

略説中国天台宗・陳隋篇

林 鳴 宇

一、中国天台宗の特色

仏教の教理や思想は、シルクロードを通して中国に伝来した後漢時代（二五～二二〇）から数世紀を経て南北朝時代に入ると、漢訳経典や中国僧の論疏により、飛躍的な発展を遂げた。そして、各王朝の統治者の厚い信頼を受けて中国社会に定着した。地論・撰論・涅槃・成実・三論などの仏教研究学派が次々と現われ、のちに中国仏教の独自性を示したと評価される新しい時代が築かれようとしていた。やがて、南北朝の末に活躍した天台大師智顛を宗祖として尊崇し、智顛の構築した仏教思想や修行法を学び、さらにその教えを宣揚した人々により仏教教団が形成された。それが中国天台宗【※ 1】（以下「天台宗」と略称）である。その出現はアジアの仏教史上に新時代を画したと言える。天台宗はその後、時代とともに浮き沈みを経験したが、幸い、教学そのものは早くに日本や高麗へ渡り、そこで新たに発展した。近年は、中国大陸における天台宗寺院の復興をはじめとして、台湾、香港の天台宗僧侶の主導により、東南アジア諸国においても天台寺院が建立されるほどの勢いである。

ところで、天台宗が六世紀末から現代に至るまで、長い間伝承されてきたことについて、「教観双美」【※ 2】、すなわち教理思想と禪観実践を統合する教学が、他に類を見ない優れた仏教学として評価された点にあることは言うまでもない。しかし、ここでは、その他の二つの特徴について述べてみよう。

一つめは、天台宗が開宗当初から明確な祖統説を有していたことである。すなわち、草創期の天台宗は、自ら「天台宗」であるとは明言しなかったものの、教団の独自性や正統性を誇示する際に、他派と異なる宗旨に基づき、独自の祖

統説を樹立したことは看過できない点である【※3】。

智顛の『摩訶止観』は、天台宗の立教開宗の「三大部」の一つであり、天台宗独自の修行論を語る。彼の門弟であった章安灌頂は、『摩訶止観』の序文の中で、止観が師の智顛自ら行った修行論であると称賛しながらも、それは智顛が新たに創造したものではなく、インド仏教の十三祖である竜樹の思想を継承し発展させたものであるとした【※4】。また、インド仏教の伝承を記述した『付法蔵因縁伝』にある「二十三祖説」に依拠して、大覚世尊（釈尊のこと）の教えは竜樹から智顛へ伝えられたという。これが後の湛然（天台今師相承の第九祖）の言う「金口相承」説【※5】である。灌頂は、このような相承説に基づいて、竜樹の思想は『大智度論』によって慧文に吸収され、慧文の門弟であった慧思が『法華経』を中心に教学を再編し、教観二門の構想や原初的な法華三昧の作法を確立したとする。その流れの中で、智顛が『摩訶止観』の修行論を完結したとし、竜樹→慧文→慧思→智顛という「今師相承」説を強調した。

このように祖統を重要視する天台宗の姿勢は、一貫して今日まで受け継がれてきた。日本天台の開祖である伝教大師最澄は、唐土での留学を終え、日本での大乘戒壇の設立をめぐり、南都の僧綱と激しい攻防を繰り返し、『顕戒論』を著して天皇に奉った。その際、一緒に献上したのが『内証仏法血脈譜』である【※6】。この中国天台系統の「天台法華宗相承師々血脈譜」を中心とする血脈譜は、金口相承と今師相承とを結びつけ、天台の祖統説を一層明確にするもので、最澄の新設した日本天台宗こそが中国仏教の正統性を受け継ぐものであると主張した。また、宋代の知礼（天台今師相承の第十七祖）は、天台寺院の住持僧になるための五徳を示した。五徳の第一に「旧学天台、勿事兼講」（久しく天台に学び、他宗の学問を合わせてしてはいけない）と誡め、天台教理の正統性を守るため、天台の典籍と一緒に他宗の章疏を講説することを厳しく禁じた【※7】。彼の門弟たちは、その後、天台の祖統説こそ正統なものであるとして、禅宗の契嵩と論争し、自らの祖統説を護持する姿勢は後世の天台史伝書に高く評価されるほどであった【※8】。

このような天台宗の姿勢には、インド仏教には見られない、中国的な祖先祭祀の要素が含まれていると考えられる。先祖の血脈を尊ぶことは、自己の存在

の連続性を意識し、そこに価値を認めることである。早くから日本に伝わった最澄の天台宗はもちろん、中国南方の寺院によって今も守り続けられている天台の系譜は、独自の教理教学だけでなく、祖統や血脈譜、さらには祖師像などに精神的紐帯を認めており、教団の求心力を強めたと考えられる。

二つめの特徴は、天台宗の実践や修行の方法が、後世の仏教界に多大な影響を及ぼした点にある。

『摩訶止観』や『天台小止観』で知られる天台の止観行法は、『法華経』の教説を如何に実践するかという課題の下で、智顛が創出した修行法である。『天台小止観』は、坐禅の指導書として早くから世に行われた。禅宗の禅観形成に影響を与えただけでなく、念仏を宣揚する善導の『観経疏』定善義に示される坐禅の作法も、『天台小止観』を引用したと言われている。禅観で生ずる諸問題を大きく十境としてまとめ、特に病患境や魔事境などの説明は、仏教界のみならず、中国伝統医学にも深く関わっており、現在でも多くの領域にわたり研究や実践がなされている【※9】。

天台宗の菩薩戒儀も注目に値する。智顛自身、陳、隋の皇帝や王族に菩薩戒を授けている。智顛の『菩薩戒義疏』も、中国仏教史上初の菩薩戒思想の研究文献である。その後、湛然は、智顛が伝えた思想や戒儀を『授菩薩戒儀』として整理し、それが最澄によって日本に請来され円頓戒にまで成熟し、日本仏教の戒律思想の源流となった。宋代に至ると、知礼や遵式がそれぞれ菩薩戒儀を修訂している。一般民衆を対象とした授戒会が数多く行われたため、時代の変化に対応する必要があったからである。この授戒会の伝統は、現代の中国社会にも受け継がれ、在家戒伝授法会の形として存続する【※10】。

智顛の念仏に関わる『十疑論』、『弥陀経義記』、『観経疏』、『五方便念仏門』などの書も世に伝えわる。これらの書物の真撰偽撰問題については古くから論じられてきているが、中国天台の遵式、智旭、日本天台の最澄、源信などの諸師は、これらの著作に見られる天台浄土思想の影響を受けている【※11】。また、智顛が臨終に際し阿弥陀仏の名号を称え、『無量寿経』を賛嘆し、極楽国土に往生すると言動も、後世の天台僧侶の浄土結社、念仏会の実践に大きな影響を与えた。

