

<翻訳>

キムヨンファン
金容煥 「共福享有の媒介方案」

**KIM Yonghwan, “A Study on the Mediation
Method of the Public-common Happiness”**

ビョン・ヨンホ やぎゅう まこと
邊 英浩 柳生 真 [共訳]

BYEON Yeong-ho, YAGYU Makoto

解題

本稿は金容煥(忠北大学校師範大学倫理教育科教授)が「第99回京都フォーラム」(2010年9月25-27日)での報告を論文としたものである。

幸福論は近年経済的な豊かさと幸福度が一致しないために世界的な学問関心事となり、日本でもやや遅れてであるが幸福論が盛んとなりつつある。だが幸福を個人的なものとしてとらえたものが多くあり、社会への問題意識を欠落させ個人救済的な方向に流れていく傾向がみられる。しかし幸福を社会性を帯びたものとしてとらえ、共同社会の幸福、すなわち共福としてとらえる試みもでてきている。韓国においては、1987年の民主化の流れの中で「正義の実現が強調されてきたが、社会内の対立を乗り越える可能性を持つ「幸福」が注目されるようになった。2012年の大統領選挙では、文在寅(統合民主党)が正義を、朴槿恵(セヌリ党)が幸福を打ち出し、接線を展開した。本論はこうした韓国社会の状況を踏まえ、幸福を単に西洋思想の翻訳にとどまらずに、韓国社会にある仏教、大倧教などの伝統思想のなかにある概念を再検討することにより、皮膚感覚のある思想資源として現代に再生させる可能性を論じたもので、注目される。なお日本の読者はなじみがないため、本文に先立ち、大倧教について簡略な説明を付すこととする。韓国において固有信仰、開国始祖と考えられているのは、『三国遺事』(13世紀末 僧侶の^{イルヨン}一然編纂)などに記録が伝えられる古朝鮮の檀君神話である。それによれば桓因の庶子、桓雄が天から人間世界に降りてきて、熊と婚姻関係を結び檀君王儉を生んだが、檀君は中国の伝説的聖人の堯が即位して50年後に、平壤城に都を開き朝鮮と号したとされている。檀君朝鮮の開国年代は箕子朝鮮のそれよりさらに約千年も歴史を遡り、中国の伝説的聖人の堯とほとんど同時代に存在したとされ、朝鮮は中国の天子より冊封を受けた国ではなく、独自の天から降臨した天孫の開いた国とされているのである。李氏朝鮮王朝が滅亡に瀕したとき、檀君を民族の国祖神として信奉する各種の檀君系教団が登場してくるが、その中で大倧教は最も有力な団体であった。現在の韓国・朝鮮人が共通に認識している民族アイデンティティとして、(1)5千年の悠久なる歴史意識、(2)白頭山の神聖視、(3)10月3日の「開天節」の創設(1949年10月1日、国慶節に関する法律で制定)、(4)檀君紀元の制定(1948年9月25

日、年号に関する法律で制定)、(5)満州=朝鮮の故土史観の定立(倍達民族史観)などは、この大倣教の活動を通じて普及していったものである。

本文内〔 〕は断りのない限り訳者注を示す。日本語への翻訳は柳生真(YAGYU Makoto 延安大学講師)が草案を作成し、邊英浩(BYEON Yeongho 都留文科大学教授)が点検した。なお以前の本研究紀要では、邊英浩を辺英浩、BYEON YeonghoをPYON Yonghoと表記したものがあつたことを付記しておく。

〈目次〉

- I. まえがき
- II. 清楽の媒介方案
 - 1. 娑婆禍患
 - 2. 茶禅梵の媒介
 - 3. 平安清楽
- III. 洪福の媒介方案
 - 1. 三災八難
 - 2. 性通功完の媒介
 - 3. 弘益洪福
- IV. むすび

I. まえがき

共福とは他者と共に享有する幸福、公共福楽である。公共福楽は幸福の質的楽しみを追求する哲学的姿勢と、他者と福をともに分かち合う実践的心構えを重視する。こうした公共福楽には、私的幸福の楽しみを追求しつつ、同時に他者と共に福を享有しようとする公共次元があらわれる。

元来、欲望とは「私」という意識から出発して、他者を志向するものである。欲望には本能と本性が共存する。本能的欲望は個体的で排他的である。反面、本性的欲望は他者の欲望をかなえる中で、自身の楽しみを共に享有する「自利利他」のあり方である。たとえば老弱者に対する奉仕や、他者への気配りのうちに本性の楽しみをともに享受する公共哲学のあり方がそれにあたる。

ハーバード大のヴァイラント(G. E. Vaillant)教授は、健康な老化を遂げるための七つの幸福の条件を語つた。彼は、苦痛に対応する成熟した防御機制、正常な教育、安定した結婚生活、禁煙、禁酒、持続的な運動、ほどよい体重の維持を幸福の条件として挙げた。その他にも彼は、暖かい人間関係の維持と、肯定的な心理機制、幸福であろうとする持続的な努力と研究が必要であると述べた¹⁾。ところで、このような考え方は、幸福感を充足する条件に、所有的なものとしてアプローチした仮定にもとづくものである。

しかしながら、所有的に幸福感を満足させようとするところには、結局知能的競争と嫉妬心がともなう。社会化の過程で、所有による欲望のために相生を忘れ、競争的優位を確保しようとする過程で葛藤が誘発される。したがって社会的本能にもとづく要件の充足

