

從宗教名山的形成看佛道交融的契機——
以唐代天台山佛道二教的發展為例
Sacred Mountains as Locations of Interaction between
Buddhism and Daoism
—The Development of Buddhism and Daoism in
Tiantai Mountain during the Tang Dynasty

林佳蓉*

Lin Chia-jung

摘要

「宗教名山」的形成，在中國宗教發展史上，是一個有趣的問題。由於中國傳統文化影響，以及佛道二教與山岳之間特殊的依存關係，使得原來作為大自然一部份的山岳，逐漸形成宗教的，乃至於文化的「名山」。回顧整個「宗教名山」的發展歷程，筆者發現一個有趣的現象，即：同一座山岳之上，經常是佛道二教並存，同時吸收各自的信徒，也同時發展各自的思想。如果把這樣的現象，擺放在「佛道交融」的議題中來思考，令人不禁要問：除了佛道二教的往復論辯，刺激彼此義理的深化之外，這些在同一座山岳發展的佛僧道士，是否也因地利之便，而有過任何的互動，並且產生智慧火花？

在眾多「宗教名山」之中，有關唐代佛道二教在天台山上的發展是值得注意的。唐代三教論衡正值昌熾的時期，佛教的「天台宗」與道教司馬承禎均在此處建立根據地，此二者是否有過任何的交誼，進行思想上的交流，值得討論。

* 林佳蓉，成功大學中文研究所博士生。

本文從「宗教名山」形成的歷史脈絡開始談起，並以天台山為例，探討唐代佛道二教在天台山的發展，並且探尋佛道二者可能存在的交流關係，為「佛道交融」此議題的討論，提供另一個值得努力的視野。

關鍵詞：道教、佛教、三教論衡、天台山、天台宗、司馬承禎、宗教名山

Abstract

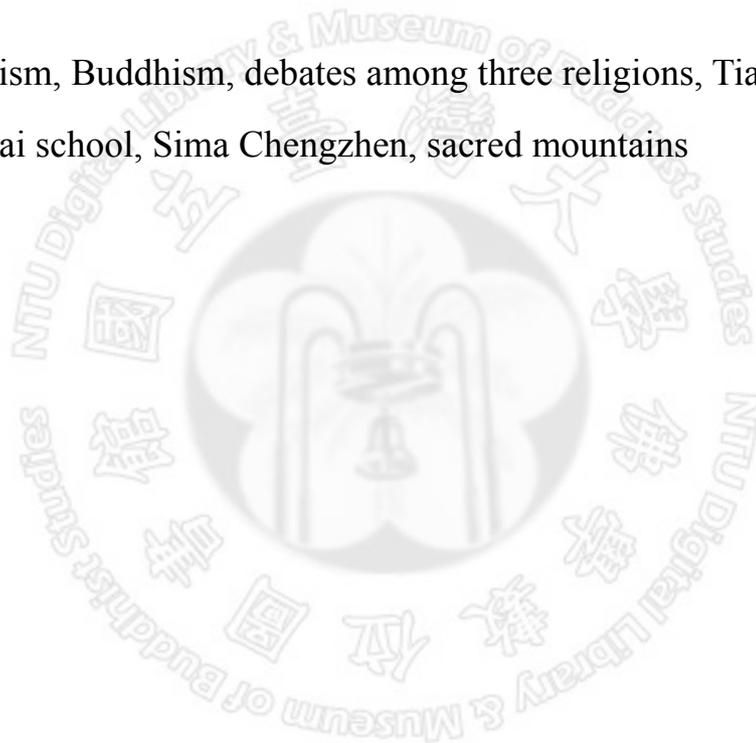
The formation of “sacred mountains” is an essential topic in the field of history of Chinese religions. The importance of mountain in Chinese traditional culture, along with the Buddhist and Daoist preferences for mountains as sites of practice, gave rise to the “sacred mountains.” In this paper, I would like to point out that when we look at the process in which some mountains were elevated to the status of “sacred mountains,” it is common that Buddhism and Daoism co-existed on those mountains. On these common bases, both religions developed their own doctrines and attracted followers. This phenomenon, when placed alongside the larger issue of “the interaction between Buddhism and Daoism,” which was usually dealt with by looking into the Buddhist and Daoist apologetic texts, shed new lights to this issue and made us ask questions like, “Do these common bases provide a common ground on which Buddhists and Daoists can exchange ideas and thereby generate new ideas?”

Among the issues related to “sacred mountains,” I would like to focus on those related to the Tiantai Mountain during the Tang dynasty. Tang dynasty represents a phase when the debates among the three religions reached their peaks. Both the Buddhist Tiantai School and the Daoist adept Sima Chengzhen established themselves on this mountain.

Therefore, I will attempt to analyze the interaction between these two important groups of religious practitioners.

I will start this paper with a historical context in which the “sacred mountains” came into existence, and then the activities of Buddhists and Daoists on Tiantai Mountain will serve as an example of the interaction between Buddhism and Daoism on these sacred mountains.

Keywords: Daoism, Buddhism, debates among three religions, Tiantai mountain, Tiantai school, Sima Chengzhen, sacred mountains



壹、前言

自古以來，中國的宗教，特別是佛道二教，似乎和山林便結下不解之緣。宗教徒經常選擇遠離塵囂的山林，作為修習的道場。也因為如此，原本只是作為大自然一部分的山嶽，也逐漸染上宗教的色彩，而形成所謂的「宗教名山」，如佛教的「四大名山」或者是道教的「三大名山」¹，這些山嶽幾乎成為佛道二教中，教徒們耳熟能詳的朝聖地。這些「宗教名山」的形成，我們除了從宗教的角度，探討宗教與自然的關係、以及佛道二教對於山林的態度之外，傳統文化對於山嶽的崇拜、文人雅士對於山林的遊賞、乃至於就實際面而言，山林的自然資源對於道觀寺院的助益等等，都是值得考察的面向。由此可見，「宗教名山」的形成，是一個長時間的歷程，也是文化的體現。

除此之外，從歷史的考察中，我們可以發現很有趣的一點是，所謂「佛教名山」與「道教名山」在形成的過程之中，並非純粹單有佛教徒或者是道教徒前往建立道場，而是經常由佛道二教在同一座山嶽建立根據地，並且聚集若干教徒在其上。這種現象說明了，佛道二教，在宗教修煉場的選擇上，往往有著相互重合的地方。

