

# 『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——

大澤 邦 由

## 一、はじめに

仏教において聞思修とは通常、聞慧、思慧、修慧の三慧として、仏教の修行実践を示す用語として用いられる。すなわち、仏教の教えを聞く智慧（聞慧）、それを思惟反芻して生ずる智慧（思慧）、最後に実践して体得する智慧（修慧）の三つを総合して三慧とする。中村元『仏教語大辞典』では次のように説明されている。

【三慧】さんえ 智慧を修行の順序によつて、（一）經典の教えを聞いて生ずる聞慧、（二）理を思惟して生ずる思慧、（三）禅定を修して生ずる修慧、の三つに分けたもの。〈俱舍論〉二二卷一ウ〉〈成実論〉二〇卷<sup>1</sup>

一方、『楞嚴經』巻六の冒頭に記される所謂「観音耳根円通章」では、通常説かれるところとは異なる解釈の余地を持つ「聞思修」の語が記載される。当該部分は、「従聞思修入

三摩地」と記されるが、本論で検討するように、前後の文脈から見れば、それは一種の観法の方法として記されている。そして、『楞嚴經』の宋代以降の多くの注釈書においては、「聞思修」中の「聞」の対象は仏の教説ではなく、声塵として解釈され、「聞思修」自体は三昧に入り円通を得るための方法であると解釈された。

しかし、従前の研究では『楞嚴經』における「聞思修」の特殊な意味に対して、特段の注意は払われて来なかったように思われる。『楞嚴經』の「観音耳根円通章」についての日本における研究としては、崔昌植『楞嚴經』の観音耳根円通について<sup>2</sup>や教学研究委員会編『楞嚴經』巻六 訳注<sup>3</sup>があるが、双方ともに、「聞思修」の意味に特段、注意を払っているとは言えない。また、『新版禅学大辞典』においては「聞思修」を立項するに次のような解説を施す。

もんししゆ 聞思修 聞慧・思慧・修慧の三慧。仏法修行の次第を述べたもの。聞慧は他より教法を聞いて得

た智慧。智慧は他より教法を聞いて得た智慧。修慧は実地に修行して会得した智慧。「聞思修入三摩地、五五円通一念観」〔大智偈頌〕

この「聞思修」の解釈は、一般的な解釈と同様であるが、ここには『楞嚴經』における特殊な意味を追記すべきである。なぜならば、例として引く『大智偈頌』は明らかに『楞嚴經』の「從聞思修入三摩地」を引用するものであり、「五五」とは「二十五」の言い換え、つまり、二十五円通を示すものであるため、ここでの解釈も『楞嚴經』の文脈と思想を踏まえる必要があるからである。さらに、『楞嚴經』における「聞思修」の特殊な解釈は宋代以降の禪宗の思想の展開に関係するものでもある。

『楞嚴經』は様々に異なる内容から成り立っており、観音耳根円通は『楞嚴經』の説く唯一の修行実践論とは言えないのであるが、本經の文脈から述べれば涅槃に至るための修行実践論として重要な個所の一つであることは疑いない。そしてその実践論を表すのが「聞思修」という語句である。

『楞嚴經』は宋代以降の禪宗を中心として社会的にも非常に流行したが、特に観音耳根円通、及び、その中に見られる「從聞思修入三摩地」の文に関しては実践論として注目を集めた箇所であり、多くの僧俗に引用された。その一例として『新版禪学大辞典』の引く『大智偈頌』があるが、他にも

例えば、北宋の蘇轍（一〇三九—一一二）は観音耳根円通において悟るところがあったと述べている。<sup>5)</sup>

本論では、『楞嚴經』の実践思想である「観音耳根円通章」や、その中の一文である「從聞思修入三摩地」について、まず本經の前後文、すなわちテキストとして本經全体における位置づけの検討を行い、その後、「從聞思修入三摩地」が含まれる段落について、その經文を本經自体により検討する。その後、「楞嚴經」の「聞思修」がどのように受容されたのかを明らかにするため、宋代から明末清初に成立した『楞嚴經』注釈書における該当部分への注釈について検討を行う。これにより、『楞嚴經』の「聞思修」の語の特殊性を明らかにするとともに、宋代から明末における『楞嚴經』受容史の一端を明らかにしたい。

## 二、『楞嚴經』のテキストから見た「聞思修」の意味

本節においては「聞思修」が『楞嚴經』のどのような文脈で用いられているかを検討する。

まず、巻六の「聞思修」を含む文章が『楞嚴經』においてどのような構造のもとに出る語であるかを確認したい。『楞嚴經』は一〇巻という比較的長部の經典であり、豊富な内容を有する。本經において「聞思修」という語が使用されるの

は卷五から卷六にかけて展開される「二十五聖円通」中の「観音耳根円通章」（卷六）の一箇所のみである。

長水子璿『首楞嚴義疏注経』は科判について、序分と流通分を除くと、『楞嚴経』を大きく七の部分に分ける。七とはそれぞれ、「如来藏心を顕かにす（顕如来藏心）」、「修行方便を明かにす（明修行方便）」、「魔業を離るる行を辨ず（辨離魔業行）」、「地位階差を示す（示地位階差）」、「聖教の名の殊なるを出づ（出聖教名殊）」、「趣生の因果を辨ず（辨趣生因果）」、「禅那現境を陳ぶ（陳禅那現境）」である。このうち、二十五の菩薩ら羅漢がそれぞれの円通に至る過程を述べる通称「二十五聖円通」と呼ばれる箇所は第二の「修行の方便を明かにす（明修行方便）」に出る。

すなわち、「二十五聖円通章」は『楞嚴経』において修行の実践的方法論を解き明かす一節であると言える。

次に、「二十五聖円通章」及び「観音耳根円通」の前後の文脈を確認したい。

所謂「二十五聖円通章」は世尊からの次のような問いかけから始まる。

爾の時、世尊、普く衆中の諸ろの大菩薩、及び諸ろの漏尽の大阿羅漢に告ぐるに、「汝等菩薩及び阿羅漢は我が法中に生まれ無学と成るを得。吾、今、汝に問う、最初の発心に十八界を悟るに、誰か円通を為し何方より便

