

著作分析を通した仙厓の禅思想

—円相図を手がかりとして—

衛 藤 吉 則

一、仙厓研究の視座

仙厓せんがい ぎぼん義梵(1750—1837)は、駿河(静岡県)の白隠はくいん えかく慧鶴(1685—1768)とならぶ近世禅林を代表する禅僧である。彼は美濃国(岐阜県)武儀郡武芸川町に生まれ(三宅説)¹⁾、11歳で出家得度した後、参禅行脚の末、40歳の時にわが国最初の禅寺とされる博多聖福寺の第二百二十三世住職となった。62歳で山内の虚白院に隠居した後、88歳でその生涯を閉じるまで、彼は著作や書画活動を通してわが国禅宗の再興と博多の民衆の教化に努め続けたのである。

その仙厓をめぐる研究は、現在に至るまでさまざまな視点からなされてきた。郷土史家三宅酒壺洞、福岡市美術館学芸員中山喜一郎らによって仙厓についての実証的な年譜の作成がおこなわれ、クルト・ブラシュ、富田溪仙、泉武男等により禅画・美術史の立場からその画の考究がなされ、鈴木大拙、久松真一、柳田聖山、古田紹欽等の禅学者・仏教学者によって仙厓の描く画の思想的な読み解きが模索されてきたのである。

しかし、そういった仙厓をめぐる研究の大半は、彼の書画およびそれに添えられた賛文、あるいは著作の部分的な記述についてなされている場合がほとんどであった。しかも、そのように書画を通して解釈される仙厓の思想の場合、一般に彼の描く画が醸し出す雰囲気と重ねみられ、「軽妙洒脱」「イロニック」というステレオタイプの形容で語られることがしばしばであった。だが、1992年に出された仙厓の体系的な研究書『仙厓—その生涯と芸術』の編者中山喜一郎は、こうした従来の仙厓研究のあり方に対して、その不備を次のように指摘している。「榮しく平易な賛文に、人生訓や禅的な哲理を託して民衆を教化した点にこそ仙厓の真骨頂があるのであり、仙厓が白隠の衣鉢をつぐものとして位置づけられるのは確かであるが、少なくともこれらが仙厓のすべてではない。謹厳

で形式の整った六十歳代までの賛文や、それにもまして語録、記録類をみると、これまで見過ごされがちであった学僧としての仙厓を考えなければならないと痛感するのである」²⁾と。さらに、中山は「仙厓の学問がいったいどのようなものであったかは、難解ではあるが、聖福寺に伝来する自筆の語録類を熟読して行くより方法はないだろう」³⁾と指摘し、先の著作の中で原本の忠実な転載をなし、後の研究にその読み解きを期待している。すなわち、仙厓の思想を考える場合、従来の書画を通した研究に加えて、仙厓が自らの思想の体系化をはかった『百堂三書』(1813)『点眼薬』(1817)『三徳宝図説並序』(1830)『触鼻羊』(成立年不詳)『瞌睡余稿』(同左)『聖福普門円通禅師語録』(同左)『仙厓和尚語録』(同左)『仙厓禅師詩集』(同左)『仙厓禅師詩集草稿』(同左)『捨小舟』(同左)等の聖福寺に現存する原著作の分析が必要であると思われる⁴⁾。それらの分析を通して、仙厓思想の変遷や思想の全体像がとらえられるものと考ええる。

したがって、本論稿は、見る者の虚を突くかのような仙厓特有のイロニクな書画とその画の背景にある彼の深遠な禅思想とが交差する次元を著作分析を加えることによって描き出していくことを目的とする。書画と著作の両側面からのこうしたアプローチによって、従来見落とされてきた仙厓像を描くことができるからである。具体的には、本論稿においては、仙厓の描く円相図の一つ「□△○図」を考察の軸として彼の禅思想の読み解きを試みてみたい。

二、円相図「□△○図」にみる仙厓の禅思想

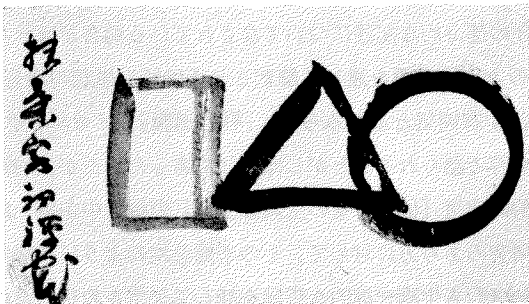


図1 □△○図

仙厓の禅画は、「仙厓巡回展」(出光佐三出品、国際文化振興会主催)として、1961年から三年をかけて欧州十一カ国をめぐるめぐり広くその存在と価値を知らしめ

た。とりわけ、この「□△○図」はオークランド美術館やマドリード展において配布されたパンフレットの表紙に掲載されさまざまな反響を生んだ。

それは、この画のもつ歴史的な意義に由来する。すなわち、広くは中世に端を発するわが国の禅林絵画の伝統において、この「□△○図」は唯一無二のものであり、象徴図としても□△○を並べた視点は世界的に歴史上この作品がはじめてのものだからである。しかも、この「□△○図」は仙厓自身にとっても特別な意味をもっていた。なぜならば、仙厓の数多い書画において、この画に、つけ加えるべき一言の賛も与えず、しかも画の左末尾において、仙厓が生涯自らの誇りとした「扶桑最初禪窟」（栄西によって創建されたわが国最初の禅寺の意）の文字によって力強く締めくくられているからである。したがって、この公案的な「□△○図」には、さまざまな研究者が仙厓思想の本質を探る糸口として思いを巡らす、そういう不思議な魅力が秘められているのである。では、仙厓思想の本質を語るとされるこの図の解釈はいかになされるのであろうか。

