

徐渭の古文辞批判をめぐって

鷺野正明

はじめに

明代、古文辞派に反対した人々に、王慎中（一五〇九～一五五九）・唐順之（一五〇七～一五六〇）・帰有光（一五〇六～一五七二）・徐渭（一五二一～一五九三）・湯顯祖（一五五〇～一六一七）・袁宏道（一五六八～一六一〇）・鍾惺（一五七四～一六二四）等がいる。反古文辞の運動は袁宏道の登場を待つてようやく全国的な規模で繰り広げられるが、その袁宏道の先鞭とされるのが徐渭である。徐渭には幾篇かの古文辞批判の文があるが、ただ批判するだけではなく、古文辞の弊害を救った者は「理を窮めた者」である、と次のようにも云う。

是之謂有詩人而無詩。有窮理者起而掇之。（『徐文長

三集』卷十九「肖甫詩序」、以下『三集』と略記⁴）

袁宏道の「性靈説」は李贄（号卓吾、一五二七～一六〇

二）の「童心説」の影響があるとされる⁵。袁宏道が李贄を訪問して親しく学説を聴くのは二十三歳のときであり、このころから古文辞派への批判が激化する。文学界が思想界の影響を受ける顕著な例が袁宏道に見られるのであるが、その先輩である徐渭が、古文辞の弊害を救ったのは「理を窮めた者」というのは、やがて提唱される袁宏道の「性靈説」を予言しているように興味深い。

もちろん、徐渭のいう「窮理者」は、詩序を書いてやつた肖甫（丁諱）を指しているのではあるが、あらためて「窮理者」という視点から反古文辞を眺めてみると、たしかに徐渭以前の反古文辞の人々は、陽明学を修め、人としての真実の生き方を求めている。たとえば、唐順之も陽明学を尊び、好んで兵を言い、経世致用を講じたという⁶し、帰有光も陽明学の影響下にあった⁷。

そこで小論では、徐渭の古文辞批判をとおして、「窮

理」の視点から反古文辞の底流にある学についていささか考察を加えてみたい。

一、徐渭の古文辞批判

「窮理者」に言及する「肖甫詩序」(『三集』卷十九)の前半部分は、以下のような古文辞批判を展開する。

古人之詩本乎情。非設以爲之者也。是以有詩而無詩人。迨於後世、則有詩人矣。乞詩之目多至不可勝應。而詩之格亦多至不可勝品。然其於詩、類皆本無是情、而設情以爲之。夫設情以爲之者、其趨在於干詩之名。干詩之名、其勢必至於襲詩之格而剽其華詞。審如是、則詩之實亡矣。是之謂有詩人而無詩。

「情を」設けて以て之(詩)を爲る者」とは古文辞派のことである。古人の詩は真実の情にもとづき、古文辞派のように特定の状況や時代を設定して偽りの情で詩を作ることはなかった。そこで、昔は、詩はあつたけれども詩人はいなかった、と。「詩を乞ふの目」とは、人の求める詩の細目、詩題。詩を求めることについては、徐渭に先立って呉寛(一四三五―一五〇四)が「後世固より擬古の作者有り。然れども往々にして以て人の求めに応ずるのみ」と批判している。

詩が情にもとづくことは古来より説かれ続けている。古文辞派「前七子」の李夢陽(一四七二―一五二九)も情に言及することが多く、詩は「情より発し」「志を言ふもの」であり、「志を宣べ和をいふ」「情の自ずから鳴る」ものであるという。文に関しては、道を人の究極と捉え、文は道が根底にあつて成るものであり、行いがあつて始めて真の文があるという¹⁰⁾。

しかし、李夢陽の理想と実作とは異なっていた。彼の文学は、むしろ芸術至上的であり、結果としては模擬剽窃に終わった。そうなた理由については十分な検討が必要であるが、ともかく李夢陽は多くの賛同者を得やすい路線を歩んだ。理想とする時代を設定し、「臨書のように文学を真似よ¹¹⁾」と言う。むしろ古文辞派の人々がすべて同じ主張ではない。何景明(一四八三―一五二二)もやはり情を重んじるが、極端な模倣は否定し、李夢陽と文学論を闘わせた¹²⁾。

