

明儒張陽和論：良知現成論の一屈折

荒木，見悟

<https://doi.org/10.15017/2328761>

出版情報：哲學年報. 25, pp.97-136, 1964-10-20. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

明儒張陽和論

——良知現成論の一屈折——

荒木見悟

馬祖道一の江西禪出でれば、圭峰宗密の頓悟漸修論あらわれ、大慧宗杲の公案禪出でれば、朱子の格物致知論あらわれる。それぞれの思想環境は異なるにせよ、人間の行道体験がある極限に達し、修も無く証も無く手も触れられぬ高峰を形造る時、忽ちこれを修正緩和し、樊援接近容易な連山たらしめようとする試みが、中国思想史上いく度か繰り返された。

明代に於ける王陽明の良知論を取巻く思想界の一般的動向の中にも、まさにこれに類似するものを見出すことが出来るのである。「今既に（陽明）没すること三十年にして、伝うる者已に迂徑頓漸の際に疑無き能わず」（歐陽南野集）と称せられるものがこれである。従つて良知論の屈折変容は、明代後半期の隨処に指摘出来るわけであるが、今は特に、良知論の核心を極限状況にまで燃焼鍊磨して行つた王龍溪と、その資張陽和との対応關係に於いて、その顕著な屈折様態を跡づけ、以て明代思想史解明の爲の、一視点を設定したいと思うのである。

二

張陽和は、夙に王龍溪に從つて良知の學を伝えた人であるが、明儒顧庸菴は、陽和思想の特性を、次のように述べている。

「張陽和太史云く、『本体は説く可き無し。凡そ言う所の者は皆功夫なり。』と。一語にして王門末學の弊を道い尽せり。其の錢緒山・王龍溪輩の、良知を言いて致良知を言わざるを駁するは、真に破的の論なり。」(広理學備考、顧庸菴集二十四丁) 黄宗羲の明儒學案(卷十五)に於ても、

「先生(陽和)の學は、龍溪に從りて其の緒論を得たり。故に篤く陽明を信ず。龍溪は本体を談ずれども、工夫を言うを諱み、本体を識得するが、便ち是れ工夫なりとす。先生は、(これを)信ぜずして謂えらく、本体は本より説く可き無し。凡そ説く可き者は、皆工夫なり、と。云云」と述べ、結論として、

「先生は文成(陽明)の學を談ずれども、究竟して朱子を出でず。」と断じている。

明史蒿(列伝卷百六十)は、陽和の略伝を、鄧以讚(定宇)のそれと帶舒しているのであるが、その末尾は次のように結ばれている。^①

「以讚・元忭(陽和)は、未だ第せざる時より、即ち王畿に從つて遊び、良知の學を伝う。然れども皆孝行に篤く、躬行實踐せり。以讚は品端しく志深くして、元忭は矩矱儼然たり。禪寂の弊に流入すること無し。」

所謂「禪寂の弊」の主要な責任者の一人が、王龍溪その人とされていることは、同書(列伝 卷八十) 王畿伝を見ることに依つて明らかである。^②

右の諸説を総合する時、陽和は若くして龍溪の門に学んだが、その禪寂の弊に慊らずして、却つて師説のきびしい批判者となり、それはやがて朱子学への接近という形態を取るに至つたと理解されるのである。ただ彼は龍溪思想の禪的傾向には甘んじなかつたものの、終生良知説の信奉者であつたのであり、龍溪への批判的態度が、必ずしも陽明学の全面的否定を意味するものでなかつたとするならば、反禪寂主義即朱子学への復帰と、簡単に図式化出来ない諸問題があつたと考えざるを得ない。更にこれと関連して注意して置きたいことは、右の顧・黃両家の文中に見える、「本体本無可説、凡可説者皆工夫也」という陽和の言葉は、現存する陽和の文集なる「不二齋文選」^③について見る限り、龍溪批判として発せられたのではなく、羅近溪の資揚復所への批判として発せられたものだということである。(文選、卷三) 寄羅近溪参照

尤も龍溪と近溪とは、二溪と併称されて、その思想の類似点が、包括的に論議の対象となることがあるから、近溪一派への不満はそのまま龍溪にも適用されたかも知らない。然しそれにしても、「楊復所の超詣」は、張陽和にとつて「益友」として缺く可からざるものであつたし、(文選、卷三) 答孟我疆 王龍溪についても、

「錢(緒山)・王(龍溪)の説は、大氏文成(陽明)を續述し、本根に培つて枝葉を莖ることを務む。余既に其の概を聞けり。」(文選、卷四) 贈王学博序

と、一応陽明学の精神を承述せる人として評価され受容されていたのである。二溪・復所と陽和との対立相に心奪われて、彼を安易に朱子学樊籠中に閉じ込めることの不条理が、予め念頭におかれなければならぬ所以である。彼は朱子学との関連に於て、陽明出現の意義を次のように述べている。

「下自考亭為窮致物理之說、中學者不能善會、遂致茫茫蕩蕩、逐于見聞、膠于格式、而昧其本然之体。蓋相沿三百余年、而後陽明出於其間、首揭致良知之訓、呼久寢之人心、而使之頓悟。」(同右、卷三) (答許敬庵)

此の語は、陽明を孔子の教の伝承者に非じとする許敬庵の口吻に対し、異常な熱意をこめて反駁を加えたものであるだけに(その本旨は必ずしも獨創的なものではないにせよ)、彼の信念を吐露したものと見ることが出来る。かかる朱王の結合観が、いかなる落着点を見出し、いかに彼の社会観とからみ合ったものであるかは、後に見るとして、今はただ彼が殊更に陽明学の路線に背反しようとするものでなかつたことを、指摘するに止める。

陽和思想の内実を究める為に、今一つ注意すべきは、彼が中年期に、孤山の禅僧(禅淨一致論者)雲棲株宏と交わり、その強い影響を蒙ることがあつたということである。王龍溪集(巻七)の興浦庵会語には、

「陽和張子、蓮池沈子(株宏)を興浦山房に訪い、因つて榻を圓中に置き、共に静業を修す。沈子は蓋し儒にして禅に逃れし者なり。」

と、陽和の株宏への傾倒を偲ばしめる叙述が見えるが、陽和と親交のあつた許敬庵も、多少惜嘆の情をこめつつ、次のように述べている。

「子盡(陽和)篤信王文成致良知之學、而其中年与衲子沈蓮池遊、間出入於儒仏両家之議。然忠孝廉節、好善孳孳、出其天性、而躬行重於知解、學術務為經濟、使得究其所施、則篤実光輝、必非邪僻之所能累。」(敬和堂集、卷十) (祭張子盡論徳)

一方株宏の「直道録」(惜福の冬)には、孤山に於ける講会の際、張陽和が、猪肉と魚とは食つたが、鶏は口にせず、「魚肉二味にて足れり。鶏は決して敢えて命を奉ぜじ。」と言つた挿話を伝え、「ああ陽和は、世家の子・状元及第を以て、而も福を惜むことは是くの如し。謂うに、志温飽に在らざる者か、非るか。」しからずという讚嘆の語を加えている。以て陽和・株宏両者の浅からぬ因縁を知ることが出来るのである。尤も陽和の文集の中に於て、彼が当時の儒家一般に倣つて、「心を以て稿木死灰となし、尽く聞見を外にす。」(文選、卷二、二十) (九丁 寄馮緯川) と言つた風な謗仏の語を吐いているのを見出すのは容易なことであるし、近世の講學者が連篇累牘純ら禅語を用うるを嘆じたり、(同上、卷二、三) 或いは又、

「当今佔畢之徒、以此學為笑談、而豪傑超悟者、又多歸依西方之教、孔門中毅然承當者、寥寥無人。尤可慨嘆。」(同上、卷二) (答周繼実)

と、仏教の圧倒的流行に強い反撥を示している箇所もある。之らを根拠として陽和と株宏との關係を、彼の精神発達途上に於る淡い清遊・閑適と見、その儒家的主体性を微動だもさせたものではないと認定することも、可能であるかも知らない。陽和の略伝を記す多くの資料が、敢えて株宏との關係を省略して顧みないのは、恐らくそうした意図に

基づくのであろう。^⑥ こうした意図の正当性は、「蓮池の正に帰せんことを冀つて作る」という意味の序を付せられた次の詩に依つて、一層動かぬ証拠を獲得するかの如く思われる。

「羨爾三十遺世事 独披破衲投空門」

不容一髮為身累 難把二心与俗論

皓月孤懸自皎皎 黒風時作正昏昏

応知聖果自成後 回首還酬罔極恩

(文選、卷七、十九丁)
贈蓮池上人

「儒にして禅に逃れた」株宏に、還俗帰儒を期待する此の詩は、その表現の当相に就く限り、両者の結縁に、明確な一線のあつたことを物語るものようである。然しその詩心に尋ね入る時、纏綿として断たんとしても断ち得ざる道交の深さを思わしめるものがありはしないであろうか。少くともこれは、蓮池への絶縁・別離の詩ではない。それ所か、琴線相触れながらも、藩籬を隔てて住んでいることのもどかしさに堪えかねた魂が、より卒直に、より赤裸に、一味同臭の誼に浸らんとする、切実な呼びかけと見るべきではあるまいか。^⑦ だとすれば、特定の儒家的先入主の下に陽和思想の流動觸発の跡が、抹消変形されるべきではなく、その細かな心情の動き・屈折の陰影が、深く追求されなければなるまい。陽和思想の細部にまつわる株宏の影響を取上げた許敬庵の鋭い質問は、この意味に於て、極めて傾聴すべきものを持つているように思われる。(後述)

