

## 盤珪禪師の不生禪が投げかけた問い

吉 田 公 平

はじめに

盤珪禪師（一六三二—一六九三）が請われるままに精力的に各地を訪問して講話したのは、十七世紀後半のことである。このころは、十七世紀前半とは様相が一変する。藤原惺窩（一五六二—一六一九）、林羅山（一五八三—一六五七）、中江藤樹（一六〇八—一六四八）の世代。この三人の年齢差はほぼ二十歳。藤原惺窩は朝鮮役の捕虜であった姜沆にであい、朱子学に開眼し、四十歳の時に儒者に転向した。林羅山、堀杏庵、松永尺五、那波活所などが輩出する。中江藤樹は常師をもたないままに儒学を自己の人生哲学として生きた。この時代は、もたらされた中国明代末期の学術情報の水準の高さと視野の広さに驚嘆して、それを吸収するとともに躍起になった時代である。林羅山が象徴するように、紹介型の儒学者たちである。その中であって、中江藤樹は朱子、王陽明の心性論に不満を覚えて、同時代の人であり、明朝に殉じた劉念台（一五七八—一六四五）と基調を同じくする「誠意説」を創設した。紹介型の時代から独創型の時代に転換する、その境界に位置するのが中江藤樹であったともいえる。自らの生活哲学として思索したその成果である。

勿論、中江藤樹の同時代、或いはその後になっても、新思潮に飛びつく新しがり屋は後を絶たない。彼等は時運の底辺を構成する。儒学思潮が普及するうえではそれなりの役割を果たすのだが、中江藤樹が林羅山を酷評した時の標語である「鸚鵡」以上のものではない。しかし、当時はこの「鸚鵡」であることが新思潮者の象徴であった。紹介者としての「鸚鵡」は、自前の生活哲学として思索を凝らしたりはしない。独創性の乏しい一群の人々であるとし、一捌けに塗りつぶされて、軽視されるけれども、状況が一変した時には、誰かがこの「鸚鵡」の役割を果たさざるを得ない。

国内戦争が日常化し、明日も生きられるという展望がなかった戦国の時代。国内戦争が終息して明日も生きられるという希望を懐くことができた時代。徳川幕府の誕生がもった歴史的意義とはこのことである。この軍治から文治へ。戦乱から平和へ。この転換を成し遂げた人として、徳川家康に対して、称賛と感謝の言葉が氾濫する所以である。氣運漸開説を述べた貝原益軒（一六三〇—一七一四）がその一人であるが、中江藤樹のほぼ二十歳後輩、わが盤珪禪師の八歳後輩に当たる。島原の乱（一六三七—一六三八）が決着して、幕藩体制が整備された後は、もはや戦国色はない。明朝との貿易も日常化して学術情報がわんさと入る。情報媒体は直輸入の漢籍である。しかし、需要に応じきれない。高価でもある。漸く木版印刷が普及してきたので、唐本・朝鮮渡り本・朝鮮本を祖本にして、和刻本が出回る。もはや紹介型の時代を脱皮して、その哲学資源を自前で咀嚼する。

朱子の『大学章句』がいう「明德」が何であるかを咀嚼しようとして蹉跌したのが、盤珪禪師であった。実は中江藤樹の朱子学―陽明学―藤樹学という変遷、或いは思想形成もまた、裏返して云えば、自らが自前で咀嚼したが為の、変遷であった。その意味では、中江藤樹は時代を先取りしていたといえる。盤珪禪師は自前で咀嚼しようとしたがために蹉跌し、蹉跌しながらも咀嚼しようとする意志を放棄しなかったがために、

仏心不生説に開眼した。それは盤珪禪師一人のことではなかった。盤珪禪師が仏心不生説を見出し、布教した時代とは、自前で自分の生き方を見出そうとした人々が登場した時代であった。勢い、盤珪禪師の提唱した不生禪は直接に盤珪禪師に参じた同調者の世界を越えて、反響を呼び起こすことになった。本稿ではその一端を紹介することにする。

## 一 中江藤樹と中川謙叔

中江藤樹は『鑑草』の序文の冒頭で「明德仏性」論を次のように展開している。

情（つらつら）世間の福ひを思ひくらぶるに、身やすく心たのしび、子孫のさかふるを上となす。命のながきを次とす。位たかく富るを下とす。此福ひの種は明德仏性なり。此種をまきて此福ひを造る田地は人倫日用の交なり。明德仏性をつねに明かにして（中略）こつじき非人に至るまで慈悲をほどこすを明德仏性の修行とす。（後略）

この「明德仏性」は本論冒頭の総論では「本心」と言い直されており、その対抗概念は「物我の隔心」である。『鑑草』は序文・総論に続いて、「物我の隔心」から解放されて「本心」としての「明德仏性」を明らかにした人々が幸福になった事例を数多く掲載している。同様の主旨は「与牛原氏老母」（『藤樹全集』巻十九）にも示されている。

平生之御心優々とゆるやかにして他念なく、目にふれ耳にふるる事何事も皆慰とする心にて御暮候事、第一之心持にて候。吾人不動欲。不滞物、少も他念起らざる時、如何にも快よくゆうゆうとゆたかに有ものにて候。是即明德の本体、仏法に所謂如来と申候は此心にて御坐候。（後略）

中江藤樹（一六〇八—一六四八）は盤珪禪師（一六二二—一六九三）より十四歳年長である。盤珪禪師が不生禪に開眼した時には、中江藤樹は既に他界していた。この二人の間に影響関係はない。盤珪禪師が「明德」理解に難渋していたおりに、中江藤樹の「明德仏性」説を聞くことができたとしたら、盤珪禪師はいかなる反応を示したであろうか。

