

新羅仏教の大衆化と元暁

元 永 暁

A Study of Wonhyo's Popularization of Buddhism

Young-man WON

Abstract

Officially recognized in the early 6th century, Sillan Buddhism began to play an active role in various social areas before spreading throughout the country. Due to its affirmative role in social development, Sillan Buddhism came to be called National Buddhism or Nation Protection Buddhism. In this context, the era of Wonhyo is regarded as the time when a brilliant Buddhist culture was created after Silla unified the Three Kingdoms.

Buddhism in the Silla Kingdom period had several unique characteristics. Early Sillan Buddhism tended to follow aristocratic Buddhism, which was centered on the Royal Family. However, in the Wonhyo period, Buddhism gradually became more popular and widespread, reaching even the general public. Furthermore, during this period, the study of Buddhism developed significantly through the analysis of a variety of scriptures brought from China by student monks.

The popularization of Buddhism is often seen as targeting only common people. This perception would define Buddhism according to class, or associate it with those of poor and low status. However, the Buddha taught never to discriminate among human beings but to embrace all beings. Consequently, the goal of Buddhism is to build Buddha Land and to encourage the wide social relevance or popularization of Buddhism. Hence, in this paper I attempt to discuss the popularization of Buddhism from the perspective of its social relevance, whether among the aristocrats or common people.

Another question that I address is “what does the popularization of Buddhism in Sillan society mean for us today?” In this essay, I attempt to examine whether it is possible to attain enlightenment through wisdom, merit and virtue increased through the practice of a genuine Bodhisattva, the genuine initial spiritual awakening of an ascetic, the genuine reflection of a layperson on real welfare, and the genuine practice of a Bodhisattva, an ascetic, and of the laity, with great vows as a disciple of the Buddha.

In an uncertain and uneasy society, it seems that Wonhyo's universal “Hwajaengasang” (Synthetic Philosophy) is the very “Hwadu” (Koan) that delivers Korean Buddhist society faced with both domestic and international difficulties.

はじめに

7世紀中盤、新羅は元暁という善知識が仏教を大衆化させ、民衆の中に定着させた。日本では推古時代という古代国家最初の王朝時代が過ぎ、韓国と日本の新しい君主時代が到来していた。

仏教は東方に移動し、新羅で大衆化して、学問的に大きく発展、定着した。大衆化過程で元暁の役割を再検討することが今回の学術会議における重要な課題である。本学術会議の主題である「仏教文化は

なぜ東方に移動したのか」という側面から、仏教大衆化を民衆宗教として位置付けるうえで、元暁の役割を実践的業績から再検討しようと思う。

7世紀時代は、新羅による三国統一戦争がもっとも熾烈な時期であった。戦争遂行のため、一般の民衆たちは、長い戦役に悩まされ、精神的、物質的に疲弊していた。しかし、教団中心の既成仏教界は、国家意識の高潮と王権の強化を重視していたため、相対的に民衆たちは関心の外に置かれていた。そこで、これを反省して、民衆たちへの宗教的関心を喚

起させようという試みが現れた。それが街巷仏教的な大衆教化の形式をとる大衆仏教運動だったと考えられる。街巷仏教を主導した僧侶たちは、教団の中心の僧侶たちとは、外見的にも異なる面貌をみせていた。

当時の教団の中心である円光、安含、慈蔵たちは、すべて真骨出身であり、中国留学をして、王室の支援を受けていた⁽¹⁾。一方、街巷仏教を主導していた恵宿、恵空、大安、元暁たちは、みな非真骨出身であり、中国留学をせず、街巷や慶州外郭地域の寺刹を舞台に活動していた⁽²⁾。元暁は、以前から進行していた貴族仏教的大衆化の限界性を自覚し、恵宿、恵空、大安たちの街巷仏教的大衆教化の先覚者と志を同じくして、王室との関係に一定の距離を置きながら、独特な韓国仏教思想を創出し、これを基盤にして、ついには新羅の大衆仏教を大きく発展させ、その完成をみるようになった。このような元暁の仏教大衆化に対する思想的背景について考察してみようと思う。

