

温陵戒環『楞嚴經要解』と覺範慧洪『尊頂法論』

——三種如来藏説をめぐる問題について——

大 澤 邦 由

一、はじめに

本論は、温陵戒環（?—一一二八或いは一一二九）の『楞嚴經要解』（以下『要解』と略称）と雷庵正受編『楞嚴經合論』（覺範慧洪（一〇七一—一一二八）撰『尊頂法論』¹）との比較を行うことを通じて、特に『楞嚴經』注釈書における三種如来藏説について検討を行うものである。三種如来藏説とは『勝鬘經』などに出る二種如来藏説にさらに空不空如来藏を加えて三種としたものである。

筆者は宋代から急激に増加した『楞嚴經』注釈書の中でも明末の仏教において広く受容され影響力の大きかった禅系の注釈書と目される『要解』についてこの数年調査を行っており、その成果はいくつかの論文で発表してきた。昨年、「戒環『楞嚴經要解』の釈経特色について——長水子璿『首楞嚴義疏注経』との比較を中心として」²と題した論文を執筆した。

この論文は『要解』の注釈の特徴について探るため、他文献の引用箇所に対象を絞ってついでその出典を他の『楞嚴經』注釈書を中心に比較し、その関係性を調査したものであった。副題に長水子璿（?—一〇三八）『首楞嚴義疏注経』の文言を入れたのは、錢謙益（一五八二—一六六四）の『楞嚴經疏解蒙鈔』（以下『疏解蒙鈔』と略称）に、『首楞嚴義疏注経』から大きな影響を受けていると評されているためであり、実際に引用文献においても多く『義疏注経』の影響を受けていることは前述の調査で確認された。しかし、それとともに、『義疏注経』以外のテキスト、例えば孤山智円の注釈書や『氏要覽』、『円覚経』、李通玄『華嚴經合論』、『法華経』、『大乘入楞伽経』などの影響があることや、引用文の意図的な改変や省略及び誤りがあることも指摘した。

その中で、筆者は『要解』と『尊頂法論』に共通する引用文が複数あることを発見し、両者に関係性がある可能性を指

摘した。このことは以前には指摘されていなかったことと思われる。

この問題は、空如来蔵・不空如来蔵・空不空如来蔵という三種如来蔵説の起源に密接に関係している。三種如来蔵説は『要解』の受容とともに宋代以降の仏教界に浸透していったと思われるもので、特に『楞嚴経』が非常に流行した明末期には三種如来蔵説は多くの『楞嚴経』注釈書に採用されるのみならず、語録や他經典の注釈書にまで影響を及ぼしている。したがってこの語の起源と『要解』における元来の意味を明らかにすることは、『楞嚴経』注釈史を考えるうえで、また、思想上の明末清初の状況を考えるうえで重要であると考えられる。

しかし紙幅の関係により、先述の論文ではこれらの点について十分な考察ができなかった。本論ではこの欠を補い、さらに検討を深めるため、改めて『要解』の中で慧洪『尊頂法論』からの影響が疑われる箇所と両者の関係性について検討した上で、三種如来蔵説の起源とその内包する意味について検討し、更に明末における三種如来蔵説の受容についても若干の考察を行う。

そもそも『楞嚴経』の注釈書において他文献や經典に引用・言及するのは、(一) 語句の出典、(二) 語句の注釈、(三) 語句を他文献・經典と比較することなどの理由による。上述

論文で述べたように、『要解』において他文献を引用・言及する箇所は筆者の集計では、本文注釈箇所において五五箇所あるが、『尊頂法論』との関係が疑われる箇所は三箇所である。もともと、『要解』と『尊頂法論』の関係を明らかにするためには注釈文全体に対する比較分析が必要となるが、本論では対象を上記の点に絞って考察したい。

二、両書に共通する引用文の検討

『要解』と『尊頂法論』に共通する他文献の引用箇所は三箇所ある。その内、二箇所は同一の注釈文中に見られる。これらの三箇所に関して、両者の関係性について先に結論を述べれば、注釈文の内容的同質性からしてこの両者に関係性があることはほぼ確かであり、引用文の多寡、原文引用の正確性、及び注釈の内容の側面から見れば、『尊頂法論』がより早い成立であると思われる。ただし、両書の成立時期がほぼ同時期であることから、両者に関係性があり得たかどうかは、後に検討を行う。

(一) 『楞嚴経』卷四：如果位中、菩提、涅槃、真如、仏性、菴摩識、空如来蔵、大円鏡智、是七種名。

これは阿難の発問における一段であり、悟りを開いた後の地位、すなわち果位の名称について、『楞嚴経』では上記七

種の異名を掲げて、その同一性を強調する。下記の注釈文は、特にこの中の「菴摩羅識」、「空如来藏」、「大円鏡智」に関わるものである。両注釈書で問題とされるテーマは、「菴摩羅識」と「大円鏡智」とは何故、「識」と「智」という違いがあるのか、及び「不空如来藏」と対になるべき「空如来藏」に関し、片方のみをここで掲げるのはなぜかという問題である。

