

【學術情報】

韓國中世禪宗史の  
研究動向と課題(上)

趙明濟

京都大学研究員

【學術報導】

韓國中世禪宗史的  
研究動向和課題(上)

趙明濟 著

京都大學研究員

李守愛 譯

はじめに

韓国と中国の關係は対立・断絶の時期もあったが、伝統的に友好的な關係であり、幅広い交流が行われ、歴史、文化的にも深い關係である。最近、ドラマ、音楽、映画など様々な韓国の大衆文化が中国をはじめアジアの各国で非常に流行している。しかしながら、韓国に関する知識や情報がこのような大衆文化中心の現象を越え本当に韓国がいかなる国なのかという認識まではまだ至っていない段階だと考えられる。

ある国に関連される知識や情報の基本はやはりその国の歴史や伝統文化であるといえる。

序言

韓國和中國之間，雖歷經對立和往來斷絕時期，但傳統上關係友好。彼此廣泛交流，且在歷史、文化上維持深厚關係。近來，雖然戲劇、音樂、電影等韓國大衆文化，風靡於中國等亞洲國家。然而，大家對於韓國的認識，除了上述以大衆文化為主的認知以外，對韓國仍處於未知的階段。

一個國家的歷史背景與傳統文化可說是瞭解該國文化的重要基礎。韓國傳統思想及文化的代表是

《普門學報》第二十三期

韓國の傳統思想・文化の代表的な  
こととしては佛教と儒教であるが、とり  
わけ仏教は三国(高句麗・百濟・新羅)  
時期に受け入れられ韓國の社会や文化  
全般に深い影響を及ぼしているし、こ  
れまでも韓國の代表的な宗教である。  
このような韓國仏教の特徴としては普  
通幾つ挙げることがあるが、何よりも  
禪仏教の傳統が根強いという傾向であ  
る。従って、本稿では韓國史の流れと関  
わって禪宗の持つ意味についてとりあ  
えず韓國学界において行われている中  
世禪宗史の研究動向を通じて紹介した  
い。①

ところで、韓國学界における禪宗史  
研究は旧韓末から始まるが、本格的に  
進んで来たのは70年代に至ってからで  
ある。それは韓國の現代史の流れや現  
実的事情とも関わるが、韓國学界でま  
だ思想史や仏教史に関する研究があまり  
行われていなかったからである。従って、  
本稿では70年代以後の研究成  
果を中心として紹介しながら韓國仏教  
史の流れと関わって主なテーマを通じ  
て述べてみたい。また、韓國中世禪宗史  
の研究動向の紹介とともにこれからの  
研究課題についても指摘したい。

佛教和儒學。佛教自三國(高句麗、百濟、新羅)時期傳入韓國後  
便全面而又深遠地影響著韓國的社  
會和文化，至今依然是韓國的代表  
性宗教。韓國佛教有若干特色，其  
中以禪佛教的根深柢固最為特別。  
因此，本文將藉由韓國學界對於中  
世禪宗史的研究動向，介紹禪宗在  
韓國歷史中所具有的意義。①

韓國學界在禪宗史方面的研究  
雖然始於舊韓末，但認真研究則至  
70年代才開始。其原因固然是受到  
韓國現代史動向與現實狀況的影響。  
最重要的原因還在於韓國學界  
從事思想史和佛教史之研究者為數  
不多。因此，本文主要介紹70年  
代以後的研究成果，同時敘述和韓  
國佛教史動向相關的課題。除了介  
紹韓國中世禪宗史之研究動向外，  
並提出今後可以進一步探討的研究  
課題。

ところで、韓国禪宗史は韓国だけの研究課題ではなく東アジア仏教史の流れとも深い関係がある。後述するように筆者は今まで仏教学、歴史学が殆ど一國史の枠を超えていないまま研究されている限界の克服のため東アジア仏教史という範囲での禪宗史研究が必要だと考えている。つまり韓国仏教史に関する理解は仏教史一般の理解とも関わりがあり、これまで各国史という枠の中で限られている仏教史研究の限界を乗り越えるため中国学界でも必要だと考える。本稿が東洋史及び仏教史研究者にとってささやかな一助となることを願っている。

### 一．新羅末高麗初における禪宗の受容

新羅下代に至って政治・社会的変化と関連して仏教界も新たな変化がもたらされた。即ち、新羅中代における王室や真骨貴族によって体制理念として受け入れられている華嚴宗・法相宗・神印宗など教宗系列の宗派勢力が徐々に保守化された。これら宗派勢力は阿弥陀・

我認為，韓國禪宗史不僅僅是韓國的研究課題，而且與東亞佛教史之間也有著深厚的關係。如後所述，筆者深感到目前為止，佛教學、歷史學的研究幾乎都沒有超越一國歷史之框架。為了打破這個界限，有必要將禪宗史放在東亞佛教史的範疇裡面進行研究。也就是說，瞭解韓國佛教史的同時也應該瞭解佛教歷史的全貌。過去研究佛教史的人往往局限在各國歷史的範疇裡作研究，要突破這種疆界，今後應該瞭解中國學界的研究狀況。希望本文對東洋史及佛教史之研究者稍有助益。

### 一．新羅末期高麗初期禪宗的接納問題

新羅下代，隨著政治、社會的變遷，佛教界也產生了新的變化，亦即，至新羅中代被王室和真骨貴族視為體制理念而接納的華嚴宗、法相宗、神印宗等宗派雖然透過彌陀信仰、彌勒信仰等淨土信仰為主的實踐信仰，將影響力擴及於一般

《普門學報》第二十三期

弥勒信仰など浄土信仰を中心とする実践信仰を通じて一般民まで影響力を及ぼしていた。ところが、これら宗派勢力の保守化と共に浄土信仰は特定宗派と関連せず、地方社会の土着勢力や農民・賤民層を中心として幅広く流行して行った。

このような新羅下代の仏教界の変動様相は支配層と被支配層の間で疎まれた社会的隔たりをよく反映されていることであり、これによって起こった思想的、信仰の空白を新たな思潮として受け入れられていた禅思想が埋めたのである。②

禅宗が始めて伝来された時、一時的に新羅王室の王権強化策と関わって彼らの積極的な支援を受けたことがあったが③、新羅末になって徐々に地方豪族が地方社会の実質的な支配者として独自の基盤を作っていくと共に禅思想は彼らの分権的傾向に対する理念として受け入れられていった。④さらに、一部の禅門は彼らの所在している地方社会を政治的・軍事的側面で握っていることにより独自の勢力圏を形成しているほど急速に成長した。⑤

民衆，但由於其自身趨於保守化，以致淨土信仰脫離這些宗派，而得以廣泛流行於以地方社會的本土勢力和農民、賤民為主的階層。

上述新羅下代佛教界的種種變化，充分反映了當時的社會存在著支配階級和被支配階級之間彼此疏離的問題，此時，被視為新思潮的禪思想乘時而起，遂因填補上述現象帶來思想與信仰的空白，而被大家所接納。②

禪宗初傳韓國時，新羅王室為了鞏固王權曾一度給予積極地支持③。但新羅末期，地方豪族逐漸成為地方社會的實際支配者，他們在劃地自立的同時，紛紛接納禪的思想。④而部分的禪門也因為這些地方豪族的軍政權力而得以在當地迅速成長，甚至形成獨立的勢力範圍。⑤

このような禪宗の伝来がもつ歴史的  
重要性について従来の仏教学の研究者  
たちはあまり認識しなかったが、歴史  
学の方面では新羅末の社会変動期にお  
ける禪思想が変革思想として重要な位  
置を占めているのを明らかにしたので  
ある。⑥このような研究により新羅末  
から高麗初までを古代から中世社会へ  
の転換期として見られることが概説化  
されている。

しかし、このような見解について近  
年色々な問題や批判が提起されている。  
まず、華嚴宗の位相や禪宗との関係に  
ついて新しい見解が提示されている。  
高翊晉によると、禪思想は教学佛教と  
比べて実践性が強い側面をもっている  
が、質的な面において両者は同じ範囲  
に属することであり、教学と禪思想が  
決して対立的な思惟構造を持っていな  
いと主張された。⑦

なお、禪思想一辺度の新羅末仏教史  
に対する反省として華嚴宗の実態につ  
いて解明されており、⑧禪師たちの出  
身について地方豪族や六頭品族である  
という従来の学説を批判しながら社会  
変動の主体は、かれらより一般民である  
という角度から接近した研究もある。⑨

上述禪宗傳來時在歷史上所具  
有的重要意義，雖不為向來的佛教  
學者所認定，但歷史學界卻明顯地  
認為，在新羅末期社會變化之中，  
禪思想在革新思想中佔有重要的地  
位。⑥由上述可知，將新羅末期至  
高麗初期視為古代至中世社會的轉  
換期乃是一種概說。

