

李通玄の華嚴思想における初發菩提心の意義

伊藤 眞

日本 東洋大學、佛教大學 非常勤講師

東洋大學東洋學研究所客員研究員

論文要旨

中國唐代に現在の山西省五台山付近に生きた李通玄居士は、法藏ら華嚴宗祖師たちの思想を研究した上で、独自の華嚴思想を打ち立てた。その思想は、「理・體」的な側面としては「一即一切・一切即一」、「相即相入」の圓融思想を根幹としながらも、『華嚴經』「入法界品」を重視し、主體的な意思と行動に基づく菩薩の具體的な歩みを強調したところに獨自性がある。その特色は「初發菩提心」に對する李通玄の考えにも看取できる。法藏が「信」の力を強調した圓融的な「信滿成佛」論を唱えたのに對し、李通玄は「信」を土台とした「初發菩提心」を重視し、「初住成佛」論を唱えた。李通玄は①「他佛所行之様」を見倣い信解する十信位中の發心と「開廓心海、誓度衆生、無有限量」という初住位の發心を區別し、②初住位の

「發心」以降も「習氣」を漸々に退治すべきだという現實の人間の姿に對する洞察を示し、③五位各位に「初發菩提心」があるとして常にそこへ立ち返ることを唱える。唐王朝が大きく揺れた時代を生きた李通玄の華嚴思想は、純粹な理念に留まらず、現實的な人間觀に裏打ちされた具體性を有し、混迷した時代を生きる現代人にも多くの示唆を与えてくれるだろう。

キーワード：華嚴經、李通玄、法藏、初發心、菩提心、成佛論



Significance of the Initial Arousal of Bodhicitta in Li Tongxuan's Huayan Thought

Makoto ITO

Adjunct Lecturer, Toyo Univ., Bukkyo Univ., JPN

Visiting Researcher, Toyo Univ. Institute of Oriental Studies, JPN

ABSTRACT

Li Tongxuan, a lay Huayan practitioner of Tang China, proposed a step-by-step progressive way of the Bodhisattva rooted in the initial arousal of bodhicitta (初發菩提心), giving his theory of practice a proactive, substantial tone. This paper compares Li's theory of bodhisattvahood with that of Fazang to illustrate the practical aspects of Li's ideas, as opposed to his more theoretical and ideal, albeit fundamental, ideas on ultimate Buddhahood based on the Huayan notion of the perfect-interfusion of one and everything (圓融思想). Through the examination of Li's ideas on the initial

arousal of bodhicitta, three characteristics of Li's theory of bodhisattvahood will be brought into sharp relief: (1) Li distinguished between the arousal of bodhicitta at the Ten Faiths level (十信位) which is based on faith in the acts of past buddhas and that of the Ten Abodes level (十住位) which is more an act of solid will to develop one's bodhicitta and to proactively vow to make efforts to save all sentient beings; (2) Li emphasized the need to deal with one's latent habitual residues (習氣) despite the non-retrogressing force of the initial arousal of bodhicitta, revealing his realistic view of human existence so often burdened with faults and weaknesses; (3) Li set forth the idea that at each of the Five Levels of Practice one needs to engage in the arousal of bodhicitta anew (五種初發菩提心). These characteristics reveal Li Tongxuan's extensive practical approach to the theory of the bodhisattva's way, giving the modern man many valuable insights as we struggle to live each day actively and progressively in a world where we find global situations and values in constant shift.

はじめに

居士の華嚴行者・李通玄（西暦 635～730 年頃）¹は、中國・唐代の高宗、武則天、玄宗の治世という激動の時代に、現在の山西省太原近郊、五台山の付近に生き、『華嚴經』に依拠した菩薩道を賞揚した。李通玄は、法藏ら長安の華嚴宗の祖師たちの思想を研究した上で、独自の華嚴思想を打ち立て、澄觀をはじめとして後代の華嚴思想や禪の展開に大きな影響を与えた。²その思想は『華嚴經』が説く一即一切・一切即一、相即相入といった圓融思想を根幹としているが、無自性空を説く『般若經』的な空觀思想の色合いが濃い。³また実践的な側面では、善財童子の求道遍歴を描く「入法界品」を『華嚴經』の「正宗分」とし、⁴修行者の主体的な意思と行動に基づく菩薩道の歩みを強調したところに獨自性がある。本

¹ 李通玄の生没年は資料的に確定が困難だが、木村〔1992〕p. 165-166に従う。なお、李通玄の伝記資料については稲岡〔1981〕が詳しい。拙論伊藤〔2012B〕も参照。

² 李通玄の華嚴思想の後代における流布については、小島〔1991A,B〕を初めとする小島岱山博士の諸論考、荒木〔1963〕〔1993〕、木村〔2001〕、拙論伊藤〔2017〕などを参照。

³ 小島〔1991〕, p. 151、拙論伊藤〔2012A〕を参照。

⁴ 此經四十品中、以法界品爲正宗。（『新論』、T36, 770b）

論ではその善財童子の求道の旅の前提となっている「初發心（初發菩提心）」に対する李通玄の考えに注目する。法藏は信滿成佛という「信」の力を強調した圓融的な成佛論を唱えた。一方、李通玄はその「信」の上に初めて發起される「菩提心」と、それを土台として展開される菩薩道を重視した。本論では、李通玄の華嚴思想における「初發菩提心」の意義を検討することで、李通玄が説く菩薩道と人間に対する洞察との特徴を浮き彫りにしたい。唐王朝が大きく揺れた時代を生きた李通玄の華嚴思想は、混迷した時代を生きる現代人にとっても、重要なヒントを提供してくれるに違いない。

