

初期天台山の教団的性格

塩 入 良 道

(大 正 大 学)

一

仏教において「教団」を論ずる場合、仏教の最も原初形体と考えられるサンガ *saṅgha* やガナ *gana*、さらに大乘仏教における菩薩ガナ *bodhisattva-gaṇa* の展開を中心に考えるのか、あるいは仏教分派の最初の形態とされる衆 *nikāya*、すなわち人的集団の対立におけるそれぞれの衆に視点を当てて、中国・日本の宗派のごときものをも考えるのか、種々の研究や見解がある。さらにまた一切教団を意味する、*samaya* さらに大乘の名称からくる *yāna* などをどのように位置づけるかは種々の問題があつて、教団の定義づけは困難である。

本稿は「教団的性格」と題したが、「教団」の一般宗教学における定義やその意義づけのすべてを他にゆずって、現在一般に宗教団体として漠然と把握されている宗派・教団の意味あいによって論を進めたい。もちろん宗派意識として、自己の宗派の特質についての自意識や、かかる宗派すべてを総合する宗派一般についての意識は、当然問題と

なるが、自らの意識の有無如何にかかわらず、宗派的・教团的形態を表現しているすべてを、そこに含めるつもりである。

隋唐の仏教は、中国独自の仏教形成、中国仏教の精髓、全盛時代、宗派仏教時代などと時代区分されるように、インド伝来の仏教が内的外的諸要因によって中国人自らの仏教として成立した。天台教学はこれらの典型として、或いはさがけとして、仏教思想史上重要な意義をもつものであるが、教団史の面からみても宗派仏教と呼称されるにふさわしい地位を占めている。

隋唐以前の中国仏教は、毘曇宗、成実宗、涅槃宗、地論宗、摂論宗など称されているが、この宗は後世の呼称であって、当時は毘曇家、成論師とか涅槃衆などと呼ばれ、いわば学派というにふさわしく、一寺にそれぞれの専門家が共住し、例えば成論師と呼ばれる学者も、涅槃・毘曇・法華等の諸学に精通している者が多かったのが実情である。ただ三論学派は成実学派等批判のうちに宗派的原流ができ、吉蔵によって宗派的教学が大成したが、これも隋代のことである。このような中であって、天台智顗の一門は独自の教義を背景に天台山を拠点として、教学と教団の両面に教团的傾向を強くおし進めてきた。その原因や事情については今は触れないが、その教团的傾向の諸点を、相承説・懺法儀則・立制法・教判・五重玄義などから摘出しようとするのが本稿の目的である。

二

初期天台山の僧衆において、教团的意識の顕著に現われるのは、その弟子たちの動向である。智顗は陳の少主の請により、十一年ぶりで山を下り金陵で法華文句を講じたのは、天台山隠棲中の思索と実践の結果自らの仏法を会得し

た自信が湧いたからであろうが、その後陳末の戦乱を避けたためとはいえ、荊州地方にも教線を張ったのは、自らあみ出した天台教義を宣揚しようとの意図があったに違いない。『別伝』に「金陵既に敗るれば、杖を荊湘に策く」とあるように、廬山の東林寺、潭州の大明寺、荊州の十住寺・上明寺・玉泉寺などの復興や経営に意を用いたばかりでなく、天台入山後新たな構想によって中国仏教を組織した代表作法華玄義・摩訶止観は玉泉寺において講説されているのである。このようなことから、智顗門下は荊州・揚州はじめ、江左呉越地方のみならず、長安や終南山など北地にも散在し、教線は拡張されていた。

しかし注目すべきことは、智顗滅後その門下が天台山をいかに維持経営するかに全力を挙げて、大檀越晋王広に接していることである(3)。これは智顗の「天台の営理は本と十方に擬して僧徒を安立す。専ら己が為に非ず」(『国清百録』重述還天台書第五十三)という遺志によるものである。また智顗の晋王広に与えた遺書の「天台に未だ公額有らず、願くは一名を乞う。荊州玉泉寺の貫十僧を移して天台寺に住せしめ……」(『国清百録』六五)の遺志もかなえられて(同王答遺旨文第六十六)、滅後国清寺の勅額を賜わっているのであるが、この玉泉寺僧十人の移籍は、単に十二年ぶりに帰山した天台山の荒廢を復興するというだけのものではなく、各地に張られた教線を天台山に統一しようとする意図が看取され、それらを実現しようとした門下の教団意識は無視することは出来ない。

