

盤珪禅理解のために

— 明德と不生仏心 —

米 沢 弘

To Understand Zen by Zen Master Bankei (盤珪禅)

— The Bright Virtue (明德) and

the Unborn Buddha Mind (不生仏心) —

Hiroshi Yonezawa

It is well known that learning Zen started when Zen Master Bankei (盤珪禅師, 1622~1693) raised a question concerning what the Bright Virtue (明德) in the "Great Learning" (『大学』) was. However, the reason why he started saying "All things are perfectly resolved in the Unborn (不生)" is not clear.

This article examines thinkings by Tohju Nakae (中江藤樹, 1608~1648), Banzan Kumazawa (熊沢蕃山, 1619~1691), and Sokoh Yamaga (山鹿素行, 1622~1685), three contemporary Scholars of Wang Yang-ming Sect (陽明学), and makes their comparison. It is particularly important to compare with what Tohju Nakae thought about the Bright Virtue.

As a conclusion, it is proper to understand that the Bright Virtue by Tohju Nakae and the Unborn Buddha Mind by Zen Master Bankei are the same with what Jaspers called the Encompassing (das Umgreifende).

This article explains the above-mentioned points by referring to various resouces.

It can be safely said that Zen Master Bankei's achievement was a sort of culmination in one thousand years after the introduction of Buddhism into Japan.

はじめに

生れきたりしいにしへとへば
なにもおもはぬこの心
来るごとくにこゝろをもてば
すぐに此身がみな佛

盤珪禅師『うすひき歌』から

盤珪禅師 (元和八年・1622~元禄六年・

1693) が、『大学』の明德とは何かと問うたことが、学禅の出発点となったことはよく知られている。元来「とは何か質問」は答えにくいものである。多くの説明は文脈依存的であるといつてよい。

よく引用される言葉だが、「だれも私にたずねないとき、私は知っている。たずねられて説明しようとする、私は知っていない。」(アウグスティヌス『告白』11巻14章)とい

われるが、さまざまな明德の説明には、明德とは何かについて直接答えるものは少い。

では一体、明德とはなにかを問うたことが、開悟の際に、なぜ「一切事は不生でととなふ」というようになったのか、また「不生にして靈明なものが仏心、仏心は不生にして、一切事は不生でととなふ」となるのかはわかりにくい。「靈明の徳用」という言い方は後年の説法にあるが、明德自体の説明はない。

この時代、仏心なり不生なり靈明という言葉は、仏教や新儒教では一般的に用いられる言葉であるが、なぜ明德と不生にして靈明な仏心とが対応するかについて、同時代の日本の儒学者の明德についての考え方と比較しながら考えてみることにしよう。

そしてその際に、盤珪禪師の問い方の特徴は何か、他に同種の問い方をする人はなかったのか、あったとすれば、それはどんな点で異っているのか、または類似しているのかについて、考えてみることにしよう。

盤珪禪師と同時代の著名な日本の儒学者には、中江藤樹(1608～1648)、熊沢蕃山(1619～1691)、山鹿素行(1622～1685)とがある。この三人のしばしば陽明学者ともよばれる人々とは、単に同時代というだけでなく、藤樹とは大洲藩を通じて、蕃山とは岡山藩を通じて、また素行とは、素行の配流の地赤穂が盤珪禪師が生れ活躍の中心だった網干と近接することによって、間接的ながら関係が深かったわけである。(岡山藩における陽明学徒との論争については後に述べる)

盤珪禪師の開悟のプロセス

明德と不生との関係を問う本稿では、すでに盤珪禪について熟知している読者を前提とするわけだが、念のために、晩年の説法での開悟のプロセスを述べる部分を引用しておく。ここには盤珪禪師をめぐる儒学的環境が示されている。

身どもが親はもと四國浪人でごぞつて、しかも儒者でごぞつたが、此所に住居いたして、身どもをうみましたが、父には幼少ではなれまして、母が養育でそだちましたが、あんばくものにて、そこら内の惣ての子供の大將をして、わるひ事仕でごぞつたと、母が咄しました。されども二三歳の時よりも、死ぬるといふ事が嫌ひでごぞつたと申されたが、それゆへ泣ば、人の死んだ時のまねをして見するか、人の死んだ事をいふて聞すればなきやみ、わるき事をも仕止ましたと申す。

漸成人いたして、幼年の頃爰元には儒がいかがふはやりまして、身共も師匠どりをして、母が大学の素読をならはせ、大学を読まするとき、大学の道は明德を明らかにするにありといふ所にいたり、この明德がすみませひで、疑しくごぞつて、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、よく禪僧が知て居る物じや程に、禪僧へ行ておとひやれ、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、埒が明ませなんだゆへに、さらばと存じたれども、此許に禪宗は其比ござらずして、聞ふやうもなく、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、明德の埒が明ふかと思ひまして、爰の談義、かしこの講釋、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、さる禪宗の和尚へ參じて明德の事を問ましたれば、明德がしりたくば座禪をせよ、明德がしるゝ程にと仰せられましたによつて、それからし

て、直に座禅にとりかゝりまして、あそこな山へ入ては七日も物をもたべず、爰な岩ほへ入ては、直にとがった岩の上にきる物を引まくつて、直に座をくむが最後、命をうしなふ事をもかへり見ず、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。

それよりして故郷へ帰りまして、庵室をむすびまして、安居して、或は臥さずに、念佛三昧にして居ました事もござつて、いろいろとあがき廻つて見ましても、彼明德はそれでも、埒が明ませなんだ。

あまりに身命をおしませず、五體をこつかにくだきましたほどに、居しきがやぶれまして、座するにいかふ難儀致したが、其頃は上根にござつて、一日も横寝などは致さなんだ。然れども、居敷が破れていたむゆへ、小杉原を一状(帖)づつ取かへて鋪て座しました。其ごとくにして座しませねば、中中居敷より血が出いたみまして、座しにくふござつて、綿などをしく事もござつたわひの。それ程にござれども、一日一夜も終に脇を席に附ませなんだわひの。其数年のつかれが、後に一度に発りて、大病者に成まして、彼明德はすみませず、久しう明德にかかつて、骨をおりましたわひの。

それから病気がだんだん次第におもつて、身が弱りまして、後には痰を吐ますれば、おやゆびのかしら程なる血の痰がかたまつて、ころりころりとまん丸に成て出ましたが、或とき痰を壁にはきかけて見ましたれば、ころりころりとこけて落る程に、ござつたわひの。此とき庵居で養生せよとみな申によつて、庵居しまして、僕一人つかふて煩ひ居ましたが、さんざん病気が指つまりて、ひつしりと七日程も、食物が留り、おもゆより外は通りませいで、それゆへもはや死ぬる覚悟をして居まして、思ひましたは、はれやれ是非もなきことじやが、別而残多事も外にはなけれども、

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、不生でとなふ物を、今まで得しらひて、扱々むだ骨を折た事かなと思ひ付まして、漸と従前の、非をしつてござるわひの。(以下略)、『御示(之)聞書』から、・の部分
は竜門寺本等により訂正)

「おりふしにひよつと一切事は不生でとなふ物を」とあるのが注目点である。なお、盤珪禅師は結核にかかれていたわけである。開悟の際に病状は劇的に好転する。(その記述は上記引用につづくが、省略する)

今回の引用は『御示(之)聞書』本によったが、『竜門寺本』や『玄旨軒眼日本』も、この部分はほとんど同じである。また、この引用部分の前に、

「身どもがように骨をおらねば、法成就することは成らぬ物と思はしやれて、骨をおらしますれば、身どもが罪でござるによって、咄して聞きましたふはござれども」とあるのは誤りで、竜門寺本や玄旨軒眼日本によりござらねどもと訂正する必要がある。

一般に『御示(之)聞書』は、余りよい版ではないと言われるが、江戸時代を通じて、説法の唯一の刊本であった点で貴重である。

盤珪禅師の説法の聞書きは、すべての晩年のもののみであるが、異った内容を持つ『不徹庵(現不徹寺)本』や、『玄旨軒眼日本』や『光林寺本』と併せて考えることにより、また盤珪禅師の言葉をまとめ、これに自己の見聞や体験を加えた逸山祖仁編『仏智弘濟禅師法語』(この写本には、竜門寺本と光林寺本とがあるが、竜門本寺の乱れを光林寺本で訂正できる。なお仏智弘濟とは生前に贈られた禅師号であり、大法正眼とは死後50年に贈られた国師号である。)と併せて考えることが必要であろう。