1、法藏の信滿成佛論

まず中國華嚴思想の大成者とされる賢首大師法藏（西暦 643～712 年）⁵の信滿成佛論を概観しよう。⁶それは『華嚴經』の圓融的な側面の強い理論だと言える。法藏は修行者が佛と成るプロセスについて次のように言う。

⁵ 法藏の伝記資料については吉津[1991]第二章第二節が詳しい。

⁶ 鍵主良敬博士は信滿成佛説は智儼に見られないから法藏の獨創だろうとする（鍵主・木村[1991] p. 215）。智儼の成佛論については鎌田[1965] pp. 96-106、吉津[1985] pp. 67-78 を参照。

爲顯此果德故說是經六顯位故者、爲顯菩薩修行佛因一道至果具五位故。此亦二種。一次第行布門。謂十信十解十行十迴向十地滿後、方至佛地。從微至著階位漸次。二圓融相攝門。謂一位中即攝一切前後諸位。是故一一位滿皆至佛地。此二無礙。（『探玄記』 T35, 108c）

ここに「次第行布門」と「圓融相攝門」という二つの道が示され、「此二無礙」とされている。しかし法藏は大乘始終の二教について「然上二教並依地位漸次修成。俱名漸教」（『探玄記』、T35, 115c）とも言うので、華嚴の成佛論の主眼は「圓融相攝門」にあると言えるだろう。吉津宜英博士は「華嚴の教理は……行布門だけの修道論のみでは許されず、必ず圓融門、相即相入の教えが要請される」とし、そのために十信滿行に成佛する信滿成佛を論じるのだという。⁷

この信滿成佛の論理的説明は、『五教章』「義理分齊第九」で十玄門を説明する中の、第三諸法相即自在門に関する部分に次のように記されている。

⁷ 吉津[1985], p. 69。

三者諸法相即自在門。此上諸義一即一切、一切即一、圓融自在無礙成耳。……經云、「初發心菩薩、一念之功德⁸、深廣無邊際。如來分別說、窮劫不能盡」。……義言、一念即深廣無邊者、良由緣起法界一即一切故爾。……此經又云、「初發心菩薩、即是佛故也」。由是緣起妙理、始終皆齊、得始即得終、窮終方原始。……又云、「在於一地普攝一切諸地功德也。是故得一即得一切」。又云、「知一即多多即一故也」。十信終心即作佛者即其事也。（『五教章』T45, 505a-b）⁹

ここでは諸法は一即一切、一切即一だという圓融自在の理によって、菩薩の修行道の始めと終わりは齊しいという理屈をまず述べている。その上で「初發心菩薩」の「功德深廣無邊際」「即是佛」という經文を法藏は「十信終心即作佛」と解釈し、信滿成佛を主張している。¹⁰そしてさらに言う。

⁸ 大正大藏經には「切徳」とあるが「功德」に改める。

⁹ 文中の『華嚴經』からの引用は六十華嚴「初發心功德品」T9, 452c, 「世間淨眼品」395b, 「菩薩十住品」446a。（吉津[1991], p. 418, 注(8)(9)(10)）。

¹⁰ 法藏は『探玄記』で「十信滿心勝進分上入十住初」（T35, 189a）としているから、經文の「初發心菩薩」を「信滿」に読み換えることは法藏にとっては不自然ではなかつただろう。しかしこの『探玄

謂説十信終心已去、十解、十行、十迴向、十地及佛地等、同時遍成、無有前後。具足一切耳。然此一念與百千劫無有異也。（同, 506a）

吉津博士は「一乗の一念成佛義は信滿成佛と等しいとされる」點を指摘し、信滿成佛は「法藏においては別教の内容を担うものになった」と指摘する。『華嚴經』が説く「縁起法界」「縁起の妙理」という圓融思想によって、同じく『華嚴經』に含まれる次第行布的な行位論を取り込み、整合的に解釈し直したと言えるだろう。¹¹

ここで気づくのは、「信」と「法界縁起」の強調であり、その一方で「初發心」は經文の引用で觸れるだけで、着

記』の一節は終教の成佛論に関することであり、一乗圓教は「實則不依位。寄終教位相以辨之。」（同）としている。信滿成佛はいわば一乗別教ではなく、同教的な成佛論ということになるのではないだろうか。この點について吉津宜英博士は、法藏はやがて「旧來成佛」説で圓教の成佛論を確立したと論じている（吉津[1985] pp. 98-112）。

¹¹ このような法藏の成佛論について鎌田茂雄博士は、「法藏の思想は實踐的要請よりも、論理的整合性を主にして形成されたものと思われる」とし、法藏の華嚴思想には武周王朝の佛教重視政策の中で台頭し大成されたという「社会的基盤」があり、それが影響したと指摘している（鎌田[1965], p. 101）。

目されていないということだろう。法藏は『五教章』「所詮差別第十」では「是故經中、十信滿心勝進分上得一切位及佛地者、是其事也。」（T45, p. 489c）と述べているが、『華嚴經』自体は十信を説かない。上の一節は、吉津博士が指摘するように、實は法藏が經典からの引用のような形で表現したものであり、初住入位の「初發心」よりも十信を強調しようとした法藏の言葉である。¹²また、（十信滿心勝進分などと言わずに）「初住成佛」でもよいではないか、との問いを立ててみずから答えて言う——「答由信成故。是故是行佛、非位佛也。」（同, 490b）。あくまでも「位佛」（＝行位に基づく成佛）に依拠せずに、「行佛」（＝行の力に基づく成佛）を成就するというのである。「信」の力こそがそのための絶対的な必要充分条件であるという、法藏の強い信念を読み取れる。再び『探玄記』に戻ると、法藏は「則於十信滿心具一切位。同時而得也。」（T35, 417b）とも言っている。「信」が開顯するこのような境地は、菩薩の行道にとってどのような意味を持つのか、その點は李通玄の華嚴思想を考察した後で検討する。

¹² 吉津[1991], p. 388.

