

高麗中期禪宗史

— 崔氏武臣政權下の教宗と禪宗の動向を中心に —

中島志郎

第一章 崔忠献の時代(1196-1219) 五四一

第一節 崔忠献と禅宗 五四一

〈崔忠献の仏教信仰〉 五四二

〈「九山禅門」の復興〉 五四六

〈崔氏と禅宗〉 五四九

第二節 知訥の登場 五五四

〈知訥の伝記〉 五五五

〈知訥の禅教批判〉 五五八

〈知訥の頓悟漸修説〉 五六〇

〈知訥と大慧の看話禅〉 五六二

第三節 『海東高僧伝』と教宗 五六五

〈教宗の反発〉 五六五

〈華嚴宗と五冠山靈通寺の系譜〉 五六八

〈注〉 五七二

第二章 崔怡の時代(1219-1249)	五七七
第一節 慧謙と修禪社	五七七
〈真覚国師慧謙(1178-1234)と晋陽公崔怡〉	五八〇
〈修禪社三世 清真国師夢如(?-1252)〉	五八六
〈修禪社四世 真明国師混元(1191-1271)〉	五八七
〈修禪社第五世 円悟国師天英(1215-1286)〉	五八八
第二節 再彫大藏経「補遺版」について	五九一
〈『再彫大藏経』と補遺板大藏経の問題〉	五九三
第三節 『祖堂集』の性格について	五九八
〈五冠山順之と知訥の成仏論〉	六〇七
〈注〉	六一七
第三章 崔氏政権以後(1249-1293)	六二六
第一節 崔沆、崔瑄(1249-1257)の時代	六二六

〈六世円鑑国師密庵冲止(1226-1293) 1314建碑〉	六二八
第二節 一然とその周辺	六二九
〈普覚国尊一然(1206-1289)について〉	六二九
第三節 『禪門法蔵録』の著者	六三五
〈二人の天頤(編者内願堂天頤について)〉	六三五
〈三人の真静大禅師(一然の法嗣清玠)〉	六四〇
〈結び〉	六四六
〈注〉	六四八

第一章 崔忠献の時代(1196-1219)

第一節 崔忠献と禪宗

ここに取り上げる武臣政権とは、後に「庚癸の乱」と呼ばれた庚寅の乱(1170)と癸巳の乱(1173)の、二度の内乱を経て生まれた高麗の歴史の内でもただ一度の武断政治の時代を言う。高麗は既に光宗の代(950-975)に科挙を導入し、文武両班官僚による政治体制を整えていたが、官僚政治が定着するにつれ、門閥貴族、文臣の力が増し、文尊武卑の風潮が生まれた。この文臣の圧倒的な優位の下で常に冷遇されてきたのが契丹(遼)、後に蒙古と北方の脅威の中で辺境の防御を専らとしてきた武臣であったが、この武臣の不満はついに、第十八代毅宗(在位1171-1179)二十四年庚寅(1179)八月の將軍鄭仲夫(1106-1179)、李義方(1174)、李高(1172)等の反乱となって現れた。これが、庚寅の乱(1179)〔高麗史〕世家第一九である。亦、庚寅年の九月、武臣に依って毅宗は廢され、弟の明宗(1171-1197)が擁立された。同王三年癸巳(1173)二月、旧勢力側の金甫當(1173)が、毅宗の復位を大義名分に挙兵した。しかし、反対に鄭仲夫の反撃に会って失敗し、金甫當は処刑され、同時に文臣も大挙肅清された。これが癸巳の乱(1173)である^①。

その間も武臣の権力闘争は続き、李高は明宗元年(1171)正月、李義方に討たれ、李義方も明宗四年(1174)、鄭仲夫の子筠に暗殺される。鄭仲夫は明宗九年(1179)慶大升に討たれるが、この反乱をきっかけに文臣の反撃、武臣同士の抗争、更に各地の民乱が勃発し、高麗社会は北方からの脅威も相俟って内憂外患の様相を呈した。明宗十二年七月、慶大升が没すると明宗は十四年、李義政を召還したが、政治は混乱した。この抗争に終止符を打ったのは明宗二十六年(1196)四月に李義政と至純、至光ら一族を破って政権を掌握した將軍崔忠献(1161-1219)である〔高麗史節要〕卷二三。崔忠献は翌々年(1198)には明宗とその周辺の人脈を排して新たに神宗を擁立し、一方で政敵を次々に肅清し、また農民の一揆を鎮圧して自らの権力基盤を確固たるものにし、ここにいわゆる崔氏武臣政権は確立された。

崔忠献、瑀(怡)、沆、埴の四代に互る崔氏武臣政権の時代には、仏教が多様な展開を見せる。いわゆる九山禪門(後述)が歴史の前面に登場し、その半ばには知訥の修禪社が誕生し、その一方で高麗大藏経が再彫刊行されるなど、高麗時代の仏教の内でも特に大きな画期をなす。そこで本稿は、この崔氏武臣政権時代の仏教について、当時の仏教界全体の動向を時間軸に沿って辿り、その過程で禪教関係を位置づけることを課題としたい。

周知の如く、高麗の太祖王建(在位918-943)は仏教に帰依すること篤く、仏教は高麗時代全体を通じて国教の位置を占める。統一新羅以来の華嚴教学を始め、新羅末に受容された禪宗の展開、義天による天台宗の成立など、高麗は朝鮮仏教史に於て最も仏教が隆盛を迎えた時代であった。そして国教の地位を占めてきた仏教にとって、太祖の時代に既にそうであったように護国攘夷は高麗一代を貫いて仏教に課せられた中心的課題であった。北方民族(遼、金、元)との絶えざる対立状況の中、仏教は精神的な拠り所として、必然的に護国的性格を持ち、それは崔氏武臣政権の時代も例外ではなかった。同時に仏教が、この内外の政治的緊張と新旧の勢力交代という時代状況から影響を被ることも必然であった。庚寅の乱の際、李高と結託した僧侶として修惠、玄素の例が知られるように『高麗史』列伝四一叛逆二李義方条深く政治と関わり、権力の交替劇に随所に登場して政権内部にまで影響力を持つていたらしい。王侯貴族の子弟が出家する場合も多かったことから、高麗社会の中で僧侶は権勢家と密着し、政治動向を敏感に反映する側面を有していた。そこでまず崔忠献の時代の仏教の動向から考えて見ることにしたい。

〈崔忠献の仏教信仰〉

武臣の反乱は、中央の王侯貴族、文臣への反乱として始まったが、随伴して王侯貴族と堅固に結び付いた権勢周辺の仏教、とりわけ教宗仏教とも角逐を生じた。既存の仏教は多くの場合、王都の支配階級と緊密な関係を形成しており、武臣と仏教は、新旧勢力の関係として敵対する事になったと言える。明宗四年一月、帰法寺僧侶等百余名が実権を握っ

た武臣李義方を襲撃した(『高麗史』卷二二八列伝四一、李義方)のを最初に、武臣と文臣の対立に付随して中央の僧侶が、文臣貴族と結んで幾度と無く反乱を試み、また武臣はその肅清を繰り返したと言う記録が、その事実を物語っている。^②

『高麗史』列伝四一の李義方条には、明宗四年(二二七)正月に西京留守趙位寵(二二七)と、帰法、弘化寺等の僧侶二千余名が李義方打倒の反乱を起こした記録が見えるが、崔忠献に対しても同様の抵抗を見せる。今、主だった事件を列挙して見ると、

明宗二十六年(一一九六)四月、有僧告忠献曰、吉仁欲率王輪寺僧徒举事、請備之。忠献大怒、遂殺。

『高麗史』列伝四二崔忠献伝、『高麗史節要』卷二二

明宗二十七年(一一九七)一日、忠献欲往興王寺慶成仏像。有人投匿名書云、興王寺僧統寥一與中書令杜景升謀害。忠献乃止。

『高麗史』列伝卷四二崔忠献伝

神宗五年(一二〇二)十月、慶州別抄軍與、永州、素有隙。是月乃引雲門賊及符仁桐華両寺僧徒攻永州。永州人李克仁堅守等、率精銳突出城與戰、慶州人敗走。忠献聞之会宰相諸將、於大觀議殿曰、慶州人恣行不義、今又聚党、攻伐隣邑。宜發兵討之。

『高麗史』世家二二、『高麗史節要』卷一四

神宗六年(一二〇三)九月、崔匡義馳奏、興州浮石符仁等寺、及松生縣双岩寺僧徒謀乱。命兵馬使鞠之配島。

『高麗史』列伝一三丁彦真伝、『高麗史節要』卷一四

熙宗六年(一二一〇)、一日忠献以事詣壽昌宮謁王…俄有僧俗十余人、持兵突至、擊従者数人。忠献知有変…聞事急即入、扶忠献以出。

『高麗史』列伝四二崔忠献伝、『高麗史節要』卷一四

高宗四年(1133)一月、興王、弘円、景福、王輪、安養、修理等寺僧之從軍者、謀殺忠獻。佯若奔潰者、曉至宣義門、急呼曰、契丹兵已至矣。…忠獻遣家兵夾擊之。僧魁中流矢而其徒奔至宣義門、懸門下不得出、遂皆散走。忠獻軍追斬三百餘僧。擒其党鞠之辭連元帥鄭叔瞻。忠獻閉城門、大索僧徒之逃者皆殺之。会大雨流血成川、又斬僧三百餘人於南溪川辺。前後所殺幾八百餘、積尸如山。人不得過者數月。

『高麗史』列伝四二崔忠獻伝、『高麗史節要』卷一五

このように反乱と肅清は崔忠獻の執権期(1196-1219)の全時代に及んでおり、その抵抗の強さがうかがえるが、しかも、

又流枢密院副使柳得義、將軍高安祐…等十二人及大禪師淵甚等十餘僧于嶺南。

『高麗史』卷一二九列伝四二

とあるように、崔忠獻の強権は単に教宗に対したのではなく、自らに敵対する僧俗を含む旧勢力すべてに対する新たな支配権の確立を目指したものであった。しかし、一方で崔忠獻に積極的に荷担する僧も存在したようで、その事情は複雑である。崔忠獻の仏教に対する対処のしかたも、単なる仏教の弾圧ではなく後に考えるようにいわば再編、活用しようとしたのであるが、明宗二十六年(1196)五月、崔忠獻自らが明宗に奏した政治綱領とでも言うべき「上封事十条」に次のように言う。

