

晚明文人の懺悔思想の再検討

—袁中道の「心律」を中心として—

廖 肇 亨

一、問題の所在

明清交替期の知識人にとって、政権が異民族に握られたことが各方面にわたって大きな波紋を引き起こしたことは周知の通りであり、清朝初期の學術思想、文學藝術の特色を考える場合、この明清政権交替という歴史事實を抜きにできないということは學界の常識となっている。しかし、この常識にとられすぎ、清朝初期の學術思想、文學藝術を特徴づける言説の基盤が明清交替という一點に絞られ、他の側面は閑却されるといふ傾向が見られるのが現状である。吳偉業、尤侗、張岱といった清朝初期の代表的作家の文學作品に満ち溢れている悔恨や愁傷は、明清交替の影響の産物だと指摘されているが、晩明の知識人の間に既に悔過、悔罪の風潮が見られるという事實は看過されてきた。例えば王畿(1497—1583)は、「世間に満ちているのは、欲望の海にほかならない。學者がめぐらす心のはたらきも、欲根ばかりである。ところが連中ときたら、現成良知に假託して、動靜を超越した學説をふりかざし、結局、放縱ではばかりことなく勝手な私欲を満たすばかりである。『莊子』にいう、手綱の切れた馬の如くで、止めるす

べがない、といった具合だ。」と語り、羅洪先(1504—1584)も「我々のこの一つの性命には、數え切れない缺點があり、それを治療するのにてんでこ舞いである。どうして他人の批評などしている暇があるのか。」と語っている。そして、「惡」というものを特に凝視した思想家といえば、恐らく明末理學の殿軍であった劉宗周(1578—1651)の名が最も知られているであろうが、彼は「妄」という字に對して次のように述べている。

上に擧げた(妄という)過ちは、實は以下に擧げる各種の過ちを含んでいるのだが、思念が起きる前にすでに潜んでおり、何とも形容しようがないゆえに「微」と言うのであって、これは過ちの無い状態の中から過ちを抉り出してくるというものだ。「妄」という字は最もとらえるのが難しいもので、それには全く具體的な病状として指摘できるものがなく、人の元氣がたまたま虚しているといった状態なのだが、しかしすべての邪惡の類はここから心に入りこむのだ。人間はこれ(妄)を犯すと、一生をだめにしてしまう、これを癒す薬もなく、最も恐るべき存在である。³⁾

張灝氏は、劉宗周の『人譜』について「まさしく同時代の西洋のピュー

リタンの罪惡意識と並べ稱することができる。宋明の思想はここに至つて、幽暗意識に對して既に間接的に照射、或いは斷面的に投影するのみならず、正面から光を當て、それを直接見極めるようになった」と指摘している。張灝氏のいわゆる「幽暗意識」とは、罪惡に對する凝視を意味していると考えてよからう。

明末の文人が罪惡を凝視し、反省していることを示す例は枚擧に暇がない。例えば病居士であつた張大復は、嘗て友人と共に過去に犯した自らの罪過を悔い改めることになる。張大復は、自分たちの懺悔について次のように語っている。

昨夜、朱白民と昔の所業を反省して次のように考えた。我々は世界でうまくやつた方の部類であつて、清流として名譽ある人々の仲間だとまでは思わないものの、幸せ者だと言わざるを得ない。こうしたありがたい状態を享受しつつ、一代、二代と繼承してゆくうちに、もし汚濁を混ぜ込むことになって、根本の徳がすっかり消えてしまつたら、我々の後代は、必ずやこの上ない災いを受けることになるであらう。

この張大復の例から、懺悔という行爲が當時の文人の精神様式と深く関わっていたことを多少なりとも知ることができるであらう。文人らは、意圖的に懺悔文というジャンルを援用したのである。錢謙益が、王稚登のことを回想するに際して、王世貞が嘗て著した「文徵明傳」の書式を引き繼ぎ、懺悔文という形式を取り入れようと試みたことは注目に値する。錢謙益は次のように言う。

昔、王世貞は自ら次のように語っている。若い頃、文徵明と付き合つたことがあるが、なんとも納得がゆかなかつた。晩年になつて、文徵明の爲に傳記を作つたが、それは一種の懺悔文と見なし

ても良いであらう、と。今、私は、王百穀をしかるべく評価できぬままにおわつてしまつたが、自分の彼に對する悔恨の念は、王世貞のより遙かに深いと感じる。彼の詩を記録しながら、呆然と溜息をつくばかりで、かつて孔融が、友人の蔡邕の没後彼によく似た虎賁中郎の人に會つて抱いた如き深い感慨に打ちひしがれると同時に、また自分には、王世貞のような文筆面での才能がなく、この悔しさを補うことができないのが恨めしい。

王世貞の文徵明に對する感情の變化は、『藝苑卮言』に見られる。これら王世貞、錢謙益の例は、文人が感懷を述べる際に、なぜ懺悔文という形式を用いたのかという問題を深く掘り下げて考える上で、非常に重要である。錢謙益の親友、袁中道の「心律」は、晚明文人の創作した懺悔文の中でも注目される作品といえよう。そこで以下、「心律」に對して考察を加えることによって、晚明文人の精神構造を描き出してみたい。

二、懺悔文としての「心律」

佛敎が中國に傳來して以來、懺悔思想は中國社會の底層を脈々と流れてきたが、懺悔思想の深まりが顯著に見られるのは、特に明末清初の文學作品においてである。とりわけ袁中道及び、それよりやや遅れて登場する張岱は、學界でも注目され、すぐれた先行研究が數多く見られるが、明清交替という動亂期に身をおく張岱(1597—1689)の作品の中に懺悔の意念が存在しているかどうかについては、學界において見解が分かれている。筆者は、張岱の作品の懺悔思想を的確に掌握しようとするならば、晚明の文人にまで遡つてその懺悔思想を浮き彫りにして見る必要があると考える。そこで以下、袁中道(1570—1623)

の「心律」そのものとそれをめぐる諸説を改めて検証してみたい。このことは明末文人の精神構造を認識する上で有効であるとともに、當時の懺悔思想と社會文化とのかわり合いを再認識することにもつながるのではないかと考える。

「心律」は萬曆三十八年、袁中道が四十一歳の時に執筆したものである。實は、懺悔を行うということは、袁中道にとっては病氣を治療する方法の一つとして、日常生活の一部となっていた。例えば彼は「年月の短さを偲び、繁華のはかなさを感じると、雷鳴の如き欲望の炎も冷雲と化して消える。この病にかかるたび、この懺悔という薬を使うと治る。(念歲日之無幾、感繁華之不永、霹靂火化爲清冷雲矣。每有斯病、用斯方則愈。)」と語っている。懺悔を病氣の治療に用いるということは、實は、六朝以來すでに行われてきたことである。たとえば天師道に所謂「首過」がそれである。要するに、袁中道が「心律」という懺悔文を作ったきっかけは、敬虔な信仰の力を借りて病氣の回復を祈念することであった。袁中道は自分の病氣について次のように説明する。

さて、この男色の癖は、本當に直し難い。沈約と同じ病癖が恨めしいが、私がこのような慣習を身に着けたのは、遠く家を離れて暮らしたためである。吳越、江南では、男同士が結ばれても、決して恥辱だとは思っていない。今から考えると、とんでもない非道であり、深く肝に銘じておくべき事柄である。世間のやもめの婦人たちは、ただ人に嘲笑されたくない一心から、一生獨身を守り、耐えがたき我慢をしているのである。まして、わたしのような俗世を超越した大丈夫であれば、戒律を守れば、その先にはこの上ない法悦が得られるわけだし、戒律を破れば、背後には、地

