

第二章 崔怡の時代(1219-1249)

第一節 慧謹と修禪社

高麗史上の本当の激動は、知訥や崔忠献の没後に始まる。それまでの契丹(遼)に替わって高宗十八年(1231)以後、約三十年間に大きくは六度に及んだ蒙古の侵入がそれである。高麗は高宗十九年(1232)六月、江華島への遷都を余義なくされ、前年、後述するように大丘八公山符仁寺所藏の初彫大藏経が焼失した。江華島の政権は大藏経の再彫を直ちに建議するが、この時、実権を握っていたのが、高宗六年(1219)九月に没した崔忠献に代わった子の晋陽公崔怡(1249)である。

この時代は崔忠献の執政下で禪宗の復興策が遂行され、それに対抗して『海東高僧伝』以来の華嚴宗を中心とする、いわゆる教宗の対抗があり、後に見る大藏経の再刊が実現される。一方、高宗三十二年(1235)、江華島の禪源社に修禪社系統の僧侶が招かれる。いわゆる教外別伝派の禪宗に対し、知訥と慧謹以後の修禪社は教禪一致の立場をとる。図式的には、華嚴を中心とする教宗を加えて、三者の関係として、知訥以後の修禪社の動向と大藏経の再彫事業を中心に、この最も錯綜した崔怡の時代の仏教を考察して見たい。^⑩

崔忠献は武臣政権を確立する過程で敵対勢力を徹底的に肅清したが、その過程で文官と共に崔忠献に敵対する王都の仏教勢力まで駆逐し、そのことが結果的に禪宗を復興させることになったと見てよいが、それはむしろ禪宗教宗の拮抗を前提としていた。崔忠献の時代、禪教は高麗に於ける護国の覇を競って海東仏法の正傍を争ったのである。武臣政権下での禪宗の復興が先行し、それに対抗して、均如の顕彰運動も含む『海東高僧伝』以来の華嚴宗の復興があり、大藏経の刊行が実現された。崔忠献は自らの勢力基盤を固めて行く過程で、必然的に政権の旧勢力を排除しなければならなかった。しばしば叛乱と肅清が繰り返されたが、崔忠献には政策の選択肢は限られており、旧勢力と結びついた仏

教との妥協の余地は存在しなかったと言える。しかし勢力基盤を確立した崔怡の仏教に対する態度には、父崔忠献とは明白に異なる変化が訪れる。崔忠献から政権を継いだ崔怡は、対蒙抗戦遂行の政策の一環として仏教界の統合を課題とするのである^②。

崔怡は崔忠献時代の強圧的な統治を変更し、収奪した田地や財産を民や王室に返還したり、武臣の乱以後野に下っていた文人寒士を再登用するなど社会の対立を融和する政策がそれである。そこには蒙古の侵入と江華島遷都(1232)といった歴史状況の深刻な危機が存在していた。

崔怡の伝記は、すでに見た『高麗史』列伝四二一の崔忠献伝に崔怡、沆、瑄三人の附伝があるだけである。幼くして靜覚国師志謙の下で出家していたことは既に見たが、高宗六年(1236)、忠献が没するや、同八年には晋陽侯に封ぜられ、実権を掌握した。最初、瑀と名のり後に怡と改めた。そして父忠献同様、幾たびかの謀反を未然に鎮圧して自らの支配権を確立していった。『高麗史』には、崔怡が仏教に関連する事項としては、「高宗十年(1233)八月、興王寺に十三層塔と花瓶を贈る。(崔怡造黄金十三層塔及花瓶各一、置于興王寺、共重二百斤)」とあるのみだが、その一方で高宗が禅宗系統の普濟寺を中心に奉恩寺、王輪寺、乾聖寺等も頻繁に御幸しており、従来の禅教関係が継続していた様子だが、江華島遷都(1232)を契機として崔怡は仏教界の再編に着手したと考えられる。まず

『李相国集』卷四一釈道疏の中でも十九に及ぶ一連の疏文は、「請説禅文」を始め各種教典名を冠した法席(楞嚴法席、仁王及金經法席、神衆法席等)の為の疏で、崔忠献、怡の時代に崔氏の意を受けて李相国が代作したものと考えてよい。というのは、中に攘丹兵の語が頻出するが、これは契丹の侵入を阻止することを目的にした法会の為の疏である。そして、蒙古の圧力が強まっていたが、高麗の北辺を直接に犯していたのが契丹であったのは、まさに崔忠献と崔怡の執権期(1196-1219、及び1219-1232)であったからである。

同書に収める「設禅会請説禅文」は、談禅法会に於いて禅録による説法を請うという意味であろうが、類似の「同前願

請説禪文」「同前禪会請説禪文」「広明寺禪会説齋請説禪文」「甲午年談禪日齋疏」なども明らかに禪宗関連の疏文である。

先に見た談禪法会勝の記録とともに、九山禪門の復興を跡づける証拠だが、しかし、その内容は、太祖と禪の因縁を始め、達磨や禪宗の一般的な叙述と共に、教外別伝を唱える教理も祖師禪の定型といえるし、九山系の通説に終始して、具体的な記載は意外に乏しい。

先に見た、『東国李相国集』の巻四一に収める「甲午年談禪日齋疏」の甲午は、高宗二十一年(1386)で、修禪社二世真覚慧謙の没年に当たるが、疏文は中で、

昔達磨得師子比丘之默伝、耀仏灯於中土、我藝祖因如哲大士之密説、輓禪軌於三韓：彼九山濟濟之衲流、皆五葉承承之的嗣云々。

というが、ここに述べられたことはそれ以前の談禪法会の請文と大差はない。つまり慧謙の代に至って確かに慧謙と修禪社は崔氏の知るところとなり、崔怡や康宗の帰依を得たが、彼は高宗即年(1392)、ようやく禪師に任ぜられたまでであった。一方、例えば志謙は承安四年(1296)には禪師であったに過ぎないが設禪会に主盟を務め、康宗元年(1292)に王師となっている。つまり禪宗系統の仏事として依然重要な位置を占めたはずの談禪法会にあって、法会を主催したのは、九山濟濟之衲流で形成される禪宗の流れであった。この時点でも知訥、慧謙と修禪社が既に禪宗の本流の位置にあって禪宗を統率したとは見なせない。崔怡政権の仏教に対する政策の変化を、知訥以後の修禪社の動向に沿って、第二世慧謙とその後継者の足跡にたどってみよう。

〈真覚国師慧謙(1178-1234)と晋陽公崔怡〉

熙宗六年(1210)に没した知訥の後を継いで、修禪社第二世に就いたのが真覚国師慧謙である。高宗二十二年(1235)建碑の慧謙碑、具には李奎報撰「曹溪山第二世故断俗寺住持修禪社主贈諡真覚国師碑銘並序」に依ると、師の諱は慧謙、字は永乙。自号は無衣子、俗姓崔氏、名は寔、羅州和順(全南)人である。最初儒学を学び、神宗四年(1201)司馬試に応じ太学に入ったが、母の死に会うに神宗五年(1202)二十五歳の時、神宗三年(1208)から松広山吉祥寺で定慧結社を主宰していた知訥に投じた。知訥は夢に雪竇頭禪師が院に入るを見て慧謙を得たと記す。乙丑秋(熙宗元年(1205)、億宝山(全南長興)郡にあった知訥に謁したとあるから、その間は知訥の下を離れて行脚をしていたと考えられる。熙宗四年(1208)に知訥は命じて慧謙に席を嗣がせようとしたが、慧謙は固辞して智異山に隠れた。知訥が没した熙宗六年(1210)、熙宗の勅命によって知訥没後の修禪社の第二世に就いた。このように、慧謙が知訥に参じたのは、僅かに八年間、知訥に直に侍した期間は更に短かったが、知訥に「吾既得汝、死無恨矣」(同碑)といわしめる深い信頼を得た。

知訥も晩年は既に国朝に知られる存在であったが、慧謙に対しても熙宗は直ちに修禪社の増構を命じる。また、熙宗を継いだ康宗(1212年即位)は僅か二年間の在位であるが、『真覚国師語録』には「上康宗大王心要」(K623)「上康宗大王」(K624)等の康宗への法語、書簡を収めており、知訥没後の早い時期から慧謙もまた開城にその存在を知られたことが判る。碑は続けて、

今上(高宗)即位(1214)制授禪師。又加大禪師。其不經選席、直登緇秩、自師始也。

と言い、高宗即位元年(1214)に禪師、大禪師に任ぜられるが、選席を経ずしてその位に就くのは慧謙が最初であったと言う。因みに先に見た(一章二節)承道が翌年、大禪師に任ぜられている。

又、崔怡との関係では、慧謹の碑に「参政崔公洪胤、於未相時、嘗掌司馬試、師出其門下」とあるように、慧謹は元來が崔氏政権下の神宗四年(1202)、司馬試に応じた科挙官僚出身であり、「答崔参政」(265)と言ふ一文にも參知政事の崔洪胤が応試の試験官であったことを述べており、崔氏に近い官僚の出身であったことも出家後の関係に影響していると考えられる。崔怡もいち早く修禪社に関心を寄せるが、慧謹も、「答崔尚書瑀」(265)などでこれに答えて、緊密な関係を結んだ^④。碑には、

…今門下寺中晋陽崔公(怡)、聆師風韻、傾渴不已。屢欲邀致京輦、師竟不至焉。然千里相契、宛如対面。復遣二子參侍、凡師之常住資具、莫不尽力營弁。至於茶香菓餌珍羞名菓、及道具法服、常以時餉遺、連亘不絶。

と、崔怡は松広寺慧謹をしばしば都に請じたが遂に至らず、次いで慧謹の下で崔怡の二子の萬宗、萬全を剃髪させたことを記す。この記事は『高麗史』列伝四二の崔怡伝にも、

怡無嫡子、嬖妓瑞蓮房生二男、萬宗萬全。初怡欲伝兵柄於若先、恐二男為乱、皆松広寺剃髪、並授禪師。萬宗住断俗、萬全住双峰

と有り、断俗寺は崔氏の食邑晋州に隣接する丹城県(山淸郡丹城面)にあり、かつて大鑑国師坦然(1070-1156)が、住した^①とで知られ、明宗二年(1172)に李之茂撰「高麗国曹溪宗岬山下断俗寺大鑑国師之碑」が建つ。やがて萬宗は断俗寺(晋州)、萬全は双峰寺住持として慶尚道、全羅道一带を拠点に崔氏の經濟基盤の形成に専政をふるうことになる。萬全が後に崔怡を継いで執権者となる崔沆(1209-1257)もある^⑤。

碑は続けて、高宗六年(貞祐己卯(1219)に詔あって、翌七年(1220)、断俗寺に入山したことを記す。崔怡の要請を受けてのことであろうが、先の萬宗が慧謹の下に投じて、後に断俗寺に入ったというのも恐らくこの時期であろう。慧謹は碑

銘では断俗寺住持で没したが、その後を受けて萬宗が住持についたと考えられる。ただ慧謹は、松広寺に住することが殆どであったようで、高宗十三年(1226)に『禪門拈頌集』(以下『拈頌』と略記)を編んだのも修禪社であった。

碑文は続く高宗二十年(1233)、松広寺にあった慧謹が疾を示すに、崔怡の上奏で王が御医を遣わし、更に月灯寺に移したと記す。高宗二十一年(1234)、慧謹はその月灯寺で帰寂、世寿は五十七歳、法臘三十二年であった。諡号が真覚国師である。著述として『拈頌』の他、『狗子無仏性話揀病論』(K656b)、『真覚国師語録』、『無衣子詩集』があり、更に『宗鏡撮要』跋(123)、『看話決疑論』に附された貞祐三年(1215)の跋等が残されている^⑤。

慧謹の看話禪も、知訥の継承を明言する点で、いわゆる高麗の土着的な教外別伝派とは一線を画する。土着の禪を批判した知訥によって先鞭がつけられ、慧謹によって大きく宣揚された看話禪は、新羅、高麗の禪の伝統に依拠する教外別伝の九山禪門系では、扱えなかった性質のものであり、また「崔洪胤」宛の慧謹の法語には「認其名則仏儒迥異、知其実則儒仏無殊」(K646c)と、はっきりと儒仏の一致を唱えており、中国宋朝禪の諸傾向に倣う点^⑥が、修禪社と言う結社運動の思想的特徴ともなるといえよう。

知訥の没後、新たに『円頓成仏論』と『看話決疑論』の遺稿が発見され、慧謹に依って貞祐三年(1215)に刊行される。『看話決疑論』に附された慧謹の跋には

噫、近古已来、仏法衰廢の甚しきや。或は禪を宗として教を斥し、或は教を崇びて禪を毀す、殊に禪は是れ仏心、教は是れ仏語、教を禪網と為し、禪は是れ教網なるを知らず。遂に乃ち禪教両家永く怨讎の見を作す。法義二字返て矛盾の宗と為り、終いに無諍門に入らず。…(K477b)

と言つて、慧謹は知訥の立場との基本的な一致を表明している。また、慧謹の『語録』『孫侍郎求語』には、

修行の要は止観定慧を出でず。諸法の空なるを照らすを観と曰い、諸の分別を息むを止と曰う。止とは妄を悟りて而も止む。心を用いて印絶するところに在らず。観とは妄を見て而も悟る。心を用いて考察するところに在らず。境に対して不動なるは是れ定、力もて之を制するにあらず。性を見て不迷なるは是れ慧、力もて之を求むるにあらず。自ら検して工夫すると雖然も、得力、不得力の消息は時を知りて乃ち可なるのみ。此の外に看話一門有り、最も径截と為す。止観定慧は自然に其の中に在り、其の法、具さには大慧書答中に之を見るが如し。(K6-40a)