【楞嚴経】における「聞思修」について（大澤）

ち三摩地に入るや？」

（爾時、世尊普告衆中諸大菩薩及諸漏尽大阿羅漢、「汝等菩薩及阿羅漢生我法中得成無学。吾今問汝、最初発心悟十八界、誰が円通従何方便入三摩地？」）

ここで世尊は大菩薩や大阿羅漢に告げる。汝ら菩薩や阿羅漢は仏法の中で無学となることを得たが、そこで問うに、最初の発心として十八界を悟ったのは、だれがどこから三摩地に入り円通をなしたのか。

ここから、円通をなすためには十八界（六根、六境、六識）のいずれかを機縁にして三摩地に入ることが条件となっていることがわかる。円通をなすとは、本経の主題の一つ、清浄なる根源である如来藏を顕現することを意味し、端的に言えば悟ることを意味する。三摩地とは言うまでもなく、サンスクリットではサマーディ (samādhi)、漢訳では定と訳すものであり、入三摩地は入定を意味するが、十八界を機縁として入三摩地を果たすことが円通の前提条件となっていることには注意を要する。

また、入三摩地から円通をなすことに関しては、この直前の章段である「六解一亡」の解説の末尾にある次の語にも注意する必要がある。

「阿難よ、吾、今、汝に問う、此れ劫波羅巾の六結は現前す。同時に縈を解くに、同じく除くを得るやいな

『楞嚴經』における「聞思修」について（大澤）

一七六

や。」

「いななり、世尊よ。是の結の本は次第を以て結生ず。今日当に須らく次第もて解くべし。六結は同体にして、結ぶは同じからざる時なり、則ち結解く時は云何んが同じく除かん。」

仏言わく、「六根の解除も亦た復た是くの如し。此の根は初めて解くに、先に人空を得、空性円明し、法の解脱を成し、法を解脱し已り、俱に空にして生ぜざれば、是を菩薩、三摩地より無生忍を得ると名づく。」

（阿難、吾今問汝、此劫波羅巾六結現前、同時解縈、得同除不。」

「不也、世尊。是結本以次第結生、今日当須次第而解。六結同体、結不同時、則結解時云何同除。」

仏言、「六根解除亦復如是。此根初解、先得人空、空性円明、成法解脱、解脱法已、俱空不生、是名菩薩從三摩地得無生忍。」<sup>(8)</sup>『楞嚴經』ではここで、迷いから解脱に至るためには頓にはなく、次第（漸）に至る必要があることを述べている。煩惱の譬喩である六結（六つの結び目）を解消すれば解脱を獲ることができるが、これらの結び目は一度に結ばれたものではないため、解くときにも次第順序にしたがって解く必要がある。これは人の六根についても同様であり、その方法とは六根を解くにはまず人空をなし、空性が円明となれば法も

解脱をし、人と法とがともに解脱をする。これが菩薩が三摩地から無生忍を得ることだとする。

つまり、『楞嚴經』の文脈から見れば、円通、すなわち最上の無生忍を得るためには何らかの方法で三摩地に入り段階的に人法俱空を体現することが求められる。そこで問題となるのは、三摩地に入る方法であり、それを問うたのが前述の二十五聖円通の冒頭に掲げられる世尊の問いである。「聞思修」の出る「観音耳根円通章」は観世音菩薩が円通を語る一節であるが、ここを考える際にも当然この事に注意する必要がある。

所謂「二十五聖円通章」において、世尊の問いかけを受けた大菩薩や阿羅漢らは、自らが円通を獲た方法をそれぞれ語る。それらはすべてで二十五よりなる。二十五とは、『楞嚴經』の注釈書では、十八界（六根、六境、六識）に七大（地大、水大、火大、風大、空大、見大、識大）を足したものと解釈される。この中で最後に掲げられるのが観世音菩薩の語る円通、すなわち所謂「観音耳根円通」である。なお、二十五の大菩薩等が入三摩地の方法を語った後、世尊は文殊師利に二十五のうちでどれが最も俊敏であり、最も優れた円通かを選択させる。そこで選ばれたのも「観音耳根円通」である。つまり、『楞嚴經』の文脈において、「観音耳根円通」は修証論として非常に重視されているのである。

### 三、観音耳根円通の検討

観世音菩薩が自らの円通に至った来歴を述べる観音耳根円通は『楞嚴經』卷六の冒頭から始まる。観音耳根円通の内容は『法華經』「普門品」、通称「観音經」の内容と類似点が多く、「三十二応」や「十四無畏」、「四不思議」の部分はそれぞれ「普門品」を下敷きとしつつ撰述されたと思われるが、「聞思修」の記される冒頭の部分、すなわち、観世音菩薩が禪定を深め、円通を獲得したという記述に関しては他經には記されない部分であると思われる。そして、この部分が観音耳根円通の修行的実践論の要点である。

『楞嚴經』卷六の該当箇所は次にように記載される。なお、便宜のため、A～Fの各部分に段落分けを行った。これは長水子瑤『首楞嚴義疏注經』に従った分段である。<sup>10)</sup>

(A) 爾の時観世音菩薩、即ち座より起ち、仏足に頂礼し、而して仏に白して言はく、「世尊よ、憶念するに我、昔、無数恒河沙劫に、時に於いて仏の世に出現する有り、観世音と名づく。我彼の仏に於いて菩提心を発す。彼の仏、我に聞思修より三摩地に入ることを教う。

(B) 初め聞中に於いて流に入りて所を亡じ、入る所、既に寂し、動静の二相は了然として生ぜず、是の如く漸

『楞嚴經』における「聞思修」について(大澤)

く増し、聞と所聞とは尽く。

(C) 聞を尽くして住らず、覺と所覺とは空となり、

(D) 覺空は極めて円となり、空と所空とは滅す。

(E) 生滅も既に滅すれば、寂滅現前す。

(F) 忽然として世と出世の間を超越し、十方円明にして二の殊勝を獲る。一は上に十方諸仏の本妙覺心に合し、仏如来と同一の慈力なり。二は下に十方一切の六道衆生と合し、諸衆生と同一の悲仰なり。」

