

『宗鏡録』の流布とその背景

柳 幹康*

はじめに

拙論では東アジア仏教における禅の展開を考えるうえで重要な書物『宗鏡録』^すに焦点をあて、それが元来いかに編纂され、後どのように東アジア各地に広まり受容されたのか、およびその背景について考察を加える。

『宗鏡録』は永明延寿^{えいめいえんじゆ}（904-976）という中国の禅僧により編まれた100巻の書である。その書名は「宗の鏡」を説示する言葉を「録」したものの意であり、延寿によれば「宗の鏡」^{おおもと}とは仏教の核心たる禅宗所伝の「一心」——本来仏である己の心——を指す。つまり延寿は膨大な仏典から要文を抜粋して一部の書とし、それにより禅宗が伝える仏教の真理を明かそうとしたのである。この禅の立場から仏典の要文を100巻にまとめた『宗鏡録』は、禅宗が優勢となる宋代になると仏教の正統説と公認されて大蔵経（仏教の一大聖典集）に編入され、後の中国・朝鮮・日本の禅宗ないし仏教に大きな影響を与えた¹。

『宗鏡録』に関する研究はこれまで数多く為されてきたが、後世における受容状況を分析したものは少ない。管見の限り、ある程度まとまった議論をしたものとして、中国での受容状況については黄 [2009]、朝鮮での受容状況については朴 [2019] があるのみである。うち黄は延寿の影響の大きさを示す事例として後代における『宗鏡録』受容の事例を数多く紹介しているが、それを受容する側の意図については殆ど分析していない。それに対し筆者はかつて拙著 [2015] において、受容する側の問題意識や時代背景などに注意を払いつつ中国における『宗鏡録』の受容について論じ

*東京大学東洋文化研究所准教授・花園大学国際禅学研究所客員研究員(副所長)

たほか、後の一連の拙文において日本における受容状況、中国と日本における受容状況の相違に対する分析、更に朝鮮の受容状況を加えたうえでの簡単な比較などを行ってきた。しかしながらその段階で論ずべき問題が尽されたとは言えなかった。またその後、朝鮮の受容状況をまとめた朴論文が出たことで、中国・朝鮮・日本における受容状況の相違をより詳しく論じられる条件が整ったと言える。

そこで拙論では以下、上述の研究の流れを承けたうえで、(1)『宗鏡録』がどのような時代背景のもと、何を目指して編纂されたのか、(2)それが中国・朝鮮・日本の各地域・各時代においてどのように受容されていったのかを見ていく。これにより禅の立場から従来の仏教を新たに捉えなおした『宗鏡録』が、その後禅宗が勢力を伸ばす各地において様々に読み解かれていった様子、およびその時代的な背景が明らかになるだろう。

1. 五代十国時代における『宗鏡録』の編纂

『宗鏡録』は仏法が危機に瀕した時代において編まれた書物であった。当時の中国は動乱期にあり、北方では五つの王朝が興亡し、北方から南方にかけては十の諸国が割拠し、人々は絶えぬ戦火に苦しんでいた。延寿が生きた南方の呉越国は例外的に長期に及ぶ小康状態を保ち、歴代の国王が仏教を信奉するなど、当時の中国仏教にとって避難港となっていたが、それでも延寿は仏教の将来を楽観視することはできなかつただろう。なぜなら後周の世宗（在位954-959）が廃仏を断行し、その余波が呉越国にも及んでいたからである。

世宗は五代随一の名君と名高い人物であり、養父の初代皇帝太祖が没した後954年に34歳で皇位に就くと、禁軍（皇帝直属軍）の大幅な改編強化を断行し、中国全土の統一に向けて軍を各地に進めていった。その財源捻出のために採られた政策のひとつが955年に断行された所謂「廃仏」であった。世宗が存続を認めたのは一部の勅額寺院とそこに所属する僧尼のみで

