The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	明代における上帝・鬼神・霊魂観
Author(s)	佐野, 公治
Citation	中国研究集刊. 1993, 13, p. 1-23
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61239
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

明代における上帝・鬼神・霊魂観

佐野公治

はじめに

中国には古くから天神地祇の神々や人の霊魂、祖霊、さらに神々や祖霊をも含んだ天地の間に存在するもろもろの霊的存在としての鬼神、これらによって構成される世界が存在していた。神々鬼神霊魂の世界は死後の冥世であるとともに現世でもあって、現世冥世を通ずる超自然の神性霊性に対する畏怖崇敬の宗教的といってよい信仰感情が広くみられ、神々や祖霊への祭祀を行ない、福禄長寿を祈念する、このような多神教的汎神教的な世界のうちに人々の生活が行われていたのである。

上帝鬼神霊魂についての観念は、おそらく庶民層ではさほどの時代的変化はないだろうが、知識人の思想としてみれば、時代的歴史的変遷をみることができ、とくに宋学朱子学において、天を理法とみなして天のもつ人格神主宰神的性格を稀薄にし、鬼神を気の作用に還元し、霊魂不滅を否定する傾向をみせたことは大きな画期となった。これは鬼神が人の吉凶禍福を支配することを否定する古くからの無神無鬼論をとりいれ、一種の合理主義的見地をとったのであり、後世にも基本的に継承されていく。

ところが、明代になると、とくに末期では上帝鬼神の実在、霊魂不滅がふたたび論ぜられるようになる。朱子学的思惟による思想統制の弛緩に応じた現象であるとともに、朱子学内部にも事実上みられる鬼神や霊魂が存在性を顕在化したことでもあろう。ここでは明代における上帝鬼神霊魂観をみることにしよう。

一　上帝鬼神

朱子の世界構成論としての理気論においては、理とは所以然の故、所当然の則として、世界の存在根拠、現象を貫いている法則性である。気とは世界の存在そのものであり、現象の流行変化はすべて気によってもたらされる。天については天即理として、理法的性格を与える。世界を主宰し、人の運命を左右する意志をもった人格神としての天、上帝は朱子の世界構成論には主要な地位を占めず、明確な姿を現してはいない（注1）。

鬼神については、「陰陽の消長」として、気の体系の中におかれ、陰陽の気の作用と同視することから、「亭毒化育、風雨晦冥もみなこれ（鬼神）である。人に在れば精は魄であり、魄とは鬼の盛んなものである。気は魂であり、魂とは神の盛んなものである。精気があつまって物となるのであって、なにものも鬼神でないものがあろうか」（『朱子語類』巻三、六条）と、逆に自然と人間はすべて鬼神の作用ともいわれる（注2）。

人間の生死については、「気があつまれば生じ、気が散ずれば死す」（同十七条）と、気の聚散として説かれる。この気は天地の生生作用によってつねに新しく作り出されるから、散じた気がふたたびあつまって人となることはありえない。「釈氏は人は死して鬼となり、鬼はふたたび人となるというが、このようであれば、天地の間には多くの人が去ったり来たりするだけで、造化の力によって生生するのではないことになる。かならずやそんな道理はない」（同十九条）と、輪廻再生は否定される。死が気の散逸だとすれば、死後の霊魂は存在しないことになり、したがって中国文化上におもい意味をもつ祖先祭祀の根拠も失なわれかねないが、この点については、気が散ずるには時間的経過があるから、散じ尽きない間には祖先と祀る子孫との間には感格があり、また遠い祖先も祭祀を行なうのは子孫であって、両者には一気が通じて精神魂魄にはつながりがあるから感格があるとする（同五十二・五十七条）。

この祭祀の根拠づけは、聚散をいう気論からみると

くいちがいが感ぜられ、それは孝悌倫理をおもくみる儒教を思想の立脚点とする、朱子の存在性格によってもたらされたと考えられる。ただ、主体の精神的意識的な働きかけによって客体の対応があるとする感格、感応の観念は、気の思想史のなかを流れる基本的な観念であり、朱子もそれによって祭祀を根拠づけていることが注意される。

存在そのものといっても、朱子の気は単なる物質的無機的な性格をもっていない。気は有機体的、生命体的な性格を濃厚に帯びている。気の全体は無機的に均質ではなく、清濁精粗のちがいがあり、より精妙で霊性をもつ部分とそうでない部分とがある。そこから、鬼神は「この気のうちの神霊に似ている」（同八条）と、気の体系のうちの霊的な部分として、特殊な性格をもつということがある。このように鬼神の霊的な性格を認めるならば、この側面では鬼神や霊魂を実体視する鬼神霊魂観にも接近することになる。神秘的な超自然現象、霊魂が他者の胎内に宿って新たに出生する托生再生などの見聞譚は朱子の時代にもしばしば語られるのだが、朱子は見聞例をも認めて神秘現象を容認し、「死生の常理」（同四十一条）ではないとしながら、托生の事実をも認めている。

このように、朱子には天即理の理法的天観があり、鬼神霊魂を気の現象として旧来の無神無鬼論をとりいれる一方には、鬼神霊魂の存在を否定しない側面もあるが、後世には朱子の鬼神霊魂観としては、理気論の直接的帰結である前者の面が強く意識されていく。

宋学朱子学の概念用語を解説する『北溪字義』は朱子の鬼神論をそのまま継承して、「鬼神は陰陽二気の屈伸往来にほかならない」（巻下、鬼神）とし、祭祀については感格感応によって説明している。このような鬼神祭祀論は後世にも継承されるのである。

降って明代をみよう。優勢な朱子学的思惟の中において心即理、致良知を提唱して新生面を拓いた王陽明（守仁）は、人間の現在にもっぱらの関心をもち、上帝や鬼神についてはとりたてて論ぜず、人間の実存性との関わりにおいてのみ語ることが多い。「良知は造化の精霊。この精霊は天を生み、地を生み、鬼を成し、帝を成す」（『伝習録』下六十一条）、「良知の虚は天の太虚、良知の無は太虚の無形」（同六十九条）、

「天地万物はもとより人と一体。その発現（発竅）のもっとも精妙のところは、人の心の一点の霊明」（同七十四条）、「天地に充塞する中間にこの霊明がある」（同百三十六条）という。天地万物と人とは一体であり、人心の霊明は天地のもっとも精妙のところと同一である。天地と一体化することによって、人心の霊明である良知は宇宙天地そのものになり、上帝鬼神を生成し、天地を生みだす。造化の精霊である良知は生天生地の生命力であり、その生命力を与えられた天地万物人間は一つの大きな生命共同体有機体になっている。

