

永明延寿と「教禪一致」 ——調停者としての延寿像の変遷

柳 幹 康

日本学術振興会特別研究員（PD）

論文要旨

本論文は、調停者としての延寿像の変遷をたどることで、彼に「教禪一致」というイメージがどのように付与されたのかを解明する。延寿を直接知る賛寧と道原がそれぞれ編んだ延寿伝、および延寿の没後百年あまり後に慧洪が記した延寿伝のいずれにも、延寿が教と禪を統合したという話は全く見えない。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、当時を代表する禅僧明本により、延寿が教と禪の調停を果たしたという見解が提示された。ただし明本は「教禪一致」という言葉そのものは用いていない。仏教復興期の明末になると明末四大高僧のひとり徳清は、延寿の主著『宗鏡録』により教と禪が統合されたという理解を明確に示した。ただし徳清によれば、『宗鏡録』は教と禪のみでなく、仏教内部のあらゆる説を統合する仏教再興の書であるという。清代になると天下の最高権力者である雍正帝により、延寿の思想は国家の統合と安寧に資すると評価され、延寿と『宗鏡録』はそれぞれ「震旦第一の導師」「震旦宗師著述中第一の妙典」と絶賛された。かくして当時における延寿の地位は不動のものとなった。

このように各時代の仏教界の動向を色濃く反映しながら延寿像が変遷していく過程で、延寿の「教禪一致」というイメージが元代に形成され、明末に確立したのである。

キーワード：永明延寿 宗鏡録 教禪一致 禅教一致 覚範慧洪
中峰明本 憨山徳清 雍正帝

永明延壽與「教禪一致」 ——作為調和者的延壽形象之變遷

柳 幹 康

日本學術振興會特別研究員（PD）

中文摘要

本文通過追溯作為調和者的永明延壽（904-976）形象之變遷來釐清延壽究竟是如何漸漸被賦予「教禪一致」這種看法。略分以下四個階段：

(1) 從認識延壽的贊寧（919-1002）和道原（生歿年不詳）各自所編的延壽傳乃至百餘年後北宋禪僧慧洪（1071-1128）所撰的延壽傳記，都看不到所謂「教禪一致」這種提法。(2) 到了元代，皇帝決定把教宗（天臺、慈恩、賢首等）列於禪宗之上，當時著名禪僧中峰明本（1263-1323）提出延壽調和了教與禪這一見解，但他並沒有用「教禪一致」一詞。(3) 到了明末佛教復興時期，四大高僧之一憨山德清（1546-1623）明確提出，延壽的代表作《宗鏡錄》是融合教禪之書。不過，德清認為《宗鏡錄》不僅僅體現了「教禪一致」思想，也是一部融合了佛教內部一切所說的中興之書。(4) 到了清代，掌握國家最高權力的雍正皇帝（1722-1735在位）讚歎延壽是「震旦第一導師」，《宗鏡錄》是一部「震旦宗師著述中第一妙典」。雍正高度評價延壽的思想利於帝國的統一與安定。從此，延壽的這種形象被確立而不可動搖。

綜上所述，延壽在各個時代的形象變遷中反映了各時代佛教界的動向。本文闡明延壽「教禪一致」的形象萌生於元代，確立於明末。

關鍵詞：永明延壽、宗鏡錄、教禪一致、禪教一致、覺範慧洪、中峰明本、憨山德清、雍正皇帝

Yongming Yanshou and the “Unity of Doctrinal and Meditative Approaches”: The Evolution of Yanshou’s Image as Harmonizer

YANAGI, Mikiyasu

Research Fellow of the Japan Society for the Promotion of Science, JAPAN

Abstract

In this paper I will clarify how the image of “unifier of doctrinal and meditative approaches” was bestowed upon Yongming Yanshou (904-976) and how it changed throughout history. There are four stages in brief, as follows:

First, I will examine two biographies of Yanshou written by the figures Zanning (919-1002) and Daoyuan (dates unknown) who knew Yanshou directly and another biography written a little over a century after his death by Huihong (1071-1128). In none of these three early biographies is Yanshou regarded as a unifier of meditative and doctrinal approaches.

Secondly, moving on to the Yuan dynasty, where the emperors were in support of placing doctrinal traditions (such as the Tiantai, Consciousness-Only, or Huayan traditions) as superior to the Chan (or meditation) tradition, the famous Chan monk Zhongfeng Mingben (1263-1323) put forth the idea that Yanshou had harmonized doctrinal and meditative approaches but did not use the term “unity of doctrinal and meditative approaches.”

Third, in the late Ming dynasty, during the revival period of Buddhism, one of the four most eminent monks of that time Hanshan Deqing (1546-1623) put forth the idea that Yanshou’s representative work, *Zongjing Lu* (Record of the Axiom Mirror), is a work that unifies doctrinal and meditative approaches.

However, Hanshan believed that the *Zongjing Lu* not only reflected the ideology of the “unity of doctrinal and meditative approaches,” but was also a work which syncretized all Buddhist teachings in a revival.

Fourth, by the Qing dynasty the most powerful figure the nation, the Yongzheng emperor (who reigned from 1722-1735), praised Yanshou as the “greatest master in China,” and the *Zongjing Lu* as the “greatest work ever written by a Chinese master.” The Yongzheng emperor’s high evaluation of Yanshou was beneficial to the peace and unification of the empire and at that time definitively solidified Yanshou’s status.

