

楊亀山小論

荒木, 見悟

<https://doi.org/10.15017/2328620>

出版情報：哲學年報. 40, pp.1-21, 1981-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



楊龜山小論

荒 木 見 悟

一

龜山、名は時、字は中立、仁宗皇祐五年（一〇五三）十一月二十五日、福建南劍州（將樂）に生まれた。⁽¹⁾ 代々農を業としたが、父殖の代より学に志したという。（集、卷二十九、先君行狀⁽²⁾）熙寧五年（二十歲）鄉薦にあずかり、九年（二十四歲）進士に合格し、汀州司戸參軍に調せられたが、疾を以て任に赴かず、門を杜し学に励んだ。元豐三年（二十八歲）調に赴き、翌年、徐州司法を授けられた。時に程明道の風評を聞き、潁昌（河南許昌縣）において、師礼を以て謁した。「廌山年譜」（游廌山集卷末所収）によれば、この時、謝上蔡・游廌山ともに明道に謁したという。当時の龜山の心境は、「見明道先生」（集、卷十六）にくわしいが、その中に、「官に調せられ、京師に至りしが、朋游の間に於て、先生の緒言を聞くを獲、鄙俗の心、固より以て潛穢せり」の語がみえる。もっとも、後に程伊川がのべているところによると、「游酢・楊時は、始め仏氏の学を為む。既にして安んずるに足らざるを知り、則ち来りて請う所あり。それ能く変ずるに庶し」（二程全書、卷四十一、十三丁⁽³⁾）とあるから、龜山は当初、仏教にかなり心酔していたらしく、それが主として禅僧東林常総とかかわりをもつことは、後でのべる。ただ彼の真摯な向学心は、ひどく明道を喜ばせ、龜山が、翌年、故郷に帰らんとするや、「吾道南矣」の語を贈ったことは、後世永く語り伝えられた。元豐六年（三十一歲）徐州司法の任におもむくが、離群索居の思いがしきりに龜山の胸を横切った。⁽⁵⁾ 然るに元豐八年七月、程明道が歿

するから、亀山が明道の示教を受けた期間は、数年にとどまった。「哀明道先生」(集、卷二十八)には、明道を孟子以後の一人としている。黄宗羲は、「亀山は明道に似たりと雖も、明道には却って殺活の手段あり」(宋元学案、亀山学案)と言ったが、朱子あたりから禅的だとの批判をこうむる亀山が、他方において、「殺活の手段乏し」とされるのはいかなる意味であろうか。ここに彼の思想を解明する一つの鍵があるように思われる。

明道が歿した翌月、継母に死別した亀山は、服喪のため官をはなれる。翌元祐元年(三十四歳)家郷に在って、呉国華と書信の往復を重ね、王安石の学を論じた。(集、卷十七)国華は、諱は儀、延平の人。人となり剛毅篤実、詩易にくわしかったが、大観元年に卒した。亀山の撰した「墓誌銘」(集、卷三十)には、「王金陵(安石)、学に力むれども道を知らず、妄りに私智曲説を以て、学者の耳目を眩瞶し、天下共に之を守ること、一日にあらざるなり」とある。特にこの文中で注目されるのは、王安石が仏教に帰依したことを非難し、「夫れ儒仏の兩立せざること久し。此れ是^レならば、則ち彼れ非なり。此れ非なれば、則ち彼れ是なり」とのべていることであって、これは亀山その人としては、明らかに仏教はなれしているとの意識を抱えていることを表明するものであろう。⁽⁶⁾

二

元祐三年(三十六歳)、亀山は虔州(江西)司馬に任ぜられ、翌年赴任するが、同五年十月、父殖が歿したため、再び官をはなれ喪に服する。その間、元祐六年八月、東林常総(一〇二五—一〇九二)が入寂するが、前述のように、亀山は若き日にその門をくぐり、心性について教示を受けたことがあり、『亀山集』には、常総の語とおぼしきものを引用している。⁽⁷⁾ 覚範慧洪の撰した『禅林僧宝伝』(卷二十四)に、常総の伝をのせるが、それによると、劍州尤谿の出身だから、亀山と同郷であり、こうした機縁で亀山は、常総を訪ねたのであろう。常総は、黄竜慧南門下の俊傑、その門人から馬祖(道一)再来とたたえられたというから、臨済正伝の宗風を發揚していたのであろう。特に慧洪が、「天下の

学者、風に從つて靡き、叢席の盛んなること、近世未だ有らざる所なり」(同上)と云い、また黄山谷が、「聰老(常総)尤も喜んで高明なる士大夫に接す。かれは開卷論說すれば、便ち諸仏の鼻孔を穿てり」(予章黃先生文集、卷十九、与胡少汲書)とのべているように、常総は、その禅悟により士大夫を誘導するすぐれた教養と伎倆を持合わせていたのであろう。⁽⁹⁾そのことを示す一つの証拠をあげよう。朱子の編集した『中庸輯略』(卷上、四十六丁)に、程門の侯師聖の語を引用している。常総がある時、一士人に、「論語に『黙して之を識る』とあるが、一体何を識るのかね。また中庸に『君子は入るとして自得せざるなし』とあるが、一体何を識るのかね」とたずねたところ、その士人は返答に窮したものである。侯氏はこれに私見を加えている。「これは吾儒の語を以て、釈氏の用としているだけで、吾が儒においては、話しのすじが通らない。黙識といい、自得といえ、それ以上識るべきことはない。今日、筆墨を見れば筆墨といい、人を見ては人というようなんだ。」

朱子は、侯氏のこの批判の仕方、やや不満の意をもらしているが、近世の仏者が、往々にして儒教の言葉を仏説に傳会する事態の存することは認めている。その朱子すら、「常総は極めて聡明で、深く仏書に通じ、道行あり」(朱子語類、卷一〇一、三十二丁)というほどであるから、若き日の龜山が、彼に心ひかれたのもやむを得ぬであらう。やがて龜山は、常総から程門へと志向を移すのであるが、常総⁽¹⁰⁾の心性論は、長く宋代思想界にその影を落し続けるのである。いま朱子の語をたよりに、その間の事情を瞥見してみよう。

