元政上人と袁中郎

有賀要延

元政上人は万治二年身延往詣の途次、名古屋に於て交を結んだ明人陳元贇によって袁中郎を知った。以来その詩風思想へ関心が向けられていったのであるが、上人が袁中郎の文集を入手したのは三年後の寛文二年であろうことは、此の年に送ったと見られる「興元贇書」に「探レ市得二袁中郎集一楽府妙絶不レ可二復言一広荘諸篇識地絶高瓶史風流可レ想二見其人一又赤牘之中言二仏法一者其見最正余頗愛レ之因二足下之言一知レ有二此書一今得レ之読レ之実足下之賜也。」と述べるところによって知られる。入手の文集がいづれの本であったかは不明であるが、梨雲館本か、佩蘭居四十巻本かの何れかの可能性が強い。

袁中郎、名は宏道、中郎は字である。湖北公安県の人、明神宗万歴二十年に会試に及第、詩才文名高く、兄の宗道、弟の中道と共に三袁と称せられた。会試に合格した二十五歳前後から兄宗道の影響もあって、性命の学にその眼を向け始めた。性命の学とは、直接的には王陽明の心学に裏づけられた人間探究の学、即ち「人生は如何に生くべきか」を課題とした実践の学である。中郎は中国の古典、仏教の経論を広く求め読み、自己にとっての究極なるもの、真実なるものへの追究を始めた。そして李贄（卓吾）との出あいに於ては「真実と虚偽との厳然たる対置に立った強烈な批判精神」を知るに至った。かくして中郎は当時の文壇における擬古主義に対して厳しい批判を開始した。彼の主張するところは「古典の精神を主体的に自己の精神として転置する」ことであり。之は古代への没我的自己投入でもなく、まして古典の祖述的受容でもない。その時代に生きた、自己の深奥に立脚した「真詩」でなければならなかった。「叙竹林集」に「師レ心不レ師レ道」[2]と言うは。道とは迹であり、行跡の形態をそのまま模擬受容すべきではなく、深奥に内在する真心、それは又己の真心でもあろが、其の真心こそ師とすべきものである。詩に於ても古人の迹の受容、技巧的専念を否定し、対象の深奥に入るところに真詩が生まれる。「法二李唐一者豈謂二其機格与二

字句一哉。法ニ其不レ為レ漢、不レ為レ魏、不レ為ニ六朝一之心一而已。是真法者也[3]」と述べるのも漢魏六朝と言うが如き時代を固定化する観念を否定するもので、時代を超越すべき詩文の真心に焦点をあてているのである。即ち、中郎にとって、擬古派の「文は秦漢、詩は盛唐」と言うが如き、固定した形での古典への接近は否定さるべきものであった。詩文の優劣は時代にかかわりなく、「其ノ変ヲ極メ、其ノ趣ヲ窮ム[4]」るところに存するものであり、此処に其の詩文の価値を見出さねばならぬと主張する。そして「夫古有ニ古之時一、今有ニ今之時一、襲ニ古人語言之迹一而冒以為レ古是処ニ厳冬一而襲ニ夏之葛一者也[5]」と結論する。

袁中郎の反擬古の持論は元政上人の共感を呼ぶものであった。それは仏教学と陽明学と言う共通の基盤を要因とするのみならず、上人の解行相資、知行一如の実践の主張と相通するものがあった故であろう。当時の僧俗は上人をして「日見ニ僧流衰一時聞ニ世法堕一[6]」「今代無為学、執レ情長ニ恚癡一学成何所レ用射レ利日奔馳販レ法共論レ価教レ人自失レ儀[7]」と言わしむるものがあった。更に宗門の弊を見ては「今人、或読ニ祖師之書一而有下探ニ文義一而不レ知ニ指帰一者上有下討ニ来歴一而不レ得ニ綱領一者上、有下記ニ文釈一而不レ問ニ元意一者上、有下弄ニ波瀾一而不レ到ニ淵源一者上、有下論ニ玄黄一而不レ見ニ駿逸一者上、如レ斯等比、何足ニ与議ニ宗趣一也[8]」と悲しみ、「教家穿鑿学、宗門偽巧文、不レ生ニ如実智一徒修ニ三毒因一弄レ真翻作レ俗論レ忍忽為レ瞋[9]」と嘆く。即ち、当代宗門における折伏の化導は、自行の面を疎かにして化他を重くとり、問答の技巧に終始し形式に流れ、権実本迹の教相の論義に執し、安心立命の本質については深く自省する暇もなく、むしろ形式的弁証、外面的猾智を誇る傾向となり、僧としての行道に批判さるべきものがあった。之等は教学に於ては訓古的となり、宗祖の言辞行跡の形のみを見て之を踏襲するを是とする傾向をもたらし、宗祖の深密を自得体現するという姿勢を忘却せしものと言わざるを得ない状況でもあった。かかる期にあって元政上人の高調せるは三学兼修であり、自行の重視、「心」の把捉であった。そしてそれは単に宗祖の迹の模擬であってはならず、又、教門表相の論義であってはならなかった。されはこそ「雖レ師ニ高祖師一師レ心不レ師レ跡此意少ニ人知一[10]」と強く表明するのである。「心」とは宗祖の根本精神であり、とりもなおさず仏心であり、実相心である。