(A) 爾時観世音菩薩即從座起、頂礼仏足、而白仏言、「世尊、憶念我昔無数恒河沙劫、於時有仏出現於世、名観世音。我於彼仏發菩提心。彼仏教我從聞思修入三摩地。

(B) 初於聞中入流亡所、所入既寂、動静二相了然不生、如是漸増、聞所聞尽。

(C) 尽聞不住、覺所覺空。

(D) 空覺極円、空所空滅。

(E) 生滅既滅、寂滅現前。

(F) 忽然超越世出世間、十方円明獲二殊勝。一者上合十方諸仏本妙覺心、与仏如来同一慈力。二者下合十方一切六道衆生、与諸衆生同一悲仰。<sup>12)</sup>

まず、『楞嚴經』の内容をあえて諸注釈書の解釈を踏まえずに確認してみたい。諸注釈書にはそれぞれ諸注釈者の立場や背景を含む見解が入り込んでおり、それは必ずしも『楞嚴

「經」の意図するところを正確に反映したものは言えないからである。諸注釈書の解釈については次節以降に取り上げる。

(A) では、觀世音菩薩は、座より立ち、仏の質問に答えて自らの円通獲得の方法を述懐する。無数の恒河沙の劫というような大昔、觀世音という名の仏のもとで菩提心を發した。かの仏は觀世音菩薩に聞思修から三摩地に入ることを教えた。

ここでのポイントは次の二点である。一つに、觀世音という仏より聞思修より三摩地に入ることを教わったこと、二つに、聞思修とは入三摩地の方法だという点である。

一点目について、仏教において通常説かれるところの「聞思修」の内容でこの文章を理解するのは可能ではあるが、それは自然な解釈ではない。つまり、通常の「聞思修」とは仏の教説を聞き（聞慧）、それを思考し（思慧）、実行に移す（修慧）ことを指し、仏が関わりうるのは「聞」のみであり、思と修に関しては修行者自身の実践に含まれるが、ここでは仏が思修までをも教えたとなつてゐるからである。もし、この文において「聞思修」を一般的な解釈で取るならば、「聞思修」という方法論を教えたということになるだろう。しかし、それは二点目との関連から述べても、強引な解釈である。

二点目について、ここで説かれる「聞思修」とは入三摩地の方法である。前節において入三摩地によって円通を得るとの前提を見たが、十八界のうちいずれの方法で三摩地に入るやとの二十五聖円通章の冒頭の世尊の問いかけの答えとして、觀世音菩薩が語ったのが「聞思修」であつたと読むことができる。そして、文脈から見れば、これに続く(B)から(E)の内容が「聞思修」の実際の内容であつて、觀世音菩薩が仏から教わり、実際に「聞思修」を行い三摩地に入り円通を得た過程を示しているのと見るのが自然な解釈だろう。

このように見た場合、『楞嚴經』における「聞思修」が、通常、仏教で説かれるところの意味とは異なる独自の意味を有すると解釈するのが自然な解釈と言えよう。

(B) から(E) では聞から三摩地に入り解脱を得るといふ段階的な過程を描いている。このように段階的に、そして具体的に説明するのは、前節において述べた世尊の設問の前の所説を踏まえてのことと思われる。

まず、(B) では聞を方法として禪定に入り、動靜の二相が生ぜず、聞と所聞、すなわち、聞根（あるいは聞識）とその対象である声（音）がそれぞれ消滅する。

(C) では、禪定が深まり、「覺」つまり、認知とその対象が空となる。

(D) では、さらに禪定が深まり、空と空する対象とが滅

する。

(E) では、生滅もまた滅し、寂滅が現前する。

(F) では、三摩地に入った結果、世間出世間を超越し、上には如来と同様の慈力を、下には六道衆生と同様の悲仰を獲得したとする。

このように、(B) (F) では聞根から禪定に入り、漸進的にそれを深め、最後に涅槃を獲得するさまを描く。これは『楞嚴経』の文脈から述べれば、二十五聖円通章に入る直前の一文、すなわち、前節に見た「此根初解先得人空、空性円明成法解脫、解脫法已俱空不生、是名菩薩從三摩地得無生忍」と説くところに対応するものと読むことができる。

『楞嚴経』はこの経文の後に、「三十二応」や「十四無畏」、「四不思議」の各節に続く。これらは「普門品」の内容を基礎としてそれを改変し、先述の内容を補強するものであるが、本論ではこの部分は省略する。

#### 四、宋代の諸注釈書の見解

『楞嚴経』には、唐代以来、特に宋代や明末清初の頃に多くの注釈書が編まれた。現存する注釈書は宋代以降のものであり、それは華嚴系・天台系・禪系に大別される。本節ではまず、北宋の注釈者である長水子瑑（華嚴系、九六五・一〇

三八）、孤山智円（天台系、九七六一・一〇二二）、呉興仁岳（天台系、九九二・一〇六四）、温陵戒環（禪系、？・一一二八或いは一一二九）の解釈を中心に解釈の内容について整理してみたい。これらの注釈書は広範に流通した天如惟則『楞嚴経会解』に多く引用され、それらは後世に比較的大きな影響を与えるからである。

『楞嚴経』巻六の「彼仏教我從聞思修入三摩地」の、特に「聞思修」に対する宋代から明末清初のころの解釈としては、名前の上では聞思修の三慧や「聞思修慧」と解釈し、慧を用いて、一般的な聞思修の三慧になぞらえて解釈することについては諸注釈書におおよそ共通するところである。しかし、「聞思修」の含意の解釈については、大別して二種類の解釈に分かれる。その解釈の大きく異なるのは「聞思修」の特に聞についての解釈である。一には聞を仏の言説教化と解釈し、二には聞を聞塵と解釈する。前者は聞思修を仏教の伝統に則って解釈を行うものであり、後者はそれを『楞嚴経』に独自のものと見る解釈である。

長水子瑑『首楞嚴義疏注経』巻六では「聞思修」について次のような解釈を施している。

聞思修慧は諸行の通途なり。一仏として音声を以て群品を化せざる有る無く、一機として耳根より教を聞き解悟するにあらざる有る無し。是れに由り彼の仏、此れよ

り入ることを教う。

（聞思修慧諸行通途。無有一仏不以音声而化群品、無有一機不從耳根聞教解悟。由是彼仏教從此入。）<sup>14</sup>

長水子璿は原文「聞思修」を「聞思修慧」と記す。これは「慧」の強調であるとともに、『楞嚴經』の聞思修と仏教一般に共通する三慧との同一性を強調するものと解される。

その上で、長水子璿は次のように理解している。聞思修慧はあらゆる修行に共通する道であり、すべての仏は声で衆生を教化し、すべての機縁は耳根から教えを聞き理解して悟る（「聞教解悟」）ものであるので、かの仏はここから三摩地に入ることを教えたのである。

