

『円覚経』解明の視点

— 経典成立史的観点から —

曹 潤鏞 (CHO, Yoon-ho)

I. はじめに

一般に『円覚経』と呼ばれる『大方広円覚修多羅了義経』一卷は、中国仏教界に登場してから一躍脚光を浴び、禅仏教の発達の中で影響力を増していき、以後中国仏教界のみならず韓国仏教界においても珍重された。また、日本では空海、最澄以来、源信、栄西などにも引用され、特にいわゆる本覚思想と関連してしばしば用いられることになった。

ところで本経は早くからその真偽が問われ、本経に関する近代の研究はその偽経性や成立年代をめぐる問題に集中した。この問題に関する注目すべき研究としては望月 [1946] があり、開元年間 (713~730) における中国撰述説が主張された。この年代設定に対しては柳田 [1987] によって 712 年以前成立という異論が出されているが、ともあれ今日において本経の中国成立に関しては意見の一致を見ており、この点に関しては異論を挟む余地はないといえる。しかし従来の研究は必ずしも本経の厳密な思想的分析の上に進められたとはいえず、『円覚経』がどのような背景や意図のもとで成立し、その思想的特質はどこにあるかなどの問題はまだ十分に解明されていないように見受けられる。本稿では『円覚経』の成立や疑経としての思想的性格を解明するための幾つかの視点を措定し、これらの問題に検討を加えると同時に本経の思想史的意義の確認を試みることにする。本経の成立年代や作成者の特定に関する手がかりなども、むしろこのような作業によって得られよう。

II. 『円覚経』の成立と受けとめ方

『円覚経』に関する記録を載せる現存最古の文献としては『続古今訳経図紀』と『開元釈教録』があり、いずれも 730 年の成立とされる。『続古今訳経図紀』には、

沙門仏陀多羅，唐云覚教。北印度罽賓人也。於東都白馬寺，訳大方広円覚修多羅了義経一卷。此経近出，不委何年。且弘道為懐，務甄詐妄。但真詮不謬，豈假具知年月耶 (大正 55,369a3-6)。

とあり、『開元釈教録』 (大正 55,565a1-4) もほぼ同文を載せている。これらによると、その正確な年代は定かでないが、『円覚経』は覚教によって白馬寺で訳出されたというのである。覚教については、『宋高僧伝』では「教之行迹，莫究其終」 (大正 50,717c12) とあり、このことから彼の事蹟がこれ以外にほとんど伝わらなかったことが分かる。では、『円覚経』出現直後の中国仏教者たちは、特にその真偽という問題と関連して、本経をどのように受けとめたのであろうか。

宗密によると、彼以前にすでに四人の注釈があったとするが¹⁾、宗密の注釈書において断片的に引かれる記述からは、彼らが本経をどのように受けとめたかは不明である。しか

し、このことは本経が早くから人々の大きな関心を集めていた事実を物語っている。

次に、宗密は本経の訳出と関連して、上記の経録の記録の他に貞観21年(647)と長寿2年(693)という二つの訳出説を紹介している。しかし彼はこれらの説の明確な根拠を確認できなかったようで、これを疑い最終的には『統古今訳経図記』などの説を支持し、本経の真経たることを擁護する²⁾。

次に、宗密の師である澄観は『円覚経』をどのように考えたのであろうか。もしも澄観が『円覚経』を疑経と判定したならば宗密も当然本経の真偽を疑ったであろうし、それを知らながら師の意向に反してそれを真経として大々的に取り挙げ、澄観の生前において、『円覚経』の膨大な注釈書を撰述することはできなかったはずである。ところで今のところ澄観が『円覚経』を用いたり、それについて直接言及している形跡は見られない。しかし澄観は、一回のみではあるが、「円覚」の語を『華嚴経随疏演義鈔』(大正36,323b29)において用いている。これが『円覚経』の直接の引用ではなく、また『華嚴経随疏演義鈔』には『仁王経』も用いられているので『仁王経』からの用語である可能性も完全には否定できないが、この語が『円覚経』からのものである可能性は十分あり得る。というのは、澄観が『円覚経』を知っていたことは『妙覚塔記』の記録からも確認でき³⁾ また彼に弟子入りした時点ですでに『円覚経』の講義を数回行っている宗密を通じてもその存在を知っていたはずだからである。では、プラジュニャー(般若)の『華嚴経』(四十巻本)の訳出に参加した経歴もある澄観の眼に、果たして『円覚経』はどのように映ったのだろうか。彼が『円覚経』を用いなかったのは『円覚経』を疑経と判定したからであろうか。結論的に言えば、彼は經典の真偽の問題それ自体に関してあまり厳密な態度を取らなかったようであり、したがって、『円覚経』の場合にも明確な立場を示さなかったようである。すなわち、彼は『華嚴経玄談』の中で『出三蔵記集』などにおいてすでに疑偽経と判定された『提謂経』を用い重視しており、他にも『仁王経』『大通方広経』『瓔珞経』など多くの疑経をしばしば取り挙げているのである。これは彼の經典観の一面を現すものと言える。なお、彼と宗密との『円覚経』の受けとめ方の相違という点について言えば、あるいは澄観はすでに『華嚴経』に基づいて自分の教学体系を確立しており、その必要性を感じなかったのに対し、これから自分の独自の思想体系を打ち立てようとする宗密にとっては事情が違っていたのかも知れない。

近代の諸研究は本経の中国成立説を明確に示している。望月[1946]は、この経名の『円覚修多羅』は華嚴の円満修多羅から、『了義経』は『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴経』から来たもので、おそらく『円覚経』の内容は『首楞嚴経』に基づき、これに『大乘起信論』の教義を織り込んで中国で作られたものであろうとする。望月の開元年間(713~730)成立説に対して、柳田[1987]は『伝法宝記』にみえる「円覚了義」の語を『円覚経』を指すものとして解釈し、『円覚経』の成立を『伝法宝記』の成立以前に遡って考える。この問題に関して敢えて卑見を述べると、中国成立説に関しては同意するが、その出現年代に関してはなお検討の余地があるように思われる。これに関しては以下において、本経の思想的分析などを通じて更に考察を加えることにする。なお、『円覚経』の

