

第二章 本文研究

第一節、はじめに

『禪門宝蔵録』（以下『宝蔵録』と称す）は、高麗の真靜大禪師天頌の序によれば、至元三十年（二二九三）に成った。釈迦牟尼は禪を迦葉に、教を阿難に伝えたことは決定しているのに、教学者たちは禪を非難して止まないもので、禪教対弁門・諸講歸伏門・君臣崇信門の三門を立てて検証し判定する、と編集の目的を述べている。題にも「禪門」と冠せられている如く、禪を仏法の最高位にあるものとする立場からのものであることは明らかである。禪と教の争いを納め、融和するのが編集の目的であったと考えても、教を禪に伏させることによって争いを解消するものであることは変わらない。

これまで『万徳寺志』によって、真靜大禪師天頌と白蓮社第四世真靜国師は同一人物であるとされ、今も根づよくこの説は受け入れられている。しかし、白蓮社真靜国師の『湖山録』を検討してみると、国師は一二七七年までに示寂していた可能性が高く、また會三歸一の蓮経の受持読誦こそが、三韓を統一した高麗の風土に最も適した仏法であるとする思想と『宝蔵録』は相容れない。高翊晋氏がこれによって同一人説を否定されたが、筆者もまた否定する。また蔡尚植氏は、一然に嗣いだ宝鑑国師混丘こそが『宝蔵録』の編者天頌と同一人だとされるが、筆者は賛同するものではない。

一二八〇年代の高麗仏教界は、曹溪宗一然の全盛期に当る。八九年に一然が示寂した後、教宗に属する惠永（二二二八―一九四）は九〇年に百人の写経僧を引き連れて大元の都に入り、翌年（九二一年）に大蔵経を写しおえて世宗によみ嘉され、賜遣されて帰国するや、九二年、国尊に封ぜられ、五教都僧統になっている。^①また彌授（二二四〇―二三三七）が

「末法の大宗匠には曠劫にも遇い難し。經論章疏を撰し、世に流通し、後進を開蒙せられんことを請う」という忠烈王の王旨によって、「經論の解、凡そ九十二卷を選述する」のは、八〇年から九〇年代にかけてのことと思われる^②。九五年に国尊となる景宜^③は、白蓮社及び妙蓮寺に主盟した円慧国師^④（国統とも）のことと推定されており、その法弟に当る無畏丁午や、同じく白蓮社系の無寄、華嚴系の体元の活躍は十四世紀になってからである。

『宝蔵録』の序に言う、禪を非難する教学者とは具体的にどのような人々であり、どのような確執があつたのか明らかになつていない。^{（補注上）} また本文の研究についても、韓基斗教授によつてその端緒に就いたばかりである。^{（補注下）}

第二節、『宝蔵録』の諸本について

至元三十年（一二九三）十一月に『宝蔵録』が成り、至元三十一年三月に李混が跋を書き「鍔梓流伝、欲作將來之益」というが、果してこの時に刻版印行されたかどうか定かでない。現存している最も古い版本は、嘉靖十年（二五三二）の智異山鐵窟開刊本であり、それ以前、写本も存在せず、『宝蔵録』の影響を受けていると思われる文献さえも見つかっていない。しかし、現在では次のような諸本が刊行されている。

- (1) 嘉靖十年辛卯日（二五三二）、慶尚道晋州地智異山鐵窟開刊、以伝臣興寺。
- (2) 万曆三十九年（二六一二）辛夏、智異山能仁庵刊、移鎮于双溪寺。
- (3) 日本宝永七寅初春（一七〇二） 植工 常信。
- (4) 隆熙二年（二九〇八）七月日、慶尚南道東萊府金井山梵魚寺開刊（『禪門撮要』所収）。
- (5) 大日本統藏經第二編第十八套第五冊（通卷第一二三冊）。
- (6) 鏡虚惺牛編「新刊懸吐禪門撮要」（金井山梵魚寺、一九六八年）所収本^⑤。

嘉靖本は韓国国立図書館に所蔵されているが、韓国仏教全書本の底本として活字化されて容易に見ることができ、万曆本はソウル大学所蔵であり、万徳寺志の附録に影印されていて見ることが出来る。嘉靖本は時・所を全く同じにして『禪門綱要集』が刻版されているが、合巻本ではなく、各々独立の本となっているようである。それから八十年後の万曆本では、合巻本として刻版印行されている。その後、約三百年ほど、新たな出版はなかったようである。隆熙二年の『禪門撮要』は、隆熙元年（一九〇七）慶尚北道清道郡踞山雲門寺で開刊した巻上（中国撰述の禅籍を集めたもの）を梵魚寺に移板し、梵魚寺では韓国撰述の禅籍を七種選び出して刻版して巻下とし、『禪門撮要』のタイトルのもとに出版したものである。韓国撰述禅籍のうち的一本が『宝蔵録』であるが、これは明らかに万曆本を底本としたものである。恐らく嘉靖本は容易に見ることができなかつたのであろう。ほぼ同時期に日本では続蔵経の第二編に『宝蔵録』が入るが、その底本となつたのは嘉靖本である。韓国では容易に見られなかつた嘉靖本がなぜ日本で見られたのだろうか。実は日本では（三）に示したように宝永七年に嘉靖本を底本とした木活字本が出版されていた。続蔵本はそれを底本としたものに他ならず、万曆本の方は日本では出版されなかつたようである。

嘉靖本及び万曆本が現今の『宝蔵録』の淵源にある。万曆本は必ずや嘉靖本を底本としていてと思われるのであるが、少しくズレが見られる。単なる字体の違いは無視し、相違しているところを挙げると次のようである。

則番	嘉靖本	万曆本	備考
〔六〕	付法藏伝 [△]	付法莊伝 [△]	万曆本の「莊」と見えるのは、「藏」のくずし字である可能性有り。

〔一九〕 師子之座[△]

〔二〇〕 從因果處[△]

〔二一〕 潤益生靈[△]

〔二二〕 入燃燈穴內[△]

〔二三〕 萬姓以安[△]

〔二四〕 羊鹿牛權設[△]

〔二五〕 猶疑礙未通[△]

卷下冒頭 君臣崇信門 三十九則尼婆附

〔五七〕 誰取酬價[△]

〔六一〕 普燈錄及宝鑑錄

〔六三〕 知其今古^{△△}

〔六四〕 潮州刺使[△]

〔六五〕 希運上座[△]

〔六六〕 朗州刺使[△]

〔六九〕 公何姓曰姓張^{△△}

〔七一〕 公迷悶不已[△]

師子之座[△]

從因果處[△]

潤益生靈[△]

入燃燈火內[△]

萬姓以安[△]

羊鹿牛權說[△]

猶疑礙未通[△]

君臣崇信門

誰取酬價[△]

普燈普鑑等錄

知其今古^{△△}

潮州刺使[△]

希運上佐[△]

朗州刺使[△]

公何姓曰姓張^{△△}

公迷悶不已[△]

万曆本是

万曆本是

嘉靖本是

嘉靖本是

嘉靖本是

典拠の『景德伝燈録』は嘉靖本に同じ。

嘉靖本是

嘉靖本是

嘉靖本是

典拠の『景德伝燈録』は嘉靖本に同じ。

万曆本是

嘉靖本是

万曆本是

嘉靖本是

典拠の『普燈録』は嘉靖本に同じ。

〔七三〕	兜率悦和尚 再乞師指誨 [△]	兜卒悦和尚 再乞師指誨 [△]	嘉靖本是
〔七四〕	再乞師指誨 [△]	再乞師指誨 [△]	嘉靖本是
〔七八〕	跽跳 [△]	跽跳 [△]	嘉靖本是
〔八〇〕	記憶 [△]	記憶 [△]	嘉靖本是
〔八二〕	一日會于景德寺	一日會于景德寺	万曆本是
〔八四〕	普燈錄 [△]	宝燈錄 [△]	

以上のように較べてみると、おおむね嘉靖本の方が善本である。確かに嘉靖本に見える誤まり、即ち「師子之座」[△]「因果處」[△]「刺使」[△]「一日會于景德寺」は万曆本では訂正されている。しかし、板木に刻すために書写する段階で、万曆本は多くのミスを犯し、校正もせず清書もせずに刻版しているように思われる。このように見ると、両本での引用文献の違いも、嘉靖本をもって正とすべきであろう。

第三節、本文研究

三一 一 『宝蔵録』の典拠と引用書目

『宝蔵録』を有名にさせているのは、各則に採られた引用文献に逸書や、『宝蔵録』にしか見えぬ文献が多く含まれ

ているからである。このことを最初に指摘したのは黒田亮氏の「禪門宝蔵録引用書目」^⑩である。その中でも注を付して特に注目したのは「二八」の「圭峰禪師禪源諸詮集序及本録」であった。宗密の『禪源諸詮集』は都序(総論)のみが現存していて、その本録に当るものが現存していない。現存していないばかりでなく、流伝の痕跡が全く見つからない。^⑪「本録」と云われるものからの引用が、『禪源諸詮集』ではないかと考えた黒田氏は次のように述べている。

(前略)此の禪門宝蔵録では、圭峯禪源諸詮集序及本録の文字が使用され、都序の外に本録が當時尚ほ存在していたかの如き記載方法を執っている。果して撰者たる天頂自身本録を座右に置くことが出来たものか、どうか、此の記載だけからは何とも云はれないが、試みに同書に引用された全文を次に掲げる。(中略)右の對校に依って知られる如く、禪門宝蔵録所載のものと禪源都序の文とは、一部に一致する所あるも、特に其の後半に於て、全く記載を異にする。簡単に考へるならば、前半は都序からの、又後半は本録からの抄録として、圭峯禪源諸詮集序及本録の文字を解釈することも出来るやうである。但し、此の解釈が果して事實に合致するか否かは、是だけの材料からは確かめ得ない。が少くとも、興味ある問題を吾々に提供したものと、云ふべきである。^⑫

黒田氏の云う後半部分とは

(A)又云、以心傳心者、是達磨大師之言也。因可和尚次問、此法有何文字教典習學。大師答云、我法以心傳心、不立文字。謂因師說、而不以文句爲道、須亡詮得意、即是傳心。

(B)禪門離念無念、亦是此中拂跡遮過。但以心傳心密意授受之處、非今簡牘所論也。

である。(A)(B)は鎌田茂雄氏によって、『円覚経略疏鈔』卷四・卷五の文に同定された。『禪源諸詮集』とは、「諸家の述ぶる所の、禪門の根源道理を詮表する文字句偈を写録し、集めて一藏と爲して、以て後代に貽す」^⑬

と宗密自身が説明しているように、諸家の述べた文字・句偈を集録したものである。その点から見て、(A)の(a)部分は、達磨と慧可の間答を述べた文字であり、『禪源諸詮集』にあった可能性はあるが、しかし(A)そのものは、『円覚経略疏鈔』の中で、宗密の文脈として述べられているし、(B)は全く宗密の言葉で言われているから、諸家の述べる所の文字句偈だとは言えない。従って『宝蔵録』が禪源諸詮集序の本録と云って引くものは、実際には『円覚経略疏鈔』よりのものであると断定してもよいだろう。このことは『宝蔵録』が挙げる引用書目を何の疑いもなく、そのまま典拠だと信じてきたことに対して検討を迫る。『宝蔵録』記載の引用書目が本当にその則の典拠になっているのかどうか調べておく必要がある。そこで各則ごとに、引用書目の現存の有無、実際の典拠と思われるもの、その則とほぼ同内容の記述を有する他資料(参考他資料)を一覧表にすると次のようになる。

上	上	上	上	上	上	上	上	上	上	上	卷
〔一〕	〔十〕	〔九〕	〔八〕	〔七〕	〔六〕	〔五〕	〔四〕	〔三〕	〔二〕	〔一〕	則番
五祖弘忍					般若多羅	六祖慧能	真歸祖師	般若多羅	世尊	盧舍那仏	祖師名
正法眼藏	教外別伝	釈迦不是禪化主	按智度論云	顯教・密教・心教	摩耶肚裏堂	最上乘	叢木房中	海上風轉	拈花微笑	舍那成正覺	事項
伝燈録	祖門刊正録	弁宗記	正宗記	僧史略	付法藏伝	普燈録	達磨密録	般若多羅海底宗影示玄記	大梵天王問仏決疑經	本生經	宝蔵録記載引用文献
存	不詳	不詳	存	存	不詳	存	不詳	不詳	存	不詳	現存 有無
景德伝燈録卷三			伝法正宗論卷下	宋高僧伝卷三		嘉泰普燈録卷一			人天眼目卷五		典拠
伝法正宗記卷六					禪教釈	六祖壇經			仏祖統紀卷五 仏祖歴代通載卷三	人天宝鑑 釈氏通鑑卷一	参考他資料
				大宋僧史略に 無し。					大梵天王問仏 決疑經 (日本撰述經 典)		備考

上	上	上	上	上	上	上	上	上	上	上	
〔二二〕	〔二二〕	〔二〇〕	〔一九〕	〔一八〕	〔一七〕	〔一六〕	〔一五〕	〔一四〕	〔一三〕	〔一二〕	
無染国師	鑑昭禪師	玄覺禪師	大珠惠海	圭峰宗密	神清	達磨	永明延壽	覺範慧洪	真淨克文	順德禪師	
有舌無舌	我祖門人有如此事	頓教禪門不同	律師・法師・禪師	最上乘禪	不喜禪者	明佛心宗	別伝之法	世之文字法師	十佛壇場	諸佛説弓	
海東無染国師無舌土論	鑑昭禪師引古弁今録	玄覺禪師教外豎禪章	大珠惠海禪師録	圭峰禪源諸詮集序及本録	正宗記	禪林集	延壽禪師録	寂音尊者録	真淨文和尚頌	順德禪師録	
不詳	不詳	不詳	不詳	存逸	存	不詳	不詳	不詳	不詳	不詳	
			景德伝燈録卷二八	禪源諸詮集都序 円覚経略疏鈔卷四 円覚経略疏鈔卷五	伝法正宗記卷二						
	禪教釈	禪教釈	頓悟要門卷下		北山録卷六	宝林伝卷八 祖堂集卷二 景德伝燈録卷三				禪教釈 禪家亀鑑	大光明蔵卷上 五燈會元卷一

中	中	中	上	上	上
〔二八〕	〔二七〕	〔二六〕	〔二五〕	〔二四〕	〔二三〕
大原孚上座	良遂座主	西山亮座主	重峰祖師 澄觀	梵日国師	無染国師
法身妙理	初參麻谷	一日訪馬祖	禪法之源	禪教兩義	教禪何別
伝燈録	伝燈録	伝燈録	海東七代録	海東七代録	無染国師行狀
存	存	存	不詳	不詳	不詳
禪門拈頌集卷二五	禪門拈頌集卷二三	禪門拈頌集卷八			
五燈會元卷七 聯燈會要卷二四 正法眼藏卷五 碧巖録四七則本評	大光明藏卷中 聯燈會要卷七 五燈會元卷四	雲門広録卷中 汾陽語録卷中 宗門統要卷四 正法眼藏卷五 聯燈會要卷五 五燈會元卷四	禪教釈	禪教釈	禪教釈
景德伝燈録に 無し。	景德伝燈録で は圧縮された 形で録されて いる。				

中	中	中	中	中	中
〔三四〕	〔三三〕	〔三二〕	〔三一〕	〔三〇〕	〔二九〕
鹽官齊安	雲居智禪師	清涼澄觀	洪州法達	無業禪師	印宗法師
幾種法界	見性成仏	禮宝林體真禪師	來禮六祖	西來密伝心印	風颯利幡
伝燈録	伝燈録	祖燈録	伝燈録	伝燈録	伝燈録
存	存	逸	存	存	存
禪門拈頌集卷六	景德伝燈録卷四		景德伝燈録卷五	景德伝燈録卷八	景德伝燈録卷五
五燈會元卷三 大光明蔵卷中 正法眼蔵卷六	聯燈會要卷二 五燈會元卷二 景德伝燈録卷七 宗門統要卷三		五燈會元卷一 聯燈會要卷二 六祖壇経	五燈會元卷三 聯燈會要卷五 五燈會元卷二 六祖壇経	天聖広燈録卷七 大光明蔵卷上 五燈會元卷一 六祖壇経(徳異本)

中	中	中	中	中	中	中	中
〔四二〕	〔四一〕	〔四〇〕	〔三九〕	〔三八〕	〔三七〕	〔三六〕	〔三五〕
大珠慧海	大珠慧海	大珠慧海	大珠慧海	鵝湖大義	馬祖	徑山洪譚	西蜀首座
法師問	講花嚴志座主問	源律師問	律師法明問	如何是禪	禪宗伝持何法	仏祖正法	一塵含法界時
伝燈大珠禪師問答五則	伝燈大珠禪師問答五則	伝燈大珠禪師問答五則	伝燈大珠禪師問答五則	伝燈録	伝燈録	伝燈録	祖庭録
存	存	存	存	存	存	存	不詳
景德伝燈録卷六	景德伝燈録卷二八	景德伝燈録卷二八	景德伝燈録卷六	景德伝燈録卷七	景德伝燈録卷六	景德伝燈録卷一〇	恐らくは 祖庭事苑卷五
聯燈會要卷五 祖堂集卷一四	頓悟要門卷下 祖堂集卷一四	頓悟要門卷下	頓悟要門卷下 五燈會元卷三	五燈會元卷三 聯燈會要卷五	馬祖語録 祖堂集卷一五	五燈會元卷四 祖堂集卷一五	祖堂集卷七 景德伝燈録卷一五 宗門統要卷七 聯燈會要卷二一 大光明藏卷下 五燈會元卷七

中	中	中	中	中	中	中	
〔四九〕	〔四八〕	〔四七〕	〔四六〕	〔四五〕	〔四四〕	〔四三〕	
西蜀鑿法師	善華嚴	達觀曇穎	法雲 法秀 円通	仰山行偉	徳山宣鑑	大珠慧海	
問佛照禪師	問繼成禪師曰	吳中講僧	爲華嚴座主時	語言陀羅尼	婆子點心	三藏法師問	
普燈録	五燈會元	祖燈録	僧宝伝	僧宝伝	碧嚴録	伝燈大珠禪師問答五則	
存	存	逸	存	存	存	存	
嘉泰普燈録卷一〇	五燈會元卷二二		禪林僧宝伝卷二六	禪林僧宝伝卷二四	碧嚴録第四則本評	景德伝燈録卷六	
五燈會元卷一八 聯燈會要卷一五	嘉泰普燈録卷二二 雪堂拾遺録 人天眼目卷六	聯燈會要卷一六 禪門拈頌集卷三	五燈會元卷一六		五家正宗贊卷一 五燈會元卷七 無門關二八則 聯燈會要卷二〇	頓悟要門卷下 五燈會元卷三 大光明藏卷上	大光明藏卷上 五燈會元卷三 頓悟要門卷下

下	下	下	下	下	下	中
〔五六〕	〔五五〕	〔五四〕	〔五三〕	〔五二〕	〔五一〕	〔五〇〕
弘辯禪師	鵝湖大義	婆舍斯多	達摩	迦摩羅陀	波羅提尊者	道義國師
唐宣宗問	唐憲宗詔問	迦勝崇信外道	梁武帝問	魏明帝問	異見王輕毀三寶	智遠僧統問
伝燈録	伝燈録	伝燈録	伝燈及達磨碑	魏明帝所問諸經篇	伝燈録	海東七代録
存	存	存	存	不詳	存	不詳
景德伝燈録卷九	景德伝燈録卷七	景德伝燈録卷二	景德伝燈録卷三		景德伝燈録卷三	
五燈會元卷四 大光明藏卷中	五燈會元卷三 大光明藏卷上 祖堂集卷四	五燈會元卷一 伝法正宗記卷四 天聖広燈録卷五 祖堂集卷二	宝林伝卷六 祖堂集卷二	達磨碑(宝林伝卷八、伝法正宗記卷五、碧巖録第一則本評)	修心訣 伝法正宗記卷五 禪門拈頌集卷三	天聖広燈録卷六

下	下	下	下	下	下	下
〔六三〕	〔六一〕	〔六一〕	〔六〇〕	〔五九〕	〔五八〕	〔五七〕
達摩大師	真空大師 忠湛	仏海恵遠	円悟禪師	宋仁宗皇帝	宋真宗皇帝	興化存獎
楊銜之間	高麗太祖	宋孝宗皇帝間	宋高宗皇帝間	修心頌	探索祖教	同光帝間
伝燈録	海東興法寺碑	普燈及宝鑑録	普燈録	普燈録	普燈録	伝燈録
存	存	不詳 存	存	存	存	存
景德伝燈録卷三	靈鳳山興法寺真空 大師忠湛塔碑	嘉泰普燈録卷二二 人天宝鑑	嘉泰普燈録卷二二	嘉泰普燈録卷二二	嘉泰普燈録卷二二	禪門拈頌集卷一九
宝林伝卷八 祖堂集卷二一 天聖広燈録卷六 伝法正宗記卷五 五燈會元卷一				祖庭事苑卷一 嘉泰普燈録卷二二 僧宝正統伝卷一		祖堂集卷二〇 景德伝燈録卷二二 天聖広燈録卷二二 宗門統要卷六 聯燈會要卷一〇 五燈會元卷一一
		宝鑑録とは恐らくは人天宝鑑のこと。				

下	下	下	下
〔六七〕	〔六六〕	〔六五〕	〔六四〕
睦州和尚	薬山和尚	希蓮上座	大顛和尚
王常侍来参	李翱雲在青天	裴休入開元寺	韓文公愈問
伝燈録	伝燈録	伝燈録	伝燈録
存	存	存	存
禅門拈頌集卷一六	禅門拈頌集卷九	禅門拈頌集卷一〇	禅門拈頌集卷九
龍門仏眼和尚語録 薦福承古禅師語録	五燈會元卷五 大光明藏卷下 聯燈會要卷一九	五燈會元卷四 人天寶鑑 大光明藏卷下 聯燈會要卷八	五燈會元卷五 松源崇嶽禅師語録 聯燈會要卷二〇
景德伝燈録に は録さず。	景德伝燈録より も禅門拈頌集の 方がよく一致す る。	景德伝燈録は 必ずしもよく一 致しない。	景德伝燈録に は録さず。
	祖堂集卷四 宋高僧伝卷一七 景德伝燈録卷一四 宗門統要卷七 正法眼蔵卷四	祖堂集卷四 宋高僧伝卷一七 景德伝燈録卷一四 宗門統要卷七 正法眼蔵卷四	祖堂集卷五 宗門統要卷七 聯燈會要卷二〇 松源崇嶽禅師語録 五燈會元卷五

下	下	下	下	下	下	下	下
[七五]	[七四]	[七三]	[七二]	[七一]	[七〇]	[六九]	[六八]
円通曼禪師	円通曼禪師	兜率悦和尚	昭覚總禪師	晦堂心禪師	襲燈禪師	石霜	龐居士
廬航 與曼禪師擁爐	范冲謁	張商英 垂脚翻尿器	蘇軾溪聲山色	黃庭堅 乞指徑捷處	范文粹久參	張拙 光明寂照遍河沙	參石頭・馬祖
普燈録	普燈録	普燈録	普燈録	普燈録	五燈會元	祖庭録	伝燈録
存	存	存	存	存	存	不詳	存
嘉泰普燈録卷二三	嘉泰普燈録卷二三	嘉泰普燈録卷二三	嘉泰普燈録卷二三	嘉泰普燈録卷二二		恐らくは 祖庭事苑卷一	景德伝燈録卷八
五燈會元卷一八	僧宝正統伝卷一 五燈會元卷一八	宗門武庫 五燈會元卷一八 仏祖統紀卷四五	五燈會元卷一七	羅湖野録卷上 五燈會元卷一七		祖堂集卷六 正法眼蔵卷五 聯燈會要卷二二 五燈會元卷六	聯燈會要卷六 大光明蔵卷中 五燈會元卷三 龐居士語録
					五燈會元に録 さす。		

下	下	下	下	下	下	下	下	下
〔八四〕	〔八三〕	〔八二〕	〔八一〕	〔八〇〕	〔七九〕	〔七八〕	〔七七〕	〔七六〕
大惠禪師	李資玄	雪竇重頭	首山省念	浮山遠禪師		広惠璉禪師	天衣義懷	
尼妙総作夏徑山	看雪峰語録	曾會 會于景德寺	王隨謁	歐陽脩謁	趙抃大雷震驚	楊億八角磨盤	楊傑奉祠泰山	張九成 聞蛙聲寂然契入
普燈録	重修文殊院記	禪苑聯芳	禪苑聯芳	禪苑聯芳	普燈録	普燈録	普燈録	普燈録
存	存	逸	逸	逸	存	存	存	存
嘉泰普燈録卷一八	清平山文殊院記				嘉泰普燈録卷二三	嘉泰普燈録卷二三	嘉泰普燈録卷三二	嘉泰普燈録卷三三
人天寶鑑 五燈會元卷二〇		嘉泰普燈録卷三二 五燈會元卷一六	嘉泰普燈録卷三二 五燈會元卷一一	建中靖国統燈録卷四 禪林僧宝伝卷一七 五燈會元卷一一 五家正宗贊卷二	人天寶鑑 五燈會元卷一六 仏祖統紀卷四五	聯燈會要卷二三 五燈會元一一	五燈會元卷一六	聯燈會要卷一八 五燈會元卷二〇

下 〔八六〕	下 〔八五〕
瑯琊永起	円悟克勤
愈道婆参問	范縣君夫人 不是心不是仏不是物
普燈録	宗門武庫
存	存
嘉泰普燈録卷一一	宗門武庫
五燈會元卷一九	嘉泰普燈録卷一五 五燈會元卷一九

以上の表を更に引用書目ごとにまとめると次のようになる。

番号	引用書目	則番	引用回数	現存有無	備考
(1)	伝燈録	上〔二一〕中〔二六〕〔二七〕〔二八〕〔二九〕 〔三〇〕〔三一〕〔三二〕〔三三〕〔三四〕〔三五〕〔三六〕 〔三七〕〔三八〕〔三九〕〔四〇〕〔四一〕〔四二〕〔四三〕 〔四四〕〔四五〕〔四六〕〔四七〕〔四八〕〔四九〕〔五〇〕〔五一〕〔五二〕〔五三〕〔五四〕〔五五〕〔五六〕〔五七〕〔五八〕〔五九〕〔六〇〕 〔六一〕〔六二〕〔六三〕〔六四〕〔六五〕〔六六〕〔六七〕〔六八〕	29	存	〔三九〕～〔四三〕の五則が「伝燈大珠禪師問答五則」を引用書目とするのを、伝燈録の中に含めた。 〔二八〕〔六四〕〔六七〕は伝燈録に録さず。 〔二六〕〔二七〕〔二八〕〔三四〕〔五七〕〔六四〕〔六五〕〔六六〕〔六七〕の典拠は、恐らくは『禪門拈頌集』ならん。
(2)	普燈録	上〔五〕中〔四九〕下〔五八〕〔五九〕〔六〇〕 〔六一〕〔七二〕〔七三〕〔七四〕〔七五〕〔七六〕〔七七〕〔七八〕〔七九〕 〔八四〕〔八六〕	17	存	
(3)	海東七代録	上〔二四〕〔二五〕中〔五〇〕	3	無	不詳。海東典籍。禅教釈参照。