さらに智顗滅後、門下の智瓌は客僧や私度僧を容受してはならないという勅に答えて、「天台の一寺は即ち是れ天の覆う所、寺に常規を立て敢えて外邑の客僧を容れず。乃至私度は生を以って死に代う」(同、僧徒問答第八十六)と申し述べており、このとき先師のために四十九人の勅度が許されている。このような智顗門下による天台山を拠点とした動向の例は、さらに摘出できるであろうが、今は略して他の観点からも教団的意識を眺めていきたい。

天台教学で金口相承と今師相承がいわれることは、一般に知られているところであるが、このような相承説も中国仏教における嚆矢と考えてよからう。もちろん三論宗の摂嶺相承や禪家の二十八祖説などあるが、前者は古蔵においては羅什まで遡らないし、後者も宋代において成立したものといわれ、唐代では求那跋陀羅を初祖とし二祖菩提達摩以下、慧可―僧璨―道信―神秀―普寂とする楞伽宗の相承が初出とされている(4)。また『宝林伝』が二十八祖説を確立させ、宋代の『景德伝灯録』や『伝法正宗記』に承けつがれたものとしても、中唐のことである(5)。

灌頂章安は『摩訶止観』序の冒頭に「止観明静前代未聞」と止観の独自性を挙げ、続いて「若し付法蔵を聞かば則ち宗元を識ら」なければならないとして、大聖世尊から大迦葉に付法する『付法蔵因縁伝』の二十三祖説を述べて、これを金口とする。つぎに止観は「天台智者己心中所行法門」としながらも、慧文―慧思―智顗の相承をのべ慧文は付法蔵中第十三祖竜樹の大智度論に依るとして、天台の相承が釈尊からの正統性ある所伝とするのである(6)。

これは師の体得した仏法が決して個人の諮意に依るものでなく、釈尊の正旨にかなったものであることの証拠に出されたものであって、思想の独自性を強く意識すればするほど、釈尊からの伝承による仏法であることを強調する要があったからであろう。またすべての仏教の教主である釈尊からの伝承である点を強調するための師資を出したこと自体に、他教学と異っているという事実を示しており、宗意識の最も端的な現われとなっているのである。唐代に成立し、あるいは伝来した新仏教が、いずれも初祖を立てるようになり、また日本仏教の宗派が開祖を誇り、その伝承を遡って何祖かを立てるのは、宗団の大きな特色であるとともに基調でもあったことを勘案すれば、天台の相承説の持つ意義は極めて大きいといわなければならない。

中国における仏教儀礼の殆んどが礼仏と懺悔を中心としたもので、天台以前に種々の儀則も作られていたであらうこと、また懺悔經典といわれる經典類や仏名經典と呼ばれる經典類から、あるいはそれらを依拠とし、あるいはそれらから引用して作られたものであることは既に幾度か論じたが^⑦、それらは天台智顗によって再組織され^⑧、天台行法の儀則・規範となって数多く現存している。おそらく中国仏教において、一教団としてこのような纏った修道儀則が作成され、しかも後世までその実修が伝えられたのは、天台教団が最初ではなかったろうか。ただ智顗とほぼ同時代の信行によって創唱された普真普法を説く三階教の夥しい資料が燉煌から発見され、その中には三階仏法の教義ほどの独自性は持たないが、教々の儀則があるので、一概に天台の礼懺類を最初とは言いつて切れない。しかし三階教は唐代に国家の強圧を受けており、今世紀に矢吹慶輝博士によって紹介されてから、始めて学界の注目の的となったものである。迫害によって漸次衰亡した教団であったとはいえ、その実修が伝承されていなかった点はいなめない。しかもその礼懺儀則類は、断簡が多いので断言は避けたいが、多く隋唐代の礼懺文や礼讃文に近似するものが多い^⑨。天台の懺法類はこれらと共通する礼懺文を持ちながら、そこには天台教義に肉づけされた内容と組織をもつことにおいて、やはり教団の独自性を見出し得るものと考えられる。

