

盤珪の不生禪と王陽明の良知心学

吉田公平

はじめに

盤珪禪師は一六二二年元和八年八月八日に播磨の掛西郡浜田村に儒医菅原道節の三男として生まれ、一六九三年元禄六年九月三日に掛西郡網干村竜門寺に死去した。享年七十二歳。この間に相前後して禪界で有名であった人は、沢庵・愚堂・隠元・天桂・白隠などであるが、儒学界で著名であった人としては、藤原惺窩・林羅山・中江藤樹・木下順庵・伊藤仁斎・伊藤東涯・荻生徂徠・山崎闇斎などがある。

不生禪を説いた盤珪禪師が脚光をあびるようになったのはひとえに鈴木大拙翁の研究と顕彰に負うところが大きい。その業績は「盤珪の不生禪」(『鈴木大拙全集』第四卷)「禅思想史研究第一―盤珪禪」(『鈴木大拙全集』第一卷)及び「盤珪禪師語録 附行業記」(岩波文庫。昭和十六年)に収められている。鈴木大拙・古田紹欽編「盤珪の研究」(山喜房書林。昭和十七年)が編纂され、ここにも鈴木大拙の「盤珪の不生禪」が収録された。この「盤珪の研究」には朝比奈宗源「我観盤珪禪」秋山範「盤珪の易行禪」市川白弦「盤珪の思想」伊藤古鑑「盤珪の行」照峰馨山「盤珪の生涯」古田紹欽「石門心学と盤珪禪」紀平正美「禅の論理」福場保洲「近世臨濟禅の日本的性格」の諸論文が収められている。盤珪禅の問題点が禅学の視点から討究されたという観がする。

その間、盤珪を主人公にした研究書のうち、門外漢のわたしの目にも触れることが出来たものは以下のものである。禅学を専門に研究しているわけではないので、見落としがたくさんあるに違いない。その点はお許しいただきたい。

細田源吉『盤珪禪師傳』（北海道出版社。昭和十七年十月十日）

鈴木大拙・古田紹欽『盤珪禪師説法』（大東名著選48。大東出版社。昭和十八年三月二十日）

青木茂『道元・盤珪・白隱の療病哲学』（童心房。昭和十八年十二月二十日）

秋月龍珉『禅門の異流―盤珪・正三・良寛・一休』（日本の仏教十二。筑摩書房。昭和四十二年）

高野毅『不生禅―盤珪禪師の色説』（春秋社。昭和三十一年十二月二十日）

藤本植重『盤珪国師乃研究』（春秋社。昭和四十六年九月二五日）

赤尾龍治『盤珪禪師全集』（大蔵出版株式会社。昭和五十一年二月二十日）

源了圓「盤珪における『不生』の思想」（東北大学日本文化研究所研究報告第十七集。昭和五十六年三月）

禅文化研究所編『盤珪禪師逸話選』（禅文化研究所。平成四年十月一日）

それぞれに特色のあるご労作ではあるが、盤珪に関心を抱いたものが研究に取り掛かろうとするときに、案内書としては前掲の『盤珪禅の研究』が参考になる。しかし、なんといつても赤尾龍治氏の『盤珪禪師全集』が書誌・翻刻を完遂した基礎資料としては秀逸のものである。文字通りのご労作であり、盤珪禅研究に盤石の基礎を築いたことになる。もう一つは藤本植重氏の『盤珪国師乃研究』は懇切丁寧な伝記研究である。我々は赤尾龍治氏の『盤珪禪師全集』と藤本植重氏の『盤珪国師乃研究』の二著を得ている。盤珪禪師本人は死後に痕跡を残すまいとした人なので、或いは不本意かもしれないが、禅の本質を不生仏心と明言した盤珪禪師の本領を、遺言と遺業に再確認してみたいというものにとつては、この二著はこの上ない贈り物であるといえる。地

道に基礎作業を遂行してこのような遺産を遺された両氏の学業に最大の敬意を表し感謝の意を述べることにしたい。

わたしは、これまで中国の新儒教を、それもどちらかといえば朱子学よりは陽明学に重点を置いて考察してきた。勢い、日本における陽明学理解についても関心を示して、おりに触れて繙き、その思想内容を研究して、ささやかながら成果を公表した。(拙著『日本における陽明学』ペリカン社。二〇〇〇年)。日本の新儒教徒たちの著書を読み解く中で、朱子学者も陽明学者も禅仏教に言及する場面に出会うことがしばしばあった。朱子や王陽明が禅仏教を批判したその論法を一般論として祖述して禅仏教を批判する場合もあるが、具体的に禅僧の名前を出して論難することがある。その典型的な一例が盤珪禪師である。朱子は大慧宗杲を目の敵にして陸象山を現代の大慧であると酷評した。日本の朱子学者の盤珪批判は朱子の大慧宗杲批判を彷彿させる。それに比べて、所謂陽明学者の盤珪評価は微妙である。まるで王陽明グループが禅学を批判しながらも、その生命力を取り込んで活性化させたのと、類似する側面が見られるのは興味深い。