また、相当数残されている各種遺墨については、署名の書かれ方により時代の推定も漠

然とながら可能と言われるが、それ等は晩年の説法とは異り、伝統的な禅の表現によったものが多いので、盤珪禅の理解のための手がかりとなるものが多い。また什宝のリストも、たとえ現物がなくても貴重である。一例をあげれば、黄檗希運禅師の語要について、その現物は大洲の如法寺にはないが目録にはあるといった例である。

ところでこの引用の中で、父親か儒者であったこと、『大学』の素読を習ったこと、明德とは何かと疑った時に、ある儒者が禅僧に尋ねよとすすめたこと、また禅僧が明德を知りくたば座禅せよといったことなどは注目されよう。

この点について、『行業記』は次のように述べる。

十二にして、家兄命じて学に郷庠に就かしむ。幾も無くして唔咿口に上る。会々郷先生庠生を聚めて、大学の明德の章を講ず。師は側に聴き、謂て曰く、先生の講明する所は章解け句分ると雖も、明德の言は徒らに諸を天に推して、明らかに諸を我が固有する所に本づいて剖判弁拆すること能はず。聖人の所謂る明德は恐らくは其れ然らざらんと。往反徵詰すること瓴水を建つるが如し。是れより、師は人の之を教へ示すに非ずして、所謂明德、是れ甚物といふに疑ひあって、飲食作止、自ら置くこと能はず。世俗の嗜好、其の心に入る所無し。(原漢文、『行業記』から)

江戸初期の思想的状況

以下、明德についての同時代の関係文献を、必要最低限度、説明なしに引用するが、その前に、当時の、江戸時代初期から元禄頃までの思想的状況について、簡単に考えておくこととしよう。

第1は、儒学が五山により伝承されてきたという日本の事情である。藤原惺窩が、儒服を着て家康の召見に応じたのが、儒学が独立

する象徴的事件であるが、禅儒不二の主張は禅の側では強かった。

第2は、中古天台の本覚思想は、日本的な仏教受容の特徴として、天台のみでなく、禅、浄土、日蓮などにも影響を与えていた。

(本覚思想については、『X 体験の研究Ⅲ、本覚思想について』^(注1)において考察した。その際に盤珪禅についても述べた。)

第3は、禁教下といえども、キリシタンの影響は残ったということで、それはペルソナ的な天道思想として現われている。

第4は、道教が意識的に受容されはじめていたことである。中江藤樹は『太上感應篇』により積善につとめたことがあった。また、和刻本の『列仙全伝』が刊行されたのは慶安3年(1650)のことである。

これらの状況が、どのように明德ないしは不生仏心に影響を与えているかということだが、1と3と4の藤樹への影響は明らかである。盤珪禅については、1と2は関係している。

当時の日本の儒学の学習は、明以来、科学の教科書となっていた『四書大全』が基礎となっており、そのため明德についても同大全の「大学」の明德についての注解を先ず学ぶこととなる。藤樹は『四書大全』の「大学」の部分をも百回ほどくり返し読んだと『藤樹先生年譜』に書かれている。

中江藤樹については次節において述べるが、はじめに天道思想とそれに基づく明德についての説明を、『心学五倫書』から引用しておこう。

はじめは、「天道」について述べる部分である。

天道とは、天地の間の主人なり。形もなきゆへに、目にも見えず。然ども春夏秋冬、次第のみだれぬごとくに、四時をおこなひ、人間を生ずる事も、花咲実なる事も、五穀を生る事も、皆是天道のわざなり。人の心はか

たちもなくして、しかも一身のぬしとなり、爪の先髪筋のはづれまで、此心行わたらずと云事なし。此人のころは、天よりわかれ来て我心と成なり。本は天と一躰の物なり。此天地の間に、有とあらゆるものまで、皆天道のうちに、はらまれて有なり。たとへば大海の内に魚のあるがごとし。魚のひれの内まで、水が行わたらずと云事なし。されども魚は水より出て、水のかげにて、遊行する事をしらず。人の心の内へは、天の行渡らざる事なし。此故に、一念慈悲を思へば、其一念天に通じ、悪を思へば、其悪天に通る故に、君子は、独をつつむ。(『心学五倫書』から)

明德についての説明はこれにつづく、

明德とは、天よりわかれ来て、我心に如何にも明らかにして、一毛もよこしま成心なく、天道に叶ひたるを、明德と云なり。天より生れつきのごとく、此明德をのづから、明らかなる人、聖人と云なり。又人間と生れ来てより、後に人欲と云ものあり。欲心ふかく、見るもの間物に迷ふものを、人欲と云なり。此人よくさかむなれば、明德衰へて、かたちは人にして、心は鳥けだものに同じ。たとへば明德は、鏡の明らかなる躰なり。人欲は曇なり。日々夜々に、此明德のかがみを、みががざれば、人欲のちり積り、本心を失ふなり。明德と人欲とは敵みかたなり。人欲の敵かたれば、明德のみかた、やすからざる物也。(『心学五倫書』から)

この天道についての考えにベルソナの特徴があるとすれば、これは藤樹に影響を与えていると思われるが、それにつづく明德の説明も新儒教の説明とは変って理解されよう。

禁教の下で、キリシタンの影響が考えられるものとしては、『心学五倫書』(その二次的作品として『仮名性理』『本佐録』)の天道についての考えの他に、『和論語』の神明部が

注目されるが、より以上に明確なのは「排キリシタン書」であり、『破提字子』の中のキリシタンについての説明部分がそれである。ファビアのキリシタンについての知識が正確であるだけに、逆説的にキリシタン思想の弘布にあづかっている。戦前のマルキシズム関係の書物についての場合を考え併せる時、このことは興味のある問題である。(注2)

天道について、藤樹は天道という言葉を用いる。「天道を根本として生れいでたる万物なれば、天道は人物の大父母にして根本なり、人物はてんとうの子孫にして枝葉なり。」(『翁問答』)とも言う。また蕃山には「天道の仁」(『集義和書』)と言った言い方もあり、素行にも「天道の冥加に相叶候故に…」(『配所殘筆』)といった形で使われている。

なお、ここで考えておきたいことは、誰の場合でもそうなのだが、当時の人々にとって、自己の思想を漢文ないしは漢文調の日本語で述べる場合と、それを和文で語る場合との違いである。後者の場合は、個人の特徴がよく示される。

このことは平話(日常言語と解釈しよう)で語られ、また「身どもは三寸(舌のこと)を使い得たり」とされる。盤珪禅師の場合は、一層自覚的であった。

身共も若き時分は、仏心を見開かん為めに、ひたと問答も商量をもして見ましたが、其後はよう合点が行きまして、しませんなんだわ。日本人は、日本人に似合うたやうに平話で問うたがようござる。日本人は、漢語に拙うござって、漢語の問答では、思ふやうに問ひ尽くされませぬものでござる。日本の平話で問へば、どの様な事でも、問ふに問はれぬといふことは御座らぬ。問ひにくい漢土の言葉で、精を張って問ひ廻らうよりは、問ひやすい日本の言葉で云ふがようござる。それとも、漢土の言葉で問はねば法が成就せぬといふことなれば、漢土の言葉で問ふがようござれども、

日本の平話で結句、自由によつて問はれ、相済むに、問ひにくい漢土の言葉で問ふは、下手な事のごさる。した程に、皆左様に心得て、如何様な事のごさらうとも、遠慮せずに、自由な平話で埒明けさしやれい。埒さへ明けば、心安い平話程、調法な事は御座らぬわいの。又日本の僧が、漢語に拙い俗人に、通じにくい漢土の言葉で示すといふは、自分の上に、仏心の埒が明かぬによつて、其の問ひ文を、俗の通じにくい漢語で、云ひまぎらかし置くといふものでござる。其上また、唐の祖師達のよだれ粕といふものでござる。

(『不徹庵本法語』から)

中江藤樹の明德についての考え

中江藤樹が、はじめて儒学に接したのは、17歳(以下すべて数え年)のことであった。『藤樹先生年譜』(以下『年譜』と略す)には次のように記されている。この『年譜』は、藤樹自身が目を通したと思われるように、藤樹の内面に立入った説明が多い。

