

浙中王門張元冲

―その思想活動と嘉靖三一年廣東鄉試への關與―

三浦 秀一

一、問題の所在

明末の萬曆中期におこなわれた「九諦九解」論争、すなわち許孚遠（號敬菴）が提示した無善無惡說批判の九條の文章（「九諦」）に對し周汝登（號海門）が逐一反駁を加え（「九解」）、さらに許氏が書簡で持論を繰り返した思想的應酬について、⁽¹⁾許孚遠に師事した劉宗周（號念臺）は、その高い思想性を、「有や無について議論すること、極めて詳細と言える（辨有辨無、可謂詳盡）」と評した。⁽²⁾有無概念に關する萬曆人士の成熟した思考は、たとえばその第七番目の應酬からも看取できるが、そうした主題は脇に置き、本稿は、當該の應酬に引かれた或る一文のその前歴を考察の手がかりとする。

「善をおこなおうとする」意識をとまなわせて善をおこなえば、（現象としては）善ではあるがやはり粗あらがある（有有意爲善、雖善亦粗）」というのが問題の一文である。許孚遠は、『書經』・『先儒』・『易經』、都合三題の「古人」によ

る「立言」を引いて解釋を施し、それらと「無善」の主張とは無關係だと斷じて無善無惡説とりわけ「無善」という思考の異端性を主張した（「諦七」）。右の一文はその「先儒」の言葉であり、許孚遠は、「善とは作爲的な意識をともなっておこなわれるべきものではないことを言う（言善不可有意而爲也）」と一文を解した。對して周汝登は、「善に固執すれば善を喪失する（という「諦七」所引『書經』の文章）」と、意識をともなわせて善をおこなえば、善ではあるがやはり恣意的だとの言葉は、まさしく、「無善」の教え（の正しさ）を證明することができる（有善喪善、與有意爲善、雖善亦私之言、正可證無善之旨）」と應じており（七解）、許周兩者において、右の一文の解釋に、表面上、差違は無い。ところがこのふたりは、「無善」という命題の思想的價值に關しては、正反對の立場を貫いた。

「諦七」に言う「先儒」とは北宋の張載である。ただし右の一文は、張載『正蒙』中正篇第八所掲の「有意爲善、利之也、假之也、無意爲善、性之也、由之也」と、同じく誠明篇第六の「纖惡必除、善斯成性矣、察惡未盡、雖善必粗矣」との、ふたつの異なる文章から一句ずつを抜き出して繋いだ二次的創作文である。その作者は未詳だが、許孚遠に先んじて、嘉靖三十一年（一五五二）實施の廣東鄉試における第二場「論」の模範答案（「程論」）がこの一文を用いた點に注目したい。當該鄉試の公的記錄である『嘉靖三十一年廣東鄉試錄』に據れば³⁾、この程論の執筆者は、七五名の合格定員中、第九位合格の鄒可張である。ただし當時の慣習に在って、程文の多くは試験を實施した内外兩簾の官員のいずれか、もしくは受験生の選抜にあつた提學官が代作しており、この試験も同様であつただろう。試験所掲の官員一覽には、監試官張元冲の名が載る。そのかれこそが、右の一文を含む程論の代作者だと筆者は考える。

嘉靖六年（一五二七）九月、廣西への出立を直前に控えた王守仁（號陽明、一四七二—一五二八）に對し、錢德洪（號緒山、一四九六—一五七四）と王畿（號龍溪、一四九八—一五八四）、ふたりの門弟が教學の「宗旨」を質問し

た。王守仁の『年譜』に據れば、錢王兩者は、まず「張元冲を舟中に訪ね」て「宗旨」に關する意見を交換し、その晩「席を天泉橋の上に移し」、師の裁可を仰いだ。⁽⁴⁾「無善無惡は是れ心の體」との一句を冒頭に置く王門の四句教について、錢德洪はそれを「定本」と捉え、一方王畿は「權法」と位置づけており、⁽⁵⁾ 兩者は、王守仁が提示した調停案に對しても自說に引き寄せて理解した。

張元冲とは、この師弟問答の場に臨席した人士のひとりであつたに相違ない。この想定が、右に擧げた鄉試程論の代作者にかれを擬するという假説を導くのだが、許孚遠による當該一文の引用という事實もまた、この想定 of 蓋然性を間接的ながらも高める。一文には上述のような嘉靖期の前歴が存している。しかもそうした前歴は、その後の士人社會における共通の知識ともなつた。もしそうでなければ、許孚遠は、無善無惡説をめぐる應酬においてかかる措辭を選ばなかつたはずである。

以下、張元冲の思想活動をたどるとともに、嘉靖三一年實施の廣東鄉試に對するかれの關與の在り方を検討する。先に筆者は、嘉靖期の科舉試験と王學者との關係を探る文章を著しており、⁽⁶⁾ 本稿はその續編という性格を持つ。それと同時に、王門の個性的な弟子たちのなかでも、思想活動の具體的様相までは明かされていない人士について、その人物像を造型する試みだと稱することもできる。

二、傳記資料

張元冲、字は叔謙、號は浮峰（浮峯）。浙江紹興府の首縣である山陰縣の人。弘治一五年（一五〇二）に生まれ嘉靖四二年（一五六三）に没した。享年六二。傳記資料としては、かれの死後、約八〇年を経て編まれた劉宗周による墓誌銘が、官歴や思想傾向を詳しく記す。劉宗周もまた山陰縣の人であり、かれを師と仰ぐ紹興府餘姚縣の黃宗羲はその編著『明儒學案』卷一四「浙中學案四」に張元冲を取りあげ、劉氏撰「墓誌銘」を節録しつつ張元冲の略歴と學問内容とを概説した。黃宗羲にやや遅れて活動した紹興府蕭山縣の毛奇齡にも「張中丞傳」（『西河集』卷七四）があり、そこでは、劉氏撰「銘」には見えない張元冲の事蹟も紹介される。

張元冲は、没後その子の張一坤により「麟寶山」に埋葬されたが、數年を経て孫の張鉉が墓地の「不吉」を占った。安眠の場所を移すうえで張一坤は「逡巡」を續け、そこで張鉉が「秦望山」のかげの某山に改葬する手筈をととのえた。そして祖父の「行狀」を携え、劉宗周に墓誌銘の執筆を依頼した。改葬以前にも別人により張元冲の墓誌銘が編まれた可能性はあるが、未詳である。ただし嘉靖中後期に張元冲の屬僚となつた王宗沐（號敬所、一五二四―一五九二）に「祭張浮峯都憲文」があり、そこにもかれの履歴が、王宗沐との交流を軸に略述される。また、張元冲の實母である唐氏は長壽を享けた人物であり、その八五歳を言祝ぐ「達壽說」が王門の鄒守益（號東廓、一四九一―一五六二）によつて書かれ、さらにその九〇歳を讃える「張母唐夫人九十壽誕序」が湛若水（號甘泉、一四六六―一五六〇）により、「壽張太夫人九袞序」が王宗沐によつて撰述された。⁽⁹⁾ 鄒守益は唐氏の「墓志銘」も編んでおり、これ⁽¹⁰⁾

らの壽文にも張元冲の經歷の一端が記される。

なお張元冲の著作について、劉氏撰「銘」には「著わす所の語録、及び文集若干卷」と記されるが、その現存状況は確認できていない。

二、從學

劉氏撰「銘」に「皇考少參公より以來、累世簪纓、於越の鼎族たり」と稱されるごとく、張元冲の家は、かれの祖父から子まで四代連續して進士登第者を送り出した名門であつた。⁽¹¹⁾祖父張以弘の殿試合格年次は成化五年（一四六九）、父張景琦のそれは同一三年である。張元冲がこの世に生をうけた弘治一五年、張景琦は桂林府知府の任にあつた。だがその父は、張元冲誕生の二週間後、逝去した。兄や姉も結婚前の弱年であつた。母親に教育されたかれは、嘉靖元年（一五二二）、一一歳で浙江鄉試に合格。ただし「五たび公車に上る」と記録されるように、會試には落ち續け、進士に登第したのは三七歳、嘉靖一七年のことであつた。

嘉靖二年一月、紹興に住していた王守仁は西のかた蕭山に向かつた。來訪した林俊（號見素、一四五二—一五七二）を出迎えるためであり、その後、兩者および隨行の「諸友」は浮峰寺に宿泊した。寺は、萬曆『紹興府志』（卷四「山川志一」）に據れば府城の「西六十五里」、山陰縣の牛頭山に建立されており、王守仁一行は、蕭山から舟を使い、山の西側をめぐる川へと向かつた。『年譜』は、出迎えの記事に續けて「舟中」で交わされた王守仁と張元冲

の問答を載せる。王守仁の儒佛道三教觀を伝える「廳堂三問」の比喩が開示されたくだりである。張元冲は、聖人の學問と佛道兩教との差違はわきまえていると前置きしつつも、「しかし今、二氏の道術を見てみると、それらにも自分の身體に效くものがありそうです。兼修すべきなのでしょうか（今觀二氏作用、亦有功於吾身者、不知亦須兼取否）」と質問し、王守仁からこの著名な回答を引き出した。

劉氏撰「銘」は、その末尾に、張元冲の號が王守仁の張氏評に由來することを記している。張元冲は浮峰寺を讀書の場としていた。山頂にたどり着いた王守仁が「卓絕不羣」なる牛頭山の姿を張元冲の性格に重ね、かれの居室を「浮峯書室」と命名した。王守仁はまた、前途有望な弟子たちに恵まれた現狀をふまえ、「わが一門において頭腦明晰な人士にはこと缺かないが、ひたむきな篤實さという點になると、叔謙にかなう者はいない（吾門不乏慧辨士、至於真切純篤、無如叔謙）」とも語った。⁽¹³⁾ 同門の仲間からも、その純正さは程顥似で、忠誠心は司馬光似だと稱された（劉氏撰「銘」）。