と、大慧の看話一門を最も径截なりと規定し、止観定慧を包摂するが、これも知訥の遺稿『看話決疑論』の立場を継承する。慧謙には短編ながら『狗子無仏性話疎病論』(K6-69b)があつて、「趙州無字」話の一則で看話禅の要諦を解き明かす。出典は『拈頌』四一七則(K5-34b)と同一の資料に依っていると見られ、天童拵すと言う如く更には『宏智禪師広録』巻第一二(482a)に遡ることができ、高麗にあつては狗子無仏性は、知訥が「趙州無字」を挙揚したことに始まるが、それも『大慧書』に依ると明言されているように、慧謙もまた大慧の無字の宣揚を継承する。知訥の思想的遍歴の上で、看話禅の撰取は最晩年の課題であつた。李通玄や宗密と看話禅がどのように知訥の中で結合していったのか、いくつか検討課題はあるが、慧謙は一貫して知訥晩年の立場を継承発展させる。それは知訥と慧謙、修禅社二代の禅の革新運動となるのである^⑦。その慧謙が高宗十三年(1202)にまとめたのが最初の『禅門拈頌集』三十巻で、『拈頌』の構成は『伝灯録』に配すと云い、宋朝看話禅の公案と評語を集大成した。最初、慧謙と門人真訓が松広寺広遠庵で編んだと言ひ、古則一二一五と諸祖の拈頌等を採録した。これは遷都時(1232)に失われ現存するのは後に見るように再治本である。『拈頌』序には、

詳さに夫れ、世尊、迦葉より已来、代代に相承して灯灯盡ること無く、遙相に密付して以て正伝と為す。其の正伝、密付の處は、言義を該ねざるに非ざるも、言義足り以て及ぶに非ざるが故に、指陳あると雖も不立文字、以心伝心のみ。好事の者は強ちに其の迹を記し、方冊に載在し、之を伝えて今に至る。則ち其の痕迹、固より貴ぶに足らざ

るなり。然れども流を尋ね而も源を得、末に拠りて而も本を知るを妨げず。本源を得る者は萬別して之を言うとも雖も、未だ始めより中らざるなく、此を得ざる者は絶言して之を守ると雖も、未だ始めより惑わざるなきなり。是れを以て諸方の尊宿、文字を外れず慈悲を悋まず、或は微、或は拈、或は代、或は別、或は頌、或は歌、奥旨を発揚して以て後人に貽す。則ち凡そ正眼を開き玄機を具し、三界を羅籠し、四生を提拔せんと欲する者は、此を捨てれば奚を以てせんや。

況んや本朝は祖聖会三より已後、禅道を以て国祚を延べ、智論もて、隣兵を鎮むるに、而れども宗を悟り、道を論ずるの資は斯れを急と為すこと莫し。故に宗門の学者、渴の飲を望むが如く飢の食を思うが如し。余、学徒に力請されて、祖聖の本懷を念じ、庶わくは国家に奉福し、仏法に裨有らんことを欲す。乃ち門人真訓等を率いて古話凡そ一千一百二十五則、並び諸師拈頌等の語要録を採集して三十巻と成し、以て伝灯に配す。冀う所は暁風と禅風、永く扇し、舜日と仏日、恒明にして、海晏河清、時和歲稔して、物物は各の其所を得て、家家は純樂無為なることを。区区の心、此に切切なるのみ。弟だ、恨むらくは諸家の語録未だ覽を盡し得ず、遺脱有るを恐る。未だ盡ざる所の者は更に後賢を待たん。

貞祐十四年(1226)、丙戌仲冬、海東曹溪山修禅社、無衣子序(KS-1a)

慧謙の最初の『禅門拈頌』の完成時(1226)には、まだ初雕大藏経は存在し、『海東高僧伝』(1215)や知訥『看話決疑論』刊行からも約十年後のことである。その慧謙の序は、「況んや本朝は祖聖会三(三国統一※筆者注)より已後、禅道を以て国祚を延べ、智論、隣兵を鎮む」と言い、やはり太祖王建の禅宗帰依と言う太祖と禅の因縁を取り上げて高麗建国説話とする。知訥と修禅社に先行したはずのいわゆる九山禅門と現実の状勢に対する共通の意識を示すのは、知訥以後の慧謙と修禅社が、崔氏の強力な支援を得始めた点で、禅宗の旧体制と言える九山禅門と同様の立場にたったことを意味し

よう。慧謹にはその詩に

「九山祖師都贊」為法忘身越大洋、九灯從此曜諸方、児孫自是不回顧、未必神光已覆蔵」(K661c)

と言うのがあり、九山祖師は即ち入唐九祖師とも理解できる当時の記録として、後の『禪門祖師礼懺儀文』に先行する数少ない資料となるが、九山禪門と修禪社の関係を上記のように理解する以上、その思想傾向や禪の宗風の相違にも関わらず伝統の継承という連続性を示すのは必ずしも矛盾ではない。高麗は建国の当初から禪を根底に持つことの明言は、九山も修禪社の慧謹も共通の認識である。しかも崔怡の仏教政策という強力な支援を得ている点でも、九山禪門と新興の修禪社は共通するからである。

この初雕『拈頌』は慧謹が在世中の高宗十九年(1232)の江華島遷都の混乱の際に失われてしまった。慧謹はこの二年後に没するが、高宗三十年(1255)、南海分司大蔵都監で『拈頌』が再刊行される。実際の完成には、高宗三十五年(1260)頃までの数年を要したと考えられている。現存の再彫本『拈頌』は曹溪老師(夢如)が原本の一・二五則に三・四七則を増補し、高宗三十一年(1256)から三十五年(1260)頃、完成した。これは現存する高麗大蔵経補遺版に収める^⑤。

そしてこの再刊には崔怡と鄭氏の一族が全面的な援助を与えていることが、増補『拈頌』跋から判る。即ち跋文には、
…先の国師真覚、門人等をして古話、凡そ千一百二十五則と、並びに拈頌等の語要を採集し、編して三十巻と爲し、鋟木して流行せしむ。然れども諸家の語録、時に未だ全て備わらず。拮拾、未だ周からざるを以て後に嘱す。遷都の時、費持するに遑あらず、遂に其本を失えり。今、曹溪老師翁清真国師は、其の廃に因み、更に商推を加え、前に未だ見ざる所の諸方の公案を撫び、三百四十七則を添え、以て重鐫せんと欲するも、因縁の未だ契わず。禪師萬宗断俗寺住持…海蔵分司に輸賄し、工を募りて彫鏤し、以て其の伝を壽く。

高麗高宗二十年(1243)癸卯仲秋、逸庵居士鄭晏、跋(K5923)

と、断俗寺住持寺萬宗や逸庵居士鄭晏と言った崔氏周辺の人物が深く荷担しているからである。跋を付した逸庵居士鄭晏(2125)は、『高麗史』卷百の鄭世祐伝附鄭晏に立伝される。崔怡の妻男(義弟)に当たり、父は崔叔瞻、代々河東、南海地方を本貫とした有力豪族である。『高麗史』列伝一三鄭世祐伝附鄭晏に、

晏見怡專權忌克欲遠害、退居南海。好仏遊遍名山勝利、捨私貨、与国家約、中分藏經刊之

とあり、やがて中央の政争から身を引き南海にあつて分司大藏都監の中心人物として大藏經の刊行に寄与したという。(後述^註)

慧謙の碑文も、この鄭晏がまとめた行録によるが、その中で「本社にあつて疾を示すに崔怡が上奏して王が御医を遣はした」と記すように慧謙の晩年は高麗王室及び崔氏政權と深い繋がりを持った。慧謙は高宗二十一年(1236)、断俗寺で入寂するが、崔怡と修禪社の関係は一層強固なものになって行く。『拈頌』の再彫には、崔怡とその子萬宗、鄭洪胤等のように崔氏一族周辺の支援が不可欠であった。既に江華島に遷都して二年、慧謙の最晩年の状況はこの様であった^註。以下に慧謙以降の修禪社の動向を辿つて見たい。

〈修禪社二世 清真国師夢如(21252)〉

先の『拈頌』鄭晏跋文に曹溪老師翁清真国師とあるのが、慧謙の没後(236)、修禪社三世に就いた清真国師夢如である。碑は伝えられないが、四世混元(後述)の碑には、「至壬子八月清真臨滅^註」とあり、高宗三十九年壬子(1252)に夢如が入寂したことを明記し、この直後に混元が曹溪山に帰還して第四世に就くことから、晩年は曹溪山修禪社に住したと考

えられる。既に志謙『宗門円相集』(1219)の後跋(K688)を記し、慧謙の碑文にも「嗣法禪老夢如亦法王也」と記される慧謙下の後継者の筆頭である。崔怡との関係を深めた修禪社は、この三世清真国師が鄭晏の協力を得て南海で『拈頌』の再刊を実現するが、若い一然も夢如と接触し(一然、重編曹洞五位序参照)鄭晏の招きで『拈頌』刊行直後の南海定林寺に入る。(蔡尚植論文)で先に見たように夢如によって増補された『拈頌』は鄭晏跋(225)から数年をかけて刊行されたようだが、同時期は修禪社が、崔氏の帰依を得て江華島に入り重要な役割を果たした時期でもあった。この夢如を亀庵老禪と見るのが、蔡尚植論文である。

〈修禪社四世 真明国師混元(1191-1271)〉

修禪社第四世である真明国師混元について、高宗代の金丘撰「臥龍山慈雲寺王師贈諡真明国師碑銘」は、

国師の諱は混元、俗姓は李氏、遂安県の人なり。考師徳、官は京市署丞に至る。妣金氏、閤門祇候閔甫の女なり。夢に甘露を飲み、因りて娠有り。生まれて穎悟、仏乗を知敬せり。年甫めて十三、舅氏の品日雲孫なる禪師宗軒に投じて披剃受具す。聰慧は人を絶し、学は内外に通じ、遂に崛山叢席の首たり。禪選上上科に中るも、雅に山林を志し、名途を踏まざるを誓う。杖を策いて遊方し、初め双峯弁青牛に謁し、服勤すること数載にして、因て其の闔奥を得るに因りて、次いで曹溪無衣堂下に詣し大いに器と為し許す。又嘗て清真国師に師事す。至る所に相従い、曲折を稟受し、尽く其の骨髓を得たり。…柱国晋陽公(崔怡)師の道を嚮い、奏して三重大師を加う、又奏して定慧社に住するを請う。

混元は一二〇三年に出家するが、始め知訥ではなく品日雲孫禪師宗軒に投じたという。闍崛山系(梵日国師)の人脈という点では、知訥も同様であるが、その後も、双峯弁青牛に参じたという。先に見たように双峰寺の弁青牛は特定でき

ないが知訥の最晩年に重なる人物である。修禪社の慧謙、夢如に参ずるのはその後であり、元来が崔怡の周辺の人物であつたらしい。そしてこの『真明国師碑銘』に依ると、大藏経もほぼ完成しつつあつた高宗三十二年(1265)、崔怡が江華島に禪源社を開創する。即ち、

高宗王三十二年乙巳歲、晋陽公、禪源社を創し、大いに落成会を張り、師に主盟を請う。明年丙午、師、精鍊の衲子二百を領いて、京師に赴き禪源に入る。高王、大禪師と為すを批すを將つて晋陽公、疏(『東文選』卷二七、曹溪宗禪師為大禪師教書を撰し、門客を遣つて開堂を請う。陞座して清真を嗣ぐ。数日、上幸臨し、先に金欄袈裟を献じ、跪して請疏を呈す。師、説法稱旨するに、上大いに悦ぶ。…

崔怡(晋陽公)は高宗三十二年(1265)に、江華島に禪源社を創建して盛大に落成会を張り、混元に上都を請うが、混元は崔怡の信を得て翌年(1266)、弟子二百名を伴つて、江華島の禪源社に入ったという。そこで高宗は混元を大禪師に任じ、崔怡も開堂説法を請うて清真夢如の後を嗣がせ、高宗も金欄袈裟を献じた。これは、『高麗史』卷二二も、その年(1265)五月に、高宗が禪源社に御幸したことを記している。

この後、修禪社三世の清真夢如が高宗三十九年(1294)に没するや、混元は命を受けて曹溪山に住して修禪社第四世に就いたと記す。ほどなく王師に任ぜられたらしく『高麗史』元宗元年(1296)には「王師混元」の記述が見出せる。既に修禪社は、慧謙の下で剃髪した萬宗との関係を経て江華島の崔怡と深い結び付きを見せる。修禪社は慧謙以後も崔怡の帰依を背景にこの禪源社に入る。それは修禪社第五世円悟国師天英(1215-1286)の場合も同様であつた。修禪社が高麗仏教の中心に位置することになるのは、実はこの禪源社の開創が転機となつたと考えられる。

〈修禪社第五世 円悟国師天英(1215-1286)〉

修禪社第五世の円悟国師天英について見るに、李益培撰「曹溪山修禪社第五世慈真円悟国師碑銘」(1286建碑)に依ると、

師の諱は天英。姓は梁氏、考宅椿、妣金氏。高宗二年(1215)乙亥六月十三日誕生。十二年(1225)己酉、曹溪真覚国師(慧謙)に詣し、年甫十五にして得度す。二十年(1233)癸巳、談禪法会に赴き、儕輩推して座元と為す。二十三年丙申、禪選に赴き、上上科に中る。それより一杖もて南遊し、清真国師を曹溪に参叩す。又た真明国師に従い法要を諮稟し、是れより道誉日に振う…。丙午年(1266)柱国晋陽公(怡)、禪源社を創し大に禅会を張り…師もまた招かれ赴く。同年、三重大師、戊申年(1288)、禪師を加授され、断俗寺に住す。己酉年(1249)、昌福寺の落成法会に主盟を務める。