夏、(寛永元年・1624年) 医師ノ招ニヨツテ、京都ヨリ禅師来テ、『論語』ヲ講ズ。此時、大洲ノ風俗、武ヲ専ラニシ、文学ヲ以テ弱也トス。故士人コレヲ聞モノナシ。唯先生独リ、往テコレヲ聞ク。(中略) 嘗テ『大学』ノ句読ヲ習ニ、「正心」「修身」「齐家」等ノ語アルニヨツテ、儒学ニ身ヲ修メ家ヲ齊ル道アルコトヲ知ル。然ドモ教ルモノナフシテ、^{もだし}黙止ヌ。今、禅師来テ講ズルヲ幸トシテ、潜ニ往テ是ヲ聞。『論』ノ上扁ノ講終テ、禅師京ニ帰ル。先生、又師トスベキ者ナキコトヲ愁テ、『四書大全』を求め。然レドモ人ノ誹謗ヲ憚テ、昼ハ終日諸士ト応接シ、毎夜深更ニ及デ、業トシテ二十枚ヲ見終テ寝ヌ。其通ゼザル所アレバ、思テ忘レズ。夢寐ノ間、人アリテ示ガゴトクニシテ、曉得スコト多シ。先『大学大全』ヲ読コトホトンド百遍ニ及デ、始テ曉得ス。『大学』通ジテ後、『語』『孟』

ヲ読ニ皆通ズ。

(『藤樹先生年譜』から)

同じく『年譜』によれば、藤樹33歳の年はきわめて多事である。

今歳、(寛永17年・1640)『性理会通』ヲ読ミ、發明ニ感ジテ、毎月一日、齋戒シ太乙神ヲ祭ル(中略)。

夏、『太乙神經』ヲ撰ラバントシテ、稿半ニ及ブ。病ヲ以テ終ニ書ヲ成スニ及ズ。

秋、予陽ノ同志ノ求ニ依テ『翁問答』ヲ著ス。已ニシテ後、其書、心ニカナワザル処多シ。故ニコレヲ改メント欲シテ、同志トイヘドモ博クコレヲ示サズ。然レドモ癸未ノ春、梓人此ヲ盗ミ取テ板行ス。先生、此ヲ聞テ、梓人ヲシテコレヲ破ラシム。此ヨリ後、改メ正ント欲ス。曰、「上卷ハ『孝経』に触発シテ、其意ヲ写シ書ス。故ニ其論穩当ナリ。下卷ハ世ヲ憤リ弊ヲ矯ム。是ヲ以テ其説抑揚大過アルコトヲ免レズ。故ニ先ヅ下卷ヲ改メント欲ス」ト。是ニ於テ数条ヲ改ム。疾ヲ以テ終ニ成ズ。

冬、『王竜溪語録』(王竜溪は王陽明の高弟)ヲ得タリ。始コレヲ読トキ、其触発スルコトノ多キコトヲ悦ブ。然レドモ其仏語ヲ間雜シ、禅学ニ近コトヲ恐ル。後、『陽明全集』ヲ得テ、コレヲ読ニ至テ、竜溪ノ禅学ニ近カラザルコトヲ知ル。且、仏語ヲ間雜スルノ、世を憫ムノ深コトヲ見ル。如何トナレバ、聖人一貫ノ学、本太虚ヲ以テ準則トス。老仏ノ学、皆一貫ノ中ヲ離ズ。唯精粗大小アルノミ。達人、何ゾ其言語ヲ忌ンヤ。且、当時、仏ヲ学ノ徒多シ。是ヲ以テ其語ヲ間雜シテ、其外ニセザルコトヲ示シ、皆、大虚・一貫ノ道ヲ悟ラシメンコトヲ欲スルモノナリ。

(『藤樹先生年譜』から)

熊沢蕃山が藤樹を訪ねたのは次の年で、蕃山23歳の時であり、藤樹が陽明学にはじめて

接した直後である。

冬（寛永18年・1641年）、熊沢伯繼（熊沢蕃山の名）、来テ業ヲ受ク。秋、始テ来テ、人ヲシテ謁ヲ請フ。先生、其志ノ真偽ヲ知ズ。故ニ固クコレヲ辞ス。左（左七郎・蕃山の通称）、請テ已ズ。先生、書ヲ以テコレヲ辞ス。其詞曰〔以下空白〕。左、尚請テ曰、「タトヒ教ニ与ラズトイフトモ、如何ゾータビ拝謁スルトコヲ許サザル」ト。其情甚ダ愁テ涙ヲ滴ニ至ル。先生、其情状ヲ聞知シテ、コレヲ憐ミ、謁スルコトヲ許ス。尚、業ヲ受ルコトヲ許サズ。強テ帰シム。冬、又来テ、固ク請テ已ズ。是ニ於テ終ニ業ヲ授ク。

（『藤樹先生年譜』から）

さらに、藤樹が『陽明全集』を求め得たのは37歳の時である。同じく『年譜』によれば、

是年（正保元年・1644年）、始テ『陽明全集』を求得タリ。コレヲ読テ、甚ダ触発印証スルコトノ多キコトヲ悦ブ。其学弥（いよいよ）進ム。

以下、藤樹の明德についての説明をいくつか引用するが、41歳という長くない一生のうちで、藤樹の考えはかなり発展し変化する。

『大学解』には次のように説かれている。

明德ハ人性ノ殊称其徳タルヤ萬物一體ニシテ、寂然不動感ジ而遂ニ天下ノ故ニ通ズ。愛セザル所ナク、敬セザル所ナシ。方寸ニ備ルトイヘドモ、天地大虚ト相通貫シテ毫髪ノ差異ナシ。聖人ノ心其本然ナリ。聖人以下ノ者トイヘドモ、人間ノ形アル者ハタレモ此明德ヲ固有セザルハナシ。イカントナレバ明德ハ人間ノ根ナリ。此根ナケレバ人間ノ形ヲウケル事能ハザル故ナリ。オニハ差別アリトイヘドモ、明德ハ聖凡一體ナレバ下愚トイヘドモ滅セズ昧カラザル所アリ。其不昧不滅ノ所ニ

於テ本體ヲトメ拡充スルトキハ下愚モ必聖地ニ升ル。此レ人根滅セザル所アルニ依テ聖人教ヲ立学者学問ヲ励ム。學術ノ論品多シトイヘドモ、畢竟明德ヲ明ニスルヨリ外ハナシ。然ルニ後世學術破裂シテ、或ハ迹ニ求メ、或ハ格式ニ滞リ、或ハ言詮ニ求メ、或ハ見解ヲ求トメ、或ハ内ニ求メテ外ヲ忘レ、或ハ外ヲツトメテ内ヲ忘レ、或ハ高遠ニ馳テ卑近ヲ忽セニシ、或ハ文字言句ノ末ニ滞リ、種々異端ヲ攻ル惑キガス。故ニ在明明徳ノ一句ヲ掲テ、学問ノ主意頭脳ヲ示シ、学者ノ工夫全ク此一路ニアル事ヲ明ス。

（『大学解』から）

ただ、この説明が、藤樹の意を十分に示すものかは不明である。

『翁問答』からいくつか引用しておこう。

学問は明德をあきらかにするを、全体根本とす。明德は天地有形の外へ通じ、上もなく外もなく、神明不測なる者なれば、天下国家を治むる政は、明德神通妙用第一の本にて候。然る故に、政は明德をあきらかにするを本とす、学問は天下国家を治むる政なり。元来一にして二、二にして一なる者と心得べし。

（『翁問答』から）

至徳と明德とは一つにて御座候や。但し又各別なるものにて御座候や。

一体にて名の変りたるものにて候。たとへば大きな鏡を名づくるに、其明かなる所を以ていへば明鏡といひ、大きな所を以ていへば大鏡といふが如し、徳性のあきらかなる所について明德と号し、徳性の外もなく上もなく、廣大無辺なる所について至徳と号するなり。至の字に極善大達四字の意をふくめり。

（『翁問答』から）

全孝の心法、その広大高明なる事、神明に通じ六合に彌るといへども、約つづまるところの本

実は、身を立て道を行ふにあり。身をたて道を行ふ本は明德にあり。明德を明にする本は、良知を鏡として独を慎むにあり。良知とは赤子孩堤の時より、その親を愛嬌する最初一念を根本として、善悪の分別是非を真実に辨へ知る徳性の知をいふ。この良知は「膺スレドモ磷（うするが）ズ、涅而（そむれども）緇（くろま）ザル」の靈明なれば、いかなる愚痴不肖の凡夫の心にも明にあるものなり。

