九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

明末虎丘派の源流 ： 笑巖徳宝と幻有正伝

野口，善敬

https://doi.org/10.15017/2328589

出版情報：哲學年報. 42, pp.121-140, 1983-01-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

明末虎丘派の源流

――笑巌徳宝と幻有正伝――

野口善敬

明末、所謂万暦三高僧の華々しい活躍の後を受けて、中国仏教界はどの様な動向を示したであろうか。崇禎から永暦にかけての禅門の状況について、『五灯会元続略』は「南嶽下三十四世、青原下三十六世、二枝秀を競い、承嗣已に天下に満つ」（凡例）と言い、更に南嶽下臨済宗の隆盛について「惟だ是れ天童・磬山・車渓の三派、支那に鼎峙し、学者依りて出世の梯航と為す」（同上）と述べている。天童とは密雲円悟（一五六六～一六四二）、磬山とは天隠円修（一五七五～一六三五）、車渓とは無幻性沖（一五四〇～一六一一）を指すわけだが、この中『五灯会元続略』が南嶽下三十四世として採り上げた十六人は、全て密雲及び天隠の嗣法であり、当時臨済宗に於て両者の法嗣が活躍していたことが窺われる。中でも密雲は、木陳道忞（一五九六～一六七四）・費隠通容（一五九三～一六六一）など幾多の禅匠を打出し、中国仏教界に大きな紛諍の嵐を巻き起こすことになる。密雲は彼自身、自ら印可を与えた漢月法蔵（一五七三～一六三五）との間に『五宗源』を巡って大論争を起こすが、『五灯厳統』の撰者である弟子費隠は、同門の朝宗通忍（一六〇四～一六四八）との論争、木陳との抗争のみに止まらず、天隠の嗣、玉林通琇（一六一四～一六七五）、洞門の瑞白明雪（一五八四～一六四一）と激論を交わすに及ぶなど、宗門内に大きな騒動を起こした問題児として著名である。[1] 密雲を評して「法裔、林の如く藪の如し。（臨）済宗を振わす者は皆な金粟（密雲）自り出づ」（密雲老和尚語録序）

と言われるのは所以なきことではあるまいが、その一門は罵詈雑言に溢盛した抗争の一派であった。日本に黄檗宗を伝えた隠元隆琦（一五九二～一六三四）は費隠の法嗣であり、この一門の思想動向を明らかにすることは、日本禅門との関わりに於ても重要な意味を持つであろう。

密雲と天隠は共に虎丘派の幻有正伝（一五四九～一六一四）に法を嗣いでいる。よって明末虎丘派隆盛の起点となり大きな位置を占めるのは幻有であると考えられる。幻有の師、笑巌徳宝（一五一二～一五八一）は、万暦三高僧の一人であり禅浄一致論者として知られる雲棲袾宏（一五三五～一六一五）が曽て参禅し、『禅関策進』等にその名を挙げていることからその名を知られているが、幻有については語録が現存するにも拘わらず専論も無く、幾んどその姿を知られていない。本論では、笑巌から幻有への禅風の推移を通して、罵詈に彩られた明末虎丘派の有り様の一端を明らかにしたいと思う。

一

笑巌徳宝は憲宗の正徳七年（一五一二）に生まれ、神宗の万暦九年（一五八一）に遷化するが、その生涯の大半は排仏を以て知られる世宗の時代と重なっている。道教に帰依した世宗は様々な排仏の動きを具体的に示す。『図書集成釈教部彙考』によれば、世宗は嘉靖十五年（一五二六）禁中の仏殿を除き、翌十六年には勅して僧徒の還俗を聴し、寺院の信葺及び私自ら披剃して僧と為ることを禁じ、更に同二十二年（一五三三）大慈恩寺を燬かしめ、同四十五年（一五五六）には詔して僧尼の戒壇を禁ずるに至ったという（巻六）。固よりこの様な排仏が実際にどれ程社会下層まで徹底したかは疑問であるが、仏教劣勢の時代を背景に出現した笑巌の禅は、対社会的に消極的で隠遁的な感触を受けるものであった。笑巌の禅風について密蔵道開（生卒未詳）は「照到るも用常に及ばず。其れ殆らくは治乱を識るの

智有るも、治を敷き乱に戡つの才無き者なるか」（蔵逸経書・笑巌集）と不満を述べている。怒濤渦まく万暦社会に打って出、非業の最後を遂げた紫柏達観（一五四三～一六〇三）の動的禅に長年親炙した道開にすれば、笑巌の禅は何とも物足りないものであったろうか。だが笑巌と達観の活躍の時代背景が異なることを考えれば、笑巌を無用の禅と一概に否定することは出来まい。

笑巌はその生涯に於て長年に亘る厳しい修行参究を行い、「南北の知識を歴参すること三十余人」（南宋元明禅林僧宝伝・巻十四）と言われるが、その参歴の姿は彼の語録である。『月心笑巌宝祖南北集』南集の「行実」に詳しい。[2] 笑巌に於ける一途な参究が「如今現前、如人現前」（北集・示衆・39a）なる人々本具の一大事追求の為であることは言う迄もないし、自己の生死究竟を目指す禅に於て、一切の問題を他者へ添加することなく、自己の問題として捉え凝視することが要求されるわけだが、笑巌は参禅する者の自己点検の必要性を力説して次の様に言う。

