

高麗－朝鮮における佛教－儒教間の対立の眼目

(鄭道傳(ジョンドウジョン 1342-1398)による『佛氏雜辯』と、己和(キファ) (涵虚得通(ハムホドウククトン; 1376-1433)『顯正論』の立場に関する比較)

[Published in: 文化交流研究, vol. 28 (2015). Pp. 9-21]

A. チャールズ ミュラー

次世代人文学開発センター

1. 朝鮮における仏教・儒教討論

本稿では、朝鮮の哲学界において起こった一つの重要な討論について扱うこととなる。この討論とは、高麗末期と朝鮮前期に、儒教者と仏教者との間に発生したものを指す。ほぼ同時期に成立し、儒教と仏教とを代表する重要な二つの論考を特に取り上げて考察することになる。これらは鄭道傳^{ジョンドウジョン} (1342-1398)¹による『佛氏雜辯』と、己和^{キファ} (涵虚得通^{ハムホドウククトン}; 1376-1433)による『顯正論』である。これら二つの論考は、同時代に生きた人物の間で直接展開する論争を生み出した訳ではなかった。何故かという、己和が自身の論を書き上げたのは鄭道傳の死後だったからである。とはいえ『顯正論』²は、仏教と儒教間の対立が始まって以来、儒教から仏教に対して提示された批判の全領域に向けられた返答であったのはもちろんのこと、明らかに『雜辯』に対する返答でもある。故に、鄭道傳と己和との関係は、朝鮮の伝統における主要な哲学的討論の一つと見なしうるのである。この事例はとりわけ興味深いものである。即ち、この討論は、競合しあっている全く別個の哲学的／宗教的伝統に属する二人の人物によって行われているにも関わらず、両者は各自の基本的論点を「体用」という構造に基礎付けている。そしてこの事によって、朝鮮の古典的哲学討論において、演繹的枠組みとしての体用という構造が持つ役割がより明瞭になるからである。当討論へと連なる一般的背景については、両者の論考の成立の背景となった出来事を含めて、中国と朝鮮における当討論の先例という観点から幾つかの場で既に論じた。³ここではその背景を手短に要約するに留めよう。

鄭道傳は長きにわたり発展してきた宋学的伝統の所産と見なしう。宋学はその主要な存在理由として、仏教教理の正体を暴露する必要性を負っていた。仏教の教えは、個人の倫理上の安寧にとっても、また特に社会的安定にとっても有害であるという訳である。仏教に対する儒教側からの批判は、遠く唐代の韓愈 (768-824)⁴を端緒とするとはいえ、それが最終的に哲学的形態となったのは、実のところ宋代の儒学者たち、特に程兄弟⁵と朱熹 (1130-1200)が出現してからであった。宋学からの批判の標的になったのは、特に

禪宗であった。禪宗は、經典の習学や社会的規範の拒否を具体的に明示し、これらが悟りの妨げになるとした点で注目された宗派であった。

仏教教理に精通した研究者は時として、宋学者の仏教に対する幾つかの批判における議論があまりに単純である事に困惑せざるを得ないことがある。程兄弟や朱熹といった思想家が、仏教批判ではなく儒教内部の問題について扱う際には、洗練された形で議論を展開する事を知っているからである。仏教教理には、儒教側が批判した場合の回答にあたるものがあまりにも多く含まれており、学識深い儒教者たちがこの事に気がついていないはずはないのである。例えば、次の問題は比較的難解な次元の議論の中で言われるのだが、仏教（特に禪）は、現実逃避と虚無主義へと傾きがちな傾向を解体しようと常に努める。その場合にとられる方法とは、よく発達した教理である方便を土台にしたものであった。方便によって、日常性への完全なる加入が考慮され、また所々で強く提唱されたのであった。ここから、儒教側の批判者が自身の論点には根拠があると見せる為に誇張を行ったか、或いは宋代に広まった禪的修行、及びそれに附随するレトリックは、こういった休み無く続く批判を受ける程、深遠なものでも虚無的なものでもなかったと推論する他はないのである。

実状がどのようなものであったにせよ、同時代の儒家からの止むことのない激しい批評の対象となっていたにも関わらず、禪宗側は少なくとも文書という形では、長期にわたる真剣な自己防衛の試みを行っていない。僧団を守るための努力が見られないのは何故なのか？ この疑問に対する回答たりうるものの一つには次のようなものがある。即ち、知的な思考に対する嫌悪を自称する禪の一般的性質を考慮すると、討論等は禪老師の役割の範囲外であった、というものである。又はひょっとすると、仏教者は自身の位置付けについて十分に自信を持っていたが為に、上記のようにこき下ろされても何ら大きな影響を受けることにはならないと信じていたのかもしれない。また、宋学の展開に見受けられる活気に満ちたエネルギーは、有望な若者たちを惹き付けたが、これに対して禪宗の指導者たちが対処するのは単に無理であったという事実もあったかもしれない。