禅宗では、唐の百丈懷海が初めて大小乗の戒律を参照し、禅寺の規則を制定したという。しかし、現存する寺院僧侶を対象とする最古の修行規則は、智顛が天台山で制定した「立制法」まで遡れる。僧衆が一同に会して修行しなければならない「四時坐禅・六時礼仏」（一日四回の坐禅と六回の礼仏のこと）の行儀は、禅門清規の理念に通ずる【※12】。智顛は「立制法」のほか、「敬礼法」、「普礼法」、「請観音懺法」、「金光明懺法」、「法華三昧行法」、「方等懺法」、「観心食法」、「観心誦経法」などの諸種の修行法も制定したが、これらはすべて『摩訶止観』の「四種三昧」（行動様式によって分けられた四種の実践形式）の体系に基づいて作られたものである。智顛の修行法は、後世の天台僧によりさらに補訂され、今日まで代表的な仏教儀礼として定着している。

智顛の仏教思想が、同時代の他の教団には見られない修行論や実践法を創出したことで、その後の東アジア仏教に大きな影響を与え、人々の仏教に対する意識をも大きく変貌させることになったのである。

二、草創期の天台宗

1、天台宗と天台山

天台宗を創設したのは無論、智顛である。しかし、天台宗を支える教理思想の形成過程を考えると、決して智顛ひとりで全てを成し遂げたものではない。それ以前の慧文、慧思の教学の動向も重要な意義を持ち、智顛滅後の灌頂をはじめとする国清寺僧による護持の功績もまた、称美すべきであろう。

天台宗はもと中国の浙江省台州市天台县の城北にある天台山の国清寺を中心に展開した仏教教団である。開祖の智顛が天台山で修行し、後に菩薩戒弟子の晋王（楊広、隋の煬帝）によって天台大師と尊称されたことから、この大師名が宗派の名となったのである。現在、天台宗は韓国にも存在するが、日中韓の三国において同一の名前を有する宗派は天台宗のみであり注目される。

智顛は前後十二年間にわたり天台山に住したが、入山当初、仏隴峰に修禅寺を建て、天台の最高峰である華頂峰で悟りを得て、その遺骸の即身仏は仏隴の智者塔院に安置されている。

天台山は、福建・浙江両省に連なる仙霞嶺山脈の東北側、赤城、仏隴、東掖、

華頂などの諸山の総称である。かつて、唐の詩人李白は「天台、四万八千丈」、と歌ったが、実際は一〇〇〇メートルを超える峰は少ない。唐の徐靈府『天台山記』によれば、天台山は古より、北極星を囲む三台星宿（台宿・光輔・紫宸）に対応する福地であったから、「天台」と呼ばれたという。したがって、「天臺」という書き方は誤りである【※ 13】。

「仙山仏国」の別称をもつ天台山には、智顛の遺言によって、隋の煬帝（六〇四～六一八在位）の勅令により国清寺が建てられた。それ以来、日中韓三国の天台宗の祖庭となり、日本の最澄、円載、円珍、成尋、重源、栄西、俊芿などの諸僧が訪れている。唐代以降、天台山には華頂寺、高明寺、万年寺などの寺院も建てられ、仏教修行の一大拠点となった。中国では、王朝の変遷に伴う戦乱や革命に際し、仏教寺院も数多く破壊された。天台山の寺院も、その例外ではない。しかし、元、明以降の歴代の王朝が、精力的に天台寺院を修復したこともまた事実である【※ 14】。現在は、国清寺をはじめとする天台の一部の名刹が復旧され、人々の参拝が可能になった。また、高明寺には幽溪仏学院、万年寺には天台山仏学院があり、若い僧衆たちが今なお、天台の宗旨を学び続けている。

2、慧文と慧思

智顛の講説を筆録した灌頂は『摩訶止観』の中で、天台教学の相承が釈尊の説法を源とし、竜樹の思想を拠り所に行っていることを明記した。後に湛然はこのことを「金口相承」と「今師相承」【※ 15】に分けて一層明確にした。「今師相承」説によれば、慧文、慧思の思想及び行動の影響なくして、智顛の仏法はあり得なかったといえる。

今師相承の第二祖としての北齊慧文に関する伝記資料はない。『摩訶止観』には、慧文は北齊において高名な僧侶で、南岳慧思の師であること、その教学が竜樹の『大智度論』に拠ったものであることのみが記されている。湛然によれば、慧文の観法の特徴は、覚心（心の用い方の一種、具体的内容は不明）を用い、重観三昧、滅尽三昧、無間三昧（これら三種の具体的な内容は不明）の実践法を通して、物事を分別する心を排除するところにある。『摩訶止観』巻五では、慧文と名指してはいないが、「覚覚」（前出「覚心」のことか）の観法に

対して「下劣乗」、「黑暗人」と厳しく批判している【※16】。慧文の観法は智顛から拒絶されているようにも見えるが、智顛が慧文を祖と仰いだのは、おそらく慧文の観法が『大智度論』によっている点にあったからであろうと考えられる。慧文が提唱した実践法には、問題が存するものの、『大智度論』を実践法に取り入れた点で先駆的であったとすることが可能である。

南岳慧思（五一五～七七）は、日本史上においても有名な人物である。平安時代に書かれた聖徳太子に関連する伝記資料には、太子が慧思の生まれ変わりであるとする「聖徳太子の慧思後身説」が見られる【※17】。中国の僧侶が日本に転生した事例としては、慧思が最初である。恐らく、鑑真や円仁などによって日本へもたらされた慧思信仰が、奈良時代の太子信仰と融合し、このような説を生み出したのであろう。しかし、慧思が天台宗の開祖智顛の師であったということも、大きな理由の一つであったように思われる。

慧思は天台宗「今師相承」説では第三祖とされる。俗姓は李氏、北魏の南豫州武津（河南省上蔡県）の出身であり、一五歳で出家し、北斉の諸禅師を訪ねて修禅を重ねた。その時に慧文から観法を学び、九〇日間の安居（三ヶ月間の教団内での集団的な修行）によって常坐を修し、ついに法華三昧を得て大悟した。

