

タイトル	海東仏教の由来と礎石
著者	水野，邦彦；MIZUNO，Kunihiko
引用	季刊北海学園大学経済論集，68(3・4)：1-9
発行日	2021-03-31

《論説》

海東仏教の由来と礎石

水 野 邦 彦

はじめに
—— 北伝仏教 ——

北インドに生きた釈尊は、世尊 Bhagavat とも釈迦牟尼 Śākya-muni ともゴータマ・ブツダ Gotama Buddha と呼ばれ、のちに馬鳴 Aśvaghoṣa の著作『Buddhacarita』で神格化されたその生涯はよく知られている。釈尊の教え、すなわちパウツダ Bauddha は、釈尊その人の手によっては書かれず、まず口伝により、のちに後世の者の叙述によって伝えられていった。ただし、〈金口こんくの説法〉とよばれる釈尊の言葉そのものが伝えられていったというより、それをふまえて書かれた後世の者の言葉、後世の者が解釈し創作した言葉が、伝えられていったと考えなければならない。初期仏教、部派仏教、禅、浄土信仰、密教などをはじめ、後世のさまざまな者によってさまざまな「仏教」が形成され、それら「仏教」の間に同じ仏教とは思われないほどの相違が生じたことについては、〈ekam sad viprā bahudhā vadanti〉（ヒトツノ真理ヲ賢者ハサマザマニ語ル）というより、むしろ「種が、水と熱とに促されて開花し、みたところ少しも似ていない植物に姿を変えることになるのと同じように、仏陀のもともとの教義は……いくつかの異なった仏教を誕生させた」と受けとめるほうが適切かもしれない¹⁾。富永仲基の〈加上之説〉も想起される。

釈尊の名を借りて伝えられた教えは、北イ

ンドから北方へも南方へも伝播した。北方に伝わっていった教えは北伝仏教と呼ばれ、南方に伝わっていった教えは南伝仏教と呼ばれる。

北伝仏教は主としてインド北西部からガンダーラを通りパミール高原附近のいわゆる西域ないし東トルキスタンに伝播する。そこから西への伝播はゾロアスター教に阻まれたといわれている²⁾。他方で東への伝播は、タクラマカン砂漠をふくむタリム盆地を避け、その北側を通る西域北道（天山南路）もしくは南側を通る西域南道によって敦煌に到り、それから長安のほうに向かう。北道には、鳩摩羅什 Kumārajīva を生んだ亀茲国があり、南道には、經典をもとめて長安からインドに向かった法顕が数万人もの僧侶がいるのを知っておどろいたという于闐（コータン）国があった³⁾。これら陸路のほかに、海路で中国に仏教が伝えられることもあった。

前4世紀～前2世紀のマウリヤ朝インドの時代にはすでに西域に仏教が伝来しており、それは後1世紀には西域の僧によってさらに中国にもたらされていたと考えられる。後5世紀ないし6世紀までの中国仏教は西域の僧

1) Voir Henri Arvon, *Le Bouddhisme*, Paris, 1951, pp.5, 48-49.

2) 『三枝充恵著作集』第一巻、法蔵館、2004年、176頁をみよ。

3) 『法顕伝・宋雲行紀』長沢和俊訳注、平凡社1971年、17頁をみよ。

が伝えたものにもとづいていたという⁴⁾。

北伝仏教は種々の經典を漢字で整備する。このさい羅什による翻譯の功績が際立っており、とりわけ「仏教研究はインドの原典を離れて、翻譯の漢文經典のみにより推進されてゆく」⁵⁾。サンスクリット語經典とパーリ語經典とをもとに漢訳『大藏經』5586 巻が開版されたのは 983 年のことである⁶⁾が、宗教が社会に定著するさいの根拠となる經典やその研究が「翻譯の漢文經典のみ」にもとづいて浸透してゆく意味は、決定的に重い。中国にかぎらず周辺国家・周辺民族のあいだにおよぼ漢字文化の定著によって、漢字文化に依拠した仏教が広く東アジアに浸透してゆく基盤が形成されたのである。

