

規伯玄方『三教質疑抄』における三教一致思想

松波 直弘

はじめに

墮落。江戸期の仏教というところ、かつてはこう評されたこと(1)もある。

確かに、鎌倉期のように浄土教の展開や禅宗の導入といった際立った動向があるわけでもなく、時代を象徴するような祖師たちが続出するようなこともなかった。その意味では、日本の宗教史や思想史を語る上では、仏教が〈主役〉の座から退いた感もある。ただし、これは現代から歴史を振り返って見た際の〈語り〉や〈論じ方〉による部分も多く、実際問題として、仏教という宗教の存在自体が衰亡していったわけではない。江戸期の仏教は幕府による寺社体制を担う勢力として厳然としてあり、政治主導の面もあるとは言え、「檀家」という多くの信者を登録するといふ形になっていた。幕末から維新时期にいわゆる廃仏毀釈による被害なども経験したが、近代以降の新興宗派も含めて、現代に至ってもなお、日本において仏教が有数の宗教として現存している事実は、今更言うまでもないであろう。

朱子学や陽明学の系統とされる儒者たち、あるいは、朱子学のような後発の学説を批判し、儒学として本来あるべき姿を追求した古学や古文辞学などの学派に代表される儒教・儒学の展開。日本の古典研究を主として、漢学要素を切り離した和学の在り方を模索する国学。前代に成立した度会神道や吉田神道などに影響を受けつつ展開する神道説。こうした要素が江戸期の学問、宗教や思想においては、主筋として論じられやすい傾向にある。

だが、江戸期よりも前に仏教が〈主役〉であったにしても、無論、この時期の日本で儒学が全く行われなかったわけではない。朱子学のような後発の学問も鎌倉期には伝えられており、禅宗の中では、儒学研鑽を主とする「儒林」と呼ばれる集団も形成されていた。ただ、仏教の祖師たちと同じくらいに際立った儒者や、その思想が書かれた文献という存在は見出しにくい。結果として、江戸期を迎えるより前の儒教・儒学は、〈語る事が難しいもの〉となっている。江戸期においては、それに仏教が該当するという面も考慮すべきであろう。

ただ、江戸期の仏教に新要素が無かったかと言えば、そうでもない。江戸幕府による宗教統制そのものが、仏教を新局面に向かわせた部分も指摘できる。例えば、曹洞宗について言えば、彼らは必ずしも宗祖と仰ぐ道元（一二〇〇）を頂点とした一集団として動いてきたわけではなかった。道元が開いた永平寺は、道元寂後数十年で内部対立によって停滞。その一方で、永平寺を離れた義介（一二二九）の弟子にあたる瑩山紹瑾（一二六八）が開いた総持寺や永光寺が勢力を伸ばす。結果として、曹洞宗と称する多くの寺院は、総持寺系や永光寺系に連なり、永平寺は宗祖道元が開いた寺院ではあるものの、教線としては総持寺系や永光寺系が遥かに大きくなっていった。しかし、徳川幕府が社体制として命じたのは永平寺と総持寺を両本山とする一つの〈曹洞宗〉であった。現在の宗教法人や宗教団体のイメージからすると、まず宗派があって、そこに属する宗教施設がある、とするのが通例のようにも思えるが、これはいわば現代的な見方であり、当時の曹洞宗はそのような状態ではない。永平寺も総持寺も永光寺も一括りにして、一つの

宗派として運営するという事態は、実質初めての局面だったのであり、しかも、その宗派内の実勢として、数字上は必ずしも大きくなかった永平寺が両本山の一角に据えられたのである。当然のごとく、宗派内には混乱も生じ、本末の上下関係をめぐっての争いも発生した。この時期の曹洞宗の動向の一つとして「宗統復古運動」を取り上げることができ、その要因には、江戸期に入って新たに設定された〈曹洞宗〉という枠組みに対して一定の規範を作り直さなければならなかった、という現実が関わっている。その時に、〈曹洞宗〉として、宗祖である道元の言葉をあらためて振り返ろうという動きが生じてくる。

ただし、曹洞宗の「宗統復古運動」は、その呼称こそ「復古」ではあるが、内容からすると完全に道元へと立ち戻ったわけではない。例えば、道元自身は中国の曹洞宗で行われていた五位思想の採用を禁じているが、道元の門下たちの多くはこれを採用し、江戸期の「宗統復古運動」を経ても、この傾向は続くことになる。「復古」といっても完全に古に復するのではなく、あくまでも、江戸期当時の状況下において「古」を取り入れるというのが実際のところであった。〈古色を伴う新しい動向〉なのである。

こうした、いわば〈古くて新しい〉という要素は、江戸期の仏教が〈三教論〉において直面した問題でもあった。〈三教論〉は、元来は中国において仏教が導入をめぐって、中国固有の儒教や老荘思想と、外来の仏教との関係が論点とされたもので、三者の差異や、共通項の模索などが内容となる。中国では儒、道（老荘）、仏の三者が基本となるが、日本では特に江戸中期以降、儒、仏、神（神道）という形で〈三教論〉が展開されることが多くなる。また、〈三教論〉が持ち出される際には、宗教間での差異を強調して他者排斥を目的する場合と、それぞれの宗教に差異を認めつつも通底する部分に注目して一致・融和を図るケースと、大別して二種となる。さらに、この二種では特に、前者には仏教排斥を主張する儒学が該当することが多くなりやすく、全ての立場を一つにする〈三教一致〉を表明する