宋代の禪に対して朱熹が批判を行ってからの二世紀の間、高麗ではほぼ同様の敵対状況が進展したが、それは独自の側面を持つものであった。宋の状況と高麗の状況との間の最も重要な相違点とは、宋代の状況と比較すると、組織としての朝鮮仏教が国家権力の構造に組み込まれているその度合いであった。僧伽の指導者は免税処置を受けた広大な領地を所有し、奴隷や商品を売買し、国家のあらゆる次元において影響力を保持していた。不正な動機から出家する僧が多数にのぼり、腐敗が蔓延していた。ここから、朝鮮において宋学が勃興する際に伴っていたイデオロギー上の情熱には特別な側面が存在していた。何故かという、仏教批判者は、程兄弟と朱熹による哲学的議論だけではなく、現前の腐敗の広がりによっても、その怒りをつのらせていたからである。退廃的かつ過失まみれの状態で機能している国家が、幾分墮落した宗教組織を後援し、またその支援を受けていたのである。

朝鮮においては、宋学による反仏教論争は十三世紀から十四世紀にかけて進展し、十四世紀終盤にその頂点を迎えた。この時期には、儒教者の支持した将軍である 李成桂 (1335-1408) が率いた 1392 年のクーデターによって、仏教徒は権力の表舞台から退いた。やがて、仏教徒は国家に対する影響力の多くを失い、主要都市地域においてしだいにその姿を消すこととなった。

仏教徒肅正の論争における最後の一撃は、鄭道傳の批判によって促進された。鄭道傳は 李成桂 の政治顧問の内の中心的人物であり、新しい朝鮮王朝の政治構造が発展するにあたって中心的な役割を果たすこととなった。⁶ 鄭には、仏教を批判した幾つかの哲学的評論があったが、最も率直に反仏教論争を展開したのが、『佛氏雜辯』⁷であり、これは彼の絶筆であった (1398 年の彼の暗殺直前に脱稿された)。

反仏教を標榜するこの論文において、仏教教理には本質的欠陥が存在する事を提示するのが鄭の主な目的であった。従って、仏教という組織について、その時点で懲罰を与えるだけではなく、本気で縮小に取り組み、可能であれば永久にこの信仰体系全体の活動に終止符を打つ事が求められたのであった。鄭の批判は、徹底的かつ体系的であり、その時代における禅仏教の実践の全てにわたるものであった。仏教は来世志向であり、そして、人間関係の重要性の否定・国家に対する敬意を否定し、さらに仏教独自の原理である因果をも否定するという強い傾向を持つ、というのが宋学者の仏教観であった。

中国における鄭の先達者たち、特に程兄弟と朱熹の与えた影響は、鄭の論考の至る所に見受けられる。鄭の主張、及び彼が提出した例示のほぼ全ては、程兄弟に遡りうるが、しばしば朱熹の注釈を媒介として受容されたものであった。それにも関わらず、鄭に先立つ程兄弟及び朱熹の著作においてさえ、こういった反仏教的批判はあちこちに散在するだけであり、全ての側面から仏教を攻撃するような単一の体系的評論という形に結集することはなかった。こういった観点から見て、『佛氏雜辯』は東アジアの宋学的伝統において比類なき文書なのである。

2. 『佛氏雜辯』の論点

『佛氏雜辯』の十九章は以下の通りである。

1. 佛氏輪迴之辨 (立証不可能な印度的概念)
2. 佛氏因果之辨 (東アジアの人々は五行、陰陽等に頼る、例えば、漢方など)
3. 佛氏心性之辨 (仏教經典の中では「心」と「性」の定義は様々、不統一)
4. 佛氏作用是性之辨 (理氣[つまり、体用]を理解していない)
5. 佛氏心跡之辨 (心跡[つまり、体用]を理解していない)
6. 佛氏昧於道器之辨 (道器[つまり、体用]が一貫していない)
7. 佛氏毀棄人倫之辨(仏教は道徳的価値観を破壊する)
8. 佛氏慈悲之辨(仏教の慈悲は平等であるので、家族内の関係を優先しない)

9. 佛氏眞假之辨（体用が一貫していない）
10. 佛氏地獄之辨（「地獄」の考え方は、人々を怖がらせるためにのみ使用される）
11. 佛氏禍福之辨（仏教の因果論の批判）
12. 佛氏乞食之辨（僧侶たちは社会の寄生虫である）
13. 佛氏禪教之辨（禪仏教はニヒリスティック、無律法主義である）
14. 儒釋同異之辨（全体的な哲学的批判）
15. 佛法入中國（仏教の伝道者はペテン師である）
16. 事佛得禍（仏に従うことは災害を誘う）
17. 舍天道而談佛果（仏教の因果論の批判）
18. 佛甚謹年代尤促（仏教が広がるほど、王の統治が短くなる）
19. 闢異端之辨（仏教は邪道であって、批判すべき）

鄭は、インド的概念であるカルマと流転に対する批判をもって、『佛氏雜辯』の最初の二章を記し始める。これら「外国産」のインド的パラダイムを批判するに当たって鄭は、陰陽・五行・魂・魄など、易経やその注釈との関連の中で発展した中国の宇宙論的図式を、その批判の土台としていた。批判的に見れば、儒教の古典に精通した者の目には、これらの章の中に、儒教にとって形而上学的に高次元と言える内容が含まれているとは映らない。何故かという、輪廻という原理を論破する際に鄭が土台としたのは、世界に存在するものの総数は所定の期間には増加しない、若しくは減少するものだという類の主張だったのであるが、この立場は根本的な儒教經典においては、実際の所こういった明瞭な形で論述されてはいなかったからである。とはいえ、例えば病気の治癒といった現実的問題になると、仏教徒を含むほぼ全員が、漢方という形で中国的な陰陽という宇宙論に依存しているという事実を想起させる事によって、鄭は僅かではあるが自身の主張の正当性を示してはいるのである。