中江藤樹の「明德仏性」説が開示したのは婦女教育のために編纂された『鑑草』だからであり、また書簡の宛先が恐らく仏教の信心が深い牛原氏老母であったからである、と考えて、中江藤樹が便法として「明德仏性」説を説いたのだと、理解するのは、恐らく的をはずれた理解であろう。中江藤樹自身はその折々に活用した資源が朱子学・陽明学・道教・仏教であったりした。その限りでは異端排斥の言動をしていたりするが、中江藤樹が頻繁に「本心」を連発していることが象徴するように、根本的には心学であるからして、とことん「心学」をつきつめていくと、宗派宗門を超越することになる。有り体に言えば、自力による自己実現・自己救済を企図するので、使えるものならば何でも使え、ということになるので、「明德仏性」説が説かれても何の不思議もない。「明德仏性」説は一時の便法なのではなくして、「心学」として自然に湧出した説法であった。また「こつじき非人」に至るまで慈悲をほどこすことを明德仏性の修行とす」という云い振りは「こつじき非人」を慈悲の対象として見ていることを示すが、「明德仏性」を「こつじき非人」も持ち合わせていることはいうまでもない。

盤珪禪師と中江藤樹が面晤する機会はなかったが、中江藤樹の門流が対面する場面があった。その時のリーダーは中川謙叔である。盤珪禪師は承応三年（一六五四年、禪師三十三歳）甲午の年の冬に備前岡山を巡錫し三友寺に寄遇した。時に岡山藩では池田光政公の意向で熊沢蕃山（一六一九—一六九二）及び中川謙叔など、中江藤樹の門人が重用されており、仏教排斥の論調が濃厚であった。そこに盤珪禪師が乗込んできたの

で、盤珪何するものと勢い込んで論争を仕掛けてきた。論争すること二ヶ月、中川謙叔グループは完璧に論破されて盤珪禪師に帰依したという。

この時の経緯については、『盤珪禪師全集』一七六頁「盤珪和尚行業記」、二二六頁「大法正眼國師行業曲記」、二〇五頁「贅語」に記載がある。細部に異同があるが趣旨は変わらない。

そもそも中川謙叔などがなぜに闇雲になつて仏教を排斥しようとしたのか分からない。すでに中江藤樹は頑なに仏教を排斥することから解放されていた。それを中川謙叔らは弁えていなかったのだろうか。中江藤樹の心学は盤珪禪師の心学とは「本心」を標榜するという点において根底を等しくする。その「本心」を中江藤樹は「明德仏性」といい、盤珪禪師は「不生仏心」といった。「明德」理解に蹉跌した盤珪禪師はその中身を「不生仏心」と開悟したのである。表に張り出す看板は儒教と仏教という違いがあるものの、思考の根底は心学であり、根底の心学に即して、とりあえず盤珪禪師は切り返した。「盤珪和尚行業記」は「彼の所謂性命良知の説を折衝くして、以て釈氏の学に通明せしめ、縦横該貫、千江は一源にして奔溢鼓蕩し、これをば能く禦ぐこと莫きが如し。儒士悉く舌を結びて退縮す」という。盤珪禪師側の記録であるから、割り引いて考える必要もあろう。中川謙叔等を駆り立てた動機、論争経過の詳細を彼等自身は残してはいない。盤珪禪師側の資料に依拠して論争が当初から喧嘩腰の雰囲気であったというのは即断できない。また一方的に盤珪禪師が勝利したという訳でもあるまい。二ヶ月間というのは心学を再確認するのに必要な時間だったのではないのか。

## 二 雲川弘毅の『心学辨』と川田雄琴

雲川弘毅は『心学辨』の最後に付置した識語を「貞享二年三月朔旦」（一六八五年）に「勞謙齋」にて執筆している。因みに盤珪禪師六十四歳の時である。「坂口勘兵衛蔵版」とあるが、ほど遠くない時期に刊行されたのであろう。

雲川弘毅は山崎闇齋の門人。楠本碩水編『日本道学淵源録』等に伝記資料が記録されているが簡単にすぎず詳細は分からない。『心学辨』は朱子学こそが真の心学であり、陽明学は陸象山と共に禅学に汚染された似非の心学であると激しく批判した書物である。上巻は和漢混淆文で雲川弘毅の陽明心学批判を開示し、下巻は漢文で陸象山・楊慈湖・王陽明・王龍溪の要語を配列して逐条に批判を展開している。朱子学者の陽明学批判書は早くは林羅山に『陽明攢眉』七卷（一六五二年、林鷲峯序）があるが、明暦三年の所謂振袖火事で焼失してしまい、伝存しない。山崎闇齋学派の陽明学批判には『王学辨集』があるが、最も遅く執筆された佐藤直方の序文が一七一五年なので、『心学辨』は『王学辨集』より三十年前の出版ということになる。中国の明代後半には朱子学者たちが陽明学批判書を相次いで出版した。雲川弘毅はその内、羅欽順の『困知記』、馮貞白の『求是編』、陳清瀾の『学部通辨』、王奠の『朱子心学録』を閲覧して、いずれにも不満を覚えて、『心学辨』を執筆したのである。旗幟鮮明な論争の書である。雲川弘毅の朱子学理解、陽明学批判の論法には格別の新視点はない。しかし、批判の対象として陸象山・楊慈湖・王陽明・王龍溪を選んだこと、更にそこに選ばれた四人の語録は良知心学の核心を衝くものであり、理解力の透徹した人であることが、歴然としている。その上で、この『心学辨』を際立たせているのは、盤珪禪師を登場させ、朱子学・陽明学と