のは仏教に多いという傾向はうかがえる。日本では儒学勢が伸張する江戸期に入って活発になり、すでに述べたように、神道の立場が新たな要素として加わってくる。この場合、儒学は神道との融和を図った上で仏教を排斥することが多く、「儒仏論争」という形で表面化することも多い。

ただし、こうした〈三教論〉や儒仏関係論、中国思想と仏教との交渉論は、古くは格義仏教へ遡り、本来は中国への仏教伝来を契機として議論されたところである。日本で活発化したのは江戸期であっても、議論の展開自体は既に千五百年ほど経過していた。さらに、〈三教一致〉の言説は、中国では禅宗が得意としたところであり、その思想は鎌倉期の日本に既に伝えられている。

つまり、江戸期の仏教側、特に禅宗の立場からすると、当時活発化した〈三教論〉の多く、特に儒学からの仏教批判は既に中国で行われ、日本へ伝達済みのものであり、一々の議論に決着がついているかはともかく、既知の事項であり、蓄積済みの知識であった。この意味で、少なくとも、日本特有の神道の要素が入り込まない〈三教論〉や儒仏論争は、それが活発化しても、〈古い〉問題の継続という面が少なからずある。

本稿で取り上げる『三教質疑抄』は、対馬藩で朝鮮通信使に関わった禅僧、規伯玄方（一五六八）⁽²⁾が、その晩年に出版したものである。同書はその序文において、

三教ノ道、其所教有異ヲ以テ古今ノ論辨スルコト未已。殊ニ衰世末学ニ至テハ其浅深可否ヲ不知シテ古人ノ教ヲ設ル言ニ就テ種々ノ説ヲ作ス。只己ニ味キノミアラス多ク人ヲ惑ス、可哀哉⁽²⁾

と述べており、規伯玄方は、当時の儒者たちが論じている〈三教論〉や仏教批判について、やたらと古い言葉を持ち

出すだけで、その要所をわかっていないと嘆いている。つまり、禅僧である玄方から見れば、当時の儒者たちによる議論は、単なる蒸し返しに過ぎず、場合によっては、その批判に対する回答が仏教側には既に蓄積されており、建設的な話にはならない無駄となってしまう。その意味では〈新しいのに、古臭い〉議論に過ぎない。『三教質疑抄』の中で、規伯玄方は仏・儒・道（老莊）の〈三教一致〉説を羅列していくが、その意義には、当時勢いを増してきた儒学を返り討ちにするというより、古い議論を終わらせる、という意味合いがあるようにも思われる。

その上で『三教質疑抄』の序文には、

予、竊ニ謂フニ、三教ノ道、厥言雖如有異、其旨皆帰於至誠者乎（異なり有るが如しと雖も、其の旨は皆、至誠に帰するか）⁽³⁾

とも述べられており、仏・儒・道のそれぞれにおいて言葉に現れる面では相違するが、通底するところは同じで、それは皆「至誠」に帰する、とされている。三教が共有すべき要素について、仏教色が濃い言葉を使い、仏教の観点を主としてまとめようとしているのではなく、「至誠」という、その言葉自体が中国思想でも仏教でも通用するレベルが選択されている。この点から、著者である規伯玄方に、禅僧という立場を持ちながらも三教を平等な線に置こうとしている姿勢を見出すことができる。

儒者からの仏教批判をただ打ち返すのではなく、古い議論に終始する流れに楔が打たれることで、江戸期の〈三教論〉が本当の〈古くて新しい〉地平へと進んでいく。その過程の一端として『三教質疑抄』という書物の位置づけを、本稿での試みとしたい。

1 規伯玄方について

本稿で取り上げる『三教質疑抄』の著者、規伯玄方は、宗派としては臨濟宗幻住派に属する禅僧である。天正十六年（一五八八）に筑紫に生まれ、博多の聖福寺や京の東福寺の住持などを歴任した景輦玄蘇（〔一五三七〕）に師事する。師の後継者として対馬藩における対朝鮮外交僧を務め、後に「日朝間国書改ざん事件」⁽⁴⁾の中心的人物のひとりとなる。

この事件は、「対馬一件」や「柳川一件」の別名でも呼ばれ、規伯玄方を含む関係者が処罰されるに至った。豊臣秀吉による朝鮮出兵以降、その戦後処理や、明との朝貢関係が絡む国同士の立場など、様々な面で噛み合わない朝鮮（李朝）と徳川幕府との間を取り持つため、対馬藩とその外交僧であった規伯玄方らは偽装をしてまで関係改善に苦慮した。その成果は挙がったものの、対馬藩内では家臣・柳川調興（〔一六〇三〕）派と、藩主・宗義成（〔一六〇四〕）派との間に内部対立が勃発。結果として、寛永十一年（一六三四）、柳川調興の内部告発によって国書改ざんが明るみに出ることとなり、幕府預かりの訴訟へ発展する。幕府による沙汰は「喧嘩両成敗」の形で判断され、藩主派の中心人物であった外交僧・規伯玄方と、これに対立した柳川調興とともに流罪（藩主・宗義成は咎め無し）となった。

