

教・禪と『宗鏡録』¹

柳 幹康

はじめに

拙文では中国仏教における教宗と禪宗の流れ、ならびにそれが『宗鏡録』においてどのように統合され、さらに後代の人々が両者の関係を『宗鏡録』からどのように読み取っていったのかを明らかにする。

教宗と禪宗は一对の概念である。中国に仏教が伝わると人々は仏説のなかから仏意を読み取ろうとしたが、後に教外別伝——仏説の外で独自に仏意を伝えてきた——と主張する人々が現われた。このような新興の勢力を禪宗と呼ぶのに対し、旧来の立場は後に教宗と呼ばれるようになった。

『宗鏡録』は五代の禪僧永明延寿(904-976)の著作であり、その内容は禪宗の立場から仏教全体を統合するものとなっている。従来、教宗と禪宗の立場は相反するものと理解される傾向にあったが、中唐の圭峰宗密(780-841)は教と禪の対応関係を論じ、延寿はその理論を取り入れつつ新たな思想を提示した。その主著『宗鏡録』は宋代になると仏教の正統説と公認されて大蔵経に収められ、後の中国仏教に大きな影響を与えた。とりわけ禪を主軸に諸宗融合の道をたどる中国仏教に対し、その理論的根拠を提供した点は中国仏教の展開を考えるうえで非常に重要である。

そこで本論文では以下、(1)後に教宗と称される禪宗以前の展開、(2)禪宗の展開、(3)宗密から延寿の『宗鏡録』に至る流れ、(4)教と禪に関して後代の人々が『宗鏡録』の思想をどのように理解したか、を見る。これにより中国における仏教の新たな展開の一斑が明らかになるだろう。

1. 教宗の展開

紀元前5世紀頃にインドで成立した仏教には、当初より無数の異説が含まれており、更に時を経るにつれてその教説は増えていった。当初より無

¹ 拙論は柳 [2015] の内容を節略・整理するとともに、若干の補訂を加えて成ったものである。

数の異説が含まれていた理由について仏教では、開祖の釈尊が対機説法——聴き手の機根に応じて様々な法を説示——したためであったと伝えられている。後のインドの仏教徒たちはその統合的な解釈を目指し、相反する教説の一方を了義（文字通りに理解すべきもの、仏意を直接説き明したものの）、もう一方を未了義（文字通りに理解すべきでないもの、仏意を理解できない者に示された方便）と判じるようになり、その解釈はやがて論書にまとめられていった。更に紀元前後になると従来の仏教を小乗（自身の解脱のみを求める劣小な乗り物）と批判し、大乘（一切衆生を救済する偉大な乗り物）と自称する人々が現われ、自身が理解した仏意に基づき新たに経典を編纂して世に広めていった。このようにインドにおいて仏教の説は増大の一途を辿ったのである。

仏教が中国に伝わると、内部に多くの異説を含む仏説がみな一様に釈尊の教えとして訳出されたため、その全体をいかに統合的に解釈するかが重要な問題となった。この問題をめぐって発展したのが教相判釈と呼ばれる中国仏教独自の仏教解釈論である。

教相判釈とは教相（仏説の様相）を判釈（判別・解釈）する意であり、南北朝から隋を経て唐に到るまでの三百年余の間に、さまざまな教相判釈が考案された。そのなかで中国仏教思想史の中心的な流れを形成するとともに、延寿の『宗鏡録』においても言及されるのが、天台智顛・慈恩基・賢首法蔵の理論である。三者はそれぞれ天台宗・慈恩宗（法相宗）・賢首宗（華嚴宗）という三種の立場の実質的な開祖とされ、この三宗は後に教宗の代表的な立場と見なされるようになった。

智顛（538-598）は隋代の僧侶で、従来の各種理論を批判的に摂取し、五時八教と呼ばれる新たな仏教解釈論を構築した。それは仏説を五つの階層に分類し、そのそれぞれを八つの範疇から分析するものであり、『法華経』を仏説全体の核心に据えるものであった。

基（632-682）は唐代の僧侶で、師の玄奘（602-664）が訳出した『解深密経』に基づき、三時八宗と呼ばれる仏教解釈論を構築した。それは『解深密経』に説かれる三時に基づき、仏説全体を三層に分類するとともに、インド仏教の各学派を八種に分け、両者の対応関係を論じるものであった。

