

「梵行求者。從世第一法趣苦法智忍時。有梵行。求非有梵行。所以者何。八支聖道説名梵行。彼於爾時未得未近得。未有未現有。從苦法智忍趣苦法智時。有梵行求亦有梵行。所以者何。八支聖道説名梵行。彼於爾時已得已近得。已有已現有。」^①

如是從苦法智趣苦類智忍。……從道類智趣道類智。」(大正二六・三八三 a b)

これは、全体として先の発智論の見道十五心説でも八健度論の見道十六心説でもない、見道十七心説とも言える型体をとっている。この特異な見道説は、先に検討した大毘婆沙論の註釈時代に入って十五心見道説を許す以前の、先の大毘婆沙論と逆な解釈を行っていた西方諸師の見道説であると言ふことが許されるならば、ここにも先の二例に引き続いて現存の集異門足論中にカシュミラ毘婆沙師以外の教学的要素を見つけ出すことができるのである。

以上の三例の現存品類足論中の西方尊者の教学的影響や大毘婆沙論の教学とは一致しない現存集異門足論の見道説の事実、各論書がカシュミラ系の説一切有部化される以前の教学的痕跡を示すものであること、また初期の論書が西方師との密接な教学的影響のもとで成立していることを示すとも言ふことができる。私はこの様な関係を先の「旧外国師同此国説」が表わしているのではないかと推定するのである。もしそれが許されるならば、発智論から大毘婆沙論への教学的発展とは何であるのか。また二百巻の大部な大毘婆沙論の根本的な教学的立場は、如何なるものにささえられているのか。このことは、今後の新たな課題として開明されなければならない。

高麗時代の道教と仏教 (下)

梁 銀 容

四、高麗道教の特徴

前掲の資料(前号参照)を検討するとき、われわれは高麗道教の流れやその特性を、次のような幾つかに纏めてみる事ができる。

まず、高麗道教は大別して、宋からの成立道教の将来や福源宮の建立される睿宗朝(一一一〇年代)を境目に、前後兩期に分けられる。その前期は王室の齋醮を中心に成立道教の脈絡が相伝された。

一方、もとより理世治国の道理に、儒・仏・仙三教の鼎足の觀念が着承された。従って睿宗朝以前の道教に、たとえ組織的社会的活動が欠如されていたと言えど

も、国教位置の仏教や官学の儒教に次ぐ觀念を、社会基層に根をおろしていたと見てよからう。「五千言」(『老子道德經』)の流布がこれを物語る。高麗王朝においては、建国初から護国信仰の展開の中に仏教・國讖等の諸信仰的要素が排斥感なく受容されていたから、道教や老荘思想をも同様に高麗社会に受容されて以来、朝野に広く流行したと言えるのではなからうか。

次に、福源宮建立の前後は、社会情勢から見ても、金の興起(一一一五)や遼の衰退滅亡(一一二五)、そして北南宋の交替(一一二七)等、実に激動の時期であった。こうした国際環境の中で高麗は対外的に急変多難の時代を迎える。睿宗朝の道教将来を、李仲若(一一二二)の輩出という内的な面と、対宋外交という外的な面との合致と見れば、以降、齋醮盛行もまた頻繁な内憂外患の時代相を反映するものである。

この福源宮によって、齋醮を中心とした前期の流れが、悉く成立道教の体系に吸収整備され、道教機関や醮星処が次第に増加していく。福源宮等の道観には、仏教で見強い教団的組織とか民衆教化に影響力を発揮するとかの記録は見当たらず、ひたすら王室の齋醮福田として一貫する特徴をあらわす。しかしながら高麗社会に道士の存在を認めるとき、そこには三清を中心とする信仰体系は言うまでもなく、道士輩出のための道教戒壇が設置されていたと推測される。その中で道教関係の職品をも次第に整えられたと言えよう。

さらに、この高麗後期の道教において、もう一つ注目されるのは、『老子道德經』より『黄庭經』重視の傾向があらわれるという事実である。これは当時識者の道教教義に対する理解の深化と言えようが、それは単なる思想的な理解のみならず、信仰行為の伴ったことを忘れてはならない。例えば、

