

国際仏教学大学院大学研究紀要  
第 10 号 (平成 18 年)

Journal of the International College  
for Postgraduate Buddhist Studies  
Vol. X, 2006

## 仏教と「和」の思想

木村 清孝

# 仏教と「和」の思想

木村 清孝

## はじめに

平成17年度、大阪の四天王寺国際仏教大学において開催された日本印  
度学仏教学会学術大会では、大学ゆかりの聖徳太子（574-622）の「和」  
の思想に因んで、「国際的視野から見た和」と題するシンポジウムが行われ  
た。筆者は、このシンポジウムにシンポジストの一人として招かれ、仏  
教の立場からいささか思うところを述べた。本稿は、その発表の元となっ  
た原稿に手を加え、「和」に関わる主要な関係概念の解明を軸として、総  
合的に仏教と「和」の思想との関連について考察しようとするものである。

## I 仏典に表れる「和」、およびその類語

東アジアの仏教文献には、「和」という語やその熟語・類語が頻繁に出  
現する。漢訳仏典以外の中国語（漢語）、韓国語、および日本語の仏教文  
献においては、その使用頻度はいっそう高くなろうが、漢訳仏典に限って  
も、例えば、集団における「和合」を意味する場合のほか、法の「集合」、  
因縁の「結合」、あるいは業の「相続」を表す語としてもしばしば用いら  
れるのである。漢語としての「和」の原義やその日本的な意味の変容に関  
する考察は別論に譲るが、このような「和」とその類語の多用は、仏教そ  
のものの思想的性格よりも、中国的ないし東アジア的な精神風土に起因す  
るもののように思われる。

## II 平和の理想につながる「和」の思想

しかし、そうした「和」の用例を博搜して、それらを包括的に意味の上から分析し分類することはしばらく置く。今は、前記のシンポジウムの趣旨に即して、聖徳太子撰とされる有名な『憲法十七条』<sup>1</sup>の第一条「和を以って貴しと為す」の「和」に関連すると思われる、倫理的な様態に関わる仏教の「和」の原義を、代表的な漢訳仏典の用法を手がかりとして考察を進める。

### (1) サンガの和合

まず、この視点から見たとき、もっとも注意されるのは、サンガ (saṅgha)、すなわち仏教教団のあり方として「和」「和合」が強調されていることである。

例えば、パーリ仏典『ダンマパダ』(法句経)に対応する『出曜経』楽品には、

諸仏興出楽 説法堪受楽 衆僧和亦楽 和則常有楽<sup>2</sup>

(仏たちが世に出られるのは楽しい。[仏たちの] 説法を聞けるのは楽しい。サンガの人々の仲が良い(和)のもまた楽しい。仲良くすれば、常に[そこには] 楽しみがある。)

とある。この詩句は、ヴァスバンドゥ(世親。400-480頃)の『俱舍論』にも引用される。まずその真諦(499-569)訳をみると、そこには、

諸仏生現楽 説正法亦楽 大衆和合楽 聚集出家楽<sup>3</sup>

(仏たちが現れるのは楽しい。[その仏たちが] 正しい法を説かれるのは楽しい。サンガの人々が和合するのは楽しい。集まって出家してい

<sup>1</sup> 「憲法十七条」(『日本書紀』22、(国史大系)1下、吉川弘文館、昭和42年、142頁)。本書の底本(寛文9年板本)では、「和」に「ヤハラキ」と傍訓している。

<sup>2</sup> 『出曜経』27「楽品」(大正4、755c)。

<sup>3</sup> 『俱舍釈論』1(大正29、163b)。

るのは楽しい。)

とある。また玄奘（602-664）訳では、

諸仏出現樂 演説正法樂 僧衆和合樂 同修勇進樂<sup>4</sup>

（仏たちが出現されるのは楽しい。[その仏たちが] 正しい教えを説かれるのは楽しい。サンガの人々が和合するのは楽しい。[かれらが] 一緒に修行し、精進しているのは楽しい。)

と訳出されている。本論に直接関係するそれぞれの下線部の原文は、現存のパーリ文『法句経』には、

sukhā saṅghassa sāmaggī samaggānaṃ tapo sukho<sup>5</sup>

（サンガがまとまっていることは安樂であり、みなと一緒に修行に励んでいることは安樂である。)

