

郝楚望の立場

荒木, 見悟
九州大学名誉教授

<https://doi.org/10.15017/18143>

出版情報：中国哲学論集. 20, pp.1-15, 1994-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

郝楚望の立場

荒 木 見 悟

—

郝楚望（一五五八—一六三九）は、湖北京山の人、万曆十六年（三十一歳）、郷試にあげられ、翌年進士に及第、浙江処州府縉雲県知県となり、翌年温州府永嘉県に調せられる。時に倭寇の襲来激しく、戦艦を造り、兵餉を調べ、羽檄旁午する有様であったが、楚望はよくその責務を果たし、その功を認められて、万曆二十三年（三十八歳）、礼科給事中に陞る。その間兩弟を喪い、家事渋滞のため、一旦帰郷するが、二年後戸科給事中に復職する。時に豊臣秀吉の朝鮮侵入があり、これに出兵した明朝廷は巨万の軍費を要し、続いて悪名高い鉞税問題が発生し、中使の横暴はその極に達した。それは戸科の職掌に関わることなので、楚望は諫草を上ること十二度に及んだが、天聴に達せず、逆に浮躁の科ありとして、万曆二十七年（四十二歳）宜興県丞に左遷され、翌年は江陰知県に遷る。此の地は海岸に面し、島夷塩徒が出没剽掠する劇邑であったが、楚望はここでも持ち前の手腕を発揮し、縉紳と結托する大盗を逮捕する功績を上げる。だがこれが逆に一部吏僚の反感を招き、弾劾文まで用意されるに至った。さすがに輿論の反対のため、その上奏は中止されたが、浮躁であるとの批判は絶えず、再び降格されることとなった。官界の醜惡と無策に憤慨した楚望は、ついに万曆三十二年（四十七歳）職を辞して帰郷し、種樹耕田の生活に入り、専ら経学の研究と、時弊救済の思索にふけり、余生を終るのである。黄宗羲をして、「疎通証明、訓詁の氣を一洗す。明代の窮経の士は、先生実巨擘たり」（明儒学案、卷五十五、郝楚望小伝）と絶賛させた「九經解」の完成したのは、万曆四十二年（五十七歳）のことであった。しかしその後、長男・妻・次男を相ついで失い、後嗣にも恵まれず、惨怛たる心境に

追いつめられる。その窮境において、唯一の救いとなったものは、孔子にならって道を聞き、学に進進することであつた。

ああ、人世の生死の浮湛なる。父子東西（くわい）し、前後反覆する、料り難きことかくの如し。況んや余が年七十の老に垂んとせり。子云う、「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」と。夫子は余の年に如くも、已に耳順を過ぎて従心なり。余はいま惑わざること未だ能わざるも、独り学に志すの一念は、耿耿として十五の時に異ならず。然れども夫子は発憤して食を忘れ、老の至るを知らざるも、なお「学んで厭かず、何ぞ我に有らん」と曰えば、則ち好学は甚だ未だ易からざるなり。敢えて遽かに以て自ら信ぜんや。学を好まざれば、何に由つて道を聞かん。道を聞かざれば、何を以て死せん。（生状死状）

逆境にたえながら、必死で自らを鞭打つ心境を率直に吐露したものである。だが彼の研学は、単に個人的運命の不遇のみを動機とするのではない。彼の眼前に展開された思想界の状況が、余にも孔孟の卑近な教えから遊離し、仏教に触発されて、徒らに高遠な議論にはせ、空寂な心性論に没入しているからである。

蓋し大道は隠秘なく、六経は奥義なし。ただこれ日用子臣弟友の常、身心視聽言動の間のみ。いま浮屠の教行わる。怪繆なる者は論ずるに足らず。その近き者は、下学を舍いて上達を求め、荒蕩空寂、世を遺れ化を傷つく。儒者は經に反らんと欲するも、単に誠意正心を挙ぐるのみ、又何を以て浮屠の空寂に異ならんや。その致知格物を講ずるや、読書窮理に局られ、煩瑣支離にして、彼の浮屠の徒、また口を掩ひ胡蘆して笑う。その心を操りて以て捨てざらんことを求め、知既に至りて而るのち行わんことを求む。これ類ね大氏紕繆なるに、乃ち汲汲として徒を聚めて学を講ず。（同上、傍点筆者、以下同）

この中、誠意正心云々は陽明学を、致知格物云々は朱子学を指すものと思われるが、このように楚望は、朱子学・陽明学ともに不満を抱き、独自の道を開拓しようとしたのであるが、そこに一貫して流れる基調は、「下学して上達する」こと、日用尋常を越えて空疎な想念を弄ぶなということ、形而上の世界に沈没するなということであり、そのような風潮を巻き起す根因は仏教の流行にあるということである。宋学を忌み、心学をいとい、仏教を拒む彼は、その憤懣をどのように解決しようとするのであろうか。楚望の哲理を展開した主著に『時習新知』と名づけるものがあ

