

## 一七世紀における中国の異端

岡本 さえ

ここで述べる「異端」は、中国語《yidan》の一七世紀における意味内容を指すのであって日本語の《いたん》ではない。現代日本語の《いたん》は漢字は同じだがその意味はヨーロッパキリスト教の heterodoxy の影響下にある。即ち、《いたん》は (-) orthodox (正統) という対立概念を有し、(+) 《せいとう》と同一教義・信条をもつが唯、解釈・理解においてこれと異なる (従つて heterodoxy は決して heresy (異教) ではなく)、以上の定義を西洋史研究の分野を通じて受けいれている。他方、明治以前に漢字に伴つて普及したと思われる「異教」の意味も入っており《いたん》の概念は混乱を含みつつ、場合に依じて意味の使い分けがなされている。

中国における《yidan》は、古代儒教以来、正しい教えとは異なる別の一説という意味を有するが、その正しい教えが何かは、

対立概念として明示されないことが多かった。まして中国語の「正統」《zheng tong》は天下を一統することで王朝の継承関係を指すから、「異端」の対立概念ではない。宋代儒教に至って、聖人の教えに背く邪説という定義が成立したが、聖人の教え(「聖教」「正教」「正学」という)と同一教義とは限らず、むしろ第一義としては儒教以外の「異教」・「異学」・「異説」を指していた。宋学の経書重視に警鐘を鳴らした陸九淵(象山、一一三九—九二)が「わが儒にもおのずから異端あり、およそ本緒に従わず、外に求めんと欲すはみな異端なり」と儒教内の「異端」を認めて、ここに二種の「異端」(一)儒教以外の教え (二)儒教内の邪説が成立し、この概念は明代(一三六八—一六四四)にも受け継がれた。但し何を聖人の教えとし、何を邪説とするかは、次第に複雑になっていく。

中国思想史において「異端」は時代の枠を超えて論ぜられる問題であるが、明末清初期にあたる一七世紀ほど「異端」についての論議が激しい時代は少い。さらにこの時代の「異端」「聖教」の議論が、次の一八世紀にはほとんど皆「異端」として禁止され一九世紀後半に再評価される点もユニークである。

ここではまず一七世紀の異端論争の展開を追おう。次に、「異端」がなぜ「聖教」「正学」をおびやかすに至ったかを検討したい。最後に「異端」によって中国の「氣一元論」がどのように変化したかを探って、明末清初思想の特徴を観察する手がかりとしたい。

## 一、異端論争

一七世紀中国での異端排斥は、まず儒家が宋学以来の第一義により、「儒教以外の諸教」の影響力を警戒することから始まる。明末清初の学者、顧炎武（亭林、一六一三—一八〇二）・王夫之（船山、一六一九—一九〇二）は、道仏二教を、己れ一身の救いのみを求め「独善」であると考え、これらの異端に文人・士大夫が惑わされぬよう呼びかける。「老子の虚、釈迦の空、莊子の逍遙、これらはみな自己の欲心なのである。」（王夫之《張子正蒙注》巻四）「南方の士大夫は晩年仏教を、北方の士大夫は道教を学びたがる者が多い。そもそも一生仕官し引退して暇を得たならば徳を積み修業して今までの欠点を補うべきであるのだが、知識が充分でない」と異

端に流れる。これは田地や家屋敷を求めるとやる事は違っているけれども利に孜孜とする心は同一である。」（顧炎武《日知録》巻一三）

異教の中には明末に入華した天主教も含まれる。「近頃あらわれたのに天主教という名の教えがある。其の説は西洋国の利瑪竇（Matteo Ricci 一五五二—一六二〇）が人を幻惑した言説から出ている。其の意見を窺うとおおよそ中国の正教の仲間入りを期している。其の狂惑の波は陽に仏教を滅ぼそうとし実は陰に儒教を抑える。利瑪竇は誠を昏ませようとし、愚かな群人は彼の肩を持つ。其の禍いの烈しさを量ると白蓮教の十倍にもなる。」（徐昌治編《聖朝破邪集》一六三七年刊、巻五、辨邪説「三代以前の異端は皆真から出たが三代以後の異端は皆偽から出ている。真から出たのは、どれも自分の意見の誤りに固執して人を誤まらせるが、偽から出たのは、さらに、前人のはしきれを陰に竊んで陽にこれを排し天下を欺くのである。……近來、泰西の天主教なるものは道・仏二教の故知をこじつけてまでも中国をたぶらかす。」）（《皇朝經世文編》巻六九、天主教論）

