

東沢瀉『禅海翻瀾』(訳注) —上—

野口善敬

はじめに

幕末明治期を代表する臨済宗の禅僧の一人に今北洪川(一八一六—九二)がいるが、その著述として著名なものに『禅海一瀾』がある⁽¹⁾。この書は、洪川が岩国の永興寺に在った文久二年(一八六二)に、岩国藩主の吉川経幹に上呈するために撰述したもので、儒仏一致を唱道した儒教経典による公案集という独自の体裁を持つ著述として知られる。そしてこの『一瀾』に対して、儒教の立場から反駁を加えたものが、元治元年(一八六四)に著わされた東沢瀉(一八三二—九一)の『禅海翻瀾』である⁽²⁾。

東沢瀉、諱は正純、字は崇一、後に崇一郎と改字す。沢瀉はその号。岩国の人。幕末明治期の陽明学者であり、慶応二年(一八六六)尊王攘夷運動の燃え盛るさ中、必死組を組織して藩政改革に立ち上がり、責をとって流罪となつた勤王の士として知られる。沢瀉と洪川の関わりを示す資料はほとんどなく、恐らく生涯、互いに会うことが無かつたと思われるが、洪川は岩国に来る以前に既に沢瀉の名前を聞いて知っており、沢瀉の存在は、洪川の岩国における儒仏一致の唱道と『一瀾』の撰述に大きな影響を与えたと考えられる。『蒼龍広録』巻二に、当時、京都の天竜寺に

掛錫していた洪川から永興寺の中邦周庸⁽³⁾(? ~ 一八五八)に宛てた書簡があるが、その一節に次の様にある。

「去年の夏、ご返事を頂戴いたしました。その書簡の中には、座下^{あな}が以前、水戸藩の先藩主の排仏の難に遭われた際、身を呈して直言しなかつたことを心から恥じておられること、更には今、貴藩の儒士の東白沙なる者が、書物を著わして仏教を排斥しており、座下^{あな}はそれを耳にして黙っておれず、堪忍袋を破裂させて、断固として弁駁しておられることが述べてあり、千万言にも及ぼうかという長い論攷が書状に添えてありました。そして私ごときに批評を加えるよう依頼されておりましたが、これは随分長い間、親しく手紙のやり取りをさせていたでいることから、お引きたていただいたものなのでしょう。また何でこれほどまでに謙遜され遠慮されるのでしょうか。思いますに、偏狭な儒者が我が仏教を排斥するのは、大抵は「松明^{たいまつ}の明かりを盗み見て、太陽を見ていな」といった議論です。今、座下^{あな}は深く怒られ、且つ憐れまれて、諄々と説き明かされ、更には遙か離れた海路を厭わず、書状を弊庵^{ちやん}に出され、内容を私に諮っておられますが、これは「君子たるものは目下^{めした}の者に問うことを恥じない」ということに、もっぱら由られたものでしょう。まして、悪魔の邪説を撃破し、仏祖の正しい道を開こうとしておられるのですから、不肖^{ぶせう}がどうして感激せずにおられましようか⁽⁴⁾。」

水戸の排仏とは、文政十二年(一八二九)から弘化元年(一八四四)にかけて水戸藩主の席にあった徳川斉昭(一八〇〇~一六〇)が行なった徹底した排仏毀釈政策を指す⁽⁵⁾。そして、文中の「儒士の東白沙」と言うのが、とりもなおさず沢瀉のことである。この書簡は、その内容から安政五年(一八五八)四月頃のものであることが知られ、文中、中邦からの来書が「去年の夏」というから、洪川は永興入寺の二年前、『一瀾』撰述の五年前には、既に岩国における沢瀉の排仏を耳にしていたことになる。

更に、洪川が永興入寺以後に、沢瀉の存在に留意していたことは、『蒼龍広録』巻二の「横山夜話」に見える次の一段によって窺うことができる。

「近頃、当藩に一種の邪儒がおり、陽明の宗旨を受け継いで教えているなどと妄りに言っている。しかしながら本人は悟りを開いてもいないし、もともと悟りの存在すら信じず、静坐(坐禅)するのは無駄じとだとさえ言っている。心の眼が塞がっているくせに、あれこれとしゃべり立て、慢心を抱いて名譽を手に入れようとしているのであり、要するに、知識分別をやたらと振り回す俗漢にすぎないのである。それなのに当藩の年若い人士たちは、往々にしてその害毒にひどく侵されてしまっている。一人の盲人が沢山の盲人を引き連れているようなもので、まことに憐れむべきことである。そもそも陽明は、悟心の学風を確立したのである。彼は陽明の学を唱えながら悟りを捨て去っているのだから、その学問が全くの虚構であることが分かる。たとえば世間のつまらぬ芸能や技術でさえ、その妙所を悟ってこそ優れたものとなるのである。まして大道において、どうして悟りを必要としないであろうか。とはいえ、私は彼と論争したりはしない。何故なら、夏の虫と一緒に冬の氷について語ることはできないからである。」

名指してはないが、この批判が沢瀉を念頭に置いたものであることは疑いないし、これによって洪川の岩国における儒仏一致の唱道に、沢瀉の仏教批判が大きな陰を落としていたことが窺えよう。ただ、この中で洪川は、沢瀉が悟りを捨て去り静坐を無駄じととしていたと言うが、これは事実と相反するようである。岩国に洪川が来る以前の安政三年(一八六五)に沢瀉が著わした『学部通弁彫題』の中には、儒学における悟りの存在を主張した資料が繰り返して出て来る。

「学問というのは覚ることである。儒者もどうして覚を言わないであろうか。ただ仏教には自ずから仏教の覚が、儒教には自ずから儒教の覚があるのであり、儒仏の相違は覚という字そのものにはないのである。」

「悟りを第一義とするのは、儒仏ともに同じである。ただその悟りの内容がどうかということに気を付けなくてはならない。」

「朱子が言う「豁然貫通」⁽⁸⁾（大学章句・格物補伝）とは、悟りの境地にほかならない。儒者の学問もどうして悟りを言うのを忌み嫌おうか。」⁽⁹⁾

また静坐についても次に見えるように、決して否定的な扱いをしていない。

「周濂溪は「中正なる仁義によって心を定め、静を主とする」と言っているし（太極図説解）、程伊川は静坐している人を見たら、よく学問をしていると感嘆し（二程全書・卷三九）、程明道も人に静坐を勧めたといわれる（伊洛淵源録・卷三）。聖賢が静坐による体認を説かなかったためしがあるか。儒仏の異同というものは自ずから存するものである。どうして先賢の自己修養の学問を禅として排斥したりしようか。」⁽¹⁰⁾

洪川が沢瀉の学問についてこのような誤解を生じることになったのは、両者の間に直接の交渉がなかったことにもよるものであろうが、この様な批判は沢瀉の側からすれば本より相手にするに足りないものであったろうし、恐らく洪川の儒学の底の浅さを示すものとしてしか映らなかったことであろう。ともあれ、この様な洪川の一方的な誤解を踏まえながら、沢瀉はその儒仏一致唱道の牙城ともいえるべき『一瀾』を批判することになる。そして、そのために著わされたのが『翻瀾』だったのである。

『翻瀾』の内容についてはここでは触れないが、その批判は事実関係の誤りの指摘を中心として『一瀾』の矛盾を鋭くついでおり、かなりの説得力を持ったものとなっている。だが『一瀾』の価値はその強引な立論による種々の存在によっても完全に消えてしまうわけではあるまい。『一瀾』は、儒仏一致を説いた他の書物と同様、儒教から仏教を擁護するために書かれた護法書としての側面を持ってはいるが、その最大の特色は儒典による公案集として纏められた巻下の部分にあるのであり、単なる護法書とは一線を画した著述なのである、しかもその撰述の基礎になっているものは、洪川自身の儒典による参禅得力であり、自らの体験を踏まえた参禅の指南書としての『一瀾』の価値は、沢瀉の批判によっても少しも減ずるものではなからう。現在はともかく、儒教が官学であった江戸末期において、

儒学を素養として学んでいた当時の士人を接化するために、この『一瀾』が大きな役割を果たしたであろうことは想像に難くないのである。とはいえ、洪川の独りよがりともいえる儒教理解に対する『翻瀾』の批判は、客観的な妥当性を見失いがちな禅門の論議の在り方を指弾したものととして、謙虚に受け取らねばなるまい。

最後に、『翻瀾』に対する洪川の反応はどうであったろうか。『翻瀾』が撰述された翌年の慶応元年（一八六五）に作られた「某生に示す」という詩の序文の中で、洪川は次の様に述べている。

「陽明学を学びながら陽明学の眼が開けていない儒者がいて、この頃、拙著『禅海一瀾』に反駁して『禅海返瀾』という題の書物を著わしたという。私はまだその書物を見ていないが、察するに恐らく訳も分からぬ論評であり、見るまでもないものであらう。」（蒼龍広録・巻二）

文中の「返瀾」は、字の誤りか、もしくは当初そう呼ばれていたものであらう。これ以後、洪川が『翻瀾』を実際に目にしたかどうかは分からないが、この序による限り洪川は沢瀉の批判を全く相手にしておらず、両者の論争は結局、これ以後、何の進展も見せず、すれ違いのまま終わったようである。

（注）

（一） 洪川については、鈴木大拙『今北洪川』（鈴木大拙全集・第二六巻、所収）参照。その著述としては、『一瀾』以外に、『蒼龍広録』五巻・『勸善余論』二巻・『飲醍醐（蒼龍老師近稿）』一卷・『心経捷解』一卷・『浪花の津と』一卷があり（以上、駒沢大学所蔵）、その他、未刊の資料が鈴木大拙『今北洪川』に多数掲載されている。なお、『一瀾』は、明治九年に山口中市町の阿部準輔によって刻行され、大正七年に東京森江書店より活字本が刊行されており、