とあり、梵本『俱舎論』では、

sukhā saṃghasya sāmagrī samagrānāṃ tapaḥ sukham<sup>6</sup>

（上の訳に同じ）

と、サンスクリット語に変わるだけで、まったく同文である。第三句において「和」「和合」と訳された語が、一般に「全体」あるいは「完全」を意味する *sāmagrī* の訳語であること、第四句において「和」「同修」と訳された語の原語がそれぞれその形容詞形である *saṃagga*、*saṃagra* の訳語であることが明らかであろう。ちなみに義浄（635-713）は、『根本薩婆多部律撰』において、これと同一であろうと推測される詩句を、

諸仏出現於世樂 演説微妙正法樂 僧伽一心同見樂 和合俱修勇進樂<sup>7</sup>

（仏たちが世に出現されるのは楽しい。[その仏たちが] 微妙な正しい法を説かれるのは楽しい。サンガ [の人々] が心をつにし、考えを同じくしているのは楽しい。[かれらが] 一緒に修行し、努め励んで

4 『俱舎論』1（大正 29、2c）。

5 *The Dhammapāda*, XIV, Buddhavaggo, G. 194 (1914, PTS, p. 28)

6 *Abhidharma-kośa bhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967, p. 7.

7 『根本薩婆多部律撰』1（大正 24、525b）。

進歩していくのは楽しい。)

と訳出している。第三句の『出曜経』における「衆僧和」の「和」、『俱舍論』における「僧衆和合」の「和合」が、敷衍されて「一心同見」と訳され、第四句の前者における「和」、後者における「同修」が同様に敷衍されて「和合俱修」と訳されたらしいことが注目される。

ちなみに、劉宋代の仏陀什・竺道生等訳とされる『弥沙塞部和醯五分律』<sup>8</sup>には、比丘が結戒する根拠として十利が数えられるが、その第一に「僧の和合の故に」が挙げられている。戒律が、サンガの和合、すなわち、教団の全体的な統一・調和にとって不可欠なものとされているのである。また同書と同系統の仏陀什等訳『弥沙塞五分戒本』には、この和合が実現されたときの様相について、

僧和合故、歡喜無諍。一心一学、如水乳合。<sup>9</sup>

(サンガは、和合するから、[僧衆はみな] 喜びあい、いい争うことがない。心をつにしてひたすら学びあうことは、水と乳とが溶け合うようなものである。)

と述べられている。この一文は、まことに適切にサンガの理想を開示していると思われる。

## (2) 和敬

次に、上に述べたサンガの「和」「和合」と関係する概念に、「和敬」がある。この言葉は、日本では「和敬清寂」と熟して茶道における一つの眼目とされる用語法がよく知られているが、仏教の文脈では、基本的には「礼儀正しいこと」あるいは「敬うこと」を意味する *sāmicī* の訳語として

<sup>8</sup> 『弥沙塞部和醯五分律』1 (大正 22、3b)。ちなみに、十利は、次のように説示されている。

「以十利故、為諸比丘結戒。何等為十。所謂僧和合故。摠僧故。調伏惡人故。慚愧者得安樂故。斷現世漏故。滅後世漏故。令未信者信故。已信者令增廣故。法久住故。」

<sup>9</sup> 『弥沙塞五分戒本』(大正 22、195b)。

用いられたと考えられる<sup>10</sup>。この場合、「和敬」の「和」は、あまり積極的な意味はもたず、「敬」の程よさを補完的に表す役割を担っているように思われる。この点では、例えば現代中国において権威を誇る『漢語大詞典』<sup>11</sup>が、『礼記』などを引証してこの語を「和順恭敬」と定義することとも矛盾はなさそうである。

さて、この「和敬」の内実が、サンガにおける修行者のあり方として分析的に解明され整理されたものが「六和敬」の説らしい。ただし、その挙げ方や順序については諸説がある。また、その起源もさほど古くはなさそうである。というのは、「和敬」も「六和敬」も漢訳のいわゆる四阿舎には見出しがたい。少なくとも、大正大蔵経所載本を収める C-BETA<sup>12</sup>で検索する限り、一度も出てこない。そして、その阿舎部では、「和敬」は後漢・支曜訳『阿那律八念経』に出るのみである。すなわちそこでは、八正道の中の正思（正しく思念すること）を解説してこれを「世間正思」と「道正思」の二種に分け、そのうちの前者について、

