

鳳潭の『大乘起信論義記幻虎録』について —その思想史の位置づけを中心に—

張 文良

0 問題の所在

周知のように、『大乘起信論』（以下、『起信論』と略称）は、六世紀の中期、真諦によって翻訳され（これについて異論がある）、中国仏教ないし東アジア仏教全体に大きな影響を与えた大乘仏教の論書である。この論書は、中国仏教諸宗派の中で、特に中国華嚴宗への影響が顕著である。華嚴宗の第二祖とされる智儼（602-668）の『起信論疏』は散逸したが、第三祖とされる法蔵（643-712）の『大乘起信論義記』（以下、『義記』と略称）は現在まで伝えられており、これによって『起信論』に関する華嚴宗の基本的立場を見て取ることができる。

ただし、法蔵の『義記』は、唐末代の混乱期に散逸し、中国では一度その姿を消してしまった。幸い、中国華嚴宗の第五祖とされる宗密の著作である『大乘起信論疏』（以下、『疏』と略称）は、『義記』に対する復注であるため、そこには法蔵の『義記』の内容がそのまま保存されていると考えられる。そのため、宋代以降、中国仏教界は、宗密（780-841）の『疏』を通じて法蔵の『義記』を把握してきたのである。また、中国だけではなく、日本仏教界においても、宗密の『疏』が日本に伝来されてから、鳳潭（1659-1738）が活躍した江戸時代まで、宗密の『疏』によって法蔵の『義記』を理解してきたのである。宋代に確立された中国華嚴宗の伝承系譜によれば、法蔵の後、澄観（738-839）とその弟子である宗密（780-841）は法蔵の正統な継承者と見做され、それぞれ華嚴宗の第四祖、第五祖と定められている。そのためか、長い間、宗密の『疏』は法蔵の『義記』の思想を忠実に継承したものであると黙認されてきた。中国仏教界であれ日本仏教界であれ、誰ひとりも宗密の『疏』と法蔵の『義記』との隔たりを意識していなかったのである。

このような状況を変えたのは、江戸時代の華嚴宗の僧鳳潭である。鳳潭は、東大寺で法蔵の『義記』の写本を発見し、それと宗密の『疏』との差異に気づき、法蔵の『義記』の原風景を再現させようと決心して、『大乘起信論義記幻虎録』（以下、『幻虎録』と略称）を著した。それでは、鳳潭は法蔵と宗密の二つの著作の間のどのような差異に気づいたのか、またその差異は仏教思想史の展開上、どのような意義があるのか、鳳潭の認識はその後、日本人の『起信論』理解にどのような影響を与えたのか、さらに、最新の華嚴学研究の成果からみて、鳳潭の見解をどのように評価することができるのか。以下、これらの問題に焦点をあわせて、考察してみたい。

1 鳳潭と『義記』との出会い

鳳潭¹は、16歳のとき、黄檗宗の高僧である慧極道明（1632-1721）禅師の座下で出家した。本来、中国、インドに留学し、中国仏教やインド仏教を勉強しようと考えたが、出国制限の

¹ 鳳潭の生涯と思想に関する先行研究には、鏡島元隆の「華嚴鳳潭と禪」（『日本仏学会年報』16号、28-46頁、1951年12月）、結城令聞の「華嚴鳳潭研究—『起信論幻虎録』を中心として」（『干潟博士古稀

ため、実現しなかった。その後、大阪と京都の寺院を転々して、大乘と小乗の教典、顯教と密教の思想をあまねく勉強した。彼は、最初、比叡山で天台の教理と觀法を勉強し、後に、日本華嚴宗の本山である東大寺で華嚴宗の經論を学び、天台教学と華嚴教学の基礎的知識を修得した。彼は黄檗版大藏經の開版で有名な鉄眼端龍（1630-1682）の遺言により、華嚴教学の再興を志したという。1704年、江戸の大聖道場で華嚴教学を講じた際に、華嚴教学についての独特な見解を打ち出し、当時の仏教界で大きな論争を引き起こした。1723年、京都の松尾山に大華嚴寺（現在は、臨濟宗の寺院で、鈴虫寺と称する）を建立し、そこを拠点として華嚴教学について数多くの著作を著して、浄土宗・浄土真宗・日蓮宗・禅宗・真言宗の僧侶と激しい論争を繰り広げ、当時の仏教界に大きなインパクトを与えた。