「龜山、大学に往来し、廬山に過り、常総に見^あう。総もまた南劍の人なり。龜山と性を論じて謂う、『本然の善は、悪と對せず』と。後、胡文定、その説を龜山に得、今に至るまで諸胡謂う、『本然の善は、悪と對せず。悪と對をなすものは、又別に一善あり』と。常総の言は、初めより未だ失となさず。若し本然の性を論ずれば、ただ一味にこれ善なるのみ。安んぞ悪なるを得ん。人みずから壞り了れば、便ちこれ悪なり。すでに悪あれば、便ち善と對をなす。今他は却つて、『悪と對せざるの善あり、又悪と對するの善あり』と説く。近年の郭子和の九図の如き、便

ちこれかくの如きの見識なり。」(朱子語類、卷一〇一、三十三⁽¹⁾)

いわゆる諸胡とは、いうまでもなく湖南学派をさすわけであるが、その心性説が常総に由来するという朱子の説の是非はともかく、その間にあって果した亀山の役割は、決して輕視されてはならないであらう。ここで再び筆を亀山の伝記にかえす。

三

元祐八年(四十一歳)四月、亀山は京(開封)に至り、知潭州瀏陽県事を授けられるが、翌月、洛陽で伊川に見える。明道歿後、程門諸士はほとんど伊川を盟主と仰ぐに至ったからである。翌紹聖元年、瀏陽の任に赴くが、安撫使張舜民は、亀山を客礼を以て遇したという。紹聖三年、伊川に書を送り、西銘についての疑義をただした。⁽²⁾(集、卷十六、六丁)西銘の書は、聖人の微意を發明しているが、体を言つて用に及ばず、その流、兼愛となるだらう、というのである。これに対し伊川は、理一分殊を以て解し、墨子とは異なるとした。(程全書、卷六十三参照)物に称うて平施するは仁の至義(理一)、親疏遠近おのおのその分に当るは分殊。仁の過は分なきこと、分なければ義を妨げる。義の過は自私に流れること、自私なれば仁を害する、と亀山はうけとめた。(集、卷十六、八丁)理一分殊説は、洛学の基本テーマの一つであり、それは朱子に至つて大成されるのであるが、朱子よりみる時、亀山の理一分殊説は、客觀界の事物に対する洞察が甘く、従つてその体認の方法も安易に過ぎると断ぜざるを得ない底のものであつた。

元符元年(四十六歳)、瀏陽より帰り、七月、「周易解義」を完成、八月、京師に行く。「出京」(集、卷四十)と題する詩に、「窮愁添別病、衰晚意多違」の句あるによれば、この頃亀山は、官途に何らかの蹉跌を覚えつつあつたのであらうか。果して翌年十一月には帰郷、含雲寺で、学を講ずる。⁽³⁾

徽宗建中靖国元年(四十九歳)、張舜民の推薦により、荊州府学教授に任ぜられた。この年三月、沙陽の陳淵が、書

を投じて学を問うた。淵、字は幾臾、号は黙堂、剛毅不屈を以て知られる陳瑾⁽¹⁴⁾の甥であって、のち龜山の女を娶る。彼はいう、「淵、少き時、叔祖了齋（陳瑾）に学び、その後、二十五六歳、始めて教を龜山楊先生に承くるを獲たり⁽¹⁵⁾。因って室を授かる」（黙堂集、卷十八、与胡少汲尚書）淵の師事した陳瑾と龜山の両者ともに仏教への関心が厚かったことは、そのまま淵に大きな影響を及ぼしたのみならず、宋代思想界の一般的動向を象徴するものでもあるだろう。淵は、龜山を讀んでいるという、「龜山の二程先生に於けるは、相去ること一間のみ。而して明道の孟子に於けるは、未だ先後する所を知らざるなり。」（黙堂集、卷十七、十八丁）淵が、天理のありようを示す譬喩として示した「月影の万川に散落するも、定相分れず、処処みな円相なるが如し」（同上、卷二十、存誠齋銘）という語は、禪僧永嘉玄覺の「一月普現一切水、一切水月一月現」（証道歌）に示唆を受けたものかも知れないが、これははしなくも程門にいう理一分殊を説明する恰好の素材となった。⁽¹⁶⁾淵の着眼は、明らかに龜山からの伝承によるのである。

崇寧元年（五十歳）、龜山は荊州教授の任におもむく。この頃、国学官の地位にあった胡文定（安国）の間に答え、返書を送った。（集、卷二十、一丁）これは、致知格物・未発已発等、程門の重要テーマを論じたものであるが、伊川の形而上・下区分論よりも、明道の渾然融和論に近い学風をもつ龜山の言説は、たとえば、「もしそれ適くとして道にあらざるなければ、則ち烏んぞ得て離れんや。故に寒くして衣、饑えて食い、日出でてはたらき、晦くして息う。耳目の視聴、手足の挙履、道にあらざるなきなり」という語の如き、伊川の思考よりすれば、全く形而上・下の区分をなみするものと断ぜられざるを得ぬであろう。果して朱子は、この説を目して、「物すなわち則¹⁷」とする謬説だと批判しているのである。⁽¹⁷⁾

四

崇寧五年（五十四歳）、龜山は余杭県知県となった。この頃、陳淵は四明に配流中の陳瑾に会い南帰するが、龜山は

「送陳幾與南婦」という詩を贈った。(集、卷四十二)¹⁸翌大觀元年、余杭におもむくが、この年、曾子開・吳国華が相繼いでなくなり、子開のためには、長文の「曾文昭公行述」(集、卷二十九、二丁)を撰したが、この年九月、伊川が卒し、程門諸子は大きな打撃を受ける。龜山の游廬山あて書信(集、卷十九)には、「伊川先生在せし時、世人は、迂怪の論をば、みな之に帰して以て訕笑をなせり。今、往きぬ。士大夫、その学を尊信するもの漸く衆きは、殊に曉るべからざるなり」という。これを契機として龜山は、程子の遺言の収集に志すのであるが、その成果は、のち張南軒の編訂を経て、『二程全書』卷四十、四十一におさめられている。

