

中華佛學學報第 10 期 (pp.267-278) : (民國 86 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 10, (1997)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

圓仁和日本天台宗

楊曾文

中國社會科學院世界宗教研究所教授

提要

最澄入唐將天台宗傳進日本，以比叡山為中心創立日本天台宗。日本天台宗的一個顯著特點是將天台宗與密宗相結合。這一特色到其弟子圓仁及其後的圓珍、安然時有較大發展。圓仁在公元 838 年作為短期的「請益僧」入唐，因故未能到天台山巡禮求法，在回國時遭遇巨風滯留中國，展轉遊歷五台山、長安等地，從當地名師受學天台宗、密宗教法，其間碰上唐武宗「會昌滅佛」，一度還俗。圓仁於公元 847 年回國，將自己經歷寫為《入唐求法巡禮行記》。在教義方面，撰寫了《金剛頂經疏》、《蘇悉地經略疏》等，提出其密教勝於天台圓教的判教論，認為以《法華經》為基本經典依據的天台宗不屬於顯教，而屬於密教，但其地位比以《大日經》、《金剛頂經》等為代表的密教低，因為《法華經》雖也講俗諦、勝義諦相即不二的「理密」，但沒有講大日如來宣示的身、口、意「三密」——所謂「事密」，而《大日經》、《金剛頂經》卻有這方面的內容。此外，他還依據人人具有佛性的理論，對密教一向主張的即身成佛的理論作了新的發揮，說普通的「凡夫」只要認真修持「三密」，就有可能在現身迅速成佛。圓仁還把在五台山學到的法照之「五會念佛」的淨土法門傳回日本，為以後以比叡山為源頭的淨土信仰的興起產生很大的影響。

本文曾於 1995 年 12 月 16 日「天台宗的歷史與思想學術研討會」口頭發表

關鍵詞：1.台密 2.理密 3.事密 4.理同事異 5.五會念佛

日本天台宗源於中國，是由最澄（767~822）傳入並建立教團的，傳法中心在京都東北的比叡山。日本天台宗雖來自中國，但在發展中形成了自己的特色，其中最重要的一個特色是與密教的密切結合，形成所謂「台密」。日本天台宗對密教的引入和結合是由最澄（767~822）開始的，但對台密的正式形成與力最大的是其弟子圓仁和其後的圓珍、安然。圓仁因其入唐求法著有《入唐求法巡禮行記》[\[1\]](#)而聞名於世，近年國內學術界有人對此書詳加研究並重新校勘出版，但迄今對他在日本天台密教發展史上的地位研究較少。這裡想對圓仁入唐求法的簡歷和他對日本天台密教以及後來興起的天台淨土教的影響 進行介紹。

一、圓仁的經歷和入唐求法

圓仁（794~864），俗姓王生，下野國（今~~上~~木縣）人。自幼喪父，年九歲從鑒真的三傳弟子廣智出家，十五歲登比叡山成為最澄的弟子，受學天台宗的重要禪觀著作《摩訶止觀》，後來可以代替最澄向其他人講授。弘仁五年（814）官試及格，二十三歲到奈良東大寺受具足戒。後從最澄受圓頓大戒。最澄生前一再要求在比叡山建立大乘戒壇，但一直沒有得到朝廷的同意。最澄在弘仁十三年（822）去世後，朝廷方准予在比叡山設立戒壇授大乘戒。翌年，圓仁攜助義真在此戒壇首次向比叡山僧眾授菩薩戒，他擔任教授師。自此，天台宗僧可以不必下山受小乘具足戒而成為正式的僧侶。

此後，圓仁按照先師的教示，足不下山，「晝則弘傳天台法門，夜亦修練一行三昧（按：即常坐三昧，為天台宗的四種三昧之一）」，如此堅持了十二年（《慈覺大師傳》[\[2\]](#)）。天長五年（828）應請下山傳法。後因身體不好回比叡山，創首楞嚴院修行和養息身體。承和五年（838）圓仁被朝廷作為請益僧（短期入唐求法，隨遣唐使同歸）與留學僧圓載隨遣唐使藤原常嗣入唐求法，先到達揚州。當時揚州節度使是李德裕。