これまでの盤珪禪師の禅思想研究は禅学の視点から探求されることが大勢であった。その成果は先に挙げた著書に明らかにされている。一言で言えば「不生禅」としての盤珪禅研究である。本論文では、一旦は禅学の視点から離れて、広義の心学を立脚地にして、盤珪禅を考えてみることにしたい。

一 盤珪の「明德」体験

盤珪禪師の語録を読み進んでいくと、同じ内容の法語がしばしば繰り返して語られることに気がつく。いずれの法語類も、盤珪禪師の不生禅に直接に関わるが故に、その法席に参じて転迷開悟した聴聞者が生命の糧と

して記録したものである。不生禪に直接に関わらない話を盤珪禪師はしようとしなかったし、直参したものの関心事が「それ」であったことが基因である。また繰り返しが多いのは、聴講者が入れ替わり立ち替わり参集し、新参者がその都度新たに法席に見えるので、不生禪の根本義を初心者向けに丁寧の説くことを厭わなかったからでもある。老婆心切という外はない。再度三度と重ねて聞く人も、その度毎に不生禪の真義を改めて確認して安堵する風景であった。

この盤珪禪師の法席に何故にかくも多くの人々が駆け集まって熱心に聴講し、それが機縁となつて自らの生き方を一新したのか。それはひとえに「人々皆親のうみ附てたもつたは、不生の佛心一つばかりで、餘の物はうみ附けはしませぬわいの」(『盤珪禪師語録』28頁「盤珪佛智弘濟禪師御示聞書」。岩波文庫)という簡易明白な宗旨であつたからであろう。恐らく信奉者は何度聞いても聞き惚れたに違いない。今に遺されている法語類を一覧しても、根本義からずれた質問をされたりすると、時に峻拒し、時に軽く否して、それを手がかりにしながら不生禪に話を展開させてしまう。盤珪禪師が法話の達人であつたことを彷彿とさせる。しかし、それは単に話術が上手であつたというのではない。あくまでも不生禪の根本義にまつわる話題の展開に絶妙の機微が発揮されているのである。聞き手にとっては堪らない魅力であつたろう。

その盤珪禪師が法話の席で、時に吐露したのが自らの不生禪発見の経緯である。盤珪禪を語るときにはよく引き合いに出される事件ではあるが、盤珪禪の誕生を知る鍵になる逸話なので、盤珪禪師自身の告白を聞いてみることにする。少々長い引用になるが、沢山のことを考えさせる記録なので、繁を厭わずに引用することを赦されたい。

幼年の頃爰元には儒がいかふはやりまして、身共も師匠どりをして、母が大学の素説をならはせ、大学を讀まするとき、大学の道は明徳を明らかにするにありといふ所にいたり、この明徳がすみませひで、疑し

くござつて、久敷此明德を疑ひまして、或とき儒者衆に問ましたは、此明德といふ物はいかやうな物ぞ、どのやうなが明德ぞといふて、問ましてござれば、どの儒者もしりませひで、ある儒者のいひまするは、其やうなむつかしき事は、よく禅僧が知て居る物じや程に、禅僧へ行ておとやれ。我らは我家の書で、日夜朝暮、口では文字の道理を説てよくいへども、実に我らは明德といふものは、どのやうなが明德といふ物やら、しりませぬといひまして、埒が明きませなんだゆへに、さらばと存じたれども、此許に禅宗は其比ござらずして、聞やふもなく、其とき存たるは、どうがにして此明德の埒を明て、年寄ました母にもしらせまして、死なせたひ事かなと存じて、いろいろとあがき廻りて、明德の埒が明ふかと思ひまして、爰の談儀、かしこの講釈、或はどこに説法があると聞ば、其まゝ走り行て聞まして、尊ひ事を戻りて、母にいふて聞せ聞せすれども、彼明德は埒が明ませぬによつて、それから思ひよつて、さる禅宗の和尚へ参して明德の事を問ましたれば、明德がしりたくば座禅をせよ、明德がしるゝ程にと仰られましたによつて、それからして、直に座禅に取りかゝりまして、あそこな山へ入ては七日も物を食はず、爰な岩ほへ入ては、直にとがった岩の上にさる物を引まくつて、直に座をくむが最後、命をうしなふ事をかへり見ず、じねんとこけて落るまで、座をたゝずに、食物はたれが持て来てくれふやうもござらねば、幾日も幾日も、食せざる事が、まゝ多くござつた。(『盤珪禪師語録』四十三頁)

この後もさんざんな苦行をへて身体を毀し、拳げ句の果てに血痰を吐き、食事も思うに任せぬようになり、死ぬ覚悟をする。その時の経緯を次のようにいう。

唯平生の願望が成就せずして、死ぬる事かなとばかり思ひ居ました。おりふしにひよつと一切事は、不生でとゝなふ物を、今まで得しらひで、扱々むだ骨を折た事かなと思ひ居たで、漸と従前の、非をしつてござるわいの。(『盤珪禪師語録』四十七頁)