2、李通玄の華嚴思想における「信」と「初發菩提心」

2-1、「十信發心」と初住成佛論

続いて李通玄による「信」と「初發心」の解釈を考察していこう。まず、李通玄は十信について下記のように記している。

明從凡夫地修學十信心、信諸佛正覺之果無異自心、本性清淨如諸佛性。

便信自心分別之性爲不動智佛無礙智佛等十箇佛果。總爲自心之智、方名信心。

以明從十信中、自信自心分別之智與一切諸佛根本不動智佛本來是一。以成信心。（『新論』、T36, 780c, 794b, 808c）

自分の心がもとより佛の正覺の果徳と異ならず、清淨であり、自身の智もそのまま諸佛や不動智佛と異ならないことを信じる——これを成就すれば信心と呼ぶのだと李通玄は言う。

このような「信」は「發心」と密接不可分に関連しており、李通玄は十信位で「十信發心」「信發心」が發起されると言う（『新論』、T36, 825b）。これはいわゆる十住初位の「初發心」とどのように違うのか？ 李通玄は發心には二種あると

する。十信位における「修十信解」という「信解發心」と、十住初住（初發心住）の「信滿發心」である。そして前者が「因」、後者が「果」だという（前者は「光明覺品」に登場する文殊および覺首菩薩ら名前に「首」がつく菩薩たちと、名前に「智」がつく不動智佛などが象徴し、後者は「須彌頂上偈讚品」に登場する法慧菩薩ら名前に「慧」がつく菩薩らと、名前に「月」がつく殊特月佛らが象徴する）。¹³すなわち十信における「發心」が「因」となって、十住初位における「果」としての「發心」を生むことになる。

まず十信位における「（十）信發心」から見てみよう。その具体的な内容は「名號品」乃至「賢首品」に説かれてい

¹³ 是故發心有二種。一修信解發心。但修十信解故。即如前十智。如來十首菩薩是。二信滿發心。十住位初名初發心住故。即十慧菩薩十箇月佛是。其因果也。（『新論』、T36, 819b）さらに李通玄は、「十信發心」にも二段階あるとする。すなわち初会（寂滅道場会）では佛や普賢菩薩が成就した「果」を見て發心する、そして第二会（普光法堂会）では「自心佛智」と「自心智上分別妙慧」とを「自覺」して發心するという（初發心時以初會中如來始成正覺之果。普賢菩薩法界微塵毛孔重重無盡。隨根本智行果而起信心。信他諸佛所得之果。以第二會中普光明殿如來報滿之果及行果而自信。入修行金色等。十色世界即明自覺之理。不動智佛等十智如來。即明是自心所信自心佛智。文殊師利。即明自心智上分別妙慧。）。（『新論』、T36, p. 825b）

るとする。すなわち「賢首品」の解釈の中で次のように整理している。

佛名號品—即明所信十方示成正覺佛果之號遍周。

四聖諦品—即明三世諸佛所說法門遍衆生界隨界名別。

光明覺品—即明如來智慧光明境界遍照法界無有盡極。令發信心者以觀觀之。令心廣博如佛境故。

菩薩問明品—明十信心菩薩十種所行之法是自己所修之行。

淨行品—一百四十大願十信心位所發大願成大悲門、具普賢行。

賢首品—明十信心所欣佛果功德無有盡極。（同、825c）

ただし、十信位という修行の段階では、「信諸佛正覺之果無異自心」というような認識はまだ「信」の対象であって、本當に自分自身が不動智佛と「本來一」であることを自身の全存在を以って體得してはいない。十信位は「十信法門、明以舉果成信」（『新論』、T36, 874c）であり、まだ「爲十信未入法性之流。以生滅心而信解故。」（同、834b）と李通玄は言う。¹⁴ では「法性之流」に入るのはいつか。そ

¹⁴ 李通玄は十信を含めて六位と言ったり、十住以降だけを行位として五位と言ったり、用語の使用が一定しない。しかし基本的には『菩薩瓔珞本業經』を根拠に、十信は行位に含めず、初住不退以降を行位とする。（如瓔珞經云、佛子。若退若進者、十住以前一切凡夫法

れはやはり次の初住位、すなわち初發心住で實現されることになる。

初發心時十住之首、以入佛智慧。是則名爲生在佛家爲佛眞子。

從初發心十住之始、頓見如是如來法身佛性無作智果遍行普賢一切萬行。

既生信已還修理智萬行、大悲果德用成初證。初發心時便成正覺、理行雙修使體用自在。（同、766a, 730a, 731a）

ここでは『華嚴經』「梵行品」の「初發心時便成正覺」¹⁵の教説に依拠している。十信位中の發心を説いて「信」を大いに重視した李通玄だが、法蔵の「信滿成佛」と對比して考えるとき、やはり李通玄の成佛論は十信位の發心（＝「因」）が、初住位の發心（＝「果」）で結実する「初住成佛」と言うべきだ