圓仁在華的經歷非常艱難曲折。因為唐朝廷只允許留學生圓載前往天台山尋師求法而不允許圓仁到天台山、五台山巡禮，他不得不搭乘遣唐使的船歸國，然而在途中遭遇逆風，圓仁與弟子先在海州東海縣（今海陽縣）下船，後乘船又遇逆風，下船後到達文登縣的赤山法華院。

開成五年（840）二月在當地政府的幫助下得以走上到五台山、長安巡遊求法的路程。現僅根據《入唐求法巡禮行記》、《慈覺大師傳》將圓仁在五台山、長安求法的簡況作介紹。

當時五台山的大華嚴寺是天台宗的中心之一。此寺以天台宗學僧志遠為首座，經常舉行宣講天台宗教籍的集會，並修持「法華三昧」。全寺有十五個院，每天早晚分別由閣院的玄亮座主講《法華經》和《天台疏》（當即《法華玄義》）、涅槃院法賢（原作賢，當即同事段提到的法堅，從上下文看乃法賢之

誤)座主講《摩訶止觀》，與會者達四十多人。此外，般若院的文鑒座主、洪基等人，也是天台宗學僧。圓仁說：「實可謂五台山大花嚴寺是天台之流也」(《巡禮記》卷3)。這裡與天台山也有密切的關係。在圓仁出國之際，比叡山座主圓澄把致天台山國清寺的信和眾僧提的三十條有關天台宗教義的疑問(現存《日本國三十問謹案科直答》中有此三十問)托給圓仁轉交。但因圓仁不能前往天台山，便把此信及「三十問」托給圓載轉交。當圓仁面見志遠，請他為此「三十問」作答時，志遠回答：「見說天台山已決此疑，不合更決。」(同上)後來他還從天台山方面來的信得知，是由天台山國清寺的廣修座主所作的回答，並請台州刺史蓋章證明。天台山修禪寺的敬文座主特將此抄寫送五台山大華嚴寺。圓仁在此處從志遠、法賢、玄亮、文鑒等學天台教法，抄寫天台教籍三十七卷。

長安是唐王朝的西都，當時密教仍相當盛行。當初著名的譯經高僧善無畏、一行譯《大日經》、金剛智的弟子不空譯《金剛頂經》、輸波迦羅(即善無畏)譯《蘇悉地經》等是密教依據的重要經典。在圓仁到達長安時，青龍寺的法潤、義真，大興善寺的元政、文悟，玄法寺的法全，大安國寺的元簡等人是著名的密教高僧。圓仁是在開成五年八月到達長安的。當時武宗已經即位，翌年改元會昌，開始實行尊崇道教，貶斥和壓抑佛教的政策，直至在會昌五年(845)下達嚴酷的滅佛詔令。在這樣一種氛圍中，圓仁先後拜會長安密教高僧，從大興善寺元政受灌頂，受學金剛界曼荼羅；從青龍寺義真受胎藏界密法，始學《大日經》中的「真言印契，並真言教中秘密法要，受蘇悉地大法」；從玄法寺法全受胎藏界密法儀規。還從來自南印度的寶月三藏學習悉曇(梵文)(《慈覺大師傳》)。圓仁在長安六年，收集和抄寫各種教法經論章疏五百五十九卷，並繪制金、胎兩部和諸尊曼荼羅、高僧圖像、道具等二十一種。因為武宗強制實行滅佛政策，圓仁一度被迫還俗。

圓仁在唐前後十年，在日本承和十四年(847)回國。與他同船到日本者有「唐客四十餘人」(《慈覺大師傳》)。翌年入京，受賜傳燈大法師位，任內供奉十禪師之一。經請奏朝廷，在嘉祥二年(849)舉行有千僧參加的盛大的密教灌頂法會，「上翊對聖躬，延寶祚於無窮；下勸器性，傳法燈而不絕」，一時受三昧耶戒(據《大日經》所說的密教戒法，「三昧耶」意為平等，佛與眾生的三密等同)者達一千餘人(《慈覺大師傳》)。

p. 270

嘉祥三年(853)奏建總持院作為天皇的「本命道場」，配置十四名禪師。又得到朝廷的允准，每年可以度四人，二人分別讀《金剛頂經》、《蘇悉地經》，另二人專修天台止觀業。仁壽元年(851)在比叡山引入五台山法照的念佛法。齊衡元年(854)任比叡山延歷寺座主。後應詔入宮為文德天皇、皇子及大納言藤原良相、藤原良綱、藤原基經等人授密法灌頂；又為天皇授菩薩戒。清和天皇即位後，應請為天皇授戒，授法號素真；還為太后等人授戒。貞觀六年(864)去世，年七十一歲。貞觀八年(866)清和天皇敕賜慈覺大師謚號；同時追賜最澄傳教大師謚號。

