

## 李通玄の教判論における世俗への視點

伊藤 眞

日本 佛教大學、東洋大學非常勤講師

### 発表要旨

八世紀初頭、唐代の中國で独自の華嚴思想を築き上げた李通玄は、教相判釋（判教）にもその獨自性がうかがえる。それは教相を經典ごとに辨別するという形式的な新奇さに留まるものではない。中でも重要なのが慈悲行の實踐の場としての「世俗」の重視である。李通玄は自心の根本智によって開顯される無自性空の「理」が「事」として具現化されるこの俗世間こそ、華嚴菩薩道の實踐の場であるとした。李通玄の判教には「入法界品」の解釋を通じて彼が展開した俗世に於ける智悲成熟の過程としての菩薩道論が反映されているのである。

李通玄は『新華嚴經論』の玄談で「十門之別」を設定し、『華嚴經』がその他の經典・教説に比べて優れている點を説くが、その第二に「依宗教別」として佛陀一代の教説と

宗趣を解析している。李通玄は佛の教説として①有教（小乗）、②破有明空教（般若經）、③不空不有教（解深密經）、④説仮即真教（楞伽經）、⑤即俗恆真教（維摩經）、⑥引權歸實起信教（法華經）、⑦令諸三乘捨權向實教（涅槃經）、⑧於剎那之際通攝十世円融無始終前後通該攝教（華嚴經）、⑨共不共教、⑩不共共教を列举する。ここで注意すべきなのは第一に『解深密經』が「和會空有」「令偏見者不滯空有二門」とされ、「空」はあくまでも再び「有」と和會されるべきとする點であり、第二點として『法華經』『涅槃經』の教えは共に「權」から「實」へと衆生を導く教えとされる點である。李通玄の言う「權」とは「有淨土穢土自佛他佛欣厭等諸邪見不稱真障」ということであり、「實」とは「一切有情皆有佛性、如佛無異、但爲無明覆故不見」であつて、『華嚴經』が説く「爲法界體無礙故、如円珠無方、如明鏡頓照、如虛空無隔、如響無依、如影不礙」という境地だといふのである。ここには「淨穢・彼此」の區別に拘泥することへの執拗な批判がある。李通玄は善財童子が菩薩道を問ひ、求めて歩く「入法界品」を『華嚴經』の正宗分としたが、そこで説かれる菩薩道とは、出世間的な智慧である根本智・空慧を基盤としながらも、再び「純是善入世間。無求出

世佛果故」と、この「世俗」の場に立ち返り、「純是利他」の行に至るものである。

これまで李通玄の思想は根本智・空慧を重視した點が強調されてきたが、その先に展開する菩薩行に改めて光を当ててみれば、李通玄の判教にも、「隨生死流轉波浪不息之大苦海」でありながら同時に「文殊普賢常遊止之華林園苑」でもある俗世間でこそ佛道は實踐・成就されるべきだとの主張が見えてくるだろう。

キーワード：李通玄、新華嚴經論、十時教判、世俗、智悲

## Focus on the Mundane World in Li Tongxuan's Tenet Classification

Makoto ITO

Adjunct Lecturer, Bukkyo University, Japan

### Abstract

Li Tongxuan, a 7-8 century Huayan practitioner, established a unique Huayan thought of his own in Tang China. The originality of Li's tenet classification (*panjiao*) lies, not only in the structure of his classification based on individual sūtras rather than sets of teachings, but also in his focus on the mundane world (*shisu*) as the place of actual practices of compassion. It is in the mundane world that the Principle (*li*) of non-self/emptiness, guided by the transcendental Fundamental Wisdom (*genbenzhi*) within one's mind, is given shape in acts of compassion as the Phenomenal (*shi*). It is this basic idea of the bodhisattvas' practice that permeates Li's tenet classification.

In the theoretical introductory section (*xuantan*) of his *New Treatise on the Huayan Sūtra* (*Xin Huayan jing lun*), Li Tongxuan presents his Ten Gates of Differences (of the *Huayan Sūtra* from others) to assert the primacy of the *Huayan Sūtra*. His tenet classification is presented in the second gate. There, Li focuses on the integration of the (phenomenal) existence (*you*) with emptiness (*wu*) and the integration of the conventional (*jia*) with the True (*zhen*). This return to the mundane is a factor that cannot be underestimated in Li's Huayan thought. The second point to be noticed is that Li regards the *Lotus Sūtra* and the *Mahāparinirvāṇa Sūtra* as gateways from the Expedient teachings (*quan*) to the Real (*shi*). Li explains the Expedient as “erroneous views of discriminating between Pure Land/Defiled Land, Self-Buddhahood/Other-Buddhahood, likes/dislikes that do not correspond to the truth.” On the other hand, Li claims that the Real teaching expounds the view that “all sentient beings have Buddha nature and have no difference with the Buddha; only that they cannot see this being overwhelmed by ignorance.” Li asserts that the realm of Real teachings as found in the *Huayan Sūtra* is “without corners like a perfect globular jewel, directly illuminates like a clear

