

## 李通玄居士の寶色光明觀と日本・明恵上人の 佛光觀

伊藤 眞

日本 東洋大學非常勤講師、東洋大學東洋學研究所客員研究員

いわゆる「嚴密」を創始した日本・鎌倉時代の明恵上人高辨（1173-1232 年）は、中國唐代の華嚴行者・李通玄（635-730 年頃）の大きな影響のもと、佛が放つ光明を観察する「佛光觀」（李通玄のことばでは「寶色光明觀」）を案出したことで知られる。本論では李通玄の寶色光明觀と明恵の佛光觀に関する基礎的な資料を挙げ、両者の著作における変化について、先行研究を紹介しながら分析する。特に「方從定還起、十方觀四維上下、周遍推求自心、内外都無所得。」（李通玄『解迷顯智成悲十明論』）の一節を明恵が当初は重視せず、やがて強調するに至ったとの前川健一氏の指摘について、本論では明恵が李通玄の著作に出會った当初からこれを読んでいながら『華嚴修禪觀照入解脫門義』における引用では意図的に削除している点を指摘する。この一節は『華嚴佛光三昧觀秘寶藏』では正確に引用されるだけでなく、詳細な説明と『略釋新華嚴經修行次第決疑論』の記述との

比較もなされてくる。そこには明恵による佛光觀實踐と李通玄の著作の理解の深化の相乗効果を見ることができる。この一節が説く「自心」を「内外都無所得」と徹見することは、李通玄の著作においても、最晩年の『十明論』で最も精緻に語られている。つまり明恵と李通玄には、みずから佛光觀・寶色光明觀を實修する中で、この點にみずからの觀法と教理の究極的な要點を見出したという、共通の體驗も窺うことができるだろう。そしてその意義は、「從凡夫地、信佛智慧我亦當得。何以故。一切諸佛悉從凡夫來故。」という明恵の言葉と、「若言眞智本來自然常不變易者…眾生自眾生、聖自聖、不須教化也。」という李通玄の言葉に表れていると言えよう。

キーワード：華嚴、李通玄、明恵、佛光觀、寶色光明觀

# **A Comparative Study of Li Tongxuan's Contemplation of Jewel-colored Radiance and Myōe's Contemplation of the Buddha's Radiance**

**Makoto ITŌ**

**Adjunct Lecturer, Toyo University, Japan**

**Visiting Researcher, Institute of Oriental Studies, Toyo University**

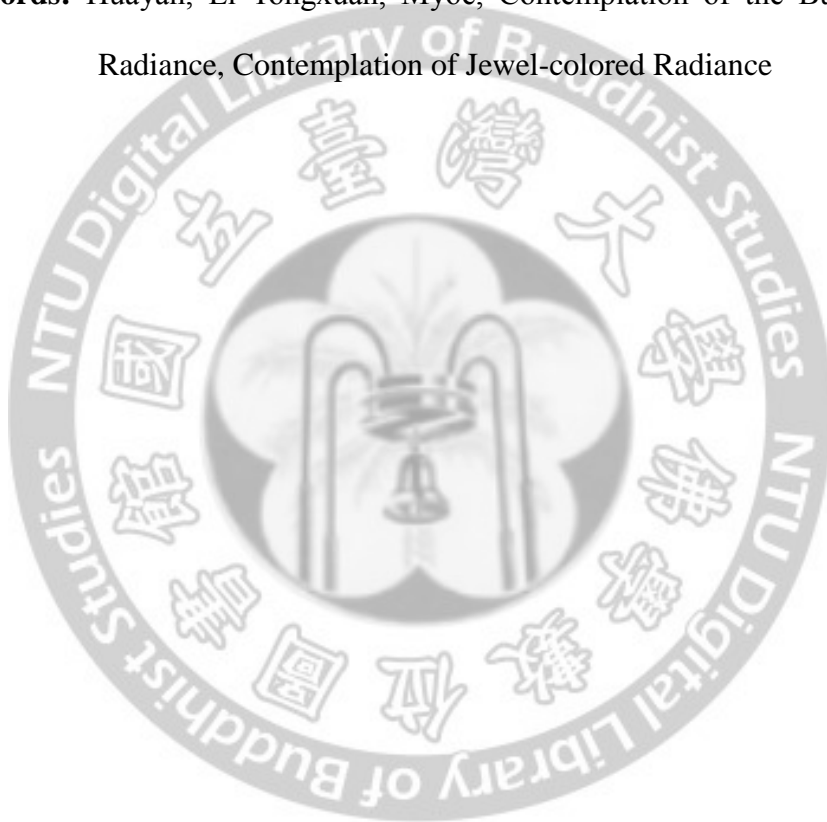
## **Abstract**

Myōe (明恵, 1173-1232), a Japanese Huayan-Shingon priest of the Kamakura era, is known for his distinctive method of meditation which he called the Contemplation of the Buddha's Radiance (佛光觀). This contemplation method was created under the influence of Li Tongxuan (李通玄, c.635-730), a lay Huayan practitioner of Tang China who advocated the practice of Contemplation of Jewel-colored Radiance (寶色光明觀). This paper analyzes the basic texts outlining the two modes of contemplation found in the writings of Myōe and Li Tongxuan, with a focus on the crucial

differences between the texts regarding how one comes to observe the emptiness of one's mind at the conclusion of the contemplative practice (方從定還起、十方觀四維上下、周遍推求自心、內外都無所得). Building on Ken'ichi Maegawa's analysis that Myōe only came to emphasize this particular point in his later writings on the method of contemplation, this paper shows how Myōe must have deliberately left out the crucial line in his early work *On the Entry into the Way of Liberation* (入解脫門義) but decided to cite and expound it in detail in his later work *The Huayan Secret Treasure Trove of the Contemplation on the Buddha's Radiance* (華嚴佛光三昧觀秘寶藏). A similar shift towards emphasizing the last step of the contemplation practice can also be found in Li Tongxuan's writings, showing that Myōe and Li followed similar spiritual paths in their quests to establish an effective method of contemplation which would allow the practitioner to come to truly realize the emptiness of the self. This paper concludes by arguing that Myōe and Li Tongxuan shared a common aim in endeavoring to lead practitioners to such a realization which can be seen in their respective words: "I believe that starting from the stage of the unenlightened person, assuredly one shall finally attain the Buddha's wisdom. How come? It is because all buddhas had once been the unenlightened person (凡夫)" (Myōe) and "if one claims that True Wisdom is originally and naturally unchangeable [i.e. inherent], it would mean

that [unenlightened] sentient beings will always remain [unenlightened] sentient beings and [enlightened] saints will always be [enlightened] saints, leaving no room for edification” (Li Tongxuan).

**Keywords:** Huayan, Li Tongxuan, Myōe, Contemplation of the Buddha’s Radiance, Contemplation of Jewel-colored Radiance



## はじめに

日本中世の鎌倉時代（12-14 世紀）に生きた明恵上人高辨（1173-1232 年、以下、明恵と記す）は、華嚴と眞言密教を組み合わせた「嚴密」と呼ばれる独自の実践的な佛教思想を構築し、日本華嚴宗を中興したとも言われる<sup>1</sup>。主に京都北西部にある栴尾の山中の高山寺で活躍した明恵は、『華嚴經』「光明覺品」に基づき、佛が放つ光明を観察する「佛光觀」（または「佛光三昧觀」。本論では前者を使う）を説いたことで知られる。それは中國・唐代の華嚴行者・棗柏大師李通玄居士（635-730 年頃）<sup>2</sup>が説いた「寶色光明觀」に依拠するもので、明恵はこれに光明眞言の口誦や五秘密曼荼羅との合一などを加え、「嚴密」の教理と觀法の實踐方法を案出した<sup>3</sup>。佛光觀については早くに

---

<sup>1</sup> 明恵の傳記資料については野村[2002]のほか、後述の先行研究参照。基礎資料としては『高山寺明恵上人行狀』（『仮名行狀』と『漢文行狀』）があり、その他の後代の多くの傳記資料と共に明恵資料1に収載されている。一般向けの傳記としては、後世の傳記資料を校訂した『明恵上人傳記』（平泉洸、講談社學術文庫、1980 年）、明恵の生涯を描いた『人物叢書 明恵』（田中久夫、吉川弘文館、1961 年、新装版 1988 年）、『明恵-遍歴と夢』（奥田勲、東京大學出版會、1994 年）、法然上人と對比した『法然對明恵-鎌倉佛教の宗教對決』（町田宗鳳、講談社選書メチエ、1998 年）などがある。このほか、有名な明恵の「夢記」に關係したものも多いが割愛する。

