

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

12-13 世紀における 南宋・高麗禪宗界の 現實対応とその思想 的基盤(下)

趙明濟

日本駒澤大学仏教学科研究員

第2章 高麗禪宗界の現實對 応とその思想的基盤

第1節 高麗禪宗界における看話禪 の受容過程

新羅末に受容された禪宗は当時の社会的變動とともに地方豪族や六頭品知識人を中心とする新興勢力によって新たな仏教思想として注目され、盛んに行われた。しかし、高麗の開国とともに中央集權化が進んでいく過程を通して華嚴宗を中心とする教宗が浮上し、禪宗は徐々に弱化されていった。とりわけ、禪宗は義天(1055-1101)の天台宗の開創過程において大きく打撃を受け

12-13 世紀南宋・高 麗禪宗界的現實對應 和思想基礎(下)

趙明濟

日本駒澤大學佛教學科研究員

李守愛 譯

第二章 高麗禪宗界的現實對 應和其思想基礎

第一節 高麗禪宗界接受看話 禪的過程

新羅末期被接受的禪宗，隨著當時社會的變動及以地方豪族和六頭品知識人為主的興勢力的影響，成為新的佛教思想而受到注目，盛行一時。但是，在高麗開國及中央集權化進行的過程中，以華嚴宗為主的教宗逐漸抬頭，禪宗漸漸弱化的。禪宗在義天(一〇五五—一〇一)開創天台宗的過程中深受

《普門學報》第十九期

た。

ところが、禪宗は12世紀に至って次第に教団を再整備しながら新たな基盤を築いていった。このような動向は、学一（1054—1144）を中心とする迦智山門と、坦然（1070—1159）を中心とする闍堀山門らによって主導された。また、当時禅僧たちと交遊しながら彼らに思想的影響を与えた李資玄（1061—1125）らの居士禅の動向も注目される。

このような禅宗界の流れとともに、禅思想も新たな変化をもたらした。これは大きく二つの流れで表れている。一つは、禅思想の理論と実践を盛り込む経典として『楞嚴経』^{③④}が盛んに行われたことであり、もう一つは、北宋代の禅宗界、とりわけ臨済宗との直接、間接的交流を通して、様々な禅語録が受け入れられたことである。^{③⑤}

たとえば、李資玄は『雪峰語録』を通して禅的な悟りを得た。^{③⑥}なお「清平山文殊院記」によると、彼の著述としては『追和百薬公樂道詩』一卷、『禅機語録』一卷、『歌頌』一卷、『布袋頌』一卷などがあつたとする。現在残されているものが全くなくその内容は分から

打撃。

禪宗至十二世紀時，教團逐漸重新整備。同時，亦構築了新基礎。此一動向則由學一（一〇五四—一一四四）為主的迦智山門和以坦然（一〇七〇—一一五九）為主的闍堀山門所主導。此外，和當時禅僧交往對他們的思想產生影響的李資玄（一〇六一—一一二五）等居士禅的動向也頗受注目。

上述禅宗界的動向，也影響禅思想，使禅思想產生變化。其中又以二大動向為代表。一是縑涵禅思想理論和實踐精神的經典—《楞嚴経》^{③④}的盛行。另外，則是和北宋禅宗界特別是臨済宗直接、間接交流，而採納各種禅語録。^{③⑤}

例如：李資玄透過《雪峰語録》而悟禅。^{③⑥}根據「清平山文殊院記」的記載，他的著述有《追和百薬公樂道詩》一卷、《禅機語録》一卷、《歌頌》一卷、《布袋頌》一卷等。因現存資料不全，無法窺知

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

ないが、但し題目から推測すると詩文集や語録の形態を帯びていることから宋代の禅文学や語録の影響を受けたと思われる。

また、当時禅宗界の代表的な禅僧である慧照国師曇真是、高麗文宗9年(1076)に宋へ入って3年間遊学していた。彼は宋の神宗と新法党官僚の後援を受け首都である開封に暮らして宋の禅僧たちと交流していた。^{③⑦}曇真是宋の遊学を通してとりわけ臨濟宗の淨因道臻(1014-1093)をはじめ臨濟宗の新たな禅風から大きな影響を受け、また皇室や新法党の官僚たちとも連結した。帰国した後に彼は高麗の現實政治界と関係をもち、とりわけ仏教界には大きな変化をもたらした。前者の場合は彼が義天の入宋遊学を積極的に手伝うなど、高麗王室や尹彦頤ら改革勢力と密接な関係を結んでいたことから明らかである。後者の場合は、彼が宋から遼本大藏経をもち帰り、また新たな坐禅の修行規則を導入するなど様々な活動を行った。彼の登場は高麗の禅宗界において宋の臨濟宗の禅風を受け入れられる契機になったといえる。次の資料はこのような状況を反映している。

其内容。但由目錄可推知，其中包含詩文集、語錄等。可見他深受宋代禅文學和語錄的影響。

此外，當時禅宗界具代表性的禅僧慧照國師曇真，於高麗文宗九年(一〇七六)入宋，遊學三年。他在宋神宗和新法黨官僚的幫助下，居於宋都開封，並與宋禅僧往來。^{③⑦}在宋遊學期間，他深受由臨濟宗淨因道臻(一〇一四—一〇九三)主導的臨濟宗新禅風的影響。他與宋皇室關係密切。回國後也和高麗政界保持密切關係。對佛教界產生極大影響。他積極幫助義天入宋遊學，並與高麗王室和尹彦頤等改革勢力保持密切關係。他並自宋攜回遼本大藏禅經，導入新的坐禅修行規則。他的出現是高麗禅宗界傳入宋臨濟宗禅風之契機。由下述文章可得到印證。

《普門學報》第十九期

嘗寫所作四威儀頌・上堂語句、附商船、寄大宋四明阿育王山廣利寺禪師介謚印可。謚乃復書、極加歎美。僅四百餘言、文繁不載。又有道膺・膺壽・行密・戒環・慈仰、時大禪伯也。乃致書通好、約為道友。自非有德者、豈能使人、鄉慕如此哉。⑳

嘗寫所作四威儀頌，上堂語句、附商船、寄大宋四明阿育王山廣利寺禪師介謚印可。謚乃復書，極加歎美。僅四百餘言，文繁不載。又有道膺、膺壽、行密、戒環、慈仰，時大禪伯也。乃致書通好，約為道友。自非有德者，豈能使人、鄉慕如此哉。㉑

上記の文から見ると、坦然是臨濟宗の黃龍慧南を継いだ介謚（1080—1148）から手紙を通して印可を受けた。なお彼は道膺・膺壽・行密・戒環・慈仰ら臨濟宗の禪僧たちと間接的な交流を行っていた。したがって坦然段階に至っては宋代の臨濟宗の禪僧たちとの間接的な交流を通して印可を受けるほど禪の境地が深い水準まで達したと思われる。また彼の偈頌や法語が宋の禪宗界から認められるほど高麗の禪宗界における禪文学的な傾向と新たな臨濟宗の禪風がかなり根付いていたといえる。㉒

このような傾向は高麗禪宗界に次第に拡散していた。例えば学一の仏心に対する見解が覺範慧洪（1071—1128）の

由上文可知，坦然藉由傳承臨濟宗黃龍慧南衣鉢的介謚（一〇八〇—一一四八）之書信受印可。他並與道膺、膺壽、行密、戒環、慈仰等臨濟宗禪僧間接交流。由此可知，至坦然時，禪的境地已達到透過和宋代臨濟宗禪僧間接的交流以受印可的水準。他的偈頌、法語為宋禪宗界所接受，高麗禪宗界的禪文學和嶄新的臨濟宗禪風得以根深蒂固。㉓