③ 元宗元年(一一六五)夏四月、庚申。太子(忠烈王)。遷宴安慶公(王滄)。奏樂達曙。国俗。以道家説。每至是日。必会飲。徹夜不寐。謂之守庚申。太子。亦徇時俗。時譏非之。(『高麗史』世宗本紀第二六)

④ 歲闌今夜是庚申 共説三尸事最神 瞻視莫教過海眼 天庭咫尺玉皇宸
兒女無知最可憐 猶知頭上有蒼天 明明不待三尸報 休把微勞欲蓋愆
貧家寂寂樽樽滿 戲 甲第紛紛玳瑁筵 銷閉閑齋猶可恕 酣歌恒舞適增愆
(『高麗史』世宗本紀第二六)

とある。「庚申信仰」「三尸信仰」がそれである。王室の場合(③)、それは娛樂化した感じがあるが、一般的な現象とは考えられない(④)。道教説による典型的な形が国俗化し、この流行が王室に、そのように受容されたように思う。

仁宗九年(一一三二)に、

⑤ 三月。甲子。禁諸生。治老莊之学。(『高麗史』世宗本紀第一六)

とある措置は、こうした時俗傾向を語るのに違いない。庚申日は、大体二個月(六〇日)に一回訪れるので、「守庚申」作法はひと月おきに行われたことになる。そして、朝鮮に流行したかかる信仰習が民衆に強く根をおろし、後代に伝承されたものと言え

る。さらに、これと関わって丹学とか民衆道教等、幾つかの問題が提起されるが、本稿の主題を考慮し、別の機会に譲りたい。

五、結び——仏教と関連して——

以上で、われわれは極めて簡略ではあるが、高麗道教の輪廓を把握してきた。ではこのような道教が仏教とどういう風に関わるのか。

睿宗代以前の道教的流れは、前述した通り、仏教との著しい相互関係はなかったと見てよからう。もちろん在来の道教的な流れ(老莊思想・民衆道教をも含め)を否定するわけではない。しかし、新羅王室から王者的位置を占めてきた華嚴等の教宗や、新羅下代から豪族宗教として土着発展してきた禪門を問わず、仏教の注目を引ける程、道教は社会変革の機能も組織的成長をもたなかったのが事実である。

従って、前述の李能和氏のような、八関会を道教の齋醮と見做しその中で仏教と道教との関連性を見出そうとする観点は、もっとも適切とは考えられない。むしろ三教鼎足の濟世観念下で、または高麗社会のもつ諸信仰要素の習合的展開過程で、雑多に混在されてきたと見られる。

一方、高麗建国と時期を共にして特に信仰的に土着して来た図讖の立場から見ると、仏教と道教は確かに軌道を同じくしてきたと言える。人間の未来を予言し国家の興亡を占う図讖が、高麗太祖王建(在位九一八—九四三)による易姓建国革に符命と掲げられ高麗王室に受容されて以来、それは国策決定に極めて重要な役割を果し、仏教の「神補寺塔説」をはじめ、高麗社会における信仰思想の底辺を形成する。これが高麗護国信仰の典型であり、かかる護国観念下で、例えば、

⑥ 睿宗二年(一一〇七)五月。乙未。禱雨于廟社群望。庚子。亦如之。百官。禱于輿国寺。壬寅。又禱于法雲寺。乙巳。醮太一于乾德殿。乙卯。又醮于乾德殿。

禱雨。(『高麗史』世宗本紀第二)

のように、互いにまったく異なる信仰体系がならん摩擦もなく混修されるのである。つまり仏教と道教の儀礼が同様に護国儀礼として用いられることによって、相互共存が不可欠になったわけである。

それ故に、道教と仏教を結ぶのは、王室とか術僧(図讖僧)に限る、という特性が窺える。すなわち、

⑦ 別例祈恩都監。明宗八年(一一七八)。術僧致純言。國家。自庚寅。至癸卯。然後患難稍弭。宣令兩班。祿俸二十石以上。十石。例出一斗。用充齋祭之費。以事祈穰。則灾乱可弭。宰相。遂置都監。(『高麗史』志卷第三)