(16)	(15)	(14)	(13)	(12)	(11)	(10)	(9)	(8)	(7)	(6)	(5)	(4)
弁宗記	僧史略	付法藏伝	達磨密録	般若多羅海底 宗影示玄記	大梵天千問仏 決疑經	本生經	五燈會元	僧宝伝	祖庭録	祖燈録	正宗記	禪苑聯芳
上〔九〕	上〔七〕	上〔六〕	上〔四〕	上〔三〕	上〔二〕	上〔二〕	中〔四八〕下〔七〇〕	中〔四五〕〔四六〕	中〔三五〕下〔六九〕	中〔三二〕〔四七〕	上〔八〕〔二七〕	下〔八〇〕〔八二〕〔八二二〕
1	1	1	1	1	1	1	2	2	2	2	2	3
無	存	無	無	無	存	無	存	存	無	逸	存	逸
不詳。	大宋僧史略には録されず、同じ贊寧の編に成る宋高僧伝卷三の釈經篇総論よりの引用。	不詳。禪教釈参照。	不詳。	不詳。禪教釈参照。	日本撰述偽經。典拠は人天眼目であろう。	不詳。	下〔七〇〕は五燈會元に録さず、出拠不明。		不詳。恐らくは祖庭事苑のことか。	万松行秀の篇に成る。	〔八〕は伝法正宗論卷下よりの抜粋。	釈氏通鑑の採摭経伝録の一つとして書名が見える。

(28)	(27)	(26)	(25)	(24)	(23)	(22)	(21)	(20)	(19)	(18)	(17)
舌土論 海東無染国師無	今録 鑑昭禪師引古弁	禪章 玄覺禪師教外暨	大珠惠海禪師録	本録	圭峰禪源諸 詮集序	禪林集	延壽禪師録	寂音尊者録	真浄文和尚頌	順徳禪師録	祖門刊正録
上〔三二〕	上〔二二〕	上〔二〇〕	上〔二九〕	上〔二八〕	上〔二八〕	上〔二六〕	上〔二五〕	上〔二四〕	上〔二三〕	上〔二二〕	上〔二〇〕
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
無	無	無	無	無	存	無	無	無	無	無	無
不詳。海東典籍。	不詳。恐らくは海東典籍。禪教釈参照。	不詳。恐らくは海東典籍。蕪谷寺玄覺禪師のことであろう。禪教釈参照。	実際には景徳伝燈録卷二八・大珠慧海和尚語よりの引用だろう。	実際には円覚経略疏鈔よりの引用だろう。		不詳。	不詳。	不詳。	不詳。禪教釈参照。	不詳。禪教釈参照。	不詳。

(29)	無染国師行状	上〔二三〕	1	無	不詳。海東典籍。禪教釈參照。
(30)	碧巖録	中〔四四〕	1	存	
(31)	魏明帝所問諸経篇	下〔五二〕	1	無	不詳。
(32)	達磨碑	下〔五三〕	1	存	
(33)	宝鑑録	下〔六一〕	1	無	不詳。人天宝鑑のことか。
(34)	海東興法寺碑	下〔六二〕	1	存	海東典籍。
(35)	重修文殊院記	下〔八三〕	1	存	海東典籍。
(36)	宗門武庫	下〔八五〕	1	存	

『宝蔵録』が記す引用書目は全てで三六種を数える。そのうち引用書目と典拠が一致するのは、『普燈録』(二七回)、
『正宗記』(二回)、『大梵天王問仏決疑経』(一回)、『圭峰禅源諸詮集序』(一回)、『碧巖録』(二回)、『達磨碑』(一回)、『海東
興法寺碑』(一回)、『重修文殊院記』(一回)、『宗門武庫』(一回)である。『禅苑聯芳』(二回)、『祖燈録』(二回)は逸書である
ことがはっきりしている。これらには何の問題もない。

ところが引用書目が現存していながら、その書物には録されていないもの、或は録してはいても良く一致せず、
却って他の文献の方が良く一致し、その方こそが典拠だと認めねばならぬものがある。まず『伝燈録』(二九回)がそ

うである。二九回が全てそうだというのではない。「二八」「六四」「六七」の三則はどの版の『伝燈録』にも録されていず、「二六」「二七」「三四」「五七」「六五」「六六」の六則は確かに『伝燈録』にも録されてはいるが、大同小異、『伝燈録』の録文に一致せず、最も良く一致する先行文献は九則共に『禪門拈頌集』である。次に『五燈會元』(二回)のうちの「七〇」則は『五燈會元』どころか、他の禪文献にもその痕跡すら見当らぬものである。「七」則の『僧史略』(一回)も現存する当該の書には見えず、同じ賛寧の編になる『宋高僧伝』卷三が典拠である。引用書目に見えなくても、よく一致する他文献がある場合はまだしも、「七〇」のように他にも全く見当らぬものを『宝蔵録』が採録しているのをどう考えればよいのだろうか。単に撰者の不注意によるミスで、引用書目を間違えたただけだ、として済ませてよいかどうか。少なくとも本来は『禪門拈頌集』を見て採録したのに、引用書目を『伝燈録』だとしているのは、不注意ミスでは済まされない何か撰者の意図的な配慮があるのではないだろうか。

『祖庭録』(二回)、『本録』(恐らくは『禪源諸詮集』のこと)(一回)、『大珠恵海禪師録』(一回)、『宝鑑録』(一回)は現存しない引用書目であるが、各々『祖庭事苑』、『円覚経略疏鈔』、『伝燈録』卷二八・大珠慧海和尚語、『人天宝鑑』に本則とよく一致する録文がある。従って本則の内容そのものには何の疑いもないけれども、引用書目と典拠と見られるものとの関係を検討してみよう。大珠慧海の問答は他に五則見えるが、いずれも『伝燈録』よりのものである。『大珠慧海禪師録』なるものを撰者が見ていたのなら、当然その書にもこの五則が含まれていたに違いない。ならばこの五則の引用書目も『大珠恵海禪師録』としなかったのだろうか。五則の内三則は『伝燈録』卷六の大珠章よりのものであり、二則が卷二八の大珠慧海和尚語からのものである。それでこの連続する五則を『伝燈大珠恵海禪師問答五則』と括つたものと考えられ、撰者は卷二八の大珠慧海和尚語を『大珠恵海禪師録』と呼んだのであり、『大珠恵海禪師録』なる単行本があったのではないと思われる。『祖庭事苑』のことを『祖庭』、『人天宝鑑』のことを『人天宝鑑録』と『禪門拈頌説話』卷一に言われていること^⑥、また『祖庭録』の二回の引用が『祖庭事苑』によく一致すること、『人天宝鑑』のみ

が「賜仏照禪師手詔曰」となっており、『宝鑑録』によく一致することから、『祖庭録』とは『祖庭事苑』を指し、『宝鑑録』とは『人天宝鑑』のことと見てよいと思われる。

最も問題なのは、引用書目が現存せず、しかも曾て本当にあつたものかどうか不明であり、他の諸文献にも見られぬ内容を持つものである。『宝鑑録』にはそれが多く、そのことが一大特色となっている。その内容及び引用書目によつて中国典籍と海東典籍に分けてみよう。中国典籍と見られるものは、『本生経』『般若多羅海底宗影示玄記』『達磨密録』『付法藏伝』『弁宗記』『祖門刊正録』『順徳禪師録』『真浄文和尚頌』『寂音尊者録』『延壽禪師録』『禪林集』『魏明帝所問諸経編』の一二典籍であり、各々一回の引用である。海東典籍と考えられるものとしては、『海東七代録』『玄覚禪師教外豎禪章』『鑑昭禪師引古弁今録』『海東無染国師無舌土論』『無染国師行状』の五典籍であり、『海東七代録』の三回引用以外は、各々一回の引用である。これらについては、海東修禪社第二世の慧謹(一一七六—一二三四)が撰した『禪門拈頌集』の要語に覚雲が説話した『禪門拈頌説話』、及び朝鮮時代の清虚休静(一一二〇—一六〇四)の撰述とされる『禪教釈』『禪教訣』に参考となる記述があり、後に章を改めて考えることとする。

三一 二 禪教対弁門

卷上は二十五則に及んで禪と教の違いとその優劣をあくまでも禪の側の立場から明らかにしていく。『宝鑑録』のエッセンスはこの卷上にある。盧舎那仏の成正覚と伝法から説き起し、高麗の禪の源となる入唐求法の新羅祖師の伝法までを今に現存せぬ諸資料を駆使し、かなり気を配つて二十五則を配置構成している。それによつて高麗禪門の特色が遺憾なく明らかにされていく。以下、順を追つてその構成を見てみよう。

「一」 盧舎那仏が菩提樹下で正覚を成じ、文字を立てずに以心伝心したところ、迦葉上座だけが秘密難思の境地を悟つた。ここに云う迦葉上座は西天第一祖たる摩訶迦葉を過去世に溯らせた過去七仏の第六仏なる迦葉仏がイ

メーじされていよう^⑦。世尊より摩訶迦葉への伝法をモデルとして作られたものであろうが、その禅宗灯史上の現象を、本源の真理の場に戻して成道と伝法を開示することで、灯史の現象を根拠付けようとしている。更に教宗を代表する文殊普賢が、迦葉上座が入った秘密難思の境地をうかがい知ることができなかったということ、禅と教の優劣の根源を示そうとしている。そして「四」で高麗祖師禅の淵源となる真帰祖師を登場させる伏線ともなっている。第一則に挙げられるだけの理由が十分にある重要な則である。（『本生経』）

「二」 靈山会上に於ける世尊より摩訶迦葉への拈華付法。「二」に続けて持ち出すことで、拈華付法の根源が「二」にあることを見易くしている。また灯史の書より引用するのではなく、正体は不明ではあるが『大梵天王問仏決疑経』という経を典拠にすることで権威付けを図っている。（『大梵天王問仏決疑経』）

「三」 教と如来心。教の三千法門は海上の種々波浪、如来心は海底極深処に喩えられる。説かれた内容に重要な意味があるのではなく、西天二十七祖の般若多羅が言うところに意味を持つ。つまり般若多羅が登場させることで、迦葉から般若多羅までの西天諸祖師の以心伝心の伝法を一気に達磨へと繋ぐのが目的。（『般若多羅海底宗影示玄記』）

「四」 達磨から慧可への伝法に当って、以心伝心の伝法の淵源は真帰祖師にあることを明らかにする。『宝蔵録』中の最も特色ある一段の一つ。真帰祖師の構想は『宝林伝』巻二に次のように言うのによる。^⑧

後至昭王四十二年涸灘之歳二月八日、太子年登十九、欲求出家、而自念言、當復何遇。即於四門游觀、見四等事、心有悲喜、而作思惟、此老病死、終可厭離。唯有迦葉波羅提佛末教弟子、是真歸處。既思念已、而作是言、我求於出家、必應有所契。父王大慈造、必應聽許我。

「唯だ迦葉波羅提仏の末教の弟子のみ有つて、是れ真に歸す処なり」。迦葉波羅提仏は他に檢出し得ない仏であるが、迦葉仏に擬せられていると見て間違いない。『宝林伝』巻一はその首三紙が欠であり、過去七仏のことが述べら

れてあったかどうか問題にされているが、この記述からすると、釈尊のすぐ前の過去に迦葉波羅提仏が出世していたことになる。欠紙部分に必ずやこの仏に関する記述があったと考えるのでなければ、この仏の名が唐突に出て十全な理解を欠く。「その仏の最後の弟子こそが、私が真に帰依する処だ」、この句こそが真帰祖師が創出された根拠に違いない。「二」「四」の則によって、盧舎那仏―迦葉上座(迦葉仏||迦葉波羅提仏)―真帰祖師(迦葉波羅提仏の末教弟子真帰処―釈祖へと以心伝心の伝法があったと『宝藏録』は主張する。「釈祖」という見かけぬ語は、釈迦もまた祖師の一人であることを明らかにするもの。(『達磨密録』)

〔五〕 六祖慧能による最上乘の定義、三乗との区別を明確にする。(『普灯録』)

〔六〕 兜率天より母マーヤの胎に宿ったとき、仏は西天東土の三十三祖に「各各時を俟つて常に一人は一人に伝うべし」と玄記する。ここも般若多羅の口を借りて、摩訶迦葉より慧能に到る祖統に証明を与えるものだろう。(『付法藏伝』)

〔七〕 中国へ伝播した仏教を三教・三輪・三祖に分類整理して説明する。(『僧史略』)

〔八〕 教外別伝の経証。(『伝法正宗記』)

〔九〕 禅の化主は釈迦ではない。教を超えた禅の根源性を闡明にする一段。(『弁宗記』)

〔一〇〕 教外別伝とは直指人心・見性成仏の道であり、教を借りて習う禅那のことではない。(『祖門刊正録』)

〔一一〕 五祖弘忍より六祖慧能への伝衣付法。(『伝灯録』)

〔一二〕 教門の一乗は直路、三乗は曲路、禅門は玄路。一乗教が帰著する一味法界の跡を払った没蹤跡のところこそ祖師の一心が顕現する。(『順徳禪師録』)

〔一三〕 一味も消え去ったところこそ我が禅である。「一二」に続いて更に禅門没蹤跡を強調するものだが、恐らくは〔一〇〕段のための布石である。(『真浄文和尚頌』)

〔二四〕 最上乘禪たる禪門を「庭前栢樹子」をもつて形容する。「庭前栢樹子」は知訥の修禪社系の看話禪では、没滋味・無摸索底の話頭である。^⑧一味を払った禪門を形容するのに択び取られた。(『寂音尊者録』)

〔二五〕 仏涅槃の時に別伝の法が起った。天台五時教判のどの時期に起ったものかに答えるものだろう。(『延寿禪師録』)

〔二六〕 教者の難癖。西天の祖は声聞の人であったのになぜ教外の心を伝えることができたのか。(『禪林集』)

〔二七〕 神清の難癖、テーマは〔二六〕に同じ。(『伝法正宗記』)

〔二八〕 最上乘禪・如来清浄禪こそ達磨門下の相い伝える禪であり、亡詮得意が伝心である。亡詮得意は〔二〇〕の先取り。(『禪源諸詮集都序』及『本録』)

〔二九〕 律師・法師・禪師の優劣。(『大珠惠海禪師録』)

〔三〇〕 円頓教である華嚴の教えや海印は因果域内のものであり、因も果もない没蹤跡のありようこそが禪門である。その違いを述べるとともに、円頓教の上に忘詮会旨の禪宗があることを明らかにする。『玄覺禪師教外豎禪章』より引くものであるが、玄覺禪師とは九七九年に建てられた「鶯谷寺玄覺禪師塔碑」の禪師のことと推測される。『宝蔵録』の撰者は鶯谷寺に住して本書を撰述しており、この段に託して高麗禪門宗旨の核心が述べられていると考えられ、『宝蔵録』中最も重要な一段の一つである。(『玄覺禪師教外豎禪章』)

〔三一〕 禪經・楞伽・般若・華嚴・法華等の經は祖門を証拠する經典にはなり得ず、そういう諸詮を全て放擲して、はるか向上に優遊して甘露の雨を注ぐものこそが我が禪門の人である。(『鑑昭禪師引古下今録』)

〔三二〕 有舌と無舌を論ず。有舌(教)は仏土であり、応接門であり、三種世間の跡があるが、無舌は禪であり正伝門であり、三種世間に入出入の跡がない。この段も教と禪の違いを蹤跡の有無にあると説く。(『海東無染国師無舌土論』)

〔二三〕 禪と教の別。百官・宰相が教、廟堂に拱黙する帝王が禪、万姓が衆生である。国家の政治を例にして教と禪と衆生のかかわりが説かれ、禪は最も高貴なる帝王に喩えられる。〔無染国師行状〕

〔二四〕 再び教外別伝の淵源としての真帰祖師に言及し、円頓の旨なる華嚴経は心印の法には及ばないことを説く。〔海東七代録〕

〔二五〕 禪と教の間に違心が生じた原因を説くことによつて、巻中の諸講帰伏門へ移る伏線を張る。〔海東七代録〕

以上のように見てくると、二十五則が漫然と並べられているわけではなく、教外別伝の起源から禪と教の争いの原因が起るまでを、それなりの意図をもって並べられていることが分かる。その中で最も特色あるものは〔四〕〔二四〕の真帰祖師説であり、高麗祖師禪のありようを説くものとしては〔二〇〕が最も重要なところだと考える。以下に真帰祖師説と『宝蔵録』巻上に説かれる高麗祖師禪について考察する。

三―三 真帰祖師について

先に論じたように、『宝林伝』巻一に見える「唯有迦葉波羅提仏末教弟子是真帰処」の句が、真帰祖師を創出するヒントになったと考えられる。迦葉波羅提仏を迦葉仏と見れば、「二」と関連付けることで盧舍那仏―迦葉仏―真帰祖師―釈祖釈迦牟尼仏という教外別伝・以心伝心の心印宗旨の起源を『宝蔵録』は案出したことになる。

ではそもそも一体、真帰祖師は『宝蔵録』撰者が教外別伝の起源を教よりも以前にさかのぼらせることによつてその優位性を主張しようとして荒唐無稽に案出したものなのであるか。それとも初期の高麗禪のころからの伝説としてあったのか、或は中国唐代の禪に既に創出されていたのであろうか。

『宝蔵録』には〔四〕の他に〔二四〕に真帰祖師のことが言及され、巻下〔五二〕には真帰祖師の名を出さないが、雪山に

十二年遊行して祖院を尋ねて心印の法を伝得したことを述べている。

〔四〕唐土第二祖惠可大師問達磨、「今付正法即不問、釋祖傳何人得何處。慈悲曲說。後來成規。」達磨曰、「我即五天竺諸祖傳說有篇、而今爲汝說示。」頌曰、「眞歸祖師在雪山、叢木房中待釋迦。傳持祖印壬午歲、心得同時祖宗旨。」達磨密錄

〔二四〕溟州峴山梵日國師、答羅代眞聖大王宣問禪教兩義云、「我本師釋迦、出胎說法、各行七步云、唯我獨尊。後踰城、往雪山中、因星悟道。既知是法未臻極、遊行數十月、尋訪祖師眞歸大師、始傳得玄極之旨。是乃教外別傳也。故聖住和尚、常扣楞伽經、知非祖宗捨了、却入唐傳心。道允和尚、披究華嚴經乃曰、圓頓之旨、豈如心印之法。亦入唐傳心。此乃非其根、未能信之別旨耳。」海東七代錄

〔五二〕魏明帝問天竺三藏迦摩羅陀曰、「佛經之中、何經歸依、君國有益。」三藏答曰、「此地不是經法之處。」帝問、「是何所由。」藏曰、「不遠年間、我師般若多羅同學菩提達摩、降至此國、傳佛心印之處、所以經法不行。」帝問、「漢帝以來、大藏東流中、寄十二部經之外、何有佛心法印。」藏曰、「本師釋迦、王宮誕生。長而十九、觀之藏中、寄十二部經、未契祖師之宗。遠至雪山、遊行十二年紀。求尋祖院、傳得心印之法。於後雪山成道、普光殿說、及七處八會、不及心印之法。所以經律論外之道。昔時天子、遺經教法、信受奉行、作小國王、呼爲八萬也。天子今時、特行佛心禪法、合諸小國、或作大朝天子、呼爲十二國。」帝乃信受。魏明帝所問諸經篇

この三則を眞歸祖師の記述に関して較べて見ると、次のような違いがある。

<p>〔四〕達磨密録</p>	<p>〔二四〕海東七代録</p>	<p>〔五二〕魏明帝所問諸経篇</p>
<p>真帰祖師の名を出す。</p>	<p>上に同じ</p>	<p>名を出さない。</p>
<p>真帰祖師が釈迦の訪れを待つ。</p>	<p>雪山での因星悟道は未だ臻極ではない。</p>	<p>十二部経は祖師の宗ではない。</p>
<p>真帰祖師が釈迦の訪れを待つ。</p>	<p>遊行数十月</p>	<p>遊行十二年紀</p>
<p>真帰祖師が釈迦の訪れを待つ。</p>	<p>真帰祖師を尋訪す。</p>	<p>祖院を求尋す。</p>
<p>真帰祖師が釈迦の訪れを待つ。</p>	<p>雪山悟道後、真帰を尋訪して玄極の旨を伝得す。</p>	<p>心印宗を伝持し、後に雪山に成道して華嚴経を説くも心印の法に及ばず。</p>

このような違い或は食い違いがあるということは、『宝蔵録』の撰者が『達磨密録』『海東七代録』『魏明帝所問諸経篇』の書名のもとに、その記述を案出したものではないと判断してよいだろう。なぜなら『宝蔵録』撰者の案出にかかるならば、整然として違いの少ないものになっていた筈だと思われるからである。わざと食い違わせたと考えるのは穿ち過ぎだろう。

ではこの三文献の成立順序はどうなるのか。また中国撰述なのか、海東撰述なのか。まず真帰祖師というある目

的をもつて創出された固有名詞を出す文献とその名がまだ見えぬものでは明らかに撰述に時間的な差があると考えてよいだろう。本師釈迦が「雪山の祖院」を求尋したことは真帰祖師を前提として言及されていると見るならば、『達磨密録』『海東七代録』が先であつて、『魏明帝所問諸経篇』は後だということになる。また「雪山の祖院」ということから、次の段階として真帰祖師という固有名詞が案出されたと見るならば、『魏明帝所問諸経篇』が先だということになる。しかしこれではニワトリと卵の先後を言い争うようなものである。そこでもつと各々の内容に立ち入ってみよう。

般若多羅に学んだ天竺三蔵迦摩羅陀が、師と同学の菩提達摩に先だつて北魏の明帝に仏心印伝法の地ならしをしたという『魏明帝所問諸経篇』の話は他に見えぬものである。しかし、達摩が弟子の仏陀耶舎を振旦に使わして頓悟の法を説かせたことが、最澄撰『内証仏法相承血脉譜』中の引用文献である『西国仏祖代代相承伝法記』に次のように見える。

達磨大師謂弟子佛陀耶舎云。汝可往振旦國。傳法眼。看彼國信如此事否。弟子耶舎奉師付囑。便附舶來此土。耶舎到秦中見。大德數千餘人。坐禪加行精進。忽聞耶舎所説。無有一人信者。皆言何有此事。妖訛之説。遂殞。耶舎向廬山東林寺。其時遠大師見耶舎來。遂請問。大德從西國來。將何佛法流傳此土。遂被殞耶。其時耶舎。答遠大師曰。已手作拳。以拳作手。是事疾否。遠大師便悟。將知煩惱與菩提。本性不二也。後時。耶舎無常。達磨大師知弟子無常。遂自泛船。渡來此土。³⁾

この話は『歴代法宝記』第一祖菩提達摩多羅禪師章に採られるが、達摩の弟子は仏陀と耶舎の二人となり、廬山東林寺の法師遠公のところで『禪門経』を訳したことが増広されている。『魏明帝所問諸経篇』の話は『宝林伝』で般若多羅を西天二十七祖とする説と、『西国仏祖代代相承伝法記』や『歴代法宝記』が達摩に先だつてその弟子が漢地にやって来たという説を組み合わせて案出されたものようである。かかるものがただ漫然と作られたわけではなからう。

その案出には必ず何らかの意図が働いていた筈である。『魏明帝所問諸経篇』に於て、固有名詞をはずしてみると、その言おうとするところは次の三点になる。

(1) この地は経法に縁のある国ではない。

(2) 教外別伝の「祖師の宗(心印の法)」を信受奉行すれば、君国に最も益があり、小国を合して大朝の天子となる。

(3) 経法(華嚴経)は心印の法に及ばない。

「新羅に仏教が伝来して以来、朝鮮仏教を一貫した伝統は、この護国仏教の精神である」といわれる。高麗太祖の訓要十条は今西龍によれば、太祖の時代のものではなく、「顕宗代(二〇一—一〇三二在位)若しくは其の前後遠からざる時代、両崔氏(崔齊顔・崔沆)特に崔沆の手に成りしもの」とされているが、その第一条にいう、

第一に曰く、「我が国家の大業は、必ず諸仏護衛の力を資むが故に禪・教の寺院を創り、住持を差遣し、各をして其の業を治めしむ。後世の姦臣・執政、僧の請謁に徇つて、各の寺社を業し、争いて相い換奪すること、切に宜しく之を禁ず」。

この太祖訓要第一条は禪・教を仏法として平等にあつかつており、禪こそが我国に縁があり、教は禪に及ばず、禪を信奉すれば国家は統一すると言っていないが、禪と教が対立して互いに仏法の覇を争うようになれば、当然、そのような主張が起つてこよう。ちょうど白蓮社第四世真浄国師が『法華経』を撰び取り、『法華経』こそが三韓の地に最も縁があり、これを信受奉行すれば内乱外憂を防ぎ、国家の安全が保たれると主張するのと同じである。また『魏明帝所問諸経篇』のこのような意図は、『宝蔵録』撰述の意図にピタリと重なる。以上のような理由から、『魏明帝所問諸経編』は中国撰述ではなく、新羅入唐伝心の祖師の伝灯を承ける高麗九山禅門系の人々の撰述になるものと推定する。

次に『海東七代録』はどうであろうか。柳田教授によれば、『海東七代録』は曹溪慧能の塔に直接拝塔し、六祖の玄旨を得た新羅僧の記録である。「直接に祖塔に拝した」という条件を付けるのは道義・梵日が共に曹溪に六祖塔を拝しているからであるが、それでは入唐伝心しても六祖塔を拝さぬ新羅祖師は入らぬことになる。神会の没後約四十年経過した貞元十二年(七九六)、神会は七祖として天下に公認される。このことは禪宗正系の六祖は曹溪慧能であることを公認したこともあり、貞元十七年(八〇二)に成った『宝林伝』によって決定付けられる。『宝林伝』は詳しくは『双峯山曹侯溪宝林伝』又は『大唐韶州双峯山曹溪宝林伝』と言うように、曹溪六祖慧能に到る禪宗伝灯の由来を西天二十八祖・東土六祖にまとめあげた灯史の書である。これ以後の灯史の書は本書を承けて成る。九世紀以後、新興の禪宗のシンボルは、曹溪六祖惠能である。この時代、新羅より仏法を学びに多くの留学僧がやってくるが、新興の禪宗を学んで帰るものが圧倒的に多かった。新羅僧金大悲が張行満を雇って、慧能の首を切り取らせて海東に持ち帰って供養しようとした『宝林伝』慧能章の話は、曹溪慧能に象徴される新興の禪宗が外国にまでその影響を与えているという盛大さ偉大さを誇るものであるが、一方ではそれだけ多くの新羅僧が禪を学びに留学していたことの現われであろう。これらの留学僧は曹溪六祖惠能に象徴される禪を学びに入唐するのであり、面授嗣法の師が誰であろうとも、その師を通して六祖の玄旨を入唐伝心するのに他ならない。この意味で入唐伝心した新羅祖師は皆な六祖を嗣ぐ七代であるといえよう。そこで柳田説を少し訂正し、『海東七代録』は入唐伝心した新羅祖師の記録であると考えたい。従って当然、九山禪門を開いたとされる祖師を含む。

