

紫柏真可の思想構造

岩 城 英 規

明末四大名家の一人に挙げられる紫柏真可は、禪淨双修や仏教による三教合一を唱え、社会混乱期である万曆年間において衆生済度を使命として社会的活動を積極的に行つた禅僧として有名であるが、彼の思想に関する研究は現在のところ概説的なものが散見される程度で、具体的な思想構造にまで踏み込んで分析している研究は未だない。本論文はこのような状況を踏まえ、真可の思想を構成する「性・情・心・理」などの諸概念の意味を調べ、及びこれらの概念の相互関係を検討することにより、彼の思想の構造を説明することを目的としたものである。

真可は自らの思想を示すにあたって「性・情・心・理」という概念を提示し、これらを用いて自らの思想を説明している。これについては、忽滑谷快天博士がその著『禅学思想史』下巻において、「達觀真可の性情の説」という項目を立て簡潔に解説している。それによると、「(真)可は性と情とを區別し、性の変じて情となるを言えり、蓋し性は祖門にいう所

の本来の面目にして、情は妄念なり。(用例省略)即ち順逆苦楽の相對を以て情と爲し、物我一等を以て性と爲すなり。彼は性と情と心と理との區別を示して云く、(用例省略)此説に準ずれば性は、心象未発の本体にして、性の物に應じて現前するを心と謂う。心の物に應ずるに方りて、累なきを理と謂い、累あるを情という。性は真如の如く、心は第八識の如く、理は覺にして、情は不覺なるが如し。」(p. 156) この説明によれば性・情・心・理のおおまかな意味はわかるが、これらの概念の詳細については不明である。そこで以下、順を追つて、これらの概念がどのようなものであり、互いにとどのような関係を持っているのかを検討することにする。

一、性と情の関係について

真可は自らの仏教思想を表すに当たり、「性」と「情」という語を用いている。これらがいかなるものであるか、以下、例を挙げて見ていくことにする。

まず「情」について次の二例を挙げる。

「夫玄黄無咎、咎生於情、情若不生、触目皆道。」（柴柏尊者全集
卷四、法語、示万如禪人、已統藏經、第一輯第二編第三十一套、
三五四丁左下）（以下同じ）

「無明智慧、初非兩事。但順情時、身心現前、情消時、身心廓
落。」（卷六、法語、示懷慈、三六八左上）

これらによると、咎（問題点＝煩惱）は情から生じるものであり、無明と智慧とは本来別々のものではないが、情に従うときに身心（＝形あるもの）が現れ、情が消えるときには身心もなくなると述べている。

以上より真可においては、究極的価値を實現していないか
りそのもの物あるいは姿という意味で「情」の語を用いている
ことがわかる。

さて彼はこの「情」に対しては「性」の語を対比させて説
明している。例えば次のようなものが挙げられる。

「性如水、情如冰、冰有質礙、而水通融。通融則本無能所、質礙
則根塵充然。此義有知有覺、知則意雖了然、触事仍迷、覺則触事
会理、情塵自空。迷則情之累也、覺則性之契也。」（卷二、法語、
道学禅学、三三〇左下）

「鑿地可以得泉、披雲可以見天。地也雲也、情之譬也、泉也天
也、性之喻也。今有人於此、欲堅於地、濃於雲、且恣而弗制、不
唯傷生、終必滅性也。」（卷九、法語、長松茹退、三九六右下）

これらとともに、仏教における究極的狀態と、それにまだ至

らない迷いの状態という意味で、性と情を対比させて用いて
いるものである。この中で、最初のものは性↓覺、情↓迷と
規定するとともに、知と覺とを対比している。知とは我々の
通常の認識作用を表し、覺とは真実のありようを悟ることを
表している。次のものは情を地や雲に、性を泉や天に例え、
情を克服して性に至るべきことを述べている。

以上の各例により、「性」は仏教における究極的価値を体
現したものの、「情」はそれをまだ体現していないものである
ことがわかるが、この両者を対比させることは、朱熹に代表
される宋明理学の影響によるものである。