<sup>2</sup> 李通玄の生没年は木村[1992] pp. 165-166 に従う。

<sup>3</sup> 「嚴密」は、佛光觀と五秘密次第との一致を考察した石井教道氏による造語で、石井氏は明恵の觀法を「五秘密佛光合行」と呼んでいる（石井[1981] p. 33）。光明眞言については小泉春明氏の論考がある（小泉[1980B][1987]）。なお、末木文美士氏は、明恵を「嚴密の始祖」と位置づけた石井論文を評価する一方で、研究上、「嚴密」の概念を無批判に使用することは検討が必要だとしている（末木[1995] p. 130）。

は高峯了州氏、石井教道氏らが言及し<sup>4</sup>、近年では小泉春明、柴崎照和、前川健一各氏の研究があり<sup>5</sup>、その詳細が解明されてきた。しかし当然ながら、それぞれにフォーカスする資料や問題意識が異なるため議論は複雑で、整理を要する点もある。そこで本論では主として先行研究に依拠しながら、李通玄の寶色光明觀と明恵の佛光觀に関する基礎的な資料を抽出し、若干の私見を述べたい。明恵の思想は華嚴と眞言密教に及ぶ壮大なもので、筆者には全體を扱うことはできない。このため本論では佛光觀に関する思想の一端を紹介し、日臺の華嚴思想の研究と実践に對し、交流と発展のささやかな手がかりとなれば幸いである。

<sup>4</sup> 高峯了州氏は明恵の教學を、一方では（日本華嚴宗の中心である）「東大寺學派の註釈的論議」に飽き足らず、他方では時代の思潮に乗って興隆していた「淨土教學の立場」へ不満を抱き、實踐的だが教學の傳統も見失わない體系を構築したと述べている（高峯[1942/1963] p. 397）。石井教道氏は明恵が[李通玄の]「中國傍系華嚴を重んじた」（石井[1964] p. 336）と述べ、李通玄を「傍系」とするが、小島岱山氏は對照的に、李通玄を法藏らの終南山系華嚴とは異なる五臺山系華嚴の大成者として評価する。そして明恵は五臺山系華嚴思想から多大な影響を受けたとする一方で、李通玄が「大苦海こそ大智慧海」と見るのに對し、明恵の禪定（三昧）は離世間的・出世間的だと指摘する（小島[2000] p. 659 上、661 下）。

<sup>5</sup> 小泉[1979][1980A][1980B][1987]、柴崎[2003]、前川[2012]。

## 1、李通玄の寶色光明觀に関する資料

明恵の佛光觀を検討するにあたり、まずはその發想の源泉となつた李通玄の寶色光明觀について概観する<sup>6</sup>。

李通玄は唐代に現在の山西省の五臺山にほど近い方山で獨自に『華嚴經』や智儼・法藏らの經論を研究した居士である。法藏とほぼ同時代人だが、著作の成立は晩年のことで、法藏没後である<sup>7</sup>。著作は唐訳八十卷『華嚴經』（以下、八十華嚴と記す）を注釋した主著『新華嚴經論』（T36, No. 1739、以下『新論』と記す）、「入法界品」をベースに菩薩の修行の道程を説いた『略釋新華嚴經修行次第決疑論』（T36, No. 1741、以下『決疑論』と記す）、十二緣生を十の視點から説いた『解迷顯智成悲十明論』（T45, No. 1888、以下『十明論』と記す）などが現存するが、どれも「光明覺品」の解釋に関して寶色光明觀に言及する。明恵もこの3点の著作を利用している<sup>8</sup>。

<sup>6</sup> 『華嚴經』では「光明覺品」に限らず佛の光明（放光）が重要な要素となっている。李通玄の光明思想の全容については小島岱山氏の詳細な論考がある（小島[1988]）。

<sup>7</sup> 『華嚴經決疑論序』（T36, 1011c）。李通玄の事蹟は『宋高僧傳』（T50, No. 2061, 853c-854a）を初め多くの傳記資料に採録されて傳わっている（稲岡[1981]、拙論伊藤[2012A]などを参照）。年代的に古い基本資料は、李通玄に直接師事したという比丘照明が撰述した『決疑論序』（T36, No. 1741, 1011c）、やや後代のもので神異・傳説の色彩が濃い雲居散人馬支纂錄『釋大方廣佛華嚴經論主李長者事迹』（新纂續藏4, No. 223-D, 7a-8a）としてよいだろう。なお、『決疑論序』が付されている『略釋新華嚴經修行次第決疑論』（T36, No. 1741、以下『決疑論』と記す）には北宋の張商英が『後記』を寄せ、壽陽縣方山昭化院を訪れた際に『決疑論』を発見して刊行した經緯が述べられている（T36, 1048c-1049c）。張商英については拙論伊藤[2017]を参照。

<sup>8</sup> 李通玄にはほかに、『華嚴經』の各巻の概要を目次風に記した『大方廣佛華嚴經



李通玄は『華嚴經』の「正宗分」は「入法界品」であると主張し、菩提心を發起した善財童子の行道を菩薩道のモデルとした。十住、十行、十廻向、十地、等覺の五位から成る行位論を展開し、いわゆる十信位は「信是凡夫生滅心。信未入證」（『新論』T36, 819c）として菩薩の行位に含めない。寶色光明觀が依拠する「光明覺品」は十信位の教説が展開される諸品のひとつとされる<sup>9</sup>。つまり寶色光明觀は十信成滿して初發心住に入るための觀法である。「光明覺品」では佛の足下から百億の光明が放たれ、これが東西南北四維上下の十方の三千大千世界とそこに居並ぶ諸天、文殊菩薩などの大菩薩や諸佛を照らし出し、十方の文殊菩薩が偈頌を説いて賛嘆する。その冒頭を挙げれば以下のとおりである。

爾時世尊、從兩足輪下放百億光明、照此三千大千世界、百億閻浮提、百億弗婆提、……百億菩薩受生、百億菩薩出家、百億如來成正覺、百億如來轉法輪、百億如來入涅槃、百億須彌山王、百億四天王眾天、百億三十三天、……百億他化自在天、百億梵眾天……其中所有悉皆明現。如此處見佛世尊坐蓮華藏師子之座、十佛剎微塵數菩薩所共圍遶。其百億閻浮提中、百億如來亦

中卷卷大意略叙』がある（T36, No. 1740, 1008c-1011b）。

<sup>9</sup> 李通玄は『華嚴經』の第二會である普光明殿會の「如來名號品」「四聖諦品」「光明覺品」「菩薩問明品」「淨行品」「賢首品」の6品を「以果成信」（『新論』T36, 808a）、「自己發心起信修行法門」（『決疑論』T36, 1014b）として、十信位を説くとする。

如是坐。悉以佛神力故、十方各有一大菩薩、一一各與十佛剎微塵數諸菩薩俱來詣佛所。其名曰文殊師利菩薩、覺首菩薩、財首菩薩……賢首菩薩。是諸菩薩所從來國、所謂金色世界、妙色世界、蓮華色世界……平等色世界。此諸菩薩、各於佛所淨修梵行。所謂不動智佛、無礙智佛、解脫智佛、威儀智佛、明相智佛、究竟智佛、最勝智佛、自在智佛、梵智佛、觀察智佛。……（八十華嚴、T10, 62b-c）

光明はさらに十三千大千世界、百三千大千世界……十億三千大千世界と、十度にわたって十方の諸世界を照らし出して虚空に遍満する（八十華嚴、T10, 62b-66a）。寶色光明觀とは大雑把に言えば、この光明に従って十方の世界を観察し、虚空に遍満する光明と共に心も虚空の如くになって心境俱空を觀得し、凡夫である自分と佛の智慧は無性という點で等しいことを信解するというものだ。それにより信位が成満し（信満）、「根本智・空智慧」を發起して初發心住へ證入することになる。先述のように李通玄は十信位を菩薩の行位に含めないため、小島岱山氏は「十信位の信解は、凡夫地における生滅心に依る信解」であり、「十信位に於いては、菩薩眾は分別心と不動智佛は同じものであるとただ概念的に理解しているのみであって、體得乃至は證得するのは次の十住位に於いてである」と指摘している<sup>10</sup>。この點はのち