中發菩提心、有恒河沙衆生學行佛法、信想心中行者是退分善根。

〔『新論』、T36, 743c〕、明信是生滅心。未入正位故。〔『決疑論』、T36, 1016c〕）。

¹⁵ 初發心時便成正覺。知一切法眞實之性。具足慧身不由他悟。（六十華嚴、T9, 449c）

ろう。¹⁶ 上のように、「如來法身佛性無作智果遍行普賢一切萬行」を頓見し、「理行雙修使體用自在」というのはやはり「入佛智慧」つまり「入位」と言うにふさわしい。

¹⁶ 李通玄の成佛論は行位論的な観点からは初住成佛説ということではあるが、實は多くの問題を孕んでいる。成佛について李通玄は、ほかにも「一念任無作性、佛智慧現前。無得無證則是佛也。」（『新論』、T36, 733b）、「今從十住初位、以無作三昧自體應眞。煩惱客塵全無體性、唯眞體用、無貪瞋癡任運卽佛。故一念相應一念成佛。一日相應一日成佛。」（同、730a）と言ひ、また「從凡夫地一念發心忽然見道。」とするのはよいとしても、「進修十住十行十迴向十地十一地五位等法。成佛轉法輪入涅槃、總不移刹那。爲以法界門爲開示悟入故。」（同、769b）と、行位の次第を説いておきながら「刹那を移さず」とも言う。さらには吉津宜英博士が指摘するように（吉津[1985], p. 185）「如華嚴經中、無有情與非情。但爲智境界。一切山河樹木、皆能現佛菩薩身及說法。與佛體能同能別自在無礙。」（『新論』、T36, 755a）と非情成佛も説くなど、複雑な様相を見せている。このため吉津博士は「はたしてこの思想がどのようにして時間の場において、歴史のただ中において實現されるのだろうかという疑問を禁じ得ない。」と批評している（吉津[1985], p. 186）。非情成佛説については潘桂明氏も「李通玄沿著凡聖平等的思路、將佗推至極端、首次提出無情有性、無情成佛的觀點」と批判している（潘[1999], p. 381）。李通玄の成佛論は詳細な検討が必要であり、本論のテーマである「初發心」とも密接に関わるが、本論では考察を初住成佛説に限ることとする。本論では仮に、智儼の「一念成佛」が俗諦に基づき、「無念成佛」が真諦の立場に立ったものだという鎌田茂雄博士の解釈に倣ひ（鎌田[1965], p. 100）、行位に寄せ

しかし十信の段階でも「淨行品」では「十信心位所發大願成大悲門。具普賢行。」と説かれていた。初住位で初めて「理行雙修使體用自在」という菩薩道の實踐を可能にするものは何だろうか？

2-2、初發菩提心の意義

李通玄によれば、華嚴の菩薩はすでに十信位の中で「發心」するのだが、それでは初發心住における「初發心」とはどのように異なるのか？ その区別は必ずしも明瞭ではないが、ここでは『決疑論』に従って、初發心住における「發心」の内容を見てみよう。まず改めて十信位中に言う「發心」を確認すると――。

初發心者、一一遍知法則也。立志作意、一似佛所行行之様、方成信心。¹⁷此是信他佛所行之様、以成自己信心。

又文殊普賢毘盧遮那、三法體用平等、名爲一乘。初發

て説く初住成佛説を俗諦に基づく「事」としての成佛論、時間性を否定した圓融的理解を真諦に基づく「理」の立場、と考えておきたい。

¹⁷ 大正大藏經には「萬成信心」とあるが、明恵上人高弁の『華嚴修禪觀照入解脫門義』（大正 72, 80c）に従い「方成信心」と訂正する。

心者、應如是信解、如是觀察、如是修學、如是悟入。
 (『決疑論』、T36,1013b, 1014a,)

發心者應如是發菩提心、應如是開廓心海。誓度衆生、
 無有限量。一依此樣、功德不唐捐。應可徼之不虛其
 德。無法發意、畢竟何歸。雖知發心、不知如何發意、
 如何進求。(同、1017b)

ということになる。一方、初住位における「發心」は次のと
 おりである。

李通玄は、まず「立志・作意」という主体的な行為が必要な
 ことと、それによってこれまで諸佛が行じてきた修行を見習
 いながら、自身の「信」を完成（「成（自己）信心」）すべ
 きことを主張している。それは具体的には、「智慧」を象徴
 する文殊菩薩と「行」を象徴する普賢菩薩の「體」と「用」
 が平等に関連し合い、そこに毘盧遮那佛があるということを
 ——（そしておそらくは修行者自身がそのような三法平等の
 佛の境地と等しいことを）——信解し、觀察し、修學し、そ
 の真實に悟入することである。ここまでは「十信發心」の展
 開である。そしてその上で、初住位においては「發心者應如
 是發菩提心、應如是開廓心海。誓度衆生、無有限量。」とい
 うのだ。それは結局のところ、（諸佛と文殊菩薩と普賢菩薩

をロールモデルとして）際限なく衆生済度に邁進するという強い決意を固めることである。¹⁸パク・スンベイ（朴性焙）博士は、初發心住は「信心」から「發心」への転換を表す行位だと言うが、ここは重要なポイントである。¹⁹李通玄は「信」の力を重視して「信發心」という説を提起したが、やはり十信位における「發心」と初住位における「發心」との間には質的転換があると言えるだろう。²⁰大乘菩薩道の教えとしては極めて基本的なことであるが、ここを見誤ってしまっては、どのような發心や努力をしてもすべて水泡に帰してしまうというのである。法藏の華嚴教學に比べると素朴な感もあるかもしれないが、菩薩道の根幹を確實に把握して行道に踏み出していくべきだという、李通玄の強い思いを感じる。自心は不動智佛の智と等しいという強い「信」を根幹として、しかしただ信念を抱くだけでなく、確固とした初發菩提心、つまり自覺覺他の決意を發起するのである。この初發

¹⁸ 『新論』でも「初發心功德品」について解説する中で、「初心菩薩爲起無限心教化一切衆生、不斷佛種性」としている（『新論』、T36, 836c）。

¹⁹ Park [1983], p. 120.