さて次に、この性と情の關係を見ても、この両者は固
定的なものではない。

「性変而為情、情變而為物。有能沂而上之、何物非性。五行相
生、復能相克。天下好生而惡克、殊不知外生無克、外克無生。故
達者知生生克、聞死不惑、知克生生、聞生不盈。」（卷九、法語、
長松茹退、三九一右下）

これによると、情は最初から存在するものではなく、性が変
じて生ずるものであるとしている。またここでは、性↓情↓
物という展開が示され、これは相生⇌相克であるということ
が説かれている。

さらに性と情の両者は相互に変化するものである。

「又、無我而靈者、性也、有我而昧者、情也。性變而為情、性無

辺際、情亦無辺際、情復而全性、情無辺際、性亦無辺際、如水広
冰多、冰厚水深也。」(巻九、法語、義井筆録、四〇〇右下)

ここでは、性と情とは水と氷に例えられ、性は変じることによつて情になり、情は復することによつて性になることが述べられている。

最後に、この対立すると同時に相互に変化する性と情は、

「説者以聖人之応謂之唯、衆人之応謂之阿。夫唯与阿皆応、而有不同者、情也。同者性也、性与情相去不遠、故曰『性相近也、習相遠也。』(中略)吾以是知性本無常、情亦無常。」(巻九、法語、長松茹退、三九六右上～下)

これにより、性と情は結局のところ無常であることがわかる。

上記の各例から、性と情との関係がほぼ把握できたと思われる。以上を整理すると、真可は性と情の語を、究極的な状態とそれに至らない日常の状態という意味で用いているが、ここで重要なことは、この両者が固定的、あるいは情から性へと一方通行的なものではなく、両者は究極的には無常であり、相互に交換可能なものであるという点である。

二二一、性・情と心や理との関係について

第一項において性と情との関係がほぼ解明されたが、真可思想においては、この性―情の対応の外に、理―情という対

応が見られる。その例を示すと、

「若夫心之前者、則謂之性、性能応物、則謂之心、応物而無累、則謂之理、応物而有累者、始謂之情也。故曰『無我而通者、理也、有我而塞者、情也。』」(巻一、法語、三三三左下)

「鹿門子曰『大概立言者根於理、不根於情、雖聖人復出、惡能駁我。若根於情、不根於理、此所謂自駁、寧煩人駁歟。夫何故。理無我而情有我故也。無我、則自心寂然、有我、則自心汨然。』」(巻二十一、雜説、皮孟鹿門子問答、五〇四右下～左上)

最初の例では、理を「物に応じることが累が無いもの、無我にして通ずるもの。」とし、情を「物に依じて累が有るもの、有我にして通ずるもの。」としている。そして次の例からわかるように、理を仏教における究極的価値を体現したものと考えており、この点から見て、理と性とは同義であると推測される。これを裏付けるものとして次のような用例がある。

「夫理、性之通也、情、性之塞也。然理与情而属心統之、故曰『心統性情』。即此觀之、心乃独処於性情之間者也。故心悟、則情可化而為理、心迷則理變而為情矣。若夫心之前者、則謂之性、性能応物、則謂之心、応物而無累、則謂之理、応物而有累者、始謂之情也。故曰『無我而通者、理也、有我而塞者、情也。』」(巻一、法語、三三三左上～下)

この中、「心統性情」の「性」は「理」の意味で用いられ、その下の部分も「処於性情之間者」となっていることから、理Ⅱ性であるとも考えられるが、理と性とはその意味に微妙

な差異がある。すなわち、この部分の最初には理と情を対比させ、理を性之通、情を性之塞と説明している。これにより、性は理よりももう一段根源的なものであると考えられる。このことは次の例からも明らかである。

「説雖如此、名不檢則義不精、義不精則理不徹、理不徹則性不盡、性不盡欲至於命、無有是處。夫命、用也。此用現前、虛空可以卷舒、有無可以為一條。」（紫柏尊者別集卷四、義井語錄、正統藏經、第一輯第二編第三十二套、七一右）