る。この書名の由来について、彼は次のように説明する。

問う、「時習新知とは、何ぞや。」曰く、「いわゆる故きを温ねて新しきを知るなり。」問う、「何をか故きを温ねて新しきを知る。」曰く、「道は天地の間に在りて、斬然として更新する者なし。みなこれ自然できあがるに現成せり。これを故という。……温故は即ち時習なり。……故を舍くの外に、別に新あるなく、温故を舍くの外、別に知新あるなし。道理はただ尋常日用の間に在るのみ。時時に習い、時時に知れば、即ち時時に新なり。ゆえにこれを時習新知というなり。」(時習新知、卷六、四十六丁)

これによれば、時習新知とは、自然現成の道を尋常日用の間にきわめることとなるが、その故から新への回転はいかにして可能であるか。良知説のいうように、良知現成だから良知による自主的創意が許されるのか。そうではない。「良知を致せば、則ち流れて空虚となつて、温習の功廃せられる」からである。それでは朱子学でいうように、客観界の理を窮めるのか。それもまちがいである。「理を窮むれば、則ち局られて聞見と為りて、本原の地荒れる」からである。してみると楚望は、主体的根源の確立はめざすものの、良知説ほどの自由は認めず、さればとて朱子学のような格物窮理説にも同調しないということになる。一体、彼はどこに立脚地を定めようとするのか。

二

日用尋常を超えて徒らに高遠にはせてはならぬとは、朱子のしばしば警告したことである。ただ朱子は、存在するものがそのまま道であるとはせず、存在する所以(然る所以)が道(または理)だとし、そこから氣と理を一応区分する考え方が生まれた。盲目的色声行為をそのまま理とするわけにはいかないからである。ここから朱子は、内には持敬存養・未発之中を説き、外には格物致知を説き、内外を合するには窮理尽性を重んじた。心性の分別が精密となるとともに、理の性格の吟味もきびしくなった。それは見方によれば、尋常性の理論的深化ともいえるであろう。それでは楚望にとって日用尋常とは、どのようなものであったか。

眼前の道理は、日用尋常にして、処処に觉察すれば、則ち知尽くるなく、行尽くるなし。若し強探力索すれば、則

ちこれを知ること難く、これを行うこと難し。ただ易ただ簡なれば、変に通じて窮まりなし。(時習新知、卷三) 事に据ること実落なれば、則ち隱密の伝うべきなし。理を談ずること空虚なれば、則ち奧義あり、秘伝あり。試みに論語二十篇を觀よ。何の隱密あらん。仏氏の人を欺く所以は、正に空虚無著なるがためなり。故に講張して幻となる。理学もし内に向いて心を説き性を説かずんば、すべて尋常の人事と一般おなじなり。目あれば共に見る。その実、道は本より隱密なし。聖賢の教を設くるは、ただこれ尋常に人と做るのみ。(同上、卷二、三十四丁)

このように楚望は尋常をことさらに神秘的に理解し、形而上的に追及することを極力抑制しようとする。従って彼は学問と思惟とを區別する。学問は根拠あり、実地があり、深造であるが、思惟は懸空であり、虚景であり、直達である。たとえば学問は規矩であり、思惟は巧である。論語をみても分かるように、そこに講じられているのは、詩書執礼、文行忠信、視聽言動、入孝出弟等、人倫庶物に典則法程が備わっている。ところが世儒の講ずるものは、心意・命・性・隱微・不覩聞・無声臭・独・良知・主静・觀未發等であつて、これらは光景・興趣・氣象・揣摩憶側に過ぎず、それは思惟であつて、学問ではない。(同上、三十五丁)

以上のようにみて来る時、彼は一種の思考制御を意図していたようである。彼の尋常尊重論は、禪の花紅柳緑論、心学の良知現成論とは、全く性格を異にする。彼のいう自然現成とは、現前の事実において強探力取しなくても、規矩が具有されているというのである。その現前の事実を構成するものは氣であり、氣の正常態が規矩なのである。故に朱子学のように氣と理とを峻別することに反對する。しかし漠として氣を規矩であると容認することはできないであろう。そこには氣を正常化すべき方法が要求される。それはかどかどしく、またおこがましく、自己の主体性を高揚させるのではなく、むしろ和平な態度が要求される。

眼前に色色現成す。ただ心氣和平なれば、入るとして自得せざるなし。(時習新知、卷一、七丁)

心氣和平なれば、自ら万物の我と相親しきを覚る。(同上、卷一、六丁)

心在れば、到る処從容和平なり。心忘るれば則ち習氣事を用い、鹵莽滅裂、行止度なく、語言序なし。これを僞父という。(同上、卷二、四丁)