南北朝時代の中国は、兵乱が続き、北地では西魏と東魏に分裂し、さらにそれぞれ北周と北斉へと政権が交代し、動乱の時代であった。しかし、北地の仏教教団は、水火の苦しみの中にいた衆生の救済や仏説の実践を軽視し、經典の研究や講説に明け暮れていた。こういう風潮に対する慧思の不満は、彼の自伝とも言うべき『立誓願文』の中に表わされている【※18】。末法の衆生を救済し正しい仏道を広めるためには、禅定の修行を主にしなければならぬと明言している。

慧思は、法華三昧に理解した後、北地の混乱を避け、北方の仏教教団の陋習を肅正するため、南岳の衡山に向けて各地を転々とし、弘法活動を続ける。その間、慧思は種々の迫害を受け、四度にわたり悪僧や外道の暗殺に遭遇しながらも死に至らなかつたという。四一歳の時には、光州（河南省光山県）の大蘇山に入り、一〇年ほど滞在した。大蘇山は当時、陳、斉両国の境であり、長年

にわたる戦乱で、寺院の多くが荒廃し、仏教を信仰する者も数少なくなっていた。あえてこの地を選んだ慧思は、仏教が末法の時代にあると痛感し、自らその先頭に立って、仏教教団を改革しなければならないと考えた。慧思が大蘇山で教団を組織したことは、単に山にこもって仏道を修行するのではなく、仏法が伝わっていない場所で毅然として弘法活動を続け、実践をもって仏教を復興しようとした点に意義がある。

慧思の『立誓願文』も、大蘇山にいた時期に著わされたもので、中国ではじめて末法思想を主張した資料として広く知られる。他方で、慧思が言及した発願懺悔（誓願を起こすことによる懺悔法）の懺悔思想、弥勒下生（未来成仏の弥勒菩薩が未来ではなく、今世間に現れ衆生を救うこと）の浄土思想、内丹（道教の修行法、呼吸によって練った氣息が体内に不老不死の効果を生ずる方法）を修する神仙思想と禅定の結合などは、後に、智顛の天台思想の構築に大きな影響を与えるのである。

『立誓願文』にも見られるように、慧思は『大品般若経』と『法華経』を尊崇していた。般若経が説く空の理論を、法華経が説く諸法実相と結合させようと試みたことが慧思思想の特徴の一つである。『続高僧伝』『慧思伝』では、慧思はかつて大蘇山で道を求める智顛に「大品次第意、法華円頓意」の一句を示したと記しており、この点から慧思がこの時期にすでに般若、法華の両経が相互補完関係を有すると考えていたことが分かる。慧思の思想を代表する『法華経安楽行義』でも、『法華経』は円満具足の教えであり、次第分別の教えではないと認めている。これは、後の天台教学の円融三観と次第三観の発想の原点とも言うべきものである。

慧思の思想のもう一つの特徴は、『法華経』安楽行品から見た法華三昧を提唱したことである【※19】。『法華経』では、法華三昧に言及するものの、その修行法については全く説明していない。法華三昧を実修し、法華三昧を法華経の神髄であり修行の最上法門であると主張したのは慧思である。この提唱は、天台宗の教理の形成に大きな基盤を提供した。また実修に取り入れた禅観、懺悔、旋陀羅尼などの諸作法も、智顛の修行論に踏襲され、教観二門の天台教学体系の樹立に大きな役割を果たした。

陳の光大二年（五六八）、慧思は南朝の陳国に向かい、念願の南岳衡山入り、示寂するまでの十年近くを衡山に止住して活躍した。その間、陳の宣帝（五六八～八二在位）は慧思の高名を聞いて、厚い信頼を寄せ、彼を都に迎えて帰依したほか、大禪師号をも賜った。もっとも自ら末法の世と称し、北魏太武帝（四二三～五二在位）の廢仏以来、仏教界の墮落を目の辺りにしてきた慧思は、三六歳の時、かつて北齊の文宣帝（五五〇～五九〇在位）が発した大禪師になる勅令を拒否したことがある。彼は、北方の仏教界に失望し不信の念を抱いていたのであるが、陳国の盛んな仏教的雰囲気は、北方とは雲泥の差があり、自分の主張する斬新な仏教理念を広めることができると確信したのであろう。実際に、慧思が南岳に入る前、智顛をはじめとする一部の弟子との別れの時に、さらに各地で教化する旨を語っている。また、智顛が向かったのが陳国の都、金陵（江蘇省南京）であったのも、慧思の指示によるところであったと言われている。慧思が教化の重点を南朝に置き、さらに政権の支配者との関係を強化した行動も、智顛に影響を与えた。これは後の天台宗の創設にとって極めて興味深い動向である。

慧思の学風を受け継いだのは、後に天台宗を開宗した智顛のほか、僧照、大善、慧成、玄光など、僧伝には十数人が名を連ねる。その中の新羅の玄光は、慧思の法華三昧をいち早く自国に紹介したと史伝書に記すが、実際のところは不明である【※20】。

3、天台智顛の生涯

天台山の山奥にある智顛の遺体を祀る真覚寺の規模は小さく、普段は参拝客も少ない。したがって、地元の人々でさえもその所在地をよく知らない。しかし、山門に一步入れば、殿堂に掛けられた額の雄々しさに圧倒される。一つは、前殿に飾られた清末の名将曾国荃（一八二四～九〇、曾国藩の弟）の雄渾な「釈迦再現」の揮毫と、もう一つは、大殿に掛けられた清代光緒年間に奉納された「東土釈迦」と題する横額である。釈尊の再来などと豪語するのは、恐らく真覚寺だけであろう。

真覚寺は智者塔院とも呼ばれる。天台智顛の入滅後、その遺骸を納める墓塔として約千四百年前の隋代に建立され、現在に至る。後世の人が、智顛のこと

を釈迦の再来、東土の小釈迦と高く評価するのは、智顛が生み出した画期的な仏教学と修行法にあり、その教えが多くの人たちによって今もなお実践され継承されていることの証左である。

