

袁宏道の趣の説

西 村 秀 人

一

明の袁宏道（字、中郎、一五六八—一六一〇）の詩説は一般に性霊説として知られるが、実はこの「性霊」の説は、理論的には「趣」の説と対をなしている。筆者は以前「性霊」の方からは論じたことがあるので、本稿では「趣」の方から論じて旧稿の不備を補いたい。なお、本稿では詩説を主として論ずることにする。

二

袁宏道の弟中道（字、小修、一五七〇—一六二二）は、宏道がようやく科挙の準備にとりかかった一五歳の少年の頃の様子を次のように伝えている。

稍や長じ、居を城中に移す。城南の別業を修治し、余（中道）と四五の友人と偕に、是の処に遊息す。語言奇詭にして興致高逸なり。月明らかなる夜に至る毎に、相對して清言し、間ま生死に及べば、泫然として涕なみだせんと欲す。慷慨歎歎し、坐して旦に達す。（珂雪齋前集卷九、解脱集序）

更に中道によれば、こののち宏道は「意を芸文に刻み、俗に云う所の不朽の如きを計って」古文辞を作ってみたり、また神仙の術を学んでみたりするものの意を得ず、やがて兄宗道（字、伯修、一五六〇—一六〇〇）の啓発によって性命の学へと導かれていったという。宏道を性命の学へと導いたそもそもの要因は、人間の生命の有限への悲哀に殊に敏感な宏道自身の資質であった、と中道は言うようにも思われるが、それはともかく、少なくとも少年宏道の心を捉え、やがて彼の学問の中心の課題となったものは、人間の

生死の問題であった。このことは、宏道自身の言葉によっても裏付けることができる。彼は三十一歳の時に次のように言っている。

夫れ釈老の生死の爲にするは、人皆之れを知る。孔学の生死の爲にするは、鉅儒大賢と雖も未だ遽かに之れを知る者有らず。
(広莊、大宗師)

儒仏道いずれの学問も「生死の爲にする」のだと言うのである。ここに言う「鉅儒大賢」とは、主に朱子を意識する。宏道がその性命の学の探究の過程で最も強く反発し、また批判したのは、朱子学的な定理であった。三十七歳の時には次のようにも言っている。

程朱子出ずるに迫んで、的^{あき}らかに孝悌^{ほか}の外の源本有るを知る。而れども又生死の事の大なるを知らず。

(瀟碧堂集卷十七、為寒灰書冊寄鄧陽陳玄朗)

二十二歳の時性命の学に志した宏道は、「食を忘れ寝るを忘れ、酔うが如く痴れるが如し」(既出・中郎先生行状)という研鑽を経て、翌二十三歳の時、李卓吾(一五二七—一六〇二)と出会うことになる。この出会いは宏道の人生にとってまことに運命的というべきものであった。その後宏道は、この李卓吾の思想との関わりにおいて、終生性命の学の探究を貫くのである。彼の詩や詩論は、人間の生死の問題を根底に据えた、この性命の学の探究の営みの一環であった。

宏道は李卓吾と初めて会った頃、「偶たま成る」(敝篋集卷二)と題して次のような詩を詠んでいる。若い宏道の当初の志向が、巨人李卓吾に会った昂ぶりとともに窺える詩である。

誰是乾坤独往来 誰か是れ乾坤独り往来し

浪隨歎喜浪悲哀 浪^はいままに歎喜に隨い浪いままに悲哀せん

世情到口居然俗 世情口に到れば居然として俗なり

狂語何人了不猜 狂語何人も了^{はか}に猜らず

彭沢去官非為酒 彭沢の官を去るは酒の爲に非ず

漆園曳尾豈無才 漆園の尾を曳くは豈に才無からんや

百年倏忽如彈指 百年倏忽として彈指の如し

昨日庭花爛漫開 昨日の庭花 爛漫として開く

「浪いままに歎喜に隨い浪いままに悲哀する」ことをこそよしとするのは、もちろん限りある生命をいとおしむからである。限りある生命という絶対の事実。それ故の限りない悲哀と、またそれ故の限らない歎喜とを、世間の俗物はあるうことか狂語としてしか感じとることができない。宏道はこうした世間の俗物を嫌悪し、陶淵明や莊子ら高踏の人士たちを憧憬し、また花瓶に活けた庭の花の、塵世とは乾坤を別つかのような生命の輝きに安寧を見出す。若い宏道のこれらの思いは、やがて俗塵の中でもまれる。しかもまれつつ一つの成熟を見せていくことになる。

当時の文学を支配していた擬古主義に対する宏道の批判は、上述のような彼の思いに由来するのであるが、この擬古主義批判や反俗の思いは、彼が初めて世俗の塵にまみれることになった呉県の知県時代、すなわち二十八九歳の頃に激しい昂揚を見せる。

宏道が知県の職をいかに厭悪したかはよく知られている。かかる厭悪をもたらしたのは、彼が学問はもちろん、文学でも、また政治でも、人間の生死の問題こそをその根底に置くべきであると考えていたからである。彼が知県就任の当初に家に書き送った次の手紙には、人間の生死の問題が問題でない政界に対する彼の失望を窺うことができる。

