

略説中国天台宗・唐宋篇

林 鳴 宇

一、唐代の天台宗

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、武徳五年（六二二）、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「煬」という諡号を贈った。智顛から菩薩戒を受け、「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、楊広の死後、新政権が彼に与えた評価の低さが、天台宗の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、智顛の教えは保持され、天台教学の復興を果たす唐代中期の湛然が世に出るまで、教団の存続が計られたのである。

1、天台山系と玉泉寺系

灌頂が入滅して以降、天台宗の主要な道場は、天台山と荊州の玉泉寺に分かれた。天台山国清寺を中心とする天台山系は、智威（？～六八〇）を指導者と仰ぎ、玉泉寺系は道素（生没年不詳）のもとで天台教学は継承されていった。智威と道素はともに灌頂の門下である。

天台山系の法脈は智威→慧威→玄朗へと伝えられた。天台教理を広く教化するようなことはほとんどなく、時の政権とも積極的な接触を持たず、天台山周辺で止観の実修に専念していたと推定される。一方、玉泉寺系は、道素→弘景→惠真と相承し、教化活動を華々しく展開している。その理由は、玉泉寺所在

の荊州が南北の要衝に相当し、文化や経済が高度に発達し、政權や他宗の僧侶と交流し易かった点にある。実際、この時期に停滞した天台山系の活動とは対照的に、玉泉寺系は、智顛の弟子で、観心の要旨を得意とした法盛（生没年不詳）が、唐の高祖・李淵に法を弘め、悟真大師の号を贈られている。また、弘景（六三四～七一二）は、『華嚴経』の梵本訳出にあたった実叉難陀について都で訳経を補佐したほか、則天武后や中宗のために三度都に入り、受戒師になっている。

弘景の門下には、惠真（六七三～七五一）や鑑真（六八八～七六三）がいた。惠真は、李華の『蘭若和尚碑』によれば、弘景に出会う前にすでに義浄三蔵から律学を学んでおり、後に弘景から「荊南の正法」（天台宗玉泉寺系のことを指す）を受け、天台、律、禪を兼修している。鑑真は後に、日本に渡り、東大寺に戒壇を築き、天皇をはじめ僧尼四〇〇名に菩薩戒を授けており、これが、日本仏教における登壇授戒の始まりとなった。

惠真の門下には、一行（六七三～七二七）と承遠（七一二～八〇二）がいて高名である。一行は、若い時に惠真について天台止観を学び、戒律や曆法に精通していたので、唐の玄宗の勅を受け、『開元大衍曆』を制定した。その後、善無畏の『大日経』訳出事業に参加し、『大日経疏』を撰述するなど、密教の研究者としても知られている。承遠は、慧思ゆかりの南岳衡山に住して經典を講説し、その学を受ける者の数は万に及んだという。唐の代宗、徳宗はその高名を聞き、それぞれ寺額を授与し顕彰している。

智顛入滅直後の天台宗の動向を見ると、玉泉寺系が浴した名声は遙かに天台山系を凌いでいた。しかし、後世の天台宗が、玉泉寺系に天台の正統性を認めなかった理由は、玉泉寺系の僧衆たちが、智顛の教学のみならず、禪、律、浄土などの新説を主張した点にある。各宗の思想を兼修することによって教理の融合性を求めようとした動向は、やがて智顛が構築した天台止観説の優越性を見出すことができなくなり、天台宗教団としての存在意義が徐々に薄まっていく恐れがあったからである。

しかし、不振に陥った天台山系をよそに、玉泉寺系が地理的利便性を生かして、智顛の主張を積極的に外に向かって発信した事実は、唐代の李華や日本の円珍らの記事からも明らかであり、玉泉寺を中心とする天台教学の動向が唐初の仏教界に及ぼした影響を無視することはできない。

2、唐初における智顛教学の影響

智顛の教学は、彼の滅後に早くも玉泉寺の法盛によって新政権の唐王朝の都に伝わっていた。法盛とその後の玉泉寺の僧たちが、具体的にどのような形で天台教学を各地に伝えたかについて、現存の資料のみでは考証し難いが、智顛が考案した止観雙修の教学体系が、当時の仏教界に大きな影響を与えたことは事実である。

終南山豊徳寺を中心に南山律宗を開いた道宣（五九六～六六七）は、智顛が入滅する前の年に呉興（浙江省湖州市）に生まれた。道宣は智顛の止観法は古今に見られない学説であると高く評価し、修行者の迷いを映す鏡、暗い闇を照らす灯りであると讃歎した。そして、自らの戒律観にも止観の法門を取り入れ、持戒には妄念をやめるための止持と身体が行儀による作持の両面があり、それを実行するには止観の五停心観によるべきであると説いた。玉泉寺弘景は、道宣から具足戒を受けたことがあり、弟子の鑑真も南山律宗の継承者として、日本で戒律を宣揚している。

華嚴宗の杜順（五五七～六四〇）は、智顛に少し後れて活躍するが、彼の著書と見られる『華嚴五教止観』は、小・始・終・頓・円の五教のそれぞれに止観の様相を明らかにしており、内容的には異なるが、「止観」という言葉を使用した構成法は、智顛からの影響と見なすこともできよう。弘景とともに『華嚴経』の翻訳に尽力した法蔵（六四三～七二一）は、華嚴の第三祖とされるが、『華嚴五教章』の中で慧思と智顛を称賛している一文は、彼が天台宗を強く意識していたことを物語る。そのほか、『華嚴経』を円教又は秘密教と判じた動向には、天台教学の教判論を突破しようとした意図が見られる。法蔵の教学の中には天台宗の諸説を撰取しようとした痕跡が見られるため、後世の天台宗の湛然や知礼はこれらの説を教理の誤解例として取り上げ批判している。

日本真言宗においての伝持八祖の一人とされる一行阿闍梨は、唐代の数少ない天文曆算に精通した僧侶である。若い時に、玉泉寺惠真について天台止観を学び、のちには、天台山の国清寺に学を求めたこともある。その著書『大日経疏』の中では、智顛の空・仮・中の三諦の考え方を一切真言の根本とされる阿字門の解釈に借用したほか、真言の誦持を世間念誦と出世間の念誦の二種に分け、円教の数息観に基づく天台の誦経法は世間念誦の最上法門であると明言し、出世間の念誦は、口で真言を称えず、真言の字句に観法を取り入れるべきであると指摘している。また、真言誦持の数を表す三落又（三落又の本意は三億）