<sup>10</sup> 「不動智佛」（または「不動智」）とは、初發心住で發起される「根本智」の十

に見るように、明恵の場合とは若干異なると言えるだろう。

以下、李通玄の著作中「寶色光明觀」に言及する箇所を挙げる。

（資料1 — 『新論』①）

光明覺品。令信心者自以自心光明、覺照一切無間無盡大千世界總佛境界自亦同等。以心隨光、一一照之。心境合一、内外見亡。初三千大千世界已。次還以東方爲首。光至東方十三千世界、照百三千大千世界。如是十方十重倍倍周迴十方圓照。身心一性、無礙遍周、同佛境界。一一作意如是觀察、然後以無作方便定印之。入十住初心、生如來智慧家、爲如來智慧法王之眞子。一如光明所照如經具明。不可作佛光明自無其分。須當自以心光、如佛光明、開覺其心圓照法界。(T36, 808a)

（資料2 — 『新論』②）

此品名光明覺品。爲明因如來放十信中足輪下光照燭十方。初云。一三千大千、以次增廣、至不可說法界虛空界、爲明無盡。

---

信位における呼称であると小島岱山氏は指摘する（小島[1988] p. 212、典拠は『新論』T36, 752b）。小島氏はさらに、「空慧・空智慧」とは『決疑論』では「根本普光明智」と呼ばれ、智慧そのものも「空、無性、無我なる智慧」として「畢竟、智慧は無性なるものとして把握されている」と言う（同、p. 272）。ただしこれは「三乗の因分に於ける空觀的な無性性ではなく…一切皆無であるのに嚴然として我々の目の前に存在している虚空のごとく、一切皆無でありながらも眞智慧、空智慧として嚴然として存在している無性性のこと」だという（同上）。李通玄が強調する空性は、出世的・般若經的空觀に滯ることではなく、慈悲を發起していく爲のものである點は拙論伊藤[2012B]で論じた。

令信心者了心境廣大無盡無礙、與法界虛空界等。明其自己法身智身願行亦等故。以光所照覺悟信心令修行故。以是因緣名光明覺品。修行者一一隨光觀照十方已、能觀之心亦盡、即與法身同體、入十住初心。入信心者、一一隨此寶色燈雲光、觀內心及方所、總令心境無有內外中間、方可入方便三昧、入十住法門。若作此寶色光明觀不成、一切普賢願海神通力、諸佛大用、皆悉不成。（T36, 818b）

（資料 3 — 『新論』③）

一一隨光所照之境、以心觀之。隨方令心無盡。十方總然。十方觀遍唯有能觀心在。復觀能觀之心、亦無內外。即十方無礙方入十住初心。（T36, 819b）

（資料 4 — 『決疑論』）

如來足輪下光、是信心者作觀隨光引心、漸令心廣大。其光於初會中、眉間放出、照十方已、入足下輪中。名一切菩薩智焰明照耀十方藏。其狀猶如寶色燈雲。作是觀時、作白淨寶光明想、初、照三千大千世界。作想成已、第二、其光至於東方十佛國土。南西北方四維上下亦復如是。悉皆遍觀。第三光照百佛世界、十方遍觀。第四光照千佛世界、十方遍觀。第五光照十千佛世界、十方遍觀。第六光至東方十千佛世界、照百千佛世界。第七光明過百千世界、照

東方百萬世界。第八光明過百萬世界、遍照東方一億世界。第九光明過一億世界、遍照十億世界。第十光明過十億世界、遍照東方百億世界、千億百千億、乃至不可稱、不可量、盡法界、虛空界。作光明想、如是四維上下如虛空、光照耀成已、然以此光明、一念十方遍周。然後照此能觀光明之心、無體無相、無身無心、無內無外、無中無邊、無大無小。一切皆無、名為法身。於此法身無作性海、體無一物、唯無依之智。本自虛空性無古今。體自明白、恒照十方、無有本末方所可依、名曰根本智。名為智身。一切眾生同共有之。(T36, 1014c-1015a)

(資料5—『十明論』)

其狀猶如寶色燈雲、以此光明從足輪中出、初照三千大千世界、令修行者隨光心作光明想、遍照三千大千世界。作此想成已、其光明照於東方十三大千世界。四維上下亦復如是。次第一周一方所想成、十方過此、是初觀。第二次第乃至第十倍倍增廣。量度想念皆盡虛空。令其自心亦盡虛空、心同處空、其心自定朗然安樂。方從定還起、十方觀四維上下、周遍推求自心、內外都無所得。方始了知空慧現前。名憶念一切諸佛智慧光明普見法門。在此位中定亂俱忘、名初發心住。以此空慧觀察世間一切眾生及以國土、皆如幻化無有體相。同佛空慧解脫法門、入佛知見已。(T45, 772a)

ここで何點か確認しておきたい。

第一に、李通玄はこの觀法を特段名づけていないが、資料2では「寶色光明觀」の用語が見える。李通玄の觀法の名称に言及する場合は「佛光觀」ではなく、この用語を使うべきだろう。この點についてはのちに触れる<sup>11</sup>。

第二に、光明を觀察し終わった最後の部分の記述が資料によって異なっていることに注意したい。觀察している「能觀の心」がどうなるのかということであり、これは明惠の佛光觀の記述について前川健一氏が指摘している點に密接に関わる。整理すれば下記のとおりである。

- (1) 『新論』では、資料1の記述は簡潔で、最初の光明の觀察について「以心隨光、一一照之。心境合一内外見亡」と言い、最後に「身心一性、無礙遍周、同佛境界」とあるだけである。それに對

---

<sup>11</sup> 小島岱山氏は資料4『決疑論』の「作是觀時、作白淨寶光明想」という記述に依り、「白淨寶色光明觀」と呼ぶこともできると指摘するが、佛の光明を觀察するという一般的な意味に於いては小島氏も「佛光觀」という用語を使用している。また、資料1『新論』にある「自心光明」「心光」「不可作佛光明自無其分」などから、これは佛の光だけでなく「自己自身も光明の当體そのものであり…自己自身が發した光明による觀法」でもあるとして、「自光觀」だとも言う。したがって「李通玄の觀法は嚴密には佛光觀ではなく（寶色）光明觀と呼ぶべきである」と指摘した上で、「寶色光明觀の中に佛光觀と自光觀がある」と整理している（小島[1988] pp. 265, 271, 221）。なお、邱高興氏は李通玄が「佛光觀と三聖圓融觀」を重視し、理論的傾向の強い法藏の觀法論に對して實踐的だと評している（邱[1996] pp. 115-116）。ただし、寶色光明觀を佛光觀と称している點、また三聖圓融觀は李通玄においては理論的には重要な「觀法」と言えるだろうが、具體的な觀察行の實踐方法は説かれていないという點（具體的な觀行として再構築したのは澄觀であり、さらに明惠だった）については再考を要するだろう。なお、李通玄の三聖圓融思想（および澄觀・明惠への影響）は小島[1987]に詳述されている。

して資料2、3では「一一隨光觀照十方已、能觀之心亦盡」「復觀能觀之心、亦無内外」としている。光と一體となって虚空に遍満した「能觀之心」は、心境合して空じられるのである。

(3) 資料4『決疑論』では「然後照此能觀光明之心、無體無相、無身無心、無内無外、無中無邊、無大無小。一切皆無、名爲法身」と、翻って「能觀光明之心」を心光で照らし返してみれば、その「能觀の心」つまり自己が無自性空であることに気づく、ということである。この點はのちに見るように、明恵が苦勞して解釋した部分である。

(4) 最後に、資料5『十明論』だが、記述が上記とは明確に異なる。「方從定還起、十方觀四維上下、周遍推求自心<sup>12</sup>、内外都無所得。方始了知空慧現前」と、三昧を終えて、その觀察を行っていた自分の心を改めて探求してみると、そんなものはどこにもなく、そう認識したときに「空慧が現前する」というのである。こうした李通玄の記述の差異がどのような意味を持つかは、明恵の記述を見たあとで検討する。

第三に、この寶色光明觀によって十信が成満して初住成佛が實現することが（「生如來智慧家」「同佛空慧解脫法門」）、各資料で一

<sup>12</sup> 小島岱山氏は「方從定還、起十方、觀四維上下、周遍推求自心」と讀むが、明恵は『秘寶藏』で「方從定還起、十方觀四維上下、周遍推求自心」と讀んでいる（T72, 88c）。