最初に両注釈書に共通する注釈文を掲げ、次にその引用元経典の原文を掲げる。各書に共通する文言には傍線を引いた。

『要解』卷八…一切を分別して而も無染著、菴摩羅識と曰う。一法不立にて煩惱蕩尽す、空如来藏と曰う。万法を洞照して而も無分別、大円鏡智と曰う。菴摩羅、此には無垢と云う、即ち第九白淨識なり。此れ已に智と成り、而も識と名づくは、能く分別するを以ての故に。『楞伽』に曰はく、「分別は是れ識、無分別は是れ智」と。空如来藏有り、不空如来藏有り、空不空如来藏有り。『宝積經』に曰はく、「空如来藏は、不解脱の一切の煩惱を離る。不空如来藏は、河沙仏不思議法を具す。空不空如来藏は、隨いて色空と為り、普く一切に應ず。」後の二は用に隨つて名を得るに、独り空如来藏を真体と為す、故に果号と為す。

(分別一切而無染著、曰菴摩羅識。一法不立煩惱蕩尽、曰空如来藏。洞照万法而無分別、曰大円鏡智。菴摩羅、此云無垢、即

第九白淨識也。此已成智、而名識者、以能分別故。『楞伽』曰、「分別是識、無分別是智。」有空如来藏、有不空如来藏、有空不空如来藏。『宝積經』曰、「空如来藏、離不解脱一切煩惱。不空如来藏、具河沙仏不思議法。空不空如来藏、隨為色空、普應一切。」後二隨用得名、独空如来藏為真体、故為果号。)

(『中統藏』第一二冊八二二頁中段)

『楞嚴經合論』卷四…菴摩羅、此には無垢と云う。空如来藏は、『宝積經』に曰はく、「空如来藏は、不解脱智、一切の煩惱を離る。不空如来藏は、恒沙を過ぐる仏の解脫智、不可思議法を具す。」不空如来藏は、隨いて色空と為り、普く一切に應ず、而して空如来藏は、常住果と為す。大円鏡智は、一切を明見して而も無分別なり。菴摩羅識は、一切を分別して而も無染著なり。『楞伽經』に曰はく、「分別は是れ識、無分別は是れ智。生滅は是れ識、不生滅は是れ智。」此れ無生滅を以ての故に、大円鏡智と名づく。分別有るを以ての故に、菴摩羅識と名づく。其れ常住なるを以ての故に、空如来藏と名づく。

(菴摩羅、此云無垢。空如来藏、『宝積經』曰、「空如来藏、離於不解脱智一切煩惱。不空如来藏、具過恒沙仏解脱智不可思議法。」不空如来藏、隨為色空、普應一切、而空如来藏、為常住果。大円鏡智、明見一切而無分別。菴摩羅識、分別一切而無染著。『楞伽經』曰、「分別是識、無分別是智。生滅是識、不生

滅_レ是智_一」此以無生滅故、名大円鏡智。以有分別故、名菴摩羅識。以其常住故、名空如來藏。」

〔正統藏〕第一二冊四一頁下段、嘉興藏〕第一八冊六九頁下段）
『大宝積經』卷二一九「勝鬘夫人會第四十八」…世尊よ。此の如來藏の空性の智は復た二種有り。何等を二と為すや。空如來藏と謂うは、所謂る不解脱智一切煩惱を離る。世尊よ、不空如來藏は恒沙を過ぐる仏解脱智不思議法を具す。

（世尊。此如來藏空性之智復有二種。何等為二？謂空如來藏、所謂離於不解脱智一切煩惱。世尊、不空如來藏具過恒沙仏解脱智不思議法。）
（大正藏〕第一一冊六七七頁上段）

『大乘入楞伽經』卷七・總分別は是れ心、遍分別は意たり、別分別は是れ識（中略）無分別は是れ智。（中略）生滅は是れ識、不生滅は是れ智。

（總分別は心、遍分別為意、別分別は識（中略）無分別は智。（中略）生滅は識、不生滅は智。）（大正藏〕第一六冊六三六頁上段）
これら名称の解釈について、『要解』は「菴摩羅識」と「大円鏡智」に関する説明で『楞伽經』の引用文を挙げ、空如來藏」に関する説明で『宝積經』の引用文を掲げる。これらの引用文献は『尊頂法論』（『楞嚴經合論』）の同箇所を解釈に掲げられるそれと一致する。ただし、後述するように重大な問題をはらむ文字の異同が存在する。この注釈箇所について『宝