鼎立させて、論評していることである。次に上巻末尾に記された三者鼎立の歌を紹介する。

禅僧。善もいや、悪もいやなり、いやもいや、事々物々は時のなりあひ。

王学。善もいや、悪もいやなり、いやもいや、事々物々は義とともにしたかふ。

弘毅。善は善、悪は悪なり、悪はいや、事々物々も義とともにしたかふ。

善悪と、善悪のちまた、ふみまよひ、驚の山河に入そつたなき。

善なれと、しむたる善は、善ならず、自然の善そ、真の善なり。

右の歌は、何とも詞ひなひたれと、情あまりあり。学者是を三復せは、朱王禅の心法、各しるへし。

禅僧とは盤珪禅師である。雲川弘毅は善悪という社会倫理を基準にして、朱王禅の学の核心を衝いて、このような歌詞を考案した。本人が「ひなひたれ」と告白するように道学歌の歌詞としては詠いにくいかも知れないが、しかし、三学の特徴は言い表せていると思う。

この道学歌が一部の人士の関心を惹く。その一人が梁田蛻巖である。梁田蛻巖は寛文二年（一六七二年）一月二十四日に江戸に生まれ、宝暦十三年（一七五七年）に明石で逝去した。享年八十六歳。享保四年（一七一九年）に明石侯松平直常に召し抱えられて明石に移住し、この地で生涯を終えた。川田雄琴（一六八四—一七六〇）の最初の師匠であり、蛻巖の紹介で三輪執斎（一六六〇—一七四四）に入門し、それが縁となつて川田雄琴は大洲に赴いた。門戸の見からは解放された儒者である。また、当時、隆盛を極めた服部南郭を牽引車とする護園派の詩風に同調せずに独自の詩風を展開した漢詩人である。

梁田蛻巖が七十歳（寛保元年、一七四一年）のおり、川田雄琴に宛てた書簡がある。「蛻巖答問書」巻中に収める「示大洲川田生」である（文末の原注に「元文辛酉秋八月」とあるが元号が二月二十七日に寛保に変更になっているので、正確には寛保元年である）。この年は盤珪禅師が示寂してからすでに四十七年が過ぎている。盤

珪禪師は大洲藩藩主である加藤泰興の懇請に応じて大洲にいたり、如法寺を開山して開祖となり、機会ある毎に大洲に足を運んで説法した。大洲は盤珪禪師の活動拠点の一つであった。

以上を予備知識とした上で、梁田蛻巖の川田雄琴宛の書簡を見てみることにする。長文の書簡ながら、梁田蛻巖の思想の遍歴、川田雄琴の大洲における儒学宣布の苦心振りがよく見えて、興味深いものなので、適宜に分節して、紹介することにする。

(文頭省略) 貴邑は盤珪大徳の教化弘まり、上下一同に禅機甚敷候ゆゑ、只一通りの儒者にては、縦ひ有徳の先生たりとも、円柄方鑿なかなうけがひ申者あるまじく思召候。然る所往年拙者等と講習被成候力を以て、相拒む事無之、漸々信用の境におもむき申候由致承知候。拙者等と講習の力と仰越候は、御謙退の御詞、全く三輪氏の善誘にて、王学御修練の徳と存候。

盤珪禪師が大洲に招かれたのは明暦二年(一六五六年)、盤珪禪師三十五歳の時である。如法寺を創建したのは寛文九年(一六六九年)、盤珪禪師四十九歳。最後に大洲を訪れたのは元禄二年(一六八九年)、盤珪禪師六十八歳。その三年後に示寂している。大洲における教化の浸透度が深かったことを、この書簡は雄弁に証言する。川田雄琴は梁田蛻巖に学恩に感謝する内容の書簡を送った。この書簡はそれに対する返書であることが分かる。蛻巖はむしろ三輪執斎の元で陽明学を学んだことが力になっているのだという。謙遜の気味もあるうが、事実ではあつたらう。三輪執斎の下における陽明学修練の成果は『伝習録筆記』として残されているが、簡にして要を得たものになっている。師匠の講義が良かったということもあるうが、聞き手の川田雄琴が師匠の蘊奥を引き出して見事に記録したともいえる。師弟の合作ながら、この種の作品は弟子の力量が出来映えを左右するものである。

然れども下地に禅機甚敷候故、一通りの儒者にては、中々肯ひある間敷思召の文言より、其元御心腹を



察候へば、儒は中華聖賢の道、禪は西域仏祖の道と判然二つに被分候御見識にて、そろそろ巽與の方便を以て、禪を変じて儒に入れ被成候料簡と被存候。拙者も中年過迄の所存。

「巽與の方便」とは『論語』『子罕篇』に基づく言葉で、相手の氣持ちに逆らわずにへりくだったいいたをする事。ここでは盤珪禪師が残した禪機に満ちた人々を相手に、敵愾心をかきたてることなく、ソフトに語りかけて、ゆるりと儒学に回帰するように働きかけることをいう。儒佛を判然と區別して儒学を正統と見る考え方は、実は自分も中年まではそのように考えていたという。

其後一致と見付候ても、儒を学べば禪が害と成り、禪を学べば儒が障りと成り、或は出或は入、たしかならざる内、諺に所謂「はぎつけた皮、我家の本尊」とやらんにて、仏祖を廃せぬ心得はありながら、つまりは吾聖賢の方へ落着いたし、動もすれば甲乙優劣を争ふやからに近く成り行候。

ひとまず儒佛は一致するのだと気がついたのだけでも、確信が持てないまま、行きつ戻りつしているうちに、儒学に軸足を移しながらも両者の優劣を論じてしまうという、党派心から自由になれなかつた。

