

永明延寿の禪思想が 韓国仏教に及ぼした影響*

朴 仁 錫**著・金 炳 坤***訳

提要

この論文の目的は永明延寿の禪思想が韓国仏教全般に及ぼした影響を包括的に探ってみることにある。延寿は彼の生存時期に、すでに高麗に名声が伝えられていたのであるが、これは当時、高麗仏教界において諸宗を綜合する性格の仏教が必要であったからであった。したがって高麗では、多くの僧侶たちを延寿門下に送ったのであり、これらの中の多くが帰国後、重要な活動をしたものとみられる。おそらくこのような事柄が、その後、朝鮮初期に刊行された『仏祖宗派之図』において法眼宗の流れを高麗へと帰結させることに大きな影響を及ぼしたものとみられる。また、延寿の禪思想は高麗仏教を代表する知訥と慧謹の二人に対しても相当な影響を与えたことが確認されている。この二人に及ぼした延寿の影響については、これまで、それほど活発に研究されていなかったため、今後、より多くの研究が現れるものと考えられる。

朝鮮時代には延寿の影響を直接的に確認することは容易ではない。ただ、彼の著述、例えば『宗鏡録』『万善同帰集』などが持続的に伝承されたという点は確認することができる。これは朝鮮末期に至り、『宗鏡録』が円宗という新しい宗派の形成の根拠となったという点と、二十世紀の初め、近代仏教教育の出発点となった中央学林においても『宗鏡録』が一定程度

* 原題「永明延壽의 禪思想이 韓國佛教에 끼친 影響」

** 박인석 (パク・インソク)。東国大学校仏教学術院准教授

*** 身延山大学仏教学部准教授

の役割を果たしたという点から知ることができる。その後、現代になって韓国仏教で引き起こされた頓漸論争の過程をみると、七百余年という間隔はあるにしても、知訥と性徹は、同一の延寿の著述に対して相異なる見解を提起することによって、熾烈な論争が巻き起こしたのである。このような点は、最近、延寿に対する研究が韓・中・日の三国において活発に進行されるようになったことで、より分明になった内容である。したがって、韓国仏教と延寿の禅思想との関連性については、今後さらに進展された成果が生れるものと期待できる。

【キーワード】 永明延寿、『宗鏡録』、『万善同帰集』、韓国仏教、普照知訥、退翁性徹、頓漸論争

1. 序論

この論文は中国の五代の時期に呉越国において活動した永明延寿（904-975）の禅思想が韓国仏教に及ぼした影響を包括的に論ずることを目的とする。中国仏教史からみると、延寿は唐代に、華麗に繰り広げられた多様な宗派仏教の流れを一心という一つの地平において会通させた人物である。延寿は禅師ではあったが、彼が扱う仏教の領域は非常に広範囲である。彼の思想傾向については、後代になればなるほど、禅教一致、禅淨兼修などとみる傾向が強くなり、禅師としてのみならず、淨土宗祖師としての位相もまた強化される。

このような延寿の禅思想は、高麗以降に展開される韓国仏教の多くの方面に影響を及ぼした。まず、延寿は彼が活動していた時期に、すでに高麗にその名声が伝えられていたのである。『景德伝灯録』によると、当時、高麗国王（光宗、在位949-975）が彼の著述を読んで、使臣を送ることもあったのであり、高麗の僧侶三十六人が彼に直接教える授かることもあったのである。高麗仏教への延寿の影響は、光宗以降、普照知訥（1158-1210）

や真覚慧諱（1178-1234）などにも見ることができる。また延寿の主著である『宗鏡録』は高麗大藏經の補編として板刻されるほど、価値を認められたのであり、彼のほかの著述である『唯心訣』や『万善同帰集』なども板刻され流通した。

朝鮮に至ると、延寿の影響はそれほど目に付かないが、彼の『万善同帰集』や『宗鏡録』などが持続的に読まれたという点を確認することができる。また、二十世紀の初め、韓国仏教界において僧伽教育を改編する過程において『宗鏡録』が依然として重要な役割を担っていたという点もまた確認される。一方、現代韓国仏教界においてはいくつかの主要な論争が展開されたのであるが、その中の一つに、1990年代前後の頓漸論争を挙げることができる。この頓漸論の主要根拠をみると、延寿の禅思想が深い影響を及ぼしている点が確認されるため、これもまた探ってみる必要がある。

2. 永明延寿と高麗仏教

1) 高麗光宗時代における延寿禅思想の伝来

『景德伝灯録』の記載によると、高麗光宗（在位949-975）の時代に三十六人の僧侶を延寿門下に送り修学させるようにしたのである。三十六人が誰かについては、仔細には考察し難いのであるが、既存の研究成果に依拠して、考証することのできる二人の高麗僧侶を簡略に紹介することにした¹⁾。

まず、高麗円空国師智宗（930-1018）の碑文である「原州居頓寺円空国師勝妙塔碑」²⁾によると、智宗は959年に中国に入り、延寿に会って問答を交わした後、彼の門下となり二年間修学したのである。以降、さらに天台山国清寺に行き、義寂（919-987）から天台宗の宗旨を伝授され、970年に高麗に帰って、法眼禅と天台教を宣揚したのである。当時、高麗には延寿のみならず、法眼宗の第一世である法眼文益（885-958）に修学して帰ってきた僧侶もいたのであるが、彼らは中国禅宗のみならず、天台宗とも密

接な関係を結んでいる点が特徴的である。次に、寂然国師英俊（932-1014）の碑文である「寂然国師慈光塔碑」によると、彼は968年に海を渡って呉越国に至り、永明寺において延寿に会った。以後、彼の門下に入室して真理と契合して衣法を伝授された後、972年に帰国して高麗に禅法を広く伝播したのである。このように、延寿門下に修学した僧侶たちが後に高麗の国師となり、教えを広めた点を見ると、当時、高麗においては延寿の教えが広く伝えられていたものと考えられる。

2) 普照知訥の無心合道門と永明延寿の『宗鏡録』

韓国仏教にあって、今日までも最も大きな影響力を及ぼした人物として知訥を取り上げることに大きな異論はないであろう。知訥は決まった師匠がいなかったのであり、本を通して悟りを得たと伝えられる。彼の悟道に影響を与えた本に〔慧能の〕『六祖壇経』、李通玄の『新華嚴経論』、大慧の『書状』の三種を挙げることができる。これら三種はすべて中国仏教においても大きな影響を及ぼした本であって、知訥とこれらの関係についての研究は既に多く行なわれている。ただ、知訥の著述を詳しく調べてみると、延寿の著述である『宗鏡録』と『万善同帰集』の影響もまた少なくないことが分かる。とくに、知訥が主張する無心合道門は、延寿の『宗鏡録』の影響を大いに受けているため、これを詳細に見てみることにしたい。