利に趨る者は沙の如く、名に趨る者は礫の如し。性命に趨る者は、夜に光やく明月の如く、千百人中僅かに一二人を得るのみ。一二人中僅かに一二分を得るのみ。

(錦帆集卷三、家報)

この失望は彼の心の中に深く染みわたり、やがて抑え難い憤懣となってゆく。たとえば、彼は道を学ぶ人には「玩世」「出世」「諧世」「適世」の四種類の処世の態度があり、自分は「適世」の人でありたいとして次のように言う。

其の人甚だ奇なるも、然も亦た甚だ恨む可し。以て禪と為さば戒行足らず。以て儒と為さば口に堯舜周孔の

学を道わず、身に羞惡辭讓の事を行わず。業に於ては一能を擅いままにせず、世に於ては一務に堪えず。最も天下不緊要の人なり。世に于て忤違する所無しと雖も、而も賢人君子は則ち之れを斥け、惟だ遠からざるを恐るるのみ。弟は最も此の一種の人を喜ぶ。以て自適の極みと為し、心竊かに之れを慕う。

(錦帆集卷三、徐漢明)

政界の「賢人君子」に対するこの皮肉な言い回しの奥にあるものは、烈しい侮蔑である。彼は次のように言葉を続ける。

此れ(上述の四種)を除くの外、ある種浮泛して切ならざる有り。古人の式様に依憑し、賢聖の余沫に取潤し、妄りに自ら尊大にして、己れを欺き人を欺く。弟以為えらく、此れ乃ち孔門の優孟、衣冠の盜賊なりと。

(同上)

政界のエセ君子に対する、この口を極めた罵倒は、言うまでもなく、彼の性命の学探究の熱血に由来するものである。そして、彼が「古人の式様に依憑し、賢聖の余沫に取潤」しているとする「衣冠の盜賊」に対する激しい批判の思いは、そのまま、古人の格調ある詩文の一字一句を模擬することを主張する擬古主義文学に対する批判と重なる。知県時代、己れの情の赤裸々な吐露を主張した「小修の詩に敘す」(錦帆集卷三)の中で、彼はこの擬古主義文学に対

して、「粉飾踏襲」「剽襲模擬」「影響步趨」など数々の罵言を強烈に浴びせたのであった。

三

「高廷礼（様）より以来、声調を主張して人の性情亡ぶ」（南雷文案卷一、景州詩州序）と明末清初の人黄宗羲（一六〇一—一六九五）は言う。詩の外形の側面を重視するあまり、肝心の中味の精神が空疎になったことを言うのである。高棟（一三五〇—一四二三）の打ち出した盛唐詩尊重の風は、李夢陽（一四七二—一五二九）、何景明（一四八三—一五二二）ら前七子、及び李攀龍（一五二四—一五七〇）、王世貞（一五二六—一五九〇）ら後七子の擬古派に承け継がれる。彼ら擬古派は、学び習うべき典型として、盛唐詩を排他的に尊重し、また模擬を以てその学び習う為の方法とした。この擬古主義の風が時の文学を支配したのは、前七子後七子を合わせると、実に百年もの長きにわたる。明末の錢謙益（一五八二—一六六四）は、その『列朝詩集』の袁宏道の小伝で、この擬古主義の打破の功を以て宏道を讃えるが、宏道自身にも、この擬古主義の打破を自分の任務と自負する発言がある。三十二歳の時、彼は次のように言っている。

弟は才は綿薄なりと雖も、時の詩の陋習を掃うに至っては、末季の先驅なり。欧韓の極寃を弁らめ、鈍賊の

巢穴を搗くは、我自り前、未だ先に発する者有るを見ず。亦た弟の得意の事なり。（瓶花齋集卷十、答李元善）すなわち、宏道にとって詩は、ともかくも学び習うことを先に立てるべきものではなかったのである。では、彼にとって詩とはどのようなものであったのか。

宏道は晩年の四十二歳の時に、「詩は趣を以て主と為す」（華萼遊草卷二、西京稿序）と言う。ただし、このような、詩とはかくかくのものであるという端的な言葉は、これ以前には全く無い。もっとも「趣」の語は、二十九歳頃の詩文論である「小修の詩に敘す」（既出）の中にも見られ、また三十歳の時の作「陳正甫の会心集に敘す」（解脫集卷三）では、「趣」そのものを論じてはいる。また、このことに関連して次のようなことがある。彼は三十二歳の時には、「僕嘗に謂えらく、六朝には詩無しと。陶公には詩趣有り、謝公には詩料有るも、余子は碌碌たり。観るに足る者無し。李杜に至って詩道始めて大いなり。韓柳元白欧は詩の聖なり。蘇は詩の神なり」（瓶花齋集卷九、与李龍湖）と言い、陶淵明の詩に「趣」のあるのを認めながら、蘇東坡の詩を最高に評価するのであるが、三十七歳の時の作「呂氏の家繩集に敘す」（瀟碧堂集卷十一）では、淡の「趣」を表現できる最高の詩人として陶淵明を評価し、蘇東坡を淵明の次に置くのである。これらのことを考え合わせると、宏道には、詩は「趣」を尊重するものであるとい

