

明代の民間儒学と民間宗教

—— 顔山農を中心に ——

陳 来

(永富青地 訳)

明代泰州学派の重要思想家顔鈞（字山農）は、早くも黄宗羲が「明儒学案」を著わした時からかなりの重視を受けてきたが、「明儒学案」に述べられている内容から見ても、黄宗羲は顔鈞の文集を見たことが無く、そのため彼に関する叙述は詳しくないものとなっている。しかも顔鈞の文集は数百年にわたり世間に現われず、このことが研究上の欠陥を産み出してきた。幸いなことに、九十年代に入り、顔氏の子孫が家蔵の「顔山農先生遺集」を献上し、黄宣民先生の標点により刊行され、「韓貞集」も併せて刊行された（「顔鈞集」、中国社会科学出版社、一九九六。なお「韓貞集」は同書に附載されている）。このことは近年における明代思想研究上の最も重要な資料の発見であり、泰州学派に対する新たななる理解とより深い研究を進める上で、非常に重要な価値が有る。以下、「顔鈞集」及び既存の資料により、顔鈞研究の諸問題について、私見を提出し、叱正を乞う次第である。

一、泰州学派と「顔・何学派」

黄宗羲の「明儒学案」では王守仁（陽明）の後学を、「浙中王門学案」・「江右王門学案」・「南中王門学案」・「楚中王門学案」・「北方王門学案」・「粵閩王門学案」に分けて叙述を行い、その後に「泰州学案」を置いている。「泰州」の名は王艮（心齋）から来ており、王艮は王守仁が江西に平藩のため滞在の折に來学している。しかしながら、黄宗羲が「泰州王門学案」と名付けずに、「泰州学案」としていることは、明らかに泰州学派を「王門」の正統から除外するものである。劉宗周は、

王門有心齋・龍溪、学皆尊悟、世称二王。心齋言悟雖超曠、不離師門宗旨、至龍溪、直把良知作仏性看、懸空期個悟、終成玩弄光景、雖謂之操戈入室可也。（「明儒学案」、「師說」、「王龍溪畿」）

王門に心齋・龍溪有り、学は皆な悟を尊び、世、二王と称す。心齋は悟を言ふこと超曠と雖も、師門の宗旨を離れず、龍溪に至りて、直ちに良知を把りて仏性と作して看、懸空に個の悟を期して、終に光景を玩弄するを成す、之を戈を操りて室に入ると謂ふと雖も可なり。

としているが、ここでは王艮については「師門の宗旨を離れず」と言っている。しかし劉宗周は他の所では、

王門惟心齋氏盛伝其說、從不学不慮之旨、転而標之曰自然、曰学楽、末流衍蔓、浸為小人之無忌憚。

（「明儒学案」、「師說」、「羅念菴洪先 趙大洲貞吉 王塘南時槐 鄧定宇以讚」）

王門は惟だ心齋氏のみ盛んに其の説を伝へ、不学不慮の旨に従ひ、転じて之に標して自然と曰ひ、楽を学ぶと

曰ひ、末流衍蔓し、浸く小人の忌憚無きものと為る。

とする。この説によれば、心齋の学の末流は、「小人の忌憚無きもの」に変化したわけである。

劉宗周は黄宗羲の師であり、黄宗羲が劉宗周の學術論に「師説」と名付けて「明儒学案」の巻首に置いたことは、彼が劉宗周の影響を受けたことを物語っており、彼が泰州学派を「王門」と呼ばないことは、明らかに心齋の学の末流の行動に思いを致した結果であらう。

これのみならず、「明儒学案」巻三十二の巻首、つまり「泰州学派一」において王良について述べる前に、六頁にわたる所謂「緒言」があるが、「明儒学案」の体例では、普通各学案の前の「緒言」は四、五行にすぎず、もつとも長いものでも一、二頁にすぎない。またその内容も、「無語録可考者（語録の考ふべき無き者）」を篇首にまとめて述べたものである。ところが「泰州学案」の場合はそれらとは異なり、その「緒言」では以下のように述べている。

泰州之後、其人多能赤手以搏龍蛇、伝至顔山農・何心隱一派、遂復非名教之所能羈絡矣。……諸公掀翻天地、前不見古人、後不見有來者。枳氏一棒一喝、當機橫行、放下拄杖、便如愚人一般。諸公赤身担当、無有放下時節、故其害如是。

泰州の後、其の人多く能く赤手以て龍蛇を搏ち、伝へて顔山農・何心隱一派に至るや、遂に復た名教の能く羈絡する所に非ず。……諸公は天地を掀翻し、前に古人を見ず、後に來る者有るを見ず。枳氏は一棒一喝、機に當りて橫行するも、拄杖を放下すれば、便ち愚人の如きと一般なり。諸公は赤身にて担当し、放下の時節有ること無し、故に其の害是の如し。

黄宗羲のこの「緒言」は注意に値する。彼は「泰州の後、其の人多く能く赤手以て龍蛇を搏ち、伝へて顔山農・

何心隠一派に至る」と述べているが、泰州とはつまり王艮であり、黄宗羲はここで既に顔鈞・梁汝元（何心隠）を王艮の後の「一派」とみなしているのである。またここで言う「諸公」も「顔山農・何心隠一派」の人々であり、以下、黄宗羲はそのうちの主だった人々について述べている。それは顔鈞・梁汝元・鄧豁渠・方与时・程学顔・錢同文・管志道の六人であり、そのうち梁汝元・程学顔の二人はどちらも顔鈞の高弟である。実は、黄宗羲の説にも来源があり、顧憲成の説を受けている。顧憲成は「小心齋札記」において、「東坡、伊川を譏りて曰く、何れの時かこの敬の字を打破せん、と。愚謂へらく、近世の王泰州門下の顔何一派の如きは、直ちにこの敬の字を打破せりと述べているのである。