出現年代の上限に関して言えば、695年に完成された『大周刊定衆経目録』に『円覚経』の記述がないことからして、それを遡って考えることは無理であろう。

Ⅲ. 『円覚経』の思想的特徴

本経は文殊菩薩を始めとする十二菩薩と仏が一問一答する形式で内容が展開する。经文全体の要旨は、「円覚」とこれを実証し具現するための随順の観行とを示して、それぞれの人々に応じて実修の方法を開示するものであるといえる。以下、本経の思想的骨格を構成すると同時に本経の性格を特徴的に表すと思われる幾つかの思想・概念を取りあげ、経典成立史的観点とも関連させながら考察を加えることにする。

1. 「円覚」の概念

本経が「円覚」をその主題としていることは、「大方広円覚修多羅了義経」「大方広円覚陀羅尼経」という名をもつことから知られる。すなわち、本経は「円覚」とその成就について説くことを目的としているのである。この「円覚」は、語義的には「まどかなさと」「完全なさと」の意になるうが、経においては無明・幻の滅によって実現されたさとりであるとされる。また経では「円覚」が、

無上法王有大陀羅尼門，名為円覚，流出一切清淨真如菩提涅槃及波羅密（大正17,913b19-20）。

如銷金鉞金非銷有，既已成金不重為鉞。経無窮時金性不壞，不応説言本非成就。如來円覚亦復如是（同,915c17-19）。

などと定義され、その根源性・本来性が主張される。さらに経においては「円覚」を心という主体的観点から捉え、

一切衆生，種種幻化，皆生如來円覚妙心（同,914a10-11）。

一切如來妙円覚心本無菩提及与涅槃，亦無成仏及不成仏，無妄輪迴及非輪迴（同,915c19-21）。

などと述べ、迷いからさとりへという実践的場において現象世界の根源的原理として、その絶対的性格が強調される。このように、本経において「円覚」は根源的・絶対的真理として意味付けられていることが知られるが、さらにこの「円覚」は修行者の目指すべき境地として提示される。すなわち、本経は全般にわたってこの「円覚」または「円覚心」の成就のための修行論を説くのである。

以上のことから「円覚」は、『円覚経』の主題として思想的に重要な意味と役割を担う用語であることが知られるが、この「円覚」の語は『円覚経』の出現以前のもと考えられる文献においても幾つかの用例を確認することができる。以下、その用例を『円覚経』におけるそれと比較検討し、『円覚経』の思想的背景の問題などについて考察を試みることにする。諸文献における「円覚」の用例を示すと次のようである。

①是故一切諸善男子，若有人聞諸忍法門，信忍止忍堅忍善覺忍離達忍明慧忍焰慧忍勝慧忍法現忍遠達忍等覺忍慧光忍灌頂忍円覚忍者，是人超過百劫千劫無量恒河沙生生苦難，入此法門現身得報（『仁王経』「菩薩教化品」，大正8,828b18-22）。

②名究竟覺者，覺心源故修歸円覚也（『大乘起信論義疏』，大正 44,184b13-14）⁴⁾。

③若以淨業熏於真心順性故，性依熏力起種種淨用，能除染用之垢。以此淨用順顯真心體照之明性，故即說此順用之照，以為円覚大智，亦即名大淨波羅蜜（『大乘止観法門』，大正 46,649c12-15）。

問曰。利他之徳，対縁施設権現巧便可言無実，唯是虚相有即非有。自利之徳即是法報二身，円覚大智顕理而成常楽我淨。云何説言有即非有（同,660a4-8）。

④後身菩薩，雖断未尽，不得同仏円覚，故云不覺（『勝鬘宝窟』，大正 37,55b16-17）。

⑤仏謂円覚，種名為因慧（『観弥勒上生兜率天経賛』，大正 38,298c3-4）。

⑥又善男子窮諸行空已滅生滅，而於寂滅精妙未円。若於円融清淨覚明，発研深妙即立涅槃，而不前進生勝解者，是人則墮定性辟支，諸縁独倫不迴心者，成其伴侶，迷仏菩提亡失知見。是名第十円覚溜心，成湛明果遠遠円通，背涅槃城生覚円明不化円種（『首楞嚴経』，大正 19,154a22-27）⁵⁾。

まず、これらの文献の性格を確認すべきであるが、①『仁王経』は一般に鳩摩羅什の訳出として知られ、その真偽の問題に拘わらず中国において古く梁代から知られていたことは事実である⁶⁾。②『大乘起信論義疏』はもともと淨影寺慧遠の撰とされているが、柏木 [1981] 30-32 はその真偽に関する従来の諸研究を踏まえ、「実質的に慧遠のものとして考えることには何ら支障がない」とする。③『大乘止観法門』は慧思の作として伝えられたが、現在の学界では智顛にやや先立つ時代のもものとされ、隋の曇遷の撰というのが通説である⁷⁾。④『勝鬘宝窟』は『勝鬘経』に対する吉蔵の、⑤『観弥勒上生兜率天経賛』は『観弥勒菩薩上生兜率天経』に対する基の註釈である。⑥『首楞嚴経』は『円覚経』と同じく『続古今訳経図記』に始めて登場するが、両経のどちらが先に出現したかに関しては意見が分かれる。常盤 [1941] 5-6 と荒木 [1986] 362 は『首楞嚴経』の基礎となったのは『円覚経』であるとし、一方の望月 [1946] 512 はその逆の立場をとる。この問題は両経の思想内容の分析・比較を待たなければならないが、いずれにせよ時代的に『首楞嚴経』が『円覚経』と近い関係にあることは確かである。

