

Title	万徳山白蓮結社と阿弥陀信仰をめぐって：高麗時代後期仏教美術の信仰的背景
Sub Title	A study of Mandeogsan Baegnyeong-gyeolssa sect and Amitabha faith : the background of Buddhist art in the late Koryo dynasty
Author	内藤, 浩之(Naito, Hiroyuki)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1995
Jtitle	哲學 No.98 (1995. 1) ,p.71- 94
JaLC DOI	
Abstract	During the Koryo period (918-1392) Buddhism exerted tremendous influence on the lives of the Korean populace. A great number of temples were built and repaired throughout the Korean Peninsula. Many Buddhist images were also produced. Unfortunately few sculptures bear clearly discernable Koryo period dates. Among the extant dated examples, five sculptures of the fourteenth century (i.e. the gilt-bronze Avalokitesvara in Kannon-ji temple, a pair of gilt bronze Bodhisattva in the National Museum of Korea, the gilt bronze Bhaisajyaguru Buddha in Changgok-sa temple, the gilt bronze Amitabha in Munsu-sa temple and the wood Amitabha in Bongnim-sa temple) present problems of iconography and style. In the latter part of the thirteenth century, Mandeogsan Baegnyeong-gyeolssa sect was established in Chollanamdo Province, as an effort to attain the Pure Land through the study of the Lotus Sutra. Baegnyeong-gyeolssa extended its power as far as the capital at Gaegyeong. Faith in Amitabha spread to all classes and, thus many works of art related to Amitabha were created. The gentle and elegant style which characterizes fourteenth century Buddhist sculpture was carried out into the ensuing Choson Dynasty (1392-1910). In attempt to understand the foundation of fourteenth century medieval Korean sculpture I will analyse the relationship between Baegnyeong-gyeolssa and faith in Amitabha.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000098-0071">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000098-0071</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 万徳山白蓮結社と阿弥陀信仰を めぐって

——高麗時代後期仏教美術の信仰的背景——

内 藤 浩 之\*

## A Study of Mandeogsan Baegnyeong-gyeolssa Sect and Amitabha Faith:

The Background of Buddhist Art in the Late Koryo Dynasty

*Hiroyuki Naito*

During the Koryo period (918–1392) Buddhism exerted tremendous influence on the lives of the Korean populace. A great number of temples were built and repaired throughout the Korean Peninsula. Many Buddhist images were also produced. Unfortunately few sculptures bear clearly discernable Koryo period dates. Among the extant dated examples, five sculptures of the fourteenth century (i.e. the gilt-bronze Avalokitesvara in Kannon-ji temple, a pair of gilt bronze Bodhisattva in the National Museum of Korea, the gilt bronze Bhaisajyaguru Buddha in Changgok-sa temple, the gilt bronze Amitabha in Munsu-sa temple and the wood Amitabha in Bongnim-sa temple) present problems of iconography and style. In the latter part of the thirteenth century, Mandeogsan Baegnyeong-gyeolssa sect was established in Chollanamdo Province, as an effort to attain the Pure Land through the study of the Lotus Sutra. Baegnyeong-gyeolssa extended its power as far as the capital at Gaegyeong. Faith in Amitabha spread to all classes and, thus many works of art related to Amitabha were created. The gentle and elegant style which characterizes fourteenth century Buddhist sculpture was carried out into the ensuing Choson Dynasty (1392–1910). In attempt to understand the foundation of fourteenth century medieval Korean sculpture I will analyse the relationship between Baegnyeong-gyeolssa and faith in Amitabha.

\* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（美学美術史学）

## I. はじめに

従来わが国では、隣国でありながら朝鮮半島で制作された仏教美術作品について、三国時代から統一新羅時代にかけての比較的偏った時代にのみ関心をもたれていたように思われる。しかしその後続く高麗時代(918-1392)においても、例えば高麗大藏經(八万大藏經;海印寺所蔵)の版行にも見られるように仏教は熱心に信仰されており、また仏像・仏画も数多く制作されて少なからざる遺例がわが国にも伝来している<sup>(1)</sup>。従って高麗時代の仏教美術作品についての理解は、中世東アジア美術史を研究する上で重要な位置を占めると思われるが、今まではほとんど等閑視されていたといえよう。ようやく近年になって仏画についての総括的な研究成果が報告されているものの<sup>(2)</sup>、仏教彫刻については各地域の報告書や論文などで一部が紹介されるに留まっており<sup>(3)</sup>、本国である朝鮮半島の作例も含めた全体像の把握を見るに至っていない。

しかし高麗時代は五百年近くの長きに渡って続くために、その彫刻史的展開も複雑な様相を帯びていたことが考えられる。そこでそのような高麗時代の彫刻史の全体像を理解する上での具体的な観点として、例えば高麗前期に前代の統一新羅時代の様式を色濃く残しながら展開した鉄仏の問題であるとか、あるいは宋代の様式を示す寒松寺石造菩薩形坐像・月精寺石造菩薩形坐像などに見られるような、いわば外来様式の受容の問題などが挙げられよう。このような幾つかの問題点を通じて高麗時代の仏教彫刻の特質が理解されると思われるが、そうした観点のなかで特に注目されるのが、基準作となる在銘作例が韓国ではかなりまとまって現存している十四世紀の諸作例である<sup>(4)</sup>。

後に第二章で高麗時代在銘作例一覧の表を掲げるが、高麗時代を通じてみても年次の明らかな遺例は十世紀に三件、十四世紀に五件(六軀)が存在するだけで、その年代的な偏在は特徴的と言えよう。これは仏像に限ら

ず仏画についても同様に見られる傾向であることから<sup>(5)</sup>、造像の背景となる信仰に関して十四世紀を中心にそれまでとは異なった何等かの変化が起こったことが想像され、それが仏像・仏画を中心とする造形にも及んだものと考えられる。従ってさきに高麗時代の彫刻史を理解する上での幾つかの観点について触れたが、基準作を含む十四世紀の作例の彫刻史的意義を明らかにすることで、同時にその全体像の理解の一助になるものとする。

そこで本稿では、まず最初に在銘作例を中心とした十四世紀の代表的な作例を概観し、その特質について考える。そして次にこのような作品制作の活発化を促したと考えられる万徳山白蓮結社の十三世紀から十四世紀にかけての展開を確認することで、当時の信仰的背景について浮き彫りにし、今後の高麗仏研究の基礎的作業の一つとすることを目的とする。大方の御教示・御叱正を乞う次第である。