陽明のこのような天人合一、万物一体説は生涯の後期に顕著にみられるものであって、後流に与えた影響は大きい。この天人合一の世界には天地鬼神も包摂される。「我れの霊明は天地鬼神の主宰であり、天に我れの霊明がなければ誰れがそれを高いと仰ごうか。地に我れの霊明がなければ、誰れがそれを深いと俯しみようか。鬼神に我れの霊明がなければ、誰れがその吉凶災祥を弁別しようか」（同）と、我れの、良知の実在を前面に押したて、天人合一の良知のなかにおいてのみ、天地鬼神は意義づけられる。これは天地鬼神を人の主観的意識の投影とみるのではない。「天地鬼神万物は我れの霊明を離れれば、天地鬼神万物はなくなる」と同時に、「我れの霊明は天地鬼神万物を離れれば、我れの霊明もまたなくなる」、「いま死んだ人をみれば、彼の精霊は遊散してしまっている。彼の天地万物がまだどこかにあるのだろうか」（同）ということからみれば、天地鬼神を人間の実存との関わりにおいて問題にしていることがわかる。

陽明の高弟、王龍溪（汝中）は、「吾人はもとより天地万物と同体、霊気の貫かないところはない」（『王龍溪先生全集』巻五「穎賓書院会紀」）、「天地間は一気のみ……その気の霊を良知と謂う」（同巻八「易与天地準一章大旨」）と、陽明の天人合一の良知を継承する。ところが、陽明は天地鬼神を人との関わりにおいて問題にしているのにくらべると、龍溪では上帝鬼神の存在性がより明確に意識されている。「吾人は時時に能く上帝に対越し、間漫する時をなくすれば、その後には書籍にもとめることはなくなる」（同巻一「撫州擬峴台会語」）、「終日、上帝に対越する」（同）、「小心翼翼として上帝に対越する」（同巻十二「与貢

玄略」）と、上帝の存在を強く意識している。また、「暗室の内には人は欺くべしというなかれ、鬼神は時時に昭察している」（同巻九「答李克斎」）と、鬼神の昭察を四六時中に意識している。

龍渓は失火によって家屋の多くを焼失し、什器典籍や師の陽明の遺墨が煨燼に帰し、大きな損失を蒙ったことがある。このときに、「王老師は修行につとめなかったので、鬼神に覷破されてここに至ったのだ」と指摘され、「果して屋漏にも厳しくして鬼神に愧じることはなかったか」と自省し、この災難は「みな行業の招くところで、鬼神の臨鑒に由」ってもたらされたのだと、行業を反省している（同巻十五「自訟長語示児輩」）。

ここにみる上帝鬼神の実在観、神々や鬼神が昭臨して人間の行為を監視していることにむけての畏怖感は当時にあっては民衆ばかりではなく知識人の間にも広く行きわたっていたと思われる（注3）。

龍渓にならぶ陽明の高弟、王心斎（艮）は師のもとへ赴こうとして族人に阻止され、「善を為すは必ず吉なり。誠は天を動かすべし」として、「情を以て天に告げ」て天を動かして奇瑞を現した（『重鐫心斎王先生全集』所収年譜）と伝えられるのは、有意志の天が人の行為を照覧しているとの観念を背景にもつ逸話である。心斎が陽明に初見したときに献呈した詩には、「去取は心を専らにして上帝に従い」（同）とある。その学燈を継いだ王東厓は、「纎毫もあえて天地を欺かず、跬歩にもすべからく鬼神あるを知るべし」（『王東厓先生遺集』巻二）との一節を含む詩を壁間に粘って自警している。東厓の弟、東隅は雷鳴を聞いて、「帝は甲丁を遣して権勢を壮んにし、霹靂の一声、光は地に満つ」（『王東隅先生残稿』「聞霹靂歌」）とうたう。もっとも、ここでの帝や、心斎のいう上帝は詩語であって、重い存在感を伴ってはいないともみられる。しかし、その背景には、天はみずからの意志をもち、その表現手段の一つとして雷神を使役するとの、天に人格神的な性格をみる観念が横たわっていることはたしかである。

当時には、最高神としての上帝の実在は、ほとんど自明のことであったとみられる。胡直は「上帝はこれ有りや」と問い、「もしも上帝がなければ、乾坤は毀

たれ、天地万物は止息する。そもそも上帝は天地万物の真宰である。詩書孔孟の上帝を語ることは悉かであり、どうして譌言といえようか。小心翼翼として上帝に昭事する（『詩経』）という。あえて勉めずにおれようか」（『衡廬精舎蔵稿』巻三十「続問下」）という。たしかに経書にたちかえってみれば、上帝の実在を前提にした記述が多くみられる。屠隆は、無仏無神無鬼、無因果無輪廻を説く者にむけて、「すべて無しといえば、上帝もまた無いのか」と詰問し、否定できない上帝の実在をテコにして、一挙に鬼神、因果輪廻の実有を論じてみせる（『仏法金湯』上）（注4）。

鬼神についてみると、龍溪をを師とした周海門（汝登）（注5）は、良知思想の圏内にある心一元論者だが、その唯心の世界にも鬼神は姿を現している。講会の心がまえとして、「我輩の行事は、切に鬼神に笑われ、鬼神に責められることがあってはならない。始めがあり終りがなければ、鬼神は我れを笑う。いつわりが多く実が少なければ鬼神は我れを責める。鬼神が笑えば忍び難く、鬼神が責めれば当りがたい。これを慎めこれを慎め」という。有意義な講会であれとの願いを鬼神を比喩として述べているようにもみえるが、しかし、「一切惟心」を教説としながら、自分の心が鬼神そのものだ（自心便是鬼神）とのことばをなぜ否定するのかとの問いに、（箇々の人心には仲尼が居る」との語があるにせよ、それに固執して「魯国の仲尼」を抹殺はできない。「心即鬼神、鬼神即心」とは、「真に行為が鬼神の吉凶に合」致したからいわれることで、それまでは「敬して憚る」ことがなければ、「鬼神の怨恫をうけ、身に陰譴が及ぶ」（『東越証学録』巻九「小会題詞」、「小会題詞之後」）という。心が鬼神そのものというのは心の惑いによって鬼神が現前する、心象として鬼神はあるというのだろう。陽明は邪鬼が正しい人を迷わすことについて、「鬼が迷わすのではなく、心がみずから迷うのだ」（『伝習録』下百十七条）と、心の幻想とみるのはこの考えに近く、一種の合理主義的見地とみることもでき、このような考え方も一方には根強い。海門の一切惟心からすれば、心意識の投影として鬼神を捉らえることもできるだろうが、しかし、ここでは魯の孔子が実在するのと同じく、鬼神の実在性が強調されていることがわかる。

