

高麗後期の看話禪の定着と 非禪宗僧侶への拡散の様相*

崔 鋁 植**著・水谷 香奈***訳

はじめに

現在、韓国仏教界の中心をなす曹溪宗は、南宋の大慧宗杲が体系化した臨済宗の看話禪の伝統を自らの思想的アイデンティティとして提示している。しかし、そのような看話禪の伝統がいかなる過程を経て形成、発展したのかについては、宗祖の問題と関わり、20世紀以来少なからぬ異見があった。すなわち12世紀末に修禪社を開創して禪宗を復興させ、看話禪思想を初めて取り入れた普照国師知訥の伝統を強調するか、それとも14世紀中葉に中国に入って臨済宗の正統な祖師の印可を受けて帰国し、純粹な看話禪の修行を実践した太古普愚の伝統を強調するか、という論争が20世紀初めに起こったのであり、そのような葛藤はいまだに完全には解決されない状態で潜んでいる¹。前者の立場に対しては曹溪宗が守るべき看話禪の純粹性を毀損させるという批判があり、後者の立場に対しては14世紀中葉以前の仏教伝統を否定する偏狭な歴史認識という批判が申し立てられている。だが韓国仏教界に看話禪が受容され定着する過程は、単線的な発展過程ではなく、以前の思想的変化が折り重なりつつ新しい性格が現れるという複合的過程だった。また仏教界内部だけではなく周辺国家との交流および王室の統治政策とも密接な関連があった。幸いにして近年、韓国学界では高

*原題「高麗後期 看話禪의 定着과 非禪宗 僧侶에의 擴散 양상」

** 최연식 (チュ・ヨンシク)。東国大学校文学部教授

*** 東洋大学文学部助教

麗時代の看話禪の受容過程について多様で意味のある研究が常に進められており、その間に明確ではなかった看話禪受容の様子が比較的具体的に理解できるようになった。本論文ではこれらの研究を土台として、高麗後期に看話禪が受容され仏教界の主流として定着する過程を概観し、看話禪が定着する過程で禪宗僧侶のみならず非禪宗僧侶までもが積極的に看話禪を受容した代表的事例を紹介しようと思う。このような事例は看話禪が14世紀末以後の韓国仏教界の絶対的な流れとして確立される様子を象徴的に示してくれるものだと言えるだろう。

1. 高麗後期の看話禪の受用と定着

中国で大慧宗杲（1088-1163）によって体系化された看話禪が高麗に伝来され始めたのは、12世紀末に仏教界の改革を主張して修禪社を創立した普照国師知訥（1153-1210）以降であった。知訥の看話禪受容は、大慧宗杲やその弟子たちとの直接的交流ではなく、知訥自らが悟りを追い求めた過程で獲得していったものだった。知訥の碑文によれば、知訥は十数年間の修行にもかかわらず何やら気にかかることがあったが、ある日偶然に大慧の語録を見ている途中「禪は静かな所にもなく、また騒がしい所にもない。日常の縁に従う所にもなく、思い分別する所にもない。しかし、絶対に静かな所、騒がしい所、日常の縁に従う所、思い分別する所を捨ててはならない。（禪不在静処、亦不在鬧処、不在日用縁処、不在思量分別処。然第一不得捨却静処、鬧処、日用縁処、思量分別処叅。）²」という句節を目にし、心のしこりが解けて安らかな境地を得るようになったという。以後知訥は大慧の語録を重要と考えて修行に活用し、この本の内容を通じて看話禪を理解し、これを主要な修行法として確立して、弟子たちに対する教えでも重んじた。

しかし知訥は看話禪のみを修行法で提示したのではなかった。彼の主な禪の修行法は三門、すなわち惺寂等持門、円頓信解門、看話（徑截）門の

三種の方法があるが、この中で最後の看話（徑截）門がすなわち看話禪を主張したもので、前の二門は看話禪とは性格を異にする修行法だった。円頓信解門は衆生である我々凡夫の心がすなわち仏陀に等しいということを知るもので、惺寂等持門はそのような心を守ることを実践するために定と慧を双修するのである。この二つの修行法はお互いに密接に関連しており、知訥の初期の著述ではこのような修行法に基づいて「自分の本来の清浄な心信じ、悟って、その性分どおり禪を磨く」ことを禪修行の要諦として繰り返し提示している。またこの二つの修行法は、まさに知訥が主張した頓悟漸修思想の核心だった。円頓信解門による悟りはすなわち頓悟であり、惺寂等持門による定慧双修の実践がすなわち漸修だったのである。

ところで、このような惺寂等持門と円頓信解門の修行法、そして頓悟漸修の思想は、知訥が看話禪に接する以前に提示した思想だった。これらの修行法は主に六祖恵能の『壇経』と李通玄の『新華嚴経論』を見て確立した思想だが、知訥がこれらの文献に接したのは大慧の語録に接するよりもずっと以前であった。知訥が大慧の語録を通じて新たに接した看話禪の修行法は、このような修行法とは性格を異にするものだった。いかなる理論も拒否し、ひたすら話頭の参究によってのみ悟りに至ることができるという看話禪の立場から見た時、衆生である自分の心がすなわち仏陀の心だという主張までもごさかしい手段に過ぎず、そのような考えを持っては完全な悟りを成就することはできなかった。看話禪の立場から見た時は、円頓信解門や惺寂等持門の教えというのも否定されなければならない内容だったのである。知訥もこの点を認識していたため、看話禪を受容した後期の著述では円頓信解門と惺寂等持門の限界を指摘して、看話門の方法こそより完全な方法だと述べている。知訥最晩年の著述であり、彼の思想を集大成している『法集別行録節要并私記』（以下『法集節要』）では、惺寂等持門と円頓信解門の内容を説明した後、このような修行法よりも話頭を通じていかなる痕跡も残さない看話禪の徑截門あるいは無心合道門が、より完全な修行法だと述べているのである³。

しかし知訥は看話禪の優越性を認めながらも円頓信解門と惺寂等持門の修行法を否定しなかった。『法集節要』において惺寂等持門と円頓信解門について詳しく説明していること自体がその端的な証となりうる。『法集節要』では惺寂等持門の内容を隨相定慧と自性定慧に分けて詳しく説明しており、円頓信解門についても心の構造と作用を多くの概念を利用して詳説し、華嚴の理論との比較もしている。看話禪の修行法に基づいて惺寂等持門と円頓信解門の修行法を否定する立場であれば、そこまで詳しく説明しなかったはずである。限界はあるが、惺寂等持門と円頓信解門の修行法が一定の意味を持つものとして後学に提示するに値すると考えていたことがわかる⁴。

知訥によって受容された看話禪は以後高麗仏教界に相当な影響を及ぼしたと見られる。特に彼の思想を受け継ぐ修禪社を中心に看話禪思想がかなり活発に展開されていった。知訥の後継者である慧謙（1178-1234）は大慧の看話禪法を具体的に説明する『狗子無仏性話揀病論』を著わして話頭参究法を論じ、話頭参究のための公案集である『禪門拈頌集』（30冊）を編集した。また彼が修禪社の主法であった時に大慧の著述である『正法眼蔵』が修禪社の僧侶たちによって刊行された。知訥によって初めて紹介された看話禪法が修禪社を中心に発展していったのである。ところでこの当時の修禪社の看話禪思想は知訥の立場を受け継ぎ、看話禪のみを立てるのではなく話頭以外の理論によって悟りを追い求めるものだった。慧謙は師である知訥の教えとして看話徑截門以外に惺寂等持門と円頓信解門を認めたのみならず、円頓信解門の教えを語る『円頓成仏論』を看話禪を宣揚する『看話決疑論』と対等に刊行した。また多くの修行法を統合している永明延寿の『万善同帰集』を節要したが、延寿の教えは看話禪の修行とは無関係だった⁵。

修禪社を中心に拡がっていった看話禪は、高麗が元の支配を受けるようになる中で大いに影響力を及ぼすようになった。元との交流が活発になり、中国江南地域の看話禪が高麗により直接的な影響を及ぼすようになったの

