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

顔茂猷小論

荒木，見悟

https://doi.org/10.15017/18186

出版情報：中国哲学論集. 特別号, pp.97-116, 1981-03-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

顔茂猷小論

荒木見悟

一

顔茂猷は、救世の悲願に燃えた思想家であった。やがて訪れる明末の決定的悲劇の予兆となる諸事象が、国の内外に漸次横流続出する時期にあって、彼は民生の安定と性命の平安をもたらす道を必死で探り求めたのである。彼が、いくたびか科第をしくじった時、彼の父は、常にきびしい表情をくずさなかったが、茂猷の胸中には、「世事無常、軒冕倏忽耳」という思いをおさえきれなかったのであった。(雲起集、雲起外述、先人行状)[1]結局彼は、崇禎七年、進士に及第し、その士人意識が彼の経世思想の中核にあったことはまちがいないが、「軒冕倏忽耳」とする彼の立場よりすれば[2]、規格にはまった官僚生活に甘んずべきはずがなく、不安な世相の中にゆれ動く人間の運命に、ひたすら思いを潜めずにはいられなかったのである。そのことは、彼が経営した雲起社の規約からも、はっきりと汲みとれるであろう。そこでは、経世出世の一大事を目ざして、頂天立地、超前絶後の事功を立てることを第一義とし、次は修心錬性、銅身鉄額、己れを成就して、九世の祖を救い、天地と寿を同じうすることが求められ、これが実行不可能ならば、親を顕わし名を揚げ、忠孝に励むべきだとし、ついでは書籍を博覧し、科第に合格し、父母の期待にそうべきだとしているのである。(説鈴、三十六丁、雲起会規)出世間への超脱は、家庭的孝養とか科挙合格とかよりも、より優先視

されているのである。

茂獣の父は、「性、仏を嗜まず、晩にますます深く之を闢けた」（先人行状）と言われるが、すでに経世出世を第一義とする茂獣が、単に伝統的な儒教の枠に執われるはずがなく、儒道仏三教にわたり、その一大事の解明に心がけたのは、いうまでもない。万暦四十六年、門人李儲卿に与えた書簡にも、「宇宙はことごとく憐む堪きの世界なり」との前提にたって、さまざまな苦難にあえぐ衆生相を列叙し、その結論に及ぶや、「呂真人は、天下を度し尽して仙と成さんと願い、文殊観音は、天下を度し尽して仏と成さんと願い、地蔵菩薩は、地獄を塡平して獄鬼を空尽せんことを願い、夫子老師（孔子）は、安信懐の心もて、勤懇死に至るまで、天下万世の為に太平を開かんとせり。これらの願力は、みな無量無辺にして、窮期あるなし」（説鈴次集、六十二丁、与李儲卿書）と述べているのである。経世出世の道を、三教にわたって究めることは、王陽明以来、この時代の大きな風潮となっており、茂獣もまたその中に息づいているわけである。[3] ただ三教兼修が必ずしも同一志向を示すとは限らず、むしろ人間や社会に対する見方いかんにより、そこにさまざまな異議の発生し得る余地も残されているのであって、[4] さればこそ茂獣は茂獣なりの独自性を発揮し得たのである。

救世の悲願に燃える茂獣は、きびきびした感受性と感応力の持主であったが、そのことは、「触物屁言」（雲起集所収）と題する一篇に、よく示されている。これは、「触物悟」「触物思」「触物脩」「蔵物脩」「蔵身脩」「化物于身脩」「化身于物脩」「触物悲」「触物愧」「触物施」の十節から成っているが、（但、これらは一応の区分であって、内容的には相互に入りみだれているとみてよい）「触」とは事物体験に即するの意、「蔵」とは事物の中に主体を蔵するの意、「化」とは事物を身体に、或いは身体を事物に変化させる意と思われる。「屁言」という語からも察せられるように、茂獣は恐らくこうした発想のヒントを荘子から得たのであろうが、[5] 内外自他の相即相入を説くこと、荘子よりも遥かに深刻であり、緻密である。たとえば、「触物悟」の中には、悟りの風光を鳥に託して、次のように述べる。

「悲しめるか、喜べるか。虚空より飛び去るか。我れ却ってこれを受く。歴歴落落として我が腔子に入る。何ぞや。且く雀噪を聞いて神聳え、傷弓を聴いて意悼む。鳥声、鳥にあらず、我れ其の中に入る。我が身、我れにあらず、鳥、其の内に啼く。微寧ろこの虚空以上に、若しは往き若しは来る。これそれ分別知識とかの惻怛と相関わる。曽て誰にか学ばん。計較に渉るや否や。良知の乾坤界に遍きを識るべし。」（一丁）

鳥が我れとなり、我れが鳥となって、鳥の悲喜はそのまま我れのそれとなる。惻怛によって、両者は一体となり、これこそ先天本具なる良知の普遍的力用だというのである。かく小我を捨てて大我に就いてこそ、真生命が獲得されるというもの。

「一処寒ければ、則ち遍物みな寒し。一処熱ければ、則ち遍物みな熱し。人生はもとより気あるのみ。閉じてこれを錮し、虚空と来往せずんば、則ち呼吸立ろに尽く。自ら天地に異ならんと欲すと雖も、得んや。」（五丁）