法蔵（644-712）は唐代の僧侶で、基の理論を取込みつつ、五教十宗と呼ばれる仏教解釈論を構築した。それは『華嚴経』を仏説の根本とする立場から、仏説全体を五層に分類し、十宗に分類された諸学派との対応を論

じるものであった。

以上の三種の理論は、拠所とする經典も、仏説の分類法もともに異なっているが、基本的な発想そのものはみな同じである。すなわち、『法華経』を核に仏説を五層に分ける智顛にせよ、『解深密経』に基づき仏説を三層に分ける基にせよ、『華嚴経』を根本として仏説を五層に分ける法蔵にせよ、仏意を見出した特定の經典に基づき、仏説全体を分類・体系化するという点で変わりはないのである。特定の經典から読み取った仏意を基準として、仏説全体を階層的に整序するというのが、教宗で広く行なわれた仏教解釈論の手法なのであった。

2. 禅宗の展開

「禅宗」は当初、頭陀・坐禅の実践に励む人々を広く指す一般名詞であったが、後に菩提達磨を祖とし教外別伝を標榜する一派が興隆すると、「禅宗」は専ら彼らを指す固有名詞として用いられるようになった²。

その実質的な祖と目されるのが唐代の禅僧の馬祖道一(709-788)であり、小川[2011: 41-99]はその思想を三つの要点にまとめて分析している。第一が即心是仏、ありのままの己の心がそのままで仏であるとする。第二が作用即性、一切の行為は仏性そのものであり、馬祖は各人の各種行為のうえに己が仏性を看取させる。第三が平常無事、己が仏であると悟った後は余計な計らいをせず、ただありのままに時を過ごせばよい。

このような馬祖の禅は、今生では成仏できないと見る従来の仏教の常識を根底から覆すものであり、その下には多くの人々が集い、馬祖の指導のもと仏である己が心に目覚めていったが、ほどなくして即心是仏に対する批判や修正の説が現われ、やがて馬祖とは異なる第二の主流——石頭希遷(700-790)を祖とする独自の系譜——という意識が形成されていった。小川[2011: 100-137]が指摘したように石頭系の理解によれば、心と仏は不即不離の關係にあり、馬祖が言うような単純な等置はできない。彼らは心と仏の二にして一、一にして二、一でもなく二でもないという玄妙な關係を探究していった。

馬祖と石頭という相異なる二つの流れを汲みつつ、その摂取・超克を図ったのが唐末五代の禅僧玄沙師備(835-908)である。土屋[2019]によれ

² 柳田[1967: 447-456]。

ば彼は禪宗の思想を三種に分類し、第一に馬祖の思想を、第二に馬祖を批判する石頭系の思想を、第三に両者を乗り越える自身の見解を配当している。玄沙自身の見解とは、宇宙に遍満する仏性の内に一切が包摂され、それぞれがそのまま完成しているというものであり、その思想背景には『首楞嚴経』と華嚴思想があるという。土屋はこのような玄沙の思想体系を、禪宗における一種の教相判釈としている。

教外別伝の真理として即心是仏を提示した禪宗もまた、時を経るにつれて異説が生じ、やがて階層的な整理が為されるに至ったのである。

3. 宗密から延寿の『宗鏡録』に至る流れ

教宗は仏説の中から仏意を析出しようとし、禪宗は仏説の外で仏意を伝えたと唱え、両者はそれぞれ異なる道を歩んでいたが、中唐の宗密（780-841）は双方の流れを承け、インド由来の仏説と中国の禪僧の言葉との関係を分析する独自の理論を構築した。

宗密は禪宗の一派である荷沢宗の末裔を自任する一方で、『華嚴経』を根本とする賢首宗の教学を学んだ人物である。宗密によれば当時、教宗と禪宗とは互いに大きく隔たっていたが、「経は是れ仏の語、禪は是れ仏の意なり。諸仏の心と口と必ず相違せず」³という信念のもと、教と禪の根源として仏を措定したうえで双方（仏の教えと禪僧の言葉）をそれぞれ三層に分類し、両者の対応関係を論じた。これは従来の教相判釈の手法を用いつつ、その分析対象を従来のインド由来の仏説から、中国で成立した禪宗の思想にまで拡張したものと言うことができる。分析対象は拡張したが、対象を複数の階層に分類するという手法は従来の教相判釈と変わるところがなかった。