後七子のときには古文辞の運動がいつそう盛んになり、全国的な規模で展開された。詩文を作る人口が増えればふえるほど、スローガンは受け入れられやすい。「文は必ず西漢、詩は必ず盛唐、大曆以後の書は読むことなかれ¹³⁾」と言われれば人々は安心する。ことばをそっくり真似れば

理想の詩文が作れるとなれば、文学に無自覚な者は抵抗なく受け入れてしまう。そして、信奉者が多くなればなるほど文壇の領袖は大きな権力を持ち、その權威者の片言の褒賞によつて声価が俄に挙がるようになる。徐渭の当時は詩人としての名声を得るためには權威者の機嫌をそこなわないように細心の注意を払い、果てはその詩句を真似なければならぬ、という状況にさえなつていた。徐渭の言うように、情にもとづくことなく模擬剽窃するだけの詩人が生まれ、真の詩は亡んでいたのである。

二、古文辞の弊を救うもの

「肖甫詩序」の後半では、「理を窮める」者が、情にもとづくことなく模擬剽窃するだけの状況を打破した、と次のように云う。

有窮理者起而揅之。以爲詞有限而理無窮、格之華詞有限而理之生議無窮也。於是其所爲詩悉出乎理而主乎議。而性暢者其詞亮、性鬱者其詞沈、理深而議高者人難知、理通而議平者人易知。（『三集』卷十九「肖甫詩序」）

「窮理者」は思った。詞は限りがあるが、理は窮まりがない。詩は格式が整っていると詞がいつそう美しく輝くが、それにも限界がある。しかし、理が議を生ずるのには窮ま

りがない、と。そこで詩を作るとき、理を基とし、議を主とした。

前節で見たように、古文辞派は、偽りの情で詩を作り、格に囚われ、詞を飾りたてていた。その弊害を救うとなれば、真実の情で、格に囚われず、素直にうたうことが必要となる。理を窮めるなかで生じるさまざまな議、つまり、人のあり方を探求し思索するなかで生まれるさまざまな「おもひ」をうたつてこそ真の詩となるのである。

それ故、生まれつきの性によつて、たとえば性が暢であればその詞は亮となり、性が鬱であればその詞は沈となる。また、思索が深く思いがあついと人には分かりにくくなり、思索が浅く思いがうすいと人には分かりやすくなる。そうした様々な個性が詩に表現される。

整つた格と美しい詞を求める古文辞派に較べ、徐渭は人の真実の情を重視する。それ故、ことばについて次のように云う。

人有學爲鳥言者。其音則鳥也。而性則人也。鳥有學爲人言者。其音則人也。而性則鳥也。此可以定人與鳥之衡哉。今之爲詩者、何以異於是。不出於己之所自得、而徒竊於人之所嘗言、曰某篇是某體、某篇則否、某句似某人、某句則否。此雖極工逼肖、而已不免於鳥之爲

人言矣。(『三集』卷十九「葉子蕭詩序」)

他人がかつて使用した語を盗み、個性を無くしている古文辞派への痛烈な批判である。誰々の詩文、語句に似ているからよい、似ていないからだめ、ということではなく、「自ら得た」語によつて、心の奥底から出たことばによつて、はじめて個性ある文学は生まれるのである。

三、王守仁の古文辞批判と「窮理」

「窮理者」という視点から反古文辞を眺めると、明代「窮理者」の祖であり、李夢陽・何景明と同時代の王守仁(陽明、一四七二〜一五二八)についても触れなければならない。

王守仁は、弘治十五年(一五〇二)、京師で古詩文を学ぶ人々と交際していた。しかし、彼らが才名を得るために古詩文を学ぶのを嘆いて、「吾罵んぞ能く有限の精神を以て無用の虚文を為らんや」と、遂に病を告げて越に帰つた。⁽¹⁶⁾古詩文を学ぶ者とは、李夢陽や何景明らである。⁽¹⁷⁾