今一二浮図山人、也常徘徊王宮、而入臥内、陛下惑仏、每優容之。浮図者既冒寵、屢以事干穢聖徳、而陛下勅内臣、勾當三宝、以穀取息、於民其弊不細。

『高麗史』列伝四二崔忠獻伝

と云つて、王宮に出入りする「浮図」つまり仏僧の弊害を奏している。「封事十条」は当時の政治を批判し、自己の政治指針を表明したといえるが、それは当時の仏教も同時に批判することになる。また、「上封事十条」の九条に

祖聖の代に在ては必ず山川順逆を以つて浮図祠を創するに、地に随いて以つて安んず。後代の将相群臣、無頼の僧尼

等は、山川吉凶を問うこと無く、仏宇を營立して名づけて願堂と爲し、地脈を損傷して災變屢しば作せり。惟くは陛下、陰陽官をして検討せしめ凡そ裨補の外は輒削し去り、留ること勿からしめよ。『高麗史』列伝四二崔忠獻伝⁵

高麗太祖の時代には山川の順逆に従つて仏寺を創建していたが、後代の群臣僧尼がみだりに仏寺を建立したことに依つて地脈が損傷し、災いを招く結果となつたと言ひ、山川の順逆を正すよう求めてゐる。その根拠として崔忠獻には高麗の太祖王建への信仰が随所に現れるが、これも高麗太祖の「十訓要」の第二条を継承した山川裨補説による仏教牽制策である。「太祖十訓要」とは『高麗史』卷二世家二、太祖二十六年条に記す所では、後嗣への訓戒十条を大匡朴述希(熙)に親授したとされる(李斎賢『益齋乱藁』所載忠憲王世家は太祖十九年とする)。即ち中で、

其一曰、我国家大業、必資諸仏護衛之力。故創禪教寺院、差遣住持梵修、使各治其業。後世姦臣執政、徇僧請謁、各業寺社、争相換奪、切宜禁之。

其二曰、諸寺院皆道誥推占山水順逆而開創。道誥云、吾所占定外、妄加創造、則損薄地德、祚業不永。朕念後世国王公侯后妃朝臣、各称願堂或増創造、則大可憂也。新羅之末、競造浮屠、衰損地德、以底於亡、可不戒哉。

とあつて、高麗太祖の建国には諸仏の護衛の力に預かるところ甚だ大きく、その故に禪教寺院を創建して僧侶を派遣し、厚く保護して仏事に励ませたこと、更には、諸寺院は風水地理を能くした禪僧道誥が山水順逆を占つて開創したもので、道誥のいうには、その場所の他に妄りに寺院を建立すると則ち地徳を損なつて国運を危うくする。後世の国王公侯后妃朝臣たちが願堂と称して創建することは、憂うべきことで、新羅が同様にして地徳を損ない、滅亡したことを戒めとせよ等々と⁶。

現在では「太祖十訓要」が太祖の真撰ではないこと、既に詳説されるところであり、遼との緊張が高まつた後代の作と考へられているが、その後の高麗の政治や宗教の方向を規定したことは事実である⁷。内容的にも後に見る道誥の風

水地理説をはじめ、燃灯会や八閼斎も仏事とは言え、新羅時代以来、道教的な要素と習合した祝祭行事であり、それは「太祖十訓要」の一つの基本的性格と言える。この仏道融合は高麗時代に頻繁に行われた各種の道場、齋醮の性格でもあり、仏道関係は信仰や教義が分かち難く融合した直接的な習合から、王室、政権に媒介される間接的な交渉まで段階的な差異が仏教の諸派に対応すると言うのが実際であり、分類は容易ではないが、少なくとも武臣政権もまたこの風水、凶讖思想をむしろ仏教以上に重んじ、両者を分かち難いものとして信仰することが例外ではなかった。崔忠献も風水説に拠って、顕宗と熙宗の陵を契丹侵入の原因となつたとして移そうとしたり、明宗二十七年(1196)九月に明宗の廃位と神宗擁立を天に告げると言う醮祭を設けている。そして、実権を掌握した二年後の神宗元年(1208)には早くも、崔忠献は宰枢、重房の諸臣と陰陽術士を集め国内の山川裨補や延基事を議論し山川裨補都監を設置した^⑧。また、先の「上封事十条」で、仏僧の取り締まりを奏しているが、陰陽術、山川裨補と言つた高麗の国初以来の道説信仰や、道説の風水地理説に代表される土着的な仏教信仰を重要視し、その上で仏教及び寺院の再編を進めようとしていたといえるのである。

〈「九山禅門」の復興〉

上記の如き実権を掌握した崔忠献に対する仏教の抵抗は、主に教宗仏教の勢力を中心とするが、それと際だつた対比を見せるのが禅宗である。崔忠献の時代の禅宗の動向は次の崔怡の時代に比して明らかでない部分が多いが、李奎報の文集『東国李相国集』の記録は、僅かながらこの禅宗の動向に手がかりを与える。文臣李奎報(1182-1241)は、明宗二十年(1191)進士に昇り、高宗二年(1255)、崔忠献に起用され右正言、知制誥に就き、高宗二十四年(1237)門下侍郎平章事で官界を去るまで、多くの文臣を肅清した崔氏武臣政権下にあつて登用された数少ない文臣として、この時代を代表する能官である。『東国李相国集』^⑨は崔忠献、子の怡の禅宗への接近と復興の様子を以下のよう記録する。

『東国李相国集』卷二五昌福寺談禪勝

夫れ道の興替は皆な時に係る。故に禪法の中微して、幾んど綫の如きに至らんとするも、我が晋康公(崔忠獻)は之を扶けて起し、力めて潰堤を築き、手ずから狂瀾を廻し、以て維持する有り。然る後に源流益ます漲ぎり、祖道は大いに世に行われる。公は大安三年(一一二二)に古の昌福寺を城の東南に得て、遂に拓きて之を新たにす。今上(高宗)即祚の二年(一一二五)、將に大いに叢林を闢き、心法を闡揚す。是れより先、公は禪の司南弁公が、遠く深山に遁れ、修真鍊行し、嘗つて累りに徴するも至らざるを聞き、公は卑辞屈致せんと欲す。或者が曰く、業已に長往、其れ人間に迹せざるに久し。恐らくは易く致すこと能わずと。公笑じて曰く、諸仏菩薩は皆な広く衆生を度すを以て意と為す。安んぞ法を憐んで伝えざること有らん、人の巨富は能く積めども散ずる能わざるが如し。必ずしも爾らずと。遂に上に聞す。上は使を遣わし、敦く諭すに果たして命に應じて上道す。一に公の忖度するが如し。其の集うこと雲の如し。禪席の盛んなること、古今に所無きは是の会なり。弁公は主盟、眞公は副たり。六祖壇經、徑山語録を説き、毎夜空を談じて率ね以つて常と為す。

昌福寺は後に崔忠獻の遺影を祀つたという記録(『高麗史節要』卷一六高宗三十七年八月)もあり、彼の願利と考えられる寺院であるが、高宗二年(一一二二)に重創された。勝は中で崔忠獻がひとえに禪に帰依し、その尽力によつて禪の復興がなつたと、その功を述べ、禪席の盛んなこと古今に例が無いほどであったと言う。そこにいう「禪の司南弁公」「弁公は主盟、眞公は副たり」とある二人が誰かは特定できないが、「六祖壇經、徑山語録を説いたことから、忽滑谷快天の如く、知訥、修禪社系の禪僧と見る説もあるが(後述)、しかし、この前年、直接の事績ではないが、日本の無著道忠撰『六祖壇經生召書』に異本の一本としての高麗古本について、

又題云、高麗国晋康府乳母。特為晋康公及妃主王氏。福寿無彊。厄会頓除云々。募工雕板印施、無窮良縁者。貞祐二年(1214)甲戌二月日誌。

と、崔忠献の為に貞祐二年(1214)、『六祖壇経』が刊行されたことが記されており、壇経と径山語録を以て直ちに知訥と関連づける必要はないだろう。ただ、修禪社四世となる混元(1011-1071)の碑に、混元は最初、双峰弁青牛に投じて数年を経、その後、慧謹に投じたとあり(後述)、双峰の弁青牛という人物が知られる。つまり、当時、修禪社系と交流を持ちながらも、別の禪の法灯が存在していたのであり、その双峰も双峯寺だったとすると、慧謹の下で出家した萬全が後に住した寺でもあり、双峰弁青牛は崔忠献、怡に近い禅僧であったと思われる、先の弁公かとも推測できる。また「力めて潰堤を築き、手ずから狂瀾を廻らし、以て維持する有り」というのは、あるいは文字通り、当時の高麗に広く行われた各種の禁忌や祈祷法の内、いわゆる山川裨補、圧勝(厭勝)の術とも考えられ、この山川裨補説では造寺造塔のみならず、造山築堤、あるいはその破壊が実際に術士の進言によって行われたことが、幾つも記録されている。また、『李相国集』卷二五 大安寺同前勝でも、

今、夫れ鳳城の外、鵠嶺の北に大安寺なる者有り。靈を儲え秀を畜えて実に三韓の根柢たり。本より鎮に智論を宣し、兵を却け災を庄むるの地ならんと欲すれども、年を閲ること寝す遠く棟宇傾き圯れ、殊に先王の創制の意に合せず。是を以て上、方て有司に命じて更に創して之を新たにせしむ。…

とあり、大安寺は後の泰安寺で、新羅末の禅宗入唐祖師の一人桐裏山慧徹(哲)開創と伝える寺である。後に道説はこの慧哲の法嗣とされるに至り、同寺は道説にとっても縁りの寺となる。地理説に基づいて、この大安寺は靈を儲え秀を畜えた三韓の枢要の地であるが、久しく荒廃しているのは太祖の意に背く。そこで今新たに修築したと言う。大安寺同前勝はその前段で、