南部藩への流罪となった規伯玄方は、万治元年（一六五八）に赦免されて京都・南禅寺に入り、『無門関私鈔』、『般若心経鈔』、『三教質疑抄』などを刊行した。その後、寛文元年（一六六一）に大坂で死去する。

規伯玄方は、政治的手腕だけでなく、仏書・漢籍に通じ、詩文に長けた人物と評され、南部藩に流刑中には、酪農や鉄器などの事業にも関わったと言われる。現代風に評するなら、マルチな才能を發揮した教養人、である。

また、「国書改ざん事件」の幕府裁定には、儒官として林羅山（〔一六五七〕）が関与しており、処分が下されるまでの

過程で規伯玄方と接触する機会があった可能性も高い。儒学による仏教批判の先鋒格である羅山と邂逅していれば、規伯玄方が後に『三教質疑抄』を著す動機の一つになったとも推測される。

2 『三教質疑抄』について

『三教質疑抄』は、万治二年（一六五九）に京都の田原二左衛門という版元から刊行された。著者は、規伯玄方（『三教質疑抄』での著者名は「自雲」の号）である。現存本は大谷大学所蔵本と本稿著者所有本のほか、管見の及ぶ限りでは確認できない。上記二本は同一版と推定できる。以下、本稿著者所有本を元に、書誌情報を記しておく。

判型は、法量27.3センチ、界量19.2センチのいわゆる大本である。外題は、本稿著者所有本では題簽が破損しているが、残存部から「三教質疑抄」と推定可能。内題も「三教質疑抄」。著者名は内題の下に「自雲私記」とある。奥には「萬治二年己亥霜月吉日 二条通鶴屋町田原二左衛門新刊」との刊記が記される。

版元の「田原二左衛門」は、禅宗系の仏書を多く手掛けており、中国仏教において儒仏一致が述べられたことで知られる『輔教編』の刊行も行っている。⁽⁵⁾ 禅僧である規伯玄方の著述を扱う点に、特に疑問は見出せない。

『三教質疑抄』の流通期間は、目録上、正徳年間（一七一六頃）⁽⁶⁾まで確認できる。万治二年（一六五九）の刊行以降に改版があった可能性は薄いと見られる。

以上の書誌情報から、『三教質疑抄』の内容確認には、本稿筆者所有本、もしくは大谷大学所蔵本を使用することで十分であると考えられる。

また、『三教質疑抄』は全四十丁の紙数になるが、三十三丁オモテからは「附録」として「晦溪夜話」という別題

の文章が収録され、さらに三十七丁ウラの途中からは「無識無得辨」と題された小編に切り替わる。これらの附録の著者も同じ規伯玄方である。したがって、事実上、「三教質疑抄」、「晦溪夜話」、「無識無得辨」の三篇が収録されていることになる。ただし、附録も含めて、仏・儒・道の〈三教一致〉を示す文章になっており、『三教質疑抄』全体としては同一コンセプトと見て差し支えない。

なお、文章での混乱を避けるため、便宜上、本稿では以下のように表記を統一する。書籍全体を指す場合には『三教質疑抄』とし、これに対して、書籍内の一丁から三十二丁を占める「三教質疑抄」の部分を示す時には、「質疑抄」と略称を用いる。そのほか、「晦溪夜話」と「無識無得辨」については、それぞれの名称をそのまま使用する。

*

「質疑抄」は明確な章立てはなされていないものの、〈三教論〉に関連する文献からの引用文と、それへの規伯玄方のコメントという形で構成されている。引用されている文献から概要をまとめみると、以下のようなになる。

【一丁ウラ〜六丁ウラ】

- ・宋孝宗「原道辯」（出典と思われる覚岸『釈氏稽古略』巻四では「原道論」⁽⁸⁾）
- ・『続伝燈録』巻第十の劉興朝の話
- ・『釈氏通鑑』巻十一の「東林碑」

【六丁ウラ〜二十丁オモテ】

- ・大珠慧海、中峯明本、大慧普覚、雪巖法欽らの話。

・仏日契高『輔教篇』

・永明延寿『宗鏡録』

【二十丁ウラ～二十九オモテ】

・『論語』為政篇、里仁篇

・陳淳『性理字義』

・周敦頤『通書』

【二十九丁オモテ～三十二丁ウラ】

・『清信士度人経』帰敬偈

・永明延寿『宗鏡録』

・大慧普覚、笑隱大訶の語話

このような引用文について、規伯玄方は自身の意見を述べていくわけであるが、「質疑抄」は、皇帝や在家居士の議論から始まって、禅宗を主とした仏教、儒教系の文献を経て、最後は仏教というような大まかな流れになっている。また、附録として収録されている「晦溪夜話」でも『論語』、『中庸』、楊龜山（楊時）などの儒教系と、大慈寰中や天台豊干の語話など仏教系の文献引用に対して、規伯玄方が意見を述べる形になっている。