思学問、思和敬、思誠慎、思無害、是為世間正思。<sup>13</sup>

（学ぶことを思念し、和み敬うことを思念し、慎み深く倫理的に生きることが思念し、生き物を害さないことを思念する。これが世間的な正思である。）

と述べられている。けれども、この「和敬」は、それが「世間的な正思」の一つとされることからしても、「六和敬」に直接つながるものとはいえないだろう。

また「六和敬」については、同じ阿舎部に収められる宋・施護（10世

<sup>10</sup> 例えば、『漢梵大辞典』（平川彰編、霊友会、平成9年）の「和敬」の項には、これに対応するサンスクリット語として *sāmīcī* と *saṃrañjanīya* を挙げる。また、『漢梵蔵対照瑜伽論総索引』（横山紘一・廣澤隆之共著、山喜房、平成8年）に見える「和敬」の対応語は、*sāmīcī* のみである。

<sup>11</sup> 羅竹風主編『漢語大詞典』（同詞典出版社、1986-93）第3巻、273頁。

<sup>12</sup> CBETA 電子佛典系列（中華電子佛典協會、2001）。

<sup>13</sup> 『阿那律八念経』（大正1、836b）。

紀後半）訳『息諍因縁経』<sup>14</sup>が「六種和敬法」として身業和敬法・語業和敬法・意業和敬法・利和敬法・戒和敬法・見和敬法を立て、詳しい解説を施している。しかし本経は、初期経典を装ってはいるが、訳出年代からいっても、説き方が整然としていることから見ても、おそらくかなり後代の出現であろうと推測される。

また、律蔵では、唐・義浄訳『根本有部毘奈耶雜事』<sup>15</sup>に、「六種和敬之法」が慳貪の煩惱との関わりで出てくる。しかし、とくに重視されているわけではない。また、アビダルマ論書としては、唐・玄奘訳『集異門足論』に「六可喜法」を詳説し、その別称として示されるのが代表的なものであろう。

では、「六和敬」の教説は、いつ頃から説かれるようになったのだろうか。この語が、古訳期の阿含経類や律典に出てこないらしいこと、また、初期の漢訳般若経典に見えず、それが現れる般若経典は偽撰の疑いが濃い『仁王般若経』と、かなり後代の成立と推測される『理趣般若経』であることなどから考えれば、その時期は、少なくとも大乘仏教興起の最初期以前に遡ることはないのではなからうか。

なお、初期大乘経典に属し、かつ、梵本が現存する『無量寿経』の康僧鎧（3世紀中葉）訳と伝えられるものには、浄土の菩薩の姿を描く一節に、「修六和敬、常行法施」（六和敬を修めて、常に法施を行う）という言葉が出てくる<sup>16</sup>。ところが、同経の他の諸訳には「和敬」あるいは「六和敬」の語は見えず、『無量寿経』梵本にも対応する語はない。

また、近年梵本が発見・刊行された『維摩経』の羅什（鳩摩羅什。344-413）訳には、「於六和敬、起質直心」（六和敬に対して素直な心を起こして）の一句がある（菩薩品）<sup>17</sup>。けれども、その現存梵本の対応句は、*saṃrañjanīyadharmābhiniḥṛto*（喜び多き法に惹かれて）であり<sup>18</sup>、また玄

<sup>14</sup> 『息諍因縁経』（大正1、906c）。

<sup>15</sup> 『根本有部毘奈耶雜事』39（大正24、402c）。

<sup>16</sup> 『無量寿経』下（大正12、274b）。

<sup>17</sup> 『維摩詰所説経』上（大正14、543c）。

<sup>18</sup> 『梵蔵漢対照維摩経』（Vimalakīrtinirdeśa、大正大学出版会、2004年、7頁）。

奘訳『説無垢称経』の漢訳は「以修浄妙諸法行相、引発意楽」（すぐれた諸法のありように心を動かされて）<sup>19</sup>であって、ともに「和敬」に相当する語はない。ただし、支謙（3世紀前半）訳『維摩詰経』の対応句は「行六堅法、不断学意」（六堅の法を行じて、学ぶ心を失わず）<sup>20</sup>となっていて、羅什訳と類似するから、あるいはこれらが基づく梵本テキストが現存のものとは異なっていた可能性もある。だが、いずれにしても、『大品般若経』『無量寿経』『維摩経』などといった初期の大乗經典に「六和敬」の具体的内容が明示されることはないのである。

