

# 錢穆「記公安三袁論學」について

内 田 健 太

respective realms of thinking and interest at that time, and these conflicts are in a relation of parallel.

## Key words

錢穆 袁宗道 袁中道

本稿は、近代の学者錢穆の笱記「記公安三袁論學」を取り上げ、錢穆が描く明末の袁氏三兄弟の「論學」の在り方を照射し、それを導きの糸として明代公安三袁をめぐる「學」の問題について再検討を試みるものである。

—

## On Qian mu (錢穆) 's "Ji Gong an san yuan lun xue"

(記公安三袁論學)

UCHIDA, Kenta

## Abstract

This paper analyzes the reading notes "Ji Gong an san yuan lun xue" (記公安三袁論學) of Qian mu (錢穆) who was a scholar in the modern age.

Qian mu concentrated on Gong an san yuan (Yuan 3 brothers of Gong an) of the Ming period, and discussed their philosophy of study.

His essay has presented an interesting problem. It is valuable when considering Gong an san yuan. However, his argument has been seldom reexamined.

In this paper, I examined Qian's opinion in detail, and a new interpretation was discovered about Gong an san yuan's philosophies of study.

According to Qian's analysis, the oldest brother (Yuan zong dao 袁宗道) and the youngest brother (Yuan zhong dao 袁中道) have opposing philosophies of study. He suggests that the cause is a difference in the fields of study.

I infer that the two brothers' conflict reflects a wide conflict between their

問題の所在を明らかにするために、まず公安三袁（湖北荊州公安出身の、長兄袁宗道・仲弟袁宏道・三弟袁中道の袁氏三兄弟）の研究史的課題を一瞥しておきたい。袁氏三兄弟のうち、仲弟の袁宏道（あざな中郎、号は石公、一五六八～一六一〇）は、一般に、明末に「性靈説」を提唱した詩人として知られている。明代後期に文学界を風靡した古文辞派に対して、「公安体」と呼ばれる「清新軽俊」の詩風を開き、古文辞派「前後七子」に対する「公安三袁」の主唱者の地位を占める。詩人の詩精神のはたらきを重んじて、そこから表出される「趣」を尊重した袁宏道の詩文論は、「独り性靈を抒べ、格套に拘はらず」という標語から「性靈説」と称されている。

公安三袁を代表するかたちで、この袁宏道に、多数の研究遺産が集中している。そこでひとまず袁宏道に照準をしばって、その研究史をこれまでの中国・日本における受容の在り方も考慮に入れて検討すると、次

のごとき課題が得られる。すなわち、①袁宏道詩学は文学・思想・宗教が渾然一体となった基盤の上に生成したものであること、②その詩学は時代を追って変容すること、③その変容は袁宏道の思想展開と連動するものであること、④したがってある時期の思想と文学との関係のみを一面化して全体理解としてはならないこと、である。ここから袁宏道詩学の変容を思想と文学とにわたって総合的に考察する視座が必要となる。

明代思想史と文学史とを展望する総合的視座の問題に関して、先学は、明代朱子学と古文辞派詩学とが歴史的に「相同的な関係」にあったと論じる。筆者は、この「相同性」概念を批判的に継承し、袁宏道詩学発生の段階とそこからの変容にその「相同性」の問題が集中すると想定して、その思想と文学の面とにかかわる「相同性」に検討を加えてきた。もとより、そのように「相同性」を問題視角とするならば、その「相同性」成立の要件が問われる。そこで登場するのが、その「相同性」の担い手であった明代の士人が思想や文学を議論した「場」の問題である。この「場」が、当時の思想と文学とに共通する基盤を用意し、その「場」の動向がかかる相同性成立の要因と考えられる。ではその科挙社会に生きる士人たちにとっての関心事は何であったか。中国近世士大夫文化世界では「学問」という語は、よりよく生きる力を向上させるといふことを含意する用語となっていたが、およそ科挙社会に生きる士人にとって、最大の関心事の一つであったのがこの「学問」の問題であった。明代後半期の思想史の展開と文学思潮との照応関係に考えるに当たって、その相関のあらわれを、袁宏道のこの「学問」観念の展開に照明を当てて検討しようとする視座から、筆者は袁宏道の「学問」観念をめぐる問題を考察してきた。

この「学問」ということで考えると、袁宏道を始めとする公安派は、

その受容史においてしばしば「無学」と称される。だが、「無学」といわれる袁宏道自身の思想遍歴を辿ると、この「学問」という語が、重層的な意味あいをも有する鍵言葉となっていることに気づく。さらに、その最も間近にあった弟、袁中道の仲兄に対する論及をみると、むしろ袁宏道を「学問」の人として結論づける傾向にある。しかし、従来の研究史においては、この「学問」の人としての袁宏道像は、先の「無学」評価と相俟って看過される傾向があった。この「無学」評価を裏付けるものとしては、清代に考証学の立場から明学が「空疎不学」と評されたことが大きい。とくに袁宏道が「国朝第一」として自ら心を寄せた「良知学問」に対する考証学の評価は厳しく、明代の「学問」を「空疎不学」として把握するこの観方は、袁宏道の受容史に強い影響を与え、今日の研究者をもなお規制してきた経緯がある。

今回取り上げる錢穆「記公安三袁論学」は、袁氏三兄弟における「学問」の問題に正面から取り組んだ、公安三袁の研究史において貴重な述作である。著者の錢穆（あざな資四、一八九五―一九九〇、江蘇省無錫の人）は、『先秦諸子繫年』『秦漢史』『中国近三百年學術史』から、晩年の大著『朱子新学案』を代表とする宋明理学の研究に及ぶまでの、二十世紀中国を代表する古典学者として広く知られている。後に見るように、この「記公安三袁論学」も、その宋明理学研究の一環として著されたものである。しかしながら、この「記公安三袁論学」については、本邦の公安三袁研究史の中では顧みられる機会が極めて少なく、いわば埋もれた文章となってしまっている。本稿は、この二十世紀を代表する「国学大師」錢穆の眼に袁氏三兄弟の「学」がどう映じていたか、そしてその公安三袁像がどのようなものであったか、ということを照射し、さらにそれを導きの糸として、かれら公安三袁をめぐる「学」の問題について

て再検討してみたい。

## 二

錢穆「記公安三袁論学」は、全体の「序」となる次の一節から始まる。

四十年前、曾撰龍溪略歴及念庵年譜兩篇、備著兩家論学之異、並透露此下王学演變之消息。頃重閱旧稿、因念公安三袁之学、大可为之作証佐、而梨洲学案未及此三人。因加綴輯、以成斯篇、聯記當時之學術風氣。

四十年前、私はかつて「龍溪略歴」と「念庵年譜」との兩篇を撰述した。つぶさに両者が学を論ずる際の異同を著し、ならびにこの観点から王学の変遷の様相を明らかにした。最近、その旧稿を再読する機会があり、あわせて公安三袁の学について考えを進め、大いにこの問題について証左を得た。しかるに、黄梨洲の『明儒学案』にはこの三人について論及がない。そこで編集をくわえて、この篇を成し、いささか当時の學術の氣風について記すことにした。

この文章が著されたのは、一九七七年、時に錢穆八十三歳である。錢穆は一九四九年に香港に渡り、のち一九六七年、台湾に居を定めた。この文章も台湾に在って著されたものである。

この「記公安三袁論学」を収める『中国學術思想史論叢』の「序」によると、錢穆は、一九三七年に湖南省南岳の地で、「宋明各家」の文集を読み、とりわけ「龍溪」（明代の陽明学者、羅洪先（一五〇四～一五六四）の号）と「念庵」（明代の陽明学者、王畿（一四九八～一五八三）の号）との二人の文集に深く感じるところがあったという。ここで挙げられている「龍溪略歴」（「王龍溪略歴及語要」と「念庵年譜」（「羅念