圓仁歸國後先後受到三位天皇的崇信，繼空海之後再次在日本朝野掀起密教熱。當時以東寺、高野山為中心的真言宗因為沒有著名的高僧，而圓仁在唐十年的求法經歷被人廣泛傳頌，一時之間天台密教風靡朝野，勢力和影響都超過真言宗。

圓仁著有《金剛頂經疏》七卷、《蘇悉地經略疏》七卷、《法華 門觀心絕對妙釋》、《法華本門觀心十妙釋》、《寂光土記》、《真言所立三身問答》以及《顯揚大戒論》等。

二、以密教勝於天台圓教的判教論

中國佛教從南北朝興起判教，到隋唐佛教宗派形成以後，各教作為開宗明義的一個重要環節是提出自己的判教理論。所謂判教，就是按照自己的觀點對全部佛法作出分類和評述，判明以某些經典為代表的教法的深淺、高低，斷定自己所信奉的經典是一切經典中最優越的經典。隋代天台智顛（538~597）在《法華玄義》等著作中提出五時、八教的判教理論，把《法華經》奉為最優勝的經典。此後其他教派也提出自己的判教主張。應當指出的是，唐代的真言密宗沒有提出自己完整系統的判教理論，但這不意味著當時的密教高僧沒有這方面的見解。日本空海（774~835）在入唐求法回國後，把在唐學習的密教正式傳入日本。他所寫的判教理論著作《辯顯密二教論》、《十住心論》、《密藏寶鑰》等，其中不僅利用了漢譯佛經，而且利用了唐朝密教高僧良賁的《辯凡聖因果界地章》，也很可能利用了惠果等人的口頭傳授。他在這些著作中把一切佛法分為顯教、密教，認為以《大日經》、《金剛頂經》等經為依據的密教是法身佛大日如來所說，最為優越；又把當時日本流行的各種教說、各個宗派分為十個等級並進行評論，把法相宗、三論宗、天台宗、華嚴宗分別置於第六、七、八、九的等級，而把真言密教置於最高的地位。^[3]密教的「即身成佛」的教義和禳災求福的修法儀規，對當時日本的皇室和貴族有很大的吸引力，曾風靡一時。

最澄在唐僅半年多時間，在歸國前夕才從越州（今紹興）龍興寺的順曉受學密教，

p. 271

回國後撰述的密教著作很少。因此，儘管他也在比叡山教團引進密教，但與空海的真言宗相比，對日本佛教界的影響要小得多。從現存可斷定是最澄的密教著作來看，他是主張天台圓教與密教一致的。他在《守護國界章》卷中之中說，密教經典翻譯者，包括善無畏、金剛智、不空在內，「所傳一乘正義，皆符天台義……大唐一行阿闍梨《遮那經疏》等如是等宗，依憑天台」；他在給空海的信中也說「遮那宗與天台融通」（《傳教大師全集》卷4下）。總之，最澄主張「圓密一致」，不分優劣，並且將二者在實際上加以結合，規定比叡山的學僧不僅應修天台教義，而且要修學《大日經》等密教經典。^[4]

對於真言宗空海的判教理論，圓仁和以後的圓珍、安然等人是持反對的態度的，但是他們所用以反對的說法是不同的。圓仁在《金剛頂經疏》和《蘇悉地經略疏》中提出了自己的判教理論，認為密教優於顯教，而以《法華經》為代表的天台宗不屬於顯教，也屬於密教，但其地位要低於以《大日經》、《金剛頂經》等代表的密教。

