

## 特集「東アジアの仏教世界——その歴史的特色と現状」

■連続公開講演会より

## 東アジアの仏教世界

木村清孝

皆さん、こんばんは。初めてこういう形でお目にかかりますが、ただいま川田先生から、大変ご丁寧な紹介をいただきました。恐縮しております。今回、東洋哲学研究所さんのご企画で、「東アジアの仏教世界——その歴史的特色と現状」という統一テーマのもとに、連続講演会を開かれるということで、その総論のお話を、というご依頼がありました。お聞きして、大変スケールの大きな、いま私たちが考えるべき大事な問題

の一つであろうと私自身も思いまして、喜んで引き受けさせていただきました。

ただ、私どもはいつも学生を相手にして話をしておりますので、ちょっと調子が狂うといいますが、そういう点もあるかと思いますが、お許しいただきたいと思えます。なるべく、皆様のお耳に快く入るようなお話にしたいとは思っております。どうぞ、よろしくお願いたします。

私はきょう、先ほどのご紹介にもありましたように、総論ということで、東アジア全体を視野に入れて、仏教の大きな流れを辿り、そこでの基本的な特色と、東アジアのそれぞれの国や地域における違いといえますか、そういった点について掻い摘まんで取り上げ、考えてみたいと思います。

はじめに、これまで私どもの先輩たちが、仏教の流れをどのような形で捉えてきたか、というところから始めさせていただきます。皆様は「仏法東漸」とか「仏教東漸」という言葉をご存じでしょうか。東漸は東流ともいいますが、インドで生まれた仏教が、次第に東へ東へと伝わってきたという捉え方です。日本ではかなり古く、平安時代の頃から、こうした捉え方がなされてきています。現在は、歴史的な研究が進みまして、決して仏教はただひたすらに東へ伝わったただけではなく、南にも、一部は西にも伝わっていることが知られてきました。また、現代という視点で捉えま

す。したがって、東漸というのは、あくまで仏教の一面ということになりますが、東漸という概念の裏には、ちょうど河の流れのように、日本にまで伝わった仏教が、インドで生まれたときのままに流れ流れて日本へ入ってきている、という考え方がることが窺われます。

それでは、仏教はどんな経緯で伝わったと理解されてきたのでしょうか。はっきりしたところでは、鎌倉時代辺りからかと思いますが、「三国」という捉え方です。古い日本の文献ではインドは「天竺」、中国は「震旦」などと出てきます。インドから中国へ、そして日本へと、こういう形で仏教は伝わってきたのである。こういう捉え方をしているわけです。ちなみに、「唐天竺」という言葉が日本ではしばしば使われてきました。この唐は、特に日本との関係が深かった時代の大王朝が唐でしたので、これをもって中国を代表させているのです。

さて、日本でこうした三国の枠組みを用いた仏教史観を、はっきりとした形で打ち出されたのは、鎌倉時代

の凝然大徳です。この方が『三国仏法伝通縁起』という書物を著し、その中で、三国に仏教がどのように伝わり、浸透していったのか、その由来を明らかにされました。三国という捉え方で、仏教の流传を明示されているわけです。

この書物では、インド（天竺）における仏教の伝通が第一部。第二部に「震旦仏法伝通」ということで、中国における仏教の伝来と流布の経緯が論じられる。そして第三に、「大日本国諸宗伝通」です。凝然大徳は、「大日本国」という呼び方をされています。鎌倉期における日本人の自国に対する誇りが、この呼称に反映しているわけですが、「大日本国諸宗伝通」というタイトルをつけて第三部とし、この中で具体的に、それまでに日本に伝わった八つの宗派と、鎌倉時代に興りつつあった禅宗と浄土宗について言及しておられます。

この「諸宗」という表現も注意が必要です。というのは、ここには、宗派的な視点といえますが、そういうものが基本的に置かれているからです。仏教の流れというものを、源流としてのインドから中国、日本への

流れとして押さえる場合に、宗派的な観点を持ち込まざるをえないということです。

現在もそれぞれの宗派に宗派なりの、釈尊に始まる仏教の流れの押さえ方があります。例えば禅宗の場合、「三国伝灯」と称しますが、インドの過去七仏（釈尊がその第七祖）から「西天二十八祖」、「東土六祖」といった言い方で、一人の祖師から一人の祖師へと伝えられたものとして現在までのつながりを表現します。

また、浄土宗には浄土宗の祖師の系譜があります。皆そうした系譜を立てながら、仏教の歴史を捉えてきたわけです。

近代になって、このような宗派的な視点から離れて、それぞれの国や地域の特色、精神風土、それぞれの民族性、そういうものに対応した仏教の捉え方がなされるようになりました。例えば、近年では、東京大学名誉教授の平川彰先生が、『仏教通史』という書物をお書きになっておられます。タイトルは仏教を通じた歴史、仏教全体にわたる歴史という意味ですが、この本の中では、インド仏教、チベット仏教、中国仏教、朝鮮仏

教、そして日本仏教という枠組みでまとめておられます。明確にそれぞれの国、地域を基盤に置いた仏教史の捉え方、それぞれの国、地域に即応した歴史の捉え方をしようとしてされていることが、このタイトルの仕方からもわかるわけです。

先ほどの凝然大徳の『三国』に対して、現代の平川先生はインド、チベット、中国、朝鮮、日本の五つの国、地域に分けられました。つまり、ここでは『三国』で落ちていた朝鮮が入りました。学問的に普通「朝鮮仏教」と呼ばれるのは、ほぼ現在の韓国と北朝鮮を合わせた地域に展開した仏教のことですが、それを韓国では「韓国仏教」と呼びます。つまり、日本で一般に「朝鮮半島」といい、韓国の人が「韓半島」と呼ぶ地域の仏教のことです。

ともあれ、『三国』の押さえ方の中には、朝鮮（韓国）の仏教が落ちていた。ところが実際は、日本の仏教は、特に奈良時代には、朝鮮から学んだものです。朝鮮半島（韓半島）の人々が日本へ渡ってきたり、あるいは、日本人がそちらへ行つて学んできたたりして、初めて日