以上のように、黄宗羲の表現によつて、我々は次のように言うことができる。『明儒学案』は泰州学派を事実上幾つかの分派に分類しており、顔山農・梁汝元（何心隠）はそのうちの一派である。もちろん彼は「顔山農・何心隠一派」に対して否定的な見方をしているが、彼が劉宗周の、「（心齋）末流衍蔓し、浸く小人の忌憚無きものと為る」という説を受け継いで下した「伝へて顔山農・何心隠一派に至るや、遂に復た名教の能く羈絡する所に非ず」という論断は著名である。近代以後の思想史研究において、黄宗羲のこの説が当たっているかどうか、またどのような意味で成立しうるのかについて詳細な研究がなされたことはなかった。名教を肯定する人と否定する人との間で泰州学派に対する評価は異なるが、どちらの立場の人も、黄宗羲のこの論断から、顔鈞・梁汝元が名教に反抗したと言うことを事実として暗黙のうちに認めていた。しかしながら、『顔鈞集』の刊行により、我々は直接かれ自身の著作から、「顔山農・何心隠一派」の名教に対する態度の真実の状況を知ることが可能になったのである。

一、郷村の風俗を変化させる道德実践

顔鈞はその自伝の中で彼が郷里において「萃和会」を組織したことを述べている。それによれば、彼は「伝習録」を学んだ後、静坐して悟りを開き、その後、彼の悟りを生活の実践上に活かし、それによつて母に仕え、三ヶ月で母親の精神・健康を安定させ、父親が亡くなって以来の身心の危機から抜け出させた。そして母の命により、一族の花嫁、孫、族人や附近の人々七百人を集め、「耕読は正に人と作るに好し」、「人と作るには先づ孝悌を要す」、「俗を起すには善に誘ふを收むるを急ぐ」などと説き、父母に孝順に、家族和睦し、職業に務めるように勧め、十日の教えの後、効果は顕著で、人々は親しみ家族は和やかになった。そこで中陂の三都において「萃和会」をつくり、郷村全体の活動組織とした。その活動は彼の一族の会と同じ様に、夜は会堂に集つて講論し、時には共に泊まり、学習で得た收穫を交換し、二ヶ月の後郷村の風紀は一変し、共に歌い踊る風景が現出した。郷村の風俗を変化させる道德実践は、正にかれが常々言うように「王化を翊賛する」ものであり、明朝の統治階級が主導する社会的価値観と少しも矛盾しないどころか、実践上更にそれを推し進めたものですらあつた。

梁汝元（何心隱）も彼の家に「聚和堂」を建て、一族の共同体を建設し、族中の子弟を共に養育し、老人を共同で介護し、青年の結婚を一族で執り行い、賦役も共同で負担することを意図した。「聚和」の名は、疑いなく顔鈞の「萃和」から来たものであり、顔鈞の弟子である梁汝元は、顔鈞の「萃和会」を、教育から経済へと推し進めて、「齊家」の理想を実現しようとしたのである。そのため、黄宗義は梁汝元の「聚和堂」を誤つて直接「萃和堂」として、

以下のように述べている。

謂大学先齊家、乃構萃和堂以合族、身理一族之政、冠婚葬祭賦役、一切通有無、行之有成。

〔明儒学案〕卷三十二、「泰州学案二」

大学は齊家を先にすと謂ひて、乃ち萃和堂を構へて以て族を合し、身ら一族の政を理め、冠婚葬祭賦役、一切有無を通じ、之を行ひて成す有り。

萃はつまり聚であり、梁汝元の文集から判るように、彼が実際に立てたのは「聚和堂」である。これは顔鈞の萃和の意から発したものであり、和はつまり協和で、梁汝元の行動は必ずや顔鈞の実例に倣ったものであらう。但し梁汝元の建てたものは、単に一族の教化活動のみならず、一族の経済活動も含む、一種の教育・養育一致の理想共同体である。

以上からも判るように、「顔山農・何心隱一派」の一族を教化・和睦させる道德実践は、名教に反しないのみならず、当時の正統的な道德的要求を社会の底辺まで押し広げようとするものである。顔鈞は文集の中の「箴言六章」に自ら注して、「聖諭六条を闡発するもの」と述べているが、これは完全に朱元璋の六条の聖諭を通俗的な詩歌の形式で展開したものであり、それを深く民間に浸透させることを目的としている。彼はその外にも「勸忠歌」・「勸孝歌」・「勉世歌」、更には「修省を歌ふ」・「業に安んずるを歌ふ」・「学を楽しむを歌ふ」等に至るまで作っており、明代啓蒙学と儒家の「基層化」・「生活化」の潮流と完全に一致している。また、韓貞については、耿定向が「耿督学楚侗宗師伝」において、彼ら夫婦は、「毅然として道を倡へ俗を化するを以て己が任と為し、工・賈・傭・隸を問ふ無く、戚な之に従ひて遊び、機に随ひ質に因つて之を誘誨し、化して善良なる者千を以て数ふ」と称賛しており、

彼の王化への翊賛の効果が顕著なため、県令が特に米・金を贈ったところ、彼は感謝の手紙の中で以下のように述べたという。

儂、竇人、無能輔左右、第凡与儂居者、幸無訟牒煩公府、此儂所以方報公府也。

(耿定向「耿督学楚侗宗師伝」、**「韓貞集」附録二**)

