

高麗前期仏教政治史研究

中村 慎之介

# 研究公正に関する宣誓書

京都大学文学研究科長殿

論文題目

## 高麗前期仏教政治史研究

私は、本論文が、私自身が単独で執筆したものであること、参照文献として挙げた以外の文献を剽窃等の仕方の中で文中において不当に利用していないこと、参照文献として挙げた文献についても引用箇所は適切に表示してあることを誓います。

また、特定不正行為と見なされるその他の行為（データや資料の捏造、改ざん）も行っていないことを誓います。

2022 年 12 月 1 日

氏名（自署）

中村慎之介

目次

- 序論 (一) 関心の所在  
(二) 先行研究の整理  
(三) 先行研究の構造的問題点の指摘と本稿の立ち位置  
(四) 各章の概要
- 第一章 王師任命と高麗の外交関係—円空国師智宗の生涯
- はじめに
- 第一節 王師について  
(一) 研究史の整理  
(二) 王師の機能説に関する疑問  
(三) 王師・国師任命に関する慣例
- 第二節 円空国師智宗の生涯
- 第三節 光宗代から穆宗代の外交と仏教  
(一) 光宗の外交と仏教  
(i) 光宗の改革と外交  
(ii) 光宗と中国仏教界の交流  
(二) 成宗～穆宗代の外交と智宗  
(i) 成宗～穆宗代の外交問題  
(ii) 成宗～穆宗代の仏教と智宗の活動
- 第四節 顕宗の半生と仏教  
(一) 顕宗即位の背景  
(i) 康兆の乱  
(ii) 契丹聖宗の親征  
(二) 顕宗即位後の智宗
- おわりに
- 第二章 王室出身華嚴宗僧侶への国師号追贈の慣例成立について
- 第一節 関心の所在
- 第二節 高麗王室の提携宗派について

第三節 国師号について

第四節 「慣例」成立の時期

第五節 義天生前における王室と仏教界

(一) 文宗代から宣宗代における王室と外戚の協調

(二) 宣宗代から献宗即位年までの王室と仁州李氏の関係—外戚勢力の伸長

(三) 肅宗の即位と義天

第六節 義天死後から睿宗代における義天の門徒

第七節 義天の塔碑建立と澄儼

むすびにかえて—仁宗の仏教政策としての宗璘の出家

### 第三章 高麗前期における道誥への追贈について

はじめに

第一節 王位の正統性の動揺と道誥への追贈

第二節 顕宗代における道誥への追贈

(一) 時代背景について

(二) 道誥に仮託した予言書・秘記類の流行

第三節 肅宗代における政治変動と道誥への関心

(一) 肅宗代における過去の高僧への関心の高まり

(二) 国清寺と道誥の関係

第四節 仁宗代における政治変動と道誥

(一) 李資謙の乱と人事

(二) 道誥への国師追贈と妙清の乱の影響について

おわりに

### 第四章 大覚国師義天の焼身供養—孝を目的とした捨身

はじめに

第一節 焼身供養について

(一) 焼身供養の目的と動機

(二) 仏教と孝

(三) 義天の焼身供養

第二節 孝と結びついて仏典を解釈する北宋仏教界の潮流を受容した義天

(一) 靈芝元照の焼身供養に対する態度

(二) 『梵網経』と『盂蘭盆経』とを有機的に結びつける孝

(三) 『盂蘭盆経』と焼身供養

第三節 義天自身を取り巻く環境の変化—義天の親孝行実践の「場」の出現

おわりに

## 序論

### (一) 関心の所在

本稿は、高麗仏教と政治との関係を考察するうえで、王師号・国師号を与えられた高僧の事績に着目し、高麗政治史における仏教の地位と役割の一端を明らかにすることを試みるものである。

はじめに、高麗史上において仏教がどのような位置を占め、なぜ高麗前期を中心に論を進めるのか、を説明する必要がある。

仏教はインドに起源し、中央アジアを經由して紀元前後の頃に中国に伝来した。中国の仏教徒は、原典のサンスクリット語によってではなく、漢訳された仏典のみから仏教を理解した。そして、漢訳された仏教の教えは、ひとり中国に留まらず、「東アジア」全体に波及する。中国周辺国の一つであり、漢字文化圏の構成要員である朝鮮半島の歴代諸王朝も、中国を經由して伝来した仏教を受容した。そして、その文化形成において仏教が重要な位置を占めたことは贅言を要すまい。

高麗は西暦 918 年に太祖王建（在位 918～943）が建国してより、三十四代国王の恭讓王（在位 1389～1392）が李成桂に禪譲する 1392 年に至るまで、足掛け四百七十五年に亘り、現在の朝鮮半島を中心とする地域に所在した王朝である。一般に、李義方ら武臣がクーデターを起こして毅宗を廃位し明宗を立てた 1170 年を境として、以前を高麗前期（918～1170）、以降を高麗後期（1170～1392）と区分する。

高麗では様々な宗派が隆盛を極めた。華嚴宗・法相宗・禅宗・天台宗・律宗・摠持宗・芬皇宗などが並立し、それぞれが王室の庇護を受け、政治的な地位を獲得した。なかでも王師・国師を輩出した華嚴宗・禅宗・法相宗・天台宗の四大宗派は特に重んじられた。

高麗において、仏教はあらゆる階層に重大な影響を及ぼし、社会の安定に寄与する一方で、時には変動を齎す原動力ともなった。例えば、高麗が後百済・新羅を併合した原動力の一つとして、太祖に協力した禅僧の活躍が知られる。

社会を安定へと導いた例としては、華嚴宗の均如・坦文や法眼宗（禅宗の一派）の智宗たちが光宗（在位 949～975）による中央集権化の試みを思想的に支えたことを挙げられよう（本稿第一章参照）。

社会を混乱させた事例としては、高麗時代を通じて度々問題となった遷都運動を挙げるべきであろう。風水地理説をその根拠とする遷都運動は、社会の安定と国業延長を願って行なわれた。風水地理説の祖とされる道詵の秘術を継承したと標榜する僧侶の妙清が仁宗代（在位 1122～1146）に台頭すると、金に対する反感とも結びついて政治を動かし、最終的には西

京を拠点とした反乱（妙清の乱）へと発展するに至った（本稿第三章参照）。

仏教の影響力を認識していた歴代の高麗国王は、王朝の繁栄と安定のために仏教界との密接な関係構築を志向し、仏教界は世俗の王政を補佐して王朝の庇護のもとで興隆した。

王朝と仏教界との密接な関係は、多くの場合は制度化・慣例化という形で確認される。例えば、光宗代には国王が弟子の礼をとる王師・国師制度が確立し、人材登用政策として僧科が実施されるようになった。僧科の実施と僧録司制度の整備により、王朝は地方の仏教界にまで統制の網を拡張することができた。さらに、国王と王後の肖像を祀る真殿が開京の大寺院に設置され、歴代国王は様々な願堂を建立した。また、文宗代（在位 1046～1083）以降になると、華嚴宗の王室子弟出身僧侶のもとで王室子弟が出家し、死後に国師号が追贈される事例が確認され、仁宗代には慣例化する（本稿第二章参照）。

王朝と仏教界との密接な関係は、時に当事者に苦渋を強いることにもなる。外戚政治を展開していた仁州李氏の李資義とその一党をクーデターにより殺害し、王位を篡奪した肅宗（在位 1095～1105）は、即位してすぐに仁州李氏出身で高麗法相宗総本山玄化寺の住持である韶顕を招いて『仁王般若経』を講じさせ、新国王の「天祚の業を祈」らせることで、王位の正統性を示した。国王に恭順の意を示すことこそが、王朝からの庇護を獲得する唯一の手段である以上、高麗法相宗の惣領たる玄化寺住持の肩書を持つ韶顕は、たとえ新国王が自身の親族を惨殺した相手であっても、否、そうであるからこそ、その要望に応えねばならなかった。翌肅宗元年（1096）十二月に韶顕は彼の本寺である金山寺にて人生の幕を閉じる。肅宗は韶顕の死の直後に王師を追贈するのであるが、死後の王師追贈は異例のものであり、これは肅宗が法相宗における韶顕の弟子たちの立場を安堵させるための特別な措置であったと解せる（本稿第三章参照）。

ここに取り上げた事例は、高麗王朝と仏教界との相互補完を示す好例であろう。高麗は政治と宗教とが密接に関連していたので、その宗教政策を通じて、高麗仏教の社会的性格とその特質とを看取することが可能となるのである。

本稿が高麗前期という限られた時期を研究範囲に設定したのは、高麗前期は朝鮮半島における仏教諸制度が整備された時期であり、高麗前期を研究することによって、そこから新羅時代に遡ってその起源を探り、唐・五代十国・宋や遼（契丹）からの影響関係を明らかにし、高麗後期や朝鮮王朝時代への見通しをつけることが可能な、朝鮮仏教史研究における要の位置にあるからである。

筆者が高僧の事績に着目するのは、王師・国師に任じられた高僧こそが政治と仏教界とを媒介する存在であるからに他ならない。高麗の高僧の伝記は、墓誌や塔碑という金石史料と

して残される場合が多い。光宗代以降になると、塔碑は原則として王師・国師に任じられた僧侶に限って作成されるようになる。すなわち、塔碑に記された高僧は王朝との関係が密接であり、王朝と仏教界、或いは政治と仏教との関わりを体現している。実際、彼らのほとんどは高麗の宗教政策の当事者であった。

高麗前期に作成された塔碑・墓誌類は現存する限りおよそ五十五例が知られており、本稿ではそれらのうち道誥・智宗・義天の三人に関係する塔碑・墓誌類に、特に注目した。この三人こそは、中国に留学して現地及び周辺諸国の善智識と交流し（或いは死後に留学したと信じられるようになり）、帰国後や死後に高麗社会に大きな影響を与えた、すなわち高麗前期において宗教と政治の相関関係を象徴する人物たちであった。そのため、彼らの生涯や死後に集めた信仰について研究することは、自ずと高麗社会や高麗政治史の時代的特徴を明らかにすることに繋がる。

塔碑を中心とした金石史料に記された高僧の生涯の事績を、高麗の政治史に位置付けることで、高麗仏教の社会的・政治的側面をより立体的に把握することが可能となる。そして高麗の政治史への理解が深まることで、高僧の事績をより一層詳細に解明することが可能となる。このように螺旋状に研究が深化することに、人物に着目した研究手法の意義が認められよう。

また、特定の人物に着目することで、権力機構や社会から個人への働きかけ（上から下へ）という方向性のみならず、個人から権力機構や社会への働きかけ（下から上へ）という側面に光を当てることができる。本稿において、国師号追贈を求めた華嚴宗僧侶の活動の背景（第二章）や道誥信仰を支えた人々の欲望（第三章）という後者の方向性に留意したのは、個人史への関心が必然的に齎した研究視角であった。

筆者の主たる関心は、金石史料に記された高僧の記録を高麗の政治史に位置付けることであるので、本稿では寺院経済史や教義や大蔵経にほとんど触れられなかった。本稿が朝鮮半島の宗教史の研究として極めて物足りないことは承知のことであるが、教義を論ずることは仏教学に晦い筆者の力及ばないところである。また、高麗後期の仏教と政治について論及することができなかったことは、専ら筆者の力量不足に帰する。



## (二) 先行研究の整理

本稿の研究史上の位置付けを明確化するために、筆者が研究を始める 2015 年までの高麗前期仏教政治史研究の歩みを振り返りたい。本稿では便宜的に①戦前の研究、②戦後の研究に区分して叙述する。

### ①戦前の研究

戦前の朝鮮仏教史研究は、日本人研究者が中心となって行なわれた。日本における高麗仏教史研究は、関野貞（1904）「韓国建築調査報告」『東京大学工科大学学術報告』6における高麗版大蔵経紹介に始まり、高麗版大蔵経との関係で義天に対する関心が高まった。

義天に関しては、内藤雋輔（1924・1925）「高麗の大覚国師に関する研究」『支那学』巻3（9・10）がその生涯を包括的に扱った最初の研究である<sup>1</sup>。

戦前における義天研究の金字塔は大屋徳城（1937）『高麗續藏雕造攷』（便利堂）である。天台宗に関する論及が少ないこと、義天の思想を中国仏教の単なる移植と見做す点を白璧の微瑕とするものの、義天に関する包括的研究として現在においても右に出るものはない。

京城帝国大学教授を務めた高橋亨は、義天の登場を新羅仏教から高麗仏教への転換点であると評価し（高橋亨 1929『朝鮮思想史大系第一冊李朝仏教』大阪寶文館）、戦前から戦後にかけて、義天に関する数々の古典的研究成果を発表した。高橋亨（1938）「大覚国師義天と高麗仏教」『朝鮮彙報』276は義天が宗密の教観並修によって華嚴宗を統一し、さらに天台宗創設によって禅宗を包摂したことを詳述する。教観並修をキーワードに義天の思想を理解した点で画期的であった。

李能和（1918）『朝鮮仏教通史』（新文館）は漢文で書かれた朝鮮半島の仏教通史であり、現在も参照に耐え得る高い水準を満たした研究成果である。朝鮮仏教史を①仏教の朝鮮半島伝来から約五百年を「経教創興時代」、②新羅憲徳王から高麗初に至るまで約二百年間を「禅教蔚興時代」、③高麗時代を「禅教並隆時代」、④朝鮮王朝建国から約百五十年を「禅教衰微時代」、その後約三百五十年間を「禅教統一時代」、⑤明治四十四年(1911)以降の朝鮮仏教を「禅教保守時代」と区分し、豊富な史料を駆使して考証を行なった点に特徴がある。

忽滑谷快天（1930）『朝鮮禅教史』（春秋社）は日本語で書かれた朝鮮半島の仏教通史として今なお価値が認められている。忽滑谷快天は朝鮮半島仏教史を①「教学伝来の代」、②「禅道蔚興の代」、③「禅教並立の代」、④「禅教衰頽の代」、と区分しており、李能和の時代区分

---

<sup>1</sup> 内藤雋輔は生家が寺であり、元来は中国仏教史研究を志したが、内藤湖南より朝鮮仏教史の研究を勧められたのがきっかけで、卒業論文のテーマに義天研究を選んだという（内藤雋輔 1961『朝鮮史研究』東洋史研究会、矢野仁一「序」2頁、8～9頁参照）。

を大筋で受け継いでいることが分かる。両者ともに③高麗時代は禅宗と教宗が共に興隆した時代と理解する。

高麗時代以降の仏教通史である高橋亨（1929）は「高麗仏教ハ、国王及宰臣等ノ仏教ニ頼リテ宗教的救済即安心立命ヲ与ヘラレシニ非ラズ。現世ニ於ケル福德増大ト、来世ニ於ケル果報、殊ニ現世求福ヨリ起レル功利的信仰ノ為ナリ。」（31頁）としたうえで、「公卿大夫ハ行政上ヨリ国事ニ従事スル者」に対して、「僧侶ハ法カヲ以テ国祚ノ擁護即極メテ大ナル国事ニ参与スル者」であるとの理解を示した（32頁）。こうした高橋亨の高麗仏教観は現代においても命脈を保っている<sup>2</sup>。

終戦前に発表された江田俊雄（1944）「朝鮮民族の興亡と朝鮮仏教の隆替—三国・新羅・高麗—」『仏教研究』7（4）は、高麗仏教の特性として、祈祷行為における政治性を認める。そして朝鮮仏教は新羅時代に最も力強く把握され、新羅人の民族的力の根底を培い、信仰と教義の発展が見込まれたが、朝鮮半島に根付く巫俗信仰に引き付けられた解釈が跋扈して新羅の仏教界は墮落した、高麗仏教は墮落した新羅仏教の延長線上のものであり、齋会法要のような仏教儀礼は国家の政治の全てであり、軍事兵備の代わりであった、と主張する。高麗の国家権力構造に組み込まれた仏教儀礼の役割に着目した点は評価せねばならない。江田俊雄の研究は、著者の死後に国書刊行会から江田俊雄（1977）『朝鮮仏教史の研究』として出版された。

日本初の朝鮮史専攻出身の研究者であり、高麗史研究の基礎を確立した今西龍は、朝鮮仏教史関係の研究も幾つか手がけている。なかでも今西龍（1912）「新羅僧道詵に就て」『東洋学報』2（2）<sup>3</sup>は高麗時代から今西龍の生きた二十世紀前半までの朝鮮半島において影響力を保った風水地理説の祖とされる道詵について、その伝説が形成される過程を明らかにした。そしてその考察を通じて今西の高麗史理解は深化し、高麗太祖十訓要偽作説（第三章にて後

---

<sup>2</sup> なお、高橋亨が京城帝国大学において行なった「朝鮮思想史概説」の昭和五・六・八・九年の講義録が権純哲の手により翻刻・整理のうえ2021年に出版された（『完本高橋亨京城帝国大学講義ノート朝鮮思想史編』三人社）。高橋亨の朝鮮思想史理解や史料読解の精度を窺い知れる重要な成果であり、今後、朝鮮思想史研究を行なううえで必読となろう。

<sup>3</sup> 今西龍の高麗史研究の多くは今西龍（1974）『高麗及李朝史研究』（国書刊行会）に再録される。京都大学人文科学研究所図書室所蔵の今西龍（1974）には、編者である今西春秋直筆の手紙のコピーが添付されており、そこには「本書は今西春秋編とある通り小生の編輯したものに相違ありません。しかし小生のもと編輯した形は相当枉げられています。」から始まる「弁明」が述べられている。この手紙の存在を知る手前、今西龍・春秋両氏に対して罪悪感を覚えるが、本稿では便宜上今西龍（1974）を参考文献として活用する。

述)を論じた今西龍(1918)「高麗太祖訓要十條に就きて」『東洋学報』8(3)(今西龍1974b『高麗及李朝史研究』国書刊行会再録)に結実する。その他、道説研究に関しては史料紹介として今西龍(1930)「玉龍寺先覚大師碑銘に就きて」(今西龍1974c『高麗及李朝史研究』国書刊行会所収)がある。

ただし、今西龍の高麗太祖十訓要偽作説に関しては異論が提出された。早稲田大学卒の李丙燾はその代表的人物である。李丙燾(1927)「妙清の遷都運動に就いての一考察」『史学雑誌』38(9)は妙清の遷都運動に着目し、対金強硬路線を求めた時代的風潮を利用して称帝・独自年号の制定など仁宗の権威強化と共に西京遷都を主張したことを指摘し、恐らくは1920年代当時の日本と朝鮮半島との関係、或いは満洲の情勢を重ね合わせながら、仁宗代における風水地理説と政治との関係を活写した。この李丙燾(1927)段階では、今西が唱えた高麗太祖十訓要偽作説に対する疑問を仄めかすに留まっている。今西歿後まもなく発表された李丙燾(1932)「高麗初期の圖讖及び神秘思想」『朝鮮彙報』207~210は、李丙燾(1927)を増補改訂のうえ高麗太祖十訓要が真作であることを正面から論じた重要論考であり、後に見るように真作説は戦後の韓国学界において通説となった。

1908年に南満洲鉄道に設置された満鮮地理歴史調査室に集った白鳥庫吉、池内宏、瀬野馬熊らはそれぞれ朝鮮史研究に足跡を残しているが、なかでも池内宏は高麗仏教に関する研究を数多く公刊し、その多くは池内宏(1937)『満鮮史研究中世第二冊』(座右寶刊行会)に収録されている。宗教と政治の関係を考究するうえで重要な妙清に関する論考としては、地理的考証に主眼を置いた池内宏(1919)「大花宮と所謂倭城」『東洋学報』9(2)が先駆的研究成果である。

瀬野馬熊(1929・1930)「高麗妙清の乱に就いて」『東洋学報』18(2・4)は池内宏(1919)と李丙燾(1927)を踏まえて妙清の乱の要因・影響等を論じたもので、その後において妙清の乱に対する実証研究が低調であったこともあり、今なお瀬野馬熊の歴史理解が大枠として認められている。

広く知られるように、戦前の日本人研究者が行なった研究は多くの場合、意識的・無意識的たるを問わず、日本による朝鮮半島支配の正当化を促した。朝鮮は自発的に発展できない(朝鮮他律史観)、だから周辺先進国が導かなくてはならない、という「朝鮮停滞論」が支配的であった。戦後になるとこうした歴史観・朝鮮観への反発や反省のもと、「朝鮮の独自性」の発見が重要視されるようになる。

## ②戦後の研究

戦後においては、主に韓国人を中心として高麗仏教史研究が行なわれた。日本人の研究は戦前の研究成果を戦後になって公刊したもののほかは数量的に少なく、基本的に低調であった。前述のように、「朝鮮他律史観」克服と「朝鮮の独自性」の発見が戦後朝鮮史の課題とされ、戦前の歴史観に対する反省のもとで研究が行なわれたことに、その特徴がある。

先述した早稲田大学卒の李丙燾は、戦前に日本語で執筆した研究を戦後に朝鮮語に訳し直し、また新たに朝鮮語で書き下ろした研究を発表した。李丙燾の風水地理説関連の一連の研究は、いずれも正確な史料読解に裏打ちされた重厚な研究成果であり、李丙燾(2012)『高麗時代の研究：특히 圖讖思想의 발전을 중심으로』斗溪李丙燾全集 6 (韓國學術情報)としてまとめられている。

日本人の研究としては、高橋亨(1956)「大覚国師義天の高麗仏教に対する経綸に就いて」『朝鮮学報』10が義天研究として重要な論考の一つである。

1990年代までの大きな傾向として、戦前の日本人研究者による研究を批判し、新たな歴史像構築を目指す研究が、韓国において盛んに行なわれたことが指摘される。なかでも高麗仏教史研究において如上の課題に取り組み成果を挙げた研究者としては、特に許興植、崔柄憲、韓基汶、金杜珍を挙げねばなるまい。

許興植(1986)『高麗仏教史研究』(一潮閣)は高麗の仏教制度史研究の専著である。その検討範囲は高麗における仏教の社会的影響、王室との関係、宗派と所属寺院の関係、仏教制度の機能、金石研究、書誌研究、など多岐に亘る。高麗仏教史を研究する際に第一に参照しなくてはならない古典的研究である。許興植(1994)「義天의 思想과 試鍊」『精神文化研究』17(1)は義天死後に義天門徒が政治的不遇に陥ったことを論じた研究である。

韓基汶(1998)『高麗寺院의 構造와 機能』(民族社)は寺院の創建をめぐる背景と過程、寺院統制の歴史的経過、住持の役割と任命、王室願堂の機能、など高麗寺院制度の構造と機能について王権との関わりから考察した。

王権と仏教との密接な関係性に着目した研究としては、両者を媒介するものとして願堂に着目した許興植(1986a)「佛教와 融合된 王室의 祖上崇拜」、韓基汶(1998)第三章「寺院의 願堂으로서의 機能」が重要な研究成果である。

崔柄憲は高橋亨の高麗思想史理解を継承し、手堅い史料批判のもと実証的に新たな高麗仏教史像を構築した。華嚴・天台・法相宗と王室や貴族との関係性を考究した一連の研究は高く評価される。

風水地理説に関しては崔柄憲(1975a)「道說의 生涯와 羅末麗初의 風水地理說」『韓国史

研究』11と崔柄憲(1978)「高麗時代の<sup>の</sup> 五行的 歴史観」『韓国学報』13があり、これらを踏まえて崔柄憲(1988)「道誥の生涯<sup>と</sup> 風水地理説—崔惟清撰 玉龍寺先覚国師碑文 <sup>중심</sup>으로—」『先覚国師道誥<sup>の</sup>新研究』(靈巖郡)が発表された(後述)。

義天に関して、崔柄憲(1980)「高麗時代華嚴宗<sup>の</sup>変遷—均如派<sup>と</sup> 義天派<sup>の</sup> 対立<sup>을</sup> <sup>중심</sup>으로」『韓国史研究』30は、戦前に高橋亨らが主張した「義天を高麗仏教の画期」と見做す議論を、思想史的に論証した研究である。崔柄憲(1975b)「天台宗<sup>の</sup> 成立」『韓国史 6 高麗』(国史編纂委員会)及び日本語で発表された崔柄憲(1986)崔柄憲著、平木實訳「大覚国師義天の天台宗創立と仏教界の改編」『朝鮮学報』118は、大覚国師義天の天台宗創立が単なる思想的・知的好奇心の結果ではなく、王室(と結びついた華嚴宗)対外戚(と結びついた法相宗)の対立を王室(と結びついた華嚴宗)優位に推進するために行なわれたものと論じ、義天の行動を政治史的な文脈に還元した。崔柄憲(1991)「大覚國師義天<sup>의</sup> 渡宋活動<sup>과</sup> 高麗・宋<sup>의</sup> 仏教交流—晋水浄源・慧因寺<sup>과의</sup> 關係<sup>을</sup> <sup>중심</sup>으로」『震檀学報』71・72は北宋の晋水浄源との交流を通じて義天が北宋及び高麗に与えた影響を論じた。

その他、崔柄憲(1981)「高麗中期 玄化寺<sup>의</sup> 創建<sup>과</sup> 法相宗<sup>의</sup> 隆盛」『史学論叢』(韓祐勳博士停年紀念)は顯宗代における玄化寺創建の背景とその影響を論じた研究であり、高麗前期における法相宗と政治の関係を論じた金字塔である。

太祖～光宗代にかけての高麗の政治的課題を中央集権化と専制王権の強化であったと捉える議論が盛んになると(こうした歴史観は李基白編1981『高麗光宗研究』一潮閣で詳しく論じられる)、王権強化を思想的に支えたものとして均如の性相融會思想と法眼宗の禪教一致思想を評価した研究が発表されるようになった。禪教両面から高麗の王権を支える体制が成立したことを論じたものであり、以下それぞれを見ていく。

華嚴宗に関しては、均如の性相融會思想が高麗社会に与えた影響を論じた研究として、金杜珍の一連の研究がある。金杜珍(1977)「均如<sup>의</sup> 生涯<sup>와</sup> 著述」『歴史学報』75・76、「性相融會<sup>의</sup> 思想 成立<sup>의</sup> 社会的 背景」(いずれも金杜珍1983a『均如華嚴思想研究：性相融會思想著』一潮閣に収録される)は均如の性相融會思想が高麗の政治に与えた影響に論及する。金龍善(1981)「光宗<sup>의</sup> 改革<sup>과</sup> 歸法寺」李基白編『高麗光宗研究』(一潮閣)は金杜珍の議論を受け、光宗の改革を支えた華嚴僧侶の活動拠点となった歸法寺について論じ、高麗における仏教の政治的・社会的意義を評価した。

続いて、光宗代において禪宗の一派である法眼宗の果たした役割に注目した研究として、金杜珍(1983b)「高麗 光宗代 法眼宗<sup>의</sup> 登場<sup>과</sup> <sup>그의</sup> 性格」『韓国史学』4と金龍善(1996)「高麗 前期<sup>의</sup> 法眼宗<sup>과</sup> 智宗」(金福順ら共著『江原仏教史研究』翰林科学院叢書51、小花)がある。

本稿第一章で指摘するように、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）が発表された現在の地点からすると、延寿の思想＝禅教一致という理解の図式を光宗代に当てはめることは不適當であり、金杜珍・金龍善の理解は再検討を要するであろう。が、両氏が高麗仏教を政治史・社会史に位置付けようと試みた点は高く評価されるものである。

道誥研究に関しては、『先覚国師道誥<sup>의</sup> 新研究』（三和文化社）が画期的な成果である。『先覚国師道誥<sup>의</sup> 新研究』は道誥の出身地である靈巖郡において企画され、当時のソウル大学教授陣を中心として道誥に関して多角的に検討した論文集である。なかでも今西龍（1912）と李丙燾（1948）「太祖<sup>와</sup> 圖讖」『高麗時代<sup>의</sup> 研究』（乙酉文化社）33～63 頁（李丙燾 2012、51～129 頁再録）を批判的に検討した崔柄憲（1988）「道誥<sup>의</sup> 生涯<sup>와</sup> 風水地理說—崔惟清撰玉龍寺先覚国師碑文 <sup>추심오로</sup>—」、李龍範（1988）「道誥<sup>의</sup> 地理說<sup>과</sup> 唐僧一行禪師」、崔昌祚（1988）「道誥国師<sup>의</sup> 風水地理思想解釈」などは道誥の実態及び高麗時代に与えた影響について論じた実証研究として高く評価される。

そして道誥を祖とする風水地理說の内容と論理構造、及び朝鮮史上における風水地理說が果たした役割に関する学術水準を引き上げた研究成果として崔昌祚（1984）『韓国<sup>의</sup> 風水思想』（民音社）があり、以後の風水地理說研究における必読書となった。崔昌祚（1984）は崔昌祚（1997）崔昌祚著、三浦国雄監訳、金在浩・渋谷鎮明共訳『韓国の風水思想』（人文書院）として邦訳された。

2000 年代以降は、朝鮮語で書かれた韓国人の先行研究に基づいた事例研究が大多数を占めるようになる。

許興植の王師・国師理解への建設的な批判を試みた研究として朴胤珍（2004）「高麗前期王師・国師<sup>의</sup> 임명과 그 기능」『韓国学報』116（朴胤珍 2006「高麗前期王師・国師<sup>의</sup> 사례와 기능」『高麗時代王師・国師研究』景仁文化社に収録）がある。

許興植が論及していない新たな視点から高麗における出家の慣行を検討した研究として、李貞蘭（2003）「高麗時代<sup>의</sup> 小君<sup>과</sup> 国庶」『韓国史研究』122、朴胤珍（2008）「高麗時代<sup>의</sup> 승려<sup>의</sup> 血族間 師承<sup>과</sup> 그 의미」『韓国史研究』142、南東信著・赤羽目匡由訳（2015）「高麗時代の王室と華嚴宗」『仏教文明と世俗秩序—国家・社会・聖地の形成—』（勉誠出版）などがある。

個別の僧侶の事績と高麗社会への影響に関しては、崔柄憲（2006）「<sup>혜덕왕사 소현</sup> 韶頭<sup>과</sup> 貴族<sup>의</sup> 佛敎—<sup>승려</sup> 승려」『韓国史市民講座』39 が外戚勢力と仏教との関係を論じた優れた論考である。

義天に関しては碑文に着目した研究が発表された。崔鉛植（1993）「「大覚国師碑」<sup>의</sup> 建立過程<sup>에</sup> 對<sup>한</sup> 새로운 考察」『韓国史研究』83 は、義天死後の天台宗と華嚴宗が義天の後継の

立場をめぐって争っていたとする崔柄憲（1986）の見解を批判し、両宗派の義天門徒が提携関係にあったことを論じた。そして義天の塔碑の一つである（佚）尹瓘撰「靈通寺碑」が隠滅したことに関して、天台宗内における義天直系弟子と他の山門出身僧侶の対立を想定し、山門出身の僧侶を支援していた尹瓘が「靈通寺碑」を撰した事へ義天の直系弟子で華嚴宗の僧侶たちが不満の声を挙げ、尹瓘が死亡すると隠滅が試みられたと論じた。その後、高麗における塔碑作成が門徒にとって実利的意義があったことを論じた崔鉉植（2013）「高麗時代 고려후의 僧碑와 門徒」『韓国中世史研究』35 に発展継承される。

崔箕杓（2006）「大覺國師의 遺骨安葬과 立碑過程再考」『韓国仏教界』44 は義天の墓誌及び塔碑の作成に関して検討し、上述の崔鉉植（1993）の見解を批判する。すなわち、尹瓘撰「靈通寺碑」が隠滅されたのは尹瓘が主導した対女真政策が失敗したこと、及びその後の女真勢力の強大化という国際情勢の変化（高麗の対金事大政策）を要因とし、女真（金）の宿敵である尹瓘の存在を消すため、対金宥和派の金富軾に命じて新たに「靈通寺碑」が再作成された、というのが氏の見解である。

両者の見解はいずれも議論の余地はあるものの、義天の塔碑作成を高麗の政治史・外交との関係から検討する視座の設定は評価すべきである。

風水地理説と政治との関係について、金塘沢（2001）「高麗仁宗朝의 西京遷都・称帝建元・金国征伐論과 金富軾의 『三国史記』 편찬」『歴史学報』170 は西京遷都を求めた西京人と、仁宗の権威強化として西京遷都・称帝・独自年号の制定及び対金強硬路線を求めた朝廷、という両者の利害関係の一致を妙清台頭の要因とする李丙燾(1927)の見解を踏襲したうえで、これらが金富軾の歴史編纂に与えた影響を論ずる。

장 지연（2015）『高麗・朝鮮 고려후의 國都風水論과 政治이념』(신구문화사) は風水地理説と政治の関係を考究した最新の単著であるが、崔昌祚により明らかにされた風水地理説理解を敷衍して李丙燾の研究を焼き直したもののようと思われる。先行研究整理と問題の視角の設定に関しては参考となるが、基礎的な史料読解に疑問符の付く箇所が散見されるので、引用の際には注意が必要である。

個別の国王と仏教の関係に関しては、崔圭成（2005）『高麗太祖王建研究』(주류성출판사)において、太祖が三国統一するにあたり仏教（特に禅僧）が果たした役割が論じられている。

조 경 시（2000）「高麗成宗代의 对仏教施策」『韓国中世史研究』9 は成宗代が高麗時代において抑仏政策を実施した唯一の国王であることを論じた研究成果である。

金秉仁（2003）『高麗睿宗代政治勢力研究—韓安人과 李資謙을 중심으로—』(景仁文化社) は仏教史の専論ではないが、睿宗代において禅宗が中央権力との結びつきを再び取り戻していくことを、当時の政治史の文脈から指摘している。

「東アジア」における仏教交流が高麗に与えた影響に関して、南東信（2000）「<sup>北 護 山</sup> 승가대사상(僧伽大師像)과 승가신앙(僧伽信仰)」『<sup>ソウル学 研究</sup> 서울학연구』14 は高麗における僧伽大師信仰の様相について論じた。

教宗と禅宗の両方に精通した金杜珍は、高麗における教宗と禅宗の思想的交渉に着目した研究を積み重ね、金杜珍（2006）『<sup>高麗前期 教宗と 麗宗の 交渉思想史 研究</sup> 고려전기 교종과 선종의 교섭사상사 연구』(一潮閣)として上梓した。

以上のように、戦後の高麗仏教史研究は韓国人を主体として行なわれるようになり、日本における高麗仏教史に対する研究関心は低調となった如くである。そのようななかで、日本人の高麗仏教史研究者としては、安田純也が精力的に発信している。安田純也（2002）「高麗時代の僧録司制度」『<sup>仏教史学 研究</sup> 仏教史学研究』45（1）は僧録司の職制と機能を検討し、王権の権力基盤を管理する家政機関的性格を強調する。安田純也（2005）「高麗時代の内道場」『<sup>朝鮮学 報</sup> 朝鮮学報』194 は、高麗における内道場について、制度的観点から内帝釈院（内願堂）の変遷と機能を通時的に分析した。この論考において安田は、僧侶が祈祷行為を通じて王権に奉仕をする場として内道場を評価している。

高麗が仏教関連で「東アジア」に与えた影響については、中国仏教研究者による研究がある。竺沙雅章（1982）「高麗寺のことなど—宋・麗交渉史の一齣」『<sup>韓国文化</sup> 韓国文化』35、竺沙雅章（1996）「『太平廣記』と宋代佛教史籍」『<sup>汲古</sup> 汲古』30（いずれも竺沙雅章 2000『<sup>宋元佛教文化 史研究</sup> 宋元佛教文化史研究』汲古書院所収）は、「東アジア」で内典・外典の往来が盛んとなった十～十一世紀において、北宋・遼・日本・高麗を繋いだ人物として義天を評価するとともに、宋代史における高麗の影響について言及する。

中国華嚴宗と高麗華嚴宗の交流を重視する研究として、吉田剛の論考がある。吉田剛（1999）「晋水浄源と宋代華嚴」『<sup>禅学 研究</sup> 禅学研究』77 は義天との典籍交流及び義天が晋水浄源のもとに留学して弟子の礼をとったことを大きな契機として、晋水浄源が礼懺儀軌の整備・祖統説の確立・賢首教蔵や賢首教院の設立等により華嚴教団形成に努め、北宋における華嚴宗の盛興を実現したことを論じた。吉田剛（2001）「本崇『法界観門通玄記』について：華嚴復興期の教観并修論を中心として」『<sup>禅学 研究</sup> 禅学研究』80 は、本崇『<sup>華嚴法界観門通玄記</sup> 華嚴法界観門通玄記』について教観并修の立場と祖統説との二点から検討した論考である。特に華嚴宗を中興した浄源らこの時期の華嚴学者の課題であった祖統説の確立に関連する問題として、高麗の伝承が流入している可能性に触れ、華嚴復興期の華嚴教学の一様相を描いた。

1990年代以降における新動向として、中国側の研究者が義天研究に参入したことが挙げられよう。楊渭生（1993）「入宋求法的高麗僧統義天」『<sup>浙江佛教</sup> 浙江佛教』3、鮑志成（1998）『<sup>高麗寺 與高麗王子</sup> 高麗寺與高麗王子』杭州大学出版社などを皮切りに、義天の入宋の影響に関する研究が陸続と発表



された。そして、義天研究の根本史料である『高麗大覺國師文集』は黄純艶点校の標点本が2007年に甘肅人民出版社から出版された。本文の句読や表記などに関して若干修正の余地があるものの、標点本の序文にあたる「版本説明」は『高麗大覺國師文集』の書誌学検討として必読である。中国側の研究について、本稿では触れることができなかったが、今後は中国側の研究成果にも目を配らねばならないだろう。

### (三) 先行研究の構造的問題点の指摘と本稿の立ち位置

旗田巍(1966)「朝鮮史研究の課題」(朝鮮史研究会・旗田巍編『朝鮮史入門』太平出版社)は戦前の研究における高い実証性を高く評価する一方で、「朝鮮他律史観」や「朝鮮停滞論」を標榜する朝鮮史研究が日本の朝鮮半島支配の一翼を担ったことへの反省から、「朝鮮の独自性」の発見と朝鮮の主體的発展の認識に注力することを主張した。そして、戦前の日本人研究者による高い実証性を踏襲したうえで、緻密な議論に基づいた朝鮮人による朝鮮人のための自国史の確立を促した。

しかし実際のところ、功罪相半ばする戦前日本の朝鮮史研究は、その否定的評価が積極的に押し出されるか、或いは1990年以降に顕著のように、もはや単に「賞味期限切れ」の古い研究として顧みられることが少ないように思われる。いずれにせよ、味読に値する古典的研究としての地位を得た研究は存外に少ないようである。

前述のように、戦後には「朝鮮他律史観」や「朝鮮停滞論」といった戦前の日本人研究者の手がけた朝鮮史研究に象徴される歴史観が忌むべきものとされ、その克服が目指された。そのため「朝鮮の独自性」の発見は、戦後の朝鮮史学者たちが担う歴史的使命となった。このことは、旗田巍(1966)が繰り返し強調する通りである。

しかし、「朝鮮の独自性」を過度に意識して研究する現代の朝鮮史研究者に対して、筆者は強い危惧の念を抱く。それは第一に、「朝鮮の独自性」を過度に求める如上の研究態度が時として正確な史料読解や研究の正当な評価を犠牲にしていることに直結しているからである。議論の前提となる史料の正確な読解、或いは史料の「語り」 narrative に無頓着であっては、議論そのものが砂上の楼閣とならざるを得ない。行き過ぎた「朝鮮の独自性」への拘りが基礎的事実の誤認に結びついた事例は、文字通り枚挙に暇がないが、その一例として本研究第二章で取り上げた南東信(2015)を挙げたい。

南東信は、漢訳仏典が可能なかぎりインド的ニュアンスを生かそうと試みた一例として、高麗で好んで読まれた『仁王般若経』を挙げ、『仁王般若経』における「護国」という語が従来「中国的・儒教的」に「誤解されてきた」ことを指摘して「インド的・仏教的原義に立ち返った議論」を展開しようと試みている(南東信2015、94～95頁)。しかし、『仁王般若経』が

五世紀中葉から後半の頃に中国で編纂されたいわゆる偽経である（望月信亨 1928「仁王般若波羅蜜経の真偽」『大正大学學報』3、船山徹 1996「疑経『梵網経』成立の諸問題」『仏教史学研究』39（1）など）ことを知る者にとって、彼の議論は徒労に終わっているように映るであろう。南東信ほどの学者がこのような初歩的過ちを犯したのは、中国ではなく高麗こそが正しい仏教理解をしていたこと一すなわち漢字文化圏の仏教理解における高麗の独自性・正統性一を証明しようと試みるあまり、基礎的事項の確認を怠ったからであろう<sup>4</sup>。

そして第二に、「朝鮮の独自性」を過度に求める研究態度により、朝鮮が漢字文化圏に属しているという事実を見失わせることがある。前近代を対象とした朝鮮史研究に即して言えば、それは前近代の朝鮮半島に生きた知識人たちが親しみ、己が人生の指針とし、制度の制定や運用に際して参考にしたところの中国古典や中国の歴史・文学・思想に関する基礎的理解の欠如として現れている。

本研究第一章で取り上げた李龍範（1989）「胡僧 襍囉<sup>의</sup> 高麗往復」『韓滿交流史研究』（同和出版公社）は、智宗の師である弘梵三蔵が高麗太祖と後晋との関係を仲介した天竺出身の外交僧であることを論証し、朝鮮における政治変動と大陸における国家の興亡を関連付けた労作である。その結論に異論はないが、惜しむべきことに、李龍範は『資治通鑑』・『旧五代史』・『高麗史』を比較検討するにあたり、殿版の『旧五代史』において避諱により字を改めていた箇所気付かず、考証を煩雑なものとしている。

この他に、南東信（2000）は『太平広記』の扱いに史料論的問題点を抱えており、なかでも『太平広記』の僧伽大師関係記事のもととなった『紀聞録』に関して、元版『分類補註李太白詩』卷七所収「僧伽歌」に対する楊齊賢の注を参照していないことは注意を要する。

この点において、漢学の素養を高い水準で具えていた戦前の日本人研究者が手がけた研究は、相対的に信が置ける。例えば、今西龍の死を受けて京城帝国大学の朝鮮史学第一講座を受け継いだ藤田亮策は「新纂東文選について」（初出は 1936 年、『青丘学叢』23。藤田亮策 1963『朝鮮学論考』藤田先生記念事業会所収）において「朝鮮の歴史を研究し或は朝鮮の古

---

<sup>4</sup> 『青丘説叢』卷一、附、今西龍（1929）「追記」に記されている態度こそ、範とすべきであろう。

「次に「三危」といふ語であります執筆の際に何處かに在つた様に記憶して居ましたので種々考へましたけれども、思ひ出せませんでした。今夜書經の舜典を読みましたに「竄三苗于三危」の語がありました。實に夫れでありました。三危は馬融の説に「西裔之地」とあり史記の正義に括地志を引きて「三危山有峯故曰三危俗亦名卑羽山在沙州燉煌縣東三十里」と記してあります。舜典の中の語句を忘れて居たと思ふとこの暑熱の夜に冷い汗が流れます。（昭和四年七月十二日 今西龍）」

事を学ぶ人で、東文選・続東文選の世話にならぬ人は尠く、特に高麗時代のことに關しては座右を離すことは出来ないといつても良い」と述べ、高麗研究の必読書である『東文選』の書誌学検討を行なっている。この研究は「漢学の素養を高い水準で具えていた戦前の日本人研究者が手がけた研究」の好例である。

南東信（2015）や李龍範（1989）等を俎上に載せたのは、これらの研究が知的誠実さと朝鮮史研究としての高い水準を保った研究でありながら、「朝鮮の独自性」の主張などを要請する環境要因によって過ちを犯したものであるからに他ならない<sup>5</sup>。学術的価値に乏しい研究を挙げようと思えば、より好都合なものが幾らでもある。