mirror, without distance like the void, boundless like an echo, unobstructed like a shadow; as the essence of the *dharmadhātu* is without obstruction.” Li severely criticizes the obsession with the distinction between Pure Lands and Defiled Lands, of the here and there, namely, of the transcendental and the mundane.

Based on the chapter “Entry into the *Dharmadhātu*” (*rufajie pin*) of the *Huayan Sūtra*, Li laid out a theory of bodhisattvahood which elaborates on the process of mutual cultivation of wisdom and compassion, which culminates in the practice of “pure altruism” in the mundane world “without longing for Buddhahood in a transcendental realm”. Although hitherto, much of the focus on Li Tongxuan’s Huayan thought has been placed on his notion of the Fundamental Wisdom, from his tenet classification, too, we can see how he believed that a bodhisattva’s practices should be based on the mundane world which is “a great ocean of endless suffering in repeated births and deaths” but at the same time “the Garden with blossoming trees where the bodhisattvas Mañjuśrī and Samantabhadra stroll and rest.”

**Keywords:** Li Tongxuan, *Xin Huayan jing lung*, Tenet

Classification of the Ten Periods, mundane world,

Wisdom and Compassion



中國・唐代の高宗から武周王朝を経て玄宗へと至る時代、現在の山西省太原付近に生きた居士の華嚴行者・李通玄（西暦 635～730 年頃）は、法藏ら長安の華嚴教學の影響を受けつつも、独自の『華嚴經』理解とそれに基づく華嚴菩薩道を賞揚した。その独自性は、「空智慧」によってわれわれの世界のあり方を見つめ、それによってこの世界の眞のあり方に目覺めた菩薩は、その「空智慧」の出世間的な認識の世界に滞ることなく、一切眾生をも「空智慧」の軀得へと導く利他行に邁進すべきであると、この俗世に於ける菩薩行を強調した点にある。それはつまり「諸法無自性、一多恆圓滿」（『新華嚴經論』、以下『新論』と略記、T36: 822c, 827c）という、「空」の理が遍滿することによって一切の事象が相資相依の無盡の縁起的な関係において嚴然として成り立っているという、そんな法界の理を徹見した上で、そのような智慧の目で見れば、凡夫には「一切眾生逐妄迷眞、隨生死流轉、波浪不息之大苦海」としか思えないこの俗世も、實は「文殊・普賢常游止之華林園苑」（『解迷顯智成悲十明論』、以下『十明論』と略記、T45: 768b）でもあることを見定め、「純是善入世間、無求出世佛果」と、われわれが今生きているこの俗世のこの現場において「純是利他」（T36: 924b,

773a) の菩薩行を実修すべきことを宣揚したということである。これは李通玄が善財童子の求道遍歴譚を描く「入法界品」を『華嚴經』の「正宗分」としたことに表れているが、教相判釈論（以下、判教の用語を使う）でも同様に、この俗世に於いて菩薩行を実践するという視点が常に見られる。本論では李通玄の判教について、教學上の理論的パラダイムや宗派的なプロパガンダとしての當否を問うのではなく、李通玄の華嚴思想の中に見られる世俗への視點に注目して考察することによって、そこから現代を生きるわれわれにとって何らかのヒントを見出したい。なお、本論は李通玄の「世俗への視點」に着目するが、それは李通玄の華嚴思想がいわば形而下的な現象世界にだけ目を向けているということではない。上述のように、李通玄はこの現象世界を貫いて成り立たせている「無自性・空」という法界の理をふまえた上で、その理が事として顕現しているこの俗世に再び目を向けた。生涯を居士として生きた李通玄にとっては、『華嚴經』が説く眞の理が遍滿するそんな俗世こそが、全力を傾けて華嚴菩薩道を追い求めるべき現場であったのだ、という點は忘れてはならないだろう。

## 一、李通玄の判教の概要

李通玄は『新論』の玄談部分で「十門之別」を設定し、

『華嚴經』の教説とその特徴を論じている。

- ①明依教分宗    ②明依宗教別    ③明教義差別    ④明成佛同別
- ⑤明見佛差別
- ⑥明説教時分    ⑦明淨土權實    ⑧明攝化境界    ⑨明因果延促
- ⑩明會教始終

