり。罪性は本より空なるを以ての故に、改図甚だ速かなり。……ここに到れば過はこれ過、善もまたこれ過なり。分別はこれ習気、たとい総じて分別せざるもまたこれ習気なり。ただ念々非を知り時時過を改むれば、始めて相応の分あり。これ真の遷善、これ真の改過、これを随心自在と名け、また称性修行と名く。」（歇庵集、巻十五、与周海門先生、其一）

こうした境地を悟とよぶならば、「形の空虚に充つるが、これ悟境なり。すべて放下するが故にこれに契う」（解荘、天運篇、二十二丁註）ということになるし、放下しなければ「一形の禅は犬いにこれ虚妄なり」（同右、至楽篇、

二十丁註）と叱咤されることとなるのである。もちろん教学より解放され性空に心馳せることは、往々にして私意をほしいままにし慾を長ずる危険を伴うであろうが、[38]真に性空を見てこそすべての先入主や偏向を去って、事実の如実相を見きわめ、心のくもりを去ることができるとされるのである。性空を唱えるもののこの苦衷とこの鍛錬を見のがす時には、そこに生れる格調高い実践力の根源をつきとめるすべがない。[39]万暦末期の野心家沈一貫の妖書事件にあたって、石簣が唐文献らと組んで終始厳正な態度を持したいきさつを、禅とは無関係であって、全く儒教の素養に依るものだと割切って断言する黄梨洲の見方は、[40]一片の笑い種にしか過ぎない。

当時石簣の知己袁宗道は、李卓吾に書を与えて、「陶石簣の人と為りは、絶えて俗ならず。かつ此の事に趣向すること、きわめて真切なり」（白蘇斎類集、巻十五）と推賞しているが、彼らの間に通用する「此の事」がほとんど禅的な悟りであったことは、宗道の石簣あて次の書簡がこれを証する。

「賢伯仲門を閉じて参禅し、精進勇猛なること、我をして媿歎せしむ。知らず、このごろ参ずることいかなるかを。三界惟心・万法惟識の一語は、疑うべきものなきに似たり。たとい解せざるも損うなく、たとい解するもなんの用にか中らん。……弟近来またただ無字の上に向て工夫をなす。些小の光景見解は、すべて認めず。ただ悟りをもって則となすのみ。また決してあえて此事を嫌わず。」（同右、巻十六、答陶石簣）[41]

石簣が交わりもしくは好意をよせた僧侶は、海門と同じく達観・円澄・円悟・袾宏などがあり、外に妙峰百松・雪浪洪恩がある。達観との因縁は、万暦辛丑（二十九年）石簣が在京中、師の西山にあるを耳にし、面謁しようとしたが、同学数友が師を非難するため、危惧して訪問を取りやめ、相見える機会を失ってしまった。その後達観の法語を

読んで敬服した石簣は、かの逸機を嘆じ、一友に「近ごろ始めて紫柏老人の語を見るに、実に証拠する処あり。恨むらくは当時曽て一たびその顔をみて論ぜざりしを。」（歇庵集、巻十六、与董玄宰年兄）と報じている。[42] 生平天下に好悪半して遂に獄中で憤死した達観をいたんで、石簣は師の行履を法華経に見える常不軽菩薩に比し、「紫柏は衆人を視て仏となせば、度せざるを得ず。衆人は紫柏を視て狂となせば、死さざるを得ず。ああ何ぞ恨むに足らんや。」（歇庵集、巻十四、紫柏和尚像賛跋語）とその霊を慰めた。

円澄との関係については、弟石梁の撰した円澄塔銘序にくわしいが、[43] 円澄の名著「宗門或問」は石簣の校正になり、またその「湛然禅師像賛」（歇庵集、巻十四）は、円転洒脱な円澄の人と為りを無限の親愛感をこめて描いたものである。

こうして儒には左派王学の面々、仏には当代の傑僧のいくたりかと、まるでつんのめるようにして錬磨求道の遍歴を重ねた石簣は、ともすれば同学・先輩から過激・無節操と忠告されることもあったが、彼にとってこのいきどおろしいほどの世相の転換浄化は、炎々と燃え盛る心火を大用の顕現流行とすべく、念念放下の妙訣に訴える外にすべがなかったのである。火を消せと言うのではない。火の濁りをとり、火の燃えかたをかえよと言うのである。火を燃やし続けるためには人倫の場を離れてはならない。火の燃えかたをかえるためには心の装置を解体し組み直さなければならない。それが放下であり見性であり無義味の話頭である。「禅学もまたこれ清談」という黄梨洲の石簣批判が、全く的はずれであることはここに明らかとなる。石簣は言う、