庵年譜」とは、その「四十年前」の産物である。

錢穆のこの発言にある両者の「異同」と「王学の変遷」とについては、錢穆の両著ならびにかれの「略論王学流變」に詳しいが、その「異同」について、行論の便宜上、ここで簡単に述べたい。

王畿は「良知」（陽明学の用語でいう、人間の潜在的な道德能力）の円満で自在な主宰性を尊重し、誰もが当そのしよのまま下に聖人であるとして、徹底した自力主義を説き、良知現成派（いわゆる王学左派）を主唱した。一方で羅洪先は、当初その王畿に傾倒したが、後にいわゆる王学右派に属する。この羅洪先は、良知現成派の考え方は、「拔養」（良知を實際の場で發揮すること）を輕視し、後天的な学問知見から自由になろうとするあまり、狂放やうたほうたい自高に陥りかねないと批判し、良知の培養と学問工夫の相即とを主張した。錢穆のいう「異同」とはこの王畿と羅洪先との陽明学派内での思想的差異を指す。

一般に公安三袁の人士は、王畿の流れを汲む良知現成派の思想系譜に位置づけられる。しかし、かれら公安三袁については、自らの立場で明代の儒学史を整理することを試みた黄宗羲『明儒学案』に一切記載がない。そこで、錢穆は、王畿と羅洪先との思想的振幅の中で公安三袁の「学」を捉え、その「学」の在り方から当時の學術の氣風を浮き彫りにしようとする立場を打ち出すのである。

興味深いのは、この末尾に、「義非表揚、読者審之」——この文章のねらいは、公安三袁の顕彰を意図したものではない、と錢穆が「読者」に注意をうながしていることである。言わずもがなの一言のようだが、この一言の背景には、当時のポレミツクな事情がうかがえる。まさに「四十年前」、中華民國における「文学革命」の担い手であった周作人、林語堂などの人士によって、一躍公安三袁は顕彰の的となった。「文学革

命」の旗手たちは、「独抒性靈」とか「不拘格套」といった公安三袁の文学論に、「近代精神」の萌芽がみられるとして推賞し、公安三袁、とりわけ袁宏道は「新文学の源流」としてにやかに脚光を浴び、大いにもてはやされた<sup>②</sup>。そのような近代の文学革命運動の文脈で公安三袁を表彰し、自らの運動の駒にせんとする当時の風潮に錢穆は距離を置く。錢穆は、公安三袁が生きた明代の思想界の中に、かれらの学を論じた言説を還元し、適正な歴史的な位置づけを図ろうとする。「記公安三袁論学」のいわば「序」となる一節の末尾に記された何気ないこの一言に、「文学革命」の熱狂に流されまいとする「国学大師」錢穆の矜持を垣間見ることが出来る。

この「序」のあと、錢穆は袁氏三兄弟の一人ひとりについて、その「学」の在り方を論じている。順にそつて、まず、長兄袁宗道の「学」の様態からみてゆこう。

三

○ 錢穆は次のような書き出しで袁宗道（あざな伯修、一五六〇～一六〇〇）について述べている。

袁宗道、字伯修、万曆十四年会試第一。有白蘇齋集二十二卷。其言曰、三教聖人、門庭各異、本領是同、所謂学禅而後知儒。非虚語也。今之高明有志向者、腐朽吾魯・鄒之書、而以諸宗語録為珍奇、率終身濡首其中而不知返。間来与諸弟及数友講論、稍稍借禅以證儒、始欣然舍竺典而尋求本業之妙義。

錢穆のこの文章は、中国の伝統学術にみられる筭記体で著されている。筭記とは、書物を読み、その抜き書きを示して、考証を行ったり、自らの見解を合わせて書きつけたりする読書筆記のことをいい、錢穆の

世代までの「国学大師」たちが得意とした文体である。「記公安三袁論学」は、この筭記体により、公安三袁それぞれの「学」に関する発言を提示し、錢穆自らの見解を簡明にコメントしてゆく形をとる。

「袁宗道、字は伯修、万曆十四年の会試第一である。『白蘇齋集』二十二卷がある」と伝記的な記述を掲げ、「其言曰」と最初に錢穆が取り上げるのは、袁宗道の「説書類」の序にあたる文章（『白蘇齋類集』巻十七、二二七頁<sup>③</sup>）である。袁宗道は、孔孟を顧みず、禅語録に飛びつく当時の時代思潮に対し、儒釈道三教の「本領」は同一であると説く。錢穆は、この発言について、

是知当時已群然逃儒皈禅、伯修矯之、借禅證儒、則其所以為儒者亦可知矣。

ここから、当時すでに世の大勢が、儒学から逃れて禅仏教に心を寄せており、伯修はこの気風を矯正するにあたって、禅学の用語を借りて儒学の真理を解き明かそうとしたことがわかる。その儒者であるわけもここからわかる。

と論じている。錢穆は、「借禅證儒」（禅を借りて儒を証す）という言葉をも、袁宗道の「学」の鍵言葉として打ち出す。儒釈道三教の「本領」はあくまで同一としつつも、「禅を学んで後に儒を知る」、「稍稍、禅を借りて以て儒を証せば、始めて欣然として竺典を捨て本業の妙義を尋ねる」という袁宗道の発言を提示し、袁宗道にとって禅仏教は、儒学の真理を説き明かすための手段であり、袁宗道自身は儒者の立場に身を置いたことを強調する。錢穆はこれにつづけて、

又曰、伯安以知善知惡為良知、為中下根人權說耳。王汝中所悟無善無惡之知、則伯安本意也。汝中發伯安之真、其猶荷葉發達磨之秘乎。

（『白蘇齋類集』巻十七「説大学」、二四〇頁）

又曰、陽明先生改蔵最上一著、許多話不露一点端倪。若非龍溪自悟、  
 當終身閉口矣。(『白蘇齋類集』卷二十二「雜説」、三〇七頁)

と、王畿(あざな汝中・号は龍溪)こそが、王守仁(あざな伯安、号は陽明)の「本意」を継承し、王畿によって始めて陽明先生の真意が開かれたものとする袁宗道の見方を取り上げ、

是証伯修論学実從龍溪來。

これは、伯修の学を論ずる立場が確かに龍溪に由来することを証明している。

と、袁宗道の思想系譜が、先の王畿と羅洪先との兩者のうち、王畿直系のものであることを論じる。あわせて、少年時代、酒と博奕に明け暮れた「任侠」の王畿に対し、王守仁が型破りの度量を示したことで、王畿がその門弟となるに至ったエピソード<sup>(10)</sup>を袁宗道が好意的に書きとめていくことについて、

此等伝説、固非儒門、亦異緇林、特當謂之江湖。而前輩述之、伯修信之、豈不見當時之風氣乎。

こうした伝説は、もとより儒門の世界にはありえないことで、また仏門の世界とも趣を異にし、まさに「江湖」のものというべきである。しかるに、「前輩」がこの話を述べると、伯修は本当だと信用している。当時の気風がうかがえよう。

と、袁宗道が王守仁・王畿の型破りな師弟関係に深く共感していることを述べている。

また、錢穆は、「性情不待学、而功業必恃於学」「性情」は学を必要としないが、「功業」は必ず学に頼らざるを得ない」とみる。ここから、「性情」の完全性を重視する王畿の立場と、「功業」を完成させる際に必要となる「学」にも留意する羅洪先の立場との間にあって、いった