ここでは第一に「依教分宗」、第二に「依宗教別」という部門を設け、二つの観点から佛陀一代の教説とその宗趣を弁別・分類している。吉津宜英氏は、「教」とは「佛陀所説の一切の經典」を指し、「宗」は「機根に應じて」それぞれの經典が「説き示す中心になる考え」を意味するとし、この場合、「依教分宗」は「佛陀から眾生へという方向で」「佛陀の教え（教）の目的（宗）によって分類したもの」で、「依宗教別」は「眾生から佛陀へという角度で」「經典受持者の立場（宗）から教えを別けた」ものだとする。そして法藏の『華嚴經探玄記』所載の各種の判教を引用していること

とも併せて、第二「依宗教別」が李通玄の判教であるとした（吉津 1991:466; 1985: 177）<sup>1</sup>。李通玄は「依宗教別」で法藏に依拠して歴代の主な判教を列挙したのち、「通玄自參聖教...以述意懷」として独自の判教を説く。本論では吉津氏の説に従い「依宗教別」を李通玄の判教ととらえる。但し李通玄はその中で「前判教分宗門中已説」として説明の一部を第一「依教分宗」に譲るなど（T36: 736b）、両者には密接な関係があるため、併せて検討する。

まず「十門之別」の第一「依教分宗」の十宗は次のとおり。

- ①小乗戒爲情有宗
- ②如梵網經菩薩戒爲情有及眞俱示爲宗
- ③般若教<sup>2</sup>爲說空彰實爲宗

<sup>1</sup> 吉津氏は、法藏の判教で「五教」と「十宗」「四宗」などが同列に語られるなど、李通玄以前の判教では「教」と「宗」の区別や、判教中の「宗」と經典における宗趣論との関連などがあいまいであったと指摘する。それに対して李通玄の判教は「判教と宗趣とを関連させ、判教は『宗による教の別』として統一を与えた點で注目される」と評価する（吉津 1985: 179）。

<sup>2</sup> 『華嚴經合論』でも「般若教」となっているが（X4:13b）、ほかの項目名から判断して、「般若經」とすべきだろう。

- ④解深密經爲不空不有爲宗
- ⑤楞伽經以五法參自性八識二無我爲宗
- ⑥維摩經以不思議爲宗
- ⑦法華經會權入實爲宗
- ⑧大集經以守護正法爲宗<sup>3</sup>
- ⑨涅槃經明佛性爲宗
- ⑩大方廣佛華嚴經卽以此經名根本佛乘爲宗

---

<sup>3</sup>『大集經』は『法華經』と『涅槃經』の間の第八という、やや奇異な位置に置かれているが、大正新脩大藏經のこの部分は明らかに途中で切れていて、写本に欠落があったと推定できる。これは『華嚴經合論』でも同様で、「此下疑有闕文」との割注があり (X4: 19b)、古くから写本に欠落があったらしい。従って、『大集經』に關する李通玄の見解については考察ができない。ただし、『般若經』『法華經』『涅槃經』という代表的な大乘經典と並べて『大集經』を選んでいる點は、天台大師智顗の『妙法蓮華經玄義』卷第五に「究竟大乘、無過華嚴、大集、大品、法華、涅槃」（T33: 732c）と列擧される、いわゆる「五部大乘經」からヒントを得ることが推察できる。

次に李通玄の独自の判教が示される第二「依宗教別」は下記のとおりである。

- ①第一時説小乘順有教
- ②第二時説般若破有明空教
- ③第三時説解深密經爲和會空有明不空不有教
- ④第四時説楞伽經明說偃即眞教
- ⑤第五時説維摩經明即俗恆眞教
- ⑥第六時説法華經明引權歸實起信教
- ⑦第七時説涅槃經令諸參乘捨權向實教
- ⑧第八時説華嚴經於剎那之際通攝十世圓融無始終前後通該攝教
- ⑨第九共不共教
- ⑩第十不共共教

これを見ると、李通玄の判教（「依宗教別」）は、「依教分宗」で列挙された經典の配列を大筋で踏襲しており、いわば經典名別の判教とでもいうべき特異な形式になっている。ただし構造的には、李通玄が「法藏の五教判に敬意を払いながら、この説を形成した」と吉津宜英氏はとらえている。すなわち①②③は法藏が『華嚴經探玄記』でも紹介している戒賢の三時教（初鹿園：小乗、第二時：諸法空・般若