王守仁が詩文に決別したとき、李・何らは惜しみ嘆いたが、王守仁は笑つて「韓愈や柳宗元のように文が上手くても文人にすぎない。李白や杜甫のように詩が上手くても詩人にすぎない。心性の学に志す限りは、顔回や閔子騫

を目標として、第一等の徳業をなすべきだ。」と言つたといふ。⁽¹⁸⁾顔回の生き方について、王守仁は「顔回は自分の力を出し尽くしたけれども、終日愚者のようで、その樂しみを改めなかつた。これは、名利を得ようと焦心苦勞し、得失を憂い、欲に駆られて死ぬまで追い求め、精神力をすり減らしている世間の者とは、百倍以上の隔たりがある。」⁽¹⁹⁾といふ。

王守仁は、当時の文壇の有り様を端的に指摘し、批判する。「郡中の名流百を以て数ふるも、皆雕繪藻飾し、煥熠して以て声誉を賣ふ⁽²⁰⁾」と。雕繪藻飾して名譽を漁る人々。それがそのまま後七子にまで受け継がれてゆき、前節で触れたように、詩人としての名声を得るためには權威者の機嫌を窺い、果てはその詩句を真似なければならぬという状況になつていくのである。古文辞の運動が全国的に広がつた理由の一つが「名声利益を得るため」というのは、この時代を考える重要な鍵である。

王守仁は理を窮めて「心即理」に至り、情を含む生きた心、「良知」を中心命題とした。晩年には経書に根拠をもとめることが稀薄になつたとはいへ、若い頃には「吾が心の理」によつて古典を読み解くことを主張する。

經、常道也。其在於天、謂之命、其賦於人、謂之心、

其主於身、謂之心。心也、性也、命也、一也。……是常道也、……以言其歌詠性情之發焉、則謂之詩。……夫是之謂六經。六經者非他、吾心之常道也。……詩也者、志吾心之歌詠性情者也。……故六經者、吾心之記籍也。而六經之實、則具於吾心。……〔王文成公全書〕卷七
〔稽山書院尊經閣記〕

嘉靖四年（一五二五）王守仁五十四歳の文である。王守仁は、六經の実は吾が心に具わっているのであるから、吾が心を以てすれば六經の真実が分かる、という。学問を重視する態度は、次の文によっても窺える。

……夫學貴得之心。求之於心而非也、雖其言之出於孔子、不敢以爲是也。而況其未及孔子者乎。求之於心而是也、雖其言之出於庸常、不敢以爲非也。而況其出於孔子者乎。……夫道天下之公道也。學天下之公學。非朱子可得而私也。非孔子可得而私也。天下之公也、公言之而已。〔傳習錄〕中「答羅整菴少宰書」

真実は一つであり、学問は權威化されてはいけない、公平であるとする考え方は、既成の価値判断や道徳的意識からの解放を目指す。

經書をすてて読まなくなるのは王学左派からであり、彼らのなかには人欲のみを強調する者も出てくる。徐渭のこ

ろにはすでに王学左派が活躍し始めていた。

四、徐渭の窮理法

徐渭の師には、陽明学者の季本（彭山、一四八五～一五六三）、王畿（龍溪、一四九八～一五八二）がいる。

季本は、王良（一四八三～一五四〇）や徐愛（一四八七～一五一七）と同じく王守仁の直弟子で、王守仁が晩年經書に根柢を求めなくなったことを修正し、古典を学ぶことを主張した。「王文三派の修証派（正統派）」に位置づけられる。

徐渭が終生敬愛し続けることになる季本と出会ったのは二十七、八歳、季本時に六十三、四歳のときであった。季本が七十九歳で亡くなったあとでも徐渭は師を敬愛し続け、その敬虔な気持ちをも多くの詩文に表している。