最後の「無識無得辨」は、『論語』述而篇の「黙而識之」というくだりと、仏教で言うところの「默然」や「無心」

を重ねようという論考である。

こうした引用の傾向からすると、規伯玄方が禅僧であるため、禅宗系の文献が多くなりがちではあるが、儒教の文献、特に『論語』の解釈を重視していることも読み取れる。つまり、規伯玄方は中国への仏教伝来以降に実際に生じた〈三教論〉だけではなく、仏教伝来以前に成立した儒教聖典である『論語』からも、〈三教一致〉の要素を読み取るうとしていることになる。

例えば、『論語』為政篇に見られる「異端」という言葉について、

程朱ノ時ニ至テハ仏教モ漢土ニ渡リ、老子ノ道モ盛ニ行ル、故ニ、老仏トモニ同ク異端也トシテ甚是ヲ排斥ス。

其言バニ本ヅイテ今時衰末ノ儒ヲ学フ者、黄口雛学ノ如キモ仏老ヲ誹謗ス⁽⁹⁾

としており、孔子の言う「異端」に仏教を含めたのは、宋学以降の後発の儒者たちであり、これを単に鵜呑みにするだけで仏教を排斥するのは間違いであると、規伯玄方は述べる。さらに、これに続けて、

先儒（朱熹）ノ言ニ曰、有善于己、然後可以責人之善、無惡于己、然後可以正人之惡（善の己に有りて、然る後に人の善を責むるべし、惡の己に無くして、然る後に人の惡を正すべし）ト有レハ、排斥スルコトノ甚キ者ハ己レノ道ニモ闇キニアラスヤ⁽¹⁰⁾

というように朱熹の『大学章句』にある言葉を引いて、仏教を非難するなら、まずは自身の善惡を弁えてからすべき

であると皮肉を述べ、そこに誠意はないと断じた。当時の儒者たちには、寧ろ虚心坦懐に『論語』などを読むように促していると思われる。

ただし、無論のこと、規伯玄方も孔子が〈三教一致〉を述べているなどとするのではない。孔子の言葉の中に仏教に通ずる要素が読み取れるのであるから、後代の儒者たちもそのような部分を汲み取って、仏教との一致を述べたいべきであり、無闇に仏教を排斥するような行為は「儒者としておかしい」と、規伯玄方は主張するのである。

3 江戸期における〈三教論〉の概観

『三教質疑抄』の内容に踏み込む前に、江戸期における〈三教論〉の展開について概観するが、既に前田勉氏による整理(1)が示されているため、本稿でもこれを参考と仰ぎたい。前田氏の区分は、あくまでも「江戸時代における仏教と諸思想の関係」を整理するためのものであるが、〈三教論〉の展開としても、骨子は通ずる部分があると考えられる。さしあたり、時期区分を示してみると、次ようになる。

第一期（十七世紀）… 儒仏論争

第二期（十八世紀前半）… 儒・仏・神（神道）の三教論の展開

第三期（十八世紀後半以降）… 国学の展開

第一期である十七世紀は、林羅山や山崎闇斎（一六八八）といった儒学側がその立場を切り拓くために仏教排斥を

仕掛けた時期と言える。無論、こうした動きに仏教側も黙していたわけではなく、反発を生じることもあった。

第二期に至ると、〈三教論〉の中に「神道」という要素が入り込んでくる。本来は中国における宗教・学問の問題として展開した〈三教論〉が、徐々に日本における論点として新たな局面を迎えることになる。また、儒学の側としても、一定の立場を形成した後になるため、仮想敵としての仏教を叩く必要性は薄くなってきている。

そして、第三期に至ると、国学の動向が顕在化し、「神道」を中心にして、さらなる展開を見せることになる。いわば、〈三教論〉の要に「神道」が位置に座し、外来の宗教・学問である「仏」、「儒」に睨みをきかせるような形も現れてくる。

本稿筆者の視点も含めながら整理すると、以上のようなになる。この三区分法では、〈三教論〉の展開に「神道」が導入される意義が明確に示され、元来は中国で派生した課題が江戸期に日本思想として展開する様が描写される。

こうした時代区分の中では、本稿で取り上げる『三教質疑抄』は第一期に相当することになるが、すでに前段で述べたように、著者の規伯玄方は儒学を否定するのでもなければ、仏教の優位性を強く述べたものでもない。無反省・不勉強の内ただ仏教を批判するだけの儒者たちの姿勢は不誠実であるとして、規伯玄方が要求しているのは、むしろ「儒者としての自覚」である。そのような誠意ある自覚をもって儒学に臨めば、仏教を批判するようなことはなく、そこには〈三教一致〉という地平が広がっているはずだと主張する。

儒学と仏教が角を突き合わせて対峙した感のある〈儒仏論争〉の中で、このような規伯玄方の姿勢は穩健と言える部類かもしれない。禅僧でありながら、儒者の立場からも眺めるような視座を持ち合わせている。その意味で、『三教質疑抄』は〈儒仏論争〉という時代性の中では地味な立ち位置になるかもしれないが、この時代に模索された解決策の一つとは言えるだろう。

*

本稿の扱う主要テキストが『三教質疑抄』であるため、既出の時期区分では第一期を対象とすべきであるが、〈三教論〉の展開については、いくつか補足しておきたい。

さきの時代区分では、特に第二期以降に神道の要素が加わった仏・儒・神の〈三教論〉が多く述べられるようにするが、この流れに影響を与えたものとして『先代旧事本紀大成経』（以下『大成経』）の出現について述べておきたい。