それに対し五代の延寿（904-976）は宗密の理論を自説の下層に組み込みつつ、一切の教説を同質のものとする新たな仏教解釈論を構築した。延寿は主著『宗鏡録』において自分の立場を述べる際、宗密の所説に言及して以下のように述べている。

此論見性明心、不広分宗判教。単提直入、頓悟円修。亦不離筌罟而求解脱、終不執文字而迷本宗。……如宗密禪師、立三宗三教、和会祖教、

³ 『禪源諸詮集都序』巻1上：T48.400b。

一際融通。……如上判教分宗、言約義豊、最為殊絶。初則歴然不濫、後則一味融通。可积群疑、能帰宗鏡。

（『宗鏡録』 卷 34 : T48.614a-616a）

此の論（＝『宗鏡録』）性を見て心を明め、広くは宗を分け教を判ぜず。単提して直入し、頓悟円修す。亦た筌罟を離れて解脱を求めず、終に文字に執して本宗を迷わす。……如えば宗密禪師、三宗と三教とを立てて、祖と教とを和合せ、一際に融通す。……上の如く教を判じ宗を分かつこと、言は約しく義は豊かにして、最も殊絶為り。初めは則ち歴然として濫れず、後は則ち一味に融通す。群疑を积く可く、能く宗鏡に帰せしむ。

ここで延寿は二つの段階——個々の立場が整然と分かれていて乱れることのない「初め」の段階と、諸々の説が一つに融合する「後」の段階——を挙げています。上の引用文、ならびに以下に見る関連の記述に鑑み、「広くは宗を分け教を判じない延寿は「後」（＝融合）に、「三宗と三教とを立てる宗密は「初め」（＝分析）に、それぞれ重点を置いていると見ることができる。

まず宗密は三宗・三教について「相い対して一一之を証し、然る後に総じて会して一味と為さん」と自ら述べており⁴、延寿が指摘する通り個々の立場を整然と分けたうえで、それらの統合へと移行する。しかしながらその著作『禪源諸詮集都序』においても紙幅を割いて為されているのは三宗・三教の分類・分析であって、それらの統合ではない。

それに対し延寿が重点を置くのは統合であって、分類ではない。延寿は自ら「広くは宗を分け教を判ぜず」と明言しており、実際に宗密（およびそれ以前の教相判釈）のような独自の階層的分类を行っていない。延寿によれば様々な教えが説かれたのは機根の劣った者のためであって、優れた者であれば一つの教えを聞いた途端に開悟するのだという⁵。また延寿は

⁴ 『禪源諸詮集都序』 卷 1 上 : T48.402b

⁵ 『宗鏡録』 卷 2、「上上根の人、一たび聞くや千に悟り、性と相と双らに辯じ、理と事と俱に円かならん。若し中下の徒なれば、須らく莊嚴の道、讚飾の門を開演するを偈るべし」（T48.422a）。同卷 30、「若し円修頓悟の機なれば、則ち一を挙ぐや諸を蔽い、復た方便無し。只だ入らざる者の為に、方便もて三、乃至

宗密について「細かく異同を分かつは、後学の進修に於いて甚だ利益を為すものの「恐くは叨濫しきと成る」と述べ、あくまで限定的な評価をしている⁶。つまり延寿にとって宗密のような詳細な分類を行なう「初め」の段階は、機根の劣った者を導くための方便に過ぎないと言っていることができるだろう。延寿が重視するのは「後は則ち一味に融通す。群疑を釈く可く、能く宗鏡に帰せしむ」——諸説を一味とする視座から各種の疑念を解消し、唯一絶対の真理である宗鏡（禪宗所伝の根本の心）⁷へ回帰させる——ことなのである。