## Ⅱ. 高麗時代十四世紀における仏教彫刻の作例とその特質

前章で触れたように、銘文等により高麗時代の制作であると確認されるものは八件（九軀）あるが、十四世紀の制作のものに限ると表に掲げた五件（六軀）が報告されている。

本章ではこれらの作品の特徴を抽出することで同時代に制作されたと考えられる作品も幾つか取り上げ、十四世紀の作例に見られる特質を浮き彫りにしたいと思う。

まず、1330 年制作の対馬観音寺観音菩薩坐像（図 1）は、銅造で像高 50.5 cm、胎内に紙本墨書種子曼荼羅・紙本墨書結縁文・木製合子などが納入されていた。その紙本墨書結縁文から、元为天暦三年（1330）に僧戒真を始めとする人々によって、現世の息災と来世の安寧を祈って瑞州（現忠清南道）の浮石寺本尊として制作された観音菩薩像であることがわかる<sup>(6)</sup>。本像はこのように尊名と当初の安置場所が明確である点で貴重であるばかりでなく、韓国彫刻史において胎内納入品を伝える現存最古の作例

表 高麗時代在銘作例一覧

(像高の単位は cm)

名 称	像高	所 在 地	年 次	備 考
薬師如来坐像	43	京畿道広州薬師谷	977 (太平興国二年)	磨崖
観音菩薩半跏像	320	京畿道利川	981 (太平興国六年)	磨崖
観音菩薩坐像	150	慶尚北道高靈	985 (雍熙二年)	磨崖
観音菩薩坐像	50.5	対馬観音寺	1330 (天曆三年)	金銅 (図1) 忠清南道浮石寺旧蔵
菩薩形立像	87	国立中央博物館	1333 (至順四年)	金銅 (図2) 二軀 (納入品亡失)
薬師如来坐像	85.5	忠清南道長谷寺	1346 (至正六年)	金銅 (図3)
阿弥陀如来坐像	71	忠清南道文殊寺	1346 (至正六年)	金銅 (図4)
阿弥陀如来坐像	88.5	京畿道鳳林寺	1362以前 (至正二十二年)	木造 (図5) 改金銘

であることから重要な資料といえる。体軀に比して身体各部の割合が大きく、また丸みを帯びた体付きであることから童子を思わせる像容であるが、これは高麗時代半ば以降の作例に共通する特徴である。

続いて 1333 年に制作された韓国国立中央博物館菩薩形立像 (図 2) は、坐像と立像の違いはあるものの一見して像各部に観音寺像との類似が看守される<sup>(7)</sup>。すなわち身体各部が大きいことから全体のプロポーションがやや寸詰まりである点や、小作りの目鼻立ちにふっくらとした頬、撫で肩で丸みを帯びた身体の線、右手を胸前で、左手を腹前でそれぞれ第一指と第三指を捻じる印相、などである。これらを以て両像の制作が近いところにあったと断定することはできないものの、両者の像容にはかなり共通した感覚が認められ、また同じような作風を示すものとして佐賀普明寺菩薩形坐像<sup>(8)</sup>や国立中央博物館菩薩形坐像<sup>(9)</sup>など幾つか挙げられることから、当

時このような優しく穏やかな像容が多く求められていたことがうかがわれる。

続いて長谷寺薬師如来坐像（図 3）、文殊寺阿弥陀如来坐像（図 4）は両像とも胎内納入品から、元の至正六年（1346）に制作されたことがわかる<sup>(10)</sup>。やや面長な面部に撫で肩で、丸みを帯びた体軀、大まかな衣褶線など全体に厳しさの感じられない優しさを求めた造形は、先述した観音寺像や中央博像と共通するものがある。また同様の作風を示す作例として国立中央博物館如来形坐像<sup>(11)</sup>や国立扶餘博物館如来形坐像<sup>(12)</sup>なども挙げられ、やはりこのような穏やかな像容がこの時期の特徴の一つと見ることでよい。

ここで注目されるのは文殊寺像が右手は胸前で、左手は腹前でそれぞれ第一指と第三指を捻じている点であるが、本像の胎内納入文書の一部に<sup>(13)</sup>、

伽耶山文殊寺堂主彌陀

腹藏發願文 慈旭東

（以下略）

と記したものがあり阿弥陀如来像として造像されたことが確認されることから、このような印相をした如来形像は阿弥陀如来像であったと見ることができる。さらに 1362 年以前に制作されたと考えられ、同じ印相をしている鳳林寺阿弥陀如来坐像（図 5）<sup>(14)</sup>についても、

至正二十二年壬寅三月日

堂主無量壽如來改

金請縁勤軸

と記した胎内納入文書があることから、右手は胸前で、左手は腹前でそれぞれ第一指と第三指を捻じる印相が阿弥陀如来像であると当時考えられていたことが確認される。

このようにしてみると、朝鮮半島では十四世紀頃から第一指と第三指を

捻じる形が阿弥陀像として定着していったことがうかがわれるが、一方わが国に目を転じると、第一指と第二指を捻じる同じ手勢の「来迎印」が現れるのは平安時代中頃の十世紀以降であり、比較的早い時期から流行していることがうかがわれ、彼我の手印の相違と流行し始める時代の違いなど興味ある問題があろう。そして高麗においては他の尊像、例えば観音菩薩像も同じ印相をしていることから、この手勢が当時の仏の尊容を表す代表的な形式となったことが考えられ<sup>(15)</sup>、それは見方を変えたと高麗時代の美術作例の特徴である著しい類型性を物語っているといえよう。

以上、簡略に高麗十四世紀の在銘像を中心にその作風から見た特徴を概観した。高麗前期までに気づかれる作例で、前代の統一新羅時代の作風を残している点で代表的な作例と見られる浮石寺阿弥陀如来坐像（図 6）では、胸を張り膝張を大きく取るといった堂々とした威圧感を感じさせる像容を示していたが、高麗十四世紀の作例はむしろ穏やかで親しみを感じさせる点をその特徴としているといえよう。これは、高麗前期までの仏教が王族や貴族等による国家仏教的色彩が強く、鎮護国家に基づいた堂々として雄渾な像容を求めていたのに対し、高麗時代半ば以降になると前述したような在銘像からもわかるように、決して国家的に強制されたものではない地方の庶民をも施主に含んだ造像が増えて、現世利益や極楽往生といったより身近な欲求を作品に求めるようになったことが反映されたものと思われる。つまり高麗時代十四世紀に特徴的に見られるそれまでとは異なる造像の変化は、そのような形の変化を求めた背景があったからこそ生じたのであり、そしてそういった人々の仏教に対する要求の変化を捉えた例として注目されるのが、万徳山白蓮結社である。

