

第三章 崔氏政権以後 (1249-1293)

第一節 崔沆、崔瑄(1249-1257)の時代

崔氏武臣政権の時代に展開した仏教の動向を考えてきた。禪教の対立状況とその統合を歴史的に跡づけると言う課題設定から、崔忠献の時代では、就中、普照国師知訥と彼の思想運動としての修禪社を中心に、その系譜を探ってみた。知訥と修禪社の運動が高麗の仏教に果たした役割と意味は、同時代中国の大慧を始めとする宋朝禪の本格的な導入に依って貴族、士大夫階級を巻き込んだ巨大な禪宗の潮流を生み、新しい禪宗の展開を準備した。知訥は確かに当時の仏教界にあつて独自の立場を提起したが、しかし知訥の思想は決して早くより世に知られたわけではない。崔氏が支援した談禪法会の記録に見られるように、高麗の各地から禪宗が動員されたが、その同時代の知訥は社会的立場としてはむしろ隠遁的性格に終始しており、当時の禪宗が知訥の下に統合されたとは見なせないことは、既に第一章に考えたとおりである。知訥は改称された曹溪山に住したが、それは曹溪宗の開創ではないし、修禪社とその運動にも独自の意義は存在するが、やはり曹溪宗の成立とは呼べない。知訥以前にも、また同時代にも禪宗は存在し、それが広くは九山禪門と呼ばれ、曹溪宗とも呼ばれたのである。

ただ崔怡の時代、江華島遷都以後、仏力に依る高麗加護の欲求は禪教の統合を求める欲求に重なり、禪教の対立的な状況の中で、知訥以来、教禪一致を唱える修禪社は崔怡にとってその意に叶うものとして江華島禪源社に迎えられたのである。しかし、崔忠献の時代の禪の復興に直ちに知訥の影響が有ったとは見なせない。修禪社が当時の禪宗の中心勢力となるのは、すでに見たように慧謹が修禪社第二世に就てからであり、崔氏と慧謹には司馬試以来の俗縁があつたが、特に高宗六年(1219)、執権者となつた崔怡の支援を決定的な要因とし、年代的には慧謹の晩年、『禪門拈頌』(1226)の編纂から江華島遷都(1232)にかけてである。

高宗三十六年(1249)十一月、晋陽公崔怡が没する。跡を継いだ崔沆(1209-1257)は、かつて慧謙に侍した崔怡の二子の一人、萬全である。出家した萬全は断俗寺、萬全は双峰寺に住したが、その後の両者の過酷な収奪が南部の政情を不穏なものにし、そのために両者は崔怡によって高宗三十四年(1245)、江華島に召還されたという^①。翌年、還俗して沆と称したのが萬全である。かれは崔怡が没するや権力を掌握して、左右衛上護軍戸部尚書を始め、要職を歴任した。〔高麗史〕卷一二九列伝四二崔忠獻伝附怡伝、沆伝)

しかし、武臣政権の基盤は大きく揺らぎ始めていた。同三十八年(1251)には蒙古の第四次進行が、同四十一年(1254)から四十二年(1255)にかけては、蒙古の第五次、第六次進行がそれに追い打ちをかけた。蒙古の第七次進行が襲った同四十四年(1257)には崔沆が没し、同四十五年(1258)二月には、崔沆を継いだ崔氏第四代執権者誼が柳敬、金仁俊等の叛乱(戊午政変)によって討たれる。ここに四代六十年に及んだ崔氏政権は倒れ、江華島政権の実権は金仁俊(？-1268)に、さらに林衍(？-1270)へと移り、林衍の抵抗を鎮圧して高麗は開城への還都を実現した。その間、高宗に替わった元宗(即位1269)は、依然、武臣の抵抗に遇い、王の十年(1269)には林衍によって一端、王位を追われるが元の支援もあって直ちに復位し、林衍を退けた。それは元の高麗支配の確立を意味した。この親元政権の誕生は大きな政策の転換と意識の断絶を生んだ。それまでの反蒙古政策が終焉を迎えたことで、武臣政権時代に抗蒙を掲げて復興した仏教、とりわけ禅宗は重大な危機に立たされたと考えられる。

知訥、慧謙の修禅社系統はその後も命脈を保ったが、江華島で仏教の中心にいた修禅社はその後いかなる経過をたどったのか。

修禅社には、六世円鑑国師宓庵冲止(1227-1293)、十世慧鑑国師萬恒(1249-1319)が出たが、次の時代、先の課題を担って登場したのが、晩年『三国遺事』をまとめたことでも知られる普覚国尊一然(1206-1289)であり、その後継者の宝鑑国師混丘(旧名清玢)(1250-1322)であった。両者は、かつての修禅社とは自ら立場を異にする。

中国の新たな禅宗の継続的な伝播によって、『海東高僧伝』や『祖堂集』が、殆ど人に知られずに今日に至るのも、故無しとしない。新たな社会体制の中で従来の仏教も、再編と再構築を課題とし、仏教史もまたここを分岐点とする。

〈六世円鑑国師密庵冲止(1226-1293) 1314建碑〉

まずその後の修禅社であるが、修禅社第五世の天英(1215-1286)は、この権力の転換期に禅源社にあつたが、先の天英碑に依れば、壬子年(1252)、夢如の順世に従つて、混元が曹溪山に入り、天英は禅源法主となつた。更に丙辰年(1256)秋、混元に代つて曹溪を嗣いだ。碑は忠烈王妃の莊穆王后(元成公主)が天英に深く帰依したことをいうことから、政変の直接の影響は見られないが、以後の禅源社と修禅社の動向は、にわかには不鮮明になる。

その天英を継いで第六世となつたのが六世円鑑国師密庵冲止である。金暉撰「曹溪山修禅社第六世円鑑国師碑銘」(『朝鮮金石総覧』巻下p.103)に依ると、

国師の諱、法桓(恒)、後に冲止と改め、密庵と号した。俗姓は魏氏、定安(忠清北道)人。高宗十三年(1256)の生れ。九歳で就学、十七歳、司院(馬)試に、十九歳(1265)まで礼部試考試に応じ壯元にまで登る。少より出塵の志が有つたが、時に円悟国師天英が禅源社にあり(1252-56)、天英の下で受具した。二十九歳(1265)頃であつた。四十一歳(1266)、金海(慶尚南道)甘露社に住した。元宗十年(1269)三重大師に、その後、平陽(順天)定慧社に移り、元の世祖の招きに応じて入元している。帰国するや忠烈王二年(1276)、禅師に、同王五年(1279)大禅師に任ぜられる。忠烈王十年(1284)に一旦、智異山上無住庵(智異山靈源寺山内)に隠れたが、修禅社第五世円悟国師天英(1215-1286)が忠烈王十二年(1286)二月に没するや、同年四月、王命で修禅社第六世に招ぜられる。忠烈王十九年(1293)正月、冲止が入寂するや、忠烈王は誄書を下し諡号を円鑑国師とした。

既に時代は武臣政権も終焉した元宗、忠烈王の代であつた。冲止は後に見る普覚国尊一然(1206-1289)の同時代人であ

るが、しかし、冲止は時の仏教界に於いて、既に中心的な役割を果たしているとはいえない。一然、次いで法相宗（瑜伽業）の惠永が国師にあたる国尊に任じられるが、崔氏の支援を得ていた禅源社即ち修禅社の人脈は、第五代の円悟国師天英が忠烈王十二年（1286）二月に没するが、修禅社六世となる冲止も既に傍系である^⑧。