延寿がこのように論じる前提には、全ての教説はみな心を説示したものであるという理解がある。この点について延寿は次のように述べている。

夫一代時教、了義諸経、雖題目不同、能詮有別、皆目一心之旨、終無識外之文。凡挂一言、尽歸宗鏡。（『宗鏡録』卷25、T48.555c）

夫れ一代の時教、了義の諸経、題目同じからず、能詮に別有りとも、皆な一心の旨を目く、終に識外の文無し。凡そ一言を挂くるは、尽く宗鏡に帰す。

此心者、一代時教之所詮。（『宗鏡録』「宗鏡録序」：T48.416c）

此の心は、一代時教の詮す所なり。

このような心と教説の関係を説明する際、延寿はかの有名な指月の喩えを用いて以下のように論じている。

八万を開く」（593c）。

⁶ 『観心玄枢』、Huang [2005 : 191]。

⁷ 宗鏡とは宗の鏡の意で、一切を照らし出す根本の心、禪宗が教の外で別に伝えてきたという仏の心を指す。この点について延寿は次のように述べている。『宗鏡録』卷1、「一心を挙して宗と為し、方法を照らすこと鏡の如し」（T48.417a）。同卷41、「若し能く直に自心を了らば、即ち是れ単刀もて直入す、最も省要為り。一たび解さば千徒い、法を撰めて餘すところ無きを以ての故に。亦た是れ教外別伝、此を離れて別に奇特無し」（660b）。

若已達者、憑仏旨而印可。若未入者、仮教理以發明。……若闇昧之者、須仮助成、因教理而照心、即言詮而体道。如首楞嚴經云、「……如人以手指月示人、彼人因指当応看月。若復觀指以為月体、此人豈唯亡失月輪、亦亡其指。……」。……夫三乘十二分教、如標月指。若能見月、了知所標。……或看經聽法之時、不一一消歸自己、但逐文句名身而轉、即是「觀指以為月体」。此人豈唯不見自性、亦不辯於教文。指月双迷、教觀俱失。
 （『宗鏡録』卷 92：T48.918a-b）

若し已に達せし者ならば、仏旨に憑りて印可む。若し未だ入らざる者ならば、教理を仮りて以て發明らしむ。……若し闇昧き者ならば、須らく助けを仮りて成ずべし、教理に因りて心を照らし、言詮に即して道を体せ。如えば首楞嚴經に云く、「……人の手を以て月を指し人に示すが如し、彼の人、指に因りて当應に月を見るべし。若復し指を觀て以て月の体と為さば、此の人、豈に唯だ月輪を亡失うのみならん、亦た其の指をも亡えり。……」（卷 2：T19.111a）。……夫れ三乘十二分教は、月を標す指の如し。若し能く月を見ば、標す所を了知る。……或は經を看、法を聴くの時、一一く消えて自己に帰せずんば、但だ文句名身を逐いて転ずるのみならん、即ち是れ「指を觀て以て月の体と為す」なり。此の人、豈に唯だ自性を見ざるのみならん、亦た教文をも辯ぜざるなり。指と月と双らに迷い、教と觀と俱に失わん。

延寿によれば、親指で指そうと人差し指で指そうと、月を指すという働きそのものには違いがないように、釈尊が説いた様々な教えは文字の違いこそあれ皆、自分自身の本性を説き示したものである。したがって重要なのは教説が説示する本性を看取することであって、それができないのであれば教説の存在意義は失われてしまう。教説は月を看取させるための手段に過ぎないのである。

このような観点に立った時、宗密の分類のみならず、従来の様々な教相判釈の理論はすべて固有の意義を失うことになる。延寿は以下のように述べている。

如上所引五味八教・半満等文、然雖分判一代時教、皆是一心融攝、一理全収……。
 （『宗鏡録』卷 35：T48.620c-621a）

如上の引く所の五味八教（＝五時八教）、半満等の文、一代の時教を分判すと然雖も、皆な是れ一心に融摂し、一理に全取す……。

或諸賢聖判教分宗、智解亦別。三時八教之道・五性十宗之科、未顕円文、或得或失。若入宗鏡、正解分明、体用相含、心境交渉。空具徳而徹万有之表、事無礙而全一理之中。（『宗鏡録』巻46：T48.690a）

或は諸の賢聖、教を判じて宗を分かつに、智解も亦た別なり。三時八教の道、五性十宗（＝五教十宗）の科、未だ円文を顕さず、或は得て或は失わん。若し宗鏡に入らば、正解分明にして、体と用と相い含み、心と境と交渉す。空にして徳を具えて万有の表に徹し、事無礙にして一理の中に全し。