前述のように、戦後の朝鮮史研究という分野においては一般に、「朝鮮他律史観」・「朝鮮停滞論」を超克して「朝鮮の内部発展」・「朝鮮の独自性」を主張することこそが朝鮮史研究である、という価値観が共有されている。しかしながら、「朝鮮他律史観」や「朝鮮停滞論」のみならず、それらへのアンチテーゼである「朝鮮内部発展論」や「朝鮮の独自性」などは、いずれも近現代の歴史家が作り上げた概念・ものの見方に過ぎず、高麗人が如上の概念を以て叙述を残し、或いは人生を全うしたのでは、決してない。そのため、「朝鮮他律史観」・「朝鮮停滞論」を否定し「朝鮮内部発展論」・「朝鮮の独自性」を実証したところで、そもそもこれらの「正義」を共有していないはずの当の高麗人の歴史・思想・文学等を総合的に理解することには、当然ながら、必ずしも結びつかない。

---

<sup>5</sup> 本稿に關係するものの一例として、美術史研究において広く共有されるように思われる、智宗に關するとある誤解を訂正したい。崔聖銀（1992）「唐末五代佛教彫刻<sup>5</sup>の傾向」『美術史学』IV、崔聖銀著・任佳英訳、崔聖銀（2018）「高麗時代の仏教彫刻と五代・宋の仏教美術との關係」井手誠之輔ら編纂『アジア仏教美術論集東アジアIV朝鮮半島』（中央公論美術出版）は高麗と呉越国との交流の象徴として、延寿の著作を読んで感銘を受けた光宗が使臣を呉越国に送って弟子の礼をとったことに加えて、「光宗が智宗（九三〇～九七五）を含め高麗僧侶三六名を選び呉越に送って永明延寿の門下で勉強させたこと」（崔聖銀 2018、386頁）を特筆する。これは『景德傳燈録』卷二十六、杭州慧日永明寺智覺禪師延壽傳（T51-422a）「著『宗鏡録』一百卷。詩偈賦詠凡千萬言、播于海外。高麗國王覽師言教、遣使齋書、叙弟子之禮、奉金線織成袈裟・紫水精數珠・金澡罐等。彼國僧三十六人、親承印記、前後歸本國、各化一方。」を解釈したものと思われる。ここは延寿の印可を受け高麗に帰国した後に教化を行なった僧侶が三十六人いたことを述べている箇所であり、光宗が派遣し永明延寿の門下で学んだ僧侶の合計が三十六人であったわけではないであろう。なお、金杜珍（2006）は231頁の表2において、延寿の弟子として智宗・英俊とともに金澡罐等三十六人！を挙げるが、これは愚の骨頂である。

結局のところ、戦前の「朝鮮他律史観」・「朝鮮停滞論」も、戦後の「朝鮮内部発展論」・「朝鮮の独自性」も、その時々学者が信奉する「正義」の在り方に過ぎず、いずれもその時々倫理的に理論武装され、共有されたものである。しかしながら、倫理的高潔さは必ずしも個々の研究の実証性に結びつかないばかりか、史実から乖離した歴史像を創造する要因ともなる<sup>6</sup>。このことは、幾ら注意してもしすぎることにならない。

これらの理由から、筆者は時には意識的に、時には無意識的に、現代の朝鮮史研究が公式に掲げる「正義」に関与しない方向性の研究を行ってきた。より正確に述べると、筆者なりに史料と向き合う過程で、如上の近現代的「正義」に時には抵触し、時には関与しない研究をせざるを得なくなったのである。

誤解のないように記しておくが、筆者は「朝鮮他律史観」や「朝鮮停滞論」そのものに関しても否定的であり、この点は大方の朝鮮史研究者と共通する。一方で、だからといって実証性を犠牲にしてまで「朝鮮内部発展論」や「朝鮮の独自性」を主張することはしない、というだけのことである。

本稿は「朝鮮他律史観」のもとで「朝鮮停滞論」を主張する研究ではないものの、「朝鮮内部発展論」や「朝鮮の独自性」を積極的に主張しない点で、現代の朝鮮史学者から必ずしも歓迎されない研究である。しかし、如上の近現代的価値観により見過ごされてきた高麗史像の一面を多少なりとも明らかにできれば幸いである。

---

<sup>6</sup> 戦前の「朝鮮他律史観」や「朝鮮停滞論」が、「進んだ文明国である日本が朝鮮の人々を旧弊から救い、導く」という「倫理」や「正義」によって糊塗されていたことは周知のとおりであり、贅言しない。

#### (四) 各章の概要

本稿は四つの章から成る。以下、各章の内容を少し詳しく記すこととする。

第一章「王師任命と高麗の外交関係―円空国師智宗の生涯」では、高麗前期の仏教制度が整備された光宗～顕宗の時期に活動した禅僧の智宗に注目し、仏教と高麗の政治との関わりを整理する。

第一節では本章のキーワードである王師について、先行研究で明らかにされたところを批判的に検討する。王師は高麗独自の仏教制度であるが、従来の研究で指摘された王師の機能とは単に高麗王朝が高僧に求めたものに過ぎないことに注意を促した。

王師・国師が同時に任命される事例を検討すると、王師・国師を一つの宗派で独占しないよう配慮されていたことが判明する。さらに、華嚴宗から王師か国師が任命される場合は奉恩寺で、華嚴宗から任命されない場合は内道場で任命式が実施された。このことは、王朝と仏教とが密接な関係を保っていた高麗の時代的特徴を反映していよう。

そして、事実上の高麗仏教界のトップである王師の任命に関しては、高麗の外交関係と一定程度の相関性が見られることを指摘した。

第二節では一次史料である「智宗碑文」に基づいて智宗の一生を概観し、智宗が師事した僧侶についても整理することで、当時の人的交流の一端を復元する。高麗の外交関係と王師任命に一定程度の相関性が見られることから、高麗が置かれた国際情勢にも配慮しながら王権と仏教のあり方を考察した。

第三節では、光宗～穆宗代における高麗の外交と仏教についてそれぞれ整理する。光宗は後周と北宋に事大し、安定した国際関係のもとに中央集権化を図った。こうした状況が変化したのが、成宗代における契丹の侵攻である。契丹の武力行使に屈した高麗は北宋との事大関係を清算し、契丹に事大した。この時の智宗の活動と高麗の外交関係を整理する。

第四節では、顕宗の即位に至る時代背景を整理し、次いで智宗の王師任命前後から死後にかけての高麗の外交と仏教とを概観する。幾度かの外交交渉の後、高麗は北宋から契丹へと事大先を変えることとなる。これと期を同じくして、法相宗の法鏡が王師に任命された。以降、智宗を最後に約八十年間、禅宗から王師が選任されなくなり、華嚴宗と法相宗から王師が選任されるようになる。対契丹戦時体制の解除と法鏡の王師任命に至るまでの高麗の政治・外交史を整理し、高麗の外交方針と僧侶の登用の相関性について示した。

第二章「高麗における王室出身華嚴宗僧侶への国師号追贈の慣例成立について」では、高麗王朝と仏教の相互補完的関係を端的に示す事例として「王位を継承しない王族が出家して

華嚴宗僧侶となり、入寂直後に高麗仏教界最高の名誉称号である国師号を追封される慣例」(以下「慣例」)に着目し、義天の出家(1065)から澄儼への国師号追贈(1141)までおよそ八十年に亘る一連の政治過程を、義天及びその門徒を巡る問題に引き付けてできるだけ詳細に跡付け、「慣例」の成立過程を明らかにする。仏教界と王室のどのような利害が一致して「慣例」成立に至ったのかを論ずるものである。

第二節では、従来の研究が想定している「王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換した」という理解の図式が成り立たないことを論じた。

第三節では、本章のキーワードである国師号に関する学術史を整理し、王師・国師制度が高麗の王朝と仏教界とを有機的に結びつけた制度の一つであったことを示すとともに、国師号が伴う実利的側面に注意を促した。

第四節において、文宗による義天の出家が必然的に「慣例」に結実したと看做す従来の研究とは異なり、義天の弟子にして王子僧である澄儼の死を以て「慣例」の成立と考えるべきことを主張する。

第五節、第六節では義天の生涯と政治的立ち位置について整理した。そもそも、義天の政治的立ち位置は時期によって浮き沈みがある。宣宗晩年から献宗即位年にかけての義天は首都の開京を追われた。その後に義天に理解のある強権的な国王である肅宗が即位すると、義天は念願であった天台宗創設や華嚴宗内部における理論改革などの高麗仏教界の改革を実施した。しかし、志半ばで義天が亡くなり、五年後に義天及び義天の一派を支援していた肅宗が亡くなると、『續藏經』作成など不朽の業績を残し、さらに王政を補佐した義天に比肩する人材が現れず、義天の弟子たちは政治的苦境に陥った。

むすびにかえてでは、「慣例」成立は、①義天死後に苦境に陥り、自身の権益を守るために、義天と王室との血縁関係に注目した高麗華嚴宗の義天門下と、②李資謙の乱と妙清の乱により仏教界との新たな関係構築を迫られ、華嚴宗・禅宗・法相宗に送り込んだ王室出身僧侶を媒介とする仏教界支配の構図を目指した仁宗の利害関係が一致したことが、その要因であると論じた。

第三章「高麗前期における道説への追贈について」では、伝説的な風水地理説の祖師として、高麗時代から後世まで通時的に広範な階層から信仰されてきた道説(827~898)を題材とし、特に高麗王朝が王位の正統性を示すために道説に称号を追贈した点に着目する。

顕宗(在位 1009~1031)、肅宗(在位 1095~1105)、仁宗(在位 1122~1146)に共通の政治的・社会的課題は王位の正統性であり、また、段階を踏んで贈号が高くなることは、課題に対応する王朝の期待の高まりのみならず、道説と高麗王朝との不可分の補完関係を利用し

て王朝に取り入ろうとする勢力の成長を示唆する。追贈が行なわれた各時期における高麗の政治的・社会的背景に目配りしつつ、道誂への追贈が高麗社会に及ぼした影響を概観することで、宗教と政治が密接に絡み合っていた高麗の時代的特徴に対する理解を深めていくための基礎作業とする。

第一節では、道誂への追贈を行なった顕宗・肅宗・仁宗の三代に共通する政治的問題として王位の正統性が動揺したことを指摘し、追贈により道誂の権威を認めることは、高麗建国の正統性の再確認であり、祭祀を司る現国王の正統性を示すことができたことと論じた。

第二節では、顕宗代に道誂への追贈が行なわれた時代背景と追贈による影響について概観した。顕宗代には旧後百済出身の道誂と旧新羅出身の崔致遠が、それぞれ太祖による高麗建国を予言したことで諡号や階位を追贈されている。このことは、被支配者側（旧後百済と旧新羅）が「三韓統一」（＝朝鮮半島統一）を望み、支配者側（高麗王朝）がそれを是認する、という構図の創造である。その背景として、顕宗の王位の正統性を確立せねばならない当時の危機意識を想定した。

そして、「太祖十訓要」が顕宗代に「発見」されたことは、道誂と高麗建国の結びつきが顕宗代に確立したことを意味する。以後の高麗では、道誂に仮託された予言書・秘記類が流行した。それは、顕宗代における道誂の公認を受けて、国家繁栄に託けて王朝へ取り入ろうとした人々の願望が具現化したものであった。

第三節では、道誂への王師追贈を支えた動きとして、新羅時代に活躍した高僧への関心の高まりについて検討した。新羅僧の再評価という現象は、単に教義上の関心のためではなく、過去を利用することで現在において利益を得ることを志向したものであった。道誂に仮託された予言書に依拠して行なわれた文宗代の長源亭造立や肅宗代の南京遷都の提言は、新羅僧の再評価に伴う現実的な成果を期待した具体的事例である。

「道誂碑文」が放置されていた国清寺は、義天が新設した高麗天台宗の本山である。国清寺が道誂との密接な関係性を持つようになった背景として、①一行と道誂を媒介とすることで、高麗建国神話の威を借りることができた点、②義天の門弟である翼宗が風水地理に精通した僧侶として知られる点を想定した。翼宗の系列は、義天死後における天台宗の義天一門中最大の派閥となった。

第四節では、仁宗代に道誂を利用して妙清らが台頭した背景、道誂への国師号追贈の影響に関して、人事的観点から分析を加えた。従来は西京遷都との関連からのみ説明されてきた妙清台頭であるが、宗教界の人事的側面から見ると、禅僧の学一の引退を大きな要因とせねばなるまい。仁宗即位年に王師となった学一が、王朝の期待に応えられず、仁宗四年に引退を決意した。その引退が現実味を帯びたことで、後任は学一よりも強力な宗教者が探し求め

られ、道誥の風水地理説を習得したと称する妙清に白羽の矢が立った。そして、妙清という後任が内定したことで、ようやく学一は引退することが出来たのである。

道誥に対して追贈することで、王朝は高麗建国の正統性を再確認して現国王の正統性を人々に示すことができた。一方で、王朝が道誥を公認したことで、人々は道誥に仮託された予言書・秘記類や呪術を手段として王朝に取り入れることが可能となった。道誥を結び目として両者が不可分な相互補完関係となった契機が、仁宗代における妙清台頭であった。

第四章「大覚国師義天の焼身供養一孝を目的とした捨身」は義天が行なった焼身供養を題材とした論考である。焼身供養はこれまで朝鮮史研究者に注目されてこなかったが、中国や日本の仏教研究において関心が持たれていた現象である。

本章では、高麗国の華嚴僧侶である大覚国師義天の行なった焼身供養に注目した。文献上、朝鮮半島において最初に焼身供養を行なったのが義天である。義天は北宋留学前には求法を目的とし、帰国後には亡き父母の供養を目的として焼身供養を行なった。強力な信仰心のもとで自身の身体に火を点ける焼身供養は、一見して孝概念と矛盾する。しかし、義天において両者は矛盾しなかったことが注目される。

義天の焼身供養の目的が入宋前と帰国後とで質的転換を迎えた要因として、『盂蘭盆経』や『梵網経』などの仏典を孝と結びつけて解釈する北宋仏教界の潮流を受容したことに加え、義天自身を取り巻く環境の変化（母の死、及び肅宗即位に伴う両親の供養の国家行事化）を想定した。従来の焼身供養研究は、中国及び日本の事例研究を中心としており、朝鮮半島の事例は検討されていない。研究史上の空白地帯であった朝鮮半島の焼身供養を検討する本章は、漢字文化圏における焼身供養の伝播や受容を考究するうえで必要不可欠な基礎作業である。

第一節では最初に義天の行なった二種類の焼身供養を概観し、その後に従来論じられてきた捨身の目的と動機について整理した。そして、焼身供養を含む捨身の目的と動機に「孝の実践」を想定する必要性を示した。

義天の焼身供養の目的が入宋前と帰国後とで質的転換を迎えた要因として、孝と結びついて仏典を解釈する北宋仏教界の潮流を高麗（及び義天）が受容したことと、義天自身を取り巻く環境の変化が想定される。第二節では前者を論じ、第三節では後者を論じた。

第二節では、元照と義天との思想的交流に着目した。北宋へ渡った義天が直接交流した数多くの僧侶のなかでも、元照は義天へ与えた影響が大きい人物の一人である。義天の思想において『梵網経』と『盂蘭盆経』とが孝を軸として結びついていたことは、元照の影響をその一因として想定することができる。焼身供養を推奨する（とされる）経典である『梵網経』が



『孟蘭盆経』と孝を媒介として結びついたことは、義天の行なった焼身供養の動機が孝の実践を主眼とするようになる要因の一つであった。

『孟蘭盆経』を孝の立場から解釈する北宋仏教界の議論を受容した義天は、帰国後に亡き両親へ供養を施す際に、『孟蘭盆経』の教説に従い父母を照らすことを目的とした香油錠燭等の布施に満足できず、より上等の供養を行なおうと、自身の腕を燃やすことで、苦行と捨身の功德を追加し、より手厚い追善としたのである。

第三節では、肅宗代になると義天の焼身供養が肅宗の臨席する国家的行事の一部となったことを示した。このことは孝概念と結びついた義天の焼身供養が、肅宗の王位の正統性を示す装置となったことを意味しよう。

意外なことに、伝統と蓄積のある焼身供養の研究史において、孝の実践を目的とした焼身供養はこれまで検討されていなかった。論者は本研究を通じて、朝鮮史研究が周辺国の歴史研究に新たな視点を提供しうることを改めて確認したものである。義天の焼身供養を一つのモデルケースとして、今後更なる事例の発見と検討が行なわれることで、漢字文化圏における焼身供養の伝播や受容の様相が明らかとなるであろう。

第四章は 2021 年に開催された第五十八回朝鮮史研究会大会において発表した拙稿を修正したものである。焼身供養は百年に及ぶ研究蓄積があるテーマであるが、焼身供養になじみのない朝鮮史畑の学者にとって、拙稿は「高麗の独自性」を明らかにしたものと映り、なかにはその「意義」を積極的に主張するように勧める方もおられた。

しかし、当の筆者自身は義天の焼身供養に特段の「高麗の独自性」を見出せておらず、参加者の期待に応えることはできなかった。このことは筆者の実力不足を痛感させるとともに、全く論じていないはずの「高麗の独自性」を拙稿に読み込む同業者の知的背景が如何なるものであったか、深く考えさせられる機縁ともなった。

※博士後期課程在学中の 2019 年度・2020 年度・2021 年度に韓国国際交流財団の支援を受けた。心より御礼申し上げます。

## 第一章 王師任命と高麗の外交関係—円空国師智宗の生涯<sup>7</sup>

### はじめに

高麗は建国してよりその滅亡に至る足掛け四百七十五年に亘り、次々と勃興する中原の王朝や女真など周辺の諸民族との関係の構築を、政治上の重要課題としていた。またその一方で、仏教は高麗のあらゆる階層に亘って重大な影響を及ぼし、社会の安定と変動の原動力の一つとなった。

外交と仏教は高麗を理解するうえで必要不可欠な両輪であると考えられるが、外交関係が王朝の仏教政策へ、または王朝の仏教政策が外交関係へ、とフィードバックされる有機的連関に着目した研究は管見の限り少なく<sup>8</sup>、今後深められなければならない。

本章では、高麗独自の仏教制度である「王師制度」に着目することで、高麗の政治に密接な関係のある仏教と外交とを有機的に結びつける新たな視座を提示したい。

### 第一節 王師について

#### (一) 研究史の整理

高麗の仏教政策を特徴づけるものの一つが、光宗代（在位 949～975）に確立した王師・国師制度である。王師と国師は高麗国王が弟子の礼をとる僧侶で、国師は仏教界の序列一位、王師は序列二位に位置した。

現代の学界において、王師と国師の冊封は当時優勢であった宗派ないしはその門徒への特恵であると理解されており、どの宗派から王師と国師が任命されたかが高麗における宗派の勢力を推し量る一つの基準として認められている。

国師と王師について、許興植と朴胤珍の研究が重要である。許興植（1986e）「国師・王師制度와 <sup>その</sup>機能」『高麗仏教史研究』（一潮閣、初出は1975年）は、高麗前期の国師と王師は国王と民衆を教化する機能を持ち、国王より形式上身分が高い存在であるが、実質的な権限を持っていない象徴的な存在であり、また国師の方が王師に比べて身分が高い存在であると

---

<sup>7</sup> 本章は中村慎之介（2018）「高麗前期王師任命と国際情勢」『東洋史研究』77（3）を改訂したものである。

<sup>8</sup> 尹瓘が撰した義天の塔碑の隠滅を高麗の外交政策との関連から論ずる崔箕杓（2006）「大覺國師의 遺骨安葬와 立碑過程再考」『韓国仏教界』44などは、このような視点に基づく研究である。

いう理解を提示した<sup>9</sup>。

高麗前期の国師と王師が象徴的存在であったとする許興植の見解は長らく通説となっていたが、これに修正を加えたのが朴胤珍である。朴胤珍(2006)「高麗前期王師・国師의 사례와 기능」『高麗時代王師・国師研究』(景仁文化社、初出は2004年)は、高麗前期において王師は国王の代わりに仏教界を統合・統制するなどの具体的な活動をしていたのに対し、国師は国王の師匠となった高僧に与えられる名誉称号とする説を提唱した。すなわち国師は名目上の高麗仏教界の頂点だが名誉称号にすぎず、実質的なトップは王師であった。そのうえで朴胤珍は高麗前期の王師の機能として「①王の延命の祈祷、祈雨祭の主催などの祈伏活動」、「②僧侶たちの統合」、「③仏教界の論争の解消を図る」、「④国王と民衆の教化」という四点を挙げている(朴胤珍2006、78～88頁参照)。

王師の機能とまでは言えまいが、王師号や国師号が与えられることの意義として、崔鉉植(2013)「고려시대 고승의 僧碑와 문도」『韓国中世史研究』35は、高麗において塔碑は光宗(在位949～975)以降だと原則的に王師号か国師号を与えられた高僧に限り作成されたことに注目し<sup>10</sup>、立碑した寺院の門徒に当該寺院の独占的・排他的権利が認められたことを論じている。

## (二) 王師の機能説に関する疑問

朴胤珍が示した「王師の機能」は、個々の高僧碑文に記された王師の活動を抽出して帰納法的に導き出されたものである。ただし、致し方ないこととはいえ、史料数の絶対的不足から自ずと論証の精度に問題が残っている。

とりわけ、王師に任じられてはいないが「①王の延命の祈祷、祈雨祭の主催などの祈伏活動」を行ない「④国王と民衆の教化」に多大な功績を残した均如と妙清、将来的に王師や国師に任じられてはいるが任命前から高麗国王の直接の諮問を通じて「④国王と民衆の教化」を行っていた智宗・海鱗・坦然・徳謙、王師に任じられなかったが「②僧侶たちの統合」や「③仏教界の論争の解消」を行っていた義天、など朴胤珍が示した「王師の機能」と重なる役割を果たしていた「王師ではない僧侶」を高麗前期の史料から拾い上げることは容易なことである。

王師に任じられていない高僧たちの活動との差別化が困難である以上、朴胤珍が示した「王

---

<sup>9</sup> 高麗前期の国師・王師の機能・権限に関する許興植の分析は許興植(1986e:406～410)参照。なお高麗後期の国師・王師は実質的な機能・権限を持っていた、とする(許興植1986e、410～417頁参照)。

<sup>10</sup> 例外は景宗六年(981)に作成された「智谷寺真観禅師悟空塔碑文」である。

師の機能」は王師に特有のものではなく、「高麗王朝が高僧に求めた機能」に他ならない。

ただし、朴胤珍の見解のうち、王師が実質上のトップであったことに関しては、それを支持する史料がある。仁宗元年（1123）に北宋から高麗を訪れた徐兢が作成した『宣和奉使高麗図経』卷十八<sup>11</sup>に

国師の稱は、蓋し中國の僧職綱維有るが如きなり。其の上一等、之を王師と謂う。王見れば則ち之を拝す。

（原文：「国師之稱、蓋如中國之有僧職綱維也。其上一等、謂之王師。王見則拜之。」）

阿闍梨大徳。・・・(中略)・・・国師・三重大師は數人を過ぎざれども、阿闍梨一等は人數極めて衆し。

（原文：「阿闍梨大徳。・・・(中略)・・・国師・三重大師<sup>12</sup>不過數人、而阿闍梨一等人數極衆。」）

とあるように、国師と称される僧侶が少数人いて、その中で最上位の者が王師であった、と記されている。つまり、この記述が実態と合致していたか乖離していたかはさて置き、徐兢の理解では、高麗仏教界の実質的なトップは王師であり、国師とも称されていたということになる<sup>13</sup>。これは王師に実質的な権限を認める朴胤珍の見解を補足できるであろう。

王師に具体的な役割を期待した王朝の意図は、王師・国師それぞれが生前に任命された割合からも窺い知れよう。高麗前期において死後に国師を追贈された者は十五名、生前に国師に任命された者は十名確認される。一方、王師の場合は十九人中十七人が生前に任じられている<sup>14</sup>。

死後に国師号を贈られる事例は生前に国師に任じられる事例よりも多く、一方、王師はそのほとんどが生前に任じられている。このことは、王師が実質的なトップであり、国師が名

---

<sup>11</sup> 『宣和奉使高麗図経』は影印宋本（故宮博物館出版、1974年）を底本とした。

<sup>12</sup> 三重大師は高麗の僧階の一つ。僧階については許興植（1986）が古典的研究である。

<sup>13</sup> このときの国師は徳縁、王師は学一である（学一については本研究第三章参照）。『宣和奉使高麗図経』の記述は学一と北宋からの使節との交流を示唆する。

<sup>14</sup> 王師追贈の事例は韶顕・道誥の二例で、共に肅宗代（在位 1095～1105）に追贈がなされた。「高麗国尚州曦陽山鳳巖寺王師贈諡静真大師円悟之碑銘并序」（以下「兢讓碑文」と略す。『校勘訳註歴代高僧碑文』高麗篇 1 所収）に出てくる道憲王師については議論が分かれているが、本稿では立ち入らない。

誉称号であったことを支持するデータであろう。

確かに、現存する史料から王師の機能を論ずることは困難である。しかし、王師を任命することの政治的意図に関しては、現存する史料を相互検討することにより明らかにすることができるように思われる。

### (三) 王師・国師任命に関する慣例

高麗前期において、王師の任命に際して国王が百官を率い、奉恩寺<sup>15</sup>や内道場<sup>16</sup>（内帝釈院、明慶殿など。明慶殿は後に金明殿と改称する）において新命の王師に弟子の礼をとった。生前に国師を任命する場合、原則として王師から国師が任命され<sup>17</sup>、同時に新たな王師が補充されている<sup>18</sup>。

この時、王師と国師を同じ宗派が独占することは忌避された。すなわち、王師と国師は別々の宗派から任命されるのである。具体的には、光宗十九年（968）に恵居（禅）が国師に任じられた際に坦文（華嚴）が王師に<sup>19</sup>、海鱗（法相）が国師に任じられた際に爛円（華嚴）が王

---

<sup>15</sup> 奉恩寺は光宗二年（951）に開城に創建された太祖の願堂である。

<sup>16</sup> 内帝釈院の一部を構成する明慶殿は、元来は靈恩殿という名称であったが、顕宗元年（1010）～翌年にかけての契丹聖宗の高麗親征による開城焼失と再建を経て、顕宗十二年（1021）七月に明慶殿と改称された。仁宗四年（1126）に勃発した李資謙の乱により再び開城は戦火に見舞われ、宮殿は山呼亭・賞春亭・賞花亭の三亭と内帝釈院の廊廡数十間を残して焼失するほどの大打撃を受けたが、宮闕再建後の仁宗十六年（1138）に明慶殿は金明殿と改称された。高麗の内道場については安田純也（2005）「高麗時代の内道場」『朝鮮学報』194 参照。

<sup>17</sup> 現存する史料を確認する限り、例外は王師・国師制度の確立期に、王師とならずして国師に任じられた禅宗の元宗大師璨幽である。なお穆宗代の弘法国師については、史料の不足から不明である。

<sup>18</sup> 国師任命時に王師が補充されていない例外は三例確認することができる。一例目は光宗二十五年（974）に国師であった恵居の死を受けて、当時王師であった坦文が国師に昇進したとき（『高麗史』巻二、光宗二十五年此年条「僧恵居死、以坦文爲國師。」）、二例目は徳宗元年（1032）八月に当時王師であった法鏡が国師に昇進したとき（『高麗史』巻五、徳宗元年八月戊午条「王如奉恩寺、以僧法鏡爲國師。」）、三例目は文宗元年（1047）六月に王師の決凝を国師に昇進させたときである（『高麗史』巻七、文宗元年六月乙卯条「王率公卿大夫、如奉恩寺、以王師決凝爲國師。」）。

<sup>19</sup> 『高麗史』巻二、光宗十九年（968）「以僧恵居爲國師、坦文爲王師。」

師に<sup>20</sup>、曇真（禪）が国師に任じられた際に樂真（華嚴）が王師に<sup>21</sup>、徳縁（法相）が国師に任じられた際に学一（禪）が王師に<sup>22</sup>、それぞれ任じられている。また、決凝（華嚴）が国師在任中（1047～1053）に王師に任じられたのは鼎賢（法相宗）である（鼎賢の王師在任は1049～1054）。これは各宗派の勢力の均衡に高麗王朝が苦心していたことを物語るであろう。

また、王師が国師に昇格し、新たな王師が補充される時、両者の任命は同一の場所で行なわれる。現存する史料で、任命場所が判明する事例は以下の表の通りである。

被任命者	任命場所	任命ポスト	宗派	任命時期
恵居	内道場	国師	禪	光宗一十九年（968）一〇月
坦文		王師	華嚴	
法鏡	奉恩寺	国師	法相	徳宗元年（1032）八月戊午
決凝	奉恩寺	王師	華嚴	靖宗七年（1041）六月
決凝	奉恩寺	国師	華嚴	文宗元年（1047）六月乙卯
鼎賢	奉恩寺	王師	法相	文宗三年（1049）
鼎賢	奉恩寺	国師	法相	文宗八年（1054）
海麟	内帝釈院	王師	法相	文宗一〇年（1056）一一月壬午
海麟	奉恩寺	国師	法相	文宗一二年（1058）五月戊子
爛圓		王師	華嚴	
曇真	明慶殿	王師	禪	睿宗二年（1107）正月乙卯
曇真	奉恩寺	国師	禪	睿宗九年（1114）三月癸巳
樂真		王師	華嚴	
徳縁（徳淵）	明慶殿	王師	法相	睿宗一二年（1117）正月壬子
徳縁（徳淵）	明慶殿	国師	法相	仁宗即位年（1122）六月己亥
学一		王師	禪	
坦然	金明殿	王師	禪	仁宗二四年（1145）五月九日

（上表の出典は『高麗史』、『歴代訳註高僧碑文』）

上表から判明するように、華嚴宗の僧侶が王師または国師に任じられる際は多くが奉恩寺において、法相宗・禪宗の僧侶の場合は多くが内道場において、高麗国王が弟子の礼をとる。

王師・国師の一方が華嚴宗から、もう一方が法相宗か禪宗から選ばれる場合、特に靖宗代

<sup>20</sup> 『高麗史』卷八、文宗十二年（1058）五月戊子条「王如奉恩寺、冊海麟爲國師、爛圓爲王師。」

<sup>21</sup> 『高麗史』卷十三、睿宗九年（1114）三月癸巳条「王如奉恩寺、以僧曇眞爲國師、樂眞爲王師。」

<sup>22</sup> 『高麗史』卷十五、仁宗即位年（1122）六月己亥条「以僧徳縁爲國師、學一爲王師。」

の決凝以降だと任命場所は奉恩寺となる（具体例：海麟と爛円、曇真と樂真）。

法鏡大師	慶猷	禪宗	871～921	太祖初～4	五龍寺	『總覽』
眞空大師	忠湛	禪宗(鳳林山)	869～940	?～太祖23	興法寺	『史』卷2
靜眞大師	兢讓	禪宗	887～965	光宗2～7	鳳巖寺	『總覽』
惠居國師(弘濟尊者)	智□□	禪宗	899～974	定宗2～光宗19	葛陽寺	『高麗仏教史研究』
法印國師	坦文	華嚴宗	900～975	光宗19～26	普頓寺	『史』卷2
圓空國師	智宗(神則)	禪宗	930～1018	顯宗4～9	居頓寺	『總覽』
大智國師	法鏡	法相宗	?	顯宗11～徳宗元年	玄化寺	『史』卷4・5、 『總覽』、「玄化寺碑」
圓融國師	決凝(慧日)	華嚴宗	964～1053	靖宗7～文宗元年	浮石寺	『史』卷7、 『總覽』
慧昭國師	鼎賢	法相宗	972～1054	文宗3～8	七長寺	『總覽』
智光國師	海麟(巨龍)	法相宗	984～1069	文宗10～12	法泉寺	『史』卷8、 『總覽』
景德國師	爛圓	華嚴宗	998～1065	文宗12～20	福興寺	『史』卷8、 『總覽』
慧徳王師	韶顯(範圍)	法相宗	1038～1096	肅宗元年(追封)	金山寺	『總覽』
	道説	禪宗?	827～898	肅宗代に追封	玉龍寺	『東文選』
?	徳昌	法相宗		睿宗即位年～(睿宗2?)		『史』卷12
惠照國師(慧昭國師)	曇真	禪宗		睿宗2～睿宗9		『史』卷12・13
元景王師	樂真	華嚴宗	11c後半?	睿宗9～(睿宗12以前?)	般若寺	『史』卷13・ 『總覽』
?	徳縁(徳淵)	法相宗		睿宗12～仁宗即位年		『史』卷14・15、 『總覽』
圓應國師	學一(逢渠)	禪宗	1052～1144	仁宗即位年～仁宗22	雲門寺	『史』卷14、 『總覽』
大鑑國師	坦然	禪宗	?～1158	仁宗23～毅宗12	斷俗寺	『總覽』
正慧王師	曇休	法相宗	?	(睿宗代に活動)	?	「(僧)金義光墓誌銘」
高麗前期王師一覧						

(上表は高麗前期の王師一覧。朴胤珍 2006、43～44 頁の表をベースに適宜修正を施した。また、朝鮮総督府編纂『朝鮮金石総覧』(上)は『総覧』、『高麗史』は『史』、『高麗史節要』は『節要』と略す。)

王師・国師制度の成立初期段階における惠居と坦文の任命事例では、華嚴宗の坦文がいるにも関わらず、内道場において任命が行なわれている。このことは、遅くとも靖宗代以降(特に文宗代～睿宗代にかけて)王師・国師の任命に関して、華嚴宗僧侶を優遇した蓋然性が高い。

鼎賢(法相宗)が文宗三年に内道場ではなく奉恩寺で王師に任命されたのは、その時点で存命である国師の決凝が華嚴宗僧侶であったからであろう(決凝は文宗七年に死亡)。

徳宗代の法鏡や文宗代の鼎賢が、内道場ではなく奉恩寺で国師に任命されたのはどう説明が可能であろうか。仮説の域を出ないが、いずれの事例も同時期に華嚴宗僧侶(失名)が王師に任命されたのではなかろうか。すなわち、法鏡の事例に関しては、華嚴宗僧侶(失名)が

同時期に王師に任じられていたと仮定すると整合性を保てる。また、鼎賢の次に王師として名の残る海麟（法相）は、文宗十年に内道場で王師に任じられた。もし文宗八年に華嚴宗僧侶（失名）が王師に任命され、文宗八～十年の間にその人物が亡くなったと仮定すると、文宗八年に法相宗僧侶の鼎賢が奉恩寺で国師に任命されたことと、同じく法相宗僧侶の海麟が文宗十年に内道場で王師に任じられたことの整合性が保たれる。

以上をまとめると、王師・国師の任命場所と該僧侶の宗派とに一定程度の相関性が認められることとなる。このことは王朝と仏教とが密接な関係を保っていた高麗の時代的特徴を反映していると考えて差し支えなからう。

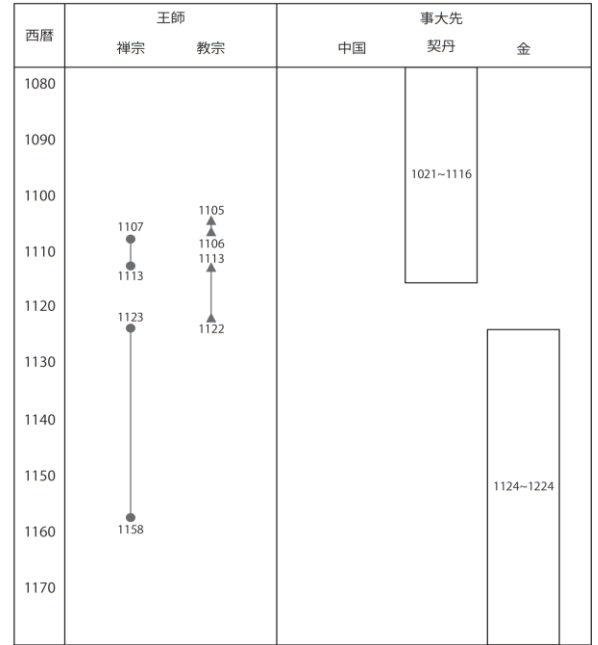
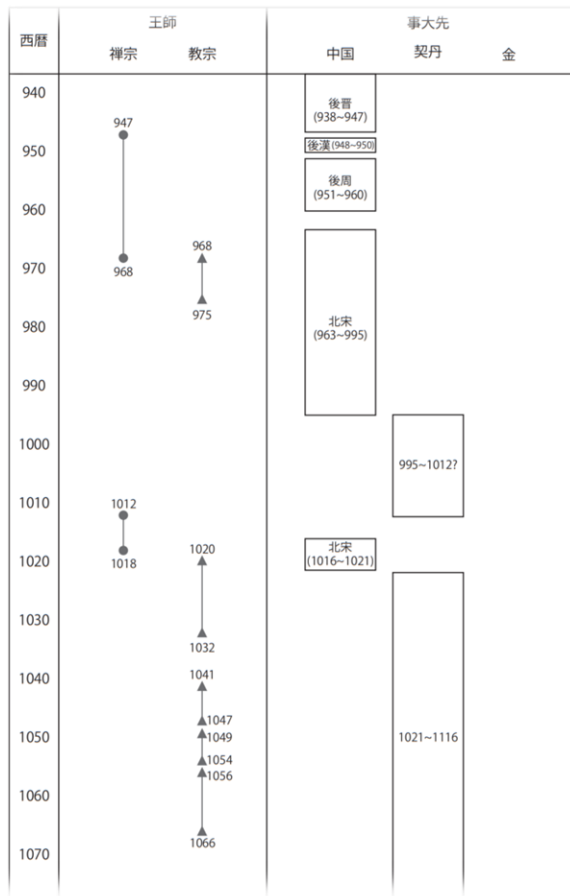
そして、王師任命は、高麗の王位の正統性に欠かすことの出来ない要因の一つである高麗の外交方針とも連動していた<sup>23</sup>。先に仏教と外交を王師が有機的に媒介すると述べたが、ここで高麗前期において「王師が選任された宗派」「王師であった期間」と「高麗が事大<sup>24</sup>していた国」の対応関係を以下の表に示す。一般に、中国（後周や北宋）においては禅宗が、契丹においては華嚴宗と法相宗などの教宗が、金においては禅宗が、それぞれ盛んであったとされる。

---

<sup>23</sup> 国師号の追贈と王位の正統性の問題に関しては、本稿第二章と第三章で論ずる。

<sup>24</sup> 「事大」は『孟子』梁恵王章句下、齊宣王が孟子に隣国との交流の仕方を尋ねた話を典拠とする、中国と小国との間における一種の外交理念である。冊封・賜印・頒曆といった諸形式を遵守した上で、各種の使節を派遣することが求められた。本稿では冊封と年号の使用を事大の要素として重視している。





上表を見れば一目瞭然であるが、光宗代の坦文（華嚴宗）、顕宗代（在位 1009～1031）の智宗（禪宗）と法鏡（法相宗）、そして睿宗代（在位 1105～1122）の曇真（禪宗）の四例を例外とするものの、大筋

として「王師任命は高麗が事大していた国で盛んであった宗派から選ばれる傾向がある」ということを指摘できよう。

そして、王師・国師制度の創成期にあたる光宗代を除いた三例の時期の高麗は、いずれも外交方針をめぐる国内で議論が起こっていたことが興味をひく。

王師をめぐる許興植と朴胤珍の議論は、国際情勢の変化と高麗仏教界との関係がほとんど考慮されていない。高麗の王師任命と事大先との相関性を切り口とすることで、両氏が明らかにした王師制度に対する理解をより一層深められよう。

本章では、高麗前期の仏教制度が整備されつつあった光宗～顕宗の時期に活動し、顕宗代に王師に任じられた円空国師智宗（930～1018）に焦点を当て、当該時期における高麗をめぐる国際情勢と高麗仏教界との関係を考察する。

彼の一生は「贈諡円空国師勝妙之塔碑銘并序」（以下「智宗碑文」、李智冠 2000a『校勘訳註 歴代高僧碑文（高麗篇 2）』伽山仏教文化研究院、214～221 頁所収）に詳細に記されており、史料状況の悪い光宗代から顕宗代にかけての高麗史を理解するうえでの貴重な情報を提供する<sup>25</sup>。

<sup>25</sup> 智宗については前掲金杜珍（1983b）、金龍善（1996）も併せて参照されたい。

## 第二節 円空国師智宗の生涯

今を遡ること凡そ千年、西暦では1018年、建国百年を迎えた高麗は原州。北西を漢河の支流が流れ、新羅の古都・慶州と高麗の首都・開京とを結ぶ、交通の要所であるこの地に、居頓寺という壮麗な寺院があった。この寺において、今まさに一人の男の命が尽きようとしている。男の名前は智宗。死期を悟った彼は、周りを囲む弟子たちに向かって最期の言葉を発した。「昔、如来は大法眼を以て諸弟子に付し、是くの如く展轉して、乃ち今に至る。今此の法を將て汝に付嘱せん。汝當に護持して、斷絶せしむること無かるべし。吾が滅後も亦た喪訃を以て奏聞し、規矩を亂すこと有るを得ず」と。そして、言終わるや静かに息を引き取った<sup>26</sup>。

死から逃れられない運命にある我々にとって、なるほど「ありふれた」一人の人間の死の場面にすぎないのかもしれない。しかし、智宗の人生は激動の高麗前期を象徴するものであり、智宗の死は一つの時代の転換点となっている。それが如何なる意味であるか、本章で示したいと思う。そのためにも先ず、決して知名度の高くない智宗の人生を概観することとしたい。

智宗は太祖十三年(930)に生まれた。俗姓は李氏、字は神則、全州人。八歳のときに舍那寺の弘梵三蔵のもとで出家し、弘梵三蔵の帰国後は広化寺の景哲和尚のもとで修行する<sup>27</sup>。景哲和尚については他に記録がなく不詳であるが、弘梵三蔵は李龍範(1989)「胡僧襪囉<sup>28</sup> 高麗往復」『韓滿交流史研究』(同和出版公社)の考証により、高麗太祖と後晋の関係を仲介した天竺出身の僧侶であることが明らかにされている<sup>28</sup>。

『資治通鑑』に、新羅・後百済を破り朝鮮半島全域を支配することとなった高麗の太祖王建と手を組み契丹を挟撃するよう提案した西域僧襪囉が出てくる(『資治通鑑』卷二百八十五、後晋紀六、齊王開運二年条)。この箇所の胡三省の注に引用する宋白『続通典』に拠れば、『資治通鑑』に記される西域僧は火を用いた占いが得意であり、天福年間(936~944)に後晋を

---

<sup>26</sup> 「智宗碑文」 「病而彌亮、願以眞冷謂衆曰「昔、如來以大法眼付諸弟子、如是展轉、乃至于今。今將此法、付囑於汝。汝當護持、無令斷絶。吾滅後亦不得以喪訃奏聞、有亂規矩。」言訖示化。」

<sup>27</sup> 「智宗碑文」 「師諱智宗、字神則、俗姓李氏、全州人也。……(中略)……年甫八歲、強拋跨竹、擬駕眞乘、忽罷弄璋、思探法寶。會弘梵三蔵、來寓舍那寺、遂踵門而詫乞、主善爲師、便合投針。容令落髮、方依隅座、未換籬灰、及梵尋泛大洋、却歸中印。既弗同舟而濟、固當送往事居、轉奉廣化寺景哲和尚、更展攝齋常勤、受業則能。」

<sup>28</sup> なお、李龍範(1989)は殿版の『旧五代史』を使用したことで避諱に気付かず、考証が煩雑になっている。本稿では中華書局本『旧五代史』を底本として用いて論述する。