經、第三時：唯識二諦・解深密經）に相當し、法藏の五教の判教における小乗教と大乘始教（空觀・唯識）を繼承し、③④⑤は同じく始、終、頓各教に相當し、⑥⑦は天台の五時の判教を援用したのだと、吉津氏は説明する。既存の判教の構造を利用しながら、第九共不共教、第十不共共教を加えるなど、独自の考えを加味したと言えるだろう。

では内容面ではどうか。吉津氏は、有から空へ、仮から眞へ、權から實へという方向で、一切が「通該教」（法藏流に言えば同教一乘）の『華嚴經』に歸入していく流れを読み取った。そして第九共不共教と第十不共共教は「傳統的な同別二教が反映していると思う」としている。ただしそれは「法藏を指南としつつも、その別教一乘主義に準拠せず、むしろ法藏の師の智儼の同別二教に回歸している印象を持つ」と述べている（吉津 1985: 180-181; 吉津 1991: 465, 470）<sup>4</sup>。これに対して Jin Y. Park 氏は、智儼の別教一乗が同教一乗を包含

---

<sup>4</sup> 筆者も李通玄と智儼の著作にある種の共通の雰囲気を感じているが、吉津氏が指摘するような具体的な教理面での類似が廣く見出し得るのかは検討課題としたい。現時点では、両者が眞摯な求道的・救済論的な關心を抱いて『華嚴經』に取り組んだ結果、テキストに共通の質感を生んでいるように思える。

し(include)、法藏の同教一乗も別教一乗に包括(encompassed)されるのに対し、李通玄は「二種の一乗に対して智儼と法藏とは顕著に異なる立場を取る。彼は『華嚴經』の教えは三乗の教えとは絶対的に異なる(absolutely different)ということを断固として主張する」と、吉津氏とは極めて異なる見方をしている (Park 2012: 318)。この点は李通玄の『華嚴經』および華嚴菩薩道の理解にも関連するため、本論の最後に検討してみたい。

## 二、李通玄の判教の特徴

李通玄の判教が有から空へ、さらに仮から眞へと流れている点は異論がないだろう。その中で、検討したいのは次の二点である。第一に③「明不空不有」という『解深密經』と④「説仮即眞」という『楞伽經』の仮から眞への部分。李通玄は智儼や法藏と異なり法相唯識や如来藏の教説にほとんど関心を示さず、この両經への言及も李通玄の著作中ほぼ判教の部分に限られる。本論で着目したいのはむしろ、この両經に対する李通玄の解釈の中に、修行者が空・寂・淨にこだわり停滞するという問題や、自身の心の在り方に対する関心を

窺うことができる点である。第二に、⑥「引權歸實」の『法華經』と⑦「令諸三乘捨權向實」の『涅槃經』で李通玄は權・實の問題に触れているが、この權・實を分けるものは何かという点である。『法華經』『涅槃經』への李通玄の強い關心については先行研究で指摘されているが（稲岡 1985、吉津 1991、Park 2012 など）、いずれも主として成佛の頓漸の問題、或いは同別二教との関連に着目している。本論では、『法華經』『涅槃經』と『華嚴經』との違いの面に注目し、穢土と淨土、世俗と出世間などに關わる李通玄の見解を考察する。

### 二一一、『解深密經』・『楞伽經』と空・寂・淨

李通玄の判教の中で、第三時『解深密經』は「令邊見者不滯空有二門。爲不空不有教」とされる。この點は第一「依教分宗」でも同様で、『解深密經』の特徴を「智能隨緣、照機、利物」であるとして、このため不空であると李通玄は述べ、同時に「智正隨緣時、無性相故、無生住異滅」という點で不有であるから、不有不空なのだと解説している（T36: 736a, 722b-c）。この判教では第一に小乗の有、第二に般若經の空を挙げ、第三で両者が和合される構造となっており、実際に『解深密經』は三時の判教（いわゆる有・空・中の三轉

法輪の判教）を説く。一方、第四時『楞伽經』は「此經直於無明業種、以明智門與無明其性不二」として、われわれの無明の心の性質はそのまま智と同じだという。具體的には「頓說第八業種之識、名爲如來藏識」とされ、第一「依教分宗」でも「直明識體本性全眞。便明識體即成智用」としている（T36:736b, 723b）。