陽和の述懐する所に依れば、彼は少時「大学（章句）格致章補則」を読んで、工夫の順序がさかさまになっているのではないか、「吾心の全体大用明かならざるなくして、而る後庶物の表裏精粗、到らざる無けん。果して（格致章補則に）言う所の如くならば、何を以て本を知ると為さんや。」という疑問に襲われ、稍長じて「大学古本」を閲読し、始めて「聖人の学は、もとは是くの如く易簡にして難きこと無きを知つた」という。（文選、卷四）これは若き日の陽明の問題意識と軛身径路とを、彷彿とさせるものがある。陽和後年の思想のかなめが、同学鄧定宇の語るように、「万物一体を以て宗となし、明德を天下に明かにするを以て願と為す」（刻張官論）という所にあつたとするならば、これはまさに陽明「大学問」の精神を継承するものであろう。陽和は直接陽明に会う機会を持たなかつたが、右の如き疑團解消の方途を、「玲瓏透徹、人をして極めて感動する処有らしめた」（四友齋叢説）（卷四）同郷の先学王龍溪の教示に求めたことは、殆んど疑いを容れぬ。陽和の眼に映じた龍溪の人品は、いかなるものであつたか。

「先生（龍溪）見道透徹、善識人病。每聞指授、令人躍然。高年步履視曠、少壯者所不能及。是豈可以強為。隨時應用、見其隨時収攝。造次忙冗中、愈見其鎮定安和。喜怒未嘗形於色。吾党且学他得力处。」（王龍溪集、卷五）
（天柱山房會語）

逆に龍溪より見た陽和の人は、どうであつたか。龍溪は陽和とその友羅康洲とを比較しつつ、次のように述べてゐる。

「康州温而栗、陽和毅而暢。康州如金玉、陽和如高山大川。但得循守隨身規矩、以天地為法、以聖人為師、時時不忘此念、便是世間豪傑作用、久久行持、水到渠成、自有破除處、不須速說。」(同右、卷七、龍南山居會語)

陽明門下に於て、顔子に比せられた龍溪の俊敏な才智と能辯は、時としてその実行力の伴わざるを疑われることもあつたが、陽和としては、応用収撰自在なその力量に、深い憧憬を抱き、ひたすらに彼にぶち當つて行つたのである。陽和の「毅」なる性格は、十九才の時、楊繼盛の棄市せられたのを聞き、遙かに哭文を作つてその死を傷み、慷慨泣下るに至つた所に見られるであろうが、その「暢」とは、先に述べた「吾心の全体大明かならざるなくして、而る後庶物の表裏精粗、到らざる無けん」という大本の確立を第一義とする志向を指すのであろう。

龍溪思想の特色は、周知の如く、良知説を徹悟透脱の方向に押しつめ、絶対現在の一念に昇華しきつて、無前無後・變動周流、格套上の模擬を極端に忌諱し、工夫も価値判断も規矩の創造も、悉く此の一念靈明の自発自展に賭けた所にあるが、此の絶対現在の良知は、もとより一瞬一瞬に天然の格式を包み、天下国家の実事に即するものであつて、老仏的な虚寂無為に淪むものではない。龍溪の次の語を見よ。

「世の儒者、自ら其心を信ずる能わずして、反つて良知は虚に憑り寂に滞り、以て天下の変を尽すに足らざらんと疑い、未だ典要に泥み思為に涉り、循守助発して以て学と為すを免れずして、變動感通の旨遂に亡べり。漸漬積習、已に一朝夕之故に非ず。今日致知の学、未だ嘗て典要を遺れ思為を廢せず、但之を出すに本有り、作用同じからざ

るのみ。迹に膠せずして天則自ら見わる、是れ真の典要なり。意を起さずして天機自ら動く、是れ真の思為なり。

古今學術毫釐之弁は、これを此に弁ずるのみ。」(龍溪集、卷十五)
(自訟問答)

龍溪思想をきめ、細かく考察することを怠つて、それが工夫を缺如し、規矩を無視し、禪寂に沈淪し、引いては社会風教を乱るものだと、単調にきめてかかる人は、恐らく滾滾と湧き出でて尽くる所を知らぬ彼の辯説と才学に、ひとまりもなく圧倒されるであろう。例えば道義・名節を無みするものであるという非難に対しては、直ちに、

「若し真に良知を信じてある時は、自ら道義を生じ、自ら名節を存し、独往独来、珠の盤を走るが如く、拘管を待たずして、自ら其則を過たず。」(同上、卷四)
(過豊城答問)

と応酬されるであろう。本体に偏して工夫を軽んずるといふ疑難に対しては、

「先師嘗て人に謂いて曰く、戒慎恐懼は是れ本体、靚ず聞かざるは是れ工夫なりと。戒慎恐懼若し本体に非ずんば、本体上に於て便ち障礙を生ず。靚ず聞かざる若し工夫に非ずんば、一切処に於て尽く支離を成ず。蓋し工夫は本体を離れず、本体即ち是れ工夫なり。二有るに非ざるなり。」(同上、卷一)
(冲元会紀)

と反論されるであろう。誠にその思索は精緻を究め、その悟境は人情事物の表裏に徹し、一端を叩けば忽ち全体応現し、押えんとするも押えられず、羅せんとするも羅せられず、まさに「字字皆解脱門」(李氏焚書、卷二)
(復雉弱候)と称讃せざるを得ぬのである。此の極度に高揚された「当下現成」の生機は、陽明良知説の固有する渾一的性格が、赫赫として

自己燃焼を続ける所、必然的に到りつくべき極地であると共に、中年にして官界を退き、「林下四十余年」(明儒学案)
(王龍溪条)の繫縛なき生活体験によつて鍛えられ形造られたものであろう。龍溪と雖も、「天地間第一等人」としての士大夫の

自負と責任とを、片時も忘れるものではなかつたが、(龍溪集、卷五 申約後語) 言わば「在野の自由人」としての開放された意識が、伝統的社会的規矩法則の權威に対して、ひたすら本心の具徳を信じつつ、是非順逆一毫も人に従つて轉換せられず、「虚」「無」を媒介とする価値観の自由な創造を要求するに至り、それが実際の社会的行動や発言となつてあらわれる場合には、伝統的習性に慣れた一般人士の眼に、「殊更に異を立てるもの」「その局に非ざる者の無責任な放言」「儒を禪に墮落せしめる者」と映じたのは、無理からぬことであつた。同学錢緒山でさえも、その伶俐直截な特色は認めながらも、「見上に於て著する処有るを覚ゆ」と、不満の意を表明しているように、(明儒学案、卷十一 龍溪に於ては、權衡を手中に掌握せる良知は、殊更に世界を破除し、伝統に反抗しようとするものではないが、毀誉を顧みず、格套に拘泥せず、繩墨に屑屑たらず、ただ現在一念の光明具徳に信任するものなるが故に、時時の提撕保任の功を些かたりとも怠たるならば、忽ち千丈の奈落に転落する危機を孕んでいるわけである。つまり「良知天然之則」は、外廓からのいかなる防衛施設もなきがままに、常恒不断、「知覚人為之則」にすりかえられる可能態に放置されているわけである。深いと言えば、これ程深い思想はなく、怖いと言えば、これ程怖い人間観はないであろう。龍溪思想に対するあらゆる忠告・誹謗は、つきつめて言えば、何れもかかる恐怖感・警戒心に起点を置くものと思われる。張陽和もまたその例外ではなかつた。

王龍溪集卷五、与陽和張子問答は、陽和と龍溪との間に交された五つの問答を収めている。今その必要な箇所を抜き出してみることにする。

第一は無善無惡に関するもの

問「若し無善無惡と曰い、又善を思わず惡を思わずと曰わば、恐らく鶻突にして手を下す可き無けん。而も甚だしきは、自ら信じ自らはとし、妄念の発する所を以て皆良知と為さん。（かくては）人欲肆にして天理微ならん。」

答「善を思わず惡を思わざるも、良知は是を知り非を知りて、善惡自ら弁ず、是を本来の面目と謂うなり。何の善惡の思ふべき有らんとは、鶻突にして手を下す可き無きの謂に非るなり。妄念の発する所を認めて良知と為すは、正に是れ曾て良知を致し得ざるなり。誠に良知を致さば、所謂太陽一たび出でて魍魎自ら消ゆるにて、此れ端本澄源之学・孔門之精蘊なり。」

第二は警惕戒懼に関するもの（省略）

第三は良知と規矩に関するもの

問「孔子の人に教うるは、毎毎孝弟忠信を以てして、命と仁とを言うことは罕なり。蓋し中人以下は、以て上を語る可からず。故に但規矩を以て之に示し、執持する所有りて、然る後以て道に入る可から使む。大匠は人に教うるに、必ず規矩を以てするなり。夫の心に得・手に応ずるの妙の若きは、能者の之に従う在るのみ。一貫の伝は、曾賜よりして下、聞くなし。今良知の旨をば、其人を扱はずして之に語るは、吾道襲るるに幾からずや。且つ学者をして規矩を棄てて妙悟を談せ使むるは、深く憂う可しと為す。」

答「良知の二字は、是れ徹上徹下の語なり。良知は是を知り非を知る。良知は是も無く非も無し。是を知り非を知るは、即ち所謂規矩なり。是非を忘れて其巧を得るは、即ち所謂悟なり。中人の上と下とにて、語る可きと語る可からざるは、亦此に在り。夫れ良知の旨は、中道にして立つて、能者之に従うも、加損する所有るに非ず。夫れ

道は一のみ。(中略) 子貢の、夫子の性と天道とを言うは得て聞く可からずと謂うは、性と天道と(について) 孔子未だ嘗て言わずんばあらざるなり。但之を聞きて得ると得ざるとの異有るのみ。規矩を棄てて妙悟を談ずるは、もと是れ善く学ばざるの病なり。良知の教、之をして然ら使むるに非ざるなり。」