このほか、民間信仰の「淫祠」、文学でもある「淫詞、小説、戯曲」も第一義の異端に準じるものとされた。いずれの場合も指弾されたのは、儒家の涵養を受けながら「本業をおろそかにして異教の残膏を宗とする」文人・士大夫たちである。支配層としての心得を欠いた彼等への制裁として当局側が投獄、科挙受験失格

を警告する、或いは異端取締りの任務に不熱心な官僚を降格、減級に擬す場合もあった。(《皇明経世実用編》巻二八、正学疏、《欽定大清会典事例》卷一三二、吏部、処分例)

対するに異端の徒と呼ばれた人々はいっこうにひるむ様子がない。「儒教と仏教とは傷つけあうものではなくてたすけあうものである。……国法の力がとどきかねる点を、ひそかにおぎなっているのは、仏教である。……仏法の力がとどきかねる点を、あらわにおぎなっているのは、儒教である。」(《荒木見悟氏訳文による》(株宏《竹窓随筆》、儒仏交非)「程顥」明道、一〇三二―一八五)は、其の心を尽すとは其の性を知るなり、と言った。仏教の『識心見性』はこれを謂うのである。『存心養性』のごときは『無』にほかならない。……「儒家は、仏家と自然に合致する」この理を知らぬわけではない。しかるに必ず分けへだてをして異をとなえるのは大へんなものだ。皆異端の名をやみくもに作ろうとしてその名を見失っているのだ。」(《焦竑《澹園論学語》、答友人問釈氏)

「たいいていの聖賢の経史は、その精義がおのずから天学(天主教)と合致する。後儒の解釈はかえって渾淆が多い。」(《朱宗元《程世略説》)

「清真教一教のみが、その説くところ天にもとづき、理は一を宗とし、吾儒と大かた相表裏する。……更に吾儒の足らぬ所を広め……道仏二家とは断絶する。」(《真回老人、《正教真詮》何漢敬一六五七年叙)

各陣営はいちおう儒教との協力・並存を提言し国学との対決を避けるものの、宋学以来一七世紀に至る朱子学「後儒」は「先儒」を歪める異端であると決めつけ——従って同世代の儒家はみな異端の徒となる可能性を示唆——逆に自分の信ずる教えこそが「聖教」「正学」であると胸を張る。「中国に智者が有る如く、西土には釈迦がある。」「拘儒、小士は常々見聞する所に依つて天地の未だ曾つて見聞せぬものを明らかにしようと、定法でもって己れを縛るのである。」(《袁宏道《袁中郎先生全集》巻一五、一六)

「思うに教えは(人の本来の)性を育成する事を特に根本に置く、これ以外にない。ここから造性の主(天主)でなければ性を正す教えを設ける能力がないとわかるのである。古代から、聖賢が性を言う場合にはみな天命に基いていた。……邪風が起り、異端が熾んになり千蹊万径を作つて(聖賢の)正しい伝えを乱すのは、後儒が浅陋なためである。」(《段袞・韓霖《弁教論》人性)「どうして(天主の教えを)聖と謂うか。……その教誡する所はずべて善を為し悪を去る事ばかりであり、多くの聖人が現われた。だからこれを聖と謂う。そもそも異端邪教とはおおいに違う事を言うのである。」(《何大化《Gourea》《天主聖教彙引》一六五五年終国器序)「生死の一事について俗儒は考えているが論じない。(道仏)二氏は論じるが確かでない。考えを抱いていても論じなければ理は何に由つて明らかになる。論じても不確かならますます迷いはびこらせる。」(《探世略説》学以明確生死為要)

「儒者は」造化の本源、生死の要諦については一切言わない。いったい人と生れたからにはその理ことわりとして、始めと中と卒おひりがある。儒者はただ、中のみを言って始めと卒りを言わぬから、天下の深く観る人士は疑いを免れぬ。」(《正教真詮》一六四二年梁以濬叙)