天台智顛（五三八～九七）は、智者大師、天台大師と称される。天台宗の史伝書『釈門正統』、『仏祖統紀』はいずれも、竜樹、慧文、慧思につづき、智顛を天台の第四祖とするが、中国天台の実質的な開祖であり、また日本天台の高祖と仰がれる。智顛は梁・武帝（五〇二～四九在位）の大同四年（五三八）、荊州華容県（湖南省華容県、一説に湖北省監利県）に生まれ、俗姓は陳氏という。晋の時代からの名門であり後に陳朝を建てた陳霸先（陳の武帝、五五七～五九〇在位）とは同族であった。父の陳起祖は、地方の長官を歴任し、南朝帝室の近臣として厚遇された高官であったため、幼年期の智顛の生活は大変恵まれていた。しかし、智顛が一七歳のとき、北朝の西魏の侵攻により梁は滅び、一家は難民となり、翌年には両親を相次いで亡くした。このように国家や家族の盛衰無常を自ら身をもって知った智顛は、父の旧友である湘州（湖南省長沙市）刺史・王琳の援助を受け、湘州果願寺の法緒に就いて出家した。まもなく、真谛三蔵の門人である慧曠から具足戒を受け、方等經典などを学んだ。その間に、智顛は衡州（湖南省衡陽市）の大賢山に登り、法華三部経を研鑽し、方等懺法の実践も行った。二三歳の時、大蘇山（河南省光山県）にて、四六歳の南岳慧思に学を求め、およそ八年間師事することになった。初めて智顛と出会った慧思は、昔、かつて一緒に靈鷲山で釈尊の説法を聴いた宿縁を述べ、大変喜んだという。そこで、四安楽行（身、口、意、誓願）の修行法を指導し、智顛はこれを実修することによって『法華経』を正しく理解する基本的能力を身に付け、いわゆる法華三昧の前方便の開悟を得た。その学び得たことは、通常の人であれば百年かけても理解することができないほどのことであると認めた慧思は、これを「初旋陀羅尼」と讃え、『法華経』の神髓を体得するための最初の関門を通過しただけであるとは言え、空のことわりを解する能力を得て法華三昧の証悟の前段階を克服したと許し、説法における第一人者であると称賛した。

慧思の会下における智顛の宗教体験は、一般に「大蘇山の開悟」とよばれ、智顛の前半生における重要な意味を有する出来事として注目されている。これ

は、彼の後半生において天台山の華頂峰で証悟した三諦円融の体験、いわゆる「華頂峰の開悟」とともに、その実践的な法華教学の形成過程における二つの大きな道標となり、天台教学体系の基礎を築く大きな要因となったのである。

慧思の南岳への移住に伴い、三〇歳の智顛は師命を受け、同学の二七人とともに南朝の新国家である陳の都金陵に至り、瓦官寺を中心に法華経旨を演説し、禪定の実践を広めた。当時の金陵では、北地の法難を避けて南方に亡命してきた学僧が雲集し、各種の大乗經典、成実・三論などの論疏の講説が盛んに行われていた。しかし、智顛が提唱した講経と修禪をともに重んずる「定慧不二」の学风は、義解のみを重視する金陵の仏教界に大きな波紋を投じた。やがて、智顛は高名な学僧法朗や慧栄などを論破したため、都にいる僧侶のみならず、陳国の重臣らも相次いで智顛に参学し指導を仰いだという。金陵での八年間は、『法華経』、『大智度論』を講説したほか、禪定の実践法『次第禪門』を講説しており、大蘇山慧思の会下で習得したものを体系的に整理し、組織化した時期といえる。

陳の大建七年(五七五)、三八歳の智顛は、突如として都での教化活動を止め、天台に入山し隠棲することを決めた。この智顛の隠棲の動機については諸説あるが、都での裕福な寺院生活が自らの向上心を損なうことを恐れたことが主な原因と見られる。また隠棲の前年に、かつて出家を援助してくれた王琳が、陳の將軍呉明徹の北伐によって捕殺された事件も大きな衝撃を与えたと考えられる【※22】。さらに、その年は、北周の武帝(五六〇～七八在位)が大規模な破仏活動を行ったため、智顛に、世間に迎えられている仏教が果たして釈尊の本意に適ったものかとの疑念が生じたことも関係していると考えられる。こうして、智顛は、陳国の君臣の慰留にかまわず、天台山に入り、新しい教団の創設へと第一歩を踏み出したのである。

天台山に来た一年目は、仏龕に小さな道場を作り、それまでの教化や教学を反省しながら、経論の講説や禪法の実践を行い、坐禅の手引き書『天台小止観』や仏教教理の手引き書『法界次第』などを著し、教観双修の体系作りに尽力した。この道場は、後に修禪寺とよばれ、天台宗開創の道場となった。修禪寺時代の大きな出来事は、「華頂峰の開悟」である。華頂峰で法華円頓を証悟したこ

とによって、智顛の仏教思想は後の法華三大部の講説にまで結実することになり、天台教学体系の基礎が確立したのである。

陳の至徳三年（五八五）、四八歳の智顛は、再び都の金陵に向かった。その時には、すでに先代の宣帝は亡くなっていた。陳の若き皇帝、後主陳叔宝の再三の要請に重ねて、叔宝の従兄弟であり、智顛に深く帰依した永陽王の強い勧めにより、金陵で後主に菩薩戒を授けて教化活動を行い、『法華文句』をはじめて講説したのであった。この時に天台山から下りたことには大きな意義がある。世間と向き合うことによって、社会や国家に対して正しい方向を示し、衆生に大きな利益をもたらすことができるのであれば、これこそ仏教の本質に相応しいと智顛は考えた。四八歳で天台山での隠棲生活を終える決意をしたことは、智顛にとって自身の思想の完成上大きな転機となった。

金陵に戻った翌々年の開皇九年（五八九）、すでに中国の北方を統一した隋国の軍隊が、文帝（五八一～六〇四在位）の次子である晋王楊広（後の隋煬帝）の統率のもと、金陵を侵攻し、陳国を滅ぼした。しかし、再び亡国の難に遭った智顛は、すぐに本拠地の天台山に戻ろうとはせず、かつて慧遠が念仏結社を行った廬山へと避難した。

智顛の仏教界における指導的地位は、各政権も無視することができなかった。動乱の多い社会の民心を収束させるために宗教の力を巧みに使おうとする思惑は、陳・隋の両政権とも同じであった。陳国の滅亡から二年を経て、智顛は、晋王の迎えを受けて揚州に到着した。そして、晋王に菩薩戒を授け、王はその返礼として「智者」の称号を贈った。後に、智顛は「智者大師」とよばれるようになった。数ヶ月後、晋王の慰留を退け、廬山や南岳衡山に詣で、再び故郷荊州の土を踏むことになった。

荊州に戻った智顛は、すでに五五歳であった。そこでは玉泉寺を建立し、『法華経』の教理及び実践を講説した。この時に門弟の章安灌頂が筆録した『法華玄義』と『摩訶止観』は、金陵滞在時代に講説した『法華文句』とともに、「天台三大部」または「法華三大部」とよばれている。