鄭が自身の哲学的議論の核心へと突入するのは、第三章から第五章においてである。ここで彼は仏教に見られる伝統的な弱点の一つ、即ち、「性」と「心」に関する教説が矛盾しているという点を攻撃する。この性と心に関する教説の矛盾は、『大乘起信論』・『円覚経』・『首楞嚴経』といった如来蔵思想に影響を受けた經典に見出されるものである。鄭はこれらの經典から引用をし、さらに「心」と「性」との関係についての多様な記述の中に存在する矛盾のパターンを明らかにした智訥の著作からも引用を行っている。鄭がこれらの引用を通じて示しているように、ある經典においては、「性」は「心」と同義であるが、一方他の經典では「性」は「心」の一側面であり、次いで「心」に含まれる原理であるとされる。またさらに他の經典では、「性」は「心」の作用であるとされる。このように、「性」という概念に対する仏教的定義に見受けられる不均衡と堂々巡りの論法に言及した上で、鄭は次のように述べる。

[性に関する仏教的解釈は] 全て漠然とした仮定に基づいていて、明確な事実には基づいていない。仏教者の教説には多くの言葉遊びが見られるが、信頼に足りうる教理に欠けている。ここから、仏教者の実際の意図は理解されうる。⁸

これとは対照的に、儒教の教説は首尾一貫している。儒教においては、心とその性とが、本質と外的現象とが明瞭に区別される。儒教者は、統一性を土台として明確な価値と評価とを考慮するのである。

これぞ我等が儒教の教えである。身心の内部から、外部のあらゆる事物へと広まり、源から支流へと流れる。全ては一に貫かれている。これは源泉から流れ出る水が無数の流れへと注ぎ込んでも、水でない場所が無いのと同様である。これは天下の事物全てを量る北斗七星の柄を握るのと同様である。それらの事物の軽重を量る事は、少しばかりの目方を秤にかけるようなものである。微塵の矛盾も無いというのはこれを指すのである。⁹

ここから次のように言おう。仏教は虚であり、一方儒教には実体があると。仏教には二つの本質があるが、儒教には一つであると。仏教には破れ目があるが、儒教には一貫性があると。学問にすぐれた者は、この点を明確にし、区別せねばならない。¹⁰

同様の主題は第四章にも引き継がれる。第四章において鄭は仏教徒批判を行うが、ここでは特に禅仏教がその対象である。「水や柴を運ぶ事こそが、まさしく妙なる作用（機用）なのである」¹¹ と述べた龐居士の様な者を引用しつつ、禅仏教が性という概念と日常的作用とを混同した点を、鄭は批判した。鄭はここで朱熹の「もし作用としての行動が本質（性）と同一であるのなら、殺人のために刀を抜くといった無責任な行動や、道にもとる事も本質（性）ではないのか？」¹² という一節を引用している。この議論は第六章にも及ぶ。ここでは、議論の焦点が、心とその現象的・作用的顕現との関係を直接的に扱うという方向へと移行している。鄭は儒教的立場を明確にするため、孟子が人間に生まれながらに備わるとした「四端」を引き合いに出している。それに加えて、「四端」の四つの顕現作用であり、相互に関連し合う仁・礼・義・智についても取り上げている。それとは対照的に、仏教徒が信奉する教義とは、心が先天的に持つ潜在的能力を、現象界における人間の行動と切り離そうとするものである。この章には鄭の議論の核心を形成する（次の）一節が含まれる。鄭は次のように述べている。

これは「體用一原、顯微無間（本質と現象とは、同じ源から発している。はっきり

目に見えるものと見えないものとの間には相違は存在しない。)」¹³という格言のよ
うなものである。仏教の修学法では心が扱われるが、その作用については扱われな
い。これは仏教徒が「文殊菩薩は酒場をさすらったが、こういった行動はその心そ
のものではない。」と説くのと同様である。仏教の教えはこの種の不道徳な行為に対
する弁解に富む。これは心とその作用とを分離しているのではないのか？ 程子は
語る：「仏教徒の修学には、内面を正す事に対する敬意がある。ところが、外面を
正すという正義は見られない。」ここから、これら[不正な観点]に凝り固まる者
は、落ちぶれることになる。 ¹⁴

鄭の批判は数章にわたるものであり、仏教が社会的義務を放棄した点、「慈悲」と
いう概念をゆがんだ形で適用した点、本質に二つの段階を設けた事に対する批判、懺法の
実践、そしてとりわけ禅の持つ逃避的／虚無的な見方といった問題点に取り組んでいる。
しかし、これらの批判全ては、仏教教理を構成する要素とは、よく言えば厳密な整合性に
欠ける、悪く言えば矛盾したものであるという鄭の観点に集約されうる。仏教の教えとは
責任逃れの為に便利に使われており、現実味のある価値体系を提示するのとは正反対であ
る。これとは対照的に、儒教においては、「体」と「用」とが緊密に関連し、一元的であり、
矛盾の無い形で具体的な価値体系が教示され、そして内と外との明確な関連性が解き明か
されるのである。

