

未発の氣象論と禅

——董其昌に於ける道学と仏教の融合と芸術への反映に就いての考察

松宮 貴之

はじめに

芸林百世の師と称される董其昌（一五五五—一六三六）の書画の研究業績は、枚挙に暇がない。但し、董の思想を直接に分析し、その反映を芸術に観んとした研究は、そう多くないとは言えるだろう。

本稿では、『画禅室随筆』にある、ある一章から、董の理学と禅との融合した思想を解析し、二つの観念を抽出せんとした。それが彼の書画にどう表象されたかという表層的研究を遠方に定めるものの、それよりも、先ずは、その基底にある観念を、確実に窮理せんとした思想研究である。追って、その成果を披瀝していききたい。

未発の氣象と禅の論理

董其昌の「氣象」に就いての言説は、ほんの数回確認でき、中でも『画禅室随筆』巻四に、次のようにある。

中庸、戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。既戒懼矣、即属睹聞。既不睹聞矣、戒懼之所不到、猶云觀

未発氣象。既未発矣、何容觀也。余於戊子冬、与唐元徴、袁伯修、瞿洞観、呉観我、呉本如、蕭玄圃、同会於竜華寺愍山禪師夜談。予徴此義、瞿著語云「没撈摸処撈摸」。余不肯其語曰「没撈摸処、切忌撈摸」。

中庸に、まだ見ていないものを恐れ、まだ聞いていないものを恐れる、という。恐れているという以上、それはとりもなおさず見聞きしているのだ。見聞きしていないという以上、恐れようがないのであり、それは未発の氣象を見る、と言うようなものだ。未発である以上、どうして見ることなどできようか。

私が戊子の冬に、唐元徴、袁伯修、瞿洞観、呉観我、呉本如、蕭玄圃と一緒に竜華寺に会し愍山禪師の夜談に、私はこの義を求めると、瞿は語つていう「探りようもないところに探る(未発時の工夫は存立するという立場)」と。私は肯ぜずいうに「探りようもないところは、決して探してはいけない(存立しないという立場)」と。

この未発の氣象の体認とは、朱子の師匠の李延平(一〇九三—一一六三)の「未発の氣象の体認」の学説の影響を受ける主張と思われる。

氣象はここでは心のあり方というような意味なので、未発に対しても已発にも対しても言うのである。

ただ、本来未発という以上、意識が発現していないことを指しているはずなのに、それを「観る」というようなことが道学では論じられるので、その違和感を提起しているのが董氏の論ということになる。つまり董に於いて工夫は、已発そのことを専ら対象とされている。

その批判を二つの禪語に展開しているが、「探りようもないところに探る」に対し、「まだ探りようも

ないところは、決して探してはいけない」と、未発時の工夫は存立するという立場と存立しないという立場をそれぞれ主張しているようにも見え、董其昌は、瞿洞観（瞿汝稷／一五四八—一六一〇）の説に反対し、未発の工夫の否定を示しているように思われる。

そもそも気象とはなかなか他に置き換えにくい言葉で、少なくとも気稟とは全く、別の概念である。気稟は、稟受した気、要するに理気の気と同じ概念だが、気象は、あり方、様相、といったニュアンスである。

未発已発は『中庸章句』第一章が典拠であり、未発は喜怒哀楽（情）が発現する前の、心が静謐で偏りのない状態、従って心本来のあり方を保持していると考えられる。（大雑把に言って、心の静が未発、心の動が已発）。従って、未発の気象を觀する、未発の気象を体認することを重要な実践項目とする人々がいた。それが楊龜山——羅豫章——李延平という学統で、李延平は若き日の朱子の師である。

ひとまずここでは、董其昌がこうした宋学の伝統の中での未発の気象の体認を否定していたことを、確認していきたい。

「没撈摸処、切忌撈摸」考

『そもそも唐の裴休『黄檗山断際禅師伝心法要』に於いて、

凡夫取境、道人取心。心境双忘、乃是真法。忘境猶易、忘心至難。人不敢忘心、恐落空無撈摸処、不知空本無空、唯一真法界耳。

凡夫は境（外的対象）を選び取る、しかし道人はおのれの心を選び取る。その心も境もともに忘却してしまふ、となつてはじめて真の法である。境を忘却することはまだしも易しいが、心を忘却する

——心を空ならしめる——ことは至難の業である。世人はなかなか心を忘却しきれない。というのは、虚無に落ち込んで、とっかかりが失われてしまうのではないかと恐れるからだ。あにはからんや、空にはもともと虚無なるものはなく、あるのは万有があるがままの理法の世界一つだけである¹⁾。