『大学』の三綱領の第一綱領である「明明徳」の「明徳」とはそもそも何なのか。この明徳の内実を会得できないがために蹉跌した。この蹉跌が盤珪を迷いの道に誘い、この迷いになかなか埒があかなかつた。安易に解決しなかつたことが、幸運にも、盤珪禪師に不生禪を開眼させることになった。

この悟道体験を一覧して気が付いたことを述べることにする。まず第一には、盤珪禪師が修学の最初に朱子の『大学章句』を読むことから始めていることである。盤珪が蹉跌した「明徳」については、『大学章句』は「明徳者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而応萬事者也。」と注釈する。盤珪禪師はこの注釈を読んだであろうが、語義の説明だけでは「明徳」を理解できなかつた訳である。更に問いつめられた儒者が口で講釈はするものの、彼らも「明徳」の何たるかを知らないのだと告白する。この当時、朱子学に代表される所謂新儒教が新思潮として日本の思想界に紹介されたものの、『四書集注』などを読んでも内容を理解することは、そう容易ではなかつたであろう。

その一例を挙げる。盤珪に先立つこと凡そ二十年。中江藤樹が『論語』を読もうとしたが導師に恵まれず、一時禅僧に句読を教わるものの、あとは殆ど自力で涙ぐましい努力をして読みながらも、すんなりと理解できずに悪戦苦闘した有様が、今日に残されている読書節記に見られる。内容をしかと把握することなしに、講釈する儒者を中江藤樹は「鸚鵡」と酷評している。林羅山あたりを念頭に置いた批判である。盤珪禪師に「どのやうなが明徳といふ物やら、しりませぬ」と正直に答えた儒者の姿が當時は一般的であつたのかもしれない。

第二には盤珪禪師が「明徳」の埒を明けることに何故これほどまでに懸命になつたのか。そのことを直接には説明していない。「二三歳の時よりも、死ぬるといふ事が嫌ひでござつた」という母親の咄を紹介していることが示唆的である(『盤珪禪師語録』四十三頁)。生死の事が一大関心事であつたことが窺われる。この関心事が心底を貫流しており、それが「明徳」の埒を明けたいという一念を醸成し、辛酸を嘗めることになつたので

あろう。さきの告白の中で「此明德の埒を明て、年寄りました母にもしらせまして死なせたひ事かなと存じて、いろいろとあがき廻りて、」というのもこの辺の事を言うのであろう。ここで親孝行が挙げられており、自己一身の生死のことだけが関心事ではなかったということにも注目しておきたい。

第三には、盤珪禪師の不生禪開眼の大悟は盤珪禪師一人に見られるものではないことを述べておきたい。盤珪禪師は「明德」の何たるかに埒を明けようとして、禪僧に勧められて座禪をし、生死の境界を経て不生禪を大悟した。この開眼に酷似するのは王陽明の龍場の大悟である。王陽明はやはり朱子の『大学章句』の「格物致知」に蹉跌した。それを象徴するのが「亭前の竹の理の探求」である。挫折して病気になり、一旦は聖学探求を放棄する。その後、聖学に戻すが、朱子学の「格物致知」解釈に対する根本的疑念は解消しなかった。その後、貴州省龍場に配流されて、生死を懸けて静座探求して「心外に理を探求しなくとも、我が本性はあるがままで満ち足りている」と大悟し、「心即理」説、「知行合一」説を提言する。王陽明の「我が性自ら足れり」という発見と、盤珪の「不生の仏心を生む附けられている」という発見とは、儒学と禅学という看板の違いがあるものの、「誰もが本来は完全である」という広義の心学の範疇に属するという意味では、構造的には同案のものである。

二 陸象山の師弟問答

中国・宋代に儒教を革新して所謂新儒教を大成した人が朱子（一一三〇—一二〇〇）である。孔子・孟子・荀子に代表される所謂原始儒教を、禪宗に代表される「本来完全」という「本来性」の視点を積極的に導入して、再構成したその代表が朱子学である。『孟子』の性善説を『中庸』の「天命之謂性」に立脚して普遍性を主張し、その本性が「本体」として万人に本来完全に具有していることを、同じく『中庸章句』の「未発之中」という概

念で説明した。盤珪禪師が蹉跌した「明德」とは、『大学章句』の文言であるが、性（対概念は情）・本体（対概念は作用）・未発之中（対概念は已発之和）に相当する。所依の經典の用語を用いて実践倫理学の形而上学（このことを心性論という）を構築しているのが、実体は一つの事ながら、その諸側面諸機能を説明しようとしたために、説明の構造が錯綜する結果になった。その苦心の成果が『論語集注』『大学章句』『中庸章句』『孟子集注』である。それは『四書章句集注』と一括され、朱子学の基本教典として読み継がれた。朱子が心性論の構築に心血を注いだ軌跡は『朱子文集』や『朱子語類』に幾重にも重層的に記録されている。しかし、朱子その人が人の本性が実態としてほんとうに善なのだを確信していたのか。言いかえると、自らが主張している性善説に対する揺らぎを覚えることはなかったのか否か。

