

張商英の『清淨海眼經』について

廣 田 宗 玄

一、問題の所在

宋代に活躍した大慧宗杲（一〇八九—一二六三）は、默照禪を批判し、看話禪を主張したとされる。大慧自身は、度々自らの修証の構造を『大乘起信論』の「始覺」「本覺」を用いて説く。しかし大慧は確実に『起信論』を見ているにも拘わらず、これらの用語の典拠を『起信論』には求めず、張商英^①（二〇四三—一二二）による『清淨海眼經』に求める。

では何故に『起信論』には無く、『海眼經』に拠ったのか。そこには何らかの意図があったと思わざるを得ない。大慧の思想を検討するにあたって、この『海眼經』の性質を明確にすることは避けることは出来ないであろう。

本論ではまず、その張商英が編したとされる『海眼經』の性質を明らかにした後、そこに見える「八成就」の理解を通して大慧の修証観について検討を加え、大慧が「始覺」「本覺」の説を『起信論』には求めずに、『海眼經』に求めた理

由について考察を加えたい。

二、『清淨海眼經』について

本經について、大慧は『大慧語録』卷十八、「孫通判請普説」の中で次のように述べている。

「a」妙喜常思、無尽居士這一箇人。不知幾百生中学般若來、今生如此得大受用。所注清淨海眼經、説八成就謂、如是我聞一時仏在「一」（T47.887c）。

張商英は、無尽居士とも呼ばれ、兜率從悅（二〇四四—二〇九二）より黄龍派の法を嗣ぎ、東林常総（二〇二五—一〇九二）や圓悟克勤（一〇六三—一二三五）とも親しく交流を持った居士であり、また教学にも通じていた。では、ここで問題とされ、張商英が注したという『清淨海眼經』とは如何なる經典であろうか。近年、大慧の研究が進むにつれて、大慧が自らの修証の構造を説くに当って使用した本經の価値が確認されるも、その正体については不明であるとされてきた。

張商英の『清淨海眼經』について（廣田）

しかし本經について、清代の達天通理（生没年不詳）の『楞嚴經指掌疏懸示』に、次のように指摘されている。⁽²⁾

「無尽居士張觀文補注」居士刪修楞嚴、改名楞嚴海眼經、兼採集諸家之解、及己說為補注（Z2489d）。

達天の指摘によれば、『海眼經』とは、張商英が『首楞嚴經』を補注刪修したものであるとするのである。事実、引用〔a〕、傍線部「一」に於いて、『海眼經』の八成成就が「如是我聞一時仏在」であると述べているが、これはまさしく『楞嚴經』の冒頭の句である。

しかし達天は、これに続いて次のように述べて『海眼經』を批判する。

愚謂、採集補注則可、刪修楞嚴則不可。乃竟有越僧慧印、謂其為妙喜所印讀。是誠何心哉。頼有雷庵正受、抗詞駁正、殊使千載之下、知法者懼矣。

達天は、『楞嚴經』に補注を付けることに關しては認めるが、それを刪修することに関しては激しく非難する。そして慧印という僧が、これに妙喜の印讀を付けて出版したことを述べ、雷庵正受が張商英の『海眼經』に対して一々論駁したことは幸いであつたと述べるのである。

雷庵正受（生没年不詳）は宋代の人、五燈錄の一つである『嘉泰普燈錄』三十巻を編した人物として有名である。その雷庵が張商英の『清淨海眼經』に抗して著したものが、『楞

嚴經合論』十巻である。

『楞嚴經合論』十巻は、宋代の覺範慧洪（一〇七一—一二一八）が著した『尊頂法論』十巻に、後に雷庵正受が補注を付けたものである。その統論によれば、「而無尽又修此經為清淨海眼、刪去指河及他事節、則大謬矣。嗚呼、謂楞嚴可刪、則三藏十二部、孰非可刪之文」と述べて、張商英が釈尊傳來の經典を改刪したことを非難し、「清淨海眼經、會稽僧慧印、已版行。是滋後人之惑故、愚於此不得不正救其失」と、慧印が『海眼經』を版行したことを嘆いて、その誤りを正すために本論を著したのだと述べるのである（Z2489a）。

慧印については不明であるが、現存する資料から判斷すれば、雲門宗の慧林宗本（一〇二〇—一〇九九）の法嗣である道場慧印（生没年不詳）が時代的に適合する。慧印がこの道場慧印であるならば、張商英の『海眼經』は、派を超えて広く読まれていたことが推察出来る。