ここでは空有のような二元論的分別を二諦説によって超克するといった問題と、われわれの心の在り方（あるいは機根）という二つの問題が連続している。そのうち李通玄が關心を寄せているのは後者である。李通玄は『楞伽經』の教説について、「（第八）識」つまりわれわれの内なる心は「體」（根幹的な、ありのままの在り方）としては完全に「眞」であり、「智」の「用」（はたらき）を成就するものである、とする。これに対して『解深密經』は「第九阿陀那識、爲純淨識。……二乘人、久於生死業種六七八識、有怖畏故、恐彼難信、方便於生死種外別立淨識、漸漸引之」（T36:736a）として、二乗の者を導く方便として仮に第九識という淨識（意識下の清淨なる根幹的な心）を立てるのだという。

ここには李通玄の華嚴思想における二つの重要な點が含まれている。

第一には、生死の苦海に流轉するわれわれの心そのものがそのまま淨であり眞だということ。それを李通玄は「直信自心分別之性是法界性中根本不動智佛」（T36: 809b）と言う。小島岱山氏はこの點、「自心は根本不動智佛（＝根本智）なりという思想は、無明は根本智なりとか、十二緣生は根本普光明智なりとかいった思想とともに李通玄思想の根幹のひとつ」であり「李通玄の独創になる思想である」と指摘している（小島 1988: 214）。みずからの心の奥底に潜む智への深い信念は大いなる自己肯定を教えてくれる。だが同時に、「得相者是識、不得相者是智。……藏識海常住、境界風所動」（T36: 736b）と、その心は外界の風に亂されもすれば、普光明である智として作用することもあるという點も李通玄は忘れない。われわれの心は、常に無明と智の間の繊細な境界線上に存立しているのである。

この第一點を今日的な視點で見れば、ここには人間の心の力への大いなる確信と同時に、その揺れ動きやすい脆弱さを共に見つめなければならない、という李通玄の主張が読み取れるだろう。われわれは人間の精神の可能性を多いに開

発しつつ、同時に、心弱き者や、心強き者にも心弱き時がある、といった點に目を向けることも忘れてはならないだろう。『華嚴經』は、大部分が凡夫である眾生の心も根底に於いては不動智佛と同じであるという、大いなる肯定の經典であり、森羅萬象が法界縁起の理に貫かれて圓融しているという、毘盧遮那佛の悟りの目で見たすばらしい世界を描き出す。しかし同時に、われわれはこの經典を読む時に、「境界風所動」という人間の心の弱い面と、そんな弱い心が生み出している苦海としての世俗の世界も忘れてはならないだろう。肯定的側面と否定的側面の両方の視点から世界と人間とを見ている點で、われわれは李通玄の華嚴思想から多くの示唆を得ることができるだろう。

第二の點は、われわれの心や、われわれの住處であるこの世俗の世界とは別に、何らかの「淨」なるものがあると考え、それを志向することへの厳しい批判である。それは空や寂という境地を志向すること、とも表現される<sup>5</sup>。例えば第一「依教分宗」の『解深密經』の項では、二乗の人は「厭患生死、修空、滅識、直趣空寂」だとし、第二般若時の「權學菩

<sup>5</sup> 空・寂・淨にこだわり滯ることへの李通玄の批判については、拙論、伊藤: 2012C を参照。

薩」は「爲未眞故、樂空増勝」とされる（T36: 722c, 723a）。これに対して李通玄は、第八識がそのまま眞實であり、智の根本だと説く『楞伽經』の教説を用いて批判する。しかしその『楞伽經』の菩薩でさえ、「猶希出俗、未現同纏」（T36: 736b）だと李通玄は言う。空・寂・淨に捉われないというだけであって、世俗にどっぷりと身を浸して活動するところまではいかないのだ。そこで第五時の『維摩經』の解釈に於いて李通玄が主張するように、「此經、破前四種教中菩薩聲聞染淨未亡常欣出俗。卽以淨名、身居俗土、明卽俗恆眞」ということが必要となる。ここには「染淨」の二見が残っているために、今生きているこの世俗の現場から「出俗」することを常に求める菩薩を戒め、「淨相心亡、出俗入纏平等無礙」の境地を目指すべきことを李通玄は力説する（T36: 736b）。

われわれはここにも今日的意義を見ることができるだろう。一つにはますます世俗化しつつある現代社會における宗教のあり方への課題を読み取れるだろう。今日、論理や科學では説明や理解ができない何か超越的な、或いは超自然的なものの存在を説く伝統的な宗教の世界觀・人間觀は、説得力を失いつつあると言わざるを得ない。筆者にはそのような觀