「夫れ古へより聖人・凡夫、豈に定名有らんや。亦た多能を必せず。惟だ時々躬自ら点検し、省疚思斉するのみ。此れは是れ古人治心謀道の要捷なり。設い衆に処りて行事の我に合せざる者有るも、亦た必ずしも之を校べざれ。但だ常に自己、其の心量を廓し、以て物を容れ、位益々高くして心益々下からんことを欲す。調心定志を以て主と為し、克己恕人を用と為せ。己に克てば則ち其の徳日に新たに、人を恕せば則ち嘉声遠く播く。声播けば則ち人皆な仰懐し、徳新たなれば則ち聖階翼う可し。斯乃ち日に之を常に用い、特に涯岸を立つるを仮らざれ。故に古徳云う、『人、至愚なりと雖も人を責むること甚だ明らかに、人、至明なりと雖も己を恕すことは則ち昏し。但だ人を責むるの心を把て己を責め、己を恕す心もて人を恕せば、則ち古人の他位に到らざるを患へざるのみ』と。斯の言、誠に君子家の常茶飯為り。宜しく切に勉むべし。」（北集・示孟鶴林語・52b）

この様に自己に対して常に妥協なき厳しさを要求する笑巌は、更に己が弟子に対して安易な出世を戒めている。笑巌は付法の際、幻有に対して一つの笠を与え、「圭角を露わす無かれ」（五灯会元続略・巻八）と付嘱し、幻有は指示に

従って五台に十三年間棲息したといわれる。僧侶のあるべき姿について笑巌は次の様に述べており、以て幻有への付嘱の真意を窺うことが出来よう。

「古へ自り高僧に三不幸有り。少齢にして博識巧術、徒衆縁勝、名称有りて豪貴の宗ぶ所。斯れを具うれば是れを真の不幸と謂うなり。仁者応に知るべし。若し真誠謀道の士なれば、宜しく退歩潜心、厚きを道に藉りて可なるのみ。夫れ胡ぞ勉めざらんや。」（北集・示衆・39b）

笑巌の禅接化に於てその骨格となったものは、看話禅であった。笑巌は語録中に於て「万法帰一」・「本来の面目」などの公案を用いて、その参究方法について懇切に説明している。[3] だが禅門に於ける話頭の使用は宋代に始まり、以後臨済禅に於て圧倒的流行を見ており、笑巌のそれも他に比して特に注目に値するものとは言えない。

看話禅は話頭により参究者の心意識を絶つ所にその威力を発揮するわけだが、笑巌はこの点に禅門の歴史的な全ての接引作略の意図を見出す。禅門に於ける棒喝使用についての質問に答えて笑巌は次の様に言う。

「（問いて）曰く、『棒を施し喝を施すは、始め黄檗・臨済・徳山・岩頭自り方に此の令を行う。達磨已下、南嶽・馬祖、総て未だ此の令を行う者有るを聞かず。敢て問う、此の棒喝は未審し何の宗旨有りて頓に言教を超ゆるや。』…乃ち曰く、『此の教外単伝直示の旨、正令全提の家風、棒喝に表さるるに拠るなり。且つ委曲に葛藤すること一二して、汝をして暁り易からしめん。此の棒喝は、世尊に在りては、奇なるかなと歎ずる処、直下に大光明を放つ処、黙然陞座の処為り。…臨済・徳山の後、人情漸く偽に、法令愈〻厳にして、盛んに棒喝を用いて仏事を為す。急遽提撕、電光石火、剣刃上に人を尋ね、擬議少停を容さず。直下に其の意路穿鑿を絶す。豈に言説を待たんや。…老趙州に在りては言を以て棒喝に代うと雖も、所謂「苦」と曰い、「死」と曰い、「放下着」・「恁麽ならば則ち担取し去れ」と曰い、「若し老僧に遇わざれば幾んど玄殺せん」等と曰う処、其の厳又た止だに以て棒喝を用うるに止まらざるなり。雲門老子は棒喝兼行、多く一字を用う。後人目けて雲門一字の関と為す処なり。汾陽は当門

師子の処。楊岐に至りては変じて金剛圈・栗棘蓬と為る処。黄龍は三関の処。泛略此れを挙げて以て従上に較ぶるに、厥の悲愈〻切にして機愈〻遅く、唱弥〻高くして和弥〻寡し。』」（北集・広語・27b）

笑巌はこの様に仏祖の機用を全て棒喝を以て締めくくったのである。彼は自身棒喝を用いており、「我が達磨門下は渾て義味無し。你に与えて咄啖せしむるに、秖だ一条の生漆棒喝の権て以て管待方便と為す有るのみ」（北集・広語・27b）と述べている。棒喝の多用は法孫の密雲・費隠に顕著であり、笑巌下一門の一つの特色ともなるが、その淵源はここに見出されるのである。

『禅学思想史』の著者は笑巌を評して「念仏禅」（下巻・六四七頁）と言い、「笑巌自身既に念仏に入」ると述べるが（同上・六五九頁）、笑巌の禅は以上の如く看話と棒喝という純禅的色彩の濃いものであった。その機鋒は「若し衲僧門下に約せば、直饒い言前に薦得するも宗風を屈辱す。句下に承当すれば渾て種草に非ず」（北集・開示・3a）などの語によっても充分に知られよう。とはいえ笑巌は「行実」によれば確かにその参歴中、大寂・際空・拙牛・宝峰といった諸師に念仏の指示を受けて実修している。併し念仏は凡そ参禅公案と同様、息念の具として扱われていたと思われる。このことは「行実」の次の一段によっても窺われよう。

「神仙山の大川老師の退居に在るを聞き、予、尋で参礼す。師詰めて曰く『什麼の話頭を提す』と。予曰く、『念仏』と。曰く、『念仏は念仏の功徳有るも、争奈せん発悟尤も難し。未だ無字を提するの佳為るに若かず』と。」（南集・行実・42b）