關於上述見解，近年來招致各  
種討論和批判。首先，關於華嚴宗  
的位相和與禪宗之間的關係，已有  
學者提出新的見解。學者高翊晉認  
為，雖然比起教學佛教，禪思想的  
實踐性較強，但實際上兩者屬於同  
一範疇。他並認為教學佛教和禪門  
思想並不是截然對立的。⑦

此外，也有學者藉著分析華嚴  
宗的實際情況來檢視禪思想獨尊的  
新羅末期佛教史⑧，並批判向來認  
為禪師們均出身於地方豪族和六頭  
品族的說法，而主張社會變動的主  
體是庶民而非禪師。⑨

《普門學報》第二十三期

また蔡尚植は高翊晉の見解を認めながら禪思想が教学仏教の限界を批判したことについて認めるが、禪思想は中世社会内部の発展的な産物としてより歴史的な意味があると主張した。さらに、かれは当時社会変動の主導的な階層について従来六頭品族と地方豪族を強調した学説を批判し、一般民及びかれらと利害関係を共に持っている村主集団であったと主張した。また、かれらの思想的な基盤は、禪思想より弥勒信仰や阿弥陀信仰を基本とする浄土信仰であったとされる。<sup>⑩</sup>

さて、かれは禪思想を中世仏教の指標として認識している韓国学界の一般的な見解が日本学界の思想史の研究成果を便宜的に受け入れられたことについて鋭く指摘した。即ち、守本順一郎によると、隋・唐代とは古代奴隸制社会であり、その支配論理を教学仏教から求めており、宋代は中世封建社会であり、そのような宋王朝のイデオロギーとして宋学の完成である朱子学が提示される。守本の学説では教学仏教の一番進展されたところとして華嚴思想を挙げられ、教学と禪思想を本質的に同じ仏教の範疇であるとされる。但し、古代社会が解体される社会経済的な危機に

蔡尚植賛同高翊晉之見解，認為禪思想也曾批判教學佛教的狹隘。但是，他也認為禪思想作為中世社會內部發展的產物，更具歷史意義。特別是，他批判向來認為當時社會變動的主導階層是六頭品族和地方豪族之說，而主張主導階層應該是庶民百姓及與其有利害關係的村主集團。和禪思想比較下，他們的思想基礎基本上是以彌勒信仰、阿彌陀信仰為主的淨土信仰。<sup>⑩</sup>

此外，他強烈批判韓國學界普遍將禪思想視為中世佛教指標的見解，乃是就地取材日本思想史學界的研究成果。亦即，守本順一郎認為：隋、唐時代是古代奴隸制度的社會，並自教學佛教的角度來探索它的支配論理；而宋代是中世封建社會，完成宋學的朱子學是宋代王朝的思想體系。守本學説主張，教學佛教中發展最佳的是華嚴思想；而且，教學佛教和禪門思想在本質上同屬於佛教的範疇。但由於古代社會解體導致社會經濟危機的發生，強調實踐的禪思想遂補強了華

至ってからは実践的な面を強調する禪思想が華嚴思想を補完したとされる。⑪

このような守本の学説のなかで教学仏教、とりわけ華嚴思想を古代社会のイデオロギーであるという見解だけを受け入れ、禪思想を中世仏教の指標と認識したのが既存の学説であった。このような守本の学説の問題点やそれが韓国学界で受け入れられた限界は指摘されたが⑫、まだ色々な課題が残っていると思われる。

何よりも歴史上の時代区分と社会思想としての華嚴思想や禪思想の性格が合わせるのかという基本的な分析が必要だと思われる。守本のような図式的な思想史の理解も問題であるが、その学説に関する検証せず韓国思想史に適用されることはもっと問題点になる。中国思想史において社会思想として仏教がいかなる性格をもっているのかについてより深い研究が必要であり、さらにそれが韓国思想界に受け入れられる時にどのように変容されるのか、なお当時歴史的な状況でいかなる役割や理念を提示されているのかという点についても十分考えなければならないと思われる。

嚴思想。⑪

向來的學說只採取守本學說的理解，認為教學佛教特別是華嚴思想是古代社會的思想體系，禪思想是中世佛教之指標。前已述及，守本學說中原本為韓國學界視為當然而接納的觀點如今已受到批判⑫，但我認為，尚有許多課題值得探討。

個人以為，對於被視為時代分野與社會思想的華嚴思想及禪思想，在本質上是否相融的問題，應該加以剖析。守本以圖式的方式來理解思想史固然有問題，他的學說未經檢証即被套用在韓國思想史上，更是癥結所在。我們應該更深入地研究中國思想史中佛教被視為社會思想的特質為何，並應仔細考辨佛教為韓國思想界接納時產生了何種變化，在當時的歷史狀況下提供了何種功能和理念。

《普門學報》第二十三期

さて、蔡尚植はこのような既存の学説が持っている問題点や限界を指摘し、その代わりに宗派の成立という基準を通じて中世仏教の指標を新たに提示した。しかし、かれの論理も思想それ自体に関する具体的な分析を通じて中世仏教の指標をいかに提示するのかという問題は解決できないのである。このような問題の解決はそんなに簡単でなく、中国思想史の流れと関わって検討すべきであり<sup>⑬</sup>、韓国史の分野を越え東アジア史において普遍的に適用できるのかも考えるべきであると思われる。

従って、これからの研究は何よりも新たな研究視角や方法論が必要であると思われる。即ち、当時の禪思想は中国の思想的流れと深く関わっているので唐代・五代の禪宗史の流れと関連しながら分析すべきである。なお禪宗だけの問題ではなく当時の華嚴宗や他の思想的变化も考慮しなければならないのである。<sup>⑭</sup>さらに、禪思想の持つ思想史的意義が何かについてはやはり基本的に社会思想としての禪思想が如何なる思想体系であるのかという問題認識からより具体的に分析しなければならないと思われる。

蔡尚植並對上述既有學說存在的問題和狹隘的見解提出批判。相對地，他以宗派的成立為基準重新提出中世佛教的指標。但是，他的思想理路本身也無法具體解決中世佛教指標的問題。要分析這個問題並不容易，我認為應同時檢討其與中國思想史之間的關係<sup>⑬</sup>，並應考慮其是否普遍適用於韓國史範疇以外的東亞史中。

因此，我認為今後的研究必須採用新的研究視角和方法論。亦即，由於當時的禪思想是中國思潮的主流，彼此關係深遠。因此，應分析新羅佛教和唐代、五代禪宗史之間的關連性，並將禪宗和當時的華嚴宗及其他思想的变化納入考慮。<sup>⑭</sup>特別是，在探討禪思想在思想史上具有何種意義時，基本上應檢視被視為社會思想的禪思想究竟是屬於何種思想體系，並加以具體分析。



## 二. 高麗前期における禪宗界の動向

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なった。しかし、高麗の開国とともに中央集権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。⑮

そのような流れの中で光宗の登場と共に高麗王朝は王権強化の一環として地方勢力と結託されている禪宗の分権的傾向に関する質的な変化を模索しながら禪教一致論、禪淨一致論の傾向を持っている法眼宗を受け入れ、華嚴宗の均如を抜擢して教宗勢力に関する改編を模索した。⑯

ところが、成宗代に至って儒教政治理念の強化と共に仏教の体制理念としての機能は縮められて行った。その結果、各宗派は特定集団だけを代弁されるようになってしまった。このような様相は、首都の開京を中心として数多くの願堂が建てられていたことによって門閥と貴族結託されている華嚴宗・

## 二. 高麗前期禪宗界の動向

新羅末期の禪宗是在社會變動的情況下受到歡迎。當時以地方豪族和六頭品知識分子為主的新興勢力視禪宗為新佛教思潮，使得禪宗備受重視而開始勃興。但高麗開國之後，在中央集權的統治下，以華嚴宗為主的教派開始隆盛，禪宗於是逐漸衰弱。⑮

直至光宗即位之後，目睹禪門各派與地方勢力的微妙結合而發生了變化，高麗皇朝為了鞏固王權，接納了主張禪教一致、禪淨一致的法眼宗，並拔擢華嚴宗的均如，試圖以此來改造教派的勢力分配。⑯

然而，到了成宗時代，儒教治國的理念強化，佛教體制理念的機能因而縮小。結果各個宗派成了特定集團的代表。從以首都開京為主的城市紛紛建立願堂，即可瞭解與門閥貴族結合的華嚴宗及法相宗的發展動向。

《普門學報》第二十三期

このような状況で義天が登場して門閥貴族と結託されている仏教界の状況に対する自覚、さらに高麗王室の王権強化の契機を作るため天台宗の開創へ進んで行った。かれは元曉の継承を自任しており、宋に留学して新たな仏教理論の受容などを通じて理念的基盤を積んでいた。このような義天の仏教改革は本質的に門閥貴族体制と同一な基盤から出発した限界があったので結局失敗になったが、天台宗の開創過程における仏教統合の対象であった禪宗は大きく打撃を受けた。⑰