このように聞思修を聞思修慧、つまり三慧とする理解は『成実論』など仏教の伝統的な解釈に則ったものである。つまり、聞と思の対象を教化の説法と解し、それを「聞教解悟」することに重きを置く。これは、『楞嚴經』はもとより、他の經典を含めた諸仏典への参究を重視するものであり、論理的思考を肯定するものである。

長水子璿は聞思修を三慧として伝統的解釈に引き寄せて解釈する一方で、聞慧、思慧、修慧を第二節に見た（B）以下の諸段階、すなわち、聞根より三摩地に入り円通に至る過程に配当して次のように解釈している。（B）は聞慧に相当し、（B）末尾の「聞所聞尽」において聞慧が消え去る。（C）は

思慧に相当し、思慧は覺慧とも言つて第六識に属し、（C）末尾の「覺所覺空」において思慧が消え去る。（D）が修慧に相当し、（D）末尾の「空所空滅」において修慧が消え去る。これら聞思修の三慧が起こり空となる三段階を長水子璿は「三慧三空」と称する。（E）の「生滅既滅」は三慧三空が尽きることを述べたもので、（E）末尾の「寂滅現前」において無生忍を得る。<sup>15</sup>

吳興仁岳『楞嚴經薰聞記』によれば、このように聞思修の三慧を三摩地に入る諸段階に配当する解釈は唐代の資中弘法の疏（散逸）に初出するものだとする。また、孤山智円もこの文を聞思修の三慧に配当して解釈を行うが、それは長水子璿のものとは異なる。<sup>17</sup> 吳興仁岳はこれについて、聞思修によつてこれらの文に配当する解釈には言及するのみで、これを「旧釈」と称して自らは別の解釈を行っている。<sup>18</sup> さらに、溫陵戒環も聞思修の三慧を諸段階に配する解釈を行っている。これらの解釈の相異については本論ではひとまず置く。

長水子璿が聞思修の三慧を入三摩地の諸段階に配する解釈を行ったのは、恐らくは弘沈の疏を引用した、あるいはその影響を受けたものであつて、彼が独創したのではないと思われるが、ここで問題となるのは三慧三空、すなわち思慧に入るとともに空となり、消去するべきところの聞慧と、諸仏の説法を聞いて理解するという聞思修慧とは果たして同一のもの

のか否かということである。換言すれば、説法を聞くことによつて得られる聞慧は三摩地に入る直接のきっかけとなりえるのであろうか。管見の限りでは、長水子璿はこの点について明確にしていない。

なお、長水子璿はこの後に続く「十四無畏」の中の、「我が所得の円通の本根は妙なる耳門より発し、然る後に身心微妙含容し法界に周遍するに由り（由我所得円通本根発妙耳門、然後身心微妙含容周遍法界）」との経文を注釈する文中においても、聞思修は諸仏の説法を聞くことだと再び強調する。

観音の修する所は三慧より入る、是れ衆行の根本なり。仏仏の演教は皆な音声を以てし、機機の領悟は尽く聞慧に由る。誰の人も出づるに戸を由らず、何ぞ斯の道を由る莫からんや？況して能く声塵に於いて所得を亡じ、根結を復して真際に帰す。

（観音所修從三慧入、是衆行之根本也。仏仏演教皆以音声、機機領悟尽由聞慧。誰人出不由戸、何莫由斯道也？況能於声塵而亡所得、復根結而歸真際。）<sup>21)</sup>

ここでも長水子璿は、三慧から三摩地に入ることは諸々の修行の根本であり、諸仏の説法が音声で語られることを理由として、領悟するときはすべて聞慧によることを強調し、すべての修行法が三慧を経由することを主張する。ここで「声塵」において所得を亡じとあるのには、長水子璿における聞

の意味を考えるうえで注意を要するが、ただし、諸仏の演教と声塵とが同価値を有するかについては説明がなく、不明確である。

北宋の天台系の注釈者である孤山智円もまた、長水子璿と同様に、聞思修を仏教の伝統的解釈により理解している。

孤山云く、初の五句は聞慧を明かし、次の四句は思慧を明かし、後の二句は修慧を明かす。聞慧を明かす中に於いて先の二句標するに、「初於聞中」は始めに言教を聞くことを謂うなり。「入流」は言を体して理に入るは則ち是れ聞性を反観するを謂うなり。「亡所」は名言に滞らざるは即ち是れ縁塵を離るるを謂うなり。

（孤山云、初五句明聞慧、次四句明思慧、後二句明修慧。明聞慧中先二句標、「初於聞中」謂始聞言教也。「入流」謂体言入理則是反觀聞性也。「亡所」謂不滯名言即是離縁塵也。）<sup>22)</sup>

上述のようにここで孤山智円は聞思修慧を後に続く文に配している。前述のようにその配分については長水子璿のそれと異なっている。

孤山智円は聞の対象を長水と同じく言教、つまり理知的なものとし、この道理を体得して聞性を觀察することが「入流」だとし、名言に滞らず縁塵を離れることを「亡所」だとする。

ここでの孤山智円の解釈は長水子璿の聞の対象を言説とす

る点で同様である。しかも孤山智円の解釈では「初於聞中」の中の「聞」の対象を言教とし、この意味を理解して聞性を觀察し、名言に滞らない三摩地の境地に至ることを説く点において、聞慧の意味が長水子璿の解釈に比してより鮮明となっている。

一方、これらとは異なる解釈を行うのが、呉興仁岳や溫陵戒環である。

呉興仁岳は『楞嚴經集解熏聞記』巻四の「彼仏教我從聞思修入三摩地」に対する注釈において次のように述べる。

「教」は即ち、世音、初めて教を稟くるは即ち是れ耳根の対する所の境なるを以ての故に。「聞」は即ち、耳根は此れ能聞の辺より説く。若し所聞に約さば、通有り、局有り。局には彼の仏の音教を取る。通には一切の声塵の境を取る。