こうして小我にこもって、己が生死の由来も知らず、安閑と日を送るものへの忠告がなされ、一事一行に即する精妙な反省が要求され、特に「化身于物脩」においては、一身を草・魚・石・珠・胡廬・水・雲・龍・嬰児・海島・風・地蔵菩薩・露・浪・雷・転輪聖王等、さまざまなものに化した場合の超脱した風光が語られ、[6]「触物悲」では、「憮然として思うに、世に住すること、寧んぞ幾時なるを得ん。子忍んで心肝をば、路人に夷しうす」（三十丁）と、有限存在でありながら、それに目ざめ対処しようとしない者への憐憫がもらされ、[7]「触物施」では、他人を善導し、危険から遠ざからしめるためのさまざまな施しが示され、大きくしては万物と一体なる虚空施、衆生に安心を得しめる法施、隠徳隠念による後人勧化としての一息万年施等が述べられる。そこには、常識的感覚の世界にのみ閉じこもる者の目からすれば、変幻怪奇としか映じないような事柄が、とめどもなく展開されており、茂猷自身も、それを意識すればこそ、あえて「巵言」と名づけたのであろう。彼が正面きって主張を打出すことを避けて、ことさらに巵言・寓言の道を選んだのは、それが常識的な思考法をくつがえす、より有効な方法であり、且つ自らを、常途の思想家よりきわ

だたせる適切な手段だと考えたからではあるまいか。こうしたねらいのもとに、彼はまたいくつかの奇人伝を書いた。「糟中郎記」（内述、二丁）にみえる東海丈人という酒豪、「瘋道人記」（同上、三丁）にみえる睢盱子という風顚漢、「癡学人記」（同上、四丁）にみえる癡学人、「咲猶獅記」（同上、六丁）にみえる咲大士という笑鬼、「髑髏王楽記」（同上、九丁）にみえる髑髏子、「突梯子記」（同上、十一丁）にみえる突梯子という諧謔漢、「黄童記」（同上、十二丁）にみえる将谷老という嬰児のような人物等、いずれも規格はずれの人物を主題とし、小智小才に閉じこもろうとする通俗根性のたたきのめしをねらったものである。

しかし最初にも述べたように、茂猷は決して、冷然として世人を見下し、孤高をきめこもうとしているのではなく、むしろ救世の悲願熱烈であればこそ、異常な手段を弄してでも、常人の迷妄を打破しようとしているのである。こうして彼は、十九大誓と二十一大願をたてた。（身世譜内篇）「大誓」は、「生々たる快活を以て根となし、愛念を斬絶するを以て功課となす」もの、「大願」は、「軀殻の身は恃むに足らずして、以て此れより進むこと有らんことを求め」しむるものである。誓願という語は、もとより仏教より出たものである。彼が、その教学のモットーを、家規・学規・社規・郷約のたぐいで表明しないで、誓願という形で示すのは、その三教融合意識と密接なかかわりをもつであろうが、一概に仏教を儒教の上位におくことには、強く反撥している。「世教を主持するのは、明らかに儒家の役割であり、もし世界に君臣父子の礼節がなければ、天下は大乱が生じ、修禅入定どころではなくなる」（説鈴、十四丁）からである。といって茂猷は、頭から仏教を異端として退ける通儒にも同調しない。「道徳経世によって太平を維持できなくて、生死の行くえもみきわめず、声色貨利にあけくれるよりも、内面より引きしめ、性命を定立する方が、はるかに勝っている」（同上）からである。[8] 当時、仏教を隠れ簑にして、人倫を無視する一派のあることを念頭におきつつ、茂猷は、その仏教観を次のように述べる。

「私が従来、いつも仏性によって人びとを導いて来たのは、世人の情識が俗塵をしたうこと甚だしく、生死によっ

て徹底的にさらしあげることもせず、ただぐずぐずといい加減に過しているのを見るからである。その後、一二高明の者を見るに、我がまま放縦にかたむき、父子兄弟とか、日常の徳行とかに、次第に関心を払わなくなった。そこでやっとその弊害に気づいた。思うに事物を無視して心を錬れば、煩わしさを厭わざるを得なくなるし、世間を離れて解脱を求めると、人間ぎらいにならざるを得なくなるし、悟りきってお高くとまれば、傲慢にならざるを得なくなる。この三弊が胸中に横たわると、我がままになる。すぐれた点は見つけにくいが、悪い点は見ならい易く、邯鄲の歩を学んだがために、もとの歩き方を忘れるとは、このことである。」（説鈴、十五丁）

ここに茂猷は、狂禅一派と手を切ることを宣言しているのであるが、それについては後でふれるとして、その前に彼の儒教観をみておこう。

二

すでに何らかの形で仏教に援助を求めざるを得ないとすれば、茂猷が儒教の伝統的解釈に甘んじていなかったことは、明らかであろう。もちろん儒教には、それなりの役割と機能があるべきであるが、それでまかないきれぬ何かがあると、彼は感知していたわけである。それは何であろうか。

茂猷に「聖教総論」（上下論所収）という、儒教に対する総括的所信を披瀝した一文がある。ここで茂猷は、論語にみえる「学而時習之」と「吾道一以貫之」の二句が、「学問の大蔵を括尽する」とするのであるが、「時習」とは、「時として習わざるなき」ことであって、「もし吃飯穿衣睡夢噓吸において、一つでも習わないものがあれば、時習とはいえない」とし、また「一貫」とは、「一として貫かざるなき」ことであって、「もし吃飯穿衣睡夢噓吸において、一つでも貫かないものがあれば、一貫とはいえない」という。つまり日常ありきたりのあらゆる生活場面において、「習」

と「貫」とは一体であり、「習」は「貫」なくしては、その存立根拠を失うし、「貫」は「習」なくしては、その自己実現の契機を失うというのである。この根源的なそれは、書籍・聞見・思覚・善念悪念等とは関わりなく習い貫くから、このものを会得することこそ、「真の受用」といわねばならぬ。