禅源社には混元（1254-1292）天英（1252-1296）が住したことは見たが、禅源社自身のその後は判然としない。只、冲止の「丹本大藏経慶讚疏」に「自寓禅源」（K6-397c）といい、江華島に住した形跡もあるがその役割は昔日の比ではない。武臣政權も崔沆（1257没）、崔誼（1286没）という政權の末期をむかえ、それと共に江華島禅源社の役割も大きく変化したと考えられる。冲止は禅源社にあった天英の下で受具する（254c）が、天英が修禅社に住した三十年間（1256-1286）に、僧侶の位階を極める。そして天英の後を継いで修禅社に入る（1286）まで、修禅社系の人脈ながらそれ以前に禅源社には入っていない。天英以後、修禅社六世となる冲止が禅源社に向かわず、その動向がにわかには判らなくなるのも、政治状況の急激な変化が作用しているよう。

禅源社についていえば、一然碑陰記に元成宗元年（1295）の事として禅源頂公という名が見えるが、時は一然の没後六年、禅源社に天英が住して以後は一然の活躍期に変わっている。開城還都後の政治体制は完全に旧に復した感があるが、次節ではこの時、禅宗の中心にいたと思われる一然について概観したい。

第二節 一然とその周辺

〈普覚国尊一然（1206-1289）について〉

一然は五十六歳の元宗二年（1261）、元宗の詔に依って江華島に上り禅月社住持に就く。その後、元寇、日本史という弘安の役（1281）の直後（1283）に国尊に任ぜられる。武臣政權以後の禅宗の中心人物であった。いま伝記をたどりながら、一

然の歴史的な位置づけを考えてみたい。

一然(1206-1289)の伝記資料としては、忠烈王二十一年(1295)建碑の、閔漬撰「高麗国華山曹溪宗麟角寺迦智山下普覚国尊碑銘並序」があるが、現在は慶北軍威郡古老華水洞麟角寺に断片を残すだけという。そのため碑文は筆写本に依らなければならぬ。筆写本としては李能和『朝鮮仏教通史』、朝鮮総督府『金石総覧』上、崔南善『三国遺事』解題、黄壽永『金石遺文』等に収める数本が知られるが、考証に問題を残すことも指摘される。一然の行状と碑陰記を撰し碑を建立したのは、「門人内願堂兼住持通奥真静大禅師清玠」で、清玠は、後に考える宝鑑国師混丘の旧名である^⑤。

その碑文に依ると、一然は、高麗熙宗二年(1288)六月の生れ、幼名は見明、字は晦然、俗姓は金氏、父名金彦弼、母李氏。慶州章山郡(現慶山)人である。まず九歳(1294)のとき海陽(光州)無量寺で出家し、十四歳(1299)で、新羅の道義国師ゆかりの寺である雪嶽山陳田寺の長老大雄下で剃度受具した。その後、各地の講席、禅林を遍歴して「九山四選之首」の評価を得た。高宗十四年(1227)冬、二十二歳で僧科である選仏場に上り、上上科(重大師)に合格した。同二十四年(1237)、三重大師となり、包山宝幢庵、妙門庵、無住庵などで修行し、同三十二年(1235)に禅師、四十四歳のとき南海の定林寺に住した。同四十六年(1259)に、大禅師となる。その間に智異山吉祥庵で『曹洞五位』を重編し、刊行している(1256-1260)。時に蒙古の第五次、六次侵略(1253-1259)が続く中、高宗三十九年(1252)に、夢如の後を受けて曹溪山に入った混元が退休を請うたことから、江華島禅源社で法主であった天英が、曹溪山に入った年(1256)にあたり、その後、江華島は還都し、禅源社も天英を最後としたらしい。

しかし崔氏政権終焉後の中統辛酉年(元宗二、1261)、五十六歳のとき、元宗の詔あって、江華島禅月社の開堂に上り、住持に就いている。碑には「遥嗣牧牛和尚」の語があるが、後に見るように一然は当然、知訥とは直接の法系関係にはない^⑥。

その後、同五年(1264)、五十九歳で、一然、南還して雲梯山吾魚社に入り、後に仁弘社社主となり僧徒を集めた。

六十三歳(1268)、王命を得て、禪教僧百名と雲海(門)寺で大蔵落成会の主盟。

忠烈王三年(1277)、七十二歳、詔勅で雲門寺に入る。『遺事』編集開始か。同四年(1278)、仁興社で『歴代年表』を刊行する。忠烈王七年(1281)、いわゆる元寇の弘安の役に当り、忠烈王は東都(慶州)に駐し、一然と見える。翌年(1282)、一然上京し、広明寺に住し、同王九年(1283)九月、国尊に任せられ円径冲照と号した。国尊は国師の意で、元朝を慮つての改称であつた。

既に一然は忠烈王九年(1283)九月、国尊に任せられ、文禄、弘安の役以降の日本に対する元の南進政策に協力を強いられる高麗の重責を担わされている。そこには曾つての武臣時代、蒙古に抵抗した仏教は無い。

『遺事』巻第五神呪に「国尊曹溪宗迦智山下麟角寺住持円径冲照大禪師一然撰」とあることから、『三国遺事』の完成はこの頃かという推測もあるが、麟角寺住持は碑文に忠烈王十年(1284)であるから、『遺事』の完成も忠烈王十年であろう。

まもなく母親の高齢を理由に帰郷したが、同王十年(1284)、母が没すると、十月には麟角寺(慶北古老面華水洞)が修築され田地を得て下山した。碑にはこの年「再会九山門都会」と記され、再び九山禪門の結集を計つたと考えられる。しかしそれは、文字通りの禪宗の再建であつたのだろう。^⑧

そしてそれは、一然碑の陰記を撰した大禪師清玢、即ち混丘に受け継がれ、九山系の禪の教説を集大成したと考えられる『禪門宝蔵録』編纂(1293)の課題へとつながって行くと言える。(後述)

忠烈王十二年(1286)には霊井寺に入る。「載葉山霊井寺古蹟」^⑨「忠烈王十二年丙戌国師一然…忠烈昇寺 稱為東方第一禪刹也」。

忠烈王十五年(1289)七月、一然、麟角寺で『人天宝鑑』刊行を命ず。七月没す。寿八十四歳。一二九五年八月立碑。諡号は普覚、舍利塔の称号は静照。碑文に依ると『三国遺事』以外に『語録』二卷、『偈頌雜著』三卷が著述としてあり、『祖庭事苑』三〇卷、『禪門拈頌事苑』三〇卷、『重編曹洞五位』二卷、『祖派図』二卷が禪宗関係の編集、『大蔵須知録』三卷、『諸乘

法数』七巻が教宗関係の編集として全百余巻があったと言う。

一然は南海(鳥)を勢力基盤とする鄭晏が、高宗三十六年(1265)その南海に定林寺を創建するや招かれて住する。南海は分司大蔵都監の所在地であり、鄭氏はかねて分司大蔵都監の大蔵経彫造に財政的支援(1259年)を行ってきた有力者である。既に鄭叔瞻の時代から修禪社の慧諶と交流があり、高宗九年に、慧諶は請われて河東に赴き、上堂説法している。鄭叔瞻の子鄭晏との交流は高宗十年(1223)、彼の私邸江月庵の落成法会で上堂説法を行っており(逸庵居士創江月庵請上堂『慧諶語録』)、高宗二十一年(1234)、慧諶が没するや、鄭晏が碑文を起草している。(慧諶碑文『東文選』巻二〇「請逸庵居士鄭君奮草具行録 以立碑請於晋陽公」)また、慧諶を嗣いだ修禪社夢如が増補再刊した『禪門拈頌』(1248)も、萬宗の発願で分司大蔵都監で彫造されるが、その跋は鄭晏が高宗三十年(1243)に記したものである。^⑧

