

李通玄の華嚴經觀

——特に仏華品について——

稻岡智賢

李通玄が七処九会三十九品より構成される『八十卷華嚴經』を十処十会四十品の經典として把えていたことは周知のとおりである。これは又彼の華嚴思想の特色を示す代表的な見解の一といえるであろう。そこでこの小論では、特に一品を補足して、あえて四十品とする彼の立場にスポットをあて、彼の華嚴思想を些かなりとも鮮明にしたいと考える。

第一節 四十品と『菩薩瓔珞本業經』

さて、李通玄が「三十九品」より成る『八十卷華嚴經』に、あえて一品を補足して「四十品」としたことは、決して彼の独断においてなされたものではない。彼は『菩薩瓔珞本業經』の所説に注目して、「四十品」説を提唱するに至ったのである。そこで以下、まず彼の文を引用し、次いで『菩薩瓔珞本業經』を援用する理由について考察していくこととし

よう。彼はこの『菩薩瓔珞本業經』により一品を補足することについては、しばしばその著作の中で論じているのであるが、今はその中、『新華嚴經論』巻第七の文を採りあげてみることにする。

此の經、晋朝に在るの訳、三十四品有り。今唐朝に於て再訳して三十九品と為す。又菩薩瓔珞本業經を檢るに、云く「仏子よ。吾先に第六天に於て、十地道を説きて天人を化す。今故に略して衆生心地を開く。汝等受行せよ。」と。又下の文に「仏子よ。第四十一地心とは、入法界心と名づく。」と。又下の文に「仏子よ。吾先に第三禪の中に於て八禪衆を集めて、一生補処の菩薩が仏華三昧定に入りて百万億の偈を説くことを説く。今以に略して一偈の義を説きて衆生心を開く。汝等受持せよ。」と。此の品は即ち十地品の後に在りて是れ十一地等覺位なり。此の品の名を計るに還りて仏華品と名づく。法に依りて名と為すが為の故に。又下の文に「仏子よ。吾先に

此の樹下に在りて法界海を説く時、八万の無垢菩薩有りて現身に仏を得。故に今此の大衆の為に略して仏果の行処を開く。汝応に頂受すべし。」と。瓔珞本業經の如きは即ち是れ華嚴經を説くこと竟りて、諸の三乗の衆生の菩提樹下に詣ずるを化して、二重に初めて正覚を成ずる時説く所の華嚴の五位の法門を叙ぶること、具に彼の經の説けるが如し。華嚴經は十一地一品の經を少くが為に、今彼を將て配勘して方に次第を知り、後に聞くこと有る者に疑を生ぜざらしむべし。但、彼經を取りて勘驗して早白を知らぬべし。今は第三禪の中に十一地仏華品を説くを以て、即ち総じて十処十会四十品有るなり。

(⊙36・七六一c〜七六二a)

以上の彼の文によって、まず彼が『六十卷華嚴經』は「三十四品」、『八十卷華嚴經』は「三十九品」より構成されるものであることを、はっきりと自覚していたことが伺われる。そしてそれにもかかわらず「四十品」とすることについては『菩薩瓔珞本業經』がその根拠として述べられている。即ち「瓔珞本業經の如きは即ち是れ華嚴經を説くこと竟りて、諸の三乗の衆生の菩提樹下に詣ずるを化して、二重に初めて正覚を成ずる時説く所の華嚴の五位の法門を叙ぶ」と『菩薩瓔珞本業經』に対する位置づけを述べ、この經自体は三乗の衆生を対象とするものではあるが、再び始成正覚の教たる華嚴の法門を説いたものであるから、『華嚴經』もこの經に示されるように「十地品」の後に十一地を説く一品が存在しても然るべきだといっているのである。それ故にここに彼の『菩薩

瓔珞本業經』に基づいて『華嚴經』を「四十品」となす基本的な立場をみるといえるのであるが、しかしもとよりこの『菩薩瓔珞本業經』と『華嚴經』の類似性に注目しているのは、決して李通玄ただ一人ではない。既に智儼は『孔目章』巻第四の中では「釈瓔珞本業(梵)網二經顯華嚴經一乘分齊義」の項目を立てて論述している。しかしその論述の大意は『梵網』・『瓔珞』の二經はどこまでも三乗に摂められるもので、一乗の『華嚴經』とはあくまでも一線が画されている。例えば、『梵網』・『瓔珞』の二經が十会であるに対して『華嚴經』が七処八会であるは、大慈恩寺の『華嚴經』の梵本では九会とするように『華嚴經』には差別不同があっても、その顕す義は理事を容融し、その教義は自在にして「一即一切、一切即一」であり、それに対して『梵網』・『瓔珞』の二經は、満数の相を以て満数の体に入れしめんためであり、従って二經の説く会数が「十」であるも、華嚴の説く円数としての「十」の意味を有したのではなく、単別の「十」とみるべきであって、いわば『華嚴經』へ導かんがための經であるとの見解が伺われる。この智儼の見解も畢竟は『菩薩瓔珞本業經』と『華嚴經』との類似性によるものといえるが、しかし、このような智儼の立場から必ずしも李通玄の見解が成立したとは思われない。恐らく法蔵も智儼に同調する立場であろうから、李通玄のこの見解は智儼・法蔵という華嚴学の巨匠の見解によって生み出されたこととみえることは、些か無理といえるであろう。それではこれは李通玄が『菩薩瓔珞本業經』と『華嚴經』との類似性より生み出した全く独

自なものかといえ、必ずしもそうであるとはいえないようである。それは元暁が『瓔珞本業經疏』卷下の中で

第三禪は、華嚴經の中において此の会現せず。応には彼の經の大
本の文に在るなり。
(正統一・六一・二四九左)