開皇一五年（五九五）の春、晋王楊広の招きに応じ、智顛は再び揚州に半年ほど滞在し、維摩経の注釈書『浄名玄義』一〇巻を著し、晋王に献上した。そ

の後、天台山を命終の地にしたいとの理由で、揚州を離れた。時に五八歳であった。

智顛の帰山に伴い、天台山での修行を望む僧衆が集まり急増したため、教団の修行規則を「立制法」十箇条として定め、天台宗を教団として存続させるための要件を整えた。高句麗の波若（五六二～六一三）もこの時期、入門している。天台山から一五〇キロあまり離れた会稽（浙江省紹興市）嘉祥寺に止住していた三論宗の吉蔵（五四九～六二三）は、門人を使わして智顛に礼を尽くし、『法華経』の講説を要望したが、智顛は体調を理由に要請には応じなかった。

開皇一七年（五九七）の一〇月、晋王は天台山に使節を遣わし、六〇歳の智顛を揚州に奉迎したい旨を伝えた。智顛は下山の途中で、天台山の麓の空き地を指して「王家の援助により寺院を建立してほしい」との希望を述べ、後に、智顛はこの願いを晋王への遺言に書き入れた。晋王は要望通り「国清寺」という新寺を建てた。こうして、国清寺は天台宗の祖庭として後世に知られることとなったのである。

智顛は、高齢で病気がちのうえ、旅の疲れがたまっていたことなどが原因で、天台山の西の登山口に位置する新昌県（浙江省新昌県）の石城寺で倒れた。晋王は、すぐに医者遣わして治療させたが、十一月二日、門弟に『法華経』と『無量寿経』を読誦させた智顛は、極楽国土に往生できるとの確信の中で、阿弥陀や観音の来迎を念じてその生涯を閉じた。この入滅寺としての石城寺は、後に晋王が「智者大師衣鉢塔」を建てて記念とした。智顛の遺骸は天台山に戻り、遺言で指定されていた仏隴の西南（現在の真覚寺裏）に埋葬された。

智顛の一生は、仏教教理としての天台教学を体系化しただけでなく、その後半生において社会の変化に応じて創出した教学を実践した点が印象的である。国都で名を挙げ、すでに「説法第一」と讃えられていた智顛が、政治の中枢を離れて天台山で修行に専念した三十代の行動は、一見すると世を捨てた隠者のように見える。また、天台山での十年の修行を経て再び俗世に戻り、陳・隋の両政権の統治者からそれぞれ厚遇を受け、追随したかに見える姿は功利主義的とも写る。しかし、そのような見方は誤解であろう。それらの行動に見られる大きな変化は、彼自身の思想の形成過程に伴う必然の結果といえるからである。

天台山における法華三昧の大悟により、天台円教の思想は熟成したのであって、青年時代から乱世の苦しみを知っていた智顛は、世間の問題に向き合うことを自己の課題とし、それこそが仏教の本来の精神にかなう道となると考えて、四八歳にして下山の決意をしたのである。その後、陳、隋の若き指導者に、前後して菩薩戒を授け、それぞれの援助のもとで天台教学を発展させたことが、単なる政治への妥協ではなかったことは、『国清百録』の諸資料が証明するところである。智顛は俗世間に身を置きつつ、統治者に仏教の理念を伝道することで、社会や民衆を正しい方向に導こうとし、自己の思想を実践したのほかならない。

4、智顛の仏教学

智顛が「教観双修」という新しい立場に立って、法華経の研究を生涯の目標としたことは歴然としている。師の慧思から受けた影響が大きかったことは勿論としても、智顛自身が創出した法華の教判理論、円頓止観（『摩訶止観』に説く究極の真実を観察する修行方法）の実践法などには、以下のような独創性が認められ。

第一に「経体論」の確立である。「五重玄義」は智顛が作り出した経典解釈法であり、「名、体、宗、用、教」の視点から、経典の思想や趣旨を総括的に説明する方法である。「経体」は、その第二項に相当し、経典がどのように本質の問題について説くかを示すものであり、「五重玄義」の中でもっとも特色豊かな内容である【※23】。

『法華玄義』では、古師の「経体」（経典が説こうとする根本）と「経宗」（経典が示した本質に対する概念説明）とを同一視する解釈は不十分であるとし、体と宗の意義を明確に区別した。『法華経』の体は「諸法実相」であり、空・仮・中の三諦円融の真実、差別のない諸法の真実（中道実相）にあるとした。

また、古師が「経体」を「因・果」で説明したことには問題があり、「因・果」の概念は経の説明する概念に他ならないとし、宗は「礼」の義で、『法華経』の宗は「仏自行の因果」（仏自身の修行と悟り）であると規定した。『法華経』の理解は、体と宗の明確な理解において大きな前進を見せ、『法華経』それ自身が、現に生きて働く仏の姿とその教えに他ならないということが明らかにされたの

である。

第二に、「教判論」の確立である。仏教の諸々の思想や經典の浅深優劣を蔵・通・別・円の四段階に帰納する教判方法は、『法華玄義』で一層明確化され、天台教学で定型化された「五時八教」の中核理論となった【※24】。

蔵・通・別・円の四教は「化法四教」とよばれる。「蔵教」は大乗の教えを含まず、經・律・論の三蔵を所依とする仏教教理の初歩的な内容である。「通教」は、三乗に共通する大乗の基本的な教えであり、蔵教と共通性を有し、別教や円教に転入することもできる。蔵教が大乗の空觀に依らず、分析的に無常・無我を理解するのに対し、通教では三乗がともに事物の当体をそのまま空として、当体即空の理を体達する。「別教」は、菩薩のみが解する教えであり、蔵・通の二教が空觀だけを説くのに対し、仮觀、中觀をも取り入れ、次第に修する点が特徴である。「円教」は、空・仮・中の円融相即に基づく円融円満の教えであり、『法華經』が説く教えに他ならない。智顛は、空・仮・中三諦の円融相即の考えで『法華經』を解する新しい基準を作り出した。

「化法四教」のほかに、頓・漸・秘密・不定という「化儀四教」がある。そのうち、頓・漸・不定の三種は、古師が自らの教判に取り入れていたものであるが、『法華玄義』では「名は旧に同じく、義は異なり」と旧説を一蹴し、智顛による全く新しい説であると明記している。「化儀四教」は教化の方法による分類であり、頓、漸の語をもって教説の優劣を示すものではない。「頓教」は、聴衆の理解能力を考慮せずに教えをそのまま説く方法であり、華嚴時の説法に相当する。「漸教」は、聴衆の機根に応じて、それに適する方便を使って教えを説く方法であり、鹿苑・方等・般若の三時の説法に相当する。秘密教は、秘密不定教ともいい、釈尊が聴衆に対し、それぞれの存在、各自の機根の違いを相互に知らせないまま、それぞれ異なる利益を会得させる方法である。「不定教」は、「顕露不定教」ともいい、機根の違う聴衆に対して同じ教えを与え、これに応じてそれぞれ異なる利益を得させる方法である。秘密教と不定教は、頓、漸の方法では納得できない聴衆に対して用いる特殊な方法であり、智顛が『大智度論』の顕密二種の法輪説に依って創出したものである。「化儀四教」は法華が説かれる以前の四時の教えに適用される。