笑巌は更に話頭の参究に言及した中で、「或は三年五年、或は『万法帰一』を提し、或は『甚に因りて無と道う』、或は『菩薩』・『弥陀』等、独専一念して昏沈を排遣せよ」（北集・普示・9b）と、念仏を明らかに話頭と並べて採り上げている。つまり笑巌は念仏を否定しないものの西方往生への言及は皆無であり、『念仏は即ち是れ自心を念ず。自心能く自己仏を成ず』」（北集・京中緇素云々・54b）と唯心弥陀を主張し、更に「行人但だ東西に執する莫れ。九品蓮

華処々開く」（北集・伏牛山実長老請益念仏偈・58 a）と喝破するのである。

では笑巌の法を嗣いだ幻有の禅は如何なるものであったろうか。『続灯存稿』は幻有を評して「法道を以て己が任と為し、機用妙密、迥に常情を出づ」（巻十）とその接化を賛えるが、幻有の禅も看話禅を骨格としたものであった。ただ幻有の場合、笑巌が実参を力説し具体的参究方法を敷演したのに対し、「禅を会し道を会さんと要求する者多き」（幻有語録・巻二・22 b）当時の状況を踏まえてか、多くの解説を行なっている。

幻有は当時の学道の病痛として二つを挙げる。その一つは「肯て躬に反し己を扣し自信自悟せず、只だ他の善知識の口裏に向って分曉を討ね解会を求めんと要す」（幻有語録・巻二・5 b）という知解測度の弊であり、二つには「先づ自己一個の見解に任じ了り、確定して以て主宰と為し、胸中に安頓し了る」（同上）という業識への執著であった。これらの弊害は参禅に常に付き纏う払拭し難い問題であるが、この対治療法として幻有は「但だ十二時中に於て、第一に分別の念を起こさず、妄想執情を作さざらんことを要す」（幻有語録・巻三・10 b）と不起妄念を強調し、「若し一了知の念を起こさば、菩提の覚体に於て便ち相応せず」（幻有語録・巻四・16 b）と言い切る。そして看話工夫についても次の様に述べる。

「衆兄弟、若し真実、老僧の見処に拠らば、則ち汝等の工夫を做さんと要するを労せず。亦た汝等の話頭を看んと要するを用いず。只だ汝等をして先づ無明を破さんことを要せしむるのみ。汝等殊に知らず、纔に挙念して話頭を看んと要し、工夫を做さんと要す時、早や已に無明に属し了る。只だ汝等也た工夫を做すを要せず。也た話頭を看るを要せざるの時の如きも、亦た無明に属す。」（幻有語録・巻五・19 a）

この様な発言は、看話が単なる話頭の意識上の操作ではないことを示すものであり、看話参究を側面から援助し、より純一な工夫へ向わせるものであると考えられよう。そして更に幻有が最も恐れ注意を促したのは、無明業識を自己の仏性と誤認する識神作主の弊である。幻有は現今の人が参禅しながら悟入出来ないのは、「錯って識神を認着し

て個の主宰と做し了る」（幻有語録・巻六・19b）ことに由来するとし、その重要性を説いて次の様に言う。

「老僧、晩年にして気衰へ力弱く、多語す能わず。汝等但だ繁瑣なるを要せざれ。我也た汝等をして工夫を做すを要せしめず。也た汝等をして話頭を看んことを要せしめず。但だ汝等をして識神を認着して主事と為すことを要せざらしむ。」（幻有語録・巻六・18a）

幻有は自らの禅を評して「禹門院裏の禅は大いに他の郷村中の大医の似し。多方の薬頭無し。止だ一帖の平胃散有るのみ」（幻有語録・巻五・3a）と言うが、その看話による老婆親切な指導は、その言に違わぬものであったと言えよう。

幻有は看話以外に、笑巌同様棒喝をも用いているし、[4] 浄土に対しても「西方遠からず、但だ一心を問い、念頭を放下すれば、烏ぞ別に尋ぬるを用いん」（幻有語録・巻十・2b）と唯心浄土に徹しており、凡そ笑巌と同様に純禅よりずれるものではなかったと思われる。では果して笑巌と幻有とは、看話接化の方法に若干の差異があるものの、大筋に於て相違はなかったと見てよいであろうか。

二

達磨以来、不立文字・教外別伝は禅門の常套語であり、臨済義玄（？～八六七）の如き「三乗十二分教は皆な是れ不浄を拭うの故紙」（臨済録・示衆）とまで言った。固より禅門に於て教は飽く迄、指月の指に他ならないのであるが、禅門は教学を決して一概に棄避したわけではなく、宋代以降、一般に教禅一致の形を採ってきた。笑巌の法祖に当る元の傑僧中峰明本（一二六三～一三二三）も「禅は即ち文字を離るるの教、教は即ち文字有るの禅」（東語西話続集・上）と言い、「天台・少林共に一舌、禅関教網倶に相い通ず」（中峰広録・巻二十七・贈鏡堂一洲座主）と述べている。笑巌も「我

が宗は語句無く、亦た一法の人に与うる無し」（北集・広語・27b）と不立文字を標榜しながらも、「言行は君子の枢機、達人の関鍵為り。寧ぞ軽忽にす容き者ならんや」（北集・示衆・32b）と口言を真向うから撥無することはなかった。併し彼の教に対する態度は、必ずしも生優しいものではなかった。純禅を挙揚し、「我が達磨門下は渾て義味無し」（北集・広語・27b）と断ずる笑巌は、教と禅に関して次の様に言う。