知訥の修証論は大きく三門に代表される。これは彼が入寂した後に書かれた彼の「碑文」において提起されたもので、惺寂等持門・円頓信解門・徑截門の三つである。ここで、円頓信解門は「頓悟」に該当して、惺寂等持門は頓悟以降の漸修過程における定慧双修をいい、最後の徑截門は看話禅修行に該当する。知訥の時代の禅仏教にあって最も注目すべき点は、看話禅の受容であるが、これは先ほど見た延寿の時代にはいまだ登場していなかった修行法である。

知訥の『法集別行録節要并入私記』〔以下『節要私記』と略す〕には、定と慧を修する修行以外に、看話禅を通して無心となる修行があり、これ

が最も早い道、すなわち径截門とみる内容が出てくる。この部分は、延寿の無心論と非常に密接な関係を持つが、それを大きく二つの点から確認することができる。一つは「定慧→無心」へと進行される論議の構図である。これは延寿が『宗鏡録』巻第四十五において提示したものと同一である。二つは「禪門の無心合道門」の内容を説明するにあたり、その大部分の内容を『宗鏡録』から引用するという点である³。したがって、知訥の禅思想の重要な構成要素である無心合道門の構図と引用内容がすべて延寿から大きな影響を受けていることが分かる。

まず、知訥が『節要私記』において無心を論ずる部分は「定慧→無心」の構図で展開される。すなわち、知訥は清涼澄観の『貞元新訳華嚴經疏』〔以下『貞元疏』と略す〕に出てくる「修証浅深」を引用しながら、頓漸と定慧を説明するのであるが、とくに定慧の部分において自身の意見を積極〔的に〕開陳しながら、これをより詳しく説明した後、華嚴の教学者たちが説明する定慧以外に、禪門に無心合道門があると宣言する。これは延寿が『宗鏡録』において「定慧の安心」に対比させて「無心」に言及したものと同一なる構図である。ただ、延寿が定慧の事例として天台智顗と清涼澄観の二人を取り上げる反面、知訥は澄観の『貞元疏』だけを取り上げる点において差異がある。知訥が無心に言及する脈絡は次のとおりである。

禪門又有修定慧外、無心合道門。略録于此、令学教者、知格外一門、発正信爾。⁴

『宗鏡録』において延寿は「無心」或いは「無心合道」と述べるに止めるが、その反面、知訥は「門」という文字を入れて「無心合道門」という用語でこれを説明する。そして、上の句節に続けて『宗鏡録』巻第四十五を引用して無心を具体的に説明する。知訥が引用する『宗鏡録』の句節は次のとおりである。

如『宗鏡録』云：①如前所述安心之門、直下相應、無先定慧。【先明定慧、後現無心】、定是自心之體、慧是自心之用。定即慧故、體不離用。慧即定故、用不離體。雙遮則俱泯、雙照則俱存。體用相成、遮照無礙。此定慧二門、修行之要、仏祖大旨、經論同詮。②今依祖教、更有一門、最為省要、所謂無心。何者？若有心則不安、無心則自樂故。先德偈云：「莫與心為伴、無心心自安。若將心作伴、動即被心謾。」③所以、阿難執有而無捩、七處茫然。二祖體無而自安、言下成道。若不直了無心之旨、雖然對治折伏、其不安之相、常現在前。④若了無心、觸途無滯、絕一塵而作對、何勞⑤遣蕩之功、無一念而生情、不假⑥忘緣之力。⁵

引用文をみると、知訥が『宗鏡録』卷第四十五の中から必要に応じて①(679c13-18)、②(680a27-b2)、③(680b12-17)の三つの部分を引用したことが分かる。そして、引用文の最初の行の【先明定慧、後現無心】は彼が添加したもので、延寿の『宗鏡録』の流れが、定慧を先に説明してから、無心に移るという点を補足説明してくれている。

これら①②③の内容は『宗鏡録』卷第四十五において延寿が無心を論じながら言及した内容であるが、これを簡略に要約してみよう。①は自心の体用としての定慧を明かし、②は禪宗に依拠すると、定慧のほかにも無心門があることを説明して、③は阿難と慧可の事例を挙げ、定慧に対比される無心の機能を説明するものである。③での④、⑤、⑥は、以降、知訥が定慧の限界を説明するにあたり、再び活用する部分である。これによると、知訥が『宗鏡録』卷第四十五に現れる「定慧→無心」へと連結される論議の流れを非常に詳しく把握していたのであり、これを自身の『節要私記』において非常に適切に活用していることが分かる。

知訥が『宗鏡録』から影響を受けた部分は、単に上の引用文だけではない。華嚴教学で言う定・慧を超えたところに禪門の無心合道門があると主張するためには、定・慧の限界についても考察すべきであるが、まさしくこの点においても知訥は『宗鏡録』の文句である③の④、⑤、⑥を積極〔的

に〕活用するのである。

以是当知。祖宗無心合道者、不為定慧所拘也。何者？定学者、称理摂散故、㉑有忘縁之力；慧学者、扱法観空故、㉒有遣蕩之功。㉓今直了無心、触途無滯者、以無障礙解脱智現前故、一塵一念、俱非外来、俱非別事、何有枉費功力耶？自性定慧、尚有滯於義用之迹、況離垢門、何詣於此哉。故石頭和尚云：「吾之法門、先仏伝授、不論禅定精進、唯達仏之知見。」是也。此無心合道、亦是径截門得入也。其看話下語、方便妙密、不可具陳、但罕遇知音耳。⁶

知訥は自性の定・慧が持つ限界について、上の『宗鏡録』引用文③の三つの、㉑、㉒、㉓中、後ろの二つの、㉒、㉓を積極〔的に〕活用する。延寿が定慧を「心が不安な人に対する安心法門」に位置付けるだけで、それがどのような限界を持っているかについて積極的に解明しないことに比べ、知訥はこれをより積極的に説明するのである。彼によると、定学と慧学は各々「有忘縁之力」と「有遣蕩之功」を持つため、努力の痕跡を残す限界を持つ反面、無心合道門においては自性定慧の痕跡すら消えるためにどのようなものにも妨げられなくなるということである。ただ、知訥は延寿に比べ「無心」がどのようなものを指すかについて比較的短く紹介している。