和平であるためには何よりも懲忿窒欲しなければならぬ。⁽²⁾ 貪愛嗔恚において、勇猛に割断し、精神の平衡性を保

持することである。その身心和平を保持する工夫として、楚望が着目したのが孟子の養氣説である。先に彼が思惟よりも学問を先にしたとのべたが、養氣はさらに学問より先んじるものなのである。

知言は即ち理学のいわゆる学を講じ理を明らかにするなり。先儒はこれを以て徳に入るの門となせり。しかも孟子は不動心を論ずるに、養氣を先にせり、氣質好ければ、学問自ら易し。子云う、「君子は重からざれば威あらず」と。養氣を先にするなり。「学べば固ならず」と。学問を後にするなり。昔人いう、「士は器識を先にして、学文を後にす」と。文は以てその質を文るものなり。故に養氣先なり。（時習新知、卷八、養氣余言³）

性はもと至善なり。養うを待たずして定まる。その定まらざるものは氣なり。氣養うを得れば、則ち日用酬酢、自ら規矩に中る。大学の止至善・定静安慮は養氣にあらざるなし。（同上、卷一、一丁）

ここから彼の氣尊重の立場が誕生するのである。氣を養うことがそのまま心を養うことなのである。（同上、卷一、四丁）それでは氣と理の關係はどうなるのか。朱子学でいうように理先氣後とするならば、氣尊重の立場を貫くことはできない。理と氣とは、ぜひとも先後なしでなければならぬ⁴。氣よりも理を優先させる時、二つの問題が生じる。一つは、理を客觀界の一事一物に追及するために、支離の弊に陥ることである。

纔かに知れば即ち止まる。日用の心境最も親切の工夫なり。先儒、窮理致知の解を作して謂う、「凡そ物はみな当に止まるべきの処を知る」と。甚だ支離なるを覚ゆ。（時習新知、卷一、十五丁）

そこで朱子の格物補伝を評しては、「果してかくの若くんば、則ちこれ人心は此の理を具えず、専ら外来湊集を待つこと、錢穀を般⁵に貯うるが如し。……聖門には此等⁶貪多支離の学なし」（大学解、二十六丁、和刻本）といい、また「今日一物に格り、明日一物に格る」というのは、窮年皓首まで物尽くる期なしという。（同上）このような楚望の窮理批判は、明らかに陳白沙に始まる明代の風氣を反映するものであつて、理優先の理論のかもしれない出す弊害を次のように指摘する。

学問の道、刻勵太りに過ぐれば則ち従い難く、防檢太りに厳しければ則ち守り難く、揅索太りに深ければ則ち知り難し。理学の家は、細微苛切にして、人のこれに由るもの少なし。心を操ることいよいよ甚だしければ世といよいよ違ふ。……学者、道を視て桎梏となす。（時習新知、卷八、養氣余言）

こうした観点から、心（絶対主体）を前面に押し出したのが陽明学であるが、楚望は心よりも氣に重きをおく。それが陽明学以上に進歩的立場を意味するものでないことはあとでふれる。

三

氣よりも理を優先させるについての第二の問題は、理を高遠に解するために、次第に現実より游離し、氣離れした工夫が唱えられて、抽象論がはばをきかせるようになることである。

朱元晦云う、「大極は理なり。当初もとより一物なし。ただこの理あるのみ。この理あれば便ちよく動にして陽を生じ、静にして陰を生ず」と。愚按ずるに、もとより一物なければ、この理は何処に安頓するや。これ禅宗にいわれる真空法界なるもののみ。聖教はかくの如く玄虚ならず。ただこの「一陰一陽これを道と謂う」と説くのみ。太極はこれ渾淪なる陰陽、陰陽はこれ零碎なる太極なり。太極既にこれ理ならば、陰陽もまたこれ理なり。陰陽既にこれ氣ならば、太極もまたこれ氣なり。（同上）

この最後の一句が朱子学との訣別を意味することはいうまでもない。⁽⁵⁾太極が氣であるなら、より以上に無極を立てる必要はなく、（同上、卷四、九丁）また天理への敵そかな畏敬感情も無用である。敬はあくまで日用常行に即して口にされるべきで、程朱のように百聖相伝の心法として秘伝のように扱うのは、仏教の衣鉢伝受、拈華微笑に類似することになる。（同上、卷八）

それでは氣と理（規矩）の関係は、どのように理解されるのか。先に自然現成という句を引用しておいたが、致知格物などというわずらわしい手順をふまなくても、現前の事物は自然の道理を具えているのである。