⑧ A. 妙清(?—一一三五)。西京(平壤)僧。後改淨心。仁宗六年(一一二八)。日者白寿輪。以檢校少監。分司西京。謂妙清為師。二人。托陰陽秘術以惑衆。鄭知常。亦西京人。深信其說。以為上京(開城)基業已衰。宮闕燒尽無餘。西京有王氣。宜移御為上京。……(同上、列伝卷第四十)

B. 妙清又說王(仁宗)。林原宮城。置八聖堂于宮中。八聖。

一曰、護国白頭嶽太白仙人実徳文殊師利菩薩

二曰、龍圍嶽六通尊者実徳釈迦仏

三曰、月城嶽天仙実徳大弁天神

四曰、駒麗平壤仙人実徳燃燈仏

五曰、駒麗木寛仙人実徳毗婆尸仏

六曰、松嶽震主居士実徳金剛索菩薩

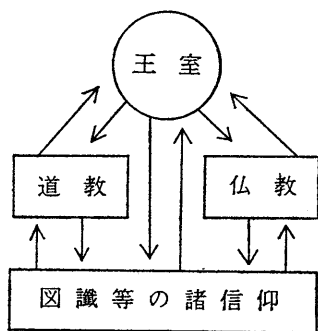
七曰、甌城嶽神人実徳勤叉天王

八曰、頭嶽天女実徳不動優婆夷

皆繪像安。……(同上)

とある、図讖秘術による展開である。資料の性格上、道教機関の設置(⑦)と道仏思想の混用(⑧)という差があるにもかかわらず、いずれも術僧、それも図讖原理に基づく護国思想を示唆するところに、注目される。睿宗以降のことである。かかる例が、『高麗史』をはじめ現存史料の中にかかなり散在するから、道教の流布と伴ない、こうした思潮が護国信仰の表面にまで浮んだものと考えられる。これらの関連を機能的な面を中心として現わすと、〈表五〉のように図示される。

つまり高麗時代における道教と仏教は、祚業(護国)への資福という同上線上で、互いに影響を授受したことは推測できるが、「雑信の混入した道教的習慣が仏教の中に深く入り込んだ」と言える程、直接的な交渉関係とは考えられない。換言すれば、〈表五〉のように、王業



を至上とする護国信仰思想の体系下で、両者は図讖(等の)信仰を通じて、相互関連を結んでいたものと言わねばならない。

- 註① 李能和氏(一八六九—一九四五)の遺著である。一九五五年東国大学校によって『韓国道教史』と改題出版された。なお、同書の紹介として窪徳忠「韓国道教史」(『東洋学報』四四—四所収)が発表された。
- ② 『高麗史節要』卷之二、成宗文懿大王元年、崔承老「時務二十八条」。
- ③ 拙稿「高麗道教の浄事色について」(『仏教大学大学院研究紀要』九、七六頁)参照。
- ④ 道観福源宮については、拙稿「高麗道教の福源宮について」(『京阪論叢』六、三一—六三頁)参照。
- ⑤ 李箕永「韓国文化史上の仏教と道教」(『仏教と道教』、円光大学校刊、三七頁)でも、李能和氏の説に基づいて、八閔会を道教醮祭と見ている。
- ⑥ 申来浩氏(一八八〇—一九三六)も、彼の著『韓国史研究章』(乙西文庫本)一五五頁で、この誤謬を指摘している。
- ⑦ 拙稿「新羅八閔会の展開について」(第三一回仏教史学会発表要旨)および同「高麗八閔会現象」(『印度学仏教学研究』二八一—一八八頁)参照。
- ⑧ 裴宗鎬「高麗の道教思想」(『韓国哲学研究』卷上、三八〇頁)の例が挙げられる。因みに同書には同論文に対する論評として、金忠烈「高麗の道教思想評略」(三九〇頁)・車柱環「高麗道教思想読記」(三九三頁)が載っているが、かかる本質に関する問題はまったく指摘されていない。
- ⑨ 前掲恭作「開京宮殿簿」(『朝鮮学報』二六、二二頁)参照。
- ⑩ 新羅時代からあった、熾盛光如来と関わる寺院境内の殿閣のようなものであったか(『三國史記』列伝第十。『高麗史』世家卷第一)、それとも寺院とは関わりない醮星処であったか、明らかでない。
- ⑪ 『高麗史』世家卷第二六、元宗二年(一二六一)六月条。
- ⑫ 『高麗史』世家卷第二六に、「元宗六年(一二六五)二月。辛丑朔。親設靈宝道場于神格殿。」とあるのが、好例である。なお、「靈宝道場」の設行は前後十回現われるが、(表三三)には含まれていない。
- ⑬ 現存記録にあらわれた高麗の仏教儀式は、各種法・道場・齋会等八三種、一〇三八回の設行と集計される。(徐閔吉、「高麗の護国法会と道場」、『仏教学報』一四、八九頁以下による)
- ⑭ 『高麗史』世家卷第二三、高宗四一年(一二五四)九月条。
- ⑮ 前掲拙稿「高麗道教の浄事色について」七六頁参照。