積經』と『楞伽經』を引用するのは、『要解』以前に成立の注釈書の中では『要解』と『尊頂法論』以外には見られない。まず、『要解』と『尊頂法論』の注釈の異同について検討する。
『楞伽經』の引用については、両者同様の引用文を掲げるが、『尊頂法論』では続けて、「生滅は識、不生滅は智」との語を掲げる。「分別は識、無分別は智」の語句は『大乘入楞伽經』卷七に同文があるものの、經典では「分別は識」と「無分別は智」とは異なる文脈で用いられている。さらに經文では「別分別は識」とされ、「總分別」や「遍分別」に対応する概念として「別分別」との語があり、「別分別」が識であるという文脈で用いられる。つまり、「分別は識、無分別は智」との引用は『楞伽經』の原意に沿わず、正確な引用ではなく恣意的な改変と言える。この引用文は『宗鏡録』卷五七にも確認でき、あるいは慧洪などはその影響を受けたことも考えられるが、『宗鏡録』ではこの部分を『楞伽經』の引用とはしていない。いずれにせよ、慧洪と戒環がどの文献を見たかは定かではないが、少なくとも両者がともに『楞伽經』を直接参照して同箇所を引用したとは考えづらい。一方がもう一方を参照して注釈したと見るのが妥当であり、引用箇所がより長い『尊頂法論』がより先となる可能性が高い。

この部分の注釈の意味内容について述べれば、「菴摩羅識」が識、「大円鏡智」が智と称されることの理由を、『要解』で

は「菴摩羅識」が「以能分別故」、「楞嚴經合論」では「以有分別故」と説明し、分別の有無が識と智の差異であるとしたうえで、その傍証として『楞伽經』を引用している。この注釈文の一致もまた両者になんらかの関係性があることを示すものである。また、同一の主題について議論すること自体もまた、両者の関係性を示すものと言える。長水子瑋『首楞嚴義疏注經』など両者以前の注釈書にはこのような議論は見られない。

一方、『宝積經』の引用に関する状況は更に複雑である。まず、『要解』と『尊頂法論』の引用箇所と經典の原文を対照すれば、『尊頂法論』がより正確に引用されているのに対して、『要解』には文字の省略や改変が見られる。

更に問題なのは、『要解』が「空不空如来藏、隨為色空、普応一切」という經典にはない文章を引用文として掲げている点である。戒環がこの文章までを引用文と捉えていたことは、前後の文脈や、冒頭に「有空如来藏、有不空如来藏、有空不空如来藏」と如来藏に三種あると説き、続けて引用文中において三つの空・不空・空不空の三種の如来藏に関する説明が述べられていることから明白である。

漢文の文献ではしばしばどこまでが引用文或いは他者の見解で、どこからが筆者の見解かということは曖昧であって、文脈や文体などから判断しなければならぬ場合が多く、そ

のことがしばしば問題を引き起こす。

『宝積經』に関する両者の引用もこのような問題に関わっている。まず、『尊頂法論』の引用箇所を『宝積經』と比較すれば、「不可思議法」までが經典の引用文であり、「不空如来藏隨為色空」からは慧洪の注釈であると知られる。⁽⁵⁾しかし、『要解』では、「隨為色空、普応一切」という慧洪の注釈文の語句を『宝積經』の引用として掲げる。更には、「空不空如来藏」と、原文にない空の一字を足している。この操作によって『大宝積經』や『勝鬘經』に説かれる「空如来藏・不空如来藏」という二種の如来藏は「空不空如来藏」を加えた三種に改変されてしまったのである。

『宝積經』には二種と明確に記されているため、『要解』が如来藏を三種として掲げることから、明らかに戒環は『宝積經』の原典を参照していないと知られる。

三種如来藏説はここに端を発し、後代の『楞嚴經』注釈書を経て広まって明末の頃には定着し、新たな意味を付与されて展開していったようである。このことについては後述する。

(二) 『楞嚴經』 卷九・遮文茶。

『楞嚴經』 卷九の五陰魔中に説かれる遮文茶に対する注釈。

『要解』 卷一八・『陀羅尼經』 有遮文茶天。

(『正統藏』 第一一冊八七六頁中段)

『楞嚴經合論』卷九・『陀羅尼集經』有遮文茶天。

〔『正統藏』第二二冊八七頁上段、『嘉興藏』第一八冊一〇六頁

下段）

このように『要解』では経名の集の字を省略して記しているものの、両者同様の注釈を施している。注釈に指摘の通り、『陀羅尼集經』卷一一に「遮文茶天」が記載されている。なお、長水子瑿『首楞嚴義疏注經』の当該注釈箇所では「遮文茶未詳」とされる。

三、両書の関係性

以上、『要解』において他文献に言及する箇所のうち、慧洪『尊頂法論』の影響が疑われる箇所の検討を行った。以上の二箇所、三文献において、両者の共通点が確認できる。このような分析からこの両書に関係性があることは確定でき、そして引用文の内容的比較から見れば、両書の関係性は、『尊頂法論』が先、『要解』が後であることも了承され得るものと考ええる。

