

東沢瀉『禅海翻瀾』(訳注) 一下一

野 口 善 敬

下 篇

小 序

汪端明、少從焦援先生。汪既達、從宗杲問禪。憐焦之老、欲進之以禪。因勸焦登徑山見宗杲。杲拳、寂然不動、感而遂通天下。焦曰、和尚不可破句讀書。不契而歸。〔朱子文集〕余謂、禪僧之援儒書、莫不破句。若欲連章終篇精密說之、則支撐礙碍、不得逞其狂誕奇怪姦弁邪說、蠱惑一世士大夫。如焦先生者、可謂片言折獄矣。

*

端明殿學士であつた汪応辰は、若い頃、焦援先生について学んだ。汪氏は榮達してから宗杲について禪を修めたが、焦先生が年老いたのを氣の毒に思い、先生にも禪を学んでもらおうと思つた。そこで焦先生に徑山に登つて宗杲に会うよう勧めた。宗杲が『易』(繫辭上伝)の「ひっそりとして動かないが、感応したなら天下のあらゆる事象に通じる」という言葉を問題として取り上げると、焦先生は言つた、「和尚、文章をちょんぎつて書物を読んではいけない」。

そして意見が合わないまま帰ってしまった(以上、『朱子文集』からの引用)。私が思うに、禅僧が儒教の書物を引用する際には、必ず文章をちよんぎっている。もし一つの文章を最後まで通して精密に解釈してみるなら、理屈が通らないことばかりになるから、そのでたらめであやしげな考えを逞しくして、邪よこしまなことを説き、一世の士大夫を惑わすことなど出来なくなる。焦先生ほどのお方は、「ほんの一言で訴訟を裁く者」と言えよう。

*

○汪端明||汪応辰は上篇〔五〕に既出。端明は端明殿学士(翰林学士の下位)のこと。応辰は端明殿学士として平江府の知事に任じられたことがあった。

○焦援||『朱子語類』の原文の注に「焦、名は援、字は公路。南京の人。清修苦節の士なり」と述べられている(典拠は次注、参照)。

○朱子文集||『朱子語類』の誤り。引用の原文は、『朱子語類』卷二二二(和刻本・14a、明版・11a)に見える。

○片言折獄||『論語』顔淵第十二(第二二段)の「片言以て獄を折たむべき者は、其れ由(子路)なるか」の語を踏まえる。

〔一〕 第一則批判

大学之道、在明明徳、在新民、在止至善。知止而後有定、定而後能静、静而後能安、安而後能慮、慮而後能得。此是聖学之綱領、煉心之実法、而孔門之秘訣也。明徳譬如一顆真珠。円明寂浄、都無差別之相。以体明故、対物時、能現一切色相。色自有差別、而珠無变易也。自得之術、在止定静安慮五者。是与吾門之静坐工夫同。即鍊心之活法也。自明徳至能得、全用回文句法也。蓋聖者之属辞也、製作参天地、意匠自則陰陽運行之氣象、而摘藻。太可玩味矣。明明徳即親民、即止至善。知止、則定静安慮無所不自得矣。旨義明白、不費解也。程子謂、仏氏有明徳而無親民。拠

此、仏学無親民也。胡敬齋曰、禪家在空虚中見得一箇假物事、以為識心見性、以為不生不滅、其实未嘗識心、未嘗見性也。只如漢武帝見李夫人、非真見者也。抛此、則仏不徒無親民、併明德無之。苟明程子胡氏之說、則知洪川牽強傳會之所原焉。且洪川以此章為回文句法・聖賢摘藻之妙。夫回文者、言其文句之回環耳。如洪川之說、可謂之倒觀矣。此等三尺童子亦能弁之。彼以文詞自夸、而其誤如此。亦可笑哉。

*

『大学』に言う、「大人たいじんの学問の道は、明德を明らかにすることにある。その徳を他人に推し及ぼして人々を目覚めさせることにある。またそれを実現するために至善に止まることにある。止まる所が分かれば志向が定まり、志向が定まれば心が静かになり、心が静かになればどのような境遇においても安らかとなり、安らかであれば物事に対して思慮を尽くすことができ、思慮を尽くすことができれば明德を明らかにすることができるのである」。洪川は言う、「以上は儒学の綱領であり、心を鍛錬する着実な方法であって、孔子門下の奥義である。明德と言うのは、ちょうど一粒の真珠のようなものである。まん丸で曇りがなく、静かで滑らかであり、そのもの自体にはこれという姿形がない。だが、本体が明らかで曇りがなければ、事物に対したときには、あらゆる色や形を映し出す。その映し出された色や形は千差万別であるが、真珠そのものには何の変化もないのである。その明德を体得する方法は、ここに言う止・定・静・安・慮の五つにある。これは我が禅門の静坐の修行と同じであり、心を鍛錬する活いきた方法である。本文の「明德」から「能得」までは、全て回文の句法を用いている。思うに、聖者が文章を綴る際には、文章を作るそのこと自体が、天地の万物生成に参与することであり、その構想は陰陽の気の運行の有様に則っているのである。よくよく玩味せねばならない」。

『大学』の本文の意味は、「明德を明らかにすることが、とりもなおさず人々に親しむことであり、至善に止まることであって、止まる所が分かれば、志向の安定、心の静けさ、安らかさ、思慮を尽くすことも、全て体得できる」

ということである。意味は明白であり、説明するまでもあるまい。程子は言っている、「仏氏は明徳を明らかにすることはやるが、民に親しむことがない」と。その通りだとすれば、仏学には民に親しむということがないことになる。胡敬齋は言っている、「禪家は何もない所に仮染めの物事を見て取り、それを自己の本性を悟ったとし、生じることでも滅することもない悟りの境地だとするが、その実、本性を悟ってはいないのである。たとえば漢の武帝が、死んでしまった恋しい李夫人の靈魂を見たように、本当に見た訳ではないのである」と。その通りだとすれば、仏教は単に民に親しむということがないだけでなく、明徳を明らかにすることまでないことになる。もし程子や胡氏が言っていることが良く分かるならば、洪川の牽強附会の説の根拠も知られよう。また洪川は、この『大学』の文章を、回文の句法を用いた聖賢の文章作りの妙だとしているが、そもそも回文というのは、上から読んで下から読んで中央から旋回して読んでも意味をなす文章語句のことを言うに他ならない。洪川の説ならば倒観ぎやくかんとでも言うべきであらう。ことなことは小さな子供でも見分けられる。彼は詩文が上手だと鼻にかけながら、こんな間違いをしでかしている。これまた笑止千万である。