あり、それ以外の寺院は廃され、大多数の僧侶は還俗を余儀なくされた。彼らは一般の戸籍に編入されて税役を負担することとなり、これにより税収の増加を図ったのである²。

詳細は不明ながらも、その影響は呉越国にも及んだ。呉越国は隣国の呉（のちの南唐）や閩に対抗するため、その歴史を通じて常に北方の五代政権に入朝・臣従しており、この時も世宗の政策を無視するわけにはいかなかったのである。『十国春秋』には「周、詔して寺院の勅額に非ざる者、悉く之を廃せしむ。杭州の寺院を検するに、存する者凡そ四百八十」とあり、杭州では勅額を有する480ヶ寺の存続が認められたと記されている³。後周の領内において存続が認められた寺院の総計2694と比せば⁴、それでもなお杭州の仏教が盛んであったことが窺い知れるが、当時廃絶された寺院はかなりの数となったことであろう⁵。なお世宗はその後も全土統一への歩みを着々と進めており、955年に後蜀を攻めて四州を奪い、958年には南唐から十四州を、翌年には遼から二州を得ている。世宗は959年に病を得て急逝しており、その「廢仏」も仏教そのものの破壊を企図したものはなかったものの、国策として仏教を厳しく管理しようとする後周が着々と領土を広げていくなか、延寿が仏法の未来に危機感を抱いたであろうことは想像に難くない。

延寿の『宗鏡録』は破仏の後、10年を経ぬうちに編纂されたものである。その成立は卑見によれば961年から964年までの間であり⁶、その中には以下のように記されている。

若し善友に遇わざれば、正法を聞くを得ず。……乃およ至よび經卷あに遇あいて聞くを得、或は人の挙示するに因りて、如し悟入の処有らば、皆もな是れ我が師なり。況んや此の宗鏡、唯だ要文のみを録す。謂う可し、端い拱べ坐い参まり、門を出でずして天下を知り、成現ありのままを辦なすこと易く、足を動かさずして竜宮に到ると。

（『宗鏡録』 卷41、T48.660c）

善友や経卷から正しい法おしえを得ることの難しさを説いたうえで延寿は、『宗鏡録』の卓越性——仏典の要文のみを収録しており、それを読みさえすれば門を出ずに天下を知るように、仏教の深奥（=竜宮）に達することができるのだと述べている。つまり延寿にとって『宗鏡録』とは、それさえあればいついかなる時でも仏教の真髓を得ることができる書物だったのである。また延寿は次のようにも述べている、「此の宗鏡録、後に於いて若し有縁の心を信ずるものに遇わば、或は暁夜つか疲るるを忘れて精勤つとめ披覽よめ。悟るを以て限りと為し、劬勞ほねおりと告ぐるなかこと莫れ」(巻26、562a)。この『宗鏡録』を繰り返し読みさえすれば、いずれ悟りを得ることができるというのである。

延寿の『宗鏡録』は単に仏典から要文を抜粋・蒐集したものではなく、仏教に対する見方の転換を読者にもたらそうとするものなのであった。元来仏典には無数の異説が含まれており、その解釈をめぐる様々な理論が構築されたが、延寿はその全てを「一心を指し示すもの」と読み替えている⁷。また仏教には様々な実践があり、それらは元来それぞれ固有の役割を有するものであったが、延寿はその全てを「一心を看取するための手段」に読み替えている⁸。つまり延寿は、従来の思想・実践のすべてを一心看取の方便と位置付けたのである。

このような『宗鏡録』は、唐代以前の多元的な仏教の集大成であるとともに、宋代以降の一元的な仏教の先駆となるものであった。よく知られている通り中国の仏教は、唐代以前は天台・慈恩（法相）・賢首（華嚴）・南山（律）など様々な立場が並存していたのに対し、宋代以降は禅を中心に諸教諸宗が融合していく。この唐と宋を結ぶ五代十国の時代にあって延寿が編んだ『宗鏡録』は、従来の経論から思想・実践に関する様々な文言を収録しており、文字通り唐代以前の多元的な仏教の集大成なのであった。ただその一方で延寿は、先述の通りそれらをみな禅宗所伝の一心を看取するための方便と読み替えており、この点で『宗鏡録』は禅を中心に一元化する宋代以降の仏教の先駆となっている。読者が一心を看取するか否かに