真帰祖師説には二つの特徴ある事柄を伴っている。一つは雪山において祖院を伝持したのは壬午歳であるということ、二つには雪山で因星悟道したという雪山成道説である。まず壬午歳であるが、灯史の書においては釈尊が成道したのは、周穆王三年癸未歳二月八日という『周書異記』の説を取っている。しかるに現今、中・韓・日の三国では十二月八日即ち臘八をもって仏成道の日としている。これは『翻訳名義集』卷三に「周書異記云、周穆王二年癸未

二月八日、佛年三十成道。正當今之臘八也」(T五四—二〇二下、二五)とあり、無著道忠が「周書異記は固より周の正を用うべし、乃ち其の二月は丑を建し、夏の小正の十二月なり」と言うように、周曆の癸未歳二月八日は、夏曆の壬午歳十二月八日に当るからである。壬午歳とはそのことであるに違いない。仏伝では成道の他に重要な節日として仏生誕と涅槃がある。仏生誕は周昭王二十四年甲寅歳四月八日、涅槃は周穆王五十三年壬申歳二月十五日であり、やはり『周書異記』の説である。これらは夏曆になおすことなく、そのまま四月八日を仏生誕日、二月十五日を仏涅槃日として通行しているのに、仏成道日だけが二月八日より十二月八日になっている。なぜそうなのかは今の関心事ではない。いつ頃から臘八をもつて仏成道日として通行するようになったのか。十二月八日を仏成道日だと明言するのは、資料上、禪師としては真浄克文(二〇二五—一一〇二)が最初のようにである。熙寧八年(二〇七五)筠州聖壽寺での開堂説法にいう、

我大覺世尊、昔日於摩竭陀國、十二月八日明星現時、豁然悟道、大地有情一時成佛。今有釋子沙門克文、於東震旦國大宋筠陽城中、六月十三日、赫日現時、又悟箇什麼。以拂子畫一畫云、我不敢輕於汝等、汝等皆當作佛。下座。

また紹聖四年(二〇九七)洪州石門山宝峯禪院に住したときの語録にいう、

聖節上堂。率土之土皆屬王土、率土之民莫非王民。今朝臘月八日、當釋迦如來成道之辰、是今上皇帝降誕之日、所謂前聖後聖、聖德共明、人王法王、王道同久、應千年之慶運、統萬國之歡心。伏惟、皇帝陛下萬歲萬萬歲。復召衆生云、大殿上念佛、祝延聖壽。下座。

真浄克文が臘八に行った聖節上堂は、時の皇帝哲宗の降誕日を祝うものであり、如来成道を言うのは副次的である。また後に叢林に定着する仏成道を祝う儀礼化した臘八上堂は、まだ行なわれていないようである。臘八上堂が見られるのは、資料の上では丹霞子淳(二〇六四—一一一七)が最初のようにである。政和五年(一一一五)随州大洪山に住し

たときの語録にいう、

臘八上堂。屈指忻逢臘月八、釋迦成道是斯辰、二千年後追先事、重把香湯浴淨身。諸禪德、古有十六開士、因僧浴時、隨例入室、忽悟水因、洞明妙觸、盡入圓通境界。大洪今日普請、往靈濟殿上、灌沐釋迦如來、箇中亦有悟底消息。諸人還會麼。香湯激灑兩三杓、便向如來頂上傾。

ここには如來成道と浴仏が臘八を介して一つになっている。浴仏は仏生誕会における重要な儀式である。四月八日に浴仏が行なわれたことは、『梁高僧伝』卷九仏図澄伝、『宋書』卷四七劉敬宣伝、梁の宗懐撰『荊楚歲時記』などに見え、既に四々五世紀の頃から行なわれていたことがわかる。しかし、臘八の浴仏については、咸平二年(九九九)に成った贊寧の『大宋僧史略』卷上に「仏降生年代」について概説と考察が論じられる中に次のようにいう、

今東京以臘月八日浴佛言佛生日者、案祇洹圖經「寺中有坡黎師子、形如拳許大、口出妙音。菩薩聞之、皆超地位。每至臘月八日、舍衛城中士女、競持香花、來聽妙音」、詳彼、不言佛生日、疑天竺以臘八爲節日耳。亦疑是用多論二月八日、臘月乃周之二月也。(下五四—三六上)

いま東京(北宋の都、開封)では臘八に浴仏し、その日を仏生日だと言っている理由を二つ挙げている。そのうちの唐道宣撰『中天竺舍衛國祇洹寺図經』(下四五—八八上)を引く説は杜撰だが、『多論』即ち『薩婆多毘尼毘婆沙』卷二(下三—五二〇中)の二月八日を仏生日とする説を用いているのではないか、今の臘月は周の曆では二月に当るからだと言う。『僧史略』よりも二十年後の天禧三年(二〇一九)に成った『釈氏要覽』卷中に「浴仏」の項があり、四月八日の仏生日に人民は仏の功德を念じて仏の形像を浴すという『摩訶利頭經』(下二一六—七九七下)を引き、「而るに今江浙には四月八日を用って浴佛す」と割注し、更に続いて次のようにいう、

譬喻經云、「佛以臘月八日現神變、降伏六師。六師負墮、遂投水而死。徒黨有存者、佛爲說法開悟。同白佛

言、世尊以法水洗我心垢、今我請佛僧、洗浴身垢。」今淮北乃至三京、皆用臘八浴佛。(T五四—二八八下)

『釈氏要覽』によれば江蘇・浙江では四月八日の仏生日に浴仏が行なわれ、淮水以北の地や三京(大名・開封・洛陽)では臘八に浴仏が行なわれていると述べ、臘八の浴仏の由来として『譬喻經』を引いている。『釈氏要覽』が『譬喻經』を引くのは、唐の道世撰『法苑珠林』卷三三に基づいているが、その『法苑珠林』では「今臘月八日に洗僧するは唯だこの經文より出ず」(T五三—五四三上)と注している。これによれば唐初では臘八の日に洗僧が『譬喻經』に基づいて行なわれていたが、やがて洗僧より浴仏に変わったと考えられ、臘八の浴仏は必ずしも仏生日或は仏成道日に関わっていなかった。北宋末の東京汴京(開封)の繁昌を記した『東京夢華錄』には「四月八日の仏生日、十大禪院、各の浴仏齋会有り」十二月……初八日、街港中では僧尼三五人有つて、隊を作りて念仏し、銀や銅の沙羅或は好盆器を以て一金銅或は木仏の像を坐おき、浸すに香を以てし、楊枝もて洒浴し、排門のきなみに教化す。諸大寺では浴仏会を作し、並びに七宝五味の粥を送つて門徒に与う、これを五味粥と謂う」とあり、四月八日の仏生日と臘八に浴仏会が行なわれたことを記録している。臘八に寺院が檀徒に五味粥を贈るのは、苦行を捨てた釈尊が村の乙女より乳糜の供養を受け成道したことに因むものと思われるから、この頃には臘八浴仏と仏成道日は結びついていた。しかし『僧史略』や『釈氏要覽』ではまだ結びついていなかったのだから、宋初の頃にはまだ臘八を仏成道日として認識されてはいなかったのではないかと思われる。『法苑珠林』がいう臘八洗僧がいつ臘八浴仏に変わったのか不詳だが、浴仏に変わった頃にはそのいわれは見失われていたに違いない。そのため仏生日という理由付けがなされたりしたが、やがて仏成道日と結びついたのではないか。仏成道日と認められている周曆の二月八日は今の十二月八日に当ることは、いかにも好都合であった。丹霞子淳が臘八を介して仏成道と浴仏を結びつけているのは、このような推論が成り立つ一つの証拠となり得よう。その後、叢林では南宋の一二〇〇年前後の頃より盛んに臘八上堂が行なわれるようになる。もし以上のように臘八成道説は宋初の頃にはまだ認められていず、千午歳が臘八成道説に基づくものであるなら、

『達磨密録』は唐代に成立した文献などではなく、早くとも十一世紀以後のものとなろう。

では次に雪山で因星悟道したという『海東七代録』が伝える梵日国師のいう雪山成道説はどうであろうか。仏伝の伝説によれば、釈尊は山林にこもつての六年の苦行が真実に到る道ではないことがわかつて山を下り、少女の捧げる乳糜を食し、仏陀伽耶の地におもむき、菩提樹のもとに瞑想して悟りを開いたとされている³⁵。ところが無著道忠も「禪者は常に雪山に明星を見て悟道し、悟道し畢りて山を出ず」と話す。大いに経論の説と異なる³⁷と言っているように、雪山成道が禪門では言い継がれている。一体いつ頃から言われるようになったのだろうか。達磨の作といふ伝えられ、『少室六門』中に収められている『悟性論』に、

佛有三身者、化身報身法身。若衆生常作善根、即化身現。修智慧即報身現。覺無爲即法身現。飛騰十方隨宜救濟者、化身佛也。斷惑修善雪山成道者、報身佛也。無言無説湛然常住者、法身佛也。(T四八一三七二下)

と見える。円珍の『福州温州台州求得経律論疏記外書等目録』(八五四年)に『達摩和上悟性論』一卷³⁸の名が見え、『悟性論』はこれ以前に成立していたことがわかる。しかしこれによって中唐から晩唐にかけての頃に、雪山成道が言われていたという証拠とするわけにはいかない。その理由は以下のようである。

『悟性論』は日本では『達磨大師三論』或は『少室六門』の一部として伝わってきた。伊吹敦「達磨大師三論と少室六門の成立と流布³⁹」は五山版・諸写本・古活字本の本文の異同を丹念に拾い出して、その成立と流布を跡付けた労作である。それによれば五山版の『達磨大師三論』及び五山版『少室六門』は「日本における編輯であり、日本傳來の文献を基礎として、それに、宋版、あるいは、その翻刻たる高麗版を取り込み、または参照することで成立した⁴⁰」とされる。五山版『達磨大師三論』の内の『悟性論』と『破相論』は金沢文庫に伝わる唐古写本を底本にしており、その金沢文庫の『悟性論』と『破相論』は元来はこの順序で連続して書写されていた⁴¹。その『破相論』の末尾に、「時大唐會昌五年乙丑歲春二月八日寫、遇奉傳上日本和尚、結當來之因。越洲判懸、波洲子龔朗書⁴²」とあり、八四五年に書写され

たものである。いま問題にしている当該箇所は金沢文庫本『悟性論』では、

若斷惑者即是雙林成道報身佛也。

となっており、雪山成道ではない。雪山成道とあるのは五山版『少室六門』所収の『悟性論』であり、宋本或は高麗本に基づくものではないかと推定されている。もしそうであれば唐代には雙林成道であったものが、宋代になって雪山成道に変わったものと考えてよいであろう。禪関係の資料を見ていくと、『祖堂集』卷八・雲居和尚章に、

問、雪山六年苦行、當爲何事。師云、自立其志、万法不依。僧曰、明星出時、當何所見。師云、都無所見。

(禪文化研究所本三〇四頁、柳田編禪学叢書本一五五頁上)

とある。ここにはまだ雪山成道を言わず、また必ずしも雪山成道を前提にしての問いではないが、雪山成道につながっていく兆しが現われていよう。編集が天聖中に始まり、景祐三年(一〇三六)に成った『天聖広灯録』卷一・釈迦牟尼章に、

悉達就彼二仙、五年修學、知非究竟、即詣雪山、六年苦行、成等正覺。(Z一三五—0610下)

と見え、同じく卷一二眉州黃龍禪師章には、

師問僧、近離什麼處。僧云、香林。師云、在香林多生時。僧云、六年。師云、世尊在雪山六年、證無上菩提、

汝在香林、成得箇什麼。僧無語。師云、祇是箇移厨喫飯、參堂去。(Z一三五—0797上)

とあつて完全に雪山成道の説が成立している。⁴³眉州黃龍は雲門に嗣いだ禪師であるから宋初の人である。唐末から五代を経て宋初には雪山成道の説が言及されるようになっていたと考えてよいだろう。更にもう一つ、「因星悟道」説が絡んでくる。「因星悟道」説は『祖堂集』卷一・釈迦牟尼仏章の悟道頌に「因星得悟、悟後非星、不隨於物、不是無情⁴⁴」として見え、『宗鏡録』卷六(丁四八—四四四中)にも引かれる。悟道頌の最初の句は、同じく『祖堂集』卷十一の龍

迴和尚章に僧の問いとして見えており、龍迴は徳山―巖頭―羅山と嗣法するから、五代の人である。いまのところ資料的にはそれ以前にさかのぼれない。『普曜経』に「明星出時廓然大悟」したというが、これは夜明けに大悟したことを述べているのであって、明星の出現が大悟の契機となったことを必ずしも言うものではないだろう。「明星出時廓然大悟」から「因星悟道」説が生まれるには、馬祖禪以後の「見色見心」の展開が必要であったと思われる。先に見た『祖堂集』卷八・雲居章の「明星出時、當何所見」は、明らかに「明星出時」が夜明けをいうのではなく、「因星悟道」に展開していく過程の問いであるが、まだ「因星悟道」の句に熟していない。この句に熟するためには、特に滄山に嗣いだ靈雲の「因桃華悟道」が契機となったかもしれない。そもそも「雪山成道」説と「因星悟道」説は、その成立過程を別にするものであり、成立後も単独で言及されている。それが同時に一つの事として述べられるようになるのは、南宋になって臘八上堂が定着するようになってからのことである。このように成立過程が別であり、それぞれの説が成立していたのか、まだ成立していなかったのか判然としないときに、梵日国師がこれらを同時に一つの事として述べているのは信じ難いことである。むしろ『海東七代録』より引かれた真聖大王の問いに答えた梵日国師の説は、教外別伝の禪の淵源を明かし、教に対する禪の優位を主張せんがために、後世、梵日国師に仮託して述べたものとみるのが妥当であろう。

ところで「雪山成道」の句は『少室六門』所収の『悟性論』以外には『一山国師語録』に二例見ることができただけで、宋代の禅文献にも見られない。却ってその最も早い例が見られるのは、高麗初期の九四〇年に建てられた「高麗興法寺真空大師忠湛塔碑」に次のように見えるものである。

惟大師雪山成道、煙洞證心、傳十八代之祖宗、統三千年之禪教。

「大師」とは忠湛のことであり、「雪山成道、煙洞證心」したのは釈尊であるから、

惟みるに大師は、（釈尊が）雪山に成道し、煙洞に證心してより、十八代の祖宗を傳え、三千年の禪と教を統

ぶ。

と読めよう。碑によれば忠湛は石霜慶諸(八〇七—八八八)に嗣いだ雲蓋山志元円浄大師に学んでその法を嗣いだ。「十八代」は難解だが、神会の『菩提達摩南宗定是非論』にいう西天唐土十三代説によれば、迦葉より石霜までちょうど十八代になる。「雪山成道、煙洞證心」ということから、釈尊は雪山と煙洞の二処で悟りを開いたことになるが、それが教と禪に当るのである。しかし、碑の冒頭に、

蓋聞微言立教、始開鷲嶺之譚。妙旨傳心終入鷄山之定。雖曰別行法眼、竊惟同稟玄精。

とあるように、教も禪も「同じく玄精を稟」けたものであると言ひ、教と禪に優劣の差を認めてはいない。ということとは、「煙洞證心」ということから、当時既に教よりも優れていることの根拠としての真帰祖師説が成立していたという推論は成り立たないことになる。むしろ教と禪を雪山と煙洞の二処で成道し証心したという発想が真帰祖師説を創出する契機となつたのではないだろうか。しかし、「煙洞證心」からいきなり真帰祖師が創出されたのではなく、「祖院を求尋し、心印の法を傳得した」という『魏明帝所問諸経篇』のように、祖院という普通名詞が発想され、祖院からそこに住する真帰祖師という固有名詞が発想されたと推論するのが妥当であろう。『魏明帝所問諸経篇』が「雪山成道」の語を使用していることは、『興法寺忠湛塔碑』を承けていることの明かしてあるように思われる。では『海東七代録』と『達磨密録』の真帰祖師説はどちらが先であろうか。『海東七代録』が二処での悟道と伝心を言うのに対して、『達磨密録』では一処において伝心と悟道が同時であるような頌になつていふことから、『魏明帝所問諸経篇』の「求尋祖院、傳持心印之法、於後雪山成道」を承けて『海東七代録』の真帰祖師説が生まれ、最後に『達磨密録』の説が出たと推測する。

以上、真帰祖師説は「四」「二四」「五二」の本文内容を検討した結果、新羅入唐伝心した新羅祖師が中国より伝えた説を受け継ぐものではなく、高麗禪が教外別伝を強く打ち出し、教宗とりわけ華嚴円頓宗旨との対決という展開の中

から生まれた説ではないかと推論してみた。

三一四 『宝蔵録』に見る高麗祖師禪

『宝蔵録』は「禪教対弁門」「諸講帰伏門」「君臣崇信門」の三門を立て、いかに祖師禪が仏教の中で最も優れているかを明らかにしようとした禪門選述書である。「諸講帰伏門」は教を講ずる法師・講師が禪者に折伏されて禪に帰伏した話頭を、また「君臣崇信門」は君主や臣下が禪門に帰依し崇信した話頭を取り挙げたものであり、二・三の則を除いて多くの話頭の典拠は中国選述の禪典籍であることから、高麗祖師禪の資料とはならない。また「禪教対弁門」に取り挙げられた話頭の中でも、現存する中国禪典籍を典拠とするものも高麗祖師禪の特色を出した資料とはならない。要するに現存しない高麗典籍、或は典拠とする典籍の名から中国選述のものと思われるものでも、今に現存せぬものを典拠とした話頭に高麗祖師禪の特色が現われている。

『宝蔵録』に見える高麗祖師禪の特色は次の三点に尽きる。

(A) 徹底した泯絶無寄、没蹤跡の禪である。

(B) 教の最高のものとして華嚴を意識し、それを越えたものとして禪を位置付ける。言い換えれば、教禪一致或は禪主教徒ではなく、教を越えた教外別伝の禪である。

(C) 釈尊以前教外別伝の禪の源流としての真帰祖師を創出した。

真帰祖師説や逸書に目を奪われがちになるが、(A)(B)こそ『宝蔵録』の高麗祖師禪を特色付けるものであり、真帰祖師説はそれより出てきたものだろう。先にも言及したが『玄覚禪師教外豎禪章』を典拠とする「二〇」こそが要である。

『教外豎禪章』は(i)円頓の教と宗門密伝の妙旨、(ii)海印と心印、(iii)頓教と禪門という三つの対比を設けて、

教と禪の違いを論じている。

(i)では、円頓の教は法界の因を修し果を証すから因果或内にあり、宗門密伝の妙旨には修し証するという因果がない。つまりは華嚴には修証因果があり、禪には修証因果がないというのである。

(ii)では、「華嚴の海印の立場から言えば証そのものであつて因果を離れており、禪門の心印と調和しているのは」という問いを設けて、それに答える形式で違いを論じている。海印は因果のあるところから因果を亡じたところに帰著したものであり、因があるのは始めの跡であり、果があるのは終りの跡である。証そのものだというその時には因果はないけれども、もともとは因も果もあつたのである。ところが禪が禪であるその立場では、もともた因も果もないのだから、それから更に因や果を亡ずるといふことがなく、因果を亡じて因果のないところに帰著することなどあるわけがない。ちょうどそれは鳥が空を飛ぶようなもので、何の足跡も残すことがないのだ、という。

(iii)では、「頓教では一切諸法は心に認識を起す相を離れ、思考する主体とも思考の対象とも無関係、一つ一つの法は純粹で如如なる本来の功德がそなわつてゐるから修して証入するといふことがなく、もともと清浄解脱してゐる、どうして禪門と同じでないのか」という設問に対して、「諸佛境界、本自離念、念起故衆生、衆生若一念不生即同諸佛、又初地即佛地、三賢十聖猶如空中鳥跡、若論所證眞如、離言離相、泯絶無寄故」といふ見解に通達したうえで、機心を忘ずる行を完成させるのが頓教であるから、眞如・智体といふ能所の証があり、妄念・正念があり、涅槃は寂滅して修行の階梯がないのに信より仏地に到り、仏地即信位という行が残存している。それに対して禪門では念が無いのだから妄念も正念も生起しようがなく、信位も無いのだから仏地も無い、相も念も文字も見ないし無いのだからそれらを離れるということもない、だから頓教と同じではないと論ずる。

そして最後に「忘情契理」に二通りの主義があるとして次のように総括する。一つは教に依つて理に契合する立場で、仏が小乗・大乘・理と事・空や色・眞俗二諦を説いてもそれらに拘泥せず、五乗の教えや言句を否定せず、円

満に一つに融け合わせるもの。もう一つは禪に依って理に契合する立場で、仏が小乗・大乘・理事を説いても本来無いものであり、三乗十二分教の教えも三界のあらゆる法も、鳥が空を飛ぶように永に蹤跡とつが無いものである。

以上、述べられている違いは、要するに海印・頓教・円頓教では因果の跡が残っており、禪門ではその跡がなく没蹤跡であるということに尽きよう。このように禪の特色を没蹤跡に見る則は、『順徳禪師録』を典拠とする「二二」、「真浄文和尚頌」に依る「二三」、「祖門刊正録』を典拠とする「一〇」に「教也者、自有言至於無言者也。心也者、自無言至於無言者也。自無言而至於無言、則人莫得而名焉、故強名曰禪」とあるのも没蹤跡だし、また「一八」の末尾に「禪門離念無念、亦是此中拂跡遮過」というのもそうだし、「二三」の『海東無染国師無舌土論』、「五〇」の『海東七代録』などが挙げられ、『宝蔵録』に見える高麗祖師禪の特色は没蹤跡であると見てよいだろう。

さて(i)(ii)(iii)そして最後の総括は円頓教と禪門がどのように同一でないかを述べているだけであり、その優劣を論じているわけではなかった。しかし次に華嚴疏を引いて「圓頓之上、別有一宗、此亡詮會旨之宗」と言い、「或問、亡何詮會何旨。答、亡五教之詮、會五教之旨、禪宗是也」とするのは、明らかに華嚴を円教として最上に置く法蔵の五教判の上に禪門を位置付けようとするものである。ところが先に頓教と禪の別を論じた論理からすれば、亡詮會旨の宗を禪宗だとするのは矛盾である。先の説明では禪には言詮が無いのだから、五教の詮を亡ずることもなく、本来理事が無いのだから、旨(即ち理)を会すということもないのであり、亡詮會旨の蹤跡もない。却って亡詮會旨は頓教にこそ当てはまる。そもそも華嚴疏といえは唐の澄観撰『大方広仏華嚴経疏』のことと考えられるが、澄観のそれにはこの句は見当らない。却って澄観は法蔵(六四二七二二)の五教判の第四頓教を禪宗に配当し、大乘終教や円教よりも下位の第三に位置づける。「華嚴疏に云う」とするのは禪宗側が勝手に言っているのではなく、華嚴の側でもそれを認めているとする作爲が働いているのであり、「亡詮得旨」を禪宗のこととするのは、

「二八」に宗密が達磨大師の言葉として「我法以心傳心不立文字……須亡詮得意、得意即是傳心」と言うのによろう。

「海東興法寺碑」を典拠とする「六三」にいう、「因鞞五百禪院」が、李奎報『東国李相国集』卷二五「大安寺談禪勝」「龍潭寺叢林会勝」に見える太祖の五百禪宇開創の説話によって付加されたと考えられるのと同じように、「華嚴疏云」以下の部分も『宝蔵録』選者による付加ではないだろうか。

中国禪宗に於て教外別伝の句が見えるようになるのは唐末になってからであるが、そうした問題意識の最初は祖師西来意が問われるようになることから始まる。「如何是祖師西来意」の問いは牛頭宗の興起に始まり、馬祖・石頭の時代に一般化する。

唐の都に一大勢力を張った神秀―普寂の禪宗に対して、「師承是傍、法門是漸」の非難の狼煙を上げて北宗と貶称し、南宗の慧能こそ真の六祖だと主張する神会の慧能顕彰運動は都に栄えた禪宗の権威を失墜させ、禪宗の活動に自由化をもたらした。そうしたなか、各地で禪宗の分派活動が起こるが、いちはやく宗派を形成し、南北両宗とは別に独自の伝統とその正統性を主張し始めたのが牛頭宗である。四祖道信より伝法した牛頭法融を承けることで六祖を争う立場に身を置かず、却って初祖達磨に直結する禪を主張する。「如何是祖師西来意」は達磨が中国に伝えた禪の真髓を問うものであり、牛頭五祖智威(六四六―七三二)下の鶴林玄素(六六一―七五二)、天柱山崇慧(―七七九)の会下で問われ始める。⁵⁵⁾

馬祖は南北二宗の六祖の正傍を争うところに身を置かず、達磨の法門に直結しようとした牛頭禪の運動を承け、「達磨大師は南天竺國より来たりて躬ら中華に至り、上乘一心の法を伝え、汝等をして聞悟せしむ⁵⁶⁾」と説き、達磨法門を一心に収斂して把らえなおし、独自の禪思想を形成していく。そんな馬祖下で盛んに祖師西来意が問われるようになるのは当然の趨勢であった。この祖師西来意問答は会昌の破仏以後になると、「祖意與教意、是同是別」という問題意識が顕著になり、かく問われることが多くなってくる。漢土に仏教が伝わり、三蔵を明らめ道果を得た勝^{きょう}

れた高僧も多く輩出したのに、達磨が新たに法を伝えたのは、世尊の説法にまだ十分説き尽されていないところがあつたのか、仏の説かれた教えと以心伝心して伝わつた祖師意とは同じなのか別なのか、という問題意識である。そこには戒定慧の三学の一つとして、身心を整え瞑想する技術としての禪定を超え、心の問題として把らえなおされてきた中国禪の展開があつた。禪は自己の心の問題となり、自己発見であり、真理の体現の問題となつていった。安史の乱や会昌の破仏によつて壊滅的打撃を受けた教宗をしり目に、中国全土にその勢力を伸ばしつつあつた禪宗は、仏教の一宗派という立場を超えて全仏教を総括する位置を占めつつ、新たな人間像を創造しつつあり、従来の仏教ではカバーできない面を持つものになりつつある現実があつた。

教外別伝の句は、『雲門広録』巻中に、

擧。石霜云、須知有教外別傳一句。僧問、如何是教外傳一句。霜云、非句。師云、非句始是句。(丁四七一五五

八上)