昭和六二年には洪川五伝の法孫である盛永宗興師による現代語訳が柏樹社より出版されている。

（二） 沢瀉については、荒木見悟『東沢瀉』（叢書日本の思想家・第四六巻・明德出版社・昭和五七年）・桂芳樹『東沢瀉』（岩国徴古館・昭和四八年）・河上徹太郎『歴史の聲音』（新潮社・昭和五二年）に詳しい。その著述は『沢瀉先生全集』二冊（沢瀉会・大正八年）として纏められている。なお『翻瀾』は、もともと和文で書かれていたものを、明治三年に漢文体に改作したものであり（沢瀉先生全集・

一六三四頁、参照)、同一八年に山口中市町の阿部商店から刊行されている。また『翻瀾』に關係した沢瀉の著述として『翻瀾聴録』(沢瀉先生全集・卷下所収、また駒沢大學に写本が存する)があり、併せて参照する必要がある。

(3) 中邦については『沢瀉文約』巻中に「中邦禅師伝」(沢瀉先生全集・九一〇頁)がある。これによって、沢瀉と中邦とは儒仏問題については激しい論争を行なったにも関わらず、最晩年に至るまで親交を保っていたことが窺われる。また、沢瀉が中邦に宛てた書簡一通が『白沙未定稿余稿』(沢瀉先生全集・一三二四頁)に存する。なお、本文に引用した洪川の書簡中、沢瀉が書物を著わして仏教を排斥したとあるが、現存する沢瀉の資料中には、まとまった排仏の著述は見当たらないようである。

(4) 「去歲之夏、辱領尺一之答緘。書中具言座下嘗遇水府故侯排仏之難、而不上危言、心太恥之、今又貴藩儒士東白沙者、著書斥仏、座下聞之不堪黙、忍衣破裂、断断弁駁者状。乃副以高文一本、縷縷幾千萬言。而命容拙批於其間、則以文交耐久之親宜見推。亦何損顧慮之至于此也。蓋儒之攘斥大教、大抵所謂闕炬燭之明、未觀天庭日之論也。今座下深激之、復且憐之、至諄諄弁析焉。更不厭海路之懸隔、投書于弊菴、揣度之。是君子不恥下問之所職由也。況破波旬之邪説、而開仏祖之正路乎。不肖豈不感激于此哉。」

(蒼龍広録・卷二・22a~b)

(5) 水戸藩における徳川斉昭の排仏については、圭室諦成

『日本仏教史・Ⅲ・近世・近代篇』(法蔵館・一九六七)の二七一頁以下に詳しい。

(6) 「近世本藩有一種邪儒、謾言繼述陽明宗旨。而自無悟道分、元來不信有悟門、却言靜坐是閑事。拍盲多弁、挾勝心以求声誉。要之徒是多知多解俗漢已。本藩少年士、往往有深中其毒者。一言引衆盲、是固可駭矣。若夫陽明者、立悟心學風也。渠唱其學、而廢悟門、則其業全可知為虛構矣。且如世間小伎術、尚密悟其妙処以見精業。況於大道乎。如何不要悟門。雖然、我不与渠諍論之。以何故。夏虫不可共語水。」(蒼龍広録卷二・12a~b)

(7) 「學者覺也。儒者何不説覺哉。只仏自有仏之覺、儒自有儒之覺。儒仏之弁、不在覺字上也。」(学部通彫題・沢瀉先生全集・一五三七頁)

(8) 「以悟為則、儒仏皆然。唯顧其所悟奈何耳。」(同前・一五三九頁)

(9) 「豁然貫通者、即悟境也。儒者之學、何忌言悟哉。」(同前・一五五二頁)

(10) 「周子曰定之以中正仁義而主靜、伊川觀人靜坐乃嘆其能學、明道亦教人靜坐。聖賢何曾不為靜坐体究之説哉。儒仏異同有自在焉也。何以先賢為己之學、斥之為禅哉。」(同前・一五五五頁)

(11) 「有一儒生、學王學而未開王眼者也。問駁拙著禅海一瀾著書、題曰禅海返瀾云。余未見其書、察之大抵冒評詰論不足見者也。」(蒼龍広録・卷五・7a)

〔訳注凡例〕

- 一、原文は、『沢瀉先生全集』（沢瀉会・大正八年）所収本と明治一八年の刻本（駒沢大学所蔵）を校合して決定した。両本の字句の異同については注記を省略した。
- 二、書き下しはスペースの都合で省略した。
- 三、原文・訳文の中の（ ）は原注（原本では二行割注）を示す。
- 四、本文中の引用について、内容に関わる甚だしい文章の削除等がある場合には注で指摘したが、その他、細かい文字の異同等については省略した。

五、『禅海一瀾』の和訳に関しては盛永宗興訳『禅海一瀾』（柏樹社・一九八七）を参考した。

六、和訳は原文の内容を正確に伝えるよう勉めたが、直訳だけでは意味がわかりにくいと思われる場合には、適宜、言葉を補った。

※ 今回は枚数の関係で、上下二篇の中、上篇のみを掲載した。下篇は次の機会に掲載予定である。

禅海翻瀾

東 正純 著

禅海翻瀾引

予頃間罹病、家居連月。事少日閑。偶有人示禅海一瀾者。永興寺僧洪川者之所著也。南軒曝背、臥而読之。又有許多説話。夫禅海本無瀾。一瀾起則一瀾随翻、亦勢也、亦理也。詩云、薄伐玁狁、至于太原。吾豈敢。聊以示蒙子耳。

甲子晩秋

迂怪子 自識

*

私はこの頃、病気にかかり、何カ月も家に引きこもっていた。何事もなく静かな日々であったが、たまたま『禅海一瀾』という書物を見せてくれた人がいた。永興寺の僧侶の洪川なる人物の著述であった。南向きの部屋で日向ぼっこをしながら、寝転がって読んでみると、数多くの話が載せられていた。そもそも禅の大海に、もともと瀾なみなどありはしないが、一瀾なみが起こったなら、それに従って更に一瀾なみが翻るのは、物の勢いでもあり、道理でもあろう。『詩経』(小雅・六月)に「北狄(北方異民族)の獫狁けんいんを征伐して、太原(甘粛省)にまで追いかけて、徹底してやっつけた」と言うが、私はどうしてわざわざその様なことをやろうか。いささか、道理に暗い弟子たちに示すものである。

元治元年甲子きのえね(一八六四) 晩秋

*

迂怪子うかいし 自ら識しるす

○迂怪子＝沢瀉の別号の一つ。沢瀉は明治三年の秋以前には、主に白沙の号を用い、それ以後、沢瀉の号を用いている。また後年には、水月・鼈邱とも号している。(桂芳樹著・東沢瀉・昭和四八年岩国徴古館発行・八二頁、参照)

上 篇

(一) 総論 (1) ……三教合一について

一編大旨、合一三教、而帰重于仏。雖並説神儒、意不在神儒。徒以此煽惑無学人耳。喻如挾天子諸侯。意不在天子。

藉以成其私耳。然此非洪川輩之所能創。尚直篇・金湯録・護法論等、先既行之。引証已博、文辭亦能整、非若此書顛倒錯乱固陋譴劣之比也。洪川決無不觀諸書之理也。何故匿而不举也。

*

全編の大意は、儒仏道の三教を合一することにあるが、重点は仏教にある。神道や儒教について説いてはいるが、そのねらいは神道や儒教にはなく、ただこれによって無学の人を煽^たてて惑わそうとしているだけのことなのである。たとえば、天子の威を借りた輩が諸侯に命令するのは、なにも天子のことを思っていることではなく、名を借りて、おのれの私欲を成し遂げようとしているに過ぎない様なものである。とはいえ、この様なことは洪川の如き輩に創始できることではない。『尚直編』・『金湯録』・『護法論』といった書物が、ずっと以前に同じ様なことをやっている。これらの書物は引用が幅広い上に文章もよく整っており、支離滅裂で道理に背き、頑^{かた}なで浅はかなこの『一瀾』の書とは比べものにならない。洪川がこれらの書物を見ていないわけがない。どうして隠して取り上げないのか。

*

○尚直編・金湯録・護法論等 Ⅱ 『尚直編』は空谷景隆(一三九三〜一四七〇)、『仏法』金湯録は屠隆(一五四二〜一六〇五)、『護法論』は張商英(一〇四三〜一一二一)の撰。何れも中国に於ける三教論書として著名なものである。『尚直編』と『金湯録』は近世漢籍叢刊四編元明仏教篇(中文出版社・一九八四)の第五冊と第一三冊に、『護法論』は大正蔵第五二冊に収載されている。中国に於ける三教論については、久保田量遠著『中国儒仏道三教史論』(国書刊行会・一九八六再刊)に詳しい。

○何故匿而不举 Ⅱ 沢瀉は、洪川が『一瀾』中で『尚直編』等の先行書のことと言及していないとするが、この指摘は、『一瀾』巻下の「夕死第十則」に『護法論』の名前があり、その文章が引用されているから、必ずしも当たっているとは言えない。ただ、『翻瀾聴録』の末尾に付録されている東敬治の識語によれば、沢瀉は後年、自ら

「予、初めて『翻瀾』を作る。今、刊行の『一瀾』を視るに、頗るその初作と同じからず。蓋し、予が『翻瀾』の駁を見て彼窃かに之を改むるなり」(沢瀉先生全集・一六三四頁)と述べたと言うし、沢瀉の単なる見落としたというのも考えにくいから、沢瀉が見た『一瀾』には恐らく『護法論』の名前が記されていなかったであろう。

