

コメント・隋唐時代の東アジア仏教における宗派意識の問題点

——凝然撰『八宗綱要』と楊文会撰『十宗略説』の視座を通して——

陳 継 東

一

本日、五名の発表者により隋唐時代の東アジア仏教における宗派意識について発表がなされた。その中では、従来の東アジア仏教の宗派認識を見直すような見解も多く出されている。筆者は主に清代の仏教を研究しているため、唐仏教に関する専門的知識が乏しく、適切なコメントができないのではないかと懸念している。また時間の関係で、各先生の諸論点について詳しい紹介と論評もままならない状況である。それにもかかわらず筆者があえてコメントを加えるのは、宗派あるいは宗派意識という問題は近代以来、東アジア仏教の新たな展開のなかでも一つの大きなテーマとされており、むしろ近代で形成された宗派についての考え方が隋唐時代を含む東アジア仏教の歴史理解（認識）に

影響していると考えらるからである。そこで、筆者は主に三つの問題から本日の発表を概観しつつ、雑駁ながらコメントしてみたいと思う。

まず最初に、隋唐時代の宗派の捉え方である。つまり、宗派を如何に定義するのかという問題であるが、これについて今日の発表のなかで改めて議論されたと思う。従来、たとえば、中国の著名な仏教史学者の湯用彤先生はかつて「論中国仏教無十宗」のなかで、宗の二つ意味を論じている。それによれば、インドの仏教が中国に伝来してから、經典の訳出が次第に多く増えていくともなっており、中国の仏教者の間ではこれらの経論をめぐって異なった理解が生じ、さまざまな主張が出された。これが「宗」の第一の意味である。つまり、宗旨、主張、学説の意味である。経論研究の発達にしたがって、経師（涅槃経）、論師（成実論師、地論師、撰論師）が現れた。これらの経論の理論は

「宗」とも称された。しかし、隋になるとさらに変化が生じ、新たな理論が作られたのと同時に、新たな集団も現れた。これらの集団は宗の第二の意味で、教派、宗派を意味するのである。宗派とは創始者があり、それを受け継ぐ伝承者があり、さらに信者があり、また体系化された教義と実行されている儀式や規律がある宗教集団と捉えている。宗の第一の意味は教義を重視し、宗の第二の意味は人々の集団を重視すると指摘されている。

張先生はこの定義の有効性について疑問を呈示している。張先生によれば、一旦このような基準に基づいて、具体的にある宗派の人数、空間（地域）分布の広さを考察すると、以上の基準の有効性がなくなってしまうと指摘されている。また、唯一判断基準になるのは師弟の伝承関係、その実践する教え（法門）の一致性であるとも述べられている。張先生の主張は、師弟の伝承系譜と修行の教えの一致性が宗派を判断するためにもっとも重要な基準だとみなしているように聞こえる。ここで問題となるのは、その修持法門の内容に儀式、戒律や規約、教義体系が含まれているのかどうかということである。もしそれらが含まれるなら、張先生の観点は湯用彤先生と違わないのではないかと思われる。新川先生は最澄を例にして検討されている。南都仏教すなわち奈良仏教は經典や論書の教説において必要な教義を「宗」と見て、經論の教義に重点を置いていたが、最澄の宗派意識ではその教義を同じく尊崇する人々の一団を「宗」

として、教義を共有する集団（宗団）に重点を移したとされる。そしてさらに一宗団中でその教義をめぐる解釈の違いによって「派」が生じるとされている。このように宗と派の意味が明快に解釈されている。これは今までなかった新しい論説ではないかと思う。ただ、宗団と教団の違いをどう区別するかという問題が問われている。吉津先生は従来の宗派的な見解にこだわらず、独自に中国の仏教は説から教へ、教（大教）から宗へ、さらに教と宗を融合した大法への展開があったと見ている。その教とは儒教の教と同等な神聖さを持つ仏陀の教説（經論の教義）で、その宗は主に禪宗を指し、仏陀の教を自由自在に、個性的に把握し、自分の宗旨（主張）を重んじると規定されている。また、中国仏教の分派は主に禪宗で起こったとも指摘されている。よって、宗と派は吉津先生の説明においては禪宗に限定されている。しかし禪宗以外の中国仏教の展開のなかに、宗派がなく、教しかないのであるかという大きい疑問の解決が待たれる。