鳳潭の修学と弘法の経歴を見ればわかるように、鳳潭は華嚴宗の僧侶としての立場で活躍しているが、学問的には華嚴教学だけにとどまらず、幅広い教養と視野を備えていた。その中でも、特に天台教学に関する教養は、彼の「華天一致」という思想的立場とも直接的に関連するものである。天台教学について、鳳潭に強い影響を与えたのは、天台宗の靈空光謙（1652-1739）である。光謙は筑前国（現在の福岡県）の出身で、若い頃に、天台宗の妙立慈山（1673-1690）に師事し、大乘と小乗の戒律を兼ねて学び、戒律復興運動を推進した。光謙は安楽院を拠点としてその宗風を広めたので、その思想は「安楽律法流」と称される。鳳潭は光謙のもとで天台教学の基礎を築いたが、光謙の思想を全面的に受け入れたわけではない。光謙はその時代を代表する天台宗の思想家であったが、鳳潭はあくまでも華嚴宗の思想家であり、その学問的な出発点がそもそも異なっている。鳳潭は「華天一致」を提唱しているが、それはあくまでも華嚴宗と天台宗の源にまで遡れば、それらはいずれも「円教」であるという意味であって、両者の宗派的意識を抹殺しようとする意図はない。たとえば、光謙は天台宗の僧として智顗、湛然、知礼など天台祖師を無批判に擁護したが、鳳潭は智顗を擁護する一方で、湛然や知礼を激しく批判している。

鳳潭はなぜ湛然と知礼を批判したのか。それは、湛然と知礼が天台教学の立場から華嚴教学を激しく攻撃しているため、鳳潭はそれに反論したのである。

鳳潭は、修学の過程で華嚴宗と天台宗の両方の思想の影響を受けたので、当初より、華嚴教学と天台教学はいずれも「円教」であるという認識を持っていた。鳳潭によれば、そのような立場は、法蔵と智顗にまで遡ることができるという。たとえば、法蔵は『五教章』において「円教」について、

四名円教。為法自在、具足一切無尽法門。一即一切、一切即一等。亦華嚴等經是也²。

（第四は、円教と名づける。それは、つまり、法界は自在であり、一切の法門をあまねく具えている。一はとりもなおさず一切であり、一切はとりもなおさず一であるなど〔である〕。これは、また、『華嚴〔經〕』などの經典に説かれているものである。）

と述べている。鳳潭は、この箇所の中の「また、『華嚴〔經〕』などの經典に説かれているものである（亦華嚴等經是也）」について、次のように解釈している。

記念論文集』、干潟博士古稀記念会、549-560頁、1964年）、小島岱山の「大乘起信論と鳳潭」（平川彰編『如来蔵と大乘起信論』639-661頁、春秋社、1990年）などがある。

² 『五教章』巻1、T45,481a。

亦字等字，亦於法華，等取法華也。故四教義云，諸大乘經論，說仏境界，不共三乘位次，總属此教³。

（「亦」という文字，「等」という文字は，[それぞれ円教は] また『法華〔經〕』に当てはまり，等しく『法華經』を包摂する，という意味を表すものである。故に，『四教義』に「諸々の大乘經論は，仏の境界を説き，三乗の位次と異なるため，いずれもこの円教に属する」という。）

つまり，法蔵の『五教章』でも，智顗の『四教義』でも，『法華經』と『華嚴經』との優劣を付けておらず，『法華經』と『華嚴經』の二つの教典を等しく「円教」とであると主張しているとの理解が示されている。これは，鳳潭の「華天一致」の立場をよく表わした説である。ただし，『五教章』と『四教義』に対する鳳潭の解釈は，かならずしも，その原意に符合したものではない。なぜならば，鳳潭によって引用される『五教章』と『四教義』の原文は，直接的に『法華經』と『華嚴經』との関係を論じるものではないからである。その意味で鳳潭の解釈は，原文に対する過剰な解釈であるといえよう。しかし，歴史的な事実としてみれば，智顗の場合や，法蔵の場合では，宗派意識というものがまだ明確には存在していないので，彼らにおいては他の宗派に対する対立的な意識や排他的な姿勢が見られていない⁴。