以上のように、説法の内容に基づき分類された化法の四教、説法の方法に基づき分類された化儀の四教が、釈尊の説法を五つの時期に区分する五時教判と重なってはじめて、天台教学の「五時八教」の教判体系が組織化されたといえる。智顛の著作の中では、確かに、「五時八教」という用語は言及されていない。しかし、その点にとらわれて、後世の天台教学の中核である「五時八教」の教判が智顛によるものではないと結論づけるのは短絡的である。『四教義』や『法華玄義』に説かれた教判に関する各種の論述が、なによりの証拠であり、これらを見捨てることはできない。

第三に「観法論」の確立である。理論と実践、教相と観心とが相互に支え合うことによって構成された天台教学の中で最も独創性に富み、観法に基づいて『法華経』の教えを実践する点である【※25】。智顛が最初に著した観法に関する作品は、金陵・瓦官寺時代の『釈禪波羅蜜次第法門』である。そこに示された観法の体系は、後の『摩訶止観』に表れた思想の原型となった。ただ、本書は『大智度論』を中心に諸々の経論から歴代の観法を集成し、分類を試みたに止まり、『摩訶止観』のような新しい実践法を確立したわけではない。天台山隠棲時代の智顛は、初心者でも観法を実践できる『天台小止観』を著し、調心、調身、調息という坐禅の作法を詳説した。この『天台小止観』は短い作品であるが、坐禅の指導書として早くから世に流伝し、後の中国仏教の各宗派に少なからず影響を与えた。浄土教の善導（六一三～六八一）の『観経疏』定善義、華嚴の宗密（七八〇～八四一）の『円覚経道場修証儀』、禅宗の宗鑑（生没年不詳、十二世紀の初頭に活躍）の『坐禅儀』などに示された禅法には、『天台小止観』の引用や指示が見られる。

『摩訶止観』は、智顛が晩年、荊州の玉泉寺で講説し、それを弟子の灌頂が筆録し整理したものである。同書は「五略・十広」と呼ぶ構成で、仏道修行の諸問題を天台の実践理論として展開する。この中で最も独創的かつ核心的な内容は、第七正修止観章に説かれる止観の修行方法である。それは『摩訶止観』の半分を占め、天台止観は「十境」と「十乘」（十乗観法）の観法であると明示する。

「十境」とは、仏道修行中に現れる十種類の代表的な問題であり、これらの問

題が生じた時に直ちに対処しないと修行は成就しないという。「十乗」は、「十境」の問題に対処する場合に最も重要な止観法であり、『摩訶止観』では、それを観不思議境（思議を超える心のありようを発見する）・発真正菩提心（智慧と慈悲の心を生ずる）・善巧安心止観（止・観の修行によって誓願を達成させる）・破法遍（禅定に基づき、さまざまな迷いを徹底的に点検する）・識通塞（修行により生じた得・失を取捨選択する）・道品調適（三七種の実践を適切に行じる）・対治助開（「道品調適」で問題解決できなければ、六波羅蜜の助道をもって迷いを対治する）・知次位（蔵・通・別・円の四教に属する修行者のそれぞれの位を明確した上、相応しい修行を行う）・能安忍（修行の障碍になるものを知り、仏道を後退せずよく耐え忍んで修行する）・無法愛（仏法に対する執着心を断ずる）の順に、「十境」のそれぞれの問題について、十乗観法を適応する。『摩訶止観』における「十境」と「十乗」の観法体系の完成は、『次第禪門』や『天台小止観』に説かれる簡素な観法を、一気に十乗の観法にまで増やし、「十境」に現れた様々な問題に対応できるようにしている。加えて、十乗観法を行う具体的な実修の現場を、行・住・坐・臥・言語・作務にまで展開し、日常生活の全てが仏道修行になるとし、四種三昧（行儀によって分けられた四種の実践形式）の修行体系に適用されることを示した点は、後の天台宗の多彩な実践法に理論的な根拠を与えた。

5、『国清百録』と灌頂

『国清百録』は、草創期の天台宗における教団の成立、および陳、隋の両政権との複雑な関係を記録した歴史文献集である【※26】。智顛の弟子・灌頂が同門の智寂の遺稿を増補して編纂されたこの書は、陳の太建七年（五七五）から隋の大業三年（六〇七）までの三二年間にわたる、智顛及び智顛滅後の国清寺教団を中心に第一級の書簡や資料を集めたものであり、その信憑性に疑念を挟む余地はない。

所収された一〇四点の資料を内容から分類してみると、一から七点までは、天台教団の僧衆の実修のために智顛が制定した行法清規である。その中の「立制法」は、中国仏教に現存する最初の寺院規則であるため、天台宗のみならず、仏教教団の制度史研究にも重要な意義をもつ。「金光明懺法」及び「観音懺法」

は、仏教の実践法として、今なおアジアの各地で盛んに行われている。八から二一点までは、陳国の皇帝や官僚が智顛に与えた書簡などである。南朝の君臣が、一貫して非常に丁寧な態度で智顛に接したことは印象的である。二二から九四点までは隋朝時代の資料であって、その六割以上は、晋王楊広との交渉に関する資料である。これらの資料によって、天台宗の開宗及び国清寺の建立をめぐり、晋王の存在やその果たした役割の大きさが明らかとなる一方、正史などに見られない隋王朝に関する原始資料をも数多く含んでいる。また皇太子から皇帝になる過程における晋王楊広の、智顛や天台教団に対する態度の変化も、晋王の政治的な転変を物語っている。九五以降の一〇点の資料は、補遺の形で加えられたものようである。中には三論宗の吉蔵が智顛に与えた書簡が収録されていることから、両者の教団に交流があったことが分かる。

『国清百録』の資料によれば、智顛滅後の天台教団を引き継ぎ、国清寺に住持したのは弟子の智越である。しかし、後世の天台史伝書はいずれも、灌頂（五六一～六三二）こそが智顛の教えを継承した祖師として讃仰している。その最大の理由は、灌頂が智顛の講説した『法華文句』、『法華玄義』、『摩訶止観』の三大部をすべて筆録し、智顛の教えを整えた形にして後世に遺したからである。