さて、これらの用例における「円覚」の意味であるが、①『仁王経』における「円覚」の用例は、十四忍の最後のものとして説かれている⁸⁾。ここで十四忍はさらに十四王に配当されるが、いまの「円覚忍」は「円智無相」と表現され、三界王に配当される（大正 8,827c27）。つまり「円覚」は仏について言われるものである⁹⁾。②『大乘起信論義疏』では究竟覺＝円覚という意味で用いられており、これは明らかに『大乘起信論』の「以覺心源故，名究竟覺」の句を踏まえたものである。③『大乘止観法門』の「円覚大智」は『仁王経』の「円智」を意識したもののようにも思われる。④『勝鬘宝窟』における用例は、完全に無明住地を断っていない菩薩は不覺であって仏の円覚と一体となることができない、というもので、ここでは不覺に対するものとして、また仏の円覚として説かれる。⑤『観弥勒上生兜率天経賛』の用例は經典の「仏種」を説明するもので、仏＝円覚としている。⑥『首楞嚴経』は第九巻から十巻にかけて、衆生が五陰それぞれに禪那の現境を現すことを述べるが、いまの部分は識陰の第十の定性辟支仏に墮ちる人について説かれるものである。

これらの諸文献における用例から知られることやこれらと『円覚経』の「円覚」の用例との関係などについて整理すれば、次のように纏められよう。まず、「円覚」の語は『仁王経』に由来するということである。なお『仁王経』を中国撰述とすると、「円覚」という用語それ自体が中国の仏教者の手によって考え出されたことになる。ともあれ、以来この語は、単に字義どおりに「円かなさとり」「完全なさとり」という程度の一般的な意味で、または仏果、すなわち如来のさとりを意味するものとして用いられていた。しかしまだ思想概念としては熟しておらず、また一般化もされていない特殊な用語であった。これらの文献においては「円覚」の概念規定はほとんどなされておらず、思想上の重要な役割を果たしているものとは思われない。これらの文献の中で最も新しいと思われる『首楞嚴経』に至っても、「円覚」の語には思想的意味付与が全くなされていないのである。一方、『円覚経』の撰述者（たち）は、当時の仏教界における重要かつ基本的諸思想を総合的観点から纏め、また仏教についての自分たちの新しい信念・立場を提示するに当たって、この「円覚」という概念に着目したのであり、それを根源的真理として措定し、またそれに新しい内容を吹き込み、この「円覚」を中心に教説を構成・展開した。「円覚」の概念は、『円覚経』において始めてはっきりした意図を持ったものとして、場合には実体的なものとして解釈されるほど、根源的、絶対的な真理としての意味が一層強調されたのである。

次に、『円覚経』における「円覚」の概念や『円覚経』の成立と関連していえば、『首楞嚴経』に「円」の思想ともいえるべきものが見られるのが注目される。すなわち、『首楞嚴経』には「円覚」の用例の他に、円満、円融、円通、円明、円証、円照、円知、円虚、円浄、円定、円成、円遍、円周などのように、多くの場合、「円」の語を用いてある状況や状態を説明する傾向が極めて強い。このような『首楞嚴経』の立場の背後には『華嚴経』や華嚴教学の円融、円通などの思想が働いているものとも推測されるが、『首楞嚴経』では特に「円通」が一種のさとりの境地を意味するものとして描かれる。つまり第五、六巻では25人の菩薩・阿羅漢が諸々の方便によって「円通」を得たことが記され、上に挙げた第十巻でも修禅の途中に生ずる十種の間違った在り方を「円通に違遠する」と述べるのである。『円覚経』以前に少なくともこのような『首楞嚴経』の「円」の思想や華嚴の円融・円通の思想、そして上の諸文献における「円覚」の用例がすでに存在していたのであり、『円覚経』の撰述者はこのような精神風土の中で、「円覚」という絶対的な真理を定立し、それに基づきながら、またその真理を宣揚するものとして『円覚経』を構成したのであろうことが推測される。「円覚」は『円覚経』において始めて明確に定義され、はっきりした内容を持った用語として概念化され、仏性、如来蔵、実践の意味などの豊かな内容をもった思想概念として定着し、東アジア仏教の重要思想概念として登場する。さらにこの語は、後に宗密によって解釈され、新しい思想確立の中核をなすようになる。

2. 「衆生本来成仏」説

迷と悟、または衆生と仏の即一と差異、連続と断絶に関する問題は仏教において常に人々の重要な関心事であり、また仏教そのものの根本にかかわる問題である。この問題に関連して本経において注目される教説の一つは、普眼菩薩の段で説かれる「衆生本来成仏」の

教説である。この教説の意味するところは、字義どおりに、衆生そのものがもともと成仏している、仏であるということになろう。これは可能性や潜在的なものとしてのさとりではなく、衆生の現実態そのものをさとりの実現したものとして捉えるのであり、衆生はすでにさとりを実現しているとする立場である。この教説は明らかに如来蔵や仏性の思想をより積極的に押し進め、発展させた形のものと言えよう。なお、この教説は、この語の語義のみに限っていうならば、例えば後に日本仏教において展開したいわゆる本覚思想、つまり現実態をそのまま肯定する思想に非常に近いものと言えよう。

ところで、この「衆生本来成仏」の語は『円覚経』に先立つ経論における直接の用例は見当らず、この語からは一種の思想的転換が行われているようにさえ感じられるが、このような術語として用いられるのは、筆者が調べた限りでは『円覚経』が最初である¹⁰⁾。しかし、時代的に『円覚経』出現以前、またはほぼ同時代の文献にこの教説の先行をなす思想と考へ得るものはある。以下、その主なものを取り挙げ、『円覚経』における「衆生本来成仏」の教説の形成に至るまでの経過を辿ってみることにする。まず、その成立が『円覚経』出現年代の上限と考えられる695年を下らないと思われる文献とその教説としては、