訪れ、その後高麗に向かい、高麗の太祖王建に礼遇され、王建による契丹挾撃の提案を皇帝に伝えるために中国へ戻ったという<sup>29</sup>。これに関連して『旧五代史』を参照すると、天福二年正月丙寅に舍衛国(Śrāvastī)の大菩提寺の三蔵阿闍梨沙門・室利縛羅が後晋に滞在しており、弘梵大師の号を授かったことが記されている<sup>30</sup>。一方、西域僧襍囉が訪れたとされる高麗側の史料を確認すると、太祖二十一年(938)三月に摩竭陀國大法輪菩提寺の沙門である弘梵大師啞哩嚩日羅が高麗を訪れたことが『高麗史』に記されている<sup>31</sup>。

『資治通鑑』の「襍囉」、『旧五代史』の「室利縛羅」、『高麗史』の「啞哩嚩日羅」はサンスクリット語で「金剛」を意味する vajra の音写であり、また「啞哩嚩日羅」と「室利縛羅」は「栄耀金剛」と訳される Śrīvajra の音写に違いない。このことから、『資治通鑑』『旧五代史』『高麗史』の三つの史料が記すところの西域僧は同一人物である蓋然性が極めて高い。

李龍範(1989)が指摘しているように、937年に高麗と後晋の通交が開始されたことが弘梵大師の高麗訪問の背景にあった。弘梵大師は高麗太祖と中国皇帝を結びつける存在であった。そして、この弘梵大師は智宗の師匠となったことが「智宗碑文」から判明する。

智宗は開運三年<sup>32</sup>(後晋、946)、十七歳の時に靈通寺の官壇で受戒し、広順三年(後周、953)に智宗は鳳巖寺の超禪師に師事する<sup>33</sup>。この超禪師は「兢讓碑文」にある迥超禪師に比定されている<sup>34</sup>。迥超禪師は兢讓の法灯を継いだ僧侶であることの外は不詳である。

---

<sup>29</sup> 『資治通鑑』卷二百八十五、後晋紀六、齊王開運二年条「宋白曰「晉天福中、有西域僧襍囉來朝、善火卜。俄辭高祖、請遊高麗。王建甚禮之。時契丹併勃海之地有年矣。建因從容謂襍囉曰「勃海本吾親戚之國、其王爲契丹所虜。吾欲爲朝廷攻而取之、且欲平其舊怨。師廻、爲言於天子、當定期兩襲之。」襍囉還具奏、高祖不報。出帝與契丹交兵、襍囉復奏之。帝遣郭仁遇飛詔諭建、深攻其地、以牽脅之。會建已卒、武(=惠宗)知國事。與其父之大臣不叶、自相魚肉。内難稍平、兵威未振、且夷人怯懦。襍囉之言、皆建虛誇誕耳。」

<sup>30</sup> 『旧五代史』卷七十六、晋書二、高祖紀二、天福二年正月丙寅条「是日、詔曰「西天中印土摩竭陀舍衛國大菩提寺三蔵阿闍梨沙門室利縛羅、宜賜號弘梵大師。」」なお、殿本では避諱により「弘」が「宏」に改められている。

<sup>31</sup> 『高麗史』卷二、太祖二十一年三月条「西天竺僧弘梵大師啞哩嚩日羅來。本摩竭陀國大法輪菩提寺沙門也。王大備兩街威儀、法駕迎之。」

<sup>32</sup> 碑文には「開寶三年(970)とあるが、「開運三年(946)の彫り間違いであろう。

<sup>33</sup> 「智宗碑文」「開寶三年、稟具於靈通寺之官壇。・・・(中略)・・・廣順三年、造曦陽山超禪師。」

<sup>34</sup> 金龍善(1996)「高麗前期의 法眼宗과 智宗」(金福順ら共著『江原仏教史研究』翰林科学院叢書 51) 91~92頁参照。

迥超禪師の師である兢讓は俗姓王氏、公州出身。光化三年（900）中国へ渡り石霜の嗣法である道縁のもとに参ず。二十四年間中国で修行した後、同光二年（924）に高麗に帰国する。帰国後は太祖・恵宗（在位 943～945）・定宗（在位 945～949）の帰依を受け、光宗元年（950）に光宗の要請で入京すると、光徳二年（高麗、951）王師に任じられた。そして、二年後の広順三年（953）兢讓は鳳巖寺に帰山するが、まさにこの年、智宗は迥超禪師のもとに参じている。金龍善前掲論文は、智宗が迥超のもとに参じた理由として、迥超の師匠である兢讓と面識を持つためであったことを推測している。

その後、智宗は顯徳初に僧科に及第した<sup>35</sup>。顯徳年間（光宗五～十一年（954～960））あたり、この記録は許興植が指摘するように、高麗における僧科実施の確実視される最古の例である<sup>36</sup>。

なお、光宗九年（958）は高麗で初めて科挙が実施された年である<sup>37</sup>。科挙と僧科の関係については、科挙が地方の（世俗の）人材を中央に登用するシステムであるのに対し、僧科は地方の僧侶を中央に登用するシステムであり<sup>38</sup>、両者は中央集権化を目指した光宗の目玉政策であった。また、この時の僧科に智宗と共に及第した同期は全員が中国へと留学したとされる。智宗は当初留学の意思をもたなかったが、夢に出てきた証真大師璨幽に導かれて留学を決心し、翌顯徳六年（後周、959）に留学することになる<sup>39</sup>。

証真大師は光宗即位後に証真大師の号を賜った元宗大師璨幽に比定される<sup>40</sup>。璨幽、俗姓金

---

<sup>35</sup> 「智宗碑文」「顯徳初、光宗大王立皇極崇法門、徵雪嶺之禪、俾伸角妙、選丹霞之佛、明示懸科、師確入議園、首探理窟、銜疊雙之絶藝、彰累百之高名。」

<sup>36</sup> 許興植（1986d）「仏教界の組織と行政制度」『高麗仏教史研究』（一潮閣）366頁参照。

<sup>37</sup> 『高麗史節要』卷二、光宗九年夏五月条「夏五月。命翰林學士雙翼知貢舉、試以詩・賦・頌及時務策、取進士。御威鳳樓、放榜、賜甲科崔暹等二人、明經三人、卜業二人及第。用冀議初置科舉。自此文風始興。」

<sup>38</sup> 僧科に関しては許興植（1986d）が重要な古典的研究である。近年の研究としては<sup>キム・ユンジ</sup> 김윤지（2016）「고려 광종대 승계체의 시행과 불교계의 재편」『韓国思想史学』54がある。

<sup>39</sup> 「智宗碑文」「凡是同年盡遊西國、而獨知足之足、念茲在茲、靡過虎溪、却爲牛後。未幾魂交、故證真大師曰「弗登山何以小魯、弗觀海何以狹河。事既如斯。汝宜往矣。」師覺曰「昔者常啼東請由聽於神人、善財南求蓋親於知識。今則時非可失、理與冥符。雖云道阻且長、爭敢人涉印否。」

<sup>40</sup> 「高麗国広州慧目山高達院故国師制贈諡元宗大師慧真之塔碑銘并序」（以下「璨幽碑文」と略す、李智冠 2000a『校勘訳註歴代高僧碑文（高麗篇 2）』伽山仏教文化研究院、18～25

氏、字は道光、鶏林河南出身。真鏡大師審希の嗣法である融諦禪師に師事し、景福元年（唐、892）に唐へ渡り、石頭希遷の法灯である投子大同に参ず。その後、璨幽は投子大同のもとを去ると中国諸山の名刹を訪ね、貞明七年（後梁、921）に高麗に帰国する。以後太祖から光宗まで歴代国王の帰依を受け、光宗が即位すると証真大師の号を賜り、舎那院に迎えられ、重光殿で法筵を開き国師に任じられる。顕徳五年（958）死去。

智宗は夢に現れた元宗大師の意見に従い、中国留学と高麗帰国を決意している<sup>41</sup>。智宗が留学を決意する年の前年に元宗大師は死亡しており、智宗は元宗大師と何かしらの面識があったことを示唆する。

高麗を出国し呉越国に到着した智宗は、最初に永明寺の延寿禪師のもとに参じた<sup>42</sup>。永明延寿<sup>43</sup>は俗姓王氏。『宋高僧伝』は錢塘の人とし、『景德伝燈録』は余杭の人であるとする。始め翠巖に師事して修行に励み、後に天台山に赴き天台徳韶に認められて禪宗の法眼宗の法を嗣ぐ。『景德伝燈録』によれば、天台徳韶はこの時に呉越国第五代国王の錢弘俶と延寿が密接な関係を持つことを予言したとされる。延寿は嗣法の後、雪竇山の住持となり、建隆元年（960）に錢弘俶に請われて杭州の靈隠寺の第一世となり、その翌年には再び錢弘俶の招聘を受けて永明寺（浄慈寺）に移り、晩年の十五年を過ごした。また永明延寿は執筆活動に精を出し、『宗鏡録』を始めとする多くの著作を残した。高麗の光宗は『宗鏡録』を読んで感激し、親書を送って弟子の礼を取り、留学生を派遣して延寿の法を高麗に伝えたという。開宝八年（976）に遷化する。賛寧は延寿が錢弘俶の最も敬うところの僧侶であったと記述している。

さて、智宗は峻豊<sup>44</sup>二年（高麗、光宗十二年 961）に国清寺の浄光大師義寂のもとに参じて

---

頁所収）「遂奉師、號為證眞大師。」

<sup>41</sup> 「智宗碑文」「又申感故證眞大師曰「汝能得意、胡莫詠歸耶。」乃謂「動在隨緣、濟無臭載。若悟式微之戒、遄迴不係之程。」」

<sup>42</sup> 「智宗碑文」「六年夏、徑臻轂下、仰告征期。光宗聞入洛之言曰「兪。」懇請詠于郿之什、親置餞筵、既叙睽離。爰遵跋涉、擊扶搖於九萬、鵬翼橫天、經浩渺於三千、馬銜息浪、得達吳越國、先謁永明寺壽禪師。壽問曰「爲法來耶。爲事來耶。」師云「爲法來。」曰「法無有二、而遍沙界、何勞過海來到這裏。」師曰「既遍沙界、何妨過來。」壽公豁開青眼、優待黃頭、便解髻珠、即伝心印。」

なお、ここの延寿との問答は、仏法とは何かを問うた典型的な禪問答である。

<sup>43</sup> 延寿に関しては柳幹康（2015）『永明延寿と『宗鏡録』の研究——心による中国仏教の再編』（法蔵館）16～23頁を参考にした。

<sup>44</sup> 峻豊年号の使用例の一つが、本稿で扱う「智宗碑文」である。この時期の高麗は避諱の習慣が定着していないことから、峻豊は光宗の定めた独自の年号であると理解した。今西龍

修行する<sup>45</sup>。浄光禪師は錢弘俶に「浄光大師」の号を賜った義寂に比定できる。

義寂は俗姓胡氏、温州永嘉の人。出家して会稽山で南山鈔を学び、律義に習熟すると天台山へ行く。当時の中国仏教界は安史の乱から会昌の廃仏の間に多くの經典が散逸していたため、義寂は天台徳韶に頼み、錢弘俶を通じて日本と高麗に散逸仏典を求めさせた。『宋高僧伝』では日本のことだけが挙げられるが、『景德伝燈録』や『仏祖統紀』によれば、この時高麗に散逸仏典を求めたことが記されている（竺沙雅章 2000：60～62）。この点に関しては後述する。散逸仏典が義寂のもとに届くと、仏隴道場と国清寺で教鞭をとり、螺溪道場を興すと各地から学僧が集まったという。雍熙四年（北宋、987）十一月四日に遷化する。享年六十九歳、法臘五十年。義寂は平素から『法華經』と『玄義』（『法華玄義』か『大乘玄義』か？）を講義し、その他にも二十余りの講座を持っていた高名な学僧であった<sup>46</sup>。義寂のもとへは中国国外から多くの弟子が集まり、嗣法したのは高麗人の義通であったという<sup>47</sup>。また、『仏祖統紀』において義寂は天台宗第十五祖として立伝されているように、後世の天台宗において大いに顕彰された僧侶であった<sup>48</sup>。

呉越国を代表する学僧のもとで学んだ智宗は、開宝元年（北宋、968）に贊寧らの要請に従

---

（1911）「正豊峻豊等の年号」『東洋学報』1（今西龍 1974b『高麗及李朝研究』国書刊行会に再録）は疑問の余地ありとしながらも峻豊を「建隆」の避諱とみるが、採用しない。

<sup>45</sup> 「智宗碑文」「峻豊二年、漸次抵國清寺、膜拜浄光大師。光亦開連榻、靡開升堂、思欲伯嗜、書附於王、生重耳經、伝於尹令、尋以『大定慧論』・天台教授師。師是彝是訓、如切如磋。那同八月之春、似待九年之妙。雖曾宿覺、尙籍時勤。」

<sup>46</sup> 『宋高僧伝』卷七、大宋天台山螺溪伝教院義寂伝（T50・752c）「寂平素講『法華經』并『玄義』、共二十許座。」

<sup>47</sup> 『仏祖統紀』卷八、興道下、十五祖浄光尊者（T49・191b）「傳法弟子百餘人、外國十人。義通實爲高弟。」

<sup>48</sup> ところで、金杜珍（1983b）「高麗 光宗代 法眼宗<sup>の</sup> 登場<sup>と</sup> 그<sup>의</sup> 性格」『韓国史学』4、金杜珍（2006）『고려전기 교종과 선종의 교섭사상사 연구』（一潮閣）などの従来の智宗研究では、智宗が延寿のもとへ参じたことの一事をもって、延寿の思想と智宗の思想を同一視しているが、無論、史料の制約から智宗の思想を探ることは困難である。論理的に正しいとは思えない仮定ではあるが、智宗と延寿の思想が一致すると仮定したとしても、従来の研究が想定していた「延寿＝教禪一致」或いは「延寿＝禪浄一致」という理解は仏教再編者の延寿像の一部として元代以降成立したものに過ぎないことが柳幹康により明らかにされている（柳幹康 2015、326～375 頁参照）。そのため、智宗の思想に関しても単純な「教禪一致」で理解してはならないことは注意されたい。

い、伝教院<sup>49</sup>にて『大定慧論』と『法華經』を講じることとなった<sup>50</sup>。

贊寧<sup>51</sup>は俗姓高氏、渤海人。『宋高僧伝』の作者としても有名である。後唐の天成年間（926～930）に杭州の祥符寺（今の龍興祥符戒壇寺）で出家し、清泰初年（934）に天台山に入り具足戒を受けて四分律を習い、南山律に通じた。清泰二年（935）十七歳の時に、天台山平田寺で修行していた新羅人の道育と石梁で同宿しており、若い頃より朝鮮半島の僧侶と交流があったことが分かる。呉越国が北宋に接収されると、贊寧は淳化元年（990）に左街講經首座、また至道元年（995）に知西京教門事、咸平元年（998）に右街僧録に任じられる（『小畜集』卷二十、「左街僧録通惠大師文集序」）。『仏祖統紀』によれば、この間の淳化二年（991）に史館編修に任じられている<sup>52</sup>。また、贊寧が北宋の太祖に「皇帝は焼香するのみで仏を拜まなくてもよい」と対えて気に入られた話はよく知られている（欧陽脩『帰田録』卷一）。その他にも、太宗から史館編修に任じられたことの意義は殊の外大きいと思われる。贊寧は北宋の太祖と太宗からの信任が厚い名僧であった。

その贊寧の要請で智宗が『大定慧論』と『法華經』を講じた伝教院は、高麗出身で義寂の高弟でもある義通に関係が深い。義通と智宗に面識があったか直接言及はされていないが、義

---

<sup>49</sup> 『仏祖統紀』卷八、興道下、十六祖宝雲尊者義通（T49・191b）には開宝元年に福州漕使の顧承徽が高麗人僧侶である義通のために自宅を喜捨して伝教院としたことが記されている。発足したての伝教院において、義通と同国人の智宗が呼ばれたのであろう。義通は義寂の高弟であり、天台宗中興の祖として著名な四明知礼の師として高く評価される。

<sup>50</sup> 「智宗碑文」「開寶元年歳杪、僧統知内道場功德事贊寧、天台縣宰任埴等、聞師精研慧刃、足可屠龍、敏發玄機、宜堪中鵠、高山仰止、異口同音、請於伝教院、講『大定慧論』并『法華經』。」

<sup>51</sup> 贊寧については牧田諦亮（1953）「君主独裁社会に於ける仏教教団の立場（上）一宋僧贊寧を中心として一」『仏教文化研究』3（『牧田諦亮著作集』第四卷、2015再録）、西脇常記（2009d）「宋代における佛教史書」『中國古典社會における佛教の諸相』（知泉書館）参照。

<sup>52</sup> 『仏祖統紀』卷四十三、法運通塞志第十、淳化二年条（T49・400c）「勅翰林贊寧、充史館編修。」なお、法運通塞志は『四庫全書存目叢書』所収の初刻本時点では未刻であった。『仏祖統紀』の書誌学的検討は西脇常記（2009a）「讀『佛祖統紀』」、西脇常記（2009b）「『佛祖統紀』の作者、志磐の考え」、西脇常記（2009c）「『佛祖統紀』テキストの變遷」（いずれも『中國古典社會における佛教の諸相』知泉書館所収）、會谷佳光（2008）「『仏祖統紀』宋版の出版をめぐって一東洋文庫蔵『四庫全書存目叢書』に寄せて」『東洋文庫書報』40、會谷佳光（2009）「江戸時代における『仏祖統紀』の出版」『日本漢文学研究』4参照。

寂と贊寧を媒介として両者が関係を持ったと考えるのが自然であろう。

智宗は高麗国内の高僧（特に国王との関係の深い僧）とだけでなく、中国の高僧とも親密な関係を持っており、また中国在住の朝鮮半島出身僧侶との関わりもあった。こうした人脈は高麗に帰国した後に智宗が活躍する背景となったに違いない。

そして、中国に渡り十二年目となる光宗二十一年（970）、再び夢に出てきた璨幽の勧めに従い帰国を決意する<sup>53</sup>。後述の如く、義天の帰国は諦観の死との関係が想定される。

高麗に帰国した智宗は光宗の歓待を受けて大師に任じられ、金光禪院に居住する。その後、光宗二十六年（975）には重大師に除せられ、磨衲袈裟を賜る<sup>54</sup>。そして同年光宗が亡くなり景宗が即位すると、三重大師に除せられて水精念珠を賜る<sup>55</sup>。成宗代には積石寺に移る。淳化年間（北宋、990～994）には成宗に招かれて薬宮に出入りするようになり、成宗の胸の内を明かされたという<sup>56</sup>。穆宗代（在位 997～1009）には「光天遍炤至覺智満円黙禪師」となり、仏恩寺や護国外帝釈院などの開城の住持を歴任する<sup>57</sup>。

顕宗が即位すると、大禪師に除せられて広明寺住持となり、また「寂然」の法号が追加される<sup>58</sup>。そして開泰二年（契丹、1013）には王師に任じられる<sup>59</sup>。顕宗七年（1016）には「普

---

<sup>53</sup> 「智宗碑文」「又申感故證眞大師曰「汝能得意、胡莫詠歸耶。乃謂動在隨縁、濟無臭載。若悟式微之戒、遄迴不係之程。」」

<sup>54</sup> 「智宗碑文」「三年、攘袂而興、泛盃而渡、己叶易東之志、人稱居右之才。光宗視以羅什如秦、摩騰入漢、益厚優賢之意、彌敦獎善之仁。初署大師、延請居於金光禪院。末年、加重大師、施磨衲袈裟。」

<sup>55</sup> 「智宗碑文」「至景宗踐祚、除三重大師、賜水精念珠。」

<sup>56</sup> 「智宗碑文」「成宗朝、遷住積石寺、号爲慧月。淳化中、以特飛芝詔、迎入薬宮、請啓高談異聞妙義、寧効少林之觀壁、且同宣室之話釐、載寤宸襟、優承寵貺、仍受磨衲蔭脊。」

<sup>57</sup> 「智宗碑文」「穆宗繼承先志、亦締勝縁、顧鶴儀而暫不曠時、垂鴻霈以略無虛歲、累加光天遍炤至覺智満円黙禪師、贈繡方袍、兼以佛恩寺・護國外帝釋院等、爲住持之所焉。」

<sup>58</sup> 「智宗碑文」「暨今上、應一千年昌運奄撫神圖、轉十二行法輪、恢弘像教、召義龍而雲躍、呼律虎以風騰、崇授大禪師、請住廣明寺、進法稱曰「寂然」。」

<sup>59</sup> 「智宗碑文」「開泰二年秋、有詔曰「・・・(中略)・・・今覩大禪師、識超券内、心出環中、灑甘露於敬田、融葆光於實際、摠持至理、開悟衆迷。朕何不師之乎」。群臣罔有異辭、僉云可矣。乃遣亞相庾方・密使張延祐・執憲李昉等、續奉九重之命、往扣玄關、累伸三返之儀、斬開絳帳。師以月讓雖固、天心不移、安能道隱無名、止合趣時貴近。遂因循而應之、然後上親詣拜爲王師、仍獻金銀線織成蜀錦法衣、器茗醇等數繁不載。」



化」の尊号を加えられたが、この年に風痲を患い生死を彷徨う<sup>60</sup>。そして天禧二年(北宋、1018)四月に顓宗に暇乞いをして原州の賢溪山居頓寺を終の棲家とし、十七日に当地で入寂する。享年八十九歳、臘七十二年<sup>61</sup>。

智宗が亡くなる直前の顓宗九年(1018)四月七日には「黄霧」が発生し、京城の多くの者が熱病を発症したため医師を派遣する事態になっており<sup>62</sup>、これが智宗の死を誘発したのであろう。塔碑は太平五年乙丑(契丹、1025)に建てられた。

### 第三節 光宗代から穆宗代の外交と仏教

先述の如く、高麗前期の「王師と宗派の関係」と「高麗の外交関係」には、ある程度の相関関係が認められる。このことは言い換えると、高麗の外交方針と僧侶の登用に相関性が見られるということである。

十世紀の高麗は次々と勃興する中原の王朝や契丹とどのような関係を築くかが、王位の正統性や軍事に関わる大きな課題となった。そして、この時期の仏教界においても「外交」という場が重視されていたのである。従来の研究者が特に見過ごしてきたこの点を示したい。

#### (一) 光宗の外交と仏教

光宗は高麗建国以来の政治課題であった中央集権化に積極的に取り組んだ国王である。量田(光宗六年 955)・奴婢按檢法(光宗七年 956)を実施して豪族の力を抑圧すると共に、官僚制度を整備して中央の権力基盤を拡大した。これら一連の政治改革は光宗の改革と称されて研究者の注目を集めてきた。本章との関連でいえば、光宗の改革は歸法寺の均如の支援のもとに推進され、結果として光宗代に華嚴宗が躍進したという理解が通説となっている。以下では光宗代の外交と仏教の関係について整理する。

#### (i) 光宗の改革と外交

光宗は峻豊・光徳という独自の年号を定め、開京を皇都と改称し、自身を「皇帝」と称する

---

<sup>60</sup> 「智宗碑文」「越三年、又加号曰「普化」。皆所謂有大德者、必得其名矣。後以欬邁風痲、綿留氣序、十全參請、尙伝遺類之言、萬乘疚懷、頻致藥瘍之施。」

<sup>61</sup> 「智宗碑文」「天禧二年首夏、道之將廢時然後行、振金錫以告辭、……(中略)……止于原州賢溪山居頓寺、方閑宴座、未及浹辰、奈因生也有賊、遽欲復於無物。是月十七日、病而彌亮、顧以眞冷、謂衆曰「……(中略)……。」言訖示化、壽八十九、臘七十二。」

<sup>62</sup> 『高麗史節要』卷三、顓宗九年四月庚午条「黄霧四塞、凡四日。京城多患瘴疫、分遣醫療之。」

など、中国の皇帝を頂点とした国際秩序に対して独自の姿勢を示した。こうした光宗の姿勢は、高麗の独自性を強調しがちな韓国の学界で注目を浴びた。ただし、光宗の改革は後周から使節団の一員として高麗に来た双翼をブレンとして行われた。例えば、双翼の提案に基づいて光宗九年（958）に科挙を導入し、ついで光宗十一年（960）に百官の公服を定めて中央官人の身分とその序列を可視化した。またこの頃、官僚の位階として中国式の文散階が導入されている。

こうした光宗の改革は後周の政治改革を意識したものであるという指摘があり（李基白 1981、142～151 頁参照）、高麗の自立性を強調することにはひとまず慎重でありたい。そもそも光宗は中国の文化や人物を重視した国王として知られている<sup>63</sup>。

## （ii）光宗と中国仏教界の交流

### ①華嚴宗

光宗と仏教の関わりとして特筆されるのが、華嚴宗の均如の登用である<sup>64</sup>。高麗草創期の華嚴宗は高麗の太祖王建を支持する北岳派と後百済の甄萱を支持する南岳派で対立していた。こうした対立を解消したのが均如であり、光宗の改革は均如を代表とする華嚴宗の支援のもとに推進された（金龍善 1981、97～100 頁参照）。

ところで、金龍善（1996）が指摘するように、均如が光宗に認められたきっかけは、光宗四年（953）に後周の使節が来て光宗を冊封する際、均如が晴乞いをして見事に晴れ舞台の用意に成功したことであるとされる。均如はこれ以降頭角を現わし、光宗の改革に協力した。王権と仏教の関係において、「中国との外交の場」が重視されていたことがここでも確認される。

これに関連して、会昌の廃仏（841～846）によって打撃を受けた中国の天台宗が復興する契機として、高麗からの經典の「逆輸入」が大きな役割を果たしたとされることに注目した

---

<sup>63</sup> 以下の史料がよく引用される。『高麗史』列伝卷六、諸臣、徐弼伝「時光宗厚待投化漢人、擇取臣僚第宅及女與之。一日弼奏曰「臣居第稍寬。願以獻焉。」光宗問其故。對曰「今投化人、擇官而仕、擇屋而處。世臣故家、反多失所。臣愚誠爲子孫計。宰相居第、非其有也。及臣之存、請取之。臣以祿俸之餘、更營小第。庶無後悔。」光宗怒。然卒感悟、不復奪臣僚第宅。」

<sup>64</sup> 1970年代に、均如と光宗が協力して仏教界を統合した、という説が出て研究史における華嚴宗の比重が高くなった。金杜珍（1977）「均如<sup>의</sup>生涯<sup>와</sup>著述」『歴史学報』75・76、「性相融會’思想成立<sup>의</sup>社会的背景」（いずれも金杜珍 1983a『均如華嚴思想研究：性相融會思想著』一潮閣に収録される）、金龍善（1981）など参照。

い。

竺沙雅章(2000b)「宋代における東アジア仏教の交流」『宋元佛教文化史研究』(汲古書店)が論ずるように、『仏祖統紀』によれば建隆元年(960)に呉越王銭俶(弘俶)が散逸した教乗論疏を高麗と日本に求め、それを受けて「建隆二年、高麗國沙門諦観を遣し、天台論疏を持して、螺溪に至る。」と建隆二年(961)に高麗から派遣された諦観により天台論疏が齎されたという<sup>65</sup>。この『仏祖統紀』は十三世紀に編纂されたテキストであり、史料として扱う際には注意を要する。より史料価値が高い『宋高僧伝』には高麗について言及がなく、また『宋高僧伝』とほぼ同時期に成立した『景德伝燈録』には日本への言及がない。『宋高僧伝』が銭弘俶を媒介として高麗に典籍を求めさせたことを載せないのは、竺沙雅章(2000b:60~61)が指摘するように、宋に帰順して間もない呉越王の事績を顕彰することを贅寧が忌避したからであろう。

ここで建隆二年はまさに智宗が延寿のもとを離れて国清寺の義寂のもとへ向かった年であることに注目すべきである。夙に畑中浄園(1954)「呉越の仏教一特に天台徳韶とその嗣永明延寿について」『大谷大学研究年報』7が指摘するように、もともと延寿と天台山は関係が深い。延寿→呉越王→天台山(天台徳韶・義寂)というルートを活用して諦観(及び智宗)が天台論疏を齎らした蓋然性がある。先述の如く、建隆元年(960)に銭弘俶に請われて杭州の靈隠寺の第一世となった延寿は、翌年には再び銭弘俶の招聘を受けて永明寺(浄慈寺)に移る。また螺溪は国清寺の義寂を指す。これらは高麗が齎した經典と共に智宗が移動したことを裏付ける。一体、外交使節はある程度の規模をもつ人員で構成されるのであるが、史書に名前が残るのは多くの場合、正使など極一部の者達だけである。諦観は正使として名が残ったが、智宗は使節団の名もなき一員として行動を共にしたのだろう。「智宗碑文」から『仏祖統紀』の記述は信用に足ると認められる。少なくとも、「智宗碑文」と『仏祖統紀』は矛盾しない。

竺沙雅章(2000b)は中国編纂史料を駆使して高麗から仏典が送られたとする『仏祖統紀』の記述の妥当性を示したが、高麗側の史料である「智宗碑文」は竺沙雅章の見解の正しさを傍証する。

余談であるが、諦観は義寂に出会うと心服してすぐさま弟子入りし、螺溪に留まること十年で亡くなった<sup>66</sup>。「智宗碑文」と対照することで、智宗は諦観と共に義寂に弟子入りしてい

---

<sup>65</sup> 『仏祖統紀』卷二十三、歴代伝教表第一(T49・249b)「建隆元年[庚申尽三年]、呉越王銭俶、遣使往高麗・日本、求遺逸教乗論疏。建隆二年、高麗国遣沙門諦観、持天台論疏、至螺溪。」

<sup>66</sup> 『仏祖統紀』卷十、諸祖旁出世家第二、浄光旁出世家、高麗諦観法師(T49・206a)「観

ること、諦観が亡くなったのは智宗が義寂のもとを離れて高麗に帰国した時期と一致していることが判明する。智宗の帰国は諦観の死と何らかの因果関係があろう。

従来後周との良好な関係を構築してきた光宗政権にとって、光宗十一年（960）年に後周が宋に帰順したことは重大な出来事であった。高麗が宋に初めて遣使したのは二年後の光宗十三年（962）冬のことであり<sup>67</sup>、翌年冬十二月に宋の年号を使用するようになる<sup>68</sup>。この間、高麗において宋への帰順をめぐる葛藤があったことは容易に想像されるのである。そして、後周から宋へと事大先が切り替わり、宋麗関係が安定する時期に、禅僧の恵居が国師、華嚴宗の坦文が王師に任じられた。王師・国師制度創設期にあたる光宗代は、外交方針の変化と王師任命とが厳密には連関していないように思われる。ただし、国師に禅僧の恵居が任命された点に、外交方針との連関を認めるべきなのであろう。

ところで、光宗十一年（960）に帰法寺が創建され、光宗十九年（968）に華嚴宗の坦文が王師に任じられることに顕著なように、高麗の經典が中国に輸出された961年に前後して高麗国内における華嚴宗の存在感が強まっている。「中国への經典輸出」の副産物として、高麗国内において教宗の存在感が増したことが考えられる。

華嚴宗の躍進について、従来は内政との関係が重視されていたが、外交での活躍にも注目すべきである。そして、この時活動したのは禅僧の智宗であった可能性が高い。

## ②禅宗

高麗建国時より高麗国王と関係が深かったのは禅宗であった。従来、光宗代に華嚴宗が台頭したことで相対的に禅宗の地位が低下したとされるが、それでもなお、禅宗は従来同様に勢力を保っていた。そのことは禅宗の兢讓・恵居が王師に任じられた点、光宗代に初めて制度化された僧科を主管したのが恵居であった点、現存する碑文のうち太祖～光宗代（918～975）までの五十七年間に建立された高僧碑文は十九例あるが、これらが全て禅僧のものである点からも明らかである。

また「璨幽碑陰」には、乾徳九年（971）元和殿において大蔵経を開読した際に、高達院・曦陽院・道峯院の三寺院だけは門下弟子に住持を相続させ、代代絶えないようにする旨の詔

---

師既至。聞螺溪善講授、即往參謁、一見心服、遂禮爲師。・・・(中略)・・・師留螺溪十年、一日坐亡。」

<sup>67</sup> 『高麗史』卷二、光宗十三年（962）冬条「遣廣評侍郎李興祐等如宋、獻方物。」

<sup>68</sup> 『高麗史』卷二、光宗十四年（963）冬十二月条「行宋年號。宋遣冊命使時贊來、在海遇風、溺死者九十人。贊獨免。王特厚勞之。」

を光宗が下したと記されている<sup>69</sup>。このことから、光宗と高達院（璨幽の住した寺）・曦陽院（兢讓の住した寺）といった禅寺との関係の深さが窺えよう。

光宗は永明延寿のもとに智宗らを派遣しているが、これに関係して、『宋高僧伝』には光宗が延寿の著作を読んだことに触発されて延寿に物品を贈ったことが記されている<sup>70</sup>。『宋高僧伝』の成立は端拱元年（988）であり、また著者の贊寧は延寿と交流があったことから、信憑性が高い。後世の覚範慧洪（1071～1128）は『石門文字禪』において「此の書（＝『宗鏡録』）初め出づるや、其の伝甚だ遠し。異國の君長これを讀み、皆な風を望みて門弟子と稱す。學者航海して至り、受法して去る者は、勝げて數うべからず。」<sup>71</sup>と『宋高僧伝』を踏まえた評価をしている。『宗鏡録』を代表とする延寿の著作は、延寿歿後にいつしか中国の禅林において忘れ去られたが、円照宗本（1020～1090）の「再発見」と昧堂祖心（宝覺禅師。1025～1100）による撮要本作成によって再評価され、大蔵經に入蔵されるに至る（柳幹康 2015、255～269 頁参照）。

『宗鏡録』が作成されて間もなく高麗に伝わっていたことは、「智宗碑文」において、『宗鏡録』にしか排他的に見られない表現が確認されることが決定的な証拠となる。1025年に作成された「智宗碑文」は、延寿の入寂（976）から十一世紀半ばに始まる中国における「延寿再発見」までの間に作成された高麗側の一次史料である。

「智宗碑文」における『宗鏡録』の引用は序の冒頭部分に集中しているが、例えば「智宗碑文」冒頭の「恭聞、佛道玄微、了一心而即是、禪源澹寂、與諸法以超然。得之者、權實都忘、觀之者、色空俱泯。」は『宗鏡録』卷八十一「乃至坐禪見境、諸魔事起、但了一心、境界自滅。」（T48・864a）、『宗鏡録』卷一「方知一切諸法即心自性、則境智融通、色空俱泯。」（T48・419c）などを踏まえて作文されており、また「智宗碑文」の「非筌罟無以到彼岸」は『宗鏡録』卷三十四「亦不離筌罟而求解脫、終不執文字而迷本宗。」（T48・614a）を踏まえているであろう<sup>72</sup>。

---

<sup>69</sup> 「璨幽碑陰」「乾徳九年歲次辛未十月二十一日於元和殿開讀大蔵經時、皇帝陛下詔曰「国内寺院唯有三処、只留不動。門下弟子相統住持、代代不絶。以此為矩。」所謂高達院・曦陽院・道峯院。」

※原文中の「皇帝陛下」は光宗を指す。

<sup>70</sup> 『宋高僧伝』卷二十八、興福篇第九之三、大宋錢塘永明寺延壽伝（T50・887b）「高麗國王覽其録、遣使遺金線織成袈裟・紫水精數珠、金澡罐等。」

<sup>71</sup> 覚範慧洪「題宗鏡録」『石門文字禪』卷二十五「此書初出、其伝甚遠。異國君長讀之、皆望風稱門弟子。學者航海而至、受法而去者、不可勝數。」

<sup>72</sup> なお、「智宗碑文」作成以前の高麗側史料からも、高麗の『宗鏡録』受容を窺い知ること

周辺諸国である高麗への仏教思想の伝播を論ずるに当たり、従来の研究では高麗の石刻資料が等閑視されていた嫌いがある。「智宗碑文」を活用することで、『宋高僧伝』の延寿に関する記述の確からしさを論証することが可能となるのである。

前述の如く、高麗が呉越王の求めに応じて仏典を送った際、国清寺に仏典を届けた一人に智宗が含まれる可能性が高い。智宗は帰国後に光宗の歓待を受け、金光禅院に住し、大師、重大師と僧階を与えられ順調に出世していくのであるが、それは義寂や賛寧に認められた高い学識だけでなく、呉越国と高麗の仏典を媒介した外交の場における功績が認められたからであると理解されよう。

## (二) 成宗～穆宗代の外交と智宗

### (i) 成宗～穆宗代の外交問題

光宗の改革は反対派を厳しく処罰し社会不安を醸し出したが、光宗が死んで息子の景宗が即位すると、仇討ちを認めたことにより高麗国内で大混乱が起こる(『高麗史節要』巻二、景宗元年十一月条参照)。景宗が景宗六年(981)に危篤に陥ると、景宗の息子である王訟(後の穆宗)が幼年であったことから、景宗の従兄弟である王治が即位して成宗となった。

高麗国内の混乱を収めるために成宗は即位直後に広く政治に関する意見を求め、崔承老の「時務二十八条」に従い政治改革を断行した。なかでも、成宗による官制改革は、高麗における中央集権政策の一つの到達点として評価されている。成宗元年(982)の官制改革では中国唐朝の三省六部の体制が初めて全面的に採用される。この時、その官署名・官職名が宗主国である北宋の制度の名称ではなくて寧ろ儒教古典に直接依拠した名称を採用している点に、上国である北宋の制度を敬避して皇帝の礼を犯すまいとする高麗の諸侯国としての自意識が明示されている(矢木毅 2008『高麗官僚制度研究』京都大学学術出版会、8頁参照)。

成宗は高麗国内の安定を推進したが、鴨緑江流域の女真族の帰属をめぐる契丹との外交問題に直面した。

---

ができる。「璨幽碑文」文中の「佛生天竺、爲世上之歸依、俾君子之邦、學法王之道。所謂「道非心外、佛在身中。」故得道之尊爲導師、德之厚爲慈父。」のうち、傍線部「道非心外、佛在身中」は『宗鏡録』巻六(T48・447c)「又碑詞云。法性平等、實慧虛通。我同於異、人異於同。不壞於有、無取於空。道非心外、佛即心中。」という文章を踏まえた表現である。璨幽の歿年は顕徳五年(958)、「璨幽碑陰」によると「璨幽碑文」の碑塔建設が開始したのは光宗十七年(966)で、立碑は景宗二年(977)である。碑陽の作成は開宝八年(975)である。「所謂」という言葉から「道非心外、佛在身中。」という表現は遅くとも「璨幽碑文」が作成された開宝八年時点の高麗において既に定着していたと言える。

成宗十二年（993）、高麗は契丹の大規模な侵略を受ける（『高麗史節要』卷二、成宗十二年十月条）。高麗首脳陣の中には全面降伏を主張する者も現れたが、結局は徐熙の外交交渉が功を奏し、北宋との事大関係を解消して契丹へ服属することと引き換えに契丹兵を引かせることに成功した。徐熙の外交交渉は『高麗史』卷九十四、列伝卷七、徐熙伝に詳しい。契丹との事大関係を結んだことで、高麗は翌成宗十三年（994）から契丹の年号を使うこととなった<sup>73</sup>。さらに成宗十四年（995）に成宗は再び官制改革を行っているが、この時に三省六部の官署名・官職名も一律に中国唐制の呼称に改められている。矢木毅（2008）が指摘するように、これは「中華」の権威を体現することで国内体制の刷新、及び失墜した権威の回復を図ったものであると理解されている。

契丹には北宋との提携を絶つことを約束した高麗であったが、その言葉とは裏腹に成宗十三年（994）六月、北宋に使節を派遣して援軍を乞うている<sup>74</sup>。しかし挾撃の提案は北宋に拒絶され、ここに高麗の二面外交は失敗に終わる。以降、穆宗の末年まで、契丹に従属する形で高麗と契丹の友好関係が続くのである<sup>75</sup>。

#### （ii）成宗～穆宗代の仏教と智宗の活動

八閔会や燃灯会などを停止し、また新たな寺院建立も見られなかった成宗の治世は、高麗史上唯一抑仏政策が実行されたと評する向きもある<sup>76</sup>。

一方で、成宗の後を継いだ穆宗が即位すると、成宗が廃止した八閔会や燃灯会といった国家的仏教行事が復活し、寺院の創建も再開された。穆宗は穆宗十二年（1009）康兆によって弑されるのであるが、簡易的に行なわれた穆宗の葬儀は「門扇を取りて棺と爲し、館に權厝す。兆（＝康兆）人をして県の倉米を以て飯を作り、之を祭らしむ」<sup>77</sup>と描かれるように、仏

<sup>73</sup> 『高麗史節要』卷二、成宗十三年二月条「始行契丹年号。」

<sup>74</sup> 『宋史』卷四百八十七、高麗伝、淳化五年六月条「（淳化）五年六月、遣使元郁來乞師、懇以契丹寇境。朝廷以北鄙甫寧、不可輕動干戈、爲國生事、但賜詔慰撫、厚禮其使遣還。自是受制于契丹、朝貢中絶。」

<sup>75</sup> 池内宏（1937 a）「高麗成宗朝に於ける女真及び契丹との関係」『滿鮮史研究中世第二冊』（座右寶刊行会）参照。また、張東翼（2015）「高麗時代에 이루어졌던 對外政策의 諸類型」『韓國中世史研究』42 は成宗から穆宗に至るこの時期を高麗・契丹・北宋などの諸国の「共存の時期」であるとの理解を示している。

<sup>76</sup> 조경신（2000）「高麗成宗代의 對佛教施策」『韓國中世史研究』9 は成宗が崔承老の建議に従い国家的な仏教行事を全て停止したと論ずる。

<sup>77</sup> 『高麗史』列伝卷四十、叛逆、康兆伝「兆廢穆宗、爲讓國公。・・・（中略）・・・兆遣尙

式の葬儀であり、当時の高麗で仏教の影響力が強かったことが窺い知れる。

こうした時代背景のもと、智宗はどのような活動をしていたのかを確認する。

先述したように、成宗は高麗の歴代国王で唯一抑仏政策を行った国王であるとされる。ところが、契丹・北宋との外交問題が深刻化した淳化年間（990～994）、智宗は成宗から宮中に呼ばれている<sup>78</sup>。成宗がこの時期に智宗と接触を持つ理由を明らかにする手がかりとして、『仏祖統紀』巻四十三、法運通塞志第十の以下の記事に注目したい。

（淳化元年）高麗國王治（＝成宗）、遣使して『大藏經』並びに『御製佛乘文集』を賜はらんことを乞う。詔して之を給う。・・・（中略）・・・（淳化四年）高麗國王治、遣使して『(大)藏經』・『御製文集』を賜はるを謝す。

（原文：「（淳化元年）高麗國王治遣使、乞賜『大藏經』并『御製佛乘文集』。詔給之。・・・（中略）・・・（淳化四年）高麗國王治遣使謝賜『藏經』・『御製文集』。」）

淳化元年と淳化四年に高麗から使節が送られてきたことが分かる。『御製佛乘文集』は『高麗史』の記録により『御製秘藏詮』・『逍遙』・『蓮花心輪』を指すことが判明する<sup>79</sup>。これら『御製佛乘文集』は端拱元年（988）に箋積され、翌端拱二年（989）に下賜され始めたものである。こうした情報が即座に高麗に渡っていたことに驚きを禁じえない。