第四は狂者と郷愿の優劣を取上げたもの(省略)

第五は良知と修為に関するもの

問「良知は本来具足して修為を仮らず(という)。然れども今の人は、利欲膠蔽して、夜氣以て(これを) 存するに足らず。良或いは泯ぶに幾し。譬えば目の体は本明かなるも、目を病むの人は、漸く障翳を成さば、要す其の障翳を去つて光明自在なること有り、必ずしも其の光明のいかなるかを論ぜざるが如し。今己欲に克ち去つて以て其の本体に復することを務めずして、徒らに良知・良知と曰うのみならば、人の食を説いて終に飽くこと能わざるが如くならん。」

答「良知は学ばず慮らずして、本来具足す。衆人之心と堯舜と同じ。譬えば衆人の目は本来光明にして難婁と同じきなり。然れども利欲交々蔽えば、夜氣以て存するに足らず、其の本体の良を失わば、必ず須らく利を絶ち欲を去つて、而る後能く其の初心に復すべし。苟くも然るに非るのみ。今、衆人之目は離婁と異ると謂わば、是れ自誣なり。障翳の目もて、自ら離婁と同じと謂うは、是れ自欺なり。夫れ致知の功は性分の外に加うる有るに非ず。学はその不学の体に復するのみ。慮はその不慮の体に復するのみ。若し性分を外にして別に物理を求め、多学を為すを務めて徳性の知を忘るるは、是れ猶目を病むの人、服薬調理して以てその光明に復するを務めずして、俛俛然として明

を外に求むるがごとし。ただ益々盲瞶せんのみ。此れ回賜の学の分るるゆえんなり。」

以上の問答を通して看取されることは、陽和が終始「良知の説一たび出でてより、学者多く妙悟を談じて戒懼の功を忽せにす。その弊忌憚無きに流れて自ら知らず。」(同上(第三問中の語))という憂世の立場より、良知現成論の余りにも高

踏的な上上根本位の理説に、各種の質疑を呈しているに對し、龍溪は徹頭徹尾良知本体の具有する功德・作用に信頼し、之に些かも加減せず、一步も譲歩せず、相手の自主的な跳躍投入を期待していることである。陽和とても、龍溪の本体翕聚説には大いに共鳴し、工夫の心髓微処に行きとどくことを希わないわけではなかつた。^⑬然したとい工夫・修為というものの究竟地が、龍溪の説くが如く、良知一念の絶対現在の流動充足であり、工夫即本体・本体即工夫と緊密に一体化してあるとしても、かかる徹悟の境を現成せしめる為の、漸進的發展過程の持つ独自の意義を看過してはならないのではあるまいか。特に格套に模擬することを拒むの余り、すべての伝統的遺産を、良知の天然性に於てばらばらに分解し、繩墨の窠臼に陥ることを憂うるの余り、すべての社会的規矩を「虚」「無」のふるいにかけて微塵に粉碎する時、一切の手がかり・足がかりを失つた良知は、実徳なき光景として、宙をさま迷うに至る恐れはないであろうか。ここに、妙悟本体説に弓を引くわけではないが、その空中游弋を防ぎ、着実安静に地面に足をつけ、個々の事象の持つ社会的歴史的層面に恣意的歪曲が加えられないよう、本体と並行して、功夫の重要性が力説されざるを得ぬこととなるのである。陽和が羅近溪に送つた次の書翰は、よく彼のかかる心境を吐露したものと云えるであろう。

「楊復所は師門(近溪)の伝を広めんと欲し、毎に人に対して本体を談ずれども、功夫を言うを諱む。おもえらく、本体を識得するが、便ち是れ功夫なり、と。某謂うに、本体は本より説く可き無し。凡そ説く可き者は皆功夫

なり。本体を識得するには、方に功夫を用う可し。明道先生言わく、「仁体を識得し、誠敬を以て之を存す」と。是れなり。(楞嚴)經に云う、「理は以て頓悟し、事は以て漸修す」と。(かくあれば)悟と修と安んぞ偏廢す可けんや。世には固より悟りて修めざる者有り、是れただ虚見を馳せて影響を窺うのみ。真悟に非るなり。また修して悟らざる者有り、是れただ途轍を守り名相に依るのみ。真修に非るなり。故に悟を得て修するは、乃ち真修たり。

修に因つて悟るは、乃ち真悟たり。(文選、卷三) (寄羅近溪)

陽和の悟修並行説が、修を軽視する社会的風潮に対する反省警告であることは、次の一節が之を証する。

「近世の学者は、影響を窺見すれば、輒ち自ら大徹大悟せりとおもひ、肆然としてまた修持せず、藩籬を決して名檢を蕩り、其の弊言うに勝う可からざる者有り。某竊かに之を憂うるあり。故に毎に學者に対して、必ず悟修並進・知礼兼持を以て説を為す。」(同右)^④

又、羅近溪の門人にして、無善無惡思想を一層禪門の方向に近づけて理解した、周海門に対しても、次のように訴えてゐる。

「大抵近時の弊は、徒らに良知を言うのみにて致を言わず、徒らに悟を言うのみにて修を言わざるにあり。僕独り議を持し、ただ良知を曰うのみならずして、必ず致良知と曰いただ理は以て頓悟すと曰うのみならずして、必ず事は以て漸修すと曰う。蓋し謂うに時を救うの意なり。」(同右、卷三) (答周海門)

ここに注意すべきは、右近溪・海門両家への書翰の中で、陽和が使用している「理は頓悟・事は漸修」という楞嚴經の語は、当世儒仏両家を問わず、「頓悟漸修」を主張する者の常用語となり、然もそれは殆んどの場合、頓門の行

き過ぎを緩和是正する意味を附託されていたということである。^⑩ かかる時流の影響を受けてか、龍溪の如きも、

「理乘頓悟、事屬漸修」(龍溪集、卷十七)と述べ、遡れば天泉証道紀(同右)に既に、「但吾人凡心未了、雖已得悟、仍當

隨時用漸修工夫。不如此、不足以超凡入聖。」と云う陽明の教示が記されている。然しながら右天泉証道紀の大意を敷衍した龍溪の語に依れば、人の根器の上下に随つて悟有り修有りと説かれただけであつて、良知が徹上徹下の真種子であることには変りなく、華嚴学の表現を借りれば、頓悟とは根本智を獲得すること、漸修とは差別智を尽すこと、而も学の全体は、あくまでも悟にある、とされるのである。(同右、卷十二) 即ち龍溪に於ては、たとい頓漸を口にす

ることあるも、良知最上の一機の分相、面を提示するに止まり、之を事理二項に分化する試みや理解方法を持合せていなかったことは明かであり、そこにこそ彼の思想の真面目があつたわけである。それは宛も宋代に於ける頓々主義の法將圓悟克勤や大慧宗杲が、楞嚴經の右の語を依用することがあつても、所謂「頓悟漸修」派の理解とは、全くその意義を異にしていたのと同様である。

所で今陽和が、「良知は踐履上より体験してこそ真知となす」(文選、卷二) (寄鄒聚所) という前提の下に、頓悟漸修を主張

するのは、師説をそのまま伝承して、「良知即工夫・工夫即良知」の再吟味を試みていたのではなく、良知の性格に若干の訂正を試みようとしているのである。それは事理二項に分化した良知に於て、頓悟の理として絶対自由性を誇つた本体の中に、漸修の事が、かなり凝縮度の高い素材として組み入れられて行くということ、換言すれば殺活自在・取捨無礙を誇る良知の無的性格が、伝統的社会的規矩に依つて、その妙運に現実的制約を蒙ることを意味する。龍

溪の使用する漸修と陽和のそれとの間には、之だけの差異・變貌が見られるのであり、そのことは例えば、龍溪が良知の自在性を説くに、屢々一即多・一即一切の論理を活用したに對し、陽和は必ずしも此の論理に好意的でない所にも、あらわれているのである。^⑭

このように事の有的性格を、理の無的性格に取入れることに依つて、良知の虚寂化・放縱化を救い得ることがあるかも知らない。しかしその時「渾沌初開第一竅」たる良知が、その原始の法際たる性格を失つて、既成規範擁護への転身を始めないとは、保証し難いのである。果して陽和の漸修意識は、「徑超」「虚寂」を排するという潔癖な表現の下に、實質的には伝統的価値觀特に朱子学的名檢思想に漸次接近して行くのである。

「宋儒の分析は誠に支離多し。然れども当時の講論は、皆名檢を尚べり。故に一時の人物、卓然として称すべし。今の学を言う者は、心に信せて行を遺れ、虚無を崇んで礼法を蔑にす。偽を作すの士、其説を仮りて以て自ら文を得、真に任すと曰い、妙用と曰い、毀譽を顧みずと曰うも、ただ箇の無忌憚を成せしのみ。聖門の立教は、忠信と曰わずんば、恭敬と曰う。其の慮る所の者遠し。」(文選、卷二、三十二丁)^⑮
(寄馮緯川)

もと陽明や龍溪が、良知説を熱心に唱導し、一念入微の工夫に時弊救済の道を求めたのは、功利の世情漸漬薰染して人の心髓に入り、好名好貨の習気牢固として潜伏し、仮借粉飾・安逸因循、典要に徇い思為に涉り、終身義襲に溺れて自覚しない暗黒の世相に鑑み、一念独知の処に於て、端本澄源・默默改過、徹底掃蕩・徹底超脱、以て織翳をば悉く除き、万象をば昭かに察することを志向したものであつた。そこで宋儒の支離がきびしく排斥されたのは、それが常に功利の毒・安逸の情の逃避処となり、意見窠窟の醞釀地となるからであつた。