と論じ、十一地を説く一品が龍宮に存する『大本華嚴經』には存在する旨を認めていることによる。この一品の存在を認めるは全く李通玄と同じ立場であり、或いは李通玄は元暁の影響によりこの説を主張するに至ったのかもしれない。しかし残念ながら、元暁には十卷或いは八巻からなる『華嚴經疏』があったといわれるが、今はその第三卷一部を『大正藏經』卷第八十五にみるのみであり、そしてここにはこの点に対して何ら論述されていないから、一品補足に関する詳細な見解をみることはできない。従ってこの検討は元暁の思想全体の中からはなされなければならず、ここに先学諸賢の御教示を仰ぐ次第である。それ故今は李通玄以前にも一品補足の見解が存したと同時に、李通玄が元暁の存在を知っていたことは明白であるから、恐らく彼の四十品の見解はその影響をうけたものであろうとの推測に止めたい。

尚、現在では『菩薩瓔珞本業經』は華嚴思想の影響をうけて中国で撰述された偽經であることが確実視されている。従ってこの經が『華嚴經』と類似するのは当然であるが、この点からの李通玄の一品補足の見解の論拠としてのこの經を考察することは、彼の著作を読む限り未だ彼はこれを偽經とすることについては疑いを有していなかったと思われる

ので、ここではこの見地からの考察は省略する。又、チベット訳『華嚴經』には、この補足すべき一品に相当する「普賢所説品 (Kun tu bzah pos btan pa)」が存するが、これも李通玄とは直接的な関係はないので考察の対象とはしない。そこで以下、彼が何故一品を補足しなければならなかったか、その思想的理由を考えていくこととしたい。

第二節 『華嚴經』と十一地説法について

さて、李通玄は補足すべき一品の位置を「此品は即ち十地品の後に在りて、是れ十一地等覺位なり」と論じている。ということは、李通玄は現存の『華嚴經』には「十地品」の直後に十一地等覺位を説く品が欠落していると考えていたことを意味する。はたして当時『華嚴經』は十一地の説についてどのように考えられていたのであろうか。本節ではその点を考察することによって、彼の立場を鮮明なものにしていくこととしたい。

一

そこで、まず当時の華嚴教学の権威者であり、李通玄にも多大な影響を及ぼした法藏に焦点をあててみることにしよう。

法藏は「十地品」の直後に來たる「十明品」を『探玄記』卷第十五の中で次のように論じている。

古人亦（十明品を）等覚妙覚に配すること有るも、此の經（華嚴經）の中に依るに斯の義を弁ぜず。況んや前の法雲地の終心に已に等覚の義を顕わせるをや。

（㊦35・三八〇a）

と。即ち、法藏は十一等覚位は既に「十地品」の中で説かれたとの立場をとっている。この立場は恐らく『搜玄記』卷第四上の

問う。此の經、何が故に等覚妙覚の二位を説かざるや。

答う。若し三乘別行の義門に約せば、分位に約して相を取るを正と爲すに由るが故に、等覚と妙覚との相形を分ちて両相と爲すも、若し此の經に拠らば円通自在にして相形の定法を以て正と爲さざるが故に、因果の二義の中に撰在するなり。

（㊦35・七三b）

を継承したものと思われる。即ち「十地品」の中に十一地等覚位を認める立場は「因果の二義」の中に既に撰められているためとして考えられている。この「因果の二義」とは、『十地經論』の「因果を相顯す」の語に注目したことによるものと思われるが、それは『探玄記』卷第十四の第十地影像分を明す次の文によって明瞭であろう。

下は法が喩に同ずることを釈す。謂く、仏智は海の如く、十地を起こして高と深とを相顯するに依るが故に「因果を相顯す」と云うなり。是れは則ち一一の山の下に皆大海有り。一一の地の内に皆仏智有るなり。此れは是れ円教の中の義なり。若し余教の中なれば、要す十地の後に、方に仏地に到ること、之を思準すべし。

（㊦35・三七八b-c）

と。つまり、一一の地の中には既に仏地が存しているのであって、等覚等の位は十地で既に説かれているという。何故ならば、元來因は果に称いたるものであって、不可説たる果分は可説たる因分において始めて示されるものだからである。それを直線的に考えて、十地の後に十一地等覚位乃至仏地までを類推するのは、三乘の思惟であって決して一乘円教の教ではない、との見解が「因果の二義」の意味かと考えられる。そして末尾に「余教云々」と論じているのは、恐らく『菩薩瓔珞本業經』等の十地の後に十一地を説くを暗示し、それが決して一乘の經典ではないことを決判したのである。それ故以上の立場に立つから「十明品」は等覚等の位を明すものではなく

前（十地品）は証位が成満することを顕わし、自下（十明品以下五品）は勝進の行用を明すなり。

（㊦35・三八〇a）

と、十地の行用を明すものとして考えられているのである。

二

ところで『新華嚴經論』はいうまでもなく『八十卷華嚴經』の注釈書である。『六十卷華嚴經』と『八十卷華嚴經』とでは、その品の構成を大きく異にしている。殊に「十明品」が「十通品」に相当することからして『八十卷華嚴經』の「十定品」は全く特異的存在といわなければならぬ。そこで『八十卷華嚴經』に注釈を施した慧苑・澄観はどのように考えていたのであるか。勿論、先述の法藏の立場からすれば、この

「十定品」の登場によっても或いはその見解に変化の必要性はないかもしれない。又、残念なことに、李通玄は慧苑・澄観の影響をうけているとは思われない^⑥。その点からすればこの考察は些か価値の乏しいものといわなければならないが、しかし同じ經典の注釈としての宗学の人々の見解を探っておくことも、李通玄の独自性を鮮明にする上では必要と思われる。

それでは、まず慧苑はどのような解釈を施しているのであろうか。

『刊定記』巻第十二、「十定品」を解釈する中で彼は

前(十地品)は十地の正位を説き、今は位後の勝進と及び所成の果とを弁するなり。或いは前は十地の位を明し、今は等覚及び妙覚の位を顕わすが故に来るなり。

(己統一・五・二四一右下)