である。特に杭州で活動した蒙山徳異（1231-1308?）の影響が大きく及ぶようになった⁶。蒙山徳異と高麗仏教界の交流は1295年冬、修禪社出身の了庵元明を含めた8人の僧侶が杭州の休休庵に駐錫していた看話禪師の蒙山徳異を尋ねたのがきっかけとなった⁷。彼らは蒙山徳異の門下として修学した後、翌年春に帰国したが、彼らの帰国時に蒙山徳異は了庵元明の要請を受け入れて、高麗国王である忠烈王を祝賛する法語を与えた。その影響であるかのように、1297年3月に忠烈王に随行して元の大都を訪問した一行のうち2人の公主（忠烈王女）と忠烈王の尊崇を受けた内願堂大禪師混丘、そして多数の高位官僚が高麗に帰る時に特別に休休庵に蒙山徳異を訪問し、教えを請うており、蒙山徳異は彼らに三転語を与えて入門を承諾した。このような交流をきっかけとして、高麗仏教界において蒙山徳異は大いに重視された。多くの高麗人が休休庵に蒙山徳異を尋ねていき、直接訪問することができない高麗の禪僧や在家信者の中には蒙山徳異と書信を交換して彼の弟子を自任する人々が現れた。そのような中で、1300年には修禪社の僧侶たちによって蒙山徳異が編纂した徳異本『六祖壇経』が高麗で刊行されたりもした。

看話禪に早くから関心を持っていた修禪社の僧侶たちによって蒙山徳異との交流が始まったが、蒙山徳異に対する関心は修禪社のみに限らなかった。1297年、休休庵を訪問した混丘は闍屈山門の修禪社とは違う迦智山門の所属であったし、時間が経つと山門に関係なく看話禪と蒙山徳異の思想に関心を持つ僧侶が大いに増えた。

蒙山徳異の影響は、彼の弟子である鉄山紹瓊の高麗訪問をきっかけとしてさらに広がった⁸。修禪社出身で中国の江南地方に留学した冲鑑（1275-1339）の招聘により高麗を訪問した鉄山紹瓊は、3年間高麗にとどまり蒙山徳異系の臨濟宗の看話禪思想を積極的に宣揚した。彼は王宮に招聘されて説法をし、国王と王妃に菩薩戒を与えたのみならず、全国各地の主要寺院でも幾度も説法した。彼の説法には多くの人々が集まり、彼を生仏として奉じ、僧侶はもちろん一般人、特に高位官僚までもが彼の弟子になるこ

とを請うた。このような雰囲気の中で蒙山の『六道普説』と『法語略録』、『念仏話頭法』などの法語集や、蒙山が編纂した『仏祖三経』、『直註道德経』などの著述が仏教界に広く流通するようになった⁹。鉄山紹瓊の高麗訪問以後、高麗仏教界では蒙山徳異の禅思想が一世を風靡した。

蒙山徳異は悟りのための修行法として「無字」の話頭の参究を最高の修行法として重要視し、悟りを得た後には必ず本分宗師を尋ねて印可を受けなければならないと強調した。これは看話禅の話頭参究を重視しながらも、他の修行法もともに重視した知訥の無師得悟の伝統を強調した修禅社の修行法とは異なるものであった。しかし鉄山紹瓊の訪問以後、このような蒙山徳異の教えは、修禅社の外側で最高の修行法として在家者と出家者の間に広がっていった。この時期に高麗で編纂された『禅門宝蔵録』には、仏教の開創者である釈迦牟尼すら話頭を通じて悟りを得、また悟りを得た後には真帰祖師という本分宗師を尋ねて、自分の悟りが正しいという印可を受けたのだと主張するようになった。

蒙山徳異の思想が影響力を拡大していく中で、高麗仏教界には実際に無字話頭の参究を通じて悟りを得た後、中国の本分宗師を尋ねて印可を受けようとする者が現れるようになった。これを最初に成し遂げた人物が太古普愚（1301-1382）と懶翁恵勤（1320-1376）だった。太古普愚は迦智山門の出身で、出家後に話頭参究に邁進している途中の1338年、当時宰相だった蔡河中が設立した禅修行道場である梅檀園にて無字話頭を参究し大悟を得た。以後三角山に太古庵を作り、悟りの境地を<太古庵歌>として表現した。1346年には本分宗師の印可を受けるために中国に渡って多くの禅師に会い、ついに1348年に霞霧山で石屋清珙（1270-1352）に会って<太古庵歌>を見てもらい、印可を受けて高麗に戻って来た¹⁰。懶翁恵勤は出身の山門が明確ではないが、20歳に出家した後多くの禅宗寺院で修行している途中、1344年松巖寺で無字話頭を参究して悟りを得た。以後1347年に印可を受けるために中国に渡り、1350年に石屋清珙の同門である平山処林に印可を受けた。以後もしばらく元にとどまっておられ、1358年高麗に帰国し

た¹¹。

太古普愚と懶翁恵勤は蒙山徳異の教えによって無字話頭を参究して悟りを得、また中国 臨濟宗の本分宗師に印可を受けて正統な看話禪師としての様相を整えた。彼らは元に滞在する時に皇帝の要請で首都である燕京の主要寺院に駐錫して説法をするなど名声を上げており、高麗に帰国した後には多くの修行者が門下として来訪し教えを請うた。しかし既存教団の影響力が非常に強かった高麗仏教界において、教団外で個人的修行のみに集中した人々の地位は制限されていた。主要寺院には駐錫することができず、山奥の庵にとどまりながら個人的な修行に没頭していた。そのうちに恭愍王が即位すると同時に状況が変わった。

恭愍王は即位後、その時まで社会を主導していた権門世族の力を抑制し新進勢力を重用しようと考えたが、そういった政策の一環として、仏教界にも権門世族の子弟が主流を形成していた既存教団の代わりとして新しい勢力を重用しようとした。この時注目された人物が太古普愚と懶翁恵勤だった。彼らは既存の仏教教団と距離を置いていながら、中国の本分宗師に印可を受けた正統な看話禪師として仏教界内外の尊敬を受けていた。恭愍王は彼らを国師と王師に冊封して尊敬を示すと同時に、彼らに仏教界を実質的に主導することができる権限を与えて仏教界を改革しようとした。このような恭愍王の政策によって太古普愚と懶翁恵勤に従う僧侶が仏教界を主導していくようになり、彼らが重視した無字話頭参究の看話禪の修行法が高麗仏教界の正統的で絶対的な修行法として定着していった¹²。このような仏教界の流れの中で、これまで看話禪と距離を置いていた教学僧侶や一般僧侶も看話禪の修行を積極的に受容、実践するようになっていくが、以下の章ではそういった具体的事例として白雲和尚景閑と真覚国師千熙の行績を検討したい。

2. 祈禱僧白雲景閑の看話禪受容

現存する韓国最古の金属活字本である『白雲和尚抄録直指心体要節』の編者であると同時に、太古普愚、懶翁恵勤とともに高麗末期を代表する三人の禪師〔麗末三師〕として名高い白雲和尚景閑（1298-1374）は、その名声に比べて実際の行績はあまりよく知られていない。行状や塔碑が伝わらず、具体的な行績がわからず、語録などにも54歳になった1351年に元に遊学して看話禪を修学する以前の行績は全然現れていない。ただし最近発見された他のいくつかの資料を見ると、白雲景閑が本格的に看話禪に接して看話禪師としての性格を帯びるのは元に遊学に行く1351年以後であり、それ以前には看話禪とは直接的な関連はなかった僧侶だと考えられる。

忠清南道青陽郡の長谷寺の下大雄殿に奉安されている金銅薬師如来坐像（宝物337号）は、仏像内部から発見された腹蔵遺物と文書を通じて、具体的製作年代とともに当時の仏像造成に関する信仰と儀礼がわかる遺物であり、美術史学界で多くの研究がなされた。ところで最近の腹蔵文書についての新たな検討過程で、この仏像が白雲景閑と推定される人物の主導により製作されたという新事実が明かされた。この仏像の腹蔵についての調査は1959年に初めて行われたが、当時多くの遺物とともに赤い絹に書かれた長篇の発願文1点と白紙封書の発願文1点、そしてカラフルな絹や麻切れに書かれた墨書などを確認した。そのうち白紙封書と白麻布1点の墨書にそれぞれ至正6年7月と6月の日付が書かれており、この仏像が1346年すなわち高麗の忠穆王2年に多くの人々の発願によって製作、奉安されたことがわかるようになった¹³。赤い絹に書かれた長篇の発願文とその他の五色布の墨書なども同時期に作成されたと考えられる。

仏像の製作に関する最も直接的かつ具体的な資料は、長さ約10m、幅49cmの大型の赤い絹に書かれた発願文だが、前部115cm程度に発願文が書かれており、残りの部分には薬師如来坐像の造成に参加した人々の名前が書かれている。後部には別途、発願者の名前と発願内容を書いた小さな