異教に理解を示す士大夫たちからこのように「拘儒」「後儒」「俗儒」と切り返されて儒家の矛先が鈍る中で、前記の王夫之(船山)、呂留良(用晦、晚邨、晚村、一六二九—一八三)等の儒学思想家は、宋学以来異端の第二義に挙げられてきた「儒教内の邪説」こそ最も恐るべき異端であると主張する。この儒内の異端とは、王守仁(陽明、一四七二—一五二八)が創始し、その後継者たちが自由に分派を作り思想界への影響を強めてきた陽明学であった。とりわけ其の「無善無惡派」に対して王夫之たちは、無善無惡とは「即身是菩提樹」の転語にすぎず、致知格物の過程を無視して一瞬の悟りを求め、善惡の区別を棄てる「狂禪」の徒という厳しい批判を与える。「姚江の学が出るにおよんで、最も恣いままに、聖人の言から(自説に)似たものを拈ひみとり、一字一句を摘りだして(自説の)要妙とし、その禪宗に竄入させた。無遠慮の極みもはなはだしい。」(王夫之《侯解》)「良知の学は、異端の術をたのみにして民意の欲する所を窺い、流派が興ってかの(解釈・訓詁に囚われた儒家の)藩籬かきざねを押しこわす。聡明な向学の士は、かの(良知の学の)立説の高きを喜び、かの(儒家の)旧説の浅薄な

のを悔いて、皆いっせいにこれに帰依する。隆慶(一五六七—一六二)万曆(一五七三—一六一九)以後、遂に朱注しゅちゅうの学問に背を向けるのが当然といったありさまになった。」(呂留良《呂用晦文集》卷五)第一義の異端(異教)が士大夫層に拡がるのは、第二義の異端(陽明心学)が前者に接近し、しかも前者を支えているからである。これが王夫之たちの指弾をいっそう儒教に止まる陽明学に向けさせた理由である。

しかし王夫之たちの批判の弱点は、遂に創始者陽明その人の思想を正面から批判できなかったことであった。彼らは陽明学者王畿(龍溪、一四九八—一五八二)等の謂う「良知」は眞の良知ではないと断言したが、陽明の良知を論じることがなかった。また「無善無惡」についても王畿・王良(心齋、一四七三—一五四二)等が慧能(六三—一八九)・神秀(一七〇六)を模倣したのであり、陽明自身は善惡の分別を行っていたと主張するのである。僅かに朱子学者呂留良が、陽明の朱子批判は誤りと述べている程度であった。一七世紀における儒家の異端批判が遂に迫力を欠いたのは、「良知之学」を異端百出の基盤と目しながら、その良知の根本概念に溯って批判し得なかつた点に、一つの要因があつたと思われる。実際、陽明自身に在ってさえ矛盾を含んだ良知概念は後継者を経て広汎な読書人によって自由な解釈を付与され発展を遂げていたのであるから、無善無惡派の数人を攻撃しても陽明学への打撃とはならなかつたのである。

他方、清朝の支配と共に、異端排斥の重点が反滿思想の摘発へと移り、これまで異端攻撃の先頭にいた儒学者（王夫之、顧炎武、呂留良）たちは彼らの民族主義のゆえに逆に当局から異端者として追われることになる、この政治的変化による異端内容の實質も見逃せない要因であるが、この点は別に検討の機会を得たい。

以上、儒家の異端批判を概観したが、私たちは、儒教の軸を離れた思想空間にも活発な異端論争があったことを忘れてはならない。とくに一六世紀末から入華したイエズス会士の影響を受けた士大夫たちは、道仏二教を、尊天を知らぬ「異端淫祀」と呼び、天主の全在から「空」「無」を批判し、「釈迦は天主教の天堂地獄説の教義を利用して自分たちの私意邪道を伝えた。」「後藤基巳氏訳文による」（利瑪竇《天主実義》第三篇）と仏教への敵意を示す。一方、仏家は「心外」に天主を置き、「自己の本分に循わず外に向って馳せ求める」のは「外道」である、「実相常住之法」を知らず、ただ朱子が虚無寂滅の教えを異端と呼んだ（《大学》序）のに便乗するのは仏に対する誹謗である、また、魂にランクをつけて靈魂をもたぬ禽獸を裂く天主教こそ、「邪見」に陥いつている、と反発する。（費隱通容《原道關邪説》）

このように「異端」の語は一七世紀の諸著にあふれ、「正教」「聖教」と「異端」は文人・士大夫の思想的立場によって容易に逆転する場面がみられた。かくも多い「異端」をもたらし、「正教」と「異端」の規準を失わせた原因は何であつたらうか。