その鄭晏の江月庵を高宗三十六年(1265)に改創したのが南海定林寺であるとされ、同年の一然の赴任は、『拈頌』完成直後に当たり、一然が『拈頌』を目にしたのは、この定林寺でのことであったと言える。それは後に修禪社四世となる混元が高宗三十三年(1268)に江華島禪源社に登る南海の跡を襲うかの如くである。崔怡は晋陽公と称されるように晋州に勢力基盤を置き、隣接する河東鄭氏の実力者鄭叔瞻の娘を妻とする関係にあり、ここに鄭叔瞻の子鄭晏との関係が生じたのであった。^⑨

高宗三十六年(1249)、鄭晏は参知政事であったが、かつては協力関係にあった崔怡の台頭を嫌って南海に隠れ、私邸江月庵に定林寺を創したのが同時期であったと考えられる。しかし、崔怡が同年(1265)没するや、還俗した萬宗こと崔沆が実権を掌握すると、かねて対立していた鄭晏の門人が崔氏を批判したことを理由に、鄭晏は白翎島に配流され、大蔵経雕造完成直前の高宗三十八年(1251)五月、沈殺されたという。(『高麗史節要』巻二七 高宗三十八年)

鄭晏の南海分司大蔵都監への支援は、大蔵経のみに限ったものではなく、修禪社の『禪門拈頌』を始め、同じく大蔵経補遺版に収められる元暁『金剛三昧経論』も鄭晏の手になり、禪教を問わず、南海分司大蔵都監の開版事業を支援して

いるといつてよい。『祖堂集』も同時期(高宗三二、一〇五)、『華嚴經搜玄記』『華嚴經探玄記』などと共に分司大藏都監で刊行されるが、当然、鄭晏の支援を想定してよいだろう^⑧。

上來考えてきたように禅宗は、蒙古の侵略に抵抗した崔氏政権の支援を得て復興した。いま元の支配下と言う新たな状況下で、禅宗も本質的な再編を必要としたはずである。かつて江華島の禅源社に招かれた修禅社社主も修禅社六世冲止に至って、一然が国尊に任ぜられ、一然や混丘に禅宗の中心は移り、冲止は既に傍系に配されたと思なせることや、『李相国集』に記録される談禅法会が元宗の政権奪回以後、長く行われなくなることはその傍証となろう。

一然には現存しないが『禅門拈頌事苑』三〇巻という著作があったと碑は記す。また高宗四十二年(二〇五)、智異山吉祥庵で『曹洞五位』重編、刊行(二六〇)。「重編曹洞五位」の序(K6216)「曾謁曹溪小融和尚、語及曹洞家世、和尚亦以此云、慨然流嘆者再三……」という曹溪小融和尚は高宗二十一年(二三四)に没する慧謙とすると一然二十八歳を下らないから、夢如であると考えられる。

序にも、曾つて曹溪小融和尚に謁したというから、修禅社との接触はあったらしいが、一然の学問は広範囲に及んでおり、先の碑文に「遥嗣牧牛和尚」とあるのは、江華島禅源社の修禅社系の人脈に替わって一然がその後継者として江華島に上ったのであり、それは知訥の法系に連なるという意味ではない。一然は法系からは陳田寺の大雄下で受具したように迦智山の道義の法統に連なる。従って閔漬撰の碑銘に「曹溪宗麟角寺迦智山下普覚国尊碑銘並序」という曹溪宗は禅宗というほどの意味であつて、知訥が開創した曹溪宗の継承者という意味ではなく、当然、知訥の曹溪宗開創説を根拠づけるものでもない。

続けて一然碑に、「是の年(二〇五)、朝廷は麟角寺を以て下安の地と為す。近侍金龍釵に勅して之を修葺せしむ。又、土田百餘頃を納め、賁を以て常住せしむ。師、麟角に入り(二〇五)九山門都会を再開す。叢林の盛んなること近古に未だ曾て有らざるなり」といふ。

蔡尚植論文の所説では「再開九山門都会」を「一然が二度の九山門都会を開いた」(union)と読んで、「迦智山門を含む禅宗は、一然の時に至つて復興した」と理解するのであるが、やはり武臣政権崩壊後に大きな打撃を被つたであろう禅宗の建て直しという課題を負つていたという意味に理解すべきである。「載葉山靈井寺古蹟」という記録に忠烈王十二年(1286)のこととして、国師一然を訪ねた忠烈王が、同寺を称して「東方第一禅刹也」(『朝鮮寺刹史料』)と評したことからも、一然が当時、傑出した存在であり、禅の復興に大きく寄与したことが判る。

忠烈王九年(1283)九月、一然は国尊に任ぜられ、文禄、弘安の役以降、日本に対する元の南進政策に協力を強いられた高麗の高僧として重責を担わされている。そこには曾つて蒙古に抵抗した仏教は無い。武臣政権時代の対蒙抗戦期とは異なる新しい時代状況の中で、一然は、九山禅門の再建に功があつたのであり、それは知訥、修禅社が台頭する以前の禅宗の伝統の再興を意味するのである。

一然『遺事』は『海東高僧伝』を知つており、随所でその所説の訂正を計り、時に批判を加えている。『三国史記』よりも『海東高僧伝』を訂正し、包摂する目的。つまり、『高僧伝』が仏法初伝に始まるのに対し、王紀を掲げ、いわば『史記』(儒家)でなく、『高僧伝』(教家)でなく、両者を併せ、民族国家の根本を問う構想になつている。

『三国遺事』は王曆から始まる。既に再彫大藏経は完成していたし、それ以前、まだ初彫大藏経が厳然と存在していた時代に『高僧伝』が、覚訓の手によつて完成していた。『高僧伝』は殆どが散逸してしまつたが、覚訓の序文は海東仏教の淵源を尋ねて高句麗の仏教から始める。そして義天を経て自らに至る五冠山靈通寺の系譜を述べながら、ついに禅宗に触れることはない。

王曆は高麗太祖の即位と遷都と同年(919)の十大寺の創建を述べ、二韓統一(936)で終わる。禅は高麗太祖の帰依に始まる。一然の王曆が明言するところである。『三国遺事』は王曆に始まり、更に過去仏を語る。それは常に民族と国家の淵源を訊ねる動機を秘めている。禅宗は正しくその後裔なのである。

武臣政権の時代は、仏教が一挙に多様な展開を見せた時代であった。しかし、元の支配する高麗にあっては、同じ仏教といっても、禪宗も教宗もかつてのそれとは意味も役割も逆転するほどの大きな断絶を内包していた。それは曾って知訥の修禪社の後裔たちが江華島の武臣政権に重きを為した時代とは異って、高麗禪の淵源である新羅祖師の再発見という伝統への回帰を通じて禪宗の再建を課題としていたのである。

第三節 『禪門宝蔵録』の著者

高麗の禪宗の流れを追って、知訥と修禪社から一然の登場まで考えてきたが、『禪門宝蔵録』成立の前後に焦点を当ててみよう。武臣政権解体後の高麗にあつて禪宗の中心人物であつた普覚国尊一然は、忠烈王十五年(1286)、『人天宝鑑』刊行を企てたが、七月麟角寺に没した。その一方で、王の十六年(1286)には法相宗(瑜伽業)の恵永が金字法華経を書写するために、写経僧百名と元に渡つた。そして、二年後の王の十八年(1288)、恵永は崇教寺別院に迎えられ国尊に任せられる。修禪社第六世円鑑国師冲止が没するのも、翌年(1289)春であり、国尊恵永が没するのが更に翌年(1290)であつた。一方、元ではフビライが没し、元の日本出兵計画は中止となつた。そして忠烈王二十一年(1295)八月には、先に見た一然の碑が建立される。高麗の激動の時代はようやく終わろうとしていた。元を宗主とする新しい秩序が形成されようとしていた。