と論じている。前文のみをみれば法蔵の見解をほぼ踏襲したものと考えられるが、後文はむしろ反対の立場とも思われる。法蔵の見解でこの彼の説を考えれば全くの矛盾となるのであるが、彼はこの「勝進」と「等覚」とについて

但、名は殊にするも行相に別は無きなり。

(己統一・五・二四一右下)

との立場をとっている。彼のこの立場の背景には勿論「十定品」の性格が考えられる。即ち『六十卷華嚴經』の場合「十地品」から「性起品」までは他化自在天会であるが、『八十卷華嚴經』では「十地品」のみが他化自在天会であり、この「十定品」からは普光明殿会になる。そして

更にこの品は如来が十定の名を説き、普賢がその内容を説明するという構成をとっているものである。それ故、法蔵と見解の相違が存するものも不自然ではないのであるが、彼がここに等覚を見出したことは次の彼の語によって明解になるのではあるまいか。

如来の両字、訳家の略するに在り。此れ菩薩の定と雖も是れ等覚に依る。亦如来と名づくることを得るが故に。

(己統一・五・二四一右下)

と。即ち、彼はまず「十定品」とは「如来十定品」の略名であるとす。そして「菩薩の定」以下の文は、たとえ菩薩とはいえ普賢であるから、正しく等覚に相当し、又如来としても過言ではなからうとの意と解される。従って彼は「勝進」と「等覚」について「行相に別無し」との見解を打ち出し、この「十定品」を等覚位に配することともなるものと思われる。それ故又この「十定品」の性格上、法蔵の見解と同一基準で比較することは何ら意味のないことともなる。

次に澄観であるが、『華嚴經疏』巻第四十五の中で

二に次第に約す。前(十地品)は十地を明す。今(十定品)は等妙二覚を顕わすが故に来るなり。

(㊦35・八四〇b)

と論じ、慧苑よりもむしろ明確に等覚等の位たることを主張している。勿論、この基盤には慧苑同様普光明殿会たる「十定品」の性格があることはいうまでもない。しかしその概梗は既に慧苑において論じたので再論は控える。

三

以上、主だった敎学者の見解を調べてみたのであるが、結果『六十卷華嚴經』と『八十卷華嚴經』とは、その構成が異なり、従って二種の見解が登場することになったが、しかしそれも經の構成の相違という観点に立てば、必ずしも相矛盾しているものではなく、両者各々説得力ある見解といわざるをえない。又、澄観は決して慧苑の継承者ではなく、むしろ批判者の面があることからすれば、両者がほぼ同一の見解を有していることは、恐らく『八十卷華嚴經』自体が「十定品」を等覺位とみなすことに自然な性質を有しているといえるのであろう。そして以上の考察から、少なくとも、これらの華嚴敎学の碩学達は『華嚴經』が十一地を説く一品を欠く不完全な經典とする見解を有していなかったことは明確となったであらう。

第三節 「仏華品」

一 「仏華品」の名称の由来

李通玄は補足すべき十一地の一品を「仏華品」と名づけている。周知のとおり『菩薩瓔珞本業經』に「仏華品」なるものは存在しない。先述の文にみる『菩薩瓔珞本業經』の四種の引文は総じて「賢聖學觀品」か

らであって「仏華品」の名称は彼が全く別の視点から付したものとみなければならない。そこで彼の文に再びその名称の由来を索めると、「第三禪の中に於て、八禪衆を集めて、一生補處の菩薩が仏華三昧定に入りて百万億の偈を説くことを説く^①」の文が注目される。そして又『新華嚴經論』卷第三十の中では、これを「仏華三昧品^②」とも名づけていることから、彼の「仏華」の命名は、一生補處の菩薩の入定の三昧名に起因していると明言することができる。従って「仏華品」の名称の由来は「仏華三昧」に索めることができるのであるが、しかし『菩薩瓔珞本業經』の經文からでは、この「仏華三昧」が重視され品名として扱われなければならないという点までは、その理解に不充分といわなければならぬ。そこで再び彼の文にその所以を索めてみると『新華嚴經論』卷第五に次の文をみることができる。

普賢の等覺位の如きは、第三禪に在りて、八禪天の衆を集めて、仏華三昧に入りて百万億の偈を説く。此れ之の一会は文広くして世に伝持すべからざるなり。是の如く間の位を超えるに前於りも倍倍なり。仏華とは仏行なり。仏行三昧に入るとは、是れ普賢の法界行なり。

(⊕ 36・七四九b)

と。即ちこの文から推察すると、仏華は仏行であり、或いはそれを代表する普賢に託されて考えられているということが出来る。三昧である仏華が普賢をその内容として語られるとき、そこには当然「離世間品」において普賢入定の三昧として説かれる「仏華莊嚴三昧^③」が想起されるで

あろう。これは法蔵教学の中では「海印三昧」と並んで「華嚴三昧」として重視されるものであることはいうまでもないが、李通玄は「仏華莊嚴三昧」が説かれる「離世間品」自体に既に特別な意味をもたせているので注意しておかねばならない。因みに法蔵はこの「離世間品」の品名を釈すに四義を紹介した後

今此に弁ずる所は六位の行（相）なるが故に、因果の二位は俱に世に即して而も世に非ざるが故に離というなり。品の内に此れを明すが故に以て名と為すなり。（㊦35・四一八c）

との品名に順じた解釈を施しているが、李通玄は『新華嚴經論』巻第二十九の中で

離世間品は是れ一切諸仏が皆仏果を成じ、恒に自己の果行を以て常に生を利すことを行ず。亦名づけて利世間品と為す。遠離の離と作すべからず。此の品の名目、恐らくは將に誤りなるべし。訳經の士の或いは詳らかなる仏意に妄るべきなり。（㊦36・九二二a）

