

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

中村 慎之介

一、関心の所在

高麗は九一八―一三九二年の足掛け四七五年に亘り、現在の朝鮮半島に存在した。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、時には変動をもたら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。

高麗王朝と仏教の相互補完的關係を端的に示す事例として、南東信（二〇一五）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⁽¹⁾二五人を含む合計三七人が知られる。このうち七人に高麗仏教界最高の名譽職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（禪宗）を除く五人が華嚴宗僧侶である。すなわち、文宗（在位一〇四六―一〇八三）の子の大覚国師義天、肅宗（在位一〇九五―一一〇五）の子の円明国師澄儼、睿宗（在位一一〇五―一一二二）の弟帯方公輔の子の玄悟国師宗璘、仁宗（在位一一二二―一一四六）の子の元

敬国師冲曦、熙宗（在位二〇四〜二二二）の子の冲明国師覺膺である。

南東信は、この五人がいずれも一一世紀中葉〜一三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（南東信二〇一五・八八〜九〇頁）。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（南東信二〇一五・一一二頁）。

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関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関係を論ずるには、「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（一〇六五）から澄儼への国師号追贈（一一四二）までおよそ八〇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。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有効な切り口となるのである。

二、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（一〇五五）に生を享けた。文宗一九年（一〇六五）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（一〇八五）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。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『高麗統藏経』や『新編諸宗教藏総録』（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。

る。⁽³⁾ 一二世紀末から一二世紀初頭において、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（在位九一八〜九四三）の息子）と王詢（後に還俗して顯宗（在位一〇九〇〜一〇三二）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。⁽⁴⁾ 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（一九八二）の見解が通説である。崔柄憲（一九八二）を承けて南東信（二〇一五）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後にまで遡るかについては疑問もあるが、⁽⁵⁾ 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 法相宗の韶顕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」（李智冠二〇〇〇b・二〇〜三五頁所収。以下「韶顕碑文」）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顕のもとで出家したと記されている。⁽⁶⁾ 窺は順宗・宣宗・肅宗・義天らの同母弟であり、文宗二四年（二〇七〇）に出家した（『高麗史』卷九〇、列伝卷三、宗室）。韶顕は生家の仁州李氏

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。⁽⁷⁾ 義天が出家してからわずか五年後に、韶顯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禪宗の提携

南東信(二〇一五・一〇五頁)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」⁽⁸⁾と「龍寿寺開創碑」⁽⁹⁾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三人の小君は禪宗の之印、法相宗の覚倪⁽¹⁰⁾と覚観であり、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(一一〇二)に生まれ睿宗五年(一一一〇)に九歳で出家している。⁽¹¹⁾ 覚観は仁宗代に出家した蓋然性が高く(後述)、覚倪の出家年は不詳である。

之印が禅僧となったことは、王室と禪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(二〇〇三・九〇〜九八頁)が論ずるように、睿宗代は禪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、睿宗一六年（一一二二）に睿宗と長信宮主崔氏の間生まれ、法相宗の徳謙のもとで出家した小君である。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り、仁宗四年（一一二六）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⁽¹³⁾。覚観を徳謙のもとで出家させたことは⁽¹⁴⁾、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。

三、国師号について

高麗の仏教政策を特徴づけるものの一つが、光宗代（在位九四九～九七五）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。ただし、高麗前期（九一八～一一七〇年）において王師は実質的権限を持つが、国師は象徴的存在に過ぎない（朴胤珍二〇〇六 a

参照)。すなわち国師は名目上の高麗仏教界の頂点だが名譽称号にすぎず、実質的なトップは王師であった。

本稿では、名譽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(二〇一三)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、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権にあずかることができたのである。

そのため、国師号追贈に関する特異的現象である「慣例」には、立碑を伴い、門徒に対して王朝が特権を付与する、という国師号の実利的側面が反映されるはずである。

四、「慣例」成立の時期

南東信(二〇一五)は義天の登場に「慣例」の始点を置いているが、これは史料に基づく厳密な論証の結果導き出されたものではなく、文宗代において法相宗から華嚴宗へ提携宗派が切り替わったとする図式的理解と、義天以降に王室出身華嚴宗国師が連続するということを前提として便宜的に設定されたものであろう。「慣例」の成立過程を検討する前に、どの時点をもって「慣例」成立とするか、筆者なりの見解を示したい。

