

## 李通玄における『華嚴経』の善知識・安住地神の理解

伊藤 真

はじめに

『華嚴経』は冒頭で、仏成道の間であるマガダ国の菩提道場を舞台に、仏の説法の座に集まる無数の大衆を列挙するが、その中にはいわゆる天龍八部衆などに加え、主道場神、主城神、主夜神、主昼神、主山神、主河神、主水神、主方神など、多くの神々がいる。その中の一つが大地の神、主地神である。また、『華嚴経』の最終章「入法界品」も、シラーヴァステーの祇園精舎に無数の菩薩らが集った仏の説法の場面で始まるが、座を辞して南方へ向かい、莊嚴幢沙羅林の大塔廟にてみずから経を説く文殊菩薩にも、主水神ら多くのいわば自然神たちと共に主地神が随行している。続いて文殊菩薩の教えを受けた善財童子が比丘・比丘尼、在俗の男女、神々、観音や弥勒ら大菩薩たちなど五十余人の善知識を遍歴して教えを請うが、その一人として第三十番目に訪問するのが安住地神という大地の女神である。<sup>①</sup>この安住地神に重要な意義を見出したのが、『華嚴経』が説く菩薩道を賞揚した中国・唐代の居士、李通玄（六三五〜七三〇年頃）だった。<sup>②</sup>李通玄の解釈は、この女神が十住・十行・十廻向・十地・等覺・仏と次第する菩薩の修行階位中の第十廻向位を説くものとする当時の中国の華嚴思想における解釈に則っているが、

同時に、「入法界品」で直前に登場する善知識である大天とこの女神を中国古来の乾坤両神になぞらえて理解していたことも見逃せない。大天を乾神とし、安住地神を坤神とすることで、李通玄は中国固有思想の伝統になじみ深い形でこの大地の女神をとらえ、その結果、菩薩が探求し続けるべき智慧と慈悲とを円満に融会した存在として描き出したのである。

本論では、最初に『華嚴經』に登場する種々の自然神と安住地神の特徴を概観した上で、李通玄が中国固有思想を援用してこの大地の女神を理解し、菩薩道の核心を象徴する存在として描き出したことを浮き彫りにしたい。

一、『華嚴經』に登場する自然神たちと安住地神

一―一、「世主妙嚴品」の神々

『華嚴經』では、開経劈頭の「世主妙嚴品」で、仏の始成正覚の菩提道場を讚歎する中、そこに集う無数の菩薩たちのほかに、下記のような十九の部類一九〇名の神々と、続いて無数の天・龍・夜叉王らが会座の大衆として列挙される。

執金剛神、身衆神、足行神、道場神、主城神、主地神、主山神、主林神、主葉神、主稼神、主河神、主海神、  
 主水神、主火神、主風神、主空神、主方神、主夜神、主昼神 (八十華嚴、大正二〇、二中―三下)<sup>③</sup>  
 阿修羅王、迦樓羅王、緊那羅王、摩睺羅伽王、夜叉王、諸大龍王、鳩槃荼王、乾闥婆王、月天子、日天子、三  
 十三天王、夜摩天王、兜率陀天王、化樂天王、他化自在天王、大梵天王、光音天王、遍淨天王、広果天王、大  
 自在天王 (同、三下―五中)<sup>④</sup>

この内、阿修羅王ら二番目のグループは天龍八部衆の類だが、最初のグループは主として地水火風空などの自然の諸相を神格化した自然神と見ることができらる。本論の関心はこれらの神々、特に主地神にある。

『華嚴經』ではこうした諸神、諸天を列挙する中で、さらにそれぞれ十名の個々の名前が明示されるが、主夜神には普徳浄光、寂靜海音などの名前が見え、のちに「入法界品」で善財童子の善知識として登場する主夜神たちの名称とほぼ一致する。しかし普徳浄華主地神、堅福莊嚴主地神など主地神の名前は「入法界品」で善知識となる安住地神に一致するものはない。<sup>6)</sup>

#### 一一二、「入法界品」の神々

このような仏の説法の会座の大衆としての神々は、「入法界品」にも見える。まず同品冒頭近くで文殊菩薩が仏のもとに往詣したのち、莊嚴幢沙羅林の大塔廟で経を説くが、そこに随行する無数の菩薩たちとともに下記の諸神が挙げられている。

金剛神、身衆神、足行神、主地神、主水神、主火神、主風神、主方神、主夜神、主昼神、主空神、主海神、主山神、主城神

(八十華嚴、大正一〇、三三〇下)<sup>7)</sup>

ただし、ここでは各部類の神々の個々の名前は挙げられていない。また、善財童子は南方諸国へ善知識を訪問した後、やがて菩提道場へ戻ってきて神々に教えを請うてまわるが、その一人に喜目觀察衆生主夜神がいる。この夜神は仏の説法の会座に坐っているが、身体じゅうの毛孔から身雲を出すという神変を表し、その中に八部衆などと並び、「地神、水神、火神、風神、河神、海神、山神、樹神乃至昼夜、主方神等に相似の身雲」がある。<sup>8)</sup> さらに、第四十番目の善知識で、釈尊の妃であった瞿波夫人の前世譚において、過去世の勝日如来の成等正覚を聞きつけて集

まる八部衆などと共に地・風・火・水・河・海・山・樹・園・葉・城の神々の姿がある。<sup>9)</sup>

これらを見ると、基本的に主地神を初めとして、主水神や主火神、あるいは主夜神などの自然の事物や現象が神格化された神々は、集団として集合的に登場している。そうした場面では、水や火や山河など自然界の具体的で代表的な諸要素を列挙して自然界全体を表現していると言え、澄観はこれらの神々について、「地神、水神、林神、山神は即ち器世間の主なり。天王、龍王、夜叉王等は即ち衆生世間の主なり。如来は即ち智正覺世間の主なり」としている。<sup>10)</sup>ただしこれらの神々は、単に物理的な自然環境を表すのではなく、毘盧遮那仏の説法に耳を傾けている大衆の一部である。すなわち天空や大地、山川草木、そして昼夜の光も闇も含めた神々が仏の説法の座に集うという場面を通じて、法界の理が森羅万象に遍満している様を描いていると言えるだろう。<sup>11)</sup>

ただしそれは主地神や主河神、主火神なり主方神なりが個々には意義を持たないということではない。陳永裕氏は、こうした神々が果たす役割について、法蔵の解釈に依りながら「龍神は上部に居し、法堂を莊嚴し、地神は下に居して仕え、維持する徳があり、樹神は中間に居し、建立する意味を持つている。……主夜神は暗闇の中で衆生を助け、導き、主昼神は正修、正時を示し、正法を信樂する徳がある」とする。そして神々がそれぞれの役割を持つて、如来の護衛神として誠実に任務を果たし、さらにその仏道上のはたらきとして「各神衆は善知識となり、華嚴法界で調和と包容の価値を示す役割を担っている」とも指摘する。<sup>12)</sup>

この点については、「世主妙嚴品」に登場する自然神の一つである風神が「勤めて我慢の心を散滅す」とされていることから、すでに木村清孝氏は『リグ・ヴェーダ』の時代にさかのぼれるこの風神は単に「仏菩薩の眷属あるいは護法神の一類」として仏教に受容されるに留まらず、「仏の活動を担い、仏の世界を現成するものとなっている」と指摘している。<sup>13)</sup>これは同じく「世主妙嚴品」で主薬神が「性は皆垢を離れ、仁慈もて物を祐く」、主水神が

「常に勤めて一切衆生を救護して利益を為す」、主方神が「普く光明を放ち、恒に十方を照らし、相統して絶えず」、そして主地神が「常に諸仏如来に親近し、同じく福業を修す」とされるなど、共に列挙される山や海などの自然神の神々についても同様である。<sup>(14)</sup>

このような個々の神々が持つはたらきにはまた、菩薩の修行を助け導く役割も含まれている。それを端的に示す例を「入法界品」の善知識の一人である善見比丘に見ることができる。この比丘は善財童子が訪問した際には林の中で天龍夜叉など多くの異類に囲まれて経行を修しており、その様子は次のように描かれている。