よって『宗鏡録』は、全く異なる二つの仏教——無数の異説が並存する旧来の姿、および一切が一心に集約される新たな姿——を示す書物となっているのであった。

2. 後世における『宗鏡録』の受容

『宗鏡録』はその後、中国のみならず朝鮮・日本においてそれぞれ異なる時代背景のもと、異なる問題意識を持つ人々によって様々に読み解かれていった。以下、その概略を示す。

2-1. 中国の受容状況

延寿の『宗鏡録』は約150年の後、北宋の時代に勅許を得て仏教の正統説と公認され、その後の歴代大蔵経に一貫して収められ続けた。そして宋代以降の中国仏教が禅を中心に諸宗融合の道を辿るなか、禅と浄土、禅と教など各種の対立が前景化するたびに、人々は「すでにその問題を解決していた古の偉大な聖人」として延寿を想起し、そこに「禅浄一致」や「教禅一致」など自身が理想とする総合的な仏教の姿を投影していくことになる。これにともない『宗鏡録』に対する評価も急速に高まっていった。その様子については既に拙著 [2015] 第五章で詳しく論じているので、ここではその概略のみを記すこととする。

禅と浄土に関する延寿像の変遷は以下の通りである。延寿の没後間もなくに編まれた古い伝記には元来、浄土に関する記事は記されていないが、浄土思想が流行する宋代になると延寿が念仏により浄土に往生したなどの伝説が新たに挿入され、やがて延寿は蓮宗（中国浄土教）の第六祖に列せられた。その後、中国仏教の主要な実践となる禅と浄土の関係が問題となると、双方の祖師となる延寿に注目が集まり、元代には「禅浄四料揀」（禅と浄土の関係を論じたもの）が延寿の作品として世に広まる。当時を代表する禅僧のちゅうほうみんぼん中峰明本（1263-1323）は自身の信念を延寿に投影して、

延寿が禪と浄土の双方を説いたのはあくまで人々を導くための方便であり、その双方を同時に修することを勧めたのではないと説いた。それに対し明末万曆三高僧のひとり雲棲株宏（1535-1615）は、浄土の実践により禪の逸脱を矯めんとする自身の立場を延寿に投影し、延寿を禪浄一致の祖と高く評価した。株宏自身が没後蓮宗祖師に列せられたことで、延寿を禪浄一致の祖とするその理解も定着することとなった。

禪と教に関する延寿像の変遷は以下の通りである。先と同様、その古い伝記には禪と教に関する記事は記されていないが、禪宗が仏教界を席卷する宋代になると、延寿の『宗鏡録』は禪宗所伝の一心により教宗の諍いを解いた書物であったと回顧されるようになる。後、元代になり「教宗を崇たつとび禪宗を抑える」仏教政策がとられ、両宗の力関係が逆転すると、時の禪僧中ちゅうほうみんぼん峰明本は禪宗に対する教宗の偏見を解いた書物として『宗鏡録』を高く評価する。そして明代に入り仏教が衰退し、その復興の気運が高まる明末になると、『宗鏡録』は教禪一致のみならず一切の思想の統合を果たした書物であり、仏教全体の復興を成し遂げた偉大な書物であったとの理解が、万曆三高僧のひとり憨かんざん山徳清（1546-1623）によって示されるにいたった。

『宗鏡録』は元来、思想・実践の全てを一心看取の方便に読み替えることで、一心を核とする総合的な仏教を新たに提示した書物であって、「禪一浄土」「禪一教」など特定の二項の単純な一致を説いたのではなかった。しかしながらそこには仏教の思想・実践の全てが収められていたため、後代の人々は任意の要素を抽出し、「禪浄一致」や「教禪一致」など自身の求める理想的な仏教像を得ることができたのである。かかる『宗鏡録』に対する評価は弥増しに高まっていき、やがて清代になると天下の最高権力者たる雍正帝（在位1722-1735）により「震旦宗師の著述中、第一の妙典」と絶賛されるにいたった。

2-2. 朝鮮の受容状況

冒頭で述べた通り朝鮮における『宗鏡録』受容については、最新の研究である朴 [2019] がまとめた分析をしている。以下それに基づきつつ、適宜関連する他の研究成果を参照しながらその状況を略述する。