う觀念は、すでに若い頃からあったものの、それが確信で
きるまでには、相当の年月を必要としたもののように思わ
れる。

こうした「趣」の主張の変遷と並行して、彼の詩に対す
る態度にもまた変遷が見られる。彼は二十九歳の時にはま
だ、「若し詩を作らずんば、何を以て這の寂寥の日子を過
ぎ活きんや」（錦帆集卷三、李子髯）と言うに過ぎないので
あるが、陶淵明を最高に評価した三十七歳の時になると、
「詩文は是れ吾が輩の一件の正事なり」（瀟碧堂集卷十九、黃
平倩）と、その確信を示すのである。

このように、宏道の主張に変遷の迹が認められるのは、
とりもなおさず、彼が何よりも求道の人であったことと深
く関連する。しかも彼の場合その道とは、儒仏道のいずれ
の定型をも拒否する、極めて困難な、悪戦苦闘を強いられ
る道であった。因みにこのことは、同じく「性靈」を主張
した清の袁枚が、早くから詩人として生きることを決心
し、また、孔子の教えを主軸とすべきことを表明して、そ
の上で、詩は性情をいうものであるとしばしば言明したの
とは、大いに異なるところである。

それはともかく、では宏道の言う「趣」とはどのような
ものであるのか。以下その内容の解明を進めなければなら
ないのであるが、その前に、人間の生死の問題が彼の心に
如何に深く根をおろしていたか、ここでもう一度確認して

おくのも決して無駄ではないであろう。宏道三十歳の時の
作に「蘭亭記」（解脫集卷三）がある。「死生の際に於て感
歎尤も深し」と王羲之を讃え、次のように言っている。

古今の文士、光景を愛念し、未だ嘗て死生の際に感歎
せずんばあらず。故に或るものは高きに登り水に臨
み、陵谷の長からざるを悲しみ、花の晨、月の夕べに
露電の逝き易きを嗟く。快心適志の時に当ると雖も、
常に一段の隱憂の胸中に埋伏する有りて、世間の功名
富貴も挙げて以て其の牢騷不平の氣を消すに足らざる
が若し。

日頃は俗念の虜になっている筆者のような人間でも、たと
えば身近なものの死に直面した時などには、見慣れている
はずの眼前の光景が、いつもとは違っていとおしく美しい
と感じられることがあるものであるが、宏道はもっと深く
死を信ずる人であったように思われる。「快心適志の時に
当ると雖も、常に一段の隱憂の胸中に埋伏すること有る」
のは、宏道自身でもあるであろう。二十二歳で性命の学に
志して八年、これは彼の思想というべきであって、決して
一時の感慨ではない。そしてこのような宏道の切実な思い
は、前述にもみたように、烈しい反俗の精神を伴ってい
る。「蘭亭記」は次のように続けられている。

独り庸夫俗子のみは、心を勢利に耽らせ、眼前に死有
るを信ぜず。而して一種の腐儒は、道理の錮^{つな}ぐ所と為

りて亦た云う、死は、即ち死なるのみ、何の畏れか之れ有らんやと。此れ其の人皆庸下の極みなれば、言うに足る者無し。

ともかく、宏道の「趣」の説は、このような、人間の生死についての深い思いを、その基底に置いているのである。さて、宏道は次のように擬古主義の弊風を批判している。

夫れ復古は是なるのみ。然れども剿襲を以て復古と爲すに至つて、句比^なべ字擬^ならえ、務めて牽合を爲し、目の景を棄てて腐濫の辞を摭^とり、才有る者は法に詘せられて敢て自ら其の才を伸ばさず、之れ無き者は一二浮泛の語を拾い贅湊して詩を成す。智者は習に牽かれ、愚者は其の易きを楽しみ、一唱億和して、優人騷子も皆雅道を談ず。ああ、詩の此に至つては、抑そも羞ず可きなり

(瓶花齋集卷六、雪海閣集叙)

宏道は復古を否定するのではない。模擬という方法を否定するのである。模擬は、字面にとらわれて今生きて在る現実を棄てさせ、或はもちまへの才能の發揮を抑圧し、或は情の浮泛を奨励する。かくして己れの生命の或は人生の裏打ちの欠如した安っぽい詩ばかりが世の中に氾濫している、と彼は言う。要するに、有限の生という絶対の事実根ざした己れの切実な情によってとらえられる現実性を、擬古主義は欠くのである。

自從老杜得詩名 老杜詩名を得て自從^より
憂君愛國成兒戲 憂君愛國も兒戲と成る

(瓶花齋集卷四、顯靈宮集諸公以城市山林為韻其二)

これは彼がこの頃詠んだ詩句の一つである。

世道既に變ずれば、文も亦た之れに因る。……人事物態、時有りて更わり、郷語方言、時有りて易わる。今日の事を事とすれば、即ち亦た今日の文を文とするのみ。

(解脫集卷四、江進之)

古には古の応じなければならぬ現実があったのであり、今には今の応じなければならぬ現実がある。文学はそれぞれの現実に応じてしかありえないものである、と宏道は言うのである。ところでこのことを、彼はまた次のようにも言っている。