知訥が主張する無心合道門が延寿の見解と最も差異のある点は、まさしく無心を径截門の看話に連結させる点にある。延寿は無心について当体は無に對する自覚を強調したのであるが、知訥はそのときに高麗に伝来された看話禅の立場に立って、看話を通して無心の境涯に入っていくことを強調するのである。これは禅宗の修証論が看話禅へとより具体化される時点と相俟って現れた様子と考えられる。

一方、上に言及した『節要私記』の流れは、大きくは知訥が「頓悟漸修」を説明する脈絡において出てきたものである。知訥が宗密の頓悟漸修に立

脚しているという点は広く知られている。さらに進んで、彼は『節要私記』において延寿の『万善同帰集』を引用して宗密の見解を重ねて確定することもある。頓漸論との関連で言えば、延寿は実際に頓悟頓修と頓悟漸修のすべてに言及するのであるが⁷、知訥はこの中で「頓悟漸修」だけを延寿の観点と見なしたのである。これは現代韓国仏教の退翁性徹（1912-1993）が延寿の禅思想に根拠して「頓悟頓修論」を主張したことと対比される点で、次章において詳しく扱うことにしたい⁸。

3) 真覚慧諶と『宗鏡録』

(1) 『宗鏡録』の観心釈を受用する

真覚国師慧諶（1178-1234）は知訥を継承した修禅社の第二世で、韓国仏教において看話禅風を大いに振るった人物と評価される。彼は『禅門拈頌集』を編纂して、従来の禅門の機縁を総合して整理したのである。一方、彼の語録である『真覚国師語録』には数多い引用が登場するのであるが、その中で『宗鏡録』からの引用が最も多い⁹。全部で三十六回に及ぶが、引用文の中で延寿の『宗鏡録』の特徴である観心釈の事例を引用する点が注目される。

『真覚国師語録』の「示葛学士」をみると、悟りは自身の心で証得するもので、外部からくるものではないことを強調している。続いて慧諶は「返照廻光、無有不得之者」として、外側に向かう心の光を内側に廻らして求むれば、得られないものはないと言っている。その後、慧諶は『宗鏡録』に出てくる観心釈の文句を長く引用して自身の主張を裏付ける。これを見てみよう。

是知、靈台絶妙、衆生莫知。若暫返照廻光、無有不得之者、如地中求水、礦鑛裏求金、唯慮不肯承当、沉埋心宝。

①若迷一念心、執着外境、隨處生着、即是入火宅義。若悟一念心、通達一切、無非実相、即是出火宅義。但是生煩惱時、有業留処、即是繫縛、即是生死。

若了煩惱性空、無有業處、即是解脫、即是得道。如『思益經』云：「仏言、我坐道場時、唯得顛倒所起煩惱畢竟空性、以無所得故得、以無所知故知。」如云：「不得一法、即与授記。」是斯旨也。

②刹那心起、名一衆生。即起即滅、名為一期。念念之中、恒起三毒、即当劫尽三災、三毒貪為首、三災火為端。以不思議止觀、觀此三毒、一念貪心、無有起處。即是一唾劫火滅、了念成智、即是一吹世界成、乃至一切不思議希有之事。但達一念無明心、成諸仏智、無有不洞曉之者。若不解此、非唯不聽出家、一切万善皆不成就、以不知仏法根本故。

③『仁王經』云：「能起一念清淨信者、是人超過百劫千劫無量無、迦恒河沙劫一切苦難、不生惡趣、不久当得無上菩提。」是以了心無作、即悟業空。觀業空時、名為得道。其道若現、何智不明。心智明時。於行住坐臥四威儀内、法爾能現自利利它之行。

知是般事、拈放一辺、転頭迴来、看个話頭。¹⁰

上の文は慧諶が在家居士に宛てた書信で、仏法を遠くに求めるのではなく、自身の日常的な心〔の中〕に求めようという内容である。引用文の①、②、③は観心釈の事例をよく示してくれている。まず、①は『宗鏡録』巻第二十五（『大正蔵』48,555c21-27）、②は『宗鏡録』巻第九（『大正蔵』48,463c27-464a6）、③は『宗鏡録』巻第十（『大正蔵』48,469b13-19）の引用である。

内容的に見ると、①は『法華経』の火宅喩を一念心の執著と通達を通して説明しようとするものであり、②は湛然の『止観輔行伝弘決』（『大正蔵』46,309b5）に出る〔ものの〕引用で、止観の根本もまた観心にあることを示そうとするもの、③は『仁王経』を引用して心の悟りを開くことを示そうとするものである。

ただ、引用文の最後の一文を見ると、慧諶は観心釈の方法を通して心を観ずることが根本であるという点を心に銘ずべきであるとしつつも、話頭に注意を向けよと述べている。したがって、延寿が『宗鏡録』において一

心を通して万法を再解釈する観心釈を示してくれることに焦点を置いたとするならば¹¹、慧諶は観心釈を基盤に看話禪を修行することを強調する点において、〔両者の〕差異のあることが分かる。

（２）『宗鏡撮要』の刊行

慧諶は修禪社の第二世社主で、1213年に延寿の『宗鏡録』の撮要本である『宗鏡撮要』を刊行したのである。この本は、その後、1531年に松広寺隠寂庵において重刊されることもあったのであるが、唯一、韓国にだけ伝えられる板本であると考えられる。この本は「東嘉 曇賁 上人」¹²が『宗鏡録』を撮要したもので、1132年に四明廬山个諶が刊記を書いたのであり、1213年に高麗の慧諶がこれを再び印刷したのである。高麗慧諶の記録は次のとおりである。

得此本於天真上人。囑道者正宣、募工重雕印施。

崇慶癸酉仲春、修禪社、無依子慧諶 誌。（高麗本『宗鏡撮要』）

既存の研究によると、慧諶当時の修禪社においては、臨濟宗・法眼宗・潯仰宗などの多様な禪宗の禪文献を刊行したのであるが、『宗鏡撮要』もその中の一つに該当する。慧諶が修禪社においてこのように多様な禪文献を刊行したことは、彼が看話禪を積極的に受用したにしても、そのほかの禪思想についても包容性を持っていたことを示してくれる¹³。おそらく『宗鏡撮要』もまた延寿の総合的で包容的な特徴をよく持っていたために慧諶がこの本を重視したものと考えられる。