鬼神を認める論者の多くは、同時に上帝の実在をも認めるのだろう。上帝は唯一神ではなく神々鬼神の頂点に立つ性格をもつからである。胡直は、「もしも鬼神がなければ上帝もまた虚器となってしまう」（先引「続問下」）と、さまざまの神祇群神や人の死後の鬼、霊魂の存在をいう。屠隆は先にみたように、上帝の実在から鬼神、因果輪廻の実有を論じ、「九重の上に大明の天子があれば百官万民があり、しかる後に世道を成す」現世の皇帝を頂点とする階層秩序と同じく、「九霄の上に玉皇上帝があれば群真万霊があり、しかる後に天道を成す」のであって、「もしもすべて無しとすれば上清は一孤帝になるではないか」（『仏法金湯』）と、他界における上帝を中心とする神々霊魂の階層秩序をみるのである（注6）。

明末における神々鬼神は、朱子学の登場によって影をひそめていた伝統的なものの復活であるが、――もちろん、それは学者知識人についていえることであり、宋元代においても民間の観念が投影されているであろう小説野史などでは、鬼神霊魂は依然として健在だったのだが、――これはすでに経書にみられるような上帝鬼神の直接の再現ではなく、屠隆が玉皇上帝や上清をいうことに顕著にみられる、民間信仰的な、あるいは道教的な神々もそこにはしのび込んでいるようにみえる。古くからの伝統的な上帝鬼神観に、民間信仰的な道教的な神々が加わった、その意味では新しい上帝鬼神であったといえるのではなかろうか。

補足すれば、李卓吾にも「鬼神論」（『焚書』巻三）がある。「天即理」「鬼神は二気の良能」という朱子について、天を理とすれば祭天は祭理になり、鬼神を二気とすれば、鬼神を祭るのは、良能を祭ることになるというのは、卓吾一流の皮肉であるが、ここには卓吾も天や鬼神に神霊としての性格をみていたことが感ぜられる。さらに、理の万人共有性から天の祭祀特権を批判し、祭祀内容のイデオロギー批判にもおよぶ広がりをみせるのだが、周の始祖は、大人の足跡をみてその拇指を踏み、感じて生み出された鬼子であり、周公以上は鬼孫であるにもかかわらず、後世に鬼だというのを諱むのは、幽明の故に通ぜず、鬼神の情状を知らないからだといい、孔子も鬼神を敬したことを指摘して「後の君子は鬼を敬すれば可なり」という。ここ

には、卓吾も鬼神に対する敬虔な感情を共有していたことがわかる。

二　羅近溪の良知霊魂説

ここで、龍溪とならべて二溪とも呼ばれた羅近溪（汝芳）をとりあげよう。

近溪は「一切の謀慮に、一切の云為に儼然として上帝はこれに臨む」（『近溪子集』楽巻二十三条）、「暗室の屋漏に上帝は昭臨する。みずから戒厳しなければ、神は陰かに殛するだろう。もしも善を為そうと謀らなければ、禍いの下るのを恐れずにおれようか」（同二十九条）と、上帝、「天命の臨監」（同御巻二十九条）をいう。ここにも吉凶禍福を与える有意志の上帝や神々が現れている。

『中庸』の「天の命、これを性と謂う」について、「明らかにこれは天の命を人の性としている。人の性はそのまま天の命であって、合一して測り知ることもできないことをいうのだ」（同楽巻二十三条）と、天命と人性との相即合一をいう。このように、近溪もまた天人の合一をいい、「天は人を離れず」（同）と、天と人とを合体させるのだが、それは、わがこの身が、「随時随所にみな天」（同射巻四十六条）であることを謳歌することではない。「天命のあるところは生死禍福のあるところだ。悚然として懼れ怕れなければ、……天命の一言はかえって汝の狂薬となる」（同）と警める。天人の距離が縮まり、合一することによって、かえって「天命の臨監」が直接にわが身におよぶのである。すでにみた龍溪についても同じことがいえよう。龍溪や近溪の万物一体、天人合一の世界にも、上帝鬼神が厳然と臨在していることは興味ぶかい。

龍溪についてみると、「わたしは近ごろ生死の一関を考えてかなり明白になった」（『全集』巻十「与耿楚侗」、また巻十一「与張陽和」を参照）などと、死生への思索を続けている。「生に死があるのは、昼に夜があるようなもの、昼を知れば夜を知るのであり、二つであるのではない。ここのところに参透すれば、それは尽性、それは立命、それこそ入聖の血脈路だ」（同上巻十一「答李漸庵」）と、死生を参透するのは、尽性立命の聖人に至る道としている。

龍渓の死生観としては、「生死の一事についてはさらに説くことがある。生死に任ねる者があり、生死を超える者がある。……縁に応じて生まれ、……縁が尽きて死ぬ。……一日でもよく百年でもよい。妄機委順し、我れは心を容れることなく、これに任ねるだけだ。生死を超える説に至れば、さらに向上の一機がある。……生まれても生まるるなく、生まれて楽しむことを知らない。死して死するなく、死しても悲しむことを知らない」（同巻五「天柱山房会語」）と、生死に委ね忘機委順する生死の超え方の上に、さらに生死を無みし等しなみにみる超え方を説く。そして、「これをほかにしてさらに一段の功夫があるのではない」としながら、「良知は虚寂明通する。これは無始以来の不壊の元神。もともと生無くもともと死無きもの。……千聖はみな過ぎゆく影、万年は一息のごときだ。またなんの生死をいうべきか」（同）という、生死の超克に良知をもちだすのは、永続する良知によって有限の生を超えようとするのである、先にみたように、龍渓は陽明の良知説を継承するのだが、「良知が人心に在るのは、万古に亘り、宇宙に塞がり、同じくないものはない」（『伝習録』中「答欧陽崇一」）といわれる時空を超える良知の普遍性は、龍渓になるとさらに明確にされて、良知に永遠不滅の実体性を賦与するのである。「先師（陽明）の宗旨は虚霊寂照で、これこそ万劫不壊の真性」（『全集』巻九「与呂沃洲」）、「性とは万劫無漏の真体」（同巻十四「寿史玉陽年兄七十序」）、「性は万劫不壊の真体、いわゆる無漏の清浄法身」（同巻九「与魏水洲」）と良知真性の永遠不滅を説いている。この良知は、いわば永遠不滅の生命とみてよく、龍渓はそのような良知をみずからに獲得することによって、生命の有限を超え、生死を超脱するのである。