天英は禪選の上上科に及第して以後、清真国師、真明国師に投じて修禪社の法を嗣ぐ。昌福寺は、かつて崔忠献が再建した第一章一節寺で崔忠献の真影を納めた寺(『高麗史』卷二一九)でもある。同年(1288)は崔怡の没年でもあり、落成法会の主催が崔怡か崔沆か不明であるが、崔氏と天英の緊密な関係を物語る。碑は続けて、

庚戌年(1250)、上、師に命じて禪源社に主たらしむ。辛亥年(1251)には、柱国崔公沆、普濟寺別院を建て九山禅侶を招集し、師を請うて主盟たらしむ。壬子年(1252)、清真(夢如)順世し上、真明(混元)に命じて曹溪に住せしめ師を以て禪源法主と為す。丙辰年(1256)秋、真明国師(混元)、退休を乞うに師を挙して自ら代る。上命じて師に曹溪を嗣がしめ、制して大禅師を加う。

崔怡が混元を招じた江華島禪源社(禪源寺)は、また完成なった再彫大藏経を收藏する。別に契丹本大藏経を収めていた記録もある^⑤。

この禪源社に修禪社の天英を招き九山の主盟にできたのは、ひとえに崔氏の権力に依るが、以後の修禪社社主の動向を見ても、天英の碑では高宗二十九年(1252)に三世清真(夢如)が没するや、高宗の命で当時禪源社にあった混元を曹溪山修禪社の松広寺に住せしめ、後任として同年、天英を禪源社法主に任じ、更に混元が修禪社の退休を乞うや同様に

天英に曹溪山を嗣がせた(256)と記す。修禪社は、先の師慧謀のときから『拈頌』序文が記すように崔氏の支援を得始め、慧謀からは勅命を得て修禪社社主に就く。

四世混元を禪源社に請じたり、五世天英をして九山の主盟とした場合のように、修禪社の人脈があいついで登用され、修禪社と江華島禪源社は緊密な関係にあったが、時は崔怡の全盛期に重なる。その願利たる禪源社の人事に崔氏の意向が強く働くのは当然だが、一然(206-1289)も禪師に任ぜられてはいたが、修禪社の人脈が登用されている。この時、崔怡は禪教対立をはらんだ仏教を統合して、挙げて抗蒙運動に動員する必要があったと考えられ、禪宗に加えて、大藏経を以て教宗を鎮護国家の双翼に配し、その要に修禪社の人脈を配したという意図が見てとれる。禪源社は文字通り教禪統合の鎮護国家の仏法の要となったと言える。教禪統合の任が修禪社の人脈に課せられるのは偶然ではない。崔氏政権自体が崔怡に至って仏教に対する政策を変更するからであるが、修禪社は既に知訥の志とは違って、結社の自律性を保っているとは見えない。

崔忠献時代の旧勢力と結んだ教宗との対立、一方の禪宗の復興政策と言う崔忠献には避け難かった対立状況から少なくとも崔怡の時代、挙国体制の仏教創出に修禪社は欠くべからざる存在であった。

しかし、天英碑に言う禪源社に於て「招集九山禪侶、請師主盟」とした記録を、曹溪山修禪社に九山禪門を統合せしめたと読み得ても、知訥の曹溪宗開宗説の傍証とすることは早計であろう。むしろ逆であり、曹溪山修禪社は依然、修禪社であり、九山は当時も以後も厳然と存在していた。これは知訥の曹溪宗開創説に関連させれば、修禪社だけを以て曹溪宗とは呼ばない以上、知訥開創説は大きな疑問を生むが、修禪社系の人脈が一挙に登用されたことは否定できない。同時期、焼失した大藏経の再彫が開始される。後論の為に再彫大藏経の性格について修禪社の関係を述べて置かねばならない。

第二節 再彫大藏經補遺版について

江華島に崔怡が開創した禪源社に修禪社の僧侶が招かれたのが、高宗三十三年(こま)であるが、いわゆる教外別伝派の禪宗に対し、知訥と修禪社は、教禪一致の立場をとる。江華島に於ける修禪社の役割が禪教を調停する性格のものであったことが、再彫大藏經の刊行と言う事業の周辺からも察知できることを明らかにしたい。

禪宗と教宗の立場の相違を、再彫大藏經の性格と構成に具体的に見てみよう。

いわゆる大藏經刊行の嚆矢は、北宋太祖の勅命で開宝五年壬申(955)に彫造が開始され、太宗の太平興国八年(983)に完成する、世に言う北宋官版大藏經である。徽宗代(在位1101-1125)まで保存されていたが、金の入寇で失われる。北宋大藏經に次いで大藏經を完成させたのが高麗であった。高麗に於ける初彫版大藏經の刊行は、契丹の侵略を佛法の力で退散させようとした顕宗(在位1010-1031)二年の発願に始まり、顕宗二十年(1029)四月頃一応完成したとされる^⑧。又、大覺国師義天(1055-1101)は興王寺に教藏都監を設置して所謂「統藏經」としてその事業を継承したことも周知の所である。こうして完成した高麗の初彫大藏經は八公山符仁寺(大丘)に所蔵されていたとされるが、この大藏經は高宗十九年(1132)蒙古の侵入の中で灰塵に帰してしまった。この大宝喪失の災を、再度彫造することが直ちに建議されたのだが、大藏經再彫の経過と目的について、『李相国集』卷二五「大藏刻板君臣祈告文」丁酉年(1133)行は以下のように言う。

… 顕宗二年、契丹主大挙兵来征、顕祖南行避難。丹兵猶屯松岳城不退。於是乃與群臣発無上大願、誓刻成大藏經板本。然後丹兵自退。然則大藏一也、先後彫鏤一也。君臣同願亦一也。何獨於彼時、丹兵自退、而今達旦不爾耶。

初彫大藏經が契丹を斥け、佛法の靈驗を顕示したことに倣って、蒙古の侵略に対しても大藏經の雕造が仏力の加護をもたらすことを述べている。

また高宗十九年六月、高麗は開京から江華島への遷都を断行する。半島南部にまで侵入して来た蒙古の難を避ける為で、単なる避難ではない風水地理説に依る遷都であった¹⁸⁾。

江華島では焼失した大蔵経の再彫が直ちに建議され、高宗二十三年(1236)、江華島には大蔵都監が、のち晋州南海にも分司大蔵都監が設置された。焼失(1232)からの四年間は版木他の資材の調達と準備に要した物理的な準備期間と考えてよい。

この国家的事業を実質的に支えたのは晋陽公崔怡と沆父子であり、分司大蔵都監の設置された晋州は崔怡の食邑であつたと言う。その間の事情を『高麗史』の崔怡伝には、

王詔して曰く、晋陽公崔怡は聖考が登極の日に当り、寡人が即祚してよりこのかた、誠を推して社を衛り、徳を同じうして理を佐く。辛卯(1232)を越えてより、辺將の守りを失いて蒙兵闖入するや、神謀獨り決して群議を截断し、躬ら乗輿を奉じて地を下して遷都す。数年ならざる間に宮闕官廨悉く皆な營構し、憲章復た振って再び三韓に造らしむ。且つ歴代伝うる所の鎮兵大蔵経板は、盡く狄兵の為に焚かれ、国家多故にして未だ重ねて新たに作るに暇あらざるとき、別に都監を立てて私財を傾け納れ、彫板幾んど半ばならんとす。邦家を福利するの功業忘れ難く、嗣子侍中沆は家業を透追し、君を匡けて難を制し、大蔵経板に財を施し役を督し、成るを告げて慶讚す。…以下略。(『高麗史』卷二二九列伝第四二崔忠獻伝附怡沆伝¹⁹⁾)

ここでは初彫高麗大蔵経に併せて北宋本、契丹本等の大蔵経が参照され、華嚴宗の守其(後述)の指導下に、高宗二十五年(1238)には版刻を開始し、高宗三八(1252)には再彫大蔵経も一応完成したとされる。

『高麗史』卷二四、高宗三十八年九月壬午には

壬午、幸城西門外大藏經板堂、率百官行香。顯宗時板本燬於壬辰蒙兵、王與群臣更願立都監、十六年而功畢。

とあり、王都の西門外の大藏經板堂に行幸し、十六年ぶりに事業の終了したことを記している。

現在海印寺に所蔵される全五一一種、六八〇五卷、経板八一三七枚に及ぶ、八万大藏經がそれである。従つて再彫大藏經は、内容的には初彫板の忠実な復元を基本として、後に見る増補が有つたが、目録通りで完結したと推測される。

〈『再彫大藏經』と補遺板大藏經の問題〉

また、華嚴宗の守其は、その後『大藏目錄』三卷(2616)をまとめ、高宗三十五戊申年(1148)に高麗国大藏都監から奉勅彫造しており、高宗三四、五年頃の完成と推定される『高麗国新雕大藏校正別録』(高麗大藏經卷三八)も、守其の手になる。崔滋撰『補閑集』卷下²³に依ると、「開泰寺(忠清南道)僧統守眞、学博識精、奉勅勘大藏經正錯、如素所親訊…」とあり、守其は守眞とも言い、時に開泰寺僧統であり、後に五教都僧統になったことが記されている。さて、『釈華嚴』旨帰章円通鈔』跋文に、

本講和尚興王寺教学僧統天其、甲午年(1134)始めて開泰寺に住するを以て、古藏に於て此本を搜得す。乃ち八徳山帰法寺円通首座均如の所説にして、…教藏に入れたる本なり。²⁴

とあって、開泰寺に住した天其と言う人物が登場する。ハンゲル『高麗国新雕大藏校正別録』(東国訳経院 1966)の解題は『法界図叢髓録』の編者天其と華嚴宗の守其(守真を同一人物と見るが、その根拠は年代的に天其は守其(守真)と重なる部分もある以外明かしていない。藤田亮策「海印寺雑板攷」朝鮮学報』では、海印寺住持僧統であった天其は高宗三十五年には卒していたとして、守其はその後も生存していたことから別人説をとる。

ともあれ大蔵経再彫の建議からその完成まで、一貫してこの守其(守真)は中心人物として関与したと見られる。この守其に依って、高宗三十五年(1268)に完成された『大蔵目録』に依ると、再彫大蔵経は總一四九七種、六五五八卷が天函から洞函の六三九函に収録される。天函から英函(経順1087)は『開元釈教目録』に依り、磻函から更函(経順1088-1263)は、初雕本の補完、霸函から洞函(経順1264-197)が高宗代の新入蔵で、その内、経順1264-1388は『続開元釈教録』に依っている。しかし高麗大蔵経には、この他にも『大蔵目録』には収録されないいわゆる「補遺板」と称される十五種の経論が知られる。それは、守其の『大蔵目録』末部に付された一板二張の「補遺目録」(K6-194)に記されるのであるが、即ち、

祿から茂函 宗鏡録 一〇〇卷。(1246-1248年頃開板)以下、開板年次)

庭函 証道歌肅(事^ズ実) 三卷。金剛三昧経論 三卷。法界図記叢髓録 四卷。

曠遠函 祖堂集 二十卷。(1245年)

緜函 大蔵一覽 十卷。

貌巖岫函 禪門拈頌 三十卷。(1244年頃)

杳函 大方広仏華嚴経搜玄分齋通智方軌記 十卷。(1245年)

冥函 十句章円通記 二卷。(1250年)、釈華嚴旨帰章円通鈔 二卷。(1251年)、

華嚴経三宝章円通記 二卷。

治函 釈華嚴教分記円通鈔 十卷。(1251年)

本函 礼念彌陀道場懺法 十卷。

於函 慈悲道場懺法 十卷。

農務函 華嚴経探玄記 二十卷。(1245年)

以上の十五部であるが、更に、同目録には跋文が付され、

歳乙丑、余在此參印經事矣。閱板校訂宗鏡錄等一五部二百三十一卷。錄中不參而亦板、章頭不書某字印者難印校者校力。故印事畢、後与退庵公鎌佑議命劄厥氏旧録、漏者已補某部板頭惟書某冊幾張而不書某字可欠也。然前人之事目於此者不誅於我爾。五月下浣、海冥壯雄誌、比丘希一書(K6-195a)

とある。本稿で問題にするのは、当時の禪宗の動向と関連する補遺板の、とりわけ『祖堂集』開板をめぐる周辺状況であるが、この補遺板については、既に大屋徳城が「朝鮮海印寺経板攷」に於て一応の結論を出している。即ち、「補遺目録」に見える、歳乙丑の年次を「補板の成立即ち目録編入は同治四年(1865)である。」と特定し「補板十五種中、形式に於て一見大蔵経と殆んど同一又は極めて大なる類似を有する(中略)：宗鏡録、搜玄記、探玄記、祖堂集は大蔵と同時に分司大蔵都監の開板」であり、「補板の十五種は相互間に連絡(均如の四種は別として)無く、大蔵経とは何等不可分の近縁を有せんことが、愈事実の上に証明されたこと、思ふ。」と断言している。

いま、その四本と大蔵経の形式的類似性について大屋徳城の調査を整理すると、

大蔵経	一葉二三行	行十四字	匡廓豎七寸一七寸五分位	幅一尺六寸一七寸位
宗鏡録	一葉三十行	行十七字	匡廓豎八寸	幅一尺八寸強
搜玄記	一葉二七行	行二十字	匡廓豎七寸七分強	幅凡一尺八寸
探玄記	一葉二八行	行十八字	匡廓豎七寸四分	幅凡一尺八寸
祖堂集	一葉二八行	行十八字	匡廓豎七寸	幅凡一尺七寸

(大屋徳城『仏教古板経の研究』p.108)

中で『宗鏡録』の函名が既に存在する正蔵と重複する点について、大屋説は原本の函号をそのまま刻出したものとして、福州東漸寺本を原本に比定し、朴相国説は分司大蔵都監彫造の四本の内、三本は「副蔵」と呼び、『宗鏡録』だけは後