近年でも「仏教はどの国でも外国から渡ってきた異民族によって広まっている」こと、中国仏教は漢民族の仏教というより「漢字による仏教」であることが指摘されている⁷⁾。「漢字による仏教」、漢字仏教は主として西域の僧によってもたらされ基礎をかためられたのである。

西域でさかんに研究された仏教は中国において漢字仏教として流布した。そして「中国で行なわれた仏教は、ほとんどすべて朝鮮半島に入ってきた」⁸⁾のである。

I. 海東^{へ どん} 仏教

朝鮮半島は海東とも呼ばれたが、この地に

仏教は 4 世紀以降に陸路ないし海路で伝来した。それはまず高句麗に、ついで百済に、すこし遅れて 5 世紀前半に新羅に伝えられた。

海東仏教において傑出した学僧として、圓測^{ちやく} (613-696)、元曉^{うおによ} (617-686)、義湘^{ういさん} (625-702)、道詵^{と ぞん} (827-898)、義天^{ういちやん} (1055-1101)、知訥^{ち ねる} (1158-1210) らが挙げられるであろう。このうち元曉と義湘とはともに唐で学ぼうと志したが、けっきょく義湘ひとりが入唐を果たした。それより早く、圓測は 15 歳で入唐し、そのまま帰国しなかった。

圓測はサンスクリット語・チベット語にも長け、じつに 6 か国語に通じていた。インドから戻ってきた玄奘 (602-664) が翻譯した多数の仏典を圓測はみな理解し、他方では瑜伽論と唯識論とを講じたという。新羅の神文王は圓測が新羅に戻ってくるようにはたらきかけたが、唐の則天武后が圓測を手放さなかった。圓測は、新羅と中国にはもちろん、チベットのツォンカパや日本の唯識学にまで影響をあたえた国際的仏教学者であったと評される⁹⁾。

海東仏教史において第一に名を挙げられるといってもよい学僧が元曉である。元曉は入唐の意志をひるがえして新羅国内で華嚴経学^{しんむん}に打ちこんだのち「仏教のほぼ全体に通曉」¹⁰⁾するにいたり、「和百家之異諍 歸一味之法海」(『十門和諍論』)という境地に達したといわれる。

唐に学んだ新羅の学僧たちはいずれかの宗派や専攻を固守するのが常であった。たとえば義湘は華嚴学を、順璟^{すんぎょん}は唯識学を、明朗^{みょうらん}は密教を、それぞれ専攻した。けれども元曉は唐に留学せず、また関心の幅がきわめて広がったので、唐の教判家たちの分派的な影響

4) 立川武蔵『空の思想史』講談社、2003 年、201 頁、222 頁をみよ。

5) 『三枝充恵著作集』第一巻、177 頁。

6) 三枝充恵『佛教小年表 再訂版』大蔵出版、1996 年、32 頁／Henri Arvon, *Le Bouddhisme*, p.109 をみよ。

7) 石井公成『東アジア仏教史』岩波書店、2019 年、8-10 頁をみよ。

8) 立川武蔵『弥勒の来た道』NHK 出版、2015 年、160 頁。

9) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』〔韓国〕曹溪宗出版社、2011 年、60 頁／徐閔吉『韓国仏教思想』〔韓国〕雲住社、2006 年、38 頁、をみよ。

10) 『三枝充恵著作集』第一巻、180 頁。

をじかに受けることが少なかった。仏教にかんする元曉の教学は三蔵と大乘その他の經典にあまねく通ずる並外れたもので、華嚴・法華・涅槃・浄土・法相・律・唯識・中観・毘曇・成実など各部各宗の經論にわたり、それらの註疏をふくめ、「その質と量とにおいて人間の力では想像もできない超人的な著述」¹¹⁾ がなされたことが知られている¹²⁾。唐の学者たちは元曉の著疏を海東疏と呼んで尊重したという¹³⁾。