と見え、『祖堂集』卷六石霜章に、

師問僧、從什麼處來。對云、雪峰來。師云、有什麼佛法因緣、你擧看。其僧便擧、和尚示衆云、三世諸佛不能

唱、十二分教載不起、三乘教外別傳、十方老僧口、到這裏百雜碎。云々。(柳田禪學叢書本、二一七六)

とあり、石霜慶諸(八〇七—八八八)、雪峰義存(八二二—九〇八)が用いていたのが知られ、唐末に禪門に定着する句のようである。特に雪峰下の玄沙(八三三—九〇八)・鼓山(八六三—九三九)・雲門(八六四—九四九)会下で問答商量され、法眼(八八五—九五八)の『宗門十規論』にも見え、福建閩国の雪峰教団下より広く流布するものになつたらしい。

宗密は『禪源諸詮集都序』において教禪一致説を次のように展開する。

諸學の始祖は即ち是れ釋迦、經は是れ佛の語、禪は是れ佛の意なり。諸佛の心と口は必ず相違せず。諸祖の相承は根本是れ佛の親付にして、菩薩の造論は始末唯だ佛經を弘むのみ。……且らく達磨は法を天竺に受け、躬

ら中華に至り、此方の學人多く未だ法を得ず、唯だ名數を以て解と爲し、事相を行と爲すを見て、月は指に在らず、法は我が心なることを知らしめんと欲し、故に心を以て心に傳え、文字を立てず。宗を顯わし執を破せんとして、故に斯の言有り。文字を離れて解脱を説くに非ざるなり⁵⁵。

達摩が中国に来たとき、中国の學人たちは經典の言葉の概念を理解することが悟りだと勘違いし、仏教儀礼を行うことを修行だと思い込んでいたので、本来の法は我が心だということを知らしめるために「以心伝心、不立文字」と言つたのである。我が心という根本の宗おもとを顯わして言教に執られるのを戒めてこのように言つたのであり、文字を離れて解脱を説こうとしたのではない、と教禪一致説を説く。簡約に言えば、言語文字を認めて否定しないところに宗密の教禪一致説が成り立っているといえよう。周知のように宗密は頓悟漸修の解悟の立場をとる。解悟は証悟と対になる概念であり、「性と相を明了にすること」が解悟、「心が玄極いたに造るいた」のが証悟である⁵⁶。もっと具体的に言えば、解悟とは宗を理解すること、証悟は身心が宗と契合することであり、達摩の言う理入と行入に配当されよう。つまり解悟はおおよそ「藉教悟宗」であり、頓悟漸修説と教禪一致説は軌を一にするものであろう。宗密の教禪一致説は『宋高僧伝』卷一三の習禪篇総論に「不立文字者、經云、不著文字、不離文字、非無文字、能如是修、不見修相」(T五〇一七八九下)と言つのに繼承されるが、『祖堂集』『景德伝灯録』は宗密のいう教禪一致説の立場をとらない。『祖堂集』卷二の達摩章に於て、安心問答によつて慧可が大悟した後、次のように記述されている。

惠可白和尚、「今日乃知一切諸法本來空寂、今日乃知菩提不遠。是故菩薩不動念而至薩般若海、不動念而登涅槃岸。」師曰、「如是如是。」惠可進曰、「和尚此法有文字記録不。」達摩曰、「我法以心傳心、不立文字。」(『禪学

叢書本、一七七三)

慧可が「この法には文字記録がありませんか」と問うに對して、達摩は「我が法は以心伝心、不立文字」と答えるが、その場合の「不立文字」はズバリ文字記録がないの意である。そのことはすぐ後に「法は既に以心伝心、復た文字無し」

と慧可が言っているのでも明らかである。『景德伝灯録』卷三の達磨章には四人の弟子への皮肉骨髓得法説が次のように記されている。

迄九年已、欲西返天竺、乃命門人曰、「時將至矣。汝等盍各言所得乎。」時門人道副對曰、「如我所見、不執文字、不離文字、而爲道用。」師曰、「汝得吾皮。」尼總持曰、「我今所解、如慶喜見阿闍佛國、一見更不再見。」師曰、「汝得吾肉。」道育曰、「四大本空、五陰非有、而我見處無一法可得。」師曰、「汝得吾骨。」最後慧可禮拜後、依位而立。師曰、「汝得吾髓。」乃顧慧可而告之曰、「昔如來以正法眼付迦葉大士、展轉囑累而至於我。我今付汝、汝當護持。云々」

道副の所見は「道は本と言無けれども、言に因りて道を顕す」というものであり、「不執文字、不離文字」は『宋高僧傳』習禪篇の総論で教禪一致の立場を表明する経証として引かれた句である。尼總持の所解は『小品般若經』卷九「見阿闍仏品」に基づくもので、その言うところは「一切法亦如是、不與眼作對」(T八―五七八中)と説かれ、「一切法空」の意だろう。道育は「一法も得べき無し」と言うが、まだ言葉が残存している。以上の三人は言語文字が有るのに対して、慧可は無言である。「一〇」の『祖門刊正録』は「心也者、自無言至於無言者也。自無言而至於無言、則人莫得而名焉、故強名曰禪」と説き、無言より無言に到る没蹤跡の眞実のありようを禪と名づけ、教外別伝の立場を説いているが、慧可の「禮拜後、依位而立」はそうした教外別伝の禪を象徴するものだろう⁸⁾。

「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏」の四句は、『祖庭事苑』卷五に於て「単伝」を説明するのに用いられるのが最初のようなのであるが、この四句の成立史について柳田聖山氏は次のように述べられている。

教外別伝という句が、他の言葉よりも歴史的に遅れて出現しているのは、宗密や延壽らの教禪一致説の批判を経過して、なおその主張が必要であったからであり、以心傳心不立文字の場合に見られるような、教禪一致の立場からする解釋に包み得ぬものが残るためではなかったか。少くとも『雪峯語録』や『雲門廣録』の例に見られ

るように、『寶林傳』の出現以後、『祖堂集』や『傳燈錄』の頃に至る唐末五家の禪を一貫したものは、曾て宗密が言った意味での以心傳心不立文字よりも、教外別傳と呼ばれるにふさわしいものであったようであり、不立文字以下の三句が出揃った後に至って、なおそれらに包み得ぬ立場を、最も端的に示すものとして、特に此の句が最初に冠せられるようになったのでないかと思われる。今、そうした唐末禪宗の教外別傳的な本質を詳しく追究することはできぬが、それが中國祖師禪の根本真理につながる重要な問題であったことは確かである。

〔初期禪宗史書の研究〕四七四頁〕

ここに柳田氏の言われる「唐末禪宗の教外別傳的な本質」とは何であったのだろうか。いま中国本土における教外別傳的な本質については且らく置く。

道義国師の入唐伝心に始まる馬祖禪以後の中国禪宗の受用は、後に高麗で九山禪門の祖とされる僧をはじめとして多くの新羅僧が入唐伝心し、十世紀初頭の朝鮮半島に唐末の教外別傳的禪宗を陸続ともたらし、高麗太祖の仏教保護政策と相俟って高麗初期に禪門の隆盛をもたらした。九山の名は『高麗史』宣宗元年（一〇八四）正月の条に「普濟寺僧貞雙等奏、九山門參學僧徒、請依進士例三年一選」と見えるのが文献上の初出である。九山が禪宗のことであるのは、一一四二年建立の「國清寺妙應大禪師墓誌銘」（諱教雄、一〇七六一—一一四二）に「達摩九山門」と言われていることから明らかであり、高麗太祖の世に九山どころか、「寧ろ十三、あるいはそれ以上の禪宗關係宗門が乱立し」^⑧隆盛した往時の禪門を希求して九山と呼ばれるようになったのだらう。「九」は実数ではない、九州・九域が中国全土を指すように、九山は高麗初期に隆盛した禪門全てを含む。「九」を実数と考えるようになるのは近代になってからである^⑨。

唐末から宋初にかけて中国に留学して朝鮮半島に帰国した禪僧については、ほぼ四つの時期・四つのグループに

分類できる。第一期第一のグループは馬祖門下の禪を承けた人々で、道義・慧徹(七九二―八六二)・洪直・玄昱(七八七―八七〇)・梵日(八一〇―八八九)・無染(八〇〇―八八八)・道允(七九八―八六八)・慧昭(七七四―八五〇)等であり、慧昭以外は九山禪門の初祖と見なされている。

第二期第二のグループは瀋仰宗下の仰山(八〇七―八八三)門下である。仰山下に学んで帰国した人として五冠山順之しか知られていないが(海東僧亭育は帰国したかどうか不明)、瀋仰の円相の宗風を海東に伝えた人である。その円相の宗風は後に志謙(一一四五―一二三九)の『宗門円相集』に受け継がれるが、『祖堂集』卷二十の順之章は、卷十八の仰山章と共に『祖堂集』の中でも最も多くの頁を割き、内容も特異である。匡僞の序によれば、浄修文燈の序文と一卷の『祖堂集』が先に高麗に通行していて、その後十卷本の『祖堂集』が届いたので、印版を新開して二十卷として通行するようになった、と言う。今日通行している『祖堂集』は卷十七の海東僧章及び十卷本に存したであろうけれども「五冠山順之の師として、海東僧傳の増補に関連して手が加わった結果」⁶⁵編集上多くの問題を持つ卷十八の仰山章、卷二十の順之章などが十卷本に増補されて一二四五年に二十卷本として新開されたと推測されている。新開にはどのような背景があったのかまだ説明されていない。しかし、卷十七の海東僧章よりも更にもっと特異な仰山章や順之章が『祖堂集』に増補されていることが、それを解く鍵になることは間違いないだろう。順之は大中十二年(八五八)に入唐し、ただちに仰山慧寂のところに到って弟子となり、左右を離れず、玄宗を諮禀し、帰国する。乾符初年(八七四)、松岳郡の元昌王后(高麗太王の祖母)とその子威武大王(太祖の父)が檀越となり、五冠山龍巖寺(今の瑞雲寺)を布施し、ここに住した。また景文大王・献康大王などの新羅王室の帰依を受け、景福二年(八九三)京に赴き、君王に仰敬され、士庶に歎忻されたが、まもなくして六十五歳で示寂した。その年は不明だが、八五八年に入唐し、景福二年の記事の後に享年六十五と『碑文』⁶⁶にあるから、恐らくは景福二年に近い年、八九五年頃の示寂ではないだろうか。

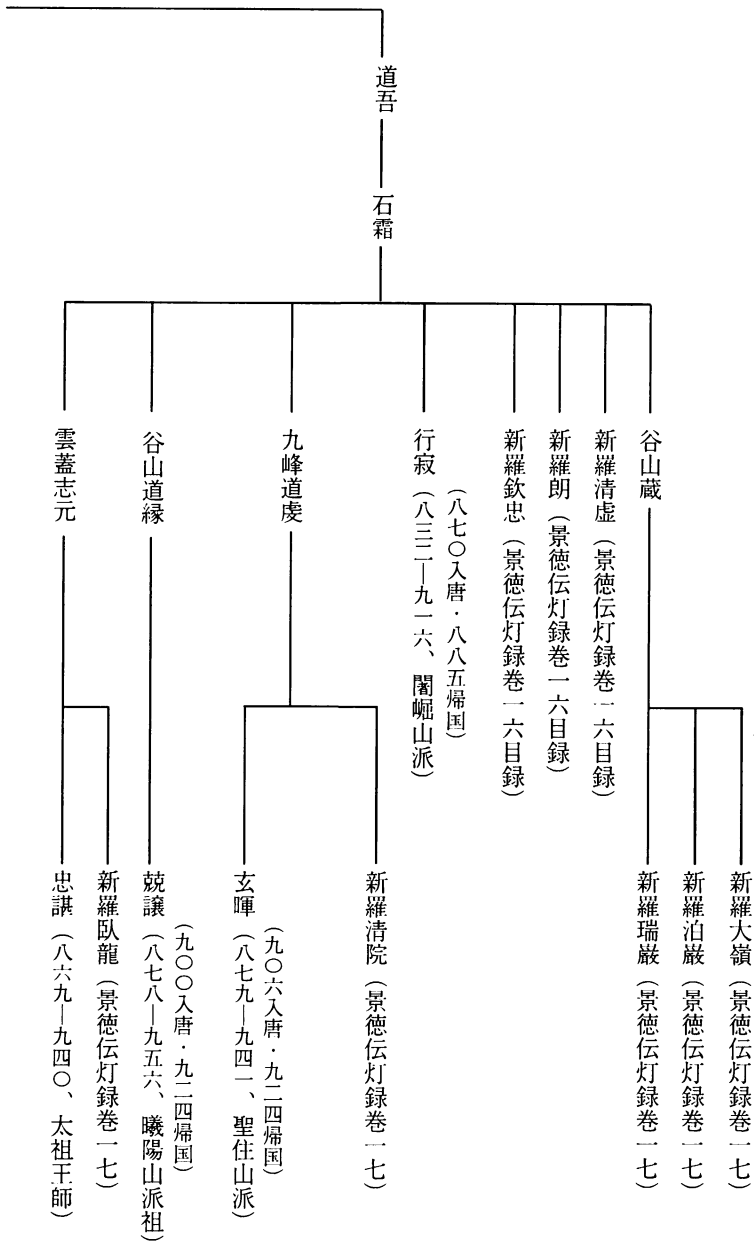
現存する碑は断碑で欠損が多く読めぬ所が多いが、高麗太祖二十年(九三七)に太祖によって重修されたものであることが、「国主大王重修故了悟和尚碑銘後記」によって判る。その「後記」によれば、順之の寂後、その門下は多く入唐して本国に帰らず、五冠山の旧址には法灯が絶えていたらしく、太祖は祖母や父が善因を植え、陰徳を積んだことにより今日の己れがあることを思って、順之の碑を重修するのであり、その目的は順之の檀越であった祖母や父の善因や陰徳をたたえることにあったと思われる。太祖が先祖に諡号するのは、「高麗世系」によれば太祖即位の二年(九一九)のことであるから重修といっても、祖母や父が諡号で呼ばれているから九三七年当時に碑文は新たに修撰されたものだろう。中島志郎氏の論考によれば、崔氏武臣政権の時代に禅宗(九山禅門)が復興し、「禅が担った役割は従来の仏教に代わる護国攘夷祈願であった」と言われるが、その論拠は李奎報(一一六八—一二四二)の文集『東国李相国集』卷二五に見える談禅法会勝文「昌福寺談禅勝」「大安寺談禅勝」「西普通寺行談禅勝」「龍潭寺叢林会勝」である。

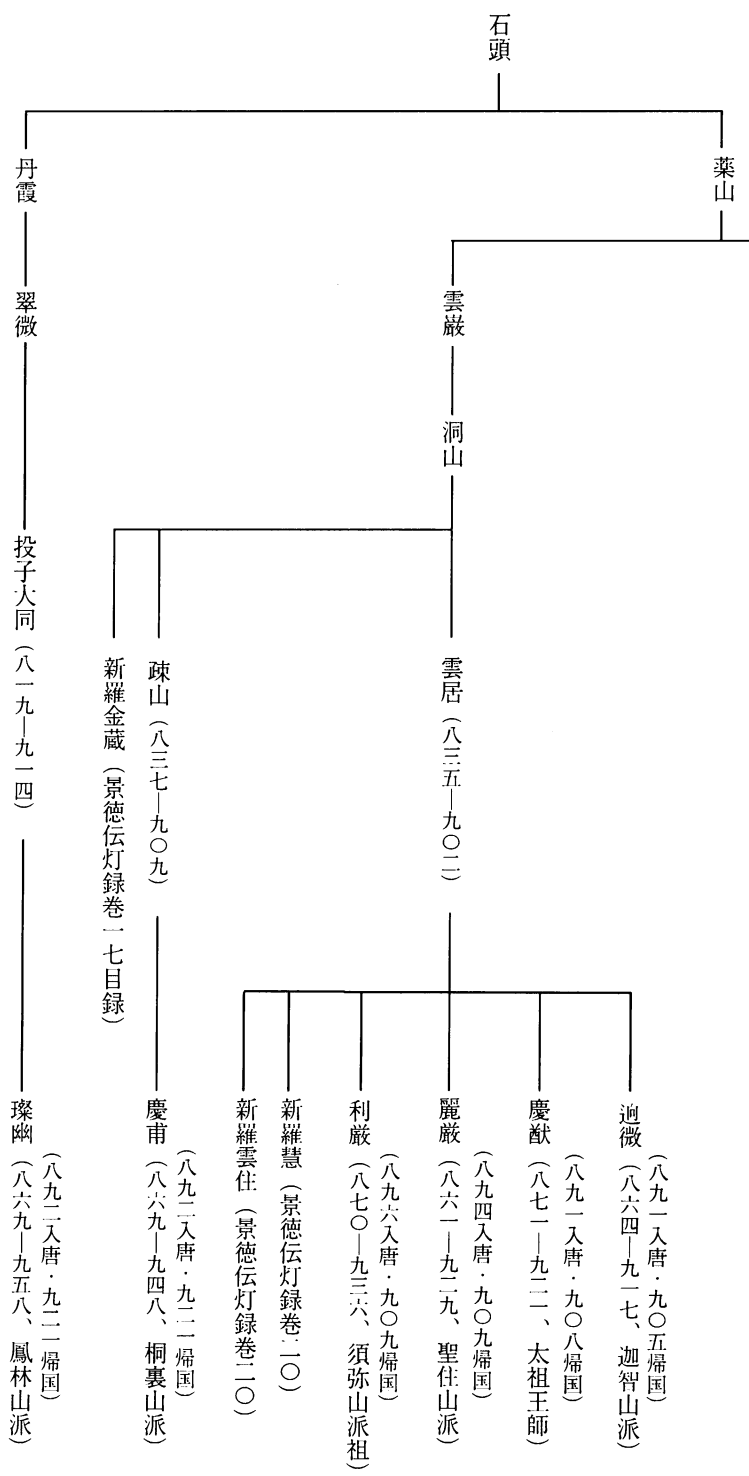
その「大安寺談禅勝」によれば、太祖は禅を崇信し、五百禅宇を開創して北兵を退け、禅が世を利するものであることはとても言い尽せないが、その後、禅道はしだいに衰退し、国運が乱れ、その理由がわからなかったところ、相国崔公(忠獻)が禅宗を復興して禅風が揚がり、敵兵の国境への侵寇がなくなったのは、禅の力によるのであることは間違いない、と記述する。こうして太祖以来とされる護国攘夷としての談禅法会は崔氏武臣政権時代に盛んに催された。新開の『祖堂集』が最終巻の冒頭にこの碑文によって順之の章を入れ、太祖の祖母や父がその檀越となり五冠山龍巖寺を寄進したことをいうのは、太祖の禅宗帰依による五百禅宇の開創による護国攘夷の成就を、さらにその祖先が善因を植え、陰徳を積んだところにまでさかのぼらせることで護国攘夷の効力をいっそう増そうとしたものではなかったか。蒙古の侵入により初彫の高麗大蔵経は一二三二年に灰燼に帰すが、護国攘夷を祈願して、一二三六—一二五一年にかけて江華島の大蔵都監及び晋州南海の分司大蔵都監で再彫される。この時期、『禪門拈頌集』(一二四三年)、『祖堂集』(一二四五年)、『宗鏡録』(一二四六—八年)、『証道歌事実』(一二四八年)、『宗門揆英集』(一二五四年)、

『禪苑清規』(二二五四年)などの禪宗関係の書が分司大藏都監で彫造される。『禪門拈頌集』の万宗の跋文や、『証道歌 事實』の全光宰の刊識²⁾によれば、その彫造は戦争が息んで朝野が平和になることや、蒙寇を攘うことと無関係ではなかったことが分かる。『祖堂集』の匡僞の新開印版記には護国攘夷のことには全く触れないが、当時、至誠の大願をもって大藏経再彫の完成を急いでいたのであり、『祖堂集』の新開もそうした時代の空気と無関係に彫造されたわけではなからう。順之の章が『祖堂集』最終巻の冒頭に入る理由の一つとして、太祖の祖母や父が順之に帰依して寺を寄進し、子孫のために善因や陰徳を積んだということに関わったことであるという点も見逃してはならないであろう。

第三期第三のグループは唐末五代初に青原—石頭下の禪を伝えた禪者たちである。まずは闍崛山派の行寂(八三二—九一六)は石霜の法を得て八八五年に帰国し、続いて迦智山派の迥微(八六四—九一七)、太祖の王師となる慶猷(八七一—九二二)、聖住山派の麗巖(八六一—九二九)、須弥山派の祖となる利巖(八七〇—九三三)が洞山下の雲居の法を得て次々に帰国する。やはり洞山下の疎山の法を得て帰国したのは桐裏山派の慶甫(八六九—九四八)であり、石霜下の法を伝えたものに太祖の王師となる忠諶(八六九—九四〇)、聖住山派の玄暉(八七九—九四二)。曦陽山派の祖となる兢讓(八七八—九五〇)がいる。最後に鳳林山派の璨幽(八六九—九五八)が投子大同の法を伝える。今その法系図を示すと次のようになる。

〈系圖〉





後に九山禪門と呼ばれるようになる高麗初期の禪の実体はこの時期にこそある。『宝蔵録』に展開される没蹤跡の教外別伝の祖師禪はこの時期に展開されたものを受け継ぐのではないだろうか。第一期第一のグループの馬祖下の伝心は、「以心伝心、不立文字」ではあっても教外別伝にまでは熟してはいなかった。この第一期の海東禪を知るものとしては、わずかに「三三の無染国師の『無舌土論』と『祖堂集』卷一七・無染(嵩巖山聖住寺故兩朝国師)章に見える「無舌土」問答が知られるのみである。しかし両問答は依って立つ立場が異なっている。結論を先に言えば「無舌土論」が没蹤跡の教外別伝であるのに対して、『祖堂集』は教禪一致的である。『祖堂集』の「無舌土」問答は次のようである。

(1) 有人問曰、「無舌土中無師無弟、何故從西天二十八代至于唐代六祖、傳燈相照、至今不絶耶。」答曰、「皆是世上流布、故不是正傳。」

(2) 問曰、「一祖師中具二土耶。」答曰、「然也。是故仰山云、『兩口一無舌、即是吾宗旨。』」

(3) 問曰、「一祖師中見二土如何。」答曰、「正傳禪根不求法、故師亦不餉、是爲無舌土也。應實求法之人、用假名言之説、是名有舌土矣。」(柳田禪学叢書本、五一—八)

以上のように『祖堂集』は(1)(2)(3)の三問答より成り立っている。(1)の問いは『無舌土論』の「問、如何は無舌土。答、禪根人是、此中無師無弟也。問、若然者、何故古人云師資相傳耶」という問答に対応しているが、これに対応する答は一致する対応を見せていない。(1)では「世上に流布しているから正伝ではない(つまり応機門)」とし、『無舌土論』は「禪の伝法(禪伝)は虚空のようなもので、伝えるものがないのが真の伝法であり、伝えても伝えていない」と答えている。つまり『祖堂集』では師資相伝の伝法の立場は有舌の応機門(教禪一致の立場)とするのに対して、『無舌土論』の方は師資相伝を無舌の正伝門の立場(即ち教外別伝)で理解する。(2)は「一祖師中に二土を具すや」と問うのに対して「然り」と答えており、その二土とは(3)によれば有舌土と無舌土である。無舌土は禪であり、有舌土とは言句を仮りて説くものだから教に当るわけで、祖師はその禪と教の両者を具有しているというのだから、教禪一致的

であると言えよう。それに対して『無舌土論』は禪(無舌土)と仏土(有舌土)の違いを蹤跡の有る無しに求めて、あくまでも弁別しようとするもので教外別伝的であり、『宝蔵録』の禪の立場に一致する。その意味で『宝蔵録』は無染の『無舌土論』を継承するものだといえよう。ところが『無舌土論』は無染の本来の立場そのままかどうか疑わしく、『宝蔵録』の禪に近似するように改められているのではないか、『祖堂集』の「無舌土問答」こそが無染の本来の立場に近いのではないか、と思われるのである。無染の碑銘によれば、生徒に諭示して次のようにいう。

教と禪は爲に同じきこと無からんや、吾れ未だ其の宗を見ず、語本夥おほ願ねがきも、吾れ知る所に非ず。大較おほそ同なるも與くみせず、異なれども非そしらず、晏坐息機すれば、斯れ縷褐被まる者に近きか、其の言頭あきらかなれば順い、其の旨奥なれば信ず。

教禪爲無同、吾未見其宗、語本夥願、非吾所知。大較同弗與異弗非、晏坐息機、斯近縷褐被者歟、其

言顯而順、其旨奥而信。(『聖住山聖住寺朗慧和尚白月葆光塔碑』、『歴代高僧碑文(新羅篇)』一六四頁)

「教禪爲無同」とは教と禪は畢竟して同じだという意である。碑銘にいう無染の諭示は『無舌土論』よりも『祖堂集』に近い。更に『無舌土論』では「有舌土とは仏土であり応機門、無舌土とは禪であり正伝門である」という仰山の言葉を引き、その応機門を、「知識が揚眉動目して法を示す」ことだと説明しているが、揚眉動目を応機門、即ち修行者の機根に応じた方便説法だとする考えは宋代になって定着するものであろう。無染が入唐伝心した八二一〜八四六年の頃は、馬祖の教えを金科玉条とするあまり、却って本来のダイナミックな実相を見失ってしまうことに対する反省が自覚されつつあった時期ではあるが、いきなり応機方便だとする説が出てきたわけではない。「長つねに法性三昧の中に在って著衣喫飯し、言談祇対す、六根の運用、一切の施為、尽く是れ法性なり」というように日常の當為そのものを法性とする馬祖禪を批判するのは石頭である。揚眉動目イコール心だということに対する批判を石頭から学んだ大顛は次のように上堂示衆する。

夫學道人須識自家本心、將心相示、方可見道。多見時輩、只認揚眉動目・一語一默、驀頭印可、以爲心要、此實未了。〔景德伝灯録〕卷二四・大顛章

このように批判は揚眉動目は心要ではないというものであった。揚眉動目と同じように馬祖から始まる竖起拈子も言詮不及の宗乘を端的に示すものとして多用されてきたが、唐末、雪峰・玄沙・投子の弟子たちはそれが本當に宗乘に当るのかどうか問題にするようになる。そして雲門は、「彈指警欬、揚眉瞬目、拈槌豎拂、或即圓相、盡く是れ撩鉤搭索なり、佛法の兩字は未だ曾て道著せず、道著せば即ち撒屎撒尿なり」〔T四七―五五六上〕、「拈槌豎拂、彈指揚眉、一問一答、並みな向上の宗乘に當らず」〔T四七―五五九上〕と。このように「作用即性」「日用即妙用」の馬祖禪は宗乘に當らずとして否定されてくる。それが応機として方便として限定付きで再び認められるようになるのは宋代になり、臨濟宗が興起してからではないだろうか。大雷震驚によつて契悟した趙抃（一〇〇八―一〇八四）が富弼（一〇四一―一〇八三）に宛てた手紙にいう、