(一)他說，按照顯教所說，法身佛不說法，這正是顯教的局限性的一個表現，如其《真言所立三身問答》所謂：「理體恆然常住不說法者，是為淺略機所說，名為顯教也；若理法身能為眾生說者，是為深機所說，以為秘密也。」^[5]他在《金剛頂經疏》卷 1 說，顯教就是《大智度論》中所說的「顯示教」，是「漸教」；密教即是「秘密教」，是「頓教」。顯教只是佛「隨他說」，「但說隨機六度、四攝等法」，而未講三密（身、口、意三密）和五智（成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智、法界體性智），認為需要經過歷劫修行才能成佛。^[6]

(二)以《法華經》為代表的天台宗並非如空海所說是密教之外的顯教，而也屬於密教，但因為僅僅論述「理密」，即只是宣述俗諦、勝義諦的圓融不二的道理，沒有所謂「事密」，即沒有講大日如來的身密、口密、意密和真言印契等，所以稍劣於以宣述大日如來秘密深義的《大日經》、《金剛頂經》、《蘇悉地經》等代表的「理事俱密」的密教。實際上是用另一種方式表述密教優於天台宗。後來人們將圓仁的主張概括為「理同事異」。圓仁在《蘇悉地經略疏》卷 1 以自設賓主的文體作了這樣的論述：

問：何等為顯教耶？

答：諸三乘教是為顯教。

p. 272

問：何故彼三乘教以為顯教？

答：未說理事俱密故也。

問：所言理事俱密者，其趣如何？

答：世俗、勝義，圓融不二，是為理密；若三世如來身、語、意密，是為事密。

問：華嚴、維摩、般若、法華等諸大乘教，於此顯密何等攝耶？

答：如華嚴、維摩等諸大乘教，皆是密教也。

問：若云皆是密者，與今所立真言秘教有何等異？

答：彼華嚴等經雖俱為密，而未盡如來秘密之旨，故與今真言教別。假令雖說少密言等，未為究盡如來秘密之意。今所立毘盧遮那（按：《大日經》）、金剛頂等經，咸皆究盡如來事理俱密之意，是故為別也。[7]

從以上所引可以看到，圓仁不僅把《法華經》說成是密教，連《華嚴經》、《維摩經》等也是密教，說它們雖講真俗不二的「理密」，但未講三密等的「事密」，沒有完全地表述佛的「理事俱密之意」，因此與《大日經》、《金剛頂經》等的密教有異。

在其《金剛頂經疏》卷 1 他對「大教王」（按，《金剛頂經》原名《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》）作解釋時說：

大教王者，或諸大乘經雖說成佛義，而經歷劫數，或得或不得；或大乘經雖明現證，但理無事；或大乘經雖粗明真言印契等，而支分不具，未盡佛意；今此經具說五部（按：金剛界曼荼羅中的佛部、金剛部、寶部、蓮華部、羯摩部）、三密、五智成佛等，事理俱足，盡佛本意，故云大教王也。[8]

在這裡不難看到，他是說，即使像《法華經》那樣的大乘經典，雖也說現身可以成佛（現證），但只講其「理」，未講其「事」，不能說是已盡「佛意」。言下之意，《法華經》劣於《大日經》等，以《法華經》為基本經典的天台宗也劣於以《大日經》等為基本經典的密教。從這一點來看，圓仁的判教見解已經遠離傳統的天台宗的五時、八教的判教理論，並且對當初最澄的「顯密一致論」作了進一步的發揮，在「理同事別」的口實下，為建成天台、密教的結合，實質是天台依附密教的「台密」提供理論的依據。到圓珍（814~891）時正式提出「理同事勝」，「顯劣密勝」的理論；安然（841~?）

p. 273

時，甚至提出真言宗（特指台密）第一，佛心宗第二，天台宗（法華宗）第三的判教理論。以比叡山為中心的日本天台宗已經進一步密教化了。

三、對即身成佛論的論證

密教是主張通過修持身、口、意的三密來達到即身成佛的。當初空海創立真言宗時對此進行論證，所著《即身成佛義》說眾生如能修持三密，就能與大日如來的三密相應，使自己所具的佛性顯現，「父母所生身，速證大覺位」。^[9]這種教說對於社會各個階層的佛教信徒都有很大的吸引力。日本已經流行的佛教宗派大部分是主張歷劫修行才能成佛的。天台宗雖主張人人可以成佛，智顛在《摩訶止觀》中也提出「六即佛」（理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即），但他並沒有強調即身成佛，甚至在他死前說自己只是達到「五品位」（觀行五品位）。最澄在創立日本天台宗時，曾與反對說一切眾生