### （3）和顔愛語

次に、「和」に関わる概念として、日本ではおそらくもっとも親しまれてきたといえるものに、「和顔愛語」がある。語義は、一般には「和やかな顔とやさしい言葉」、あるいは「和やかな顔をして、優しく言葉をかけること」と理解され、さらに、この「和」、すなわち「和やかな」は、おおむね「おだやかで、あたたかい」というほどの意味に理解されているであろうか。

ところで、「和顔」という語そのものは、仏教伝来以前から中国ではしばしば用いられており、漢訳仏典にも単独で、あるいは「和顔悦色」などと熟して、かなり多く表れる。けれども、「和顔愛語」の熟語は、さほど見当たらない。『六十華嚴』などに数回出てくるが、これが広く知られるにいたったのは、康僧鎧訳と伝えられ、とくに流布した『無量寿経』の宋本などの諸本に、いわゆる四十八願を立てた法蔵比丘の心について、

無有虚偽諂曲、和顔愛語、先意承問<sup>21</sup>

（虚偽・諂曲の心有ること無く、和顔愛語して、先意承問す）。

とあるのに基づくところが大きい。ところが、本経の「和顔愛語」に対応する梵本の語句は、もともと *sakhilo madhuraḥ priyālapo*（なごやかで、

<sup>19</sup>『説無垢称経』2（大正14、567a）。

<sup>20</sup>『維摩詰経』上（大正14、525a）。

<sup>21</sup>『無量寿経』上（大正12、269c）。



[声が] 甘く、愛らしく語り)であったらしく<sup>22</sup>、とくに「和顔」の訳語の妥当性が疑われる。また、この一節を含む他の漢訳諸訳は、単に「愛語」、あるいは「善言」となっているか、もしくは対応する訳語を欠く。「和顔」の訳語には問題が存するのである<sup>23</sup>。

また、「和顔」が単独で出てくる有名な一文に、羅什訳『法華経』安樂行品の、

若有比丘 及比丘尼 諸優婆塞 及優婆夷 国王王子 群臣士民 以微妙義 和顔為説<sup>24</sup>

(もしも比丘および比丘尼、ウパーサカ(男の信者)およびウパーシカー(女の信者)、国王・王子、大臣・家来・庶民がいれば、奥深い教えを和やかな顔で[かれらの]ために説こう。)

がある。これは、如来滅後の末世において安樂行に住する菩薩の行いを説く一節に見えるものであるが、この「和顔」の現存梵本の対応する語は anabhyasūyat で、その意味は、「憤らない」「怒らない」である。この語の原義と翻訳との間に、一定の距離があることが知られよう。

#### (4) 和光同塵

思うに、「和」に関しては、もう一つ、われわれ日本人に親しまれてきた熟語がある。それは、「和光同塵」である。この熟語は、もともと『老子』第4章の、

和其光、同其塵、是謂玄門。<sup>25</sup>

(その光を和らげ、その塵に同化する。これを玄門という。)

<sup>22</sup> 現代語訳は、藤田宏達博士訳(『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』、法蔵館、1975年)による。なお、同経諸本のこの箇所における異同については、香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』(永田文昌堂、昭和59年、162頁)参照。

<sup>23</sup> 細田典明「(和顔愛語)の原語をめぐって」(『印度哲学仏教学』17、1-17頁、参照)。

<sup>24</sup> 『妙法蓮華経』5(大正9、38b)。

<sup>25</sup> 『老子』第4章。同書の流布本ではこれを「玄門」と規定するが、馬王堆漢墓帛書や、古本にはそうした記述は見えない。

に基づく。いまは詳しい説明を省くが、もともとは、「[道そのものが] 自らの優れたはたらき（＝光）を中和して（＝隠して）、世俗（＝塵）に同化すること」をいうようである。しかし、道を体得した聖人のあり方を示すものとして、「[聖人が] 自分の才知を隠して、世俗に交わること」を意味するという解釈もある。中国仏教の世界では、この語はすでに古訳時代の仏典に依用されているが、とくに興味深いのは、北涼・曇無讖（5世紀前半）訳『大般涅槃經』に、未来の非法の時代に出現する大乘の比丘のあり方の一面を、