---

藥直長金光甫進毒。穆宗不肯飲。光甫謂隨從中禁安霸等曰「兆言「若不能進毒、可令中禁軍士行大事、報以自刃。」不爾、吾與若等俱族矣。」夜霸等弑之、以自刎聞。取門扇爲棺、權厝于館。兆使人以縣倉米作飯、祭之。」

<sup>78</sup> 前掲注 56。

<sup>79</sup> 『高麗史』巻九十三、韓彦恭伝から、韓彦恭が正使として宋の太宗から『大藏經』と『御製秘藏詮』・『逍遙』・『蓮花心輪』を下賜され、成宗十年（991）に成宗に献上したことが判明する。

『高麗史』巻三、成宗十年四月庚寅条「韓彦恭還自宋、獻『大藏經』。王迎入内殿、邀僧開讀、下教赦。」

『高麗史』巻九十三、列伝巻六、諸臣、韓彦恭伝「成宗時、再轉刑・兵二官侍郎、如宋謝恩。宋以彦恭儀容中度、授金紫光祿大夫・檢校兵部尙書・兼御史大夫。彦恭奏請大藏經、帝賜『藏經』四百八十一函凡二千五百卷。又賜『御製秘藏詮』・『逍遙』・『蓮花心輪』。」

『御製秘藏詮』については美術史方面からの研究が盛んであり、近年の研究成果としては竹浪遠（2021）「『御製秘藏詮』版画の山水表現とその思想性について」板倉聖哲ら編『アジア仏教美術論集東アジアⅢ五代・北宋・遼・西夏』（中央公論美術出版）がある。



前述したように、北宋において贊寧が淳化元年（990）に左街講經首座、翌年に史館編修に任じられており、また、贊寧は宋太宗と近い関係にある。それに加えて智宗は贊寧と面識があることを念頭に置くと、北宋からの『大藏經』と『御製仏乗文集』の輸入に際し、贊寧から宋太宗への取りなしを期待して、宮中へ智宗が呼ばれたと推測できよう<sup>80</sup>。しかし、淳化元年に使節が中国へ到着して、謝礼の使節が派遣されるまでに三年の間隔があることに疑問がある。ちょうど高麗はこの淳化四年に契丹から侵略を受けており、翌年に北宋へ契丹挾撃の提案をしていることを勘案すると、『仏祖統紀』の記事はこうした外交問題に関する事前交渉の使節であった可能性がある。いずれにせよ、成宗によって宮中に招かれたのは外交に関わることでであると筆者は推測する。

先述の如く、穆宗が即位すると智宗の法号は「光天遍炤至覺智満円黙禪師」となり、仏恩寺や護国外帝釈院などの高麗の重要な寺院の住持を歴任している。穆宗代において智宗は順調に出世街道を歩んでいたと理解してよかろう。

ところが、穆宗代には高麗仏教界の勢力図に変化が起きている。穆宗即位後に建立された寺院である崇教寺<sup>81</sup>は一般に法相宗の寺院と理解され、後述の如く王郁と献貞王皇后の不義の子である王詢（後の顕宗）が出家した。

法相宗のみならず、華嚴宗と王室との関係も確認できる。京都国立博物館が所蔵する「紺紙金字大宝積經」の奥書<sup>82</sup>に注目されたい。

### 大寶積經卷第三十二

菩薩戒弟子南瞻部洲高麗國應天啓聖靜徳王太后 皇甫氏

大中大夫尚書左僕射判三司隴西縣開國男食邑三百戸金 致陽

同心發願寫成金字大藏經

統和二十四年七月日 謹記

書者崔 成朔

用紙十六幅

初校花嚴業了真炤世大師 曇昱

<sup>80</sup> 義寂は雍熙四年（987）に、義通は端拱元年（988）に亡くなっている（志磐『佛祖統紀 T49・191a~c）。

<sup>81</sup> 『高麗史節要』卷二、穆宗三年冬十月条「冬十月。創崇教寺、爲願刹。」

<sup>82</sup> 2014年に発行された『京都国立博物館所蔵名品 120選 京へのいざない』111頁の画像により翻刻した。

この史料から、当時高麗の政治の実権を握っていた千秋太后・金致陽と華嚴宗との関係の深さが窺い知れるであろう。千秋太后と金致陽については後述する。

これらのことから、契丹に事大することを決めたのと時期を同じくして、国王と法相宗・華嚴宗が接近していることが確認されるのであるが、一方で禅宗も智宗が相変わらず重用されている。こうした状況は禅教並立の時期であったとされる高麗前期の仏教のあり方を象徴するものの如くである。そして、こうした状況を齎した大きな要因は国際情勢の変化であった。

#### 第四節 顕宗の半生と仏教

北宋と契丹は燕雲十六州をめぐる度々軍事的衝突を繰り返していたが、西暦 1004 年に北宋（真宗）と契丹（聖宗）の講和が成立する。これが史に名高い澶淵の盟である<sup>83</sup>。澶淵の盟の結果、宋の対高麗政策が消極化し、反対に契丹の対高麗政策が積極化する。後顧の憂がなくなった契丹は高麗に対して強硬な態度を取ることが可能となったからである。こうした国際情勢の変化の中、高麗では康兆の乱が発生して穆宗が廃位され、顕宗が即位する。

##### （一）顕宗即位の背景

成宗が亡くなり穆宗が即位すると、穆宗の母である千秋太后の垂簾聴政が始まる。千秋太后は自身の外戚である金致陽らを登用して権力基盤とし、また金致陽と私通して子供を産んだ<sup>84</sup>。千秋太后は金致陽との間に生まれた子供を王太子に冊立するため、候補者を殺害もしくは出家させて王位継承者から外すことを目論んだ。そのため、太祖の第八子の王郁と献貞王后（景宗の妃の一人で千秋太后の姉妹）との不適切な関係の末に生まれた王詢（後の顕宗）は穆宗六年（1003）千秋太后によって出家させられている<sup>85</sup>。不義の子として生まれた王詢であったが、彼は千秋太后の圧力で出家するまで宗室に籍を置いており、王位継承の資格があ

---

<sup>83</sup> 澶淵の盟に関しては毛利英介（2006）『澶淵の盟の歴史的背景：雲中の会盟から澶淵の盟へ』『史林』 89（3）、古松崇志（2007）「契丹・宋間の澶淵体制における国境」『史林』 90（1）等参照のこと。

<sup>84</sup> 『高麗史』列伝卷一、后妃伝一、景宗「獻哀王太后皇甫氏、戴宗之女。生穆宗。穆宗即位、冊上尊號曰「應天啓聖靜徳王太后」。穆宗年己十八、太后攝政、居千秋殿、世號千秋太后。與金致陽通而生子、欲以其子嗣王位。」

<sup>85</sup> 『高麗史節要』卷二、穆宗六年条「千秋太后皇甫氏逼大良院君詢爲僧。」

ったと推測できる<sup>86</sup>。

### (i) 康兆の乱

穆宗十二年（1009）正月壬申、燃灯会の火が千秋殿に延焼する事件が起きてから穆宗は病と称して群臣との面会を拒否する。穆宗は蔡忠順、崔沆と密議して皇甫兪義を派遣して王詢を神穴寺から迎えさせた。この時の事情について、『高麗史』卷九十三、列伝六、諸臣、蔡忠順伝には、金致陽が密かに劉忠正に穆宗暗殺を唆して千秋太后と金致陽との間に生まれた子供を王位につけることを画策したが、劉忠正が翻意して穆宗に計画を打ち明けた、と記されている。こうした王宮内の動きとは別に、二月に西北面都巡検使の康兆が挙兵する。開京を攻略した康兆は穆宗・千秋太后・蔡忠順・劉忠正を法王寺に移す。その後すぐに皇甫兪義が詢を奉じて開京に至ると、穆宗を廃した。これが所謂「康兆の乱」である。康兆の乱の結果、千秋太后は実家の黄州へ流され、穆宗は廃位の後に殺され、そして王詢が即位して顕宗となった<sup>87</sup>。

即位した顕宗を待っていたのはクーデターの戦後処理（内憂）と契丹聖宗の親征（外患）である。そして顕宗はその治世を通して契丹との関係に苦心することになる。

### (ii) 契丹聖宗の親征

本論の理解のために契丹聖宗の親征に関する知識は必要不可欠なので、経過について池内宏（1937c）「契丹聖宗の高麗征伐」『満鮮史研究中世第二冊』（座右寶刊行会）、洪榮義（2010）「高麗 顯宗의 羅州 南幸시 公州 경유의 배경과 의의」を参照して整理する。

---

<sup>86</sup> 康兆が挙兵して金致陽とその子供を殺害した後、わざわざ出家していた王詢を迎えに行き国王の座につけているばかりでなく、顕宗は即位後に、かつて宗族であったが罪を得て宗籍から除外された王琳・禎兄弟を宗族に復帰させている。このことから、王詢が出家したことで王室には金致陽と千秋太后の間に生まれた子供以外に王位継承の資格者がいなくなったことが推定される。王室の再生は顕宗代における切実な課題となったであろう。

『高麗史節要』卷三、顕宗三年三月条「太子詹事禎卒。太祖庶孫也。其父東陽君險戾、交結群小、潛懷異圖、光宗賜死。禎與其兄左僕射琳以幼獲免、逃竄民間、丐乞爲生。康兆用事、建議興復宗室、奏授禎兄弟爵位、給臧獲田莊、始入屬籍。卒諡「溫潔」。東陽君即孝隱太子也。」

<sup>87</sup> 康兆の乱については池内宏（1937b）「高麗穆宗期の禍乱」『満鮮史研究中世第二冊』（座右寶刊行会）、金泰鎮（1977）「金致陽乱의 性格—高麗初西京勢力의 政治的推移와 関連하여」『韓国史研究』17 参照。

康兆の乱直後の顕宗即位年（1009）二月、康兆は中台使（中台省長官）となり出納・宿衛・軍事の機務を掌ると、使節を契丹に派遣し、穆宗の喪と新王の即位を告げた。また四月には契丹皇太后の生辰を賀する常例の使節も派遣する。統和二十七年（1009）十二月に契丹皇太后蕭氏が崩じると、翌年四月に乾州に葬られたが、この際に高麗から弔祭と会葬の使節が契丹に赴いている。高麗は、これまで通りの契丹—高麗関係が続けることを目指した。しかし五月、契丹聖宗は高麗征伐の詔を下す。顕宗元年（1010）七月、契丹聖宗の詔を齎した使節が高麗に到来し、前王穆宗が廃位された理由が問われる。これに対し、高麗は八月に契丹へ使節を派遣し、また九月には秋季問候の常例の使者を派遣すると同時に特使を東京に派遣して好を修めさせたが、聖宗は高麗征伐を翻意しなかった。

十月に至り、高麗は康兆を行宮都統使に任命し、三十万と称する大軍を率いて通州に駐屯させ迎撃体制を整える。その一方で講和の使者を契丹に派遣し、また十一月には恒例の賀冬至使を派遣して恭順の意を示した。しかし、ほどなくして聖宗の親征の報が高麗に伝わる。

十一月中旬、聖宗は自ら大軍を率いて鴨緑江を渡り、興化鎮を囲む。興化鎮の守備兵が頑強に抵抗したことから、聖宗は軍を通州に移して康兆と対峙し、康兆軍を撃破して康兆を捕らえて処刑した。そして十二月には破竹の勢いで開京に迫った。身の危険を感じた顕宗は十二月二十八日、后妃らと共に開京を脱出して羅州を目指して南下する。顕宗が開京を脱出して三日後に当たる統和二十九年（1011）元日に聖宗は開京に入城し宗廟・宮闕・民屋に火を放ったため、開京は灰燼に帰した。

聖宗の開京入城の前日、大晦日に楊州に宿った顕宗は、河拱辰等を講和の使者をたてて契丹の陣営に派遣し、顕宗が契丹へ入朝することを条件に講和する。これ以降聖宗は軍を南に進めず開京に留まり、正月十一日に軍を引き揚げ、二十九日に鴨緑江を渡って帰国した。

一方、開京を棄てて逃亡した顕宗一行は、楊州・広州・陽城・蛇山などを過ぎてひたすら南下し、正月十三日に全羅道の羅州に入ったが、この日に契丹兵が開京を引き揚げたことを知る。顕宗は二月二十三日の開京に還ったが、四月には契丹に遣使して班師を謝した。この後も高麗は契丹との関係安定を優先させ、秋八月に康兆の一味を流罪に処するに及んで使者を契丹に派遣して顛末を報告し、また、常例の通りに冬十月には賀冬至使、十一月には賀生辰使を派遣した。しかし講和条件であった顕宗の入朝が一向に実現されないことが契丹側から問題視される。

顕宗三年（1012）六月に高麗は夏季問候使として田拱之を派遣し、顕宗が病のため入朝を辞したことを奏上したため、激怒した聖宗は興化・通州・龍州・鉄州・郭州・亀州の六城を還付することを命じた。この六城は成宗十二年（993）に契丹から侵攻を受けた際に、高麗が契丹への朝貢の通路を開く名目で契丹から領有を認められた鴨緑江東方の地域であり、この地

に住む女真を経略するために高麗が築城したものである。これ以降、六城を巡って契丹と高麗の争いが激化するのである。

以上が顕宗即位以来直面した契丹聖宗の親征の概略である。これまで見てきたように、高麗は一貫して契丹との衝突を回避することに尽力した。しかし、高麗の努力に関わらず契丹が強硬な姿勢を崩さなかったため、最終的には武力衝突に至り、結果として高麗は契丹に屈服し、そのうえ契丹へ服属した後も六城の返還を求められることとなった。こうした契丹の対応は、高麗における契丹への反発を招くこととなるのであった。

## (二) 顕宗即位後の智宗

本節では、顕宗が即位してからの智宗に対する待遇を確認する。

顕宗即位年(1009)、智宗は大禪師に除せられて広明寺住持となり、また法号に「寂然」を加えられる。そして顕宗四年(1013)に智宗は王師に冊封されるが、この年には契丹と六城の帰属をめぐる激しい外交問題が発生しており、翌年には北宋に朝貢を打診している<sup>88</sup>。北宋と契丹の間で揺れる、緊迫した政治状況下において、智宗は王師に任じられていることが分かる。

顕宗六年(1015)に高麗は郭元を北宋に派遣し、契丹の侵略を北宋に訴えている<sup>89</sup>。郭元は翌年正月に帰国し、北宋からの積極的な援助を得られないという報告をする<sup>90</sup>のであるが、郭元の帰還以降高麗は北宋の年号を再び使用する<sup>91</sup>ことから明らかなように、使節を派遣した時点で既に外交の方針が定まっていたのである<sup>92</sup>。

智宗が王師である時期の高麗は、北宋との外交関係を再開し契丹に対抗することを目指し

---

<sup>88</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗五年八月条「遣内史舍人尹徵古如宋、獻金線織成龍鳳鞍幞・繡龍鳳鞍幞各二、良馬二十二匹、仍請歸附如舊。宋帝詔登州置館于海次、以待之。」

<sup>89</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗六年是歲条「遣民官侍郎郭元如宋、貢方物、仍告契丹連歲來侵。」

<sup>90</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗七年正月条「郭元還自宋。元之入宋、會女眞亦訴爲契丹騷動、累年不得朝。帝以契丹既受盟、難於答辭。……(中略)……勅元遊開寶寺。密使館伴員外郎張師德開諭。師德與元登塔、從容謂曰「今京都高屋大廈摠是軍營。今陛下一統寰海、猶且養卒、日令習戰、以備北方。天子猶且如此。況貴國與之連境、結好息民、是遠圖也。」

<sup>91</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗七年是歲条「是歲、復行宋年號。」

<sup>92</sup> この時に郭元が北宋に持って行った表文は『東人之文四六』卷二、事大表状所収の周仲「本國入宋起居表」及び「進奉表」であり、北宋への事大を前提としたものであったことが確認できる。

た時期であった。智宗の王師任命もこうした高麗の外交方針に沿うものである。王師に任じられてからの智宗は高麗国王を導き、多くの民衆を救済したとあるが<sup>93</sup>、いかにも美文で書かれた碑文に相応しく、具体的な活動についてははっきりしない。

顕宗九年（1018）、智宗は八十九年の生涯を閉じる。智宗の三回忌に当たる顕宗十一年（1020）、高麗は契丹との関係改善を図り契丹へ遣使し、その一方で北宋にも金猛を派遣して二面外交の様相を呈する。これは「北宋への事大を続ける」か「契丹へ事大する」かに国内の議論が分かれていたことを示唆する。そして顕宗十二年（1021）、契丹へ服属する旨を北宋に伝え<sup>94</sup>、翌年北宋との関係を途絶し、契丹の冊封を受けることになる<sup>95</sup>。

こうした情勢において建てられた「開城興国寺石塔碑」を確認する。

菩薩戒弟子平章事姜 邯瓚

奉為

邦家永泰遐迩常安敬造

此塔永充

供養

時天禧五年五月 日也<sup>96</sup>

平章事姜邯贊<sup>97</sup>が高麗国の平和を祈って建立したことが記されている。この碑を建てた姜

---

<sup>93</sup> 「智宗碑文」「方推請益之誠、勉盡質疑之間、日改月化、聞斯行諸。師警歎一音、言提万行。簠洪鍾而待扣、響應有緣、臺藻鏡以忘罷、炤通無礙。斟定水而資帝澤、廓真空而導皇風。其利博哉、爲弘濟也。」

<sup>94</sup> 『宋史』卷四百八十七、高麗伝「(天禧)五年。詢遣告奏使御事禮部侍郎韓祚等一百七十九人來謝恩、且言與契丹修好。又表乞陰陽地理書・『聖惠方』、並賜之。」

『太平聖惠方』百卷は北宋の太宗が王懷隱らに命じて編纂させた医学書であり、太宗と道教との結びつきを媒介したものであるとされる（竺沙雅章 2000「宋初の政治と宗教」『宋元佛教文化史研究』377頁、注23参照）。

<sup>95</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗十三年夏四月条「夏四月。契丹遣御史大夫蕭懷禮等來、冊王開府儀同三司守尙書令上柱國高麗國王食邑一萬戶食實封千戶、仍賜車服儀物。自是復行契丹年號。」

<sup>96</sup> 韓国の国立中央博物館所蔵の現物より翻刻。

<sup>97</sup> 正史である『高麗史』『高麗史節要』では「姜邯贊」と表記されているため、以下では「姜邯贊」に統一する。

邯贊は顯宗十年（1019）に龜州で契丹軍に壊滅的な打撃を与え、後に神格化される人物である<sup>98</sup>。天禧は北宋の年号で、天禧五年は顯宗十二年（1021）に当たる。天禧五年六月に高麗は北宋に遣使し、契丹に事大することを通達したのであるから、契丹へ事大するか北宋との関係が続けるかで議論が起こっていた最中に「開城興國寺石塔碑」が作成されたことが分かる。

後の話になるが、顯宗二十年（1029）興遼国が契丹に叛したため契丹から支援を求められた際に郭元は契丹の混乱に乗じて鴨緑江東畔の地を取る事を進言する。崔士威・徐訥・金猛等の反対にも関わらず郭元の案が通り、高麗は軍事行動に出るも失敗に帰するのであるが<sup>99</sup>、ともすれば契丹との戦端を開く郭元の提案を支持する勢力が一定の力を持っていたことに注意したい。その勢力が顯宗十二年の時点で契丹への事大に消極的な勢力であった可能性は十分考えられよう。

高麗政府が契丹との講和に向けて決して一枚岩ではなかった中で、姜邯贊がどのような立場であったかは不明であるが、高麗国の存続を強く願っていたことが読み取れる。

高麗が契丹に事大することを北宋に伝えたのは顯宗十二年であるが、その前年に当たる顯宗十一年（1020）に法相宗の法鏡が王師に任じられている<sup>100</sup>。

崔柄憲（1981）「高麗中期 玄化寺<sup>의</sup> 創建<sup>と</sup> 法相宗<sup>의</sup> 隆盛」『史学論叢』（韓祐勳博士停年紀念）249 頁が指摘するとおり、顯宗即位後の法相宗台頭の要因として①即位前の顯宗（王詢）が藏義寺や神穴寺など三角山の法相宗寺院からの保護を受けていた点。②契丹の聖宗に侵略され南遷した際に顯宗は安山金氏の金殷傳の娘を娶ったが、安山金氏は三角山南の漢江流域を中心とした土豪の後裔であり、それ故に法相宗と深い関係があった点。などが挙げられていて、崔柄憲の見解は現在に至るまで妥当なものであると認められている。

ただし崔柄憲の見解に加えて、高麗の外交方針との関連を考えるべきである。竺沙雅章（2000 a）「宋元時代の慈恩宗」『宋元佛教文化史研究』（汲古書店）が指摘するように、契丹においては聖宗（在位 983～1031）の治世も法相宗が隆盛しており、国際的な活躍をした契丹の法相宗僧侶（燕京憫忠寺証明など）も存在していた。法相宗は契丹で盛んな宗派であっ

---

<sup>98</sup> 姜邯贊が神格化されたことを伝える逸話は『高麗史』列伝卷七、姜邯贊伝「世伝「有使臣夜入始興郡、見大星隕于人家、遣吏往視之、適其家婦生男。使臣心異之、取歸以養、是爲邯贊。」及爲相、宋使見之、不覺下拜曰「文曲星不見久矣。今在此耶。」」や『韓国金石文大系』卷六、ソウル特別市編所収の「姜邯贊落星堡塔銘」など参照。

<sup>99</sup> 『高麗史節要』卷三、顯宗二十年十一月条「參知政事郭元卒。・・・(中略)・・・及興遼叛、密奏曰「鴨江東畔契丹保障。今可乘機取之。」崔士威・徐訥・金猛等皆上書不可。元固執、遣兵攻之、不克。慚恚發疽而卒。」

<sup>100</sup> 『高麗史』卷四、顯宗十一年、冬十月己丑条「以玄化寺僧法鏡爲王師。」

たことから、法鏡を王師に任じて高麗仏教界の頂点に位置付けたことは契丹との関係改善を目指す姿勢を示すものであったと言える。

ところで、顕宗代の高麗における法相宗の隆盛の象徴として玄化寺の創建が注目される。玄化寺は智宗の歿年の顕宗九年（1018）六月、顕宗の両親である安宗（王郁）と献貞王後の冥福を祈る願刹として創建された<sup>101</sup>。顕宗は玄化寺に新鑄した鍾を自ら撃ち<sup>102</sup>、立碑を観るとともに篆額を自ら書した<sup>103</sup>。そして玄化寺を経済的にも優遇していた<sup>104</sup>。崔柄憲（1981a：243）に指摘されるとおり、この時玄化寺に施納されたのは対契丹のために用意された屯田であり、屯田を施納したのは対契丹戦時体制を解除するものであったと理解すべきであろう<sup>105</sup>。

上述のように、六城をめぐる外交問題に直面した高麗において、「契丹に事大する」か「北宋との事大を継続する」か、という二つの外交方針が存在した。一度は郭元を派遣し北宋への事大を決めた高麗であったが、しかし現実的に北宋の積極的な援助を得られない以上、北宋との関係を断絶して契丹に事大することは時間の問題であった。こうした情勢において、法相宗の法鏡を玄化寺の住持に抜擢して王師に任命したのは、契丹への事大を前提とした高麗王朝の仏教界への人事介入と理解されよう。

一方で、これまで詳細に見てきた通りの経歴から、北宋との関係に望みをかける立場に近かったと思われる禅宗一派は王朝との距離を置かざるを得なくなった。高麗の外交方針の変化にこそ、この時期に王師のポストが禅宗のものから華嚴宗・法相宗のものへと移り変わっていった要因を認めることができよう。

---

<sup>101</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗九年六月条「始創玄化寺、以資考妣冥福。」

<sup>102</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗十一年九月条「王如玄化寺、親擊新鑄鍾。又令群僚擊之、各捨衣物匹段。」

<sup>103</sup> 『高麗史節要』卷三、顕宗十二年八月条「王如玄化寺觀立碑、親篆額。嘗命翰林學士周佇製碑文。」

<sup>104</sup> 『高麗史』卷四、顕宗十一年八月丙戌条「王以安西道屯田一千二百四十結施納于玄化寺。兩省再三論駁、不納。」

※ちなみにこの年、法鏡が王師に冊封されている。

<sup>105</sup> 「高麗國靈鷲山大慈恩玄化寺碑陰記」の「得見北朝差人再來請和好、及至戈戟偃藏、人民蘇息。」という一文は、北朝（契丹）との関係安定により戦時状態から解放されることを願う一文として理解すべきである。



## おわりに

本章では光宗代から顕宗代までの高麗仏教と国際情勢との関係を考証した。本章の主人公である智宗は青年時代を高麗国王と関係の近い名僧達のもとで過ごし、中国へ渡ると延寿・義寂のもとで修業した。そして予てより注目されてきた高麗から呉越国への經典伝達に関して、国清寺の義寂のもとへ高麗の經典を届けた現場に居合わせた蓋然性が高い。また伝教院で仏法を教授したことに顕著な如く、智宗の学識は中国で広く認められていた。智宗は義天に先行する高麗出身の国際的学僧であったのである。

こうした中国での輝かしい経歴を持つ智宗は帰国後、高麗が契丹の圧迫を受ける緊迫した状況下で国王成宗と接近する。それは筆者が推測するように、『大蔵経』と宋の太宗の『御製仏文集』を輸入するうえで智宗と賛寧との関係を活用しようとする目論見や契丹との領土問題への援助要請などさまざまな要因が重なったものであっただろう。

その後、澶淵の盟が締結されて契丹の高麗に対する態度が硬化し、「契丹に妥協しても報われない」と判断した高麗は外交方針を転換し、再び北宋に事大する。こうした外交の転換時期に王師に任じられたのが智宗であり、智宗が王師である期間は北宋への事大の姿勢が崩れることはなかった。再度契丹への事大を決議するのは智宗の三回忌に当たる顕宗十一年(1020)であった。以降、高麗の契丹への事大は睿宗十一年(1116)まで続く。

時は流れて睿宗二年(1107)正月、禅僧の曇真が王師に任命された。智宗以降凡そ八十年ぶりとなる禅宗からの王師任命であったが、その際、金縁(後に金仁存と名前を改める。以下では金仁存に統一)が曇真の王師任命に反対して睿宗を諫めている<sup>106</sup>。王師の任命に反対の声が挙がったのは管見の限りこの事例しか確認できず、極めて異例のことであった。

金仁存は遼使の学士孟初との交流が特筆されており、肅宗が亡くなった時には契丹へ哀を告げに行っている<sup>107</sup>だけでなく、女真と九城をめぐる軍事衝突が起きた際には契丹の立場に

---

<sup>106</sup> 『高麗史節要』卷七、睿宗二年正月条「以僧曇眞爲王師。初、王欲封眞爲王師、以右諫議金縁爲封崇使。縁辭曰「臣職在諫院、已言封王師之不可、未蒙兪允。又從而行之、則是欺殿下也。」王強之再三、固辭不就。改命内侍柳台樹。」

<sup>107</sup> 『高麗史』列伝卷九、諸臣、金仁存伝「金仁存、字處厚、初名縁、新羅宗室角干周元之後。……(中略)……遼使學士孟初至、仁存爲接伴。初見其年少、頗易之。嘗一日、並轡出郊。雪始霽、茫然無所見。唯馬蹄觸地作聲。初唱云「馬蹄踏雪乾雷動。」仁存即應聲曰「旗尾飜風烈火飛。」初愕然曰「眞天才也。」由是情好日篤、相唱和。及別解金帶贈之。……(中略)……肅宗薨、仁存告哀于遼。自東京抵京師、所經州府、皆設宴張樂。仁存曰「臣來時、本國君臣皆服衰哭泣。今來上國、雖感恩榮、臣子之情、不忍聞樂。」言甚切

沿った意見を上奏している<sup>108</sup>。そして、北宋に使節として赴いた際には徽宗の歓待を受けながらも「帝 我が國に厚うして、享禮 常に異なると雖も、然も時事を觀れば、華侈太甚だしきをば嘆くべし」と言い放ち、また歸途に父の訃報に接すると喪に駆けつけて使者としての役目を全うしなかったため、礼を失っていたと譏られている<sup>109</sup>。

『高麗史』の列伝から読み取れる金仁存の人物像は、北宋よりも契丹との関係を重視する人物である。契丹との関係が深かった金仁存が曇真の王師任命に頑強に反対したのは、曇真を王師に任命することが契丹との関係に悪影響を与える可能性があるかと憂慮したからに違いない。このことは、高麗前期において王師任命と事大関係とに相関関係があったことの表われであった。

---

至、遼人許之。』

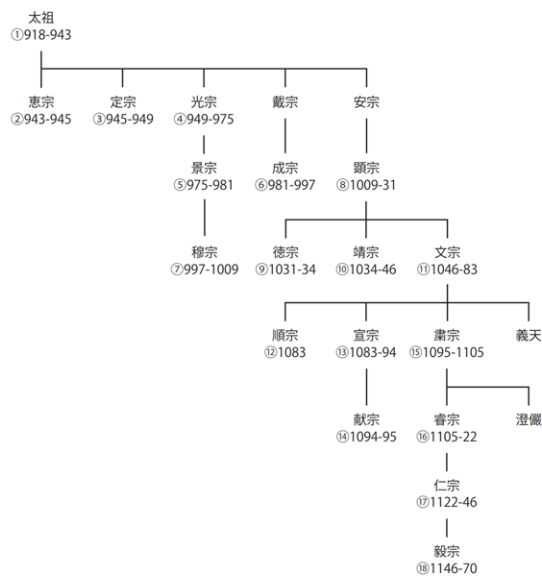
<sup>108</sup> 『高麗史』列伝卷九、諸臣、金仁存伝「王將伐東女眞、大臣皆贊成之、仁存獨上疏極諫、不報。及尹瓘等破女眞築九城、女眞失窟穴、連歲來爭、我兵喪失甚多。女眞亦厭苦、遣使請和、乞還舊地。群臣議多異同、王猶豫未決。仁存言「土地本以養民。今爭城殺人、莫如還其地以息民。今不與、必與契丹生釁。」王問其故。仁存曰「國家初築九城、使告契丹表稱「女眞弓漢里、乃我舊地、其居民亦我編氓。近來寇邊不已。故收復而築其城。」表辭如是、而弓漢里酋長、多受契丹官職者。故契丹以我爲妄言、其回詔云「遠貢封章、粗陳事勢、其間土地之所屬、戸口之攸歸、已勅有司、俱行檢勘、相次別降指揮。」以此思之、國家不還九城、契丹必加責讓。若東備女眞、北備契丹、則臣恐九城非三韓之福也。」王然之。」

<sup>109</sup> 『高麗史』列伝卷九、諸臣、金仁存伝「遷秘書監、奉使如宋。徽宗待之甚厚、屢賜宴。宴器皆用白玉。仁存以爲「帝厚我國、享禮雖異常、然觀時事、華侈太甚可嘆。」還至慶源郡、聞父喪、以使事付其介、遂奔喪不復命。時人譏其失禮。」

## 第一節 関心の所在

本章では、国師号追贈に関する慣例を題材として、高麗における政治と仏教の関係性を考察する。高麗において仏教はあらゆる階層に重大な影響を及ぼし、社会の安定に寄与する一方で、時には変動を齎す原動力ともなった。歴代の高麗国王は王朝の繁栄と安定のために仏教界との密接な関係構築を志向し、仏教界は世俗の王政を補佐して王朝の庇護のもとで興隆した。

高麗王朝と仏教界の相互補完的關係を端的に示す事例として、南東信（2015）南東信著、赤羽目匡由翻訳「高麗時代の王室と華嚴宗」『仏教文明と世俗秩序—国家・社会・聖地の形成—』（勉誠出版）は王室出身僧侶の存在に着目した。王室子弟の出家は、高麗史上に小君<sup>111</sup>二十五人を含む合計三十七人が知られる<sup>112</sup>。このうち七人に高麗仏教界最高の名誉称号である国師号が追贈されたが、最初の証通国師（法相宗）と最後の円静国師（禅宗）を除く五人が華嚴宗僧侶である。すなわち、文宗（在位 1046～1083）の子の大覚国師義天、肃宗（在位 1095～1105）の子の円明国師澄儼、睿宗（在位 1105～1122）の弟帯方公備の子の玄悟国師宗璘、仁宗（在位 1122～1146）の子の元敬国師冲曦、熙宗（在位 1204～1211）の子の冲



<sup>110</sup> 本章は中村慎之介（2022）「高麗における王室出身華嚴宗僧侶への国師号追贈の慣例成立について」『東洋学報』104（3）の表現・形式を改めたものである。

<sup>111</sup> 小君とは、高麗国王と身分の卑しい女性の間にもまれて僧侶となった者の呼称である。正室との間にもまれて僧侶となった王子僧とは待遇に大きな差があった。小君については李貞蘭（2003）「高麗時代の<sup>오</sup>小君<sup>과</sup>国<sup>과</sup>庶」『韓国史研究』122 参照。

<sup>112</sup> 南東信（2015）は王室子弟の出家の動機を①宗教的動機（王室や国家のための攘災招福）と②世俗的動機（王位継承を巡る争いを未然に防ぐ「政治的排除」、社会経済的特権や財産を宗教的分野で相続させる「経済的保障」）の二種類に求める。

明国師覚膺である。

南東信は、この五人がいずれも十一世紀中葉～十三世紀中葉という限られた時期に集中的に出現することに注目して、王位を継承しない王族が出家して華嚴宗僧侶となり入寂直後に国師に追封される慣例（以下「慣例」と略す）の存在を指摘した（南東信 2015、88～90 頁）。そして、「東アジア」では宗教と世俗権力との友好関係が程度の差はあれ普遍的現象として認められることに留意したうえで、とりわけ高麗においては「慣例」が成立するほどに王権と仏教との提携関係が絶妙な均衡のもとで安定して継続したと評価し、この点に高麗の特徴を見出している（南東信 2015、112 頁）。

南東信が指摘した「慣例」の存在そのものは大枠で認められており、また「慣例」を切り口とすることで高麗王朝と仏教の相互補完的關係の特色を見出した点は高く評価される。しかし、以下に示すように、氏の見解には議論の余地がなおも残されている。

第一に、南東信が「慣例」成立の前提として示す「王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換した」という理解は、これまで通説として受け容れられてきた。しかし、後に詳述するようにこの見解は成り立たない。議論の前提が誤っているのならば、「慣例」成立の要因を再検討する必要がある。

第二に、南東信は、王朝による仏教統制策という一側面に偏った議論に終始して、「慣例」の重要な要素である国師号の取得が、仏教界側の当事者及び周辺関係者にとって実利的な意味を有することを度外視している。高麗王朝と仏教界の相互補完的關係を論ずるには、「慣例」を希求した仏教界の動向をも視野に入れなくてはならないだろう。

以上の問題提起を踏まえつつ、本稿ではまず「王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換した」という理解の図式が成り立たないことを論じ、次いで国師号の実利的側面を確認し、義天の出家（1065）から澄儼への国師号追贈（1141）までおよそ八十年に亘る一連の政治過程を、義天及びその門徒をめぐる問題に引き付けてできるだけ詳細に跡付け、「慣例」の成立過程を明らかにする。国師号の実利的側面に留意することで初めて、「慣例」は高麗王朝と仏教界との相互補完的關係を考究するうえでの有効な切り口となるのである。

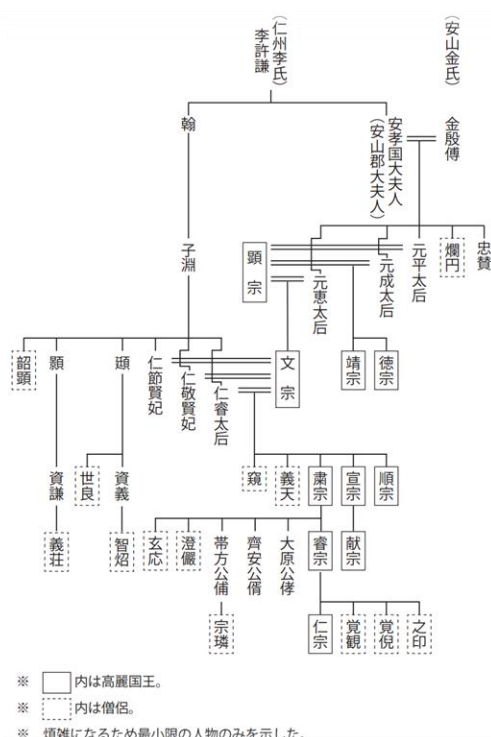
## 第二節 高麗王室の提携宗派について

最初に、南東信が想定している「王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換した」という理解の図式に対する疑問を提起したい。

王室子弟が出家して華嚴宗僧侶となり、死後に国師号（後述）が追贈される「慣例」は義天を嚆矢とする。大覚国師、諱は煦、字は義天、は文宗と仁睿太后の第四子として文宗九年（1055）に生を享けた。文宗十九年（1065）に華嚴宗の爛円のもとで出家すると、求法のために渡宋

することを志し、宣宗二年（1085）に北宋へ密航して数多の僧侶と交流を重ね、帰国後は高麗に天台宗を創設する<sup>113</sup>。そして広く遼・北宋・日本より仏教関連書籍を収集した。高麗華嚴宗の総本山となる開京（開城）の興王寺において義天が作成した『高麗續藏經』や『新編諸宗教蔵総録』（所謂『義天録』）は、当時の「東アジア」における仏教の状況を知るうえで欠かせない貴重な史料である<sup>114</sup>。十一世紀末から十二世紀初頭において、国際的に活躍し、高麗仏教界に多大な影響を与えたのが義天であり、「慣例」は高麗における義天の社会的影響力の大きさの一端を示す現象と理解されよう。

義天に先行する王室出身僧侶は、証通国師（太祖の息子）と王詢（後に還俗して顕宗となる）の二名であり、一般に両者は法相宗僧侶であったと理解される<sup>115</sup>。王室出身の最初の華嚴宗僧侶が、義天であった。



義天が華嚴宗僧侶となったことについては、外戚の仁州李氏と法相宗との結びつきを牽制するために実施された文宗の仏教統制政策による、とみる崔柄憲（1981）「高麗中期 玄化寺の創建と法相宗の隆盛」『史学論叢』（韓祐勳博士停年紀念）の見解が通説である。崔柄憲（1981）を承けて南東信（2015）は、義天の出家により建国前後より王室と密な関係を持っていた法相宗に代わり、新たに華嚴宗へと王室の提携先が変わったとの理解を示し、それを前提として「慣例」について論じた。

高麗王室と法相宗の密接な関係が建国前

<sup>113</sup> 高麗天台宗の開祖となった義天であるが、本人は華嚴宗僧侶を自任し、また同時代人も同様であった。

<sup>114</sup> 義天の生涯を包括的に扱う研究としては内藤雋輔(1961)「高麗の大覚国師に関する研究」『朝鮮史研究』東洋史研究会（論文初出 1924、1925 年）、大屋徳城（1988）『大屋徳城著作選集 7 高麗續藏雕造攷』国書刊行会（原載『高麗續藏雕造攷』便利堂、1937 年）、崔柄憲（1986）崔柄憲著、平木實訳「大覚国師義天の天台宗創立と仏教界の改編」『朝鮮学報』118 などが今なお高い学術的価値を有する。

<sup>115</sup> 南東信（2015：101～103）参照。

後にまで遡るかについては疑問もあるが<sup>116</sup>、義天が出家した当時、法相宗が王室の提携先の一つであった点は首肯できる。しかし義天の出家によりそれが華嚴宗に全面的に変わったとは言えない。以下に反証を三点示す。

#### 反証①法相宗の韶顛のもとで文宗の王子の導生僧統窺が出家していること

「金山寺慧徳王師真応塔碑文」(李智冠 2000b『校勘訳註歴代高僧碑文(高麗篇3)』伽山仏教文化研究院、20～35頁所収。以下「韶顛碑文」)には、文宗と延徳宮主(仁睿太后)の間に生まれた王子の窺が法相宗僧侶の韶顛のもとで出家したと記されている<sup>117</sup>。窺は順宗・宣宗・肅宗・義天らの同母弟であり、文宗二十四年(1070)に出家した(『高麗史』卷九十、列伝卷三、宗室)。韶顛は生家の仁州李氏の経済力や政治力を背景に、高麗における法相宗の極盛期を実現した僧侶である<sup>118</sup>。義天が出家してからわずか五年後に、韶顛のもとで文宗が王子の窺を出家させたことに明らかなように、文宗代に法相宗から華嚴宗へと提携先が転換したとするのは疑問である。

#### 反証②睿宗代における王室と禅宗の提携

南東信(2015:105)は、澄儼の実兄である睿宗が華嚴学を後援した代表的な高麗国王であることを論じ、根拠として「般若寺元景王師碑文」<sup>119</sup>と「龍寿寺開創碑」<sup>120</sup>を挙げる。しかし両史料はいずれも華嚴宗僧侶の手によって作成されたものであり、華嚴宗に都合のよいバ

---

<sup>116</sup> 高麗王朝成立前後において王室が法相宗を信仰していたとの議論は、史料的根拠が薄弱であるという問題を抱えている。南東信(2015:91～93)において論拠として示された史料は、全て後代に作成されたものである。そして、高麗王朝成立前後において王家との関係が深かったのは禅宗であり、顛宗が即位して以降に王朝と法相宗との結びつきが強まると考えるのが穏当であろう。

<sup>117</sup> 「韶顛碑文」「延徳宮第六王子、投師門而出家。即今俗離山法住寺住持導生僧統是也。」

また、「韶顛碑文」の陰記の名簿の筆頭に導生僧統窺の名がある。

<sup>118</sup> 韶顛を正面から取り上げた研究として崔柄憲(2006)「慧徳王師韶顛と貴族仏教혜덕왕사 소현韶顛과 귀족불교—승려」『韓国史市民講座』39が重要である。仁州李氏については藤田亮策(1963)「李子淵と其の家系」『朝鮮学論考』藤田先生記念事業会(論文初出1933、1934年)参照のこと。

<sup>119</sup> 「般若寺元景王師碑文」(李智冠 2000b、72～79頁所収)「睿王代、能以花嚴大教、補益國家者多矣。予其敢忘耶。……(中略)……睿王之在東宮也、遊心於花嚴教。」

<sup>120</sup> 「龍寿寺開創碑」(崔鈺植編 2013『韓国金石文集成(27)高麗11碑文11(凶録篇)』韓国国学振興院、153～173頁所収)「先祖睿王、嘗爲膺公、剏立覺華、俾弘揚華嚴教理。」

イアスがかかっている可能性に注意が必要である。さらに睿宗の息子のうち出家した3人の小君は禅宗の広智大禅師之印、法相宗の覚倪<sup>121</sup>と覚観（後述）であり、いずれも華嚴宗の僧侶ではない。このうち、之印は肅宗七年（1102）に生まれ睿宗五年（1110）に九歳で出家している<sup>122</sup>。後述のように覚観は仁宗代に出家した蓋然性が高く、覚倪の出家年は不詳である。

之印が禅僧となったことは、王室と禅宗の提携を意味しよう。あたかも王室との提携を華嚴宗が独占したかの如き論調は支持しがたい。金秉仁（2003）『高麗睿宗代政治勢力研究—韓安人<sup>고안인</sup>과 李資謙<sup>이資謙</sup>을 중심<sup>중심</sup>으로—』（景仁文化社）90～98頁が論ずるように、睿宗代は禅宗が国王や官僚との結びつきを強めていく時期と見るべきである。

### 反証③仁宗代における王室と法相宗の提携

王室と仏教の提携に関しては、続く仁宗代についても検討する必要がある。後述するように、仁宗代には華嚴宗と天台宗それぞれにおいて義天の塔碑（高僧の生涯を記録し、該当僧侶の墓塔に付随する記念碑）が作成され、また華嚴宗の王子僧の澄儼のもとで王族の宗璘が出家しており、華嚴宗と王室との結びつきが確認される。その一方で、法相宗と王室の関係も確認される。