い袁宗道はどちらの構えをとるかということが、いわば試験紙の役割を担うことになる。そこで錢穆は、結果としての「功業」は二次的なものとする袁宗道の発言に注目し、ここでも袁宗道は人間の本来的な道徳能力が現在において完全に成就されているという王畿の立場に立つと論じる。このように錢穆は、袁宗道の「学」が王畿の思想系譜を継承することを強調しつつ、その「学」の鍵言葉を「借禪詮儒」とみなし、この言葉を柱として袁宗道の学問像を捉えてゆく。

ところで、この「借禪詮儒」ということで興味を惹くのは、仏教語の「空」によって儒学の「誠」を説き明かし、その「空」を万物を生育する「春」になぞらえて、「春に非ずんば豈に能く万物を成育せんや」と述べる袁宗道の発言に対し、錢穆が批判を加えていることである。

老子以「無」說道、中庸後起、転用「誠」字、此是儒家苦心处。今伯修以「空」詮誠、則三教可帰一矣。春統四時、仁統四徳、漢宋諸儒、皆以仁説春、以春説天、惟仏家不言天、故春亦帰於空。伯修以空詮誠已足、何又牽涉到「春」字。則其未脱文人習氣也。

老子は「無」によって〈道〉を説き、中庸はその後にあって、転じて「誠」の字を用いて説明した。これこそ儒家が苦心したところである。いま伯修が(仏教語の)「空」によって〈誠〉を説き明かそうとするのは、儒釈道の三教が帰一するとの考えからである。〈春〉は四時を統括し、〈仁〉は四徳を統括する。(このことから)漢代から宋代までの儒者たちは、みな〈仁〉によって〈春〉を説き、〈春〉によって〈天〉を説いた。しかるに、仏家は〈天〉を言挙げしない。してみると〈春〉もまた〈空〉に帰すことになる。伯修は〈空〉によって〈誠〉を説き明かせばそれで十分なのに、どうしてさらに〈春〉の字にかかずらうのか。それは伯修がまだ文人の習気<sup>じゅうけ</sup>から脱却でき

ないからである。

錢穆はこう述べて、袁宗道の「借禪詮儒」の論理の不備をつき、その理由に「文人の習気」を挙げる。実際のところ、〈春〉と〈空〉とをアナロジカルにみる観方は「文人」独特のものではなく、袁宗道と同時代の禅僧紫柏達観の「石門文字禅序」にも登場している<sup>⑫</sup>。しかし、仏教学にも造詣の深い錢穆にしてみると、「借禪詮儒」を標榜しているにもかかわらず、論理的な説明ではなく〈春〉という万物生育の詩的イメージに概念の理解をゆだねてしまう点に、「文人の習気」をかぎつけたということになる。

最後に錢穆は、袁宗道の「学」——よりよく生きる力を向上させるという課題に、「借禪詮儒」の立場に立つ袁宗道がどのような人物像をもって応えたかということと述べ、王畿に触発された袁宗道の郷愿論を取り上げている<sup>⑬</sup>。「郷愿」とは、『論語』「陽貨」篇およびそれを承けた『孟子』「尽心下」篇にみえる語である。口に古道を説き、郷里のなかでは謹直と称されているものの、その実態たるや、世に媚びる偽善者であるとして、孔子に「徳の賊」と酷評された存在である。しかしながら、王畿はこの「郷愿」という語に、新たな価値づけを行った(『王畿集』巻五「与陽和張子問答」)。人間は聖凡誰しもが現実において完全態として存在していると説く良知現成派の考え方によれば、世の君子に媚びるのに足り、世の小人に媚びることに足ることを自らわきまえてこの世に生きる「郷愿」さえもがそのまま〈聖人〉であるというのである。この逆説的な言葉を受けて、袁宗道は、「其の郷愿に純なるを求むるも、且つ得易からず、況んや聖人の道をや」と、むしろ当下の「郷愿」としての在り方を徹底することにこそ意義を見いだす。いま・この場で〈聖人〉であることに確信を持たず、自己の本来的な道德能力の可能性を開

ざし、自己を直視せずに外在的な〈聖人〉を規範として学ぶ態度を退けるのである。

錢穆はこのことについて、

是斯道即郷愿之道、而斯世亦郷愿之世也。然則如何而始為聖人之道、曰、「你自西來我自東。」孔子晚年不復夢見周公、此是孔子之晚而悟道、否則孔子常夢周公、即孔子仍亦郷愿也。故曰、不学仏、不知儒。龍溪言、「学問須求自得、天也不做他、地也不做他、聖人也不做他。」如伯修、亦可謂真契龍溪之神髓也。

この道はそのまま郷愿の道であつて、この世もまた郷愿の世である。そうだとすれば、どのようにすれば聖人の道を修めることができるのか。その答えは、「あなたは西から来て私は東から来る」ということだ。孔子は晩年になるとはや周公を夢見ることがなくなったと言った。これこそ孔子が晩年になって(自己の)道を悟ったということだ。さもなくば孔子はいつまでも周公を夢見ていたことになり、つまり孔子もなお「郷愿」にすぎなかったことになる。だから、仏を学ばず、儒を知らず、というのだ。龍溪の言に、「学問はすべからく自得を求めるものでなければならぬ。天もまたそれをしてくれない、地もまたそれをしてくれない、聖人もまたそれをしてくれない」(『王畿集』巻七「龍南山居会語」)とある。伯修のこの考えは、まさに真に龍溪の神髓に達したといふべきであろう。

と論じ、袁宗道がその郷愿論の理解を通して、王畿の自力主義の神髓に通暁したと激賞している。

錢穆のみるところ、袁宗道が王畿のほかに深く推賞していたのは李贄である。かの郷愿とは対蹠的な、李贄の学道者としての徹底ぶりを目の

当たりにしたことで、袁宗道の儒学理解が一層深まったという。しかしながら、李贄と袁宗道を始めとする公安三袁との交渉に関しては、かねてから多くの研究遺産があるためか、李贄との関係については筆を節したと思しい。

以上、錢穆の袁宗道観をまとめると、袁宗道の「学」の立場は良知現成派の王畿の思想を継承し、その「学」の方法は「借禅詮儒」を柱とするものであったといえよう。

#### 四

錢穆が次に取り上げるのは三弟の袁中道（あざな小修。一五七〇―一六二三）である。

袁中道、字小修、乃伯修幼弟。万曆三十一年拳於郷、又十四年成進士。伯修不寿、小修則一承其兄之学而言之益明豁。其次兄中郎称之、曰、「弟喜読老子・莊周・列禦寇諸家言、旁及西方之書、教外之語、欲与一世豪傑為友。其視妻子之相聚、如鹿豕之与群而不相属也。」（中郎集・敘小修詩）是小修之為学、亦能三教同源、而不為郷愿之帰者。有珂雪齋前集二十四卷与近集十卷、今略綴其語如次。

袁中道、字は小修。すなわち伯修の幼弟である。万曆三十一年郷試に合格し、さらに十四年経って進士となった。伯修は寿命に恵まれなかったが、小修はひとたびその兄の学を継承するや、ますます明快豁達にその学問の在り方を語った。次兄・中郎はかれを称えてこう言った、「弟は好んで老子・莊周・列禦寇など諸家の言を読み、そのかたわら仏典や禅語録にも及んだ。一世の豪傑と友となることを求めた。自らの妻子がつどうのを、まるで鹿や豕が群れ集まっているようにみなして一緒にいようとしなかった」と。（『袁宏道集箋