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、学一を中心とする迦智山門と、坦然(1070～1159)を中心とする闍崛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の居士禅の動向も注目される。⑱

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『楞嚴經』が盛んに行わ

在上述状況下、義天(1055～1101)出現。他直覺到佛教與門閥貴族結合的狀況。他開創天台宗，創造了高麗王室王權強化之契機。他決心繼承元曉，赴宋留學，以接受新的佛教理論並累積理念基礎。義天的佛教改革在本質上與門閥貴族體制源自於同一基礎，因此淪為失敗的結局。然而在天台宗開創的過程中，被視為佛教統合對象的禪宗卻深受重大打擊。⑰

至12世紀，禪宗由學一(1054～1144)為主的迦智山門和及坦然(1070～1159)為主的闍崛山門主導，逐漸重整教團，構築新的基礎，此外，當時和禪僧往來，並予以影響的李資玄(1061～1125)等居士禪的動向也頗受注目。⑱

隨著上述禪宗界的發展，禪思想也產生新的變化。其變化可以兩大潮流為代表。一是將禪思想理論和實踐充分融和的《楞嚴經》開始盛行；二是透過和北宋時代的禪宗

れたことであり、もう一つは、北宋代の禪宗界、とりわけ臨濟宗との直接、間接的交流を通して、様々な禪籍が受け入れられたことである。<sup>⑱</sup>

『楞嚴經』は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もたらした。<sup>⑳</sup>『楞嚴經』は高麗仏教界に当初から受け入れられたが、經典としての価値が、ある程度顕著に浮上したのは義天代であった。しかし彼の『楞嚴經』に対する関心は教学的立場であったので、禪思想の視角で『楞嚴經』が注目されるようになったのは、李資玄の出現によるものである。<sup>㉑</sup>

李資玄は禪思想に対する理論と參禪修行を實踐できる思想的基盤として『楞嚴經』を重視しており、禪門や士大夫階層に広く強調したので盛んになっていった。彼が『楞嚴經』を注目したのは、当時思想界の流れと関わって考えれば北宋思想界との交流と密接な関係があると思われる。即ち、『楞嚴經』は当時北宋思想界において注目され盛んになっている代表的な經典であったので北宋思想界の動向について敏感に反応していた高麗の思想界はこうした思想的流れに深い影響を受けていたと思

界—特別是臨濟宗—直接與間接的交流往來，各種禪籍被大家所接納。<sup>⑱</sup>

宋代以後《楞嚴經》出現各種註釋書，對思想界產生全面的影響。<sup>⑳</sup>《楞嚴經》雖然在一開始就為高麗佛教界所接納，然其經典之價值在某種程度上是在義天的時代才彰顯出來。但義天是站在教學的立場上重視《楞嚴經》，從禪思想的角度重視《楞嚴經》則待李資玄出現以後。<sup>㉑</sup>

李資玄之所以重視《楞嚴經》是因為《楞嚴經》兼具禪法的實踐理論和參禪修行的思想基礎。他在禪門和士大夫階層中廣為強調其重要性，因而盛行一時。就當時思想界而言，他之所以重視《楞嚴經》，是因為他與北宋思想界有密切來往，而《楞嚴經》是當時北宋思想界中受重視且盛行的代表性經典。向來對北宋思想界動向反應敏銳的高麗思想界遂深受此一思潮的影響。<sup>㉒</sup>

われる。<sup>22</sup>

さて、12世紀禪宗界で新たな思想的傾向として『楞嚴經』とともに様々な禪語録が受け入れられていたことが注目される。例えば、李資玄の場合唐末の雪峰義存(822～908)の語録である『雪峰語録』を通して禅的な悟りを得たし、彼の碑文によると『頌古百則』を著述した雪竇重顯の思想的影響もあると思われる。<sup>23</sup>

なお、禅僧たちは北宋禪宗界との直接、間接的な交流を通じて新たな動向が現れている。例えば、慧照国師曇真是3年間入宋遊学して宋の禅僧たちと交流していた。<sup>24</sup>曇真是雲門宗や臨濟宗の新たな禅風を経験しつつ、とりわけ臨濟宗の淨因道臻(1014～1093)の思想的影響を多く受けた。帰国した後、彼は高麗の現実政治界と関係をもち、とりわけ彼が宋から遼本大藏經をもち帰り、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通じて仏教界に大きな変化をもたらした。

坦然の場合は臨濟宗の黄龍慧南を継いだ介諶(1080～1148)から手紙を通して印可を受け、道膺・膺壽・行密・戒環・慈仰ら北宋臨濟宗の禅僧たちと間

值得重視的是，12世紀禪宗界的新思想傾向是《楞嚴經》和各種禪門語録被採納的現象。例如：李資玄在閱讀唐末雪峰義存(822～908)所著的語録—《雪峰語録》後得到禪悟。根據他的碑文可知，在思想上他也受《頌古百則》一書作者雪竇重顯之影響。<sup>23</sup>

此外，禅僧和北宋禪宗界直接、間接交流之後，產生了新動向。例如：慧照國師曇真入宋遊學3年，並和宋代禅僧來往。<sup>24</sup>曇真在體驗雲門宗和臨濟宗等禅風的同時，並深受臨濟宗淨因道臻(1014～1093)之影響。返國後他與高麗當道的政治界維持關係，並自宋朝攜回遼本大藏經，導入新的坐禅修行規則。由於上述各種活動，佛教界發生極大的變化。

坦然從臨濟宗黄龍慧南派下的介諶(1080～1148)處獲得印可，並與道膺、膺壽、行密、戒環、慈仰等北宋臨濟宗禅僧來往。高麗禅

接的な交流を行っていた。そして、高麗の禪宗界はこのような北宋禪宗界との直接・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』など様々な禪籍を受け入れられている。

このような禪籍は、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であるという事実が注目される。さらにこのような傾向は禪門だけではなく、士大夫階層まで拡散されていった。例えば、李仁老が、当時さほど流行されなかった慧洪の『冷齋夜話』を読み、さらに『筠溪集』までも求めて読んで批判するほど、禪文学や禪籍について深い興味や理解があった。<sup>②5</sup>

従って、12世紀における高麗禪思想の特徴は『楞嚴經』と様々な禪語録が盛んに行われ、それが当時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、このような禪思想の新たな変化は、看話禪が受容できる内的基盤を形成する方向へ進んでいた。<sup>②6</sup>

以上述べたように高麗前期の禪宗史

宗界與上述北宋禪宗界直接・間接交流後，採納了《雪峰語錄》、《禪林僧寶傳》、《冷齋夜話》、《筠溪集》、《雪竇拈頌》、《景德傳燈錄》等各種禪籍。

這些著作大多以文學和公案為主，是具有宋代禪思想特徵的禪籍。值得重視的是，其交流對象，以臨濟宗的黃龍派為主。這樣的特質除了禪門以外，更擴展至士大夫階層。例如：李仁老閱讀了當時尚不流行而由慧洪所著的《冷齋夜話》後，更進一步研讀《筠溪集》，甚至加以批判。他對禪文學和禪籍均有深厚的興趣和理解。<sup>②5</sup>

所以，《楞嚴經》和各種禪語錄的盛行之所以成為12世紀高麗禪思想的特色，實則與當時宋代臨濟宗的思潮有著密切的關係，而當時高麗的禪思想所發生的轉變，也就朝著形成看話禪得以接受的內在基礎方向發展。<sup>②6</sup>

如上所述，由於研究高麗前期

《普門學報》第二十三期

はまだ特定のテーマに集中されており、全体的な流れの解明が明らかではない。それは何よりも資料の不足という問題があるが、研究方法論とも関わりがあると思われる。例えば、高麗初における法眼宗の受容問題と共にその思想的な傾向について禪教一致論という視角より分析されたが、当時北宋禪宗界の傾向に関する具体的な分析が不十分なので思想史的意味が明らかではない。既に述べたように12世紀における北宋禪宗界との交流を通じて高麗禪宗は新たな変化をもたらされた。このような思想的流れが持つ思想史的意義は明らかになったが、これからは北宋思想史の流れと関わってより具体的な分析を通じて解明しなければならない。

### 三. 高麗中期における修禪社 結社運動と看話禪の受容

1170年に起こされた武臣乱は高麗社会に大きな変化をもたらした。このような状況で既存の門閥貴族と結託している華嚴宗・法相宗など教宗は武臣政權と武力衝突して、その結果大きく打撃を受けた。このように当時仏教界が