4）高麗において刊行された延寿関連禪文献

延寿の禪思想が高麗に及ぼした影響は、彼が著述した禪文献が高麗において板刻された事例からも確認することができる。先に言及した『宗鏡撮要』は、延寿の『宗鏡録』を撮要したもので、1213年に真覺慧諶によって

修禪社で刊行されたものである。このほかにも延寿が直接書いた『宗鏡録』『禪宗唯心訣』『註心賦』『万善同帰集』などが十三世紀に高麗において刊行された。これを図表であらわすと次のとおりである¹⁴。

【表1】高麗刊行延寿関連禪文献

	書名	編・著者	刊行年度	備考
1	宗鏡撮要	曇贲	1213	修禪社 正宣 重板、慧謨 誌
2	宗鏡録	延寿	1246-1248	大蔵經 補板
3	禪宗唯心訣	延寿	1251	分司大蔵都監 刊行
4	註心賦	延寿	1254	分司大蔵都監 刊行
5	万善同帰集	延寿	未詳（1071-1275推定）	高麗国知密城郡蜆原寺 住持沙門 僧亮 命工彫板

韓国の既存の研究によると、1～4までの文献は、これまで、高麗において板刻されたことが確認されていたのであるが、唯一『万善同帰集』だけはそのような記録が発見されていなかった。『万善同帰集』は知訥（1158-1210）の著述においてその引用が確認されるだけに、高麗において流通したことは確かであるが、高麗において板刻されたという記録はこれまでのところ見つからなかったのである。したがって、この段落では、最近発見された高麗刊行『万善同帰集』を中心に論議を展開することにした。

筆者が属する東国大学校仏教学術院では、2012年から韓国政府の支援を受け、全国寺刹に所蔵される古文献を調査し始めたのであるが、予備調査の段階であった2011年の下半期に全羅南道龍興寺の調査時に高麗において刊行された『万善同帰集』が発見されたのである¹⁵。筆者の確認の結果、これは『大正新脩大蔵經』（以下『大正蔵』と略す）に収録された『万善同帰集』（1072）より一年先んずる1071年に中国において刊行された文献である。ここには、これまでに提起されていなかったいくつかの内容が入っているため注目される。まず、この文献を既存の『大正蔵』本と対照してみると次のとおりである。

【表2】『大正蔵』本と龍興寺所蔵『万善同帰集』との比較

		『大正蔵』本	韓国龍興寺所蔵本
序	作成者	沈振（?-1072）	関景仁（?-1071-?）
	作成時期	1072年（熙寧五）	1071年（熙寧四）
	官職	朝奉郎 守司農少卿 致仕輕車都尉 長興県開国男 食邑三百戸 賜緋魚袋	将仕郎 秘書郎 前守州豊県令
構成	卷数	三卷一冊	三卷一冊
	特異事項		各卷の末に音の表示があり、卷下の末には校勘内容がある
刊行	刊行者	智如 藏主	奉岳、斉楚 二閣黎
	刊行場所	法慧院	東呉 景德寺
後刷	卷末記載	精巖講寺…宣徳己酉（1429）春 釈子 徳儀 識	高麗国知密城郡蚩原寺 住持沙門僧亮 命工彫板
	備考	成化十四年（1478）刊 増上寺 報恩蔵本	朝鮮の草衣禪師が咸豊五年（1855）に一部分を重書

龍興寺所蔵『万善同帰集』の序文は1071年に作成されたもので、これは現存する『万善同帰集』の板本の中で、刊行時期が最も早い。序文を作成した関景仁の文には、これを刊行した寺刹及び僧侶の名前、そして何よりも当時あったものとみられる『万善同帰集』の著者に対する疑問点とそれに対する解決策がみられる。とくに『万善同帰集』に対する著者の問題は、これまでに疑う余地もなく受け入れられていた事実であるだけに、非常に興味深い内容であると言える。

まず、序文を書いた関景仁は錢塘人で、字は子開或いは彦長である。関魯の息子で、関希声の兄であり、関渢の父である。仁宗の嘉祐四年（1059）に進士となったのであり、英宗の治平二年（1065）に豊県を治めたのである。また錢塘の県令となり、後に承議郎として辞職したのであり、世を去った後、錢塘において葬儀を行なったのである。多方面に才能が多かったが、とくに詩に長けていたという¹⁶。関景仁がこの序文を書いた時期については、自らのことを「前守州豊県令」であったと言っており、錢塘の県令などについての言及はないために、1071年の当時には豊県を去った状態で、いまだ錢塘の県令になる前であると考えられる。彼が書いた序文の中で『万

善同帰集』の刊行を主導した人は次のとおりである。

奉岳・齊楚二闍黎、天性明達、力学有方、欲募善鏤文、将伝不朽。要以序引、不敢固辞。（龍興寺所藏『万善同帰集』関景仁「序文」）

また、関景仁の序文に出てきた齊楚が直接書いた発願文もまた巻中の最後に次のように出てくるが、「齊楚」の名前がほかの文字より小さく刻まれている。

已上共施淨財、貳拾貫文、足開此卷并添助印施。四衆所冀、或保安身位、寿永福深、災除障尽、動靜不違於正道、始終無退於善心。或資助先亡、慧發真明、罪消妄破、出煩惱之苦海、游解脱之妙門。然後法被塵区、庶人人之勸導、功流沙劫。期世世之重修、同昇万善之舟、咸趣一真之域。東吳景德寺 比丘 齊楚 謹願。

ここに出てくる齊楚と奉岳については詳細に考察する術がない。また東吳景德寺についてもその範囲を狭めることはできるが、何処であると確定することは容易ではない。なぜなら、北宋の景德年間（1004-1007）に、天下の郡県に「景德寺」を設置するように、との勅命が下され¹⁷、当時、非常に多くの寺刹が寺名を景德寺に変えたからである。筆者は北宋の「両浙路」地域の東側の州県中、現在、杭州の上と下の地域において「景德寺」という名称を使用した寺刹の中の一か所であると推定している¹⁸。