現に陽和が、「功名の一念、己に能く機を忘れて心を動かさず」と言つた時、龍溪は、「何ぞ言の易々たるや。」「吾子功名の題目を看ること太だ浅し。所以に此くの如く自ら信ずるなり。」とたしなめたことがあつた。(龍溪集、卷五、天柱山房會語)然るに今陽和は、宋儒の「支離」に対する批判は敢て細かく取り上げずして、その「名檢を尚び」「篤行多き」に憧れ、返す刃を以て当世の「無忌憚」「不品行」を打つてゐるのである。尤も陽和の心情に更に立入つて考察すれば、支離に対する批判は、良知説の受容に依つて既に果されてゐるわけであり、今は特にその良知説の醸し出す弊風の矯正に力点を置くものと言へるかも知れない。然し姚江学の精神よりすれば、支離を拒否することに依つて自己定立を成就した良知が、自らの正常性を保持する為には、「当下自反」の自己調熟力に頼る以外には道は無い筈であり、支離の基盤の上に作りなされたいかなる美德・善行も、その衣装を身につけたままでは、良知の門をくぐることは許されない筈である。ましてそれが憧憬にみちた親愛感を以て招き入れられる時、良知の本身が質的变化を起すに至るは、避けられぬ成行きであらう。かく一面に於て良知一心の精神を保存すべく勤め、心外に理なしと述べつつ、他面朱子学の典要格式を導入しようとする陽和の、両可折衷の態度が、それにふさわしい安住処として見出したものが、陽明の「朱子晚年定論」の立場(それも彼なりに解釈したそれ)であつた。陽和は言う、

「世の朱学を為むと号する者は、往往にして其膚を得て未だ其髓を窺わず。是を以て考案に馳騫して、吾心に慮らざるの知有るを知らず。格式に拘泥して、吾心に天然之則有るを知らず。これ豈に善く考亭を学ぶ者ならんや。陽明先生首めて致良知の旨を掲げて、以てその弊を掇う。而して当時驟かに之を聞く者、輒ち其の考亭に畔くを以て之を攻む。ただ陽明も亦自ら安んぜざる者あり。乃ち考亭の書を取りて之を檢求し、其華を咀其玄を鉤り、輯め

て晩年定論と為す。定論出でて自り後、考亭の学、其精髓始めて此に透露せり。其の本原を培い放心を収むるに拳拳たるは、居然として延平の家法なり。而る後考亭の学始めて之を濂洛に質して疑無しと為す。是れ陽明ただに考亭に畔かざるのみならず、抑も亦考亭に功有る者なり。」(文選、卷四) (朱子摘編序)

文中に見える「定論出でてより後、考亭之学其の精髓始めて此に透露せり」という言葉は、朱子学の当代的再評価・再認識を行うものであると共に、一步突き込んで考えれば、「定論出でてより後、陽明の学其の精髓始めて此に透露せり」という意味をも兼ねるものとして、陽明学の当代的再評価をも行っているわけである。「晩年定論」は発表当初から問題多い一書であり、陽明も全く「已むを得ずして」(伝習録、卷中) 編纂したものだと弁解これつとめたのであるが、陽和に於ては、陽明が「自ら安んぜざる」所を補足する必須の書として輯めたものだと理解され、且つ朱王一体を成就せしめる自らの定論として受取られたのである。陽明や龍溪に於ては、「定論」の編纂は、「委曲調停」の手段として、最初からその意図の限界・権法としての役割が、明確に自覚されていたのであるが、陽和に於ては、その思想の完結点として見なされたのである。ここにも龍溪と陽和とのずれを認め得るのである。

陽和は程明道の識仁篇中に見える、「識得仁体、以誠敬存之」という語を愛用しているが、之に続く「不須防檢、不須窮索」という句は、截去して用いなかつた。それは恐らく顧憲成の

「今や防檢を須いず窮索を須いざるにおいては、則ち意をつくして挙揚するも、誠敬もて之を存するにおいては、則ち草草に放過せり。是くのごとくんば、半提に非ずして何ぞ。」(小心齋劉記) (卷七、六丁)

という心情と相通するものであろう。故に曰く、

「世儒は直ちに本体を悟るを以て、聖学の要訣と為して、誠敬もて之を存するの功は、忽せにして講ぜず。其れ亦程門の訓に異れり。」(文選、卷二、三十二丁) (寄馮緯川)

かかる陽和の慎重平穩・端正潔癖な良知論よりするならば、良知の過激化・放縱化に恰好の口実を与えた王龍溪の無善無惡論とか、良知を以て「三教を範圍するの宗旨なり」とする三教合一説に、与せられないのは勿論である。²⁰⁾

以上のような龍溪と陽和との立場の相違は、更に具体的な人間観・社会観に於て、どのような見解の間隔をもたらし来たであろうか。

四

陽和は隆慶五年辛未(一五七二)に、第一名を以て進士の科に及第したのであるが、時の主考官は張居正であった。翌年幼帝神宗の即位するや、居正はその厚い信任の下に、漸次宮廷の権力を一手に掌握し、毀誉の波身辺に渦巻くに至つたが、陽和は特にその権勢に阿るでもなく、又敢えて建言するでもなく、冷静に時局の推移を眺めていた。²⁰⁾

「老師(江陵)自当国以来、可謂有敏断之才、沈幾之智。其任事任怨、亦人所難。使更虛其心、宏其量、以容納善言、培養元氣、則昭代賢相、亦無以踰之。」(文選、卷二、三十五丁) (寄傅慎所)

此の簡明な言葉の中に、積弊一掃の為に世評をも顧みず、精力的な経綸ぶりを發揮する江陵の、政治的疎腕への深い期待と、その独断専行への淡い危惧とが、まじわりゆらめいているのを看取出来るであろう。江陵の言路抑圧・主権濫用に対する反対気運は、既に万曆三年頃から発生しているのであるが、陽和は慎重論を持して、之に加わるを欲

しなかつた。今の段階に於て、徒らに意気に任せ、激論高辞を以て痛快直捷なりとすれば、却つて支配者の反撃を誘發し、北宋の朋党の禍にも比すべき混乱が招来されると憂慮されたからである。曰く、

「誠為宗社計、則今日論事、須先虛我之心、婉詞以規之。庶幾於君相有補。若攻訐太過、將來激成熙寧之禍、吾党烏得独辭其咎。明道之处荆公(王安石)、固万世法程也。」(同右) 又曰く、

「主上誠聖明而尚在冲年、非可尽言之時。且今世路可謂清平。願諸丈持之以慎重、出之以和平、毋為過激之論、以傷熙朝之大体。」(同右、卷二)

「虚心」「婉詞」「慎重」「和平」等の語は、何れも陽和の抑制謙退の志向を示すものである。強力な独裁政治は、その政權掌握の初期に於て、往々その内包するあまたの矛盾葛藤を覆い隠す程の、果斷迅速な善政を装うものであるが、万曆初年も亦、陽和をして「世路清平」と言わしめ、龍溪をして、「聖天子童蒙之吉、柔中臨之於上、元老

(居正) 以剛中、応之於下、剛柔相濟、德業日彰。」(龍溪集、卷十) と慶賀せしめる程の、平穩ぶりを出現していたのである。

つた。此の平穩なるものが、平穩なるがままに推移することを希う時、何よりも要求される処世態度・心術は「和平」ということである。当時羅近溪は、「天下太平とは他に非ず、即ち人心和平の極なり。」(近溪集統集、卷上、十八丁、明刊本) と述べているが、陽和の発想も之に近いものがあつたのであろう。和平とはもとより「事勿れ主義」ではない。「流俗に同じ汚世に合するは、和平に似て和平に非ざるなり。世に易えず、名を成さざるは、和平に非ざるに似て実は和平なるな

り。(文選、卷二 寄羅康洲) だがかかる和平論は、独裁政治の病弊が顕著となつて来た時、いかなる社会的姿勢を取るに至つたであろうか。

嘗て「世路清平」と思わしめた張居正の施政も、凡そ儒家的仁政とは程遠い功利刑名の圧政に過ぎないことが暴露して来た。「昔日の荊公(安石)と今日の荊州(居正)と、其の平生学ぶ所の者は、管商の富強のみ、申韓の刑名のみ。」(同右、卷三) 居正の名教輕視は、万曆五年十月多年別居せる父の死にあたつても、帰郷服喪しない所謂奪情事件に於て、一大旋風を捲起すに至つた。此の事件を陽和は、「丁丑の冬に当り天常大いに裂け、人心幾ど死せんとせり。頼いに諸君子毅然として起ち、力めて之を維がんとす。」(同右、卷三) と表現しているが、その諸君子の最後に奮起して、遂に挺杖八十、京師より追放されたのが、任官直後の鄒南皋であつた。外艱のため越州に帰郷中、之を耳にした陽和は、「此時に此人あるか」と「泣き且つ喜んだ」のであるが、(文選、卷三、十一丁) 此の時こそ陽和が、従来信念として保持して来た「和平」の路線を切断して、心髓微処・主客一如の反省に徹し、良知根本源頭より改めて自己定立を計るべき、転換点に立たされていた筈である。「和平」は沸々とたぎる激情の為に、その春服を脱ぎ棄て、裸々活潑な実践へと轉身したであろうか。そうではなかつた。その翌年内館教習官として復職した陽和は、具体的社会改良方策の提唱・世道振興のための前進的思想の宣布ということよりも、内觀習静の真摯な実践家として、益々「和平」の緻密な思索と体験を深めて来る。何故なら支配者の権力濫用も、之に「激情」を以て立向つて行く士大夫の反撥も、世相の混乱を激化せしめる悪循環に過ぎず、之を安静ならしめる最良の方途は、人心が虚心・澄淨・平靜・無我であることだと考えたからである。