### III. 万徳山白蓮結社の成立と展開

万徳山白蓮結社の成立を確認する前に、それまでの政治的・宗教的動向について触れておきたい。

高麗王朝成立以来、勢力を拡大し続けた貴族や文臣勢力に対し、冷遇されて不満を持ち続けていた武臣勢力は、毅宗二十四年(1170)に鄭仲夫(1106-79)を中心としたクーデターを起こして政権の座に着いた(武臣乱)。こうして1170年から約百年にわたって武人政権が続くが、この期間中の宗教政策について見ると、今までとは逆にそれまで貴族からの帰依を得て勢力を保っていた華嚴宗や天台宗といった教宗が冷遇された。なぜなら貴族の帰依を得て強力な経済的基盤を持っていたこれら教宗勢力は、多数の寺院田を元に塩や酒類の生産・販売といった営利事業まで営むことでその資金面での裏づけを一層強固なものとしており、さらにそれに伴って編成された強力な飯僧即ち僧軍組織が武人政権にとって大きな脅威となっていたからである<sup>(16)</sup>。

そこで鄭仲夫は教宗に対して禅宗を重要視するようになり、明宗五年(1175)には首都開城の重要な禅宗寺刹である普濟寺を重修して、落成法会に明宗の臨席を請うている<sup>(17)</sup>。また明宗二十六年(1196)に武人政権を掌握した崔忠献(1149-1219)は、金の大安三年(1211)に開城に禅宗寺院として昌福寺を再建した<sup>(18)</sup>。崔忠献以後、崔氏一族による政権が四代約六十年にわたって続くが、歴代の執権者が当時勢力を拡大していた普照国師知訥(1158-1210)の修禅社(現松広寺)に帰依していたことも、禅宗偏重の傾向を示すものと言えよう<sup>(19)</sup>。

一方教宗の方では開城を遠く離れた全羅南道の万徳山で、円妙国師了世(1163-1245)が天台宗の法華教信仰を通じて阿弥陀浄土往生を求める白蓮結社を創設し、地方から教線を拡大し始めていた<sup>(20)</sup>。

崔滋撰「萬徳山白蓮社圓妙國師碑銘并序」(以下「了世碑銘」と略す)<sup>(21)</sup>によると了世は字は安貧で俗姓は徐氏といい、新繁県(現慶尚南道、宣寧)の出身である。十二歳のとき天楽寺(現慶尚南道、俠川郡)の均定(生没年不詳)の下で出家して天台教観を学んだ。二十三歳で僧選に合格して、三十六歳で天台宗の寺刹で開城にある高峰寺で法会を開いた。その後同志

十余名と共に名山を歴遊し、霊洞山長淵寺で開堂して法を説いた。また公山の会仏岬で知訥に師事し修禅を勧められている。

その後高宗三年（1216）に耽津県（現全羅南道，長興郡）の南海山のそばの古万徳寺の跡に伽藍を創建し，高宗十九年（1232）に普賢道場を開いた。ここで法華三昧を修して浄土往生を求めたが，弟子三十八人，入社するものは三百人に及んだ。生涯を通じて山林に隠遁することが五十年にわたり，開城に戻ることも故郷に帰って親族に会うこともしなかった。修行にも真摯に取り組み，「了世碑銘」によると，

誦法華一部。念准提神呪一千遍。彌陀佛號一萬聲。以爲日課。

とあり，了世の信仰の中では法華経・密教・阿弥陀浄土思想が融合されていたことがうかがわれる。また著書に『三大部（法華文句・法華玄義・摩訶止観）節要』があり，高宗三十二年（1245）に西面しながら趺坐して入寂したと伝える。

このように了世の活動は一時期の開城での生活を除くと地方に限られたものであったが，それでも多くの人々の支持を獲得したのは彼の純粋な信仰によるものと思われる。先述したように当時の中央では禅宗が主導的地位を保持していたために，新興の教宗勢力が食い込む余地がほとんどなかった。従ってやむを得ず地方に布教の基盤を求めたと見られないこともないが，当時の腐敗した仏教界と距離をおくことで純粋な信仰心を守ろうとし，本山も朝鮮半島の最南端に位置する万徳寺においたと考えられる。そしてこのような姿勢は蒙古のたび重なる侵入による重税で困窮していた地方の大衆の帰依を得て，結社の勢力を拡大していったのであろう。

続いて了世の遺志を継いだのが白蓮社二世の静明国師天因（1205-48）である。林桂一撰『萬徳山白蓮社静明國師詩集序』<sup>(22)</sup>によると，燕山郡（現忠清北道清州郡）の出身で俗姓は朴氏である。了世に参学得度し，松広山修禅社で曹溪禅を学んだ後に万徳山に戻って法華経を誦した。普賢道場では二年にわたって留まったが，後に智異山・毘瑟山に移った。了世入寂後

に白蓮社を継承する。著書に『靜明國師詩集』、『萬徳山白蓮社第二代靜明國師後集』(以下「後集」と略す)があるが、このうち「後集」は自序・弥陀讃・妙法蓮華經讃の三部からなる。

その自序には、

皆悉廻向 極樂世界 彌陀佛國 親承佛力 成就大智 (中略) 廣度  
衆生 證涅槃樂 如斯願意 謹竭鄙懷 作彌陀讃偈 及法華隨品讃  
偈

とあり、誰でも阿弥陀仏のいる極樂へ行けば仏の力で悟りを得、そして広く人々を救い、涅槃の素晴らしさをかなえるために阿弥陀と法華經の讃偈を作すと述べている。また弥陀讃では、

彌陀昔爲王子時 覆講法華疾成佛

と記して、阿弥陀が法華經を繰り返して講じたことで速やかに成佛できたことを説いており、いずれも法華經を通じて阿弥陀浄土往生を強調している点に特色があるといえる<sup>(23)</sup>。

次に第三世円峯(生没年不詳)の後を継いだのが、第四世真静国師天頤(生没年不詳)である。高麗の建国に際して貢献した申厭達の十一代目の子孫で、俗名は申克貞という。若くして進士に合格したが突然出家して白蓮社に入社し、了世の下で学んだという。そして功德山米麵寺(現慶尚北道、聞慶郡)において、万徳山の南白蓮に対して東白蓮を主導し結社の教線拡大に努めた。晩年には国師を継承して龍穴庵に住錫し、龍穴大尊宿と称された<sup>(24)</sup>。著書に『海東傳弘録』・『湖山録』があり、特に『湖山録』の中の「金字華嚴法華經慶讃疏」<sup>(25)</sup>では、