禪宗史的人於上述主題探討不足，以致整體的方向不很清楚。之所以產生此結果最重要的原因，除了資料不足以外，與其研究的方法論也有關係。例如：對於高麗初期法眼宗的接納問題和其思想傾向，均從禪教一致論的視角加以分析，但對於當時北宋禪宗界發展的具體分析，卻仍有不足，導致其思想史之意義不明。如前所述，12世紀時高麗禪宗界透過與北宋禪宗界的交流而產生革新之風，這樣的思想動向在思想史上的意義雖然已有提出，但今後應再針對其與北宋思想史動向的關係，加以具體分析並闡釋清楚。

### 三・高麗中期修禪社結社運動 和看話禪的接納

1170年發生的武臣之亂導致高麗社會產生鉅變。在這種情況下，和既有的門閥貴族關係密切的華嚴宗、法相宗等教派，在與武臣政權發生武力衝突之後深受打撃。有鑑於當時的佛教界無法發揮社會功

社会的機能を行うのが出来ない限界に至る自己矛盾を認識しながらそれを改革しようという意図から始まったのが信仰結社運動である。また、高麗後期の信仰結社運動は新羅統一期以来佛教が王室と貴族の専有物より地方社会と一般民までも共有できる段階へ拡散された結果として行われている大衆的な信仰活動が極大化されるようになってから歴史の全面に浮上したのである。<sup>27</sup>このような信仰結社の代表的なこととして12世紀末から13世紀初に至って展開されていた知訥の修禪社結社と共に了世の白蓮社結社があるが、その中でも前者が中心的な位置にあった。<sup>28</sup>

従来、修禪社に関する研究は修禪社が既存の禪門を統合しながら崔氏武臣政権の庇護によって曹溪宗へ成立・発展されたという単線的な観点で行われた。<sup>29</sup>なお、武臣政権期仏教界の動向については政治権力の行方とかれらの仏教政策、寺院勢力の推移などを基準として整理した研究もある。<sup>30</sup>

しかし、このような研究傾向は修禪社が浮上できた思想的基盤が何か、さらに当時社会的な変動過程において多様な集団として存在している仏教勢力

能、而且處於自我矛盾的現象中，銳意革新的信仰結社運動開始勃興。再加上新羅統一期以來，原為王室和貴族所獨佔的佛教，擴展成為地方社會和庶民百姓共同的信仰，高麗後期的信仰結社運動遂全面浮現在歷史的台面。<sup>27</sup>信仰結社運動以12世紀末至13世紀初展開的知訥的修禪社和了世的白蓮社為代表。其中又以前者為中心。<sup>28</sup>

向來，有關修禪社之研究往往局限於修禪社統合舊有禪門的觀點，而且朝著修禪社在崔氏武臣政權的庇護下成立並發展曹溪宗的方向來作探討。<sup>29</sup>關於武臣執政時期佛教界的動向問題，也有學者以政權的發展和其佛教政策，以及寺院勢力的推移等等作為研究的重點。<sup>30</sup>

但上述的研究忽略了修禪社得以發展的思想基礎為何，及當時社會變動過程中以各種集團方式存在

《普門學報》第二十三期

を捨象することになる。このような問題認識による新たな研究として社会史的方法論を導入したのが蔡尚植の一連の論文である。かれはまず当時社会で修禪社が徐々に幅広い支持基盤を確保できた思想的側面として次のようなことを指摘している。第一に、知訥、慧謙らは仏教の窮極的な世界観を禪思想で探しており、12世紀以来高麗思想界において流行している禪思想を単に継承したことでなく、より精緻に発展させたといえる。第二に、当時保守的な仏教界では期待出来なかった状況のため数多くの民衆の信仰である浄土信仰を受け入れる仏教観を標榜したので惨憺たる現実の中に置かれている地方社会の一般民の幅広い支持を得ることが出来た。

従って、かれの学説によると修禪社が地方社会の郷吏層、一般民の支持を受ける初期段階から徐々に読書層の支持を受けるようになったから寺院の規模も拡大されており、また幅広い支持基盤を確保しようとする立場をもつ崔氏政権の意図とも一致されるようになった。<sup>③①</sup>このような両者の利害の一致により修禪社は崔氏政権の積極的な支援を受け、全仏教教団を統括する位

的佛教勢力等問題。蔡尚植の一連の論文中針對這些問題提出社會史觀的新研究方法。他首先針對當時修禪社日益茁壯的思想層面，提出以下的見解。第一、他認為知訥、慧謙等人以禪思想探索佛教無盡的世界觀，不僅承繼了12世紀以來高麗思想界流行的禪思想，並使其發展精緻化。第二、基於對當時保守的佛教界不抱希望而提出一般民衆都能親炙的淨土信仰，得到現實社會苦難民衆的廣泛支持。

因此他認為，修禪社從最初僅受到地方鄉吏層及百姓庶民的歡迎，逐漸發展到知識階層也同來支持，從而寺院規模也隨之擴大。這種現象與崔氏政權想要確保廣大民衆支持的意圖一致。<sup>③①</sup>由於兩者利害一致，修禪社遂得到崔氏政權的積極支持，從而在所有佛教的教團中占有龍頭地位。<sup>③②</sup>



置に至った。③②

さて、知訥の思想体系については主に仏教学・哲学方面の研究が殆どである。③③その結果、看話禪を窮極とする知訥の思想体系について多くの研究が行われた。かれの禪思想体系は「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。「惺寂等持門」とは定慧雙修であり、「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、「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る。知訥は彼の禪思想体系に定慧雙修と禪教一致を提示するが窮極的には看話禪を強調した。

ところで、既存の研究では主に知訥の禪思想に関わる分析を通じて修禪社において看話禪風が一般化されたという結論に至っている。しかし、知訥の禪思想は三門体系という修行方法論を通じてよく表れるように看話禪だけを標榜しなかった。

従って、修禪社において看話禪がいかに受け入れられているのか、さらにはどのような過程を通じて展開されて

此外、對於知訥(1158 ~ 1210)思想體系的研究以佛教學、哲學之研究為主③③，因此與窮究看話禪之知訥思想體系的相關課題有許多研究成果產生。他的禪思想體系在「惺寂等持門」、「圓頓信解門」、「徑截門」等三門體系中充分展現。「惺寂等持門」是指定慧雙修。「圓頓信解門」則是將李通玄的華嚴思想納入禪法後標榜禪教一致。「徑截門」則是為了超越「惺寂等持門」和「圓頓信解門」的界限而強調看話禪。知訥雖然在他的禪思想體系中提示定慧雙修和禪教一致，但他最終還是強調看話禪。

但既有的研究在分析知訥的禪思想之後往往得出修禪社的看話禪風已蔚然普及之結論。唯揆諸知訥的禪思想，從所謂的三門體系的修行方法論中充分顯示他不只提倡看話禪而已。

近年有些學者在研究有關修禪社中的看話禪如何被接受、透過何

《普門學報》第二十三期

行ったのかについては知訥中心の研究傾向から抜け出て2世である慧謹とその後の修禪社の思想的流れと関わって再検討されるべきである。このように知訥に偏向された研究から抜け出て近年修禪社2世である慧謹の生涯や思想に対する研究が新たに提示されている。③④知訥段階は様々な禪思想を体系的に整理する過程において看話禪を受け入れる段階だと言ってもよいだろう。したがって、看話禪だけを本格的に標榜したのは、修禪社2世である慧謹(1178～1234)代に至ってであるといえる。

知訥の継承者である慧謹に関しては、かれの思想的な位置に比べてあまり注目されなかった。近年、彼の生涯や禪思想に関する基礎的な整理が行われており、③⑤かれの仏教観についても禪思想一辺度ではなく、功德と浄土信仰に関しても深い理解を持っている思想家であるという評価がある。③⑥

さて、慧謹の禪思想は看話一門という看話禪中心の傾向へ進んでいった。また、慧謹が提示する話頭の参究法は、‘無字’話頭を中心として参究することを強調している。こうした側面は、慧謹が‘無字’話頭を参究する時表れる十種

種過程開展等問題時、跳脱以知訥為主的研究傾向，並對修禪社二世慧謹的生涯和思想之研究有新的提示。③④知訥在世時可說是系統整理各種禪思想的過程中納入看話禪的時期。因此，真正弘揚看話禪可說要至修禪社二世慧謹(1178～1234)的時代。

知訥的嗣法弟子慧謹之思想地位不太受到重視，近年有學者以他的生涯和禪思想為基礎進行整理。③⑤學者認為他的佛教觀並非一面倒向禪思想。他是對功德和淨土信仰也有深刻理解的思想家。③⑥

慧謹的禪思想是朝著所謂的看話頭，以看話禪為主的的方向發展。此外，慧謹提示的話頭参究法，強調以参究‘無字’話頭為主。此由慧謹針對参究‘無字’話頭時產生的十種病加以體系集結而成的〈狗