我が大祖大王、哲師（寂忍惠哲）の秘要に因りて宗門を崇信し、乃ち大いに五百禪宇を闢き、心法を闡揚せり。然る後、北兵は自ら却り復た辺を寇すること無し。然れば則ち禪の世を利するや、勝げて道う可けんや。後には旧章を祖述し燃灯不絶と雖も、道、或は時に因りて否塞するが故に宗風、祖脈は幾んど微にして振わず。爾より国歩連りて搶攘に到るも、世は其の端緒を知ること莫し。獨り枢密相国崔公（崔怡）のみ慨然発憤して、思は以て宗綱を復振し、重ねて祖樹を華さかすに有り。乃ち銳意参禪し、凡そ衲僧の籍籍、有名の者は幽隱に在りと雖も屈節して邀致せざる無し。若し中外の伽藍、禪法を演ずる所ならば、則ち月に殿最を課して賞勤詰慢し、以て其の鋒を激せしむ。力行することは是の如くして未だ数年に及ばざるに禪風復た大いに扇る。頑虜の境に入るも未だ幾くもせずして自ら熄む。亦、未だ必ず禪力の致すに由らざれば然らざる也。

高麗太祖は禪に帰依して五百禪宇を開創し、それによって北方の侵入も防ぐことができた。しかしその後は、禪風は振るわず衰退しかかったが、先の昌福寺談禪勝同様、崔氏の絶大な帰依と尽力に依っていわば全国各地から禪僧が発掘され、数年を経ずして禪が復興し、外敵を防いだと伝える。勝は『泰安寺誌』では高宗十五年（1288）頃、記されたということから、崔怡の時代であり、蒙古との緊張関係も高まりつつあった。中にいう太祖の五百禪宇創建説は第三節で見られるように、『三国遺事』王暦の末部、太祖の項にも記されるなど、随所で宣揚され、抗蒙期の高麗禪の根拠となるのである。

〈崔氏と禪宗〉

では崔氏の下で復興した禪とはいったいどんな特徴をもつのか。崔忠献の実権が確立した時期は時代的には後に見る知訥の生存年代とも重なる。それ故に、忽滑谷快天の如く、「想ふに当時挙揚したるは牧牛子の玄宗なり、六祖壇経、大慧語録を提唱せるにて知るべし」と、牧牛子即ち普照国師知訥を中心に禪宗が再編されたと見る立場が存在する。こ

れより先、李能和が『朝鮮禪教史』で唱え、近年の李鐘益^④に至る知訥曹溪宗開祖説がそれであるが、若き知訥自身、談禪法会に参席することが自らの方向を決するきっかけとなったように、事情は左様に簡単ではない。後に考えるように一口に禪の復興とは言え、いくつかの勢力に自ずから分かれたるし、各々は異なつた伝統と性格を有している。まずこの談禪法会であるが、高麗時代には、多くの法会、道場が開設されたが、禪宗ではこの談禪法会が当時の代表的な法会であり、禪の護国仏事の性格を持つ。『李相国集』卷二五西普通寺行同前勝に、

禪に地位階等無く、超然として直趣す。故に其の路は捷く、其の効は速か。此に由りて之を觀ずるに、之を他に移すと雖も其の撥一なり。此を以つて兵を却くに、何ぞ効速かならざる、此を以つて災を圧するに何ぞ功の捷ならざるや。夫れ然れば則ち我が国家の祚業、天に侔しく地に比しく、彌いよ萬世長久ならんことを此に於いて卜す可し。と、禪の靈驗効能を述べ、その直前では

…本朝は三載を間てて、談禪大会を普濟寺に設くる所以は、亦た聖祖の貽範なればなり。苟し社稷を利すること此の如くならば、則ち別に譚席を開くと雖も滋ます眞源に暢れば可なり。何ぞ必しも三年を待ん、而も又た何ぞ独り普濟寺のみなるや。遂に是を以て上に聞す。上、亦た悦びて之を肯う。…大会を三大禪宇に敝く。曰く普濟、曰く廣明、此の寺は其の一に預る。

と言い、『高麗史』金方慶伝に、「且禪法通行天下、本国自国初至今三百六十余年、率以三年一度、當孟春設会」(卷一〇四列伝一七)とあるように、ほぼ三年に一度の頻度で開設されたと言う。また、禪選を兼ねたと見る説もあり、その性格はただ完全には解明できておらず、武臣政権以前の様子は不明な点が多いが、上掲の談禪勝のいわんとすることは、高麗太祖の帰依によつて五百禪宇が闢かれ北兵の侵略を阻止したこととあり、結局、新羅祖師以来の伝統を主張すること

高麗国家の礎、ひいては禪宗こそが鎮護国家の任を果たすことを公言するにある。この崔氏に支援された護国攘夷祈願としての禪宗が、いわゆる九山禪門と呼ばれる一群であったと見てよい。即ち、『李相国集』卷二五龍潭寺叢林会勝(1226?)に、

夫れ祖駕して西来し、心法の中国に行われるや尚し。然れども、猶お未だ三韓に及ばず。新羅王子道義国師に暨んで、航海入唐し法を地蔵和尚に求め得て東還す。遂いに陳田寺に入定し、心印を密伝す。然る後、禪轍始めて東土に輾ず。我太祖、王業を肇基するに及んで篤く禪法を崇め、是に於いて五百禪宇を中外に靱め、以て衲子を處らしむ。間歳に談禪大設を京師に設く。北兵を鎮める所以なり。九山釈子、其の会に先んずること一年、各おの其山門を以つて外方の伽藍を占断して法会を開き冬節を渉る。是れを之れ叢林と謂う。…況んや迦智は九山に大為り、而て衲子の輩、林会霧集すること済済如たるかな。

と言い、また同じ『李相国集』内だが少し後の記録である卷四二「甲午(1234)談禪日齋疏」にも、

昔、達磨は師子比丘の黙伝を得て、仏灯を中土に耀し、我が藝祖は哲大士の如き密諗に因りて禪軌を三韓に輾す。…彼の九山済済の衲流、皆な五葉承承の的嗣にして、槌棒を交騰して互に風幡を辨ず。

など、九山(禪門)の語が禪宗の代名詞の如く登場することが知られる。この中で道義の迦智山を始め、須彌山、聖住山に言及しており(『李相国集』後集二二)、後に考えるが、当時の禪宗の内実を考える重要な手がかりとなるが、同時に九山禪門の通説を一応裏付けることにもなっている。

上の記録は崔怡の時代を含んすべてが崔忠献の時代とは言えないが、とりわけ崔忠献の政権誕生の経過からして中央貴族、文臣、教宗仏教勢力と対決姿勢を見せ、それらを排除する一方で、対照的に禪宗への接近を計り、禪の復興を

促したことが解る。その禪は護国仏教の一翼を担って崔氏政権への協力(大安寺同前勝)を果たす事実を物語ると考えられる。

外敵の侵入にさらされるこの時代に高麗建国の祖王建の宣揚が盛んであるのは、一国の淵源をたずねる所に精神の支柱を見出そうとするナシヨナリズムとして、武臣崔氏の自らなる欲求であつたのだろう。その太祖の禪への帰依と言う事実が、太祖の五百禪宇開創の説話と一体となつて広く宣揚されたことが、上記の談禪法会勝には見られるが、崔氏の太祖王建宣揚が、また禪復興の根拠ともなつたと考えられるのである。

その詳伝が分からない禅僧が多い当時の禅宗の状況にあつて、むしろ、崔忠献に直接接した禅僧として、その伝記が比較的明確に知られるのが、静覚国師志謙(1145-1229)である。知訥と当時の九山禅門の関係を考える為にも知訥よりも十三歳年長の同時代人である志謙の場合を採り上げて見よう。

志謙の碑文^⑩に依ると、静覚国師志謙は、姓田氏、諱志謙、字讓之。靈光(全南)人。十一歳、禅師嗣忠の下で得度、明宗即位年(1210)の禅選に上り、同十九年(大定己酉、1218)に始めて登高寺に住した。その後も同二十二年(明昌四、1213)には、三重大師、同二十六年(明昌七、1216)に禅師、熙宗即位年(泰和四、1214)には大禅師に任ぜられた。既に名は四方に聞こえて各地の禅会に於いて主盟を務めたと言う。その後、熙宗四年(泰和八、1218)には内道場に迎えられ祈雨を行ったことが記されるが、同七年(泰安辛未、1211)には、国清寺に住し、康宗が即位(1212)すると崔忠献は志謙を王師に請じ、康宗二年(1213)、王師に任ぜられた。

崇慶二年、康王即祚、循祖宗旧例、欲得釈門重望為師。時晋康公当国、为上遴選、凡於両宗五教、求可以承当大任者、無出師右、遂以師薦焉。上遣重臣、請行摠衣之礼、師上表固讓、上復遣使敦諭、至再三、師不獲已受請。(志謙碑文)

知訥は熙宗六年(1210)二月に没したが、志謙はその三年後に王師に任ぜられる。このとき修禅社二世たる慧謹は、ま

だ世に出るには至らず、高宗即位年(212)に禪師に任ぜられ、続いて大禪師に就くなど、崔氏政権との関係を深めつつあったが、ようやく禪師の位に昇ったまでであった。当時、禪宗の中心にいたのは志謙であったと見てよいだろう。

その後も、志謙は普濟寺、居頓寺に住し、高宗の即位(215)年後も王は先代同様に師の礼をとったが、『高麗史』に、

今上嗣位、以寧考師、復崇師礼、恩遇益縟、晋康公亦割捨愛子、剃度為門人、其余士大夫亦爾、門弟之盛、近古未之有也。(『高麗史』卷二一九)

とあって、このころ崔忠献は子の怡を、志謙の下で出家させており、その他の家臣も崔忠献に倣って志謙の門下は隆盛を誇ったという。

志謙は後に華藏寺に入って、この時代の禪宗思想の記録として注目すべき資料である『宗門円相集』(1219撰)を編したが、高宗十六年(貞祐五、1229)に没している。

許興植氏は、志謙をかつて義天の天台宗下にあった道峰寺、居頓寺に有縁で国清寺に住したことから、天台宗の僧と見るが、志謙の碑銘によると、勅命で承安四年(216)の設禅会の主盟を務めたり、先に見た崔忠献(晋康公)の子を志謙の門人にしたと言う記録は、『崔忠献墓誌』に