張元冲より四歳ほど年かさの王畿が王守仁に師事した時期は正徳一六年ごろ。⁽¹⁴⁾ 王畿もまた山陰縣の名家の出身であり、かれの長子である王應禎に張元冲の娘が嫁ぐという關係をその後兩家は結びもするのだが、⁽¹⁵⁾ 張元冲が王門に参じたのは、王畿にやや遅れ、初回の會試に落ちて歸郷した嘉靖二年前半のことであつただろう。その後かれは、多くの同門からも認められるほど師説の實踐に専心した。想像を逞しくするならば、かれらは張元冲の實踐を鏡として、自身の王學理解を照らし出した。天泉橋上の議論の場でも同様、かれは實直な審判人でもあつた。⁽¹⁶⁾ また、はじめ鄒守益がその編纂を主宰し、後に錢德洪が鄒氏の委託を受けて完成させた王守仁の年譜について、その編集作業にも、かれは當初から繼續して取り組んだ。⁽¹⁷⁾ 敬慕の念の一途な發露であり、加えてこの經歷は、『年譜』所掲のかれの記事

のその信憑性を擔保しもする。

四、科道官として

嘉靖一七年（一五三八）の進士登第後、張元冲は中書舍人に任じられた。母唐氏の「墓志銘」（前出）には、「（これは）京師に官職を得ると、各地（から來京）の友朋に面會し學問を論じた（及官京師、會四方朋簪論學）」とある。たとえば嘉靖一九年三月、翰林院經筵講官に就いていた鄒守益が薛瑄從祀の上奏をおこなった際、「徐文貞、羅文恭、洪先、趙浚谷時春、唐荊川順之」がそれに加勢すると、「侍御毛介川愷、張浮峰元冲、胡梅林宗憲」等が從「游」し、「奮い立つ士大夫は夥しかった（士類興起甚衆）」⁽¹⁸⁾。

嘉靖二一年五月、吏科給事中に選ばれた張元冲に對し、鄒守益は、周怡（號訥溪）との同時陞進を慶賀した。それは士人社會の現状を憂慮し、その打開を王門の同志に期待したからでもある。鄒守益は周怡に書簡を送り、「士人の風氣は日に日に惡化しており、（人は見解の）異同を（相手に對する）愛憎（の基準）とし、その愛憎を（官位）昇降（の基準）とする。それゆえ時流の嗜好に乗じる者にはますます都合良く、流俗（の害惡）を救おうとする者は拒まれることがある。廉正な人士が盡力して挽回するのではなれば、きつと『詩經』大雅桑柔篇に言う」^{すなわ}「^{あいとも}載ち胥及に溺る」だ（士習日變、以同異爲愛憎、以愛憎爲升沈、故趨時好者愈巧、而援流俗者或沮、非正人端夫出力以挽之、將載胥及溺矣）」と訴え、また張元冲にも、「若し中行に藉口して狂狷を俯諂すれば、將に恐らくは胡廣の中庸に流れ

ん矣」と告げた。⁽¹⁹⁾ 胡廣は、東漢期、権力者に阿附し六名の皇帝に仕えた大臣である。

個人的な愛憎を政治的公平性や學問的眞理にすり替えて正當化する風潮、鄒守益に據ればそうした風潮が當時の士人社會に瀰漫していた。「中行に藉口」する姿勢が、この風潮を助長した。公平中立を装いつつ有力者に迎合するわけだが、鄒守益は、この自己保身的な「中庸」を斥け、平穩を亂す「狂」もしくは「狷」なる行動こそが現状變革の鍵だと捉えた。⁽²⁰⁾ だからこそ王學の研鑽に勵む必要がある、というのがかれらの共通認識であつた。劉宗周所撰「墓誌銘」に據れば、張元冲は、當時、内閣の首輔であつた夏言の引き立てにより嚴嵩が「入相」すると、「嚴嵩の場合」その心持ちは大らかではなく、⁽²¹⁾ 天子の側近には相應しくない（其心術不光、不宜在天子左右）」と上奏し、嚴嵩に憎まれた。また、嘉靖二十四年一〇月に工科都給事中となつたかれは、「玄脩」に耽り政務を怠る嘉靖帝に對し、朝議に臨むよう申し出てもいる。毛奇齡所撰「傳」は、そうした「直」言が嫌われて、地方に追いやられたとする。江西參政を命じられたのである。

毛氏撰「傳」は、王守仁の存命中、門人たちが良知をめぐる議論するなか、ひとり張元冲は「氣節」によつてみずから鼓舞し、「人之生也直」と語つた、とも記す。『論語』雍也篇のこの一句について、朱熹『章句』は「程子曰く、生の理は本より直」と端的に述べ、『四書大全』（卷六）には「謂う所の直なる者、天下の好惡を公にして、以て私と爲さざるなり」といった南軒張氏の説明が載る。程朱學において、この「直」の字義は普遍的な正義を意味する。ただし張元冲が自己を奮い立たせた「直」なる在り方には、個人的な正義感としての色彩が強かつたかもしれない。給事中の立場で發揮されたその正義感は果たして公憤なのか、それとも権力者が發する好惡の情と、第三者的に見れば大差のない恣意的なものだったのか。自己の正當性について、かれは密かに煩悶していた。

五、地方官として―江西時代その一

後述するとおり、張元冲は遅くとも嘉靖二七年（一五四八）六月までには右參政として江西に到着していた。四七歳當時のことであり、おそらく赴任前後の時期に、歐陽德（號南野、一四九六―一五五四）に對し書簡を送った。江西泰和縣の人である歐陽德も王門の高弟であり張元冲に較べて六歳ほど年長の人士である。かれは嘉靖一八年以降、官僚生活から離れ、郷里で學問の研鑽に努めていた。⁽²²⁾しかし再出仕の要請を受けて南京に戻り、同二六年には國子監祭酒に轉じた。それ故、張元冲への返書ではこの度重なるすれ違いにまず觸れ、ついで「去る春（にお寄せ）の翰教に接し」として張氏の文章を引用した。この返書が引く張元冲の文章を示す。⁽²³⁾

（貴翰に）謂う、「この數年、多くの事象に關わつて、「意見」や「想像」ではまったく齒が立たないことが分かつた。日常的な應酬に在つては、ひたすら（その場の）是を是とするか非を非とするかの二點だけであり、（對象との）際限なき感應の場において、みずから知覺しみずから反省する。なんとも直截的であり、きわめて精妙微細なものがある。問題はただ「欲」が割去できないことだ。纖細微妙（な自覺や反省）が安易（な自己肯定）へと瞬時に入れ替わり、「平直」な狀況においてたちまち多くのわだかまりができる。しかし「欲」を除くべく）玄妙な手立てに助けを求めれば、（本性を）誤魔化して（その明晰さは）暗昧になる。毎日、「意見」の渦中で右往左往しながら歳月をやり過ごし、「日々新たになる」進歩がまったくない。こうした事態は、その病弊がみず

から（の能力）を限定（して努力を放棄）した者よりもひどい（というものだ）」と（謂數年涉事對境、覺意見
想象、毫髮不得力、日用酬酢、祇是是非兩端、感應無窮、自知自覺、自省自改、極是直截、極有精微、所患祇
恐欲不能割、纖微苟安、俄頃變換、平直之中、便多窒礙、乃假玄虛、紛飾暗昧、日進退於意見之中、積歲累時、
總無日新之益、此其病甚于自畫者矣。

この一段に對して歐陽德は「誠に然り、誠に然り」と應じ、さらに「わたしが考えるに、「欲」を割去できないこ
とについては、（貴翰以上に）ことさらな解説は必要ない。（問題は）ただ「志」が本當に確乎たるものとなっていな
いことだけだ（僕以爲欲不能割、更別無可解說、祇是志不果確）」と記した。

張元冲は、自身の科道官時代を振り返り、自己の良知に従いながら職務を完遂することの難しさを、如上概括した
のだろう。文中の「平直」は『孟子』離婁上篇に言う「方員平直」のそれと見る。一定の基準に據つて水平になった
状態の形容であり、書簡の文脈に従えば、先例の踏襲による事態の收拾といった在り方が想定できる。だが鄒守益の
言うとおり、まやかしの「中庸」に隨從する行爲は現況の悪化を招くだけだ。とはいえ「意見」や「想像」への依存
も、王門の嚴禁事項である。張元冲は、時々刻々と變化する現實に對しては、自己の良知に委ね、その都度相應しい
是非善惡を現前させるべきだと了解する一方で、その實踐が頓挫しがちな現状について、自己の良知に「欲」が纏い
つき、そのはたらきが鈍らされているからだと考えた。

王守仁の『年譜』（附錄）嘉靖二十二年の項に引用される王畿の「碑記」に、「人の「欲」には大別してふたつのもの
がある。（資質の）高い者は意見に蔽われ、低い者は嗜欲に蔽われる。いずれも心に對する病弊（としての「欲」）だ
（人之欲大約有二、高者蔽於意見、卑者蔽於嗜欲、皆心之累也）」との一文がある。⁽²⁴⁾ただし「象山先生、學者の病を

分別して、二種ありとせり。一は是れ情欲、一は是れ意見」と歐陽徳が語るように、「情欲」と「意見」とを區別する理解も王門では通行していた。⁽²⁵⁾ ここで張元冲は、その前者の理解に據つた。奥深い良知の判斷は充足感をもたらしてくれた。しかし「欲」に誘導された思索もまた自身を安逸にさせる。そこでかれは、この恣意的な悦樂から脱するには「欲」の割去しかないと考え、一時は、佛道兩教が説く情欲遏絶の修行にも魅力を感じた。