「不孝（ワタクシ）は愚昧なりといえども、しかもあきらかに倫物の性道に即するを知れば、あえて（これを）棄離（ステサル）せず、また

あえてこれを以て人を誤らず。」（歇庵集、巻十五、与徐魯源先生、其二）

石簣のこのいらだつ公憤を、理想的形態ではないにせよ、ある形をもって表現し実行してくれたものは、李卓吾であった。万暦二十九年京都に入り翰林院編修となった石簣は、その翌年春李卓吾の通州における獄死を耳にするが、この案件をめぐる中央政界の険悪陰惨な空気をまざまざと目撃したに違いない。その言動に多少の行き過ぎや独りよがりがあったとしても、七十六才の老翁を投獄拷問にかけ、遂に死にまで追いやった当局者の仕打ちは、一公憤者への弾圧というよりも、己が心に純粋に生きぬこうとするすべての人間への挑戦・見せしめを意味するのではないか。卓吾の死は、石簣の官僚生活の前途に、深い疑惑を抱かせることとなった。

「卓吾先生は真悟正見にあらずといえども、気雄に行潔く、生平学道の志甚だ堅し。ただ多口にして奇を好み、遂にこの禍にかかる。当事者のこれに処すること大（アマ）りに重（キビシ）きは、専ら一人のためにするにあらざるに似たり。卓老の宜しく通州に居るべからざるは、なお吾輩の宜しく官に居るべからざるがごとし。我を逐う者あらば、旦夕にただちに行（サ）るべし。これ無きもまたまさに抽身（ミヨヒク）の策を図るべし。」（歇庵集、巻十六、寄君奭弟、其三）[44]

しかし道の真偽邪正は、当代の権力者（今の場合沈一貫一味を指す）によって定められるべきものではあるまい。今日正宗とされている程朱学でも、その存命中は偽学とされたではないか。「古今に学を談ずるものは衆い。そして誰かがそれを偽学とせずにはおかぬだろう。さればとて名をむさぼり利をおい度をやぶり族をやぶる者を真学と称すべきであろうか。」（歇庵集、巻十五、与周海門先生、其五）卓吾の死は石簣にとって海門以上に身につまされるものであったが、それは石簣において異端的性格がより濃厚であったからであろう。しかしいわゆる異端的性格を劉念台や黄梨洲

のように、直ちに倫常規範無視の邪道ときめつけるのは、教学的迷彩にまどわされた偏見という外はない。「体よわく多病」[45]（白蘇斎類集、巻十六、与李宏甫）であった石簣は、その病弱多感な体をはって危機に生きる人間のあるべき姿を探り求めたのであった。ただその学統はよい後継者にめぐまれず、劉念台を中心とする修正正統派によってきびしい批判を受け、ついに消滅するに至った。そのいきさつのあらましを、念台は彼なりの視点から次のように説明する。

「昔海門先生郡中に開講す。その後一二敗類（ナカマヤブリ）のものあり、或いは言清けれども行濁り、或いは口是（ヨロ）しけれども心非（シカラズ）にして、陶文簡公（石簣）に声を厲しくして挙発せらるるにいたる。その人遂に自らにげ去れども、学会もまたこれより罷むるを告ぐ。今に至るまで口実となし、人をしてあえて道学の二字を挙げざらしむ。前車の覆、また戒むべきなり。」（劉子全書、巻十三、会講申言）

明末における浙東思想史は、劉念台によってしめくくりがつけられるが、彼がいかに周・陶両家の思想と対決したかは、稿を新たにして論じたいと思う。[46]

註　釈

① 劉子全書、巻二十三、祭周海門先生文参照。
② 尊経閣文庫蔵、万暦乙巳序刊本による。以下本稿では証学録と略称する。
③ 明史巻二八三（王畿伝）にも言う、「汝芳（近溪）は楊起元（復所）・周汝登（海門）に伝う」と。
④ 拙稿「羅近溪の思想」（九州大学文学部四十周年記念論文集所収）参照。以下近溪に論及する場合はすべて同じ。
⑤ 左に掲げるように、天泉橋上において陽明は必ずしもその本意をあらわに示さなかったという海門の主張は、龍溪の四無説を「利根の人を接するもの」とする陽明の発言を、そのまま肯定できなかったからであろう。いわく、
「文成、道を晦翁の後に倡え、掲揭旋転の功あり。（されど）人の耳目は、積習のため移し難し。故に伝習録中の語は方便を帯

