

# 宗密の『大乘起信論』観 —宗密の教判論を中心に—\*

張 文 良\*\*  
(中国 人民大学)

周知のとおり、『大乘起信論』は中国華嚴宗と深い関係を有する典籍である。智儼(602-668)は『大乘起信論』の思想を取りこみ、法界縁起の体系を構築した。法蔵(643-712)は『大乘起信論義記』『大乘起信論別記』を著し、『大乘起信論』の思想についての解釈をすすめ、その教理思想を「如来蔵縁起宗」に位置づけた。澄観(738-839)には『大乘起信論』の注釈はないが、『華嚴経』の注釈書である『華嚴経疏』と『演義鈔』では『大乘起信論』を頻繁に引用する。澄観は、『大乘起信論』を「大乘終教」として、すなわち教理的には究極のものではないが「円教」へとみちびく重要な理論的役割をになうものとして高く評価している。宗密(780-841)は澄観の弟子であるが、彼の思想は澄観が『華嚴経』にもとづいて展開した華嚴思想と同じではない。宗密がその一生においてつねに服膺したのは『円覚経』であり、主としてこの経典にもとづいて思想体系を構築している。『円覚経』は歴史的には翻訳経典とされるものの、近代の研究者は8世紀初頭に中国で成立した経典であって、『楞伽経』と『大乘起信論』の教義が混じり合った内容を有するとみなしている<sup>1</sup>。翻訳経典か中国で成立した経典か、そのいずれにせよ、『大乘起信論』との思想的関係について疑う余地はない。宗密は『円覚経大疏』『円覚経大疏鈔』など数多くの『円覚経』の注釈書をあらわし、『円覚経』の円覚の思想を全面的にあきらかにした。『円覚経』と『大乘起信論』とは密接な関係があるため、宗密

---

\* 原題「宗密的《大乘起信论》观—以宗密的教判说为中心」。

\*\* 中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

は『円覚経』の思想を解明するために『大乘起信論』を頻繁に引用している。また、宗密は『大乘起信論疏』4巻をあらわし、法蔵『大乘起信論義記』の思想を祖述するとともに、みずからの思想傾向を表明している。以上から、『大乘起信論』が宗密の思想体系において重要な位置を占めることは理解されるであろう。本論文では、宗密の上記の著作を中心に、そこにおいて説かれる教判論を総合しつつ、宗密の『大乘起信論』観を考察し、その思想史的意義について分析をおこないたい。

## 1. 法蔵・慧苑・澄観の『大乘起信論』観

『大乘起信論』の教判論に位置づけについて、法蔵の初期の著作である『五教章』は、「五教判」中の「大乘終教」と規定し、『般若経』等の説く「一切皆空」の理に相對させ、『大乘起信論』は「真徳不空」の宗旨をあかすものとする。法蔵の教理思想では、『華嚴経』に代表される「円教」に到達してはじめて、「空」と「不空」の教理は弁証法的に統一される。この意味においては、『般若経』にせよ、『大乘起信論』にせよ、これらは究極の教義をそなえたものではない。しかし、両者を比較すれば、『大乘起信論』は、大乘の「空」の教理の基盤の上に「不空」を論じており、たんに「空」のみを論じる『般若経』よりも、真理の要素を多く含んでいる。『般若経』を「大乘始教」に、『大乘起信論』を「大乘終教」に規定することは上記の原因にもとづく。また、これは、大乘仏教思想における『大乘起信論』の位置づけについての、法蔵の基本的な判断といえる。

法蔵の晩年の著作である『大乘起信論義記』は、初期の「五教判」とは別に、新たな「四宗判」を提示する。「四宗判」とは、「隨相法執宗」「真空無相宗」「唯識法相宗」「如来蔵縁起宗」である。四宗の内、「隨相法執宗」は小乗の諸部の説であり、「真空無相宗」は『般若経』『中論』などの経論の説、「唯識法相宗」は『解深密経』『瑜伽師地論』などの経論の説、「如来蔵縁起宗」は『楞伽経』『密嚴経』『大乘起信論』『宝性論』などの経

論の教義である。また、法蔵は「空」と「有」の関係から、「真空無相宗」を大乘の「空宗」に、「唯識法相宗」を「有宗」に、「如来蔵縁起宗」を「空」「有」の二宗に融通するものと位置づける。「理」と「事」の関係からは、「真空無相宗」を会事顕理の説、「唯識法相宗」を依理起事の説、「如来蔵縁起宗」を理事融通無礙の説とする。「四宗判」では、『大乘起信論』の教義は『般若経』『解深密経』といった経、『中論』『瑜伽師地論』などの論よりも高次のものとされる。

すなわち、『大乘起信論』は、法蔵の「五教」では「大乘終教」であり、究極たる「円教」には決して位置づけられない。しかし、「四宗判」では、『起信論』は「如来蔵縁起宗」に位置づけられ、あたかも最高の宗旨を代表するかのようである。では、晩年にかけて、『大乘起信論』についての法蔵の判断は変化したのであろうか。法蔵本人はこれについてははっきりと言明していない。

法蔵の弟子のうち、とりわけすぐれた人物として名をあげられる慧苑(673-743)は、『刊定記』において「四教判」を提示している。四教とは、「迷真異執教」「真一分半教」「真一分満教」「真具分満教」である。このうち、「真一分満教」は『成唯識論』などの経論の唯識思想を指し、「真具分満教」は、『密厳経』『宝性論』『大乘起信論』などの経論の説であり、如来蔵思想を指す。慧苑の「四教判」と法蔵の「五教判」の最大の相違は、法蔵の教判における「終教」と「円教」との相違を、慧苑は不明瞭にし、両者を「真具分満教」として統合したことによる。さらに、慧苑は、『大乘起信論』は『華嚴経』と同様であり、両者はともに「理事無礙」と「事事無礙」の理を説く経論とみなすのである。『起信論』の位置づけからみれば、慧苑は『大乘起信論』を『華嚴経』と同様の円教の位置へと高めている。

上記のような慧苑の『大乘起信論』観は法蔵の意図に沿ったものであろうか。後世において中国華嚴宗の第4祖とされた澄観は、慧苑の立場について、法蔵の原意に合致したものでは決してないとみなす。澄観におい