煩悶する張元冲に對し、歐陽徳は、その詳細な現狀觀察に半ば同意しつつも、問題解決の方法は、より根本的なところに存すると見た。右に擧げた言葉に續けて、かれは言う。

志が確乎としていれば（主體は）專一になる。（主體が）專一であれば、對象との應對もスツキリとして自在であり、（自己の本心が）對象に左右されることも寂然として生じない。世間の多様な出來事の渦中でも、澹泊で味がないかのごとく、「欲」をかき立てる對象など見出されない。さればどうして、「欲」が割去できないといった狀況など有り得るだろうか（志確則止、止則感應酬酢、湛然虛靈、寂無所動、於世間種種色色、澹泊無味、不見可欲、又焉有欲不能割者）。

割去されるべき「欲」を自己の内面に實體化させてはならない。「欲」の發生は良知の動搖とともに在る。つまり對象と相對するその場において、自己の良知を信じ切ることのできない者が、その場に創り出した相互關係を、かりに良知を信じ切つて現前させた關係と較べてみた場合、そこに見出されるであろう歪みこそが、「欲」の正體なのである。そうした「欲」は當人の良知以外には感知できない。かかる理解のもとで歐陽徳は、張元冲における「欲」の實體化傾向を批判し、自己の良知を發現させるその場においてのみ「欲」の超克は可能だ、と論じた。⁽²⁶⁾

嘉靖二七年六月、江西「青原」の或る「僧舍」において講學の會が開かれた。一六〇名ほどの人士を集めたこの講

會では、「良知と（それに對する）意見の害と」の解明が討議された。主な参加者は、遠來の王畿や錢德洪のほか地元の羅洪先（號念菴、一五〇四—一五六八）らである。王畿は、講會參加直前の六月「初三日」、「將に張浮峰大參を臨に晤えんとし」（その日の）暮れに（羅洪先らと）同に慧力寺に會った。そして講會後の八月「初二日」、「（南昌府）城に入り浮峰に別る」。⁽²⁷⁾ 張元冲は、江西赴任後、普段は南昌の役所に出勤しながらも、この時は、舊知の王畿らを迎えるべく臨江府に出向いた。府城南方の贛江に面するのが慧力寺である（隆慶『臨江府志』卷一三「雜志」）。おそらく講會には不参加であつた張元冲だが、王畿とは、王門における當時喫緊の「意見」にまつわる話柄に關しても、互いの心得を語り合つただろう。

嘉靖二八年春、張元冲の母唐氏に對し鄒守益が「達壽篇」を贈つた。この文章には錢德洪所撰の祝文が引用されている。⁽²⁸⁾ 錢德洪は、そもそも同二〇年九月、郭勛の事案に連座して獄に繋がれ、二二年には民籍に下されていた。それ以降の或る時期、かれは張元冲に書簡を送つた。そこには、王畿との思想的立場の違いを念頭に、「（兩者の思考が）一體となつた境涯に（自分が）まるごと到達できた状態を、まだ示していない（未見能渾接一體）」と述べつつも、「歸郷後、立て續けに多くの患難を被り、小生ははじめて純粹に本心を信じることができた。龍溪もまた、現實の出來事と關わるなかで（良知の覆いを）磨き洗おうとしてきた。これからが、まさしく（好敵手として）相對する時期だ（歸來屢經多故、不肖始能純信本心、龍溪亦於事上肯自磨滌、自此正相當）」と告げる一文がある。⁽²⁹⁾ 研鑽の成果に對する審判の要請であろう。天泉橋問答の陪席者であつた張元冲への信頼の證しである。

六、地方官として―廣東時代

(一) 策題と程策

嘉靖三〇年（一五五一）、張元冲は廣東等處提刑按察使への轉任を命じられた。⁽³⁰⁾ その明くる三一年秋に擔當したのが鄉試監試官である。當該の試錄が収める程論に、本稿冒頭に所掲の「有意爲善、雖善亦粗」との一文が載る。試験の主要外簾官は、監臨官が郭文周（福建福安人）、提調官が談愷（南直隸無錫人）と劉采（湖廣麻城人）、監試官が張元冲と尤瑛（南直隸無錫人）である。内簾官は、主考官が黃以賢と苟文奎であり、六名の同考官とともにいずれも「貢士」身分の地方教官である。受験生の選拔は提學副使張希舉（江西南昌人）がおこなった（試錄「序」）。なお收掌供給官として、張元冲と同年の肇慶府知府李寵（湖廣麻城人）が參加した。歐陽徳がその將來を期待した人物のひとりである。⁽³¹⁾

張元冲は、右の程論に對してのみならず、同じ試験の策題第三問の作成にも積極的に關與した、と筆者は推定する。その問題文および模範答案（「程策」）には程論の主旨とも共通する學問觀がうかがえるのであり、程論を分析する前に、當該策題の思想傾向を概觀しておく。

策問は、孔子以後の儒者における「道」と「學」とに關する多様な發言を紹介したうえで、「そもそも師友（がこんなう學問）の源流は唯一無二なのに、立言の違いはこのようである。（違いに關する）説明が（發言者に）ないわけはない。あるいは、主旨は同じなのに（それを後世の）人が察知しないのか（夫師友源流有一無二、而立言之殊如

此、豈無其說歟、抑旨趣本同而人不察歟」との言葉を投げかけ、受験生に回答を求めた。「旨趣」の唯一性を前提に据えた質問であり、その「旨趣」を多様な「立言」とどう関連づけるかが受験生の腕の見せ所なのだが、策問は関連づけの方向も示していた。問題文の末尾に、「夫れ學は自得より貴きは莫し。之を自得すれば、則ち凡そ名義の散殊、聖賢の同異も、必ず會通一貫の見あらん矣」とあるごとく、「自得」の場における個別の「立言」をどう評價するかが、回答の眼目となる。

この策問に對する程策は、冒頭に、「天下の道は夫の一を貞^{ただ}す者なり、君子の學は諸^{これ}を心に求める者なり」と一文を掲げる。その前半は説明を省いた簡潔な言説であり、他方、後半は心得の意義を讚美するに止まるもののようだが、程策の作者にとってこの一文は、答案の所説を凝縮した文章であつた。それを推測させるのが、程策中盤の或る一段である。

體認が眞實であり、實踐が極致に達する（内容の）ものであるならば、（多様な學問のその）一端を堅持しただけでも身を修めるには十分であり、（道に關する形容のその）ひとすみを取りあげただけでも道を體得するには十分である（體認之眞、踐履之至、則執其一端、足以成身、舉其一隅、足以見道）。

道や學問に關するさまざまな片言隻語について、そのいずれに對しても、確かな實踐をともなう眞の自得の場での發言だとの理由のもと、肯定する文章である。右の一段は、この程策の眼目でもあつただろう。かかる眼目に従い冒頭の一文を解釋するならば、「天下に流通する道についての多様な言説は、それぞれに根源の「一」を堅持するものであり、君子がおこなう各種の學問は、みな個別に各自の心において道との一致を求めるものである」と讀むことができる。

(二) 程論一

この試験の論題は、『論語』雍也篇所掲「樊遲問知」條の一句「仁者先難而後獲」である。孔子に對し樊遲が「知」について質問し、その次に「仁」をたずねた際の孔子の回答であり、朱註は、「其の事の難き所を先にして、その效の得る所を後にす。仁者の心なり。此れ必ず樊遲の失に因りて之を告ぐ」と記し、樊遲という、顔回ほどの資質には恵まれなかつた弟子に對する便法的な回答だと解釋する。原文に即した理解だとみなせるが、朱熹は、程子「又曰わく、先難とは克己なり。難き所を以て先と爲して獲る所を計らざるは、仁なり」とも附け加えた。仁の實現は「克己復禮」の實踐に據るのが本筋だ、と言うのだろう。「後」に「獲」得される利益を期待する意識などは、克去されるべき「私心」に過ぎない。それを朱熹は「期必之心」や「期望之意」とも表現した。⁽³²⁾

試録には二題の程論が載る。解元張大猷による一六八二文字の文章と、第九名鄒可張による一五二二文字のそれである。ここでは便宜的に張論および鄒論と呼ぶ。問題の一文が載るのは後者鄒論の方である。

張論は、「仁の道は天道なり。仁を求むる者は、能く其の期必の私心を去り、以て其の流行の本體に順いて、其れ斯ち以て仁と爲すべし矣」と始まる。朱熹の本意に沿い、理想的な「求仁」の方法に關する説明をまず記したのであり、論の中盤にも「克己復禮」こそが仁を求める「宗旨」だとある。ただし張論には、朱註を批判する主張もまた載る。「この宗旨を脇に置きつつ仁を求めることができると言う者などは、迂遠にして成果が擧がらないかの如きである。噫、果たしてそうだろうか。聖人が人びとに對し仁の實現方法を教えるうえで、その發言には（相手に應じて）高下深淺の違いがあるものの、その實質はといえば、どれも相手に對し、その私心を克去させるだけのものだ（外是而謂可以求仁者、疑若迂緩而無功、噫豈其然哉、聖人教人之爲仁也、其言雖有高下淺深之不同、而其實則皆使人克去

其私而已矣」。孔子の教誨は弟子の資質に應じて自在に變化する。だがその根柢に在るのは、いつの場合でも、私心の克去をその相手に對して促す心情だ。孔子のこの心情について、張論は、樊遲のような弟子も正しく理解して實踐に臨んだと見る。

樊遲もまた（孔子に教えられた）方法を實踐し、そしてその心にもとづいて仁を求めたのだから、（仁者の）境地にはただちに到達できず、利益に近づこうとする私心がすでに勝つてはいるものの、それでも（かれが仁を求める）その一瞬もまた一事象も、天理の大きいなる發現にほかならない。（それ故）かれは仁者（の境地）に進むのである。（孔子の教えには）なんとも餘裕があるものだ（遲也孰是方、以自反其心以求仁、雖未能即造其域而近利之私已勝、將無一時一事而非天理之流行、其進於仁也、不亦裕如哉）。