(二) 総論(2) …… 儒仏一致は改頭換面

宗杲与張子韶書曰、左右既得此櫛柄入手、便可改頭換面、却用儒家言語說向士大夫、接引後來學者、云云。後世援儒入仏、愚弄一世耳目、悉本於杲此書。聰明如子韶、猶且受其罽籠、不自知。況其他乎。朱子曰、某嘗謂、人要學禪時、不如分明去學禪、祇一棒一喝便了。今以聖賢之言、夾雜了說、都不成箇物事。道之龍、又無角、道之蛇、亦有足。可謂千古斷案矣。胡文定曰、仏之徒、如達磨最為桀黠。見中國無人、面壁端坐、揚眉瞬目、到処稱尊。此土之人、拱手帰降、不能出他圈套也。異學之行、士大夫無學使之、自古然。於洪川復何咎。

*

大慧宗杲が張子韶ししやうに与えた書簡に言う、「あなたは既に仏法の要かまを手に入れていきますから、表面的な見かけだけを替え、儒家の言葉を使って士大夫たちに説法し、これから仏教を学ぶ人々を教え導いて下さい。云々」。後世、儒教を仏教に引き込んで、世の人々の耳目をたぶらかしている者たちは、残らず宗杲のこの書簡を拠り所たよりどころにしているのである。子韶ほど聡明な者でさえ丸め込まれて、気付かなかったのであるから、まして他の者は言うまでもあるまい。朱子は言っている、「私は以前、次の様に言ったことがある、「禅を学びたいと思うならば、はっきりと禅を学びに行き、一棒一喝の下で悟るにことしたことはない。もし、儒教の聖賢の言葉を交えて禅を説くならば、まったく中途半端なものとなってしまおう。それを龍と呼ぶには角がないし、蛇と呼ぶには足があることになる」と。これは永

遠不変の判定と言えよう。胡文定(安国)は言う、「仏教の弟子の中で、達磨が最も悪賢い。彼は中国に大した人物がいらないのを見て取ると、壁に向かって坐禅し、眉を動かしたり瞬まばたきたりする日常当り前の動作で、行く先々で尊者だと称していた。それなのに中国の人々は、何ら手だてを講ずることなく帰服してしまい、彼の策略から逃れることができなかったのである」。異端の学問が流行して、無学な士大夫がその虜とらとなるのは、昔からのことなのである。洪川をどうして咎めたりしようか。

*

○宗杲与張子韶書『朱子文集』卷七二雜学弁の「張無垢中庸解」にこの書簡の一部を引用し、その注に「今、語録中に見えざるは、蓋し其の徒、之を諱めばなり」(和刻本・29b)と言っているように、この書簡は現存する大慧の語録類には見えない。沢瀉のこの引用は、直接には『朱子文集』卷六三「答孫敬甫」(28b)に見える朱子の引用をそのまま用いたものである。大慧宗杲(一〇八九〜一一六三)は中国に於ける看話禅(公案禅)の大成者。その禅の性格及び後世への影響については、荒木見悟『大慧書』(筑摩書房・禅の語録一七・一九六九)の解説に詳しい。張子韶(一〇九二〜一一五九・諱は九成、号は無垢・横浦)はその弟子。官は礼部侍郎(礼部の次官)に至るが、秦檜一派の忌諱に触れて流罪となり、この時、大慧も連座して梅州(広東)に流されている。朱子が彼の著述を「陽儒陰釈」(朱子文集・卷七一・張無垢中庸解、和刻本・29b)とし、その禍を「洪水・夷狄・猛獸の下に在らず」(同上・卷四二・答石子重、和刻本・26a)と口を極めて批判したことはよく知られている。その思想については、荒木見悟「張九成について」(中国思想史の諸相・中国書店・一九八九、所収)参照。

○朱子曰『朱子語類』卷一〇四(和刻本・10b, 明版・8a)からの引用。朱子(一一三〇〜一二〇〇)については、荒木見悟『朱子・王陽明』(世界の名著・中央公論社・一九七四)の解説、日原利国編『中国思想史』(下)』

(べりかん社・一九八七)の佐藤仁「朱熹」(一〇九頁)の条などを参照されたい。

○胡文定曰『伊洛淵源録』卷一〇「龜山誌銘弁」(和刻本・㊦)からの引用。胡文定(一〇七四—一一三八)、諱は安国、字は康侯。文定はその諡。紹聖四年の進士で、官は中書舎人兼侍講から給事中に至った。春秋の学を以て知られ、著として『春秋胡氏伝』三〇巻が存する。その子、致堂・五峰らと共に、その一門の学は湖南学と呼ばれている。安国および湖南学の思想の特徴については、楠本正継『宋明時代儒学の思想の研究』(広池学園事業部・一九六二)第四章第二節「湖南学」(二八四頁)の条、参照。

(三) 緒言批判(1) …… 体用論の矛盾

大道無二条、明德非別性。如一挺大冶精金。論其体、則無古無今、無去無來、無欠無剩、無斷無統。論其用、則或顯或顯、或逆或順、有淨有穢、有明有暗。一念万年、万年一念、玄機迅速、激揚鏗鏘、其妙亦大難言。此一編之綱領、雖極力發揮道体、然畢竟胡言亂說耳。今且一難之。夫以無古今無欠剩無斷統為体、是非無用之体乎。以隱顯順逆淨穢明暗為用、是非無体之用乎。体用并行、則大道有二条也。体用并廢、則明德有別性也。然則擬諸色即是空及体用一原等之說、則其支離決裂、不攻而自敗。孰得免熱拳痛棒乎。然則所云一念万年、万年一念、玄機迅速、激揚鏗鏘、二云云、不過抄録陳言。其於大道明德、全没交涉。禅且不知、況於儒乎。以若所為、欲合一三教以張其宗、吾服其胆矣。

*

「瀾」に言う、「大道は二つ無く、『大学』にいう明德(天から賦与された本性)は仏性と別ものではない。ちょうど一本のよく鍛えられた純金の延べ棒のようなものである。その本体について言うならば、過去や現在といった時間の制約や、手にいれたり無くしたりといった得失の問題には関係なく、足りないことも余ることも、断絶すること

も連続することも無い。その作用について言うならば、隠れたり顕われたり、逆境となったり順境となったり、清淨あり汚濁あり、差別あり平等あり、一瞬を無限の時間とし、永遠の時間を一瞬とする。その目にも止まらない玄妙なる働きは、鳴り響いている楽器の音色のようなものであり、とてもその妙を言葉で表現できるものではない。これがこの一編の綱領であり、道の有様について出来る限り明らかにしてはいるが、結局の所、でたらめな説にすぎない。ここで、少しばかり論難してみよう。そもそも「過去や現在といった時間の制約がなく、足りないことも余ることも断絶することも連続することも無い」ことを本体とするならば、きちんとした作用をもたない本体ということになるのではないか。「隠れたり顕われたり、逆境となったり順境となったり、清淨あり汚濁あり、差別あり平等ある」とを作用とするならば、確固たる本体をもたない作用ということになるのではないか。このような体と用とを共に存在させるならば、大道は二つに分裂することになるし、共に廃棄するならば、明德とは別に仏性という本性があることになる。だから、たとえこのような体用説を、「色即是空(すべて存在するものは実体が無い)」とか「体用一源(本体と作用とは源を同じくする)」といった説に準なぞえたとしても、その筋道の立たないばらばらな論理は、攻撃するまでもなく自滅することであろう。どうして叱正げんこつの熱拳ねんこや痛棒を食らわれないですむであろうか。だから、『一瀾』に「一瞬を無限の時間とし、永遠の時間を一瞬とする。その目にも止まらない玄妙なる働きは、鳴り響いている楽器の音色のようなものである。云々」と言っているのは、陳腐な言葉を抜き書きしたにすぎず、大道や明德とは全く無関係なのである。禅さえ分かっていないのだから、まして儒学については尚更であろう。それなのに、こんなやり方で三教を合一し、自らが宗とする仏教を誇張しようというのだから、その大胆さには感服する。

*

○大道無二条以下、『一瀾』の緒言の引用は、明治九年刊本(以下、刊本と略記)では巻上(上ノ巻)、盛永宗興訳注本(以下、訳注本と略記)では第二六段に当たる。

○色即是空Ⅱ玄奘訳『般若波羅蜜多心經』(大正藏八・838c)の語。

○体用一原Ⅱ程伊川の『易伝』の自序にある「体用一源、顕微無間」の語に本づく。この二句は空谷景隆『尚直編』巻下に依れば、「唐の清源国師の華嚴経疏に出づ」(Ta)と言うが、澄観の『華嚴経疏』には見えないようである。伊川については、日原利国編『中国思想史(下)』の土田健次郎「程頤」(七五頁)の条、参照。

(四) 緒言批判(2) ……周濂溪の排仏

以濂溪周子、為從慧南仏印及東林総之徒学仏、不過主張其学耳。且雖初年或学仏、至晩、著太極説・通書等、明聖学關異端。不独此、惜韓退之關仏不得其要、論金剛経不及艮卦等、歴歴可証也。一伝為二程、再伝為朱子、皆極力弁仏学、無復余蘊。可謂周子之志至此而明矣。

『一瀾』は、周濂溪が黄龍慧南、仏印了元および東林常総といった仏徒に従って仏教を学んだとしているが、これは周子の威を借りて、自分の学を主張しようとしているに過ぎない。まして、周子は若い頃、仏教を学んでいたにしても、晩年に至って『太極図説』・『通書』などを著わし、聖人の学である儒教を明らかにし、異端を排斥している。それだけではなく、韓愈(字は退之)の仏教排斥が要領を得ていないのを残念に思い、『金剛経』は『易』の艮の卦に及ばないことを論ずるなど、歴然たる証拠がある。周子の学は、一伝して二程子となり、再伝して朱子となったが、共に力の限り仏教を弁駁して、余すところがない。周子の志は、彼らに至って明らかとなったと言えよう。