という用語には、字（ダラニ）・印（手印）・本尊（仏或いはマンダラ）の三相があり、身（手で手印を結び）・口（口でダラニを説く）・意（心で仏世界を観想する）の所作によって完成されるこの三相は阿字門に基づき、もともと一相であるが、これは智顛が説いた三諦円融、三諦即一の意とほぼ同じであると説いている。しかし、一行が大日経を最高の經典であると考えた点は、天台宗の法華至上の思想とは立場の違いが見られる。

北宗禅の祖とされる神秀（?～七〇六）は、七〇歳ごろに玉泉寺に住持した。『伝法宝紀』によれば、彼は「漸修定慧」を主張し、南宗慧能の「頓悟」思想と対極的であった。張説（六六七～七三〇）の『大通禪師碑』では、妄念を忘れ、心を静める摂心が神秀の禅法の特徴であるといい、『六祖壇経』では、「住心観浄」（恒常的に心を静め、清浄を観察すること）こそが神秀が衆に示した説であるという。

禅宗の永嘉玄覺（六六五～七一三）は、かつて天台山系の慧威に学を受け、後に曹溪にいる南宗禅の慧能を尋ね、問答を交わして慧能に認められ、曹溪に一泊して六祖の法を嗣ぎ、禅宗に改宗した。玄覺の思想には台禅融合の跡が見られることから、後世の天台僧によって頻りに論議されている。宋代の神智従義（一〇四二～九一）は、玄覺が『永嘉集』の中で天台の教理を援用した点について、「天台の円頓法門を終始使っているが、天台のものであることを明示しないのは、他人のものを奪って自分のものと同じである」と批判している。しかし『釈門正統』では、『景德伝灯録』に書かれている、玄覺が慧能に改宗した「一宿覺」（曹溪で一泊して禅宗に改宗した玄覺の呼称、頓悟の意に転用することもある）の話に疑問を呈示し、「もともと両者の問答は互いに学問を確認したもので、質問が終わって、玄覺が慧能に礼したことは僧侶の常儀であり、一宿したことも、慧能の好意に従っただけである。しかし、禅宗の者はこれを一宿覺と決めつけ、無実の罪をきせたのではなからうか」として、あくまでも玄覺は天台僧であったと好意的に記している。

『仏祖統紀』では、善導を浄土教の二祖とする。その思想の背景を考えると、師の道綽（五六二～六四五）や華嚴の智儼（六〇二～六八）の教学から受けた影響が最も大きく、智顛の浄土観とは異なる。しかし、その『観經疏』定善義に示される坐禅の作法は、智顛の『天台小止観』を意識して書かれたものであることは否定できない。

灌頂より以降、湛然が世に出るまでの天台宗には、智顛教学を大きく発展さ

せた様子は見られない。しかし、主に玉泉寺系の僧侶の活躍によって、唐初に台頭した律・華嚴・密・禪・浄土などの諸宗が隆盛な歴史背景の中で、常に智顛教学の存在が意識されていた点は、天台宗の歴史において特記すべきことである。

3、湛然の生涯と教学

湛然（七一～八二）は、荊溪尊者、妙楽大師と称され、天台宗の史伝書の多くは、天台の第九祖と記すが、開祖の智顛から数えると第六祖に当たる。その俗姓は戚氏、晋陵郡荊溪（江蘇省宜興市）に生まれ、一八歳頃に故郷を離れ、金華（浙江省金華市）で南宗禅慧能の弟子である東陽玄策から天台教観を授かった。その後は、天台宗の左溪玄朗と出逢い、天台の教えに傾いた。天宝七年（七四八）、三七歳で故郷の浄楽寺で出家したあと、しばらくは呉郡（江蘇省蘇州市）の開元寺で『摩訶止観』を講義した。天宝一三年（七五四）、師の玄朗の滅度に際し、湛然は天台宗の凋落を慨嘆し、門下に対し、「智顛が天台宗を開創してから百余年の間、世間の仏学を求める者は、誰もが天台教学の止観雙修を指南とした。しかし、唐朝に入ると、禅、唯識、華嚴の三宗の興起に伴い、天台の伝統は捨てられ、人々の心はかく乱された。正統を取り戻すことのできるのは、この私のほか誰もいない」として、天台宗の復興こそが自らの使命であると宣言した。そして、天宝の末から大暦の初頭に至る約一〇年間、玄宗、肅宗、代宗三代の勅命を固辞し、天台山仏隴を拠点に、智顛教学の復興を期して、『摩訶止観輔行』、『法華玄義釈籤』、『法華文句記』をはじめとする天台三大部の注釈研究に没頭し、各宗に対抗して「超人醍醐」（化法・化儀の八教を超える醍醐味のような最上の教え）の法華至上主義を確立した。

湛然は晩年、江南の僧とともに北方仏教界の拠点である五臺山の巡礼に行った。そこで、不空三蔵の弟子の含光が、天竺にも智顛の教説を勉強したい僧がいると聞き、「天竺では仏法の正統が失われたため、識見のある者は智顛の教えに正法を求めようとしているのに、唐土のともがらは、そのことを知る由もない」と嘆ずるのを聞いて、天台復興の志を一層強めたという。

建中元年（七八〇）、湛然は天台山に戻り、建中三年（七八二）二月五日、仏隴にて入滅した。彼の墓は今も、灌頂の墓と並んで、天台山智者塔院に祀られている。在俗の弟子である翰林学士の梁肅は、その碑銘に「煥然中興」（天台教学を華々しく復興させた）と記している。これは、智顛以来の天台宗を復

興させた湛然の功績に対する最高の賛辞である。

諸宗融合的な玉泉寺系の態度とは正反対の姿勢をとった湛然教学は、智顛教学の独創性を最大限に生かし、次のような諸点で、時代の変化に適應できる教学へと展開した。

第一に、天台相承説について、灌頂が、「金口」と「今師」の二種の相承を示し、智顛の教説が仏法の正統性を維持するものであることを明確にしたと解する点である。地理的・歴史的な間隔が大きかったため、竜樹の教学を慧文や慧思、さらには智顛の思想と如何にして結びつけるかは、大きな課題として残されていた。また、天台教学が同時代の他の仏教学派と如何なる点で異なり、教学の権威や独創性が何処にあるのかについても、天台宗の学者には解決すべき大きな問題としてあった。これらの問題に対し、湛然は二種の相承説のほか、「九師相承」の新説を挙げ、智顛の天台教学はすでに同時代を代表する九師の実践法を、取捨選択し集大成させたものであるとした。『摩訶止観輔行』に紹介されたこの説は、前後九代の師資相承を語るものではなく、天台教学と関わった智顛に至るまでの九師の名とその実践法を示したものである。現存資料からは、これらの諸師の実態を究明することは困難であるが、智顛がこれら諸種の「観法」の整合性に苦心したことは推測できる。その意味で、湛然による「九師相承」説の提起は、教理と実践の統合を目指した「教観相資」（湛然では「教観相循」といい、宋代の知礼は「教観双美」ともいう）を謳う天台教学の根本課題に直結し重要な意義を有する。