一般に、慣例とは前例を踏襲し続ける営みであり、その意味で重要なものは、前例を踏襲する意向の有無であらう。

王室子弟が出家して華嚴宗僧侶となる前例の踏襲を明確に志向したことが確認できるのは、「瑞峯寺玄悟国師碑文」(李智冠二〇〇〇b・四七〇)〜四七七頁所収。以下「宗璘碑文」である。欠損が多く判然としないが、「宗璘碑文」によれば、王族の宗璘は仁宗一七年(一一三九)に出家を願ひ出たので、かねて「大覺の餘風、人の嗣を得る無き」ことを憂慮していた仁宗は大いに喜び、澄儼に命じて出家させ、仁宗一九年(一一四二)二月には一五歳にして仏日寺(開京)において受戒した⁽¹⁶⁾。「大覺」は義天の諡号である。仁宗が義天の後継者となる王室出身僧侶を絶やさないとを望み、義天門徒の王子僧である澄儼のもとで宗璘を出家させたのだということがわかる。

宗璘は傍系出身であり、他の歴代王室出身華嚴宗僧侶と比べて待遇が悪かった。南東信(二〇一五・二〇六・一〇七頁)において、宗璘の出家は円明国師澄儼と元敬国師冲曠という二人の王子僧を繋ぐ「世代の架け橋」であり、「大覺の餘風」という表現に窺えるように、義天の継承者の権威は義天との関係に基づき付加されるものであると評しているが、これは卓見であろう。「慣例」は義天に関する伝統を継承するものであり、継承者には個人の能力ではなく、法灯と血筋が強く要求されていたのである。

国師号追贈を含む、死後の待遇に関する義天の伝統の継承という点では、澄儼死後の待遇に注目する必要がある。「興王寺円明国師墓誌銘」(李智冠二〇〇〇b・二二六〜二二八頁所収。以下「澄儼墓誌」)によれば、澄儼は宗璘を出家させて二年後の仁宗一十九年に五二歳で入寂した。死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⁽¹⁷⁾」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。⁽¹⁸⁾「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、⁽¹⁹⁾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、遺された門弟への榮譽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。

五、義天生前における王室と仏教界

(1) 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。爛円は顯宗代から有力な外戚となった安山金氏出身で、文宗の母・元惠太后の兄弟である。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（藤田亮策一九六三・三九八～四〇〇頁）。義天と窺は韶頭にとって甥にあたる。本稿では、王子僧を引き受けた爛円と韶頭が共に外戚出身僧侶である点に着目する。

南東信（二〇一五・一〇三頁）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（朴胤珍二〇〇八参照）。義天が出家した文宗一九年時点で、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」（李智冠二〇〇〇a・三四八〜三五七頁所収。以下「海鱗碑文」）である。

海鱗（後に海鱗と改名。本稿では以下「海鱗」に統一）、字は巨龍、俗姓は元氏。靖宗二年（一〇四五）に僧統となるが、当時の高麗きつ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。⁽²⁰⁾韶顕の出家は「韶顕碑文」によると文宗二年（一〇四八）である。⁽²¹⁾文宗八年（一〇五四）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。⁽²²⁾海鱗は文宗一〇年（一〇五六）に王師に任じられ、文宗十二年（一〇五八）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。⁽²³⁾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るべきであろう。文宗二十一年（一〇六七）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、文宗二十二年九月丁酉条）、一月後の一〇月二三日に亡くなる。享年八七歳、僧臘七二年。⁽²⁴⁾

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顕であり、二番目が王窺である。これは南東信（二〇一九・一五六頁）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。

(2) 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

しかし宣宗一〇年(一〇九三)頃から献宗即位年(一〇九四)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。

義天は宣宗二年(一〇八五)に北宋へ留学し、宣宗三年(一〇八六)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、母の仁睿王后の命により宣宗六年(一〇八九)一〇月に国清寺の建設が始まったが、五ヶ月後の宣宗七年三月には中断となる。そして宣宗九年(一〇九二)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(一〇九四)五月に宣宗が亡くなると、齡一一歳の献宗(在位一〇九四―一〇九五)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留顕と弟の世良が、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(崔柄憲一九八六・六〇頁、崔柄憲二〇〇六・六七頁)。