先述した覚観は、睿宗十六年（1121）に睿宗と長信宮主崔氏の間生まれ<sup>123</sup>、法相宗の徳謙のもとで出家した小君であり、後に高麗法相宗の本山である玄化寺住持を歴任する。

徳謙は玄化寺に入門した義莊（李資謙の息子）を叱責したことで義莊に憎まれた僧侶であ

---

<sup>121</sup> 墓誌等が現存しない覚倪については、不明な点が多い。『高麗史』の記述から法泉寺住持を歴任したことが知られる。法泉寺は海麟の塔碑がある法相宗の有力寺院であり、覚倪が法相宗僧侶であったことは確実視される。

『高麗史』卷十八、毅宗十八年（1164）三月丙午条「將移御仁智齋、法泉寺住持覚倪、睿宗宮人之子、備酒饌、迎駕於獺嶺院。」

<sup>122</sup> 「広智大禅師之印墓誌銘」（李智冠 2000b、348～350頁所収）「考聖祖睿王。母殷氏、爲王之媵。以契丹乾統壬午夏六月二十六日、誕於私第。師生而岐嶷、不喜葷血、體貌言音、酷似睿王。睿王鍾愛之。年九歳、命投慧炤國師祝髮、學禪那法、道機夙成、若天稟然。年十五、中佛選。己亥歳、詔住法住寺。」

※乾統壬午は肅宗七年に、己亥歳は睿宗十四年に相当する。

<sup>123</sup> 「玄化寺覚観僧統墓誌銘」（李智冠 2000b、368～369頁所収）「當睿廟十五年辛丑十一月九日誕生。」

※辛丑は睿宗十六年に相当する。

り、仁宗四年（1126）に発生した李資謙の乱が鎮圧されると、仁宗の信任を勝ち得た<sup>124</sup>。覚観を徳謙のもとで出家させたこと<sup>125</sup>は、徳謙に対する仁宗の厚い信頼を示すとともに、従来通りの王室と法相宗の提携が存続していた、或いは志向されたことを意味するであろう。

結局のところ、現存する史料を確認する限り、義天の出家以降に「王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換した」という理解の図式は不適當なのである。

### 第三節 国師号について

本稿第一章で言及したように、高麗の仏教政策を特徴づけるものの一つが、光宗代に確立した王師・国師制度である。本章では、名誉称号である国師号の実利的な側面に注目する。王師・国師制度が確立した光宗代以降になると、原則的に王師号か国師号を与えられた僧侶に限り塔碑が作成された。

崔鉉植（2013）「<sup>高麗時代</sup> <sup>高僧の</sup> <sup>と</sup> <sup>門徒</sup> 高僧의 僧碑와 문도」『韓国中世史研究』35 は、塔碑の建立（立碑）は高僧に対する王朝の顕彰行為にとどまらず、塔碑作成の関係者の利害関係を反映するものであると論じた。塔碑が建立された寺院で活動している当該国師の門徒には、該寺院に対する住持職の独占的継承が認められたため<sup>126</sup>、弟子たちは王朝に国師号の追贈と塔碑作成を求めた。すなわち、王師と国師とを媒介として、該僧侶の門徒と寺院とは王朝が与える特

---

<sup>124</sup> 「円証僧統徳謙墓誌銘」（李智冠 2000b、300～303 頁所収。以下「徳謙墓誌」）「及仁王初、國戚李氏擅權、其子爲浮屠者、居玄化。倚勢乘威、劫諸老師有德爲門弟。故趨炎炙手者、日盈其門。師獨厲色叱之曰「師之所存、道之所存也。安有達士、迫於豪強、反爲兒子門眷耶。」李氏子大惡之、欲中傷之者數矣。……（中略）……是年夏五月李黨敗、仁王嘉之、加三重大師、移住大興寺、又加首座。每詔赴闕、咨問妙理。」

<sup>125</sup> 覚観の出家年の箇所は判読不能である。高麗では十歳未満の出家も確認される一方で、一般的には十五歳から出家が許された（許興植 1986c「<sup>佛敎界의</sup> <sup>組織과</sup> 行政制度」『高麗佛敎史研究』一潮閣 319 頁）。李資謙の乱が発生した仁宗三年時点で覚観は六歳である。睿宗代に出家した可能性は否定できないが、覚観の出家は李資謙の乱鎮圧以後に行なわれた蓋然性が高い。本稿では仁宗代に出家したものとする。下限は、僧科に合格した仁宗十五年の前年（仁宗十四年）である。

<sup>126</sup> 一例として「高達院元宗大師碑陰」（李智冠 2000a『校勘訳註歴代高僧碑文（高麗篇 2）』伽山仏敎文化研究院、25～27 頁所収）の次の記述が注目されてきた。

「高達院元宗大師碑陰」 「乾德九年歲次辛未、十月二十一日、於元和殿、開讀大藏經時、皇帝陛下詔曰「國內寺院、唯有三處、只留不動、門下弟子相續住持、代代不絶。以此爲矩、所謂高達院・曦陽院・道峯院。住持三寶、須憑國主之力。」」





後まもなく国師号を追贈された澄儼は、「勅して吊と會葬と、一に大覺の故事の如くす」<sup>128</sup>と義天に倣った待遇を受けた。

一般に、高麗における高僧の塔碑の作成は、①当該僧侶が生前に遺した資料をもとに、弟子が行状を作成する。②国王に碑文作成を上奏する。③許可が下りると、生前に当該僧侶と交際があり、文章作成に秀でた人物に依頼し、行状をもとに碑文を作成する、という順序である<sup>129</sup>。「澄儼墓誌」の撰文は塔碑と同様に王命により行なわれており<sup>130</sup>、その制作過程は塔碑に準じて捉えることが可能であろう。そのため、澄儼の死後の待遇に関する記述内容は、澄儼の門弟の立場を反映したものと見做せる。

すなわち、澄儼の門弟と王朝は、義天に準ずる待遇を与えることが澄儼に対する供養であり、遺された門弟への栄誉であると考えていたのである。前例を踏襲する意向の有無に着目するならば、仁宗と澄儼こそが「慣例」成立の立役者であった。

以上を踏まえて、本稿では澄儼に国師号が追贈されたことをもって「慣例」の成立とする。

ここで問われねばならないのは、澄儼に代表される義天の門徒や仁宗が「慣例」を必要とした理由である。結論を先に示すならば、義天死後に義天に比肩する人材を輩出せず政治的苦境に陥った義天の門徒と、李資謙の乱と妙清の乱により仏教界との新たな関係構築を迫られた仁宗の利害関係が一致したことが、「慣例」成立の要因なのである。

次節以降では、義天生前と死後に時期を二分して、「慣例」成立に至る高麗の歴史展開を確認し、高麗の政治的文脈に「慣例」を位置付けることとする。

## 第五節 義天生前における王室と仏教界

### (一) 文宗代から宣宗代における王室と外戚の協調

文宗は華嚴宗の爛円のもとで義天を、法相宗の韶頭のもとで窺を、それぞれ出家させている。爛円は顕宗代から有力な外戚となった安山金氏出身で、文宗の母・元恵太后の兄弟である。また、韶頭の出身である仁州李氏は安山金氏と結ばれた姻戚関係によって栄達の途を開いた（藤田亮策 1963、398～400 頁）。義天と窺は韶頭にとって甥にあたる。本稿では、王子

---

<sup>128</sup> 「澄儼墓誌」「二十一日入滅。顔色如平時。享年五十有二。上聞之震悼、不視朝三日。冊贈國師、諡曰圓明。勅吊會葬、一如大覺故事。」

<sup>129</sup> その典型例として「雲門寺円応国師碑文」（李智冠 2000b、260～271 頁所収。以下「学一碑文」）の以下の記述が参考となろう。

「学一碑文」「越明年正月二十四日、□使備禮、冊爲國師、贈諡圓應。……(中略)……閱世九十三、坐八十二夏。門人狀其師之行、奏以立碑事、仁王命臣彦頤撰。」

<sup>130</sup> 「澄儼墓誌」「臣權 適奉 教撰。」

僧を引き受けた爛円と韶顕が共に外戚出身僧侶である点に着目する。

南東信（2015：103）は、義天が法相宗ではなく華嚴宗の僧侶となったことを「明らかに意外なことであった」と評し、王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換したことを強調する。しかし、前述の如く、王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換したとは看做せない。また、義天が爛円のもとで出家したことは「意外なこと」とは言えない。

高麗では一般に、血縁関係を有する僧侶のもとで出家する傾向があった（朴胤珍 2008「高麗時代 僧侶の 승려의 血族間 師承과 その 그 意味」『韓国史研究』142 参照）。義天が出家した文宗十九年時点で、王室と血縁関係を有する僧侶の中で最も年齢と身分が高い僧侶は爛円である。また、当時の国師の海鱗ではなく、王師の爛円のもとで出家させたことは、名目上のトップである国師よりも、実質的なトップである王師を重視したからであろう。すなわち、出家する王子の師僧として最も相応しい人物は爛円に他ならないのである。

義天出家時の状況を整理すると、義天が華嚴宗僧侶となったことは当然の帰結のように思われる。仮に従来の研究のように王室と仁州李氏の対立を想定するにしても、文宗代にそれが妥当であるかは検討の余地がある。文宗代の王室と仁州李氏の関係を象徴するのが「法泉寺智光国師玄妙塔碑文」（李智冠 2000a、348～357 頁所収。以下「海鱗碑文」）である<sup>131</sup>。

海鱗（後に海麟と改名。本稿では以下「海鱗」に統一）、字は巨龍、俗姓は元氏。靖宗十一年（1045）に僧統となると、当時の高麗きっての有力者である李子淵が息子の韶顕を出家させて海鱗に弟子入りさせた<sup>132</sup>。韶顕の出家は「韶顕碑文」によると文宗二年（1048）である<sup>133</sup>。文宗八年（1054）に海鱗は法相宗の総本山である玄化寺（開京）の住持となる。玄化寺に入った夜に海鱗が見た夢は、海鱗が国師へ任じられることへの重要な伏線となっている。その夢とは、海鱗が一人の僧侶と一緒に遊び、傍にいた神人が海鱗に対して「あなたは国師、あちらは王師」と告げたというものである<sup>134</sup>。海鱗は文宗十年（1056）に王師に任じられ、

<sup>131</sup> 海鱗に関する専論としては、南東信（2019）「高麗 中期 고려 중기 法相宗（慈恩宗）과 海麟」『韓国史論』65 がある。

<sup>132</sup> 「海鱗碑文」 「重熙季中、加號曰通濟淵奧法。……（中略）……十四年、擢授僧統。……（中略）……其年中……（中略）……是以故守大師門下侍中追贈中書令章和公李諱子淵、遂許第五男、遄令落髮。竚望樞衣、爲神足以服勤、謁法身而鑽仰、何者。今金山寺住持三重大師韶顯、是也。」

※其年中は重熙十四年を指す。重熙十四年は靖宗十一年（1045）に相当する。

<sup>133</sup> 「韶顕碑文」 「年甫十一、就海安寺麟公所落髮。麟公即故法泉寺國師、諡智光、諱海麟也。」

※韶顕の生年は 1038 年なので、文宗二年（1048）が出家の年に相当する。

<sup>134</sup> 「海鱗碑文」 「重熙二十三年南呂月、有聖勅、移住玄化寺。師固辭不得。迺捨驢馬一疋、先

文宗十二年（1058）には国師に任じられる。果たせるかな、海鱗が国師に任じられたのと同時に王師に任じられた華嚴宗の爛円こそが、嘗て夢の中で一緒に遊んだ僧侶その人であったという<sup>135</sup>。この記述は法相宗と華嚴宗が提携して国王を支えることを願った一文と解すべきであろう。文宗二十一年（1067）九月に海鱗は老年を理由に本寺の法泉寺（原州）へ戻り（『高麗史』卷八、文宗二十一年九月丁酉条）、一箇月後の十月二十三日に亡くなる。享年八十七歳、僧臘七十二年<sup>136</sup>。

海鱗が入寂して間もなく作成された塔碑の碑陰に刻まれた歴名の筆頭は韶頭であり、二番目が王窺である。これは南東信（2019：156）が指摘するように、海鱗の塔碑の建立が王室と仁州李氏両家の全面的支援を受けて推進されたことを示唆する。「海鱗碑文」は聖俗いずれにおいても王室と提携して高麗の王権を支えることを願う仁州李氏の希望が託されたものであり、且つそれを王室が受け容れたものであると理解されよう。

## （二）宣宗代から献宗即位年までの王室と仁州李氏の関係—外戚勢力の伸長

しかし宣宗十年（1093）頃から献宗即位年（1094）にかけて、一時的に外戚勢力が強くなり、上述した均衡が崩れる。王室と仁州李氏の対立、という従来の理解が部分的に適用可能となるのは、この時期以降であろう。

---

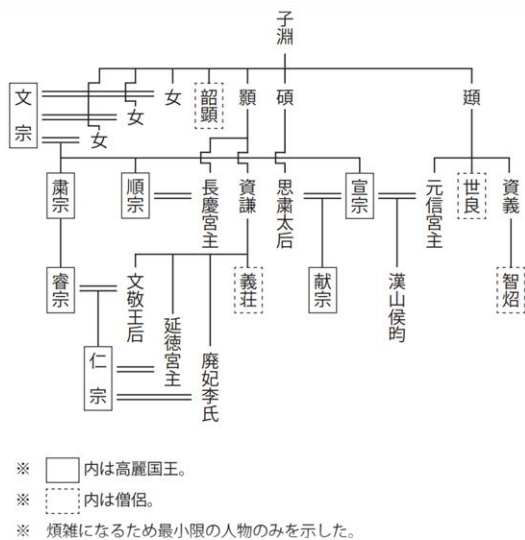
納于寺。俄有一比丘來申賀謝、須臾不知所去。此則聖僧之靈驗也。入院後夜分、魂榻之際、與一僧同遊則傍有神人告曰「而國師也、彼王師也。」寤則言猶在耳。嘉兆首稱於瑞錄、吉音漏溢於環區矣。」

※重熙二十三年は文宗八年に相当する。

<sup>135</sup> 「海鱗碑文」「清寧二年十月日、上謂之曰「鵬耆則非法、無以救迷、毳聖則非師、無以請益。苟能悟法者、可以爲師乎。」特降國書諮請。・・・(中略)・・・師膠讓不獲命。即以十一月四日、大駕行幸于内帝釋院、備禮拜爲王師。・・・(中略)・・・(清寧)四年五月初一日、上欲封爲王師、致書三請。以是月十九日、備金駕、親幸奉恩寺、封我所爲國師、封靈通寺主僧統爛圓爲王師者、涓辰並授於丕稱、兩相合矣。同日祇承於摯寵、二美顯焉。觀其所由、歎未曾有。嚮所夢神人之吉語、必識此矣。同遊之僧、靈通寺主、是也。」

※清寧二年は文宗十年に、清寧四年は文宗十二年に相当する。

<sup>136</sup> 「海鱗碑文」「是歲十月二十三日、晏陰右臥而寢。此夜零雨其濛、師寤而跌坐、謂弟子曰「□□□□。」答曰「雨也。」聞言則示化矣。・・・(中略)・・・報年八十七、僧臘七十二。」



義天は宣宗二年（1085）に北宋へ留学し、宣宗三年（1086）に帰国すると、父の文宗が開京に創建した興王寺の住持となり、華嚴宗の改革と天台宗創設とを目指したが、義天の活動は容易には進まなかった。義天への支援として、母の仁睿王後の命により宣宗六年（1089）十月に国清寺の建設が始まったが、五箇月後の宣宗七年三月には中断となる。そして宣宗九年（1092）九月に庇護者の仁睿王后が亡くなり、さ

らに宣宗が体調を崩すようになると、外戚の李資義が政治の中心となる。宣宗十一年（1094）五月に宣宗が亡くなると、齢十一歳の献宗（在位 1094～1095）が即位して李資義による外戚政治が本格化した。李資義は権力を握るにあたり仏教界の掌握を行ない、法相宗の総本山の玄化寺には李資義の叔父の韶顕と弟の世良が、華嚴宗の総本山である興王寺には息子の智炤が、それぞれ勢力を伸張した（崔柄憲 1986、60 頁、崔柄憲 2006、67 頁）。

一方で、義天は宣宗十一年二月に興王寺を追われて興王寺近隣の洪円寺<sup>137</sup>に退いていたが、宣宗が亡くなる同年五月には伽倻山の海印寺へと退去し、天台宗創設も一時中断となった。献宗は即位後に義天を招致したが、義天は王命を拒絶している<sup>138</sup>。これは興王寺における智炤の勢力を忌避したからであろう。

李資義を中心とした外戚勢力が聖俗両面において主導権を握る、こうした状況が急変するのが、文宗の王子である王熙によるクーデターと王位の篡奪であった。

### （三） 肅宗の即位と義天

李資義が妹の元信宮主と宣宗の間に生まれた王昀を王位に就ける企てをしたとして、献宗元年（1095）七月に王熙は武装蜂起し、外戚政治を展開していた李資義とその一党を殺害し、その後即位して肅宗となった（李資義の乱）。この時に処刑された人物の一人に智炤がいる

<sup>137</sup> 洪円寺は順宗の願刹であり弘円寺とも記す（内藤雋輔 1961、33～34 頁、注 3 参照）。興王寺のすぐ西に所在した（『宣和奉使高麗図経』卷十七、祠宇、王城内外諸寺）。

<sup>138</sup> 「靈通寺大覚国師碑文」（李智冠 2000b、116～134 頁所収。以下、金富軾撰「靈通寺碑」）  
 「甲戌春二月、初入洪圓寺。其教學如故居興王。・・・（中略）・・・夏五月退居海印寺、溪山自適、浩然有終焉之志。獻王再徵不能致。」

(『高麗史』卷百二十七、列伝卷四十、叛逆、李資義伝)。

王熙の蜂起により政治の中心人物とその一派を失った高麗では、各勢力が身の処し方を考えねばならなかった。「韶頭碑文」には、王熙が李資義を排除し即位するや、韶頭を招いて『仁王経』を講じさせ、肅宗の「天祚の業を祈らせた」と記されている<sup>139</sup>。玄化寺住持として法相宗を率いる立場にいた韶頭は、肅宗に排斥された仁州李氏に生まれたからこそ、自身の親族を惨殺した張本人である肅宗に恭順の意を示さねばならなかったのである。

一方で、李資義が権力を握った宣宗末から献宗即位年にかけて、政治的立場が急激に悪化して首都の開京から離れた義天は、肅宗の招聘を受け容れて興王寺住持に復帰すると、肅宗の政権を聖俗両面から支えた<sup>140</sup>。一旦中止となった国清寺建設事業がいつ再開されたかは不明であるが、肅宗二年(1097)二月に国清寺は落成する(『高麗史』卷十一、肅宗二年二月条)。そして義天は五月に国清寺住持となり、初めて天台教学を講じた<sup>141</sup>。このように、肅宗代になると義天は天台宗創設や華嚴宗内部における理論改革などの高麗仏教界の改革を実施した。義天の天台宗創設事業が肅宗の強力な支援によって再開され実現したものであったことを、「僊鳳寺大覚国師碑文」(李智冠 2000b、180～188頁所収。以下「僊鳳寺碑」)の碑陰(以下「僊鳳寺碑陰」)の次の記述から確認したい。

故に居頓・神□・靈巖・高達・智谷の五法眷の名公學徒は、命に因りて會合す。其の外大覺門下に直投せる諸山の名公學徒は三百餘人。前の五門學徒と、無慮一千人。

(原文「故居頓・神□・靈巖・高達・智谷五法眷名公學徒、因 命會合。其外直投大覺門下諸山名公學徒三百餘人。與前五門學徒、無慮一千人。」)

原文「因 命會合」の空格は国王の行為に対して施されるので、会合を命じたのは肅宗であると解釈せねばならない。この時の国清寺の構成員は約千人で、主に二つのグループに分かれたと理解される(崔箕杓 2006「大覺國師<sup>의</sup> 遺骨安葬<sup>と</sup> 立碑過程再考」『韓国仏教界』

---

<sup>139</sup> 「韶頭碑文」「壽昌元年乙亥冬十月、聖考肅宗、慶襲宗社、心歸佛法、□□□□。召師爲法主、講『仁王經』者、禱天祚業故也。」

※壽昌元年は肅宗即位年に相当する。

<sup>140</sup> 義天は肅宗即位後に度々政治に参与した。なかでも海東通宝導入の建議は名高い(内藤雋輔 1961、63～66頁など参照)。

<sup>141</sup> 金富軾撰「靈通寺碑」「丁丑夏五月、住持國清寺、初講天台教。」

※丁丑年は肅宗二年に相当。「国清寺啓講辞」(『大覚国師文集』卷三、辞、所収)はこの時のものである。

44、361～362 頁)。一つは肅宗の命令で合流した居頓寺・神口寺・靈巖寺・高達寺・智谷寺の五山の僧侶たち約七百人であり、義天の天台教学に対して思想的に親和性があった禅宗の一派である法眼宗の僧侶たちとされる(崔柄憲 1986、60～62 頁)。もう一つは義天に直接弟子入りした禅僧約三百人で、徳麟・翼宗・景蘭・連妙の四人がそれぞれの門徒を率いて参与した<sup>142</sup>。後者のグループは天台宗開創当初からの核心的勢力であり、後に僊鳳寺を拠点とすることとなる。

そして、肅宗六年(1101)に天台宗の僧科がはじめて実施される<sup>143</sup>など、天台宗創設が軌道に乗った矢先に義天は亡くなる。肅宗は聖俗両面から政権を支えた義天に対し、仏を意味する「大覚」という諡と国師号とを追贈するのであった<sup>144</sup>。

#### 第六節 義天死後から睿宗代における義天の門徒

先学が指摘するように、義天死後に遺された義天の門徒は度々苦境を迎えることとなった。義天に対して理解ある強権的な国王の肅宗が存命のうちは顕在化しなかった争いの火種は、肅宗十年(1105)に同王が亡くなると、一気に燃え上がる。華嚴宗の義天の門徒が義天死後に苦境を迎えたのは、他にもない義天生前の言動に原因があると指摘されている<sup>145</sup>。それでもなお、義天が亡くなった時点の華嚴宗には、肅宗の息子である澄儼と玄応<sup>146</sup>に加え、義天の高弟で後に王師や国師に任じられる樂真と戒膺が健在であり、王朝との強い繋がりを維持できた。

---

<sup>142</sup> 「僊鳳寺碑」 「於是募可與弘道者、徳麟・翼宗・景蘭・連妙各率其徒、齒於弟子。太后尋舊大願、欲起伽藍、弘揚宗教、其號曰國清。」

<sup>143</sup> 「僊鳳寺碑陰」 「乾統元年辛巳大覺始舉宏綱、抄學優者一百人、坐奉恩寺、以宗經論一百二十卷、試取賢良四十餘人。」

※乾統元年は肅宗六年に相当する。高麗において実施された僧侶の登用試験である僧科に関しては許興植(1986d) 「僧科制度와 그 機能」 『高麗仏教史研究』(一潮閣) 356～390 頁参照。

<sup>144</sup> 金富軾撰 「靈通寺碑」 「冬十月五日壬辰、右脇而化。享年四十七、僧臘三十六。・・・(中略)・・・冊爲國師、諡曰大覺。」

<sup>145</sup> 崔柄憲(1980) 「高麗時代華嚴宗의 變遷—均如派와 義天派의 對立을 중심으로」 『韓国史研究』 30、許興植(1994) 「義天의 思想과 試鍊」 『精神文化研究』 17(1) 60 頁参照。

<sup>146</sup> 玄応については「歸法寺寂炤首座玄応墓誌銘」(李智冠 2000b、216 頁所収)に、肅宗の息子であり、開京の歸法寺住持として仁宗十七年二月十三日に亡くなり、荼毘に付して埋葬された、ことが簡潔に記されるにすぎない。歸法寺は華嚴宗の寺院であり、玄応が華嚴宗僧侶であったことが判明する。玄応の生年と師弟関係は不明である。

伝統と基盤のある華嚴宗と比較すると、新設された天台宗における義天の死の影響は甚大であった。崔箕杓（2006）が論ずるように、義天が入寂すると天台宗内最大の派閥の旧五山出身僧侶七百人余りが本寺に戻り、国清寺に遺されたのは、義天に直接弟子入りしたため寄る辺がない三百人余りの弟子であった。後者に対する支援として、肅宗十年には教雄が覆講師に任じられ、国清寺の門徒に義天の教学を講義した。覆講師は義天が生前に行なった講義を繰り返すのが役割であった（以上、崔箕杓 2006、361～362 頁）。しかし、数年後に教雄の本来の師匠であった翼宗が入寂すると、宗派内に敵対者が現れ、教雄は洪州白嶺寺に左遷されて七年間そこでの生活を余儀なくされる。教雄が白嶺寺に左遷されたのは睿宗三年（1108）前後であるが、先述した樂真が睿宗九年（1114）に王師に任命されると<sup>147</sup>、翌年澄儼が睿宗に教雄を推薦したため、教雄は三重大師に任じられ開京近辺に戻ることができた<sup>148</sup>。

義天亡き後の高麗天台宗は、義天を頼みとした一派が主導権を握ることができず、分裂傾向にあった。樂真が王師に任命されたことで高麗仏教界に重きをなした華嚴宗の義天門徒たちは、苦境に陥る天台宗の義天門徒の救済を行なった。樂真が睿宗十四年（1119）に亡くなると、その後は澄儼が華嚴・天台両宗派における義天の門徒の地位保全に動く。仁宗代における澄儼の活躍は、義天の塔碑建立と「慣例」成立に集約されるであろう。いずれも義天の権威に縋ろうとする試みである。

### 第七節 義天の塔碑建立と澄儼

先述の如く、国師号の追贈は立碑と密接な関係がある。国師号が贈られた僧侶の生涯を記した塔碑が建てられることは、その門徒に対する王朝の恩恵であり、名誉称号である国師号追贈の特典として重要なものであった。

義天には死後に三度塔碑が作成された。複数の塔碑が作成されることは異例である。最初に作成された尹瓘撰「靈通寺碑」（肅宗七年 1102 撰述）は現存せず、現存するのは金富軾撰「靈通寺碑」（仁宗三年 1125 撰述、仁宗十一年 1133 立碑）と林存撰「僊鳳寺碑」（仁宗九年 1131 撰述、仁宗十四年 1136 碑陰撰述、仁宗十五年 1137 立碑）である。現存する金富軾撰

---

<sup>147</sup> 『高麗史』卷十三、睿宗九年三月癸巳条「王如奉恩寺、以僧曇眞爲國師、樂眞爲王師。」

<sup>148</sup> 「国清寺妙応大禅師教雄墓誌銘」（李智冠 2000b、242～244 頁所収）「无何宗禅師入寂、門弟以身徇利、皆紛竟適他。唯師守正、不爲勢遷。時有一宗長、以師傑然獨立不禮於其門爲疾、將害之而未果、適乘時執事、貶住洪州白嶺寺。寺在山谷間。虎豹之害、往往有之。師恬然自若、住七年許。……（中略）……天慶五年中、圓明國師聞之、謂師之德行、可以範儀於當世、以薦帝左右。睿考於是授三重大師、仍轉華藏寺。」

※天慶五年は睿宗十年に相当する。



「靈通寺碑」と林存撰「僊鳳寺碑」は、前者が華嚴宗、後者が天台宗の義天の門徒が作成したものであるが、記述内容が相互補完的であり、華嚴・天台両宗派の協力関係が想定される（崔鉉植 1993、49 頁）。以下では、現存する金富軾撰「靈通寺碑」と林存撰「僊鳳寺碑」の作成に至る歴史的展開を確認する。

義天の死から現存する「靈通寺碑」が建立されるまでには、①睿宗代に尹瓘撰「靈通寺碑」の抹殺と金富軾による新たな碑文作成が決定する。②仁宗三年に澄儼の上奏を受けて再度金富軾撰「靈通寺碑」作成が決定する<sup>149</sup>。③仁宗十一年に立碑、という経過を辿った。

まず、①睿宗代に尹瓘撰「靈通寺碑」の抹殺と金富軾による新たな碑文作成が決定した背景を確認する。『高麗史』卷九十六、列伝卷九、諸臣、尹瓘伝附彦頤伝には、仁宗十三年（1135）に発生した妙清の乱<sup>150</sup>の一齣として、以下の記事が収録される。

妙清叛す。詔して金富軾・任元鼓を以て帥と爲し、彦頤を佐と爲してこれを討つ。是に先んじて、瓘 詔を奉じて「大覺國師碑」を撰す。工<sup>たくみ</sup>ならず。其の門徒密に王に白し、富軾をして改撰せしむ。時に瓘は相府に在るも、富軾は讓らず。遂に撰す。彦頤 心にこれを嫌む。一日、王 國子監に幸し、富軾に命じて『易』を講ぜしめ、彦頤をして問難せしむ。彦頤は頗る『易』に精しく、辨問縦横、富軾は應答し難く、汗流 面を被う。彦頤幕下と爲るに及び、富軾奏すらく「彦頤は鄭知常と、深く相い結納す。罪赦すべからず。」是に於いて、梁州防禦に貶す。

（原文「妙清叛。詔以金富軾・任元鼓爲帥、彦頤爲佐討之。先是、瓘奉詔撰「大覺國師碑」。不工。其門徒密白王、令富軾改撰。時瓘在相府、富軾不讓。遂撰。彦頤心嫌之。一日、王幸國子監、命富軾講『易』、令彦頤問難。彦頤頗精於『易』、辨問縦横、富軾難於應答、汗流被面。及彦頤爲幕下、富軾奏「彦頤與鄭知常、深相結納。罪不可赦。」於是、貶梁州防禦。」）

尹瓘撰「靈通寺碑」の文飾が巧みでないとい義天の門徒が睿宗に上奏したことで、金富軾を撰者とする新たな碑文作成が決定された。尹瓘の息子の尹彦頤はそのことにより金富軾と対

---

<sup>149</sup> 金富軾撰「靈通寺碑」「上嗣位之四年乙巳、秋七月庚午、竝篆額大覺國師門人都僧統澄儼等、具師之行事、以聞。曰「吾先師即世久矣。而碑銘未著、常懼其德業有所磨滅而不記。惟上哀憐之、使之哀撰、以示久遠。」上曰「嗚呼。師於余爲從祖、而遺功餘烈、炳然可觀。其可蓋而不章乎。」遂授臣富軾以行狀曰「汝其銘之。」」

※「上嗣位之四年乙巳」は仁宗三年に相当する。

<sup>150</sup> 妙清の乱については本稿第三章参照。

立したという。「相府」は宰相府、すなわち中書門下を指す。高麗の中書門下の宰相（宰臣）は、狭義には門下侍中・門下侍郎・中書侍郎の三者であるが<sup>151</sup>、尹瓘は肅宗十年（1105）から中書侍郎同平章事に<sup>152</sup>、睿宗三年（1108）から門下侍中となっている<sup>153</sup>。原文中の「王」は睿宗を指すので、「在相府」は睿宗即位年（1105）から尹瓘が亡くなる睿宗六年（1111）までの七年間が該当する。仁宗三年に澄儼が新たな「靈通寺碑」作成を求めて上奏したのは、睿宗代の決定事項の履行を求めたものであった。

崔箕杓（2006：356～357）は、尹瓘撰「靈通寺碑」が抹殺されたのは女真勢力の強大化に伴い高麗が金へ臣従したという国際情勢の変化が要因であると論じた。金は睿宗十二年（1117）三月に高麗へ国書を送り、兄弟の關係に擬した和親を求め、仁宗三年に遼を滅ぼした後には高麗に対して事大の礼を強要したので、高麗は李資謙の主導のもと金への臣事を決めた。これを受けて、睿宗代に女真に対する遠征を実行した尹瓘の名前が金の逆鱗に触れる可能性を考慮し、女真（金）の宿敵である尹瓘の存在を消して、対金和平論者である金富軾に命じて新たな「靈通寺碑」が再作成された、と理解する。しかし崔箕杓（2006）の理解は以下の二点について疑問がある。

第一に、崔箕杓（2006）の議論は、まず「金への奉表称臣の議論開始」、その後に「新たな「靈通寺碑」作成」という前後關係でなくては成り立たない。しかし、両者はいずれも仁宗三年の出来事ではあるが、その正確な前後關係を現存する史料から明らかにすることはできない。

第二に、仁宗代一代に亘り、金との外交關係構築を巡って対金宥和派と対金強硬派の間で議論がなされ続けたことを度外視している。仁宗四年三月に反対派の意見を押し切り金への奉表称臣を決定した李資謙は間もなく没落し、その後に政界の中心となった金富軾・富儀兄弟らも対金慎重路線を主張したが<sup>154</sup>、高麗における金への抵抗感は容易には払拭されず、仁

---

<sup>151</sup> 矢木毅（2008）「高麗睿宗期における意思決定の構造」『高麗官僚制度研究』京都大学学術出版会（論文初出1993年）、75・80頁

<sup>152</sup> 『高麗史節要』卷七、肅宗十年十一月条「十一月、以魏繼廷爲門下侍中、崔弘嗣・李顥竝爲門下侍郎同平章事、尹瓘爲中書侍郎同平章事、任懿參知政事、王嘏爲樞密院使、吳延寵知樞密院事御史大夫。」

<sup>153</sup> 『高麗史節要』卷七、睿宗三年夏四月条「夏四月、以尹瓘爲推忠佐理平戎拓地鎮國功臣門下侍中判尙書吏部事知軍國重事、吳延寵爲協謀同德致遠功臣尙書左僕射參知政事。遣內侍郎中韓暎如、齎詔書・告身及紫繡鞍具・廐馬二匹、至雄州分賜之。」

<sup>154</sup> 豊島悠果（2017）「金朝の外交制度と高麗使節——二〇四年賀正使節行程の復元試案——」『高麗王朝の儀礼と中国』汲古書院、276～277頁（論文初出2014年）。

宗五年以降には対金強硬派の妙清・鄭知常らが仁宗の支持を獲得した。このように仁宗代における金への対応は複雑な様相を呈している。

以上の二点を踏まえると、外交方針の変化が新たな碑文作成の要因であったと結論付けるのは、少なくとも現時点では性急と考える。尹瓘撰「靈通寺碑」が抹殺された要因に関しては、塔碑そのものの性質に即して考える必要がある。高麗では塔碑の撰者などの関係者が社会的名誉を失うと、塔碑は倒されるか壊された<sup>155</sup>。尹瓘は晩年にあたる睿宗四～五年にかけて、対女真政策失敗の責任を問われて弾劾を受け<sup>156</sup>、一時的に免官と功臣号削除の処分を受けている<sup>157</sup>。

撰者である尹瓘の社会的名誉が傷付けられたことで、義天の門徒は尹瓘の名が刻まれる師の塔碑の再作成を要求した蓋然性が高いのである<sup>158</sup>。

---

<sup>155</sup> 崔柄憲（1988）「道説의生涯와風水地理說—崔惟清撰 玉龍寺先覚国師碑文 충심으로—」『先覚国師道説의新研究』靈巖郡、98～100頁。

<sup>156</sup> 『高麗史節要』卷七、睿宗四年七月条「尹瓘・吳延寵還。王遣承宣沈侯於中路、收其鉄鉞。瓘等不得復命、歸私第。中書省奏請瓘・延寵敗軍之罪。」

『高麗史節要』卷七、睿宗四年十一月条「十一月。視朝于乾德殿。諫議大夫李載・金緣、御史大夫崔繼芳等、請治尹瓘・吳延寵・林彦敗軍之罪。王不允、入内。載等又伏閣固爭。至午、命承宣沈侯宣諭。」

『高麗史節要』卷七、睿宗五年五月条「五月。御乾德殿視朝。宰相崔弘嗣・金景庸與臺諫上疏、論尹瓘・吳延寵等敗軍之罪。王不聽、便入内。弘嗣等詣閣固請。至晡竟不允。宰相諫官、皆歸第不出、省中一空。召平章事李顥・中書舍人李德羽等令直省中、弘嗣等累旬不出。遣近臣敦諭起之、諫官亦出視事。時人譏之。」

<sup>157</sup> 『高麗史節要』卷七、睿宗五年十二月条「以尹瓘守太保門下侍中判兵部事、金景庸爲門下侍郎平章事判刑部事、吳延寵爲中書侍郎平章事判三司事、李瑋爲中書侍郎判戶部事兼西京留守使、許慶爲刑部尙書樞密院使、李資謙爲殿中監同知樞密院事。先是、王以群臣固請罷瓘延寵、削功臣號。至是復職。瓘等上表辭。王賜教不允。」

<sup>158</sup> 塔碑そのものの性質に着目した研究として崔鉉植（2013）がある。崔鉉植は以下のように論ずる。塔碑建立は該寺院に対して住持職の独占的継承を認めるものである。故に王朝が管理する開城の主要寺院に塔碑を建立することは、王朝が該寺院に人事権を一定程度委譲することであり、王朝による仏教界の統制が弛緩することに繋がるため、原則的に認められなかった。唯一の例外は義天の両「靈通寺碑」である。金富軾撰「靈通寺碑」建立に至る紆余曲折の原因は開城の主要寺院である靈通寺に建立したこと自体に求められる（崔鉉植 2013、30～31頁）。「靈通寺碑」作成について俯瞰的に論じたものとして傾聴すべき見解で

次に、②澄儼の上奏を受けて金富軾撰「靈通寺碑」作成が決定した仁宗三年から、③仁宗十一年の立碑に至るまで足かけ九年もの歳月が経過したのは、澄儼と仁州李氏の李資謙の対立が背景にあった。李資謙は李子淵の孫であり、李資義とは従兄弟の關係にあたる。李資謙の娘（文敬王后）と睿宗の間に生まれた王子が即位して仁宗となると、李資謙は他の王族を退ける<sup>159</sup>。これは新王（献宗）と外戚勢力（仁州李氏）とを排除して他の王族（肅宗）が王位を篡奪した過去（李資義の乱）に鑑みての対応であろう。李資謙は権力を掌握するにあたり、二人の娘（延徳宮主と廢妃李氏）を仁宗に嫁がせるとともに、李資義の時と同様に仏教界の掌握を目指した<sup>160</sup>。

そして、澄儼は李資謙一派との対立から仁宗四年（1126）に開京を離れて全州の歸信寺に退いた<sup>161</sup>。澄儼が歸信寺に退いて間もない仁宗四年二月に、李資謙は武装蜂起したが、翌年鎮圧される（李資謙の乱）。李資謙との対立から開京を離れた澄儼は、李資謙の乱の戦後処理が片付いた仁宗九年（1131）に興王寺住持に復歸した<sup>162</sup>。

關係者の社会的名譽が立碑に關係するという塔碑の性質を踏まえると、金富軾撰「靈通寺碑」の立碑が仁宗十一年であるのは、澄儼の復歸を要因としよう。そして、仁宗九年に「僊鳳寺碑」作成が上奏されるのも澄儼の復歸と無關係ではあるまい。

崔箕杓（2006：361～364）が指摘するように、国清寺を維持することが不可能となり、僊鳳寺に退かざるを得なくなった天台宗の義天の門徒が、天台宗における義天の門徒の正統性を内外に示すために作成されたのが「僊鳳寺碑」であった。高麗国内最大規模の寺院の一つであった国清寺から一地方寺院へと後退を余儀なくされた僊鳳寺の僧侶にとって、義天との關係性こそが、自身の立場の正統性を担保する手だてとなったのである。

天台宗のみならず華嚴宗の義天の弟子たちも、義天の權威に依存することを志向した。義天の法灯を継いだ澄儼は義天に準ずる待遇を得たが、一方で、義天とは異なり、澄儼は北宋

---

あろう。

<sup>159</sup> 『高麗史節要』卷八、仁宗即位年十二月条「放帶方公備于京山府。爲李資謙所構也。」

『高麗史節要』卷八、仁宗九年二月条「齊安公僭卒。資謙擅權、猜忌宗室、奏貶帶方・大原二公。僭乃請除去衛從、杜門不見賓客、縱酒自晦。故得免。」

<sup>160</sup> 仁宗二年七月に李資謙の一族が高位に冊封された際に、李資謙の子で法相宗僧侶の義莊が首座となる（『高麗史節要』卷九、仁宗二年七月条）。そして義莊が玄化寺に入ると、多くの僧侶は義莊に取り入った（前掲注 124「徳謙墓誌」参照）。

<sup>161</sup> 李資謙の乱と仏教の關係については崔柄憲（1975b）「天台宗<sup>の</sup>成立」『韓国史 6 高麗』（国史編纂委員會）参照のこと。

<sup>162</sup> 「澄儼墓誌」「辛亥上既平禍亂、英斷萬機。遣中使召還京師居興王寺。」

への留学経験もないうえに教理的貢献も知られない。それでも澄儼は、華嚴宗・天台宗と王朝とを繋ぐ役割を果たした。学僧としての能力や業績が義天に比べて不足していても、義天や国王との血縁上の関係性に基づく政治的影響力は継承可能であった。ここに華嚴宗の僧侶が「慣例」を求めた理由があろう。

#### むすびにかえて—仁宗の仏教政策としての宗璘の出家

本章は、通説として受け容れられてきた「王室が法相宗から華嚴宗へと提携先を転換した」という理解の図式への疑問を出発点とし、「慣例」成立に至る高麗の歴史的展開を、可能な限り詳細に跡付けることで、高麗王朝と仏教界との相互補完関係の様相に迫った。義天の門弟らは、澄儼と義天や国王との血縁上の関係性に基づく政治的影響力の継承を目指し、利権を伴う国師号の追贈を求めたのである。

最後に、王朝が「慣例」を容認した背景を考察することで、むすびにかえたい。

仁宗即位年に王師に任じられたのは禅僧の学一である。しかし、学一は攘災招福を求めた王朝の期待に応えられなかったためであろう、仁宗四年に李資謙の乱が勃発すると引退を決意した<sup>163</sup>。これを受けて仁宗は仏教界との新たな関係構築を模索し、抜擢されたのが妙清であった。

妙清は道誦の風水地理説を習得したと称する僧侶で、西京（平壤）遷都・称帝・独自年号の制定など仁宗の権威強化と対金強硬路線を主張し、王朝の支持を獲得した。しかし、妙清は仁宗十二年（1134）二月に仁宗の信用を失うと、仁宗十三年（1135）に西京を舞台とした反乱（妙清の乱）を起こして破局を迎えた<sup>164</sup>。

妙清の乱勃発により、仁宗は仏教界との新たな関係構築を再度迫られた。この時仁宗が着目したのが王室出身僧侶であった。現存する史料から確認される限り、妙清の乱が平定される仁宗十四年（1136）時点で存命が確実視される王室出身僧侶は華嚴宗の澄儼（四十七歳）と玄応（年齢不明）、禅宗の之印（三十五歳）、法相宗の覚観（十六歳）であり<sup>165</sup>、高麗仏教界の主要宗派である華嚴宗・禅宗・法相宗に王室出身僧侶がいたことになる。

しかし、王室出身僧侶を媒介とする仏教界との新たな関係構築に当たり、仁宗の叔父であ

---

<sup>163</sup> 「学一碑文」「四月□□仁王即立、追述先志。七月七日遣中使以書致意、越明日如之。師具狀辞免、至于再三。十二日備禮儀、册为王師。・・・(中略)・・・大金天會四年丙午、乞歸老雲門、上不允謂「安南瓊岳、距京師不遠。」許師兼任、自便往來。」