## 二、「異端」の原動力

異端追放の失敗は、儒教側に弱点があるためだ、このように考えて異端各派から寄せられた批判を検討した儒学者たちがいた。顧炎武・王夫之と並び称せられる思想家黄宗羲（梨州、一六〇一—九五）は、敗戦と荒廢の中で知識人たちが切実に尋ねていた「天」の意志、「魂」の行方という問題に儒家が答えていないと考える。彼はまず、天には「上帝」という主宰があるのに、儒家はただ「天は理である」と言うだけであり、そのために邪説がはびこると嘆く。「釈氏はますます憚りもなく、天上天下唯我独尊の言に縁り諸天の説を創り出した。仏はその中央に坐し、諸天を側に侍らせ立たせる。至尊のものを至卑なるものの使役に処している。……天主の教えは、抑仏崇天でありこれは正しいが、天主の像を立ててその事跡を記すのは人鬼を上帝に並びたたせるものであり、上帝を抹殺することだ。これらの邪説は、君子ならば禁圧してしまいが、邪説がどうして起ったかというところでも儒者がその發端を開いたのである。」（黄宗羲《破邪論》上帝）存在として実感しえない、法則・理論としての「理」、士大夫が自己の生をつきつめて考察する時殆ど念頭に浮ばぬ「理」を、お題目の如く「天」の説明に出すのみではどうして儒教の「尊天」が守られようか。黄宗羲は人々が宇宙の間に、人間の精神活動に、全物質界に、普遍的な存在として認めている「氣」を、「昊天上帝」の本質と規定す

ることによって、超越者の議論で先んじている異教に対抗しようとしたのである。

「魂魄」についても彼は儒家が「散じない気はない」と述べて死後の世界を語らないから、仏家の、「無始以来この魂は常に聚まり、六道を輪廻して展転してやまぬ」という邪説が広まるのだと考える。また、「死に及んで魂（無形の気）が先に去り、魄（有形の気）が尚、残る者が有」り、「魄がすでに落ちて魂が尚、去らぬ者が有」と述べ、道家の「死後避衰の説」、仏家の「投胎託生の説」は、各々、前者と後者を指すもので、不十分とはいえず決して理由なき暴論ではないと説明する。

黄宗羲にとって学問の欠陥は亡国への道であった。彼は積極的  
に儒教を補強し、邪教に呑みこまれない教えにしたいと望んでいた。しかし事態は儒教のいくつかの概念を改訂することによって  
乗り切れるものであったろうか。

すでに一七世紀の初頭、時の礼部尚書馮琦（琢庵、一五五九—一六〇三）は、士大夫が名教を桎梏きこくとみなし、紀綱を贅疣ぜいゆうと考えるに至ったのは、文化の瀾熟に伴う趨勢であると述べている。「人文が隆盛に向って以来、士大夫の習俗は醇厚でなくなり、平常を厭うようになった。稍もすると美しく繊細なものへ向い、それが続くとしたいに新奇なものにはしり、それが続くとしたに詭くわいわりの邪しまなものに趨く。」（《皇明經世實用編》卷二八、正学疏）文芸

が興隆し、人々の関心が新しい方面に向く、この時代精神を馮琦は、儒教擁護の立場から、異端邪説の前徴とみなしているのであるが、他方、こうした潮流を肯定的かつ具体的にとらえる士大夫も多かった。周亮工（樸園、一六一二—一七〇七）は友人の言として次のように述べる、「癸酉（一五七三年）以後、天下の文治は盛行に向った。趙南星・顧憲成・鄒元標・海瑞の道德節操、袁黃の窮理焦竑の博物、董其昌の書画、徐光啓・リッチの曆法、湯頭祖の詞曲、李時珍の本草、趙宦光の字学、さらに時氏の陶器、顧氏の冶金、方氏・程氏の墨、陸氏の研磨、何氏の印刻、これらは皆、昔の作者と比べて全く遜色がない。」（周亮工《因樹屋書影》卷一）

儒教を教養として育った明末清初の士大夫は、もはや経学を唯一の知的対象とすることはなかった。彼等は、既存の儒教体制との摩擦を避けるため「経世致用」「開物成務」のスローガンを掲げはしたが、道学者の非難をもとめせず、関心の赴くまま諸学に打ちこんだ。その最も著しい特徴は、文人が「文」の世界から脱け出て、「制作之工巧」「測算之法度」等、従来職匠技芸の類と言われてきた実用の科学に動しんだことであった。