此種禪風逐漸在高麗禪宗界擴散。例如此一現象在學一對佛心的見解，於覺範慧洪（一〇七一—一一

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

『禪林僧寶傳』が導入した後に証明された事例を通して明らかである。④またこのような傾向は禪僧達だけではなく、当時の文人たちまで拡散された。たとえば、李仁老(1152-1220)が慧洪の『冷齋夜話』を読み、『筠溪集』まで求めて読むほど禪文学や禪籍について深い興味があったと見られる。④慧洪は臨濟宗の黄竜派の代表的な禪僧であり、『禪林僧寶傳』、『林間録』、『冷齋夜話』、『石門文字禪』など様々な著述がある。『筠溪集』は彼の『石門文字禪』30巻の前半部である16巻を選び再編集されたものである。これは何よりも彼が禪籍に対する興味が高く、さらに『筠溪集』について批評するほど宋の臨濟宗の禪文学や思想的な動向について通曉したと思われる。当時高麗の文人たちが李仁老と同じように宋の思想的な動向について敏感に反応していたので、高麗の文人たちの中に禪籍が広く拡散していたと思われる。

以上述べたように12世紀の高麗の禪宗界においては北宋の禪宗界との直接・間接的な交流を通して『雪峰語録』、『禪林僧寶傳』、『冷齋夜話』、『筠溪集』、『雪竇拈頌』、『景德伝灯録』など様々な

二八)的《禪林僧寶傳》傳入後得到證明可印證。④此一傾向不只於禪僧界，並擴及文人。又如：李仁老(一一五二—一二二〇)閱覽了慧洪的《冷齋夜話》後，進而研讀《筠溪集》，對禪文學和禪籍深感興趣。④慧洪是臨濟宗黃龍派的代表性禪僧，著述《禪林僧寶傳》、《林間録》、《冷齋夜話》、《石門文字禪》等作品。《筠溪集》是他將《石門文字禪》三十卷中前半部的十六卷選出，重新編集而成。由此可知，李仁老對禪籍深感興趣。不僅如此，他甚致曾批評《筠溪集》，可見他通曉宋臨濟宗禪文學和思想動向。和李仁老相同高麗文人，對宋的思想動向反應敏感，此由禪籍在高麗文人間廣為禪籍擴散可得知。

由上述可知，十二世紀的高麗禪宗界透過和北宋禪宗界直接、間接的交流，傳入《雪峰語録》、《禪林僧寶傳》、《冷齋夜話》、《筠溪集》、《雪竇拈頌》、《景德傳

《普門學報》第十九期

禪籍を受け入れられていたといえる。
④このような禪籍の特徴は、宋代の禪思想の特徴である文学的な傾向と公案禪の傾向が含まれている禪籍が殆どであり、その交流の対象がおもに臨濟宗の黄竜派とする事実がある。

したがって曇真、坦然ら禅僧たちとともに李資玄、李仁老ら居士たちの活躍によって禅宗が次第に復興していた。つまり12世紀の高麗の禅思想の特徴は『楞嚴經』と様々な禅語録が盛んに行われ、それが当時の宋代の臨濟宗の思想的流れと深い関係があったことである。また、このような禅思想の新たな変化は、看話禅が受容できる内的基盤を形成する方向へ進んでいた。

一方で、このような思想的基盤とともに12世紀末から13世紀にわたって進められていた修禅社結社運動を通して、禅宗が浮上し看話禅が本格的に受け入れられた。修禅社を開創した知訥(1158—1210)は、闍堀山門の宗暉禅師の下に出家するが、かれの一生において特別な師がおらず多様な知的な遍歴と修行過程が進んでいった。こうした修行過程においてかれは3回と悟りの転機を

燈録》等各種禪籍。④這些禪籍包含宋代禪思想特色，大都是具文學傾向及公案禪的禪籍。他們交往的主要對象是臨濟宗的黃龍派。

曇真、坦然等禅僧和李資玄、李仁老等居士的活躍，使禅宗逐漸復興。十二世紀高麗禅思想特徵在於《楞嚴經》和各種禅語録的盛行。這現象和當時宋代臨濟宗思想的流行有深厚的關係。此外，此種禅思想的新變化逐漸形成看話禅得以被接受的內在性基礎。

另一方面，思想性基礎逐漸形成的同時，透過十二世紀末至十三世紀漸次發展的修禅社結社運動，禅宗正式地接受已抬頭的看話禅。開創修禅社的知訥（一一五八—一二一〇）於闍堀山門的宗暉禅師門下出家。他一生中，無特別的導師，但具豐富、多彩的經歷和修行過程。在此修行過程中，他體驗了三次悟的轉機。二十五歲時，他於清

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

体験した。すなわち、かれは25歳に清源寺で『六祖壇經』を読んで一番目の悟りという経験があった。なお、28歳に普門寺で大蔵經を閲覧しているとき、『華嚴經』「如來出現品」と李通玄の『華嚴論』を通して禪教一致の意味について悟る二番目の転機があった。最後に、知訥は41歳に上無住庵で『大慧語錄』を通して窮極的な悟りを体験した。^{④③}

このような三回の転機を通して知訥はかれの禪思想体系を形成しており、これはかれの碑文において表現されたように「惺寂等持門」、「圓頓信解門」、「徑截門」という三門体系としてよく表れている。まず、「惺寂等持門」とは定慧雙修であり、これは『勸修定慧結社文』や『修心訣』において言及されている。「圓頓信解門」は李通玄の華嚴思想を禪法に受け入れ禪教一致を標榜したことであり、『圓頓成佛論』や『華嚴論節要』において主に明らかにしている。「徑截門」は「惺寂等持門」と「圓頓信解門」の限界を乗り越えるために看話禪を強調することであり、これは『看話決疑論』によく表れている。なお、こうした三門を一つの体系として統合するための意図が『法集別行錄節要并入私

源寺閱讀《六祖壇經》後，第一次體驗了悟的禪經驗。二十八歲時於普門寺閱覽大藏經時，透過《華嚴經》〈如來出現品〉和李通玄的《華嚴論》而對禪教一致之含義有所悟，此為第二次的轉機。四十一歲時在上無住庵透過《大慧語錄》而體驗了窮極之悟。^{④③}

藉由三次的轉機，知訥形成了自己的禪思想體系。如同他的碑文中所述，他以「惺寂等持門」、「圓頓信解門」、「徑截門」三門體系，充分展現了自己的思想體系。「惺寂等持門」意指定慧雙修，此於〈勸修定慧結社文〉和〈修心訣〉中已言及。「圓頓信解門」則是將李通玄的華嚴思想納入禪法以標榜禪教一致。此理論在《圓頓成佛論》《華嚴論節要》中更加清楚顯現。「徑截門」是為了超越「惺寂等持門」和「圓頓信解門」限界以強調看話禪。在《看話決疑論》中充分表現其思想理論。此外，透過《法集別行錄節要并入私記》，他嘗試將三門統合成一個體系。知訥於他

《普門學報》第十九期

記』を通して表れている。ところが、知訥は彼の禪思想体系に定慧雙修と禪教一致を提示しながらも、窮極的には看話禪を強調した。それでは、かれは看話禪をどう理解し、実践しているかについて見てみよう。

情識未破、則心火耀耀地。正當恁麼時、但只以所疑底話頭提撕。如僧問趙州、狗子還有佛性也無、州云無。只管提撕舉覺、左來也不是、右來也不是。不得作有無會、不得作真無之無卜度、不得作道理會、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目處採根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不得向舉起處承當、不得向文字中引證、不得將迷待悟、直須無所用心、心無所之時、莫怕落空。這裏却是好處、驀然老鼠入牛角、便見倒斷也。(44)