In conclusion, the image of Yanshou in each era is deeply reflective of the background of the Buddhist communities throughout history as Yanshou’s image as a unifier of doctrinal and meditation approaches was born in the Yuan and fully established by the end of the Ming

Keywords: Yongming Yanshou, *Zongjing Lu*, the Unity of Doctrinal and Meditative Approaches, the Unity of Meditative and Doctrinal Approaches, Juefan Huihong, Zhongfeng Mingben, Hanshan Deqing, Yongzheng Emperor

一、はじめに

本論文は、永明延寿（^{えいめいえんじゆ}904-976¹）の「^{きやうぜん いっち}教禪一致（教と禪の統合）」というイメージが、いかに形成されたのかを解明するものである。

延寿は、唐と宋を結ぶ五代の時代に、南方の呉越国において活躍した著名な禅僧である。彼の主著『^{すぎやうろく}宗鏡録』が金藏を除く歴代の大蔵經の全てに編入され仏教の正統説として尊ばれたこと、そこに説かれる総合的な思想が後代の仏教に多大な影響を与えたと目されることから、近年大陸・台湾を中心に延寿の研究が盛んに為されている²。これまでの研究において延寿の思想は「教禪一致」「禅教一致」としばしば称され³、かかる見方はいわば一種の定説となっているが、延寿を直接知る二人の人物が記した彼の伝記、すなわち^{さんねい}賛寧（919-1002）

※ 收稿日期 2014.10.3，通過審稿日期 2014.11.10

¹ 延寿の生没年については孫勁松〔2013: 3〕を参照。

² これまでに出版された延寿研究の専著は管見の限り以下の 14 種がある。すなわち、孔維勤〔1983〕、Welter〔1993〕〔2011〕、冉雲華〔1999〕、胡順萍〔2004〕、Huang〔2005〕、王鳳珠〔2007〕、王翠玲〔2007〕、黄公元〔2009〕、田青青〔2010〕、楊文斌〔2011〕、陳全新〔2012〕、郭延成〔2012〕、孫勁松〔2013〕である。また近年、延寿を研究対象とする論文集（杭州仏学院〔2005〕）も出版された。

³ 日本語で書かれた論文では、延寿の思想はしばしば「教禪一致」と表現される。池田英淳〔1939: 76〕、荻須純道〔1966〕、石井修道〔1969〕、平川彰〔1977: 152〕、森江俊孝〔1980: 204〕、池田魯参〔1983: 98〕、韓京洙〔1989〕、千葉正〔1994〕、仙石景章〔1997: 201〕、王翠玲〔2000: 259-263〕、伊吹敦〔2001: 75〕、胡建明〔2012: 395〕など。一方、中国語で書かれた論文ではしばしば「禅教一致」という語が用いられる。潘桂明〔1994〕、蔡恵明〔1996〕、楊曾文〔2003〕、方立天〔2005a〕〔2005b〕、宋道発〔2005〕、董群〔2005〕、黄公元〔2009: 106〕、楊文斌〔2009〕、金東淑〔2009〕〔2011〕、田青青〔2010: 411〕、黄誠〔2012〕、果波〔2012〕など。

『宋高僧伝』巻 28 所収の「宋銭塘永明寺延寿伝」(T50.887a-b)と道原(生没年不詳)『景德伝灯録』(1004 年成立)巻 26 所収の「杭州慧日永明寺智覚禅師延寿」(J534a-535b)には、延寿が教と禅を統合したというような話は一切見えない⁴。また、延寿の思想は教や禅のみならず、戒律や浄土など多岐にわたっており、「教禅一致」という単純な図式に収まりきるものではない⁵。では、延寿の思想を「教禅一致」と見る理解は、いつどのようにして生まれたのだろうか。

以下に詳しく見るように、延寿の「教禅一致」というイメージは、調停者としての延寿像が変遷する過程で次第に形成されていった。そこで拙論では、宋・元・明・清と時代を追って調停者としての延寿像を分析することで、各時代の人々がいかなる時代背景のもとで延寿の

⁴ 『宋高僧伝』の編者贊寧は、延寿と同じ時代に呉越国で活躍した律僧で、延寿とともに仏塔を建立した経歴の持ち主である(王翠玲〔2000: 25〕参照)。一方『景德伝灯録』の編者道原は、延寿とともに天台徳韶に師事した禅僧で、延寿の弟子にあたる。

⁵ 延寿の思想の総体は「教禅一致」という単純な図式でとらえきれものではない。延寿は天台・慈恩(法相)・賢首(華嚴)など所謂「教」の階層的仏教観を継承しつつ、それを一心を悟れない者のための方便の教えとして位置づける一方で、「禅」の一心を看取する一元的見方を最も優れた最上根(上上根・上上之機)の境涯として提示する。つまり延寿は従来の「教」の階層的仏教観を下位に、「禅」の一元的仏教観をその上位に据えているのであり、単純な「教と禅の一致」を説いたのではない。また延寿によれば、一心(=仏心)を看取した者は自ずと仏として行為し(=頓修)、その行為は慈悲・持戒・万善の三要素を具えるという。このうち万善(あらゆる善行)には念仏など浄土思想の実践も含まれている。つまり延寿の思想は「教」「禅」以外にも戒律・浄土など数多くの要素を含んでいるのであり、「教禅一致」という単純な図式でその思想の総体を理解することはできない。詳細については柳幹康〔2014〕〔2015〕を参照。

思想をどのように理解していったのか、延寿が「教禪一致」を果たしたという評価がいつ生まれたのかを明らかにする。

二、宋：心宗による三宗の調停者

唐末五代の戦乱の中で諸宗が衰退したのに対し、禪宗のみが例外的に勢力を伸ばし、宋代の仏教を牽引するようになる。宋代において仏教寺院は教・律・禪の三種に分類され、そのうち禪門においては『四分律』と『梵網經』の兼受が規範化されるとともに、禪僧が大蔵經の開板に積極的に携わるようになり、更には禪の立場から仏教聖典を要約する動きも見えるようになる⁶。いわば禪門における教と律の包摂が進む時代^{かくはん えこう}にあつて、北宋の禪僧覺範慧洪（1071-1128）は、延寿の『宗鏡錄』編纂について以下のように述べている。

予嘗游東吳，寓於西湖淨慈寺。寺之寢堂東西廡建兩閣，甚崇麗。寺有老衲為予言：「永明和尚以賢首、慈恩、天台三宗互相氷炭，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，名曰宗鏡錄。」

（『林間錄』卷下：Z148.645b）

予、嘗て東吳に遊び、西湖の淨慈寺に寓る。寺の寢堂の東西、廡^{のき}に兩閣を建つ、甚だ崇麗^{おごそか}なり。寺に老衲有り、予の為に言う、「永明和尚、賢首・慈恩・天台の三宗、互相に氷炭^{たがい あらそ}い、大

⁶ 柳幹康〔2015〕第4章参照。

全の心に達せざるを以て、其の徒の、法義に精き者を兩閣に館
 まわせ、博く義海を閱、更相に質難わしむ。和尚、則ち心宗の
 衡を以て之を準平す。又た大乘の經論六十部・西天と此土との
 賢望の言三百家を集め、唯心の旨を証成し、書一百卷と為して
 世に伝わらしむ、名づけて宗鏡録と曰う」と。