朱子の心性論に対して性善説の原理主義とでもいうべき視点から批判したのが陸象山（一一三九—一二九二）である。その陸象山の語録に次のような一条がある。

松云「如丘丈之賢。先生還有力及之否」。先生云「元壽甚佳。但恐其不大耳。『可以為堯舜。』堯舜與人同耳。但恐不能為堯舜之大也。』元壽連日聽教。方自慶快。且云『天下之樂。無以加於此。』。至是忽局蹴變色而答曰。『荷先生教愛之篤。但某自度無此力量。誠不敢僭易。』。先生云。『元壽道無此力量。錯說了。元壽平日力量。乃堯舜之力量。元壽自不知耳。』。元壽默然愈惑。退。松別之。元壽自述。『自聽教於先生甚樂。今胸中忽如有物梗之者。姑抄先生文集。歸而求之。再來承教。』。

わたし巖松がいった「丘元壽さんのように秀れたひとなら、先生なら力になってあげられるのではありませんか」。

先生がいわれた「丘元壽君はとってもいい人柄なんだが、しかし、自分を見限っていることが気がかりだ。（孟子は）『誰もがみな堯舜になれる』（告子篇上）『堯舜は我々と同じだ』（離婁下）』と言っているのではな

いか。しかし、丘元壽君は自分なんか堯舜のような大丈夫になれないと見限っているのが気がかりだ」と。丘元壽さんは連日先生の教えを聴いて、始めて気分が爽快になった。

しばらくして先生が「これ以上の楽しみはない」といわれた。

すると丘元壽さんは身を縮めて顔色を変えて答えていった「先生の教えをお聴きして篤く感謝しています。が、しかし、わたしなどは堯舜と同じほどの力量はないと自覚しておりますので、身の程を超えたことを決していたしません」と。先生がいわれた「丘元壽君が堯舜ほどの力量はないというのは、間違っている。丘元壽君の日常の力量が、それこそ堯舜の力量なのだ。丘元壽君は気がついていないだけだ」と。

丘元壽君は沈黙してますます困惑した。先生が退出されたので、わたし巖松がお見送りした。

丘元壽君はひとりでに告白した「先生の教えを聴いてとても楽しかったのですが、(先ほどのお話しを伺って)今は突然に胸に支えるものが生じた感じです。しばらく先生の文集を抄写して、家に帰ってよく考えて、もう一度出直して教えを聴きに参上します」と。

陸象山は本来完全・本来性善を眼前の丘元壽に適用したのに過ぎない。本来完全・本来性善というのであれば、それは眼前の現実態にそれは顕現している。単に可能性としての性善説ならば、現存在者に秘匿されているか、せいぜいが不完全にしか顕現していないことになる。現前しない本性(人間らしく生きる力||力量)はなきに等しい。陸象山は性善説の原理主義者であるから、今、此処に生きている万人に堯舜と同じ力量が固有されていることを力説する。それをわきまえずに、あるがままの自分は堯舜と力量を同じくしないと宣言するのは、謙遜なのではなくして、自己誤認して堯舜と同じように生きることを先延ばししているに過ぎない。師陸象山は丘元壽に君も「本来完全」であり堯舜と力量を同じくするのだと説論するが、草卒にきいた丘元壽はすぐには飲み込めなかった。しかし、「これ以上の楽しみはない」といわれたからには、自分のこととして探求

する気持ちになつたのであろう。「家に帰つてよく考えて、もう一度出直して教えを聴きに参上します」といつて帰宅したという。さて、丘元壽はこの公案を自分のこととして解くことができたのか否か。丘元壽はここに登場するだけなので、その後の経緯はとんと分らない。実は王陽明も盤珪禪師もこの関門を通過するに辛酸を嘗めたのである。

この問答の前半にある陸象山とのやりとりを見ると、丘元壽が陸象山の門を叩く前には、共に学問（学びて問う）する人に恵まれなかつたようである。士大夫と語るよりも老農老圃のほうが語るに足る人物が多かつたと告白しているのが、興味深い。丘元壽は「知識」ではなくして「生きる」ことに関心が深かつた。王陽明もまた、龍場の大悟の成果を心即理とか知行合一という標語のもとに説き聞かせたときには、知識に埋もれる士大夫は聞く耳を持たなかつたが、目に一丁字もない民びとの方がよく理解したという。盤珪禪師のもとに雲集した人々と共通する現象である。

三 王陽明の師弟問答

この丘元壽―陸象山の問答が含意する内容を、もう少しすつきりとした形で展開させているのが、次に紹介する『伝習録』（下巻七条）の問答である。

在虔與于中謙之同侍。先生曰「人胸中各有箇聖人。只自信不及。都自埋倒了。因顧于中」。曰「爾胸中原是聖人。」于中起不敢当。先生曰「此是自家有的。如何要推。」于中又曰「不敢。」先生曰「衆人皆有之。況在于中。却何故謙起来。謙亦不得。」于中乃笑受。