す。向上の一機をば、たまたま天泉橋上に拈示せしも、未だことごとくは托出せず。時節然らしめしなり。」（聖学宗伝、巻十五、鄒守益の条）

⑥ いずれも焚書、巻三におさめらる。

⑦ 証学録、巻五、二十五丁及び三十四丁、並びに聖学宗伝巻十八、羅汝芳の条に引用さる。これは講会の席に無心に茶をはこぶ童子の上に、いささかの沾滞もない戒謹恐懼のすがたを指示したものである。

⑧ 但し証学録、巻九「題明親社規」に六諭の実践を推賞し、「ただこの六諭を体すれば、すなわち徹下徹上、仏となり儒となって、余事なし」と述べている場合があるが、これが海門思想の核心をなしたとは考えられない。

⑨ 黄梨洲が周海門を泰州学案に列したのは、全く理由のないことではないが、以上のような考察よりして、むしろ浙中王門学案に入れるのが適当のように思われる。

なお海門の龍溪に対する思慕の情をあらわしたものとして、証学録、巻六「刻王龍溪先生集序」巻十七「登龍溪師講楼」など参照。

⑩例えば龍溪の次の語を見よ。

「聖学明らかならざるより、道義の風日に微にして、功利の毒、人の心髄に淪浹すること、ここに殆んど千百年なり。苟くも一念微に入るの処より、識の誠なるか偽なるかを察し、心にあきたらんことを求め、道に通ぜんことを求めずんば、たとい擬議卜度し、ことごとく古人の行ないし好事をもって身上の行持に輳貼し、以て集義となすも、正に堕して義襲の窠臼にあり。名は宣暢光復となすも、まさに以て伯者の藩籬を増すに足れども、聖学の門墻は、また覩るべからず。それまた哀しむべきのみ。幸いとする所は良知の人にあること千古一日なり。一念自ら反れば、即ち本心を得。これ世界を挽回するの大機括なり。」（王龍溪集、巻八、孟子告子之学）

⑪ 同じく諦五解の中にも、「かの善に著するの人は、みな世にいわゆる賢人君子たるものにして、もとより善もなく、善をなすの見を忘るるを知らず」とある。

⑫ 南皐はまた「むしろ真の小人たるも、偽の道学たるなかれ」（願学集、巻二、柬呉安節）と言った。

⑬ 南皐の著「語義合編」「願学集」などには、周海門の序が付せられており、同じく「存真集」は、海門が曾鳳儀と共同で編輯したものである。他方、海門の「東越証学録」には、南皐の序が冠せられている。もって両者の深い交友を知ることができる。

⑭ 東越証学録、巻一、十五丁及び二十丁参照。

⑮ 参考までに、海門の「客に円頓の理を談ずる者あり、書して以て之に示す」と題する詩（証学録、巻十七、一丁）をあげておこう。

中天皎々月孤懸　中天に皎々として月ひとりかかる
常在松窓竹几前　常に松窓竹几の前にあり
開眼自能知弄賞　眼を開けば自ら能く弄賞すべし
不労談頓与談円　わずらわさず頓を談ずると円を談ずるとを

⑯ 明末清初の特異な思想家方以智は、天台宗の空仮中の三諦弁証法の影響を受けて、存泯無礙・互奪雙融の論理に独自の解釈を与えた人であるが、さすがに彼にとって龍溪・海門の無善無悪論は、共鳴できるものをもっていたようである。彼は言う、

「理家に、龍溪・海門を沿襲すれども、その本意を知らず、禅宗の薬語を壁聴して専ら無善無悪の牌位に供し、義と利との両字を説くをおそれ、浅きを避けて深きを好むとするものあるは、いよいよ笑うべし。」（中華書局刊、東西均、一一九頁）

⑰ その一人が念台の師許敬庵であったことは、間違いない。海門を責めて曰く「吾丈の天資朴実・操履端厳なるを以てすれば、断じて空虚無実の病に失せざらん。然るに『儒と釈と異なることなし、悟を以て宗と為す』と謂うは、ひそかに恐る、孔門の道脈においてやや一指を隔つることを。」（敬和堂集、巻五、答周海門司封来書）

⑱ これについては、明儒学案の周海門小伝にふれているが、更にくわしくは陶石簣の次の語を参照。

「海門子、従兄あり、剡山という。嘗て道を龍溪先生の門に聞けり。精心密行、三絶の号あり。海門子の最初の発心はその鞭策による。」（歇庵集、巻十四、題周雙溪先生遺訓巻）