校』巻四「敘小修詩」一八七頁）。ここから、小修の学の在り方もまた儒仏道三教を等しく来源とするもので、（その妻子に対する接し方から）郷愿のような世渡りをしなかったことがわかる。『珂雪齋前集』二十四巻と『近集』十巻がある。

錢穆の「記公安三袁論学」でユニークな点は、公安三袁を著述する際に、長兄の袁宗道の次に三弟の袁中道の論を置いていることである。研究史をひもとくと、公安三袁の文学や思想を論ずる際には、まず先蹤として袁宗道を取り上げ、次に袁宏道でその展開を論じ、最後にその到達点となる袁中道の言説を検討して公安三袁の文学や思想の変遷を俯瞰するという構成がまず一般的である。しかし、錢穆はそうした時系列に沿って論じる形をあえてとらなかった。このことは後述するが、筆者のみるところ、この独特の組み立てに錢穆のねらいが秘められているのである。

「今略綴其語如次（いまほその言葉をつづると次のようになる）」と錢穆が最初に組上に挙げているのは、袁中道が長兄袁宗道のことを述べた次の文章である。

至宝原在家内、何必向外尋求。吾試以禅詮儒、便知兩家合一之旨。

（『珂雪齋集』巻十七「石浦先生伝」七〇九頁）

「吾（袁宗道）試みに禅を以て儒を詮し、便ち兩家合一の旨を知る」というこの記述を受けて、錢穆は次のように論じる。

是伯修以禅詮儒、而小修主由儒參禅。兄弟間似有小異、然其一宗陽明則同。

伯修は禅仏教によつて儒学を詮したのに対し、小修は主に儒学から禅仏教に参入している。兄弟の間に小異があるようにみえるが、しかし陽明を宗師としていることは同様である。

ここで注意されるのは、袁宗道の「以禪詮儒」に対し、袁宗道は「由儒參禪」と、両者の力点が異なっていることである。この「小異」がありつつも、両者が王守仁を宗師としたのは同様であると錢穆は述べるが、袁中道の発言に対する錢穆のコメントをみてゆくと、その「小異」を次第に浮き彫りにしてゆこうとするのに気づく。

是小修亦猶伯修、其特提陽明、乃欲以糾一時之禪風也。

小修もまたちょうど伯修の立場と同じようにみえるが、小修は特に陽明を取り上げ、そのことで当時の禪風を糾そうとしたのである。

袁宗道が良知現成派の王畿の立場に与することはすでに見た。もちろん三弟袁中道もまた、「小修亦由陽明而提及龍溪」（小修もまた陽明から龍溪に説き及ぶ）こともないわけではない。しかし、王守仁から王畿に継承され、さらに数伝を経ることで、いわゆる王学左派は、王守仁が打ち出した心の制御の在り方を次第に超脱する方向へと向かってゆく。これを錢穆は「禪風」と呼び、袁中道が「禪風」から王守仁本来の学風に帰ることを主張したと論じているのである。この事情について錢穆はさらに次のようにいう。

是謂陽明良知之向上一路在龍溪、亦承其兄伯修。然謂陽明自不欲顯明此一路、則似較伯修語有別。

陽明の良知学が龍溪によって向上の一路をとったというのは、またその兄・伯修の立場を受け継ぐものだ。しかし、陽明は自らこの一路をはっきり明らかにしようとしなかったと（袁中道が）いうのは、伯修の言葉に比べると別の見解があるようにみえる。

ここで錢穆が「一路」というのは、いわゆる「無善無悪」説を指す。

「無善無悪」説とは、また天泉橋問答（四句説問答）とも称されるもので、王守仁晩年の語録『伝習録』巻下、百十五條にみえる。王守仁の「無

善無悪（善も無く悪も無いこと）が心の本体、有善有悪（善が有り悪も有ること）が意の動、知善知悪（善を知り悪を知ること）が良知、為善去悪（善を為し悪を去ること）が格物」（四句教）に対し、王畿は「もし心の本体が無善無悪なのであれば、意も同じく無善無悪の意であり、知もまた無善無悪の知であり、物もまた同じく無善無悪の物ということになる」と述べ、心・意・知・物のすべての側面において「四無」と表し、良知が現在に円満成就していること（良知現成）を確信し、外なるもの、非本質的なものから徹底して自由に解放されることを主張した。

一方、この王畿の主張に対して同じく王守仁の高弟である錢德洪（号は緒山）は、人間の心が本来完全であることは是認するものの、人はその現実態（意・知・物）の場においてその本来の道德能力の發揮がそれぞれ「習心」によって阻害されることがあるのもまた事実であるとして、「良知」を涵養する努力によって「習心」を昇華してゆくこと、「工夫」（工夫）の重要性をも説いた。この王畿と錢德洪のやりとりを受け、王守仁自身は、学ぶものの素質に応じて両者は可であるとして調停を図ったとされている。王守仁没後、王畿の緻密かつ旺盛な言論活動によって、「無善無悪」説は先鋭化してゆく。

この「無善無悪」をめぐる問題について、袁宗道は、王畿に与する立場から、「無善無悪」説（四無説）を全面的に是認するのに対し、袁中道は、王守仁自身が王畿・錢德洪の両者を「可」とみなしていたことをテコとして、「無善無悪」説を無条件に受け入れない。この見解に立つ袁中道の発言を、錢穆は次のように挙げている。

陽明雖指「四無」為向上一脈、而亦未嘗絕「四有」之說、是何等穩密。近日論學者、專說本体、未免逗漏、大非陽明本旨。（『珂雪齋集』

卷二十一「書学人冊」八九一頁）

又曰、自本朝大儒、啓人以良知之說、後來教伝、偏重了悟、將爲善去惡之旨、撥斥太過。(『珂雪齋集』卷二十三「心律」九六五頁)  
又曰、宋儒多言工夫、陽明而後、多直指本体。然必先見本体而後有保任工夫。所謂「頓悟漸修」四字、千古真脈絡也。(『珂雪齋集』卷二十四「示学人」一〇五四頁)

これらを含めて錢穆は五例を列挙しているが、いずれも共通するのは、王畿の提唱する「無善無惡」説の流行によって王守仁の四句教理解のバランスが「本体」の「了悟」の方向に崩れ、そのことで「爲善去惡」という絶え間ない「工夫」がなおざりにされてしまっているという批判であり、それは王守仁が本来説いた心の制御の在り方から逸脱しているという異議申し立てである。このことを錢穆は次のように整理する。

凡此、重知亦兼重行、言本体亦兼言工夫、実与其兄伯修所言有別。或両人性気自有異、或当時風氣每下益況、故感触有不同。今勿可深論。

これらを総合すると、知を重んじつつまた兼ねて行を重んじ、本体を言いつつまた兼ねて工夫について言うのは、実にその兄・伯修の発言とはつきりとした区別があるといえよう。あるいは両人の気性において、もとより異同があったためか、あるいは時代が下るにしたがって当時の風氣がますます変転していったために、おたがいの感触に異なるところが生じたのか。今は深くは論じられない。

このように錢穆は袁宗道の学の在り方と袁中道の学の在り方とを対比し、袁中道が「知」と「行」と、そして「本体」と「工夫」との相即を強調していたことを際立たせる。しかし、錢穆はこの袁宗道と袁中道との相違の原因については、両者の「性気」やそれぞれの時代状況の「風氣」をその理由として示唆するものの、敢えて武断することを避けてい