儂は、竇人にして、能く左右を輔すること無し、第だ凡そ儂と与に居る者は、幸ひに訟牒にて公府を煩はす無し、此れ儂の公府に報ゆる所以なり。

韓貞の理想は、「人人孝を知り弟を知る」・「政平らかに訟息む」(汪芳藻「理学韓楽吾先生行略」、**「韓貞集」附録二**) ことであり、彼の活動は主流社会の価値・要求と完全に一致していた。

顔鈞の勸学歌及び太祖の聖諭を闡発する詩歌、韓貞の郷里に「訟牒にて公府を煩はす無し」という活動は、いづれも明代中後期の「世俗儒家倫理」(啓蒙学・社会学等)との一致を示しており、これらの面において、彼らは単に反名教的でないどころか、更に保守的でさえあった。

王良と同じ様に、顔鈞も一般の王学の士が知識人同士で良知の精微な点を議論するのと異なり、「万物一体」の觀念の後押しを受け、一種の内在的な切迫感と衝動によって、儒家の觀念を民間の生活の中で実体化し、人心・風俗を教化した。顔鈞の有名な「急救心火榜文」(**「顔鈞集」卷二**)がその一例であり、彼は王良の門下で一年学んだ後、嘉靖十九年庚子(一五四〇)の秋試の時に急ぎ江西に帰り、南昌で榜を公にして講演を行い、人の心火を救おうとした。集まった聴衆は千百五人で、羅汝芳もその時にかれの門下に加わっている。この「急救心火榜文」がはつきり示しているように、彼は「王化を翊賛し、聖学を倡明」し、ひたすら人心の悪化を食い止めようとしている。こ

こでいう心火とは、様々な私欲の心火のことで、彼ははっきりと以下のように述べている。

多士能如是交攻異端、則皆心合道同、百慮惟一、万挙順適者也。又孰有作風波於世上、而外於混沌龐淳之善俗者也。（「急救心火榜文」）

多士能く是の如く交、（こもごも）に異端を攻むれば、則ち皆な心合し道同じ、百慮惟だ一にして、万に挙り順に適ふ者なり。又た孰か世上に風波を作して、混沌龐淳の善俗なるを外にする者有らんや。

そして以下のように指摘している。

孔孟中和位育之化、復觀今日者也、豈曰小関浅繫云爾耶。（同上）

孔孟中和位育の化、復た今日に觀る者や、豈に小しく関はり浅く繫ると曰ふと云はんや。

泰州学派のこのような切迫した救世の指向、大衆に向けられた実践の形は、江右・浙中の士大夫王学と大いに異なっている。

三、神祕体験の特色

王守仁の学派において、神祕体験を有するものが甚だ多いのは、朱熹の学派と完全に異なる。顔鈞の学問の経歴は、完全に静坐の基礎上の神祕体験に基づいているということが出来る。

彼は「自伝」〔顔鈞集〕卷三において「一旦豁然」の体験を以下のように述べている。

得兄鑰筆伝道祖陽明闡揚良知、引掖人心四語、曰、精神心思、凝聚融結、如猫捕鼠、如鷄覆卵。匹夫喜激丹靈、即俯首澄慮、瞑目兀坐、閉関七日若自囚、神智頓覺、中心孔昭、豁達洞開、天機先見、靈聡煥發、智巧有決沛江河之勢、形氣如左右逢源之機。

兄鑰の道祖陽明の良知を闡揚し、人心を引掖するの四語を筆伝するを得たり、曰く、精神心思、凝聚融結するは、猫の鼠を捕ふるが如く、鷄の卵を覆ふが如し、と。匹夫喜びて丹靈を激し、即ち首を俯して慮を澄まし、瞑目兀坐し、閉関七日自ら囚ふるが若く、神智頓に覺し、中心孔昭として、豁達洞開し、天機先づ見（あら）はれ、靈聡煥發し、智巧江河を決沛するの勢有りて、形氣左右源に逢ふの機の如し。

本来守仁がこの四句で強調したのは志を立てる際に精神を集中することであつて、静坐したり閉じこもつたりすることではなかつた。しかし顔鈞はこの句を得て、秘訣だと考え、静坐に集中し、七日間閉じこもり、思考をせず、目を閉じて座り、七日後に突然「神智頓に覺し」、「靈聡煥發し」、単に知慮が激しく、汲めども尽きぬように現われたのみならず、仁性もはつきり顕現したのである。

私は以前儒学の伝統の中の神秘体験を六種類の特徴に概括したことがある。つまり、それは以下のようなものである。

- 一、自我と万物が一体となる。
- 二、宇宙と神靈の合一、あるいは宇宙の万物がみな心中に有る。
- 三、いわゆる心体（純粹意識）の顕現。
- 四、一切の差別感の消失、時間・空間の超越感。

五、突発的な悟り。

六、高度の興奮、愉悦、及び強烈な心の震撼と生理的反応（全身の発汗）。（「神祕主義与儒学伝統」、もと「文化 中国与世界」第五輯、三聯書店、一九八八、に所収。今「心学伝統中的神祕主義問題」と改題の上、「有無之境」、人民出版社、一九九一、に所収）

この六種の基本的な特徴は、宋明儒学の全体について概括的にまとめたもので、一人一人の儒者の神祕体験が同時にこの六種の特徴を備えているとは限らない。顔鈞の経歴から見てみると、彼は「掃寂以て感に通ず」の形式であり、「内向的な神祕体験」として、三、四、五、六に示した特徴を備えている。