直達露心浄土 親覩自性彌陀所辯 金剛普霑沙界

と述べ、浄土に至って阿弥陀仏を重んじることで金剛身として沙界を広く豊かに潤わせることができると説く。また同じ『湖山録』の「勸誦彌陀經願文」<sup>(26)</sup>でも、

約毎月大齋日 俱會一處 同受八戒 同誦雄詮 廻向浄土 苟能日

々 如是心々 不休則 必不得已生淨土矣 彌陀來迎極樂伊邇

と述べ、日々修行に努めれば阿弥陀仏の来迎が間近であると説いている。

このように了世・天因・天頤と、法華經を通じた阿弥陀淨土欣求を在野において主張しつつ布教活動を展開していた白蓮結社であったが、十三世紀後半になると中央仏教界への進出が進行してそれまでの在野としての立場が変化し始める。この時期は本章の最初でも見たように政治的にも大きな変動を経ており、1270年に武人政権が失脚してからは元王朝と姻戚関係にある王室と、それを取り巻く親元勢力によって政権が担われるようになっていた。

1274年に即位した忠烈王(1236-1308)は、元のフビライの娘である齊国大長公主を妃としたが、夫婦共に法華信仰に強い関心があり、ついには忠烈王十年(1284)に首都開城に元の皇帝を祝うために妙蓮寺を創建した<sup>(27)</sup>。開祖は獅子庵の老宿洪恕(生没年不詳)であったが、実際に寺内で権力を握っていたのは白蓮社第六世の円慧国統景宜(生没年不詳)であった。これは約百年にわたる武人政権において禅宗が重んじられて教宗が冷遇されていた結果、中央仏教界に法華經に通じた人材が存在しなくなったことによるものと思われる。そこで在野でありながら真摯に活動に励み、法華經に広く通じている白蓮結社が注目され、その責任者である円慧に大命が下ったのであろう。

また忠烈王の立場からすると、地方の民衆に信望のある白蓮結社の有力者を中央の王室系寺院の住職に据えることで、長く続いた蒙古の侵入による、人民の王室に対する不満の目を逸らす意味合いもあったと考えられる。従って単純に信仰的な理由からだけでは円慧の中央での登用は理解しがたいと思われる。

いずれにせよ、ここまで地方に活動の拠点を持っていた白蓮結社が中央に進出したことで結社の性格は大きく変容していった。即ち結社にとっては中央との関わりを持つことで飛躍的に勢力を拡大でき、また王室にとっ

ては庶民を信仰の側から掌握する足掛かりとすることができたのである。そういう意味で円慧の妙蓮寺住職就任は、結社と高麗仏教界の両者にとって新しい方向づけがなされた重大な出来事であったと言える。

その後程無くして円慧は入寂したために、再び洪恕が妙蓮寺の住職に就任するが、さらにその後を継いだのは白蓮社第七世の無畏国統丁午（生没年不詳）であった。

無畏丁午は出家した後に僧選の上科に合格し、忠烈王四年（1278）に白蓮結社の龍穴庵に寓居した。その後、掛塔庵で十三年にわたり住職を勤めるなど地方を歴錫していたが、忠烈王二十八年（1302）に月出山白雲庵（現全羅南道）で滞在しているときに、王命により開城の妙蓮寺の住職に就任した<sup>(28)</sup>。

妙蓮寺に赴いてから無畏丁午は大いに厚遇されて、忠烈王三十二年（1306）には「白月朗公寂照無碍大禅師」の号を受け、翌年には王師に冊封されて「仏日普照浄慧妙円真鑑大禅師」の号を加えて受けた。またその次の年の忠宣王（在位 1308-13）の即位の日に、「禅教各宗山門道伴総摂調提」という仏教界の公議事を監督する任務に就いて妙蓮寺のみならず仏教界全体を掌握する立場に就いた。

さらに無畏丁午の活発な活動を示すものとして重要な出来事は、国清寺金堂本尊の重修仏事がある。国清寺は首都開城にあり宣宗六年（1089）に仁睿王後の発願になる寺院で、大覚国師義天（1055-1101）が天台学を開講した天台宗の総本山である。閔漬撰「國清寺金堂主佛釋迦如來舍利靈異記」（以下「国清寺記」と略す）<sup>(29)</sup>によると、このように王室の保護を受けて繁栄していた国清寺であったが、蒙古の侵入や内乱などのたび重なる兵乱によって損壊した部分が多くなっており、金堂の釈迦三尊像も安置されていない程の状態であった。そこで当時権力を持っていた無畏丁午によってその重修が行われた。「国清寺記」によると、

皇慶二年癸丑。始聞上護軍盧祐。篤敬三寶。又能幹事。遂請而付以

玆事。亦納白銀十餘斤。盧公樂從。如石投水。果能不月而成。巍巍金像。如從地而湧出焉。觀者莫不嘉嘆。

とあり、皇慶二年（1313）に仏心の厚い上護軍盧祐に造像の幹事を任せて、短期間に制作された像の表面の金箔は光り輝いて観るものを驚嘆させたという。また前章でも触れたが、この時代の作例でよく見られる像内納入品に関する記述も見られ、

及乎將安腹藏。道俗十餘人會于其家。諸物既備。舍利猶闕。又無可覓之處。相對咨嗟而已。會中一信士鄭天甫者。勃然而起曰。今國統泪諸施主所爲。若是眞善。佛身舍利。何求不獲乎。盧曰然。即於所常掛壁白衣像前。令鋪尺許皂羅。焚香三禮。舉頭見之。已有舍利一粒。（下線筆者）

とある。この部分は、納入品を種々入れようとしたが舍利だけがなかったので、上護軍盧祐が白衣観音の画像の前で念じると舍利が現れた、という「国清寺記」の話題の中核を成している靈驗譚である。ここで注目されるのは前章で見たような像内納入品を入れる仏事が当時の記録からも確認されることと、白衣観音画像がこのような奇蹟をもたらす対象として信仰されていたことを示唆している点である。いずれも信仰と造形作品との関わりを具体的に示している数少ない史料として貴重といえよう。

このように王室にゆかりの深い国清寺の本尊の再興が無畏丁午に任せられたということは、白蓮結社の中央進出を象徴的に示すものとして重要な出来事である。

こうした業績により、忠肅王（在位 1313-30）の即位の年に無畏丁午は国統に冊封されて「大天台宗師双弘定慧光顯円宗無畏国統」の号を与えられた<sup>(30)</sup>。そして忠肅王五年（1318）に、長らく願い出していた辞意が認められて靈鳳山龍巖寺（現慶尚南道、晋陽）へ下り、これにより中央とは直接的な関わりを持たなくなったようである。しかし無畏丁午が龍巖寺に入山するにあたり、同寺は新築部分が八十余間、修理部分が二十余間の上に