この図を哲学的直観的に捉えられた説の代表として、ユング的な、深層心理

学的な解釈に似た「人間の無意識の底にある原初以来の形態」の表現とする説⁵⁾（栗田勇）や、無(○)から有(△)が生じ、結合されて□となり、それが繰り返り広げられて「万物」が生成されるとする、宇宙の生成発展をその図にみる説⁶⁾（鈴木大拙）等があげられる。ただし、これらの解釈は哲学的に有効な視点を与えてくれるものの、仙厓の原著作をみるかぎり対応する記述を見いだすことはできない。

仙厓の著作との関連からいえば、仙厓81歳の作である『三徳図説並序』から「□△○図」を解釈

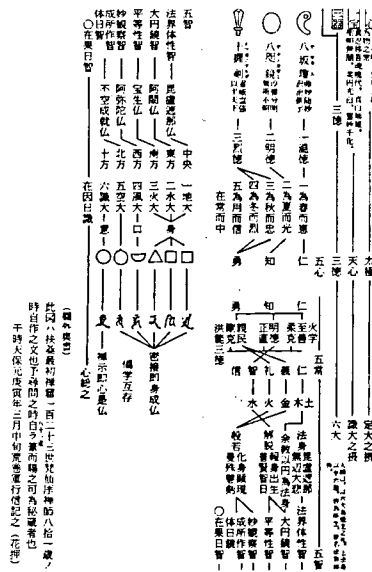


図2 三徳宝図

するものが従来の説の中では最も多い。

その解釈の一つには下の図中(図3)にも示される、仙厓が通じていた真言密教に注目したものがある。すなわち、仙厓の「□△○図」は真言宗で目指される仏の身体(身密)・仏の言葉(口密)・仏の心(意密)といった三密や、仏教でこの世界を構成する要素とされる地・水・火・風・空といった五大を象徴する形であるとする見方である。

そうしたいくつかの説には、仙厓が『三徳宝図説並序』で掲げた図象とは別に、身体・言葉・心の三密を△で、構成要素の四大(地・水・火・空)を□で、それら両者を成り立たしめる現実世界を○で形象したとする説⁶⁾(鈴木大拙)があるが、多くは仙厓が『三徳宝図説』において用いた図との対応関係で解釈される。

その一例が、『三徳宝図説並序』の対応図にもとづき、身体を構成する要素として描かれた地大・水大・火大の形象が「□△○図」であるとする説(柳田聖山⁷⁾、クルト・ブラッシュ⁸⁾)である。

実際、仙厓の句集『捨小舟』にも「四大色身」と題して次の歌が詠まれている。

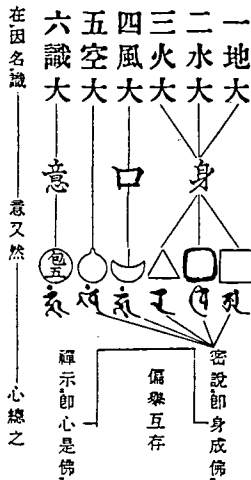


図3 仙厓の三密六大関連図

世の中になにを我が身と頼む哉 風の動かす火と水と土
 (世界において、この私の身体を成り立たせているのは何だろう。この何もない空間に、動きによって〔風の性質は動きにあるとされる〕生成される、火〔火の性質は熱にある〕と水〔水の性質は湿にある〕と土〔土の性質は堅にある〕の三つの要素ではなからうか)

しかし、これらの説からは、「□△○」の表現がなぜ「身密」に限定されるのか、また「識大」が五大を包む「包五」とされ○で示されているにもかかわらず、なぜ仙厓の「□△○図」と関連しないのか、といった問いの解答を見い

だすことはできない。

ほかに、仙厓が通じていた天台宗・真言宗・禅宗の象徴ではないかとする説⁹⁾ (古田紹欽)もある。この天台・真言・禅を折衷する考え方は、確かに栄西以来脈々と近世禅思想にも受け継がれているものといえる。事実、仙厓の著書『触鼻羊』・『仙厓和尚語録』の「台密禅」の項をはじめとしてその他の著作・書簡等からも、日本臨済宗開祖栄西が天台・真言・禅をきわめたとして自らもその思想的折衷を支持している箇所を見つけることができる。しかし、これも□△○への対応が不明確であることは避けられない。

さらに、もう一つ重要な説として、この「□△○図」は神道・儒教・仏教の三教一致を表したものだとする考え¹⁰⁾ (泉武男)がある。確かに、先にみた『三徳宝図説並序』において仙厓が主張したかったことは、単に三密五大の教えを示すことではなく、神道・儒教・仏教のそれぞれの三徳を中心とした思想の対応関係を図示することにあった。この図によって仙厓は、これらの関係を「大道は一つであり、鼎の足が三つあっても本体は一つであるように神儒仏に分かれて跡を留めている」¹¹⁾ とし、三教の本質的一致を説いているのである。

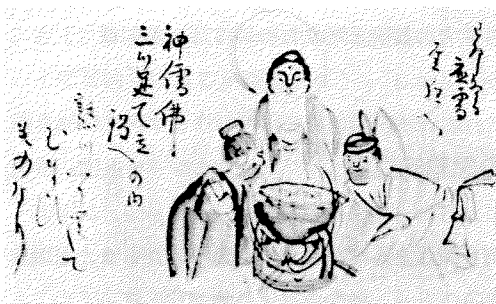


図4 三聖図

これに関しては、仙厓の『聖福普門円通禅師語録』(『瞌睡余稿』にも一部掲載)の中に「三聖論」と題して神儒仏の合一を論じた文があり、別に神影・孔子・釈迦を組み合わせた「三聖図」(図4)等が残されていることから分かる。しかも、近世仏教においては三教といえば神儒仏を指すのが一般的であり、とりわけ神道思想の融合は仙厓の所属する古月派の祖である古月禅材のうちにも見いだされる。したがって、この説に立つならば、先に述べた「真言密教説」は仙厓思想の核心ではなく、その枝葉を指すものといえるだろう。