但し、我々が普通理解している明代心学の神祕体験と異なるのは、彼の述べている中では、心の本体ではなく、特に心の作用の面が重視されている点である。明代の儒者では、陳獻章（白沙）の体験は「心体呈露す」、聶豹（雙江）の体験もまた「閑の静極まりて忽ちに此の心の真体を見る」であり、王良（心齋）は夢の中で悟って「汗溢れること雨の如く、心体洞徹す」という状態だった。明儒楊時喬は、当時の神祕体験への道をおおよそ、「血氣凝聚す」、「虚靈、慧を生ず」、「本真を洞徹す」に分類している。また聶豹は「掃寂以て感に通じ、体を執りて以て用に応ず」と描写している。顔鈞の述べたことから見てみると、彼の得たものは多く智慧の開発であり、心体の境界ではなかった。彼が強調しているのは、「天機先づ見（あら）はれ、靈聡煥発し」、「神智頓に覚し」、「孔昭に顕明す」ることであり、それは神智の尽きせぬ根源が瞬時に獲得・開発され、それがみなぎるように押し寄せ、それを風俗に用いれば、家庭や国に宜しく、学問に用いれば聖人の奥妙に至り、文章を作れば流れる水の如くであり、科擧に用いれば合格し、政治に用いれば治国平天下がかなう。そして顔鈞は神祕体験を手掛かりにして、「体を執りて以て用に応

じ、「帰寂以て感に通ず」という心理的境界の満足に止まるのではないということ強調している。従つて、彼の悟りの後母に任せ、萃和会を組織し、自ら「三月底豫にして、家郷萃和し、直ちに孔子魯に入りて大いに治まるが如きなり」（「七日閉関法開心孔昭」、「顔鈞集」巻五）と言っている。

四、七日来復の工夫

顔鈞本人の悟りは「七日閉関」によつて引き起こされたが、彼はまたそれを人に教える方法ともした。

彼は「履歷」（「顔鈞集」巻四）において以下のように言っている。

竟遂甘心信用此生、鑽研己心、直通融活、引翼海内人豪、果皆七日三月同然、其知之好之樂之、悪可已也。

竟遂（つひ）に甘心して此の生を信用し、己が心を鑽研し、直ちに融活に通じ、海内の人豪を引翼するに、果して皆な七日三月にして同じく然る、其の之を知り之を好み之を樂しむ、悪ぞ已むべけんや。

顔鈞は静坐によつて悟りを開いた後、その典拠を經書に求めた。彼によれば、このような方法は、「周易」にいう「七日来復、利有攸往（七日にして来り復す、往く攸有るに利あり）」であり、一旦豁然として悟れば、それは「論語」の「一日克復、天下帰仁（一日克復すれば、天下仁に帰す）」（顔鈞は「論語」顔淵篇の語をこの八字に要約した）である。彼は更に、七日間閉じこもつて精神を集中するのは、「易」の乾卦に言う「潜」（龍用ふる勿れ）であり、一旦豁然として悟れば、それがつまり「見」（龍田に在り）なのだから、これらの工夫はすべて經書の指示に合

致するものだとした。

このような認識に基づき、彼は「耕樵問答」(「顔鈞集」卷六)の中で、特に「七日閉関法」の一節を設けている。彼の考えによれば、総ての人に潜在的な靈覚はあるが、幼児から家庭や社会の誘導により、欲念や知識によってそれが晦まされており、ただ「七日閉関法」による内面への集中によってのみ、それを開放し、本来の潜在的な力を余すことなく發揮できるのである。

彼はその外に「七日閉関法開心孔昭」(「顔鈞集」卷五)において、より詳細にこのような心を解放する工夫を述べている。

そこにおいては「七日閉関法」中の、「縛目」・「塞耳」・「打坐」についてより詳細に説明しているが、そこで述べられていることは、今日流行の氣功の練習方法と一致し、「禪七」を練習する方法・順序と相通するものがある。ただ、「長臥七日」の法はやや特殊なものに思われる。その静坐法は「縛目」・「塞聽」・「閉言」・「盤足」・「直背」・「津漱」・「吞漚」等の「身」法を強調し、一方で雑念を断ち、精神を集中する「心」法を行い、このようにして忍耐強く続けられれば、三日の内に、「自ら頓に冲然とし、潜伏せる孔昭の靈洞開す」という効果が現われる。彼は他の箇所でもこのような工夫の効果を以下のように述べている。

志気硬如鉄、精神活如水、身子軟如綿、双瞳炯炯、察於日月之并臨。枢機發動、察於四時之不忒。立達己人、察於霖雨之時布。遂亦七日來復、利有攸往、三年有成、如孔頭設。(「論大学中庸」・「顔鈞集」卷二)

志気硬きこと鉄の如く、精神活けること水の如く、身子軟らかきこと綿の如く、双瞳炯炯として、日月の并臨を察す。枢機發動し、四時の忒(たが)はざるを察す。立ちて己人に達し、霖雨の時布を察す。遂に亦た七日