①『華嚴経』；心仏及衆生，是三無差別（大正9,465c29），初発心時，便成正覚（同,449c14），如来成正覚時，於其身中普見一切衆生成正覚，普見一切衆生入涅槃（大正10,275a19-21。大正9,627a1-3），菩薩摩訶薩應知自心念念常有仏成正覚。何以故。諸仏如来不離此心成正覚故（大正10,275b23-25。大正9,627b2-4）。

②『維摩詰所説経』；一切衆生皆如也（大正14,542b12），一切衆生即菩提相（同,16）。

③『仏説観無量寿仏経』；是故汝等，心想仏時，是心即是三十二相八十随形好，是心作仏，是心是仏（大正12,343a20-21）。

④『大乘起信論』；一切衆生本来常住入於涅槃（大正32,577a26）。

⑤『大乘止観法門』；是心作仏，是心是仏（大正46,662b29）。

⑥『六祖壇経』；自性迷仏即衆生，自性悟衆生即是仏（大正48,341b28-29）。

⑦『達磨大師血脈論』；心即是仏，仏即是心（続蔵2-15-5,405b9-10）。

などを挙げることができ、次に『円覚経』と時代をほぼ同じくするものとしては、

⑧『首楞嚴経』；若此妙明真浄妙心本来遍円。如是乃至大地草木，蠕動含靈本元真如。即是如来成仏真体，仏体真実。云何復有地獄餓鬼畜生修羅人天等道（大正19,143a15-18），一切衆生実本真浄（大正19,143a29），有漏世界十二類生，本覚妙明覚円心体，与十方仏無二無別（大正19,147b4-6）を挙げることができよう。

これらそれぞれの教説についての詳細な論及は避けるが、ここにはいわゆる成仏論的立場における一種の思想傾向が存在するように見受けられる。すなわち、これらの教説は基本的には如来蔵・仏性思想、または大乘仏教において広くいわれる「煩惱即菩提」¹¹⁾「生死即涅槃」¹²⁾的立場に基づき、そのような立場から衆生の世界と仏の世界との距離を限りなく近づけようとするものである。例えば禅思想の核心を示す語といわれる「心即是仏」や「即心是仏」などは、上に挙げた『華嚴経』の「心仏及衆生，是三無差別」や『仏説観無量寿仏経』『大乘止観法門』の教説、またはそれらの間における思想的展開の流れを受

け継ぐものとして考えることができ、ここにその思想的連続性を読み取ることができる¹³⁾。

そもそも、中国仏教は現実の存在や現象の中にその真理性の存在を認め、そのような立場から現実の世界と真理の世界を一元的に捉えようとする傾向が全体的にいえば非常に強い。例えば初期の中国仏教思想を代表し、その後の中国仏教思想の形成に極めて大きな影響を与えた『肇論』には、

非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉，触事而真。聖遠乎哉，体之即神（「不真空論」，大正 45,153a4-5）。

などと説かれる。これは後に展開された仏教の言葉でいえば「理事相即」的思想ともいえようが、これが、中国仏教の基本的立場として、迷と悟、または衆生の世界と仏の世界の関係をめぐる一連の思想展開の背後に横たわっていることは容易に推測できよう。このような精神風土のもとで、中国においては成仏論におけるいわゆる頓悟の立場が早くから打ち出され、以後その傾向に傾いていく。すなわち、頓悟を漸修より高次の宗教的立場とする禅仏教が確立され、さらには教学仏教においても例えば智儼の「一念成仏」、「無念成仏」などのいわゆる疾得成仏論が主張される¹⁴⁾。

一方、『円覚経』はこのような思想傾向、ないしはいわば一種の「疾得成仏」的思惟の傾向をさらに押し進め、迷いの世界とさとの世界の距離を極端に短いもの、またはゼロとして表し出したものといえる。同時に、視点をかえて言えば、「衆生本来成仏」の語は衆生をいかに捉えるかに関する一つの明確な表現であるといえる。すなわち、この語には単に迷いと悟りの世界、または衆生と仏の世界の不二性を強調するものとして解釈することのできないもっと重い意味が含まれており、ここに經典作者の衆生観を読み取ることができる。このように考えると、『円覚経』は以上のような成仏論や衆生理解における思想的傾向においてその最終的段階に位置するものとみることができ、またここに『円覚経』の思想的特質の一面が見えてくるように思われる。

なお、この「衆生本来成仏」の教説は、『円覚経』の成立の問題を考える上でも有力な手がかりとなる。というのは、思想的流れとして『首楞嚴経』から『円覚経』へという方向が認められるからである。つまり、『首楞嚴経』においてはまだ「衆生本来成仏」とまでは説かれておらず、衆生の世界と仏の世界との間の距離はまだ保たれている。このことから『円覚経』は『首楞嚴経』よりもさらに発展した形のものであるということができよう。ちなみに、上に挙げた文献は特に中国で広く用いられたもので、また『円覚経』を含めて多くのものが中国撰述の疑いのあるものであり、ここには中国仏教における成仏思想の展開の一断面、さらには中国仏教の性格の一断面が現れているようにも思われる。

3. 如来蔵思想との関連

周知の通り、如来蔵思想は、いわば仏教の原点ともいうべき成仏道へのすじみちに実践的理念としての根拠を与えるものであり、それはまた大乘仏教の諸思想と密接に関連してあるいはその根底に位置するものである。特に中国を中心とする東アジア仏教においては如来蔵思想がその中心をなすともいわれる。すなわち、華嚴や天台の教学をはじめとして禅仏教などは如来蔵的立場と何らかの面で深いつながりを持つようになる。これは一つに