は、知識と権力、そして所有の本能で点綴されている。

歴史的に、構成主義哲学と解体主義哲学は、所有と存在の差異を示す。この二種類の「哲学素」(philosophemes)は、メタ形式として作用しつつ多様な哲学的思惟を生んだ。世の中の存在をどのように認識するか、という所有に対する認識と、世の中の存在をどのようなものと悟るかという存在の知恵がそれである。構成的認識論は所有方式を問うが、解体的存在論は覚醒の存在方式を問うことになる。

解体的存在論の方法は、本能と本性の違いを示してくれる。本能は換喩の知能によって滑りながら、社会生活を通して自我中心の意識を生む。反面、本性は人間を他者と相通せしめて自然性を維持させる。それゆえ、理性哲学と本性哲学は歴史的に大々的な相関関係を形成した。

21世紀の解体的存在論の思惟は、社会的構成主義に対して懐疑を示した。構成主義哲学は便利な科学技術を所有し、富強な経済を生み出した。富強な経済が幸福を産出できると考えた。ところが、公共哲学の存在論的思惟がなければ、科学技術の便利さだけで公共福楽を実現することはできない。公共精神によって福楽を媒介する方法を講究することで、ついに共福の共有が可能になるのである。

公共哲学は構成的思惟において要求される択一的真理を拒否する。択一的真理とは、構成主義理論の骨格であって、真理と非真理の自己同一性に固執する。ここで真理と非真理は交換されず、自己のコードを強要したり主張したりする。共福の思惟は存在論的思惟の方法によって論議することができる。

こうした脈絡からみると、新羅の真鑑国師(774~850年、^{チンガム}崔慧昭。入唐して梵唄を学んで帰り、智異山に玉泉寺を創建した)の清楽思想と、^{ホンアム}弘巖・^{ナチョル}羅喆(1863~1916年、^{チジョンギョ}大侗教を重創し、文科及第以後に承文院権知に至る)の洪福思想は、公共福楽を媒介するやり方を提示している。これは二者択一の思惟を拒否しつつ、共福の享有のための媒介相通の可能性を示す。これらの思想は、所有しようとする理性の整合性によって眺めることをせず、存在を受け継ぎ、生かすという脈絡和用のやり方を示している。

万物は単独自生ではなく相反するものとの縁起相生である。真も、真の他者である偽の影を排除して存立することはできず、善も、悪を自身の裏面として受容している。「自己同一性」(self-identity)の否定は理性中心の論理方式を瓦解させ、存在論的思惟へと向かわせる。

歴史的に、^{チンガム}真鑑国師と^{ホンアム}弘巖・^{ナチョル}羅喆は、理性的選択よりも世の中の必然性によって存在するという相反する両価方式を理解しつつ、人間本性を回復するための媒介の方法に関心を傾けた。真鑑国師は幸福の精神的深さと質的価値を考慮し、清雅で淡泊な平安清楽を強調した。かたや^{ナチョル}羅喆は、生命の海に広く及びつつ、他者とともに分かち合う弘益洪福を強調した。われわれが福楽を公共次元において生かそうとするならば、平安清楽と弘益洪福を公共媒介することが要請される。

^{チンガム}真鑑国師と^{ナチョル}羅喆は、幸福の地位や善悪によって分別するのではなく、福楽の公共媒介を通して幸福享有の新しい道を開いた。道徳的意思主義は、本能的自発性を分解させることができないが故に、本性作業へと回帰する。利己的欲望は本能の自然性に属するが故に、道徳的当為の名分に拘束されない。

したがって本稿では、^{チンガム}真鑑国師の平安清楽思想と、^{ナチョル}羅喆の弘益洪福の思惟を媒介する

方法として、公共福楽の存在論的思惟にアプローチしたい。これはすなわち、道徳の当為主義の虚像を直視し、存在論的思惟を身につける新しい契機となるであろう。これに伴い、私的幸福のよろこびの次元としての清楽思想と、ともに分かち合う弘福を公共媒介する方案を通して、公共福楽を考察してみることにはしたい。

II. 清楽の媒介方案

1. 娑婆禍患

つらいことが多い人間の世界を娑婆禍患という。これは、釈迦牟尼仏が教化した世界である。一切衆生が苦痛を受けるが、教化を通して悟りの境地に入ることができると説く。悟る過程の清楽は清雅な楽しみである。ところが、娑婆禍患は清楽と相通じている。

「一切衆生は、一心の流伝でないものはない」²⁾

「われが仏となって以後経てきたあまたの歲月は、無量百千万億阿僧祇であった」³⁾

以上の句は、それぞれ真鑑チンガム国師が重視した『金剛三昧経論』と『法華経』の句である。われわれが生きているこの世界は「娑婆禍患」である。しかし心の眼を開けば、その実相はハン一心であり、娑婆世界は無量阿僧祇劫以前から清楽による極楽世界である。無量阿僧祇以前から、あらゆる存在は不生不滅でないものがないという。それなのに、どうして娑婆世界には禍患があるのだろうか？

ここで真鑑チンガム国師は、心の目を閉ざしているところに根本的病痛があると主張する。心の眼を開いて見れば全体が光明であり、心の眼を閉ざせば全体が暗黒である。心の眼を開けば仏であり仏国土である。心の眼を閉ざせば衆生であり娑婆禍患である。心の眼を開けば、私的所有が公共相通の問題として迫ってくる。それゆえ、如来は阿僧祇劫の以前から成仏していたのであり、本来から仏であったと語られるのである。

衆生を済度するための方便として涅槃を示したが、実際にはわたしは死ぬことなく、常にここで説法しているのである⁴⁾。

この句は、仏が無量阿僧祇劫の前から成仏していただけではなく、未来の劫がつきるまで滅ぶことがなく、常にここに在って法門を説いているということである。結局のところ、正しくわかってみれば永遠に華蔵刹海・無尽法界・極楽浄土であるから、十方世界に説法しない存在がなく、仏事を行わない存在がない。根本要体は生命の海の本래面目と、本地風光の本래より「仏国土」であるというのである。