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に退いていたが、宣宗が亡くなる同年五月には伽椰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。⁽²⁶⁾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

るや、韶顕を招いて『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⁽²⁷⁾。玄化寺住持として法相宗を率いる立場にいた韶顕は、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獻宗即位年にかけて、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⁽²⁸⁾。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（二〇九七）二月に国清寺は落成する（『高麗史』卷一一、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⁽²⁹⁾。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」（李智冠二〇〇〇b..一八〇）一八八頁所収。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。前の五門學徒と與^{とも}に、無慮一千人⁽³⁰⁾。

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一〇〇〇人で、主に二つのグループに分かれたと理解される（崔箕杓二〇〇六：三六一〜三六二頁）。一つは肅宗の命令で合流した居頓寺・神□寺・靈巖寺・高達寺・智谷寺の五山の僧侶たち約七〇〇人であり、義天の天台教学に対して思想的に親和性があった禪宗の一派である法眼宗の僧侶たちとされる（崔

柄憲一九八六・六〇〜六二頁）。もう一つは義天に直接弟子入りした禅僧約三〇〇人で、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⁽³¹⁾。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（一一〇二）に天台宗の僧科がはじめて実施されるなど、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⁽³³⁾。

六、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たびたび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には顕在化しなかった争いの火種は、肅宗一〇年（一一〇五）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、他でもない義天生前の言動に原因があると指摘されている（崔柄憲一九八〇、許興植一九九四・六〇頁）。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⁽³⁴⁾に加え、義天の高弟で後に王師や国師に任じられる楽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。

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（二〇〇六）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七〇〇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三〇〇人余りの弟子であった。後者に対する支援として、肅宗一〇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、崔箕杓二〇〇六・三六一～三六二頁）。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（一一〇八）前後であるが、先述した楽真が睿宗九年（一一一四）に王師に任命されると（『高麗史』卷二三、睿宗九年三月癸巳条）、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。³⁵⁾

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。楽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。楽真が睿宗一四年（一一一九）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。

七、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（一一〇二）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（一一二五）撰述、仁宗二年（一一三三）立碑）と林存撰「偃鳳寺碑」（仁宗九年（一一三一）撰述、仁宗十四年（一一三六）碑陰撰述、仁宗十五年（一一三七）立碑）である。現存する金富軾撰「靈通寺碑」と林存撰「偃鳳寺碑」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（崔鈺植一九九三・四九頁）。以下では、現存する金富軾撰「靈通寺碑」と林存撰「偃鳳寺碑」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。³⁶③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」卷九六、列伝卷九、諸臣、尹瓘伝附彦頤伝には仁宗十三年（一一三五）に発生した妙清の乱の³⁷一齣として、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。^{たふみ}工ならず。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、富軾は譲らず。遂に撰す。彦頤心にこれを嘖む。^{うらむ}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、富軾は應答に難じて、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。⁽³⁸⁾

尹瓘撰「靈通寺碑」の文飾が巧みでないといふ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（矢木毅二〇〇八・七五・八〇頁）、尹瓘は肅宗一〇年（一一〇五）から中書侍郎同平章事に、睿宗三年（一一〇八）から門下侍中となっている（『高麗史節要』卷七、肅宗一〇年一月条、睿宗三年夏四月条）。原文中の「王」は睿宗を指すので、「在相府」は睿宗即位年（一一〇五）から尹瓘が亡くなる睿宗六年（一一一一）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（二〇〇六・三五六―三五七頁）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。金は睿宗一二年（一一一七）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（二〇〇六）の理解は以下の二点について疑問がある。

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 中村

二五三

第一に、崔箕杓(二〇〇六)の議論は、まず「金への奉表称臣の議論開始」、その後「新たな「靈通寺碑」作成」という前後関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、その正確な前後関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、仁宗一代に亘り、金との外交関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(豊島悠果二〇一七:二七六―二七七頁)、高麗における金への抵抗感は容易には払拭されず、仁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(崔柄憲一九八八:九八―一〇〇頁)。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、一時的に免官と功臣号削除の処分を受けている(『高麗史節要』卷七、睿宗四年十一月条、睿宗五年五月条、睿宗五年二月条)。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。⁽³⁹⁾

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関係にあたる。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（『高麗史節要』巻八、仁宗即位年二月条、仁宗九年二月条）。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⁽⁴⁰⁾。