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。

ところで、慧諶の禪思想がいかなる傾向なのかという問題は既存の研究を通じてはまだ明らかではない。慧諶と彼の継承者たちの禪思想を明らかにするためには何よりも『禪門拈頌集』や『禪門雪竇天童圓悟三家拈頌集』(以下『三家集』と略す。)など修禪社が独自の編纂した公案集について分析しなければならない。

『禪門拈頌集』30卷は公案1125則と歴代禪師の徴、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。<sup>37</sup>『禪門拈頌集』は唐・宋代の禪思想の影響があることと共に高麗禪宗界の思想的な傾向について理解するためにも極めて重要な資料である。従って、唐代、宋代の語録や禪籍との関わりについて基礎的な整理が必要であり、それを基にして高麗禪宗界において看話禪の受容という問題と関わって分析すべきである。

さて、『三家集』は『禪門拈頌集』30巻の中で雪竇重顯(980～1052)、天童正覺(宏智正覺、1091～1157)圓悟克勤

子無佛性話揀病論)中充分表現出來。

但透過既有的研究，無法解明慧諶的禪思想具有何種傾向。欲瞭解慧諶和其繼承者的禪思想，必須還要分析《禪門拈頌集》和《禪門雪竇天童圓悟三家拈頌集》(以下略稱《三家集》)等修禪社自行編纂的公案集。

《禪門拈頌集》30卷是由1125則公案和歷代禪師的徴、拈、化、別、頌、歌等彙編而成的公案集。<sup>37</sup>《禪門拈頌集》受唐、宋禪思之影響，是瞭解高麗禪宗界思想特性的重要資料。因此有必要整理唐代與宋代的語錄和禪籍等資料，並以此為基礎，分析高麗禪宗界接納看話禪的問題。

《三家集》是從《禪門拈頌集》30卷中選出雪竇重顯(980～1052)、天童正覺(宏智正覺、1091

《普門學報》第二十三期

(1063～1135) という三家の拈頌を選び 6 卷として編集したものである。これは高麗の高宗 33 年 (1246) に崔怡の壽福のため刊行されたが、当時の版本に関する事情は分からない。⑳

修禪社が『三家集』を刊行した意図や意味については、『禪門拈頌集』が公案集としてはあまりにも多くの公案を集大成しているため学人の公案参究のためには不便だという現実的な需要と共に当時南宋の禪宗界の公案批評の流行や公案集の編纂と関わって行われた思想的流れだと提示されたことがある。ちなみにこのような解釈はなぜ中国や日本では盛んに行われている『碧巖録』が高麗仏教界においてはあまり刊行されなかったのかという疑問と関わって『三家集』の刊行によって高麗禪宗界において公案集としての需要が十分充足されたからであるとの指摘がある。㉑

ところで、13 世紀高麗の禪宗界において看話禪の位置付けや当時の禪思想はいかなる傾向であったのか。このような問題については、既に指摘したように知訥を中心とする修禪社に関する度外れな評価の問題がある。例えば、13 世紀高麗における禪籍の受容及び刊行

～1157) 圓悟克勤 (1063～1135) 等三家的拈頌後、編集成 6 卷的集子。是高麗高宗 33 年 (1246) 為崔怡祝壽所刊。但是、當時版本不明。㉒

《禪門拈頌集》集眾多公案之大成。修禪社刊行《三家集》的意圖和意義，除了因應學禪之人參究公案時不便之現實需要外，也顯示了當時南宋禪宗界盛行公案之批判及公案集編纂的思想動向。換言之，凡此說明了盛行於中國、日本的《碧巖錄》之所以在高麗佛教界沒有大量刊行，是因為《三家集》的刊行，充分滿足了高麗禪宗界對公案集的需求。㉓

13 世紀的高麗禪宗界中，看話禪的地位如何？當時的禪思想具有何種傾向？關於這些問題，如前所述，過去的研究對於以知訥為主的修禪社往往予以過度地評價。例如：當我們試著去探討 13 世紀高

と関連してみると、1210年代と1240～1250年代に禪籍が集中的に刊行され、その中で看話禪と関る禪籍が多いが、曹洞宗の『重編曹洞五位』、法眼宗の『宗鏡録』、雲門宗の『禪苑清規』、『宗門遮英集』など異なる禪思想を標榜する禪籍も多いという事実がある。なお、13世紀に造り出した禪籍の殆どが修禪社で主管し刊行されたものという事実もある。<sup>④⑩</sup>

したがって禪籍の板刻と関わる思想の傾向を通して当時の禪思想を主導した修禪社が看話禪を積極的に受け入れていたが、他の禪思想を排斥する傾向ではなかったと考えられる。言い換えれば、看話禪が次第に主導的な禪思想として浮上していたが、多様な禪思想が共存していた段階だといえる。<sup>④⑪</sup>従って、既に指摘したように今まで殆どの研究が知訥の禪思想に關わる分析を通じて修禪社段階における看話禪風が一般化されたという結論は再考しなければならない。また、既に指摘したように当時禪籍が宋代における如何なる思想的な傾向をもっているのかという基礎的な分析と共に高麗禪宗界でどの

麗禪籍の接納及刊行問題之後、將發現1210年代和1240～1250年代時禪籍大量刊行，其中與看話禪相關的禪籍固然很多，但是曹洞宗的《重編曹洞五位》、法眼宗的《宗鏡錄》、雲門宗的《禪苑清規》、《宗門遮英集》等主張不同禪思想的禪籍也不在少數。此外，13世紀時編纂的禪籍幾乎是由修禪社負責刊行事宜。<sup>④⑩</sup>

因此，從與禪籍板刻相關的思想層面即可瞭解，主導當時禪思想的修禪社雖然積極地採納看話禪，但並不排斥其他禪思想。換言之，看話禪雖然逐步地主導了當時的禪思想，但仍處於和各種禪思想共存的階段。<sup>④⑪</sup>前已述及，到目前為止的研究幾乎都是在分析知訥的禪思想，並認為修禪社時期的話頭禪已蔚然成風。關於這一點，我認為有加以重新檢討的必要。此外，我在前文中也提過，必須就當時禪籍在宋代具有何種思想傾向的問題作基礎性的分析，並針對高麗禪宗界是透過何種過程接納禪籍之問題也作

ような過程を通じて受け入れられているのかについてより具体的な分析が必要である。

なお、修禪社に関する研究の中でまだあまり注目されなかったのは浄土思想の受容の問題である。<sup>④②</sup>周知のように高麗後期における仏教史の基本的な流れは禪思想と浄土信仰の展開であるので浄土信仰の位相も無視できないし、修禪社の成長過程において思想的な基盤として禪思想だけではなく、浄土信仰を活用していた。嘗て知訥の浄土思想の受容と共に慧謙の仏教観について禪思想一辺度ではなく、功德や浄土信仰にも深く理解されているという研究成果があるが、<sup>④③</sup>修禪社の教団の成長という問題と共に一般民と関わりと関連して分析されるべきである。

さて、歴史学の方面では主に政治史的な視角によって修禪社と当時の集権勢力である崔氏武臣政権との結託問題について強調されている。<sup>④④</sup>しかし、武臣政権が支持基盤を拡充するための意図だけではなく、修禪社の立場から武臣政権との関わりとかその思想的な基盤などについて解明しなければならない。なお、このような問題は当時の時代

更加具體的分析。

此外，有關修禪社之研究，對於接納淨土思想的問題一直未受重視。<sup>④②</sup>眾所周知，高麗後期佛教史的基本潮流在於禪門思想和淨土信仰的開展。因此，不能忽視淨土信仰的位相。再說修禪社的發展過程中除了禪思想以外，淨土信仰也是其活用的思想基礎。知訥接納淨土思想，而慧謙的佛教觀亦非一邊倒向禪思想，他也深刻理解功德和淨土信仰。<sup>④③</sup>關於這個問題雖然已有研究成果，但在分析修禪社教團發展之問題的同時，也應探討修禪社與庶民百姓之間的關係與聯繫。

歷史學的角度，主要是從政治史的角度強調修禪社和當時的集権勢力——崔氏武臣政権結合的問題。<sup>④④</sup>然而，研究此問題時，除了著眼於武臣政権意圖擴張支持基礎的問題之外，更應從修禪社的立場來瞭解其與武臣政権的關係，或其思想層面的問題，此外，也應重視

的な背景とも関連して注目すべきである。

すなわち、高麗の高宗18年(1231)以後、約30年間持続されていた蒙古の侵略は、高麗の歴史における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が、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ける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のへだたりがあった修禪社がなぜ現実世界の問題に介入したのか、さらにそのような現実対応と関わる思想的基盤は何かという疑問が提起される。