大觀二年(五十六歳)、南京敦宗院宗子博士となり、同四年、越州蕭山県知県に任ぜられるが、政和二年(六十歳)、延平の羅予章が来り学ぶ。¹⁹予章は、かつて伊川に見えたことがあったが、郷の先輩吳国華より龜山の名を耳にしており、かたがた陳淵と交友関係にあり、ついに意を決して龜山に師資の礼を執ったのであろう。同四年、龜山は「中庸義序」(集、卷二十五、九丁)を撰し、また「伊川易伝後序」を校正した。(同上、十丁)因みに李延平が予章の門に入つたのは、政和六年のことであつて、予章がその将来に囑望していたことは、「近ごろ後生李愿中なる者あり。道に向ふこと甚だ鋭し」(羅予章集、卷十二、与陳默堂書)の語によつて明らかであり、のちに延平もまたその門人朱熹について同じ感想を抱くのであつて、ここに龜山以来の学統が確立するに至るのである。

宣和五年、龜山は朝請郎に転ずるが、たまたま高麗に派遣された使者が帰国し、かの国王が龜山の安否をたずねたとの報が伝わった。この年五月二十三日、同年の友游廬山が卒去した。²⁰同門の中でも、謝上蔡との交友は至つて稀薄であつたに對し、廬山とは終生親交を保ち得たのは、学風の近似によるのであろう。さる人にあてていう、「去歲數月の間、定夫・(江)民表相繼いで淪亡し、朋友殆んど尽き、また存する者なし。衰老殊に堪うる能わざるなり。」(集、卷二十一、与陳公晦)

宣和六年(七十二歳)、秘書郎を以て召され、翌年には著作郎に遷り「論時事劄子」(集、卷四)を上る。七月、遷英

殿説書に除せられ、十二月、執政に對し時局を論じ、「論金人入寇」(集、卷四)を呈した。その冒頭は、

「切に謂うに、今日の事勢は、積薪の上に臥し、火すでに燃ゆるが如し。安危の機、間髪を容れず。事の為すべきものを度り、宜しく速やかに之を為し、緩うすべからざるなり。之を緩うせば、則ち必ず後時の悔あらん。時方に艱危なれば、当に自ら奮勵すべし。賢を進め姦を退け、覲聴を竦動せば、或いは為すべきに庶からん。若し之に示すに怯懼の形を以てし、委靡として振わずんば、則ち事去らん。勉めざるべからざるなり。」

とあり、切迫した危機感が横溢しており、その具体的方策として、人心の收攬、花石綱採取の中止、民財豪奪の停止等がうたわれている。

欽宗靖康元年(七十四歳)正月上殿し、割子を上る。「上欽宗皇帝」(集、卷二)がそれである。この中では、一、統帥を立て、(金の和議は信すべからず)二、軍政を肅しみ法令を明らかにし、三、宰執の不忠を責め、四、奄寺に防城の責を与えることをやめ、五、号令を謹しむべきをのべている。この中の第三項に関連して、高級官僚が、いずれもわが身の安全ばかりに気を奪われて、一人として社稷のために謀る者なく、身は朝廷に在っても、家族はすでに安全圏に遯れている、と指摘しているのは、崩潰寸前の北宋の国情を彷彿とさせるものである。

この疏は欽宗の嘉納するところとなり、二月八日、右諫議大夫兼侍講に除せられ、辞退するも許されなかった。大挙入寇した金軍の威勢におびえる廟堂内には、しきりに講和論が横行したが、龜山は終始これに反対した。やがて国子祭酒となり王安石の配享をやめた。この頃の龜山の急迫した心境は、胡安国あての書簡(集、卷二十、九丁)にくわしい。

「金人盟を渝えてより、河北淮南の諸郡は、みな吾が有にあらず。民物凋弊し、賦入幾くもなし。軍儲資用、前日に十百すれども、天の時、地の利は、今日に在りては、みな恃むべからざるなり。恃むところのものは、人の和のみ。」

だが金軍防衛の立役者ともいふべき李綱を罷免してまで、当面を糊塗しようとする廷議であつてみれば、龜山の中央に止まるべきいわれは、次第に減少したとみられよう。高宗建炎二年、呂好問の推薦により工部侍郎に除せられたが、これを辞退し、帰郷したのは、その理念実現の見通しが暗いと判断したからであろう。建康より会稽に移った高宗が、更に梓に乗つて閩に逃れんとする風評を耳にした時、さすがに龜山は、「中興の業」の前途を危惧している。(集、卷二十二、与劉希範) 故山にこもつた龜山は、残年を正学の發揮につとめ、安石学批判の論説をつぎつぎと著す。紹興三年(八十一歳)に執筆された「三経義弁」「日録弁」(集、卷六)「弁字説」(卷七)がそれである。胡安国あて書簡にいう。

「某、衰朽、門を杜じて尽くるを待つ。平時の親故、凋喪ほぼ尽き、絶えて過從する者なし。ただ時に書冊に親しみ、以て自ら適しむのみ。家に藏する所の書は、賊に棄毀せられ、僅かに一二を存するのみ。(程先生の)語録、常に念に在り。先生の門、余に人なし。某、当にその責に任すべきなり。二冊を寄示せらるる蒙り、尤も留念を荷う。然るにこの事体は大なれば、寡陋なりと雖も、敢て勉めずんばあらず。近ごろ(安石の)三経義を閲するに因り、義理を害う処あるを見、ほぼこれが為に論を著し、以て王氏の失を正す。蓋し嘗てこれを朝に論じ、その王爵を去り、配享を罷めしが、後生晩学、未だ必ずしもその非を知らざればなり。姑く此の一事を終えんと欲す。書成れども、未だ脱稿せず。款曲、当に録して以て納め去り、正を左右に取るべし。遠きに伝うべきに庶からん。」(集、卷二十、答胡康侯其十二)