近渓もまた良知思想の圏内にある。ところが、龍渓ではまだ抽象的に永遠不滅なものとして説かれていた良知は、近渓では具象化し、ついに霊魂と同じになってくる。

近渓は、良知は「本来の面目」だという。その理由について、「良知はもちろん良知だが、しかし良知にはまことの一つの面目があるから（然良知却実有個面目）、杜撰にむりをして名付けたのではない。……良

知とだけいって面目をいわなければ、その体はこんなにも実落、その用はこんなにも神妙であることを表せない。またその本来もともとよりどころがあり、生を俟って存し、死に随って亡びるものではなく、現存する相対の面目はその発現（発竅）のところにすぎず、近小に滞融していて、もとより吾れの良知の面目と等しく並ぶことはできないのだということを表現できない」（『近渓子集』御巻十八条）という。

相対の面目とは明らかに身体のことをいっている。それに対置して、良知に面目があるとの奇妙な言い方からは、良知は生死に随って存亡するのではない、具象的で知覚をそなえた、いわば永遠の生物体として表象されていることがわかる。これはいいかえれば霊魂にほかならないだろう。この点はさらに後述する。

ところで、近渓は、心は「天と地とを統べ、古を貫き今に及び、この身の中に渾融している」（同射巻3条）と、心身の渾融をいうこともあるが、身心観としてみると心に優位をおく傾向が強い。これは霊魂観とも関連している。この点について龍渓の心身観との比較において言及しておこう。

龍渓は身体の衛生、養生をおもくみる。いつの時代にもみられることだが、明代においてはとくに延命長生への希求が強く語られる。民間においてはもちろんのこと、知識人の間にも衛生長生法が実践されていた。「養生の術を好む」（『全集』巻四「留都会紀」、また巻九「与潘笠江」）、「中年に長生を好み、また修命の術を習いおこなう」（同巻十四「寿史玉陽年兄七十序」）などと、龍渓の身辺に限ってみても、養生延命術は盛行していった。もっとも「朝に道を聞けば、夕に死すとも可なり」などといわれ、生死に恬淡とせよとの自己規制が働くこともあって、延命長生を公言したり、そのための秘術に熱中したりするのははばかられることでもある。しかし、学問研究もそれと無縁なのではない。「談学の餘に、ほしいままに養生の説に及ぶ」（同巻十四「西川朱君寿言」）といったようなこともめずらしいことではなかろう。近渓の講学に参じて、「平生は玄を談ずることをきわめて喜び、ひとたび人は長生できると聞くと、まこと踴躍する気持をおさえきれない」と告白する長生術の愛好者は、「形気の修練」の苦しさに悩んでいたとき、近渓の「本来

の面目」説を拝聴できて、「長生はこのものを指す」（『近溪子集』楽巻三十五条）と、長生法の伝授としてうけとり、感激することにもなる。このような時代の趨勢をふまえて、龍溪は心身渾融、心身相依を提唱する。心身相依とは『周易参同契発揮』（巻二）の語で、息とは狭義には呼吸をいうが、この書に依って、「心が息に依るとは、神によって気を馭すること、気が心に依るとは、気によって神を摂することである。神は性であり、気は命である、神と気とが渾融するのは、性命合一の宗である」（『全集』巻十五「易測授張叔学」）というのをみると、心とは精神的側面、息とは広くは身体的側面をいい、その両面が調和して渾融一体になるのが「抱一長生の訣」（同）だというのである。

龍溪は、注釈を通して道教の主要経典である『周易参同契』を理解し、みずからの「性命の学」（注７）に養生術をもとりいれる。明末に顕著な三教包摂の具体例がここにみられる。ただ、「世の男女を仮りて鼎器とし、採取を籍りて薬物とし、烹煉を認めて火候とするのは、みな邪偽の小術であり、大道を評する所以ではない」（同）ともいう。鼎器とは霊丹を錬成する器、薬物とは霊丹の素材、火候とは錬成の功夫である。このように錬丹生成法や房中術をそのまま容認するのではなく、『周易参同契発揮』にいうのは「みな寓言」（同）とみて、それを抽象して精神の養生法に読みかえて摂取するのである。

このように道教的な養生延命術をそのままみとめるのではないが、講学の場では静座を実践し（注８）、「静座を習おうとすれば調息を入門とする」。「心と息とが相い依る」調息法によって、「生を衛る」（同巻十五「調息法」）と、静座、調息を説いて養生を重んじている。

これに対して、近溪の心身観は心に優位をおく傾向がみられる。「内典に吾人の咽喉より以下は鬼窟であるという。天は吾れにこの心神を与えること、かくも広大、かくも高明。つまり（天地の）両間に塞がり、六合に弥漫している。なぜにこの業障を作り、鬼窟の中に拘囚されるのか」と、養生家の守中の法を否定し、「心和すれば気は和し、気が和すれば形は和する。息をどうして調えることがあろうか」と、調息法を否定

する（『耿天台先生文集』巻十「守中訳」）。これは、「真我は躯殼を離れない」（『全集』）巻四「答楚侗耿子問」）として、心身渾融を説く龍溪の批判を浴びている。

もとより、先にもみたように、近溪は身心の渾融をかならずしも軽くみるのではない。精神的煩懣に苦しんでいた時期に得た老翁の教示(注9)は、志慮のあり方によって身体の精爽や絆纏がもたらされるから、志慮を解き放って天地と一体となることによって身体の久延をも望めるのだということであり、それを聞いて一種の回心体験を得ている。心と身とは連関性をもつことを近溪も体得したのだろう。また、人間の原初態である赤子の孩提への回帰は、近溪の教説の中心にあるが、その赤子が欣欣と常に歓笑しているのは、「そのときには身心はまだ互いに凝聚しているのだ。それが少少長成すると、心思は雑乱して、愁苦はどうしようもなくなる」（『盱壇直銓』下）という。理想態としての赤子孩提には、身心の二端が凝聚融合しているというのは、近溪も身心の融合を理想としていたのである。