中郎の反擬古は「古典の精神を主体的に自己の精神とする」ところにあり、元政上人の高調せるは、宗祖の根本精神に直参し、己心即実相心として体現することであった。

袁中郎の反擬古の持論は文学史上では性霊説と呼ばれている。友人江盈科は敝箧集叙に於て「詩何必レ唐又何必ニ初与レ盛要以下出レ自ニ性霊一者上為ニ真詩一爾。夫性霊竅ニ于心一

寓于境一境所偶ゝ触一心能摂レ之」「以レ心摂レ境以レ腕運心則性霊無レ不二畢達一是之謂二真詩一而何必レ唐又何必二初与レ盛一」と述べている。即ち、真詩は性霊より出るものであり、而して其の性霊とは、心の深奥に通り境に寓るものと定義する。対境に触れる時、其処に「真」なるものを見、心は之を摂受する。此処には心境相即の理があり、技巧模擬を必要としない「有りのまま」「見たまま」を心に摂するものであり、「如実の見」にほかならないのである。さればこそ「心ヲ以テ境ヲ摂シ、腕ヲ以テ心ヲ運ベバ、則チ性霊ノ畢リ達セザルコト無シ」と言い得るのである。答李子髯詩[11]に「後来富二文藻一詘レ理競二修辞一揮レ斤薄二大匠一裏足戒二旁岐一模擬成二倹狭一莽蕩取二世譏一直欲レ凌二蘇柳一斯言無二乃欺一当代無二文字一閭巷有二真詩一却レ沽一壺酒攜レ君聴二竹枝一。」又、伯修への書簡に「世人以レ詩為レ詩未レ免二為レ詩苦一弟以二打草竿劈破玉一為レ詩故足レ楽也[12]」等と述べるのは、当代の文学の世界には真の文字（文学）は無く、性霊より発するところの真詩はむしろ閭巷の裡にありとして、竹枝詞、打草竿、劈破玉等の俚謡（民歌）に真詩の原点を見出しているもので、かかる閭巷の歌こそは何ら模擬偽善もなく、其の事物に対する卒直なる詞であり、民衆の飾ることのない、偽りのない心の表現であると評価しているのである。そして叙小修詩に「大都独抒二性霊一不レ拘二格套一非下従二自己胸臆一流出上不レ肯レ下レ筆有二時情与レ境会一頃刻二千言一如二水東注一令二人奪レ魄一」[13]と述べるは性霊説の要点を示しているものであり、その何たるかを知ることが出来る。

そもそも中郎の性霊説は李贄（卓吾）の思想に負うものであり、その依るところは李贄の焚書巻三、童心説の「夫童心者真心也、若以二童心一為二不可一是以二真心一為二不可一也。夫童心者絶仮純真最初一念之本心也。若失二却童心一便失二却真心一失二却真心一便失二却真人一人而非レ真全不レ復二有初一矣」[14]の文を挙げることが出来る。文意は自から明かである。李贄の言う真人とは真心を失わざる人であり、真心とは、童心、即ち仮（イツハリ）を絶った純真の心、最初一念の本心を言う。そして此の真人は偽善虚飾の「仮人」と厳しく対置せられた純粋人格であると言うことが出来る。中郎の性霊は詮ずるところ此の真心であり、「真詩」は亦「仮詩」に対置するものであった。

元政上人の言う性霊は、一往、中郎とその内容を同じくしている。復南紀澄公書[15]に

余細読二公之此書一皆流レ自二性霊一非下出レ自二模擬一者上所謂有レ徳者必有レ言、有レ言者不二必有レ徳。蓋流レ自二性霊一者有レ徳之言也。出レ自二模擬一者不二必有レ徳之言也。流レ自二性霊一者或雖レ不二整斉一無レ痕、出レ自二模擬一者雖二是整斉一未二必無レ痕、余雖レ不レ知二文章一於二此二者一暗中摸索亦可レ知也。何者言則心之跡也。因レ跡

求レ心雖レ不レ中不レ遠矣。由レ此言レ之世之好二文章一者、不レ本二道徳一徒拾二古人之唾余一以為レ得レ巧可レ恥之甚也。

と述べて、真の文章は性霊より出るものと言う立場を堅持し、模擬より出るものと厳しく対置せしめており、そして「性霊より流るるもの」は「有徳の言」であり、この言は「心（真心）の跡（表現されたもの）である」という図式が示されている。上人が「性霊」と「心」とを同義に用いていることは元々唱和集叙[16]の「詩者心之声 而志之色也、触二乎事一感二乎物一而為二之声一為二之色一」と述べる文によっても明かである。又、同諸弟分韻得助字詩[17]の「吾詩写二性霊一豈藉二江山助一形為二霜後枝一心作二泥中絮一」の詩句は「吾が詩は性霊（心）を率直に表現せるものである、どうして山水の佳景を歎ずる先輩古人の美辞麗句を藉りて枝巧をこらす必要があろうか、そのような模擬に執さば形では霜後の枝の如く粛々として見ゆるが、心は泥中の絮の如く乱れているのである」と言う意で、心を失し、古人の唾余を拾うことの愚をいましめているのである。