又娶康宗之庶女、□為静和宅主、生二子長□□空柱国□□則出家隸業于曹溪宗、今任禅师²⁴

とあるに符合する。ここには崔忠献の二子のうち、一人は出家して曹溪宗に属することが記されているから、志謙は曹溪宗(広義の九山禅門を含む禅宗の総称と見てよい)の禅僧と言わねばならない。この曹溪宗と言う宗名も又、問題となるが今は立ち入れない。²⁴

このように志謙は知訥と同時代人と言えるが、碑に「明昌四年(213)、批除三重大師、七年(216)加禅师、泰和四年

〔203〕又加大禪師、師既名聞四方」と言うように明宗代の後期より頭角をあらわし、熙宗代には各地にその存在を認められ、康宗代には崔忠献の信を得て王師に任ぜられるなど、当代禪僧の中心人物として禪僧の位階を極めており、この点も知訥と好対照をなしている。

碑文はまた高宗、晋陽公(崔怡)、松広社主(慧謙)に宛てた書簡を門人の玄源に託したとあり、慧謙とも知己の關係にあったことは確かである。玄源の名は、『李相国集』に玄源禪師の名を見出すことができるが、人物の詳細は明らかにできない。

このように知訥没後に志謙は王師に任ぜられ、承迥(271-272)も高宗、崔忠献の帰依を得て高宗二年(215)大禪師となる。

この時代、崔忠献の近くで厚い信任を得ていたのは禪宗と見て間違いないが、先の談禪法会勝に登場する禪者で来歴の分かる者は希で、志謙や承迥は例外に属する。これらの記録を時代的に重なる知訥と修禪社の運動とどのような關係にあるか、と言うのが、知訥の曹溪宗開祖説とも関連してまず最初の疑問となる。後に改めて考えるが、崔氏の支援によって復興するのは、その招きに応じて王都に参集した、いわゆる九山禪門と総称される王都を拠点とする禪で、知訥の修禪社に先行する動きであることが、上記の勝から推察できるであろう。

知訥も修禪社を継いだ慧謙もいち早く崔氏や王侯の知る所となり、高宗元年(212)には慧謙も大禪師に任ぜられている。しかし知訥は崔氏政権には接近しなかったし、慧謙も含めて王都には上らなかつた。崔忠献の時代の禪宗の動向は、知訥の足跡ともう一方、いわゆる九山禪門系統の禪宗とに分けて考えねばならない。知訥の思想を検討し、その禪批判を通して、当時の九山禪門に対した立場を考えておこう。

第二節 知訥の登場

〈知訥の伝記〉

この時代を代表する仏教者が、後に普照国師と諡号される知訥(1158-1210)である。この点では、知訥とその思想運動である修禪社を、当時の仏教の諸潮流の内にとの様に位置付けるかを考えておこう。既に韓国には膨大な知訥研究の蓄積があるが、曹溪宗の知訥開創説の再検討も兼ねて、知訥の思想的特徴を概観して置きたい。

伝記資料としては、先ず金君綏撰「昇平府曹溪山松広寺仏日普照国師碑銘並序」「普照本碑」(公州事副使兼勸農使管句字士將仕郎兼礼部尚書賜紫金魚袋臣金君綏奉宣撰、文林郎神号衛長臣柳伸奉宣書)があるが、縁起に「師歿之明年、嗣法沙門慧謹具師之行状以聞願賜、所以示後世者、上曰諭、乃命小臣文其碑」とあり、知訥が没した翌年(1211)の撰である(この碑には後述するように知訥の著述の序や跋に較べるとき問題がないわけではない)。この碑を中心に知訥自らの記述も援用して知訥の生涯をたどりつつ、併せて当時の禪宗のありさまを窺って見よう。

幼少より病弱であった知訥は、八歳にして曹溪雲孫宗暉禪師に投じて出家した。宗暉禪師が如何なる人物か全く分からず、その後も「学ぶに常の師は無」かったと言う。碑に拠ると続いて

二十五以大定二十二年壬寅、挙僧選中之。未幾南遊抵昌平清源寺住錫焉。

とあり、大定二十二年(明宗十二、1182)、二十五歳の知訥は、僧科に入選したが、その後、南遊して昌平郡清源寺(全南羅州)に住錫したと言う。碑は続けて同寺で偶々知訥が慧能の語録『六祖壇経』を得て「真如自性起念、六根雖見聞覺知、不染萬像、而真性常自在」の一段に至り「乃ち驚喜すること未曾有を得たり」と言う。

一方、明宗二十年(1190)、知訥三十三歳、定慧結社運動の開始に当たって公山(慶北永川郡)居祖寺に於いて著わされた知訥の『勸修定慧結社文』(以下『結社文』)では、「歳、壬寅正月(1182)に在り、上都して普濟寺談禪法会に赴く」(K4698a)と言

い、開京の談禪法会に参じたとしている。僧選と談禪法会の関係は必ずしも明らかではないが、『結社文』は談禪法会の後に同士と結社を計画したことを記している。碑は、続けて

越二十五年乙巳、遊下柯山寓普門寺、因読大藏、得李長者華嚴論、重発信心。

とあり、大定二十五年乙巳(明宗十五、二〇〇)、知訥二十八歳、下柯山(慶北泉郡鶴駕山)普門寺に移錫して大藏経を閲する中、李通玄の『新華嚴経論』(以下『華嚴論』)を得たと記す。この時期は、知訥の『華嚴論節要』序に依ると「大定乙巳(二〇〇)秋月、余始て下柯山に隱居す。常に禪門の即心即仏を以て心に冥し、以て謂く此の門に遇ざれば多劫に徒勞し聖域に至ること莫らんと。然るに終に華嚴教中の悟入之門は、果して如何なるかを疑うのみ」であつたといひ、ここで大藏経を閲覽すること三年、『華嚴経出現品』に覚ゆる処があり、同時に『華嚴論』を得たと記す(K4767c)。「結社文」も、

去る戊申年(明宗十八、二〇〇)早春、契内の材公禪伯、公山居祖寺に住むを得て、前願を忘れず將つて定慧社を結ばんとして書を馳せて、予を下柯山普門蘭若に請うこと再三懇至す。予久しく林壑に居し、自ら愚魯を守りて用心の所無しと雖然も、前約を追憶し亦た其の懇誠に感じ、是の年春陽の節、同行船禪者とは是の寺に移棲す。昔時の同願の者を招集するも、或は亡、或は病み、或は名利を求め未だ会せず。(K4707b)

と言ひ、いよいよ結社運動を開始するのであるが、若い知訥は時代的には先に見た如く崔氏政権の支援を得て復興する禪の真只中にいた。後に知訥の眼に映つた当時の禪宗を考えるが、知訥の『華嚴論節要』序文の冒頭に、知訥は自らをふりかえつて

常以禪門即心即仏、冥心以謂非遇此門、徒勞多劫莫至聖域矣。(K4767c)

と言う。李通玄『華嚴論』に出会う以前、若い時節のことである。「即心即仏」は唐代の馬祖道一に即心是仏の語があり、海東に達摩説として伝承される血脈論も「心即是仏」と言うように、禪宗を端的に表現する一句である。若い知訥もこの一句を以て禪門の修行に邁進していた。しかしその後の、知訥の結社運動が、当時の禪教両者に批判的な立場を採って運動の出発点としたであろうことは既に『結社文』に「常以習定均慧為務、礼仏転経、以至於執勞運力」と提起される点で明白である。「習定均慧」とは、禪(定)と教(慧)二つを対立的に捉える当時の仏教の現実に対して、禪宗といえども単に定(禪)修行に努めるだけではなく、慧つまり教学とも融合的な教禪一致、定慧双修の立場と言う意味である。続けて「知訥本碑」は、

承安三年戊午春に至りて禅侶数子と一鉢もて、智異山を尋ね、上無住庵に隠居す。

と言う。承安三年は神宗元年(1198)で、四十一歳の知訥は智異山上無住庵に隠居するが、碑は大慧宗杲(1088-1163)の『語録』が招来され閲覧したのもこの頃と云う。

前年(1197)、開京では普濟寺談禪法会が設けられ、円真国師承迥が法会に参じているが(「宝鏡寺円真国師碑」)、承迥は師の義陽山洞純が没するや知訥に参じ、同年(1198)には天台了世(円妙国師)が、知訥に参じている(「円妙国師碑」『東文選』巻一一七)。

『結社文』に拠ると、その後、神宗三年(1200)、知訥は松広山吉祥寺に移り熙宗元年(1205)には、定慧社を朝旨を受けて曹溪山修禪社と改めたと云う(『K4.707c』)。

熙宗六年(1210)三月二十日、疾を示し、同二十七日入寂した。

知訥は禪門に身を投じて修行する一方で、早くより華嚴教学に関心を寄せ、既に『結社文』(1198)に於ても『華嚴論』や宗密『禪源諸詮集都序』を引いて、華嚴と禪の統合された立場を提起している。それが知訥の生涯を貫く一貫した立場

となるが、また、結果的に、当時の高麗に展開していた伝統的な「祖師禪」いわゆる「九山禪門」を批判する新たな仏教運動となった。以下、知訥の立場を当時の禪宗とも教宗とも異なる、禪教対立を克服する思想的課題を担ったものという視点から、知訥の思想に触れておきたい。

〈知訥の禪教批判〉

禪門に出家した知訥ではあったが、若くして当時の禪宗に大きな疑問を抱くに到った。まず知訥の著述に当時の禪宗に対する批判の言葉を探り、その内容を考えて置こう。『結社文』に言う、