万事万物は、おのおの自然の脈絡あり。理に由る、これを道という。道に順う、これを理という。草木の根節は盤錯なるも、文理はおのおの清疏なり。ゆえに枝葉条暢す。生悪んぞ已むべけん。人事の酬酢すること千変なるも、由る所はただ一理なり。事に処し道に従うに、木を析くが如く理に順う。故に知り易く従い易く、久しかるべく大なるべし。（同上、卷一、二十四丁）

従つて日用常行において、天理人情当然の処に従つて行えばよいわけで、それ以上に意見を加えて道理の解をなすならば、狂狷に墮する恐れありと指摘される。(同上、卷一、三十丁) 楚望も朱子と同じように、性善説を唱える。しかしそれは性即理にもとづくものではなく、あくまで性気一体の前提の上に立つものである。「性善はもとより理気の分なし。性の初めは、理もとより善なり。気もまた不善なし」(同上、卷四、十七丁)である。それでは悪はどのように位置づけられるか。「人物の初生、理気はみな善なり。性を成すの後、善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪なり。……凡そ性の初めはみな欲すべし。その欲すべきを失わざるは則ち信なり。不善なるものは、人自ら信を失うにて、性の初め不善なるにあらざるなり」(同上)である。つまり不善とは、現成の規矩に不明なために生じる自信喪失だということになる。従つて彼が「靈知不昧」「虚靈」を口にすることがあつても、朱子学のそれとは意味内容を異にすることになる。

以上のように尋常日用に密着しようとする楚望が、工夫論として重視したのは、下学して上達するということであつて、宋儒はこれを逆転し、上達を先にしたために空寂に流れ、仏教に類似して行つたという。

聖学はただ用の上に就いて体を頭わす。凡そ用はみな体なり。ゆえに著実なり。浮屠は偏に体の上に就いて用を蔵し、用を滅して体を執ず。ゆえに空に落つ。故に聖人は下学して上達し、浮屠は上達して下学す。宋の諸儒理学もまたこれ上達を先にして下学を後にするなり。(時習新知、卷三、二十九丁)

あくまで卑近につこうとする楚望の願望はここにも明示されているのであるが、それは大学の解釈にもあらわれ、正心誠意というだけでは觀念の領域に止まるとし、必ず修身齊家治国平天下という具体的事実をも同時に包括すべきものとされる。

以上のように、眼前の日用尋常に即して、まさに為すべきをなし、より以上の思想的・実践的せんさくを加えれば、かえつて現実が曲められ、心術が濁ることとなる。これは見方によれば、極めて甘い現実認識と言わざるを得ないだろう。これを社会認識の点からみるならば、当然、現在の体制は完璧なのだから、これに改正を加え、上下の秩序を變改することは全く無用ということになる。彼がしばしば論語の「民は由らしむべし、知らしむべからず」を引用しているのは、まさにこれを裏書きするであろう。そして「天命性に率い、糸糸現成す。人あえて分に安んじ理に循わ

ざれば、自ら撈攘を生ず。聖人は従容として道に中り、一片易簡の田地なり。人、分に安んじ理に循えば、聖と婦を同じうす」（時習新知、卷二、八丁）と、素位安分が最上の処世術として推奨されることになる。朱子の社會法にみられる農民の自治意識への期待とか、王陽明の唱えた技本塞源論などは、彼の関心の外にあつた。そこに彼の思想の限界が認められるのであるが、これをさらに明確におさえるために彼の陽明学觀を検討してみよう。

四

楚望は良知説を歴史的に位置づけて、次のようにいう。

学はただ論語を正宗となす。……孟子七篇はやや精深なり。大学また孟子よりも深く、中庸はまたより深し。……宋人の理学はまた中庸より高し。近代の諸儒の良知を講ずるは、また宋人より高し。大都、浮屠の空寂の説に汨没せられ、明心見性を以て断然不易となし、天命人性の日用尋常に在るものをば、搬弄して鬼道と成し、人をして知るべからず、能くすべからずして、以て秘と為さしむ。聖学の荒蕪すること、久し。亟かに反さざるべからざるなり。（同上、卷二、二十一丁）

このように良知説は宋儒よりもさらに高遠に流れ、仏教とのへだたりを絶無にしてしまったというのである。その幽玄な基地から、人倫を游離し、規矩を格套とみなす弊害が発生するに至るのである。

理学の諸儒は、専ら不覩聞・無声臭・未発前において探討す。近代、良知を講ずるに、専ら念頭不起の処において、風を捕え影を捉うるは、如何ぞ婦寂照応せん、如何ぞ保聚収攝せん、如何ぞ主宰となさん、如何ぞ流行となさん、如何ぞ現成となさん、如何ぞ開造となさん、いかなるかこれ本体なる、いかなるかこれ工夫なる。……終日、虚空を揣摩し、世上の人倫庶物、規矩程法をば、一切斥けて格套となし、これを以て道を学ぶも、何ぞ世用を濟さん。豈に言忠信に、行篤敬に、入りては則ち孝、出でては則ち弟の、脚根地に著き、歲月を枉費し一生を耽誤せざるに如かんや。（同上、卷二、二十一丁）