本に仏教が定着していったのです。その意味で、朝鮮仏教は、早い時代の日本仏教の母体といってもいいのです。後には、もちろん直接中国から入ってくるようにもなりますし、日本の留学生も中国へ出掛けていくということ、中国との繋がりが深まっています。最初期の仏教といえますが、仏教が日本へ定着してくる時代には、朝鮮半島とは非常に深い繋がりがあったわけです。

実際、坊さんたちも、それから技術者たちも、朝鮮半島から渡ってきた人たちが、知識や技術を提供した。その助けを借りて初めて、奈良時代の日本の仏教はできたのです。東大寺の大仏の完成も、おそらく基本的には、朝鮮半島から渡ってこられた人たちの技術、力というものが基本にあつて、初めてできた仕事です。そういう点からいっても、朝鮮仏教を落としてしまうことは、歴史的には問題が大きいといえます。

ただ、この『三国』という捉え方を凝然大徳がされたときは、すでに中国は蒙古族の元の時代で、朝鮮半島の高麗も実質的にその支配を強く受けておりました。

これは時代によって違いはあるのですが、この時代も含めて、長い歴史の中で中国大陸と朝鮮半島とは、政治的・文化的にかなり一体的で、中国の歴代王朝の冊封体制が東アジア世界をしばっている。そういう関係で、朝鮮が独自性といえますか、独自の文化、宗教を持つものには制約があった。このような時代がかなり長く続くのです。「三国」史観には、この辺りのことが影響しているのではないかと気もします。ともかく、現代のアジア仏教史の捉え方としては、やはり明確に朝鮮（韓国）仏教を一つのジャンルとして考えなければいけないということになっています。したがって、今度の企画の中でも、それが一つ柱として立てられております。

それと、もう一つチベットの問題。日本ではチベット仏教を、インド仏教や中国仏教とは別のものとして考えているとする姿勢が、近代になって明確になってきました。ご承知のように、現在はチベットは自治区として中国の一部となっています。したがって、中国の先生方は、中国仏教の一分野としてチベットの仏

教を考える。チベット地区の中国仏教だということになるわけです。

ただ、歴史的に見てくると、中国の仏教とは非常に違った経緯でチベットの仏教は成立し、展開してきました。思想的・文化的な繋がりがらいうと、むしろ中国よりもインドのほうに結び付いています。インド仏教の研究も、チベット語に訳され、チベットに残っている経典や論書を抜きにしては成り立ちません。そのチベット語の文字も、インドの文字をもとにして造られたものです。現在インドの言葉で書かれた仏典の多くは無くなっていますが、チベットには翻訳されて残っている。しかも、翻訳の仕事がかなり規則的です。そこで、能力の優れた学者であれば、それらを逆にサンスクリットというインドの言葉に戻し、もとの大乘経典を復原するといったことも、おおむね可能なのです。

中国の仏教というのは、その形成に関わった中心の民族とはいえば、やはり漢民族です。基本的に漢民族の仏教なのです。むしろ中国は時代によって、周辺の

いろいろな異民族が中原を占領・支配するという時代があります。したがって、大枠で中国仏教というものを考えるときには、漢民族が一貫して中国の仏教を支えてきたといえませんが、しかし、その中核をなす部分は明らかに漢民族が担ってきたといえます。

そんなことがあるので、チベットの仏教は、一応、中国仏教から切り離し、独自のものとして考えていくというとする伝統が日本ではできて、それが現在まで受け継がれております。平川先生の『仏教通史』において、チベット仏教も三国とは別に一つの枠組みとして設けられたのは、そのためなのです。

このように、東アジア世界の仏教を考えるとき、それぞれの国や地域で独自の展開をしたというところから、それぞれを国別・地域別に扱うことが、現在の学会では、ほぼ一般的な傾向になっています。私も紹介を受ける際には、ふつう、中国仏教の専門家と呼ばれます。そういう枠組みが肩書きに当てはめられているわけです。

ただ、私自身は最近では、「東アジアの仏教の研究をし

ている」というようにしています。どうも国や地域だけで考えていくと、逆に全体的な関連性が見えにくくなるという問題が起きてくる。基本的に、上に触れた三つないし五つの国のあいだにも、非常に深い繋がりがいろいろな面であります。それを無理に「ここはこの枠、ここはこの枠」と切ってしまうと、他の国や地域との繋がりがどうなっているのか、よくわからなくなる。例えば、国境を越え、地域の枠を越えて活動した人々の、生き生きとした活動の様子というのが見えにくくなります。ともかく全体として、ダイナミックな仏教世界の広がりや東アジア全体にわたってある。

それを、できるだけ素直に、あるがままに捉えていくべきではないか。むしろ、細かくいえば、東アジアには主なものだけで、何十という民族が興亡をくりかえしてきておりますから、程度の差こそあれ、その民族ごとに違ってくるといえはその通りです。しかし、何か共通した大きな基盤、深い繋がりといるものがある。その違いを見ていく。そこで初めて、それぞれの地域や国の仏教の、生き生きとした姿が浮かび

上がってくるのではないかと思います。

そんなところから、近年、春秋社という出版社から『講座・東アジア仏教』というタイトルで、高崎直道先生と私の二人が編集を担当して、五巻の研究書を出させてもらいました。「東アジア仏教」という枠組みを押さえた上で、いろいろな問題を考えてほしい。特に東アジアは、このあとの先生方のお話に具体的に出てくると思いますが、現に仏教が生きている場所です。一番生き生きと、多くの人々がそれを信じ、心のより所として生きている地域です。そういうことを踏まえると、とりわけ東アジア全体をトータルに捉え、その中でどの国や地域のあいだの仏教の有機的な繋がりが、関わりというものを見ていくことが大事ではないか。そう考えて、「東アジア仏教」とか、「東アジア仏教史」ということを私は強調しているわけです。

そこで次に、具体的に、国や地域を越えた捉え方が必要とされる根拠を示す明確な例を、幾つか挙げたいと思います。一番はつきりしているのは、東アジア世

界では国際的な仏教者の活動が、非常に古い時代から展開しているということです。第一は「訳経僧」と呼ばれている人たちの活動です。「訳経僧」とは、名前のとおり経典を翻訳する僧侶のことです。経典翻訳を主な仕事とする僧。もともとの場合の経典は、いわゆるお経だけではなく戒律聖典や論書も含みます。つまり、仏教の聖典は経のグループ、律のグループ、そして論のグループに大きくグループ分けされ、これを「三蔵」といいますが、それらを代表した用語です。それは経、すなわち釈尊が直接お説きになったと信じられているものが、もつとも重要だからです。