獄の苦しみが直ちに待っているわけなのだから、早くこの男色を一刀兩断すべきなのである。更にいえば女色への道は途絶えておらず、情欲を満たすことはできるのだから、そんなに難しいわけではないはずだ。私は若い頃酒色を恣にしたため、血疾にかかってしまった。この病の發作がおきると、喉が塞がり、脾胃が張り、胃の中に石を積んでいるようになって、夜は眠れないし、痰の中に血がまじっているのを見れば、とても驚き、もうおしまいだと嘆くのである。そしてこれまでの所業を深刻に反省し、内臓を取り出して洗い直せないのでくやくしく思う程である。しかし、健康が回復すると、そのことも次第に忘れてしまい、またもこのように情欲を恣にするようになる。

要するに、袁中道が病氣にかかった原因は、酒色(男色を含め)が節度を越えたためである。一見、袁中道の懺悔は極點まで達したように見えるが、「健康が回復すると、そのことも次第に忘れてしまい、またもこのように情欲を恣にするようになる」という状況は袁中道の生涯を貫いて變わらず、懺悔文を創作した動機の虚實はさておいて、少なくとも袁中道においては、懺悔文の内容が現實と完全に一致するものではなかったと言ふことはできるであろう。管見によれば、袁中道が、彼なりの理想的境地(佛教の傾向が強い)を腦裏に思い描いていたことは確かであるが、我々が袁中道の作品に強く見いだすのは、悔恨の繰り返しである。これは、現實の誘惑を拒みきれない彼の意志の薄弱さが原因となっているのではなからうか。従って、袁中道は、錢謙益に宛てた書簡で次のように言う。

私は近頃、あまり飲酒を好まなくなつた。十何杯か飲むと、それ以後はもう一滴も口に入らなくなる。口に入れると氣持が悪く

なるからであり、別に意圖的に禁酒しているわけではない。しながら、傳説の龍陽君を思わせる艶めかしい男性を見ると、心の動きを禁じ得ない。しかし、病氣のことを考えると、命を守るために自制せざるを得ない。幸いに、周りは醜いやつばかりなので、戒律を破らないのに役立つ。

この文から袁中道の意志の弱さをうかがうことができる、特に「妖冶龍陽」への未練を捨てられぬことに注目すべきである。しかし、男色への感溺という悪習は根治しがたいため、それに抗することは難しく、従って、袁中道は臂に入れ墨をして、自らを警告しようとした。

(袁中道：「遊居柿録」、卷3、『珂雪齋集』、冊下、117頁)。一方、袁中道は山水の間を周遊するのは官能の感溺から逃れるためであると明言している。袁中道は「山水は美女に取って替わることができる。

(「山水可以代粉黛」)(袁中道：「答錢受之」、『珂雪齋集』、冊下、卷24、103頁)といい、同類の發言は文集の隨所に見いだすことができる。龔鵬程氏も嘗て、袁中道の山水趣味と官能感溺との關連に注目している。袁中道を病に陥れた放蕩は、決して自ら好んで選んだものではなく、社會の主流をなす價值觀がもたらす過度のプレッシャーの結果だと言っても過言ではない。袁中道を通じて、晚明文人の矛盾、衝突に満ちた心の内を垣間見ることができ、袁中道は次のように言つた。

たまたまこのような狀況に臨んだら、春雷が閉じた冬ごもりの蟲たちの扉を開き、春に草木が新緑になるように、(これらの本能を)自ら止めるすべはなかった。自分は無生の見地をめざす修行の功力がまだ足りないから、欲望をかき消すことができないのであるうか。それとも、外境の力が強すぎて、迦葉も踊らせれ、一角仙人も神通力を無くしてしまうということであろうか。あるいは

私が考えたとおり、硬骨漢は情の纏わりもひとしお深いというのが、傑物の常態ということなのだろうか。わたしの場合、俗世間を捨てて道を習い、今生において身に着いたすべての悪習をなくそうと、骨に刻みこむ思いを抱き帯に書き込み、祖先の墓前で誓うのと同じくらい真剣さであったが、口の端も乾かぬうちに、すぐさま破れてしまった。人から、また同じことをいっているよ、と嘲笑されることは別にしても、自ら心に省みて、恥ずかしくてたまらないではないか。古人は、道理を理解したら直ちにすべてを無くしてしまおうと努力したのであり、蓮華が水から出て、一滴の水も身に帯びないというような境地に達してはじめてよしといえるのだ。安那般那の禪や白骨流光の觀も無駄な努力ではない。

「無生力微」、「外境太强」とは、實は、官能の誘惑に臨んでそれを拒絶できない薄弱な意志の言い訳に過ぎない。「此境」は「曲中粉黛」を指し、「安那般那之禪」は佛教の息を數える呼吸を意味し、「白骨流光之觀」は佛教の白骨觀のことであるが、ここでは廣い意味での、戒律によって言動を慎むことである。「人笑鸚鵡之舌」とい言方から、袁中道は長い修行の道において、あらゆる限りの方法を盡くしたものの、官能的誘惑を抑制する成果は極めて微々たるものであり、そのことを袁中道の友人たちは皆知っていたことが分かる。

關係作品を照らし合わせてみると、袁中道の意志の弱さを容易に見て取ることができる。袁中道は誠に軟弱な人格の持ち主であるからこそ、精神的な葛藤に對する描寫が微に入り細に穿ち、當時の知識人の精神模様を窺い知る格好の視點を提供してくれているとも言える。

三、癒しとしての懺悔

晩明期に、放埒な生活を送った文人は枚擧に暇がないため、袁中道が絶対に特例だとは言いがたい。先に述べたように、袁中道の病は、羽目を外した私生活が引き起こしたものである。しかしながら、袁中道の放埒な生活には、實は、科擧に對する失意という背景があった。袁中道は次のように言う。

追思するに、我は、世網にかかりてより以來、ただ睡りて夢をなさざる時、功名を忘卻するあるのみ。勝を求め伸びんことを求め、必ず得るを以て主となし。文字を作る時は、深思苦索、常に血を嘔くに至る。科場まさに近からんとするに至る毎に、戸を扇し帷を下し、身命を拼棄す。場に入ること一次なるに及ぶや、勞辱すること萬狀、劇驛の馬の如く、了に停まる時なし。歳歳相逐い、樂は虚にして苦は實に、指を屈してこれを算うるに、戊子より以て庚戌に至るまで、凡そ九科なり。十九(歲)場に入りてより、今年は四十一歳なり。文を作ること過苦に、兼ねて酒色に借りて自ら排遣するを以て、すでに痼疾を得、時に逢えば便ち發し、頭髮すでに半白く、鬢すでに漸く白く、鬚また幾莖の白きものあり。老醜漸く出で、衰相すで見れる。その得る所、果していかにぞや。もしこの精神を以て道を求むれば、則ち道眼すでに明らかに、この精神を以て仙を學ばば、則ち内丹すでに就り、この精神を以て書を着さば、則ち垂世不朽の業すでに成りしならん。而も苦しむ所は丘山にして、得る所は、なお未だ毫釐ならず、今猶然として未だ税駕するを知らず。」(荒木見悟氏譯、『明末宗教思想研究』462頁)