第二に、天台教理の新たな展開である。唐代では華嚴教学や唯識教学などが興起したため、その陰に隠れて天台教理の基盤が揺らいだ。新たな展開なくしては、天台教学はかつての存在意義を取り戻せない状況にあった。そこで、湛然は、智顛教学には説かれることがなかった、『大乘起信論』の説に着目した。『起信論』の「一心二門」（人の心は、真実と迷いの両面を有し、それらは離れることのない関係を有する説）について、華嚴の法蔵が、「一心」を「一如來藏心」（本来清浄心のこと）と見たのに対し、湛然は、この「一心」を「衆生心」、「刹那の一念心」と見て、改めて天台教学における観心説の優位性を主張した。湛然は、智顛の観心論には他の追隨を許さない深みがあるとして確固とした自信を示している。また、湛然は慈恩大師・基の教学にも注目している。玄奘の新訳經典にもとづいて基は、天台と異なる新たな『法華経』の解釈を示す『法華玄贊』を著した。これに対して、湛然は『法華文句記』を著し、『法華玄贊』

による新釈を是正しようとしたのである。政治力を持つ慈恩一派による法華解釈が、益々仏教界への影響力を増大していることに対し、湛然は危機感を持ったのである。当時、慈恩系統の安国寺が、法華の講説のみならず、法華道場を開き、法華の実践にまで足を踏み入れ、法華の実践で優位を標榜していた天台宗の牙城を崩そうとしていた。これに対し、湛然は『法華文句記』で、基の『法華玄贊』に示した法華実践論を批判し、「法華の実践でも講説でも、天台智顛の説に依らない限り、正当とは言えない。『法華玄義』によって導かれ、『摩訶止観』によって実践され、『法華文句』によって証明されるのであるから、天台三大部の教えによらなければならない。」と警告するのである。

第三に、菩薩戒儀の展開である。智顛は、かつて陳の後主、隋の晋王など多くの道俗に菩薩戒を授けた。『法華玄義』の中で、智顛は五戒、八戒、十善戒、具足戒を声聞戒と定め、十重四十八軽の梵網戒が別教や円教の菩薩戒に属すると判定した。そして、「仏の浄戒を持つ仏戒がすなわち円戒である」として、円戒こそが最上の戒であると示す。天台宗の菩薩戒儀は、智顛時代にすでに整えられ、天台儀軌の一つとして広く実践されていたのである。智顛の菩薩戒儀は湛然の『授菩薩戒儀』によってさらに実修的に補完されている。同書は『十二門戒儀』ともいい、開導（持戒の功德を説く）、三帰（三宝に帰依する）、請師（戒師を請う）、懺悔（罪業を懺悔する）、発心（四弘誓願を誓う）、問遮（七遮罪の有無を問う）、授戒（三聚浄戒を授ける）、証明（受戒を証明する）、現相（受戒によって瑞相が現れる）、説相（十重戒の戒相を説く）、広願（受戒の功德を衆生に廻向するように願う）、勸持（戒を保つことによって願いが叶う）の一二項目から成り立っている。その中で、天台教学の特色がよく表われているのは「懺悔」である。

そもそも、智顛は懺悔を天台儀軌の中心とみなし、懺法に関する著述も多く、各種の懺法を実践している。『摩訶止観』の中には、懺悔法は小乗戒に通用しない、大乘戒を受けるには懺悔が必要であると説いている。湛然はさらに、上、中、下の三品懺悔のいずれかを行うべきと規定し、受戒に際しての懺悔法を確立した。『授菩薩戒儀』は後に、最澄によって日本に伝わり、円頓菩薩戒（円満でたちまちに正覚へと極まる菩薩戒）へと発展し、日本仏教の戒律思想の形成に大きな影響を与えた。ちなみに、現存する最古の湛然の『授菩薩戒儀』の写本は、八八一年に比叡山において書写されたものである。この写本は、いつの頃か二つに切断されて、現在は神奈川県立金沢文庫と上海図書館に半分づつ

保管されている。

湛然が世に出る前の唐の仏教界は、様々な宗派が盛んに活躍した時期であった。法相、浄土、華嚴、禪、密教などの諸宗が教学を大きく発展させた中で、玉泉寺系のように、智顛の教学を他宗と融合させようとした動向もうかがえる。しかし、この時期の天台の教学は到底、他宗の発展の勢いには追いつくことができなかった。このような状況のもとで、天台宗を中興した湛然の教学は、唐代に興じた各宗の思想に対抗できるよう、教理面において智顛の学説を補完し、天台祖統説の再評価や、菩薩戒儀及び法華三昧補助儀など天台儀軌の制定によって教学の実践面を強化した点で注目される。

4、湛然以降の唐代天台宗

中唐における天台宗は、主に湛然による天台教学の中興という事蹟で特徴づけられる。各宗の教学と対抗するために従来の天台教学の範囲を拡大させた湛然は、『止観輔行』、『止観義例』、『法華文句記』の中で、禪宗の観法を批判し「事理双美」（諸法と実相の双方を究める）などの説を唱えた。また、『金剛錍』、『五百問論』の中では、法相宗の仏性説を批判し、無情仏性、草木成仏などの説を唱えた。特に、『釈籤』、『止観義例』、『金剛錍』の中では、華嚴宗の真如性起説を批判し、法華超八、三処具法、真如縁起などの説を唱えた。智顛教学を再構築し、その内容を豊かに発展させた点で、湛然の教学の意義は高く評価されたのである。

しかし、湛然の入滅後、宋代に入るまでの約一八〇年間に、「会昌の破仏」という法難に遭遇したのみならず、中国史上屈指の乱世・五代十国時代を経たことで、仏教各宗の勢力は唐代に比べ弱体化した。天台宗もその例外ではなく、各地で教化活動は続けられていたものの、智顛や湛然の説を祖述するだけで、その思想を大きく発展させることもなく、再び天台教学は停滞期に入った。

湛然には、直伝の弟子が三九人、教えを授けた士大夫（在俗の官僚層）は数十人あったと伝えられている。その中で、道邃（生没年不詳）と行満（七三七～八二四）は日本天台宗の開祖である最澄（七六七～八二二）の師として有名である。