天台の懺法類は、天台山教団に係る行規・詔勅・書簡・碑文等百四条が収録される『国清百録』に、請觀世音懺法・金光明懺法・方等懺法や、同様な礼懺儀則としての敬礼法・普礼法などと共に編集されているほか、天台大師の著作として方等三昧行法・法華三昧懺儀（または法華三昧行法）などが流布本として現行している。さらにこれら

は、『摩訶止観』における四種三昧において再組織され、智顗臨終にあたって「波羅提木叉是汝師。吾常説四種三昧。是汝明導。」（天台智者大師別伝、大正藏五〇・一九六b）と遺言し、日本天台宗開創にあたって伝教大師最澄も年分度者止観業・遮那業二人のうち、止観業に四種三昧を課したほど、天台修道の指針となった重要なものである。そのうち常行三昧（円仁の五臺山から伝承した念仏によって改伝された）と法華三昧は、法華堂・常行堂の建立と相俟って、叡山仏教の法会や信仰として栄え、現時も、例時作法・法華懺法という常用勤行聖典として、その略抄が行われているのである。このような歴史的事実は、天台山僧衆によって実修された智顗の懺法が、その伝承においても宗団意識の重要な実修的独自性を持っていたことを意味する。

しかし四種三昧の中国・日本の伝承の歴史においては、行法から儀礼へと、簡略化・儀式化への逆行を示すのであるが、少くとも天台智顗の場合は儀礼から行法への教義組織化の意図が判然と看取され、そのことが天台教団の独自性を誇示するべき意図でもあったと考えられる。四種三昧に組織づけられた常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧の法華懺法・方等懺法・非行非坐三昧に一応代表として出された請観音懺法、いずれもが止観の実修、坐禪実相正観の内容を盛り入れた礼仏・懺悔の儀則であって、当時の中国仏教々団に共通する儀礼儀則を、如何にして天台山独自の行法にするかの意図によって形成されないものはなかった⁽¹⁰⁾。

方等懺法に例をとってみると、これは『方等陀羅尼經』に基くことは論を俟たないが、この經自体が数種の行法を雜えて説いた陀羅尼經典であり、おそらくこの經のままを、あるいはその一部を摘出して仏教儀礼に用いていたであろうことは、僧伝などに散出する記述から類推される⁽¹¹⁾。智顗がこれを用いたであろうことは、衡州太賢山で之を修して勝相現前したり、俗兄陳鍼のため方等懺を勧めて十五年の延寿をさせたなどの『別伝』の記述から類推でき、

おそらく経そのものによるものでなく、そこから摘出し、あるいは改組した独自の行法に依ったものであろう。現在『方等三昧行法』(大正蔵四六)なる別行本、『方等懺法』の名称を附した国清百録所収のもの、四種三昧の半行半坐三昧に組織された『方等三昧』(摩訶止観)の三種を比較することができ、これらの内容から、経↓方等三昧行法↓方等懺法↓方等三昧と整理されていたものと考えられる。そして最後のものには、前者の逆順十心の運心に対して十二因縁観を用いて止観を説明したり、一実諦・三観・三智の説明を附加して、全く天台教義による解釈づけが表面に出てくる。

このことは他の懺法類にもみられ、法華三昧懺儀では(1)勸修(2)前方便(3)精進方法(4)正修(5)修証相の大料を分ち、この依拠となる『普賢観経』や『十住毘婆沙論』にはない科を設けるのみならず、(4)正修の中に実相正観の科を設けて坐禅を実修させ、(5)修証相において天台止観の意識の下に下・中・上根の証相を戒定慧三学に配している。在来の仏教義礼にみられない修証相の科段を設けたことは、止観の実修と同様に法華懺法を修道の実践と看做したことに外ならない。さらに四種三昧の意止観においては、慧思の有相・無相安楽行を引用して法華・普賢観の二経を相成させ、諸經典の六神道・八解脱・四摂法等すべて法華三昧の異名として法華三昧の昂揚がみられる。このことは法華懺法にふくまれる懺悔・勸請・隋喜・廻向・発願のいわゆる五悔が、天台行位説の円教位次において五品弟子と必然的に関連してくるのであるが今は略す。