本来仏であり、本来仏土であり、太陽が昇って全天地を照らす、心の眼を閉ざした人はその光明を見ることができない。これは、透明な鏡にホコリが付いているようなものである。鏡は本来透明でピカピカなものだから、何であれそのまま映してしまう。しかし、そこにホコリがこびりついていたら、何も映すことはできない。明鏡に垢がこびりついて

いれば、何も映すことはできない。ここに妙味がある。

われわれが心の眼を閉ざし、坐して光明を見ることができないとしても、光明の中に生きているのだから、心の眼を開かねばならない。たとえ、自分が仏の行いをするできず、仏国土を見ることができないとしても、本性として仏だというのである。ただ、禍患があれば眼を開くことができないので、それを見ることができないに過ぎないということに察するべきなのである。

人間の本性は無量阿僧祇劫以前から成仏して、無量仏事を行う存在である。心の眼を開くことができず、それを見ることができなれば、媒介する手段が要請される。いかにして禍患を脱し、心の眼を開くことができるのか？ 真鑑国師チンガムの媒介方法は、「茶禪梵」の三途清楽である。喫茶によって物質と相通じ、参禪によって心と相通じ、梵唄によって天上と相通じれば、三途清楽によって「一超直入如来地」に入ることができる。

この道を妨げるものがあるとすれば、貪・瞋・癡の三毒である。本来の顔は仏国土であるのに、娑婆世界の禍患に取り巻かれているということになる。貪・瞋・癡の三毒が溶けてしまえば、心の眼を塞いでいた束縛が消える。貪・瞋・癡の三毒が溶けてしまえば、明るい光明によって過去の无量阿僧祇劫以前から仏であったことが自覚される。

禍患の十方世界が三途清楽を媒介として仏国土になる。真鑑国師チンガムは貪・瞋・癡の三毒を治癒するため、「茶禪梵」の三途清楽によって媒介する方法を提示した。これは身体の次元における茶道、心の次元における参禪、靈魂の次元における梵唄であって、清楽と相通ずる楽しみである。

つまり「茶禪梵」を三途清楽の媒介として、自身だけではなく他者を救うことを粘り強く行っていけば、ある日心の眼がパッと開かれ、無量阿僧祇劫以前から心の本性が仏であり、本来仏国土に暮らしているという真如実相を確信し、悟ることになる。新羅時代の文章家 崔致遠チュエ・チウォンも、新羅の楽聖であり禪僧であった真鑑国師チンガムを讃嘆して、「真鑑国師碑銘」に、慈悲にもとづく清楽を次のように記している。

「山は性ととともに寂然としており、谷は梵唄の声が響きわたっていることよ。道は五王が欽慕し、威厳はあらゆる妖鬼と魔鬼を斥けたのだ。黙々とした慈悲の陰徳を垂れ、諸王の招きを断った」

2. 茶禪梵の媒介

智異山チリサン雙溪寺サンゲサを重建し、梵唄を導入した真鑑国師チンガム慧昭ヘソは、茶の木を持ちかえって茶文化の発展に大いに寄与した。彼は喫茶道楽を通して清楽に至ることができるということ、方便として提示した。雙溪寺サンゲサの階段をのぼり、大雄宝殿に至ると、岸壁に童子像がある。善なる童子の眼には、仏心の根源のように天真爛漫な純粹さが宿っている。雙溪寺サンゲサは茶と因縁が深いところで、雙溪寺サンゲサの入口には「茶始培追遠碑」がある。真鑑国師チンガムの碑石には次のように記録されている。

茶（漢茗）を供養する者があれば、石釜で、柴を焚きつけにして、粉に挽かないまま沸かして飲み、「わたしはこれがどんな味なのか分からぬ。ただ腹を潤すだけのこと

だ」と言われた。「真を守り、俗をきらうこと」であるといった。

香を焚けば心が敬虔になり、茶を飲めば腹は減っても十分に潤すのみ！ 新羅時代の喫茶法では塊になった茶葉を粉にして沸かす方法をとっていたが、禪師は茶葉をそのまま石釜に入れて柴を焚き、茶を沸かして飲んだ。世俗の方法には従わなかったが、「真実で飾り気のないことを守り、俗なことを悪んだ(守真悪俗)」の修行者らしい茶風を示しつつ、平安清楽を重視した。

諡号を真鑑チンガムという新羅の慧昭ヘソは、804年に唐に留学した。併せて、参禅法楽を通して清楽を味わおうとして、810年に嵩山の少林寺で参禅を実修して、具足戒をうけた。そして終南山に入って禅定と智慧を磨く参禅修行を続けた。その後には道でわらじを編んで、三年間往来する人々に布施する実践修行を通じた独自の禅思想を形成した。830年に禪師は帰国し、国王の歓待を受けて尚州の長栢寺に居住した。

また智異山チリサンに雙溪山門サンゲを開き、慧能の南宗禅発展に寄与した。真鑑国師チンガムは雙溪寺サンゲにとどまり、自身に参禅法楽を教えてくれた六祖慧能大師の影堂を建てた。雙溪橋を渡ると一柱門サンゲがあらわれる。雙溪寺は一柱門を間において二つの清流が合わさるところからつけられた名前である。禪師は性格に飾り気がなく素朴であり、大衆とともに禅を修める実践の姿勢を身をもって示した。