そのような宗派意識を明確に示したのは，天台宗の第九祖とされる湛然（711-782）ではないかと考えられる。湛然は『金剛錍』を著し，澄観の思想を華嚴宗の代表的な思想として批判し，天台宗の優越性と至上性を論証した。さらに，『法華文句記』で，十項目から『法華經』と『華嚴經』を比較し，『法華經』が優れていること（殊勝）と『華嚴經』が究極的でないこと（不究竟）を論証した。宋代に至ると，知礼（960-1028）は『十不二門指要抄』や『別理随縁二十問』で湛然の説を受け，宗密の『疏』を華嚴宗の『大乘起信論』に対する典型的な解釈と見なし，華嚴宗を円教ではなく，別教に当たると批判した。

鳳潭の「華天一致」の立場から見れば，湛然と知礼の華嚴教学批判に対して疑問を感じるはずであるが，しかし，鳳潭は当初，彼らの学説の問題点がどこにあったのかについて，明確に認識していなかった。

鳳潭のそのような認識に変化が生じたのは，法蔵の『義記』の写本との出会いによる。鳳潭がいつ東大寺で『義記』を読んだのかについて明確な記録はないが，鉄眼端龍との交流を通じて華嚴教学を復興しようと決心したことを考慮すると，それはかなり若い頃のことであったと考えられる（鉄眼端龍は 1682 年に逝去した）。鳳潭は『幻虎録』巻一で，法蔵の『義記』と宗密の『疏』を比較したうえ，『疏』の過失について，以下のように述べている。

於懸談改削祖文，自加臆斷，或失宗脈，似違先範，每讀彼編，莫不慨然⁵。

³ 『匡真鈔』巻3，T73，370b。

⁴ 菅野博史「智顗と吉蔵の法華經觀の比較—智顗は果たして法華經至上主義者か」（『平井俊栄博士古稀記念論文集・三論教学と仏教諸思想』，155-170頁，春秋社，2000年）。なお，同論文は菅野博史『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』（大蔵出版，2012年）にも収録されている。

⁵ 『幻虎録』巻1，『日本大蔵經』第43巻，71b。

([『疏』の] 懸談において, [法蔵の『義記』の] 原文を改めたり, 消したりし, さらに, 根拠がない見解を自ら加えたりする. [華嚴宗の] 宗旨を失い, 祖師の規範と乖離してしまうだろう. その『疏』を読むたびに, いつも憤慨の念を抑えられない.)

『幻虎録』の記述からわかるように, 鳳潭自身も, それまで宗密の『疏』を通じて法蔵の『義記』を理解していた. したがって, 法蔵と宗密との『起信論』観の差異に気づかず, 天台宗による華嚴教学に対する批判に反論しようと思っても, その突破口を見つけることができなかった. 鳳潭は法蔵の『義記』の写本と出会ってはじめて, 天台宗の説の問題点を意識し始めた. つまり, 鳳潭は, 澄観と宗密がいずれも法蔵の『義記』の思想に手を加えており, 法蔵の華嚴思想を忠実には継承していなかったことに気づいたのである. もし, 宗密の『疏』を介さず, 直接, 法蔵の『義記』を読めば, 法蔵の思想は, 決して澄観や宗密のものと同じものではないとわかるはずである. 天台宗の華嚴教学への批判は, 澄観や宗密の思想に限って言えば, ある程度の説得力はあるけれども, 法蔵の説に関してはまったく的を外れたものである.

2 宗密の『疏』と法蔵の『義記』との差異について

前述したように, 鳳潭は法蔵の『義記』との出会いによって相当な衝撃を受けた. それは, 法蔵の『義記』と宗密の『疏』との差異に気づいたためである. では, 鳳潭が気づいた差異とはどのようなものであったのだろうか.