（「教」即世音以初稟教即是耳根所対之境故。「聞」即耳根者此從能聞辺説。若約所聞、有通有局。局取彼仏音教、通取一切声塵之境。）<sup>23</sup>

ここで呉興仁岳は「彼仏教我」の「教」という字について解釈するとき、この部分のテーマである耳根の対境が觀世音仏の口により説かれた教説であることを説く。次に「聞思修」の「聞」について、その対象については通と局、つまり広義と狭義の二種類があると説き、局（狭義）には觀世音仏

の音声による教説という意味があり、通（広義）にはあらゆる声塵の境という意味があるという。つまり、呉興仁岳の聞思修への解釈としてはその通仏教的な意味を狭義とし、それに言及はするものの、一方では、広義としてあらゆる声塵を聞の対象であると解釈する。後者が『楞嚴經』独自の聞思修論である。

呉興仁岳は長水子璿や孤山智円の解釈を同書に引用しており、彼らの解釈を把握していたことが知られるが、彼は聞の対象を広くはすべての声塵とする二者とは異なる新しい解釈を提示した。これは筆者の推測であるが、あるいは呉興仁岳は長水子璿が不明確にした部分を補足する意図をもつて通と局の二種類があるとしたのであろうか。

呉興仁岳の広義の解釈は溫陵戒環に至って一層明確となる。溫陵戒環『楞嚴經要解』巻二二では、「從聞思修入三摩地」に続く一文である「初於聞中入流亡所：生滅既滅寂滅現前」に対する注釈文として次のように載る。

三慧より円通に入るを釈するなり。達耳、之を聞と謂い、著心、之を思と謂い、治習、之を修と謂う。三者円明なれば、是れ三慧と名づく。「流れに入りて所を止ず」とは、声塵に随わず、頓に法流に入りて其の入る所を止ずるなり。音声の性は動靜に由り顯るるが故に、入る所、既に寂なれば、則ち動靜は生じず。此れ聞慧なり。

(釈從三慧入円通也。達耳之謂聞、著心之謂思、治習之謂修。三者円明、是名三慧。「入流亡所」者、不隨声塵、頓入法流而亡其所入也。音声之性由動靜顯故、所入既寂、則動靜不生。此聞慧也。)<sup>24</sup>

聞思修を三慧とし、三慧を「初於聞中」以下の部分に配して解釈することは長水子璿などと同様である。上述のように三慧それぞれの経文への配分に関しては長水子璿などとは異なっているがここでは置く。

重要なのは聞思修の「聞」を「達耳」、すなわち「耳に達する」とする解釈である。文中には「声塵」との言葉が記されることから、「達耳」とは耳に達するすべての「声塵」と解釈できる。これは呉興仁岳が述べる広義の解釈と同様である。

聞に対する解釈に従って、思慧もまた、「著心之謂思」であって、空とすべき対象であり、治習によって除去されるべき煩惱の意となっていることは重要である。ただ、このような解釈は長水子璿の「三慧三空」という解釈によって現れており、それを温陵戒環がより簡明に表現したのみだと見ることもできる。

ここで注意すべきは、温陵戒環が聞思修のもう一方の解釈を提示しないことである。彼は長水子璿や呉興仁岳など彼以前の注釈書を参照し、多くは長水子璿に依拠して本経の解釈

を行っているが、長水子璿らが説くところの聞を仏の教化言説とする解釈をあえて記していない。これは温陵戒環が聞の指すところを声塵のみに限定し、聞と思とを煩惱の意に限定したことを意味している。

温陵戒環の聞思修に対する解釈の方法は、元の天如惟則(一一八六一—一三五四)『楞嚴経会解』にも継承される。『楞嚴経会解』は、多くは長水子璿や孤山智円、呉興仁岳、温陵戒環などの諸注釈書の抄録から構成され、時折、補注として自らの見解を述べるものであるが、この中には、聞思修の解釈に関しては、長水子璿や孤山智円の説く諸仏の教説とする見解を引用せず、温陵戒環の解釈を引用するのみである。

以上の論点をまとめれば次の通りとなる。宋代の注釈書においては、はじめ長水子璿や孤山智円によって聞思修の聞の対象について、仏の説法教化とする解釈が提示された。呉興仁岳においては聞に二種の意味があるとして、狭義の意味として長水子璿等の解釈を挙げ、広義の意として一切の声塵を対象とするとの説が挙げられた。温陵戒環に至って後者のみを選択され、前者の意味は記されなくなった。

このような流れは二つの意味において当然の成り行きであったと思われる。一つには、宋代以降の禅宗の伸長と教宗の停滞とによって經典の解釈を聞いて思考することよりも、看話禅のような直下の悟りが尊ばれるようになったことであ

り、二つには、『楞嚴經』自身の前後の文脈が独自の聞思修を指向していたことである。

## 五、明末の諸注釈書の見解

明代には『楞嚴經』の注釈書としては温陵戒環『楞嚴經要解』や天如惟則『楞嚴經会解』が広く読まれたようであるが、その中で広まったのも、これらの注釈書が主張するところの聞思修の意味、すなわちそれを声塵と対象とした実践修行の方法とする解釈であった。ここに明末の注釈書の解釈について、交光真鑑（生没年未詳、万暦年間頃）、無尽伝灯（天台系、一五五四―一六二八）及び永覚元賢（禪・曹洞宗、一五七八―一六五七）の三者の例を挙げよう。

交光真鑑『楞嚴經正脈疏』巻六では次のように述べられる。

此の三慧は、惟だ聞慧のみ常途と同じからざるが故に、思修も亦た別たり。常途に約せば、聞は即ち多聞にして、經を聞き意を解く功夫を謂い、其の体は即ち耳識にて、及び耳家、意識を俱し発する所の勝解分別なり。今、此の聞の字は、即ち耳根中の聞性を指す。体は即ち無分別にして如如の智理なるのみ。（後略）

（此之三慧、惟聞慧不同常途故、思修亦別。約常途、聞即多

聞、謂聞經解意功夫、其体即耳識、及耳家俱意識所發勝解分別。今此聞字、即指耳根中間性、体即無分別如如智理而已。  
（後略）<sup>25)</sup>

ここで交光真鑑は、聞思修について特に聞慧が通常の道、すなわち通常に説かれるところの仏教の実践である聞思修の三慧とは異なるとし、通常の道（三慧）と『楞嚴經』における聞思修の解釈の違いを分別と無分別との二に当てはめて説明している。これは、基本的には温陵戒環の説を受け継ぐものであるが、『楞嚴經』の聞思修が通常の聞思修とは異なることを特に強調している。