は、如来蔵思想が中観思想や唯識思想などに対し在俗的・民衆的性格の強い、いわば「信の仏教」¹⁵⁾としての側面を豊富にもっており、またそれが中国や東アジアの精神風土に親近性のあることに起因するであろう。

さて、『円覚経』は自ら「如来蔵自性差別」という異名を挙げており、また無明を説明する中で「如来蔵中、無起滅故、無知見故」（大正 17,913c8-9）としている。さらに、本経には「衆生幻心、還依幻滅、諸幻尽滅、覚心不動」（同,914a12-13）や「覚性平等不動」、「覚性遍満清浄不動」、「衆生本来成仏」、「一切法性平等不壞」（同,915a2-5）などとも説かれる。これらのことから本経が如来蔵思想にその思想的基盤を据え、またそれを説くことを一つの目的としていることが分かる。なお、このような『円覚経』における如来蔵思想は、いわゆる如来蔵思想の系統に属するといわれる諸経論またはその思想の展開の上にあることは言うまでもなく、敢えて言えば『華嚴経』の「宝王如来性起品」や『大乘起信論』、法蔵の「如来蔵縁起宗」などが注意されよう。

ところで、特に『円覚経』の成立という問題と関連してこれを考えると、筆者にはこれらに加えて『首楞嚴経』が重要な意味をもつように思われる。というのは、『首楞嚴経』は如来蔵思想をその基調とし、その宣揚を第一の目的としており¹⁶⁾、特に両経における多くの点での思想的親近性からして『円覚経』との関連が考えられるからであり、あるいはこれが何らかの形で『円覚経』の思想形成に働いているようにも思われるのである。

4. 末法の認識

『円覚経』の教説は時代ないし対象の設定という観点から見て、基本的に末世・末法が強く意識され、そこに焦点が置かれている。すなわち、本経における十二の各菩薩は仏に請問するに際して、必ず諸菩薩と「末世の衆生のために」法を説くことを願い、またそれに対して仏も必ず「末世の衆生のために」法を説く、という形式で内容が展開するのである。また、内容的にも、

末世衆生不了四相、雖經多劫勤苦修道、但名有為、終不能成一切聖果。是故名為正法末世（大正 17,919c17-19）。

などと説かれ、ここに經典作者の末世認識が知られる。

ところで、上にも述べたように、『円覚経』の出現年代が695～730の間であることは確実であるが、『円覚経』の末法認識は、この時代の仏教界における思想的動きと決して無縁ではないようである。というのは、末法の語が『法華経』や『大乘同性経』などに早くから見られることは周知のとおりであるが、特に中国の仏教史において八世紀前後は、すでに末法思想が広く浸透し、それにより三階教の勃興と浄土教の発展という中国仏教が新たな局面を迎えていた時代であるからである¹⁷⁾。『円覚経』の作者はこのような思想的動きに無関心ではいられなかったであろう。

なお、出現の時代や思想において『円覚経』とその親近性が指摘されている『首楞嚴経』の場合をみると、『首楞嚴経』にも至る所に末法・末世の認識に基づく教説が説かれ、『円覚経』との思想的類似性がここにおいても確認できる。『円覚経』の末法認識が直接『首楞嚴経』の影響によるものかどうかは不明であるが、7～8世紀を前後して末法思想を中心

に展開された中国仏教の思想的流れの上に『円覚経』を位置付けることにそれほど大きな問題はないであろう。

5. 修行論

『円覚経』には、頓悟と漸修の折衷・融合的ともいえる立場や漸修の具体的修行の方法を奢摩他、三摩鉢提、禪那の三つによっておさえる修行論が説かれる。経にはまず頓悟の立場から、

知幻即離，不作方便。離幻即覺，亦無漸次（大正 17,914a20-21）。

と説かれ、すべてが「幻」であると知ればそれが「幻」を離れることであり、したがって、特別な方便も修行の段階的次第も必要ないという。経にはこのような立場とともに、あくまでも方便として仮のものであるとしながらも、これ以降、漸修的立場から専ら実践論が説かれる。それは、

無上大覺心，本際無二相。隨順諸方便，其數即無量。如來總開示，便有三種類。寂靜奢摩他，如鏡照諸像。如幻三摩提，如苗漸增長。禪那唯寂滅，如彼器中鐘（大正 17,918a12-18）。

とあるように、奢摩他、三摩鉢提、禪那によって経全体の実践論を構築する。このように、本経は頓悟頓修を基本的立場とするものの、頓悟的立場のみを固守して漸次的修行をまったく否定するわけではないのである。そしてこのような本経の立場は、

是經名為頓教大乘，頓機衆生從此開悟，亦攝漸修一切群品（大正 17,921c3-4）。

と述べられる。この一節からは、本経の教説が中国仏教での教判論における一連の思想的展開の歴史の上に位置することが推測されるが、ともあれ内容的には頓悟を主張し、その立場から漸修を融合することを述べているものと解釈できる。このことから本経は最終的には頓悟と漸修の融合的立場に立っており、本経において究極の真理とされる「円覚」の成就に頓悟と漸修の二つの道を認めていることが知られる。

ところで、『円覚経』のこのような教説を経典成立史的観点から考える場合、もっとも注目されるのは『首楞嚴経』との関係である。すなわち、『首楞嚴経』には部分的には頓悟頓修の立場もあるが、