最も重要な点は, 『起信論』をどう位置づけるのかという問題である. この問題は, 法蔵の『五教章』や『義記』において, 一応の解決をみたように思えるが, 法蔵の後継者の間では, この問題が蒸し返され, 事態はさらに複雑な様相を呈していた. たとえば, 法蔵は『大乘五教章』において, 「教判」(小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教・円教)の枠組みによって, 『起信論』を『涅槃経』『勝鬘経』『楞伽経』『宝性論』とともに, 「大乘終教」と位置づけている. 「大乘終教」の内容は, 仏性・如来蔵思想の教えとして集約される. ただし, 法蔵の晩年の著作である『義記』では, 『起信論』は「四宗判」(随相法執宗・真空無相宗・唯識法相宗・如来蔵縁起宗)という枠組みによって, 改めて『楞伽経』・『密厳経』・『法性論』とともに「如来蔵縁起宗」として位置づけられており, この「如来蔵縁起宗」の内容は, 理事融通無碍の教えと理解されている.

法蔵は『起信論』を一度は明確に「大乘終教」と位置づけていたが, 後に, 「如来蔵縁起宗」とも捉えていたために, 「大乘終教」と「如来蔵縁起宗」とが同一の概念であるかどうかという問題が生じてくるのである. しかし, 『義記』において, 法蔵は「教」と「宗」との関係を明確に説明していない. この意味において, 『起信論』の位置づけに関し, 法蔵の説には理論的な整合性が欠けていると言わざるを得ない. これは, 後の華嚴宗の人々に少なからぬ影響を与えた.

たとえば, 法蔵の直弟子である慧苑は, 独特な教判論を用いており, 「真具分満教」を設けて, 『密厳経』『宝性論』『起信論』をそれに配当している. 慧苑の教判論の特徴は, 法蔵に説かれている「大乘終教」と「円教」との境界線を消し, これを「真具分満教」として統合してしまう点にある. 本来, 法蔵の教判論においては, 「大乘終教」と「円教」は, そ

れぞれ「理事無碍」と「事事無碍」に配当されるが、慧苑において、「理事無碍」と「事事無碍」は、いずれも「真具分満教」の内容と見做される。法蔵の教判論では、「円教」としての『華嚴経』の位階は「大乘終教」としての『起信論』より高いわけであるが、慧苑の教判論では、両者は同じ位階のものになってしまうのである。

このように、『起信論』を「大乘終教」から「円教」へと昇格させる傾向は、後の宗密にも見られる。宗密は、『禪源諸詮都序』で「三教判」（密意依性説相教・密意破相顯性教・顯示真心即性教）を説き、『華嚴経』などの四十あまりの経と『起信論』などの十の論をそれに当てている。宗密は、『原人論』において、さらに「教判」（人天教・小乗教・大乘法相教・大乘破相教・一乘顯性教）を説き、「一乘顯性教」によって前の「顯示真心即性教」を説明している。宗密の「三教判」，「五教判」は、いずれも明らかに法蔵の「教判」の宗旨と異なっている。すなわち、法蔵は、「大乘終教」と「円教」との峻別によって、『華嚴経』の円教の特徴を浮き彫りにして、『華嚴経』の至上性を論証しようとした。これに対して、宗密は、「一乘顯性教」や「顯示真心即性教」という概念を用いることで、「大乘終教」と「円教」との境界線を曖昧にしている。『起信論』の位置づけという点からみれば、宗密の教判説は、慧苑の教判説と同じく、『起信論』を最高の「円教」へと昇格させようとするものであるといえよう。

では、宗密の『疏』においてはどのような立場が提示されているのだろうか。宗密の著作において、『疏』は比較的初期に著されたものであり、宗密の思想の独自色はまだそこまでは明確に現れていないようである。たとえば、『起信論』と法蔵の教判との関連について、宗密は次のように述べている。

若於此中，顯此論之分齊，正唯終教，亦兼於頓，若將此論與教相互攝者，唯後三攝此，此唯攝前四⁶。

（もし〔教の枠組〕の中で、『〔起信〕論』の位置づけをあらわすならば、正面からただ〔大乘〕終教に該当するが、同時に頓〔教〕をも兼ねている。もしこの『〔起信〕論』と教との相互包摂関係を説明するならば、教のただ最後の三教〔大乘終教・頓教・円教〕だけがこれ（『起信論』）を包摂するが、これ（『起信論』）はただ教の最初の四教〔小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教〕を包摂するだけである。）