無量の天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、釈、梵、護世、人と非人は前後圍遶し、主方の神は方に随い廻転し其の前に引導し、足行の諸の神は宝蓮華を持して以て其の足を承け、無尽の光神は光を舒べ闇を破り、閻浮幢の林神は衆の雜華を雨ふらし、不動の蔵の地神は諸の宝蔵を現し、普き光明の虚空神は虚空を莊嚴し、徳を成就せる海神は摩尼宝を雨ふらし、無垢の蔵の須弥山神は頭頂礼敬し曲躬合掌し、無礙力の風神は妙なる香の華を雨ふらし、春和の主夜神は其の身を莊嚴し挙体投地し、常覺の主昼神は諸方を普く照らす摩尼幢を執り虚空に住在大光明を放てり。  
(八十華嚴、大正一〇、三四九下)<sup>(15)</sup>

すなわちここでは、方・足行・光・林・地・虚空・海・須弥山・風・夜・昼の各神々が善見比丘に方角を示し、足を支え、闇を照らし払い、辺りを莊嚴し、あるいは五体投地して礼拝するなどし、善見比丘の行道を支え、導いているのである。<sup>(16)</sup>

このように菩薩の修行を支え、導く神々の中で、特に大きな役割を担うのが「入法界品」において単独で善財童子の善知識となる自然神たち、すなわち安住地神と八人の主夜神、そして一人の林神である。<sup>(17)</sup> それは自然神たちが原則的に集団で登場するこの經典の説相からすれば異例とも言え、それだけにこれらの神々がなぜ、どのような役

割を担って登場しているのかが注目される。しかし本論ではこれら神々の内、李通玄の「入法界品」理解において大きな意義を担う安住地神およびその一つ前の善知識である大天に限って検討する<sup>(18)</sup>。安住地神は六十華嚴で道場安住地神と呼ばれているように、主地神であると同時に、仏の菩提道場を守護する主道場神の側面も併せ持つユニークな存在である。次に、『華嚴経』が描く安住地神について概観しておこう。

一―三、善財童子の善知識、安住地神

〔善知識の種類と神々〕

善財童子が遍歴して菩薩道について教えを請う五十余人の善知識たちは菩薩、比丘・比丘尼、長者、バラモン、王、遊女など実に多彩だが、その中で安住地神はどのような位置を占めているか簡単に確認しておきたい。

梶山雄一氏は梵本に依拠して善知識を次のように分類している。

菩薩五人、比丘五人、比丘尼一人、在家の男の仏教者（優婆塞）十人（長者三人、家長四人、商人二人、金細工師一人）、在家の女の仏教者（優婆夷）四人、神一人、女神十人、天の娘一人、婆羅門二人、仙人一人、遊行者一人、王二人、童師一人、童子三人、童女二人、船頭一人、遊女一人、ドラヴィダ人一人、さらに出家前の釈尊の妃の一人ゴーパールと釈尊の母マヤー夫人もいる<sup>(19)</sup>。

梶山氏の分類で神々の類に当たるのは、善財童子が第二十九番目に訪問する善知識である「神」の大天、第三十番目の安住地神以下、婆珊婆演底から大願精進力救護一切衆生に至る八名の主夜神と妙徳円満神（風毘尼林神）ら「女神」、そして「天の娘」の天主光童女である。

このような整理・分類は智儼や法蔵も行なっているが、李通玄には見られない<sup>(20)</sup>。しかし各善知識についての解釈

の中ではその居所や職業、性別といった種々の属性とその象徴的な意味合いについて、智儼や法蔵に比べて遙かに強いこだわりを示し、特に「女神」は慈悲の象徴として強調されている。例えば「安住地神は是れ女神なり」、「夜神は総て是れ女神なり」とされ、ほかの神々についても「凡そ是れ夜神、河神、海神、地神は総て是れ女神なり」、「主道場神、主城神、主地神等は総て是れ女神なり」と理解し、これらの神々が女神であることをくり返し明示している<sup>21</sup>。そして同時に、「此に云う地神は慈悲の円満なることを主る」、「主道場神、主城神、主地神等の如きは総て是れ女神なり。慈悲を明かさんが為の故に」と、女神が慈悲を象徴している点を併せてくり返し指摘しているのも特徴的である<sup>22</sup>。

#### 〔大地の女神、安住地神〕

善財童子が安住地神の前に訪ねる善知識の大天は、「此の閻浮提の摩竭提国の菩提場の中に主地神有り、其れを安住と名づく」と言い、善財に訪問を勧める。そこへ至ると安住ら百万の地神が善財童子を讃歎して迎え、大光明を放って三千大千世界を照らし出し、地を震撼させ、種々の宝物で荘嚴された世界では木々が葉をつけ、開花し、実を結び、地下から無数の財宝が涌出するなどの神変を現す。続いて安住地神は、善財童子に対し、あなたがこの場所で過去世からこれまでに積んできた善根の果報を見せようと言ひ、足で地を踏むと無数の宝蔵が地面から涌出する。そしてみずからは往古の世に「壊すことのできない智慧の蔵」（不可壊智慧蔵）という解脱の法門を体得したと言ひ、燃灯仏以来、長きにわたって諸々の菩薩を供養し守護すると同時に、その行や神変、説法の様子などを見て憶念し、みずからもこの法門を修習し、さらに無数の仏とその功德を目にできたことなどを述べる。最後に、次なる善知識の婆珊婆演底主夜神を訪れるよう善財童子に勧める<sup>23</sup>。

八十華嚴では主地神、地神、安住地神、安住神などの表記が見られるが、マガダ国の菩提道場にいる大地の神とされていることを受け、六十華嚴では安住地天、地神、安住天などのほかに道場地神、道場安住地神とも呼ばれている。<sup>(24)</sup>ただし現行の梵本では原語はいずれも「スターヴァラー」という(名の)プリティヴィー女神 (stīlavārā [nama] pṛithivi-devatā)、「つまり「不動(＝安住)」という(名の)大地の女神」である。<sup>(25)</sup>

このプリティヴィーという神は古代インドにルーツを持つ大地の女神である。矢吹慶輝氏によれば、地蔵菩薩の淵源ともなった古代インドの『リグ・ヴェーダ』の「比里底毗 *Prithivi*」即ち大地の擬人<sup>(26)</sup>であり、同じく地蔵菩薩の源流をこの神に求めた真鍋廣濟氏によれば、「印度婆羅門教の神話中の地天、地神」であり、「この古代の神は印度アーリヤ民族が持っていた神話中の最古の女神で、広大なるものという意義があり、希臘神話の地神と同様に大地を擬人化したものであつて……十二天の一つに数えられ、梵天が上方天空を守護するのに対して、地天は下方の大地を守護し、大地神女の名において財を蓄え、疾病を治し、怨敵を降伏する時に招請する女神として信仰せられた<sup>(27)</sup>」とする。小林圓照氏もこの神が『リグ・ヴェーダ』にまで遡ることを指摘し、その天地両神の讃歌では「広く拡がり、偉大にして尽きることなき父(天)と母(地)は万物を保護する」(二卷・一六〇)とされ、「数世紀のちのガンジス河上流域では……『プーミー(生み出す者)』として具象化され、『アタルヴァ・ヴェーダ』の大地の歌を生んだと述べている。<sup>(28)</sup>なお、ワン・トウ・タン氏は地蔵菩薩の起源について、古代インドのプリティヴィーが日、月、天(虚空)、地などからなる占星術と関連した宇宙観を担う神格の集団の一部となり、中央アジアで神格として独立して信仰されるようになった可能性を指摘している。<sup>(29)</sup>

安住地神のこうしたルーツを見ると、生命を育む大地を神格化したインドの太古の神は、さまざまな形で仏教に流れ込んだことがわかる。一方では大地の女神という元来の特質を比較的よく保存した形で主地神や不動地神と



して『華嚴經』に受け継がれ、他方では、日・月、天・地などのコスモロジーを採り入れた十二天や、さらに神格として発展したものと地蔵菩薩などへと変容していったことになる。<sup>30)</sup>

一方でこの女神は、仏伝の中にも見ることが出来る。真鍋氏は「元来の地天は、仏教においては釈迦の御用者、帰依者として阿含時代に現れ」たとし、梶山雄一氏は安住地神について「この『大地の女神スターヴァラー』は、釈尊の菩提道場での成道を目撃した大地神を一般化したものであろう」と指摘する。<sup>31)</sup> すなわち成道を得た釈尊が悪魔マールによってその正当性を証明せよと詰問された際、大地に手を触れると地面から涌出して証人となった、仏伝に語られる地神であり、例えば『仏本行集経』『菩薩降魔品』など、さまざまな形で種々の仏伝に登場する。<sup>32)</sup>