理則頓悟乘悟併銷，事非頓除因次第尽（大正 19,155a8-9）。

と説かれるなど、全体的には頓悟漸修の立場から教説が展開される。また本経には、

阿難見仏頂礼悲泣，恨無始來一向多聞未全道力，殷勤啓請十方如來得成菩提，妙奢摩他三摩禪那最初方便（同,106c16-18）。

などとあるように、基本的に奢摩他・三摩（提）・禪那によって実践論が説かれる。

これらのことから『円覚経』の修行論に関する教説が『首楞嚴経』と密接に関連していることが知られるが、これはさらに両経における「幻」、「空華」、「如幻三昧」などの用例からも明らかである。すなわち、『円覚経』は、迷いの原因である存在や現象の一切は実体がなく本質的には空であるとし、それらを「幻・空華」に譬喩するが、『首楞嚴経』にも「真性有為空，縁生故如幻。無為無起滅，不実如空花」（同,124c12-13）などがある。また「如幻三昧」は『首楞嚴経』にも「如幻三摩提」（同,124c27）、「如幻聞薰聞修金剛三

味」(同,128b23),「如幻不思議仏母真三昧」(同,131a14-15)などと説かれ、このことから『円覚経』と『首楞嚴経』の直接的関連が認められる。なお、このような『円覚経』と『首楞嚴経』の修行論は間接的には、『般若経』以来の空思想の展開や禅仏教、そして『如幻三昧経』を代表として『大智度論』、『楞伽経』、『瓔珞経』などの諸経論に説かれる「如幻三昧」の用例などとも関連するであろう。

以上において『円覚経』の思想的骨格を構成する概念・教義を取りあげ考察を加えてみたが、これによって『円覚経』の思想的特質やその背景をなすものとして幾つかの経論や思想を想定することができた。なお、『円覚経』にはこれまで論じた教説の他にも幾つかの注目すべきものが見える。これらを従来の経論や思想と関連して羅列的に述べると、一つには本経における「法界」の理解や「理・事」の概念によって煩惱障と所知障を表現することなどには華嚴的考え方の導入が伺われ、二つには『円覚経』の教説が望月の指摘のようにいわゆる一心、二門、二義、三細、六匱の『大乘起信論』の体系に対応するかどうかは別として、『大乘起信論』の教説が直接的に、または『首楞嚴経』を介して間接的に『円覚経』に影響していることが認められ、三つには本経において奢摩他、三摩鉢提、禅那の三つを挙げ、それを同時に「円修」することを説くことなどは天台教学の円頓止観の考え方との関連で注目される。このように見てくると、『円覚経』の作者は当時において影響力のあったこれらの経論や思想を取り入れながら、さらにそれを独自の立場から構築し、人々に新しい真理観と修行論を提示しようとしたものと推測される。

IV. まとめ

本稿のねらいは、経典成立史的観点から『円覚経』がどのような背景や意図のもとで成立し、その思想的特質や思想史的意義はどこにあるかなどの問題に検討を試み、それを明らかにすることであり、同時にそれと関連して、本経の成立に関する従来の研究成果を踏まえ、それにいささかの考察を深めることであった。十分に論じ尽くされていない点もあるが、これまでの考察によって得られた成果を述べ、本稿の結論としたい。

まず、本経の成立経緯や本経の性格については、本経は『首楞嚴経』に思想的基盤を置きながら、これに当時の起信論、華嚴、天台、禅などの教説を取り入れて成立した疑経であると言える。すなわち、前節で取りあげた幾つかの具体的思想内容からも知られるように、本経は『首楞嚴経』や『大乘起信論』の立場を受け継ぎながらもそれをさらに展開させ、また当時の禅仏教や如来蔵、末法思想などをも視野に入れながら独自の教説を打ち立てている。特に「円覚」「衆生本来成仏」などの思想は従来の立場を一層発展させたもので、『円覚経』の中心的内容を構成し、後代の仏教において広く一般化されたものである。

では、本経の作成の目的・意図はどこにあったのであろうか。この問題と関連して注目されるのは本経の普遍的性格である。例えば『首楞嚴経』との比較でいえば、『首楞嚴経』は多くの複雑な教理と論理によって構成されているが、それに比べて『円覚経』は内容的にも仏教の難解な教義はほとんどなく、紙数も少ない。また本経には音写語もほとんど用いられず、用いられるとしても陀羅尼、涅槃、菩提、阿羅漢、阿耨多羅三藐三菩提、優婆

夷、優婆塞などの極めて一般的なものだけである¹⁸⁾。このことは『首楞嚴經』とは対照的であり、本經は直接には一般の僧侶を対象として、大乘仏教の基本的立場、特に当時の中国仏教界において有力であった諸思想を総合的観点から整理・提示し、思想的よりどころの確立を求めたものと言える。全体的に言えば、『円覚經』はその真理論や修行論、成仏論などにおいて独自の立場が認められると同時に、宗教性においても人々に親しみやすい点をもっていると評価できよう。また思想史的にはこのような性格に加え、頓悟と漸修、教と禪の融合的思想なども注目されよう。

次に、本經の成立年代についてであるが、その明確な決め手となるものはない。ただし、これまでの考察から知られるように、『首楞嚴經』の成立以後であることは確実であり、『首楞嚴經』の出現年代がこの問題を考える上で重要な手がかりとなる。『首楞嚴經』の成立の問題についてはいま筆者に、これを詳細に論ずる余裕はないが、本經には例えば、

若有女人未生男女，欲求生者，若能至心憶念斯呪，或能身上帶此悉怛多鉢怛囉者，便生福德智慧男女。求長命者速得長命，欲求果報速円滿者速得円滿，身命色力亦復如是。（中略）天竜歡喜風雨順時，五穀豐殷兆庶安樂，亦復能鎮一切惡星隨方變怪，災障不起人無橫夭，杻械枷鎖不著其身，昼夜安眠常無惡夢（大正 19,137b28-c14）。