四

僧衆が一処一寺に定住するようになると、その修道生活についての取決め、規律が必然的に要請されることは、イ

インド仏教の律制にみられるとうりである。中国仏教においても広律が伝訳され研究された南北朝時代においては、それらが僧衆の修道軌範とされていたであろうが、気候・風土・習俗の異った中国においては、律典の記述その通り遵法でき得なかったことは当然推測されるし、教義的にも中国における仏教受客という対立・交渉・融合・調和の中から、中国仏教の形成がなされたのであるから、僧衆の規範も当然中国仏教にふさわしいものが成立したことは当然であろう。

すでに東晋の道安（三一四—三八五）は、僧尼の軌範三科および法門請式二十四条を著わし、世はこれに遵ったといわれる⁽¹²⁾。即ち「所制の僧尼軌範仏法憲条を三例と為す。一に曰く行香定座上講之法、二に曰く常日六時行道飲食唱時法、三に曰く布薩差使悔過法」（高僧伝五、大正藏五〇・三五三b、同五五・九二b）とあるがそれで、一般には唱導に關係があり、唱導の原始であり、懺文の先声などいわれているが⁽¹³⁾、「所制僧尼軌範仏法憲条」の名が示すように、僧団規定の面も忘れてはならない。また廬山の慧遠にも法社節度があつたとされるが、右道安の三科と同様にその内容については不明である。

しかし中国仏教独自の僧衆の修道生活の規矩をなし、長く中国・日本の禪宗で承けつがれたものは「請規」であろう。これらは唐代に成立する禪宗において、その始源がみられるというが、その成立の一面として天台智顗の「立制法十条」を問題とし、「国清百録の立制法第一」から「訓知事人第七」にいたるまでの行軌は、初期の、少くとも灌頂（一六三二）当時の国清寺教団の……軌矩であり清規というものであり、敢ていえば「国清寺清規」とでも称しうるもの⁽¹⁴⁾。としている見解もあるほどである。おそらく現存資料からは、僧衆規範の最も古いものの一と言えようし、以下に述べるであろうように、初期天台山の教团的性格と相俟って、大きな特色と称して差支えないと考えられ

る。

しかしこれに先行する資料が皆無というわけではない。広弘明集には梁簡文帝の作とされる「八閔齋制序」なるものがある。『立制』とか『罰』『礼十拜』など天台立制法の一部と類似な形態をもつものがある。天台立制法は、その序に述べるように、天台山の法徒諸学者が修道に怠情であるのを肅せんがために、智顗自ら制定したいわば山衆の立制であるのに対して、八閔齋制は黒月・白月の八日・十四・十五日に行なわれる在俗信者の八齋戒の受持で、いわば特定法義の制であるから、その内容もおのずから異っている。即ち前者は和合僧団たる天台山教団修道生活の衣食住に関する規定と山衆の修行の諸相についての制であるに対して、後者は特定儀式の会場内における威儀作法を犯し怠った者に対する罪則ともいえる。いわば前者の一分野とみられるものである。天台立制法については駒沢大学の池田魯山講師がその解説を発表しているが⁽¹⁾、本稿を論し進めるための便宜をはかって、立制に関する両者の全文を引用しておく。

A 八閔齋制序

梁簡文

……立制如左。咸勉聽思。謹条八閔齋制如左。

- (1) 睡眠^{ルモ}籌^{ルモ}至^{ルモ}不覺。罰。礼二十拜。擎^ニ香鑪^ニ聽^ニ經三契。一
- (2) 出^{ルニ}不^ニ請刺^ニ。罰。礼十拜。二
- (3) 出過三契^ニ經不還。罰礼十拜。三
- (4) 隣座^{ルモ}睡眠^{ルモ}。維那^{ルモ}至^{ルモ}而不語者。罰。礼十拜。四
- (5) 隣座^{ルモ}睡眠^{ルモ}。私相容隱^{シテ}不語^ニ維那者。罰。礼十拜。五