『華嚴經』でも、安住地神以外にもこうした菩提道場の守護神としての地神の姿が受け継がれている跡を見ることが出来る。「世主妙嚴品」で普賢菩薩らと共に偈頌を説く菩薩たちの中で、仏の威神力を受けて「普く一切の道場衆の海を觀て」、往昔の仏が菩提を修した道場とその師子座を讚歎する菩薩が十人いる。その一人である雷音菩薩は偈の中で、菩提樹下の仏座の莊嚴の様子を讚歎したのに続き、「地神歡喜して踊躍し、刹那に示現し尽きること有ること無し。……時に随い示現するに各差別あり、地神は此れを以て供養と為す。」などと詠う。<sup>33)</sup> 続く衆宝光明髻菩薩も菩提道場における仏の神変を語り、「其の地及び菩提樹は、遞いに光音を発して演説」し、「尽く微妙なる法を演べる音を吐く。是くの如きは地神の現す所なり」と詠う。ここには菩提道場で仏の身近にあつて、その修行の徳を讚歎し供養する地神の姿がある。右の両偈にはほかの種々の自然神たちは詠われない。唯一の例外は道場の「地」と交互に光と音を発して演説する「菩提樹」で、右の両菩薩と共に偈頌を説く百目蓮華髻菩薩も「菩提樹神」について詠う。<sup>34)</sup> 法蔵は安住地神（六十華嚴では道場安住地神）について説明する中で、「道場を守る神に、道場樹神有り、道場地神有り」としている。<sup>35)</sup> このように地神には、古く仏伝の中に登場し、釈尊の成道の証しを立

てた菩提道場の守護神たる大地の神の姿が受け継がれていると言えるだろう。

以上見てきたように、太古のインドにまで遡る大地の女神の系譜に連なる主地神は、『華嚴經』では二つの顔を持つているようである。一方では、護教神として主夜神や主水神など種々の自然神たちと共に、自然界の森羅万象（法界における自然的な事物・現象とそのはたらき）を象徴する集団の一員として登場し、仏法護持のみならず、みずからも仏道を歩む菩薩衆の一つとなり、また、菩薩の修行を導く役割も担っている。他方、安住地神は、仏成道の証明者として仏伝に採り入れられた大地の女神の姿を受け継ぎ、菩提道場を守護する大地の女神として、菩薩を導くために単独ではたらく善知識として活躍するのである。

ではそのように変容を経てきた地神の一人である安住地神は、中国の華嚴思想においてはどのように解釈されるのだろうか。次に法蔵らの解釈も参照しながら、より個性的な意味づけを与えたいと言うべき李通玄の解釈を中心に見ていきたい。

## 二、李通玄による『華嚴經』の神々と安住地神の理解

唐代の中国、現在の山西省五台山の付近に生きた李通玄は、みずから独り『華嚴經』を研究し、おそらくは禪定を実修し、『新華嚴經論』『略釈新華嚴經修行次第決疑論』『解迷頓智成悲十明論』などを著した。<sup>36</sup>『華嚴經』が説く菩薩道を賞揚した、在俗の華嚴の行者であった。その『華嚴經』の解釈はしばしば「実践的」と評されてきたが、それは周知のように、善財童子の求法遍歴を語る「入法界品」こそがこの經典の正宗分であると李通玄が見ていた

ことにも大きく起因する。<sup>38</sup> また、李通玄の思想の特徴として、中国固有の思想の影響が色濃いことがすでに指摘されているが、さらに「入法界品」の善知識たちの解釈では、出家者と俗人を峻別し、女性を重視するなど、善知識の属性に大きな意味づけを与え、そして十行や十地のみならず菩薩の行位の全段階にわたって十波羅蜜との極めて密接な対応を読み込むといった、独自の視点から理解するのも大きな特徴である。<sup>40</sup> そしてそれが彼の華嚴思想に、世俗における利他行の実修を重視するという具体性を与えている。そうした善知識らに対する解釈の特徴のいくつかは、諸々の自然神や安住地神の場合にも見られ、結果として安住地神を菩薩の修行道における重要な到達点・転回点を象徴する存在として評価することになっている。

## 二一、<sup>1</sup>「世主妙嚴品」の神々の理解

〔神々と菩薩の行位〕

まず、『華嚴経』冒頭の「世主妙嚴品」で集合的に登場する自然神たちを李通玄がどのように解釈しているかを見ておこう。それは李通玄の「入法界品」の善知識たちに対する解釈のパターンを先取りするものであり、智儼にも法蔵にも見られない李通玄独自のアイディアである。<sup>41</sup>

李通玄は説法の会座に集う大衆として列挙される諸菩薩や諸神、諸天をすべて十信、十住、十行、十廻向、十地、十一地（等覚）という菩薩の修行階位および対応する十波羅蜜の各徳目とに配当する。すなわち「世主妙嚴品」の冒頭に登場する普賢菩薩らを十信位に相当する「現果成因生信分」とした上で、続いて順次登場する海月光大明菩薩ら十人の菩薩以下、執金剛神を初めとする（十名ずつの）神々や天王らを次のように説明する。

海月光大明菩薩ら菩薩衆と執金剛神から主薬神までの十衆の諸神——十住の因果を明かす。

主稼神から主昼神までの十衆の諸神——十行利生の法門の因果を明かす。

阿修羅王から日天子までの十衆——十廻向利生の法門の因果を明かす。

三十三天王から大自在天の十天王——十地利生の法門の因果を明かす。〔新論〕、大正三六、七八〇下―七八一上〕すなわち諸菩薩、諸神、諸天らを十種類ずつのグループに区切り、それぞれのグループを十住、十行、十廻向、十地の行位を割り当てている。さらにその上で、各グループ内の諸菩薩、諸神、諸天らの各部類を初住、第二住、第三住……第十住、第一行、第二行……という十段階およびそれに対応して檀（布施）、戒（持戒）、忍（忍辱）、精進、禪（禅定）、智慧、方便、願、力、智の十波羅蜜の内の一つを各々に充てる。最終的に、最後に登場する普賢菩薩ら十名の菩薩を十一地（等覺）に充て、さらに初住、第二住などの十名の神々の各々にも十波羅蜜の一つを充てている。<sup>43</sup> 特異な解釈ではあるが、李通玄が菩薩の修行の階梯を重視していたことが読み取れる。

〔無為・無形にして万有を救う神々〕

次に、「世主妙嚴品」に登場する神々の中で、十住の中の第七住を表すとされる主地神と、「入法界品」の安住地神と同様に十廻向位を表すとされる日天子の解釈を見てみたい。まず前者について李通玄は次のように言う。

主地神は第七不退住を主る。方便波羅蜜の中の十波羅蜜なるが故に、各十箇の神名を以て之に配す。此れ法身を以て地の体と為す。能く万行を生ず。理と智と慈悲を以て神性と為す。退動する所無きが故に。大悲は地の万有を養うが如くなるが故に。

〔新論〕、大正三六、七八六下〕

ここで主地神らは「理と智と慈悲を以て神性と為す」とされているが、智と慈悲を併せ持つ点、また大地の象徴性から「万有を養う」として大悲が強調されている点でも後に見るように安住地神と共通している。

次に「入法界品」における安住地神と同様に、「世主妙嚴品」において十廻向中の第十「入法界無量廻向」(または「等法界無量廻向」)を主ることになる日天子について見ると、李通玄は次のように説く。

第十入法界無量廻向は、日天子を以て事に託し之を表す。十廻向中の智波羅蜜は、日の空に處し、下に臨んで万有を照らす<sup>4</sup>が如くなることを明かす。…中に於て十の日天子は智波羅蜜中の十波羅蜜を明かす。一一名義に隨<sup>4</sup>之を配す。常に智波羅蜜を以て体と為す。

(同、七九二下)

是くの如き日月天子は、皆十廻向の成大悲願行之門を表す。悲智は無依にして常に法空を以て体と為すことを明かす。根に隨い普く照らし、所為有ること無く、任無功の智日は万有に弥ひて成益す。

(同、七九二下)

ここでは先に日天子の説明中に「下に臨んで万有を照らす」とあつたように、日月天子の慈悲と智は「万有」を普く照らし利益するとしている。ただし「悲智は無依にして常に法空を以て体と為す」と言うとおろ、その智も慈悲もあくまでも「体」としては「空」である。李通玄はこれら天や神について次のように言う。