「諸仏の出世して興作有る所は、悉く有情の為めなり。苟し衆生無ければ、仏も亦た出ずる無し。豈に作有らんや。菩薩、昔し化機已に熟するを観、即ち菩提樹の下に於けること八夜、明星出づるを見て豁然悟道す。是の時彼の万億国中一切の円機、一時に成仏す。次で中下愚鈍の機を憫見して堪えず、遂に他の老子を累わせ、顚々倒々、許多の気を費し、両片唇皮相い激薄し、一条の舌頭胡乱に攪す。是に於て五十年中、十二部を成す。故に云う、『如来所説の一代時教は皆な止啼の黄葉』と。寧ぞ実法有らんや。末上、正法眼蔵を以て迦葉に伝へ、直に上根を接し、仏の慧命を続ぎ、断滅すること勿からしむ。方に如来出世の本懐と称するなり。故に吾が祖師の法門、語言名相を立てずして単に心印を伝う。一心を印するを以て師資印契するを、名づけて伝と為すなり。誠に此の一心印の外、更に別に一法の相い与うる無し。」（北集・開示・30b）

笑巌はこの様に釈尊の一代時教を中下根救済の方便とし、禅に於ける心印を無上とする立場を採り、教を一段低いものと見るのである。更にこの立場は、現存する経典そのものに対する不信感という形をとって一層強く表われる。

「（問いて）曰く、『仏釈尊の積劫の所証、四十九年に尽く其の囊を罄す。機として摂せざる無く、理として尽さざる無し。遂に一代時教を成す。苟し一代時教に非ざれば、曷ぞ如来出世本懐の全意を顕わさんや。』（答えて）曰く、『…昔し仏在日、大林中に於て手に枝頭の一葉を撚り、諸々の比丘に問いて曰く、「汝等観よ、大林中の葉多きや、而して我が手中持する所の葉多きや」と。衆僉な答えて曰く、「世尊よ、大林中の葉、其の多きに勝えず」と。仏曰く、「善いかな。汝の所言の如し。吾の多劫勤苦、積劫所証の法は、大林中の葉の如し。吾が四十九年所談の法

は、手持の葉の如きのみ」と。夫れ原ぬるに法の仏口より出づるは純ら醍醐に類す。仏示寂、神足随滅して自り、厥の後、歴代変革して遂に義路を成し互に諍端を起こす。復た展転して悪世悪主・悪魔邪外、乃至壊法悪作の比丘等に遭遇す。此の如ければ敢保す、寧ぞ薄淡にする者無からんや。況んや沿いて此土に及び、翻訳の家、其の中、文を綴し義を続ぎ、改革増損、巧拙広略あり。上、天命を承くと雖も、訳場の衆士、僉な亦た方に随い人に随わざる莫し。諸を己に出すが如し。此の如ければ又た安んぞ全く薄缺無き者を敢保せんや。又た随後の科分条釈、説者一に非ず。綿歴承襲、漸々分流、各〻一家を成し、党固門風、猶お仇讐の若し。宝借秘伝、相競相宗、遂に実法と為る。紛紜万端、訛して訛するを知らず、是を是とする所無し。又た啻に其れ仇讐なるのみならず。此の如く仏世漸く遠くして、人法漸く偽なり。又た何の術を以て仏世に同じきを得んと擬せん。而も復た其の純全たる者をや。且つ前の手中の一葉すら尚お未だ全たからず。此に及んで又た安んぞ敢て手中未だ全たからざるの葉を以て、諸仏必ず説いて此に止まると謂わんや。輙ち仏の全体大用を見んと欲せば、迺ち尒ぢ是の若くして以て宜とす可けんや。世俗すら尚お云う、「書は言を尽さず、言は意を尽さず」と。況んや世尊累劫修証無上の妙法をや。若し尒らば、何ぞ一蹄涔に廓天の量を尽さんと欲する者に異らんや。』」（北集・広語・26 a）

この様な笑巖の考えは、一見識として評価出来るものであろうし、教外別伝の禅の優位さを理論的に補強せんとするものであったと言えよう。以上のことを以てして、笑巖の禅は紛れもない祖師禅ということも出来ようが、果して彼の教学蔑視ともいえる言動は、単にその禅風と個人的性向に由来する者であろうか。『南宋元明禅林僧宝伝』の笑巖の条によれば、「是の時に当りて義学紛紜、禅宗落寞して少室の一枝、流れて唱評に入る」（巻十四）という有り様であったと言い、笑巖も自ら当時の衲僧について、「両三々、聚夥隊を成して、専ら巻冊子を抱執し、東に頭を刺し、西に耳を挿し、採拾し将ち来り、前人に模尋し、義路葛藤、頭を聚めて相い闘わせ、朝四暮三、妄諍瞋喜す」（北集・普説・14 a）という状態であったという。とすれば、笑巖の教学に対する態度は、義路に堕した時流に対する一つの

警告であったとも言えよう。

一方、幻有の教に対する態度は若干趣きを異にする。幻有の語録中、正面切っての教学に対する誹謗の言は見出せない。更には看経についても一概に否定せず、却って丁寧に禅門に於ける正しい看経の在り方を指示している。

「師一日、叢席を過ぎ、学者の書を看、教を看る者を見る。即ち従容として之に諭して曰く、『汝等、経書を看るには、務めて先ず其の緩急の道を知るを急務と為す。達者は先ず第一に須く無量劫来種々の習気を消磨し、一一の病痛を対治するを用うべしと為す。夫れ烘々たる人我妄作、一毫芥も胸次に蔕留せしむる勿れ。是れ急なり。又た喫飲食の如し。一一是れ消化し得るを須ちて、便ち是れ爾我真実に受用す。其の他、談柄に資し識見を長じ、博学強記、及び無礙弁才は皆な末事為り。緩にす可きのみ。』」（幻有語録・巻二・20b）