引用文の後半はやや分かりにくいところもあるが、ここで言っていることを要約すれば、『起信論』は主として終教であるが、同時に頓教にも通じる、ということになる。宗密の説に対して、鳳潭は、「若し草堂（宗密）に準ずれば、終・円の二教は混じて甄別すること難し」と非難している。つまり、法蔵は『義記』において『起信論』を大乘終教にのみ限定しているのに、宗密は『疏』において『起信論』を頓教から円教にまで当てている。鳳潭にとって、これは到底納得することができないものであった。

もし、晩年の思想を含んだ宗密の思想全般を考えるならば、確かに、鳳潭の批判したように、『起信論』の位置づけに関して、宗密と法蔵との間には隔たりが存在する。しかし、『疏』の玄談部分に限っていえば、鳳潭の批判が妥当なものであるかは疑問が残る。上の引用文で、宗密は、明確に『起信論』を終教として位置づけており、決して円教として位置づけていな

⁶ 『大乘起信論疏』巻1, L141, 86a,

い。頓教として位置づけていることも、法蔵の意に反するものではない。法蔵は『探玄記』で「頓教」を説明する際に、『起信論』の離言真如を例として、その内容を明らかにしている。これをみると、宗密の「頓教を兼ねる」という言い方は、むしろ法蔵の見解をいっそう明確化したのであると理解できる。

宗密は、『起信論』を位置づけるために、法蔵の「教」以外にも、「宗」（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）説を設けて、法蔵と同様に『起信論』を「如来蔵縁起宗」と規定している。これに対しても、鳳潭は「祖師の原文を勝手に改めたり、とすれば祖師の意を自己の見解に順じて歪曲したりする」と批判している。

しかし、この鳳潭の批判にも無理がある。前述したように、法蔵は『義記』で「四宗」を設け、『起信論』を「如来蔵縁起宗」と位置づけたが、「四宗」と「教」との間に対応関係があるのか、「如来蔵縁起宗」が最高の位階であるかといった問題を説明しなかった。そのため、慧苑は、「如来蔵縁起宗」と「円教」を同一視し、「真具分満教」という概念を用いて、『起信論』の思想と『華嚴経』の思想とを混同したのである。宗密は、「宗」を設け、それを「教」それぞれに対応させており、「宗」と「教」との間の整合性を見いだそうとしている。つまり、『起信論』の「如来蔵縁起宗」に比べると、『華嚴経』に代表される「円融具徳宗」の位階の方が高い位置づけとなる。この点でも、宗密は、法蔵の立場から乖離するどころか、むしろ、法蔵の見解をより明確な形で浮き彫りしたといえるだろう。

宗密の『疏』の玄談部分は、その言い方が法蔵の『義記』とは異なるが、その基本的な立場は法蔵の『義記』の内容と一致している。その意味では、鳳潭の批判は、先入観のための外的部分が多いと言わざるを得ない。このような鳳潭の先入観が形成される背景には、宗密の晩年に著した『禅源諸詮都序』と『原人論』からの思想的影響以外に、『疏』自身の他の箇所でも述べられた思想からの影響も無視できない。たとえば、無情仏性に関する宗密の説がその一例である。

3 無情仏性をめぐって

周知のように、無情に仏性があるかどうかという問題は、中国仏教における重要な論題の一つである。三論宗・地論宗・法相宗・華嚴宗・天台宗では、いずれの宗派の立場においてもこの問題が取り上げられており、時には、宗派間でこの問題をめぐって激しく論争を展開することもあった。たとえば、湛然の『金剛錍』は、法性と仏性を峻別する説や無情に仏性がないとする説を批判し、無情にも仏性があることを主張している。湛然の批判する対象は誰であるか不明であるが、一般的に華嚴宗の第三祖とされる澄観であろうと考えられている。その議論の焦点は、一見すると、仏性の普遍性をどう理解すべきかにあるようであるが、実際には、性起と性具、唯心と唯色、性善と性悪といった天台宗と華嚴宗の根本概念に関係するものであり、見落とすことができない重要な意義がある。