「裕如」とは楊雄『法言』五百篇に見え、孔子の「神明」さを絶讃する表現である。孔子には、對象の資質に應じてその持ち前を全うさせる能力があった。⁽³³⁾ 張論は續けて、仁を求めるうえで「敬恕」によった仲雍や「詡言」によった司馬牛も（『論語』顔淵篇）、いずれもその實踐に「私意」が介在していない點で樊遲と同様であった、と述べる。弟子の資質を巧みに見分ける孔子の助言により、弟子たちはそれぞれに、自己内面の「天理」を輝かせることができた。ではそうした弟子たちは、自力では仁にたどり着けないのか。回答は否。程論は、「仁を求めるは、其の私心を克去するより切なるは莫く、立志より尤も先なるは莫し」と斷言するのである。樊遲や仲雍らは、「志」が專一であればこそ、それぞれに教示された個別の實踐に依據しつつ仁を求めることができた。他方、そうでない者は、かりに「克己復禮」の教誨を毎日聞いたとしても「迂緩にして功なし」。

ここで「立志」する意欲とは、自身に與えられた個別的教誨の實質を、「私心」の克去という成果へと結びつける

思想的基盤にほかならない。その意味において樊遲の實踐は、顔回のそれに較べても遜色はなく、仁への到達の遅速などは問題ではない、というのが張論の結論である。

王守仁はその「示弟立志説 乙亥」において、「夫そも學は立志より先なるは莫し」と説いていた⁽³⁴⁾。そしてこの主張を敷衍して、「故に、およそわずかでも私欲が（内面に）きざしたならば、志が確立していないことをひたすら責める。（さすれば）それに應じて私欲はかげを潜める（故凡一毫私欲之萌、只責此志不立、即私欲便退）」とまとめ、「思うにどんな時でも志を立てず志（の不確立）を責めない時間はないし、どんな事柄でも志を立てず志（の不確立）を責めない場面はない（蓋無一息而非立志責志之時、無一事而非立志責志之地）」とも述べた。つまり自身の念慮が「天理」そのものであるよう不斷の自己覺醒を求めたのだが、「示弟立志説」は、この議論をもう一段展開させた。「古えより聖賢たちは（相異なる）時點（での個別事情）に應じて教説を示しており、（それらの内容は）同じではないかのごときだが、そのはたらきや主旨には少しの違いもあるわけではない（自古聖賢因時立教、雖若不同、其用功大指無或少異）」と説き、所謂「精一」や「敬義」、「格致」といった各種の傳統的な學問も、その「歸宿」は一致するとしたのである。古代の聖賢もまた各自の「志」の確立に専念する點では同一であった。それぞれが置かれた場面に應じて、學問を語る表現が異なっていただけなのだ。

この「示弟立志説」の論理展開を、張論は逆にたどる。樊遲や仲雍に與えられた個別の實踐内容は、かれらにとつて眞實そのものである。なぜならば、その實踐は「立志」の意欲に支えられたものだから。先に挙げた策題およびその程策にしても、「志」字は見えないものの、同様の思考に依據したものだと思えらる。

王門の人士もまた「立志」を實踐上の重要な課題とした。とくに歐陽徳には、この教説にまつわる發言が多い。た

たとえば「答曾思極」書では、立志の有無は人の生死を決する重大事だとして、「そもそも學問は立志こそがもつとも重大である。……陽明先生は、志とは人の生命、生命が續かなければ人は死ぬと言われた（大抵學莫大於立志。……陽明先生言、志者人之命、命不續則人死）」と告げ、同氏への第二書でも「立志という教説はありふれた表現だが、しかし我われは（それによつて）立脚點を堅く定めてしなやかに着手する。志とは、良知という明晰で強靱な本體であり、立志とは、致良知という明晰で強靱な實踐にほかならない（立志之説、雖淺近語、卻是吾人札定脚跟實著、志即良知精明堅確之體、立志即致知精明堅確之功）」と述べた。⁽³⁶⁾「志」と「立志」とは體用相即の關係に在る。つまりその志とは、實現を目指して立てられた目標などではなく、自己が覺醒して在ることそれ自體を意味する。前述したとおり、歐陽徳は、張元冲に對しても「志が確乎としていれば（主體は）專一になる」と説いていた。畏友の訓誨を受け、張元冲は、王守仁由來の立志説を改めて想起したはずである。

張論には、「人は、殘忍な心で道理を侵し、そして仁を損なうことが「私」であることは分かっているが、仁（の實現）に志しながらも、（目的の獲得を）必然とする心によつてそれを維持する態度もまた、やはり「私」であることは分からない（人知忍心害理（『論語』憲問篇朱註）以賊仁（『孟子』梁惠王下篇）之爲私、而不知有志於仁（『論語』里仁篇）而持之以期必之心者、亦私也）」と説く一節がある。仁への志向を維持しようとする意識は、仁そのものであるはずの主體に作用して、自己分裂を引き起こす「私」にほかならない。「志」と「立志」とを體用相即の關係に置く認識を前提に、その相即關係の弛緩した状態を「私」と表現したわけである。そうした「私」の解消は、歐陽徳が張元冲に告げたごとく「立志」に據る以外にない。

如上、張論は、「仁者先難後獲」という論題をめぐり、その前半では朱熹の解釋をふまえた説明を記しつつも、朱

熹はその價值を低く見た樊遲の「求仁」方法について、樊遲という個性に相應しい實踐としてそれを肯定すべく議論を展開し、さらにその理論的根據を王守仁所説の立志論に求めて全體を閉じるものである。そのなかで披瀝された「私心」理解もまた、體用相即の存在理解に立脚する點で王學の思考に據る。この答案の作者が試録に言う張大猷である可能性も皆無ではないが、やはり張元冲による代作と捉えたい。王學に對するかれの實踐的心得と、歐陽德からの宿題に對する回答との雙方が、この論には盛り込まれていると見るからである。

(二) 程論二

では、張論の代作者を張元冲と捉えた場合、それと並ぶもうひとつの程論について、かれをその代作者とした本稿の想定に不都合はないのだろうか。そもそも鄒論は、なぜ張論に併置されたのか。

鄒論は、その冒頭に、「仁という本體は（その内容を）形容することが難しく、心という本體は（そのはたらきを）發揮させつくすことが難しい。（とはいえ）心と異なる場面では仁は語れず、心（のはたらき）を發揮しつくすのでなければ仁を求めることは語れない。このように心學の妙味は語ることがまことに容易ではないのだ（仁之本體難名也、心之本體難盡也、外心不可言仁、非盡心不可言求仁、然心學之妙可易言哉）」との一段を置く。「求仁」という論題の主旨は「盡心」概念の究明と不可分だというのであり、かく述べたうえで鄒論は、議論の方向性を「先難後獲」との論題と結びつける。「（對應が）難しい事柄に對し緩慢であるとは、その心を、はたらきかける對象を持たないままボンヤリとさせることであり（緩其所難者、是忽其心於無所攝）」、「獲得される事柄に性急であるとは、その心を、（獲得を）期待する對象に縛りつけることである（急其所獲者、是繫其心於有所期）」。「盡心」の障礙として「緩」「急」

兩極の態度に注目し、さらに論の中盤では、形容の困難な仁であるが「故に、孔門は仁を言うこと罕なり」とする一方で、「我、仁を欲すれば、斯ち仁、至れる矣」(『論語』述而篇)との言葉を引き、論題に言う「難」も「獲」も「先後」も、畢竟「吾が心」が「知」る事柄である、と議論を展開する。そして『孟子』に據り、「緩」に起因する缺陷を「忘」と、「急」の缺陷を「助」と言い換えた後に、まとまった思考を示した。張載に由來する一文はそのなかで用いられる。

「忘」れば(心のはたらきは)停止してしまう。だが吾が心という止むことのない本體は(元來)そのようではない。「助」れば(心のはたらきは)駁雜になる。だが吾が心という雜じりけのない本體は(元來)そのようではない。心で分かなければ仁についても分らない。つまり、心(のはたらき)を發揮しつくすことで仁を求めるのであり、その心得の妙味は、まさしく自得(の具合)がどうかに左右される。それはどういうことか(忘則息矣、吾心不息之本體不如是也、助則雜矣、吾心不雜之本體不如是也、無得於心、則無得於仁、此盡心以求仁、其心得之妙、誠在自得之何如也、何也)。

そもそも人の心とは、『孟子』告子上篇に言うごとく)存亡が一定せず、それを堅持して保つことが容易ではないものである。一念というわずかに(そのはたらきは)具體化されたときでも、攻め入ってくる外物は數多く、故に(侵入を)防止し(心を)引き締めることを怠れば、外物は侵入して内面(の本心)は出奔し、眞なる在り方に背くことになる。この點が、難事を優先させるべき理由なのである。(しかし)どうして心を(對象に向けて)はたらかせず、その缺陷として「忘」れる、ということがあって良いだろうか。人の心のいわゆる「私」について言えば、およそ「意」や「必」にもとづくものはやはり「私」であって、だから(善をおこなおうとする)

意識をともなつて善をおこなえば、（現象としては）善だが必ず粗がある、と言われる。つまり、「將」^{おく}ることも「迎」えることもないこと、それが心學という細やかな學問の絶妙である理由なのであり、そしてこの點が、獲得を後にすべき理由なのである。（しかし）どうしてその心を過剰にはたらかせ、その缺陷として「助」ける、ということがあつて良いだろうか（蓋人心之出入無常、操存不易、一念之微、攻取者衆、故防檢少怠、則外入内出、而眞者漓矣、此難之所以當先也、其可無所用心而或失則忘乎、至於人心所謂私者、凡起於意必、則亦私矣、故曰有意爲善、雖善必粗、此無將無迎而心學之微之所以妙也、此獲之所以當後也、其可過用其心而或失則助乎）。「忘」れず「助」けなければ、（對象に然るべく應じることを可能にする）實踐は目ごとに綿密になり、（物事と關わる心の）細やかな仕組みは次第に純粹になる。圓滿にして融通無礙な變化（を體現し）、（すべてが）合一するという神奇（が現前する）、これが終極の境地であり、「難」事も「獲」得も「先」も「後」も（區別が）なくなつてひと繋がり。これぞまさしく、（心學の妙味は）吾が心が自得するところに左右されるということである（不忘不助、則功日以密、機漸以純、圓融之化、合一之神、是其終也、無難無獲、無先無後、一以貫之者矣、此誠在吾心之所自得也）。