佛道二教在同一座山嶽上發展，究竟有什麼樣重大的意義？

「三教論衡」，一直是為學者所廣泛討論的議題。以佛道二教而言，自南北朝開始，佛與道的爭論就一直無所間斷，但是佛道二教卻也在此時開始不斷的相互交融與吸收。許多論者，經常以論衡的觀點來看待佛道二教的融合，認為佛道二者為了在論辯之中取得勝利，因此在理論中有意地吸收對方的思想，便於「以子之矛，攻子之盾」。這種看法，固然可以部份說明佛道思想交融的原因，但是，如果佛道的融合，只是基於一種「論辯」的需要，那麼在佛道的思想之中，對於「異教者」必然會有更多的批評與對立，對於「異教者」的思想，也不可能深刻的理解而加以融攝，乃至於轉化為

¹ 佛教四大名山為峨眉山、五台山、九華山、普陀山。道教名山則為青城山、茅山與嶗山。

自身思想體系的一環。因此，我們不禁要問，「論辯」是佛道二教唯一的互動模式嗎？在實際生活中，僧徒與道士長時間的交往應答，請益問道等，是否更可以說明佛道二教思想之所以能夠如此同情深刻地相互融攝之原因？而佛道二教在同一座山嶽發展，乘著地利之便，在同一時期同一地區活動的僧徒道士，是否有著什麼樣的互動，產生什麼樣的智慧火花，這都是在討論「三教論衡」時，很值得關注的一個新焦點。

在眾多的宗教名山之中，筆者注意到了「天台山」。就「知名度」而言，天台山無論是在佛教或者道教之中，都不算是受重視的「宗教名山」，但是翻開隋唐以後天台山的發展歷史，佛道二教在天台山均有長足的發展：以佛教而言，天台山除了作為佛教天台宗發展的根據地之外，其他如禪門牛頭宗的法脈遺則禪師，也到天台山佛窟寺修行，自成一家；若以道教而言，唐代著名的道士司馬承禎，同時也在天台山建立桐柏觀，並由此衍生出「南嶽天台派」的道士群。佛教的天台宗與禪宗、道教的司馬承禎，在唐代宗教發展中，各自佔有舉足輕重的地位。這些大師們，身處於三代論衡極為昌盛的唐代之中，不約而同選擇了同一座山，作為修習研法的場所，趁著地域之便，他們可曾有過任何交誼？甚至於激盪出一些思想的火花？這實在是筆者極感興趣的一個問題。

筆者擬從「宗教名山」的形成開始談起，並以天台山為例，探討唐代佛道二教在天台山的發展，並且探尋佛道二者可能存在的交流關係，為「佛道交融」此議題的討論，提供另一個值得努力的視野。

貳、宗教名山的形成

就如前言所提，宗教名山的形成，是一個長時間的歷程。「宗教名山」所呈現的文化意義，一方面固然可以從佛道二教在思想上的特點、宗教組織的特色等角度來討論「宗教」與「山嶽」之間，何以產生如此密切的關係；但是從另一方面，整個傳統中國文化對於自然山嶽的崇拜與遊賞，也是促成宗教與名山相互結合的原因。因此，本章節即從「傳統文化對於山岳的崇拜與遊賞」，以及「佛道二教與山岳的關係」等

兩個部份來看「宗教名山」的形成，以期對於這個問題能有更為全面的理解。

一、傳統文化對山岳的崇拜與遊賞

中國多山，高大的山嶽筆直通入雲霄，而且山上多雲氣繚繞，自古以來，中國人便相信「山嶽」是通往天庭的路徑，或者是神靈的住所。在許多神話的相關記載中，如《山海經》、《穆天子傳》、屈原的〈天問〉、以及《淮南子》等，「山岳」各有其神聖高聳的地位，例如：

海內崑崙之虛，在西北，帝之下都。崑崙之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉為檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。（《山海經·海內西經》）

當其末年也，諸侯有共工氏，任智刑以強，霸而不王。以水乘木，乃與祝融戰，不勝而怒，乃頭觸不周山崩，天柱折，地維缺。（《淮南子·天文篇》）

「崑崙山」高數萬仞，直通天界，不但是天帝的都邑，也是眾神居住之所，因此在《山海經》有許多相關的描述，杜而未在《崑崙文化與不死觀念》中，即認為對於崑崙山的崇拜，與追求不死或修仙的思想有極大的關係²。更有趣的是，其中〈大荒西經〉中所提到的「戴勝虎齒，有豹尾，穴處」的神人西王母，到了漢朝以後，由於〈西王母傳〉與〈漢武帝內傳〉等仙話的流傳，西王母搖身一變，成為容貌絕艷的女仙之冠，崑崙山也成為道教神仙系譜之中，最著名的眾女仙聚集之地。至於第二段引文《淮南子》的記載，「不周山」則是支撐天地的大樑，被共工觸斷之後，導致了天地傾斜。

由於「山岳」是神靈的住所、天地的支維，因此中國自古以來，就有天子巡狩、封禪或者祭祀境內名山的國家祭典。據楊家駱所編《史記》所引《史記正義》之題解：「此泰山上築土為壇以祭天，報天之功，故曰封。此泰山下小山上除地，報地之功，故曰禪。」同時又引《五經通義》：「易姓而王，致太平，必封泰山，禪梁父（何）？」

² 杜而未：《崑崙文化與不死觀念》（台北：台灣學生書局，1978年4月再版），頁28。

天命以為王，使理群生，告太平於天，報群神之功。」³，從某一個角度而言，「天子」稟天命而起，其地位正處於「群神」與「百姓」之間，「封禪」或「祭山」等重大的祭典，或者可以視為是「人」與「神」的溝通，而天人溝通的舞台，即在「山岳」之上。而且，天子祭名山大川除了具有「昭告天下太平」的象徵意義，往往也帶有天子個人求仙的意欲，如《史記·封禪》中所記載：「始皇遂東遊海上，行禮祠名山大川及八神，求僊人羨門之屬。」⁴，並且訂立嵩山、桓山、泰山、會稽山與湘山等山為天下名山，詔令祀官每年要向這些名山的祠廟進行供奉，由這個記載亦可知，「山岳」與「神仙」，早在秦漢時代，便有著密不可分的關係。雲霧、神靈，與天庭相通…，種種視山嶽為崇高神聖之地的傳統觀念，和佛道二教作為一個宗教所需要的「神聖空間」，頗有著相應之處⁵。

除了傳統山岳崇拜觀念之外，士人的隱逸之風以及對於山川景色的游歷欣賞，也影響了「宗教名山」的形成。「隱士」，在中國傳統社會裡，是一個非常特殊的族群，儘管「學而優則士」是中國知識份子普遍的希望，但是仍有另外一批知識份子，選擇了遁入山林，過著與世無爭的生活。例如堯舜時代的許由，周朝的伯夷叔齊、春秋時代的介之推等等，他們皆清高傲世，走向棲山荒林，標誌著「經世濟民」之外，另一種知識分子的抉擇。