慧洪は言う——私が以前東呉を訪れた時、西湖の淨慈寺に宿泊した。寺の寢堂の東西には高閣があり、非常に厳かである。その老僧が私に以下のように教えてくれた、「(かつて本寺に住した)延寿和尚は、賢首・慈恩・天台の三宗が互いに反目し、(根本の)一心に達しないので、(その諍いを解くため)三宗の学徒をこの高閣に住ませたのです。そうして、彼らに議論をさせ、ご自身は心宗を標準として異論を調停しました。さらに大乘の經論 60 部・インドと中国の賢人が残した 300 種の著作を集め、「すべては一心である」という道理を明かし、100 巻にまとめたのです。それが、今に伝わる『宗鏡録』でございます」と。

このように慧洪は、延寿が「心宗(心という宗)」に基づいて賢首(華嚴)・慈恩(法相)・天台の三宗の諍いを解いて『宗鏡録』を編んだのだと理解している。これはいわゆる単純な「教禅一致(教と禅の一致)」とは異なる理解であり、「心宗」による教の調停とでも称すべきものである。慧洪が『禅林僧宝伝』において「永明智覚禅師」伝を立てていることを考慮すれば(巻 9: Z137.478a-481a)、延寿が基づいた「心宗」は禅宗所伝の一心であったと理解していた可能性が高いが、その場合でも慧洪の『宗鏡録』に対する理解は禅による教の調停であって、延寿が単純に禅と教の一致を説いたと見ているのではない。

慧洪が記した「心宗」に基づく教の調停者という延寿像は、その後ひろく流布するとともに、調停者としての延寿像の祖型となった⁷。

三、元：教と禅の統合者

元の歴代皇帝はみな仏教を手厚く保護し、大寺院を次々に建立するとともに、大量の度牒（^{どちよう}僧尼の身分証明書）を発行して人々の出家を認めたため、元代の仏教はかつてない繁栄を誇ることとなった。元代の仏教はその規模のみならず、その様相においても、宋代以前の仏教と大きく異なる。宋代以前の中国においては漢民族の信奉する漢語の仏教が行われていたのに対し、元代になると漢民族を支配下に置いたモンゴル族がチベット仏教に帰依したことで、チベット仏教が新たに流入することとなった。

元朝の初代皇帝世祖フビライ（在位 1260–1294）は、帝位に就くとチベット仏教サキャ派の第六代教主パスパを国師に迎えた。その後パスパがフビライの勅命を奉じて蒙古文字（いわゆるパスパ文字）を完成させると、フビライはその翌年の至元七年（1270）に帝師の位をパスパに贈った。以後、元朝から絶大な権力を保証されたチベット仏教は、漢民族が信奉する在来の仏教に対して優勢を誇った。しかしながらチベット仏教は在来仏教に対して積極的に干渉しなかったため、両者は一定の距離を保ちながら並存しつつけることとなった⁸。

⁷ 『仏祖統紀』（巻26：T49.264c–265a、巻43：T49.395a）、『仏祖綱目』（巻35：Z146.636a）、『護法録』（巻9：K21.678c）、『靈峰藕益大師宗論』（巻9：K36.413c）、『西舫彙徴』（Z135.487b–488a）、『宗統編年』（巻19：Z147.277b）等に同様の論述が見える。

⁸ 野口善敬〔2010：64–70〕参照。

在来仏教は宋代同様に禅・教・律に分類されたが、禅宗が優勢であった宋代に対して、元代になると教宗が禅宗の上に位置づけられるようになる。フビライは至元8年（1271）以前に「教宗を崇^{たつと}び禅宗を抑える」という姿勢を示したとされ、張雨（1283–1350）という人物も当時の仏教政策について「国朝は教宗を先とし、禅宗・律宗を後とした」と記している⁹。禅宗と律宗の上下関係については、それに言及した資料が無いことから、在来仏教のなかで教宗のみが抜きんでて優遇されたものと思しい¹⁰。当時、禅から教に転じた我庵本無（1286–1343）という僧侶がおり、その禅の師である元叟行端（1255–1341）^{があん ほんむ}が「教^よ従り禅に入るは今古有るも、禅^よ従り教に入るは今古無し……」という偈文を本無に送ったと伝えられることから（『大明高僧伝』巻2「我庵本無」：T50.906a）¹¹、宋代とは異なる元代仏教の価値観が窺われるであろう。

このように仏教における教と禅の位置づけが変化し、教が優勢となるなかで、当時の高僧中峰明本（1263–1323）^{ちゅうほうみんぼん}は延寿の『宗鏡録』について新たな理解を示している。明本は臨済宗楊岐派の禅僧で、その語録『中峰広録』は明代の各種の大蔵経に編入され¹²、後代に大きな影響を及ぼした。彼は「古今天下の師、永明を捨てて其れ誰か」（『中峰広録』巻11上「山房夜話上」中文出版社影印本435頁）と言うほど延寿を尊んでいた¹³。『中峰広録』には『宗鏡録』について述べた以下の一節が収められている。

⁹ 野口善敬〔2005: 318〕〔2010: 70–71〕参照。

¹⁰ 野口善敬〔2010: 71〕参照。

¹¹ 伊吹敦〔2013〕参照。

¹² 蔡運辰〔1983: 282〕参照。

¹³ 中峰明本の生涯と思想については野口善敬〔2005: 89–168〕を参照。

或問：「永明和尚作宗鏡錄百卷，広引大乘經論之文，配吾達磨直指之禪。其志亦奇矣。似亦不免開鑿尋文解義之端乎？」

幻曰：「不然。達磨自至此土，其直指之道六伝至曹溪，溪又九伝至大法眼，眼又二伝而至永明。其間哲人偉士奇縦異行。雖後先錯出，照映今古，而三蔵学者不能無議於吾道。由是永明和尚弘多生智慧、弁才之力，該羅經教，述而弁之。其縦横放肆，左右逢原，是謂即文字之総持門也。俾三蔵学者不敢置吾徒於仏海之外。与明教和尚之輔教編精搜百氏，博達群書，伸釈氏之真慈，杜儒門之重嫉，此二書，乃仏祖之牆岸。謂開鑿尋文解義之端，不可也。苟無二師之真誠玄解，甚不可倣効而作也。」