更に明代の錢謙益（一五八二—一六六四）による『楞嚴經疏解蒙鈔』二十八巻の巻首の一に、過去の『首楞嚴經』の注釈を逐一挙げて解説を加え、この『海眼經』に關しても詳細に説明する。

「張無尽、刪修楞嚴、改名楞嚴海眼經、兼採集諸家之解、及己說為補注」無尽刪修楞嚴、竄易緣起、移置前後、芟除重複、改定聖位、削匿王指河之事、換繫特誦帚之因。信意增減、師心博易、全經面目、

抹撥殆尽。越僧慧印謂、為妙喜所印讀、公然題目、標為新舊二經。雷庵受師、抗詞駁正、累數千言。以大慧語錄考之、宋有孫知鼎者、曾以臆見刪改金剛經。大慧答書、以為敢作如是批判、招因帶果、毀謗聖經、當下無間獄。雷庵之駁海眼、即移妙喜答孫尹之書、以駁無尽也。用其文而隱其人、不敢以彈駁海眼之故、移師於妙喜也。雷庵之用意、亦可謂微而彰矣。推無尽之本病、蓋有兩端。一則禪人習氣。高擡宗眼、脫略教宗。觀其論太極邪因、料簡清涼、數行之中、引疏而遺鈔、則於他經可知。一則有宋儒者、學龜心大。廬陵敢非十翼、河南擅更戴記。繆妄成風、無尽遂衡加於教典也。吾為此懼、普告來者、妙喜復起、不易斯言 (2214c)。

錢謙益は『海眼經』を批判し、雷庵の態度が正しいことを述べる。そして、慧印が大慧の印讀を公然と題目に挙げていることを問題とし、大慧は嘗て「答孫知鼎書」に於いて、『金剛經』を改刪することを激しく批判していることを例として挙げ、雷庵がむしろ大慧の真意に則って『海眼經』を批判したのだと結論付ける。

この「答孫知鼎書」は『大慧語錄』中に現存し、その全てを知ることが出来る。それは、孫知鼎という士大夫が、過去の『金剛經』の漢訳の全てが誤っていると決めつけ、自ら『金剛經』に注釈を下したものを持参して大慧に印可を求めるものの、大慧はそれに対して激しく批判した、という内容の書である。何故に大慧が孫知鼎を認めなかったのかは、以

下の大慧の言葉に集約されていると言えよう。

若金剛經可以刊削、則一大藏教、凡有看者、各隨臆解、都可刊削也。如韓退之、指論語中畫字為畫字、謂旧本差錯、以退之之見識、便可改了、而只如此論在書中、何也。亦是識法者懼爾。圭峰密禪師、造円覚疏鈔。密於円覚、有証悟處、方敢下筆。以円覚經中一切衆生皆証円覚、圭峰改証為具、謂誤者之訛。而不見梵本、亦只如此論在疏中、不敢便改正經也 (174940c)。

ここで大慧は、韓退之（韓愈・七六八―八二四）と圭峰宗密（七八〇―八四二）の例を挙げ、古人でさえ軽々に經典に手を加えることは無かったにも拘わらず、専門に学を積んだことも無い孫知鼎が經典に手を加えることなど行うべきでないと述べるのである。

以上、錢謙益が述べる通り、確かに孫知鼎の行動と張商英の行動とは重なる。この点は大いに問題である。しかし大慧はその点に関しては全く言及しない。むしろ大慧は生涯張商英を賛じ続け、批判と思えるような言葉は大慧の語録には一切見られない。

残念ながら、現在では『清淨海眼經』については、『楞嚴經合論』『楞嚴經解蒙鈔』にその一部が記載されるのみである。従って、その全容を知ることが出来ない。ただ上述した資料から推測すれば、『海眼經』には『首楞嚴經』を刪修した『清淨海眼經』と呼ばれるものと、もう一つはその『海眼

經』に注釈を付けた『注清淨海眼經』と呼ばれる二種類のものがあったようである。そして古人が問題とするのは前者であり、大慧が注釈して取り上げるのは、後者の『注清淨海眼經』である。但し、両書の相違点については不明であるので、本論ではまとめて『清淨海眼經』としたい。以下、大慧が本經を取り上げた意図について検討したい。