山東省で満州族の南下防止に当った王徵（良甫、一五七一—一六四四）は「力芸」応用による「巧器」の作成に際して文人仲間  
に言う、「学問とはもともと精粗を問わず総じて世の人に役立つことを期すものです。また、中華、西洋を問わず、総じて天にたがわぬことを期すものです。ここに記録したものは、技芸末務に属

すことですが、実に民生日用に有益です。国家の振興は火急を要します。もし「孔子の言われた、君子ハ」「器ナラズ」の説を執つて、「私の書いた」これを卑しむとすれば、「その同じ」尼父が《易》繫辭伝でどうしてさらに「備物敦用、成器ヲ立チテ以テ天下ノ利ト成ス、聖人ヨリ大ナルハ莫シ」と言われたのでしょうか。」(鄧玉函「Tartan・王徵《遠西奇器図説録最》序 王徵の上司で礼部尚書の徐光啓(文定、一五六二—一六三三)も同じく「備物敦用」の一節を引用した後に言う、「器は形而下のものではあるが世のためにぜひ必要なのだ。」(徐光啓《泰西水法》序)

国家・世人に役立つことを「聖」「正」の基準にしてひとたび伝統の学問をふり返れば、儒家は「実効」の点で、又、それを支える「用法」の点でも欠陥を露呈していた。「敬天授民」のため百万部以上印刷していた「曆」は、碩学王夫之が「西洋新曆」を、「西夷の新法で認めて良いものは遠近測法の一術だけで、その他は皆中国の緒余を剽み取った」と酷評し、政府にも「朝臣でありながら西曆を学ぶとは、異端を良しとするのも度がすぎるではないか。」(孫承沢《學典》卷二九)という声が出たが、「西法」は「旧法」を凌ぐことが証明された。中華を寇から防ぐ「火器」は、「近頃購入した西洋大銃が精巧堅牢で遠くに命中し猛烈無敵(湯若望「Schal・焦勛《火攻擊要》卷上)であり、「西術を徹底的に用いてのみ敵に克つことができる」(徐光啓《增訂徐文定公集》卷三)との上奏文が出現した。これにひきかえ「中法」は「制度はととのっ

ているけれどもごたごたと無駄が多く、刊行された記録は多いが実効は少い」(《火攻擊要》一六四三年焦勛自序)と批判された。その他「築城」「築堤」「測地」「灌水」「視学」等、「世用に切実」な「學術」においてもその基礎となる「象数」(数学)や「力学」(力学)は中華では「漢代以来」「二千年も廃絶され」(徐光啓《幾何原本》序)しており、ひたすら孔子の教えを学問としてきたために、第一歩から学ばねばならない。「西学」派の士人たちは焦りを隠さなかった。

儒家を指導者としてきた中国の学問方法よりも、異端の徒が伝える新法のほうが、むしろ社会の安寧——これこそ儒教の理念である——に役立つ、先儒の唱えたスローガン「開物成務」「經世済民」は、国教の朱子学によってよりも、異教を信する外夷の文化によって達成される。この発見が「正教」「異端」の垣根を取り払うのにいかに大きな力となったか。私たちはその証例を一七世紀の文人・士大夫の文集に見ることができる。中華の滅亡、異民族の武力支配、それに伴う殺戮、流離、投獄といった苦難の時代に、士大夫たちは、自身の知的関心を満たすため、自由に異教の書を読み、「儒内の異端」陽明学を学び、外夷の実学を験した。同一人が複数の異端に影響を受けた例も珍しくない。彼等は、刻々と変る自分の環境、位置にに応じて、或いは剃髪して当局から逃れ、或いは天主堂を訪ね、また或時は城郭を築き、或時は灌漑に努め、或時は戦斗を指揮したのであった。

一七世紀の異端論争は、黄宗羲が《破邪論》に記した如く、儒教の世界観・死生観に弱点があったためである、というよりは、儒教の学問方法でカバーし切れない多くの分野が出現したため、士大夫たちの儒教至上主義にひずみが生じ、陽明学や異教をばねとした思考模索が表面化したことによるのである。従って黄宗羲の「上帝」・「魂魄」の概念訂正、呂留良の八股文追放の提案、王夫之の經書解釈等、儒教の裡に止まった上での改革努力は「異端」の奔流を押しとどめる力とはなり得なかったのである。