唯だ夫れ代に昇降有るも、而も法は相沿わず。各おの其の変を極め、各おの其の趣を窮む。貴ぶ可き所以なり。原より優劣を以て論ず可からず。

(同前、絃小修詩)

すなわちこれによれば、それぞれの時代のそれぞれの現実に応ずることに徹底することは、また、それぞれの現実に応じて「趣」を十分に發揮することでもある、ということになる。

では、その「趣」とは何か。宏道は次のように言っている。

世人の得難き所の者は唯だ趣のみ。趣は山上の色、水中の味、花中の光、女中の態の如く、善く説く者と雖も一語も下す能わず。唯だ心に会する者のみ之れを知る。……夫れ趣は之れを自然に得る者は深く、之れを學問に得る者は浅し。……夫れ年漸く長じ、官漸く高く、品漸く大なるに迫んで、身の枯の如き有り、心の棘の如き有り。毛孔骨節も俱に聞見知識の縛する所と爲り、理に入ること愈いよ深し。然れども其の趣を去ること愈いよ遠し。

(同前、敍陳正甫会心集)

これによれば、「趣」は「聞見知識の縛する所」に生きている「世人」には得難いものである。つまり「趣」は、「學問」や「聞見知識」を積むことによって至ることのできる「理」の、対極にあるものである。換言すれば、「理」の現象するところの様々の文化の規範様式を「學問」するのではなく、それら規範の束縛を解き放ったところの生のままのもの、すなわち「自然」の中に、深く現出するものである。更にその「趣」は、言語の尽きるところに無窮の余韻を響かせるものであり、とらわれのない心に感得するしかないものである。因みに宏道がここで言う「理」は、前述にも触れたように、朱子学的な定理であり、彼の言う「趣」は、この世俗的な意味での「理」に対するアンチテーゼであったと言える。ここで更に加言すれば、宏道のこの主張には、「自然」こそが人間の真実なのであ

り、「理」はその人間の真実を隠蔽するが故に否定さるべき虚偽であるという考えがある。

宏道はこの「趣」を、「童子」の「趣」、「山林の人」の「趣」、「愚不肖」の「趣」の三つの品等に分けている。

其の童子爲るに当りては、趣有るを知らず。然れども往くとして趣に非ざるは無し。面に端容無く、目に定睛無く、口は喃喃として語らんと欲し、足は跳躍して定まらず。人生の至樂、真に此の時を踰ゆる者無し。孟子の所謂赤子を失わず、老子の所謂能く嬰兒たるは、蓋し此れを指すなり。趣の正等正覚最上乘なり。

(同上)

彼の言う最高の「趣」は、「童子」の「趣」である。それはそもそも「理」と「趣」の対立などない、「自然」そのものの「趣」であり、「人生の至樂」の「趣」である。ここに描かれた童子のさまには、いかにも生き生きとした生命の充実がある。次が「山林の人」の「趣」である。

山林の人は、拘せらるる無く、縛さるる無く、自在に日を度るを得。故に趣を求めずと雖も、而も趣之れに近づくなり。(同上)

「山林の人」の「趣」は、俗世の虚偽の「理」の束縛を逃れ、自在に日を過すところに自然に現われるものである。そして次が、最低ではあるが「趣」には違いないとする「愚不肖」の「趣」である。

愚不肖の趣に近きは、品無きを以てなり。品愈いよ卑し。故に求むる所愈いよ下る。或は酒肉を為し、或は声妓を為し、心に率って行いて忌憚する所無く、自ら以て望みを世に絶つと為す。故に世を挙げて之れを非り笑いて顧ず。此れ又一趣なり。(同上)

「愚不肖」は俗世の虚偽の「理」の網の中で生きる人である。このような人は「性に率って行いて忌憚する所無く」生き、俗世間に絶望すること、世間の方からも忘れられ、俗世の虚偽の「理」にかかわらぬ「趣」を帯びることになる。

これら三品等の「趣」のうち、ここで注目したいのは、「性に率って行いて忌憚する所無き」「愚不肖」の「趣」である。宏道は「小修の詩に敍す」(既出)の中で、今の模擬の詩文は後世に伝わらないとし、万一伝わるとすれば「無聞無識の真人」の作った民間の歌謡で、それは「顰に漢魏に効わず、歩みを盛唐に学ばず、性に任せて発して、尚お能く人の喜怒哀楽嗜好情欲に通ずる」ものであるとした、その後が続けて、いわば知識人に属する弟中道の生きざまを次のように述べている。

蓋し弟は既に志を時に得ず。感慨多し。又性豪華を喜びて貧窘に安んぜず。光景を愛念して寂寞を受けず。百金手に到れば頃刻にして都て尽くす。故に貧を嘗む。而るに嬉戯に沈湎して樽節を知らず。故に病を嘗

む。貧復た貧に任せず、病復た病に任せず。故に愁い多し。愁い極まれば則ち吟ず。故に嘗に貧病無聊の苦を以て之れを詩に発す。毎毎哭くが若く罵るが若く、其の生を哀しみ路を失えるの感に勝えず。予読みて之れを悲しむ。