『大抵、この物は、肢体を貫穿するも、実は体あるにあらず。虚竅に満塞するも、また竅あるにあらず。たといこれ牿亡すること反覆するも、この物は旧に依って他と走動し、他と食息す。ただ他みずから覚らざるのみ。覚らざるの人は、今日東すれば、明日は西し、この事来れば、かの事去り、容易に日子を過すも、却って生は何くより来り、死は何くより去り、自家の性命に一大主張あるを暁らず。」

このもの（自家の性命）を喪失したものの不安定な生きざまを描いたものであるが、それでは、世にいわゆる英雄豪傑はどうであるか。彼らは、大旗鼓を建て、下流に立つに甘んぜず、王道を口にし覇者をめざし、功業にはやるのだが、結局それだけのことであって、己が心性については、決着処をわきまえていない。古今の文章にくわしい博学者、玄妙を売りものにする談道家とても、同様である。「これらの人は、みな本地の風光を滅し、旁門の伎倆に傍り、終日学べども学にあらず、終日習えども習にあらず。何となれば、彼は那の高奇辺、広博玄妙辺に倚在し、尋常の穿喫とは、便ち相入れざればなり。」丹陀陀・光亮亮・冷沁沁・活潑潑なるこのものの前に、情も識もその光を失うが、このものに任せれば、情も性となり、識も慧となる。一般に（朱子学では）「一貫」ということを、理に即して理解する。だが理と事物とを二とするなら、一貫とは言えないではないか。理と事が一味になる所は、このものをおいて他にはない。経済の民物における、孝弟の父兄における、幹理の事迹における、読書の文字における、すべてそうであって、このものを忘れては、学術とは言えないのである。こうして結論として言う。

「一種の霊妙活勃の処、鳥啼き花落り、水緑に山青く、以て有情無情有事無事に至るまで、這箇を転ずるにあらざるなし。これをこれ一以て貫くといい、これをこれ時習という。」

ここまで来れば、殆んど禅門の花紅柳緑説と質を同じうすとみられよう。それでは彼は、朱子学との距離を、どの程度意識していたであろうか。

茂猷に、「道学總論」（講宗、四十九丁）という一文があって、これも彼の儒教観を率直に述べたものである。そこでは当然、道学のチャンピオンたる朱子学への理解態度が問題となるべきであるが、明末の大勢が、朱子学を正しく理解し、ゆがみなく実行するよりも、己れの思想的立場において、朱子学をいかに受けとめるかが、最大の関心事であったように、茂猷においてもまた、伝統的な朱子学解釈を反覆する意図は毛頭示されていない。先ず彼は、冒頭に「凡そ聖賢の語を看るには、須らくまさに自家の霊妙上に搬運すべし。咳唾に依傍するを得ざれ。この自家の霊妙は、正にこれ何物ぞ。正にこれ道心惟れ微なり。万千の理道、悉く具足す。思慮嗜欲中に躭溺すれば、則ち憧耗す。静かに収攝すれば、則ち精明なり。常常提醒現前すれば、便ちこれ千聖の心伝にして、二なく別なし。たとい説き来り説き去るも、些子の活計に過ぎず」という。ここにみえる「自家の霊妙」が、前節にのべたこのものに相当することは、いうまでもなかろう。朱子はこの霊妙を玄虚化せしめないために知行を説き、真実に体認践履せしめるために日用の功課を説き、聞見事迹に依存せしめないために、居敬を説いた。知を致すに敬によらなければ、昏惑紛擾して義理の行く路が分らなくなるし、躬行に敬によらなければ、怠惰放肆にして義理の実を尽しようがないからである。然るに後世の学徒は、致知といえば窮理だとし、ひたすら聞見にとらわれたために学問が些末化したし、躬行といえば制事だとし、格套を墨守するために迂闊になってしまったし、居敬といえばかくべつの身心保持だとしたために、自縄自縛となってしまった。かくして義理が細分化するにつれて、学問が支離となり、ついには躬行居敬に全くはげまず、専ら訓詁を事として、朱子学派はほとんど消滅してしまった。（これひとえに根源者としての霊妙を忘れたためである）。この行きづまりを打破するために王陽明が出現し、致良知を唱えたのだが、それは朱子のいう致知の功に他ならない。致知格物とは、良知を事事物物に致すことであって、たとい事事物物が紛紜として錯乱しても、良知を

提醒し、権衡斟酌しさえすれば、おのずから無限の道理が生れ出て来る、という彼の主張は、そのまま知行合一へと連なり、敬はその中にふくまれているのである。陽明の「良知を致すは、これ動静を合するの工夫なり」という語は、朱子の存養省察の説に当るし、また「良知は聞見に由らずして有るも、而も聞見は良知の用にあらざるはなし。良知は聞見に滞らずと雖も、而もまた聞見を離れず」という語は、朱子の格物窮理の訓に当る。こうして、「霊明透徹する時は、横説も可なり、竪説も可なり、分つも可なり、合するも可なり、偏指もまた可なり」と断定されるのである。つまり茂猷にとって、霊性（こ、のもの）さえ把握するならば、朱子学と陽明学とは、本来一致すべきものであり、その教学面における相違は、聖賢の随機方便に他ならぬと考えられたのである。こうして致良知説は、陽明の創唱ではなく、朱子がすでに述べていたのだとすら言われる。(9)