一方、関景仁の序文には『万善同帰集』の著者に関する論難が出てくるが、これはほかの文献にはみられない内容であるため紹介することにした。

智覚禪師、天真内悟、円学鉤深、括諸仏之一心、化有為之諸境、嘗撰『万善同帰集』、上中下三卷、各具十善、摠撰一源、性相皆融、出入無礙。識群

迷而即見、会衆智於無殊。①当錢代裂封、時方擾攘、書藏不出、莫得流伝。其徒増減前後、小異不同、②或云、冲玄所述。或云、謝池善華所撰。③扨禪師『自行録』、并「製作叙目」則曰、「『万善同帰集』、集後有偈。」非禪師之言、言不止此。叙録所記、不為誣矣。（龍興寺所蔵『万善同帰集』 関景仁「序文」）

引用文中「智覚禪師」は、呉越忠懿王が建隆二年（961）、延寿を永明寺に住まわせて贈られた号である¹⁹。次に①は『万善同帰集』の所蔵・流通・出入について説明する部分であり、②は『万善同帰集』の著者が冲玄（＝延寿の字）なのか、それとも謝池善華なのかについての、当時の論難を紹介する部分である。このような論難について関景仁は結論的に③のように延寿の『自行録』²⁰及び「製作叙目」に根拠して『万善同帰集』が延寿によって編撰されたことを証明している。ここに出てくる謝池善華が誰なのかについては知り難いが、謝池が現在の浙江省温州を指すことは確認することができる。したがって『万善同帰集』の著者として論難された善華は、当時、名望のある僧侶であったと推定することができる。

一方、『万善同帰集』は高麗においては、密城郡蚩原寺において刊行されたのであるが、これについての記録は『万善同帰集』巻下が終わる部分の音義の次に一行として出てくる。

高麗国 知密城郡 蚩原寺 住持 沙門 僧亮 命工彫板

この文には『万善同帰集』の刊行年度及び関連内容などがまったくみられないため、現在では様々なことを推定するしかない。まず、「蚩原寺」は現在の密陽^{密陽}蚩原寺と同じところと見ることができる。ここは高麗期には非常に影響力のある寺刹であった。次に蚩原寺が密城郡に属した時期は1018-1275年の間であるため、おそらくこの時期に『万善同帰集』が高麗において板刻されたであろう。「住持 沙門 僧亮」については、資料がまっ

たく残っていない。ただ、高麗時代には、この寺刹の住持を禪宗と天台宗で入れ替わり務めていたため、僧亮は禪宗或いは天台宗に属する人物であったろうと推定することができる。十二～十三世紀の高麗の禪宗は、臨済宗の看話禪を重視したのであるが、知訥や慧諶などの場合のように『宗鏡録』を重視する様子も確認することができるのであり、また高麗の天台宗もまた教観一致と禪教兼修を追求する傾向があったため、僧亮が禪宗であろうとも天台宗であろうとも関係なく、延寿の著述を刊行することができたと考えられる²¹。

3. 永明延寿と朝鮮仏教

韓国仏教史の流れにおいて朝鮮（1392-1910）の仏教は確かに以前の時期に比べ衰退する傾向が強い。延寿に限ってみれば、朝鮮時代の全般にわたり彼の影響力はそれほど多くは現れていない。したがって、ここでは延寿のみならず、法眼宗と関連する事項まで含めて二つの事例を紹介することにしたい。

1) 『仏祖宗派之図』に現れた法眼宗の位相

朝鮮初期の1394年に無学自超（1327-1405）によって重刊されたが、朝鮮中期の1688年（康熙二十七年）に月渚道安（1638-1715）によって重補・刊行された『仏祖宗派之図』をみると、法眼宗の伝承と関連する興味深い記録を発見することができる。この文献は禪宗の宗派と法脈を図式で記録した本であり、過去七仏から西天二十八祖を経て、中国の六代祖師及び六祖〔門〕下の南嶽—馬祖—百丈—黄蘗—臨済—興化につながる中国禪宗五家の宗派と法脈、そしてそれに続く高麗末・朝鮮初の禅師たちの法脈を記録している。

この文献には禪宗五家の法脈を簡略に要約した偈頌部分があるが、ここに法眼宗の伝承に対する朝鮮仏教の観点を認めることができる。一方、こ

の部分は、高麗末（1357年）に刊行されてから、朝鮮初（1395年）に無学によって檜巖寺において重刊された『人天眼目』と深い関連があるものとみられる。なぜなら、『仏祖宗派之図』に出てくる偈頌が『人天眼目』中の「五宗要話」と形式や内容においてほぼ類似するからである。『人天眼目』は、南宋の臨済宗の僧侶である晦巖智昭（?-?）が淳熙年間（1174-1189）に編纂して、さらに南宋の物初大観（1201-1268）が1258年に重修してからというもの、中国・高麗・日本などにおいて繰り返し刊行された禅宗綱要書である。高麗と朝鮮で刊行された『人天眼目』を『大正蔵』に収録された『人天眼目』と比較すると、五家の法脈において差異が認められるため、比較研究が必要である。ここではまず簡略に『大正蔵』本『人天眼目』、高麗本『人天眼目』、朝鮮本『仏祖宗派之図』に収録された偈頌中、法眼宗に関する偈頌を比較することにしたが、これらの偈頌中、前の二句は同じで、第三、四句の内容が少しずつ異なっている。

『大正蔵』本『人天眼目』：法眼、雪峯傍出玄沙備、地藏法眼益尊貴。

韶国師伝寿与津、仏法新羅而已耳。（『大正蔵』48,336a）

高麗本『人天眼目』：（前二句同）

韶国師伝寿永明、孰謂此宗無可繼。

朝鮮本『仏祖宗派之図』：（前二句同）

韶国師伝寿永明、流入高麗而已矣。（『韓国仏教全書』7,9b）

これをみると、三本において第三句は少しの差異があるだけであるが、第四句は文字の出入が激しい。ただ内容的には、三本すべて法眼宗の伝承については、法眼宗が中国よりはむしろ高麗において盛行したという点を強調することにその意図があるものと見られる。法眼宗は法眼文益—天台徳韶—永明延寿と継承されるが、先に言及したように、高麗光宗の時期に延寿門下に三十六人の高麗僧侶たちが留学に行つて以降、高麗において法眼宗が大いに隆盛したことを強調するものと考えられる。