近年に至り、いつとなく其の巢窟をはなれ、儒佛出世共に打ち成し、一片やうに覚え候。就其、貴邑士大夫以下、農商婦女に至る迄、皆禅機御坐候事、拙者心には一段結構成義不過之候。其元御修練の良知と、彼の禅師説法の不生と、毛頭相違あるまじく候。若相違有之候はば、良知にあらず、不生にあらず、全く外道邪説と申ものにて候。必ず一致と存候。さればこそ御家中に信心の御方多く、今度於米湊、暫の教諭、二萬程の帰依出来申候。此前江都にても申談候かと覚え候。蠻椒は儒者の口にも辣く、佛者の口にもからし。砂糖は儒者にも甘く、佛者にも甘し。其のからし甘しとかみ分けたる當躰、即良知なり。不生本来の面目也。是を名付て仁といひ、義といひ、菩提とも般若ともいふ。其の品々を覚書きの帳面にしたれば、六経四書と成り、一大藏経と成り、もろもろ祖師の語録と成り、近くは禅師の道歌と成り

候。何ぞ儒佛の名目に泥むべしや。

文中の「此前江都にても申談候かと覚え候」という事実を考証し得ていないことを遺憾とするが、ここで梁田蛻巖が述べている論旨は誠に明白である。王陽明の良知心学と盤珪禪師の不生禪は「當躰」に視点をすえて見れば全く一致するものであり、それを表現する語彙や文脈が異なるだけだという。よくぞ両学の共通根を喝破したものと言える。川田雄琴の布教効果が顕著なのは、先に盤珪禪師が良知心学を受用する（本来主義という）下地を準備していてくれたからである。ここには盤珪禪師に感謝をこそすべきなのであり、ゆめゆめ党派心からられて非難するなど、以ての外だという意図が言外に含められている。

これに続けて両学の表象の差異とその特色としてのべた上で、次のようにいう。

各其の當前の家業をその儘に行べき義にて候。本来平等底より沙汰いたせば、山に水、水に山、禪に儒、儒もまた禪にて候へども、現前成就底について云はば、山は是山、水は是水、儒は是儒、禪は是禪也。

昔大恵師の書中に御坐候も、即此義を被申置候。又陳眉公の長者言と申書に、佛者譏儒、是不読儒書之過。儒者譏佛、是不読佛書之過と申置候。尤至極成事と存候。其元幸に王学御修鍊に候へば、此事は御合点の前にて候。いよいよ自他宗門の争なく、御説書の全力は大恵書、并に智旭宗論等御覽被成、御指南の筋も御料簡可有之。

文中の大恵師とは北宋の大慧宗杲（一〇八八—一六三三）のこと。『大慧書』はその答問書。陳眉公は陳繼儒のこと。明末の文人、『長者言』は陳繼儒撰『安得長者言』。いま『宝顏堂秘笈』所収。智旭は明末四大高僧の一人（一五九九—一六五五）。『宗論』は『靈峰蕩益宗論』。いま『和刻影印漢籍叢刊思想四編』所収。

「本来平等底」（本来的には平等であるという視点）から見れば儒禪は根本を等しくするが、「現前成就底」（眼前に現前するあるがままの姿）として見れば、儒は儒として、禪は禪として独自性を著している。教説の

限りでは各々独自に立論しているが、根本の本末平等ということに着目すれば、一致する。そのことは既に王陽明が述べているのだから、王陽明の学を修練した川田雄琴には容易に理解出来るはずだ。門戸の見を起して宗派争いなどせずに、これからは『大慧書』や『靈峰蕩益宗論』などを積極的にとりあげて指導しなさいと。

梁田蛻巖の川田雄琴に対する指導は誠に興味深い。王学は宗派意識を越えるはずだという理解は誠に適切である。このように見てくると、江戸時代の学者文人を儒者だ禅者だとか、朱子学者だ陽明学者だと学派分けすることが、実相を理解する上で妨げになることがよく分かる。

『蛻巖先生答問書』の中巻には、「示大洲川生」の書簡の後ろに「答某氏」がある。この書簡の執筆日時は記されていない。又、この「某氏」がいかなる人なのかも分からない。しかし、この書簡の中では、雲川弘毅の「心学辨」が直接に問題にされている。

近頃、雲川弘毅の心学辨と申書出で、御読被成候趣、承知いたし候。其内、一二條管見左に記し進め候。猶御工夫あるべく候。

○心学辨云、明德は天地の心（以下省略）

○心学辨に、禅学・陽明学・朱子学の分ち三首の和歌あり。（前出。省略）

此禅僧とはあるは、大方御存知可被入候、盤珪和尚にて可有之候。此歌を本歌として、後の二首を詠みしものと相見え候。無悪無善を説くこと此作者に限らず、凡儒の忌み嫌ふ義にて候。然れども大学至善の釈文に、義理精微の極、不可名状、故姑名之曰至善也。ケ様に程子の言に有之と朱子大学或問の中に引き置かれたり。（朱子学と無善無悪説が矛盾しないことを述べる。省略）

ここで梁田蛻巖が朱子学も実は無善無悪説と矛盾しないのだ。ちゃんとその主旨は程子の言を踏まえて云

つているという、この指摘は慧眼である。朱子も実は陸象山の兄である陸子美との応酬書簡では「無」の機能を不可欠のものとして力説していた。このことが後の朱子後学によって忘却されたが為に、王陽明が述べた無善無悪説に対して、頑なに躍起になって反論したのである。

三首の道、いづれなりとも実に会得して、盤珪・陽明・朱子の腹中になりたる人にて候はば、皆道を知り行ふべし。若瞞までにて、実に其の人に至り得ぬ間は、盤珪でも、陽明でも、朱子でも、皆道は知らず行はず、一生人の寶をふる貧乏者也。他家自家儒佛の吟味のみにかかりて、人人具足の本性をとらへず、西と説き東と説き、赤と云ひ白と云ひて争ふは、儒に所謂小人、佛にていへば墮獄の罪人どもなり。「実に会得して」「腹中」の人になれという。口舌の徒に成り下がって「小人」、「墮獄の罪人」になるなという。切れ味の鋭い一文である。盤珪その人の提唱が王陽明・朱子を生き返らせたともいえよう。