問う、もし自己の真性、本より自ら円成なるに約せば、但だ心の自在なるに任せて他の古轍に合するを、何ぞ須く観照して繩無きに自ら縛するや。

答う、末法の時代、人多く乾慧にして未だ苦輪を免れず、意を運らせば則ち承虚託仮し、語を出せば則ち越分過頭す。知見偏枯にして行解等しからず。

近来禪門の汎き学輩に多く此の病有り。皆云う、既に自心本浄にして有無に属さず、何ぞ劳形を仮り、妄に行用を加えんと。是を以つて無礙自在の行を効い、真修を放捨し、惟だ身口不端のみならず、亦た乃ち心行迂曲するも都て覚知せず。或は聖教法相方便の説に執して自ら退屈を生じ、漸行を劳修し、性宗に違背するもの有り。如来には末世衆生の為に秘密の訣を開く有るを信ぜず、先聞を固執し、麻を担い金を棄るなり。

知訥頻りに此の如き類に遇う。解脱有りと雖も終いに信受せず、但だ疑謗を加えるのみ。何ぞ先に須く心性本浄、煩惱本空なるを信解し、而して不妨はなはだ解に依て薰修する者に如かんや。外に律儀を撰して而して拘執を忘れ、内に静慮を修し而して伏捺するに非らず。悪断に於て断じて而も無断、善修に於て修して而も無修、真の修断と為すと謂う可し。若し能く是の如く定慧双運して万行齊しく修めれば、則ち、豈に夫れ空しく黙を守るのみの痴禪

と、但だ文を尋ぬるのみの狂慧の者に比せんや。(K4700b)

『修心決』にも、

今時の迷癡の輩、妄りに謂く、「一念悟る時、即ち無量の妙用に随いて神通変化を現す」と。若し是の解を作さば、所謂る先後を知らず、亦、本末を分たざるなり。既に先後本末を知らざれば、仏道を求めんと欲すれども、方木を將つて円孔に逗ざるが如きなり。(K4709c)

『真心直説』真心驗功

学道の人、已に真心の現前するを得る時も、但、習氣の未だ除かざれば、若し熟境に遇うとも有時に失念する。へ中略へ古に呵仏罵祖の者の有るは是れ此心と相応す。今見るに纔かに宗門に入りて、未だ道の遠近を知らざるに、便ち呵仏罵祖を学ぶ者は太いに早計なり。(K4721c)

『法集別行録節要並入私記』(以下「入私記」)

予れ今時の修心の人を觀るに、文字指帰に依らず、直に密意相伝の処を以て道と為し、則ち溟滓然として、徒らに坐睡を勞し、或は觀行に於て、失心錯乱するのみ。故に須らく如実の言教に依つて、悟修の本来を決択し、以て自心を鏡として、即ち時中に觀照すべくして、枉らに功を用いざるのみ。(K4741a)

又、禅学者を見るに、但だ過量の機は、階梯を踐まず、徑登仏地の義を知るのみにして、此の録の中に、「悟解の後初めて十信位之仏に入る」の文有るを信ぜず。以ての故に纔かに自心開發の處有るも、解行の深淺、染習の起滅を知らず、多く法慢有りて、發する所の言句は越分過頭なり。(K4746b)

今の禪者は此の文の始終の義を審かにせず。本より煩惱無きに抛りて、修証を立てず。但だ妄りに古人の所行を推して、返つて人人無分の失に墮す。全く悟修の二義は反するに似たれども符するを究めざるが爲の故なり。(K4740)

今時の禪者、皆な「但だ明かに仏性を見れば、然る後に利他行願は自然に成満す」と云う。牧牛子は以て然らずと謂うなり。明かに仏性を見るときは則ち但だ生仏の平等、彼我の無差なるのみ。若し悲願を發せざれば、恐くは寂靜に滯す。『華嚴論』に云く、「智性寂靜、以願防智」は是れなり。故に知る、悟前の惑地、志願有りと雖も、心力昧略なるが故に願うも成立せざることを。悟解の後に差別智を以て衆生苦を觀じ、悲願心を發し、隨力隨分して菩薩道を行ずれば、覺行は漸円す、豈に慶快ならずや。(K4750)

等々、知訥は不立文字、教外別伝を称する禪宗について、多くの者が誤解していると言う。大抵の禪者が悟りと修行、そしてその頓漸つまり即時と漸時と言うことをまったく弁えていないとして、本より煩惱無く、本より菩提を成就していると説く同時代の禪者の安易な悟りの理解に強く反発する。それに対し知訥の立場は『結社文』以来、一貫して悟修の相違と階梯を逸脱しない、いわゆる頓悟漸修説、先悟後修説である。ここで知訥がさまざまな表現でその拙速を批判した当時の高麗禪は、いわゆる九山禪門と称される一群を置いてないであろうが、それは『入私記』に詳しく明かされる如く、宗密(頓悟漸修説)の洪州宗(頓悟頓修説)批判に倣つて構築された思想体系といつてよい。

〈知訥の頓悟漸修説〉

ここでは華嚴教学や禪宗の看話禪が、知訥に於いてそもそも頓悟漸修、先悟後修説を根拠付ける経証となり、修道の方法となるのは、いかなる論理によるのか。頓悟漸修が宗密の創唱とはいえ、そこに李通玄の思想を重ねあわせ、看話と言う公案を工夫する禪を結合する修道体系は知訥の独創である。知訥が当時の高麗の禪宗を批判する論理的根拠となつた頓悟漸修説について、知訥の立場を考えたい。

知訥は李通玄『華嚴論』によって自心の不動智仏なるを確信し、仏祖の心口の違わざるを確信した。「教は是れ仏語、禪は是れ仏心」が、知訥の立処の端的な表現となる。知訥は禪の「即心是仏」を根本の立場としつつも仏教の全体を包摂する体系を構想した。『円頓成仏論』に李通玄『華嚴論』の意味を指摘して

詳さには夫れ論王の旨趣要は華嚴大義を分析するを以て、末世の大小凡夫をして、生死の地面上に於て諸仏の不動智を頓悟せしめ、以て初悟発心の源と為すなり。(K472a)

と言う。また、『看話決疑論』には、

答えて曰く、前に云わざるや。円教は十玄無礙法門を談ず。是れ不思議乗、菩薩普眼の境界と雖も、而れども今時の凡夫の觀行門に於ては聞解の語路義路有るを以ての故に、未だ無分別智を得ざる。須く見聞解行生ずるを経て、然る後に証入すべし。証入に當つては亦、禪門の無念と相應するが如し。故に『論』に云く、「先づ聞解を以て信入し、後に無思を以て契同す」と。禪門の徑截に得入する者は、初より法義聞解の情に當る無く、直ちに無滋味の話を以て、但だ提撕し挙覺するのみ。故に語路義路、心識思惟の処無く、亦た見聞解行生等の時分の前後無し。忽然として話頭に噴地一發すれば、則ち前に論ずる所の一心法界、洞然として円明なるが如し。故に円教の觀行者と禪門に於て一發する者を比ぶるに、教内教外、迥然として異なる。故に時分の遅速、亦た異なる。居然として知る可し。故に云く、教外別伝は教乗を廻出して、淺識者の能く堪任する所に非ずと。(K4736b)

中で、『論』に云く、「先づ聞解を以て信入し後に無思を以て契同す」とあるのは、『華嚴論』の一節^⑧(T36:834b,733b,735b)で、この一段こそ頓悟漸修、先悟後修、華嚴思想から禪宗の看話徑截へと言う、知訥の思想体系の原形を端的に示していると言える。知訥のいう「即心是仏」は当時の他の禪者とは異なつて李通玄、圭峰宗密、永明延寿の華嚴思想を内容と

して、先に頓悟(解悟)があり、大慧宗杲の看話禪の影響を受けて無分別の境地を開発する(漸修)と言う、頓悟漸修、先悟後修の仏道の実践体系である。

『華嚴論』によって華嚴と禪の通路に開眼し、『入私記』に於て「教は仏語、禪は仏心」と言う宗密の論理体系に暫く依拠しつつ、大慧の看話禪を「径截門の語句」として導入すると言う、澄観『華嚴経行願疏』や宗密『都序』『拾遺文』の強い影響を受けながらも、教禪を統合する独自の思想体系を提起した。

〈知訥と大慧の看話禪〉

神宗元年(1088)四十一歳の知訥は智異山上無住庵に隠居し、そこで大慧宗杲の「書状」(『大慧書』)を閲覧したと言う(『知訥本碑』)。しかし知訥は既に『真心直説』に於て大慧の語録から広範囲に引用しており、『大慧書』に限らず大慧の著述を渉猟していたことが判る。やがて著述の随所に大慧の語を引くことになるが、『入私記』の後半で、知訥は大慧とその看話禪について初めて本格的に言及し、いわゆる「看話径截門」の立場を提起する。また、知訥の没後に慧謙に依って公刊されたのが遺著『看話決疑論』と『円頓成仏論』である。先の『入私記』後半部と『看話決疑論』は、大慧の看話禪を中心課題とする点で一連のものと考えてよいが、そこでは頓悟漸修と言う修道体系の内、漸修と言う実践性を通じて仏教が単なる知解に終始することが批判される。いわゆる「看話」は修行論の具体的な内容であることを明言している。

最後に知訥が大慧の看話公案禪の意義を、どの様に理解し、その思想体系の内、どの様に位置付けられているかを検討して置こう。知訥は大慧への言及にあたって『入私記』に、以下のように記す。

然れば上来挙る所の法門は、並て是れ言に依つて解を生ずる悟入者の為に、法に随縁と不変の二義有り、人に頓悟漸修の両門有るを委さに弁ず。二義(随縁不変*筆者注)を以つて一蔵経論の指帰は是れ自心の性相なるを知り、両門(頓漸*筆者注)を以て一切賢聖の軌轍は是れ自行の始終なるを見る。是の如く本末を揀弁し、了然として人をし

て迷わさず、権を遷つて実に就き、速かに菩提を証せしむ。然れども若し一向に言に依りて解を生じて、轉身の路を知らざれば終日觀察すと雖も転た知解の所縛と為る。未だ休憩の時有らざるが故に。更に今時の衲僧門下の、言を離れて得入し、頓に知解を亡ざる者のために、密師の尚ぶ所に非ずと雖も祖師善知識の径截方便を以て、学者に提接する所有る言句を略引して此後に係し、參禪の峻流をして出身に一條の活路有るを知らしむるのみ。

(K4764a)