しかし、これら三教と「□△○」の対応は明らかでなく、一つ一つの図

と仙厓思想の結びつきは説明できない。『三徳宝図説並序』に限ってみるならば、仙厓は世界の構成要素である五大に、空海が示すのと同様「識大(事物を認識する力)」を加えて六大としている。しかも、従来、密教においても形象化されてなかった「識大」を禪的な立場に位置づけ、完全さの象徴である○を当てている。この点こそは仙厓に特有の発想であり注目に値する点ではなからうか。

また、泉によれば、「□△○図」において左端に「扶桑最初禪窟」と落款がなされているためこの図は向かって右から○△□の順に描いたと想定されている。しかし、熟視してみれば容易に判明するのだが、□と△の重なりにもみられる墨のにじみ具合や、△と○の重なり墨の色合いから、この図は□、△、○の順で描かれたものであることがわかる。しかも、その図形の墨の濃淡は□、△、○とすすむにしたがって濃く力強くなっているのである。すなわち、この図形の一つ一つに仙厓が意図した順序と意味合いが込められているといえそうである。そして、仙厓が最後に力強く描いた○にこそ、「識大」として表された彼の禪的な思い入れがあるといえないだろうか。

以上の「□△○図」をめぐる筆者の仮説と解釈については、第四章で、さらに検討していきたい。

三、著作にみる学僧仙厓の思想的立場

ここでは、仙厓の禅思想が何を背景として成り立っているのか、またどのような思想的立場をとるのかということ、彼の著作より構造化してみた。

(1) 仙厓の学問的経緯

仙厓が学問的な素地を築いていく最初の機会は、彼が幼少より属した臨済宗古月派のうちにあったと思われる。白隠の禅が厳しい修行のうちに直線的に道を求めていったのに対して、古月こげつぜんざい禅材(1666—1751)の禅は神仏習合的な視点に立ち、さらに儒学を初めとする漢学を多く取り入れ、文学的教養を重んじた独自の宗風を展開していった。仙厓はそうした古月禅の系譜の中で育ったのである。

しかし、仙厓が11歳で得度し、最初の参禅修行を積んだ故郷の美濃清泰寺時

代や、19歳から32歳までの十三年間を禅修行に打ち込んだ武蔵の国の東輝庵の月船げつせんぜんね禅慧(1702-81)門下の時代において、仙厓はなんの著作・記録も残しておらず、その学習ぶりを直接に知るすべはない。ただ、彼の師や同輩の著作および後の仙厓の記録等から、古月派にそのような宗風が特徴的で仙厓がそれを受け継いだと推察することは十分可能であるように思われる。

たとえば、仙厓と同門で文才に富み、『忘路集』などを残した誠拙せいせつしゅうちよ周樗(1745-1820)をはじめとして、物先海旭や大嶺宗硯など多くの門人たちの高い文芸的な業績や、師月船の著した『武溪集』の叙述から、東輝庵における文芸教育・漢学教育の一端を窺い知ることができる。とりわけ、月船の『武溪集』は、現在聖福寺文庫においてみることができ、主として法事や説法に際して月船自身が語った法語を漢詩集的に編集したものと思われ、仙厓の後の著作構成と同様、その内容は達磨忌などの祖師忌、「香巖上樹」などの公案、普賢・観音など菩薩に関する記述や、竹生島・永明寺など旅に関するの叙述等によって構成されている。つまり、このことから、師月船の著述スタイルを弟子の仙厓が踏襲したものと考えることができるのである。

以上、修業僧時代の仙厓の学問的形跡は、その師や同門の事績との対照によって間接的ではあるが確認されうる。しかし、そのことが資料的に、より直接的な形で判明するのは月船没後の諸国行脚期(1781-1788)以降に書かれた仙厓自身の記述からである。

まずは、仙厓の若い頃の蔵書目録を屏風仕立てにした「内典外典書籍目録貼交屏風」が現在、福岡市美術館に所蔵されおり、そこから学僧仙厓の一面を知ることができる。この目録によれば、仙厓の蔵書が『臨濟録』『碧巖録』『虚堂録』『大慧書』といった禅門書はいうにおよばず、『維摩』『俱舎』『華嚴』『法相』『起信論』『天台小止観』『内典塵露章』などの仏教書や、『書経』『論語』『孟子』『老子』『礼記』といった漢学、さらには仏画・書・詩文に関する書物、柴西の『喫茶養生記』など広い分野にわたっていたことが分かる。

さらに、仙厓が住した聖福寺にも彼の学問の形跡を知る手がかりが残されている。それは、先の「内典外典」の蔵書目録にもあげられている「内典塵露章」¹²⁾への奥書である。その奥書は、師月船が亡くなった翌年の1782年11月、仙厓33歳の折のものであり、次のように書かれている。

此一冊は智積院の施也。予京師に寓し日、岷江氏より之を得る。

天明二 十一月 義梵

(この一冊は、真言宗智山派総本山・智積院の出版である。私が、京都で暮らしていたころ、岷江氏からこの著書を得た。1782年11月 義梵〔当時、雅号に中国の山河の名前がよく使われたが、岷江もその一例か〕)

中山喜一郎によれば、この天明二年とは『内典塵露章』が発刊された年でもあり、この著名な東大寺学僧凝然による書物を手に入れた喜びから、仙厓はこの奥書を書いたのではないかとされる¹⁹⁾。その『内典塵露章』(聖福寺文庫蔵)の内容は、三論・法相・成実・俱舎・華嚴・律の六宗に加えて、天台宗・真言宗・浄土宗、そして禅宗の各宗旨を述べたものであり、宗教を融合的にみる仙厓独自の視点を形成する際の学問材料となったことと思われる。事実、この凝然に関する記述は、仙厓の著作『点眼薬』の中の、臨済が説法に対していかなる立場をとるのかを論じた箇所に見いだすことができる。