次に、隋唐のような宗派的な意識（教・法・宗）が如何に東アジアの仏教のなかで展開されたのかという問題である。つまり、同じく隋唐仏教の教学を受容するにもかかわらず、三国仏教の「宗派意識」はかなりの違いを呈している。この現象をどう解釈すべきか。吉津先生はセクトとしての宗派はむしろ日本で形成されたと捉えられているようである。その宗派的な仏教を「大僧」とみなされている。

さらに、日本の宗派仏教を形成する基礎は「元曉・法蔵融合形態」のアイデアと規定している。しかし、このような「元曉・法蔵融合形態」の華嚴教学は、日本仏教の宗派（意識）の形成との関連およびその働きが明確に説明されていない。果たしてこのような教学だけがセクトとして宗派を作り出せるのかということに疑問が持たれる。新川先生の報告では、最澄の比叡山宗団は総本山を確定し、その宗団の諸寺院を位置づけ、宗団の教義を学ぶ宗学を義務づけることによって宗派（天台宗）という意識が確立されたとされる。ここでは、吉津先生の教学基盤という要素に最も重点を置いた考え方と違って、宗団内の組織化に重点が置かれているようである。このような組織化こそ、中国、朝鮮半島の仏教にはなかったものではないかと思う。金先生の発表のなかで、高麗時代の仏教ははっきりした宗派が見られなかったが、禅と教という宗派の違いに目覚めており、新羅時代の仏教は宗派として法相宗、華嚴宗、禅宗が挙げられ、禅宗と華嚴との対立が主なものであったと指摘されている。しかし、ここでは、主に教学面、つまり教学の相違という角度から宗派意識を論じているので、宗派に関する定義が明確にされていないと思う。

第三に、宗派意識の問題を考えると、近代の視点を顧みる必要があるのではないかと思う。近代において、中国でも日本でも宗派に関する再定義が行われた。中国の場合には主に楊文会という代表的な仏教者によって行われた。

彼は日本の凝然撰『八宗綱要』に基づいて、中国仏教を十宗にまとめた。これは中国にはなかった考え方である。しかし、凝然と異なって、彼は十宗を凝然の形成時間の順序と並べるのではなく、律宗から始まり浄土に帰するという体系に配列したのである。また、彼はこれらの十宗を彼が打ち出した「馬鳴宗」で統合しようとした。しかし彼の認識においては、教学としての学派と教団としての宗派が厳密に区別されなかったのである。日本の場合は、明治五年から明治九年まで、政府の法令で日本仏教の十二宗派が認定された。この時、中国系の仏教だった黄檗宗が日本仏教に一つの独立宗派として正式に加えられた。この一事からもわかるように、宗派の成立は決して教学だけで充足できるものでなく、国家の関与、経済の状況、寺院関係の確立などと密接に関連していることを十分に認識する必要があるのではないかと思う。

二

「中国仏教に宗派はいくつあったのか」という問題は中国仏教史において明確にされたものではなかった。清朝末期、南京金陵刻經処を創設した楊文会居士（一八三七—一九一一）は『十宗略説』を著し、中国仏教の宗派を十宗にまとめ、その中で各宗派の宗旨を提示しているが、これは日本の凝然撰『八宗綱要』に基づくものである。凝然の

『八宗綱要』が中国に伝わったのは一八九〇年代のことである。楊文会は先年ロンドンで交友関係を結んだ南條文雄から『八宗綱要』を寄贈された。二人の書簡によれば、一八九一年三月頃、中国で失われた仏教書籍を購入したいという楊文会の依頼に応えて、南條文雄は法蔵館刊行の『八宗綱要』を含めた約二十八種の書籍を楊文会に送った。さらに、一八九二年十月頃、和文の『八宗綱要講解』という書籍を楊文会に送ったという記録もある。以下は、『八宗綱要』と簡単に対比させながら、楊文会の『十宗略説』の特徴とその影響を考察する。

『十宗略説』（一九〇六年前後）に言う「十宗」とは①律宗、②俱舍宗、③成実宗、④三論宗、⑤天台宗、⑥賢首宗、⑦慈恩宗、⑧禪宗、⑨密宗、⑩浄土宗である。

凝然の『八宗綱要』（一二二八年）は、主に日本で形成された「八宗」を取り上げて、各宗の歴史・教理的展開を要点を挿んで簡明に解説している。その八宗とは①俱舍宗、②成実宗、③律宗、④慈恩宗、⑤三論宗、⑥天台宗、⑦華嚴宗、⑧真言宗であるが、それに当時に流行し始めていた禅宗・浄土宗を加えた十宗について論じられている。