絹4点が存在している。特別な後援者として後に追加されたものと考えられる。一方、裏と発願文の余白の一部にも発願者たちの名前が書かれている。この発願文に書かれた仏像造成の参加者は全体で1千余人であり¹⁴、現在までに確認される高麗時代の仏事関連記録の中で最多の人々の名前が確認される事例である。発願に参加した人物の中には官僚とその家族が頻繁に見出されるが、特に忠恵王の時（在位1330年2月-1332年2月、1139年11月-1344年1月）に国王の側近として活動した崔安道と李彦冲の夫人と息子たちの名前が見えている。また当時の王の後宮を表す翁主の身分の者も1人見つかっている¹⁵。一方、都児赤、伯顔帖木兒などのモンゴル式の名前も見られるが、彼らは高麗と関係を結んでいたモンゴル人官僚か、あるいはモンゴル式の名前を持ち高麗とモンゴルで活動していた高麗人貴族と考えられる¹⁶。

発願文は全体で79行630字であり、5cm前後の大きな字の墨書で書いてある。発願文の全体の内容を提示すると次のようである¹⁷。

十方如來佛祖靈感慈悲光/明，普照常住廣大/無至不滅淨土，結縁/四生六道
三塗八/八難，成佛願文。/如是我聞，盡虛空界/常寂光中，三身四智/五眼
六道，三十二相/八十種好，十八不共/八萬隨形，相互光明/福慧具足 功德
圓滿。/清淨法身 窮虛空界，/圓滿報身 遍十方國，/三類化身 周利塵土，/
光明照曜 普遍三千，/明淨瑠璃 過於日月，/法體性光 含塵沙界，/滿月界
中 無障無碍。/大尊大聖 大願大力/大慈大悲 大喜大捨。/南無東方 滿月界中，
/天上人間 最尊最聖，/大藥師瑠璃光佛。/夫我佛者，慈悲無盡/願發無窮，
十二大願/普度衆生，於黑闇處/爲明灯照，於病苦中/爲作醫王，於苦海中/
爲作舡度，漁饑寒中/爲作衣食，於貧困中/作如意寶，於枷鎖中/作解脫王，
於囚罪中/作赦書樂，於枯河中/降大甘雨，於毒藥中/作大良藥，於狼虎中/
作大獅子，於衆鳥中/作大鳳凰，於一切處/無不救度。其此佛者，/能度四生
能接六道，/三塗八難 聞名生天，/法界怨親 蒙光得道，/癡聾瘖啞 憶念圓明，
/八苦八邪 稱名轉聖，/邊小下劣 念號大乘，/凡夫黑闇 暫聞淨土，/若男若

女 憶念稱名, /所求願心 無不圓滿, /信者受者 滅罪塵沙, /奉者行者 獲福無量, /見聞隨喜 決定蓮池, /恭敬供養 定成佛祖, /歸依禮拜 決得人師, /歌詠讚歎 定生淨土, /稱名禮念 定免三災, /課誦持諷 決離八難, /功能無量 不可言窮, /一念刹那 福無邊量, /慈雲普覆 遍滿十方, /是八菩薩 前投園遶, /日月光光 左右照臨, /十二神王 方圓守護, /七千藥叉 晝夜歸依, /八部龍天 護持不退, /證 [諸の誤り?] 佛證明 賢聖讚歎, /祖祖親傳 師師相受, /灯灯相讀 炎炎不滅, /汝等弟子 各有成佛, /銅樹尊像 今古流傳, /普結良緣 同獲福慧, /以此功德 接引四生, /度脫六道八難三塗, /同生淨土, 上報四恩/下救迷有. 又爲唯願, /皇帝萬歲 國王千秋, /滿國文武 增添祿位, /風調雨順 國泰民安, /佛日重輝 法輪常轉, 大/證明師 十方諸佛等衆, /親傳師白雲 [手決].

この発願文は内容上、金銅薬師如来坐像を造成する時の発願内容を記録したように見え、師匠が弟子たちに金銅薬師如来仏像の造成を勧める内容である。発願文の末尾に「親伝師白雲」という僧侶の名前が見え、彼の手決があるものとして見た時、これは白雲が作成し書いたものと考えられる。すなわち白雲という僧侶が弟子たちに金銅薬師如来仏像の造成を勧める内容の発願文であり、彼が本薬師如来仏像造成の中心人物だったと見られる。発願文の後に名前を記した人々が、発願文に言及された弟子及び彼に同参する人々になるだろう。親伝師白雲はこの発願文において薬師如来仏像を造成する功德により「四生の衆生を導き、八難と三悪途から脱し、ともに浄土に生まれ」ということを強調しており、発願文に追加された絹の墨書や別途納められた布切れに書かれた墨書でも、本人と家族の長命と死後の極楽への往生が祈願されている。すなわち仏像造成に参加した人々が本仏像を造成した最も重要な目的は、自分と家族の長命と浄土往生だったのである。

この発願文を作成した親伝師白雲は、『高麗史』にて同じ年である忠穆王2年(1346)5月に王命により祈雨の儀式を執り行う僧侶として言及さ

れている白雲¹⁸と同一人物だと見られる。薬師如来坐像の造成時期と祈雨儀式挙行はほぼ同時期に行われたのみならず、白雲という僧侶の名前が頻繁に発見されることもないからである。さらに国王の側近を含めて多数の官僚が長命と浄土往生を祈って参加した仏事を主導した親伝師白雲の姿は、国王の命により国家レベルの祈雨儀式を行う僧侶と相通ずるところが少なくないからである。

忠穆王2年に祈雨儀式を挙行した白雲については、すでに高麗末の代表的看話禪師の一人である白雲景閑であるという見解が提示されたことがあるが¹⁹、妥当な見解と考えられる。白雲は僧侶の法名や道号として多く使用されうるものなので、白雲という名前を使ったからといって、直ちに白雲景閑だと断定することはできないが²⁰、長谷寺金銅如来坐像が作られた1340年代に活動した僧侶の中に白雲という名前で知られた僧侶が白雲景閑しかいないという点で、実際に祈雨儀式を主管した僧侶白雲は白雲景閑である可能性が高いと考えられる。王命を受けて祈雨儀式を行うほどであれば、仏教界に相当な影響力があったと言えるが、同時期に活動した有力な僧侶二人が同じ名前を用いたとは考えられない。一方で『高麗史』において僧侶の名前は法名で出るのが一般的なため、法名が景閑で、白雲は道号である白雲景閑を、『高麗史』で白雲と称したのだろうかと思われる向きもあるが、同じ時期に活動した懶翁恵勤(1320-1376)の場合にも『高麗史』で道号である懶翁と称された事例がある²¹。他の僧侶と違い、懶翁恵勤と白雲景閑の場合は法名よりも道号を好んで用いたので、公式記録にも道号が記録されたのではないかと思われる。実際に白雲景閑の場合は道号である白雲を名前とともに用いている²²。

発願文に見られる親伝師白雲が白雲景閑ならば、この長谷寺金銅薬師如来坐像造成に関わる資料は、これまで知られていなかった白雲景閑の初期の行績を明らかにできる重要な資料となる。白雲景閑は高麗末期の代表的高僧だが、1351年(忠定王3)以前の彼の行績は全く知られていない。太古普愚や懶翁恵勤と違い、彼は碑文や行状が伝えていないのみならず、彼

の説法を集めた『白雲和尚語録』にも1351年に中国に遊学に行く以前の行績は全く見あたらない。すなわち、現在まで知られている白雲景閑の行績は、54歳になる1351年に中国に遊学して太古普愚の師匠である石屋清珙と懶翁恵勤の師匠である指空の教えを受け、翌年に帰国して以後、太古普愚及び懶翁恵勤とともに恭愍王の支援を受けて仏教界を主導していったという事実のみで、それ以前の50代初めまでの活動についてはいかなる内容も知られていない。このような点から、長谷寺薬師如来坐像発願文に見える「親伝師白雲」という内容と、『高麗史』に見える祈雨儀式執行者の白雲は、中国に遊学に行く以前の白雲景閑の行績を示してくれるという点で非常に重要な意味を持つ。

発願文の内容と『高麗史』の記録に基づけば、白雲景閑は40代後半頃に高位官僚を含む多数の信徒の尊崇を受けると同時に、王宮で祈雨儀式を執行するほど神聖な能力がある高僧と認められていたことがわかる。ところで発願文に見られる徒弟の名簿を見ると、彼は僧侶よりも在家者とより密接な関係を結んだと思われる。発願文での僧侶の数が在家者に比べて少ないのみならず、発願文のすぐ後に「此師徒弟」という項目で7人の名前が書かれているが²³、いずれも在家者である居士なのである。発願文で白雲は「汝等弟子」に金銅仏像の造成を勧めているが、発願文に見られる人々の名簿から見た時、その弟子たちの多くは在家信者だったと思われる。こう見た時、当時白雲は在家者に対する布教と教化に注力し、大衆の尊崇を受けていた僧侶であり、このような大衆的名声により彼が国家的祈雨儀式の執行者として選ばれたのだと考えられる。彼は祈祷と教化の能力に優れた僧侶だと言えるだろう。