灌頂は陳の天嘉二年（五六一）に、臨海の章安（浙江省台州市椒江区）に生まれ、七歳で出家、二〇歳で具足戒を受けた。数年後、天台山に登り智顛の門下になり、まもなく智顛の下山に伴い金陵に移り、はじめて『法華文句』の講説を聴受した。その後、揚州の玉泉寺で『法華玄義』、『摩訶止観』の講義を受けた。智顛滅後、灌頂は天台教団の僧使として、教団の最大の外護者である晋王楊広との間を往復し、国清寺の建立をはじめとする教団の護持運営に努めた。そのほか、『維摩經疏』の補筆、『智者大師別伝』の撰述、『国清百録』の編集、天台三大部および『釈摩訶羅蜜次第法門』の修治などを通して、智顛の天台教学の顕彰に全精力を注いだ。灌頂の専著『涅槃玄義』と『涅槃經疏』は、智顛の「五時八教」教判における「法華涅槃同醍醐」の説を補完し、天台教学において『涅槃經』は『法華經』と同様に、醍醐味の終極の教えを示す教典であると理論付けている。灌頂は七二歳で国清寺に寂した。その墓は現在も、天台山智者塔院に祀られている。

結び

天台智顛は、その一生を尽くして、天台山において、天台宗という新しい仏教教団を創設した。彼の仏教学における「教観相資」という特質は、陳隋時代における天台宗の形成に重要な働きをした。インドから伝えられてきた釈尊の教えを、思想面のみに留まらず、いかに実践し仏の境地に近づくかについて、智顛は自らの修行体験に基づいて修行の思想体系を整然として構築した。これはいわゆる漸次・不定・円頓の三種止観による実践方法及び常坐・常行・半行半坐・非行非坐の四種三昧による修行論である。このような新しく、歴大かつ精巧な仏教思想体系は、後世の多くの僧俗によって実践された。彼らは智顛に「東土の釈迦」という敬称をも与えた。

智顛の入滅から約二〇年を経て、大業一四年（六一八）、江都（江蘇省揚州）の離宮に滞在していた隋の皇帝楊広は、部下の宇文化及らに殺害された。高句麗に三度遠征しながらも失敗し、各地の民衆叛乱が続発した中での出来事であった。隋に代わり天下を統一した唐は、六二二（武徳五）年、江南を平定した時に天子の儀をもって楊広を改葬したものの、礼に背き、天に逆うという意味を持つ「楊」という諡号が贈られた。智顛より菩薩戒と「総持」の法名を授けられた楊広は、国清寺を中心とする新生天台宗にとって最大の外護者であった。しかし、楊広の死去後、新政権が彼に与えた評価の低さが、天台宗のさらなる発展に暗い影を落とした。

幸い、新政権となった唐は仏教界全体に対して極めて好意的であり、智顛が生前に築いた天台山諸寺と荊州玉泉寺は、政治的な弾圧を免れた。これらの諸寺によって、智顛の教えを保持しながら、天台教学を復興させる湛然が世に出るまで、教団存続の活路を拓くことに懸命になり、智顛教学を大きく発展させた様子は見られなかった。しかし、唐初に台頭した律・華嚴・密・禪・浄土などの諸宗の隆盛の歴史背景の中で智顛教学体系の存在が意識され、また先駆者である智顛の仏教学が各宗に様々な刺戟を与えた点で、その後唐宋時代の中国仏教の繁栄に貢献できたといえよう。

（附記）

本稿は学習院大学外国語教育研究センター二〇〇八年度研究プロジェクト「唐・宋代における華嚴・天台および玄奘唯識学派の理論的交渉についての研究」による研究成果の一部である。

本稿の姉妹編、『略説中国天台宗・唐宋編』、『略説中国天台宗・近世編』の二文も、近日中に、『駒澤大学佛教學部研究紀要』などに掲載する予定である。

※ 1、中国天台宗の發展史を考察に際し、注目すべき日本学界の先行研究は、主に以下の数種がある。

- 島地大等 『天台教学史』（一九三三、中山書房）
上杉文秀 『日本天台史』 正・続二卷（一九三五、破塵閣書房）
裕慈弘 『天台宗読本・宗史編』（一九三九 天台宗務庁）、当書は後に大久保良順が補注を加え、『天台宗史概説』（一九六九 大蔵出版）として再刊した。
- 佐々木憲徳 『天台教学』（一九五一・百華苑）
安藤俊雄 『天台性具思想論』（一九五三・法蔵館）
佐々木憲徳 『天台縁起論展開史』（一九五三・永田文昌堂）
安藤俊雄 『天台思想史』（一九五九・法蔵館）
佐藤哲英 『天台大師の研究』（一九六一・百華苑）
日比宣正 『唐代天台学序説』（一九六六・山喜房仏書林）
山口光円 『天台浄土教史』（一九六七・法蔵館）
安藤俊雄 『天台学－根本思想とその展開』（一九六八・平楽寺書店）
関口真大 『天台止観の研究』（一九六九・岩波書店）
安藤俊雄 『天台学論集』（一九七五・平楽寺書店）
日比宣正 『唐代天台学研究』（一九七五・山喜房仏書林）
高雄義堅 『宋代仏教史の研究』（一九七五・百華苑）
塩田義遜 『法華教学史の研究』（一九七八・日本図書）
佐藤哲英 『続・天台大師の研究』（一九八一・百華苑）
池田魯參 『摩訶止観研究序説』（一九八六・大東出版社）

- 武覚超 『中国天台史』（一九八七・叡山学院）
武覚超 『天台教学の研究－大乘起信論との交渉』（一九八八・法蔵館）
福島光哉 『宋代天台浄土教の研究』（一九九五・文栄堂書店）
竺沙雅章 『宋元仏教文化史研究』（二〇〇〇・汲古書院）
林鳴宇 『宋代天台教学の研究』（二〇〇三・山喜房仏書林）
呉鴻燕 『湛然「法華五百問論」の研究』（二〇〇七・山喜房仏書林）
池麗梅 『唐代天台仏教復興運動研究序説』（二〇〇八・大蔵出版）

一方、中国大陸や台湾の学界では、二十世紀の七十年代以降、天台宗史に関する研究も徐々に台頭した。その代表的な著述は以下の数点である。

- 慧嶽 『天台教学史』（一九七四・中華仏教文献編纂社）
朱封鰲 『中国仏学天台宗発展史』（一九九六・漢語大詞典出版社）
曾其海 『天台仏学』（一九九九・学林出版社）
朱封鰲・韋彦鐸 『中華天台宗通史』（二〇〇一・宗教文化出版社）
朱封鰲 『天台宗史迹考察と典籍研究』（二〇〇二・上海辞書出版社）
果玄 『台湾仏教天台宗伝播史』（二〇〇六・南天書局）
心皓 『天台教制史』（二〇〇七・厦門大学出版社）