*

○ 大学之道以下、『一瀾』巻下の「明德第一則」(刊本・1a、b、訳注本・第五六段)からの引用。

○ 参天地『礼記』孔子問居第二十九の「三王の徳は天地に参ず」などに依ったものであろう。

○ 親民周知の通り、程伊川・朱子は「親」の字を「新」に改めて「民を新たにする」の意だとしており、洪川が引用を「新民」としているのは、朱子学の説に従って理解していたことを示す。一方、沢瀉は陽明の『古本大学』に則って「民に親しむ」と解釈する立場から立論しており、両者の立場の相違が良く現われている。

○ 程子謂典拠未詳。

○ 胡敬齋曰『胡居仁(一四三四〜八四)、字は叔心、号は敬齋。呉与弼の弟子で、生涯、程朱学を信奉実践した明代

の朱子学者であり、また同門の陳白沙を禅学として批判したことで知られる。著書に『居業録』八卷(和刻本は四卷)・『胡敬齋先生文集』三卷(共に正誼堂全書)・『易像鈔』十八卷(四庫全書珍本初集)がある。引用の前半は『居業録』卷二(56a~b、和刻本近世漢籍叢刊統編・第八冊・中文出版社・一九七五)、後半の「只如漢武帝」以下は卷一(14a)に見える。

○漢武帝見李夫人『漢書』卷九七上の「外戚伝第六七上」(中華書局・校点本・三九五二頁)に見える話。武帝は早逝した李夫人に一目会いたかったので、靈魂を呼び出せると言われていた方士の少翁の言う通り、夜、幕を張り明りをつけ、ご馳走を用意して、幕の中で待っていた。すると李夫人に似た美しい女性の坐った姿が幕の中に現われて、歩いて出て行ってしまい、二度と見る事ができなかったという。

○回文『廻文・回文詩・廻文体などとも言われる。詩の別体で、碁盤の目のように排列した詩句を、最初から読んでも最後から読んでも中央から旋回して読んでも、意味が有り、平仄や韻が整っているものこと。その代表的な例として、前秦の蘇伯玉の妻の「盤中詩」や、寶滔の妻、蘇蕙の「璇璣図」などが知られる。

○倒観『『大学』の本文が、「明明徳」から説き始めて「至至善」まで説き至り、「知至」から内容的に逆戻りして「能得」で「明明徳」の地点に帰っているように見えることを指したものであろう。

〔二〕 第五則批判

曾參有病。召門弟子曰、啓予足、啓予手。詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄氷。而今而後吾知免夫、小子。這翁臨生死代謝之際、警示門人、有此妙密之伎倆。古往今来、縫掖門中、見一人矣。諸家以啻免于毀傷之事見曾參。可惜、未几曾參在。学者不可不知也。

明華鳳超、国命改革後、杜門読易。有告其不剃髮者。執至金陵、不屈而論死。〔東林列伝〕正与是章相発。此等義理、
 禅者渾不知也。

*

『論語』（泰伯第八）に言う、「曾参は病氣になり、門人たちを呼んで遺言した、「私の足を見よ、私の手を見よ。これまでは『詩経』（小雅・小旻篇）にあるように「恐れ慎むこと、深い淵に臨むがごとく、薄い氷を履むがごとく」であったが、これからはその様な心配もなくなるなあ、お前たち」と。洪川は言う、「この翁（曾参）は、死ぬ間際に門人たちに注意を与えるのに、このような奥深く絶妙な腕前を持っていたのである。今日に至るまで、儒者たちの中でこれほどの者は、ただ彼一人である。学者たちは、身体を傷つかなかったという点についてだけ曾参を評価しているが、残念なことに、これでは曾参を完全に理解したことにはならない。道を学ぶものは、よく弁えておかねばならない」。

明の華鳳超は、明から清へ王朝が替わった後、門を閉ざして『易経』を読んでいたが、彼が頭を剃って辮髮（頭の周辺部の髪を剃り、中央部の髪を長く伸ばして編む、満州の風習）にしていなさと訴えた者がいたために、捕えられて南京に送られ、屈服することなく死刑になった。〔以上、『東林列伝』からの引用〕このことは、まさしく『論語』のこの章と対応し、互いに内容を明らかにしあっている。この様な人の世の道理を、禅者は全く分かっていないのである。

*

○曾参有病以下、『一瀾』巻下の「曾参第五則」（刊本・5a、訳注本・第六〇段）からの引用。

○華鳳超＝華允誠、字は汝立、号は鳳超。天啓二年の進士。高攀龍の門人。著として『高忠憲公年譜』一卷（高子遺書付録）が存する。その伝は『明史』巻二五八（中華書局・校点本・六六四八頁）などに見える。

○東林列伝＝『明儒学案』の誤りであろう。同『学案』巻六一「東林学案四」の鳳超の条（中華書局・校点本・一九

八五、一四九八頁)にほぼ同文が見える。『東林列伝』卷二に付録されている鳳超の伝(内閣文庫所蔵本・20b)の記載は、かなり異なった内容となっている。

(三) 第七則批判

孟軻曰、我善養吾浩然之氣。其為氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞乎天地之間。凡天下儒流、誦孟軻浩然章、愬乎過者、非真儒人矣。山野疇昔逢此章、而根求道之志。故後來常嘆云、当大教未東來以前、有此真見。孟軻可謂生而知之者。試問、二十九字、但一字有用生知之全力処。作廢生那一字。

曰、浩然之氣、腔内一氣、弥満于万世者、果然耶。曰、非也。曰、所謂廓然無聖者、是耶。曰、非也。曰、然則如何。曰、爾欲真知浩然之氣、須潔心淨身入吾室、三年誦聖賢之書。然後吾將告其概略矣。王陽明先生曰、孟子集義養氣之說、固大有功於後学。然亦是因病立方。說得大段、不如大学格致誠正之功、尤極精一簡易、為徹上徹下万世無弊者也。是言得之矣。彼所問一字、指我字耶。傳会所云惟我独尊之說耶。喝。

*

孟子が言っている、「私は浩然の気をきちんと養っている。その気は、この上なく大きく、この上なく強く、正しい心で養って損なうことがなければ、天地の間に満ち満ちてくる」(公孫丑・上・第二段)と。洪川は言う、「およそ天下の儒者で、『孟子』のこの「浩然の章」を何気なく読み過しているものは、真の儒者ではない。私は昔、この章に出会って、道を求める志を起こした。だから後年、いつも、「仏教がまだ中国に伝わる以前に、この様な本物の見識を備えていたとは、孟子は生まれながらにして道を知っていたと言えよう」と賛嘆しているのである。試しに質問してみよう。本文の二十九字の中で、たった一字だけ、生まれながらに道を知っている孟子