皆有佛性的法相宗的德一進行辯論，反覆引證大乘經典論證一切眾生皆有佛性、皆能成佛，但也沒有強調即身成佛。

圓仁生活的時代，真言密教的即身成佛的教義已在日本流行很久，並且深入人心，而他又到中國修學密教達九年之久，對密教教義有深入的了解。因此他在自己的著作中大力宣傳即身成佛的教義是很自然的。

首先他發揮《金剛頂經》、《蘇悉地經》等密教經典中的有關文字，反覆強調一切眾生皆有佛性，與佛沒有根本差別的思想。這是他論證即身成佛的理論基礎。他在《胎藏界虛心記》卷上說：「但當運心思惟觀察一切眾生本性清淨，為諸客塵之所覆蔽（按：原作弊字），不見清淨真如法性。為令清淨，應當至心誦前密語真言。」又說：「所謂三昧耶者，是等義，謂我等於佛，佛等於我，無二無二分，究竟皆等也。」^[10]在《金剛頂經疏》卷 4 說，第八識——阿賴耶識就是如來藏，無論是眾生，還是佛，所具的清淨佛性都是一樣的，所謂「如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。若有如來藏，必當得如來無上悉地果也」；「有真如性故，無性有情（按：法相宗所說沒有佛性的一類眾生）等，必當得阿耨菩提也」^[11]。這裡所說的「無上悉地果」、「阿耨菩提」都是達到最高覺悟成佛的意思。關於這方面的論述很多，天台宗和密教在這一方面的思想本來是一致的。

這裡特別想指出的是，圓仁在對密教經典中的「菩提心」、「心」的解釋中強調「心」在解脫中的作用。他在《金剛頂經疏》卷 3 說，「菩提心者，萬德之源，眾行之本。

p. 274

是故如來先顯心相，清淨圓滿，猶如月輪，大菩提相也」；「此三昧耶是佛智心，故名如來心，又是三世諸佛一乘之道，故名為心」。^[12]此心與法身佛毘盧遮那、法性、眾生本具的佛性在本質上是等同的。眾生之所以能達到解脫，就是因為具有與佛相同的本性，心性相通，故通過秘密修法，可以與佛心相契，即身成佛。在《蘇悉地經略疏》卷 6 有這樣一段話：

自性清淨是為真如。然諸法生時，此心不生，諸法滅時，此心不滅，不增不減故，名之為真；三世諸佛及以眾生，同以此一淨心為體，故名如也。^[13]

他明確地把認為是永恆的「真如」與作為佛和眾生本性的「心」等同起來，為即身成佛的解脫論提供依據。他強調世法和出世之法，唯在一念；「諸法之中，心為其首」；「在心為德，施之為行」^[14]實際是強調應把對大日如來的信仰與修持密法密切結合起來，以成就佛果。

成佛是歷劫成佛還是頓悟成佛，是中國佛教史上長期爭論的問題之一。頓悟成佛從含義上是指當即成佛，自然是即身成佛，但提倡者一般同時持相即不二論，並不特別確定成佛即在當世。在這方面，中國的禪宗表現的尤為突出。但

密教卻明確宣明成佛即在生前，在「即身」。圓仁在其著作中一再強調即身成佛，並以此作為批評其它宗派的重要根據。他在《金剛頂經疏》卷 1 說，如果有人學習並修持密教，「厥修之者，疾得踐極階（按：意為成佛）」；「若學此教，不歷劫數，破煩惱賊，早成佛故也」；卷 2 說：「言速具者，速是速疾，不歷劫數，得菩提也」。^[15]這裡的「疾得」、「不歷劫數」主要是說是即身成佛，或稱為凡夫（異生）成佛。他說成佛有兩種，一種是「凡位成佛」，一種是「聖位成佛」。簡單說來，「凡位成佛」是普通眾生由於修持身、口、意三密，得到大日如來的佑助（加持），使得自身達到與三世諸佛法界相融無間，雖本人不知道，但已達到佛的境地。他引大興善寺和尚（當指元政）的話說：「諸法無定性，為識之所轉，若三密解起，此凡夫之身，轉為如來身。此身之外，無別佛身。」所謂「聖位成佛」是通過日夜修行，斷除惑障，達到主體客體相互融通，修得神通，並且能分辨上聖下凡的佛的境地。^[16]