て、『華嚴經』は法蔵が遵奉した根本經典、『華嚴經』の教義の至上性と円満性の論証とが法蔵の教判論の本意であり、「五教判」こそ法蔵の真の意図を代表するものである。そして、「四宗判」は一種の方便説であり、『大乘起信論』に代表される「如来蔵縁起宗」は「真空無相宗」「唯識法相宗」などよりも高い位置づけにある。すなわち、「如来蔵縁起宗」の究極性は「真空無相宗」「唯識法相宗」と相対した場合に限定され、『華嚴經』の究極性は『大乘起信論』をも包括し、その内に含んだあらゆる経論と相対したものである。法蔵の思想体系は『華嚴經』に立脚したものであって『大乘起信論』ではない。それゆえ、法蔵において『華嚴經』の地位を顕彰する「五教判」は、『大乘起信論』の地位を顕彰する「四宗判」より重要度は高い。法蔵は「如来蔵縁起宗」が「円教」と異なると明確に説明してはいないものの、法蔵の思想に内在する論理からみれば、上記の結論は導出しがたいものでは決してない。まさにこの意味において、教判論の面から、澄観は「円実不分」<sup>2</sup>として慧苑の思想を「背師異流」とであると批判したのである。

澄観は『華嚴經疏』と『演義鈔』において『大乘起信論』を多く引用し、自らの華嚴思想を展開するが、教判の面では、『大乘起信論』と『華嚴經』との同一視はできないとみなしている。『華嚴經』があつてこそその「別教」であり、別教の境界こそ最高である。ただし、澄観は『華嚴經』の「如来全在衆生心中」を解釈する際、『大乘起信論』の「始覚同于本覚」を引用して説明する。『華嚴經』の「如来全在衆生心中」と『大乘起信論』の「始覚同于本覚」という、この二つの句の内容は相違するのかわれとも相違しないのか。澄観は、両者は相通じる点があるものの、根本的には異なると解釈する。『大乘起信論』の「始覚同于本覚」は、衆生の修行において、衆生と仏とを媒介する過程として要請されるものである。一方、『華嚴經』の「如来全在衆生心中」は、衆生と仏との両者が無媒介的に「互互全収」であり、「仏即衆生、衆生即仏」にはかならない。あるいは、『大乘起信論』の説は衆生の「因位」の境界であり、『華嚴經』は仏の「果

位」の境界であるともいえよう。澄観の『大乘起信論』観は、法蔵『五教章』の立場へと回帰したものである<sup>3</sup>。

## 2. 「如来蔵縁起宗」としての『大乘起信論』

『大乘起信論』は宗密の教判論においてどのような位置づけにあるのか。宗密『大乘起信論疏』の「顕教分齊」では、「小乗教」「大乘始教」「大乘終教」「頓教」「円教」の内容を概略的に説明した後、「若し五の中、此の『論』の分齊を顕せば、正しくは唯だ終教なるも、亦た頓をも兼ね」と述べる。すなわち、宗密の見方としては、法蔵の「五教判」の枠組みを前提に『大乘起信論』の位置づけを示すならば、『大乘起信論』は「大乘終教」に属すると同時に「頓教」にも通じるというものである。また、「若し此の『論』を將<sup>も</sup>つて五教を相互<sup>たがい</sup>に撰むれば、五の唯だ後の三のみは此を撰め、此は唯だ五の前の四のみを撰む」という。ここでは、『大乘起信論』と「五教」のあいだの包括・被包括の関係について、「五教」の最後の三つすなわち「大乘終教」「頓教」「円教」が『大乘起信論』の思想を含み、『大乘起信論』は「小乗教」「大乘始教」「大乘終教」「頓教」の思想のみを含むとする。以上から、『大乘起信論疏』撰述時期における宗密の教判論は、依然として法蔵の強い影響下にあり、教判理論の基本的枠組みは法蔵の「五教判」であるといえよう。さらに、『大乘起信論』を「大乘終教」に位置づけることは、法蔵の『五教章』『探玄記』における立場と符合している。

さきにもみたように、『大乘起信論』の教判的位置づけについて、法蔵は「教」と「宗」の両面から解釈を展開していた。「教」の面からは、『五教章』と『探玄記』の記述にあるように、『大乘起信論』は「大乘終教」に位置づけられ、「宗」の面からは、『大乘起信論義記』が示すように、「如来蔵縁起宗」に位置づけられる。しかし、「教」と「宗」の関係について、法蔵が明確な説明をほどこすことはない。

宗密『大乘起信論疏』の「所詮宗趣」は、「教」と「宗」の関係を説明している。まず、宗密はあらゆる大小乗の経論の宗旨は五種に帰納できるとする。五種とは、「隨相法執宗」「真空無相宗」「唯識法相宗」「如来藏縁起宗」「円融具徳宗」である。法蔵の「四宗判」とくらべると、「円融具徳宗」が追加されている。さらに、「五宗」と諸経論との関係についても宗密は明確に定義し、『大乘起信論』を「如来藏縁起宗」に、『華嚴経』を「円融具徳宗」に位置づける。法蔵が『大乘起信論義記』において示した「四宗判」では、『華嚴経』と対応した「宗趣」は見いだせず、『華嚴経』を根本所依とする思想家として、法蔵の「五教判」と「四宗判」を併存させる方法は分かりにくい。法蔵の「四宗判」と比較すれば、宗密の「五宗判」は二つの顕著な特徴を有している。一つは、「宗」と「教」との整合性へのまなざしである。宗密の「五宗判」と法蔵の「五教判」とは完全に対応していないが、大枠において、五宗はそれぞれ「小乗教」、「大乘始教」（破相教と法相教）、「大乘終教」（頓教を兼ねる）、「円教」に相当する。これによって、『華嚴経』には教は有るが宗は無いという「四宗判」に内在する問題を解決している。もう一つは、『大乘起信論』の宗趣を「如来藏縁起宗」と確定すると同時に、『華嚴経』の宗趣についても「事事無礙・主伴具足・重重無尽」<sup>4</sup>と確定したことである。

これまでの考察をまとめておこう。法蔵『大乘起信論義記』は「四宗判」を立て、「如来藏縁起宗」を最高の一宗としたため、人々の疑問が生じることとなった。「五教判」の「円教」と「四宗判」の「如来藏縁起宗」はどのような関係であるのか。「円教」が最高なのか、それとも「如来藏縁起宗」が最高なのか。法蔵の弟子の慧苑が「真具分満教」の概念を提示したことは、法蔵が「円教」と「如来藏縁起宗」の関係に明確な境界を定めなかったことと深く関係していよう。そして、宗密の「五宗判」はこの問題を解決している。法蔵が「如来藏縁起宗」の内容を「理事無礙」として説明すること<sup>5</sup>、宗密のいう「円融具徳宗」が「事事無礙」であることをふまえると、「事事無礙」が「理事無礙」よりも高い位置にあることは