この『大成経』は、黄檗禅僧・潮音道海（一六二八—一六九五）や、伊勢第三宮・伊雑宮の神官・長野采女（一六八七）らが聖徳太子に仮託して偽撰した〈伝承・国史〉である。延宝年間に刊行され、潮音にとっては、排仏論に対抗する〈三教一致の伝承〉という意義が込められたものであり、当時の仏教者からすれば歓迎すべき点も少なくなかった。この書自体は天和元年（一六八一）に幕命によって禁書とされてしまったものの、その後も影響を残していく。過去に拙稿^{〔12〕}でその一例を取り上げたが、この『大成経』の記述を「国史」や「史書」として、引用する書物も散見される。いわば、〈偽書〉が一部では〈公式扱い〉になってしまったようなものであるが、〈三教論〉の展開には、こうした局面も見受けられる。

つまり、儒・仏・神の〈三教論〉においては、その〈論〉が形成されただけでなく、それが拠り所とすべき文献自体が偽装されていることがある。〈三教論〉を述べる者が、その偽装を知って敢えて使っているのか、あるいはそれを実物と信じ込んで使用しているのかはともかく、インド由来の「仏」、中国由来の「儒」、日本由来の「神」という三様の三者が会する〈三教論〉では、根拠とする〈原点〉や〈古物〉から偽装されるというケースも含めた一定の力業がなければ容易になしえないという根本的な問題も存する。こうした意味でも、中国で既に展開された〈三教論〉や〈儒仏論〉を土台とし、インド由来の仏教と中国思想の二項を軸にする仏・儒・道の〈三教論〉とは異質にならざ

るを得ないという事情は付け加えておきたい。

また、『三教論』に含まれ得る「道」についてだが、『三教質疑抄』での「道」にあたるものは、いわゆる老莊思想に限られる。ただし、「道教」という表現を用いた場合、元始天尊や太上老君などの神格が登場する宗教体系や民間信仰としての「道教」もあり得ることになる。本稿筆者の管見の及ぶ限りであるが、実際に江戸期の書物の中には、こうした宗教として「道教」を主眼とした宗教論も見られる。この場合は、道・儒・仏・神の四教となる。さらに、易説やその解釈論、陰陽五行説などは、「儒」や「道」のコアな思想とは別口で使用される場合もあり、仏教系の『三教論』でも世界観構成に利用されるケースがある。⁽¹³⁾

こうした細かい状況を考慮すれば、『三教論』をめぐる様相はさらに複雑になってしまいが、少なくとも、本稿で取り上げる『三教質疑抄』は、当時の儒者に対して、「儒」の立場からでも理解し得るはずの『三教一致』を規伯玄方が主張するものであり、明解な論点に立っているものと言えるだろう。

4 『三教質疑抄』における「至誠」と学問

本節では、規伯玄方が『三教質疑抄』において、『三教一致』説の要としている事柄について、あらためて考察していきたい。

既に述べたように、規伯玄方は序文において三教に通ずるものは「至誠」であると述べており、無闇に仏教を批判するだけの当時の儒者たちには、現実的な態度としても「至誠」をもって三教の在り方を学ぶべきと論している。三教はそれぞれの優劣を競い合うべきものでなく、相違点があることは承知の上で互いに通底する部分を見出だそうと

するのが、規伯玄方のスタンスである。その際のポイントとなるのが「至誠」というわけであるが、『三教質疑抄』を通じて、必ずしも「至誠」という言葉が繰り返し述べられるわけではない。

「質疑抄」の中で、『性理字義』における仏教批判の引用について述べる場面で、規伯玄方は次のように述べている。

末世ノ仏ヲ学フ者、愚痴無学ニシテ剩名利ノミ專トシテ、学ビザルヲ学ビタリトシ、悟ラザルヲ悟レリト云ツテ殊勝ヲ作り檀施ヲ貪ル者ヲ以テ仏ノ道ヲ誇ラバ、実ニ杓子定規ト云諺ノ如クニシテ我慢邪見ノ人ト知ルヘシ。世間ノ道ニ於テモ亦相似タルコト有り。堯舜ノ冠服ヲ著テ天下ノ主ト云トモ其心其行ヒ堯舜ノ如クナラズ⁽¹⁴⁾

規伯玄方の観点からすると、仏教者の方にも反省すべき点が少ないから存する。仏教者の中にも、名譽や富、利益を得ることばかりを考えて、まともな学問も修行もせず、形ばかり僧の身なりをしているような者がいる。規伯玄方は、こうした仏教側の悪弊を認めた上で、このような偽の仏教者を対象として、仏教そのものを批判しようとするのは、間違いであると述べている。そして、それは儒者の世界でも同じで、立派な身なりをしているだけで中身が伴っていないこともあるだろう、と続ける。