西方聖人の教外別伝の法は、中下の根機の爲に之を設くる所にあらず、上智は則ち頓悟して入り、一得永得す。愚者は則ち迷いて復かえらず、千差万別なり。唯だ仏と祖とのみ以心伝心す。其れ利生摂物せんとして已やむを得ざれば、遂に棒喝拳指・揚眉瞬目、拈槌豎拈・語言文字の種種の方便有り。〔羅湖野録〕卷上、Z一四二―096

1下)

この例から『無舌土論』にいう「有舌土」の立場が、北宋の中頃に現われてきているのが分かる。揚眉動目が言語文字と並んで摂物利生のための応機方便だとする説をいつ頃まで遡らせることができるのか明らかでないが、無染の時代まで遡らせることができるかどうかは甚だ疑問である。また無染は仰山の言葉を引くが、仰山（八〇七―八八三）と無染（八〇〇―八八八）は全く同時代人であり、この二人を繋ぐ接点はない。しいて考えれば、無染が帰国後、仰山の教説を伝聞したか或は教説の写しを見たかである。『祖堂集』に引かれる「両口一無舌、即是吾宗旨」という仰山の言

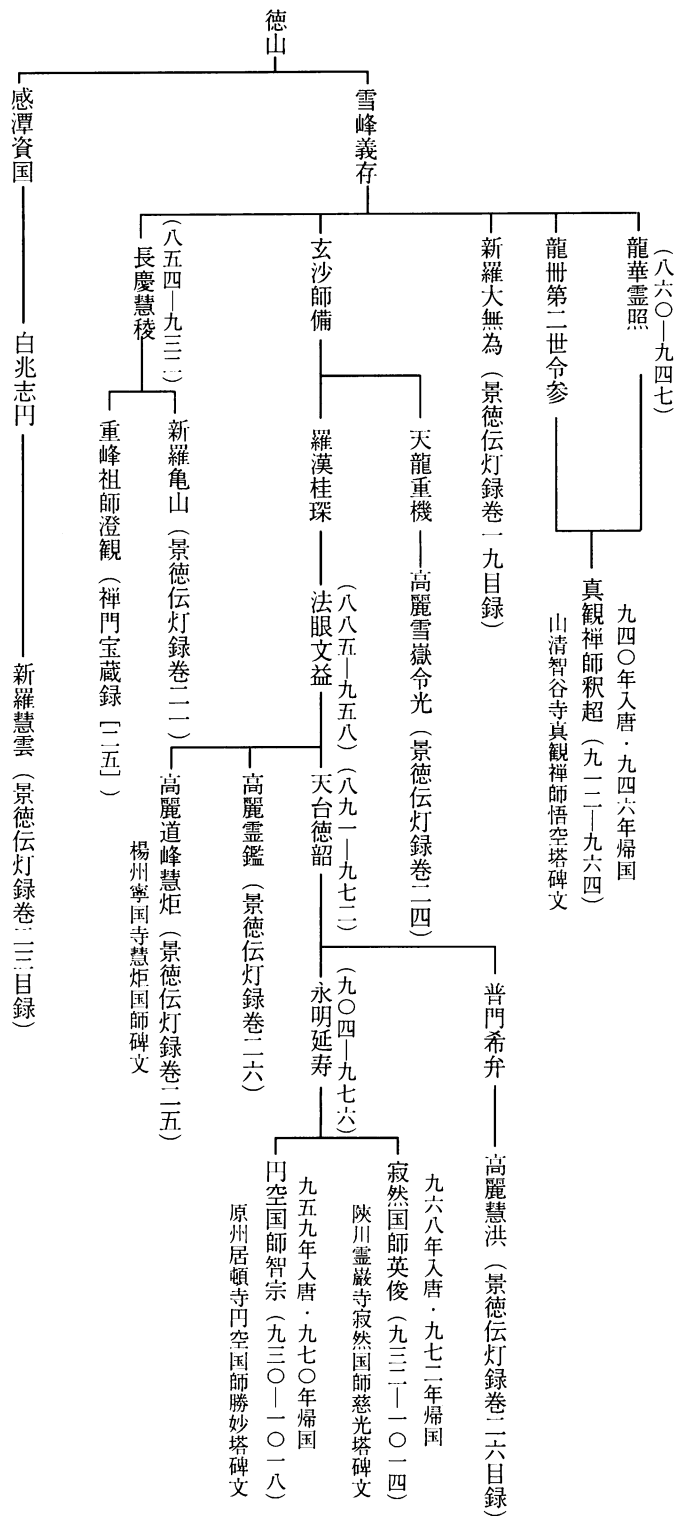
葉は、近年、韓国で発見され、一五二九年の刊記を持つ『通録撮要』卷三の仰山章に見える。『通録撮要』は一〇七一年頃、西余拱辰によって撰述された『祖源 或は禪源』通録』二四卷(或は三〇卷とも)を略録撮出して四卷本にしたものである。⁶⁶⁾従って『祖堂集』以外では『祖源通録』に見えるのが最も古い記録となる。その他では一一八八年に成った『人天眼目』卷四(一四八一三三上)、『五灯会元』卷九・仰山章(二一三八一〇三二六下)にも見えるが、どの資料も仰山臨終のときの頌である。⁶⁷⁾

師順寂時、數僧侍立 師乃有頌示之。一二二三子、平目復仰視。兩口無一舌、即是我宗旨。(高翊晋「祖源通録撮要」출현과 古史料가치『仏教学報』第二十一輯、一三八頁下右、東国大学校仏敎文化研究院、一九八四)

『祖堂集』『五灯会元』は「兩口一無舌」、『通録撮要』『人天眼目』は「兩口無一舌」に作るが、句意は変わらないだろう。『祖堂集』の文脈に沿ってその意味を考えれば、兩口とは有舌の口と無舌の口(即ち有舌土と無舌土)のことであり、「私には二つの口があり一方は無舌だ」の意になる。⁶⁸⁾『宝藏録』が引く仰山の言葉、即ち「有舌土者即是佛土、是故應機門、無舌土者即是禪、是故正傳門」ということを重ね合わせて考えてみれば、そのことは一層明らかだろう。しかし仰山の頌は、「諸君⁶⁹⁾らよ、平視し復た仰視せよ。私との問答(或は對話)は言語表現を超えている、これこそが私の宗旨だ」ということであり、「兩口一無舌」は文字通りには「二人の口のどちらにも舌がない」ということだろう。世尊の「四十九年一字不説」、或は『維摩經』の「夫説法者無説無示、其聽法者無聞無得」の句に対して、僧肇が「無説豈曰不言、謂能無其所説。無聞豈曰不聽、謂能無其所聞。無其所説故、終日説而未嘗説也。無其所聞故、終日聞而未嘗聞也」(一三八一三四七中)と注する意に敷衍できよう。「兩口一無舌」がこのような意であるなら、「一祖師中に二土を具す」ことの根拠にこの句を持ち出すのは甚だ的外れであることになる。仰山と同時代人であり、しかも二十数年も唐に留学した無染が仰山の頌の旨を間違えたりするだろうか。『祖堂集』卷一七の海東僧の章は新開印版の際の増補ではないかといわれている。先に太祖の父や祖母が順之の檀越であったことが『祖堂集』に順之章が入り、仰山

章のポリユームの増大をもたらした一つの要因ではないかと推測したが、無染の場合も、海東僧と仰山の結びつきを強調せんがために、無染の原資料になかったものが仮託として加わったのではないか。しかしなぜ海東僧と仰山の結びつきが強調されねばならなかったのか。先に述べた一要因だけでは説明できないだろう。順之の示寂後、その弟子たちは多く中国に留学し、帰国したものが少なかったという。太祖の父・祖母が檀越となって善因を積んだことからその碑が重修されるが、それ以後、一二一九年の『宗門円相集』の撰述まで、瀋仰宗と高麗禪を結ぶ資料は発現していない。順之以後、『宗門円相集』が嚆矢だとすれば、『宗門円相集』撰述の動機こそが解明されなければならない。その動機が『祖堂集』の新開印版や海東僧増補・仰山章の特異性に繋がると思うからである。論議は多岐にわたったが、要するに『無舌土論』が無染の『碑文』や『祖堂集』の「無舌土」問答に較べて、どこまで無染の本来の禅思想のままであるのかどうか、ふと疑念が起ったがために、それを論証しようと試みてみたものである。もしそうでなければ『宝蔵録』の禅思想の立場は『無舌土論』を一貫して受け継ぐものとしなければならない。しかし筆者の疑念のように『無舌土論』の禅思想がそのまま新羅初期の九山禅門に引き継がれたのではないとするならば、石頭系の禅を受けた第三期第三グループの禅者たちが『宝蔵録』に受け継がれる禅思想を形成したと考えざるを得ない。但し今のところそのことを垣間見る資料としては「二〇」の「玄覺禅師教外豎禅章」しかなく、論証できないが、少なくとも石頭系の禅は没蹤跡的であったといえよう^⑧。この時期の高麗禅思想を知る資料は皆無といってよいだろう。『祖堂集』や『景德伝灯録』に専章される海東僧は帰国せずに中国に留まって出世した人であり、中国禅に組み込まれており、そのまま朝鮮半島の禅仏教とは見なせない。また僧名に新羅や高麗を冠して専章されたり、目録に見える僧は海東に帰国した僧と見てよいだろうが、資料が断片的で少なく、また中国側の資料に記載されているせいも、中国禅と一体となった面しか見えてこない。このような中で資料として多く残っているものに碑文があるが、伝記部分が多く、その禅師の思想的特徴を見極めるものになりにくい。

第四期第四のグループは雪峰下、特に法眼宗を受けるグループである。その法系図を示すと次のようである。



雪峰の法系にも多くの海東僧が学び帰国するが、その主力は法眼宗にある。天龍重機に嗣いだ高麗雪嶽令光は「国主大王重修故了悟和尚碑銘後記」に順之の上足弟子として令光禪師の名が見え、同一人である可能性がある。真観禪師釈超(九二二―九六四)は九四〇年に入唐し、まず杭州龍冊に詣り、巡礼して龍華に到って機縁がかなったらしい。龍冊寺は文穆王が九三五年に建て、道愆を鏡清より移して第一世としたものだが、道愆は九三七年八月に示寂

している。九四〇年当時は恐らくは第二世に当る令參が翠巖より移って住していたと思われる⁸⁵。龍華は忠獻王が九四五年に建て、高麗僧の靈照(八六〇—九四七)が住していた。釈超の碑銘は王融が撰し、九八一年に成るが、この碑に「有閩川拂衣者王融、去載、宣草鷲谷山玄覺禪師碑頌一斫⁸⁶」とあり、九七九年に成った玄覺禪師碑も王融の撰にすることが判る。王融の伝は未詳だが、光宗・景宗・成宗の三代に仕えた翰林学士であり、知貢挙を長く務め、成宗の最晩年の九九七年には平章事であった⁸⁷。法眼宗では高麗靈鑑・高麗道峰慧炬(共に嗣法眼)、高麗慧洪(嗣普門希弁)、智宗・英俊(共に嗣永明延寿)等が入唐伝心する。『景德伝灯録』卷二六の延寿章に、「宗鏡録一百卷を著わし、詩偈賦詠凡そ千萬言、海外に播^{つた}わる。高麗國王、師の言教を覽て、使を遣わして書を齎^{もた}らし、弟子の禮を敘べ、金線織成の袈裟、水精の数珠、金の澡罐等を奉ず。彼の國の僧三十六人、親しく印記を承け、前後して本國に歸り、各の一方を化す」(T五—四三二上)と見えるように、延寿門に三十六人の僧が留学し、次々に帰国した。延寿が僧として呉越国忠懿王の帰依を受けて永明寺に住した十五年間は、高麗では光宗の在位のとくに当る。智宗(九三〇—一〇一六)は具足戒を受けた後、曦陽山迥超禪師(嗣兢讓)に参じて嘉納され、九五九年に入唐し、永明延寿に参じて心印を承けた。次いで国清寺に行き浄光大師(螺溪尊者義寂、九一九—九八七)に膜拜し、大定慧論・天台教を授けられ、切磋琢磨し、開宝元年(九六八)、贊寧等の要請により伝教院で大定慧論・法華經を講じている。智宗の螺溪参学は、諦観(？—九七〇)が光宗の命により教籍を持って呉越国に行き、螺溪に参学していた時期に重なる。開宝三年(九七〇)帰国し、天禧二年(一〇一八)四月十七日示化、寿八十九、臘七十二であった⁸⁸。英俊(九三三—一〇一四)は、両親が忠湛の住していた興法寺に寄寓していたときに生まれた。年十三にして定安県天関寺の崇攸和尚に投じて出家、京城興国寺の官檀で具足戒を受けた。先に華嚴を修習し、後に禪を尋訪し、道峰山寧国寺の慧炬国師に参じた。乾徳六年(九六八)、呉越国に渡り、延寿禪師に参じて法を受け、開宝五年(九七二)帰国する。代々の高麗王の帰依を受け、開泰三年(一〇一四)示滅、享年八十三であった⁸⁹。後にこの派(釈超の智谷寺・智宗の居頓寺・英俊の靈巖寺)は、義天(一〇五五—一一〇二)の天台宗開

創のとき(二〇九七年)、その要請に応じて集まり、重要な役割をしたといわれており、この派が『宝蔵録』を生み出した教外別伝の禪につながったとは見られない。

新羅以来綿綿と続いた入唐伝心の歴史は、延寿門に留学した智宗や英俊の三十六人をもって途絶える。その理由は高麗を取り巻く政治情勢の変化にあった。⁸²新羅の建国(九一八年)当時、唐朝は後梁に滅ぼされ、五代十国の時代になっており、時を同じくして契丹が建国(九一六年)していた。九二六年、契丹は渤海国を滅ぼし、東方へ領土を拡大するとともに、中国へ南進し、後唐を滅ぼし(九三六年)、燕雲十六州を手に入れる。以後中国はこの燕雲十六州の回復をめざして契丹と交戦するが、宋が中国を統一すると正面からぶつかるとなるようになり、一〇〇四年、河北の澶州で両親征軍が対峙して和平が成立し、澶淵の盟が締結され、両国の関係は安定する。高麗は五代の乱世や契丹の中国への南進により外国勢力の干渉を受けず、新羅に引き続いて五代諸王朝に朝貢し、宋の統一後はその正朔を奉じ、文物制度を受け入れ、北方を開拓して清川江を越えて鴨緑江岸に達しようとしていた。そこで契丹とその地の争奪の戦が行われ、また契丹は宋と高麗の関係を絶つべく大挙侵入し、九九四年遂に屈して、その正朔を奉ずることとなった。これが武臣政権の一時期を除いて朝鮮の建国まで続く塞外民族の封冊を受ける始めとなった。その後、契丹は第二次(二〇一〇〜二〇一一年)、第三次(二〇一八〜一九九年)の侵入を行うが、第三次のとき高麗の姜邯賛によつて殲滅的打撃を被り、以後両国の関係が安定する。宋との関係は一〇六八年に神宗が高麗に使者を送り、一〇七一年に高麗より使者が宋に送られ国交が開かれる。高麗は契丹(北朝)には臣礼をとり、宋(南朝)とは契丹に秘して朝貢し、文物を輸入した。やがて女真人の金国が興り(一一一五年)、遼を滅し(一一二五年)、北宋朝を覆えした(一一二七年)。高麗は金に服属してその正朔を奉じ、宋との公式な関係も、一一三六年に南宋へ使者を出したのもつて絶えた。

このように契丹や金を宗主国とし、宋との公式の関係が杜絶するとともに、高麗僧の中国への入宋伝心もなくなり、一四世紀中葉の高麗末に太古普愚(二三〇一〜二三八二)・白雲景閑(二二九七〜二三七三)が石屋清珙(二二七二〜二三五五)

二二)に、懶翁慧勤(二三三〇―三三七六)が平山処林(二二七九―三三六二)に入元伝心して臨済宗を伝えるまで待たねばならなかった。ところが但だ一人、宋との関係が回復した文宗の時代、入宋伝心した禅僧がいた。慧炤国師である。

『朝鮮禅教史』は慧炤国師と諡号された法相宗の鼎賢(九七二―一〇五四)と混同しているが、鼎賢とは明らかに別人である。慧炤国師については断片的な情報しか得られないが、それらを総合すると凡そ次のようになる。文宗治世下の一一八〇年前後のころに入宋し、浄因道臻(嗣浮山法遠、一〇一四―一〇九三)に嗣ぎ、臨済宗の法灯を初めて高麗に伝え、開城松岳山麓下の広明寺に住し、睿宗のとき詔を奉じて西学し、遼本大藏經三部を購入してきた^④。弟子としては大鑑国師坦然(二〇六九―一一五八、「曹溪宗岬山下断俗寺大鑑国師碑銘」・之印(一一〇二―一一五八、「海東広智大禅師墓誌銘」・貫乗(崔滋撰『補閑集』上、「高麗史」卷九六・尹彦頤伝?―一一四九)・英甫(重修龍門寺記)等が確認でき、李資玄(一〇六一―一二二五)と交遊し(重修文殊院記)、李仁老撰『破閑集』中)、睿宗十年(一一一五)帰老のために全羅南道宝城郡の鷄足山に定慧寺を開創したが、ここに帰老することなく示寂したらしい(冲止『慧炤国師祭文』定慧入院祝法寿疏『大鑑国師集』文篇及び疏篇所収)。いつ頃に示寂したのか不明だが、『雲門寺円応国師碑文』に学一(一〇五二―一一四四)が一一二九年、安南瓊岳を潜かに出て、広州の雲門寺に帰老しようとしたときに慧照(炤)国師の名が出ており、この頃までの生存が確認できる。恐らくは学一と同世代か少し先輩に当るのであろう。一〇七〇年代に宋との国交が回復し、いちはやく入宋伝心し、浄因道臻の法を嗣いで臨済宗を伝えて広明寺に住し、禅宗復興の先駆けとなったのが慧炤国師である^⑤。一〇八四年(宣宗元年)、九山禅門の参学徒にも進士の例にならって三年に一度の仏選が行なわれるようになるが、慧炤国師の禅宗復興の機運と無関係ではないだろう。学一は大覚国師義天(一〇五五―一一〇二)が天台宗を高麗に開くや、叢林の衲子の多くが天台に属するようになるなかで、祖道の凋落を憂え、身をもって祖道を担った人として今日でも評価の高い禅者である。長慶慧稜に僧が問うた、「如何なるか是れ学人出身の路」。長慶、「他ならぬ你こそが出身の路だ」。師の香水惠含(伝未詳)がこの話を拳似したのを聞いた学一は氣付くものがあり、後に雲門寺に帰老し、「自

己を明らむるを以て急と爲せ」と訓じて学徒を鍛錬鉗鎚した。このことは学一の碑文の撰者である尹彦頤も「密妙と謂うべし」と高く評価している。碑陰には門徒の姓名が二三人も具録されており、多くの弟子がいたことを物語っているが、後に禪門に大きな足跡を残した弟子はいなかったようである。一体どうしたことなのだろうか。門人に遺言して学一が示寂しようとしたとき、この日が重日(この日に凶事を行なったり、悪事を奏門するのを忌む日)に当たっていたために門人たちはどうしたらよいかと喧争していると、学一は息を吹き返し、「吾れ睽子経中□に依って、命を帝釋に請わん」と弥勒相品を密念し、数刻して「吾れ彌勒品を念じて一字の錯誤も無し、遂に脈息平正なるを得たり、今日は死なず、汝等の請に副うべし」と言つて平日の如く飲食起居し、約一箇月半後にあらためて示寂しなおしている。学一は禅旨を洞明した他に経律論を究め、特に大般若経に長じ、三昧力を獲得し、多くの神異を現わした人として碑文に記されている。碑文は門人が奏した師の行状の略に拠つて書かれたもので、門人たちは学一の禅者としての面よりも、神異の人としての学一に引かれていたのではないか。示寂が重日であつたために喧争した門人は禅者としては一流ではなかつた。忽快谷快天は「自己を明らむるを以て学道の要となす、正に祖師道の本旨に合す、惜い哉、雜行雜修、禪道に純ならず」と学一を評している。学一の神異の絶大さが多くの門徒を集めたが、その反面却つて本色の弟子を打ち出すのを妨げたのであろう。慧炤国師には弟子として今のところ坦然・之印・貫乘・英甫が知られている。その中で最も大きな足跡を残すのは坦然である。坦然には「高麗国曹溪宗崛山下断俗寺大鑑国師之碑銘并序^⑧」がある。これに拠れば俗姓は孫、父は肅、母は安氏。父は軍功を以て校尉となつた。八十九歳のとき既に文・詩・書を能くし、「千里駒」と称された。十三のとき六経を学んで大義を粗通し、十五歳で明経生となり、其の賢が肅王に聞こえ、世子(後の睿王)に侍従した。坦然は早くから出塵の志があり、十九のとき潜かに宮中を出て京北山の安寂寺で落髮し、禅悦を慕つて広明寺の慧炤国師に服勤承事して心要を受け、諸方を遊歴して禅肆に遍参したが、母老いたるを以て外山の小寺に奉養し、遠遊をやめた。肅王十年(一一〇四^⑨)大選に赴いて合格し中原の義林寺に

住した。睿王元年(一一〇五)に大師、同四年(一一〇八)重大師、同十年(一一一四)三重大師、同十六年(一一二〇)禪師、仁王十年(一一三二)大禪師、同二十四年(一一四五)王師となる。義林寺に住した後は一一〇七年に開頓寺、一一一七年禪巖寺、一一二六年天和寺、一一二七年菩提淵寺、一一三五年普濟寺帝釈院及び瑩原寺を兼住し、同年七月に瑩原寺に詣り、一一三七年宮城に詔還され、一一三九年広明寺に住し、国家の大事を御筆をもって諮問された。毅宗二年(一一四七)晋州断俗寺に帰老し、同十三年(一一五八)六月十五日遷化、春秋九十であった。坦然是天性好善、人を誨えて倦むことがなかったので、玄学の徒が雲臻輻湊し、どこに住しても数百人の学徒を減ずることがなく、升堂入室、伝心得髓して時の宗匠となる者が多くいた。碑文には「四威儀頌」と「上堂語句」を商舶にことづけて大宋四明阿育王山広利寺に送り、無示介諶(二〇八〇—二〇四八)の印可を受け、歎美されたことを特筆する。このことは中国側の資料にも記載されており、一二〇四年に成った『嘉泰普灯録』卷一七に育王無示介諶の法嗣の一人として次のように立伝されている。

高麗國坦然國師は少くして王位を嗣ぎ、宗乗を欽郷(嚮)す。因に海商の方景仁、四明に抵り、無示の語を録して帰る。師は之を閲して啓悟し、位を棄てて顛(あたま)を円め、書を作りて語要及び四威儀偈を以て、景仁をして無示に呈せしむ。示答えて曰く、「仏祖は世に出興して、一法として人に与うる無く、実に其をして自信し自悟し自證し自到して大知見を具せしむ。所見の如く説き、所説の如く行ぜば、山河大地、草木叢林、相与に證明せん、其れ来たること久し」。後に復た嗣書を通じ、其の国賜う所の磨納の袈裟・山錦の拝褥・青磁の香爐等油び開堂語録を獻ず。其の書の略に云く、「生死海広く、劫殫(た)されば通ず罔し。本分の宗師の三要の印子を以て其の法を験定するに遇うを得たり。実に盲龜の浮木の孔に値うと謂えり」。 (Z二三七—0259上)

この『普灯録』の伝記そのものは誤りもあり、坦然についての重要な情報を提供してくるものではないが、入蔵も許された正式な中国灯史の書に立伝されたことは、禪僧としての坦然をそれなりに評価してよいのであろう。坦然

の碑文にいう、

詳らかにせば夫れ仏法は震旦に流入して、厥れ惟れ久し。然れども漢の永平自り以来、魏晉齊梁を歴て、世の號して浮圖氏と爲す者は率ね皆な経律に桎られ、名相に滞り、所謂る教外別伝の妙理有りて、直指人心して固に以て見性成仏すべきを知らず。菩提達摩に迫んで西土自りして、大衣・宝鉢を以て親しく神光に付す。然る後、正法眼藏方めて世に伝わり、祖祖相授し、燈燈熄まず、海を東漸して爰に我が邦に及ぶ。惟みるに是れ如来の大光明藏は寥廓として辺無く、諸法を含摂し、大なるも包まざる無く、細にも入らざる無し。思念擬議の能く及ぶ所・語言文字の能詮する所に非ず。知を以て知るべからず、識を以て識るべからず、爍迦羅眼を具す者に非ずんば孰か能く此れに与るを得んや。其れ最上乘を探り、第一義を了じ、横に衆流を截り、直に彼岸を超え、十方に広舌の相を吐き、一吸に西江の流を盡し、甘露門を開き、獅子吼を作し、□大事因縁を□し、群生の利益を興起し、直に諸仏と肩を齊しくし、天下後世をして跂てども及ぶべからざらしむ者有らば、豈に卓然奇特ならずや。惟れ我が大鑑国師は則ち其の人なり。宗派を以て之を考ずれば、師は乃ち臨齊九代の孫なり。

ここに臨濟宗が海東に伝心したことを高らかに伝えている。「臨濟九代孫」というのは、臨濟下十一世の育王無示介謙に嗣いだことをいうのではなく、入宋伝心して始めて臨濟宗を伝えた慧炤国師に嗣ぐことをいうものであることは既に注③で論じた。更に注目すべきことは、「教外別伝」の語が高麗の文献に始めて現われたことであり、しかも「教外別伝、直指人心、見性成仏、不立文字」の四句がそろって出ており、ここへ来てやっと『宝蔵録』の背中が見えてくることである。坦然碑文に「遂に宗風を大振し、祖道を光揚し、東国の禅門を重興す」とあり、慧炤―坦然によつて重興された東国の禅門は宋代臨濟禅の新思潮を承けるものであり、新羅末より高麗初に隆盛したいわゆる九山禅門がそのまま重興したわけではなかった。そして坦然示寂後十五年後の一一七二年に建てられた坦然碑の正