已上の神天之位は、但だ利生の門の中に事に託して法を表し、解をして易すからしめんが故なるのみ。如如として来たりて実として牛王、龍王、象王に非ず。「事に」託して之を表し解を生ぜしむるを以ての故に。得道の處に望むれば、其の智は無形、無為にして而も能く万有を知る。即ち神と為す也。…通化無方なるを以て福は群品に過ぐ。

(同、七九五下)

つまり神や天とは言うが、それは事相に仮託して仏法を開顯し、衆生の理解を助けるためであつて、実は「無形、無為」の智によつて「万有」を知るはたらきを指している、衆生を教化するそのはたらきは「無方」であり、優れた福德をもたらすという。李通玄は執金剛神乃至主薬神ら十住位の神々の説明の中でも「鬼神之神に非ず。若し自心もて理に達し妄と合せざれば、其の智は自ら神なり。不為、不思にして而も智は善く万有に通ずるが故に」とし

ている。<sup>(45)</sup> この点では「理と智と慈悲を神性と為す」という主地神の理解も同様であり、李通玄は理にかなう智（および慈悲）の無為、無形、無依、不為、不思なるはたらきを「神」とするという点をくり返し力説している。

〔李通玄の神々の解釈と中国固有思想〕

さて、ここまで李通玄における「神」の概念を見てきたが、「無為、無形、無方」にして万有に通じるといった言説から、一見して中国固有思想の響きを感じ取れる。李通玄の思想における中国固有思想の影響はすでに先学によって指摘されているとおりである。<sup>(46)</sup>

小島岱山氏は李通玄が方位の解釈においても、『老子』第四十一章の「大象無形」（李通玄の表現では「大像無方」）「大方無隅」などを援用することを指摘しているが、この「無方」の概念は神々の理解にも見られ、その淵源は『周易』にたどることができる。李通玄は「已上の神天之位は……通化無方なるを以て福は群品に過ぐ」としていたが、こうした神々の「無方」なるはたらきについては、『周易』繫辞上伝に（易は）「昼夜の道を通じて知る。故に神は無方にして易は無体なり」とあるのを想起させる。<sup>(48)</sup> これを本田濟氏は「易は幽明、死生、鬼神の道すべてを通じて、その秘密を知る。易とはかかる大きなものであるが故に、易のなかに潜む神（天地の神）は、一定の場所をもたず、到るところに徧在し、その神の作用である易の変化は一定の形体をもたない」と解釈している。<sup>(49)</sup> ここでは神が万象の生成変化を現し出すこと無方であるという、いわば「事」に潜む「理」の徧在を言うのだろうが、李通玄における神は「理」の徧在を照らし出す智のはたらきの徧在を象徴すると言えるだろう。

李通玄における神々の理解には、このように『老子』『周易』など、中国固有思想の影響が色濃く見られる。ただし、それは人が通常考えているような「鬼神之神に非ず」であって、あくまでも智において「空」の「理」に徹

底しながらなお「事」において万有を化益するはたらきを持つのである。<sup>50</sup>そして理、智、さらには慈悲の目で見れば、「一切諸仏と衆生は平等にして、無相、自体清淨、法身の妙理もて体と為す」ものとして映り、「法界の總相は、一物として是れ仏ならざる無し。一一の塵中に無尽の仏有るが為の故に」と、「事」の世界が（徹底した「空」の「理」を通り抜けることによって）改めて大いに肯定されてくるのである。

## 二二、「入法界品」の安住地神の理解

右に見てきたような神々と行位の関連、『周易』など中国固有思想の利用、そして智慧の重視は、「入法界品」の善知識の一人、安住地神の解釈にも見ることができ。次にこの女神に関する李通玄の解釈を考察していこう。

### 〔李通玄による安住地神の基本的解釈〕

安住地神に関する李通玄の解釈は、まず善財童子がマガダ国の菩提道場へ安住地神を訪ねるよう大天から勧められたという点から始まる。ほかの善知識が前の善知識の居所の南方に居るのに対し、ここでは方位が示されていない。李通玄はこの点から説き起し、続いて安住地神の名称の解釈を述べる。ここには李通玄による安住地神の解釈の基本的な諸要素を見ることができ。

問うて曰く。何故に南方と云わず、閻浮提摩竭提国の菩提場の中に地神の安住と名づくる者有りと云うか。答えて曰く。此れ十住中の第十灌頂住に同じ。かの解脱を廻らし生死に入り、智と大慈悲に随い衆生を饒益すること悉く円満ならしむるが故に、但だ閻浮提と云うのみにして、別して偏して求むること無し。此れは等法界廻向の法なるを以ての故に。又、菩提場の主地神とは是れ總攝の義なるが故に。十地は此の様式に倣う。……

菩提場の主地神とは、前に以て天神は智の円満なることを主り、此に云う地神は慈悲の円満なることを主るとを明かす。地の能く万有を荷負し、衆生を長養することを表すが故に、以て慈悲を表す。下生に處するとは、諸の法門は衆生を育載、荷負し、皆生死の苦を離れしむるが故に、地神を以て之を表す。亦た地神は是れ此の位は菩薩の主持なることを明かす。即ち是此に地神と号すなり。大悲厚く万物を載せることを明かす。菩提場の中とは、此の位は菩提と理と智と慈と悲の五法を会して一と為し、皆円満なるが故に。名の安住神とは、此の五法に於いて斉しく円かにして傾動する所無きが故に。

（『新論』、大正三六、九八四上―中）

ここで李通玄がまず問題にしている南方という方位については、智儼や法蔵も意味づけを行い、李通玄も『周易』を使いながら強い関心を示している。<sup>52)</sup>次に、安住地神は菩薩の行位中の第十廻向（等法界無量廻向）を表すとされるが、これは周知のとおり文殊菩薩一人を十信位の善知識、以下、徳雲比丘を初発心住として善知識一人ひとりに十住、十行、十廻向、十地、等覚と、行位を配当する結果であり、各行位の意味内容や位置づけなどの解釈面はともかく、構造としては智儼、法蔵、さらにはそれ以前からの伝統的な解釈に則ったものである。<sup>53)</sup>

では李通玄の独自性はどこにあるか。ここでは「世主妙嚴品」の神々の解釈とも通底する次の三点を挙げたい。第一に、「慈悲が円満」であり、「大悲厚く」「衆生を長養」することを表すとして、李通玄がこの大地の女神の慈悲を強調している点。これは「世主妙嚴品」の主地神の解釈とも呼応する。<sup>54)</sup>第二に、「地の能く万有を荷負し」「衆生を育載、荷負し」「万物を載せる」などと、中国古来の「天覆地載」の思想から大地の女神を理解している点。そして第三に、地神というのはこの位（第十等法界無量廻向）が菩薩の「総摂」「主持」（＝主宰者・維持管理者）であることを明かすのだ、としている点である。以下、これらの点について李通玄の理解を検討していく。



〔慈悲の女神としての安住地神〕

主地神が慈悲を表すのは、一つには大地が万物を育むことから連想されるが、さらには女性ということが関連する。先の引用箇所では安住地神の性別には言及されていないが、すでに見たように、「世主妙嚴品」の主城神の解釈の中で「主道場神、主城神、主地神等は皆女神であるが、慈悲を明かすためである」と李通玄が解釈していたことと、「十廻向品」の第十等法界無量廻向位の解釈の中で「安住地神は是れ女神なり」としていたことを思い起したい。<sup>(55)</sup>つまり李通玄によれば安住地神の大きな特徴は、主地神⇨女神⇨慈悲ということになる。

李通玄の独自の理解は、「天覆地載」の思想から安住地神を解釈する点にも見られる。そしてこれは、直前の善知識である大天と対比して安住地神をとらえるという全く独自の解釈方法とも密接に関わっている。その結果、中国固有思想を援用して女性性と慈悲について解釈することになり、それはまた、慈悲と智慧の関係、そして李通玄が構想していた菩薩の修行の道程の根本にも関わってくるのである。次にこの点について見よう。

〔大天と安住地神の解釈と中国固有思想〕

大天と安住地神をセットで理解することは、李通玄の解釈の大きな特徴と言える。李通玄は第九廻向位の善知識が大天で、第十廻向位のそれが地神であることについて、

以て此の二位は、此の十廻向位の智の極まりと智の終わりとを和会することを明かす。天神は法空妙智の極まりを表す。地神は大慈悲王の極まりを表す。厚く万物を載せ、含生を育むが故に。