ここに描かれた弟中道のありさまは、まさに上述の「性に率って行いて忌憚する所無き」「愚不肖」の様態とそっくり重なるであろう。つまり加言すれば、ここには「愚不肖」なる弟の「趣」が描き出されていると言える。「愚不肖」なる弟の「性に率う」さまは、いかにも自堕落の感をぬぐい難い。しかし、宏道の書きぶりはまじめである。それは、もともとは童子のように生き生きとしていた一個の生命が、次第に傷つき、やがてその生命力を衰弱させていくさまをみとるかのようであり、また、弱点を持った人間が、いわば素裸であるが故におよそ必然的に辿らざるを得ない軌跡を追うようでもあり、その言う所の「生を哀しみ路を失えるの感」には、思うに底知れぬおそろしさすら覚えるものがある。「人生の至楽」には程遠いとはいえ、この「生を哀しみ路を失える」人生は、世俗の虚偽の「理」とは無縁の真実である。宏道はその「生を哀しみ路を失える」あるがままの情を、何ものにもとらわれることなく詩に吐露せよと主張する。上述に引用した「小修の詩に敍す」の一文は、更に次のように続けられている。

大概、情至れるの語は自ら能く人を感じしむ。是れを真詩と謂うなり。伝う可きなり。而るに或る者は猶お太だ露^{はなは}わなるを以て之れを病^{そし}る。曾ち知らず、情の境に隨いて変じ、字の情を逐いて生ずるを。但だ達せざるを恐るるのみ、何の露わか之れ有らんや。

このように、「生を哀しみ路を失える」の情をむきだしにするところに、一個の生命の真実があり、また一個の生命が傷つけられている現実もある。そこに、最低ではあるが、一個の生命の「趣」がある、と宏道は言うのである。

世上、未だ一人として苦境に居らざる者有らず。

(錦帆集卷三、王以明)

と彼は言う。また、

天地は獄の如し。其の中に入る者は勞苦無量なり。年長らえば獄も長らうること老囚の若き有り。

(広莊、養生主)

と言う。「人生の至樂」を希求する宏道には、人生とは苦しいものだという思いがあった。そして彼の目には、世間の誰もが、実は「愚不肖」を非り笑うことはできないはずであった。

四

宏道は前述のように「趣」を説き、情の赤裸々な吐露を

主張したのではあるが、それは俗世との激しい対立の意識において、自我の強烈な露出を主張するものであった。ただ、その主張の過激さは、半ば自覚的なものであった。彼は擬古主義の弊風の蔓延に対して、次のように言っている。

不肖、之れを惡^{にく}むこと深し。所以^{ゆゑ}に立言も亦た自ら矯枉の過ぎたる有り。

(解脱集卷四、張幼于)

また、その主張する「趣」についても、次のように言っている。

弟^わの道を学ぶは、魔に遇いて墮落し、傍ら趣を生ずる者なり。何ぞ多く尚ぶに足らんや。

(解脱集卷四、桑武進)

自我の情への執着も、半ば自覚されていたのである。⁽⁶⁾つまり、この当時の彼の「趣」の説は、まだ彼自身にも確固とした信念がある訳ではなかったのである。

さて、二十八歳から三十歳の頃には、

弟^わの遊覽の詩章、近ごろ亦た帙を成す。其の中、人を驚かすの語に非ざれば、則ち人を嘖るの語なり。人を嘖る者は人の嘖る所と為るなり。(解脱集卷四、吳敦之) と言ひ、また、

弟^わは小人なり。人の奔走して我を驅逐するは、固り分なり。又何ぞ厭わんや。

(錦帆集卷三、湯義仍)

と言ひ放っていた宏道が、やがて三十三歳の頃には、

古人の道を学ぶは、密なるを貴ぶ。惟だに人をして其の長れたるを覚えざらしむるのみならず、亦た且つ尽くは己れの是を見わざす。（瀟碧堂集卷十八、黃平倩）
と言ひ、また、

始めて知る、学人は寂寞なる能わずんば、決して徹底受用を得ざることを。（瀟碧堂集卷十八、李湘洲編修）

と言うようになる。すなわち、外的な世界との対立闘争において、自我を露呈することの主張を勵行した宏道が、人間の心の内奥に向つて沈潜し、孤独の中で自己の真なるものを求めようとするようになるのである。

宏道三十一歳の時の作に『広莊』がある。「冬の間、門を閉して」著わしたものだといふ（瓶花齋集卷十、答梅客生）。その内容は『莊子』を敷衍したものと自ら言うが（瓶花齋集卷十、答李元善）、その実、「周易は人間世に処するの第一の書なり。……老子は人間世に処するの第一の人なり」（広莊、人間世）と言ふことから推測できるように、『莊子』の超脱自在ぶりはなく、かえつて読む者を息苦しくさせるものがある。

天地の間、一物として是非無き者無し。天地は是非の域なり。身心は是非の舎なり。知愚賢不肖は是非の果なり。古往今来は是非の戰場墟壘なり。

（広莊、齊物論）

と嘆息する宏道が、この著作で試みたものは、上述にみた

自己と世間との対立の克服であり、それは詰まるところ、自他の我執の超克であつたように思われる。関龍逢、比干、伍子胥、屈原の「君に事うるの我」、務光、白夷、叔斉、漆室女の「身を潔くするの我」、文王の「聖に居るの我」、孔子の「道を行ふの我」、微に入り細にわたつて指摘して（広莊、人間世）、次のように言う。