3. 仏教側の反証としての『顯正論』

己和は 1376 年に誕生しており、鄭よりも三十四歳年少という事になる。¹⁵ 外交
官の子息であり、儒学の国家的研究機関として設立されたばかりの成均館において優秀で
あったため、同世代の中では最も有能な若き学者として評価されていた。しかしながら、
成均館ソンギョングワァンでの研究中に、己和は絶えず仏教教理に引きつけられており、儒教か仏教かどち
らの道に従うべきか悩み続けた。¹⁶ 二十一歳の頃、友の死が己和に決定的な影響を与えた。
結果、己和は後戻りが出来ないほどに仏教に傾倒し、出家したのだった。彼は結局、当代
きつての禅老師であった自超ジャチョ ムハフ(無学；1327-1405)の弟子となった、自超の指導の下で、
己和は臨済系の公案の修行を積んだ。しかし同時に、おそらくは学問上の背景の影響によ
って、己和は当代きつての多作な仏教著述家の一人となり、特に『円覚経』や『金剛経』¹⁷
に関する注釈を通じて、次世代の朝鮮禅の特質に影響を与えた。

高麗代から朝鮮代へという王朝の変わり目の時代のただ中に己和はその生涯を送
った。この時代に、仏教徒は支配層との長きにわたる親密な関係を失っていた。禅老師と
して活動する内、己和は当代きつての仏教者という地位に登り詰めた。儒教側がその圧力
をもって「国師」という称号—これは数世紀にわたり卓越した仏教者に与えられてきた—
を廃止するのに成功していたにも関わらず、己和はその生涯が終わりに近づく頃には、「王

師」という称号を授与された。この称号には、時勢の変化にも関わらず、己和がその身に集めていた尊敬の度合いが反映されている。またこの点からも、宋学側からの論争に回答する上で、最も重要な責任に直面することとなったのは、この時代の朝鮮仏教教団の指導者たる己和であった、と言っているのである。

己和は『顯正論』を著して回答した。脱稿の日付は、現在我々が手に取ることの出来る版では示されてはおらず、また己和の伝記にも日付に関する明確な情報は見あたらない。我々に分かるのは、己和が仏教へと転向した 1396-7 年以降に著されたはずだという点、仏教教義に精通している様子が『顯正論』に示されている事から、仏教へと転向してから数年間を経て著されたろうという点、それ故に 1398 年の鄭の逝去からも数年を経ている点、である。ここから、厳密に言えば、『顯正論』は、己和と鄭との「直接の論争」から成るとは見なし得ない。

しかし他方では次のようにも言いうる。即ち、『顯正論』は『佛氏雜辯』において提示された批判の一つ一つに対して直接に回答しているのだが、『佛氏雜辯』こそは韓愈の時代以降に、儒教側から提出された反仏教の論点の頂点に相当するものであった。その上、『佛氏雜辯』以後、東アジアのどの地域においても、儒教側からの仏教に対するこうした直接的、体系的かつ哲学的批判は二度と出現することはなかった。ここから、己和が自身の回答を提示している対象は、もっぱら『佛氏雜辯』であったと言いうるのである。なお、『顯正論』はそのまま章の部門は付いていないが、著者の分析によれば、以下のような、テーマに分かれるだろう。

1. 序言
2. 教えのレベル的区別(従って、一見矛盾している様に見えるが、本質はそうではない)
3. 常と権 (儒教者は体用を理解していない)
4. 釋迦牟尼の愛着からの解脱
5. 社会の義務 (儒教者は体用を理解していない)
6. 生物に害を及ぼす
7. 「仁」の意味 (仏教では体用が一貫している：儒教では教えと実践の矛盾がある)
8. アルコールを飲むこと (他の犯罪の原因となる)
9. 仏教の布施の批判への論破
10. カルマと輪廻の論理的擁護 (「証明」がある)
11. 仏教的の火葬の習慣の擁護
12. 外国宗教としての仏教に対する批判への論破 (嘲笑的)
13. 災難の前触れとしての仏教の批判への論破 (逆の例を示す)
14. 寄生体としての僧の批判への論破 (仏教では体用が一貫している)

15. 仏教教団の退廃の批判への論破（体用が一貫していない）
16. 虚無主義(nihilism)と無律法主義(antinomianism)の批判への論破（仏教では体用が一貫している）
17. 三教一致（三教合一）(体用の立場から統一している)

自身の主張の基調を定めるため、己和は心に関して仏教が取る立場を明確にすべく幾分骨を折っている。ここでは基本的に、『大乘起信論』や『圓覺經』等、東アジアにおいて強い影響力を持つ仏典に表明されている心に関する観点について要約してある。即ち、心とは元来純粹ではあるが、活動へと進み入る場合には歪んでしまう可能性があるという事である。己和は以下のように述べて『顯正論』の口火を切っている。