これは良知説の、個々人の具有する良知によって自主的に判断し行動せよという原則から、新意にもとづく倫理觀・

規矩觀が生まれて来ることへの反発であることは明らかであろう。縷説するように、楚望にとって日用尋常に現成している倫理や規矩に要らざらん手を加えることは、混乱墮落のもとであると受けとめられていたのである。彼は良知説の不起意・不起念をきびしく罵ったが、実は彼の立場も、ひたすら現状を現状のままに保全しようとする点において、一種の意抑制志向といえるのではなからうか。にも拘らず良知説の不起意がしりぞけられるのは、「心の発する所」である意が、心に収斂されてその活動の役割を荷い、心の先兵として自在にはたらくことを恐れたからであろう。こうして彼は心学を否定する。彼は朱子学の弱点を克服して陽明学が興起した事實は知っていた。しかしその克服の様式について容認することができなかった。それは余りに無批判に人間の自主性を肯定し、現状の変革を加速するものと受けとられたからである。要するに彼にとって、良知説は禅宗の二の舞に過ぎなかった。彼は良知説批判に因んで、「その浮屠を去ることいよいよ近し。蓋し知体空虚にして、心の神明、象をなすべからず。大学はただ日用の事物に就いて、格致以て自謙切要の実地を求むるのみ」(時習新知、卷四)というが、日用事物に就くことは、陽明学派の標語であり、それが彼に素直に受けとめられないのは、日用事物に対処する主体尊重の仕方に大きな相異があるからであろう。そうした心のはね上りを収めるために、彼はしきりに静なるべきを強調する。「寧静なれば則ち性自から見わる。閑攘なれば則ち気昏し。閑攘の中、自ら寧静あり。」(同上、卷一、二丁)「静座して心を観ずるは、閑中の一楽なり」(同上、四丁)「静虚中に万物を見るは、すべて自ら快樂の意思あり。心平かに気合し、身を養い徳を養うは、総じて裡許に在り」(同上、八丁)もっとも陽明学やその他の学派でも主静の必要性を認めないわけではない。ただそれらはほとんど虚無空寂の弊をひきずっているときれるのである。次の語は、上來述べ来たつた楚望の立場を、実に明確に示していると思われる。

近代の講学は、主静ならざるを患えず。主静を患えて虚に入り、無を貴んで有を賤しむ。定を求めざるを患えず。定を貪りて寂に入り、実を逃れて空に帰するを患う。先聖は、人の近きを忽せにするを慮る。故に語るに下学を以てす。人また近きを蔽いて遠きを遺る。後賢は、人の外に馳するを慮る。故に語るに本を立つるを以てす。人また上を執じて下を忘る。これ中行の難き所以なり。故に曰く、「民は之を由らしむべし、これを知らしむべからず」と。その由らずして知らんよりは、知らずして由るに如かず。学荒れ道弊るるは、ただ徒らに知りて由らず、二氏

の空寂に墮するがためなり。(同上、卷二、二十三丁)

心の放漫を抑えるために、楚望が着目したのは礼の尊重である。その点において彼は、張横渠が人をして礼を学ばせ、容を正し節を謹しみ氣質の変化を説いたことを、下学上達の実践として高く評価し、(同上、卷四、二十三丁)西銘よりも尊礼の方に張子の真面目があるとする。このことは先にのべた彼の民意抑制意識と密接なかかわりがあるであろう。

以上、朱子学、陽明学への見方を通して、楚望の立場を明らかにして来たのであるが、尋常日用を第一義とし、これにことさらな深遠性を加えるなどといわれても、そこに求められる心の安定の仕方、異変に対応する心構え、人間関係の多様さなどに、どれだけの準備がなされていたかは疑わしい。下学上達といっても、下学には下学なりの困難な諸条件が伴うことを考慮しなければなるまい。黄宗羲は、楚望を批判している。

先生の学は、下学上達を以て的となす。……下学は行なり。上達は知なり。故に宋儒の主静窮理の学に於て、みな以て懸空著想となし、仏氏の虚無と、その間寸なる能わずとす。然れども按ずるに、先生の下学は、即ち先生のいわゆる格物なり。而も先生は格物の前に於て、また一段の知止の功夫あり。またただ念頭に在りて、未だ事為に著れず。この処如何に下学するや。これを支離と謂わざるを得ず。(明儒学案、卷五十五、郝楚望小伝)

また四庫全書総目提要には次のように批判する。

既に姚江の学を借りて以て宋儒を攻め、而も又良知を斥けて虚無となし、以て姚江を責む。また変幻たくみに工なるものというべし。(卷一二五、時習新知の条)