しかし、身心論としてみると、心、精神により比重をかけている。

「諸君は、いわゆる本来の面目をにわかに忘れたのか。そもそも形骸は顕われるとはいえ、その体は滞礙している。本心は隠れるとはいえ、その用は円通している。……形骸は活きているときにもやはり滞礙に苦しむ。ましてこわばり仆れて死ねばなおのこと。心は躯殼にあってもやはり能く円通する。まして形骸を離れて超脱すれば、化に乗じ天に御し、六虚を周遊すること、推測を俟つまでもない」（『近溪子集』楽巻三十三条）。

ここでは、先にみた相対の面目である身体が、有限の限定された作用しかもちえないのにくらべ、本来の面目である良知は無限定の円通な作用をもち、死後には身体を離れて天地の化育に乗じて現世冥世を自由に往来するといわれている。有限の肉体と比較して心の永遠不滅の価値を認めるのである。先にみた本来の面目が霊魂にひとしいことは、ここからもわかる。

このように近溪においては、霊魂は面目を具えたいわば生命体として明確な存在性を得ている。また、「精

気は物と為り、游魂は変を為す」の『易経』の語は、しばしば鬼神霊魂を論ずる典拠となっているが、これについて、「精気は物と為る」とはこの身体を指し、「游魂は変を為す」とはこの心を指し、「形状即面目」であることをいうとみる。そして、「魂が能く游ぶ」ことによって始めに来たり、終りに返ることができ、生死がある。「形には生死があるが、魂には去来があるだけだから、この良知霊明は昼夜に通貫することができ、変易にして無方、神妙にして無体なのだ」、「後世にはこの良知面目を真に認識しないことから、形体が毀壊すると霊もまた消滅するとみなしている」（同三十六条）という。良知は本来面目であり、霊魂でもあることがここからもわかる。生時には身体と霊魂が合体して「形状即面目」となっているが、死後には良知、霊魂は面目を具えた具象的存在として遊離し、現世と冥世とを去来するとみているのである。これは霊魂の実在論とみてよかろう（注10）。

現世を去った霊魂の往くところは、天宮地府だという。「魂が游ぶことは御説をうかがいました。その游び去るときには、はたして真実に天宮地府のところがありますか」と設問して、「四書五経にもその説は具わっている」とこれを論証してみせ、人が死ぬと霊魂は消滅し、主宰すらもなくなるとすれば、「祭天享地、奉先祀神」の天地祖霊の祭祀も「空理」を叩拝することになって、「世教人倫」を損うことはなはだしいと指摘している（同上）。空理を叩拝することになるとは、先にみた李卓吾と同じく、宋学朱子学の鬼神霊魂観への批判である。経書に論拠をもとめ、宋学朱子学を超えるのである（注11）。

そして、不滅の霊魂による永遠の生命を得て死生を超克しようとする。天には太陽があって、その回転によって昼夜がもたらされるのと同様に、人心における太陽である心は、昭朗活溌でやむことがない。「だから死死生生も環のごとく輪のごとく、往来してやまない」と、死生は昼夜のごとくにくり返され、人の生は永遠の循環だから死を傷むことはないというのである（『盱壇直銓』下）。

この、霊魂は実在し天宮地府と現世を往来するという霊魂観は、経書に典拠をもとめるのだが、実は経書的な古代以来の観念というよりは、先に屠隆にみた、

民間信仰的道教的な観念により近いようにみえる。天宮地府の語も民間信仰的道教的な他界を意味しているだろう。霊魂は不滅であり、現世に来遊し、女性の胎内に投胎して新しい生を獲得し、ふたたび死ねば肉体から分離して冥世に返り、循環をくり返すという再生転生の観念は、民間には深く浸透していたであろう。小説随筆などにはそのような再生転生の見聞がしばしば記録されている。近渓はむしろそうした民間的土着的な観念をみずからの死生霊魂観に摂りいれたと考えられる。良知を霊魂とみる奇嬌ともみられる良知説も、このようにみれば明末の生の現実に密着していたといえよう。明末思想の庶民性をいうことがあるが、近渓思想の庶民性をいうならば、右に述べた点をも含まなければならないはずである。

三　輪廻観

霊魂が現世と冥世とを来遊するとは、いいかえれば輪廻再生である。先にみたように、朱子は天地の生生作用によって気はつねに新しく作り出されるとし、輪廻説では人が天地の間に来往するだけになって、造化の生生作用を認めないことになると批判する。輪廻は仏教に由来する観念であり、朱子は輪廻説批判を仏教批判の一つの柱にしている。

後世の朱子学者も輪廻説には批判的である。明代の篤実な朱子信奉者、胡敬斎（居仁）は、「帰根返元、死生輪廻の説は造化を識らぬもの」（『居業録』巻四）と、造化の生生作用にもとづいて輪廻を否定する。明末の顧憲成は、造化の一端としては因果輪廻を認めながらも、天地の生生作用をおもくみて、輪廻説を前面に出すことには批判的である（『証性編』巻五）

しかし、明代では、とくに仏教者や仏教に好意を寄せる人々には顕著なのだが、輪廻を肯定する傾向も強い。永楽帝の謀師となった姚広孝は、「形気には尽きることがあるが、心識には尽きることはない。一切衆生にはもともと生滅と不生滅とはない。……この心識は業に従って発現するが故に、生死に輪転し六道に升沈することがあるのだ」（『道餘録』）とし、当時の見聞例をあげて、心識の不尽不滅、六道輪廻を事実とする。

ところで、仏教の六道輪廻説とは、「諸欲の因縁を以て三悪道に墜堕し、六趣中に輪廻して備さに諸の苦毒を受く」（『法華経』方便品）とあるように、因縁によって地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天の六趣六道のいずれかに転生し、因縁の究らない間は、車輪が転じて窮らないごとくに転生をくり返すというのであって、因縁、業識のもたらす苦果とされている。仏教では、諸法皆空の真なる仏の悟りを得て、因果の束縛から解脱することを本来とし、輪廻はそのために説かれる方便門であり、輪廻現象そのものが仏の真理なのではない。