（『翁問答』から）

『藤樹先生精言』は、弟子達によって編まれたものである。その中から、いくつかを引用しておこう。

天地万物皆神明靈光の中に造化するものなるに依りて、我が明德明かなれば、神明に通じ四海に明かなる故に、天地万物皆我が明德の中に有るものなり。迷へる人は、心は身の中にばかり有ると思へども、根本は心の裡に生れ出たる身也。然る故に悟りたる眼には、内外幽明有無の差別なし。五倫の道を外と見て、内外幽明有無の二見を立つるは、悟に似たる迷なり。皆五常の性徳より発するものなる故、性ニ率フを道ともいふなり。

（『藤樹先生精言』から）

正真の学問は、如何やうなる学問にて候や。

我人の身の中に、明德といへる天下無双の靈宝あり。是の宝は、上は天道に通じ下は四海に明かなる物なり。然る故に、是の宝を用ひて五倫に交はれば、五倫皆和睦して恨なく、神明に事ふまつれば神明納受したまふ。故に身を修むれば身修まり、家を斉ふれば家斉はり、国を治むれば国治まり、天下を平かにすれば天下平かなり、推し拡むれば天地の外にわた彌り取収むれば我が法寸の密に蔵る。誠に神妙至極の靈宝なり。是故に、是の宝をよく守れば、天子は永く四海の泰平を保ち、諸侯は永く治国の榮花を享け、卿大夫は其の家を興

し、士は名を顕はし位を上り、庶人は財穀を積み畜へ、その樂を楽しむものなり。是の宝を棄てては人間の道立たず。人間の道立たざるのみならず、天地の道も立たず。天地の道立たざるのみならず、太虚の神化も行はれず。太虚三才宇宙鬼神造化生死、悉く是の宝にて包括するなり。是の明德を明かにするを、正真の学問といふなり。

（『藤樹先生精言』から）

この引用の中に包括という字の出ることに、とりあえず注目しておこう。

藤樹の書簡の中から『答中村兵』の一部だけを引用しておこう。

夫明德の徳たる、寂然不動にして、能く天下の故に通ず。無事の時は神明の徳具つて寂然不動なり。有事の時も神明の徳通じて寂然不動なり。有事の時も無事の時も、寂然不動の本體少しも変る所なきこと、譬へば鏡の照す時と照さざる時と、靈明の本位変りなきが如し。然るを無事の時寂然不動なりといへば、枯木死灰の如くおもひなし、事有りて感通するには、気機の発動を認めて、明德の本體にも動く時ありと思へる惑ひ、学者の通病なり。明德喜事に感通するときは、陽氣動いて昇るによつて、其色うるはしく其聲おだやかに、其威儀のどやかなり。明德哀事に感通する時は、陰氣動いてくだるに因て、その色いたみ其の聲なやみ、其の威儀せまれり。其余の七情も亦皆此の如し。形気の発動は、明德の感通に本づくといへども、明德の本體は、少も動く所なく変る所なく、寂然不動にして神明照々たり、これを止の本體とす。無事の時には認誤り有りやすきに因て、大学に親民の心に就いて至善を指点す。

（書簡「答中村兵」から）

次に引用するのは、啓蒙書として書かれた、『鑑草』である。これは先に引用した部分に

もあった『翁問答』の版本を破却した損のつぐないとして、版元に渡されたものである。その意味では、意に充たないものではあっても、許容限度内のものであったといえよう。

またこのことは、朱子学的立場を厳しく守ることから脱したこと、藤樹自身の言葉によれば、「吾、久シク格套ヲ受用シ来ル。近来、漸其ノ非ヲ覚フ。」とあるのと相応しよう。

^{あるひと}或の曰、今時の人は現世安穩、後生善所と願へり。明德佛性の修行にも後生佛果の福ひあるべきにや。曰、明德佛性の修行すなわち後生佛果を得る修行なり。いかんとなれば今生後生すべて心に有。今生に心なければ、此身しがいにして今生のはたらきなし。後生に心なければ極楽地獄の果を受るものなし。肉身には生死ありといへども、心には生死なきによって、今生の心すなはち後生の佛果に至る。今生の心三毒さかんにして迷妄くつうなれば、後生の心すなはち地獄の責を受。或は直指人心見性成佛と示し、或は自性覚即是佛、慈悲即是観音、喜捨名為勢至、平直即彌陀、貪瞋是地獄、愚痴是畜生と教へ、或は十方佛土中、唯有一乘法、無二亦無三、除佛方便説と説、或は唯心浄土、己心彌陀などといへる大乘の法門皆此理りをあかせり。然るに世の中の人の小乗教の方便説を教へあやまり聞そこなひて、世間法出世法、現世の福ひ後生の福ひなどと各別の思ひをなし、無為無漏の善根をしらず、ただに有為有漏の善根のみをむさぶり、佛道を修行するとて覚へず外道に入ぬ。明德佛性の修行を捨て、徒に外さまの修行をつとめて成佛得脱を求るはたとへば木によつて魚を求るがごとし。されば明德佛性の修行誠あればねがはざれどもをのづから佛果に至る。もし又明德佛性の修行をつとめず、三毒の心をすてず、ただに外さまの修行ばかりをつとめては、晝夜に佛果をねがふといふとも、必ず地獄に落。如来真實義にそむく故なり。むかし梁の武帝達磨大師にとふていは

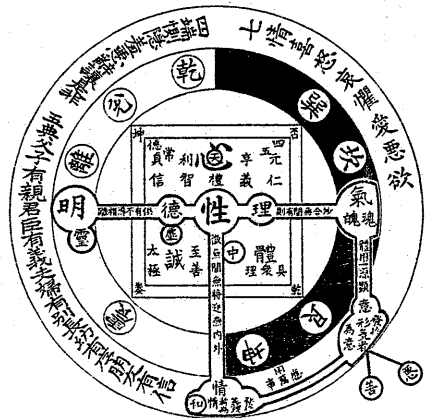
く我位につきてよりこのかた寺をつくり經を写し僧を度する事其数をしらず。いか程の功德あるべきや。達磨こたへて、それはただ人天の小果、有漏の因にして影の形にしたがふがごとく有といへ共、真實にあらず、少も功德なき事なり、ただ浄知妙圓の修行、功德無上なりといへり。武帝有為の善根におぼれ、天下の財をついやし萬民をくるしましめ地獄の業を積て佛果を求めらるる迷ひを、達磨大師あはれび給ひ、教誨親切なりといへども、武帝習心に蔽れ、さとの事あたはず。いよいよ有為の善根にふけり、万民をくるしめらるるによつて、天下大にみだれ、終にかつへ死なれけり。現在の果を見て過去未来を知られば、後生の有様もさこそと哀にあさまし。前車のくつがへるは後車の戒めなれば佛道修行の人よくよくかがみて用心あるべき事なり。
(『鑑草』之序から)

この『鑑草』の引用に、明德と仏性とが、等値なものとして並べて書かれていることは注目される。

藤樹にとって明德とは、彼の思想体系の主要なキ・タームであった。

また藤樹には『明德図』といったものが残されている。

『明德図』については、説明なしに図のみ



明德圖

『藤樹先生全集・第1巻』から

をかかげておこう。

藤樹には、他に『全孝図』や『持敬図』などがある。これらは、藤樹が好んだ道教の影響といえよう。なお、宋学で尊重する周敦頤の『太極図』も道教の影響によるものである。

また藤樹は「大虚の神道」といった考え方を持つ。儒・仏・道もその時・処・位による現われ方である。

熊沢蕃山の明德についての考え方

熊沢蕃山は藤樹と比べて、かなり長く生きたわけだが、蕃山は晩年の藤樹の考えには従わない。『集義和書』の中は、次のような問答がある。

心友問。先生は、先師中江氏の言を用ひずして、自の是を立給へるは、高慢也と、申者あり。

云。予が先師に受てたがはざるものは実義也。学術言行の未熟なると、時・処・位に応ずるとは、日をかさねて熟し、時に当て変通すべし。予が後の人も、又予が学の未熟を補ひ、予が言行の後の時に、不叶かなわざるをばあらたむべし。大道の実義にをいては、先師と予と一毛もたがふ事あたはず。予が後の人も亦同じ。其変に通じて民人うむことなきの知もひとし。言行跡の不同を見て同異を争ふは道を知ざるなり。

(『集義和書』から)

蕃山については『集義和書・外書』を中心に、儒、仏、道、キリシタンについての考えを前稿において見てみたので省略し、(『X 体験の研究, VI—江戸時代の心学における場合、熊沢蕃山と石田梅岩を主として—』^(注3))ただ『大学小解』における明德についての説明と、禅についての考え、その中での肯定的部分を引用するとどめる。