大蔵殿も完備した伽藍へと大きく整備されており<sup>(31)</sup>、こうした引退後の手厚い処遇からも丁午の重用の程がうかがわれる。

ところで無畏丁午についてはまとまった著作が伝わっていないので、これだけの権勢を持った人物としてはその思想的傾向について確かめにくいところがあるものの、白蓮社第七世という立場から考えると先に見たような了世・天因・天頤・円慧らを受け継いだ、法華経信仰を通じた阿弥陀浄土往生を指向していたと考えられる。

彼が撰した「彌陀像點眼慶讃疏」<sup>(32)</sup>によると、

惟玆寶月山之白雲庵中。有木造阿彌陀像。(中略)恒爲風雨之所打。  
黃金盡壞。黒漆猶存。嗟乎委没於塵埃。久矣廢修於香火。(中略)始  
 得傷瞻於遺像。痛發改爲之誓。旁求助辯之徒。至誠不誣。果得同修  
 之檀越。能事已畢。(下線筆者)

とあり、無畏丁午が開城へ赴く直前に月出山(現全羅南道)に滞在している際に、朽損した木造の阿弥陀仏像を檀越の協力を得て修理したという出来事が述べられている。またこの際に注意されるのは、「黄金盡壞。黒漆猶存。」という記述から、本像が黒漆を下地としてその上に金箔を押して仕上げた木彫漆箔像であったことがわかる点である。また材質が木であることから、金銅仏や石仏を重視する朝鮮半島においては金銭的に余裕がなかった人々による造像であったことも想像されることから、庶民層との関わりを示唆するものとして興味深い。いずれにせよ、このような話題を取りあげていることから彼の阿弥陀信仰に対する並々ならぬ強い姿勢がうかがわれ、阿弥陀浄土往生を目的とする白蓮結社の思想的背景を反映しているものと考えられる。

このように初めは地方で拠点を持ちながら後に中央で勢力を持つようになった白蓮結社であったが、一方では結社の出身者でありながら中央で活躍することなく地方で活動が続けた僧もいた。その中の代表的な僧侶に無寄雲黙(生没年不詳)がいる。

## 万徳山白蓮結社と阿弥陀信仰をめぐって

無寄雲黙は号を浮菴といい、第四世天頤の弟子の仏印静照大禅師の下で天台学を学んだ後、僧選の中上上科に合格して窟岳寺の住持となった。しかし名利を捨てて金剛山・五台山などを歴遊し、始興山で庵を結んだ。著書に『釋迦如來行蹟頌』、『天臺末學雲默和尚警策』があるが、前者は釈迦如来の一代の行蹟を七百七十六句の頌で述べ、さらに註を加えた仏伝文学であり、その跋文には元为天曆三年（1330）の年紀があつて、このことから無寄雲黙が十四世紀前半に活動していたことがわかる。またこの跋文<sup>(33)</sup>は同じ白蓮結社の沙門豈（生没年不詳）によって書かれたものだが、それによると無寄雲黙は、

以誦蓮經・念彌陀晝佛書經・爲日用者・垂二十年矣。

とあり、法華經を誦しながら阿弥陀仏の画像を念じて写經することを日課として二十年に及んだという生活ぶりが知られる。

無寄雲黙の場合、法華經を通じて阿弥陀浄土を求める点で従来の白蓮結社の立場とは思想的には変わらないが、それを地方の寺院で展開したところに無畏丁午のような言わば王室を後ろ楯に持った貴族仏教的性格の信仰活動との違いがあるといえる。従つてそれは白蓮結社初期の了世・天因・天頤に代表されるような、創設当初の姿勢に近いものがあり、また原点への回帰と見ることもできる。と同時にそれは、中央での生活に慣れることで初期の精神を見失う恐れのある貴族仏教への傾斜に対する、彼なりの警鐘と捉えることもでき、そこに無寄雲黙の存在した意義は少なくなかったといえよう。

以上、主に十三世紀後半から十四世紀前半までに至る仏教界の展開を見てきたが、法華經を通じた阿弥陀浄土往生思想を強調する白蓮結社の存在が、当時の仏教界においては大変大きな影響力を持っていたことが理解されよう。白蓮結社自体は、初期においては布教対象を地方の民衆に置いていた言わば庶民的な宗教組織であったが、1284年の妙蓮寺の創建とそれに伴う円慧の住持への就任によって、都を活動の中心とする貴族的なもの

へと大きく変貌していった。このように彼らを支持していた階層が庶民から一定の貴族層へと変化したか、それにより民衆の支持を失ったということではなく、無寄雲黙の活動からもわかるようにむしろこれは支持層の拡大であったと見るべきであろう。

こうした状況のもとで、白蓮結社の阿弥陀浄土往生の思想を反映した作品がこの時期を中心に国内各地で数多く制作されたであろうことが想像される。ただし第二章で取り上げた在銘作例の中の銘文中からは直接的に白蓮結社との関わりを示すものは見られない。また文献から確認される事項についても、ここまで述べてきたように無畏丁午による国清寺釈迦三尊像の再興と月出山阿陀弥像の修理が挙げられる程度で、白蓮結社と作品制作との関わりについて明確に言及しているものは見当たらない。

しかしさきに述べたように、在銘作例のなかにも文殊寺と鳳林寺は阿弥陀如来像として制作されたことが胎内納入文書に記されているほか、また1346年銘の長谷寺薬師如来像の胎内納入文書では、薬師如来の力を借りて浄土に往生する旨が記されている<sup>(34)</sup>。さらに仏画についても現存作例のおよそ半分近くが阿弥陀如来像であることなどを考えても<sup>(35)</sup>、それらの制作背景として白蓮結社の阿弥陀浄土思想が何等かの影響を与えているのは疑いないと思われる。

ところでこうした白蓮結社のような従来の伝統的な信仰から展開してきた流れとは別に、同じ十三世紀後半以降に高麗王朝へ元からラマ教が流入してきた。これは元王朝が建国時からチベットのラマ教に深く帰依していたため、元の王室と姻戚関係を結んでいた高麗の王室は同じようにラマ教を信奉しなければならなかったことによるものである。従ってラマ教が白蓮結社と必ずしも直接結びついていただけではないが、高麗仏教が信仰の面で様々な背景を背負っていたことを確認するために、ここでラマ教の動向についても簡単に触れておくこととする。