しかし、先述の論文でも述べたように、慧洪と戒環は同時期の人であり、よって両書の撰述・刊行時期の前後関係を検討する必要がある。

戒環『要解』の確かな撰述年代は定かではないが、少なくとも及南撰「首楞嚴經要解序文」の撰述年代より、建炎元年

（一一二七）八月以前に成立し、行儀による跋文の著された建炎三年（一一二九）八月五日以降に開版刊行されたものである。

一方、慧洪『尊頂法論』の成立および刊行年代については、『楞嚴經合論』卷一〇に収められる慧洪の後序によれば、慧洪は海南に流されたことをきっかけとして政和二年（一一二二）に注釈書を執筆し始め、皇帝の許しを得て北地に帰還した二年後に注釈が完成したという。慧洪は『石門文字禪』卷二四「寂音自序」に拠れば、政和三年（一一二三）五月二五日に罪を許され、同一一月一七日に北渡し、政和四年（一一一四）四月に筠州（現江西省）に到着している。このことを以て、陳自力著『釈惠洪研究』では『尊頂法論』の完成時期を、政和四年の二年後、すなわち政和六年（一一一六）に完成したと推定している。本書の刊行年代に関しては、『楞嚴經合論』卷一〇に収められる彭以明「重開尊頂法論跋語」（紹興一七年（一一四七））や、正受「統論」に拠れば、建炎二年（一一二八）に慧洪が示寂した後、伯思禹が慧洪の弟子の要請により、円悟克勤（仏果禪師、一〇六三—一一三五）の資金援助などをもって建炎年間中（一一二七—一一三〇）に南昌において刊行されたが、その後しばらくして版木は失われてしまったという¹⁹⁾。

このように『尊頂法論』と『要解』の刊行年代は慧洪、戒

環両者の没後すぐの建炎年間と考えられ、両者がそれぞれの刊本を見た可能性は考えられない。しかし、注釈の成立について見れば、『尊頂法論』は政和六年（一一一六）に完成しており、建炎元年（一一二七）までに戒環が『尊頂法論』の写本を参照した可能性は残る。あるいは、もう一つの可能性としては、両者に同一の種本があり、かつその種本はすでに散逸したもの（例えば孤山智円や王安石、張商英等の注釈書）であることが考えられるが、このことは目下の資料からは確かめようがない。さらに『要解』と『尊頂法論』との関係を確かめるには両者の全面的な比較検討が必要となるが、しかしこの三箇所引用文の共通性とその性質、及び注釈内容の共通性という点、特に空不空如来蔵を巡る戒環の『宝積経』の引用文は実際には『尊頂法論』の注釈の地の文であったということから見れば、やはり、戒環が『尊頂法論』を見た可能性は高いと考える。

四、三種如来蔵説の起源と展開

では戒環はなぜ従前よりあった空如来蔵・不空如来蔵に加えて、新たに空不空如来蔵を提起し三種としたのであろうか。それは故意であったか、あるいは単なる誤りであったか。故意であったとしたらそれはどういった理由からであろうか。そもそも、「空如来蔵」「不空如来蔵」という二種の如来蔵

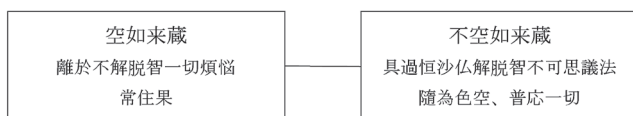
は、先行研究において『勝鬘経』を典故とするものとされている。平井俊榮氏によれば、『勝鬘経』において、二種の如来蔵空智として空如来蔵と不空如来蔵が説かれているのであるが、その意味は如来蔵は本来煩惱を離脱しているという意味で空であるが、恒沙の無上仏法の功德を具するという意味では不空といわれるのである¹⁾とされ、近年の論では楊玉飛氏が『勝鬘経』の二種如来蔵について「経の原意では、空如来蔵とは煩惱を欠いていること、不空如来蔵とは恒沙の数を過ぎる仏法を欠いていないことである²⁾」とまとめている。つまり、『勝鬘経』における空・不空の二種如来蔵説とは、煩惱がない状態である「空」と、莫大な数の仏法の功德を備えるという「不空」の二つの側面から如来蔵を説明するものと理解できる。また、『宝積経』の当該経文はその異訳であるが、同様の意味と解される。

ただし、注意すべきは『勝鬘経』も『宝積経』も語句は異なるが如来蔵の「智」について述べたものであることである。『勝鬘経』では「二種の如来蔵空智有り（有二種如来蔵空智）」と前置した上で上記説明がなされ、『宝積経』巻一一九では「如来蔵とは、即ち是れ如来空性の智なり。（中略）此の如来蔵空性の智に復た二種有り、何等を二と為すや。（如来蔵者、即是如来空性之智。（中略）此如来蔵空性之智復有二種、何等為二。」³⁾）という説明の上で当該経文が述べられる。つまり、如