○以濂溪周子、為從慧南仏印及東林総之徒学仏Ⅱ『一瀾』の緒言を指す。刊本では巻上(85~86)、訳注本では第

二八段に当たる。周濂溪（一〇一七—一〇七三）、諱は敦頤、字は茂叔、濂溪はその号。宋学の開祖。著作集として『周子全書』七卷・『周濂溪先生全集』一三巻が存する。濂溪については、日原利国編『中国思想史（下）』の友枝龍太郎「周惇頤」（二三頁）の条、参照。また濂溪と黄龍慧南（一〇〇二—一〇六九）・仏印了元（一〇〇三—一〇九八）・東林常総（一〇二五—一〇九一）ら禅僧との関わりについては、久須本文雄『宗代儒学の禅思想研究』（日進堂書店・一九八〇）の第三章「周濂溪と禅」に詳しい。

○著太極説・通書等、明聖学闢異端Ⅱ『太極図説』は『周子全書』（和刻本近世漢籍叢刊初編・第一冊・中文出版社・一九七二）の巻一、『通書』は同書の巻二—三に収載されているが、両書共に仏教を直接名指しで批判した箇所は無い。ただ、仏教批判に対する反駁書として知られる李屏山の『鳴道集説』（和刻本近世漢籍叢刊三編・第一五冊・中文出版社・一九七七）が、濂溪の語として『太極図説』の「聖人の道は仁義中正のみ」と、『通書』慎動第五の「動いて正しきを道と曰い、用いて和するを徳と曰う。仁に匪ず、義に匪ず、礼に匪ず、智に匪ず、心に匪ずんば、悉く邪なり」の二条を巻一の冒頭に掲げ批判していることから窺われるように、両書とも内容的には仏教に対して批判的な側面を有していたと言えよう。

○惜韓退之闢仏不得其要Ⅱ『周子全書』巻四の「太顛（の堂）の壁に題す」（98）という詩に、「退之自ら夫子（孔子）の如しと謂い、『原道』（を著わして）深く排す、仏老（仏教と道教）の非。識らず、太顛（＝大顛。韓愈と往来のあった僧侶）何に似たる者にして、教書（往復して、その言を）珍重し、更に（別れに臨んで）衣を留むるや」とあるのを指すものであろう。『性理群書句解』（和刻本近世漢籍叢刊三編・第一一冊）の巻四（98）には、この詩が引かれており、「此の篇は、韓愈、仏を闢け、又た太顛と交結することの深きを責む」という注がある。韓愈（七六八—八二四）については、日原利国編『中国思想史（上）』の田中利明「韓愈」（三九三頁）の条、参照。

○論金剛經不及良卦Ⅱ『二程語錄』卷一六の「大全集拾遺」に、「周茂叔謂う、一部の法華經は、只だ一箇の良の卦を消もうれば可なり了わる」（国学基本叢書本・二五七頁）とある。似た言葉として有名なものに、程子の「一部の華嚴經を見るは、一良の卦を見るに如かず」（二程全書・卷七、和刻本・26）という語がある。

〔五〕緒言批判（3）……朱子の參禪

朱熹初師李侗。久之、恨不發明、与張栻・呂祖謙、問道於徑山大惠。云々。朱子語類曰、某十五六時、亦嘗留心于此。一日在劉病翁所、会一僧、与之話。其僧応和了説、也不説是不是。却与劉説、某亦理会得箇昭昭靈靈底禪。劉後説与某。某遂疑此僧更有要妙处在。遂去扣問他、見他説得也殺好。及去赴試時、用他意思去胡説。試官為某動了、遂得舉。時年十九。後赴同安任。時年二十四矣。始見李先生、与他説。李先生只説不是。某倒疑李先生会此未得、再三質問。李先生、為人簡重、却不甚会説。只教看聖賢言語。某遂將那禪來、權依閣起、意中道禪亦自在、且將聖賢書來読。読来読去、一日復一日、覺得聖賢語言漸漸有味。却回頭看釈氏之説、漸漸破綻、罅漏百出。〔文集答汪尚書書、与此符合。〕朱子自叙入學經歷、如此詳且尽。顛倒早晚、錯乱先後之誣、不弁而明矣。

*

『一瀾』に言う、「朱子是最初、李侗（延平）に師事していたが、いつまでたっても道を明らかにできないのを情けなく思い、張栻（南軒）・呂祖謙（東萊）と一緒に徑山の大慧宗杲禪師に道を訪ねに行った。云々」。しかし『朱子語類』には次の様に言う、「私も十五、六歳の時に仏教に心を留めたことがあった。ある日、劉病翁の所で一人の僧侶と会い、共に話をしたが、その僧侶は調子を合わせてしゃべるだけで、私の意見について良いとも悪いとも言わなかった。だが劉病翁に向かって、私も、明瞭で靈妙なる禪を理解できていると言ったと、後で病翁が教えてくれた。

そこで私は、この僧侶にはもっと素晴らしいところがあるのではないかと疑問に思い、とうとう彼の所に質問に行つて、彼が実に見事に説くのを目にした。科擧の試験を受ける時になって、彼の考えを利用してでたらめなことを述べたが、試験官は私の意見にびっくりさせられ、合格してしまった。十九歳の時のことである。後に、二十四歳の時に同安(福建省泉州府同安県)に赴任し、初めて李延平先生にお会いして話をしたが、李先生はただ「間違っている」と言われるだけであつた。私は反対に李先生はまだ禅を理解しておられないのではないかと疑い、再三質問した。李先生は、飾り気なく重厚なお人柄であつたが、話しはあまりお上手ではなく、ただ聖賢の言葉を読ませられるだけであつた。私はそこで禅をしはし棚上げにして、心の中では「禅もそれだけのことはある」と思いつつも、ひとまず聖賢の書物を取り出して読んでみることにした。そして、ずっと続けて読み進むうちに、日一日と、だんだん聖賢の言葉に味わいがあることが分かつてきた。そこで今度は、仏教の説を振り返ってみると、次第に破綻をきたし、次から次に欠点が出てきた。『朱子文集』の「汪尚書に答うるの書」も、内容的にこの文と符合している。朱子は、儒学を学ぶようになった経緯について、この様に詳細かつ余す所なく自分で述べているのである。『一瀾』の説が、時期の前後早晚をあべこべにし混乱させた虚偽であることは、言うまでもなく明らかであろう。

*

○朱熹初師李侗以下、『一瀾』の緒言の引用は、刊本では卷上(3a)、訳注本では第三〇段に当たる。李侗(一〇九三〜一一六三)、字は愿中、延平先生と称された。朱子の師。黙坐澄心による天理の体認を説き、著述として『延平答問』二卷(和刻本近世漢籍叢刊初編・第八冊)・『李延平先生文集』四卷(正誼堂全書)が存する。その思想と朱子との関わりについては、友枝龍太郎『朱子の思想形成』(春秋社・一九七九)参照。

○張栻・呂祖謙||張栻(一一三三〜一八〇)、字は敬夫・欽夫、号は南軒。察識端倪説を説き、学友として朱子の思想に大きな影響を与えた。著書に『癸巳論語解』一〇卷(学津討原)・『孟子説』七卷(通志堂経解)・『南軒易説』

三卷（四庫全書珍本三集）・『南軒先生文集』四四卷（和刻本近世漢籍叢刊統編・第二（三冊））がある。その思想については、前掲、友枝龍太郎『朱子の思想形成』に詳しい。呂祖謙（一一三七〜八一）、字は伯恭、東萊先生と称された。歴史学に長じ、南軒と同じく朱子に多大の影響を与えた。『近思錄』一四卷は彼と朱子の共編であり、その他、著述として『左氏伝説』二〇卷・『東萊先生左氏博議』二五卷・『東萊書說』三五卷・『呂東萊先生文集』二〇卷（以上、金華叢書）・『東萊呂太史文集・別集・外集・附録・考異』全四三卷（統金華叢書）などが存する。南軒・東萊と朱子との関係については、前掲、荒木見悟『朱子・王陽明』の解説（一六〜二〇頁）参照。

○朱子語類曰以下、『朱子語類』卷一〇四（和刻本・10b〜11a、明版・8a〜b）からの引用であるが、文字の異同削除がかなり有る。同じ部分の和訳が、荒木見悟『朱子・王陽明』（九四頁）に見える。

○文集答汪尚書書 汪尚書とは、吏部尚書であった汪応辰（字は聖錫・一一一九〜七六）のこと。『大慧書』巻下に、大慧から応辰に宛てた「汪状元に答う」という二通の書簡があることから知られるように、彼は大慧に参じた居士であった。沢瀉が指摘している『朱子文集』の書簡とは、同『文集』巻三〇にある汪尚書に与えた十一通の書簡の中、二通目の「汪尚書に答う」であり、直接には同書中の次の一節を指す。

「熹、^{わが}積氏の説に於て、蓋し嘗て其の人を師とし、其の道を尊ぶ。之を求むること亦た切至たり。然れども未だ得ること有る能わず。其の後、先生君子の教えを以て、夫の先後緩急の序を校べ、是に於て暫く其の説を置きて吾が学に従事するも、其の始めは、蓋し未だ嘗て一日も心に往来せずんばあらざるなり。以為えらく、吾が説を卒え究むるを俟ちて、而る後、之を求むるも、未だ甚だ晩しとは為さざるのみ、と。敢て遽かに之を絶するには非ざるなり。而して一、二年来、心、自ら安んずる所有り。未だ即ち諸を己に有すること能わずと雖も（注・「有諸己」は『大学』伝第九章に見える言葉）、然れども復た之を外学に求めて、以て其の初心を遂

げんと欲することも、得可からざるなり。」(和刻本・3b)