このような問題については韓国史だけではなく、12～13世紀の東アジア史の展開と関わって当時禪宗の現実的な対応やその思想的な基盤に関する新た

上述問題之產生與時代背景之間的關聯性。

亦即，高麗自高宗18年(1231)以後，持續30年遭到蒙古帝國的入侵，此乃高麗歷史中前所未有的危機。為了抵禦外侮，原來與高麗武臣政權對抗的農民、賤民之亂漸漸平息。全民集中力量於對蒙抗戰的民族危機上。於是當時的佛教界也提倡積極因應現實情況。此時的修禪社處於主導的地位，這一點值得我們重視。

修禪社為了解決武臣掌政時期佛教界既有的矛盾現象，以結社運動的方式從事以地方社會為主的佛教改革。除此之外，與既有政治勢力之間保持相當距離的修禪社為何參與現實世界的問題？其因應現狀況的思想層面為何？這些問題仍有待研究。

關於上述問題，不僅和韓國的歷史相涉，也和12～13世紀東亞史的展開有關。當時禪宗因應現實

《普門學報》第二十三期

な研究が現れた。④これによると、当時の仏教が現実状況と関連して積極的に対応できた思想的、内部的な理由について、禪宗、とりわけ臨濟宗の対応様相が類似しているという事実に注目しながら、その思想的基盤と関連して南宋代の代表的禪僧である大慧宗杲の現実認識と共にかれの完成した看話禪との思想的関係に関する分析を通じて明らかになった。すなわち、大慧の積極的な現実認識は華夷論的認識、仏法と世間法の一致などの論理を基盤として時代的な要求に対する実践的な傾向が表れ、それが看話禪の形成とその展開過程とも深く関わっている。なお高麗の修禪社の場合、知訥の結社運動の理念的な基盤として、また対蒙抗戦という民族的危機の克服に慧謙が愛君憂国を強調し、鎮兵法会や祝聖法会を持続的に行うなど積極的な現実対応を標榜していたことは大慧の思想的影響と深く関わっている。

ところで、このような研究視角と方法論は南宋・高麗だけでなく、当時同じ思想的な流れが進んでいた日本・ベトナムまで拡大して分析する必要があると思われる。東アジア史における大き

状況及其思想層面的相關研究已有出現。④根據此項研究成果得知，當時佛教界得以積極因應現實狀況的思想性、內在性的原因，和禪宗——特別是臨濟宗——的因應狀況是類似的。此一事實值得重視。而關於其思想層面，在分析南宋禪門高僧大慧宗杲對於現實的認知觀點及他的看話禪著作與思想性的關係之後即可明瞭，即大慧對於現實局面的積極回應態度是以華夷論、世出世法不二等理論為基礎，而對時代的需求展現出實踐傾向，其與看話禪的形成和展開過程均有深厚的關係。此外，就高麗的修禪社而言，慧謙強調愛君憂國，以此作為知訥結社運動的理念基礎，一心對蒙抗戰，克服民族危機，並不斷舉行鎮兵法會和祝聖法會等，以積極的因應方針來面對現實。凡此活動之展開均深受大慧思想的影響。

我認為：上述的研究視角和方法論，除了適用於研究南宋、高麗以外，有必要擴大至研究當時具有相同思想潮流的日本、越南等國。



い変化をもたらしたこのような対外的な危機に関する仏教の現実的対応と関連して仏教の社会的、思想的役割が何か、さらにそれができる思想的基盤や理由とは何かなど様々な疑問に関わってより具体的な解明が必要である。また東アジアにおける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り各国の禪宗界の具体的現実対応や以後の歴史的展開の差異点を明らかにしなければならない。④⑥

### 【註釈】

①韓国史における中世という時代区分については、大体四つの学説がある。即ち、三国時期、新羅統一期、高麗、武臣政權の登場などである。その中で一番目と四番目は学界であまり認められないことである。最近、高麗より新羅統一期から中世の始まりだと認められる傾向があるし、仏教史の方面もそのような学説が提起されているので本稿では新羅統一期から中世の始まりであるという立場を受け入れる。中世仏教史の時期区分問題については蔡尚植、「韓国中世仏教の理解方向」、『考古歴史学誌』9、東亜大学、1993を参照されたい。なお、本稿では韓国禪宗史研究が行われている新羅末より高麗末まで限って触れる。

因此，面對東亞史中帶來重大變化的外來危機時，佛教所具有的社會性、思想性功能為何？特別是所形成的思想背景和理由為何？凡此問題均須更加具體地辨析。此外，也應研究東亞中世禪宗在社會思想面上所具有的共通點、各國因歷史背景及社會背景的不同而產生何種差異、各國禪宗界對於現實局面的具體因應方式及其對往後歷史的展開產生何種差異等等問題。④⑥

### 【註釋】

①韓國史中所謂的中世，依時代區分大致分為四種學說，亦即三國時期、新羅統一期、高麗、武臣政權等。其中，第一和第四種學說，不太為學界所認可。最近的傾向，認為新羅統一期至高麗為中世之始。若考慮佛教史的動向，則認為自新羅統一期開始為中世之始。關於中世佛教史的時期區分問題，請參考蔡尚植著〈韓國中世佛教的理解方向〉，『考古歴史学誌』9（東亞大學，1993）。此外，本稿中有關韓國禪宗史之研究僅觸及新羅末至高麗末之範疇。

《普門學報》第二十三期

- ②蔡尚植、『高麗後期佛教史研究』、一潮閣、1991
- ②蔡尚植，《高麗後期佛教史研究》(一潮閣，1991)。
- ③崔柄憲、「新羅下代における禪宗九山派の成立」『韓国史研究』7、1972
- ③崔柄憲，〈新羅下代時期禪宗九山派的成立〉，《韓國史研究》7，1972。
- 金杜診、「朗慧と彼の禪思想」『歴史學報』57、1973
- 金杜診，〈朗慧和其禪思想〉，《歷史學報》57，1973。
- ④個別禪門については次のような成果がある。
- ④關於個別禪門有如下之研究成果：
- 金杜診、「了悟禪師順之の相論」『韓国史論』5、ソウル大学国史学科、1975
- 金杜診，〈了悟禪師順之之相論〉，《韓國史論》5(漢城大學國史學科，1975)
- 金煥泰、「曦陽山禪派の成立とその法孫について」『韓国仏教学』4、1979
- 金煥泰，〈曦陽山禪派的成立和其法孫〉，《韓國佛教學》4，1979
- 申千湜、「韓国仏教史からみた梵日の位置と嶺山寺の歴史的検討」『嶺東文化』1、関東大学、1980
- 申千湜，〈自韓國佛教史觀察梵日的位置和嶺山寺的歷史性檢討〉，《嶺東文化》1(關東大學，1980)。
- 鄭性本、『新羅禪宗の研究』、三円社、1994
- 鄭性本，《新羅禪宗的研究》(三圓社，1994)。
- ⑤各禪門の独自の勢力基盤や禪門の構造については三綱体制の分析によって明らかになった。これについては次のような論文を参照されたい。
- ⑤關於各禪門獨立的勢力範圍及禪門的結構，根據三綱體制之分析可明瞭。關於此問題可參考如下論文：
- 蔡尚植、「浄土寺址法鏡大師碑の陰記の分析・高麗初の地方社会と禪門の構造と関連して」、『韓国史研究』36、1982
- 蔡尚植，〈浄土寺址法鏡大師碑的陰記之分析——關於高麗初之地方社會和禪門構造〉，《韓國

韓國中世禪宗史の研究動向と課題(上)

- 金在應、「新羅末・高麗初における禪宗寺院の三綱典」『震檀學報』77、1994
- ⑥金哲竣、「羅末麗初の社會轉換と中世知性」『創作と批評』冬号、1968；『韓國文化史論』、ソウル大學出版部、1990
- ⑦高翊晉、「新羅下代の禪傳來」『韓國禪思想研究』、東國大佛教文化研究院、1984；『韓國古代佛教思想史』東國大學出版部、1989
- ⑧崔源植、「新羅下代の海印寺と華嚴宗」『韓國史研究』49、1985
- 曹庚時、「新羅下代における華嚴宗の構造と傾向」『釜大史學』13、釜山大史學會、1989
- 金福順、『新羅華嚴宗研究』、民族社、1990
- 金相鉉、『新羅華嚴思想史研究』、民族社、1991
- ⑨秋萬鎬、『羅末麗初禪宗思想史研究』、理論と實踐、1992
- ⑩蔡尚植、前掲論文(1993)
- ⑪守本順一郎、『東洋政治思想史研究』、未來
- 史研究』36、1982。
- 金在應、〈新羅末・高麗初期禪宗寺院の三綱典〉、『震檀學報』77、1994。
- ⑥金哲竣、〈羅末麗初の社會轉換和中世知性〉、『創作と批評』冬号、1968；『韓國文化史論』(漢城大學出版部、1990)。
- ⑦高翊晉、〈新羅下代禪的傳來〉、『韓國禪思想研究』、東國大佛教文化研究院、1984；『韓國古代佛教思想史』(東國大學出版部、1989)。
- ⑧崔源植、〈新羅下代の海印寺和華嚴宗〉、『韓國史研究』49、1985。
- 曹庚時、〈新羅下代時期的華嚴的結構和傾向〉、『釜大史學』13(釜山大史學會、1989)。
- 金福順、『新羅華嚴宗研究』(民族社、1990)。
- 金相鉉、『新羅華嚴思想史研究』(民族社、1991)。
- ⑨秋萬鎬、『羅末麗初禪宗思想史研究』、理論和實踐、1992。
- ⑩蔡尚植、前掲論文(1993)。
- ⑪守本順一郎、『東洋政治思想史