仏教は親の恩愛を捨てて出家する親不幸である、という儒教側からの定番の批判に関して述べる場面では、

特ニ出家ハ四姓出家同一釈氏トテ親族ノ姓ヲ棄、釈氏ニ帰スル故ニ俗姓ヲ董サス道ヲダニ明メ得レハ、国王大臣ノ師トモナルホドニ広大ノ至孝不可比。然リト云ヘトモ、無能坊ノ仏衣ヲ著、仏袈裟ヲ掛テ、同一釈氏ト思ハ、自ら施罪ヲ受ルノミナラス、父母ヲシテ無間ニ陥ラシメンコト無疑也⁽¹⁵⁾

としており、形だけの「無能坊」は規伯玄方にとっても認められない存在である。これは仏教者としても批判すべきものであり、これは謂わば、「儒」からも見ても、「仏」から見ても〈共通の敵〉である。

そこで、さきほどの『性理字義』のくだり（本稿二つ前の引用）の続きでは、

儒ノ書ヲ講誦ストモ儒行無クンハ真儒タルベケンヤ⁽¹⁶⁾

と述べ、当時の儒者たちにも「真儒」としての行動を期待している。このような部分からは、規伯玄方が要求する「至誠」は、単に言葉や理屈の問題だけではなく、実際の行動に表れるものであり、その点では、「至誠」の足らぬ仏教者の存在も認めざるをえなかった。ただし、そうした時代の仏教を批判するにせよ、至らぬ仏教者をあげつらって仏教そのものを非難することは、それはそれで「至誠」に悖ると言うのである。

そうであるから、規伯玄方は、後発の儒者たちが仏教批判をすることに幾分の苦言は呈するものの、その大本である『論語』や儒教そのものの在り方には矛先を向けない。そうした態度そのものが儒に対して規伯玄方が示す「至誠」であり、『三教質疑抄』というテキストの論調からは、そのような「至誠」がうかがえる。

「晦溪夜話」において、宋代の劉安世と司馬光が『論語』の「恕」について問答する文章を引いた後、規伯玄方は次のように述べている。

私ニ解シテ曰ク、恕トハ己ヲ推シテ物ニ及ブノ謂ニシテ乃チ仁ヲ求ムルノ要ナリ。誠トハ真実無妄ノ謂ニシテ乃

チ道ニ入ルノ術ナリ。人ニ誠心ノ無キトキハ則チ百家之書ヲ学ブト雖モ徒ニ言語ノミヲ講ジテ未ダ道之所在ヲ知ラズ。亦、仁心ノ無ケレバ則チ万善之ニ行有リト雖モ只ダ偏小ノ事ヲ務メテ、豈ニ广大之徳ニ到ランヤ。然ラバ則チ凡ソ道ヲ学ブ者ハ、最モ宜ク其ノ要ト術トヲ識察スベシ⁽¹⁷⁾

「誠」は、学問を深めていくための「術」であり、これが無ければ言葉の表層を知るだけで、重要な部分には届かない。つまり、儒者は孔子の言う「恕」を学ぶことで「誠」知り、「誠」を知れば学問に対する態度がわかる。そうなれば、無闇に仏教を批判することなどはない。ただ、これは仏教の側にも言えるはずで、「恕」は孔子の言葉であると片づけて、その言わんとする所を省みないのであれば、そこに「誠」は無い。仏教者から見れば、儒教の中にも大事な教えがあることは認めなければいけないのである。

つまり、規伯玄方の言う「至誠」は、儒であるか、仏であるかを問わず、学問に必要な態度であり、これを以てそれぞれが学問を追求することで、〈三教一致〉は成り立つ。この意味では、三教のいずれの立場であるかよりも、学問する者という人間としての要求であると言えるだろう。

5 〈三教一致〉の結節点

では、「至誠」のもう一つの面、三教を繋ぐ部分はどうであろうか。

予竊ニ三教所立ノ道ヲ按ズルニ、他摠シテ別無シ。惟ダ自心ヲ誠悟セシムルニ在ルノミ⁽¹⁸⁾

規伯玄方『三教質疑抄』における三教一致思想（松波）

「無識無得辨」では、三教の根本は「自心ヲ誠悟」することにあると、規伯玄方は示している。単に「自心を悟る」や「自己の本性を知る」ということであれば、「直指人心」や「見性成仏」という言説を有する禅宗の立場からは述べやすい事柄である。

たとえば、規伯玄方も「質疑抄」の中で、

唐宋ノ世ニ至テ禅法盛ニシテ国王大臣多ク儒ヲ棄、仏ニ歸スルコトハ明心見性、因果業報ノ説、甚親切ナルガ為也⁽¹⁹⁾

と述べており、禅宗の言説の特徴に「明心見性」を挙げている。

また、別の箇所では、

一箇無相ノ真心、諸仏ヨリ一切衆生ニ至テ皆具足スレトモ、無始ノ無明ニ依テ六道ニ流転ス。専ラ色法ニ執着スルコトヲ教誡スル也。此一仏靈心ノ体ハ無相ニシテ不可見、不可知ナリ。鏡ノ自照スコトヲ知ラズ、火ノ自焼スルコトヲ知ズシテ、照スガ如ク、焼クガ如シ。心体ノ靈知モ此ノ如クナルガ故ニ、色身ノ妄執ヲタニモ離レハ自然ニ眞実清浄ノ本心顯ル、也⁽²⁰⁾