胡氏湖南学派の心性論は、一般に謝上蔡の影響下にあるとされがちであるが、安国と龜山との交友が、その重要な下地になったであろうことも、看過されてはなるまい。⁽²²⁾ 紹興五年(八十三歳)三月十五日、龜山は諸友と地を鏞州(将⁽²³⁾樂)の南山に相するが、この年、門人羅予章が病歿した。(享年六十四)⁽²⁴⁾ 四月二十三日、李綱と性善の旨を論じたが、翌二十四日、忽焉として逝去した。その「墓誌銘」は、胡安国によって撰せられた。龜山の晩年は、悲憤と寂寥に満

ちたものであった。国歩艱難に加えて、福建地方は盜賊横行し、饑饉洪水に見舞われるなど、災禍相繼ぎ、生活もきびしかったようである。「若し閩中に来らば、日に狼狽するを見ん。痛心疾首、また生意なく、旦暮癡坐するのみ」(卷、二十二、与李泰発)という彼の言葉には、老残の身をもて余すかの如き口吻すら感じられる。晩年の彼の出处進退には若干の問題があるが、それは後でふれる。

五

『亀山集』をひもといて、直ちに感知するのは、十有余年にわたり程伊川の指教を受けたにもかかわらず、伊川ほどに理を前面に押し立てる気魄が乏しく、むしろ誠意への関心が強いことである。もとより亀山も、理一分殊を口に、(集、卷十一、九丁、卷十六、七丁、卷二十、二丁)天理を語り、(集、卷十二、十九丁)是非の弁別を説くのであるが、理の權威の確立に存在の向背を賭けようとする伊川ばりのひたむきさが感じられないのである。試みに、亀山の致知格物解を検討してみよう。彼はいう。

「致知格物は、蓋し致知は当に物理を極尽すべきを言うなり。理尽さざるあれば、則ち天下の物、みな以て吾れの知を乱すに足る。意誠に心正しからんことを祈^{もと}むるも、遠し。」(集、卷二十、一丁、答胡康侯其一)

この語を評して東林の高忠憲は、「此れ程門格物の传的なり」(高子遺書、卷二、四丁)というが、実は、物理のあり方、物理を極尽する方法について、亀山がいかに考えていたかが問題なのである。この少しあとに、先に引用した(第三節)「もしそれ適くとして道にあらざるなければ」云々という一節が続くのであって、これでは事物に対する理の独自の權威が認識されているとは認められないのである。朱子の言葉を借りれば、「衣食作息、視聽[・]拳履は、みな物なり。そのかくの如くなる所以の義理準則は、乃ち道なり」(中庸或問、九丁)という、その物と道との弁別[・]があいまいなのである。なぜ亀山においては、このような傾向が濃化されて来たのか。それは、理の客觀的独自性とその事物

に対する指導性に注目するよりも、むしろ理を体得する心のありように重点を置いたからだと思われる。そこで誠意といふことが、格物に劣らぬ重要な工夫となつて来るのである。

「学は致知に始まり、止まるを知りて止まるに終る。致知は格物に在るも、物は固より勝てて窮むべからず。身に反りみて誠なれば、則ち天下の物を挙げて我に在り。詩に曰く、『天蒸民を生じ、物有れば則有り』と。凡そ形色の吾が身に具わるは、物にあらざるなし。而も各々則あり。目の色に於ける、耳の聲に於ける、口鼻の臭味に於ける、外に接して通るるを得ざるは、それ必ず^{ゆゑ}以あり。その物を体して遣るべからざるを知れば、則ち天下の理得。

天下の理得れば、則ち物と我と一なり。能く吾れの知思を乱るあるなくして、意それ誠ならざるありや。これに由りて、天下の志に通じ、万物の情を類し、天地の化を養ふれば、その則遠からず。」(集、卷二十六、題蕭欲仁大学篇後) 朱子は明確に、「大学の序は、致知を先にして、誠意を後にす。その等躡ゆべからざるものあり」(大学或問、十七

丁)といったが、ここでは、致知と誠意の先後關係が問題とならないばかりか、「身に反りみて誠なれば、則ち天下の物を挙げて我に在り」と、はやばやと誠による事物の抱き込みが宣せられる。もとより龜山とても、誠意さえあれば格物は無用だといふのではない。否、時としては、「身に反りみて誠なる」ことと、「その知を致す」こととを、「分ちて二説となすべからず」(集、卷二十一、答呂居仁其一)と忠告してさえているのである。⁽²⁵⁾これは、みかけはいかにも格物と誠意の併行両存を説くかのように思われる。しかし理の独立的權威を前提にした上での誠意と、誠意の中にはやばやと物理を包み込んだの格物とでは、明らかに工夫の性格に相違ありとしなければならぬだろう。前者よりみれば、後者における格物は、誠意の美名にかくれて、実質的には恣意にもつくものと断ぜざるを得ず、格物はあつてなきが如くならざるを得ないからである。だから朱子は、「身に反りみて誠なるは、乃ち格物知至以後の事たり」(大学或問、二十三丁)と反論するのである。⁽²⁶⁾「もし知ることが不十分だと、之を反りみて誠でない者が多い。何で身に反求しさえすれば、外に求めるまでもなく、万物の理がすべて我に備わつて、誠になりきつていゝと言えようか。まして格

物の工夫は、事物に即してそれぞれその理を求めるに在る。だのに今、事物を離れて、ひたすら身に求めようとするのは、全く大学の本意ではない」(中庸或問、三十九丁)と、朱子は攻撃の手をゆるめない。厳密に言えば、龜山の反身格物が、「事物を離れて」というのは、朱子の言い過ぎであろう。だが、事物への接し方、事物の取り込み方か、両者においてへだたりあることは、先にみた通りである。朱子の門人陳北溪も、龜山の万物を一己に会する説は、孟子の万物みな我に備わる(万物本然の理は吾身に具わるの意)を誤解するものであって、これは仏家の平等論に過ぎないと述べている。(北溪集、第三門、卷六、五丁)⁽²⁷⁾ このように事物と道理とを区分する立場からは、きびしい批判を浴びた龜山ではあるが、多少なりとこれを渾一的にとらえ、支離の弊を矯めようとする学者からは、むしろ好意的に迎えられた。湛甘泉は龜山の反身説を是としており、黄宗羲は、「寒衣飢食、出作入息、無非道」の説を、「この語もとより病なし」とし、これは程子の「百官万務、縁来無一事」(二程全書、卷七、四丁)の義と同一だとした。(孟子師説、卷五)