季本には多くの著作があり、『詩說解頤』には旧説とは異なる、説得力ある解釈が見られる。徐渭は師の『詩說解頤』に序を書き、詩の解釈法についての見解を次のように述べる。

以知凡書之所載、有不可盡知者、不必正爲之解。其要在於取吾心之所通、以求適於用而已。……會稽季先生所著詩說解頤凡四十卷、吾取而讀之、其大槩實有得

於是。其志正、其見遠、其意悉本於經而不泥於舊聞。

是以其爲說也卓而專、其成書也勇而敢、雖古詩人與吾相去數千載之上、諸家所註無慮數十百計、未可以必知其彼之盡非、而吾之盡是、至論取吾心之通以適用於、深有得於孔氏之遺書、先生一人而已。(『三集』卷十九「詩說序」)

書物に記載されていることからは、すべて知ることではできない、また正しく解釈できるわけではない。解釈の要諦は「心から理解できるものを取り、それが現実に適用できるかどうか確かめてみる」ことである。季本先生の『詩說解頤』四十卷は、志が正しく、見識が深く、解釈は經典にもとづいて旧説に引きずられず、心から理解でき現実に適用できるものである、と。經書の解釈について、徐渭はまた季本に手紙を送つて次のように云う。

大約謂先儒若文公者、著釋速成、兼欲盡窺諸子百氏之奧。是以冰解理順之妙固多、而生吞活剝之弊亦有。此正後儒之所宜深戒者、不宜駁先儒而復蹈其弊、乃復爲後人弄文墨之地也。解書惟有虛者活者可以吾心體度而發明之。至於有事迹而事迹已亡、有典故而典故無考、則彼之註既爲臆說、我之訓亦豈身經、彼此詆譏、後先翻異。(『三集』卷十六「奉師季先生書」二)

書を解するには、「心体の度」によつて、すでに知ることの出来ないことを發明しなければならぬ、と。これは先の「心から理解できるものを取り、現実に適用できるかどうか確かめる」という姿勢に通じる。

四、徐渭と季本と王畿と

明代思想の中心命題は、「心」をどう捉えるかにあつた。王守仁は「心」はイコール「理」であると言つたが、その解釈をめぐつて諸説が生まれ、徐渭のころには、「心」の「自然」が論じられていた。

季本は、「心」を考へるとき、「惕」に着目する。「惕」は、おそれつつしむことで、「惕若(警惕)」ともいう。季本は云う、「自然」とは理に順うことである。「惕若」は理ではないが、もし「惕若」がなければ「心」は「氣の動く所に随ふ」だけで理に順うことはできなくなる。「惕若」は「心」が理に順うという「自然」を「主宰」するものである、と。

自然者、順理之名也。理非惕若、何以能順。舍惕若而言順、則隨氣所動耳。故惕若者、自然之主宰也。……故聖人言學、不貴自然、而貴于慎獨。正一人自然、則易流于欲耳。(『明儒學案』卷十三所引『說理會編』)

季本は、「惕若」が主宰し、理に順う「自然」は認めるが、そうではない（自然）、つまり当時盛行していた「心のま
まなる自然」は否定する。「惕若」に基づかない（自然）
は「欲」に流れ易くなるためであり、それ故、聖人は（自
然）を費はず、「独りを慎む」ことを費んだ、と言うので
ある。

季本の「自然」と「惕（若）」に対して、王畿は（自然）
こそ宗とすべきで、「（警）惕」は（自然）の用＝働きであ
り、恐懼することによって正しさを得ることはできない、
と云う。