²⁰ ただし「十信發心」についても「但無所依發菩提心。但以一切智發菩提心。」（『新論』、T36, 825c）とも言っている。

菩提心があつてこそ、その後の住・行・向・地という菩薩の五位の進修が可能となると、李通玄は考えていたのだろう。

²¹その菩薩道の進修について李通玄は次のように言う――。

以住一位、總收五位因果。五位行門、皆在一位通收。

以初發心住、已契根本智。時不遷、智不異、中間而有昇進。（同、1015a）

圓融の側面から見れば一位に五位の行門を収め、修行者と佛の智も異ならない。スタート地点ですでにゴールしているのである。しかし現實の修行次第の側面で見れば、スタートとゴールの間に行位の昇進があるという。五位進修は終教的だと批判もできるだろうが、圓融論的な整合性に執着するあまり、信心から發心へ、その上で衆生濟度の行道へという菩薩の歩みを忘れてはならないだろう。

²¹ この點は教理學的・思想史的觀點よりも、むしろ實踐的・修道論的觀點から見て重要だろう。今日の台灣で『華嚴經』の教義と實踐を弘法している海雲繼夢和上は「賢首品」を解説する中で、「『發心』乃『菩提道』之先決條件；倘若不發此阿耨菩提之心、則不可能踏上菩提道上！」「此一『真信』、乃一切菩提道之基礎也！」としてその修道上の意義および「在直視生命存在之価値與意義」を力説している（海雲繼夢[2011], p. 111）。

3、李通玄の人間觀

3-1、初發心住の菩薩は生まれたての「獅子王子之子」

これまで見てきたように、李通玄は初發心によって「佛家」の「眞子」となり「佛の智慧に入る」のだと言い、初發心住という行位は「佛位」と同じで「佛智の流れ」に入って佛と同じ「知見」を得るのだとも言う。²²しかし、これであとは五位の段階を踏んでいけばよいかというと、そうではない。

初發心證入之者、猶如師子王之子初生之時、雖卽未能如其師子王力勢自在、然師子相全體無異、一切諸獸皆當畏。如於此華嚴經佛果法門信解及初發證入者、亦復如是。（『新論』、T36, 766a）

初めて菩提心を發起した菩薩は、まだ生まれたての獅子の子のようなものだというのである。確かに「一切諸獸」が「皆畏れる」という獅子なのだが、まだ「師子王力勢自在」ではない。『華嚴經』の圓融思想からすれば、このような分別は無用かもしれない。しかし「理」と「智」は「事」と「行」

²² 「初發心時十住之首以入佛智慧。是則名爲生在佛家、爲佛眞子。」（『新論』、T36, 766a）。「同佛位。入佛智流同佛知見。」（同、728b）。

として現わし出されなければ、現實のはたらきを持ち得ない。²³初發心住における「如來の理智の果」と「行」とについて、李通玄は次のように言う。

從初發心住五位進修、如來法身理智性果・普賢行果、
於一眞法界之中互爲資糧。廢一、二俱不成。……是故
以佛理智之果嚴行、以行嚴果。故爲佛華嚴也。（同、
787a-b）²⁴

「佛理智之果」と「行」とは互いに資糧となり、莊嚴し合いながら五位の行道が進んでいく。そして獅子の子供を一人前の獅子へと成長させていくそのような行道を支えていくのが、先に見た菩提心の「立志作意」の力であると共に、「信」の力でもある。

²³ 李通玄は「智慧」を象徴する文殊菩薩と「行」を象徴する普賢菩薩について、「以此二人理事體用二門成佛果故。」（『新論』、T36, 751b）とする。

²⁴ この一節は「理行互嚴。亦有相依相卽。初相依四句者。一、理由修顯故卽行華嚴性也。二、行從理起故卽理華嚴行也。……三、理行俱融不二而二。……四、理行俱泯二而不二。以理之行故非行。行之理故非理。是卽能所兩亡、超情離相。非嚴非不嚴是謂華嚴。」（『探玄記』、T35, 122a）という法藏の言葉を想起させる。

能信自己身心性相全體同諸佛果自體恒真本大智故、及證入者、同諸如來佛果之門。本無修造自體全佛。以此真門備進修差別萬行。恒無始終一真果德。雖未能堪力用如佛、是則名爲種佛種子在於身田。以信爲始。

……皆是一生信滿發心入位人也。若不信自心元是不動智佛者、卽永劫飄淪、何能利人濟物。（同、766a, 819b）

自分の心は本來的に不動智佛そのものだと思じて行じていくのでなければ、どうして衆生を救うこと（＝「差別萬行」「利人濟物」つまり利他行の實踐）などできるだろうか、と李通玄は言う。ただし、ここでも李通玄は「雖未能堪力用如佛」と言っている。理屈としては「自心」＝「不動智佛」だとしても、われわれは生まれながらにしてその力用を十全に發揮できるわけではない。堅固な信心を抱いたからといって、まるで超能力を得たように佛に等しい力が現れるわけでもない。われわれは「迷妄の一切衆生が生死流轉の波浪に浮き沈みする大苦海」²⁵であるこの俗世間に生きている。そのような人間がそう簡単に全身全霊で不動智佛と同じくなることは望めない。理念や抽象的な真理を掲げるのは容易だろう