明白である。換言すれば、「円融具徳」を宗とする『華嚴経』は、「如来蔵縁起」を「宗」とする『大乘起信論』よりも高い位置にあるのである。

### 3. 「頓教」としての『大乘起信論』

華嚴教学の教判体系において、「頓教」の内容は絶えず変化している。法蔵『五教章』における「頓教」は、『維摩経』の「黙頭不二」などのように、「遮詮」という方法で真理を表現する教説である。法蔵は、主としてことばと真理の関係から「頓教」を定義・把握している。法蔵『探玄記』は、「頓教とは、但だ一念不生なるのみにして、即ち名づけて仏と為す。位地に依りて漸次に説かざるが故に立てて頓と為す」<sup>6</sup>という。ここでの「頓教」は、修行における「頓成」の角度から主に述べている。澄観『演義鈔』は、「頓教」について、「達摩心を以て心を伝ふ、正に是れ斯の教なり。若し一言をも指さずして以て即心即仏を直に説けば、心要 何に由りて伝ふべけんや。故に、無言に寄せて以て言とし、絶言の理を直に詮せば、教も亦た明かなり。故に南北宗の禅、頓教を出でず」<sup>7</sup>という。澄観もことばと真理の関係から「頓教」を定義しているが、その教証は『維摩経』などではなく、当時社会的に流行していた禅宗の南北二宗であり、このことは、澄観の「頓教」観における禅宗思想の影響を示している。

法蔵にせよ、澄観にせよ、「頓教」と『大乘起信論』とを明確に関係させてはいない。しかし、宗密において、『大乘起信論』は「正しくは唯だ終教なるも、亦た頓を兼ね」とされ、『大乘起信論』は基本的には「終教」に位置づけられるが、「頓教」の意味をも兼ねそなえる。宗密はどのように「頓教」を理解していたのであろうか。宗密『円覚経大疏』は「頓教」について次のようにいう。

四に頓教とは、但だ一念不生なるのみにして、即ち名づけて仏と為す。位地に依りて漸次に説かず、故に立ちて頓と為す。（『思益』に云はく、「諸法

の正性を得れば、一地により一地に至らず」と。『楞伽』に云はく、「初地即ち八と為し、乃至、無所有に何の次かあらんや」と。) 総じて法相を説かず、唯だ真性を辨ずるのみ。一切所有は唯だ是れ妄想、一切法界は唯だ是れ絶言なり。五法三自性 皆な空、八識二無我 都て遣る。教を呵して離を勧め、相を毀ちて心を泯ず。心を生ずれば即ち妄、生ぜざれば即ち仏なり。亦た、仏無く仏ならざる無く、生ずること無く生ぜざること無し。『浄名』の黙住の如し、是れ其の意なり。

問ふ。此若きかくのことは是れ教、更に何ぞ是れ理なるや。

答ふ。頓に此の理を詮すが故に頓教と名づく。別して一類の離念の機の為なるが故に。亦た滞相(空・有)の人を対治すべきが故に、即ち禪宗に順ず<sup>8</sup>。

ここでは、宗密は法蔵の『探玄記』と澄観の『演義鈔』における「頓教」の説明を引用し、両者の視点を総合して以下の4つの面から頓教を規定している。

- (1) 修行論の意味での「頓成」。段階的修行に頼らず、諸々の段階を超越して一挙に真理へ到達する。『思益経』や『楞伽経』の説である。
- (2) 真理論の意味での「頓絶」。真理は言語表現を超越し、ことばによって表現できず、概念的思惟によっても把握できない。
- (3) 教相の意味での「頓顕」。法相を説かず、一真法性を直接的に示す。
- (4) 禪宗の意味での「頓詮」。念を離れた機根の衆生のために直接的にその理を示す。

なお、上記の引用における問答は、実質的には、法蔵の「頓教」にたいする慧苑の疑義が淵源である。法蔵の考え方では、「頓教」はことばを超越し直接的に真理をあらわすものであり、「能詮」の教を否定することで直接的に「所詮」の理を示すことを意味する。それならば、否定される「能詮」としてあえて「頓教」を立てる必要があるのだろうか。これは法蔵の自己矛盾ではないのか。このようにして、慧苑は法蔵の「頓教」の考



え方を批判するのである。澄観『演義鈔』は、真理はことばを超越してはいるが、「真理はことばを超越している」という真理を表現せねばならず、[そのためには] やはりことばが必要であり、これこそ「頓教」の存在理由であるという。宗密の上記の問答が、澄観の立場も反映したものであることは明白であろう。

さらに、宗密『円覚経大疏鈔』は、「頓教」について次のようにいう。

頓には二有り。一には化儀の頓、<sup>いふところ</sup>謂は『華嚴経』なり。初めて成仏せし時、性に称ふは一時にして、理事・本末・始終・因果を頓に説き、理を究め性を尽くすが故に。二には逐機の頓、謂は上根の煩惱を具足する凡夫に対して、絶待中道の真性を頓に指す。『法華』『涅槃』の類、三の破すべき有り、権の会すべき有りと同じからず、但だ一真覚性を顕すのみ。即ち『勝鬘』『密嚴』『金剛三昧』『如来蔵』『普光明蔵』『円覚』等の四十余部なり。文中、皆な少しく事縁を説き、三車・除糞・化城等の縁に由り会すべきは無きなり<sup>9</sup>。

「化法」「化儀」の考え方は、そもそもは中国天台宗の教判論であり、澄観の教判論はこの対概念を踏襲している。澄観の教判論の特色は「頓教」を禅宗によって説明することである。澄観の考え方は、衆生の中の一類は「頓悟の機根」であって、仏教は一切衆生を済度する教えであるので、「頓悟の機根」に対応した「頓教」が仏教の教えの中には必ず存在するというものである。澄観はこのような「頓教」を「逐機の頓」と称する。上記引用箇所における宗密の「逐機の頓」は、澄観の考え方をふまえている。しかし、注意しておかなければならないのは、澄観のいう「逐機の頓」は主として禅宗の考え方と実践を指し、宗密の「逐機の頓」は主に「頓顕」を指す。すなわち、宗密の「頓顕」は、上等の根機をそなえた者を対象とした世尊による「一真覚性」の直接的開示である。また、上記において宗密が「逐機の頓」の教証として挙げる經典は、『勝鬘経』『密嚴経』『金剛三昧経』『如来蔵経』『普光明蔵経』『円覚経』など、みな如来蔵系經典であ

る。ここから、宗密の理解した「頓教」は、禅宗を除いた、主として如来蔵系の経論を指すといえるであろう。

宗密の頓教にたいする規定からみると、宗密の「頓教」観における法蔵と澄観の「頓教」思想の影響は明白である。しかし、その一方で、宗密の「頓教」観には、新たな内容すなわち「逐機の頓」にたいする解釈が存在していた。「頓教」概念の再定義をとおして、宗密は如来蔵系經典を「頓教」の範疇にもおさめ入れる。この一連の流れによって、如来蔵思想系に同じく位置づけられる『大乘起信論』も、自然と「頓教」との関連を有することとなったのである。