体は実在するのでもなく実在しないというのでもないとはいえ、実在と非実在とに行き渡るのである。体には元々過去も現在もないとはいえ、過去と現在とに行き渡る。これこそが道なのである。実在と非実在とは性と分別とをその土台とする。過去と現在とは生と死とをその土台とする。性にはもともと分別はないが、性についての迷いが分別を生じさせる。分別が生じれば智慧が塞がれ、思考は変化し体は異なるものとなる。ここから、万象が形を成し、生死が始まるのである。¹⁸

このように、心とその作用に関しては体用という観点に自身の論点を基礎付ける事によって、己和は一步を踏み出す。心は元来純粹ではあるが、種々の環境に関わると混乱をきたすものなのである。元来の心を取り戻す為に、仏教には広い範囲の修行が存在する。その範囲は、方便の極み又は迷信の極みといった実践から、深遠の極みといった実践にまでわたる。深遠な実践から始めて迷信的な実践まで、その教えの輪郭を示す中で、己和は根本的な仏教教義である因果の原理に到達するのである。因果の原理という教えとは、東アジアの大乗仏教において最も平易なものであると見なされている。とは言えこの原理は、いかにも儒教らしい教えよりも次元高いものであると己和は判断している。己和の説明によれば、儒教は、国家的立場から、報いと罰を通じて単に人間を条件付けしているだけなのである。次いで、己和は別の方針を取る。儒教が正しく理解された上で実践されれば、仏教の因果の原理と完璧な形で調和するのであり、ここから根元的な次元においては、儒教は妥当性があると思なう、と主張したのである。

総合的に考えると、『顯正論』は『佛氏雜辯』と比較するとかなり柔軟な調子を持つ。己和には、儒教的伝統全体を疑う意図はない。寧ろ己和の目的とは、三教が根元的に一体である事を指摘し、さらに目に見えない統一原理が形を変えて顕われたのが三教であるという観点を提出する事、である。儒教の教えには価値がある。しかし、儒教的伝統における大立者たちまでもが、その教えを不正確な形で伝承し、実践してきたのである。

家族関係の放棄など、反社会的であると見なされる仏教的実践に対して非難が向

けられていた。しかし己和は、仏教的実践は正確に実践された場合、有害というよりは寧ろ、実の所どれ程社会に有益であるかを提示しながら、このような非難に対して仏教擁護論を展開した。僧団の構成員が耽っている行き過ぎた行為の責任に関しては、仏教という伝統全体に対してではなく、自身で決定を下した違反者個人に対して責任を課している。カルマ（業）や因果といった仏教教義に対する鄭の批判に関しては、因果の法則には普遍的価値があるとせざるを得ない事を示しながら、理路整然とした議論で対処している。また、輪廻の教義に対する批判に関しては、過去生の記憶を持つ人々の逸話を取り上げて擁護を行っている。

己和の議論の眼目は、彼が三教の共通点としたもの、即ち利他主義を提示した点に存在する。三教共有の教義である利他主義とは、普遍的に述べられる前提、即ち、宇宙の万物は丸ごと相互に連結しているという前提を土台としたものである。事物が相互に包含しあうという概念は通常華嚴仏教に関連づけられる。とはいえこの直観の発端は、易経や論語を含む初期の中国古典に見受けられるものである。この直観は、ついには、宋代宋学の創始者の内、最有力人物一特に程顥一の中心的教義となることとなり、程顥などは、「万物と私とは一体をなしている」¹⁹と言明していた。この思想によって、宋学は孔子・孟子の「仁」を進展させ、その思想は影響力を持った。しかし、ここに己和は、儒教徒の主張とその行動との間に矛盾が存在することを見抜いた。こういった矛盾と偽善という問題点は、己和の議論の要となるのである。

仏教と儒教とは、他者に害を与えることは根本的に間違っているという見解を共有している。仏教徒には自身の戒律実践の中核として不害 (Skt. *ahimsa*) の教義があり、さらに「不殺生」は仏教と名の付く伝統全てにおいて、戒の第一項なのである。一方、儒教においては、仁がその修養の最も根本的な構成要素と見なされる。孔子自身は、あらゆる形態の善の源泉として、しばしば仁に言及した。孟子は、仁はあらゆる人間に生まれつき備わっていると述べ、多様な譬喩を通して仁の機能について説明した。その内、最もよく繰り返されるのは、(乳飲み子が) 井戸に落ちそうなの見かければ、誰でも助けるために駆けつける、という譬喩である。²⁰

儒教経典は、この問題に関しては矛盾を抱えながら流布していると己和は主張する。例えば程顥は、我々が万物と一体をなすと説いた。ところが、孔子自身は、こういった万物との一体化を実践するに際しては中途半端であった。何故ならば、孔子は狩りや釣りを楽しむにあたって、依然として動物を殺していたからである。孟子にとっては、死の苦しみから発せられる動物の悲鳴を耳にしないのであれば、仁人にとって動物の生命を奪う事は問題にならない。その上、儒教的伝統においては、儀礼的に供犠を行うことが是認されていた。己和は次のように述べる。