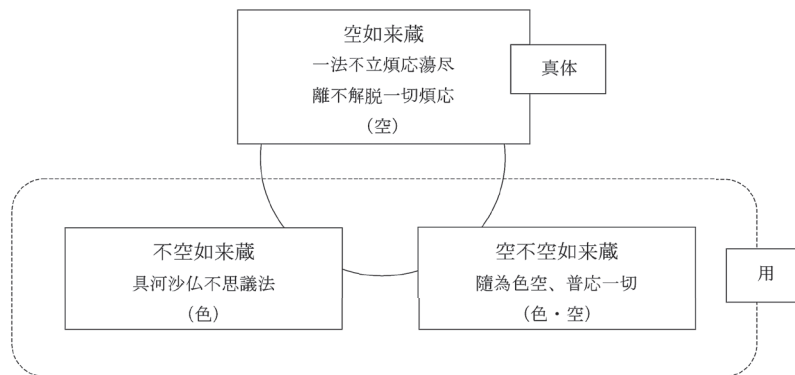
来藏の二側面を述べることに違いはないが、正確には如来蔵の空性の智、或いは、空性と見る智を説明する文脈であることである。

『尊頂法論』の解釈を見ると、『宝積経』の経文を引用した上で二種の如来蔵について更に「不空如来蔵は、随つて色・空と為り、普く一切に応ず、而して空如来蔵は、常住の果たり。（中略）其の常住なるを以ての故に、空如来蔵と名づく」と解釈している。ここで慧洪は不空如来蔵は色・空という現実の差別世界のすべての現象に應ずるのに対し、空如来蔵は悟りの常住果であるため、空如来蔵のみを果位の異名として挙げたものと主張している。このような解釈は、上述の『勝鬘経』の経文の有する本来の意味とは異なると思われるが、どちらも『楞嚴経』巻四の経文、すなわち、「如来蔵随為色空周遍法界」¹⁶及び「七常住果」¹⁷に基づくものであり、もし如来蔵を『楞嚴経』に引き寄せて解釈するならば、『宝積経』の引用箇所もこのように解釈することは可能である。なんとすれば、空・不空如来蔵を巡る当該経文は固定的な解釈を有するものではなく、多様に解釈されたものだからである。

一方、『要解』の解釈では、『宝積経』の原文にさらに「空不空如来蔵、随為色空、普応一切」という一文を追加し、如来蔵を空・不空・空不空という三種構造とした。空不空如来蔵の注釈文は『尊頂法論』における不空如来蔵への注釈その



【図一】『尊頂法論』二種如来蔵説



【図二】『楞嚴經要解』三種如来蔵説

ものであるが、二種を三種にしたことにより、その内包する意味は自ずから異なるものとなる。『要解』における空不空如来蔵とは随つて色・空となり、あらゆる存在に応ずるものとされる。これを空・不空・空不空の三種の構造から考えれば、このような経文は、空と不空とは、それぞれ空と色に対応するものと理解することができよう。とすれば、空如来蔵は空に、不空如来蔵は色に、空不空如来蔵は空と色とにそれぞれ対応するものと解釈することができる。戒環は続けて、「後の二は用に随つて名を得るに、独り空如来蔵は真体たり、故に果号と為す」という説明を述べ、体用という枠組みから三種如来蔵について説明している。ここでの「後二」とは不空如来蔵と空不空如来蔵とを指している。つまり、戒環は空如来蔵と体を、不空如来蔵・空不空如来蔵と用をそれぞれ対応させ、真の体である空如来蔵のみが、七つの果位の名称の一つとして挙げられたという説明をするのである。

このような『尊頂法論』の二種如来蔵説と『要解』の三種如来蔵説の構造を图示して比較する(図一・図二を参照)と、戒環の説く三種如来蔵説の特異性がより明らかになるだろう。戒環は空如来蔵を真体とし、他の二つを用、つまり現象世界に対応するものと解釈した。

しかし、このような三者においては、色・空に対応する空不空如来蔵が他の二つを包摂する根本となると考えるのがよ

り自然に思われる。この意味において、三種如来蔵説は戒環の説明のままではいびつであり、不安定である。これに比して、三種如来蔵説が発展した後の後世の解釈、例えば、後述する憨山徳清(一五四六—一六二三)『楞嚴經懸鏡』における解釈では、戒環の三種の如来蔵を継承しつつも、その三つを空・仮・中の三観に対応させることにより、三種如来蔵説に安定化をもたらしめている。

別の側面から見れば、『尊頂法論』と『要解』の当該注釈文には共通性もある。それは議論の枠組みとして複数ある如来蔵のうちなぜ空如来蔵のみを挙げるのかについてその理由を述べている点である。このような議論は両者以前の注釈書には見られない点である。また、真体と常住という語彙の違いはあれ、「空如来蔵」のみをなぜ掲げたかについての理由付けとして挙げられている経文は、その意味するところからすれば、『尊頂法論』と『要解』とでは同轍と言える。