²⁵ 一切衆生逐妄迷眞、生死流轉波浪不息之大苦海。（『十明論』、T45, 768b）

が、李通玄はそうしない。だが信念を捨ててはならない。李通玄は人間の大きいなる可能性を信じつつ、同時にその現実的な姿を冷徹に見つめていたと言えるだろう。

李通玄は「佛果後普賢行純是利他。初發心以後普賢行是自利利他行故。」（『新論』、T36, 782a）と述べている。信満と初發菩提心の功德は甚深廣大であるが、初發心の菩薩は「雖未能堪力用如佛」であり、真の獅子王の力を身につけるには——（常識的であり、『華嚴經』の圓融思想から考えると「三乗」的でもあり、「別教」よりも「同教」的で、もの足りたという印象もあるかもしれないが）——やはり自覺覺他という菩薩の道を営々と歩いていくのが佛果を開顯する道なのではないだろうか。李通玄が重視した「入法界品」で、菩提心を發起して求道遍歷の旅に出た善財童子も、善知識たちにこう問い続けて歩くのである——。

聖者我已先發阿耨多羅三藐三菩提心。而未知菩薩云何學菩薩行、云何修菩薩行、乃至應云何於普賢行疾得圓滿。（八十華嚴、T10, 334a）

3-2、「習氣」という厄介なもの

どのような凡夫でも、内には佛に等しい根本智を秘めていて、「信」と「初發菩提心」によってそれを行の中で開顯

していく力を持っている。しかし同時に、李通玄の目に映ったのは（おそらく自身も含め）、根深い因習的な煩惱とその業力に染まっている人間の姿だったに違いない。このことを李通玄は「習氣」という術語を使って繰り返し語っている。いくつか例を挙げてみよう。

設習氣未淳熟者、暫時念退、信及住位一往不退爲正信。自己身心總是法界佛、無自他性故。

智體不成亦不壞、以明諸位除習氣、了習無習悲行成、萬行常興無作智。

習氣稠林者、如經安立十住十行十迴向十地、皆爲現前一分生如來智慧家。頓斷三界麤惑、地上漸治習氣。

十住初發心住上初生如來智慧家時、正使能作惡道邪見以除故。習氣微薄。……十行十迴向法中有十法加行治之。漸漸微薄至十地、以正智增明。入十地中習氣已無、自餘至七地。（『新論』、825c, 881b, 910a, 884b）

李通玄はこの語を定義していないが、「習氣」の用例は極めて多い。「設有餘習以佛知見而用治之」（同、727a）のように

「餘習」も同義語として頻出する。²⁶「愛習」「惑習」「法執習氣」「出世習氣」（同、910a, 823c, 787a）、「染淨習氣」（『決疑論』、T36, 1033a）など、その實體も實に多様である。法藏の『探玄記』にも多くの用例があるが、李通玄の場合には菩薩の行道や行位と関連して使用される例が多いのが特徴的である。先に挙げた用例からもわかるとおり、五位の行道を通じて「諸位除習氣」というのだが、「頓斷三界麤惑、地上漸治習氣」という風に「習氣」の根は深く、ようやく「漸漸微薄至十地、以正智増明。入十地中習氣已無、自餘至七地」ということになる。二一節で挙げたように、

從凡夫地修學十信心、信諸佛正覺之果無異自心、本性清淨如諸佛性。（『新論』、T36, 780a）

²⁶ 「習氣」は『華嚴經』自体に頻出する用語で、SATテキストデータベースの検索では八十華嚴に 42 例検出された。なお、『新論』の「習氣」の用例は 733c, 770a, 772c, 787a, 793c(3 例), 795a(2 例), 823c, 825c, 827a, 827b, 832c, 833a, 833b, 835c, 881b, 881c, 884b(4 例), 890a, 891a, 900c, 902a, 909a(2 例), 910a(3 例), 911c(3 例), 912a, 915b, 925c, 948c(2 例), 951a, 951c(2 例), 956a(2 例), 958b, 958c(2 例), 964c, 988b(4 例)、
「餘習」の用例は 727a, 787b, 794b, 827a, 832c, 833b, 891a, 969c。『決疑論』の「習氣」の用例は 1019c, 1021a, 1022b(2 例), 1026b(2 例), 1028b, 1030c, 1033a, 1034c, 1046a で、「餘習」はない。

と、信心を頼りに菩薩は五位を進修する。だが「理」または「體」としては「諸佛正覺之果無異自心、本性清淨如諸佛性」であっても、それが「事」として、「用」として、修行者の俗世における現實の姿になるまでには、多くの壁を乗り越えていかなければならない。初住位に「佛家」の「真子」に生まれても、最初は獅子の子の如くであり、進修を始めてもすぐには「力用」を發揮できなかった。そしてさらには五位の行道の全プロセスを通じて、この「習氣」という極めて人間的で厄介なものに対処していくことが欠かせない——そう李通玄は見ていたのである。ここにも人間存在に対する李通玄の洞察を伺えるのではないだろうか。

4、李通玄の華嚴菩薩道の意義

以上、法藏の信滿成佛論をふまえ、李通玄の成佛論と、菩薩道の理解を概観してきた。これまでの考察から、法藏においては圓融的側面が強く、一方、李通玄においては圓融的側面への強い信念に基づきながらも、現實の修道論としては（法藏の言葉を使えば）次第行布的側面が打ち出されていると言えるだろう。最後にこうした両者の傾向についての先學の論評を挙げ、併せて若干のまとめを記したい。