この『金剛錍』にキーワードとして頻出する「法性」と「仏性」という対概念は、実は、法蔵の『義記』において最初に提示されたものである。

法性者、明此真体普遍義。謂非直与前仏宝為体、亦乃通与一切法為性、即顯真如遍於染淨、通情非情、深広之義。『論』云、在衆生数中、名為仏性、在非衆生数中、名為法性⁷。

（法性というのは、この真実な本体の普遍性を明らかにするものである。つまり、これは、単に前の仏宝の本体であるだけではなく、また、あまねく一切法の本性でもある。これは、真如は汚染された法と清浄なる法に遍在し、有情と無情に通じ、奥深く遍在することをあらわすのである。『論』には、「さまざまな衆生の中においては、仏性と名づけ、さまざまな非衆生の中においては、法性と名づける」とある。）

注目に値するのは、法蔵はここで『論』の説を引用したうえで、「法性」と「仏性」という対概念を提示しているわけであるが、その本意は、両概念を峻別し、その差異を強調することにあるわけではなく、むしろ、両者の同一性を強調する点にあるということである。つまり、「法性」であれ、「仏性」であれ、いずれも「真如」の現れであり、呼び方は異なるけれども、内実はまったく同じものである。

しかし、「法性」と「仏性」という関係は、澄観において大きく変容を遂げた。澄観は法蔵の対概念を継承したものの、両者の同一性ではなく、その差異に注目し、それによって無情に仏性がないという立場を論証したのである。

論云、在非情数中、名為法性、在有情数中、名為仏性、明知非情非有覺性、故応釈言、以性從縁、則情非情異、為性亦殊、如涅槃等、泯縁從性、則非覺不覺⁸。

（『論』に、「さまざまな非情の中においては、法性と名づけ、さまざまな衆生の中においては、仏性と名づける」とある。これを見ればよくわかるように、非情には覺る本性がない。故に、この箇所は次のように解釈すべきである。性を縁にしたがわせるならば、有情と非情は相違し、性としても相違する。『涅槃經』などに説かれているのである。縁を滅ぼして性にしたがわせるならば、すなわち、覺性と不覺性との差異がなくなる。）

つまり、澄観は法蔵と同じく『論』の文を引用しているけれども、澄観の結論は法蔵と正反対のものである。法蔵は『論』の説によって「法性」と「仏性」との同一性を裏づけるのに対し、澄観は、同じ『論』の説によって両者の差異性を説明するのである。さらに、法蔵は、『論』の文を引用しているが、その『論』が何の『論』であるかについて明示していない。しかし、澄観は、『演義鈔』において、この『論』は『大智度論』であると明確に示している。後の宗密も、『起信論疏』において、澄観の説を受け継ぎ、この『論』を『大智度論』としている。

しかし、『大智度論』を検索しても、法蔵によって引用された文章に該当する内容は無い。湛然是『金剛鐔』で、これを理由として澄観の説は根拠がないものであると批判している⁹。

⁷ 『義記』卷上、T44, 247c.

⁸ 『華嚴経疏』卷30、T35, 726a-b.

⁹ 『金剛鐔』「僕曾聞人引『大智度論』、云真如在無情中、但名法性、在有情内、方名仏性、仁何故立仏性之名、余曰、親曾委讀、細檢論文、都無此説、或恐謬引章疏之言、世共伝之、汎為通之、此乃迷名而不知義」、T46, 783a.