式な名称即ち「高麗国曹溪宗崛山下断俗寺大鑑国師碑銘并序」には、崛山下という梵日国師を開山の祖とする曹溪宗（九山禅門）の一派という意識が入っている。先に「九山」の「九」は本来実数であったのではなく、羅末麗初に隆盛した多くの禅宗門を総称する意で用いられていたと論じたが、「九山門」の文献での初出（『高麗史』宣宗元年正月条）より約九〇年後になって、九山門（曹溪宗内）に派閥意識が生じたことを坦然碑の名称は物語っている。一一四七に成ったと推定されている迦智山派と見られている雲門寺学一碑銘并序には派閥意識は見られず、羅末麗初の九山禅門以後の五家の学を禅門の総体として学んでおり、特に五家の特定の一家に属するという意識も見られない。学一は叢林を歴訪して当時の高麗の本色の僧に飽参していることから、当時の高麗禅は五家のどの派にも属さぬものであったことが判る。このことは却って九山禅門は派閥化しない禅門の総体としてありつつ、唐五代の禅を五家にまとめた宋代禅の影響を受けながら推移していたことを頭わしている。そのような状況下にあった高麗禅に慧炤国師は入宋伝心して宋代臨濟禅を伝えて新思潮を吹き入れ、坦然はその臨濟禅を嗣ぐ。坦然には臨濟禅或は臨濟宗の意識は当然であったであろうが、崛山下という派閥意識があったかどうか。そうした意識は坦然の弟子によって強く持たれはじめたのではないか。従来の旧態依然の禅ではないという意識がそれを助長し、学一門下と確執が生じ、九山禅門に派閥意識が生じた。それが「曹溪宗崛山下」という坦然の碑銘の名称となって顕在化した。十三世紀になると閩崛山以外に迦智山・曦陽山・聖住山・須弥山などが九山門の派として名が見られるようになり、「九」が実数化していく。その端緒発端はここにあったと思われる。義天の天台宗開宗に対して学一が従来の高麗禅を守り通した後、十二世紀中葉以後の高麗禅はしばらく慧炤国師の法孫によって担われていく。

崔氏武臣政権下、禅が復興し、護国仏事としての談禅法会や説禅会が盛んに行なわれたことは、中島論文に詳述されている。一一八五年に成る「龍門寺重修碑」^⑤には、坦然の法孫に当る祖膺の活躍が記録されている。祖膺はもと海州（黄海道）の人、三韓壁^⑥上^⑦功^⑧三重大匡崔貞猷七代の孫、十四のとき慧炤国師門弟の英甫禅師に投じて出家し、乙

巳年(一一二五)曹溪選に中格し、七寺の名藍に歴住、癸酉年(一一五三)三重大師、己酉年(一一〇〇)禪師、翌年に大禪師となり、鳴鳳寺に住した。祖膺は各地の寺院を修築し布施を行ったが、特筆されることは談禪会を行ったこと及び叢林の組織運営に慧炤国師が入唐伝来した□□儀軌・排鉢等の事をもって当ったことである。「竜門寺重修碑」に記録される談禪は次の三回である。

・乙亥年(一一五五)欲設普濟國(寺)談禪齋、向長安行。

・乙酉年(一一六五)金州安國寺五十日談禪、亦作法主焉。

・己亥年(一一七九)創「龍門」寺工畢、會九山門學徒五百人、設五十日談禪會、請斷俗寺禪師孝惇、教習傳燈

録・楞嚴經・仁岳集・雪竇頌古以落成。

中島氏によれば、談禪法会の文献上での最初の記事ということであり、その起源については、国初より太祖の貽範として三年に一度、春正月、普濟寺で行なわれたとされるが、禪を篤く信じた太祖が五百禪宇を開創したという説話と同じく、一国の事物の起源や精神的支柱を太祖に求めた結果であり、そのまま史実として信ずるわけにはいかないだろう。三年一度ということから、一〇八四年普濟寺の僧貞雙が奏して九山門參學徒にも進士と同じように三年に一選されるようになったことと関係があるように思われる。『高麗史』睿宗丙申十一年(一一一六)春正月の条に

「幸普濟寺、聽國師曇真說禪」の記事が見えるが、後に普濟寺で談禪法会が行なわれた年の数少ない記録、即ち乙亥年(一一五五、「龍門寺重修碑」)、壬寅正月(一一八二、知訥「勸修定慧結社文」)、丁巳春(一一九七、「円真国師承遺碑」)、癸巳歲(一一三三、「円悟国師大英碑」)と考え合わせると、一一一六年の三年(一)とは一一一九年・一一二三年・一一二五年……一一五五年……一一八二年……一一九七年……一一三三年となり、普濟寺で談禪法会が行なわれた年にピタリと重なる。

このことは一一一六年春、普濟寺での国師曇真の説禪は談禪法会であったことを推定せしめる。しかもこの国師曇真こそ、慧炤国師その人であろうとされている禪師に他ならない。談禪法会と禪選(選仏・僧選)との関係はまだ十分

に解明されていないが、禪選の年と談禪法会の年とは重なる。今、禪選の行なわれた年を拾い出すと、肅王十年大遼乾統四年甲申赴大選復中(一一〇四、「大鑑国師坦然碑」)、乙巳年曹溪選中格(一一二五、「龍門寺重修碑」)、明廟即祚元年始挙禪選(一一七〇、「靜覚国師志謙碑」)、大定二十二年壬寅挙僧選中(一一八二、「普照国師知訥碑」)、丁亥冬赴選仏場(一二二七、「普覚国尊一然碑」)、丙申歳赴禪選(一二三六、「円悟国師天英碑」)などであるが、一一八二年知訥は普済寺の談禪法会に赴き、また僧選に合格しており、同じ年であったことがはっきりし、また他の禪選の行なわれた年が三年一度の談禪法会の年と重なっていることも明らかである。但し普済寺が選仏場であったのではなく、広明寺がそうであり、しかも一年のうちの談禪法会の時期と禪選の時とが必ずしも一致しない。このことをもって全く関係がなかったと考えるよりも、三年一度の同じ年であったことは何らかの因果関係があったと見るべきであろう。話を談禪法会に戻す。談禪法会は普済寺だけの占有のものでなかったことは、祖膺が金州安国寺や龍門寺落成でも談禪会を設けていることから明らかである。また坦然は一一二七年菩提淵寺に住し、翌年そこで奏請して法会を開張しており、これも談禪会であつたらう。このように談禪会は慧紹国師―坦然下で行なわれ始め、この時代の禪をリードした。大金大定十二年(一一七二)に「大鑑国師坦然碑」を立石した三重大師淵湛はその後大禪師となるが、一一九七年九月崔忠献が明宗及び太子璿を廢して神宗を即位させたとき、十二人の武臣文臣と共に嶺南に流されている。またそのとき、僧となつていた明宗の庶子十余人が、小君と号して明宗の側そばにあつて国政を乱したとして海島に流されている。恐らく淵湛は明宗朝に深く食い込み、小君と号した明宗庶子たちの出家にもかかわつていたのでないだろうか。「龍門寺重修碑」にも一一七一年(明宗二年)皇太子の胎藏の地を寺門外の左臂峰頭に卜定し、龍門寺で祝聖寿法会を設け、昼は金光明経、夜は観音経を讀誦するのが常規となり、寺田など多くの資産を賜わつたことが見えており、慧紹国師下の法孫即ち闍崛山派は明宗朝内に深くかかわつていたのでないだろうか。一一九七年の崔忠献の政変で大禪師淵湛が失却し、崔氏武臣政権下で闍崛山派はその勢力を失墜したと思われる。しかし談禪法会を契機として

知訥(一一五八—一二二〇)・承迥(一二七一—一二三二)など、次の時代を担う人材が出ることになる。談禪会は闍崛山下より九山全体に広がり、崔氏武臣政権下で盛大を極め、その様子は『東国李相国集』に見えている^⑧。崔氏武臣政権下の禪宗の動向については本書の中島氏の論攷を参照されたい。

『宝蔵録』に見る高麗祖師禪」の章でありながら長々と羅末麗初の入唐伝心以後の推移や高麗禪師について見てきた。それは『宝蔵録』に見える高麗祖師禪と羅末麗初より推移してきた高麗禪とどうつながるのかを見極めたいからであった。本章の冒頭で『宝蔵録』に見える高麗祖師禪の特色を(A)(B)(C)の三点にまとめたが、(A)の没蹤跡的であるということについては、羅末麗初の入唐伝心を四つの時期四つのグループに分け、石頭系下の禪が伝心した第三期第三のグループの禪とつながるのではないかと推測した。(C)の真帰祖師説については「真帰祖師説について」の章の終りに「高麗禪が教外別伝を強く打ち出し、教宗とりわけ華嚴円頓との対決という展開の中から生まれた説」ではないかと結論したが、これは真帰祖師説より禪と華嚴の対決が先であるということであり、問題は(B)「教の最高のものとして華嚴を意識し、それを超えたものとして禪を位置付ける」というところに帰着する。関泳珪氏も「九山禪門の何れに関わらず、教と禪は相互に拒否現象を起すことはない。寧ろ禪門であるが故に教学、特に華嚴経、楞伽経の修業が強く要望されていた節がある」と述べられているように、禪が華嚴を意識してその上に位置付けようとする傾向は見られなかった。しかし『宝蔵録』に引かれる高麗の禪文献、例えば「二四」の『海東七代録』に「聖住和尚常扣楞伽経、知非祖宗、捨了、却入唐傳心。道允和尚披究華嚴経乃曰、圓頓之旨豈如心印之法。亦入唐傳心」、「二〇」の『玄覺禪師教外豎禪章』には「如華嚴疏云、圓頓之上、別有一宗、此亡詮會旨之宗。或問、亡何詮會何旨。答、亡五教之詮、會五教之旨。禪宗是也」と見え、既にそうした傾向があったのではないかと反論されるかもしれない。しかし既に『教外豎禪章』の「如華嚴疏云」以下の部分は『宝蔵録』撰者の付加ではないかと疑った。また「聖住和尚

常扣楞伽經、知非祖宗、捨了、却入唐傳心」のところは、聖住和尚無染碑（正式名は『唐新羅朗慧和尚白月葆光塔碑銘并序』）によれば「法性禪師有り、嘗て駮伽門を中夏に扣く。大師、師事すること数年、擲索して孑遺無し。性歎じて曰く、『迅速なること駮駮、後発して前に至る。…子の如き者は宜しく西すべし』。大師曰く、『惟うに夜の繩は惑い易く、空縷は分かち難し。魚は木に縁りて求むべきに非ず、兔は株を守りて待つべきに非ず。故より師の教ゆる所と己の悟る所は互いに長ずる所有り。苟し珠・火斯れ來たれば則ち蚌・燧は棄つべし。凡そ道を志す者は何ぞ常の師の有らん』。尋いで移り去り、驃訶健拏(?)を浮石寺の釋澄大徳に問ひ、日に三十夫に敵り、藍茜の本色に沮まるがごとし。坳盃の譬を顧みて曰く、『東面して望めば、西墻を見ず。彼岸は遙かならず、何ぞ必ずしも土を懷わんや』。遽かに山を出でて海に並り、西泛の縁を覗う」とあり、決して『楞伽經』が祖宗ではないという理由で入唐伝心したのではなく、法性禪師等の教えを学び尽して師を超え、更に上を目ざして唐に留学したのである。「知非祖宗、捨了、却入唐伝心」という言い方は、『海東七代録』が撰述された当時の思潮或は撰述者の思想によつて言い換えられたものである。「道允和尚披究華嚴經乃曰、圓頓之旨、豈如心印之法」のところは、『祖堂集』卷一七・雙峯和尚道允章にも「適於鬼神寺、聽於花嚴教。禪師竊謂曰、圓頓之筌筮、豈如心印之妙用乎」にもほぼ同じ表現が見られる。『祖堂集』卷一七の海東僧伝は一二四五年の新開印版に際して増補されたと考えられており、増補資料は碑文に求められたのである。しかし道允の碑文は伝存しないために確かめられないが、これも当時の思潮が新開印版した匡僂の思想によつて言い換えられたものと考ええる。しかし当時の高麗禪界の思潮は円頓（華嚴）を超えたものとして禪を位置付けるものであったかどうか。これまでの研究では高麗禪は「教外別伝」の句が用いられていても教禪一致であるといわれている。中国でも円頓を超えたものとして禪を位置付ける傾向が表面化してくるのは宋代になってからであろうし、それがはっきりと現われているのは善華嚴なる者と継成禪師の「一喝分五教」問答（四八）であり、北宋末の徽宗朝のころである。さすれば円頓の上に禪を位置付ける思潮は、高麗初の九山禪門に既に顕著にあり、それが『宝蔵

ている。中国でも円頓を超えたものとして禅を位置付ける傾向が表面化してくるのは宋代になってからであろうし、それがはつきりと現われているのは善華嚴なる者と継成禪師の「一喝分五教」問答(四八)であり、北宋末の徽宗朝のころである。さすれば円頓の上に禅を位置付ける思潮は、高麗初の九山禪門に既に顕著にあり、それが『宝蔵録』でにわか復活したのではなく、宋との国交が回復し、慧昭国師や坦然によって宋代臨濟禅が高麗に受け入れられ交渉が始まるようになってからだと考えられる。しかしそうした禅思潮の高麗禅文献は『宝蔵録』まで現われなかった。わずかに『祖堂集』に増補された道允伝に見られるのみであり、『祖堂集』と『宝蔵録』を繋ぐひとすじの線が見えてくる。匡僂と鷲谷住老呆庵の人脈は案外に繋るのかもしれない。

第四節、おわりに

中国・宋との国交が回復した一〇八五年、義天は宋に留学し、帰国後、天台宗を開創する。慧昭国師もちょうどその頃、入唐伝心し、宋代臨濟禅(浄因道臻(嗣浮山法遠、臨濟下七代)を承けて帰国する。高麗中期仏教はここから始まる。

慧昭下からは坦然が出る。坦然は入宋しなかったが、自らの見解である「四威儀頌」と「上堂語句」を育王無示介諶に寄せて印可され、また介諶の門弟戒環などの大禪伯が書を通じて道友となるなど、大いに宋代臨濟禅の新思潮を高麗に導入する。坦然の弟子たちは師は臨濟下九代の孫であるという自覚を持っていた。一方、義天の天台宗開創によって禅門の納子の多くが天台に属するなか、祖道の凋落を身をもって防いだ学一は神異の禅者であり、慧昭―坦然下が従来の九山禪門に宋代臨濟禅の新思潮を取り入れ革新化した禅であるのに対して従来の九山禪門を保持する保守的なものであったろう。坦然下と学一下で果して対立があったかどうかは明らかにできないが、宗風の違い

九山禪門僧選の年がよく一致することから窺える。普濟寺での談禪法会の文献上の記録の始めは「龍門寺重修碑」の乙亥年(一一五五)であるが、『高麗史』卷一四・睿宗丙申十一年(一一一六)春正月閏月の条に「幸普濟寺、聽國師曇真說禪」とあり、これが普濟寺に設けられた談禪法会であった可能性もあり、國師曇真是慧炤國師その人とする説もある。普濟寺以外での談禪会の記録は、坦然の碑文に菩提淵寺で法会を開張したというのが早く、次いで坦然の法孫に当る祖膺が行っている。このように談禪会は坦然下の崛山派によって九山に広がっていたと考えられ、崔氏武臣政權下、須弥山・聖住山・迦智山の名が見られるようになるなかで迦智山門が最も大であるのは、雲門寺学一の遺風であろう。崔氏武臣政權以前、明宗朝内にその勢力を張っていた闍崛山門は坦然門下の大禪師淵湛が一一九七年の明宗を廢した崔忠献の政変で失脚し、それまでの勢力をかなり失墜したかもしれない。しかし闍崛山下に属すると見られている知訥(一一五八―一二二〇)は修禪社を起し、李通玄の華嚴教学の理を先悟とし、大慧の看話禪を後修とする教禪一致の思想大系、頓悟漸修の修道体系をうち立てる。知訥は「当時の禪修とも教宗とも異なる禪教対立を克服する思想的立場に立つといわれる」^②。修禪社二世真覺國師慧謙(一一七八―一二三四)は知訥の入寂後、その門徒の上聞により、勅によりその法席を継ぎ、修禪社二世となるや、高麗王朝と緊密な関係を築き、崔怡の帰依を受ける。ここに修禪社と崔氏武臣政權との強固な関係が始まる。三世清真國師夢如(？―一二五二)、第四世真明國師混元(一一九一―一二七二)、第五世円悟國師天英(一二二五―一二八六)、第六世円鑑國師宓庵冲止(一二三六―一二九三)と次第するが、江華島遷都後の一二四五年、崔怡は江華島に禪源社を創り、その社主に修禪社の人脈をもつて配すようになってから高麗仏教の中心に位置するようになる^③。しかし崔氏政權が滅ぶや、曹溪山修禪社は漸に衰退していく。冲止は「寄真靜通奥大禪書」において、崔怡が亡くなって以後の衰微ぶりをなげいている。このように曹溪山修禪社が漸に衰微していくなか、修禪社と九山門闍崛山派の関係が顕在化する。

第四世となる混元は品日の雲孫(闍崛山派)なる宗軒禪師に投じて出家受具する。聡慧絶人にして内外の学に通じ、

崛山叢林の首席となり、禪選上上科に合格した後、双峰の弁青牛、無衣子慧謙、清真国師夢如に師事し、高宗や晋陽公崔怡の帰依を受け、禪源社の落成会に主盟を務める。一二五二年夢如の示寂後、命により曹溪山修禪社の法席を継ぐが、わずか五年で退休して天英に譲り、一二五八年高宗の渴仰の誠なるを拒み難く、慈雲寺に入り、翌年王師となるが、高宗が崩御すると退休し、臥龍寺に入り、一二七一年十二月に入寂するまでの凡そ十二年間、そこで説法利生し、殿宇の頽廢したものを新にしたという^⑧。混元に代わって修禪社に入った天英は一二八六年の示寂までの凡そ三十年間、曹溪に住持するが、天英の碑はその三十年間について何の事績も語らない。曹溪山修禪社の勢力は混元とともに臥龍寺に移動した観がある。その臥龍寺の混元に門人の礼をもって師事した大禪師鏡智^⑨は幼くして曠陽山円真国師承廻に投じて祝髪した曠陽山派の僧であったが、籍を崛山門に移して品日の法孫となって断俗寺の住持となり、常に来たつて礼観した。修禪社と闍崛山門との関係を考えるとき、これは修禪社が闍崛山門に属することの決定的な資料になる。断俗寺は大鑑国師坦然が住し、その碑に「崛山下断俗寺」と記されるれっきとした闍崛山下の名刹である。鏡智大禪師が曠陽山から籍を闍崛山に移して断俗寺の住持になったということは、闍崛山門に籍を置く禅僧でなければ断俗寺の住持になれなかったことを意味しよう。知訥は曹溪雲孫宗暉禪師に投じて出家したが、曹溪雲孫というだけでは宗暉禪師が闍崛山派であるかどうか明らかでないが、修禪社二世の慧謙、第五世の天英は断俗寺に住していることから、当然、修禪社は闍崛山門に属することが明確になる。知訥の修禪社開創は九山闍崛山門から独立した禅宗を立てたわけではなかった。しかも坦然下の淵湛大禪師の失脚によってそれまで闍崛山門の主流であった坦然下の法孫は勢力を失い、慧謙が崔相国怡の帰依を受けることによって修禪社は坦然下に代わって闍崛山門の主流になったと思われる。しかし修禪社を開創した知訥や二世慧謙らの修禪社草創期の禅者たちにおいては闍崛山派という派閥意識を超えた宗教運動であった。そのことは知訥や慧謙の碑に崛山の名が見えぬことから窺えよう。ところが一二七二年に成った真明国師混元の碑には修禪社の名は一言もなく、品日・崛山門の

意識が全面に出ている。これは派閥意識を超えた教禪一致の仏教運動であったはずの修禪社に派閥意識が戻ったことを意味しよう。それは思想的には知訥の教禪一致から『宝蔵録』の教外別伝への揺り戻しに対応するのかもしれない。このような闍崛山門へ回帰する傾向は第六世の冲止にも見うけられる。『宝蔵録』には高麗中期以後の九山の二大派閥の祖である道義と梵日の則が一則ずつ出るだけだが、「五〇」の道義国師と智遠僧統の問答はまともな論義であるが、「二四」は梵日国師に真帰祖師説を述べさせている。『宝蔵録』における最も特異な主張が梵日国師に結びつけられていることから、『宝蔵録』の撰者は闍崛山派に属する人ではないかと思われる。

修禪社四世の混元が知訥の仏教運動から闍崛山門に回帰し、第六世の冲止にもその傾向があるのに対して、迦智山門の一然は一二六一年京師の禪月社に住する開堂に当って、法を遙かに牧牛和尚知訥に嗣ぐことを表明している^⑧。それは多分に京師における修禪社の位置を継ぐという政治的な意味合いがあるのかもしれないが、知訥の教禪一致の禪を受け継ぐことの表明でもあったろう。一然は一二八九年、『人天宝鑑』の刊行を命じて没している^⑨。『人天宝鑑』は後人の亀鑑となる嘉言善行を集めたものだが、撰者の曇秀の序に「昔の禪者は未だ始めより教律を以て務と爲さざるなく、教律を宗とする者は未だ始めより禪を以て務と爲さざるなし」というように教禪一致的であり、また一然は『諸乘法数』『大蔵須知録』を編修しており、カチカチの教外別伝論者では決してなかった。このことから『宝蔵録』の撰者をすんなりと一然門下の人に擬するわけにはいかないように思うのである。

蒙庵居士李混の跋は内願堂蘆谷住老呆庵大禪翁を『宝蔵録』の撰者としている。冲止の『円鑑国師歌頌』に「次韻答燕谷禪師」二首^⑩、同『宓庵和尚雜著』に「祝聖疏へ蘆谷仏禪師行」が収められている。冲止が言及する燕谷禪師・蘆谷仏(鄰)禪師が蘆谷住老呆庵大禪翁その人ではないだろうかけれども、『宝蔵録』と同時代に燕谷寺に住する禪僧に言及する唯一の資料である。また冲止の『曹溪円鑑国師語録』(一二九七年)に序するのは蒙庵老人明友不渴だが、蒙庵居士李混その人であるかもしれない。

一二九三年、『宝蔵録』は撰述される。間もなくして開版印行されたと思われるが明らかではない。それは嘉靖十年（一五三二）智異山鐵窟で開刊されるまで、その間の消息が全くないからである。『宝蔵録』が韓国仏教に重きをなすようになるのは、ひとえに西山大師清虚休静（一五二〇—一六〇四）が『禪教釈』と『禪教訣』を撰述したことによる。西山大師は何を見て撰述したのだろうか。嘉靖本『宝蔵録』は既に開版されていた。嘉靖本の引用書目と『禪教釈』の引用書目が異なるのは何を意味しているのか。また『宝蔵録』が典拠としてあげる引用書目と本来の典拠と思われるものとのズレをどう考えればよいのか。先に『宝蔵録』の典拠と引用書目の末に（七四六頁）、「後に章を改めて考える」としたけれども、論を進める時間がなくなってしまった。西山大師と『宝蔵録』の問題については後日を期することとする。

〔註〕

①水恵の塔碑「桐華寺弘真国尊真応塔碑文」にいう、「乙酉、移住瑜伽寺。庚寅、領寫經僧衆二百員、到大元國大都、以金字法華經爲贊、拜見世祖皇帝、特承勞慰、寓慶壽寺、厲衆嚴肅、無不敬服。一日、萬安寺堂頭、以種種幢蓋、莊嚴道場、請師講仁王經。師陞座演說、快若懸河、四衆景仰、如見佛日。至翌年、以金泥寫大藏經事畢。帝乃嘉之、賜遺甚厚、遣使伴還本國。師之顯美於大國、爲所敬重如是。會賈勇於自家、射工穿葉、又游心於諸法、理入忘筌。壬辰、上欲封師爲國尊、命近侍內衣直長閔頌、往迎於瑜伽寺、師愕然不悅、意欲避之、緣督強起、十月入京師。上命大將軍黃元吉、持內馬、出天壽寺、迎入崇教寺別院。二十二日、冊爲國尊、法號普慈。」（李智冠『校勘註歴代高僧碑文（高麗篇4）』二八五頁、『朝鮮金石総覧』上五九七頁）。

②彌授（一二四〇—一二三七）の碑銘である「報恩法住寺慈浄国尊普明塔碑文」（李智冠、前掲書三二五頁）に次のようにいう。「二一九（一二六八年）にして三重大師を拜し唯識論を講ずるを主るに、一宗の耆師碩徳、咸な經を座下に執り、共に『稀代の彦なり』と歎ず。弱齡にして博學、宗乘を荷擔し、一時の標準と爲る。三重を以て法を主ること、前古に未だ曾て有らざれども、師之を爲す。二に熊神寺に住し、別批して首座と爲る。三に莊義寺に住し、又た僧統を加えらる。四に俗離山法住寺に住するに、殿下に詣りて申聞して山を下らしむ。大將軍金子廷、出でて王旨を傳うらく、『末法の大宗匠には曠劫にも遇い難し。經論章疏を撰し、世間に流通し、後進に蒙らしめんことを請う』と。命を承けて自り已來、手は卷を釋さず、講論して問暇無し。弘く一代教を揚ぐるを己の任と爲し、經論の解、凡そ九十二卷を撰述す。金子廷は宦官のとき、元宗九年（一二七三）、金俊を誅するに功があり（『高麗史』二十六・元宗九年十二月丁酉条、卷一三〇・金俊伝）、一二七七年には親從將軍（『高麗史』二十八・忠烈王三年三月乙卯条）、一二八一年には大將軍（『高麗史』二十九・忠烈王七年十二月壬辰条）、一二八五年には内堅上將軍（『高麗史』三十・忠烈王十一年八月戊辰条）の官職にあつたことより、金子廷が大將軍であつたのは一二八〇年前後の頃と推定できる。九十二卷の經論疏の撰述が短年月で完成できたとは考えられない。十年を要したとして、『宝蔵録』選述の少し前に完成したことになる。

③『高麗史』三十一・忠烈王二十一年五月辛巳条。

④釈無畏「円慧国統祭文」（『東文選』一〇九、『万徳寺志』卷二）、李斎賢「妙蓮寺重興碑」（『東文選』一一八、『益斎乱藁』卷六）。

- ⑤蔡尚植『高麗後期仏教史研究』一八八頁（一潮閣、一九九一）。
- ⑥『韓国仏書解題辞典』（国書刊行会、一九八二）による。
- ⑦日本では駒沢大学図書館、天理大学図書館、成篋堂文庫に所蔵されている（『禅籍目録』による）。
- ⑧『韓国仏書解題辞典』による。日本での所蔵については『禅籍目録』にも報告がない。
- ⑨大阪府立図書館所蔵。『禅籍目録』には所蔵者として金閣寺をあげている。
- ⑩「序」に於て蒙古（嘉靖本）が蒙古（江戸木活本・続蔵本）に、「二」に於て「若是智惠合是舍利弗爲宗主也」（嘉靖本）が「若是智惠□是舍利弗爲宗主也」（江戸木活本・続蔵本）に、「三」に於て「帝王拱默」（嘉靖本）が「帝王默」（江戸木活本・続蔵本）に、また全体にわたって涅槃（嘉靖本）が涅槃（江戸木活本・続蔵本）になっていることなどにより、続蔵本は江戸木活本を底本としていることが判る。
- ⑪黒田亮『朝鮮旧書考』所収（岩波書店、一九四〇年）。
- ⑫宗密『禅源諸詮集』については、本当に撰述されたのかどうか、『禅蔵』或は『集禅源諸論関要』はその別名かどうか、全体は何巻であったのか、などの問題が存す。これらの問題について、石井修道・小川隆「『禅源諸詮集都序』の訳注研究（一）」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第五十二号、一九九四）に従来の研究史及び著者の考えが示されている。方広鋈「関於『禅蔵』与敦煌禅籍的若干問題」（『藏外仏教文献』第二輯所収、宗教文化出版社、一九九五）は、宗密による『禅蔵』の編集が行われたことを積極的に認めてその構成を考察し、敦煌禅籍中かなりの部分が保存されており、『禅蔵』の復元が可能ではないかと論じている。
- ⑬黒田亮、前掲書一一五—一一六頁。
- ⑭『正宗記』の引用は二回であるが、「八」の典拠は正確には『伝法正宗論』巻下である。本来、『正宗記』は『伝法正宗記』九巻、『伝法正宗定祖図』一卷、『伝法正宗論』二巻の三部計二二巻から成るもの。従って典拠が『伝法正宗論』であっても、引用書目を『正宗記』としても許容される。
- ⑮『大梵天王問仏決疑経』は偽経である。『大日本統蔵経』に収められているものは近世日本での選述と見られている。『宝蔵録』撰者が見ていたのは『人天眼目』或は『人天寶鑑』であろう。