人は天地の霊を稟て、五常の徳を含めり。

仁義の身に在こと、日月の天にかかれるが如し。故に人の性を明德といへり。明德は人性の尊号也。他の万物の性は、此ノ名を得ることあたはず。人は陰陽五行の秀気あつまりて生ずる故に、理の照し全し。天地の徳も人に依て顯はれ、神明の威も人に依てます。五尺の身、造化をたすけテ天地位し、万物育す。されば天地の中に人のあるは、人に心のあるがごとし。明かにす、とは諛ノ天之明命ヲ顧ミル。人の人たる人たらんと欲す。故に后来の惑を辨へ、凡習を除き、いまだ盡さざる所を盡し、いまだ達せざる所を達す。ここを以て大学の教は明德を明かにするに在と云。孟子ノ云、其ノ心ヲ盡クス者ハ、其ノ性ヲ知ル也といへり。心は靈覺の名也。性情を統て神靈明覺なる者なり。其神明の本然おほはれ、靈覺全からざる所あるは盡サザル也。徳性ヲ尊ンテ問学ニ道ルの功に依て、本然の神靈明覺をいたすを心ヲ盡スと云。心の靈覺くもりなき時は、性理をのづから顯はる。性は本心なればなり。

蕃山は禅について、『集義外書』の中で次のように言ふ。

仏学流多しといへども、天台と禅とすぐれたり。天台は高妙なり。仏学のくわしき事禅にまされり。……禅はあらけども、近く心法に本付て要を得たり。(中略)近年文明にしたがって、地獄極樂の説を信ずる事うすし。これより後はいよいよあるべし。禅宗はむつかしき事なく、易簡に教てしかも悟りとて、さのみ後生の地獄にかかはらず。この文明の時にあへり。(以下略)

(『集義外書』から)

山鹿素行の明德についての考え方

山鹿素行は、『配所残筆』によれば、儒学の学習は6歳からで、8歳の頃には「四書、

五経、七書（武経七書のこと）、詩文之書、大方よみ覚候」とある。9歳の時に、林羅山の門に入って朱子学を学んだ。いわば英才コースを進んだわけである。

また15歳の時、初めて『大学』の講釈を行った。つづいて兵学、神道、歌学などを学び、若くして兵学者として知られた。

素行が朱子学を批判して、赤穂に配流になったのは、寛文六年（1666）から延宝三年（1675）の間であった。この時期、盤珪禪師は、すでに播州網干（現姫路市）の竜門寺を興されている。

素行の場合は、藤村や蕃山と異って、恵まれた環境にあったわけで、宋明学の批判には、この恵まれた環境が先ずは必要であったろうし、兵学を学び実学を尊んだことも関係していよう。

素行の著書もかなりの量であり、明德についての考察も相当量に達するが、赤穂配流中に書かれた『四書句読大全・大学』から、必要部分を、若干長くなるがそのまま引用しておくこととしよう。

或ひと、章句の明德の説を問ふ。曰はく、朱子此の序に於て、天生（蒸）民を降し、仁義禮智の性を以てするを論じ、其の極は其の初に復るを以てす。其の千言萬句、性心を合せて虚靈不昧と為し、其の光明正大なる之れを明德と謂ふ。是れより後儒皆明德を以て本心の全體と為し、其の精は明を以て心に属し、理気を兼ねと為し、徳を以て性に属し、體用を該ぬと為す。是れ悉く異端性心を弄するの謂にして、大学の道に非ざるなり。凡そ聖人の学を大学と云ひ、其の道を明德を明かにすと謂ふ。是れ人物由つて立つべく、古今上下大小に通用すべきの達道、至大至公底にして更に私すべからざるの謂なり。故に近く身を修むるより遠く平天下に至るまで、皆明德を明かにするを以て標準と為す。身や家や国や天下や、修斉治平の如きも、亦明德を明かに

するを以てせざれば其の実を得ず。況や誠意正心の微なる、格物致知の精なる、之れを以てせざれば皆相乖戾す。故に大学の道は明德を明かにするを以て極と為すなり。章句の説に因れば、正心誠意の謂にして、佛老の見性観心も亦是れ明德を明かにするとなり。豈夫れ然らんや。

或ひと問ふ、子が説に因れば、則ち明德の解汎然とし繋ぐ所なきが如し。且つ修身より以て平天下に至るまで相由るの謂如何。曰はく、明德の解、章句に因るときは近切に似て、而も甚だ高過しつて手を下すべきの地なし。是れ聖人性と天道とを道はざるなり。只だ直に本經に従つて其の明を詳にし、其の徳を精しくして、以て之れを天下国家に及ぼすときは、明德の説造作せずして分明なり。心意の正誠は明德を以てせざれば正誠ならず、己れを修むるに之れを以てせざれば、知至りて心正しきことあらず。故に誠意・正心・修身は明德を明かにするを以て大義と為す。之れを民生彝倫の際に用ふるときは、五品惟れ遜ひて事物違はず、之れを国天下に用ふるときは、百姓安じて萬機是れ正しく、事物各々其の矩を失はず、禮樂共に全く、刑政以て審なり。故に明德を天下に明かにすと謂ふなり。章句の説を以てすれば、百姓悉く其の性に復り其の本心を明かにして、而る後に明德を天下に明かにするなり。百姓斯の底の如くせんとならば、堯舜も竟に得べからず。堯舜竟に得べからざれば、其の解異端の偏論にして公共ならず、豈明德を明かにすと謂はんや。

或ひと問ふ、然らば乃明德を明かにすととは正心・誠意の謂に非ざるか。曰はく、修身より平天下に至るまで、精粗・表裏・大小とも明德以て覆ふ。是れ聖学の大綱大義にして、明德に由るにあらざれば事物其の處を得ざるなり。章句の如きは専ら格致・誠正修を以て明明徳の條目と為す。豈夫れ然らんや。凡そ

事物に本末あり、故に身を修むるを以て本と為す。明德を明かにするは必ず修身より初まり来る。其の傳に知の至れるを論じ、身を修むるを以て本と為す。是れ乃ち格致の要なり。

或ひと問ふ、子が解其の證ありや。曰はく、聖經訓を垂るる、炳として日月の若し。是れ乃ち其の證なり。所謂古の明德を天下に明かにすとは、是れは此れ明德は性心の謂なりとするときは竟に通ずべからず。是れ經の明證なり。孟子の曰はく、「詩に曰ふ、『天烝民を生ず、物あれば則あり、民の葬を乗る、是の懿徳を好す。』孔子の曰はく、『此の詩を為りし者は其れ道を知れるか』と。故に物あれば必ず則あり、民の葬を乗るや、故に是の懿徳を好す」と。是れ其の物あれば必ず則あるものは、已むことを得ざるの誠、公共にして蓋ふべからず、隠すべからず、最も正しく最も安し。是れ乃ち明德なり。

或ひと問ふ、明德の説、身を修むるに於て安頓せざるが如し。曰はく、明とは其の知を致すなり。徳とは其の則を正すなり。人人各々其の則あり、能く其の知を致して其の則に安んずれば、乃ち心正しうして知至る。是れ修身の総要なり。然れども其の致知と其の正心は、明德の大綱大義を以てせざれば皆其の道を得ず。故に明德を明かにするを以て本と為すなり。宋明の諸儒及び老釈の徒各々自ら心を正し知を致すことを思ひて、其の異端なるを覚らざるは、是れは此れ明德を明かにせず、唯だ己れ以て自證自悟して、天下の公論と聖人の格言を以てせざればなり。凡そ聖教大学は天下を平にするを以て效驗の極と為す。是れ乃ち明德を明かにするなり。故に学は大学を云ひ、道は明德を云ひ、效は天下を平にするを云ふ。唯だ一言以て盡せり、多言に互るべからず。