的禪思想體系中提示定慧雙修和禪教一致的同時，窮極地強調看話禪。接下來，想瞭解他如何理解、實踐看話禪。

情識未破、則心火耀耀地。正當恁麼時、但只以所疑底話頭提撕。如僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」只管提撕舉覺、左來也不是、右來也不是。不得作有無會、不得作真無之無卜度、不得作道理會、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目處採根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不得向舉起處承當、不得向文字中引證、不得將迷待悟、直須無所用心、心無所之時、莫怕落空。這裡卻是好處，驀然老鼠入牛角，便見倒斷也。(44)

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

上の文を通して見られるように知訥は「無字」話頭を基本的な話頭参究法として提示しながら看話禪を修行する過程において起こりやすい禪病について指摘している。このような内容は、上述したように大慧が「無字話頭を参究するときの十種病について提示したことと同じである。こうした禪病はとりわけ大慧が何よりも禁忌視する知解分別心を打破しなければならないと帰結されている。したがって、知訥が提示する話頭の参究法は殆ど大慧の看話禪と同じといえる。

據此義則話頭、有参意参句二義。今時疑破者、多分参意、未得参句、故與圓頓門正、解發明者、一般矣。如是之人、觀行用心、亦有見聞解行之功、但不如今時文字法師、於觀行門中、內計有心、外求諸理、求理彌細、轉取外相之病耳。豈可與参句門疑破、親證一心、發揮般若、廣大流通者同論耶。此證智現前者、今時罕見罕聞、故今時但貴依、話頭参意門、發明正知見耳。以此人見處、比於依教觀行、未離情識者、天地懸隔故也。^④

由上文可知，知訥除了提示「無字」話頭乃是基本的話頭参究法以外，也對修行看話禪的過程中，易於發生的禪病有所提示。其內容如上述，和大慧在参究「無字」話頭時所提出的十種病相同。此禪病歸結而言，必須打破大慧視為禁忌的知解分別心。知訥所提的話頭参究法和大慧的看話禪幾乎相同。

據此義則話頭，有参意参句二義。今時疑破者，多分参意，未得参句，故與圓頓門正，解發明者，一般矣。如是之人，觀行用心，亦有見聞解行之功，但不如今時文字法師於觀行門中，內計有心，外求諸理，求理彌細，轉取外相之病耳。豈可與参句門疑破，親證一心，發揮般若，廣大流通者同論耶？此證智現前者，今時罕見罕聞，故今時但貴依，話

頭參意門，發明正知見耳。以此人見處，比於依教觀行，未離情識者，天地懸隔故也。④⑤

ここで、知訥は話頭には参意門と参句門があるが、参意門は知解分別心が起こる問題点を持っているということであり、教学である圓頓門と同じことだから参句門が最も優越な修行方法論と言われている。したがって、知訥は修行方法論の側面において話頭の参究法である徑截門を一番優越なこととして主張している。

ところが、知訥は看話禪以外の他の修行方法論について否定ではなく軽視でもなかった。

在此，知訥認為話頭有参意門和参句門。但是，参意門具產生知解分別心的問題禪點。他認為此和教學的圓頓門相同，因此参句門是最優越的修行方法論。

因此，知訥認為修行方法論中的話頭参究法，亦即徑截門視為最佳話頭。雖然如此，知訥並未因此而否定、輕視看話禪以外的其他修行方法論。

禪門中、此等圓頓信解、如實言教、如河沙數、謂之死句、以令人生解礙故。並是為初心學者、於徑截門活句、未能參詳故、示以稱性圓談、令其信解不退轉故。若是上根之士、堪任密傳脫略窠臼者、纔聞徑截門無味之談、不滯知解之病、便知落處、是謂一聞千悟、得大摠持者也。又若約

禪門中，此等圓頓信解、如實言教、如河沙數，謂之死句，以令人生解礙故。並是為初心學者，於徑截門活句，未能參詳故。示以稱性圓談，令其信解不退轉故。若是上根之士，

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

圓頓信解門、則此十種知解之病、亦為真性緣起、無可取捨。然以有語路義路聞解思想、故初心學者、亦可信受奉持。若約徑截門、則當於親證密契、無有語路義路、未容聞解思想故、雖法界無礙緣起之理、翻成說解之碍。^{④⑤}

堪任密傳脫略窠臼者、纔聞徑截門無味之談、不滯知解之病、便知落處、是謂一聞千悟、得大揔持者也。又若約圓頓信解門、則此十種知解之病、亦為真性緣起、無可取捨。然以有語路義路聞解思想、故初心學者、亦可信受奉持。若約徑截門、則當於親證密契、無有語路義路、未容聞解思想故、雖法界無礙緣起之理、翻成說解之礙。^{④⑥}

上の文で、知訥は根機論の立場に立脚しており、そのような側面より修行方法論は、修行者の根機によって勧められている。すなわち、最上根機をもつ修行者だけが話頭の参究するときに知解分別心という障碍に填らないと言われている。それに比べて圓頓信解門は知解分別の障碍を起こることから死句であるが、初心者が徑截門の活句を参究できないから彼らにとって相応しい修行法として圓頓門の方が提示されている。

由上文可知，知訥立脚於根機論。他建議依修行者根機的不同來決定修行方法論。只有具最上根機的修行者，在話頭參究時無須填知解分別心之障礙。相較之下，圓頓信解門是產生知解分別之障礙，是死句。但是，初學者無法參究徑截門之活句，因此須提示給他們相應的修行法，也就是圓頓門。

《普門學報》第十九期

なお、看話徑截門は知訥の末年の著述である『看話決疑論』や『法集別行録節要并私記』を通して主に提示されている。こうした傾向を考えてみると、知訥段階は様々な禅思想を体系的に整理する過程において看話禅を受け入れる段階と言ってもいいだろう。^{④⑦}

したがって、看話禅だけを本格的に標榜したのは、修禅社2世である慧謙代に至ってであるといえる。慧謙(1178-1234)は羅州の和順縣の出身であり、俗性が崔氏、字が永乙、自ら無衣子と言った。かれは神宗4年(1201)において司馬試に合格し太学に入ったが、明年に母親の裴氏が死んだことを契機になって知訥の門下に出家した。かれは3年の後に「無字」話頭と十種病に対する問答を通して最終の印可を受けた。^{④⑧}

慧謙は、ひたすら話頭の参究を強調した。そのことは「無字」話頭を参究するときに表示される十種病に対する問題を体系的に整理した「狗子無佛性話揀病論」や公案1125則と歴代禅師の徴、拈、化、別、頌、歌などをまとめて独自の公案集として編纂された『禅門拈頌集』30卷^{④⑨}などを通して、よく表れている。

知訥晩年所著述の《看話決疑論》和《法集別行録節要并私記》，重點在於提示看話禅徑截門。由前述內容可以瞭解知訥整理禅思想的過程，他正處於接受看話禅的階段。^{④⑦}

至修禅社二世慧謙時期，方正式標榜看話禅。慧謙(一一七八—一二三四)是羅州和順縣出身，俗性崔氏，字永乙，自稱無衣子。他於神宗四年(一二〇一)時司馬試合格入太學。隔年，因母親裴氏之喪而於知訥門下出家。三年後透過「無字」話頭和對十種病之問答，而受印可。^{④⑧}

慧謙強調專心参究話頭。此由他體系地整理針對参究「無字」話頭時產生的十種病加以對治的「狗子無佛性話揀病論」、公案一千一百二十五則、及將歴代禅師徴、拈、化、別、頌、歌加以彙集的公案集《禅門拈頌集》三十卷^{④⑨}等充分展現他的思想理論。修禅社和

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

知訥、慧謙代に受け入れられた看話禪は、修禪社が崔氏政權と癒着しながら仏教界の主導的な勢力へと転換し、その状況とともに次第に思想界一般へ拡散されたと思われる。それでは、慧謙が提示する看話禪の修行論について見てみよう。