三、本經の検討

大慧の語録中に見える本經からの引用の全ては以下の通りである。因みに傍線部が『海眼經』からの引用、波線部がそれらに対する大慧の注釈である。

〔b〕云、理無不如、之謂是〔2〕、事無不是、之謂如〔3〕。自来不曾有人如此說。蓋為他見徹釈迦老子骨髄、所以取之左右逢其源〔2・3—a〕。仏初生下、一手指天、一手指地云天上天下唯我独尊〔2・3—b〕〔4—a〕。所以云、三界独尊、之謂我〔4〕。所謂我者非人我之我、如孟子所謂、万物皆備於我也〔4—b〕。心洞十方、之謂聞〔5〕。蓋世間人皆以耳聞一切音声、唯普賢菩薩乃以心聞。故經云、心聞洞十方、生于大因力〔5—a〕。多之所宗、之謂一〔6〕。且如現前一千大衆、從首座数起。自一而之百、自百而之千。所以言一者多之所宗也〔6—a〕。一之所起、之謂時〔7〕。這箇時、便是妙心居士請妙喜為大衆說法之時也。当知、此時能該括十

方三世、乃至塵沙諸仏、六道四生、若凡若聖、若草若木、若有情若無情。乃以松子擊禪床一下云、尽向這裏成等正覺、無出此時也〔7—a〕（『孫通判請普說』、T47-887c-888a）。

〔c〕又云、始覺合本、之謂仏〔8〕。言以如今始覺合於本覺〔8—a〕。往往邪師輩、以無言默然為始覺、以威音王那畔為本覺、固非此理。既非此理、何者是覺。若全是覺、豈更有迷。若謂無迷、爭奈釈迦老子於明星現時忽然便覺、知得自家本命元辰元來在這裏。所以言、因始覺而合本覺。如禪和家、忽然摸著鼻孔、便是這箇道理、然此事人人分上無不具足〔8—b〕（同右）。

〔d〕老僧常愛、張天覺說清淨海眼經八成就義、不昧正因、念念不忘般若〔1—a〕。座主家說六成就。天覺則不然、說八成就曰、理無不如、之謂是〔2〕、事無不是、之謂如〔3〕、三界独尊、之謂我〔4〕、心洞十方、之謂聞〔5〕。闍浮提衆生、以眼觀色、以耳聽声。到普賢菩薩、却以心聞。觀音菩薩、以眼為聞〔5—b〕。故曰、心洞十方、之謂聞〔5〕。多之所宗、之謂一〔6〕、一從甚処起（壬午正旦妙明居士李大尉請普說）四卷本『大慧普說』卷四、柳田聖山・椎名宏雄両編『禪学典籍叢刊』卷四、臨川書店、二〇〇〇年、p.57a）。

〔e〕所以無尽居士注海眼經。題說仏成就云、始覺合本、之謂仏〔8〕。他雖是箇俗人、然却見得徹識得根本。謂始覺時、從明星上起信。忽然覺悟、自性本來是仏。大地有情、更無差別。無尽喚作始覺合本。覺方始成仏〔8—c〕。（『伝経幹請普說』『大慧語録』卷十六、T47-878b-c）。

まず大慧にとって本経を引用する総説とも言えるものが、第二章冒頭に引用した、「a」中の傍線部「1」である。ここで「八成就」という言葉を挙げ、それを張商英が「如是我聞一時仏在」と定義していることに注目したい。

「如是我聞一時仏在」は、經典の冒頭に在ってその経の説かれた時と場所を明確にする為の文句（通序）のことである。これは一般に、「如是」（信成就）、「我聞」（聞成就）、「一時」（時成就）、「仏」（主成就）、「在王舎城など」（処成就）、「与大比丘衆など」（衆成就）の六つを指して「八成就」とされる。一方、大慧の言によれば、『海眼経』では「衆成就」を省いた「如是我聞一時仏在」の八字で構成されるから「八成就」としているようである。管見ではあるが、通序の部分を八成就と捉えるのは『海眼経』のみであり、このことから張商英の解釈の独自性が窺われる。

波線部「1—a」によれば、張商英が通序を八成就で解した意図を「不昧正因、念念不忘般若」と定義し、大慧が「老僧常愛」と述べていることから、大慧は、張商英が八成就によって通序を定義したことを高く評価していたことが窺われる。では何故に張商英は通序を六成就では無く、八成就で捉えたのか。

「2」～「8」によれば、張商英の八成就各位の定義は、

「2」「3」「如」「是」||「理」「事」、「4」「我」||「三界独尊」、「5」「聞」||「心洞十方」、「6」「二」||「多之所宗」、「7」「時」||「一之所起」、「8」「仏」||「始覚合本」とし、「在」は無い。