ところが、中国では、輪廻はかえって生の永遠として肯定されることがある。明初の空谷景隆は、死によって肉体が朽滅すれば、「神もまた飄散する」という朱子を批判し、肉体は消滅しても「神識は生滅せず」、「業に随って報を受け、殻を出でて殻に入り、或いは苦しみ、或いは楽しむ」（『尚直編』自序）とし、不生不滅の神識が去来する輪廻を、苦もあり楽もあることとする。ここで苦といっても、輪廻の全体を苦果とみるのではなく、輪廻を循環する永遠の生の連続として、苦もあり楽もあることと肯定するのである。

胡直は「輪廻については吾れはあえて言おうとしない」といいながらも、「仏氏は倫物を尽く棄てて、もっぱらこれを超えようとつとめるのであり、仏氏は輪廻に趨いて再生の利を規ろうとするのではない。今儒者は仏氏を攻め、仏氏が再生の利益を規ろうとしているというのは、その病弊に的中していない」（『衡廬精舎蔵稿』巻三十「続問」下）という。輪廻説が再生の利益を図る考え方だとして儒者が批判すると指摘しているが、この考え方は、当時の輪廻観を示しているとみれば興味ぶかい。つまり輪廻は超脱すべき苦果としてあるのではなく、ふたたび生れ変って現世の生を受けることを保証することとして受けとられることがあったのである。

ここでいわれる輪廻は仏教のいう六道輪廻そのままではない。地獄餓鬼畜生道などへの転生は意識されず、現世と冥世との間での、人間から人間への転生再生へ短絡しているようである。小説随筆にみられる転生再生の例は、動物などへの生れ変り、地獄に墜ちた話などもあるが、好んで語られるのは、人から人への再生

投胎であり、このような再生投胎として輪廻をみることも多かったのではないか（注12）。そこには当時の生の永遠への希求が投影されているのだろう。それだから、輪廻は仏教説受容の問題だけではなく、切実な生の問題として論題になっていく。

『尚直編』をうけた祝允明（注13）は、人は死して断滅するとして輪廻再生を否定するのは、周公孔子の「聖人の意にもとる」（『罪知録』巻六）という。層隆は天神地祇、人心の神霊は「変滅せざる」存在であり、死後には「知」があり「鬼神」があり「因果輪廻」のあることは、昼夜、寒暑、陰陽のごとくであって、周公孔子も否定していないという（『仏法金湯』）。霊魂不滅、輪廻再生は自然秩序と同じく真理であり、聖人の教えにも一致すると公言するのである。輪廻説を聖人の教えに結びつける大胆な発言からは、朱子離れの進行を知ることができる。

もっとも、怪力乱神を語らない一種の合理精神があり、釈老を異端視する朱子学的な思想規制がなくなったわけではないから、明代でも輪廻を公然と語ることはかならずしも多くはない。輪廻は仏教色の強いことばであり、また好んで語られる輪廻再生の事例は怪異な話も多いからである。

周海門は輪廻についてはいえないとし、鬼神に問題をずらせて答える。「鬼神の情状を知る」の語があるから、鬼神の実在を「信ずる」（『東越証学録』巻四「越中会語」）というのは、霊魂と含義が重なる鬼神を語ることを通して、間接に霊魂不滅、輪廻を信ずるというのだろう。

胡直は、輪廻に言及するに先立って、「吾れはあえて言おうとしない」と前置きしていたが、龍溪も、孔子は怪力乱神を語らずというところからみて、――語らないとは存在事実があるのを前提にして、これを語らないのだから――輪廻の事実は明らかだが、人を惑わすことを避けて語らなかったのだと、みずからも問答を避けようとする。輪廻は公言をはばかることでもある。

龍溪が「大衆中の尤もよろしく問うべきところのことではなく、また、まさに答えるべきところのことでもない」と強い調子でいうにもかかわらず、輪廻の説明を得ようと、「諸友は請叩してやまず」、ついにそ

の発言を引きだす。ここにも輪廻は単なる教説の如何をこえた切実な問題であったことがわかる。

龍渓は、念と識によって「生死輪廻」がある。それが起滅して停らないのが生死の根因であり、それは「古今の通理」、「現在の実事」である。儒者が異端として諱んでいわないのは「惑い」であるとする。そして「至人には心が無いので念は息み、おのずから輪廻もなく、識は知に変ずる。至人には知が無いので、識は空じ、おのずから生死もない」（『全集』巻七「新安斗山書院会語」）という。念識によって輪廻があるが、念識を空にした至人は輪廻を超脱すると、仏教の輪廻観に即して説いている。また、篤く仏教を信じた妻に因果報応を教えて、「一念が善因ならば、終りに善果を成し、一念が悪因ならば、終りに悪果を成す。その応ずることは響のごとくである。悪を止め善を修め、因果に昧くなければ、それは大修行の人。一念は万年、生滅あることなければ、輪廻もない。生を知れば死を知るのだ」（同巻二十「亡室純懿張氏安人哀辞」）という。至人、大修行の人においては究極としては輪廻因果は超脱されるのだが、現在の実事としては輪廻因果があることを認めるのである。

良知霊魂が現世と冥世とを来往するとみる近渓は、輪廻再生を信ずることはいうまでもない。彼は幼時から仏教に親しみ、親友からは「近世の士大夫の仏を好む者」とも批評されている（注14）。任地での教化に因果報応の説を用いることがあったともいわれる（同巻十一「与羅近渓」）。

近渓が山東省東昌府の知府に在任したときのことである。前世に北直隷易州の人であった張承勲なる人物が、東昌府下の家庭に嬰児として再生した事件が起きた。これを記録した『戒庵老人漫筆』（巻六）によると、この話しは事実として確認され、生員などにより地方の奇遇として府に上呈された。羅知府が成長した児童を召見すると、児童は知府を「公祖」と呼ぶ。庶民にふさわしい敬称を用いるようにといわれてもこれに応えず、さらに「老師」と呼ぶ。公祖と呼んだのは、児童が前世では挙人であったことから、挙人として知府を呼ぶのにふさわしい呼称を用いたのであり、老師と呼びかえたのは、前世に羅の教えを親しくうけたことから、弟子が師を呼ぶ呼称を用いたのである。この