是人、為欲調伏如是諸比丘故、與共和光、不同其塵。<sup>26</sup>

（この人は、上で述べたような「正法に外れた」比丘たちを調伏しようとして、ともに自らの「徳の」光を和らげ「かれらと接するが」、  
「世俗の」塵には同化しない。）

と説明していることである。この場合、「不同其塵」は「煩惱にまみれた世俗に汚されない」ことを指すと思われる。ともあれ、ここで訳者は、いわば「和光不同塵」という、かなり大胆な意識的表現を用いているわけである。このことによって、中国文化圏の人々に大乘の菩薩の一面を分かりやすく開示するとともに、道家ないし道教との相違、あるいはそれに対する仏教の優位を印象づけようとしたのであろうか。

「和光同塵」の思想をそのまま積極的に仏教の敷衍に用いる仏教者も、むろん出現している。その代表が、天台教学を大成した智顛（538-597）である。すなわち智顛は、その講義録『摩訶止観』<sup>27</sup>の中で別教の初地の菩薩について解説し、「八相成道、以論其終」（[釈尊と同じ] 八相成道によって最終的な境涯を論ずる）との対比において、「和光同塵、結縁之始」（光を和らげ、塵に同化するのは、縁を結ぶ始めである）と述べているのである。なお、湛然（711-782）の『輔行伝弘決』は、この一文に対して、  
和光下、釈現身也。同四住塵、処々結縁、作淨土因、為利物之始。<sup>28</sup>

<sup>26</sup>『北本涅槃經』6（大正12、399c）。

<sup>27</sup>『摩訶止観』6下（大正46、80c）。

<sup>28</sup>『止観輔行伝弘決』6-3（大正46、346b）。

（「和光」から下は、[仏がこの世に] 身を現されることを解釈する。[すなわち、仏が] 四住の塵に同化して、随所で縁を結び、[衆生が] 浄土に生まれる原因を作る。[これが] 衆生に利益を与える始めであるというのである。）

と注釈するだけで、「和光」そのものについては何も述べられていない。しかし、文脈からは、初地の菩薩が衆生の救済のためにこの世界に出現する際に、自らの高い能力や知識をそのまま発揮するのではなく、それを和らげ隠して、三界の四住地の凡夫と交わることをいうものと解される。

このような形で漢字仏教圏に受容された「和光同塵」の思想は、日本においてさらに一段の展開を見せる。それが、和光垂迹論ともいえる、本地垂迹説への適用である。例えば、鎌倉時代に、のちに時宗と呼ばれる宗派を開いた一遍（1239-89）の弟子の持阿は、師の法語を集めたという『播州法語集』<sup>29</sup>に、

熊野の本地は弥陀なり。和光同塵して念仏をすすめ給はん為（め）に神と現じ給（ふ）なり。

という言葉載せている。「和光同塵」は、ここでは、阿弥陀如来という仏が熊野権現となって日本に出現したことそれ自体を意味しているとも解されよう。

### III 『憲法十七条』との関連

以上に見たように、仏教における「和」の意味とその展開の方向は、倫理的なあり方を意味するものに限定しても、必ずしも一様ではない。仏教の「和」はこれこれである、と一義的に概念規定することは困難なのである。

では、上述した「和」の諸思想には、『憲法十七条』における「和」との関連性はあるのだろうか。この点を考えるためには、まず、『憲法十七条』の「和」がどういう意味であるかを知らなければならないが、これが

<sup>29</sup>「播州法語集」31（『定本時宗宗典』上、山喜房、昭和54年、57頁）。

実は大変難しい問題で、さまざまな観点からの考察が必要である。近年、中国の成実宗の影響を指摘する意見もある<sup>30</sup>。いま、この問題について議論する時間がないので、筆者の結論だけを述べるとこうなる。すなわち、その「和」とは、国家におけるあらゆる階層的・党派的な争いを相互の「和睦」の努力によって中和させることである。それゆえ「和」は、直接的には、仏教的概念とはいえないだろう。しかし、そうした争いを生み出す理由として、「達れる者（達者）少し」<sup>31</sup>が挙げられていることは重要である。