が全力を用いたところがある。その一字とは、どれであろうか。

ある人が質問して言った、「浩然の氣というのは、永遠に変わることなくみなぎっている、この一身の体内の氣のことでしょうか」。答え、「違う」。質問、「では、達磨が言った「からりとして聖とすべきものもない」というのが、それでしょうか」。答え、「違う」。質問、「では一体どうなのですか」。答え、「君が本当に浩然の氣を知りたいと思うのなら、身も心も清くして私の所にやってきて、三年の間、聖賢(＝儒教)の書物を読みなさい。そうしたら、その大体の所を教えてやろう」。王陽明先生が言っておられる、「『孟子』(浩然の章)の「道義を行なつて」・「氣を養う」という説は、もとより後の学者に大いに功績がある。とはいえ、これも病氣を治すために作られた一つの処方箋であつて、大体のことが説かれてはいるものの、純一・簡易で、上下を貫通し、永遠に間違ふことのない、『大学』の格物・致知・誠意・正心の工夫には及ばない」と。この言葉は、見事に言い当てている。彼が質問している一字というのは、「我」の字を指したものであろうか。所謂「唯我独尊」の説にこじつめたものであろうか。喝。

*

○孟軻曰以下、『一瀾』巻下の「浩然第七則」(刊本・6 a b、訳注本・第六二段)からの引用。

○所謂廓然無聖『伝灯録』巻三「第二十八祖菩提達磨」条(T51・219a)および『碧巖録』第一則「達磨廓然無聖」に見える。梁の武帝の「如何なるか是れ聖諦第一義」という質問に対して答えた達磨の言葉。

○王陽明先生曰『伝習録』巻中の「答轟文蔚」の第二書(漢文大系本・一一四頁)からの引用。

○所云惟我独尊之説『大唐西域記』巻六(T51・902a)によれば、釈尊は生まれてすぐに一人で四方に七歩ずつ歩き、「天上天下、唯我独尊」と言ったといわれる。

○喝』全集本範は無し。刻本は「呬」に作る。巻上「六」に従って「喝」とした。

〔四〕 第九則批判

孔子曰、回也其幾乎、屢空。至誠、至仁、至道、皆同実異名。聖得之以為聖、仏得之以為仏。空者、自体究乎至誠虚明之理、而中心無妄情之謂。達磨大士曰、大道者、虚懷為本、不着為宗、是也。孔門之極功、亦一轍矣。宋儒之解、對於賜不受命而貨殖之語、以空為空匱。取意太浅近。只是求功于字句耳。

至誠、至仁、至道、皆同実異名、此言得之矣。仏得之以為仏之句、応改作仏謬之以為仏也。夫以空匱不動其心、其心何嘗不空乎。非宋儒取意浅近。浅近者自疑之耳。抑以屢空為心体之空虚、貨殖兩字、如何解之。亦不得不破句矣。

*

孔子が言った、「回(顔淵)は、まあ道に近いであろうか。しばしば空しい」(論語・先進第十一・第十九段)と。

洪川は言う、「至誠・至仁・至道といった言葉は、すべて同じものの別名である。聖人はこれを手にいれてこそ聖人となり、仏はこれを手にいれてこそ仏となるのである。空しいというのは、至誠なる心の道理をきちんと究めて自分のものとし、心中に誤った分別意識がないことである。達磨大士の言葉に、「大道とは、懷こころを虚しくすることを根本とし、物事に執着しないことを宗旨とする」と言っているのが、それである。孔子門下の功夫しゅぎょうの行き着くところも、仏教と軌を一にしているのである。宋代の儒者の解釈は、『論語』の下文の「賜(子貢)は天命に安んじないで金儲けしている」という言葉と対比させて、「空」を「空匱びんぼう」の意だとしている。意味の取り方が非常に浅はかであり、ただ言葉じりだけを大切にしているのである」。

「至誠・至仁・至道といった言葉は、すべて同じものの別名である」という言葉は的を得ているが、「仏はこれを手に入れてこそ仏となる」という言葉は、「仏はこれを取り違えてこそ仏となる」と改めなくてはならない。そもそ

も空置びんぎということに心を動かさないとすれば、その心は常に空しいことになるのではないか。決して「宋代の儒者は、意味の取り方が浅はかだった」のではなく、浅はかな輩が、勝手に疑っているだけなのである。それに「屢々空し」という言葉を、「心の本体の空虚」の意とするならば、「貨殖」の二文字を一体どう解釈するのであろうか。これまた文章をちょんざらねばならないことになろう。

*

○孔子曰以下、『一瀾』巻下の「顔回第九則」(刊本・7b78a、訳注本・第六四段)からの引用。

○達磨大士曰典拠未詳。似た文章としては、『少室六門』第五悟性論の冒頭の「夫れ道は寂滅を以て体と為し、修は離相を以て宗と為す」(148.370c)がある。

○宋儒之解朱子は『論語集註』の中で次の様に言う、「庶(〓幾)は近なり。道に近きを言うなり。屢々空しとは、数々空置に至るなり。貧窶を以て心を動かして富を求めず。故に屢々空置に至るなり。其の道に近くして、又能く貧に安んずるを言うなり」。

〔五〕 第十二則批判

孟軻曰、尽其心者、知其性也。知性則知天矣。曰天、曰仏、曰性、曰菩提、曰至誠、曰真如、一矣。無不得之之聖哲、無不得之之仏祖。孟軻深知其実而區別、曰性、曰天。亦甚好。只恨不曰見性。山野尋常云、知性者多、見性者少。知性則不過知天。見性則得天。皮下有血底、莫等閑看予語哉。

性惟可知而不可見。心惟可尽而不可識。程子曰、聖人本於天、釈氏本於心。儒釈氷炭柄鑿、於是可見矣。其以緒余土苴治天下國家之説、是老仏之大病。正所以不能治天下國家。其罪畢竟坐不能知性矣。

孟子が言う、「自分の心を尽くす人には自分の本性が知る。本性が知れば、それを賦与してくれた天が知る」(尽心・上・第一段)と。洪川は言う、「天と言ひ、仏と言ひ、性と言ひ、菩提と言ひ、至誠と言ひ、真如と言ひ、すべて一つである。これを手に入れていない聖哲はないし、これを手に入れていない仏祖もない。孟子はその内実がよく分かっていたらこそ、區別して性と言ったり天と言ったりしたのである。これまた非常に立派なことである。ただ残念なのは「本性を見る」と言わなかった点である。私は日頃、「本性が知る人は多いが、本性を見る人は少ない」と言っているが、本性が知っても天が知るに過ぎないが、本性を見れば天が入るのである。身体に血が通っている人ならば、きつと私のこの言葉をいい加減に見たりはしないであろう」。