皆さんご存知のように、「如是我聞」で多くのお経は始まりますね。現在も私どもに親しまれている法華経、すなわち、妙法蓮華経も「如是我聞、一時仏在」と始まります。

「如是我聞」というのは「かくのごとく、我聞けり」と読みます。「このように私は聞きました」ということです。ですから、これはお弟子さんが釈尊（お釈迦様）の教えを耳にして、「そのとおり以下に述べますよ、記しま

すよ」、「以下に出てくる教えは皆、お釈迦様から私が聞いたものですよ」という意味なのです。ですから、これが冒頭にくるわけです。なお、直接には、この場合の「我」はアーナンダ（阿難）に比定されるのが一般的です。ともあれ、お経はすべて釈尊がご自身でお説きになったというのが大前提です。

ちなみに申しますと「如是我聞」に代えて、古くは「聞如是」という言葉から始まる漢訳経典もあります。この場合には「かくのごときを聞けり」ということで、「このようなことを聞きました」という意味になります。このほうが原文には近い、直訳的な翻訳なのですが、「如是我聞」という言葉のほうに定着して、今日に至っているわけです。こういう言葉が始まる、つまり釈尊が直接お説きになったという大前提で提示される仏典が、「経」と呼ばれるものです。

「三蔵」の最後の「論」というのは、基本的には、お経の内容を詳しく解説し敷衍した、一種の注釈書のことです。経に注釈し、経の内容をより明確にすべく解説する。そういう役割を担うのが「論」ということに

なります。

「律」は、仏教教団の規律のことです。しかし、これも仏教の伝統においては、最初からきちんと決められていたわけではありません。釈尊のもとに最初五人の比丘が集まったのが教団の起こりといわれますが、次第にその教えに魅かれて、釈尊のもとに集まる人びとが増えてくる。ところが、人数が多くなり、一つの集団になりますと、いろいろと問題が起きてきます。余計なことをしてみたり、なかで喧嘩をしてみたりという人も出てくるわけです。そこで、随犯随制といいますが、「このことについては、このように決めましょう」ということで、問題が起こるごとに決まりをつくっていった。そうした決まりの集成が、律というものです。後代には、例えば、比丘の律としてはまとめて二百五十戒といいますが、二百五十もの細かな条文ができるようになる。比丘尼に関しては、一口には五百戒といえます。なぜ女性のほうが多いのか、女性の皆さんは不満があらうかと思いますが、実はこれは、仏教教団がそもそも男性の教団としてスタートしたからなので

す。女性とはとから入門が許されるようになった。そこで、あとから入ってきた女性に対して、より細かな約束事を求めたのではないかと考えられます。ともあれ、律は最終的には何百にも及ぶものになっていますが、最初、釈尊在世の時代はほんの僅かな基本的な決まりだけだったのではないのでしょうか。

以上の三つを合わせて三蔵と呼びます。皆さん「三蔵法師」という言葉をご存知でしょう。普通は三蔵法師と言いますと、『西遊記』に出てきますね。あれは玄奘三蔵という、唐の時代（七世紀）に出た、偉大な訳経僧の一人である玄奘法師をモデルにして生まれた架空の人物です。『西遊記』が有名になるとともに、後には「三蔵法師」と言えば玄奘法師を指すことになってしまいました。本来は、三蔵に通じた法師であれば誰でも「三蔵法師」なのです。

さて、経をはじめとして、この三蔵の漢訳の中心となった訳経僧というのは、当然のことですが、インド・西域から中国へ入ってきた人たちです。だいたい中国の仏教、広くは東アジアの仏教はいつ頃から始ま

るかというところ、恐らく民間のレベルでは遅くとも紀元前一世紀頃から始まっただろうと思われれます。しかし、明確に経典類が翻訳されて、中国の人々にわかる形で広まるようになるのは、訳経僧と呼ばれる人々が中国へ来て、実際に仏典翻訳の仕事をするようになってからです。時期的にいうと、だいたい二世紀後半からということになります。その頃から、いわば本格的に中国の仏教、東アジアの仏教がスタートしたといえるわけです。

その最初の訳経僧として知られているのが、安世高という人で、少し遅れて支謙（支婁迦讖）、原語でローカクシエーマという人が中国へやってきます。この二人が、二世紀後半ぐらいに、初めて仏典の漢訳を行いました。安世高は、実は中国名で安息という、ヨーロッパにずっと近いアジアのパルチアという国の王子だったといわれます。その人が、位を投げ捨てて僧侶になって、仏教の勉強をする。そして中国へやってきて、本格的な仏典の翻訳を行ったと伝えられています。やってきたのが二世紀の半ばで、そのあと二十年以上に

わたって翻訳をした。

特に彼は、禪観経典といいますが、仏教の瞑想修行に関わる経典類を多く訳出しました。仏教の修行には、いろいろなものがあるように見えます。現在の日本の仏教でいえば、皆様が行われる唱題もそうですし、念仏門のほうでは念仏を唱えます。禅宗では座禅を中心に置きます。このように、一見、修行の形態はいろいろに分かれております。しかし、どれをとっても心が静まる、心が落ち着くというあり方は、おそらく常に付随しています。仏教では、もともと心が静まり、落ち着く、そういう瞑想の状態があつて初めて、本当の知恵が生まれてくると考えていて、その伝統が日本の仏教にまで及んでいるといえましょう。

安世高は、主にそのような瞑想の修行の基本に関わる経典、心を静める、心を集中させるという、原始仏教以来の瞑想・修行のあり方を伝えている、さまざまな経典を翻訳したのです。