このように大衆教化と祈祷などに優れていた一方で、当時の白雲は看話禪とは密接な関連を持たなかったと見られる。発願文に看話禪的な要素は全然見あたらないからである。発願文の中には「祖祖親伝 師師相受」のような禅宗に関わる表現が一応は存在するが、禅宗の一般的表現にとどまっており、看話禪の話頭参究に関する内容は全く見られない。『白雲和

尚語録』などで中国に遊学する以前の行績について全く言及されていないのは、後代に看話禪師として名声を得たのとは異なり、中国に遊学する以前の白雲は看話禪とは距離を置いた活動をしたからだと考えられる。看話禪師としての様相を重視する語録に、看話禪と関係を結ぶ以前の行績は記録することができなかったのである。

そうすると、白雲が看話禪と関係を結ぶようになるのは看話禪を修学するために中国に遊学する1351年頃だったと考えられる。そして以後の彼の行績は、入寂するまで看話禪を中心にして成り立っている。中国の有名な看話禪師である石屋清珙の法を受け継いだのみならず、帰国しても代表的看話禪師である太古普愚、懶翁恵勤と緊密に交流しながら看話禪師として名声を得、また看話禪を中心にして弟子たちに教を伝えている。1351年頃を分岐点として、大衆教化と祈祷僧侶として名高かった白雲が看話禪師に変わっているのである。

ところで1351年頃に白雲が看話禪に関心を持ち、本格的に看話禪修行を始めるようになった背景には、当時中国で看話禪師として名声を得て帰国した太古普愚の影響があったと見られる。太古普愚は国内で話頭参究を通じて悟りを得てから、1346年春に中国に渡って石屋清珙から悟りについて印可を受け、元帝室の帰依を受けて燕京の永寧寺で説法するなど名声を得て、1348年（忠穆王4）帰国した。以前の高麗出身の僧侶には見られなかった中国での卓越した行績によって太古普愚は国内仏教界にて大いに名を上げ、彼の主張する看話禪が仏教界の重要な修行法として広まるようになった。このような雰囲気のため、白雲も看話禪に関心を持ち修行する中で、自分の境地について検証してもらい、本格的に看話禪を修学するために、太古普愚が印可を受けて帰ってきた石屋清珙を尋ねたように見える。白雲は石屋清珙の門下として看話禪を本格的に修学したが、そこで悟りを得ることはできないまま1352年3月に帰国し、翌年正月に国内で悟りを得た。白雲は石屋清珙を師匠として重視しており、石屋清珙も白雲を自分の教を受け継いだ継承者と認めた。1354年、石屋清珙は入寂するときに自分の

法が白雲に伝授されたことを表現した辞世頌²⁴を白雲に伝えるようにし、これを受けた白雲は自分がとどまっていた海州安国寺で石屋清珙の斎を行った。

一方、白雲が中国の江南地方で石屋清珙に修学している時、懶翁恵勤も江南地方で中国の禪師を探し回っていた。懶翁は1347年11月に中国に入り、燕京で指空の法を伝え受け、1350年4月からは自分の悟りについて印可を受けるために1年余りの間江南地方で中国の看話禪師たちに会っていた。白雲は1351年、中国に滞在する時に指空に文を送り教えを請うているが²⁵、おそらく当時江南地方で懶翁に会い、その影響を受けて懶翁の師匠である指空の教えを受けようと思ったと見られる。

このように白雲は国内で太古普愚の影響を受け、また中国遊学の際に懶翁恵勤の影響を受けながら、彼らの師匠である石屋清珙と指空の教えを受けようとした。また帰国後には太古普愚と懶翁恵勤に敬意を払い、彼らのような看話禪師としての道を進んだ。歳は白雲が太古普愚や懶翁恵勤よりも上だったが、看話禪の修行はやや遅れて彼らの影響を受けて始めたので、二人を師匠のように高め、その教えに従おうとする態度を見せている²⁶。

このように白雲は1351年頃にやや遅れて看話禪に関心を持ち、看話禪師として生まれかわったが、彼が看話禪に関心を持つ以前から禪宗僧侶だったかは明確ではない。彼が主導して造成した金銅薬師如来坐像の奉安された長谷寺が曹溪宗の寺刹だったと見る時²⁷、金銅薬師如来坐像の造成当時、彼が曹溪宗、すなわち禪宗僧侶だった可能性はある。実際に彼の語録の序文でも彼を「曹溪大禪師」と称えている²⁸。ただし、恭愍王代以後、曹溪宗の中心的存在となる太古普愚が本来禪宗僧侶として出家したが途中で華嚴宗の僧科を受験した事実²⁹と、高麗末や朝鮮初期に寺院の所属が頻繁に変わったことを考慮すれば³⁰、白雲がはじめてから禪宗僧侶だったと断定することはできない。他の宗派の僧侶であり、看話禪を修学しながら曹溪宗に所属宗派を変えた可能性もある。

白雲が本来禪宗僧侶だったとしても、発願文に見る限り禪宗、特に看話

禅修行に対する関心自体はあまり高くなかったと考えられる。前章で検討したように14世紀前半の高麗仏教界では蒙山徳異の看話禅が大きな影響を及ぼしていた。しかし白雲が作った発願文には、そのような看話禅の様子は全く見られない。白雲の看話禅に対する関心と修行は、太古普愚が元で修学して帰ってきた後に現れたものだったと考えられる。

3. 華嚴学僧千熙の入元遊学と看話禅伝法

高麗末の恭愍王の時に国師に冊封された真覚国師千熙（1307-1382）の行績では、非禅宗僧侶の看話禅受容の様相がより明確に現れている。真覚国師千熙の行績についての基本資料は、彼の入寂から4年後の1386年（禰王12）に建立された塔碑の内容である。この塔碑は王命により李穡によって撰述され、彼が入寂した水原の彰聖寺に建立された³¹。しかしこの碑の内容は現在完全には伝わっていない。碑の右側下端部が毀損しており、裏も欠落がひどく読めない内容が少なくない。また撰者である李穡の文集にも収録されていない。しかしこのような不備な点にもかかわらず、彼の行績が判明する唯一の資料として少なからぬ意味がある。

真覚国師塔碑の判読文は『朝鮮金石総覧』を含め『海東金石苑』、『韓国金石全文』などに収録されており、この内容を土台とした校勘と訳註が提示されている³²。この校勘と訳註は既存の複数の判読文を総合して最も完全な内容を提示しているが、一部補うべきいくつかの点がある。既存の校勘を土台として、一部不備な点を補い提示する³³。

- (1) 高麗國國師大華嚴宗師 禪教都摠攝 傳佛心印大（智無碍性相圓通福~~〇~~~~〇~~~~〇~~~~〇~~~~〇~~~~〇~~ 圓應尊者 贈諡真覺碑銘并序）」
- (2) 推忠保節同德贊化功臣壁上三韓三重大（匡韓山府院君領藝文春秋館事臣李穡奉 教撰）」
- (3) (欠落：書者の職銜と名前と推定)

- 計也 師諱千熙 號雪山 興海人[?]具贈[?]
- (19) 理判書 妣崔氏 崔氏夢見大艦 群僧梵唄 水漲至門 因而有身 彌月又夢 白鶴啄其腹 青帖袈裟 一僧躍出 以大德丁未五月二十」
- (20) 一日生 師年十三 投華嚴盤龍社主一非大師薙髮 十九登上品選 歷住 金生德泉符仁開泰等十餘寺 其衣服飲食 與[?]」
- (21) 小異 操志甚高 叅究禪旨 在小伯山 夢見蒙山 付其衣法 在金剛五臺亦如 之 此所以決志南遊也 嘗著三寶一鏡觀若干卷 行于」
- (22) 世 師年七十六 法臘六十三 臣聞普照國師 師大鑑友大慧 侍者每於夢中 見之 至今爲叢林美談 今圓應自夢蒙山 得傳衣法 [?]
- (23) 釋氏之教不可得而思議也 信哉 臣穡敢不爲之銘 銘曰」
- (24) 大道無外 何有古今 苟求其故 曰惟此心 心之不失 夢覺爲一 周 流如川 煥赫如日 佛法之傳 妙乎人天」
- (25) 夢中授受 如在目前 昔聞照公 今見圓翁」
- (26) 玄陵崇之 俾師國中 年將八秩 示有生滅 千載斯碑 勿訛勿缺」
- (27) 洪武十九年丙寅正月 日 門人開泰寺住持 妙智無碍通照大師 冲述 立石 比丘惠岑 刻」