1 実践理念

元暁の仏教大衆化の実践理念は、空有論諍の和諍思想から始まったといえよう。まず元暁の著書のなかで『金剛三昧経疏』は、『大乘起信論疏』・『華嚴経疏』とあわせて元暁三疏と称される。そのなかで『大乘起信論疏』と『華嚴経疏』は、中国僧侶たちが海東疏と呼び、好んで引用したことで知られているように、中国仏教史の展開過程で重要な一翼を担っていた。また『金剛三昧経疏』3巻は、略本疏が中国に伝わり、翻訳され、激賞されて論として翻訳された⁽³⁾。元暁の思想を論じるとき、一般的に彼の思想体系は、『大乘起信論』を注釈した「別記」において理論体系が完成され、『金剛三昧経』の論を注釈したことで、その実践体系もまた完成したという。

そこで、本発表でも空有和諍の仏教大衆化の実践理念を論じるために、当時の元暁が『金剛三昧経』の梵行長者のような無碍行に依拠して、衆生教化を繰り広げた点などを考慮し、元暁の社会観がうかがえる『金剛三昧経論』と、そうした実践体系の理論的根拠を提示してくれる『大乘起信論別記』とを中心に簡略にみてみよう。

上記で若干ふれたように、『金剛三昧経』は般若

空観をその思想的基調としている。一方、元暁は、この経に対する論を書きながら、空有和諍の当時の仏教社会を考慮した観点のもとで『金剛三昧経論』を著述したとみられる。

それに加えて『大乘起信論』の一心二門体系を通じて、理論的に和諍させている。これは、元暁による経名の解釈を通じて知ることができる。そこには、「破さないものが無い（すべてを破する）が故に、金剛三昧と名づける。立てないものが無い（すべてを確立する・網羅する）が故に、撰大乘経と名づける。あらゆる意義・宗旨（おおもと）は、この二つを出過しない。この故に無量義宗と名づける。〔今は〕仮に一つの項目を挙げて、その首題（経の題名）とする。故に『金剛三昧経』と名づけるのである⁽⁴⁾」という。経のこの句節を『大乘起信論別記』に現れる次の句節と比べてみると、その意味がより明瞭になる。すなわち、〔『大乘起信論』が〕論ずるときには、立てないものは無く（すべてを網羅し）、破らないものは無い（すべてを破する）。『中観論』（『中論』）・『十二門論』等といったものは、諸々の妄執をあまねく破し、また破する〔という概念〕すら破するが、破する主体・客体それぞれを還許（また認めること、もしくは、かえって認めること）しない。これを「往而不遍論」（往けども遍満しない論＝究尽しきれていない不十分な論）と言うのである。その『瑜伽論』・『撰大乘論』等は、通じて浅深（といった区別）を立てて、法門を判ずるが、自ら立てた法については、融遣（融通したり簡拓したり＝是非を問うことか）しない。これを「与而不奪論」（与は褒めること・奪は斥けること。褒めるばかりで排斥しない論）と言うのである。今この論（『大乘起信論』）は、既に智があり、既に仁がある。〔その内容は〕玄妙にして、しかも伝達される。還許とは、あの「往」〔の意味〕を顕示している。極限に往き、しかもあまねく網羅する〔意味である〕。自遣とは、この「与」〔の意味〕を明らかにしている。「与」を窮めながら、しかも「奪」なのである。これを「諸論之祖宗」（諸々の論のおおもと）・「群諍之評主」（沢山の諍論の評主）と言うのである⁽⁵⁾という。上掲の経と論において、『中観論』とそれを要約した『十二門論』は、すべてのインドの中観学派と中国の三論宗において重視した論として「一切皆空」を強調している。同様に『瑜伽論』と『撰大乘論』などは、インドの瑜伽行派と中国の唯識学

において重視される論として万法唯識を強調している。

元暁は、このような大衆仏教の二大潮流の中の論争を対立させ、『金剛三昧経』と『大乘起信論』を通じて、会通させようとしたのである。すなわち元暁にとって、破壊することを強調する金剛三昧の側面と、立てることを強調する撰大乘経の側面を統合する論として注目したのが『大乘起信論』であり、経の次元から注目したのがまさしく『金剛三昧経』であったのである。

空有争論については、元暁の観点は、経の次の文章からもよく現れている。「もし様々な異見の争論が起こったとき、有見と同調して説くならば、空見と反することになり、空執と同調して説くならば、有執と反することになり、同調してもしなくても、争論を引き起こすだけである。そうして二つの見解すべてに同調するならば、自身の内部で新たに論争することになり、もし二つの見解すべてに反するならば、その二つの見解と新たに論争することになる。このような理由で、同調も反駁もせず、説法するのである。同調しないということは、そのまま受け入れ、二つとも認定しないことであり、否定しないということは、その意は汲み取りながら、認定しないことがないということである」⁽⁶⁾。すなわち、対立しているどちらか一方に加担するのではなく、二つとも認めたり、二つとも否定したりもしないことをいい、元暁は争論からの超越的姿勢、すなわち大衆社会の和合のための実践理論を提示しているのである。