貫して説かれている點に留意したい。李通玄は隨所で初住成佛に言及するが、例えば寶色光明觀を成就すれば、「如是相應、名十住初心初發心住。便同善財童子妙峯山頂德雲比丘所得憶念一切諸佛智慧光明門。與一切諸佛同一正智家生故。言初發心時便成正覺」（『決疑論』T36, 1015a）と記している。これは信滿成佛を掲げる明惠とは相違する。李通玄は「十信心成就、任運至十住初發心住故」（『新論』T36, 819b）と言ってシームレスに初住へ移行する信滿の意義も認めるが、「明信是生滅心。未入正位故」（『決疑論』T36, 1016c）と断定して十信位を行位に含めないで、やはり初住成佛説と理解すべきだろう。なお、正確に言えば、この觀法を「修しつつある途中の段階が十信位」であり、「完全に成就されたところ」（無量方便三昧）が「十住位の初心」であるという、小島岱山氏の指摘が適切だろう。これに比べて明惠の場合は、十信終心の成佛を経て初住成佛に至るという二段階的成佛論を主張したと、柴崎照和氏は述べている<sup>13</sup>。

<sup>13</sup> 小島[1988] p. 219。柴崎[2003] p. 332。なお、李通玄が「發心」を重視したことについては、伊藤[2011][2019]を参照。



## 2、明恵の佛光觀に関する資料

### 2-1、明恵の華嚴思想と著作

本節では明恵の事蹟を簡単に紹介した上で、佛光觀に関連する著作を整理する。明恵の傳記的事項には多くの研究があり、ここでは先行研究に依拠して簡潔に記す<sup>14</sup>。

中國の華嚴思想が日本へ傳わったのは 8 世紀の奈良時代のことである。北宗禪の普寂に師事した道璿（702-760 年）を初傳とし、法藏に學んだ審祥（生没年不詳）が初めて『華嚴經』を講義し、その後は聖武天皇の發願で建立された東大寺を拠点に、良辨（689-773 年）、壽靈（生没年不詳）らによって日本華嚴は法相・天臺などと交渉しつつ、智儼・法藏・慧苑らの華嚴思想を取り入れて興隆した<sup>15</sup>。東大寺は平安時代（794-1185 年）には八宗兼學<sup>16</sup>を標榜したが、やがて三論・眞言を中心とした東南院と、華嚴を中心とした尊勝院の「二大院家」を中心に教學を継承した。鎌倉時代には、戒壇院の凝然（1240-1321 年）と、尊勝院の系統を受けた明恵によって、いわゆる東大寺系

<sup>14</sup> 明恵の著作・教理學・修道論などの大枠を知るにはやや古いが坂本[1956]、凝然と比較した研究としては鎌田[1973]が簡潔で明快である。また、末木[1995]は主な研究成果と課題を整理している。明恵の思想研究の単著には柴崎[2003]、前川[2012]がある。また、高山寺の典籍調査の研究成果として、論集『高山寺典籍文書の研究（高山寺資料叢書別巻）』（高山寺典籍文書綜合調査團編、東京大學出版會、1980 年）があるが、この高山寺資料叢書シリーズは明恵研究に欠かせない資料や解題を多数出版している。

<sup>15</sup> 高峯[1942/1963] pp. 375-380。

<sup>16</sup> 俱舍・成實・三論・律・法相・華嚴・天臺・眞言の八宗。

華嚴と高山寺系華嚴の二流がそれぞれ獨自色を持ちながらも交流しつつ展開していくことになった<sup>17</sup>。

明恵は承安 3 年(1173)、淨土眞宗を開いた親鸞と同年に武士・平重國の息子として現在の和歌山縣の紀伊國に生まれ、8 歳で両親を亡くすと京都へ出て 16 歳で落髪、奈良の東大寺で具足戒を受けた後に華嚴と眞言密教を修學した<sup>18</sup>。その後、何度か紀州や東大寺とを往還したが、後鳥羽上皇より京都の西北郊の栴尾に別所を賜り、その地にあった寺を高山寺として改名・再興し、拠点して活動した。後鳥羽上皇が流罪となった「承久の乱」（1221 年）の激動を経て、寛喜 4 年（1232）に同寺で示寂した<sup>19</sup>。明恵は膨大な著作を残したが、20-30 代には『金師子章光顯鈔』など中國華嚴宗の教理の祖述のほか、法然の淨土教を痛烈に批判した『摧邪輪』や、華嚴や眞言密教に関する『華嚴唯心義』『華嚴入法界如証毘盧遮那字輪瑜伽念誦次第』など、獨自の視点の著作もある<sup>20</sup>。しかし眞に獨自性を發揮したのは、やは

<sup>17</sup> 藤丸[2016] pp. 237-243。左記の論考では東大寺華嚴の展開が簡潔に整理されている。従来、東大寺華嚴の特色は法藏・澄觀の教學を重視した凝然によって形成された、という鎌田茂雄氏の説が支持されてきた。しかし藤丸氏は凝然以前にそうした流れがすでに存在したことを論証している。なお、江戸時代の鳳潭（1657-1738 年）は法藏-澄觀路線に異を唱え、智儼-法藏路線を主張したと鎌田茂雄氏は指摘する（鎌田[1973] p. 1605 上）。

<sup>18</sup> 若き明恵の華嚴と眞言密教修學については前川[2012]第一部に詳細な研究がある。

<sup>19</sup> 以上、末木[1995] pp. 127-128 を中心に、先行研究を参照した。

<sup>20</sup> 坂本[1956] pp. 459-461 に明恵の思想的展開の時代区分と主な著書が挙げられている。また、最新の研究成果による修正は必要だが、pp. 453-458 に著作の順を示す年表がある。末木[1995] pp. 128-129 にも明恵の各時期の著作が簡潔に述べられている。

り承久 2 年（1220）初夏頃に李通玄の著作と出會い、佛光觀を考案・實修するようになってからと言えるだろう。

佛光觀の具体的な實修方法（觀察の「次第」）を記した著作には下記のものがある。

- ・ 『華嚴一乘十信位中開廓心境佛佛道同佛光觀法門』（承久 2 年 [1220]7 月、佛全華嚴所収、以下『佛光觀法門』と記す）
- ・ 『佛光觀略次第』（同 9 月以降、明恵資料 3 所収、以下『略次第』と記す）
- ・ 『佛光觀廣次第』（上記以降、明恵資料 3 所収、以下『廣次第』と記す）<sup>21</sup>

一方、教理的な面や明恵自身の修行体験などについては下記のものがある。

- ・ 『華嚴修禪觀照入解脫門義』（承久 2 年[1220]9 月、T72, No. 2331・佛全華嚴所収、以下『入解脫門義』と記す）
- ・ 『華嚴信種義』（承久 3 年[1221]9 月、T72, No. 2330・佛全華嚴所収、以下『信種義』と記す）
- ・ 『華嚴佛光三昧觀秘寶藏』（同 11 月、T72, No. 2332・佛全華嚴所収、以下『秘寶藏』と記す）<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 前川[2012]、小泉[1987]。高山寺に残る種々の写本については小泉氏の諸論考を参照。

<sup>22</sup> 大日本佛教全書には字句の欠落などが散見されるため、本論では大正新脩大藏經第 72 卷に依拠した。

- ・ 『華嚴佛光三昧觀冥感傳』（同 11 月、明恵資料 4 所収、以下『冥感傳』と記す）

## 2-2、明恵の佛光觀の内容とその深化

『冥感傳』は承久 2 年（1220）の夏の明恵の體驗を記す。

（資料 6－『冥感傳』）

新渡通玄論中上所引佛光觀文[此論未廣流布、依不慮因縁、從大宋朝得之]。予見此文、深生愛樂、并見論主事跡、又生敬重心、即改前円覺三昧、修此佛光三昧。（明恵資料 4、204 下-205 上）<sup>23</sup>

これによれば、それまで實踐していた『圓覺經』に依拠した禪定（円覺三昧）から「佛光三昧」へ切り替えたという<sup>24</sup>。「新渡通玄論」

「從大宋朝得之」とは、柴崎照和氏の研究によれば、当時高山寺にもたらされた宋版大藏經に含まれる李通玄の『華嚴經合論』（以下『合論』と記す）『決疑論』『十明論』だという<sup>25</sup>。また、明恵が見て「生敬重心」という「論主事跡」とは『決疑論』に付された『決疑論