とあるのが、董其昌と瞿汝稷(号・洞鯤)との遣り取りで問題となった「没撈摸処」の典拠である。

さらに宋の『大慧普覚禪師語録』『示東峯居士』にも、

却向没撈摸処、没滋味処、試撈摸咬嚼看。撈摸來撈摸去、咬嚼來咬嚼去、忽然向没滋味処咬著舌頭、没撈摸処打失鼻孔、方知趙州老人道、未出家時被菩提使、出家後使得菩提。

さらに手ごたえ(とっかかり)のない(探さないでいい)ところや味のないところに試みに手さぐりし、噛み砕いてみなさい。何回となく手さぐりし、噛み砕いていくうちに、ふと味のないところで舌を噛み、手ごたえのないところで、鼻を見失えば、まさに趙州老人のいう、いまだ出家していない時は菩提に使われ、出家した後、菩提を使い得たりという意味を知れよう。

とあり参禪者に対する教示であって、「咬著舌頭」は、恐らく思慮言語を絶した境地に至った状態の譬喩だと思われる。「打失鼻孔」も同じ方向性の語だろう²⁾。

つまりこの場合も、「撈摸」は「手ごたえ」「とっかかり」、または哲学的には「意識」「想念」の意で用いているのであろう。

さらに『明儒学案』卷二十三、「忠介鄒南先生元標」に、

新安王文軫曰、「丁酉、在南都参訪祝師、認心不真、無可撈摸。坐間日影正照、祝師指曰、『爾認此日影為真日、不知彼陰暗処也是真日』。因此有省。曰、『爾道認心不真、無可撈摸。不知無可撈摸処、便是真心』。

新安の王文軫が言うには、「丁酉に、南都にあつて祝師を参訪し、心を正しく体認できず、とっかかりをも得られなかった。坐する間、日の光がまさに照していた。祝師が指して言うには、『あなたはこの日影を認めて真日としたが、陰暗もまた真日であることを知らない』と。これによつて悟るところがあった」と。鄒元標が言うには「あなたは心を正しく体認できず、探すべきところが無いと言つたが、探すべきところが無いのが、すなわち真心なのだ」と。

とあり、探すべきところ、尋ぬべきところが無いことが、真心とある。

これらの禪語にみた、とっかかり、探すべきところ、「意識」を超える、もしくはない、拘らないというのが真法、真心であるとする禪学の「撈摸」論の議論の蓄積の上に、『画禅室随筆』の未発の氣象論、とっかかりのないところを「探す」「探してはいけない」という見解が形成されたことが分かる。

『画禅室随筆』に見える李卓吾と袁兄弟

この『画禅室随筆』の引用には続きがある。それは、

又微「鼓中無鐘声、鐘中無鼓響、鐘鼓不交參、句句無前後」偈。

瞿曰「不碍」。余亦不肯其語曰「不借」。是夕、唐袁諸君子、初依法門、未能了余此義、即憨山禪師亦兩存之、不能商量究竟。余謂諸公曰、請記取此語、異時必自有會。及袁伯修見李卓吾後、自謂大徹。甲午入都、与余復為禪悅之會。時袁氏兄弟、蕭玄圃、王衷白、陶周望數相過從。余重拳前義、伯修竟猶溟滓余語也。

また「鼓中に鐘声があるのではなく、鐘中に鼓の響きがある訳ではない。鐘鼓互いに交わらない。句句に前後なし」という偈を問う。瞿がいう「さまたげない」と。私がまた肯定せず「借りない」とい

う。

この夕、唐・袁ら諸君子は、初めて法門に依り、いまだ私の意味が分からず、そこで歎山禪師がまた、どちらかに軍配をあげることはなかったので二つとも存したが、究明できなかつた。私が諸公に言うには「この言葉を覚えておきなさい。他日、かならず自然とわかる時がくるだろう」と言った。袁伯修は李卓吾に見えた後、自ら大悟したと思つた。甲午、都に入り、私と禪悦の会を為し、時に袁氏兄弟、蕭玄圃、王衷白、陶周望、こもごも相従つた。私が前義を挙げたが、伯修はついにくらしいままだつた。