〔六〕緒言批判(4)……………王陽明の「朱子晚年定論序」

又以陽明為信仏、引其朱子晚年定論之序証之。序云、守仁早歲業拳、溺志詞章之習。既而苦衆說之紛繞、茫無可入。因求諸老釈、(一瀾、原改作釈氏。近誦刻本、復正文。豈傍聞余駁論改之乎。喝。)欣然有會於心。以為聖人之学在此矣。然於孔子之教、間相出入。而措之日用、往往欠漏無歸。依違往返、且信且疑。(一瀾刪然以下三十字。刻本註中略二字。此可略者乎。其意可知也。)其後謫童場、居夷処困、動心忍性之余、恍若有悟。體驗探求、再更寒暑、証諸五經四子、沛然若決江河而放諸海也。然後嘆、聖人之道、坦如大路。而世儒妄開竇徑、踏荆棘、墮坑塹。究其為説、反出二氏之下。(一瀾、作仏氏。)宜乎、世之高明之士、厭此而趨彼也。此豈二氏之罪哉。(一瀾作釈氏。)摛此、所刪三十字、是文成之所以疑仏老之不合聖道也。而今刪此緊要一段、以仏学為無不合于孔子之教。誣罔極矣。於朱子、既錯乱早晚、於陽明、又顛倒信疑。欺弄煽惑、目中無人矣。

*

更に『一瀾』は、王陽明が仏教を信じていたとし、陽明の「朱子晚年定論の序」を証拠として引用している。だが、その序文には次の様に言う、「守仁わたしは若い頃、科挙の試験勉強に従事し、詩歌や文章の学習に心を奪われていた。その後、色々な学説の繁雑さに苦しみ、茫然として何も得ることができなかった。老釈(老荘や仏教)に道を求めてみたが、『一瀾』はもともと字を改めて「老釈」を「釈氏」としていたが、近頃、刻本を見た所、正文に戻ってあった。私の駁論を小耳にはさんで改めたものであろうか。喝。」嬉しいことに心に得る所があったので、「これこそ聖人の学だ」と思った。然し、孔子の教えと比べてみると、しばしば食い違いがあるし、日常生活に用いてみると、往々

にして不備な点があつて落ち着く所がない。儒教と老釈の間を、どっちつかずで行ったり来たりして、信じたり疑ったりであった。『「一瀾」は「然し」以下、ここまでの原文三十字分を削除している。刻本は「中略」の二字を注記しているが、これは省略してよいものであろうか。その意図が知られよう。』その後、龍場(貴州省貴陽の西北)に左遷され、未開の地で苦しい目にあい、心を発憤させ性格を忍耐強くさせられたすえに、何か悟る所があつた。それから二年の間、自分自身に引き当てて探求し、四書五経に照らし合わせてみたが、大河の水が堤防を壊して海に流れ込むように、胸のつかえがとれ、心の丈が激しい勢いで解き放たれる思ひであつた。そこで初めて、聖人の道というものが、誰でも通れる大きな道路のように平易であることが分かり、驚き入つた。それなのに世の儒者たちは、むやみに脇道に入り込み、茨を踏みつけ、穴に落ち込んでしまつており、彼らの説を突き詰めて考えてみると、二氏(老釈)より劣っている。『「一瀾」は字を改めて「二氏」を「仏氏」としていた。』世の立派な人々が儒学を嫌つて彼らの方へ行つてしまうのも、無理からぬことであろう。どうして二氏の罪であろうか『「一瀾」は字を改めて「二氏」を「釈氏」としていた。』これによれば、『「一瀾」が削除した三十字は、仏老二氏の教えが聖人の道に合致しないのではないかと陽明が疑つた箇所である。それなのに今、この緊要な部分を削除し、仏教は孔子の教えと全て合致するとしているのである。何ともひどいでっちあげである。朱子については時期の早晚を混乱させ、今度は更に陽明について、彼が信じていたことと疑っていたことをあべこべにしている。人々を愚弄し扇動して、他人のことなど眼中にないのであろう。』

*

○以陽明為信仏、引其朱子晚年定論之序証之。『「一瀾」の緒言を指す。刊本では卷上(3b~4b)、訳注本では第三一段に当たる。王陽明(諱は守仁、字は伯安・一四七二~一五二八)については、荒木見悟『朱子・王陽明』の解説、日原利国編『中国思想史(下)』の「大西晴隆」「王守仁」(一七五頁)の条などを参照されたい。

○序云以下、引用された「朱子晚年定論序」は、『王文成公全書』巻七（四部叢刊初編本・21a～b）に見える。引用には文字の削除異同が若干ある。同序の訳注としては、『王陽明全集』第二巻・文録（明徳出版社・一九八三、二一〇四頁）がある。

○喝ハクハク刻本の『翻瀾』は「呬」（くち、くちもと）に作るが、意味が通らない。『沢瀉先生全集』所収本に従う。

○動心忍性ドウシンニシヤウ『孟子』告子・下（第一五段）に見える言葉。色々な試練によって、心を奮い立たせ、性格を辛抱強くさせること。

○一瀾作仏氏ハツシ刊本の『一瀾』では既に「二氏」と改正されている。

○一瀾作釈氏ハツシ同前。

〔七〕緒言批判（5）……………沢瀉の禅悟体験

一夜定中、忽然前後際断、入絶妙之佳境。恰如大死底、一切不覚有物我。只覚吾腔内一氣弥漫于十方世界、光輝無量也。須臾如蘇息者。視聽言動、豁然異于平日、自然天下至理妙義、頭頭上明、物物上顯。歎喜之余、自忘手之舞之足之踏之矣。云云。此禅学之入处、又極处、又精处、又妙处、又遠处、又大处、達磨以来相伝之密法也。余少小已志学、出入于禅久矣。弱冠遊江都、寓安積氏見山楼。一夜定中、忽然蹈着、懸崖撒手、光光明明、快快活活、無所礙碍。自以為一貫之妙。乃賦偈云、思尽惟窮途不通。豁然始見本來空。触处生天又生地。一心貫徹宇宙中。後入大橋翁之門、質所見。翁云、是易所謂遊魂為變者。禅学也、鬼窟活計焉耳。因為弁儒仏異同、反覆丁寧、至数十万言。於是始知薰蕕之不同器。爾来用功十余年矣。今則始知、禅之所以禅、儒之所以儒、異端邪説之所以害世道人心、瞭然于心目間、猶如指掌上之紋也。劉忠端有詩云、只圈円相形容似。纔着些兒面目肥。此可以弁儒仏之異同焉。羅整庵云、昔官京師、

逢一老僧、漫問、如何成仏。渠亦漫拳禪語為答、云、仏在庭前柏樹子。愚意、其必有所謂。為之精思達旦。纒衣將起、則恍然而悟、不覺流汗通体。既而得証道歌誦之、如合符節。自以為、至奇至妙、天下之理莫或加焉。後官南雍、則聖賢之書、未嘗一日去手。潛玩久之、漸覺就実。始知前所見者、乃此心虚靈之妙、而非性之理也。自此研磨体認、日復一日、積數十年、用心甚苦。年垂六十、始了然有見乎心性之真、而確乎有以自信。云云。程朱陽明之外、闢仏学、深得其要領者、莫如整庵其人。蓋以其初実落修禪学、而看破其非也。然則吾儒既以為不足学。而無智姦僧、如洪川者、拾以為至宝、徒珍襲其燕石。何以異以衲衣為芾冕、以廢宅為明堂乎。亦不思已。

*

『一瀾』に言う、「ある夜、坐禅をしているうちに生滅していた妄念が不意に消え失せ、絶妙の境地に入った。あたかも死に切ってしまったかの様に、自他の区別意識もなくなり、ただ自分の体内の気が全世界に充滿し、限りなく光り輝いている様に感じられた。そして、瞬時にして息を吹き返したかのようなようであったが、見ることに聞くこと、言うこと為すこと、すべてが今までとはガラリと違っており、この世のこの上ない妙なる道理が、一つ一つの事物の上に自然に明らかとなった。そこで、嬉しさの余り、思わず躍り上がって喜んだ。云々」。これは、禅学の悟入した所、究極の所であり、また精妙かつ遠大な所であって、達磨以来、代々伝えられてきた奥深い法である。私は、若い時に学問に志してから、長い間、禅に出入りしていた。二十歳の時に江戸に遊学し、安積(良斎)氏の見山楼に仮住したが、ある夜、坐禅をしていて、不意に迷妄の心を踏み破り、切り立った崖から手を離れたかの様に死に切ってしまった、公明快活、自在無碍となった。そして、これこそ『論語』に言う「一以て之を貫く」(里仁篇・衛靈公篇)の妙であると思ひ、次の様な偈を作った、「あれこれ思索の限りを尽くしても道は開けなかったが、からりと目覚めてみて本来空であることが分かった。至る所で天地万物を生み出している、この心こそが宇宙の真ん中を貫通しているのである」。その後、大橋(訥菴)翁の門下に入り、この所見を質してみたが、翁は「それは『易経』に言う「ふらふ