※天會四年は仁宗四年に相当する。

<sup>164</sup> 妙清の乱については本稿第三章参照。

<sup>165</sup> 前掲注 125 に示したように、覚観の出家年の下限は仁宗十四年である。

り、相対的に高齢の澄儼と玄応の二人の健康状態が不安要素であった。玄応は仁宗十七年に、澄儼は仁宗十九年にそれぞれ亡くなるので、仁宗十四年は両者の晩年に当たる。そして、宗璘の出家が仁宗十七年であるのは、その年に玄応が亡くなることと無関係ではなかろう。玄応が亡くなり、玄応の兄弟である澄儼の死の可能性に直面した仁宗は、急ぎ澄儼の後継者たり得る王族を探したのである。

仁宗にとって「慣例」は、妙清の乱後の社会変化に応じて仏教界との関係を再構築したことの産物であった。そして、華嚴宗・禅宗・法相宗に送り込まれた王室出身僧侶を媒介とする仏教界支配の構図は、当時十三歳であった宗璘の出家により長期に亘る継続が見込まれることとなった。なお、華嚴宗・禅宗・法相宗それぞれの王室出身僧侶の待遇は平等ではなく、中では義天の法灯を継ぐ華嚴宗の王室出身僧侶が、生前・死後を問わずに優遇された。

まさしく高麗における義天の社会的影響力の大きさを示すとともに、義天に準じた待遇を要求した澄儼らの活動がここに結実したのである。

はじめに

新羅末に活動した禅僧の道誥（827～898）は、伝説的な風水地理説の祖師として、朝鮮半島の広範な階層から信仰された。高麗前期には後世に至るまでの道誥に対する信仰の素地が形成され、王位の正統性を保証する存在として朝廷からの信仰を獲得するのみならず、人々は道誥への信仰を利用して王朝に取り入れることができた。このように、高麗では道誥を結び目として、王朝と人々との相補完的關係が成立していた。高麗における政治と宗教との關係を考究するうえで、道誥及び道誥への信仰が魅力的な研究対象たる所以である。

新羅末を生きた一人の僧侶としての道誥の実像、及び後世における虚像の形成を追求した基礎研究として、今西龍(1974a)「新羅僧道誥に就て」『高麗及李朝史研究』（国書刊行会、初出は1912年）や崔柄憲（1988）「道誥의生涯와風水地理説—崔惟清撰玉龍寺先覚国師碑文충심으로—」『先覚国師道誥의新研究』（靈巖郡、初出は1975年）があり、基礎的事実の確定作業は進められている<sup>167</sup>。風水地理説の祖とされる道誥に関する研究は思想史的研究と政治史的研究の両方面に跨らざるを得ないが<sup>168</sup>、高麗史上における道誥の政治的影響に関しては、遷都問題に関心が集中した。

道誥に仮託された風水地理説が高麗で最も流行した時期は仁宗代とされる。仁宗代には風水地理説に基づいた呪術により、仁宗の信用を獲得した妙清らが台頭し、そして西京（平壤）を舞台とした武装蜂起（妙清の乱）へと至る。仁宗五年（1127）三月に妙清が仁宗に推挙さ

---

<sup>166</sup> 本章は一部の字句を改めたうえで『史林』105・106（2023年発行）に掲載予定である。

<sup>167</sup> 今西龍(1974a)を受け、崔柄憲（1988：103～113）が示した新羅国僧道誥の実像は、おおよそ以下の通りである。道誥は俗姓金氏、全南靈岩に生まれる。母は姜氏。十五歳の時（文聖王三年841）に全南求礼にある月遊山華嚴寺に就学して華嚴学を学ぶ。文聖王八年（846）に新羅九山禅門の一つである桐裏山派の開祖恵徹（恵哲）のもとで修業し、恵徹の印可を受けると、齡二十二歳にして穿道寺で具足戒を受ける。その後は雲峯山や太伯山等の名勝地で修業し、最後は曦陽県白鷄山の玉龍寺の住持に落ち着き、孝恭王二年（898）に七十二歳で亡くなるまで三十五年に亘り、玉龍寺で弟子の教育に勤しんだ。道誥の嗣法の弟子は洞真大師慶甫で、高麗光宗元年（950）に作成された慶甫の碑文「光陽玉龍寺洞真大師宝雲塔碑」により、道誥は道乗とも称されたことが分かる。

<sup>168</sup> 崔昌祚（1997）崔昌祚著、三浦国雄監訳、金在浩・渋谷鎮明共訳『韓国の風水思想』（人文書院、初出1984年）は風水地理説に関する体系的な思想史研究であり、高麗史上に確認される難解な風水地理説の意味や朝鮮史上における役割の一端が明らかにされた。

れたのは、鄭知常ら西京出身官僚が求める西京遷都の実現のために、西京出身で道誼の風水地理説に通じた妙清が適任であったからであり<sup>169</sup>、妙清の台頭は李資謙の乱により疲弊した官僚社会の間隙を縫うものだと理解された<sup>170</sup>。近年の研究では、妙清の乱を鎮圧した金富軾が編纂した『三国史記』から金富軾の時事論を検討し、金への対抗意識から起こった称帝建元論や金国討伐論が高麗の言論社会で強い影響力を持ったことを論じた金塘沢(2001)「高麗仁宗朝의 西京遷都・称帝建元・金国征伐論과 金富軾의 『三国史記』 편찬」『歴史学報』170が、仁宗代における遷都運動の特異性を明確に示した研究成果である。

これら従来の研究に関しては、以下の三点に関して検討の余地があろう。

①今西龍(1912)は道誼伝説の形成過程に関する議論が広く受け容れられる一方で、今西が主張する「太祖十訓要偽作説」に対して批判が集中し、「太祖十訓要」の真偽が論点となった<sup>171</sup>。しかし、「太祖十訓要」が「発見」され、祖法としての権威が認められるようになる顕宗代において、何故「太祖十訓要」が脚光を浴びたのか、その背景はあまり検討されていない。

②道誼研究の根本史料である「白鷄山玉龍寺贈諡先覚国師碑銘」(以下「道誼碑文」<sup>172</sup>)は二十年に亘り開城の国清寺に放置されていた。放置された理由に関して、崔柄憲(1988:98~100)は、撰者の崔惟清が1151年に左遷されたことで道誼の塔碑建立が頓挫し、その後1170年の武臣乱を経て崔惟清の名誉回復が実現したことで塔碑建立が認められたことを「道誼碑陰」の記述に基づいて論じている。しかしながら、「道誼碑文」が遺棄された場所が何故国清寺であったのかは、これまで論じられていない。国清寺は大覚国師義天が住持して高麗天台宗の本山となった寺院であり、道誼と天台宗との関係性がどのようなものであったか気になるところである。

---

<sup>169</sup> 瀬野馬熊(2011)「高麗妙清の乱に就いて」『復刻版瀬野馬熊遺稿』韓国併合史研究資料 87、龍溪書舎、75~81頁(論文初出1929、1930年)参照。また金塘沢(2001:9)も同様の見解をもとに論じられている。

<sup>170</sup> 장 치연(2015)『고려・조선 국도풍수론과 정치이념』(신구문화사)など参照。

<sup>171</sup> 李丙燾(1932)「高麗初期の圖讖及び神秘思想」『朝鮮彙報』207~210が今西龍に反駁して真作説を主張し、崔柄憲(1988)が李丙燾の見解を補強する形で論じたことで、韓国の学界では真作説が定説となったように思われる。

<sup>172</sup> 碑石は現存していないが、『東文選』巻百十七は「道誼碑文」を録文する。また『先覚国師道誼의 新研究』は康熙五十一年(1712)開刊の「道誼碑文」及び「先覚国師碑陰記」(以下「道誼碑陰」)の槧本の影印を収録している。「道誼碑陰」は槧本に収録されたもののみが伝わる。本稿では「道誼碑文」は康熙五十一年開刊の槧本を底本とし、『東文選』で対校する。



③前述の通り、道誥の政治的影響に関しては、遷都運動に研究関心が集中している。確かに、遷都運動を担った人々の動向に目を向けることが高麗における道誥信仰の実態を解明するために必要不可欠であることは贅言しない。しかしながら従来の研究は、西京と開城との対立や風水地理説の言説と政治の関りに分析が偏重し、仁宗代における西京遷都を推進した重要人物の一人である妙清の台頭に関して、王朝の人事的側面から検討する視点に乏しかった。一般に人材登用は既存の制度的枠組みのもと、欠員補充の形でなされるものであり、妙清に関しても同様の能力が期待された前任者がいたと考えられる。結論から言えば、筆者はその人物を円応国師学一と想定する。学一に期待された役割及び処遇を検討し、仁宗代の政治史上に位置付けることで、王朝が妙清に期待を寄せた要因、換言すれば妙清台頭の要因がより鮮明となるであろう。

①は顯宗代、②は肅宗代、③は仁宗代における問題であるが、この三国王はいずれも道誥に対する顕彰行為（僧階や王師・国師号の追贈）を行なった国王である。後述するように、顯宗が大禪師号、肅宗が王師号、仁宗が国師号を道誥に追贈したことは、この三代に共通の解決すべき課題である王位の正統性の確立・再確認をするうえで必要不可欠な同一の対応手段であった。また、段階を踏んで贈号が高くなることは、課題に対応する王朝の期待の高まりのみならず、道誥と高麗王朝との不可分の補完関係を利用して王朝に接近を図る勢力の成長を示唆する。

本稿は、顯宗・肅宗・仁宗に共通する政治課題が王位の正統性であったことに留意し、上記①～③について検討することで、王位の正統性を確認する装置として道誥を利用した王朝と、国家繫栄に託けて王朝へ取り入ろうとした人々の動向を素描することとする。

### 第一節 王位の正統性の動揺と道誥への追贈

最初に、道誥への追贈を行なった顯宗・肅宗・仁宗の三代に共通する政治的課題が王位の正統性であったことを確認する。

仁宗代までにおける道誥への関心の高まりは、仁宗の息子である毅宗の命を受けて崔惟清が毅宗四年（1150）に作成した「道誥碑文」として結実する<sup>173</sup>。新羅末に朴仁範が作成した文章を参考とし、「神奇の迹は頗る多し。然れば非要なる者は録せず」とあるように、当時既に存在した数多くの伝説から必要と判断したものが取捨選択のうえ収録されており、道誥研究にあたり最も重要な史料である（今西龍 1974a、37～39 頁参照）。

高麗時代から朝鮮王朝時代にかけて、道誥に対して様々の神異的エピソードが加えられた。

---

<sup>173</sup> 道誥に関する史料については今西龍（1974a）、崔柄憲（1988）にそれぞれ包括的に整理されている。

なかでも、太祖の父である世祖に予言書を渡し、高麗建国を予言したという伝説は、高麗において道誦が信仰された根本的理由の一つであり、顕宗・肅宗・仁宗代にそれぞれ大禪師・王師・国師が追贈される表立った理由となった<sup>174</sup>。

この三代について、李龍範（1988：57～58）「道誦<sup>の</sup>地理説<sup>と</sup> 唐僧一行禪師」『先覚国師道誦<sup>の</sup>新研究』（靈巖郡）は社会不安や外侵に対する危機が訪れた時期であるとし、こうした問題に対処するための不安解消の手段、もしくは自己慰安の手段として道誦を利用したと結論づける。三代に共通する政治課題を設定し、それに対応するために道誦が利用された、とする李龍範（1988）の論理構造は首肯できる。しかし、困難への対処として信仰に縋ることを「不安解消の手段もしくは自己慰安の手段」と断ずることは、科学的／非科学的や文明／未開のような現代的価値判断に基づいた見解であり、高麗時代の人々の精神のあり方に対する理解が不十分であると言わざるを得ない。

本稿では、この顕宗・肅宗・仁宗の三代がいずれも王位の正統性の問題に直面していたことに着目する。顕宗は太祖の末子の王郁（後に安宗と追贈）と景宗（在位 975～981）の未亡人である献貞王后との不義の子として生まれ、王位継承から外すために出家させられた。しかし、穆宗（在位 997～1009）廃位に伴い還俗のうえ即位すると（康兆の乱）、顕宗の王位の正統性を認めない契丹聖宗の親征を被った。肅宗はクーデター（李資義の乱）により献宗（在位 1094～1095）を廃位して王位についた即位経緯からして、王位の正統性に問題を抱えていた。仁宗は睿宗（在位 1105～1122）の長男であり、顕宗・肅宗の時とは違って即位時点で王位の正統性に問題を抱えてはいない。しかし、仁宗四年（1126）に発生した李資謙の乱において、未遂に終わったとはいえ、仁宗は退位して王位を李資謙に譲ることを表明した<sup>175</sup>。

このように、顕宗・肅宗・仁宗の三代に共通する課題は王位の正統性である。王権が揺らいだ時期に、高麗建国との繋がりがある（と信じられた）道誦への追贈が行なわれたのは偶

---

<sup>174</sup> 「道誦碑文」 「爾後、新羅政教寢衰、有危亡之兆。師知將有聖人受命而特起者、因往遊松岳郡。時我世祖在郡、方築居第。師過其門曰「此地當出王者。但經始者未諳耳。」適有青衣、聞之、入白世祖。遽命出迎入。咨其謀、改營之。師因曰「更後二年、必生貴子。」於是撰一卷書實封之、進世祖曰「此書上未生君子。然須年至壯實而後授之耳。」是歲新羅獻康王立、唐乾符二年也。四年、我太祖果誕降于前第。逮壯得其書觀之。於是知天命有所屬。……故顯王有大禪師之贈、肅祖加王師之號。逮于我聖考恭孝大王、丕揚列聖所以念功報德之意、遂進封爲先覺國師。仍遣使告禮、行事于本寺影堂。」

<sup>175</sup> 『高麗史節要』卷九、仁宗四年二月壬戌条「王恐被害作書、請禪位於資謙。資謙畏兩府之議、未敢發言。李壽颺言於坐中曰「上雖有詔、李公豈敢如是。」資謙意遂沮、涕泣還書曰「臣無二心、惟聖鑑諒之。」」

然ではあるまい。追贈により道誥の権威を認めることは、高麗建国の正統性の再確認であり、ひいては祭祀を司る現国王の正統性を示すことができたのである。

## 第二節 顯宗代における道誥への追贈

先学が夙に指摘するように、後に風水地理説と称される観念や知識が現実の可能性として流通する社会空間は、高麗建国以前から朝鮮半島に形成されていた。すなわち、道誥が風水地理説の祖として高麗の人々に定着したのは、高麗の言説空間において、現在には名も伝わらない数多くの人物が淘汰された結果なのである<sup>176</sup>。

この淘汰の過程は、史料の制約から不明な点が多い。が少なくとも、ある時点で王朝と道誥を結びつける理解が形成され、それが人々に受け容れられ、そして道誥が風水地理説の祖として朝鮮半島の人々の意識に定着する、という一連の現象の画期の一つが、顯宗代における道誥への大禪師号の追贈であった。以下、顯宗代に道誥への追贈が行なわれた時代背景と追贈による影響について整理する。

### (一) 時代背景について

先述の如く、「道誥碑文」には高麗建国を予言したことを道誥への追贈理由であると記されているが、同様の理由で新羅末の著名な文人である崔致遠に対しても、顯宗十一年（1020）八月に内史令が、続いて同十四年（1023）二月には文昌侯が、それぞれ追贈されたことが確認される<sup>177</sup>。

今西龍（1974a：49）が指摘するように、実像としての道誥の活動区域は、羅州を中心とした全南地方を出なかった。朝鮮史上の後三国時代における後百済の支配地域において、道誥は活動していたのである。崔致遠が新羅を代表する文人であることを勘案すると、旧後百済と旧新羅の代表的人物がそれぞれ太祖による高麗建国を予言したということになる。すなわち、道誥と崔致遠への追贈は、被支配者側（旧後百済と旧新羅）が「三韓統一」（＝朝鮮半島統一<sup>178</sup>）を望み、支配者側（高麗王朝）がそれを是認する、という構図であったと理解でき

---

<sup>176</sup> 崔柄憲（1988）、崔昌祚（1997：49～51）など参照。

<sup>177</sup> 『高麗史節要』卷三、顯宗十一年、八月条と『高麗史節要』卷三、顯宗十四年二月条参照。  
『三国史記』卷四六、列伝六、崔致遠「初我太祖作興、致遠知非常人、必受命開國、因致書問、有「雞林黄葉、鶴嶺青松」之句。其門人等、至國初來朝、仕至達官者非一。顯宗在位、爲致遠密贊祖業、功不可忘。下教贈内史令。」

<sup>178</sup> ここでいう「三韓」は新羅・百済・高句麗を指す。「三韓」にまつわる言説史のうち、日本語で読むことが可能な優れた研究として、矢木毅（2007）「朝鮮前近代における民族意識

よう<sup>179</sup>。

顕宗は即位以降、内憂（康兆の乱の善後処理）と外患（契丹聖宗の親征）に苛まれており<sup>180</sup>、王朝の立場からすると、動揺した王権を強固なものとするために、このような図式が求められたのであろう。

また、道誥へ大禪師号が追贈された時代背景として、「太祖十訓要」が顕宗代に「発見」された点も重要である。

「太祖十訓要」は太祖二十六年（943）四月、死を目前にした太祖が朴述希に与えたとされる十箇条の遺言であり、顕宗二年（1011）に契丹聖宗が高麗へ侵攻した際の兵火により失われ、顕宗十五年（1024）以降に崔齊顔が崔沆の宅から「発見」したものである。このうち第二条、第五条、第八条が風水地理説に関係する条目であり、特に第二条では道誥への言及がなされる。

先述のように、この「太祖十訓要」は真偽に疑問が呈されているが、真偽はともかくとして、「太祖十訓要」が祖法としての権威を獲得したのが顕宗代以降であることは、疑いの余地がない。「太祖十訓要」が人々の目に触れるようになるのは、崔沆の邸宅から崔齊顔が「太祖十訓要」を「発見」して以降である、とする今西龍（1974b）「高麗太祖訓要十條に就きて」『高麗及李朝史研究』（国書刊行会所収、初出1918年）29頁の見解を、現存の史料から覆すことは困難である。そして、道誥に言及する「太祖十訓要」が受容されるにつれ、高麗王朝と道誥との結びつきが確固たるものとなった。

ただし、顕宗は道誥に追贈したが、顕宗代には後世みられるような風水地理説をめぐる国政上の混乱は確認されない。国王である顕宗自身を含めて風水地理説を支持する人々がいる一方で、それとは距離を置こうとする世論も確認できるのである<sup>181</sup>。しかし、「太祖十訓要」の流通と道誥への大禪師号追贈により、道誥が高麗王朝公認の予言者となった結果、道誥に仮託した予言書の類が顕宗代以降に生み出され、風水地理説は実際の政治にも影響を与える

---

の展開—三韓から大韓帝国まで」夫馬進編『中国東アジア外交交流史の研究』（京都大学学術出版会）や井上直樹（2021）『高句麗の史的展開過程と東アジア』（塙書房）がある。

<sup>179</sup> 夢占いにより太祖の朝鮮半島統一を予言したことで「知夢」の名を頂戴し、光宗代には政変を予言し、死後に景宗の廟に祭られた靈岩出身の崔知夢に対して、顕宗が追贈を行なった形跡は確認されない。史実として高麗の太祖に仕えた崔知夢は、旧後百済を代表する人物としては認められなかったのだろう。崔知夢は『高麗史』列伝巻5、諸臣に立伝されている。

<sup>180</sup> 顕宗が直面した内憂外患については本稿第一章を参照のこと。

<sup>181</sup> 『高麗史節要』巻三、顕宗二十一年七月条「内史侍郎晋含祚卒。含祚治術數、每遇國家有事、輒質以圖讖、遂至大用。時議輕之。」

ようになる。

## (二) 道説に仮託した予言書・秘記類の流行

以下では高麗の遷都運動に特有の色彩を与えた予言書類の出現について概略する。先学が指摘するように、遷都運動は高麗初期より確認されるが、現存する史料上、遷都論の明確な根拠として道説に言及した最初の事例は文宗代（在位 1046～1083）のものである。高麗太祖による朝鮮半島統一（936）から百二十年の節目となる文宗十年（1056）には、道説に仮託された『松岳明堂記』に基づき、高麗王朝の「国業延長」を目的として、礼成江のほとりの風光明媚な場所に長源亭と名付けられた離宮が造られた<sup>182</sup>。続いて、南京建設が文宗二十一年（1067）に実施されたのを皮切りに、肅宗、睿宗、仁宗代と遷都や新都造営が議論された。

文宗代以降に盛んに議論された遷都運動の大枠を示すものが、肅宗元年（1096）八月に上書された金謂碑による議論である。以下では『高麗史』卷百二十二、列伝卷三十五、方技、金謂碑伝に基づき、その概略を示す<sup>183</sup>。

高麗には首都の開京（開城）に加え、西京（平壤）、東京（慶州）、南京（楊州）の三副都が設けられた。『道説記』によると、高麗には中京（開京）、西京、南京の三京があり、一年のうち四箇月ずつ順番に滞在する都を変えることで、三十六国を従えることができる。また、高麗の建国から百六十年余りが経過したら南京に遷都すべきである。肅宗元年（1096）は太祖の朝鮮半島統一（936）からまさに百六十年に当たる。『道説踏山歌』、『三角山明堂記』、『神誌秘詞』によれば、漢江（現在のソウル特別市を流れる）の北は、風水のテクニカルタームで風水上の最適の場所とされる明堂であり、三角山（現在のソウル特別市の北方に聳える北漢山の古称）の南には土徳・水徳・火徳・木徳・金徳の性質を持つ五徳丘があり、明王盛徳の地であるので、三角山に依拠して新都を造るべきである。しかしながら、肅宗即位時点で南京は国都としての規模・機能を備えていない。そのため急ぎ南京建設をせねばならない。

この議論には、道説に仮託された予言書・秘記類が論拠として示されている。道説の著述として伝わる予言書・秘記類としては『道説記』・『道説密記』・『道説識』・『松岳明堂記』・『道説踏山歌』・『三角山明堂記』・『玉龍記』等が確認される（全て佚書。崔柄憲 1988、124 頁参照）。文宗代以降における遷都論の前提となったこれらの予言書・秘記類は、その多くが顕宗代以降に作成されたと考えられる。

---

<sup>182</sup> 長源亭の創建については李丙燾（2012）『高麗時代の研究：특히 圖讖思想의 發展을 中心として』斗溪李丙燾全集 6（韓國學術情報）162～170 頁参照。

<sup>183</sup> 金謂碑の遷都論を解釈した優れた研究として、李丙燾（2012：181～195）、崔昌祚（1997：246～248）がある。

新羅の古都である東京（慶州）は、顯宗三年（1012）に慶州防禦使に、同五年に安東大都護府へと改称されたが、同二十一年（1030）に鋭方なる人物が献上した『三韓会土記』（佚書）に「高麗三京」の文があったことから再び東京に改称された<sup>184</sup>。顯宗二十一年の時点で三京は中京・西京・東京を指したが、文宗代以降になると東京への言及がなくなり、三京は中京・西京・南京を指すようになる<sup>185</sup>。これは東京が設けられた顯宗二十一年を上限とし南京建設が実施された文宗二十一年（1060）を下限とする時期に、東京より南京を重視する言説が高麗において優勢となったことを意味する。何故東京と南京が入れ替わることになったのかについては今後の課題としたいが、この転換を促したのが、上述した『道誥記』等の予言書・秘記類であり、これらを論拠として王朝に接近して栄達を求めた人々であったことは明らかである。道誥に仮託した予言書類の流行は、顯宗代における道誥の公認を受けて、国家繁栄に託けて王朝へ取り入ろうとした人々の願望が具現化したものと言ってよからう。

### 第三節 肅宗代における政治変動と道誥への関心

高麗前期において、王師号を追贈されたのは道誥・韶顛<sup>186</sup>の二例のみであり、いずれも肅宗代に行なわれた<sup>187</sup>。王師追贈は肅宗独自の政策といえる。本節では、道誥への王師追贈の動きを支えた動き—新羅時代に活躍した高僧への関心の高まり—について検討する。また、「道誥碑文」が遺棄された国清寺が義天を開山とする天台宗寺院であることから、本節ではこれまで等閑視されてきた義天（及び弟子の翼宗）と風水地理説との関係について論及することになる。

#### （一）肅宗代における過去の高僧への関心の高まり

---

<sup>184</sup> 『高麗史』卷五十七、志卷十一、地理二「東京留守官慶州本新羅古都。……成宗六年、改爲東京留守。十四年、稱留守使、屬嶺東道。顯宗三年、廢留守官、降爲慶州防禦使。五年、改安東大都護府。二十一年、復爲東京留守。時銳方所上『三韓會土記』有「高麗三京」之文。故復置之。」

<sup>185</sup> チャン・ジヨン 장 지연 (2015: 150~154) なども指摘する。ただし、チャン・ジヨン 장 지연 (2015: 154) は『神誌秘詞』は西京と東京以外にもう一つ別の京を設置せねばならないという論拠を提起するために金謂碑が引用した図書である。」との理解を示すが、金謂碑の議論において東京への言及はない。開京と西京以外にもう一つ別の京が求められたのである。

<sup>186</sup> 韶顛については崔柄憲(2006)「혜덕왕사 소현韶顛과 귀족불교—승려」『韓国史市民講座』39 参照。

<sup>187</sup> 王師については第一章参照。

肅宗即位前後の高麗において、新羅時代に活躍した僧侶に対する関心が高まっていた。例えば、義天「祭金山寺寂法師文」『大覚国師文集』卷十六から、義天が『海東僧伝』という書物を読んだことが分かる<sup>188</sup>。義天は文宗の王子であり肅宗の同母弟である。文宗十九年(1065)に出家すると、求法のため宣宗二年(1085)に北宋へ密航して数多の僧侶と交流を重ね、帰国後は高麗に天台宗を創設した。金山寺の寂法とは、七～八世紀に活躍し、入唐して玄奘門下となった新羅人僧侶義寂(生歿年不明)を指す。無論、この『海東僧伝』は十三世紀に成立した覚訓『海東高僧伝』ではありえない。義天生存時点で確認される僧伝としては、金大問『高僧伝』(佚書)<sup>189</sup>と崔致遠作とも朴寅亮作とも伝わる『新羅殊異伝』などがあり、朝鮮半島の過去の僧侶に対する関心の高まりの一端が窺い知られる。

義天は、単なる尚古主義者として、新羅時代に活躍した僧侶を無批判に顕彰したのではない。例えば、「示新添学徒緇秀」『大覚国師文集』卷十六には、当時の高麗に伝わる新羅時代或いは高麗初期に活躍した僧侶作成の文章に対する不満が述べられている<sup>190</sup>。特に、当時の高麗華嚴学の論理的支柱であった均如に対する批判は、義天の華嚴宗改革へと繋がるものと評価される(崔柄憲 1980「高麗時代華嚴宗의 變遷—均如派와 義天派의 對立을 中心으로」『韓国史研究』30など)。

上述した新羅僧の再評価という現象は、単に知的好奇心を満たすためではなく、過去を利用することで現在において利益を得ることを志向したものであった。道説に仮託された预言書に依拠して行なわれた文宗代の長源亭造立や肅宗代の南京遷都の提言は、新羅僧の再評価に伴う現実的な成果を期待した具体的事例である。

新羅時代の高僧への関心が高まる時代的風潮において、道説に仮託した書物が出回ったことは、肅宗六年(1101)の次の二つの事件に繋がる。一つは肅宗六年三月に広明寺の僧らが陰陽書を偽作したかどで処罰を受けた事件<sup>191</sup>であり、もう一つは同年四月に平州(平山郡)

---

<sup>188</sup> 義天「祭金山寺寂法師文」『大覚国師文集』卷十六、祭文「維年月日、求法沙門某、謹以茶果之奠、跪祭于新羅大法師故金山寺寂公之靈曰「余曾讀『海東僧傳』、備見法師之道・之徳・之行・之願(以下闕)」

<sup>189</sup> 『三國史記』卷四十六、列伝六、金大問「作傳記若干卷。其『高僧傳』・『花郎世記』・『樂本』・『漢山記』猶存。」

<sup>190</sup> 義天「示新添學徒緇秀」『大覚国師文集』卷十六、祭文「予常恨海東先代諸師、所流遺記、學非精博、隱說尤多。方軌來蒙、百無一本。不能以聖教為明鏡、照見自心。一生區區、但數他寶。世所謂均如・梵雲・真派・靈潤諸師謬書、語不成文、義無通變、荒蕪祖道、熒惑後生者、莫甚於斯矣。予雖末陋、辭而辟之、實有志焉。況吾幼學大經、備見善財求法之志。」

<sup>191</sup> 『高麗史』卷十一、肅宗六年三月条「廣明寺僧光器・主簿孫弼・進士李震光詐造陰陽書。」

の覚真という僧侶が陰陽を利用して人々を誑かした罪で谷州に流配された事件<sup>192</sup>である。

広明寺は、高麗建国に結び付けられた開京所在の寺院である。松嶽の南麓に建てた新居と西海の竜宮とを往還するために、作帝建（太祖の祖父）に嫁いだ龍女が掘った井戸がある寺院として、金寛毅『編年通録』（『高麗史』巻一）に名前が見える。広明寺の僧侶が陰陽書を偽造したのは、寺の縁起である高麗の建国神話との関係を類推させよう。

陰陽説を利用して人々を扇動した平州の覚真に関して、詳細は不明であるが、仮に仁宗代に作成された義天の塔碑の一つ「南嵩山僊鳳寺海東天台始祖大覚国師之碑銘并序」の碑陰（以下「僊鳳寺碑陰」）に、天台宗の義天門下に連なる人物として名前が残る、大徳の覚真と同一人物としてよいのなら、天台宗と道詵との関係を裏付けるものとして注目すべき事柄である。

二つの事件が起こった肅宗六年（1101）を前後して、義天を中心とした仏教界の再編が行なわれていた。肅宗六年は天台宗の僧科が初めて実施され<sup>193</sup>、高麗において天台宗の地位が確立した画期点となるばかりでなく、同年八月には義天が高く評価する元暁と義湘に国師号が追贈されている<sup>194</sup>。なお、道詵に王師追贈がなされた正確な年代は不明であるが、肅宗四年（1099）の南京建設視察の際に通過した名山と大川に対して、肅宗六年三月に追贈が行なわれ<sup>195</sup>、十月になると文宗代以来となる南京建設に着手していることから<sup>196</sup>、道詵への王師追贈は肅宗六年前後と推測される。

道詵への王師追贈は、こうした新羅の高僧に対する再評価がなされる時代性のもとで行なわれたのである。

---

事覺、杖流之。」

<sup>192</sup> 『高麗史』巻十一、肅宗六年四月条「平州妖僧覺真妄言陰陽、眩惑衆人、詔流谷州。」

<sup>193</sup> 「僊鳳寺碑陰」「乾統元年辛巳、大覚始舉宏綱、抄學優者一百人、坐奉恩寺、以宗經論一二十卷、試取賢良四十餘人、而與先國初大行、曹溪・華嚴・瑜伽・軌範齊等、世謂之四大業也。」

<sup>194</sup> 『高麗史』巻十一、肅宗六年八月癸巳条「詔曰「元暁・義相、東方聖人也。無碑記・謚號、厥德不暴、朕甚悼之。其贈元暁大聖和靜國師、義相大聖圓教國師、有司即所住處、立石紀德、以垂無窮。」」

<sup>195</sup> 『高麗史』巻十一、肅宗六年三月庚寅条「詔曰「己卯年幸三角山、所過名山・大川神號、各加「仁聖」二字、令所在州縣祭告。」」

<sup>196</sup> 『高麗史』巻十一、肅宗六年十月丙申条「以始創南京、告于宗廟・社稷・山川。」



## (二) 国清寺と道詵の関係

以下では、国清寺と道詵との関わりについて論じる。義天が開祖となり、高麗天台宗の総本山となる開京の国清寺に<sup>197</sup>、1151～1171年までの凡そ二十年に亘り「道詵碑文」の碑石が遺棄された。「道詵碑文」が国清寺に遺棄されたことは、「道詵碑文」と国清寺との密接な関係性を示唆する。両者を関連づける手がかりとして、最初に毅宗代に編纂された金寛毅『編年通録』において道詵との関係が強調されている、唐僧の一行にまつわる記述に注目する<sup>198</sup>。

道詵に対して後世付加された虚像の一つに、道詵が入唐して一行（683～727）より風水地理説を学んだとするものがあり、金寛毅『編年通録』は入唐して「一行地理法」を習得したとする<sup>199</sup>。一行は唐の玄宗に仕えた実在の僧侶であり、密教の中国導入や大衍曆作成などで著名であるばかりでなく、術数に精通した人物として、後世の信仰を得た<sup>200</sup>。

『太平広記』巻九十二には、一行が中国国清寺において算術を学んだことが記されている<sup>201</sup>。一行と中国国清寺とを関連付けることは注意を要する。

太平興国二年（977）に北宋太宗の命令を受けて編纂され、同六年（981）正月に勅命によって版刻された『太平広記』は、「學者の急とする所に非ず」と非難され、仁宗皇帝の天聖年間（1023～1032）から蘇軾らが活躍する元豊年間（1078～1085）・元祐年間（1086～1094）

---

<sup>197</sup> 高麗天台宗の沿革については許興植（1986b）「天台宗<sup>의</sup> 形成過程<sup>과</sup> 所属寺院」『高麗佛教史研究』（一潮閣）が古典的研究である。

<sup>198</sup> 道詵と一行の関係の分析を主題に掲げた研究としては李龍範（1988）などがある。しかしながら、道詵と一行の思想的関連性についての研究は、当然ながら厳しい史料の制約もあり、成功しているとは認め難い。

<sup>199</sup> 金寛毅『編年通録』（『高麗史』巻一所引）「時桐裏山祖師道詵入唐、得一行地理法而還。」そして、朝鮮王朝時代に作成された道詵伝の多くは両者に直接の師弟関係があると宣伝するに至る（今西龍 1974a、40～41頁参照）。

<sup>200</sup> 一行については長部和雄（1963）『一行禪師の研究』（神戸商科大学経済研究所）、藪内清（1987）「唐僧一行について」『仏教の諸科学』（東国大学校開校八十周年記念論叢）参照。

<sup>201</sup> 『太平広記』巻九十二「嘗至天台國清寺、見一院、古松數十步、門有流水。一行立於門屏間、聞院中僧於庭布算、其聲蔌蔌。既而謂其徒曰「今日當有弟子求吾算法、已合到門。豈無人道達耶。」即除一算、又謂曰「門前水合卻西流、弟子當至。」一行承言而入、稽首請法、盡授其術焉。而門水舊東流、忽改爲西流矣。邢和璞嘗謂尹惜曰「一行其聖人乎。漢之洛下閎造曆云「後八百歲當差一日、則有聖人定之。」今年期畢矣。而一行造「大衍曆」、正在差謬、則洛下閎之言信矣。」」

に至るまで半世紀に亘り、北宋ではほとんど活用されない類書であった<sup>202</sup>。

その一方で、北宋の辯真が北宋で入手困難となった書物を高麗の義天に求めた手紙が『大覚国師外集』に収録されており、その一節に「兼ねて聞くなり海東に『太平廣記』有り。觀光を得べきや否や<sup>203</sup>」とあることに明らかなように、当時の北宋で入手困難であった『太平廣記』が高麗に流布していた<sup>204</sup>。

一行が中国国清寺で算術を習得し、大衍曆作成の素地を培ったという『太平廣記』の記述が史実をどれだけ正確に反映しているかは、本稿において問題ではない。そもそも、道詵と一行とは一世紀以上隔たっており、道詵と一行とに師弟関係を認めるのは荒唐無稽である。また、道詵の入唐も史実とは認め難い。しかし、中国国清寺が一行の学問形成において重要な役割を果たしたという言説が流布したことは、高麗の国清寺と道詵とが結びつく素地となったことは明白であろう。つまり、義天が新設した国清寺は、一行を媒介とすることで、高麗建国神話の威を借りることができるのである。事実、高麗後期になると、国清寺と風水地理説との関係はより密接になっており（『東文選』卷六十八、記、閔漬「国清寺金堂主仏釈迦如来舍利靈異記」）、また朝鮮王朝になると義天と道詵との結びつきを強調する寺院が確認される<sup>205</sup>。

続いて、義天の門下生の翼宗が風水地理説に精通していた点に注目したい。

---

<sup>202</sup> 西尾和子（2017a）『『太平廣記』成立後の出版経緯』『太平廣記研究』（汲古書院、初出2012年）参照。

<sup>203</sup> 義天「辯真書第二」（『大覚国師外集』卷五、書五）「兼聞海東有『太平廣記』。可得觀光否。」

<sup>204</sup> 竺沙雅章（1996）『『太平廣記』と宋代佛教史籍』『汲古』30（竺沙雅章2000『宋元佛教文化史研究』汲古書院所収）585～593頁参照。また西尾和子（2017b）「海を渡る『太平廣記』—『太平廣記詳節』をめぐって」『太平廣記研究』（汲古書院）113頁は、文宗三十四年（1080）十二月に北宋への使者として明州を訪れた朴寅亮が詠じた詩序の一語が『太平廣記』を典拠としていることから、文宗三十四年以前に高麗へ『太平廣記』が齎されており、かつ高麗で読まれていたことを指摘している。

<sup>205</sup> 義天と道詵の結びつきが確認される寺としては、他に仙巖寺がある。仙巖寺は阿度和尚が創建、道詵が重建、義天が再建したものと伝わる（「仙巖寺重修碑」参照）。仙巖寺には石塔二基と浮屠三基が現存しており、無憂殿浮屠（阿度和尚）、禅助庵址浮屠（道詵）、大覚庵浮屠（義天）と伝わる。この浮屠三基は全て八角円堂型の様式で、造成年代は高麗初半期であるとされる。後世になって義天と道詵の結びつきが強調された事例として理解すべきであろう。成春慶（1988）「道詵国師와 <sup>と関連する</sup> 관련한 遺物・遺蹟—全南地方을 <sup>を</sup> 中心으로 <sup>として</sup>」『先覚国師道詵의 新研究』（靈岩郡）396～402頁参照。

林椿の「逸齋記」には、「祕術を解す」二人の人物である殷元忠<sup>206</sup>と禅僧の翼宗が結託して李仲若を月生山（現在の月出山。全羅南道康津郡と靈巖郡に跨る）に連れ出した話が収録される<sup>207</sup>。「祕術」は道誥を冠した風水地理説を指す。

翼宗は義天が高麗に天台宗を開いた時に自身の門徒を率いて入門した禅僧であり、その弟子の教雄の系列は義天死後の高麗天台宗における最大の派閥を形成した<sup>208</sup>。その翼宗が風水地理説に精通していたことは、高麗天台宗と道誥が密接な関係を持つことと関連があるだろう。

#### 第四節 仁宗代における政治変動と道誥

道誥を冠した風水地理説が、最も政治を混乱させたのは、仁宗代である。仁宗代には、道誥への国師号追贈が行なわれたのみならず、風水地理説に基づいた呪術により、仁宗の信用を獲得した妙清らが台頭し、そして西京を舞台とした武装蜂起（妙清の乱）へと至る。以下

---

<sup>206</sup> 殷元忠は肅宗代における術師の一人である。肅宗八年（1103）十月に肅宗の諮問を受け（『高麗史』卷十二、肅宗八年十月庚午条「詔徵無等山處士殷元忠。」）、肅宗が崩御して間もない睿宗即位年（1105）十一月には内侍祗候の智祿延・司天少監の許蓋卿・崔資顥等と共に山川を調査するチームの一員として派遣された（『高麗史』卷十二、睿宗即位年十一月壬戌条「遣内侍祗候智祿延・注簿同正殷元忠・司天少監許蓋卿・崔資顥等、巡視東界山川。」）。さらに、仁州李氏出身で当時有名な居士である李資玄も若かりし頃に殷元忠に師事していた（『破閑集』卷中「眞樂公資玄、起自相門、雖寓跡簪組、常有紫霞逸想。少遊金閨、從術士殷元忠、密訪溪山勝地、可以卜隱。」）。

（補足）崔資顥は肅宗の命を受けて南京開創と義天の墓室の場所を選定したことが知られる。『高麗史』卷十一、肅宗六年九月条「是月置南京開創都監、命門下侍郎平章事崔思諫・御史大夫任懿・知奏事尹瓘・少府監致仕文象・春官正陰德全・秋官正崔資顥相之。」

「大覺國師墓室及碑銘安立事跡記」（『校勘訳註歴代高僧碑文【高麗篇3】』128～130頁）「國師墓室在靈通寺東北隅。太史令崔資顥・春官正全幹、奉肅廟聖旨、卜定其地。」

<sup>207</sup> 林椿「逸齋記」『東文選』卷六十五「先生（筆者注：李仲若）父某以存家祀爲念、恐不可奪其志。知處士殷元忠與禪師翼宗解祕術、遂貽書、以誠告之。二人者謀曰「江南諸山、其形勢若奔螭伏虎。控扶蘇而朝大內者、莫奇於道康郡之月生山。居此者、當旬月被徵矣。」遂斬茅築室於其上。乃邀致之曰「此山有道氣。必異人然後應之。君可以爲修真之所乎。」先生未知其計、欣然從之。」

<sup>208</sup> 崔柄憲（1986）崔柄憲著、平木實訳「大覚国師義天の天台宗創立と仏教界の改編」『朝鮮学報』118 参照。

では、道説を利用して妙清らが台頭した背景、道説への国師号追贈の影響に関して、人事的観点から分析を加える。

### (一) 李資謙の乱と人事

睿宗が亡くなり、位を継いだのは、僅か齢十四歳の仁宗であった。そのため、外戚の李資謙が権力を掌握する。しかし、仁宗四年（1126）に側近勢力と李資謙らとの対立から、李資謙が禁軍を動員し、王宮を包囲して反対派を殺傷する事態（李資謙の乱）に発展した。乱の際中に仁宗が李資謙への譲位を請うなど、王位の正統性を揺るがした李資謙の乱は、軍事を司った拓俊京の裏切りから同年四月に平定された。

李資謙の乱平定を機に、仁宗代の政治は一変する。李資謙の乱が平定されると、文宗代以来議論されてきた南京遷都に代わり、西京遷都が政治上の重大課題となる。前述したように、風水地理説上における三京のうち、常に重視されてきたのが西京である。妙清が現れた仁宗五年以降、仁宗が南京や三角山に行幸していないのは偶然ではなかろう<sup>209</sup>。

本稿では李資謙の乱の後に人事が一新される点に注目したい。仁宗が即位して以来、韓安仁ら李資謙にとっての反対勢力の多くが左遷され、李資謙の専権状態であった。しかし李資謙の勢力が没落すると、代わりにこれまで李資謙によって左遷された人物たちが復帰する。こうした人事異動が仏教界にも波及したことは、李資謙らと対立して寺を追われ、李資謙の乱平定後に復帰すると仁宗から信任された華嚴宗の澄儼・法相宗の徳謙の事例から明白となろう。

肅宗の第四子である澄儼は、仁宗四年にそれまで拠点としていた開京の興王寺を退き全州の帰信寺に住持したが、これは李資謙一派と宗室との対立に起因するという<sup>210</sup>。仁宗九年（1131）辛亥、李資謙の乱の混乱が収まったことで再び開京に呼び戻されると興王寺住持に復帰し、以来十余年に亘り仁宗の叔父としての待遇を受けた<sup>211</sup>。

徳謙は、玄化寺に入った義莊（李資謙の息子）に抵抗した法相宗の僧侶である。仁宗四年

---

<sup>209</sup> 南京近辺の三角山は仁州李氏との関係が深いことが知られている（崔柄憲 1975b 参照）。仁宗の足が南京から遠のいた一因であろう。

<sup>210</sup> 「興王寺円明国師墓誌銘」（以下「澄儼墓誌」と略す）「丙午退居歸信寺。先是師雖歷住名藍、而以宗親之故、特留京師、但遙領而已。至是知外戚擅權、欲危王室、超然有遁世之志、抗章乞退。上優詔從之、遣中使護送。其時宗室名臣相踵斥逐、而師獨泰然、不及於難。時人以此、服其先知。」