にして來復し、往く攸有るに利あり、三年にして成る有り、孔（おほ）きに顕らかに設くるが如し。

五、民間宗教的性格

ここで言う「民間宗教的性格」とは、単に「民間宗教的」と理解できるだけでなく、また「民間的」と「宗教的」に分けて考えることができる。

1、ことばと文体

「顔鈞集」の一つの明らかな特徴は、当時広く行なわれていた理学家の文集や語録と異なり、その中に大量の歌詞を収めていることである。卷七には歌十九首を掲載しているが、平易通俗で、民間的色彩に満ちている。例えば「勸孝歌」では、「兒十里の程を行くや、母の心千里逐ひ、一たび好き妻を得んと要むれば、魚水の情和睦す。母の面を見るに土の如く、妻の顔を観るに玉の如し、母若し責むること一言なれば、会（かなら）ず嗔怒すること双目。妻若し百句罵れば、陪笑して辱めと為さず」とあり、卷八の「旅詞」では、「旅館氷霜にして、灯節輝煌し、道人爐を抜（と）り、好一点の火心腸を熱くし、口を開けども人の共に商量する無し」、「富貴天に由りて定まる、鞭を執りて空しく自ら忙しく、良辰美景を把りて磋蕩し、友義の皇世界を尚ばずして、且く睡ること一場」、「這里に到り方に才かに是れ箇の持嚢を覆載す文宣王、那ぞ説かん筠陽の夢里に張子房を」とする。さらに「答引王本泉失貢婦訪正学」では、「直ちに百万箇の歳貢、状元、榜眼、探花郎を凌ぐ、曾て誰か羨まん此の日此の時、春秋胙肉の祭

酒、酔ひて飽くこと幾場なるか」とするが、このような文体は、詞調の引や散曲の風格に近いが、牌調は無く、かなり自由である。このような文体は王守仁や王畿の文集には絶対に見られないもので、明らかに民間のスタイルに接近しており、顔鈞の文集の形式と内容の作り出す文体は、明らかに、非中心、非主流、非上層、非エリート、非正統理学のそれであり、士大夫王学の様相とかなりの距離がある。

2、反智性主義

一般的な意味においては、王学は朱子学の經典に対する煩瑣な注釈と訓詁に反対しているのだが、このような排斥にも一定の限度が存在する。王守仁本人でさえ「大学古本傍釈」の作があり、王門各派の知識人の間でも常に経書の中の問題について討論が行なわれていた。

しかし、顔鈞とその弟子である韓貞はこのような傾向に対して不満であった。顔鈞の「大学」・「中庸」に対する解釈などは極めて大胆なもので、「大」・「学」・「中」・「庸」の四文字を繰り返し組み合わせ、自由に意味をとった。賀貽孫の「顔山農先生伝」（「顔鈞集」巻九）は以下のように言う。

先生機辨響疾、双目炯炯、問難四起、出片語立解、往往於眉睫間得人、玄悟稍遲鈍即詬訾、衆相顧錯愕、先生自若也。嘗与諸大儒論天命之性、衆方聚識、先生但舞蹈而出。

先生は機辨響疾、双目炯炯として、問難四（よも）より起れども、片語を出して立ちどころに解し、往往眉睫の間に人を得、玄悟稍、遲鈍すれば即ち詬訾し、衆相ひ顧みて錯愕するも、先生自若たるなり。嘗て諸大儒と天命の性を論じ、衆方に識を聚むるに、先生但だ舞蹈して出づ。

彼は儒者達と論争の際、彼らが天命の性について討論するのを聞くと、すぐにうんざりして席を立ったというの

だが、この事は彼が概念の分析に対して非常な反感を持っていたことを示している。この点は韓貞も同様であった。先生嘗与諸名公講学、或有談及別務者、先生輒大怒曰、光陰有幾、乃說此閑泛之語。又有引經相辯者、先生則又大怒曰、舍却目前不理會、乃搬弄此陳言、豈学究講肆。諸公咸為之慄。

〔理学韓樂吾先生行略〕、「韓貞集」附録二

先生嘗て諸名公と講学するに、或は談別務に及ぶ者有れば、先生輒ち大いに怒りて曰く、光陰幾（いくばく）有りて、乃ち此の閑泛の語を説く、と。又た經を引ききて相ひ辯ずる者有れば、先生則ち又た大いに怒りて曰く、目前を舍却して理會せず、乃ち此の陳言を搬弄す、豈に学究講肆ならんや、と。諸公咸な之が為に慄（おのの）く。

韓貞が經義について討論することを「陳言を搬弄す」とし、「学究講肆」を良しとしなかつたことは、一種の反智性主義の傾向が有り、顔鈞と同様である。

3、民間宗教的色彩

顔鈞が当時の民間宗教と関係があつたかどうか、現存の材料から確定することは出来ない。特にかれが当時民間で流行していた道教と関係があつたかどうかは、今後の研究を待たねばならない。

七日閑関法から見る限り、それは彼の独創ではない。従つて、彼が王守仁が弟子に示した四句を静坐に転化したのは、必ずや、それ以前に静坐法を試したことがあつたからだとおもわれる。あるいは若いころに道教の影響を受けたかとも思われるが、はっきりしたことは判らない。彼は「道壇志規」（「顔鈞集」卷四）のなかで設けた講壇を「道壇」と呼び、「奈何ぞ道教未だ明らかならず、道懐開き難し」と述べているが、そこにおける「道教」・「道懐」

は伝統的な「道学」から来ているのではなく、民間宗教からの影響を受けている。

顔鈞の講学のもう一つの特徴は、彼が終止一種の教主としての自信を持っていたことである。彼は一貫して自身を孔子になぞらえていたが、このようなことは士大夫理学においては非常に考えにくいことである。彼自身、「敢て曰ふ、尼を宣するに自己に忍べば儻（ともがら）ならず、と。復た曰ふ、杏壇に続かざれば肯へて死に甘んぜん、と」、「杏壇や、邱偶や、創り始めるは孔子よりし、繼ぎて襲ふは山農為り」、「是れ尼を宣するにあらずんば敢て儻ならず」と表明している。さらに、顔鈞は強烈な救世意識を持ち、一種の救世主としての自意識を拡大させていった点でも、師の王良と同じであり、そのことが彼らに士大夫理学では有り得ない風格を与え、また彼らの活動にくらか民間宗教的な性格をも与えたのである。