『宗鏡録』が朝鮮半島に伝わったのは、その成書後間もなくのことである。時の高麗国王光宗クァンジョン（在位949-974）は『宗鏡録』を読んで感銘を受け、使者を派遣して弟子の礼をとっている。また延寿に学び嗣法した高麗の僧侶三十六名は、帰国後それぞれ法を弘めたという。光宗が延寿に嗣法した彼らを厚遇した背景について金 [2017: 94] は、当時乱立していた仏教諸派を王権のもとに統合しようという思惑があったと推測している。

その後の朝鮮仏教に多大な影響を及ぼした知訥チヌル（1158-1210）は、のち曹溪宗（韓国の最大宗派である禅宗）の祖と崇められる人物であり、膨大な仏典を引用して総合的な仏教体系を構築している。朴 [2019: 72-76] は知訥が延寿から受けた影響について、以下の二点を指摘している。第一に、知訥は延寿が『宗鏡録』で説く無心の説と、後に大慧宗杲（1089-1163）が大成した看話禅とを結び付け、それを華嚴教学の定・慧をこえる禪門の実践に位置付けている。第二に、延寿は頓悟漸修と頓悟頓修とともに論じるのに対し、知訥は頓悟漸修のみを延寿の観点と見なし継承しているという。

うち二点目について若干の補足をしておきたい。「頓・漸」と「修・悟」を組み合わせた分析は、禅宗諸家の宗風を分析するのに澄観（738-839）が用いたものであり⁹、その弟子の宗密（780-841）はそれを継承しつつ「頓悟漸修」（仏心看取後も残存する旧来の悪習を除去する立場）を現実に実践可能な最も正しい実践に据えた。そして後に延寿は宗密の議論を換骨奪胎し、「頓悟頓修」（仏心看取後に悪習を完全に絶ち仏として生きる道）を実現可能な最高の実践として提示したのであった¹⁰。この流れを踏まえたうえで知訥は、延寿が一部の「根熟者の所行」として頓悟頓修を認めたことに言及しつつ、それが凡夫全体に適応できるものではないため、現実の人々の機根に鑑みて頓悟漸修を立てるのだと明言している¹¹。現実的な実

践として「頓悟漸修」を重視する点で知訥は、宗密の立場に回帰したと言える。

その後、知訥の法嗣^{ヘシム}慧謹（1178-1234）は1213年に『宗鏡録』の撮要本『宗鏡撮要』1巻を刊行した。またその没後1246-1248年には高麗大藏經の補板として『宗鏡録』100巻が刊行され、それに続き1251年には『唯心訣』、1254年には『註心賦』、および1275年以前には『万善同帰集』と、13世紀の高麗国において延寿の著作が次々と刊行されている。

14世紀以降、朝鮮の仏教は朱子学を国教とした李氏朝鮮による排斥を受け、著しく衰退してしまう。のち1876年に日韓修好条規が締結されると、治外法権をもつ日本仏教の出現を契機として朝鮮の仏教も信仰と布教の自由を得るとともに、日本仏教諸宗の末寺に組み込まれるなど各種の影響を被るようになった。そのようななか、日本仏教とは異なる朝鮮独自の仏教教団として構想されたのが、^{ウォンジョン}円宗であった。これは1908年に^{イホェグアン}李晦光（1862-1932）を代表として開創が決議されたもので、その宗名となった円宗は『宗鏡録』から取られた言葉であり、禅と教を兼修する宗門の意が込められていた。ところがその設立と活動の背景に日本曹洞宗の強い影響があったことから、それに反対する朝鮮僧侶が円宗を脱退し1910年に臨済宗の設立を決議、更にその翌年には総督府により寺刹令が制定され、円宗・臨済宗という区分が解消され共に総督府の統制下に入れられた。なお1915年に設立された近代的仏教教育機関である中央学林では、予科を含む四年の全課程のうち三年の間『宗鏡録』を学ぶことになっていたという¹²。