本性というものは知ることではできても見ることはできないし、心というものは尽くすことはできても識ることはできない。程子は言っている、「儒教の聖人は天を根本としているが、仏教は心を根本としている」と。儒教と仏教の関係が水と油のようなものであることが、これで分かる。また洪川は『莊子』の「道の余りものや残りかすで天下國家を治める」という説を持ち出しているが(上記の『一瀾』の本文の引用では省略)、これは道教や仏教の大きな病であり、だからこそ彼らは天下國家を治めることができないのである。そして、そのような罪を犯すことになるのは、つまりまるところ本性を知ることができていないからなのである。

*

○孟軻曰以下、『一瀾』巻下の「尽心第十二則」(刊本・10 a b、訳注本・第六七段)からの引用。

○程子曰『二程全集』巻二三の「聖人本天、釈氏本心」(2 a)に拠る。

○柄鑿―方柄圓鑿の略。四角いほぞは丸い穴には、はまらないことから、二つのものが相容れないことの比喩として用いられる。

○其以緒余土直治天下国家之説』『一瀾』の原文には、「古えの君主爲る者は、之を得て以て身を治め、其の緒余土直、以て天下国家を治む」とある。これは『莊子』讓王篇第二八(第五段)の「道の真は以て身を治め、其の緒余は以て国家を治め、其の土直は以て天下を治む」の語を踏まえている。

〔二〇〕 第十三則批判

孔子曰、食疏食飲水、曲肱而枕之、樂亦在其中矣。夫人之処世、莫急於飲食。而聖哲之於樂道、有甚焉。不急人之所急、不樂人之所樂。畢竟其所急且樂、何爲物哉。亦甚奇怪矣。若知所樂之一事、則侯鯖之珍味、亦不如焉。吾庫厨空乏甚枯淡。亦只以彼一事之可樂者充本食。

詳察此語、亦不無虞。何則彼殘吝刻齋之愚僧、或託此以飾其耽利貪財之私焉。亦可笑、亦可惑哉。

*

孔子は言った、「粗末な食事をして水を飲み、腕をまげて枕にしても、やはり楽しみはそこにある」と。洪川は言う、「そもそも人がこの世で生きていくのに、飲食の問題ほど切実なものはない。ところが聖哲は道を楽しむことをそれ以上のことだとしており、人が切実だとしていることを切実だとせず、人が楽しみとしていることを楽しみとしていないのである。では、その聖哲が切実だとし楽しみとしていたものは、けっきょくの所どういうものだったのであろうか。これまた非常に不思議なことである。だが、もしその楽しみとしていたことが何事であったのか分かれれば、この世の最高の珍味でも及ばない味わいがあるであろう。うちの台所は貧乏で非常に枯淡な暮らしぶりであり、私もただその楽しむべき事を主食にあてているだけなのである」。

これらの言葉をよくよく考察してみると、やはり心配なところがある。何故かといえば、かの殘忍でけちな愚僧が、

これに託たくつて利益財産をむさぼる私欲を飾りたてるかもしれないからである。これまた、なんとも可笑しいことである、憐れむべきことである。

*

○孔子曰以下、『一瀾』巻下の「曲肱第十三則」(刊本・10 b ~ 11 a、訳注本・第六八段)からの引用。

〔七〕 第十七則批判

中庸曰、天命之謂性、率性之謂道。性者道之体、道者性之名也。自然名実相持而流行、謂之率性也。蓋性之為徳、論之則為死物。故孔子不言之。至孟軻、只云欲其自得之也。然見孟告往來之論、迂回甚矣。不堪傍觀之。今以比喻論之。夫清潔、水之性也。於人即性之徳也。東西下濕、水之習也。於人即氣之動也。逆上激揚、水之變也。於人即心之用也。要之只一精明、動用者影響已。孟軻又詰問、犬之性猶牛之性与、牛之性猶人之性与。是失於多弁者。何者、天地無這善性、則不足以為天地矣。日月風露無這善性、不足以為日月風露矣。草木瓦礫無這善性、不足以為草木瓦礫矣。然況於有血氣者乎。他又曰、万物皆備於我矣。反身而誠、楽莫大焉。此為得矣。

易云、繼之者善、成之者性。孟子言性善、本於此。非偏任一精明作用也。水喻、孟浪杜撰、不足弁耳。蓋告子之学、禅学也。孟子犬牛一詰、深鍼其頂門。抛此、禅宗所自以為密機妙用者、狗子無仏性等之話、不攻而自敗矣。此其所以深諱孟子此等問答也。夫万物皆備於我、犬之性猶牛之性、互待相発。豈命世亜聖而可自為矛盾之説乎。取彼舎此、亦坐不知孟子之学矣。

*

『中庸』(第一章)に言う、「天からうけた命令を性と言い、その性に率うのを道と言う」と。洪川は言う、「性

は道の本体であり、道は性の名称である。名称と中味が自然に助け合いながら働きを発揮させるのを、性に率うと言うのである。思うに、性という徳は、あれこれ説明すると、死物になってしまう。だから孔子は性について何も述べていないし、孟子に至っても、ただ「自分で体得したいものだ」と言うだけであった。ところが、孟子と告子との論争のやりとりとなると、非常に回りくどく、傍観するに堪えないものがある。今ここでたとえを引いて論じてみよう。そもそも、清らかで汚れがないというのは水の性であるが、人においては性の徳にほかならない。東西の区別なく高い方から低い方へ流れるというのは水の習いであるが、人においては気の動きにほかならない。激しく波を立てて逆巻くというのは水の変化であるが、人においては心の作用にほかならない。要するに、性というのは、ただ一箇の純粹明瞭なものであって、動きや作用というのは、その影や響きにすぎないのである。孟子は更に告子に対して、「犬の性は牛の性と同じであり、牛の性は人の性と同じなのか」と詰問しているが、これは口数が多過ぎた失敗である。何故なら、この善なる性がなければ天地は天地になり得ないし、この善なる性なしには日月・風露や草木・瓦礫も、そのものになり得ないのである。ましてや、血の通った生き物については言うまでもあるまい。孟子はまた「万物はすべて我が本性に備わっている。自分自身に反省してみても、誠であるならば、これ以上の楽しみはない」と言っているが、この言葉は言い当てている。