これらの多種多様の經論にそくして元曉は、たとえば世俗的な真理と出世間的な真理というような二分法にもとづく対立でなく、互いに染みこんでゆく圓融無碍の精神を重んじた。葛藤や怨望から生ずる対立を避け、和諍と圓融とによって相互の存在をみとめあうことを元曉は目指したといわれる。出世間の真理は世俗の生において光を放たねばならず、世俗の生は出世間の価値に向かってたえず浄化せねばならないとされる¹⁴⁾。

この和諍という言葉は古くから元曉の思想を象徴する言葉として、さらには海東仏教の性格を表示する言葉として用いられてきた。孫知慧によれば、和諍は近代に入り融会・和会・会通・和合などと混用され、和諍の意味が模糊としてしまったが、そもそも元曉は「經論をめぐる諸異論を和諍」すること、「經論をめぐる様々な異説の疎通可能性を提示する」ことを目指したのである¹⁵⁾。したがって元曉が「仏教思想をあらたに綜合し体系化して和諍思想を闡明した」¹⁶⁾という言明や、包

括主義的真理論と多元主義とが連携する生き生きした場面と元曉が示した和諍論的文脈とを結びつける言明¹⁷⁾には、さらなる仔細な検討が求められるであろう。元曉が「新羅のみならず東アジアでも、量と質とにおいて最高水準の著述家であると評価されている」¹⁸⁾ことを私たちはみとめつつ、その思想を的確に把握するためにも、和諍を拡大解釈することは戒めなければならない。

元曉の活動は著述に終わらなかった。仏教の真義を伝え仏教文化の恵沢をあらゆる人々にあたえるためには著述では不十分だと考えるにいたった元曉は、人々にたいする直接的な教化の道に踏み出した。そうして元曉はあらゆる人々と交わるために俗服の姿で、手には無碍瓢を握り、歌と踊りとをふるまい、全国津々浦々を歩きまわった。仏教の真義をあらゆる人々に伝え、生活に融けこませるところに、元曉の目的があった¹⁹⁾。

義湘は唐に渡り華嚴宗第二祖智儼（602-668）のもとで華嚴を学び、智儼の賛歎を得て名を馳せた。智儼の他界後に跡を継いで講学を指導していた義湘は、671年に帰国して新羅に華嚴を伝え、海東華嚴初祖と称された。義湘の講義は40日の予定が90日に延びるほど力が入っていたといわれるが、弟子たちも熱心に学び、また学んだことをまめに書き留め、『智通記』『道身章』などの講義録が残された。義湘は学徳が際立っていたといわれるが、その著作は5点ほどで、そのうち今日まで伝えられているのは『華嚴一乘法界圖』と『白華道場發願文』との2点である。義湘の主著といわれる『華嚴一乘法界圖』は、「法性圓融無二相」に始まる偈が角印のかたち

11) 徐閔吉『韓国仏教思想』25頁。

12) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』54-55頁をみよ。

13) 徐閔吉『韓国仏教思想』25頁をみよ。

14) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』54頁をみよ。

15) 孫知慧「韓国近代における元曉の「和諍」論」(関西大学東アジア文化研究科院生論集『文化交渉』創刊号、2013年)234-253頁をみよ。

16) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』53頁。

17) 金じょんす『朝鮮時代儒学者の仏教との交渉の様相』〔韓国〕西江大学校出版部、2017年、261頁をみよ。

18) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』55頁。

19) 徐閔吉『韓国仏教思想』25頁をみよ。

並べられた特徴的な法性偈として知られている。『華嚴一乘法界圖』は代々の弟子たちによって研究され、高麗時代にはついに『法界圖記叢随録』として集大成をみた。

『華嚴一乘法界圖』においては、あらゆる存在が互いに影響して調和をなし、瞬間と永遠とが出会い、微塵と宇宙とが席を譲り合うと説かれる。このようにあらゆるものが相互浸透するありさまが圓融会通であり、そこには相生と和合と、調和と均衡とが息づいている。そして義湘は『華嚴一乘法界圖』において、おのおの存在がみな仏の姿をみせており、ほんらい衆生と仏とは区別がないことを強調した。ここから窺えたとおり、義湘は教学や理論に重きを置いたというより、実践的な信仰に力を入れた。他方で義湘は当時ひろまっていた浄土信仰の風潮のなかで、浄土がある西方に向かって坐すことに終生徹したという²⁰⁾。