大慧が『海眼経』から引用するのはこれらのみである。『海眼経』に問題のあることに配慮して多くを挙げなかったとも思えるが、大慧が『海眼経』のこの部分に特に注目していたことは間違いない。

では次に、『海眼経』に見える「八成就」各位の定義と大慧の理解を、その注釈を通して具体的に検討を加えたい。

「2」「3」「如」「是」は、端的に「理事円融」のことを指し、「4」「我」「5」「聞」は、それが「心」に基づくものであるとする。ここで言う「心」とは、『楞嚴経』に言う「真心」を指し、そのことは大慧の注、「4—b」「5—a」に見える「我」を「人我之我」では無く、「万物皆備於我」とすることや、観音・普賢の例に表れているよう。つまり『海眼経』では、八成就の「如是我聞」に於いて、理としての衆生本具の「真心」について述べているものと思える。

次に「6」「二」「7」「時」を、『海眼経』では各々「二」と「多」とし、それらが互いに相即すると述べる。つまり「一時」が「二多相即」を表しているものと解せる。それは「6—a」の大慧の注を見ても明白であろう。また、大慧は「7

「a」に於いて、「二即多」なる「此時」に於いて覺すべきと述べていることは注意すべきである。

このように、張商英が華嚴の教理を以て通序を解釈することには理由がある。張商英は華嚴の教理に通じ、大慧の師である圓悟克勤とも華嚴の教理についての対論を行なっている⁽⁵⁾。そもそも『楞嚴經』を華嚴によせて解釈したのは、長水子璿（九六五—一〇三八）が代表的であるが、その影響と、宋代禪と華嚴教学との関係の一端をここに見ることが出来る⁽⁶⁾。

そして、大慧が最も問題とするのが次の「8」「仏」の解釈である。大慧はまず「8—a」に於て、本經の「始覺台本」が、始覺が本覺に合する意味であることを確認する。そして「8—b」に於いて「邪師輩」という批判対象を挙げ、その禪風が「無言默然」たることを始覺とし、「威音那畔」を本覺であるとする。無言默然は默坐のことを指し、威音那畔とは自覺すべき本来の面目のことを指す。つまり、大慧は默坐することを本来の面目の顯現と等置しているとし、このような理解は悟を輕視したあり方だと批判するのである。この「邪師輩」が默照禪者を指すことは明白であろう。そして、默照禪は始覺の義を欠き、全て本覺であると理解しているのだと述べ、覺に対する迷を挙げて默照禪を批判する。言うまでも無く、始覺は不覺の段階を通して本覺に到るのであり、迷を前提にしている。不覺無ければ始覺は無く、本覺もまた

本覺たり得ない。そして、不覺の段階から次第に煩惱を斷ずることによつて覺の独存となつた時に、初めて始覺と本覺は同ずるのである。大慧はその根拠に積尊の転迷開悟の經驗を挙げて悟りの重要性を説くのである。つまり始覺から本覺への移行を、積尊の體驗に擬えることによつて、大慧は悟りの重要性を主張するのである。

張商英自身も、「6」から「8」までの定義から、「一時仏在」の四句で、前半の「如是我聞」で提示された理としての真心の証について説いていることは明白であろう。

ここに到つて、大慧が本經に拠つた理由が明確となろう。大慧は悟の重要性を強調するために、敢えて『起信論』に拠らず、通序を始覺・本覺によつて説く『海眼經』に拠つたのである。

四、まとめ

以上の通り、張商英の『清淨海眼經』と大慧の理解について検討を加えた。

本經は張商英による『楞嚴經』の補注刪修本であつた。そこには張商英独自の解釈が多く含まれ、宋代禪の一端を理解するために有益なものである。特に通序を華嚴の教理を以て解釈していることは、当時の風潮をそこに窺うことが出来る。

一方大慧も本經を取り上げるが、それは通序の箇所のみである。通序は諸經に共通する仏説の開展の言葉である。大慧をはじめ、宋代の禪者が『楞嚴經』を重用したことは言うまでも無いが、大慧にとつては、『海眼經』が『楞嚴經』の補注刪修であるか否かと言うことよりも、むしろそれが仏説の開展の言葉であるということが重要であつたのである。それは釈尊の真説であることの表明であるからである。つまり、大慧にとつて重要であつたのは、釈尊の真意が那邊にあるか、またそれを如何に追体験するか、という点にあつたのである。それには必ずしも經典に依る必要は無かるう。よつて、大慧が激しく批判した孫知果の行動と張商英の行動とが符合するにも拘らず、大慧は本經から張商英の解釈を取り上げたのである。

