

明末における三種如来蔵説の展開 (二)

大 澤 邦 由

一、はじめに

大局から見れば、日本仏教が宗派の分派化の趨勢に展開したのに対し、中国仏教は反対に統合的傾向に展開したという論は、細かく見ればそれとは逆の傾向も存在することはあるとはいえ、一般的に言われることであるし、現代のそれぞれ地域の仏教の現況から見ても言い得ることであろう。その理由としては、それらの地域に政治、社会、他思想との関連、文化、地理的狀況の差異といった複合的要因があったことが考えられる。筆者が『楞嚴経』に着目する一つの理由は本経がこのような仏教統合論において大きな役割を果たしてきたものと推測するためである。宋代以降、禪宗の影響力の拡大とともに仏教の中国化が進行する中で『楞嚴経』が幅広く読まれたことは各時代の注釈書の数量から見る事ができる。仏教の中国化という流れにおいて、その大部分が中国撰述と

される『楞嚴経』は大きな役割を果たしたものと推測している。

筆者は、戒環『楞嚴経要解』への研究^①をきっかけとして、三種如来蔵説という明末以降に用いられた教理を説明する用語に着目した。筆者のこれまでの研究をまとめれば、空如来蔵・不空如来蔵・空不空如来蔵からなる三種如来蔵説とは、戒環『楞嚴経要解』に初出するものと見られるが、戒環の時点においては、それは教理的意味は希薄なものであり、戒環が意図して用いたものではなく引用の際の誤りに端を発するものと推測される。この三種如来蔵説は明代まではほとんど顧みられることはなかったが、明末になると突如として多くの書籍に依用されるようになった。明末以降、三種如来蔵説は戒環『楞嚴経要解』にて提起されたところに内包する意味を大きく超え、『楞嚴経』の教判論として、また、空・有の仏教教理を如来蔵を基礎として二元的に説明するものとして、さらに実践論にも結び付けられて活用されたのである。

拙論「明末における三種如来蔵説の展開―憨山徳清『楞嚴經懸鏡』を中心として―」³⁾においては、憨山徳清(一五四六―一六二二)『楞嚴經懸鏡』が明末から清代にかけて展開した三種如来蔵説にそのきっかけを与えた可能性のあるものとして注目し、当書における三種如来蔵説の意味について検討を行った。

本論では、この論文の統編として、その不足を補うため以下のことを行う。(一)宋代以降の三種如来蔵説の展開についての整理。(二)紫柏真可における三種如来蔵説の受容。(三)雲棲株宏における三種如来蔵説の受容。

雲棲株宏と紫柏真可、及び憨山徳清とは万曆三高僧と言われ、大きな影響力を持ったため、この三者の当説の受容を考察することにより、三種如来蔵説のその後の展開についてもある程度見通すことが可能となるであろう。

明末期の三種如来蔵説をめぐる問題を検討することは、巨視的に述べれば、上述の中国仏教の展開の趨勢をめぐる問題に対して、思想的な側面から仏教統合論を説明するための根本的な説明であるため注目するに値するだろう。微視的に述べれば、当期における仏教の一特徴、特に実践論や教理論の一端を知ることにもつながるだろう。それは、この説が明末以前には注目された痕跡はなく、あえてこの新説を用いなければならなかった理由が明末の思想界に存在したと推測する

ためである。

二、三種如来蔵説の展開について

筆者は三種如来蔵説に言及する文献を「CBETA電子仏典集成 June 2016」(中華電子仏典協会)を用いて検索し、整理した。その結果が以下に示すものである。なお、空不空如来蔵などは略して空不空蔵などと呼ばれることもあることから、これらも検索対象に含めた。また、「空不空如来蔵」や「空不空蔵」という単語は空と不空の二種如来蔵を指し示すこともある。以下に示すのは、三種の如来蔵を並列的に掲げる文献である。ある文献に複数回引用されることはその文献の三種如来蔵説の依用の方式の一端を示すものであるので、三種如来蔵説が掲げられる巻数も合わせて掲げる。

	編著者	書名	卷数 (記載なし は 1巻のみ)	成立年
【宋代】	溫陵戒環	『楞嚴經要解』	卷8	建炎元年(1127)序
【元代】	天如惟則	『楞嚴經会解』	卷8	至正元年(1342)自序
【明代】	覺連	『銷釈金剛科儀会要註解』	卷1	嘉靖30年(1551)自序
	憨山德清	『楞嚴經懸鏡』		万曆14年(1586)撰
	無尽伝灯	『楞嚴經玄義』	卷2	万曆15年(1587)
	樞李真界	『楞嚴經纂注』	卷4	万曆22年(1594)
	交光真鑑	『楞嚴經正脈疏』	卷1・2・3・4・8	万曆24年(1596)撰
	交光真鑑	『楞嚴經正脈疏懸示』		万曆25年(1597)撰
	無尽伝灯	『楞嚴經円通疏前茅』	卷上・下	万曆25年(1597)
	曾鳳儀	『楞伽經宗通』	卷2	万曆40年(1612)後序
	正遠	『大乘起信論捷要』	卷上	万曆42年(1614)自序
	憨山德清	『楞嚴經通議』	卷1・4・8・10	万曆45年(1617)自序
	雲棲広莫	『楞嚴經直解』	卷4	万曆47年(1619)序
	無尽伝灯	『楞嚴經円通疏』	卷3・4・5・6・7・8	万曆47年(1619)自序
	曾鳳儀	『楞嚴經宗通』	卷4	万曆47年(1619)以前
	焦竑	『楞嚴經精解評林』	卷2	万曆年間
	顯愚観衡	『楞嚴經四依解』	卷1・3・4・5	崇禎5年(1632)
	永覚元賢	『楞嚴經略疏』	卷1・4	崇禎10年(1633)
	藕益智旭	『楞嚴經玄義』	卷上	崇禎13年(1639)述
	二楞菴通潤	『楞嚴經合轍』	卷1・4・6	天啓元年(1621)自序
	二楞菴通潤	『楞伽經合轍』	卷3	天啓元年(1621)
	憨山德清閱、紫柏真可撰述	『紫栢老人集』	卷5	天啓元年(1621)序
柴紫乗峯	『楞嚴經講録』	卷1・2・3・4・6・8	天啓2年(1622)	
無尽伝灯	『維摩經無我疏』	卷2	天啓5年(1625)自序	
雲棲株宏	『正訛集』		成立年未詳	
顯愚観衡	『楞嚴經懸談』		成立年未詳	
雲棲古徳	『阿弥陀経疏鈔演義定本』	卷4	成立年未詳	