（『中峰広録』卷11上「山房夜話上」：433-434頁）

或は問う、「永明和尚、宗鏡錄百卷を作り、広く大乘經論の文を引き、吾が達磨直指の禪に配す。其の志、亦た奇なり。亦た文を尋ね義を解くの端を開鑿くを免かれざるに似たる乎」と。

幻、曰く、「然らず。達磨、此土に至りて自り、其の直指の道、六伝して曹溪に至り、溪又た九伝して大法眼に至り、眼又た二伝して永明に至る。其の間、哲人偉士、奇縦異行^{すぐれしもの めざましくふるま}う。後先錯出^{こもごもい}でて今古を照映すと雖も、三蔵の学者、吾が道を議する無き能わず。是に由り永明和尚、多生の智慧・弁才の力を弘め、經教を該羅め、述べて之を弁ず。其れ縦横、放肆にして、左右、原に逢う^{みなもと}、是を文字に即するの総持門と謂うなり。三蔵の学者をして、敢えて吾が徒を仏海の外に置かざらしむ。明教和尚の輔教編の、百氏を精搜^{くまなくさぐ}り、群書に博達し、釈氏の真慈を伸

べ、儒門の重嫉^{ねたみ}を杜^とづると与^{とも}に、此の二書、乃ち仏祖の牆岸^{いやく}なり。文を尋ね義を解く^{ひら}の端を開鑿^{おも}くと謂うは、不可なり。苟も二師の真誠・玄解無くんば、甚だ倣効^{まね}て作す可^べからざるなり」と。

「延寿が『宗鏡録』を編んだのは、奇特ではあるが、文字に拘ずらう道を開いたとも言えるのではないか」という質問に対して、明本は次のように答えている——達磨が伝えた禅の道は、六祖慧能・法眼文益を経て、永明延寿に伝わった。その間、禅宗から数多くの英傑が出たが、三蔵を学ぶ教宗の人々は、禅を認めなかった。そこで延寿は『宗鏡録』を編み、経文を網羅して、禅について論じた。これにより、学僧も禅を仏教と認めないわけにはいかなかったのだ。『宗鏡録』に比肩するのは、契嵩^{かいしう}（1007-1072）の『輔教編』である。『宗鏡録』は教宗の偏見を排し、『輔教編』は儒家の排仏論を斥けた。この二書は、仏祖の（正法を護る）堤防である。文字に拘ずらう道を開いたなどと思いはいけない。これは、誠意と叡智を兼ね備えた延寿・契嵩両師であって、はじめて出来たことであり、余人が真似できるところではない。

このように明本によれば、延寿の『宗鏡録』は広く経文を引いて禅の道を論じることで、それまで禅に無理解であった教宗の人々に禅宗もまた仏教の一部であることを認めさせた書物なのである。教と禅の対比から『宗鏡録』の意義を論じ、その間の調停を果たしたとする点で、その理解は「教禅一致」と称し得るものとなっている。

四、明：「教禅一致」と仏教の再編者

元朝はチベット仏教等を偏重し、大規模な寺院建立や仏教行事に莫大な費用を費やしたために国力が傾いたとされ、のちに「元の天下は半ば僧に亡んだ」（清・趙翼『陔余叢考』卷 18「元時崇奉积教之濫」）と評されるようになる。それに対し朱元璋（在位 1368–1398）が元を北へ逐って建国した明では、漢民族の伝統文化である儒教が挙揚され、外来の宗教である仏教に対しては管理が強化される傾向にあった。とくに第 12 代皇帝の嘉靖帝（在位 1521–1566）は道教に熱中する一方で、仏教に対して極端な抑圧政策をとり、それによって仏教内部の秩序は崩壊したという。このような中で仏教復興の気運が次第に高まり、万暦年間（1573–1620）になると「明末の四大高僧」と称される雲棲株宏（1535–1615）、紫柏真可（1543–1603）、憨山徳清（1546–1623）、藕益智旭（1599–1655）が現われ、仏教の復興に尽力するとともに、当時の思想界全般にまで大きな影響を及ぼした¹⁴。

『宗鏡録』は宋代以降に編まれた各種の大蔵経に編入され、仏教の正統説としての地位を保ち続けたが、明末になると『宗鏡録』の価値が改めて見直され、陶望齡（?–1609）の『宗鏡広枢』や袁宏道（1568–1610）の『宗鏡撮録』、陸平叔（生没年不詳）の『宗鏡節録』など、『宗鏡録』の撮要本が次々と編纂されるようになる¹⁵。また「明末の四大高僧」もみな『宗鏡録』乃至その著者の延寿を高く評価している¹⁶。株宏は延寿を「禅浄一致」の祖師として絶賛し¹⁷、真可は「古

¹⁴ 野口善敬〔2010: 92–118〕参照。

¹⁵ 荒木見悟〔2005〕参照。

¹⁶ 黄公元〔2009: 217–247〕〔2010〕参照。

¹⁷ 柳幹康〔2013〕参照。

今、禪と教と相い^{そし}非り、性と相と相い忌むこと久し。唯だ寿師（＝延寿）の宗鏡録のみ三蔵^{まど}を括め、五宗を会す。故に其の巻、百を以て計る」（『永明道蹟』：Z146.981a）と述べたと伝えられ、智旭は延寿を「吾が師」と称するとともに（『靈峰藕益大師宗論』巻9「十八祖像贊并序略」：K36.413c）、「釈迦末法の第一功臣に非ずと謂うは可ならんか」（同、巻7「較定宗鏡録跋四則」：K36.379a）と延寿を褒め称えている。

四大高僧のなかでも徳清の発言は、調停者としての延寿像の変遷を考える上で重要である。徳清は19歳で出家したのち、雲谷法会（1500-1575）から禪を、無極明信^{むきよくみょうしん}（1512-1574）から華嚴を学んだ。47歳の時、当時の禪門の凋落を憂いた徳清は、真可のもとを訪れて彼と議論し、禪門衰退の原因が禪宗の源流である曹溪の没落にあるという共通の認識に至った。そこで彼らはともに曹溪に赴き六祖道場を復興しようとしたが、折悪く徳清が無辜の罪で訴えられ、笞刑を受け嶺南に流罪となったことで、計画は頓挫してしまう。だが徳清は60歳の時に恩赦を得、曹溪に到り禪堂等を再建し、念願の六祖道場復興を果たした¹⁸。また徳清はその生涯において『華嚴經綱要』『首楞嚴經通義』など二十数種類もの注釈書を著わしているように、経論にも深く通じた人物であった。野口善敬〔2010: 114〕は徳清が教と禪の双方を重視したのは「教禪一致」の立場に由るものであり、「教禪一致の思想自体は、宋代以来禪門で形式的に主張するものは数多くいたが、経論の注釈も含めここまで徹底して実践した禅僧は稀有である」と述べている。