支謙は、これに対して、大乘の般若経の一つや般若三昧経などを翻訳しました。この人の出身は月支国と

いつて、現在のトルキスタン地方でしょうか、やはりインドの西北方にあつた国です。この人もやはり、中国へ一五〇年頃にやって来て、その後二十年ぐらいにわたって大乘経典の翻訳を行ったと伝えられています。これら二人のどちらにしても、出身地と中国との間は大変な距離ですね。要するに、シルクロードの西の端の方から中国までやって来て、漢訳の仕事をしているのです。地域・国境を遙かに越えて、まさに「仏教を伝えるのだ」という熱意のもとに彼らは活動し、中国の人々に文字を通して理解される仏教というものが、そこで初めて成立したわけです。

以後も、多くのすぐれた訳経僧が出現しています。特に、このあとの人物としては、羅什（鳩摩羅什）法師をまず挙げなければなりません。皆さんは、法華経の翻訳者としてよくご存じだと思います。いま一般に法華経といえば、妙法蓮華経を意味しますが、これは、彼が翻訳したもので、サンスクリットの原語ではサツダルマブンダリーカ・スートラといっています。この羅什法師以前にも、竺法護という人が「正法華経」という、

法華經の別の訳を出していました。ところが、羅什法師の訳がまさに名訳だったことが大きな理由なのでしようが、以後の法華經は中国、あるいは東アジア世界ではどこでも主に、この妙法蓮華經が用いられるようになりました。この人は、もともとは西域にあったクチャ（龜茲國）の出身で、幼い頃から大変な秀才であったといわれています。かれは伝統的な仏教の詳しい教理、いわゆる、アビダルマの勉強をし、さらに大乘仏教の勉強もいたしました。

この羅什法師が、結局四〇一年に中国へやってくるのですが、それまでの経緯は注目に値します。だいたい、彼が生きた時代は、中国が大変乱れていた頃でした。そして当時は、こういう優れた人物は、それ自体が一つの宝物だと見られていました。最初に彼が中国に行くきっかけになったのも、こんな素晴らしい人物がクチャにいる、どうしても手に入れよう、という前秦の苻堅という王の願望だったといわれます。つまり、苻堅が羅什法師を自分の国の財産にしようと考えたところから、実は羅什法師は捕虜となり、中国へ連れら

れてくることになるわけです。ところが、その途中でまた戦乱に巻き込まれて、王朝の興亡があり、結局二十年近くにわたって西域の地で過ごしたのです。

羅什法師は、仏教者として優れた資質を持っていただけではありません。軍事的・政治的な才能などもあり、社交性もかなりあったようです。伝記資料の一つによれば、かれは、僧となっていたが、子供を残さないのはいかにも惜しい、それは国の莫大な損失になるということ、女性を押し付けられて子供をつくったともいわれます。

ともかく、そういう戦乱期を生き抜くというのは、それ自体大変なことでしょう。激しく対立する国同士の中で、あちらの捕虜になり、こちらの捕虜になるといった中で生き延びるわけですから、いろいろな才能を持っていたはずですよ。やがてそのお陰で、羅什法師は最終的に、五世紀の初めにやつと長安に迎えられた。そこで翻訳したものが法華經であり、阿彌陀經です。あるいは大智度論といいますが、般若經の注釈書として非常に重要なものも翻訳しました。こうして、仏典

の漢訳という面だけを取り上げても、羅什法師は東アジア仏教の形成・展開に大きな影響を与えたのです。

私は、大きく東アジアの仏教史を考える場合に、やはり羅什法師の前と後で一つ区切れるのではないかと、つまり、それ以前は、本当にまだ成育期といえますか、揺籃期といえますか、そういう時代の仏教ですが、羅什法師が来て仏典の名訳をする。それだけではなく、さまざまな形で仏教者を育てる。これが一つの大きな転機になるのです。実際、弟子の育成という点でも、同師の門に入った人の中から素晴らしい人々が出ます。一人だけ例を挙げると、例えば僧肇という人がいます。三十歳ぐらいで亡くなりますが、これもまさに天才的な人で、その後の中国仏教、あるいは東アジア仏教の路線をほとんど確定したといってもいいぐらいの人物です。

皆さんは、『老子』や『莊子』という書物をご存じですね。中国の古典の中でも、特に日本人には好まれている古典だと思います。『老子』を著わした老聃は、最近の研究では実在しなかったという説が有力です。し

かも架空の人物として誕生した時代も、『莊子』を著わした莊周の時代よりも後だろうとされています。いずれにしても、『老子』や『莊子』は道家という一つの思想的系譜の中で、もともとは基本となる古典です。これらの本の中で、「無なる道」というものが丁寧に説かれる。どちらかといえば、『老子』は哲学的で、『莊子』は人生論的な性格が強いのですが、中国の仏教、東アジアの仏教は、空の思想が『老子』の無の思想を媒介として理解されるというように、総じてこれらから大きな影響を受けて形成されるわけです。そして、僧肇という人は深い意味において、このいわば仏教の老莊化を大きく進めた人なのです。

一つだけ例を挙げましょう。かれは、「事に触れて真なり」という言葉を残しています。つまり、道というもの、本当の真理というのは遠くにあるのではない、いわば足元にある。私どもがさまざまな物事に触れていく中に、実は真理はあらわになるのだ、明らかなのだ、ということです。

だから、現実の私どもの日常生活、現実の一つ一



つのあり方、行動の中に、いつてみれば真理は具現してくる。そういう現実的な真理観といえますか、現実の中にこそ真理があるという考え方を説いているのです。無とか無為といいますが、何もない虚無の世界とか、真理は遙か彼方の物事にあるとか、何もしない怠慢さを想像しますが、そうではなくて、まさに生き生きとした現実の中に、かけがえのない真実があるという捉え方を僧肇はしている。こうした考え方が、実は後の天台や華嚴という、中国仏教を代表する哲学的な思想の基盤をつくっているのです。どれも言葉使いは違います。例えば、天台宗では「諸法実相」といいます。諸法実相の世界とは何か。まさに、私どもがいま立っている、その場を離れて真実はない。現実の物事のあり方に即して、真理があらわになっているということです。それから華嚴宗では、例えば、「事々無碍」という言葉を使ってこれを表現しますが、これは、物事と物事とが何の障りもなく通い合っている。例えば、いま私が話をさせてもらって、皆さんは一生懸命聞いていらっしやる。ここに、学習の場が欠けるところな