に大藏經として差し替える性格のものであったと推理する。⁸⁸⁾

つまり、宗鏡録を一応別として、残り十四種は大藏經目録の最終巻、千字文の洞函を受けて庭函につながり以下同様に千字文に従った函名を持つ。しかし大藏經に形式的に類似する版形を持つのは、そのうち四本だけで、他の諸本は一見して版形が異なることから、大藏經以外の所謂「雑板」が混入したと見られる。しかも大藏經に類似する四本は他の本と補遺目録に混在しているから、補遺板の分函も、補遺目録の作成時(1862)に付されたことが明白である。つまり補遺目録の作成が後代のこととすると、「補遺目録」から大藏經補遺板の存在を根拠付けることはできなくなるのである。しかし、補遺目録の作成が後代のこととしても、補遺版の存在自体は既定のことであつたかと言うと、補遺板十五種の版形の相違がそれを否定する。結局、大屋徳城説は、大藏經の補遺版と言う概念は成立しないと結論する。

では、十五種の「補遺版」の内、分司大藏都監の刻板であることが明白な四種、祖堂集、宗鏡録、搜玄記、探玄記について補遺版乃至は大藏經の一部と見ることは可能かと言うと、「補遺版」と言う概念が成立しない以上、その根拠は分司大藏都監彫造の事実と版板の規格の形式的類似だけと言うことになる。

上記以外にも、大藏經とは形式的類似を持たないが、『宗門撫英集』(1254)、『禅苑清規』(1254)、『李相国集』等が分司大藏都監で開板されており、正藏以外にも同時期に分司大藏都監で開板された諸本が多数存在した事実がある。また現補遺板にも含まれる『南明泉和尚頌証道歌事实』(影印本高麗大藏經卷四五)は、崔怡の壽福を祈念して最初、分司大藏都監で開版を計ったが「然草本訛略未即下刀」(高麗大藏經卷四五補遺部)であつたと記す。いずれも「分司大藏都監開板」の刊記をもつ。

また「分司大藏都監開板」ではないが上記の十五本に含まれない均如の著作『一乘法界図円通記』二巻は「至元二十四年(1287)丁亥五月日…大藏都監開板」とあり、後代まで大藏都監自体は存在していたことを記す。

以上の事から、「分司大藏都監開板」の四本についても、後代に作られた補遺目録を前提とすること無しに、分司大藏

都監彫造の事実と版板の規格の形式的類似を以って、果して当時に遡って奉勅再彫大藏経の一部補遺板と言い得るかどうか。分司大藏都監彫造の事実は、その版形も含めて分司大藏都監の制作工房としての機能を使用したまでであつて、分司大藏都監の刊記を以て大藏経補遺版と断定することは躊躇される。

また確かに『祖堂集』は太祖王建の建字の闕筆で一貫するが、しかし、一方の大藏経では管見の及ぶ範囲、それが全く配慮されていない点をどう理解するか。それが武臣政權下で復興する禪に一貫して見られる太祖への信仰であると考へれば、版木の形式と同様、大藏経に補遺版が存在した決定的根拠とはできないのである。大藏経開版に至る当時の教禪両者の歴史的状況から言つて、このときにわかには四本だけが、とりわけ『祖堂集』が大藏経に加えられる理由は見出し難いからである。さらに、近年公刊された藤田亮策の遺稿『海印寺雑板攷』(『朝鮮学報』)は、海印寺の雑板を精査した労作であるが、今我々に関係のある、大藏経補遺板の存在と云う問題に関して見るならば、概ね大屋徳城の所説を継承しており、その存在を明確に否定している²⁸⁾。

大藏経への禅録の入蔵について、一般的には中国に於ては、既に宋代から禅籍の入蔵が始まる。『景德伝灯録』の如き、勅許を得た禅籍の入蔵はまた禅宗の権威の承認でもあり、当時にあつては禅宗こそ当代仏教の実質上の担い手であつた。かつての教宗は既に宗派としては最大の勢力たる禅宗の内に吸収再編されてしまう。しかし既に見たように高麗では、未だ教宗は実体を持った隠然たる勢力として、禅宗と拮抗していたと言わねばならない。大藏経と禅の関係も、中国と同様ではなかつた。初彫大藏経から『海東高僧伝』、そして再彫大藏経に至るまで、『海東高僧伝』の覚訓序文や守其の大藏経目録に見られるように、人的な交流はともかく、その立場に於いて教宗と禅宗が妥協する余地はなかつたといえる。

そこには依然として、大藏経が教宗の独占物であつて禅宗は関与しないこと、従来はつきりと弁別されていなかった再彫高麗大藏経の刊行と禅録の刊行は、たとえ同じ大藏都監の刊行であつても別の事業であつたことが看取でき

る。それは禪教を調停する性格のものとして知訥と修禪社の教禪一致の立場が浮上してくる背景を成しているとも言えるだろう。

大屋徳城や藤田亮策の研究から大蔵経補遺版の存在が否定されることで、大蔵経には一切の禪籍を含まないことが一層明確となったが、それも禪宗と教宗の厳しい拮抗関係の事実の反映であると理解できるのである。

ここであらためて問題となるのが、『祖堂集』の開板の事実である。高宗三十二年(1265)、分司大蔵都監で開版される『祖堂集』は大蔵経補遺版目録に記される所から、従来は奉勅の高麗大蔵経の一部として考えられてきた。しかし既に見た如く大蔵経補遺版の存在が否定される以上、一体誰が如何なる目的で『祖堂集』を開板したのかが問題となってくる。

大蔵経がほぼ完成する高宗三十二年頃(1265)、同時期に再刊『拈頌』(1263)、『祖堂集』(1265)が相次いで完成する。しかし、『拈頌』は同じ南海分司大蔵都監開板の『祖堂集』を全く知らないかの如くである。性格に若干の相違こそあれ、禪宗典籍たる両著が、なぜ同時期、互いに無関係の如く再刊されたのか。『祖堂集』の最大の謎はここにある。大蔵経と慧謹以降の修禪社、そして依然謎である『祖堂集』の登場、これらを最後に考えておこう。

第三節 『祖堂集』の性格について

高宗十九年(1252)、蒙古の侵攻で大丘符仁寺所蔵の初彫大蔵経が焼失する。江華島遷都にも係わらず直ちに大蔵都監が設置され、高宗二十三年(1256)頃には、再彫大蔵経の刊行を開始している。そして、高宗三十二年(1265)『祖堂集』は分司大蔵都監で新たに開板される。第一巻末尾に「乙巳歳分司大蔵都監彫造」と記される。その序文は、

已上序文並祖堂集一卷、先行此土。爾後十卷齊到、謹依具本、爰欲新開印版、広施流伝、分爲二十卷。(中略)今以沙

門釈匡雋所冀、中華集者、永祛惜法之痕、此界微曹、願学弘禪之美。深慚洞徹、乞恕僣疣。⁹³（以下略）

『祖堂集』一卷と序文はいち早く高麗に伝えられたが、その後、新来の一本（十巻）を得て併せて高麗開板時に二十巻本にしたと述べる周知の一段である。

『祖堂集』は南唐保大十年（950）、泉州招慶寺僧静、筠二師の編冊になる。北宋期に至って禅宗は隆盛を極めるが、その時、真宗に上進され入蔵を勅許されたのが禅宗第一の文献『景德伝灯録』（1004）である。この『祖堂集』は中国でも殆ど知られなかったことは、諸家の明かすところだが、事情は高麗も同様で、序文を記した高麗の沙門匡雋すら誰なのか未だ特定はできない。当時の高麗も、禅宗の伝統と言うならまず皇帝の勅許を拝した『景德伝灯録』（1004）が、最高の権威を持って既に存在していた。むしろ中国宋代の『景德伝灯録』をはじめとする数多くの禅籍は、例えば『宗門円相集』や『禅門拈頌』が基づいた直接資料として、当時も広く知られていた。『祖堂集』の原本は、高麗に流布していたとは言え、再彫大蔵経（1285）や、修禅社系の再彫『拈頌』（1315）と同時期に敢えて取り上げられ、しかも『拈頌』とは南海分司大蔵都監と言う同一場所で開版される。しかし、当時の高麗は、何より『祖堂集』の開版を実現した。高宗のこの時代に、大蔵経、『拈頌』、『祖堂集』といわば出自の異なる三様の典籍が揃うのは如何なる事情か、そこには如何なる背景が存在するか。⁹⁴

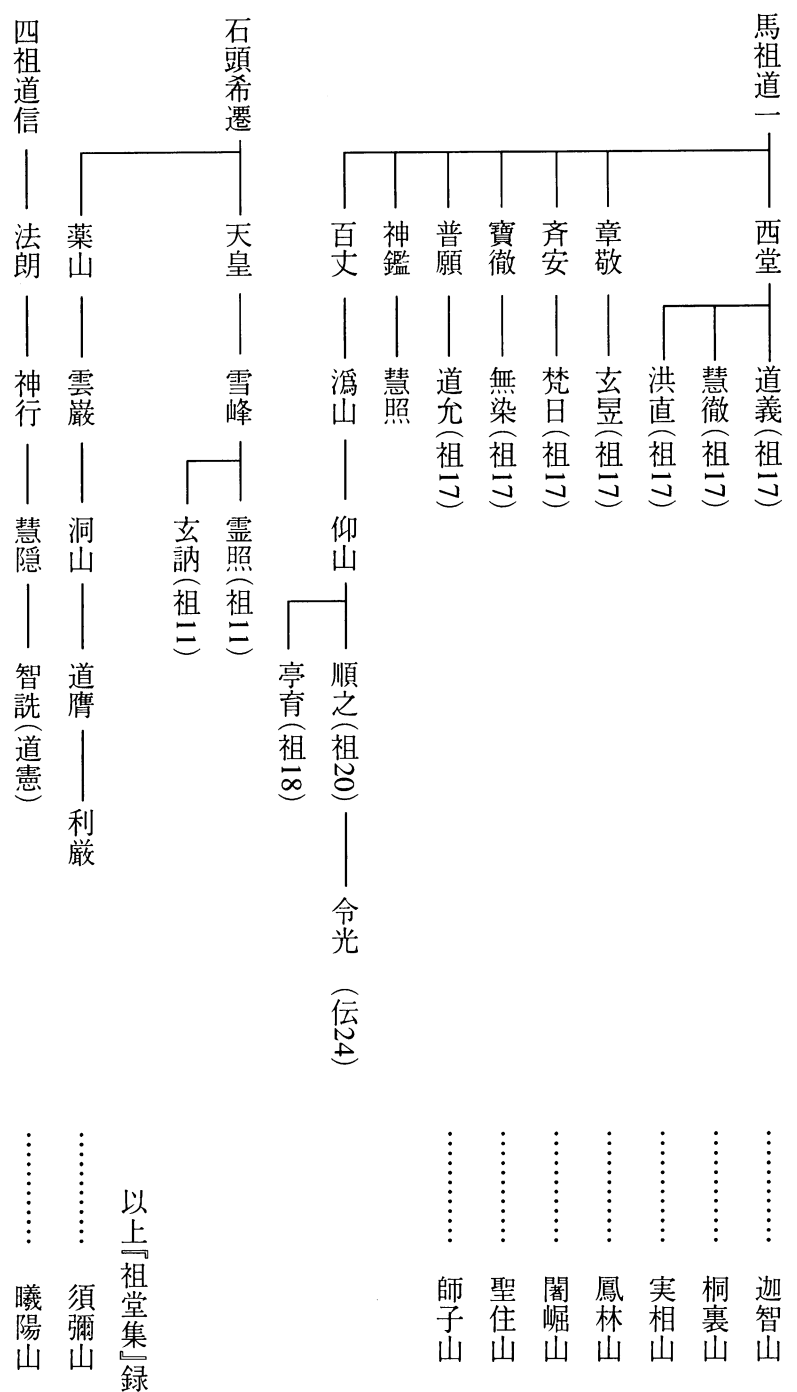
その成立過程は、未だ全く手がかりがないといわねばならないが、既に見たように、大屋徳城の「補遺板」研究⁹⁵や藤田亮策の研究⁹⁶が「補遺版目録」を後代の編纂であると明らかにした以上、新開『祖堂集』を、高麗大蔵経の補遺版とする理解は修正されねばならない。とすれば、『祖堂集』開版は、いかなる背景と意図の下で実現されたかと言う、新たな問題を提起するのである。

『祖堂集』開版に至る高麗の歴史状況に即して、再彫の背景とその意味をめぐって、一、二の問題を提起したい。

『祖堂集』は禪宗文献の古層を代表するが、その特徴は、海東仏教つまり新羅の禪僧の記録を何より豊富に収めていることにあると言われる（高麗に於ける増補説については後述）。『祖堂集』に海東人として明記される禪僧は十一人で、機縁の語句を収める者は九人、多くは羅末麗初の碑文に典拠を求めることが出来る。

齊雲和尚	東国人	真覺大師	靈照	『祖堂集』	卷一（3,95）
福清和尚	東国人		玄訥	同	卷一（3,102）
海東陳田		雪岳陳田寺元寂禪師	道義	同	卷一七（5,8）
海東桐裏		東国桐裏和尚寂忍禪師	慧徹	同	卷一七（5,9）
海東実相		東国実相和尚澄覺大師	洪直（陟）	同	卷一七（5,9）
海東慧目山		東国慧目山和尚	玄昱	同	卷一七（5,9-10）
海東崛山		溟州崛山寺故通暁大師	梵日	同	卷一七（5,11-12）
海東聖住		嵩巖山聖住寺故兩朝国師	無染	同	卷一七（5,17）
海東双峰		双峯和尚澈鑑禪師	道允	同	卷一七（5,34）
海東僧亭育			亭育	同	卷一八（5,77）
海東順之		五冠山瑞雲寺和尚了悟禪師	順之	同	卷二〇（5,113） ^④