- ①⑥ 『韓国仏教全書』第五冊、五一―一九上、五一―一五下。
- ①⑦ 山田龍城『大乘仏教成立論序説』に云う、「過去佛と佛弟子との関係を断定し得ないにしても、過去佛が考えられた背後には、歴史的人格があつたことは否定し得ない」(三三三九頁)、「過去佛の思想が現われると、早くも迦葉が迦葉佛として、釋尊の師たる過去佛に想定される」(四六二頁)。
- ①⑧ 訳注『宝林伝』巻一(駒沢大学禅宗史研究会、一九八〇)七頁。韓其斗「禅門宝蔵録の真婦祖師説について」(坪井俊映博士頌寿記念『仏教文化論攷』、昭和五十九年十月)。
- ①⑨ 知訥撰『看話決疑論』にいう、「然るに今、宗とする所の径山大慧和尚は、是れ曹溪直下正脉相伝の第十七代本分の宗師なり。立つる所の径截門の語句、参詳し得入すれば、迥かに此れに異なる。何となれば、宗師示す所は、庭前栢樹子・麻三斤・狗子無仏性等の話頭に於て、都て端的に示す所の法無く、但だ没滋味・無摸捺底の話頭を給すのみ」(柳田聖山『禅学叢書之二』八五頁下段右、『韓国仏教全書』四―七三四下)。
- ②⑩ 『伝教大師全集』巻二(天台宗宗典刊行会、一九二二年)二〇三頁。伊吹敦「最澄が伝えた初期禅宗文献について」(『禅文化研究所紀要』第二十三号、一九九七年)では、『西国仏祖代代相承伝法記』は『付法蔵因縁伝』や『定是非論』を承け、神会派の著作であり、『歴代法宝記』に先立つ文献だと推論されている。
- ②⑪ 鎌田茂雄『朝鮮仏教史』(『東洋叢書』1、東京大学出版会、一九八七年)二頁。
- ②⑫ 今西龍「高麗大祖訓要十条に就きて」(『東洋学報』第八卷三号、大正七年)、『高麗及李朝史研究』所収三〇頁(国書刊行会、昭和四九年)。
- ②⑬ 『高麗史』世家太祖王二十六年癸卯の条。
- ②⑭ 柳田聖山『本書』解題、注⑧。
- ②⑮ 「貞元十二年、勅皇太子集諸禪師、楷定禪門宗旨、遂立神會師爲第七祖」宗密『円覚経大疏鈔』卷三之下(Z一四―0554上)、『円覚経略疏鈔』卷四(Z一五―0262上)。
- ②⑯ 嚴耕望『唐史研究叢稿』第九篇「新羅留唐学生与僧徒」(新亚研究所、一九六九年)には、法相宗・華嚴宗・天台宗・禅宗・密宗律宗浄

土宗・入唐且西遊天竺諸僧・其他諸僧に分類して新羅入唐留學僧が総括されているが、禪宗が圧倒的に多い。

⑦北宋初期の頃と思われる西蜀草玄亭沙門慧宝が神清撰『北山録』に注した中に、「以十二月八日食乳糜已、尼連沐浴、於金剛座入定。示將三界九地諸惑斷之。以三十四心而成正覺也」(T五二一五七八上)とあり、十二月八日を成道日としている。また他の箇所では聖教の説として、「有聖教説、佛以四月八日生、七月十五日降生、二月八日逾城、十二月八日成道、二月十五日入滅。又有聖教、以二月八日生、二月八日逾城、二月八日入滅。又有以二月八日生、十二月八日逾城、十月八日成道、十二月十五日入滅。諸部所記不同、如一室而異夢也」(T五二一五八〇上)と言ひ、三説を挙げてゐる。これを表にすると次のようになる。

	第一説	第二説	第三説
生誕日	四月八日	二月八日	二月八日
胎胎日	七月十五日	—	—
逾城日	二月八日	二月八日	十二月八日
成道日	十二月八日	—	十月八日
入滅日	二月十五日	二月八日	十二月十五日

この三説に対して「『北山録』訳注(三)」(『東洋文化研究所紀要』第八十九冊、二四八頁、一九八二年)は、第一説に注して「佛の事蹟に關して、すべての日付が合致する文献は不明である。ただし、この日付は周曆によるもので、しかも中國・日本で最も一般的な説であろう」、第二説に注して「『長阿含經』に一致する」、第三説に注して「この説は唐曆に依るものではないかと考えられるが、成道を十二月八日とする点、統一性がない。文献については不詳」と言ふ。第三説に対して「成道を十二月八日とする点、統一性がない」と言つてゐるのは誤りで、第三説では「十月八日」になっており統一性がある。第一説が周曆に依るものであれば、第三説は唐曆に依るものであるに違ひない。そうすると慧宝が十二月八日成道とするのは周曆に依つてゐることになる。但し周曆十二月八日を成道日とする

文献は他に見当らず、慧宝が何を根拠にしているのか不明。いま、壬午歳は周曆癸未二月八日を唐曆に換算したものであると思われることから、唐曆十二月八日を成道日とするものを問題とする。

②『宝峰雲庵真浄禅师住筠州聖寿語録』（『古尊宿語録』卷四十二所収、Z一八一〇699上）。

②⑨『宝峰雲庵真浄禅师住宝峰禅院語録』（『古尊宿語録』卷四十三所収、Z一八一〇735下）。

③⑩『丹霞淳禅师語録』卷上「大洪山上堂法語」（Z一二四〇487下）。

③⑪逸書。『出三藏記集』卷二二、「法苑雜緣原始集目錄」に「臘月八日浴緣記第十三〔出譬喻經〕」（T五五一九二上）と見えるのが、これに当ると思われる。

③⑫『東京夢華録』卷八（岩波書店、一九八三年）。

③⑬『東京夢華録』卷一〇（岩波書店、一九八三年）。

③⑭先に本文に引いた『翻訳名義集』は宋紹興丁丑歳（一一五七）に成ったものである。「又今北地尚鵬八浴仏、乃屬成道之節、故周書異記云、周穆王二年癸未二月八日、佛年三十成道、正當今之臘八也」（T五四一一〇二下～一一〇二上）とあり、臘八浴仏と仏成道を結びつけ、その理由として周曆二月八日は今の臘八に当るといふ。

③⑮臘八上堂が行われた記録のある語録としては、『如浄和尚語録』（一一六三―一二二八）、『西山亮禅师語録』（一一五三―一二二四）（一一二六九）、『偃溪広聞禅师語録』（一一八九―一二六三）、『西巖了慧禅师語録』（一一九八―一二六二）等々。猶お括弧内の数字は

その禅師の生卒年を示す。日本における最初の臘八上堂は、道元が安養院にて寛喜二年（一二三〇）に始めて行ったとされている。

③⑯中村元『ゴータマ・ブッダー釈尊の生涯』一三四頁参照（『中村元選集第一卷』、春秋社、一九六九年）。

③⑰無著道忠撰『虚堂録犁耕』下冊七一頁上（禅文化研究所基本典籍叢刊、一九九〇年）。

③⑱T五五一〇九五上。

③⑲論叢『アジアの文化と思想』第三号（アジアの文化と思想の会、一九九四年二月）。

④⑩伊吹敦「達磨大師三論と少室六門の成立と流布」、前掲『アジアの文化と思想』第三号、四～五頁。

④1 伊吹氏によればその理由は次のようである。金沢文庫本『悟性論』末尾の夜坐偈の後に書き添えてある「三界所尊者謂之道。萬法同視者謂之門。」は、本来金沢文庫本『破相論』序の冒頭に当る部分であることは、無著道忠『少林三論并四品校讎』に引く高麗本『破相論』の序の冒頭がまさに金沢文庫本『悟性論』末尾に書き添えてあるものに一致することから判明し、金沢文庫本『破相論』の序はこの部分を欠いている。これは金沢文庫本の『悟性論』と『破相論』は、本来はこの順序で一連に書写されていたのであるが、いつの頃からか『破相論』序の冒頭部分が『悟性論』夜坐偈の末尾に誤写され、一方『破相論』ではその部分を欠いて書写されるようになったものと推定されている。

④2 『金沢文庫資料全書』第一卷禅籍篇十頁下（金沢文庫、昭和四九年）。

④3 禅宗以外で雪山成道がいわゆるものに敦煌遺書『太子成道経』一巻があり、その吟にいう、「六時苦行在山中、鳥獸同居爲伴侶。日食麻麥求勝行、雪山修道證菩提。」（潘重規『敦煌變文新書』上、四九九頁、中国文化大学中文研究所敦煌学研究会、一九八三）、また『太平広記』卷三七〇・王屋新者（出瀟湘録）にいう、「我且述釋迦佛世尊。是國王之子。其始也。捨王位。入雪山。乘囊劫之功。證當今之果。」（中華書局本二九四四頁、一九九〇）とある。これらは禅宗で雪山成道がいわゆるよりも早い例になるかもしれず、俗講や民間での伝承が禅宗に入ってきた可能性もあろう。

④4 禅文化研究所基本典籍叢刊影印本二二頁（禅文化研究所、一九九四年）、柳田編『禅学叢書之四』一一頁下（中文出版社、一九七四年再版）。

④5 「問、古人因星得悟、意作麼生。師以手撥開眉。」（前掲禅文化研究所本四七五頁、前掲『禅学叢書之四』二四〇頁下）。

④6 『普曜経』卷六、「明星出時廓然大悟、得無上正眞道、爲最正覺。」（T三二五二中）。

④7 『馬祖の語録』「八」（三）「凡所見色、皆是見心。心不离心、因色故有。……於心所生、即名爲色。知色空故、生即不生。」（禅文化研究所、昭和五九年）。「景德伝灯録」卷一一・仰山章、「僧問、古人道、見色便見心。禪林是色。請和尚離色指學人心。師云、那箇是禪林、指出來。僧無語。」等々。

④8 『景德伝灯録』卷一一・靈雲章、「福州靈雲志勤禪師、本州長谿人也。初在瀉山、因桃華悟道。有偈曰、三十年來尋劍客、幾逢落葉幾抽枝。自從一見桃華後、直至如今更不疑。祐師覽偈、詰其所悟、與之符契。祐曰、從縁悟達、永無退失。善自護持。」

④9 数例を示せば次のようである。

・臘八上堂。雪山六載自欺瞞、耿耿明星碧漢間。開眼更回避處、普天匝地黑漫漫。古今日月、古今星辰。豎拂子云、還見麼。良久云、若教頻下淚、滄海也須乾。（『介石智勝禪師語録』、Z二二二—0378下）

・臘八上堂。僧問、釋迦老子棄金輪寶位、雪山苦行六年、於臘月八夜、忽親明星悟去、還端的也無。云々。（『虛堂智愚禪師語録』卷二、Z二二二—0688下）

⑤0 『一山国師語録』卷上（T八〇—三二四中・三一九上）。雪山成道の語は日本禪宗に於て使われることが多い。

⑤1 本書「六二」を見よ。

⑤2 本書「六二」を見よ。

⑤3 本書「二〇」の「如華嚴疏云……」の注を見よ。

⑤4 古津宜英『華嚴禪の思想史的研究』二二八頁・二二七頁参照（大東出版社、一九八五）。

⑤5 老安（五八二—七〇九）に坦然が問うという『祖堂集』卷三の老安や懷讓章の記事が最古のものだが、『祖堂集』以前の『宝林伝』では老安の問答として祖師西来意問答が記録されず、「老安と坦然の祖師西来意問答は、どうしても馬祖の禪思想を経由しないと出て来ない問答」（須山長治「祖師西来意問答のゆくえ」『平川彰博士古稀記念論集仏教思想の諸問題』所収、一九八五）であり、鶴林玄素に僧が祖師西来意を問うたとする『祖堂集』卷三の鶴林和尚章の記事をもつて最初とすべきであろう。玄素に嗣いだ径山法欽にも西来意問答がある。天柱山崇慧のものは『景德伝灯録』卷四に見える。

⑤6 『祖堂集』卷一四、『景德伝灯録』卷六の馬祖章、『宗鏡録』卷一（T四八—四一八中）等に見える。

⑤7 こうした問題意識は馬祖の孫弟子の時代になって出てきたらしく、『景德伝灯録』卷七の章敬章に「或問、祖師傳心地法門、爲是眞如心、妄想心、非眞非妄心、爲是三乘教外別立心」と見え、また『同』卷二八の汾州大達無業国師語で僧が次のように問うている。「有僧問曰、十二分教流於此土、得道果者非止二二。云何祖師東化、別唱玄宗、直指人心、見性成佛。豈得世尊說法有所未盡。只如上代諸德高僧、並學貫九流、洞明三藏、生・肇・融・叡、盡是神異問生、豈得不知佛法遠近。某甲庸昧、願師指示。」

⑤8 鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』「二二」（筑摩書房、一九七二）。

⑤9 澄観『華嚴経行願品疏』卷二、「若明悟相、不出二種、一者解悟、謂明了性相、二者証悟、謂心造玄極。」（Z七—0503上）。

⑥〇「経云」とは、不空訳『仁王護国般若経』卷上の句、「若菩薩不著文字不離文字、無文字相非無文字、能如是修不見修相、是即名爲修文字者、而能得於般若眞性、是爲般若波羅蜜多。」(T八—八三九中)による。

⑥①皮肉骨髓得法説は、天台宗の四明知礼(九六〇—一〇二八)と法眼宗三世の天童子凝との間に論争があり(高雄義堅『宋代仏教史の研究』「四明知礼と天童子凝との論争」参照)、それとの関係から『景德伝灯録』にもともとあったものなのか、知礼の批判に対する禅宗側の新説かで問題がある。柳田聖山「道元と中国仏教」(『禅文化研究所紀要』第二三号、一九八四)、石井修道、「皮肉骨髓得法説の成立背景について」(『宋代禅宗史の研究』、大東出版社、一九八七)参照。

⑥②『朝鮮金石総覧』上・五五九頁、李智冠「校勘訳註歴代高僧碑文(高麗篇3)」二四二頁。

⑥③関泳珪「九山禅門実義」(『中外日報』昭和五七年十月八日版)にいう、「崔致遠の四山碑銘を読む限り、新羅の最末期に及んで尚未だ、九山禅門の概念的定数は形成されていない。寧ろ十三、あるいはそれ以上の禅宗関係宗門が乱立していたものと考えられ、従って九山という定数に整理統合されたのは、高麗期に入ってからのものであろう。」但し関氏も「九」を実数と見ておられる。

⑥④中島志郎「高麗時代の禅宗史研究」(『青丘学術論叢』第十集、一九九七年)二二七頁にいう、「九山禅門は即ち九つの山門、九人の祖師とその法燈の継承者であると断言した史料は存在せず、近代に至って金映遂(包光)が著した『五教両宗について』(一九三七)、『曹溪禅宗について』(一九三八)の二論文こそが、九山禅門は九人の祖師とその門派であると言いつわゆる『九山禅門』説の嚆矢である。」

⑥⑤衣川賢次「祖堂集札記」(『禅文化研究所紀要』第二十四号、一九九八)参照。

⑥⑥「開豊瑞雲寺了悟和尚真原塔碑」(黄寿水『韓国金石遺文』、李智冠『歴代高僧碑文(高麗篇1)』)所収、石井修道「瀉仰宗の盛衰(四)」『駒沢大学仏教学研究論集』第二十一号にも収録されている。

⑥⑦李智冠本の「後記」は、「以五流有宅 百度惟貞 此皆祖妣 宿植善因、先君生儲陰德 慈流遺裔 福被後昆 ……無何 忽因寢疾 以及大期于時 紺馬騰空 白虹貫日 門下 以茲失多 是入唐少於歸本 雖靈櫬已還於舊址 而法堂久掩於玄關 幸遇電□□。石井修道本は、「以五流有宅百度惟貞此皆□□祖妣宿植善因。□□先君生儲陰德、慈流□□遺裔福被後昆。……無何忽因寢疾、以及大期。于時紺馬騰空、白虹貫日。門下以茲失□□…多是入唐、少於歸本。雖靈櫬已、還於旧址。而法堂久掩於玄關、幸遇電□□。」

因に「後記」に言う「上足弟子令光禪師」とは、『景德伝灯録』巻二四に問答語句が録されている高麗雪嶽令光禪師（嗣杭州天龍重機、重機は玄沙に嗣ぐ）と同一人か。

⑥8 『高麗史』第一、「高麗之先史闕未詳、太祖實録、即位二年、追王三代祖考冊上、始祖尊諡曰元徳大王、妣爲貞和王后、懿祖爲景康大王、妣爲元昌王后、世祖爲威武大王、妣爲威肅王后。」（国書刊行会、三頁上）。

⑥9 中島志郎「高麗武臣政権下の禪について（一）」（『禪文化研究所紀要』第十五号、四七九頁）。

⑦0 季箕永「高麗大藏經、その歴史と意義」（『高麗大藏經』総目録・索引・解題（日本語版））。

中島志郎「高麗時代の禪宗史研究—崔氏武臣政権下の教宗と禪宗の動向を中心に—」第二章二節「再彫大藏經補遺板について」参照（『青丘学術論叢第十集』、一九九七）。

⑦1 『韓国仏教全書』第五冊、九二三頁中。

⑦2 『韓国仏教全書』第六冊、一六〇頁上中。

⑦3 「教禪爲無同」の句をどう読むか。『世説新語』文学篇に「阮宣子有令聞。太尉王夷甫見而問曰、老莊與聖教同異。對曰、將無同。」とあり、恐らくはこの「將無同」に同じ意であろう。「爲」「將」は反語の副詞と見てよいであろう。『漢語大詞典』によれば「將無同」は「猶お相いい同じに非ざる莫きを言う、恐怕は相いい同じなり」（七一八一〇頁）と解している。また『通俗編』第三十三・語辭にも「將無同……畢竟同じなるを言う」とある。

⑦4 入矢義高編『馬祖の語録』二四頁（禪文化研究所、一九八四年）、『天聖広灯録』巻八・馬祖章（Z二三五—0652下）。

⑦5 『祖堂集』巻五・大顛章、「老僧往年見石頭、石頭問、『阿那个是汝心。』對曰、『即祇對和尚言語者是。』石頭便喝之。經旬日却問、『和尚前日豈不是。除此之外、何者是心。』石頭云、『除却揚眉動目一切之事外、直將心來。』對曰、『無心可將來。』石頭曰、『先來有心、何得言無心。盡同護我。』於此時、言下大悟此境、却問、『既令某甲除却揚眉動目一切之事外、和尚亦須除之。』石頭云、『我除竟。』對曰、『將示和尚了也。』石頭云、『汝既將示我心如何。』對曰、『不異和尚。』石頭曰、『不關汝事。』對曰、『本無物。』石頭曰、『汝亦無物。』對曰、『無物則真物。』石頭云、『真物不可得。汝心見量。意旨如此、也須護持。』」（二二三—四）、『宗鏡録』卷九八（丁四八—九四四上）、『景德伝灯録』卷一四・大顛章にも。

⑦⑥高翊晋「祖源通録撮要의 출현 과 그 史料 가치」(『仏教学報』第二十一輯、東国大学校仏文化研究院、一九八四)に高麗大学図書館所蔵の『通録撮要』の影印本が附録されている。また法岳光徳訳「『祖源通録撮要』の出現とその史料価値」(『禪文化研究所紀要』第十五号、一九八八)がある。拱辰撰『祖源通録』については、石井修道「宋代禪籍逸書序跋考」(『駒沢大学仏教学部論集』第八号、一九七七)を参照。

⑦⑦「両口一無舌、即是我宗旨」の句は芭蕉慧清の上堂語とする資料がある。『聯灯会要』卷十一・芭蕉繼徹章(嗣芭蕉慧清)にいう、「師謁風穴。穴云、作麼生是正法眼。師云、泥彈子。穴奇之。後參芭蕉、聞上堂有云、兩口一無舌、即是我宗旨。師豁然大悟。」(Z一三六一〇615下)。『五灯会元』卷九・繼徹章(Z一三三八〇336下)では慧清が上堂して仰山のこの句を挙げたとするが、『五灯会元』より二年後の一二五四年に成った『五家正宗贊』卷四・繼徹章(Z一三五〇990下)、また一三〇七年に成る『禪林類聚』卷十(禪文化研究所影印本二七一頁上左)は『聯灯会要』と同じであり、もともとの伝承では仰山の句として取り扱われていなかったと思われる。芭蕉繼徹の機縁語句は『天聖広灯録』卷二五では郢州林谿徹禪師として録されているが、風穴に参じたことや慧清の上堂語を聞いて大悟したことを言わない。『天聖広灯録』と『聯灯会要』の繼徹章は伝承を異にしているようで、同一の問答を録すことが少ない。因に慧清は仰山―南塔光涌(八五〇―九三八)―芭蕉慧清と師承する新羅僧である。

⑦⑧この句に対するこのような誤解を道忠もしている。『五家正宗贊助桀』卷第十九、「忠曰く、一無舌と無一舌は義皆な同じ。兩人の口、二舌なる可きも一舌無し、則ち一は有舌、一は無舌なるを謂う」(禪文化研究所基本典籍叢刊『五家正宗贊助桀』下冊九〇七頁下)。

⑦⑨「一二三三子」。「三三子」は『論語』述而篇に見え、諸弟子に対する呼びかけ。「一二」は頌にするために軽く付いたものだろう。

⑧⑩入矢義高・古賀英彦編著『禪語辞典』は「二人の口のどちらにも舌がない。法を語り合おうとしても言葉は役に立たない」(思文閣出版、一九九二)と解説している。『景德伝灯録』卷二一・妙濟師浩章に「問、如何是佛法大意。師曰、兩口無一舌」(丁五一―三七七下)とあるが、一問一答で意を決しにくいのが、次の『大慧語録』の例は明らかに「二人の口のどちらにも口がない」意である。

雪竇持和尚至る。上堂。僧問う、「仰山道う『東寺師叔若し在らば、慧寂は寂寞を受けず』と、只だ今日雪竇和尚得得として到来するが如きは未審如何が祇対す。」師云く、「古之今之。」進んで云く、「若し恁麼ならば唯だ徑山寂寞を受けざるのみに非ず、亦た乃ち一千七百の大衆も頼り有り。」師云く、「爾は箇の甚麼の道理をか見しや。」進んで云く、「兩鏡相照らして、洞とし

て瑕翳無し。」師云く、「鏡を打破し来たらば、爾と相見せん。」進んで云く、「只だ『両口一無舌、即是吾宗旨』の如きは、又た作麼いかに商量せん。」師云く、「橋柱を抱いて澡洗し、纜わづを把とちて船を放たんとす。」云々。(T四七七八二八中)

また『碧巖録』第三十九則「雲門金毛獅子」の本則評唱の冒頭に、「諸人還はた這この問処と雲門の答処を知るや。若し知り得ば、両口同じく一舌無し。若し知らずんば、未だ顛預なるを免れず」(T四八一七七七中)とあるが、「両口同無一舌」は「両口一無舌」を變形したものだらう。

⑧石頭系の禪が没蹤跡であることを示す資料を挙げておこう。『祖堂集』卷四・葉山章に石頭と葉山の次の対話がある。

師(葉山) 因石頭垂語曰、言語動用亦勿交涉。師曰、無言語動用亦勿交涉。石頭曰、這裏針筈不入。師曰、這裏如石上栽華。(一一一七〇)

『祖堂集』卷四・丹霞章の「孤寂吟」の句にいう。

黄金亨練轉爲眞、明珠含光未示人。了即毛端滴巨海、始知大地一微塵。塵滴存乎未免慙、莫棄這邊留那邊。直似長空搜鳥跡、始得玄中又更玄。(一一一六二)

宗密『禪源諸詮集都序』「三三」では、石頭系と並べて石頭系を泯絶無寄宗としている。

二泯絶無寄宗者、説凡聖等法、皆如夢幻、都無所有、本来空寂、非今始無、即此達無之智、亦不可得、平等法界、無仏無衆生、法界亦是仮名、心既不有、誰言法界。無修不修、無仏不仏、設有一法、勝過涅槃、我說亦如夢幻。無法可拘、無仏可作、凡有所作、皆是迷妄。如此了達、本来無事、心無所寄、方免顛倒、始名解脫。石頭、牛頭下至徑山、皆示此理、使令心行与此相應、不令滯情於一法上。(T四八一四〇二下)

『祖堂集』卷五・華亭章では、夾山が道吾の指示によつて華亭の船子に参じ、その法を嗣いだとき、船子が夾山に付嘱して次のようにいう。

子以後、藏身處没跡、没跡處藏身、不住兩處、實是吾教。(一一二二)

次に『祖堂集』卷六・洞山章、

問、承和尚有言、教人行鳥道、未審如何是鳥道。師曰、不逢一人。僧曰、如何是行。師曰、足下無絲去。僧曰、莫是本來人也無。師

曰、闍梨因什摩顛倒。僧云、學人有何顛倒。師曰、若不顛倒、你因什摩認奴作郎。僧曰、如何是本來人。師曰、不行鳥道。(二一五九)

『同』卷八・雲居章、

師示衆云、如人將一百貫錢買得獵狗、只解尋得有蹤跡底。忽遇靈羊掛角、莫道蹤跡、氣也不識。僧問、靈羊掛角時如何。師云、六六三十六。又云、會摩。對云、不會。師云、不見道無蹤跡。(二一一〇)

また『景德伝灯録』卷一五・道場山如訥章(嗣翠微無学)、

問、如何是道人。師云、行運無蹤迹、起坐絶人知。(丁五一―三三〇中)