言語に依る知解の所縛を逃れ、更に「言を離れて得入し、頓に知解を亡ざる者の為め」に「径截方便」を示すと言う。最初に見た禪宗批判は智の立場とすると、一見この知訥の知解批判は矛盾する。しかし、看話径截門は「人に頓悟漸修の両門有る」漸修の内容を為すが、『円頓成仏論』にいう

禪に三玄門有り、一に体中玄、二に句中玄、三に玄中玄なり。

初の体中玄門は、「無辺刹境自他毫端を隔てず、十世古今始終当念を離れざる」等、事事無礙の法門を引いて、以て初機の悟入の門と為す。此れ亦た言教中に解分未だ忘ぜず。故に句中玄を以て、無跡平常洒落の言句もて、其をして執を破り、頓に仏法の知解を忘ぜしむるなり。此れ亦た、洒落知見と洒落言句有り。故に玄中玄を以て、良久、默然、棒喝の作用もて鍛錬す、当さに此の時、頓に前来の第二玄門の洒落知見、洒落言句を忘ず。故に云く、「得意忘言して道易親」と。是れ頓に法界處を証すると謂う也。(註して*筆者注)、此の中の三玄、臨済の本意に非ずと雖も且らく古師之意に順じて之を明す。(K4728b)

三玄門は、『看話決疑論』(K473a)、『入私記』(K476a)にも引かれる。註にいうところは、臨済の説そのままではなく薦福承古の三玄門体系に倣うという意味であるが、知訥の看話禪理解の骨格をなすといつてよい。⁸⁾

『入私記』は大安元年(1209)の跋を持ち、既に熙宗元年(1205)には『修心訣』が著わされている。頓悟漸修から看話径截

門が矛盾ではなく発展であるように、『看話決疑論』は、十種病の問題を再度取り上げる。『看話決疑論』は『入私記』後段の発展と見なせるし、知訥最晩年の到達点であった。

教外別伝の批判は、むしろ歴史的現実として知訥は長い禅教対立の歴史の上に、両者を統合する課題を自らに課する。知訥が目の当たりにした高麗の祖師禅は、禅教の対立しか生まない禅の誤解によっている。海東には初期の禅宗文献がよく保存されてきたとされるが、知訥が批判の対象としたのは、そのような禅宗文献を伝統の根柢にしてきた勢力であったと考えられる。それに対し知訥の修道体系は「頓悟漸修」「先悟後修」であった。

歴史の実際としては、崔氏の仏教政策の下に禅宗は復興したとみられるが、教外別伝は、海東初祖道義以来の伝統を掲げる高麗禅の端的な宗旨であった。今日になお伝承された『血脉論』を始め初期の禅宗文献の伝統に依拠する限り、それは生まれるべくして生まれた一方の立場であった。高麗と宋と、両者は禅の淵源を同じうすると言っても、異なる歴史を形成して来た海東の祖師禅と宋朝の看話禅は、既に別の禅であった。知訥は高麗の伝統的な禅に批判的でありながら、一方で知解の批判の方法として、いち早く大慧の看話禅を導入する。ただそれは頓悟漸修の漸修と言う要素を外れていない限りで、知訥の修道論も看話禅を受けつつも宗密の所謂逐機頓と理解できるのであり、華嚴の頓悟漸修成仏説、所謂華嚴禅の特徴をよく顕している。^⑧

知訥は生前より広く道俗を集め、その数は数百人に及んだと言う。明宗十八年(1188)以降、文字通りの結社運動が本格化し始め、その間、承道、了世が参ずるなど世の知る所となったが、それでも神宗三年(1198)松広山吉祥寺に居を定めるまで、自らが開いたいくつかの精舎、庵を往還した(「本碑」)他は、常に曹溪山(順天)を拠点にしており、上洛した形跡はない。熙宗即位年(1205)、松広山吉祥寺の定慧社は朝旨を受けて曹溪山修禅社に改称されるが、それは近隣の定慧寺との混同を避ける為であった。一方、王都では普濟寺談禅法会が依然として開催されており、前出の静覚国師志謙は神宗七年(1204)に大禅師に、そして王師に任ぜられている。確かに知訥も熙宗の帰依を得て、「題榜」を得たり「満繡袈裟」

を下賜されてはいるが、普照の国師号は熙宗による諡号であつて生前に得たものではない。志謙と較べるとき知訥はその晩年にあつても、依然として新興勢力と言ふべき存在であつたと言へる。

知訥は修禪社の開創者であり、そして修禪社は確実に継承される一派を形成する。確かに知訥の登場によつて高麗仏教は新たな段階を迎えるが、しかし、知訥の立場がその在世当時に大きな勢力となり、直ちに彼の下に禪宗が統合されたと思ふことはできない。知訥が曹溪宗を開創したと言ふ理解には曹溪宗の実体の解明が先決事項である。

知訥以後、蒙古の侵略という国難の内に、仏教も複雑に交錯しつつ新たな潮流を生む。定慧結社は、曹溪山修禪社と名を改め第三の立場を提起する。知訥の登場によつて、修禪社も含めた三者が三様に、自己の立場の再検討を迫られる。知訥の思想を、現実にとのよな仏教統合の実体として実現するか、後論でその後の修禪社について考えるが、確かに崔忠献の時代の禪教関係に対する修正に対応している。

禪教を統合して、新たな国家仏教に再編すること、禪教を併せて蒙古への抵抗に参画させようと言ふのは、崔氏のとりにわけ父崔忠献を継いだ崔怡の大きな政策的課題であつた。いま暫く、知訥以降の禪教関係を考える為にも、禪宗とは一線を画するいわゆる教宗、教学仏教の動向に触れておく必要がある。

第三節 『海東高僧伝』と教宗

〈教宗の反発〉

崔氏政権の時代、仏教のもう一方の勢力、教宗の動向を解明せずには以後の禪教関係は理解できない。先に武臣政権誕生後の教宗の動向の一端を見たが、この時代の仏教を考える上で、初彫大藏経の焼失後に国家的事業として江華島で開版される『再彫大藏経』の存在は避けて通れない。しかしそれを考える前提として、覚訓撰『海東高僧伝』に言及して置きたい。^⑧

第二三代高宗二年乙亥(215)に高宗の勅宣を奉じ、覚訓に依つて『海東高僧伝』が成る。既に金富軾の『三国史記』には金大問に『高僧伝』が有り、『三国史記』編纂当時も存在したと記されているが、現存しない。

この『海東高僧伝』も、元は浩澣の書物であつたらしいが現存するのは巻首の二巻のみである。撰者覚訓は『海東高僧伝』に、「京北五冠山靈通寺住寺教学賜紫沙門、臣覚訓、奉宣撰」とある。しかし、高宗代の文官、李仁老(1152-1220)の『破閑集』巻中に「華嚴月師少従僕遊：乃謂曰、師為李公称誉久矣：」とあつて、ここに華嚴月師と言ふ僧が登場するが、同じく先に見た高宗代の李奎報『李相国集』巻十六にも七言詩に「文(恵文)禪師、覚月首座を哭す」があり、「早に僧伝を修して僅かに編を終う。へ割注師曾修高僧伝。法門の梁棟、今や頽れ折れたり。後学、誰を憑として十玄を討ねん」とあつて、覚月首座が高僧伝を撰したことを言う。また、同じく崔滋(1188-1286)の『補閑集』巻下には「華嚴月首座、余事亦深於文章。有草集伝士林。嘗撰海東高僧伝」と言い、やはり覚月の高僧伝編纂を言うことから、覚月首座、月師とは覚訓であり、後年は華嚴宗首座覚月とも呼ばれたことが判る。

その『海東高僧伝』流通一之一の冒頭は、釈迦生誕を賛嘆し、その教えの甚深なるを説いてインド、中国への伝播を言う。問題は以下の海東仏法の伝来を述べる件である。即ち、

我が海東の若きは則ち高句麗解味留王の時、順道なるもの、平壤城に至り、繼で摩羅難陀なるもの有りて、晋従り百済国に来れり。則ち枕流王の代なり。後、新羅第二十三法興王の踐祚せる梁の大通元年丁未三月十一日、阿道なるもの来りて一善県に止まり、信士の毛札に因りて隠る。…遂に三韓及び我が聖祖の葦蕪鼎をして、しかも仏教を尊ばしめ、凡そ制度にも多く仏教を用ひ、守文、継体の君、伝へて失はざりき。惟うに太祖四代孫たる大覚国師は、宣王三年乙丑四月に、海を航りて法を求め、東して洋に至り、其の百派、大小、始終、頓円の五教を導し、各々其の所を得て、復た正しきに帰せり。然れば、周に源し、漢に派れ、晋魏に汪洋たり、隋唐に汗慢たり。之を宋に波し、而て海東に淵く汩れたる也。…順道が高句麗に入りて自り今に至るまで八百四十四年なり。(以下略)(K6-89b~90b)

このように覚訓の序文は海東仏教は、当時にあっても華嚴の五冠山が根本であると言う意識を表明する。五冠山については後に改めて考えるが、希朗、義順、均如、五冠山義天を正統として、五冠山靈通寺の覚訓自らに至る華嚴宗の一貫した拠点であった。

そして一見格別の作為もなく海東仏教の来歴を述べるかに見える覚訓の序文は、崔氏武臣政権下の当時既に大きな勢力であったはずの禅宗を一顧だにしない。『海東高僧伝』に習禅篇が存在したか否か、その多くが失われた現在では推しすら困難であるが、覚訓の序文が禅宗の伝播すら言わないのは、華嚴教家として当然のこととは言え、そこには武臣政権誕生の当初から角逐を内包していた禅教の対立状況を反映した対抗意識が存在するのは見やすい所である。少し時代は下がるが、先の『李相国集』卷二五「大安寺同前勝」が、

夫浮屠氏之法一也。或称禅或称教何也。仏心謂之禅、仏説謂之教。教也者得法之具也。沿而得之、則筌蹄也……（中略）
我大祖大王、因哲師秘要、崇信宗門、乃大闢五百禅宇、闡揚心法。然後北兵自却、無復寇辺、然則禅之利於世也、可勝
導哉。