或ひと問ふ、陽明の曰はく、「大人は天地萬物を以て一體と為す者なり。其の天下を視

ること猶ほ一家のごとく、中国は猶ほ一人の如し。若し夫れ形骸を問て爾我を分つものは小人なり。大人の能く天地萬物を以て一體と為すは、之れに意あるに非ざればなり。其の心の仁本是の若し。其の天地萬物と一體たるや、豈惟だ大人のみならんや。小人の心と雖も亦然らずといふことなし。彼れ顧つて自ら之れを小にするのみ。是の故に孺子の井に入るを見ては必ず悚惕惻隱の心あり。是れ其の仁の孺子と一體たるなり。孺子は猶ほ類を同じうする者なり。鳥獸の哀鳴穀觶を見ては必ず忍びざるの心あり。是れ其の仁の鳥獸に於て一體たるなり。鳥獸も猶ほ知覚ある者なり。草木の摧折を見ては必ず憫恤の心あり。是れ其の仁の草木に於ても一體たるなり。草木猶ほ生意あるなり。瓦石の毀壞を見ても必ず顧惜の心あり。是れ其の仁の瓦石に於ても一體たるなり。是れ其の一體の仁は小人の心と雖も亦必ず之れあり。是れ乃ち天命の性に根ざして、自然の昭靈不昧にして萬古に互りて同じからざるなきものなり。是の故に之れを明德と謂ふ」と。許敬菴が曰はく、「明德を明かにするは其の我れに在るものを明かにするなり。人心は虚靈炯然とし昧からず、天地に通じて古今に徹す。是れを明德と謂ふ」と。此れ等の説如何。曰はく、宋明の先儒明德を解する、各々本心の全體を指して以て虚靈不昧と為す。是れ章句及び序に論ずる所の謂なり。其の間王氏は一體の仁を以て明德の用と為し、竟に親民を以て明德を證す。其の異論同じからざるに似て、而も其の実は皆其の初に復ることを欲するのみ。此れ等の説を宗とすれば、切に本心の明處を認め、本善の虚を尋ぬ。故に其の徒悉く異端に陥ることを覚らず。此の蔽は是れ周・程・張・朱の虚静復初の説に起りしなり。

或ひと問ふ、之れを明かにすること、朱子の云へらく、「明德は是れ一箇の光明底の物事にして、一把の火の如く、將ち去つて物を照すときは燭さざるなし。便ち是れ明德なり。

若し漸く隱微なれば便ち暗くなる。這の目を吹き得て著くるは、便ち是れ其の明德を明かにするなり」と(如何)。曰はく、是れ章句の所謂「當に其の發する所に因つて遂に之れを明かにし、以て其の初に復るべきなり」にして、朱子は明德を以て人人固有の本心と為す。故に曰はく、「その本體の明は未だ嘗て息まざるものあり」と。是れ孺子の井に入るを見て悚惕し、非義を見て羞惡し、賢人を見て恭敬し、善事を見て歎慕するが如きを以て、明德の發見^{ほつけん}と為し、其の發する所の端に因つて、之れを接読して光明ならしむるを、之れを明にすと為す。是れ皆性を尋ね心を求め、自證自悟するの説なり。此の如きときは、其の之れを明かにすと為す所皆私にして正からざるなり。此の章の明德は聖教の大綱にして、在明(明ニスルニ在り)の二字は学者甚だ力を著くるの要(所)なり。之れを明かにするに格物致知を以てせざれば、之れを明かにすと謂ふべからず。多く見多く聞き博く学び、而して有道に就きて之れを正し、之れを約するに禮を以てする、是れ之れを明かにするなり。故に学問思辨を以て之れを解す。大学の道は明德を明かにするに在り、而して其の之れを明かにするは、格致を以て極と為し来る。乃ち明德差はずして其の学偏辟せず。中庸に所謂一身を誠にするに道あり、善を明かにせざれば身に誠あらず」と。是れ亦明善を以てす。凡そ私意安排するときは明かならず、自證自悟するときは明かならず。之れを天地鬼神に證し、聖人に考へ、庶民に^{こころ}徴み、而る後に之れを明かにすと謂ふべきなり。或は發するに因つて之れを充廣すと謂ひ、或は已に發するに因つて、之れを繼續して、時として明かならざるなからしむと謂ふ、皆一念微眇の間に於て此の工夫を著け、高了にして而も竟に得べからざるなり。

(『四書句讀大全・大学』から)

新儒教を批判し、古学を志す素行の立場は

明確である。これらの引用からは、逆に当時の儒学を志す人々の明德についての通念を知り得よう。

「聖人ハ学ビテ至ルベシ」とは新儒教が見出した人間肯定の命題だが、此の時機の、古聖人の教を規範とする素行の考えは、神話的な権威主義と言ってよいだろう。さまざまな点で、素行は藤樹と対極にある。

陽明学徒との討論など

盤珪禪師が陽明学を奉ずる岡山藩士たちと、論争を行ったのは、承応三年(1654)禪師が33歳の時に、岡山の三友寺にとどまられた時である。

熊沢蕃山は、明暦三年(1657)に岡山藩を致使するので、当時はまだ藩主池田光政に重用されていた頃である。この年には旱魃と大洪水があり、藩内での死者3654人と言われ、蕃山は極めて多忙であった。

盤珪禪師について、弟子の祖印により、禪師の死の翌年に書かれ、48年後に刊行された『行業記』には次のように書かれている。なお、『行業記』は、禪師伝として江戸時代に唯一刊行されたものであり、また正確である。

冬、雲翁の周忌に随鷗に詣でて塔を掃ひ、尋で錫を備の前州岡山に移し三友寺に寓す。時に州君、明の王陽明の学を好み、縫掖の徒麩のごとくに至りて釈氏を以て世蠹と為し、一に以て之を苗穉せんと欲し、内外攻撃して一州騒然として鼎沸す。師の至るに及び、其の道名を悪んで、將に併せて以て之を摧辱せんとす。其の渠魁と称する者数輩各々徒十余人を率い、交々三友に詣り、日夕論詰兩月に渉る。時に師疴を抱き、羸憊無聊なり。彼の来り叩くこと有れば、則ち辞せずして疾を力めて出て接す。或は之を諫むれども可かず。曰く、死せば便ち已まん。烏ぞ生を偷んで彼の曹と輸贏を決せずして、辱を仏氏に貽す有

らんやと。遂に彼の所謂の性命良知の説を折衝し、以て釈氏の学を通明すること縦横該貫、千江の之源にして奔溢鼓蕩し、之を能く禦ぐこと莫きが如し。儒士悉く舌を結びて退縮す。聴く者歎服せざるは莫し。相語りて曰く、師微りせば徳士の冠を著ること日無からんと。其の渠魁中川氏の輩数人、我に帰して弟子の礼を執り、師の夜坐に陪して禅を学ぶに至る。州中之が為に釈氏を排するの言大いに沮む。
(原漢文、『行業記』から)

また、盤珪禅師の説法を漢語に書き改め、問題ありとされる兀庵の『大法正眼国師法語』の「行録」には次のように書かれている。

其の渠魁中川某なる者、論談して釈氏を以て世蠹と謂ふに至る。師曰く、儒の如きは如何。曰く、天下を治め国人を教ふと。師曰く、我聞く、明德を天下に明かにせんと欲する者は、先づ其国を治む。其国を治めんと欲する者は、先づ其家を齊ふ。其家を齊へんと欲する者は、先づ其の身を修む。其身を修めんと欲する者は、先づ其心を正す。其心を正さんと欲する者は、其意を誠にす。汝那の心を以て、那箇の意を誠にするや。某、其舌秃す。師笑つて曰く、未だ東魯の書を究めずして、争でか西來の意を識らんと。某倉黄として去れり。是に於て諸儒本々其徒を率いて師に帰し、師の禅坐に陪するに至る。或は偈を呈し、鳶は飛び魚は躍る祖師の禅の句有り。師曰く、作塵生か是れ汝の禅。士措くこと罔し。
(原漢文、『大法正眼国師』の行録から)

ここには、明德という言葉が現われている。盤珪禅師の伝記について、大著『盤珪禅師の研究』を書いた藤本槌重氏は、次の「備前の一儒子に示す」が、この時機のものではなかったかと推測する。

古今二亘り、偏界二通ズ。

見ルトモ見エズ、喚ベバ靡フ
没絃ノ琴、無声ノ曲。
是レ俗ニ非ズ、是レ僧ニ非ズ。

(原漢文)

盤珪禅師と陽明学徒との論争について、その内容が記録され、残されていれば興味は一層深まるが、目下のところその種のものは見あたらない。両者の間で論争が成立するのは、それが同型の思想であり、共通の言葉があるからである。

それに代るものではないが、不徹庵の開基の貞閑尼(田捨女)の兄・田治右衛門季聴が、己れの奉ずる儒学の立場から、盤珪禅師と問答を行った記録が『儒佛問答要領筆記』として残されている。