夫れ天命は、不生不死の本体なり。何をか天と言う。非人、是れのみ。天、人と対す。……我相尽くれば即ち道なり。（広莊、大宗師）

徹底的に我執をなくして、天命に任せ道に隨うことを説くのである。

三十二歳の時、宏道は活け花の書『瓶史』を著わす。その引に、彼は次のように言う。

夫れ幽人韻士は、声色を屏絶すれば、其の嗜好、山水花竹に鍾まらざるを得ず。夫れ山水花竹は、名の在らざる所、奔競の至らざる所なり。……夫れ幽人韻士は、争わざるの地に処り、而して一切を以て天下の人に譲る者なり。惟だ夫れ山水花竹は、以て人に譲らんと欲するも、而も人は未だ必ずしも受くるを樂わす。故に之れに居るや安らかにして、之れに踞るや禍無し。

前述の「山林の人」を想起させるが、すでに世俗との対立闘争の意気は消沈している。しかし『瓶史』は、単に有閑

の人の趣味の書にとどまる訳ではない。なぜなら、彼は次のように言っているからである。

夫れ一字の褒は、華衰より栄えあり。今藥宮の董狐を以て、華林の春秋を定む。安んぞ嚴且つ慎ならざるを得んや。孔子曰く、其の義は則ち丘竊かに之れを取る

と。
(瓶史、品第)

「是非の戦場墟壘」(既出)を逃れ、「一切を以て天下の人に譲る」とした宏道が、ここで自らの考える「義」によって「華林の春秋を定」め、『瓶史』を著わすと言うのである。すなわち彼はここで、自らの嗜好に適う美的規範秩序の世界を創造して、世俗の道德的規範秩序に対置せしめているのである。「嚴且つ慎」なる規範秩序は、美的世界においてしかありえないと彼には思われたのである。宏道の洗練された審美眼の行き渡ったこの書は、それぞれの花の天然のもちまえを活かし、花の生命をいたわる愛情に満ちている。ところで、彼自身も花の天然の美しさを蘇東坡や李白の詩文にたとえていのように(宜称)、今この花を詩に置き換えてみると、詩もその人の天性のもちまえの十分に發揮されたものを彼はよしとしたはずである。ただその發揮の仕方は、すでに言うまでもなく、他との対立においてがむしろに己れを主張するのではなく、深く自己のもちまえを内省して後の存分の發揮であるであろう。

ところで、宏道がこの活け花の書を「瓶史」と名づけ、

「華林の春秋を定む」としたのは、上述のことからとはまた別の意味で興味深いものがある。それは活け花の書がなぜ「史」であり「春秋」であるのかということである。彼が引用した孔子の言葉、「孔子曰く、其の義は則ち丘竊かに之れを取る」は、『孟子』離婁下篇の次の文章をふまえる。

王者の迹熄みて詩亡ぶ。詩亡びて然る後春秋^{せき}作る。晋の乗、楚の檣杙、魯の春秋は一なり。其の事は則ち斉桓、晋文。其の文は則ち史なり。孔子曰く、其の義は則ち丘竊かに之れを取ると。

宏道はこの「詩亡びて然る後春秋作る」を意識するように思われる。前述の擬古主義に対する批判をみても、「詩亡ぶ」の感慨は彼にあったであろう。そこで、「詩亡びて然る後」の「春秋」に彼が仮託するものが、すなわち『瓶史』なのではあるまいか。『瓶史』は、それぞれの花の天然のもちまえを、宏道流の美的秩序のもとに活かそうとするものであった。ここでまた、花を詩に置き換えてみれば、それぞれの天性のもちまえを存分に發揮したものが詩で、それらの詩を一定の美的秩序のもとに並べたものが史である、ということになる。このような詩と史の関係についての考えは、彼以後の文学思想と関連して興味深いものがあるが、宏道の場合は、たとえば黄宗羲のように、それぞれの人の詩を一つの冷厳な事実として、それらをしかる

べき名教の秩序意識のもとに並べることによって、しからざる世の中のありようの非を糾弾しようとする発展的な歴史意識には至らず、むしろ一定の美的秩序そのものの不変の変化として歴史をとらえ、その美的秩序を己れ一個の心の中で保とうとしたように思われる。

五

宏道がその長くて暗い孤独のトンネルを抜けたのは、三十七歳の時である。

未だ悟らざる時は触るる処皆妄なり。人と争競するが如きは、固り人我の相なり。即い退讓するも亦た人我の相なり。我、人と争うを以て、我能く人に譲る。之れを総じるに人我なり。既に悟る時は触るる処皆真なり。人を待つに平易なるが如きは、固り人我の相に非ず。

(瀟碧堂集卷二十、徳山塵譚)