仏家の音楽は歡喜と法悦を歌い、仏徳をたたえるものである。真鑑国師チンガムは唐の梵唄を智異山で発展させ、韓国梵唄のさきがけとなった。真鑑国師チンガムは梵唄音楽によって魚山の奥妙な曲調を聴かせた。真鑑国師チンガムは蟾津江ソムジンガンに出てアユがたわむれる姿を見て、八音の曲調をつけて梵唄を創作したりもした。

真鑑国師碑文に曰く「平生、梵唄を能くし、その声は金声玉振さながらであった。ものさびしい曲調の悲傷な声は爽快でありながら悲しく優雅で、あらゆる天上界の神仏をとともどもに喜ばせた。その声ははるばる遠くまで伝わって、習いたいとする者があふれるようになって、大衆を教えて怠らなかった。新羅には魚山の妙音を習う人々が、あたかも歌曲を習うように先を争って真鑑国師チンガムの余響を見習おうとしたのであるから、どうして名声によって衆生を済度する教化でないであろうか？」と記されている⁵⁾。このような真鑑国師チンガムの梵唄は、「智異山の鈴音」「ソウル調」「慶尚道調」に分化して伝承されている。雙溪寺サンゲの八泳楼サパリョングルには、真鑑国師チンガムの魂が宿る梵唄の余韻が今なお響いている。

3. 平安清楽

このように真鑑国師チンガムは、平常心が道であるという観点から、喫茶道楽・参禅法楽・梵唄音楽の三楽が平安清楽を媒介する手立てになりうるとみた。三楽が帰一心源の道であるがゆえに、「生活の中の禅」を強調する。真鑑国師チンガムは茶道で物質を媒介した道楽を、参禅で心を媒介する法楽を、梵唄で声を媒介とする音楽を三重につなげることで、日常般若と禅定三昧、そして大慈大悲が娑婆禍患を中和するようにした。何よりも、自己と他者を公共に媒介する真如の大慈大悲が、清楽の感化力で無縁の衆生にまでも及ぶようにと発願したのである。

もしも真如が物質であるならば、差別的空間性、または周期的時間性が前提される。しかし空間と時間の制約を受けている物質は、因縁にしたがってこれにもなり、あれにもな

るから、真如ということができない。生命の根本であり万有の根本としての真如は、心の自性であり、物質の法性である。また、万有の真の姿であるがゆえに実相であり、どこにも偏りなき道理であるがゆえに中道である。どこにでも存在する、生命の真の喜びである。真如と自性、そして法性が相通じるがゆえに、真鑑国師チンガムはこれを心の清楽と述べた。

こうした清楽は、濁楽を感化し、平常心を回復すべくまごころを尽くすことによって、日常を一心へとつなげる。ハンマウム真鑑国師チンガムの平安清楽思想は、歴史的に南宗禅を受容して発展させたものとして知られている。彼が出家して師事した神鑑は、南宗禅師馬祖道一の弟子であった。神鑑は『涅槃経』の講経に秀でた禅師である。真鑑国師チンガムは頭陀行の禅問答で清楽を実修した。

真鑑国師チンガムは華嚴経の流布を中心に行ったが、華嚴宗の布教方法とは異なり、梵唄音楽を通して清楽の精神を大衆に広めた。それ以後、梵唄は修行の方便として禅師たちが多く用いるようになったし、新羅末期禅宗が念仏思想を受容したのも梵唄の結果であった。キョン慶尚南道の河東郡花開面雲水里の雙溪寺には、887年建立の「真鑑禅師大空塔碑」が伝わっている。

これによって真鑑国師チンガムの存在と行状、そして平安清楽の思想を確認することができる⁶⁾。平安清楽は無尽燈となり、無上の菩提心を志向して、衆生の饒益を増進させる。清楽の妙味は、一体の衆生を捨てず、どのような方便で摂受するかにかかっている。清雅な楽しみは饒益衆生であり、成就衆生である。これは五欲楽から脱しつつ善友たちと志を合わせる、善巧方便となる。

多くの人々に心の灯火をともし、いま、ここを清楽園として開新する。このような幸福の分かち合いの深さは、真鑑国師チンガムが清楽妙味を提起して以後1000年を経て、弘巖ホンアム・羅喆ナチュルの弘益洪福を通して具体化された。禅味に頓着することが「束縛」であるとするれば、世の中に飛び込み、ともに分かち合うことが菩薩の「解脱」だからである⁷⁾。

Ⅲ. 洪福の媒介方案

1. 三災八難

人間の不幸をよく三災八難という。三災とは三種類の災難であり、八難とは八種類の苦難である。三災は火災・水災・風災による苦難である。八難は父母の病患による悩み、自身と妻子の疾病による悩み、兄弟間の衝突や紛争による悩み、思いもよらないことで財産がでていくこと、盗賊の悩みや物をなくす受難、男女間で発生する問題、闘争と諍い、舌禍や官による苦難である。

不幸に該当する三災八難を防ぐために祈福を發願する。羅喆ナチュルは日韓併合の時期に独立運動家として活動した。乙巳五賊ウルサオジョク〔1905年の第二次日韓協約に賛成した大韓帝国の五人の大臣：訳者注〕を殺そうとして10年間流刑に処された後に釈放された。独立運動が失敗するや、同志たちとともに檀君教を復興したが、これが大倥教テジョンギョの始まりである。彼は1916年九月山で日本の虐政を難詰する遺書を書いて自決し、著書としては『神理大全』を遺した。