と品名にまでその解釈を及ぼせて「離世間品」の性質を論じている。そして「訳經の士云々」とまで断言していく彼の態度には、彼のこの品に対するただならぬ姿勢が伺われるのではあるまいか。「自己の果行を以て常に生を利すことを行ず」との見解は、端的には「此の離世間品は、是れ仏果の後の普賢の恒行にして、普く十方に印じて休息無きなり。」とも「離世間品は、仏果の後の純是利他を明すと為す。」とも論じられていることを勘合すれば、これは既に仏道修行の階梯において説かれる

ものではないことを物語るといえる。それ故に又、

二種常道とは法界品と離世間品の如し。出離の道に於て常に衆生を利すに、恒に眞法界にして虚妄に非ざるなり。是れ常道仏果なるが故に。恒に離世間に生を利すに自利を求むること無し。是れ仏常道の普賢行なり。（㊦36・九三八c）

と論じられ、『華嚴經』三十九品（四十品）中、この「離世間品」と正宗分とする「入法界品」の二品のみは、仏の常道仏果を説くものであって、余品とはそこに一線が引かれているのである。

さて、以上のように特別視される「離世間品」であるが、そこに説かれる「仏華莊嚴三昧」が「仏華品」の名称と関係していることは、ここに何故「十地品」の直後にこの品が補足されなければならないのか、改めて問題となるところである。

二、第三禪天説

ところで「仏華品」の必然性を考察するについて、まずその会座の特色から検討してみることとしたい。先述したように「仏華品」は第三禪天において説かれたものとして扱われる。これは「須弥頂品」の初利天から次第に昇天して「十地品」の他化自在天に至る『華嚴經』の天会の構造を更に発展したものと見えるから、この第三禪天が必要とされる理由を解明できれば、また「仏華品」の必然性についての考察につながるといえる。そこでまず法蔵は『華嚴經』の会座の昇天をどのよう

いたかを探り、次いで李通玄の立場をみてみることにしたい。

法蔵は『探玄記』巻第九の中で

問う。欲(界)の頂の高出することが法の勝れることを表わすといわば、色界は、^{いよいよ}勝れるに何ぞ彼に在らざらんや。

答う。(十)地(経)論に云く。「此の処において果を感じるが故に」と。謂く、機感^{きかん}は此に在るをもって、是の故に此に説くなり。

果とは是れ如来の根に赴きて、欲に酬^{むか}いるの相なり。又積すらく。

所証の真理は自作に非ざるが故に他化に寄せて顕わすなり。又、上二界は是れ難地にして修行身に非ざるが故に彼に在らず。修行の身は要す是れ欲界なり。他化は最極にして法の勝れるに寄顕するが故に此に在るなり。

(⊕35・二七九a)

と論じ、会座が欲界の最高位である他化自在天に留まり、上の色界や無色界には及ばないとしている。その理由として『十地経論』^④を援用した後、更に「上二界は是れ難地にして修行身に非ず」との見解を示す。上二界が何故難地とされるかについては、澄観が『華嚴経疏』巻第三十一の中で

色界は長寿天難と為し、果を感じること能わず。能く勝果を感じるは、必ず是れ欲界の身なるが故に。

(⊕35・七三七a)

と論じていることを参考とすれば理解し易い。つまり「難地」とは、長寿のため諸行無常の理を感じることが難しく、従って一切皆苦たることも知ることが困難であるが故に、畢竟発心して仏道修行をすることが難

しい処、との意味においていわれたものと考えられる。それ故に『十地経論』の論ずるように「此の処において果を感じる」と欲界が提示されるとともに、色無色の上二界は不要となるわけである。以上、このように仏道修行の適処としての欲界理解が法蔵の立場であるから『華嚴経』の会座の昇天の構造は、他化自在天をもって最終となすとみているといえる。

さて、李通玄は法蔵のこの見解を既に知っていたと思われるが、しかし彼は第三禪天説を提唱する。そこで彼のその主張に視点を戻すと『新華嚴経論』巻第七の中で次のように論じている。

何が故に、彼の天処(第三禪天)に在りて十一地の法門を説くや。彼の天処は憂苦の情亡じて、唯、三昧の樂のみなるが為に。此の位の菩薩の定を明すが為の故に。情亡じて唯智慧もて衆生を利するの樂のみなるが故に、此の処を以て法を表わす。故に此の処に於て十

一地の法門を説く。

(⊕36・七六五a)

と。つまり、彼はこの第三禪天の必要性を、情を亡じて唯三昧の樂のみあるとする天の性質と、唯智慧もて衆生を利するという利他行重視の位置づけにおいて考えていると思われる。ところで彼がこの第三禪を「憂苦の情亡じて、唯三昧の樂のみある」とすることは、『新華嚴経論』巻第八の中では

三禪の中、初禪は憂を除き、二禪は苦を滅す。憂苦既に無ければ、三禪唯是れ法の悦樂のみなることを明すが故に。猶し法樂のごとき

が故に喜動還りて存す。喜動ずるを以ての故に色心還^{また}在り。此の色心は是れ樂禪・悦樂・無思の色なり。欲界の色の如きには非ざるが故なり。

(㊦ 36・七七二b)

と論じ、彼の三禪理解がよく明示されているのであるが、彼のこの二禪までに憂苦を除滅し、第三禪に喜を認める考え方は注意を要すると思われる。即ち「十地品」の第三發光地を説く箇処では上二界の四禪八定について説かれるのであるが、そこでは第三禪は「喜を離れ、捨に住す」ところとして説かれている。李通玄もこの四禪八定については『新華嚴經論』卷第二十五の中で解釈しているが、ここには四禪各々への細論はみられず、従って第三禪は「離喜住捨」の經文を記すのみで、第三禪に喜動を存するとする見解の手懸りは見出し難い。そこで次に「入法界品」の普徳淨光夜神を解釈する文をみてみると