以上のような茂猷の主張について注目されるのは、朱子学にいう格物致知論は、主客を貫く定理の実在が前提されたに対し、陽明の良知説では、その定理論が根抵からくつがえされたという朱王対立の決定点が全く看過されていることであって、そこには明らかに原朱子学よりの離脱が行われていると認めざるを得ぬであろう。陽貨篇の「天何言哉、四時行焉、百物生焉」の朱子註に、「四時行われ、百物生ずるは、天理の発見流行の実にあらざるはなし」とある、その実とは、実状・実質の意にとどまるであろうが、(10)茂猷は、これを霊妙の意に解し、次のように言う、

「註中の『発見流行の実』の実の字は妙なり。凡そ為すあり、象あり、倏ち移り倏ち幻なること、朝華波漚の如くならば、なんの依拠することあらん。中に一根の霊妙あり。在在に流行して、方に空に落ちず。未だこれを得ざるものは、真にこれ業識茫茫として、本の拠るべきなし。争って咳唾を拾い、事迹に倚擬すること、兒の空拳を争うが如く、都べて実得なし。これを得る者は、則ち喫飯穿衣、触目随縁、總べてこれ妙用にして、人の起倒に傍らず」（五十五丁）

こうした禅的乃至陽明学的論説は、恐らく朱子よりすれば、足を懸空に馳せるものとして拒否さるべきものであろ

う。といって茂猷は決して朱子学を見離しているのではなく、朱子学を基準教学とすべきだという意識は、なお保持しつづけているのであって、陽明・象山の洒洒たる霊襟は仰ぐべきものとするも、行道の穏健と教法の発揮において、朱子の右に出るものはないという。（五十七丁）だから、「陽明の致良知の説は功あるも、而も以て朱子を闢くるは、立論また過激の処あり」（五十八丁）とたしなめられ、「致良知の説は、以て朱子を輔佐するは則ち可なるも、これを以て朱子を攻むるは、則ち室を同じうして戈を操るにて、これ断じて不可なり」（五十九丁）と結ばれるのである。このように茂猷は、朱子学を超越したようなそぶりをみせながら、而も容易に朱子学への未練を捨てようとはしない。従って陽明学を讃美するにしても、手放しのそれではなく、必ず朱子学との関連においてなされることとなる。「致良知の三字は、真にこれ聖学の嫡伝にして、最も簡便直捷なり」とされながらも、それは朱子の「虚心観理」と同質であって、「ただ話頭同じからざるのみ」（九十四丁、致良知総論）といわれ、良知を致すにあたっては、虚懸摸着、空明定慧の見解をなさざれ、という警告が発せられる。

三

以上のような朱王合体論の意味するところは何であるか。それは、形骸化せる朱子学に、陽明学を通して生気を与え、またとかく左傾化しようとする陽明学に、朱子学の綱をくくりつけることであろう。そこからいかにして彼独自の功過格論が生れて来たかは、あとで取上げるとして、今は、彼が良知説の激化を、必死でくいとめようとした側面をみてみよう。

林希逸の荘子口義（在宥篇）にみえる、「儒者道を悟れば、則ちその心いよいよ細かく、仏家道を悟れば、則ちその心いよいよ粗なり」という語は、後の思想史上にある種の波紋を残したが、茂猷は、この語をたてに、狂禅への警戒

を次のように説く。

「仏家、道を悟れば、則ちその心いよいよ粗なり、と。然る所以のものは、彼は主として一切を掃除し、直ちに上に尋ね去ればなり。一切を掃除すれば、則ち人情物理、倶に体貼せず、礼儀周折、倶に曲局を嫌う。直ちに上に尋ね去れば、則ち透悟高奇、自ら喜ぶに勝えず。奔軼して塵を絶し、下視して物を無みす。故に往往その中に入る者、未だその大悲大慧を得ざるに、人を無みし我を無みして、飄忽の気すでに生じ、傲睨の根すでに熟す。一切の狂禅、これよりして起る。所以に聖人の立教は、洒掃応対より、収攝して微に入り、その虚憍を消融し、その火性を降伏せしむ。深き者は、以て超悟自得すべくして、浅きもまた、規矩準縄の士たるを失わず。」(説鈴、四十七丁)

その他彼の著述の至るところに、狂禅への反撥がのべられているが[11]、これは明らかに陽明学左傾化への警戒をはらむものであった。彼が、陽明の良知説は公であるに対し、王龍溪のそれは私であるとするのも、龍溪の過激な良知宣伝が、一部の人にしか通用せず、公共性をもたないとするのであろう。かくして、その龍溪路線の先端を行く李卓吾に対し、手きびしい批判が加えられることとなる。彼は、平素から卓吾を疾み、「その邪説悖道に天下の豪傑の半は誤らる」と述べていたといわれるが、(説鈴、十三丁)更にその世人の注目を引いた理由を、次のように指摘する。

「卓吾の世に行わるる所以は、ただ謂うに、酒色財器をば、都べて兜攬して仏性中に入るるは、人に於いて甚だ便に、道学を攻撃するは、世に於いて甚だ快にして、而も批点する所の一切の小説は、雑うるに恢諧を以てし、巴戯を看ると一同なればのみ。人に傲倪の心・放蕩の見を起し、世教を敗壊して、収拾すべからず、真に小人にして忌憚なき者なるを知らざるか。」(説鈴、十四丁)[12]

こうして卓吾の獄死を天誅だときめつけ、その批点を加えた小説・戯曲は、世道人心を毒するものと、断ずることになる。同じく功過格を喧伝しながら、袁了凡が卓吾の死にやや同情的な見方をしているのと[13]、対照をなすことに注意する必要があろう。