元曉と義湘という傑出した歴史的な学僧にたいし、のちの高麗朝から、それぞれ和 諍 国師・圓 教国師として官位が贈られ、その行跡が碑石に記録された。この官位と碑石とを国王に建議したのは、義天であった。義天は秘密裏に宋に渡り、14 か月のあいだ華嚴学をはじめ天台学・唯識学・禅など主要な仏教理論を学んだ。帰国後は従来の高麗華嚴学とは異なる教観兼修の修行法を打ち出した。教観兼修とは、教学とともに心性の本来の姿を体得する観行を修めてこそ真の悟りにいたる、というものである。いうなれば教と禅との兼行である。この教観兼修が華嚴学者たちに必須の修行法であると義天はいうのである。このような立場で義天は、とうじ高麗華嚴学の中心にあった均如にたいし、均如は教学にとどまるだけで観行を知らない、と辛辣に批

判した。もちろん均如も 5 尺の身体構成と作用とを分析し、華嚴の法界縁起を体得する観行を修めることを説いていたが、義天がみるには、均如のいう観行と自己の本源的心性の体得との間には距離があった。

義天は華嚴学のみならず仏教学全般に並外れた関心を寄せていた。そのなかで注目されるのは、教蔵を編輯刊行したことである。教蔵は東アジアのもろもろの仏典についての研究書を綜括するものであり、各種研究書を集めることは、仏典を集めた大蔵經についての解説書という意味で「續藏」「續藏經」とも呼ばれる。義天が仏典の注釈書を經典別に分類した『新編諸宗教藏總錄』3 巻には全 1010 種 4857 巻の文献が収録されている²¹⁾。他方で義天は、当初もっぱら打ちこんでいた華嚴学のみならず、宋で学んだ天台学を高麗に弘め、高麗天台宗を開立した。

經・律・論の三蔵とその他の經典にわたる超人的な研究を手掛けた元曉は、はじめは華嚴經学を集中的に学んだといわれる。義湘が海東華嚴初祖と呼ばれ、朝鮮の地に華嚴の教えを弘めたことは、なんびとにもみとめられるところであろう。義天もまた、華嚴学を学んだのちに天台学へと歩みをすすめていった。

このように海東仏教史上の頂点的な学僧がいずれも華嚴学を重んじていたことは注目に値する。朝鮮には〈華嚴の風土〉があり、日本には〈法華の風土〉がある、という巷間みられる評言²²⁾は、なお掘り下げて究明すべきものをふくんでいるものの、意識にとどめておきたい。

前述のとおり、西域ないし中央アジアに伝えられた經典は、その地の人々によって漢字による文書に翻譯されたが、翻譯のみならず

20) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』49 頁、56-57 頁／徐閔吉『韓国仏教思想』26-28 頁をみよ。

21) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』116-117 頁をみよ。

22) 木村清孝『華嚴經をよむ』日本放送出版協会、1997 年、79 頁をみよ。

『大方廣佛華嚴經』などの經典がこの西域の地でつくられたことも知られている。インド人を父とし亀茲人を母とする鳩摩羅什の訳業はその質においても量においても特筆に値する。これらの過程をへて中国に定著し浸透した漢訳仏典が朝鮮半島に、さらには日本にまで伝えられる。

中国で本格的に仏教が受容され研究されるにつれて、仏教は中国的色彩を帯びるにいたった。中国での仏教受容の系譜を示すものとして、つぎの論及は核心を突いているであろう。