又論「良知在人。随你如何。不能泯滅。雖盜賊。亦自知不当為盜。喚他做賊。他還忸怩。」。

于中曰「只是物欲遮蔽。良知在內。自不失。如雲自蔽日。日何嘗失了」。先生曰「于中如此聰明。他人不及此」。
虔州で夏于中さん、鄒謙之さんと一緒に先生のお側にいた。

先生がいわれた。「人々の胸中には誰しもが聖人を固有している。ただ自分で信じきれないために、すっかり埋もれさせているのだ」。

そこで夏于中さんに視線を注いで、いわれた。「君の胸中はもともと聖人なのだよ」。

夏于中さんは立ち上がって、とんでもありませんと強く否定した。

先生がいわれた。「これはきみ自身がつけているものだよ。どうしてゆずろうとするのかね」。

夏于中さんがかさねていった。「とんでもありません」。

先生がいわれた。「誰もがみんなもっているのだよ。ましてや夏于中君はいうまでもない。それなのにどうして遠慮するのかね。遠慮しようとしてもできないのだよ」。

夏于中さんは笑いながら納得した。

先生がかさねて論じた。「良知が人間にあるということ、君がどんなことをしたって、無くすこととはできない。盗賊だとして、自分では盗みをしてはいけないことを知っている。盗賊と呼ばれると、彼とて大いに恥じるのだ」。

夏于中さんがいった。「ただ物欲に蔽われているだけなのです。良知はちゃんとあつて、亡くなることなどはありえないのです。丁度、雲が太陽を蔽つても、太陽が決してなくなつたりしないのと同じです。すね」。

先生がいわれた。「夏于中君はこんなにもものわかりがよいぞ。他の人ではこうまでは考え及ぶまい」。

ここに紹介した師弟問答は二段に分かれる。前半の一段は、誰もが良知を天から賦与されているので、本来

的に聖人であるということ、夏于中に承伏させる展開を記録している。実際のやりとりはもつと入り組んだ議論になったのであろうが、錢緒山なり王龍溪が記録するときに、すつきりと整理したのが、この記録であろう。良知を先天的に天から賦与されているので（この論理は『中庸』の「天之命謂性」の性を良知と等値する所に基因する）、その意味では万人があるがままで聖人であり、夏于中も当然に聖人であるという良知心学の立論を、夏于中にはわかには承認できなかった。日常感覚からすれば、聖人は自分とは別格の存在であり、自分も今の姿のままで聖人なのだという実感は、普通には持たない。本来聖人説を共有する朱子学の場合でも、原理的には本来完全とはいっても、ありのままの現実態を聖人であるとは決していわない。朱子学では現実態を超克して本来態の実現をめざす「中間者」に自らを位置づけることを厳しく要求した。「中間者意識」である。人間らしく生きようと努力するものが無意識のうち自身につけているものがこの「中間者意識」であろう。夏于中もその一人であつたようである。記録者の錢緒山・王龍溪、それに同席していた鄒東廓は、かねて王陽明先生の良知心学を基本的には理解していたのに対して、夏于中はこの時が初対面であつたのかもしれない。そのため、王陽明は夏于中に、あなたも聖人なのですよと險語を浴びせて転迷開悟を求めたのであろう。この段階ではまだ夏于中は芯から納得したようには見受けられない。

四 盤珪禪師との対比

ここで王陽明がいう良知とは明德と同義である。盤珪禪師は明德に蹉跌した。王陽明は「本性自ら足れり」ということ、換言するなら「本性は本来完全」であることを大悟するまでに五溺するという辛酸を経験した。夏于中は朱子学の思考になれていたから、『孟子』の性善説を『中庸』の「天之命謂性」に立脚して立説した「性

即理」説は承知していたであろうが、この「性善説」「性即理」を、今、ここに実在する人間のこととして適用するなら、「あるがままで聖人である」ということになることまでは、考えていなかったであろう。聖人とは将来的に実現されることが期待されるのではなくして、目の前に実存している現存在者が実に聖人なのだ、という万人聖人説は、性善説の原理主義ともいえる。

ところで朱子学を学習する過程で「明德」を会得することに蹉跌した盤珪禪師が大悟したのは「仏心不生」説であった。本来性としての「明德」が不生の「仏心」に転換して開悟したのである。実はこのことを盤珪禪師に先駆けて開眼していた人がいた。中江藤樹である。中江藤樹は「明德仏性」説を主張していたが、禪者・佛者に転向しなかつたから、盤珪禪師のように「仏性」説を発展させることはなかつた。

盤珪禪師が仏心不生説に開眼したのは、禪門の老師たちに参究した所産である。もし、儒学門に王陽明に匹敵する導師が存在していたならば、明德〓良知に開眼したかもしれない。禪門と儒学門の違いはあるものの、基本構造には共通根がある。この点をいち早く析出したのは、荒木見悟先生の『仏教と儒教』であつたことは、今更贅言するまでもない。

盤珪禪師は仏心の「不生」を述べられたが、これは『般若心経』の「不生不滅」をふまえたことは禪師がしばしば明言する通りである。「不生」といえば「不滅」はことさらにいわずともよいという。儒学門においては性善説の原理主義を説いた陸象山・王陽明とその流亜では（同じく『般若心経』の「不増不減」に基づいてか）「不増」をいう。もちろん「不増」といえば、そこには「不滅」が含まれる。本来完全なものだから朱子学の様に格物致知の工夫をして後天的に増やす必要はないし、本来完全なものが後天的に減ることもない。この論法でいけば、良知〓明德は本来的に完全に固有するのであるから、「良知〓不生」説ということになる。盤珪禪師に引きつけていえば「仏心〓不増」説ということになる。両学ともに広義の心学の範疇における立論であつたことを