龜山が朱子から仏教的だと称される理由は、道器の区分をなみし、安易な格物論を説く点にある。たとえば龜山は、孟子(告子下)の「徐行後長」を説明して、精粗兼備だとし、それを龐蘊の「神通並びに妙用は、運水搬柴に在り」の語と同じく、自得者の言だとしたが、(集、卷十三、二十六丁)朱子はこれに病ありとし、仏教では、運水搬柴が神通妙用だとするが、儒教では、徐行後長ならよし、疾行先長なら不可とするのであって、そこには一定の節度が要求されるとした。(文集、卷五十九、二十九丁、答陳衛道)⁽²⁸⁾

龜山はまた、論語里仁の「唯仁者能好人、能惡人」を解して、「物を一己に会し、而るのち能く天下の好惡を公にして、私をなさず」(論語精義、卷三下、三丁所引)といったが、これは先にのべた彼の反身説と密接なかかわりをもつことは、いうまでもあるまい。つまり彼の念願は、己れの誠意にもとづいて事物への関心を濃厚にし、それを公平に取込み、公正に判定して行くということにあるのであろう。然るに朱子は、これを評して、これは仏僧僧肇の言だとし、「私心なくして、おのずから物我の間なし」というのはよいが、もし「物を会するに意あるならば、物と我とを

忘れずして、彼に率って此を合することになるわけだが、物と我とは合しようがないではないか。これは仏教の語としても、まだ極至の語ではない」(論語或問、卷四、三丁)という。理に則する主客の合致を説かずして、いきなりむき出しに「物を己れに会しようとする」亀山説は、主客の強引な結合に終るだけであり、それは仏教の至義にも及ばぬ愚論だとされたわけである。

亀山思想の仏教的臭味について注目されるのは、中庸(二十六章)の本文を介して、高明と中庸の一致をしきりに説いていることである。中庸と高明の関係については、すでに程子が、「中庸は天理なり。天理の高明を極めざれば、以て中庸を道うに足らず。中庸は乃ち高明の極のみ。二致あるにあらざるなり」(二程全書、卷四十、十六丁²⁹)と、天理における中庸と高明の合体をのべているのであるが、亀山も、「世儒の論に、高明を以て己れを処し、中庸もて人に処すとするは、内外を離ち、心迹を判つなり」(集、卷二十六、題蕭欲仁大学篇後³¹)と、王安石の高明・中庸分離論に反対し、釈老にあこがれて、徒らに高明に馳せるべからずと、警告している。(卷十一、八丁)然るに亀山には、「高明は中庸の体、中庸は高明の用なるのみ」(集、卷十、三丁)の語があり、これは朱子により、妥当ならずとされた。(朱子文集、卷五十一、三十六丁、答万正淳)それは、体用という概念をどのように理解するにせよ、高明を中庸よりも上一層のものと理解することとなり、それだけ仏教的悟道論に接近する危険があるからであらう。亀山の中庸解の片鱗は、『中庸輯略』によってしのぶことができるが、朱子によれば、亀山の説は、しばしば中庸の原意より逸脱しており、「仏老の緒余にして、決して孔子、子思の本意にあらず」(朱子文集、卷三十五、二丁、答呂伯恭問亀山中庸)と批判される底のものであり、亀山の門人陳淵や羅子章ですら、「亀山の中庸は、語意枯燥にして、呂与叔の浹治に若かず」とのべていたという。(同上)枯燥とは、ある種の偏向性を持ち、日常の場から浮上しているということであらう。この浮上りが、朱子よりすれば、仏教的ということになるのである。

ここでついでに論語の解釈における亀山と朱子の対立をみておこう。論語憲問篇の、「君子道者三、我無能焉」章

に註して、龜山は、「(知仁勇の) 三者備わるは、蓋し聖の事なれば、孔子も居らざる所なり。故に『我能くするなし』と曰う。子貢の『夫子は道に^よ自るなり』と曰うは、蓋しその自る所のもの道なれば、則ち仁知勇の名もまた混ぶ、と言うなり」(論語精義、卷七下、二十四丁)と、道を知仁勇以上の根源者の意に解したが、朱子はこれを評して、「老仏の余」だとし、「若しその言の如くんば、則ちいわる道なるもの一物となりて、三者の上に在り。それ豈にこれあらんや」(論語或問、卷十四、十四丁)と断じた。⁽³²⁾

また論語泰伯篇の「曾子有疾」章に註して、龜山は、「曾子の手足を啓くと、かの簣を易うるとの際を観るに、死生に己れを變するなきにあらざれば、もつてこれを語るに足らず」(論語精義、卷四下、四丁)とのべたが、ここに孝道の原則をくみとれば足るとする朱子は、これを批判して、「知らず、楊子、ここに於いて、それ果して礼を以て重しとなすか、達を以て重しとなすか、是れ未だ知るべからざるなり」(論語或問、卷八、三丁)と不満を呈した。つまり龜山の考えは、人生の達觀・悟道に重きをおいて、具体的な礼にかなっているか否かを輕視している疑いがあるというのである。「龜山は、傍証をよく引用するが、原文の本旨を説かない。とかく無關係のことを、取り上げる」(朱子語類、卷十九、十五丁)というのが、朱子の龜山註に対する総合的評價であらう。そしてそのわき道へのふみ込みが、とかく仏老への接近となることを朱子は嘆くのである。

六

ここで龜山の心性論に、眼を転じてみよう。龜山の、「人性上、不可添一物」(集、卷十二、八丁)「性不仮修」(集、卷十二、十五丁)の語は、性の本来的実在を示す語として、道学者の間では好評である。しかし、あの問題多い「生之謂性」という告子の語を過ならずとする⁽³³⁾(集、卷十六、与楊仲遠)に至っては、心と性との区別を蔽にする朱子あたりの不満を招くのは必定であらう。もっとも程子も、「生これを性と謂うは、ただ稟受する所を訓ずるなり」(二程全書、