この『八宗綱要』を土台としたことを、楊文会は『十宗略説』の序文のなかで明確に次の如く述べている。

長白の如冠九年伯は「八宗」の二行を著し、書の掛
け軸を自書し、武林（現在の江蘇省鎮江）でそれを刊
行した。私は「禪門日課」の末に付録しようとしたが、

実現できなかった。近頃、日本の凝然上人が著した『八宗綱要』を見た。その引証は詳しく明確であるが、初心者の理解し得るものではない。よって、自らの固陋をもちえりみず、重ねて『十宗略説』を作り、簡潔であり、かつわかりやすいものにしようとした。

前の九宗は多様な機根のそれぞれを撰するものであり、最後の一宗はすべての機根を普く撰するものである。また、いずれの法を修しようとも、みな浄土の資糧となるのであるから、九宗は一宗に入るのである。また浄土に生まれた後に、いずれの法門もはじめて円満に証することができるのであるから、一宗は九宗に入るのである。（十宗は）融通無碍であり、互いに交渉し、参入している。学道の人は現在の自己の立場を自慢し、互いに張り合うようなことをしないうようにと切に願う。

長白如冠九年伯作八宗二行、自書条幅、刻於武林。予欲附入禪門日誦之末而未果。頃見日本凝然上人所著『八宗綱要』、引証詳明、而非初学所能領會。因不揣固陋、重作十宗略説、求其簡而易曉也。以前九宗分撰群機、以後之一宗普撰群機。随修何法、皆作浄土資糧、則九宗入一宗。生浄土後、門門皆得円証、則一宗入九宗。融通無碍、涉入交參。学者慎勿入主出奴、互相傾頓也。

ここでは『十宗略説』を著す動機や凝然の『八宗綱要』

に啓発されたことその他、十宗は対立するものではなく、融通無碍な関係にあることが説かれており、とくに、一宗とその他の九宗との相互関係が強調されている。その一宗とは浄土宗であり、九宗とは律宗、俱舍宗、成実宗、三論宗、天台宗、賢首宗、慈恩宗、禪宗、密宗であり、併せて十宗となるのである。³⁾

『十宗略説』は短い、各宗派の起源、伝承の系譜、基本の教義、現在までの伝承状況などについて簡潔に説くものである。その記述内容には『八宗綱要』を参考したと思われる箇所が少なくない。『八宗綱要』は中国、日本に存在する宗派を論じるものであるが、『十宗略説』は中国仏教の宗派を論じるもので、記述の範囲は中国に限られている。したがって、『十宗略説』は主として『八宗綱要』の十宗説と各宗の歴史(日本での展開を含まない)とその教義(唐代まで)の解説内容を継承し採用したのである。

中国仏教には十個の宗派がある、という認識はそれまでの中国には存在しない。従来、中国仏教宗派をまとめて論じる書籍で基本的とされたものは、南宋時代の宗鑑の『釈門正統』(一二三七年)と志磐の『仏祖統記』(一二六九年)であった。この二つの著述のなかでは、禪宗、華嚴宗、法相宗、真言宗、律宗、天台宗、そして浄土教が取り上げられている。ただし、浄土の説は各宗派に含まれたため、教としてのみ扱われ、一つの宗派とはされなかった。明代の釈広真(吹万老人)は『釈教三字経』(一六二一年)を著

し、志磐の説を発展させて、禪宗などと浄土教をも六宗の一つに数えた、と伝えられているが、そこでも、「浄土宗」という言い方はされなかったようである。また、蓮宗や蓮社という呼び名は一般に使用されていた。清末になると、楊文会らが「浄土宗」を使うようになったのは、明らかに凝然に影響されたものである。