晩明文人の懺悔思想の再検討

進士になかなか合格できない袁中道にとっては、酒色に耽ること、失意と鬱積を晴らす手段に過ぎず、彼は、常に勤行精進に對する熱意と、社會的な期待・出世願望を代表する科擧との間の深刻な葛藤を感じていた。袁中道にとって、科擧は同時にいわば知識人として避けられない社會責任や世俗の倫理を意味していた。袁中道は、科擧に要求された端正なる楷書を書くことにすら苦しんでいる。ましてや、科擧における八股文や朱子學などが彼に與えたストレスは想像以上であつただろう。彼にとつて科擧がこれほど苦しいものであつたにも関わらず、それを放棄しなかつたのは、科擧に合格するといふことが父の願望であつたからである。それ故に、袁中道は「私は、私の科擧を受けることが、即ち淨なる佛道修行であり、即ち菩薩行であると信じている。」(「弟自信弟之作擧業、即淨業也、即菩薩行也。)(袁中道：「答陳布政志靈」、「珂雪齋集」、冊中、卷23、974頁)と述べている。

「擧業即ち淨業」とは、王畿の「擧業を徳業と爲す」(王畿「白雲山房問答」、『王畿集』、卷7、170頁)という考えを基に、それを變化させたものであることは疑いないであらう。「擧業即ち淨業」といふ言ひ方は「擧業を徳業と爲す」よりも佛教的な色彩が濃厚であることは言うまでも無い。要するに、袁中道は、自らが科擧に従事するのは、利他の菩薩と同然、父親のためにする利他的な修行だと思ひ込んでいた。しかしながら、この利他行は、思い通りの成果を得ることができず、度重なる落第という打撃を受け止めなければならぬこととなる。これも晩明の多くの知識人に共通する宿命であつたのであらう。従つて、科擧は袁中道個人の巨大な不安や惱みの根源であつた。袁中道は次のように言う。

世間の窮通壽夭には皆定數がある。自分が功名に對する念を忘れ

られない原因を考えてみると、おそらく自分が人に及ばないと考えるから、氣がすまないのであろう。彼がそれを求めて得たのは、運命であり、自分がそれを求めて得られないのも運命である、ということを理解してないのである。三世因果の論理で考えると、自分は過去の多くの生においてうまくいったが、ただ今生において躓いているだけかもしれない。彼は過去の多くの生において躓いたが、ただ今生においてだけうまく行っているのかもしれない。¹⁶⁾

佛教の因果應報説が、袁中道が科擧に躓くことで受けたトラウマを癒すこの上ない妙薬であったことが分かる。科擧によって七轉八倒の苦しみを嘗めさせられた袁中道にとっては、萬事既に定まっていたとする因果説が、その鬱積を發散する唯一の慰みであったのではあるまいか。一方、袁中道が、科擧に繰り返し失敗した原因を、全て運命であるとみなす因果説に歸することは、自らが竝々ならぬ文學的才能や俗世間を超越した高潔さを擁していることを否定しないままに、酒色への耽溺に對する非難を言い逃れるのに確かに便利な言い訳であったのではないかと考えられる。科擧への執着を捨てられない袁中道が、四十八歳で進士に合格するまで、なかなか思い通りの成果を得られなかったことは、袁中道の心を深く傷つけ、人格を歪め、體調を破壊させることとなった。そのような袁中道にとって、佛教は、薬であり、慰みであり、救いであった。以下、「心律」を中心として、改めて袁中道の佛教認識を探究してみたい。

四、「心律」から見た袁中道の佛教認識

公安三袁の佛教信仰に關しては、荒木見悟氏がつとに論及されてい

る。¹⁷⁾ 荒木見悟氏は「心律」が「從來の宗教體驗の總決算である」ともに、明日への新しい誓いでもあった。」と稱えている。「心律」を、言わば晩明に漸く高まる「漸修」の思潮を反映した好例として、荒木見悟氏をはじめとする學者が重視したのは當然である。

袁中道は禪に開眼するよりも早くから念佛淨土を修めていた可能性がある。そもそも萬曆初期には禪が流行したが、「漸修」の思潮（ある程度、淨土に相當する）の臺頭は、禪悟の風潮の衰退を意味していた。臨濟宗三峰派の開祖、漢月法藏（1573—1636）は當時の思潮の流れについて次のよう言う。「時に紫柏真可が法難にあい、憨山德清が追放され、密藏道開が姿を消して、世の中には禪を語ろうとする者がなくなり、淨土を唱えるものばかりとなって、出家在俗ともに一色に染まった感じであった。時に「念佛するものは誰だ？」の課題を佛道修行の工夫として使い、清淨な意念が次第に熟成してゆくようにするものもあるが、最も忌み嫌うのは、悟りという一字である。」¹⁸⁾ この漢月法藏の發言から當時の文人が禪を語らず、相次いで淨土に轉向していった背後には濃厚な政治的現實が察知され、特に紫柏真可が巻き込まれた妖書案の影響は見逃すことができない。妖書案のことはさておき、「心律」を執筆した際の袁中道は、ますます淨土に近寄る傾向が見られる。彼は「我々の無明は骨髓にまで深くしみこんでいる。でたらめな修行者が、無理矢理禁ずるのは違っているものの、悟りの力が深ければ深い、時間が経つにつれ、ますます明らかになり、少しでも戒律から逸脱すると、すぐ察知しうることとなる。これは文殊が言う「信力が不十分」ということである。どうして俗人と同じように、高慢に怒り散らしたりしようか。となると、達磨の「直ちに人の本心を指し示す（直指人心）」の路線は、人に好き勝手に惡事をする言

訳を與えるものということになる。今後、この過ちをしないように心がけ、中和の徳を養って、丸ごと赤子のようになってこそ、道人のあべきありかたといえる。」と主張した。「達磨直指一路」は「放心行惡」を導く原因であり、言い換えると、それは、いい加減で精進を怠る盲禪である。「徹入骨髓」の無明を取り除く方法は地道な修行しかないと強調している。

しかしながら、袁中道のいわゆる地道な修行とは、聖人、或いは祖師を目標として爲されるものであったのではあるまい。「養得冲沖中和、渾是嬰兒」という道家臭を帯びた一言は、袁中道の關心が道徳よりも健康問題にあったことを示している。²²⁾

袁中道は「心律」で十種の邪見を列挙して、修行者への戒めとして

いる。

(一) 専ら悟りを提唱し、戒律を疎かにすること。(二) 圓融(修行の途上の達成と最後の悟りを同等の本質をもつと見なすこと)に偏執して、行布(段階的修行)を無視すること。(三) 空を見つめず、有に執着し、惡を取って善を廢すること。(四) ささやかな閃きを全覺だと思ひ込むこと。(五) 自らの素質が素晴らしいと思ひ込み、歴訪行脚の修行を忘却してしまうこと。(六) 修行が圓滿に達成される前に、戒律を守らず、放蕩な生活を送ること。(七) 眞摯な反省を缺如すること。(八) 自分をごまかし、苦を樂だと思ひこむこと。(九) 得失の念にとらわれて、本質を見抜けないこと。(十) 即心即佛という説を誤解して、因(修行)果(悟り)の法則を理解しないこと(袁中道「心律」、『珂雪齋集』、冊中、964—965頁)云々である。これら十種の邪見を一言でいえば、悟りを口實に修養を廢棄してしまうことを深く戒めるもの、つまり「頓悟漸修」こそ妥當とみなすものである。た