『易』に言う、「道を受け継いだものが善であり、その善が人間において成就されたものが性である」と。孟子はこれに本づいて性善を説いているのであり、一箇の純粹明瞭なる性の作用に任せきりにしていたわけではない。水のたとえは粗雑で杜撰であり、相手にするに足るまい。思うに、告子の学問は、禅学である。孟子が犬と牛の話を持ち出して詰問したのは、一番痛いところを突いているのである。この話によって、禅宗が自分で靈妙なる機用またまだとして「狗子には仏性が無い」といった話などは、攻撃するまでもなく破綻をきたしてしまおう。だから洪川は孟子のこれらの問答を深く忌み嫌っているのである。それに「万物はすべて我が本性に備わっている」という言葉と、「犬の

性は牛の性と同じなのか」という質問とは、お互いに呼応して内容を明らかにし合っているはずである。世に著名な巫聖である孟子ほどの人物が、どうしてわざわざ矛盾した説を作ったりすることが有り得ようか。あちらの説は採用し、こちらの説は捨て去るといった真似をしているのは、これまた孟子の学問が分かっていないからなのである。

*

○中庸曰以下、『一瀾』巻下の「率性第十七則」(刊本・13b~14b、訳注本・第七二段)からの引用。

○故孔子不言之『論語』陽貨第十七(第十九段)に見える、「予、言無からんと欲す」という孔子の言葉を指すものであろう。

○至孟軻只云欲其自得之也『孟子』離婁・下(第十四段)に、「君子の、深く之に造るに道を以てするは、其の之を自得せんことを欲すればなり」と言う。

○孟告往来之論『孟子』の告子・上の冒頭に見える孟子と告子の論争を指す。以下、洪川が水のたとえを展開しているのは、告子・上の第二段を踏まえている。

○孟軻又詰問『孟子』告子・上の第三段を踏まえる。

○他又曰『孟子』尽心・上の第四段からの引用。

○易云『易経』の繫辞上伝に見える。「一陰一陽、之を道と謂う」に続く言葉。

○狗子無仏性『趙州無字の公案のこと。『無門関』第一「趙州狗子」参照。趙州の「無」は、存在の有無を超越した仏性の在り方を示したものとわれ、『一瀾』の引用にも明らかのように、洪川においても仏性は全ての存在を存在たらしめている超越的存在として提示されている。この様な仏性の在り方を念頭にした禅における性の定義は、儒教でいう個々物々の相違を前提とした天命としての性とは全く異質なものであり、『孟子』の立論と齟齬をきたすのも当然だ、というのであろう。

〔八〕 第十八則批判

大学曰、致知在格物。物格而後知至。箇一節目、孔門入室之重関也。格者、感格之謂。格物者、謂天下衆物之理、自然感格、現成于吾目前也。致知者、謂物理現前、則性智自然發致也。昔宋之張九成爲侍郎時、聞客談楊文公・呂微仲諸名儒、所造精妙、皆由禅學而至也、心慕之、乃就宝印明請問入道之要。明曰、此事唯念念不捨。久之純熟、時節到来、自然証入。云云。九成後上徑山、与馮濟川諸公、論格物。大惠在旁聞之、謂九成曰、公唯知有格物、而不知有物格。九成茫然。惠大笑。成曰、師能開喻乎。惠曰、不見、小説載、唐人有与安祿山謀叛者。其人先爲闔守、有画像在焉。明皇幸蜀、見之、怒使侍臣以劍擊其像首。時闔守居陝西。首忽墮地。九成聞之、頓領深旨。便題不動軒壁曰、子韶格物、妙喜物格。欲識一貫、兩箇五百。惠大許可。吾宗悟門翻身一擲之妙、如是徑截也。學者宜熟玩深省焉。

格物、是用力之字。古人雖或以感格解之、皆就功夫言之。以感応効験説之、是物格而非格物也。妙喜惡説、一誤子韶、又将誤後人。弊筭漆桶、真象愈遠。一盲引群盲、盲人滿于天下矣。可笑、可嘆。大抵讀書之法、要詳章句斷統之理。致知格物前節尾、而物格知至後節首。今牽強連以爲一句。古今未有如是截節法。妙喜惡説、端的爲之祟たぢ矣。

*

『大学』に言う、「智慧を發揮させるのは、万物の道理を現前させることにある。万物の道理が現前すれば、智慧が發揮される」と。洪川は言う、「この一節は、孔子の教えの堂奥に入るための重要な関門である。「格」とは、感応して至るという意味であり、「格物」とは、天下万物の道理が、自然に感応して至り、自分の目前に現出することである。「致知」とは、万物の道理が現前したなら、本性に備わった智慧が自然に發揮されるという

ことである。昔、宋の張九成（子韶）は礼部侍郎（礼部の次官）だった頃、客が「楊文公や呂微仲といった立派な儒者たちが、精妙なる境地に行き着いたのは、すべて禅学によるものだ」と話すのを聞いて、禅に心をひかれてしまった。そこで宝印楚明禅師について、禅道に入る要点を尋ねた。楚明は言った、「この事（人生の一大事を了畢すること）においては、一瞬たりとも放り出さないことが大切です。長い時間をかけて機縁が熟し、しかるべき時節がやってくれば、自ずと悟りが開けましょう。云々」と。九成は後に径山に登り、馮濟川ら諸公と「格物」について論議したが、その時そばで聞いていた大慧が九成に向かつて言った、「あなたは格物の存在を知っているだけで、物格の存在を御存知ない」。九成は茫然としてしまった。大慧は大声で笑った。九成は言った、「老師、もつとはつきりとお教えいただけますでしょうか」。大慧は言った、「こんな説話を御存知だろうか。唐の時代に安祿山の謀反に荷担した人物があったが、彼は以前に閩州（四川省閩中県）の長官をしていた時に、自分の肖像画を描かせていた。乱を逃れて蜀（四川省）に行幸した玄宗皇帝はその画を見つけて怒り、侍臣に命じて肖像の首を剣で切らせた。その時、閩州の長官だった人物は陝西にいたが、首が突然、地面におちたそうだ」。九成はそれを聞いて、はたと奥深い旨が分かった。そこで不動軒の壁に次のような偈を書いた、「子韶わたしの格物と、妙喜だい喜の物格と、両者の旨の一貫を知りたいと思うなら、五百銭が二つだ」。大慧は九成の悟りをすっかり承認した。一身を擲って得られる吾が禅宗の妙なる悟りというものは、これほどズバリとしたものである。学問をするものは、よく味わい深く反省せねばならない。