このように、まず東アジアにおける仏教活動が、国境を越えて中国にやってきた訳経僧によって明らかに示されていることがわかります。第二は、求法僧の活動です。法を求めてインドへ渡る。あるいは、朝鮮半島(韓半島)から中国へ。あるいは、日本から朝鮮や中国へというように、法を求めて源流へ遡っていくとする人々が、またいるわけです。その先鞭をつけた最初の有名な人が、法顕です。五世紀の初め頃です。法顕は、ちょうど羅什法師と同じぐらいの時代の人ですが、戒律に関して厳密な考え方をとりました。釈尊の生活や修行に則った形で、仏教の実践はなければいけないと考えたのです。ところが、この時代には、まだ戒律関係の仏典があまり伝わっていませんでした。そこで、戒律が完全なものでなかったのですから、彼は、六十歳を越してから、ちょうど羅什法師と入れ代わるように、何人かの同志と共に長安から西域、インドへと旅立ちました。敦煌を経て、クチャ、ホータンを通り、西へ西へと進んで、カラコルム山脈を越えて北西インドに入り、さらにガンダーラとかマツラーと

く成立している。この自在な関わり方、交流のあり方が真実の世界のすがたである。これが縁起の世界の当体である、というのがです。

このような形で、その後の仏教の諸宗派はきちんとした理論に形成していくわけです。そういう考え方の基盤を、この僧肇辺りが提示しているということなのです。だから、羅什法師は自ら翻訳をすると同時に、一人の教育家として立派な弟子たちを育てていったといえるわけです。

ほかにもたくさんの人々が出てきます。羅什はクチャ、西域の人でした。後に唐の時代になると、密教が中国へ入ってきますが、それを伝えた人々の中には、東インドの出身者もいるし南インドの出身者もいます。同じインド出身といってもいろいろな地域の人々がいます。だから、中国に伝わってくる仏教、伝えられる側からいうと、いろいろな地域に栄えていた仏教、いろいろな地域で活躍していた人々が学び取った仏教、それらが、どっと中国の中原に入ってくるという形になるわけです。

いう国を巡り、さらに今度はずっと南まで下りてきて、南インドの突端からスリランカに入る。そういう旅をしながら、自ら学び、仏典を収集し、やがて帰ってくる。十二年ほどかかっています。その時の年齢はもう八十に近い。そういう年になって、やっと中国へ戻ってくる。しかも、一緒に行った人たちは、みんな途中で脱落したり、死んでしまったりして、彼だけが辿り着いたと伝えられています。こうなると、本当に旅そのものが一つの激しい行(きょう)であるといえましょう。日本にも、例えば、芭蕉を理解するとき、その旅の行としての意味を考えなければならぬと思いますが、まさにこの種の旅は行そのものなのです。旅行といいますが、旅(たび)行(ぎょう)なのです。そういう生き方を法顕は貫いている。

彼が出かける前までに、例えば、すでに何種かの般若経なども漢訳されて中国に入っているわけですから、大乘の、いわば一番大事なところには十分に触れられたわけです。けれども、それだけではだめだと法顕は考えました。やはり、生活こそがしつかりしなければ

いけない。戒律というのは、基本的には自らがこのように生きようと誓い、守っていく生活規範です。自分の生活をどう律するか。もつといえは、何時に起きて、そのあと何をするか。食事は何をとるか。お昼寝をするかしないか。そういう問題なのです。生活をきちんとするための基盤が戒律なのです。それがしっかりとっていないと、やはり仏教者としてはだめだ、というわけです。

日本の仏教は、えてして教えを聞いて、それを観念的に理解して満足しがちなところがある。本当のところをしっかりとわかっていなければならないのだ、生活はどうでもいいのだという傾向がありますね。例えば僧侶の人たちが、外国に旅行して大騒ぎをして、ひんしゆくを買うというようなこともあるわけです。そういうあり方の中では、仏教は成立しないというべきでしょう。頂門の一針といいますが、そのところをきちんと押さえていたのが、法顕ではないかと私は思います。

我々学者もおそらくそうなのです。我々の立場というのは、きょうはあまり難しい話はしていいと思

ますが、難しい教理の紹介のような話をしていればそれで済む、といった面がないわけではありません。もちろん、仏教学者というのは必ずしも仏教者でなくともいいわけですから、そういう人はそういう人でいいのですが、仏教者であって仏教学者であるためには、生活の規範がしっかりとっていて、その上で仏教が体験的に理解されるところがなければだめなのではないでしょうか。

私は、本当の意味で仏教の本質をわかっていくためには、生活がどれだけ整うかが非常に大事だと思います。毎日不規則な生活をして、酒を飲んで遊んでという生活の中では、やはり仏教はわからないのではないかと気がします。

ともかく、法顕に代表されるような、非常に激しい真摯な生き方をした求法僧が、何人も歴史上に登場しています。いまは、中国からインドへ出掛けて、インドを一周した法顕の例を挙げましたが、日本でも行善という人が出ています。最初は朝鮮半島の高句麗に派遣されます。そこで仏教の本格的な勉強をするわけ

です。ところが、高句麗が途中で滅んでしまうのです。そこで、彼は唐に渡ります。そして、中国で観音像をつくったりして、観音信仰を深め、そのあと日本へ帰ってきて、奈良の興福寺に入った、といわれています。

その行善を迎えて、当時の朝廷は、非常に熱心な人だから、僧綱という当時一番高位のお坊さんと同じ扱いをするように命令を出したといわれています。朝鮮半島からさらに中国大陸へ渡って、苦勞の末に日本へ戻った。こういう人もいるわけです。

さらに、平城天皇の第三王子で真如親王という九世紀の人がいます。皇太子になるのですが、その後反乱があつて、廃嫡されるのです。そして出家して東大寺に入る。その後、一生懸命に密教などを学んだあと、中国へ渡ります。そこで真言密教を主に勉強し、その秘法を伝えられます。ところが、密教は仏教の中でも特にインド的性格の強いものです。そういうこともあったでしょう、彼は、ぜひインドへ渡っているいろいろなことを明らかにしたい。そういう念願を立てて、計画を練るのです。そして、実際に九世紀後半

ですが、恐らく六十歳を越えてから、中国の南の広州から船に乗ってインドへと出発します。ところが、途中で、どんな事情だったかわからないのですが、現在のシンガポールの辺りで亡くなってしまう。