『論語』には「子釣而不綱、弋不射宿」²¹ (孔子は狩りをする際には綱を使われない。釣りをする際にはねぐらの鳥は撃たれない) とある。孟

子は、「聞其声、不忍食其肉、是以君子遠庖廚也」²²（[殺される時の] 鳴き声を聞けば、その肉を食す気にはならない。それ故君子は調理場から遠ざかるのである）と述べた。これらは不完全な形で実行された仁の例である。何故彼等（儒教者たち）は「一体を成す」という次元まで自らを高めようとしないのであるだろうか？ 『中庸』には、「言顧行、行顧言。君子胡不慥慥爾。」（言葉を発するにあたっては、それが行いと矛盾しないか熟慮し、また行動を起こす際には、それが言葉と矛盾していないか熟慮する。君子であればどうして言ったことをすぐ実行しないということがあろうか。）とある。²³ ここに引用した中で、誰がこの次元に到達しているだろう？ 以上は仁への道程が善である事を説く儒者の例であるが、最後までやり遂げられてはいない。もし鳥を殺す際には制限を設けることが必要であるならば、そもそも何故矢を放つのだろうか？ 仮にねぐらの鳥を撃つ事に困惑を覚えるのであれば、飛んでいる鳥を何故射るのだろうか？ 仮に君子が調理場を遠ざけるのであれば、そもそも何故肉を食すのだろうか？²⁴

後に、己和は以下のように述べる。

[動物は人間と同じく] 殺害されることに恐怖感を持つので、人間とどのように異なるかと言うのであろう？ 肉が裂ける音、そして刃が切り裂く音を聞きながら、動物は死を迎える時に恐怖のどん底を味わう。動物たちの目は怯え、激しい苦痛に泣き叫ぶのである。彼等が苦痛と憤慨を抱いていないとどうして言えようか？ しかしながら、人間は耳をふさぐことが出来る。このようにして、人間と生き物とは自覚なしに相互に影響しあい、止むことなく互いに相殺しあうのである。もし仁人が現前にいるとしたら、彼はこういった苦痛に対してどのような目を向け得るのだろうか、そしてあたかも何の間違いもないとでもいうように行動し続ける事が如何にして出来ようか？²⁵

己和が続けて我々に述べるように、儒教と仏教とを秤にかけていた時期に、まさにこの点に関する相違こそが、彼を仏教の道へと転向させたのであった。²⁶

己和が儒教徒に対して望んで行った非難は、鄭が仏教徒を攻撃するために用いた非難と驚くほど類似している。即ち、両者共に双方の矛盾を糾弾しているのである。とはいえ、両者には相違点がある。鄭が、仏教教義自体の矛盾点を指摘したのに対し、己和は儒教の教義とその実践との間にある矛盾点を強調している。儒教徒は言う事とする事とが裏腹だ、という訳である。しかし、己和の論文が示す最終的な見解とは、三教とは同じ実

在が三種の形態を取って顕現したものであると見なすべきだ、というものである。おそらく、己和は、「儒釈同異之辨」という題の付いた鄭の論文の結部を想定していた筈である。ここで鄭は、仏教は空虚かつ虚無的であり、それ故に儒教一実体があり首尾一貫している一より劣る、という総括を全面的に提示している。鄭は以下のように述べる。

先ず儒者は、儒教と仏教の道とは、句の一つ一つ、全ての物事において異なるものであることを既に述べた。ここで私はこれらに基づいて詳述しよう。我等は虚を語り、彼等も虚を語る。我等は寂を語り、彼等も寂を語る。とはいえ、我等の虚は虚無ではあるが存在している。彼等の虚は虚無であり存在しないのである。我等の寂滅は寂であるが自覚である。彼等の寂滅は寂でありかつ虚無的である。我等は知と行とを語り、彼等は悟と行とを語る。とはいえ我等の知とは、万物の原理が我等の心に備わっていることを知る事を指す。彼等の悟とは心が本来空虚である事に気付く事を指す。我等の行とは、万物の原理に回帰し、過失なくこの原理に従って行う事を指す。彼等の行とは万物との関連を断ち、万物が心とは無関係であるから見なす事を指す。²⁷

鄭の上記の総括にはっきりと言及する中で、己和はさらに、虚無と寂滅というこの二つの概念に焦点を当てることにより、自身の議論の結論を提示している。これらの用語が持つ言外の意味は三教を通じて基本的に同一であり、さらに実際の所、根本的次元においては、同一の實在に対する接近方法として三教の価値は等しいのだ、と論ずることによって結論の代わりとしている。

これを拠り所とすれば、三教の言葉は、割り符が符合するように一致し、あたかも一つの口から発せられたかのようなのである。仮にこれらの教えの高低を実際に論証し、実際の働きについてその共通点・相違点を明示したいのであれば、心から垢を完全に取り除き、智慧の眼をすっかり払い清めなくてはならない。しかる後に、仏教・儒教・道教の諸書全てを学ぶことが出来る。そして、日常の行いにおいて、生死の際に、幸福なとき、不幸なときに、これらの諸書を比較してみよ。そうすれば、言葉を待たずして、自然に頷くであろう。皇太子に耳を傾けてもらうには、私はどの程度強く論ずればいいのか？²⁸