龍溪云、學當以自然爲宗。警惕者、自然之用、戒慎恐
懼未嘗致纖毫之力、有所恐懼便不得其正矣。（『明儒學
案』卷十三「季本」）

季本は、「惕」を「自然」に至る絶対必要条件とするの
に對し、王畿は、「惕」は（自然）の一作用にしか過ぎない、
とするのである。

王畿は、王守仁の「心即理」をより徹底させ、「良知は
学ばば慮ばかりせずして、本来具足する」⁽²⁶⁾ものであるとし、
見聞知識を借りて良知を補完するという考えを「依識」の
学として否定した。つまり、良知は修証を待って完全にな
るのではなく、いま現在成就しているものとし、既成の価

値判断や道德的意識からの解放をめざしたのであった。右
の警惕の解釈も、その延長線上にある。

二人の師の「惕」「自然」説に対して、徐渭は次のよう
に云う。

惕之與自然、非有二也。自然、惕也。惕、亦自然也。

然所要を惕而不在於自然。猶指目而曰自然明可也。苟

不言明而徒曰自然、則自然固虛位也。其流之弊、鮮不

以盲與翳者冒之矣。（『三集』卷二十九「讀龍惕書」）

「惕」と「自然」とは二つのものではない。「自然」は

「惕」であり、「惕」はまた「自然」である。しかし、要は
「惕」にあつて「自然」にはない、と。

王畿は、徐渭の表兄で、徐渭自ら記した年譜『畸譜』「師

類」にはその名が第一に挙げられている。徐渭は、王畿と

季本の二人の師の説を兼取しながらも、より季本に傾く。

これは、儒・仏・道の三教に関しても同様である。

王畿は三教融合の考えを持ち、⁽²⁷⁾季本は儒教を顕彰して

仏教を否定するが、徐渭は三教融合でもなく、仏教を完

全に否定するわけでもない。徐渭の思想は「論中（中を論

ず）」（一〇七、『三集』卷十七）に凝縮されており、三教

に関しては、以下のように仏教と道教を一つと見て、儒教

とともに二教としている。

聃也、御寇也、周也、中國之釋也。其於曇也、猶契也、印也。不約而同也、與吾儒並立而爲二。止此矣。他無所謂道也。(『三集』卷十七「論中七」)

「論中二」では、道教と仏教の「中」の考え方を否定している²⁹ので、徐渭は、より儒家に傾いているといえよう。ただし、儒家の既成の価値判断や道徳的意識からの解放は行っている。たとえば聖人に対して、

自古古以至今、聖人者不少矣、必多矣。自君四海、主億兆、瓊至治一曲之藝、凡利人者、皆聖人也。(『三集』卷十七「論中三」)

と、伝統的な儒教観で解釈するのではなく、「人に利する者」、一芸に秀で、後世に影響を与えた者をすべて聖人とする。伝統的儒教における聖人だけ³⁰を聖人としたり、陽明学左派のように自らを聖人とすることはない。徐渭の柔軟な思考が見て取れよう。

おわりに

王守仁が古文辞から離別したのは、「第一等の徳業をなすべき」と考えたからであった。徐渭もまた「現実に適用できるかどうか」を問題にしていた。学問を社会にどう活かすか、それはいつの世でも問われることである。

帰有光は後七子の領袖王世貞(一五二六〜一五九〇)・李攀龍(一五一四〜一五七〇)を「二の妄庸人」と痛罵³⁰し、これが発端となって王世貞との間に「妄庸論争」³¹が起こった。帰有光の批判は、古文辞派は、古人の語句を模擬剽窃するだけ、学問の根底がない、広く文学を学ばず特定の時代だけを模範とする、妄庸な人物を親玉に仕立て付和雷同して大先輩を批判する、というものであった。

帰有光は科挙に合格するための学問を批判し、古典を「吾が心」によって読み解くことを主張する³²。それ故、古文辞派には学問の根底がないと批判するのである。

帰有光の師・魏校(一四八三〜一五四三)は、胡居仁(一四三四〜一四八四)の弟子で、帰有光の最初の妻魏氏の叔父である。魏校は、「宇宙全体是れ一理」とし、不善は氣質より出て、性は本来善であると説いた。また、性を太極、氣質を陰陽五行とみて、悪の起源を氣質にもとめ、「衆欲行はれざれば、天理自ずから見はる」と、情欲を否定する立場に立つ。また、太極は理であり、理気は不離不雑である、とするなど、程伊川の性即理に従う³³。治績には、広東赴任中、民間信仰などで祭る祠、すなわち朝廷編纂の祀典に記載されない淫祠を破壊するように命令し、儒教を重視し広めようとしたこと³⁴などがある。学問を修めて社