と述べている。仏も衆生も変わらぬ「靈心」、「靈知」を持っているため、悟りを得るとするのは、何か新しいものを

得るのではなく、本来から持っている「本心」を顕すことだとされている。

ここで述べられている「靈心」や「靈知」は、

空寂の心は靈知不昧なり。即ち此の空寂の知、是れ汝が真性なり⁽²¹⁾

真心は、靈知寂照を以て心と為し、不空無住を体と為し、実相を相と為す⁽²²⁾

真妄の二知は、名のみ有りて、体無し。靈靈たる心の独知す。是れを靈知の仏と名づく。是れ禪の正談なり⁽²³⁾

というように禅宗系の文献に散見される表現であり、「直指人心」や「見性成仏」の言説として使われることが多い。この限りで、禅僧であった規伯玄方が、「見性成仏」や「靈知」を重視するような見解を有していることは妥当であろう。ただし、「無識無得辨」において、三教の要を「自心ヲ誠悟」と表現している点は、いささか気にかかる。「誠悟」という言い方は、管見の及ぶ限り、禅宗においてほとんど使用例がなく、少なくとも通用の表現ではないと思われる。

「無識無得辨」の最後部、すなわち『三教質疑抄』の掉尾には、さきほどの「自心ヲ誠悟」の引用部から続いて、次のようにある。

至竟、看来レバ、異行同心、同心異行ニシテ、一即三、三即一ナリ。只ダ自ラ誠心達悟之人ノミ、方ニ須ク証ス

ルコト有ン。噫吁、如今、聖ヲ去ルコト益ス遠ク、道ヲ信スルコト日ニ薄クシテ、教ヲ為シ学ヲ為ス者ノ亦、徒ニ名聞利養ヲ專ニシテ精勤之力ヲ尽スコト能ハズ。未得ヲ以テ得ト為シ、未証ヲ証ト為シテ、仏祖聖賢之陳語ニ於テ、漫リニ多般之論ヲ鑿シテ、本根ヲ失シテ枝葉ヲ図ル。多聞我見之誠信ナルヤ、信ナルヤ⁽²⁴⁾

ここでは、「誠心達悟」と使われており、やはり、規伯玄方にとって、単に「悟る」のではなく、そこに「誠」が付属すべきもののようである。そもそも仏教は、煩惱を断じて成仏を目指し、特に禅宗を現世での「大悟徹底」を重視する傾向にある。規伯玄方が〈三教一致〉を説くにしても、当然のことながら、儒者に成仏や大悟を求める所まではいかないはずである。

我道（儒教）ヲ立ル害トナル故ニ理ニ近ケレドモ大ニ真ヲ乱スト謗リ、闢スルコトハ、仏教儒行、世出世ノ異ニ依ル故乎⁽²⁵⁾

規伯玄方も儒教と仏教の間に「世出世ノ異」のあることは認めている。つまり、儒教はこの現世で聖賢の道を求めるのであり、究極的には衆生世間から解脱を目指している仏教とは、終着点が違う。

規伯玄方は、

三教ノ轍ヲ異ニシテ道ヲ同スル⁽²⁶⁾理

とも表現しているが、重要なことは現世において「同じ道」に在ることである。儒教は儒教で、その学問的達成を目指して道を前進するべきであり、隣の道を往く仏教に横槍を入れても、実は自身のプラスにはならない。

道無二、三教ノ聖、何ゾ道ヲ以テ異ニセンヤ。教ヲナス所ハ人ニ依リ處ニ随ヒ、時ニ応シテ施ス者也。是皆心ヲ以テ本トス。儒ノ世ヲ治ル、モ其心ヲ正シ、身ヲ修メ、国家天下ニ及スト云⁽²⁷⁾

治心、修心ハ儒ノ道ナリ、明心、悟心ハ仏ノ道ナリト云意、見ルベキ也⁽²⁸⁾

「質疑抄」の冒頭から前半部で述べられているように、儒教での心を正しくし、その道理で世を治めることは、仏教（特に禅宗）で言えば、心性を明らかにし、「見性成仏」を求めることと同じとされる。この論調自体は、仏教が「三教一致」や「儒仏一致」を述べる際の定番と言えるものであるが、『三教質疑抄』では、それが「誠悟」という表現に集約されていくのであろう。

おわりに

『三教質疑抄』は、仏教側から儒教・儒学を圧倒するような強い内容を含むものではない。その意味では、世の人々に影響を及ぼすようなエッジを持ったものではなく、文句を言ってくる儒者に対して反撃し、返り討ちにしよというような思惑を持った仏教者からすれば、規伯玄方の論調では生温いと映ったかもしれない。実際に外交の現場

に携わった政僧らしく、相手に要求をつける場合には、身内への厳しさを見せるという手管もある。その意味では、規伯玄方の〈三教一致〉は、論争に勝者を見出そうとするのではなく、調停を求めるような位置づけになるだろう。

江戸期に入った時点で、仏教には前代から学を築き上げてきた経緯があり、政治体制としても認められる状況にあった。規伯玄方が内部批判を投じざるを得なかった〈形だけの仏教者〉というものも、江戸期に始まったものではなく、仏教と富や名譽、権力との結びつきも前代からの継続である。最澄の作と伝えられる『末法燈明記』のように、「末法の世では形だけの僧侶でも宝として敬われる」といった内容を含む文献すらあった。儒仏論争の時代とは言え、仏教側には良くも悪くも落ち着きを生じるだけの余裕はあったものと思われる。『三教質疑抄』は、その〈落ち着き〉の色が出た感の見える文献である。