この様な幻有の教に対する柔軟な姿勢は、語録中に経典類の引用が多見されることからも窺える。幻有は『金剛』・『楞厳』・『華厳』・『法華』・『般若』といった経典や『大乗起信論』等を引用駆使し、特に『金剛経』の「凡所有相皆是虚妄、若見諸相非相、即見如来」・「応無所住而生其心」や、『般若経』の「色即是空、空即是色」などを好んで用いている。幻有自ら「一向以来、汝等の与に説話し、秖だ個の如来禅を説き得るのみ。一に義理禅と名づけ、一に老婆禅と名づく」（幻有語録・巻四・20a）と言うのも故なきことではなかろう。固よりこの様な幻有の言動が、「今時の人、義理禅、并びに老婆説を聞くを好む」（幻有語録・巻三・2b）という状況を踏まえての方便であったろうことは想像に難くないが、単にそれだけでは済まされぬ問題が、更に幻有には存するのである。

三

費隠通容の『五灯厳統』の幻有の条によれば、「著書三篇、曰く『駁語』、曰く『性住釈』、曰く『物不遷題旨』、

刻して世に行わる」（巻二十四）という。これら三篇の幻有の著述は共に短篇で、何れも『肇論』の「物不遷論」を巡る論駁の書であり、『龍池幻有禅師語録』の末尾に収載されている。一体、教家でもない幻有が如何なる経緯でこの様なものを書くに至ったのであろうか。当時、万暦の三高僧と言われた紫柏達観（一五四三～一六〇三）・憨山徳清（一五四六～一六二三）・雲棲袾宏（一五三五～一六一五）らも多彩な著述を行なっており、忽滑谷快天氏は彼らを「禅者にして禅者に非ず、教家にして教家に非ず」（禅学思想史・下巻・七〇四頁）と評されたが、禅教の枠組を超えた時代的風潮として注目するに足らないとも考えられよう。併し幻有の場合、禅に関する以外の著述はこの三篇のみであり、教学に手を染めることの無かった笑巌に比して、異様な感を受ける。

この時期、「物不遷論」に関する著述意見が幻有に限らず数多く見られる。著述としては空印鎮澄（一五四七～一六一七）の『物不遷正量論』、真界の『物不遷論弁解』、道衡の『物不遷正量証』、憨山徳清の『肇論略疏』があり、その他、袾宏の『竹窓随筆』や紫柏達観の語録中にも「物不遷論」に関わる意見が見られる。そしてこれら活潑な論議の火着け役となったのが、『物不遷正量論』の著者空印鎮澄であった。空印の『物不遷正量論』は、清涼澄観（七三九～八三九）の後を受けて僧肇（三八四～四一四）を論難した書であり、以後これに対する反論の嵐が仏教界に巻き起こるのである。上記「物不遷論」に関する著述意見や幻有の三篇の著書もその一つに他ならない。では空印とは如何なる人物だったのであろうか。

空印の伝記は『憨山老人夢遊集』巻二十七所収の「勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘」に見える。十五才で出家、「性相の宗旨を参窮し、華厳に融貫」するが、その後「復た小山・笑巌二大知識に従いて西来の密意を究め、心印に妙契」したという。固より笑巌の法嗣としてその名は見出せないが、以て幻有と同様笑巌徳宝に参禅した事実が知られる。空印の知名度について「塔銘」には、「聖母皇上、国の為に福を祈り、意を台山に注ぐ。師の風雅を聞きて之を重んじ、特に大蔵尊経を賜い安供す。尋いで復た師に命じ都城千仏寺に於て師の自著『楞厳正観』を講ぜしめ、復

た慈因寺に於て諸経を講演せしむ」とあり、更に空印の死後、「上、師の遷化を聞き、帑金を賜いて窣堵波を建て、額して空印大法師応身の塔と曰う」とある。達観が書簡の中で「即今の人天眼目、惟だ師独り光明の幢を立つるのみ」（夢遊集・巻十三・与五台空印法師）と空印を賛えるのも理あることであったと思われる。著書には『楞厳正観』・『金剛正眼』・『般若照真論』などがあったという。ただ『物不遷正量論』の名は「塔銘」には見えない。

空印の『物不遷正量論』は、上・下二巻からなり、下巻は『物不遷正量論』への諸家の論難に対する反駁を集めたものである。上巻に当る論そのものは、自序が書かれた万暦十六年（一五八八）に書かれたと思われ、後に下巻と合わせて再び世に問うたと考えられる。二巻本の出版は、付録している李麟の序が書かれた万暦二十八年（一六〇〇）以後のことであろう。『物不遷正量論』執筆の理由について、空印は自序の中で次の様に述べている。

「般若に云う、『諸法には去来の相無く、動転する者無し』と。肇公、此に本づき『物不遷論』を為る。而るに其の義を釈するや則ち物各〻性住のみ。嘗試みに之を思う、法無去来の義は諸聖教に徧し。迺ち吾法の玄綱なり。而らば性住の談、果して能く之を尽さんや。窃かに自ら焉を疑う。是に於て諸を聖言に考うるに聖言証する罔く、諸を正理に求むるも正理通ずる勿し。」（物不遷正量論序）

空印は澄観『華厳疏鈔』の「肇公の意を観るに、既に物各〻性住を以てして不遷と為さば、則ち小乗に濫る」（巻三十六）という説を受けて『肇論』「宗本義」の「有にして常に自ら空、故に性空と曰う」という性空の論と、「物不遷論」の「事各〻性、一世に住す」の性住とは矛盾ありとし、「性空・性住は明と暗との如く敵体相異す」（物不遷正量論・巻上）と主張する。そして「肇公、昔物滅せず性は昔に住するを以てして不遷を説かば、則ち大乗性空の義に於て背く」（同上）と論理的不整合を指摘し、「肇師の昔物不化の説は常見に同じき有り」（同上）と厳しく断ずるのである。これに対して、空印の論は肇師の真意を解せぬばかりか、澄観をも貶めるものだとして反論が起こる。真界は『物不遷論弁解』の序で物不遷を「物を導くの仮名、病に応ずるの良薬」と評し、論中で次の様に言う。