塔碑によれば、千熙は元干渉期前期の1307年（忠烈王33）に生まれた。出身地は慶尚道興海で、俗姓は碑文が欠落しており不明である。母の氏姓は崔氏。朝鮮後期の資料には千熙の氏姓が裴〔裴〕氏として現れている³⁴。後代の資料のため、直ちに受け入れることはできないが、裴氏が千熙の本貫地域である興海の代表的氏姓であることを考慮すれば、実際にその可能性が少なくないと考えられる。千熙の母親の氏姓である崔氏も興海の代表的氏姓として現れるが、高麗時代に同じ地域の有力氏姓の間の婚姻が一般的だったことを考慮すれば、千熙の父親と母親が興海の代表的氏姓である裴氏と崔氏の家出身だった蓋然性は極めて高いと考えられる³⁵。

千熙の親が彼の本貫である興海地域の代表的氏姓である裴氏と崔氏ならば、彼は興海地域の郷吏の家出身だった可能性が高い。彼の塔碑に父と

祖父の官職が記載されておらず、追贈職である典理判書のみが記録されているのもこのためだろう³⁶。高麗時代には高位官職に就いた人の親及び祖父母が官職を持たなかった場合、追贈されることが慣例であり、これは高位僧職を受けた僧侶の場合も同様であった。千熙が13歳で出家した高霊の盤竜社も興海からさほど遠くない慶尚道地域の寺院だった。もし千熙が開京に居住する武臣の子弟であれば、幼い時に開京から遠く離れた慶尚道の寺院ではなく、開京から遠くない地域の寺院で出家したはずである。

千熙は13歳になった1319年（忠肅王6）に盤竜社の社主だった一非大師の門下として出家した。彼の出家した盤竜社は武人政権初期に、名門である仁州李氏出身の僧統、寥一の主導の下に1197年に設立された結社道場だった。武人政権期に政治、社会的混乱が悪化し、仏教界も既存の僧政体制が解体されて武人権力者と結託した一部の権僧らによって跋行的な教団運営が成立するが、このような跋行的教団運営に批判的な一部の僧侶は権力と距離を置きながら僧侶本来の修行に専念することを追求する結社を結成した。彼らは地方に修行道場を用意して、国家権力の干渉から脱した自律的で独立的な修行共同体を運営した。禅宗（曹溪宗）の修禪社〔順天〕と天台宗の白蓮社〔康津〕が当時の代表的結社だったが、盤竜社は華嚴宗の僧侶たちによる結社だった。結社は本来国家権力の干渉から脱した独立的修行共同体として少数の僧侶によって始まったが、徐々に多くの僧侶の呼応を得るようになり、それにより次第に各宗派が無視できない勢力として台頭するようになった。中央政府でも武人政権中期以後、特に崔瑀政権以後には、彼らに格別の関心を持って後援し、それにより本来国家が主導する教団運営体制から脱しようとしていた結社が、むしろ各宗派の中心勢力として位置づけられるようになった。盤竜社も崔瑀政権以後高麗末に至るまで華嚴宗内部における中心道場の機能を担当するようになった³⁷。元支配期の初期にここが元皇帝の長寿を祈る祝寿寺院に選定され、帝室の特別な保護を受けたのも³⁸、ここが当時仏教界の主要な寺院であったためだった³⁹。華嚴宗の中心道場としての盤竜社の地位は、忠肅王の時に盤竜

社の主法すなわち社主が当時の華嚴宗を代表する多くの僧侶の合意によって推戴され、国家の最高機関である都堂の裁可を受けて任命されることでも確認される⁴⁰。

このように盤竜社は当時の華嚴宗の中心寺院だったため、その盤竜社の社主の門下として出家した千熙は当時の華嚴宗の主流に属するようになったと見られる。彼の師匠である一非大師についての具体的事実は不明だが、盤竜社の社主であったという点で当時の華嚴宗の代表的僧侶の中の一人であったに違いない。千熙が当時の華嚴宗の代表的人物である盤竜社社主一非大師の門下として出家することができたのは、家柄という背景などが作用したのではないかと思われるが、具体的な状況は不明である。

千熙は出家してから6年が経った1325年（忠肅王12）に19歳で華嚴宗の僧科に合格した。20歳にもならない弱年で僧科に合格したのは特別な事例と言えるが、彼が当時の華嚴宗の中心道場である盤竜社社主の門徒だったことも一定の影響を及ぼしたと考えられる。僧科に合格した千熙は以後、金生寺、徳泉寺、符仁寺、開泰寺を含む10余か寺の住持を歴任した。塔碑には小伯山、金剛山、五台山などの寺院にも駐錫したと明らかにしているが、これらの山にある主要な華嚴宗寺院の住持を引き受けたはずである。小白山には義相が創建した韓国華嚴宗の宗刹浮石寺があり、金剛山には義相の弟子である表訓の名を冠した表訓寺、五台山には義相に先立ち新羅で『華嚴經』を講義した慈蔵が創建した月精寺があった。開京の主要な寺院に駐錫した事実は記録されていないが、おそらく開京ではなく地方にある各寺院の住持を引き受けたと見られる。

華嚴宗僧侶として活動した千熙は58歳になった1364年（恭愍王13）に突然、中国江南地方へ遊学するために発った。遊学の目的はすでに入寂した蒙山徳異の看話禪法を伝法して行くことであった。彼の塔碑には彼が過去に小伯山と金剛山、五台山などの寺院に駐錫した時、中国の看話禪師蒙山徳異から教えを受ける夢を見、この時に初めてその夢を実際に実現させるために中国に遊学したと述べている。ただし入寂してからすでに50余年が

経った蒙山徳異の看話禪法を伝法することは現実的には不可能であり、彼の蒙山の看話禪法継承は象徴的なものだったと言える。

先に述べたように、14世紀に入ると高麗仏教界には蒙山徳異の思想の影響により、看話禪の本分宗師から悟りを認められるという印可が重視された。特に恭愍王の代に入ると、中国の江南地方で有名な看話禪師から印可を受けて帰ってきた太古普愚や懶翁恵勤などが仏教界を主導するようになり、中国の有名な看話禪師からの印可は現実的にも重要な意味を持つようになった。千熙がすでに老境に入った年に、入寂してから50余年が経った蒙山徳異の禪法を伝法するために中国へ行ったのは、正しくこのような中国の看話禪師からの印可を重視する当時の高麗仏教界の様相を反映したものだと思われる。華嚴宗僧侶として禪法を修行した千熙が高麗仏教界を代表する高僧と認められるためには、中国江南地方への遊学と有名な看話禪師からの印可が必要だったのである。

ところで、千熙がすでに老境に入った1364年に中国に遊学した背景には、当時の国王である恭愍王の認定を受けて政界の中心的人物として登場していた辛旽の政治的意図が最も大きく作用したと考えられる。辛旽は恭愍王の全幅の支援を受け政治の中心に登場していたが、当時恭愍王に重用されて仏教界を主導していた太古普愚とは居心地の悪い関係だった⁴¹。したがって己の影響力を強化して拡大するためには、仏教界で普愚の代わりに自分と立場をともにしながら、自分を支援してくれる人物が必要だった。この時に同じ華嚴宗出身として以前から良好な関係を維持していた千熙に注目し⁴²、彼を仏教界の中核人物として浮上させるために中国に遊学して有名な看話禪師の印可を受けてくるようにしたと考えられる⁴³。

中国に遊学した千熙は、まず杭州の休休庵にある蒙山徳異の真堂を尋ねて参拝した。彼の休休庵参拝には当時この地域を統治していた張士誠(1321-1367)の弟も従った。千熙は続いて蒙山徳異が生活した休休庵の方丈を尋ね、他の人々が解くことができなかった蒙山徳異の三転語を解き、蒙山徳異が後継者のために残しておいた品物を探し出すことで自分が蒙山

徳異の正統なる後継者であると誇示した。しかし同じ場所で蒙山徳異が張士誠の勢力の未来を予見した文書を一緒に見つけたことで、張士誠の怒りを買うようになり、結局自分が探した蒙山徳異の品物をそのまま置いて休庵を去らなければならなかった。千熙は翌年の春には蘇州の聖安寺に駐錫していた万峯時蔚（1303-1381）を尋ね、3日間話を交わした後、彼の印可を受けて帰ってきた。1年にも満たない中国遊学を通じて、すでに50年前に入寂した蒙山徳異と当時存命していた万峯時蔚、二人の看話禪師から印可を受けて帰ってきたのである。