最澄は延暦二三年（唐の貞元二〇年・八〇四）に入唐し、台州の竜興寺で天台山修禪寺の座主・道邃と出会った。道邃の紹介により、最澄は直ちに天台山に入り、仏隴座主の行満に参じた。天台山の巡礼を終え、最澄は竜興寺に戻り、

道邃から天台法華宗の相承及び菩薩戒の相承を示す血脈譜を受けた。この血脈譜に、道邃と並べて行満もまた師として記されていることから、行満も最澄に法を伝えたことが分かるのである。入唐の間に、最澄が呈示した天台釈義に関する疑問に対し、道邃が応答した文献が、『天台宗未決』（『唐決』ともいう）として伝わっており、日中の仏教思想の交流史の好資料として知られる。

明曠（生没年不詳）も、湛然の弟子である。彼は、智顛や湛然の菩薩戒思想に基づき『天台菩薩戒疏』を著し、円融菩薩戒の思想を体系化させた。この菩薩戒思想は、最澄の円頓戒成立の根拠になったと言われている。

5、柳宗元と梁肅

唐代の文人の中で、天台宗から最も高い評価を受けているのは、柳宗元（七七三～八一九）である。『釈門正統』巻八「禪宗相渉載記」では、台・禪二宗の正統性をめぐるとの問題について、柳宗元が撰した「大鑑碑」、「竜安碑」、「無姓碑」の三文（いずれも『全唐文』巻五八七に収める）を取り上げ禪宗を批判している。儒学者でさえ天台の正統性を認めているように、禪宗が古来異端視されていたことは明白であると指摘する。また、柳宗元が浄土を讃えて著した『東海若』という短編は、宋代天台の浄土教文献の『樂邦文類』に収録され、「東海若の一篇は、誠に樂邦文類の冠と為す」と編者の宗暁が絶賛している。

柳宗元の宗派意識は、「無姓碑」で述べるように、天台教学には好意的であった。同時代において柳宗元と同様の考え方を示した人は翰林学士の梁肅である。

梁肅（七五一～九三）は、湛然の在俗の弟子であった。三六歳の時、天台智顛の『摩訶止観』を刪補改定し、『刪定止観』六巻を著している。梁肅の文章力には定評があり、中唐を代表する文人のひとり韓愈が模範としたほど優れていたと言われる。柳宗元も、「最も能く文を為す」と讃歎している。このため、後の天台宗が『刪定止観』に与える評価は極めて高い。宋代の呉克己の「重刊刪定止観序」では、『刪定止観』を救世明道の書と位置づけ、「もし皇帝官僚が読めば、廢仏は起こらず。もし儒教の学者が読めば、排仏の論を口にすることはないであろう。もし僧侶が読めば、「教外別伝」などという自他を欺す異説は生じないであろう。もし教僧が読めば、仏教の言辞に執着して苦しむことはなくなるであろう」と記している。

天台宗関連の碑文を撰述したことで、梁肅と柳宗元は共通する。『釈門正

統』巻二「梁肅伝」によれば、梁肅が撰した「天台山禪林寺碑」や「荊溪大師碑」は、「今に至る山家の金石の文は、唯だ此の二碑を冠と為す」と評価されており、同時代の柳宗元や宋代の晁説之などの天台宗関連の碑文撰述に影響を与えたという。

共に四〇代で歿した梁肅と柳宗元であるが、両者の天台宗に対する基本的な姿勢も非常に似通っていた。梁肅が柳宗元にどの程度の影響を与えたかについては実証し難いが、少なくとも当時の一部の士大夫が仏教の各宗派と積極的に接し、それらの教義を取捨選択した様子は、両者の例から伺い知ることができる。

6、五臺山の天台教学

湛然は晩年、江南の僧たちとともに五臺山を巡礼したことがある。五臺山は当時の北方仏教界の重要拠点であり、北魏時代からすでに文殊菩薩の霊場として名を知られ、参拝者はあとを絶たなかった。従来、天台宗の史伝資料からは、天台教学が五臺山まで進出したとの記録はほとんど見られないため、北地の五臺山は、天台宗とは関係が薄い存在であるとされていた。しかし、実際には、唐代において五臺山でも、天台教学が盛んに行われた時期があったことが知られる。円仁（七九四～八六四）は『入唐求法巡礼行記』の中で、五臺山において志遠、玄鑑などの天台僧から法華三昧を参学したことを記し、五臺山系の天台教学が本家の天台山国清寺と肩を並べるほど盛んであり、中国北方における天台研究の中心であると紹介している。

李邕（六七八～七四七）の「五臺山清凉寺碑」（『全唐文』巻二六四）によれば、天宝七年（七四八）、楊銛（楊貴妃の従兄）が玄宗皇帝のために、五臺山清凉寺に般若四教や天台宗の論疏二〇〇〇巻を寄進した。また、天台玉泉寺系の承遠の門弟法照（生没年不詳）が、大暦一二年頃（七七七）に、五臺山の竹林寺を創建し、智顛の念仏三昧説に拠って念仏道場を開いた。これらのことから、五臺山の仏教は遅くも唐の中期より天台宗の影響を受けたとも言える。

とはいえ、五臺山の天台教学は、会昌二年（八四二）から五年にかけて行われた唐・武宗の破仏政策により、歴史の表舞台から消えてしまうのであるが、日本天台宗の第三代の座主となる円仁によって、五臺山で学んだ法華三昧及び念仏法門が日本に伝えられ日本で結実することになるのである。天台宗の発展史においてこの事実は看過できない。

7、天台学を志した入唐僧

湛然の門人の道邃、行満より天台の法脈を受け継いだ最澄は、帰朝後、比叡山の一乗止観院で日本天台宗を開き、大乘戒壇を設立したことによって比叡山は日本仏教の一大拠点となっていく。しかし、教理面においてはなお不十分な点があったため、当時の叡山では、円澄座主（七七二～八三七）を筆頭に、さまざまな難問を用意し、入唐僧の円仁及び円載らに託し、中国天台の高僧に解答を求めた。承和五年（唐の開成三年、八三八）に、円澄の疑問を携えて入唐した円載は、天台山に向かい、道邃のあとを継承した天台山禅林寺の広修（七七一～八四三）とその弟子の維鑿に解答を求めた。そのときの解答が、從僧の仁好に託して日本に送られ、「円唐決」、「澄唐決」として伝わる。問題を作成した円澄の名前を二つに分けて、二師の唐決の頭に題したのである。