「性住は是れ無性を以て性と為し、無住を住と為す。故に永明謂う、『肇公言う所の性住は是れ無性を性と為す』と。若し爾らば、則ち古今の性すら尚お不可得なり。豈に復た住有らんや。清涼も亦た物各性住を以て真諦の相と為す。豈に有物有性を以て真諦の相と為す者ならんや。而るに或る人既に無性無住真諦の義に達せず、反って有性有性を以て之を駁す。妄りに般若を談ずるに非ざるを得んや。」（物不遷論弁解）

道衡の『物不遷正量証』も「澄師（空印）の駁意に拠らば、則ち性空性住、水火に似同す。其の実、性空の性住に於ける、但だ其の名を異にするのみ。其の体を異にするに非ざるなり」と空印の説を退け、空印の肇師非難は「固とに鹿を指して馬と為さんと欲す」ものだとする。更に空印と知己でありその塔銘を撰した達観も『肇論略疏』の中で次のように言っている。

「予、少くして『肇論』を読むも、不遷の旨に於て茫として帰宿無し。毎に旋嵐等の四句を以て疑を致す。後に省有るに及び、則ち信に知る、肇公は深く実相を悟る者なることを。『華厳大疏』を閲するに及び、問明品の『譬へば河中の水、湍流競奔して逝くが如し』に至って、清涼大師、肇公不遷の偈を引きて之を証す。蓋し其の所見、仏義に妙契せしを推すなり。予嘗て友人と之を言う。其の友、殊に許可せず、反って肇公を以て一見の外道と為し、広く教義を引きて以て之を駁す。即ち法門の老宿、雲棲・紫柏諸大老の如き、皆な力めて之を争うも、竟に未だ其の説を迴さず。」（肇論略疏・巻一）

達観の非難は、友人ということもあってか隠やかな感を受けるが、彼に限らず、一般に空印に対する批判はその盛名もあってか名指しの手厳しい者は少ない。道衡の如き、前述の様に空印の説には全く反対の立場を示しながらも、空印の論は「此れ皆な澄師（空印）の大権方便にして、伴りて知らずと為し、賊を以て賊を攻め、謬を用いて謬を闢くるのみ」（物不遷正量証）として空印その人を弁護し、空印並びに空印を論難する人々は全て「尽く是れ聾を装い唖と作り、務めて互相に不遷の休奥を発揮せんと欲するのみ」（同上）と全てを円満に収めようとしている。併し何れに

せよ、空印の論に賛同を示したものは無く、空印は孤立無援の状態であった。[5]

幻有の『駁語』及び『性住釈』が書かれたのは、付録されている引によって、それぞれ万暦三十四年、同三十五年のことであったと考えられ、『物不遷論弁解』（万暦二十五年序）や『物不遷正量証』（万暦三十一年跋）より時期的に遅れる。然もそこに展開される反論は、「性空・性住は言異なるも旨同じ」（幻有語録・巻十一・駁語・10a）と言うなど、従前の論を大きく出るものではない。一体、何故に既に諸家に扣かれていた空印に対して、禅家である幻有が更に「空印『正量』一冊の所論、皆な無常生滅の説にして、物不遷の旨に于て遼然として相い干渉せず」（同上・18a）と名指しで論駁を加える必要があったのであろうか。

四

幻有は『駁語』等を書くに至った経緯について次の様に言う。

「余、昔し台山に居りし時、空印友人の我に『正量』の稿を示す有り。大都そ性空を宗として、肇公性住の説を駁す。因りて與に辯じ、未だ竟らざるに南に還り今に迄ぶ。壬寅（万暦三十年）秋、京に来り伊に慈因精舎に会うを得。仍ち刻本を以て余に示す。余、之を目し多く其の未了を覚ゆ。了に因りて又た焉を辯ず。此れ豈に余の好んで諜々を為すものならんや。亦た彼の是に因りて之を是とし、彼の非に即きて之を非とするのみ。且つ是を是とするには固より師有るも、非を非とするには寧ぞ師無からんや。」（幻有語録・巻十二・性住釈・3a）

これは執筆の理由を、空印の友人として誤った箇所を指摘せんがためとする殊勝な姿勢を示すものであるが、幻有が最初の著述である『駁語』を書くに至った直接の理由は、「『正量』中、幻有の前弁を引き、瑣々篇章有りと雖も、未だ鄙意を殫さざるに由るが故に、黙々たる容からざるのみ」（駁語・14a）とある様に、空印が『物不遷正量論』巻

下に幻有の意見を引いて反駁したことに対する反論弁解にあったのである。

幻有の空印批判は、真界や達観が空印を非としながらも澄観を是としたのに対して、その責を澄観に帰している。

「永明寿・洪覚範・中峰諸大老、咸く肇論の語を取りて之を準縄と為す。唯だ清涼のみ則ち小乗の此生此滅、余方に至らずを以て、不遷の義に同じとす。」（駁語・21 a）

幻有によれば、澄観の誤りは「但だ大乗空義は是れ有に滞る者を破するの談、物各性住の語は是れ虚に迷う者を破するの旨にして、倶に凡小対治の良方為るを顧みず」（駁語・8 b）という方便に対する誤認にあるのであり、澄観は「肇公の言偏意円の旨を識らず」（同上・9 a）と言う。そして澄観の誤ちによって空印は更に深い錯誤に陥ったというのである。

「原ぬるに夫れ空印は清涼『雑華鈔』の語に根ざし、性空を以て物不遷を証し、清涼の肇論を引きて証する所、尚お其の源に迷うを知らず。況んや其の他をや。安んぞ空印をして誤賺せしめざるを得ん。却って遷の字を把て解して滅化の義と作し、而も復た無常生滅・有無一異の法を将て物不遷を駁す。亦た過たずや。」（駁語・6 a～b）