己和のより穏健な態度には幾つかの理由が挙げられる。第一に、東アジアの思想史を通じて、儒教という伝統を直接論駁しようとする試みが仏教徒の役割であったことは一度もなかったという点である。何故ならば、中国人として、また朝鮮人として、儒教は彼等自身の伝統だったからである。²⁹ 己和は、その古典的教養を儒教の学院において身に付け、その後結局は自身の靈性探究のために仏教を選択したとはいえ、儒教と道教の双方

が持つ深遠な側面に対して深い敬意の念を失うことはなかった。彼の仏教注釈書に、常に中国古典からの引用がなされている事からこのことが分かる。『顯正論』において、儒教を批判せざるを得ない立場に追いやられた事は、己和にとっては心痛の種ですらあったかもしれない。

ともかく、少なくとも東アジアに仏教が伝来した時期以降、仏教徒と仏教に匹敵する東アジアの哲学的伝統を代表する思想家との間に、この種の哲学的交流、またこのレベルの哲学的交流が起こるのは非常に稀である。わがままな気持ちを言う、仮に鄭が長生きしてここで己和に対する返答が出来ていたのなら、我々思想史研究者にとって願ってもない知的満足が得られるのにと望んでしまうほどである。

文献

Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Chung, Chai-shik. “Chǒng Tojǒn: ‘Architect’ of Yi Dynasty Government and Ideology.” In *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, 59–88. New York: Columbia University Press, 1985.

Duncan, John B. *The Origins of the Chosǒn Dynasty*. Seattle: University of Washington Press, 2000.

Goulde, John Isaac. “Anti-Buddhist Polemic in Fourteenth and Fifteenth Century Korea: The Emergence of Korean Exclusivism.” Harvard University, 1985.

Gregory, Peter N. *Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-Mi’s Yuan Jen Lun with a Modern Commentary*. Honolulu: University of Hawai`i Press, 1995.

Guoxie zhiben shuzong si baizhong. *Henan Er Cheng Yishu*. Vol. 45. Taiwan: Taiwan shangwu yinshu guan, n.d.

Jeong, Dojeon. *Sambong Jip*. Seoul: Minjok munhwa chu jin hoe, 1997.

Muller, A. Charles. “Hamhǒ Kihwa: A Study of His Major Works.” SUNY Stony Brook, n.d.

———. “The Buddhist-Confucian Conflict in the Early Chosǒn and Kihwa’s Syncretic Response: The Hyǒn Jǒng Non.” *The Review of Korean Studies* Vol. 2 (1999): p. 183–200.

----- . “The Great Confucian-Buddhist Debate.” In *Religions of Korea in Practice*, edited by Robert E. Buswell, 177–204. Princeton: Princeton

University Press, 2007.

———. *The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation (with the Commentary by the Sōn Monk Kihwa)*. Albany, New York: SUNY Press, 1999.

¹ 鄭は一般に、その筆名である三峯で言及される。彼の著述は『三峯集』に集成されている。

² 『顯正論』は『韓国仏教全書』（以下『韓仏全』）第七、二一七一―二二五頁に記載されている。

³ 筆者の博士論文の第七章、および最新の論文，“The Great Confucian-Buddhist Debate.”を参照せよ。

⁴ 韓愈が仏批判を行った著作のうち、最も著名な二冊は、『原道』および『諫迎仏骨』である。[Gregory 1995: 35-36] を参照せよ。

⁵ 程顥 (1032–1085)と程頤 (1033–1107)。

⁶ 朝鮮王朝の確立にあたって鄭が果たした役割の概要に関しては Chai-sik Chungの "Chong Tojōn: Architect of Yi Dynasty Government and Ideology"と *The Origins of the Chosōn Dynasty*のなかに "The Ideology of Reform"の章を参照せよ。

⁷ 『佛氏雜辯』以前に、鄭は以下二点の論考を著している：(1) 『心問天答』（一三七五年）。ここでは仏教教義である業に対する批判を表明し、代わりに理と気との相互関係に関する朱子学的解釈を提示している。(2) 『心気理篇』（一三九四年）。ここでは仏教、儒教、道教の性質について、朱熹学的観点から比較研究を行っている。

⁸ 然皆得於想象髣髴之中、而無豁然眞實之見。其說多爲遊辭而無一定之論、其情可得矣。(三峯集 1.78b)

⁹ 此吾儒之學。內自身心、外而至事物、自源徂流、一以通貫、如源頭之水流於萬派、無非水也。如持有星之衡、稱量天下之物。其物之輕重與權衡之銖兩相稱。此所謂元不曾間斷者也。(三峯集1.78b)

¹⁰ 故曰、釋氏虛、吾儒實。釋氏二、吾儒一。釋子間斷、吾儒連續。學者所當明辨也。(三峯集 1.78d)

¹¹ 龐居士曰、運水搬柴無非妙用是也。(三峯集 1.78b)

¹² 若以作用爲性、則人胡亂執刀殺人敢道性歟。(三峯集 1.79b)