「格物」というのは、努力を用うべき言葉である。古人で「格」の字を洪川同様「感格（感応して至る）」と解釈した人もいたが、どんな解釈の場合でも、すべて実践的な功夫しよくふに即して述べられていた。大慧のように感応靈験によって説明するなら、あくまで「物格」であって「格物」ではないことになろう。大慧の間違った説が九成を誤らせ、更には後世の人々まで誤らせようとしているのである。このままでは、身のほど知らずの愚か者たちは、真の姿からま

すまず遠ざかってしまふし、こころの目が開けていない盲人が沢山の盲人を引き連れて、世界中、盲人だらけとなる。何とも可笑しく、嘆かわしいことである。およそ漢籍を読む際には、文章をどこで切るかということをはっきりさせなければならぬ。「致知格物」は前の段落の末尾の部分であり、「物格知至」は後の段落の冒頭の部分である。それなのに、今、洪川は無理やりくっつけて一つの文章にしている。古今東西、いまだかつてこの様な文章の切り方は見たことがない。大慧の間違った説が、まさしく祟り(たまた)をなしているのである。

*

○大学曰以下、『一瀾』巻下の「致知第十八則」(刊本・14b~15b、訳注本・第七三段)からの引用。『大学』の本文の訳は、一応、洪川の解釈に拠った。周知の通り、致知・格物の解釈は、朱子学と陽明学とは大きく異なり、朱子学では致知を「知識を推し極める」こと、格物を「事物の理に窮め至る」こととし、陽明学では致知を「良知を発揮する」こと、格物を「事物の善悪を正す」こととしている。

○昔宋之張九成張九成については巻上「二」に既出。以下、九成に関する引用は『五燈会元』巻二〇(Z138・402a~c)からの節略である。

○楊文公楊億(九七四~一〇二〇)、字は大年。浦城(福建省)の人。官は真宗の時、翰林学士に上り、工部侍郎兼史館修撰を以て終わる。諡は文。仏教居士としては、『五燈会元』巻二二(Z138・220a)などに見えるように広慧元璉(嗣首山省念)の法嗣とされ、特に勅命で『景德伝燈録』の刊削を行い、序文を草したことはよく知られている。また詩人としても著名であり、その李商隱を宗とした詩は西崑体と呼ばれている。著として『武夷新集』二十卷(四庫全書珍本八集)が存する。その伝については、『宋史』巻三〇五(中華書局・校点本・一〇〇七九頁)などを参照。

○呂微仲呂大防(一〇二七~一〇九七)、字は微仲。『翻瀾』の原文は「微」に作るが誤りである。藍田(陝西省)の人。皇祐初めの進士で、官は尚書左僕射兼門下侍郎に至る。諡は正愍。その伝は『宋史』巻三四〇(中華書局・

校点本・二〇八三九頁)などに見える。微仲と仏教との具体的な関わりは明かでないが、『二程全集』巻二には「微仲……近学を語れば、則ち禅談に入るに過ぎず」(和刻本・43a)とあり、『朱子文集』巻三五にも「汲公(=微仲)、横渠を尊ぶと雖も、然も其の学を講ぜずして积氏に溺る」(和刻本・10a~b)とあるから、仏教を学んだのは事実であろう。

○宝印明=宝印楚明(嗣法雲善本)。生卒年未詳。雲門宗の雪竇重頤の四伝の孫に当たる。その名は、「臨安府淨慈楚明宝印禅師」として『五燈会元』巻一六(38c)・『統伝燈録』巻一九(51.59c)などに載せられている。宝印明が楚明を指すことは、『居士分燈録』巻下の張九成の条に、「宝印楚明に謁して入道の要を請問す」(217.49a)とあることから明らかである。訳注本『一瀾』が別峰宝印としているのは誤り。

○九成後上径山=九成が径山に上って大慧と格物に関する問答をしたのは、『大慧普覚禅師年譜』によれば、紹興十年(一二四〇)大慧五十二歳、九成四十九歳の時のことである。

○馮濟川=馮楫(?~一二五三)、字は濟川、自ら不動居士と号す。広漢(四川省遂寧県)の人。官は敷文閣直学士に至る。居士としては仏眼清遠の法嗣。大慧に初めて会したのは紹興七年(一一三七)、給事中に除せられた年の七月、臨安の明慶寺においてのことである(大慧普覚禅師年譜・同年条)。また『五燈会元』巻二〇の濟川の条(2138.392b)参照。

○不動軒=『五燈会元』巻二〇の濟川の条に「特に祠を巧いて径山に坐夏し、其の室に榜して不動軒と曰う」(2138.392c)とあり、また『径山志』巻一二の「不動軒」の条に、「馮公楫、大慧に問道し、室を此に結びて、不動居士と号す。故に名づく。今は廃す」(中国仏学史志彙刊第一集・第三二冊所収・天啓四年刊本、5b)とあることから、径山で馮濟川が居室としていた祠であったことが知られる。訳注本『一瀾』が「大慧禅師の住んでいた」とするのは誤りである。

○兩箇五百〓宋の戴侗撰の『六書故』卷二〇の「貫」の条に「今、千錢を一貫と為す」(四庫全書珍本六集本・43 a)とあるように、中国の貨幣単位では当時、一千錢を一貫と称していた。つまり、この第四句は、九成・大慧兩者から五分五分の五百錢ずつを集めたら一貫になるという洒落である(訳注本『一瀾』は重さの単位として解釈しているが、誤りである)。「翻瀾」の原文は刻本・全集本ともに「兩箇五百」を「兩箇百箇」に作っている。しかし、「兩箇百箇」では意味が通らないし、この偈を載せた他の資料では全て「兩箇五百」に作っている。恐らく沢瀉の記憶違いか、単なる誤写であろう。よって改正した。

○古人〓具体的に誰を指すのかは未詳。劉念台は、格物の説には古来七十二家の説があるとし、その代表的なものとして五説を挙げているが、その中で「感格」に似たものとしては、羅念菴の「感通」の説がある(劉子全書・卷三八・15 a)。因みに荻生徂徠は「格とは来なり、至なり。感ずる所有りて以て之に来るの謂いなり」としている(大学解・玉海堂版刊本・12 b)。