一体、幻有と空印の相違は、空印が『肇論』の「宗本義」と「物不遷」・「不真空」・「般若無知」・「涅槃無名」の四論の中から「物不遷論」のみを取り出して別箇に考察し、「今謂うに『宗本』は性空と言うと雖も、『不遷』は却って性住と言う。本末相い反し、敵体違を成す。因明の法に之を自語相違過と謂う」（物不遷正量論・下・雲棲律師）などと言うのに対し、幻有は「即ち肇公の四論は総て是れ一個の気脈」（性住釈・15 a）という『肇論』全体無瑕の立場から解釈した点にある。幻有は言う、

「即ち性住を以て不遷の旨に合せざれば、盍ぞ先ず『宗本』に考せざる。『宗本』如し不遷に符せざれば、駁を待たずして早や破せん。今、肇師先ず『宗本』を建て、後に至りて乃ち四論有り。四論の作、未だ敢て『宗本』に違わず。空印安んぞ性空・性住、言異にして旨同じきを知らんや。」（駁語・10 a）

幻有は『性住釈』では更に物不遷を物と時との関係に即して捉え、「物不遷の宗とする所の俗諦、即ち性住の旨は、乃ち時を兼ねて言う者なり」（性住釈・8b）と言い、澄観を非難して「清涼の所謂物の性空の若き者は、但だ物を言うのみにして時を言わず」（同上）と述べ、物と時との関係を次の様に説明する。

「時に別体無し、必ず亦た物に因る。物は懸空に非ず、亦た必ず時に因る。…物在れば時も亦在り。時亡べば則ち物も亦た亡ぶ。安んぞ得て性、一世に住すと謂う可からざらんや。亦た豈に法住法位に異ならんや。略語すれば、物の性空とは物無きに非ざるなり。物無きに非ざるを以ての故に、故に肇公に不真空の作有り。今、不真空の三字并びに物不遷の三字を以て、倶に離開して両段と作すこと有れば、釈者、一嘘を発すべし。所謂性住一世とは、亦た物有るに非ざるなり。物々未だ嘗て住せざるを以ての故に。曽て世を離れざるが故に、性住一世と云うのみ。」（性住釈・11a～b）

幻有によれば性住・性空の言は、「総て是れ肇公の善巧」（性住釈・15b）ということにもなろう。併し幻有の空印非難は、単に理論上の争い、その是非にのみ争点があったと考えてよいであろうか。若し論理的当否の争いであるのならば、幻有は義路に堕した取るに足らぬ凡僧と禅門内で批判を受けることにもなろう。果して幻有がその様な愚を行なうであろうか。寧ろ問題の根は別の所にあった様に思われるのである。

空印の諸家に対する論駁の基本にあるものは一体何であったか。空印は言う、

「夫れ一切の聖教は、名言を以て体と為す。百千年に亘って魔外邪説、乱す能わざる所以の者は、其の名言の在る有るを以ての故のみ。」（物不遷正量論・下・対一幻道人語）

経典に対して異常なまでの信頼を寄せる空印は、「修多羅は乃ち諸仏の法印」（物不遷正量論・下・対無名尊者語）と言い切るのである。幻有への反駁の中で空印は次の様に言う。

「座下、必ず肇公を主張せんと欲せば、必ず能く其れが為に証を引き理を出すこと如何。聖教と違わざるを得て

而る後不肖の駁する所、言わずして自ら敗れん。今座下、既に其れが為に証を引き理を出す能わずして、乃ち硬く其の是を主張す。其れ孰か之に与せんや。」（物不遷正量論・下・答幻有禅師書）

論理的証拠を聖教に求めることを必須とする空印の立場は、仏法を己が胸奥に求める禅と大きな隔たりを持つものであった。幻有はこの空印の非難に対して、「空印の為に証を引き理を出す能わず。寧ろ之に甘んずるのみ」（駁語・15a）と言うが、これは教に執する空印の態度に対する禅者としての嘆息に他なるまい。

空印は幻有だけでなく、同様に笑巌に参じた袾宏をも罵倒している。袾宏は「物不遷論」を巡る論議に対して、仏教界の大立物らしく穏健な立場を採り、「駁を為す者は固より全く拠無くして妄談するに非ず。其の駁を駁する者も亦た故らに今を抑え古を揚ぐるに非ず。蓋し各〻所見有り」（竹窓随筆・物不遷論駁）と双方を持ち上げながら、幻有と同様の『肇論』の論旨一貫の立場から、「物不遷論」を「巧心妙手、無礙の弁才」（同上）と高く評価する。これに対して空印は、「徒らに其の妙を誇り、未だ其の妙なる所以を見ず」（物不遷正量論・下・雲棲律師）と、その論理的不備を槍り玉に挙げて批判するのである。

つまり空印は幻有や袾宏と同様に笑巌に参禅したとはいえ、飽く迄教門の人だったのである。空印は禅の不立文字の立場について、「祖師門下、曽て実法を以て人を繋がず。此れ又た病に因りて薬を施すの一端のみ」（物不遷正量論・下・対無名尊者語）と、単に一方便門に過ぎないと断じている。言い換れば幻有と空印の論争は、「物不遷論」の論争に名を借りた、禅と教との根深い対立でもあったのである。幻有は自らの手を汚してまで空印と争う理由について、「性住釈引」の中で次の様に述べている。(6)

「余、『性住釈』を属し、諸を木に災せんと擬す。門人円修輩、再稽首して之を止めて曰く、『和尚、前に「駁語」を刻す。某甲（それがし）、色を作して之を呵する者有り、掌を撫して咲を為す者有るに至るを歴見す。将た不測を以て諸を加うるを見ること無からんや』と。余因りて咲いて云う、『吾が徒の慮を為すは固とに然り。若し其れ嗔らざれば則ち