傳統思想，對於「隱逸之風」有時也具備一些推波助瀾的效果。例如在道家思想中，《老子》提倡的「不敢為天下先」、「守柔」、「主靜」等觀念，和隱逸思想頗為契合⁶，而《莊子》一書中，更是利用許多寓言，寫盡適性自足的快樂以及身居廟堂

³ 楊家駱主編：《史記》（台北：鼎文書局），第二冊，卷二十八〈封禪書第六〉，頁 1355。

⁴ 同上註，頁 1367。

⁵ 伊利亞德：《聖與俗》（台北：桂冠圖書公司，2001 年 1 月），認為宗教之所以為宗教，必然有其有別於凡俗的「神聖空間」及「神聖時間」，伊利亞德從「聖殿」的構成、以及宗教中的許多象徵，如「宇宙樹」與「世界的中心」、「水」與「聖潔」等例子，來說明「神聖空間」對於宗教的重要性。以佛道二教而言，儘管在教理上有其精闢高深，但作為一個宗教，佛道二教在流傳的過程中，當然不可避免地會有許多「神跡」或者是「仙跡」的傳說，雲霧繚繞的山嶽正是發展這類故事的最佳舞台，也正是突顯出與凡俗不同的「神聖空間」。

⁶ 《老子》一書中，強調依「道」自然而然的運行，因此，過份的進取作為以及個人私慾的馳騁放縱，

之上的痛苦⁷；就連強調「士志於道」的孔子，也曾說過：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。」⁸。因此，棲逸之風歷代不絕，特別是濁濁亂世之中，知識份子為保有個人的情志，走入山林的更是為數眾多。這些隱士們，有著過人的學識與高潔的品性，在亂世中勇於「有所不為」，更是受到世人的崇敬。

到了魏晉時代，一方面由於政治的黑暗，使得知識份子人人自危，於是選擇遠離政治核心，以求自保；另一方面，《老》、《莊》思想的大興，士人轉而追求超然自得的悠然情志，旨在展現個人的生命風華，不再以天下興亡為己任，於是棲逸之風大大地風行起來⁹，而這些隱居於山林之中的隱士，也曾經成為當時士人傾慕的對象，經常吸引士人登入山岳，只願求能與隱士有見面的機會。例如在《世說·棲逸》中，便提到阮籍曾經在蘇門山中與隱者相遇，二人相對長嘯，意盡而返¹⁰。「隱者」與「山岳」，二者幾乎成為了緊密不可分的形象。至於佛道二教，與隱士之間有一個共同的特質，即選擇出世，不問人間。因此，佛道二教也如隱士一般，走向了清靜的山林。

除了士人的隱逸之風，影響「宗教名山」的形成之外。魏晉以後，士人對於山林

都是《老子》一書中所反對的。至於政治事務，道家也不如儒家一般，認為「經世濟民」是知識份子必須擔負的責任，相反地，道家認為「天下」乃是「不得已」之事，最理想的狀態，應是無為而治，順道而行，並非人為掌控。例如在《老子》第二十章言：「重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日行、不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下。輕則失根，躁則失君。」第二十九章言：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器不可為也，為者敗之，執者失之。故物或行或隨，或响或吹，或強或羸，或載或隳。是以聖人去甚去奢去泰。」因此，相對於儒家而言，道家人物多半對政治帶有一些疏離感，大部份也選擇隱逸的生活。

⁷ 例如《莊子·人間世》：「南伯子綦遊乎商之丘，見大木有異，結駟千乘，隱將芘其所賴。子綦曰：『此何木哉？此必有異材夫！』仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可棺槨；啜其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日不已。子綦曰：『此果不材之材，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！』」「不材之材」儘管似乎無用於世，但是也因為如此，才得以保全自己，免於受人類、刀斧等的傷害。而〈至樂〉之中，則以一隻被魯君請到廟堂之上飼養的海鳥，因為非適己之性，三日而卒的故事，來說明適性恬淡的重要。《莊子》一書中，恬適自由的生活態度，影響了許多知識份子。

⁸ 見《論語》〈衛靈公〉。

⁹ 關於這部份可參見王瑤：〈論希企隱逸之風〉，《中古文學史話》（北京：北京大學出版社，1998年1月）。其中有精闢之論。

¹⁰ 據劉孝標於《棲逸》第二則所引王隱《晉書》所言，阮籍所遇的隱者即為嵇康執弟子的道士孫登。參見余嘉錫：《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1993年10月），頁650。

的賞玩情緻，也使得自然山岳，逐漸形成人文的，乃至於宗教的山岳。

在先秦，儒家以自然山水與人格相結合，如「仁者樂山，智者樂水」（《論語·雍也》），山林的形象，象徵著一個人的德行品格。到了魏晉之後，知識份子卻逐漸擺脫這種與個人德性品格相結合的眼光，改以一種審美的精神，來賞玩山水之美，如《世說·言語》第八十八則：

顧長康從會稽還，人問山川之美，顧云：「千巖競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。」

也因為看待山水的眼光改變了，山水的形貌樣態不再是品德人格等沈重的象徵，知識份子開始發現山水的可愛，而開始有山水遊歷之風的盛行。《世說·雅量》第二十八條的劉孝標注亦引《中興書》內容，記載謝安尚未出仕時，經常與支道林、王羲之、許詢等人共遊，出則漁弋山水，入則談說屬文¹¹。可見得山林遊歷之風，在魏晉南北朝當時，盛行於士族之間。一般認為，山林賞遊的風氣影響了山水文學與山水畫的發展，除此之外，筆者認為，魏晉之後士族與佛道二教往來密切，這種對於自然山林的喜愛賞玩之心，很可能影響了佛道二教在道場上的選擇。對士族而言，許多寺院宮觀建立在山林之中，結合週邊優美的山川林瀑，又成了另一個可供休憩賞玩的景點；而對於佛道二教來說，能夠吸引更多的知識族群前來親近遊賞，對於宗教的發展推動，也是很大的助力，於是山林之中的寺院宮觀越來越多，而原來只是作為自然的山嶽，也就逐漸成為宗教的，乃至於文化的名山了。

二、佛道二教與自然山林的關係

佛道二教與自然山林的關係，是一個非常有趣的研究主題。不論是從佛道二教在經典、教義之中對於自然山林的看法，乃至於就實際面而言，自然山林獨特的地理環境，為佛道二教的組織與僧侶道士們，提供完善的庇護所與經濟來源等，都是非常值