	天台一松	『楞嚴經秘録』	卷1・3・6・8	成立年未詳
	湛然円澄	『金剛三昧経註』	卷1・4	成立年未詳
	開訶編	『雪関禪師語録』	卷4	成立年未詳
【清代】	曹学侖編	『雪関和尚語録』	卷2	順治13年(1656)跋
	銭謙益	『楞嚴経疏解蒙鈔』	卷1・3・4	順治14年(1657)自序
	天然函昱	『楞嚴経直指』	卷4	順治15年(1658)
	周克復	『浄土晨鐘』	卷4	順治16年(1659)自序
	劉道開	『楞嚴説通』	卷1・2・4・6・8	康熙7年(1668)
	正印編	『紫竹林顛愚衡和尚語録』	卷7・14	康熙12年(1673)序
	祖源超溟	『万法帰心録』	卷中	康熙15年(1676)
	靈耀	『楞嚴経観心定解』	卷4・7	康熙19年(1680)
	灌頂統法集	『楞嚴経勢至念仏円通章疏鈔』	卷下	康熙19年(1680)
	灌頂統法	『大乘起信論疏筆削記会閲』	卷9	康熙19年(1680)
	靈耀	『楞嚴経観心定解大綱』		康熙20年(1681)
	灌頂統法	『観自在菩薩如意心陀羅尼呪経略疏』	卷上	康熙24年(1685)
	照琮等録	『北京楚林禪師語録』	卷2	康熙25年(1686)序
	如惺等編	『徳風禪師般若語録』	卷1	康熙28年(1689)序
	機徳等編	『大悲妙雲禪師語録』	卷2	康熙30年(1691)序
	灌頂統法	『仏頂尊勝陀羅尼経釈』		康熙39年(1700)
	世宗選	『御選語録』		雍正11年(1733)
	達天通理	『楞嚴経指掌疏』	卷1・2・4・6・7・8	乾隆41年(1776)
	無尽伝灯撰、 達黙集	『浄土生無生論会集』		道光29年(1849)自序
	諦閑	『大仏頂経序指味疏』		光緒19年(1893)
	楊文会	『陰符経発隠』	『楊仁山居士遺書』 卷12所収	光緒22年(1896)
	溥畹	『楞嚴経宝鏡疏』	卷1・3・4・6・10	成立年未詳
	詠震	『金剛三昧経通宗記』	卷10・11	成立年未詳
	広真	『一貫別伝』	卷4	成立年未詳

三種如来蔵説は戒環『楞嚴経要解』による誤った引用が端緒となつてゐることは明確である。そのため、このキーワードを用いれば、書物間の影響関係が比較的容易に推測できるところとなる。ただし、これらの書籍の個別の影響関係については、一つ一つの文脈を検討する必要がある。ここでは三種如来蔵説の明末以降の広まりを確認するのみとする。

万曆三高僧や清末の居士として有名な楊文会などがこの説を依用していることは注目に値しよう。また、この表からは『楞嚴経』から生まれた三種如来蔵説という説の広まりという点で、明末以降の仏教に『楞嚴経』の影響が大きいことが、間接的に明らかとなる。この表に対する分析は前述の拙論「明末における三種如来蔵の展開」においてすでに述べたのでここでは割愛する。

この表から看取されるように、明末以前にはほとんど注目されていなかった三種如来蔵説は明末以降、急速に広まったものといえる。先述の拙論ではこの時期に三種如来蔵説が広まった一つの原因は徳清『楞嚴経懸鏡』が強調したことがきっかけであると仮定して、当該書における三種如来蔵説の意義について考察した。それは、覚連『銷釈金剛科儀会要註解』を除けば、徳清の『楞嚴経懸鏡』が明代の諸文献の中でも早くに三種如来蔵説を取り上げていることや、同書は徳清の大悟の時のものであり、かつ経疏として徳清の中で重要な意味

を持つ著作である点、その中で三種如来蔵説をことさら強調し、更には三種如来蔵説の展開における主要な要素がその中に含まれているからであった。

しかし、徳清『楞嚴経懸鏡』が三種如来蔵説の流通にきっかけを与えたのであれば、その後の当説の展開において『楞嚴経懸鏡』が影響を与えたか否かを内容的に検討する必要がある。先述の拙論ではこの点がなされなかったことに鑑み、以下に、紫柏真可と雲棲株宏の当説の依用がどのようになされたのかを検討したい。