と云うように、太祖王建の禅宇建立と言う禅宗への帰依を以って、禅宗が「北兵自却、無復寇辺」の根拠に掲げ、護国の任にあたったことは見た。このとき一方で覚訓が古代三国の高句麗に三宝の淵源を尋ねるのは、高麗の建国と太祖王建の禅宗帰依と言う禅宗側の伝統の主張に対し、更に古い高句麗と言う、もう一つの伝統を語っていると云える。禅は高麗太祖の建国に遡るが、海東仏法は高句麗に淵源する。そして高句麗は高麗の淵源であり、高麗こそは高句麗の再興である。眼前に復興する禅に対し、覚訓はそう断定することで、改めて禅宗に対する教家の優位を言外に主張していると言えよう。

またこの五冠山靈通寺に何がしかの大蔵経が所蔵されていたことは、『李相国集』卷四一に「靈通寺修補大蔵披覽疏」

があることから判るが、海東仏法の依り処であり、靈験を秘めた護国の大宝である顕宗代の初彫大藏経が、江華島遷都と同年の高宗十九年(2332)の焼失まで大丘八公山符仁寺に厳然と存在していた事実は看過できない。覚訓序文の言葉も、その事実を前提とする。『海東高僧伝』は初彫大藏経の存在を前提とし、後に焼失する大藏経の再彫建議(2333)は『海東高僧伝』を前提とする。そして初彫大藏経を収蔵する符仁寺は華嚴宗縁りの寺院であったが、覚訓から大藏経再彫の事業の中心人物である守其(後述)に至るまで、そこには一貫して華嚴宗を中心として禪宗に対する教宗の存在を見なければならぬだろう。³³⁾

先に見た、崔忠献に対する僧侶の叛乱で、高宗四年(2339)一月の開城蜂起は、前年以來、契丹との抗戦に動員された僧侶の大規模な叛乱であった。開城の興王、弘円、景福、王輪、始興の安養、広州の修理、各寺の僧、総勢八百余が殺されたというから、その深刻さがわかる。崔忠献は権力掌握の過程で大規模な殺戮を幾度となく繰り返してきたことが、すで見たと『高麗史』卷一一九崔忠献伝などに記されているが、その主たる攻撃対象であった旧支配階級と深く関連した仏教との関係修復は崔忠献には不可能であった。僧侶の蜂起は崔氏政権にとっても深刻な危機感を抱かせるに十分であったようである。政権を継いだ崔怡は、対契丹、そして対蒙抗戦遂行の政策の一環として仏教に対する政策を大きく変化させるのである。

〈華嚴宗と五冠山靈通寺の系譜〉

禪家と教家が鎮護国家の任にあたる主体として覇を競っている状況は、五冠山と言う山が持つ特別の意味からも傍証できる。王都開城と五冠山は風水上也不可分の関係にあり、禪教を問わずこの地を占めることは格別の意味を持っていたと考えられる。つまり五冠山は王都開城の風水上の宗山であり、靈通寺は五冠山下の摩訶岬と伝えられ、摩訶岬こそは新羅の風水学者八元が三韓統合の君王出現を予言した高麗祖神縁りの地であった。³⁴⁾

五冠山には羅末麗初に唐留学から帰国した禪僧である順之が、高麗建国以前に王建の父と祖母の帰依を得て住したことが『祖堂集』(後述)に記されるが、靈通寺については太祖の高麗建国以後、開城に創建した十大寺の一と推測されている。即ち、『三國遺事』卷一王曆一に、

己卯移都松岳郡。是年創法王、慈雲、王輪、内帝釈、舍那。又創天禪院即普濟、新興、文珠、通、地藏、前十大寺皆是年所創。(KG-267)

とある、通こそ五冠山靈通寺と考えられ、太祖の二年(909)一挙に創建された内の一寺とされるのである。その後、均如(923-973)の時代にもすでに華嚴宗の有力山門であった。即ち均如の『釈華嚴教分記円通鈔』卷十付録に収める文宗二十九年(1075)赫連挺撰「大華嚴首座円通両重大師均如伝」に依ると、均如は十五歳頃(937)出家したが、程なく靈通寺義順公に投じたという。この「均如伝」第四立義定宗分に言う所、新羅末、海印寺に觀惠、希朗の二師が出て南北二派を形成したが、均如は希朗の北岳派の法孫であり、従って希朗―義順―均如の系譜を形成する。しかも、希朗は太祖王建の福田であったと記し、太祖が華嚴宗にも早くより帰依していたことを語る。⁸⁾

その華嚴宗の有力寺院が五冠山靈通寺であった。均如の師である義順は靈通寺白雲房に住したが、均如も「説主白雲房均如大大徳」と呼ばれ、均如自身も後に靈通寺白雲房を拠点としたらしく、靈通寺は代々華嚴宗と深い関係を有していた。⁹⁾

靈通寺の所在は、金富軾撰の義天碑(高麗国五冠山大華嚴靈通寺、贈諡大覺国師碑銘並序)を収める『朝鮮金石総覧』(卷上 p.305)が記すように京畿道開城郡嶺南面玄化里靈通寺址であるが、『朝鮮の風水』は同所を嶺南面靈通洞靈通寺址と言ひ、又、同書は康忠が具置義を娶つて居所とした高麗王氏発祥の地である五冠山下の摩訶岬を靈通寺に近接する地と推定する。しかし、『一乘法界円通記』上下二巻の後跋は、円通首座均如大師は摩訶岬の白雲房に住したと言ひ、靈通寺と摩訶

岬竅に重複する混乱が有るようで、摩訶岬寺もこの地名にちなむかも知れず、靈通寺に隣接する、もしくは同一の五冠山山内の寺であったと推定できる。^⑧

義天(1055-1101)の時代になると、五冠山は華嚴宗系の靈通寺を中心とすることが明白になる。仁宗三年乙巳(1125)の金富軾撰の義天碑がそれで、義天の出家は文宗十九年(1088)であるが、碑がその出家時について「景德国師於内殿剃髮、上再拜之許、随師出居靈通寺」と言い、五冠山靈通寺は当時、景德国師が住する教宗寺院であったが、以後、覚訓に到るまでそれは変わらない^⑨。その他『高麗史』には、歴代皇帝の御幸先として靈通寺は頻出するが、第十八代毅宗(1171-1198)条に、

元年四月丁丑(十日)嗣を靈通寺に祀り、華嚴經を講ぜしむること五十日…

同十一年(1157)正月風、乾より至る。太史奏して曰く、国に憂有り。王懼れる。卜者の内侍たる栄儀、因つて禳禮の説を進む。王これを信じ、靈通、敬天等五寺に禳祀を命ず…

と言つた記述に見られるように、華嚴宗ゆかりの寺として王の攘災儀礼に関わる中心寺院として機能していたと思われる。また、明宗二十三年(1198)の「開城靈通寺住持通昭僧統智称墓誌^⑩」は、靈通寺住持であった僧統智称が洪円寺住持僧統教雄^⑪の門下であったことを記す。教雄は当時二人おり、一人は天台宗系の国清寺教雄(1076-1122)であり、もう一人は洪円寺教雄(1079-1153)である。洪円寺教雄の師は華嚴宗景德国師の門弟僧統理琦であり、理琦は華嚴宗側からの義天碑「開城靈通寺大覚国師碑文」の陰記に、大覚の門人として名を連ねている。天台宗を開創したといえ義天その人は、禪教の対立を克服する課題を負うて天台宗開創に至つた人であり、先に見たように幼にして靈通寺に入り、華嚴教学に造詣が深かった。義天はむしろ国教として護国の意識が強く仏教に反映されたと思われるから、義天系の人脈が靈通寺に入るのも決して奇異ではないだろう。そして『海東高僧伝』の撰者覚訓、後の華嚴宗首座覚訓も、撰述当時は靈通

寺住持であった。このように靈通寺は、麗初の禪僧五冠山の順之以降は教宗、就中華嚴宗の中心寺刹であったが、その役割も王都開城の風水上の要所として特別の意味を持ったことが推測できる。

上来、武臣政権下に於ける教禪双方の様子の一端を概観してきた。崔忠献の支援を得て禪宗の復興が図られ、それに対抗して高宗の勅を得て撰述された覚訓『海東高僧伝』の如き、華嚴宗に代表される旧勢力たる教宗の対抗姿勢が顕された。武臣は権力を掌握したが、仏教界の旧勢力は隠然たる勢力として存在した。

この対立の中で再彫大藏経や、『禪門拈頌』(228)等の多くの典籍が結実する。いずれも知訥以後の動きではあるが、知訥はそのような時代の課題を先駆的に生きた。知訥の思想がようやく現実の課題となってきたのである。再彫大藏経を追うように、華嚴の均如(923-973)にも顕彰運動が起る^④。『海東高僧伝』には均如伝が存在したことが知られるが、均如の顕彰運動も『海東高僧伝』の発展と言えよう。

以上、崔氏武臣政権の誕生期の仏教について、三つの角度で考えた。要するに図式的には、教外別伝派の禪宗の復興と華嚴を中心とする教宗と、その両者に独自の立場を取った知訥及び修禪社の運動と言う、性格の異なる三者の存在を想定できるのである。以後、三者は歴史状況の中で複雑な交代劇を展開するが、分けても九山禪門は、その内部にくつもの要素を抱えて、『禪門宝藏録』に至る道程は謎が多い。次に高麗大藏経再彫の時代を中心に三者の動向を考えてみよう。

第一章 〈注〉

①高麗時代全体の通史としては『高麗史』『高麗史節要』が基礎となるのは言うまでもないが、その他に通史として以下のものを挙げる。

韓祐勳『韓国通史』西文化社 1970

李基白『改正版韓国史新論』一潮閣 1984

金庠基『新編高麗時代史』ソウル大学校出版部 1985

朴龍雲『高麗時代史』上下 一志社 1987

②武臣政権と仏教の關係については以下の如き論考がある。

金鐘国『高麗武臣政権と僧徒の対立抗争に関する一考察』『朝鮮学報』21.22 1961)

金塘澤『高麗崔氏武人政権斗修禪社』1981(『高麗後期仏教展開史の研究』民族社 1986所収)