（『新論』、大正三六、八六五下）

とする。大天も安住地神もともに神であるが、ここでは男神である大天が神の智の側面を、大地の女神である安住

地神が万物の生命を育む慈悲の面を象徴している、という鮮明な図式が描かれている。「厚載万物」と、ここにも天覆地載の思想が見られるが、さらに、第九廻向位の善知識である大天について、李通玄は次のように言う。

問うて曰く。何の故に此の位に大天神を見るや。〔答えて曰く〕第九無縛無著解脱廻向の智の淨なるは天と為すことを明かさんが為なり。其れ智は無依、不為、不思にして而も恒に万有に応ず。故に天神と号す。即ち是れ此界の乾坤是れなり。……乾を以て天門と為す。淨なる無垢智を以て衆法を現すが故に。(同、九八三下)

ここでは前と同様に智が強調されていると共に、天の神を乾坤という中国固有の神の觀念を用いて解釈している。また、「無依、不為、不思」にして「万有に応ず」という表現は、すでに見てきた神々の特徴の繰り返しであり、

『周易』の「易は無思なり、無為なり」などを想起させることは小島岱山氏もこの一節を挙げて指摘している。<sup>(56)</sup>そこで天の神の乾坤とくれば、当然ながら対になるのが坤神すなわち地の神であり、これは男女にも対応するから、乾坤になぞらえた大天の解釈は、次の安住地神を坤神と見る解釈につながることは明らかだろう。李通玄は「十廻向品」の第十廻向位の説明の中で「安住地神は是れ女神なり。此れ坤神」とする。<sup>(58)</sup>そしてこうした中国に伝統的な天地⇨乾坤、天の神・地の神⇨乾坤両神という觀念を通して大天と安住地神を読み解くその語り口は、『決疑論』を見ると一層明らかである。

前の天神は根本清淨の智を著し、地神の安住と名づくるは智の中の慈悲の体を表す。天神は天の中の宝蔵を出だし、地神は地の中の宝蔵を出だす。……天神は是れ智の妙用、地神は是れ智慈の恒寂なるなり。用にして而も恒に寂なるが故に。安住不動と名づくるは、天は動、地は静なるを以て、以て名を設くるなり。……天は覆と為し、地は載と為す。含養の道は此の智悲円満の法を出でず。……天地は無私にして而も万物成じ、大道は無私にして万神済す。為さずして成じ、而して十方の大功を成ず。作さずして作す。然も作は法界に遍周す。

……以て修行者の智の天に合すれば天は且に清からんとし、悲の地に合すれば柔和にして含生を育む……無為、無作の慈悲は任用に衆生界を満たす。福感自ら彰かなり。

(『決疑論』、大正三六、一〇三九下—一〇四〇上)

ここでは「天地・大道無私」、「不為而成」、「不作而作」、安住地神については「柔和」など『老子』を思わせるキーワードも多用され、また天動地静、天覆地載といった中国の古典的な乾坤のイメージが明確に大天と安住地神に投影され、それがさらに智慧と慈悲とに対応している。と同時に安住地神は、「智の中の慈悲の体」として大天が象徴する智のはたらきを支えると同時に、「悲の地に合すれば柔和にして含生を育む」とされるように、みずからも慈悲を「体」としたはたらき(「用」)を発揮すると見るべきだろう。「地神は是れ智慧の恒寂」でありながら「用にして而も恒に寂」であるとして、寂静の極みでありながら大いなるはたらきを持つていとされる。これらも『周易』の坤神のイメージに通じる。『周易』上経「坤」の項には、

坤は至柔にして、動くや剛なり。至静にして、徳方なり。後るれば主を得て常あり。万物を含んで、化は光とある。「天を承けて」地のはたらきがある点でも、大天のあとに安住地神が来るという順序に対応する。(『周易』、七〇頁)

ただし「含養の道は此の智慧円満の法を出でず」と言うように、智と慈悲が大天と安住地神によって象徴されて並列または順列的に並んでいるのではなく、地神は「智の中の慈悲の体を表す」のであり、「智慧が恒寂」であるときれるとおり、安住地神が象徴する慈悲はあくまでも智と一体であり、「用」としての智のはたらきを「体」として支えつつ、その「智」に立脚して大いなるはたらきを生み出す慈悲である。第九廻向位では大天が象徴する智(のはたらき)が成就されるが、第十廻向位は、ひるがえってその智のはたらきに対して慈悲の完成を見るというよりは、智と慈悲の融会が成就されることになる。李通玄は

前の天神は智を表し、此の地神は悲を表す。二位会融して以て一位を成ず。含生を養うの、徳化の門を成ず。

(『新論』、大正三六、八六六下)

とも言っている。智を象徴する大天と慈悲を象徴する安住地神の二神が一对としてこの十廻向位を完成させると見ているのである。本節の冒頭の『新論』の引用にもあったとおり、李通玄は安住地神について「かの解脱を廻らし生死に入り、智と大慈悲に隨い衆生を饒益すること悉く円満ならしむる」とも言っていた<sup>60)</sup>。したがって安住地神は慈悲の象徴ではあるが、同時にはそれは智慧円満の象徴でなければならない。そうであればこそ、柔和とされている慈悲も、「坤は至柔にして、動くや剛なり」と『周易』に言うとおり、大いなるはたらきを發揮することができるのである。今度は「用」たる「慈悲」が「智」を「体」としてはたらき、ここに「体用」そして「智慧」が円かに融会されて力を發揮する境地に至ると言えるだろう。すなわち「智終わり悲満じて任無功なるを以て神用の含養すること遍周す<sup>60)</sup>」ということになる。

〔智慧円融の第十等法界無量廻向位〕

このように第九廻向位と第十廻向位は、李通玄においては乾神たる大天が表す智と、坤神たる安住地神が表す智と一体の慈悲とを修する行位であるが、次に改めて十廻向という行位の意味づけを考えてみたい。李通玄は言う。

十廻向位の中の如きは、前の二位は出俗の心多く、大悲の行の劣なることを明かす。まさに十住初心所得の諸仏の智慧と、十行の中の出世の行門とを以て、俗に處し、生を利するが故に、廻向と名づく。

(『新論』、大正三六、八五六下)

前の十住、十行の自ら解脱の心を修すること多きを廻らし、生死に同じ、生死と涅槃とを調和せしむ。

〔決疑論〕、大正三六、一〇三五下）

ここで言う「出俗の心」「出世の行門」「解脱の心」は李通玄がくり返し戒めるもので、この苦海たる俗世を離れて悟りの世界やどこかの世ならざる浄土などを求めることをくり返し批判する。<sup>(61)</sup>

しかし、十住や十行の段階でも当然ながら智慧ばかりでなく慈悲も求めているはずである。実際、第十灌頂住では「智により慈悲を行じ世と同じて行じ、以て染習無し」という智慧円満なる智波羅蜜を得るし、十行位でも第十真実行の段階で「大智大慈悲及び一切智海を成ず」としている。<sup>(62)</sup> 十住でも十行でも、その十段階の修行を成就すれば、〔第六般若波羅蜜の段階までの「出世」の「空慧」を超えて〕生死の苦海に處する大智（「妙慧」と大慈悲の境地へと進むと言っている。ただ、その上で李通玄は、十住、十行の修行でもなお「出俗の心」「出世の行門」が多く残ると主張する。「入法界品」において十住、十行の初位を表す善知識がそれぞれ徳雲と善見という比丘であるのに対し、十廻向の初めは青蓮華という長者（俗人）であるが、李通玄はこれを右の主張の根拠とする。<sup>(63)</sup> さらに、以て前の兩位の迎仏の衆は但だ諸の天衆有り、天女の衆無し。以て但だ出世間の智慧と慈悲を得るを表す。未だ生死に入り同行利生する慈悲を得ず。是の義を以ての故に、天女の有ること無し。此の十廻向位の中は全く生死に入る大慈悲行なり。諸の天女、龍神八部、無量の大衆、皆悉く具足す。

〔決疑論〕、大正三六、一〇一七下）

としている。これは「十住品」への導入となる「昇須弥山頂品」、「十行品」への導入となる「昇夜摩天宮品」、そして「十廻向品」への導入となる「昇兜率天宮品」の冒頭で、それぞれ仏を迎える天衆が列挙されることに對するコメントである。すなわち「昇兜率天宮品」の冒頭に、それぞれ百万億の菩薩、諸天王、龍王、夜叉王などが多数列挙される中、「百万億天女、専心に供養す」との記述があるにすぎないのだが、「昇須弥山頂品」と「昇夜摩天宮