教宗の各種理論——智顛の五時八教や基の三時八宗、法蔵の五教十宗など——はみな、心を看取させるための方便であつて、心を看取しなければみな存在意義を失ってしまうのである。

また延寿にとって禪僧の言葉もまた、仏の教説同様みな心を指し示す手段に過ぎないのであつた。延寿は釈尊に帰せられる各種經典と禪僧たちの言葉を等価のものとして以下のように列挙している。

若上根直入者、終不立餘門。為中下未入者、則權分諸道。是以祖仏同指、賢聖冥歸。雖名異而体同、乃縁分而性合。般若唯言無二、法華但説一乘、浄名無非道場、涅槃咸歸秘蔵、天台專勤三觀、江西拳体全真、馬祖即仏是心、荷沢直指知見。（『宗鏡録』巻2：T48.427c）

若し上根の直に入る者ならば、終に餘門を立てず。中下の未だ入らざる者の為に、則ち權もて諸道を分かつ。是を以て祖仏は同じく指し、賢聖は冥に歸す。名は異なると雖も体は同じ、乃ち縁は分かるとも性は合す。般若は唯だ無二と言ひ、法華は但だ一乘を説き、浄名は道場に非ざる無く、涅槃は咸な秘蔵に歸し、天台は専ら三觀に勤め、江西は拳体と全て真、馬祖は即ぬ仏こそ是れ心、荷沢は知見を直指す。

ここで列挙される各種經典は、従来の教相判釈において様々な階層に分類

されるものであり、馬祖道一と荷沢神会かたくじんねは宗密がその優劣の差を詳述する二人の禅僧である⁸。それに対し延寿は、それらを同質のもの——等しく心の看取に導く各種方便——として、優劣を論じることなく列挙している。

つまり延寿は一心を看取する悟りし者の視点から、あらゆるものを等しく「一心を指し示すもの」と看することで、従来の仏教が保持していた階層的な仏教観を解体したのである。

4. 後代の人々の『宗鏡録』に対する理解

『宗鏡録』は延寿の没後、次第に人々の記憶から薄れていったが、北宋の禅僧円照宗本えんしやうそうほん（1020-1099）により発見・評価され、再び世に知られるようになった。その後、二度の開板を経て世に広く行き渡り、1107年になると皇帝の勅許を得て大蔵經に編入された⁹。

大蔵經とは仏教聖典の一大叢書であり、勅許を得てそこに収録されることは、仏教の正しい教えとして公認されたことを意味する。禅僧である延寿の著『宗鏡録』が大蔵經に編入されたことがいかに劃期的な出来事であったかは、次の二点から分かるだろう。第一に、それまで大蔵經に収められたのはインド由来の聖典であって、中国撰述の書物は一部の例外を除き、原則としてそこに収められることはなかった¹⁰。第二に、唐代の伝統的仏教の流れを汲む北方の遼において同時期に大蔵經が刊行された際、禅籍が偽妄の書として焼き捨てられた¹¹。

なお当時大蔵經には複数の禅籍が収められたが、その多くが後代の大蔵經から外されたのに対し、『宗鏡録』は金蔵（女真族が治める金国で編まれた大蔵經）のみを除く歴代の大蔵經に収められつづけた。つまり宋代以降の中国仏教徒は、単なる惰性によって『宗鏡録』を奉じたのではなく、不断の選択の結果、それを仏教の正統説として認め続けていったのである。そして彼らは様々な問題に直面する度に『宗鏡録』を紐解き、そこから各

⁸ 宗密『承襲図』、「洪州（＝馬祖）……頓悟門に於いては近きと雖も未だ的らず、漸修の門に於いては誤り有りて全く乖く。……荷沢（＝神会）は則ち必ず先に頓悟し、悟に依りて修す。……此の頓悟漸修の意、一蔵大乘に備われり」（Z110.875a-b）。

⁹ 椎名 [1993: 216]。

¹⁰ 岡部 [2006]。

¹¹ 竺沙 [1977: 104-105]。

人が求める理想の仏教の姿を読み取っていった。以下、教と禪に関して後代の人々が『宗鏡録』の思想をどのように理解したかを概観する。

当初延寿と教禪両宗の関係は人々の注意を引かなかったと思しく、延寿を直接知る二人の人物により編まれた二種の伝記——^{さんねい}蒼寧（919-1001）の『宋高僧伝』ならびに^{どうげん}道原（生没年不詳）の『景德伝灯録』が収める延寿伝——には、それに関連する話が全く見えない。ところが延寿が没して百年余りの後、禪宗が勢力を伸ばし仏教界を席卷する北宋になると、延寿が禪宗の立場から教宗の諍いを解いたという以下の話が現われる。