る。

そこで、この相違について、もう少し掘り下げて考えたい。錢穆が示唆した「性気」の異同という点をめぐり、袁中道は仲兄袁宏道の「英特」に対し袁宗道は「穩実」と評されたことを挙げて<sup>⑩</sup>いる。一方で、袁中道について仲兄袁宏道は「自在」という評語を与えている。この「穩実」と「自在」という点で両者の「性気」は鮮やかな対照を見せる。ただし、「穩実」な袁宗道が王畿の良知現成論に邁進し、「自在」な袁中道が良知現成論の昂ぶりにブレーキをかけているというのは、興味深い対照だが、このことは一見すると逆転した現象のようにもみえる。

これを解く鍵は、錢穆が示唆した、両者が生きた時代の「風氣」の変転と、それに対する両者の構えに求められよう。袁宗道は、王畿が提唱した良知現成論が盛り上がりを見せるその真ただ中で思想形成した。人間の主体的な自由を熱っぽく語る王畿に、「穩実」な袁宗道もぐんぐんのめり込んでゆく。一方、長兄袁宗道と十歳違いの袁中道は、その良知現成論の熱狂的な流行が生んだ光と影のうち、その影の部分がようやくあらわになってきた時代に生きた。長兄袁宗道や、仲兄袁宏道が、真摯に良知現成論に向かい合う姿を目の当たりにしていた袁中道にとつて、良知現成論の片言隻語をなぞり、軽躁な空さわざきに狂奔してやりた放題の「風氣」は、烈しい怒りを覚えさせるものであった。既成觀念にとらわれない「自在」な袁中道なればこそ、良知現成論の末流には厳しい批判を向けたのである。

この袁宗道と袁中道との構えをめぐる構図は、「無善無惡」説によって良知の主体的な自由をはかる王畿と、良知の培養と学問工夫の相即とによって規律の立て直しを求めようとする羅洪先との対立構造と、まさにパラレルなものである。錢穆が「記公安三袁論学」を執筆する動機と

なった王畿と羅洪先との異同が、この公安三袁の長兄袁宗道と三弟袁中道との間でパラレルな形で表れているのである。上述したように、銭穆が「記公安三袁論学」で長兄袁宗道の次に三弟袁中道を論じる構成をとったのは、このことを際立たせるねらいがあったためと考えられる。

もちろん、王畿と羅洪先との論争が、数十年を経て袁宗道と袁中道の間でそのまま再燃したというほど、ことは簡単ではない。袁中道は長兄袁宗道に深い敬慕を抱きつづけ、袁宗道の学に対してはその没後も正面から論難したわけではなく、また袁中道自身も羅洪先の学派に属したのではなくして、銭穆も「小修極尊龍溪、又尊近溪、亦尊李卓吾」（小修は極めて龍溪を尊重し、さらに近溪や李卓吾をも尊重した）と指摘するように、王畿や羅汝芳、そして李贄といった良知現成派の流れを汲む。こうした背景から、銭穆は、袁宗道と袁中道との構えの異同について、「今勿可深論」と一刀両断に論じることを控えたのかもしれない。周到かつ篤実な「国学大師」銭穆の見識がうかがえるところであるが、銭穆の意図を忖度すると、袁宗道と袁中道とをめぐる構図の向こう側に、王畿と羅洪先との対立構造がかれの脳裏に揺曳していたように思われてならない。ここに、王畿と羅洪先との異同の問題から胚胎したこの「記公安三袁論学」の眼目があるといえよう。

銭穆はこの問題につづけて、

東越良知之学、大行於江西、而廬陵尤得其精華。（『珂雪齋集』卷九

「枝江大令趙鳳白初度序」四四二頁）

又曰、塘南先生之儒能該禪而不事禪、有合陽明先生不肯逗漏之旨。

（同）

又曰、陽明之学、惟塘南先生悟円而行方、実為嫡系。（『珂雪齋集』

卷十「鄧水素言序」四七八頁）

と、袁中道が王時槐（明代の陽明学者、一五二一〜一六〇五、号は塘南<sup>⑧</sup>）を「極尊」していたことを例示し、

言悟必及行、此小修之終所以異於伯修也。

悟を言えば必ず行に及ぶ、これこそ小修がついに伯修と異なった理由である。

と述べ、また、

江右王門、猶多主修、故為小修所重。

江右の王門は、やはり修養を強調するものが多い。だから小修に重視された。

と、袁中道が、羅洪先や王時槐といったいわゆる王学右派の人士の学問に目配りがかかさなかつたことを強調する。このことも、袁宗道と袁中道とをめぐる構図を、王畿と羅洪先との対立構造とパラレルなものだと銭穆が見なしていたことの証左といえよう。

その上で銭穆は、

然小修之言悟与修、実亦一本於禪。

しかし小修が悟と修とを発言するのは、実にまた一に禪にもとづく。

と、袁中道の悟道と修養とが禪仏教に由来していることを指摘して、袁中道と禪仏教との関わりを論じる。袁中道の禪仏教観として、銭穆は「匯道帰釈」（道教を取り込んで仏教に帰一させる）「匯儒帰釈」（儒学を取り込んで仏教に帰一させる）ということを出している。とりわけ、

論性者、必以夫子之言合仏氏之言、而後其具説始明。吾求其明而已。

即天下万世我罪、亦不惜也。（『珂雪齋集』卷二十四「示学人」一〇

五五頁）

又曰、食色、習也。非性也。非一生之習也。多生之習也。若屬於性、

性即成悪。若一生習、誰其教之。故曰多生之習也。(同、一〇五七頁)

という袁中道の発言を取り上げて、

此其匪儒帰禅尤可知。言「多生之習」、即猶仏氏之所謂「業」。小修以「業」詮習、較之伯修以「空」詮誠、尤為深摯矣。

これは袁中道が儒学を取り込んで仏教に帰一させることがもつともよくわかる例だ。「多生の習」というのは、ちょうどそのまま、仏氏でいうところの「業」である。小修は「業」によって「習」を説き明かした。これを伯修が「空」によって「誠」を説き明かしたの比べると、まことに真摯な態度であるといえよう。

と、仏教語の「業」によって、仏教語の「習」(習気。習性となつていふ煩惱)を説き明かそうとする袁中道を、先述のように「借禅詮儒」を旨とする袁宗道に比較し、より真摯な仏教理解であつたと論じる。これを受けて錢穆は、

自到山中、閱藏習静、看山聽泉、不覺為樂亦至於斯。(『珂雪齋集』

卷二十四「寄祈年」一〇一七頁)

又曰、近日正在古仏堂中、随衆僧粥飯念仏。(『珂雪齋集』卷二十三

「与長孺」一〇〇七頁)

又曰、惟在宝方粥飯堂中作念仏因縁。(『珂雪齋集』卷二十三「寄雲浦」一〇〇七頁)

又曰、予幸而厭棄世羶、少年豪習、掃除将尽。伊蒲可以送日、晏坐可以忘年。以法喜為資糧、以禅悦為妓侍。然後澹然自適之趣、与無情有致之山水、兩相得而不厭。(『珂雪齋集』卷十二「西山十記之十五」五四二頁)

又曰、近日看師比論、方懲慈氏之苦心、一字一滴血。論中警策綿密、

未有過之者。若非在山中、安得遇此秘密法藏。(『珂雪齋集』卷二十「寄宝方」一〇一三頁)

と、袁中道のたゆみない日常的な仏教修行の様子を挙例して、「凡此皆可証小修之所修」(およそこれらはすべて、小修の修養の在り方を証明するものである)と論じる。こうした袁中道の姿を点綴することによって、「借禅詮儒」の立場から「無善無悪」説を展開することに終始した袁宗道に対し、「無善無悪」説を日常的な「為善去悪」によって、より高次に磨き上げてゆこうとする袁中道の「頓悟漸修」の様態を錢穆は明らかにしようとしているのである。