梁田蛻巖の明石と盤珪禪師の網干は同じく播州である。地理的に近いことも梁田蛻巖が盤珪禪師に親近感を持った一つの要因になったかも知れない。

この書簡の冒頭で「近頃、雲川弘毅の心学辨と申書出で」と云っている。この書簡は「心学辨」が刊行された貞享二年（一六八五年）をそう遠くない時期に執筆されたのであろうか。「心学辨」が刊行された年には梁田蛻巖は十四歳である。「近頃、……出で」という表現は初版発行のこととは受け取らないで理解するほうが適切なようである。

梁田蛻巖は愛弟子の川田雄琴に言及した詩文がある。一つは「辛未秋和大洲川君淵書懷韻」（『蛻巖集』後篇卷二）である。宝暦元年（一七五一年）蛻巖八十歳の時の七言律詩一首である。もう一つは「壽河君淵序」（『蛻巖集』巻五）である。文中に「今茲五十有九」とあるから寛保二年（一七四二年）のことである。先に取り上げた「示大洲川田生」を認めた翌年に梁田蛻巖は執筆したことになる。川田雄琴が翌年に還暦を迎える

ことの前祝いの一文を家人弟子に請われて、それを受諾したことになる。先の「示大洲川田生」の文章と同工異曲のだが、盤珪・大洲・川田雄琴を物語るのも、煩を厭わずに、この壽序を検討することにする。冒頭から盤珪禪師が登場する。

予嗜浮囂言、多與浮囂交。嘗聞諸盤珪師之徒、曰「師年老自謂『衛生在口腹』。乃以衡量飯、每飲食必謹。有僧某不悅以為耄。師聞之曰『是非汝所知也。生無益于人、如汝等、即夭折固不足云。我則生有益于人者、幸而保殘喘一日、兆民尚有一日之利哉。貪生為於俗甚斯而已』。嗟乎。珪公至人、以身命為津筏、亡論諸龍象。殆世父心腸矣。(儒學界における人材論。中略)

盤珪禪師が健康に留意して食生活を送っているのは、一日でも生きのびて布教活動をし、人々を幸福にしたいからだという。その使命感を称賛する。

得其人也。以予所知、惟大洲享受河君淵其庶乎。河子嘗從予受業。又從三輪執齋氏。研良知之学。道既通、為大洲侯所聘、入侍講、出訓士大夫。旁及市井草莽、十數年不倦。(中略)

盤珪禪師と同じく使命感に燃えて藩主、士大夫、市井草莽を教化活動しているのが川田雄琴であるという。聞。日、珪公振錫西土、化度諸州、遂及貴邑。邑中無緇素。譚不生、信其遺教不絶。夫不生也良知也。

儒釈各樹赤幟。(中略)異名同実、欲岐而二、焉得乎。(中略)自今而後、愈慎其疾、固爾骸、保爾神、

一以珪公為法、天賜無恙。德與齒益尊、木鐸之声、悠且久焉。則不翅貴邑之幸也。漢乎西海之瀕、亦必聞其風、而盍婦平来、果在河子矣。

盤珪禪師の不生禪と王陽明の良知心学は同体異名に過ぎないのであるから、健康に気をつけて、盤珪禪師の教えを道法としたならば、その恩恵は川田雄琴個人はもとより、大洲ばかりか西海全体の及ぶでしょうとここでは川田雄琴に盤珪禪師の気概をお手本に邁進することを奨励している。梁田蛻巖が盤珪禪師をことの

ほか高く評価し、陽明学徒の川田雄琴に宗派をこえて盤珪禪師の遺志を宣揚することを期待しているのである。

盤珪禪師が如法寺を創建して顕著な布教効果をあげた大洲に、川田雄琴は藩主の侍講として赴任し、盤珪禪師の遺産を活用して顕著な成果を挙げた。今後も盤珪禪師の遺法を基本にして努力せよ。師匠である梁田蛻巖の祝辞である。

大洲では、禪宗の盤珪禪師から儒学・陽明学の川田雄琴に「本来完全」を骨格とする教えが継承されたことになる。同一宗派や同一学派の領域に閉じこめて学統を語ることがいかに虚しいかが了解できよう。

盤珪禪師の布教地に川田雄琴のような人が常に登場した訳ではない。しかし、盤珪禪師の不生禪の浸透度を考えると、丁寧に見れば、幾らでも見いだせるように思える。

この「心学辨」と川田雄琴の問題は三輪執斎の心学理解とも絡んで、もう少し複雑に展開するのであるが、今は次の問題に話を進めることにする。

### 三 中江藤樹とその門流の「不知の良知」論

先に盤珪禪師の不生禪が王陽明の良知心学に通底することを論じたが、この問題をあらためて取り上げて、手島堵庵の不生禪理解の伏線としたい。

盤珪禪師の不生禪の論法を見て、すぐに思い起こすのは、『孟子』の「良知・良能」論である。『孟子』「尽心篇」の原文は次の通りである。

孟子曰、人之所不学而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親也。及其長

也、無不敬其兄也。

朱子は『孟子集注』で「良者本然之善也。程子曰、良知良能、皆無所由。乃出於天、不繫於人。」と注釈する。知・能は何かに起因して起る働きではなくして、それ自体として天賦のものであり、後天的に作為して獲得した働きではない。知・能に「良」字が附加されているのは、「本然」という意味で「善」であることをいわんがためであり、この「本然」の意味を説明するために程子の言が引用されたのである。孟子がいう「不学而能」「不慮而知」の「学」「慮」は後天的な作為。程子の言を借りれば「天」に由来するのではなくして、「人」に関わることである。この「良知良能」論理解は、基本的には王陽明達も踏襲する。しかし、良知といえは所謂陽明学の標語であると即断されるのは、朱子が『孟子』の「良知良能」を字義としてはこのように解釈しながらも、この天賦の「良知良能」に全面的に依拠することの不充分さと危険性を深く配慮して、『大学』の「格物致知」に依拠して後天的に学習することをこのほか力説したがためである。しかし、「本来性善」を大前提とする朱子学も原論としては「所不学而能者其良能也。所不慮而知者其良知也」を承認していることをあらためて確認しておきたい。