又云く。一切の意業を息め、一切衆生を拱し、智力勇猛にして喜心悦豫して第二禪を修すとは、一切の意業を息むは是れ偏慈にして普心にあらざるなり。喜心悦豫とは此の二地の菩薩の行と^び法性菩提の慈とを以て、一切衆生を拱化するの法を以て悦樂となすが故に名づけて二禪と為す。一切衆生の自性は生死を離ると思惟して第三禪を修すとは、普ねく一切衆生を見るに同一の菩提にして法性の自体の解脱せるを以て、以て禪体と為すことを明す。自ら独り一身にのみ禪体有りと見ざるが故に。一切衆生は総じて禪体にして解脱せるを以ての故に第二禪を修す。經に云く「一切衆生自性厭、離生死修

第三禪」とは、「自性厭、離、生死」は此は是れ訳經者の誤りなり。広く「一切衆生の性は自ら生死を離るるが故に第三禪を修す」と云うべし。

(㊦ 36 九八六c)

と論じており、この彼の文から推察すれば、第三禪に喜動を存するとするはむしろ第二禪の方が適當のように思われる。それは又第二禪に喜を配する立場は、先の「十地品」の

覺觀を滅して内淨一心たり。無覺無觀にして定より喜樂を生じて第二禪に住す。

(㊦ 10・一八八a)

とも相応することになるから、彼の第三禪に喜動を存するとする見解は些か不可解なものといえよう。彼の第三禪に喜動を認める立場は經典の叙述と矛盾するばかりか、彼自身の見解の矛盾ともなってしまうのである。そこでこの一見矛盾と思われる第二・第三禪と喜との関りを再考してみらるに、まず彼が初禪を憂、第二禪を苦とする文は『華嚴經』には見あたらないから、これは恐らく『瑜伽論』の

初靜慮は憂根を出離し、第二靜慮は苦根を出離し、第三靜慮は喜根を出離す。

(㊦ 30・三三一a)

の文に注目したためではないかと思われる。この文は又法藏が『探玄記』卷第十二の中、「十地品」の發光地の四禪八定を釈する中でも引用して論述しているから、その影響下にある可能性は十分にある。勿論、この『瑜伽論』でも第三禪は喜を離れる立場にあるが、それでは第三禪に喜動を存するとする見解はいずれより生じたかといえ、^⑧「十地品」

の第三禪を説く文は

喜を離れて捨と有念と正知に住して、身に樂を受く。諸聖の所説のごとく、能く捨と有念とありて樂を受け第三禪に住す。

(因 10・一八八 a)

であるが、この「身に樂を受く」の文に注目したためではないかと思われる。因みに法蔵は、

第三禪の中の「喜を離る」とは、是れ其の離障なり。謂く、二禪の喜心の分別の想は動亂を生じて過多し。三禪は転た寂なるが故に須らく除遣すべし。猶、貧人の宝を得れば喜を生じ、失えば則ち深く憂えるがごとく、憂喜俱に絶して方に快樂と為すに若く莫し。(中略)身に樂を受くとは、是れ利益支なり。謂く、喜は意地に在るも樂は五識に在るが故に身受と云うなり。(因 35・三二九 c)

と解釈し、喜と樂との相違を明確にしているのであるが、その樂の根底には寂滅の樂の意が含まれているように思われる。とすれば、ここには自利的な色彩が存していることも否めないであろう。それに対して、李通玄は、第三禪を「情亡じて唯智慧もて衆生を利する樂のみ」と釈した。これは全く利他の一面しかない。その点から考えると、この「身に樂を受く」を自身の寂滅の樂に認めるのではなく、身自体、法蔵の語を借りれば五識が既に衆生利益に対して樂しむとする受けとめ方をしているのではないかと思われる。李通玄は「入法界品」においては第三禪を「一切衆生の性は自ら生死を離ると思惟して第三禪を修す」と解して経

文自体にその修正を求めた。その根拠は、一切衆生は総じて禪体にして、決して自ら独りのみ禪体ありとみないところにある。つまり、ここには二禪を釈す文と比較するとき、同じく利他行を論じつつも明らかに有功用から無功用の転換が認められるのである。それ故この三禪において初めて身心共に唯智慧もて衆生を利すという利他行が成立するのである。衆生がはっきりと信じられ、利他行が全くの自然となるから、そこには既に利他行によって生ずる憂苦はなく、ただ利他行の悅樂のみあるであろう。それ故に「猶法樂のごとき故に喜動還りて存し、喜動ずるを以ての故に色心還在り。」と第三禪を解釈したのではないだろうか。彼が「還」字を二度用いるも、この利他行の質的転換をそこに認めたのではなくらうか。そして又彼は、この色心を樂禪・悅樂・無色の色として欲界の色ではないと規定する。これこそ又普賢が

普賢菩薩は彼(衆生)の迷事に隨いて、十方世界に色身を対現す。

(因 36・九二五 c)

と論じられることにつながるものであろう。ともあれ、彼が第三禪に喜を認める立場は、「還」の字に注目すれば何ら矛盾しているとはいえないであろうし、又、ここにこそその特質が認められるとしてよいのではあるまいか。

ところで、先に考察したように法蔵は『華嚴經』における会座の昇天を他化自在天までの欲界内に留めんとする。そこには自利々他の円満を願う修行身の地としての立場があった。それ故又第三地にみる四禪八定

中の喜樂の解釈も然るべきものと考えられる。しかし、李通玄の場合は必ずしも法藏のように自利々他円満の修行身の地として会座の昇天を考えていたとはいえない。勿論、彼自身「十地品」の他化自在天会なることについては、

爾時、世尊は他化自在天王宮に在すよりは、如来の智身が位に応じて現ずるが故に処に託して法を表わすことを明す。此の菩薩の十地の道は終に欲界の頂きに至ることを明すが故に。又衆生の為の故に十地を修行して、己の為に自ら求むる所に有るには非ざるが故に、名けて他化となす。(⊕36・八七七c)