「弟自ら量らず、誤つて此の身を以て再び塵網に入り、竊かに釈氏の云わゆる汗泥中に蓮花を生ずるが如き者ならんと欲して、実は未だ能わざるなり。目前の種種は、ただ是れ浮雲にして、蒼素何ぞ較量するに足らん。來論に謂う、人を正すには必ず先ず自ら治むと。此の一言以て之を蔽えり。吾輩今日当に亟ちに凶るべき所の者は、ただ之を身心に反りみ、日に滌い月に洗ひ、務めて此の中をして、澄然として染著する所無く、屹然として動揺す可からざらしめて、而る後他日以て天下の事に応ずるに足らん。然らずんば人の我を議すると、我の人を議すると、相去ることいくばくぞや。古來豪傑の聰明自負する者少からず。而も卒に禍を當時に醸し、議を後世に取るに至るは、

其病毎に此に由るなり。安んぞ懼れざる可けんや。」(同右、卷三)
(寄趙定宇)

人を正すよりも先に、自らを治めること、或いは他日の応用を期して今日澄然無著に努めること、それはそれとしてもとより時宜に適する場合もあるであろうが、かく経世の場より退托し、自他内外を区別し、問題の解決を明日に引伸ばすことが、生民の苦艱疾痛は始めより吾人の休戚と一体相関なりとする、良知生生之機を弱化せしめる恐れはないであろうか。そこでは心髓微処の工夫が、陽明のめざしたような社会病理学的治療法として働かないで、次々に蔓延する病菌を己が心鏡に照して検査する技術の細かさとしてのみ、役立つに過ぎなくなりはしないであろうか。良知論は確かにこうした「心情の倫理」としてのきびしきを持つている。しかし又同時に、「責任の倫理」としての徹底性をも持つているのである。

「吾輩今日所可自_レ尽_レ、惟_レ修_レ己_レ以_レ俟_レ時_レ、随_レ所_レ遇_レ之_レ大小_レ、以求_レ利_レ濟_レ於_レ物_レ而已。若_レ以_レ傷_レ時_レ憤_レ世_レ

之念、横_レ於胸中、即属_二有我、出之必不足於和平、即非聖門近裏之学。」(同右、卷二) (寄周継実)

という時、陽和が後者よりも前者により大きく傾いていたことは明かである。「過高駭俗の行を為すを欲せず」という告白や、(同上)「素位安分」の論議(文選、卷三)などは、何れもその素志から出て来るのである。当時「頓悟」「激情」に馳せるものすべてが「責任倫理」の実践家であつたと規定することは、勿論誤りであるが、少くとも「和平」「漸修」を唱える陽和の立場が、世情一新の最先端を行くものでもなく、独創的な社会改良の方法を打出す意慾にも缺けていたことは、認めざるを得ぬであらう。²⁴⁾

万曆七年正月居正は、「紫の朱を奪い、莠の苗を乱り、鄭声の雅を乱り、作偽の学を乱ることを悪んで」、天下の書院を毀つに至つた。然も彼の言う所に依れば、それは「心に信せ真に任せ、本元の一念を求む」という信念の下に行われたのであつた。²⁴⁾新法の発布に伴つて、書院を廢して額を祠と改めた白鹿洞に遊んだ陽和は、「書院が」即い未だ弊無き能わざるも、乃ち其の利多しと為す。是れ何ぞ廢すべけん。」(文選、卷四)と、書院の廢止に不満の意を洩している。

陽和の郷家より程遠からぬ越中の稽山書院は、浙東に於ける朱子の偉業を記念して創建された由緒深いものであるが、此の書院も一旦廢止と定まつていたものを、陽和は種々奔走して、額は祠と改めざるを得なかつたものの、辛うじてその旧態を存置することが出来たのであつた。(同上、卷三、答傅太守) 所でここに陽和・龍溪にとつて共通の

問題となつたのは、杭州城南十里の天真山中に、陽明の遺意に依つて創られていた天真書院の存廢である。²⁵⁾此の「陽明先生信道之所」は、「一官錢も費さず」、全く四方学士大夫の自発的「贖金」に依つて創建され、「毎歳春秋の祭に

は、四方の衣冠輻輳して、彬々として甚だ盛んな」ものがあつた。(同上、卷三)

此の書院の存置について、在野の龍溪が、官途にある陽和に屢々その奔走斡旋を依頼したのは当然であるし、陽和も亦その依嘱に応えるべく、政府に進言する所あらんとしたのであつた。然るに一つには許敬庵等同輩の戒める所となり、一つには書院存置の可能性ありとの報道を信用して、往再日を過す中に、遂に該地撫按の手に依つて、廢毀が行われ、陽明の遺像は荆棘に委せられるに至つたのである。^②

かくて陽和は、次のような辯解の書を、龍溪に送つた。

「翁來書、乃欲撫按訪掣毀佃之人而究治之、仍以產復歸本姓、是猶駕舟而上千仞之嶺。雖有稟氏之勇、其將能乎。且天下事、未有不審時勢、不料成敗、而可以漫然為之者。(中略)某誠不敏、頃誤入畏途、僅僅自守不失其身而已。既非可為之時、又非得為之地、行々將養身而退矣。翁乃以可為而不為責之、豈其然乎。蓋翁向處山林、久与世隔、不知市朝之態、朝夕万狀、無怪乎云云也。且桑田滄海、不可逆料。昔也本無而忽有、今也當興而忽廢、又安知他日廢而不復興乎。特需之已耳。文成公學術、接周孔、勲業蓋天地。他日從祀建祠、定必有時。只今焦勞、竟亦何益。嗟乎、嗟乎、大厦非一木所支也。興言及此、可為大息。」

(文選、卷三)
復王龍溪翁

官憲より特に注目されていた天真書院の存置を希求する龍溪が、不可能を強いたのか、或いは陽和が時局の動向に明るかつたのか、それは何れとも一概に断定出来ないであろうが、然し陽和が「勢為すべき無きのみ」「大厦は一本の支うる所に非ず」と、最初から「退養」の身構えを以て、在野久しい恩師の時局に暗きを憐愍するが如き言辭を連ねる所、そこに「万欲騰沸の中なりと雖も、若し肯えて諸を一念の良知に反せば、其真是真非は炯然として未だ嘗て明かならずんばならず。」(龍溪集、卷九)と提示される本心の脈々たる生機・現実へのしぶとい、粘着力を看取することは困難である。陽和の期待するものはただ「明日」であり、「興廢の循環」であり、「陽明の従祀」である。天運の循環を正しい軌道に乗せる為に、自らぬき手をきつて歴史の波の前方に進もうとするわけでもなく、逆流を押し渡ろうとするのではない。否かかかる時勢の下に高談激辭を弄することは、不可能を可能にせんとする愚昧であるのみならず、我執に拘われ、空理に泥み、礼法を蔑ろにする徑超無実の輩として退けられるのである。実践態度としての「徑超」が、時局批判としての「激辭」に結びつくならば、実践態度としての「漸修」は、時局傍觀としての「和平」に結びついているわけである。徑超家を目して「妙悟を重んじて躬行を略にす」と誹る陽和の視角は、このような対応關係を予想して考察されなければならない。此の両派は共に良知論の流れに棹さすものではあるが、伝統的名檢に忠実ならんとする後者が、朱子学との通路を見出し易きは言うまでもない。陽和が朱王一体の処に、自己の落着を見出したことは、さもあるべきであった。だが彼は龍溪に対して「為す可きの時に非ず、為すを得るの地に非ず」と、逃口上を打った時、彼の和平の論理が、「責任倫理」としての支柱たり得ないことを露呈したものだとは、気づかなかつたであろう。王宗沐の記す所に依れば、龍溪は晩年、書院の廢毀・講学の禁止に、「志の孤なる」を感じ、「弘鬱

として自得せずして没した」という。(龍溪集序) 龍溪にとつて、學問の彈圧は、決して「明日」に持越し得べき課題ではなかつたのである。²⁷⁾

万曆十年張江陵病むや、挙朝醜事に奔走したが、²⁸⁾陽和はその門生であるに拘らず、遂に之に加わらなかつたという。^(明儒学案 卷十五) 察するに卑淫な仏事そのものへの反撥と、江陵の人物・施政への大きな不満に依るのであろう。そこには界限嚴密な宋儒の精神を汲みとることが出来る。黄宗羲が「先生(陽和)文成の学を談ずれども、究竟じて朱子を出でず」というのは、陽和の見識の特色が、宋学的規矩意識に於て、より鮮明に發揮されたことを意味するのであろう。東林の顧憲成が、

「張陽和太史の孜孜として善を好むは、もと其の天性なり。其の世故に于るや、又儘^{ひたすら}心を留む。もし政を得ば、当に覩る可き有りしなるべし。」^(小心齋劉記 卷四、四丁)

と言うのも、多分に朱子学的路線に於ける共感を示すものと思われる。^{29) 30)}

五

一般に頓悟漸修論の傾向がそうであるように、陽和に於ても、本体的超時間的の頓悟と、作用的時間的事の漸修とが、一応分けて考えられて、本心の存在様態が二重構造の俤を持つことを免れなかつた。もとより之は向上位に於ける当面の分別であつて、その究竟位が内外寂感の隔なき渾一の一心にあることは言うまでもない。

「万物皆備^二於^一我、非^二心^一外有理也。孔孟之学、但曰正心、曰存心。心正則理無不正、心存則理

無不存。千古聖賢、何曾於心外加得一毫。」(文選、卷三)(同上、卷二、二十九丁)
(答呂新吾)(寄馮緯川參照)

存心の功夫として陽和が龍溪より学び取つたものは、「翕聚」ということであつた。尤も龍溪に於ては、その羅念菴に対する批判にも見られるように、天機の神応は、原より収撰保聚を俟つて後有るものではなかつた。(龍溪集、卷八)
(致知難易解)