卷十九、三十六丁、卷二十七、三丁）と一概に否定はしていないのであるが、「天命之謂性」という場合の性とは、明確に区別している。朱子に至っては、これが一層明白となり、性は理、生は氣、告子はその理と氣の区別を知らぬものと攻撃している。（孟子集註、告子上）こうした観点から朱子は、「孟子尽心上の、「尽其心者知其性也。知其性則知天矣」を解しても、「よく心を尽し得るのは、性を知るがためであって、性を知るは先にある」（朱子語類、卷六十、二丁）とし、「知の字は重く、尽の字は輕し」（同上、六丁）ともいった。然るに龜山は、「心、その正を得、然る後、性の善を知る」（集、卷十二、八丁）といい、また心の明白調達なるを強調したあげく、「心を知れば、則ち性を知る」（集、卷十二、二十六丁）という。朱子においては、「性より心へ」という構造であるに對し、龜山においては、「心より性へ」という構造になっているのである。つまり龜山においては、性（理）の優先性が、さほど嚴密に自覺されていない。このことは、当初にのべた、龜山において理が余り強調されていないという事実と相照應するであろう。朱子が、龜山の「心はなかるべからず、性は修を仮らず」の説は正しいが、右の一節は疑問があるとするのも、ことわりあることである。

朱子が李延平に入門した時、延平から、龜山門下相伝の指訣として、喜怒哀樂未発の時の氣象を觀よ、と教えられたという。これは、その後屈折しながらも、朱子の未発主義の先驅的體驗となるのだが、朱子は未発の前の氣象を觀るのと、（龜山のいう）未発の前を體驗するのとは、⁽³⁵⁾やや異なるという。體驗という語は、思量をとめない、すでに已発となつてゐるからである。（朱子語類、卷二〇三、五丁）ただ『龜山集』の文脈よりするならば、彼が、未発における意識的觀察を説いたとは受けとめにくい。それよりも問題となるのは、彼がこの文の直ぐあとに、「天地の間に盈つる、孰れか道にあらざらんや」と道の遍在を説き、寒衣饑食を直ちに道だとしてゐることである。（上述）とすれば、龜山の「以心驗之」は、心の機能への全幅の信頼をうたい上げたところにアクセントがあるのであらう。そしてそのことが、上にのべた彼の直觀主義と無縁ではないと考えられるのである。

龜山のそうした傾向は、しばしば仏教的だとの批難を受けるのであるが、龜山は、「仏氏は道德に和順する意はある。だが義において不十分である」(集、卷十、二丁)「人倫を廢し天理に逆らうから、道たる所以ではない」(集、卷十八、二丁)などと、儒仏の界線を明示することにつとめているのである。特に王安石を評しては、「仏老を尊んで聖人としている」ことを、一つの主要な誤謬としている。(集、卷十七、四丁)

一体、仏教的であるとか、禪的であるという言い方は、その内容甚だあいまいなのであるが、少くとも朱子よりみれば、性よりも心を重んじ、未発の中の直観を説き、格物窮理を強調せず、高明に心傾けることなどが、龜山を仏教的と規定する主因となったのであろう。しかし仏教との間に距離をおくことが、己れ自身の思想としての偏狭をもたらし、柔軟性の喪失を来すならば、結局、自縄自縛になるだけである。排仏をとなえつつ、なぜ排斥されるに値するほどの仏教が興隆しつつあるかに、さめた眼をもつことは、儒教の発展のためにも、欠かせないのではないか。龜山がただけそうした柔軟な意識を持合わせていたかは、明らかでない。ただ彼が、「儒仏の深き処は、差う所秒忽のみ」(集、卷十、四丁)、「儒仏の論は、その極致に造れば、則ち差う所秒忽のみ」(集、卷十六、与楊仲遠)、「いわゆる心法、天地を起滅するの旨、未だ一言を以てこれを攻め易からず」(同上)などという時、案外、時代思想全般を根源から見ぬいていたのではあるまいか。孟子尽心上の「形色は天性なり」を釈して、龜山は、「有物有則」のことだとしながらも、これを仏教の「色即是空」と同じ論法だとしている。(集、卷八、二十一丁、卷十三、十八丁)強いてそのちがいを求めれば、吾儒は天下自然の理を常事に即して語るに對し、仏教は不必要に精微なことを説くけれども、要領を得ず、学者をして適從するを知らざらしめる、という。朱子は、この説明の不備をついて、天命の性は一理として具わらざるなく、天下の物はこれより実なるものはないのに、それを仏教の空と同視するのは、不都合である。龜山ののべる通りだとすると、「儒釈の妙処は、ともに空から發生し、仏教の異端たる理由は、単に精微を語って冗舌に過ぎるということだけになる」と責めたてる。(孟子或問、卷十三、十四丁)朱子に言わせれば、人間の本性は空なの

か、それとも理を具有しているのか、それを明らかにするのが、先決問題だであろう。だが亀山がここに色空論を持出したのは、形色 $\parallel$ 色、天性 $\parallel$ 空というが如き対配をねらったのではなく、仏教の「色即是空」が、色と空とを不離一体のものとしてとらえているように、「形色即天性」と緊密に一体化してこそ、孟子の本意にかなうとしているのであろう。ここに色即是空論を引用することの当否は、朱子の視角とは別の立場から論ぜらるべきである。亀山の形色論が、その反身説と文脈を一にすることに想到する時、彼は彼なりに鋭い眼力をもっていたと言わざるを得ない。儒仏の区分はむづかしい、という彼は、儒仏を区分するすべを知らなかったというよりも、儒仏を包む大きな思想界のうねりに眼覚めていたというべきである。⁽³⁷⁾