#### 4. 「一乗顕性教」としての『大乘起信論』

「教」と「宗」の関係について、宗密『円覚経大疏』および『円覚経大疏鈔』は、さらに説明をほどこしている。「教」と「宗」という考え方は、仏教経論の序列化をすすめる際に用いられる範疇である。宗密における「教」は仏の説く教えであり、「権教」「実教」の区分がある。一方、「宗」は仏の教えにたいする衆生の理解であり、それゆえ、諸師の立てた「宗」には相違がある。ただし、「教」と「宗」には、「一宗が複数の教をふくむ」「一教が複数の宗をふくむ」など、錯綜した複雑な関係がある。たとえば、「唯識法相宗」が「法性教」「終教」「円教」の内容をふくみ、「如来蔵縁起宗」が「終教」と「頓教」の内容をふくむように<sup>10</sup>。すなわち、「宗」と「教」とは流動的な概念であり、それぞれ異なった範疇体系に位置づけられるもので、両者の境目は固定的なものではない。これは、宗密が後半期に『円覚経』や『大乘起信論』の教判的位置づけを考えた際の重要な思想背景である。

『大乘起信論疏』において宗密が示した教判は主として法蔵の「五教判」の祖述であったが、後半期の『円覚経大疏』や『円覚経大疏鈔』、『原人論』などの著作では、独自の教判論を提示している。澄観と同様、宗密の

教判論も、当時流行していた禅宗を自らの教判体系の中に位置づけたものであるが、宗密はさらに一步すすめて、教禅一致の立場から禅宗と諸教にたいする解釈をおこなう。『禅源諸詮集都序』では、宗密は禅宗を「息妄修心宗」「泯絶無寄宗」「直顯心性宗」に、諸教を「密意依性説相教」「密意破相顯性教」「顯示真心即性教」に分類する。宗密は、「三宗」と「三教」とは、互いに結びつき、一方の存在がもう一方を成り立たせるもので、それこそが円満なる境界であると考えている。形式の上では、宗密の諸教の区分は三種類であるが、その内容は実際には五種類である。宗密は「密意依性説相教」が、「人天因果教」（因果応報思想）・「断惑滅苦教」（小乗教）・「將識破境教」（法相宗）という三種の教を包括すると考える。『原人論』では、宗密は「三教」を「人天教」「小乗教」「大乘法相教」「大乘破相教」「一乘顯性教」の五教へ展開している<sup>11</sup>。ここでの「一乘顯性教」が上述の「顯示真心即性教」に対応していることは明白である。

「顯示真心即性教」について宗密は以下のように説明している。

三には顯示真心即性教なり。此の教一切衆生には皆な空寂の真心有り、無始より本来、性自ずから清浄なりと説く。靈知不昧、了了常知なり。未來際を尽くし、常住不滅なるを名づけて仏性と為す。亦た如来蔵と名づけ、亦た心地と名づく。無始際より、妄想之を翳ふ。自ら証得せず、生死に耽著す。大覺之を憫み、世に出現す。生死等の法、一切皆空なるを説かんが為なり。此の心を開示し、諸仏と全同す。（中略）故に、顯示真心即性教なり。『華嚴』『法華』『涅槃』等の四十余部の經、『宝性』『仏性』『起信』『十地』『法界』『涅槃』等の十五部の論。或いは頓、或いは漸、同じからずといへども、所顯の法体に据れば、皆な此の教に属す<sup>12</sup>。

宗密の「顯示真心即性教」についての説明では、『大乘起信論』『密嚴經』『勝鬘經』『如来蔵經』『宝性論』『大乘法界無差別論』などの「如来蔵」系の經論は、『華嚴經』と同様に最高の「顯示真心即性教」とみなされている。

宗密『原人論』における「五教」と法蔵『五教章』における「五教判」とを比較すると、両者の教判論における差異が浮かび上がってくる。上述のように、法蔵の「五教判」においては『大乘起信論』は「大乘終教」とされ、『華嚴經』は「一乘円教」である。理論的な成熟度において「円教」は「終教」よりも高い位置にあり、法蔵の「五教判」の意図は「円教」と「終教」の区別をはっきりさせ、『華嚴經』の円満性と至上性とを論証することにある。宗密の「五教」の考え方では、「一乘顕性教」は「終教」としての如来蔵系の経論を包含し、「円教」としての『華嚴經』をも包含している。法蔵の「一乘円教」と「大乘終教」の境界は、この五教では曖昧なものへと変わっている。宗密の「五教」は、『華嚴經』の至上性を鮮明ならしめようとしたのではなく、『円覚經』『大乘起信論』などの経論と『華嚴經』との同質性を際立たせるものであり、すべて、「真心」や「心性」の立場からあらゆる染浄の法の根本を把握するものである。

宗密は『円覚經』の「染浄皆従覚心所現起」を説明する際、『大乘起信論』の「是心則攝世出世法」と『華嚴經疏』の「一真法界与一切諸法為体性故」を引用して説明する。そして、さらに敷衍して次のようにいう。

然るに『華嚴』四種の法界有るといへども、彼の『疏』に云はく、「唯一真法界を統べ、万有総該するは、即ち是れ一心にして、体有無を絶す」等と。『論』中は妄の本を究めんと欲し、故に凡に約して心を標す。此の『經』の意は浄の源を顕し、故に仏に約して覚を標す。『華嚴』、性に称ひ、機を逐はずして对待を宜ぶるが故に、一真法界を直に顕す。能く染浄一切の諸法を起すに至りては、則ち三義は皆な同じく、三法の体は一なり<sup>13</sup>。

万法の体性について、『円覚經』は「円覚妙心」と、『大乘起信論』は「一心」と、『華嚴經』は「一真法界」と規定する。この三者は、はたして同じであるのか。宗密は三者のあいだに相違点と共通点をみる。相違点として、『大乘起信論』は凡夫の立場から万法の本を観察し、「一心」を標出する。『円覚經』は仏の立場から万法の本を観察し、「円覚」を標出する。

『華嚴經』は「称性」の教として直接的に「一真法界」を顕示する。三者の名称は同じではないが、染浄あらゆる法の体性を表現する点において、「三義皆な同じく、三法の体一なり」であり共通している。ここから、宗密が教判において『大乘起信論』『円覚経』『華嚴経』を「一乘顕性教」として一様に位置づけることができたゆえんを看取できよう。そして、それは「相」の視点ではなく「性」の視点から万法の根源を説明しているからである。

『大乘起信論』と『華嚴経』は「一乘顕性教」に同じく属するが、両者は教判論において完全に同等であるのか。宗密『円覚経大疏』は、『大乘起信論』と『華嚴経』の関係に直接言及することはほとんどないが、『円覚経』と『華嚴経』の関係については言及している。『大乘起信論』と『円覚経』はともに如来蔵系であり、宗密の教判における両者の地位はほとんど同じである。それゆえ、『円覚経』と『華嚴経』の関係について宗密が述べる中から、『華嚴経』との関係もふくめた宗密の『大乘起信論』観をうかがい知ることができる。『円覚経』と『華嚴経』の同異については、次のようにいう。