三、紫柏真可における三種如来蔵説と空理解

紫柏真可（一五四三—一六〇三）は徳清とともに万曆三高僧の一人とされるが、特に徳清とは盟友とも呼べる親しい関係にあった。『憨山大師年譜疏』によれば、徳清と真可との相見は万曆一四年（一五八六）、同二〇年（一五九二）、同二三年（一五九五）の三回のみであるが、その関係は徳清の年譜の注釈文に「憨祖、妙峯と別れてより、所いひゆる称法門の深契は、真可にしくは無し（憨祖自別妙峯、所称法門深契、無如達観）⁴とされ、徳清に法兄として尊敬を受けた妙峯福登と並び、仏法において意気投合していた。徳清と真可との相見の一回目は万曆一四年、すなわち、『楞嚴経懸鏡』が記された年に初めて牢山にて相見した。憨山の年譜によれば、相見したの

は『楞嚴経懸鏡』の直前のことであり、この時、真可は徳清を訪ねて面会し、両旬、すなわち二〇日間程牢山でともに過ごした。二回目の相見は徳清が京師・北京に赴き、四〇日間を共に過ごしたが、憨山自身、この時の対面を「生平之奇」だったと述べている。最後は徳清が罪を着せられ雷州に流されることとなった万曆二十三年、真可はそれを聞きつけ護送中の徳清と金陵(南京)において面会し別れを告げた。このように徳清と真可とは思想的に相互に影響を与えたと見ていいだろう。

真可は性蔵(未詳)に与えた法語において、三種如来蔵を用いて空・不空(有)・空不空(空有)の理と実践について、慧能の「本来無一物」などを用いて説明している。少しく長いが、全体を通して三種如来蔵が説明されているので煩をいわず引用することとする。なお、この法語は野口善敬「『本来無一物』は外道の法」にも一部分が引用されている。

大鑑(慧能)は悟後に、「自己は」本来一物も無いのであるから、どこに塵やほこりが積もることがあろうか(本来無一物、何処惹塵埃)と述べた。牛頭(法融)は悟後に「無限の妙なる功德はすべて心の源にあり、百千の三昧はいまここ(当処)を離れない」と述べた。二大老はともに千年来の偉大な宗師である。ひとりとはこれ、ひとりとはあれというがごとし。同じか、異なるか。同じ

ならば、二つの言葉は正反対のことを述べているようである。異なるならば、二人とも心を悟った大老であるのにどうして同じでないことがあるのか、いや同じである。一方、黄檗はさらに、「もし両頭がおまえを捉えられなくなれば、そこでやつと苦楽の姿かたちから解放されるだろう」と述べた。黄檗の言葉は、二大老の言葉を同時に遮った発言である。情によってこれらを観察すれば、三老の言葉は、理解するのが困難であるようであるが、理によって筋道をつけるのであれば、合致するのである。

そもそも、如来蔵性はもし空の立場から述べれば、一塵も立たず、不空の立場から述べれば、すべての存在を具有し、空・有に即して述べれば、空不空如来蔵という。それらは名称は様々だが、実のところ人それぞれの本来の面目である。この面目は空となり、有となり、空不空となることができる。ゆえに名称が異なるのである。しかるにこの面目に、凡夫は迷い、すぐさま三惑となる。聖人がこれを悟れば、ただちに三如来蔵を明かす。そもそも三惑とは見思、塵沙、根本無明である。見思するために空如来蔵を悟れず、塵沙に惑うために不空如来蔵を悟れず、根本無明のために空不空如来蔵を悟れないのである。

私の友人である念公(未詳)の優秀な弟子であり、名

を性蔵、または字を蘊真という者は、思うにこの（如来蔵）性に三蔵があることを知らないのではなからうか。もし蘊真の意味を三蔵（三種如来蔵）に配当すれば、不空如来蔵のみに相当する。しかし空如来蔵と空不空如来蔵はともに忘れられている。この事から私には、性蔵と字する者は性というものを知らないことが知られるのである。

あるいは慧能が「本来無一物」といったのは、一つを取り上げて（他の）二つを忘れてしまったのかという。私はこれには、慧能は一つの隅を指したが、修行者には三隅を転じてもらいたいのであると答えよう。

私は（性蔵の）名を順南、字を含蔵に改める。識には覚と不覚の義がある。であるから三観円修とは見思が断じ、塵沙が破れ、そしてそれによって根本無明が最後に抜するのである。であるから断・破・抜をすれば、如来蔵の（阿黎耶）識の覚義のひそかな順序は違わない。違えれば不覚である。不覚とはいわゆる違門である。無明に順って覚義をさかのぼる、ゆえに違門という。南とは、なにもなく明らかな方位であり、心の覚りを例えたものである。蔵子（性蔵）がもし私の言葉に従って、自ら実践していくならば、三如来蔵を証明することができるのだ。

明末における三種如来蔵説の展開（二）（大澤）

（大鑑悟後、即曰「本来無一物、何処惹塵埃。」牛頭悟後、則曰「河沙妙德總在心源、百千三昧不離當處。」二大老皆千古宗師也。一則如此、一則如彼、同耶、異耶？同則兩言若反、異則既皆悟心之大老豈不同也哉。而黃蘗又曰、「如阿頭捉汝不著、則可以免苦樂形相也。」如黃蘗所言、則兼遮二大老之而言也。以情而觀、三老之言似難消會、以理通之、未始不符契焉。

夫如来蔵性、或以空言、則一塵不立。或以不空言、則無法不具。或即空有而言、則曰空不空如来蔵也。大都稱謂雖則種種、實而言之、即人各本来面目也。以此面目、可空、可有、可空不空、所以受名別耳。然此面目、凡夫迷之、暫然而成三惑。聖人悟之、頓然証三如来蔵也。夫三惑者、所謂見思、塵沙、根本無明是也。以見思故、則障空如来蔵焉。以塵沙惑故、則障不空如来蔵焉。以根本無明故、則障空不空如来蔵焉。