生得的な心の在り方を「不息」「不雜」と見定めつつも、それが現前されていない事態の説明から始まる一段である。最終的には「先難後獲」の區別を撥無した絶対の境涯に至るとするが、そうした境涯を、人間に生得的なはたらきが回復された状態だと見ていることは言うまでもない。鄒論は、この生得的なはたらきの回復にあたり難事の優先を説く。ただしその場合、對象との關わりを拒絶した世界に逃避してはならないとする。外物の襲來から本心を守るにしても、外界を拒否する無爲に陥つてはならないことを強調するのである。だが現實世界との關わりを保持した場

合、逆に關わり方が過剰となり、對象への執着が生まれかねない。有爲からの超克が必定だが、かかる超克は、無爲を峻拒することで直面した當の個別的現實に對してのみ、適切におこなわれるだろう。「獲」得が「後」に置かれた理由であり、その「後」とは、時間的な先後に加え論理的なそれをも含意することが分かる。如上鄒論は、その個別の「有」の超克を肝要と捉えた。そしてそうした超克の必要性を證すうえで、張載『正蒙』に由來する一文を活用した。さればこの一文は、無爲を乗り越えて得た「善」き在り方であっても、その特定の在り方に對する執着は主體のはたらきに對する障礙へと變質する、との認識を前提として、この場所に置かれたものだとは判斷できる。

鄒論が要請するのは、有無雙方への偏りを常に警戒した實踐以外にない。それを難事と捉え、その先決を求めたのである。その實踐は、「後」の「獲」得を論理的な必然として隨伴させる。論題所説の「先難後獲」とは、かかる實踐についてその構造を説明する文句であつた。こうした構造を持てばこそ、難事への取り組みの繼續が實踐それ自體を成熟させ、漸進的な成熟の先に、すべての區別が渾然一體となつた境涯が開示される。では難事とは、そもそもどのような事柄を指すのか。

鄒論は、右の一段に續けて、「かつて孔門の賢者たちによる求仁の方法を調べたが、やはりいずれも各自の難事に即してそれを優先させた。（かれらは）止むに止まれぬ心情を抱き（各自の難事に取り組みながら）、同時に（それに固執する）心を容れる餘地は存在させなかつた。それに盡きるわけだ（嘗觀孔門諸賢之所以求仁、亦各因其所自難者而先難之、有不得已之心而又無所容其心、斯已矣）」と述べる。難事とは或る特定の實踐を意味するのではなく、それをおこなう個性に應じて異なる内容を持つものであつた。孔子が弟子に向けて提示した多様な實踐方法がそれであり、弟子の資質に相應しい内容である點においてそれを肯定するとの論法は、前述の張論と揆を一にする。

ここで、「不已の心」を抱きつつもそれに執着しない姿勢とは、「獲」得を「後」に置く上述の實踐形態の別表現だとみなせる。鄒論は、以下、樊遲・仲雍・司馬牛・顏回と、張論も取りあげた孔子の弟子による實踐を概観し、それぞれにこの姿勢が具體化されていることを確認する。四名の弟子を資質の觀點から前後二者ずつに分け、さらには顔回すらも向上が必要だと見るのであり、樊遲に關する描寫は以下のごとし。「故に樊遲という利益に近づこうとする者の場合、その難事は（かれが孔子に質問した事柄である）徳の向上と惡の修治に存する（『論語』顏淵篇）。かれ自身はただ、向上させるべき事柄、修治すべき事柄について、それを（難事として）優先させるのみであつて、この態度で前進し、自身についてはこれを期待する意識の存する餘地をなくしてこそ良いのだ（故遲之近利、則所難在於徳之崇而慝之脩也、吾惟於所當崇、所當脩者而先之、由是而進、吾無所期焉可也）」。

樊遲とは中程度の資質をもつ人物のいわば代表である。王守仁は、『年譜』の記載に據れば、天泉橋上の調停において、「王畿は錢德洪の（説く）向上をもたらず實踐をおこなうべきであり、對して錢德洪は王畿の（説く）本體を洞察すべきだ（汝中須用德洪功夫、德洪須透汝中本體）」と語った。そもそも「上根之人」は、本體の悟得が、とりも直さず向上のための實踐でもある存在である。ただしそれは世間に稀有の存在であり、顏回や程顥でもそれを自分に當てはまるとは考えなかった³⁷⁾。かれら以下の資質の人間には、本體即工夫の境涯にいたる「功夫」が必要だ。王守仁はその「功夫」について、人心を「太虚」になぞらえ、「太虚は形あるものから自由であり、（そこに太陽や月星などが宿ったとしても、それらが）ひとたびそこから移動して居なくなるに際しては、わずかな努力も費やしていないはずだ。錢君所説の實踐はこのようであつてこそ、はじめて本體と功夫とを相即させることができる（太虚無形、一過而化、亦何費纖毫氣力、德洪功夫須要如此、便是合得本體功夫）」と解説した。上根の資質を持たぬ者であつて

も、その「功夫」は、やはり本體が「無善」であることに軸を据えるべきだというのである。

ただし錢德洪の認識を反映したとされる『傳習錄』卷下の同じ問答に「太虚」の一段はなく、「(上根の) その次ぎの資質の者は、習心が内面に存することから免れず、本體は蔽いを被つてしまふ。だから暫し(かれらへの) 教えとしては、(善惡が分かれる) 意念の場に着實に爲善去惡の實踐をおこなわせ、この努力が成熟し、(本體を蔽う) 渣滓がすべて除去された時には、本體もまた明澄そのものとなる(其次不免有習心在、本體受蔽、故且教在意念上實落爲善去惡、功夫熟後、渣滓去得盡時、本體亦明盡了)」との發言が置かれる。どちらかと言えば意識的な實踐を重視する一段である。

『年譜』と『傳習錄』いずれの條文も、人間の本體を無善無惡とする前提のもと、中根以下の人士に焦點を絞つて實踐の在り方を説いている。ただし前者は、立脚點を「無善」なる本體それ自體に置き、後者はそのまなざしを人士の現狀に注いだ。では鄒論の場合はどう捉えれば良いのか。

嘉靖二八年より以前、錢德洪は、かつて獄中にて學問を論じ合つた楊爵(號斛山、一四九三—一五四九)に書簡を送り、まず「人の心の體は一なり。指名して善と曰うも可なり、至善無惡と曰うも亦た可なり、無善無惡と曰うも亦た可なり」と述べ、そのうえで「無善無惡」との形容に疑問を抱く楊爵に對し、疑問を解消するよう以下のような説明を示した。⁽³⁸⁾

虚靈(なる本體)の蔽いとは、たんに邪惡な意念だけではない。このうえなく素晴らしい意念ですらも、(良知が對象と關わる前に)先んじて心中に横たわり、堆積して變化せず、「將迎意必」という私念に墮落したならば、然るべき時に動いたり止まったりするという(良知の)はたらきではなくなる。……千萬もの夥しい念慮でも「不

識不知」(帝の)則にひたすら順い、わが明覺自然の本體に逆らうことがなければ、この夥しい念慮について「何をか思い何をか慮る」と表現しても構わない。(同様に)この心には固定的な善などあらかじめ存してはいないのだから、この至善の極致について無善と表現しても構わない。故に陽明先生は「無善無惡は是れ心の體」と言われた。これは(孔孟の)後の世の格物窮理説(の論者)が、善なる規範をあらかじめ設定したことを批判するために立言されたものであり、時に應じた説法、やむを得ざる言葉にすぎないのだ(虚靈之蔽、不但邪思惡念、雖至美之念、先横於中、積而不化、已落將迎意必之私、而非時止時行『國語』越語下「韋昭注」之用矣、……千思萬慮而一順乎不識不知之則、無逆吾明覺自然之體、是千思萬慮、雖謂之何思何慮亦可也、此心不可先有乎一善、是至善之極、雖謂之無善亦可也、故先師曰、無善無惡者心之體、是對後世格物窮理之學、爲先有乎善者立言也、特因時設法、不得已之辭焉耳)。

程朱學において格物窮理の學問は、佛道兩教における「無爲」の立場の非社會性を批判する意味を持つ。しかし王守仁の見るところ、そうした學問は、一定の規範を先驗的に措定するものである。かくしてかれは、その學問がはらむ缺陷の克服を意圖し、やむを得ず「無善無惡」と説いた。錢德洪による右の文章は、若干の補足をおこなえばこのように解釋することができるのであり、この主張は、構造的に見た場合、「獲」得を「後」に置く鄒論の實踐理解と重なる。鄒論の作者と錢德洪とは、無善無惡説の理解を共有する。そしてその理解は、時と場合に應じて『年譜』型のそれとしても、また『傳習錄』型のそれとしても表現されたに相違ない。ただし鄒論は、雙方の強調點とともに取り込んで執筆された。科舉論題の模範答案として偏りのない内容が目指されており、その執筆者は張元冲が相應しい。錢德洪ならびに王畿とも深い關係を持つかれにおいて、歐陽德への回答という色合いを帯びる張論とは別に、無善無

惡の議論にも言及する程論は、やはり不可缺であつた。

張元冲は、「海賊徐碧溪・何亞八」を捕縛するなどの功績により、嘉靖三十二年三月には右布政使に陞進し、その後、廣東參議として異動してきた王宗沐と知り合つた。王宗沐は、かつて歐陽德に師事した年若い王學者であり、兩者は、張元冲の死に至るまで交流を續けることになる。