永明和尚以賢首・慈恩・天台三宗互相冰炭、不達大全心、館其徒之精法義者於兩閣、博閱義海、更相質難。和尚則以心宗之衡準平之。又集大乘經論六十部・西天此土賢望之言三百家、証成唯心之旨、為書一百卷伝於世、名曰宗鏡録。（『林間録』卷下：Z148.645b）

永明和尚（＝延寿）、賢首・慈恩・天台の三宗の^{たがい}互相に^{あらせ}氷炭い、大全の心に達せざるを以て、其の徒の法義に^{くわ}精しき者を^す兩閣に館まわせ、^{ひろ}博く^{おしえ}義海を^み閱、^{たがい}更相に^{たたか}質難わしむ。和尚は則ち心宗の^{ほかり}衡を以て之を^{なら}準平す。又大乗經論六十部、西天と此土との賢望の言三百家を^あ集め、^あ唯心の旨を証成し、書一百巻を為して世に伝う、名づけて宗鏡録と曰う。

これは北宋の^{かくはんえこう}禪僧^{じんずじ}覺範慧洪（1071-1128）が^{じんずじ}淨慈寺の老僧から聞いたという話であり、^{じんずじ}淨慈寺は延寿がかつて『宗鏡録』を編纂した場所である。その話によれば延寿の『宗鏡録』は、禪宗が教の外で別に伝える仏心を基準として、教宗——賢首（華嚴）・慈恩（法相）・天台の三宗——の諍いを説いた調停の書だったのだという。

ついで禪宗が優勢であった宋代から、皇帝によって教宗が禪宗の上に据えられる元代になると、延寿を「教禪一致」——教宗と禪宗の統合——という偉業を成し遂げた偉大な祖師と見る理解が現われる。当時の^{ちゅうほう}禪僧^{みんほん}中峰明本（1263-1323）は『宗鏡録』について以下のように述べている。

三蔵学者不能無議於吾道。由是永明和尚弘多生智慧・辯才之力、該羅經教、述而辨之。……俾三蔵学者不敢置吾徒於仏海之外。

（『中峯広録』巻11之上「山房夜話上」、中文出版社影印本、434頁）
 三蔵の学者、吾が道（＝禅宗）に議ものい無きこと能わず。是に由り永明和尚（＝延寿）、多生の智慧・辯才ひろの力を弘め、経教を該羅め、述べて之を辨ず。……三蔵の学者をして、敢えて吾が徒（＝禅僧）を仏海の外に置かざらしむ。

明本によれば延寿は、禅宗に無理解であった教宗の学僧たちの認識を改めるため、『宗鏡録』を編んだのだという。

その後、明朝の抑圧政策による仏教の衰退を経て、仏教復興の気運が高まる明末になると、延寿は「教禅一致」のみならず仏教内部の一切の諍いを調停した仏教全体の復興者であるという見方が現われる。万暦三大高僧のひとり憨山德清（1546-1623）は『宗鏡録』について以下のように述べている。

不唯性相双融、即九流百氏・技藝資生、無不引歸實際。又何教禅之不一、知見之不泯哉？……集吾法之大成、使釈迦復起、功亦無越於此者、豈非夫子賢於堯舜遠耶？……

（『憨山老人夢遊集』巻25「西湖浄慈寺宗鏡堂記」：Z127.566b-567a）
 唯だ性ふたつなと相と双ふたつならに融ずるのみならず、即ち九流百氏・技藝資生、引きて実際に帰せしめざるは無し。又た何ぞ教と禅との不一、知見の不泯ならんや。……吾が法を集むるの大成、釈迦をして復起せしむ、功亦た此を越ゆる者無きは、豈に「夫子は堯舜まさに賢はるかること遠なり」に非ずや。……

德清によれば延寿は、教と禅はもとより仏教の全て、さらには一切の思想をみな心に帰一させるとともに、仏教の復興を果たしたのだという。その功績について德清は、『孟子』に見える「孔子は（古の聖人の）堯・舜よりもはるかに賢る」という語を用いて、延寿は古の聖人である釈尊にも勝ると暗示している。