転生譚は詩にも紀述され、広く知られたとのことである。

近渓自身もこの転生譚を記述しているから、右の資料にいう羅知府とは近渓のことをいうと知られる。児童の前世に親しく教えたことのあった近渓は、「生死不二、游魂為変」の道理を訓え、「釈氏の輪廻の説はまことに誣りならず」（『羅明徳公文集』巻三「張承勲」）と、輪廻をなまなましく実感している。ここでいう輪廻も、前世から現世への再生来往という観念だろう。

近渓の二子はともに道士のもとに入門したが、近渓も加わった旅途で発病し、道士ともども二子も前後して死去する。彼はこの臨終を見とって、いわば仙人が昇仙するような逝世として記録している。さらにこの二子が没後に現世に来遊した見聞記を、その嗣子の一人が書いている。近渓やその身辺の人々にとって、霊魂の来遊、輪廻再生は身近かな現象だったのである（注15）。

近渓や胡直と親交のあった耿天台（定向）は、地獄輪廻について、「吾人の当下現在に受けるところのもので、ただ死去した後にあるだけではない」（『耿天台先生文集』巻十「六道訳」）という。その輪廻観はかならずしも明快ではないが、「仏氏の輪廻六道の説もこの心の応感変化の微から造り出されたものであり、この意を識るならば、幽明人鬼、古今内外はどうしてみなこの心この性でないことがあろう。もしもこれを虚仮の名象というならば、それは心を知り性を知る者ではない」（同巻十九「書大事訳」）というのをみると、万法唯心の仏教的世界には輪廻があるが、その世界からみればわれわれの現在にも死後にも輪廻があるとみるのであって、輪廻地獄は「幻」ではなく、「虚仮の名象」でもないと、事実上はこれを認めるのである。

以上からみると、霊魂は不滅であり、現世と冥世とを来往して転生再生をくり返すという観念は根強く存在していたといえるだろう。小説随筆にみられる転生再生の怪奇な事例を、近渓のようにまるごと信ずるのは極端としても、そのような事例はまったくの虚構として退けられるのではなく、知識人思想家の共感を得ることも多かったのであろう。神々、鬼神霊魂が現世

冥世のあらゆるところは存在しているとする神性霊性の実在観、それにむけての畏怖信仰の感情、そのような基盤のうえに学問や思索が営まれ、文学小説も創作されたといえる。もろもろの文化営為は深いところで相関していたのである。

おわりに

人の吉凶禍福を司る鬼神の働きや、因果輪廻を否定する傾向は明末にもみられる。しかし、上帝鬼神霊魂の実在観、それにむけての畏怖信仰の感情は、庶民層ばかりではなく、知識人思想家にも広く行きわたっていたであろう、以上にみたのは、実は陽明学の後流やその影響をうけた一部を主としてとりあげたにすぎないが、当時の鬼神観、霊魂観の主要な一端をみることができたと思う。

明代においては、神々は身近かに存在していた。神々の臨監を前にして、人々は日常行為の善悪を反省する。功過格と呼ぶ日常行為の反省記録簿は知識人の間にも用いられていた（注16）。住居や墓地の選定には、時日、方角、地理をトする風水師、地理師、堪輿家などという専門知識を有する方術者が活躍していた。学者思想家も堪輿風水を排除することは困難だった。没後にもしばしば遷葬改葬が行なわれたのは、堪輿風水思想によるところが大きい。一例をあげれば、明代学術の祖とされる陳白沙（献章）は、没後に嗣子たちに福祥をもたらさなかったのは墳墓の不吉が主因だとされ、改葬されている（『陳献章集』附録、湛甘泉撰「白沙先生改葬墓誌銘」）。

祖霊は夢兆に現われ、また白昼にも現前する。官は右僉都御史に至った林廷玉の弟、廷珪（静庵）は旅途に病を得て、故郷に帰り門におよんで卒する。「その魂は鬱って散ぜず、家人は毎に夢寐にそれに接し、時には彷彿としてその声迹を聞く。設けられた霊几の間の器物は、みずから動くことがあった。家人はそこで紫姑神に侍する法のごとくに、几に箕を置き灰を布くと、箕はみずから挙がったので、人に扶けさせると、箕は衮衮と休まずに運き、詩文を書いた」（『虚斎蔡先生文集』巻二「静庵先生伝」）。このような「死して死せざる」異事がしばしば記録され、死者はみずか

らも現われ、また箕巫などの術者に憑依して現前する。廷珪の霊魂は家人が編纂したその詩文集に『静庵遺文』と命名して自序を寄せている（同）。この異事を伝えた蔡清は広く読まれた『易経蒙引』『四書蒙引』などの著書をもつ著名な学者だが、自家の「名節の傾き、門戸の落は、疑うらくはまた墳宅の気数の衰えの然らしめるところ」（同巻二「与柴墟儲静夫書」）と風水堪輿説を信じて、佳地を得て遷葬するべく腐心している（注17）。

ここには多神教的汎神教的な一つの宗教的な世界がある。もっともそれは神々との牧歌的な共存の世界ではなく、多分に迷路に入りこんでいくような感を免れない。こうした点にも検討を加えるべきだろうが、いずれにせよ、当時の鬼神実在観、霊魂不滅観は、そうした世界の一つの表象であり、知識人もこれを共有していたことが知られるのである。

（一九九三、四、七）

注

1　中国において宋代以降の天が理法的性格をもつことについては、溝口雄三「中国の天（上）（下）」（『文学』一九八七年十二月、八八年二月号）、張立文『中国哲学範疇発展史（天道篇）』（第二章）を参照。張氏は朱子の天は道理の天とみるが、一方では主宰者の天としての性格を否定していないことにも注意している。

2　朱子の鬼神論については、三浦國雄「朱子鬼神論補」（『人文研究』三七巻）を参照。

3　余英時氏は明清時代について、天地、鬼神、報応などの観念は士大夫に対しても拘束力を発揮し、民間信仰は、決して下層人民にのみ属しているのではなく、上層士大夫文化の構成要素でもあったと説く（『中国近世の宗教倫理と商人精神』森紀子訳、下篇四）。