點に立つ思想・宗教を否定する意図はまったくないが、そのような別次元の世界を想定せずに、この現實の世界に於いて菩薩道を実践し、佛の悟りをめざす、という李通玄の姿勢は現代人にも共感できる部分が多いと感じている。俗人であり、凡夫であるわれわれ自身の問題として、世俗こそが實踐の場であるとする李通玄の華嚴菩薩道は、俗世に生きながら、われわれが菩薩という一つの生き方を選び取れることを示してくれると言えるだろう<sup>6</sup>。

このようにこの世俗に生き、苦海の眾生と共に菩薩道を歩むこと、そしてまた、この世俗でこそ眞實の成佛が實現さ

---

<sup>6</sup> 華嚴學國際論壇の発表時に、李通玄の「世俗」に対する考え方は莊子の世俗の考え方に通じるのではないかというご示唆を、コメンター（與談人）の黃連忠氏（高苑科技大學通識教育中心助理教授）よりいただいた。李通玄の華嚴思想には老莊易など中國の傳統思想の影響が見られるが（この点は小島岱山氏、木村清孝氏などもすでに指摘されている。また拙論の伊藤 2012B も参照）、「世俗」の概念に関しても改めて検討してみる価値があるだろう。黃連忠氏のご指摘に謝意を表したい。

れるということ——それが次に検討する『法華經』と『涅槃經』に関する李通玄の判教のポイントとなってくる。

## 二一ニ、『法華經』・『涅槃經』と淨土のありか

李通玄の判教で、第六時『法華經』「引權歸實」と第七時『涅槃經』「令諸三乘捨權向實」は、共に權から實へ眾生を導く教えとされる。この二教は「但爲化相門中、說時前後故」に、つまり佛陀が說法した順番に従って第六時と七時の順に並べているだけで、「其智境無有次第古今時」だということ（T36: 736c）。ここでは權と實の区別が問題となる。

李通玄の言う權とは「淨土・穢土、自佛・他佛、欣・厭等諸邪見、不稱眞障」があるということで、實とは「一切有情皆有佛性、如佛無異、但爲無明覆故不見」だということ（T36: 736c）。ここでも淨土（出世間）と穢土（俗世間）や、それらへの欣・厭の別に捉われることが問題とされている。「自佛・他佛」の邪見というのは、自分の心が法性に稱う不動智佛の心と同じであるのに、どこかに誰か別の佛を求めるということだろう。一貫して自分の心を見つめてきた李通玄の判教では、ここまでのところ、『般若經』の一切皆空から、さらに空有を乗り越え、同時に淨土（出世間）と穢土（俗世

間)への欣・厭の捉われを乗り越える智慧が(たとえ今は無明に覆われているとしても)誰にでも備わっているのだと自分の心への信念を抱くに至った(但し、まだその無明の蓋障をどのようにして超克するかは明らかではない)……こうして今、『法華經』と『涅槃經』に導かれて權から實への入り口まで来た。では眾生を實へと導くこの両經と、決定的に實へと証入するための教えを説いているであろう『華嚴經』とは何が異なると、李通玄は主張するのだろうか？

第二「依宗教別」の判教の中では両經と『華嚴經』との比較は語られない。だが第一「依教分宗」において李通玄は『法華經』『涅槃經』と『華嚴經』の違いをそれぞれ十項目にわたって詳細に論じている<sup>7</sup>。それぞれ教主、佛の放光、國土など種々の違いが挙げられるが、ここまでの考察と関連して重要なのは、『法華經』も『涅槃經』もこの世俗の此土そのものを「淨土」だとは認めていない、という指摘だろう。例えば李通玄は、『法華經』の「三變世界、令成淨土。移諸天人置於他土……變此穢境、令成淨刹」という場面を問題と

<sup>7</sup> 『維摩經』についても「十種の別」を挙げ、同經と『涅槃經』については『華嚴經』との「一種の同」も挙げている(T36:725b-731a)。

する。佛が説法に先だって神変によって人天を他の國土へ移し、地獄・餓鬼・阿修羅等がいないようにこの穢土を変じて淨化したという場面である。これに対して『華嚴經』は「此娑婆世界卽是蓮華藏世界」だと李通玄は言うのだ（T36: 725b）<sup>8</sup>。また、『涅槃經』については「佛報土指在西方、過三十二恆河沙佛土、有釈迦報土。爲三乘權學垢淨未亡、見此娑婆穢惡不淨。如來於是權指報土在於西方」と、佛が「三乘權學」のために遙か西方の彼方に權の淨土を作った、という記述を挙げる。これに対して『華嚴經』の教えでは「此娑婆世界清淨無垢。十方世界清淨無瑕。爲實教菩薩垢淨盡故、境界純淨」なのだと言う（T36: 729a）<sup>9</sup>。どこかこの世ではない彼方に求める淨土は「權」、この俗世間そのもののの中に淨土