p. 275

圓仁依據這種理論對其它佛教宗派的歷劫成佛論進行批評。《金剛頂經疏》卷 5 說，顯教要人修行「久久經三大無數劫」，然後才有可能成佛。^[17]《蘇悉地經略疏》卷 1 說：「諸三乘教經歷三大阿僧祇劫修因得果，今此秘教不爾，或現身得證，或異生得成」；卷 2 說：「彼三乘教經歷三無數劫，希得成佛，故今此秘教不歷劫數，速成佛故」。^[18]如上所述，這是稱三乘教為顯教，以及說顯教劣於密教的主要理由。

四、把五台山法照的念佛三昧引入日本天台宗

當初最澄從中國傳入天台宗，就已經把天台宗原有的念佛三昧傳入日本。智顛的《摩訶止觀》中所講的四種三昧當中，就有或口常唱阿彌陀佛名號、或心常念阿彌陀佛的「常行三昧」，所據經典是《般舟三昧經》。這是彌陀念佛法門所依據的經典之一。此外，最澄還從中國帶回智顛的《觀無量壽經疏》、《阿彌陀經疏》、《淨土十疑論》等。最澄曾在比叡山建立法華三昧堂，令學僧修四種三昧。可以說，在圓仁到唐土以前比叡山已經流行彌陀淨土法門了。

圓仁到五台山巡禮求法時，在竹林寺看到「有般舟道場，曾有法照和尚於此堂修念佛三昧，有敕號大悟和尚」（《入唐求法巡禮行記》卷 3）。這裡提到的法照（約卒於公元 777 年左右），是南梁人，曾在南岳承遠（712~802）門下受教，唐大歷四年（769）到達五台山，據說因受文殊菩薩的點示，專心修持彌陀念佛法門，建竹林寺，著有提倡「五會念佛」的《淨土五會念佛誦經觀行儀》（現存中、下兩卷，得自敦煌遺書）、《淨土五會念佛略法事儀贊》一卷。所謂「五會念佛」，是在念誦「南無阿彌陀佛」之時，按五種聲調和節拍發出聲音，如《淨土五會念佛略法事儀贊》說：

第一會，平念南無阿彌陀佛；第二會，平上聲緩念南無阿彌陀佛；第三會，非緩非急念南無阿彌陀佛；第四會，漸急念南無阿彌陀佛；第五會，四字轉急念阿彌陀佛。

這樣便使得口稱念佛帶有美妙動聽的音樂節奏。[\[19\]](#)

圓仁回國時曾把法照的《淨土五會念佛略法事儀贊》帶回（見其《入唐新求聖教目錄》）。[\[20\]](#)他在回國後於比叡山建立常行三昧堂，仁壽元年（851）「移五台山念佛三昧之法，

p. 276

傳授諸弟子等」（《慈覺大師傳》）。從此比叡山興起按照法照的「五會念佛」的方法修持彌陀淨土法門。這種五會念佛的方法，容易受到民眾的歡迎和接受，流傳迅速，據說至今仍在比叡山流行。

圓仁所傳入的淨土念佛法門對後世興起淨土信仰影響很大。平安後期比叡山的學僧源信（942～1017）著有《往生要集》，分類匯編各種淨土經典，提倡淨土念佛法門，推動了淨土信仰的傳播。十三世紀以後，日本形成許多帶有鮮明民族特色的佛教宗派，其中最早成立的宗派就是由源空（1133～1212）創立的淨土宗，此後又有由親鸞（1173～1262）創立淨土真宗。從他們的著作來看，都曾受到法照淨土思想的影響。

p. 277

En-nin and the Japanese Tendai School

Yang, Zeng-wen
Professor, Institute for Research on World Religions,
Chinese Academy Social Sciences

Summary

After his studies in China, Saichō established the Japanese Tendai School with its headquarters on Mt. Hiei. A special feature of this school, the incorporation of tantric elements, was further developed by Saichō's disciple En-nin and later on by En-chin and An-nen.