とある。「鼓中に鐘声なく、鐘中に鼓響なし。鐘鼓交參せず。句句前後なし」とは、どういう意味だろうか。

まず宋の恵洪『禪林僧宝伝』巻四「福州玄沙備禪師」に⁽³⁾、
動即涉塵勞之境、靜則沈昏醉之鄉。動靜双泯、即落空亡。動靜双収、即漫汗仏性。必須对其塵境、如枯木寒灰、但臨時応用、不失其宜。如鏡照像、不乱光輝。如鳥飛空、不雜空色。所以十方無影像、三界絶行蹤。不墮往来機、不住中間相。鐘中無鼓声、鼓中無鐘聲、鐘鼓不交參、句句無前後。如壮士展臂、不借他力。如師子游行、豈求伴侶。

思念を動かせば生死流転の原因となり、静かなままでは、暗昏の世界に沈溺する。といつても動も静も共に断てば、無記の虚無に落ち込み、動も静も共に閉じれば、己の仏性をくらますことになる。だから外界の事象に対して、枯木寒灰のように構え、その時その場に対応して、ぴたりとツボ(中庸・止揚)を得るようであればならぬ。鏡はさまざまな像を映しても、鏡自体の光を乱すことなく、鳥は空を飛んでも、その空の色に紛れ込んでしまうことはない。かくして、一切の場所に自己の影を残

すことなく、三界に吾足跡を留めることなく、去来常なき諸法の在り方にはまり込まず、また中道的な理念に腰を据えることもない。

鐘には太鼓の響きはなく、太鼓には鐘の響きはない。鐘と鼓の響きが混和しないように、言葉はその一句一句が前後関係なしに独立した絶対性を發揮する。ちょうど壮士が力を揮うのに人の力を借りないように、また獅子が旅するのに道連れを求めはしないように。

とある「動靜」「清濁」の峻別、そして、動、濁を対象化し、交えない意が原拠である。

また董其昌の未発の氣象論と禪、加えて鐘鼓の「借りない」に象徴される動靜の句を知る糸口として、「袁伯修は李卓吾に見えた後、自ら大悟したと思った」とある、袁宗道兄弟与李卓吾（一五二七—一六〇二）との遣り取りに、ここでは注目したい。

先ず『楞嚴經』卷二の、

晦昧、空と為り、空と晦暗との中に、暗を結んで色と為る。（T十九・一一〇下）

の解釈に就いて、李は、『焚書』〈解經文〉の中で⁽⁴⁾、

夫使空而可為、又安得謂之真空哉。縱然為得空來、亦即是掘地出土之空、如今之所共見太虛空耳、與真空總無交涉也。夫其初也、本以晦昧不明之故而為空、其既也、反以為空之故、益晦暗以不明。

もし空が作られるものなら、いったい真空と言えるのだろうか。たとえそうして空を得ても、またこれは地を掘り土を出す空であり、今人が共にみる大空の如きであろう。真空とはすべて交渉のないものである。その初めは、もと晦昧にして明らかならざることから空としたが、その後、かえって空としたことからますます晦暗となり、不明となってしまう。

とし、真空の実相に暗くして、曖昧不明を空とすることを否とする。

さらに、

唯是吾心真空、特地結起一朵晦暗不明之色、本欲為空、而反為色、是以空未及為而色已暗結矣。故曰「結暗為色」。於是即以吾晦暗不明之妄色、雜吾特地為空之妄想、而身相宛然遂具、蓋吾此身原從色想交雜而後有也。

ただ真空なる吾が心にわざわざいちだ一朵の晦暗不明の色（モノトーンではないイメージ）を結びおこし、もとは空たらんとしたのかえって色となつて、空とならず、（空が）暗結して色となるのである。だからいう、「暗を結んで色となる」と。つまり吾が晦暗不明の妄色によつて、わざわざ空となせる妄想を雑え、身相が、さながらに遂に具わつてしまう。思うに、吾がこの身は、もと色と想（想念）とを交雑してのちあるものだからである。

とし、後文で、

吾が色身より、山河大地虚空に至るまで「吾が妙明真心中の一点の物相」とあり、

その自然なる心の相は空じようもなく、

別に「倫物（人の常の情・事物の常理）上に於いて真空を識るべし」（巻一書答）とあることから、その真空論が、ふてぶてしいまでの人間性の肯定に根差していることが分かる⁽⁵⁾。さらに、

比類以觀、則晦昧為空之迷惑、可破也已。且真心既已包却色身、泊一切山河虚空大地諸有為相矣。則以相為心、以心為在色身之内、其迷惑又可破也。

比類によつてみれば、晦昧為空のまよいは、破ることができるだけ。そもそも真心はすでに色身を包み退み、一切の山河虚空あらゆる有為相にまでおよんでいる。しかし相を心とし、心を色身の内にあ