〈二人の天頭 (編者内願堂天頭について)〉

『宝蔵録』の序に、

「序 海東沙門内願堂真静大禪師天頭蒙且序 至元三十年(1293)癸巳十一月日也」

という、この『宝蔵録』の編者、内願堂真静大禪師天頌とは、いったい誰であるのか。真静大禪師天頌に関する直接の資料としては、碑文などが現存せず同書末部の李混の跋文があるだけである。李混に就いては後に考えるが、まずこの真静大禪師天頌という人物を最初に具体的に言及するのは、李氏朝鮮時代の資料である、茶山丁若鏞篇『万徳寺志』であり、中で卷二「真静国師伝」に『宝蔵録』の編者として、白蓮社の真静国師天頌を挙げるのが嚆矢である。

この白蓮社の第四世万徳寺の真静国師天頌(288)の碑文は存在しないが、当時の資料としては、無寄『釈迦如来行蹟頌』二巻の天歴二年(130)、白蓮社沙門豈の跋文に、

今有浮菴長老無寄、早投於白蓮社第四世真浄国師之嫡嗣、釈教都僧統覚海円明仏印静照大禪師而安堂下、落髮披緇。法名雲默。学通一家文義、赴於選席中上上科、得窟岩住寺…。(K6539)

と無寄の師である静照大禪師は、真浄国師の嫡嗣であるとして白蓮社第四世真浄国師の名が見える。無寄『釈迦如来行蹟頌』は天歴元年(128)撰述、同二年の跋文を付されているが、それ以後、了円撰『法華靈験伝』序「又有本朝真浄国師所選、海東伝弘録四巻」(K654)、にその名が見出せる。そしてこの茶山篇『万徳寺志』の白蓮社第四世真静国師天頌説は、李朝十九世紀末(284)の僧梵海覚岸編『東師列伝』卷二「真静国師伝」「浮菴大師伝」等に受け継がれる。

この万徳山白蓮社の真静国師天頌の詩文集が『湖山録』である。門人の釈教都聡撰静慧円照大禪師が編み、大徳十一年(136)の跋文を持つ。真静国師天頌の生涯については手がかりとなる資料が乏しいが、『湖山録』「答芸台亜監閔昊書」が比較的詳しく身辺の事情を記録している。

さて、近代に於ける『禅門宝蔵録』の研究は高橋亨に始まる。本論の注にも詳述される通り、高橋亨は既に『白雲和尚語録』の解題^⑧に於て『禅門宝蔵録』の内容を独自に検討し、『湖山録』に云う天台宗系の念仏結社である白蓮社の第四世万徳寺の真静国師天頌撰述説を五条の理由を掲げて批判している。要約すると、

一、『宝蔵録』李混の跋文は撰者について、真静も天頂も謂わない。

二、真静国師天頂は万徳寺白蓮社第四世で天台宗に属するが、『宝蔵録』は内容的に天台宗師の撰と見なせない。

三、『湖山録』に依った『万徳寺志』は真静国師天頂の著述に湖山録四卷、海東法華伝弘録、室簿録を掲げるのみである。

四、万徳寺白蓮社第四世真静国師天頂は、『宝蔵録』編撰時には八十九歳の高齢であることになり 無理がある。

五、真静国師天頂が『宝蔵録』編撰時にまだ内願堂住持であったならば、白蓮社第四世となる天頂の前任たる白蓮社三世円院の白蓮社主在任期間が長すぎる。

一方、忽滑谷快天も昭和五年刊行の『朝鮮禪教史』(pp.220-224)で考察の一端を記しているが、天頂については『東師列伝』巻二『真静国師伝』をそのまま引用しつつ、妥当にもその所説に疑義を表している。それは『万徳寺志』の記述をそのまま引き、『東師列伝』が白蓮社二世静明国師天因と四世真浄国師天頂とを混同し、その上更に真浄国師天頂を『宝蔵録』の撰者真静国師とする誤りを指摘するのであり、問題は上記の高橋亨の指摘に尽きている。

この高橋亨『白雲禪師語録解題』は、その後、高翊晋論文に概ね踏襲される。即ち、同氏「白蓮社の思想伝統と天頂の著述問題」^⑦では、以下のような理由で、やはり撰者天頂を白蓮結社の白蓮社第四世真浄国師天頂とすることを否定している。つまり

一、『宝蔵録』『禪門綱要集』を白蓮社天頂の著述とするのは、李朝末期丁茶山編纂の『万徳寺志』に始まる。しかしその内容は杜撰であり、先の『東師列伝』真静国師天頂伝も、『万徳寺志』をそのまま援用したに過ぎない。

二、『法華靈驗伝』序、『釈迦如来行蹟頌跋』は天頂の国師号は真浄国師である。それを後代の資料である『東文選』『輿地勝覧』『文献備考』『湖山録』は誤って真静国師としたことから、『宝蔵録』の真静国師天頂と混乱を生じた。

三、『宝蔵録』は至元三十年(1293)撰述で、李混の跋文(1294)を持つ。白蓮社天頂は麗宗二年(1206)生れで、『宝蔵録』撰述時は八十九歳となり、年齢的に疑問がある。^⑧

四、李混の跋文では撰者天頌は当時、智異山鷲谷寺^⑩に住錫していたが、そうすると白蓮社天頌は晩年にいた龍穴庵から移錫したことになり、地理的疑問がある。

五、内容的に『宝蔵録』は教外別伝説。教宗排撃、華嚴批判を展開して禪の絶対的優位を主張する。白蓮社には天台、曹溪禪の影響が有ったとはいえ、必要且つ可能な作業であったかと言う疑問。

六、白蓮社天頌の撰述なら、天頌以後の白蓮社に教理の転向があったか、そうでなければ天頌に対する批判があつてもよいはずだが、それも無い点。

高論文は以上のような反証を掲げ、当時は知訥の定慧結社、円妙の白蓮結社が勢力を増し、天台系白蓮社の禪も君臣間に信を得つつあつたが、『宝蔵録』は知訥以後にあつて、知訥の思想とも別の「韓国在来禪から彼らの禪を中興する目的」を有したと見られると結論する。

このように高翊晋説は先の高橋説を基本的に継承し、更に詳細に白蓮社真静国師撰述説を批判している。

これに対し、『万徳寺志』(1815年『湖山録』の1916年筆写本)に依つて天台宗系白蓮社第四世万徳寺の真静国師天頌撰述説を依然として承認するのが許興植説^⑪であつた。

即ち、丁若庸等篇『万徳寺志』(1905刊)に依れば、万徳寺は万徳山白蓮社で高麗後期の天台宗の中心道場であつた。その寺志全六巻を考証したのが、茶山丁若庸で、巻二に第四世真静国師を掲げ、禅門法蔵録自序を収める。許興植説はこの茶山の考証に全面的に依拠するのである。

一、釈迦如来行蹟頌、法華靈驗伝も現存版本は朝鮮中後期の刊で誤刻の可能性も有る。

二、許興植説は「却喜清詩慰老蒙」の老蒙を、茶山が天頌蒙且のこととしたとする。p.884

三、中で許興植は「天頌の著述には曹溪宗禅師たちの著述より更に国粹的傾向が強く現われている。∴新羅末、高麗初の禅宗史や、または唐末の著述が引用されており、修禅社が中心となつた曹溪宗僧の傾向とは非常に異なる。従つて

『宝蔵録』は天台宗が成立した当時とは異なり、禪宗に接近していた十三世紀天台宗の傾向を反映していると思われる。^④（原韓文）

と言い、曹溪宗即ち修禪社と理解した上で『宝蔵録』との説相の違いを指摘するのであるが、曹溪宗即ち修禪社とすることには既にそのままでは承認できない。知訥の修禪社は曹溪山と称するのであり、曹溪宗は修禪社も含むが、その実体は九山禪門とほぼ重なりと見てよい広義の高麗禪宗の意味である。従って「曹溪宗僧（修禪社）の傾向とは非常に異なる」理由は、上來検討したように、修禪社系が九山禪門という新羅以来の禪の伝統に拘泥しないで、知訥の如く、むしろ伝統的な禪に批判的で、宋朝看話禪に代表される新傾向を摂取するに努めた点に求めることができる。これに対し『宝蔵録』こそは、知訥以前の高麗禪という独自の「祖師禪」の伝統を宣揚するのである。