一方、円載と共に入唐した円仁は、天台山に入ることは許されなかった。しかし、五台山を遊学後、長安の醴泉寺の宗穎（生没年不詳）の下で止観を学び、さらに日本から携えてきた徳円及び光定の疑問を呈上し、解答を得た。それが現存する「徳唐決」と「光唐決」である。会昌五年（八四五）、唐・武宗の破仏令によって、円仁はやむを得ず帰国することになり、天台山にいた円載は妻を娶って還俗を余儀なくされた。

会昌の破仏から約九年後の大中七年（八五三）、すでに比叡山の学頭になった円珍（八一四～九一）は、商船に乗り、天台山に向けて求法の旅に出た。会昌の破仏は、武宗の死去に伴い緩和されたものの、それまでに大きな打撃を受けていた天台宗は、広修の弟子の物外（八一三～八五）が、天台山で辛うじて法脈を護持していた。円珍は入唐中、物外から法を受けたほか、越州（浙江省紹興市）開元寺の天台僧・良諤からも天台の教えを学んだ。円珍は五年ほど唐に滞在し、天台教学のほか、長安で密教の宗旨も受けた。さらに帰朝前、かつて最澄が国清寺に建て、破仏によって荒廃していた止観堂を再建したほか、唐から数多くの經典及び天台宗の法脈を日本に請来し、天台山の土までも持って帰った。この土は現在も、滋賀県の園城寺法明院「唐土峰」に埋められている。

二、宋代の天台宗

宋代の天台教学は、知礼によって明州（浙江省寧波市）を中心とする江南地域で興った。北宋代に、知礼が数多くの門下生を育て、浙江の各地に天台の教

学を広めたのである。当時、天台教学を自負する梵臻、子昉、従義、処元、有嚴などの天台僧は、禅宗のみならず、華嚴、慈恩（宋地で法相教学を研鑽する者に対する呼称）、浄土教を修する者まで批判している。しかし、一二世紀初頭の建炎の乱により、金国の軍隊が浙江の奥地にまで侵入すると、延慶寺を含む多くの天台寺院は破壊され、当時の天台教団は大きな打撃を受けた。また、北地の戦乱を避けようとした僧が、各地から浙江・福建に移住したために、異なる教学を持った北方僧の対応をも含め、天台教団の再建にはさらに新たな課題も生じた。宋代の天台宗は、隋・唐以来の未曾有の大転換期に入ろうとしていたのである。

1、呉越錢氏と天台宗

円珍の帰朝から五〇年を経て、唐王朝は一〇世紀初頭で崩壊した。その十数年前の八九四年に、日本はすでに唐土の混乱を察知し、遣唐使の派遣を中止した。一方、中国では、次の統一王朝である宋が出現するまでの約六〇年間、史上最大の分裂時代である五代十国時代に入った。北方政権の後周の世宗（九五四～五九年在位）は、経済及び国家統制の問題を口実に、寺産を没収するなど大規模な廃仏運動を起こした。主に江南に拠点を置く天台宗は、幸いその危難を免れ、呉越国王錢鏐（九〇七～三二在位）一族及び国師徳韶（八九一～九七二）の外護を得て、再興の時運を得ることとなった。

当時の天台宗は、物外から元琇、元琇から清竦へと法脈を伝え、国清寺を中心に教化活動を展開していた。呉越国最後の王である錢俶（九四八～七八在位）は、天台宗の復興に最も協力的であり、国清寺をはじめとする天台山の各道場を再建した。高麗や日本へ使者を遣わし、散逸した天台典籍を求めたこともよく知られている。錢俶の外護が、後に飛躍的發展を遂げることとなる宋代天台を形成する要因の一つであったことは疑いない。

錢俶は、徳韶のほか、延寿（九〇四～七五）及び義寂（九一九～八七）とも親交があった。徳韶は、法眼宗の禅僧でありながら、天台教学に造詣が深く、天台山に三十余年住し、華頂寺などの寺院を営造した。また、日本天台の慈念座主（八八〇～九六四）に対し、天台典籍の購入を伝えたところ、慈念は日延を起用し、典籍を持たせて呉越に派遣した。延寿は徳韶の弟子であり、国清寺で法華懺法を行じているから、天台思想の影響を受けたことは明らかである。延寿の主導によって編纂された『宗鏡録』は、主に「禅教一致」の思想を宣揚し、

天台、華嚴、唯識などの教説をも多く収録している。清竦の弟子で天台一五祖とされる義寂は、錢俶に菩薩戒を授けた人である。彼は早くから、仏隴及び国清寺で天台教学を広め、後に錢俶の助力によって天台山螺溪に定慧院を建て、天台宗再興の拠点とした。

2、諦観と義通

義寂は、螺溪の定慧院を中心に天台三大部をはじめ、智顛が著した『金光明』、『維摩』、『梵網』などの注疏、そして華嚴や禪の典籍を講義した。これにより、天台教学の研究は、徐々に活気を取り戻した。義寂の法を受けた弟子の数は一〇〇人以上に上る。その中には、諦観や義通など外国の出身者も一〇人ほどいる。

諦観（生没年不詳）は、天台典籍を送還するために高麗の王が呉越に派遣した使僧である。呉越に滞在中、義寂の弟子となり、定慧院に留まること一〇年、高麗に帰ることなく中国で入滅した。諦観が定慧院で著したと見られる『天台四教儀』は、五時八教の天台教判大旨を網羅し、平易に叙述しているために、南宋代の天台寺院では必読書と指定されたほどであり、現在に至るまで天台教学の入門書として読まれている。しかし、志磐の『仏祖統紀』は、『天台四教儀』は『八教大意』を刪補したものにすぎず、諦観の著書とは言えないと記し、「前人の功を没したことは、深く不可なり」と批判している。明末の智旭も、『天台四教儀』の流布により天台教理の発展が停滞したと酷評し、自著の『教観綱宗』の中で、十乘観法を通して、天台の四教の宗旨に再検討を加えている。『天台四教儀』の功罪については、現在もお議論されている。

義通（九二七～八八）は、呉越に来遊する前に、すでに高麗で華嚴教学や『起信論』などを学んでいた。義寂から天台学を受けた後、天台教学を伝えるために一度は母国に帰ることを望んだが、錢俶の息子である明州（浙江省寧波市）の長官錢惟治（九四九～一〇一四）の再三の慰留により、明州で伝教院を開き、ここで凡そ二十余年に亘り天台教観を講説することになったのである。後に天台宗を再興することになる二人の巨匠知礼と遵式はいずれも義通の門下で修学した。