会に適用するという、士大夫の伝統を体现したものである。帛有光も進士に及第して長興知県を授けられると、「古の教化を用いて」治めた。社会の不正を改めようとする姿勢は師と同じである。

袁宏道は、「善く描く者は、物を師として人を師とせず。善く学ぶ者は、心を師として道を師とせず。善く詩を為る者は、森羅万象を師として、先輩を師とせず。李唐に法る者は、豈に其の機格と字句とを謂ふのみならんや。其の漢たらず、魏たらず、六朝たらざるの心に法るのみ。是れ真に法る者なり。」と、李贄の影響からか、一歩踏み越える」と古典否定に向かう発言をする。しかし、その一歩を踏みとどまり、役人として社会に尽くした。

徐渭のいう「窮理者」の視点から反古文辞の人々を眺めてみると、確かにそこには理を窮めた人、すなわち人としての真実の生き方を求めた人が見えてくる。古典を「吾が心」で読み解き、人の情を察知し、それを治世に活かしたのは、帛有光であり、袁宏道である。社会で躓き文芸にそれを活かしたのは、徐渭である。いずれも思想界からの影響を受け、学問によって人としてのあり方を学び、それを社会に、そして文学に活かした。学は社会に還元され、文学には実生活に根ざす真情が発露されたのであった。

明代文学は思想界との関連を特に考慮しなければならぬと思われる。そこで、小論では、徐渭の古文辞批判をめぐって「窮理」との関連について考察してみたが、より精細な考察と他の反古文辞の人々については後日に期したい。また、徐渭の「自然」観は、戯曲における「本色論」へと連なるが、これについてもいずれ稿を改めて考えてみたい。

注

(1) 「迨嘉靖時、王慎中・唐順之輩、文宗歐・曾、詩倣初唐。李攀龍・王世貞輩、文主秦漢、詩規盛唐。王・李之持論、大率與夢陽・景明相倡和也。歸有光頗後出、以司馬・歐陽自命、力排李何王李。而徐渭・湯顯祖・袁宏道・鍾惺之屬、亦各爭鳴一時。於是宗李何王李者稍衰。」(『明史』卷二八五「文苑一」)。

(2) 「徐文長集三十卷。其詩欲出入李白李賀之間。……其文則源出蘇軾、頗勝其詩。故唐順之茅坤諸人、皆相推挹。……故其詩遂爲公安一派之先鞭、而其文亦爲金人瑞等濫觴之始。」(『四庫全書總目』卷一七八)。