第二次世界大戦後、韓国で仏教の復興が進むなか、『宗鏡録』は再度脚光を浴びることとなった。曹溪宗の宗正（代表）を歴任した禅僧の性徹^{ソンチョル}（1912-1993）はその著『禅門正路』において、知訥ら頓悟漸修を唱える人々を「知解宗徒」——禅を正しく体得せず観念的に解釈する輩——と批判する一方で、延寿が提示する頓悟頓修を正しき禅の実践とし、『宗鏡録』を極めて高く評価したのである¹³。性徹にとって『宗鏡録』は、「宗門の指針」「竜樹以降の最大の著述」であり、その「内容は古より今にいたるまで、

誰も異議を差し挟んだことのない宗門の定論」なのであった。ただし性徹が実際の正しき実践として想定しているのは看話禅であり、彼はその後も大衆向けの著述において頓悟頓修たる看話禅こそが正統な修行法であると主張し、それ以外の実践を斥けている¹⁴。つまり性徹は看話禅による大悟徹底を頓悟頓修という最高の実践に位置付け、禅による仏教の純化を図ったのである。

なお頓悟漸修を批判し頓悟頓修を主張する性徹の『禅門正路』が1981年に刊行されて以降、彼が1993年に入寂する前後まで韓国仏教界でその是非をめぐり激しい論争が繰り広げられた¹⁵。また2016年には性徹門下の支援のもと、韓国禅学会が延世大学校において国際学会「永明延寿：頓悟・見性・無心」を開催し、延寿の修証論や性徹への影響に関して議論が為されている¹⁶。このように『宗鏡録』は、今日もなお実践に関する書物として注目されていると言えよう。

2-3. 日本：禅宗導入の理論書から禅・仏教の百科全書へ

『宗鏡録』は平安末までに日本に伝わる¹⁷。その後まず（1）黎明期の禅宗において禅の思想を理解するための手掛かりとして注目され、のち（2）禅宗が移植される過程ではその立ち位置を示す理論的根拠として用いられ、（3）やがて禅宗が根付くと禅の立場から仏典を抜粋した資料集として重宝されるようになった。以下、その概略を紹介する。

（1）『宗鏡録』から禅の思想を読み取る試みは、いわゆる「達磨宗」^{だるまじゅう}において為された。「達磨宗」は日本禅宗の黎明期における一派であり、その祖とされる大日能忍^{だいにちのうにん}（生没年不詳）は中国に渡った経験はなく、日本で禅籍を読み開悟した人物であった。同様に生涯を日本で過ごした法嗣^{ぶつ}の仏地房覚晏^{ちぼうかくあん}（生没年不詳）はその著『心根決疑章』^{しんこんけつぎしやう}において『宗鏡録』を多く引き、心について説明している¹⁸。また達磨宗の文献と目される『成等正覚論』^{じやうとうしょうがくろん}もまた『宗鏡録』を用いて「自心即仏」を説き、全てはみな一心の異名であること、その性（＝一心）を見て成仏したのが釈尊と禅宗歴

代祖師であることを論じている¹⁹。未だ見ぬ中国の地で隆盛した禅という新たな思想を、海を隔てた日本の地で理解しようとした際に、その手掛かりが『宗鏡録』に求められたことがうかがえる。語録や灯史など難解な「禅問答」を多く収める他の禅籍に比して、経証に基き論理的に議論を進める『宗鏡録』の理路が辿りやすいことを考えれば、彼らが『宗鏡録』に注目したのもごく自然なことだったと言えるだろう。

(2) 新来の禅宗は日本において当初、天台宗から排撃された。そのようななか 栄西・円爾・夢窓疎石ら著名な禅僧は『宗鏡録』を用い、日本仏教における禅宗の立ち位置を示している。

栄西(1141-1215)は自ら中国に渡って禅僧から嗣法し、日本に臨済宗を伝えた人物である。禅宗を危険視した天台宗の奏聞により、先述の能忍の一派とともに布教が禁じられると、栄西は反論の書『興禅護国論』を著し、『宗鏡録』を用いて天台宗の批判が当たらないと主張した。つまり栄西は禅の正統性を示す理論的根拠として『宗鏡録』を用いたのである²⁰。