In 838 CE, En-nin went to China for a stint as a "monk requesting for instruction" but certain circumstances prevented him from the pilgrimage to Mt. Tiantai, yet when he tried to return to Japan strong winds forced him to stay in China. He thereupon traveled to Mt. Wutai, Chang'an and other places and studied with famous masters the teachings of both the Tiantai and Tantric schools. During his stay, he went through Emperor Wuzong's persecution of Buddhism which forced him to return to lay life for some time.

After his return to Japan in 847 CE, he recorded his experiences in the *Nittō-gubōjunreiogyōli*. In doctrinal respect, he composed among other works the *Kongōchōkyōsho* and *Soshitsujikyōryakusho* arguing for the supremacy of the tantric teaching over the Tendai Perfect Teaching. In his view, the Tendai School which based itself primarily on the Lotus Sūtra did not belong to the exoteric schools but to the esoteric. Nevertheless it was on a lower level than the esoteric school which mainly used texts like the *Dari Jing* and *Jin'gangding jing* because the Lotus Sūtra, despite talking about the "noumenal secret" of relative and absolute truths being identical and inseparable, did not mention the "phenomenal secret" of the "three secrets" of body, speech, and mind which were expounded by Buddha Vairocana and are mentioned in the *Dari jing* and *Jin'gangding jing*. Moreover, based on the concept of Buddha nature inherent in every human being, En-nin further developed

p. 278

the idea of "attaining Buddhahood in this very body" one of the basic teachings of the esoteric schools. According to him, any ordinary worldlyling was in a position to quickly achieve Buddhahood in this very life provided he practiced the "three secrets" seriously.

En-nin also introduced Fazhao's *wuhui nianfo* to Japan. This pure land practice which he had learnt on Mt. Wutai exerted great impact on the rise of pure land devotionalism at Mt. Hiei.

(The present paper was presented at the "Academic Conference on the History and Teachings of the T'ien-t'ai School" on December 16, 1995.)

Keywords: 1. Esoteric Tendai 2. noumenal secret 3. phenomenal secret 4. the same in principle but different in aspect 5. *wuhui nianfo*

[1] 《入唐求法巡禮行記》四卷，載於《大日本佛教全書》冊 113；另參考顧永甫、何泉達點校，上海古籍出版社 1986 年出版《入唐求法巡禮行記》；白化文、李鼎霞、許德楠校注，花山出版社 1992 年出版《入唐求法巡禮行記校注》；日本足立喜六譯注，鹽入良道補注，東洋文庫 1985 年出版《入唐求法巡禮行記》。

[2] 載於《續群書類從》第八輯下，另參《元亨釋書》卷 3、《日本高僧傳文抄》卷 2 之〈圓仁傳〉。

[3] 詳見楊曾文《空海和日本真言宗》，載於中國中日關係研究會編，三聯書店 1987 年出版《日本的中國移民》；《日本佛教史》，浙江人民出版社 1975 年出版。

[4] 詳見楊曾文《最澄和日本天台宗》，載於商務印書館 1989 年出版《東方文化集刊一》；《日本佛教史》。

[5] 《大正藏》冊 75，頁 53 上。

[6] 《大正藏》冊 61，頁 13~17。

[7] 《大正藏》冊 61，頁 393 中。

[8] 《大正藏》冊 61，頁 9 下。

[9] 楊曾文《空海和日本真言宗》。

[10] 《大正藏》冊 75，頁 1 上、頁 3 下。

[11] 《大正藏》冊 61，頁 61 中、下。

[12] 《大正藏》冊 61，頁 56~59。

[13] 《大正藏》冊 61，頁 61、403 下。

[14] 《大正藏》冊 61，卷 6，頁 460 上。

[15] 《大正藏》冊 61，頁 7 下、頁 9 上、頁 102 中。

[16] 《蘇悉地經略疏》卷 1，《大正藏》冊 61，頁 401 中、下。

[17] 《大正藏》冊 61，頁 74 中。

[18] 《大正藏》冊 61，頁 401 中，頁 408 中、下。

[19] 請見日本塚本善隆著，法藏館 1975 年新版《唐中期的淨土教》。並可參考楊曾文《道綽、善導和唐代淨土宗》，載於藍吉富主編，東大圖書公司 1993 年出版《中印佛教泛論》。

[20] 《大正藏》冊 55，頁 1085 上。