これらの入唐新羅祖師は、後に高麗禪に於て所謂、九山禪門、九山祖師と称された各山門の開祖に重複する。今、この新羅僧の法系と、所謂、九山祖師を整理すると次のようになる。



さて、新羅末に伝来した海東の禪宗、所謂、「九山禪門」の呼称の最も早い時期の用例としてしばしば引かれるのが、
 教雄「国清寺妙応大師墓誌」で、仁宗二十年(1142)の建碑である。

…會大覚国師、肇立台宗、募集達摩九山門、高行釈流、方且弘揚教観、開一仏乘最上法門…

また、教雄碑より古い記録として『高麗史』卷十世家卷第十、宣宗甲子元年(1084)正月条には、

正月己巳、普濟寺僧貞雙等奏九山門參學僧徒請依進士例三年一選從之

と、九山門參學僧徒に三年一選の僧選を請うたと言うもので、義天の天台宗開創の時期には、その存在が想定されている。史料に散見されるこの「九山禪門」の実体をどう見究めるか。それを統一新羅時代末期の禪宗初伝期の道義、無染、梵日と言った九人の入唐祖師の法灯を継承した禪門とするのが、いわゆる「九山禪門説」であるが、しかし九山禪門は即ち九つの山門、九人の祖師とその法灯の継承者であると断言した史料は存在せず、それは決して明証的な史実とは言えない。近代に至って金映遂(包光)が著した「五教兩宗について」(1937)「曹溪禪宗について」(1938)の二論文こそが、九山禪門は九人の祖師とその門派であると言ういわゆる「九山禪門」説の嚆矢である。

金映遂論文中には明言されていないが、その根拠となったと考えられているのが、『禪門祖師礼懺儀文』(成立は高麗後期か、現存最古本『禪門祖師礼懺儀文』は李朝中期順治十七年(1660)八公山夫人寺開板の刊本)であり、唐土祖師に続けて載せる羅末麗初の九人の祖師が掲げられるが、この九人を以て九山禪門の祖師に配当したものである。⁸⁾九人の祖師と断言した史料が存在しないとは、『禪門祖師礼懺儀文』が掲げる九人の新羅祖師について、九山禪門とは明言していないという意味である。『禪門祖師礼懺儀文』が掲げる九人の新羅祖師とは、以下の部分である。

○迦智山祖師 海外伝灯 道義国師

空外聞鐘上五台 曹溪門扇是誰開 因並記得當年事 彦了眞他鹿守胎

○闍崛山祖師 螺髮頂珠 梵日国師

一船西去訪眞宗 八部相隨却返東 曾得塩官犀扇子 熱忙堆裏打清風

○師子山祖師 霜氣滿天 哲鑑國師 道允(双峰)

一朝霜氣忽生唇 葉落歸根不復春 無根南泉清白在 喚醒多小醉眼人

○聖住寺祖師 無舌愈揚 無染國師

胡僧胎受藕果來 知向紅蓮焰裏開 雖在游泥終不染 禁庭遊踐莫疑猜

○鳳林山祖師 造塔供魚 玄昱國師

兒戲當初絕世情 更參章敬得心明 暮年鳥獸何哀叫 只為洪鐘擊不鳴

○曦陽山祖師 山神現請 道憲國師

伝灯慧隱孰能瞻 唯見靈蹤在碧巖 山鳥似嫌僧不管 水邊林下語喃喃

○桐裏山祖師 南嶽分軍 慧徹國師

西來祖焰統西堂 南嶽分軍照夜長 遂使叢林迷路客 不曾擡步別家鄉

○須彌山祖師 太祖王師 利巖尊者

石頭一派接須彌 直上高峯脚不移 実徳如山無如等 故宜神聖礼為師

○実相山祖師 九夏持身 洪涉國師

西堂証覺覺心明 凝寂光中萬慮灰 最好轉身歸故国 頭流接得片雲來

○願力受生 中興祖道 海東仏日普照國師

巍巍一座大須彌 無限風波不暫歇 放普光明清浄日 照先東土破昏迷⁵⁷⁾

このように『礼懺儀文』は羅末麗初の九人の祖師を掲げ、今日の通説はこの『礼懺儀文』に依るのだが、当時の高麗に遡っては他の如何なる史料も九人の祖師を以て九山禪門及びその開山祖師と明言したものはない。確かに有力山門を

形成した新羅禪宗祖師個々の法脈を金石碑文や既に見た『李相国集』等の資料に辿ることは、ある程度可能であり、九山禪門がそれら山門に重複することも確認できる。しかし、各々の山門が法灯を継承してきただけでは九山と言う概念は生まれない。九人の祖師、乃至は各山門の法灯継承をもって「九山禪門」とするには、歴史のある時点での総括、あるいは統合を意味する認識の決定的な転回点が存在せねばならないはずである。

『李相国集』や『三国遺事』に散見される、高麗太祖が、建国時に五百禅刹を創建したという説話や、太祖の時代に新羅禅僧の建碑が相次ぐ事実から、確かに太祖の時代に確かに禅宗を統合し顕彰した事実が存在すると考えられる。こうして高麗の初期には一端、九山禪門という概念は成立していたと考えられるが、禅宗はその後、義天の活動や、教宗の復興、断続的な中国禅の流入などによって長期の停滞期を迎える。それが、武臣政権の時代ににわかに復興を遂げると考えられること、歴史的な過程としてはおそらくこのように考えられるし、武臣政権の時代にいくつかの有力山門が存在したことも、資料的に跡づけることができる。その筆頭は何度も引用した道義を開祖とする迦智山門である。

『李相国集』は「迦智是九山為大」と言う。迦智(山派)とは道義の法統である。道義は後に見るように海東の達摩である。それは教団宗派の実際とは別の、馬祖道一—西堂智蔵—道義と言う羅末以来の禅宗海東伝法初祖としての迦智山の伝統であり、その法統は揺るぎのない権威を持っていた。九山の中心も当然、この法統にあった。

その他、法系上は知訥の属する闍崛山派(混元碑)、道説、慧徹国師の桐裏山派、承迥の曦陽山(承迥碑)、更に『李相国集』後集卷十二には、須彌山、聖住山、迦智山の三山を出すなど、九山禪門と称される山門のいくつかを確認することはできる。しかし、九山は九つの山門で、九人の祖師とは誰か、という段になるとやはり、『礼懺儀文』の九人と断言することは躊躇される。九山禪門の全貌となると依然として不明な点が残る。その典型は五冠山順之と志謙の位置づけである。

『祖堂集』の中で、最も特異な性格をもつのが卷二〇に収める五冠山順之の章である。新羅祖師の中では最も紙幅を

割かれ第二〇巻の殆どを占める。それは各種の円相を使って教理を解きあかす独自のものだが、この円相をほぼ忠実に収録するのが先(二章一節)に見た、静覚国師志謙が編んだ『宗門円相集』で、先に見た妙峰庵夢如による貞祐七年(1219)の跋文を持ち。

『宗門円相集』は主に『人天眼目』『宗門統要集』等禅録からの円相を集めているが、その内、順之の円相十七相が『祖堂集』巻二〇順之章に収める円相に殆ど一致している。『宗門円相集』も『祖堂集』も共に互いの名は掲げておらず、『宗門円相集』が新開(24)以前の『祖堂集』原本の順之章を引いたか、新開『祖堂集』が『宗門円相集』を引いたか、『祖堂集』増補説の当否も関連して、その前後関係はまだ判然としないが、『宗門円相集』に比して『祖堂集』には、明白な誤字と思えるものが散見される。新開『祖堂集』は『宗門円相集』を参照できたはずという仮説を立てれば、いまの場合『祖堂集』が増補に際して『宗門円相集』を誤写したという可能性が高いといえよう。⁹⁾

慧謙『拈頌』は、増補再刊後も修禅社で補填され覚雲(年代未詳)『拈頌説話』となるが、慧謙『拈頌』に見る順之は『人天眼目』の記述を出ない。夢如による増補『拈頌』は、当然『宗門円相集』を知り得たし、『祖堂集』についても、初伝本、十巻本、再刊本すべてが知り得たはずが、後の覚雲『拈頌説話』がようやく古祖堂と言う別本を引用するだけである。知訥から慧謙という初期の修禅社系では同時代の『宗門円相集』、『祖堂集』を一貫して取り上げないのであり、それはかえって、修禅社の系譜とははつきり異なる、志謙から『祖堂集』へという別の系譜の存在を意味するのではないか。

『宗門円相集』の円相に着目して志謙を瀕仰宗の僧と見る説もあるが、妙峰庵夢如の跋文に、

今王師華藏寺大禅翁、以独見之明、覷破先聖骨髓。禅寂之外、出一隻手、搜集諸家禅録中所著之相百七十則(K688)

と言い、志謙はこの時代、知訥に先行する高麗の禅、曹溪宗僧(崔忠献碑)を代表する人物に違いないにも関わらず、その経歴からは迦智山を初めとする九山の主流山門に属したとは見えないのであり、かといって当時の高麗に五冠山順之

以来の法灯を嗣ぐ瀉仰宗の一派が存在したとも考えにくい。にもかかわらず、志謙は崔忠献と禪宗を繋ぐ重要人物であり、『宗門円相集』は『祖堂集』の伏線といわねばならない。九山禪門が『礼懺儀文』に掲げるような九人の新羅祖師の法灯の意であったかが疑問となる所以である。志謙と『宗門円相集』の性格がそのようだとすると、『祖堂集』もまた直ちに高麗当時の九山禪門所依の典籍と云って済ますこともできなくなろう。

一方、知訥は法系上は闍崛山派に属するといえるが、既に考えたように道義を始めとする新羅祖師の法統、所謂、九山禪門の伝統とは断絶した所に自らの立処を求めている。知訥は思想的には李通玄、宗密に多くを受け、大慧宗杲の看話禪を独自に解釈した修道方法を確立した。大慧の看話禪は高麗の在来禪、九山禪門の伝統とは異なる、最も新しい宋朝禪の導入である。それ以降の修禪社の一群は、慧謙の『拈頌』も『伝灯録』に範をとって同時代の中国禪に強い関心を示す点で、談禪法会に見られる道義以下の新羅祖師の法統を宣揚する九山禪門の復古的な立場と一線を画している。

慧謙撰『拈頌』は高宗十三年(1226)、増補再刊が同三十一年(1226)、いずれも崔怡、鄭晏の最大級の支援を得て刊行される。国師志謙から慧謙へ、崔怡の時代、禪宗に対する政策は確実に変化した。修禪社『拈頌』と『祖堂集』(志謙門下)は、武臣政権下での九山禪門の復興という高麗禪の大きな基調の上で、いわば新興勢力と伝統ある少数派の関係として、正傍をめぐる角逐を秘めていたのではないか。ただ修禪社三世に就く妙峰庵夢如がすでに志謙と交流があったように、以後の事情は複雑であり、やがて修禪社の性格にも変化があったと思われる。

高麗の仏教史を考えると、『祖堂集』の刊行は、依然として禪宗史の大きな謎である。知訥と修禪社の延長上には『祖堂集』は登場しない。そこにはやはり、修禪社登場以前の伝統的な禪宗勢力の存在を想定せざるを得ないし、道義国師や道詵国師の伝統という九山の主流派ともそれは異なる。太祖王建の禪宗帰依という高麗禪の根幹をめぐって、仰山と五冠山順之はもう一つ別の高麗建国神話を語っているのではないか。つまり、教宗Ⅱ大藏経勢力、知訥の修禪社勢力、道義、道詵とも異なる志謙等の九山系祖師禪の少数勢力Ⅱ『祖堂集』と、これら三つ、四つの勢力が、緊迫した状勢

下、崔氏の強権によって統合され、同時に伝統の正傍を競ったのである。そしてこの統合は崔氏政権の終焉と言う政治情勢の大きな変化と共にその役割を終えるのである。

〈五冠山順之と知訥の成仏論〉

『祖堂集』卷二〇順之章^⑩は伝記に続けて独自の教理が詳説される。それは大きくは十七の円相を説く段と、三遍成仏篇、三証實際篇の三つからなる。『宗門円相集』にも収められる四対八相、両対四相、四対五相といった円相は、華嚴經に依る頓悟思想、見性成仏説を展開し、内容的に関連する三遍成仏篇では、証理成仏、行滿成仏、示顯成仏の三種成仏を述べ、最後の三証實際篇は、頓証實際、廻漸証實際、漸証實際という構成を持つ。中で頓証實際では、出纏の普賢、入纏の普賢、果後の普賢と三種普賢を説いて行への強い関心を見せている。

今、「三遍成仏論」を中心に少し内容に立ち入って見たい。ここでは、成仏論をめぐって、所依教典として華嚴經が取り上げられるが、その華嚴思想には李通玄(のまき)の思想、とりわけ所謂、三聖円融思想が独自の形で展開されていると思われる。三聖円融思想は毘盧遮那、文殊、普賢の一仏二菩薩が三一主伴に円融すると言う思想で、元来は華嚴觀法の一とされる。周知の如く澄観に『三聖円融觀門』があるが、既に李通玄の『新華嚴經修行次第決疑論』(以下『決疑論』)卷一之上は、

「此の無相法身、根本智、差別智の三法は是れ一根本智の無相無作神用の源にして皆な法界虚空界に遍周するなり。此の一部の経は文殊師利、此には妙慧と云うを以て、無相法身の智慧門を明す。毘盧遮那仏、此には種種光明遍照と云い、根本智光を以て遍く種種の衆を照らす。行を同じくして生を済うを名づけて普賢と曰い、無相法身は普賢の大悲の行を成じ、世間に処して染せざるを明すなり。根本智とは神性の光明にして自らに体性、根本の相無きことを明す。善く一切衆生の業果、根種を知り、悉く皆な明了なること之を差別智と名づく。此の三法は是れ一体の性なり。」(T36-1013a)