円爾(1202-1280)も中国に渡り禅を日本に伝えた人物である。帰国後まもなく同様に天台宗から批判されたが、天台・真言・禅を兼ね備えた総合寺院の建立を志す時の有力な公卿九条道家(1193-1252)により東福寺の開山に招かれ、総合的な仏教を宣揚した。その際に円爾は『宗鏡録』を用いて、新来の禅宗が天台宗など既存の八宗(国家に公認された八種の宗派)と矛盾しないこと、禅宗が「頓悟頓修」を行う最高の機根を教化の対象とすることを説いた。そのもとには天台座主となっていた道家の実子の慈源など八宗の高僧が教えを求めて参じるなど、当時大きな影響力を発揮している²¹。

夢窓疎石(1275-1351)は鎌倉幕府が滅び建武の新政を経て室町時代に至る激動の時代において、時々の為政者から帰依を受け禅宗興隆の礎を築いた禅僧である。彼もまた禅を核とする総合的仏教を宣揚する際に、『宗鏡録』を理論的根拠に用いている。またその門下においても『宗鏡録』は重視されており、法嗣の無極志玄は『宗鏡録』の撮要本『色塵集』30巻を

編み、春屋妙葩しゅんおくみょうはは1371年に『宗鏡録』を開板し、夢窓に学び無極志玄の法を嗣いだ空谷明応くうこくみょうおう（1328-1407）は『宗鏡録』の講義を行うなどしている²²。

このように禅宗は当初天台宗から度々排撃されたが、栄西・円爾・夢窓疎石ら当時の禅僧は『宗鏡録』を用いて総合的な仏教の理想像を掲げ、日本仏教界における禅の立ち位置を示した。そして新来の禅が日本仏教界に根をおろすと、夢窓在世時の康永こうえいの強訴ごうそと春屋妙葩の時の応安おうあんの強訴を最後として、天台宗からの目立った排撃は見られなくなった。

なお、当時の禅僧がみな『宗鏡録』を用いたわけではなかった。たとえば曹洞宗の禅を伝えた道元どうげん（1200-1253）や大徳寺の開山宗峰妙超しゅうほうみょうちょう（1282-1338）はいずれも『宗鏡録』を重んじた形跡が見えない。道元が重視しなかったのは²³、その思想的傾向のほかに地理的要素——京で天台宗に弾圧された後に活動の拠点を越前に移したこと——の影響もあったのかもしれない。概して『宗鏡録』は当時、中央の京にいる禅僧により用いられる傾向にあった。これは恐らく中央では他宗との接触が多い分、自宗の立ち位置を示す必要性も高く、禅の立場から仏典の要文を集めた『宗鏡録』がその理論的根拠として利用されたということなのだろう。一方、宗峰は同時代の夢窓疎石を「都て教綱を出でず。達磨の一宗地を掃ひて尽く」レベルの低いものと批判するとともに、方便を捨象し純粋な禅を志向していた²⁴。彼は延寿の『宗鏡録』には言及しないものの、延寿の別の著作『垂すい誠かい』等について「是れ先聖一期の方便也。者般しゃはんの方便説を以て先と為し、直指見性の要道を以て後と為さば、唯だ達磨の一宗、地を掃って尽くるのみに非ず、聖教も亦喪却すべし」と低い評価を与えている²⁵。夢窓が用いた『宗鏡録』も宗峰にとっては、単なる方便の書にしか見えなかったことだろう。

（3）禅宗が日本仏教界に根を下ろして以降、『宗鏡録』は禅の立場から仏典の要文を抜粋した資料集として用いられるようになった。その例は動乱の戦国時代が終結し、出版業が発展する江戸時代に多く見える。中国か

ら伝わった嘉興蔵（明代の大藏經）の版本をもとに訓点を附したものが1642年に出版され、その13年後には各巻の項目を簡単にまとめた『宗鏡録要義条目錄』3巻が刊行されている。また寛永（1624-1645）以降の各種の書籍目録には『宗鏡録』50冊、同『目録』3冊、同『要義』3冊の名が録されている²⁶。うち『目録』『要義』のいずれか一方、あるいは双方ともに『宗鏡録要義条目錄』を指すと思しい²⁷。いわゆる索引とともに販売されていたことから、『宗鏡録』は仏教の資料集として利用されたのであろう。1693年に編まれた『禪籍志』には、「道に志無き者も亦た之（＝『宗鏡録』）を備え、以て著述を便ならしめ談柄を助く」と記されており²⁸、当時『宗鏡録』が便利な資料集として広く用いられていた様子がうかがえる。