ら浮遊している魂が変異をなす」（繫辞上傳）というものだ。禅学というのは、鬼窟裏おにくらのうちの活計かっけいにすぎない」と言われ、私のために儒仏の相違を、数十万言にわたって繰り返し丁寧に明らかにされた。そこで私はやっと薰かほり（香りのよい草）と薺かぶらなそう（臭い草）とが同じ器に入れられないことが分かった。それ以来、努力すること十余年、今になってようやく禅が禅である理由、儒が儒である理由、異端邪説が世の道義や人々の心を害する理由が、自分の掌紋（手のひらの線）を指し示すかの様に、心に明瞭に分かった。劉念台の詩に、「円を描くだけなら恰好が似ているが、少し書き加えたときに面目一新だ」とあるが、これによって儒仏の相違を明らかにできよう。羅整菴は言っている、「昔、北京で官職にあった時、私はある僧に逢い、「どうやってら仏になれましょう」と、むやみに質問した。すると、彼も禅の常套文句をむやみに持ち出して、「仏は庭前の柏樹かしわのき子こにいる」と答えた。私は、きつと深い意味があるのだろうと思ひ、夜が明けるまで考えに考えた。そして、着物の裾をつかんで立ち上がろうとして、はっと悟り、思わず全身に汗が流れた。その後、『証道歌』を手に入れて読んだが、あたかも割り符を合わせたかの様に、私の考えとびつたりと一致したので、何とも不思議なことであり、これに勝る天下の道理はないと思った。後に南京の国子監（教育行政官庁）の官吏となり、一日として聖賢の書物を手から離すことがなかったが、長い間じっくりと玩味している中に、聖賢の教えが実際の働きを備えたものであることが、だんだん分かってきた。そして、そこで初めて、以前悟ったものが虚蓋なる心の妙ではあっても、本性の道理ではないことに気付いた。それから数十年の間、日一日と研鑽体認を積み重ね、非常に苦心したが、六十にもなろうとして、ようやく心性の真の姿が明らかに分かり、確固たる自信が持てた。云々。程子・朱子・王陽明以外で、仏教批判の要点を見事に押さえた者といえば、整菴その人に及ぶものはいない。思うに、最初、実際に禅学に落ち入り修めたからこそ、その過ちを看破できたのであろう。だとすれば、儒学を学ぶ者にとって、仏教はもはや学が価値がないものである。それなのに、無知で悪賢い洪川という僧侶は、役にも立たない仏教を拾って、この上ない宝だと思ひ込み、いたずらにその似て非なる偽物を大事に仕舞い込んでい

る。それはちようど、僧衣を儒教の礼式の服装とし、あばら屋を典礼を行う明堂とするのと全く同じことであろう。これまた考えのないことである。

*

○一夜定中忽然前後際断以下、『一瀾』の緒言の引用は、刊本では卷上(99)、訳注本では第三四段に当たる。

○自忘手之舞之足之踏之矣『礼記』楽記篇の「不知手之舞之足之踏之也」を踏まえる。

○余少小已志学出入于禅『沢瀉先生年譜』(沢瀉先生全集、所収)に依れば、沢瀉は天保十二年(一八四一)十歳の年に初めて学に志し、嘉永四年(一八五二)二十歳の年に禅学を修めたという。

○弱冠遊江都『沢瀉先生年譜』に依れば、沢瀉が東遊して佐藤一斎の門に入り、安積良斎らの指導を受けたのは、安政元年(一八五四)二十三歳の年のことである。

○安積氏 安積良斎(一七九一—一八六一)、諱は重信、字は思順、通称祐助。良斎または見山楼と号す。奥州安積郡山の人。佐藤一斎、林述斎に学び、文章をもって著名であった。彼は嘉永三年(一八五〇)以降、昌平黌教授となっており、沢瀉が遊学した当時、佐藤一斎と共に後学の指導に当たっていた。良斎については、高瀬代次郎『佐藤一斎と其門人』第八章第三節「幕末の文豪安積良斎」(南陽堂本店・一九二二、六六二頁)参照。

○大橋翁 大橋訥菴(一八一六—六二)、諱は正順、字は周道、通称順藏。訥菴・屠龍居士と号す。佐藤一斎の弟子。その学は、初め陽明学の色が濃かったが、後には専ら程朱学を奉じた。尊王攘夷の代表的思想家として知られ、嘉永五年(一八五二)に撰述された『闢邪小言』四卷(刊行は安政四年)は、幕末の志士に大きな影響を与えたと言われる。訥菴は、文久二年(一八六二)正月、閨老安藤信正の暗殺計画が露見して捕らえられ、七月、宇都宮藩邸に幽閉されて、同月に没している。沢瀉が訥菴に会ったのは、『沢瀉先生年譜』に依れば、安積良斎に指導を受けたのと同じ安政元年のことである。訥菴については、寺田剛『大橋訥菴先生伝』(至文堂・一九三

六）・『大橋訥菴先生全集』三冊（同前・一九三八）がある。

○劉忠端有詩云「劉念台（一五七八—一六四五）、諱は宗周、字は起東。念台と号し、蕺山先生と呼ばれる。本文の忠端は、念台の諡である忠介を誤ったものである。その思想と行状については、岡田武彦「劉念台」（陽明学大系・第七卷・陽明門下・下、所収、明德出版社・一九七四）・同『王陽明と明末の儒学』第九章（明德出版社・一九七〇）・日原利国編『中国思想史（下）』の藪敏也「劉宗周」（二三九頁）の条などを参照。引用の詩は、『劉子全書』卷二七にある「再上雲門雜詠得八首、仍和前韻」という七律の第八首（296）の第五・六句である。この二句は同『全書』卷一〇の「体認親切法」（298）の割注に引かれているが、更にそれが『明儒学案』卷六二の念台の条に採録されており、沢瀉の引用はその『明儒学案』の文に依ったものと思われる。（ただし「着」の字は何れも「点」に作る。）沢瀉は二句に続けて「此れ以て儒仏の異同を弁ず可し」と言っているが、これは明らかに『学案』が二句の後に「即ち此れ以て儒釈を弁ず可し」と評しているのを踏まえたものである。『学案』の「体認親切法」には、次の様にある。（ただし、文章の上に付されている○の図は『学案』では落ちていたため、『全書』に依り補った。）

- ◎ 身は天地万物の中に在るも、有我の得て私するに非ず。
- ◎ 心は天地万物の外を包むも、一膜の能く圍するに非ず。
- ◎ 天地万物を通じて一心と為し、更に中外の言う可き無し。
- ◎ 天地万物を体して一本と為し、更に本の覓む可き無し。

先生に詩有りて云う、「只だ円相を圈せば形容似たるも、纔かに些兒を点ずれば面白肥なり」と。即ち此れ以て儒釈を弁ず可し。

これによって、引用の詩が、禅の一円相とこれら四種の円相の類似を念頭において詠まれたものであることが

知られよう。

○羅整庵云々羅整菴(一四六五〜一五四七)、諱は欽順、字は允升。整菴はその号である。弘治六年の進士で、官は吏部尚書に至った。王陽明の「朱子晚年定論」を最初に批判した朱子学者として知られる。著として『困知記』八卷・『整菴先生存稿』二〇巻が存する。整菴については、日原利国編『中国思想史(下)』の吉田公平「羅欽順」(一六五頁)の条、参照。引用は、『困知記』巻一(和刻本・14b〜15a)から殆どそのままの引用である。同じ文は、『明儒学案』巻四七の整菴の伝記の部分にも引かれている。

○仏在庭前柏樹子〓『無門関』第三七則に見える、次に引く「庭前柏樹」の公案を踏まえる。もとの話は、『趙州録』巻上(筑摩書房・禅の語録一一、三五頁)に見える。

趙州因みに僧問う、「如何なるか是れ祖師西来意」と。州云う、「庭前の柏樹子」と。

○証道歌〓『証道歌』は、六祖慧能の嗣、永嘉玄覺(六七五〜七一三)の作とされる古体詩。同書については、梶谷宗忍『四部録』(筑摩書房・禅の語録一六)・西谷啓治編『禅家語録II』(大森曹玄訳、筑摩書房・世界古典文学全集383)参照。

○如合符節〓『孟子』離婁篇下の第一段の語に基づく。

○芾冕〓全集本・刻本ともに「芾冕」に作るが、このままでは意味が不明瞭である。「紱冕」の紱を、同じ音を持つ芾と誤ったものであろうか。

〔八〕緒言批判(6)……………学程四等級の説

学程四等級之説云、初学、堅立弁道之志、於日用行事間勉強、欲暫時不打失、謂之美学位人。刻苦用力之久、而工夫

漸漸純熟、忽然見得本然自性、謂之入德位人。法財無量、転見得転求覓、而洞究大道之体用、詳知衆物之妙理、謂之上堂位人。尚鑽研不罷、透過重重之智関、運出明暗双双之機用、謂之入室位人。然後復依実学位、長養聖胎、潛行密用、不生怠惰心、死而後已。是荀卿所謂百姓積善而全尽、謂之聖人者也。按此等之學記、雖用功深密、進修有叙者、而夷而察之、聖賢勿論、雖禅學之藩籬、猶且不足窺之。今試挙一二難之。所云初學功夫、何月何日始之、入德功夫、何時何刻終之。自入德將至上堂之際、猶用入德功夫耶。將改上堂功夫耶。自堂而入室、以至積善無尽聖人、則無復學之可為耶、猶有耶。且四等級、以年齡少長設之歟。以入門前後設之歟。以性質明暗設之歟。以位之尊卑歟。以爵之上下歟。年齡少長、難移諸入門。性質明暗、難移諸位爵。偏陷不通。何足以為學規乎。洪川喜議儒學、一曰支離影響、再曰葛藤纏遶。今如此學程、果不支離耶。果不葛藤耶。且洪川今在何等級、修何功夫。吾所欲詳聞也。如何、如何。