などと中国思想そのものとも思われる考え方が見られ、従来の研究によっても指摘されているように本經が疑經であることは確かであろう¹⁹⁾。木村[1994]は、『首楞嚴經』の成立に関する望月の700～730年成立説に対し、その成立の上限をもう少し下げて早くとも713年頃とし、『開元釈教録』撰述時(730)からさほど遡らない時期と推測する。この説に従えば、『円覚經』の成立の上限も713年からさらに下がることになり、『円覚經』はそれが『開元釈教録』に登場する730年のわずか数年、またはその直前に成立したことになる²⁰⁾。なお、8世紀初頭は、いわゆる疑偽經とされるものももっとも多く出現する時期に相当する。すなわち、それぞれの經録の性格や編纂者の經典に対する真偽判定の基準の相違などを認め、その数字を単純には受け入れないにしても、例えば『仁寿録』(602)に209部490巻、『大周刊定衆經目錄』(695)に238部419巻あった疑經目錄が、僅か35年の後の『開元釈教録』には406部1074巻にまでふくれ上がっており²¹⁾、このことから、この時期にいかにも多くの疑偽經類が作られたかが容易に推測できる。『円覚經』もそのような時代的背景の中で生まれたのであろう。

次に、本經の作者については、望月[1946]518は『円覚經』と『首楞嚴經』が同一人または同一部類の手によるものであるとし、特に両經の最初の注釈者とされる惟愨の一門の祖に注目する。しかし、筆者の見解からすると、両經は思想的に極めて類似した側面がある反面、教義の難易度や密教的要素の有無などにおいてはまったく相違した性格を呈しており、同一人または同一部類の作者を想定することには無理があるように思われる。

最後に、この『円覚經』が具体的にどれほど東アジア社会に広まり、また人々にどのような影響を与えたかという本經の宗教的・思想史的役割に関する問題は極めて興味深くかつ重要な問題である。この問題は今後の課題とするが、ただ一つ注目されることは、特に本經と禪仏教との関連である。これは初期の注釈者たちの思想的傾向からも知られるが、

最初の注釈者とされる惟愨は、彼の伝記から禅を学んだことが知られ（大正 50,738b-c），同じく宗密以前の『円覚経』の注釈者である悟実も神会に学んでおり、また堅志は悟実の弟子である（『大疏鈔』，統蔵 1-14-3,282c）。このように初期の『円覚経』研究者が三人とも禅と関係しているのであり、宗密に関してはいうまでもない。『円覚経』と禅仏教との関連は、唐の大暦年中（766～779）に代宗によって達磨に「円覚禅師」の諡号が与えられたことから知られ（関口 [1967] 215-6），これは中国において「円覚」という術語が、特に禅仏教を中心にして広く一般化されていたことを物語っている。

なお、『円覚経』は現在の中国、韓国においても人々に広く読まれ、研究されている。そこには宗密という存在が影響していることは否定できないが、いずれにせよ『円覚経』が東アジア仏教圏においてもっとも広く用いられている經典の中のの一つであることは事実である。これは『円覚経』が中国撰述であったから返って親しみやすいところがあり、特に成仏論や修行論などにおいては禅仏教と容易に融合する考え方があったからであろう。

〈略号およびテキスト〉

- 『大疏』 『大方広円覚経大疏』，統蔵 1-14-2。
『大疏鈔』 『大方広円覚経大疏鈔』，統蔵 1-14-3～15-1。
『仁王経』 『仏説仁王般若波羅蜜経』，大正 8。
『首楞嚴経』 『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴経』，大正 19。

（注記）

- 1) 『大疏』，統蔵 1-14-2,120a.
- 2) 『大疏鈔』，統蔵 1-14-3,282b-c. 『大疏』，統蔵 1-14-2,119d-120b.
- 3) 拓本『妙覚塔記』，鎌田 [1965] 図版第三.
- 4) 『大正蔵』の注は「修」の字が「終」である可能性を指摘している.
- 5) 本経には「身与所触同，各非円覚観。涯量不冥会，云何獲円通」（大正 19,130b16-17）とあるが、この場合の「覚」は bodhi ではなく、vitarka 意である.
- 6) 望月 [1946] 参照.
- 7) 関口 [1969] 127，同 134-135. 関口 [1975] 16，同 76. 佐藤 [1981] 163-165.
- 8) なお、不空訳では「正覚忍」となっている（大正 8,838b19）.
- 9) 吉蔵の『仁王経疏』も「十四円覚忍謂仏地如来万徳」（大正 33,337b15）とする.
- 10) 後の禅文献などの「本来成仏」の語は、直接には『円覚経』にその淵源を持つ.
- 11) 『大乘莊嚴経論』大正 31,622b13.
- 12) 『撰大乘論』大正 31,129b27.
- 13) 「即心是仏」論、または「即心是仏」論の源流としての『観無量寿経』や『般若三昧経』については末木 [1996] 203-220 を参照.
- 14) 智儼の成仏論については、木村 [1977] 571-615，村上 [1995] を参照.
- 15) 高崎 [1988] 277，水谷 [1982] 122 参照.

- 16) 荒木 [1986] 361-378.
- 17) 野上 [1981] 67-79 参照.
- 18) なお、本経では字数を合わせるためであろうが、本来 samāpatti の音写語である三摩鉢提と samādhi の音写語である三摩提とを混同して用いる。経典作者の梵語についての知識の欠如と本経の疑経としての性格がここにも現れていると言えよう。
- 19) 望月 [1946] 493-503, 荒木 [1986] 361-378.
- 20) 柳田 [1971] [1987] は『伝法宝記』の「円覚了義」の語を『円覚経』を指すものとして解釈し、『円覚経』の成立を『伝法宝記』の成立以前に遡って考えた。しかし、この「円覚了義」の語をそのまま『円覚経』を指すものとして捉え得るかどうかは不明瞭といえる。むしろ、前後の内容からして、この語を経名としてとる必然性はほとんどないように思われる。したがって『円覚経』を必ずしも 712 年以前の成立と考える必要はないであろう。
- 21) 大正 55,472a, 大正 55,671b-2a.