中国人たちはインド・西域より仏教を導入し、自分たちの思索と実践によって中国的な仏教を生んだ。それはまず二つのグループに分けることができよう。一つは、天台と華嚴という、世界および修行に関する教学体系を有するものであり、もう一つは禪と浄土という、どちらかといえば修行を中心とする教学体系であった。……そして、とりわけ理論構築という側面で、天台と華嚴が中国仏教を代表する存在である。天台あるいは華嚴のいずれを扱うにせよ、われわれは常にこの両者を視野に置いておく必要がある²³⁾。

天台大師智顗が完成させた天台教学と、賢首大師法蔵が築いた華嚴教学こそ、中国人の思惟による仏教思想の体系だった²⁴⁾。

仏教の諸宗派のあいだに共通性・類似性があるのは当然であろうが、とりわけ華嚴宗と天台宗とのあいだには、ひとつの根から芽生えてきたような共通性があるようにみえる。華嚴教学と天台教学とは「似たもの同士」²⁵⁾

とすらいわれる。これらの教学は、義天・知訥ら宋に渡った留学僧によって高麗にもたらされた。とりわけ華嚴宗は海東仏教史のなかでもつねに有力な宗派であった。

けれども高麗後期になると仏教界で禪と教とがおのおの利益集団と化し、腐敗の沼にはまり、もっぱら利権闘争に没頭する姿がしばしばみられたという。そのようななかで普愚(1301-1382)は禪門統合と諸宗派の和合とによって仏教界を改革しようとした。

その結果、第一に、分裂していた九山禪門を統合して円融会通的な海東仏教の中興を果たしたこと、第二に、看話禪修行体系を曹溪宗の修行の中心に据えたこと、第三に、普愚のもとに形成された法統が曹溪宗の主流をなしていること、などをもって普愚は、こんにち韓国最大の宗派である大韓仏教曹溪宗の中興の祖として祀られている²⁶⁾。

II. 〈空〉の思想

華嚴宗の系譜は一般に、龍樹 Nāgārjuna (150-250?) の流れを汲むといわれる。他方で宋の天台宗も、智顗によって実質的基盤がつくられたといわれつつ、その淵源はインドの龍樹および中観派にみいだされる。さらにいえば、日本の天台宗も真言宗も龍樹を祖と仰いでいる²⁷⁾。

龍樹は、仏教史においてはもちろん、インド思想史・インド哲学史においても傑出した思想家であり理論家であったといえる。龍樹の思想の核は〈空〉śūnyaにある。龍樹の〈空〉の思想を極限まで突き詰めてきた稀代の碩学によれば、〈空〉について大要つぎのように把握されう²⁸⁾。

25) 立川武蔵『最澄と空海』56頁。

26) 大韓仏教曹溪宗布教院編『韓国仏教史』159-160頁をみよ。

27) 立川武蔵『最澄と空海』33頁をみよ。

23) 立川武蔵『最澄と空海』講談社、1998年、54頁。

24) 立川武蔵『最澄と空海』42頁。

a. 言葉の止滅と自己否定

人は通常なものかを言葉によって示すが、言葉と言葉が示す対象との正確な対応に懷疑をいだき、それどころか言葉もそれが示す対象も存在しないとみなしたのが龍樹であった。龍樹の意図は、言葉を介することなく直接ものに接するところ、言葉の止滅した境地への到達にあった。ただし仏教においては絶対者や宇宙の根本原理の存在は認められないので、言葉が指し示す世界が止滅される境地にいたるには、徹底して人が常識的世界ないし俗なる世界を否定しなければならない。この否定された姿が〈空〉であり、否定するはたらきが〈空〉であり、〈空〉ないし空性 *sūnyatā* を顕現させるには絶えざる否定のいとなみが求められる。言葉であらわされる俗なる真理を越えたところ、言葉を越えたところにこそ、空性をへた至上の真理があらわれると龍樹は考えた。

言葉であらわされる俗なる世界を否定し、言葉を発する自己を否定するのが〈空〉であり、仏教においてこの自己否定の基礎理論として機能してきたのが〈空〉の思想である。また逆に〈空〉の思想は自己否定を思想の核として有しているといえる。