七

亀山の生涯について、古来問題とされているのは、彼が晩年、宣和年間、姦相蔡京の下で、中央に入り要職についたことである。これについては、すでに当時から非議する向きがあったらしく、胡安国の撰した「墓誌銘」にも、「援いて之を止むれば止まる」「進んで賢を隠さず、必ず其の道を以てす」という孟子公孫丑上の語を援用して、亀山を弁護している。しかし亀山の友人陳瓘や、門人張九成が骨鯁の節義を全うし、多年にわたる配流の辛酸にたえたことに比べる時、亀山の晩節は、やや色褪せてみえるのである。朱子は、亀山の人となりは「粘泥」（決断力乏し）だとい、（朱子語類、卷三十八、八丁）またその資質が困弱で、召に赴かんとする人に、余り手ごわいことをするなと忠告したという逸話まで持出している（同上、卷七十、三十三丁）かつその門人には、「弘にして毅ならざる」風潮があったともいい、（同上、卷三十五、二十四丁）亀山の易解において、否卦六二の「包承、小人吉」という句を、「包承小人」（小人を包承す）と読み、「否の世においては、まさに小人を包承すべきである」の意に解したのは、彼自身が蔡京父子に従ったしくじりを弁護しようとしたものだ（同上、卷七十、二十二丁）とまで揶揄している。張南軒の如きも、亀山の出

処進退には、「少疑なき能わず」とのべている。(南軒集、卷二十七、答胡広仲第二書) 龜山に、殺活の手段が乏しいという黃宗義の批判も、そうした性格の弱さを見ぬいての上のことであろう。⁽³⁸⁾しかし張南軒も、「数日来、龜山集を看、乃ち前輩の造る所を知る。龜山輩の如き、未だ輕がるしく議し易からざるなり」(南軒集、卷十九、答吾晦叔第二書)とのべており、陳龍川も、「人生得然後可以有為才智之士、非有学力卻住不得」という龜山の語を読んで、恍然として自失したという。(陳龍川集、卷二、後跋) 明儒耿天台に至っては、「兩程の門下にくいたの人材があつたが、能く宗脈を會得したのは、龜山・上蔡・和靖の三人であつて、而も龜山が筆頭であるとしてまで称揚している。(天台文集、卷五、与管延平)

とすれば、龜山の出処については、単純な節操論よりも、もっと広い視野から検討して見る必要があろう。龜山の學風にあきたりない余り、その出仕が全く無為無策に終つたと断ずるのは、早計であらう。安石の新學を排斥し、洛學の發揮に努めた功績は、決して輕視されてはならないからである。彼の獻策が十分な成果をかちとり得なかつたからとて、その出仕の意圖を直ちに利禄に結びつけるのも、適正な判断とは認めにくい。朱子は、国家危急であるからたとい蔡京父子の薦めによって龜山が出仕したとしても、それ自体は責めるに値しないが、諫官として獻言するところが、時流に適切でなく、その任を十分に果し得なかつたという。(朱子語類、卷一〇一、十五丁)

そこには、金軍の侵寇をとどめるすべがあつたにも拘らず、当時の朝官が無能無策であつたがために、取返しのかぬ民族的悲劇を招来したという、朱子の歴史觀が投影しているかのようである。龜山を惜む心は、実は民族の失態を憤る心に連なつているのである。そこまで視野を拡大する時、龜山の思想と人品に、いま一段の剛毅さ、ねばり強さを求めたくなるのは、ひとり朱子のみではないであらう。

龜山が故家に隠退した頃、饑饉と盜賊に寧居の暇なき農民たちは、龜山の家を訪ね、その窮狀を中央に伝達してくれよう依頼し、龜山もやむなく執政あての私信を送っている。(集、卷二十二) こうした地すべりの状況の中で、龜

山はその思想を根柢から手直しすべく、もう余りに老い込んでいた。ただその知己胡安国や、その門人張九成などによつて、旺盛な心の哲学が唱えられたことは、その門流に朱子が出現することともに、きわめて注目すべきことと思われる。

註釈

- (1) 以下、龜山の伝記は、楊龜山集（康熙刊本）巻首にのせられた、胡安国撰「墓誌銘」、呂本中撰「行狀略」、闕名撰「年譜」及び宋史卷四二八本伝等を主とし、若干の資料により補った。
- (2) 「先君行狀」には、「皇祖よりして上は、世々農家たりしが、先君に至り、始めて其の子を励ますに学を以てす」とある。ただ巻十八、上毛憲書には、「某愚無似、家世業儒、而名不隸於農工商賈之籍」とあり、「先君行狀」の叙述とくいちがいをみせるが、後者は累代好学的であつたことを、やや誇張したものではなからうか。
- (3) 『二程全書』にはまた、「游酢楊時、先知学禪、已知向裏没安泊处、故来此、却恐不变也」（巻二、三十四丁）の語をのせる。この「不变」は、「儒家としての志を変ぜず」の意であらう。なおこの頃、游陽山とかくべつ親しく交わつたことは、『龜山集』巻四十二「寄游定夫」の詩によつても、うかがうことができる。
- (4) 『二程全書』（巻二、二十丁）にみえる、次の語を参照。「游酢楊時は学得靈利高才也。楊時於新学極精。今日一有所問、能尽知其短而持之。（中略）伯淳嘗与楊時誦了教篇。其後尽能推類以通之。」文中の「新学」とは、王安石の学問をさす。
- (5) 『龜山集』巻十六、寄程二十三を参照。程二十三是、明道の子である。
- (6) 龜山の呉国華あて書簡の中には、また「某、王氏の字を觀するに、その精微要妙の義は、多く字説に在り。すでにこれを禁ずれば、則ち名は未だ廃せずと雖も、実はこれを廢せるなり。然りと雖も、廢と不廢とは、君子何ぞ心を容れんや。謹んでその是なるものを守るのみ」という一節がある。のちに龜山は、安石の字説の誤謬を正すべく、「字説弁」を著すが、朱子はこれを批判して、「龜山、荆公の字説の三十余字を弁するあり。荆公の字説は、その説多し。（然るに）ただ三十字を弁するのみならば、何の益あらんや」（朱子語類、巻八十六、二十一丁）という。
- (7) 集巻十三、二十一丁に、「通総老言、經中說十識、第八菴摩羅識、唐言白淨無垢」云々とあるのは、常盤大定博士の指摘されるように、「支那に於ける仏教と儒教と」二六四ページ）総老通言のあやまりであらう。