この「達者」という語が「和」や「通」との関連で用いられている有名な一節が『莊子』齊物論にある。すなわち、

凡物無成與毀、復通為一。唯達者知通為一。為是不用而寓諸庸。庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然、謂之道。……是以聖人、和之以是非而休乎天鈞。是之謂兩行。<sup>32</sup>  
 （凡そ、物は成ると毀つと無く、復た通じて一為り。唯だ、達れる者のみ、通じて一為るを知る。是が為に用いずして、諸を庸に寓す。庸なる者は用なり。用なる者は通なり。通なる者は得なり。得に適きて、而して幾し。是に因る已。已にして、其の然るを知らず、之を道と謂う。……是を以て聖人は、之を和するに是非を以てして、天鈞に休す。是を之、兩行と謂う。）

とあるのが、それである。『憲法十七条』は、おそらくこの道家の思想を踏まえ、これを媒介として、第一条の基調をなす儒家・法家折衷の中和論を第二条における仏教の宣揚へとつなげたのである。それゆえ、第一条と第二条はきわめて深く関連しており、根底的には、「篤く三宝を敬う」ことを基盤として、すべての人々が「達れる者」となることが期待されていたといえるのではなかろうか。

<sup>30</sup> 石井公成「(憲法十七条)が想定している争乱」(『印度学仏教学研究』41-1、平成4年)。

<sup>31</sup> 「憲法十七条」(前出、142頁)。

<sup>32</sup> 『莊子』(南華真經)1、齊物論(『四部叢刊』初編子部、上海商務印書館縮印本、17下-18上)。

もしも、このような把握が間違っていないとすれば、『憲法十七条』の「和」は、天皇中心のゆるぎない統一国家を志向しつつ、儒家・法家・道家、および仏教の考え方を選択・調整・統合して、いわば「二項対立」を宿業的なものとする世俗国家のレヴェルにおいて、先述したサンガの「和合」の理想を実現しようと試みる、壮大な実験へ向けての宣言であった、と見ることもできよう。

#### IV 「和」と現代—結びに代えて—

以上、仏教における代表的な「和」の思想を考察し、それが『憲法十七条』の「和」とどのように関連するかについて若干の考察を試みた。最後に、それらの「和」の思想がグローバル化した現代において社会的意義をもちうるか、もしももつとすれば、それはいかなる意味においてであるか、という点を考えてみたい。

思うに、まずⅡで述べた諸思想の中では、(1)のサンガの「和」は、サンガを国際社会に置き換えれば、まさしく国際社会そのものの理想として掲げるに値しよう。そして、その「和」を実現するには、サンガにおける「結戒」に相当する、ユニヴァーサルな倫理的規範が不可欠であろう。国境や民族の枠を超えてこの規範を作成・合意し、いわば「国際サンガ」の形成へ向けて、ともに努力していく必要があるのではなからうか。

次に、『憲法十七条』の「和」に関していえば、その「和」がきわめて重く時代と社会の要請を受け止め、明確に当時の日本が進むべき方向を提示したことは明らかである。しかしこのことは、裏返せば、それが色濃く歴史的な性格を帯びているということであり、現代社会にそのままで通用することはないということである。われわれは、むしろ、その「和」に要約される高い理念と、広い識見と、そして何よりも、その理念の実現へ向けて注がれたであろう真摯な意欲に深く学びつつ、上述した「国際サンガ」の形成に参加すべきなのではなからうか。