¹⁸ 江燦騰〔1990: 67,124,137〕参照。

徳清は延寿の『宗鏡録』編纂の意義について、以下のように述べている。便宜上、引用文を四段に区切った。

(A) 自梁、唐而宋四百年來、海内學者曉曉競弁、卒不能起大覺、以折中之。於是大師愍仏日之昏也。

(B) 乃集賢首、慈恩、天台三宗義學精於法義者百余人、館於兩閣、博閱義海、更相質難、師則以心宗之衡準平之。又集大乘經論六十部、西天此土賢聖之言三百家、証成唯心、為書百卷、名曰宗鏡録。因以顔堂。意以一心為宗、照萬法為鏡、撒三宗之藩籬、顯一心之奧義。……

(C) 其猶鼎義象於性天、掇殊流而歸法海。不唯性相雙融、即九流百氏、技芸資生、無不引歸實際。又何教禪之不一、知見之不泯哉？……

(D) 世尊入滅二千年矣、自非大師蹶起而大通之、竊恐終古曉曉、究竟了無歸寧之日也。是知大師厥功大矣。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』卷25「西湖淨慈寺宗鏡堂記」：Z127.565b-566a)

(A) 梁・唐^よ自^{いた}り宋に而る四百年來、海内の學者、曉曉^{けたたま}しく弁を競^ついて、卒に大覺を起して以て之を折中すること能わす。是に於いて大師、仏日の昏きを愍^{くら}うなり。

(B) 乃ち賢首・慈恩・天台三宗の義學の法義^{くわし}に精^みき者百余人を集めて、兩閣に館^{すま}い、博^{ひろ}く義海を閱^みて、更相いに質難^{たが}えし

め、師は則ち心宗の衡^{はかり}を以て之を準^{なら}平す。又た大乘の經論六十部・西天此土の賢聖の言三百家を集め、唯心^{あ か}を証成して書百巻と為し、名づけて宗鏡錄^いと曰う。因りて以て堂^{かか}に顔ぐ。意は一心を以て宗と為し、万法を照らすを鏡と為し、三宗の藩籬^{か き ね}を撒^{はら}い、一心の奥義^{あらわ}を顯す。……

(C) 其れ猶お義象^かを性天^{おき}に梟^{おき}け、殊流^{ふたつながら}を摂めて法海に帰せしむるがごとし。唯だ性と相と双^{ふたつながら}に融ずるのみならず、即ち九流百氏・技芸資生、引きて實際に帰せしめざるは無し。又た何ぞ教と禪の不一、知見の不泯ならんや。……

(D) 世尊、入滅して二千年となれ^り矣、自^もし大師^{たちあが}の蹶^{おき}起りて大いに之を通じるに非ざれば、窃^{ひそ}かに恐る、終古^{とこしな}えに曉^{けたたま}しく、究竟^{ついで}して了^{やすらぎ}に寧に帰るの日無からんと。是に知る、大師^そ、厥の功、大なら矣と。吾が法を集むるの大成、釈迦をして復起せしむ、功、亦た此に越うる者無きは、豈に夫子の堯舜よりも賢きこと遠^{はるか}なるに非^やず耶。……

四段に区切ったうち(B)段は先に見た宋代の慧洪の『林間録』をほぼそのまま踏襲したものであるが、その前後に文章が加えられたことで、『林間録』とは異なる延寿像が描き出されている。

まず(A)段では、梁から唐を経て宋に至るまでの四百年間、中国の学僧は論争に明け暮れるばかりで、正覚に基づく調停を行なうことが出来なかったと記している。徳清が言う「海内の学者、曉^{けたたま}しく弁を競」える状況とは、唐代以前の天台・慈恩・賢首などの諸宗が独自の思想を提示した、いわば仏教の百家争鳴状態を言ったものである

う。そのような状態が400年も続いた後に、それを「仏日の昏き」状態と捉え、仏教の分裂を憂いた人物として、延寿が描き出されている。

(B)段では宋代の延寿像を承けつつ、当時の主な三宗を折中して『宗鏡録』を編んだことが記されている。ここで「三宗の藩籬^{かきね}を撒い、一心の奥義^{あらわ}を顕す」ものであったと付言しているが、これは旧来の延寿像を出るものではない。

注意すべきが、その後に加えられた(C)段と(D)段である。(C)段では『宗鏡録』が性(本性)と相(現象)のみならず、ありとあらゆるものを統合した書物であるとした上で、教と禅の一致は言うに及ばないと述べている。徳清は別処においても「六祖而下に及びて、禅道、大いに興こり、則ち執の呵^{たつと}を尚ばざるは無し、而して教と禅と始めて裂く。圭峰は力^{つとめ}て挽くも未だ能わず。永明は性^いと相とを会して一心に帰せしむ、目づけて宗鏡と為す。而して仏祖の全体大用、彰明大著となれ矣」(『憨山老人夢遊集』巻30「雪浪法師恩公中興法道伝」：Z127.639a)と述べており、延寿を唐代に分裂した教と禅の統合に初めて成功した人物として高く評価している。なお管見では「教禅一致」という語を最初に用いたのは徳清である(同、巻6「示徑山堂主幻有海禅人」：Z127.287a)。

続く(D)段では、「世尊、入滅して二千年となれ矣」と述べ、仏教の開祖である世尊から当時^りにいたるまでの仏教全体にまで視野を広げ、「延寿が仏教の分裂状態を解消しなかったのであれば、その論争は永遠に続き、安寧の日がおとずれることは無かった」、「(延寿大師は)釈迦を再び起こした(仏教の中興者である)」、「延寿大師の

聡明さは、“孔子が堯舜よりも遥かに優れる”（『孟子』公孫丑上）と言われたのと同様である」と延寿を絶賛している。

このように徳清は延寿の『宗鏡録』が「教禪一致」のみならず一切の思想を統合した書物であり、その編纂の意義は、中国仏教内部に限定されるものではなく、釈尊から当時¹⁹にいたるまでの仏教全体を統合し、中興するものであったと見ている。