朱子学・陽明学が基づいた『孟子』の「良知良能」論の「不学而能」「不慮而知」という構造を、仏性論に展開させたのが盤珪禪師の「仏心不生」説である。盤珪禪師が「仏心不生」説に開眼する契機は『大学』の「明德」をしかと確認したいという苦悶であった。その「明德」が朱子の『大学章句』では「人之所得乎天」と注釈されている。『孟子』の「良知良能」論に対する『孟子集注』の注釈と同案である。この「明德」注釈を理解することに蹉跌した盤珪禪師であったればこそ、この論法が象象の深層に伏在して、仏心不生説に開眼した。逆縁ながらも開眼したときの喜びはいかばかりであったろうか。但し、盤珪禪師は「人之所得乎天」とは云わずに、「父母に生み付けられた」という。この点は中江藤樹の「明德仏性」説も同案で

あることは、先述したとおりである。

王陽明の良知心学においては「所不学而能者其良能也。所不慮而知者其良知也」が「良知」の一語に集約されて力説された。此の派下では『孟子』の「不慮而知」が「不知而知」と置き換えられて主張されること  
が稀ではない。その急先鋒が王龍溪（一四九八—一五八三）であった。この王龍溪が中江藤樹とその門流によ  
つて熱心に読まれた。勢い、「不知而知」良知論が盛んに論議された。それは「知らざる方の良知」とも  
表現された。この論議に参加した人たちの中でも、淵岡山、木村難波、二見直養、植木是水、松本以休など  
が深く論究した人々である。

彼等の論議の中に盤珪禪師は登場してこない。しかし、宗旨を異にするものの、論法は通底する。盤珪禪  
師の仏心不生説の論法が相互に知らないままに、広義の心学の世界で活用されていることは、興味深いこと  
である。学派や宗派に閉じこめてしまうと本領を見誤る恐れがある事を如実に物語る事例であろう。中江藤樹  
の門流における「知らざる方の良知」論をめぐる問題についても、稿をあらためて考えることにしたい。

#### 四 手島堵庵の盤珪禪師論

石田梅岩（一六八五—一七四四）に始まる所謂石門心学は手島堵案（一七一八—一七八六）、中沢道一（一七二  
五—一八〇三）に継承されて広く普及した。この石門心学は広義の心学の一翼である。根底を等しくするが  
ために、朱子学、陽明学、禪心学、三教一致心学と相互に浸透する可能性を拒否しない。力点の置き所を独  
自に設定して自己顕示として、心学の他派を非難することがあるが、それは、かつて朱子は禪学を評して  
「彌近理而大乱真」（天理に近似するがゆえに真理を乱す）（中庸章句序）と述べたが、基底に相互浸透する要



素を核として共有するから、このような批評が誕生するのである。

さて、石田梅岩の活躍期には盤珪禪師は既に物故していたから、直接の交渉はない。心学を普及させる運動の中で、盤珪禪師を引き合いに出しているのは手島堵庵である。その事例を挙げてみたい。

『近世畸人伝』（東洋文庫）の「手島堵庵」には、

其著述を見るに、播磨、盤珪禪師、不生佛心と説れしによるよし也。故に或は禪儒の誹ありといへども、是また王陽明の所説、良智良能に基せる歟。

ここで盤珪禪師の仏心不生説を王陽明の良知良能説と結びつけて立論しているのは、流石に伴蒿蹊は慧眼の持ち主である。

手島堵庵自身は「坐談隨筆」で次のようにいつている。

或問曰、私頃日、盤珪和尚の法語（和語説法ともいふ）といふものを見ましたが、とんと此方の説せらるるとおなじ事のやうで、ありがたう思ひます。それで精出して、くりかへしくりかへし見ようと思ひますれど、もしこなたの説せらるる所と違ひまして、見て為にわるいやら、そこが分りませぬ。見て為にわるいとおもはしやらば、こふでわるいとか、おなじ事ならばこふこふじやにとつて、おなじ事じやといふ事を、和尚のやうに、ひらたう我々がききよきやうに、はなしてきかさつしやれい。

東郭子曰、これはもつともな尋でござる。なるほどそなたは田舎人じや。和尚のおしやるやうにいふが、きこへよくば、何をいふもききよいがよいじやによつて、和尚の口真似でいふて聞きましょう。ようきかッしやれい。あの和尚は至極目のあいた人でござるほどに、こちらのいふと少しも違やませぬ、おなじ事でござる。しかも和尚の初発心が、明徳にふしんを立て、かれこれ苦勞めされたが、廿六の歳はじめて明徳を悟られた人でござる。則不生といふが明徳のかへ名でござるワイ。（中略）此不生といふはず