弘巖ホンアムは「道の淵源をたずねてみるがよい。幾筋ものハンベ（畵圃）の光、仙家における

天仙宗祖、禪家における帝釈尊崇、儒氏の上帝臨汝、耶蘇〔キリスト教〕の耶和華、回回〔イスラーム〕の天主信奉は、一つのハンベニム (환베님) である〕⁸⁾と述べた。このように彼は、仙教と仏教、西教〔キリスト教〕、イスラームなどの世界宗教が、檀君ハンベゴム (환베고) とその淵源を同じくしていることを悟り、「桓の相通」を強調した。

桓〔韓国音환ファン〕の原音は「ハン (한)」であり、因〔韓国音인イン〕の原音は「イム (임)」であるから、ハヌル／ハンウル (환울, 天) を「ハン」というが、これすなわち「大いなる一 (큰 하나)」である。桓 因は天の父であり、桓 雄は天の師であり、ハンゴム〔檀君〕は天の君主である。「ハン」に基礎を置いた天＝大靈信仰は「分かてば三であり、合わせれば一であるから、三と一によって天＝大靈の地位が定まったのである」という三真帰一の教義を通して、三の相通によって天＝大靈の地位を定め、「ハン」の価値体系を立てた。

弘巖は檀君大皇祖の靈戒を受け、同志たちと1909年正月15日満月の日に神教を重光〔再興〕して、琮道を再闡明することで衰運を回復し、人類幸福を増進せんと努力した⁹⁾。こうして檀君ハンベゴムが創設し、上古時代に存在した風月道を重視した。新羅の国仙風月道は、古代宗教に外来宗教の気色を加味した古神教である。天＝大靈は造化・教化・治化の権能をもつ摂理主である。

このように天＝大靈は形状をもたない無形の神であるが、人間は天＝大靈から靈性を付与されている。天＝大靈とは桓 因・桓 雄・桓 儉 (檀君) のことをいい、神理大全に「天＝大靈はハンイムとハンゴムであられるが、ハンイムは造化の座につかれ、桓 雄は教化の座におられ、ハンゴムは治化の座におられる」¹⁰⁾とある。

天＝大靈は、桓 因・桓 雄・桓 儉の三位である。桓 因は、万物を主宰する造化神であり、桓 雄は、世を救おうと天符印をもって雲師・雨師・風伯を率いて白頭山に天下った教化神であり、桓 儉は三千団部の民衆の推戴で王となり、倍達国を最初に建てた治化神である。天＝大靈を光明本源とし、「世の中を弘く益 (ひろ) (弘益人間) して「正しく教化する」(理化世界) 教えを重視した。

『三一神話』と『天符経』を重んじた羅 喆は、性通を扱った『三一神話』の注解書『神理大全』を著述した。羅 喆が提示した離苦得福の方法は、洪福具現である。洪福とは、静求利福、愛合種福、敬奉天福を媒介として弘益弘済に到達することをいう。

人が生まれる時、性 (性品)・命 (いのち)・精 (精気) の三真を授かるが、感・息・触の三途が生じて生死苦楽が始まり、三真が心・氣・身の三妄の障碍へと変じて欲が生じ、罪をおかし、苦悩に陥る。

そこで羅 喆は、静求利福の精神で個我の安寧をはかり、愛合種福の精神で隣人に対する愛を実践し、敬奉天福の精神で天地人の相通を遂げる必要があると述べる。これを通して三妄から脱し、三真を回復すれば、造化の氣が大いに発動して (発大神機)、ついには天界の徳に入る万徳門が開かれ、四大神機を発揮して隣人と共に洪福を享受することができる¹¹⁾。

こうして日常生活の煩悩と苦痛の本質を知り、これを正せば洪福の具現が可能になる。そこで、三災八難を防いで洪福を具現するためには、姿勢を正しくし (調身)、呼吸を整え (調息)、雑念と妄想を調節 (調心) しながら隣人愛を実践し、そうして天神ハンベゴムを奉じて敬うことによって、弘益弘済することができる。ここで、羅 喆は自身を顧み

て、他者と相通じつつ性通功完する媒介方案を提示する。

2. 性通功完の媒介

羅喆ナ チョルは三妄相克と「性通功完」（人間自性と宇宙本性とを相通させ、隣人愛を実践し、功德を完成させる）の媒介による相福を強調する¹²⁾。性通功完は自己をむなしくして他者と共に相通じることがを要諦とする。羅喆ナ チョルの性通功完の過程での治病異蹟は「重光歌チュングァンガ」に記録されている。

一符三印かさなりし運、光と光ごとにあらたな神化
檀村タンチュンにて病だすけを祈りし時、四十一人ただちに蘇醒
青湖チョンホにて雨を祈りし時、食絶ち五日目に雨得たり
汪清ワンチュン・和龍ファリョンの密山村ミルサンにて、種々の靈驗、神明多し¹³⁾

弘巖ホンアムは、性通によって外国人を差別せず寛容に接すべしと説いた¹⁴⁾。宗教アイデンティティと民族アイデンティティを超越し、寛容によってあらゆる姿かたちと差異を脱し、存在の根底を共に悟り、神性を分かち合う「靈の兄弟オル」であるという意識を根づかせる。靈を分かち兄弟愛から洪福は自ずと発するのである。

洪福の観点からみて、他宗教は征服と宣教の対象ではなく対話と理解の対象であり、他宗教の救済可能性を認めるがゆえに宗教多元主義を受容する。性通功完は宗教多元主義をうけ入れる。他宗教に対する寛容を許容する。「大倥教を篤信する人が、見識を広げ智恵を益すために他宗教に参加しても禁じない」という宣言によって、羅喆ナ チョルは自身の宗教アイデンティティさえ放棄し、他宗教に入信することを弘益弘済としてうけ入れた。