¹¹ 同上註，頁 369。

得討論的問題。

以教理而言，佛道二教有一個共同點，即二教均強調修道者必須擺脫世俗牽累，保持心靈的平和虛靜。就山嶽的地理環境特色而言，山嶽多半是遠離塵囂之地，幽靜的山川林瀑與佛道的虛靜之道，的確有著極大的契合之處，因此早期佛道二教發展之初，便與自然山林結了不解之緣，吸引佛道二教的修道者，前往山林修建寺廟宮觀，在自然靈秀的環境之中，體會佛道二教的教理。

在佛道二教的經典之中，「山岳」也經常佔有極其重要的地位。例如佛教的宇宙觀裡，「須彌山」處於最中央，是整個世界開展的中心，如《長阿含經》卷十八〈閻浮提洲品〉中便提到須彌山高出水面八萬四千由旬，水面之下亦深達八萬四千由旬，山勢筆直而上，生長各式各樣的植物，散發各式香氣，圍繞著須彌山四方，分別有八山、八海圍繞，同時「須彌山」的山頂，是帝釋天的住所，四埵則有四大天王的宮殿，須彌山之下也是諸鬼神的棲身之所¹²。從這些記載中，可以看出筆直高聳的山岳，在佛教經典中，和傳統中國文化一樣有著極其崇高的地位。

至於強調長生不死，肉體成仙的道教，原來就是中國文化下所發展出來的宗教，因此前文曾經提及的，如「山岳崇拜」或者是《老》、《莊》思想，都是架構道教教理或者是神仙系譜時的重要來源。例如，前文所提及的崑崙山上的西王母，在道教之中，是一個風華絕代的女仙，掌理道教眾家女仙；泰山的祭祀到了道教之中，逐漸演變為「泰山府君」或者「東嶽大帝」，掌管人類死後的處所¹³；至於《莊子》中所提及在「姑

¹² 有關於須彌山的記載，詳見《長阿含經》卷十八〈閻浮提洲品〉（《大正藏》第一冊），除此之外，其他佛教經典，如《立世阿毘曇論》卷二（《大正藏》第 32 冊）、《雜阿含經》卷十六（《大正藏》第二冊）、《大樓炭經》卷十八（《大正藏》第一冊）、《大智度論》卷九（《大正藏》第 25 冊）…等，都有「須彌山」的相關描述。

¹³ 《後漢書·烏桓傳》：「烏桓人死，則神靈歸于赤山；中國人死，則魂歸於于岱山。」，其中的「岱山」即為泰山的別名，這種觀念逐漸被道教吸收之後，則演變為「泰山府君」或者「東嶽大帝」等掌理死後世界的「冥神」。這個演變的過程相當地長，同時還兼有佛教「地獄觀」的影響。由於非本文重點，故不詳述。可參考馬書田《中國冥界諸神》（北京：團結出版社，1997 年 11 月出版），本書有相關的介紹。

射之山」的「神人」¹⁴，也被道教所吸收，成為道教神仙的「原型」。雲霧飄渺的山岳，是道教諸神仙活動的舞台，也因為這樣的關係，道教逐漸發展出「洞天福地說」，充份體現了神仙思想與山岳之間的密切關係。

所謂「洞天福地」，即是指神仙領治或者得道的區域。在東漢時，就傳說老子立二十四治，交付張道陵布道¹⁵。這二十四治，多半也在名山之上。葛洪的《抱朴子》中，也提到了所謂的「丹山」，這些都成為道教「福地洞天說」的藍本。一直到了唐代，司馬承禎與杜光庭二人先後寫了《洞天福地天地宮府圖並序》、《洞天福地岳瀆名山記》¹⁶，將中國境內各地山岳，分成十大洞天、三十六小洞天以及七十二福地，並且加以排序，每個一福地或洞天都由一個仙人來管轄。如此一來，中國境內幾乎所有名山，全納入道教仙人的「活動範圍」之中，「福地洞天」說亦正式成立¹⁷。也因為如此，「山岳」對於後繼的道教修煉者而，更具有高度的號召力，容易吸引更多的道教信徒前往居住，並且建立宮觀。

除了佛道二教在教理經典上，與山岳有所契合之外。山岳獨特的生態環境與森林資源，對於佛道教的發展，也有實質的助益。以道教而言，在追求長生不老的過程中，「服食煉丹」是一個非常重要的手段，特別是魏晉時代中，許多煉丹仙家窮極一生，利用各種不同的礦石藥草，提煉出所謂的「不死之藥」¹⁸。山嶽之中，多半擁有許多

¹⁴ 《莊子·逍遙遊》：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」

¹⁵ 此二十四治，分為上、中、下三品，分別是上品：陽平治、鹿堂治、鶴鳴治、漓沅治、葛 治、庚除治、秦中治、真多治；中品：昌利治、 上治、涌泉山治、稠稷治、北平治、本竹治、蒙秦治、平蓋治；下品：雲台治、灑口治、后城治、公慕治、平岡治、主簿治、玉局治、北邙治。此二十四治多半集中於四川境內的山岳之上。

¹⁶ 司馬承禎的《洞天福地天地宮府圖並序》現只存文，圖已不存，收錄於《雲笈七籤》卷二十七。杜光庭的《洞天福地岳瀆名山記》則收錄於《正統道藏》第十八冊（台灣：新文豐出版社）。

¹⁷ 關於「福地洞天說」，可參見鄭以馨：《福地洞天說的形成》（國立成功大學歷史研究所碩士論文）。或者是鄭石平編：《道教名山大觀》，（上海：上海文化出版社，1994年7月第一版第一刷）。裡面有更詳盡的討論，本文則不再詳述。

¹⁸ 魏晉時代的神仙道教，非常相信人類只要服食一些堅硬的金屬礦石，原來會毀壞的肉體之軀，就會逐漸質變成如金石般「不死」的特性。因此，魏晉時代的道教人物，多半對於「煉丹」都有一套見解。例如葛洪，就是一個著名的煉丹者。他在《抱朴子·金石篇》之中，記載了許多煉丹的技巧與材料。天台山亦有葛洪之從祖葛玄煉丹的遺跡「煉丹井」。