- (8) 慧洪はまた、「康山（南康の帰宗寺、廬山の西にあり）、総（常総）祐（雲居元祐）二大土の後より、叢林死灰の如し」（石門文字禪、卷三十、真淨和尚行狀）という。なお『雲臥紀譚』巻上には、常総と張商英にかかわる逸話をのせる。
- (9) こうした面において、出色の力量を具えていたのは、南宋初頭の大慧宗杲である。宗杲よりみれば、常総とてもなお未熟と看ぜられていたようである。（『宗門武庫』巻上参照）
- (10) 『中庸或問』二十八丁参照。
- (11) 朱子文集、卷四十二、答胡広仲第五書を参照。
- (12) 楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』一七〇ページ参照。
- (13) 集、卷四十二「含雲寺書事六絶句」を参照。
- (14) 陳瑾については、拙稿「宋儒陳瑾について」（宇野哲人先生白寿祝賀記念東洋学論叢所収）を参照。
- (15) 『黙堂集』卷十五、上楊判官を参照。
- (16) 『朱子語類』卷十八、十丁及び陳北溪の『性理字義』巻下、人心事物皆有太極の条を参照。
- (17) 『朱子語類』卷六十二、二十一丁参照。
- (18) 集、卷四十二にみえる「和陳瑩中了齋自警六絶」も、この頃の作であろう。
- (19) 予章との問答は、集、卷十二、二十二丁以下にみえる。
- (20) 『延平集』上予章書及び『羅子章集』巻首年譜参照。
- (21) 集、卷二十八に「祭游定夫」をおさめ、また『廬山集』巻四には亀山撰の「墓誌銘」をおさめる。なお陳瑾は、この前年（宣和四年）に歿したらしい。拙稿「宋儒陳瑾について」を参照。亀山集、卷二十四には、「沙泉陳諫議祠堂記」「南劍州陳諫議祠堂記」をおさめる。王安石批判において両者は共通性をもつが、陳瑾がほとんど儒仏の界線にこだわらず、仏学に関する論著を残しているに對し、亀山はあくまで儒家としての意識を守り通した。それは陳瑾あての書簡（集、卷十九）にも示されている。
- (22) 全祖望が、「南渡、洛学を昌明するの功、文定、幾んど亀山に倅し」（宋元学案、武夷学案）というのは、含蓄ありとしなければならぬ。
- (23) 予章の編集した程子語録は、かなり整備されたものであったらしいが、予章の死歿前後、賊火に焼かれたことを、亀山は惜んでいる。（集、卷二十、答胡康侯其九）

- (24) その詳細は不明であるが、李綱が仏教に精通していたことから察するに、それは仏教をもまき込んだものであつたろう。なお亀山は、李綱の父母のために、「李修撰墓誌銘」「令人呉氏墓誌銘」を撰している。(集、卷三十二所収)
- (25) だから、「修身より推して平天下に至るまで、道あらざるなし。而してみな誠意を以て主となす。苟くも誠意なくんば、その道ありと雖も、行う能わざるなり」(集、卷二十一、答學者)というとともに、「若し意誠なれば、便ち以て天下を平かにするに足ると謂わば、則ち先王の典章文物、みな虚器ならん」(同上)というのである。
- (26) 『孟子或問』卷八、十四丁参照。
- (27) 『朱子語類』卷六十二、十一丁参照。
- (28) 『孟子或問』卷十二、一丁参照。ここで朱子は、仏教を非って、「蓋しその学、空を以て真となし、理を以て障となして、縦横作用を以て奇特となす」とのべている。
- (29) 游廬山もいう、「高明は中庸の至理にして、中庸は高明の実徳なり。その実、両体にあらざるなり。」(游廬山集、卷一、四十三丁)
- (30) 朱子によれば、この「世儒」とは、王安石のことだという。朱子文集、卷四十三、十三丁、答李伯諫参照。
- (31) 集卷十四、八丁参照。
- (32) 朱子は、「夫子みずからいうなり」と訓ずる。
- (33) 呂東萊も、「亀山の説は、誠に奇險となす」(呂東萊集、卷三、与朱侍講)とのべている。明人詹陵の『異端弁正』巻中にも、亀山説は、「専ら仁義を卑しんで、道徳を尊ぶ」ものだとしている。
- (34) もちろんこれは条件つきであつて、告子は生を性という所以を知らぬ、と亀山はいう。
- (35) 亀山集、卷二十、一丁には、「但、喜怒哀楽未発の時に於て、心を以て之を驗すれば、時中の義をは、おのずから見ん」とある。『中庸輯略』巻上、二十三丁参照。
- (36) 論語為政の「攻乎異端斯害也已」を解して、亀山は、「異端の学も、帰すれば斯ち之を受けて可なり。豚を追放するが如くするは、則ち害あり」(論語精義、卷一下、二十丁)と解する。たとえ異端でも帰服して来れば、これを受け入れよ、というのである。
- (37) 朱子はいう、「亀山の言を立つるは、却って含蓄に意あるに似て、而も尽さず、遂に仮借寄託の語多く、殊に人意に快からず。」(朱子文集、卷六十四、三十八丁、答或人)

(38)

こうした場合、往々にして、龜山の性格の弱さと禪的傾向とが癒着した結果だという議論が生まれ易い。劉念台はいう、「龜山平日の学問、禪を雜え、ただ寛大の体面を作すのみにて、喫緊得力の処なし。是を以てこの出処あり。」(劉子全書、卷二十九、四十五丁) ただし劉念台は、別の箇所では、龜山ほどの大儒の出処について、輕がるしく議すべきではない、とよべている。(劉子全書遺編、卷一、二十丁)

なお王建秋著『宋代太学与太学生』二五〇ページには、『靖康要録』の「祭酒楊時(龜山)、日造蔡攸(京長子)之門、子弟從遊於道觀僧舍」という記事を引用し、龜山の時勢への阿諛が、この極に至るとしている。しかし『靖康要録』の記録は、にわかに信用しがたい。さすがに朱子は、龜山が蔡氏の恩顧を思つて、彼の子を庇つたという伝聞は、誤りだとしている。(朱子語類、卷一〇一、十九丁)