求法僧は、いまのように簡単に飛行機で移動するわけではありません。いつ死ぬかわからないことを覚悟で、山を越え、あるいは海を渡るわけです。だから、法を求めるということはまさに命を懸けた旅です。そういうことをして、実際に何人も死んでいる。さきほどの法顕も、仲間をみんな失って一人で帰ってこれたわけですね。

以上、こういう形で法を求めた人が、日本人の中にもいるという例を挙げてみました。こんな形の、国境を越えるというあり方というものが一つあるのです。

次に押さえておかなければならないのは、伝道僧の場合です。伝道僧は法を伝えるために、苦難を厭わずに他国へ出掛けていく人のことですが、そういう人たちも、少なくありません。何人も挙げることはできませんが、皆さんは、菩提僊那という名前をご存じでしょ



うか。サンスクリット語でボーディセーナといい、インド僧です。奈良時代に、国が安定し繁栄するようにと東大寺に大仏ができますが、その開眼供養、俗にいう魂入れをする際に、導師を務めました。インドの僧侶が東大寺の大仏の魂入れをしているわけです。もちろん、インドから飛行機で招請したわけではありません。中国へ法を伝えるためにきていたときに伝道を依頼したのです。また、そのボーディセーナに同行して中国やベトナムの僧侶も日本へ渡ってきて、日本の大仏の開眼供養を行っております。ちょうど八世紀の中頃です。そしてボーディセーナは、奈良の大安寺で五十七歳で亡くなったと伝えられます。伝道僧として、故国からはるか離れた日本の地に骨を埋めたのです。

さらに、有名な鑑真和尚がおられます。日本に戒律を本格的に伝えた人ですが、この人も、何回も船が難破するという経験をしなげら、最後まで伝道の願いを捨てませんでした。最初は少し躊躇されるのですが、いったん決意したら何かなんでも成し遂げるということで、結局、六回目に初めて渡航に成功します。その

大変な文化的流行の一面と考えればいいでしょう。

そのなかで、弘法大師も育てられるわけですが、このように恵果は、自分は動かないままに弟子たちをたくさん教育した。弟子たちがそこからまた各地へ散っていく。このいわば国際教育が大きな仕事になっているわけです。

ある意味で、先ほど川田先生からご紹介いただきましたが、私どもがしている仕事もそれと近いところがあります。現在、私どもの研究室には大学院まで含めて六十人ほどの学生がいますが、三分の一以上は留学生で、アジア各地から来ています。そのなかの優秀な者たちが、五、六年かけて博士論文を書いて巣立っていきます。だから、私どものささやかな学問が、東アジア世界を中心にアジア各地に広がっていく。これは、本当に嬉しいことです。

以上のように、仏教者の活動だけを見ましても、非常に大きな広がりがある。国や地域という枠組みに縛られて仏教の展開を見ていたのでは、とてもこういう人々のスケールの大きさというのは捉えきれないとい

間に、失明してしまわれます。そういう苦難の末に、日本に戒律を伝えられたわけです。伝道の情熱のすごさを感じますね。

このように、訳経僧も、求法僧も、伝導僧も、まさに法のために生きるというあり方を貫くのです。もう一つ挙げると、こんな名前をつけてもいいかもしれません。国際的な教育僧ともいえる人が存在します。具体的には一人挙げてみますと、恵果という僧侶が唐の時代に出自します。この人は、中国の密教をほぼ完成した不空三蔵の弟子で、日本の弘法大師空海の先生です。この恵果という人は、自らどこかへ赴いたというわけではありません。ところが、そのもとへアジアの各地から多くの俊秀が集まるのです。単に中国各地からだけではない、朝鮮半島からも日本からも、そして東南アジアからも、密教を学ぼうという熱心な僧侶が彼を訪ねてやって来るのです。ちょうどこの時代、八世紀末から九世紀初期の時代というのは、密教が新しい仏教としてインドからどつと紹介されます。そして中国で、一種の流行というか、爆発的な人気になるわけです。

うことがおわかりいただけると思います。

次の問題は、中国語に翻訳された仏典が、どのように伝えられていくかということです。中国は、冊封体制といいますが、ある時期から東アジアの各国を属国的な位置づけのもとに、いわば、親分・子分のような関係に組み込んでしまします。ですから、そのことは、それぞれの国や地域の独立性を一方では削ぎます。しかし、もう一方で、情報の伝達、文化の伝達という意味では、プラスにも作用します。漢訳仏典が東アジアの各国・各地域へほとんど広がったのには、この体制が深く関わっていると思います。

中国では当初から基本的にはすべて漢訳された仏典が流通しております。もちろん、漢訳の仏典にも意訳と音訳の両方があります。しかし、ほとんどは意訳です。中国の人がわかる言葉、わかる表現に写しかえて伝えていくという形です。一部、深い意味があつて、どうしてもうまく中国語に訳せないというもののや、例えば、植物や山の名前で中国ではわからないものなどは音写

します。それから、密教系のいわゆる真言・陀羅尼の類も音写します。

けれども、それらはむしろ例外で、訳経僧たちはみな、基本的には意識しようとした。皆さんご存じの法華経の中では、陀羅尼品などの呪は音写されますが、それ以外のところはほぼ完全に意識です。意味の通る漢語に翻訳されています。

仏典はみな、このような形で漢訳され、それが用いられるということです。朝鮮半島や日本でも、同じように、その漢語の仏典をそのまま用いる習慣が長く続いてきました。

日本の場合、仏教者が日本語を用いてものを書くということは、だいたい鎌倉時代頃からです。

ともかく、基本的には漢語に訳された仏典を用いて仏教を学び、仏教を説くということが、東アジア世界では広まっていたということです。インドの仏典も、西域の諸語に訳された仏典もちろん中国に入ってきているし、ある時期までは保存されていたことが明らかなのもあります。ところが、中国では「三武一宗

の領主や豪族が競ってそれを行っております。

ともかく、大蔵経によってアジア世界に仏典が広まるということが、宋の時代以降見られます。日本でも、大正時代になって行われた大蔵経の編集があつて、それがいまも我々の仏教研究の大きなより所となっております。