ほかにも、仙厓が『臨済録』『華嚴経』『大慧書』『碧巖録』『唯摩経』を読んで学習していたことが『瞌睡余稿』等の多くの著作の記述より確認される。そのうち、仙厓自身が詳細な所見を書き込んだ『臨済録下語』(上下二卷)や、47歳の時読んだことを示す奥書のある『華嚴経』は、現在も聖福寺に所蔵されている。

ここであげられている「内典外典」以外にも、のちの仙厓思想の核心となる栄西の主著『興禅護国論』を、仙厓が64歳の時に読んだという事実や、「仏祖三経」として世に広まっていた『四十二章経』『遺教経』『為山警策』を読んだという記述が、『瞌睡余稿』中に示されている。さらに、仙厓が著述のスタイルを踏襲したと思われる師月船の『武溪集』も聖福寺に現存している。

以上のことは、40歳以降の聖福寺住職時代(1789-1811)にも、早朝から握り飯を二個もって経蔵に入り、漢訳仏典の叢書である『大蔵経』を時のたつのも忘れて夜遅くまで読みふけり、三度読破したというエピソードや、住持として門下の僧衆のために説法問答を行ない始めた41歳以降、十年間毎日経蔵(經典を収める蔵)に入って勉強したという言い伝えが確かであることを示すものといえる。ただし、『大蔵経』読破の話は仙厓の誠実な学問への取り組みを、臨

濟宗開祖栄西が四年におよぶ二度目の宋滞在の際、インドまで至るべく志願し、広く『大藏經』を閲すること三度に及んだ、という逸話に後の者がなぞらえたものとも考えることもできる。

虚白院への隠居後(1812—1836)も、引き続き仙厓は精力的に自らの思想の集大成をなすべく著作活動をおこなった。現在、私たちはそのうち『百堂三書』(1813)をはじめとする多くの著作におさめられた漢詩文および宗教論文によって、仙厓の思想をかいま見ることができる。

(2) 栄西禅の継承者

仙厓の属する日本臨濟宗の開祖は、明庵栄西(1141—1215)である。彼は、博多の聖福寺を皮切りとして鎌倉の寿福寺、京都の建仁寺と、全国に臨濟禅を伝え広めていく一方、『興禅護国論』等の著作を通して腐敗衰退する当時の仏教諸派に対して禅にもとづく戒律の強化を目指していった。その栄西の仏教思想の特色は、自らの説く臨濟禅を他宗派との融合のうちにおいたことにある。そのことは、建仁寺に、禅院の他に真言(真言院)・天台(止観院)の二院を置いたり(この二院を「葉上」といい、死後彼の称号となる)、『興禅護国論』の中に浄土教的要素が見いだせることなどにも表れている。

栄西によるこうした宗教の融合的視点は、仙厓の中にも強く見いだすことができる。仙厓は、栄西を自らの師と仰ぎ、自ら住する聖福寺こそ栄西が日本で最初に創建した禅寺であると自負し、「□△○図」にみられるように自らの画にしばしば「扶桑最初禅窟(日本で最初の禅寺)」と賛を入れるほどであった。そうした栄西への思いは、1814年、仙厓65歳の時、聖福寺において行なわれた栄西の六百年忌における彼の心境にみてとることができる。

扶桑国裡最初の禅、今日正當す六百年。

直ちに靈源を飲んで冷煙を分かち、自知す二十四流の伝。(『瞋睡余稿』)

(わが国最初の禅が栄西によって伝えられてから今日でちょうど六百年を数える。この深遠なる栄西の教えを直接に実践体得して受け継ぎ、現在に伝わるその二十四流の禅を本当に知っている者はこの私である)

扶桑国裡最初の禅、二十四流次第に流ふ。

今日兒孫何処にか在る、宗風滅却す瞎驢邊。(『瞌睡余稿』)

この句の最後の部分は、臨濟禪の開祖臨濟がその死に臨んで弟子の三聖に「誰か知らん、吾が正法眼蔵、この瞎驢(目のみえない馬)邊に向いて滅却せんとは」¹⁴⁾といったことに由来する。したがって、この香語は、「わが国最初の禪である栄西の禪は、二十四流に分かれて伝わっているが、現在、真に栄西の教えを受け継いでいる者はどこにもいない。その宗風はすたれて、どこに向かうのかいっこうに分らない(盲の驢馬のところで滅びてしまおうとは)」ということを意味する。

これらの句において、仙厓は自分こそがその栄西の禪風を再興するのだという思いを表現している。とりわけ、仙厓の業績は思想史的には鎌倉・室町を通して顧みられることのなかった『興禪護国論』(栄西著)の価値を再発見したことにあるだろう。しかも、その序文に記されている「大なるかな心や(心というものは、なんと大なる力をもっていることか)」という言の主旨を、栄西同様自らの著作において、天台・真言との融合のうちに解説している。この点はまさに栄西の教えの直接の継承者を自認するにふさわしいものといえる。

こうした思想的継承と同時に、仙厓は栄西の生き方そのものにも共鳴している。栄西が『興禪護国論』の中で、「梵網菩薩戒経」を引いて「正戒を犯する者は一切檀越の供養を受くことを得ず(戒律に照らして正しいおこないできない者は、一切、施主からの布施を受けてはならない)」¹⁵⁾と、宗教的な戒律を守らず、施主のめぐみに依存していた当時の仏教に対して厳しい批判をなすのと同様に、仙厓も体制に迎合し真の求道から遠ざかる傾向にある当時の仏教界に対して、厳しい批判的態度を示し、禅僧最高位を示す紫衣の再三にわたる中央からの授与招請を拒否し続けるのである。