とか、「此の文珠師利、毘盧遮那、普賢の三法を以て始終の体と為す」(同103b)とあり、また、同卷四にも「此の三法は此の一部の經の教体を成す。故に一乘円教と名づくるなり」(同105a)と言い、華嚴經入法界品に立脚する李通玄にあつては毘盧遮那、文珠師利、普賢の三者の円融が華嚴經の根本構造として把握されており、李通玄華嚴思想の最大特徴とされる処である。^④

この三聖円融思想が順之の「三遍成仏篇」にも影響を及ぼしていると思われる。即ち、「三遍成仏篇」は、証理成仏を文珠菩薩に、行満成仏を普賢菩薩に当て、更に示顯成仏で八相成道を説いて三種成仏を述べるが、普賢菩薩の衆行を説く行満成仏において毘盧遮那、文珠師利、普賢の關係を端的に示している一段が見いだせる。曰わく、

「此の行満成仏の中に、若し果徳を挙ぐれば、但だ普賢のみを以て、行じて仏道を成じ、三身を論ぜば、亦た一仏二菩薩有り、三人有りと雖も、而今別に行満成仏を取る。故に成仏を得るに、功は普賢に在り。」(祖堂集柳田本、5-123)

「一仏二菩薩と言うは、遮那は是れ理、文珠は是れ智、普賢は是れ行なり。此の理と智と行は、三人同体なるが故に、一も捨つべからざるなり。又た一仏二菩薩は、互いに主伴と為り、本体無上を以て遮那を主と為し、見性智功を以て文珠を主と為し、萬行福力を以て普賢を主と為す。是の故に李通玄云く、一切諸仏は皆な文珠と普賢の二大士を以て、仏の菩提を成すなり」(136-739a)と。又た云く、文珠と普賢とは、諸仏の爲めに少男と長子と作る(同745a)と。故に知りぬ、三人は互いに主伴と為るのみと。」(祖堂集柳田本、5-123)

ここでは普賢菩薩の行満成仏を中心にして、文珠の智(証理成仏)に対置されるが、順之の三聖円融論の構造が端的に表明されている。遮那、文珠、普賢を理、智、行に配し、しかも「三人同体」にして「三人は互いに主伴と為」る構造がそれである。

先に見た李通玄『新華嚴論』卷三に、「此之三人始終不相離故、以明如來是文珠普賢一人之果」(136-738c)と言い、『決疑論』第一上にも「此三法是一体性也」^⑤というが、順之の先の引用部分も『新華嚴經論』卷三の明教義差別の第三問答所詮

主伴別(『36-739a-745a』)の一段であり、文珠、普賢を小男、長子に配するのも李通玄の典型的な三聖円融論であるといえる。⁴³ こうして三遍成仏篇は、遮那理、文珠(智)、普賢(行)を根本原理に、示顕成仏では文珠、普賢に報化仏(釈迦如來)、が加わって、李通玄の三聖円融思想と全同ではないが、理、智、行の主伴交替の論理をなしている。更に三証實際篇にも頓証實際で、二等普賢という概念を遮那、文珠、普賢で説明し、廻漸証實際篇第二でも路地白牛の運転をやはり三聖で説明するなど、その論理は一貫しているといえる。このように順之の所説を三聖円融説と理解した上で、三遍成仏篇の「証理成仏」を取り上げてみる。三遍成仏篇では、頓に仏性を見る智慧の働きが文珠に喩えられ、理(毘盧舍那)と行(普賢)に對するが、この証理成仏は「而今見性成仏」であるという。即ち、『祖堂集』に、

証理成仏と言うは、知識の言下に廻光返照すれば、自己の心原の本とより一物も無し。便ち是れ成仏なり。萬行より漸漸に証するにはあらず。故に証理成仏と云う。是の故に經に云く、「初發心の時に便ち正覺を成ず」と。又た古人の「仏道は遠からず、心を廻らせば即ち是なり」と云うは、即ち此の義なり。此の証理成仏の中に、若し体性を説かば、都て一物も無く、通じて三身を論ぜば、一仏二菩薩は無きにあらず、三人有りと雖も、而今の見性成仏なり。故に成仏を得るは、功は文珠に在り。故に古人云く「文珠は是れ諸仏の母なり(『新華嚴經論』『36.768b』)」。所謂る諸仏は文珠より生ずるが故に。へ以下略(5.122)

という。既に見性成仏の語は、円相を説く前段の四対八相でも、最初の対相で理仏性に対して頓機(牛を加えて「牛食忍草相。亦名見性成仏相」という。草は妙法、牛は頓機、醍醐は仏であるから「人若解法、則成正覺」、即ち見仏性の論理となるという説明が付され、涅槃經に「雪山有草名為忍辱。牛若食者則出醍醐」とあるのを経証としている。涅槃經の同所は後の三篇實際でも「頓証實際」に引かれ、頓悟性地の意味に解されている。この四対八相の意は、一なる証理を華嚴(食忍草牛)と法華(露地白牛)の頓漸に配し、依教悟入、依教想解を批判して見性成仏を明かすというのだが、証理成仏が

見性成仏であるとはいかなる意味か。

李通玄の強い影響を伺わせる華嚴思想と、南陽慧忠以来の円相を仰山から嗣ぐ新羅禪との結合を、順之一人の所説として『祖堂集』の中で整合的に位置付け、理解することは今後の課題となるが、李通玄の華嚴思想は、また若い知訥にも強い影響を与えたことは周知のところである。彼の『華嚴論節要』三巻は李通玄を研鑽した成果であった。

知訥の『華嚴論節要』は、『華嚴論』の内、「世主妙嚴品第一」の節要に殆どの紙幅を割く。しかし「世主妙嚴品」を序分とし「入法界品」を正宗分、「如来出現品」を流通品と見る^④。李通玄思想の理解としては異論が存したことも予想される。『華嚴論節要』の続編とも言うべき『円頓成仏論』に於てその修正、拡張が図られるが、李通玄に特徴的な三聖円融思想に知訥がまったく関心を示さないのは順之と対照的である。

そして先の証理成仏という語は、知訥もまた『看話決疑論』に三度にわたって言及している。即ち、

問う、然れば則ち、般若経に所謂る無智亦た無得、又た頓教に所謂る「一念不生、即ち名づけて仏と為す」等の如きは、離言絶慮、是れなるや。

答う、離言絶慮は五教に之れ有り。教教、皆な一絶言有りて並て忘詮して会旨せしむるを以ての故に。：頓教は、但だ理性の離言絶相を説いて、別に一類の離念之機と為す。故に「一念不生、即ち名づけて仏と為す」とは、但だ是れ「証理成仏」なるのみにして、名づけて素法身と為すべきなり。華嚴は法界の無礙縁起を説き、菩薩が聞薰修習すれば則ち十信地に見聞して心に終え、解行成りて、信満の初住を名づけて証入と為す。(キヤ73c)

問う、頓教中に訶教勸離、毀相泯心す。禪門の話頭も亦た、悪知悪解を破し、執を破して宗を現す。彼此の入門の行相は一同なり。何をか頓教は但だ「証理成仏」なるのみにして、未だ無礙法界を証せず、禪宗の径截門に噴地一發する者は親しく法界の一心を証し、自然に円融して徳を具すると言うを得たるや。同く是れ離言離念にして相應するに、何ぞ一は偏、一は円有るや。応さに自らを是とし他を非とすべからず。如し明証有らば一二を略挙して

以て疑滯を払え。

答う、教学者の禪法を疑謗するは、只だ此の疑の未だ決せざるが為なり。禪学の意を得ざる者は必ず話頭を以て破病と為し、全提と為し、句内と為し、句外と為す等、皆な死語を認定して絡索を成し、並て三句に使われ、十種病に滯在す。豈に活句を参詳する者と為らんや。專精の禪学者も尚、是くの如し。況んや教学者の、豈に疑念無らんや。(K4734a)

此等の言教は、正さに是れ離念の機の入る所の心真如門なり。真実了義に抛らば則ち妄念本より空にして、更に離るべき無し。無漏の諸法、本より是れ真性にして、随縁の妙用永く断絶せず、又応に破すべからず。但だ一類の衆生の虚妄の名相に執して玄悟を得難きが為の故に、仏且く善悪、染浄、世出世间を揀ばず、一切俱に破す。是の故に此教を聞く者は平等無相の理に随順して、能説可説、能念可念の解無きを作し、然る後に此解此念を離れ真如門に得入す。故に但だ「証理成仏」と名づくるのみ。(K4734a)

知訥の引く証理成仏は、頓教の離言絶相を指しているようで、決して高い評価ではない。教家には華嚴の教判に倣って禪宗を頓教に理解しているものがあるが、それも間違いである。ただ、禪家の間でも頓悟に誤解があるので、すでに前章で見たように、それは高麗の祖師禪の頓悟成仏説に対する批判的視点ともなる。

もう一つ、順之の証理成仏で、華嚴経の「初発心の時に便ち正覚を成ず」を教証として挙げているが、『円頓成仏論』の最後の問答でも、関連する議論を展開している。即ち、

問う、今日凡夫の悟心成仏者は、是れ究竟なる耶、未だ究竟ならざる耶。若し是れ究竟ならば何ぞ初心と名づく、若し未だ究竟ならざれば何ぞ正覚と名づく。

答う、今時、具縛の凡夫が生死地面の上に、日用中の無明分別の種を以て便ち諸仏根本普光明智と成すは、諸仏

根本智と衆生無明の心が本より一体なるを以ての故なり。所以に今日凡夫は根本智の果海を以て、初悟発心の源と為すに、若し自心、煩惱の性を自ら離れ、無漏の智性、本より自ら具足したるを頓悟するに非ざれば、何ぞ一仏乗の円頓門中に果(仏果)を以て信を成す者と名づけんや。〈中略〉

是に知るべし、此の一乗円頓の門を仮る者、「十信心の初」に根本智の果海を得て、十千劫の歴修に由て、然る後に十信满心に至るに非ざるは明らかなり矣。論中に但だ一生の功が終るを明すのみにして本より十千劫之文は無き也。但だ初心凡夫の縁に会して方めて自心の根本普光明智を了するのみにして、「漸修」の功至るに由りて然る後に悟るには非ざる也。故に理智現すと雖も而も「多生の習気は念念猶お侵して有為有作、色心未だ殄きず。是れ十信凡夫の解礙の處」と為すと謂う也。〈中略〉

「梵行品」に云く、「初発心時に即ち阿耨菩提を得る」(T1088)とは、此の位に當る也。「十住に入りて之後」に、普光明智を以て恒に世間に處し根に隨いて普く応じ、衆生を教化し、而も染著無く、悲智漸明し功行は漸増し、畢竟じて普賢行を成し、因満ち果終れば、報として無量相好、無量莊嚴を得る。如光如影、恒に十方に遍く、非有非無、非常非断なる、大願大智の自在の用を以ての故に。是の如き大用自在は初悟の根本普光明智中の恒然の行を離れ

よ。 (K4729c-730b)

問者は華嚴の成仏論の基本的な論理を問うているといえようが、華嚴經にいう「初発心時、便成正覚」とは、十信初心の成仏(先悟)の意味である。先の証理成仏とは禪に引き寄せていえば、確かに「初発心時、便成正覚」なのであるが、「初心凡夫の縁に会して」悟る信位の成仏、凡夫位の理成仏に留まるといふ。証理成仏は宗密の頓悟漸修説にいう解悟(先悟)の意味であり、「漸修の功至るに由りて然る後に悟るには非ざる」から、第一章で見た逐機頓(頓悟漸修)の立場からは漸修が続かねばならない。しかる後に信満初住たる証悟(一切無分別智)に到達する、というのが宗密、そして知訥の頓悟漸修、先悟後修の理解である。知訥は理・智・行、即ち毘盧遮那、文殊、普賢に配する三聖円融では華嚴觀法としての限界

が存在することを看取していたかどうか、理由は明かされないが、かつて順之が、李通玄を以て円相や三聖円融の根底に据え、嚴禪の一致を説いた時代に比して、頓悟漸修を禪の正道とせねばならない、更に高度で綿密な思想と修道の体系構築が禪の課題となったのである。知訥はやがて華嚴と禪の頓悟思想を結ぶ具体的課題に向けて澄観、宗密、延壽、そして大慧と論を進めることになる。知訥は凡聖同一の理を先に頓悟する、十信の初発心時の悟(解悟)から初住の悟(証悟)に至る「住初成仏」をふまえる点で華嚴教学との一致を見出す。所謂華嚴禪の立場ということになるが、知訥は、李通玄の頓悟成仏を根本動機にして、澄観、宗密の頓悟漸修を論理の骨格とする立場を確立し、漸修の方法の最終段階に「無分別智」(K4736)を得る大慧の看話禪を活句の参究として理解する看話径截門を立てる。それが「先悟後修」即ち頓悟(解悟)漸修の修道論であったが、『看話決疑論』では三玄門の体系となり、『円頓成仏論』でもそのまま踏襲されている(K4728b)。それは知訥晩年の『入私記』から『円頓成仏論』に至っても尚一貫する立場である。知訥の禪教に互る思想批判の展開に華嚴思想が前提となっているが、華嚴の成仏論に導かれながらも、看話禪の工夫を不可欠のものとした点に新羅以来の土着の祖師禪を批判的に克服した独自性が見出せるのである。

知訥が順之の論理を知っていたかどうか、残された資料はいずれも知訥没後の刊行で、両者の関係は判然としない。しかし、『円頓成仏論』『看話決疑論』で当時、成仏をめぐる教理論争が存在したことを示唆し、且つ知訥は「今日観心の士」を批判しているから、順之の成仏論、あるいは志謙を対象として想定していた可能性は考えられる。