と述べ、「他化」の名に寄頭して利他を論ずることは法藏と同様であるといえる。尚、「又衆生の為の故」以下の文は、自利を否定する意が認められるのであるが、しかしそれはやはり自利々他円満の範圍で考えられているものといわなければならない。その理由については後述するが、このように自利々他円満を念ずる修行の立場として十地を認めるから、「他化自在天」については法藏と基本的立場を一にすると考えるのである。

しかるに先に『離世間品』の性質を「純是利他」とすることを論じたが、この立場は「仏果を成じて後の恒行」という点からのみ論じられるのではないのである。つまり、「純是利他」の見解を、彼は十地と十一地を境にして考えているのである。例えば『新華嚴經論』卷第二十九の中

十地の仏果已前に普賢行を行ずるは、自利々他の心有り。出世間の解脱を求むるを以ての故に。十一地を以て普賢行を行ずるは自己の解脱を求めず。純是利生の行なるが故に。(⊕36・九二四b)

と論じていることから明瞭かと思われる。つまり、このようにどこまでも自利を否定し、利他のみを高揚させていくところに、一面十一地の存在意義を認める立場が何われるから、それは又、単に十地において留まることが仏果の完成につながるにギャップを認めることとなる。そこで欲界の十地から更に昇天し、純粹化した菩薩行としての十一地として第三禪が必要になったと考えられる。そして又、第三禪とすることに対して、そこには『菩薩瓔珞本業經』の所説及び初禪二禪は憂苦の情を亡じ、第三禪は喜動を存じ唯智慧もて生を利するとするその性質の外、この第三禪について

間の位を超えるに前於りも倍倍なり。(⊕36・七四九b)

と「十地品」が化樂天の一会を超えるに對し、ここは初禪・二禪の二会を超え一層その難しさを象徴していることを論じているように、これは正しく菩薩道の完成を示すに格好の会座でもあるのである。

以上から、彼の第三禪天会の必要性を論ずる立場は理解しえたと思われるのであるが、最後に、では何故第四禪を配さなかったのか、という疑問に対しては

何が故に四禪天に至らざるや。

答えて曰く。四禪天は其の次第に依るに是れ仏果の処と為すが故

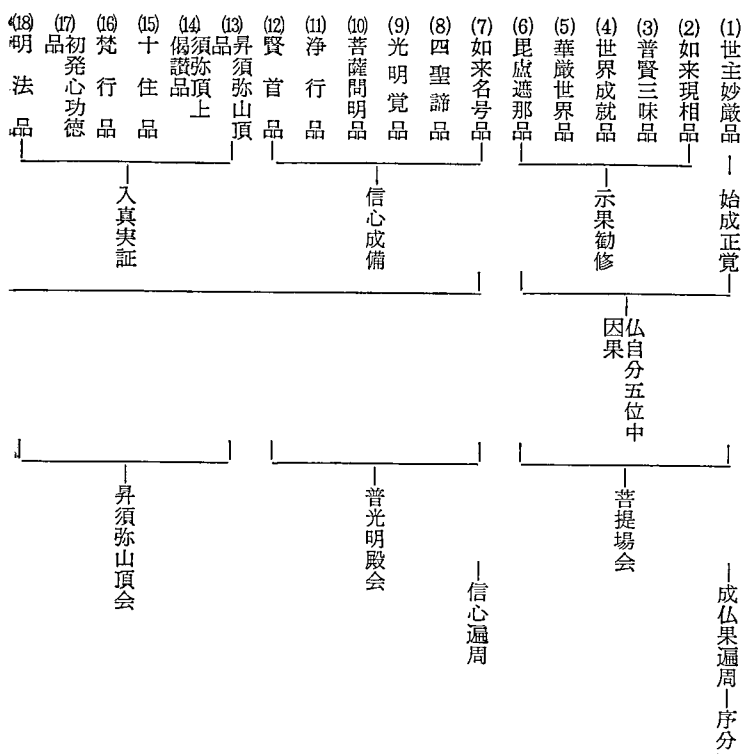
に。仏は正しく菩提場中に於て仏果を正証す。四禪及び十方世界を
通収して、総じて一普光明殿法界の宅、報居の都と為し、更に上下
・往来・進修の所在・可得の相無きなり。仏の四禪心の想は無依・
無進修の処なるが故に往来無きことを明すなり。情は絶え、真に応
じて法界に同ずるが故になり。(36・七六二c)

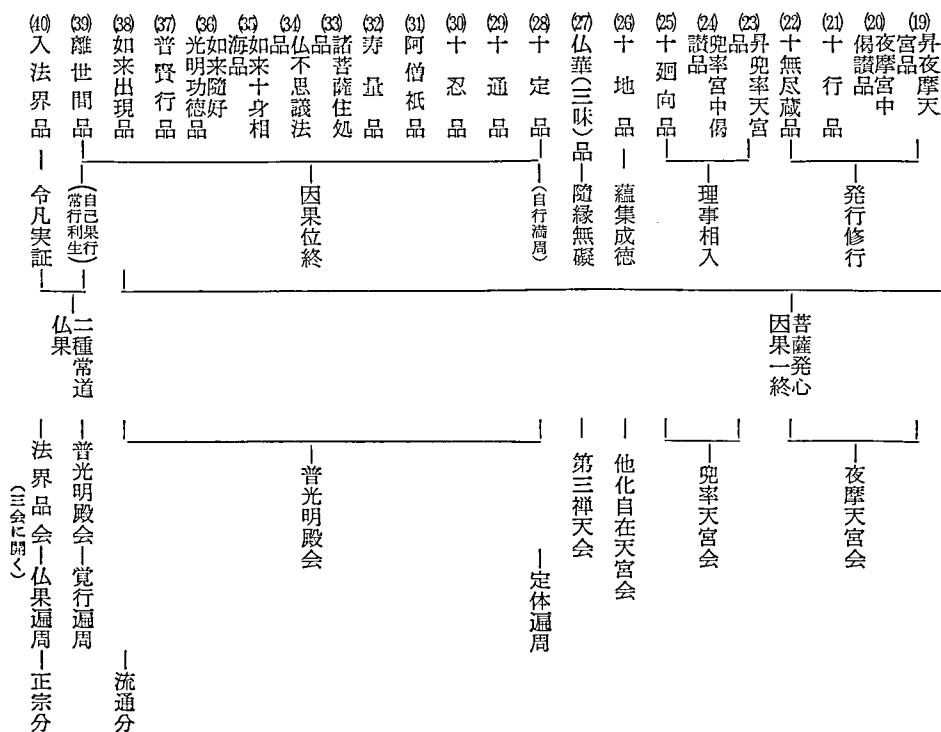
と問答を設けて答えている。無言にして不可説・不可修・不可得・不可
証なる仏果はこの四禪に配されるが故に、畢竟この会は三乗教たる『菩
薩瓔珞本業經』等には設けられていても、一乗教たる『華嚴經』におい
ては、この会が設けられることはないというのであらう。