次に、各宗派の歴史や教義を論ずる際にも、凝然の説が参考にされ、例えば「密宗」については、龍猛菩薩から恵果までの相伝、『大日経』がその所依とされること、十住心の教判説、三密相応、即凡成聖などが説かれるが、これらは『八宗綱要』中の真言宗関係の記述に従ったとみられる。しかし、異なる内容もある。凝然は『大日経』に続けて『蘇悉地経』を秘密真言教として挙げているが、楊文会では代わりに『金剛頂経』を挙げている。さらに、密宗を理解するためには、唐の一行の『大日経疏』、遼の道厄の『顕密円通成仏心要集』および元度の『大蔵秘要』などを読まなければならないと述べている。また、祈雨治病などの法は密教の枝葉であること、さらに入壇行道する者は必ず金剛阿耨黎から伝授を受けなければならないことを強調している。さらに、中国における密教は久しくその伝を失ってしまったが、恵果の教えは日本に伝わって、現在まで絶えていないとも述べている。他の宗派についての解説もほぼ同様である。つまり、その宗派の基本的教義・唐代までの伝承に関しては、多く凝然の説によるが、宋代以降の

記述内容は楊文会によって新たに加えられているのである。だが、『十宗略説』を単なる仏教入門書を見るのは正しくない。これは楊文会自身の仏教思想を体系化したものだからである。

凝然の『八宗綱要』は十宗を小乗と大乘の別と、また日本に伝来した時代順を考慮して配列するだけで、十宗の相互関係は論じていない。十宗の順序について、凝然は「以前に列する所の諸宗の次第は、是れ浅深の次第に非ず。唯だ、言に随いて列する爾。何れを列するも得べきが故に、且く上の如く之を列する耳」と述べている。

しかし、『十宗略説』の律宗に始まり浄土宗で終わる順序は、仏教の出発点から究極の信仰と解脱に至るまでの過程の中に十宗を配当し、諸宗の関係を総体として捉えるものであり、楊文会の教判的思考方を明確に表している。十宗の末尾に、次のような文章が現われている。

出世の三学は戒を本と為すから、最初に律宗を標示する。仏は法輪を転じ、先ず声聞を救度するから、次に小乗の二宗である。東土(中国)の学者は羅什の弟子になって、はじめて興隆したとされるので、次に三論宗である。教と観を建立することにおいて天台は完備しており、賢首は華嚴を明らかにし、慈恩は法相を弘め、それぞれ今まで伝習されている。これらは教の下三家と呼ばれている。そして拈花の一脈禪は教外別伝であり、灌頂の一宗は金剛密授であるから、三家

の後に列する。以上の各宗派はいずれも専修すれば、道を証することができる。ただし、機根には利と鈍があり、学問には浅と深があるが、その生死をまだ出ていない者は速やかに念仏して西土に生まれ、これによって退堕を防ぐ必要がある。すでに不退地に登った者もまた、まさにその位に達した時に阿弥陀にまみえ、法印を直接に承けるから、浄土を最終とするのである。

出世三学、以戒為本、故首標律宗。仏転法輪、先度声聞、故次之以小乘二宗。東土学者、羅什之徒、首称興盛、故次以三論宗。建立教観、天台方備、賢首闡華嚴、慈恩弘法相、伝習至今。称为教下三家。拈花一脈、教外別伝、灌頂一宗、金剛密授、故列於三家之後。以上各宗、専修一門、皆能証道。但根有利鈍、学有浅深、其未出生死者、急須念仏生西、以防退堕。即已登不退者、正好面觀弥陀、親承法印、故以浄土終焉。

このように、楊文会は中国に伝来あるいは成立した十の宗派を一つの体系の中に配当することによって、仏教思想の全体を総括し、さらに、十宗はいずれも仏教のさとりに到る道であるが、浄土宗がすべての宗派に共通する教えとされるべきであることを強調するのである。

『十宗略説』によれば、戒律は戒・定・慧という三学の基本であり、身心を規律するものであり、また、仏教徒は戒律を厳しく守らなければ、人々に仏教に帰依し、敬礼させることはできないとも説かれている。

俱舍宗、成実宗という小乗は仏が先に救度したものであり、優れたところも多くあるが、関心が持たれない現状に對して、楊文会は嘆き、大乘と小乗と、どちらもゆるがせにしてはならないことを強調している。これは彼の教判論のなかで、小乗を大乘円教の初方便と位置づけられることと関連している。

三論宗に對して、その教えが広く他の宗派に浸透したが、今は、それを習う人はほとんどなく、近年日本から吉蔵の注疏が將來されたので、この宗は再興することになるかもしれない、と説かれている。