ここでは名↓義↓理↓性という順により現象的なものから根源的なものへと遡っている。さらに、

「理明則情消、情消則性復、性復則奇男子能事畢矣。雖死何憾焉。」（卷二十三、書、与湯義仍、五二〇左上）

ここでは、理明↓情消↓性復↓奇男子能事畢という順の展開を述べており、理が明らかになり情が消えて始めて性が復すという順序を示している。

以上の各例により、「性」とは仏教における究極的価値の最も根源的な形態であり、「理」とは性の肯定的部分を、「情」とは否定的部分を表していると考えられる。

二二二、性・情・理と心との関係

「夫理、性之通也、情、性之塞也。然理与情而属心統之、故曰『心統性情』。即此觀之、心乃独處於性情之間者也。」（卷一、法語、三二三左下）

「但応物而有累、則謂之情、応物而無累、則謂之心。故情与心、名焉而已、若其実也、亦存乎其人耳。故曰『周流六虚、上下無常』。無常者、情也、六虚者、交也。交乃虚位、忽吉忽凶、皆情之所致。故曰、吉凶以情遷。（中略）心則又寓乎卦爻之間、故可以統情性。統、通也。蓋善用其心、則情通而非有、性通而非無。」（卷二十一、雜記、解易、五〇九右下）

上記の二例を見ると、心は性および理と情を統べるものであり、性は心に属するものである。

例を挙げると、

「夫知也者、已発而昧中者也、覚也者、発而中節、而不昧中者也。昧中則不和。不和則何往而非率情也。情有私而性無我、故率性則何往而非靈。（中略）唯見性者、了知性外無心、心外無法。」（卷一、法語、示覚慈、三二八右上）

「夫情未変之初謂之心、心之前謂之性。」（卷四、法語、示陸季臯、三五五右上）

「夫情、波也、心、流也、性、源也。（中略）応物而無累者、謂之心、応物而有累者、謂之情、性則応物不応物、常虚而靈者是也。由是觀之、情即心也、以其応物有累、但可名情、不可名心、心即情也、以其応物無累、但可名心、不可名情。然外性無応与不応、累与不累耳。若然者、情亦性也、心亦性也、性亦心也、性亦情也。有三名而無三実。」（卷九、法語、義井筆録、四〇〇左上）

これらを見ると、最初のものは「性外無心」つまり性が心よ

り根源的なものであるとし、次のものは性↓心↓情という展開を示し、最後のものは心と情を対比させ、この両者が生じる場として、より根源的なものとして性を考えている。これらの例は、性を心よりも根源的なものとしているものであるが、それでは上記の三つの解釈について、その相違はどのように説明できるだろうか。

この点について筆者は、前者の「性」は、「理」と等しい意味で用いられており、「心」という場において活動する、二元的対立における肯定的側面を持つものという意味で用いられているのに対して、後者の「性」は、前者の「性」||「理」と「情」が分化する以前の根源的な価値という意味で用いられていると考えている。

さてこの性の性格であるが、

「性有性之体、性有性之用、性有性之相。何謂体。用所從出也。何謂用。相所從出也。何謂相。昭然而可接者也。如善惡苦樂之情、此相也。苦樂之情未接、靈然而不昧者、此用也、外相与用、而昭然与靈者皆無所自矣、此体也。昔人性無善惡、情有善惡。殊不知性無性、而具善惡之用、用無性、而著善惡之相。」(卷六、法語、三六九左上)

ここでは、「性」にも体・相・用があり、体↓用↓相の順に展開すること、「性」は無性にして善惡の用を具するのに対して、「用」は無性にして善惡の相に執することなどを説明

している。

以上により真可思想の基本的構造が明らかになったと思われるので、最後に結論として「性・情・心・理」の意味及びこれらの概念の相互関係を提示することにする。彼の思想においては、善惡・有我無我などあらゆる二元的対立が起こっていない根源的な形態として「性」があり、この性が生じ活動する場として「心」がある。この「性」は根源的なものであるが、「性」の肯定的・有価値的側面をも「性」として呼んでおり、これは「理」とも表されている。これに対して根源的なものである「性」の否定的・無価値的側面を表すものとして「情」があり、これは後者の意味の「性」あるいは「理」と対応するものであると考えられる。

〈キーワード〉 紫柏真可、性、情、心、理

(東京大学大学院)