初期天台山の教団的性格（塩入良道）

籌—人を数える竹木の器具で、点呼すること。
三契—伽陀や頌句を三くさり唱えること。
請刺—名札を調べること。
三契經—調子を三段に分けて經を諷詠すること。

(6) 維那不動聽察有犯制者。不即糾拳。為衆座所覺者。維那罰礼二十拜。

擎香鑪聽經三契。六

(7) 白黒維那更相糾察。若阿隱。罰。礼二十拜。七

(8) 聽經契終。有不唱贊者。罰。礼十拜。八

(9) 請刺無次第。罰。礼十拜。九

(10) 請刺白黒刺有誤。罰。礼十拜。十

（広弘明集第二八・大正藏五一・三三四C）

B 立制法（序は略す）

(1) 第一、夫根性不同。或独行得道。或依衆解脱。若依衆者当修三行。一依堂坐禪。二別場懺悔。三知僧事。此三行人三衣六物道具足。随有一行則可容受。若衣物有缺都無一行則不同止。

(2) 第二、依堂之僧。本以四時坐禪六時礼仏。此為恒務。禪礼十時一不可缺。其別行僧行法竟。三日外即依衆十時。若礼仏不及一時罰。三礼對衆懺。若全失一時罰。十礼對衆懺。若全失六時罰。一次維那。四時坐禪亦如是。除疾礙。

先白知事則不罰。

(3) 第三、六時礼仏。大僧必被入衆衣。衣無鱗隴若縵衣悉不得。三下鐘早集敷坐執香鑪互跪。未唱誦不得誦。未隨意不散語話。叩頭彈指曳屣履起伏參

阿隱―おもねりかくすこと。

白黒―白月（月の前半）
黒月（月の後半）の維那役の意か。

知僧事―知事之僧のこと。僧衆の雜事庶務を知掌する役。天台山では二時の粥飯を司る役をさしたらしい。

維那―僧衆の雜事を司る役で鍵稚を鳴らす用例が多い。

鱗隴―うろこのように紋様がもり上った布地の法衣。

縵衣―割裁して条相

差、悉罰。十礼对衆懺。

(4) 第四、別行之意。以在衆為緩故。精進勤修四種三昧而仮託追場。不称別行之意。檢校得実罰。一次維那。

(5) 第五、其知事之僧。本為安立利益。反作損耗割衆潤已自任恩情。若非理侵一毫。雖是衆用而不開白。檢校得実不同止。

(6) 第六、其二時食者。若身無病。病不頓臥。病已瘥皆須出堂。不得請食。

入衆食器聽用鉄瓦薰油二器。甌碗匙筋悉不得。以骨角竹木瓢漆皮蚌悉不得上堂。又不得揔觸已鉢。吸啜等声。含食語話。自為求索。私將醬菜。衆中独噉犯者罰。三礼对衆懺。

(7) 第七、其大僧小戒。近行遠行寺内寺外。悉不得盜噉魚肉辛酒。非時而食。察得実不同止。除病危篤瞻病用医語出寺外投治。則不罰。

(8) 第八、僧名和合。柔忍故和。義讓故合。不得諍計。高声醜言動色兩競者各罰。三十拜对衆懺。不应对者不罰。身手互相加者不輕重皆不同止。不動手者不罰。

(9) 第九、若犯重者依律治。若橫相誣。被誣者不罰。作誣者不同止。若学未入衆時過衆主不受。学衆未撰故。彼自言比丘故入衆來犯重誣他者治罰如前。

(10) 第十、依經立方見病処藥。非於方吐於藥有何益平。若上来九制聽懺者。屢

初期天台山の教团的性格（塩入良道）

のない法衣のことで、
正規の法衣でなく、沙
弥・沙弥尼の用いた衣。
互跪―左膝を立て右
膝着地の礼法で、左右
交互に着地を許す。法
華三昧懺儀では胡跪
（屈膝の礼法）とある。
両者同一の説もある。
展履―はきもので、
履物をよくはかずにこ
れを引きずること。
参差―不揃いのさま。
薰油―くすべて着色
した器。