礦產資源或者各式草藥，吸引著道教修煉者，進入山林之中居住，以便就近取得這些豐富且珍貴的資源，潛心修煉不死丹藥¹⁹。

除此之外，「寺院經濟」也是寺廟落居山岳的一個原因。就佛教發展之初，即有一個很重要的觀念，即「眾生平等」，反對印度原有的種姓制度。因此佛陀反對僧人和當時印度的婆羅門一般，擁有田宅園林，並且蓄積財物²⁰。所以佛教在中國發展之初，僧人同樣也是過著遊歷四方、沿門托鉢的生活型態，並沒有自己的土地或者是產業。但是在魏晉以後，隨著佛教的日漸興盛，出家的人數愈眾，整個修行的僧團不斷擴大，佛教不再只憑信徒的供養或者是朝廷的資助，而是開始建立自己的寺廟建築、土地，並在其中從事耕作，開拓產業，加入經濟活動，以求自給自足，逐漸形成了所謂的「寺院經濟」。而山嶽之中，廣大的土地與豐富的山林作物，正可以提供寺院發展「寺院經濟」一個最有利的地理條件，因此在《世說新語》或者、《洛陽伽藍記》之中，都有許多關於當時寺僧購買山林，或者是寺廟擁有龐大林產的記載²¹。這也正可說明，佛教與山嶽何以密不可分的一個重要原因。

由以上討論可知，「宗教名山」的形成，整個文化與宗教的發展，有著密不可分的關係。不論是山岳的崇拜、隱逸的文化、山林的遊賞，以至於整個宗教思想、組織的特點等等，都深刻的影響「宗教名山」的形成。也因為如此，筆者相信「宗教名山」有其深厚的文化現象與內涵，值得深入研究與討論。

參、唐代佛道二教在天台山的發展

在討論唐代佛道二教在天台山的發展時，有必要先對天台山的地理位置，作一個

¹⁹ 關於山嶽之中的資源與道教煉丹的關係，可參見鄭以馨：《洞天福地說的形成》（國立成功大學歷史研究所碩士論文），作者將幾個重要的道教名山中所出產的物產、礦物…等，詳細列出，作為這個論點的佐證。

²⁰ 亦即「四依住」，即「依乞食」、「依糞掃衣」、「依樹下住」、「依陳棄藥」。

²¹ 如《世說新語·排調篇》：「支道林因人就深公買印山」。深公即指竺法深，由此段記載可知，在南北朝時期，山林已經成為僧人之間可以買賣的私產。而《洛陽伽藍記》中，有關於寺廟擁有私產的記載更是多不勝數，當時寺廟多半擁有園、池、林、木、果、菜……等等，再加人為數眾多的僧侶，若不是在山嶽之中，是很難有其規模的。關於寺院經濟的發展及其衍生的問題，相關的研究很多，

簡單的了解。

天台山位於浙江省天台縣境內，據《真誥》所言：「山有八重，四面如一，頂對三辰，當牛女分野，上應台宿，故名天台」²²。所謂的「天台山」，其實是赤城、瀑布、佛隴、香爐、華頂、東蒼等諸山的總稱²³。若登主峰華頂，其他諸峰則蓮瓣四出，華頂即正當其蕊，雲霧變幻，有「華頂歸雲」的美稱，此外如「石橋飛瀑」、「桃源春曉」……等，都是天台山著名的景緻²⁴。

據《天台山方外志》²⁵所載，隋唐以前，天台山便有許多隱士或者神仙活動的記錄。其中最著名的故事，當為劉義慶《幽明錄》中所記載有關於「劉晨」、「阮肇」的故事：相傳漢永平五年，剡縣劉晨、阮肇在天台山中迷途，無法返家。卻意外與兩位容貌絕豔的女子相遇，並受到熱情的款待。劉、阮二人在山中生活半年之後，由於思鄉情切，只得與女子告別。回到家中，人事景物全非，赫然才發現山中半年，已是人間七世，劉阮二人後來也不知其所終。儘管《幽明錄》是小說體裁，其中所記載的人物時地等情節，虛構的成份較大。但是〈劉晨阮肇〉的故事，卻為好神仙之道的道教信徒，憑添更多的想像空間，也吸引更多的修煉者願意前往。

除了這個浪漫的「仙話」之外，道教中有許多道派的代表人物，也都曾在天台山一帶活動過。例如葛洪從祖葛玄，曾在天台山上煉丹，留下「煉丹井」的遺跡²⁶；東

因非本文重點，故不詳述。

²² 《真誥》為晉朝陶弘景所編撰，主要為上清派資料之綜集。收於《正統道藏》（台北：新文豐出版社），第三十四冊。

²³ 此處採用的諸峰名稱是《天台山方外志》第一冊〈山名考〉中所記載。本書收錄於《中國佛寺史志彙刊》（台北：明文出版社，1980年10月），第三輯。

²⁴ 「桃源春曉」、「赤城棲霞」、「華頂歸雲」、「瓊台夜月」、「石橋雪瀑」、「寒巖夕照」、「雙澗觀瀑」、「螺溪釣艇」、「清溪落鷹」、「南山秋色」，號稱為「天台十景」。此外，天台山仍有許多歷史的名勝遺跡，如王羲之的墨池，葛玄的煉丹井、李白的書堂……等等，有關於天台山的勝景與歷史遺跡，可詳見《天台勝蹟錄》（收錄於《中國佛寺史志彙刊》第一輯，台北：明文出版社，1980年10月）或《古今圖書集成·山川典》等書。本文則不詳述。

²⁵ 明·傳燈大師：《天台山方外志》。本書收錄於《中國佛寺史志彙刊》（台北：明文出版社，1980年10月），第三輯。

²⁶ 葛洪是魏晉時代，有關於神仙道教最重要的代表人物。他的著作《抱朴子》詳細地從各個方面探討「成仙之道」，特別是其中記載許多煉丹的方法，值得研究。道教學者一般相信，葛洪的思想來源與從祖葛玄有關，即東漢末年方士左慈傳葛玄、葛玄傳鄭隱、鄭隱再傳葛洪。

晉有名的道士許邁，也在天台山居住多年；魏晉時代重要道派之一的上清派²⁷，其經典的傳承祖師—魏夫人，據《天台山方外志》記載，和天台山亦有淵源。可見得隋唐以前，道教徒在天台山的活動極其頻繁。也無怪乎在道教的「福地洞天」中，位於天台山境內的就有第六大洞天赤城山、第十四福地靈墟、第六十福地司馬悔山。而第二十七洞天和第十八福地金庭山、第十五福地沃洲山與第十六福地天姥山，也在與天台山相距不遠。可見得天台山在道教徒心中，佔有一定的重要地位。