大慧が本經に拠つた理由は、張商英が通序を通して主張する、不覺の自覺を通して、始覺から本覺へと移行することの主張にあつたのである。大慧にとつて釈尊の真意とは、自らが悟りを通して体得すべきことなのであり、それこそが本覺をそのまま受容する默照禪の在り方を批判し、看話禪を強調する意図でもあつたのである。

1 張商英の伝記については、阿部肇一「無尽居士張商英について」(『増訂中国禪宗史の研究』、研文出版、一九八六年、

張商英の『清淨海眼經』について(廣田)

p.393-412) 参照。

2 『楞嚴經指掌懸示』の『清淨海眼經』に関する既述については、既に簡単に高峯了州『華嚴論集』(圖書刊行会、一九七六年、p.420)に指摘がある。

3 『先覺宗乘』(清・円信校訂・郭凝之編) 卷二・張商英章に、「公注海眼經。其說八成就、如是我聞一時云、事無不是、之謂如、理無不如、之謂是、三界獨尊、之謂我、心洞十方、之謂聞、多之所宗、之謂一、一之所起、之謂時。大慧云、自来無人如此說」(Z148341d)とあつて、「如是我聞一時」までの六字を八成就としているが、八成就で最も重要な「仏」の解釈が抜けていることから、やはり「在」までを含めた八字で解すべきであろう。

4 普賢については『楞嚴經』卷五に「世尊我用心聞」(T19-126c)と見え、觀音については『楞嚴經』卷六に詳しい。

5 『羅湖野錄』卷上 (Z142-483c-d)・『五燈會元』卷十九 (Z138-370a-b) 等。

6 長水子璣の『楞嚴經』解釈については、高峯了州『華嚴と禪との通路』(南都仏教研究会、一九五一年、p.125-142)に詳しい。

〈キーワード〉 大慧宗杲、張商英、『清淨海眼經』、『首楞嚴經』、

『大乘起信論』、始覺、本覺。

(臨濟宗妙心寺派教學研究委員・文博)

form Words also has the character of a ritual for conferring the bodhisattva-śīla has been pointed out. However, the rite in the *Platform Words* was seen as having a transient character belonging to traditional śīla studies preceding the Sixth Patriarch Huineng's (六祖慧能) Mind-ground-Formless-śīla (心地無相戒). But by this report, I want to try to reexamine a conventional opinion about Shenhui's (神會) Bodhisattva-śīla thought and its historic positioning, taking as a clue a record of a sermon found in the beginning part of his *Platform Words*.

27. On the *Qingjinghaiyan jing* of Zhang Shangying

Sōgen HIROTA

Dahui Zonggao (大慧宗杲) is famous as the Chan master who established “Kanhua-Chan (看話禪)”. Dahui explains the structure of Kanhua-Chan by using the concepts of “shijue (始覺)” and “benjue (本覺)”, that appear in the *Dacheng qixin lun* (大乘起信論). However Dahui quoted these terms not from the *Dacheng qixin lun*, but from another text, the *Qingjinghaiyan jing* (清淨海眼經) written by Zhang Shangying (張商英).

First, we verify from the descriptions of the *Shoulenyanjing zhizhangjie* (楞嚴經指掌解) and the *Shoulenyanjing gelun* (楞嚴經合論) that the *Śūramgama-samādhi-nirdeśa* (楞嚴經) is rewritten by Zhang Shangying as the *Qingjinghaiyan Jing*. Next, we examine Dahui's intention to quote the words shijue (始覺) and benjue (本覺) from the *Qingjinghaiyan Jing*.

It was only a part of the beginning of *Śūramgama-samādhi-nirdeśa* that Dahui quoted from the *Qingjinghaiyan Jing*. This part, that is *rushi wo wen, yishi fo zai* (如是我聞、一時仏在), is a sentence common to every sutra, verifying that what follows is the true word of the Buddha. This was the main reason why Dahui quoted it.

The real intention of Buddha for Dahui was that one must experience and master Awakening by himself. Then, Dahui strongly criticized the method of Mozhao Chan (默照禪), which claims that we obtain original Buddhahood as it is. That was also the reason why Dahui put emphasis on Kanhua-Chan.