<sup>23</sup> 前川氏も指摘するとおり（前川[2012] p. 161）、佛光觀の實踐に至る過程は柴崎[2003]第三章に詳述されている。

<sup>24</sup> 明恵の『圓覺經』への傾倒と觀法の實修については、前川[2012] pp. 150-160 を参照。

<sup>25</sup> 柴崎[2003] pp. 228-229。なお、『合論』とは 9 世紀に福州開元寺の志寧が『華嚴經』と『新論』を合本したものを、10 世紀に同じく福州の慧研が補訂したもので、やがて『新論』よりも普及したものである（木村[1980] p. 48 上-下）。慧研らの補訂の結果、『新論』とはテキストに若干の異同がある。

序』と、『合論』に付された傳記資料『釋大方廣佛華嚴經論主李長者事迹』だろう。明恵は『入解脫門義』下卷末尾に以下のような李通玄の傳説的な事蹟を記しているが、これは上記二點の傳記を組み合わせた内容となっている。

（資料7-『入解脫門義』①）

論主通玄居士握三藏法門之汲引、酌諸佛智海之玄底、神智明於内、祥瑞顯於外。①所謂嶮路無人、猛獸負經論；龕前求水、風雷化瑞露。夜秉神筆、舒玉齒之祥光；日探幽玄、感天人之給膳。遂使隱化之日及成墳之時、煙雲凝布、巖谷振蕩、②群鳥亂鳴、百獸奔走。白光從頂而出、上徹太微。當知文殊、普賢之幻有、淨名遍行之眞身也。知機宜、垂勸化、不可不仰信矣！  
（T72, 87b）

下線部①は『李長者事迹』（新纂續藏 4, 7a-b）に、②は『決疑論序』（T36, 1011c）に基づく記述である<sup>26</sup>。明恵はこうした李通玄の事蹟に導かれて佛光觀の實修を續け、先述の諸著作を二年余りの間に次々と書き上げた。明恵が承久2年[1220]7月からひたすら佛光觀を行い（一

<sup>26</sup> 李通玄の傳記資料については脚註7を参照。なお、『決疑論序』には「夜半山林震驚、群鳥亂鳴、百獸奔走。白光從頂而出、直上衝天。在於右近道俗無不哀嗟。識者議曰、惟西域淨名遍行是其流。此方孔老非其類。影響文殊、普賢之幻有也。」（T36, 1011c）とある。

向修佛光觀）、光明眞言に關するものも含め、たびたび好相を得たことを田中久夫氏は『夢之記』に基づいて記している<sup>27</sup>。このような佛菩薩との感應道交は明惠の佛道修行に大きな意味を持つが、次節で若干言及したい。

## 2-2-1、『佛光觀法門』における佛光觀

次に、明惠による佛光觀の説明の要點を見よう。最も早くに執筆されたと考えられる『佛光觀法門』では<sup>28</sup>、初めに「先發心。想到禪堂間之遠近行歩數。次徐徐到禪堂門戶、以右手開禪堂門……先舉左足、次舉右足、半跏坐」（佛全華嚴、127 上）などと所作が詳述される。次に合掌禮佛、表白に續き佛の光明の觀法が説かれる。

（資料 8 — 『佛光觀法門』①）

南無根本佛乘、因圓果滿、法界理事自在相即、緣起無礙、大方廣佛華嚴經。

<sup>27</sup> 田中[1961] p. 122、pp. 124-126。同様に、『解脫門義』を書き終えた時に「有一人入道」「傍ノ人」に瑞夢があったことを『高山寺明惠行狀（漢文行狀）』（明惠資料 1、pp. 204-205）、『高山寺明惠行狀（仮名行狀）』（明惠資料 1、pp. 55-56）は記している。

<sup>28</sup> 小泉春明氏の諸写本の研究によれば、『坐禪次第』（仮称。承久2年7月25日撰述）が佛光觀の次第を記した最も早い著作と思われる。しかし現存せず、三密法門、十二神・五聖・三寶への歸命が付加された『佛光觀法門』など題名が近似する写本が複数残っている（小泉[1979] pp.77 上-80 下、明惠資料3の小泉氏凡例 pp. 539-546。小泉[1980A]も参照）。前川健一氏も小泉氏の研究に基づき整理している（前川[2012] p. 161）。本論では便宜上、佛全華嚴所収のテキスト『佛光觀法門』を使用する。

南無文殊毗盧舍那普賢尊、自性普光明、無作大智、空智慧光明、普見法門中出生一切諸佛菩薩摩訶薩。南無妙峯山頂、初發心住、憶念一切諸佛境界、智慧光明法門主、德雲比丘、并五十善知識。……南無證得成就佛光觀主、解脫禪師、通玄居士等。諸大祖師。……

次合掌表白。

敬白一切三寶言。弟子比丘某甲雖在人界、遙隔如來在世、雖值佛法、遠生邊地末代。只剃頭染衣之形、僅假名字於戒行。……解脫禪師發佛智於即座。通玄居士放白光於肉身。即依此觀力也。弟子不顧觀智之成否、偏悅遺蹤之值遭。……（佛全華嚴、127上-128上）

（資料9—『佛光觀法門』②）

次觀念從其左右足下千輻輪中各放百億大光明。其色如白淨寶色。……照此三世大千世界[先始從東方見之]百億閻浮提、百億弗婆提……百億善現天、百億色究竟天、此世界所有一切悉現。毘盧舍那如來坐師子座上。…又一切毘盧舍那如此放光明、其光明天住不相障礙……。

第二光明至東方十佛國土[南西北方四維上下亦復如是]。

第三光明至東方百佛國土[九方同上]。

第四光明至東方千佛國土[九方同上]。

.....

第十光明至東方百億千億乃至盡法界、虛空界、一切世界佛[云々九方同上]。

次盡量度想念、皆可令同虛空。且住此觀門、盡心分別。可待安靜[.....是即十信終心大空智慧門。当入十住初心。諸佛境界智慧光明門也。深義更問之]心境合是一也。内心外境皆亡。能觀心無體故、所觀諸境皆無體。十方圓照身心一性。[.....]（佛全華嚴、128 下-129 下）<sup>29</sup>

ここでは二點指摘したい。

第一に、資料 8 の禮拜・表白で解脫禪師と李通玄の名が擧がっていることである。明恵がいかに関二人を尊重していたかがわかる。解脫禪師とは初唐の五臺山の行者で、明恵も読んでいた法藏の『華嚴經傳記』のほかに『古清涼傳』『續高僧傳』『集神州三寶感通魯錄』にも登場する<sup>30</sup>。『華嚴經傳記』によれば「五臺西南之足佛光山、立佛光

<sup>29</sup> このあと「又光明即色、能觀即心。色心一體即是空性。色即是空、空即是色、空色無礙泯絕無寄[真空觀也]、「以事無體還如理故。一塵不壞而遍法界[理事無礙觀也]、「無邊佛事一塵中現。不離一念、普融無礙[事事無礙觀也]」として、『法界觀門』に基づく三種の觀法が説かれる。これは『廣・略次第』では説かれなくなるが、李通玄の著作にもない。柴崎氏・前川氏は宗密『圓覺經疏』に依ると指摘する（柴崎[2003]pp. 356-359、前川[2012] p. 162）。

<sup>30</sup> 『古清涼傳』は T51, No. 2098, 1095c-1096b、『續高僧傳』は T50, No. 2060, 603b-c、『集神州三寶感通錄』は T52, No. 2106, 422c-423a, 424c-425a。『古清涼傳』では「自爾常誦法華、并作佛光等觀」（T51, 1095c）と佛光觀への言及があり、『集神州三寶感通錄』は「貞觀中解脫禪師聚徒習定」（T52, 425a）と記すが、どのような禪定を修習していたのかは不明である。



精舍、依之綜習。……後依華嚴作佛光觀。屢往中臺東南華園北古大孚寺、求文殊師利、再三得見」(T51, No. 2073, 169a)とされる。さらに「依脫禪師習佛光觀」(同、169c)という釋明曜の傳も紹介されている<sup>31</sup>。柴崎氏も指摘するように、明恵はこの一連の記述を明曜への言及も含めて『秘寶藏』で引用し、佛光觀が正当な傳統的觀法である證左としている<sup>32</sup>。また、『入解脫門義』でも『佛光觀法門』と同様に「解脫禪師發佛智於即坐。通玄居士放白光於肉身。專依此觀力也」(T72, 74b)と記しているが、李通玄が身から白光を發したというのは先述の『李長者事迹』の中の「長者製論之夕、心窮玄奧、口出白光、照耀龕中、以代燈燭」(新纂續藏 4, 7a-b)を指すと思われる。