3、知礼の生涯と教学

知礼（九六〇～一〇二八）の俗姓は金氏、字は約言、四明尊者、法智大師、

四明法師と敬称され、天台宗の一七祖とされる。彼は宋王朝の建国の年、建隆元年に明州に生まれた。七歳で出家し、二〇歳で義通に師事して天台教観を学び、後に義通の示寂に際し、明州保恩院（後の延慶寺）に移住し、そこで生涯に亘り講経や実践を通して天台教学の復興に努めた。彼は従来注目されてこなかった智顛の五小部（『金光明経玄義』、『金光明经文句』、『観無量寿経疏』、『観音経玄義』、『観音経義疏』の五著）に注釈を施したほか、智顛や湛然の著作を、数多く講説した。また、日本の恵心僧都源信の質問に対し、『答日本国師二十七問』を著し、唐末から中断されていた日中天台の学術的な交流を再開したことも注目に値する。そのほか、仏道の実践として、観音懺法、大悲懺法、金光明懺法、放生会及び念仏施戒会などを数多く行じた。天禧元年（一〇一七）には、一〇人の僧とともに法華懺法を三年間修し、焼身供養の誓いを立てたが、翰林学士（皇帝の秘書官）の楊億や駙馬都尉（皇帝の婿）の李遵勗に止められ焚身を断念した。その後、楊億らの推薦により、皇帝から紫の袈裟及び法智大師の法号を下賜され、その声望は都にまで鳴り響いたほどであった。知礼は、当時の宰相、魯国公曾公亮とも親交があった。曾公亮が土地や建物を寄進し、知礼の延慶寺を明州一の名刹に押し上げたことは、知礼による天台宗復興の大きな外因と見なせる。天聖六年（一〇二八）の正月五日、説法を終えたあと、阿弥陀の名号を数百回唱えて示寂したという。

知礼について、後の『釈門正統』及び『仏祖統紀』はいずれも宋代天台「中興の祖」と称し、湛然以来二〇〇年間にわたる天台教学の第一人者であるとして最大級の褒め言葉を捧げている。

知礼教学には、二つの相反する特徴が見られる。その一つは彼の保守的態度である。彼は、湛然以来の天台三大部中心の枠組みを守りながら、智顛の五小部の内容にまで教学を展開した。知礼は、天台経疏における教理解釈はそれぞれ独立したのではなく、互いに関連性を有するものであると捉えていた。当時は、天台宗内の一部の学僧が華嚴や禅宗の思想の影響を受け、智顛の説を他宗の説と融合させようとする傾向があった。そこで、知礼は敢然と論戦を開き、異説を退け、天台教学の宗義を主張したのである。

もう一つの特徴は、彼の革新的態度である。知礼の教学は天台経疏に基づきながらも、新説を数多く作り出し、天台の実践にも新たな要素を加えた。日本の普寂（一七〇七～一七八一）が知礼の新説を「変態」と罵倒しているほどである。仮に知礼が時代の変化に応じることなく、現状を維持するだけであった

なら、天台宗は容赦なく時代に取り残されたであろう。『仏祖統紀』では、知礼のことを次のように評価している。

四明の法智大師は素晴らしい才能を以て、中興の大任を担い、異説を討伐し、改めて天台の教えを祖述した。その功績は甚大であり、立陰観妄、別理隨縁、究竟蝸蛭、理毒性惡、唯色唯心の旨、観心観仏の説、三双六能の仏身論、即具の経体論、十不二門の指要鈔、十種三法の観心説、実・権の判定、修・性の説明など、灌頂や湛然が詳しく説明することがなかった教理も、悉く法智大師によって示された。これらの説は論敵に対抗するために作った説ではあるが、天台の弟子たちに伝えるべき正義でもある。湛然以来、九世二百年を経て、仏法を広め、仏道を伝えた師は代々居ないわけではないが、諸説をまとめ、集大成し、また異説を斥け祖説を発揚した者は、唯だ法智一人だけである。祖師たちと同列に中興の祖と呼ぶべきである。

4、遵式の生涯と教学

遵式（九六四～一〇三二）の俗姓は葉氏、字は知白、慈雲尊者、天竺讖主と敬称され、知礼と同門でありながら、宋代の天台宗を復興した重要人物である。遵式は臨海郡寧海（浙江省臨海市）の出身である。天台東掖山の義全のもとで密かに出家したあと、律師の守初に律学を学んだ。後に宝雲寺の義通の門下となり天台教学を学んだ。淳化元年（九九〇）、二八歳の遵式は、人々の要請を受け、明州の宝雲寺の住持を一二年間務めた。その後、遵式は天台東掖山、明州の景德寺、杭州の昭慶寺、蘇州の開元寺などを転々として講学した。大中祥符八年（一〇一五）、遵式は杭州に止住する際、隋の真観法師がかつて住した天竺寺の跡地を探し出し、天竺寺の復興に尽力した。翌年、天台僧の慧思の推薦によって、天子から紫の袈裟が授けられた。

宰相の王欽若が失脚し杭州の知事に左遷された時、遵式は天竺寺で彼に『法華経』を講説した。王欽若は遵式の才能に心服し、天竺寺大殿の建築のために六百余万の私財を寄付したという。乾興元年（一〇二二）、王欽若の推薦により、朝廷から慈雲という大師号が遵式に与えられている。これを機に、天台典籍の入蔵を王欽若に頼み、その願いも叶えられた。天聖九年（一〇三一）の正月、遵式は住持の座を弟子の祖韶に譲り、『謝三縁詩』を作り、弟子と友人と作文という三つの俗縁から離れることを決心し、同年の八月二八日に、ひとり

東嶺の草堂に引越し、翌年の一〇月一〇日に六九歳で入滅した。

遵式の教学は、教理と実践の両面から見ることができる。従来、遵式は懺法などの実修を専らにし、教理論争には無縁であるかのように考えられてきたのであるが、彼の『金光明経玄義当体章問答偈』から彼が『金光明経玄義』の教理解解において、知礼とは異なる立場に立っていたことが分かる。また、南宋代の『台宗精英宗』、『教観撰要論』によれば、遵式は『金光明経王章』を作り、『金光明経文句』の「経王」の解釈についても、知礼の「七種二諦」積とは異なる「三種三諦」積を主張していたという。実践面では、遵式は宋以前の天台作法を集め、それらの完備に力を尽くした。「金光明懺法」、「請観音懺法」を補充し、「方等三昧行法」、「法華三昧懺儀」を再刊し、「大弥陀懺儀」、「小弥陀懺儀」、「熾盛光道場念誦儀」、「往生浄土懺願儀」などを作成した。そのほか、二〇種類以上の礼拝、施食、受戒などに関する作法を整理し、天台宗開祖の智顛が伝えてきた天台の実践法を再評価し、さらにそれを発展させたと言える。