袁中郎における性霊は「絶仮純真」「最初一念之本心」と定義づけをした。しからば、上人における性霊とは、心とは何か。与宜翁書[18]に「夫物各〻有レ理、即レ物而窮レ理則聖賢之書、豈隔閡遼夐而与二詩人之書一杳絶歟。（中略）菩薩見レ境無レ非二是心一所謂物理果何物也。但心而已。心果何物也。物理而已。故曰心是一切法、一切法是心」と述べるのは、性霊を中郎の如き「絶仮純真」「最初一念之本心」のみで捉えるのではなく、「物理即心、心即物理」「心是一切法、一切法是心」と示す心融即の立場に於て性霊を捉えているのである。更に「法界我心也、心我法界也。法界之与レ心、始無レ二[19]」「心者万法之体也、弥二綸十方一周二遍三世一雖二日月之所レ不レ照風雨之所レ不レ至亦無レ不有二是心一[20]」「三界融二一心一万境何所レ隔譬如三水面氷、得レ春没二蹤跡一[21]」等の諸文詩句は上人が色心実相論に立脚していることを示すものであり、上人の言う「心」とは「本となる心性」であり「融即の心」である。そして此の「心」は又、「夫以、一念深信至二無相妙理一一念之信者実相心也、以二実相心一会二実相理一[22]」「若語二心性一本迹俱絶夫一性也無相無相也実相[23]」を以て此処に実相心と名づくるのである。

性霊とは「心」「たましひ」のことであるが、特に性霊の語を用いるのは性情の霊妙なる用を貴ぶ意を撰んで言うものであり、上人において、性霊と言うも、心ともちいるも、これは実相心の別名として位置するものである。袁中郎における性霊の「絶仮純真」「最初一念之本」のもつ性質、之は上人にとっては未だ相待の域を脱せざるものであったろうし、中郎に共感しつつも、仏家として上人自身の性霊の理念を絶待の域に入らしめんとしたと言い得るのである。

元政上人が袁中郎を知って以来、その影響を受けたことは否定することは出来ない。上人の「師レ心、不レ師レ跡」の文は中郎の「師レ心、不レ師レ道」の文とその軌を一にするもので影響の痕跡と見られるが、しかし、中郎を知った以後の上人の詩文の全てが中郎の詩風に傾倒したと見ることは早計である。中郎の性霊説が李贄に負うものであるにせよ、白居易、蘇軾に範を求めたものであり、上人も亦蘇軾に関心を示している点において、詩に於て類似の点が指摘されるにせよ、それは中郎の影響と見るわけにはいかない。上人の根本に存在するものは法華経であり、宗祖である。そして表の面での種々相に於ては、自行持律においては慈雲導式があり、草山隠棲にかかわりては西湖処士林和靖が、更に遡っては陶淵明へのつながりを見ることが出来る。又、文殊の智より普賢の行願を重んじた上人は文殊に擬せられた寒山より、普賢にたとえられた拾得にその眼を向けていたことも事実である。元政上人は性霊派として目されてはいるが、しかし、上人の詩風を以って、中郎等の鼓吹せる公安体詩風の範疇に属せしめることは出来ないのである。

1　草山集三（日蓮宗全書本・六六頁）
2　袁中郎・瓶花斎集六
3　瓶花斎集六
4　袁中郎・叙小修詩
5　瓶花斎集六、雪濤閣集序
6　草山集一四、和性孝病中詩示之。（全・二〇二）
7　草山集二二、次拾得韻（全・三九四）
8　草山集二九、与浄心澄公書
9　草山集二二、次拾得韻
10　草山集一四、会徳上人・詩
11　袁中郎・敝箒集二
12　袁中郎・解脱集四、伯修
13　袁中郎・錦帆集二、叙小修詩
14　李贄・梵書三、童心説
15　草山集二
16　草山集一
17　草山集一五
18　草山集二（全・三六）
19　草山集六、霞谷山人伝
20　草山集一、霊薄序
21　草山集二三、旅宿有感四首
22　草山集二六、題空心書写経王後
23　草山集二六、題四教詩

〔附記〕小松原濤氏は、瑞光寺所蔵文庫書目に、袁中郎全集（二十巻）、同抄（一巻）が記載されている事、細川十洲が「深草元政、得其梨雲館本、校刻行之」と述べている事を挙げている。元禄九年に始めて翻刻された袁中郎全集は梨雲館本であった。之等を合せ考えると、元政上人入手の袁中郎全集は梨雲館本であったかと見る事が出来る。

（身延山短期大学卒）