狂禅並びに左派王学の排斥と関連して注目されるのは、茂猷がキリスト教排斥に一役買っていることである。彼の出身地たる漳州地方にキリスト教伝道の火蓋をきったのは、艾儒略（ジュリオ・アレニ）であるが、その急速な普及ぶりに危機を感じとった茂猷の門人黄貞は、茂猷に天主教排斥に乗出すよう、請願書一通を認めた。（聖朝破邪集巻三所収）その中で黄貞は、キリスト教を邪教と認定する五つの理由をあげている。その一は、天主は天地人物を生みなすものだから、性即天・天即吾心とはいえないし、また天主と天地と人との三者を三物として、その合体を認めないのは、中国伝統の万物一体説に合致しない。その二は、仏菩薩神仙を斥けて魔鬼といい、それらを礼拝することを許さず、その十戒の中に妾をおくことを禁ずる一条があるによって、文王すらも地獄に落ちたであろうと暴言する。その三は、観音菩薩・関聖帝君・梓童帝君等の像を集め、ことごとくその首を断じたり、火中に投じたりしている。その四は、輪廻説を否定し、天主に帰依した者の霊魂だけが、永久に天堂にあり、帰依しない者は、いくら善人でも、永久に地獄に落ちる。天地が壊れようとする時、天主が空中に身を現じ、一切の死者を復活させて、一一審判を下し、善なる者は天堂に帰し、悪なる者は地獄に落し、永久に転変することはない、という。その五は、貴州・雲南・四川を除くと、全国至る所に教会堂が設立され、縉紳君子までがその邪説に入り、その書を刊刻し、その序文を書いている。こうしてキリスト教は、「中国の賢聖の教統を掃滅し、一網打尽にその邪毒を行って、而るのち心に快とせんと欲する」ものだと判定し、これを斥けるよう茂猷に請うたのである。これに対し、茂猷が、どの程度積極的に、キリスト教の排撃に乗出したかは、必ずしも明らかでない。[14] ただその撰になる「明朝破邪集序」（破邪集巻三所収、崇禎十年撰）によれば、その冒頭に、「開闢以来、（儒道仏の）三教が並び興り、世を治め身を治め心を治むるの事は、これ以上増減すべからざるものである」と述べ、キリスト教は、「世統を乱すばかりでなく、道脈をも乱し、人類を戕うばかりでなく、人性をも戕う」とするところに、黄貞の主張への深い共感が示されているとみられよう。かつて李卓吾は、利瑪竇と交友関係をもつことをいとわなかったが、顔・黄師弟は、頑強にキリスト教の撲滅を主張したので

ある。せっかく三教によって、中国の思想界の安定が保たれ、社会風教が護持されて来ているのに、これとは異質の宗教を今更輸入する必要はない、それは国家的な害毒である、というのが顔・黄の主張であった。ここに彼らの教学理念が、開かれた如くにみえて、案外閉鎖的であることを見逃してはなるまい。

ここまで来て、彼らが教学の基準とした朱子学とは何であったかを、いま一度ふり返ってみよう。

茂猷の「聖門第一義論」（外述、三十二丁）という論文は、敬を聖門第一義とする朱子学の性格を洗い直したものであるが、聖教とは、天のごとく、地のごとく、限りなきものであって、至るところ道でないものはないのだから、一でないわけではないが、また一と固定したわけでもない。その間の事情は、游戯して自得し、目撃して筌を忘れなければ、容易に理解しがたいが、「意の入る所に随えば、みなそれ語を語るべからず、言を言うべからず、洒掃応対、搬柴運水、百千万億の世法を極めて、みなそれ未だ始めより聞を聞かず、未だ始めより見を見ず」という境地に至るならば、一ともいえるし、一ならずともいえるのであって、聖賢の教えは一義に帰するとはいえ、「第一」と規定してしまえば、すでに「第二」に落ちることとなる。（このように茂猷は、「第一義」に執著し停滞することを、極度に忌諱する。）この執著ということの愚かしさを、彼は次のような譬喩で説明する。狂者が東に走れば、逐う者も東に走る。その逐う時には、東走が第一義であるには違いないが、狂はあやまりである。溺者が水に入れば、救う者も水に入る。その救う時には、入水が第一義であるには違いないが、溺はあやまりである。だから狂者がもとにもどり、溺者が陸に上るなら、逐う者・救う者が第一義としたことも、もはやその要がなくなる。以上のように、敬は聖門第一義とする朱子説も、余りこれに拘泥すれば、朱子の真意を誤解することとなろう。「敬の朱子に於けるは、それ饑えたる時の稲粱にして、渇したる時の醍醐なり。それ六龍の轡勒にして、十二時の指揮如意（棒）なり。聖門の鉄鎖管籥（やく）を以て、彼は銀匙を以てこれを破り、これを持して自ら警む。而してこれを推して人に詔ぐるは、それまた可なり。その聖門に在りては、則ち法あるも法なし。」（三十三丁）こうして、「聖門第一の旨は、紫陽随機の教法のみ」（三十

四丁）「かくの如くなれば、則ちいわゆる第一義なるものは、みな塵垢なり。いわゆる形上なるものは、みな形下なり」と断ぜられることとなる。それでは、聖門第一義は存しないのであるか。（上来の論述で明らかなように、第一義を固定化する限り、その存在は拒否されねばならぬ。とすると、そのありようは、次のように述べる他、ないであろう。）「それ第一義なるものは、もとよりすでに我とともに死し、我とともに生くるなり。」（三十五丁）かくして茂猷は、敬義という語が、易の坤卦にみえることに着目し、第一義なるものが、人間及び世界の最究極者であればこそ、それは庸常なるもの、無為なるべきものだとし、次のように結ぶ。