5、十方住持制の意義

宋の大中祥符三年（一〇一〇）、知礼が住持した知恩院は、朝廷の勅命を受けて寺名を延慶院と改め、正式に「十方住持」制の寺院とした。「十方住持」制とは、寺院のために有能な僧を自由に登用することができ、各地の修行僧も寺院に自由に学べる制度である。政治的な支援を受ける点で、半分官寺であるため、一般的な師弟相承の寺院に比べると、寺院の規模や僧衆の数が短期間に拡大することになる。「十方住持」制が開始された当初の延慶院の僧衆はわずか五〇人であったが、知礼の入滅した天聖六年（一〇二八）には、知礼の教えを受けた門下生と名乗る者だけでも五〇〇人以上に及び、寺院の檀信徒の数は五〇〇〇人にも達している。

このように、「十方住持」制によって、延慶院はわずか十数年で、天台教学の一大拠点となった。その間、知礼は、民衆に対しては放生会や念仏施戒会などを開き、天子や国家に対しては祝聖（皇帝の聖寿や国家の安泰を祝うこと）や懺法を行い、仏教の教えを社会に還元することに努めた。しかし、彼の最大の目的は天台教学の再興にあった。一一世紀初頭の七年間にわたる『金光明経玄義』の論争において、知礼は、銭塘の源清、洪敏、慶昭、智円らと単身で論戦を繰り広げ、最終的には論争が終息しても、知礼説に同調する者は少なく、完全に勝利したとは言えなかった。知礼にすれば、銭塘の諸師への対抗策とし

て、自説の影響力の拡大、優秀な人材の確保、天台の伝統教学の復興のために、知恩院を十方住持制の寺院とするのが最良の方法であったのかもしれない。こうして、自仁、則全、覚琮、崇矩、慧才、仁岳、本如、尚賢、梵臻など天台教学を勉強しようとする学僧たちが延慶院に続々と集まり、知礼説を学びつつ、未解決の天台教学の教理問題の解明が始まったのである。『教行録』によれば、知礼は日々天台典籍を講義し、それが終わると、聴講した僧衆の理解度を確認するために質疑応答を行ったという。さらに教理問題を類別し、「抜粹」として僧衆に提示し流布させた。後に自仁らが編集した『天台文類』がこれに相当する。

延慶院が「十方住持」制になると、僧衆は増加し、それに伴い天台教学の参究も活発化した。また、僧衆の去就が自由であるため、知礼教学を受け継いだ者が明州以外の地に展開していくことになり、知礼教学は宋代天台の主流になったのである。

6、山家・山外の論争

一一世紀の初めに、智顛の『金光明経玄義』の広略二本や観心积の真偽をめぐり、天台教団内部に論争が生じた。後世、知礼を初め天台の伝統的な教学を守る者達を「山家」と呼び、その学説に反対した者達を「山外」と称する。ただし、知礼や遵式は「山外」という表現を一度も使用していない。この言葉を最初に使用したのは、知礼の孫弟子に当たる継忠（一〇一二～八二）である。継忠の代に至り、知礼教学を中心とする天台教学の組織が形成され、その門下が両浙に散在していた。知礼の教学を正統と位置づける立場から、「山外」という異端に対する蔑称が生まれ、「山外」に対する、「山家」の語が「知礼の教学こそ正統である」という新しい意味をもつようになったのである。

宋代の天台諸師に内部論争が生じたのは、知礼が『釈難扶宗記』を著した後のことである。その後、知礼を中心に『金光明経玄義』、『請観音経疏』、『観無量寿経疏』、『十不二門』などの天台文献について様々な異解が生じ、激しい教理論争が起こることになる。

知礼教学と対抗した諸師を天台の異端とする傾向は、後の『仏祖統紀』で、異端のみを収録する伝記資料がまとめられ定説化した。しかし、異端の出現は一概に悪いこととは言えない。

知礼の論戦の相手として、宋初の「山家山外論争」に活躍した論者は、天台

宗の智円(九七六～一〇二二)及び仁岳(九九二～一〇六四)である。『仏祖統紀』では、智円は「山外」に、仁岳は「雑伝」に収め、彼らの教学を正しく評価していない。智円は、智顛の『請観音経疏』、『金光明経玄義』、『金光明経文句』、『観経疏』、『浄名略疏』（智顛著、湛然略）、灌頂の『涅槃玄義』、『涅槃経疏』、湛然の『金剛錍』などたくさんの天台典籍に注釈を著し、さらに従来の天台教学の枠組みを超える『文殊説般若経』、『般若心経』、『不思議法門経』、『阿弥陀経』、『遺教経』、『瑞応経』、『普賢行法経』、『無量義経』、『四十二章経』、『首楞嚴経』などの經典にも注釈を遺している。当時、彼は「十本疏主」と呼ばれ、その功績が謳えられている。智円は他宗の教学を用いるが、天台教学の枠組みを超えようとする姿勢は見られない。従って、天台教学の異端というよりは、知礼とは異なる意味において天台教学の開拓者と呼ぶに相応しい人である。

同様に、仁岳も宋代天台の学匠であった。知礼に師事していた時、知礼の「別理随縁説」を擁護し、『十門析難書』、『止疑書』、『抉膜書』などを著した。しかし、知礼の『妙宗鈔』をめぐる論争では、『十諫書』、『雪謗書』を作り、師説と対抗した。その他、『首楞嚴経』、『金剛般若経』、『四十二章経』、『阿弥陀経』、『遺教経』などを積極的に注釈し、智円同よう天台教学の新しい境地を開こうとしたのである。

宋代で知礼教学を最も厳しく批判したのは、知礼と同時代の智円や仁岳ではなく、また、華嚴や禅宗の僧でもない。それは、知礼の四代目の法孫に当たる神智従義であった。従来、従義は仁岳と並んで、「雑伝」の人とされて来たが、こういう分類法は感情的にすぎよう。『金光明経玄義』の解釈をめぐるのは、従義は独自の立場に立ち、是々非々の観点で客観的に知礼の解釈を批評している。智円や仁岳の主な学説に対しては、従義は知礼とほぼ同様の立場に立っている。『仏祖統紀』によれば、従義は知礼教学に反旗を翻したため、それを最大の罪として天台の正系から除くのであるという。しかし、従義は知礼教学を恣意的に否定したのではなく、その本意は伝統的な天台教学への復帰にあった。また、禅宗や華嚴などとの対決も徹底しており、従義の教学が単純に知礼教学の批判で終わっていなかった点は注意すべきである。