そして〈空〉の思想は、自己否定によって自己が生まれ変わってゆく過程を示すものでもある。初期仏教においても〈空〉の思想は自己否定をつうじて自己のよみがえりを果たす行為の基礎理論であった。『中論』各章は、ものの存在を否定し自己自身を否定する作業の積み重ねであり、その作業をつうじて空性にいたることが指向される。

仏教において大切なことは、自己を否定し世界を否定することであるが、この否定はよみがえらせるための否定である。否定そのもの

のが目的に向かう原動力となるともいえる。

b. よみがえり

否定し〈空〉にいたったのちには、その結果として世界がよみがえる。否定のあとには肯定がつづき、それこそが〈空〉思想の実践にかかわるものである。龍樹のいう〈空〉ないし〈空性〉は、初期仏典に散見されるように実体の缺如を意味するより、宗教実践における肯定的積極的な側面を指し示している。したがって〈空〉という言葉が最終的な境地のみならず修行の段階をあらわすことは仏教全般にみられる用法なのである。自己否定を積み重ねる修行者は、ある瞬間に、目的とする空性にいたる。このときの空性はたんなる否定でなく、肯定的積極的な要素をふくむ一種の直観知となる。直観知でもあるこの空性は瞬間的なもので、その瞬間に人は言葉をうしなっているといわれる。神秘的直観もしくは禅僧の悟りにも似て、空性を悟った瞬間にその人が空性を概念的に把握することはできないであろう。

空性の直観を得た修行者はそのまま空性に留まることなく、すぐに平常の精神状態、言語活動が可能な状態に戻るようにみえる。けれども〈空〉にいたる前と後とは精神状態が根本的に異なるという。異なる精神状態が連続し、異なる方向の行為が連続するのだが、二つの行為を分ける地点に〈空〉の直観知がある。〈空〉の直観知を経ることによって、行為の方向も意味も異なってくる。

〈空〉は当初、ものが不変の実体を缺くこと、ものが存在しないことを示すものとみられたが、じつは〈空〉の思想とは、言葉を越えた直観によって、ものが〈空〉であることを体得し、世界の肯定的な意味をみだし、それを実践に生かすという意味をもつものである。実践が行為であるとすれば〈空〉の思想は行為の思想にほかならない。〈空〉はたんに否定に終わるのでなく、否定によってあ

28) 以下、立川武蔵『空の思想史』、および立川武蔵『「空」の構造』第三文明社、1988 年、立川武蔵『中論の思想』法蔵館、1995 年による。

らわれる肯定的積極的なものに、ものかを目指すのである。「空」思想は現実否定と現実肯定とが逆説的に相交錯した、きわめて両義的な概念である²⁹⁾といわれるのも頷ける。

肯定的積極的な実践として龍樹は、人々が住まう世界では「あらゆるものやことが互いに依ってあるとの考え方」³⁰⁾をはたらかせようとする。依って(縁りて)生ずることは縁起 *pratityasamutpāda* と呼ばれる最高真理である。龍樹は世界の〈空〉であることを突き詰めるとともに、〈空〉の思想とこの縁起の思想とを結びつけることによって、徹底した否定でありつつ、あらゆる存在を動的なままに受け入れ得る、特異な世界をつくりだしたといえる。

〈空〉を実践し体得する行為の構造は、「聖なるもの」と「俗なるもの」という一対の概念をもって示されうる。迷いの世界から修行を経て空性の体得にいたり、この空性のはたらきによって迷いの世界が浄化される、という道筋が空性をめぐる経験である。