由以上討論可知，在隋唐之前，天台山幾乎只有道教徒活動的紀錄。至於佛教，則要等到隋代智者大師開創了「天台宗」，天台山上的佛教活動才正式活絡了起來。隋唐時代，可以說是佛道二教在天台山發展的極盛時期，山上寺廟宮觀林立，其中最為著名，例如：天台宗的國清寺、高明寺或者道教的桐柏宮等，而在這期間，也出現了許多有名的高僧與道士。因此，本章擬將佛教與道教加以分述，探討二者在天台山發展的歷史淵源，並特別針對隋唐時期在天台山活動的高僧與道士，作更詳細的介紹，以期從中發現佛道交融的可能性。

一、唐代佛教在天台山的發展

天台山是隋唐時代天台宗發展的根據地。天台與華嚴、禪宗二者，作為中國化佛教的三支，其重要性自然不言而喻。

天台宗在天台山建立確立宗法，並且建立修道的根據地的，即人稱智者大師的智顛（538~597）²⁸。智顛原來在慧思大師（515~577）處修習佛法，陳宣帝太建七年（575），智顛進入天台山華頂峰隱居修行。而根據《天台山方外志》中所記載的許多寺院，如國清寺、大慈寺、天封寺、善興寺、禪林寺、高明寺等等，幾乎是圍繞著智

²⁷ 上清派最主要以傳承《上清大洞真經》（以下簡稱《上清經》）為主。據陶弘景《真誥》中所言，《上清經》的傳承為魏夫人下降，傳給楊羲，再分別傳給許翮、許謐兄弟，經過幾傳之後，最終到了陶弘景手上。而上清派到了陶弘景之後，也逐漸發展為茅山道，成為隋唐重要的一個道派。關於上清派的流傳，可以參考任繼愈主編：〈東晉南朝道教的變革與發展〉，《中國道教史》（台北：桂冠圖書公司，1991年10月），上編第四章，頁146~150。

²⁸ 若根據宋代志磐《佛祖統紀》中天台宗的傳法，初祖是為龍樹、二祖慧文、三祖慧思，第四祖才是

者大師在天台山的活動範圍繞所建造的。

智者大師之後，天台宗的傳法世系相繼為灌頂（561～632）、智威（？～680）慧威（634～713）、玄朗（673～754）、湛然（711～782）、道邃（？）、行滿（？）等，這些高僧以天台山為修道的根據地，在此聚集徒眾，傳道講法，發展天台宗的義理思想。而道邃與行滿還將天台教法傳給了日本最澄，天台宗也因此得以至日本開枝散葉。在會昌法難之前（845），天台山上的天台宗，在隋唐宗教界絕對佔有一席之地。

除了天台宗幾位傳法的大師之外，禪宗也在天台山一帶建立傳法的根據地。據《天台方外志》所記載，曾經到天台山活動的禪師有佛窟遺則、雲居智禪師、滄山靈佑、平田普岸禪師、國清一行禪師等等，不過，這些禪師大部份只是到過天台山罷了，真正在天台山建立禪法的，應該是佛窟遺則（？～830）及其弟子雲居智禪師（？）。遺則禪師為牛頭法融的傳人，在印順法師《中國禪宗史》中，認為佛窟遺則繼承了牛頭禪法之後，在天台山佛窟巖一帶，建立了另有特色的禪法，可謂「佛窟學」²⁹。

此外人稱「國清三隱」³⁰的豐干禪師、寒山、拾得也在天台山國清寺一帶活動。此三人行事風格特殊瀟灑，甚至近於顛狂，和當時的詩人文士，如賈島諸人，也有良好的交誼，他們的詩偈在唐代文學中也受到了注意，這是討論隋唐時代天台山佛教徒與文士交流的重要焦點之一³¹。

二、唐代道教在天台山的發展

道教在天台山的據點，大部份是集中在天台縣東北方的赤城山。前文提及，據《天台方外志》所載，在魏晉南北朝時代，就有許多道教人物，如葛玄、魏華存、許邁

智者大師。但是要論天台宗在天台山建立一定的規模宗法，仍屬智者大師不可。

²⁹ 印順《中國禪宗史》第九章第一節之二〈遺則的佛窟學〉（江西：江西人民出版社，1993年9月第一版二刷）

³⁰ 傳說豐干禪師為彌陀化身、寒山為文殊菩薩化身、拾得為普賢菩薩化身。三者均棲隱於國清寺，故稱「國清三隱」。

³¹ 豐干、寒山與拾得三人儘管都均托身於天台宗的國清寺中，但是細觀他們的行事風格，卻與天台宗的法師們有很大的不同。其瀟灑顛狂的型態，倒是和禪宗有點類似。由於本文的重點在於討論佛道二教在思想上的交融，而「國清三隱」並未有系統的思想流傳下來，故只存而不論。

等人，在天台山一帶活動。

到了隋唐時代，天台山因為出現了許多重量級的道教人物，則使得天台山的道教發展更加興盛蓬勃。這其中最值得討論的，即是司馬承禎與由他所派生的南嶽天台派。

司馬承禎（647～735），字子微、法號道隱，河內溫人，茅山宗封為第十二代宗師。茅山道到了唐代，一方面逐漸融和了魏晉以來各個道派，例如靈寶派的齋法或者重玄學的思維³²等等，另一方面茅山派的代表人物，多半和唐代政治保持一種良好友善的關係³³，因此茅山派可以說是唐代勢力最大且最重要的一個道派，唐代許多重要的道教人物，如王遠知、潘師正、吳筠、杜光庭……等等，都和唐代茅山派有所淵源³⁴。

司馬承禎一生游歷許多名山，如茅山、王屋山等，最後則選擇天台山作為修道的根據地。唐代景雲二年（711），唐睿宗因仰慕司馬承禎的風範，因此在天台桐柏山（即在赤城山）為他建立宮觀，即現今的桐柏觀。也因為如此，圍繞著天台桐柏觀一帶，司馬承禎的道法，逐漸衍生出所謂的「南嶽天台派」³⁵。

司馬承禎的著作相當多，如《修真秘旨》十二篇、《修真秘旨事目歷》一卷、《服氣精義論》並序、《修生養氣訣》一卷（今佚）、《採服松葉等法》一卷（今佚）、《天地宮府圖》並序、《登真系》、《上清侍帝晨桐柏真人真圖贊》一卷、《洞玄靈寶五岳名山朝儀經》一卷（今佚）、《上清含象劍鑿圖》一卷、《太上升玄消災護命妙經頌》一卷、《坐忘論》³⁶等。單從這些著作的篇名看來，司馬承禎的道法包括了服氣、養