修行之要、不出止觀定慧。照諸法空曰觀、息諸分別曰止。止者悟妄而止、不在用心抑絕、觀者見妄而悟、不在用心考察。對境不動是定、非力制之。見性不迷是慧、非力求之。雖然自檢工夫、得力不得力、消息知時乃可耳。此外有看話一門、最為徑截、止觀定慧、自然在其中。其法具如『大慧書』答中見之。⑤⑩

上の文で、止とは觀であり、定とはすなわち慧である。だから定と止は、すなわち寂々の状態を言って、慧と觀はすなわち惺々の状態をいってよい。したがって、上の法語において惺々寂々を探していくのが修行の要諦と言われている。

崔氏政權密切來往，而逐漸成為佛教界主導的勢力的同時，知訥、慧謙的看話禪也逐漸為思想界所接納。接下來，想探討慧謙所提出的看話禪修行論。

修行之要，不出止觀定慧。照諸法空曰觀，息諸分別曰止。止者悟妄而止，不在用心抑絕；觀者見妄而悟，不在用心考察。對境不動是定，非力制之。見性不迷是慧，非力求之。雖然自檢工夫，得力不得力、消息知時乃可耳。此外有看話一門，最為徑截，止觀定慧，自然在其中。其法具如《大慧書》答中見之。⑤⑩

由上文可知，止即是觀，定即是慧。因此，定和止意指寂寂之狀態。慧和觀即指惺惺之狀態。在上述法語中，探究惺惺寂寂之義，是修行的要諦。慧謙的論理可說和知訥的看法相同。但是，慧謙在參究

《普門學報》第十九期

る。こうした慧謙の論理は知訥の視角と異なることがないといってもよい。ただし、慧謙の場合は話頭を参究しているときに惺々寂々の状態を含めると把握し、止観と定慧が看話禪に受け入れられている。したがって、慧謙は知訥の三門体系より看話一門という看話禪中心の傾向へ進んでいったといえる。また、慧謙が提示する話頭の参究法は、「無字」話頭を中心と参究することを強調している。^⑤なお、かれはここで言われているように話頭の参究の具体的な方法論については『大慧書』を直接的に強調している。

こうした側面は、慧謙が「無字」話頭を参究するときに表れる十種病に対する問題を体系的に整理した「狗子無佛性話揀病論」を通してよく表れている。もちろん、大慧や知訥もこのような問題について指摘しているが、慧謙はより具体的に一つ一つを取り上げて論じている。まず、かれは趙州の「無字」話頭を引用し、天童正覚、五祖法演、真浄克文など宋代の禅僧たちの偈頌を提示され、それぞれに対する慧謙自分の論を付けられている。続いて、十種病について論じているが、慧謙自分の見解

話頭時、把握包括惺々寂々状態在內的状態、止観和定慧被納入看話禪之中。因此、慧謙可說是由知訥的三門體系，逐漸傾向所謂的看話一門之看話禪。慧謙所提示的話頭参究法強調以「無字」話頭為主。^⑤此外，關於話頭参究的具體方法論，他直接強調參考《大慧書》。

從他針對参究「無字」話頭時產生的十種病加以對治的「狗子無佛性話揀病論」一書中可以瞭解他的看法。當然，大慧和知訥都曾針對此問題提出見解。但慧謙更加具體地加以一一解明。他首先引用趙州的「無字」話頭，並提示出天童正覺、五祖法演、真浄克文等宋代禅僧之偈頌，然後加入自己論述。關於十種病，慧謙則有自己的見解。

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

について次のように言われている。

廣而言之、則有十種病、略而言之、則不出有心無心言語寂默。故古人云、不可以有心求、不可以無心得、不可以言語造、不可以寂默通。略而言之、則不出思議不思議。所以道、左來也不是、右來也不是。又道、伊麼也不得、不伊麼也不得、伊麼不伊麼總不得、則明明地揀破、明明地現示。

⑤②

廣而言之、則有十種病；略而言之、則不出有心無心言語寂默。故古人云：不可以有心求，不可以無心得，不可以言語造，不可以寂默通。略而言之、則不出思議不思議。所以道：左來也不是，右來也不是。又道：伊麼也不得，不伊麼也不得，伊麼不伊麼總不得，則明明地揀破，明明地現示。⑤②

ここで、慧謙は十種病を簡略に言うとして有心、無心、言語、寂默という四つに過ぎないと言って、より簡略に提示すると思議・不思議と二つの病としている。続いて、こうした問題は、すなわち知解分別の障蔽によって起こる問題だから話頭を参究するときにおいて思量分別しないで日常の中でずっと参究すると、悟りができると力説している。

このように慧謙段階では看話禪が本格的に標榜され、こうした傾向は慧謙が主導した『禪門拈頌集』30巻の編纂

在此、慧謙認為十種病簡略而言，不過是有心、無心、言語、寂默四種罷了。更簡略提示，即是思議、不思議二種病。此問題的產生，實則是因知解分別障蔽而起的问题。因此，参究話頭時只要無思量分別，於日常生活中持續参究則可得悟。

如前述，在慧謙的段階看話禪正式地被標榜。慧謙所主持的《禪門拈頌集》三十卷的編纂作

《普門學報》第十九期

作業が修禪社の次元として続いていった。なお、4世の混元や5世の天英の段階では修禪社が名実共に仏教界の主導的な位置に至って、看話禪が禪宗界においてかなり流行していった。

第2節 修禪社の現実対応とその思想的基盤

高麗の高宗18年（1231）以後、約30年間持続された蒙古の侵略は、高麗の歴史において未曾有の危機であった。世界帝国である蒙古の侵略に対応するために高麗では武臣政権に対抗していた農民・賤民の乱がなくなり、対蒙抗戦という民族的危機の克服に全民衆の力量が集中された。このような状況において当時仏教は積極的な現実対応を標榜していた。とりわけ注目されるのは修禪社がその中心的な位置にあったという事実である。

ところで、修禪社は武臣政権期において既存の仏教界が抱えていた矛盾を克服するために地方社会を中心とする仏教改革を標榜した結社運動であった。したがって、既存の政治権力とかなり

業、由修禪社接手後、看話禪也由修禪社所承繼。此外，四世的混元和五世的天英段階，修禪社在名實上都處於佛教界的主導性位置。看話禪在禪宗界甚為流行。

第二節 修禪社的現實對應和其思想的基礎

高麗高宗十八年（一二三一）以後、約三十年間、蒙古持續侵略高麗，高麗面臨歷史上未曾有之危機。為了對抗世界帝國蒙古的侵略，原來和高麗武臣政權對抗的農民、賤民之亂也逐漸平息。為了對蒙抗戰，渡過民族危機，全民集中力量。在此狀況下，當時佛教界採取積極的現實對應政策。特別值得注目的是，修禪社處於主導的地位。

修禪社為了克服武臣政權時期佛教界所抱持的矛盾狀況，於是地方社會為中心，從事標榜佛教改革的結社運動。在此不禁想究明，原來和既存的政治權力保持距離的

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

のへだたりがあった修禪社がなぜ現實世界の問題に介入したのか、さらにそのような現實対応と関わる思想的基盤は何かという疑問を提起しなければならない。

このような問題に対する従来の研究では、ほとんど武臣政權が支持基盤を拡充するための意図が作用したという程度の見解が主であった。したがって、本稿では修禪社の立場から対蒙抗戰に積極的に対応できる思想的な基盤を中心として考えて見たい。