すなわち、従前の「趣」の主張はもとより、『瓶史』もまた「人我の相」であつたということになる。そして、ここに言う「平易」については、また次のようにも言っている。

此の事は只だ安心を求むるのみ。便ち官と作るも好し、農夫と作るも好し、僧兒市賈と作るも亦た好し。……凡そ事は只だ平常にし去るのみ。必ずしも羣を驚かし衆を動かさず。纔かに絲毫の奇特の心有れば、便

ち是れ名根、便ち是れ忌憚無きの小人なり。反つて名利を好む人の真実穩安にして、遮欄無く、委曲無く、名利場中に於て大自在人と作るに若かず。……詩文は是れ吾が輩の一件の正事なり。

(瀟碧堂集卷十九、黄平倩)

宏道は「平常」につくことが、「人我の相」を超越する道であると悟つたのである。この「平常」の悟りは、その後も変わることがなかったようである。三十九歳の時には、「世間には一種平易質実にして、道と相近き者有り」(瀟碧堂集卷十九、答陶周望)と言い、四十歳の時には、「参禅、平実^{へいじつ}に到れば、便ち是れ最上乘なり」(箋校卷五十五、与黄平倩)と言っている。この「平常」と言い、「平易質実」と言い、「平実」と言うのは、それぞれの人がそれぞれに、ただ自己の真なるものを發揮すること、換言すれば己れそのものであること、そこに心を安んじることである。彼はこの頃、「道を聞きて死に益すること無くんば、則ち又道を聞かざる者の直捷なるに若かず」(同前、為寒灰書冊寄郎陽陳玄朗)とも言っている。つまり彼が言う「安心」とは、心を安んじて死ぬることであり、また、彼が「人生の至楽」(既出)を希求してきたことを考え合わせれば、それは楽しむということでもあったに違いない。そして宏道には、このように心を安んじることのできる場所が「詩文」であると覚悟されたのである。今少

し加言すれば、その覚悟にはいささかの「奇特の心」もなく、従つて「名根」もないと彼は言う訳であるが、実は三十四歳の時には、彼は次のように言っている。

人生、精力幾何ぞ。若為ぞ有限の精神を以て、此の無益の伎倆（詩文）を事とせんや。即ち此れ是れ名根未だ尽きざるなり。山中の人も此の障を破らざれば、亦た何ぞ紛華の世味に異ならんや。畢竟、諸縁は皆断じ易きも、而も此れは独り捨て難し。或は亦た文人の業習ならんか。

（瀟碧堂集卷十八、馮尚書座主）

すなわち、三十七歳の時にはじめて彼は、詩文を以て後世に名を残したいという思いも消え、ただひたすら己れそのものの心を詩文に現わせばそれによいと思えるようになったと言っているのである。

この頃の「趣」論は、「呂氏の家繩集に敘す」（既出）に見ることができる。ここで彼は「淡」を説き、陶淵明を高く評価している。引用が長くなるが煩を厭わずに示す。

蘇子瞻は酷だ陶令の詩を嗜む。其の淡にして適うを貴べばなり。凡そ物は之れを醸せば甘きを得、之れを炙れば苦きを得。唯だ淡のみは造る可からず。造る可からず、是れ文の真性靈なり。濃き者は復た薄からず。甘き者は復た辛からず。唯だ淡のみは、造る可からざるは無し。造る可らざるは無し、是れ文の真変態なり。風、水に値いて漪生じ、日、山に薄りて嵐出ず。顧具

有りと雖も、設色する能わず。淡の至りなり。元亮は之れを以てす。東野、長江は人力を以て淡を取らんと欲し、刻露の極み、遂に寒瘦と成る。香山の率なる、玉局の放なる、一は理に累わされ、一は学に累わさる。故に皆岫を望みて却く。其の才至らざるに非ざるも、淡の本色には非ず。

ここに言う「真性靈」とは、「人我の相」の完全に無い、透徹した、己れそのものであるところの心である。孟郊、賈島の「刻露」は、もとより「人我の相」であり、白楽天や蘇東坡が「理」や「学」に累わされているというのも、「人我の相」を払拭できていないとみるのである。ところで、宏道は「人は各おの其の靈なる者を以て心と為し、注ぐ者を欲と為す。……己れ有れば則ち分別有り。分別有れば則ち町畦有り。町畦有れば則ち壅闕有りて、天地の生機は乃ち病む」（箋校卷五十二、策第三問）とも云っている。つまり「人我の相」を払拭した、己れそのものであるところの心には、「天地の生機」と十全に感應するはたらきがあると云うのである。この「天地の生機」と感應する己れそのものであるところの心に、自然に自在に現われる生命の様態、それが「真変態」、すなわちこの頃の彼の言う「趣」である。

宏道が病のためにその短い生涯を終えたのは、四十三歳の時であるが、彼は四十歳の時次のように言っている。

山に色有り。嵐是れなり。水に文有り。波是れなり。学道に致有り。韻是れなり。山に嵐無ければ則ち枯れ、水に波無ければ則ち腐り、学道に韻無ければ則ち老学究なるのみ。昔、夫子の回を賢とするや楽を以てし、而して其の曾点に与すや童冠詠歌を以てす。夫れ楽と詠歌とは、固り学道の人の波瀾色沢なり。