四十年に及ぶ抵抗の末、1270年に元に服属した高麗は、例えば以後必ず

后を元の皇女から迎えなければならないといったように政治制度について元の方式に改めたばかりでなく、王室を中心として風俗・習慣などについても元風を装わねばならなかった<sup>(36)</sup>。従って宗教についても、当時元の王室が信仰していたラマ教をやはり同じように信奉する必要があった。そこで高麗王室のラマ教関係の記録を見てみると、まず『高麗史』世家卷第二十七、元宗十二年の条には、

丁巳蒙古吐蕃僧四人來王出迎于宣義門外

とあり、降伏の翌年の 1271 年には早くもラマ僧四人が来朝して、そして元宗は宣義門の外にまで彼らを迎えに出るほど元王室に対して注意を払っていたことを知ることができる。このほかにラマ僧の高麗朝への往来記事としては、忠烈王二十年 (1294)、同二十五年 (1299) の二回が認められるが、1299 年の記述は、

五月 (中略) 庚寅西蕃八哈思等十九人來王所招也

とあって忠烈王自らがラマ僧を招待した事実が知られるし、また同じ年に、

六月丙辰朔太上王及國王公主受戒于蕃僧

とあり、太上王・国王・公主がラマ僧より受戒したことがわかる<sup>(37)</sup>。

また忠烈王十六年 (1290) に庚申に三十五人、四月丁酉に六十五人、癸酉にもそれぞれ写経僧が元に送られたり<sup>(38)</sup>、さらに忠烈王二十年 (1294) には、高麗の珍島出身のラマ僧八哈思 (生没年不詳) の家族に穀物や田畑を都合したという記録<sup>(39)</sup>もあるなど、忠烈王代 (1274-1308) に集中してラマ僧との関わりがあることが記録から認められる。

こうした関係は元が滅ぶ 1368 年まで程度に差はあっても継続し、同時に高麗が元の影響下にあったことは言うまでもないであろうが、ラマ教関係の記事がほかの王の代にはほとんど見られないだけに忠烈王代への集中は特に際立っている。これは忠烈王が殊の外ラマ教に強い関心を示したこととの証拠とも言えるが、逆の立場から見ると政治的には約百年にわたって支配を受けた高麗であったが、宗教的・風俗的には一代の王を除くとあま

り強い結びつきを示しておらず、従って信仰やそれを背景とする仏教美術についても必ずしも大きな影響はもたらさなかったものと考えられる<sup>(40)</sup>。

しかし具体的な遺例の中には明らかにラマ風のものも見られ、例えば国立中央博物館観音菩薩坐像（図 7）<sup>(41)</sup>あるいは平壤出土十一面観音立像<sup>(42)</sup>などがあげられるが、こういった作例がラマ僧等によって高麗にもたらされて伝世することもあっただろうし、あるいはそれを模倣したり表現の一部を転用するといったことが制作に際して行われたであろう。ただしそれは決して半島全体の造像に及んだというわけではなく、比較的限られた場合にのみ行われたものと考えられる<sup>(43)</sup>。

以上見てきたように、高麗時代十三世紀から十四世紀にかけて仏教界を主導していたのは法華経を通じて阿弥陀浄土往生を求めた白蓮結社であった。その信仰活動は庶民を対象としたものから後に貴族階層へと形態を変化させたことで、結果的に貴賤を問わない信仰を獲得するのに成功し、その影響力を確かなものとした。また一方では王室特に忠烈王によってラマ教崇拝が熱心に行われたが、これは一部の上層階級の人々の帰依を受けるに留まり、国内の幅広い信仰を得るには至らなかったようである。しかし美術史的な観点からすると、ラマ教の影響を受けた装飾性の強い作品がある程度制作されたことが先に述べた遺例からも推測されることから、その存在について等閑視できないものがあるといえよう。そしてその点は次の李氏朝鮮時代においてラマ風を示している作例が少なからず存在することからも、より強調されてしかるべきことと思われる。

#### IV. 結びにかえて

高麗時代十四世紀の作例に見られる穏やかで丸みを帯びたやや寸詰まりの造形は、後に続く李氏朝鮮時代（1392-1910）の前半頃まで続くことから、朝鮮半島の彫刻史において比較的長く存続していた様式であると言える。従って次に続く時代の作品の様式を規定したと見ることができるが、

一方では作例のパターン化（類型化）という造像の傾向性をもたらしたことも否定できない。こうした両義的な特質は、前章で見たように白蓮結社の全国的な展開を介在させることで形成されていた面が考えられよう。いずれにせよ後代の作風に大きくまた長期に及ぶ影響を与えた点で、十四世紀の求めた造形性が彫刻史上において一つの転換点をなすものであったと見ることができよう。

一方で今後の課題として、ではそのような造形性のよってくるところがどのあたりに求められるか、という点の解明がある。文明大氏は十四世紀の作例の穏やかな像容に注目し、統一新羅時代の八世紀初めに制作された例えば甘山寺石造弥勒菩薩・阿弥陀如来立像などの古い作例を再生させたものだとして「新古典様式」なる用語で呼んでいるが<sup>(44)</sup>、両者を全体の像容だけをもって関連付けるのは無理があるように思われる。むしろ崔聖銀氏や鄭恩雨氏のように外来様式の摂取によるものとする立場<sup>(45)</sup>のほうが、より理解されやすいように思う。しかし第二章に掲げた表からうかがえるように、十一世紀から十三世紀にかけての在銘作例が報告されていない現状では、どのようなプロセスで浮石寺阿弥陀如来像のような雄渾で潑刺とした作風から、十四世紀の作例のような作風へと展開していくかの説明が付きそうにないと言える。文明大氏の「新古典様式」なる概念も選択肢の一つであろうが、現時点では隣国中国の宋代から遼代・金代あたりの作例との関連を考察する観点が有効性を持つと考えられる。この点については高麗時代におけるこの時代の中国仏教の受容の展開を確認する作業が必要となり、改めて検討の機会を得たいと思う。

#### 註

- (1) 菊竹淳一氏によると仏像で40点、仏画で94点が日本に伝わっているという。菊竹淳一「日本にのこる高麗時代の仏教美術」（『高麗仏教文化と山陰』シンポジウムレジュメ所収、環日本海松江国際交流会議 1992年）。