(3) 拙論「徐渭の古文辞批判」と「比喩法」(『國士館大學漢學紀要』第五号、二〇〇三年)。

(4) 以下、底本として『徐渭集』(中華書局、一九八三年)を用いる。

(5) 郭紹虞『中國文學批評史』(一九六九年)等。

(6) 『明史』卷二〇五「唐順之傳」。

(7) 拙論「埤有光の『文』理論―載道と抒情の融合―」(『筑波中國文化論叢2』、一九八三年)。

(8) 「後世固有擬古作者、然往往以應人之求而已。」(『匏翁家藏集』卷四十一「費昭齋中園四興詩集序」)。

(9) 李夢陽の情に言及するもの以下のもがある。「夫詩發之情乎。聲氣其區乎。正變者時乎。夫詩言志。志有通塞、則悲懼以之。二者小大之共由也。」(『空同集』卷五十「張生詩序」)。「情者動乎遇者也。…故遇者物也。動者情也。情動則會心。會則契神。契則音所謂隨寓而發者也。…契者會乎心者也。會由乎動。動由乎遇。然未有不情者也。故曰、情者動乎遇者也。…」(同卷五十「梅月先生詩序」)。「夫天地不能逆寒暑以成歲、萬物不能逃消息以就情。故聖以時動、物以情徵、廢遇則聲、情遇則吟、吟以和宣、宣以亂暢、暢而永之而詩生焉。故詩者吟之章而情之自鳴者也。」(同卷五十「鳴春集序」)。「夫詩宣志而道和者也。故貴宛不貴嶮。貴質不貴靡。貴情不貴繁。貴融洽不貴工巧。」(同卷六十一「與徐氏論文書」)。

(10) 李夢陽の文論に以下のものがある。「夫道、自道者也。有所爲、皆非也。」(『空同集』卷五十「遵道錄序」)。「古之文以行、今之文以葩。葩爲詞腴、行爲道華。」(同卷六十一「六箴」)。「文猶不能爲、而矧能道之爲。」(同卷六十一「駁何氏論文書」)。

(11) 「夫文與字一也。今人模臨古帖即太似不嫌、反曰能書。何獨至於文而欲自立一門戶邪。」(『空同集』卷六十一「再與何氏書」)、「又謂文必有法式、然後中諧音度如方圓之於規矩古人用之、非自作之。實天生之也。今人法式古人、非法式古人也。」(同卷六十一「答周子書」)。

(12) 情を重んじることとは、「夫詩本性情之發者也。其切而易見者莫如夫婦之間。」(『何大復集』卷十四「明月篇」)等に見える。李何の論争は二人の書簡に見える。

(13) 「其持論、文必西漢、詩必盛唐、大曆以後書勿讀。」(『明史』卷一七五「王世貞傳」)。

(14) 「一時士大夫及山人、詞客、衲子、羽流、莫不奔走門下。片言褒賞、聲價驟起。」(『明史』卷一七五「王世貞傳」)。

(15) 「後生小子不必讀書、不必作文。但架上有前後四部稿、每遇應酬、頃刻裁割、便可成篇。」(艾南英「天侑子詩集」)。「四部」は王世貞の「弇州山人四部稿」。

(16) 「十有五年壬戌、先生三十一歲。在京師。八月疏請告。…先是五月、復命。京中舊遊、俱以才名相馳騁、學古詩文。先生歎曰、吾焉能以有限精神爲無用虛文也。遂告病歸越、築室陽明洞中、行導引術。」(『王文成公全書』卷三十二「年譜」)。

(17) 「始昌國與李夢陽、何景明數子友。…正德庚午冬、陽明王守仁至京師。守仁故善數子、…」(『王文成公全書』卷二十五「徐昌國墓誌」)。

(18) 「弘正間、京師倡爲詞章之學、李何擅其宗、先師更相倡和。

既而棄去、社中人相與惜之。先師笑曰、使學如韓柳、不過爲文人、辭如李杜、不過爲詩人。果有志於心性之學、以顏閔爲期、非第一等德業乎。」(『王龍溪先生全書』卷十六「曾舜徵別言」)。

(19) 「夫顏雖卽謁吾才、然終日如愚、不改其樂也。此與世之謀聲利、苦心焦勞、患得患失、逐逐終其身、耗勞其神氣、奚啻百倍。」(『王文成公全書』卷二十五「徐昌國墓誌」)。

(20) 「郡中名流以百數、皆雕繪藻飾、煥熠以賈聲譽。」(『王文成公全書』卷二十五「陳處士墓誌銘」)。

(21) 岡田武彦『王陽明と明末の儒学』。

(22) 「奉贈師季先生序」(『三集』卷十九)、「季先生祠堂碑」(同卷二十四)、「先師彭山先生小傳」(同卷二十五)、「師長沙公行狀」(同卷二十七)、「季先生入祠祭文」(「時祭文」)、「縣祭文」(「入鄉賢祠府縣祭文」(同卷二十八)、「季彭山先生舉鄉賢呈」(同卷二十九)等。