天台宗、華嚴宗、法相宗という三教は大乘仏教の教理学の中心であり、禪宗は階級を立てない頓門であるが、修行の因位から言えば、深淺差別があり、今は随分墮落して、大権菩薩が再び現れ、退勢を一掃するようという願いが提出されている。

密宗は三密相應、即凡成聖を説くが、永く中国でその仏が失われた。楊文会はその典籍を研鑽することを望んでいる。

浄土宗は円教の捷徑であり、自力と他力とを合わせて極楽浄土に往生し、仏教の帰趣するところである、と説かれている。

要するに、十宗はみな仏の教説であり、さとりへ導く道であるが、最後に浄土への信仰を持たなければならぬと主張されている。

このように、浄土宗を仏教の帰結とすることに、楊文会の仏教思想の立場と主張が顕れている。浄土宗と他宗派の異同について、彼は「念仏によって心地を明かすという点では、他宗との違いはない。しかし、念仏によって浄土に生まれる、という点がただこの（浄土）宗の独創なのである」と説く。つまり、心の本性を究明することは他宗派と同様であるが、念仏にはその他に往生浄土という独自の働きが備わっていることに注意をうながしているのである。このように浄土教は大乘仏教の原理と直結することとあわせて、独特な思想的性格を有する点を指摘するのであるが、これは楊文会の浄土宗理解の一つの特徴であろう。

また、上の理解と関連して、浄土念仏は数多くの大乘経論のなかで盛んに取り上げられており、大乘仏教に共通する教えである、と楊文会は言っている。彼は、『華嚴経』の最後で普賢は十大願によって極樂に導こうとしているから、浄土宗は普賢を初祖とすべきであるとし、さらに馬鳴大士は『大乘起信論』を造って極樂に歸し、また龍樹菩薩も『十住毘婆娑論』、『大智度論』などの論を作り、浄土に歸していると指摘している。このように浄土教が大乘仏教に共通する理論的基盤の上に立っていることを、普賢、馬鳴、龍樹などの大乘菩薩たちの例を引いて説いているが、これによって十宗が浄土に歸するという主張の正当性を補強しようとしていることは明らかである。

しかし楊文会においては、浄土宗を最後に置くのは決し

て浄土宗が他の宗より価値的に優れていることを意味していない。そもそも、『十宗略説』は優劣という教判の視点から十宗の配列を価値的な順序にしていない。では、なぜ浄土宗は他の宗派より最後に配置され、しかもすべての宗派が帰入するところとされるのであろうか。それは、浄土宗は他宗より簡易かつ容易であり、解脱に到る速度においても優れていること他に、『十宗略説』の序文に説かれているように機根(素質)の適応関係の広さにある。他の宗派の場合はそれぞれ一部の機根に適応しているのとは異なっており、浄土宗はすべての機根と相応している。そして、その他の法門はみな浄土宗の資糧となる、と楊文会は考えている。要するに浄土宗の融通性に着目して最後に配置したのである。

楊文会の機根に関する考えには末法意識が色濃く反映している。彼によれば、古代と比べて、現在では衆生の機根は低下しているが、浄土の法門は「末法の修行」によっても速成かつ不退転に仏果に直行し得る「普度法門」であり、何よりも時と機に投合した教えであると強調される。楊文会は十宗がみな仏の教説であり、さとりへ導く道であることを否定しない。ただ、いずれの宗もその最後に浄土への信仰を持つ必要があると主張しているのであって、決して余の九宗を放棄・否定しているのではない。

楊文会による『八宗綱要』受容の背景には三つの要素が存在することを見過してはならない、と考える。まず第一

に、凝然『八宗綱要』に見えるように、仏教をいくつかの宗派に分けて見る捉え方が、古代中国にはすでに存在しており、『仏祖統紀』をはじめとする中国の仏教史書にそのような見方が示されていることである。そこでは、『八宗綱要』ほど集約されていないが、一応幾つかの宗派ごとに伝承、教義などが要約されていて、これが清末中国における『八宗綱要』受容の土台となったことは間違いない。つぎに、清代に成立した『禪門日誦』の中にも宗派的理解が展開されていることである。『禪門日誦』は清代寺院において広く誦誦されていた日課テキストであるが、その中には『釈迦世譜』、『五家宗派』、『仏祖心灯』、『宗教律諸家演派』といった法脈や教学の分派などについて簡単に記述している書物が収録されている。しかし、その記述は師資相承、つまり法脈に重点をおいており、教義については数行の詩句に、きわめて簡略にまとめて示すにとどまり、その内容も正確さに欠けている。日課用のテキストに過ぎないとは言え、明らかに不十分なものである。最後に、楊文会とはほぼ同じ時期に、中国仏教の歴史を再構築するために、『宗派』の整理という作業が求められたことである。変法運動の失敗で日本に亡命してきた梁啓超という人物は、一九〇二年に『論中国學術思想變遷之大勢』を著し、中国學術思想史における中国仏教の歴史的展開とその地位について論じ、日本人の『八宗綱要』、『十二宗綱要』、『仏教各宗綱領』などの書物に基づいて中国仏教各宗派の教義を要約