蚌―どぶ貝、貝製の
食器の意か。

大僧小戒―具足戒を
受けた大僧と沙弥戒を
受けた沙弥いずれの僧
もの意か。

懺無慚愧心不能自新^{ナルコト}。止是吐棄之人^{ナリ}。宜令出衆。若能改革後亦聽還。若犯^ニ

諸制捍不肯懺此是非方之人。不從衆綱則不同止。

不同止—広律の別住の

（国清百録立制法第一、大正藏四六・七九三頁）

意か。

右第二条の「一次維那」については刊本などでは「一次維那スベシ」と読んでおり、この維那が罰として三綱のそれとするのはおかしいという疑問があった。池田魯山稿「天台智顗の立制法」（駒沢大学仏教学部論集・昭和四六年）において、これらの疑問から「維那の裁量に一任する」意に解している。しかし筆者の調査した範囲では、律典にも中国仏教にもこのような使用例はない。唐宋代になると維那は重要な役割をもつが、陳末隋初の河東の東西二寺について「寺法立制誦經六十者。免維那^一。誦法華度。免直歲^二。」（法苑珠林三十九伽藍篇、大正藏五三・五九八a）とあるように、維那は雜役的役割で、罰則として当てられることも考えられるので、古来通りに解した。

右のうちA(1)(4)(5)は儀式座中の居睡りした場合、A(2)(3)は中座の場合、A(9)(10)は名札を調べたり通ずることについて、A(6)(7)は維那の職務について等、まことに細かい規定であり、罪則も殆んどが礼十拜で、重いものも二十拜さらに香鑪をささげて三回聴經するという程度のものである。これに対してB(3)(6)(8)(9)に三礼・十礼・三十拜があるが、後者の特色は対衆懺が附加されていることであろう。

懺悔が天台教義において、さらに天台教団において如何に重要な意義を有するかについては改めて論ずる要もないが、前述のように天台教団の実修行儀の殆んどに、懺悔が含まれ、その儀則が諸種の懺法として残されていることから知れよう。しかもこの懺悔が、立制法の上に如何に重要な役割を果たしていることは、B(10)における「若し上来の九制は懺を聴すも、屢々懺して慚愧の心なく、自ら新なること能わざれば、此は是れ吐棄の人なり。宜しく衆を出しむべし」の文からも明白である。もちろんB(9)において「若し重を犯す者は、律に依って治せ」しむるのであるが、

この律はおそらく広律であろうから、教団追放は波羅夷罪であって、懺悔によっても自己改革出来ないものは死罪と同様にみなしているのである。しかも『摩訶止観』の出仮観の記述に重用される応病与藥の業に懺悔をみたて、吐棄の人とさへ断ずることは、前九制を総結したこの第十制に懺悔を出した意味において、表現は軽いが意は甚だ重いいわねばならない。

いささか所論から外れたが、A・B 兩立制を併列して先ず気づくことは、A が先行資料とはいえ兩者は同列に比較できない内容をもつ点であって、B 天台立制法は僧団規範の現存最古の一と考えてよからう。そのことを念頭において、規範の面から概要してみた。

五

この立制十条は序文冒頭に「夫れ新衣孔なきは、之を補うに縷を以てすべからず、宿植淳善なるは、之に加うるに罰をもつてすべからず」とあるように、修道に欠完ないものは罰則の必要はないといい、十二年ぶりに天台山に帰山したところ、学衆新なる意馬の如きであったからこれを制したとするが、衣を広律に置きかえてみることも出来ようことは、B (9) の「律に依って治せよ」というところからも類推できる。その意味で、この十条のみで僧団規範を網羅するものと考えてはならない。ましてや後世の清規類と比較してその優劣広狭を語ることが論外である。ここでは中国仏教形成者としての天台智顗教団における、宗派教団的側面を摘出するに止めたい。