また弘巖ホンアムは、敵対関係の悪人と仇敵に対する愛を実践した。愛敵の実践倫理を充分に行うには、人間に対する深い宗教的省察が前提となる。愛敵を実践するために利己的要素を乗り越え、神性と相通ずる性通を重視する。弘巖ホンアムが怨讐意識をとり去り、仇敵に対して赦すことができたのは、自性自覚の性通功完がなしとげられたからである。

また顧みるに、自分がもはや、過ぎし年に刃物を隠し持って逆賊を殺そうとしていた寅永イニョンではなく、ここに今日誠をひらいて仇敵を顧みる分別がつき、またこの心にはもはや昔の Катとして一国だけを愛する偏った考えはなく、今この日において善を同じくしてこそ全世界を救うという、一つの道を持ったというのに、むしろ教えを信じるからといって、知りもせずむりやり拘束するというのか！¹⁵⁾

このように仇敵まで愛する弘巖ホンアムの性通功完は、『参侏戒経ナムジョンケギョン』によくあらわれている。

哲人の人を愛するや、善人を愛し、また悪人を愛するから、悪を去って善に就くよう勧める。人の愠いりを静めて人に嫌われたり疑われることのないようにし、人の惑いいを解いて人に丸めこまれないようにし、人の惑いいを導いてみずから自得させる。¹⁶⁾

このように羅喆ナ チョルは、性通功完の方法によって『参侏戒経ナムジョンケギョン』の「愛人」（人を愛する）

精神を生かそうとした。一国の国権を侵奪した相手に向かっても義憤を抑えて赦し、天神を辱めることも、宗門を穢すことも、衆生を陥れることも、すべて自身の過ちに帰し、むしろ自身の道徳的決断と覚醒を求めた。

性通功完は、寛容の主観を超えて、悪人すら道德秩序への悟りへと導こうとする功德実践の姿勢としてあらわれる。羅喆は、性通功完の人間愛の実践を、本性に対する悟りにもとづき、命がけの病だすけ、利敵と寛容を超えた悪人愛の功德積みとして示し、最終的に万民の罪を代贖して、自身の命まで絶つことになった¹⁷⁾。

羅喆が大倅教との出会いを通して変貌した後に体得した性通功完は、彼の死によってやがて広く伝わることになった。彼は洪福相和の天崇敬にはじまり、性通功完によって命を終えつつ、上には天祖に代わって¹⁸⁾祭天儀式を自ら挙行した。さらに性通功完のための閉氣法の殉命（自ら呼吸を止めて死を毅然として受け入れ自決する）によって修行の最高境地に達した。そしてあらゆる兄弟姉妹の苦痛と劫厄の罪惡を一身に抱えて一命を捧げる人類愛の極致を示したことで、弘巖は身を以て性通功完から自他受容の洪福価値を実践したのである。

弘巖の殉命について金教献〔1868～1923年、大倅教第2代教主〕は「意志を包み隠し、文を与えて、突如として命を絶つことを決断し、功績を終えて性を通じ、ただちに天に調和する道を行った。天枢に花のように輝き、太陽と星がぱっと明るくなって、四海を泣かせ驚かせて、鳥獸も悲しんで泣いている¹⁹⁾と哀悼した。

このように静求利福・愛合種福・敬奉天福の相福を媒介として、「相生同福」の四海同胞愛を感じるところには性通功完が重視される。三妄の苦痛問題を解決するには、真実と恩恵を想起する相生の姿勢が要請される。性通によって明らかめ、他者を察し、恩恵を施す過程で弘益洪福が可能になる。

3. 弘益洪福

羅喆は、心を専一にして道を修めることが第一であり、言葉と文章で徳を養うことがその次であると述べた。徳は常に新しく涵養し、実践するところにあり、隣人愛から始まって人類共同の最高善へと続く。羅喆の愛合種福は、人類種族愛合説に根幹を置いている。愛合種福は、多様な花々が大自然の中で美しく調和するように、各地域の風土に合わせて幸福に暮らす道である。これによって自力修行と公共福利の社会活動を行えば、檀君に対する敬奉天福へと進む。

羅喆は『白頭山天祭文』で、「国祖檀君に対する不敬不誠が亡国の奴隷種族として苦痛を受けることになった原因であり、その結果である」と述べた²⁰⁾。檀君を奉じて敬うということは、大皇朝の教えを奉じて行うことと等しい。その教えには天地人の理を悟る天福によって、弘益弘済が成し遂げられるというのである。檀君の氣は天から各自に賦与される、明るい種粒である。その種粒は元来の自己であり、自己の明るい品性であって、各自の頭蓋骨の中（新府）に入っている。敬奉天福の道を追求すれば、おのずから性通が開け、内在的の神性が明らかになるのである。

また羅喆の『神理大全』には「天＝大靈はハンイムとハンゴムであられ、ハンイムは造化の座におられ、ハンウンは教化の座におられる」とあり、天＝大靈とは桓因・桓雄・桓儉であると位置づけられる。併せて「ハンイムは造化の座におられ、ハンウンは教化の

座におられ、ハンゴムは治化の座におられるのである」と述べて、桓因・桓雄・檀君の三位神の大きな権能を有して、無上の座で万物を治めていることを表わしている。いわゆる三位相通を強調した。

大倭教^{テジヨウキョウ}の天^{ハン}=大靈^{オルニム}信仰は「分ければ三であり、合わせれば一であるから、三と一で天^{ハン}=大靈^{オルニム}の座が定まるのである」という三真^{ハン}帰^{オルニム}一の教義として発展し、天^{ハン}=大靈^{オルニム}信仰が重光された後、現代に通用しうる体系をそなえつつあることを示している。修行が天から賦与された品性を明らかにする道であるとするれば、隣人愛はともに洪福を具現する道であり、檀君^{ハンベゴム}を敬うことは、弘益弘済の天福と融和する道であるといえるだろう。