品」では天女は含まれておらず、「昇兜率天宮品」のみに登場するその天女たちがこの十廻向における大慈悲を象徴していると、李通玄は見たのである。<sup>(64)</sup>

こうして十住、十行と修行を進める中で、繰り返し十波羅蜜を修習しながら智慧と慈悲を深めていき、十廻向の第十等法界無量廻向へと至り、大天が象徴する智慧と安住地神が象徴する慈悲が（安住地神の中で）調和、融会され、「無為無作の智慧は任用に衆生界を満たす」ことになるわけである。そしてこの第十廻向位の善知識である安住地神について李通玄は

菩提場の主地神とは是れ総撰の義なるが故に。十地は此の様式に倣う。（『新論』、大正三六、九八四上）

已下は皆十廻向の中の法の様に依り、成満すれば等覚位に至る。（『決疑論』、大正三六、一〇四〇中）

と言うのである。この点は先に李通玄の安住地神の理解に関して指摘した第三の顕著な特徴、すなわち第十廻向位の善知識たる安住地神を菩薩の「総撰」「主持」としていた点と呼応する。つまり主地神が表す大地の無尽の包含性をこの第十廻向位に読み込み、この行位における菩薩を「総撰」「主持」とし、以後の十地、十一地（等覚）はこの第十廻向位をモデルとし、ベースとするという。そしてそれはや出世間的なる智慧や慈悲を追い求めることのない修行の段階へと進んで行く十地、十一地（等覚）は、「廻向法の如く大悲を長養」する道であり、だからこそ「入法界品」の善知識たちは、十地の段階では八人の夜の女神、一人の林の女神、そして釈尊の在俗時の妻の瞿波夫人と、すべて「女を以て之を表す」というのである。<sup>(65)</sup>

このように李通玄の行位論は、みずからの悟り、空慧、出世の心ばかりをもつばら求めることをくり返し戒め、空慧をもって生死の苦海に入って衆生と共に歩み、ついに智慧円満なる（十波羅蜜の第十）智波羅蜜を体得することを説いてやまない。出世間的なる智を乗り越えた俗世間における智慧の会融を、これほどまでに鮮明な図式で強

調するのは李通玄の華嚴思想の大きな特徴と云うべきではないだろうか。<sup>(66)</sup>

以上、「入法界品」の善知識の安住地神について、李通玄の解釈の特徴を見てきた。李通玄によれば、住、行、向、地、等覺という菩薩の五位の修行の道程から言えばまだ終極ではないが、智と慈悲をくり返し修行してきた菩薩にとつて、重大な転回点であり到達点となるのが十廻向の第十段階、すなわち等法界無量廻向の位ということになる。そして出世間と俗世間の智慧の融会をついに実現するこの極めて重要な行位を象徴しているのが、仏の菩提道場の守護神であり、大地の女神であり、天覆地載なる乾坤両神の智と慈悲を包含し、それらが静にして剛にはたらく、安住地神なのである。

#### 終わりに

これまで『華嚴経』に登場する神々を主地神や主夜神ら自然神を中心に見てきたが、本論ではこれらの神々は『華嚴経』中に二通りの仕方で開催していることを指摘した。自然神らは主として冒頭の「世主妙嚴品」と末尾の「入法界品」で活躍するが、前者では地・水・火・風・昼・夜・林などの神々が集団として登場し、自然界の事物や現象を全体として人格化したものとして描かれ、後者では天の神格化である大天と大地および菩提道場の女神たる安住地神、そして夜と林の女神たちが善財童子の善知識としてそれぞれ独立した存在として役割を演じていることを見た。『華嚴経』自体に即してみれば、集団として登場する自然神らは、澄観が言うように器世間すなわち自然環境の総体を表し、また、法界という華嚴の世界観に沿って言えば、陳永裕氏が指摘するように、「華嚴法界で

調和と包容の価値を示す役割を担っている」と見ることができらう。そして「入法界品」ではそうした森羅万象が、善知識として具体的に菩薩の修行を導くという、より積極的な役割を担っている姿が描かれていると言える。その一人である安住地神は太古のインドの大地の女神に源を持つが、この太古の大地の女神がさまざまな形で仏教に、そして『華嚴経』に採り入れられてきた点も確認した。

これに対し、李通玄は「世主妙嚴品」の大衆の中の自然神らに対しても、「入法界品」の善知識の神々に対して、独自の解釈を施していた。前者については菩薩衆や天龍八部衆らと共に、住・行・向・地・等覺の五位の菩薩の行位と、各行位に対応する十波羅蜜を配当し、開経劈頭からこの經典の意図が菩薩の行道を開顯することにあるとの自らの解釈を鮮明に打ち出した。後者については本論では大天と安住地神について見たが、李通玄は中国固有思想の無為、無作、無方、柔和といった性質・徳目を援用するとともに、『周易』の乾坤兩神になぞらえ、天覆地載、天動地静といった中国の伝統的な天地の理解を導入し、大天を智の、安住地神を智慧融会の象徴とし解釈していた。同時に、「入法界品」の各善知識を菩薩の五位の行道に配当するという中国の華嚴思想の伝統に則り安住地神を第十廻向位の善知識としたことと合わせ、十住、十行を通じて菩薩が行じてきた智慧と慈悲が第十等法界無量廻向において円満に融会され、恒寂にして自在なたらきをするという解釈が鮮明になった。第十廻向位を菩薩の境地の一つの極まり、すなわちその後の十地、等覺が障りなく展開していくためのモデルとして、ベースとして重視する李通玄の菩薩道の見方は、大天と安住地神を乾坤兩神とするという理解とみごとに合致したと言えるだろう。李通玄は十廻向以降の菩薩の行道について「一に安住地神が「行じる」所の智慧の行に依る」とし、<sup>(67)</sup> 続いて次のように述べている。

世間に處すと雖も、淨なる蓮花の如し。水に處して汚れず、菡萏（かんだん）を開敷すれば色香第一なり。菩



薩は世に處して、大悲の行の花の開敷すれば功德第一なり。

(『新論』、大正三六、九八五上)

安住地神が象徴する菩薩の大悲の行に喩えられている「菡萏」とは、蓮の花、またはそのつぼみを言う。ふくよかな美人に喩えることもあるという<sup>68)</sup>。かつて菩提道場にて釈尊の成道を証明したインド太古の大地の女神は、『華嚴經』の安住地神となり、千年の時と万里の地を経た唐代の中国で、あくまでもこの俗世間にありながら行の道を歩む菩薩たちにとつての、そして在俗の華嚴の行者であった李通玄にとつても、一つの到達すべき理想の姿を見せる善知識になったと言えるのではないだろうか。

(参考文献)

・略号

大正 『大正新脩大藏經』(大藏出版)

新纂統藏 『已新纂大日本統藏經』(国書刊行会)

印仏研 『印度学仏教学研究』(日本印度学仏教学会)

・經典、經論

六十華嚴 晋・仏駄跋陀羅訳、『大方広仏華嚴經』(大正九)

八十華嚴 唐・実叉難陀訳、『大方広仏華嚴經』(大正十)

Gv. *Gaṇḍavyūhaśāstra* (P.L. Vaidya 校訂) Buddhist Sanskrit Texts No. 5, Darbhanga, 1960)

周易 (本田濟編著、『朝日選書中国古典選 易』、朝日新聞社、一九九七)

李通玄における『華嚴經』の善知識・安住地神の理解

新論 李通玄撰、『新華嚴經論』(大正三六)

決疑論 李通玄撰、『略釈新華嚴經修行次第決疑論』(同右)

搜玄記 智徹述、『大方広仏華嚴經搜玄分齊通智方軌』(大正三五)

探玄記 法藏述、『華嚴經探玄記』(同右)

華嚴經疏 澄觀撰、『大方広仏華嚴經疏』(同右)

演義鈔 澄觀述、『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』(大正三六)

・研究書、論文

伊藤 真 [二〇〇九] 「李通玄における『華嚴經』「入法界品」十住位の善知識たちの理解」(印仏研五十七・二)

———— [二〇一二] 「李通玄における往生浄土思想批判」(東アジア仏教研究一〇)

———— [二〇一二B] 「伝記資料における李通玄のイメージ」(仏教大学院紀要文学研究科篇四〇)

———— [二〇一三] 「空・寂・浄に滞る」ということ」(印仏研六十一・一)