している。そこで、彼は中国の諸宗派は多くは中国が自ら創り出したもので、インドの唾余をそのまま継承したものではなく、大乘の教義を大成したものだともみなす一方、日本仏教の諸宗派は単に中国仏教の広がりであり、中国仏教の「宗派」の範囲を越えてはいないため、「宗派」は日本仏教ではなく、むしろ中国仏教の特徴である、と主張している。以上のような歴史的背景のもと、楊文会の時代に、「宗派」に基づいて中国仏教を把握する方法が重視されるようになったのである。

しかしながら、凝然と楊文会の両者はいずれも、「宗派」の要件として、伝承、經典、教義に重点をおくが、国家の関与（宗名の認定、僧の資格や定員の認可）、寺院の形態（寺檀關係、本山末寺關係、寺院經濟）、儀禮などといった制度の面には全く言及しなかった。これらをも包括する「宗派」の成立は、後の近代的「宗派」觀の出現を待たなければならぬのである。

中国仏教には十宗があるという彼の主張は後に広く受け入れられ、中国仏教研究に大きな影響を及ぼした。水野梅暁の『支那仏教近世史の研究』（一九二五年）は楊文会の十宗説を継承して書かれたものである。中国でも、一九六〇年代に、湯用彤の「中国仏教無十宗」が発表されるまでの七〇余年間、楊文会の十宗説が一般的な常識となっていた。

中国仏教の宗派がいくつあるのか、という問題はいまだ

も一つの課題として残っており、今後さらに議論を深める必要があると思われる。また、凝然の学説が約七百年の後に中国仏教者に重視されたことは、凝然の業績が優れたものであったことを示すだけでなく、近代日中仏教交流史に現れた興味深い現象であるとも言えるだろう。

注

- (1) 陳継東『清末仏教の研究―楊文会を中心として』、山喜房仏書林、二〇〇三年、四九三頁。
- (2) 同左、五〇七頁。
- (3) 長白如冠九年伯の生涯はまだ不詳であり、その八宗に関する内容も未詳である。
- (4) 凝然の『八宗綱要』には、俱舍宗、成実宗、律宗、法相宗、三論宗、華嚴宗、天台宗、真言宗という八宗を主に述べているが、書末に禪宗と淨土という一節が付録し、「日本近代、若加此二宗、即成十宗」と説いている。
- (5) 湯用彤『論中国仏教無十宗』、『湯用彤學術論文集』、中華書局、一九八三年、三六七―六八頁。
- (6) 平川彰著『八宗綱要』上、大蔵出版社、二〇〇四年、四六頁。この次第の浅深について、平川彰は、『八宗綱要』においては浅深の次第でないことは確かであろうが、全体としてやはり価値的順序が見られると指摘している。
- (7) 高柳信夫「中国學術思想史」における仏教の位置―梁啓超の場合（『言語・文化・社会』第5号、学習院大学外国語教育研究センター、二〇〇七年三月）を参照。

(8) 以上の背景について、上掲の高柳論文、エリック・シッケタンツ (Erik Schickelanz) の「清末・中華民国期における仏教史観と『八宗綱要』の役割」(未刊)を参照した。

(9) エリック・シッケタンツ (Erik Schickelanz) の「清末・中華民国期における仏教史観と『八宗綱要』の役割」(未刊)は、『八宗綱要』の中国での受容過程を丹念に分析している。そのなかで、『八宗綱要』が唐代仏教に基づいた「宗派」という規範を近代中国仏教学者に提供し、中国仏教のアイデンティティの確立や唐代仏教への「復古」を促す役割を果たしたと指摘されている。また、近年の西洋仏教学者による日中仏教の「宗派」についての最新研究も紹介されている。