---

<sup>8</sup> 『法華經』の出典は「見寶塔品」T9: 33a-c。ただし李通玄は、『法華經』の靈山淨土は俗人の目で見ることとはできず、三乘を導くためのものではあるが、それでも此土を淨土とする（權ではなく）實の淨土だとする（T36: 759c）。この點は拙論、伊藤 2012B で若干言及した。

<sup>9</sup> 『涅槃經』の出典は「光明遍照高貴德王菩薩品」T12: 508c。李通玄は『新論』の玄談「十門之別」の「第六淨土權實」の項目でも兩經を含む各種經典の淨土を『華嚴經』の淨土と比較している（T36: 759b-760a）。こうした淨土への志向に対する李通玄の厳しい批判については拙論、伊藤 2012B を参照。

を見る、その浄土こそが「實」なのだというのである。ここでは浄土をどこに求めるかという点が權・實の分かれ目、つまり『華嚴經』が説く法界の世界へ証入するための最後のハードルとされているようである<sup>10</sup>。

### 二一三、李通玄の判教における『華嚴經』の宗趣

それではこの娑婆世界にあって『華嚴經』を信奉する菩薩は自身と佛、そして世界をどのように見て、どのように修行し、實の世界へ証入していくのだろうか？

李通玄は第八時『華嚴經』の宗趣を「於剎那際、通攝三世及十世、同圓教」とし、それは佛の「剎那三昧」の一念において體得されんとする。時間を全く超越し、一剎那の中に永遠を見るというのだが、われわれ凡夫の感覚からすると容易に得心するのは難しい面もあるかもしれない。そこでこの點を理解するために、同様の趣旨のもう少しわかりやすい表現を探してみると、李通玄は第一「依教分宗」の『華嚴經』の箇所では、「一念任無作性、佛智現前」と言っている。一

<sup>10</sup> 極樂への往生を否定する点について、潘桂明氏は李通玄と南宗禪の六祖慧能とに共通点があると指摘している（潘 1999, p. 381。伊藤 2012B, p. 98, fn. 28）。

念（一刹那際）の精神集中の内に「無作の性」——それは彼此、淨穢、空有などを分け隔てて考える恣意的な分別を捨てた自分の心の本来のありのままの在り方を言うのだろう——にみずからの全體を任せれば、佛に等しい智慧——不動智佛としての自心の内なる空智慧——が現前する。そして「智慧現前」とは言いながら、「無得無証、則是佛也」と李通玄は言うのである（T36: 736c-737a, 733b）。そのような智慧の目で、生死の苦海であるこの俗世間を改めて見てみると、それは「爲法界體無礙故、如圓珠無方、如明鏡頓照、如虛空無隔、如響無依、如影不礙」である。そして佛陀のもろもろの教説も「一切權教法門總在其中」であり、「若依情是最初成佛時說。若依智は無始終說」と李通玄は言う（T36: 737a-b）。ここに描かれる世界は、あくまでも世俗に踏みとどまりながら華嚴菩薩道を生きる生身の修行者の、根幹は不動智佛と等しいが、ともすれば淨穢、自他、空有などの間で揺れてしまうという、そんな心の目の一念に映った世界である。そのように一念一念、常に智慧の目で世界を明らかに見つめながら生きようと努力する——その時、われわれ凡夫も佛と等しい智慧を発起できるに違いない——それが華嚴の菩薩の生き方と言うべきだろう。だからこそ、のちに禪者たちにも好まれた李

通玄の思想の根幹を表明するともいうべき有名なことばのとおりに<sup>11</sup>——「一念相應一念佛。一日相應一日佛。何須苦死要三阿僧祇」と言えるのではないだろうか。

### まとめ——李通玄の判教における世俗への視點

以上、李通玄の『新論』に記される判教をわれわれ自身の心、そしてわれわれが生きるこの世俗の世界という二つの點から見てきた。最後に、第一節「李通玄の判教の概要」で残したままになっていた争點について考え、まとめとしたい。それは、李通玄が賞揚する『華嚴經』の宗趣（於刹那之際通攝十世圓融無始終前後通該教）が共教・不共教として見た場合、吉津宜英氏が述べるように智儼の同教的な融和性を持つのか、あるいは逆に Jin Y. Park 氏が言うように徹底的に他教の追隨を許さない孤高の教えなのか、という點である。