B (1) では、まず天台山僧衆の修道生活を、前述の懺法類の個々の行儀との関連の下に具体的に示したものである。その前提として独行得道と依衆解脱の二種の修行法を挙げるが、この十条は後者の衆に依る修行法であることは論を

俟ない。しかし依衆修行を打ち出したことは、天台山を教団として確認したことを示したもので、天台隠棲に際して「初めて互官に四十人坐し二十人法を得云云」と述べた精神の延長とも考えられ、他寺の講經や他道場の修学とは異った、天台山の修道であることの表明と受けとってよいであろう。

そしてこの依衆修道すなわち天台山教団の修道は、依堂坐禪・別場懺悔・知僧事の三種に別けられる。B(2)(3)は第一の依堂坐禪における規定であり、B(4)は第二の別場懺悔の内容である。第三の知僧事はB(5)に規定されるが、B(6)以下まで含めて考えてもよいし、(6)以下は三行人に通ずる規定とみてもよい。この第一条で三行人を分けてはいるが、修道者を三グループに分類したわけではなく、一人で三種の行人を兼ねる場合もあり得るわけで、あくまで「当修三行」でなければならぬ。しかも修行といいながら単に修行方法のみでなく、修道生活即ち衣食住についての共同宗団生活をもふくめていることを忘れてはならない。さらに注目すべきことは、依堂坐禪については、『次第禪門』『小止観』『摩訶止観』等に、その方法や心構をはじめ意義づけまで懇切に詳説されているし、別場懺悔についても『摩訶止観』中の四種三昧や前述の懺法類が用意されていることである。さらに知僧事については『国清百録』に「訓知事人第七」として収められる接客送迎の誠があり、以後の食事に関することについても、『観心食法』が準備されていることを念頭において、この十条を考察されなければならない。天台立制法は、右のように智顗の述作と相俟って論ぜられなければならない種々の問題を含んでいるが、詳細は別の機会に譲って、二三の点についてのみ述べてみたい。

B(2)「堂に依るの僧は、本より四時を以って坐禪し、六時礼仏す。此れを恒の務となす」において、四時坐禪・六時礼仏が規定されているが、張衡なるものが智顗の弟子智瓌に「師等既に是れ先師之寺にて、行道諸処と同じきや、

当に異りありと為さんや」の間に答えて「先師之法と諸寺とに異りあり。六時行道、四時坐禪、処別にして行異なるなり。道場常に行法を以って至尊に奉為す⁽¹⁵⁾」と答えている。ここに天台山教団の自主性と、その行儀の独自性に、高い誇りを以っていた智顗滅後の教団意識が看取されるのである。四時坐禪は天台以前における諸家にみられず、智顗の創唱とされ、また後世禪宗清規で定着する黄昏・後夜・早晨・晡時の四時坐禪の原型であろうとされるが⁽¹⁶⁾「禪礼十時一として欠くべからず」とあるから六時との関連においてみなければならぬ。ところで四時を前述のものとすると、黄昏・後夜・早晨は六時と重なるが⁽¹⁷⁾、法懺三昧懺儀の第九誦經方法に、「三自帰依竟らば、本の坐処に還る。若し意猶坐禪を欲せざるは、更に端坐誦經す。……但し四時坐禪全く廢することを得ず。……若し人本より坐を習わず、但誦經懺悔を欲するならば、行坐の中に於て久誦せよ。」(大正藏四六・九五三)とあって、四時坐禪と懺法とも重複のまま実修出来るようになってゐる。ましてや六時礼仏はおそらく、国清百録に収められる敬礼法のごときものであろうから、短時間で修せられるものであって、坐禪の前後に実修し得たものであろう。

B(4)「別行の意は、衆に在るを以て緩と為す。故に精進して四種三昧を勤修して、仮りに道場に託るべし」の、四種三昧についてはすでにふれた。ただここで問題となるのは、B(2)後半にある「其の別に僧行法を行じ竟りて、三日の外は即ち衆の十時に依るべし」を如何に理解するかである。四種三昧に組み入れられた法華三昧懺法は三七日、請観音懺法は七七日、方等懺法及び金光明懺法は七日、常坐及び常行三昧は九十日を、それぞれ一期とされているが、これを三日と解してよいものであろうか。三日の表現については理解に苦しむところであり、四種三昧の一期を三日としたとは考えられないので、今後の研究にまきたい。