- (2) 菊竹淳一・吉田宏志『高麗仏画』朝日新聞社 1981 年。  
李東州編『韓国斗美⑦高麗仏画』中央日報社 ソウル 1981 年。  
鄭于澤『高麗時代阿弥陀画像の研究』永田文昌堂 1990 年。
- (3) 中吉功『新羅・高麗の仏像』二玄社 1971 年。  
『対馬の美術』西日本文化協会 1978 年。  
秦弘燮『韓国の仏像』学生社 1979 年。  
田辺三郎助「像内納入品雑記—中国・韓国の遺例など—」『三浦古文化』31 1982 年。  
松原三郎「高麗金銅仏考—とくに統一新羅期末よりの坐像形式に就て—」松原『韓国金銅仏研究』所収、吉川弘文館 1985 年。  
菊竹淳一「高麗仏考—西日本に伝存する作品による—」『九州文化史研究所紀要』33 九州大学 1988 年。  
『大陸渡来文物緊急調査報告書』長崎県教育委員会 1992 年。
- (4) 文明大「高麗後期端雅様式（新古典的様式）仏像의 成立과 展開」『古文化』22 韓国大学博物館協会 ソウル 1983 年。  
崔聖銀「14 世紀의 紀年銘菩薩像에 대하여」『美術資料』32 韓国国立中央博物館 ソウル 1983 年。  
鄭恩雨「高麗後期의 仏教彫刻研究」『美術資料』33 韓国国立中央博物館 ソウル 1983 年。  
文明大「高麗の仏教彫刻」拙訳 内藤正中編『山陰地域における日朝交流の歴史的展開』所収、島根史学会 1994 年。
- (5) 註 (1) 菊竹レジュメ及び、註 (2) 鄭于澤書所収「高麗仏画作品目録」参照。
- (6) 銘文を一部抜粋すると、

南瞻部洲高麗國瑞州地浮石寺堂主觀音鑄成結爰文  
盖聞諸佛菩薩發大誓願而度諸衆生也雖無彼我平等以視之然  
佛言無因衆生難化依此金口所說弟子等同發大願鑄成觀音一尊安于  
浮石寺永充供養者也所以現世消災致福後世同生安養而願也

天曆三年二月 日

誌

伏願先生父母普勸道人 戒真

(以下略，下線筆者)

とある。結縁文をはじめとする納入品は、昭和二十六年に発見されたが、その納入状態は、頸部に布に包まれた合子、腹部に種子曼荼羅を上にして結縁文、そして底部に再び種子曼荼羅を納めて像底には底板を嵌めていたという。以上については、註 (3)『対馬の美術』及び、  
宮原兎一「高麗仏教の一史料—対馬小綱観音寺の発見による—」『朝鮮学報』

30 朝鮮学会 1964 年.

(7) 秦弘燮『韓国の仏像』学生社 1979 年. 現在は納入品が失われているため、厳密には在銘作例であると断定できないが、観音寺像との像容の近似から判断して年号にも信憑性があると考えられ、ここで取りあげた.

(8) 像高 66.4 cm, 銅造, 背筋を伸ばした立ち上がり気味の作風から十三世紀末から十四世紀初めにかけての制作と思われる. 現在佐賀県立博物館寄託. 佐賀県指定文化財. 本像についてはいずれ改めて詳しく報告する予定である. 図録『肥前の中世美術展』佐賀県立博物館 1985 年.

図録『佐賀の名宝—いろとかたち—展』佐賀県立博物館 1990 年.

註(3) 菊竹論文.

(9) 像高 37.3 cm, 銅造.

黄寿永・秦弘燮・鄭永鎬『韓国仏像三百選』韓国精神文化研究院 ソウル 1982 年.

(10) 閔泳珪「長谷寺高麗鉄仏腹蔵遺物」『人文科学』14+15 延世大学校人文科学研究所 ソウル 1966 年.

本像には白銅鏡・織物断片・各種経典・紅絹墨書願文の他に、  
南瞻浮州大功德主洛浪郡夫人 崔氏 謹封  
と墨書された紙片に包まれた、

縁化道人 忍謙

至正六年 丙戌七月 初八日誌 同願沙門 印音

幹善道人

と記された紙片が納入されていたという.

一方、姜仁求「瑞山文殊寺金銅如来坐像腹蔵遺物」(『美術資料』18 韓国国立中央博物館 ソウル 1975 年) によると、本像にも白銅鏡・織物断片・各種経典・墨書願文の他に、

大元至正六年丙戌九月初八日田仁奕

判事陳光明

宋氏 黄元桂金彦朴宏開花月花女安莊於衣莊

(以下略)

と記した墨書銘が納入されている.

(11) 像高 69.1 cm, 銅造.

註(4) 文明大論文, 「高麗後期端雅様式 (新古典的様式) 仏像의 成立과 展開」参照.

(12) 像高 85 cm, 銅造.

註(4) 文明大論文, 「高麗後期端雅様式 (新古典的様式) 仏像의 成立과 展開」

参照.

- (13) 註(10)姜仁求論文.
- (14) 文明大「高麗・塑木仏像의 研究一元曉寺塑千仏像斗鳳林寺木阿弥陀仏像을 中心으로」『考古美術』166+167 韓国美術史学会 ソウル 1985 年.
- (15) このほかにも在銘作例ではないが、作風から見て十四世紀の制作と思われる  
禪雲寺金銅地藏菩薩坐像(全羅北道)が挙げられる. 本像も左手は左腹前で  
第一指と第三指により宝輪をつまみ, 右手は右胸前で同じく第一指と第三指  
を捻じている.
- (16) 李基白『韓国史新論』武田幸男他訳 学生社 1979 年.
- (17) 『高麗史』卷百二十八 叛逆二・鄭仲夫の項,  
五年仲夫重修普濟寺設落成會請王臨幸
- (18) 李奎報「昌福寺談禪版」,『東国李相国集』卷二十五,  
公. 大安三年. 得古昌福寺於城之東南遂拓而新之.
- (19) 金塘澤「高麗崔氏武人政權斗修禪社」『高麗後期仏教展開史研究所』所収 民  
族社 ソウル 1986 年.
- (20) 白蓮結社についての主な論考としては以下のものがある.  
高翊晋「円妙国師了世의 白蓮結社」  
高翊晋「白蓮社의 思想伝統斗天頤의 著述問題」  
蔡尚植「高麗後期天台宗의 白蓮社結社」  
(以上,『高麗後期仏教展開史研究』所収,民族社 ソウル 1986 年).
- (21) 『東文選』卷百十七 所収.
- (22) 『東文選』卷八十三 所収.
- (23) 註(20)蔡尚植論文, 252 頁.
- (24) 東国大学校仏教文化研究所編『韓国仏書解題辞典』国書刊行会 1982 年  
129 頁.  
菅野銀八「東白蓮考」『青丘学叢』10 1932 年.
- (25) 許興植「真静国師의 生涯斗時代認識」『高麗後期仏教展開史研究』所収, 民  
族社 ソウル 1986 年 389-390 頁.
- (26) 註(25)許興植論文, 397 頁.
- (27) 『益齊乱藁』卷六「妙蓮寺重興碑」
- (28) 『東文選』卷六十八「靈鳳山龍巖寺重創記」
- (29) 『東文選』卷六十八 所収.
- (30) 『東文選』卷六十八「靈鳳山龍巖寺重創記」
- (31) 『東文選』卷六十八「靈鳳山龍巖寺重創記」
- (32) 『東文選』卷百十一 所収.