〔九〕 第廿八則批判

孔子曰、可与共学、未可与適道。可与適道、未可与立。可与立、未可与權。是孔聖論權之最難行矣。權者、反常合道之謂。蓋君子処變之大用、不可欠之一着也。孔子為司寇、七日而誅少正卯、暫臨夾谷而尽誅優偃、是行權也。吾門古德、訶仏罵祖、与痛棒揮熱拳、打爺斬猫兒等、皆是為道行權者也。若無此大用、則可処恒而不可処變矣。可入仏而不可入魔矣。弁道有力上士、可熟玩味矣。

就此亦可以見儒仏異同。儒自有儒權。仏自有仏權。亦各權其權也。試問、儒者侮聖鞭父、猶可以為道行權乎。程子曰、權亦唯經。一句精透、入金石矣。

*

孔子が言っている、「一緒に学問することはできても、なかなか一緒に道に進めるものではない。一緒に道に進めたとしても、そこに共にしっかりと足場をおけるものではない。共にしっかりと足場をおけたとしても、一緒に権を行なえるものではない」(論語・郷党第十・第三一段)と。洪川は言う、「これは孔子が「権」が最も行い難いものだとすることを論じたものである。「権」というのは、常なる道に背いているように見えながら、結果的に道に合することである。思うに、これは君子が変事に対処する際の偉大な用はたらきであり、不可欠な一手である。孔子は、魯の国の司寇(司法長官)になって、わずか七日で悪逆な小正卯という人物を死刑にしたし、大臣として斉の景公に夾谷の地でしばしば会した際には、ふざけた行いをした役者たちを全員死刑にしたが、これらは「権」を実行したものである。吾が禅門の古えの祖師方は、仏祖を怒鳴りつけ、棒や拳で殴りつけ、年寄りを叩き、猫を斬り殺したりしたが、これらも全て道のために「権」を実践したものである。もし、この様な偉大な用はたらきを備えていなければ、普段の事柄には対処できても変事には対処できないし、仏の世界には居られても魔の世界には居られまい。道を窮めんとしている力を備えた立派な人たちには、よくよく玩味してもらいたい。これによっても儒仏の異同を知ることができよう。儒には自ずから儒の権があり、仏には自ずから仏の権があるのであって、各々自分の権を権としてるのである。試しに質問してみよう。儒者が聖人を馬鹿にしたり、父親を鞭うったりしても、道のために「権」を実践しているのだと言えるであろうか。程子は「権も常なる道にほかならない」と言っているが、このズバリとした一語こそ、永久不変のものであろう。

*

○孔子曰以下、「一瀾」巻下の「与権第廿八則」(刊本・23a、b、訳注本・第八三段)からの引用。

○権者反常合道之謂「易」繫辭下伝の「巽は以て権を行なう」に対する晋の韓康伯の註に見える「権とは経に反

して道に合す」の語が、一般的な典故としては一番近いようであり、『論語集註』も漢儒の意見として「反経合道」の語を引いている。ただし、「反常合道」そのままの語が、『佩文韻府』卷一六下の「権」の見出しに見えている。

○孔子為司寇、七日而誅少正卯〓定公十四年、孔子五十六歳の時の話。『史記』卷四七・孔子世家第十七(中華書局・校点本・一九一七頁) 参照。

○暫臨夾谷而尽誅優倡〓定公十年の話。『史記』卷四七・孔子世家第十七(中華書局・校点本・一九一五頁) 参照。ただし原典では、「誅」したのではなく、「手足、処を異にす(手足をバラバラに斬った)」となっている。

○阿仏罵祖〓『伝燈録』卷一五の徳山宣鑑の条(15:370)に見える、瀉山が徳山を評した語。

○打爺〓『無門関』第二「百丈野狐」に見える黄檗が師の百丈に平手打ちした話や、『臨濟録』の「行録」に見える臨濟が師の黄檗に平手打ちを食らわせた話などを指す。

○斬猫兒〓『無門関』第十四「南泉斬猫」参照。

○程子曰〓『論語集註』の「与権」の段の註に、程子の言として「権は只だ是れ経なり」の語を引用しているのに拠ったものであろう。

〔十〕 第廿九則批判

周易曰、易与天地準。故能弥綸天地之道。仰以觀天文、俯以察地理。是故知幽明之故。原始反終。故知死生之説。範圍天地之化而不過、曲成万物而不遺。故神無方而易無体。雖是孔子贊易語、全論吾門之大事因縁矣。想聖者之心、何等周悉哉。吾門従上古徳、贊大道之妙理、乃謂、重離六爻、偏正回互、疊而為三、變尽為五。此是祖門最上之秘訣也。若人於此參詳明白、則不用六十四卦三百八十四爻、而通象爻變動之妙用、尽變化玄妙之深理矣。其功

験、実円陀陀、明亮亮、虚豁豁露堂堂。至于此、始可知神無方而易無体、匝地清風痛快乎身矣。

余学易最久、玩易最深、好易最篤。故得于易最多。大抵不知易而說易者、卜筮者流、是也。說易而不知易者、仏老二氏、是也。納甲六遁、五位参同之說、亦曾一究之。並仮易立其說、非易本旨也。彼徒愚盲、此等猶且無可共談者。儻侗顛頂、概皆洪川之類耳。夫不用六十四卦三百八十四爻、通象爻邊動之妙用、尽变化玄妙之深通者、適所以知其不学易矣。

*

『易経』(繫辭上伝)に言う、「『易』という書物の内容は、天地の有り様と符合している。だから天地の道をすっかり包み込むことができるのだ。『易』によれば、上を向いては天文を観測し、下を向いては地理を観察できるから、奥深い道理も明らかな現象も分かるし、生が始まった端緒を遡って見、ふりかえってはその生の終わりをもの見ることができるところから、死生の問題も分かる。『易』は天地の造化の働きを困って制御し、万物をつぶさく作り上げて余すところがない。だからその神妙なはたらきは一定の場所に滞ることがないし、『易』の変化には一定の形体がないのである」と。洪川は言う、「これは孔子が『易』を賛嘆した言葉であるが、そっくり吾が禅門の究極の悟りを論じたものである。聖者の心遣いと言うものは、何と行き届いたものであろうか。吾が禅門の祖師の中に、大道の妙なる道理を讀えて、『易』の離の卦を重ねた六つの爻は、偏(陰爻)差別)と正(陽爻)平等)とが独自性を保ちながら入り交じっているが、爻を畳み合わせることによって兌と巽の卦となり、それを重ね合わせて沢風大過と風沢中孚の二卦となり、更に変じてもとの離の卦に戻るものであり、生々変化して窮まることがない」と言っているが、これは祖師門下の最上の秘訣なのである。もし、詳細に参究してこのところが明らかになつたならば、六十四の卦や三百八十四の爻を用いずとも、『易』の各々の卦や爻に説かれている捕えどころのない妙なる作用に通曉し、その玄妙な変化をする奥深い道理を窮めることができよう。その効果は、円満明瞭、