仙厓が、書画の賛にしばしば添える「扶桑最初禅窟」という文字は、そうした体制への一貫した反骨精神を示す栄西の精神の継承者であるという自負であるのかもしれない。そういった姿勢は、仙厓の僧仲間であらう晩年まで親交のあった壹岐安国寺の徳禅観翁(白華)和尚や、親交があったとされている良寛和尚(鈴木大拙・出光佐三説)と同様、仙厓も一介の僧侶であることを示す黒衣を生涯ずっとその身にまとい続けたことによくあらわれている。

弱冠27歳で月船門下の第一位となり、鎌倉五山の一つである円覚寺の第百八十九世となった誠拙をして、同門仙厓を「今、鎮西(九州)に千光(栄西の称号)祖師栄西あり」(『忘路集』)といわしめたのは、以上のような理由による。

(3) 仙厓禅の思想的立場

先の節で青年仙厓の学問的経緯を追うことによって、古月禅の影響下における修行僧時代に、神道・儒教・仏教といった広範囲な宗教的立場を仙厓が自らの内に融合化していったこと、さらに後年にはそうした自らの宗教的立場に加え、天台宗・真言宗・禅宗の融合をはかった栄西禅にみられる仏教的立場を容していったことが確認できた。本節では、そうした仙厓思想の融合性を彼の著作に基づき、より構造的に解明していきたい。

まず、仙厓がよって立つ禅宗を、彼自身実際に他宗との関連でいかに位置づけていたのかをみていくことにしよう。先に示した『三徳宝図説並序』からは、仙厓が大きく神道と儒教と仏教とを思想的に重ねみていることが分かった。このことは、仙厓の著作『聖福寺普門円通禅師語録』(『瞌睡余稿』)の中に一部掲載)の中に「三聖論」として展開されていることはすでに指摘した。すなわち、儒教の「三徳五常」と仏教の「三徳五智」が並述され、神道の「三徳五智」とあわせて「一道にして三教」であると述べられているのである。では、禅を含む彼の仏教観はどうであろうか。

「栄西の再来」といわれた仙厓は、仏教観においても栄西の天台・真言・禅の融合主義を継承する。そのことは、先の『三徳宝図説並序』をはじめ『触鼻羊』・『仙厓和尚語録』の「台密禅」や「台密心身」の項目、『瞌睡余稿』・『触鼻羊』の「書興禅護国論之後」の項目、「百堂三書」、「点眼薬」の中に詳述されている。そこでの議論の中心は、天台宗と真言宗と禅宗が融合的に理解するというところにあり、その論拠として各宗派における心身論が彼独自の視点から有機的に構造化される。

まず、天台宗・真言宗・禅宗は、彼によって次のように位置づけられる。彼は、「書興禅護国論之後」において、禅の始まりを最澄による天台宗のうちにみている。また、「台密禅」において、臨済宗開祖栄西が天台・真言・禅を鼎として一なるものとして極めたことを説いている。

しかし、仙厓は単にそれら三宗派を並列的に羅列しているのではなく、それ

らの思想的立場とその連関をも明確にしている。そうした思想的連関を説く際の核心となる視点は、先に指摘したが心身論にある。仙厓は、『触鼻羊』・『仙厓和尚語録』の「禪密心身」において、「密教は即身成仏であり禪は即心是仏である」としている。しかも、これらはどちらかが優劣するといったものではなく、心身は元来二つに分けられず一つのものであり相互連関にあるとする。このことは、『三徳宝図説並序』の仙厓の図解(図2参照)からも読みとれる。さらに、『点眼薬』においてこのことは詳しく論じられている。

その中で、まず禪の教道にこだわる「眼」と称す者が「観心を正となし、坐禪を助となす(自分の心を観察し心の本性を明らかにすることが根本であり、坐禪は補助的な手段である)」という禪の心身のあり方を説く。それに対して、「点」と称す者は六祖慧能の言葉の筆録である『壇経』の「なにを坐禪と名づける。心念が起きないことを名づけて坐となす。自性不動を名づけて禪となす。(なにをもつて坐禪というのか。心になにも思いが起きないことをもつて「坐」という。真実不変なる本性を体得した不動の精神を名づけて、「禪」という)」という言葉あげ、坐禪は心の作用と常に一体であり、そこに正とか助の区別はないということを主張するのである。

つまり、ここに仙厓の禪思想の核心がみられるのである。すなわち、仙厓の主張に一貫していることは、ものごとを比較したり区別したりしないということであり、固定した教義などはないということである。仙厓は、自ら尊重する空海の著作においてすら『十住心論』の中で空海が密教をもって他の宗派を排除しているところがみられると痛切に批判しているのである(『点眼薬』)。

しかし、そうした各宗派の優劣や心身の区別を否定する仙厓ではあるが、彼は同時に自らの禪的立場の独自性をも他宗との関連において明確にしている。つまり、栄西著『興禪護国論』の「大綱勸参門、第七」にならい、『点眼薬』中に「学ぶ立場の三段階」として、次のようにそのことを明らかにしている。

第一は、「愚」であり、この立場はまず「聖教を学び、後に禪に入る」とし、この立場を中国の禅宗叢書である『宗鏡録』の「(自らの)心の外に仏なく、目に触れるものみな法(仏の真理)とする」という言葉をあげて説明する。