修禪社を開創した知訥の禪思想は基本的に看話禪で集約され、それが修禪社結社運動の方向性とも密接な関係があった。既に述べたように知訥は彼の生涯において三回の悟りを体験しており、とりわけ三番目の悟りを通して結社運動の方向性が新たな轉換をもたらした。

至承安三年、得『大慧語錄』云、禪不在靜處、鬧處、日用應然處、思量分別處。然第一不得捨靜處・鬧處・日用應然處・思量分別處參。忽然眼開、方知皆是屋裏事 自然物不碍膈、当下安樂耳。㉓

修禪社、為何介入現實世界的問題？及其和此現實對應的思想的基礎為何？

向來對此問題的研究，幾乎都侷限於武臣政權為了擴大支持基礎而採取的政策之見解。而本稿則想從修禪社之立場探討其能積極因應對蒙古抗戰的思想基礎為何。

開創修禪社の知訥の禪思想基本上集中於看話禪，並與修禪社結社運動的方向有密切的關係。如前所述，知訥在其一生中曾有三次「悟」的體驗。特別是透過第三次悟的體驗，將結社運動導向新的方向。

至承安三年，得《大慧語錄》云：禪不在靜處、鬧處、日用應然處、思量分別處。處然第一不得捨靜處、鬧處、日用應然處、思量分別處參。忽然眼

開、方知皆是屋裡事，自然物
不礙膺，當下安樂耳。⑤③

上の碑文によると、知訥は1198年上無住庵に精進しているとき『大慧語録』を読み大悟したと言われる。このような転機によって知訥は出家者中心の定慧結社から世俗人まで含める結社を通して結社運動の対象と幅を拡大してしまった。このように知訥が現実社会との新たな関係を定立するための契機となり、また自ら思想体系と実践方向を樹立するようになったのは、何よりも大慧の思想的な影響があったからだといえる。

知訥を継いだ慧謙は対蒙抗戦と関る思想的な基盤を提供した。このような傾向は次の文に明らかである。

各曾初發菩提心、不爲一見求獨脫、方今干戈日競起、四海人民苦相殺、藏頭穩坐愛自便、有智無悲豈菩薩、敢請叢誠力鎮兵、愛君憂國心如渴。⑤④

由以上碑文可知，知訥一一九八年上於無住庵精進時因讀《大慧語録》而大悟。以此為轉機知訥從以出家者為中心的定慧結社，進而將包括世俗人在內人士集結，將結社運動的對象層擴大。如此一來，遂成為知訥欲和現實社會確立新關係的契機，而受到大慧思想的影響得以樹立自己的思想體系和實踐方向。

知訥的後繼者慧謙則建立了和對蒙古抗戰相關的思想基礎。其思想傾向有如下文章可解明。

各曾初發菩提心，不為一見求獨脫。方今干戈日競起，四海人民苦相殺，藏頭穩坐愛自便，有智無悲豈菩薩？敢請叢誠力鎮兵，愛君憂國心如渴。⑤④

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

上の偈は第1次蒙古軍の侵入が始まった時に行われた鎮兵法会と関り、国家的危機に決起しろという激詩の性格をもっている。また『眞覺国師法語』では、このような性格をもつ鎮兵法語が3回収録されている。⁵⁵ところで、ここで慧謙が菩提心や慈悲心を鎮兵、愛君憂国などと同一な価値体系として考えている事実は極めて注目される点である。これは上述のように大慧が菩提心を忠義心と同じと言い、これは愛君憂国を強調したことと同一な傾向といえる。

況本朝自祖聖會三已後、以禪道延國祚、智論鎮隣兵、而悟宗論道之資、莫斯爲急。故宗門學者如渴之望飲、如飢之思食。余被學徒力請、念祖聖本懷、庶欲奉福於國家、有裨於佛法、乃率門人真訓等、採集古話、凡一千一百二十五則、并諸師拈頌等語要錄、成三十卷、以配傳燈所冀。堯風與禪風永扇、舜日共佛日恒明、海晏河清、時和歲稔、物物各得其所、家家純樂無爲。⁵⁶

上偈和第1次蒙古軍開始侵入時に所實行の鎮兵法會相關、呼籲民眾奮起、克服國家的危機、具激昂詩的性格。此外、在《眞覺国師法語》中、收錄了三次類似性格の鎮兵法語。⁵⁵在此、慧謙將菩提心、慈悲心和鎮兵、愛君憂国等視為同一價值體系來思考。由上述可知、大慧將菩提心視同忠義心、此和強調愛君憂国實具同一傾向。

況本朝自祖聖會三已後、以禪道延國祚、智論鎮鄰兵、而悟宗論道之資、莫斯爲急。故宗門學者如渴之望飲、如飢之思食。余被學徒力請、念祖聖本懷、庶欲奉福於國家、有裨於佛法、乃率門人真訓等、採集古話、凡一千一百二十五則、並諸師拈頌等語要錄、成三十卷、以配傳燈所冀。堯風與禪風永扇、舜日共佛日恒明、海晏河清、時和歲稔、物物各得

其所，家家純樂無為。⑤⑥

上の文は1227年に慧謙が『禪門拈頌』を刊行する時に作った序文である。『禪門拈頌』は高麗仏教界で始めて1115則という龐大な公案を集成した公案集である。ところで慧謙は看話禪に対する内容を強調するよりもむしろ禪道が国家に利益になる側面を強調している。もちろん、このような表現は、『禪門拈頌』を刊行するために崔氏武臣政権より多くの経済的後援を受けたから政治的な修辭の次元という側面もあろう。しかし、鎮兵や堯風、舜日などの表現は、上述した愛君憂国の論理とともに国家意識や民族意識を何よりも強調していたと思われる。ところで、このような思想的傾向は、慧謙が何よりも大慧、知訥より受けた思想的影響からであるといえるが、彼の儒教的素養とも関係があると思われる。⑤⑦

上文是一二二七年慧謙刊行《禪門拈頌》刊行時所作之序文。《禪門拈頌》是高麗佛教界第一次將一千一百一十五則龐大的公案集彙而成的公案集。慧謙與其說是強調看話禪之內容，實則是強調禪道成為國家利益之一面。當然，此種表現是在刊行《禪門拈頌》時，希望從崔氏武臣政權得到眾多的經濟而作的政治性修辭罷。但是，鎮兵、堯風、舜日等語彙，是為了強調上述愛君憂國理論以及國家意識、民族意識。上述思想傾向慧謙實深受大慧、知訥等思想的影響，但也和他的儒教素養有關。⑤⑦

憂國憂家正是時，賢臣王事不須辭，避暑未必眞求道，公理清平道在茲。⑤⑧

憂國憂家正是時，賢臣王事不須辭。避暑未必眞求道，公理清平道在茲。⑤⑧

12-13世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

賢勞王事日忙忙，憂國憂民用意長，威振一方風
草偃，使華千里耀皇皇。^{⑤9}

賢勞王事日忙忙，憂國憂民用
意長。威振一方風草偃，使華
千里耀皇皇。^{⑤9}

上の詩は、慧謚が官僚たちにあげたことであり、道の現実性をよく表れている。すなわち、官僚としての道は、他のところではなく、公理清平な職務の中にあることと指摘されている。とりわけ、これらの詩においては憂國、賢臣、王事、公理清平等非仏教的なニュアンスの言葉を通して仏教の道について表現されている。このような傾向は、かれが『周易』「乾卦」「文言傳」を通して禪的な精神境界の意味を表現しており、^{⑥0}出家している僧侶が俗家の父母を会って行くことについて積極的に勧められていることを通じて表れている。^{⑥1}

このような思想的傾向は、もちろん慧謚自分が出家する前に儒学を習った経験と深い関係があると思われる。しかしながら、かれが禪師という立場、とりわけ修禪社の第2世という位相を考えれば慧謚という個人だけではなく、修禪社の思想的流れとして受け入れられていると思われる。それは、既に述べ