証理成仏という語をめぐって順之と知訥はいかなる関係にあるのか、今は推測の域を出ない。順之の三遍成仏篇では理・智・行の主伴円融を説くのであるが、それは成仏に至る菩薩の階梯ではない。確かに頓悟(文珠)と、衆行(普賢)を兼ねて毘盧遮那報身の成道を説き、普賢行が強調されるが、禪の修道論という意味では三聖円融は実践的な手がかりに欠ける空理に見えなくもない。示顕成仏の末部に「歛看經典、推尋古跡、通観一人成仏方様、応知三遍成仏耳」とあって、上に展開された論理は所謂禪宗の見性成仏とは些か趣を異にしている。

ただ、この華嚴と禪の会通や、華嚴、涅槃、法華の会通は順之の時代、高麗建国当時に確かに必然性があつたかも知れない。太祖王建は城内に十大刹を創建したことが知られる（高麗史世家卷一太祖二年三月条）が、その一の法王寺について、後の顯宗代の宰相、権近の『陽村集』卷十四「法王寺祖師堂記」には

「予往觀之、則突然而堂構矣。不数月又往觀之、則煥然而丹雙矣。及三往觀之、則中揭毘盧文殊普賢會図、新會者也。左右分掛華嚴諸祖遺像、修旧也」

とあつて、法王寺は太祖創建になる開城十刹の一であり、八閔齋の根本道場であつたが、三聖図が信仰の対象であつたことをいい、又、崔智遠「仏国寺」にも三聖像の存在をいう。それは華嚴思想の常套ではあるうが、三聖信仰の存在を物語り、既に道義下三世の普照禪師体澄(848-900)の「宝林寺普照禪師彰聖塔碑」(884建碑)にも、「宣帝十四年(88)仲春、副守金彦卿夙陳弟子之礼…鑄盧舍那仏一体」とあつて、断片的な例ではあるが、禪と華嚴(乃至は密教)の接近の先駆例が推理できないわけではない。李通玄の思想がいち早く順之に知られていたことも不自然ではないし、順之も元来は入唐帰朝後、五冠山に住して、高麗国祖の帰依を得たことが知られる。この五冠山は一方で、若き義天から覚訓に至る華嚴宗の宗統が、靈通寺を中心に形成されたことはすでに見た通りである。その義天に関連して、金富軾の「興王寺弘教院華嚴会疏」(『東文選』卷一一〇)に、

「請国師(大覚)、高弟弟子戒膺乃学徒一百六十人、於弘教院、始自今月某日起約三七日、修設華嚴法會。仍令長年聚會、演說無盡海蔵、以此功德仰祝法輪常転、国祚増長、風雨調順、人民利楽者、右伏以一眞玄、妙実惟萬法之源、三聖円融即示大經之義。色空交映、理事相明、比帝網之重重、如海印之歴歴。」

という記録があり、高麗華嚴が「三聖円融思想」を大經の義としていたことが判る。そして一方の順之にも独自の三聖

円融説が『祖堂集』に記録されていることは、禪教を問わず李通玄の華嚴学、三聖円融思想に基づく現実の信仰が存在したことを示唆するのである。

以上、順之の所説を三聖円融思想と言う観点から考えた。円相部分とそれに続く二篇の内容的連関からいっても順之の成仏論の真偽を敢えて疑うには及ばないが、その成立過程には依然謎が多く、『祖堂集』と順之章の課題は未解明のままである。李通玄や知訥との関係も仮説の域を出ない。『三遍証實際』以下には更に異なった切口も必要なのであるが、順之章を真説とする限り、順之は仰山の嗣法者として円相を受けつつ、新羅祖師の一群とは異なって李通玄、清涼澄観の所説に依拠しつつ、独自の三聖円融論を展開し、華嚴円教と禪の修道論を統合する視点を提起したといえるだろう。

順之の碑に、「乾符初(874?)、松岳郡女檀越元昌王后、及子威武大王、施五冠山龍嚴寺。便往居焉。今改瑞雲寺」(李智冠『歴代高僧碑文、高麗篇一』)と云うように、順之は高麗建国(668)以前に元昌王后(王建の祖母龍女)と威武大王(王建父龍建)の帰依を得て、彼らの元来の勢力基盤である松岳群の五冠山に住した。順之の現存碑は「清泰四年(高麗太祖二十、933)八月十七日記」の後記を持ち、『祖堂集』はこの重修碑を収めたと考えられる。順之章とその碑文は、祖堂集再彫時の増補という可能性は、十分にあり得るが、順之の思想は決して奇異なものとは見えないし、歴史的な根拠があるともいえる。すると『祖堂集』は順之一人の顕彰に重きを置いたという決定的な動機を持つことにもなり、それは志謙とその門下に最も切実な動機であった可能性が高い。

順之と知訥、あるいは『祖堂集』と『拈頌』という対比は、直接の名指しこそなければ符号する点がある。順之と『祖堂集』が古層をなしているはずだが、これを受ける一群が、知訥以後に台頭する修禪社や『拈頌』(初刊本)の存在を知って、対抗する意図がなければ、敢えてこの時期に『祖堂集』を開板する意味は考えにくい。⁵⁶⁾

志謙とその継承者は、『祖堂集』の再彫を通じて順之の正統性を墨守しようとした。ひいてはそれは高麗建国の初め

に立ち帰る九山のもう一つの正統性、即ち道義と迦智山に対抗するもう一つの正統性の主張であったとも推理できる。それは、『祖堂集』に他の新羅禪師が録されることと矛盾しないし、勿論『禪門拈頌』の開版とも矛盾しない。先に『海東高僧伝』で、五冠山靈通寺の系譜にこだわったのは、順之が元昌王后と、威武大王の帰依を得て風水上の要所たる五冠山に住するからである。高麗国家発祥の地に龍女伝説を持つ元昌王后の帰依を得た順之は、その後展開する五冠山靈通寺の華嚴宗に対抗し得る高麗禪の一方の正統と見るにふさわしいのである。

しかし看話公案を方法とする修道の実際は、知訥の修禪社、九山禪門のいずれも不明な点が多く、残された文献から推理できるだけである。もう一方の九山禪門も「教外別伝」を旨としても、中国の禪とはまた理解が異なっており、その宗旨は独自であり、むしろ新羅末、高麗太祖の時代の禪の古層を伝統とする。

今は詳論できないが、問題は高麗の禪宗「曹溪宗」の成立と言う問題も同様で、その語と内実をめぐって、諸説はまだ決着を見たとは言えない。新羅祖師以来の法統が一貫して存在して来たと言うのは、宗門の信仰である。同様に知訥の曹溪宗開創説も、既に見てきたように首肯できない疑問点を抱えている。⁸³

第一章 〈注〉

- ①第一章注② 金光植『前掲書』p.254以下は主題的に論じている。
- ②章輝玉『海東高僧伝研究』(民族社 1991) p.36以下参照。
- ③碑文は『東国李相国集』卷三五、『東文選』卷一一八、李智冠『校勘訳注歴代高僧碑文 高麗篇四』(伽山仏教文化研究院 1997) pp.120-133等に収める。また『禪門拈頌集』(『禪学典籍叢刊』第七巻 臨川書店 1999) 解題(p.530)に、椎名宏雄氏の言及がある。
- ④閔賢九『月南寺址真覚国師碑の陰記에 대한 一考察』(1973)、『高麗後期仏教展開史の研究』(民族社 1986所収) p.45
- ⑤『高麗史節要』高宗27及34年、金光植『前掲書』p.301,320
- ⑥『高麗史』卷二二九列伝四二一 崔忠献附怡伝、真覚国師碑銘。
慧謙と崔氏の関係については、第一章注⑩、蔡尚植『前掲書』p.119及p.140参照。
- ⑦権奇悰『高麗後期の禅思想研究』(東国大学 1987 学位論文) p.214
その他、同氏論文『看話禅の無字公案考』(『東国大学大学院論文集』第二十輯、東国大学 1981)、『慧謙の禅思想研究』(『仏教学報』第十九輯 東国大学 1982)、『高麗後期仏教と普照思想』(『普照思想』と普照思想研究院 1989) 拙稿『知訥と慧謙』(『禅文化研究所紀要』24 禅文化研究所 1998)等参照。
- ⑧椎名宏雄『前掲書』解題 参照
- ⑨蔡尚植『前掲書』p.140
- ⑩蔡尚植『前掲書』p.141
現存する増補『拈頌』も高麗大藏経補遺版に含まれるが、補遺版について指摘した問題はこの『拈頌』についても同様である。
- ⑪慧謙没後には一然を後援する。蔡尚植『前掲書』p.126、金光植『前掲書』p.311参照
- ⑫権奇悰 前掲論文参照
- ⑬修禅社四世混元の碑は金丘撰(1272)『晋州臥龍山慈雲寺王師贈諡真明国師碑銘並序』、『金石総覧』卷上 p.593、及び『東文選』卷一一七に収録

- ⑭李益培撰「曹溪山修禪社第五世慈真円悟国師碑銘」〔『金石総覧』巻上p.595、李智冠『歴代高僧碑文へ高麗篇四』pp.164-170〕及び蔡尚植『前掲書』p.57参照
- ⑮円鑑国師冲止「丹本大藏慶讃疏」〔『東文選』巻一一二〕、冲止「円鑑国師集」秦星圭訳、並細亜文化社 1986、及び大屋徳城「高麗統藏彫造攷」p.159参照。
- ⑯朴相国「海印寺大藏経板の再考察」〔『韓国学報』33冬号 一志社 1983〕pp.177-206、朴相国も歳乙丑は一八六五年とする。
- 同 「大藏都監の板刻性格と禅源社問題」〔『伽山李智冠華甲紀念論叢』上 1992〕
- 李箕永「高麗大藏経の歴史と意義」影印本高麗大藏経巻四五解説、其他『高麗文化史』(一志社)pp.233-234、仏教学論集『高麗後期仏教史研究』民族社1986、前掲『高麗時代史』p.686等参照
- ⑰李相国集「卷二五」大藏刻板君臣祈告文「丁酉年行」は、「…由是凡所經由 無仏像梵書 悉焚滅之。於是符仁寺之所藏大藏経板本亦掃之無遺矣。嗚呼、積年之功、一旦成灰、国之大宝喪矣。雖在諸仏多天大慈之心、是可忍而孰不可忍耶。因竊自念、弟子等智昏識淺、不早自為防戎之計、力不能完護仏乘、故致此大宝喪失之災」と記録している。
- ⑱『高麗史』列伝第四「崔怡」沈伝。『韓国文化史』pp.234-6、『高麗時代史』p.686参照
- ⑲李箕永「前掲書」解説参照。契丹大藏経の高麗大藏経への影響については、神尾式春『契丹仏教文化史考』(1937,1982第一書房再刊)pp.136-151参照
- ⑳崔滋撰『補閑集』(並細亜文化社 1972)p.150
- ㉑前掲『均如大師華嚴学全書』巻上p.410、藤田亮策遺稿「海印寺雑板攷」(昭和十九年 十一月脱稿)『朝鮮学報』140(朝鮮学会 1991)p.243参照
- ㉒李箕永「前掲書」解説p.13参照
- ㉓識語を著した海冥壯雄については、「海印寺経板題跋集」三(東国大学図書館所蔵)の清光緒九年癸未(1883)重刊の六祖法宝壇経の刊記「山中 秩」にもその名を連ねており、次の大屋説は承認されよう。藤田亮策の『前掲書』〔『朝鮮学報』140p.197〕にも指摘される。
- ㉔大屋徳城「朝鮮海印寺経板攷」(大屋徳城著作選集9『仏教古板経の研究』国書刊行会 1988)
- ㉕大屋徳城「前掲書」pp.97-102、p.201

②大屋徳城『前掲書』p.105。しかし、朴相国前掲論文「鎌田茂雄『朝鮮仏教史』東大出版会 1987）は、この四本を補遺版とする。

②7前掲「均如大師華嚴学全書」巻上p.713、鎌田茂雄「東洋文化研究所紀要」九四p.16、大屋徳城『前掲書』p.92等参照。

②8藤田亮策「海印寺雑板放」〔『朝鮮学報』140〕pp.222-225

同 「海印寺事跡に就て」〔『朝鮮学論考』藤田先生記念事業会 1963〕p.526参照。

②9柳田聖山編『祖堂集』（中文出版社 1974）解説。

同 『祖堂集索引』（京都大学人文研究所 1984）巻下解説p.1597等参照。いずれも『祖堂集』が奉勅高麗大藏經の補遺版であることは一貫して前提的事実とされる。

③0柳田聖山『祖堂集索引』解題p.1600参照。

③1大屋徳城『前掲書』p.92参照。

③2藤田亮策『前掲書』

③3『祖堂集』（ ）の数字は中文社版による。

③4朝鮮総督府『金石総覧』巻上p.558、李能和『前掲書』巻上p.317

③5『韓国書漢宗』成立史的研究』（民族社 1986）所収p.133

③6許興植「高麗仏教史研究」p.161、同『韓国中世仏教史研究』（潮閣 1994）p.354

③7この普照国師知訥の賛は修禪社二世慧謙の『普照国師都賛』（K6-61）である。

③8第一章注①、後に『泰安寺誌』桐裏山紀実』（1927）が「勅建五百禪刹 嗣王承烈崇 封禪宗九山 桐山扼其一焉」と、桐裏山が禪宗九山に封されたと言い、太祖の時代に恐らくは一時に禪宗九山を顕彰する事実、伝統の復興は新羅禪の総括を待って可能となるという事情の一端を物語る。この記録の事実が証明されれば九山の内実をめぐる問題の一端は解明されるが、第一章注①に見たように、寺誌は近代の記録である。

しかし『李相国集』巻第三七、「文禪師哀詞」に、

吾道友禪師惠文、字彬。彬俗姓南氏、固城郡人也。某年至京師、落髮禪宗迦智山門。為名長老、年餘三十始中空門選、累繼秩至大禪師。越壬辰歲遙住華岳寺、嘗寄居京師普濟寺傳法、是年国朝因避虜遷都、師以本寺亦在寇兵屯會之數、遑遑無所歸、遂至門弟禪師某所、住雲門寺居二