2 行績

元暁は、義湘とともに留学に向かう途中、一心を悟り、唐留学をやめ、慶州に引き返した。その後、彼は恵空・大安たちと交流しながら、大衆教化活動に邁進することになった。当時、元暁の行跡については、「言う言葉は常識と道理に逸脱し、現れた行動は目障りで乱暴なものであった。居士のように酒屋と妓生宿を出入りし、誌公のように刀と錫杖を持った。疏をものし、華嚴経を講義したり、牛馬の小屋で加耶琴を弾き歌ったりもして、俗人の家で寝たり、山水の間で座禅するなど、心の赴くままのことをして、まったく定まった型がなかった⁽⁷⁾、と『宋高僧伝』は伝えている。

定まった型がないとは、僧侶の生活規範である戒律に束縛されていないという意味である。『四分律』によれば、僧侶が俗人の家で寝たり、楽器を弾いて歌ったり、刀を持ったりすることはすべて禁止された行動であり、酒家と妓生家は僧侶として出入りが禁止されている場所である。また『涅槃経』巻7・邪正品でも「酒屋や妓生家および棋院に出入りして、遊ぶ人たちを教壇から追放しなければならない」といっている⁽⁸⁾。

『四分律』と『涅槃経』は、慈蔵が仏教教団を整備するとき依拠した經典である。したがって、元暁は、当時の仏教界の自讃毀他に対する戒律意識に対して、彼の『菩薩戒本持犯要記』で次のように指摘している。「達磨戒本の初戒である自讃毀他の場合、軽重の四分があるといえる。

第一。ある人に信心を起こさせるようにするためにした自讃毀他ならば、それはむしろ福となる。

第二。性格が放逸であり、別に悪い考えが無く行った自讃毀他ならば、それは過ちを犯すことには違いないが、心まで悪に染まったとは言えない。

第三。ある人を特に憎んだり、特に好んだりするような心のために、自讃毀他を行ったならば、あまり重大ではないが、心が汚染されているといえる。

第四。自讃毀他の目的が貪求利養恭敬にあるならば、これは重大な誤りである」⁽⁹⁾とし、元暁は、戒を犯すことについて、煩惱にまみれた心の程度によってその罪は決定されるのであり、その行動の如何にかかっていると考えていないのである⁽¹⁰⁾。

その後、元暁は薛聡を生んだ後に、当時の戒を捨てて、俗人の服に着替えて、自ら小姓居士と名乗った。道化が踊るときに、大きなひょうたんを持つのだが、その珍貴で奇異な姿の道具を作り、『華嚴経』の「一切のさまたげがない人は、一道でもって生死を出過する」⁽¹¹⁾という句節に従い、無碍と名付けて、衆生を教化するために、世上に流布させ、歌い踊り、村々を訪ね、卑賤階級の人であるか否かにかかわらず、人々に仏の名号を知らせたという⁽¹²⁾。

このように元暁は、一心・一覚・一味・一乗が同じ意味の異なる表現に過ぎず、衆生心によって、彼は衆生の中で衆生心をもって共にあることが当然であると感じたから、一般人にさらに多くの観心を見せたといえる。実際に彼が主に接触した人々は、卑賤の身分の蛇福、履物売りの広徳、および彼の居所であった芬皇寺の奴婢、農民である嚴莊たちのよう

に、各自の生業にあくせくする一般民衆であった。そういうわけで、彼らを教化するために元暁は、彼らの日常的な生の中に入り、ともに悩まねばならなかった。一例として、蛇福が母の喪に直面したとき、元暁は一緒に葬礼をとりおこない、死んだ者に対して菩薩受戒をし、臨尸祝までも行ったように⁽¹³⁾、彼の教化の方法もまた衆生たちの生の数だけ存在していた。これは『宋高僧伝』において、人を教化することが一定のものではなかった⁽¹⁴⁾という言葉に代弁されているだろう。

元暁は、衆生を済度するための方便として、浄土信仰を活用した。新羅初期では支配層中心の統治理念としての弥勒下生信仰が先行していたのに対して、彼は衆生心から始まる弥勒上生信仰をより重視した⁽¹⁵⁾。そして『起信論』の影響で弥勒浄土より阿弥陀浄土信仰に移って行ったようである⁽¹⁶⁾。