白蓮社真静国師が内願堂真静大禪師と同一視できるか、^⑤という最大の疑問に、茶山の考証には論証が無く、依然として混同の疑問は解消されていない。

いま暫く『宝蔵録』の撰者天頤を問題にすると、近年、蔡尚植によって天は普覚国尊一然を継いだ混丘であると推定されるに至る。^⑥

即ち、白蓮社第四世の真静国師天頤は、真浄国師天頤（了円撰『法華靈驗伝』序、無寄撰『釈迦如来行蹟頌』跋文参照）であって、後世に浄と静と誤ったがために、白蓮社の真浄国師天頤を『宝蔵録』の撰者と見なす混同が生じたという点までを肯った上で、一二九五年に建立される『普覚国尊一然碑文』^⑦に見える。

「門人雲門寺住持大禪師清珍、状師之行聞于上、上令撰辞臣」

さらにその「一然碑」に見える「門人内願堂兼任持通奥真静大禪師清珍 立石」の「清珍」は同一人物であり、この人物こそ、李混の跋文に見える「今内願堂鶯谷住老呆庵大禪翁」のこと、つまり『宝蔵録』の撰者であろうと推理する。その根拠

としては、「門人内願堂兼住持通奥真静大禅師清珍立石」の「清珍」は従来筆写本によって、清珍（前出碑文、朝鮮仏教通史、朝鮮金石総覧）とも、法珍（崔南善）とも読まれてきたが、「清玠」と訂正されるべき誤写であることが主張される。そして清玠が清玠と訂正できるなら、それは李斎賢撰「宝鑑国師混丘碑」に、「国師諱混丘 字丘乙 旧名清玠」と言う「旧名清玠」に一致するのであり、従って、一然碑の「通奥真静大禅師清玠」は後に見るように初め無為寺天鏡の下で出家し、一然に学んだ宝鑑国師混丘であると考えられると結論される。そして更に蔡尚植説では、この「内願堂兼住持通奥真静大禅師清玠」即ち混丘こそ、年代的に見て『禅門宝蔵録』の撰者、内願堂真静大禅師天頤と同一人物である可能性が高いと推論されるに至るのである。

〈二人の真静大禅師（一然の法嗣清玠）〉

蔡尚植以降、李智冠『歴代高僧碑文（高麗篇4）』(p.260)でも、先の一然の行状を撰し碑を建立（立石）した「門人内願堂兼住持通奥真静大禅師清玠」（『金石総覧』上、崔南善は、法玠）は、大禅師「清玠」と訂正されることを再確認しており、これは今日、定着したといえる。

さて碑文中には、「門人雲門寺住持大禅師清玠」が、師である一然の行状をまとめたといい、先の「門人内願堂兼住持通奥真静大禅師清玠」の清玠と同一人物であると見ることは問題がないが、一方、この麟角寺一然碑の陰記には、「宝鏡寺住持通奥真静大禅師山立述」とあり、山立を蔡論文は真静大禅師の僧名と見る。陰記は冒頭、「先師入滅忽忽六七年矣」のことと記し、「元貞元年乙未（1295）八月書字」とあることから、一然本碑の、元貞元年乙未（1295）八月と全く同時期に記されたことが判る。そして、一然碑の真静大禅師清玠と、陰記の真静大禅師山立は、共に通奥真静大禅師の禅師号を持つのであるから、ここを以て当然、同一人物と考えてよいとするのが、蔡論文である。しかし、「山立」を人名とみなせるかどうか疑問が残るが、他に資料がない。

蔡尚植の同一人物説では、碑文中の「門人雲門寺住持大禪師清玠」は、立石「門人内願堂兼住持通奥真静大禪師清玠」であり、且つ陰記の「宝鏡寺住持通奥真静大禪師山立」のことでもあり、蔡尚植は碑の二人の「清玠」と、二人の通奥真静大禪師、「清玠」と「山立」とは、結局、ただ一人の人物、混丘であり、この混丘が『禪門宝蔵録』の撰者内願堂真静大禪師「天頭」であると結論づける。

これに対し、先の金相鉉説は「清珍」を「清玠」と訂正することは認め、且つ「雲門寺住持」とする点は同意するが、この清玠と陰記の山立が同一人物か否かについては、陰記に「山立以因縁差奪 未獲詣門徒之列 常以為恨」とあり、山立は必ずしも一然の近辺にいた人物ではないと理解できる点で、新出の陰記を掲げて清玠別人説を唱え、かつて同調した蔡尚植の同一人物説に反対している。²⁹

つまり本碑の「雲門寺住持大禪師清玠」と「内願堂兼住持通奥真静大禪師清玠」は、同一人物として問題ないが、陰記の「通奥真静大禪師山立」は別人と考えねばならない。しかし、すると同時期、同一の碑に二人の真静大禪師という呼称が存在することになる疑問も残る。(李智冠『碑文』p.26)更に、陰記には通奥真静大禪師山立の他に末部の門人として名を連ねる大禪師の内に麟角寺清玠の名が見える校訂本が存在する。³⁰蔡論文や、許興植、朴永淳もこの麟角寺清玠を採録していないのだが、すると今度は、本碑の内願堂兼(雲門寺)住持の清玠と、陰記の大禪師麟角寺清玠は同一人物の可能性も生まれ、同時期に両寺の住持であった清玠を考えねばならないという、新たな疑問も生じる。麟角寺は一然縁りの寺であり、陰記本文中にも麟角長老が建碑を發案したとあり、麟角長老も大禪師麟角寺清玠である可能性も生じる。

このように陰記の復元も各本で若干相違する点もあって、陰記の末部に弟子として名を連ねる大禪師「麟角寺清玠」を誰に比定するかという別の問題も登場して「清玠」と「山立」は解決を得たとは云いがたい。

もう一人、清玠の旧名を持った混丘が、一然の後継者であった点は間違いない。

その宝鑑国師混丘については、李齊賢撰「有元高麗国曹溪宗慈氏山瑩源寺宝鑑国師碑銘並序」『東文選』卷一一八の碑

文が存する他、無極名で『三国遺事』に補筆したことが判明しているが、詳しい行状は判らない。いま「宝鑑国師混丘碑」に依ると、

国師の諱、混丘、字は丘乙、旧名は清玢、号は無極。俗姓は金氏、清風郡(忠清北道忠州郡堤川)の人である。高宗三十七年(忠憲王二十七年、1260)七月を以て誕す。混丘は、初め十歳(1260)で、無為寺禪師天鏡に投じて祝髪し、九山選首を以て上上科に登ったが、やがて棄去して普覚国尊一然に従つて学ぶ。遂に門奥に至り、席を嗣ぎて開堂するに及んで、忠烈王、伽梨法服を賜い、累りに批を下して大禪師となす。

混丘が剃髪した元宗元年(1260)、大禪師の一然は曹洞五位を重編し、序を附している。忠烈王の即位(1274)から三年、一然六十九歳は雲門寺に入り、禪門の重鎮として知られる存在であった。このころには混丘は、九山選首を経て一然に参じていたと思われるが、それ以後、忠烈王(在位1274-1308)の代に、大禪師号を受けるまでの行履はわからない。時代的には、一然碑に通奥真静大禪師清玢と称した時代(1295)に重なり、『宝蔵録』の成立年代(1293)にも重なる。