りとすれば、そのまよいもまた破らねばならない。
とここでは結んでいる。

この空への複雑な観念に対して袁宗道（一五六〇—一六〇〇）は『白蘇齋類集』巻十四で、
晦昧為空、為字從來未有如此解者、未有如此直截透徹者。

「晦昧を空と為す」の「為」字は從來このように解したものはおらず、いまだこのように直截透徹な
ものはない。

と全面肯定する遣り取りが残されている。

因みに李卓吾によって悟道を開眼した弟袁中郎（一五六八—一六一〇）は『袁中郎集』巻二十一の中で、
何以如此、不離煩惱而証解脫、此乃古先生誑語。

と煩惱を離れず解脫を証する姿勢を、官途に就いたのち「誑語」とまで厳しく批判して述べている。

よってこれらの仏性と空の不全、動静、煩惱の混濁を説く議論を前提にすれば、つまり、

又徴「鼓中無鐘聲、鐘中無鼓響、鐘鼓不交參、句句無前後」偈。

瞿曰「不碍」。余亦不肯其語曰「不借」。

の意味とは、『禪林僧宝伝』を下地に、静（未発の中）と動（已発の念・煩惱）は本来、混和しないように、前後関係なく独立していることに対して、障りやさまたげがなく自由自在とすることに異議を唱え、峻別すべきという強い批判であり答えなのではなからうか。

そして、その影響として、感情と理性の混濁、雄渾な浄化を是とする袁兄弟と李卓吾の遣り取りの内実がある。

この章は所謂、未発と已発の混淆への批判であることは間違いないだろう。

それに対してこれほどに否定的であるのが董の特徴であり、李卓吾が説く未発・已発を感した「董心」ともやや違う、未発・已発、峻別の上の已発中心の気象観であったことが分かる。

李卓吾と董其昌の時代

『画禅室随筆』には、万曆二六（二五九八）年に、董其昌は李卓吾を訪ねたことが記されている。この時、李卓吾は七十二歳、董其昌は四四歳で、かなりの年齢の差があったが、董其昌は李卓吾を崇敬した。

なお、二人が出会った四年後の万曆三〇年（一六〇二）年に、李卓吾は「あえて乱道を唱え、世を惑わし、民を誣く^{あざむ}」ものとして、官から罪を問われ、獄中で自殺している⁽⁶⁾。

このように述べると、董其昌は一種の過激な思想を抱いた反逆児でもあったかのように思われるが、実際はそうではなかったと神田喜一郎は付言している。

つまり思想的には李卓吾に共鳴しても、実際の行動の上には極端なことをなしえなかった。

それに当時の士大夫の間には、仏教の研究が盛んに行われており、董其昌も仏教に心を惹かれており、董其昌の出した明王朝の万曆時代は「孔子の教法に遵わずして、意を禅教に溺る」（一六〇二年、時の礼部給事張問達が李卓吾を弾劾した疏の中の二節）というのが、一般の風潮であった。

李卓吾も王陽明の学問をおさめた学者であるが、禅学に心酔して、その身は儒服をつけながら、仏寺に起居するという状態で、その学問は儒仏、いずれとも分けられない。

また三教一致の思想を抱き、道家の「因声一声」も、釈家の「未生以前」も、儒家の「未発之中」に對しても、要するに帰着するところは同一で、いずれも「人をして学に参ぜしめるための話頭」に過ぎないと説く⁽⁷⁾。

また李卓吾とともに董其昌が平生崇敬した達観真可(一五四三―一六〇四)をここで挙げなければならない。達観真可は、雲棲株宏、憨山德清と並んで、明末万曆時代に出た三大師の一人で、儒学にも深い造詣を持ち、泰州学派、陽明学に心を寄せていた。

政治問題にも関心を示し、最後に砵税の害を痛論し、神宗の逆鱗に触れ、獄中刑に処せられ死んだ禅僧である。

その達観は李卓吾についても「卓吾天台」という文を残している。

『紫柏尊者全集』卷二十一、「卓吾天台」の原文を見ると、達観の趣旨は、未発を水、已発を波と体用の関係でとらえ、未発已発ともに取らず、また捨てずという立場であり、次の李卓吾と天台(耿子庸)両者ともに与せずというものがある。