年…

とあって、王都に至って禅宗迦智山門に落髪したと言う。「普濟寺伝法、是年国朝因避虜遷都」とは、一二三二年の遷都であるから、このころ王都の普濟寺に居たが、難を避けて雲門寺に移った。この記録は、九山禅門の実体が文字通り各地に散在する山門を前提とする必要の無いことを物語るのではないか。それは伝統を根拠とする王都の仏教であればよく、桐裏山紀実の記録に対応する。

③9 いま主な相違点を列挙すると次のようになる。『祖堂集』は『宗門円相集』の誤り例えば「真空是淨土」の真字の欠などをそのまま留める一方、概して『宗門円相集』を誤写しているという印象が強い。

『祖堂集』卷二〇 5-113

『宗門円相集』

与群生衆聖。 5-114

群生衆聖。

則明法華會中、會三歸一牛故。 5-117

則明法華會中、會三歸一。之牛故遲。

日輪相中心著卍字者 5-117

月輪相中心著卍字者

善能解脱 5-118

善能解脫

若約上恨人 5-119

若約上根人

即眞智是佛。空是淨土。 5-120

即眞智是佛。空是淨土。(真空にすべき)

故答続成宝器也 5-121

故答者続成宝器也

故三祖云毫釐有錯。天地玄隔。 5-121

故三祖云毫釐有錯。天地懸隔。

如子期聽百牙之琴。 5-121

如子期聽白牙之琴。(伯牙とすべき)

如鷄抱卵。啐啄同時。 5-122

如鷄抱卵。啐啄同時。

相性遲鈍者。學而難曉。 5-122

根性遲鈍者。學而難曉。

④0 『禪門拈頌說話』に「古祖堂云」として引用される『祖堂集』は現在五例を指摘できる。該当部分を対照すると以下のようになる

『拈頌說話』 K5-436a 558頁

『祖堂集』卷第六(石霜慶諸) 2-76

「古祖堂云、石霜病中時、有新到二百

「石霜病重時、有新到二百來

人、未參見和尚、惆悵出聲啼哭。霜問

監院、是什麼人哭聲。院云、二百新到不

得參見和尚、因此啼哭。師喚他來、隔

窓相見。侍者便喚他。新到一齊上來、

隔窓礼拝問云、咫尺之間、云云。」

K5-447c 574頁

〔古祖堂。道存問仰山、如何得行解相

応去。師云、汝須得禪宗第三玄。初心須

貴入門第一玄。向後二玄是得坐披衣。

汝須自看。亦須具種覺種智。種覺者

即三身一如、理無諍也。亦云遮那湛

寂也。種智者、即心性円明、後却向身

前照用不染。亦云舍那無垢智、

亦云一体三身、行無諍也。〕

K5-448a

〔古祖堂第八曹山篇。僧問古人云、得

坐披衣、如何是得坐。云、不顧東西。

如何是披衣。云、去離不得。曰、為

什麼去離不得。

云、人人盡有底。

人、未參見和尚、惆悵出聲啼哭。石霜問

監院、是什麼人哭聲。对云、二百来个新到

不得參見和尚、因此啼哭。師云、喚他來、

隔窓相看。侍者便喚他。新到一際上來、

隔窓礼拝、問、咫尺之間、為什麼不觀尊顏。〕

卷第一八仰山 571

〔道存問云、如何得行解相応。

和尚云、汝須會得禪宗第三玄。初心即

貴入門第一玄。向後兩玄是得座披衣。

汝須自看。亦須自知有種覺種智。種覺者

即三身如一。亦云理無諍。亦云遮那湛

寂。種智者、即得身性円明、後却向身

前照用、不染不着。亦云舍那無依智、

亦云一体三身。即行無諍。〕

〔祖堂集〕卷第八曹山 2137

〔問、古人道、得

座披衣、如何是得座。師云、不顧東西。

如何是被衣。師云、去離不得。僧云、是

个什麼衣去離不得。

師云、人人盡有底衣即是。僧云、既是

曰、用披作麼。云、豈不

見起倒相隨、處處得活。向

後自看事作麼生。云、不認披衣。又

云、脫却來相見。」

K5-673c

〔古祖堂五冠山順之禪師云、広野中有

一仙人、名曰該通。為大衆說法次、

衆中有一隱士、名曰智通、

問曰、若是利根 忽聞真教、

頓悟性地、此是何人。仙人曰、智照

文珠。

衆中有一遊子、名曰行通、啓仙人曰、

今承仙人說、頓教性智、

不住此處、隨緣行化、自利利他、

此是何人。

仙人曰、行位普賢。

則毘盧遮那、以智行該撰融通故、名該通也。〕

K5-701

〔古祖堂云、六祖見僧來、豎起扠子云、

還見麼。對曰、見。祖拋向背後云、見麼。

人人盡有底、用被作什麼。師云、豈不

見道、起倒相隨、處處得活。僧云、向

後自看事如何。師云、不認披衣。又

云、脫却衣來相見。」

卷第110順之 5-125

〔 広野中有

一仙人、名曰該通。為大衆說、……

(5-126) 衆中有一隱士、名曰智通。……

(5-127) 隱士問曰、衆生若是利根、忽聞真教

言下慧發、頓悟性地、此是何人。仙人答曰、此是智照

文珠。……

(5-128) 此衆中有遊子、名曰行通、啓仙人曰、……

(5-129) 今承仙人說、頓悟性地、

不住此處、隨緣行(化)、自利利他、悲

智故、名為衆行。行此行者、此是何人。

仙人答曰、行此行者、寄位普賢。〕

卷第11慧能 1-98

〔 六祖見僧、豎起扠子云、

還見麼。對云、見。祖師拋向背後云、見麼。

対曰、見。祖云、身前見、身後見。僧云、

対云、見。師云、身前見、身後見。対云、

見時不説前後。祖云、如是如是、此是妙

見時不説前後。師云、如是如是、此是妙

空三昧、汝既如是、吾亦如是。」

空三昧。」

覚雲『拈頌説話』は慧謙『禪門拈頌』増補再刊本の各則の重要語句に新たに著語や解説を附した『拈頌』注疏の体裁を成す。序跋は覚雲を曹溪宗太古下三世の亀谷覚雲と見なしており、高麗版『伝灯録』の李穡(1328-1396)序(1372)には「上之廿有一年(1372)春正月、判曹溪宗事臣覚雲上言、伝灯録禅学之指南也…」と言い、重刊を王に進言した覚雲が『拈頌説話』の編者、亀谷覚雲であるとしてきた。しかし、嘉靖十七年(1538)の刊記を持つ刊本が最古本として知られるようになり、華嚴宗裔宇宙翁が附した同年の跋に撰者の覚雲が修禪社慧謙の門人であることを明言する。(K5.924)の跋や、慧謙の法語に「示覚雲上人」(K6.28)があることから、覚雲を太古下三世の亀谷覚雲と見なすことは今日、否定的である(K5.4.忽滑谷快天『朝鮮禅教史』p.220参照)。ただ『拈頌説話』は再刊された増補『拈頌』(124)に対応していることと見てよいから、当然『拈頌』と同時期の再刊『祖堂集』(124)よりも後の成立であろう。また『説話』は中で「碧眼著語」として碧巖録を引用しており、碧巖録の中国での流布状況から見て、一三〇〇年以降に成立した可能性もある。

中に見られる「古祖堂云」以下の文言はいずれも『祖堂集』に正しく対応している。五例の内、「古祖堂第八曹山篇」は『祖堂集』卷第八曹山章に対応しており、『拈頌説話』が若干を省略しているが大きな不一致ではない。道存と仰山の間答もいくつかの語句の相違が存在するが、仰山章に対応している。六祖の語も同様であり、曹山章、順之章では『拈頌説話』が要を節している。「古祖堂云」の引用は『説話』に至って初めて登場することから、慧謙『拈頌』及び増補『拈頌』は原『祖堂集』を知らなかったと見られ、『拈頌』以後の刊行である現存『祖堂集』が即ち「古祖堂」と見てよいであろうが、しかし、各例には、重要な語句の相違も存在し、敢えて古祖堂と言うには、別本『祖堂集』の可能性も否定できない。今はその事実の指摘に留まる。

④石井修道『瀉仰宗の盛衰(三)(四)』(『駒沢大学仏教学部論集』2021)に『祖堂集』順之章全文の訓読と包括的な分析がある。順之章の全体的考察として、高峯了州(『華嚴と禪との通路』(南都仏教研究会 1956) pp.207-9、鄭性本『順之の五冠山禪門斗瀉仰宗の禅風』(『新羅禅宗の研究』民衆社 1995) pp.205-43、更に金杜珍「了悟禅師順之の禅思想」(『歴史学報』65 1975)、等の論考がある。

⑤鎌田茂雄『華嚴教学の研究』pp.59-63、及び小島岱山「李通玄における三聖円融思想の解明」(『華嚴学研究』創刊号 1987)、同「五台山系華嚴思

想の中国的展開序説』(『華嚴學論集』大蔵出版 1997所収) pp.382-387、同「中国華嚴思想史の新しい見方」(『東アジア仏教』第三卷 春秋社 1997所収)、陳永裕「澄觀の華嚴觀法に関する文献の考察」(『華嚴學論集』大蔵出版 1997所収) pp.409-419、及び柳田聖山「禪の文化 禪林僧玉伝』総説pp.61-93等参照。

④③ 小島岱山「李通玄における三聖円融思想の解明」(『前掲書』) p.124

④④ 李通玄『華嚴經論』文珠為小男、普賢為長子、二聖合体、名之為仏：体用自在名之為仏』(T36-739b,745a)、及び吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』p.183参照。

④⑤ 高峯了州『華嚴思想史』p.403参照。

④⑥ 知訥『円頓成仏論』にいう、

然今日頓悟普光明智仏、非約円融行布縁起門之所論。以法界証処果豈預談。此中所論悟者、非先修而後悟故、是解悟也。雖是解悟、以頓發悟故、即不可說果分性海同也。又以一乘仏果法爾、在十信初心、非当果融攝之論也。若約後修縁起門中、功終願滿果徳論之。又約本智体中円、三世事論之、則当果自有、亦如弥勒樓閣中所現弥勒三世因果故。(K4731c732a)とある。

④⑦ 知訥『円頓成仏論』

或問牧牛子曰、聞汝所立今時修心人、先以自心日用無明分別之種、便為諸仏不動智、然後依性修禪、方為妙爾。此中不動智仏果是本覺理仏耶、是新成事仏耶。清涼祖師、依性起品仏智在衆生心之義立三。復次、一生生自有、二当果自有、三他果在我。如是三義中當於何義耶。若但返照性淨本覺、為不動智仏果、則当初。復次、若成事事無碍仏、則當後二。復次、円融成仏也。大凡教家所論成仏円融、行布之義是住初成仏也。今時修心人見性成仏、亦登住初位耶。教中所論信位仮者、須歷一萬劫勤修、乃成十信滿心。今時人、已滿十千劫登住初成仏、大甚徑挺不近人情。如是等疑、請垂開決聞所不聞。

予笑曰、山僧少投祖域、所習各異。豈能於今時講匠、盛論華嚴成仏是非之門、而能詣談哉。但修禪余暇、偶得華嚴新論。輒有翫味処、今試語汝。汝当永除、前來學習差別義理諍論之心、聽而坐之。(K4724b)〈中略〉

又、他処所述成仏之義、曰先悟毘盧法界、後修普賢行海。明毘盧法界、則広陳縁起門中事事無碍之相、乃曰、先須起想觀之。若不起想、則失仏果無碍円徳。此大不然。何得仏果円徳因妄想而現。若因想而現者、是無常法也。經不云乎、若人欲識仏境界、当淨其意如虚空、遠離妄想及諸取令

心所向皆無碍。若对下劣人、未能返照自心、自智發明者、勸令存想、仰信不退、亦得也。此論之意則不然。只令大心凡夫、返照自心根本普光明智、真法界之道、則便悟盧舍那、不動智、十方諸佛、雖有名号、差殊、依正莊嚴各別、皆是自心普光明智之相用、俱非外物也。以自心普光明智、量同虚空法界、無有一佛、不從本智而起、無有一衆生、不從本智而生、故知佛及衆生、依智幻生、依智幻住、生無所從、滅無所至也。故論云、達自心境、自他普真、則普見衆生心、自心如來心及身、同一體相、皆如幻相。不見生住滅壞相、則近、迷此別求、則遠。如是之法、如經廣明。又論主頌云、佛是衆生心裏佛、隨自根堪無異物、欲知一切諸佛源、悟自無明本是佛。將此頌意、字細思看、可以知之。今日觀心之士、悟自無明所成、果智、即理佛、即事佛、即自佛、即他佛、即因佛、即果佛。(K4-726ab)

④8 權近『陽村集2』(古典国訳叢書 民族文化推進會 1978)に依る。安啓賢『韓国仏教思想史研究』(東国大出版部 1983)p.209

④9 『金石総覧』卷上p.61

⑤0 徐潤吉『高麗密教思想史研究』(仏光出版部 1993)p.193

⑤1 慧謙の『拈頌』に引かれる順之になると、『人天眼目』卷四の滄仰宗に収めるそれを出さない。慧謙もまた新羅以来の土着の祖師禪に関心を示さない点で同じであった。ただ、『宗門円相宗』に夢如が寄せた貞祐七年(1219)の跋文(K6-88)は、夢如が修禪社三世に就く以前であるが、知訥や慧謙と異なって、何らかの交渉があったことを窺わせる。

⑤2 第一章注④李鍾益『前掲書』pp.243-6参照