その後、忠宣王の代(1308-13)、両街都僧統に任ぜられ、大師子王法宝蔵海国一の号を得る。忠肅王即位年(1313)に悟仏、心宗解行円満鑑智王師に册命された。(『高麗史』世家三四)

その後、退居するが元貞中(1295-96)一時、天台宗の寺院となっていた密陽瑩源寺を禪院として復旧した。忠肅王九年(1313)十月、病を得て松林寺に入り、示寂した。世寿七十三歳、法臘六十三歳であった。王は訃を聞き追悼して宝鑑国師と贈諡した。

語録両卷、歌頌雜著二卷、新編水陸儀文二卷、重編拈頌事苑三〇卷有り。叢林間に行わる。中呉蒙山異禪師、嘗て無極説を作り、海舶に附し以て之を寄す。師、其の意を黙領して自ら無極老人と号す。

中呉蒙山異禪師とは徳異のことで、『蒙山六道普説』は高麗で刊行され版を重ねた。徳異本『六祖壇經』は、大徳四年(1300)の花山萬恒跋文を持つ高麗刊本が存在したことが知られるが、この萬恒は修禪社十世の慧鑑国師萬恒(1249-1319)

であろうと思われる。

『三国遺事』との関連では、混丘は碑に「無極老人」と号したとあるが、『三国遺事』卷三、四に加筆した無極こそ、この混丘のことと考えられる。

更に碑は銘に曰くとして、

復かに彼の心宗、海を逾え東して、厥の派は惟れ九つ、道義は其の首たり

と新羅の禪宗祖師たる道義の法灯を言い、それは繩繩と受け継がれ

繩繩仍昆、代有哲人、守正矯失、雲門之一、博学篤行、麟角之明、頭允鑑智、侯其嫡嗣

という。即ち、雲門の一は雲門寺の学一、麟角の明とは麟角寺の見明（一然の諱）、鑑智は混丘の賜号を指すと理解でき、それは道義に始まり、学一、一然、混丘に至る、いわば迦智山の法灯を表明していることになり、混丘こそ九山禪門の正統を継承する存在であったことを窺わせる。

この混丘の著述は現在伝わらないが、『重編拈頌事苑』三〇巻があったと碑は記す。一然にも『禪門拈頌事苑』三〇巻があったと一然碑は記すが、『宝蔵録』の本文がしばしば『禪門拈頌』と対応を見せるのも、以上の経緯から見て故無きことではない。

しかし先の一然碑陰記はその門徒として大禪師、禪師四十一名を記すが、修禪社の名は無い。修禪社は一然の門下ではないのは当然であるが、一然もまた知訥の系譜の内にはいない。知訥と修禪社の系譜が高麗の禪の内ではむしろ新興勢力であり、知訥以降の修禪社の浮沈はひとえに崔氏政権との特殊な結びつきに依るものであった。

これに対し、崔氏政権後に登場する一然、混丘は『宝蔵録』が挙揚する高麗の伝統的な禪宗、新羅祖師に淵源を持つ

わゆる九山禪門の、特にその中心勢力である迦智山派の継承者であり、九山禪門の再建を課題として担っていたといえる。

『禪門宝蔵録』撰述当時、知訥の曹溪山修禪社には六世円鑑国師冲止(1226-1293)が住した。冲止は修禪社五世円悟の後を受けて大衆に挙され、王の信任を得て一二八六年修禪社に入る。冲止には混丘のことであろうと思われる「寄真静通奥大禪書」(曹溪宓庵和尚雜著「円鑑国師集」)があり、両者には交流があつたようだが、その内容は手掛かりとなるほどのものではない。

一然による禪宗再建の課題を担って混丘は登場する。一然が忠烈王九年(1288)に任ぜられた国尊は、同王十五年(1290)七月、一然が麟角寺に没するや、その後しばしの空白が存在したようだが、同王十八年(1292)、法相宗(瑜伽業)の元僧普慈国尊惠永(1228-1294)がとって替わつた。王の十六年(1289)、惠永が金字法華經を書写するために、写經僧百名と入元したが、帰国後、直ちに崇教寺別院に迎えられ国尊に任ぜられた。『宝蔵録』は、このような時代にまとめられる。

「序 海東沙門内願堂真静大禪師天頌蒙且序 至元三十年(1293)癸巳十一月日也」

李混の跋文はその翌年(1294)である。

蔡論文がいうように、「師凡七増秩、六錫号九歴名藍、再住内院、為一国釈林之首」の六号九藍に天頌と李混の跋文に見える「内願堂鶯谷住老呆庵大禪翁」の名があつたかどうか。

一然碑を「立石」した門人内願堂兼住持通奥真静大禪師清玢が混丘であると同定することには問題はないだろうし、陰記の大禪師「麟角寺清玢」も、混丘のことと理解できる。更に「山立」の問題を保留しても、一然碑の通奥真静大禪師清玢が宝鑑国師混丘と同定できることで、更に混丘が『宝蔵録』撰者の真静大禪師天頌であると推定することは年代的に妥当であり、一然、混丘の直面していた高麗禪宗の課題からいっても、『宝蔵録』の内容によく対応するといえる。しかし、混丘は、当時、四十三歳、忠烈王(在位1274-1298)代に、大禪師に任ぜられたことに矛盾はないが、老呆庵大禪翁と呼ぶ

ことに疑問がないわけではない。

現段階では、蔡尚植の天頂Ⅱ混丘説は、高橋亨、高翊晋説の後を受けた最も実証的な推論といえるが、しかし、跋文にいう、内願堂鶯谷住老保庵大禪翁の鶯谷が寺名だとすると、智異山鶯谷寺（智異山鶯谷寺）の可能性もでてくるが、果たしてほとんど同時期にこれほど各地の寺院の住寺を兼任できるものかという新たな疑問も生まれてこよう。何より、「宝鑑国師混丘碑」は『宝蔵録』の撰述を記録しておらず、なお決定的な証拠に欠ける。

一方、跋を付した李混(1252-1312)は、『高麗史』卷一〇八(列伝二二)に立伝される。高麗史の世家にもその動向が逐一記録されるほどの人物であったが、仏教との関係を窺わせる資料は『禪門宝蔵録』跋文と『円鑑国師語録』序(1291)を書いた蒙菴老人(李混)以外、見出せない。いま、世家の記事と列伝によって経歴を概観してみるに、

元宗代、十七歳で科擧に及第、元宗十五年(1255)、右副承旨(『高麗史』卷七四志二八)、そして、副知密直司事、文翰学士承旨を兼任し、忠烈王二十一年(1295)には、知密直司事となるが、翌年には讒言にあつて罷免されている。しかし、再度、登用され世子元賓、密直司事、銓曹判書、集賢殿大提学、修国史にまで昇ったが、その後も罷免、判密直司事に復権と浮沈を繰り返した。忠宣王の代に僉議侍郎賛成事、中護、賀正使となり、官制の改変に取り組んだが、元から帰国した忠宣王の下で芸文館大詞伯、礼州牧使等歴任し、僉議政丞で隠退した。世寿は六十一歳であった。

確かに跋文の「副知密直司事、国学大司成文翰学士承旨」は『高麗史』列伝によって裏づけることができるし、この時期の李混は波乱に富んだ後半生に対し、前半生の絶頂期といえる。混丘が天頂であるとすれば、正しく同世代人でもあつた。

〈結び〉

高麗武臣政権の下、禪は復興した。その先駆けは知訥であったが、いち早く武臣政権の帰依を得たのは志謙であった。その志謙がまとめた『宗門円相集』(1216)は、九山禪門の主流とは呼べないだろうが、『祖堂集』の伏線になっていることはまちがいない。しかし、次の世代で修禪社系の仏教が江華島の政権を基盤に、主流の位置に着く。その慧謹の『禪門拈頌』は、九山禪門の伝統には関心を示さない。それは知訥以来の高麗禪批判を受ける。