仏教は一般に人間の行為や欲望や煩悩を是認せず、つねに制禦し、これらを否定の網に通そうとしてきたが、この否定の網を通す瞬間もしくはその過程が〈空〉と呼ばれる。世俗的に人々が経験する行為や欲求は〈空〉の網をくぐり一度まったき否定にさらされることによって浄化される。〈空〉であること、すなわち空性は、瞬時にして世俗のうちによみがえり、縁起と呼ばれる。「縁起なるもの、それを空性と呼ぶ。」〔『中論』第24章第2偈〕という句は、このように理解される。こうして〈空〉のはたらきが縁起の世界を生む。

c. 世俗の縁起

世俗のうちで人々が経験するものごとは透

徹した否定によって〈空〉という最高真理に到達したのち、言葉によって表現される縁起の世俗的真理としてよみがえる。「俗なるもの」としての煩悩などが否定されて「聖なるもの」として〈空〉に向かう方向が一方にあり、「一瞬の光のごとき」³¹⁾ 聖なる〈空〉に到達してのち世俗の縁起の世界に戻る方向が他方にある。

龍樹は「縁起なるもの、それを空性と呼ぶ。」につづけて「それは仮説であり、中道である。」〔『中論』第24章第2偈〕という。この句は、縁起を指し示す空性が仮説であることを意味すると考えられる。仮説 *upādāya prajñaptir* とは「本来空性なのであるが、言葉によって仮りに名づけられた存在になること」³²⁾ であり、「最高真理が言葉というすがたを取ったもの」³³⁾ である。仮説はまた仮名^{けみょう}とも呼ばれ、鳩摩羅什訳『中論』ではつぎのようにしるされている。

衆因縁生法 我說即是無³⁴⁾

亦爲是假名 亦是中道義

(『中論 觀四諦品』第二十四)³⁵⁾

このように龍樹は〈空〉に向かって徹底的に否定するが、〈空〉のなかに留まるべしと説くわけではなく、空性にもとづく仮説によってよみがえった世界に住まうことを前提している。龍樹は「否定の果てに何か肯定的なものを希求していた」³⁶⁾ のである。龍樹の

31) 立川武蔵『中論の思想』84頁。

32) 立川武蔵『中論の思想』42頁。

33) 立川武蔵『中論の思想』83頁。

34) ここで羅什は〈*sūnyatā*〉を「無」と訳したが、「空性」という訳語がより適切と思われる。三枝充恵訳注『中論(下)』修訂版、第三文明社、1991年、651頁をみよ。

35) 『大正新脩大藏經』第三十卷、中観部全、大蔵出版、普及版、1988年、33頁。

36) 立川武蔵『「空」の構造』176頁。

29) 竹内芳郎『意味への渇き』筑摩書房、1988年、180頁。

30) 立川武蔵『空の思想史』108頁。

この姿勢は、不断の否定のなかに世俗の浄化をこころみる仏教の伝統に沿ったものであったといえるだろう。

d. 「小空經」

初期仏教にあっても〈空〉の言葉はみられる。たとえば「中阿含經」に収められた「小空經」には、つぎのようなくだりがある。

是爲阿難若此中無者以此故我見是空。若此有餘者。我見眞實有。阿難。是謂行眞實空不顛倒也。阿難。比丘若欲多行空者。彼比丘莫念村想。莫念人想。當數念一無事想。彼如是知空於村想空於人想。然有不空唯一無事想。若有疲勞。因村想故。我無是也。若有疲勞。因人想故。我亦無是。唯有疲勞。因一無事想故。若彼中無者。以此故彼見是空。若彼有餘者。彼見眞實有。阿難。是謂行眞實空不顛倒也。

(「中阿含經」小空經)³⁷⁾

人々には、村のことや人のことで種々の煩いが生ずるが、それらの煩いは村や人を想うがゆえに生ずるのであり、私にはそれがない、という旨を釈尊が述べるくだりである。煩いの対象について〈空〉の境地にいたれば煩いは消えるというわけである。ここで語られる〈空〉は、つぎつぎと頭に浮かぶ種々の想いをなくそうとする不断の否定のいとなみを指すものであり、ものごとを止滅させる究極的な意味での〈空〉の境地が指向されているとは限らないであろう。このような不断の否定は後世の〈空〉の思想に流れこむが、絶えざる否定のいとなみが初期仏教から〈空〉の思想にいたるまで貫かれる根柢的な姿勢であったことが窺える。もしくは〈空〉の思想は「すでに初期仏教にあり、龍樹によって論理