考えるならば、盤珪禪師の「明德」蹉跌から「仏心不生」への転換は一飛びであったことが理解できよう。

それなのに、その一飛びを獲得するのに、なにゆえにあれほどまでの試練を経なければならなかったのか。それは、明德にせよ仏心にせよ、それを本性として本来的に固有している、或いは賦与されているということをお大悟開眼させるほどの器量の導師が存在しなかったからだともいえる。もちろん、導師の險語が開悟の契機になるが、その根本には、明德にせよ仏性にせよ、本来完全に固有する、賦与されているということをお、客観的に提示することが不可能な、いわば形而上のものだからである。形而上のものを言説を超えてほんとうにそうだと了解するということは、その人自身がするしかない。他者がしてあげるとはそもそも出来ない性質の問題である。王陽明も盤珪禪師も言説の位相で理解してすまることが出来ず、「ほんとうに分かる」ことを求めたがために辛酸を嘗めたのである。それでは、何故に「ほんとうに分かる」ことをそれほどまでにして求めたのか。「この一大事」を引き受けて「安心」を得たかったからである。有り体にいえば、禅学も新儒教も他者に救済を希求して安心を得る教えではない。「本来完全」を大前提とする広義の心学は「本来完全」である自己の本性を自力で自己実現して、不安心から解放されることを目指した、自力救済の宗教思想であった。この原点を確認することも亦、自力ですることが肝心である。この肝心のことから逃げられなかったのが、王陽明であり盤珪禪師であった。

盤珪禪師が布教先で口を酸っぱくして繰り返した述べたことの一つに、自分が何故積極的に大衆に向けて説法するのかというと、それは自分が嘗めた辛酸を皆さんが繰り返さなくともよいようにという老婆心からであると弁明している。さらに「仏心不生」説の正しさを確認するために諸方を巡歴したその労苦を、皆さんがしなくともよいように、わたしがその確認保証をしてあげましょうと説き続けた。当時はまだ「本来完全」「本来性善」という本来主義の思考が浸透していなかったともいえる。

しかし、状況としてはそうではあつたろうが、「本来主義」という思考そのものは知識としては理解できたとしても、当のわたし自身が本来完全なのだという「明德〓良知不増」説あるいは「仏心不生」説をにわかには信じられない。大悟とは、分かつてしまえば「ああ、こんなにも簡易なことであつたのか」と開眼することであるが、この簡易なことに開眼することは安易でも容易でもないのである。このことをことのほか力説していたのは王陽明一門の俊秀であつた王龍溪であつた。夏于中が君も聖人なのだぞといわれてたじろいだのは、いかにも自然なことであつた。

盤珪禪師が明德の真義を問いただした時に、問われた儒学の師匠は文字面をなぞる鸚鵡学者ばかりであつたことが、盤珪禪師を追い込んだのであるが、その時に儒学の師匠がそのような問題ならば、禪学の方の師匠に聞け、と問題を禪海に投げ込んでいることが興味深い。「本来主義」の核心に関わることならば、禪僧の方が教導に相応しいと理解していたようである。盤珪禪師の回想であるから儒学門の師匠に少しは花を持たせたのかもしれないが、その禪海においてもすぐには罅が明かなかつた。

明代末期に編集された『舌華録』という笑話集に、良知はいつたい白いものか黒いものかと問う人に、王陽明が、否、赤いものだと言え小話が掲載されている。これほどではないにしても、形而上のことを自分のこととして得心するということはいかにも安易でも容易でもないのである。

五 盜賊・瞽女・聾啞・聖人・活佛

後半の第二段は、盜賊談義である。教導者の事跡をのべる伝記類にはよく盜賊が登場する。すぐに思い浮かぶのは中江藤樹の教えを受けた馬方の正直者の話であり、中江藤樹が盜賊に襲われた時の逸話である。いずれ

も感化教導の成果を記す美談であるが、その根底には人は誰もが本来的に善であるという人間観がある。ここに紹介する『伝習録』の盗賊談義は盗賊行為をめぐる談義ではない。そうではなくして、盗賊と雖も盗賊行為が悪いことだということは承知しており、さればこそ盗賊と呼ばれると忸怩となるという。盗賊も本性は善なのであり、それは物欲に覆われて盗賊行為をしてしまうのだが、盗賊と呼ばれただけで忸怩とするのは、本性の良知が少しもなくなつてはいない証拠であるという。