諸仏の依・正二果自在無礙にして、塵沙の大用及び一切諸法法爾に互相<sup>たがい</sup>に即・入し、重重に融摂す等の義、此の『経』は説かず。若し但だ直顕一真法界之体及び観の中の一多無礙等の義に約せば、此の『経』は則ち同じ<sup>14</sup>。

すなわち、『華嚴経』が体現するものは諸仏の境界であるが、諸仏の依正不二・事事無礙という境界は、『華嚴経』特有の教義である。これらは『円覚経』にはあらわれない。ただし、「一真法界」や観法における「一多無礙」などは、『円覚経』も『華嚴経』もあきらかにしているものである。まさにこの相違にもとづき、宗密は『円覚経』と『華嚴経』の関係を「彼全摂此、此分摂彼」とみなすのである。つまり、内容面において、『華嚴経』は『円覚経』のすべてを包摂し、『円覚経』は『華嚴経』の一部をふくむ。言いかえれば、内容的に両者は重複する点はあるけれど、完全に同

じでは決してない。宗密の教判において、『大乘起信論』と『円覚経』は同じく終教に位置づけられる。『円覚経』と『華嚴経』の関係についての宗密の言及をふまえ、『大乘起信論』と『華嚴経』の関係についても合理的に推測することが可能である。『大乘起信論』と『華嚴経』の両者も共通点と相違点があることになろう。つまり、「体性」から諸法の体を把握するという面においては共通するが、「事事無礙」をあきらかにしているか否かという面においては異なるのである。

## 5. 結 論

以上の分析から、宗密の教判における『大乘起信論』の位置づけについて、三つの内容を指摘することができる。一つめは、『華嚴経』が『大乘起信論』よりも高い位置にあることである。たとえば、宗密『大乘起信論疏』は、「如来蔵縁起宗」の上位に「円融具徳宗」を位置づけ、それぞれ『大乘起信論』と『華嚴経』の「宗趣」とみなす。また、法蔵の「五教判」の構造において、『大乘起信論』が「終教」へおさまられることもあわせると、『華嚴経』を根本経典とする法蔵と澄観の伝統を、宗密が継承しているといえる。宋代に中国華嚴宗の祖統説が成立して以降、第五祖として宗密が評価された要因も、澄観の弟子であること以外に、『華嚴経』を崇拝していた宗密の立場と密接な関係があろう。二つめは、『大乘起信論』が「終教」に位置づけられると同時に「頓教」にも位置づけられる点である。ただし、「頓教」の内容については宗密独自の理解がある。すなわち、「頓教」は仏が上根の衆生のために直接的に示した「直心」の教というものである。宗密は『勝鬘経』『如来蔵経』『円覚経』などの如来蔵経典を「頓教」に位置づける。そして、『大乘起信論』も如来蔵思想を詳説する論書として、自然と「頓教」へ配当される。このような「頓教」の再解釈および『大乘起信論』を「頓教」に位置づける考え方は、法蔵や澄観の教判論には確認できず、宗密特有の思想である。三つめは、『大乘起信論』と

『華嚴經』の思想的な重なりである。とりわけ「一乘顕性教」や「顕示真心即性教」は、『大乘起信論』と『華嚴經』を同一の「教」へおさめるものであり、両者の同質性を強調する。澄観においては、「円教」の「円」は「円満」の意味であり、「円摂」の意味でもある。つまり、『華嚴經』によって代表される「円教」は教義の面において「頓教」「終教」「始教」「小乗教」の教義を包含している。しかし、澄観が「円教」の四教を包含する側面を強調するのは異なり、宗密は『華嚴經』と如来蔵系経論によって代表される「終教」との同質性を強調する。宗密が用いた新しい「五教」によって、『大乘起信論』と『華嚴經』の両者における同質性は固定されてゆき、宗密の『大乘起信論』観の一つの特色が構成されたのである。

宗密の『大乘起信論』観が、彼自身の思想の発展の中で変化したのかという問題は注意しておくべき必要がある。この問題を考察するにあたっては、まず宗密の著作の順序を確定しなければならない。この点については、『法界円宗五祖略記』に手がかりが少し存在し<sup>15</sup>、学界においても考証がすすめられたが、『大乘起信論疏』の撰述年代の確たる結論は存在しない<sup>16</sup>。しかし、思想の展開が、継承から発展、簡単から複雑という法則に一樣にしたがうという前提を認めるならば、『大乘起信論疏』は『禪源諸詮集都序』『原人論』以前の著作の可能性がある。なぜなら、教判論のみの観点ではあるものの、宗密『大乘起信論疏』の立場が法蔵をほとんど継承したものであるのにたいし、後の『禪源諸詮集都序』と『原人論』という二種の著作では、独自の教判説が確認されるからである。もし、この仮説が成り立つならば、宗密における『大乘起信論』の位置づけには微妙な変化があることになろう。『大乘起信論疏』撰述の時期は、法蔵や澄観の立場を基本的には踏襲しており、『大乘起信論』は「終教」に配当され、『大乘起信論』などの経論にたいする『華嚴經』の至上性が強調される。一方、後期において宗密が提示した「三教」や「五教」は、『華嚴經』の至上性の強調よりもむしろ、『華嚴經』と『円覚経』『大乘起信論』などの

経論との同質性を強調している。

法蔵・澄観と宗密の『大乘起信論』観とを比較すると、宗密の教判論における『大乘起信論』の地位が次第に上昇してゆくという傾向を指摘することができる。すなわち、「終教」から「頓教」へ、さらには「円教」の一部にまで上昇するのである。この変化の理由について、思想史的背景からみれば、宗密の時代では『大乘起信論』は仏教界において普遍的に重視される典籍であり、華嚴宗のみならず、天台宗・禅宗等の宗派においても広汎に研鑽されている。『大乘起信論』が次第に高く評価されるその背景には、社会的な思想潮流が存在する。なお、宗密個人についていえば、『円覚経』の研鑽が、『大乘起信論』観に影響をあたえた重要な要素である。『円覚経大疏鈔』の記載によれば、宗密は28歳(807年)の時に『円覚経』を読み、豁然と大悟し、終生その經典に服膺したという。そして、相前後して『円覚経科文』『円覚経纂要』『円覚経大疏』『円覚経大疏鈔』『円覚経略疏』『円覚経略疏鈔』などを撰述し、『円覚経』の思想を全面的に闡明ならしめた<sup>17</sup>。思想的特質上、『円覚経』は『大乘起信論』と同様、如来蔵思想系の経論に位置づけられる。宗密の『円覚経』にたいする偏愛が、自らの如来蔵思想への評価や『大乘起信論』の位置づけについて影響をあたえたのは自然な成りゆきである。