2) 『朝鮮仏教通史』にみられる『宗鏡録』

李能和(1869-1943)の『朝鮮仏教通史』には、延寿及び『宗鏡録』と関連する記事が少なからず出てくる。ただ、朝鮮時代の『宗鏡録』関連記事は二～三件に過ぎない。朝鮮時代に『宗鏡録』が言及されるのは十九世紀末から二十世紀初めにかけての時期である。このような記事は、たとえ延寿の禅思想が当時の仏教界に直接的に及ぼした影響を示してくれるものではなくても、延寿の『宗鏡録』が朝鮮の仏教徒たちに依然として大きな関心の対象であったことを示してくれる内容である。

ここで紹介する最初のもので「梵魚一方臨濟宗旨（此段專論現代宗旨及僧風）」という記事に出てくるが、ここには日本人高橋亨(1878-1967)が書いた「朝鮮仏教宗派遞減史論」²²の内容が含まれている。

甲寅(1914)冬。余得閱日本人高橋亨所撰「朝鮮仏教宗派遞減史論」。今訳其大意。

「明治四十四(1911)年(四十三年之誤)、現海印寺住持李晦光(1862-1933)、与日本曹洞宗、締結連合条約、而李晦光、実以円宗宗務院代表者赴之也。所云円宗者、出於宋永明寺延寿之『宗鏡録』。称以円宗為禅教兼修宗門、而自数年前、朝鮮僧侶自作之宗名也。然而梵魚寺之韓龍雲、白羊寺之朴漢永等、以筆頭惹起慶南全南之反对運動、自称臨濟宗。此因朝鮮雖有禅教兩宗、而畢竟禅教法系、本出於臨濟嫡伝之所以也。」

尚玄曰、当其初也、朝鮮僧侶、於其宗旨、莫適所従。称号浄土、亦無一言。...²³

引用文に出てくる李晦光(1862-1933)は、梵海覚岸(1820-1896)が書いた『東師列伝』(1894)において、朝鮮の大講伯と記述されるほど優れた僧侶であったが、1908年の円宗の設立前後に行われた彼の親日活动により、今日では当時の仏教界の代表的な親日人物と見なされている。引用文を見ると、李晦光の円宗は「禅教兼修宗門」で、この宗旨は延寿の『宗鏡

録』に由来するものであるという。高麗時代に盛行した多様な性格の仏教は朝鮮に至り、結局、禪と教の両宗に定立されるが、大韓帝国時代（1897-1910）に李晦光を中心に円宗が結成されるや、韓龍雲と朴漢永などがこれに対応〔対抗〕して臨済宗運動を興したのである。講伯であった李晦光は『宗鏡録』が持っている諸宗統合の様相をよく知っていたものと見られ、これに依拠して円宗という名称を使用したようである²⁴。

次に1915年に成立された近代的仏教教育機関である中央学林の教材の中に『宗鏡録』が入っている点もまた注目される。中央学林の設立目的は次のとおりである。

朝鮮教育令の旨趣に基づいて僧侶に宗乗・余乗及び須要すべき学科を教授して布教伝道の人材を養成することを目的とする。²⁵

『朝鮮仏教通史』に出てくる中央学林の「教科目、教科課程及毎週教授時数」（表）〔下、1215-1216〕によると、宗乗には禪・華嚴と関連される科目が出てくるのであり、余乗には唯識・因明・四分律、そして『宗鏡録』が出てくる。また『宗鏡録』は予科を包含した四年の課程の中で三年間学ぶことになっている。彼らが『宗鏡録』を余乗に配置したことを考えると、今から百年前には、朝鮮の仏教徒たちがこの本の性格を、純粋な禪或いは華嚴でない、そのほかのものとして把握していたことが分かる。『宗鏡録』は禪・教を網羅する多様な内容で構成されているために宗乗と見なされてはいなかったが、僧侶たちが布教して伝道するのに必要な文献として理解されていたようである。

4. 現代韓国仏教における永明延寿の影響：退翁性徹の無心と頓漸論

現代韓国仏教界において行なわれた、いくつかの重要な論争の中の一つ

に、大韓仏教曹溪宗の宗正を歴任した退翁性徹（1912-1993）の頓悟頓修論をめぐる論争を挙げることができる。これは六祖慧能を継承した禪宗修証論の正統が頓悟頓修にあるという主張である。この主張が論難〔の対象〕になった理由は、韓国仏教の主体性〔identity〕を形成するのに絶大な影響を及ぼした普照知訥（1158-1210）が禪宗修証論の中心を頓悟漸修に置いたまま彼の禪思想を展開したのであり、その影響が知訥以降、七百余年間、韓国仏教において持続されたからである。この論争は、性徹が1981年に『禪門正路』を出版して以降、彼が入寂する1993年の前後まで持続された。興味深いことは、性徹の『禪門正路』のいくつかの重要な主張、例えば、禪宗の無心論、頓悟頓修論などに、知訥の場合と同じように、延寿の影響が強く現れている点である。したがって、現代韓国仏教界にみられる延寿の影響もまた性徹の無心論と頓悟頓修を中心に見てゆくことにしたい。

無心と頓悟頓修が主に言及される文献は、性徹の『禪門正路』である。この本は全十九章で構成されているが、その中の最初の章である「見性即仏」をみると、はじめのところにまさしく延寿が『宗鏡録』の「標宗章」において提示した文句とそれに対する韓国語訳が出てくる。これをそのまま引用〔和訳〕してみよう。

纔得見性、当下無心、乃薬病俱消、教観咸息。（『宗鏡録』巻第一「標宗章」）

見性をすれば、即時に究竟無心境が現前して、薬と病が全部消滅し、教と観を咸息するのである。²⁶

性徹の『禪門正路』には、とくに見性と関連する『宗鏡録』の文句が多く引用されるが、その脈絡は大部分、見性と同時に無心の境涯が現前するという点に集中されている。性徹は延寿が言った「無心」を「究竟無心境」と解した後、これを「一切妄念が断無するため、これを無念または無心と呼ぶのである、これが無余涅槃である妙覚である。」と説明する。その後、

性徹は『大乘起信論』において究竟覚について「遠離微細」〔T32, 576b〕とした部分を引用した後、これに対する元曉と法藏の見解にまで言及している。したがって『禪門正路』における「無心」は、それこそ究極的な悟りの状態においては微細な妄念すら存在しないことを強調するものである。