このように宋代以降、教と禅の関係をめぐり中国仏教が様々な局面に立つ度に、人々は自身が考える理想的な仏教のあり方を『宗鏡録』から読み取っていったのであった。それにともない『宗鏡録』に対する評価も高まっていき、清代になると天下の最高権力者たる皇帝の雍正帝（在位：1722-

1735) により「震旦 (= 中国) 宗師の著述中、第一の妙典」と絶讃されるにいたったのである¹²。

むすび

拙文では中国仏教における教宗と禪宗の流れ、ならびにそれが『宗鏡録』においてどのように統合され、さらに後代の人々が『宗鏡録』の思想をどう解釈したのかを明らかにした。

無数の異説を内包する仏説が中国に伝わり翻訳されると、その全体の整合的解釈を目指して教相判釈が為された。それは特定の経典から読み取った仏意を基準として仏説を階層的に整序するものであり、その解釈をめぐり隋から唐にかけて天台・慈恩・賢首など後に教宗と総称される諸派が形成された。

唐になると禪宗が隆盛し、仏説の外で仏意を直接伝えると主張した。その実質的祖とされる馬祖は即心是仏を説き、従来では不可能とされていた今生における成仏の道を拓いた。だが心と仏を等置する馬祖の説に対する批判も現われ、やがて馬祖と異なる第二の主流である石頭系が形成された。後に玄沙は馬祖・石頭・自説を三層に分類する階層的な禪宗理解を提示した。

教宗と禪宗は元来別々に展開してきたが、双方の流れを汲む中唐の宗密は教相判釈の手法を用いて、仏説と禪語を三層に分類しその対応関係を論じた。五代の延寿は宗密など従来の階層的な仏教理解を自説の下層に摂取する一方で、それを解消する単層的な視点を提示した。その視点とは、教であれ禪であれ各種各様の言説は一見異なって見えるが、実はその機能はただ一つ——みな同じく禪宗所伝の心を指し示す——というものである。各種言説を整序する従来の階層的な仏教理解を延寿は、この視点が未だ得られない者を導くための方便として自説に摂取する一方で、それを解消する高次の見方——禪宗所伝の一心を看取する悟りし者の見方——をその上に据えたのであった。

『宗鏡録』は仏教の正統説と公認されて大蔵経に収められ、後代の人々は自身の問題意識に応じて、そこに理想的な仏教のあり方を投影していった。すなわち、禪が仏教界を席卷する宋代においては禪により教宗の諍い

¹² 「上論」、『宗鏡録』新文豊出版社、1994年、7b-8b。

を解いた書物として理解され、教宗が禅宗を圧倒する元代においては両宗の諍いを解いた書物として理解され、仏教界全体の復興が喫緊の課題となった明代においては教・禅のみならず仏教全体を復興した書物として理解されたのである。それに伴い『宗鏡録』の地位は高まり、清代には皇帝により中国仏教史上、最高の聖典であると絶讃されるにいたった。

禅の立場から仏教全体を統合した『宗鏡録』は、禅を中心に諸宗融合の道を辿る宋代以降の中国仏教にとって、その理論的根拠を提供する重要な聖典となったのである。

参考文献

- Huang, Yi-hsun [2005] *Integrating Chinese Buddhism: A Study of Yongming Yanshou's Guanxin Xuanshu*, Dharma Drum Publishing Corporation, Taipei.
- 岡部和雄 [2006] 「訳経史と禅宗：「月をさす指の喩え」に寄せて」『東洋の思想と宗教』23、1-28 頁。
- 小川隆 [2011] 『語録の思想史：中国禅の研究』、岩波書店。
- 椎名宏雄 [1993] 『宋元版禅籍の研究』、大東出版社、東京。
- 竺沙雅章 [1977] 『征服王朝の時代』、講談社、東京。
- 土屋太祐 [2019] 「玄沙師備の仏性観」『比較宗教思想研究』19、1-17 頁。
- 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、京都。
- 柳田聖山 [1967] 『初期禅宗史書の研究』、法蔵館、京都。

(拙文は JSPS 科研費 (JP17H00904・20K00060) の助成を受けたものである。)