七、地方官として―江西時代その二

嘉靖三三年末に母唐氏を亡くした張元冲は喪に服すべく歸郷し、起服後は右布政使として江西に向かつた。そして左布政使に轉じた同三七年の秋、提調官として江西鄉試の事務を擔當した。それに先立つ三五年、王宗沐は提學副使として江西に赴任していた。

張元冲の江西時代における學術的功績について、劉宗周所撰「墓誌銘」は、「省會」に正學書院を「關」き、「歲時、進考」して「名世の鉅儒」を育成し、また「信州」に懷玉書院を「建」て、その講師として王畿と錢德洪とを招いて當地の學問振興に貢獻し、「そして錢德洪を（書院に）留めて陽明年譜の編纂作業を完遂させ、（諸人と）ともに關連の議論を周旋し、年を越して竣工した（遂留緒山卒文成年譜之役、相與上下其議論、踰年而竣）」と記す。

羅洪先撰「正學書院記」に據れば、⁽³⁹⁾この書院は、貢院の移築にともないその跡地に創建されており、王宗沐が事業を主導し、巡撫何遷（號吉陽、湖廣德安守禦千戶所人）とふたりの巡按、徐紳と鄭本立がそれを援助した。嘉靖三

七年「某月」に建築を始め、その數ヶ月後、竣工を間近に控えた時期に文章執筆の依頼があったという。何遷はかつて湛若水に師事した人士である。廣信府玉山縣の懷玉書院に關しては、王宗沐撰「懷玉書院碑」や鄒守益撰「懷玉書院志序」のほか、玉山出身の夏淩による「叙懷玉書院志目」や「易簡堂記」などの文獻が關連の情報を載せる。⁽⁴⁰⁾ それらを概括すれば、この書院は、南宋の朱熹や陸九淵以來、所謂の四大書院に肩を並べる施設だったが、元代以降は寺僧が居住し、正徳年間、李夢陽が書院として復活させたものの、その後また僧侶に占有されていた。それを改めたのも王宗沐であり、嘉靖三十七年三月のこと。巡撫馬森や巡按徐紳の權限が役に立ったという。運営の規約も整備され、まず錢德洪と呂懷（號巾石）が、ついで管州（號南屏）が山長として招聘された。湛若水に學んだ呂懷を、何遷が莫逆の友とした點を重視するならば、⁽⁴¹⁾ 山長の人選には、張元冲と何遷、雙方の意向が平等に考慮されたとみなせる。

嘉靖八年に進士登第した夏淩は、湛王兩門の人士と交流した學者である。上記の文獻以外にも懷玉書院の再建や講學會に言及する文章を残した。⁽⁴²⁾ 張元冲に對しては、書院の復興は「實に當路の諸公、協心同事・倡道作人の功に賴る」と述べて謝意を示しており（『重刻月川類草』卷一〇「簡張浮峯方伯」）、地方における書院の創設・運営には、官立の學校が一方に存在する狀況下、地方官の組織的な協力態勢が不可欠であったことが分かる。何遷にも、その統率のもと「當路同心、共に其の美を成す」との言葉を獻呈するなど（同前「答何吉陽撫臺」）、何張兩者がこの組織的な協力態勢の樞要に在ったことは、まず間違いない。⁽⁴³⁾ そしてこの態勢は、書院の建設のみならず、鄉試の實施に際しても同様に機能したと考えられる。

嘉靖三十七年江西鄉試の主要外簾官は、⁽⁴⁴⁾ 監臨官が徐紳（南直隸建徳人）、提調官が張元冲と陸穩（浙江歸安人）、監試官が康朗（福建惠安人）と林一新（福建晉江人）である。ただしその業務に對して巡撫何遷も積極的に關わったこ

とが、試験の序文に明記される。受験生の選抜ならびに考官の銓衡には、王宗沐が盡力した。ちなみにかれは、嘉靖三八年以降、江西の参政から按察使へと連續して異動し、四〇年三月には右布政使に任じられた。また何遷は、三九年四月、右僉都御史から右都御史に陞進した後、四〇年四月、南京刑部侍郎に就くべく江西を離れた。張元冲は、三九年五月に、右副都御史へとその役職を變えている。

右の郷試の策問第二問は性學策に分類できる試験問題である。かつて筆者は、當該の策問と程策とに検討を加えたが、代作者の問題も含めて、その検討結果に補訂を施したい。⁽⁴⁵⁾ 策問は、六經の主旨と仁概念との異同をたずね、ついで仁に言及する孔子以下、宋儒までの諸説に對する評價を要請し、最後に、「本體」としての仁から「離」れず「切實」な實踐をおこなうならば、「主靜」を説く者も、「慎動」を説く者も、自己の「生」の正直さに身を任せる者も、それぞれが個別にはらむ「空虚」・「襲取」・「師心」といった陷穽には落ちないと総括し、受験生の見解を質した。三者のなかで最後の一例は、『論語』雍也篇の「人之生也直」を典據とする。

程策は、「道」を體得する方法を「學」と捉える認識のもと、「學は一なるのみ矣、而るに之を二とすること或るは、意見の私、之を蔽えばなり」と始める。一方、答案の中ごろに「學問の道は、本體を默識するのみ矣」との主張を掲げるとおり、この答案は、「默識」と「意見」との對比を論述の基本構造とする。程策はまず、古代の聖賢は「いずれも時代状況や説論對象に應じて教説を立てたのであり、それらがみな同一である必要はない（皆因時因人以立教、而不必其說之盡同）」と斷じる。しかしどの教説も「心の本體」に回歸して「道」に合致することを目的としたとも説く。「二」なる學問がその共通の基盤であった。一方、「意見」の弊害に關しては策問が擧げた三者に言及し、いずれも、動靜體用の渾然一體なる「本體」ないし「仁體」をまるごと捉えきれず、「意見」にもとづきそれを限定的に

理解する立場だとする。では「意見」に陥らない「默識」とは如何なる在り方なのか。程策は、「默」と表現する以上「思慮言語」の關與を超えるとしつつも、以下のごとき様態を描き、「其の默識の旨に於ける、其れ殆ど庶幾ちかかな」とその様態を評價する。

（道の體得を目指して）學ぼうとする者は、（自己の）性命を探求する志操を抱き、その身に顧みて努めて（學問に）没頭する。（自己内面の）主宰者に即してその具體的な發現を察知する。（その察知の仕方は多様であり、たとえば本體を蔽う外物を）きれいに取り除いたその後の場面においてつかみ取り、（本體のはたらきを）嚴肅に收斂させた境地において確立し、普段の穩やかで實直な在り方のもとで伸び伸びとさせる。かくして日常の生活において、かの（萬物を）絶えず生み出す仕組みが、人爲を借りず、時間や場所によっても區切られず、明晰に覺知する（自己の本體の）おのずからなるはたらきとして、天地萬物の變化と通じ合い、わずかな時間さえも（自分から）離れることのできないものが本當にあることについて、分かったようになる（學者有求性命之志、反身而力任之、即主宰察其流行、取之於澄汰廓清之餘、立之於齋莊凝聚之地、游之乎平常易直之中、而日用之間、若有見夫生生之幾、不假人力、不分時境、明覺自然、通乎天地萬物之化、而須臾之頃、眞有不可得而離者）。

言語表現を超越した「默識」について、かくも言葉を費やしながら説明するのだが、程策は、かく在ることで「心の本體」が自分自身に存することをわきまえたならば、右の三者のそれぞれに偏った在り方でも、默識の主旨（「義」のあらわれでないものはないとする。そして「默識の主旨は、（個別の）實踐によつて實現できるものではないが、その（境地に）たどり着く手立てを求めるならば、實踐以外の場所に抜け出る（ことで得られるような）ものがあるわけではない（默識之義、雖非功夫所能爲、而要其所由致、未有出於功夫之外者）」とも説き、「志學」から「從心」

に至る孔子一生の實踐をその具體例とする。要するに、如何なる實踐をも「主宰」の個別多様な發現と捉えて肯定し続ける姿勢こそが、「默識」の境界に通じる唯一の道だと言うわけである。程策は最後に、「本體」を瞥見しただけで「言下」に満足する人士を、「成心習氣」がその身體を覆っていると批判して、回答を終える。

程策は、策問所説の「切實」な實踐を「默識」と言い換え、それに「意見」を對置させることにより、簡潔で羅列的に見える問題文を、充實した内容を持ち文章の全體が構造的に關連しあう答案へと變貌させた。試験後まもなく、何遷は羅洪先に試録を贈った。羅洪先は、その「本體を默識するとの一言」を絶讃する一方で、程策所説の實踐理解に對し、幾つかの疑問を呈した。⁴⁶⁾ そのひとつが、右に引用した文章の「主宰に即して其の流行を察する」在り方であり、「初學」者には難しい「高遠」な内容だというもの。またこの言及に續く一段に對しては、緻「密」な解説だと評しつつも、「默識」と「功夫」との關係について、「默識」を實踐の「極致」に置く思考は、「默識」に至る別の實踐を想定するものではないだろうか、と注文を附けた。

右に引用した一段には來歴がある。何遷は、勤務評定を受けるべく京師に參じた滄州府通判胡政（湖廣松滋人）に對し、格物致知の理解をめぐる一文を贈った。⁴⁷⁾ その時期は胡政の後任が決まる嘉靖三五年ごろのことであり（乾隆『滄州府志』卷七「職官」、以下のような文章が記される。

（主客）感應のその場に即して（天理）發現の主宰を察知し、所謂「思わずして明らか、則ありて亂るべからざる者」をして、（主宰の覆いを）きれいに取り除いたその後の場面において、くつきりと捉え、（本體のはたらかしを）嚴肅に收斂させた境地において確立させる。これこそが（『大學』に説く）「知止」の主旨である（即應感之間、察流行之主、使所謂不思而明、有則而不可亂者、卓然見於澄汰廓清之餘、而立於齋莊凝聚之地、是則知止