天台宗の無尽伝灯『楞嚴經円通疏』巻六では次のように述べられる。

「彼仏教我從聞思修入三摩地」とは、此れ教を乗くるの始めの入道の法門を言うなり。聞思修の三慧は通じて入道の要門たり。之と常途と異なるは乃ち義路に落ちず直下に照明するの円修なり。蓋し「彼の仏、我に教える」は已に是れ聞思なり、故に今の三慧は但だ修に就き辯ず、温陵の謂う所の「達耳之謂聞、著心之謂思、治習之謂修、三者円明、是名三慧」、是れなり。

（彼仏教我從聞思修入三摩地」者、此言秉教之始入道法門也。聞思修三慧通為入道之要門。之与常途異者乃不落義路直下照明之円修。蓋「彼仏教我」已聞思、故今三慧但就修辯、温

陵所謂「達耳之謂聞、著心之謂思、治習之謂修、三者円明、是名三慧」是也。<sup>(26)</sup>

無尽伝灯はここで次のように述べている。「楞嚴經」で説かれる聞思修の三慧は通常の意味とは異なり、諸仏の言説を聞いて解釈するような義路に落ちず、直下に真理を円修する方法である。この経における聞思修の意味は温陵戒環の説くところの声塵を修し円通を得るといふものである。

この中の無尽伝灯の新たな見解は、聞思修の三慧は入道のための要門であるとして、伝統的な聞思修の解釈の『楞嚴經』への適用を認めたくえで、経文の「彼仏教我」という箇所においてすでに伝統的な意味での聞と思とは果たされていゝため、本経における聞思修は伝統的な意味における修について述べたものだとする点である。ここから見られるように、天台宗の無尽伝灯は、伝統的な聞思修理解を一方では尊ぶものの、一方では交光真鑑などと同様に『楞嚴經』の聞思修は特殊な用例だとする。

曹洞宗の永覚元賢『楞嚴経略疏』巻六では、観音耳根円通章全体への注釈文において次のように述べている。

聞思修の三者は乃ち入道の通途にて、經中には之を三慧と謂う。但だ今経の示す所の其の義は迥かに別たり。聞慧とは耳根の聞性を謂う。声を逐いて分別するの聞を取るに非ざるなり。

『楞嚴經』における「聞思修」について（大澤）

（聞思修三者乃入道之通途、經中謂之三慧。但今経所示其義迥別。聞慧者謂耳根聞性。非取逐声分別之聞也。）<sup>(27)</sup>

ここで永覚元賢は、上述の二者同様に、仏教の『楞嚴經』以外の諸経が説くところの聞思修の三慧は入道の通途としたうえで、ただし『楞嚴經』の説くところの意味とは全く異なると述べ、『楞嚴經』の説く聞慧とは耳根の聞性であり、分別としての聞ではないと主張している。

これらの三例はいずれも諸経の説く聞思修の三慧と『楞嚴經』の説く聞思修が異なることを強調するものである。これらにおいては、『楞嚴經』の聞思修を諸仏の教説を聞いて理解することだと解釈する長水子瑿や孤山智円の意見は否定され、代わりに『楞嚴經』独自の聞思修論が強調される。『楞嚴經』における聞思修が仏の教説を指すのではないとし、このような否定を強調する説は温陵戒環など宋代の注釈書には見られなかった見解である。

明末におけるこの他の注釈書もそのほとんどが聞思修を声塵と耳根をきっかけとして三摩地に入る方法と理解し、長水子瑿等の説に注意が払われないどころか反対に強く否定された。錢謙益（一五八二—一六六四）はこのような状況を批判して次のように述べている。

近師、漸次の増進は是れ円通の修証、吃緊の功夫なるを了せず、修地は清からず、網を觀すること滋ます誤て

り。凡心世智、巧見多知もて、耳門を比量し、觀法を杜撰し、妄りに長時後夜に、いかん若何が返聞し、響後声前に、若何が解悟すと言う。古人言わく、仏在世時は声を用いて經を為す。如來は金口を以て演説し、弟子は声音を以て詮辨す。陳那は音声に於いて四諦を悟り。滿慈は音声を以て轉輪を助く。觀世音亦た云く、「彼の仏、我に聞思修より三摩地に入ること教う。」今人、經を解するに、声教を拂略し、而して単に声塵を指す。已に其の宗を失えり。

（近師不了漸次増進是円通修証、吃緊功夫、修地不清、觀網滋誤。凡心世智、巧見多知、比量耳門、杜撰觀法、妄言長時後夜、若何返聞、響後声前、若何解悟。古人言、仏在世時用声為經。如來以金口演説、弟子以声音詮辨。陳那於音声悟四諦、滿慈以音声助轉輪。觀世音亦云、「彼仏教我從聞思修入三摩地。」今人解經、拂略声教、而单指声塵、已失其宗矣。<sup>(28)</sup>

錢謙益はここで明末の実踐論として、仏の声教（仏説經典）を無視して声塵を三摩地の対象とする『楞嚴經』の「聞思修」理解が当時、一般的であったことを指摘した上で、これを「杜撰觀法」や「已失其宗」などの言葉を用いて厳しく批判している。錢謙益によれば、その原因は近代の僧侶が漸次増進こそが円通の修証論であり、重要な修行であることを承知していないことにあった。しかし、本論で述べたように

『楞嚴經』の少なくともこの文脈における漸進性とはいずれかの機根より人法二空を得、入三摩地をなすという過程における漸進性を主張するものであり、この批判は正鵠を射ていない。

ともあれ、錢謙益自身の見解はここにも表れているように、長水子璿や孤山智円等と同様、聞思修の聞慧の対象を仏の教説として、その実践における価値を認めるものである。このような主張は錢謙益『楞嚴經疏解蒙鈔』卷六之一にも重ねて述べられる。

觀音の因地は、元と聞慧を以て修を起す。聞慧とは、聖教を聞きてより慧を得。（中略）此の中に於いて正に聞慧を明かすは、又た偈中の「此方の真教の体、清淨なるは音聞に在り」の宗旨に符順す。今人は岳師に依りて通じて声塵を指し、古釈を知らず、故に表して之を明かす。