4-1、行の具体性と個の主体性

法藏の成佛論は信滿の心が佛の正覺と相即する「圓融相攝門」であり、「法界縁起」の真理の開頭に重点があると言える。この點、吉津宜英博士は、

若圓教即一切衆生、並悉舊來發心亦竟。修行亦竟、成佛亦竟、更無新成。具足理事。如此經文。……但令情見若破、法界圓現一切衆生無不成佛。（『探玄記』、T35, 413c）

という法藏の「舊來成佛」説に着目し、「有無の情見を破析すれば、法界はあらわれて、そこでは一切皆成なのである。……圓教の成佛がやはり理であって事ではないと思わせる結果になっている。」と論評する。²⁷この點は、郭朝順博士も「以為圓融思想僅是一種貴族式的想像，是對現實的麻木」と批判する。²⁸しかし法藏の成佛論では菩提心へと結びつく「信」が強調されていることも事實であり、それは李通玄とも共通する華嚴思想の本質的な特徴と言える。法藏の圓融的な華嚴思想は個よりも全体を重視する傾向があるが、「信」

²⁷ 吉津[1985], p. 108。

²⁸ 郭[2015], p. 202。

という点には個人の主体性への視点があり、今日的意義を見出す契機となるかもしれない。

実践的な具体性がないという法藏に対する批判は、李通玄の成佛論にも当てはまり、吉津博士も批判していた。²⁹潘桂明氏も、李通玄の成佛論が非情成佛説にまで及んでいることを批判しているが、³⁰「李通玄把成佛主體與佛的境界化為一體，並對有情無情不作區別，雖有強調智慧解脫的理論意義，但對眾生的實踐並無積極作用」と述べて、理論的意義はあるが、実践的な効果がないと断じている。³¹しかし本論では李通玄が説く菩薩道の圓融的側面よりも、むしろ次第的な側面に着目した。李通玄は思弁的な「教義」よりも、無明と苦悩に染まっている凡夫でも実践可能な悟りへの道を探ったのだと、ジメロ博士は指摘する。³²それは自心＝不動智佛という「信」をベースに、その信心を發菩提心へ転換させて行位を進修していく菩薩道である。³³陳玉璽博士は「信解佛的大悲大智及無量功德具足於吾人自心……作為發菩

²⁹ 脚注 17 参照。

³⁰ 同上。

³¹ 潘[1991], p. 382。

³² Gimello [1983], pp. 344-345。

³³ 脚注 22 参照。

提心的前提、從佛的果地入手去精進修行、則文殊大智與普賢大行頓時體現於吾人的性命中」と評価する。³⁴

『華嚴經』は「初發心時便成正覺」と説くが、その最初の「發心」はすでに十信位において佛をも菩薩をも頼ることなく、修行者自身がみずからだけを頼りに發起するのだと、李通玄は言う³⁵。そんな彼の華嚴思想には、おそらく彼自身がそうであったような孤高の修行者にしか實踐できないと思わせる厳しさがある。そのような李通玄の傾向を潘桂明博士は「唯信自己的心性，從而使中國佛教在重智輕悲方向發展的進程中添上了濃重的一筆，顯示了中國居士佛教在知識階層方面的興趣和追求。李通玄強調凡聖平等，與慧能禪宗思想相互發揮印證，表明人性的覺醒和意識主體的肯定在當時已成為佛教內部有識之士的共同信念」³⁶と述べて、六祖慧能に言及しながら、李通玄を同時代の知的環境の中に位置付けている。居士の華嚴行者であった李通玄の華嚴思想には、確かに「有識之士的」な感じもあ

³⁴ 陳[2017]。

³⁵ 不依佛、不依佛法、不依菩薩、不依菩薩法、不依聲聞法獨覺法、不依世間法、不依出世間法而發其心。（『新論』、T36, 825c）

³⁶ 潘[1991], p. 381。

り、それが後代の禪者やエリートの居士らに歓迎された一因かもしれない。³⁷

4-2、五種の初發心

李通玄の華嚴思想には、長安など政界中央で活躍した法藏とは異なった意味で、エリート的な面があることは確かだろう。しかし本論で考察してきたように、李通玄は「行」の力用を徐々に開発していかなければならない人間の限界や、「習氣」にまみれた人間の弱さの面も直視していた。また、十信位の初めから「所發大願成大悲門、具普賢行」ということが課題となるなど、「重智輕悲」ばかりでない面がある。むしろ李通玄の菩薩道の最終的な目的は「純是利他」の「普賢行」を行じ続けることである。³⁸最後にこのような點を再度確認するため、李通玄が説く「五種の初發心」という着想に言及してまとめたい。

³⁷ 例えば北宋の政治家張商英への李通玄の影響は伊藤[2017]参照。

³⁸ 自修佛果前普賢行、明是自所乘勸他學佛果也。後普賢行、自己佛果已終。純是利他。以此能令三寶不斷。（『新論』、T36, 765b）。

李通玄は「從初發心有五種發心不離一念」（『新論』、T36, 914c）として、五位各位に初發心があり、次のような内容だとする。³⁹

十住—止心不亂開發如來根本智慧。

十行—於諸佛智慧中行無染。

十廻向—一起無限大願門、和融悲智法身、使令均平等進。

十地—修長養大慈大悲增勝。

十一地—無作任運大悲初發心。從悲生智教化衆生

そして「如上初發心有此五種。逆順不同。總在初心之中。一時具足無前後際。」（同、915a）であり、一気に發起されるが（行に応じて）それぞれ互いに融即するという。修行者は五位を進修するにつれてこの五種の初發心の徳目を繰り返し同時に練磨することになる。これは愛習、惑習、染淨習氣、世間・出世間習氣など、われわれ人間に染み付いて沈潜している種々の悪弊を「漸々微薄」にしていくと同時に、自心は佛智に等しいとの信念も再確認し、改めて菩提心を——つまり自覺覺他の菩薩の行道への固い決意を——發起しつつ歩むための方法ではないだろうか。李通玄は人間の現實の姿を