然るに陽和は、

「龍溪公時に相接するに、亦深く翕聚の語を以て学者の首務と為す。蓋し此の段の工夫は、本より動静を問つる無し。」(文選、卷二)
(寄張洪陽)
と言いつつも、

「夫れ心は動静無きも、而も存心の功は、未だ静中より之を得ざる者有らず。初学の士、未だ静中に於て其の把柄を得る能わざるに、遽かに其の憧擾擾之私を以て、動静合一の妙を妄意せんと欲するは、譬えば柁無きの舟に駕して以て江漢に浮び波濤を犯すがごとし。其の覆えり且つ溺るるに至らざる者は鮮し。」(同右)

と、存心の功をさしむき静中体認に求むべきものとし、「隨時の節省」は、別に漸修の工夫に委ねられたのである。彼が雲門山中で静業を修したのも、一にその為であつた。他方陽和は動的事行に即する工夫として、幾に於ける善悪の省察を説いた。

「幾一而已矣。自聖人言、則為神化之義。自吾人言、則為善惡之幾。其実非有二也。作聖之功、則必由粗以入精、由可知以進於不可知、而知幾之學畢矣。」(同右、卷二、二十六丁)
(寄馮緯川)

「自下学立志之始、以至于無声無臭之妙、其幾一也、研幾之功、自察善惡始。善必充、惡必克、久而至于忘、則幾非在我、与天地合其德、与鬼神合其吉凶矣。」(卷二、二十四丁) 寄馮緯川

幾を知るの学の究局は、漸修と頓悟とが寸分の隙間なく合致すること、漸修が完全に頓悟に吸収されて、事理無礙・動静一如となり、幾もまた忘れられるに至るわけである。然らばなぜ此のように、存心の功と研幾の学と二本立てにせられなければならないのか。それは人間存在が、理気あれば清濁邪正あつて、善悪分るるものであり、然も人の禽獸に異る者は幾ど希に、苟くも理義の心を存しなければ、禽獸を去ること遠からざるものがあるからである。然るに世には知覚を以て良知を言い、良知は善悪を分たずと言うものがあるが、之は人性を以て物性に混ずるものである。良知は有善無悪なるもの、無善無悪と言うは不可である。(卷二、二十二丁) 寄馮緯川 固より人心の欲は、事に先んじて預防し、未発に禁ずるを以て、不犯手の工夫となすであろう。然しそれは軽々に口にすべきではない。此心即ち天理であれば、その未動に方つては本より人欲はない。だがわずかに一たび萌動すれば、天理と人欲とが分れる。そこに堯舜危微の訓があるのである。(同右) 二十四丁

右の如き陽和の説明は、さながら朱子学の教説を聞くが如き印象を受ける。陽和の恐れるのは、良知を無善無悪と規定することが、そのまま流れて、個々の具体的局面の判断を放縱無忌憚にする所にあるが、かく最初から良知未発之中に全幅の信頼を寄せずして、一步二歩と身を退いた地点に功夫の主眼を置き、その成果を、改めて良知本分の中に持込もうとする時、良知は已にその十方無礙な実質を損われ、後得的模擬典要に依つて制約されることになりはし

ないであろうか。そこにはもはや、陽明から龍溪へと伝えられた「良知は未発・已発を分つ無し。所謂前後内外無くして、渾然として一体なる者なり。」(龍溪集、卷九 答蕭雙江、第一書) という良知の無分別な性格は見らるべくもないのである。龍溪は言う、

「此幾之前、更無収斂、此幾之後、更無発散。蓋常体不易、即所以為収斂、寂而感也。応変無窮、即所以為発散、感而寂也。恒寂恒感、造化之所以恒久而不已。若此幾之前、更加収斂、即滞、謂之沈空。此幾之後、更加発散、即流、謂之溺境。沈与溺、雖所趨不同、其為未得生機、則一而已。」(龍溪集、卷三 周潭汪子語言)

ここから顧る時、体用已未を分つて、研幾の工夫を存心よりずら、陽明の主張は、或いは「沈空」若しくは「溺境」の弊に陥る恐れはないであろうか。黄宗羲がこれを目して、「識を善幾・悪幾に察するは是れ照なり、良知の本体に非ざるなり。」(明儒学案 卷十五) と批評するのは、誠に至当だと言わねばならぬ。

「秋遊記」(文選 卷四)に依れば、さる禪堂で龍溪を中心とする学談がなされた際、龍溪が「良知を語るに照を以て明と為すのは、指を執じて月となすものだ」と示したに対し、陽和は「此の考え方に異議をはさむわけではないが」と前提しつつ、

「但平生竊かに疑う、世儒口口に悟を説くも乃ち其の作用の処殊なれるは、未だ悟らざる者のごとし。悟と修と兩途を分つは、終に未だ解する能わず。」(秋遊記 二十三丁)

と質疑を呈している。修に依つて悟を規正せんとする陽和のねらい、歴然たるものがある。之に對し龍溪は、大胆にも「狂者」を拉し來つて、悟そのものの已むに已まれぬ起動としての修ならざるものは「掩飾窩藏の意思」あるものとして退ける。

「翁（龍溪）曰く、狂者は志大にして而も行掩わず、乃ち是れ直心にて動くにて、掩飾する所無く、窩藏する所無く、時時過有らば改む可し。此れは是れ入聖の真路頭なり。世人総じて修持を説くも、終に掩飾窩藏の意思在る有り。此れ聖学の路徑を去ること、何ぞただに千里なるのみならん。且つ齊の宣王の如き、既に貨を好み、又色を好み闘を好む。世人より之を觀れば、將に目して無頼と為さんとす。孟子独り惓惓として捨て去るに忍びざるは何ぞや。只是れ他は肯えて口に信せて直ちに己が病を陳べ、一毫の掩藏無ければのみ。即ち此の一念充拓すれば、便ち是れ過を改めて吝まず。故に曰く、王猶もつて善を為すに足れりと。」（同右）^⑩

常道の倫理觀よりすれば、初歩的な教養も學識も身につけていないと思われる「無頼」なものの中に、「修持」を口にする者を越える、入聖の可能性ありと断じている所、それはまさに禪門に所謂「屠兒立地成仏」を思わしめるものがある。典要に泥まず格套に拘らぬ龍溪の良知現成論が、一步を誤れば無忌憚放縱に流れる恐れありとされるのはこのように既成の道德律の實踐度に評価の基準を置かないで、滿盤托出せる赤裸な人間性に重点を置くからである。それは必ずしも明確な政治的自由意識として自覺されたものではなかつたにせよ、国家・社会・家族を支える伝統的な意識構造が、個人の自由意志に依つて変形改造されることを許容しかねないのである。それは常途の倫理觀・社会觀を持つ者より見れば、自我の無規範な拡張を計るものとして、「無頼」「放縱」ときめつけざるを得ず、又現実の

「社会機構にそぐわぬ実践企画を持つものとして、「虚寂」「老仏」に流れるものと受取られたわけである。龍溪が屢々実践力の稀薄を指弾されるに對し、陽和が総じて実践を重んじたと称讃される理由は、そこにあるのである。

以上のように觀じ来る時、陽和に於ては、先に述べた「幾に於て善惡を察する」ということが、悟の実質を左右する重要な方法であることが了解されるであろう。生機を保つの工夫は、宋以来儒家の注重して来た所であるが、陽和は特に地理的関係もあつてか、孤山の禅僧株宏を通じて、話頭禅の機鋒に学ぶ所多かつたようである。宋代に盛行した話頭禅の風格は、むしろ龍溪に近くして、陽和に稍遠いものであるが、株宏その人は、「三条の櫨下を守り、跬歩も出でず。」「大抵蓮老の一派は静黙を主とし、ただ淨土を修する者之に遵う。」(野獲編、卷二十)と称せられるような温和平実な頓悟漸修論者であり、その大体の傾向陽和と和するものがあつたのである。然らば株宏は士大夫達をどのようにに教導したであろうか。王龍溪集、卷七、興浦庵会語は、株宏の丈室に龍溪・陽和以下数名の者が相会しての道話を記録したものであるが、株宏はそこで「須らく念頭の起処を察すべし」と示し、此の察は「察即觀」(自性を觀ずるの觀)であつて、「念を察してこそ始めて空に落ちず。然らずんば当に枯寂を成ずべし。」と述べている。

此の考え方に就いては、そこで問題となつたように、察念ということは意を離れ得ないものであり、丁度機器を濼うに穢水を以てするが如く、意根分上に於ける悪循環を繰返し、智慧を以て自性を觀照する本原の工夫がおろそかなりはしないかという危懼が持たれるであろう。故に株宏が「念頭の起処を察せよ」というのは、勿論性相体用一体觀の上に於ける「察即觀」でなければならぬ。而も株宏の示教が、「向上の玄談を取らず、唯工夫を做す喫緊の処を取る」処に要領を求めていたとするなら、(禅関策進)それは陽和の志向とおおむね合致していたと思われる。株宏の

信奉した功過格や浄土思想は、全く陽和の関知する所でなかつたが、頓悟漸修の階調は、両者を結びつける共通の基盤となつていたのであろう。これを端的に裏づける資料は、現存する陽和の文集には見出し難いが、許敬菴の陽和に与えた書翰によつて、陽和の体験の隱奥に投影する蓮池の法光を偲ぶことが出来る。⁽²⁴⁾