まとめ

五代十国の時代、破仏により仏教が甚大な被害をうけるなか、延寿は仏典から要文を網羅的に蒐集して『宗鏡録』100巻にまとめ、人々に禅宗所伝の一心を看取させようとした。それは従来の思想・実践の一切を一心看取の手掛かりに読み替えるものであり、禅の立場から唐代以前の多元的な仏教を一心に集約し統合する書物であった。

『宗鏡録』はその後、中国・朝鮮・日本の各地で様々に受容されていく。中国では宋代以降、禅宗を中心に諸宗が融合していくなか、人々は「禅淨一致」や「教禪一致」など自身が求める理想的な総合仏教の姿を『宗鏡録』に投影していき、それにともない『宗鏡録』に対する評価は急速に高まっていた。朝鮮でも『宗鏡録』は当初より諸宗統合の書として評価されていたと思しいが、20世紀になると性徹が『宗鏡録』を用いて看話禅による実践の純化を図り一大論争が巻き起こった。そして日本では禅宗の黎明期においては禅を知る手掛かりとして、移植期には禅の立ち位置と正統性を示す理論書として、そして禅が定着した後は資料集として広く活用される

ようになった。

中国で興隆した禪が東アジア一帯に広まり多様な展開を遂げるなか、『宗鏡録』は各地・各時代の要請に応じて様々に用いられたのである。

【注】

- 1 拙著 [2015 : 25, 116, 266]。
- 2 畑中 [1942]。
- 3 『十国春秋』巻81「呉越・忠懿王世家上」、中華書局標点本1154頁。
- 4 『旧五代史』巻115「周書・世宗紀二」、中華書局標点本1531頁。
- 5 畑中 [1942 : 337]。
- 6 拙文 [2016 : 511]。
- 7 『宗鏡録』巻25には「夫れ一代の時教、了義の諸経、題目同じからず、能詮に別有りとも雖も、皆な一心の旨を^{なづ}目く、終に識の外の文無し。凡そ一言を^か挂くるは、^{まこと}尽く宗鏡に帰す」とあり、すべての言説はみな一心に^{ことば}帰一すると述べられている (T48.555c)。延寿が従来の各種教説を等質のもの^{およ}と見なした詳細については拙著 [2015] 第三章を参照。
- 8 『宗鏡録』巻34には「夫れ正しく修行せんと欲する者、宗鏡に帰せずんば、皆な邪修に墮し、或は権小に滞る」とあり、宗鏡 (= 一心) に^な帰一してはじめて正しい実践になると述べている (T48.612a)。つまり一切の修行の眼目はみな、一心の看取にあるということになる。
- 9 吉津 [1985 : 259]。
- 10 拙著 [2015 : 187-188]。
- 11 『法集別行録節要并私記』、「然るに此の頓悟頓修の門……故に寿禪師 (= 延寿)、亦た此門を引きて之を判じ、但だ根熟者の所行に属せしむるのみにして、其れ^{あま}普ねく凡夫に^{およ}被ぶには非ず。故に^し如かず、今時の大心凡夫の為に頓悟漸修の門を立つるに」(韓国仏教全書4.752c)。
- 12 崔 [2010 : 206-219]、朴 [2019 : 85-86]。
- 13 朴 [2019 : 87]。
- 14 崔 [2010 : 253-254]。
- 15 朴 [2019 : 87]。
- 16 学会で発表された論文は韓国禅学会『禅学』45に収録されている。
- 17 法相宗の永超^{えいちょう}が編んだ『東域伝灯目録』に書名が見え、その成立年の1094