この『伝習録』の盗賊談義を読んで、すぐに思い起こすのが、盤珪禪師も亦、しばしば盗賊談義をしていることである。一例をあげる。

盗人は凡夫にて迷ふ人なり。又ぬすみせぬ人は、仏心にてまよはぬ、不生の人でござるわひの。誰が親であれ、盗みをうみ附た親は一人もありはしませぬわいの。しかるに今幼少な時より、ひよとわるひ氣が附そめて、人の物を盗み取て、次第に成人するにしたがつて、我欲をば出かして、上手に盗みをしならひまして、皆盗みを得止ませぬわひの。ぬすまねば、やめる事はいらぬに、人々不覚悟な事をばいはひで、人の物の盗みたきも、我生れ附でやめられぬといふ事は、扱々愚な事でござるわひの。親がぬすみをうみ附ぬ證據には、生れ生れの盗人はござらぬわひの。(中略)。盗みをせねば、やめる事はいりませぬわひの。たとえば、昨日までも大悪人でござつて、千萬人のものうしろゆびをさゝれましても、今日従前の非をしりまして、仏心で居ますれば、今日からは活佛でござるわひの。(『盤珪禪師語録十七頁』)

盗賊行為をしてしまう原因を王陽明は良知が物欲に蔽われているからであると説明していたが、盤珪は我欲のしわざであるという。本来仏心、本来良知を根拠にした盗賊談義の基本構造が同案になるのはごく自然のことである。ただし、王陽明は天が万人に良知を命令的に賦与したと主張するのに対して、盤珪禪師は不生の仏心を親が生みつけたものという。不生の仏心の根来源所を天に措定しないで、生身の親に求める発想は、朱子

や王陽明には見られない。不生の仏心が誰にでも生得的に有ることを論証しようとするときに、いいかえれば不生の仏心の普遍性を主張しようとするときに、その根源来所を超越的な最高神である天に求めることをしていないのは、禪門としての教説であつたからともいえるが、どうもそればかりではなさそうである。というのは、明德〓仏性説を説いた中江藤樹が「身体徳性はみなこれを父母に受けて、己の私有する所に非ず。もとみな父母なり」(『藤樹先生全集』巻四、書清水子巻、二十四頁。原文「身体徳性。皆受之父母。而非己私有。本皆父母也」)などと説いているからである。直接の父母を持ち出して説くことの方が、生活体験として実感できて、布教効果があつたからであろうか。

この盜賊談義の中で、「今日従前の非をしりまして、仏心で居ますれば、今日から活佛でござるわいの」と述べていることに、注目したい。盤珪禪師はたまたまここで「活佛」を持ち出したのではない。機会ある毎に「活佛」(いきぼとけ)論を開陳している。

仏心でいて迷はねば、外に悟りを求めず、只仏心で座し、只仏心で居、只仏心で寝、只仏心で起、只仏心で住して居るぶんで、平生、行住坐臥、活佛ではたらき居て、別の仔細はござらぬわいの。(『盤珪禪師語録』二十六頁)

其不生にして靈明な仏心に、極つたと決定して、直に不生の仏心のまゝで居る人は、今日より未来永劫の活如来で御坐るわひの。(『盤珪禪師語録』三十三頁)

不生にして靈明なが、仏心に極りきつたといふのを、人々皆決定して、不生の仏心で御坐る人は、今日より未来永劫の、活如来(いきによらい)と申ものでござるわひの。(『盤珪禪師語録』三十四頁)

不生の仏心のままにあることを決定(確認)しさえすれば、誰もがそのまま活佛・活如来であるという。この説法を目にして、すぐに思い浮ぶのは、王陽明の「濶街の人はみな聖人」と宣言した、あの「万人聖人」説

である。煩を厭わずに、参考までに例示する。

先生鍛錬人處。一言之下。感人最深。一日、王汝止出遊歸。先生曰。遊何見。對曰。見滿街人。都是聖人。先生曰。你看滿街。都是聖人。滿街人到看你你是聖人。又一日。董羅石出遊而歸。見先生曰。今日見一異事。先生曰。何異。對曰。見滿街人。都是聖人。先生曰。此亦常事耳。何足為異。蓋汝止圭角未融。羅石恍見有悟。故問同答異。皆反其言而進之。

先生が人々を鍛える場合、一言で深く人々を感服させた。

ある日、王汝止（王心齋）が外出から帰つてくると、

先生がいわれた。「外出して何を見たかね」と。

王汝止が対えて申しあげた。「街行く人がみんな聖人であるのを見ました」と。

先生がいわれた。「きみは街行く人みんなが聖人だと見ただろうが、街行く人みんなは、君が聖人だとみただろうさ」と。

またある日、董羅石が外出から帰つてきて、

先生にお会いして申しあげた。「今日は不思議なことを見ました」と。

先生がいわれた。「どんな不思議な事かね」と。

董羅石が対えて申しあげた。「街行く人みんなが聖人であるのを見ました」と。

先生がいわれた。「それが平常なことなのであつて、なにも不思議な事ではない」と。わたし（錢徳洪）が

思いますに、王汝止さんは圭角がまだとれていなかったが、董羅石さんはほのかに悟る所があつたので、だから、二人の質問は同じでありながら、先生の答えが違つたのであり、いずれも門人の発言を逆に返して進歩させたのである。