（觀音因地、元以聞慧起修。聞慧者、從聞聖教得慧。（中略）於此中神明聞慧、又符順偈中「此方真教体、清淨在音聞」宗旨。今人依岳師通指声塵、不知古釈、故表而明之。<sup>(29)</sup>

この文中に見える「此方の真教の体、清淨なるは音聞に在り（此方真教体。清淨在音聞）」とは『楞嚴經』卷六の文殊の説く偈に出る言葉で、「我今白世尊、仏出娑婆界、此方真教体、清淨在音聞<sup>(30)</sup>」と述べられるものである。

錢謙益はここにおいても聞思修の聞が聖教を聞いて慧を得ることを意味するという仏教の通常の解釈を改めて示し、かつそれが『楞嚴經』の意にも適うことを指摘し、「今人」の解釈を呉興仁岳（岳師）の説を踏襲するものであり、長水子瑿や孤山智円といった古釈を理解していないものとして批判している。

明代の『楞嚴經』解釈の多くは天如惟則『楞嚴經会解』や温陵戒環『楞嚴經要解』に拠つたようであるが、聞思修の解釈においてもこの事實は認められるものである。すなわち、明代には、聞思修を耳根と声塵を対象として円通に至るための実践的観法方法と理解した温陵戒環『楞嚴經要解』、及びその解釈を踏襲した『楞嚴經会解』の説が多く採用された。明代には、経学よりも心学が重視された当時の思潮に呼応するように、『楞嚴經』の「聞思修」解釈においても、その通仏教的解釈である教えを聞き理解し実践するという内容は軽視され、論理的思考を否定し、声塵と耳根を機縁として三摩地に入る『楞嚴經』独自の実践論が広まっていたのである。

## 六、まとめ

本論では、『楞嚴經』巻六に見られる「聞思修」の語について以下の検討を行った。まず『楞嚴經』のテキストから見

た「聞思修」の地位とその意味の検討を行い、次に宋代や明末の期間の主な注釈書における「聞思修」の解釈とその変遷を検討した。

『楞嚴經』において、所謂「二十五聖円通」の「観音耳根円通」の中で説かれる聞思修は三摩地に入り、円通を獲るための重要な実践修行と位置付けられている。漸次的に三摩地に入ることは円通を得るために必要なことであり、そのためには十八界のいづれかを機縁として入らねばならないが、中でも観世音菩薩の円通方法が最も優れるとされる。そしてその方法とは「従聞思修入三摩地」という方法である。「聞思修」は『楞嚴經』の文脈に従えば、「初於聞中入流亡所」以下の一段を指す。長水子瑿など諸注釈書においても聞思修の三慧を「初於聞中入流亡所」以下のそれぞれの文に配して解釈している。文脈から見れば、聞思修は仏教で説くところの聞思修の三慧と同一視するのは困難である。

宋代の注釈書においては『楞嚴經』の聞思修について複数の解釈が確認できる。長水子瑿や孤山智円は聞思修を注釈するに、聞の対象を仏の演説教化と解釈した。呉興仁岳はこれを踏襲しつつもそれを狭義とし、広義には声塵を対象とするとして規定する『楞嚴經』独自の解釈を明確に掲げた。後に続く温陵戒環は聞思修を「達耳、之を聞と謂い、著心、之を思と謂い、治習、之を修と謂う。三者円明なれば、是れを三慧と

名づく（達耳之謂聞、著心之謂思、治習之謂修。三者円明、是名三慧。）と注釈して、聞思修の解釈を完全に『楞嚴經』独自のものとした。元代から明末にかけては、基本的に、温陵戒環の解釈が広く行われることとなったが、明代にはさらに、『楞嚴經』の聞思修は通常の三慧とは異なる意味を有することを強調する論も現れ、長水子璿等の解釈は否定されることとなった。

以上をまとめれば、『楞嚴經』の聞思修は、『成実論』に説かれるような仏教の伝統的三慧にひきつけて解釈されることもあったが、『楞嚴經』自身の文脈から見れば、あるいは、温陵戒環以後の禅宗系を中心とした『楞嚴經』の多くの注釈書から見れば、それは独自の意味を有するものであった。つまり、『楞嚴經』において「聞思修」とは、声塵を対象として耳根から三摩地に入り円通をなす過程を表す修証論であると多く解されていた。

ところで、長水子璿や孤山智円が上記のように聞思修をあくまで伝統的仏教に則って、仏の説法を聞くことの意と解釈した背景には、錢謙益が説くように、慧の軽視に対する警戒という意味があったように思われる。つまり、論理的思考を分別・煩惱であると否定し去り、反知性主義に陥ることへの警戒である。しかし、彼らの注釈もむなししく、『楞嚴經』自体の文脈により、あるいは、禅宗の隆盛により、宋代や明末

における『楞嚴經』の流行の中では、彼らの解釈に注意は払われず、却って多くの注釈書では否定された。  
なお、今後の課題としては、このような修証論を実践した僧俗の記録を収集し、『楞嚴經』の聞思修の実践の受容について検討したい。

註

- (1) 中村元『仏教語大辞典』、縮印版、東京書籍、一九八一年、四五六頁。
- (2) 崔昌植『楞嚴經』の観音耳根円通について、村中祐生先生古稀記念論文集刊行会編『大乘仏教思想の研究―村中祐生先生古稀記念論文集』、山喜房仏書林、二〇〇五年、二六五・二七九頁。
- (3) 教学研究委員会編『楞嚴經』巻六 訳注、『教学研究紀要』第一一号、臨済宗妙心寺派教化センター、二〇一三年、一一一―一六八頁。
- (4) 禅学大辞典編纂所編『新版 禅学大辞典』、大修館書店、一九八五年、一一三―一頁。
- (5) 蘇轍撰、曾襄註・馬德富校点『欒城集』、『欒城後記』巻二 一、上海古籍出版社、一九八七年、一四〇―五頁。
- (6) 『楞嚴經』のその他の主な科判については、拙論「温陵戒環 禅師『楞嚴經要解』初探―特に泉州開元寺に着目して」(駒澤