「『大なるかな乾元』而もこれに字して『庸』（庸言之信、庸行之謹）という。庸は乃ち龍、龍は乃ち天、天は無為なり。而も首となすべからず。それただ首となすべからず。ここを以て至坤（至哉坤元）あらざるなし。ここにおいて敬義の目あり。坤は則ち二なり。然りと雖も、潜龍はこれ未だ九ならず、履霜はこれ未だこれ六ならずして、坤乾を得。これを執じて以て当に一を得べしとするは、それなお未だ可ならざるなり。然るのち紫陽（朱子）なる者あらば、或いは旦暮にしてその説に遇わん。」（三十六丁）

文意甚だ難解であるが、要するに、乾坤成立以前に帰り、而もそこに一を固定すべからずとし、それでこそ真に朱子説が理解できるとするのであろう。いずれにせよ、朱子学であれだけ強調された敬の別格的権威が、骨ぬきにされたという印象は拭えないであろう。このことは当然、朱子学の天理論をゆるめることにもなるはずである。果して茂猷は、「物欲の障が去っても、天理の障がさらに来る」（説鈴、三十三丁）という。これは、先にのべた彼の霊明論と、その軌を一にするものである。だから性善ということも、朱子のいうように、性即理説にもとづいて語られるのではなく、「清虚無染、時時、本来の面目に透露する」ことだとされる。（講宗、未発之中總論、十七丁）また朱子は、「中庸章句序」の中で、「人心・道心の異あるゆえんの者は、則ちその或いは形気の私に生じ、或いは性命の正に原づくを以てなり」と言ったが、茂猷は、これを解して、「形気の能く侵軼流蕩するゆえんの者は、またこれ霊明の游

精浮気に借りてこれを為すなり」（同上十八丁）とのべ、ここでも霊明に根源的帰趨を求めているのである。以上のように、茂猷が理よりも霊明に実在の根源をおいていることは、ほぼ明らかとなったであろう。にもかかわらず、彼は道学を非ることを拒否し、朱子学を聖学の中心にすえ、これに余他の教学を引きよせようとする。つまり彼は、朱子学の限界を十分に認識しながら、なお且つそのむげに無視できない、ある意図を抱いていたのである。これが彼の功過格論と、大いに関連をもって来るわけであって、『廼吉録』（世集、大度人門）には、「朱子弘毅持世」と題し、次のように述べている。

「朱子の規矩を力行すること甚だ厳なるは、後学の不便とする所たり。故に今時顕然として罵りて迂闊となすも、理学大いに明らかに、心を摸り聖に擬するの世に当りて、曠脱厭棄の機関、即ちここに伏するを知らざるなり。朱子の撐持すること一番なるにあらざれば、則ち潰裂すること久しからん。」

結局、茂猷にとって、一心霊明をいかに慎重に護持するか——放漫ならしめず、畏縮せしめず、自らの体質をいかに安全に守りぬくか——が最大肝要事となる。そうした彼のねらいと、彼の名を高からしめた功過格とは、どのように結びつくのであろうか。その霊明説が、良知説や禅悟と同じく絶対現在論にとどまり得なかったのは、なぜであろうか。

四

功過格は、業報思想にもとづく輪廻転生を前提とすることが多い。しかるに茂猷は、「纔かに霊明を提して主と作せば、洒脱脱地に、廓然たる無我より流出す。『時習』とは、箇のなにをか習う。箇の無身を習うのみ。ただこの身子に靠着すれば、粘皮帯骨、驚懼愛欲、随在種発し、物として化せず。この身子を没すれば、便ち淡風と相似、浮雲

と一般なり」（聖学總論、四丁）と、身体への執着を払うべきを説き、また一心と輪廻の関係についても、有心であれば、陰陽に転ぜられるをまぬがれないが、「若し能く一切を放下すれば、生はもとより生なく、死もまた死なければ、もとより我根の、汝の輪廻を受くるなし」（説鈴、三十四丁）と言う。このように茂猷の霊明説は、明らかに輪廻を超える面をもつにかかわらず、他方においては、「因果輪廻の説は、易の遺意なり」（説鈴次集、十一丁）と、易経の吉凶休咎説と仏教の福田利益輪廻地獄等の説とは、相似ているとする。（同上、九丁）この矛盾を解きほぐすためには、彼の教学建立の初心に立帰ってみる必要がある。すでに述べたように、彼はやむにやまれぬ救世の悲願に燃え、明末の混乱期に衆生済度の方便をまさぐったのであった。[15] それは、『廼吉録』序の書き出しが、「世界はただこの慈悲接引の一脈なり」という語に始まり、続いて聖賢が衆生済度のために駆使するさまざまな手だてを述べていることからも推察されるのであるが、その救済対象たる一般衆生の姿を、次のように描く。

「人の生れて世に在る、倏忽として蜉蝣し、百種みな妄なり。惟うにこの愛根の作業は、生死に跟随して、万劫化せず。その卑き者は、すでに異類の転ずる所となり、苦しむ所に沈堕し、千生万死、毒痛銷魂す。たとい英雄将相の、大旗鼓を建つるあるも、一糸断ぜずんば、百渇みな生じ、陰陽得て賊い、輪廻得て授かり、劫火得て焚く。」