《普門學報》第二十三期

社, 1967。なお、このような学説は鎌田茂雄、「華嚴哲学の根本的立場」『華嚴思想』、法藏館、1960；『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会、1965に受け入れられた。

⑫守本の研究は1950、60年代に日本学界で行われた社会経済史学の成果をよく反映されるが、既に日本学界で批判された。とりわけ、仏教学、哲学分野によりかれの思想その自体に関する理解が不十分だと批判された。これについては荒木見悟、『仏教と儒教』、平楽寺書店、1963（新版は研文出版、1993）を参照されたい。

⑬例えば、8世紀末から9世紀半ば頃に入唐し、馬祖の弟子世代や孫弟子世代の禪師たちに師事して帰国した新羅の禪僧たちは、中国で体得した禪を自分の個性によって、あるいは新羅の状況に合わせて多少変えることもあっただろうが、やはり馬祖の弟子たちの禪の傾向に近いだろう。

⑭石井公成氏は「アジア禪宗史という視点」（福井文雅編、『東方学の新視点』、五曜書房、東京、2003）においてアジアの歴史は抗争と交流の歴史である以上、禪宗について考える場合でも、それぞれの時代のアジア諸地域における禪宗全体、仏教全体の動き、それも「禪の西来の歴史」や「禪思想発展

研究》（未来社、1967）。關於此學說亦收入鎌田茂雄著〈華嚴哲學的根本性立場〉，《華嚴思想》（法藏館，1960）；《中國華嚴思想史的研究》（東京大學出版會，1965）。

⑫守本的研究充分反映出五、六〇年代時期日本學界社會經濟史學的成果，但已受到日本學界的批判。特別是批判他對佛教學與哲學思想不甚理解。例如：參閱荒木見悟著《佛教和儒教》（平樂寺書店，1963）（新版研文出版，1993）中所述，重新提示關於華嚴、禪，乃至朱子學、陽明學等中國思想史之動向，即可充分瞭解。

⑬例如8世紀末至9世紀半左右入唐的一些新羅禪僧師事馬祖的徒弟、徒孫，歸國後將在中國體悟的禪法，或依個性之不同，或順應新羅之狀況，多少作了些改變，但仍接近馬祖弟子們的禪風。

⑭石井公成氏在〈亞洲禪宗史的視點〉（福井文雅編，《東方學的新視點》），東京：五曜書房，2003）中指出：亞洲的歷史是抗争和交流的歷史。他還提到：在思考禪宗問題時，必須嘗試注意

韓國中世禪宗史の研究動向と課題(上)

史」などという直線的な観点でなく、諸地域の交流、相互影響、変容といった点に注意しつつ眺めてみることも、時には必要ではなからうかと指摘されている。禅学・禅思想史研究のため傾聴に値する指摘であると思われる。

及觀察各個時代亞洲各地禪宗整體與佛教整體之動向，而且不應僅限於「禪法西來之歷史」和「禪思想發展史」等直線性的思考方式，也應注意各個地域之間的彼此交流、相互影響、產生變化等問題點。我認為這是在研究禪學，思想史研究時值得傾聽的論述。

⑮韓基汶、「高麗太祖の仏教政策」『大邱史学』22、1983

⑮韓基汶，〈高麗太祖の佛教政策〉，《大邱史學》22，1983

⑯金杜珍、「玄暉と坦文の仏教思想—高麗初の教禪融合思潮と関連して—」『高柄翊先生回甲記念史学論叢』、1984

⑯金杜珍，〈玄暉和坦文的佛教思想——有關高麗初の教融和思潮〉《高柄翊先生回甲紀念史論叢》，1984。

金杜珍、『均如華嚴思想研究』、一潮閣、1983

金杜珍，《均如華嚴思想研究》（一潮閣，1983）。

⑰許興植、「高麗前期の仏教界と天台宗の形成過程」『韓国学報』11、一志社、1978

⑰許興植，〈高麗前期的佛教界和天台宗的形成過程〉，《韓國學報》11（一志社，1978）。

⑱許興植、「高麗中期における禪宗の復興と看話禪の展開」『奎章閣』6、ソウル大学、1982

⑱許興植，〈高麗中期禪宗の復興和看話禪的展開〉，《奎章閣》6（漢城大學，1982）。

崔柄憲、「高麗中期における李資玄の禪と居士仏教の性格」『金哲俊博士華甲記念史学論叢』、1983

崔柄憲，〈高麗中期李資玄の禪和居士佛教的性格〉，《金哲俊博士華甲紀念史學論叢》，1983。

趙明濟、「高麗後期における戒環解楞嚴經の盛行と思想史的意義—麗末性理学の受容基

趙明濟，〈高麗後期戒環解楞嚴經的盛行和思想史的意義——有

《普門學報》第二十三期

盤と関わって一」、『釜大史学』12、釜山大史学会、1988

金相永、「高麗の睿宗代における禪宗の復興と仏教界の變化」『清溪史學』5、韓國精神文化研究院、1988

金相永、「高麗中期における禪僧慧照國師と修禪社」『李箕永博士古稀記念論叢仏教史』、1991

趙明濟、「高麗中期における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、2002

①⑨趙明濟、前掲論文(2002)

②⑩『楞嚴經』は8世紀に成立した偽經であるが、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行」『陽明学の展開と仏教』、研文出版、1984。を参照されたい。

②⑪趙明濟、前掲論文(1988)

②⑫趙明濟、前掲論文(1988)及び「14世紀高麗思想界における楞嚴經の盛行とその思想的性格」、『伽山學報』5、1996を参照されたい。

關麗末性理學的接納基礎)、《釜大史學》12(釜山大史學會、1988)。

金相永、〈高麗睿宗代禪宗的復興和佛教界的變化〉、《清溪史學》5(韓國精神文化研究院、1988)。

金相永、〈高麗中期禪僧慧照國師和修禪社〉、《李箕永博士古稀記念論叢佛教史》、1991。

趙明濟、〈高麗中期居士禪的思想傾向和看話禪接納的背景〉、《歴史と境界》44(釜山慶南史學會、2002)。

①⑨趙明濟、前掲論文(2002)。

②⑩《楞嚴經》計有十卷、雖然有人認為是成立於8世紀的偽經、但歷經宋、元、明朝、代代均受重視、特別是宋代以後出現各種註疏、並深刻影響著整個思想界。關於此問題請參考荒木見悟著〈明代楞嚴經之流行〉、《陽明學的展開和佛教》(研文出版、1984)。

②⑪趙明濟、前掲論文(1988)。

②⑫請參考趙明濟、前掲論文(1988)及〈14世紀高麗思想界楞嚴經的盛行和其思想性格〉、《伽山學

韓國中世禪宗史の研究動向と課題(上)

- ⑳なお、彼の著述として『追和百藥公樂道詩』一卷、『禪機語錄』一卷、『歌頌』一卷、『布袋頌』一卷などがあつた。現在残されているものが全くなく、その内容は分からないが、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禪文学や語録の影響を受けたと思われる。
- ㉑慧照國師曇真的入宋遊学は当時北宋と高麗との政治外交的な状況も深く関わっている。これについては鄭修芽、「慧照國師曇真と『淨因髓』」『李基白先生古希記念韓國史學論叢』(上)、一潮閣、1994を参照されたい。
- ㉒趙明濟、「高麗和宋佛教界の交流—以臨濟宗為中心—」上・下、『海潮音』第84卷第八期、九期、2003(a)
- ㉓趙明濟、前掲論文(1988、2002)を参照されたい。
- ㉔蔡尚植、前掲書
- ㉕秦星圭、「高麗後期における修禪社の結社運動」『韓國學報』36、1984
- 崔柄憲、「定慧結社の時代的背景『普照思想』5・6、1992
- 崔柄憲、「高麗後期の仏教史における修禪
- 報》5、1996。
- ㉖此外，他的著述尚有《追和百藥公經樂道詩》一卷，《禪機語錄》一卷，《歌頌》一卷，《布袋頌》一卷等。現在其資料已不存在，無法瞭解其內容。但由目錄推測，具有詩文集和語錄之格式。因此我推測其曾受宋代文學和語錄之影響。
- ㉗慧照國師曇真的入宋遊學和當時北宋及高麗間的政治外交情況也有深厚的關係。關於此請參考鄭修芽著〈慧照國師曇真和「淨因髓」〉，《李基白先生古希紀念韓國史學論叢》(上)(一潮閣，1994)。
- ㉘請參考趙明濟，〈高麗和宋佛教界的交流——以臨濟宗為中心〉上・下，《海潮音》第84卷，第八期、九期，2003。
- ㉙請參考趙明濟，前掲論文(1988，2002)。
- ㉚蔡尚植，前掲書。
- ㉛秦星圭，〈高麗後期修禪社の結社運動〉，《韓國學報》36，1984。
- 崔柄憲，〈定慧結社の時代的背景〉，《普照思想》5・6，1992。
- 崔柄憲，〈高麗後期佛教史中的