そして、このように袁中道像を描き上げた後、錢穆は、

於時、塵境乍離、心情甚適。山水之奇已相發揮、朋友之縁亦既湊和、游覽多暇、一以文字為仏事。(『珂雪齋集』卷九「解脱集序」四五二頁)

時に於いて、塵境乍ち離れ、心情甚だ適なり。山水の奇は已に相ひ發揮し、朋友の縁も亦た既に湊和し、游覽暇多きも、一に文字を以て仏事と為す。

という仲兄袁宏道の詩文集によせた袁中道の序文を手がかりに、

曰山水、曰朋友、曰文字、其实則皆仏事。故又曰、禅与詩、一理也。

(『珂雪齋集』卷十「送虚白請経序」四九二頁)

山水といい、朋友といい、文字といい、その実はすべて仏事である。

故にさらにいう、「禅と詩とは、一理である」と。

と述べ、仲兄袁宏道を引き合いに出して、袁中道が達した境地について述べている。しかしながら、この「禅」と「詩」とを一理のものとする袁中道の言葉につづけて、錢穆は次のように述べて袁中道をめぐる議論を終える。

人生得此、亦洵是一大樂事。惜乎明祚已不終日、則小修之所悟所修、豈不亦隨蒼生以俱空乎。

人生この境地を得たならば、まことにこれは一大樂事であるといえよう。ただし、惜しいことに明朝の繁榮はすでに黄昏を迎えていた。とすれば、小修が悟り修めたことも、やがて世界の崩壊とともに空に帰さざるをえなかったのだろうか。

公安三袁の中で最も長命に恵まれた袁中道が没したのは、明朝の滅亡があと二十年あまりに迫った一六二三年のことである。享年五十四。銭穆はこう結んでいる。

不知慈氏苦心、又将何以救之。

慈氏の苦心を知らずんば、又将た何を以て之を救はんや。

袁中道の真摯な「頓悟漸修」の「学」もまた明朝の衰亡の波に押し流され、明清鼎革の大きなうねりの中に埋もれていった。そしてそのまま賛同者をもつこともなく、先述した民国の文学革命によって「発見」されるまで、公安三袁の名は埋没してしまふこととなった。そして、かれらの「学」の全容が明らかになるのには、さらなる時間を必要としたのである。

## 五

「記公安三袁論学」で銭穆が最後に取り上げるのは、仲兄袁宏道である。

袁宏道字中郎、万曆二十年進士。三袁中名最著、入明史文苑伝、而以兄伯修、弟小修附之。有中郎集四十卷、由竟陵鍾伯敬增訂。

袁宏道、字は中郎、万曆二十年の進士である。三袁の中で最も著名な人物で、『明史』『文苑伝』にみえ、兄の伯修、弟の小修はそこに

附伝されている。『中郎集』四十卷があり、竟陵の鍾伯敬によって増訂された。

銭穆はこう説き起こした上で、仲兄袁宏道は、「其言亦最放」（その発言もまた最も奔放であった）として、次のごとく、袁宏道の自信に満ちた発言の数々を紹介する。

未弱冠、則留意禪宗。（『袁宏道集箋校』卷五「曹魯川」二五三頁）

又曰、学道不学禪、談星不談義、愛曲不愛音、讀書不説字。（『袁宏道集箋校』卷九「別石簀 其五」四〇三頁）

又曰、当代可掩前古者、惟陽明一派良知学問而已。（『袁宏道集箋校』卷二十一「答梅客生」七三一頁）

袁宏道が禪仏教と「陽明一派良知学問」とに心を寄せていたことを示した上で、銭穆は、

豈不以陽明近禪、故特加称許乎。

どうして陽明が禪に近いことを言わずに、とりわけて称賛するのにか。

と「借禪詮儒」の袁宗道や「由儒參禪」の袁中道とスタンスが異なることに注意をうながしている。そして、「陽明以下、則推尊龍溪・近溪（陽明以下の人物としては、龍溪・近溪を推賞している）と良知現成派の系譜にあることを確認した上で、

王龍溪書多説血脈、羅近溪書多説光景。但初学者不可但認光景、当尋血脈。（『袁宏道集箋校』卷四十四「德山塵譚」一一九〇頁）

又曰、始則陽明以儒而濫禪、既則豁渠諸人、以禪而濫儒。禪者見諸儒汨沒世情之中、以為不礙、而禪遂為撥因果之禪。儒者借禪家一切円融之見、以為発前賢所未発、而儒遂為無忌憚之儒。不惟禪不成禪、而儒亦不成儒矣。（『袁宏道集箋校』卷二十二「答陶石簀」七九〇頁）

——王龍溪の文はほとんど血脈を説いており羅近溪の文はほとんど光景まほうしを説いている。ただ初学者は光景を正しいと思わないで、血脈をきわめなくてはならない、という発言や、始め陽明は儒学によって禅学をみだし、その上で豁渠たちは禅学によって儒学をみだした。ただ禅が禅として成立しただけではなく、儒もまた儒として成立しなくなってしまう、という発言を取り上げ、

観其言、雖亦禪・儒同譏。然要之、其尊禪貶儒之意亦可見。

その発言をみると、禅も儒もともに非難しているようにみえるが、一言で言うとならぬと、禅を尊んで儒をおとしめようとする意図がみえる。

と、袁宏道は儒学と禅学とを仕分けた上で、その双方に批判の目を向けつつも、なお禅仏教に左袒するものであったと錢穆は説く。これら袁宏道における「陽明一派良知学問」の在り方や袁宏道における禅学の位置という点において、筆者は錢穆とは見解を異にするが、錢穆の言うところをもう少ししみよう。

然中郎尊禪而不逃俗、畢竟當為何種人、則有待論定也。

しかし中郎は禅仏教を尊んだが世俗から逃避することはなかった。

それではいかなる人物像を目指していたのか、その論を待つことにしよう。

錢穆は袁宏道を在家の禅者としてとらえ、この世に在って袁宏道がどのような生き方を目指したのかということについて述べる。

其言曰、世間学道有四种人。有玩世、有出世、有諧世、有適世。独適世一種、其人甚奇、亦甚可恨。以為禪、戒行不足。以為儒、口不道堯舜周孔之学、身不行羞惡辭讓之事。於業不擅一能、於世不堪一務。最天下不緊要人。雖於世無所違忤、而賢人君子斥之惟恐不遠。弟最喜此一種人、以為自適之極、心竊慕之。除此之外、有種浮泛不

切、依憑古人之式様、取潤賢聖之餘沫、妄自尊大、欺己欺人。弟以為此乃孔門之優孟、衣冠之盜賊、後世有述焉、吾弗為之矣。(『袁宏道集箋校』卷五「徐漢明」二二七頁)

又曰、打倒自家身子、安心与世俗人一樣、非上根宿学不能。此意自孔老後、惟陽明・近溪庶幾近之。(『袁宏道集箋校』卷四十四「德山塵譚」一二九九頁)

又曰、羅近溪曰、「聖人者、常人而肯安心者也。常人者、聖人而不肯安心者也。」此語扶聖学之髓。(『袁宏道集箋校』卷四十三「答陶周望」一二七七頁)

又曰、要知仏之円、不在出家与不出家。我之円、不在類仏与不類仏。

人之円、不在同我与不同我。通乎此、可以立地成仏、語事事無礙法界矣。(『袁宏道集箋校』卷五「曹魯川」二五四頁)