次の段階は、「知」と呼ばれ、「文字によらず、知解によらず、凡聖の表に超然たるなり(文字によらず、頭による理解に頼らず、凡人・聖人といった区別

を越えて超然としている)」と表現される。

そして、第三の段階である「上知」とは、「教といい禅というもまたただの虚声のみ(教義・禅という概念もまた意味のない言葉の定義である)」とされ、そこでは、自らの教義と宗旨の真理を観念すること、さらには教義の外にさとりを求めることも無益とされる。しかも、自らの禅的立場はこの第三の段階にあるとし、そのことを「私はすでに教外(禅宗における以心伝心のさとりは、教えの外にあるのでこのようにいう)をなす。禅もまた禅にあらず。何の体裁が必要であろうか」と述べている。そして、その自らの禅の立場を他の仏教諸派との関連で次のように述べている。

「顕(顕教：悟りを言葉で表現しようとする立場)をもって内となし、密(密教：悟りは、内なる体験によってされるとする立場)をもって外となす。また二教を合して内となし、わが禅宗を外となす」と。

この顕・密・禅の三教を融合的にみる思想は、鎌倉前期の弁円の流れをくむ臨済禅に多くみられる考え方であり、仙厓はこうした栄西禅とは別の流れをくむ禅宗の思想をも自らの内に取り入れていたものと考えられる。ここで仙厓がいわんとしたことは、言葉を超え、言外の理解をも超え、一切の形式や枠をつくらず無限なる外へと解放される自らの禅の立場を強調することであった。

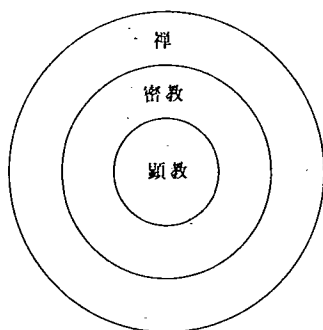


図 5

仙厓にみる顕・密・禅の位相

以上のように『点眼薬』において、仙厓は何らかの教義にこだわろうとする者を批判し、とらわれのない真理追究の道として、法華をはじめとする顕教とそれを包括する天台・真言密教とをさらに包み込む自らの禅宗をあげるのである。では、こうした禅宗の独自の立場は彼の心身論によっていかに説明される

のであろうか。

仙厓は、先にも示したように心身一元論の立場に立ち、心と身体が相互に関連していることを説いている。具体的には、『三徳宝図説並序』において、五大のうちの「地大」・「水大」・「火大」と「風大」にそれぞれ三密の「身密」と「口密」を対応させ、密教の本質は「即身成佛」であると示し、さらに「識大」に「意密」を対応させそれを禪の立場とし、その本質を「即心是仏」として示している。しかも、そこで示される密教の本質である「身体」・「言葉」

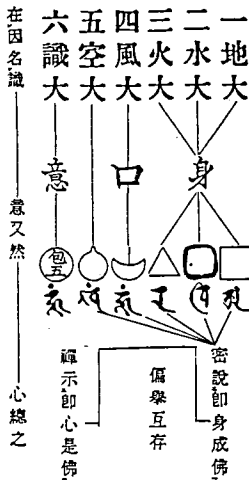


図6 仙厓の三密六大の図

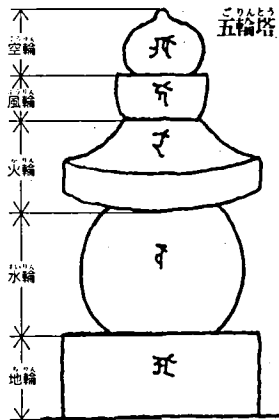


図7 五輪塔と五大の関連図

と、禪の本質である「心」とは相互に関連して一つのものとして作用することが明らかにされているのである。

だが、上の図(図6)において、一般に密教で示される五輪塔と五大の対応(□=地大、○=水大、△=火大、半円=風大、宝珠形=空大)(図7)に仙厓が変更を加えていることに注目しなければならない。すなわち、一般に○で示される「水大」をあえて□に書き直し、「識大」に○を当て禪の根本的立場としているのである。しかも、その「識大」に、彼の禅思想の核心である「心」を意味する「意密」を対応させていることから仙厓が「心」というものに比重を置き、心身一如にもとづくとはいえ悟りの契機を与えるのは心の持ち方で

あり、その心の置き所によって身体が共応すると考えていることが分かるのである。「某秀才に答えるの書」と題して書かれた『百堂三書』において仙厓はこう語る。

天子より庶民に至るをもって、一是皆身を修るをもって本となす。しこうして、心と言わず。蓋し、人情に於いて。身近くして修めやすし。

(天子より庶民に至るまで、みな身を修るをもって本となし、心を言わない。それは、人情のゆえであろうか。身は近くして修めやすく、心は遠くして正しきたい)

大学に曰く。心を正しくして後身修まると。心をもって本となすの明文なり。(『大学』に言うではないか。「心を正しくして後に身修まる」と。心をもって本となすの明文である)

また、『仙厓和尚語録』においても次のように語っている。

心外に仏を求め、妄想執着す。

(みずからの心を浄めることなく心の外に救いを求めるものは、必ず妄想に執着する)

この「妄想」という言葉は、禅においては、「莫妄想(妄想することなかれ)」という禅語によって批判的に語られる。すなわち、「莫妄想」という語は、あれこれと区別・比較し、考えすぎる心によって真実の自己のあり方を見失い迷いが生じるので、悟るためにはその心を放棄せよという意味がある。

では、次にこのように区別したり断定したりすることを否定するその禅的立場は、みずからの思想のよりどころをどこに置くのだろうか。その手がかりは、「書興禅護国論後」(『瞌睡余稿』『触鼻羊』)のうちに見いだすことができる。ここにおいて、仙厓は自らの禅の立場を、理論を重んじる法華などの顕教諸派と現実を重視する密教との中間に位置づけている。つまり、こういうふうな。