之義。

上述の程策に何遷のこの文章が利用されたことは確實だろう。しかし羅洪先が疑念を呈したように、程策に言う「主宰に即して其の流行を察す」ことは、右に言う「感應の間に即して流行の主を察す」る在り方ほど容易ではない。前者は體用相即狀態の繼續的實踐と同義だからである。何遷の理解において「流行の主」が『大學』所説の「止」であることは、かれ自身が述べたとおりであり、また王宗沐も、あらゆる學問に通じた何遷ではあるが「獨り大學の知止を以て入門と爲した」との概括を、何遷の文集の序文に記した。⁽⁴⁸⁾「主宰に即」すとの文言を何遷が自主的に選擇したとは考えにくい。また「默識」と「意見」とを對置させる思考に關しても、何遷常用のものであったのかどうか。羅洪先からの返書に、何書の言葉として「既に之を默と謂わば、則ち思慮意見の及ぶべきにあらず」との一文は引かれるが、⁽⁴⁹⁾「意見」に對する何遷の認識は明確ではない。されば前述した書院運營の態勢と同様、この試験の程文の作成に關してもまた、何遷と張元冲とが中心に在り、王宗沐ら實動の人士が左右を固める思想家集團の成果だと見るのが妥當だと思う。なお問題文における『論語』からの舉例は、毛奇齡撰「傳」が言う張元冲の性格と重なるものだが、それを敢えて採用できた人物は、張元冲本人以外にはいないだろう。

王守仁の『年譜』（附録）に據れば、その完「成」は「嘉靖四十二年癸亥四月」である。⁽⁵⁰⁾關連して錢德洪の「行狀」には、「懷玉山に登り、四ヶ月を経て年譜完成。さらに、小生および羅洪先とともに校訂して刊刻した（登懷玉山、四月而譜成、復與予念庵、校而梓之）」とある。⁽⁵¹⁾右の「予」とは「行狀」を編んだ王畿を指す。王畿が羅洪先のもとを訪れ、年譜の校閱に關する議論をおこなったのは嘉靖四一年一月のことだが、錢德洪が懷玉書院に招聘された時期は同三七年にまで溯る。その年、錢德洪の講義を聽いた王守勝等の人士が饒州府に精舍を建てると、何遷が「文麓

精舎」との扁額を贈った。錢德洪はその後も懷玉書院に登壇した。同四〇年、張元冲は「文麓」の文字を「緒山」と改めた。⁽⁵²⁾ 同年六月、「閩賊」が省境を越えて江西に入り込んだ。七月には南贛巡撫楊伊志が「觀望失援之責」を問われて落職、張元冲は俸給停止の處分に止まったが、その後「省中の忌む者」により辭職へと追い込まれた（劉氏撰「銘」）。歸郷したかれは鄒守益に書簡を送った。年譜の完成を促すよう、人びとを「復眞」に集めることを求めたのである。⁽⁵⁴⁾ 嘉靖四一年十一月、鄒守益死去。翌四二年、張元冲も病没した。その半月ほど前、浙江に戻っていた王宗沐のもとに張元冲が病に倒れたとの知らせが入った。駆けつけた王宗沐が張元冲の手を握ると、張元冲は告げて「曰く、我がすべての病い、貴君に見えれば必ず空ぜん（曰我凡病、見君必空）」（前出「祭張浮峯都憲文」）。錢德洪の「陽明先生年譜序」には、年譜について「越えて明年、懷玉書院に成り、以て達夫（羅洪先）に復す」とある。⁽⁵⁵⁾ 「明年」とは鄒守益逝去の翌年である。年譜校閲の作業はその完成の直前にまで及んだ。張元冲に對する竣工の報告は、かれの柩の前でおこなわれたに相違ない。

結語に代えて

人材を輩出した「江右王門」のなかで、張元冲が鄒守益や歐陽徳のほか、聶豹（號雙江、一四八七—一五六三）や羅洪先といった同世代の學者とも思想的な交流を持ったことは言うまでもない。以下、本稿の結語に代えて聶羅兩者がそれぞれ張元冲に送った書簡を概観し、兩者の思想的特徴がうかがえる内容の一端を紹介する。

聶豹は、その歸寂説を「完成」させた嘉靖二年（一五四二）⁽⁵⁶⁾、『大學古本臆説』を著すとともに、おそらくは同じ時期に『傳習錄節要』を編んだ。類似の編著と同様、この書物もまた王守仁の發言を自説の論據とするものだが⁽⁵⁷⁾、かれ自身は、該書の普遍的正當性を諸友に訴えた。張元冲に對しても書簡を送り、「節要中に所載の四十四條の若きは、則ち字字、心に當たり、百世以て聖人（の吟味）を俟ちても惑わざるもの」と告げた⁽⁵⁸⁾。その書簡には「權度の喩えは甚だ善し」との言葉が見える。「權度」語は、張元冲以外の人士に宛てた書簡にも使われており、聶豹はその實體を「良知」と捉えた⁽⁵⁹⁾。そして張元冲に對しては、「權度」が「天下の輕重長短」を定めるとしつつ、「しかし權度が、輕重長短（といった物事それぞれの條理）に對し（特定の）志向性を持つわけではない。こうした事情は、面談するのだから説き盡くせない（而權度非有意於輕重長短、此等非面陳不盡）」と傳えた。

張元冲は、或るとき羅洪先に對し、その「私意の病」を癒す處方を呈した⁽⁶⁰⁾。羅洪先はかれに謝辭を贈り、あわせて程顥の「識仁篇」所説「仁者、渾然として物と同體」との文句を取りあげ、「そのようであれば、己私は（自己の内面に）わずかなりとも混入することができない（則是己私分毫攙和不得）」と述べ「己私」に關する自説を示した。書簡の末尾には、「小生のこの主張は、（先人の學説を）踏襲するものではなく、また、あらあら自分自身が何を置いても努力すべき箇所において、長足の進歩がないことは自覺しつつも、なんとか手探りでここにたどり着いたものだ（不肖此説、無有因襲、亦粗於自己喫緊用力處、覺無長進、方測摸至此）」との補足も置いた。かれは正真正銘の自得へのこだわりを抱いており、その執念が、かれの思想に深化をもたらした。張元冲に宛てた別の書簡が、それをうかがわせる。

羅洪先は、『國語』楚語に言う「屈到、芟^ひを嗜^こむ」故事を使い、誰もが安易に「良知」を唱える風潮に分析を加え

た。⁽⁶¹⁾ そもそも「良知」とは陽明先生が「常に嗜」んだものだが、人びとはそれを「嗜」みもせず口先で唱えるか、或るいは先生の教説に乗じて「始めて之を嗜」んでいるにすぎない。自分で「百草を嘗」め、「芝」を「膏粱」よりも旨いとするのならば、その嗜好に對し、とくに騒ぎ立てはしない。何故ならば「その人はきつと（自身の）味覺に合致するものがあり、だからそれを好み、變えることがでなくなつたのだ。だがその（個人的）味覺が饑餓を癒すうえで不十分だと理解したならば、菱の實に對する嗜好は、或る時きつと（萬人を生かす）膏粱へと移行するはずだ（彼必有當於味、故嗜之而不能易、然知味之不足以療饑、則其嗜菱也、必有時而移於膏粱）。「味」ではなく「人」が問題だからだ、とかれはその理由を説明した。⁽⁶²⁾

聶豹は、王畿や歐陽德等を批判する際に「知覺を以て良知と爲す」との常套句を使った。羅洪先による「味」と「人」との對比にもそれと似た判斷がうかがえるのだが、ただしかれにおいて、「味」としての個人的感覺と「人」としての普遍的良知との關係をめぐる理解は、聶豹に極端なほど二律背反的ではない。⁽⁶³⁾ かれはむしろ、その個人的感覺を、眞正の自得を實現する過程の重要な契機として肯定的に見た。ただしそれとともに、その個人的感覺が普遍の世界に向けて開かれることを求め、かつその展開を必然とも捉えた。「物と同體」の本性を人間は具備するとの認識が、かかる必然性の根據である。この主張は、書簡の相手である張元冲のみならず、おそらくは王畿に對する問い掛けでもあつた。⁽⁶⁴⁾

正徳末葉、湛若水は、王守仁と同様に、森羅萬象を一體的に包攝した世界觀を構想しつつも、王守仁の「心」認識を主觀偏重だと批判した。⁽⁶⁵⁾ 嘉靖後半、王門の人士は、その「意見」や「己私」に關する發言からも分かるとおり、現實存在としての人間をめぐる認識の地平を擴張させることに成功した。嘉靖四二年一月に聶豹が、翌四三年八月

には羅洪先が亡くなった。多くの故人を見送った王畿の耳に、良知概念の社會性を改めて質した羅洪先の言葉はどう響いていたのか。みずからが拓いた地平に見合う「膏梁」の收穫を、かれは果たして構想し得たのだろうか。