なお明末の林兆恩が天に対する敬虔な信仰をもったことについては、林国平『林兆恩与三一教』を参照。兆恩研究は数多いが右書はこれを一新している。

4　屠隆の因果応報、輪廻転生観については、荒木見悟『明末宗教思想研究』第九章をも参照。なお管東

溟（志道）にも因果輪廻説があることについては、同書に指摘がある。

5　周海門の思想については、岡田武彦『王陽明と明末の儒学』、荒木見悟『明代思想研究』、拙著『四書学史の研究』を参照。

6　上清とは玉清元始天尊、上清霊宝天尊、太清道徳天神の三清の一神である。清代の風俗を伝える『清嘉録』（巻十二）には、十二月二十五日は玉皇が下降して人の善悪を察する日で、それぞれに香案を設けて迎える。これを「接玉皇」というとある。同書に引く『景霄琅書』には、「十二月二十五日、玉皇、三清は諸天を巡視し、来年の禍福を定める」とある。

7　性命とは天命の性、尽心存性、修身立命などの経書の語に由来する概念として古くから用いられた。宋学の始祖、周濂溪には、「性命を正す」（『通書』）の語がある。『北溪字義』には、宋代の当時に「性命を高談」する風潮があったことを指摘している。

いま明代についてみると、性命への関心が高揚している。鄧豁渠は「性命を直指」（『南詢録』何継高序）し、「性命を思うことはなはだ重」（同本文）かった。周海門はしきりに性命を談じ、「性命の学」をいう（『東越証学録』巻八「呉氏鄭太安人暨紹南呉公母子継寿序」）、海門と同年の進士、焦澹園（竑）は、「この時には世間では争って性命の学をいっていた」（『澹園集』巻二十七「鄒君汝梅墓表」）と、十六世紀後半の「性命の学」の流行をいう。明末の性命とは端的にいえば、溝口雄三「明末を生きた李卓吾」（『東洋文化研究所紀要』第五五冊、四六頁）が鋭く指摘したように、人のいのち性命とみてよい。

龍溪も性命をいう。その「性命合一説」はまとまった専論だが、これを見ると科挙の答案に用いる文体、八股文で書かれていると知られる。その点では独自な論説といえても、内容的には本文にみた近溪の天命人性の相即説とも共通する論旨であって、大きな特色をみることはできない。龍溪の特色は、いまの本文にみた心息相依、心身渾融としての性命合一をいうところにある。道教においても性命双修をいうことについては、酒井忠夫『善書の研究』（第三章）に指摘をみるが、「今世の方士は、大率性命双修の説を創為して人を哄誘するが、士大夫は往往

にこれを信ずる」（『四友斎叢説』巻二十一「釈道二」）といわれ、性命双修は当時の流行であった。龍溪は「養徳と養生とは、もともと両事ではない」（『全集』巻九「与李原野」）との前提をたて、道教の性命双修説をも吸収して、性命合一を説くのである。龍溪の三教包摂の具体的内容がここにもみられる。

8　日原利国編『中国思想史』下所収の拙稿を参照。

9　拙稿「羅近溪の人物像（一）」（『愛知県立大学文学部論集』四〇号）を参照。

10　荒木見悟『明末思想研究』（第五章「羅近溪の思想」）は、この文章について、これは神霊実在の理論的説明ではなく、風教護持のための倫理的要請が先立っているとみている。しかし、ここでは霊魂は消滅し祖霊も存在しないとみれば、その帰結として祭祀の意義も失なわれるというのであって、主眼は霊魂不滅を論ずることにあると考えておく。

　ただし、有限な身体的要素をかならずしも重んじない近溪が、実際には奇怪な延命術を行なっていたことについては、拙稿「明代知識人の一側面――羅近溪の隠された人間像――」（『東海学園国語国文』第四二号）を参照。

11　わが国の崎門派の三宅尚斎は、朱子の忠実な継承者たらんとしながら、その実は朱子説を新たに関係づけし、あるいは再解釈して、祭祀における祖霊来格を論拠づけたことについては、子安宣邦「『鬼神』と『理』」（『思想』一九九一年十一月号）によって明らかにされた。朱子の継承をめざす尚斎は、朱子説にもとづいて鬼神祖霊の実在を根拠づけなければならなかったのであり、その所拠にした朱子所説の一つは「廖子晦に答う」書翰であった。

　明代の胡直もこの書翰について論じている。朱子が性は理、知覚は気であり、精神魂魄の知覚をもつものはみな気の作用とすることを批判し、仁の惻隠、義の羞悪、礼の辞譲、智の是非はすべて覚にほかならないから、覚は性であり理であるとする。そして、人心の覚は生によって存し、死によって亡びるものではないと、性、理である覚の永遠性を主張する（『衡廬精舎蔵稿』巻三十「申言上」）。これは人の現在の心はそのままに理だとみる陽明心学の思想圏に身

をおいた発言であり、朱子学からの脱却の進行を示している。この死後にも知覚は失なわれないとの考えは、近渓の本来面目説に近く、胡直は知覚を具えた霊魂を想定するのだろう。

いまの議論で胡直が論拠とするのは経書である。「先儒はどうして易書孔孟と異なるのか。またどうしてそれに由ろうとしながら自覚しないのか」（同）と、宋学朱子学のもう一つ奥にある経書の価値、権威にもとづいて、朱子をも超えるのである。同じ朱子の言説をとりあげながら、彼此の二人は対照的な態度のちがいをみせている。

12　林兆恩は因果輪廻を民衆教化の方便としてはこれを認めるが、その輪廻というのは、仏教の六道輪廻とは異なり、「人生聚則成形、散則成気、聚而復散、散而復聚」のを「輪廻の旨」とする（林国平先掲書）。聚散とは現世と冥世との来往循環という観念に近いだろう。

13　祝允明の見解が『尚直編』によるところが大きいことについては、間野潜龍『明代文化史研究』（第五章）を参照。

14　注10の拙稿を参照。

15　前注に同じ。

16　陽明門下の黄綰、鄒守益、王心斎門下の林春の例がある。また近渓の次子は臨終に際して、自紀した功課簿を焚いて斗府に上呈している。功課格は本来このように神々の照覧に供するための記録である。以上は前注の拙稿を参照。また周海門の講会でも功過を録したことは、『東越証学録』巻九「題重修八士会録」にみえる。

17　明末の李楽は、「今世の士大夫が相い聚れば、大都、堪輿などの話を講じ、また星命などの学を話す」（『見聞雑記』巻九）という。明代においても自然超自然現象への関心はきわめて旺盛である。道教や方術の盛行もこのような関心と連関している。明末に至ると、むしろその傾向は深まるようにみえる。朱子学が少なくとも表面では合理主義的色彩をもつのに対して、明代には神秘主義への傾斜が顕著になるともいえよう。