「龍溪先生の言は、爽快にして円融なり。其の儒仏を混じて説を為すは、從來する所久し。蓮池和尚の言は、雄弁にして明哲なり。其の止観の源委は、もと自是れ禪家本等の学問なり。(されば)皆以て論ぜざる可し。独ただ吾兄は今日誠に聖賢中正の学に志有りて、宇宙の間の為に綱常を担負し、世教を維持せんとするに、なんぞ見解に依傍するの語を為すや。既に縁を省し慮を息め収攝して一に帰すと云い、而も又、然れども必ず照察の力を用いて以て之を参究すと云う。既に疑情頓に积けて心境朗然たりと云い、而も又、此の段の工夫は未だ猶意を着くるを免れずと雖も、然も実は無意の意にして、尋常の分別心と同じからずと云う。既に蓮池の所謂觀なる者は、正に曹溪の自性を觀照するの旨にして、但に念を察するのみに非ずと云い、而も又、念を察するは誠に初学の事にして、本来を照察するが若きは、豈に但初学のみならんやと云う。兄の微意に玩なれるに、蓋しただ蓮池の為に、照察を觀と為すの説を分疏して、而も又念を察するを以て意と為さんことを恐れ、反覆弁明するのみ。」(下略)(敬和堂集、卷五)(簡張陽和年兄)

陽和齋心の焦点を、敬菴はよく見抜いているようである。尤も敬菴の詰る幾と察をめぐる問題点が、単に株宏のみの影響によるものか、はた又龍溪その他彼の周辺にある人々の感化にもよるものかは、一概に断定出来ない面もあると思われる。前に述べたように、陽和は全面的に株宏の思想に感蕩することは無かつた筈であり、従つて「一人の身

にして、忽焉として仏に帰し、忽焉として儒に帰する」(敬和堂集) というが如き儒家としての無節操・無定見ぶりを

彼にあてはめることは、必ずしも妥当ではあるまい。そうした傾向から陽和を救つたものは、やはり朱子学の教養であらう。かくて存心と研幾、陽明学と朱子学、頓悟と漸修、理と事をいかにして緊密に一体化し、優游超脱の忘機と念念無間の提撕とが、調和ある心象を形造り得るかということが、彼の最上の関心事となる。ここに於いてか、彼が

「不二齋」を以てその山房に名けた志向の、深遠なるを思わしめられるのである。「不二」はもと伊尹の一徳(書経)より取つたものではあるが、龍溪の指摘するように、それは又直ちに維摩経の不二法門を連想せしめる。(龍溪集、卷十七) ⑧

陽和は敢えて維摩を以て榜様となすわけでもなく、又敢えて儒仏の和合を計るわけでもなかつたが、あらゆる作爲的・教学的藩籬を越えて變動周流しつつある最上乘の道に、苟くも深く沈潜して行こうとする所には、その人の意識する
と否とを問わず、天機おのずから漏洩せざるを得なかつたのである。それが明代後半期を貫く大きな流れであり、これから自己疏外することによつて身の清潔性を保とうとすればする程、生命を纏結させ、時代を導く迫力に欠けるを免れなかつたのである。良知現成論が、陽和に於いて大きく屈折しながら、その旋回力をより濃密適確にする為に、
仏教の皮肉を抉り取つたということに、注目せしめられる所以である。これを裏から言えば、超俗の体勢を取り来つた仏教が、時流とその交叉接点を随处に見出し、その発言意慾を旺盛にして来たと見ることが出来るであらう。綱常の擁護を叫びつつ、一心鍊磨の素材を、時としてはその実存的抛り所を、仏教思想に求める学人の輩出したことが、これを明らかに証する。かくて陽和の頓悟漸修論は、龍溪思想の修正主義たる意味をもつと共に、儒仏折合せる時代思潮の所産なることが、了解されるのである。その思想の規模は必ずしも广大ではなかつたが、ひとかどの思想

家・実践家として、又経世の才ある人材として、世に認められた所以は、固定的な教学に追隨せず、彼なりの主体性確立に苦慮し工夫し精進したからであろう。先に引用した許敬菴や顧憲成の語によつても知られるように、陽和はその經濟の才を十分に發揮し得ないままに卒したのであるが、その時孟雲浦は、次のような慨嘆の言葉を發したのであつた。

「孟 我疆・(張) 陽和の二先生、相繼いで淪化せり。斯文と斯世の傷、尽くと言ふ可きか。」(広理字備者、孟雲)⑧
 だがこのように、一部士人から深い愛惜を受けたにも拘らず、他面、陽和をして實際政務にあたらしめたならば、人望に満たないものがありはしなかつたか、との批判の声もあることを見逃してはならない。(野獲編、卷十六) それは「造物が之を愛んで全うせしめた」というよりも、陽和の思想的立場自体が、時流を導き統御する迫力と見通しに乏しかつたことを、物語るものではあるまいか。

註 釈

- ① 明史もほぼ同文
- ② そこには次のような一節がある。
 「其論良知、但指本体益流於虚寂。善談說能動人。所至聽者雲集。每講以禪機、亦不自諱也。學者稱龍溪先生。其後士之浮誕不逞者、率自名龍溪弟子。」
- ③ 内閣文庫蔵、明万曆三十年序刊、以下本稿では「文選」と略称する。
- ④ 劉念台の次の語を参照せよ。

「然るに陽明の学を学ぶ者は、意陽明に止まらざるなり。龍溪・近溪の書を読むに、時時其の師説に満たずして、益々瞿曇(仏教)の秘を啓き、挙げて之を師に帰し、漸く陽明を躋せて禪とす。則ち二溪の後に生るる者は、又知る可し。是に至つて禪と儒と、是れ一なるか是れ二なるか、永に問う可からず。」(劉子全書、卷十九) (答王金如三)

又陶望齡は言う

「近溪と龍溪と、一時並んで講席を江の左右に主どり、學者又二溪と稱す。余が友人、二溪に侍するを獲る者有り。常に言う、龍溪は筆・舌に勝る。近溪は舌・筆に勝る、と。」(歎庵集)

(盱江要語序)

但し龍溪は近溪に対して、「見在を離れざる」ことに不満を持ち、(龍溪集、卷四) 又「虚見を認めて実見と為す」弊を免れ

難いと指摘している。(同上、卷十) この点よりすれば、二溪を一樣に扱うのは問題があるわけであるが、今は詳論を避ける。

(答馮緯川)

⑤ 株宏字は弘慧、別号は蓮池、俗姓は沈氏(徳清撰、雲棲蓮池大師塔銘)

⑥ 明儒学案卷十五、明史高、明史等皆然り。但し前引許敬庵撰祭文は、最も明瞭に此の問題に触れている。徐象梅撰、兩浙名賢録卷四の張子蓋伝には、これに触れていないが、同書卷六十二、株宏伝には、その門に至って道を問うた士大夫の一人として、張陽和の名をあげている。これは徳清撰雲棲塔銘に拠ったものであるかも知れない。

⑦ 雲棲の山房雜録(卷三)には、「山陰興浦菴次韻酬張陽和太史」と題する、陽和への酬答の詩が見える。

玉殿傳盦第一人 杖藜今到納僧門

剡溪興在連宵宿 蓮社情多尽日論

定水淨除心地垢 慧燈高燦性天昏

一朝勘破香巖鉢 雙報君恩与仏恩

又同書卷一「栗齋先生遺稿跋」には「(陽和)太史と予とは分深し」の語あり。

⑧ 王陽明(一四七二〜一五二八)王龍溪(一四九八〜一五八三)張陽和(一五三八〜一五八八)

⑨ 「龍溪在先師之門人比之顔子。」(龍溪集、卷七)

(寄念菴、第十一書)

⑩ 龍溪は言う

「龍溪之学、其初竊得二氏意見、而於二氏苦功、曾未之及。所謂自度者、度其逸欲之情耳。以故誤

天下学者。」(雙江集、卷七、

寄念菴、第十五書)

高忠憲は次のように述べている。

「彦文問、王龍溪之辭受不明、必良知之學誤之也。先生曰、良知常誤龍溪、龍溪誤良知耳。」

(高子遺書、卷五)

又明儒学案、卷十二、王龍溪の略伝には、左の如く見える。

「唐荆川謂、先生篤於自信、不為行迹之防、包荒為大、無淨穢之折。故世之議先生者、不一而足。」

⑪ 文選卷五哭楊椒山文參照。尚而浙名賢錄卷四には、陽和の少年時代を次のように描いている。

「柎(陽和)は生れながらにして魁鬼、綵角の時嶽嶽として意氣を負い、數々口を矢ねて時政の得失・人物の臧否を談す。太僕

(陽和父) 故らに之を抑うれども答せざるなり。余々楊忠愍諫を以て死さる。柎遙かに誅詞を為り、慷慨して泣下り襟を沾す。」
楊繼盛が慘殺されたのは、陽和の哭文執筆の前年十月である。

⑫ 「龍溪公時に相接するに、亦深く翕聚の語を以て、學者の首務と為す。蓋し此段の工夫は、本より動靜を問つる無し。之を草木に

辟うれば、秋冬の時に当り生意掃蕩するは、固より此れ翕聚なり。春夏の時に及び、生意発舒し華葉敷茂して、而も其の本体寂然として動搖無く滲漏無きは、則ち未だ嘗て翕聚ならずばあらざるなり。」(文選、卷二) (寄張洪陽)

⑬ 「今より猛く一念を発し、心髓に於て微処に入り、一究竟を討めれば、枉げて一生を過ぎざるに庶し。亦未だ果して能く此の誓願

を了するや不やを知らざるのみ。」(文選、卷二) (寄鄒聚所)

⑭ 「近世の學を談する者は、ただ良知の本来具足し本来円通なるを知り、影響を窺見するのみにて、便ち以て把柄手に在りと為して、

また戒慎恐懼の功有るを知らず。嗜欲を以て天機と為し、情識を以て智慧と為し、自ら以て寂然不動と為して妄動愈々多く、自ら以て廓然無我と為して、有我愈々固く、名檢蕩然たり。陽明の良知果して是くの若くならんや。」(文選、卷三) (寄查毅齋)