換言すれば、『尊頂法論』や『要解』の当該部分の注釈箇所的主旨は「空如来蔵」に対する注釈文であり、ここで両者は何故異名が単に「如来蔵」ではなく「空如来蔵」なのか、何故「空如来蔵」に對置されると目される「不空如来蔵」(及び空不空如来蔵)は挙げられないのかとの理由の説明を行っている。この点に関してのみ述べれば、如来蔵が二種であろうが三種であろうが、その議論には影響を与えない。また、『要

解』にはこの箇所のほかにも三種の如来蔵に関連する注釈文は見られず、空不空如来蔵の語が言及されるのもこの箇所のみである。であるから戒環がもし意図的に空不空如来蔵を捏造し、二種を三種に改変したのだとしたらその理由が筆者には見いだせない。後に三種の如来蔵は天台の三觀に相当させて解釈されるが、『要解』では注釈文全体において天台の三觀については言及されず、そのために三としたということもないうである。

したがって筆者は、『要解』に三種の如来蔵が記されたことにはなんらかの作爲があつたのではなく、原典に当たらずに經典の一部分のみを見て、所謂孫引きにて引用したことによる、単なる過誤と見る。

ただし、『要解』における『宝積經』からの引用文のうち、「解脱智」という語句が省略されたことに関しては恐らく故意であろう。上述のように『宝積經』の二種の如来蔵に関する説明は如来蔵の智に関する説明であつた。解脱智については慧洪『尊頂法論』においては記されてはいるものの慧洪がこれをどのように解釈したかまでは注釈に言及されていないため不明である。一方、『要解』においてはこの語を引用文から削除することにより、經文の読解を易読化を行うとともに、戒環の考える修証論との調整を図つたものと考えられる。『要解』においてこのような引用文の改変はしばしばみられるこ

とである。

単なる誤りに起源を發すると思われる三種如来蔵説は、元代の天如惟則『楞嚴經会解』への引用を経て多くの典籍、例えば、明末の『楞嚴經』注釈書やその影響を受けた語録類、及び他經論の注釈書などへと継承された。それらの注釈書ではこの誤謬に基づく説を単に継承したのみならず、戒環の三種如来蔵説への意味付けの範疇を超越していった。三種如来蔵説を重視した最も顕著な例は憨山德清『楞嚴經懸鏡』だと思われる。同書では、三種如来蔵を『楞嚴經』巻一に出る奢摩他、三摩、禪那、及び空、假、中の三觀とを結びつけ、更に『楞嚴經』巻四の經文を三段に分けたうえでそれぞれに対応させ、それを「三觀之体」として重要視している。

明末清初期の注釈書のうち比較的成立の遅いものの中には、三種如来蔵説に対して經典に見えない論説であるとする批判も現れた。それは管見の限りでは藕益智旭(一五九九—一六五五)『楞嚴經玄義』巻上と錢謙益『楞嚴經疏解蒙鈔』に見られる。後者では、巻一と巻四において「誤引」として戒環やそれを引用した明末の注釈書を批判をしている。そのうち、「謬決疑義十科」の「第九古今得失者」においては次のように記される。

三如来蔵は、經中に未だ其の名有らず、温陵は果位七名を解するに、誤りて『宝積』を引く。今遂に横よしまに三段

に分け、擧げて経文を列す。此れ大いなる失なり。

(三如来蔵、經中未有其名。溫陵解果位七名、誤引『宝積』。今遂横分三段、擧列經文、此大失也。)²⁰⁾

錢謙益は次のように批判する。『楞嚴經』の中には三つの如来蔵という言葉は出現しないにも関わらず戒環(溫陵)が果位の七位を注釈した際、『宝積經』を誤って引用し、さらに今(明末清初の注釈書)では『楞嚴經』の経文をでたために三段にわけて三種の如来蔵を配しており、これは大きな過失である。錢謙益はこの後で三種の如来蔵が經典には見られないことを、『宝積經』、『大乘起信論』、『大般若經』など、多くの諸経論を挙げて証明している。

このような批判の通り確かに三種如来蔵説は、『勝鬘經』や『宝積經』はおろか、『楞嚴經』にさえ基づかない、戒環の杜撰によるものである。上述の通り三種如来蔵説は「空如来蔵」という語句への注釈文として現れるものであるが、この「空如来蔵」自体も『楞嚴經』の七つの果位の名称の一つとして説かれるのみであり、『楞嚴經』自体の文脈を見る限りではそれほど重要なキーワードとは思われない。さらに戒環『要解』においてもまた三種如来蔵説を強調しているとは言えない。

それにも関わらず、明末の多くの注釈書では空不空如来蔵を含む三種如来蔵説を継承し、その解釈を充実させていった。

溫陵戒環『楞嚴經要解』と覺範慧洪『尊頂法論』(大澤)