だ、ここで特に注意すべき點は、袁中道が、これらの邪見は、自分の意志の弱さに基づくものではなく、また深く骨髓にまで染み付いた無明によるものでもなく、「此等癡見、蓋亦有盲師爲之導焉」とあるように、すべての責任は盲眼の宗師にあると考えている點である。従って、一見、袁中道は、自己の過ちを後悔しているようではあるが、實は、その責任は他人が負うべきで、特に世の中に悪い風習を巻き起した盲眼宗師に惡の根源があると見なしているわけである。この盲眼宗師について、袁中道は次のように言う。

世間には心の外に佛を探し求め、俗を捨て聖を求め、悟りを信じない者がいるが、そのような者は器量が小さくて、誠に言うに足りないものである。一方、禪宗のすべてを退ける言い方をあやまつてとらえ、分を越えた見地を振り回す者がいるが、その弊害もひどい。近頃、ある僧侶はささやかな見解をもって、至る所で説法している。士大夫に會うと、切なる生死の念があるかどうかを問わずに、すぐ禪に參求させようとしたり、修行の實踐をしているかどうかを考えずに、直ちに、完成態にあるというたぐいのことをばを耳に注ぎ込む。(中略) 禪宗の公案、たとえば人を活かすとか、食を奪うとか牛を牽くとか、星座の位置を換えてしまうといった手法に對しては、一切を「無實法」の三字で濟ませてしまう。字句にとらわれる非を知るだけで、字句を疑わない弊害を知らず、かえって無事解脱だとうぬばれている。僧侶が世間の煩惱の海に落ちると、慣れ親しんだところは更に深く溺れ、慣れないところは更に縁遠くなる。一旦、無常(死)が訪れると、お湯に落ちたカニ、飛んで火に入る夏の蟲と同じで、凡人と全く異ならない。

説法は大變上手であるが、それもただ口達者なだけにおわり、哀れむべきことだ。そもそも彼の理解、修行は淺薄で、不退轉地ではなく、そこには禪も淨土もなく、淨土の安養國に生まれる見込みもない。命を落としたら、業に従って果報を受け、三途の惡果が瞬く間に到來することであろう。

ここでは袁中道の盲眼宗師に對する痛烈な批判が吐露されている。このような發言は懺悔とは無縁なものであろう。袁中道は世間の禪に對する誤解及び末流の發生という弊害の原因を、「一衲子」に歸した。この僧侶は「説法如雲如雨」であり、また士大夫と密接に關わっている者であり、禪宗でもなく、淨土でもなく、士人の間でその臨終に際しての姿が論議の的になっていたとされる人物である。明末の佛敎界を念頭に、これら袁中道の種種の遠回しの發言が指している人物を考えると、それが、紫柏真可であることは疑いないであろう。

袁中道は家庭の事情もあって早くから佛敎に接したが、その故郷が當時の佛敎の中心であった江、浙及び北京と遠く隔っていたため、萬曆の三高僧（憨山德清、雲棲祿宏、紫柏真可）とは親交がなかった。袁中道は、憨山德清については全く言及していないが、雲棲祿宏には傾倒し、「雲棲は淨土を顯彰し、禪を退けた。其の教えは最も妥當である。」（『自雲棲顯淨遮禪、其法最爲諦當』（袁中道・『金粟社疏』、『珂雪齋集』、冊中、卷19、822頁）と語り、さらには夢の中で雲棲祿宏に遭遇までしており、雲棲祿宏への敬服の深さのほどをうかがい知ることが出来る。これも袁中道の淨土への歸依を示すものと言えよう。ただし、紫柏真可については、袁中道は夙に冷ややかに「私はこれまで、この人物を疑ってきた」（『我從來疑著此老』（袁中道『遊居柿錄』、卷9、『珂雪齋集』、冊下、1331頁）、「俗世の平凡さと變わらない」

（『依舊打入世情巢窟』）（袁中道『遊居柿錄』、卷3、『珂雪齋集』、冊下、1152頁）と嘲笑している。妖書案事件以後、袁中道は、紫柏真可に對する嫌惡を露骨に堂々と打ち明けるようになる。それにしても袁中道の紫柏真可に對する批評を整理すると、大體、禪に對する造詣が淺いことと戒律に甘いことの二點に歸納されるが、このような批判が、殆ど袁中道個人の紫柏真可に對する誤解から生じたものであることは明らかである。袁中道が「心律」に掲げた邪見を踏み込んで檢證してみると、「惡を取り善を廢す」、「修行を顧みない」という罪名はさて置いて、行脚の缺如は袁中道自身の求道の情熱が足りないからに他ならず、盲眼宗師とは何らかかわりがあるわけではない。したがって、袁中道の言い方は、盲眼宗師の門風のルーズさを風刺すると同時に、着實な工夫（「漸修」、「汰鍊」）を強調することを通じて、江浙の士大夫に一時風靡した宗師の見識及び修行の低さに對して鋭い非難を浴びせているのである。また、宗師が盲眼であるゆえに、彼らに追隨する人々は尙更、話にならないではないかという疑問を投げかけているのである。換言すれば、盲眼宗師及び追隨者たちは、ひたすら頓悟に打ち込んでいるが、それは科擧に度々躓きながらも漸修を地道に實踐してきた袁中道の境地に遠く及ばないという意を言外に含ませているのである。

周知のように、晩明には佛敎各宗派の間で激しい論争が繰り廣げられ、臨濟宗（特に密雲圓悟）は自家が禪の正統であると堅持して、他の法統を排斥した。憨山德清、紫柏真可といった高僧も「法嗣を詳らかにせず」と輕蔑されていることから、他は言うに及ばないであろう。禪の法統、源流という點から言えば、袁中道が禪に開眼したきっかけは李卓吾にあった。李卓吾は紫柏真可と肩をならべ、兩教主として稱

えられてはいるが、その法統は、間違ひなく紫柏眞可より明らかではない。萬曆當時、佛教叢林に諸多の善知識が輩出し、臨濟、曹洞、淨土、華嚴、唯識などがそれぞれ活況を呈していた。袁中道は、佛法を深く信じていたが、當時の高僧らとは親交がなく、法門因縁という點についていえば、袁中道のそれは親友錢謙益と比べものにならない。それ故に、袁中道にとっては、「頓悟漸修」という主張は單なる修行の指南に止まらず、自己のトラウマを癒す特效薬を意味するものでもあったと言える。

袁中道はよく「所謂頓悟漸修の四字は、千古の眞脈絡なり」（袁中道「示學人」、「珂雪齋集」、冊下、卷24、155頁。）と主張している。「頓悟漸修」という説が晩明に流行した光景に關しては、荒木見悟氏が詳しく論及されているが、袁中道の主張はそのような時流に乗ったものであった。ただ袁中道は「頓悟漸修」という立場から、すでに世を去った兩兄を含めた時流となつてゐる佛教の見解に批判を加えており、ここに袁中道の自信に満ちた姿を窺うことができる。要するに、袁中道の主張は、疾走する禪を牽制する手段は懺悔心を重ねていく漸修以外にはないというものであり、明末、禪學史上における搖るぎない地位を獲得した大慧宗杲までやり玉に擧げて批判している。袁中道は大慧宗杲について次のように言う。

思うに、大慧一派が、大いに黙照を排斥して以來、後の學者は苦行の功を無みし、概して禪定を邪禪と規定するようになってしまつた。分を越えて高い見地にあると思ひ込み、中途半端なせものを受け繼いで、實のところは心猿意馬、心がとり亂れているという状態である。古人は言う、「禪に安住して思慮を落ち着けるようにしないと、究極のところでは結局茫然となる。」薬も病も一