《普門學報》第二十三期

- 社の位置』『伽山李智冠華甲記念韓国仏教文化思想史』、1992
- ②⑨金映遂、「曹溪禪宗について『震檀学報』9、1938
- 閔賢九、「月南寺址真覺国師碑の陰記についての一考察』『震檀学報』36、1973
- ③⑩金光植、前掲書
- 黄秉晟、「高麗武人政權期における寺院勢力の動向』『韓国思想史学』4・5 韓国思想史学会、1993
- Edward J Shultz、「高麗武人執權期の仏教』『李基白先生古希記念韓国史学論叢』(上)、1994
- ③⑪蔡尚植、「高麗後期における修禪結社の成立の社会的基盤』『韓国伝統文化研究』6、1990
- ③⑫蔡尚植、前掲書及び金光植、『高麗武人政權と仏教界』、民族社、1995
- ③⑬李鍾益、『韓国仏教の研究—高麗普照国師を中心として—』、国書刊行会、1980
- 吉熙星、「知訥の心性論』『歴史学報』93、1982；『知訥の禪思想』、ソナム出版社、ソウ
- 修禪社位置〉，《伽山李智冠華甲記念韓国佛教文化思想史》，1992
- ②⑨金映遂，〈關於曹溪禪宗〉，《震檀學報》9，1938。
- 閔賢九，〈關於月南寺址真覺國師碑的陰記的考察〉，《震檀學報》36，1973。
- ③⑩金光植，前掲書。
- 黄秉晟，〈高麗武人政權期的寺院勢力動向〉，《韓國思想史學》4・5（韓國思想史學會，1993）。
- Edward J Shultz，〈高麗武人執權期的佛教〉，《李基白先生古希記念韓國史學論叢》（上），1994。
- ③⑪蔡尚植，〈高麗後期修結社成立的社會的基礎〉，《韓國傳統文化研究》6，1990。
- ③⑫蔡尚植，前掲書及金光植，《高麗武人政權和佛教界》（民族社，1995）。
- ③⑬李鍾益，《韓國佛教的研究——以高麗普照國師為中心》（國書刊行會，1980）。
- 吉熙星，〈知訥的心性論〉，《歷史學報》93，1982；《知訥的禪



- ル、2001
- 印鏡、「普照引用文を通してみた法寶記壇經の性格」『普照思想』11、1998
- 印鏡、「知訥の禪思想の體系と構造」『普照思想』12、1999
- 李徳辰、「普照知訥の禪思想研究」、高麗大學博士學位論文、1999
- ③④ 權奇悰、「慧謙の禪思想研究」『仏教學報』19、1982
- 秦星圭、『高麗後期の眞覺國師慧謙研究』、中央大學博士學位論文、1986
- 權奇悰、「慧謙の看話禪思想研究」『普照思想』7、1993
- ③⑤ 李東竣、「高麗慧謙の看話禪研究」、東國大學博士學位論文、1992
- ③⑥ 蔡尚植、前掲書
- ③⑦ 椎名宏雄、「『禪門拈頌集』の資料価値」『印度學佛教學研究』第51卷第1号、2002、12
- ③⑧ 蔡尚植、「修禪社刊『禪門三家拈頌集』の思想的傾向」『釜山直轄市立博物館年報』11、1988
- 思想》(漢城：漢城出版社，2001)。
- 印鏡，〈透過普照引用文觀察法寶記壇經的性格〉，《普照思想》11，1998。
- 印鏡，〈知訥的禪思想體系與構造〉，《普照思想》12，1999
- 李徳辰，「普照知訥的禪思想研究」(高麗大學博士學位論文，1999)。
- ③④ 權奇悰，〈慧謙的禪思想研究〉，《佛教學報》19，1982。
- 秦星圭，「高麗後期的眞覺國師慧謙研究」(中央大學博士學位論文，1986)。
- 權奇悰，〈慧謙的看話禪思想研究〉，《普照思想》7，1993。
- ③⑤ 李東竣，「高麗慧謙的看話禪研究」(東國大學博士學位論文，1992)。
- ③⑥ 蔡尚植，前掲書。
- ③⑦ 椎名宏雄，《禪門拈頌集》的資料價值〉，《印度學佛教學研究》第51卷，第1號，2002，12。
- ③⑧ 蔡尚植，〈修禪社刊《禪門三家拈頌集》的思想傾向〉，《釜山直轄市立博物館年報》11，

1988。

③⑨趙明濟、前掲論文2003(a)

④⑩前近代社会における板刻活動に随伴される莫大な経費の問題や技術的な困難さという問題を考えると、ある禪籍の刊行のもつ意味は思想史においては極めて重要である。なお、このように禪籍が刊行されていたのは、それを支援できる檀越が存在しており、このような禪籍について興味をもち読める読書層がかなり存在していたからである。言い換えれば、このような板刻活動は当時社会において禅思想が盛んに行われていたことを反映しており、なお修禅社を支援した檀越の構成割合は次第に戸長層や一般民から読書層が主流を成す変化をもたらした。

④⑪趙明濟、前掲論文2003(a)

④⑫高翊晋、「碧松智嚴の新資料と法統問題」『仏教学報』22、1985

高翊晋、「普照禅派の浄土思想受容」『仏教学報』23、1986

④⑬蔡尚植、前掲書

④⑭閔賢九、「月南寺址眞覚国師碑の陰記についての一考察」『震檀学報』36、1973

張東翼、「慧謹の大禪師告身檢討」『韓国史研究』34、1981

俞瑩淑、「高麗武臣政權と曹溪宗」『白山学報』33、1986

③⑨趙明濟、前掲論文2003(a)。

④⑩前近代社會的板刻活動需要龐大的経費，在技術上也有其困難。由此看來，禪籍的刊行在思想史上極具意義。此外，上述禪籍的刊行需要能加以支援的檀越存在，及對禪籍具有高度興趣的知識分子存在。換言之，上述的板刻活動反映出當時社會禪思想盛行的情況，支援修禅社的檀越結構比率逐漸由戶長階層及一般民眾變成以知識分子為主流。

④⑪趙明濟、前掲論文2003(a)。

④⑫高翊晋，〈碧松智嚴的新資料和法統問題〉，《佛教學報》22，1985。

高翊晋，〈普照禅派的浄土思想受容〉，《佛教學報》23，1986。

④⑬蔡尚植，前掲書。

④⑭閔賢九，〈關於月南寺址眞覚国師碑的陰記之考察〉，《震檀学報》36，1973。

張東翼，〈慧謹的大禪師告身檢討〉，《韓國史研究》34，1981。

俞瑩淑，〈高麗武臣政權和曹溪宗〉，《白山學報》33，1986。

韓國中世禪宗史の研究動向と課題(上)

- 金塘澤、「高麗崔氏武人政權と修禪社」『歴史学研究』10、1981
- 秦星圭、「崔氏武臣政權と禪宗」『仏教研究』6・7、1990
- ④⑤趙明濟、「13世紀における修禪社の現実対応と看話禪」『韓国禅学』1、2000
- 趙明濟、「12~13世紀における南宋・高麗禪宗界の現実対応とその思想的基盤」(上下)、『普門學報』第18、19期、台灣佛光山、2003.11、2004.1
- ④⑥趙明濟、「中世東アジア禪宗史の課題と展望」『仏光大学国際宗教学術會議論文集』、台灣、2003(b)
- 金塘澤，〈高麗崔氏武人政權和修禪社〉，《歷史學研究》10，1981。
- 秦星圭，〈崔氏武臣政權和禪宗〉，《佛教研究》6・7，1990。
- ④⑤趙明濟，〈13世紀的修禪社の現實應和看話禪〉，《韓國禪學》1，2000。
- 趙明濟，〈12～13世紀南宋・高麗禪宗界的現實對應和其思想的基礎〉(上)、(下)，《普門學報》第18，19期，台灣佛光山，2003年11月，2004年1月。
- ④⑥趙明濟，〈中世東亞禪宗史的課題和展望〉，《佛光大學國際宗教學術會議論文集》，台灣，2003(b)。