*

洪川は、禅の修行學問の段階を四等級に分けて、次の様に言っている、「初學者が、道を明らかにしようという志をしっかりと立てて、日常生活の中で勤め励み、少しの間も志を見失わないようにしようとするならば、それを実學位の人と呼ぶ。そして、長い間、苦しみに耐えて努力し、修行が徐々に熟して、生まれつき備わった本性をはたと悟るならば、それを入德位の人と呼ぶ。しかし、仏法は無尽蔵であるから、悟っても悟っても更に飽くことなく求めて、大道の本体とその作用(はたらき)を明らかに究め、万物の妙なる道理を詳しく知るようになるならば、それを上堂位の人と呼ぶ。それでもまだ研鑽して止まず、幾重にもかさなった智慧の関門を通り抜け、真理とびつたりと一つになった機用(はたらき)が使えるようになったならば、それを入室位の人と呼ぶ。それから再び実学位に立ち返って、悟後の修行をし、日常生活の中で人知れず仏道を実践して、怠惰な心を起こさず、死ぬまで修行を続けるならば、それが荀子に所謂「一般の民衆でも、善を積み重ねて余す所がなければ、それを聖人と呼ぶ」ということであろう」。考えてみるに、これらの學問規則は、修行のやり方が深長綿密であるし、學問の進み方に秩序があるようだが、落ち着いて見てみると、儒學は

もとより、禅学の入口を窮うのにさえ十分ではない。今、試しに一、二点を取り上げて批判してみよう。ここで言っている初学者の修行というのは、何時開始され、入徳位の修行は何時終わるのであるか。入徳位から上堂位に至るうとする丁度その時には、まだ入徳位の修行を用いるのであるか。それとも上堂位の修行に改めるのであるか。上堂位から入室位に至り、更には余す所なく善を積み重ねた聖人になった時には、もう修めるべき学問がないのであるか。まだ有るのであるか。また、四つの等級は、年令の老若によって設定されたものであるか。入門した先後によって設定されたものであるか。生まれつきの賢愚によって設定されたものであるか。官位の高下によつたものであるか。爵位の上下によつたものであるか。年令の老若を、そのまま入門の先後にあてはめることは出来ないし、生まれつきの賢愚を、そのまま官位爵位の上下にあてはめることも出来ない。偏狭で欠陥があり、道理が通っていない。どうして学問規則とするのに十分であるか。洪川は好んで儒学を批評し、「条理が立たず中味がない」と言い、更には「屁理屈がまとわりついている」と述べている。だが、今彼が説いているこの様な学問の段階こそ、条理が立っていないし、屁理屈ではないか。また洪川は、現在、どの等級にいて、どの様な修行をしているのであるか。じっくり聞いてみたいものである。さあどうか、さあどうか。

*

○学程四等級之説云々『一瀾』の緒言の引用、刊本では巻上(上)、訳注本では第三七段に当たる。

○実学位『一瀾』に依れば(本文引用のすぐ前の部分)、この語は『論語』学而篇(第七段)の「未だ学ばずと曰うと雖も、吾必ず之を学ぶと謂わん」から取ったという。

○入徳位『中庸』第三章の「速きの近きを知り、風の自るを知り、微の顯なるを知らば、与に徳に入る可し」に拠つたものであろう。『一瀾』巻下・第廿六則の「知風」参照。

○上堂位・入室位『論語』先進第一(第一四段)の「由(子路)や堂に升るも、未だ室に入らざるなり」に拠

る。

○潜行密用 〓 『洞山宝鏡三昧』の語。

○死而後已 〓 『論語』泰伯第八（第八段）の「任重くして道遠し。仁以て己が任と為す。亦た重からずや。死して後已む。亦た遠からずや」に拠る。

○荀卿所謂 〓 『荀子』儒効篇第八（岩波文庫本・上冊・一三八頁）の語。

○一日支離影響、再曰葛藤纏遠 〓 この洪川の語は、『一瀾』及び『蒼龍広録』には見えないようである。

〔九〕緒言・或問批判（1）……………三教論の矛盾

援儒入仏未已、又援老入仏。於是三教合焉。既仏与孔老等、乃翻然又抑老揚儒、儒与仏等、乃又翻然抑儒揚仏。於是三教分焉。合三教、所以張仏教含弘。分三教、所以誇仏徳神妙。分合抑揚、變幻恍惚、使人不可端倪。此詖淫邪遁之本也。雖然、仏本九流中之一家而已。豈可与我神聖經綸之学較長短得失乎。清人袁子才所撰仏論、其人品雖未正、立論的確。可謂千古斷案矣。不憚煩瀆、録以示彼陷溺之士。

仏者九流之一家耳。夫九流者、君子之所以不得已而存焉者也。三代下、四民不足以尽天下之民。于是陰陽星巫仏老諸家興焉。如人身之有胼指贅疣、如人家有嬴僕有情遊子弟。亦皆不得已而存焉者也。倘必欲爰除而攻去之、奚能哉、奚必哉。然予以為、仏之非、仏自知之、不待人攻也。惟其自知、故所以備攻者、無所不至、而所以自衛与誘人者、無所不周。天下有非其力而可以美食者乎。仏知之。故茹素。有非其財而可以厚葬者乎。仏知之。故火化。有戮民而可以留種者乎。仏知之。故不娶。此皆仏之本意也。然其說則託之于慈悲矣、示寂矣、不淫矣。且慮其坐而食則病、乃体拝以勞之、死而焚則熄、乃塔廟以神之、無子孫則絶、乃招徒衆以統之、取于人而自利則術破、乃為祈為禱以利

益之、城市居則饜、乃踞名山勝境以崇耀之。曼衍其書、一波窮一波又起。故聰明者悅焉。含宏其教、元惡大慝立可憐免。故下愚者悅焉。噫、使仏而果自信其説、則飲食男女可也。旌別淑慝可也。直指其理以示人可也。又何必左支右絀、広招濫受、而為是汶汶者哉。彼九流者、其誕与仏同。而不自知其非。故且肉食矣、婚葬矣、取人之財以自奉矣。宜、其教之行于世者不如仏也。然不如仏而能与仏常存者、何也。則以無業之民非此不養、与仏同故也。且以吉凶禍福之説動人、亦与仏同故也。夫吉凶禍福、無人而不動心者也。因人所以動者動之、乘其虚囚其余、哀多益寡、以暗輔井田封建之窮、以補周官閭民之職。此天地之所以大也。周孔復生、必不信九流。而何肯信仏。必不去九流。而何肯独去仏哉。

*

洪川は、儒教を仏教に引き入れただけに止まらず、更に道教を仏教に引き入れて、三教を合一させている。ところが、仏教と儒・道の二教は等しいとしておきながら、手のひらを返すかのように道教を押しつけて儒教を持ち上げ、更には仏教と等しいとしていたはずのその儒教についても、一変して押えつけ、仏教を持ち上げている。これでは三教はバラバラということになる。洪川が三教を合一させるのは、仏教が万事万物を広く包み込んでいることを主張する手段であり、三教をバラバラにするのは、仏教の功德が不可思議であることを誇張する手立てである。しかし、合一させたりバラバラにしたり、持ち上げたり押さえつけたり、変幻自在でつかみどころがないので、なかなか尻尾を捕えられないのである。これが邪よこしまで道に外れた仏教の根本である。とはいえ、もともと仏教は先秦にあった九つの学派の一つ程度のものでしかない。天下を治め整えている神聖な儒学と、どうして比べられようか。清朝の袁子才の撰述に、仏教に関する論がある、その人品は立派とはいえないが、立論は的確であり、永遠不変の判定と言えよう。面倒ではあるが、以下、その文を採録して仏教に溺れた人々に示す。

仏教は先秦にあった九つの学派の一つ程度のものでしかない。そもそも九つの学派は、君主がやむを得ずこの世

に残したものである。夏・股・周の三代より以降、士農工商の四つの階級だけでは、天下の人々を収めきれなくなつた。そこで、天文・曆数・方位で吉凶禍福を占う祈祷家や、仏教・道教の学派が出てきた。それは丁度、我々の身体に胼胝や疣ができ、我々の家に役に立たない召使や、ぶらぶらしている息子がいる様なもので、やはりやむを得ず残されたものなのである。もし必ず胼胝や疣を焼いて取り除き、そんな召使や息子を追い出してしまおうと思つたとしても、とても出来ることではないし、望めることではない。しかも私が思うに、他人から攻撃されるまでもなく、仏教は自分の罪過をちゃんと知っているのである。ちゃんと知っていればこそ、攻撃に対する準備も十分行き届いているし、自分を護り他人を引き入れる手立てにも、何ら手落ちがないのである。この世に、自分は働きもしないでご馳走を食べられる者がいるだろうか。仏教はそれが分かっているから、粗末な精神料理を食べているのである。財産もないのに立派な葬式を出す者がいるだろうか。仏教はそれが分かっているから火葬するのである。罪人でありながら子孫を残すことができる者がいるだろうか。仏教はそれが分かっているから結婚しないのである。これが全て仏教の本心なのである。しかし仏教の説では、それぞれを慈悲(生き物を憐れむからご馳走を食べない)・示寂(涅槃に入ったのだから立派な葬式をしない)・不婬(婬らなことをしないから結婚しない)ということに託けている。しかも、じつとして食べてばかりいたら病気になるのではないかというので、礼拝して身体を使い、死んで焼いてしまったら何も残らないというので、塔や廟を建てて神として祭らせ、子孫がなければ後が絶えるというので、弟子を集めて後を継がせ、他人の働きを横取りして自分の利益をはかっていたら計略が身破られてしまふというので、祈祷を行なって人々に利益を与え、町の中にいたら汚れるというので、名山名勝に腰をすえて神々しくして見せているのである。変化して窮まりないその著述は、一つの波が尽きれば次の波が起るかの様に次々と現われるから、聡明な者たちが喜ぶし、広く包み込んだその教えは、大悪人でも立ち所に悔い改めて罪を許されるところにいるから、愚かな者たちが喜ぶのである。ああ、もし仏教が本当に自分でその説を信じているのならば、