故曰、看来世間畢竟没有理、只是事。一件事是一箇活閻羅。若事事無礙、便十方大地、处处無閻羅矣。又何法可修。何悟可頓耶。(『袁宏道集箋校』卷六「陳志實」二六五頁)

錢穆はこれらの発言から、

曰適、曰安、曰円、曰無礙、只怪世間多了一「理」字。

適といい、安といい、円といい、無礙といい、ただ世の人々がひとえに「理」の字によって片づけてしまうことに疑問を呈している。

と、それぞれの鍵言葉を出し、世に在って自適すること、聖人とは「常人」であってそこに心を安んじることができるとあること、出家するや否や、または仏に類するや否や、あるいはは自我と同じや否やという区分にとらわれない自在な円通性をもつことを袁宏道の人生観として挙げている。この自在な円通性ということから、錢穆は袁宏道の定理批判を引き合いに出して、次のように論じる。

然則依中郎之意、不僅可以無修、亦復可以無悟。無悟可頓、乃直躋「悟」之最源頭也。

中郎の考えるところによるならば、ただ〈修〉から自由であるだけではなく、〈悟〉からも自由でいることができる。〈悟〉は一挙に直観するものだという考えから自由であることが、「悟」に直參する根源的な出発点なのである。

後天的な修養をとらわれとみなし、そこから自由でいるというだけにとどまらず、頓悟を實體化し、そこに執着することからも自由であつてこそ、始めて真の禅境に悟入することができる、と錢穆は袁宏道の思考を敷衍する。このように、儒学と禅学とを仕分けて、禅仏教をその主軸としつつも、「悟」を含めた一切のとりわれから自由になるという志向を錢穆は袁宏道の学の特徴として捉えているのである。

錢穆はこの〈自由奔放〉な袁宏道という像について、別の角度から次のように述べる。

三袁皆以文学称、当时称为公安派、中郎尤其魁傑。茲姑拈其論文之兩則為例。

三袁はみな文学によつて称せられ、当時は公安派と称され、中郎はその傑物であつた。ここでしばらく中郎が文を論じた二つを例として挙げたい。

一曰、金瓶梅從何得來。伏枕略觀、雲霞滿紙、勝於枚生七發多矣。

〔袁宏道集箋校〕卷六「董思白」二二八九頁

又一曰、少年又諧謔、頗溺滑稽傳。後來讀水滸、文字益奇變。六經非至文、馬遷失組練。

〔袁宏道集箋校〕卷九「聽朱生說水滸伝」四一八頁

文学者としての袁宏道を述べるにあたって錢穆が挙げた二つの例に

は、共通点がある。すなわち、前者は『金瓶梅』と枚乘「七發」、後者は『水滸』と「六經」ならびに司馬遷『史記』というように、いずれも袁宏道がこの明代に成立した白話小説を雅なる古典作品になぞらえ、さらにそれよりも高い評価を与えたものであるという点である。偉大な古典を当時流行の俗文学と同じ組上にあげるだけでも、正統的な士大夫にとつては眉をひそめるところであるのに、袁宏道は自己の鑑識眼によつてさらにその価値評価さえも顛倒させている。この袁宏道と俗文学との関係については、文学革命以来の多くの研究遺産があり、いささかステレオタイプな感はある。それでも錢穆がこの二例を取り上げて議論を結んだのは、伝統的な文学史をも〈自由奔放〉に闊歩する袁宏道の姿を描くことによつて、一切のとりわれから解放されようという袁宏道の志向を強調するねらいがあつたためだと思われる。

おわりに

かくのごとく袁氏三兄弟それぞれの分析を終えると、錢穆は次のように「記公安三袁論學」を結論づけた。

民元以來、新文化運動躍起、高呼「礼教喫人」、「打倒孔家店」、無忌憚之風、有過於万曆。儻言儒、必喜龍溪・近溪乃如李卓吾之徒。

儻言禅、則無修無悟、惟可有驚嘆。惟當時新文学家亦遂称道及於公安、然憚窺其全書、因亦不知其学之出於龍溪・近溪、又直躋於禅而超之、否則或可為三袁更張声氣也。

民国元年以來、新文化運動が沸き上がり、「礼教喫人」（礼教が人を食う）、「打倒孔家店」（孔子一統を打倒せよ）と高唱され、無忌憚の風潮は、明代万曆年間を凌駕するほどであった。もし儒教について口にする、必ず龍溪・近溪を絶賛し、まるで李卓吾の門人のよ

うだった。もし禅仏教について口にする、その無修無悟ぶりに、ただ驚嘆するばかりだった。ただ当時の新文学者たちも、すぐに公安三袁をもてはやすようになったが、それらすべての文章を読もうとはしなかった。そのため、その学問が龍溪や近溪から出て、さらに禅に直参してそこから超えようとしていたことには気づかなかつた。そうでなかったとしたら、三袁に対する論調を一新することができただろうに。

錢穆は、公安三袁の文学論の基層にある「学」の在り方の重要性を説き、公安三袁を文学革命の文化英雄に祭り上げた人士に対して、冷静にかつ痛烈に批判する。この「記公安三袁論学」の序で「読者」に向けて「義非表揚」と述べていたように、公安三袁を近代の文学観念によってあげつらうのではなく、錢穆は公安三袁の「全書」に就き、明代の思想界の「學術風氣」にその言説を還元して、公安三袁の歴史的立場づけを図ろうとした。研究史上、公安三袁を論じる際に必ずといっていいほど取り上げられる李贄との交渉について筆を控えたのも、また公安派の文学理論、いわゆる「性靈説」について敢えて沈黙を守ったのも、あまりに省筆が過ぎるという「読者」の批判すらあるいは承知の上のことかもしれない。しかし、むしろそれは従来の定式化した公安三袁論に対する錢穆一流の自負の表れのようにみえる。明末の思想情況に即して袁氏三兄弟それぞれの言い分を正当に理解し、その歴史的立場づけを図ること、つまり、王学左派の異端児李贄に心酔し、個性の自由を旨とする性靈説を唱えた「文学革命の先駆者」という公安三袁像を更新すること、そのことが「国学大師」錢穆をしてこの「記公安三袁論学」を著しめたゆえんといつてよいだろう。

ただし、錢穆が「記公安三袁論学」を著し、すでに三十年もの歳月が

経った。もし、今日の研究状況から「記公安三袁論学」をみるとすると、たとえば、錢穆が公安三袁の論著を静態的に論じ、それぞれの文章の年次の相違やその個人史的展開について関心が薄いこと、また、かれらと同時代を生き、その「学」を形成し、磨き上げる「場」となった士人や僧侶との交遊や社会的背景についての言及にとぼしいこと、そして、儒釈道三教の枠組みや、黄宗羲『明儒学案』に由来する陽明学派のグループに依拠することで、公安三袁の学の有り方がやや類型的に図式化されていること、これに関連し、王畿・羅洪先との対比によって語られる袁宗道・袁中道の論に比べると、結びに置かれた袁宏道の「学」の位置づけが見えづらいいことなどの批判も想定されよう。

しかし、それでもなお、袁宗道と袁中道とを対置するこの構成の妙から、それに先立つ王畿と羅洪先との対立構造とのパラレルな関係を浮かび上がらせ、長兄と三弟との「学」の異同の裡に、精神の自由を図る志向と規律の確立を求める方向とが交差する明末の士大夫精神史を象徴的な形で提示する錢穆のこの簡記は、さらに袁宏道の「学」の有り方について掘り下げることを迫りつつ、今なお「読者」に示唆を与えるものであると筆者は考える。