五、清：中国随一の導師

先に見た宋・明の延寿像は、いずれも僧侶が語ったものであった。それに対してこれから見る清代の延寿像は、天下の最高権力者である皇帝が提示したものである。その皇帝とは、清朝の第5代皇帝の雍正帝^{ようぜい}（在位 1722–1735）である。

雍正帝は即位前の25歳の時から参禪を始め、35歳の時に悟道体験を得て臨済宗の迦陵性音^{かりようしやうおん}（1671–1726）から印可を得たとされ、その後宮中で説法や問答を行い、親王や大臣を接化し、うち八人を開悟させるなど、禪僧として振るまっている。いわば雍正帝は世俗の権力者である皇帝としてのみならず、仏法を伝える法王としても仏教界に臨んだのである¹⁹。平野聡〔2004: 120〕は清朝の文化政策について「儒学・仏教・イスラームのいずれも、それが帝国の統合と安寧に寄与すると判断される限りにおいて高く評価され、保護され、さらには皇帝自身が真剣にその蘊蓄を追究していた」と述べている。このことは雍正帝にもそのまま当てはまるだろう。荒木見悟〔1985: 214〕は雍正帝が仏教に期待するものは体制の維持に対する貢献であって、「彼の

¹⁹ 野口善敬〔2010: 131–138〕参照。

政治路線を助けるに足る宗教のみ、その弘通を承認することになる。だから禅の中でも、もっとも体制批判的性格の強い大慧禅を削去し、『呵仏罵祖』的表現を軽がるしく使用することを取り締まったのである」と述べている。

かかる雍正帝の嗜好に適ったのが延寿であった。おそらく雍正帝は、一心を核に仏教内部の諸説を統合する延寿の総合的思想を、「帝国の統合と安寧に寄与する」ものと見なしたのだろう。雍正帝は延寿に「妙円正修」の四字を加号したほか、『宗鏡録』の撮要本を作成するなど、延寿を高く評価した²⁰。また1734年5月には、重刊されることとなった『宗鏡録』に対して以下の序文を寄せている。

若夫宗鏡録者、挙一心為宗、照万法如鏡。所録百卷、括尽三乗、実乃宝蔵円詮、如来心印。住宗師自在之位、棹仏母智度之航。共坐浄名方丈之中、同登弥勒毘盧之閣。義味周足、中辺妙融、直截深通、精微該括。……

（「御製序」：新文豊出版社出版『宗鏡録』影印本4a-4b）

夫の宗鏡録の若きは、一心を挙げて宗と為し、方法を照らすことと鏡の如し。録する所の百卷、三乗を括尽す、実に乃ち宝蔵の円詮、如来の心印なり。宗師自在の位に住し、仏母智度の航を棹す。共に浄名方丈の中に坐し、同じく弥勒毘盧の閣に登る。義と味と周足り、中と辺と妙融して、直截に深く通じ、精微に該括む。……

従来は「三宗」を折中した著作と言われていた『宗鏡録』が、ここ

²⁰ 黄公元〔2006〕〔2009: 248-266〕参照。

では「三乗」を統べるものとして提示されている。三乗とは、声聞乗・縁覺乗・菩薩乗という仏教の三つの立場を指す。つまり雍正帝は、延寿が仏教全体を総括したと見ているのである。

また雍正帝はこの7ヶ月後、『宗鏡録』に対して再び以下の序文を寄せている。

……教典浩瀚，畢生莫竟。觀禪師此書，則釈迦牟尼仏三蔵十二分具在是矣。朕向実未閱教典，因洞明此事後，爰取従上宗師為人機縁，於幾暇時披尋翻閱。因而識得永明古仏実為震旦第一導師；及觀師著述，又識得宗鏡録一書為震旦宗師著述中第一妙典。

朕生平遇一佳味，必思人々共嘗；契一妙理，必思人々共曉。今既閱此第一妙典，何忍不以開示後学？是以剴切懇到言之，不憚再四。……惟願天下後世学侶，決定無疑，勇猛堅固，永不退転，誦読受持，先以聞解信入，後以無思契同，齊達此宗，交光此鏡。不虛古仏当年，將大覺不思議絶妙法施，普度一切無量含生之大慈悲心。如実至語，是朕所厚望也。特諭。

雍正十二年甲寅十二月初八日御筆。

(「上諭」：新文豊出版社出版『宗鏡録』影印本7b-8b)

……教典は浩瀚く、畢生竟ること莫し。禪師の此の書(=『宗鏡録』)を觀るに、則ち釈迦牟尼仏の三蔵十二分、具に是に在り。朕、向に實に未だ教典を閱ざるに、此の事を洞明むに因りて後、爰に従上宗師の為人の機縁を取り、幾の暇時に於いて披尋ね翻閱む。因而て永明古仏の實に震旦第一導師為るを識得

たり。師の著述を觀るに及びて、又た宗鏡録一書の震旦宗師の著述中の第一妙典為るを識得たり。

朕、生平ね一の佳味に遇わば、必ず人々をして共に嘗わしめん
 と思ひ、一の妙理に契わば、必ず人々をして共に曉しめんと思
 う。今ま既に此の第一妙典を關るに、何ぞ以て後學に開示せざ
 るに忍えんや。是を以て剴切懇到に之を言い、再四を憚から
 ず。……惟だ願わくは、天下の後世の學侶、決定して疑い無
 く、勇猛堅固にして、永に退轉せず、誦讀し受持し、先には
 聞解を以て信入し、後には無思を以て契同し、齊しく此の宗に
 達し、交も此の鏡を光かさんことを。虚ならず、古仏、當年、
 大覺不思議絶妙の法施を將て、普く一切無量含生を度うの大慈
 悲心は。如実の至語、是れ朕の厚く望む所なり。特に論す。