ただ、ざんねんながら、同氏が専門の儒者ではないので、個人史の中では貴重であろうが、単に参考に資するに足るとどまる。

時代は下るが、明德と不生との関係について直接述べるのは手島堵庵(1718~1786)である。堵庵は『坐談隨筆』と『私案なしの説』で、「不生の仏心は明德のことでござる」と説き、また「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という事ござる」として「和尚はみな人に、じきに不生で居よとおしやれども、身共はまず思あんなき所を一度知らしやれいと説ます」とする。

この堵庵の考えが、盤珪禅師の教えにそうものか否かは、疑問があるが、明德と不生についての述べているものとして注目されよう。

盤珪禅師の不生についての説明を省略したので(次稿において唐代の禅との比較を述べるが)、念のために、先に引用した開悟のプロセスの終りの部分を引用しておこう。

人々皆おやのうみ付てたもつたは、佛心ひとつでござる。其佛心は不生にして、靈明なものに極まりました。不生な物なれば、不滅なものとはいふに及ばぬゆへに、身どもは不滅

とも申さぬ。佛心は不生なが佛心で、一切事は不生の佛心で調ひまするわひの。三世の諸佛歴代の祖師といふも、皆生じた跡の名なれば、不生の場からは、第二第三、とつと末な事じゃわひの。不生で居れば、佛祖の根本で居るといふ物じゃわひの。人々佛心は不生なもの、決定して居る人は其居る所を人はしらず、佛祖にもしらす（も知らず）、佛祖も不識じゃわひの。是をよく決定さへさしやるれば、量の上で骨をもおらず、心やすふ活如来で、ござるといふものじゃわひの。

(中略)

此不生の正法が日本にも唐にも、年久しく世にたへすたれてござつたが、今日また二たび此やうに、世におこりましたわひの。不生にして靈明なが佛心にきはまつたといふ事を決定すれば、千万人のひとも、乃至天下の人がよりあつまつて、口をそろへて、からすを驚といひくらますとも、からすはそめずして黒く、さぎはそめずして白き物といふ事は、ふだん見つけて能しつて居れば、何ほど人がいひくらしやうとすると、いひくらしやうに、たしかになりまするわひの。まづそのやうに不生にして靈明なものが佛心、佛心は不生にして、一切事がととなふといふ事さへ、人々たしかに決定してしつて居れば、もはや人には教壊せられず、いひくらしやうに、人のまどひをうけぬやうになりますわひの。そのごとくになつた人を、決定した人といひて、すなわち今日不生の人で、みらい永劫のいきによらい（活如来）でござるわひの。

身どもがわかきじぶん、はじめて此不生の正法をとき出したころは、みな人が得しらひで、身どもを外道か、切支たんのやうに思ひまして、人がおそろしがつて、一人もより付ませなんだ。次第にみな人々身の上の非をしりまして、正法じゃといふ事を能々ぞんじて、只今はいにしへ一人もよりつかなんだにかはつて、あまりまた人がたづね來過て、身どもをせぶらかし、せがんであひたがつて、やす

らかに一日も身どもを置ぬやうになりましたわひの。物は時節が有ものでござるわひの。身どもが爰もとに住してより、四十年来よりより人に示しを致すゆへに、此辺には善知識まさりなものが、多く出来ましたわひの。

(『御示(之)聞書』から)

「包括者」としての明德と不生仏心

明德という言葉は、元來は『書経』や『詩経』におけるように「聰明な徳・人の心に持つくもりなきあきらかな特性」（諸橋『漢和大辞典』）といった意味であり、その意味では、先に引用した素行の批判は、古学の立場に立つかぎりは正しい。

だが、機能的言葉が、容易に存在論的な言葉に転化できるのが、インド・アリア系の言葉や中国語の特徴であり、この点では孤立語である中国語では一層容易であり、ここに漢字と禪思想との独特な関係がある。

またこのことは、元來、存在的言語は機能的言語から生れたものであるといった主張とも関係しようが、仏教や道教の影響を受けながら、明德を存在論的に解釈する新儒教の立場は、自然な発展の方向であり、それをさらに実存的に捉えようとする王陽明の目指す方向も、自然の発展であると言える。

だが、存在論は、ヤスパースの述べるように Periechontologie（包括者存在論と訳されることが多い）にいたらなければ妥当性と説得性を持ち得ないと考える。無論この主張に反論はあろうが、現代哲学の一つの方向とし肯定する人も多いだろう。

ただ、目下の考察は、そのことを主張しようとするのではなく、中江藤樹や盤珪禪師の求めたものを、現代哲学の表現をかりれば、それはいずれもヤスパースの言う「包括者」（das Umgreifende）であるということである。

また、念のために追記すれば、『老子』の「道可道非常道」は、包括者としての道を示

そうとするものである。

これらの説明のためには、盤珪禪師の説法から、さらに多くの引用をする必要がある。だが、予定の紙数を多量に超えているので、禪師の教えを理解して記録した、祖仁逸山の『仏智弘濟禪師法語』から、いくつかを追記するにとどめる。

師示衆曰、人々本と生れた時は一切迷はなし。只そだてがわるさに、生れ附の佛心を、上上の凡夫にいたし、一切迷ひを見習ひ仕習て、氣ぐせになり、迷が巧者になる也。佛心は靈妙(明)なる故に、一切の迷のことを習ひ覚え熟する也。然れども、如是なる貴き事を聞て信心起れば、迷はめ覚悟となり、即座に本来不生のままにて居る様になる也。然れば靈妙なる故に迷ひ、亦靈なる故に悟る也。佛心の貴きことをしらぬ故に、身のあだになる迷を重宝おぼゆに覺る也。其迷ひはいか程貴きものにて、身にかえて迷玉ふぞ。不覺なる事にあらずや。愚なる事にあらずや。

師示衆曰、平生不生の佛心決定して居る人は、寝れば佛心で寝、起れば佛心で起き、行ば佛心で行き、坐すれば佛心で坐し、立てば佛心で立ち、住すれば佛心で住し、睡れば佛心で睡り、覚れば佛心で覚め、語れば佛心で語り、黙すれば佛心で黙し、飯を喫すれば佛心で喫し、茶を喫すれば佛心で喫し、衣著れば佛心で著、脚を洗えば佛心で洗ひ、一切時中、常住、佛心で居て、片時も佛心にあらずと云ふ事なし。

俗士問、「本體に迷の念なき事は疑はざれども、少しの内にも、念の起りやむ事なく、不生になりがたし。」師曰、「出生の時は不生の佛心のみなれども、成長するに隨て、凡夫の心づかいを見習ひ聞習ひ、日久しく迷ひなれて、迷ひの心自由自在を得たる故也。

僧問、「一切の塵勞妄想をしずめがたし、如何にしてしずむべきや。」答曰。「妄想をしずめんと思ふも妄想也。妄想は本来なきものなれども、只自分より分別し出す也。」

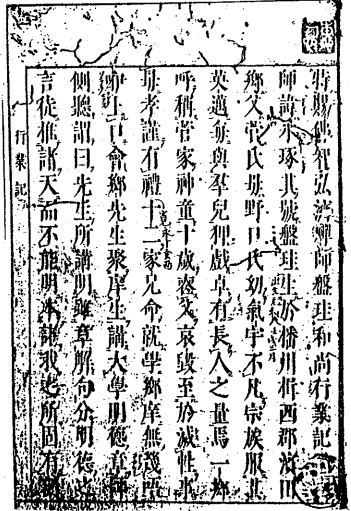
丹波の禪門問、「私事此度たしかに佛になり、一切よき者になりたいとのみ念願なり。御示し仰ぎ奉る」と。師曰、「遠方より来り、其望みは殊勝なる事なれども、皆迷也。本心には一切の迷、一切の望みなし。本有靈明の徳にて、一切の望みなしに、萬事よく調ふ。早く佛になりたいと思も造作なる事也。一切の望みは、自分よりでかすと云ふ事よく合點して、萬事にとりやわ(取合)ず、生附のままなれば、本有の自性顯はるる也。」