余友念公其高足名曰性蔵、或以蘊真字之者、蓋不知此性有三蔵也。如以蘊真之義配於三蔵、可当不空如来蔵耳。而空如来蔵、空不空如来蔵、皆遺之矣。余以是知字性蔵者、不知性者也。或曰大鑑亦言「本来無一物」、此豈舉一而遺二耶？予応之曰、大鑑指一隅、而欲人以三隅反也。

予改以順南、字之以含蔵。識中有覚義、及不覚義。故如人三観円修、則見思断、塵沙破、而根本無明由是終抜也。故断、破、抜、則与蔵識覚義、冥順不違、違則不覚矣。不覚所謂違門也。順無明而逆覚義、故曰違門、南則虚明之位也、喩心覚也。蔵子果能

遵我言、而躬踐之、即三如来蔵者、可坐証也。⁸⁾

この法語は、性蔵、字を濫真とする僧に對して、その名前になんで三種如来蔵説を引き合いに出して空、不空、空不空の教理を説明するものである。「余友念公」及び「性蔵」については未詳であり、この法語がいつ成立したものかは判然としない。しかし、後述するようにこの法語の三種如来蔵説の解釈は徳清の三種如来蔵説の説明と軌を一にしており、この点から見れば、この法語の成立は『楞嚴經懸鏡』の成立以降、すなわち万曆一四年(一五八六)以降ということになる。

真可は三種如来蔵説を、大鑑慧能、牛頭法融、黄檗希運という唐代禪の三人の祖師の言葉に引き当てて解釈している。『楞嚴經懸鏡』では祖師の機縁の語などは引用されないことから、三種如来蔵説を禪宗の祖師の言葉の解釈に援用したことが真可の創意と言える。

空如来蔵の説明として慧能の本来無一物が引用されるのは、真可と曹溪との因縁が関係している可能性がある。真可は二回目の相見の際、徳清と禪門の零落を思い、禪門再興のために、曹溪中興を誓い合ったことがある。実際、徳清は配流地において曹溪の中興を成し遂げ、真可も曹溪を訪れていた。このような真可と慧能との因縁が慧能の「本来無一物」を取り上げた遠因となっていると想像される。

言うまでもなくこの「本来無一物、何処惹塵埃」は『六祖壇經』に出る有名な言葉であるが、真可はこの言葉を空如来蔵を説いたものとして挙げている。このように、「本来無一物」が有の言説や、この場合には空・不空・空不空の三者と並列されて論じられることは管見の限り他には確認できず、本来無一者という言葉への教理的分析自体にこの法語の価値があるものと思われる。

ただし、牛頭と黄檗の言葉とする二者に関してはその典拠を見出すことができない。

まず、牛頭が悟後に述べたという「河沙妙徳総在心源、百千三昧不離当処」は、読点を区切りとして前後二句に分けると、前半の文句は『景德伝灯録』の牛頭法融章に「夫百千法門同帰方寸、河沙妙徳総在心源、一切戒門定門慧門神通變化、悉自具足不離汝心」の記載があるが、ただしそこでは四祖弘忍が牛頭法融へ与えた言葉として記される。仮に真可が『景德伝灯録』のこの句を典拠として用いたと見た場合、禪定の中において全存在が一心に内在するとの意味は共通する。

黄檗の言葉とされる「如両頭捉汝不著、則可以免苦楽形相也」については、普通に読めば黄檗とは黄檗希運のことを指すと思われるが、黄檗希運にこのような言葉は見当たらず、おそらく出典としてはその師である『天聖広灯録』百丈懷海

章の以下の記述であろう。

もし顛倒のことは見ることから逃れたいのであれば、ただふたつの言葉を断ち切り、計算することに気をかけないようにせよ。不仏不衆生、不親不疎、不高不下、不平不等、不去不来。ただ文字にこだわらず、かのふたつが汝をつかんで離さないところから離れられれば、苦楽への束縛から免れ、明暗の繰り返しを免れる。

(若欲免見翻覆之事、但割断両頭句、量数管不著。不仏不衆生、不親不疎、不高不下、不平不等、不去不来。但不著文字、隔渠両頭捉汝不得、免苦樂相形、免明暗相酬。)

黄檗の引用文とこの原典と思われるものを比較すると、「両頭」の含意は両者において異なっている。この引用文中では「両頭」とは、冒頭の「両頭句」を指し、具体的には、「不仏」「不衆生」「不親」「不疎」、乃至「不去」「不来」といった二項対立の差別世界を指している。これらの対立から解放され、「作解」から解放されれば、苦楽を比べてこだわることから逃れられるとする。一方、真可の上記テキストにおける「両頭」は、文脈によって「本来無一物」と「河沙妙徳総在心源」との対立、後の言により換言すれば空と有、あるいは空如来蔵と不空如来蔵の対立を表すものである。前者は思慮分別、言句の相対的世界を両頭と表現するのに対し、後者は空と不空との対立を意味する。二項対立から解放されれば

解脱できるという点に共通点はあるものの、この両者の両頭の意味は異なる。

このように、真可は四祖弘忍と百丈懷海の言葉を、それだけの弟子である牛頭と黄檗との言葉として紹介しており、更にそれぞれの言葉も正確な引用ではなくそれぞれの文脈における意味内容も引用元とは異なっている。このことから見れば、真可にとって宗師が歴史的にどのような言葉を述べたかについての追求は重要ではなく、禪宗の祖師への歴史的考証や法脈はそれほど重要視されていないと言える。