上述詩句は慧謚為官僚所作。充分展現了道的現實性。亦即，為官之道無他法，只在於公理清平的職務之中。此詩中透過憂國、賢臣、王事、公理清平等非佛教性的感性語彙來表現佛教之道。此傾向他透過《周易》「乾卦」「文言傳」來表現禪的精神境界。^{⑥0}他並積極地勸導出家的僧侶和俗家的父母相會。^{⑥1}

此一思想傾向當然和慧謚自己出家前曾學習儒學的經驗有深厚的關係。雖說如此，從他是禪師的立場，特別是修禪社二世之位相來考量，其實這不只是慧謚個人，而是修禪社思想的動向。此如前述，和大慧強調三教一致論和儒禪一致之傾向有密接的關係。^{⑥2}此外，慧

《普門學報》第十九期

たように大慧が三教一致論や儒禪一致という視角を強調している傾向と密接な関係があると思われる。⑥②また、慧謙が強調しているところは、窮極的に道の現実性ないしは現在性を重視する点は、何よりもかれの現実対応の論理と密接な関係があると思われる。

なお、このような思想的傾向が修禪社の全体的な動向として受け入れられているのは次の資料を通して表れている。

以前国立油香寶及諸忌晨等雜寶、總四千石、与今判付、常住寶六千石、合計正租一萬石爲本數。庶將不墜本數、得年年滋利、以爲供仏養僧之費、鎮兵祝聖之資。⑥③

上の「常住寶記」によると、修禪社では宝の用途として一般仏事の費用とともに鎮兵、祝聖という項目が設定されている。これは鎮兵法会や祝聖法会が一時的なことではなく持続的に行っていた法会という事実を反映している。したがって、このような事実は、対蒙抗

諶所特別強調の窮極性之道の現實性乃至現在性，可說和他的現實對應論理有密切的關係。

此外由以下資料可知，此一思想傾向也成為修禪社整體性的動向。

以前國立油香寶及諸忌晨等雜寶，總四千石，與今判付，常住寶六千石，合計正租一萬石為本數。庶將不墜本數，得年年滋利，以為供佛養僧之費、鎮兵祝聖之資。⑥③

根據上述的「常住寶記」所載，修禪社將寶的設定於一般佛事費用和鎮兵、祝聖之項目中。反映出鎮兵法禪會和祝聖法會非暫時性而是持續進行的法會。此一事實，充分顯現出修禪社在積極標榜現實

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

戦という民族的危機の克服に修禪社が積極的な現實対応を標榜していたのが教団全体的な次元のことという意味をよく表れている。

さて、修禪社が積極的な現實認識をもち、対蒙抗戦という民族的危機の克服に積極的な対応を標榜していた事実は、『高麗大藏經』（『再雕大藏經』）の刊行とも関連があるといえる。従来、『高麗大藏經』の造成は守其を中心とする華嚴宗が主軸であると言われている。しかし、華嚴宗の校勘作業などが重要な側面もあったが、当時の華嚴宗はさほど比重をおかれた教団ではなかった。

翻って、当時仏教の水準や大藏經の刊行を主導した教団の思想的傾向が明らかであるのは、補遺板に収録されている典籍によるものであるといえる。補遺板では、何よりも天台系列の典籍とともに禪籍が多いのが事実である。これは修禪社や白蓮社が大藏經の造成に中心的な役割を果たしていたと思われる。いうまでもなく、大藏經の造成は蒙古の侵略に対応するための汎国家的事業であった。したがって、修禪社が大藏經の造成に中心的な役割を果たしていたのは、蒙古の侵略に対応するため

因應對蒙抗戦，以克服民族危機一事上，是教團整體動員。

修禪社具積極性現實認識，並積極標榜現實因應對蒙古抗戦，以克服民族危機之事實，可說和《高麗大藏經》（《再雕大藏經》）之刊行也有關連。向來，《高麗大藏經》的製作是由以守其為主的華嚴宗為主軸。華嚴宗雖負責校勘作業，但是當時的華嚴宗並非最重要的教團。

當時的佛教水準和主導大藏經刊行的教團的思想傾向之所以為後人所知，事實上是根據補遺板所收錄之典籍而得知。補遺板中以天台系列的典籍和禪籍最多。此乃修禪社和白蓮社在大藏經的製作發揮其影響力所致。當然，大藏經製作是為了因應蒙古侵略的國家性事業。因此，修禪社在大藏經的製作上發揮主要的功能，此與為了因蒙古的侵略，透過積極標榜民族意識、國家意識以鼓吹抗戦意識有密

《普門學報》第十九期

積極的に民族意識・国家意識を標榜することを通して抗戦意識を鼓吹しようという傾向と密接な関係があると思われる。

このような修禪社の役割は、4世の混元や5世の天英の段階には絶頂に至っていた。すなわち、混元（1191—1271）は当時の執権者である崔怡より絶対的な後援を受け、崔怡の願刹でありながら対蒙抗戦の中心的なところであった禪源社に住んで抗蒙意識を鼓吹していた。天英（1215—1286）の場合も、崔怡より後援を受け、禪源社、昌福寺などで活躍しながら抗蒙意識を標榜していた。^④このような傾向は、抗蒙意識を鼓吹するために行われていた談禪法會が混元、天英など歴代の修禪社主によって主導されたことをつうじてよく表れている。^⑤

したがって、修禪社の現実対応は、特定の人物に限られ、また一時的なことでもなく、修禪社全体の次元に立脚し行っていたことである。また、そのような現実対応の思想的基盤としては何よりも大慧の看話禪が持っている積極的な現実認識や実践的傾向であるといえる。もちろん、当時の国家権力の要求と

切的關係。

上述修禪社功能，至四世混元和五世天英的段階達於頂點。混元（一一九一—一二七一）從當時的執政者崔怡處得到積極的援助，他住在崔怡的願刹，也是對蒙古抗戰中心的禪源社，鼓吹抗蒙意識。天英（一二一五—一二八六）亦從崔怡得到援助，活躍於禪源社、昌福寺，並標榜抗蒙古意識。^④以鼓吹抗蒙古意識而舉行的談禪法會由混元、天英等歷代修禪社主所主導。^⑤

由此可知，修禪社的現實對應，非限於特定人物，亦非暫時性的活動。而是立足於修禪社整體之層次。此外，大慧看話禪所具有之積極性現實認識和實踐性傾向可說是現實對應的思想性基礎。當然，在現實上固然不能忽視當時國家權

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

いう現實は決して無視できなく、政権との癒着によって修禪社の結社精神が褪色される結果を齎したという限界が指摘しなければならない。

にもかかわらず、蒙古という世界的帝国の侵略による民族的危機は修禪社が積極的な現實対応を標榜しなければならない名分と實際が共に提供されることであった。このような状況において修禪社がその中心的な位置にあったのは、単に修禪社が国家権力の要求だけによる消極的な対応ではなく、結社精神に立脚し現實世界の問題に積極的に介入したという事実をよく表れている。したがって、修禪社の現實対応の思想的基盤として看話禪が持つ思想史的意義が少なくないと思われる。

おわりに

以上の内容を要約すると、次の通りである。

第一に、大慧は北宋末から南宋初までの歴史的激動期を生きた人物として普通の禅僧のイメージに反して当時の現実的な社会問題について積極的に対応していた。すなわち、大慧は南宋代

力者之所求、但是因和政権保持密切之關係、使得修禪社の結社精神褪色、此現象也受到批評。

雖說如此、在受到蒙古此一世界帝國的侵略而產生民族危機之時、修禪社在名分和實際上均提供了積極性的現實因應之策。在此狀況下、修禪社不單單是應國家權力者之需要而消極性的對應、也立足於結社精神、積極地參予現實世界的問題。因此、修禪社現實對應的思想基礎——看話禪、在思想史上所具有的意義是不容忽視的。