(箋校卷五十四、寿存斎張公七十序)

山が枯れ、水が腐るとは、死の世界である。つまり「波瀾色沢」とは、生命の輝きであり、生の証しであるであろう。すなわち彼はここで、詩とは己れの生の証しであるような「趣」であると言うのであり、それはまた、暗黒の死の世界を点染するものであったのである。尋いで四十一二歳の頃には、次のように言っている。

古の文を為る者は、華を刊りて質を求め、精神を敝りて之れを学ぶ。唯だ真の極まらざるを恐るるのみ。…一変して辞を去り、再変して理を去り、三変して吾が文を為るの意忽ち尽く。水の澹に極まり、芭蕉の空に極まるが如し。機境偶たま触るれば、文忽ち生ず。風高くして響作り、月動いて影従えば、天下翕然として之れを文とす。而も古の人は自ら以て文と為さず。是れ質の至れる者なりと曰う。…質は道の幹なり。

(箋校卷五十四、行素園存稿引)

「質」とは、上述の「人我の相」の無い己れそのものを言

うであろう。己れそのものであるためには、まずは己れの精神をボロボロにしなければならぬ。そうして更に、注意深く己れの心を虚しくして、己れそのものになった時に、「天地の生機」(既出)と通い合う心の霊機が活発にはたらきだし、その時対境はそこに生き生きとした「趣」を現出する。そしてそれはそのまま、己れそのものの「趣」でもある、と言うのであろう。この「質」の「趣」論は、上述の「真性霊」の「趣」論と、理論的には、同じものである。つまり宏道は、「性」と「質」とを同じ意味に用いているように思われる。老子的色彩が強いといわれる『莊子』庚桑楚篇に「性は生の質なり」とある。宏道は「質は道の幹なり」と言うが、この「道」は、道家的な方向での道を意識するであろう。「質は道の幹なり」、すなわちそれぞれの人がそれぞれに己れそのものであるあり方が、人間の根源的なあり方になうのだと言うとき、おそらく彼は、生まれては死に生まれては死ぬ人間の厳然たる生命のあり方、換言すれば虚無的な宇宙の運動を思っているのではあるまいか。

晩年の宏道には、歴史と人生の有為転変の虚しさを深く噛みしめるところがあったこと、また、後年次第にその心に清浄なものを懷抱するようになったことについては、すでに前稿に述べた。彼は四十二歳の時、次のように言っている。

ああ、世は但だ才気の以て事を集す可きを知るのみ。而して悪んぞ天下の用を妙にする者の、趣を識るに在るを知らんや。才気は、疾風振落して、枯朽自ら除かるるが如し。趣を識るは、明月澄空にありて、万象朗徹なるが如し。是の故に点を以て三子を論ずれば、宇宙の自ら清くして、経世者の攪擾するを覚ゆ。……此れ夫子の点に与する所以なり。其の用の大いなるに与するなり。而して其の不用を謂うには非ず。

(箋校卷五十三、策第五問)

彼はここで、「趣」が「経世者」を攪擾させる自らなるはたらきをもつことを言うが、この「経世者」を攪擾させるものとは、思うに、人間の生命の厳肅さなのではあるまいか。

宏道は、若い頃には、寧ろ生命の横溢を尊んだが、後年次第にその横溢を自ら抑制するようになった。しかし彼は、その自制によって虚無の淵に沈んでしまったのではなかった。晩年の彼が言う「趣」は、虚しさを噛みしめる心にこそもたらされる「天地の生機」の祝福であり、荒寥たる世界を点染する生命の色彩であり、また生命の尊厳を悟らしめる自らなる批評でもあった。

註(1) 「袁中郎の性霊説と李卓吾の思想」(日本中国学会報

第三十五集、一九八三年)。以下、前稿と略す。

(2) 原文は「無生の学」。同じ袁中道の「吏部驗封司郎中郎先生行状」(珂雪齋前集卷十七)には、これを「性命の学」と。今、論述の便宜上、「性命の学」とする。

(3) 引用の作品の制作年は、錢伯城『袁宏道集箋校』(一九八一年、上海古籍出版社刊)に據った。以下、箋校と略す。

(4) 前稿に述べたように、宏道がその性命の学の探究の核心に据えたのは禅である。

(5) 斯波六郎『中国文学における孤独感』(岩波文庫、一九九〇年)王羲之の章参照。この書の底本は、『中国文学における孤独感』(一九五八年、岩波書店刊)。

(6) 荒木見悟・溝口雄三『朱子・王陽明』(中公バックス世界の名著十九、昭和五十二年中央公論社刊)五二六頁伝習録の中の「魔」の語の溝口氏注釈「この魔は仏教という魔羅 Mara のことで、悟りを障げる悪鬼である。ただしそれは自己の外にあるものでなく、あくまで自己の内に潜むもので、それが外事に触発されて、妄動するのである。」参照。

(7) 拙稿「遺民黄宗羲の詩論について」(京都女子大学、人文論叢第三十九号、一九九一年)参照戴ければ幸いである。

(8) 因みに、晩年の宏道が想定した美的秩序は、「和」である。「和者樂之所由生」(箋校卷五十三)参照。