<sup>211</sup> 「澄儼墓誌」「辛亥、上既平禍亂、英斷萬幾。遣中使、召還京師。居興王寺凡十餘年、以師□叔之尊、禮遇彌渥。」

に李資謙が反乱を起こすと、徳謙は義莊に味方するのを拒んで三角山香林寺に身を寄せることとなった<sup>212</sup>。そして「夏五月李黨敗る。仁王これを嘉し、三重大師を加え、移りて大興寺に住せしめ、又た首座を加う。毎に詔して闕に赴かしめ、妙理を咨問す」<sup>213</sup>と、李資謙の乱鎮圧以降に徳謙が仁宗の信任を勝ち得るに至る。

さらに、仏教界の人事異動という観点から、李資謙の乱発生当時王師であった禅僧の学一の動向に注目する。学一については「高麗国雲門寺円応国師之碑」（以下「学一碑文」）に彼の人生が記されている。

学一は俗姓李氏、字は逢渠、西原の保安の生まれ。十一歳で真藏師のもとで落髪し、十三歳で具足戒を受ける。学一は若くして禅に通曉したばかりか、経藏・律藏・論藏の三藏の隅々まで習熟しており、なかでも『大般若経』を得意としていた。そして三昧力を獲得していたため、世間で疾病があるたびに、貴賤を問わずに全ての人を治療し、必ず効果があった<sup>214</sup>。

睿宗十七年（宣和四年、1122）壬寅、病に臥せた睿宗は学一を内殿に召し、王師に任じようとしたが、冊封される前に睿宗が亡くなる。そして、四月に睿宗の息子である仁宗が即位すると、七月十二日に学一を王師に冊封した<sup>215</sup>。王師に任じられた学一に求められたのは攘災招福であった。

仁宗元年（1123）は春夏にかけて日照りが政治上の問題となる。そのため学一は大禅師得善等とともに玉燭亭において禅旨を拳揚して祈雨すると、その翌日に大いに雨降り、田野に

---

<sup>212</sup>「高麗国瑜伽業玄化寺住持解空見性寂炤玄覽通炤円証僧統墓誌」（以下「徳謙墓誌」と略す）

「及仁王初、國戚李氏擅權、其子爲浮屠者、居玄化。倚勢乘威、劫諸老師有徳爲門弟。故趨炎炙手者、日盈其門。師獨厲色叱之曰「師之所存、道之所存也。安有達士、迫於豪強、反爲兒子門眷耶。」李氏子大惡之、欲中傷之者數矣。會丙午禍起大内、李氏子率僧徒、方趣京、強欲與師俱。師辭以疾、與門下二人南抵三角山香林寺、暫寓焉。」

<sup>213</sup>「徳謙墓誌」「是年（1126）夏五月李黨敗。仁王嘉之、加三重大師、移住大興寺、又加首座。毎詔赴闕、咨問妙理。」

<sup>214</sup>「学一碑文」「師俗姓李氏、諱學一、字逢渠、西原保安人也。……（中略）……年甫八歳、斷葷血。十一依眞藏師落髪。十三受具足戒、後謁香水惠含師。……（中略）……既而□□□□洞明禪旨。又閑經律論、無所不究。尤長於大般若、得三昧力、凡人間疾病、無問貴賤、一切救之、動輒有驗。宗徒推仰、如泰山北斗。」

<sup>215</sup>「学一碑文」「宣和四年壬寅、上因疾、召師於内殿、欲拜爲王師。師牢讓不受。侍中金仁存等謂師曰「上欲以不臣禮、事師久矣。師之不受、何也。」師不得已受命。於是上便行師拜、然未及冊禮而登遐。四月□□仁王即立、追述先志。七月七日遣中使以書致意、越明日如之。師具狀辞免、至于再三。十二日備禮儀、冊爲王師。十六日上幸明慶殿、伸弟子之禮、百官拜賀。」

十分に行き渡った。後に水旱災異が有れば、そのたびに祈祷して効応しないことがなかった、と「学一碑文」には記されている<sup>216</sup>。

『高麗史』に拠ると、仁宗元年の五月だけで丁巳・甲子・己巳の三度祈雨しており、五月甲子の祈雨は仏式ではなく巫女を集めての祈雨であることから<sup>217</sup>、宗教を問わず、なりふり構わずに日照りの解消を求めた王朝の姿勢が読み取れよう。このことから、春から夏にかけて水不足が深刻な政治課題となっていたとする「学一碑文」の記述は裏付けられる。そして五月三度目にあたる己巳の祈雨を最後に祈雨の記事が見られないことから、これ以降日照りが解消されたのだろう。しかし、学一も参加したであろう五月丁巳の祈雨は「仁宗元年五月丁巳、旱を以て正殿を避け、僧を内殿に集め、佛經を講じて禱雨す。得ず」<sup>218</sup>と失敗が明記されており、学一の祈禳が常に成功していたとする「学一碑文」の記述には疑問符がつく。

攘災招福が求められた学一に追い討ちをかけるかの如く、仁宗四年（1126）に李資謙の乱が勃発する。この年、学一は乱を避けて本寺である雲門寺（慶尚北道清道郡）への帰山を願ったが仁宗に拒絶され、安南（京畿道富平区）の瓊岳寺へと避難することとなり、開京と瓊岳寺とを往復する生活を余儀なくされた<sup>219</sup>。ついで李資謙の乱が平定され、落ち着きを取り戻し始めた仁宗六年（1128）に、学一は雲門寺への帰山を再度願っている。これに対して仁宗は学一を引き止める。

上 書を以て之を留めて曰はく、「朕 <sup>このごろ</sup> 間 内變に遭い、或いは冲倪 <sup>そむ</sup> に爽くも、師の道力に仗りて、安寧を獲底せり。今、寡人を弃てて歸らんと欲す、將た何をか頼らん。」<sup>220</sup>

「内變」は李資謙の乱を指し、「冲倪」は仁宗を指す<sup>221</sup>。「上 書を以てこれを留めて曰はく」

<sup>216</sup> 「学一碑文」 「(宣和) 五年癸卯、春夏大旱。□□□□以□□□師於玉燭亭、與大禪師得善等、擧揚禪旨。翌日大雨、田野告足。後有水旱災異、祈禳無不效應。」

<sup>217</sup> 『高麗史』 卷十五、仁宗元年五月甲子条 「造土龍聚巫禱雨。」

<sup>218</sup> 『高麗史』 卷十五、仁宗元年五月丁巳条 「以旱避正殿、集僧内殿、講佛經禱雨。不得。」

<sup>219</sup> 「学一碑文」 「大金天會四年丙午、乞歸老雲門、上不允謂「安南瓊岳、距京師不遠。」許師兼住、自便往來。」

<sup>220</sup> 「学一碑文」 「(天會) 六年□□□□歸瓊岳、具劄子、再乞歸老。其意堅甚。上以書留之曰「朕間遭内變、或爽冲倪、仗師道力、獲底安寧。今欲弃寡人而歸、將何頼焉。」師曰「上意勤懇、勢不可忽去。然山僧貪恋世間、老而□□□□。」」

<sup>221</sup> 冲倪は冲子に通ず。子 <sup>●</sup> を倪 <sup>○</sup> に変えたのは平仄の関係による。「朕間遭内變、或爽冲倪、仗師道力、獲底安寧。」 <sup>○ ○ ● ● ● ● ○ ○ ●</sup>

とあることから、「学一碑文」の撰者である尹彦頤が仁宗御筆の手紙類を材料として作成したことが窺える<sup>222</sup>。つまり、「朕間遭内變」以下の仁宗の言葉は実際に学一に贈られた言葉を正確に記しているのだろう。とするならば、李資謙の乱という高麗前期最大規模の門閥貴族の反乱に遭遇した仁宗が、「命からがらに乱を乗り切れたのは学一の道力のおかげである。それなのに今、私仁宗を見捨て開京から遠く離れた雲門寺に帰山することを願い出た。一体私は何を頼ればよいのか」と述べているのは、宗教の力に縋りつく仁宗の偽らざる胸の内の表明であり、仁宗の為人或いは時代相の一端が窺える。

学一引退と前後して忽然と高麗史上に現れたのが妙清である。前述のように従来は西京遷都との関連からのみ説明されてきた妙清台頭であるが、宗教界の人事的側面から見ると、学一の引退が大きな要因とせねばなるまい。学一という強力な法力を持つ僧侶が、王朝の期待に応えられず、仁宗四年に引退を決意した。その引退が現実味を帯びたことで、後任者として学一よりも強力な宗教者が探し求められ、道誥の風水地理説を習得したと称する妙清に白羽の矢が立った。そして、妙清という後任者が内定したことで、ようやく学一は引退することが出来たのである。

## (二) 道誥への国師追贈と妙清の乱の影響について

仁宗六年(1128)、道誥に国師号が追贈される<sup>223</sup>。妙清らの台頭(仁宗五年)、学一引退(仁宗六年)と期を同じくして道誥に国師号が追贈されることが分かる。

道誥への国師追贈の辞令書である「官誥」とその伝達の趣意書である「教書」<sup>224</sup>(いずれも『東文選』卷二十七所収)とを作成した崔応清の父崔奇遇は、李資謙により左遷され、李資謙の乱後に復歸した人物である(『高麗史』卷九十八、列伝卷十一、諸臣、崔奇遇伝)。息子の崔応清が「教書」と「官誥」作成の名誉に預かったのも、李資謙により冷遇された人物を登用

---

冲子の典拠は『尚書』周書、君奭「嗣前人、恭明德、在今予小子旦非克有正、迪惟前人光、施于我冲子。(注)我留非能有改正。但欲蹈行先王光大之道、施正於我童子。童子、成王。」

<sup>222</sup> 「学一碑文」「門人狀其師之行、奏以立碑事。仁王命臣彦頤撰、臣涉道未優、辭不獲命。據行事之大略、□□□稽首、強序而銘之曰。」

<sup>223</sup> 『高麗史』卷十五、仁宗六年四月乙卯条「詔曰「比來、天文有變、時令不調。冀推恩而寬刑、或調氣而消災。宜令有司慮囚、赦二罪以下、望祀國內山川、饗耆老及篤・廢疾・節義・孝順・鰥寡・孤獨、賜物有差。又元曉・義想・道誥、皆古高僧、宜令所司封贈。」

<sup>224</sup> 原題は「玉龍寺王師道誥加封先覺国師教書」。高麗では成宗五年(986)三月以降、詔を教書に改めている。「官誥」と「教書」については矢木毅(2008)『高麗官僚制度研究』京都大学学術出版会、491～497頁参照。

するというこの時期の王朝人事の特徴を反映している。

李資謙の乱後に人事が一変したのは、それだけ李氏一派が要職を占めていた証拠であろう。組織内人事の転換期に乗じた妙清らの活動は、道詵の風水地理説に仮託した理論を利用し、さらに西京遷都・称帝・独自年号の制定など仁宗の権威強化と対金強硬路線を主張し、王朝の支持を獲得した。しかし、仁宗十二年（1134）二月の西京行幸に際して西京で起こった諸々の不吉な出来事を契機として仁宗の信用を失うと、仁宗十三年（1135）に西京を舞台とした反乱（妙清の乱）へと発展して破局を迎えた（瀬野馬熊 2011、31 頁参照）。

妙清の乱に関して、現在確認される高僧の碑文・墓誌において、妙清の乱への言及が避けられていることは注意を要する。例えば、前述した澄儼は仁宗九年（1131）辛亥に復帰してから十余年に亘り一僧侶としてではなく国王仁宗の叔父としての待遇を受けたが、その後澄儼の墓誌には自らの死を予言して亡くなったと記すのみであって、復帰から死までの間に起こった妙清台頭や妙清の乱などへの言及は一切ない<sup>225</sup>。

また「学一碑文」において、引退から雲門寺に帰山して以後の学一の動静は十三年間もの空白がある。十三年ぶりの学一の事績は仁宗二十年（皇統二年、1142）二月八日に発生した山火事を呪術で降らせた雨により打ち消したというものである<sup>226</sup>。

その他、玄応・聰諤・闡祥・教雄（字は応物）・徳謙・教雄（字は守雌）・義光・観奥・之印・覚観・靈炤・智僂・坦然、という在世時に妙清の乱を経験したはずの高僧のいずれの塔碑・墓誌にも妙清の乱への言及がなされていない<sup>227</sup>。事件の規模を勘案した際に、高僧らの塔碑・墓誌に妙清の乱への言及がなされていないのは不自然に映る。

出家者ではない一般の高麗人の墓誌で妙清の乱への言及がされているものは、①西京での武装蜂起に対して大なり小なり軍事的功績を挙げたもの（許載・韓惟忠・尹彦頤・尹彦植・李

---

<sup>225</sup> 「澄儼墓誌」「大宋紹興十一年・大金皇統元年辛酉春正月、師嘗謂門人曰「吾壽不過今年。」聞者莫測其所以。至四月十二日忽感微疾、門人以日者之言、欲移居以避之。師曰「吾大期已至。避之何爲。」遂不出。十八日夜夢日將墜于地、以手捧之。詰旦因以所夢語門人曰「吾果不起矣。」二十一日入滅。顔色如平時。享年五十有二。」

<sup>226</sup> 「学一碑文」「皇統二年壬戌、二月八日。山火大作、衆撲滅不勝。師不起于座、向山祝之、雨降而火滅。後亦如之。非□□□□□若如是乎。」

<sup>227</sup> 「帰法寺寂炤首座玄応墓誌銘」・「洪円寺広済僧統聰諤墓誌銘」・「玄化寺主持闡祥墓誌銘」・「徳謙墓誌」・「洪円寺超悟僧統教雄墓誌銘」・「証智首座観奥墓誌銘」・「広智大禅師之印墓誌銘」・「玄化寺覚観僧統墓誌銘」・「正覚僧統靈炤墓誌銘」・「開城靈通寺住持智僂墓誌銘」・「正覚首座義光墓誌銘」・「国清寺妙応大禅師教雄墓誌銘」・「山清断俗寺大鑑国師塔碑文」。以上はいずれも『校勘訳註歴代高僧碑文【高麗篇3】』に録文される。



軾・金臣璉・李公升・咸有一・文章弼<sup>228</sup>)、②妙清と敵対していた点が妙清の乱平定後に再評価されたもの(林光・文公裕・崔誠・元沆<sup>229</sup>)、の二パターンに大別できる。このうち林光と崔誠の墓誌銘にあるように、妙清台頭時点において、朝廷の多くの者達は妙清に迎合しており、反対の声は少なかった<sup>230</sup>。

妙清に反対の立場にいたのなら名誉として刻まれて然るべき内容が刻まれず、この期間が空白となっているのは、当時の高僧の多くが不名誉の烙印を押された妙清の活動に反対の立場にいなかったことを示唆しよう。道詵に仮託した一連の騒動において、高麗王朝と仏教界は共犯関係にあった。さればこそ、その片棒を担いだ仏教界は沈黙を守らねばならなかったのである。

---

<sup>228</sup> 「許載墓誌銘」・「韓惟忠墓誌銘」・「尹彦頤墓誌銘」・「李軾墓誌銘」・「金臣璉墓誌銘」・「咸有一墓誌銘」・「文章弼墓誌銘」・「李公升墓誌銘」(以上はいずれも『第五版高麗墓誌銘集成』に録文される)・「尹彦植墓誌銘」(『統高麗墓誌銘集成(속) 고려묘지명집성』に録文される)。

<sup>229</sup> 「林光墓誌銘」・「文公裕墓誌銘」・「崔誠墓誌銘」・「元沆墓誌銘」。以上はいずれも『第五版高麗墓誌銘集成』に録文される。

<sup>230</sup> 「林光墓誌銘」「丙辰七月拜中書舍人。初、妖僧妙清、來自西京、妄徵符讖、訛誤時政。識者雖或知其非而諂附權貴、勢難動搖、無敢言其是非者。公上疏切諫。比宋上皇林零素之事以戒之、請斬妙清頭以答天譴。初雖不報而至是西賊既平、朝廷追美其達識、故有是命。」

「崔誠墓誌銘」「公之在中書、同列有鄭知常者、西京人也。與妖僧妙精・日者白守翰・密人金安等連結有異志。以陰陽不軌之說眩誤上意、千謀萬計、期濟其姦。當時在朝者非鉅儒大賢、無不服從、或畏懼詭隨者有之。公與知常素不協、終始不參其議。至是年妙精與西人叛逆、知常等伏誅。然後知公有遠識遠鑑也。」

## おわりに

道誂に対して追贈することで、王朝は高麗建国の正統性を再確認して現国王の正統性を人々に示すことができた。一方で、王朝が道誂を公認したことで、人々は道誂に仮託した予言書・秘記類や呪術を手段として王朝に取り入れることが可能となった。道誂を結び目として両者が不可分な相互補完関係となる上での画期は、追贈を行なった顕宗・肅宗・仁宗代であり、一連の現象の一つの結節点が、仁宗代における妙清台頭であった。

高麗人が道誂にかける期待の大きさと、道誂への贈号の高まりは有機的に連関しているが、本論で述べたことに補足を加えつつ以下にまとめることで結びとしたい。

最初に道誂に追贈した顕宗代には、国王個人はともかくとして、士大夫間において陰陽説や凶讖などに対する警戒や抵抗感が確認される。道誂への追贈も、崔致遠への追贈とセットに行なわれたのは、後三国時代の後百済・新羅の代表的人物へ追贈することで高麗の王権の正統性を確認するために行なわれたのであった。時代が下るとともに陰陽説や凶讖などに対する抵抗感は薄まり、道誂に仮託された予言書類が普及した文宗代以降は、それらに基づく遷都運動が盛んとなった。道誂に王師が追贈された肅宗代には、南京遷都が実行される一方で、陰陽書を偽作した人物が処罰されている。睿宗の死を受けて高麗を訪れた北宋からの使節団の一人である徐兢の証言にあるように<sup>231</sup>、十二世紀初頭には風水地理説は高麗人の知識人層の心を引き付けたのであった。このような時代的風潮のもと、強力な法力が認められた禅僧の学一が睿宗末年に推薦され、仁宗即位後に王師に抜擢された。そして、学一が王朝の期待に応えられず引退し、代わりに道誂の流れを汲むことを標榜する妙清が台頭したのであった。

高麗史上に最初に妙清が登場した際の記事には「西京妖僧妙清・日者白壽翰、王に説きて灌頂道場を常安殿に設く。其の術詭誕なること、知るべからず」<sup>232</sup>とある。「其の術詭誕なること、知るべからず」から明らかなように、妙清が高麗の朝廷に当然の如く受け入れられたことがありありと看取されよう。この記事は妙清の乱平定後に挿入されたと思われるが、当時の人は妙清を「妖僧」とも「詭誕」とも思わなかったのである。本稿の検討は、石刻史料を活用して正史の記述を裏付けるものである<sup>233</sup>。

---

<sup>231</sup> 徐兢『宣和奉使高麗図経』巻三、城邑、形勢「高麗素知書、明道理、拘忌陰陽之説。故其建國、必相其形勢、可爲長久計者、然後宅之。」

<sup>232</sup> 『高麗史節要』巻九、仁宗五年三月条「西京妖僧妙清・日者白壽翰、説王、設灌頂道場于常安殿。其術詭誕、不可知。」

<sup>233</sup> 本稿の序論において、戦後の韓国人を中心とする朝鮮史研究がとりわけ史料の正確な読

妙清には仁宗の全幅の信頼が寄せられたが、最終的に妙清は西京を拠点として反乱を起こすに至る。それまで妙清を支持していた仁宗は、西京の反乱を受けて「悔過自責之詔」を出し、内外に反省の意を示す。さらに、妙清の乱以降は西京行幸を取りやめ、代わりに長源亭へ行幸するようになる<sup>234</sup>。前述の如く、長源亭は道説の地理説に従い国業延長を目的として文宗代に建設されたものである。妙清の乱により人事面での変更はあっても、道説の地理説の枠組みで国家繁栄を祈るという行動規範は変わることはなかった。そして、高麗後期においても道説に対する高麗王朝の信仰は継続する。高麗後期以降における道説信仰については、稿を改めて論じたい。

---

解や史料の「語り」に無頓着な議論をしていることを批判した筆者自身が、不適切な史料読解から誤った結論を出した個所の一つが、この段落である。「其の術詭誕なること、知るべからず。」は「妙清の術がデタラメで訳が分からないものであった」とでも解釈すべきところであった。「この記事は妙清の乱平定後に挿入された」という理解を改める必要はないであろうが、史料を素直に読めば当時の人が妙清を「妖僧」や「詭誕」と思っていたことになる。

前述のように、本章は『史林』105・106号に掲載される。が、その校了後に本段落のミスに気が付いた。痛恨の極みである。京都の冬の寒い夜に顔が火照る思いをした。本稿において修正することも考えたが、あえて本文をそのままにし、注記することで戒めとしたい。

<sup>234</sup> 李丙燾（2012：272）参照。

## 第四章 大覚国師義天の焼身供養—孝を目的とした捨身<sup>235</sup>

### はじめに

本章は仏教に基づいた実践行為である捨身の一例として、高麗国の華嚴僧侶である大覚国師義天が行なった焼身供養を取り上げ、中国の捨身との関わり及び高麗社会に与えた影響について考察する。

義天は入宋前には求法のために焼身供養し、北宋留学以降には孝の実践を目的として焼身供養を行なっている。一見すると、肉体を毀損する焼身供養は儒教的な孝の概念と本質的に相容れないものであるが、義天の思考において、焼身供養と孝とは矛盾していない。

孝の実践を目的とした捨身の事例として、これまでに刺血写経が知られているが、焼身供養について論じた研究は管見に入らなかった。そして、従来の焼身供養研究は、中国及び日本の事例研究を中心としており<sup>236</sup>、朝鮮半島の事例は検討されていない。研究史上の空白地帯であった朝鮮半島の焼身供養を検討することは、漢字文化圏における焼身供養の伝播や受容を考究するうえで必要不可欠な基礎作業となろう。

以下では、朝鮮半島の歴史において焼身供養を実践した文献上の初例である義天を検討対象とする。義天の焼身供養の目的が入宋を前後して変化した要因として、義天と北宋仏教界との人的思想的交流と、高麗における政治的変動による義天周辺の変化という二点に着目し、十一世紀後半から十二世紀前半における高麗の歴史的展開に即して義天の焼身供養を素描する。

### 第一節 焼身供養について

#### (一) 焼身供養の目的と動機

焼身供養とは、自利利他の大乘思想に基づき行なわれる捨身の一種であり、自身の肉体に火を放つことで仏・法・僧の三宝に供養 pūjā し、衆生救済や仏道成就、或いは往生が求められた。

焼身供養を実践するうえで根拠となった仏典としては、『法華経』薬王菩薩品、『梵網経』、『華嚴経』<sup>237</sup>、『首楞嚴経』等が著名である。記録上では『法華経』薬王菩薩品に基づく焼身

<sup>235</sup> 本章は『中国思想史研究』44（2023年3月発行）に掲載予定である。

<sup>236</sup> 捨身や焼身供養の研究史については林鳴宇（2005）「焼身供養略攷（特集：古代東アジアの仏教）」『東洋文化研究』7と船山徹（2019：392～393）「捨身の思想—極端な仏教行為」『六朝隋唐仏教展開史』法蔵館（論文初出2002年）にまとめられている。

<sup>237</sup> 同じ『華嚴経』に基づく焼身供養でも、本稿で扱う義天の焼身供養は入法界品に基づく求

供養の事例が殊に顕著に確認され、『華嚴経』等に基づく焼身供養は『法華経』に基づく事例に比べて数的に圧倒されている<sup>238</sup>。

『法華経』を最高経典と信仰する中国天台宗においては、教行双修の立場から、焼身供養に関して理論的解釈を深めるだけでなく、実践する者が跡を絶たなかった。殊に宋代の天台教団においては、中興の祖である四明知礼が焼身供養を実践し、知礼一門のみならず知礼の学友である慈雲遵式含む遵式一門においても焼身供養が行なわれたように<sup>239</sup>、焼身供養が盛んに行なわれた<sup>240</sup>。よく知られるように、義天は入宋後に天台山を訪れ、国清寺にある天台智顛の浮屠を拝して、高麗で伝習が途絶えて久しい天台の教えを宣揚することを誓っている（義天「大宋天台塔下親参発願疏」『大覚国師文集』卷十四）。この時、焼身供養を行なった経験のある天台僧侶を義天が実見したことは想像に難くない。

ところで、焼身供養は捨身の一種であり、捨身行としての性格を帯びている点に注意を要する。そこで、焼身供養を含む捨身の性質について、先学が明かしたことを整理する。

中国史上の捨身に関する先駆的研究である名畑應順（1931）は史上に行なわれた捨身の種類について、捨身供養・捨身施与・捨身往生・捨身護法という区分を提示している。

船山徹（2019）は文献に現れる捨身の語法に着目し、①原義的捨身：身命を布施（主に出家者）、②象徴的捨身：財物を布施（主に在家者）、③死と同義語としての捨身、④瞑想法としての捨身、の4種類に捨身を分類する。名畑應順（1931）の四分類はいずれも船山徹（2019）の分類では「①原義的捨身」或いは「②象徴的捨身」に相当する。そして「①原義的捨身」と

---

法のためのものであるのに対し、六朝時代における普円一門と僧崖の焼身供養は徹底した布施行と殺生の禁止を説く『華嚴経』十廻向品に基づく代受苦のための焼身供養の事例である。齋藤智寛（2021）「釈僧崖の生涯—菩薩行としての捨身行」『集刊東洋学』125、72～75頁参照。

<sup>238</sup> 名畑應順（1931）「支那中世に於ける捨身に就いて」『大谷学報』12（2）230頁参照。

<sup>239</sup> 四明知礼の焼身供養に関しては、池田魯参（1986）「四明知礼の生涯と著述」『東洋文化研究所紀要』100、198～199頁、220～223頁参照。知礼一門や遵式及び遵式一門の焼身供養に関しては、林鳴宇（2005：339～341）参照。

<sup>240</sup> 『燕翼詒謀録』卷二には「江東のある僧侶が国清寺の修繕を宋の太宗に上奏し、工事が完了した暁には焼身供養をすることを誓ったが、いざ焼身供養する段に当たり怖気ついて号泣したため、内侍の衛紹欽が手にした叉によりその僧侶を燃え上がる火の中に押し込めて焼き殺した」という内容の記事が収録される。この記事は、焼身供養が時には権力者からの喜捨を目的とした駆け引きの手段として使われたことや、天台宗において盛んに焼身供養が行なわれた歴史的事実を反映したものと理解されよう。

「②象徴的捨身」は複合的に見られる。

隋唐以前の「①原義的捨身」の目的と動機については、船山徹（2019：408）表3「原義的捨身の目的と動機」において、次に列挙するように、更に五種類に類型化される。

(a)他者を救済するための捨身（飢餓や病気等からの救済）、捨身としての屍陀林葬（死後の身を鳥獣に施す）。

(b)三宝を供養するための捨身（焼身・焼臂・焼指、刺血写経、自売身等）。

(c)求法のための捨身、または、求法の決意をしめす捨身。

(d)肉体の束縛からの解放（厭身厭世と捨身往生）。

(a)～(d)の複合タイプ。

この分類によると、焼身供養は語法としては「①原義的捨身」の範疇であり、目的・動機としては「(b)三宝を供養するための捨身」に相当する。しかしながら、焼身供養は単に「(b)三宝を供養する」ことを目的・動機とするのみならず、「(b)三宝を供養する」ことを通じて(a)(c)(d)を目的・動機とする捨身の一手段であった<sup>241</sup>。言い換えるならば、焼身供養は(a)～(d)が複合的に結びついた宗教行為であったのである。

本稿では「(a) 他者を救済するための捨身」の目的・動機の一つとして、孝の実践を想定する。手始めに、孝という中国伝統思想と捨身という仏教の思想が如何にして結びついたのか、次節で検討しよう。

## (二) 仏教と孝

仏教は中国に伝来して以来、中国在来の文化・信仰との摩擦を経験し、長い時間をかけて中国化し、漢字文化圏に定着するに至る。仏教が中国化する過程で、仏教を批判する様々の排仏論が展開されたが、なかでも中国に根付いた孝の立場からの批判は根強いものであった。『孝経』開宗明義章に「身体髮膚これを父母に受く、敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」とあるように、親から受け継いだ肉体を損なわないことが、中国在来の伝統思想である儒教における孝の概念の重要な一面である。この点をめぐって仏教は儒教の攻撃を受けてきたが<sup>242</sup>、対して仏教界は孝を積極的に仏教自身の教えとして宣揚していく過程を辿った。

---

<sup>241</sup> 本稿で扱う義天の「④孟蘭盆の日に行なった焼身供養」は、(b)(c)の複合型であり、「㊦父母の命日に行なった焼身供養」は(a)(b)の複合型である。複合型捨身としての焼身供養の例としてはその他に、宋代に行なわれた祈雨のための焼身供養を挙げられよう。これは「(b)三宝を供養する」ことで「(a)他者を救済する」という、隋唐までの目的・動機の延長として理解することが可能であろう。

<sup>242</sup> 吉川忠夫（2002）「孝と仏教」『中国中世社会と宗教』（道氣社）5～6頁等参照。

木村清孝（2001）「中国仏教における「孝」の倫理の受容」『東アジア仏教思想の基礎構造』（春秋社）132頁は中国仏教における孝の受容過程を①儒仏一致型、②偽経作成型、③仏典活用型の三類型に分類して考察する。そして北宋の契嵩の「孝論」に至るまでに、東アジアの人々は次第に仏教の孝倫理への背反性を見失い、仏教を儒教倫理に矛盾しない思想として捉える方へと流されたと結論付ける。時が経つにつれて仏教界が孝を標榜するようになる、という理解の方向性は正しかろうが、北宋の契嵩を待つまでもなく、唐代半ばまでに中国仏教界は孝倫理を取り込んでいた。

麥谷邦夫（2018）「道教における真父母の概念と孝」『六朝隋唐道教思想研究』（岩波書店、論文初出2002年）158～159頁が指摘するように、すでに『弘明集』卷三所収の東晋・孫綽「喩道論」（T12・17c）において、孝を推奨する仏典があることが強調されている。「喩道論」が想定するような孝の徳を説く仏教経典としては、盲目の父母に孝養を尽くした睽子童子を主人公とする『睽子経』、ゴータマが不孝者であるとの六師外道の非難に答えるべく説かれている伝・失訳『大方便仏報恩経』<sup>243</sup>、さらに中国伝統社会の孝倫理を肯定する偽経（代表的なものは偽経『父母恩重経』）があることを、吉川忠夫（2002：12）は指摘する。そして吉川忠夫は、こうした思想潮流における一つの到達点として、孝倫理の肯定を仏教教義の側面に進めた唐・宗密『孟蘭盆経疏』を挙げる。宗密の『孟蘭盆経疏』は孝と仏教を結びつけた重要著作として、北宋に至ると盛んに注疏が施されるようになった。

このように、仏教は中国化に伴い、仏教独自の孝倫理を謳うようになった。この理論の行き着く先は、捨身こそが孝であるとする極端な主張であり、孝のために自身の身体を焼く僧侶の出現であった。この点に関して、仏教の理論と実際に焼身供養した人物の伝記との2方面から検討を加える。

仏教の理論としては、船山徹が孝と捨身の関係を考察した結果として、孝と捨身が相反する文献、反対に両者が一致する文献の二種類があると指摘していることに関わる。

捨身が孝そのものの実践だと主張する文献として、船山徹（2019：432）は伝・失訳『大方便仏報恩経』卷一、孝養品（T3・127c）を挙げている。これは焼身供養の事例ではないが、「世界を現世のみに限るならば捨身は時に孝と矛盾することがあるけれども、一方、無始以来の無限の輪廻転生のすべてを議論の対象とするならば、一切の他者存在は何らかの形で一度はわが父母となるから、捨身とは、父母の恩に報いるために父母にわが身体や命を布施する行為にほかならない。だから捨身は孝に反するどころか、孝の実践そのもの」だと論ずる

---

<sup>243</sup> 伝統的に漢訳仏典と信じられていた『大方便仏報恩経』ではあるが、実のところ失訳でなく中国編纂仏典（偽経）であったことが船山徹（2016）船山徹著、王招国（定源）訳「『大方便仏報恩経』編纂所用的漢訳経典」『仏教文献研究』2により論証された。

(船山徹 2019、433 頁)。さらに船山は続けて、捨身が過去世における親への孝行であるとしたところで、現世の親を悲しませる不孝である事実は変わらず、捨身が孝の実践そのものだとする論理は詭弁に過ぎない、と一刀両断するのであるが、例え詭弁にしろ、伝・失訳『大方便仏報恩経』巻一、孝養品は捨身と孝とを積極的に結びつける仏教理論の一つの型として注目に値しよう。

孝の実践を目的とする捨身の実行を可能とする仏教教理を前提に、実際に孝の実践を目的として行なわれた捨身としては、血液により写経する刺血写経が知られる。キーシュニック (2001) は刺血写経の目的の一つとして祖先や亡き父母の追善を指摘し、中国の伝統思想である孝と仏教の実践行為である捨身とが結合した事例として、刺血写経を論じた先駆的研究成果である<sup>244</sup>。村田みお (2013) 「血字経の淵源と意義」『中国思想史研究』34、198～202 頁は儒教の哀悼表現である哀毀<sup>245</sup>と、誠意や忠誠の象徴である心臓の血 (心血) に注目し、服喪時の追善としての刺血写経を、中国伝統思想と仏教的価値観との融合の産物として位置付けた。追善を目的とした刺血写経は、①通常の手書の功德の上に、出血による苦行と捨身の功德を上積みし、②哀毀という伝統的孝の観念が背景となっている、という二つの思想的文脈に位置付けられる<sup>246</sup>、とする村田の観点は孝のための焼身供養を考究するうえで示唆に富む。

孝の実践として焼身供養を行なった事例として、定蘭 (?～852) は注目に値しよう。定蘭は屠殺を生業としていたことを悔いて仏道に入り、三蜀を教化した。父母は以前に亡くなっていたが、供養するだけの費用を工面できず、命日が訪れる度に慟哭した。そうしたわけで、裸で青城山に入ると、蚊等に好きなだけ己の血を吸わせる捨身によって亡き父母の恩に報いることとした<sup>247</sup>。その後に彼の捨身行為は過激化の一途を辿るのであるが、「次に則ち刺血

---

<sup>244</sup> キーシュニック (2001) Kieschnick, John, “Blood Writing in Chinese Buddhism,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23 / 2, 2001, pp.177-194.

<sup>245</sup> 儒教において、厳密には規範から外れつつも、一般的には孝行の鑑として称賛されたのが、身体を弱らせ損なうことで父母を亡くした哀しみを表現する「哀毀」や「毀瘠」といった行為である (村田みお 2013、201 頁)。

<sup>246</sup> 村田みお (2013: 200) 参照。

<sup>247</sup> 贊寧『宋高僧伝』巻二十三、定蘭伝 (T50・856b) 「定蘭、姓楊氏、成都人也。本闍闍間兒惡屠沽類。天与厥性、悔往前非、誓預六和、化行三蜀。……(中略)……而父母早亡、無資可以追往、每遇諱辰、蘭悲哭咽絶。輒裸露入青城山、縱蚊蚋蝨蠅啜膚体、且云「捨内財也、用答劬勞。」」



写経す。後に則ち臂を煉き、耳を<sup>ひ</sup>拔らき目を剝り、鷲鳥猛獸を餵飼するに至る」<sup>248</sup>とあるように、往生のために焼身して死に至るまでの定蘭の一連の捨身行為の中に、刺血写経に続いて「煉臂（＝腕を焼く）」が確認される。これは文脈からして亡き父母への供養を目的とした焼身供養と認められる。

捨身と孝倫理の矛盾を解消するために『父母恩重経』等の偽経が作成されるほどに、中国の仏教界では孝をめぐる葛藤があった。孝の実践として行なわれた定蘭の焼身供養は、仏教が中国に定着する中で発生し、孝と仏教が矛盾しないことを目指した唐中期以降の中国仏教界を象徴する出来事であった。こうした孝の実践としての焼身供養が、朝鮮半島においても認められる。次節では、高麗国の華嚴僧侶の義天が行なった焼身供養について概観する。

### （三）義天の焼身供養

義天はその生涯のうちに度々焼身供養を行っており、それらは「①盂蘭盆の日に行なった焼身供養」、「②父母の命日に行なった焼身供養」の二種類に大別することができる。両者を概観するならば、次の通りである。

#### 「①盂蘭盆の日に行なった焼身供養」

義天「蘭盆日焼臂発願疏」（『大覚国師文集』巻十五、疏文二）には、盂蘭盆の日義天が求法のために自身の臂を焼く焼身供養をしたことが記されている。

右伏して以らく、『梵網』は重法の規を垂れ、先に焼臂を教え、『楞嚴』は酬債の範を談じ、曲に<sup>ぜつしん</sup>爇身を示す。矧んや父母の劬勞を惟うに、盃んぞ精神の哀懇を<sup>つ</sup>罄くさざる。某、運は千載に逢い、業は一乘を<sup>ほしいまま</sup>擅にす。妙道は人に在り、心を<sup>むなしく</sup>剝すと雖も而も斯に久しく、玄言は<sup>まぎし</sup>朕を絶し、奈んぞ<sup>む</sup>墻に面きて以て多きに居る。屢しば遊参せんと欲して、毎に障導を看、罪愆の深く結ぶを嘆き、教法の下衰するを悲しむ。もし冥加に匪ざれば、豈に素願に諧はんや。敢て功を内施に<sup>いた</sup>効し、窃かに応を克誠<sup>たず</sup>に扣ぬ。伏して乞うらくは本師世尊を首と為し、多諸聖衆等、慈悲を捨てず、哀憐して納受せられんことを。願はくは臂は一炷を焼き、今日の良因を頼り、躬は百城を歴し、他年の奇遇を遂げしめ

---

<sup>248</sup> 贊寧『宋高僧伝』巻二十三、定蘭伝（T50・856b）「蜀中有黑白螻、形如粟、呌人口及肉、而少見者。次則刺血写経。後則煉臂、至于拔耳剝目、餵飼鷲鳥猛獸。既而行歩非扶導而触物顛躓。……（中略）……常謂人曰「吾聞『善戒経』中名為無上施、吾願勤行、速要上果矣。」大中三年、宣宗詔入内供養。仰其感応之故以優礼奉之。弟子有縁、恒執事左右。（大中）六年二月中、又願焚然肩膊。帝累觀勉、年耆且務久長修煉。蘭不奉詔、遂焚焉而絶。」

よ。真風息みて而も復た扇<sup>あおぎ</sup>ぎ、法雨収まりて而も更に霧<sup>よ</sup>り、永に円宗を播き、終に全教を成せば、某、帰命激切の至りなり。

(原文：「右伏以、『梵網』垂重法之規、先教燒臂、『楞嚴』談酬債之範、曲示爇身。矧惟父母之劬勞、盍罄精神之哀懇。某運逢千載、業擅一乘。妙道在人、雖剗心而斯久、玄言絕朕、奈墻面以居多。屢欲遊參、每看障導、嘆罪愆之深結、悲教法之下衰。若匪冥加、豈諧素願。敢效功於內施、竊扣応於克誠。伏乞本師世尊為首、多諸聖衆等、不捨慈悲、哀憐納受。願使臂燒一炷、頼今日之良因、躬歷百城、遂他年之奇遇。真風息而復扇、法雨収而更霧、永播円宗、終成全教、某帰命激切之至。」)

右の史料中に見える「躬歴百城」は、善財童子が数多の善知識を訪ねた『華嚴経』入法界品を踏まえている。周知のように、善財童子は東晋・仏陀跋陀羅訳『華嚴経』入法界品の求道の旅において、婆羅門の方便命の教えに従って刀山に登り、火の海に投身している。「躬歴百城」以下は善財童子に義天自身を重ね合わせ、善知識を訪ねることを誓願していると読み取れる。

「他年の奇遇」は具体的には入宋求法を指す。義天にとって入宋求法は長年に亘る宿願であった。義天は父・文宗（在位 1046～1083）の生前に入宋求法を願ったが許しを得られず、そして文宗が亡くなり、ついで即位した兄の順宗（在位 1083）が在位数箇月で病死し、もう一人の兄が即位して宣宗（在位 1083～1094）となると、王弟の義天は宣宗に宿願である入宋を幾度も要請したが、群臣の反対に遭い許可が下りなかった<sup>249</sup>。「屢欲遊參、每看障導」はこれらのことを指すであろう。

宣宗元年（1084）七月に焼身供養をした義天は、翌宣宗二年（1085）四月に密航という強硬手段によって高麗を出国し、入宋するに至ったのであった<sup>250</sup>。義天は宋の数多くの善知識と交流し、宣宗三年六月（1086）に仏典・経書約千巻を携えて帰国すると、高麗の首都・開京の興王寺に教蔵都監を設置し、遼・宋・日本より収集した仏典類を刊行した<sup>251</sup>。

<sup>249</sup> 『高麗史節要』卷六、宣宗二年夏四月条「夏四月。釋煦逃入宋。初、煦欲求法於宋、文宗不許。及王即位、屢請。會群臣議、皆以爲不可。至是率門徒二人、潛隨宋商林寧船而去。王遣禮賓丞鄭僅等、問過海安否。」

<sup>250</sup> 義天の渡宋については崔柄憲（1991）「大覚国師義天의 渡宋活動 斗 高麗・宋의 仏教交流—晋水浄源・慧因寺와 의 關係를 중심으로」『震檀学報』71、72 が古典的研究である。

<sup>251</sup> 『高麗史節要』卷六、宣宗三年六月条「釋煦還自宋。初、煦至宋、帝引見于垂拱殿、待以客禮、寵數渥縟。煦請遊方問法、詔以主客員外郎楊傑爲館伴、至吳中諸寺、皆迎餞如王臣禮。王上表乞令還國、詔許東還。煦至禮成江、王奉太后、出奉恩寺以待。其迎迓導儀之盛、前古無

右の「蘭盆日焼臂発願疏」からは、義天の焼身供養の思想的根拠が『梵網経』、『首楞嚴経』、『華嚴経』入法界品であったと、一先ず認めることができよう。先述のように、これらはいずれも焼身供養の根拠となった典型的な仏典である。

#### 「㊤父母の命日に行なった焼身供養」

仁宗三年（1125）七月に、肅宗（在位 1095～1105）の第四子であり義天の弟子である華嚴僧の澄儼（1090～1141）らの上奏を受け、義天の行状をもとに金富軾が作成した「高麗国五冠山大華嚴靈通寺贈諡大覚国師碑銘并序」（以下「靈通寺碑」と略す）は、義天が亡き父母の命日に自身の腕を焼いて供養としていたことを記す。

又た天性至孝、善く父母を養いて怠らず。其の亡に及べば則ち思いを窮め情を畢くし、以て功德を営み、自ら臂を焼くに至る。後諱日に値たれば亦た之の如し。

（原文：「又天性至孝、善養父母不怠。及其亡則窮思畢情、以営功德、至自焼臂。後諱日亦如之。」）

義天の父の文宗は文宗三十七年（1083）七月十八日に、母の仁睿太后は宣宗九年（1092）九月二日にそれぞれ亡くなっている<sup>252</sup>。文宗の一回忌に当たる宣宗元年七月に義天が行なった焼身供養は求法を目的としていた（「㊤盂蘭盆の日に行なった焼身供養」）。一方で、翌年四月から義天は入宋留学し、宣宗三年六月に帰国していることから、「㊤父母の命日に行なった焼身供養」は義天の留学後に行なわれていることが分かる。書きぶりから、恐らく仁睿太后の死後に行なわれたことを念頭に置いていよう。