そして最近では、コンピュータを使って大蔵経をデータベース化し、それを使って仏教の勉強ができるようなシステムの構築が、新しく進められています。日本でも、台湾でも、韓国でも行われていますが、いわば新しい大蔵経運動が展開しつつあるというわけです。

外側の話ばかりをしているうちに、もう時間がだいぶなくなっていました。東アジア仏教の内実の問題にも少し触れておきたいと思います。基本的に東アジアの仏教というのは漢訳の仏典を用い、それをより所にいたします。まず、その漢訳仏典というものがどのようにして成立するか。これは、例えば英文学の作品を翻訳する場合と同じですが、当然そこに、

の法難」といいますが、歴史上、四回ほど仏教の大弾圧があります。そのときに、たぶんかなりのものが失われたでしょう。原典としてのインドの仏典は、中国、あるいは東アジア地域では、現在までほんの少ししか伝わっておりません。しかも、東アジア世界では聖典として用いられるものが漢訳の仏典ですから、直接にインドの言葉で書かれたものは必要ないわけです。ですから、インドの仏典がそのまま流布する必然性もありません。

さて、この漢訳された仏典が流布していく中で、非常に大事なことで、私どもが忘れてならないことの一つは、各時代の節目節目に仏典の目録がまとめられていることです。「いま、こんな仏典が伝えられていますよ」ということを部類別に作り上げる作業が繰り返行われます。もう一つは、時代が少し下がって、宋の時代以降ですが、正規の仏典を全部集めて、それを刊行することが行われたことです。この叢書が大蔵経といいますが、日本の戦国時代にも、これを手に入れるというのは非常に魅力的なことだったようで、各地

受け入れる側の文化や思想が反映してきます。一例を挙げましょう。皆様は「真如」という言葉をご存じでしょうか。仏教では真理のことを「真如」、あるいは「如々」とか「如」と表現します。サンスクリット語でいうと「タタター」で、「ありのままにある真実」を意味します。実体的で動かないものではなく、仮のものとして現れているままが、仏教で説く真理なのです。ところが、これが、先ほど挙げた羅什法師以前の翻訳では「本無」と訳されます。本無というのは、まさに『老子』や『莊子』に出てくる無と重なります。無なる道という道家の思想を通して仏教の真理の見方が受容されているわけです。

この一事だけを取り上げても、いかに中国的な変容があったかということがわかるといえます。羅什法師の名訳の法華経でも、「妙法蓮華経」の「妙」が非常に重要なのです。妙法のサンスクリット語の原語はサツダルマで、正法とか良法と訳するのが普通でしょう。羅什法師より前の竺法護は題名全体を「正法華経」と訳しています。つまり、ダルマ(法)の前につく「サドゥ」

（サツ）というには、「正しい」とか「良い」を表す接頭辞に過ぎません。ところがそれを敢えて「妙」と訳された。

「妙」はどのような意味を持つかというと、『老子』の書物の第一章のところで、無なる道そのものの、つまり、宇宙の根源的真理は、そこから「さまざまな妙なるものが現れてくる門である」とのいい方があるのです。つまり、根源的真理から出てくるものが、「妙」なのです。ですから多くの教養ある中国の人々は、この「妙」の字を見た途端に道家の「道」を連想するでしょう。

この「妙法蓮華経」という表題の訳を受けて、天台大師智顗は、法の「妙」に法華経のエッセンスがあるのとらえ、いわゆる本迹二門の十妙など、妙について、大変詳しく深い解釈を展開されました。そしてこれが、天台宗とその系統を引く仏教各派の教学の柱の一つとなっています。羅什法師が、もしもサツダルマを妙法と訳されなければ、いまの天台教学もないし、皆さんのより所にされている学会の教学もなかったかもしれない。翻訳というものがいかに微妙で、ときにいか

に大変なことを生み出すかということが、おわかりいただけると思います。「妙法」の訳語は、中国的な、道家的な思想を基盤にしながら、おそらく、それをもう一つ深めたところで仏教の法が理解されているのです。

このように東アジアにおいては、中国の思想を基本にして仏教が理解されたということがあります。しかし、それだけではなく、その仏教思想が逆に、中国をはじめとする東アジアの伝統的な諸思想を深めるという面もあります。この点も、もう一つ押さえておかなければいけない大事なことだと思います。

また、関連して申し上げれば、仏教のことが古い時代には、例えば道教とも呼ばれています。つまり、仏教が道の教えの一つだというわけです。『老子』や『莊子』と同類の道の思想の一つのあり方として、仏教が理解されたのです。

いまでも僧侶の中には、「道人」という呼称を使う方もいらつしゃいますが、この用語も仏教者の呼び名として早くから出てきます。それから、「道士」というのもそうです。いまは道士といえば、仏教とは別の道教

の僧侶の呼称ですが、古い時代には仏教の僧侶が道士とか道人と呼ばれていたのです。

こういうことからわかるように、仏教は、道の教えという性格をもとと持っているときなされました。そして事実、漢訳仏典そのものにも、道の宗教としての仏教、という側面が表れているのです。

しかし、やはり仏典はインド文化圏で生まれたものです。ですから、中国ないし東アジアの人々にそれだけでは充分に対応しきれないところがある。それを埋めるために、新しい経典、すなわち偽経が生み出されることもあります。つまり、いくら工夫をして東アジアの人々にわかりやすいように、あるいは馴染めるようにに仏典を翻訳しても、解釈して説いても埋めきれないものが残る部分があるわけです。

一つ例を挙げますと、父母恩重経という偽経があります。唐の時代の初め頃にできたものですが、そのポイントには要するに父母、とくに母の恩の重視です。恩の思想は、親子関係など世俗的な枠組みを前提とし、す。ところが仏教は、基本的には出家者に対応する教

えでした。出家して初めて本格的に修行できる教えというのが釈尊時代の仏教です。もちろん、出家教団を経済的に支える在家信者のために、恩の思想も説いています。ただし、恩という概念自体も、例えば知恩、恩を知るとい言葉は、バリー語で「カタンニユ」といいますが、「カタ」というのは「なされたこと」です。だから、「恩を知る」とは原義に即して言えば、自分がしてもらったことを知ることなのです。つまり、具体的に親から何をしてもらったのか、それをしっかりと認識するという、非常に現実的というか、具体的にしてもらった事実をしつかり認識するという意味なのです。ところが、中国の恩の概念はもっと深い精神的な内容を含意します。「父の恩は山よりも高く、母の恩は海よりも深し」とい言葉がありますね。そういう遙かに重く大きな倫理性が、中国ないし東アジアの恩の思想には絡まっているわけです。