これは、彼が「穢土と浄土は本来一心である」⁽¹⁷⁾といい、浄土を心の問題として解釈しようという傾向があったことからわかる。彼は浄土信仰を受け入れた後、現実とかげ離れたところに存在する浄土を想像しなかったということが、このことを代弁しているのであり、またそれは彼が検証できない理想形よりは、現実社会で苦悩する衆生たちの実存的な問題を直視したためであるといえるだろう。だから、すべてのことを心の次元に帰一させ、本来の心を悟らせることによって、浄土を実現させようとしたのである。そして、そのような浄土に往生しうる要件として、彼が提示したのは、もっぱら耳に経名を聴き、口に仏号を唱えることであった⁽¹⁸⁾。

そのうえ、農民である嚴莊に鍤観法を教えた⁽¹⁹⁾というように、一般民衆が実行しやすいように、彼らの環境に適した言葉で教化をしたのである。

つとに恵空と大安は、それぞれ「あじか」と鉢を媒介にして、大衆を教化したが、元暁はそのような伝統を引き継ぎ、鍤という日常的な道具を活用して、嚴莊を教化したのである。このような元暁の活動によって、一般民衆の間に阿弥陀浄土信仰が急速に拡散した。仏教大衆化を完成させた元暁に対して、後世の一然は、貧しく、学ぶこともできない一般民衆たちでさえ、すべて仏の名を知ることになったのは、もっぱら元暁のおかげであると高く称揚している。かくして、元暁の大衆教化に対する業績を十分に推し量ることができる⁽²⁰⁾。

一方、元暁は、際立った奇行と破戒行によって、

当時の仏教界からしめだされていた。『宋高僧伝』によれば、「そのとき、国王が百高座法会を開催しようとして、高僧たちを残らず招聘した。本州では、名望があるために元暁を推挙したものの、多くの僧侶たちが、彼の奇行と破戒行を嫌い、王に讒訴して、彼を受け入れなかった」⁽²¹⁾というように、本州の推挙にもかかわらず、仏教界の反対で元暁は百高座法会に参加できなかったという。もともと百高座法会は、仁王経を基にした法会として国家意識の高潮に重点をおいているのだが、新羅の場合、教団の中心寺院である皇竜寺で挙行されることが慣例であった。したがって、元暁のようなものが、百高座法会に出席することは、皇竜寺をはじめとした既成教団の反発を招くほかなく、ついに元暁は参加できなくなってしまった。

ところで、元暁が既成教団の反発と不利益を顧みず、奇行と破戒行を行いながら、庶民たちを中心に衆生教化に邁進した理由は、何だったのか。もちろん、それは三清浄の菩薩行といえるだろう。しかし、このことを彼の社会観から考察してみると、それは二つの理由があったことがわかる。

第一は、当時の新羅社会では三国戦争が最終段階に到達し、戦争の勝利のためだけに国力が傾けられることになり、一般の庶民層の生活苦に対しては、なおざりにされていたのである。そのようななか、仏教教団もこれに没頭して、一般民衆を等閑視したまま、国家的大事のためだけの法会などに力を入れていた。

たとえば、新羅の代表的法会である百高座法会はもちろんのこと、八関会や、明朗が駆使した文豆婁の秘法を通じて、唐の軍を撃退させるなど、大部分が国家戦争の勝利のための国民統合のためのものであった。これに対して、元暁の庶民を中心とした仏教大衆化は、国家的に展開される既成教団に対する不満によるだけでなく、仏教大衆化をめぐる問題意識を持って、国家的に進行する大衆化の諸課題を補うために、一般庶民と哀歓をともにし、衆生教化の先頭に立ったと考えられる。このことは、元暁も戦争に行き、蘇定方の暗号文を解読したことで、新羅軍の危機を救うことになったというような戦功譚から推し量ることができる⁽²²⁾。

そして第二は、当時既成教団に向かって、大衆仏教精神である真正な菩薩事業を基にした菩薩行に入っていこうとするものである。本稿ではすでに、

元暁の仏教大衆化の実践理念が元暁の空有和諍にあるといった。

もともと空と有は、衆生のための方便として、すなわち菩薩行を實踐しようというところにある。それは、まさしく衆生を済度するための方便として、相互に異なる方法を提示することである。しかし、そのような主張が、ついには、それぞれの衆生救済方法に執着し、争論として広がり、かかる争論が元暁の目には衆生救済の真正な菩薩行をなおざりにしているものだと映ったのである。