「㊤父母の命日に行なった焼身供養」が「天性至孝」、つまりは義天の生まれ持った性質に起因するものとして評価されていることに注目したい。生前に父母を養って死後に追善を行なうことは『礼記』祭統篇「孝子の親に事うるや三道有り。生けるときは則ち養い、没するときは則ち喪し、喪畢るときは則ち祭る」或いは『孝経』喪親章「これが宗廟を為り、鬼を以てこれを享す。春秋に祭祀し、時を以てこれを思う」また「生きては愛敬を事とし、死しては哀感を事とす」等に通ずるものであり、「靈通寺碑」の撰者であり儒者である金富軾の立場

---

比。煦獻釋典及經書一千卷、又於興王寺奏置教藏都監、購書於遼・宋・日本、多至四千卷、悉皆刊行。」

<sup>252</sup> 文宗は文宗三十七年七月辛酉（58）に亡くなる。文宗三十七年七月は甲辰（41）が朔なので、七月辛酉は十八日に当たる。また仁睿太后は宣宗九年九月壬午（19）に亡くなる。宣宗九年九月は辛巳（18）が朔なので、九月壬午は二日に当たる。

からして孝と称することに疑問を差し挟む余地はなかろう。すなわち、この記事からは、義天が父母の命日に焼身供養を行っていた歴史的事実のみならず、後世の高麗の人々に義天の焼身供養が孝の実践として肯定的に受け止められていたことを読み取ることができるのである。

ここで、義天の二種類の焼身供養を前述した船山徹の分類に当てはめるならば、いずれも語義的には「①原義的捨身」に相当する。そして、その目的・動機に着目すると、「④盂蘭盆の日に行なった焼身供養」は、義天が生前に作成し、実際に焼身供養時に読み上げたであろう「蘭盆日焼臂発願疏」によって「(c)求法のための捨身」であることが判明する。「⑤父母の命日に行なった焼身供養」は、義天と親交のあった金富軾が義天の死後になって作成した「靈通寺碑」に従い、孝の実践を目的・動機とした「(a)他者を救済するための捨身」であったと認められる。

一見すると北宋留学前に実施された「④盂蘭盆の日に行なった焼身供養」に孝を認めることは難しい。先祖の追福を願う日である盂蘭盆の日に焼身供養を行なうことは、仏に対してのみならず、生前入宋に反対していた父・文宗に対して入宋求法の決意の程を示すことができる反面、むしろ亡き父の意向に逆らってまでして北宋へ渡ることを決心したことへの後ろめたさを感じさせたであろう。一方で、北宋留学以降に実施された「⑤父母の命日に行なった焼身供養」は孝の実践を目的としていることが明確である。

そもそも、求法という目的を果たして帰国した以上、義天は再び焼身供養を営む必要がなかったはずである。義天の焼身供養の目的・動機に転換を齎した要因が如何なるものであったか、なぜ帰国後も焼身供養を行なったのか、次章以降に検討したい。

行論の都合から結論を先に示すと、筆者はその要因として、孝と結びついて仏典を解釈する北宋仏教界の潮流の受容と、義天自身を取り巻く環境の変化を想定する。以下、第二節では前者を論じ、第三節では後者を論ずる。

## 第二節 孝と結びついて仏典を解釈する北宋仏教界の潮流を受容した義天

### (一) 靈芝元照の焼身供養に対する態度

義天の焼身供養の目的が入宋を前後して変化したことについて、焼身供養への関心を輸していた宋人僧侶との交流が注目されるであろう。本節では、孝倫理に引き付けて『盂蘭盆経』を解釈した『盂蘭盆経疏新記』を著し、また南山律中興の祖として著名な学僧である靈芝元照(1048~1116)の焼身供養観に注目し、義天と北宋仏教界との思想的交流の一端を示す<sup>253</sup>。

<sup>253</sup> 元照は南山律の復興者としてだけでなく、天台教観を伝持し、北宋を代表する浄土教者と

北宋へ渡った義天が直接交流した数多の僧侶のなかでも、元照は義天へ与えた影響が大きい人物の一人である。吉水岳彦（2015：57）は元照が義天の華嚴の師である浄源と同時期に祥符寺に居住していたことを推定し、さらに、義天が元照のもとで律の講義を受けることになった要因の一つに浄源と元照との深い関係性を想定しているが、傾聴すべき見解であろう。そして何より、元照は義天が交流した僧侶のなかでも焼身供養への見解を残しているだけでなく、中国天台宗の焼身供養観を尊重する人物であった点で重要である。高麗に天台宗を創設した義天にとって、後述するように天台の立場を尊重する元照の焼身供養観が受容しやすいものであったことは、想像に難くないのである。

義天帰国の際に作成された「至本国境上乞罪表」において、義天は入宋後に法相宗・華嚴宗・天台宗・南山律を学んだことを報告しており<sup>254</sup>、そのうえ帰国後の義天は「伝賢首教観兼講天台教観南山律鈔因明等論」を称号の一部としている（『円宗文類』巻一）。中国仏教史上に南山律中興の祖と評される元照のもとで学んだことは、義天の誇りとするところであったことが窺えよう。

元照の焼身供養への見解は彼の主著『四分律行事鈔資持記』（以下『資持記』と略す）巻中一下、殺戒（T40・285a）に示されている。元照はまず唐の義浄（635～713）の焼身否定論に対して批判的検討を加え、続けて義浄説を否定した天台第六祖荊溪湛然（711～782）の見解を示す<sup>255</sup>。そして元照の結論は以下の通りである。

今義を以て判じ、且に三例を為すべし。

- 一、もし本より白衣ならば、言限に在らず。或いは全く受戒せざるもの、此れ経中に依るに、足指供養は、国城を施すに勝る。もし梵網に依らば、直ちに大戒を受け、体に順い持を奉ず。之を然くは弥<sup>いよいよ</sup>よ善し。
- 二、もし単に小戒を受けば、位は比丘に局る。焼かざれば則ち本に順い持を成す。焼けば則ち篇に依って犯を結ぶ。

---

して知られる。天台教学については慧才・処謙から学んでいる。元照に関しては佐藤成順(2001)『宋代仏教の研究—元照の浄土教』（山喜房仏書林）、佐藤成順（2019）『続宋代仏教史の研究』（山喜房仏書林）、吉水岳彦（2015）『靈芝元照の研究—宋代律僧の浄土教』（法蔵館）という優れた研究がある。

<sup>254</sup> 義天「至本国境上乞罪表」『大覚国師文集』巻八、表四「涉万里之洪波、参百城之善友、備尋真教、全頼聖威、以至慈恩・賢首之宗、台嶺・南山之旨。」

<sup>255</sup> 『資持記』巻中一下、殺戒（T40・285a）参照。また、湛然の見解は『法華文句記』巻十下（T34・354c）を見よ。

三、もし兼ねて大戒を受けば、出家菩薩と名づく。焼けば則ち持を成し、焼かざれば犯を成す。或るひとは小を先とし大を後とし、或るひとは大を先とし小を後とするも、並びに大判に従えば、律儀を犯さず。此くの若く以て明らかなれば、粗ぼ進否を分かつ。豈に雷同して一概に頓に斥けて非と為すを得んや。然るに勇暴の夫有り。情は矯誑に存し、人の利養を邀めて、世の声名を規り、故らに法門を壊つは、乃ち仏教の大賊にして、自ら形体を残す。實に儒宗の逆人にして、直ちに是れ悪因ならん。終に善報無きも、今時頗る盛ん。龔俗豈に知らんや。則ち義浄の誠も、亦た取る有るかな。

(原文：「今以義判、且為三例。一、若本白衣、不在言限。或全不受戒、此依經中、足指供養、勝施国城。若依梵網、直受大戒、順体奉持。然之弥善。二、若单受小戒、位局比丘。不焼則順本成持。焼則依篇結犯。三、若兼受大戒、名出家菩薩。焼則成持、不焼成犯。或先小後大、或先大後小、並従大判、不犯律儀。若此以明、粗分進否。豈得雷同一概頓斥為非。然有勇暴之夫。情存矯誑、邀人利養、規世声名、故壊法門、乃仏教之大賊、自残形体。實儒宗之逆人、直是悪因。終無善報、今時頗盛。龔俗豈知。則義浄之誠、亦有取矣。」)

右の引用史料中に見える「篇」は波羅提木叉の五篇（波羅夷、僧殘、波逸提、波羅提舍尼、突吉羅）を指す。つまるところ元照は、『梵網經』の菩薩戒を受けた者が焼身供養を行なった場合は『梵網經』の教えと一致したものとして認める立場を取る一方で、利益や名誉のために焼身供養して法門を毀損する者が絶えない現状を踏まえると、義浄の意見にも一理ありとするのである。

宋代の焼身供養を論じた林鳴宇（2005：335～336）が指摘するように、後世に天台宗山外派と目される学匠の神智從義（1042～1091）は『三大部補注』において義浄『南海寄帰内法伝』やそれを支持する道誠『积氏要覧』の焼身否定論を批判した。当時の天台僧侶が批判していた義浄の見解に対して元照が一定程度の理解を示している点は留意する必要があるが、元照の焼身供養観は概ね天台の立場を尊重するものといえる。

## （二）『梵網經』と『孟蘭盆經』とを有機的に結びつける孝

元照『芝苑遺編』卷之下に収録される「為義天僧統開講要義」は、元照自身の思想を明らかにするため、或いは義天への影響を考察するために着目されてきた史料である。この講義は、元豊八年（1085）十二月二十八日、義天とその弟子の寿介、そして館伴の楊傑に対して行なわれた。「講に日わく、現に講じたる『四分律刪補羯磨疏』正に第三卷に当たり、無作戒体を明らかにすべきも、今日更に文を進めず。律宗の綱要を略叙せん」と道宣『四分律刪補隨機

羯磨疏』を講じた後、南山律のエッセンスと浄土信仰の勧めを滔滔と講義している。

この講義において、焼身供養の根拠とされた『梵網經』と『首楞嚴經』について元照が言及している。このうち『梵網經』については元照「為義天僧統開講要義」に

是の故に如来始めて摩竭提国菩提樹下に於いて、無上正覚を成し、初めて菩薩波羅提木叉を結ぶ。即ち十重四十八輕、心念を禁防し、心地法門の円頓妙戒と為す。此れ大乘に即せば戒を以て先と為すなり。大いなる教門の中に広大にして包摂し、以て比丘・比丘尼・国王・太子・天人・鬼畜に至るまで、但だ法師語を解する者は、皆戒を受くるを得。是の故に西天国王は位に登り、大臣は職を受くれば、皆先に受を求む。故に『戒經』に云はく「国王位を受けんと欲する時、轉輪王位を受くる時、百官位を受くる時、応に先に菩薩戒を受くべし。一切鬼神 王身百官の身を救護し、諸仏歡喜す。」等、是れ知る、凡そ仏を学ぶ者は、道俗を論ずる無く、皆須く戒を受くべきなり。

(原文：「是故如来始於摩竭提国菩提樹下、成無上正覚、初結菩薩波羅提木叉。即十重四十八輕、禁防心念、為心地法門円頓妙戒。此即大乘以戒為先也。大教門中広大包摂、以至比丘・比丘尼・国王・太子・天人・鬼畜、但解法師語者、皆得受戒。是故西天国王登位、大臣受職、皆先求受。故『戒經』云「欲受国王位時、受轉輪王位時、百官受位時、応先受菩薩戒。一切鬼神救護王身百官之身、諸仏歡喜。」等、是知、凡学仏者、無論道俗、皆須受戒也。」)

と述べている。義天は『梵網經』を重視しており、それは義天が帰国後、『盂蘭盆經』を講義した際に作成した「講『蘭盆經』發辭」において、「『梵網經』は大乗戒であり孝の極致である、もし適切な手段によって恩徳を後世に伝えようとするならば、『盂蘭盆經』に説かれることは肝心である」<sup>256</sup>と大いに謳うことから明らかであろう。「講『蘭盆經』發辭」は、義天の思想において『梵網經』と『盂蘭盆經』とが孝を媒介として有機的に結びついていることをありありと物語っている<sup>257</sup>。

---

<sup>256</sup> 義天「講『蘭盆經』發辭」『大覚国師文集』卷三、辞「便説『梵網菩薩大戒』云「孝順父母・師僧・三宝、孝順至道之法。孝名為戒。」乃至広説十重四十八輕者。此是称性大戒、孝之極也。若乃曲順機宜、流光末葉者、今此蘭盆、実為其要。」

<sup>257</sup> なお、義天の『梵網經』理解は原典から乖離している。義天の引用した『梵網經』の前後の箇所は「爾時釈迦牟尼仏初坐菩提樹下、成無上覚、初結菩薩波羅提木叉、孝順父母・師僧・三宝、孝順至道之法。孝名為戒、亦名制止。」(T24・1004b)である。「制止」(悪業の抑止)は通常の戒律用語として理解できるが、通常「戒」と「孝」とを同じものとは見なさない。

さらに義天「『遺教経』罷講辞」に「又た『涅槃経』に云はく、「壮色は停まらず、猶お奔馬の如し。人命は常無く、山水を過ぐ。今日存すと雖も、明亦た〔保ち難し〕。」」（原文：「又『涅槃経』云、「壮色不停、猶如奔馬。人命無常、過於山水。今日雖存、明亦〔難保〕。」）」と『涅槃経』の引用として示しているのは実のところ『梵網経』梵網菩薩戒序「壮色不停、猶如奔馬。人命無常、過於山水。今日雖存、明亦難保。」（T24・1003a）であることから、義天が『梵網経』に親しんでいたことが窺い知られよう。この箇所に対応する曇無讖訳『涅槃経』の箇所は、同書卷二十三「人命不停、過於山水。今日雖存、明亦難保。云何縦心令住惡法。壮色不停、猶如奔馬。」（T12・498c）であり、語順は異なるが同内容である。

この種のミスは、義天が典拠を一々確認したのでは起こり得ない。義天は「壮色不停、猶如奔馬。人命無常、過於山水。今日雖存、明亦難保。」を暗唱しており、且つ意味内容と經典名を紐づけて理解していたからこそ、如上の過ちを犯すことができた。つまり、義天が『梵網経』に親しんでいたことが、その誤りの仕方から判明するのである。

元照が義天に行なった講義において、焼身供養への見解が示されているわけではないが、『梵網経』重視の姿勢が義天に認められる以上、義天に対する元照の影響力は無視できない。なお、『梵網経』と『盂蘭盆経』とを有機的に関連付けた著作として『新編諸宗教蔵総録』に収録されている元照『盂蘭盆経疏新記』があることは前述の通りである。このことを踏まえると、義天の思考において『梵網経』と『盂蘭盆経』とが孝を軸として結びつくのは、元照の影響をその一因として想定することができる。すなわち、焼身供養を推奨する（とされる）經典の『梵網経』が孝を媒介として『盂蘭盆経』と結びついた中国仏教界の思想潮流を受容したことは、義天の行なった焼身供養の動機が求法から孝の実践へと質的に変化する要因の一つとなったと考えるのである。

---

『梵網経』は別の箇所で「孝」を「孝顺」とも表現するので、「孝を名づけて戒と為す」は「孝顺を戒と名づける」と理解せねばならない。通常「戒」と訳す原語「シーラ」（習慣的行為、道徳的行為の意）を「孝顺」と訳す文献に、失訳『那先比丘経』（T32・697a、777b）がある。『那先比丘経』の訳例は、「孝を名づけて戒と為す」の背景にある語例である。以上、船山徹（2017）『東アジア仏教の生活規則梵網経—最古の形と発展の歴史—』（臨川書店）485頁参照。



### (三) 『盂蘭盆経』と焼身供養

本節では、『盂蘭盆経』と焼身供養の関係について考察する<sup>258</sup>。十一世紀の北宋仏教界において、『盂蘭盆経』の解釈をめぐる議論が深められていた(吉水岳彦 2015、98頁)。なかでも唐・宗密『盂蘭盆経疏』の影響は強く、北宋では遇栄『盂蘭盆経疏孝衡鈔』や元照『盂蘭盆経疏新記』等の宗密疏に対する研究が確認される。これらはいずれも義天編『新編諸宗教蔵総録』に収録されている。このように、『盂蘭盆経』を孝の立場から解釈することはすでに北宋で行なわれており、それは具体的には元照の理解であった。

『盂蘭盆経』から焼身供養に繋がる箇所を探すならば、以下の箇所(T16・779c)であろう。

仏 目蓮に告ぐらく「十方の衆僧よ、七月十五日、僧自恣の時に於いて、当に七世父母、及び現在の父母の厄難中の者の為に、飯・百味・五果、汲灌・盆器、香油・錠燭、床敷・臥具を具え、世の甘美を尽くし、以て盆中に著し、十方の大徳衆僧を供養すべし。」

(原文：「仏告目蓮、「十方衆僧、於七月十五日、僧自恣時、当為七世父母、及現在父母厄難中者、具飯百味五果、汲灌盆器、香油錠燭、床敷臥具、尽世甘美、以著盆中、供養十方大徳衆僧。」」)

餓鬼道に墜ちた母の救済を訴えた目蓮に仏陀が告げたのは、七世父母と現在の父母で厄難に陥る者を救済するために飲食や香油錠燭や臥具等を盆に載せて全ての僧侶を供養する布施の奨励であった。

先述の如く、村田みお(2013:198~202)が論ずるように、「(b)三宝を供養するための捨身」の一種である刺血写経は、通常の写経の功德に、苦行と捨身の功德を追加することで、より手厚い追善とし、さらには儒教の哀毀とも重なる孝の実践とすることが可能であった。

刺血写経と同じく「(b)三宝を供養するための捨身」の一種である焼身供養においても、同様の効果が期待されたと解するのは自然であろう。すなわち義天は、父母を照らすことを目的とした香油錠燭等の布施に満足できず、より上等の供養を行なおうと、自身の肉体に火を灯して香油錠燭の代わりとすることで、苦行と捨身の功德を追加し、より手厚い追善としたのである。

---

<sup>258</sup> 『盂蘭盆経』の特徴については小南一郎(2003)「『盂蘭盆経』から『目連変文』へ—講経と語り物文藝とのあいだ—(上)」『東洋学報』75、小南一郎(2004)「『盂蘭盆経』から『目連変文』へ—講経と語り物文藝とのあいだ—(下)」『東洋学報』76参照。

### 第三節 義天自身を取り巻く環境の変化—義天の親孝行実践の「場」の出現

これまでの検討は、中国における焼身供養を概観するとともに、焼身供養が盛んに行なわれた北宋時代の中国仏教界と義天の思想的交流について、その一端を示したものである。本章では、先に第二の要因として提示した、義天自身を取り巻く環境の変化について論ずる。

宣宗二年四月に念願であった北宋留学へ向かった義天は、翌年六月に帰国すると、仁睿太后の支援を受けて高麗における天台宗創設を目指した。ところが、宣宗九年に仁睿太后が亡くなると天台宗創設は難航した<sup>259</sup>。義天の天台宗創設が軌道に乗ったのは、実兄の鶏林公熙がクーデター（李資義の乱）により献宗（在位 1094～1095）を廃位し、即位して肅宗となつてからであった。

クーデターにより即位した肅宗は、王位の正統性に問題を抱えていた。そのため肅宗は在世中に王位の正統性を示すために様々の政策を実施したが<sup>260</sup>、なかでも先祖の追善追福を祈り、祭祀を司ることは、王位の正統性を示すうえで欠かせない営みであった。そこで本稿では、肅宗が両親の追悼行事に欠かさず臨席したことに着目する。

文宗と仁睿太后に対して行なわれた追悼行事を『高麗史』上に求めて示すならば、表一の通りである。

年	文宗の追悼行事記事	年	仁睿太后の追悼行事記事
宣宗二年	七月。壬子。以文宗大祥、幸興王寺行香。	肅宗元年	九月。庚寅。王以仁睿太后忌辰道場、如国清寺行香、兼祭真殿、以為恒式。
宣宗四年	七月。己巳。王如興王寺。	肅宗二年	九月。甲寅。王如国清寺。
肅宗元年	七月。丁未。以文宗忌辰道場、如興王寺行香。	肅宗三年	九月。己酉。王如国清寺。
肅宗二年	七月。辛未。王如興王寺。	肅宗四年	九月。癸卯。王如国清寺。
肅宗三年	七月。丙寅。王如興王寺。	肅宗五年	九月。丁卯。王如国清寺。
肅宗四年	七月。辛酉。王如興王寺。	肅宗六年	九月。壬戌。王如国清寺。
肅宗五年	七月。乙酉。王如興王寺。	肅宗七年	九月。丙戌。王以仁睿太后忌辰道場、幸長慶寺行香。
肅宗六年	七月。己卯。王如興王寺。	肅宗八年	九月。庚辰。王如国清寺。
肅宗七年	七月。王如興王寺。	肅宗九年	九月。甲戌。遂幸国清寺。
肅宗八年	七月。丁酉。王如興王寺。	肅宗一〇年	三月。癸卯。王如国清寺、置仁睿太后願成金塔。
肅宗九年	七月。辛卯。王如興王寺。	肅宗一〇年	九月。戊戌。以仁睿太后諱辰道場、幸長慶寺。
肅宗一〇年	七月。乙卯。王如興王寺。		
睿宗一六年	七月。壬午。王如興王寺。		

(表一) 以上の出典は全て『高麗史』世家。なお、義天は肅宗六年一〇月に亡くなる。

<sup>259</sup> 崔柄憲（1986）崔柄憲著、平木實訳「大覚国師義天の天台宗創立と仏教界の改編」『朝鮮学報』118 参照。

<sup>260</sup> 肅宗が王位の正統性を示すために実施した政策としては、詹事府の創設、南京建設、道詵への王師号追贈、海東通宝の鑄造、対女真戦争の実施等を挙げることができる。

一見すると無味乾燥な記事の羅列であるが、『高麗史』の編纂方針に着目することで浮き彫りになる事実がある。国王の参加しない行事は煩を避けて最初のものだけ記録に載せ、その後は省き、国王在席のものは煩を避けて収録するのが、朝鮮王朝時代に編纂された『高麗史』の体例である（『高麗史』纂修高麗史凡例）。すなわち、記録が散逸した可能性は排除できないが、『高麗史』の性格を踏まえると、宣宗は宣宗二年七月と宣宗四年七月の二回しか興王寺で行なわれた文宗の追悼行事に臨席しておらず、また仁睿太后の追悼行事に関しては一度も臨席していない、もしくは実施されていないこととなる。一方で、肅宗は即位すると文宗の命日である七月十八日と仁睿太后の命日である九月二日の前後に忌辰道場を営むとともに、肅宗自身は亡くなるまで継続して両親の忌辰道場に臨席していたことが判明する。

両忌辰道場は、義天の在世時には義天が住持する興王寺と国清寺で行なわれたことから、義天が主管したと解するのが自然である。そして「靈通寺碑」に依拠するならば、この忌辰道場において義天の焼身供養が行なわれていることとなる。

つまり、これまでの記述を踏まえるならば、肅宗の治世において義天が父母の命日に行なった焼身供養は、国家的行事の一環として肅宗臨席のもと決行されたと考えられる。

義天の「④孟蘭盆の日に行なった焼身供養」は宣宗元年七月、文宗の命日付近に行なわれた。これは入宋求法の誓いを主眼とするものであった。目的を果たして帰国した以上、本来であれば義天は二度と焼身供養を営む必要がなかったはずであるが、宣宗九年九月に母が鬼籍に入り、父母の忌辰道場は肅宗代1代にかけて国王が臨席する国家的行事となった。こうした周辺環境の変化をうけて「思いを窮め情を畢くし」た義天は、餓鬼道に迷う父母を照らし救済するために、自身の肉体に火を灯すようになったのであろう。そしてこのことは、孝概念と結びついた義天の焼身供養が、肅宗の王位の正統性を国民に示す国家的行事の一部となったことを意味するのである。

## おわりに

本稿では、従来論じられてこなかった義天の焼身供養について検討した。義天の焼身供養の目的が、入宋を境として求法から亡き父母に対する供養へと変じた背景として、孝を重視する北宋仏教界の思想的潮流の受容と、帰国後の義天をとりまく高麗国内の環境の変化を想定した。

管見の限り、孝の実践を目的とした焼身供養の在り方を検討した研究はこれまでなかった。義天の焼身供養を一つのモデルケースとして、今後更なる事例の発見と検討が行なわれることで、漢字文化圏における焼身供養の伝播や受容の様相が明らかとなるであろう。

ところで、捨身の歴史において、盂蘭盆の日に焼身供養した僧侶として北周の僧崖（?～562）が著名である。ベン（2007）は、僧崖の焼身供養は人前で焼身することで仏教への信仰心を観衆に惹起させようと目論んだある種のパフォーマンスであり、僧崖が盂蘭盆の日を焼身供養の決行日に選定したのは、大勢の人が集まる日であったためであると指摘している<sup>261</sup>。国家行事の一環に組み込まれた義天の焼身供養にも、観衆を集めるパフォーマンスとしての一面があったことが類推されるであろう。

ただし、唐・宗密の登場以前に盂蘭盆の日に決行された僧崖の焼身供養は、孝と結びついていなかったようである。齋藤智寛（2021）は僧崖の焼身供養の目的として①仏道への決意を示すため（「(c) 求法の決意をしめす捨身」と対応）、②贖罪と代受苦（「(a) 他者を救助するための捨身」と対応）、の二点を提示している。

一方、義天とほぼ同時期の日本に目を向けると、『左経記』と『小記目録』には万寿三年（1026）の盂蘭盆の日に薬王品尼と称された人物が鳥辺野（京都）において焼身供養をしたことが、『百鍊抄』には承安四年（1174）の盂蘭盆の日に船岡野（京都）において焼身供養を行なった僧侶がいたことが、記されている（時田栄子氏の御教示による）。盂蘭盆の日に決行されたこの二例の焼身供養の動機がいかなるものであったか、或いは孝概念と関係があるのか、現時点で筆者は詳らかにしないが、焼身供養の伝播と受容を考究するうえで留意すべき事例であろう。後考を俟つ。

---

<sup>261</sup> ベン（2007） Benn, James A., “*Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*,” Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007 参照。

## 主要参考文献一覧

(日本語)

- 會谷佳光 (2008) 『『仏祖統紀』 宋版の出版をめぐる一東洋文庫蔵『四庫全書存目叢書』に寄せて』『東洋文庫書報』 40
- 會谷佳光 (2009) 「江戸時代における『仏祖統紀』の出版」『日本漢文学研究』 4
- 池内宏 (1919) 「大花宮と所謂倭城」『東洋学報』 9 (2)
- 池内宏 (1937) 『満鮮史研究中世第二冊』(座右寶刊行会)
- 池内宏 (1937 a) 「高麗成宗朝に於ける女真及び契丹との関係」『満鮮史研究中世第二冊』(座右寶刊行会)
- 池内宏 (1937 b) 「高麗穆宗期の禍乱」『満鮮史研究中世第二冊』(座右寶刊行会)
- 池内宏 (1937 c) 「契丹聖宗の高麗征伐」『満鮮史研究中世第二冊』(座右寶刊行会)
- 池田魯参 (1986) 「四明知礼の生涯と著述」『東洋文化研究所紀要』 100
- 井上直樹 (2021) 『高句麗の史的展開過程と東アジア』(塙書房)
- 今西龍 (1911) 「正豊峻豊等の年号」『東洋学報』 1
- 今西龍 (1912) 「新羅僧道説に就て」『東洋学報』 2 (2)
- 今西龍 (1918) 「高麗太祖訓要十條に就きて」『東洋学報』 8 (3)
- 今西龍 (1929) 「追記」『青邱説叢』 卷一
- 今西龍 (1930) 「玉龍寺先覚大師碑銘に就きて」(今西龍 1974『高麗及李朝史研究』国書刊行会所収)
- 今西龍 (1974) 『高麗及李朝史研究』(国書刊行会)
- 江田俊雄 (1944) 「朝鮮民族の興亡と朝鮮仏教の隆替—三国・新羅・高麗—」『仏教研究』 7 (4)
- 江田俊雄 (1977) 『朝鮮仏教史の研究』(国書刊行会)
- 大屋徳城 (1937) 『高麗續藏雕造攷』(便利堂)
- 大屋徳城 (1988) 『大屋徳城著作選集 7 高麗續藏雕造攷』国書刊行会 (原載、大屋徳城 1937)
- 長部和雄 (1963) 『一行禪師の研究』(神戸商科大学経済研究所)
- 木村清孝 (2001) 「中国仏教における「孝」の倫理の受容」『東アジア仏教思想の基礎構造』(春秋社)
- 小南一郎 (2003) 「『孟蘭盆経』から『目連変文』へ—講経と語り物文藝とのあいだ—

- (上) 『東洋学報』 75
- 小南一郎 (2004) 「「孟蘭盆経」から「目連変文」へ—講経と語り物文藝とのあいだ—  
(下) 『東洋学報』 76
- 崔昌祚 (1997) 崔昌祚著、三浦国雄監訳、金在浩・渋谷鎮明共訳『韓国風水思想』(人文書院)
- 崔聖銀著・任佳英訳、崔聖銀 (2018) 「高麗時代の仏教彫刻と五代・宋の仏教美術との関係」井手誠之輔ら編纂『アジア仏教美術論集東アジアIV朝鮮半島』(中央公論美術出版)
- 崔柄憲 (1986) 崔柄憲著、平木實訳「大覚国師義天の天台宗創立と仏教界の改編」『朝鮮学報』 118
- 佐藤成順 (2001) 『宋代仏教の研究—元照の浄土教』(山喜房仏書林)
- 佐藤成順 (2019) 『続宋代仏教史の研究』(山喜房仏書林)
- 関野貞 (1904) 「韓国建築調査報告」『東京大学工科大学学術報告』 6
- 瀬野馬熊 (1929) 「高麗妙清の乱に就いて (上)」『東洋学報』 18 (2)
- 瀬野馬熊 (1930) 「高麗妙清の乱に就いて (下)」『東洋学報』 18 (4)
- 瀬野馬熊 (2011) 「高麗妙清の乱に就いて」『復刻版瀬野馬熊遺稿』韓国併合史研究資料 87、龍溪書舎 (論文初出 1929、1930 年)
- 高橋亨 (1929) 『朝鮮思想史大系第一冊李朝仏教』(大阪寶文館)
- 高橋亨 (1938) 「大覚国師義天と高麗仏教」『朝鮮彙報』 276
- 高橋亨 (1956) 「大覚国師義天の高麗仏教に対する経綸に就いて」『朝鮮学報』 10
- 高橋亨・権純哲 (2021) 『完本高橋亨京城帝国大学講義ノート朝鮮思想史編』(三人社)
- 竹浪遠 (2021) 「『御製秘藏詮』版画の山水表現とその思想性について」板倉聖哲ら編『アジア仏教美術論集東アジアIII五代・北宋・遼・西夏』(中央公論美術出版)
- 竺沙雅章 (1982) 「高麗寺のことなど—宋・麗交渉史の一齣」『韓国文化』 35
- 竺沙雅章 (1996) 「『太平廣記』と宋代佛教史籍」『汲古』 30
- 竺沙雅章 (2000) 『宋元佛教文化史研究』(汲古書院)
- 竺沙雅章 (2000 a) 「宋元時代の慈恩宗」『宋元佛教文化史研究』(汲古書店)
- 竺沙雅章 (2000 b) 「宋代における東アジア仏教の交流」『宋元佛教文化史研究』(汲古書店)
- 竺沙雅章 (2000c) 「宋初の政治と宗教」『宋元佛教文化史研究』(汲古書店)
- 豊島悠果 (2017) 「金朝の外交制度と高麗使節—一二〇四年賀正使節行程の復元試案—」『高麗王朝の儀礼と中国』汲古書院 (論文初出 2014 年)
- 内藤雋輔 (1924・1925) 「高麗の大覚国師に関する研究」『支那学』 卷 3 (9・10)

- 内藤雋輔（1961） 『朝鮮史研究』（東洋史研究会）
- 中村慎之介（2018） 「高麗前期王師任命と国際情勢」『東洋史研究』77（3）
- 中村慎之介（2022） 「高麗における王室出身華嚴宗僧侶への国師号追贈の慣例成立について」『東洋学報』104（3）
- 中村慎之介（2023a） 「高麗前期における道詵への追贈について」『史林』105・106
- 中村慎之介（2023b） 「大覚国師義天の焼身供養一孝を目的とした捨身一」『中国思想史研究』44
- 名畑應順（1931） 「支那中世に於ける捨身に就いて」『大谷学報』12（2）
- 南東信著・赤羽目匡由翻訳（2015） 「高麗時代の王室と華嚴宗」『仏教文明と世俗秩序—国家・社会・聖地の形成—』（勉誠出版）
- 西尾和子（2017a） 「『太平廣記』成立後の出版経緯」『太平廣記研究』（汲古書院、初出2012年）
- 西尾和子（2017b） 「海を渡る『太平廣記』—『太平廣記詳節』をめぐる—」『太平廣記研究』（汲古書院）
- 西脇常記（2009a） 「讀『佛祖統紀』」『中國古典社會における佛教の諸相』（知泉書館）
- 西脇常記（2009b） 「『佛祖統紀』の作者、志磐の考え」『中國古典社會における佛教の諸相』（知泉書館）
- 西脇常記（2009c） 「『佛祖統紀』テキストの變遷」『中國古典社會における佛教の諸相』（知泉書館）
- 西脇常記（2009d） 「宋代における佛教史書」『中國古典社會における佛教の諸相』（知泉書館）
- 忽滑谷快天（1930） 『朝鮮禪教史』（春秋社）
- 旗田巍（1966） 「朝鮮史研究の課題」（朝鮮史研究会・旗田巍編『朝鮮史入門』太平出版社）
- 畑中浄園（1954） 「呉越の仏教—特に天台徳韶とその嗣永明延寿について—」『大谷大学研究年報』7
- 藤田亮策（1936） 「新纂東文選について」『青丘学叢』23
- 藤田亮策（1963） 「李子淵と其の家系」『朝鮮学論考』藤田先生記念事業会（論文初出1933、1934年）
- 船山徹（1996） 「疑經『梵網經』成立の諸問題」『仏教史学研究』39（1）
- 船山徹（2017） 『東アジア仏教の生活規則梵網經—最古の形と発展の歴史—』（臨川書店）

- 船山徹 (2019) 「捨身の思想—極端な仏教行為」『六朝隋唐仏教展開史』法蔵館 (論文初出 2002 年)
- 古松崇志 (2007) 「契丹・宋間の澶淵体制における国境」『史林』90 (1)
- 牧田諦亮 (1953) 「君主独裁社会に於ける仏教教団の立場 (上) —宋僧贊寧を中心として—」『仏教文化研究』3 (『牧田諦亮著作集』第4巻 2015 再録)
- 麥谷邦夫 (2018) 「道教における真父母の概念と孝」『六朝隋唐道教思想研究』(岩波書店、論文初出 2002 年)
- 村田みお (2013) 「血字経の淵源と意義」『中国思想史研究』34
- 毛利英介 (2006) 『澶淵の盟の歴史的背景 : 雲中の会盟から澶淵の盟へ』『史林』89 (3)
- 望月信亨 (1928) 「仁王般若波羅蜜経の真偽」『大正大学學報』3
- 矢木毅 (2007) 「朝鮮前近代における民族意識の展開—三韓から大韓帝国まで」夫馬進編『中国東アジア外交交流史の研究』(京都大学学術出版会)
- 矢木毅 (2008) 『高麗官僚制度研究』京都大学学術出版会
- 矢木毅 (2008) 「高麗睿宗期における意思決定の構造」『高麗官僚制度研究』京都大学学術出版会 (論文初出 1993 年)
- 安田純也 (2002) 「高麗時代の僧録司制度」『仏教史学研究』45 (1)
- 安田純也 (2005) 「高麗時代の内道場」『朝鮮学報』194
- 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)
- 藪内清 (1987) 「唐僧一行について」『仏教の諸科学』(東国大学校開校八十周年紀念論叢)
- 吉川忠夫 (2002) 「孝と仏教」『中国中世社会と宗教』(道氣社)
- 吉田剛 (1999) 「晋水浄源と宋代華嚴」『禅学研究』77
- 吉田剛 (2001) 「本崇『法界観門通玄記』について : 華嚴復興期の教観并修論を中心として」『禅学研究』80
- 吉水岳彦 (2015) 『靈芝元照の研究—宋代律僧の浄土教』(法蔵館)
- 李丙燾 (1927) 「妙清の遷都運動に就いての一考察」『史学雑誌』38 (9)
- 李丙燾 (1932) 「高麗初期の圖讖及び神秘思想」『朝鮮彙報』207~210
- 林鳴宇 (2005) 「焼身供養略攷 (特集 : 古代東アジアの仏教)」『東洋文化研究』7



(朝鮮語)

- 金塘沢 (2001) 「高麗仁宗朝의 西京遷都・称帝建元・金国征伐論과 金富軾의 『三国史記』 편찬」『歴史學報』170
- 金杜珍 (1983a) 『均如華嚴思想研究：性相融會思想著』(一潮閣)
- 金杜珍 (1983b) 「高麗 光宗代 法眼宗의 登場과 그의 性格」『韓國史學』4
- 金杜珍 (2006) 『高麗前期 教宗と禪宗의 交涉思想史 研究』(一潮閣)
- 金秉仁 (2003) 『高麗睿宗代政治勢力研究—韓安人과 李資謙을 중심으로—』(景仁文化社)
- 金龍善 (1981) 「光宗의 改革과 歸法寺」李基白編『高麗光宗研究』(一潮閣)
- 金龍善 (1996) 「高麗 前期의 法眼宗과 智宗」(金福順ら共著『江原仏敎史研究』翰林科学院叢書 51、小花)
- 김윤지 (2016) 「高麗 光宗代 僧階制의 施行と 仏敎界의 再編」『韓國思想史學』54
- 金泰鎮 (1977) 「金致陽乱의 性格—高麗初西京勢力의 政治的推移와 關連하여」『韓國史研究』17
- 南東信 (2000) 「北漢山 僧伽大師像(僧伽大師像)과 僧伽信仰(僧伽信仰)」『서울학연구』14
- 朴胤珍 (2004) 「高麗前期王師・国師의 任命과 그의 機能」『韓國學報』116
- 朴胤珍 (2006) 「高麗前期王師・国師의 사례와 機能」『高麗時代王師・国師研究』(景仁文化社)
- 朴胤珍 (2008) 「高麗時代 승려의 血族間 師承과 그의 意味」『韓國史研究』142
- 成春慶 (1988) 「道詵国師와 關連する 遺物・遺蹟—全南地方을 中心として」『先覚国師道詵의 新研究』(靈岩郡)
- 李基白編 (1981) 『高麗光宗研究』(一潮閣)
- 李丙燾 (1948) 「太祖와 圖讖」『高麗時代의 研究』(乙酉文化社)
- 李丙燾 (2012) 『高麗時代의 研究：특히 圖讖思想의 發展을 中心として』斗溪李丙燾全集 6 (韓國學術情報)
- 李龍範 (1988) 「道詵의 地理說과 唐僧一行禪師」『先覚国師道詵의 新研究』(三和文化社)
- 李龍範 (1989) 「胡僧 襪囉의 高麗往復」『韓滿交流史研究』(同和出版公社)
- 李貞蘭 (2003) 「高麗時代의 小君과 国庶」『韓國史研究』122
- 張東翼 (2015) 「高麗時代に 이루어졌던 對外政策의 諸類型」『韓國中世史研究』42

- 장지연 (2015) 『高麗·朝鮮 國都風水論과 정치이념』 (신구문화사)
- 崔圭成 (2005) 『高麗太祖王建研究』 (우류성출판사)
- 崔箕杓 (2006) 「大覺國師의 遺骨安葬와 立碑過程再考」 『韓國仏教界』 44
- 崔柄憲 (1975a) 「道詵의 生涯와 羅末麗初의 風水地理說」 『韓國史研究』 11
- 崔柄憲 (1975b) 「天台宗의 成立」 『韓國史 6 高麗』 (國史編纂委員會)
- 崔柄憲 (1978) 「高麗時代의 五行的 歷史觀」 『韓國學報』 13
- 崔柄憲 (1980) 「高麗時代華嚴宗의 變遷—均如派와 義天派의 對立을 중심으로」 『韓國史研究』 30
- 崔柄憲 (1981) 「高麗中期 玄化寺의 創建과 法相宗의 隆盛」 『史學論叢』 (韓祐勳博士 停年紀念)
- 崔柄憲 (1988) 「道詵의 生涯와 風水地理說—崔惟淸撰 玉龍寺先覺國師碑文 중심으로—」 『先覺國師道詵의 新研究』 (靈巖郡)
- 崔柄憲 (1991) 「大覺國師義天의 渡宋活動과 高麗·宋의 仏教交流—晋水淨源·慧因寺 과의 關係를 중심으로」 『震檀學報』 71·72
- 崔柄憲 (2006) 「해덕왕사 소현韶頭과 귀족불교—승려」 『韓國史市民講座』 39
- 崔聖銀 (1992) 「唐末五代佛教彫刻의 傾向」 『美術史學』 IV
- 崔鈞植 (1993) 「「大覺國師碑」의 建立過程에 對한 새로운 考察」 『韓國史研究』 83
- 崔鈞植 (2013) 「高麗時代 高僧의 僧碑와 門徒」 『韓國中世史研究』 35
- 崔昌祚 (1984) 『韓國의 風水思想』 (民音社)
- 崔昌祚 (1988) 「道詵國師의 風水地理思想解釋」 『先覺國師道詵의 新研究』 (三和文化社)
- 조경시 (2000) 「高麗成宗代의 對仏教施策」 『韓國中世史研究』 9
- 韓基汶 (1998) 『高麗寺院의 構造와 機能』 (民族社)
- 許興植 (1986) 『高麗仏教史研究』 (一潮閣)
- 許興植 (1986a) 「佛教와 融和된 王室의 祖上崇拜」 『高麗仏教史研究』 (一潮閣)
- 許興植 (1986b) 「天台宗의 形成過程과 所屬寺院」 『高麗佛教史研究』 (一潮閣)
- 許興植 (1986c) 「佛教界의 組織과 行政制度」 『高麗佛教史研究』 (一潮閣)
- 許興植 (1986d) 「僧科制度와 그 機能」 『高麗仏教史研究』 (一潮閣)
- 許興植 (1986e) 「國師·王師制度와 그 機能」 『高麗仏教史研究』 (一潮閣)
- 許興植 (1994) 「義天의 思想과 試鍊」 『精神文化研究』 17 (1)
- 洪榮義 (2010) 「高麗 顯宗의 羅州 南幸時 公州 經由의 背景과 의의」

(中国語)

- 鮑志成 (1998) 『高麗寺與高麗王子』 杭州大学出版社
- 船山徹 (2016) 船山徹著、王招国 (定源) 訳「《大方便仏報恩経》編纂所用的漢訳經典」『仏教文献研究』 2
- 李能和 (1918) 『朝鮮仏教通史』 (新文館)
- 楊渭生 (1993) 「入宋求法の高麗僧統義天」『浙江佛教』 3

(英語)

- ベン (2007) Benn, James A., “*Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*, “Honolulu: University of Hawai’i Press, 2007
- キーシュニック (2001) Kieschnick, John, “Blood Writing in Chinese Buddhism, ” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23 / 2, 2001, pp.177-194.