中両端をひかいて居らざるなり。居らずして居るべきはそれただ教外の禪か。(中とは、その両極端をさけてその場にとどまらないことをいう。その場にとどまらずしてとどまるということは、教義というものにこだわらないわが禪の立場をいう)

この両極端をさけるという考えは、『仙厓和尚語録』の「定相無定相」の項においても、「菩薩、中道に住し、究竟慧を得たり(菩薩は、極端な立場に身を限定しないことによって、最終的に仏の智慧を獲得できるのである)」という言葉でもって示されている。あるいは、「法身の菩薩外に言説なく、内に識情なく、事外に超悟す(真理を身につけている菩薩は、外に理論を求めず、かといって迷いながら内にとどまることもせず、内外といった区別を超越して悟る)」(『仙厓和尚語録』)とも示され、さらには、「真法性本浄せよ。妄念これより起こる(真理を得るには本性を浄めよ。妄念は、本性を浄めないことから生じるのだ)」(『仙厓和尚語録』)ともいわれる。

すなわち、彼は、「肯定即否定」ともいえる禪の論理において、両極端をさけた中道の立場をとれということ、あるいは内外・賢愚・正邪等の区別を越えた高みに身をおけということ、あるいは表面的な相対性を越えて本性そのものを浄めることによって真理をつかめということを私たちに教えている。そうした対立や区別や執着を越えたところに、何ものにもとらわれない自在な境地が確立されるのである。

以上のように、心身一如という立場を前提としながらも、仙厓は悟りへ向けた第一歩は心にあるとするのである。すなわち、書画や著作において何度も示そうとした「大死一回」の心によって心身ともにとらわれない安らかな悟りの境地が実現されると仙厓は説くのである。

四、再び「□△○図」の読み解きに向けて

第一章でみてきた「□△○図」の解釈も以上の仙厓思想の構造から述べることができる。□から△を経て○へと、重なりをもちながら徐々に力強く完成へと向かうこの画は、『点眼薬』に示された頭教→密教→禅へと同心円状にそれ

それを内包しつつ拡がりをもつ仙厓の仏教観(図5参照)と重ねてみるのが可能である。しかも、そこに賛として加えられた「扶桑最初禪窟」という栄西禪の直接の継承者を自認するその言葉は、栄西の『興禪護国論』の序文の中でいわれる「大なるかな心や」というその禪の根本的なあり方を受け継ぎ世に伝えようとした仙厓の姿を髣髴させる。そうした仙厓の思想的態度は、紫衣推挙への断りと禪修行へ向けた自らの決意を述べた本山妙心寺宛ての書簡¹⁰にあらわされることとなる。そこに、この「□△○図」を読み解く鍵があり、「円相図」として時々刻々と変化する自らの心を示そうとした仙厓の意図を見いだすことができるのである。

吾が三密を全くし、吾が一心を円くするあたわずば、すなわち、身を喪うともやまじ。(略)いまだ、道行の心を円からざるなり。むなしく承を受け、わが身を巖にするなり。これ三輪(心と言葉と体)いまだ円からず、変じて三角となす。人、天の笑うところとなる。

(私は、三密〔密教でいう悟りを開いた仏の身体と言葉と心の状態〕を完全に体得し、平安な心を得ることができなければ、この身をなくしても修行をやめることはない。(略)私は、まだ平安な心を得ることができておりません。(略)それなのに、大それた紫衣のご推挙のお話をたまわり、わが身を恥ずかしく反省するばかりである。私は、まだ心と言葉と体を安らかな平安に導いておらず、依然としてそれらは不調和なままである。もし、紫衣をお受けすれば天下の笑い者となることでしょう)

ここにおいて、仙厓はいまだ悟りに達せない自らの心を〈三角〉で表すのである。しかも、ここでの表記に従うならば、仙厓は、心と言葉と体が調和していない自らの〈三角〉に分離した心を、生涯をかけて禪的な調和のとれた完成の境地である〈円〉へと変えていくことを目指していたのであった。

以上みてきた仙厓の禪思想をふりかえるとき、やはり兄弟子誠拙(円覚寺第百八十九世)がいうように、学問的にも悟りの境地においても「栄西の再来」と呼ぶにふさわしいものであることが分かるのである。

仙厓の生涯は、「身と言葉と心といった三密を完全に高めることができなけ

れば、この身をうしなっても修行をやめることはない」という初志でもって貫かれることとなる。それは、世間的な欲に流されたり、とらわれの心を抱きがちな自己を日々戒めることでもあった。自己を戒めつつ身を常に低きに保ち、完全なる境地を命がけで目指した。このような彼の生き方を象徴するもの、それを筆者は彼の黒衣にみるのである。彼は、生涯に三度も中央から高僧の証である紫衣を推挙されながらもそれを拒絶し、民衆と同じ木綿で作られた粗末な黒衣を着て生涯を送ったのである。その仙厓の風貌は、「四国猿の日干」にたとえられ、「寺の小僧さん」に間違われることがあったほどであった。その身体は五尺に満たなかったといわれるから今でいうと150センチメートルにとどかなかったことになる。だが、私たちが仙厓の思想やその生き方にふれるとき、仙厓はその小柄で有限な身体を越え出て偉大なる心として現在の私たちに語りかけてくる。まさに、仙厓が思想的に誰よりも依拠した栄西の言葉そのものではないか。ここに、栄西著『興禅護国論』の序文をあげておく。

大なるかな心や。天の高きは極むべからず。しかるに、心は天の上に出づ。地の厚きは、測るべからず。しかるに心は地の下に出づ。日月の光は、踰ゆべからず。しかるに心は日月光明の表に出づ。それ太虚か。それ元氣か。心は則ち太虚を包んで元氣をはらむものなり。天地我を待って覆載し、日月我を待って運行し、四時我を待って変化し、万物我を待って発生す。大なるかな心や。