からりと目前に現われる。ここに至ってこそ、「その神妙なはたらきは一定の場所に滞ることがないし、易の變化には一定の形体がない」ことが分かるし、地上を吹くすがすがしい風が、身に痛快に感じられよう。

私はいちばん長い間『易』を学び、いちばん深く『易』を味わい、いちばん篤く『易』を好んでいる。だから『易』から得たものがいちばん多い。およそ『易』を知りもしないで『易』を説いているのは卜筮の類であり、『易』についてとやかく言いながら『易』がちつとも分かっていないのは仏教と道教の二氏である。私は、道教の納甲六遁の説や禅宗の洞上五位参同の説も、以前に研究したことがあるが、共に『易』を借りてその説を立ててはいるものの、『易』の本旨ではない。これらを作った仏教や道教の徒弟たちは心の眼が開けていない愚か者であり、これらの著名な説でさえも、とても話になるような代物ではないのである。未熟者のくせに大きな顔をしているという点では、皆、洪川と同類であろう。そもそも「六十四の卦や三百八十四の爻を用いずとも、『易』の各々の卦や爻に説かれている捕らえどころのない妙なる作用に通曉し、その玄妙な変化をする奥深い道理を窮めることができる」と言っているが、これこそ彼がまさしく『易』を学んでいないことを示すものなのである。

*

○周易日以下、『一瀾』巻下の「易与第廿九則」(刊本・23b、24b、訳注本・第八四段)からの引用。

○乃謂、重離六爻、偏正回互、疊而為三、変尽為五、洞山良价の『宝鏡三昧』からの引用(T47.515a, 526a)。ただし『翻瀾』の原文は全集本・刻本ともに第三句が「疊為三」となっており「而」の字を欠いているため補った。

○納甲六遁「六遁」は未詳。語そのものとしては、『雲笈七籤』に「宮中に帝君の六遁七隠有り」という文があるようだが、関係なからう。十干を八卦に割り振った「納甲」の説については、梅原郁訳注『夢溪筆談・1』(平凡社・東洋文庫・34)の二〇九頁以下に詳しい。この説は、漢の魏伯陽の作とされる『周易参同契』などに用いられている。

○五位参同之説||石頭希遷の『参同契』と洞山良价の『宝鏡三昧』・『洞上五位頌』に代表される洞門の五位説を指すものであろう。

○顚預||原文は全集本・刻本ともに「顚預」に作るが意味が通らない。字形が似ていることから「顚」を「顚」に誤ったものと思われる。よって改正した。

四句

法冷加水(冷を去らんとして氷を加え)

除熱用湯(熱を除かんとして湯を用う)

不嫩不味(嫩ぬきらかならず味からずんば)

車鬼万状(車鬼万状ならん)

*

冷たさを取り除こうとしながら氷を加え

熱さを取り除こうとしながら湯をいれてしまうような真似をしてしまった

はつきりと分かるわけでも全く分からないわけでもないといった、どっちつかずの有様では

車いっぱい様々な鬼が見えてしまうことになろう

*

○四句||もともと表題はなく、刻本の『翻瀾』には句自体が載せられていない。ただ、『翻瀾聴録』(慶応元年撰述)に「巻後四句」という一段(全集本・一六三四頁)があるから、この四句は当初から付されていたものであろう。

○去冷加水、除熱用湯||『翻瀾聴録』に「前二句ハ参同契ノ字ヲ用ユ」(全集本・一六三四頁)とあるように、この二

句は『周易参同契』上篇の「氷雪、温湯を得ば、解釈して太玄と成る」(朱子遺書・参同契考異・12a)の語を踏まえる。

○不嫩不味『老子』第十四章の「其上、嫩みからかならず、其の下、味からず」に拠る。

○車鬼『易経』睽の卦の上九の「鬼を載すること一車」を踏まえる。

後跋

余往者観僧洪川所著禅海一瀾者、不忍視其援儒入仏、亦撰翻瀾一卷駁之。而今也自謂、彼本学儒無所得而逃入仏者耳。与之相弁、似以人倫与禽獸爭長短。亦庶幾為彼所動、可慚矣。乃賦偈云、折花情是護花情。看花誰識与人別。一朝徹了牆三面。千枝万朵任爾折。噫、犬羊獐鹿者、能作字綴文、能言儒言仏。亦可謂文明之瑞矣。復何咎、復何咎。

庚午春日

迂怪子 又識

*

私は以前、洪川という僧侶が著わした『禅海一瀾』という書物が、儒教を仏教に引き入れてしまっているのを見て、放っておくことができず、『翻瀾』一卷を著わして反駁した。だが今ではこう思っている、「彼はもともと儒教を学んだが、何も得られなかったので、仏教に逃げ込んだにすぎない。彼と論争するのは、人間でありながら禽獸と長短を競うようなものだ。また、その彼に振り回されているのも同然とは、恥ずかしいことだ」と。そこで次のような偈を詠んだ、

花を折るの情は是れ花を護るの情ならんも

花を看ること誰か識らん人と別なるを

一朝、牆三面を徹了し

千枝万朶、爾の折るに任せん

洪川が花(儒教)を手折ろうとする心情は、花を護ろうという心情からであろう。

だが、その花の見え方が他の人と違っていることに誰も気付かない

ひとたび回りの屏を取り払い

花の咲き乱れた枝々を君が手折るのに任せよう

ああ、犬や羊や鹿といった畜生のような彼でさえ、字を書き文章を綴ることができ、儒教や仏教について語ることができるのである。これもまた文明開化の瑞祥と言えよう。いったい何をとがめようか、いったい何をとがめようか。

明治三年庚午(一八七〇)春日

*

迂怪子 また識す

○後跋||全集本・刻本ともに表題がないため、便宜的に「後跋」とした。ただし刻本は巻頭の序文に続けてこの文を載せている。

○折花情是護花情||河上徹太郎『歴史の聲音』(新潮社・一九七七、一八〇頁)及び桂芳樹『東沢瀉』(岩國徴古館・一九七三、一九頁)は、この句の主語を沢瀉、花は仏教を指すものとして解釈し、沢瀉は心の底から洪川を批判していたわけではなかったと考えているようだが、それでは偈全体の意味が通らないし、跋の前後の文章ともそぐわない内容となってしまう。