なお、こうした方向を実現していくための具体的なプランについても若干の卑見はあるが、その点に関する議論は別の機会に譲りたい。

参考文献

- Abhidharma-kośa bhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967  
*The Dhammapada*, XIV, Buddhavaggo, G. 194, PTS, 1914  
 CBETA 電子佛典系列（中華電子佛典協會、2001）  
 『出曜經』27「樂品」（大正4）  
 『俱舍論』1（大正29）  
 『俱舍釈論』1（大正29）  
 『根本薩婆多部律撰』1（大正24）  
 『弥沙塞部和醯五分律』1（大正22）  
 『弥沙塞五分戒本』（大正22）  
 『阿那律八念經』（大正1）  
 『息諍因緣經』（大正1）  
 『根本有部毘奈耶雜事』39（大正24）  
 『無量壽經』下（大正12）  
 『維摩詰所說經』上（大正14）  
 『梵藏漢对照維摩經』（*Vimalakirtinirdeśa*, 大正大学出版会、2004年）  
 『說無垢称經』2（大正14）  
 『維摩詰經』上（大正14）  
 『無量壽經』上（大正12）  
 『妙法蓮華經』5（大正9）  
 『北本涅槃經』6（大正12）  
 『摩訶止觀』6下（大正46）  
 『止觀輔行伝弘決』6-3（大正46）  
 「憲法十七条」（『日本書紀』22、〈国史大系〉1下、吉川弘文館、昭和42年）  
 『播州法語集』31（『定本時宗宗典』上、山喜房、昭和54年）  
 『老子』第4章（『馬王堆漢墓帛書』下、「附老子古今本对照」）  
 『莊子』（南華真經）1、齊物論（『四部叢刊』初編子部、上海商務印書館縮印本）

石井公成「〈憲法十七条〉が想定している争乱」（『印度学仏教学研究』41-1、平成4年）

香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』（永田文昌堂、昭和59年）

平川彰編『漢梵大辞典』（霊友会、平成9年）

藤田宏達博士訳（『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』、法蔵館、1975年）

細田典明「〈和顔愛語〉の原語をめぐって」（『印度哲学仏教学』17、1-17頁）

横山紘一・廣澤隆之共著『漢梵蔵対照瑜伽論総索引』（山喜房、平成8年）

羅竹風主編『漢語大詞典』（同詞典出版社、1986-93）第3巻

## Summary

### Buddhism and the Concept of *he* (和, *wa* in Japanese) in East Asia

Kiyotaka Kimura

In Japan, *wa* (和. *he* in Chinese) is still popular as an important tenet taught by Prince Shotoku in the Ancient Age. In this paper, the author tries to analyze the concept of *he* as it appears in Chinese and Japanese Buddhist texts (Especially Chinese Versions of the Buddhist Canons) and clarify its various meanings, some of which have been deeply influenced by Chinese thought.

Since the time of Early Buddhism, Buddhists have fundamentally attached importance to unification and harmonious relations of the order. For example, the famous *Dhammapada* says,

*sukhā saṅghassa sāmaggī samaggānaṃ taṇo sukho.*

*Sāmaggī* in this sentence was translated *he* (和) or *hehe* (和合) in China. This seems to be the most basic sense of *he* in Buddhism.

Secondly, the idea of *hejing* (和敬), which relates with *he* mentioned above is also notable. This idea served as the base of the theory of six kinds of *hejing* (六和敬), which means harmonious behaviors in the six fields of body (身), speaking (口), mind (意), *śīla* (戒), view (見), and benefit (利) in general. But it does not seem that this theory was formed before the occurrence of Mahayana Buddhism in the first century B.C. and widely prevailed all over the Buddhist world.

Thirdly, there is the term of *heyān-aiyu* (和顏愛語. *wagen-aigo* in Japanese). This phrase is very popular in Japan. However, we can not find out any equivalent in the Sanskrit text of the *Amitāyus-sutra* to *heyān*, that constitutes the most well-known idiom in one of the Chinese versions of it.

Fourthly, we discuss the concept of *heguang-tongchen* (和光同塵)



originating in the *Laozi*. This was accepted in Chinese Buddhism in two ways, i.e., one positive, and the other negative. We can see one typical example of the positive usage of this idiom in the *Great Concentration and Insight* (*Mohezhiqian*. 摩訶止觀) by Zhiyi (538-597). The negative usage of it, in the expression *butongqichen* (不同其塵) appears in the *Mahāyāna-nirvāna-sūtra* translated by Dharmakṣema.

Lastly, the author investigates the relationship between these various meanings of *he* in East Asian Buddhism and the thought of *he* advocated by Prince Shotoku. Our conclusion is that Prince Shotoku tried to apply the Buddhist idea of *sāmaggī* to the secular society at large.

*Professor,*  
*International College*  
*for Postgraduate Buddhist Studies*