注

- (1) 『周海門先生文錄』卷一「九解」(張夢新・張衛中點校『周汝登集』浙江古籍出版社、二〇一五、二二頁以下)。
- (2) 吳光主編『劉宗周全集』(浙江古籍出版社、二〇〇七。以下同じ) 第二冊語類「會錄」五四四頁。荒木見悟『陽明學の位相』第六章「性善説と無善無惡説」(研文出版、一九九二、一九三頁) 參照。
- (3) 寧波市天一閣博物館整理『天一閣藏明代科舉錄選刊・鄉試錄』(寧波出版社、二〇一〇) 所收。
- (4) 吳光等編校『王陽明全集』卷三五「年譜三」(上海古籍出版社、一九九二、一二八九頁。以下同じ)。なお『傳習錄』卷下(第一一五條)の當該問答に張元冲の名は見えない。
- (5) 吳震編校整理『王畿集』卷一「天泉證道記」(鳳凰出版社、二〇〇七、一頁。以下同じ)。
- (6) 「王學の浸潤——明朝嘉靖期における科舉論策の朱陸異同論を手掛かりに——」(『東方學』一四七、二〇二四)。
- (7) 「大中丞張浮峰先生暨配胡淑人合葬墓誌銘」(『劉宗周全集』第四冊文編、二〇一頁以下)。四庫全書本『劉戡山集』所收の「墓誌銘」は文字に大幅な異同がある。
- (8) 『敬所王先生文集』卷一八(四庫全書存目叢書集部一一一三九一頁。以下同じ)。
- (9) 董平編校整理『鄒守益集』卷八(鳳凰出版社、二〇〇七、四四五頁。以下同じ)、鍾彩鈞・游騰達點校『甘泉

先生續編大全』卷二（中央研究院中國文哲研究所、二〇〇五、四六頁）、『敬所王先生文集』卷五（二〇九頁）。

(10) 「明故張母唐太恭人墓志銘」（『鄒守益集』卷三、一〇七六頁）。

(11) 『成化五年進士登科錄』に據れば、張以弘の曾祖父・祖父・父は順に張希勝・張弼・張蘊輝である。江西左參議で致仕したかれの「墓誌銘」は姚鏌『東泉文集』卷七に載る。『成化二十三年進士登科錄』は、張景琦の三名の兄のうち景明を「貢士」、景龍を「義官」と記す。上記文獻は、寧波市天一閣博物館整理『天一閣藏明代科舉錄選刊・登科錄』（寧波出版社、二〇〇六）所收。

(12) 『府志』は、王守仁が山の名を浮峰に改めたとの記事も載せる。

(13) この件、毛奇齡撰「傳」は「守仁嘗稱曰吾門不乏上知之士、至于忠信質諒、無如叔謙」と表現を變える。

(14) 方祖猷『王畿評傳』（南京大學出版社、二〇〇一、一八頁）に據る。

(15) 『王畿集』附錄四・趙錦撰「龍溪王先生墓志銘」（八三一頁）。

(16) すでに吉田公平氏が、「張元冲は」二人の先輩の議論を傍らで靜かに聴きとどける役割を演じたものであろう」と推測されている（鑑賞中國の古典『傳習錄』角川書店、一九八八、二六〇頁）。

(17) 『王陽明全集』卷三六「年譜附錄一」「嘉靖四十二年癸亥四月」（一三四九頁）。

(18) 『鄒守益集』卷二七「附錄」耿定向撰「東廓鄒先生傳」（一三八四頁）。

(19) 『鄒守益集』卷一一「簡周順之」（五六四頁）・同前「簡張浮峰掌科」（五六五頁）。胡廣について『後漢書』卷七四「傳」の論贊は「胡廣庸庸」と評する。また朱熹『論語或問』（卷五）公治長第五に「或問微生乞醢之說、曰……、然則斯人之所謂中庸者、乃胡廣之中庸而非子思之中庸、必也」とある。

(20) 『鄒守益集』卷一「薛文清公從祀疏」(一六頁)にも「狂狷也者、雖未免於氣習之偏、然其嚶嚶、尚有毅然以聖人爲必不可至」云云とある。

(21) 「光」字の解釋は『書經』洛誥篇「惟公德明、光於上下」の孔疏に據る。

(22) その思想的閱歷に關しては、三浦『科擧と性理學』第六章「王門歐陽德とその會試程文」(研文出版、二〇一六) 參照。

(23) 『歐陽南野先生文集』卷四「寄張浮峰」(四庫全書存目叢書集部八〇—四三八頁。以下同じ)。

(24) 『王陽明先生全集』卷三六(一三三五頁)。

(25) 『歐陽南野先生文集』卷三「答戚補之」(四〇六頁)。「鄒守益集」卷一一「簡復久庵黃宗伯」(五七〇頁)も參照。

(26) 前掲三浦著二八五頁以下、參照。

(27) 徐儒宗編校整理『羅洪先集』卷三「夏遊記」(鳳凰出版社、二〇〇七、六六・六七頁。以下同じ)。

(28) 『鄒守益集』卷八「達壽說」(四四六頁)……緒山子相聚永和、稱大恭人之壽曰、……。

(29) 錢明編校整理『錢德洪集』「與張浮峰」(鳳凰出版社、二〇〇七、一五三頁。以下同じ)。前掲の吉田公平『傳習錄』(二六五頁)もこの書簡を引用する。なお王畿は、南京兵部職方主事に就くも、嘉靖二〇年、「偽學小人」との彈劾を受け(『世宗實錄』卷二四八「嘉靖二十年四月乙亥」條)、辭職した。

(30) 四庫全書本『廣東通志』卷二七「職官二」。なお張元冲は、広東赴任前の嘉靖二八年秋、王守仁ゆかりの廬陵に建てられた懷德祠の重修を引き受けた(『鄒守益集』卷七「懷德祠記」三八七・三八八頁)。

(31) 前掲三浦著一〇五頁。

(32) 『論語集註大全』卷六。『朱子語類』卷三三所收の文章に據る。

(33) 仲尼神明也、小以成小、大以成大、雖山川丘陵・草木鳥獸、裕如也（李軌注…學其道者、大小各隨其本量而取足）。

(34) 『王陽明全集』卷七（二五九頁）。

(35) 『傳習錄』卷上第一六條…問立志、先生曰、只念念要存天理、即是立志。

(36) 『歐陽南野先生文集』卷三「答曾思極（二首）」（四〇五・四〇六頁）。

(37) 『王陽明全集』卷三五（一一三〇六頁）…上根之人、世亦難遇、一悟本體、即見功夫、物我內外、一齊盡透、此顏子・明道不敢承當、豈可輕易望人。

(38) 『錢德洪集』「復楊斛山書」（一五五―一五七頁）。

(39) 『羅洪先集』卷四「正學書院記」（一二〇頁）。

(40) 『敬所王先生文集』卷一六（三三七頁以下）、『鄒守益集』卷四（二〇二頁）、夏浚『重刻月川類草』（四庫未收書輯刊伍輯19）卷五（三二五頁以下）・卷六（三三三・三三四頁）。

(41) 何遷『吉陽山房摘稿』（國會圖書館藏膠片）卷七「心統圖說序」…予往在京師、與巾石呂先生游、先生言時時不予逆也。

(42) 夏浚「答王龍溪丈」（『重刻月川類草』卷一〇・三八六頁）の「儻天假懷玉後緣、實三生之幸也」は、王畿が講學會に臨席したことを傍證する言葉であろう。

- (43) 王宗沐に對する夏浚の「懷玉山院……、雖賴當路諸公同心共事、然而主張經略、悉在左右」との讃辭は（同前・三八五頁「簡王敬所大參」、協力態勢における「實動部隊」の役割を王宗沐が果たしていたことを示す）。
- (44) 『嘉靖三十七年江西鄉試錄』（『明代登科錄彙編』臺灣學生書局、一九六七、第一三冊）に據る。
- (45) 前掲三浦著第二章「明代科舉「性學策」史」・第七章「提學官王宗沐の思想活動」。補訂した點は、程策の要約をその文脈に沿っておこなったことと、程策代作の問題を、何遷の關與を考慮に入れて再考したことである。
- (46) 『羅洪先集』卷一〇「答何吉陽都憲 戊午」（四五〇頁）。
- (47) 『吉陽山房摘稿』卷八「贈力菴胡子序」。
- (48) 『吉陽山房摘稿』卷頭（嘉靖三十八年八月記）。『敬所王先生文集』卷一「吉陽先生文集序」（三四頁）。
- (49) 蔣信『蔣道林先生文粹』卷八「答何吉陽七首（之四）」に「兄以明覺字當默字、以生生字當識字、何據乎」とあり、何遷における「默識」への關心は確認できる。
- (50) 『王陽明全集』卷三七錢德洪撰「陽明先生年譜序」（一三五六頁）に據れば「五月」。
- (51) 『王畿集』卷二〇「刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀」（五九二頁）。
- (52) 『錢德洪集』附錄「緒山講院教語」註（四六一頁）。
- (53) 『明世宗實錄』卷四九九「嘉靖四十年七月己亥」條。
- (54) 『王陽明全集』卷三七鄒守益「論年譜書」（一三六五頁）。
- (55) 前出「陽明先生年譜序」。
- (56) 吳震『聶豹・羅洪先評傳』（南京大學出版社、二〇〇一、一一〇頁）に據る。

(57) 吳可爲編校整理『聶豹集』（鳳凰出版社、二〇〇七）卷九「寄羅念菴太史十六首（二・十一）」（二八三頁・二八九頁）。

(58) 同前卷九「答張浮峰二首（其一）」（三〇八頁）。

(59) 同前卷一一「答董明建」（四一四頁）。

(60) 『羅洪先集』卷七「答張浮峰」（二四七頁）。

(61) 同前「與張浮峰」（二四八頁）。

(62) 同前…吾何以必其然哉、爲其取之於味、而不必於人言也。

(63) 聶豹と羅洪先、雙方の思想的相違に關しては、荒木見悟「羅念菴の思想」（初出一九七四、のち『陽明學の開展と佛教』研文出版、一九八四、所收）の所説が參考になる。

(64) 張元冲には王畿とともに玉芝法聚を訪ねた經歷があるが（『王畿集』卷一八・五五八頁「八山居士閉關雲門之麓、云云」詩）、張王兩者による相互研鑽の具體的様相は分らない。王畿は、たとえば「張子（叔學）之志、不下浮峰」（同卷九・二二八頁「與呂沃洲」）などと、他人との比較の基準として張元冲に言及するばかりである。

(65) 三浦「佛老を雜へて佛老を超ゆ」下（『東洋古典學研究』五一、二〇二二）參照。