なはち身共がつねにいふ思案なしのことでござるほどに、和尚の説法もおなじ事でござる。不生といへばまだききつけぬ人もござるゆへに、身共は思案なしのところを知らしやれいといふ事でござるワイ。(中略)一度此思案なしに見聞動く所をしつた人は、いかにも和尚の仮名ぜつ法をくりかへしくりかへし見るが至極ようござる。一度此思案なしを知らぬ人は、見てもやくにたちやしませぬワイ。(増補手鳥堵庵全集)二十一—二十二頁)

「さっしやれい」と云うのは、石門心学の講和体の特色であるが、質問に有るようじつは盤珪禪師の法話体の特徴でもあつた。手鳥堵庵はその形を模倣したのではないが、日常言語で語ることを主眼としたから、結果として同じような語り口になつたまでである。質問者が師に確認を求めているのは、盤珪禪師が自分では確認が得られないままに蹉跎彷徨した苦い思いを繰り返させまいとして、説法の場を設けて聴衆をまとめて印可したことを承知しているので、それを求めていることになる。東郭子は、盤珪禪師と骨子は同じであること、「不生」を「思案なし」と言い回しが換えているに過ぎないという。あれこれと思案して迷路に落ち込むのではなくして、一旦は既存の教法について「思案」することから解放され白紙状態になると「不生」であることが納得がいくぞという。「思案なし」が初発の工夫として切実であることを説く所に自説の長所を顕示していることになる。

手鳥堵庵が盤珪禪師を熟読していたらしいことは、「手鳥先生専用書目」○「心学ノ一助ト成ベキ語録類」に『盤珪和尚和語説法』二冊があることから確認できる(『増補手鳥堵庵全集』一七六頁)。

盤珪禪師は聴衆に警告したのは肝腎のことを二次的なもの、二義的なものと取り違えるな、ということであつた。そのことを「仕替えるな」という。次の語録はそれを手鳥堵庵が再確認した発言である。

本心を知りた衆は此本心の貴ひ事をひたと能究めさっしやれい。此貴ひ事がとくと究まらぬ故、盤珪和

尚も佛心を外の物にしかへなとおッしやツた。貴ふ思はぬからつひ外の物に仕かへますハイ。此本心の貴ふ事さへ能究まれば外の物に仕替る事はござらぬハイ。(後略)〔増補手島堵庵全集〕二五一頁「朝倉新話」

盤珪和尚の曰、不生の佛心を、餓鬼、畜生、修羅にしかへなとあるは、甚深切のをしへなり。人々本分の明德と、百金と何れか重き。然るを金にさへかへぬものを、土細工のために、明德をかへものにするは、餘饒慙愧の事にあらずや。御用心あれ。必々化され給ふな。(増補手島堵庵全集)三五五頁「為学玉筭」

先にあげた「思案なし」は「私案なし」とも云われる。賢しらに按配することを強く戒めるために言い直したのである。次の語録が一例である。

或問曰、先生平日門人に示し給ふに、私案なしの位を知べしとあり。又盤珪和尚は常に不生の佛心で居よと説り。此私案なしと、不生の佛心と差ありや又無や。委しく説示し玉はるべし。堵庵曰、天下同一性にして、佛氏に是を三界唯一心と云ふ。故に儒佛の二教各々教へ導く法術は大に異にして、至り極る所は唯一理而已。故に私案なしの位と不生の佛心と二にあらず。其一なる訳を説きかすべし。夫衆人皆親の生つけて下されたるは唯本心一にして、他物は一も生付玉はぬ也。其親の生つけ玉ふ所の本心は、虚にして靈明なるもの也。此虚を盤珪は不生といへり。不生とは一念不生といふことにて、念の起らぬ先にて一切の事がよく分り、捌る位ゆへ、これを靈明ともいはれし也。(後略)〔増補手島堵庵全集〕四〇三—四〇四頁「私案なしの説——思者本心用而公也。私案者人欲用而私也——」安永六年《一七七七年》丁酉春二月九日書

ここで「其親の生みつけ玉ふ所の本心は、虚にして靈明なるもの也」というのは、『大学章句』の「明

徳」に対する注釈の字義をそのまま借用していることは、贅言するまでもない。勿論、手島堵庵は百も承知で用いているのである。

石門心学は町人相手に日用倫理を平易に説いたものと云われることが多い。そのこと事態は誤りではない。盤珪禪師が禅録の解説をしたりせず、また古則公案を提示することを拒否して、仏心の不生の一事を「親が生みつけた」ことを根拠に説き続けた。それと同じように手島堵庵も心性論の形而上学の世界に深入りすることをせずに、「私案なし」「思案なし」の境位に身を置いて「本心」に覚醒することを説いた。その場合、覚醒する一人一人を「即今而已」という時間に実在するものと覚悟して覚醒せよと説いていることは注目してよい。平易に説かれているので、このように説かれていることの重大さをつい見逃してしまうかも知れない。「即今」とは陸象山が力説し、王陽明が「現在」と述べた。この一瞬の今にしか実在しない、そのような存在者としてのわたし達という認識の基に、実は手島堵庵の心学が語られていることは、やはり瞠目に値する。それを端的に示すのが次の語録である。このような視点の源流は禅心学・良知心学に求めることが出来るが、手島堵庵は源泉を先学に見出して説いたとは限らない。盤珪禪師の不生禅をも滋養にして広義の心学の中で涵養したものであろう。

こなた衆能心得さつしやれい。むかしむかしから暫時今までの事も皆消て去ましたハイ。これから後の事はまたきませぬ。即今而已なものでござつて端的即心でござるハイ。(中略)誰でも爰に一瞬の間の残り住るものはござらぬハイ。今如はいふも早消まして一瞬の残り住る間はござらぬハイ。(後略)(増補手島堵庵全集)二五二頁「朝倉新話」

盤珪禪師の不生禅は手島堵庵の世界で活学されたが、心学は既存の遺産を「思案なし」に活用することを厭わない。活用するに足る滋養源として親切に評価されていたのだといえよう。