ここで明恵は解脫禪師だけでなく、李通玄の奇瑞も佛光觀の効力の證しだとしている點が特筆に値する。明恵はこの觀法にこのような具體的な神異的な効力があると確信し、みずからも實修したのでろう。このような「觀力」は單なる魔術的な力なのではなく、行境の進展の、あるいは仏力の一端を體得したことの表れであると考えべきだろう。例えば明恵は佛光觀について、「菩薩ノ入定、ナヲ佛力ヲカル[=借ル]、得法ノ祥瑞必ズ冥資アル歟、シラス[=知ラズ]、補處ノ慈尊ニアラスハ[=ニ非ズバ]誰カコレヲサツケム[=授ケム]」と、得法を

<sup>31</sup> 『華嚴經傳記』の解脫禪師の事蹟については拙論伊藤[2014][2015][2016]で若干考察した。

<sup>32</sup> 『秘寶藏』(T72, 93b-c)。柴崎[2002] pp. 226, 227, 291 註 12。

証し立てる弥勒菩薩の冥資・祥瑞に期待している<sup>33</sup>。

しかし先に見たように、李通玄にとっての寶色光明觀はあくまでも十信位を成就するための——いわば菩薩の行位に進むための準備段階の——觀法であるだけでなく、李通玄の著書には「佛光觀」の文言はない。また、解脫禪師らが実践していた「佛光觀」の実態はどの資料からも全く不明である。それにもかかわらず、明恵は解脫禪師らの「佛光觀」を李通玄が説く「光明覺品」の觀法と同一視し、その上さらにその大いなる力を信じて實修した。實踐を重視した華嚴の修行者としての明恵の獨創的な構想力が光ると言うべきだろう。ただ、このため今日でも李通玄の觀法がしばしば「佛光觀」と呼ばれることにもなった。先述のとおり、本来は區別することが望ましいだろう。

次に第二點として、第1節で李通玄の資料について指摘した觀法末尾の記述に着目したい。『佛光觀法門』では「心境合是一也。内心外境皆亡。能觀心無體故、所觀諸境皆無體。十方圓照身心一性」とだけ記されている。これは『新論』（資料1、2、3）の記述に一致する。では『佛光觀法門』よりも後の『略次第』『廣次第』ではどうだろうか。この點を次節で検討しよう。

---

<sup>33</sup> 『高山寺明恵上人行狀（仮名行狀）』明恵資料1、p. 55。

## 2-2-2、『佛光觀略次第』における佛光觀

（資料10—『佛光觀略次第』）

第十光明至東方百億千億乃至盡法界虛空界一切世界[九方同上].....以佛光明力故悉皆見之。然以我之心光照之、此諸境悉皆無相。……然後亦從定起、推求此能觀心、此心亦託諸境起。諸境無相故、心亦自性無生。心境合一皆是空性。无躰無相無内無外是爲大空智慧門。入十住初心、初入此觀門者深可待住心。心若住者有無量<sup>34</sup>佛法現前也。

問曰、前觀正報中皆觀心。何故從定起又觀能觀心耶。答。前觀惣報中因義便觀心。今即觀彼以心爲所觀能觀心也。因果兩亡能所俱離義。至此重盡理是爲大空也。思之。（明恵資料3, 603下-604下）

（資料11—『佛光觀廣次第』）

※觀法自體については上記とほぼ完全に一致するため省略（明恵資料3, 577上-578下）<sup>35</sup>

<sup>34</sup> 「有無無量」となっている所を『佛光觀廣次第』を参照して「有無量」と改めた。

<sup>35</sup> 佛の光明や心の觀察に関する部分は『略次第』と『廣次第』はほぼ全同である。違いは『廣次第』には佛光觀を行う前後に「光明眞言」の口誦が加わっている点である。明恵の佛光觀の全貌の解明には看過できない重要な点だが、本論では實際の觀察法そのものを検討の対象としているので、この点は問わない。佛光觀關係の著作で、石井教道氏の言う「嚴密」（石井[1981]参照）の様式が最も

下線部の「從定起、推求此能觀心…」というのは、資料5『十明論』の「方從定還起、十方觀四維上下周遍推求自心、内外都無所得」に合致する。明恵はもう少し明確に言い換えている。すなわち禪定中に心を觀察したのは對象として觀察したのであり（これは「所觀の心」）、それとは對照的に、禪定より起って行うのは、所觀の心を觀察した（能觀）の心そのものを見つめることであり（つまり「觀彼以心爲所觀能觀心」）、その心も「亦自性無生」と気づく。そこで初めて「因果兩亡、能所俱離」、大空の理を窮め盡すのだと言う。ここでは力點が『新論』から『十明論』の教説に移っていることがわかる。

### 2-2-3、明恵の佛光觀の深化

前川健一氏はこのような『佛光觀法門』と『略次第』（および『廣次第』）との相違点に着目した。そして「從定起、推求此能觀心」では、「空と觀ぜられるのは、觀察の對象としての心ではなく、觀察を行っている心そのものである」として、「主體としての自己そのものが空であると覺知することにこそ明恵の究極の目的があると言

---

完成された形で述べられているのは『秘寶藏』である。そこでは「此三昧相應眞言、所謂光明眞言是也」と明恵は言い、佛光觀にふさわしい眞言として光明眞言を逐語的に詳しく解説している（T72, 94a-95a）。なお、『廣次第』記載の光明眞言は「唵阿謨訶毗盧遮那摩訶穆陀羅摩尼婆頭摩入婆羅婆羅婆哩陀耶吽」である（明恵資料 3、574 上）。光明眞言、五秘密曼荼羅との合一など佛光觀に関わる眞言密教的な側面は、明恵の思想の重要な特徴だが、その考察は今後の課題としたい。

えよう」と指摘している<sup>36</sup>。これは重要な点だろう。

前川氏は教理的な諸著作についても言及する。承久2年(1220)9月撰述の『入解脱門義』や翌年9月の『信種義』では「能觀の心」が全く問題になっていないのに對し、承久3年(1221)11月の『秘寶藏』では盛んに論じられることを指摘している。このため佛光觀の「觀察の次第」についても、『佛光觀法門』(仮称『坐禪次第』)から『略次第』へと轉換したのもこの時期だったと推測している。こうして『略次第』(及び『廣次第』)が述べる佛光觀の實踐方法こそが明恵の歸着点であるとして、前川氏は大きな意義を見出している<sup>37</sup>。

明恵の教理的な著作におけるこのような変化は、李通玄の思想とどのように関わっているだろうか。ここでは李通玄の著作の引用という点を見てみたい。まずは引用件数という形式的な面を改めて調べてみると、『佛光觀法門』と同時期の『入解脱門義』では、出典が明示されているものに限れば『十明論』の引用が五箇所なのに對して、『新論』は二十五箇所にのぼる(『決疑論』は十二)。一方、『入解脱門義』よりも後の『秘寶藏』ではどうか。冒頭で『十明論』をもとに佛光觀を概説し、さらに關連する李通玄の資料を「教證」としてすべて挙げているが(本論第1節で列挙した資料1～5に合致する)、

<sup>36</sup> 前川[2012] p. 164。

<sup>37</sup> 前川[2012] p. 164-165。これを前川氏は「人空から法空へ」(『圓覺經』の觀法)から「法空から人空へ」(佛光觀)の变化だと捉え、「人法二空」の體得という、明恵が抱き續けていた理念の實現のためだったと述べている。

『十明論』『決疑論』『新論』の順になっており、明らかに『十明論』が重視されている（T72, 88a-92a）。ではこうした引用の重點の変化の中にも、前川氏が指摘するような、より自己の空性に徹していく明恵の佛光觀の深化が反映されているのか。そうだとすれば、それはどのようなことを意味するのか。節を改めて考えてみたい。

### 3、明恵による李通玄の著作の理解

本節では、教理學的な著作の中で『略次第』『廣次第』と同様に、いわば「歸着點」と言うべき『秘寶藏』の記述を検討する。

李通玄の著作の引用においても、前川氏が指摘したような変化が見られるとすれば、それは明恵による李通玄の諸著作の讀解が深化したことを意味するだろう。なぜならば、李通玄の諸著作に出會った承久 2 年の時點で、明恵はすでに『新論』（實際は『合論』）『決疑論』『十明論』のすべてを讀んでいたからである（それは『入解脫門義』にこれら 3 點の著作すべてが引用されていることからわかる）。明恵は佛光觀を実修するにつれて李通玄の新しい資料に出会っていたのではない。終始同じ資料を使っているのである。