そうして元暁は、既成教団に向かって、そのような無意味な論争にがんじがらめにならず、生の苦痛に心を痛める衆生たちを裏切らず、和諍思想を通じて、空有争論をする前に、大衆仏教が主張する真正な菩薩思想による菩薩行に帰させようとしたのである。すなわち、元暁の空有和諍思想は、思想的に中観と唯識思想と異なっていたり、優越性を強調するためだったり、あるいは彼の行為だけが従来の善知識より優れているということを言おうとしたのではなく、まさしく元暁は、忘却されようとしている真正な菩薩行に対して、今でもまたシッダールタが最初に出家した時の心である真正な初心の菩薩心に帰し、まさに貧賤や階級などに拘泥せず、生老病死に苦しむすべての衆生のための真正な菩薩行を行おうとしたのである。

3 結語

以上、元暁時代の仏教大衆化に対して検討してきた。ある人は、社会階級上の庶民を対象とすることだけが仏教大衆化であると規定している。もしそうだとすれば、仏教大衆化の定義は階級と卑賤によって命名されるものといわねばならない。しかし、釈尊の教えは、決してそうではない。すなわち、仏教大衆化とは、仏教を通じた仏国浄土への道、つまり仏教の社会化をいうものである。それゆえ、本稿は、貴族中心であれ、街巷中心であれ、仏教の社会化という観点から仏教大衆化に迫ってみた。

ところで、新羅社会の仏教大衆化が現代に生きる我々に示唆することは何か。出家者の場合は、出家時の真正な初発心時の心であること。在家者の場合は、誠実な福利の意味を再度振り返ってみるということ。そして、出家、在家者が一つになった仏弟子として真正な菩薩行を疑情とすると同時に、真なる菩薩行を實踐することで、増長する智恵と福德を通

じて仏道を修得しようということではないだろうか。元暁の普遍的な和諍思想は、まさしく内的かつ外的に今日のわれわれの仏教界に投げかけられた話頭ではないかと考えている。

注

- (1) 『三国遺事』卷4・円光西学、『海東高僧伝』卷2・安含、『続高僧伝』卷24・慈蔵、『三国遺事』卷4・二恵同塵、『宋高僧伝』卷4・元暁、『三国遺事』卷4・元暁不羈、南東信「元暁の大衆教化と思想体系」ソウル大博士論文、85頁。
- (2) 『三国遺事』卷4・円光西学、『海東高僧伝』卷2・安含、『続高僧伝』卷24・慈蔵、『三国遺事』卷4・二恵同塵、『宋高僧伝』卷4・元暁、『三国遺事』卷4・元暁不羈。
- (3) 『宋高僧伝』卷4・元暁。
- (4) 『金剛三昧経論』卷上(韓仏典1、604頁中-下)。
- (5) 『大乘起信論別記』卷本(韓仏典1、678頁上)。
- (6) 『金剛三昧経論』卷中(韓仏典1、638頁上)。
- (7) 『宋高僧伝』卷4・元暁伝(大正蔵50・730頁上)。
- (8) 『涅槃経』卷7(大正蔵12、644頁中)。
- (9) 『菩薩戒本持犯要記』(『元暁全集』仏教学同人会編、120頁)。
- (10) 仏教史学会編『古代韓国仏教教学研究』(民族者、1989)248-249頁。
- (11) 『華嚴経』卷5・四諦品(大正蔵9、429頁中)。
- (12) 『三国遺事』卷4・元暁不羈。
- (13) 『三国遺事』卷4・蛇福不言。
- (14) 『宋高僧伝』卷4・元暁(大正蔵50、730頁中)。
- (15) 金南允「新羅法相宗研究」(ソウル大博士学位論文、1995年)104-112頁;南東信「元暁の大衆教化と思想体系」(ソウル大学博士学位論文)89頁。
- (16) 安啓賢『韓国仏教思想史研究』(東国大学校出版部、1990年)132-137頁。
- (17) 元暁『阿弥陀経疏』(韓仏典1、562頁下);『無量寿経宗要』(韓仏典1、553頁下)。
- (18) 『三国遺事』卷4・元暁不羈。
- (19) 『三国遺事』卷5・広徳嚴莊条。
- (20) 前掲書。
- (21) 『宋高僧伝』卷4・元暁(大正蔵50、730頁中)。
- (22) 『三国遺事』卷1・太宗春秋公条。