資料調査が進めば、外にも盤珪禪師の不生禪が生かされた世界があるに違いない。今後、盤珪禪師の出会えることを楽しみに残しながら、最後に明治時代以後の盤珪禪師理解について一言のべておきたい。

## 五 盤珪禪師の不生禪と「氣の哲学」

盤珪禪師の不生禪を顕彰する上で鈴木大拙が大きな役割を果たしたことは、今さら云うまでもない。特に岩波文庫に鈴木大拙の編校「盤珪禪師語録 附行業記」(巻末の「基礎材料について」の文末には「昭和十五年夏編者記」とある。現行復刻本には古田紹欽の「解説」が付いている)が収められて見やすくなった。昭和十七年八月に刊行された鈴木大拙・古田紹欽共編『盤珪禪の研究』に収める朝比奈宗源の「我觀盤珪」は、白隠禪の立場から見た盤珪禪の魅力と弱点を語って興味深い。『盤珪禪の研究』巻頭に収める鈴木大拙の「盤珪禪の不生禪」が白隠禪と比較して「そのままは現成底である。……。盤珪の不生禪は此の種のそのままである」と指摘されておられる。この「そのまま禪」が白隠門からは「立ち枯れ禪に陥る」と酷評されたのであるが、公案に依拠する白隠禪に警鐘をならす意義を盤珪禪に認めたのが朝比奈宗源であった。

鈴木大拙・朝比奈宗源の両師から、「現成底のそのまま禪」と標語された盤珪禪が、自らの不生禪を次にように説明していることが興味深い。

其覚悟なき事を見しり聞しり致す所が面々にそなはりたる不生の氣と申ものでござる。……。見よう聞ふと存る、氣の生じませぬか、是不生でござる。(『盤珪禪師語録』五十七―五十八頁。なお、六十五頁、七十二頁、七十九頁、八十頁、八十一頁、八十四頁等に「不生の氣」が述べられる。)

不生の仏心の本来的なありかたを「不生の氣」という。「まえ方よりの覚悟」「鼠眞」「氣癡」「我慢偏執」

があると「不生の仏心」を他のものと「仕替えして」（取り替えて）「不生の氣」の本来性が失われて「不生の仏心」が働かないことになる。

禅学における現成論の源流については、鈴木大拙が述べているが、古くは『孟子』『告子篇』に見える「告子曰、生之謂性」も一種の現成論だと読めないことはない。事実、良知心学ではそのように深読みした発言もある。しかし、人間觀の根底に「本来完全」「本来性善」を措定するや、この原理を直截に展開する時には、現成論になる。禅心学にせよ儒教心学にせよ、現成論を主張する原理主義者が登場するのは必然のことである。この現成論を原理的に否定することは出来ない。だから、原理主義としての現成論を批判するものは、それは万人には適用できないとか、また実践論としての有効性に疑問を提出するとか、もたらずであらう危険性を警告するとか、ということになる。盤珪禪師の不生禪がこうむった非難は、王龍溪に代表される良知現成論がうけた非難と類似する。この良知心学を受用して「氣は理を生じる」という大胆な発言をしたのは、備中高梁藩の山田方谷であった。明治六年に村上作夫などと問答したその内容が『師門問弁録』として残されている。「良知心」を「氣」と捉えた上での現成論である。本来主義の原理主義の一展開である。山田方谷の「氣の哲学」についても、明治初期の思想界に複雑な波紋を投げかけているので、稿を改めて考えてみることにしたい。

## 六 おわりに

禅学に門外漢ながら、盤珪禪師の不生禪を広義の心学の視点から考えてみた。的はずれの所があるに違いないが、ひごろ宗門や学派の標識に拘らずに読むことが習いになっているので、或いは取るところもあるか

と思う。

盤珪禪師の不生禪を読み解く機会を与えられたお陰で、中江藤樹心学派の「知らざる方の良知」論の構造を読み解く糸口をみいだしたと、また山田方谷の「気の哲学」が良知現成論の一展開であることを再確認できたことは予期せぬ収穫であった。このような契機を与えて頂いた野口善敬氏および臨済宗妙心寺派教化センターに深く感謝いたします。考察の不充分さはもとより、残された課題が山積していることは承知している。今後とも牛の如く歩み徐々に明らかにして行きたい。

【附記】 盤珪禪師を考察するに当たり、参考にした文献は前稿「盤珪の不生禪と王陽明の良知心学」（『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』第四号、平成十八年七月一日）に明記しておいたが、本稿を考察するに当たり新たに、源了圓著「江戸前期における儒教と仏教との考証——藤樹と盤珪の場合を中心に——」（『源了圓・楊曾文編「日中文化交流叢書四 宗教」所収、大修館書店、一九九六年）を参考にした。また雲川弘毅の「心学辨」については拙稿「雲川弘毅著『心学辨』について」（『東北大学教養部紀要』第三十三号、昭和五十六年二月）がある。九州大学文学部中国哲学史講座の助手をしていた折りに、荒木見悟先生にご教示頂いて、複製を許して頂いた。後に赴任した東北大学教養部に在職中に、読み解く作業をしたその成果である。わたしには始めてのことで途方に暮れることしばしばであったが、その都度、国文学の松野陽一先生に教えて頂いた。その時「読みやすい書体ですね」といわれたことを今でも覚えている。二十五年前のことである。この拙稿を源了圓先生は機会ある毎にご利用された。未紹介の根本資料を翻刻することが有意義であることをその度実感し、それに励まされて今なお翻刻作業がわたしの仕事の一つになっている。遅ればせながら改めて荒木見悟先生・松野陽一先生・源了圓先生に御礼を申し上げます。