宗密以降、『大乘起信論』は連綿と注釈され続けてゆく。宋代には子璿の『大乘起信論筆削記』20巻が、明代には真界の『大乘起信論纂注』、正遠の『起信論捷要』2巻、通潤の『大乘起信論統疏』、憨山徳清の『大乘起信論直解』2巻、藕益智旭の『大乘起信論裂網疏』6巻などが、清代には統法の『起信論疏記会閱』11巻があらわされた。近代になっても楊文会(1837-1911)が「馬鳴宗」を提唱し、『大乘起信論』による教・律・禅・浄土の会通を主張している<sup>18</sup>。『大乘起信論』の中国仏教における地位は、主として自らのもつ思想的特質に由来するが、法蔵・澄観・宗密らによる『大乘起信論』の思想的位置づけも、その要因から切り離して考えることはできない。この意味において、宗密の『大乘起信論』観は、『大乘起信



論』の思想伝播において、きわめて特徴的なものであるといえよう。

### 【注】

- 1 『円覚経』の成立については、望月信亨「唐仏陀多羅訳と伝えられる『大方広円覚修多羅了義経』」（『仏教経典成立史論』、法蔵館、1946年）を参照。
- 2 『大正蔵』の原文は「権実不分」である。しかし、『華嚴経玄談決択』と『大正蔵』の乙本は、「円実不分」に作る。法蔵の教判と比較すると、慧苑の教判の最大の問題はこの点にある。慧苑は「実教」としての「終教」と、「別教一乘」としての「円教」とを区別しておらず、「円実不分」がふさわしいと思われる。
- 3 法蔵・慧苑・澄観の教判論については、拙稿「澄観の慧苑に対する批判と華嚴宗の祖統説」（『東アジア仏教学術論集 一日・韓・中国際仏教学術大会論文集一』第3号、pp.95-121、東洋大学東洋学研究所、2015年）を参照。
- 4 宗密『大乘起信論疏』卷第一、『乾隆大蔵経』第105冊、p.22上～下。澳洲浄宗学院、2003年版。
- 5 法蔵『大乘起信論義記』卷上：此四之中。初則隨事執相説、二則會事顯理説、三則依理起事差別説、四則理事融通無礙説。以此宗中許如來藏縁成阿頼耶識、此則理徹於事也。亦許依他縁起、無性同如。此則事徹於理也。（T44: 243b-c）
- 6 法蔵『探玄記』卷一（T35: 115c）。
- 7 澄観『演義鈔』卷八（T36: 62a）。
- 8 宗密『円覚経大疏』卷上之一、『卍統蔵経』第14冊、p.231頁、新文豊出版公司、1995年版。
- 9 宗密『円覚経大疏積義鈔』卷第一之上、『卍統蔵経』第14冊、p.435上、新文豊出版公司、1995年版。
- 10 宗密『円覚経大疏』卷上之二：然此五宗対前五教、互有寛狭。謂一宗容有多数、一教容具多宗故。又、教約仏意、権実有殊。宗就人心、所尚差別故。（『卍統蔵経』第14冊、pp.237上～下、新文豊出版公司、1995年版。）
- 11 宗密『原人論』「斥偏浅第二」（T45: 708c）。
- 12 宗密『禅源諸詮集都序』（T48: 404b-c）。
- 13 宗密『円覚経大疏』卷上之二、『卍統蔵経』第14冊、p.232下。新文豊出版、

- 1995年。
- 14 宗密『円覚経大疏』卷上之二、『卍統藏経』第14冊、p.231下。新文豊出版、1995年。
  - 15 『法界宗五祖略記』の記載によると、宗密の著作の順序は次のとおりである。『円覚科文』と『円覚纂要』（816年）、『金剛纂要疏』と『金剛鈔』（819年）、『唯識鈔』（820年）、『華嚴綸貫』（822年）、『四分律疏』（823年）、『円覚経大疏』と『円覚経大疏鈔』（824年）、『円覚経略疏』と『円覚経略疏鈔』の撰述は824年以降である。
  - 16 鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究—中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会、1975年、p.90）の考証によれば、『円覚経大疏』は長慶3年（823年）の完成である。また、『大乘起信論疏』の撰述年代について、吉津宜英「宗密の『大乘起信論疏』について」（『印度学仏教学研究』、第30巻2号、1982年3月、pp.797-798）は『円覚経大疏』と『円覚教大疏鈔』の後であるとみなしている。
  - 17 宗密『円覚経大疏鈔』卷：教逢斯典者、宗密為沙弥時、于彼州、因赴齋請、到府吏任灌家。行經之次、把著此『円覚』之卷、読之两三紙、已来不覺身心喜悅、无可比喩。（『卍統藏経』第14冊、pp.444下～445上、新文豊出版、1995年。）
  - 18 楊文会：「馬鳴大士宗百部大乘經、造『起信論』、以一心二門総括仏教大綱。学者能以此論為宗、教律禪淨、莫不貫通。」（『仏学初学課本』、『楊仁山全集』、p.118、黄山書社、2010年。）

（翻訳担当 中西俊英）

## Zongmi's Creative Re-assessment of *Awakening of Faith in Mahayana*

ZHANG Wenliang

Zongmi's carrying on and carrying forward of the Hua-yan teachings of Fazang and Chengguan are reflected on his re-assessment of the text of *Awakening of Faith in Mahayana*. On the one hand, following Fazang and Chengguan's tradition of taking *Hua-yan Sutra* (*Kegon Kyo*) as the foundational text of Mahayana Buddhism, Zongmi argues that *Hua-yan Sutra* is superior to *Awakening of Faith in Mahayana* — the latter's character is based on the [gradual and teleological] idea of *Tathāgata pratītya-samutpāda* and the former's is on the idea of “instant perfection with complete virtues” (圓融具足). On the other hand, unlike Fazang and Chengguan, Zongmi not only stresses the overlapping of ideas in *Hua-yan Sutra* and in *Awakening of Faith in Mahayana* — for example, both texts teach “the practice of realizing the authentic heart-mind”, but also re-classifies *Awakening of Faith in Mahayana* as a text that preaches “the practice of sudden and instant realization” [頓教] (particularly for the naturally talented people) as well as “the practice of gradual and teleological realization” [終教] (for the common practitioners?). Zongmi's re-assessment of *Awakening of Faith in Mahayana* raised the text to a higher status that preaches “the practice of sudden and instant realization” and even partially “the practice of perfection”, and such re-assessment represents the increasing importance of the text in Hua-yan, Tian-tai, and Chan (Zen) schools in Zongmi's period.