明恵が『略次第』で重視した「然後亦從定起、推求此能觀心、此心亦託諸境起。諸境無相故、心亦自性無生。」（資料 10）という文言および行為は、明恵の獨創ではない。先述のとおり、資料 5 『十明

論』の「令其自心亦盡虛空、心同處空、其心自定朗然安樂。方從定還起、十方觀四維上下周遍推求自心、内外都無所得。方始了知空慧現前。」が典拠である。しかしこの一節が『佛光觀法門』の段階では引用されていないということは、明恵がそれを目にしていながらそれを重視していなかった、と考えるしかないだろう。實際、『入解脫門義』には次のような箇所がある。

（資料12—『入解脫門義』②）

十重作想[...]成已至第十重位、自心同虛空朗然安樂。十方遍觀都無内外中間。[深義更問]。觀察一切眾生及以國土、皆如幻化無有體相。空慧自性皆周遍故。(T72, 81c)

下線部からも明らかなように、『略次第』と同じく資料5『十明論』に依拠しているが、「朗然安樂」のあと「方從定還起、十方觀四維上下周遍推求自心」がそっくり欠落しているのである。ここにはのちに明恵が『略次第』で問答まで設定して力説した「今即觀彼以心爲所觀能觀心也」、すなわち觀察主體である自己を空じるという、自己と空性への徹底した姿勢はまだ見られない。これに對して『秘寶藏』ではどうだろうか。

（資料 1 3—『秘寶藏』①）

第二次第乃至第十、倍倍增廣、量度想念皆盡虛空、令其自心亦盡虛空。心同虛空、其心自定朗然安樂。方從定還起、十方觀四維上下、周遍推求自心、內外都無所得。方始了知空慧現前。名憶念一切諸佛智慧光明普見法門。在此位中、定亂俱忘。名初發心住。（T72, 88a-b）

（資料 1 4—『秘寶藏』②）

言方從定還起者、謂上一重未推求心性。先約所觀境觀無相性、是故似能所未亡。是故亦在定中推求能觀心、暫時起能所分別。是云定起也、是此第十重言其所觀雖有十重、兼其能觀心有十一重也。（同、88c）

資料 1 3 では下線部のとおり『十明論』の文言が欠落なく正確に引用されている。さらに資料 1 4 では「從定還起」の箇所を詳しく解釋している。「在定中」つまり禪定の中で「能觀の心」を觀察すれば「能所の分別」が起きてしまうとして、「第十重」で終わらずに、「第十一重」（つまり「方從定還起、十方觀四維上下、周遍推求自心、內外都無所得」というステップ）が必要だと言っている。さらに「定亂俱忘」という箇所についても、「在定中求能觀心、名亂也」（T72, 89b）と述べて、上の點を念押ししている。ここでは『十明



論』の理解が『入解脫門義』に比べ、前川氏が言うような意味で、明らかに深化している。

しかしこれに関連して、『決疑論』の記述が明恵にとって新たに問題となったようである。すなわちすでに資料4として挙げた「…第十光明過十億世界…盡法界、虚空界。作光明想、如是四維上下如虚空、光照耀成已、然以此光明、一念十方遍周。然後照此能觀光明之心、無體無相、無身無心、無內無外、無中無邊、無大無小。一切皆無、名爲法身」という部分である（T45, 1014c-1015a、『秘寶藏』での引用は T72, 90a）。『秘寶藏』に次のように言う。

（資料15—『秘寶藏』③）

解曰。依此論說、十重俱無盡心文、以十重爲方便、別起觀智、空能觀心。雖然、唯是文有具闕不同也。第十重盡虚空同心方便。委細解者又可同上義。論義者前雖有異解、修禪行人可知其實。……十明論第十重虚空想盡、外從定起、觀心故。若無此說者、決疑論可爲別說。不然故、決疑論文不具。(T72, 90b)

『決疑論』のねらいは「別起觀智、空能觀心」という点では「第十重虚空想盡、外從定起、觀心」を説く『十明論』と同じだが、記述が不十分だという。もしこの部分がなければ『決疑論』は『十明論』とは別の教説を説いていることになってしまうが、そうではないと言

って、苦心して會通を試みているのである<sup>38</sup>。

前川健一氏は『略次第』における明恵の行境の進展について、「觀察主體たる心そのものを空と觀ずる佛光觀が、様々な試行錯誤の末に選ばれたと考えることができよう」と述べている。そんな試行錯誤の跡は、李通玄の諸著作をより綿密かつ深く理解しようとした明恵の努力の中にも、読み取ることができるだろう。ただし、明恵が佛光觀を實修する過程で李通玄の著作の讀解も深まったのか、讀解が深まったから觀法の行境も深まったのか、どちらかはわからない。明恵は「實踐的だが教學の傳統も見失わない體系を構築した」という高峯了州氏の見解（高峯[1942/1963] p. 397、註 4 参照）をふまえると、相乗効果だったと考えるのだ妥当ではないだろうか。

## まとめ

以上、李通玄の諸著作における寶色光明觀と明恵の諸著作における佛光觀の記述を整理・比較検討してきた。最後に前節までに確認してきたことから、さらにどのようなことが見えてくるか、若干の推測を交えながらとなるが、述べてみたい。

---

<sup>38</sup> 小島岱山氏はこう分析する——①虚空と同じになった心を觀察し直すこの部分は『決疑論』では佛光觀の末尾に入るが、②『十明論』では「方從定還起十方」となっており、③正確には光明によって自己の心を觀察し直すのではなく、④したがってこの部分を佛光觀における觀察行自體の中に含まない『十明論』の立場が正しい（小島[1988] pp. 267, 271）。

第一に、明恵の諸著作における李通玄のテキストの引用を見ると、初期の『新論』への依拠（資料9）や『十明論』の不十分な引用（資料12）を経て、『十明論』の正確な引用（資料10、13）へと変遷していったことがわかる。それは觀察された対象としての「人法二空」ではなく、主體である自己の空性を厳しく見つめた、いわば徹底した「心境俱空」（自己と萬象の無自性空）の體得のための佛光觀への変化でもあった。ここでまず考えたいのが、『佛光觀法門』（資料9）の引用は『新論』と合致していたこと、また『秘寶藏』（資料15）では『決疑論』の記述に疑問を呈していたことだ。ここで視点を明恵から李通玄へ戻してみると、李通玄においても、みずから案出した寶色光明觀の記述が、初期の『新論』から『決疑論』を経て、最後に『十明論』へと、より精緻になっていったと言えるのではないだろうか<sup>39</sup>。

<sup>39</sup> 著述はこの順序と見てよい。『決疑論序』に李通玄の著述について「即傾心華嚴經、尋諸古德義疏、掩卷歎曰。經文浩博、義疏多家。惜哉後學、尋文不暇。豈更修行。幸會華嚴新譯義理圓備、遂考經八十卷。搜括微旨、開點義門、上下科節、成四十卷華嚴新論。猶慮時俗機淺、又釋決疑論四卷、又略釋一卷、又釋解迷顯智成悲十明論一卷。」（T36, 1011c）とあり、また『十明論』に「略釋中已明」（T45, 770c）とあることから、『新論』『決疑論』『十明論』の順で執筆されたと言える。ただし、『十明論』の成立過程には若干の疑問もある。①李通玄が依拠した八十華嚴ではなく晋訳六十卷『華嚴經』の引用が散見されること、②『新論』『決疑論』における李通玄の行位論では、十位の行位の中では智慧を慈悲へ轉換・融和させていく第七、八位を重視しているのに對し、李通玄が「出世・滯空」の面があるとして批判する第六位を（般若波羅蜜の位であるから、常識的に）『十明論』が重視している点である。初期に書きかけたものに晩年に手を入れて完成させた、あるいは手を入れたが未完のまま残ったなど、何らかの事情が想像されるが、この点は今後の検討課題としたい。

小島岱山氏は以下のように分析する。佛光觀（正確には「寶色光明觀」）は『新論』では行位の理解という観点から語られ、『決疑論』では自己の存在の根本的な在り方が浮かび上がってきて、『十明論』では「自己に対する李通玄自身の自覺の深まりに依って、無明の當體としての自己の存在が李通玄の中心課題となり…佛光觀が最重要なる位置を占めることになった」というのである<sup>40</sup>。このような李通玄の問題意識の深まりが、『十明論』において「方從定還起…周遍推求自心、内外都無所得。方始了知空慧現前。」（資料5）というプロセスを詳述し、重視することにつながったと言えるのではないだろうか<sup>41</sup>。