雍正十二年甲寅(1734)十二月初八日、御筆。

雍正帝は言う——仏教の典籍は膨大であり、たとえ一生を費やそう
 とも読み終えることはできない。それに対し、延寿の『宗鏡録』には、
 釈尊の教えの一切が(わずか100巻のうちに)凝縮されている。ま
 さに延寿は仏に等しい高僧であり、中国において最も優れた導師であ
 る。その著『宗鏡録』は中国で編まれた著作の中で、最も優れた典籍
 である。朕は平生より、美味・妙理等、よきものを人々と分かちあい
 たいと思っている。この『宗鏡録』も同じである、我が国における最
 高の典籍を後の人々に教えぬわけにはいかぬ。これが重刊に当たり再
 度『宗鏡録』を進める所以である。みなが『宗鏡録』の核心たる「宗」
 を悟り、己が心の「鏡」を輝かせんことを願う。

時の皇帝である雍正帝がこのように延寿を絶賛したことで、清代における延寿の地位は不動のものとなった。たとえば 1770 年に出版された仏教書の序文には、「世、永明^おを推して、乃ち東土第一流の宗師とす」と記されている（『角虎集』：Z109.499b）。また近年中国で出版された『永明延寿禪師全書』の裏表紙にも、雍正帝の「誠^{おもえ}に以らく六祖以後、永明を古今第一の大全知識と為すなり。……」という『万善同歸集』に寄せた序文（乾隆藏、郡 1-2）が記されているように²¹、雍正帝が延寿に与えた高い評価は、今日もなお延寿の名とともに語り継がれている。

六、むすび

拙論では、宋代以降の文献に記される調停者としての延寿像の変遷を分析することで、今日広く行われている「教禪一致」という延寿理解がいかなる経緯で生まれたのかを明らかにした。その内容をまとめると、以下の通りである。

まず延寿を直接知るふたりの人物が編んだ伝記、すなわち贊寧^{さんねい}（919-1002）の『宋高僧伝』巻 28 所収「宋銭塘永明寺延寿伝」と道原^{どうげん}（生没年不詳）の『景德伝灯録』（1004 年成立）巻 26 所収「杭州慧日永明寺智覚禪師延寿」には、延寿が教と禪を統合したという話は一切見えない。また、延寿の没後 100 年あまりの後に編まれた覚範^{かくはん}（1071-1128）の『林間録』においても、延寿の思想を「教禪一致」ととらえる見方は示されていない。『林間録』に記されているのは、延寿が「心宗」によって天台・慈恩（法相）・賢首（華嚴）の諍いを

²¹ 劉沢亮点校整理『永明延寿禪師全書』、北京、宗教文化出版社、2008 年。

解いたという理解である。これは、禪が仏教界を席卷する北宋期の趨勢を反映したものと言える。

その後、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、教と禪の調停を果たした人物として延寿を評価する理解が見えるようになる。当時の仏教を代表する禪僧中峰明本（1263–1323）によれば、延寿は禪宗に対する教宗の人々の批判を解いたのだという（『中峰広録』巻11上）。そして明末の仏教復興期に活躍した憨山徳清（1546–1623）に至ると、『宗鏡録』が「教禪一致」の書であるという理解が明確に打ち出されるようになる（『憨山老人夢遊集』巻25・30）。ただし徳清の理解では、延寿の『宗鏡録』は単に「教禪一致」を行ったのではなく、仏教内部のあらゆる説を総括する書物であり、延寿は釈尊以降分裂していた仏教の再統合を果たした仏教全体の中興の祖であったという。

以上の見解はいずれも仏教界内部において示されたものであるが、清代になると天下の最高権力者である雍正帝（在位1722–1735）により、延寿は「震旦第一の導師」、『宗鏡録』は「震旦宗師の著述中の第一の妙典」と絶賛された（「上諭」）。時の皇帝がこのように明言したことで、清代における延寿の地位は不動のものとなった。たとえば雍正帝の没して三十年あまりの後に出版された仏教書『角虎集』の序文には、「世、永明をお推して、乃ち東土第一流の宗師とす」と記されている。

このように調停者としての延寿像は、各時代の仏教界の動向を色濃く反映しながら変遷していった。今日においていわば「定説」となっている延寿の「教禪一致」というイメージは、実際にはかかる延寿像

の変遷過程で徐々に形成され定着したものである。延寿は宋代には「心宗」により天台・慈恩・賢首間の諍いを解いたと理解されていたが、元代になると教宗の人々に禅宗の立場を認めさせた人物として理解され、明末になって「教禅一致」のみならず仏教内の諸説を総括した仏教全体の中興の祖と称されるようになり、清代にいたり中国仏教史上最も偉大な祖師と絶賛された。つまり延寿の「教禅一致」というイメージは、晩くとも元代に形成され、明末に確立したのである。

略号

J：基本典籍叢刊（禅文化研究所、京都）

K：嘉興大藏經（新文豊出版社、台北）

T：大正新脩大藏經（大正新脩大藏經刊行会、東京）

Z：卍続藏經（新文豊出版社、台北）

引用書目

- 『仏祖統紀』、『大正新脩大藏經』冊49、第2035経。
- 『宋高僧伝』、『大正新脩大藏經』冊50、第2061経。
- 『大明高僧伝』、『大正新脩大藏經』冊50、第2062経。
- 『角虎集』、『卍統藏經』冊109。
- 『憨山老人夢遊集』、『卍統藏經』冊127。
- 『西舫彙徵』、『卍統藏經』冊135。
- 『禅林僧宝伝』、『卍統藏經』冊137。
- 『仏祖綱目』、『卍統藏經』冊146。
- 『永明道蹟』、『卍統藏經』冊146。
- 『宗統編年』、『卍統藏經』冊147。
- 『林間録』、『卍統藏經』冊148。
- 『護法録』、『嘉興大藏經』冊21、第B110経。
- 『靈峰藕益大師宗論』、『嘉興大藏經』冊36、第B348経。
- 『中峰広録』、元・天目中峰撰、野口善敬解題、京都：中文出版社、1985。
- 『永明延寿禅師全書』、延寿著、劉沢亮点校整理、北京：宗教文化出版社、2008。
- 『宗鏡録』、智覚禅師編、台北：新文豐出版社、1994。
- 『景德伝灯録（福州東禅寺版）』、禅文化研究所編「基本典籍叢刊」、京都：禅文化研究所、1990。
- 『陔余叢考』、趙翼著、上海、商務印書館、1957。
- 千葉正、1994、「『宗鏡録』と『釈摩訶衍論』——教禅一致想についての一考察——」、『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』27、頁45-55。
- 方立天、2005a、「永明延寿与禅教一致思潮」、『哲学研究』v.2005 n.3、頁53-57。
- 方立天、2005b、「永明延寿与禅教一致思潮」、『永明延寿大師研究』、北京：宗教文化出版社、頁101-109。