尋常日用への密着を説きながら、変幻の批評を受けざるを得ないところに、彼の思想の分かりにくさがあるのである。

五

己れの学説と一致しない相手を仏老と非る手法は、宋代以来伝承されたものであるが、楚望もこの方法を大いに愛用した。彼は自ら「早歳仏老に出入した」(時習新知後跋)とのべているように、仏教に没入した時期があっただけ

に、仏教の内情にくわしいという自信をもっていたようであり、それだけに当時の仏教流行現象には敏感に反発せざるを得なかったのである。当時、官僚知識階層まで巻き込み、科挙の制義文にまで痕跡がみられるほど、仏教が猖獗をきわめていたことは、彼の次の話によって知ることができよう。

今、聖学寂寥として百氏蠢午し、浮屠氏尤も猖獗をなす。縉紳先生の官成りて解組し、空を談じ苦を説くは論ずるまでもなし、青衿小子の蹭蹬学歩と雖も、また規矩を厭薄し、左道に奔趨す。翰墨の遊戯、塵を捉りて清談し、因果を夸毗するは論ずるまでもなし、六経四書、博士の制義と雖も、禪解を牽帥し、聖真を剝蝕す。……世道経術、人心士風、今日の如きもの、痛哭流涕長大息をなさざるべけんや。(小山草、卷七、報葉寅陽道尊)

さらに彼の故里における儒仏転倒状況を次のように描く。

たとえば江山一鼎、万家の聚、比屋仏を好み、一人の浮屠に惑わず、因果を信ぜず、南無を念とえざる者を求むるもこれなし。上の表帥端しからざるに由り、故に下の民風軌しからず。即今学舎は荒蕪し、文廟は傾圮し、風雨を蔽わずして、梵宇仏刹は、日に増し日に新たなり。(同上)

彼は聖教を奉ずる者が不甲斐ないから仏教がはびこっていると嘆いているのであるが、仏教の流行現象が広く心学思潮の波に乗っていることの理由にまでは考え及んでいないのである。彼の仏教観を最も詳細にのべているのは、彼の五十年來の旧友である沙門藏六復支に与えた「駁仏書」(小山草、卷一)である。その中で彼が展開していることを簡明に要約すると、第一に、死後の世界には陰司・地獄・天堂・刀山劍樹之刑・牛頭馬面之鬼が存するとして愚民をおどし、「我が仏力は廣大にして、能く地獄を破し、餓鬼を抜き、天堂に登り、浄土に生ぜしむ」と誘い、施財供養させ、子を損て夫を棄てて僧尼となり、終年禁錮して閉関と名け、さらに絶食して骨立するのを清齋と称し、その他、練魔・坐化・荼毘等、生きてはその財を尽し、死してはその嗣を絶つ等、三夷五刑よりも慘酷なことである。第二に今日の縉紳は、頭に進賢を載せ、手に榿子を持ち、口に南無ととなえ、平素山ほどの罪を犯しても、一たび空門に入れば、直ちに聖果に登ると称し、虎狼のような悪業も、一たび仏法に帰依すれば、大罪が免除されるといふことである。第三に人の生じるは陽、死するは陰、陽は動にして有、陰は静にして無だから、死後の世界に陰司・地

獄のあるはずはなく、もしあるとすれば幾億万載の間に、地獄は罪人を収容しきれなくなっているはずであろう。これによつても天堂地獄説の虚妄であることが分かる。人間は太虚から生じて太虚に帰るものであり、生ずれば有に向い、死すれば無に化するだけである。だから空しく死期の至るのを待つよりも、随時生業にいそむに越したことはないのである。

以上は、卑俗な仏教の習俗批判に止まるが、次に三界唯心、一法唯識という高度な仏教の基礎理論を祖上にのせる。然るに楚望は、この語を死後も心識が残存する意に解し、輪廻因果否定論を延々と続け、范縝の神滅論まで引用している。彼は仏教の主張に次のような矛盾があるとする。

仏の唯心唯識を言うは、法界を掃除して心識を留めんと欲するなり。聖人の至誠息むなしと言うは、心識は生死あれども天地の太虚は生死なしと謂うなり。法界を掃除する者は、心識を留めて以て輪廻因果を受けんと欲す。法界すでに掃除すべくんば、心識安んぞ能く長在せん、輪廻因果また安んぞ能く長在せんかを思わず。