しかも、仏教本来の恩の思想は、当然のことですが在家者のみに向かって説かれていますから、一つ枠が違います。在家者は、どれだけしっかりとその教えを守

っていつても、結局、直接に悟りを開くとか、仏になるという道にはつながっていない。原始仏教の教えでは、天に生まれることが最大の報いなのです。そういう限界のある教えだったわけですね。

ですから、当然、中国の人々にとっては、より中国の恩の思想に近い大乘的な立場で恩を説いても、充分に納得されえない面がある。そこで生まれたのが、父母恩重経だったわけです。この経典は、いままも仏教関係の本屋さんにいらつしやると、流布本となったものが手に入ると思います。なお、表題は「父母」となっています。が、実際に説かれている内容は「母恩重経」です。お母さんがどれほど苦労して子供を宿し、産んで、育てていくか。お父さんは付け足し程度で、母の恩がいかに重いか、その恩に報いることがいかに大切かを説いているのです。この「父母恩重経」がつかられ、その後広く、現在に至るまで流布しているということが、民衆仏教としての東アジア仏教の一つの性格を表しているといつていいでしょう。

本来の仏教思想のなかで、東アジアの仏教がほぼ其

通的に受容したものも、むしろいくつか指摘できます。例えば一乗の思想、とくに法華一乗といわれる、法華経が明らかにする一乗思想がそうです。これは基本的に人間の資質を平等なものとするという考え方に立って、すべての衆生が成仏できると説くもので、東アジアの人々の考え方に合致するところが大きいのではないかという気がします。

それから、悟りや成仏問題にしても、インドでは私どもは聖者にはなれるが仏にはなれないとか、仏になるまでに数えきれないほど長い時間を要するとか説きます。ところが、中国や日本の仏教は、必ず仏になれる、しかも現世で、この身、この心のままで、という考え方に収斂してきます。そして、即身成仏とか即心是仏とか、あるいは、信満成仏の思想が成立し、さらには一時でも信じれば救われるとされ、ついにはもともと仏であるから修行はいらないというところまでいつてしまします。仏教が東アジアに来て、こういう仏教世界が明確に形成されてくるわけです。

真理観の問題に関しては、東アジア仏教では現実の

場、いま立っている場そのものが真理の場であるといふことが主張されます。これは、先に触れた僧肇の思想にすでに表れていたものですが、例えば、禅宗には、「平常心これ道」という言葉があります。スポーツ選手などの中にも「平常心」を眼目にする人がいますね。そのような場合、平常心は落ち着いた心という意味で使われることが多いようです。いつも冷静でいたいという願望の表明でしょう。ところが、これは中国の馬祖道一という禅僧がいったことで有名になったのですが、どういう意味かというと、泣いたり悲しんだり、喜んだり笑ったり、つまり、当たり前の生活の中で自然に起こす心を「平常心」と呼び、その心がそのまま道である、真理の表れであるということです。我々はいろいろなものとにいちいちこだわってしまうから苦しむのであって、こだわらなければ、それで何の不足もない、何の欠けるところもないではないか、ということです。といつても、もちろん好き勝手にしていればいいということではありません。例えば、病気のときには、その病気をまっすぐに受け止めて、いわば病

気になりきるといいますか、徹しきることなのです。ジタバタして逃れようとするからいけないのであって、ほんとうに苦しければ「苦しい、苦しい」と大騒ぎすればいいのです。そして、このようなあり方がその真理の表れであると捉えたわけですね。

先ほどの一乗の問題にしても、真理観の問題にしても、あるいは悟りの問題にしても、東アジア世界には共通した宗教世界があることが認められます。しかし、細かく見ていくと、例えば中国、韓国、日本の間でも無視できない相違もあります。一例を挙げると、日本では「草木成仏」といいます。草や木も仏である、仏となつていくというわけです。ところがこのいい方は中国にはありません。「草木仏性」までです。草や木にも仏性がある。仏の命があるということです。それが日本にきて草木成仏に展開するわけです。だから、まさに成仏のリアリティといえますか、日本の仏教にはいまここに表れているのちといえますか、そういうものへさらに展開をするというところが、はっきりとあるわけです。

それから、実際の仏教としては、中国は禪宗と浄土教が優勢です。だから、最後に落ち着いたのは「禪浄一致」といいますが、禪と浄土がひと塊になって、いろいろな仏教の教学を選択的に合わせ持ったような仏教になっています。韓国の仏教は、教義的には華嚴を基盤においた禪です。華嚴と禪との融合が基本態だと考えていただいていると思います。

それに対して日本は、実践的には、それぞれの宗派ごとに展開しますから宗派仏教ともいうわけですが、何か一つの宗教や立場に帰一していく、純粹化していく方向です。ですから、「南無妙法蓮華經」と唱える。あるいは「南無阿弥陀仏」と唱える。あるいはただ座禅だけ。皆この「一つ」というところに実践のあり方を突き詰めていくという特徴があります。

三国のあいだで考えても、このようにさまざまな違いがあることは確かです。

ですから、東アジア仏教全体としての特徴と、その中でのさまざまな違いを、重層的に見ていく。そして、その中から、自らの拠るべき仏教を見出そうとするこ

と、あるいは、釈尊以来の仏教において、何が本当に大事なのか、何が仏教の本質と呼べるものなのかを見極めていこうとする姿勢を持ち続けることが大事ではないかと思っています。

それぞれの地域の仏教に関しては、このあと諸先生から現状も含めて具体的なお話があると思います。それを楽しみにしてください。

あちこち飛んでわかりにくい点もあったかと存じますが、私の総論は、「粗相論」ということで、これで終わりにさせていただきます。ありがとうございました。

(きむら きよたか／東京大学大学院教授)

(本稿は一九九九年九月二十一日に行われた、当研究所主催の公開講演会における講演内容に、加筆していただいたものです。)