#### 注

- ① 詳細は、拙稿「学古」と「師心」の間―袁宏道研究の現状と課題―（『東洋古典学研究』第十五集、二〇〇三）（以下拙稿a）を参照されたい。
- ② 山口久和「明代復古派詩說の思想的意義」（『人文研究』（大阪市立大学文学部）第三十七卷第三分冊、一九八五）を参照されたい。
- ③ 拙稿「袁宏道「前期」学問考（上）」（『東洋古典学研究』第九集、二〇〇〇）（以下拙稿b）、「袁宏道「前期」学問考（下）」（『東洋古典学研究』第十集、二〇〇〇）（以下拙稿c）、「袁宏道における八股文評価の問題」（『東洋古典学研究』第

- 十二集、二〇〇一）（以下拙稿d）、袁宏道晩年の「学問」とその射程」（『日本中国学会報』第五十四集、二〇〇二）（以下拙稿e）を参照された。
- ④『中国學術思想史論叢』巻七（安徽教育出版社刊、二〇〇四）巻頭所収。なお、「記公安三袁論学」のテキストは、この『中国學術思想史論叢』本ならびに『錢賓四先生全集』第二十一巻（台湾聯經出版社刊、一九九八）に拠った。
- ⑤ いずれも、『中国學術思想史論叢』巻七所収。
- ⑥『明儒学案』の著者黄宗羲は、袁宏道を評して「天才俊発、一洗陳腐之氣。自擬蘇子瞻、亦幾相近。但無其學問耳」（『明文授讀』巻二十七）と述べている。このことについては拙稿bおよび拙稿eを参照されたい。
- ⑦『文学革命』における公安三袁の位置については、拙稿aおよび拙稿dを参照されたい。
- ⑧『記公安三袁論学』において銭穆が引く公安三袁の文章は五十六条に上る。本文中に引用するにあたっては、おのおの袁宗道「白蘇齋類集」（錢伯城標点、上海古籍出版社刊、一九八九）、袁宏道「袁宏道集箋校」（錢伯城箋校、上海古籍出版社刊、一九八一、第二版、二〇〇八）、袁中道「珂雪齋集」（錢伯城点校、上海古籍出版社刊、一九八九）に拠り、それぞれの題目とページ数を記した。銭穆所引の文章には、銭穆による刪修や、また文字の異同もみえるが、原則としてそのままとした。ただし銭穆自身が注記した題目のうち、今本と異なる場合は改め、題目の注記がないものについては今本の題目を附した。
- ⑨周群「儒釈道与晚明文学思潮」第七章「論学宗儒、論文尚本・公安派先驅袁宗道重学、平允的文論」（上海古籍出版社刊、二〇〇〇）は、この「借禅詮儒」という鍵言葉に注目し、銭穆の所説をさらに詳細に論じている。
- ⑩前輩為余言、陽明接人、每遇根性軟弱者、則令其詣甘泉受学。時龍溪妙年任俠、日日在酒肆博場中。陽明亟欲一会、不來也。陽明卻日令門弟子六博投壺、歌呼飲酒、密瞰龍溪所至酒家、与其賭。龍溪笑曰、「腐儒亦能博乎」曰、「吾師門下、日日如此。」乃驚求見陽明、一睹眉宇、便称弟子矣。（『白蘇齋類集』巻二十二「雜説」三〇七頁）
- ⑪蓋禪如春也。文字則花也。春在於花全花是春。花在於春全春是花。而曰禪与文字有二乎哉。（『紫柏老人集』巻七「石門文字禪序」）紫柏達觀と公安三袁との関係については、拙稿cでふれた。
- ⑫袁宗道が王畿の郷愿論に強大な「威力」を認めていたことについては、荒木見悟「公安派の仏教思想」（『明末宗教思想研究』、創文社刊、所収、一九七九）に詳しい。なお陽明学における「郷愿」論については、石田和夫「王陽明と郷愿」（『九州中国学会報』第三十八巻、二〇〇〇）を参照されたい。
- ⑬李贄と公安三袁の交渉に関する研究史については拙稿aを参照されたい。また佐藤鍊太郎「李卓吾研究の歴史（上下）」（『陽明学』第十二号・第十三号、二〇〇〇、二〇〇一）を参照されたい。
- ⑭前掲⑨周氏前掲書参照。
- ⑮無善無惡説については、代表的なものとして、荒木見悟「性善説と無善無惡説」（『アジア文化』九巻四号、一九七三）、溝口雄三「無善無惡説の思想的意義——荒木見悟「仏教と陽明学」『明末宗教思想研究』によせて——」（『歴史学研究』第四百八十七号、一九八〇）、吉田公平「性善説と無善無惡説」（『中国における人間性の探求』創文社刊所収、一九八九、いま『陸象山と王陽明』、研文出版刊、一九九〇、所収）がある。
- ⑯あとの二例は「学問各有根器、不容相強。北秀不能強同南能、南能亦不能強北秀同。陽明天泉証道、不昴龍溪、不低緒山、所以能為人師」（『珂雪齋集』巻二十四「示学人」一〇五七頁）、「自東越揭良知以開天下学者、若披雲見日矣。而数伝後、始有借解悟之説以恣其無町畦之行者。昔之專言修者、病在執糠粕、遺神理、不得于聖易簡直捷之宗、同於冥行。而今之專言悟者、執其円通無礙之理、以尽棄其檢柙。即至空疏也、而目考亭為支離。至放逸也、而鄙正叔為木偶。敝亦甚矣。自非三三大儒持躬行實踐以救之、将安所極。不肖謬謂天下有志於道者、多驚於知以遺其行、東越致良知之旨且日晦」（『珂雪齋集』巻九「寿裕吾鄒公七十序」四三五頁）。ここで銭穆が挙げる例については、前掲⑫荒木氏論文において、極めて綿密に論じられている。
- ⑰李子語人、謂伯也穩矣、仲也英特、皆天下名士也。（『珂雪齋集』巻十八「吏部驗封司郎中郎先生行狀」七五六頁）。なお「李子」とは李贄のこと。
- ⑱小修学問、以自在為主、弟之学問、以闡然日章為主。（『与黄平倩』「袁宏道集箋校」巻五十五、一六二二頁）
- ⑲公安三袁の「性気」の点について洞察したものに、溝口雄三「公安派の道」（『入矢教授・小川教授退休記念文学語学論集』筑摩書房刊所収、一九七四）がある。そこで溝口氏は、袁中道について、「もし著者の私見をさしはさむことが許されるなら、三兄弟中最も陰影に富んだ重層な人物である」と評する。

- ⑳ 王時槐については、荒木龍太郎「王塘南の生涯と思想」（町田三郎教授退官記念中国思想史論叢）（中国書店刊所収、一九九五）を参照されたい。
- ㉑ 公安三袁における「頓悟漸修」の問題については、前掲㉔の荒木氏論文および⑮溝口氏論文にいずれも精密な分析がある。
- ㉒ この文章は、『珊瑚林』巻上、九十条にみえる。この訳文は、宋明哲学研討会訳注『珊瑚林 中国文人の禅問答集』（ベリかん社刊、二〇〇二）に拠った。また、『血脈』の問題について論究したものに、小路口聡「良知心学の血脈——陸九淵・王陽明・王龍溪——」（『陽明学』第十七号、二〇〇五）がある。
- ㉓ この問題については、拙稿b d eを参照されたい。一言だけ鄙見を述べると、錢氏の〈自由奔放〉な袁宏道像は、専ら袁宏道前期の資料に依拠したもので、必ずしも袁宏道の全面的な像を伝えきれない憾みがあるように思われる。