このことの意味については、単に経学を尊ばず、心の赴くままに任せるといふ明学の当然の帰結と見ることは可能であるが、さらにその思想的背景については十分に考察する必要があるように思われる。それは明末の『楞嚴經』受容の一大特徴とも目されるからである。本論でこの点を詳しく論ずることはできないが、この事は恐らく荒木見悟氏の『楞嚴經』が流行した背景に言及した次のような言及に関連すると考えている。

唯心的世界観は、本来成仏を基調とするが、生滅変化する染淨諸法の發生由来を問い詰めて行く時、そこに根源的円覚より一層下って、心真如門と心生滅門を立て、更にその生滅門の相状を細かく分析討究して本覚に還歸する道を探らざるを得ない(大乘起信論)。(中略)ひとたび根本円覚から現実の妄念妄境へと眼を転じる時、精粗大小・能所内外、さまざまな妄分別・生滅相のからみ合がつきつきとその姿をあらわにし、その退治を迫ってくるだろう。中途半端な内省は、自己をごまかし、修行の負担を殊更に軽くしようとする邪念に他ならない。ここに要求される指針は、実存的人間の暗黒面を徹底的に掘り下げ、而もその転回の道と転回の方法を細かに明示する經典であろう。そうした内容を具備した經典として注目されたのが楞嚴經であり、…(傍線は大澤)²²⁾

荒木氏はここで『楞嚴經』が、現実の差別世界を直視し、本来的な無差別世界に至る道のりを具体的に示す内容を含む經典として注目されたと指摘している。筆者は三種如来蔵説の展開が恐らくこのような需要に対応して用いられたものと推測している。つまり、三種如来蔵説は現実と理想とを一元的に、直接的に連結するキーワードとして機能したのではないだろうか。この点に関する論証については、問題提起に与え、後考を期することとしたい。

五、まとめ

本論では戒環『要解』と慧洪『尊頂法論』との関係性に着目し、両者に共通する他文献の引用箇所について検討した上で、両者の関係性を検討し、更に三種如来蔵説の起源とその内包する意味について若干の考察を行った。

『要解』と『尊頂法論』との関係としては、引用經典の一致、引用文の多寡、原文引用の正確性、及び注釈内容の点から見て、前者が後者を参照した可能性が高いと考えられる。また、戒環が『尊頂法論』を直接見たということではなく、両者に共通の種本があった可能性も考えられるが、可能性は低いであろう。

『要解』の引用の過誤によって『勝鬘經』などの出る空如来蔵、空如来蔵という二種の如来蔵は、空如来蔵を加

えた三種とされた。これは恐らく思想的背景のある故意の改変ではない。

元代から明末にかけて戒環『要解』が広く流通した理由としては、『首楞嚴義疏注経』など教家による注釈ではなく、過度な經典研究に頼らずより直截的な悟りを目指し、その方法を簡明に説き示す注釈書として『要解』がより読者の嗜好に合致したことが背景にあったと思われることは先述の論文で指摘した。しかし、『要解』には引用の誤りという重大な問題点があった。それをほとんど無批判に受け入れたところに明末における展開については、『楞嚴經』の流行の意味を明らかにするためにも、更に考察が必要であろう。更に述べれば、錢謙益のそれらに対する痛烈な批判と考証は清朝の学問への先駆けの一つと言えるように思われる。

註

(1) 『尊頂法論』の単刊での刊本は散逸しており、雷庵正受編『楞嚴經合論』（紹熙四年（一一九二）成立、嘉泰三年（一二〇三）自序）によってその内容を確認できる。雷庵正受編『楞嚴經合論』は、李通玄の『華嚴經合論』にならって『楞嚴經』本文の間に対応する『尊頂法論』の注釈文を挿入したものであり、正受自らの解釈も「補云」の形で挿入されている。

(2) 戒環を中心に論じたものとしては、拙論「温陵戒環禪師」『楞嚴經要解初探—特に泉州開元寺に着目して』（『駒澤大学佛教學部研究紀要』七六、二〇一八年、三九—六一頁）及び「戒環『楞嚴經要解』の経経特色について—長水子瑿『首楞嚴義疏注経』との比較を中心として—」（『印度学仏教学研究』六七（一）、二〇一八年）を参照。

(3) 前項を参照。

(4) 『大正蔵』第四八冊七四五頁下段。

(5) 「隨為色空」の語はもと、「如来蔵は隨いて色空と為り法界に周遍す（如来蔵隨為色空周遍法界）」として、『楞嚴経』卷四（『大正蔵』第一九冊一二一頁上段）に出る語。

(6) 長水子瑿『首楞嚴義疏注経』卷九、『大正蔵』第三九冊九五五頁下段。

(7) 慧洪『尊頂法論』については陳自力著『釈惠洪研究』（中華書局、二〇〇五年、一二二—一二六頁）に研究成果があり、本論文もこれを参照した。

(8) 『楞嚴経合論』卷一〇（政和元年（一一一一）十月、宏法に難を要るを以て、京師より朱崖（現在の海南省海口市）に竄せらる。明年（一一一二）二月、海南に至り、瓊山開元寺に館す。寺は空なること逃亡の家の如し。壞龕に唯だ此の経有り、余曰わく、「天は余の経を論ずるを成さんと欲する志ありや。自し罪戾を以て荒服に投棄せらるにあらざれば、渠ぞ能く心緒を整え深談