そして、澄儼は李資謙一派との対立から仁宗四年（一一二六）に開京を離れて全州の帰信寺に退いた⁽⁴¹⁾。澄儼が帰信寺に退いて間もない仁宗四年二月に、李資謙は武力蜂起したが、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（一一三二）に興王寺住持に復帰した⁽⁴²⁾。

関係者の社会的名誉が立碑に関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」の立碑が仁宗一年であるのは、澄儼の復帰を要因としよう。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帰と無関係ではあるまい。

崔箕杓（二〇〇六・三六一―三六四頁）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、義天との関係性こそが、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」を求めた理由があるろう。

八、むすびにかえて——仁宗の仏教政策としての宗璘の出家

本稿は、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なかつたためであろう、仁宗四年に李資謙の乱が勃発すると引退を決意した⁽⁴³⁾。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、拔擢されたのが妙清であった。

妙清は道説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權威

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、妙清は仁宗二年（一一三四）二月に仁宗の信用を失うと、仁宗一三年（一一三五）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（瀬野馬熊二〇一―三二一頁）。

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一四年（一一三六）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（四七歳）と玄応（年齢不明）、禪宗の之印（三五歳）、法相宗の覚観（二六歳）であり、高麗仏教界の主要宗派である華嚴宗・禪宗・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。玄応は仁宗一七年に、澄儼は仁宗一九年にそれぞれ亡くなるので、仁宗一四年は両者の晩年に当たる。そして、宗璘の出家が仁宗一七年であるのは、その年に玄応が亡くなることと無関係ではなからう。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・禪宗・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、当時一三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・禪宗・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。

このように、「慣例」は義天の門徒と仁宗の利害関係が一致したことで成立した。仁宗死後の「慣例」の展開、ひいては高麗王朝と仏教界の関係については、稿を改めて論ずる。

註

- (1) 小君とは、高麗国王と身分の卑しい女性の間に生まれて僧侶となった者の呼称である。正室との間に生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(二〇〇三)参照。
- (2) 南東信(二〇一五)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。
- (3) 義天の生涯を包括的に扱う研究としては内藤雋輔(一九六一)、大屋徳城(一九八八)、崔柄憲(一九八六)などが今なお高い学術的価値を有する。
- (4) 南東信(二〇一五・一〇一〜一〇三頁)参照。
- (5) 紙幅の都合上、詳しい検討は控えるが以下に問題点を簡潔に述べたい。まず、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の根拠が薄弱であるという問題を抱えている。南東信(二〇一五・九一〜九三頁)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禪宗であり、顕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妥当であろう。
- (6) 「韶顕碑文」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。
- (7) 「韶顕碑文」の陰記の名簿の筆頭に導生僧統窺の名がある。

六) が重要である。仁州李氏については藤田亮策(一九六三)参照のこと。

(8) 「般若寺元景王師碑文」(李智冠二〇〇〇b・七二)七九頁所収) 睿王代、能以花嚴大教、補益國家者多矣。予其敢忘耶。……睿王之在東宮也、遊心於花嚴教。

(9) 「龍壽寺開創碑」(崔鎰植編二〇一三・一五三)一七三頁所収) 先祖睿王、嘗爲膺公、勗立覺華、俾弘揚華嚴教理。

(10) 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」卷一八、毅宗一八年三月丙午条から、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建立された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。

(11) 「広智大禪師之印墓誌銘」(李智冠二〇〇〇b・三四八)三五〇頁所収) 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。年九歲、命投慧焰國師祝髮、學禪那法、道機夙成、若天稟然。年十五、中佛選。己亥歲、詔住法住寺。

※乾統壬午は肅宗七年に、己亥歳は睿宗一四年に相当する。

(12) 「玄化寺覺觀僧統墓誌銘」(李智冠二〇〇〇b・三六八)三六九頁所収) 當睿廟十五年辛丑十一月九日誕生。

※辛丑は睿宗一六年に相当する。

(13) 「円証僧統德謙墓誌銘」(李智冠二〇〇〇b・三〇〇)三〇三頁所収。以下「德謙墓誌」) 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。……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。