- 王翠玲、2000、『永明延寿の研究——『宗鏡錄』を中心として——』、東京：東京大学博士論文。
- 王翠玲、2007、『永明延寿与中国仏教』、台南：妙心出版社。
- 王鳳珠、2007、『永明禪師禪淨融合思想研究』、台北：台湾学生書局。
- 孔維勤、1983、『永明延寿宗教論』、台北：新文豐出版。
- 平川彰、1977、『インド・中国・日本 仏教通史』、東京：春秋社。
- 平野聡、2004、『清帝国とチベット問題』、名古屋：名古屋大学出版会。
- 石井修道、1969、「『宗鏡錄』におよぼした澄観の著作の影響について——永明延寿の教禪一致説成立過程の疑問——」、『印度学仏教学研究』17-2、頁130-131。
- 仙石景章、1997、「延寿における唯心と唯識」、『印度哲学仏教学』12、頁196-206。
- 田青青、2010、『永明延寿心学研究』、成都：巴蜀書社。
- 冉雲華、1999、『永明延寿』、台北：東大圖書。
- 池田英淳、1939、「永明延寿の思想」、『浄土学』14、頁68-85。
- 池田魯参、1983、「永明延寿の天台学」、『印度学仏教学研究』32-1、頁97-102。
- 伊吹敦、2001、『禪の歴史』、京都：法蔵館。
- 伊吹敦、2013、「モンゴルの中国支配と禪（下之下）——要説・中国禪思想史37——」、『禪文化』230、頁62-69。
- 江燦騰、1990、『晚明仏教叢林改革与仏学諍弁之研究——以憨山德清の改革生涯を中心——』、台北：新文豐出版。
- 宋道発、2005、「從宗密的禪教一致論到延寿の禪教融合論——禪教合一思想源流述略」、『永明延寿大師研究』、北京：宗教文化出版社、頁296-307。
- 杭州仏学院編、2005、『永明延寿大師研究』、北京：宗教文化出版社。
- 果波、2012、「永明延寿大師の禪教一致思想初探」、『靈山海会』37、頁92-96。

- 金東淑、2009、「《宗鏡錄》的“禪教一致”思想」、樓宇烈教授七秩晋五
頌寿文集『仏学与国学』、北京：九州出版社、頁163-176。
- 金東淑、2011、「小考《宗鏡錄》中的“禪教一致”思想」、『五台山研
究』v.2011 n.2、頁19-24。
- 胡建明、2012、『圭峯宗密思想の綜合的研究』、東京：春秋社。
- 胡順萍、2004、『永明延寿一思想之内涵要義与理論建構』、台北：万卷楼。
- 柳幹康、2013、「永明延寿と「禪淨一致」——蓮宗祖師としての延寿像の
形成と変遷——」、『仏教学』55、頁115-143。
- 柳幹康、2014、「永明延寿と中国仏教」、『東アジア仏教研究』12、頁147-
170。
- 柳幹康、2015、『永明延寿と『宗鏡錄』の研究——一心による中国仏教の
再編——』、京都：法蔵館（2月刊行予定）。
- 荒木見悟、1985、『雲棲株宏の研究』、東京：大蔵出版。
- 荒木見悟、2005、「明末における永明延寿の影像」、『東洋古典学研究』
19、頁39-54。
- 荻須純道、1966、「永明延寿の思想と実践」、『禪文化』40、頁74-80。
- 孫勁松、2013、『心史——永明延寿仏学思想研究』、北京：商務印書館。
- 野口善敬、2005、『元代禪宗史研究』、京都：禪文化研究所。
- 野口善敬、2010、「元・明の仏教」、新アジア仏教史08中国Ⅲ宋元明清
『中国文化としての仏教』、東京：佼成出版社、頁63-143。
- 郭延成、2012、『永明延寿“一心”与中觀思想的交渉』、北京：宗教文化
出版社。
- 陳全新、2012、『永明延寿円融觀研究』、北京：宗教文化出版社。
- 黄公元、2006、「雍正皇帝与永明延寿禪師」、『杭州師範学院学报（社会
科学版）』v.2006 n.3、頁89-94。
- 黄公元、2009、『一代巨匠 兩宗祖師——永明延寿大師及其影響研究』、北
京：宗教文化出版社。
- 黄公元、2010、「從明末四大高僧看永明延寿对晚明仏教的深刻影響」、
『世界宗教研究』v.2010 n.5、頁15-25。

- 黃誠、2012、「永明延壽禪師的著述及思想略論」、《貴州大學學報（社會科學版）》30-4、頁16-20。
- 森江俊孝、1980、「永明延壽の教學と實踐」、《日本仏教學會年報》45、頁193-211。
- 楊文斌、2009、「延壽、宗密“禪教合一”論的差異」、《安徽大學學報（哲學社會科學版）》33-2、頁37-43。
- 楊文斌、2011、《一心與円教——永明延壽思想研究》、成都：巴蜀書社。
- 楊曾文、2003、「延壽的禪、教會通思想」、《仏學研究》12、頁237-248。
- 董群、2005、「延壽對宗密禪教融合論思想的繼承和發展」、《永明延壽大師研究》、北京：宗教文化出版社、頁67-72。
- 潘桂明、1994、「永明延壽的融合思想及其影響」、《仏學研究》3、頁117-124。
- 蔡惠明、1996、「延壽禪師與靈隱、淨慈兩寺」、《浙江仏教》v.1996 n.3、頁114-116。
- 蔡運辰、1983、《二十五種藏經目錄對照考釈》、台北：新文豐出版。
- 韓京洙、1989、「永明延壽の思想」、《大正大學大學院研究論集》13、頁95-108。
- Huang, Yi-hsun, 2005, *Integrating Chinese Buddhism: A Study of Yongming Yanshou's Guanxin Xuanshu*, Dharma Drum Publishing Corporation, Taipei.
- Welter, Albert, 1993, *The Meaning of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yen-shou and the Wan-shan t'ung-kuei chi*, Peter Lang Pub Inc, New York.
- Welter, Albert, 2011, *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu: A Special Transmission within the Scriptures*, Oxford University Press, New York.