慧能や牛頭法融が「悟後」に述べたというのも、特徴的である。この点については野口善敬氏が漢月法蔵が真可と意見を異にしたポイントであると指摘しているが、真可においては禪宗史の歴史的史実の考証が重視されていない代わりにここで重視されたのが、慧能がその根源的な悟りの内容の表現において「本来無一物」と述べたということである。根源的内容を述べたとするのであれば、それは悟後でなければならぬ。

つまり、真可がここで問題としているのは、空、不空、空不空という、それぞれ矛盾するかのように見える理論を唐代禪宗の偉大な祖師たちがそれぞれの第一義として発言していたとすることである。換言すれば、真可の問題提起とは、禪宗の悟りとは同一無二の心印であるはずなのに、何故祖

師たちの悟後の言葉には空、有、空不空と異なる教理が表現されているのかという問題であったといえる。真可の「同耶？異耶？同則両言若反、異則既皆悟心之大老豈不同也哉」という発言はまさにこの問題の提起である。

真可はこのように三人の歴代の祖師の言を引いた後に、「以情而觀、三老之言似難消会以理通之、未始不符契焉」と言つて、三者それぞれは悟後の一致した内容であるはずなのに矛盾をしていると問題提起をする。この問題への解釈として使われるのが、空如来藏、不空如来藏、空不空如来藏という三種如来藏説の枠組みである。以下に真可における三種如来藏説の意味を整理したい。

真可は「夫如来藏性、或以空言、則一塵不立。或以不空言、則無法不具。或即空有而言、則曰空不空如来藏也」と、まず空如来藏、不空如来藏、空不空如来藏について説明している。この説明は大意において徳清『楞嚴經懸鏡』におけるそれぞれの説明と同一の構造を有する。ただし「空有」という語は『楞嚴經懸鏡』の三種如来藏の説明には用いられていないといった用語の差異は存する。

そして、真可はこの三者のいずれもがそれぞれの本来の面目であると述べたうえで、三種如来藏がそれぞれ見思、塵沙、根本無明の三惑に対応し、これら三惑をそれぞれ断、破、抜すれば識の覚義となるといふ。なお、「識中有覚義、及不觉義」

というのは『大乘起信論』に本覚、始覚の論に依っている。

注目すべきは、空如来藏、不空如来藏、空不空如来藏の三者がそれぞれ本来の面目であるとし、それらは平等である主張する一方で、修証においては空如来藏↓不空如来藏↓空不空如来藏との順序があるとする点である。真可はこの法語において、明確にこの三段階を経ることによって悟りにいたると主張する。このような主張は、徳清『楞嚴經懸鏡』における三種如来藏説の主張に一致する。そしてこの一致により筆者は三種如来藏説において真可が徳清の影響を受けていることを示すものと考ええる。徳清以前に三種如来藏説のこのような解釈は確認できない。徳清から真可という流れではなく、反対に真可がこの考えを徳清に万曆一四年の『楞嚴經懸鏡』執筆以前に伝えたという可能性も考えられないことはないが、『楞嚴經懸鏡』での理論構築を見れば、徳清から真可へ影響を与えたと見るのが妥当であろう。

真可において、空を有と対照させ、空を有の下位に置くという論理は真可の別の法語にも見られ、真可の空思想の基本的理解となつていたと思われる。郭朋氏は真可について「比較的『正統』な真心一元論を有する」と評しているが、真心一元論を第一義に置く際に空の教理がどのように処理されるかについて、『紫柏老人集』巻一に見られる以下の法語では明確に述べている。この法語では、更に上にも引いた慧能「本

来無一物」をも引用して解説したものであり、真可の空に対する理解を知るうえで重要な文献である。

娑婆世界と、十方衆生世界とは、みな空を根本とし、空はまた心を根本とする。故に「楞嚴」經に曰わく、「空は大覚中に生ず、海に一漚ひとあわ発するが如し。有漏の微塵の国は、皆な空に依り生ずる所なり」と。ただ衆生は根塵の習に執着して、長い時間積つて堅牢となつてしまひ、ついにそれを破ることが容易でなくなつてゐる。ゆえに諸仏や菩薩はまず空という薬によつて、その堅有の病を治療する。仏菩薩心を知らない世間の人は、經論中で盛んに空が説かれることを見ることで、仏教が空をさとるとするものと見做し、その門を名付けて空門というのである。特に「世間の人が」わかつてゐないのは、衆生に病があつてもし治れば、空薬も施す箇所はなく、空の薬の施すところがなければ、また妙なる薬によつてその空病を治すことである。しかし、衆生は根塵の習性に執着する。空なる薬を用いて治すのではあるが、空病がひとたび生じたのならば、もし仏菩薩の妙薬がなければ、空病の害というものは、害悪が特に大きい。世間において仏門を空門と呼んでゐるものは、仏心というものを真に知つてゐることがあるうか、いや知らないのだ。

あるいは曹溪（慧能）の「本来無一物、何処にか塵埃

明末における三種如来蔵説の展開（二）（大澤）

を惹かん」の言葉をもつて、みだりに心を計つて、私は本来無一物であり、またどこに塵埃をひきつけようかと述べる。自ら熟慮してみなさい。私は本来無一物であるのに、ある人が両手を掲げて私に揖手をすれば私は喜ぶであろうし、ある人が手で私を指させば、私は怒る。ここにあらわれる喜怒は一体なんであるうか。もしこの物をすぐに爆破することができなければ、長劫以来の胸のつかえは存在するのである。あえて言おう、よこしまに計量するものの本来無一物とは、曹溪の本来無一物であるのか。