定のものではなく、その人その人によるものだ。ただ散亂した念頭をおさめ、心を静めて、滄山のように、佛教の極意をつかむべく研鑽を励み、悟りを目指すことこそ禪の眞意に近いであろう。大慧宗杲は黙照禪を批判したが、終始、宏智正覺に對しては尊敬の念を抱き續けた。「若不安禪定慮、到此終須茫然」とは、仰山も引用したといわれ、『重雕補註禪苑清規』の「座禪儀」にみえる名言である。忌憚なき邪見を言い張る禪の末流は、大慧宗杲の公案禪によって開かれたとする見解は、大慧宗杲の公案禪に對する甚だしい誤解であると言わざるを得ない。袁中道が見た禪學の發展過程は、大體、「大慧—達觀（紫柏眞可）—末流」という流れとして總括できる。このような圖式は間違ひとは言えないが、餘りに杜撰なものとの批判は免れ難いであろう。袁中道は、自らの學問のあり方の粗略さを深く自覺していた。嘗て次のように言う。

私は『成唯識論』を讀んだが、その佛教の眞理に分け入つた分析の鋭さと議論の深さ、精密さは言うまでもなく、それ以上に、文字の古雅さと深遠さは千古無類のものである。私は大變粗忽であるけれども、『成唯識論』を讀んで、深く會得したものがあつた。

前世、何か般若にゆかりがあるのであろうか。明末以來、禪の高まりとともに生じた經典輕視の風潮を抑制すべく、經典の重要性が改めて提起され、華嚴、唯識のような義學にも復興の兆しが現れてきた。いわゆる「慈恩中興」を成した立役者の二人とは、雪浪洪恩と紫柏眞可のことであるが、二人の間に激しい軋轢があつたことは周知の通りである。前述したように、袁中道は、紫柏眞可に好感を持たず、その一方で、雪浪洪恩を「詩を善くし、書も力強く美しく、名理に通じ、江左の支遁の風韻が見られる。地を掃き清めて香を

焚き、法帖を見つつ茶を點てたりして、(その影響で)天下の僧侶の雰圍氣が一變した。晩年に修行に専念したのは、特に尊敬に値する。」と褒め稱えている。袁中道は、雪浪洪恩とは親交がなかったため、このような見方は錢謙益の見解を踏襲している可能性が高い。實は、當時、雪浪洪恩は「窺基再來」と見なされ、紫柏真可の雪浪洪恩に對する不滿は、主に雪浪洪恩の言動は、戒律破りではないかという疑義に起因するものであった。當時、雪浪洪恩を破戒僧ではないかと疑う聲が後を絶たず、袁中道が、雪浪洪恩を「江左の支那の風韻を有する」と稱しているのは、雪浪洪恩をめぐる世間の毀譽褒貶を熟知していたことを示しているが、彼は依然として紫柏真可を排撃し、雪浪洪恩に肩入れする態度をとった。明末には、『成唯識論』は『瑜珈師地論』より廣く流布し、唯識學者の最も重要視する論典となり、多くの『成唯識論』の注釋が上梓されることとなった。粗略な性格だと自認している袁中道が、『成唯識論』に心を寄せたのは、禪の末流の放肆を危惧すると同時に、教義の提唱によって「漸修」という考えを廣げる意圖があったことも見逃せないであろう。

禪の末流への批判と同じく、袁中道は「漸修」という立場を堅守して、儒家の餘りに高明さを強調する教學と對決する姿勢を示した。袁中道は「東越の學は、悟を以て之に入り、修を以て之を守る。近世一二の大儒、本體に於いて日星を掲げるがごとし。而れども其の行事の跡、未だ人の疑似に落つるを免れず。」(袁中道：「枝江大令趙鳳白初度序」、『珂雪齋集』、冊上、卷9、442頁。)、「本朝の大儒人、を敎くに良知の學を以てしてより、後來數傳するに、了悟を偏重し、善を爲し惡を去らんとするの旨をば、撥斥すること太だ過ぎたり。曾て知らず、善を爲し惡を去らざれば、將に惡を爲し善をさらんとするか?」と述

べている。「東越之學」、「本朝大儒」とは王陽明を指す。袁中道が儒學を論ずる圖式は、正しく禪を論ずる場合の焼き直しである。王陽明の思想は穩當で實際的であるが、その後繼者は、ただ高明な論議をするだけで、實踐を缺如するゆえに、その影響の及ぶところ、學術思想を空疎なものに變貌させてしまった。明代儒學の發展について、袁中道は次のように言う。

良知の學は陽明によって開かれたが、最初、「善を爲し惡を去る」ということを人に教えるだけで、その上のレベルのこと(悟)は提起しなかった。もし王龍溪(王畿)がこれを取り上げなければ、(陽明は)あえて明かそうとは思わなかったかもしれない。思うに、陽明先生は、世間の人々の資質は浮かれているものが多いと考えていたので、皆に同じく高いレベルのことを語ったのでは、優れた食物も却って毒藥となってしまうであろうし、善を爲し惡を去らせてゆけば、まずは善人になれようと考えたのだ。もし優れた資質を有していて、本物の疑問を抱くようであれば、彼は自然と上のレベルに引き上げて行くことができる。しかし、このような事例は、千に一、萬に一にも無いくらい稀である。後に王龍溪は天泉橋でこのような資質のよいものに適した悟を解き明かし、王陽明は王畿の四無説を上レベルの一脈と認めたが、四有の説を捨て去り、必要ないものとはしなかった。まさしく創業の祖宗は、後世の子孫が直面するであろう状況すべてを周到に想定し偏りをもった指示を與えることで、後に容易にそこから弊害が生ずるようなことが起こらぬように配慮するというものだ。

つまり、袁中道から見ると、紫柏真可が佛教の學風に異變をもたらしたように、王門に現實を遊離した空談の風をもたらした責任は、王

龍溪が負うべきだというわけである。³⁶⁾袁中道が示した「陽明—龍溪—末流」という陽明學發展の軌跡は、「大慧宗杲—紫柏真可—末流」という佛教認識と全く異ならないのである。王龍溪が明代の儒學を墮落させたと見るのは、當時の知識人の共通認識に過ぎず、袁中道の卓抜した見識ではあるまい。荒木見悟氏は、袁中道が「漸修」を強調したのは、明末知識人の節度を重視する趨勢を反映したものであると指摘されている。³⁷⁾それにもかかわらず、袁中道が強調した「漸修」の主張を深く掘り下げてみると、それは實踐躬行、自省を意味しているに過ぎず、そのような意味での漸修は、紫柏真可も王龍溪も決して輕視してはいなかった。まして「見妖治龍陽、猶不能無動」という體たらくの文人袁中道の口から出た批評となれば、どれほどの説得力があるだろうか。しかしながら、袁中道にとっては、いわゆる「漸修」という工夫は懺悔、反省と密接に関わり、兩者は分けることができないものであった。そうである以上、懺悔ないし「漸修」とは袁中道にとつては、凡俗の世間を神聖な境地に轉向する際に用いる羅針盤であり、學術思潮の優劣得失を識別する基準でもあったと見なすことができるであろう。

五、結びに代えて

前述のとおり、明末の思想家の罪惡に對する凝視の深さ並びにその幅廣さは遙かに前人を卓越していた。³⁸⁾袁中道の「心律」という作品は、このような時代を背景として著されたものであることは間違いないのだが、そこには以下に指摘するような、幾つかの彼獨自の特徴を見出すことができる。