華嚴教学を基礎に持つ知訥がこの場合、禪の新興勢力であったがこの新旧の相違は、宋朝禪の受容に際しても、解消されることはなかった。九山禪門も、一方で宋朝禪を受容しつつ、独自の祖師禪を墨守するが、大慧の看話禪をはじめとする宋朝禪を撰取した知訥は九山禪門に回帰することはできなかったのである。

いち早く崔氏の注目するところとなった慧謹以後、夢如、江華島の禪源社に入った混元、天英の時代が修禪社の全盛期といえ、再刊『禪門拈頌集』(1244)は、崔怡をはじめとする一族の後ろ盾を得て刊行される。『祖堂集』(1245)は、それに対し、おそらく鄭晏など南海のごく限られた支援者の下で刊行されるのである。鄭晏は南海の実力者として大蔵経のみならず、『禪門拈頌』とそしておそらく『祖堂集』の刊行にも関わったはずであるが、『祖堂集』ははるかに私的な援助で開板されたのである。志謙と知訥の門下の立場に大きな転換が生まれたと考へられないか。すでに武臣政権は崩壊し、新体制が始まるうというとき、仏教再建の課題を担ってようやく一然の登場となる。しかし、次の『禪門宝蔵録』は『祖堂集』の延長上にも登場しない。九山禪門は、いわば高麗禪のもっとも正統派な存在であるはずなのに、その具体像はいっこうに顕れてこない。『禪門宝蔵録』は、一然以後の禪の方向が見失われようとするまさしくその時代に、禪宗為主、教外別伝の九山禪門の伝統を集大成する形でまとめられるのではないか。

混丘が、一然没後の禪宗にしばしば登場する真静大禪師であり、一然の顕彰に努める九山禪門の後継者であり、『三

『国遺事』に加筆した人であるとするれば、『禪門宝蔵録』撰述に至る動機はすでに十分すぎるといえる。禪教対弁、諸講帰伏、君臣宗信という構成は禪宗一尊を唱えるのであり、知訥や『祖堂集』とも異なる九山禪門の正統をもって自認した一然と迦智山派の流れを汲む高麗祖師禪の掉尾を飾るにふさわしいといえよう。

第二章 〈注〉

- ①『高麗史節要』卷一六 高宗二十七年十二月に、「崔禹孳子僧萬宗萬全、皆聚無賴惡僧為門徒、唯以殖貨為業、金銀穀帛以鉅萬計。」
『高麗史節要』卷一六 高宗三十四年六月にも、「今萬宗萬全門徒割剥民産、斂怨実多、南方騷憂。若兵至則恐皆叛而投彼。」
とあり、治世の混乱を招いていたことが推測されている。
- 金塘澤『高麗의 武人政權』(国学資料院 1999) pp.301-305参照
- ②真靜大禪師清玢は、従来筆写本によって『金石総覧』卷上(p.602)は清珍、崔南善『三国遺事』は法珍と解読していたが、蔡尚植『高麗後期仏教史研究』(一潮閣 1991) pp.105-114 は清玢と訂正することを主張する。
- ③慈靜・慈覺、湛堂は「国師殿幀額」松広寺嗣院事蹟碑にも記されるが、その行録は知られない。七世慈靜には慈靜庵の東北に妙光塔と言う浮屠があるだけで、八世慈覺は、「復丘覺眞国師碑文」(1359)、『東文選』卷一一八、『金石総覧』p.659)に復丘の師で道英と言ったとする。湛堂は「国師殿幀額」に第九世祖师湛堂和尚とするのみ。その後も修禪社は世に言う十六国師を輩出して今日にその伝統を誇るが、今は慈靜国師—慈覺国師—湛堂国師と師承されて第十代慧鑑国師萬恒(1249-1319)迄を言及するにとどめる。萬恒の碑は詳さには、「海東曹溪山修禪社第十世別伝宗主重統祖灯妙明尊者贈諡慧鑑国師碑銘」(『金石総覧』卷上 p.601)と言い、修禪社十世であったが、碑文中に「赴九山選中魁科」とあり、依然として九山選に於て禪門に入るのであり、「忠烈王命住三藏社。其師曹溪山悟和尚、亦諭之乃往。後歷主朗月雲興禪源等社…皇慶癸丑(1313)、大尉王謙居永安宮、安車卑辞、邀至京城時方聚禪教名流…」とあり、崔氏を打倒して還都した忠烈王(在位1270-1313)の命を受けて各地に歴住している。その師山悟和尚とは、修禪社第五世山悟国師天英(1215-1286)のことと考えられる。
- ④その他、『東文選』卷一一八、『益齋乱藁』参照。蔡尚植『高麗麟角寺一然禪師碑陰記』(『前掲書』p.105)
- ⑤蔡尚植『高麗麟角寺一然禪師碑陰記』(『前掲書』pp.101-5)参照。
- ⑥蔡尚植氏は「麟角寺碑」の「宝鑑寺住持通奥真靜大禪師 山立述」と「一然碑」(1295) の真靜大禪師清玢は同一人物であり、更には「禪門宝蔵録」の撰者、内願堂真靜大禪師天頭に一致するとされる。
- ⑦蔡尚植『前掲書』p.104で、碑文の判読をめぐる逢・遥の何れか問題にしている。また江華島禪月社とはかつての禪源社であろうと推測され

29。(同書p.137)

⑧『高麗史』卷一〇〇鄭晏伝 蔡尚植「普覚国尊一然의 관하리」(『韓国史研究』26 1979)p.40、「一然의 思想的傾向」(『韓国文化研究』1 1988)p.43、

後に「高麗後期仏教史研究」所収、及び尹龍赫「高麗対蒙抗争史研究」(一志社 1991)p.217参照。

⑨『朝鮮寺刹史料』p.592-3、蔡尚植「前掲書」p.117

⑩禪師萬宗、般若中来、乘夙願力、輸賄海藏分司、募工雕鏤、以寿其伝。囑予為誌、姑書始末之。高麗高宗三十年 癸卯 中秋 逸庵居士鄭晏跋

(K5-923)とある。

大屋徳城「朝鮮海印経板攷」の所説参照。また鄭氏と慧謀との交流については、金光植「高麗武人政權と仏教界」p.32参照。

⑪金光植「前掲書」p.313、尹龍赫「前掲書」p.217

⑫金光植「前掲書」p.341、許興植「韓国中世仏教史研究」、藤田亮作「朝鮮学報」138-142号等参照

⑬「桐華寺弘真国尊真応塔碑」(金石総覧)巻上p.596、忽滑谷快天「朝鮮禅教史」p.233、蔡尚植「前掲書」p.112

⑭「万徳寺志」(影印本)「韓国寺志叢書」韓国学文献研究所編 亜細亜文化社(1977) p.803 巻二「真静国師伝」(李朝末期の儒者丁茶山が編集した。

采永集録「西域中華海東仏祖源流」には「真静国師 諱天順 至三元間集室簿録及海東伝弘録」(K10-1306)が見える。蔡尚植「前掲書」p.216

⑮許興植「真静国師と湖山録」(民族社 1995)p.8

⑯高橋亨「白雲和尚語録」(京城帝国大学法文学部 1934)影印本解題

⑰高翊晋「白蓮社の思想伝統と天頂の著述問題」(『仏教学報』6)1979、及「韓国撰述仏教文献の研究」(民族社 1987)