稲岡智賢 [二九八二] 「李通玄の伝記について」(佛教学セミナー三四)

梶山雄一 [二九九四] 『華嚴經入法界品 さとりへの遍歴』(上・下)(梶山雄一監修、中央公論社)

木村清孝 [二九七四] 「李通玄の「風神」理解」(印仏研二二・二)

———— [二九九二] 『中国華嚴思想史』(平楽寺書店)

小島岱山 [二九八六] 「李通玄における文殊菩薩の思想と周易思想との交流」(印仏研三五・一)

———— [二九九二] 「新たなる中国華嚴思想史」(華嚴学研究三)

——— [一九九七] 「李通玄における老易蔽一致の華嚴思想とその影響」(印仏研四五―二)

小林圓照 [二〇一五] 「善財童子の求道ものがたり(三十三)」(禪文化二三五)

高峰了州 [一九六三] 『華嚴思想史』(初版一九四二、改訂二刷、百華苑)

陳永裕 [二〇一六] 『華嚴經』の神に対する再照明とその役割」(印仏研六四―二)

真鍋廣濟 [一九八三] 「地藏信仰の源流と地藏菩薩」(桜井徳太郎編、『民衆宗教史叢書第十卷 地藏信仰』、雄山閣出版)

矢吹慶輝 [一九二七] 『三階教之研究』(岩波書店)

Wang-Toutain, Françoise [1998], *Le Bodhisattva Kṣitigarbha en Chine du V<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> Siècle* (Presses de l'École Française d'Extrême-Orient)

## 註

(1) 八十華嚴、大正一〇、三六八中―三六九上。六十華嚴では道場安住地神(大正九、七一九下―七二〇上)、梵本では *śhāvārā(nāna) pṛthivi-devatā* (不動(という名の)大地の女神。Go., pp. 169-170)。本論で検討する李通玄が利用し、注釈したのは八十華嚴であるため、以下、本論では『華嚴經』の經文は原則的に八十華嚴に依拠し、必要に応じて六十華嚴の記述にも言及する。

(2) 李通玄の生没年は資料的に確定が困難だが、木村「一九九二」一六五―一六六頁に従う。

(3) 六十華嚴では「世間淨眼品」(大正九、三九五下―三九六中)。なお、六十華嚴では主薬神は薬草神、主稼神は穀神、主林神は樹神、主空神は虚空神と漢訳されている。また、主城神、主山神を欠く(大正九、三九六上)。

(4) 六十華嚴では大正九、三九五下―四〇〇下。ここでも鬼神が加わり、諸天の漢訳名が異なるなど八十華嚴とは若干

の異同がある。

(5) このほか、諸神の前には普賢、普徳最勝灯光照ら「普」がつく名前の十名ほか合計二十名の菩薩らが菩薩の「上首」として挙げられ、諸天もそれぞれ「上首」たる十名の名前が見え、その他「世界微塵数」の同類らの代表として記されている。

(6) 八十華嚴、大正一〇、二下<sup>1</sup>三上、六十華嚴、大正九、三九五下。

(7) 六十華嚴では相当箇所地主地神は列挙されていない(大正九、六八六下)。

(8) 八十華嚴、大正一〇、三七四下。六十華嚴の相当箇所は大正九、七二五下。

(9) 八十華嚴、大正一〇、四〇八中、六十華嚴では大正九、七六四下。

(10) 『演義鈔』、大正三六、一五上。

(11) これらの神々が単独で登場する例としては、善知識である安住地神、夜神たち、妙徳円満林神(および共にいる同類の多くの神々)を善財童子が訪ねる場面に加え、瞿波夫人に出会う前に無憂徳主宮殿神をはじめ一万の同類の神が善財童子を迎えるシーン(八十華嚴、大正一〇、四〇五下、六十華嚴、大正九、七五四下)など、いくつか個別的な場面が見られる(八十華嚴、大正一〇、四一三下、四一四上/四一四中<sup>1</sup>下/四一七上。六十華嚴、大正九、七六一下、/七六二上<sup>1</sup>中/七六二中<sup>1</sup>下七五七上)。

(12) 陳「二〇一六」、57<sup>1</sup>58頁。典拠は『探玄記』(大正三五、一三四中<sup>1</sup>下)。陳氏は澄観『華嚴経疏』(大正三五、五三七下<sup>1</sup>五三八下)における同様の解釈も紹介している(陳、同所)。

(13) 木村「一九七四」、三〇一上<sup>1</sup>三〇二上。出典は八十華嚴、大正一〇、三下。

(14) 八十華嚴、大正一〇、二下、三上。

(15) 六十華嚴では大正九、七〇三下。ここでの「地神」は不動蔵地神と呼ばれ、梵本ではこれまで見てきた主地神 (pṛthivi-devatā) とは異なり ajalagarbhabhūmi-devatā である。六十華嚴でも不動蔵天とされているが、神々の最初に「地天は地を持し、歩天は宝蓮華を出して随い其の迹を覆い」として、八十華嚴の主方神の代わりに「地天」を出している。ただし梵本は八十華嚴と同様に方位の神、歩行の神に始まり、不動蔵地神のみが挙がっている (Gr., p. 99)。

(16) ここに登場する夜の神の名は春和主夜神で、善財童子が安住地神の次に訪ねる善知識の婆珊婆演底主夜神と同じ *vāsanti rātri-devatā* (Gr., p. 101) である。この名称の解釈については李通玄の『新論』、大正三六、九八五上-中／八九上、九一五上、九三〇上、法蔵の『探玄記』、大正三五、四七三中参照。

(17) 林神は嵐毘尼林神 (ルンビニー園の林の神) とも呼ばれる妙徳円満神 (八十華嚴、大正一〇、四〇四下)、*śūte-jomaṅḍalaratīśri lumbhivana-devatā* (Gr., p. 285)。

(18) 大天は梵本では *mahadeva* (Gr., p. 167)。なお、「入法界品」における自然神の善知識たちの陣容は中途半端な感が否めない。陳永裕氏は安住地神の前に登場する大天について、「経文を見ると、自身について、帝釈天、大水、猛火、大風、金剛などの力を秘めていると記している」(八十華嚴、大正一〇、三六八中、六十華嚴、大正九、七一九中)として、「自然神の威力を大天神が統合している」ととらえている。しかし陳氏が典拠として挙げる『華嚴経』の該当箇所は、「善男子。我唯知此雲網解脱。如諸菩薩摩訶薩、猶如帝釈、已能摧伏一切煩惱阿脩羅軍、猶如大水、普能消滅一切衆生諸煩惱火、猶如猛火、普能乾竭一切衆生諸愛欲水、猶如大風、普能吹倒一切衆生諸見取幢、猶如金剛、悉能摧破一切衆生諸我見山。而我云何能知能説彼功德行。」(八十華嚴、大正一〇、三六八中)とあり、「帝釈天、大水、猛火、大風、金剛などの力」は「諸菩薩」が有しているのであり、大天自身はそうした功德行を「私はどうし

てよく知り、説くことができようか」と言っているのであつて、大天にはそうした力を統合した象徴性はない。

(19) 梶山「一九九四」一五頁。

(20) 善知識の属性に関連しては「如華嚴經入法界品中、善財童子善知識、文殊、普賢、比丘、比丘尼、長者、童子、優婆夷、童女、仙人、外道五十三人、各自具善薩行自具佛法」(『新論』、大正三六、七二六中)との記述もあるが、これは善知識にさまざまあることを示すための記述であり、善知識を整理分類する記述は見られない。なお、智儼、法藏による分類は『搜玄記』、大正三五、九〇中、『探玄記』、同、四五一中。

(21) 『新論』、大正三六、八六六下、八七三中、七八六下。なお、漢訳名からは善知識となる主地神、夜神、林神などが男神か女神かは判別できないが、法藏は梵本に依り「夜天とは初会の中の主夜神等と同じ……此の九種の夜天は梵本に依るに皆是れ女天なり」とし、妙徳円満天は「天竺の本に云う『留弥尼天女の妙円光勝愛樂と名づくる有り』」とする(『探玄記』、大正三五、四七三中、四八一中)。おそらく李通玄はこれら法藏の説に従つたものと思われる。なお、ここに挙げた李通玄の安住地神への言及は八十華嚴の「十廻向品」の第十廻向位を解釈する中であり、夜神については同じく「十地品」の解釈の中に見られる。