(一)「心律」は、良し惡しをめぐる倫理的な原則の論議よりも、過

去に犯した罪過の具體的な状況をきめ細かく書き上げているため、比較的に具體的に當時の倫理觀を把握することが可能となる。清代初期の張岱の名作である『陶庵夢憶』、『西湖夢尋』が過去の振る舞いを見つめ、その經驗を精緻な文章で描寫しているのは、こういう意味で袁中道の「心律」の延長線上にあるものとも言えよう。

(二)「心律」という文章は一見、西洋の告白録 (confession) と同じように、過去に犯した過ちに對する反省を綴っているように見えるが、實は自白している部分よりも隱蔽している部分の方が多く、その後には、個人的な悔恨の情のみならず、當時の學術・文化の主流に對する不滿の念が少なからず見られ、その意味で、それは決して單なる内面的な精神の告白とはい難い。それ故に、「心律」といった類の作品を讀む場合には、單に本文だけに依據すると、作者の意圖を誤解してしまう危険性があり、他の資料と精密に照らし合わせて讀むことが不可欠となる。

(三) 荒木見悟氏は、淨土教の基底に濃厚な罪惡意識が存在していることを指摘しているが、³⁹⁾袁宏道と袁中道には、年齢を重ねるにつれて、淨土へ關心を寄せる傾向が見られる。明末に現れた輝かしい文學藝術と同じく、明末に高まりを見せた淨土教學を始めとする大乘佛教の價值觀との相互關係については、更に深く掘り下げて検討すべき課題ではないかと考えられる。

ニーチェは西洋近代におけるキリスト教の懺悔は、支配者によって、政治權力掌握のためになされた手段の一つに過ぎないと主張している。⁴⁰⁾袁中道の「心律」を検證してみると、確かに支配權を握っている學術・文化の主流 (特に科擧) に對する申し立てのようにも讀み取ることがきる。ただ、ここで、より注目に値するのは、袁中道が「心律」

の創作を通して、科擧の失敗がもたらした肉體的、精神的なトラウマを癒していることである。袁中道によって「心律」が著わされたことは、六朝以來、宗教性を濃厚にもった「首過」という傳統的治療法が明末において再現したことを示しているとも言える。

度重なる科擧の失敗は、袁中道を苛立たせて、その不満を解消すべく彼は酒色におぼれる。すると今度は、この酒色への耽溺が、彼の良心を苦しめることになる。我々は、ここで西洋文學に見られる靈魂と肉體との衝突を思い浮かべることになるのであろう。明末において、俗世の儒學は理想を喪失して現實の政治と結びつき、科擧を通じて知識人の心と體を支配するようになった。袁中道の「心律」は、彼の赤裸々な心情の記録というよりは、科擧に縛られた知識人の、各種の矛盾を常時抱え込んだ精神模様を生き生きとし映し出した好例と見なすべきではないだろうか。四十八歳、ようやく科擧の關門を通過した袁中道は、心身共に健全さを取り戻し、改めて儒家精神の血脈である禮樂に開眼し、當時の儀禮體制のいい加減さを直視するにいたる。彼は、最初の公職である徽州府教授の時に、孔子の祭典について次のように語っている。

文宣樂（孔子祭禮）を練習する時、八音（孔子祭禮用の八種類の樂器）はめちやめちや、樂器は壞れ、服裝もぼろぼろ、というありさまである。樂舞に従事する舞生は何十人もいるが、牛飼いと變わらず、儀禮の舞いにおいて、腰を屈め手を伸ばすばかりで、あたかも世間の「單鞭勢」のようだ。思はず忍び笑ひするばかりである。

袁中道を失笑させたのは、整備されていない樂器、不正常的な音樂やおかしな舞踏の姿勢であるが、彼は、そもそも儀禮の不法さよりも、

まず儒教の眞の精神こそ検討されるべきではないかと考える。佛教に造詣が深く、自信を持っていた袁中道は、佛教的觀點を取り入れることで、儒教の行き詰まり及び不合理を打ち破ろうと思いを凝らした。袁中道は次のように言う。

知府の副官が孔子祭禮のため樂を奏し犠牲を用意しようとした、目の前で一匹の鹿を柵の中に置いたが、鹿は角で柵を突いて逃げ出そうとするが、しかし間もなく捕らえられ地に押しつけられ喉を刺され、その苦しそうな有様と言ったら何ともいいようがない。他の羊や豚、兔などの動物も、すべて生きながらにして命を奪われる。もし過去の聖人が今なお感知できるとすれば、このような穢れたものを食べないであろう。もし感知できないとしたら、なぜこのように生物の命を虐殺するのか。そもそも全國で、この日のために、どれだけの生命が無慘に奪われるのか分らない。こんな無殘なことは聖人が我慢できることではない。「君子は動物の生きている姿を見ると、それが死ぬのを見るに忍びないものだ。動物の生きている聲を聞くと、その肉を食べるに忍びないものだ」(『孟子』)とは、儒者のことばである。なぜこの言葉に背くようなことをするのであろうか。そもそも祭禮には野菜を用いるのが相應しい。後世の祭禮は必ずこの制度を採用するようになること信じているが、いま、このことについては言わないでおくことにする。

袁中道を黙らせたのは、科擧と結びついた世俗儒家のヘゲモニーなのであろう。この一段から讀者は、孟子と齊宣王の問答を連想するであろう。袁中道の「祭宜蔬素」という構想が、彼の佛教認識に基づくものであることは明らかである。ここから袁中道が佛者としての慈悲

心を抱いていたことが知られるとともに、袁中道が佛教的價值観によつて崩壊しつつある儒教的儀禮（及びそれに關する言説）を見直そうとする意圖を持ちながら、それが實現する可能性は極めて僅かであると受け止めていたことが分かる。

明末以來、「告白録」、「功過格」といった作品が、世の中に廣く普及するようになるが、袁中道の「心律」に「告白録」の色合いが滲んでいるのは、特に注目すべきことであると思われる。前述した通り、懺悔、悔過という思想の流れは、中國では悠遠なる傳統を有しており、罪惡というものを深く見つめた文學作品は、決して近代以降、西洋の影響を受けて突然現れたものではないと斷言できるであろう。袁中道の「心律」の内容は複雑であるため、それを單純に彼自身の心情の眞實なる記録とは見なし難いが、それが、激變する社會に對して示した當時の知識人の矛盾した心境を代辨したものであったことは間違いないであろう。清朝初期、流派を問わず、多くの文學者及び思想家に懺悔精神が強く見られる傾向があるが、この點は注目に値する。袁中道の「心律」は、明清の政權交替とは關係がないものの、明末清初の知識人の精神様式を理解する上で閑却できないテキストであると言えよう。

〔付注〕 本稿は、2008年12月4日から6日にかけて開催された「沈淪、懺悔、救渡：中國文化的懺悔書寫」國際シンポジウム（於臺灣・法鼓佛教學院、中央研究院中國文哲研究所・法鼓佛教學院共同主催）において發表した原稿を基に加筆・修正を加えたものである。

注

晚明文人の懺悔思想の再検討

(1) 世間黨天塞地、無非欲海。學者舉心動念、無非欲根。而往往假託現成良知、騰播無動無靜之說、以成其放逸無忌憚之私、所謂行盡如馳、莫之能止」（王畿「松原晤語」、王畿著、吳震整理『王畿集』（鳳凰出版社、2007）、卷2、43頁）