7、天台教学の再整理

隋・唐の数百年にかけて蓄積された天台の教理文献は、精緻かつ詳細である一方、説明が繁雑になり、内容が重複していたり、矛盾しているように見える

ところがある。宋初天台の「山家山外論争」は、それらの教理に対する理解の違いから生じたものである。このような背景の下で、初学者の理解を助けるために、天台の典籍から要点を抜粋し「類書」として編集する作業が、天台宗にとって喫緊の課題となった。知礼の弟子の自仁首座が、知礼の講義を聴き、引用された典籍の要点を五項にまとめたのがこの種の「類書」成立の最初である。仁岳がさらに二項を加え、仙都の聰師が新たに三項を加えて一〇項にまとめた。その後、如吉らの増補や再編を経て、天台教学の類書『天台文類』（『天台諸文類集』ともいう）が世に送り出されたのである。

『天台文類』は、天台教学を分かりやすく説明するために、教学の主な課題を、まず、横に、経体、経王、被接、寿量、観法、教証、随縁、四土、二空、習気の一〇項目に分け、縦に、天台典籍の関連箇所を抜粋し、それぞれの項目に説明を加えた。この手法は、ほかの宗派には見られず極めて斬新である。隋・唐代に広くみられる、經典を直接注釈し教理課題を究明する方法とは異なり、天台典籍から生ずる教理課題を立体的に再構築し、諸説を関連づけて教理課題を究明する方法に特色がある。

もともと、この新しい方法に対しては批判もあった。知礼の直弟子の尚賢は、天台の教理を「十類」にまとめることは得失相半ばするものであって、初学者にとっては便利な手引き書ではあるが、これを勉強するだけでは天台の奥義を知ることは到底できないと酷評している。このような尚賢の批判にもかかわらず、『天台文類』は宋代にしばしば重版され、『天台四教儀』と肩を並べる最も重要な文献としたのである。また、後の宋代天台の諸師にも大きな影響を与えている。可観の『山家義苑』、『竹庵草録』、與成の『復宗集』、善月の『山家緒余集』、普容の『台宗精英集』などは、おおむね『天台文類』に近い手法を採用している。さらに善月は『台宗十類因革論』を著し、『天台文類』の注釈書として、「十類」をめぐる教学認識の相異点を評釈している。

『天台文類』の編纂作業は、原典の天台典籍の全体の構成や文脈を顧みず、断章取義的であると指摘されるが、繁雑多重な教理の中から要文を撰取し、天台教学の体系に従って教理内容を簡素化し整理し理解しやすくした点は評価に値する。また、天台教学の要点が、『天台文類』によって明確にされ、後の天台学者に新しい研究課題を提供した点も見逃せない。

三、宋代天台の凋落

宋代の天台宗は知礼により再興し、その教学は後に正統と認められ確固たる地位を築いたが、知礼教学は天台宗内部においても、孤絶した存在と言える。その理由の一つは、知礼教学の「聖域化」にある。知礼教学に正面から異議を唱える者が異端視されたように、十分に議論されることもなく封印されたことにある。知礼の法脈を受継いだ天台僧たちの中にさえ、知礼教学を本格的に発展させようとする者はごくわずかであり、ただ追従するだけの者のほうが圧倒的に多かった。このような状況が、知礼教学の展開を大きく阻害することとなった。二つ目は、時代の流れである。宋代においては仏教界全体が民衆化し、教理研究よりも浄土や禅などの実践仏教が盛んとなった。中でも禅宗は空前の発展を遂げ、「不立文字」、「教外別伝」などの明快な宗風をもって民衆の心を捉えた。一方で、禅詩や語録などの言行が士大夫階層に人気を博し、さらに国家権力との関係を強化していたのである。このような時代の流れの中で、最大勢力の禅宗に対して、宋代天台は、独自性を述べて毅然と対抗するか、或いは接近して融合するかのいずれかの行動に分かれたのである。その結果、知礼教学を単に順守する立場を選んだ天台僧が圧倒的に多く、天台宗を存続させることだけが目的となったのである。

知礼教学の発展を停滞させる一因となった宋代禅宗の流行は、天台僧に如何なる影響を与えたのであろうか。台・禅の兩宗は、教理面での接点を意識することはほとんどなかった。例外的に、唐の玄覺や宋初の延寿のように天台教学をある程度理解する禅僧は居たものの、彼らの理解が天台の伝統教学に大きな影響を与えた形跡はほとんど見られない。また、知礼以降の宋代天台の諸師の禅宗に接する態度の差は大きい。例えば、子昉、從義、道因のように、教理面において禅宗と激しく対抗する者がいた反面、梵臻系諸師のように、禅門の思想や作法へ積極的に接近した者もいる。禅宗を批判する者はいずれも、天台教学の正統性を主張し、禅宗の説が経論に依らないことを欠点として主張する。さらに「廢講修禪」（講經をやめ禪行のみを専修する）の弊害を述べ、禅宗による悪影響を警戒するよう呼びかけている。

ただし、批判する側の問題意識がどのようなものであったのか系統的に解明する研究は現在に至るまで十分に進んでいない。また、禅宗の思想や作法に接近した天台諸師についても、時代の流れに順応して禅宗と融合することによっ

て宋代天台を新しく発展させたかのように見えるが、どのような理由で禪宗に関心を寄せたのかについては、いまなお解明されていない部分が多い。

（附記）

本稿の姉妹編、『略説中国天台宗・陳隋編』、『略説中国天台宗・近世編』の二文も、近日中に、学習院大学の学術誌『言語・文化・社会』などに掲載する予定である。

唐宋代の天台宗に関する先行研究は極めて多い。本稿を執筆するにあたり、多少とも参照した主な著書や資料を次のように挙げる。

- 島地大等 『天台教学史』（一九三三・中山書房）
 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）
 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）
 池田魯参 「菩薩戒思想の形成と展開」（一九七〇・駒澤大学仏教学部、『駒沢大学仏教学部研究紀要』二八。一九九三・『戒律の世界』、溪水社）
 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）
 池田魯参 『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）
 林鳴宇 『宋代天台教学の研究』（二〇〇三・山喜房仏書林）
 林鳴宇 「称名寺旧蔵『授菩薩戒儀 湛然』について」（二〇〇四・神奈川県立金沢文庫、『金沢文庫研究』三一―二）
 林鳴宇 『天台文類・天台法数校釈』（二〇〇五・上海古籍出版社）