羅喆^{ナチョル}は人間の内面から出発して、他者との相通によって性通功完に至り、ついには人類の靈性回復と神性との出会いが可能になるということを示した。こうして羅喆^{ナチョル}は意識^ナ転換^{チョル}の革命を主張しつつ、檀君思想の重光を通して両班^{ヤンバン}・常民の区別をなくす社会改革を試みた。

明るい月の光が静かな水の上に映っていても、水の清濁によってその色が変わり、風が吹けば水面が動いて、水の上に浮かんでいる明るい月もちゃんと見えなくなる。止感と禁触による調息が静けさの極致に至れば、内面の鏡である心が、次第に明鏡止水のように透明になってくるのである。心波の安静は、内的平和と他者の幸福を追求すると同時に、天性天福を明らかにする道へと続く。

利己排他的貪欲が角逐する闘技場が地獄であるとするれば、自利利他の存在論的欲望が願力によって充溢する世の中は洪福の世界〔原文は「世上」〕である。禍患と福楽の業力の違いは、貪慾と願力である。利己排他的な貪欲と自利利他の願力は、共に心と身体に伴う。それゆえ洪通福局なのである。自利利他的な心の職業的成功が、世の中の利益と相通ずるとすれば、利己排他的な心の職業的貪欲は万人の損失につながる。

このように、羅喆^{ナチョル}の性通功完の存在論的思惟は、人間の本性的自発性にもとづいている。本能的自発性が、外から利益を他動詞的に勝ち取るとすれば、本性的自発性は自ら本性にもとづいて自動と他動を共に媒介し、自我意識を共分して相福を取る。自己が行いたいことに没入することは、利己的所有のためではなく、自己の本性が好む嗜好と一致することである。弘益実践は公共福利へと進み、ひいては天地人相通の洪福の具現として、弘益弘済の人類平和に寄与することになる。

IV. むすび

真鑑^{チンガム}国師は平安清楽を具現するために茶禅梵を媒介する方法を講究した。これは、身体と心、そして靈魂を通して、貪・嗔・癡の三毒から脱して、天・地・人の三才と相通ずる方法であった。また弘巖^{ホンアム}・羅喆^{ナチョル}は、日韓併合期の朝鮮社会の共福を發願した。彼は、共に生きる幸福のために弘益洪福を提唱し、性通功完の媒介方法を模索した。

真鑑^{チンガム}国師によれば、存在論的思惟とは、所有の執着が迷妄であり無常であるということを経験するところから出発する解体的な思惟である。存在論的思惟は本性の自発的嗜好を尊重する思惟であるから、本能の利己的排他から自利利他へと心を転換する。それゆえ、道徳のような本能との明日の知れない〔終りのない〕戦いを決行しない。真鑑^{チンガム}国師の存在論的

思惟は清楽の存在論である。

公共福楽は、純粹で明るい楽しさを目指しつつ、恵まれた便りをともに分かち合おうとする公共の姿勢が重要であると考えられる。本能の利己的所有欲を終息させてこそ、はじめてその場所に本性の存在論的嗜好が開かれる。羅喆は1916年に、呼吸を整えて自ら死を選択した。羅喆は、生を死へと延期し、洪福を悟った瞬間には、死を未来へと猶予せず、今ここで生かそうとする勇気を示した。

羅喆の精一洪福思想は、允執厥中の思想と相通ずる〔「允に厥の中を執れ」は『論語』堯曰篇の言葉で、朱子が『中肩章句序』に引用している〕。彼の思想は自己の種粒を求め、他者の種粒と媒介して「性通功完」を遂げるといふものである。その道は内外相通の神性を明らかにしていく道であり、ホーキンス博士の「意識革命の靈性原理」(spiritual principle)と相通ずる²¹⁾。羅喆は、20世紀韓民族のルネサンスを主導した人物であって、共福の生涯は政治・宗教・社会・文化を合わせた存在論的思惟に根幹を置いている。

存在論的思惟が日常と結びつけば福楽の存在論となり、公共哲学の思惟方法と結びつけば公共福楽を意味するようになる。福楽の存在論は所有の欲望にうち勝つことができる。福楽の存在論は本性の実用主義に基づいて、本能の実用主義を従順に飼いならす可能性を目指してわれわれの心を開新する。心と眺めることとの関係において、眺めることは心の本性を具体的にあらわしている実存現象として根付く。

これは同時に、心の本性がそのまま花開くことを妨害する実存の業障でもある。「眺めること」は心を、本性的であれ、本能的であれ、実存として頭わにする業力である。その業力の習気が才能とつながれば、才能は本能と靈性が同居する職業へとつながる。

眺めることが必然的に抱えている業力の習気は、福楽と禍患の二重性を帯びている。眺めることの実存的事実性は、福と禍の両面をなしている。すなわち福と禍の事実性は二元的に分離されておらず、差異の中に同居している。福楽の業と禍患の業を分かつものは、存在論的欲望と所有的欲望の差異である。二つの欲望は、本性と本能のように相関的に対をなす。心の楽しみをもたらすものが福楽の業であるとすれば、この世の苦痛を招来するものは禍患の業である。つまり、心が世の中なのである。