4、危言危行

顔鈞一派の学問と活動は、陽明学本来の「狂者」の一面を拡大させたもので、彼は始めて静坐によつて悟りを開いた後、吉安一帯の王守仁の門人を遍く尋ねて裏付けを求めた。しかし門人達はみな彼の見解を認めようとはせず、顔鈞の「狂妄」は陽明学の「点や狂なりと雖も我が情を得たり」の境地ではなく、彼の「平日の拘檢に非ず」という行動も陽明学の「入りて自得せざるは無し」という気象ではないと考へた。

顔鈞自身も自身の行動が常に人から「危言危行」とされていることを認め、以下のように言っている。

据此蒸蒸操練方向三十年、豈知危言危行、招開匡桓、煨熟南獄。（「七日閉関開心孔昭」、「顔鈞集」卷五）

此に据りて蒸蒸として操練すること方に向に三十年、豈に知らんや危言危行、匡桓を招開し、南獄を煨熟するを。

李贄は梁汝元について論じて、当時の人も彼の事を「独行往来」・「危言危行」と考えていたと述べている（「何心隠論」、『焚書』巻三）。顔鈞も（「程学顔は」友梁汝元と与に、帝里に洋洋として、幾ど或いは躍りて淵に在るの臣道に近し、惜しむらくは未だ手づから膺し約して己に要むること能はず、罔者、駭疑して邪淫と為す」（「程身道伝」、『顔鈞集』巻三）と、程学顔と梁汝元の北京での行動は、他人からの疑いを免れることができなかつたと言っている。更に羅汝芳も、「間、其の名を聞けども未だ親しく見ざる者有り、或いは駭（おどろ）きて以て狂悖不經と為し、遂に罹居枉獄を致せり」（「掲詞及助質姓氏」、『顔鈞集』巻五）としてこれらの言葉を裏付けている。

梁汝元は捕らえられ、獄中で亡くなり、顔鈞は二年にわたり獄中に在り、羅汝芳の助けによってやっと出獄することができた。梁汝元・顔鈞の文集から見ると、彼らの主張は決して名教の範囲を逸脱してはいない。黄宗羲が、「伝へて顔山農・何心隠一派に至るや、遂に復た名教の能く羈絡する所に非ず」と言っている中で「名教」とは、決して普通考えられているような当時の道徳的原則や価値体系ではなく、彼らが為したことを、反封建的な民衆の政治的抗議と考えることは出来ない。実際、歴史上の事実にも則して黄宗羲のこの言葉を考えると、彼がここで言っている「名教」とは、士大夫儒学の思想・行動様式を指しており、黄宗羲のこの言は、正統儒家士大夫の世俗民間儒者に対する排斥を代表するものであることが判る。もちろん、一般的に言って、儒家士大夫は単に民間儒家を排斥するはずが無いだけではなく、彼らの教化活動を励まし、表彰さえするはずである。しかし、世俗的な民間儒者の活動が巨大な影響力を持つ時、士大夫儒学の側から、一般人が世俗的で、怪しげで、煽動力が強い民間儒学を正徳的な儒学と見なすのではないかという憂慮が生じるのは避けられない。このようにして、エリート層の儒学と世俗的な民間儒者との違いが尖鋭化するのである。

当時の多くの記録は、顔鈞・韓貞等が「布衣」の身分で「天下を傾動する」名声と影響力を持ったことで、士大夫儒学の側の不安をかきたてたことを物語っている。なぜなら、彼らの学術と活動は、確かに士大夫儒学の制約の外にあったからである。顔鈞の例は、ある程度エリート文化と民間文化の間の緊張を示しており、更には士大夫儒学の、さらに言えば権力の側の、民間活動家に対する排斥と抑圧を物語っている。

六、体仁説と放心説

「顔鈞集」の底本である「顔山農先生遺集」は、顔鈞の思想及び活動を研究する際の、最も基本的な材料である。ただし、顔鈞に対する研究と評価は、そこに收められている資料のみによって行なうことは出来ないし、そこにかれの思想に関する全ての材料が收められている訳でもない。以下、その一例として、「急救心火榜文」をとりあげてみよう。

今回「顔鈞集」が刊行される以前から、理学史を研究する学者は既に彼に「急救心火」の文があることはよく知っていた。しかしながら、それについては、「明儒学案」及び羅汝芳の文集の中で簡単に触れられているのみであったため、その全文を見ることはできなかった。その意味で、今回の「顔鈞集」の冒頭に收められた「急救心火榜文」の存在は、我々に満足を与えるものであった。

しかしながら、この「急救心火榜文」と、現存するその他の伝・序で言及されている「急救心火」の文とは、完

全には一致しない部分がある。例えば、何厲乾の「顔山農先生遺集旧序」(「顔鈞集」巻九)では、以下のように述べている。

因読其遺稿、大略無剽説而多創説。以急救心火為講学第一第目、若曰、秦火之焰、雖焚経而経存。心火之焰、不焚経而経亡。更謂、孟子放心之旨、乃將名利之心、一切放落、猶良医慰病者曰、汝放心、霍然起矣。此皆先生独创之談也。