結論

上述文章內容重點如下：

第一、大慧生逢北宋末南宋初的歷史動盪期、有別於一般禪僧、他積極地參與、面對當時的現實社會問題。大慧和南宋時代主戰派士

《普門學報》第十九期

の主戦派士大夫と深い関係をもち、当時の対外的危機に対する対応論理として華夷論の認識、愛君憂国、王法と仏法の一致などを強調していた。このような論理は彼の禪思想である看話禪の形成及び展開過程と深く関わる。それは当時士大夫らが禪思想の最大の後援者でありながら需要者から大慧は士大夫らを意識しなければならなかったのである。また、宋代に至って禪宗の性格が国家仏教的性格の強化という時代的な状況とも深い関係があったといえる。

第二に、高麗中期の禪宗は次第に新たな思想的傾向が進んでいた。それは禪思想の理論と実践を盛り込む經典として『楞嚴經』が盛んに行われていることともに宋代の禪宗、とりわけ臨濟宗との直接・間接的な交流関係を通して様々な禪籍が受け入れられていた。これらの禪籍の特徴は、文学的な傾向と公案禪の傾向が含まれている禪籍が殆どであり、このような交流を通して看話禪が受け入れられていた。但し、高麗の禪宗界は単に宋の禪思想を受け入れる段階というよりも、自ら独自の発展していた様相もあったといえる。

第三に、対蒙抗戦という民族的危機

大夫保持密切的關係，面對當時的外來危機，提出華夷論、愛君憂國、王法和佛法一致等現實理論。而此論理和他的禪思想，亦即看話禪的形成及發展過程有密切的關聯。他非常重視士大夫，因為他瞭解當時的士大夫階層是禪思想的最大後盾，也是需要者。此外，此與宋代時禪宗逐漸發展為國家佛教的時代趨勢也有深厚的關連性。

第二、高麗中期的禪宗逐漸展現新的思想趨向。隨著納入禪思想理論和實踐精神的經典—《楞嚴經》的盛行，以及透過和宋代禪宗特別是臨濟宗直接、間接的交流關係，各種禪籍也傳入高麗，廣為流傳。這些禪籍的特色在於，幾乎都是具文學色彩和公案禪內容的禪籍。透過各種交流管道，看話禪也被接納。但是高麗禪宗界與其說是處於接受宋代禪思想的階段，不如說是已呈現獨自發展之風。

第三、在克服面對蒙古抗戰的

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

の克服に修禪社が積極的な現實対応を標榜していたのは、大慧禪の思想的影響とともに高麗仏教の内部的要因もあると思われる。それは修禪社が当時高麗仏教の改革を標榜しながら自ら新たな方向性を模索する過程と関わる側面を忘れてはならないといえる。

このような研究成果に基づいて、これからは東アジア史という巨視的観点に中世禪宗の社会的、現実的役割と社会思想的傾向との関係をより具体的に分析したいと思う。すなわち、東アジアにおいては中世禪宗の社会思想的傾向がもち共通点とともに各国別に歴史的、社会的背景の差異によって各国の禪宗界の具体的現實対応や以後の歴史的展開の差異点を明らかにしたい。

【註釈】

③④ 『楞嚴經』は8世紀に成立した十巻から成る偽經であるが、宋、元、明と時代が降るにつれて重んじられるようになっていった。とりわけ宋代以後様々な注釈書が出現し、思想界全般に深い影響を齎した。これについては荒木見悟、「明代における楞嚴經の流

民族危機時、修禪社之所以採取積極的現實對應方策，除了受到大慧禪思想的影響以外，也受到高麗佛教內在因素的影響。亦即，此與修禪社提出改革當時高麗佛教現狀的同時，也嘗試自我摸索新方向的過程有關。

日後，本人將以此研究內容為基礎，站在東亞史之宏觀角度，更具體地分析中世禪宗社會性、現實性的功能和社會思想趨向間之關係。亦即，東亞中世禪宗雖具有共通的社會思想傾向，但是各國在歷史性、社會性背景上有所差異。因此，我將嘗試探討各國禪宗界具體性現實對應之情況和其後歷史發展之差異點。

【註釋】

③④ 《楞嚴經》是成立於八世紀，由十巻構成的偽經。宋、元、明時逐漸受重視。宋代以後，出現各種註釋書。深刻影響思想界。關於此問題請參考荒木見悟，〈明

《普門學報》第十九期

- 行』『陽明学の展開と仏教』、研文出版（日本、東京）、1984。を参考にされたい。
- ③⑤趙明濟、「高麗中期居士禪の思想的傾向と看話禪受容の基盤」、『歴史と境界』44、釜山慶南史学会（韓国、釜山）、2002を参考。
- ③⑥「探究仏理、而偏愛禪寂、自稱嘗讀雪峰語錄云、盡乾坤是箇眼、汝向甚處蹲坐、於此言下豁然自悟。從此以後、於仏祖言教更無疑滯。（金富轍撰、「真樂公重修清平山文殊院記」『朝鮮金石總覽』卷上、p.326）
- ③⑦「探究佛理、而偏愛禪寂、自稱嘗讀雪峰語錄云：盡乾坤是箇眼，汝向甚處蹲坐，於此言下豁然自悟。從此以後，於佛祖言教更無疑滯。」（金富轍撰，〈真樂公重修清平山文殊院記〉《朝鮮金石總覽》卷上，第三二六頁）。
- ③⑧他遊學時期正處於高麗和宋斷絕外交五十年後，再度重建外交關係之時期。當時宋神宗和新法黨官僚採取連合高麗攻遼之策略，因而積極標榜親高麗政策。因此，曇真在宋之活動和當時宋朝的政治情勢俱有關連性，此點值得注目。
- ③⑨李之茂撰、「高麗國曹溪宗崛山下斷俗寺大鑑國師之碑銘并序」『朝鮮金石總覽』卷上、p.564。
- ③⑩李之茂撰，〈高麗國曹溪宗崛山下斷俗寺大鑑國師之碑銘並序〉《朝鮮金石總覽》卷上，第五六四頁。
- ③⑪趙明濟、「高麗後期の戒環解『楞嚴經』の盛
- ③⑫請參考趙明濟，「高麗後期戒環

12-13 世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

- 行と思想史的意義—麗末性理学の受容基盤と関わって—『釜大史学』12 (韓国、釜山)、1988を参考。
- ④ 「是年、主盟選席時、學者盛談二種自己。師曰、自己一而已、安有二哉、從今已往、宜禁止之。(欠落)久致疑於其間者衆、及惠洪僧寶傳至、判古師三失、以分自己、為一失。學者見此然後斷惑。」(尹彦頤撰、「圓應國師碑銘」『朝鮮金石總覽』卷上、p.350)。
- ④ 「是年、主盟選席時、學者盛談二種自己。師曰：自己一而已，安有二哉！從今已往，宜禁止之。(欠落)久致疑於其間者衆，及惠洪僧寶傳至，判古師三失，以分自己，為一失。學者見此然後斷惑。」(尹彦頤撰，〈圓應國師碑銘〉，《朝鮮金石總覽》卷上，第三五〇頁)
- 「讀惠弘冷齋夜話、十七八皆其作也、清婉有出塵之想、恨不得見本集。近有以『筠溪集』示之者、大率多贈答篇。玩味之、皆不及前詩遠甚。惠弘雖奇才、亦未免瓦注也。」『破閑集』卷上)
- ④ 「讀惠弘《冷齋夜話》，十七、八皆其作也，清婉有出塵之想，恨不得見本集。近有以《筠溪集》示之者，大率多贈答篇。玩味之，皆不及前詩遠甚。惠弘雖奇才，亦未免瓦注也。」(《破閑集》卷上)
- ④ 趙明濟、前掲論文(2002)を参考。
- ④ 請參考趙明濟，前掲論文(二〇〇二年)。
- ④ 金君綏撰、「昇平府曹溪山松広寺仏日普照國師碑銘」『朝鮮金石總覽』卷下、pp.949—953。
- ④ 金君綏撰，〈昇平府曹溪山松廣寺佛日普照國師碑銘〉，《朝鮮金石總覽》卷下，第九四九—九五三頁。
- ④ 『看話決疑論』(普照思想研究院編、『普照全書』、仏日出版社(韓国、ソウル)、1989、pp.96—97)
- ④ 普照思想研究院編，〈看話決疑論〉，《普照全書》(漢城：佛日出版社，一九八九)第九十六—