そうだとすれば、華嚴經の光明思想の理解を手掛かりに、寶色光明觀という觀法を通じて自己（そして萬法）の無自性に徹しようと、その問題意識と實踐方法の構築とを深めていった李通玄の歩みを、日本の明恵はおよそ五百年という時空を超えて、實踐によってたどったことになる。そして二人は共に、『十明論』の「從定還起…」の記述

<sup>40</sup> 小島[1988] pp. 273-274。

<sup>41</sup> 小島[1988] pp. 273-274。なお、本論の概要は（財）佛教大華嚴寺主催の「2019 華嚴學國際論壇」（2019 年 4 月 13-14 日、台北）で口頭発表を行ったが、発表では、著作の記述は李通玄の禪定の理解の深まりを反映していると述べた。それに對し、コメンテーターを務めていただいた黃琛傑・台北科技大學通識中心助理教授より、李通玄は『新論』執筆当初から禪定體驗として「能觀の心」の無自性は十分に體得していたのではないかと、觀法の理解が次第に深まっていったというのは考えにくいのではないかと、とのご指摘をいただいた。本論ではこのご指摘と、「自己に対する李通玄自身の自覺の深まりに依って、…自己の存在が李通玄の中心課題となった」という小島岱山氏の分析とを併せて改めて検討し、李通玄の問題意識の深まりによって、寶色光明觀の實踐方法に關する記述が精緻化したと解釈し直した。黃琛傑教授のご批判に謝意を表したい。

に、みずからの觀法と教理との究極的な要點を見出したと言えるのではないだろうか<sup>42</sup>。

では、自己の空性に徹するという二人が行き着いた究極の境地はどのような意味を持つだろうか。ここでは最後に、明恵が『入解脫門義』に引用した『新論』のテキストに明恵の思いを読み取ってみたい。

（資料16-『入解脫門義』③[典拠：『新論』]）

從凡夫位、以信爲首。決定取佛大菩提果故。從凡夫地、信十方諸佛心不動智與自心無異智故。只爲無明所迷故、無明與十方諸佛心本來無二故。……從凡夫地、信佛智慧我亦當得。何以故。一切諸佛悉從凡夫來故。……如是從凡夫信解、始終徹佛果位。如上所發十種信者、必能決定成就十信之門。住於堅固之種、永不退轉。(T72, 77a-b, 『新論』の該当箇所は T36, 745c-746a)

このことを李通玄は『十明論』では次のように記している。

<sup>42</sup> ただし、これはただ単に明恵が李通玄の歩みを後世になぞった、ということではない。『略次第』には密教的要素が加わり、『廣次第』では光明眞言が導入され、同時期に字輪觀の實踐にも力を入れていったように、明恵は密教という李通玄にはない独自の視點や關心から様々な工夫を加えている。明恵の佛光觀の全貌を掴むにはそうした側面の考察も欠かせないが、先述のとおり、今後の課題としたい。

（資料 17-『十明論』②）

爲一切眾生從本已來無本無末、無始無終、無性無相、無古無  
今。…若言眞智本來自自然常不變易者、即有所依、即有所住處。  
即堅然形質、十方虛空不可相容納也。故眾生自眾生、聖自聖、  
不須教化也。（T45, 69a）

自己も萬法も、そして智慧さえも空性に貫かれているからこそ変わ  
ることができる（寶色光明觀と佛光觀で體得するのは「空智慧」であ  
る）。もし堅然とした本具の自性があれば、眾生（凡夫）はもとか  
ら、そして未來永劫にわたり眾生（凡夫）のままということになる。  
しかし無自性空という點では凡夫も佛も差異はなく、そうであるから  
こそ、凡夫も佛になることができる（一切諸佛も元は凡夫であつたの  
だ）<sup>43</sup>。寶色光明觀と佛光觀において「能觀の心」の無自性を力説し  
た李通玄、そして明惠のねらいは、このことを眾生に伝え、導くこと  
にあつたのではないだろうか。

<sup>43</sup> このような発想には、のちの日本・曹洞宗の『修証義』にある道元禅師の言葉  
「佛祖ノ往昔ハ吾等ナリ。吾等ガ當來ハ佛祖ナラン」（「佛祖もかつて佛とな  
る前は我らと同じ凡夫であつたし、我ら凡夫も（修行を積みば）未來にはいつ  
か佛となることができるだろう」）に通じるものを感じる（典拠は『正法眼  
蔵』谿聲山色卷）。

## 略號

T：大正新脩大藏經（大藏出版）

新纂續藏：新纂大日本續藏經（國書刊行會）

佛全華嚴：大日本佛教全書・華嚴小部集（佛書刊行會）

明恵資料：高山寺資料叢書 明恵上人資料（高山寺典籍文書綜合調查團編、東京大學出版會）

印佛研：印度學佛教學研究（日本印度學佛教學會）

## 参考文献

石井教道 1964. 『華嚴教學成立史』（石井教道博士遺稿刊行會）

——— 1981. 「嚴密の始祖高辨」（『明恵上人と高山寺』所収、同編集委員會編、同朋出版）

伊藤 眞 2011. 「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. 「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、佛教大學）

——— 2012B. 「『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）

——— 2014. 「法蔵『華嚴經傳記』における俗人たち」（佛教學會紀要 19、佛教大學 佛教學會）

- 2015. ‘On Huize of Huichang si and Wutaishan Worship in Early Tang’（印佛研 63 (3) 、日本印度學佛教學會）
- 2016. ‘Fazangs Huayen jing Memoirs and Wutaishan Worship’（佛教大學佛教學部論集 100、佛教大學）
- 2017. 「二人は李通玄の華嚴思想に何を求めたのか—宋代中國の張商英と鎌倉時代の明恵」（印佛研 66 (1) 、日本印度學佛教學會）
- 2019. 「李通玄の華嚴思想における初發菩提心の意義」（華嚴學報第 11 期、中華民國佛教華嚴學會）
- 稻岡智賢 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）
- 鎌田茂雄 1973. 「日本華嚴における正統と異端」（思想 593、岩波書店）
- 木村清孝 1980. 「李通玄思想の流布について」（印佛研 29(1) 、日本印度學佛教學會。のち「李通玄思想の流布とその受容について」として『東アジア佛教とその基本構造』、2001 年、春秋社所収）
- 1992. 『中國華嚴思想史』（平樂寺書店）
- 邱 高興 1996. 「李通玄佛學思想述評」（中國人民大學哲學系博士學位論文、1996）



- 小泉春明 1979. 「明恵周邊-佛光觀の實踐を中心として（上）」（南都佛教 42、東大寺南都佛教研究會）
- 1980A. 「明恵周邊-佛光觀の實踐を中心として（下）」（南都佛教 45、東大寺南都佛教研究會）
- 1980B. 「明恵上人の佛光三昧觀に於ける光明眞言の導入に關して」（高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺典籍文書の研究』所収、東京大學出版會）
- 1987. 「明恵上人關係聞書類の佛教史學的位置付け」（高山寺典籍文書綜合調査団編『明恵上人資料第三』所収、東京大學出版會）
- 小島岱山 1987. 「李通玄における三聖圓融思想の解明」（華嚴學研究創刊号、華嚴學研究所）
- 1988. 「李通玄における光明思想の展開」（華嚴學研究 2、華嚴學研究所）
- 2000. 「五臺山系華嚴思想の日本的展開序説」（印佛研 48(2)、日本印度學佛教學會）
- 坂本幸男 1956. 「明恵上人の華嚴思想」（『華嚴教學の研究』所収、平樂寺書店）
- 柴崎照和 2003. 『明恵上人思想の研究』（大藏出版）
- 田中久夫 1961. 『人物叢書 明恵』（吉川弘文館、新装版 1988 年）

末本文美士 1995. 「中世南都系佛教の實踐思想—明恵と叡尊、一、明恵の場合」（高崎直道・木村清孝編『シリーズ東アジア佛教 4 日本佛教論』所収、春秋社）

高峯了州 1942/1963. 『華嚴思想史』（百華苑）

野村卓美 2002. 『明恵上人の研究』（和泉書院）

藤丸 要 2016. 「日本における華嚴宗の展開」（藤丸要編『龍谷大学佛教叢書 5 華嚴』所収、自照社）

前川健一 2012. 『明恵の思想史的研究』（法藏館）