³² 有關於重玄思想，下文會有更詳盡的介紹。

³³ 關於唐代茅山派的發展，可參見卿希泰《中國道教史》第二卷第五章第三節〈作為唐代道教主流派的茅山宗〉（成都：四川人民出版社，1996年出版）

³⁴ 王遠知傳說是陶弘景的弟子，由他接下茅山道派的第十代宗師之位。後來，王遠知傳給潘師正，而潘師正則又傳給了司馬承禎。至於吳筠，他亦曾隨潘師正的門下馮齊整修道，杜光庭則是司馬承禎的茅山派所衍生的南嶽天台派中應夷節的弟子。

³⁵ 司馬承禎的道法，有兩個傳法系統。一個是茅山派的傳法系統，另一個則是「南嶽天台派」。而「南嶽天台派」這個稱名，並非當時道教有這一道派，而是學者給予的稱名。

³⁶ 關於司馬承禎的著作，盧國龍有詳細的整理與考辨。見盧國龍：《中國重玄學》（北京：人民出版社，1993年8月），頁350-351。

生的上清經法以及重玄思想等等，其中最能代表司馬承禎思想特色的，即為主張坐忘主靜、虛心養和的《坐忘論》。

至於「南嶽天台派」，其重要的代表人物大致包括了薛季昌、田虛應、馮惟良、陳寡言、徐靈府、應夷節、葉藏質、劉元靖、閻丘方遠、聶師道諸人³⁷。儘管在《續仙傳》以及《歷代真仙體道通鑑》³⁸中，都可以看到這些人物的傳記資料，但是由於生卒年多半不詳，只知道他們大致在中晚唐，乃至於五代時期，活躍天台山附近。

以上簡單地討論隋唐時期，佛道二教在天台山的發展³⁹。從許多記載，如《天台山方外志》或《天台山勝蹟錄》等有關天台山的方志來看，此時期在天台山活動的高僧道人為數不少，再加上眾多名士文人所寫的有關於天台山的詩文⁴⁰，可見得在當時，天台山是一座著名的宗教名山。在這樣宗教鼎盛，人文薈萃的一座名山之中，佛道之間，若擦出任何智慧的火花，應該也是不足為奇了吧！

肆、佛道交融的可能性

透過第二章「宗教名山的形成」與第三章「唐代佛道二教在天台山的發展」的討論。我們開始可以更進一步的思考，在唐代，儒釋佛三教從互相爭論，逐漸走向一個交相融攝的階段，而佛道二教在天台山發展的同時，是否也有任何交融的可能性？

從時間上來看，唐代正是佛道二教在天台山最蓬勃發展的時代。前文提及，天台山在佛道二教之中，都稱不上是最有名的宗教名山，原因在於「會昌法難」之後，佛教的天台宗的迅速消亡，而禪宗的佛窟，也未能開枝散葉，繼續將佛窟的思想發揚光大。因此五代以後，佛教在天台山的勢力便漸次沒落；同時，道教的发展重心，到了

³⁷ 有關於這一系的傳法，可以參照卿希泰《中國道教史》第六章第三節〈南岳天台派的傳系及其他道派〉，同註 33。其中有一個傳法簡圖，可供參考。

³⁸ 《續仙傳》為南唐沈汾所著，《歷代真仙體道通鑑》為元代趙道一所編，二者均收入《道藏》洞真部記傳類。筆者所用版本為大陸出版之《道藏》第五冊（上海：上海出版社）。

³⁹ 關於佛道二教在天台山的發展，也可參考宮川尚志：〈天台大師以前の天台山〉，《天台學會誌，傳教大師研究》（早稻田大學出版部，昭和 48 年 6 月）

⁴⁰ 以唐代而言，根據《天台山方外志》、《天台山勝蹟錄》等所收錄的詩文中，就包括有李白、孟浩然、劉禹錫、賈島、皮日休、陸龜蒙……等等，許多著名人物。其他朝代或人物的詩文更是不勝枚舉。

五代十國乃至於宋代之後，則逐漸移往北方，因此位處南方的天台山也逐漸失去了「宗教名山」的吸引力。

但是在中唐以前，天台山卻同時聚集了佛教的天台宗、禪宗，以及道教的司馬承禎（茅山派）等對中國宗教思想曾經發揮過相當影響力的教派。在唐代「三教融和」的時代思潮之下，著名宗教思想家聚集薈萃的天台山，已為「佛道交融」製造了最佳的條件。況且，就這些人物的活動時間來看，司馬承禎進入天台修道時為唐景雲二年（711），天台宗的傳法已經到了玄朗（673~754），其思想體制，已有相當的規模。司馬承禎之後，天台山出現了一批以司馬承禎道法為主的道教人物時，佛窟遺則也正在天台山建立不同於牛頭禪的佛窟禪。彼此在天台山活動的時間點上，也有許多疊合之處，這為佛道的交融，也創造了一些機會。

若從地域上來思考，天台宗多半集中在天台縣北的華頂峰，道教則集中在縣東北的赤城山一帶，二者的距離相去不遠。比較有趣的一點是，在《天台山方外志》有一個關於天台宗石室藏書的記載，裡面除了天台宗相關的典籍之外，還分「儒部」與「僊部」二類，收集其他二教書籍。其中「僊部」包括葛玄的《胎息術》、葛洪的《抱朴子》、陶弘景的《登真隱訣》、司馬承禎《坐忘論》、吳筠《神僊可學論》、徐靈府《天台小錄》、閻丘方遠《詮太平經十三篇》、杜光庭《王氏神僊傳》等等，而這些作者，全部都是曾到天台山遊歷或者定居修道的人物，由此可見，天台宗對於曾在天台山活動的道教人物，應該有所關心與，甚至與部份道教人物，有一定程度的交誼⁴¹。

除此之外，作為茅山派傳人的司馬承禎和後來在佛窟開枝散葉的遺則，也有一些地域上的巧合之處。根據牛頭法融的傳記記載，法融曾經到茅山吳法師處學習三論，而作為牛頭禪法的遺則，最後在天台山成立一個「更玄學化的禪學」⁴²，而唐代風行

⁴¹ 比較大的問題是，這個石室藏書的建立究竟在什麼時候？在文字上並無明確的記載。如果天台宗在唐代當時就開始有計畫的收集道教人物的作品，當然可以視為二者交融的一點重要參考點。但是這個石室若是建立在唐代以後，恐怕筆者的推論就必須再斟酌了。

⁴² 見印順《中國禪宗史》，同註 29。

的重玄思想，與三論宗的影響有關也幾乎成爲學者定論，在司馬承禎的道法中，也可以看出重玄思想的痕跡（詳見下文）。司馬承禎的道法與佛窟遺則的禪法根源，皆和茅山有關，這是否也可以作另一個思考的重點？