吾が真を見ず。若し其れ咲わざれば則ち道を為むるに足らず。而れども未だ会せず、吾れ正に此の輩の向方を知らず、茫として着落無きを愍みて設を為すことを。故に永嘉大師云う、「是れ山僧、人我を逞くするの脩行にあらず。断常の坑に落ちんことを恐るるのみ」と。此の中、空印を咎めずして清涼を咎むる所以の者なり。安んぞ此の輩、清涼を效わず、空印を蹈襲して之を為すを知らんや。況んや吾れ法門の為に大いに係わるに、三の弁ぜざるを得ざる有り。第一に余、空印と友人同参為りて咲巌和尚に相見し来たるが為なり。第二に咲巌和尚、生平教外別伝の旨を務め、人を接するに未だ嘗て濫りに義学を可とせざるが為なり。第三に達磨未だ此土に来たらざるに、教家咸く已に聖諦第一義に帰するを知るが為なり。」（幻有語録・巻十二・1a）

以て幻有論戦の意図を知ることが出来る。併し幻有の努力にも関わらず、空印は結局生涯その説を改めることはなかったのである。

祩宏は幻有に与えた書簡の中で、幻有の空印論駁に関して次の様に言う。

「其れ肇論の解駁、精確明悉なり。但だ恐らくは空印の執心太だ堅くして、肯て善に服せざらん。然れども正弁の惑を破すること、理自ら爾るべし。彼の信否は計るに足る無きなり。」（幻有語録・巻十二・28a・付録）

「物不遷論」を巡る是非論争の当否勝敗は別にして、笑巌下から空印の如き義学の徒ともいうべき人物を出したことは、同門の幻有や祩宏にとっては耐え難いことであったろう。そこで幻有は多言の誹りを受けるのを覚悟で空印の非を正そうとしたのである。

笑巌と幻有の教に対する態度は可成り異なっていた。笑巌は教を否定的に扱い、幻有は積極的に用いた。併し方法は異なるものの、共に義学に堕した世相を憂えての表裏一体・軟硬自在の救済策であったとも言えよう。だが如何に拖泥滞水の大方便とはいえ、幻有のとった行動は禅の師家として問題のないものであったろうか。空印に対する幻有

の態度も、見方によっては、単に空印から論理的不備を指摘されたことに対する感情的な醜い攻撃と自己弁護と取れないこともないのである。

笑巌の純禅を受けた幻有は、表面純禅を保つものの、一転して教学へと足を滑らせ、解決のつかない紛諍の渦中へ巻き込まれてしまった。万暦という混沌とした思想界を生きた幻有にとって、それは已むを得ないことであったろうか。何れにせよ幻有と空印を巡る問題によって、抗争に彩られた明末虎丘派の歴史の幕は切って落されたのである。

〔注〕

（1）密雲・費隠らについては稿を改めて論じたいが、『禅学思想史』下巻に詳しい。

（2）笑巌の語録について、株宏は「笑巌集四巻有り」（皇明名僧輯略・笑巌宝禅師）と言うが、現存する『月心笑巌宝祖南北集』は二巻本である。費隠の『五灯厳統』には「語録に南北二集有り」（巻二十四）とある。

（3）笑巌の看話指示については『北集』の「示経叡二徳請益做工夫」（35 a）・「何徐二大夫偕一僧請益万法公案」（48 b）等を参照。

（4）幻有は棒喝について次の様に言う。

「而今且つ独り一人両人到処に棒を行じ喝を行ぜんと要するのみにあらず。兼ねて老僧、深山窮谷に居ると雖も、邇年以来、也た些の棒喝を行ぜんと要す。且く道へ、老僧行ぜんと要する底の棒喝は、是れ伊の杜撰長老の行底を撰うや、是れ吾が師笑巌和尚の行底を效うや、是れ徳山・黄檗・臨済・大覚、洎び祖師・如来の行底を效うや。若(もし)果人より学ぶ底なれば即ち虚にして実ならず。終に敗壊を成さん。所謂、丈夫自ら衝天の志有り、古人の行処に向て行ぜざるなり。此の事、人より学ぶ可からずと然雖(いえど)も、亦た是れ棒頭に眼有るを須ちて、始めて行ずるに堪うるのみ。唯だ古人の行喝、喝須(かなら)ず骨に徹す。所以に馬祖一喝、直に百丈の三日耳聾を得たり。古人の行棒、須要(かなら)ず棒々血を見る。所以に黄檗、臨済を打ち、大覚、興化を打つ、便ち是の様子なり。」（幻有語録・巻一・29 b）

（5）「物不遷論」を巡る争いについては、中田源次郎氏の「肇論及びその注疏に就いて」（東方学報・東京・第六冊所収）にも簡単に述べられている。尚、牧田諦亮氏は「肇論の流伝について」（『肇論研究』所収）の徳清の『肇論略疏』の説明の中で、

「雲棲袾宏、紫柏真可等の諸大老が悉くは『肇論』の説には賛成せず、ことに一友人の如きは一見の外道と詆している」・「これより以前、物不遷については続蔵経（一の二の二）におさめられている道衡述『物不遷正量証』・鎮澄著『物不遷正量論』・真界解『物不遷論弁解』等の論がしきりにおこって僧肇を論難した」と言われるが、これは明らかに誤りであろう。

(6) この「性住釈引」は「一幻道人識」となっているが、内容からしても幻有自身のものであることは疑いない。一幻道人の名は空印の『物不遷正量論』巻下に見えるが、幻有と別に条を設けてその名を挙げているし、幻有の『駁語』でも幻有自身の反論に続けて一幻道人に対する弁護を行なっており、幻有と一幻道人とは別人かの如く思われる。だが「性住釈引」から見て一幻道人というのは、幻有の別号であったと考えるのが妥当であろう。