因りて其の遺稿を読むに、大略剽説無くして創説多し。急救心火を以て講学の第一の第目と爲し、若(ある)いは曰ふ、秦火の焰、経を焚くと雖も経存す。心火の焰、経を焚かずして経亡ぶ、と。更に謂ふ、孟子放心の旨は、乃ち名利の心を將(も)つて、一切放落せしむ、猶ほ良医の病者を慰めて、汝放心すれば、霍然として起たん、と曰ふがごとし。此れ皆な先生の独创の談なり。

この序文の中で言っている遺稿中の独创的な学説である、急救心火についての論は、「急救心火榜文」に見えないばかりでなく、「遺集」のその他の巻にも見えない。

何厲乾は「又尚集郷賢伝」(「顔鈞集」巻九)でも、「盱江の羅近溪夫子、以て之に師事し、与に孟子の放心の義を論じて云ふ、名利の心を將つて、一切放落せしむ、と。近溪、未だ聞かざる所を聞くを得たるが若し」といっており、そこでこの言い方によれば、「名利の心を將つて、一切放落せしむ」というのは顔鈞が羅汝芳(近溪)と孟子について論じた際のものであり、急救心火の時に羅汝芳に対して言ったものに違いないと思われる。

顔鈞が羅汝芳の心火を救つたということは、「明儒学案」巻三十四に以下のように述べられている。

先生(羅汝芳)自述其不動心於生死得失之故、山農曰、是制欲、非体仁也。先生曰、克去己私、復還天理、非

制欲、安能体仁。山農曰、子不觀孟子之論四端乎。知皆拈而充之、若火之始然、泉之始達。如此体仁、何等直截。故子患当下日用而不知、忽妄疑天生生之或息也。先生時如大夢得醒、明日五鼓、即往納拜稱弟子、尽受其学。

先生（羅汝芳）自ら其の心を生死得失に動かさざるの故を述ぶるに、山農曰く、是れ欲を制するにして、仁を体するに非ざるなり、と。先生曰く、己私を克去して、復た天理に還る、欲を制するに非ずして、安ぞ能く仁を体せん、と。山農曰く、子、孟子の四端を論ずるを觀ざるや。知皆な拈げて之を充せば、火の始めて然（も）え、泉の始めて達するが若し、と。此の如く仁を体すれば、何等の直截なる。故に子、当下日用に患（わづら）へども知らず、忽ちに妄りに天生生生の或いは息まんことを疑ふなり、と。先生時に大夢の醒むるを得たるが如く、明日五鼓、即ち往きて納拜して弟子と稱し、尽く其の学を受く。

顔鈞の「欲を制するは仁を体するに非ず」という説は、どのような方面から言っても、理学史上高い位置を占めるものであり、確かにかれの理学の非凡な水準を物語るものであるが、この説は「顔山農遺集」では見ることが出来ない。また「遺集」では「仁を体する」という説の水準に達した論述もほとんど無いのである。しかし、「学案」に收められた「急救心火」の一段には、「放心」の説が記されていない。

賀貽孫の「顔山農先生伝」は「遺集」の卷末に附されているが（「顔鈞集」卷九）、その中には顔鈞と羅汝芳が「放心」について論じた一節が、比較的詳しく記されている。

始羅（汝芳）為諸生、慕道極篤、以習靜嬰病、遇先生（顔鈞）在豫章、往謁之。先生一見即斥曰、子死矣、子有一物、据子心、為大病、除之益甚、幸遇吾、尚可活也。羅公曰、弟子習澄湛数年、毎日取明鏡止水、相对無

二、今於死生得失不復動念矣。先生復斥曰、是乃子之所以大病也、子所為者、乃制欲、非体仁也。欲之病在肢體、制欲之病乃在心矣。心病不治、死矣。子不聞放心之說乎。人有沈痾者、心怔怔焉、求秦越人決脈、既診、曰、放心、爾無事矣。其人素信越人之神也、聞言不待針砭而病霍然。已、有負官帑千金者、入獄、遽甚。其子忽自商持千金婦、示父曰、千金在、可放心矣。父信其子之有千金、雖荷校負銜鑕、不覺其身之輕也。夫人心有所繫則不得放、有所繫而強解之又不得放。夫何故。見不足以破之也。蛇師不畏蛇、信咒術足辟蛇也。幻師不畏水火、信幻術足辟水火也。子惟不敢自信其心、則心不放矣。不能自見其心、則不敢自信、而心不放矣。孔子曰、朝聞道、夕死可矣。放心之謂也。孟子曰、學問之道無他、求其放心而已矣。但放心則蕭然若無事人矣。觀子之心、其有不自信者耶。其有不得放者耶。子如放心、則火然而泉達矣。体仁之妙、即在放心。初未嘗有病子者、又安得以死子者耶。羅公躍然、如脫羶鎖、病遂愈。

始め羅（汝芳）、諸生と為り、道を慕ふこと極めて篤く、靜を習ふを以て病に嬰（かか）り、先生（顔鈞）に豫章に在りて遇ひ、往きて之に謁す。先生一たび見て即ち斥けて曰く、子死せん、子一物有り、子の心に据り、大病を為す、之を除けば益、甚し、幸ひに吾に遇ふ、尚ほ活くべきなり、と。羅公曰く、弟子、澄湛を習ふこと数年、毎日明鏡止水を取りて、相對して二無し、今死生得失に於て復た念を動かさず、と。先生復た斥けて曰く、是れ乃ち子の太いに病む所以なり、子の為す所の者は、乃ち欲を制するにして、仁を体するに非ざるなり、と。欲の病は肢體に在り、欲を制するの病は乃ち心に在り。心の病治まらざれば、死せん。子、放心の説を聞かざるや。人の沈痾有る者、心怔怔として、秦越の人の脈を決せんことを求め、既に診るや、曰く、放心せよ、爾事無し、と。其の人素と越人の神なるを信じ、言を聞くや針砭を待たずして病霍然たり。已に、官帑