# 張文良氏の発表論文に対するコメント

池田 将則\*

(韓国 金剛大学校)

張文良氏（以下、論者）の論文「宗密の『大乘起信論』観—宗密の教判論を中心に—」は、伝統的に華嚴宗の第五祖とされる圭峰宗密（780-841）の諸著述にみられる各種の教判論において『大乘起信論』がどのように位置づけられているかを総合的に検証し、伝統的に華嚴宗の第三祖とされる法蔵（643-712）、同じく第四祖とされる清涼澄観（738-839）の教判論等とも比較したうえで、宗密の『大乘起信論』観の特質を明らかにしたものである。全体の論旨を節ごとにごく簡単にまとめると次のようになる。

## 1. 法蔵・慧苑・澄観の『大乘起信論』観

法蔵は初期の著述である『華嚴一乗教義分齊章（華嚴五教章）』において小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教・円教からなる五教判を主張し、円教である『華嚴経』よりは劣る大乘終教の段階に『大乘起信論』を位置づけたが、晩年の著述である『大乘起信論義記』においては随相法執宗・真空無相宗・唯識法相宗・如来蔵縁起宗からなる四宗判を提示し、最高の宗旨である如来蔵縁起宗に『大乘起信論』を位置づけた。この二種の教判論における『大乘起信論』の位置づけは一見矛盾しているようにも見えるが、論者の見解によれば法蔵の四宗判は慈恩宗の人々による『大乘起信論』批判に対抗して『大乘起信論』の権威を高めるために提起されたもの

---

\*金剛大学校仏教文化研究所 HK 研究教授。

であって、法蔵の教判論の核心はあくまでも『華嚴経』を最高の教えとみなす五教判にある。しかるに法蔵の直弟子である静法寺慧苑（673-743）は『続華嚴略疏刊定記』において迷真異執教・真一分半教・真一分満教・真具分満教からなる四教判を主張し、法蔵の五教判における円教（『華嚴経』）と四宗判における如来蔵縁起宗（『大乘起信論』）とを一つに統合して、『大乘起信論』等の如来蔵思想と『華嚴経』とを共に最高の真具分満教の段階に位置づけた。これに対し澄観（法蔵と澄観とのあいだには直接の師弟関係はない）は、慧苑の教判論は法蔵の教判論の真意を見誤ったものであると批判し、法蔵が五教判において確立した「円教」としての『華嚴経』の至上性を強調して、あくまでも『華嚴経』よりは低い段階に『大乘起信論』を位置づけている。

## 2. 「如来蔵縁起宗」としての『大乘起信論』

澄観の弟子である宗密はまず『大乘起信論疏』「顕教分齊」において法蔵と同じ五教判の枠組みを前提として『大乘起信論』を大乘終教に位置づけている。宗密はさらに『大乘起信論疏』「所詮宗趣」において法蔵の四宗判を発展させた随相法執宗・真空無相宗・唯識法相宗・如来蔵縁起宗・円融具徳宗からなる五宗判を提示し、『大乘起信論』を如来蔵縁起宗、『華嚴経』を最高の円融具徳宗に位置づけるが、これは法蔵の四宗判においてははっきりしなかった『大乘起信論』と『華嚴経』との上下関係を、円融具徳宗という概念を導入することによって明確化したものである。『大乘起信論疏』撰述時期における宗密の教判論は、基本的には、『華嚴経』を至上とする法蔵・澄観の教判論を継承し発展させたものであった。

## 3. 「頓教」としての『大乘起信論』

一方、宗密は上述の『大乘起信論疏』「顕教分齊」において、『大乘起信

論』は五教判のうちの大乗終教に位置づけられるが、同時に五教判のうちの頓教にも通ずると述べている。宗密は『円覚経大疏』および『円覚経大疏鈔』において、法蔵・澄観による頓教の定義をふまえたうえで、上根の衆生に対して「一真覚性」を直接的に開示する「直心」の教えとしての頓教を主張し、『勝鬘經』『如来蔵經』『円覚経』『大乘起信論』等の如来蔵思想を説く経論を頓教として位置づけるが、このように『大乘起信論』と頓教とを関連づけるのは、法蔵・澄観の教判論にはみられない宗密独自の思想展開である。

#### 4. 「一乗顕性教」としての『大乘起信論』

宗密はさらに後期の著述である『禅源諸詮集都序』および『原人論』において教禅一致の立場から独自の教判論を展開し、『禅源諸詮集都序』においては禅宗以外の諸教を密意依性説相教・密意破相顕性教・顕示真心即性教の三教に分類し、『原人論』においては人天教・小乗教・大乘法相教・大乘破相教・一乗顕性教の五教に分類して、『華嚴経』と『大乘起信論』等の如来蔵系の経論とを共に最高の教えである顕示真心即性教＝一乗顕性教に位置づけている。これは『華嚴経』にしる『大乘起信論』等にしるいづれも根本的には一切衆生が本来有する清浄なる「真心」を説き明かすものなのであるという観点から両者の同質性を強調したものであり、宗密の『大乘起信論』観の一つの特色を形成している。

#### 5. 結 論

以上の論述をふまえて論者は宗密の『大乘起信論』観が年代とともに変化した可能性に言及し、『大乘起信論疏』撰述時期においては法蔵・澄観の立場を受け継いで『大乘起信論』を『華嚴経』よりも低く位置づけていたのが、『禅源諸詮集都序』『原人論』撰述時期においては『大乘起信論』

と『華嚴經』との同質性を強調するというように、『大乘起信論』の位置づけが次第に高くなっていったと考えられるのではないかと推論している。そしてその背景として、宗密の時代の仏教界において『大乘起信論』が普遍的に重視されていたという社会的な要因と、宗密が生涯にわたって服膺した『円覚經』に対する研鑽とが大きな影響を与えたと指摘している。

以上にまとめたとおり、本論文は華嚴学の専門家である論者が法蔵・澄観の教判論とも比較しながら宗密の『大乘起信論』観を俯瞰的に考察した有益な論考であり、ようやく華嚴学の研鑽を始めたばかりの評者が付け加えるべきことは何もない。ここでは、論者の論述にやや不透明な部分があると感じられる次の二点について疑義を呈することによって、論評の責務を果たすこととしたい。

(1) 結論部分において論者は宗密の著作の成立順序に言及し、教判論の発達過程という観点から見た場合、おそらく『禅源諸詮集都序』『原人論』のほうが『大乘起信論疏』よりも後に成立したのであろうと述べるが、『大乘起信論疏』と『円覚經大疏』『円覚經大疏鈔』との前後関係については明言されていない。論者は第四節において

『大乘起信論疏』において宗密が示した教判は主として法蔵の「五教判」の祖述であったが、後半期の『円覚經大疏』や『円覚經大疏鈔』、『原人論』などの著作では、独自の教判論を展開している。

(在《大乘起信论疏》中，宗密所阐释的教判说主要是祖述法藏的“五教”说，而到后期的《圆觉经大疏》和《圆觉经大疏钞》以及《原人论》等著作中，宗密提出了独自の判教说。)