これは明らかに楚望の仏教乃至心学に対する理解未熟を暴露するものである。要するに彼は、「善悪はみな空」の原則のもとで、悪をなしてはばからぬ連中の横行することに憤怒しているのであるが、尋常日用の間においてすら、善悪の基準がゆらぎつつあるという時代の波乱を直視することができなかったのである。この時代に急速に教線をおぼしつた陽明学派内において、禅門にいわゆる無善無悪を容認する傾向が抬頭しつつあることに、彼は敵意をいだき、「人倫庶物は、規に循い矩を踏む。随時随処、みな未発の中、みな不覩不聞戒懼の地なり。必らず不思議不思議の時境を覓取し、以て本来の面目を求むるは、この理なきなり」（時習新知、卷二、二十七丁）という。人間は氣を離れては存在し得ないに拘らず、仏教では「世界を消滅して法身を求め、諸有を空する。」（同上、卷一、二十九丁）仏教は消殺法であり、（同上、二十五丁）生成の道理を無視して、現世を苦海とするものである。（同上、三十一丁）生よりも死を重んずる仏教は、空虚寂滅を道とし、「大虚の元氣は、終に消歇するなき」ことをわきまえぬものである。（同上、卷三、五丁）彼は晩年の心境を次のように告白している。

余、衰年艱多く、ただ命を知るを難きとなして、もろもろの所有を空するを便となすを覚ゆ。もし諸有空すべく、世界出づべくんば、何を憚つてなきざらん。（されど）畢竟この理なきなり。ますます聖道の平実たり、樂天知命

の易簡たるを信ず。人はその人たる所以に安んじ、天はその天たる所以を行う。天の人に於る一視のみ。何ぞ心を容れんや。(同上、巻四、三十二丁)

楚望は彼なりに仏教との格闘を体験し、その超克に苦慮したのであろう。だが彼の仏教観は、重大な欠落点があった。それは、仏教を単に寂滅・消殺・出世・因果・死葬等を説く非日常的宗教と規定してあることであって、この時代につきつきと有能な師家が輩出して、混乱する世相を打開救済すべく活機を弄した事実、全く目を背けていたことである。黄宗羲は、前者を如来禪、後者を祖師禪と規定したが、その是非はともかく、「純ら作用に任じて人の為にする」祖師禪が、「方今天に弥り地に漫がっている」ことを指摘し、楚望の仏教観に不満を表しているのは、(郝楚望小伝)当然のことといわねばならぬ。

六

縉紳にして仏門をくぐり、剃髪して僧形となった最大の異端者は、李卓吾である。楚望は四十歳の時、その高名にひかれて卓吾を訪ねるが、「莽然たる一儂父」に過ぎなかったという。(閑邪記、巻一、第一条)その後、つきつきと刊行される卓吾の書を読み、その聖教をなみする害毒が世間に流布する実状を見聞するや、猛然としてその排撃に乗り出し、『閑邪記』二巻を執筆する。(但しその刊行は卓吾没後二十三年のこと)その題辭にいう。

士、儒服を被て、戈を孔孟に倒にし、狂諍を以て気節となし、譏詐を以て通敏となし、浮淫を以て風流となし、傲蕩を以て風雅となし、隱怪を以て新奇となし、釈迦を以て宗師となし、六教四書を詆りて芻狗となして、一切李氏の三書を奉じて黄巾の主蔵となし、緑林の先鋒となし、涓涓として息まず、流れて江河となる。これ世道の憂なり。亟やかに之が堤防をなさざるべけんや。

一旦僧となったならば、山中に定住していればよいものを、縉紳の中に攙入し、講学に託して禪を談じ、無頼の群小を招集し、僧俗男女混雑し、都門に入つては、権貴と交わり、自ら卓吾長者と号する傲慢ぶりは、まさに「士類の魍魎、名教の乱賊」であって、(同上、第二条)楚望としては全くいたたまれぬものを感じたのであった。かねて仏

教そのものに反感を抱いていた楚望は、予想以上の事態の進展に驚愕し「最も人を惑わす者は、浮屠に如くはなし。古の浮屠を言う者は、浮屠より出でて、因果福田に惑わす。今の浮屠を言う者は、儒生より出でて空虚荒蕩に惑わす」(同上、第三条)ときめつけるのである。卓吾が最も力を注いだのは、伝統的価値観を墨守し、儒教的規矩準繩を遵守する輩を仮道学者として退けたことであるが、あくまで既成の価値意識に固執する楚望からみれば、それは仏教の消殺論に溺れた暴論ということになる。

若しまた垢を洗い毛を吹き、斥けて仮道学となし、猜んで真の乱賊となさば、その突は藩籬繩墨を挙げて、一切掃蕩せざんば已まず。聖賢は倦倦として世を維おさむること、及ばざらんことを恐るるが如くするも、贊(卓吾)は専ら掃蕩を務め、夷狄浮屠の教をなして後已む。これ冠を裂き冕を毀ち髪を断ち緇を披、甘んじて浮屠となりて恥じざる所以のものなり。(同上、第七条)