仏や菩薩の説法は良医が薬を用いるがごとく、良將が兵を用いるがごとし。薬と兵はどうして常に存在するだろうか。ただ病人や敵の情の所在がどうなつてゐるのかを観察するだけである。もしその所在の情が得られれば、薬と兵とは包丁で牛を解体するようなものである。ゆえに世間で仏門を空門とすることや、曹溪の本来無一物を奪い取つて自分の本来無一物となすものは、すべて刀が折れて牛は解体できてゐないのである。

仏菩薩は知つてゐる、衆生は心に迷うことで空が存在し、空に迷うことで身心が存在し、身心に迷うことで前塵が存在することを。前塵は世界の属であり、身心は衆生の類である。しかるに世界と衆生とは空を離れば根

本は存在せず、空は覚心を離れば根本は存在しない。であるから仏菩薩は衆生に、始めに空を解させ、終りに心を悟らせる。心が悟れば、空と世界衆生はみな得ることができない。所謂「大覚心」とは、たとえば、浮雲がすべて消え去り、目を挙げるまでもなく名月が現前しているようなものである。浮雲は空有の例えであり、名月は固有の常光の例えである。

(師曰、娑婆世界、与十方衆生世界、皆根於空、空復根於心。故経曰、「空生大覚中、如海一漚発、有漏微塵国、皆依空所生。」第衆生膠固於根塵之習、久積成堅、卒不易破。故諸仏菩薩先以空薬治其堅有之病、世之不知仏菩薩心者、於経論中見其熾然談空、遂謂仏以空為道、勝其門曰空門。殊不知衆生有病若愈、則仏菩薩之空薬亦無所施。空薬既無所施、又以妙薬治其空病。然衆生膠固根塵之習、雖頼空薬而治、空病一生、苟微仏菩薩之妙薬、則空病之害、害尤不細。世以仏門為空門者、豈真知仏心哉。或以曹溪「本来無一物、何処惹塵埃」之語横計於心、便謂「我本来無一物、又有何塵埃可染？」請自審察、我既本来無一物、人拳手揖我、我隨喜、人以手戟我、我隨怒、現前喜怒又何物乎？如此物不能直下爆破、則礙膺長劫有在。敢謂横計者本来無一物、即曹溪之本来無一物乎？

仏菩薩説法、如良醫用薬、如良將用兵、薬与兵豈有常哉。但察病人与敵人、情之所在何如耳。苟得其所在之情、則薬与兵、

如庖丁之解牛矣。故世以仏門為空門、及掠曹溪本来無一物為自己本来無一物者、皆刀折而牛未解者也。

仏菩薩知衆生迷心而有空、迷空而有身心、迷身心而有前塵、前塵即世界之属、身心即衆生之類。然世界与衆生、離空則無有根、空離覺心則亦無根。故仏菩薩教衆生、始以解空、終以悟心、心悟則空与世界衆生、皆不可得。所謂大覚心者、譬如浮雲相尽、不待举目而明月在前矣。浮雲則空有之譬、明月乃喻固有之常光耳。⁽¹⁵⁾

この法語で真可は、空とは衆生に対する空病への処方箋であるに過ぎず、決して仏教の根本義ではないということ強調する。そして空が世界という有との相対的教義であることを説き、それらは心に統合されるものであることを示している。この中においても三種如来蔵説を示した「示性蔵」と同様に、空という教義は悟りへの始めの段階であるに過ぎないことを示している。この文中に三種如来蔵説は出ないにせよ、空と有及び悟りをめぐめるこのような構造は、先に見た真可の三種如来蔵説に共通している。

この法語において真可は空について、批判の矛先を二つの方向に向けている。これは真可が空を低次に置いた理由であると目されるから注目に値する。

第一には、仏教を「空門」とすることに對する批判である。真可は仏教の根本を空だとする人々に對して批判をして

いる。その中で「空病」の害が特に激しいことを述べており、これはいわゆるニヒリズムに対する批判だと思われる。ただし、これに関する具体的な批判対象は定かではない。

第二には、「本来無一物」を乱用する者への批判である。真可はそのことを「横計」という言葉を用いて指摘している。

この背景には、当時「本来無一物」を「横計」するものがあったことを示しているが、この批判の具体的な対象を推測すれば、当時、泰州学派など陽明学左派の展開によって狂禪が流行し、空をなにもしても構わないと曲解し、道徳の破壊につながっていったことに対するものであろう。ただし、本来無一物の正統的理解を否定していいことから述べれば、漢月法蔵が行ったとされる本来無一物批判とは異なる。

また、この文中で注目されるのは、空が真心より低い次元に位置することの根拠として『楞嚴經』卷六の「空生大覚中、如海一漚発、有漏微塵国、皆依空所生」⁽¹⁶⁾の語を引用していることである。この語は真可の『紫柏老人集』にたびたび引用されており、真可が教理的に真心一元論における空教理の位置を示す根拠として重視していたものと推測される。この一文において海の一つの泡とは空の比喩であって、空が一心＝大覚に生じ、有漏微塵国＝現象世界は空から生まれることを述べたものである。換言すれば、この一文は空と一心と世界との関係性を述べたものである。真可のこの句に対する理解

は冒頭の一文に集約されている。つまり、世界は空により生まれ、空は心により生まれるものであり、世界＝空＝一心という三段階の構造を取る。真可の法語の末尾に浮雲を「空有」に例えているが、この例えは『楞嚴經』卷九に「当知虚空生汝心内、猶如片雲点太清裏」⁽¹⁷⁾として記されている。