(14) 覚觀の出家年の箇所は判読不能である。高麗では一〇歳未満の出家も確認される一方で、一般的には一五歳から出家が許された(許興植一九八六a・三二九頁)。李資謙の乱が発生した仁宗三年時点で覚觀は六歳である。睿宗代に出家した可能性は否定できないが、覚觀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。下限は、僧科に合格した仁宗一五年の前年(仁宗一四年)である。

(15) 一例として「高達院元宗大師碑陰」(李智冠二〇〇〇a・二二五)二七頁所収)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

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

中村

二五九

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・曠陽院・道峰院。住持三寶、須憑國主之力。

(16) 「宗璘碑文」年甫十三、設□院□請□爲沙門。仁廟嘗恐大覺餘風無人得嗣。及是欣然命圓明國□□□□□□□□□□□□□□□□日□喜文字。年當十五、就佛日寺受戒。乃辛酉十二月也。

※受戒した辛酉年は仁宗一九年であるので、出家したのは二年前の仁宗一七年となる。

(17) 「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。册贈國師、諡曰圓明。勅吊會葬、一如大覺故事。

(18) その典例として「雲門寺円応国師碑文」(李智冠二〇〇〇b・二六〇)〜二七一頁所収。以下「学一碑文」の以下の記述が参考となる。[学一碑文]越明年正月二十四日、□使備禮、册爲國師、贈諡圓應。……閏世九十三、坐八十二夏。門人狀其師之行、奏以立碑事、仁王命臣彦頤撰。

(19) 「澄儼墓誌」臣權 適奉 教撰。

(20) 「海鱗碑文」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、過令落髮。貯望攝衣、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。

※重熙一四年は靖宗一二年(一〇四五)に相当する。

(21) 「韶顯碑文」年甫十一、就海安寺鱗公所落髮。鱗公即故法泉寺國師、諡智光、諱海鱗也。

※韶顯の生年は一〇三八年なので、文宗二年(一〇四八)が出家の年に相当する。

(22) 「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、魂栩栩之際、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。

(23) 「海鱗碑文」清寧二年十月日、上謂之曰「鵬者則非法、無以救迷、叡聖則非師、無以請益。苟能悟法者、可以爲師乎」。特降國書諮請。……師膠讓不獲命。即以十一月四日、大駕行幸于內帝釋院、備禮拜爲王師。……(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、涓辰並授於不稱、兩相合矣。同日祇承於攀寵、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。

※清寧二年は文宗一〇年に、清寧四年は文宗一二年に相当する。

(24) 「海鱗碑文」是歲十月二十三日、晏陰右臥而寢。此夜零雨其濛、師寤而跣坐、謂弟子曰「□□□□」。答曰「雨也」。聞言則示化矣。……報年八十七、僧臘七十二。

(25) 洪円寺は順宗の願刹であり弘円寺とも記す(内藤傳輔 一九六一・三三)三四頁、註三参照)。興王寺のすぐ西に所在した(宣和奉使高麗図経) 卷一七、祠宇、王城内外諸寺。

(26) 「靈通寺大覚国師碑文」(李智冠二〇〇〇b・一一六) 一三四頁所収。以下、金富軾撰「靈通寺碑」甲戌春二月、初入洪円寺。其教學如故居興王。……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。

(27) 「韶顯碑文」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。

(28) 義天は肅宗即位後にたびたび政治に参与した。なかでも海東通宝の導入の建議は名高い(内藤傳輔一九六一・六三)六六頁など参照)。

(29) 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。「國清寺啓講辭」(大覚国師文

集)卷三、辭、所収)はこの時のものである。

(30) 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。

(31) 「櫻鳳寺碑」於是募可與弘道者、德麟・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。

(32) 「櫻鳳寺碑陰」乾統元年辛巳大覺始舉宏綱、抄學優者一百人、坐奉恩寺、以宗經論二百二十卷、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(一九八六b・三五六)三九〇頁)参照。

(33) 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。……册爲國師、諡曰大覺。

(34) 玄応については「帰法寺寂照首座玄応墓誌銘」(李智冠二〇〇〇b・二二六頁所収)に、肅宗の息子であり、開京の帰法寺住持として仁宗一七年二月一三日に亡くなり、茶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。帰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。

(35) 「國清寺妙応大禪師教雄墓誌銘」(李智冠二〇〇〇b・

二四二―二四四頁所収) 无何宗禪師入寂、門弟以身徇利、皆紛紛適他。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、貶住洪州白岳寺。寺在山谷間。虎豹之害、往往有之。師恬然自若、住七年許。……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。