霊明が高く澄明であればあるだけ、これに目ざめぬものの、惨澹たる姿を見るに忍びない。もとより俗世への悲傷が、直ちに業報思想へと結びつかねばならぬいわれはないし、何よりもそこには儒教思想からのはみ出しという懸念が伴なうであろう。（たとい易経を援用するとしても）なぜなら、功過の算定による勧善方法は、とかく道義意識を功利意識にすりかえるのではないかという疑問がつきまとうからである。このことは、茂猷自身も意識していたのであって、『廼吉録』巻首にかかげられた七弁の第四弁には、次のような問答をのせている。

「或るひと曰く、（論語に）子罕に利を言うに、ここにこれ報を談ずるは、利に近からん。曰く、報の必ず施すことあるは、これ本より生ずるにて、貪によりて得るにはあらざるなり。且つ利を求めずして害を求むるは、また甚

だ人情にあらず。易に、吉に趨いて凶を避くと曰わずや。ここを以て、聖人は福を歛め、君子は祥を考うるに、衆人は憧憧として、従る所を知るなし。亦哀しからずや。曰く、かくの若くんば、孟子は何すれぞこれ（利をさす）を斥くるや。曰く、孟子の斥くる所のものは、富強の利なり。仁義の利の若きは、則ちしばしばこれを言えり。好貨の斉（王）には、なおその王たるを許し、蕞爾の滕には、なおこれを新にせんことを聳む。その権変欣動すること、かくの如し。もし徒らに誼を正して利を謀らずといわば、誼未だ必ずしも正しからずして、すでにその利を失するに坐す。賢聖、豈に此の迂濶不情の説を為さんや。蓋し窮餓に甘んじて以て世を没するは、君子闇修の素心なり。福禄を降して寖く昌んにするは、上天材に因るの定理なり。人生の享くる所は、もとより分際あり。為に謀る能わざれば、自ら種え自ら収むるに堪うる所は、独りこの方寸の地のみ。舎いて芸らずして、耕穫せず、嗇畜せずと空言するは、寧ろ鹵莽滅裂の報に同じからずや。」

報応を認めないことこそ迂闊不人情であり、人間の真の幸福への道を遮断するものだというのである。だが報応功過は、その性格上、善の実践による報償期待の意識をたちきれないのではないか。だとすれば、それは有為の善であって、無為の善とはいえないのではないか。これに対し茂猷は、無為には無為の弊ありとし、「意に悪む所のものは、その報を覬うが為なり」とことわり、「もし時時刻刻、善を主とするを師とし、退托生ぜず、勧勤作らざれば、則ち（孟子尽心上にいう）法を行い命を俟つ者と、何ぞ異ならん。また何ぞ意を悪まんや」（同上、第七弁）と反論する。しかしこれに対しては、儒家からの批判が放たれるのは当然のことであって、劉念台は、次のように述べる。

「近ごろ閩人顔壮其氏の刻に、『廸吉集』あり。大抵、これを（袁）了凡に本づけて、而も頗るその類を尽し、漸く学人に近しまる。友人、これを歎賞する者あり。因りて為にする所ありて善を為すの説あるは、[16] それまたその之を言うに激するあるなり。」（劉子全書遺編、巻六、初本証人小譜序）

念台にとって学問とは、忠孝節義をおさめるものであり、（劉子全書、巻十四、二十七丁）祖国の運命を他にし

て、個人としての存在意義はなかった。果して彼は、明末の国難に殉じて果てたのである。而るに茂猷は、孝悌についてはくりかえし説いても、かくべつ国家意識を盛り上げようとした気配は見られない。それどころか彼は、「王法はなお遺漏あるも、天道は必ず疏虞なし」（七弁の第三弁）と、王法よりも天道（功過判定の照鑑者）に信をおくべきだとしている。このことは、世俗的権力に不信感を抱かないまでも、世俗権力による倫理的差配の不完全性に注目し、より広範にして、より公正な倫理的決着の場を、宗教的地平に求めようとする彼の志向を示すものであろう。朱子学に未練を残す茂猷が、従前の倫理意識や価値観に根抵から疑問を抱いていたとは、とうてい考えられないが、個人を一概に国家への従属関係においてとらえる視点とは別に、それぞれの具有する霊明性の変容と保持に新しい開拓路を見出したのである。人間として利を求めるのが、なぜいけないのか、という開き直った言い方も、そこから生れて来るのである。吃飯穿衣における福利と悟道の究極としての霊明と、この両極一体化に茂猷教学のすじ金があったと言ってよい。その内観径路として選ばれたのが、功過格であり、輪廻報応思想であったが、ただ功過格というものは、とかく既成の道義感覚に依存しやすいから、人間を規格化する恐れなしとせず、それはやがて偽善・飾善へと流れることにもなるわけであるが、その判断を、茂猷は一切霊明の威力に委ねたのである。

「吾が心に、却って一画未分の処あり。自家渾沌、自家開闢、自家旋転変化す。（中略）吾が心の神明の妙は、則ち時に乗ずる所以なり。忽然として相遇うの中、穆然たる矩矱の外、おのずから一段の恰好の処あり。やや意見名理ありて、未だ融せず未だ化せざれば、時と便ち相当せず。直ちに須らく本体明浄にして、一条も掛けざるべし。」

（雲起講宗、易経、十一丁）

霊明における「恰好の処」を説く茂猷は、左派王学の口にする無善無悪論には、絶対に同調できなかった。結論としていうならば、茂猷における霊明と功過格との結合は、日常的倫理規範の実践推進に、形骸化した朱子学にはみられぬ効果を発揮し得たのである。さればこそ『廸吉録』は、明末清初にかけて、広く普及することができたのであっ