性徹は上の『宗鏡録』の文句を自身の見解に立脚してより分明に解釈するのであるが、その基準はまさしく見性して「無心の境界に至る前」と「至った後」の差異に依拠したものである。この部分を1981年刊本によってそのまま引用〔和訳〕することにしたい。

古人は「仏の一切法を説くは、一切心を度せんが為めなり。我に一切心無きに、何ぞ一切法を須いんや」と言ったが、まさしくそのとおりである。諸仏の一切法門は群生の重病を治癒するための処方施薬である。無病健康な者には起死回生する神方妙薬も必要ないように、凡夫心、外道心、賢聖心、菩薩心等、無量衆生の本病である一切心念を断然・超脱した究竟無心地の大解脱人には、いかに深玄奥妙な仏祖の言教と観行であっても用いるところがない。而して法薬と衆病が俱消して聖教と妙観を咸息した究竟無心地だけが見性であるため、これが無上大道を徹証した絶学無為閑道人の心境である。²⁷

引用文の内容は、上において延寿が言った「無心」及びそれに対比される「薬と病」、「教と観」の関係を、もう少し詳細に説いたものである。性徹によると、究竟無心地の解脱人、すなわち無心を体得した人には「いかに深玄奥妙な仏祖の言教と観行であっても用いるところがない」というのである。これより見ると、先に延寿や知訥が「禪門の無心法門」を天台や華嚴で言う「定慧の安心法門」と対比させて言及したのに比べ、性徹は無心は無心地と理解して、それに到達できていない者たちに限って「教と観の方便」が必要であると理解したことが分かる。無心に対する性徹のこの

ような見解は、彼が一貫して主張していた「頓悟頓修」と直ちに連結される。性徹は延寿の『宗鏡録』から頓漸と関連する内容を引用してはいない。ただ、彼が『宗鏡録』から見性、無心などを引用する前後の文脈を見ると、性徹が延寿の立場を「頓悟頓修」として把握していたことが分かる。

延寿は『宗鏡録』において頓漸論と関連して、頓悟円修、頓悟頓修、頓悟漸修などと少しずつ異なる表現を使用している。先に言及した研究によると、延寿の修証論は頓悟頓修を主とし、頓悟漸修を許容するものであるという。この見解は、唐の禅宗史の流れの中において延寿の頓漸論を理解したものであるため、非常に注目すべきである。これによると、馬祖系統の「作用是性」の禅風について圭峯宗密（780-841）がこれを修行を否定する見解と見なして、これの代案として頓悟漸修を主張して頓悟後の漸修を強調したのであるが、延寿はこのような宗密の観点を再び批判しながら馬祖の禅風を上上根機の頓悟頓修として復元させたのであり、頓悟漸修もまた根機に応じて受容したというのである²⁸。

このようにみると、韓国仏教において延寿の禅思想を最も積極的に受用した二人のうち知訥は、宗密から延寿につながる修証論を頓悟漸修と把握して、これを自身の立場に据えたが、一方、性徹は宗密を批判して馬祖を復権させた延寿の頓悟頓修の立場に立っていたことが分かる。この点から言えば、東アジア禅宗史における、馬祖と宗密の修証論をめぐる論争が、韓国仏教においては知訥と性徹の間において再び展開されたと見ることができる²⁹。

5. 結論

今まで永明延寿の禅思想が韓国仏教全般に及ぼした影響を包括的に探ってきた。延寿は彼の生存中に、すでに高麗に名声が伝えられたのであるが、これは当時、高麗仏教界において諸宗を綜合する性格の仏教が必要であったからであった。したがって高麗では、多くの僧侶たちを延寿門下に送っ

たのであり、これらの中の多くが帰国後、重要な活動をしたものと見られる。おそらくこのような事柄が、後に朝鮮初期に刊行された『仏祖宗派之図』において法眼宗の流れを高麗へと帰結させることに大きな影響を及ぼしたものとみられる。また、延寿の禅思想は高麗仏教を代表する知訥と慧謙の二人に対しても相当な影響を与えたことが確認された。この二人に及ぼした延寿の影響については、これまで、それほど活発に研究されていなかったため、今後、より多くの研究が現われるものと考えられる。

朝鮮時代における延寿の影響を直接的に確認することは容易ではない。ただ、彼の著述、例えば『宗鏡録』『万善同帰集』などが持続的に伝承されたという点は確認することができる。これは朝鮮末期に至り、とくに『宗鏡録』が円宗という新しい宗派の形成の根拠となったという点と、二十世紀の初め、近代仏教教育の出発点となった中央学林においても『宗鏡録』が一定程度の役割を果たしたという点から知ることができる。その後、現代韓国仏教において問題となった頓漸論争の過程をみると、たとえ七百余年という間隔はあるにしても、知訥と性徹は、同一の延寿の著作に対して異なる見解を提起することによって、熾烈な論争を巻き起こしたのである。このような点は、最近、延寿に対する研究が韓・中・日の三国において活発に行われるようになったことで、より分明になった事柄である。したがって、韓国仏教と延寿の禅思想との関連については、今後さらに優れた成果が生れるものと期待できる。

【参考文献】

- 延寿『宗鏡録』（『大正蔵』48）
知訥『法集別行録節要并入私記』（『韓国仏教全書』4）
慧謙『真覚国師語録』（『韓国仏教全書』6）
自超『仏祖宗派之図』（『韓国仏教全書』7）
李能和1918『朝鮮仏教通史』新文館。（CBETA収録）
退翁性徹1981『禪門正路』海印叢林。
蔡尚植2014「修禪社の『宗鏡撮要』刊行と思想的意義」『韓国民族文化（釜山大

- 学校韓国民文化研究所)』50：69-98.
- 韓泰植1983「延寿門下の高麗修学僧について」『印度学仏教学研究』32（1）：134-135.
- 黄公元2013「永明延寿の高麗弟子及其对海東仏教の深遠影響」『吳越仏教』8：83-90.
- 黄有福・陳景富1993『中朝仏教文化交流史』中国社会科学出版社.
- 鄭榮植2013「『宗鏡録』が真覚慧謨に及ぼした影響」『韓国思想と文化』69：337-355.
- 朴仁錫2014a『永明延寿『宗鏡録』の「一心」思想研究』恩正仏教文化振興院.
 ——2014b「龍興寺所蔵『万善同帰集』の刊行と特徴」『韓国禅学』38：5-34.
 ——2016「永明延寿の無心論と後代への影響」『韓国禅学』45：109-141.
- 高橋亨1914a「朝鮮仏教宗派遞減史論」『東亞の光』9（10）：51-61.
 ——1914b「朝鮮仏教宗派遞減史論（承前）」『東亞の光』9（11）：58-66.
- 柳幹康2015『永明延寿と『宗鏡録』の研究：一心による中国仏教の再編』法蔵館.