俗士問、「佛になりては何れの所え行き候や。」答曰、「佛に成てはいづくえも行所なし。三千世界のそとまでもみちみちたり。餘の者になれば色々の行き所有也。」

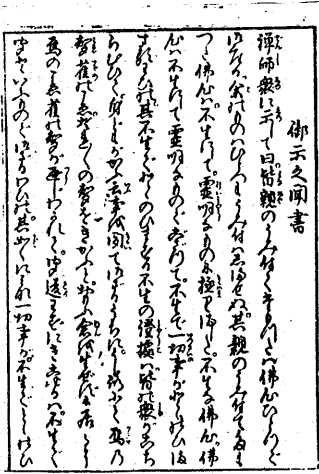
客僧問、「私は悟りを目あてにして、修行を致す、如何。」答曰、「悟りは迷に対しての事也。人々佛體にして、一點も迷ひなし、然らば何を悟り出すべきや。」僧曰、「左様では、あほうにて候。古え達磨大師始め諸知識、悟の上にて、大法成就し玉ふ」と。答曰、「如来はあほうにして、人を濟度す。来る事もなく、去る事もなく、生れ附のままにて、心をくらまさぬを如来と云ふ。歴代祖師、皆如是。」

師、示衆曰、心上に心を生じ、不生にならうとするは誤なり。本来不生也。皆不生の理と云はるるが、不生には理はなき也。理でもあれば、不生でなし。又不生になる事も入りませぬ。理にあづからず、なる事も超て、只其まが真の不生也。

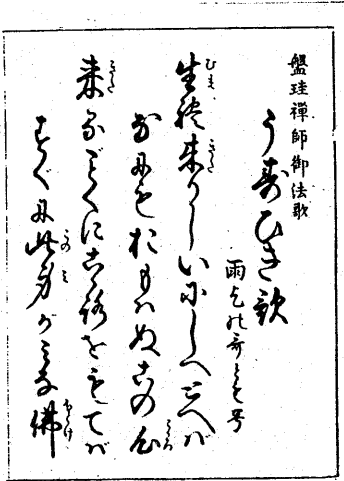
(以上いづれも『仏智弘濟禪師法語』から)



『行業記』
元文五年刊
いづれも筆者所持本による



『御示之聞書』
宝歴七年刊



『うすひき歌』
明和六年刊

最後に、『御示(之)聞書』からもう一つだけ引用しておこう。

おわりに

今回は、明德と不生なる仏心との関係について考えてみた。盤珪禪師の場合、また藤樹の明德の場合も、それらを包括者として理解することが妥当であるというのが、筆者の主張である。そしてここに、明德と不生佛心とが対応する理由がある。

なお、ヤスパースの包括者について、さらに説明する必要があるが、この点については、関連文献をあげるにとどめざるを得ない(註4)。また宋学の明德についての説明も、『四書大全・大学』の明德についての注解を引用しておくことがのぞましいが、これも相当な量なので省略せざるを得ない。藤樹の明德についての説明も、本稿では、必要最低限(ないしはそれ以下)にとどめざるを得なかった。

盤珪禪について言えば、それは仏教が日本に伝えられて、千年たった後での、一つの帰結であったと言ってよいだろう。そしてそれが、現代の日本人にとって、そのままの言葉で理解できることは貴重なことである。

惣じて身どもは佛語祖語を引て、人に示しませぬ。只人々の身の上のひはんですむ事でござれば、すむに、又佛祖の語をひかうやうもござらぬ。身どもは佛法もいはず、又禪法もいはず、説ふやうも御座らぬは。みな人々今日の身の上の批判で相すんで、埒の明事なれば、佛法も禪法も、とかふやうもござらぬわひの。

(『御示(之)聞書』から)

注

- 注1 米沢弘「X体験の研究Ⅲ——本覚思想について——」『情報研究第7号』(文教大学情報学部紀要)1986年刊。
- 注2 林知己夫・米沢弘共著『日本人の深層意識』(NHKブックス)日本放送出版協会、1982年刊において、フアビアンについて述べた。
- 注3 米沢弘「X体験の研究Ⅵ——江戸時代の心学における場合・熊沢蕃山と石田梅岩を主として——」『情報研究10号』(文教大学情報学部紀要)1989年刊。

注4 K. ヤスバースの包括者については、Karl Jaspers “Von der Wahrheit” R. Piper & Co. Verlag, München, 1947, 包括者存在論 (Periechontologie) については、Karl Jaspers “Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung” R. Piper & Co. Verlag, München, 1962, を参照のこと。

前者の日本語訳は、理想社『ヤスバース選集』に『真理について』(1~5) 但し4巻は未刊、訳者は巻ごとに異なる。

後者は、重田英世訳『啓示に面しての哲学的信仰』創文社、1986年刊がある。包括者については、他にも多く述べられている。

ヤスバース哲学については、第1言語と禅体験の関係について拙論「X体験の研究IV、超越者の暗号」『情報研究第8号』(文教大学情報学部紀要) 1987年刊、において、また「交じわりの哲学」としては拙論「コミュニケーション研究の哲学的アプローチ——ヤスバースの Kommunikation 概念について——」『情報研究第1号』(1980年刊) 『同——ヤスバースの実存的コミュニケーションについて——』『情報研究第2号』(1981年) において考察した。

参考文献

藤樹、蕃山、素行、堵庵については、
『藤樹先生全集1~5』藤樹神社創立協賛会、1928~1930刊。
『増訂蕃山全集1~6』名著出版、1953~1954年刊。
『山鹿素行全集1~15』岩波書店、1940~1952年刊。
『増補手島堵庵全集』清文堂出版、1973年刊。
他に、岩波版『日本思想体系』に『中江藤樹』(1974年刊)、『熊沢蕃山』(1971年刊)、『山鹿素行』(1970年刊)がある。
『心学五倫書』は、同体系『藤原惺窩・林羅山』(1975年刊)に、「破提字子」は同体系『キリシタン書、排耶書』(1970年刊)に収められている。
盤理禪師については重要なものおよび入手容易

なもののみを記載する。

- (1) 長井音次郎著『正眼国師・盤珪大和尚』政教社、1926年刊。
 - (2) 鈴木大拙編校『盤珪禪師語録』(岩波文庫)、岩波書店、1941年刊、戦後一部改正の新版あり、『御示聞書』は同書に収められているが、活字化された際の誤植や脱落があるので注意が必要。本稿引用分では同書を参考にしながらも版本により加筆訂正した。
 - (3) 細田源吉著『盤珪国師伝』北海出版社、1942年刊。
 - (4) 鈴木大拙、古田紹欽共編『盤珪禪の研究』山喜房仏書林、1942年刊。
 - (5) 鈴木大拙解説、古田紹欽校訂『盤珪禪師説法』大東出版社、1943年刊、和装本限定300部、別に洋装本あり、同書は、光林寺寫本を収める。
 - (6) 鈴木大拙著『禅思想史研究(1)盤珪禪』岩波書店、1943年刊。『鈴木大拙全集』第1巻、岩波書店、1968年刊に収められる。
 - (7) 藤本穂重編著『盤珪禪師法語集』春秋社、1971年刊。同書には竜門寺本、不徹庵本、玄旨軒眼日本(田氏本)などを収める。現在最良の法語集。
 - (8) 藤本穂重著『盤珪国師の研究』春秋社、1971年刊。同書は最良の盤珪禪師伝。
 - (9) 赤尾竜治編『盤珪禪師全集』大蔵出版社、1976年刊。
- 付 赤尾真竜著『盤珪禪師と光林寺』光林寺発行、1972年刊(限定500部)は、同寺収蔵の遺墨を知るには便利である。これは活字のみであるが、竜門寺、如法寺のものをはじめ広く盤珪禪師の遺墨の寫真版による集成の刊行が望まれる。
- 以上、基本的文献のみを記載した。
- なお、拙論「X体験の研究(I)江戸時代の宗教思想——比較思想の立場から見て」『情報研究第5号』(文教大学情報学部紀要)では、盤珪禪を、日常言語による宗教体験の伝達の優れた一例として述べた。
- 上記、10の文献以外に、森大狂編『禅林叢書第一巻』(1897年刊)に、文献5に収められる『玄旨

軒眼目本』の別本を取める。

江戸時代の刊本、寫本等の詳細は8と9とを参照のこと。

なお、筆者所持の寫本について、一本は、四国丸亀での説法の部分で、めずらしいものではないが、人名官職名がていねいに記載されている。他の一本は『般若心経和解』である。これは元来は天桂伝尊の説法があり、これに弟子達がつけ加えたものが『心経止啼錢』であると考えられる。活字本は森大狂編の『禅門法語集』（当初は二巻本、1892年刊、後に三冊に分ける、復刻本あり）などに、正眼国師「心経抄」として取められている。

また、御示(之)聞書としたのは表題では之はないが、図のごとく本文中には之があるからである。