私たちは、儒教の枠外に儒教理念の実現があったことを見てきた。その背景には人々の関心が「形而下の氣」即ち「器」に移り「開物成務」「經世致用」への要求が文人・士大夫の間に高まってきたという事実がある。中国思想における伝統的な「氣一元論」は、一七世紀においては、認識と存在の両面で儒教の諸問題を解明する前提であったと共に、ひとりひとりの「生」のあかしとして中国人の内面を支える觀念であったことは、すでに述べた（本書、第三号）。しかし更に一歩進めて、儒学の範疇でとらえ切れぬ新しい分野が「異端」を飛躍させたこの時期に、「氣」はあいかわらず伝統的な「氣」たりえたのであろうか。

### 三、氣の変質

「形而上の氣」即ち「道」よりも「形而下」の「器」が重視される分野で「氣」はどのように使用されているだろうか。明末の

科学者宋応星（一五八七—一六五〇？）は火器に関して次のように述べている。「火薬は消石、硫黄を主成分とし、草木の灰を補助とする。消石の性質は陰の極端なもので反対に硫黄の性質は陽の極端なものであり、これら陰陽二つの不思議な物が少しの隙もなくいっしょになっている。それが飛び出し、人がそれにあたると身も心も飛び散ってばらばらになる。」（『戴内清氏の訳文による』（宋応星《天工開物》兵器）「炮声は何から出るのだろうか。陰陽の二氣が消石、硫黄を結合させている。この両者はもともと質〔量〕があつて質〔量〕がない、いわゆる神物であり、火と出あうや否や虚に還って離れ去ろうとする。その勁さは石弩も弓矢も比べものにならず、ともにあわただしく虚空静氣と衝突して広がるが、そのスペースがなく、そのため響きはこの時に最高となるのだ。」（宋応星《論氣》氣声八）宋応星は陰陽五行の氣によって物質の属性を説明するが、その物理現象・化学変化については天の意志を強調せず觀察に神秘性を付与しない。火器製造を指揮し、ヨーロッパ人の諸学を高く評価していた徐光啓は、「農器」として推奨するポンプ（玉衡、恒升）の原理を述べる、「天地の間、悉く空の場所はない。氣と水の二行の交わるところ間隙はない。これを氣の法と言ひ、水の理と言ふ。およそ、用水の技術はみなこの一語を本領とする。」（徐光啓《泰西水法》僚友王徵もまた「力芸」（力学）の必要を説く、「力は氣の力であり、力の量である、たとえば水力、馬力、人力、風力等。又、「力は」力を用ひ、加えることで



もある。たとえば馬力・水力・風力を用いる等。芸とは、力を用いるのに適した方法や道具がなぜ省力になり、力を善用するかという説明の総称である。」(遠西奇器図説録最) 巻一)

これらの、空気や力である「氣」は、計測の対象であり、「器」の使用を目的としている。異端論争で関心をあつめた天の主宰や人の精神のエLEMENTとしての氣ではない。「天地鬼神万物」「我の靈明」を一氣が貫いているという一七世紀の氣一元論に比して、「測量・計算」のための無機物に限定され、神秘性をはぎとられた「氣」の例は、特にヨーロッパの諸学輸入に尽力した士大夫たちの作品に多い。「雷には二つのもの、即ち稲光と音響とがある。

……耳はゆっくり音響を受けるのに眼は先に光を受ける。それは、おそらく音が空をわたる場合には氣に阻まれて遅くなるが光の場合には氣にさざげられないので速いのであろう。」(金尼閣) 註 333、韓雲、王微《西儒耳目資》列正詰問答)「形象だけを有し、聚散することができ、分割可能であるのは、形而下の物だけである。」(温古子《儒教実義》物)

「神体」に属する「靈魂」とは全く別体の「質料」という、ヨーロッパイエズス会士の物質概念が士大夫たちにそのまま受容されたとはいえない。しかし、士大夫たちの需要が「形而下の器」へ向いていた時、巧器、巧法をもつ遠西の学者が提起した「氣」の定義は幾つかの反響を呼びおこした。まず、中国の為政者が「陰氣」の盛んな徴候として恐れた日・月食等の現象を、従来より正