⑯ 林椿「逸齋記」(『東文選』卷六五所収)。彼の友人郭興(一〇五九—一一三〇)が王室の礼遇を受け、「金門羽客」と呼ばれたこと(『高麗史節要』卷之一、睿宗八年条)、等から当時の状況が窺える。

⑰ 「高宗四年。(契)丹兵来侵。省枢両府。議立折恩都監。抽歛禄科米。設齋醮。以穰之。」(『高麗史』志卷第三一。諸司都監各色条)

⑱ 『高麗史』列伝卷第四七に、「(廢禱王)五年(一二七九)五月。乙酉。以早。命判典医楊宗真。行醮求雨。宗真。号碧雲。本閔中道士也。」とあるが、道士出身の宗真が判典医に就いてまで齋醮を主管したことから見ても、彼はおそらく道教医術に縁由した登用と考えられる。(韓国の道教医学については、三木栄「朝鮮の道教医学」(『朝鮮学報』六〇、七六頁)こうした傾向は睿宗代の道教将来の張本人であった李仲若の場合にもあらわれる。(前掲拙稿「高麗道教の福源宮について」四二頁)

そして、道教機関を通じた朝廷進出は次の(表)の通りであるが、こうした流れが朝鮮に伝承され、昭格署の令が従五品にまで上昇する。(朝鮮道教の職制ならび階位は『朝鮮道教史』第一五章

機関	官名	品階	典処	備考
浄事色	内侍浄事色	参上(六品以上) 参下(七品以下)	『高麗史』志卷第三一	權務官
大清観	判官	従九品	『高麗史』志卷第三一	東班

⑲ 「逸齋記および李奎報の古律詩「賜李道士」(『東国李相国集』卷一六)にあられ、各種青詞にも同様である。

⑳ これについては、窪徳忠「李朝の三戸信仰」(『朝鮮学報』三六・三七、二七〇頁)参照。

㉑ 諸種の説が出されているが、筆者は「裨補寺塔説」による体系化を試みていゝる。その原理は「(一)行。拔筆。向三韓山水函中。扱三千八区。件件落点。曰。人若有病急。即尋血脉。或針或灸則。即病愈。山川之病。亦然。今我落点処。或建寺立仏立塔立浮図則。如人鍼灸。名曰裨補也。」(『朝鮮寺刹史料』卷下、一〇〇五頁)と示され、各種讖記類がこれに関わっている。

㉒ 拙稿「高麗図讖信仰の研究」一五一頁以下参照。

㉓ 前掲李箕永「韓国文化史上の仏教と道教」四九頁では、「雑信の混入した道教の習慣が仏教の中に深く入り込んだ。そして日月星辰、山川の神靈に向ける醮祭が方法的に仏教化することになった。それ以来、韓国の仏寺の一隅には七

星閣だとか、十王殿・冥府殿・山神閣など、道教の一廓が設けられ……」と述べられるが、筆者にとつては再考を要する問題と考える。例えば、七星閣の場合、それは確かに現今一般的に通用する説である。しかしながらそれは、本稿註⑩の熾盛光如来に関する資料（『高麗史』世家卷第一）。他に金寛毅撰『編年通録』逸文にもあらわれる（の欠落等から生じたもので、正しい観点とは思えない）。

⑭ 後来、朝鮮後期僧華潭敬華（一七八六—一八四八）撰『天地八陽神呪経註解』等で見るとような仏教思潮の問題があるが、時代の流れを考慮して理解すべく、なお高麗朝においては詳考を要するところである。

中論の研究

— anirodhādy-āstavisēṣaṇa について —

前川 重 綱

不滅・不生、不断・不常、不一・不異、不来・不去にして、戯論が寂滅し、吉祥なる縁起を説きたまえる正覚者を、もろもろの説法者の中で最も勝れた人として稽首礼する。（帰敬偈）

anirodham anupādam anucchadam aśāṣṭvaram. anekārtham ananārttham anāgamam anirgamam. yāḥ pratyā-samupādānī prapañca upāsamānī sīvam. deśāyāmāsa sambuddhas tañ vande vadatāñ varam.