以上、李通玄にみる第三禪天会を考察してきたのであるが、その思想
にみる基本的立場は、やはりどこまでも十一地の純利他行に菩薩行の完
成を示さんとするにあるといえるのではあるまいか。そして第三禪の特
色を援用してその会の必要性を論ずるも、又「離世間品」の普賢の三昧
をこの品名とするのも、畢竟はこの点を示さんがためであるように筆者
には思われるのである。しかし、十一地については彼は次の「十定品」
もこの位置に配する。これは先述の慧苑や澄観とも同じ見解でもあるの
であるが、それならば、必ずしもここにあえて一品を補足する所以はな
いのではないかとの疑問を生ぜしめよう。そこで以下本論の結論も兼ね
「仏華品」補足の必然性を考えていくこととしたい。

第四節 むすび

さて、はじめに便宜上、彼の各品に対する位置づけを簡単に図式化し
て紹介し、次いで論を進めていくこととする。





この図から解るように彼は「名号品」から「出現品」までを「菩薩發心因果一終」を明す一グループの經とみている。そしてそれは又「名号品」が信に配された仏道修行の第一歩とするならば「十定品」以後は自行満周としてその完成が示される。つまりここに菩薩道の因から果への階梯が明示されていると李通玄は考えているのである。又、一方これを会座の観点から眺むるとき、因たる「名号品」は普光明殿會、そして次第に昇天して「仏華品」においては第三禪天會となるも、果たる「十定品」以後は再び普光明殿會に戻っている。彼において普光明殿會は

普光明殿を以て法界果智の体と為すが故に一時の際に於て其の理事を會す。——中略——此（普光明殿會）の三度の説の如きは、總じて是れ一処一時一法界一會の説なり。是れ情の所見の前後往來の如きには非ず。通じて余の九會は總じて一會一時一法界一智海法門に在り。重重にして一時に隱現するに無障無礙たり。今、一法界内に於て其の進修方便行相門に隨う中、処に寄せて法を表わし以て其の十処を分つ。——中略——十処十會は總じて普光明殿に在るなり。

(因36・七六二b)

と論じられているように『華嚴經』の根本的な會處としての位置が与えられているものである。このような配慮がなされている普光明殿會であるから、今菩薩道の階梯の中で因と果とにおいて配されていることは、ここに因果の不異性を改めて確認させているものともいえる。そしてこれは又因である信が「以果成信^⑧」と論じられなければならないことにつ

なかるものもある。

ところで、このことは「名号品」から「出現品」が「菩薩発心因果一終」との菩薩道の階梯として示されていることと勘合するとき、その向
上の性質は一応昇天の会座の内に摂められるともいえる。即ち菩薩道の
具体的あり方は「仏華品」までにおいて説かれるとする見解が存してい
ると思うのである。何故ならば「三度の説の如きは、総じて是れ一処一
時一法界一会の説なり」と因果不異を説くも、又「十処十会は総じて普
光明殿に在り」として普光明殿会の根源性を論ずるも、それは裏面から
みれば、普光明殿会に説かれる菩薩道の具体的あり方は、「名号品」よ
り「仏華品」に至る会座の昇天の中に説かれるそれに外ならないといえ
るからである。とする、ここに第三禪天会「仏華品」も菩薩道の完成、
即ち果を示すという意味で必要となってくるのではあるまいか。

一方、又、三聖円融の立場で、この菩薩道の階梯をみると、「名
号品」は文殊が主となり、「十定品」からは普賢が主となる。このこと
は、

十信心より十地に至るは用を以て本に従いて即ち根本智を成じて円
満ならしむ。十地より十一地に向うは根本智を以て用に従いて差別
智を成じて一向に生を利す。即ち十定以来において説くは普賢菩薩
是なり。

(㊦36・九四二b)

と論じていることによって疑いない。それ故に「十定品」は普賢が登場
し一向に利生行を高揚し、ここに純是利他行としての十一地の行が論じ

られることになるが、しかしその背後には文殊を宿していることを忘れ
てはならない。つまり、普賢の登場は智の完成を俟っているのである。
經典は「十定品」に「三求普賢[㊦]」という叙述を設けて、いかにその難し
きを形容しているが、それは同時に智の完成がいかに難しきを物語
っているともいえる。そしてその得難き智が成就するが故に常に本とし
て体として、行たる用に従うことができるのである。それ故にその行は
自然に乘じ無功用なる純利他行であり、真の普賢行となる。このことは
「入法界品」の無相の文殊が普賢を示すに似ている。[㊦]文殊が有相から無
相となって初めて普賢の登場となることは、善財を一仏道修行者とすれ
ば、智の成就こそ仏道修行の内容ともいえるであろう。無相の文殊との
形容により智の完成が認められ、そこに普賢との接点があることは、智
の成就はそのまま普賢行であることともなる。仏道修行を文殊の智の
成就というあり方に視点を置けば、第十地智波羅蜜成就において「隨緣
無礙」なる十一地普賢行へ移行することは自然の理といえる。無相の文
殊が普賢を示したことは文殊が普賢を熟知していた、即ち智の成就は普
賢行を内含するものといえる。とすれば、ここに「信心遍周」として文
殊に託される仏道修行の階梯の中で、普賢の登場する「十定品」以前
に、第三禪天会「仏華品」の普賢行が文殊において示されるということ
が必要ではないだろうか。「名号品」から「出現品」を「菩薩発心因果
一終」として把えるも「十定品」以降は「定体遍周」として明らかに一
線が画されている。それは勿論、普光明殿会という特別な会処に戻ると