達観は、天台と卓吾の四書の喫緊切要の語として、前者が『孟子』の「聖人は人倫の至り」を挙げ、後者が『中庸』の「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中という」を挙げ論争したのに対して、以下のように主張した。

「死水は固より竜を蔵すべからず。活水もまた豈に竜を蔵す所ならんや」と達観は古徳の言を引くが、これは「仮竜」について言ったものだろう。

つまり死水は「聖人は人倫の至なり」の語、活水は「未発の中」の語を当てたものと考えられ、死水では竜は生きられず、さりとて活水でなければならぬという理由もない。真竜ならば、水の死活は問題でなく、死活は竜にあって水にないという、両者を裁断する。

もつとも、そうした一般の風潮に抗して、旧来の伝統を守り、程朱の学問を奉ずる正統派の学者も少なくなかったからこそ、李卓吾も正統派の学者から、激しい非難攻撃を蒙って、ついには悲惨な最期を遂

げねばならぬ運命に追い込まれたのであろう。

神田喜一郎は、李卓吾や董其昌に蜀学、つまり蘇軾の影響をみるが⁽⁸⁾、特に儒仏を峻別する正統な程朱の学問に対して、この万暦時代ほど、それに反対する風潮が巻き起こった時代はなかった。そうした時代に李卓吾と董其昌は活躍していたのである⁽⁹⁾。

小結

以上『画禅室随筆』の一つの章から、董其昌の理学と禪の思想構造に就いて確認した。

その上で、董の画論は、朱子学とは違う方向性を強く孕み、また李卓吾とも少しく異なっていた。ここでは、二つの観念、それは未発の工夫を強く拒否するも、未発と已発、静は静、動は動と静動、清濁を根源的に峻別するものであったことが導き出せたと思う。

そして、未発の中の存在は認めるが不可触で、動静峻別、専ら「已発の氣象(動・煩惱・氣韻)」中心であったがゆえに、袁伯修は、李卓吾との会談後、混淆(渾)と勘違いし、また暗いままであったと言われたのではなからうか。

つまり、心の塵濁(色)を取り除くという「無師智」の比喩に即して考えれば、塵濁が取り除かれれば、本来の「無師智」(氣韻(を発す精神境地))が現れ、常に已発、感情は動であると換言できよう。

そのためには一つに未発の中(静)を峻別、措定し、さらに李の「煩惱(色・想)」混淆という「濁」よりは、常に「淡」「清」を尊び、動、感情の「氣韻」を感受する⁽¹⁰⁾、玄妙な抽象的な世界、心象風景を構成する。

つまり董其昌は静動、理性と感情の膠着に対して、淡泊に分化し、感情を対象化することによって、

その「雄渾」な有り様を嫌ったのであろう。換言すれば、平淡化してから、情を伸びやかに肯定化したのである。

それを「撈摸」「意識」「想念」を超越、囚われない真心、真法で受け止める禪学によって、芸術制作等も行っていたという蓋然性は定位できるのではなからうか。

【注釈】

- (1) 入矢義高『禪の語録 8 伝心法要・宛陵録』（筑摩書房 一九六九年）
- (2) 石井修道『大乘仏典 中国・日本篇12 禪語録』（中央公論社 一九九二年）を参考にした。
- (3) 柳田聖山編『禪林僧宝伝・訳注（一）』（禪の文化・資料編、京都大学人文科学研究所 一九八八年）
- (4) 『焚書』の邦訳は、増井経夫訳『焚書——明代異端の書』（平凡社 一九六九年）を概ね踏襲した。
- (5) 荒木見悟『明末宗教思想研究』（付録）公安派の仏教思想一、袁宗道の仏教思想』（創文社 一九七九年）
- (6) 神田喜一郎『董其昌の書論の基礎となったもの』（『書道全集』第二十一卷 中国 明Ⅱ清Ⅰ 平凡社 一九六二年）
- (7) 神田喜一郎『董其昌の思想について』（『禪学研究』58 禪学研究會編 一九七〇年）
- (8) 同右
- (9) 「神田喜一郎『董其昌の書論の基礎となったもの』（『書道全集』第二十一卷 中国 明Ⅱ清Ⅰ 平凡社 一九六一年）
- (10) 陳佑真 松宮貴之「董其昌に於ける陽明学と禪理解に基づく書画論に就いての考察」（『書法漢学研究』二十八号 二〇二一年）

未発の気象論と禪 —董其昌に於ける道学と仏教の融合と芸術への反映に就いての一考察(松宮 貴之)