『大正藏』第一九冊一二五頁中段。

(7) 『楞嚴經』卷五、『大正藏』第一九冊一二五頁下段。

(8) 『楞嚴經』卷五、『大正藏』第一九冊一二五頁中段。

(9) 世尊の質問には「十八界」とあるのにも関わらず、答えとしては十八界に七大を足した二十五を用意することに關して、諸注釈書にはこれに対する議論がある。このことに関して長水子璿は『首楞嚴義疏注經』卷五で「向下雖有二十五門、諸聖入道、総而撰之、不離十八、故拳以問令各敘述」(『大正藏』第三九冊八九五頁下段)と十八界は二十五門を包括すると説明する。

(10) 長水子璿『首楞嚴義疏注經』卷六(『大正藏』第三九冊九〇三頁上段)を参照。

(11) 『首楞嚴義疏注經』卷六は「入流猶返流也」(『大正藏』第三九冊九〇三頁上段)と注釈する。この注釈によれば「入流」は「流れをかえして」と訓読できる。ただし本論では、「入流」をより自然な訓読である「流れに入る」と訓じた。この二種の意味の取り方の違いは「流れ」の意味の取り方に拠る。「返流」の意味ととる場合、「流れ」は衆生の流れとの意味になるが、「入流」の意味を素直にとれば、「流れ」は聖者の流れとの意味となる。なお、明末の雲棲株宏はこの「流」の解釈に諸説あるとし、「法性流」、「生死欲流」、「三心中等流」、「衆人隨流而出」の四つの説を挙げたうえで、自身は『楞嚴經』卷五の偈に「入

『楞嚴經』における「聞思修」について(大澤)

流成正覺」とあることから、「法性流」の説を主張するとする。とすればその読み方は「はいる」となる。(雲棲株宏『楞嚴經摸象記』「入流」二字、諸説不同。一説流者法性流。一説流者生死欲流。一説流者三心中等流。一説衆人隨流而出、今此反流而入。反流而入、似合反聞自性、但前偈中、「入流成正覺」、彼意、應是入法性流。以法性对声塵、不入声塵而入法性、即反流意、故從第一説、『正統藏』第一二冊四九三中段)

(12) 『楞嚴經』卷六、『大正藏』第一九冊一二八頁中段。

(13) 『楞嚴經』卷五、『大正藏』第一九冊一二五頁中段。

(14) 長水子璿『首楞嚴義疏注經』卷六、『大正藏』第三九冊九〇三頁上段。

(15) 長水子璿『首楞嚴義疏注經』卷六に、「所縁既亡、聞相不起、此能聞相即是聞慧。能所俱寂、故云『聞所聞尽』。此遣聞慧也。(中略) 尽聞之处即思慧為体、名之為覺。此之覺慧屬第六識、是則捨聞而觀於義、今亦不住此尽聞处、更進觀行、觀破此覺及所覺聞、二俱不立、故名為空。此遣思慧。(中略) 覺空之处思慧既尽、唯与修慧相応。觀行增微、修慧円極、故云『空覺極円』。此能空修慧与所空覺亦俱不存、故云『空所空滅』。此遣修慧。(中略) 『生滅既滅』、即結前三慧三空尽也。」(『大正藏』第三九冊九〇三頁上段)とある。

(16) 吳興仁岳『楞嚴經集解熏聞記』卷四に「旧約三慧、次第銷之。義出沈『疏』。」(『正統藏』第一一冊七四六頁中段)とある。

(17) 吳興仁岳『楞嚴經集解薰聞記』巻四に「孤山、長水大節亦同、但釈義小異耳。」（『正統蔵』第一一冊七四六頁下段）とある。また、桐洲思坦編『楞嚴經集註』巻六に孤山智円の見解が引用されている。

(18) 聞思修の三慧を諸段階に配する長水子瑑・孤山智円・吳興仁岳の解釈について、錢謙益は次のようにまとめている。「初於聞中七句、長水判、明聞慧。『尽聞不住』二句、明思慧。『空覺極円』二句、明修慧。孤山判、初五句明聞慧。次四句明思慧。後二句明修慧。二師並約三慧、科段小別。吳興節文為四、初『入流亡所』、為亡前塵。二『聞所聞尽』、為尽内根。三『覺所覺空』、為空觀智。四『空覺極円』、為滅諦理。此師所判、亦無大異。」（長水子瑑『楞嚴經疏解蒙鈔』巻六、『正統蔵』第一三冊六七六頁中段）

(19) 錢謙益は長水子瑑が弘沈の疏を密かにかつ多量に引用していることを「長水疏経、多引沈師旧文、而不举其名」と、指摘している。（錢謙益『楞嚴經疏解蒙鈔』巻首之一、『正統蔵』第一三冊五〇三頁下段）

(20) 福唐咸輝編『楞嚴經義海』巻一七（頰伽蔵）第一六八冊六〇七頁上段）、及び寛永九年刊本（駒澤大学図書館蔵、H二八一／九、電子貴重書庫にて電子データを公開中）によって、「誰人出不由戸、何莫由斯道也」に関して、『論語』「雍也」に

は「誰能出不由戸、何莫由斯道也」という一文がある。

(21) 長水子瑑『首楞嚴義疏注経』巻六、『大正蔵』第三九冊九〇六頁中段。

(22) 桐洲思坦編『楞嚴經集註』巻六、『正統蔵』第一一冊四五二頁上段。

(23) 『楞嚴經集解薰聞記』巻四、『正統蔵』第一一冊七四六頁中段。

(24) 『楞嚴經要解』巻一、『正統蔵』第一一冊八三〇頁下段。

(25) 交光真鑑『楞嚴經正脈疏』巻六、『正統蔵』第一二冊三四八頁上段。

(26) 無尽伝灯『楞嚴経円通疏』巻六、『正統蔵』第一二冊八二九頁中段。

(27) 永覚元賢『楞嚴経略疏』巻六、『正統蔵』第一五冊三一五頁上段。

(28) 錢謙益『楞嚴経疏解蒙鈔』巻首之二、『正統蔵』第一三冊五二二頁中段。

(29) 錢謙益『楞嚴経疏解蒙鈔』巻六之一、『正統蔵』第一三冊六七六頁下段。

(30) 『楞嚴経』巻六、『大正蔵』第一九冊一三〇頁下段。  
（キーワード）『楞嚴経』、聞思修、三慧、観音耳根円通、長水子瑑、温陵戒環