湛然の批判は、学問的に見て一理あり、反論する余地はない。後の華嚴学者は、法蔵や澄観の説を擁護するためにさまざまな説明をしているが、いずれも十分な説得力がない。

鳳潭は、この問題を二つの面から解釈している。第一には、『義記』に引用される『論』を『大智度論』と『法性論』であると推定している。鳳潭は、『大智度論』には『義記』に引用される文がそのままの形で存在しているわけではないことを認めたうえで、実は、法蔵は『大智度論』の文を直接的に引用するのではなく、『大智度論』と『宝性論』の文を要約して間接的に引用しているのであるとするのである。具体的にいえば、「さまざまな非情の中においては、法性と名づける」（在非情数中、名為法性）は、『大智度論』の間接的な引用であり、「さまざまな衆生の中においては、仏性と名づける」（在有情数中、名為仏性）は、『宝性論』の間接的な引用である、と説明している。第二には、法蔵の『探玄記』と『五教章』の文を引用し、法蔵の非情仏性説を再確認している。たとえば、法蔵は『探玄記』において、三乗教においては、仏性の実現は有情に限られるが、円教においては、成仏は智正覺世間・有情世間にのみならず、器世間にも有りうると述べている¹⁰。鳳潭は、これを引用して、法蔵は非情に仏性があること、つまり成仏することを認め、この立場は『義記』においても変わることがないと強調するのである。

法蔵が引用した『論』が『大智度論』と『法性論』であると推定するのは、あくまでも一種の仮定に過ぎず、直接的な根拠はない。換言すれば、これには湛然の『金剛鉅』の説を否定するには十分な説得力がない。鳳潭の説で意義があるのは、むしろ法蔵の非情仏性肯定説を再確認したことである。これを通じて、鳳潭は、澄観や宗密、宋代の子璿らが法蔵の説を歪曲したことを批判すると同時に、湛然や知礼の華嚴批判に対しても反論を加えているのである。つまり、湛然や知礼らの批判は、澄観や宗密に向けるのであれば、一理あるけれども、華嚴教学の原点である法蔵に向けるのであれば、まったくの的外れであるとの批判を展開しているのである。

4 鳳潭の説をどう評価すべきか

鳳潭は、東大寺で法蔵の『義記』と出会ったことによって、二つの偉大な仕事を成し遂げた。一つは、彼が『起信論』の本文の下に科文にしたがって、法蔵の『義記』を合会して、『大乘起信論義記会本』巻を制作したことである。これによって、それまで宗密の『疏』や子璿（965-1038）の『筆削記』に依拠していた『起信論』解釈は、法蔵の『義記』によって行われるようになっていった。望月信亨博士は、『大乘起信論之研究』の中で、「爾後、学者皆唯『義記』を講じ、『注疏』を捨てて顧みず。自ら『起信』講学上、一時期を画するに至りにして所以のものは即ち鳳潭の功に帰せざる可らず」と述べている¹¹。

もう一つは、『幻虎録』の撰述である。鳳潭の時代まで、中国の宋代に確立された華嚴宗の伝承系譜の影響で、中国の華嚴思想は、杜順・智儼・法蔵によって創立され、後に、澄観・宗密によって受け継がれた連続性のある体系であると認識されてきた。しかし、鳳潭は『幻

¹⁰ 『探玄記』巻16「答、若三乗教、真如之性、通情非情、開覺仏性、唯局有情故。『涅槃』云、非仏性者謂草木等。若円教中、仏性及性起、皆通依正、如下文辨。是故成仏具三世間、国土身等、皆是仏身。是故局唯仏果、通遍非情」。T35, 405c-406a.

¹¹ 望月信亨『大乘起信論之研究』、302頁、金尾文淵堂、1922年。

虎録』において、真正面よりこの伝統に挑戦し、澄観・宗密の華嚴と法蔵の華嚴には大きな隔たりがあることを主張した。つまり、彼は、中国華嚴思想の連続性より、その非連続性の一面を強調したのである。これは、実は、『起信論』研究にパラダイム・シフトをもたらす大きな問題提起である。鳳潭以後、明治の中頃に至るまで、約百冊の『起信論』の注釈書が存在するが、鳳潭の説に触れない注釈書は存在しないと言っても過言ではない。昨年、日本印度学仏教学会第 67 回学術大会で、華嚴学研究者である中西俊英氏が発表した「唐代華嚴教学の『起信論』化―法蔵・慧苑を中心として」という最新の研究成果も、ある意味で、鳳潭の『幻虎録』の延長線にあるものであるといえよう。