千金を負ふ者有り、獄に入り、遽かに甚だし。其の子忽ちに商より千金を持ちて帰り、父に示して曰く、千金在り、放心すべし、と。父、其の子の千金有るを信じ、校を荷ひ鉄鑰を負ふと雖も、覚えずして其れ身之れ軽きなり。夫れ人心繋がる所有れば則ち放たるを得ず、有の繋る所にして強いて之を解くも又た放たるを得ず。夫れ何の故ぞ。見以て之を破るに足らざればなり。蛇師蛇を畏れざるは、咒術の蛇を辟（しりぞ）くに足るを信ずればなり。幻師の水火を畏れざるは、幻術の水火を辟くに足るを信ずればなり。子惟だ敢て自ら其の心を信ぜざれば、則ち心放たれず。自ら其の心を見ること能はざれば、則ち敢て自ら信ぜずして、心放たれざるなり。孔子曰く、朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり、と。放心の謂なり。孟子曰く、学問の道は他無し、其の放心を求むるのみ、と。但だ放心すれば則ち蕭然として人を事とする無きが若し。子の心を観るに、其れ自ら信ぜざる者有らんや。其れ放たるを得ざる者有らんや。子如し放心すれば、則ち火然えて泉達せん。仁を体するの妙は、即ち放心に在り。初めより未だ嘗て子を病ます者有らず、又た安ぞ得て以て子を死（ころ）す者あらんや、と。羅公躍然として、韁鎖を脱するが如く、病遂に愈ゆ。

羅汝芳は門を閉ざして静坐し、心を止水の如く安定した境地に置くことを求め、生死によって心を動かされないようになった。しかし、顔鈞の指摘によれば、このような「欲を制する」という方法は、消極的なものであり、単に消極的というに止まらず、「定」によって心を拘束・コントロールすることは、結果として心の失調（心火）を作り出すものである。孟子の「放心を收む」の本来の意味は、放溺している心を内面に向けることであつたが、顔鈞の提唱する「放心」は、心中の執着している意念を取り除き、心に開放と自由を与えることであり、彼によれば、このようであつてこそ積極的な方法といえるのである。

一方、「仁を体する」ということは、人が本来持っている仁心を開発・拡充することを意味する。賀貽孫のこの記録は「放心」に重点を置き、「明儒学案」は「体仁」を強調している。後者の記録によって、我々は更に、羅汝芳が「尽く其の学を受く」という中には、顔鈞の「七日閉関法」を受け継いだことも含まれていると推測することができる。

以上のことから、顔鈞の「閉関」静坐と羅汝芳の顔鈞に会う以前の「閉関」とは、同名とはいえ内容が異なっていたことが判る。根本的な違いとしては、羅汝芳の方法が心を水鏡に對せしめて心を次第に平静にし、意念をコントロールして安定した状態に置こうとするため、その本質が「制欲」（つまり意念をコントロールすること）であるのに対し、顔鈞のそれは心を極度に困難な状況におき、それが突然開放されて、内在する力を發揮することを求めるもので、その本質は「体仁」であることが挙げられる。

この違いはある程度、「定性書」の中で表現されている張載の「外誘の除くに規規として」定を求める考えと、程頤の「廓然大公」によって仁者の境界を実現しようとする考えの違いに一致する。顔鈞と程氏の間の違いは、両者は共に外在の事物によって制約されることに反対するが、顔鈞の主張は更に積極的に世の中に対して働きかけることにあり、心智が根本的に開放された後の、止めることの出来ない救世の切迫した感情を明らかに見て取ることができ、それは士大夫儒学の内在的な平和とは異なるものであった。

以上を要するに、「顔鈞集」の刊行によって、我々は六十年代以前の「平民の政治的抗議」という模式に基づく泰州学派への認識に対して再評価が可能になった。そして、世俗儒家倫理、民間宗教などの観点から、泰州学派の中における「顔鈞・何心隠一派」の性格を考えることができるようになり、更にはエリート文化と民間文化の間の緊

張という観点から、正統王学が「顔鈞・何心隱一派」を排斥した理由についても理解することが可能になったのである。

※本稿は、一九九九年六月十九日に早稲田大学文学部において行なわれた同題の講演の全文である。

【著者紹介】

陳 来 一九七六年中南工業大学地質系卒業。一九八一年北京大学哲学系研究生卒業、哲学碩士。一九八五年北京大学哲学博士。一九八六年北京大学哲学系副教授。一九九〇年北京大學哲学系教授。北京大学哲学系中国哲学教研室主任。博士生导师。

著 作

- 【朱熹哲学研究】（中国社会科学出版社、一九八七）・【朱熹書信編年考証】（上海人民出版社、一九八九）。
- 【有無之境——王陽明哲學的精神】（人民出版社、一九九一）・【宋明理学】（遼寧教育出版社、一九九二）。
- 【哲学与伝統】（允晨出版社、一九九四）・【古代宗教与倫理——儒家思想的根源】（三聯書店、一九九六）。
- 【人文主義的視界】（広西教育出版社、一九九七）・【陳来自選集】（広西師範大学出版社、一九九七）。