B(6)(7)は食事に関する規定で、無病の場合は堂に出て食事をとること、食器は二器だけ許すが甌碗や匙筋は用いな

いこと、鉢をがち合わさないこと、口に食物を含みながら語話しないこと、自分だけ醬菜を啜わないこと、魚肉辛酒を啜わないこと、非食時に食しないこと、などであるが、病氣の場合医師の判断で寺外で投治することの例外は認められている。これらは広律や梵網戒との対比の上論する要はあるが、智顗述とされる三二〇字ほどの『観心食法』一卷があり、そこには食に対する僧衆の心構が説かれており、食作法に関する中国仏教々団最古の現存文献として重要であることを述べるに止めたい。

尚はじめ予定した五重玄義における宗の解明や、教判における法華優位の組織づけ、さらに三観・四悉檀などをふくめて構成された天台四教判の意義づけなどにみられる、教理面からの独自性の研討が残されているが、紙数が尽きたので問題を提斯するに止めたい。

(1) 平川彰著『原始仏教の研究』中「原始仏教におけるサンガの意義」、芳村修基編『仏教教団の研究』、真野正順著『仏教における宗観念の成立』、小口・堀監修『宗教学辞典』等参照。

(2) 大久保良順稿「唐代に於ける天台の伝承について」（日本仏教学会年報第一七号）、関口真大稿「玉泉天台について」（天台学報第一号）等参照。

(3) 佐藤哲英著『天台大師の研究』中の「国清寺の造営と滅後の天台教団」は、この観点から門下の動向を論じている。

(4) 関口真大著『禪宗思想史』

(5) 常盤大定著『宝林伝の研究』

(6) この相承説から志磐の『仏祖統記』では、東土諸祖として一祖竜樹・二祖慧文・三祖慧思・四祖智顗……九祖湛然と位置づけている。

(7) 拙稿「懺法の成立と智顗の立場」（印度学仏教学研究七―二）、同「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」（同十一―二）同「中国仏教に於ける礼懺と仏名經典」（仏教思想論集）

- (8) 拙稿「四種三昧に扱われた智顗の懺法」(印度学仏教学研究八・二)
- (9) 矢吹慶輝著『三階教の研究』、拙稿「慈覚大師相伝の懺法について」(慈覚大師研究)
- (10) 拙稿「懺法の成立と智顗の立場」(四種三昧に扱われた智顗の懺法」(前掲研究)
- (11) 前掲拙稿中にも散説しておいたが、方等陀羅尼經の流伝と方等懺については別に詳細な論攷の発表を予定している。
- (12) 『高僧伝』第五(大正蔵五〇・三五三b)、『仏祖統紀』(同四九・三一九a)、『仏祖歴代通載』(同四九・五二四b)
- (13) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史 上』
- (14) 池田魯山稿「天台智顗の立制法」(駒沢大学仏教学部論集・昭和四十六年)では、清規の視点から、この十条全文の解説と、関係資料との対比による研究がなされている。但し八関齋制序については触れていない。
- (15) 『国清百録』第三、僧使対問答第八十六(大正蔵四六・八一五b)
- (16) 池田氏前掲稿では「四時は日夜四六時中ほどの概念的な時間を指すものではない」とされるが、正確には不明としている。
- (17) 『国清百録』第二、敬礼法には「此法正依『竜樹毘婆沙』傍潤諸経意。於一日一夜一存略適時。朝午略『敬礼』。用『所為』三。哺用『敬礼略』所為。初夜全用。午時十仏代中夜。後夜晋礼」と、黄昏と哺時を同じくみている。池田氏は前掲稿において、右文を引いて存略問題を解釈して、「所為三を用う」と読み、所為の三について敬礼法は略されると述べているが、この所為は法華懺法で六為など称するように、敬礼法第二段の「為……敬礼常住諸仏云々」を意味するもので、この段を用いたり略したりすることを用う。