※2、「教観双美」という言い方は、近代の仏教界において、天台思想の理論的な一面と修行面が、鳥の両翼、車の両輪のように互いに支え、仏の教えを深めていったことを意味するものとして、頻繁に使われている。しかし、この言葉は智顛の時代にすでに言い出したものではない。智顛は天台教学の根本課題を教理と実践の統合、いわゆる「教観相資」とし、後の湛然も智顛の意を受け、「教観相循」と言い替えていた。宋代に至り、天台宗の知礼が『金光明文句記』の中ではじめてそれを「教観双美」と説いたと思われる。

※3、日本天台宗のように、明確に「天台宗」という教団名を打ち出すのとは異なり、中国天台宗は、教団名としての「天台宗」を用いる場合はほとんどない。そのかわりに、「伝天台宗教某」（天台の宗教を伝える某氏）、「伝天台教観某」（天台の教観を伝える某氏）のような形で、自ら天台智顛の教えを伝授できる人物として、教団を組織し、その独自性や正統性を誇示するという。

※4、『摩訶止観』巻一、「論是龍樹所説、付法藏中第十三師。智者観心論云、歸

命龍樹師。驗知龍樹是高祖師也。」（大正蔵四六卷一中）

※ 5、後世では、一般的に「金口相承」というが、湛然の『止観輔行伝弘決』の中では本来、「金口祖承」に作る。

※ 6、両書はともに、最澄が弘仁一〇年（八一九）に完成し、翌年に朝廷へ献上したものである。大乘の寺院、大乘戒の宗旨、大乘戒の儀式、そして留学先である中国より受け継いだ大乘仏教の流れなどについて説かれている。

※ 7、『四明尊者教行録』巻六、「延慶寺二師立十方住持傳天台教観戒誓辭」。

※ 8、『釈門正統』巻五「従義伝」、『仏祖統紀』巻二一「子昉伝」、「従義伝」。

※ 9、天台止観の伝承や思想に関する专著は、関口真大『天台止観の研究』（一九六九、岩波書店）、山内舜雄『禪と天台止観』（一九八六、大蔵出版）、池田魯参『詳解摩訶止観・研究注釈篇』（一九九七、大蔵出版）など参照できる。

※ 10、鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』（『東洋文化研究所紀要』別冊、一九八六、東京大学東洋文化研究所）を参照。

※ 11、佐藤哲英『天台大師の研究』（一九六一・百華苑）、山口光円『天台浄土教史』（一九六七・法蔵館）、福島光哉『宋代天台浄土教の研究』（一九九五・文栄堂書店）などの説を参照。

※ 12、「立制法」などの研究は、池田魯参『国清百録の研究』（一九八二・大蔵出版）が詳しい。

※ 13、ちなみに、文殊菩薩の道場である山西省の五臺山は、古くから「五臺」と書かれ、「五台」のような書き方は正確ではないとも言える。

※ 14、国家や地方政府の協力を得て、元代では、性澄（一二六五～一三四二）が天台山の国清寺を復興し、子儀（一二四二～一三二六）が天台山の方広寺を再建した。明代では、慧日（一二九一～一三七九）が、智顛が曾て活躍した金陵の瓦官寺や荊州の玉泉寺を復興した。清末では、敏曦（一八二六～一八九八）が天台山真覺寺および智者大師の肉身塔の再建を果たした。

※ 15、本来、湛然の『止観輔行伝弘決』の中では「金口祖承」と「今師祖承」と記しているが、後世では一般的に、これを「金口相承」と「今師相承」と呼んでいる。

※ 16、大正蔵四六卷四九頁上。

※ 17、七七一年、敬明が著した『四天王寺障子伝』、また七八八年、思託が著した『上宮皇太子菩薩伝』を参照。

※ 18、末木文美士、菅野博史編『南嶽思大禪師立誓願文索引：六朝隋唐宗教・思想資料』（『東洋学文献センター叢刊』五五、一九八八、東京大学東洋文化研究所附属東洋学文献センター）を参照。

※ 19、菅野博史「慧思『法華経安楽行義』の研究（一）」（創価大学、『東洋学術研究』四三-二、二〇〇四）、同「慧思『法華経安楽行義』の研究（二）」（創価大学、『東洋哲学研究所紀要』二〇、二〇〇四）を参照。

※ 20、『宋高僧伝』卷十八、「玄光伝」。

※ 21、智顛の伝記は主に灌頂撰述『智者大師別伝』（大正蔵卷五〇）およびその注釈書（『続天台宗全書』史伝一、春秋社）を参照。

※ 22、『陳書』卷五。

※ 23、五重玄義について、詳しくは安藤俊雄「法華経と天台教学」（横超慧日編『法華思想』、一九六九、平楽寺書店）を参照。

※ 24、五時八教の議論について、詳しくは関口真大編『天台教学の研究』（一九七八、大東出版社）を参照。

※ 25、天台の止観法について、詳しくは池田魯参『詳解摩訶止観・研究注釈篇』（一九九七、大蔵出版）、同『瞑想のすすめ-摩訶止観をよむ』（一九九四、NHK出版）を参照。

※ 26、池田魯参『国清百録の研究』（一九八二・大蔵出版）を参照。

略说中国天台宗 陈隋篇

林 鸣 宇

中国天台宗的历史变迁、实为中国佛教历史演变的一大缩影。天台宗开祖智顓、其秉承龙树中道教旨、结合时代需求、独创止观法门、阐扬教行双修、其不仅为后世佛教留下了大量不朽篇章、同时也对地处东亚的中日韩各国佛教各宗派的发展起了重要的推进作用。世人称其为东土释迦、并不为过。本文初衷欲以中国天台宗的历史变化为主线、并利用一些近年学界的新知新见、从新的角度来对其宗派成立当初的因由以及各个时代的变化特征加以通俗易懂的诠释。然限于篇幅、本稿仅以天台宗始创的陈隋时代为叙述对象。而其姊妹篇「唐宋篇」,「近世篇」将会陆续发表于其他学术杂志。

本稿首先将针对师资相承以及注重实践两点来简述中国天台宗与其他汉传佛教宗派有所区别的特色所在。其次将就智顓思想形成的时代背景、即慧文与慧思两者的思想特征作一论述。此后将叙述智顓的生平以及其主要的思想特色。