³⁹ 五種初發心説の内容については以前、拙論伊藤[2010]で論じた。

見つめていたからこそ、十信位や初住における「初發心」の力を重視しながら（あるいは重視していたからこそ）、何度も繰り返し「初發心」に立ち返り、その心を發起し直していくことを力説したのである。三阿僧祇劫という遠大な菩薩の修道を説く大乘佛教（華嚴思想から見れば大乘始・終教）の教えは倫理觀としては優れているし、一即一切の圓融自在の世界觀は究極的に洞察すべき（華嚴・圓教の）真理としては美しい。だが法蔵や李通玄に対する先学の批評にあった「對現實的」「對眾生的實踐並無積極作用」という點で、どちらの理念も果たしてどれほど現實味があるだろうか。李通玄が提起した十信と初住における「發心」、「初住成佛」、そして「習氣」の重大視とそれを対治するための「五つの初發心」の教説は、現實の人間の姿を直視し、現實の人間が救われ、衆生濟度に邁進できることをめざしたものであったのではないだろうか。生死に流転する苦海であるこの俗世間に生きながら、しかしそれは佛の目で見れば「文殊普賢常遊止之華林園苑」だと見ることもできるのだと、李通玄は言う（『十明論』、T45, 768b）。その言葉を信じながら、自身の智慧と情のおよぶ限り、日々を（願わくは向上的に）生きていく……「信」と「發菩提心」に立脚する李通玄の成佛

論・菩薩道論は、多くの問題点を含みながらも、われわれに豊かな示唆を与えてくれる華嚴思想だと評価できるのではないだろうか。



〔略號〕

T 大正新脩大藏經（大藏出版）

六十華嚴 晉・佛跋陀羅譯、『大方廣佛華嚴經』（大正 9）

八十華嚴 唐・實叉難陀譯、『大方廣佛華嚴經』（大正 10）

新論 李通玄撰、『新華嚴經論』（大正 36）

決疑論 李通玄撰、『略釋新華嚴經修行次第決疑論』（同）

十明論 李通玄撰、『解迷顯智成悲十明論』（大正 45）

五教章 法藏 述、『華嚴一乘教義分齊章』（同）

探玄記 法藏 述、『華嚴經探玄記』（大正 35）

印佛研 印度學佛教學研究（日本印度學佛教學會）

〔參考文獻〕

荒木見悟 1963. 『佛教と儒教』（平樂寺書店）

——— 1993. 「明代における李通玄」（日本中國學會報 45）

伊藤 眞 2010. 「李通玄による五種の初發心の説について」

（印佛研 59 (2) 。日本印度學佛教學會）

——— 2012A. 「『空・寂・淨』に滞るということ」

（印佛研 61 (1) 。日本印度學佛教學會）

——— 2012B. 「傳記資料における李通玄のイメージ」
（佛教大學大學院紀要 文學研究科編
40）

———— 2017. 「二人は李通玄の華嚴思想に何を求めたの
か」（印佛研 66 (1)。日本印度學佛教學
会）

稲岡智賢 1981. 「李通玄の傳記について」（佛教學セミナー
34。大谷大學佛教學會）

海雲繼夢 2011 『華嚴經樞紐』（空庭書苑）

鍵主良敬・木村清孝 1991. 『人物中國の佛教-法藏』（大藏
出版）

郭 朝順 2015 「漢傳佛教「圓融」思想的貢獻及其反思」
（『漢傳佛教研究的過去現在未來』、佛光大
學佛教研究中心 所収）

木村清孝 1992. 『中國華嚴思想史』（平樂寺書店）

———— 2001. 「李通玄思想の流布とその受容について」
（『東アジア佛教とその基本構造』、春秋
社）

Gimello, Robert M. 1983. “Li T’ung-hsüan and the Practical
Dimensions of Hua-yen”
(Robert M. Gimello and Peter N. Gregory eds.

Studies in Ch'an and Hua-yen, Studies in East Asian Buddhism No. 1. Univ. of Hawaii Press).

小島岱山 1991A. 「中國華嚴思想再構築への試み」（華嚴學研究 3。華嚴學研究所）

——— 1991B. 「新たなる中國華嚴思想史」（華嚴學研究 3。華嚴學研究所）

陳 玉璽 2017. 「佛法果地修行的理路與應用——從華嚴圓教到彌陀淨土之路」（新世紀宗教研究 16-1。

<https://chenyuhsi.wordpress.com/2017/10/05/佛法果地修行的理路與應用——從華嚴圓教到彌陀/>）

Park, Sung Bae.1983. *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*, State University of New York Press.

潘 桂明 1999. 「李通玄的東方智慧論：《新華嚴經論》禮記」（中華佛學學報 12。中華佛學研究所）

吉津宜英 1985. 『華嚴禪の思想史的研究』（大東出版）

——— 1991. 『華嚴一乘思想の研究』（大東出版）