を研し之を思わんや。」草を属するも未だ就せずして、恩を蒙り北還し、故山の精舎に依止し、又た二年して克成す。

（政和元年十月、以宏法嬰難、自京師竄于朱崖。明年二月、至海南、館於瓊山開元寺。寺空如逃亡家、壞龕唯有此経。余曰「天欲成余論経之志乎？自非以罪戾投棄荒服、渠能整心緒研深談而思之耶？」属草未就、蒙恩北還、依止故山精舎、又二年而克成。）（『正統蔵』第一二冊九五頁上段、『嘉興蔵』第一八冊一—三頁上段）

(9) 『石門文字禪』卷二四（政和）三年五月二十五日、恩を蒙り釈放され、十一月十七日、海を北渡す。明年四月を以て筠に到り、荷塘寺に館す。（三年五月二十五日、蒙恩釈放、十一月十七日、北渡海。以明年四月到筠、館於荷塘寺。）（『嘉興蔵』第二三冊六九六頁中段）

(10) 『楞嚴経合論』卷一〇の彭以明「重開尊頂法論跋語」（紹興一七年（一一四七））には、『尊頂法論』の最初の刊行の経緯が次のように記されている。

建炎間、寂音既に逝するに、伯氏思禹、盱江に幕し、其の徒の請を喜ぶ。仏果禪師亦た百千を以て助と為し、即ち板を南昌に鏤するも、未だ幾くせず冠兵に火す。

（建炎間、寂音既逝、伯氏思禹幕盱江、喜其徒之請、仏果禪師亦以百千為助、即鏤板于南昌、未幾火于冠兵。）（『正統蔵』第一二冊九五頁下段、『嘉興蔵』第一八冊一—三頁中段）

また、同卷一〇の正受「統論」にも次のように記される。

国朝寂音尊者は此の経中に於いて大いに受用を得、遂に『尊

頂法論』を著し、異説を詆闢し、奥義を疏通す。惜しむらくは其の未だ伝らずして円寂に入る。圓悟禪師、偶たま之を見、歎いて曰わく、「此れ真の人天眼目なり。」即ち長財百絹を施し、盱江暮の彭公思禹に勧発し、南昌に刊す。建炎の後には、其の板、存せず。

（国朝寂音尊者於此經中得大受用、遂著『尊頂法論』、詆闢異説、疏通奥義。惜其未伝而入円寂。圓悟禪師偶見之歎曰、「此真人天眼目也。」即施長財百絹、勧発時江暮彭公思禹、刊于南昌。建炎之後、其板不存。）

（『中統蔵』第一二冊九三下段、『嘉興蔵』第一八冊一一二頁上段）

（11）平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』、春秋社、一九七六年、六四九頁。

（12）楊玉飛『空・不空如来蔵の伝承——中国南北朝時代における『勝鬘經』諸注釈書を中心にして』、『印度学仏教学研究』六六（一）、二〇一七年、二九五頁。『勝鬘經』の二種如来蔵の解釈についてはさらに、香川孝雄「二種の如来蔵空智について」（『印度学仏教学研究』五（一）、一九五七年、一四〇—一四二頁）にも関連する研究がある。

（13）『大正蔵』第二二冊二二二頁下段。

（14）『大正蔵』第一一冊六七七頁上段。

（15）『大正蔵』第一九冊二〇頁下段。

（16）『大正蔵』第一九冊一二三頁下段。

（17）『中統蔵』第一二冊五一頁上段。

（18）戒環の修証論に関しては、観音耳根円通章への注釈文においてその特色を窺うことができる。これについて筆者は『楞嚴經』における聞思修について——宋代から明末の注釈書の解釈を中心として』（駒澤大学仏教学部論集）四九、二〇一八年）において検討を行った。

（19）『中統蔵』第一三冊二〇〇頁上段。

（20）『中統蔵』第一三冊五一四頁中段。

（21）錢謙益は自身の尊敬し自ら「海印弟子」とその弟子と称する憨山徳清が批判の対象であるとは『楞嚴經疏解蒙鈔』には明記されない。このことには、錢謙益及びその注釈書の性質を考へる上で注意すべきと考へる。つまり、錢謙益の文章は特定の人物に対しては激烈な批判の語を並べるが、一方で特定の人には敢えて批判を抑えることもある。

（22）荒木見悟「明代における楞嚴經の流行」、『陽明学の開展と仏教』、研文出版、一九八四年、二四六頁。

〈キーワード〉温陵戒環、覺範慧洪、『楞嚴經要解』、『尊頂法論』、空不空如来蔵