と述べているので、『円覚經大疏』『円覚經大疏鈔』についてもやはり『大乘起信論疏』よりも後に成立したと考えているのだと思われるが、脚注17番において論者自ら言及するように、『大乘起信論疏』を『円覚經大疏』『円覚經大疏鈔』よりも後に成立したもののみならず故 吉津宜英教授の先行

研究も存在する。本論文において論者が検討材料とした宗密の諸著述の成立順序について、論者の見解をいま少しくわしくおうかがいしたい。

(2) 論者が示すように宗密は『禅源諸詮集都序』および『原人論』において『大乘起信論』と『華嚴経』とを共に一乘顕性教(= 顕示真心即性教)という最高の教えに位置づけ、両者の同質性を強調しているが、宗密のこの教判は、慧苑が『大乘起信論』と『華嚴経』とを共に最高の真具分満教の段階に位置づけたことと少なくとも表面上はよく似ている。もちろん、論者が第一節において論述したように法蔵の教判論の真意を見誤ったと澄観に批判される慧苑の教判と、澄観の弟子である宗密の教判とが内容的に一致するはずはなく、おそらく「事事無礙」の宗旨を『華嚴経』以外の如来蔵系の経論についても認めるか否かという点において両者の立場は決定的に異なるのであろうが、本論文においては慧苑の教判と宗密の教判との直接的な比較検討がなされていないため、一読しただけではそのことをはっきりと理解することができない。慧苑と宗密の『大乘起信論』観の相違点について、いま少しまとまった解説をお願いしたい。



# 池田将則氏のコメントに対する回答

張 文 良

(中国 人民大学)

まずは池田将則先生が私の論文を真剣に読みこみ、深いコメントをしてくださったことに感謝いたします。私の論文の要点にたいする池田先生の総括と概括は的確であり、みなが私の論文の内容をはっきりと理解できたでしょう。コメントの最後では二つの質問が提起されています。確かに、論文執筆中に明確に意識していた問題ではありませんし、[論文の中でも]きちんと説明していませんでした。池田先生の鋭い指摘に感謝いたします。以下において、コメントの中で示された二つの質問について簡単に回答いたします。

第一の問題、すなわち宗密の著作の撰述順序の問題であり、とりわけ『大乘起信論疏』と『円覚経大疏』の前後の問題である。池田氏の指摘のとおり、筆者の考えと吉津宜英氏の考えとは異なる点がある。吉津氏は、「宗密の『大乘起信論疏』について」(『印度学仏教学研究』30(2), pp.796-800)という論文において、『円覚経大疏』の成立は『大乘起信論疏』よりも早いとみなしている。その主な理由は両書の形式の相違である。『円覚経大疏』の内容は、(1)教起因縁、(2)乗藏分撰、(3)権実対辯、(4)分齊幽深、(5)所被機宜、(6)能詮体性、(7)宗趣通別、(8)修証階差、(9)叙昔翻伝、(10)別解文義の十章からなる。[一方、]『大乘起信論疏』冒頭の玄談部分は、以下の六章からなる。〈1〉辨教起因縁、〈2〉約諸藏所撰、〈3〉顯教分齊、〈4〉明教所被機、〈5〉能詮教体、〈6〉所詮宗趣である。これらの内容の比較をとおして、吉津氏は、『大乘起信論疏』の玄談部分は、『円覚経大疏』の前七章〔(1)～(7)〕の略説の上に形成されたとみる。もちろん、その可能性は想定しうるが、別の可能性もある。つま

り、『円覚経大疏』の全十章の内容が、『大乘起信論疏』の六章の内容を拡張させた基盤の上に成り立ったというものである。形式面からの考察のみではなく、教理内容面からもおこなわなければ、両書の前後についての結論は導出しがたいであろう。

二つの著作の前後関係を確定させるためには、内容にたいする詳細な考察と比較がもとめられる。『円覚経大疏』の成立が『大乘起信論疏』よりも遅いという見解に私が傾いたのは、主として教判思想に注目したことによる。すなわち、宗密が『大乘起信論疏』で詳説する教判は、法蔵の『大乘起信論義記』と同じではないが、両書はともに『大乘起信論』の内容とその展開であり、同様の思考モデルを有している。『円覚経大疏』の教判思想は、『円覚経』を中心としつつ展開させたものであり、その思考モデルは法蔵『大乘起信論義記』との隔たりが大きい。思想の展開という一般的な法則からすれば、『大乘起信論疏』の思想は法蔵思想の継承に重きを置いており、時間的には『円覚経大疏』よりも前に位置づけるべきである。そして、『円覚経大疏』では宗密自身の思想の刷新に力を注いでおり、時間的に後に位置づけられるべきである。もちろん、私の結論は推測にもとづくものであり、その前後関係を確定するためには、より多くの研究が必要である。私が論文で強調したのは、『大乘起信論疏』の教判思想と、宗密の『禅源諸詮集都序』と『原人論』における教判思想との相違である。論文そのものの結論、すなわち宗密の前期の教判思想と後期の教判思想のあいだに違いが存在するということに対しては、『円覚経大疏』と『大乘起信論』の両書の前後関係はまったく影響しないであろう。

第二の問題、すなわち法蔵の弟子である慧苑と澄観の弟子である宗密の教判思想の差異という問題である。確かに、コメントで指摘されていたように、表面的には両者〔の教判〕には類似点がある。慧苑は『大乘起信論』と『華嚴経』とをともに「真具分満教」とし、宗密は両者をともに「一乘顕性教（顕示真心即性教）」とする。しかし、慧苑の教判と宗密の教判には決定的な相違がある。それは、コメントにもあったように、慧苑は

『大乘起信論』と『華嚴經』とがともに「理事無礙」と「事事無礙」の理をあきらかにするとみなすが、宗密はただ『華嚴經』のみが「事事無礙」の理をあかし、『起信論』には「事事無礙」の宗旨は無いとみることである。

別の角度から〔補足〕すると、『大乘起信論』と『華嚴經』の関係について、慧苑と宗密の認識は似た点があるが、両者の教判思想全体からみると、慧苑の結論は、『大乘起信論』と『華嚴經』の思想特徴の曖昧な把握の上に構築されたものであり、慧苑の教判は法蔵の教判思想に対する事実上の後退である。この意味において、慧苑は澄観の厳しい批判をうけたのは相応の理由があろう。宗密の結論は、〔慧苑とは〕反対に、『大乘起信論』と『華嚴經』の思想特徴の正確な認識を基盤として構築されたものである。それゆえ、宗密は『大乘起信論』の地位を向上させることをこころみているとはいえ、宗密は『大乘起信論』と『華嚴經』とを同等にみることはない。宗密においては、『大乘起信論』と『華嚴經』のあいだにつねに一定の緊張関係がある。このことは、華嚴の思想家としての宗密の思索の深さを示している。

最後に、あらためて池田先生のコメントに感謝の意を表します。

(翻訳担当 中西俊英)