同 『高麗崔氏武人政権斗国王』(『韓国学報』第四二輯春号 一志社 1986) pp.201-239

泰星圭『崔氏武臣政権斗禪宗』(『仏教研究』6.7 韓国仏教研究院 1990) pp.77-98

金光植『高麗武人政権斗仏教界』(民族社 1995) pp.95-135

③坦然の弟子淵基については、『朝鮮金石総覧』(以下、金石総覧)卷下 p.822 参照

④『高麗史節要』卷一三 明宗二十六年条、及び崔軫煥、崔忠献の封事十条(洪承基編『高麗武人政権研究』所収)参照

⑤金庠基『高麗時代史』p.366

李丙燾『高麗の図讖思想』(『高麗時代の研究』亜細亜文化社 1980) p.275

車柱環『朝鮮の道教』(三浦国雄 野崎充彦訳 人文書院 1990)

徐潤吉『道説の禪補思想』(『韓国仏教学』第一輯 韓国仏教学会 1975)

同 『道説禪補思想の淵源』(『仏教学報』第十三輯 東国大学 1976)

同 『高麗時代の密教研究』(『高麗密教思想史研究』仏光出版部 1993)、『高麗建国の密教的理念』(『韓国密教思想史究』仏光出版部 1994)

等では、道説を風水地理説よりも密教思想との関連で考察する。

梁銀谷「高麗時代の道教と仏教」(『道教と韓国思想』韓国道教思想研究会編 1978)所収

朝鮮総督府編『朝鮮寺刹史料』下(1911刊 宝蓮閣 1980再刊)p.1005

⑥朝鮮総督府編『朝鮮の風水』(1931)p.780

⑦今西龍「高麗太祖訓要十条に就きて」(『新羅僧道説に就て』(『高麗及李朝史研究』国書刊行会 1974復刊)pp.23-31,pp.32-49

⑧『高麗史』卷二百官二、「高麗史節要」一四神宗元年条「置山川裨補都監。崔忠献会宰相重房及術士、議国内山川裨補延基事、遂置之」

李丙燾『前掲書』p.276

⑨『東国李相国集』は、『韓国古典影印大宝(明文堂 1982)』古典国訳全書本(民族文化文庫刊行会 1978)に依る。

⑩『朝鮮の風水』及び、鄭鎮石他『朝鮮哲学史』(弘文堂 1962)p.38「高麗崔忠献用術人言、以国内山川多背走、設裨補都監。十二年處處在在皆造山

築教以壓勝子…」及び李丙燾『前掲書』p.278

『高麗史』高宗四年十二月条「崔忠献信術人李知識之言、壞乾元寺以禳北兵」

『高麗史節要』神宗元年五月条「壞李義文沙堤 初義文自駱駝橋至猪橋 築堤夾堤種柳…後東南盜賊火起 又奴隸謀逆 術家指以為説 故壞

之」

『高麗史』志第三二百官二「山川裨補都監」及び、車柱環『前掲書』p.205,218参照。

『李朝太祖実録』三年十二月 庚辰条には、「前朝談禪之法 為松都地理而設之。今殿下既遷新邑、何用松都古事。願殿下一切禁断…」とあり、高麗の談禪之法が開城に対する地理説と深く関連していたことを語っている。

⑪韓国学文献研究所編韓国寺志叢書第十二輯「泰安寺誌」(ソウル亜細亜文化社 1984)p.123にこの「大安寺談禪勝」を収め、寺誌は高宗十五年(1228)頃、崔怡の時代の撰としているが、確証はない。また同誌の「桐裏山紀実」(1928)が「高宗十五年春、上以桐山是三韓禪源地」と言うのも、

この談禪勝の記事に依っているよう。

⑫勿滑谷快天『朝鮮禪教史』(1930 名著刊行会 1980復刻)p.204

⑬李能和『朝鮮仏教通史』(1917 国書刊行会 1974復刻)p.336参照

⑭李鐘益『韓国仏教の研究—高麗普照国師を中心として—』(国書刊行会 1980)知訥開宗説に対する疑問は、許興植『韓国中世仏教史研究』p.363にも言及がある。

⑮後の記録だが、忠烈王四年、国家談禪法会が、元を呪詛するものであることが発覚して、当時の高麗を窮地に陥れた記録がある。『高麗史』卷二八 忠烈王四年三月、列伝卷一七 金方慶伝等。徐潤吉『高麗密教思想史研究』p.185参照

⑯李萬『談禪法会의 관한 연구』(『韓国仏教史』第十輯 韓国仏教学会 1985) pp.65-76

この時代にも、明宗元年(1170)の禪選、同五年(1175)普濟寺重修、同十二年(1182)依知訥『勸修定慧結社文』と、同二十七年(1197)依『宝鏡寺円真国師碑銘』に開催されたことが確認できる。蔡尚植『高麗後期仏教史研究』(一潮閣 1991) p.16参照。

⑰『東国李相国集』卷三五、『金石総覧』上巻 p.445

⑱趙明基編『高麗仏教佚書集成』(東国大学校 1985)、及び東国大学編『韓国仏教全書』(高麗篇三)『第六冊(東国大学校 1984)所収

⑲許興植『高麗仏教史研究』(一潮閣 1986) p.244,430

⑳『金石総覧』巻上 p.444

㉑許興植『前掲書』p.413注88

㉒もう一人の知訥の同時代人、宝鏡寺円真国師承道(1171-1221)は、姓申氏、上洛山陽(慶北尚州郡)人。十三歳、義陽山鳳品寺の洞純下で得度、明宗二十七年(1197)の普濟寺談禪法会に参じたが、後に知訥に参じた。後、江陵郡五台山で文殊の冥感を得、清平山に李資玄の遺跡を尋ね『首楞嚴経』を宣揚した。高宗、崔忠獻の帰依を得て高宗二年(1215)大禪師となる。珍丘寺鏡智は熙宗第四子で、弟子に当たる。『曹溪法紀、盡振東土』の語があり、禪家と認識されている。『宝鏡寺円真国師碑銘』(『金石総覧』巻上 p.451)参照。

㉓金光植『高麗武臣政權斗仏教界』p.118に神宗七年(1204)の賜額問題も含めて検討している。

㉔『東文選』巻一一七、及び李能和『前掲書』巻下 p.337、『金石総覧』巻下 p.949参照。

しかし、『金石総覧』巻下に収める朝鮮肅宗四年(1678)戊午に沙門雪明に依って重建された『普照国師甘露塔碑』では「至日…自在の一段を削除している。知訥は既に『六祖壇経』の跋を記して、この一段を問題にしており、碑文自体が大きな問題を残す。この点は李鐘益『普照思想』2

p.275参照

- ②⑤拙稿「知訥」看話決疑論』についてへ基礎的研究二〇〇〇」(『花園大学研究紀要』第29号 1997) pp. 45-62. 同へ基礎的研究二〇〇〇」(『花園大学文学部研究紀要』第30号 1998) pp. 1-17をも、李通玄『新華嚴経論』の影響の一端を考察した。
- ②⑥拙稿「知訥の三玄門体系について」(『印度学仏教学研究』第46巻1号 1997) pp. 268-273を、知訥の三玄門の成立を考えた。
- ②⑦古津宜英『華嚴禪の成立史的研究』p. 313に於いて、華嚴禪の定義として、華嚴の成仏論を内容にして逐機の頓として実践的に理解されることが指摘される。
- ②⑧覚訓『海東高僧伝』(T50-1015-1023)及び李能和『朝鮮仏教通史』巻上 pp. 2-5
許興植「十三世紀高麗仏教界の新傾向」(『高麗中後期仏教史論』民族社 1985所収)参照
- ②⑨『三国史記』巻四六列伝第六「金大問本新羅貴門子弟…作伝記若干卷。其高僧伝花郎世紀 楽本漢山記猶存。」とある。金承鎬『韓国僧伝文学の研究』(民族社 1992) pp. 142-157参照
- ③⑩李仁老『破閑集』(亜細亜文化社 1972) p. 26
- ③⑪惠文禪師は『李相国集』巻三七「文禪師哀詞」に依るに月松和尚のこと。文禪師は迦智山下の禪僧という指摘もある。野村耀昌訳『国訳一切経海東高僧伝』解題p. 330
- ③⑫崔滋『補閑集』(亜細亜文化社 1972) p. 154
- ③⑬後代の記録であるが、1386年建碑「彰聖寺真覚国師大覚円照塔碑」(『金石総覧』巻上 p. 53)に、「師年十三投華嚴盤龍社主…登上品選 歴住金生、徳泉、符仁、開泰等十余寺」とあって、華嚴宗真覚国師千熙が符仁寺に住したことが知られ、符仁寺は華嚴宗縁りの寺院であったと考えられる。章輝玉『海東高僧伝研究』(民族社 1991) p. 36参照
- ③⑭朝鮮総督府『朝鮮の風水』p. 723、及び「伽耶山海印寺古蹟」(『朝鮮寺刹史料』巻上 p. 495)参照
- ③⑮赫連挺撰「大華嚴首座円通両重大師均如伝」(1075)高麗大藏経補遺版及び、金知見編『均如大師華嚴学全書』下巻(後楽出版社 1977) p. 601. 李永洙「均如大師伝の研究」(『東洋学研究』78. 13号、東洋大学 1973/74/79)、鎌田茂雄「釈華嚴経分記円通鈔の注釈的研究」(『東洋文化研究所紀要』第九四) p. 7等参照
- ③⑯金知見編『均如大師華嚴学全書』巻上解題 p. 36参照。解題は、靈通寺を顕宗十八年(1027)創建としている。また『高麗史』には靖宗丙子二年

(1036)に靈通寺が初出する。

③7『朝鮮総督府『朝鮮の風水』p.723-6、及び鎌田茂雄「前掲論文」p.9、16等参照

③8『東国輿地勝覽』卷一二「長湍」、「高麗史」卷一七、「東国通鑑」卷二四仁宗二、八、「金石総覧」卷上p.306等参照

③9『金石総覧』卷上p.417参照

④0『金石総覧』卷上p.367

④1注③⑤⑥金知見解題、及び鎌田茂雄論文参照