ご馳走を飲み食いしよう、男女の交わりをしよう構うまい。善悪をきっちりと区別しても構うまい。その道理をずばりと人に示しても構うまい。またどうして、つじつまを合わせようとして、あれもこれも引き込んで、道に外れたことをする必要があろうか。先秦の九つの学派も、そのでたらめぶりは仏教と同じだが、自分でその間違いに気付いていない。だから、肉を食らい、結婚や葬式を行い、人の財産を横取りして暮しているのである。その教えが仏教ほど世に行われぬのも、もっともなことである。しかし、仏教にも及ばないその教えが、ずっと仏教と共に存続してきたのは、何故であらうか。それは、仏教同様、これらの教えなしには食べていかれない、仕事を持たない民がいるからであり、更には仏教同様、吉凶禍福の説によって人々の心を動かしているからである。そもそも吉凶禍福というものに心を動かされない人はいないが、これらの教えは、人が心を動かすものによって人を動揺させ、その虚に乗じて余ったものを乞い求め、多いところから削って少ないところに足して、暗に井田制を基盤とした封建制度の窮状を助け、『周礼』に所謂「閭民」（定職がなく遊んでいる人民）の職を補っているのである。これは、天地がいかに大きな包容力を持っているかを示すものであろう。周公や孔子がまた生まれたとしても、絶対に九つの学派を信じたりしないであらう。ましてどうして仏教を信じたりしようか。絶対に九つの学派を除去したりしないであらう。ましてどうして仏教を除去したりしようか。

*

○援儒入仏未已、又援老人仏（洪川が『一瀾』の緒言の中で、儒仏道の三教の関係について、「出处は誠に異なれども、指帰は則ち同じ」（刊本・11a、訳注本・第四四段）と述べた箇所を指すものであろう。

○乃翻然又抑老揚儒……又翻然抑儒揚仏（『一瀾』或問の第二節（刊本14b、訳注本・第五一段）の中で、道教は「称す可きも則る可からず」、儒教は「仰ぐ可し崇ぶ可し」と儒教を持ち上げておきながら、結局、儒教も仏教に比べれば「其の優劣、亦た以て明らかなり」としたことを指すものであろう。仏教の儒道二教に対する優越につ

いては、緒言に「孔老は仏を以て徹し、仏は孔老を以て助く。然りと雖も、孔老二教は、智、一世に通じ、但だ生民を利するのみにして、未だ異生に及ばず。吾が仏大乘悲智の如きは、六道四生過現未に通じ、皆悉く之に及ぶ。物として利せざるは無く、事として達せざるは無し」（刊本・138、訳注本・第四七段）という一段がある。

○九流 、『漢書』芸文志に見える九つの学派。儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縦横家・雑家・農家を指す。ただ、沢瀉は儒学を九流と分けて考えている様であるから、ここでは「儒家以外の数多くの学派」の意で用いられたものであろう。

○清人袁子才所撰仏論 、『袁枚（一七一六〜九七）』、字は子才、号は簡齋。随園先生と称された。乾隆四年の進士で、性霊派の詩人として知られる。沢瀉は、その人品が正しくなかったとしているが、『国朝先正事略』も袁枚について、「性、通脱するも、時に蕩佚に近き処有り」（卷四二・袁簡齋先生事略）と述べている。以下、引用されている論は、『小倉山房文集』卷二〇（随園三十種本・88）に見え、原題を「仏者九流之一家論」と言う。引用の出だしの「仏者九流之一家耳」という語は、原文に明記されている様に、もともと後魏の高謙之（字は道讓）の言葉であり、その語は『魏書』卷七七（中華書局校点本・一七一頁）・『北史』卷五〇（同上・一八三頁）に見えている。

○而自利則術破、乃為祈為禱以利益之、城市居 、『この十八字は、『翻瀾』の引用にはないが、削ると文の意味が不明瞭となる。書写の際の誤脱と思われるので原文より補った。

○元惡大慙 、『書経』康誥に見える語。大悪人の意。

〔一〇〕緒言・或問批判（2）……………聖徳太子と唐の太宗について

上宮太子者、馬子党人也。而称之如聖人。（史臣曰、太子所撰憲法条中云、見惡必匡。馬子弑逆之賊。君父之讐、不共載天矣。兒童走卒、亦知其為大罪也。而太子不討。不唯不討、又從而寵之。豈欲倣積氏慈悲邪。夫不討逆賊、則謂見惡必匡者虛文耳。云云。）汚神器以空虚寂滅之說。（物徂徠云、姬大神以鏡授忍尊、謂視此猶对我者、鏡中人即父母遺體。是訓孝也。）偽造唐太宗嘆仏法廣大之說、（太宗嘗謂侍臣曰、梁武帝惟談苦空、侯景之乱、百官不能乘馬。元帝為魏所困、猶講老子、百官戎服以聽。此深足為戒。朕所學者、堯舜周孔之道。如鳥之有翼、魚之有水、失之則死、不可暫無耳。）誣罔唐宋名臣、皆為異端之徒等、不違一一指摘。苟有眼目者、就本史家集攷之、則姦慝之所伏、瞭然如火。將欺誰。欺天乎。

*

聖徳太子は蘇我馬子の仲間である。それなのに彼を聖人であるかのように称賛し、〔歴史書の編纂官は言う、「太子が撰述した憲法の第六条に「悪を見たら必ず正せ」と言っている。馬子は主君（崇峻天皇及び穴穗部皇子）を殺した逆賊である。君主や父親の仇は必ず討たねばならず、走り使いの子どもでさえ、それが大罪であることを知っている。それなのに太子は討たなかった。いや討たないだけでなく、これによって彼を寵愛したのである。これは仏教の慈悲の教えをまねようとしたものであろうか。そもそも逆賊を討たないならば、「悪を見たら必ず正せ」という言葉も嘘にすぎまい。云々。〕空虚寂滅なる仏教の説によって三種の神器（＝皇位）を汚してしまった。（荻生徂徠は言う、「姫大神（天照大神）が八咫の鏡を天忍穗耳尊に授け、「この鏡を見るときには、私と面と向かっているようにしなさい」と言ったのは、鏡に映った人がとりもなおさず父母が残してくれた身体だからである。これは孝を教えているのである。〕また、唐の太宗（李世民）が、仏法は廣大だと感嘆したという説を偽造し、〔太宗は曾てお側づきの家来に次の様に言っている、「梁の武帝は苦空を談するだけだったので、侯景の乱の際、諸々の役人たちは馬の乗り方も分からず逃げまどったというし、元帝（武帝の第七子）は魏の軍隊に包囲されても、まだ『老子』を

講義し、諸々の役人たちは軍服を着て拝聴していたという。これらは深く戒めとするに足ろう。朕が学んでいるのは、堯舜・周公・孔子の道である。鳥には翼が必要だし、魚には水が必要なように、これが無ければ死んでしまう。だから少しの間も無くてはならないものである」。唐宋の名臣たちを偽って、皆、異端の徒としてしまうなど、いちいち指摘するいとまがない。いやしくも目を持っている者が、正史の本伝やその人の詩文集を調べてみるならば、邪悪の隠れている所は火を見るより明らかとなろう。いったい誰を欺こうというのか。天を欺こうとでもいうのだろうか。

*

○上宮太子者、馬子党人也、而称之如聖人。『一瀾』卷上の緒言（刊本・9b～10a、訳注本・第四二段）を指す。

○史臣曰。引用は、岩垣松苗著『国史略』卷一（明治八年刊本・4a～b）の割注に見える。

○君父之讐、不共載天矣。『礼記』（曲礼・上）の「父之讐、弗与共載天」を踏まえる。

○物徂徠云。荻生徂徠の『忍尊帖』の第三段に見える。『荻生徂徠全集』第一八冊「随筆2」（みすず書房・一九八三）の巻頭掲載の自筆本の写真、及び六三九頁、参照。

○視此猶对我。天照大神が子の天忍穗耳尊に八咫の鏡を授け、「吾兒視此宝鏡、当猶視吾（吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし）」と述べたという『日本書紀』（神代紀・下）の紀事に基づく。

○偽造唐太宗嘆仏法広大之説。『一瀾』卷上の或問の第一節（刊本・1a～b、訳注本・第五〇段）を指す。

○太宗嘗謂侍臣曰。『貞観政要』卷六「慎所好第二」の第一節（四部叢刊統編本・12b～13a）からの節略の引用。唐の太宗（李世民・五九六～六四九）については、布目潮瀉『中国の歴史』第四卷「随唐帝国」（講談社・一九七四）の五九頁、梁の武帝（蕭衍・在位五〇二～四九）と元帝（蕭繹・在位五五二～四）については、川勝義雄『中国の歴史』第三卷「魏晋南北朝」（同上）の二二一頁および二五一頁、参照。武帝と仏教の関係につい

ては、鎌田茂雄『中国仏教史』第三卷(東京大学出版会・一九八四)に詳しい。

○侯景之乱Ⅱ五四八年八月、河南王に封じられていた侯景(？～五五二)が兵を挙げ、翌年三月に首都建康を陥落させた事件。陥落後の五月、武帝は幽閉されたまま崩御している。前掲、川勝義雄『中国の歴史』第三卷の二四四頁、参照。

○誣罔唐宋名臣、皆為異端之徒等Ⅱ例えば、前出の周濂溪・朱子以外に、程明道についても『一瀾』は、明道は最初、小乗の教えを聞いて仏教を排斥したが、後に『華嚴論』を見て得るところがあり、「以来、釈子を見、釈書を読むには、必ず端座整肅たり」だったと述べている(巻上、刊本・ㄱㄱㄱ、訳注本・第二九段)。この明道に関する記述は、『仏法金湯編』卷一二の程顥の条に拠ったものと思われるが、その原文は「公毎毎に釈子の仏書を読むに端莊整肅なるを見て、乃ち学者に語つけて曰く、『凡そ經書を見るには、必ず当に此の如くなるべし』と」(Z148・470d～471a)となっており、明らかに原文の読み間違いによる立論であろう。