¹³ 朱熹の『朱子語類』に記される「體用一原、顯微無間」は、程頤の『易傳』および『二程遺書』十八から引用である。

¹⁴ 亦如此所謂體用一原、顯微無間者也。彼之學取其心、不取其跡。乃曰、文殊大聖遊諸酒肆、跡雖非而心則是也。侘如此類者、甚多。非心跡之判歟。程子曰、

佛氏之學於敬以直内則有之矣。義以方外則未之有也。故滯固者、入於枯槁。(三峯集1.79c-d)

15 己和の生涯に関して、より完全な内容が含まれるものとして、(1) 筆者の博士論文の第二章、(2) 筆者の *The Sutra of Perfect Enlightenment* の二五一三三頁、がある。

16 己和は『顯正論』の中で、自身の人生におけるこの時期に関して、またいかにして自身の最終的決断に達したかに関して詳細に述べている。この話については、以下詳述する。

17 己和による『円覚経』の注釈は、『大方広円覚修多羅了義経説誼』(韓仏全7.122-169)である。『金剛経』の注釈は、『金剛般若波羅密経五家解説誼』(韓仏全7.10-107)である。筆者は前

者を、*The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation* として英訳した。

18 體非有無而通於有無。本無古今而通於古今者、道也。有無因於性情也。古今因於生死也。性本無情、迷性生情。情生智隔、想變體殊。萬象所以形也、生死所以始也。(韓仏全 7.217a5-7)

19 『河南二程遺書』一五頁。[Chan 1969: 530]、第十一章も参照せよ。この行は程顥『河南二程遺書』の同節からの引用である。『遺書』には、『佛氏雜辯』における鄭の議論の土台を形成する哲学的議論のほぼ全てが含まれる。

20 『孟子』公孫丑上。

21 『論語』7:27.

22 『孟子』「梁惠王上」.

23 『中庸』第十三章より引用した。

24 論語云、釣而不綱、弋不射宿。孟子云、君子遠庖廚也。聞其聲、不忍食其肉。又云數罟不入汚池、魚鼈不可勝食。此皆爲仁而未盡其道也。何不契於一己之言乎。中庸云、言顧行行顧言、君子胡不慥慥爾。今何至此乎。此儒者之所以善論爲仁之道而未盡善也。既要殺少、何必發矢。既憐其宿、何射不宿。既遠庖廚、何必食肉。(韓仏全 7.219c5-10)

25 至於好生惡殺之情、亦何嘗異於人哉。方其磔然奏刀愬然就死之時、盼盼然視、卣卣然鳴。豈非含怨結恨之情狀也。而人自昧耳。所以人與物、相作而不覺、相償而無休。安有仁人、見其如是而忍爲之哉。(韓仏全 7.220a21-b7).

26 僧伽に加入する以前、己和は海月という僧から指導を受けていた。この海月は、程顥の「同一體を爲す」という主張と、孟子が家畜の殺害を大目に見ていたことが矛盾しているという問題を己和に対して提起した。己和は暫くの間、この問題と格闘し、ついにはこれを解決した。『顯正論』において、己和は解決に至った道のりを(以下のように)説いている。「私はこの問題に困惑してしまい、答えられなかつた。私はあらゆる經典についてあれやこれやと考えたが、生命を奪うという方針の土台となりうるような文言は一つも見あたらなかつた。私は当代の碩学たちに広く尋ねたが、一人として私の困惑を解決する説明を与えてくれた者はいなかつた。この疑問は解決されないまま、心の中に長きにわたって居

座っていた。その後、一三九六年に三角山を旅した時に、僧伽寺に立ち寄り、そこで老僧と一晚中語り合う機会に恵まれた。その老僧は次のように語った。「仏は厳粛な十戒をお持ちで、その第一は不殺です」。この説明を聞くやいなや、私の心は突然覆された。自分でも、これこそが真の仁人の行いであると分かり、その結果、仁の道という教えを深く体得することが出来たのだ。この時以来、儒教と仏教との相違に関しては二度と迷うことはなかった。(韓仏全 7.220a)

²⁷ 先儒謂儒釋之道。句句同而事事異。今且因是而推廣之。此曰虛。彼亦曰虛。此曰寂。彼亦曰寂。然此之虛、虛而有。彼之虛、虛而無。此之寂、寂而感。彼之寂、寂而滅。此曰知行、彼曰悟修。此之知、知萬物之理具於吾心也。彼之悟、悟此心本空無一物也。此之行、循萬物之理而行之、無所違失也。彼之修、絕去萬物而不爲吾心之累也。(三峯集 1.84a)

²⁸ 據此則三家所言、冥相符契、而如出一口也。若履踐之高低、發用之同異、則洗盡心垢、廓清慧目、然後看盡大藏儒道諸書。參於日用之間、生死禍福之際、則不待言而自點頭矣。吾何強辨以駭君聽。(韓仏全 7.225b)

²⁹ この点に関しては宗密の『原人論』が良い例である。『原人論』には三教の関係に関して重要な章が含まれる。宗密は、仏教よりも低位のものとして儒教と道教を数えたとはいえ、三教は究極的価値を持つ教えの部分をしてと捉えられた。己和と同様、宗密は出家する以前に、深く儒教的学識を身に付けていたことで知られる。