存在と所有のちがいを公共として認識することが21世紀公共哲学の話頭〔テーマ〕である。所有から存在へと心の業を転ぜしめる道は、共福する心についての哲学的理解と、智慧の生活化にかかっている。自由の価値を存在論的に理解すれば、わだかまりのない自由自在となるが、所有として解釈すれば、私利私欲で思い通りにしようとする恣意となる。平等も、存在論的には現象的差異を肯定し、異なるものをつなぎあわせ、公明正大にする和合となるが、所有に近づけば、多く持つ者を憎み、嫉妬する怨恨を生む。

愛の実践は存在論的には慈悲心を相福関係へと脱皮させるけれども、所有の自慢はロマンのように見えても、自尊心を形にした所有欲の自己満足に過ぎない。職業も、存在論的に社会生活において自利利他の業力を発揚する契機となるが、同時に所有によって他者から認められ、羨ましがられようという利己排他的な欲望の道具へと転落もする。

福楽に禍患が伏在しており、禍患に福楽が寄りかかっているがゆえに、心遣いのわずかな違いが結果的に相手に喜びを与えることもあり、苦痛を被らせることもある。その差異が心に宿っている本能と本性の間隙である。この二者は差異の中に同居する「不一而不二」な二重性の関係である。その本能と本性は、われわれの見ることを離れて別個に存在

するのではない。社会の共同業を公共福楽へと転じなければ心の平安を享受することはできず、他者とは無関係な間柄で居続けることになる。

幸福が哲学であるとすれば、共福は公共哲学であるといえる。10世紀の間において真鑑^{チンガム}国師の清楽^{ホンアム}と弘巖・羅喆^{ナチョル}の洪福があらわれたが、これを今日に生かせば、公共福楽実現の媒介方法となりうる。これは相福を媒介として、利己的本能を公共福楽のための誓願の生へと転換できることを物語っている。共に幸福を創造する時空で世の中を眺めつつ、本性の楽しい価値を追求しつつ、生命を正しくつなぐ道において福楽を共にする。このように公共哲学の精神によって共福に近づくならば、本能的共同業を清楽平安と弘益洪福へと開新することのできる新しい道に出会うのである。

註：

- 1) ヴァイラント『幸福の条件』(Frontier, 2010年〔韓国語〕) 16-17頁。
- 2) 「一體衆生。莫非一心之流轉」『金剛三昧經論』
- 3) 「自我得佛來。所經諸劫數。無量百千萬億阿僧祇」同上書
- 4) 「爲度衆生故。方便現涅槃。而實不滅度。常住此說法」同上書
- 5) 曹首鉉編著『雙磎寺眞鑒禪師碑』(ソウル、梨花文化出版社、1998年〔韓国語〕) 90-91頁。
- 6) 塔碑は現在、国宝第47号に指定されている。碑文は当代の代表的な門人崔致遠が書いた字径2～3cmの楷書である。亀趺と螭首および碑身が完全に整った塔碑で、いわゆる崔致遠の四山碑銘のうちの一つである。
- 7) 『維摩經』には、衆生に方便の救いを与えず三昧の味に陶醉することを無方便慧縛といい、方便を語りながら知恵がないことを無慧方便縛といい、両者をともに戒めている。舍利弗などの十大弟子たちの思想や実践修行に対して在家居士維摩詰がその誤りを指摘し、在家仏教運動の理想を展開した。
- 8) 金教獻『弘巖神兄朝天記』(ソウル、大侏教出版社、2002年〔韓国語〕) 10頁。
- 9) 大侏教總本司『大侏教重光60年史』(ソウル、開天4304年〔韓国語〕) 35頁。
- 10) 大侏教總本司『大侏教要鑑』(ソウル、大侏教出版社、開天4330年〔韓国語〕) 54頁。
「神なる者は桓因と桓雄と桓儉なり。因は造化之位と爲し、雄は教化之位と爲し、儉は治化之位と爲す。天に在ては上無く、物に在ては始無く、民に在ては光無し。分てば則ち三也。合へば則ち一也。三一にて神也(位?)定むるなり」
- 11) 四大神機とは、見神機・問神機・知神機・行神機である。
- 12) 崔東煥『三一神話人物編』(ソウル、智慧의 나무〔智慧の木〕、2009年〔韓国語〕) 485頁。
「人物同じく三眞を受く。曰く性命精なりと。眞性は善惡無く、上哲は通ず。眞命は清濁無く、中哲は知る。眞精は厚薄無く、下哲は保つ。眞に返れば一神なり。一意化行して、反忘せば即ち眞にて、大神機を發し『性通功完』す」
- 13) 金教獻「重光歌 51」前掲『弘巖神兄朝天記』76頁。
- 14) 金教獻「密諭」同上53頁。「他教人を別ものと見てはならず、外国人を別にして語つ

てはならぬ」

- 15) 金教獻「與曰日本總理大隈抄」同上78-79頁。
- 16) 金教獻「參住戒經 愛人條」、同上326頁、「哲人の人を愛するや、善人を愛し、また悪人を愛し、悪を去り善に就くを勧め、人の愠りを平らかにして人に於て嫌を結ぶこと勿からしめ、人の惑いを決して人に於て轉致すること勿からしめ、人の迷いを導きて己に於て自得せしむ」
- 17) 金教獻「離世歌三章」前掲『弘巖神兄朝天記』60頁。
- 18) 金教獻「恭告教徒文」同上56頁。
- 19) 金教獻「上號表」同上109頁。
- 20) 前掲『大倅教 重光60年史』185頁。
- 21) David R. Hawkins, *Power vs. Force: The Hidden Determinants of Human Behavior*, Vancouver, Hay House, 2002. 'Intend to see the hidden beauty of all that exists, it then reveals itself'

Received : May, 11, 2016

Accepted : June, 15, 2016