《普門學報》第十九期

- 九十七頁。
- ④⑤『看話決疑論』（『普照全書』、p.102）。
④⑤〈看話決疑論〉，《普照全書》，第一〇二頁。
- ④⑥『看話決疑論』（『普照全書』、p.92）。
④⑥〈看話決疑論〉，《普照全書》，第九十二頁。
- ④⑦このような傾向は、知訥の禪思想体系を形成する過程において宗密の禪思想と李通玄の華嚴教學より多くの影響を受けたことと関ると思われる。
④⑦此傾向和知訥形成禪思想體系的過程中多少受禪宗密思想和李通玄華嚴教學之影響有關。
- ④⑧李奎報撰、「高麗国曹溪山二世故断俗寺住持修禪社主贈諡真覺国師碑銘并序」『朝鮮金石總覽』卷上、p.464。
④⑧李奎報撰，〈高麗國曹溪山二世故斷俗寺住持修禪社主贈諡真覺國師碑銘並序〉《朝鮮金石總覽》卷上，第四六四頁。
- ④⑨椎名宏雄、「『禪門拈頌集』の資料価値」『印度學仏教學研究』第51卷第1号、2002、12。
④⑨椎名宏雄，〈《禪門拈頌集》之資料〉，《印度學佛教學研究》第五十一卷第一號（二〇〇二年，十二月）。
- ⑤⑩「孫侍郎求語」『真覺國師語録』（東国大学校佛典刊行委員会編、『韓国仏教全書』卷6、東国大学校出版部（韓国、ソウル）、1984、p.40）。
⑤⑩〈孫侍郎求語〉《真覺國師語録》（東國大學校佛典刊行委員會編，《韓國佛教全書》卷六（漢城：東國大學校出版部，一九八四年）第四十頁。
- ⑤⑪「上康宗大王心要」『真覺國師語録』（『韓国仏教全書』卷6、p.24）などを参考。
⑤⑪參考〈上康宗大王心要〉《真覺國師語録》，《韓國佛教全書》卷六，第二十四頁等。
- ⑤⑫「狗子無佛性話揀病論」（『韓国仏教全書』卷6、p.70）
⑤⑫「狗子無佛性話揀病論」，《韓國佛教全書》卷六，第七十頁。
- ⑤⑬金君綏撰、山松広寺仏日普照国師碑銘『朝鮮金石總覽』卷下、pp.949—953
⑤⑬金君綏撰，〈昇平府曹溪山松廣寺佛日普照國師碑銘〉《朝鮮金

12-13世紀における南宋・高麗禪宗界の現實対応とその思想的基盤(下)

- 石總覽》卷下，第九四九—九五三頁。
- ⑤4 「為鎮兵作偈告眾」『無衣子詩集』上卷(『韓國仏教全書』卷6, p.50)
- ⑤4 〈為鎮兵作偈告眾〉，《無衣子詩集》上卷，《韓國佛教全書》卷六，第五十頁。
- ⑤5 『無衣子詩集』には「鎮兵上堂」、「中使孫元裔請鎮兵上堂」、「七月自河東還本社慧修棟梁設鎮兵法會」などがある。
- ⑤5 有《無衣子詩集》，〈鎮兵上堂〉、〈中使孫元裔請鎮兵上堂〉、〈七月自河東還本社慧修棟梁設鎮兵法會〉等。
- ⑤6 「禪門拈頌集序」(『韓國仏教全書』卷5, p.1)。
- ⑤6 〈禪門拈頌集序〉，《韓國佛教全書》卷五，第一頁。
- ⑤7 「既自儒之積、凡内外經書、無不淹貫。故至於談揚仏乘、撰著偈頌、則恢恢乎、游刃有餘地矣。(李奎報撰、前掲碑文、p.464)。
- ⑤7 「既自儒之釋、凡内外經書、無不淹貫。故至於談揚佛乘、撰著偈頌、則恢恢乎、遊刃有餘地矣。」(李奎報撰、前掲碑文、第四六四頁)
- ⑤8 「贈金郎中」『無衣子詩集』下卷(『韓國仏教全書』卷6, p.57)。
- ⑤8 〈贈金郎中〉《無衣子詩集》下卷，《韓國佛教全書》卷六，第五十七頁。
- ⑤9 「答崔侍郎」『無衣子詩集』上卷(『韓國仏教全書』卷6, p.52)。
- ⑤9 〈答崔侍郎〉《無衣子詩集》上卷，《韓國佛教全書》卷六，第五十二頁。
- ⑥0 「水就濕兮火就燥、雲從竜兮風從虎、同聲相應兮同氣相求、果是冤有頭兮債有主、我與師兄各在天涯、所謂西芥東針、南鱗北羽、偶因縁力之所牽、不覺不知忽然相聚、懽滿面咲、相看語話不能盡觀縷、今朝送別後相思、重夢蝶只應徒栩栩。」(「楡帖迥公見訪書野語送別」『無衣子詩集』上卷：『韓國仏教全書』卷6, p.50)。
- ⑥0 「水就濕兮火就燥，雲從龍兮風從虎。同聲相應兮同氣相求，果是冤有頭兮債有主。我與師兄各在天涯，所謂西芥東針，南鱗北羽，偶因縁力之所牽，不覺不知忽然相聚。懽滿面咲，相看語話不能盡觀縷。今朝送別後相思，

《普門學報》第十九期

- 重夢蝶只應徒栩栩。」(〈榆岾迥公見訪書野語送別〉《無衣子詩集》上卷：《韓國佛教全書》卷六，第五十頁)
- ⑥1 「大舜慕於知命歲，老萊戲至縱心年，況今親病以書召，何忍留連望昊天。」(「送玉上人覲親」)『無衣子詩集』下卷：『韓國仏教全書』卷6, p.55)。
- ⑥2 但是，慧諶主張佛教優位的儒佛一致論。反映出其在南宋和高麗佛教的地位不同。
- ⑥3 但是，修禪社和政權密切往來的結果，也隨著武臣政權的沒落而衰退。於此問題請參考趙明濟著，〈十三世紀修禪社的現實對應和看話禪〉，《韓國禪學》1(韓國漢城，一九九九年)。
- ⑥4 金坵撰，「臥龍山慈雲山王師真明國師碑銘」《東文選》卷一一七及李益培撰，〈曹溪山修禪社第五世慈真國師碑〉《朝鮮金石總覽》卷上，第五九五—五九六。
- ⑥5 金坵撰，「常住寶記」『無衣子詩集』上卷(『韓國仏教全書』卷6, p.66)。
- ⑥6 ところが、このような政權との密着は武臣政權の没落とともに修禪社の衰退をもたらす結果となった。これについては趙明濟、「13世紀修禪社の現實対応と看話禪」、『韓国禪学』1(韓国、ソウル)、1999を参考されたい。