(2) 吾輩一個性命、千瘡百孔、醫治不暇、何得有許多爲人說長道短耶？」（羅洪先「答何善山」、徐儒宗整理『羅洪先集』（鳳凰出版社、2007）、冊上、卷6、199頁）

(3) 以上一過、實因後來種種諸過、而藏在未起念以前、彷彿不可名狀、故曰微、原從無過中看出過來者。「妄」字最難解、直是無病痛可指、如人元氣偶虛耳、然百邪從此易入。人犯此者、使一生受虧、無藥可療、最可畏也。（劉宗周著、何俊點校『人譜』、「人譜續編三」、戴理璋、吳光主編、鍾彩鈞編審、『劉宗周全集』（中央研究院中國文哲研究所籌備處、1986）、冊2、卷1、11頁）

(4) 張灝「幽暗意識與民主」、「幽暗意識與民主傳統」（聯經出版社、1989）所收、27頁。

(5) 夜來與朱白民自懺往業、吾等自是天壤間討便宜人、即不敢自附清名、不可不謂之清福。如此受用、更一傳二傳、倘帶夾雜、基德蕩盡、吾後世必有不可知之禍矣。（張大復『梅花草堂筆談』、嶽麓書社、1991）、卷3、85頁）

(6) 昔王弼州自言、少時與文待詔周旋、而意殊不滿、晚年爲作傳、可當一懺悔文。余當世而失伯毅、其悔有甚於弼州。錄其詩、徬徨太息、不勝中郎虎賁之感、又恨無弼州之筆、補此闕陷也。（錢謙益著、錢陸燦編『列朝詩集小傳』（世界書局、1985）、「丁集中」、482頁）

(7) 袁中道「苦海序」、『珂雪齋集』（上海古籍出版社、2007）、冊中、473頁。

(8) 同 前註。

(9) 若夫分桃斷袖、極難排駁。自恨與沈約同癖、皆由遠游、偶染此習。吳

越、江南、以爲配偶、恬不知恥。以今思之、眞非復人理、尤當刻肉鑿肌者也。世間孀嫠、止以避人恥笑之故、終身素居、忍此難忍。況出世丈夫、前有清淨勝妙之樂、持之則可得；後有鐵牀銅柱之苦、犯之則立至。何不猛將剛刀割此愛緣乎哉！又況未絕姬侍、猶存情慾、有何難也。吾因少年縱酒色、致有血疾。每一發動、咽喉壅塞、脾胃脹滿、胃中如有積石、夜不得眠、見痰中血、五內驚悸、自嘆必死。追悔前事、恨不抽腸滌洗。及至疾愈、漸漸遺忘、縱情肆意、輒復如故。（袁中道「心律」、《珂雪齋集》、冊中、卷22、955頁）

(10) 弟比來不喜飲酒、每飲至十餘杯、即半滴不入口、入口便覺不快、亦非有意要禁之也。惟見妖冶龍陽、猶不能無動。然以病軀、不能不爲性命自制。所幸人眼多鬼魅、又添我助道品耳。（袁中道「與錢受之」、《珂雪齋集》、冊下、卷25、1102—1103頁）

(11) 龔鵬程「超凡—袁中道山水遊記」を参照。『晚明思潮』（里仁書局、1994）所收、187—241頁。

(12) 偶對此境、如雷開鑿戶、春明草色、若不能自止者、豈無生力微、不能消除耶？抑外境太强、能令飲光起舞、一角失通耶？豈豫所謂剛骨膩情者、亦名人之常態耶？第以舍塵入道、期此生盡遮染習、鏤之肌骨、比于書紳誓墓；而脫口未終、旋已背之。無間人笑鸚鵡之舌、而捫心自反、寧不內愧？古人解理之後、期盡今時、必如蓮花出水、不著一滴、乃爲諦當。至于安那般那之禪、白骨流光之觀、亦非多事。（袁中道「東遊記」二十二、《珂雪齋集》、冊中、卷13、584頁）

(13) 追思我自嬰世網以來、止除睡著不作夢時、或忘卻功名了也。求勝求伸、以必得爲主。作文字時、深思苦索、常至嘔血。每至科場將近、肩戶下帷、拼棄身命。及入場一次、勞辱萬狀、如劇驛馬、了無停時。歲歲相逐、樂虛苦實。屈指算之、自戊子以至庚戌、凡九科矣、自十九入場、今年亦四十一歲矣。以作文過苦、兼之借酒色以自排遣、已得痼疾、逢時便發。頭髮已半白、鬚已漸白、鬚亦有幾莖白者。老醜漸出、衰相已見、其所得果

何如也！設使以此精神求道、則道眼已明；以此精神學仙、則內丹已就；以此精神著書、則垂世不朽之業已成。而所苦丘山、所得尙未毫釐、今猶然未知稅駕。（袁中道「心律」、《珂雪齋集》、冊中、卷22、961頁）

(14) 袁中道は科舉試験の經過について、次のように言う。「平日作書、多作行書、草書、大書、至于窗下作課、皆令人代筆謄錄。是日作楷書、甚窘。」（袁中道「遊居柿錄」、卷11、《珂雪齋集》、冊下、1300頁）。

(15) 袁中道は次のように言う。「于世緣已矣、乃不忍見大人之鬱鬱也。而帥兩弟作文以娛之、家大人即色喜。故苦心一載、遂得藉手以報。弟自信弟之作舉業、即淨業也、即菩薩行也。」（袁中道「答陳布政志實」、《珂雪齋集》、冊中、卷23、974頁）

(16) 世間窮通壽夭、皆有定數。察所以不能忘情于功名者、將曰：此一事、何以遂不如人、故其氣不能伸。不知彼求之而得、命也；我求之而不得、亦命也。揆以三世之理、則我或享之于多生、而當之于一生；彼或當之于多生、而享之于一生。皆未可知也。（袁中道「心律」、《珂雪齋集》、冊中、卷22、958頁）

(17) 荒木見悟「公安派の佛教思想」を参照。『明末宗教思想研究』（創文社、1990）所收、421—471頁。

(18) 時紫柏權難、愍（山德清）師遭竄、藏公（密藏道開）絕影、天下無敢言禪者、惟以淨土獨唱、緇素翕然、若定於一、閒以念佛是誰開作淨業工夫、久久要其淨思純熟、而最忌者、唯悟一字。（漢月法藏「喝石大師傳」、《三峰藏和尚語錄》、卷16、《嘉興藏》、冊34、202頁）

(19) 紫柏眞可が妖書案に巻き込まれた経緯については、釋果祥：『紫柏大師研究』（東初出版社、1987）、范佳玲「紫柏大師生平及其思想研究」（法鼓文化、2001）等を参照。

(20) 吾輩無明、徹入骨髓、雖不同弄泥團者、勉強禁制、然悟力既深、愈久愈明、稍有走作、一照即破。文殊云「信力未充」是也。豈有傲然行嘖、同世俗哉！則是達磨直指一路、乃予人以一放心行惡之具也。自後專防此

失、養得沖中和、渾是嬰兒、方爲道人本色行徑也。(袁中道「心律」、
『珂雪齋集』、冊中、963頁)

- (21) 袁中道の以下の發言から、彼の關心が健康問題にあったことが理解できる。「每至春來、防病有如防賊。設或不謹、前病復生。初起吐血、漸至潮熱咳嗽、則百藥不救、奄奄待盡。神識一去、淫火所燒、墮大地獄、可不怖哉。夫致病不在多淫取斃、或以偶值醉飽、寒暑中之、皆可以喪身失命。一生學道、而以淫死、豈不痛心。」(袁中道「心律」、
『珂雪齋集』、冊中、955頁)