「不生の仏心」論に立脚した盤珪禪師の禪心学と「本来性善」に立脚した王陽明の良知心学が、その思惟の仕組みの根幹において共通する所があることが歴然としたかと思う。盤珪禪師の心学は仏心は不生のままに完全に備わっているという。王陽明の心学は良知が本来的に完全に賦与されているという。両心学ともいわば「本来完全」主義を立論の出発点に置く。この出発点は客観的に明示して論証できるすじあいのものではない。それがために、盤珪禪師も王陽明も辛酸を嘗めるわけだが、この前提が承認されるところ、「本来完全」主義のもとでは、万人は原理的には平等な存在に位置づけられる。王陽明の良知心学の流れには、士大夫読書人ばかりが参集したのではない。特に王心斎の門下には塩商人や樵なども出入りした。商人の商行為が是認されて商人倫理が説かれるのも、良知心学の派下である。良知心学と商人倫理については余英時氏の『中国近世の宗教倫理と商人精神』（原題「中国近世宗教倫理與商人精神」。森紀子訳。平凡社。一九九一年）が興味深い提言をしている。これを承けて、石田梅岩の石門心学の町人倫理と陽明学との関係を論じたのが、拙稿の「石門心学と陽明学」（『陽明学が問いかけるもの』所収。研文出版。二〇〇〇年）である。町人の商行為を是認し、彼らも亦不生の仏心を決定して商人道に生きることを説いたという点では、盤珪禪師は石田梅岩に先んずる。ことほど左様に、万人に道を開いたということにかけては、盤珪禪師の不生禪は中国における良知心学よりも一層徹底している。

不生の示を結句早く肯ふ人は、不学の人に多く、博学の人にほど少し。不学の人早く肯ふこと多き所以は、不学な人は習ひつ聞きつして、覚えて居るくらべ物の道具言句がなきゆゑ、くらべて僉議することなげれば、示の儘で直に肯ふ故に、是を以て不学の人に肯ふ者多きなり。（『盤珪禪師語録』一二六頁）。

古則公案は要らない。博識は決定を妨げる。錢緒山は王陽明の高足の弟子であり、王龍溪と共に王陽明の代講までした門人であったが、父親の錢心漁は盲目であった。また泰和の楊茂は聾啞であった。彼らが王陽明に

身体機能に障害があるために良知心学に生きることができないことを嘆くと、あなたの方がむしろ要らない知識や情報に翻弄されない分だけ、本性本分を發揮できると論じて、欣喜雀躍させている場面がある。実は盤珪禪師にも盲目の瞽女に問われたことがある。

五体不具にして佛にならずと承り候へば、我等は目しいて、佛像をも拝み得ず。誠に人と生れましたる甲斐もなく、死しては悪道に沈むばかりで御座りませう。若し盲目でも佛に成申義も御座りませうならば、御しめし下されよ。

この女性にとつては自己の存在意義に直接に関わる切実な問いであった。盤珪禪師は「不生には不具成ものも差別はなし。盲目とても仏心を得たり。」と教え諭すのだが、更に網干の瞽女が告白した悟道体験を紹介している。

御すすめによりて今は此身不生なる事を大かた合点まいりました。それを如何にと申しまするに、我に目も見へますならば、見る物ことに、ほしや、おしやの執着ふかく、此信心が何とておこりませうに、ふしぎの事に、目しいて、世間の善悪も見ませねば、其執着の念も生じませず。御説法を聴聞いたして、不生の気にもとづきましたは、ひとへに、盲目故と存じます。 (以上『盤珪禪師語録』一三五―一三六頁)

不学の人、知識に汚染されていない人ほど、ひいては身体機能に障害を持つ人はなおのこと、あるがままに不生の仏心を決定するという。この盤珪禪師の説法は、王陽明が一言のもとに銭心漁や楊茂を開悟させたことと、基底において貫通する。反知識主義とでも言おうか。わけても盤珪禪の方が不学の人びとにより一層広く受け入れられたことを象徴するのは、女性の入門者が多かつたことである。明代後半には、良知心学が道教を巻き込んで三教一致心学として展開するが、その場に置いて女性も心学の信奉者として記録されることは極めて稀である。十六世紀の明代社会と十七世紀の江戸時代との、文化構造の相違が両者の差異に投影されてい

るのであろう。

六 おわりに

儒教心学としての陽明学と禅心学としての不生禅。この両者の差異を指摘することは困難ではない。しかし、王陽明といえ盤珪禪師といえ、共に所与としての朱子学に学んで、その教学の鍵概念を体認する（心から理解する。納得する）ことができなかった。つまりは朱子学に挫折した。この挫折をばねにしようとことん安心の世界を追求して、王陽明は良知心学を大悟し、盤珪禪師は仏心不生禅を開悟した。そして蹉跌した朱子学の原論である「本性は本来完全である」という人間理解を、原理として徹底させたのである。王陽明の良知心学と盤珪禪師の不生禅という看板の違いを、一旦は取り払って、基底の思惟構造をみると、むしろ共通するものが大きいことが見えてくる。

この盤珪禪師の不生禅が近世期の思想界に投じた波紋については、稿を改めて考察することにした。