ところで千熙の休庵訪問に張士誠の弟が従い、また彼が看話禪師の印可を受けるために尋ねた場所が張士誠の拠点である蘇州だったことを考慮すれば、彼の中国江南地方への遊学には当時江南地方に独自の勢力を形成していた張士誠の勢力との交流、及び中国江南地方の勢力動向を把握しようとする高麗政府の意図も反映されていたと考えられる。1350年代中葉、蘇州を拠点として呉国を建立し呉王を自任していた張士誠は、1356年（恭愍王6）から滅亡する直前の1366年（恭愍王14）まで幾度となく高麗に使節を派遣して交流しようとした。高麗もこれに対して答使を派遣して交流したが、元との関係を考慮して積極的な対応は控えていた。だが1363年頃からは南京地域を拠点にしていた朱元璋の勢力が徐々に勢いを拡大し、危機を感じた張士誠の勢力はより積極的に高麗との交流と協力を試みた。1363年4月と7月、1364年4月など、次々に使節を派遣して協力を図った。高麗政府としてもこれに対して一定の対応をせざるを得なかったが、このような事情を考慮する時、1364年秋の千熙の江南地方遊学は張士誠の勢力に対する非公式的な使節としての役目も担ったと考えられる。塔碑では張士誠について否定的に叙述されているが、これは塔碑が建立された1380年代の時点ですでに滅亡していた張士誠の勢力に対する評価が反映されたのであり、遊学当時に張士誠の勢力の保護と後援を受けていた千熙は、張士誠の勢力に対して常に肯定的な期待を抱いていた可能性が高い。

中国遊学を終えて帰国した千熙は、直ちに仏教界の重要人物として登場

した。帰国後、雉岳山に隠居している彼に国王である恭愍王を含む多くの人々が先を争って会おうとし、ついに1367年（恭愍王16）5月、国師に冊封された。国師冊封と同時に大華嚴宗師、禪教都摠撰に任命されて、24字の法号を受け、国師の府を開設して仏教界を主導できる権威を与えられた。同時期に辛旽と対立関係にあった普愚は王師の地位を自ら返上しているが、千熙の国師冊封は辛旽の仏教界掌握を象徴するものだと言える。辛旽はこれより政界に続いて仏教界までも掌握するようになったのである。

国師に冊封されて以後、千熙は辛旽を手伝い仏教界を主導したと考えられるが、具体的な行績は明らかではない。国師の時期の行績として唯一確認されるのは1370年（恭愍王19）9月、開京の広明寺で開催された功夫選に証明として参加したことである。しかし当時、功夫選は懶翁恵勤によって主導されており、千熙の役目は制限されていた⁴⁴。当時の功夫選の唯一の合格者も懶翁恵勤の教えを受け継いだ幻庵混修（1320-1392）だった。功夫選が舉行された1370年頃から懶翁恵勤が仏教界の実質的な実力者として登場しているが、これは辛旽に対する恭愍王の信任弱化及びそれによる辛旽勢力の萎縮を反映するものでもあった⁴⁵。やがて翌1371年（恭愍王20）7月に辛旽が排除されたが、これと同時に千熙も国師の席から退くことになった。すなわち辛旽の処刑直後、恭愍王は普愚を国師に冊封しているが⁴⁶、これに先立ち千熙は国師の席から退いたと考えられる⁴⁷。

千熙は国師の席から退いたが、辛旽のように排除されなかった。塔碑によれば1372年（恭愍王21）から浮石寺にとどまって寺院を修理したというが、実際に浮石寺無量寿殿と祖師堂で発見された墨書の記録を通じて、彼が1376年（禰王2）と1377年（禰王3）の工事で住持として修復工事を主導した事実が確認されている⁴⁸。国師の職位を返上した後にも70歳を過ぎてまで直接住持を引き受け、華嚴宗の宗刹である浮石寺を大々的に改修していたのである。塔碑では浮石寺改修を「身後計」と述べているが、これは自分の死後に冥福を祈るための願刹を作るとか、寺院を修理した功德により良い果報を受けるという意味でもあるが、むしろ自らの死後にも浮石

寺、ひいては華嚴宗が立派に持続することを願ったという意味に解釈することができるだろう。ともあれ千熙の晩年は浮石寺改修に大いに関心を持っており、これは塔碑の冒頭に彼を浮石国師と指称していることにもよく現れている。

真覚国師千熙の思想について知ることができる資料は多くはない。塔碑に記録された『三宝一鏡観』という著述が伝わっていれば、彼の仏教思想をより具体的に理解することができるが、惜しくもこの本は現存しない。塔碑の内容を通じてわかる彼の思想的特徴としては、観音信仰と看話禪の追求を挙げることができる。

まず千熙の思想で注目されるのは観音信仰である。塔碑によれば彼は1366年、中国遊学から帰ってきた後、東海岸地域を巡っている途中、洛山で観音菩薩が光を放つ瑞祥を経験したという。たとえ断片的な記録でも、これは千熙が観音信仰に特別な関心を持っていたことを示してくれる資料として注目される。中国遊学から帰ってきて王室や人々の注目を引いた時点で、観音の聖地である東海岸の洛山を訪問し、その場所で観音菩薩の放光を経験したことは、彼が観音信仰を重視していたことを示していると解釈される。実際に、彼と緊密な関係にあった辛旽も観音を信仰する洛山寺⁴⁹を自分の願刹として運営するなど観音信仰を重視していた⁵⁰。千熙の塔碑に記録された洛山での観音菩薩の靈異は偶然の一次的なものではなく、彼の仏教において観音信仰が重要な位置を占めることを間接的に示したものだと言える。

千熙及び辛旽の観音信仰は高麗後期の華嚴宗の主な思想傾向を受け継いだものだった。高麗の華嚴宗では宗祖である義相が東海岸洛山で観音菩薩を親見したという伝承が伝わっており観音信仰が重視されたが⁵¹、高麗後期に入るとより積極的な観音信仰の様相が見られる。特に14世紀前半に海印寺、法水寺、盤竜寺などに駐錫して華嚴宗の代表的僧侶として活動した体元は、『華嚴経』の観音菩薩の関連内容についての澄観の注釈に自分の意見を付け加えた『華嚴経観自在菩薩所説法門別行疏』⁵²と、義相が撰述

した観音菩薩に対する発願文を注釈した『白花道場発願文略解』⁵³を編纂し、『華嚴経観音知識品』や観音を礼念することで多くの衆生を苦痛から救うことができるという内容の『三十八分功德経』を筆写するなど観音信仰を積極的に宣揚した。体元は千熙の師である一非大師に続いて盤竜社の社主を引き受けた人物であり、一定の思想的共通性が予想されるが、体元と千熙の二人に見られる観音信仰はそういった思想的共通性の具体的事例と言えるだろう。一非大師も観音信仰を重視しており、それが千熙に継承されたと考えられる。千熙が華嚴宗の伝統を重視したのは、彼が晩年に高麗華嚴宗の宗利である浮石寺を積極的に修善したことにもよく現れている。義相の観音信仰を受け継ぎ、観音菩薩の真身を親見する経験をした彼は、義相が創建した浮石寺を本来の姿のように改修することで、華嚴宗の伝統を回復しようと思ったのである。

真覚国師千熙は高麗華嚴宗の伝統を受け継ぎ観音信仰を重視したが、同時に当時の高麗仏教界で流行した看話禅も積極的に受容しようとした。先に検討したように彼の中国遊学は高麗仏教界を掌握しようとする辛旽の政治的意図が反映されたものだったが、千熙自身がもともと看話禅を重視しなければ、そういう形で世に出ることは難しかったはずである。塔碑によれば彼は蒙山が残した三転語を解き、万峯時蔚と法挙量ができるほど看話禅に対する素養を備えていたが、ある程度の誇張を考慮しても彼が看話禅に対して相当な素養を備えていたのは否定しがたい。そういった素養を備えていたため、辛旽によって普愚のような正統な看話禅師と交替することができる人物として拔擢されたはずである。

千熙の看話禅重視が一時的か政治的な目的のためだけのものではないことは、彼が交流した僧侶の中に禅宗の僧侶が多数見られることから確認される。塔碑の陰記に記録された門徒の名簿には「寺主法 國一都大禪(師)