※天慶五年は睿宗一〇年に相当する。

(36) 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、師之行事、以聞。曰「吾先師卽世久矣。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。

(37) 妙清の乱については瀬野馬熊(二〇一―二)が古典的研究である。

(38) 妙清叛。詔以金富軾・任元鼓爲帥、彦頤爲佐討之。先是、瑾奉詔撰「大覺國師碑」。不工。其門徒密白王、令富軾改撰。時瑾在相府、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」、辨問縱橫、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。

(39) 塔碑そのものの性質に着目した研究として崔鉉植(二〇一三)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繼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(崔鉉植二〇一三:三三〇―三三二頁)。「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あろう。

(40) 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(前掲註(13)「徳謙墓誌」参照)。

(41) 李資謙の乱と仏教の関係については崔柄憲(一九七五)

参照のこと。

(42) 『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。

(43) 「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。師具狀辭免、至于再三。十二日備禮儀、冊爲王師。……大金天會四年丙午、乞歸老雲門、上不允謂「安南瓊嶺、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。

(44) 前掲註(14)に示したように、覚観の出家年の下限は仁宗一四年である。

【主要参考文献一覽】

(日本語…五十音順)

大屋徳城(一九八八)『大屋徳城著作選集7 高麗統藏雕造攷』国書刊行会(原載『高麗統藏雕造攷』便利堂、一九三七年)

瀬野馬熊(二〇一一)『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八七、龍溪書舎(論文初出一九二九、一九三〇年)』

豊島悠果(二〇一七)「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(論文初出二〇一四年)

崔柄憲(一九八六) 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』一一八

内藤傳輔(一九六一)「高麗の大覚国師に関する研究」『朝鮮史研究』東洋史研究会(論文初出一九二四、一九二五年) 南東信(二〇一五) 南東信著、赤羽目匡由訳「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

藤田亮策(一九六三)「李子淵と其の家系」『朝鮮学論考』藤田先生記念事業会(論文初出一九三三、一九三四年)

矢木毅(二〇〇八)「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(論文初出一九九三年)

(朝鮮語…가나다順) 金秉仁(二〇〇三)『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

南東信(二〇一九)「고려중기法相宗(慈恩宗)과海麟」『韓國史論』六五 朴胤珍(二〇〇六a)「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(論文初出二〇〇四年)

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

中村

二六三

- 朴胤珍(二〇〇六b)「高麗後期王師・國師의 사례와 기능의 변화」『高麗時代王師・國師研究』景仁文化社(論文初出二〇〇五年)
- 朴胤珍(二〇〇八)「高麗時代 승려의 僧侶의 血族間 師承과 그 意味」『韓國史研究』一四二
- 李貞蘭(二〇〇三)「高麗時代의 小君과 國庶」『韓國史研究』一一二
- 李智冠(二〇〇〇a)『校勘註歷代高僧碑文(高麗篇2)』伽山仏敎文化研究院(初版一九九五年)
- 李智冠(二〇〇〇b)『校勘註歷代高僧碑文(高麗篇3)』伽山仏敎文化研究院(初版一九九六年)
- 崔箕杓(二〇〇六)「大覺國師의 遺骨安葬과 立碑過程 再考」『韓國仏敎學』四四
- 崔柄憲(一九七五)「天台宗의 成立」『韓國史 6 高麗』國史編纂委員會
- 崔柄憲(一九八〇)「高麗時代華嚴宗의 變遷——均如派와 義天派의 對立을 中心으로」『韓國史研究』三〇
- 崔柄憲(一九八一)「高麗中期玄化寺의 創建과 法相宗의 隆盛」『韓治勛博士停年紀念史學論叢』知識產業社
- 崔柄憲(一九八八)「道誥의 生涯와 風水地理說——崔惟淸撰 玉龍寺先覺國師碑文을 中心으로——」『先覺國師道誥의 新研究』靈岩郡(論文初出一九七五年)
- 崔柄憲(二〇〇六)「혜덕왕사 소헌韶顯과 귀족불교——승려」『韓國史市民講座』三九
- 崔鈺植(一九九三)「大覺國師碑」의 建立過程에 對한 새로운 考察 『韓國史研究』八三
- 崔鈺植(二〇一三)「고려시대 고승의 僧碑와 문도」『韓國中世史研究』三五
- 崔鈺植編(二〇一三)『韓國金石文集(27) 高麗11碑文11(圖録篇)』韓國國學振興院
- 許興植(一九八六a)「仏敎界의 組織과 行政制度」『高麗仏敎史研究』一潮閣(論文初出一九七五年)
- 許興植(一九八六b)「僧科制度와 그 機能」『高麗仏敎史研究』一潮閣(論文初出一九七六年)
- 許興植(一九九四)「義天의 思想과 試鍊」『精神文化研究』一七(一)