(参考文献)

- 荒木見悟 [1986] 『中国撰述経典 二・楞嚴経』, 仏教経典選 14, 筑摩書房.
- 鎌田茂雄 [1965] 『中国華嚴思想史の研究』, 東京大学東洋文化研究所.
- 木村清孝 [1977] 『初期中国華嚴思想の研究』, 春秋社.
- [1994] 『白花道場発願文』再考, 『朝鮮文化研究』1.
- 佐藤哲英 [1981] 『続・天台大師の研究』, 百華苑.
- 柏木弘雄 [1981] 『大乘起信論の研究』, 春秋社.
- 常盤大定 [1941] 『続支那仏教の研究』, 春秋社.
- 末木文美士 [1996] 『仏教 ——言葉の思想史』, 岩波書店.
- 関口眞大 [1967] 『達磨の研究』, 岩波書店.
- [1969] 『天台止観の研究』, 岩波書店.
- [1975] 『止観の研究』, 岩波書店.
- 高崎直道 [1988] 『如来蔵思想 I』, 法蔵館.
- 野上俊静 [1981] 『中国浄土教史論』, 法蔵館.
- 水谷幸正 [1982] 『講座・大乘仏教』6, 春秋社.
- 村上 俊 [1995] 智儼の成仏思想 ——別教一乗との関連において——, 『南都佛教』71, 南都佛教研究会・東大寺.
- 望月信亨 [1946] 『仏教経典成立史論』, 法蔵館.
- 柳田聖山 [1971] 『禅の語録 2・初期の禅史 I』, 筑摩書房.
- [1987] 『中国撰述経典一・円覚経』, 仏教経典選 13, 筑摩書房.

1996.7.12 稿

チョウ ユンホ 東京大学大学院博士課程

A viewpoint of elucidation of the *Yüan-chüeh ching* (圓覺經)

:A historical survey of the formation of Buddhist Sutra

CHO, Yoon-ho

The *Yüan-chüeh ching* (圓覺經 Perfect Enlightenment Sutra, hereafter *YCC*) is one of the most important texts in studies of East Asian Buddhism from the 8th century onwards. This paper examines the age, background, and intellectual characteristics of this Sutra by analyzing from a historical perspective some concepts and theories which make up its intellectual framework. The main findings are as follows:

1. The subject of the Sutra is “*Yüan-chüeh*” (圓覺). This concept has already been seen in the *Jen-wang pan-jo po-lo-mi ching* (仁王般若波羅蜜經), *Ta-sheng chih-kuan fa-men* (大乘止觀法門), and *Shou leng-yen ching* (首楞嚴經 Heroic Valour Sutra, hereafter *SLC*). However, this concept is presented for the first time in the *YCC* as “the Root and Absolute Truth” and “Ultimate Stage” at which the training person should aim. Therefore, it is clear that the “*Yüan-chüeh*” of this Sutra developed from the examples in those earlier texts, and especially from the thought of “*Yüan*” (圓) of the *SLC*. In addition, We can guess that ideas such as “Harmony and Non-Obstruction” (圓融無礙) and “Non-Obstruction of Totality in Complete Freedom” (圓通無礙) of *Hua-yen* and *T'ien-t'ai* Buddhism lie behind this “*Yüan*”.

2. The theory that “Sentient beings are originally Buddha” (衆生本來成佛) which is explained in this Sutra tries to eliminate the stage between the sentient beings and Buddha. This does not mean that enlightenment is possible and potential but rather that enlightenment has been achieved originally in the present reality of the sentient being. This concept that “Sentient beings are originally Buddha” does not appear before the *YCC*. We can therefore say that this original theory concerning the Attainment of Buddhahood developed from the thought of Buddhahood (佛性) and *Tathāgata-garbha* explained in a series of past Sutra and *Abhidharma*. Furthermore, this theory is promoted aggressively from the Attainment of Buddhahood of *Hua-yen* and *Ch'an* Buddhism, where it is expressed in the idea that “Evil passions are themselves enlightenment and birth and death is itself Nirvana” (煩惱即菩提, 生死即涅槃).

3. The *Tathāgata-garbha* and Last Dharma (末法) theories of this sutra are inherited from the ideas which flourished in China around the 7th and 8th centuries. There is thus an obvious and direct relationship to the Heroic Valour Sutra.

4. An original theory of training is explained in the *YCC*. This Sutra stands basically on the concept of sudden enlightenment (頓悟), but on the other hand the theory of training is also preached. This coexistence of the ideas, that sudden enlightenment is united with gradual practice (漸修), and that the method of the training such as *śamatha*, *śamāpatti* and *dhyāna*, show a clear relationship between the *YCC* and the *SLC*.

5. This Sutra has the *SLC* as its intellectual foundation . On top of this foundation it builds up an original theory, keeping thoughts such as the “*Awakening of Faith, Hua-yen, T’ien-t’ai, Ch’an, Tathāgata-garbha, and Last Dharma*” in view.

6. As for the purpose of the *YCC*, it can be said that this Sutra is made directly for general monks, and is arranged from a basic standpoint of Mahayana Buddhism. It aims to establish a doctrinal dependence place by arranging from an overall viewpoint the influential ideas in Chinese Buddhism at that time .

7. Concerning the age of the *YCC*, it is certain that it was composed after the *SLC*. Kiyotaka Kimura estimates that the latter was composed around 713 years at the very earliest. And he says that it does not go back to the age of writing of *K’ai-yüan-shih-chiao-lu* (開元釋教錄). By extension, we can guess that the *YCC* was composed in the 720s, only a few years before it appeared in *K’ai-yüan-shih-chiao-lu* in 730.