ただし注意すべきは、長水子璿『楞嚴經義疏注経』や徳清『楞嚴經通議』では「空生大覚中」の文脈における空とは、「虚空」と注釈されている点である。この場合、虚空は色（有）に相對する空間の意味であって、無自性を意味する空とは異なる概念であると解される。『楞嚴經』卷九に「当知虚空生汝心内」と述べられることから見れば、子璿や徳清が「虚空」と解したのは妥当であり、真可の「空生大覚中」に対する解釈には真可独自の解釈が含まれている。

以上の論をまとめれば、真可において三種如来蔵説は徳清のそれに影響を受けていると見られる。

真可と徳清との共通点を挙げれば、第一に、如来蔵の三つの性質、すなわち空如来蔵、不空如来蔵、空不空如来蔵への定義、第二にこれらと三観円修という実践論を結び付けていること、第三に実践に次第階梯を設け、空如来蔵↓不空如来蔵↓空不空如来蔵の順に次第することである。

一方、徳清と真可の差異を検討すれば、真可は「本来無一物」など祖師の言葉を三種如来蔵説の枠組みで解釈したこと

や、見思・塵沙・根本無明という三惑を三種如来蔵それぞれ
の対治する対象としたこと、また、空を徳清に比してより明
確に不空よりも下位に置き、更に空を仏教の根本義とするこ
とへの明確な否定をしている。これらの点において真可の特
徴が見られる。

真可において三種如来蔵説は真心一元論における実践的側
面を補強し、空説の実践論への位置付けとして機能したこと
が知られる。ただし、その説には解釈や引用における問題点
も看取される。

四、雲棲株宏における三種如来蔵説

万曆三高僧の中でも徳清や真可に比して穩健派とされる雲
棲株宏(一五三五—一六一五)も、「槁木死灰」という随筆
のような文章において三種如来蔵説を用いて仏教教理の三つ
の側面を説明している。なお、槁木死灰とは『莊子』「斉物論」
に於ける言葉で、枯れ木や火のなくなった灰のような状態を言
い、端的に言えば無の境地を言う。株宏は仏教を無だとして
批判する宋儒、及びその言を使って仏教を批判するものに対
して反駁する際に、三種如来蔵説を用いている。

宋代の儒者は仏教(釈氏)をただ心を槁木死灰、すな
わち無にしなければならぬというように解釈し、そこ
で異端と斥けたが、虚無寂滅の教えとするのは誤りであ

る。このような説をいうものは仏教経典を広く見たこと
がなく、ただ小乗の枯定を見ただけであつて、まだ大乘
の定慧双修、中道第一義を見ておらず、空如来蔵のみを
見て、不空如来蔵を見ていない。いわんや中道にして不
居たる空不空如来蔵を見ようか。彼が槁木(枯れ木)
〔のように生氣がない〕となすところ、私は万樹まさに
春なりとする。彼が冷えた灰〔のような心〕となすところ
を私は太陽が正午に位置するとする。良識のある人は
自ら公平に比較してみなさい。先に聞いた話を正しい(先
入為主)として、宋儒により大事を失つてしまうことが
ないようにしなさい。

(宋儒謂釈氏只要心如槁木死灰、遂斥為異端、虚無寂滅之教、
此訛也。為此説者、蓋未曾博覽仏経、止見小乗枯定。未見大乘
定慧双修中道第一義諦、止見空如来蔵、未見不空如来蔵、又何
況中道不居、空不空如来蔵耶。彼以為槁木、吾以為万樹方春。
彼以為死灰、吾以為太陽当午。識者自応平心等量。勿以先入之
言為主、而被宋儒誤却大事。)²⁵⁾

株宏は宋代の儒者が仏教について心を無心にするものだと
規定してそれを異端としたことを指摘した上で、そのような
仏教に虚無説が間違ひであるということを通如来蔵・不空如
来蔵・空不空如来蔵の三種如来蔵説を用いて反駁している。
株宏もまた三種如来蔵によって示される仏教の教理体系を

段階的なものに捉え、空不空如来蔵が中道であり、根本であることを強調している。このような株宏の三種如来蔵説の理解もまた、空如来蔵を下位に置いているという意味において徳清と同質のものである。ただし株宏が空不空如来蔵を定慧双修の中道とするところは徳清や真可に見られないことであり、穩健派たる株宏の面目が顕れているとも言える。

また、この短文における仏教への理解は真可の仏教「空門」説への批判と軌を一にしているが、その批判の対象は明確であり、宋儒及び宋儒の追隨者として仏教を空門として攻撃する儒者ということになろう。

株宏の三種如来蔵説も徳清の三種如来蔵説の影響を受けていると見るのが妥当だと思われる。

五、まとめ

本論では三種如来蔵説の主に明末以降の展開について検討をし、また、真可及び株宏における受容について検討した。

三種如来蔵説への理解において徳清、真可、株宏の三者に共通しているのは、仏教教理を空如来蔵、不空如来蔵、空不空如来蔵の三つに分けて解釈することで、真心一元論の基礎の上での空思想の位置を有（不空）と相対化し、その上に根本となる空不空如来蔵を示したことである。この意味において、従来『勝鬘經』などに説かれた二種如来蔵ではなく、典

拠はないものの、真心一元論における空と有との位置付けを明確に説明でき、かつそれらを真心のもとに統括できる三種如来蔵説こそが、仏教統合論の立場からは使用するに適當だったと言える。この点こそが明末以降、同説が急速に受容された理由であると本論の分析からは推論できよう。

真可及び株宏、両者の三種如来蔵説の依用を見ることによつて明らかになったことは、三種如来蔵説においては空如来蔵を下位に置いていることで、空思想については仏教として認めるものの教えの根本には据えないということに重点が置かれることである。これは特に株宏が仏教を「空門」とする論に反駁する際に三種如来蔵説を用いていることに顕著である。本論で確認した真可の空門の呼称を批判する内容の法語も、株宏の主張と同様のものである。