- (33) 『大日本統蔵経』第一輯二編乙 第三章二
- (34) 註(10) 関泳珪論文. 紅絹墨書願文のなかに, 「無生不滅浄土結縁」, 「大薬師瑠璃光佛」, 「歌詠讃歎定生浄土」, 「同生浄土上報四恩」などといった文言が見られる.
- (35) 註(1) 菊竹レジュメ.
- (36) 内藤雋輔「高麗風俗に及ぼせる蒙古の影響に就いて」(『朝鮮史研究』所収, 京都大学東洋史研究会 1961 年) に詳しい.
- (37) 『高麗史』卷三十三 世家 忠宣王
- (38) 『高麗史』卷三十 世家 忠烈王
- (39) 『高麗史』卷三十一 世家 忠烈王
- (40) 西尾賢隆「元朝の江南統治における仏教」(『仏教史学』15 卷 2 号, 1971 年) によると, 元朝は江南においてはラマ教を一方的に押しつけることなく, 既存の宗教教団も存続させていたという. 従って高麗においても同じ方法が採られたと考えることもできよう.
- (41) 像高 18.1 cm, 銅造で, 金剛山出土の伝来を持つ. 肉感を強調した体部や装飾性の強い宝冠, 胸飾, 璽珞などにラマ教像の強い特徴を示している. 註(3) 秦弘燮書.
- (42) 像高 22cm, 銅造, 平壤市出土の伝来を持つ. 三面を縦に三段重ねさらにその上に仏面と大笑面を二段に重ねて計十一面とする八臂の十一面観音像である. 『朝鮮遺跡遺物図鑑 第 11 卷』外国文総合出版社印刷公場 平壤 1992 年.
- (43) さらに十三世紀後半から仏像の胎内納入品や, 仏画の銘記が著しく増加する点について, ラマ教の流入に原因を求める立場もあるが, この点については他の機会に改めて検討したい.
- (44) 註(4) 文明大論文, 「高麗後期端雅様式(新古典的様式) 仏像의 成立과 展開」参照.
- (45) 註(4) 崔聖銀・鄭恩雨論文.

(付記) 本稿は平成五年度慶應義塾大学大学院に提出した修士論文の一部に基づいて加筆・訂正を行ったものである. 執筆に際し, 紺野敏文慶應義塾大学教授より終始懇切な御指導を賜わり, 河合正朝慶應義塾大学教授, 菊竹淳一九州大学教授, 文明大東国大学校教授, 鄭于澤慶州大学校副教授からは折にふれて貴重な御教示を戴いた. また九州大学美学美術史研究室から写真掲載について御高配を戴いた. 末筆ながらここに記して深く感謝の意を申し上げます.



图 1 觀音寺 觀音菩薩坐像



图 2 国立中央博物館 菩薩形立像

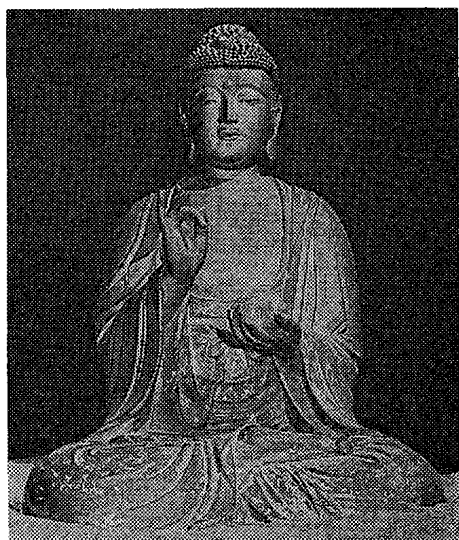


图 3 長谷寺 藥師如来坐像

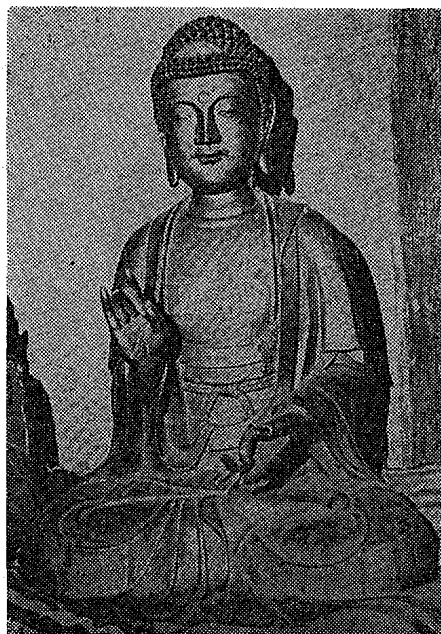


图 4 文殊寺 阿弥陀如来坐像



図 5 鳳林寺 阿弥陀如来坐像

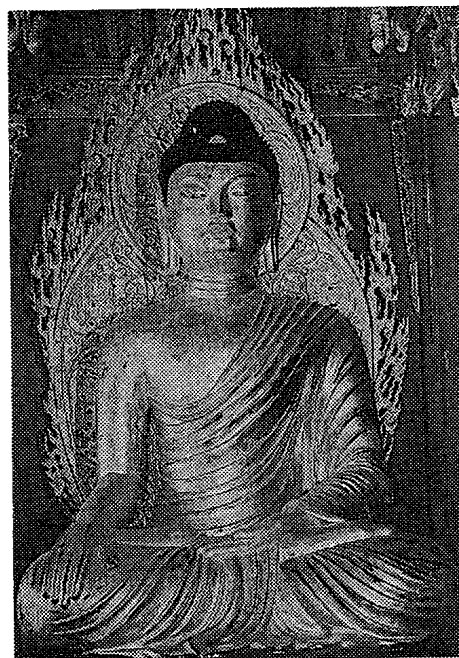


図 6 浮石寺 阿弥陀如来坐像



図 7 国立中央博物館 観音菩薩坐像