的モデルを与えられ」³⁸⁾ なのだと思えるべきであろう。さらに時代が下ると〈空〉にもとづく肯定的な側面がより際立ってくる。

むすびにかえて

龍樹の〈空〉の思想は大乘仏教の本筋をなすともいえるもので、爾来その思想に学んだ学僧がつぎつぎにあらわれ、直接的には中観派³⁹⁾ と呼ばれる系譜がつくられる。当然そこでは、龍樹が著わした論書ないし龍樹が著わしたとされる論書、たとえば『中論 Mūlamadhyamaka-kārikā』『十住毘婆沙論 Daśa-bhūmika-vibhāṣa-śāstra』などが、基本文献として重んぜられてきた。中国でいえば三論宗がこの系譜に属するだろうが、三論宗のみならず、「たとえば天台宗の説も、みずからいうごとく、龍樹の説に淵源するところきわめて多く」みとめられるし、また『十住毘婆沙論・大智度論』に見られる十地の思想は、華嚴宗にうけつがれて発展せしめられ⁴⁰⁾。こうして〈空〉の思想は華嚴宗にも天台宗にも流れこむ。

前述のとおり、華嚴教学と天台教学とは親近性があり、両者は「似たもの同士」ともみなされる。朝鮮半島についてみれば、元曉・義湘・義天ら傑出した学僧がいずれも華嚴教学を重んじており、その影響は後世の大きな潮流をなしている。加えて、知訥はそこに臨済禅を取りこみ、それが現代韓国の最大宗派である曹溪宗の素地になった。曹溪宗は禅宗で、きびしい戒律のもとに出家生活を送

38) 立川武蔵『「空」の構造』178頁。

39) もっとも「中観派」という呼び名は漢字仏教圏でつくられた名称で、インドでは「観」にあたる言葉はそこに入らず、〈Mādhyamika〉(文字どおりにとれば中派)といわれた。立川武蔵『空の思想史』65-66頁をみよ。

40) 『三枝充恵著作集』第五巻、法蔵館、2004年、78頁をみよ。

37) 『大正新脩大藏經』26-190 第一巻、阿含部上、大蔵出版、普及版、1988年、737頁。

ることで知られている⁴¹⁾とともに、「教理上はきわめて華嚴思想の影響が濃厚で、僧侶の教育課程にも『華嚴経』の学習が義務づけられて」⁴²⁾いるという。

知訥は『六祖壇経』『華嚴論』『大慧語録』などを学び、臨済禅に依拠しつつ、みずからの修行と悟りを取り入れて、つぎのような禅のありかたを築いたという。

開門有三種。曰惺寂等持門。曰圓頓信解門。曰經截門。依而修行。信人者多焉。禪學之盛。近古莫比。⁴³⁾

みられるように、惺寂等持門・圓頓信解門・(看話)經截門の三門の修行体系が掲げられ、

これが知訥禅体系の基盤をなしているが、この三門のうち經截門に知訥は宋の大慧宗杲(1089-1163)の臨済禅法を受容したといわれる⁴⁴⁾。

こうして今日の韓国仏教において、北伝仏教のうち華嚴教学と天台教学と禅とが大きな柱となっていると考えられる。ただ、そこで〈空〉の思想や本稿では取りあげなかった密教がどのように息づいているかについては、なお調査研究を要するといわざるをえない。

* 本稿は 2018 年度～2019 年度北海学園大学学術研究助成(共同研究)「理論および文化の受容と変容とをめぐる複眼的研究」の一成果である。

41) 『三枝充恵著作集』第一巻, 181 頁をみよ。

42) 木村清孝『華嚴経をよむ』78 頁をみよ。

43) 李能和『朝鮮佛経通史』下, 1918 年〔影印版=韓国・民俗苑, 2002 年〕339 頁。

44) 徐閔吉『韓国仏教思想』162 頁, 190 頁をみよ。