【注】

- 1 黄有福・陳景富1993の第十章、韓泰植1983、黄公元2013。この中で黄公元の論文は李能和の『朝鮮仏教通史』に依拠して延寿と高麗仏教の関係を論じているが、高麗の円妙了世（1163-1245）と延寿の『唯心訣』の関係を扱う内容もまた含まれている。
- 2 碑文は韓国金石文綜合影像情報システム（<http://gsm.nricp.go.kr>）参照。
- 3 この点は、韓国の禅学研究者である鄭榮植の次の論文においても指摘されたことがある。鄭榮植2013。
- 4 知訥『法集別行録節要并入私記』（『韓国仏教全書』4, 748bc）。
- 5 知訥『法集別行録節要并入私記』（『韓国仏教全書』4, 748c）。
- 6 知訥『法集別行録節要并入私記』（『韓国仏教全書』4, 748c-749a）。
- 7 最近の研究成果によると、延寿の頓漸論は根機論に立脚して頓悟頓修と頓悟漸修を共に主張するが、主たる立場は頓悟頓修にあるという。柳幹康2015の第三章「唐代禅の修証論と延寿」参照。
- 8 以上の「普照知訥の無心合道門」は、朴仁錫2016に依拠した。
- 9 鄭榮植（2013, 340）。
- 10 慧謨『真覚国師語録』（『韓国仏教全書』6, 37c-38a）。
- 11 延寿の観心釈についての研究は、朴仁錫2014aの第四章「一心を通した万法

の再解釈」参照。

- 12 曇贇（1131-1162）は『五灯会元』巻第十八「台州万年心聞曇贇禪師」（『新纂大日本統藏経』80, 386a）に記録が出てくる。
- 13 蔡尚植（2014, 92）。
- 14 表は、蔡尚植（2014, 89）の成果を利用した。ただ、5の『万善同帰集』は筆者が追加したものである。
- 15 東国大学校仏教学術院の仏教記録文化遺産アーカイブサービスシステム（<http://kabc.dongguk.edu>）に公開されている『万善同帰集』（ABC_NC_I_KR_13_A041_00235_0001）の形態事項を紹介すると次のとおりである。
装幀：線装本、巻事項：巻上中下、張数：113張（序：1張／巻上：35張／巻中：張次 第1-第45張／巻下：32張）、欠落・重複：無、図表：無、匡郭形態：四周单辺、匡郭種類：半郭、匡郭のサイズ：21.4×15.2、界線：無界、行字数：11行21字、註表記：音釈双行／欄外書、版口：白口、魚尾：上下向黒魚尾、冊サイズ：28.7×17.3。
- 16 関景仁についての記録は明代の『尚友録』などに出てくる。彼の詩の中で「鳬鷺亭」などが残っており、蘇軾（1036-1101）が彼に宛てた「謝関景仁送紅梅栽」二首が伝わる。
- 17 阮元『两浙金石志』巻十七「元景德禪寺碑」「当五季吳越錢氏有国時、錫名保安禪院。宋景德中、勅天下郡県置景德寺、故易今額。」[50r, cf. <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=27896&page=96>]。北宋時期は郡県ではなく、州県であったために、本論議と関連しては、当時、両浙路の東側に位置した州と県に属する景德寺を調べてみた。
- 18 【表3】北宋時期両浙路東側の州県に属する景德寺

州	属県	景德寺 有無	内容	出典
杭州	10	×		
越州	8	×		
明州	明州	○	景德寺：子城東南二里、旧号鄞江院。唐清泰元年建、黄朝大中祥符元年（1008）賜今額。寺有教院在西偏。嘉定十三年火廢為民居。	宋・羅潜『（宝慶）四明志』卷十一
	5中 鄞県	○	天童山景德寺：県東六十里。晋永康中僧義興、誅茅縛屋。…皇朝景德四年（1007）賜今額。	宋・羅潜『（宝慶）四明志』卷十三

秀州	4 中 嘉興県	○	嘉興郡治距西五里為景德禪寺。…宋景德中、勅天下郡県置景德寺、故易今額。	阮元『兩浙金石志』 卷十七「元景德禪 寺碑」
蘇州	5 中 昆山県	○	景德寺：在県西南二百五十歩。東晋成帝咸和二年王珉捨宅為寺、賜宝馬為名。…唐国一禪師道欽受業於此。皇朝景德三年(1006)勅改今額。	宋・凌万頃『(淳祐)玉峰志』 卷下

- 19 元敬・元復『武林西湖高僧事略』「五代智覚寿禪師」「建隆二年、忠懿王請為永明第二代。居十五年、衆常二千、署智覚号。」(『新纂大日本統藏經』 77, 583c15-16)。
- 20 文冲『慧日永明寺智覚禪師自行録』「第一百八。常纂集製作祖教妙旨『宗鏡録』等、法施有情、乃至内外搜揚、寄言教化、共六十一本、総一百九十七卷。『宗鏡録』一部百卷、『万善同帰集』三卷。」(『新纂大日本統藏經』 63, 164c18-21f)。
- 21 『万善同帰集』と関連する内容は、朴仁錫2014bに依拠した。
- 22 高橋亨1914a・1914b。
- 23 『朝鮮仏教通史』(CBETA, B31n0170_p0786b24)〔下, 935-936〕。
- 24 円宗は『宗鏡録』に二十四回出てくるが、そのうち卷第一「標宗章」「謂此円宗難信難解、是第一之説、備最上之機。」(『大正蔵』 48, 417b8)では、延寿が自身の宗旨を円宗と称している。
- 25 『朝鮮仏教通史』(CBETA, B31n0170_p0855b1)〔下, 1210〕。
- 26 退翁性徹(1981, 7)、『宗鏡録』卷第一(『大正蔵』 48, 419c17-18)。
- 27 退翁性徹(1981, 8)。
- 28 柳幹康(2015, 143-253)。
- 29 第4章の内容は、朴仁錫2016に依拠した。