ただし、三種如来蔵説の実践面における捉え方においては、三者の理解が微妙に異なっているようである。真可と株宏の三種如来蔵論はあまり細かな説明がなされていないことから明確には比較できないものの、真可は三種如来蔵と三惑とを関連付け、後者を対治の境として規定していることや、空如来蔵についてそれを明確に最初の段階に位置付ける。一方、株宏は徳清の三種如来蔵説と同種の理解であるが、定慧双修の中道と強調する所に、実践面における徳清等との違いが看取できる。

翻つて見れば、徳清『楞嚴経懸鏡』において三種如来蔵説とは、『楞嚴経』の教説を教判的に差別をつけ、一元的に解釈するために使用されたものである。この事から言えば、徳清から始まると推測される明末の三種如来蔵説の展開の背景には、『楞嚴経』の清浄なる如来蔵という真心一元論を核としたさまざまな教説が背景として存在する。本論では真可と株宏の三種如来蔵説の依用を見たが、彼らの仏教理解も、『楞嚴経』に基づいた一心を基調とした如来蔵思想を根本として有しており、その中で空は真有より下位に位置付けられている。このこと自体もやはり『楞嚴経』が影響していると思われることができる。

本論においては、明末に大きな影響力を有した万曆三高僧により、『楞嚴経』に由来する三種如来蔵説が、空思想を含む実践的仏教統合論として明確に主張されていたこと、及び三種如来蔵説の中で空は相対的に下位に位置付けられるものの、空思想を含む真心一元論の主張のため三種如来蔵説が用いられたこと、さらに空門などと仏教を批判する者への反論として、空は仏教の一部分の教説に過ぎないと三種如来蔵説を用いて説明していたことを確認した。また、真可と株宏の三種如来蔵説は徳清のそれに影響を受けているものと思われる、このことはやはり明末以降の同説の流行のきっかけは徳清であることを示すものと見ることが出来る。

〈キーワード〉明末仏教、紫柏真可、雲棲株宏、憨山徳清、
三種如来蔵、空如来蔵

註

- (1) 大澤邦由「戒環『楞嚴経要解』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―」、『印度学仏教学研究』六七(一)、二〇一八年。
- (2) 大澤邦由「戒環『楞嚴経要解』と覚範慧洪『尊頂法論』―三種如来蔵説の起源に関して―」、『駒澤大学仏教学部論集』第五〇号、二〇一九年。
- (3) 『東アジア仏教研究』第一八号、東アジア仏教研究会、二〇二〇年。
- (4) 『憨山大師年譜疏』巻上、新文豊出版公司、一九八七年、五四頁。
なお、徳清と真可との交流は徳清撰「達観大師塔銘」(『紫柏老人集』巻一所収)にも記される。
- (5) 『禅文化研究所紀要』第十八号、禅文化研究所、一九九二年。
- (6) この語は牛頭法融の語としては見当たらない。下記本文を参照。
- (7) 黄檗希運ではなく百丈懐海の語と思われる。下記本文を参照。
- (8) 『紫柏老人集』巻五、『正統蔵』第七三冊一八三頁中段。
- (9) 『憨山大師年譜疏』巻上・万曆三三年(一五九五)の条…そのはじめ(万曆二〇年、徳清が北京の達観を訪れた際、達観師

と石経山に行き、そこで禅門の衰退を嘆き、曹溪が源であり、必ず根源で（衰退を）せき止めようと語った。そこでともに曹溪に赴き改革することを志した。（初与達観師過石経山、因思禅門寥落、謂曹溪源也、必源頭壅闕、乃志同往以濟之。）（同右、六五頁）

(10) 『景德伝燈録』卷四、『大正蔵』第五一冊二二七頁上段。

(11) なお、この句の前半に関しては『祖堂集』や『宗鏡録』にも同様の文句があるが文字の異同があるため、真可の引用元として可能性のある典籍は『景德伝燈録』であろう。

(12) 『天聖広灯録』卷九、『卍統蔵』第七八冊四五八頁上段。

(13) 野口善敬・前掲論文、二三頁。

(14) 郭朋『明清仏教』、福建人民出版社、一九八二年、二二八頁。

(15) 『紫柏老人集』卷一、『卍統蔵』第七三冊一四八頁中段。

(16) 野口善敬前掲論文を参照。

(17) 『楞嚴経』卷六、『大正蔵』第一九冊一三〇頁上段。

(18) 右に掲げた法語以外に、『楞嚴経』の「空生大覺中」の一節は『紫柏老人集』には次の七か所の引用が確認できる。『紫柏老人集』卷三（『卍統蔵』第七三冊一六六頁中段）、同卷九（『卍統蔵』第七三冊二二四頁下段）、同卷一〇（『卍統蔵』第七三冊二二三頁上段）、同卷一三（『卍統蔵』第七三冊二五五頁中段）、同卷二〇（『卍統蔵』第七三冊三三三頁下段）、同卷二一（『卍統蔵』第七三冊三二八頁中段）、同卷二三（『卍統蔵』第七三冊三四六

頁下段）

(19) 『楞嚴経』卷九、『大正蔵』第一九冊一四七頁中段。

(20) 長水子璿『首楞嚴義疏注経』卷六、『大正蔵』第三九冊九〇八頁上段）及び憨山徳清『楞嚴経通議』卷六（『卍統蔵』第一二冊五九七頁上段）を参照。

(21) 『嘉興蔵』第三三冊七九頁上段。