Park 氏は、『新論』の「法華經引權器以歸眞。華嚴者頓大根而直受」（T36: 725a）の一節を挙げる（Park 2012:318-319）。『法華經』が權教を信奉する機根の者を眞の教えへ導くのに對し、『華嚴經』は根機の優れた者しか享受できない

<sup>11</sup> 例えば永明延寿の『宗鏡錄』（T48: 497b）。

孤高の別教だというのである。確かに『新論』には『華嚴經』の教説を高らかに賞揚する文言が多々見られる。また、李通玄は年齢的に中年になって以降に佛教以外の學問を捨てて『華嚴經』研究に没頭したというが、そんな李通玄はおそらくは知識人であったと思われ<sup>12</sup>、言葉の端々にエリート意識が読み取れる。だが、李通玄は『華嚴經』は凡夫の救済のための經典だとも言う。

李通玄は第一「依宗教別」の中で、『維摩經』と『華嚴經』の十種の相違点を論じる中、最後に「十、所付法藏流通別」として、『華嚴經』が誰のために、誰によって世々受け継がれるのかを問う。そして「如來出現品」を流通分とした上で、その品の中でこの經典を「大乘菩薩」に付嘱すると記されているのを読み替え、「即以其經、付嘱凡夫初心始能見道生在佛家者」「此經義者、付嘱凡夫」「即令凡夫得入眞境。」（T36: 725a）と、この經典は凡夫のためであり、凡夫が受け継いでいくのだとする。その上で「若嘱累諸大菩薩、凡夫無緣。……無凡夫修學者、凡夫道中、佛種即斷、此經散滅。以此義故、付嘱凡夫令修。不付已前大菩薩舊見道者」と

---

<sup>12</sup> 『決疑論序』（T36: 1011c）。中嶋隆藏氏はそんな李通玄の實在を疑問視する（中嶋 2010:437-440）。

言う。『華嚴經』は生死流轉の苦海であるこの俗世に生きるわれわれ凡夫のための教えであり、これを受持し、この經典が説く華嚴菩薩道を體現し、また傳えていくのもわれわれ凡夫なのだ……『華嚴經』は彌勒菩薩などの天空の大菩薩ではなく凡夫に付囑された、と主張する李通玄のことばかりはそんな彼の強い思いを讀み取れるのではないだろうか。

右のような點をふまえて改めて考えてみたい。『華嚴經』は「大根」の機根の者のための至高の教えだという側面も持ちながら、しかしあらゆる凡夫は不動智佛の智のはたらきをみずからの心に開顯することができるという點では、すべての凡夫は平等に「大根」の者であるとも見ることができないだろうか？ 空智慧の目で見れば穢土も淨土も、凡夫も大菩薩もない、「爲法界體無礙故、如圓珠無方、如明鏡頓照」である。『華嚴經』が法藏の十宗判の圓明具德宗で言う「主伴具足無盡自在所顯法門」（T35: 116b）であるならば、至高の別教一乗でありながら、同時に無限の包容力を備えた大いなる同教一乗でもあると考えたい。そして今、多くの分断と衝突に揺れる現代の世界へ目を向けるとき、こうした柔軟性に富んだ包攝性は、李通玄が説くわれわれの心の力と脆弱性、そしてこの苦海の眞實の姿を智慧の目で平等に見つめな

がら「純是利他」の生き方を目ざして努力する姿勢と共に、  
今日を生きるわれわれにとっても示唆に富むものと評価できる  
のではないだろうか。



〔略号〕

T 大正新脩大藏經（大藏出版）

X 新纂大日本續藏經（國書刊行會）

印佛研 印度學佛教學研究（日本印度學佛教學會）

〔參考文獻〕

伊藤 眞 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. 「李通玄における往生淨土思想批判」（東  
アジア佛教研究 10。東アジア佛教研究  
會）

——— 2012C. 「『空・寂・淨』に滞るということ」（印  
佛研 61 (1)）

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）

——— 1985. 「李通玄の法華經觀」（印佛研 34 (1)）

木村清孝1992. 『中國華嚴思想史』（平樂寺書店）

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）

中嶋隆藏2010. 「士大夫の佛教受容」（『新アジア佛教史07 中國Ⅱ 隋唐：興隆・発展する佛教』。佼成出版社。第7章）

Faure, Bernard 2003. *Double Exposure: Cutting Across Buddhist and Western Discourses* (translated by Janet Lloyd. Stanford Univ. Press)

Park, Jin Y. 2012. "A Huayanist reading of the Lotus Sūtra" (*Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 35, No. 1-2, 2012(2013). IABS)

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）