(心というものは、なんと大いなる力をもっていることか。天はかぎりなく高く果てしない。だが、心はその天をも超え出てしまう。大地はかぎりなく深くその厚さを測ることはできない。しかし、心はこの大地をも突きぬけてしまう。太陽や月の光は限りなく速く、なにをもってしても越えることができない。が、心はそれさえも越えてしまうのだ。心は、すべてを包み込み、究極の境地を実現する空間のようなものか。それとも、すべてを生み出すエネルギーの源か。心とは、つまりそうした空間やエネルギーの源を内に含んだものである。天地は、私の心の発動を待ってあまねく覆いつくし、太陽や月も私の心の動き出すのを待って運行し始め、四季さえも私の心を待って変化する。すなわち、すべてのものごとは私の心から生み出されるのである。

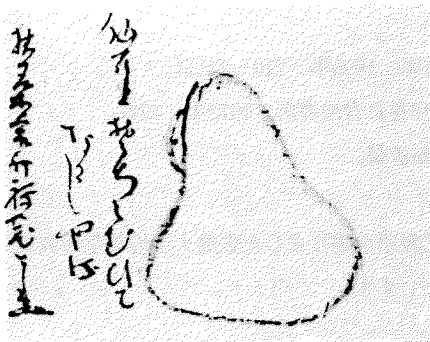
心というものは、なんと大いなる力をもっていることか)

臨濟宗の根本的な教えを説いた『臨濟録』のなかに「無位の真人」という言葉がある。これは、なにものにもとらわれない「真実の自己」を意味する。仙厓は「真実の自己」にならんとし、一生を求道者として生きぬいた。彼は、真理というものは決して遠く深淵なものではなく、わが心の中にあるということを私たちに教えてくれた。しかも、心の位置、置き所をかえることによってそれが体験されることも。心とは、その置き所一つをかえることで自らをとりまく世界をも変化させる大いなる力をもっているのだという。

本論稿での試みは、仙厓の膨大な著作に基づき、彼の「円相図」を軸として彼の禅思想を読み解くことにあった。しかし、仙厓の著作を分析していく過程で、彼の「神儒仏の習合思想」「尊皇攘夷思想」「聖人論」「知行合一的思考」「天命思想」といった思想の多面性が判明した。そのような多面的な仙厓の思想にあつて、本論稿で取り上げた仙厓像はそのごく一面であることは否めない。それら多面性を帯びた仙厓の思想構造の解明については稿を改めることにしたい。

さて、仙厓が生きていれば、価値観が多様化し、心の拠り所を失っている現在の私たちの姿をみてなんというだろうか。

やはり、「大なるかな心や」か。



仙厓 所ちらむいて

なにしやる

扶桑最初禅窟 厓

図8 仙厓自画像

註

- 1) 三宅酒壺洞「仙厓和尚の研究(一)」『禅文化』(27・28)、58～63頁。
- 2) 福岡市美術館編『仙厓—その生涯と芸術』葦書房、1992年。
- 3) 本論稿では、福岡市総合図書館「三宅長春軒文庫」に収められた三宅酒壺洞氏の手になる仙厓の原著作(聖福寺文庫所蔵)の転写文献を、現著作権者の三宅安吉氏より許可をいただき複写し、研究資料とさせていただいた。
- 4) 一般には、「○△□図」と表記されるが、仙厓の筆跡より本論稿では「□△○図」と記述する。それについては二章末で説明を加えている。
- 5) 栗田勇「仙厓の哄笑」『仙厓の禅画—悟りの美』日貿出版社、1984年、22頁。
- 6) Daisetu,Suzuki:Sengai The Zen Master.Eva Van Hoboken,1971,PP.36-37.
- 7) 柳田聖山「仙厓の思想」日貿出版社編『仙厓の禅画—悟りの美』日貿出版社、1984年、34～38頁。
- 8) クルト・ブラッシュ「仙厓義梵」『禅画』二玄社、1962年、249～256頁。
- 9) 古田紹欽「悟りの表象」『仙厓』出光美術館、1991年、28～37頁。
- 10) 泉武夫『白隠・仙厓』(水墨画の巨匠 第七巻)、1995年、85～89頁。
- 11) 『三徳宝図説並序』福岡市美術館所蔵。
- 12) 「内典外典書籍目録貼交屏風」福岡市美術館所蔵。
- 13) 中山喜一郎「聖福寺伝来資料にみる仙厓」聖福寺監修『聖福寺通史』西日本新聞社、1995年、17～26頁。
- 14) 入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫、1995年、210～211頁。
- 15) 『興禅護国論』(『日本思想体系16巻』)岩波書店、1972年、12頁。
- 16) 「大通和尚宛書簡」福岡市美術館所蔵。

付記) 本論稿を草するにあたり、ご教示を賜りました広島大学倫理学研究室の新本豊三先生に深く感謝いたします。

Explication of Sengai's Zen thought through the analysis of his books

— “a circle-drawing” as a clue—

Yoshinori ETO

Gibon Sengai (1750-1837) was one of the great Zen masters in Edo period. He was famous and popular as a Zen master who produced ink-drawings and calligraphies satirically and humorously.

Against such a Sengai's image, this thesis aims to describe new Sengai's image as an academic priest through the analysis of many of his books nobody has studied thoroughly yet. Particularly, I chose one of his ink-drawings “□△○” as a material for this study, and pursued the profundity of his Zen thought. In a word his thought can be found in the word of Eisai who was the first patriarch of Japanese Rinzai's Zen, that is “How great a mind is!” Namely he didn't grasp the essence of the world in things that are relative and limited, but grasped the great essence in “mind.”