(22) 『新論』、大正三六、九八四中、七八六下。なお、法藏も「此九種夜天依梵本皆是女天、表是慈悲之状也。」(『探玄記』、大正三五、四七三中)など、女神が慈悲を象徴することは指摘しているが、李通玄ほど執拗な説示は見られない。澄観も「準梵本、除金剛神、余皆女神。表慈育故」とする(『華嚴經疏』、大正三五、五三八下)。李通玄の女性善知識に関する理解については拙論、伊藤「二〇〇九」を参照。

(23) 八十華嚴、大正一〇、三六八中三六九上。六十華嚴、大正九、七一九下七二〇上。

(24) 六十華嚴、大正九、七一九下七二〇上。

- (25) G<sub>2</sub>, pp. 169-170。鈴木大拙・泉芳璟校訂本（世界聖典刊行協会、改訂版一九四九年。二二〇、二二一頁）も同様。
- (26) 矢吹「一九二七」、六五一頁。
- (27) 真鍋「一九八三」、四頁。なお真鍋氏は、この神はその後には男神化して后妃も配されるに至ったが、やがて「仏教に摂取し、それが理想化され、大乘仏教化されて一つの思想体系に組織だてられた」ものが『大乘大集地藏十輪經』や『地藏菩薩本願經』だとする。
- (28) 小林「二〇一五」、一一六頁。この「ブーミー」(bhūmi)という神格からは、先に見た地神の一種の「不動蔵地神」(ajalagarhahūmi-devatā)も想起される(注(15)参照)。
- (29) Wang-T'outain [1998], pp. 87-88.
- (30) さらに、『地藏菩薩本願經』「地神護法品」などに見られる「堅牢地神」という大地の神もある(大正一三、七八七上中)。プリティヴィーから堅牢地神への(密教も含む)展開については真鍋「一九八三」、四頁、Wang-T'outain [1998], pp. 85-87にも言及されている。
- (31) 真鍋、同右。梶山「一九九四」、四三七頁、第三十章の注(1)。
- (32) 『仏本行集經』「菩薩降魔品」、大正三、七九一上。ほかに『增一阿含經』「馬血天子品」(大正二、七六一上)などもそのバリエーションの一つである。
- (33) 八十華嚴、大正一〇、二三下。次の引用も同所。なお、「踊」は「涌」が適切にも思われる。大正藏經では八行前の「踊」は宮内省本では「涌」だとしている。
- (34) 八十華嚴、大正一〇、二四中。なお、この菩薩の偈頌には菩提樹下に無数の諸神(樹下諸神刹塵數)が集っていたことも言及されているが、どのような神かなど具体的な描写はない。

- (35) 『探玄記』、大正三五、四七三上。「世主妙嚴品」でも、仏の神力を受けて「其菩提樹、恒出妙音、説種々法、無有尽極」(八十華嚴、大正二〇、一下。六十華嚴は大正九、三九五上)との一節がある。
- (36) 李通玄の伝記と著作については『華嚴経決疑論序』(大正三六、一〇一一下)、『李長者事迹』(新纂統藏四、七上八上)などを始め、後代まで多くの資料が残るが不明な点が多い。木村「二九九二」、一六五一六九頁、小島「一九九二」、一六九一七〇頁、稲岡「一九八一」。伝記資料については上記稲岡「一九八一」がもつとも詳しく整理している。拙論「二〇一二B」も参照。
- (37) 高峰「一九六三」、二〇五—二〇六頁。木村清孝氏は李通玄の禅定の重視に「実践性」を見出している(木村「一九九二」、一七九—一八八)。
- (38) 此経四十品中、以法界品為正宗。(『新論』、大正三六、七七〇中)。
- (39) 小島「一九八六」、同「一九九七」、木村「一九七四」「一九九二」など。
- (40) 拙論、伊藤「二〇〇九」参照。
- (41) 実際は、李通玄が正宗分と考える「入法界品」の善知識たちの行位論に即した理解が先にあり、そのパターンを「世主妙嚴品」の諸衆にも応用したものと思われるが、ここでは検討の順序として、經典冒頭の「世主妙嚴品」の諸衆の理解を通じてそのパターンを概観しておきたい。
- (42) 『新論』、大正三六、七九五下。
- (43) 例えば戒波羅蜜を「主」たる徳目として象徴する部類十名の中でも、それぞれ一名が戒、忍、精進…智を「伴」たる徳目として象徴する。
- (44) 李通玄は日天子の前に登場する月天子と合わせ、その寿命や居城の広さ、建築材などに関する説明を『俱舍論』や



『長阿含經』を典拠として挙げて述べているが、いずれも法蔵の『探玄記』からの引き写しである。李通玄は「世主妙嚴品」の神々に関する解説の中でしばしば『探玄記』の記述を切り貼りして使っているが、いずれも単なる事項解説に類する役割を果たすだけに留まっている。

(45) 『新論』、大正三六、七八一上。

(46) 小島「一九九七」、二五六上・下。木村「一九七四」、三〇二上・三〇三上。なお、木村氏は主風神を例に李通玄が神々の解釈に八卦を利用していることを指摘しているが、その前後の主火神や主方神の場合にも見られる。

(47) 小島「一九九七」、二五七上・二五八上。これらのことから小島氏は李通玄の思想の特徴を「老易嚴一致の華嚴思想」とする(同、二五八上・下)。李通玄の方位論については拙論、伊藤「二〇一二」でも論じた。

(48) 通乎昼夜之道而知。故神無方而易無体。(『周易』、五三五頁)。

(49) 同右。

(50) 即事即理。以理是事。(『新論』、大正三六、九九四上)。

(51) 同右、一〇〇一下、九九四上。

(52) 李通玄は「南方表法。中南者為正。為日為明。為虛無。為离中虚故」(『新論』、大正三六、八一四下)などと、方位(南)を陰陽や『周易』の卦などを援用して解釈している。同様の解釈は智儼の『搜玄記』(大正三五、九一中)、法蔵『探玄記』(同、四五三中)にも見られる。李通玄の方位論については木村「一九七四」、小島「一九八六」、「一九九七」、拙論「二〇一二」などを参照。

(53) 善知識を菩薩の行位に配当して理解することについて法蔵は諸説あるとしているが(『探玄記』、大正三五、四五〇中・下)、智儼(『搜玄記』、大正三五、九〇中)も法蔵も各善知識を行位に配当して解釈する。

(54) この点、法蔵はこの神が道場神であるのは、十廻向位の後は仏位に同じ十地の位以上に登るから、(道場安住地神を訪ねるために) 菩提道場に向かうのだとし、地神であるのは「所依の心地を表し、心の中に道を得るを以て道場地神と為す」として、この神を大地の女神としてよりも、菩提道場の守護神である点を重視して解釈している。また、神とは「智徳玄密」を表すなどとする(『探玄記』、大正三五、四七二下―四七三上)。一方、「世間浄眼品」の道場神については、「道場神とは樹下の近くに在るが故に次に之を列するのみ」と特段関心を示しておらず、十廻向位の神と同じと述べるだけである(同、一三四中)。

(55) 注(21)参照。

(56) 小島「一九九七」、二五六下。

(57) 乾道成男、坤道成女(『周易』繫辞上伝、五二三頁)。

(58) 『新論』、大正三六、八六六下。

(59) 同右、九八四上。

(60) 『決疑論』、大正三六、一〇四〇上。

(61) この点については拙論「二〇一二」、同「二〇一三」に論じた。

(62) 『決疑論』、大正三六、一〇二九上、一〇三〇上、一〇三五上。

(63) 『決疑論』、大正三六、一〇一七下。

(64) 十住は八十華嚴、大正一〇、八〇下、十行は同、九九中、十廻向の天女は同、一一七上。

(65) 『新論』、大正三六、九八五上。

(66) 例えば澄観は大天が善財に授ける法について「正授法界中二。先名體。謂以六度大悲。如雲覆潤如網羅攝故」(『華

『華嚴經疏』、大正三五、九四〇下)として、六婆羅蜜の行に基づく智慧(般若波羅蜜)による大悲の成就という、いわば常識的な理解をしている。

(67) 『新論』、大正三六、九八四下。

(68) 「菡萏」は『詩經』陳風・澤陂に出る言葉で、美しい女性の喩えとなっている。この「ふくよかな美人」の解釈は『漢辞海』(三省堂)による。

#### キーワード

華嚴経、李通玄、安住地神、乾坤、善知識