⑱許興植「高麗仏教史研究」(一潮閣 1986)p.854参照、「高橋亨」同説。

⑲「金石総覧」巻上p.555、「求礼薰谷寺女覚禪師碑」1979年建碑、「斉藤忠」(高麗寺刹資料)p.423参照。

⑳許興植「前掲書」p.856

㉑許興植「前掲書」p.884

㉒許興植「真静国師と湖山録」(民族社 1995)p.10

②③注⑧蔡尚植論文参照。真静国師・真淨国師については蔡尚植『前掲書』p.109注27に言及がある。

②④『金石総覧』卷上 p.472

②⑤『金石総覧』卷上 p.473

②⑥『金石総覧』卷上 p.602

②⑦蔡尚植『前掲書』pp.105-114に「よこし訂正された。」

②⑧蔡尚植『前掲書』pp.105-114

②⑨蔡尚植「高麗麟角寺一然禪師碑陰記」(『前掲書』所収) p.101-5、筆写本は李能和「朝鮮仏教通史」(1918)朝鮮総督府『金石総覧』卷上(1919)「崔南

善編」(『三国遺事』瑞文文化社 1983復刊)解題 p.69、黄壽永「韓国金石遺文」(一志社 1976) p.506、李智冠「校勘訳註歴代高僧碑文」(高麗篇四)』

(伽山仏教文化研究院 1997) pp.204-217等に収める。其他「金相鉉」麟角寺普覚国師碑陰記再考」(『韓国学報』第六十二輯春号、一志社

1991) pp.55-80、その反論は「許興植」真静国師斗湖山録」(民族社 1997)参照。

③⑩蔡尚植『前掲書』pp.105-10、李智冠『前掲書』p.206等参照。陰記の判読に差があつて麟角寺清玢を読まない研究もある。金相鉉、李智冠は判読す

るが、蔡尚植『前掲書』p.106は取らな。

③⑪『東文選』卷一一八 p.597、『金石総覧』卷上 p.602-3、『益齋亂藁集』所収。麟角寺碑(1295 建碑)「一然碑陰記」p.107、『東国僧尼録』(Z150-681)の

李斎賢撰「宝鑑国師碑」を踏襲してゐる。

③⑫曹溪必庵和尚雜著『巴鑑国師集』(秦星圭訳、亜細亜文化社 1988) p.278

③⑬李智冠『前掲書』(高麗篇四) p.284

③⑭金相鉉『前掲書』。李智冠『前掲書』p.261注(269)も「金相鉉に依る山立別人説に同調している。

③⑮「求礼燕谷寺玄覺禪師碑」(979年建碑)『金石総覧』卷上 p.555、及び齊藤忠編『高麗寺刹資料』(大正大学総合仏教研究所 1997) p.423参照

最後に内願堂について記しておくなら、既に高橋亨も単なる号とは見ておらず、王室の願刹として王宮内に存在したらしいという(『李朝仏教』 p.51,416参照)。李智冠『歴代高僧碑文』(高麗篇四) p.260の注265でも「王が城外近郊に外願堂を建て、御幸したのに対し、宮内には内願堂(内仏

堂)即ち法堂を設け内願堂主である修僧を置き、梵修僧と称して王と国家のための祈祷を行ったとし、蔡尚植も同様の推測をしている(『前掲書』p.107注20)。後に、『太宗実録』卷二四、十二年七月に、「壬子 彼内願堂、本前朝 惑於浮圖、遊僧闕内以居之、仍名曰内願堂」とあることから、上の定義は妥当であろう。この他に、先に見た『普覚国尊一然碑文』(1295)に、門人内願堂兼住持通興真靜大禪師清玢とあり、文中に「雲門寺住持大禪師清玢」(『金石総覧』卷上p.469)、『歴代高僧碑文』(高麗篇四) [p.196]とあり、共に『宝蔵録』の著者真靜大禪師天頊に比定されるのである。他にも、以下のような記録が見出せる。

『高麗史』卷二六 元宗十年(1269) 十二月己卯又設淮頂道場于内願堂

同卷三四 忠肅王甲寅元年(1314) 三月癸丑幸内願堂次板上詩命尹碩僧戒松及大小文臣生徒

同卷三四 同王戊午五年(1318) 十月壬寅親設靈宝道場于内願堂

同卷三八 恭愍王四年(1355) 六月乙丑召台官論曰、僧禪近所犯不須窮治。禪近内願堂僧也。素有寵於王至是通士人妻。

『神勅寺大蔵閣記』(1383)『内願堂覚書』(『金石総覧』卷上p.509)

『太古寺』(『証国師塔碑』(1385)太古普愚門徒 内願堂妙嚴尊者神異 内願堂国一都大禪師元珪(『金石総覧』卷上p.525)『歴代高僧碑文』(高麗篇四) [p.469])

『大智国師榮英碑』(1394) 前内願堂判曹溪宗事禪教都 撰慈興慧照国一都大禪師(『金石総覧』卷上p.715)、『白雲和尚語録』(解題p.6)

『普覚国師定慧』(『融塔碑』(1394)内願堂(『金石総覧』卷上p.723)

『東文選』卷七二『勝蓮寺記』弘慧国師諱中巨者、自内願堂退老居屋之

『李朝実録』定宗二年 移設仁王仏於内願堂

太祖三年 宮中内願堂

『太宗実録』卷二四 十二年七月壬子 彼内願堂、本前朝惑於浮圖、遊僧闕内以居之、仍名曰内願堂。

参考文献

- 李能和『朝鮮仏教通史』1917国書刊行会復刻 1974
朝鮮総督府編『朝鮮金石総覧』卷上1919亜細亜文化社 1976復刻
朝鮮総督府編『朝鮮寺刹史料』上下巻1911刊 宝蓮閣 1980復刻
大屋徳城『仏教古板経の研究』(著作選集九)国書刊行会 1988
忽滑谷快天『朝鮮禪教史』1930名著刊行会復刻 1970
朝鮮総督府編『朝鮮の風水』1931国書刊行会復刻 1972
高橋亨『李朝仏教』宝文館 1929国書刊行会復刻 1973
今西龍『高麗及李朝史研究』国書刊行会 1974
黄壽永『韓国金石遺文』一志社 1976
許興植『韓国金石全文』亜細亜文化社 1984
許興植『高麗仏教史研究』一潮閣 1986
許興植『高麗中世仏教史研究』一潮閣 1994
許興植『真静国師斗湖山録』民族社 1995
民族社編『韓国曹溪宗の成立史的研究』民族社 1986
関内河『高麗武臣政權研究』成均館大学校出版部 1990
蔡尚植『高麗後期仏教史研究』一潮閣 1991
盧啓鉉『麗蒙外交史』甲寅出版社 1993
尹龍赫『高麗対蒙抗争史研究』一志社 1991

- 徐潤吉『高麗密教思想史研究』仏光出版部1993
- 徐潤吉『韓国密教思想史究』仏光出版部1994
- 李智冠『校勘訳註歴代高僧碑文』(高麗篇1・2・3・4)伽山仏教文化研究院19941997
- 鄭性本『新羅禪宗の研究』民族社1995
- 洪承基編『高麗武人政権研究』西河大学校出版部1995
- 洪承基編『高麗太祖の国家経営』ソウル大学出版部1996
- 韓国歴史研究会羅末麗初研究班『訳註羅末麗初金石文』(上)(下) 韓国歴史研究会1996
- 朴龍雲『고려시대 開京 연구』一志社1996
- 黃秉晟『高麗武人政権期研究』新書苑1998
- 韓基汶『高麗寺院の構造と機能』民族社1998
- 李相瑄『高麗時代寺院の社会経済研究』誠信女子大学出版部1998
- 金知見他『道説研究』民族社1999
- 金塘澤『高麗の武人政権』国学資料院1999

す。 本稿には漢文訓読を始め諸点にわたって禪文化研究所西口芳男先生の綿密なご助言を得ました。記して謝辞とします。