(京都大学大学院文学研究科東洋史學專修博士後期課程)

slips, which include roughly the same number of “two-line” slips with a ridge and without a ridge, and the Juyan Han slips, which include almost no “two-line” slips with a ridge. In the case of the Xuanquan 懸泉 Han slips from Dunhuang, wood from the tamarisk (*hongliu* 紅柳; *Tamarix ramosissima*) is used in more than 70% of the “two-line” slips with ridges, and few of them have been made from spruce (*song* 松; *Picea neveitchii* or *Picea crassifolia*), used in many of the “two-line” slips without a ridge. In addition, the “two-line” slips with ridges are narrower than those without a ridge. In view of these facts, it is to be surmised that in order to make effective use of the branches of the tamarisk, which, properly speaking, are unsuitable for making “two-line” slips because they are comparatively narrow, and produce “two-line” slips, the branches were processed in the same way as “two-line” bamboo slips so as to add ridges to them. It was for this reason that regional differences in shape arose among slips of the same type.

When one examines the reasons for these differences, it is to be surmised that differences in regional conditions lay behind them. That is to say, the Juyan region belonged to Zhangye Commandery, where a transportation route had been established to the Qilian 祁連 Mountains where spruce suitable for making wide “two-line” slips were produced, whereas Dunhuang Commandery did not have a large supply of spruce because it was a long way from the Qilian Mountains and use could not be made of transportation by water or some other means.

On the Establishment of the Practice of the Appointment of *Guksa* to
a Monk from the Royal Family in the Goryeo Dynasty

NAKAMURA Shinnosuke

Goryeo was a country that existed on what is now known as the Korean Peninsula for 475 years, from 918 to 1392. For the sake of the prosperity and

stability of the ruling dynasty, Goryeo focused on the establishment of close relationships with the Buddhist community, which provided assistance to the lay regime. The Buddhist community flourished under the royal patronage. The state preceptor (Kor. *guksa*) was the highest-ranking Buddhist monk in Goryeo, who was honored to be a teacher of the Goryeo king. The Goryeo Dynasty granted various privileges not only to the Buddhist monk who was appointed as *guksa*, but also to his disciples. Therefore, disciples lobbied for the nomination of their masters for the position of *guksa*. On the contrary, the dynasty was able to control the Buddhist community by bestowing favor upon it.

This paper focuses on the practice of the complementary relationship between the Goryeo Dynasty and the Buddhist community: a royal family member who did not succeed to the throne become an ordained Buddhist monk of the Huayan 華嚴 sect, and after his death, he was immediately posthumously appointed to the position of *guksa*, the highest honorary position in the Goryeo Buddhist community. This practice was confirmed only in the eleventh–thirteenth centuries. This study traces, in as much detail as possible, the political process from Daegakguksa 大覺國師 Uicheon’s 義天 ordination (1065) to the conferral of the *guksa* upon Jing’eom 澄儼 (1141) over a period of about eighty years and thus approaches the aspect of the complementary relationship between the Goryeo Dynasty and Buddhist community.

The results of the study revealed the following two points. (1) The disciples of Uicheon sought to inherit political influence based upon the blood relationship between Uicheon and the king. They also sought the additional conferral of the *guksa*, which entailed concessions. (2) Injong 仁宗 (r. 1122–1146), who was forced to establish a new relationship with the Buddhist community because of the rebellions of Lee Jagyeom 李資謙 and Myocheong 妙淸, made Buddhist monks from the royal family to join Huayan, Zen 禪, and Weishi (or *Faxiang* 法相) sects, aiming to use them as intermediaries in the establishment of a dominant structure in the Buddhist community. In other words, this practice was established because of the coincidence of interests

between Injong and the disciples of Uicheon.