と「前月南寺住持 大禪師

など二名の高位僧職を有する禅僧が見られるが、欠落した部分にもまた他の禅僧などが記録されていた可能性がある。また浮石寺祖師堂を修理する時に参加した施主者名

簿にも多数の禪師が見つまっている⁵⁴。千熙は華嚴宗僧侶として華嚴宗の伝統を受け継ぎながらも、新しい修行法である看話禪を積極的に受容し、これをきっかけにして禪宗僧侶とも活発に交流したのである。同時期に活躍した普愚や恵勤の門徒の中に教宗の僧侶が見られないという点から、教宗と禪宗の僧侶の自由な交流と会通は当時の仏教界の一般的傾向というよりは千熙とその周辺の特別な傾向だと考えられる。

おわりに

これまでに、看話禪が高麗の後期仏教界に受容、定着する過程と、看話禪が仏教界の主流として定着した後に非禪宗僧侶が看話禪を受容する代表的事例を検討した。このような事例が示してくれたように、恭愍王代に入ると看話禪は仏教界の正統的かつ絶対的な修行法としての地位を占めるようになった。恭愍王代の政治的激変の中で、代表的な看話禪師である太古普愚と懶翁恵勤の地位が一時的に浮沈を経験したりするが、王室の後援の中で彼らの門徒が仏教界を主導し、彼らの教えが仏教界の主流的思想として確立される大きな流れは、高麗末まで変化なく持続した。朝鮮王朝開創以後、仏教に対する国家の後援が縮小、断絶されていき、仏教の地位と社会的影響力が大幅に萎縮する中で、仏教界内部では高麗末に確立された臨濟宗の看話禪の伝統が自分たちのアイデンティティとしてより強調され、そのような伝統が朝鮮時代を経て近代にまで継承された。しかし実際に朝鮮時代の仏教界で重視された看話禪の内容は、太古普愚と懶翁恵勤の思想あるいは彼らに印可してくれた元代の臨濟宗の禪師たちの思想だけではなかった。彼らの語録に劣らず、知訥の『法集節要』と『看話決疑論』などが看話禪修行に関係して常に重視され、蒙山徳異の法語と彼の編纂した複数の文献が禪思想を理解し実践する主要文献として広く流通した。現在の韓国仏教の主流としての看話禪の伝統は12世紀末に禪宗改革の流れの中で初めて受容され、以後元帝国の一員への編入と恭愍王の反元政治改革とい

う重要な政治的变化の中で新しい要素が追加されながら、14世紀末に形成された複合的で統合的な様相を原型とするものだと言える。独自の歴史の中で形成された韓国看話禅の特性は、中国及び日本など周辺国家の看話禅と比べてみると、より明らかに現れることができると期待される。

【注】

- 1 現在の曹溪宗は、新羅末期に初めて南宗禅を伝来した道義を宗祖、知訥を重闡祖、普愚を中興祖とする折衷的立場を取っている。
- 2 <普照碑銘>『普照全書』（ソウル：普照思想研究院，1989），p.420
- 3 崔鉦植，1999「『法集別行録節要并私記』を通して見た普照の三門の性格（『法集別行録節要并私記』를 통해 본 普照三門의 성격）」『普照思想』12（ソウル，普照思想研究院）参照。
- 4 知訥が提示した三門の思想的背景と特徴については、崔鉦植，2008，「知訥の禅思想の思想的検討（知訥 禪思想의 思想史的 検討）」、『東方學志』144号（ソウル：延世大東方學研究院）参照。
- 5 趙明濟は『禪門拈頌集』が主として北宋末～南宋初めの雲門宗と曹洞宗の系統の公案を集めていたとして、当時高麗仏教界で広まり盛んであった話頭禅（文字禅）に対応する本とし、大慧宗杲の看話禅とは思想的傾向を異にするものだと述べている。（趙明濟，2015，『禪門拈頌集研究』（ソウル：경진出版），pp.339-342）
- 6 蒙山徳異の禅思想と高麗仏教界に及んだ影響については、印鏡，『蒙山徳異と高麗後期禅思想の研究（蒙山徳異와 高麗後期禪思想研究）』（仏日出版社，2000）と、許興植，『高麗に残った休休庵の灯り-蒙山徳異（高麗에 남긴 休休庵의 불빛-蒙山徳異）』（ソウル：創批，2008）参照。
- 7 崔鉦植・姜好鮮，2003，「『蒙山和尚普説』に現われた蒙山の行蹟と高麗後期仏教界との関係（『蒙山和尚普説』에 나타난 蒙山의 行蹟과 高麗後期佛敎界와의 관계）」、『普照思想』19集（ソウル：普照思想研究院）
- 8 鉄山紹瓊の高麗での行績と高麗仏教界に及ぼした影響については、許興植，1985「高麗に残った鉄山瓊の行績（高麗에 남긴 鐵山瓊의 行적）」、『韓國學報』11-2（ソウル：一志社）参照。
- 9 『六道普説』、『法語略録』、『念仏話頭法』、『仏祖三経』、『直註道德経』などは朝鮮時代と近代に至るまで韓国仏教界で広く刊行された。

- 10 太古普愚の行績と思想については、崔柄憲，1986「太古普愚の仏教史的位
置（太古普愚의 佛敎史的位 置）」『韓國文化』7（ソウル：ソウル大韓國文化
研究所）；兪瑩淑，1990「円証国師普愚と恭愍王の政治改革（圓證國師普愚
의 恭愍王의 政治改革）」『韓國史論』30（果川：國史編纂委員會）参照。
- 11 懶翁惠勤の行績と思想については、姜好鮮，2011『高麗末の懶翁惠勤の研
究（高麗末懶翁惠勤研究）』（ソウル大博士學位論文）参照。
- 12 崔鉉植，「高麗末の看話禪傳統確立の歴史的背景（高麗末看話禪傳統確立의
歴史的背景）」『第6回日・韓・中 國際佛敎學術大會資料集』（東京：東洋
大學東洋學研究所・國際禪學研究プロジェクト，2017），pp446-452
- 13 閔泳珪，「長谷寺高麗鉄仏の腹藏遺物（長谷寺 高麗鐵佛 腹藏遺物）」、『人文
科學』14・15号（延世大人文學研究所，1966），pp.240-243.
- 14 申銀齊，「長谷寺金銅藥師如來坐像の腹藏發願文と發願者たち（長谷寺金銅
藥師如來坐像의 腹藏發願文과 發願者들）」、『美術史研究（미술사연구）』29
号（ソウル：美術史研究會，2015），p.54では1,078人として確認されるが、
判読によっていくらか差があり得るとした。
- 15 申銀齊（2015），pp.61-71
- 16 申銀齊は、前者については忠穆王の即位年（1344）8月に奇皇后の懿旨を
伝達した同知資政院の朶兒赤、後者については当時元国に滞在していた忠
惠王の弟であり忠穆王の異母兄でもある恭愍王の可能性があると見ている。
（申銀齊（2015），pp.70-71）
- 17 本發願文の判読文は、閔泳珪，前掲論文，p.242と、李基白編著，『韓國上代
古文書資料集成』（一志社，1987），pp.175-178に収録されているが、前者は
行の分けけを表示しておらず、後者は内容を分けけしていなかった。ここ
では行を分けけ（「/」で表示）すると同時に内容を分けけ（「，」と「.」で
表示）して提示する。内容区分では閔泳珪の分け方と少々違いがある。
- 18 『高麗史』卷54志8五行2“（忠穆王）二年五月辛卯 命僧白雲祈雨不得。”
- 19 黄仁奎，「白雲景閑（1298～1374）と高麗末の禪宗界（白雲景閑（1298～
1374）의 高麗末 禪宗界）」、『韓國禪學』9号（ソウル：韓國禪學會，2004），
p.221
- 20 高麗末の場合、李穡（1328-1396）と同甲の僧侶として白雲師がおり（『牧隱
詩藁』卷31「得同甲白雲師持書來者云今在羅州興竜寺」、鄭夢周（1337-1392）、
權近（1352-1409）と非常に親しかった僧侶が白雲軒を堂号として用いたり
した（『陽村集』卷11「白雲軒記」、『圃隱集』卷2「贈白雲軒」）。