⑧② 李智冠『歴代高僧碑文(高麗篇1)』五五頁。石井修道『瀉仰宗の盛衰四』『駒沢大学仏教学部論集』第二二号、八八頁。

⑧③ 「山清智谷寺真觀禪師悟空塔碑文」にいう、「至于巡禮、適足龍華、一面宗師、如火投水。自此名聞四衆」(李智冠『歴代高僧碑文(高麗篇2)』一二七頁)。

⑧④ 吳越文穆錢元瓘「請建龍冊寺奏」(『全唐文』一三〇)。「咸淳臨安志」卷七七、「天華寺、清泰元年吳越王建、係鏡清禪師道場、舊名千春龍冊」。

⑧⑤ 龍冊寺の住持世代は第一世の道愆と第五世の暁榮(九二〇―九九〇、嗣天台德韶)、『伝灯録』卷二六が知られる。その間に龍冊に住した禪者としては、翠巖より移ってここに示寂した令參(嗣雪峰)、『伝灯録』卷一八、令參に嗣いだ子興(『伝灯録』卷二二)、長慶慧稜に嗣いだ法瑄(『伝灯録』卷二二)も晩年にここに住して帰寂している。恐らくは道愆の次に第二世となるのは令參である。

⑧⑥ 『咸淳臨安志』卷七七、「龍華寶乘院、開運二年、吳越王錢弘佐捨瑞夢内園建、仍造傅大士塔」。但し『十国春秋』卷八十では龍華の建立を開運元年とする。

⑧⑦ 李智冠『歴代高僧碑文(高麗篇2)』二二四頁。

⑧⑧ 『高麗史』における王融の記事は、卷二・光宗六年条、「乙卯六年、遣大相王融如周獻方物」、卷三・成宗一六年条、「平章事王融請頒赦」と見える。また卷七三には、光宗の「十七年翰林學士王融知貢舉取進士賜甲科崔居業等二人及第」とあり、成宗の十三年まで頻繁に知貢舉であった。

⑧9 「原州居頓寺円空国師勝妙塔碑文」(李智冠『歴代高僧碑文へ高麗篇2』)所収。

⑧0 「陝川靈巖寺寂然国師慈光塔碑文」(李智冠『歴代高僧碑文へ高麗篇2』)所収。

⑧1 韓泰植「延寿門下の高麗修学僧について」(『印度学仏教学研究』三三二卷一号)参照。

⑧2 以下の記述は主として『中国の歴史』5(五代・宋)(講談社、一九七四)に依り、姜在彦『朝鮮の歴史と文化』(朝日カルチャーブックス72、一九八七)、今西龍『高麗史概説』(『高麗及李朝史研究』所収)を参照した。

⑧3 慧炤国師が臨済宗の法灯を伝えたことは「断俗寺大鑑国師(坦然)碑銘」に、坦然は十九で出家し、広明寺の慧炤国師に服勤承事して心要を伝え、臨済九代の孫とされていることから判る。坦然は毅宗一三年戊寅(一一一五八)春秋九〇で示寂しているから一〇六九年の生まれであり、慧炤国師に承事したのが二〇歳のころとすれば一〇八八年のこととなり、慧炤国師はそれ以前に入宋伝心していたことになる。更に冲止の「慧炤国師祭文」に「航海して西邁し、淨因の髓を得て、東土に還るに泊んで化洽す。時に天子北面して一國師と爲す」(『韓国仏教全書』六一三九六中)とあり、入宋して淨因の法を嗣いだことが判る。東京淨因十方禪院に住した禪者は多いが、臨済宗では淨因道臻、淨因継成(嗣智海道平)、淨因文(嗣翠巖可真)が知られるが、一〇八〇年代に淨因に住していた可能性があり、また坦然をして臨済九代の孫たらしめられるのは淨因道臻だけである。なお世代の数え方には臨済その人を第一世とする数え方と、臨済の弟子を第一世(一代)とする数え方があるが、高麗では後者であったことは、一然「重編曹洞五位序」に「詳夫石頭一派、源乎曹溪、浸潤四世、至于洞山、其流始大、盈科洋溢、而有條不紊。自大師謝世、世五伝而至于大陽」(『韓国仏教全書』六一二二六中)とあり、また知訥『看話決疑論』に「然今所宗徑山大慧和尚、是曹溪直下正脈相傳第十七代本分宗師」(『韓国仏教全書』四一七三四)とあることから判る。

因に一七五五年の年記を持つ「七賢山長七寺事实記」(『朝鮮寺刹史料』上、六七頁)は、法相宗の慧炤国師鼎賢と臨済宗を伝えた慧炤国師を混同しており、俗信も加わって書かれており、資料としての価値は低い。

*毅宗十三年は『東方年表』では己卯(一一五九)に当っており、戊寅(一一五八)と齟齬しているように見えるが、そうではなく、仁宗が薨じて毅宗が即位した年を毅宗元年として数えるもので、仁宗二四年と毅宗元年は重なり、正しく戊寅に当る。当時の碑文は皆そうになっている。例えば「雲門円応国師学一碑」では、「我肅王四年宋紹聖五年戊寅」となっている。『高麗史』が即位の次の年を元

年とするのは、当時の実情に合っていない、というよりは誤りである。

⑨4 『三国遺事』卷三・「前後所将舍利」へ「無極記」条、「本朝容廟時、慧照國師奉詔西學、市遼本人藏三部而來。一本今在定慧寺〔海印寺有一本、許參政宅有一本〕。」（『韓国仏教全書』六一三二七上）。

⑨5 李智冠『歴代高僧碑文へ高麗篇3』の「雲門寺円応國師碑文」は『韓国金石全文』を底本としていて「慧照國師」となっているが、『朝鮮金石総覧』では「普照國師」となっている。今、李智冠本を採る。

『東文選』卷五〇に李資玄「慧昭國師真贊」が載録されている。許興植「高麗中期禪宗の復興と看話禪の展開」（『高麗中後期仏教史論』所収）では、これをもって李資玄の示寂した一二二五年以前に慧照國師は入寂したとしている。

⑨6 『高麗史』卷二二・睿宗丙戌元年（一一〇六）六月条にいう「御長寧殿、命僧曇真説禪祈雨」、丁亥二年（一一〇七）春正月の条「御明慶殿、以僧曇真爲王師」、甲午九年（一一一四）三月条「王如奉恩寺、以僧曇真爲國師、樂真爲王師」、丙申十一年（一一一六）春正月条「幸普濟寺、聽國師曇真説禪、賜施優厚」。睿宗朝に王師・國師となつた曇真こそ慧昭國師その人である可能性が高い。『朝鮮禪教史』は、曇真を義天の入宋に随行し、その諸衆章疏の編輯に協力した元景王師樂真（一〇四五―一一一四、金富信撰「元景王師碑銘」）に当ているが、明らかに誤りである。

⑨7 『歴代高僧碑文へ高麗篇3』三九八―四〇三頁。

⑨8 肅王十年は『東方年表』では一一〇五年に当ているが、当時の碑文は前王がみまかつた年をもって今王の元年として数えるものであり、肅王十年は一一〇四年に当る。そのことは肅王十年を大遼乾統四年中申としていふことから明らかである。注⑨3*を参照。

⑨9 『嘉泰普灯録』卷一七の他に、『五灯会元』卷一八、『続伝灯録』卷三三にも立伝されている。

⑩〇 坦然の碑文に直接「不立文字」の句は出ないが、「語言文字の能く詮ずる所に非ず」といふのがこれに当ると見てよいだろう。

⑩1 学一碑に迦智寺に住したことが見え、また「登源寺宝鑑國師碑銘」（混丘、一二五一―一三三二）の銘に、「笈かに彼の心宗は海を逾えて東し、厥の派は惟れ九、道義は其の首たり。繩繩として昆を仍ね、代だい哲人有りて、正を守り失を矯む。雲門の二は博学篤行、鱗角の明は頭允鑑智なり」とあり、雲門一（学一）鱗角明（二然）を道義の迦智山派としている。

⑩2 「高麗國雲門寺円応國師之碑」の銘にいう、「老盧降りて分派すること川の如し。大瀉は相を畫いて長短方圓。臨濟の一句、須らく三玄

を具すべし。洞山の五位、或は正或は偏。雲門の拄杖、妙用現前。因圓□□、三界皆自然。方便は異なると雖も、同じく妙圓に趣く。偉なるかな我が大士、東国に出てで叢林を歴訪し、本色に飽參す。五家の学、胸臆に了然たり、機は敏にして語は奇、箭鋒相い直る。五十載前、祖燈將に匿れんとす。匿れども再び明なるは、維だ師の徳なり」。

⑬坦然門下と学一門下の確執については、今のところ何の文献的証拠もあげられない。碑銘の正式名称の中に九山の山名を冠するものは羅末麗初の碑銘には見えず、高麗中期に禪が復興した後も、坦然碑と一然碑「高麗国華山曹溪宗麟角寺迦智山下普覚国尊碑并序」の二件の例を見るだけだが、「岫山下」「迦智山下」を冠することは他の禪宗門に対してはつきりと自派を意識していたことを示している。後に本文でも論ずるが、一然碑を立てた一然門下の人々が意識していた他の禪宗門とは岫山下の禪門であり、坦然碑を立てた坦然門下の人々が意識していたのは迦智山下とされる雲門寺学一下の禪宗門であつたはずである。

⑭中島志郎「高麗武臣政権下の禪について(一)」(『禅文化研究所紀要』第十五号、一九八八年)及び「高麗時代の禪宗史研究―崔氏武臣政権下の教宗と禪宗の動向を中心に―」(『青丘学術論叢』十、一九九七年)。

⑮『朝鮮金石総覧』上、四〇八―四一頁。

⑯天台系の浄覚仁岳(九九二―一〇六四)のこと、『釈門正統』巻五(Z二三〇―0841下)に伝あり。著述五十五巻があり、『仏祖統紀』巻二五(T四九―二五九下)に著述目録がある。『仁岳集』とは『楞嚴集解』十巻(佚)のことか。「大鑑国師坦然碑」に、宋の時の大禪伯である道膺・膺寿・行密・戒環・慈仰らは書を通じて道友となつたことが記されている。そのうち戒環は育王介護の門人で、『楞嚴経要解』十巻(『卍統藏経』通巻一七所収)を著述している。後に閑庵普幻は、戒環解の誤りを削除して定本を作り、仁岳の集解で理に合したものを補い、『首楞嚴経環解刪補記』二巻を撰し、王命により一二七九年に鈔梓された(『韓国仏教全書』巻六所収)。「首楞嚴経」を重視して、弟子に学習させるようにしたのは李資玄に始まる。

⑰『東国李相国集』巻二五「西普通寺行談禪勝」にいう「問三載談禪大會於普濟寺、亦聖祖貽範也」、また『高麗史』巻二〇四・金方慶伝にいう「禪法通行天下、本國自國初至今三百六十餘年、率以三年一度、當孟春設會」。

⑱『韓国仏教全書』四一六九八上、「歳在壬寅正月、赴上都普濟寺談禪法會。一日與同學十餘人約曰、「罷會後、當捨名利、隱遁山林、結爲同社、常以習定均慧爲務、禮佛轉經、以至於執勞運力、各隨所任而徑營之、隨縁養性放曠、平生遠迫達士眞人之高行、則豈不快哉」。

⑨ 李智冠『歴代高僧碑文』高麗篇4、九三頁、「越丁巳春、例赴普濟寺談禪法會」。

⑩ 李智冠『歴代高僧碑文』高麗篇4、一六五頁、「癸巳歲、赴談禪法會、儕輩推爲座元。丙申年、赴禪選、中上上科」。

⑪ 崔柄憲『高麗中期李資玄의 禪具居士佛教의 性格』(『高麗中後期仏教史論』二〇四頁)、また注⑨参照。

⑫ 李奎報『東国李相国集』卷三十五「故華藏寺住持王師定印大禪師追封靜覺国師碑銘」。

⑬ 李智冠『歴代高僧碑文』高麗篇4、五九頁。

⑭ 李智冠『歴代高僧碑文』高麗篇4、一九一頁。

⑮ 注⑩を見よ。

⑯ 広明寺が選仏場であったことは、「雲門寺円応国師学一碑」に「我宣王二年、宋神宗元豊七年申子、赴廣明選佛場」(『歴代高僧碑文』高麗篇3、二二六二頁)、また「宝鏡寺円真国師承迦碑」に「赴廣明寺選佛場」(『歴代高僧碑文』高麗篇4、九四頁)と見える。

⑰ 『高麗史』卷二二九・崔忠献伝(『高麗史』三一六二四、六二五)。

⑱ 談禪法会については『東国李相国集』卷二五に「昌福寺談禪勝」「大安寺談禪勝」「西普通寺行談禪勝」「龍潭寺叢林会勝」があり、談禪法会の目的やそこに到る経緯や様子がうかがわれる。「西普通寺行談禪勝」は三年一度の普濟寺以外に広明寺・西普通寺にも談禪大会を開く理由を述べている。それによると祖聖(太祖)は戎を却け兵を鎮めるのに心法を闡揚し、それを甲令(『訓要十条』第一条)としたのだから、軍事力で夷狄を攘除するより金剛宝剑で姦萌を摧折する方がよいし、堅固な城を築いて守りを固めるよりも本分の鉗槌によつて国家の基礎を固めるのがよく、万軍を養うより一禪師を養つて費用を省く方がよい。それで三年に一度、談禪大会を普濟寺に設けたのであり、太祖の貽範である。もし談禪大会が国家を利益するのがこのようであるなら、何も三年を待つて普濟寺だけで開催するのではなくても、別に談禪大会を開いて、より一層、真源を宣揚してもかまわないだろうと参政相国(崔怡)が考えて上聞し、上(高宗)は許して官吏に勅して経費を賄わせ、談禪大会が三大禪宇の西普通寺でも開かれることになったという。これによつて普濟寺での談禪法会は国家の事業として国家の経費で行なわれるものであったことがはっきりする。「昌福寺談禪勝」では、一二二一年、廢れていた昌福寺を晋康公(崔忠獻)が新たに開創し、高宗二年(一二二四)弁公を主盟、真公を福にして叢林を闡いて六祖壇経・徑山語録を説き、心法を闡揚すること二八日間であったという。「大安寺談禪勝」は、大安寺は靈秀を貯え、三韓の根柢であり、本と智論を宣揚して兵を却け災

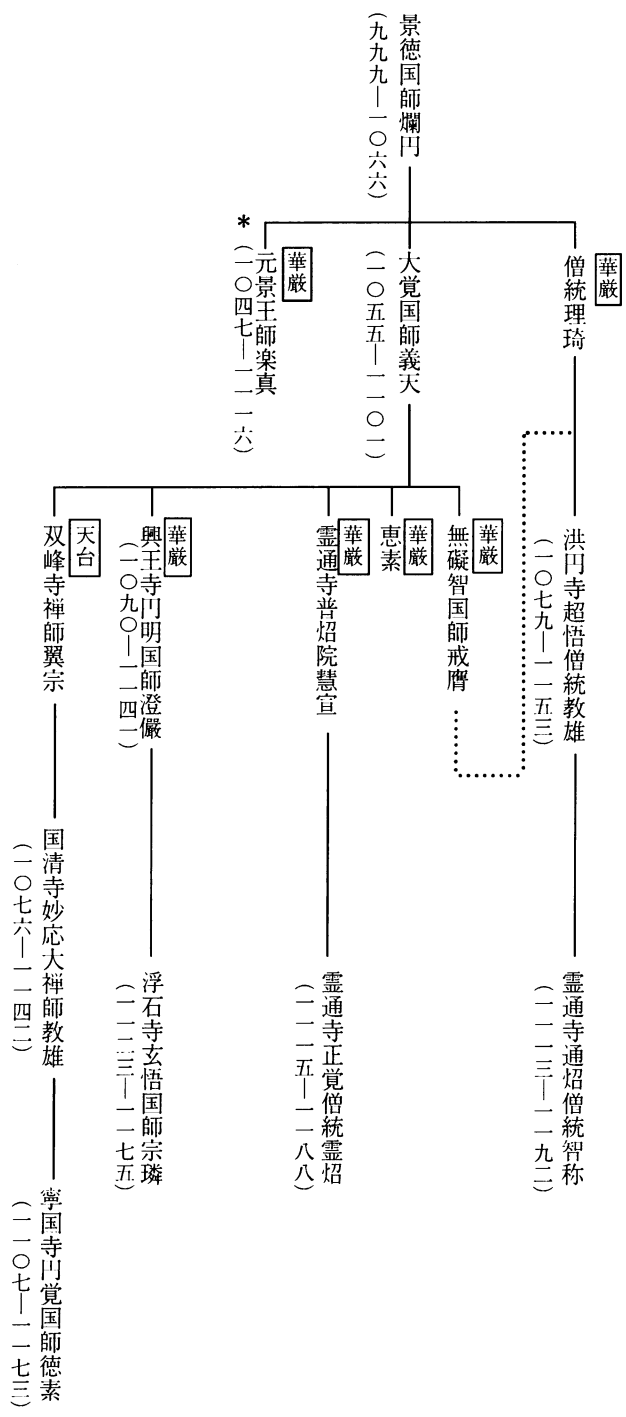
を^ま庄^まむ地であるけれども年代久遠で棟宇が傾き^た圪^たれ、太祖創制（『太祖訓要』）の意にかなわなくなったので、高宗が有司に命じて新創し、制度は十分に整っている。しかし寺を立てる理由は弘法にあるのに、寺は立っても法席はなお^ま寂^まく、義として見るに忍びず、そこで相国（崔怡）が私費で経費を賄って大会を開いたというものである。また「龍潭寺叢林会勝」は住公（住持のことか？）湛伊が経費を賄っている。これらによれば普濟寺以外の他の寺での談禅会や叢林会は個人の私費によって行なわれたらしいことがわかり、それは相勝が設けた談禅会も相勝の私費であつたらしいことと一致する。更に「龍潭寺叢林会勝」は次のような情報を提供してくれる。太祖は禅法を篤く崇んで五百禅宇を創建し、間歳（一年間隔）に京師で談禅大会を設けた。九山の釈子はその会に先だつ一年前、各々の山門が外方（京師より外）の伽藍を独占して法会を開いて冬節を過したという。「間歳」は「西普通寺行談禅勝」では「間三載」といつているのと齟齬しているのが気になるが、京師（即ち普濟寺）での談禅法会の前冬の冬節に各山門は外方の伽藍を占有して叢林会を行っていた。また「迦智は九山に於て大爲り」と言い、龍潭寺叢林会が行なわれた丙戌歳（一二二六）のころ、道義を開山とする迦智山派が九山に於て大きな勢力を占めていたことを明らかにしてくれている。「東国李相国後集」卷一二には「談禅会須弥山參学等謁祖師真文」「談禅会聖住山參学等拜祖師文」「談禅会迦智山拜祖師文」の三作品が収録されているが、李奎報が微官であつたときの作品だという。李奎報年譜には癸酉歳（一二一三年、四十六歳）の十二月、相国崔怡が夜宴を設けたとき、「公独り八品の微官を以て召されて焉に預かる」とあり、この時に相国に見い出されて七品に除せられているから、この三作品は一二一三年以前のものであろう。それまで九山禅門の派の名は闍崛山派（坦然碑）しか見えなかったが、ここに来てにわか^に須弥山・聖住山・迦智山が現われ、一二二四年に立石された「円真国師承迴碑」には曦陽山鳳巖寺が見える。このように江華島遷都以前の崔氏武臣政權下に見えた九山門の派名はこれ以後見られなくなる。しかし崛山と迦智山は元に帰属するようになった十三世紀後半に、もう一度名が見える。崛山は「真明国師混元碑」に現われ、また冲止「円鑑国師集」疏篇にも「伏念弟子、曹溪嫡子、品日來孫、出爲獨立之門人、再亞崛山之禪侶」（『韓国仏教全書』六一四〇二下）と見える。迦智山は一二九三年立石の「然碑」に見える。しかしこれ以後絶える。

⑲ 閔泳珪「九山禅門美義」（『中外日報』、昭和五十七年十月八日）。

⑳ 崔致遠「孤雲先生文集」卷二「無染和尚碑銘」（『崔文昌侯全集』所収、一九八二年再版、成均館大学校出版部）。

㉑ 義天の学は天台と華嚴に分かれるが、一二二五年に成る「五冠山大華嚴靈通寺贈諡大覚国師碑銘」は華嚴宗の立場からの碑文であり、一

一三二二年に成る「南高山僊鳳寺海東天台始祖大覚国師之碑銘」は天台宗の立場から書かれたものであり、各々の陰記に門徒の名を列記しており、法系をたどるのに有効である。いま華嚴宗景徳国師からの法系を記すと次のようである。



* 元景王師樂真の示寂の年は、碑文にその簡所を欠くため、一一一五—一一一九年の間の示寂だとわかるだけだが、許興植氏は『高麗史』世家十四・睿宗十二年（一一二七）一月条に「僧徳縁爲王師」とあり、王師は一人であり、樂真が示寂したため、徳縁が王師と

なつたと考え、楽真の示寂を一一一六年としている。今、その説に従う。許興植「高麗中期華嚴宗の継承」（『高麗中後期仏教史論』所収、一九八六年、民族社）。

⑫ 中島志郎「高麗時代の禪宗史研究」（『青丘學術論叢』第十集、一九三頁上）。

⑬ 中島志郎前掲論文、二〇七頁上。

⑭ 「臥龍山慈雲寺王師贈諡真明国師碑銘」（混元碑）にいう、「年甫十三、舅氏の品日雲孫禪師宗軒に投じて披剃受具す。聰慧絶人にして学は内外に通ず。遂に岫山叢席の首と爲り、禪選上上科に中る。雅に山林を志し、誓つて名途を踏まず。策杖遊方し、初め雙峯の辯青牛に謁し、服勤数載、因りて其の闡奥を得たり。繼いで曹溪の無衣堂下に詣り、大いに器許さる。又た嘗て清真国師に師事し、至る所に相い従い、曲折を稟受し、盡く其の骨髓を得たり。故に古人の公案に於て其の指帰を洞曉し、玄関に游刃し、楽説辯才を得たり。……己未（一一二五九）五月十一日、冊して王師と爲す。上、親しく師禮を行ぜんと欲するも、不豫に因りて寝むに、俄にして上僊す。元王祥に即き、寧考の禮遇を通追し、殊に加うるに臥龍寺を以てし、下山の所と爲す。師は懇ろに退休せんことを乞い、再三に至る。……庚申（一二六〇）十月を以て下山し入院す。上堂して云く、『門に入れば殿閣空に凌ぎ、目を舉ぐれば溪山画の似し。倦鳥天に還るを知り、老龍をして愁臥せしむ。諸仁者よ、龍既に臥せり、慈雲は何にか在る』。良久して云く、『行き到つて水窮まる處、坐して雲の起るを看る』。時に四方の学者雲臻し、説法利生すること、凡そ一十二年、殿宇の頽廢する者、皆な重ねて之を新にす。人は開山の景空大師の復来と謂えり。王の舅の大禪師鏡智は小くして「曦」陽山圓真国師に投じて祝髮す。師を敬重し、事うるに門人の禮を以てし、朝旨を受くるに因りて、籍を岫山に移し、品日の孫と爲り、斷俗寺に住して常に來たりて禮覲す。其の尊勝され敬重さる所類して此の如し。……之を銘して曰く、『百億刹外に一梵宮有り、精彩を着けざるも八面玲瓏たり、祖祖常住し、匝地清風なり。西乾・中夏より海東に泊り、品日倡演し、寶藏の鍵を開く。惟だ（慧）炤・（大）鑑・（真）覺、相い繼いで大いに闡く。苒より絳く藍より青きは、我が師丕いに顕わる。云々』」（『朝鮮金石総覧』上、五九三頁）。銘に慧炤・大鑑（坦然）・真覺（慧謀）を品日を継ぐものとして名を挙げ、普照国師知訥の名を出さぬのは、大いに注意するべきであらう。

⑮ 「朝鮮金石総覧」の「真明国師混元碑」では「大禪師鏡智」に作るも、「円真国師承迦碑」には、「庚辰（一一二二〇）の春に至つて、太上王、親しく第四子を囑んで、手ずから其の髪を落さしむ。今珍丘寺住持禪師鏡智は是れなり」（李智冠『歴代高僧碑文（高麗篇4）』

九六頁）とあり、また普幻撰『首楞嚴経環解刪補記』の金之楨の誌に「丙子（一二七六）に越^{いた}って朝旨を受け、師を請じて宗室に主盟せしむ。斷俗寺大禪師鏡智、親しく詣りて参見し、師の願文を覩て、心に甚だ敬歎す」（『韓国仏教全書』六一四六八下）と見えることから、「鏡智」とした。

⑫ 『曹溪宗麟角寺迎智山下普覺国尊碑』（『朝鮮金石総覧』上四七〇頁、李智冠『歴代高僧碑文へ高麗篇4』一九二頁）。

⑬ 蔡尚植『高麗後期仏教史研究』一三三頁参照（一九九一、一潮閣）。

⑭ 『中統蔵経』通卷一四八—〇〇97上。

⑮ 『韓国仏教全書』六一三八二中下。

⑯ 『韓国仏教全書』一〇—三七九中。

⑰ 『円鑑録』（亜細亜文化社、一九七三年）九頁。

（補注1）三別抄の反乱の鎮定に功を立て、蒙古の二回の日本征伐に当って高麗側の首将として参加した武将の金方慶（一二二二—一二三〇）が、韋得儒と盧進義に謀叛ありと誣告されて罪を問われていたとき、得儒と進義は更に隊正の金言が「將に談禪を設けんとして寝^やて行わず」と言ったこと、及び軍成一が「ある僧が公主に『談禪は上朝（元）に利ならず』と告げ、緊縫衣を賞せられた」と語ったことを根拠にして、洪茶丘（元官の高麗米駐者）に「国家の談禪法会は上国を誣^{のう}う所以^{ゆゑん}なり」と告げたことから、一二七八年、忠烈王と公主は元に行き、上書して金方慶と談禪法会について弁護を行っている（『高麗史』卷二十八・忠烈王戊寅四年条、『同』卷一百四・金方慶伝）。これによれば高麗が元に服属した初期の頃、元朝の帰依を受けるのに禪宗と教宗のどちらが主となるかで対立争いがあったものか。因みに冲止（後に修禪社第六世となる）の碑文に「上国（元）、師の風を聞し、師の徳を嘉し、宮使を遣わして師を^{むか}遯^{ひか}う。…皇帝親自ら^{みづか}迎^{むか}え、対するに賓主の礼を以てし、褒^{ほめ}るに師傅の恩を以てす。国を挙げて徳を仰ぎ、万民仁に帰す。金欄の袈裟、碧繡の長衫、白拂一雙を授^まかる」（『歴代高僧碑文へ高麗篇4』三〇六頁）と記される年は一二七五年である。

（補注2）韓基斗「禪門宝蔵録の真帰祖師説について」（坪井俊映博士頌寿記念『仏教文化論攷』所収、昭和五十九年）。

（補注3）椎名宏雄「『宝林伝』逸文の研究」（『駒沢大学仏教学部論集』第十一号、二四七頁下、昭和五十五年）。