しい観測・計算によって正確に予報し、氣が天の怒りを表わすという感応説をおさえる効果があった(康熙時代に代ると《清朝実録》の日食記事は冷静さを増して来る)。次に「春分」の儀式の一つであった「候氣」——宮殿内の小溝に、熱湯の蒸氣を通し、春分到来を告げる氣であると称した(Geston 《L'Histoire de la Chine》, p. 6)——を迷信として廃止し、欽天監の行事から占いの部分を除いた。更に瞿式耜(一五九〇—一六五〇)をはじめ、数人の士大夫が「物は賤しく、人は貴い」という、イエズス会士の主張を認めて、「靈魂」と、「物質」を区別するようになった、等である。

こうした「氣」の変質は許しがたいと反発した人々もある。「天学邪党の《代疑篇》を参照すると、冒頭に、こう言っている。氣には知覚がなく理は靈材ではない。もし氣の為すままに任せたら天地雲霧は盈虧や順序がばらばらになる。どうしてよろず皆不揃になつてよいだろうか。……「邪党は」氣こそが万靈を具えた元であることを知らないのだ。」(釈行聞《抜邪略引》、《原道關邪集》下)「いったい(リッチの)教えは、天主を称えて、風雲雷雨陰陽寒暑は皆天主が作り、維持する、という。天主がまだいないときにもそれらがあったことを知らないのだろうか。」(《皇朝經世文編》卷六九、改天主堂為天后宮碑記)

しかし士大夫たちの「器」の要求が強烈で「人は器のことばかり話す、その製作技術を掠め、その測算の法度をこっそり述べる

のみ」(利安当=Santa-Maria《天儒印》一六六四年魏学集序)であった間は「造物の材料」としての「氣」の見直しは活発に行われた。士大夫たちは「形而下の氣」を踏切板として新たに諸科学へ踏み込もうとしていた。理論科学といわれる数学・論理学も視野の中に入っていた。

問題は、こうして「氣」の変更を進めて行けば行くほど、「氣の一元論」という共通認識——士大夫にとって一種の安全弁たりえた——からの逸脱が生じることであった。士大夫たちが無機物の「器」の研鑽を積むことは、清朝(一六四四—一九一一)当局にとっては政權転覆に結びつきうる「奇技淫巧」であった。さらに、「氣」の無知覚という定義を受けいれて「太極・上帝・鬼神」を無能と決めつけることは、士大夫としての精神形成を放棄するものであった。「氣」の変質は貫徹され得ず、清代の思想家、顔元(一六三五一—一七〇四)戴震(一七三三—一七七七)へと、その研鑽は委ねられたのである。

(一) 溝口雄三教授は、近著《中國前近代思想の屈折と展開》(東大出版会)で「儒老仏の弁證を明確にし老仏の異端を世間法の外に別在させることによって儒の世間内における正統性を留保」しようとした「東林派人士の立場からすれば、人倫を遺棄し山林に独修する出世間の異端はむしろ御しやすいものであったろう。これよりすれば儒の立場に立ちながら仏学を義疏としてこれを世間内にとりこむことによって既存の綱常の自己否定的な刷新をはかる歌・焦・楊・周氏らのいわゆる無善無惡派は、儒の立場にあるゆえにかえって危険な存在であったにちがいない」(九二—九三頁)と指摘され、荒木

見悟氏は「陽明心学」の「無的深化」を次のように見る。「心学そのものの、本来具有する自由な自己探求の精神が、原陽明学を基点として、自らの体質を変化させつつ、はかり知れぬ発展をとり、或いは儒学そのものの多彩な分派となり、或いは仏教心学触発の機縁となったと言えるであろう。」(竹窓隨筆)の解説、一八頁、明德出版社)

(2) 王守仁(陽明)は人が生来備えている判断能力「良知」こそが「聖」なる道を示すもので「異端」とはこの「良知」に背くこととする。人間の主体性の確立をめざした新たな心学は儒教内外に影響を与えるが、山井湧教授の指摘によれば、「良知」の具体的な発揚たる「致良知」は、すでに陽明自身がその多義を意識していない。(山井湧《心即理》「知行合一」「致良知の意味」——陽明学の一性格》日本中国学会報第二三集)

(おかもと・さえ、中国思想史、千葉大学助教授)