- 21 『高麗史』卷133, 列傳46辛禩“(二年四月) 懶翁設文殊會于楊州檜巖寺, 中外士女無貴賤齋布帛果餌施與恐不及, 寺門嗔咽。憲府遣吏禁斥婦女。都堂又令閉關, 尚不能禁, 放于慶尚道密城郡, 行至驪興神勒寺, 死。”
- 22 『白雲和尚語錄』卷下「至正甲午六月初四日禪人法眼自江南湖州霞霧山天湖庵石屋和尚辭世陪來, 十四日師於海州安國寺設齋小説」“甲午六月初四日, 禪人法眼, 自霞霧山航海而來, 授以一通書。予小師白雲跪而受, 披而覽, 乃吾師霞霧山天湖庵石屋和尚, 臨入涅槃辭世頌也。”(『韓國佛教全書』第6冊, p.658a-b). 『白雲和尚抄錄佛祖直指心體要節』跋文“歲在壬子年九月, 成佛山居老比丘景閑白雲手書”(同上, p.636b)
- 23 雲山居士、孤岩居士金長、玄峯居士李松、妙峯居士羅允英、月窟居士金世、瑞雲居士崔臣慶、閔雲居士徐有蓮などである。發願文には彼らのほかにも居士と称した15人の名前が見出されている。
- 24 『白雲和尚語錄』卷下「至正甲午六月初四日禪人法眼自江南湖州霞霧山天湖庵石屋和尚辭世陪來, 十四日師於海州安國寺設齋小説」“白雲買了賣清風 散盡家私澈骨窮 留得一間茅草屋 臨行付與丙丁童”(前掲書, p.657c)
- 25 『白雲和尚語錄』卷下「辛卯年上指空和尚頌」(前掲書, p.659a-c). 帰国後の1354年には指空に文を送り教えを請うている(『白雲和尚語錄』卷下「甲午三月日在安國寺上指空和尚」, 同, p.659c-670b)。
- 26 『白雲和尚語錄』卷上「懶翁和尚三句與三轉語釋」(前掲書, p.655a-b), 『白雲和尚語錄』卷下「寄太古和尚書」(同, p.663a-b) 参照。一方で太古普愚と懶翁惠勤の語録には白雲景閑に関する記録は見られない。
- 27 朝鮮の太宗7年12月に既存の諸州資福寺を入れ替え、新たに資福寺に指定された寺院名簿の中に、青陽長谷寺が曹溪宗の寺院として見出されている(『太宗實録』卷14, 7年12月2日辛巳)。
- 28 『白雲和尚語錄』卷首李穡序文(『韓國佛教全書』第6冊, p.637a)
- 29 太古普愚は迦智山門で出家したが華嚴宗の僧科に合格し、華嚴宗寺院の住持を受け持ったりもした。
- 30 高麗末や朝鮮初期の寺院の所属変化の様相については、許興植, 『高麗佛教史研究』V章3節「僧政の紊亂と宗派間の葛藤(僧政의 紊亂과 宗派間의 葛藤)」(ソウル:一潮閣, 1986), pp.516-520 及び韓基汶, 「高麗後期の密陽瑩原寺の所属変化とその背景(高麗後期 密陽 瑩原寺의 所屬變化와 그 背景)」, 『韓國中世社会の諸問題(韓國中世社會의 諸問題)』(大邱:韓國中世史學會, 2001), pp.691-708 参照。

- 31 この碑は現在、水原の南漢山城内部に移されている。
- 32 李智冠, 1997『校勘譯註 歴代高僧碑文 高麗篇4』, (ソウル: 伽山佛教文化振興院), pp.488-504
- 33 李智冠(1997)の原文校勘を土台としながら、韓国金石文総合映像情報システムウェブサイト (<http://gsm.nricp.go.kr>)と成均館大学校博物館、『高麗時代金石文拓本展 (고려시대 금석문 탁본전)』(成均館大学校博物館第17回企画展示会図録)に収録された拓本を参照して対校した。一部欠落した内容は類似の他の碑の事例を参照して補った。
- 34 『興海郡邑誌』(ソウル: 亞細亞文化社, 1982); 『韓國近代邑誌20 迎日邑誌』, (ソウル: 韓國人文科學院, 1991), p.348
- 35 裴氏と崔氏は『新增東國輿地勝覽』興海郡の姓氏項目で一番目と二番目に登場している。
- 36 父親が開京で官職を得ていた普照国師知訥と禪覺王師懶翁の場合、塔碑に父親の実際の官職が記録されているが、地方出身で父親が中央で官吏にならなかった普覚国尊一然と太古国師普愚の場合、塔碑に父親に追贈された官職が記録されている (<松廣寺普照國師碑><檜巖寺禪覺王師碑><麟角寺普覺國尊碑><太古史圓證國師碑>参照)。
- 37 高麗末の文臣崔滢は盤竜社を当時の高麗華嚴宗の大道場だと述べている(崔滋, <送盤龍如大師序>『東文選』卷84 “盤龍精舍 …… 迄今爲東方華嚴大道場”。
- 38 『新增東國輿地勝覽』卷29 高靈縣 佛宇 盤龍寺の項目に引用されている元の世祖の榜文参照。
- 39 禪宗(曹溪宗)の結社道場として崔瑀政権期以後、禪宗の最高道場の地位を有していた修禪社も、元の世祖の祝寿寺院に選定され、帝室の保護を受けるようになった(修禪社第6世社主円鑑国師冲止の『円鑑国師文集』に掲載された<大元皇帝祝壽齋疏>と<上大元皇帝謝賜復土田表>など参照)。
- 40 崔滋, <送盤龍如大師序>『東文選』卷84 “泰定初 元傳賢首教觀大沙門諸講主 因耆宿請 咸以社無主法 推出法水堂頭覺海如公 且諗都僉議使司 而僉議亦允”
- 41 兪瑩淑(1990), pp.176-178 参照。
- 42 『高麗史』では千禧 (= 千熙) と辛屯が普段から親密な関係だったと述べている(『高麗史』卷132 辛屯傳 “有僧禪顯千禧 皆頓所善者也”)。

- 43 兪瑩淑, 「真覚国師千熙の生涯と信仰 (眞覺國師 千熙의 生涯와 信仰)」『伽山李智冠스님 華甲紀念論叢 韓國佛教文化思想史 (上)』(ソウル:伽山佛教文化振興院, 1992), pp.1053-4でも、千熙の入元遊学を辛旽の意図によるものと述べている。
- 44 懶翁恵勤の行状では恵勤が千熙の禅法を試し、教えを次のように叙述している(『懶翁和尚語録』<懶翁和尚行状> “時雪山國師 亦赴是會師與國尊相見 初入方丈 提起座具云和尚 國尊擬議 師以座具打埃頭。”『韓國佛教全書』第6冊, p.707)。
- 45 恭愍王は1369年、事審官の復設を要請した辛旽の提案を拒否して彼に対する絶対的の信任を留保しはじめ、1370年10月には諫官の建議を受け入れる形で六衙日に直接聴政を行うことで、辛旽に与えた国王の代行者としての地位と権威を回収しはじめた。
- 46 『太古和尚語録』 卷下<太古行状> (『韓國佛教全書』 第6冊, p.699)
- 47 千熙の塔碑に国師の席から退いたという事実が見られないため、1371年以後太古と千熙が同時に国師の位置にあったと考えられることもあるが(兪瑩淑 (1992), p.1054)、高麗仏教界で同時に二名の国師が存在することはなかったし、1367年禅顯の王師冊封以前に普愚が王師を辞職した事実などを見る時、普愚が国師に冊封される以前に千熙が国師を辞職したとするのが妥当だろう。塔碑では彼が1371年秋に国王に対して雉岳山に帰ることを切実に要請したと述べているが、この時に国師を辞職したと考えられる。
- 48 金東賢, 1977「浮石寺無量寿殿と祖師堂 (浮石寺 無量壽殿과 祖師堂)」『佛教美術』3, 東國大學校博物館。
- 49 辛旽の願利である洛山寺は東海岸の洛山寺とは違う寺院であった。こちらには恭愍王も1366年と1367年の二度訪問しているが、(『高麗史』 卷41 恭愍王15年9月及び16年9月) 当時に恭愍王が東海岸地域に行幸した跡は見られない。1357年の場合、恭愍王は洛山寺を訪問する7日前に開京の辛旽の家に行幸し、8日後には開京郊外の朴淵に行幸した。辛旽の願利は開京近くの長湍地域の湧巖山にあった洛山寺だったのである(『新增東國輿地勝覽』 卷12 長湍都護府 佛宇 洛山寺参照)。
- 50 『高麗史節要』 卷28 恭愍王15年9月。
- 51 『三國遺事』 卷3 塔像<洛山二大聖>; 『新增東國輿地勝覽』 卷44 襄陽都護府 佛宇 洛山寺
- 52 2卷, 『韓國佛教全書』 第6冊収録。

- 53 1卷, 『韓國佛教全書』第6冊収録。
- 54 李基白, 『第2版韓國上代古文書資料集成 (제2판 韓國上代古文書資料集成)』
(一志社, 1993), pp.237-8参照。