た。東林学派の後継者たる陳龍正は、この書を「救世の宝書」（陳幾亭全書、巻四十一、二十六丁）とたたえているし、禅僧覚浪道盛は、大慧の語録、王陽明の文集と並べてこの書をあげ、この三書について、心法・聖学・治政・経済を講究するならば、身心性命の旨に得るところがあるだろうと述べている。（覚浪道盛全録、巻二十七、十九丁、与蔡蓮西明府）としてみると、『廸吉録』は、単に個人的な幸福追求を教えるにとどまらず、世道人心一新のための一指標となっていたのであろう。宋儒程明道は、「天の報応は、みな影響の如し。その報を得る者はこれ常理なり。その報を得ざる者は常理にあらざるなり」（二程全書、巻十六、二十五丁）と言ったが、この原則を明末思想界の動向に即し、自らの熱い願望をこめて拡大深化して行ったのが、茂猷の生涯であったのではなかろうか。

註

（1）以下、本稿では、特にことわらない限り、茂猷の語の引用は、すべて『雲起集』による。なお茂猷の生涯については、酒井忠夫「顔茂猷の思想について」（鎌田博士還暦記念歴史学論集所収）にくわしい。

（2）彼はこうもいう、「人もし聖となり賢となるに志あらば、第一に、須らく世事功業はみな敗壊に帰すと暁得すべし。ただ一条の性命ありて、十方に蟠際し、天地と寿を同じうすれば、急に宜しく跟脚を立定し、徹底清浄にして、世に用いらるると世を出づるとを問わず、みな手を撒するを得べし。」

（3）茂猷は二十一大願をたてるが、その第十九には、「三教の書籍の、善縁道法もて、沙界に流通せんことを願う」といい、（身世譜内編、十八丁）また「学は偏全を問わず、合併すれば、則ち大なり。心は完欠を問わず、渾化すれば、則ち公なり」といった。（同上、二十丁）また陳白沙と王陽明を比較して、「白沙の学の、自然を以て宗となすは、自了の一局を犯し易し。陽明の、万物を一体にするに至っては、則ち拡平として大なるかな」（説鈴、三十二丁）というのも、そうした心ばえを示すのであろう。

（4）これについては、拙著『明末宗教思想研究』序章参照。

（5）説鈴、三十六丁には、「人の死して虫の生ずるが如き、その魂すでに能く升陟し、その形また変化す。荘子（大宗師）のいわゆる、『人の形の若きは、万変すれども未だ極あらざるなり。その楽たる計うるに勝うべけんや。』この趣を会得すれば、身

は其の身なく、十方に遍く現ず」とあり、また説鈴次集、四十二丁には、「南華真仏子」とある。

（6）次の語を参照。

「満眼衆髑髏、祇争歳月事耳。造物者簸弄機関、今日摘一人、明日摘一人、而人曼恬其中、不覚不知。」（触物思、十六丁）

「歩歩須見有未尽善処、愈求精妙、中間天理愈濬発、此是無所住而生其心。」（触物脩、二十丁）

（7）次の語を参照。

「試思万千世界人、與異類雑而処焉、今古茫々、不知流浪去処、有幾个貼骨帯肉的人、飢寒相恤、憂喜相傍、真可悲可涕。」（触物悲、三十丁）

（8）次の語を参照。

「前賢毎病、釈家離叛君親、此維持世法、是宜如此説、然有个分弁、如実能大抛捨以求性命、所謂者是大身、所奉承者是大父母、到得極楽自在、超度無量、豈不能報答二人恩徳、即謂之大孝可、若希図信施、妄犯酒色、輒敢於棄人倫毀世法、此地獄枷鎖中人、万劫受罪者也。」（説鈴、十六丁）

（9）朱子の陸学批判についても、次のような感想をもらす。「看来るに、朱子晩年、性地すこぶる通融し、査滓すこぶる融化す。但、当時の江西の学者を看るに、解悟を以て宗となし、日用倫理上に於て、小心に理会せず、ひたすら眉を揚げ舌を吐き、自ら道を見ると号す。故に箇の準縄規矩を立て、人をして持循する所あらしむ。専ら道問学の功多きに居りしにはあらざるなり。」（道学總論、五十二丁）

（10）蔡清の『四書蒙引』には、この語を次のように釈する。「物各付物、物物自不踰其則。豈非天理発見流行之実而何。」

（11）『廸吉録』世集、真修仏道の条にも、狂禅への批判がみえる。

（12）説鈴、三十八丁及び『廸吉録』世集の温陵李贄好排聖哲伏罪自刎の条を参照。

（13）両行斎集、巻十、答呉曲羅書参照。

（14）参考までに記すのだが、禅僧密蔵道開が黄貞に与えた書簡（密蔵遺稿巻下所収）に、「令師為一代人豪、而罹此咎」とある。令師とは茂猷を指すものと思われるが、事件の詳細は明らかでない。

（15）『廸吉録』は、一心普度兆世太平の八巻より成り、巻頭にみえる六祝の第五項には、「下、田夫閨婦、牧豎頑童に及ぶまで、変化せざるはなし。善縁無辺にして、福縁もまた無辺なり」という。茂猷は、『廸吉録』を良板に刻して普及させることは、「社稷生霊の福」だと考えていた。（説鈴、六十五丁）

(16) この語は、七弁中の第七に、「或曰、然則無為而善與有為而善、孰佳。曰、無為者佳矣。雖然、恐借言無為而行善反不力、空言甚高而実行不至。君子無取焉。」という一節を受けるものであろう。