ただし、仏教の立場、特に禅宗であれば、「見性成仏」を軸に〈三教一致〉を説く術が定番と言える中で、「誠悟」という言葉に行き着いた点には、単に安定した議論に終始したわけではない部分も見出せる。規伯玄方としても、当時の儒者がありきたりの仏教批判を振り回していることに辟易していた面はあったかもしれない。ただ、そのありきたりな批判に応じる方も、従来型に頼るのみで終息には向かわないであろう。そこで、規伯玄方が取り出した札が「誠」だったのではなからうか。

『三教質疑抄』はその内容からして、仏教に助力をするというより、当時の儒者たちに向けてのメッセージとなっている。もし仮に、『三教質疑抄』を読んだ儒者がその内容に従うとすれば、その儒者がするべきは、仏教を見直したり、称賛したりということではなく、自身の儒学を深めること、である。自身の進むべき道の「誠」を示して、その達成を目指す。それは儒者であろうと、仏教者であろうと変わりはない。規伯玄方が提示した「至誠」は、単なる言葉の理屈ではなく、学問や教導という実践的要素を含みつつ、〈三教論〉が中国由来の従来型議論を経由して新た

な段階へと進む、その一石と言えるだろう。

注

- (1) 辻善之助『日本佛教史』近世編1〜4、岩波書店、一九五二〜一九五五
- (2) 『三教質疑抄』(一丁オモテ) ※『三教質疑抄』の引用については、本稿筆者所蔵本を底本とし、該当する丁数を記載する。また、同本には句読点が付されていないが、論文上で読みやすくするため、引用部では本稿筆者が適宜句読点を補い、漢字は通用体に改めた箇所がある。以下、『三教質疑抄』に引用については同様。
- (3) 『三教質疑抄』(一丁オモテ) ※括弧内は本稿筆者による書き下し。
- (4) 改ざん事件や朝鮮通信使の概要については、田代和生『書き替えられた国書』中央公論新社一九八三、仲尾宏『朝鮮通信使』岩波書店二〇〇七など。
- (5) 矢島玄亮『徳川時代出版者出版物集覧』正・続、萬葉堂書店、一九七六
- (6) 『江戸時代書林出版目録集成』一〜三、井上書房、一九六二〜一九六三
- (7) 「晦溪」や、『三教質疑抄』の記述者名になっている「自雲」は、いずれも規伯玄方が用いていた号。
- (8) 『大正新脩大藏經』第四九卷、八九六頁
- (9) 『三教質疑抄』(二十丁ウラ)
- (10) 『三教質疑抄』(二十一丁オモテ) ※括弧内は本稿筆者による補足と書き下し。
- (11) 前田勉『仏教と江戸の諸思想』、『新アジア仏教史13 日本Ⅲ 民衆仏教の定着』佼成出版社、二〇一〇
- (12) 拙稿『正法嫡伝獅子一吼集』における〈仏記東漸論〉、『学習院大学人文科学論集一五』学習院大学大学院人文科学研究科、二〇〇六
- (13) 拙稿『江戸期曹洞宗における三教一致思想―『曹洞護国辨』に関して―』、『学習院大学文学部研究年報第59輯』学習院大学文学部、二〇一二
- (14) 『三教質疑抄』(二十七丁ウラ)

規伯玄方『三教質疑抄』における三教一致思想(松波)

- (15) 『三教質疑抄』（三十丁オモテ）
- (16) 『三教質疑抄』（二十八丁オモテ）
- (17) 『三教質疑抄』（三十四丁オモテ） ※原漢文、本稿筆者による書き下し。
- (18) 『三教質疑抄』（三十九丁ウラ） ※原漢文、本稿筆者による書き下し。
- (19) 『三教質疑抄』（二十一丁ウラ）
- (20) 『三教質疑抄』（二十二丁ウラ） ※一部漢文体の部分を本稿筆者が書き下し。
- (21) 圭峰宗密『禪源所詮集都序』（『大正新脩大藏經』四八、四〇二頁）※原漢文、本稿筆者による書き下し。
- (22) 永明延寿『宗鏡録』（『大正新脩大藏經』四八、四三二頁）※原漢文、本稿筆者による書き下し。
- (23) 円爾弁円『十宗要道記』（『禪宗』二二〇、貝葉書店、一九二二、二〇頁）※原漢文、本稿筆者による書き下し。
- (24) 『三教質疑抄』（三十九丁ウラ） ※原漢文、本稿筆者による書き下し。冒頭の「至竟」は原文ママ。「畢竟」誤字の可能性もあるが、文脈上、同意と読める。
- (25) 『三教質疑抄』（二十一丁ウラ） ※括弧内は、本稿筆者による補足。一部漢文体の部分を本稿筆者が書き下し。
- (26) 『三教質疑抄』（三十二丁オモテ）
- (27) 『三教質疑抄』（三丁オモテ）
- (28) 『三教質疑抄』（八丁オモテ） ※一部漢文体の部分を本稿筆者が書き下し。