(22) 世有心外覓佛、舍凡求聖、不信悟門；偏執有爲工夫、而不見現成本體者、誠爲小根小器、無足與言。然誤認宗門一切皆遮之語、而作越分過頭之見者、其害亦非小也。近見有衲子、得一小解、到處爲人說法。遇士大夫、不論其生死切與不切、即教之參求；亦不論用功與不用功、急以一段現成之語、灌入其耳。(中略)至于禪家公案、將古人所謂生人活人、奪食牽牛、移星換斗手段、一切以「無實法」三字了之。止知逐句穿鑿之非、不知不疑言句之病、反自稱無事。道人流入世間煩惱海中、熟處愈熟、生處愈生。及無常殺鬼卒至、落湯之蟹、投火之蛾、依然與世人等。說法如雲如雨、止落得一場口滑、可哀也哉！夫淨解淺修、既非不退轉地、無禪無淨、又不生安養國、一朝命終、隨業受報、三塗苦果、轉盼即至。(袁中道「心律」、
『珂雪齋集』、冊中、965—966頁。)

- (23) 袁中道『遊居柿錄』卷4を参照。『珂雪齋集』、冊下、1179頁。

- (24) 沈德符「二大教主」を参照。『萬曆野獲編』(中華書局、2004)、卷27、691頁。

- (25) 明代思想の頓悟漸修論については、荒木見悟「頓悟と漸修」、『陽明學の位相』(研文出版、1992)、108—140頁。

- (26) 袁中道「先伯修、中郎、具正知見、而汰鍊之功未到、無生之力尚柔。」袁中道「寄吳觀我太史」、
『珂雪齋集』、冊下、卷25、1075頁。

- (27) 顧自大懸一派、深掃嘿照、後來學者、既無苦參之功、概以定爲邪禪。

晚明文人の懺悔思想の再検討

蹴分過頭、承虛接響、而其實情猿攀緣、意馬踴跳、古人云：「若不安禪定慮、到此終須茫然。」藥病何常、在人哉、在人哉！夫惟息心靜念、如滄山所爲、研究至理、以悟爲則、斯近之矣。(袁中道「廣濟寺寶藏禪師行實」、
『珂雪齋集』、卷18、冊中、766頁)

- (28) 閱「唯識論」、無論其中入理深談、牛毛蘭絲、即其文字之沈邃奧雅、千古所無也。予最粗疎、然閱此殊有深解、豈前生于般若稍有氣分耶？(袁中道「遊居柿錄」、卷7、
『珂雪齋集』、冊下、頁290)

- (29) 明末佛教界の唯識宗復興の風潮については、以下の著作を参照。釋聖嚴「明末の唯識學者及其思想」「明末佛教研究」(東初出版社、1987)、187—236頁。張志強「唯識思想與晚明唯識學」(佛光山文教基金會、2011)。
(30) 善詩、書法適媚、通名理、有江左支郎風韻、掃地焚香、看帖烹茶、天下開士氣息爲之一變、晚年勤修功德、尤爲可欽。袁中道「遊居柿錄」、卷3、
『珂雪齋集』、冊下、1147頁。)

- (31) 錢謙益「華山雪浪大師塔銘」を参照。『牧齋初學集』(上海古籍出版社、1985)、卷69、1571—1574頁。

- (32) 憨山德清「雪浪法師恩公中興法道傳」を参照。『憨山大師夢遊集』、
『卍續藏』冊127所收、卷30、639b頁。

- (33) 閔夢得は、かつて明末の唯識學の發展段階を次のようにまとめている。
「高原」(成唯識論) 俗詮」之出最先、不無異同之議。一雨之「集解」、王太史之「證義」、精核詳瞻、超「俗詮」而上、覽者自知、紹覺之「音義」、絕筆於第八卷、手澤具存。(中略) 靈源惠師「自攷錄」之出最晚、而義最豐、而旨最正、洵哉其盡善矣。」(閔夢得「成唯識論自攷錄序」、大惠錄：「成唯識論自攷」所收、
『卍續藏經』、臺北：新文豐出版社、1995、冊82、0090頁) この一段を通して、晚明の知識人が「成唯識論」という書物に關心を拂っていた光景を窺い知ることができる。

- (34) 袁中道：「心律」、
『珂雪齋集』、冊中、卷22、965頁。

- (35) 良知之學、開於陽明、當時止以爲善去惡教人、更不提著此向上事、使

非王汝中(畿)發之、幾不欲顯明之矣。蓋陽明先生認得世間人資質虛浮者多、概以語之。醍醐上味、翻成毒藥；不若令其爲善去惡、且作箇好人。如有靈根、發起眞疑、亦自可引之以達於上。然此亦千中無一、萬中無一事也。後來王汝中於天泉橋上發之、陽明雖指四無爲向上一脈、而亦未嘗絕四有之說、以爲不須有。正如創業祖宗、兒孫事體百凡俱慮、到亦不偏、有所祖令、後來易成窩脊。(袁中道「書學人冊」、《珂雪齋集》、卷21、冊中、891—892頁)

(36) 王畿の思想については、彭國翔『良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學』(學生書局、2003)を参照。

(37) 荒木見悟「公安派の佛教思想」、「明末宗教思想研究」、421—471頁。

(38) 李明輝「劉宗周論惡之根源」を参照。鍾彩鈞編『劉戡山學術思想論集』(中央研究院中國文哲研究所籌備處、1998)所收、93—126頁。

(39) 荒木見悟「中國佛教と親鸞—中國佛教はなぜ親鸞をうみえなかったか」を参照。『中國心學の鼓動と佛教』(中國書店、1995)所收、297—329頁。

(40) 柄谷行人『日本近代文學の起源』(『柄谷行人集』第一卷、岩波書店、2004)第三章、「告白という制度」を参照。

(41) 「單鞭勢」については不詳であるが、劉廷磯に次のような記述が見られることから、おそらく馬戲の仕草の一つであったのではないかと推測される。「本軍營演習便捷之法、晉曰援騎、明日走驃騎、皆于馬上呈藝、上下左右、超騰騰捷。近則男子較少、咸以婦女習之、爲射利之場、奸汚之技矣。須演馬極熟、馬疾如飛、婦女乃于鞍上逞弄解數。有名秦王大撒馬、小撒馬、單鞭勢、左右插花、蹬裏藏身、童子拜觀音、秦王大立碑之類。」劉廷磯『在園雜志』(中華書局、2007)、162頁を参照。

(42) 演祭文宣樂、八音無聲、器壞服敝。樂舞生數十人、如牧牛童、舞時止解躬身起手、如俗所云「單鞭勢」、不覺匿笑。(袁中道「遊居柿錄」、卷13、『珂雪齋集』冊下、1411頁。)

(43) 二府來演樂刑牲、前見一鹿置藩中、以角抵其柵欲出。頃之捉向地上、

直刺其喉、苦狀所不忍言。其餘羊豕兔物、皆于生時盡其命。夫使聖人有知、不食此醒穢之物。若其無知、何爲傷殘物命若此！且四海九州、此一時不知殘多少物命、尤聖人所不忍也。「見其生不忍見其死、聞其聲不忍食其肉」儒者之言也、何以違之哉？夫祭宜蔬素、後代決有從此制者、今不敢言之矣。(袁中道「遊居柿錄」、卷13、『珂雪齋集』冊下、1411頁)