いうことも関係しているが「定体遍周」という点では正しく仏果を明らかにしたものである。それ故それは行の点からいえば、むしろ「離世間品」に相応するといえよう。その意味ではこれは選相的立場が認められるといわなければならない。それに対して「信心遍周」は往相的立場にあるから、その立場の果としての「仏華品」が存しても然るべきかと思われるのである。それ故以上から、李通玄にとって「仏華品」は因中の果を提示せんとするものであったのではないかと、筆者は推察する次第である。

ともあれ、三禅天会「仏華品」を純是利他の普賢行を明すものとして考え、その必要性を感じていった彼の立場には、単に『華嚴経』に類似する『菩薩瓔珞本業経』によって一品を形式的に補足するとか、或いは円教である「十」教に拘泥して「四十品」の構成とするということのみでは決して理解しえないものがある。そのことは「仏華品」という独自の名称や第三禅天会ということがそれを物語っている。ただ残念ながら筆者が彼の著作を読む限り、この品の必要性の真意を端的に直接的に示した文は見当らなかつた。よって結論には筆者の推論を加えることとなり、或いは訂正せねばならないところが多々存しているかも知れない。又、第一節の元暁のことなど、李通玄のこの立場をその環境より考察する力が、現在の筆者には甚だ乏しい。ここに先学諸賢の御教示御教導を仰ぎ、未完ながら論を終えることとしたい。

註

- ① ④45・五八六c~五八八a
- ② 華嚴教学において「十」は円教・満教として重視される。それについては木村清孝博士が著書『初期中国華嚴思想の研究』（四四一頁~四四六頁・春秋社刊）に詳細に論述しておられるので参照を願うこととし、ここでは再論を省くが、今、李通玄もこの立場を踏襲しており、特に彼の場合、十宗十教判・十処十会説など「十」に拘泥しているのではないかとこの感を抱かせるほどである。しかし、殊会教に関する限り彼の十会説は『梵網』『瓔珞』のそれとは構成からして異なつたものであり、延いては智儼のそれとも異なるものである。それ故、李通玄は『孔目章』の影響はうけても、これによって彼の十会説が展開されたということはないと思われる。
- ③ 法蔵が『孔目章』のこの文に直ちに同調している文は、今回見出し得なかつたが、二節一に論じたように十一地を説く品の存在を認めないから、李通玄の十会説は法蔵を継承したものとはいえないと思われる。
- ④ 法蔵によれば元暁は智儼・法蔵と異なり『菩薩瓔珞本業経』を一乗分教として扱い三乗教としては扱っていない（『探玄記』卷一、④35・一一一a）。この立場は李通玄が智儼・法蔵と同じくこの経を三乗教とするに異なるものである。今はただ元暁の『華嚴経疏』や『瓔珞本業経疏』が完本として現存しないのが惜しまれる。
- ⑤ ④26・二〇一c
- ⑥ 在世年時からすると李通玄と慧苑は重なる。それ故或いはそこに影響があつたか否か、正確には不明といわなければならない。但し、澄観は年代が下り逆に李通玄の影響をうけた人物である。（拙論「李通玄の伝記について」仏教学セミナー34号参照）
- ⑦ ④24・一〇一五c
- ⑧ ④36・九三〇b、④36・一〇一九b
- ⑨ 『六十卷華嚴経』は「仏華嚴三昧」(④9・六三三c)、「度世品経」は

「仏蔵三昧(㊤10・六一八a)」と訳されている。

⑩ 『妄尽還源觀』(㊤45・六三七c)、『遊心法界記』(㊤45・六四六b)など参照。

⑪ ㊤36・九四三b

⑫ ㊤36・七六五c

⑬ ㊤36・七六九b~七七〇b

⑭ ㊤26・一二四a

⑮ ㊤10・一八八a

⑯ ㊤36・八九〇a

⑰ ㊤10・三七二b

⑱ 『華嚴經合論』は『新華嚴經論』を恵研が条理改訂したものであるため、資料としては些か劣るが、今は文章理解の都合上、『合論』によって「禪」字を補った(卍統一・七・五十一右下)。

⑲ ㊤35・三二九c~三三〇a

⑳ 大正藏經の文は「離喜住捨。有念正知。身受樂。諸聖所說。能捨有念受樂。住第三禪。」である。淨影寺慧遠は文中「能捨」を「諸聖」に懸け「諸聖の所説は能く捨す」と読むとして澄観は否定している(『演義鈔』卷第六十一、㊤36・四八六c)。今は澄観の説を採用して読むこととした。

㉑ 『新華嚴經論』卷第三

仏は果徳の無言なることを表わし、当に不可説・不可修・不可得・不可証なるべし。(㊤36・七三九a)

㉒ 『菩薩瓔珞本業經』卷下

吾、昔、第四禪中において八億梵天王の為に寂照如来無心無色而寂照一切法を説く。(㊤24・一〇一八b)

㉓ ㊤36・八〇八a (拙論「李通玄における『信』について」印仏29―1参照)

㉔ ㊤10・二一一c~二二三a (拙論「李通玄の普賢觀」印仏32―2参照)

㉕ ㊤10・四三九b。尚經典は「(文殊は善財を)普賢行道場に入れしめ、善

財を自らの所住の処に置くに及んでは、文殊師利還び擬めて現われず。」との叙述をなし、指南の方法を全く変えていることに注目したい。