年までに日本に伝わっていたことが分かる (T55.1164c)。

- 18 箆 [2019]。
- 19 石井 [1974]。
- 20 拙文 [2016]。
- 21 拙文 [2017]。
- 22 拙文 [2018]。
- 23 道元も延寿について知ってはおり、『正法眼蔵随聞記』に「智覚禪師と云し人の発心出家のこと」が録されている (岩波文庫27頁)。拙論 [2022]。
- 24 メルクーリ [2011]。
- 25 『祥雲夜話』、平野 [1978 : 378]。
- 26 慶応義塾大学附属研究所斯道文庫編『江戸時代書林出版書籍目録集成』1-3 (井上書房、1962-1963年) 所収の以下十種の目録に『宗鏡録』『目録』『要義』の書名が見える。ただし (1) (7) (8) は『要義』を欠く。(1) 1666年頃『寛文無刊記書籍目録』巻1、28頁。(2) 1670年『寛文十年刊書籍目録』巻1、67頁。(3) 1671年『寛文十一年刊書籍目録』巻1、122頁。(4) 1675年『延宝三年刊書籍目録』巻1、169頁。(5) 1692年『元禄五年刊書籍目録』巻1、244頁。(6) 1698年『元禄十一年刊新版増補書籍目録』巻2、15頁。(7) 1675年『延宝三年新增書籍目録』巻2、147頁。(8) 1615年『元和元年刊書籍目録大全』巻2、202頁。(9) 1696・1709年『元禄九年・宝永六年書籍目録大全』巻2、349頁。(10) 1715年『正徳五年書籍目録大全』巻3。71頁。
- 27 『宗鏡録要義条目録』は少なくとも二種の刊本が現存している。いずれも刊記には明暦元年 (1655) の刊行とあり、本文部分も同じであるが、国会図書館所蔵本は出版者を尾崎七郎右衛門尉とし、駒澤大学所蔵本は野田弥兵衛とする。書籍目録は出版者が異なることから、一方を『目録』、もう一方を『要義』と呼んだのかもしれない。
- 28 卷下「禅教雑説部」、大日本仏教全書1.304a。

【参考文献】

- 石井修道 [1974] 「仏照徳光と日本達磨宗 (下)」、『金沢文庫研究』20-12、1-20頁。
金龍泰 [2017] 『韓国仏教史』、春秋社、東京。
黄公元 [2009] 『一代巨匠 両宗祖師—永明延寿大師及其影響研究』、宗教文化出版社、北京。

- 館隆志 [2019] 「称名寺所蔵（金沢文庫管理）『心根決疑章』翻刻—達磨宗新出史料の紹介」、『東アジア仏教研究』17、162-134頁。
- 崔鉦植 [2010] 「『韓国近代仏教』近代化と独立の道」、新アジア仏教史10 朝鮮半島・ベトナム『漢字文化圏への広がり』、俊成出版社、東京、205-254頁。
- 朴仁錫 [2019] 「永明延寿の禪思想が韓国仏教に及ぼした影響」、『国際禪研究』3、69-93頁。
- 畑中浄園 [1942] 「『後周世宗の廃仏』考」、『大谷学報』88、36-61頁。
- 平野宗浄 [1978] 『日本の禪語録 第六卷 大灯』、講談社、東京。
- メルクーリ オズヴァルド [2011] 「夢窓疎石と宗峰妙超の方便思想の比較—『西山夜話』と『祥雲夜話』を中心に」、『禪文化研究所紀要』31、287-313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。
- [2016] 「栄西と『宗鏡録』—『興禪護国論』における『宗鏡録』援用」、『印度学仏教学研究』65-1、516-510頁。
- [2017] 「鎌倉期臨濟宗における『宗鏡録』の受容—円爾と『十宗要道記』、『臨濟録』研究の現在—臨濟禪師1150年遠諱記念国際学会論文集』禪文化研究所、京都、451-469頁。
- [2018] 「夢窓疎石と『宗鏡録』」、『東アジア仏教学術論集』6、271-293頁。
- [2022] 「永明延寿「官錢放生」説の成立と変遷」、『禅学研究』100（待刊）。
- 吉津宜英 [1985] 『華嚴禪の思想史的研究』、大東出版社、東京。