ここにいう剡山がすなわち周夢秀のことであろう。知儒編の自序には空々子と署しているが、これは仏教居士としての号であろう。なお知儒編は内閣文庫蔵。

⑲ 知儒編自序参照のこと。そこに「儒脈に通ぜんと欲せば、須らく禅宗を借るべし」の語がある。因みに馮夢貞の快雪堂集、巻五十四、日記（丙辰、九丁）には、次のような記事がある。

「周継元来り、新刻知儒編を贈らる。おもえらく、仏を知りて後儒を知ると。録する所は、ともに先輩の機縁なり。また学的教衡として、白沙・陽明の語ならびに詩を録す。継元、心を学問に留め、自ら得るありと許し、余及び楊貞復と質証せんと欲す。

これまた佳事なり。」

楊復所全集、別稿にも「知儒編跋」と題する文がおさめられている。

⑳ 万暦野獲編、巻二十七、禅林諸名宿参照。なおこの両者に雲棲袾宏を加えて万暦三高僧と言うこともある。

㉑ 夢遊集、巻五十〜巻五十二、曹溪中興録参照。

㉒ 金陵瑣事続篇「鰣魚転語」の条には、海門と達観にまつわる興味あるエピソードをのせている。その全文を左に録して参考に供する。

「海門周吏部、諸同寅をむかえて弘済寺に遊ぶ。達観老衲坐に在り。庖人鰣魚一尾を買えり。この魚禁あり、尚未だ進供せざりしなり。海門、達観に問うて曰く、食うが好きか、食わざるが好きか。老師の一転語を乞うと。達観曰く、須らく進供してはじめて食うべしと。海門曰く、門外漢、門外漢と。李卓吾聞いて節を撃って之を喜ぶ。数年後一士大夫、この公案を挙げて無象和尚に一転語を下さんことをもとむ。無象は卓吾に学びしものなり。すなわち曰く、須らく魚を江中に投ずべしと。余おもうに、この二僧は皆死語、皆門外漢なり。」

事の真偽は不詳であるが、金陵在任中――と言えばあたかも許敬庵と激しい論争を交えた頃であるが――の海門のあたるべからざる自信をまざまざと物語るようである。

㉓ 黄梨洲曰く、

「東浙宗風の盛んなることは、周海門先生に始まる。湛然澄・密雲悟、皆これによって起れり。」（南雷文定、四集、巻一、空林禅師詩序）

海門と密雲円悟との関係は、南宋元明僧宝伝、巻十五、天童密雲悟の条参照。海門はまた雲棲袾宏に教えを乞うたこともあった。雲棲遺稿、巻中に問答の語を録す。なお湛然円澄については、拙稿「明末の禅僧湛然円澄について」（広島大学、支那学研究、第二十八号所収）参照。

㉔ 雲棲袾宏の竹窓随筆（二筆、儒仏配合の条）には、「儒は治世を主として仏は出世を主とする。だから儒は高深である必要はない」と述べた一節があるが、海門はこれに反撃し、「綱常倫理を外にして高深を求めるならば、その高深はどんな意味だろう。国家天下をおいて解脱を成ずるならば、その解脱はどんな意味だろう」と述べている。（証学録、巻五、五十九丁）

㉕ 上述のように海門は当時一流の高僧達と親交を結んでいたわけだから、無畏元来のこの語は理解し難い。元来から見れば、こ

れらの僧侶は途径十分ならずと考えられたのであろうか。

㉖ 次の語を参照。
「我輩はまさに身をもって発明し、家庭の中より力をつくし、必ず孝弟忠信をもって根基となし、境縁上より勘磨すべし」（証学録、巻四、六丁）

㉗ 次の語を参照。
「熊念塘言う、世界欠陥あらば、吾人まさに分に随って自足し、心まさに寛太なるべしと。先生（海門）曰く、自心欠陥あれば世界欠陥あり、自心満足すれば世界満足す。世界の事に干らず。」（証学録、巻二、八丁）

㉘ 敬庵の九諦に対し、海門が九解をもって答えたわけであるが、敬庵は重ねて書簡を送って海門を詰問している。（敬和堂集、巻五参照）なお東越証学録、巻十九、三十五丁、上許司馬敬庵公をも参照のこと。

㉙ 陸桴亭はまた言う、「それ九解の説は、海門もとより非なり。敬庵の九諦、初めより卓見なし。またいずくんぞよくせめんや。いたずらに角口をなせしのみ。」（思弁録輯要、後集、巻十一）