『中論』において、縁起とか無自性とか空、さらに八不などは、いずれも重要な哲学的概念であるが、今回は、中論の開巻劈頭を飾る不滅・不生等の八不について考察を試みたい。

周知のとおり、中論の中心課題は縁起である。龍樹が縁起を正法として捉え、それを空寂中と展開したのが中論である。「八不」もまた、中論における主要なテーマであることは、言をまたない。従って、八不はサンسكريットでは、anirōdhādy-āstavisēṣaṇa として āstavisēṣaṇa pratisēdha などに、pratyā-samupādāya sūnyatā のように、もつと頻出して用いられる。しかし、かの月称造ブラスンナバダーの三十三行目で、ただ一度、anirōdhādy-āstavisēṣaṇa（不滅等の八つの特徴）として登場するにすぎない。あたかも、「中道」という、これまた中観思想に欠かせぬことばが、中論第廿四章観四諦品第十八偈において、madhyamā

pratiṣṭhā として、文字どおり、ただの一回のみしか登場しないように。

さて、八不とは、不滅・不生、不断・不常、不一・不異、不来・不去という八つの否定命題のことであるが、八不は戯論寂滅の涅槃の境地を表現する一方、アビダルマ仏教や外教の固執する有自性論に対する破邪即顯正の論破の形式、つまり論破の方法論でもある。もとより、この方法論は、嘉祥大師吉蔵が三論玄義において、

破邪即下拯沈淪一 顯正則上弘大法^①

と述べているように、「上求菩提 下化衆生」をモットーとする大乘仏教の第一義に端を発するものであることは言うまでもない。

しかし、不滅等の八つの特徴をもってあらわされた縁起、すなわち「八不の縁起」は必ずしも龍樹の独創とは言い難い。その思想は、初転法輪に対する第二転法輪を意味する般若経に存在し、龍樹はこれを継承した、あるいは思想的影響を受けたと考えてよいだろう。例えば、大小幾つかの般若経群のうち、最古のテキストである「八千頌般若経」をひもどく時、そこには、中論において明晰な論理をもって体系化された空とか無自性とか縁起、あるいは八不の原形である一切の概念否定などという諸概念が至るところに説かれている。いまは、縁起、無自性、空などについての論証は省略するが、「八不」の原形となる経文の一節だけは、ここに掲げよう。

すべてのものは言語表現を離れ、ことばを離れ、表現されず、言説されないということから般若波羅蜜に近づくべきである。^②

とにかく、般若経の譬喩と直観に論理を与えたのが龍樹であり、かれ独自の天才的論理によって、般若経の超論理が論理の世界に投影され、それが縁起即空という中観哲学の根本的立場を基礎づけたのが龍樹である。それでは、般若経の論理を体系化するために、いかなる方法論が展開されるのか。まず、「八不の縁起」の八不について考察をしよう。

八不とは、なにか。八不とは、前述のように、不滅・不生をはじめとする四種相對概念の否定にほかならない。それは、ただ単に、八不のみにとどまるものではなく、一切の言辭立語を否定するものである。言いかえれば、あらゆる戯論 prapañca と分別 vikalpa を否定するものである。この八不を Candrakīrti は「縁起には無辺の規定がありうるのであるが、それらの八つのみを採用するのは、これらが主として論議の諸点を構成するものとなるからである」と釈し、青目^③は、

問曰。諸法無量。何故但以三此八事一破。答曰。法雖無量。略說三事一則為總と論じている。いずれも、無常なる存在の背後に、実は存在もしない自性 svabhāva

と論じている。いずれも、無常なる存在の背後に、実は存在もしない自性 svabhāva