⑮ 「理則頓悟、乘悟併銷。事非頓除、因次第尽。」(楞嚴經卷十、大正藏、卷十九、一五五上)

尚陽和の次の語を参照せよ。

「悟らざんば何に従って修せん、修せずんば亦空悟なり。(されば) 悟と修とは、安んぞ相離つ可けん。理は以て頓悟し、事は以て漸修すというは、本楞嚴經の語なり。彼正に學者の偏廢の患有るに因りて、故に對拳して言いしにて、其の実は(頓悟と漸

修と) 一なり。」(文選、卷三) (答孟我疆)

⑯ 管東溟の次の語を見よ。

「学者当信楞嚴經中理須頓悟事以漸除兩言是不易之案。母学狂禅、心妄語、反將最上一乘、入中魔說。」(從先維俗議、卷五)

但しこれは東溟晩年の言葉である。陽和は三十四才の頃から(時に東溟三十六才)東溟と交渉を持ち、一面に於いて敬慕する所ありと共に、他面其議論太高、意氣太盛なるに不満を抱いていた。(文選、卷三) 後年の東溟は、時弊にかんがみ、大いに自重自制しようである。然しその徹底した儒仏調和論は、陽和の納得する所とならなかつたろうけれども。

⑬ 陽和は「楊慈湖の不起意、陳白沙の一了一切妙は、禪家の語である。世人が禅学を以て之を議するのは、もつともである」と述べている。(文選、卷二) (寄鄒聚所)

⑭ 「近世の学を論ずる者は、孰れか宋儒を警つて支離と為さざらん。然れども当時は界限甚だ嚴なりしが故に、士に篤行多く世教頗る有りき。今は往々にして妙悟を崇んで躬行を略にす。其の談説する所に就くに、人々自ら以て顔子と為し、即由賜も肩しとせざるなり。其の行を夷考するに、乃ち或いは大謬有り。然らざる者も、遂に世の人をして、其の隙を議し併せて其の余を概せしむ。俗靡れ道衰うること、此の時より甚だしきは無し。其の答はた誰にか諉ねんや。」(文選、卷三) (復鄒南皋)

⑮ 朱子摘編は、同序に述べる所によると、朱子晩年定論と、性理(大全)に載せる所の考亭詩(これを「定論の余響」と呼ぶ)とを併せ刻したものである。尚朱子晩年定論のことは、文選卷四、岳麓同遊記にも出づ。

⑯ 文選卷二、二十二丁及び三十一丁(何れも寄馮緯川)参照。

⑰ 兩浙名賢録(卷四、張子蓋の条)に曰く

「特操端介にして絶えて於炯して人に事うるを喜ばず。然も坦焉として中庸の庭を躡んで、亦奇行を以て自ら見すを欲せず。」
思復堂文集、卷一、王門弟子所知伝の張元忭の条にも曰く、

「初出張居正門、不詭不亢」と。

⑱ 明史紀事本末(卷六十一、江陵柄政、万曆五年十一月の条)にも、次のように見える。

「張居正自矯飾、雖或任情而英敏善斷、中外群譽居正亦自負不世出。」

⑲ 陽和とても士大夫としての常軌を逸しない限り、経世家としての責任を果そうとしていたことは勿論である。例えば郷党の先輩徐文長が投獄せられた際、その釈放に力を致した如きが、そうである。ただこの傲頑奇僻な才子は、礼法に拘るをいとうて、陽和と

感情の疏隔を来すに至った。(陶望齡撰、徐文長伝及び野獲編、卷二十三、徐文長) なお徐崑著「徐文長」(一九六二年、上海人民出版社刊)の一一九頁から一九九頁の間に、徐文長と張陽和一族との交渉に関する記事が散見する。

②④ 朱東潤著「張居正大伝」第十二章、三〇八頁参照。

②⑤ 天真書院については、王文成公全書、陽明年譜、嘉靖九年の条参照。又全書卷二十には、「徳洪、汝中方ト書院、盛称天真之奇、並寄及之」と題する詩が見える。

②⑥ 天真書院廃毀後の光景は、袁中郎の次の詩によく描写されている。

天真書院陽明講学処(袁中郎詩集)

百尺頽牆在 三千旧事聞 野花粘壁粉 山鳥煽炉烈

江亦学之字 田猶画卦文 兒孫空滿眼 誰与薦荒芹

陶望齡の記す所によれば、天真書院は、万曆十二年に精舎を祠とあらためて復興し、万曆三十五年に至り、ほぼ旧觀に復したようである。(歇庵集、卷六、重修勲賢祠碑記)

②⑦ 当時王龍龍溪に比すれば、比較的穩健な思想的立場を保持していた耿天台でさえも、張居正の講学弾圧に世道人心の危機を感じ、その施策変改を居正にうながすよう、張陽和に切望している。その結論の部分だけを左に引用する。

「夫れ口説を臆(憚り)にせずして神明黙成し、徒党を樹てずして気声求めに応じ、上は安富尊榮の効を臻し、下は孝弟忠信の風を成す、此れ則ち相君(居正)の講学の本指なり。何ぞ嘗て講学を禁厭せんや。今相君をして此の名を天下に蒙らしめ、天下をして此の名有らしむるは、区々の腹を裂き心を剖いて、一たび之を明かにせんと欲すれども徒なき所の者なり。夫れ相君をして素より未だ学を知らず、即い学を知るも未だ遽からざらしむとも、なお言うべきなり。相君の学の遽きこと、諒に門下夙に之に契えり。今此の承説を破し、同志の士をして胥相君の講学、本より是くの如くなるを明かならしめ、又相君を得て問提掇を為し、一たび此の意指を天下に明かにし、天下の學術をして、恍然として咸く宗を孔孟の血脈に歸して、多岐虚浮に至らざら使めんことを欲す。是れ人心世道を挽回する一大機なり。計るに門下に非ずんば、此れに任ずる能わず。敢えて狂瞽を布く。惟れ門下意を留めよ。」(天台全書、卷四、与張陽和)

②⑧ 二十二史劄記、卷二十五参照

②⑨ 張伯行の正誼堂全書に張陽和集（不二齋文選の節略本）が収められているのも亦然りであろう。その節略ぶりは、龍溪との關係を故らに湮滅しようとしている所に、一つの特色がある。例えば本稿に引用した王龍溪への書翰が除かれているのは勿論、巻頭の鄒元標撰、張陽和文選序の中で、王龍溪との密接な關係を述べた百三十五字が刪られている如き、そうである。

③⑩ 張居正は万曆十年六月に逝去するが、その二年後には、その家は籍没の慘禍を蒙っている。これに就いて陽和は、次のような所感を洩らしている。

「江陵公平 日自是自私、倚信群小、結怨搢紳、致有今日之禍、固其自取。然至於籍其家、辱其母、殺其子弟、則太甚矣。十年翊贊之勞、豈容尽泯。即如籌邊一事、十余年、西北晏然。誰則主之。此其罪与功、亦应少準。而一旦斬艾之若此。於國家元氣、得無少損乎。」（文選、卷三、二十丁、答鄒南皋）

和平冷静な議論と言うべきである。

③⑪ この「秋遊記」については、鄧文潔公佚稿卷四秋遊記参照。尚これについて秋天台は、次のような批評をもらしている。

「罷読鄧張二君遊記、即其雅致英標、誠斯道所屬、心切傾服、願其學脈、尚可商量。時龍溪所論、已失本宗。」（天台全書、卷四、与吳伯恆）

③⑫ 拙稿「真心をめぐる儒仏の対立」（九州中国学会報、第七卷所収）第三節参照

③⑬ 雲棲の山房雜錄（卷二）には、註⑦に引用した張陽和への酬答詩以外に、「興浦菴夜話用前韻寄王龍溪武部」「興浦菴示禪者兼寄張太史陽和」の二詩が載せられている。前者の第五句に「静力偏從忙裏得」とある所から察するに、雲棲は龍溪の立場をかなり明瞭に見ぬいていたものようである。ただ雲棲は遂に良知説には満足しきれなかったけれども。

③⑭ 興浦庵會語の列席者の一人なる王泗源から、その詳細を耳にした鄧定宇は、陽和に与える書翰の中で、觀察論を批判すると共に、その末尾に次のように忠告している。

「弟又説有り。文は平日正を崇び異を黜け、禪語を作すを耻じ、以て道を論ると為す。而も（禪の）詞を借るは、是れ弁を助くる（のみ）なりと。弟深く兄を以て、先ず我心の同を得たりと為せり。今來教を讀むに、一には則ち本来と曰い、一には則ち金科と曰う。豈に俗に所謂人を早行に導いて自ら暮に犯すものか。」（鄧文潔公佚稿、卷七、答張陽和）

もっともかく言う鄧定宇自身が、「浄名経言、火中生蓮花、是則為希有」（同上、卷七、与陳玉壘相公）「道高一尺、魔高一尺」（同上、卷八、与王荊石相公）等としきりに仏語を用いて居り、秋遊記（同上、卷四）には、王龍溪から「近

意如何」と尋ねられ、「予謬って禪語を為して以て対う。翁大いに咲い、予を以て狂と為す。」という場面すら見られるのである。これ本稿の結論を裏づける一証となすことが出来るであらう。

⑤ 雲棲の「張太史構山房見留再用前韻奉謝」(山房雜錄、卷二)と題する詩の第七句にも、「青山且闢維摩室」とある。

⑥ 楊復所も言ふ

「張孟二公溘然長逝。友朋中似失倚仗。」(楊復所文集、卷六、与陳文溪)

〔付記〕 本稿に使用した不二齋文選・歌庵集・鄧文潔公佚稿・楊復所文集は、いずれも内閣文庫所蔵のものを閲覽させて頂いた。記して謝意を表す。