㉚ 楊億撰、景徳伝灯録序にも、「もしただ感応の徴符を述べ専ら参遊の轍迹を叙ぶるのみならば、これすでに僧史に標せり。なんぞ禅詮に取らんや」と、普通の僧伝と伝灯録との異質性を強調している。

㉛ 海門を畏敬していた袁中郎は、「聖学宗伝は大いにこの世に功あり、然れども諸伝になお親切ならざる処あり」（袁中郎集、尺牘、答陶周望）と述べているが、これなど宗伝のプラス面を高く評価した上で、その描写の不徹底な点あるを惜しんでいるのである。

㉜ 同書、巻一、伏羲条参照。

㉝ 聖学宗伝、巻一、帝舜の条。証学録にも曰く、「天と心は判つべからず。天と心とを判って二とするは、惟一の旨に非ず」（巻三、七丁）

㉞ 証学録、巻六、証修会録序参照。

㉟ 石簣の「証修社会語」参照。

㊱ こうした見地から石簣は老荘にも独自の解釈を施したが、例えば、「解荘」知北遊篇第一段に批語を加えて、「これ荘生の漏逗の言にして、（釈尊の）最後に法華（経）を説くにちかし」と言うように、随処に仏荘一体視の口吻が見られる点、極めて注目するに値しよう。「解荘」は内閣文庫蔵。

㊲「解荘」大宗師篇第一段の批語にも言う、
「物の宗とする所は道なり。心の師とする所は、未だ心に成らざるものなり。ただに生死去来これその影像なるのみならず、仁義礼楽もこれその名件なり。たとい知の一字とても、真に児孫辺の事のみ。ただ真人にして、然る後真知あり。ただ無知の知にして、よく道に登仮す。然らばいわゆる無知の知もまた道を済るの舟筏なり。而るをいわんや知に於ておや。いわんや仁義礼楽に於ておや。」

㊳ 知もしくは良知、あるいは仁義礼楽を越える無分別境に究竟的悟りを求める石簣の志向、歴然たるものがある。

㊴ 石簣も言う、「古人は性空を見て以て道を修む。今人は性空を見て以て慾を長ず」と。（歇庵集、巻十六、与焦弱侯）

㊵ 石簣は言う、「生をもって熟を奪い、真をもって妄を奪い、純一やまざるの功あるに非ずんば、何ぞ盃水の輿薪の火に当るに異ならんや。」（歇庵集、巻十五、与我明弟）

㊶ 黄梨洲は言う、「先生（石簣）妖書の事において、手を犯して正を持せしは、すべて仏氏の挙動に似ず。見るべし、禅学もまたこれ清談にして、邪正に関わりなきことを。蓋しその為学の始基、もとより儒術に従う。（故に）後来玄を談じ妙を説くといえども、事を行なうに至るに及んでは、旧によって本等の心思を用いしなり」と。（明儒学案、巻三十六）

㊷ 袁中郎集に収める陶石簣あての書簡を参照せよ。石簣もまた袁宏道の人と為りを讃えていう、「袁中郎礼部は天才秀出なり。蚤年参究して深く宗旨に契えり。」（歇庵集、巻十五、与友人）

㊸ 湛然円澄語録、巻六によると、京師の嘉熙寺において達観・月川の二僧の外、宰官数名と観月のつどいをもった光景が記されている中に、陶石簣の名も見える。同書末尾の塔銘・行状によると、これは万暦三十年のこととされ、あたかも石簣在京年時に相当する。してみれば石簣は達観とあう機会をもったわけである。石簣の書簡に記す所は、何か特別の含みをもつものであろうか。

㊹ その中には次のような一節がある。
「交わる所の縉紳はみな当代の名士にして、而も余が兄弟と特に善し。この事を管窺するをえしゆえんは、師の力に得るを多しとなす。」

㊺ また曰く、
「卓老の学は、仏のごとく魔のごとし。吾輩の定むる能わざる所なるも、かならずや世間奇特の男子ならん。行年七十六、死

して一棺とてなきに、而も言者嘵々としてやまざること、かくのごとし。世界なお仕宦するに堪うるや否や。」（寄君爽弟、其四）

なお「祭李卓吾先生」（歙庵集、巻十一）を参照のこと。

㊺ 黄汝亨撰歙庵集序にも「陶子は浄寂なること処女の如く、清瘦なること山沢の如し」とある。

㊻ 本稿では陶石梁についてふれる暇がなかったが、これについては拙稿「明末の禅僧湛然円澄について」の中で多少ふれている。

（昭和四十一年十月二十一日稿了）