楚望よりみれば、卓吾の言説は、規矩意識皆無ということになる。規矩を離れて方円はなく、下学を離れて上達はないとする楚望は、卓吾のはね上った言説は、全く禅門の一超直入説の模倣に過ぎない。(同上、卷二、第三十二条)「世俗の浮屠を学び、縁を断じ想を息め、規矩は必ずしも守らざれ、師匠は法るに足らずと謂うは、世教の大いに壞乱する所以なり」(同上)である。黒を白とする卓吾の如きは、世を惑わし民を誣うる狂人であり、思想界の盜賊である。

以上のように楚望の卓吾批判は激烈を極めるのであるが、余りにも硬直したその思想形態は、自らを不遇に追いやった官界の病弊の根源を突きとめ得ないままに終った感があり、時代の先端を行く力に乏しかったとしなければならぬであろう。彼があれだけ声高に仏教及び卓吾批判をくり広げたに拘らず、有力な識者から、「楚望かつて積学を習うにより、故に議論便ち顛倒縦横、大約三王の余、卓吾の次のみ」(思弁録輯要、後集、卷十一)とたたかれるに至ったのは、誠に皮肉な運命といふべきであろう。そして気を重んずる思想は唯物論であり、人民解放への意図を秘めたものであるという論議は、ここでも破綻を来していることに注目しなければなるまい。

〔注〕

- (1) 以下の叙述は、主として楚望の自叙伝ともいふべき「生状死状」(小山草、卷九)による。
- (2) 楚望は自らを戒めるために「訟言八条」(時習新知、卷三、三十一丁以下)をのべているが、その第一条は懲忿である。
- (3) 刊本本草堂集(内閣文庫蔵)所収の時習新知は、全六卷である。然るに同文庫には別に写本時習新知全八巻が所蔵されており、巻七と巻八は刊本未収のものである。これと同系統と思われる写本が静嘉堂文庫及び九州大学医学部図書館に所蔵されている。
- (4) 「理氣に先後なし。形性に彼此なし。一向に空に落つるべからず。」(時習新知、卷一、五丁)「世儒の氣を離れて理を言い、性命を空談するは、孔孟の旨と戻る。」(同上、十四丁)
- (5) 次の語を参照。「太虚の中は渾べてこれ氣にして性は形なし。人身の中は、渾べてこれ氣にして性は形なし。ただ従容として和順すれば、氣即ち性なり。飛揚躁擾すれば、性即ち氣なり。」(時習新知、卷一、一丁)
- (6) 次の語を参照。「太極は至れり。その上また焉んぞいわゆる無極あるを得ん。無極なれば則ち空なり。聖人は誠を言うも空を言わず。有を言うも無を言わず。……太極の上にも、もしまた無極を加うれば、即ち浮屠のいわゆる出世法なり。……この図(太極図)は、軋折粧綴、大氏八卦に因縁す。然れども八卦は一画にして万象已に具わる。ゆえに神妙変化して、一貫の道となす。茂叔のこの図は、甚だ適量を費す。豈に自然の法象ならんや。」(時習新知、卷四、九丁)
- (7) 次の語を参照。「下学して上達すの五字は、聖教の宗領なり」(時習新知、卷四)「或るひと問うて曰く、下学して上達するは、何を以て之を弁ぜん。曰く、譬えば高きに登るに必ず卑きよりするが如し。易に曰く、卑きは地に法り、崇きは天に效う、と。天は形なく、地は質あり。行を地となして、地を天となす。行は実践にして、知は玄虚なり。下学は踐履にして、上達は空洞なり。……下よりして上、学を先にして達を後にするは、聖人の至誠の道なり。上よりして下、達を先にして学を後にするは、二氏の空寂の教なり。」(同上)
- (8) 次の語を参照。「近代の致良知の学は、ただ窮理支離の病を救わんがためなり。然れども枉がれるを矯めて直きに過ぎ、墨を逃れんと欲して楊に帰す。孟子の良知を言うのは、性善を謂うのみ。是非の心は、人みなこれあり。然れども明に自り誠に自りて、先知先覺する者は少なし。若し意上より尋討し、善を択んで固く執せずして、ただ渾論として良知を致し、突然正心より起さば、則ち誠意の一閔虚設たらん。致知とは、意中の知を致すなり。意なければ則ち知、虚影となりて、致す所把鼻なし。意明すを須ちて、然るのち知致すべし。人は良心あらざるなし。邪動すれば自欺に膠擾す。必ず先ず止まるを知りて定静にし、その妄念を禁止し、以て好悪に達す。然る後、物格るべく、知致すべく、意識にすべし、若し止まるを知り自欺するなきより起さず、胡乱に人をして良知を致さしむれば、妄念未だ除かず、自欺止まずして、鵲突に做し起す。即ち禪家の念を起さざる無縁の知なり。」(四書撰提)