澄観・宗密と法蔵との間に隔たりが存在することを最初に指摘したことが、鳳潭の大きな功績である。しかし、もう一步踏み込んで考えれば、そのような隔たりがどうして生じたのか、その思想史的な意義は何であるか、という問題が生じる。残念ながら、それについて、鳳潭は明確な回答を示していない。高名な華嚴学研究家である鎌田茂雄氏は、『無限の世界観〈華嚴〉』の中で、華嚴宗と天台宗との差異について論じ、華嚴宗は仏の立場より衆生を見るのに対して、天台宗は衆生の立場より仏を見ると指摘している¹²。換言すれば、華嚴宗は「果」の立場より「因」を論じるが、天台宗は「因」の立場より「果」を論じるといえるだろう。勿論、華嚴宗も天台宗も複雑な思想状況を呈しており、一言でその特徴を総括することは到底できないが、あえて俯瞰してその概要を見てみることで見えてくることもある。すなわち、法蔵の時代は、仏果の境地を表す『華嚴経』の権威を高くする必要があったため、その「円教」としての特殊性を強調せざるを得なかったのであるが、宗密の時代は、宗派の対立から融和へと向かう傾向が強くなっていたのである。そして、衆生を教化するため、単に「仏」や「果」という立場だけではなく、「衆生」や「因」という視点を導入する必要性が生じたのである。『起信論』は、どのように衆生に大乘への信心を生じさせるのかということを中心としているので、『起信論』を頓教、ないしは円教にまで昇格するような傾向が生じてきたことも、ごく自然な流れであるといえるだろう。

(本稿は中国人民大学研究プロジェクト「大乘起信論の思想史研究」の研究成果の一部である。)

略号

L 大日本統蔵経
T 大正新脩大蔵経

〈Keywords〉 鳳潭, 法蔵, 宗密, 華嚴宗, 『大乘起信論義記幻虎録』, 『大乘起信論義記』, 『大乘起信論疏』

ちょう ぶんりょう 中国人民大学仏教と宗教学理論研究所教授

¹² 鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観〈華嚴〉』, 177 頁, 角川書店, 1996 年。

On Fengtan's Reading of the Fazang-Zongmi Connection concerning *Awakening of Faith in the Mahāyāna*

ZHANG, Wen Liang

With the establishment of the official Huayan 華嚴 lineage (Dushun 杜順—Zhiyan 智嚴—Fazang 法藏—Chengguan 澄觀—Zongmi 宗密) in earlier Song Dynasty (960–1279), there was a tendency in China and Japan to assume strong consistency and continuity between Zongmi's and Chengguan's ideas and those of Fazang—the defacto first patriarch of Huayan. One example is that people tended to wittingly or unwittingly attribute ideas in Zongmi's Commentary on Fazang's Commentary on the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* to Fazang himself.

However, the Japanese Huayan scholar Fengtan's (1659–1738) discovery of Fazang's Commentary on the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* and Fengtan's commentary on it, interpreted the transition from Fazang to Zongmi to be a process of deviation from Fazang's teachings—whereas Fazang generally viewed *Awakening of Faith in the Mahāyāna* as inferior to the *Huayan Sutra* 華嚴經. Zongmi raised the former to a status equal to that of the latter and thus blurred the distinction between Mahāyāna Ultimate Teachings and Perfect Teachings. Fengtan made several serious criticisms of Zongmi's alleged distortions of Fazang's teachings, and argued for a return to Fazang's orthodox treatment of the *Awakening of Faith in the Mahāyāna*.

While acknowledging Fengtan's contribution to the Huayan commentarial tradition—he detected some discontinuities between Fazang and Zongmi (for example, Fazang stressed the essential identity of “Dharma nature” and “Buddha nature” whereas Zongmi, following Chengguan, emphasized the difference between the two concepts), I argue that his criticisms of Zongmi are largely off the mark. First, there is clear evidence that Fazang sees *Awakening of Faith in the Mahāyāna* to be almost as important as *Huayan Sutra*. Secondly, although Fengtan's criticism of Zongmi and defense of Fazang may have been intended to be faithful to Fazang, they have actually and unfortunately missed the logical development from Fazang to Zongmi. Logically and historically, there was good reason for Zongmi to raise the status of *Awakening of Faith in the Mahāyāna* within the Huayan system, as it would greatly encourage practitioners' faith in the Mahāyāna, and accordingly in Huayan.