(23) 著作は十一種、百二十卷に及ぶ。主なものに『詩說解頤』四十卷、『春秋私考』、『廟制考義』、『讀禮疑圖』、『孔孟圖譜』、『樂律纂要』、『易學四同』、『說理會篇』がある。

(24) 「明季本撰。…大抵多出新意、不肖剽襲前人、而徵引該洽、亦頗足以自申其說。凡書中改定舊說者、必反襲援據、明著其所以然。…如斯之類、皆足於舊說之外、備說詩之一解」(『四庫全書總目』卷十六「詩說解頤四十卷」)。

(25) 『易』乾の九三に「君子終日乾乾、夕惕若、厲无咎」とある。

(26) 「良知不學不慮、本來具足。衆人之心與堯舜同。」(『王龍溪先生全集』卷五「雲門問答」)。

(27) たとえば良知に關して「先師提出良知兩字、範圍三教之宗、卽性卽命、卽寂卽感、至虛而實、至無而有、千聖至此駢不得一些精彩、活佛活老子至此弄不得一些技倆。」(『王龍溪先生全集』卷四「東游會語」)と云う。

(28) 季本は當時の「自然」= 理とする考え方や、心が鏡のようには理を照らし出すという説は仏教の影響であると批判する。「聖人以龍言心而不言鏡。蓋心如明鏡之說、本於釋氏、照自外來、無所裁判者也。」(『明儒學案』卷十三所引「說理會編」)

(29) 「語中之至者、必聖人而始無遺、此則難也。然習爲中者、與不習爲中者、甚且悖其中者、皆不能外中而他之也。似易也。何者、之中也者、人之情也。故曰易也。語不爲中、必二氏之聖而始盡。然習不爲中者、未有果能不爲中者也。此則非直不易也。難而難者也。何者、不爲中、不之中者、非人之情也。魚處水而飲水。清濁不同、悉飲也、魚之情也。故曰爲中似猶易也。而不飲水者、非魚之情也。故曰、不爲中、難而難者也。」(『三集』卷十七「論中一」)。

(30) 「蓋今世之所謂文者難言矣。未始爲古人之學、而苟得一二妄庸人爲之巨子、爭附和之、以詆排前人。」(『震川先生集』卷二「項思堯文集序」)。

(31) 「嘗爲人文序、詆排俗學、以爲苟得一二妄庸人爲之巨子。兪州聞之曰、妄誠有之、庸則未敢聞命。熙甫曰、唯妄故庸、

未有妄而不庸者也。」(錢兼益『列朝詩集小傳』丁集中「震川先生婦有光」)。

(32) 科舉を批判するものとして「科舉之學、驅一世于利祿之中、而成一番人材、世道其蔽已極。士方沒首濡溺于其間、無復知有人生當爲之事、榮辱得喪、纏綿縈繫、不可脫解、以至老死而不悟。」(『震川先生集』卷七「與潘子實書」)や「夫科舉之所爲式者、要不違于經、非世俗所謂柔曼駢奕媚悅之辭以爲式也。」(『震川先生集』卷十一「送國子助教徐先生序」)等がある。學問法については、注(7)参照。

(33) 『明儒學案』卷二参照。

(34) 井上徹氏「魏校の淫祠破壊令―広東における民間信仰と儒教―」(『東方宗教』第99号)。

(35) 「四十四年始成進士、授長興知縣。用古教化爲治。每聽訴、引婦女兒童案前、刺刺作吳語、斷訖遣去、不具獄。」(『明史』卷一七五「婦有光傳」)。

(36) 「善畫者、師物不師人。善學者、師心不師道。善爲詩者、師森羅萬象、不師先輩。法李唐者、豈謂其機格與字句哉。法其不爲漢、不爲魏、不爲六朝之心而已。是真法者也。」

(『袁宏道集箋校』卷十八「敘竹林集」)。

(國士館大学)