最後，若以這些僧人道士的思想特色來看，特別是司馬承禎與天台宗之間，的確有一些暗合之處。許多學者，也曾經過有過討論，例如盧國龍《中國重玄學》⁴³、任繼愈《中國道教史》⁴⁴等，都提到司馬承禎《坐忘論》的思想與天台宗可能有所淵源。

首先來看天台宗與司馬承禎，對於「心」的看法。天台宗特別強調「心」的作用，如在《摩訶止觀·卷五》中有一段話：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百

法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已。介爾有心，即具三千。

此即天台宗著名的「一念三千」，認爲世間所有存在，其實都是心的幻象造作而已，所以「心能地獄，心能天堂；心能凡夫，心能賢聖」⁴⁵。只要讓心不起作用，自然不會被世間諸像所干擾。同樣地，「心」這個概念，在司馬承禎的思想中，也有重要的地位，他認爲「夫心者，一身之主，百神之帥，靜則生慧，動則成昏。」（《坐忘論》），若馳騁心識於外境，人就會昏亂而難以體道，因此，如何剋治紛擾的心，以求真正的平靜，便成爲天台宗與司馬承禎修行的重點。

在修行方法上，天台宗與司馬承禎，都接受了龍樹中觀的思想。天台宗將中觀思想加以發揮爲「一心三觀」及「圓融三諦」的思想，以「空觀」、「假名」以及「中觀」，構成三諦，而一念心起則同時具備，如果只單執「空」、「假」，或者「中」等其中一諦觀之，都有失偏頗，例如：

三諦具足，只在一心。分別相貌，如次第說；若論道理，只在一心，即

空即假即中。如一剎那而有三相，三相不同，生住滅異。一心三觀亦如是。

⁴³ 盧國龍：《中國重玄學》，同註 36。

⁴⁴ 任繼愈：《中國道教史》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1991 年 10 月）

⁴⁵ 《法華玄義》卷一上。

生喻假有，滅喻空無，住喻非空非有。三諦不同，而只一念。如生住滅異，

只一剎那，三觀、三智、三止、三眼，例則可知。

所謂的三諦、三觀或者是三智，事實上只是從「空」、「假」、「中」三個不同的面向來表現，並且具足於「一心」之中。也唯有真正透解「空」、「假」、「中」三者相互融攝、依存的關係，不執著於任何一諦，才可達到修行的圓滿，即所謂的「圓教」⁴⁶。

至於司馬承禎的中觀思想，則表現在他的重玄思想之中。重玄思想在唐代道教界，蔚為一股風潮，許多重要道教人物成玄英、李榮，乃至於司馬承禎等人，都不約而同地在個人的思想之中，利用「重玄」來解決道教的思想問題。簡而言之，重玄思想援引龍樹中觀詮釋《老子》的玄義，特別是第一章：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼，此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門」中，將「有」視為假名，「無」則是空觀，至於「玄」則解釋為「遣除」之意。真正的體道者必須同時泯滅有無差等（「同謂之玄」：第一層玄義，相當於「中觀」），最後連「中觀」都應一併泯除（「玄之又玄」：第二層玄義，即「重玄」）。換言之，即不執著「有」，不執著「無」，甚至連「非有非無」、「亦有亦無」等，都不應執著。如此一來，才可得到絕對的心靈自由。同樣地，司馬承禎在《坐忘論》中，也認為「執心住空」，並不是真正的自由：

學道之初，要須安坐，收心離境，住無所有。因住無所有，不著一物，

自入虛無，心乃合道。…若執心住空，還是有所，非謂無所，凡住有所，則

令心勞。

只要是有所執著，必然會帶給心境的勞頓。將世間一切視為空無，實際上也是執著了「無」，並不能真正達到心無所住的境界，所謂的「無所住」，是將緣於外境，不斷作用的心，加以收攝，修道者才能得到真正的虛靜。司馬承禎提出這種「收心」或者是

⁴⁶ 在天台宗的判教思想之中，有所謂的「藏」、「通」、「別」、「圓」等四教，「圓教」指的即是諸法具足，圓融無礙的究竟之理。

「安心」的概念，日本學者中島隆藏在〈《坐忘論》的「安心」思想研究〉一文中，認為是道教中罕見的概念，可能受到佛教的影響，並且以智顛《童蒙止觀》中有關於「安心」的觀念，與司馬承禎的思想交互參照，更可看出二者在思想上的暗合之處⁴⁷。

此外，司馬承禎的《坐忘論》中，強調「定慧」的重要，並且將修行分為：「敬信」、「斷緣」、「收心」、「簡事」、「真觀」、「泰定」、「得道」等七個階段。與天台宗的止觀思想中，一方面強調「空」、「假」、「中」等三觀（慧），另一方面又制作許多實際修行的禪定法門（定）⁴⁸，也有契合之處。或許也可以從這個角度來思考二者交融的可能性。

以上從時間上、地域上以及思想特點上，討論天台山上發展的佛道二教，其交攝融合的可能性。但是，整個討論的過程中，筆者也注意到了幾個困難點：

1.就天台山本身而言，位於南方，本來就離北方的政治經濟中心略遠。儘管在隋唐時代佛道二教的發展非常興盛，但是會昌法難之後，天台宗隨之沒落，到了五代，乃至於宋代之後，禪宗大興，佛教的其他宗派幾乎不傳。而道教的發展，在司馬承禎之後，雖然有徐靈府諸人，以及宋代之後的張伯瑞所創的南嶽紫陽派，但是和北方活動的道教人物，如呂岳（呂洞賓）、以及全真教等，聲勢遠遠不及。因此，時至今日，所謂佛道二教的宗教名山中，都未曾包括天台山。相關的典籍研究，或者是寺廟宮觀也因此而散落寂寥，造成研究的困難。

2.目前與天台山宗教發展相關的資料，如《天台山方外志》等，多半由佛教僧人所編輯，因此在資料上佛教較詳，而道教較簡，也就不足為奇。若查考道教自身的記載，則又會發現：道教向來不如佛教重視人物的傳記資料，即便是有，多半是歷史實事與仙話傳說交雜而成，很難從中了解人物的詳細生平。即便是司馬承禎如此重要的

⁴⁷ 中島隆藏：〈《坐忘論》「安心」思想研究〉，收錄於《道家文化研究》第七輯（上海：上海古籍出版社，1995年6月一版一刷）

⁴⁸ 例如，智顛的《釋波羅蜜次第法門》，從最初發心，乃至證得果位的禪法修習，由淺至深，加以排列，使得修行者可依序加以修習。不過，天台宗的次第法門，有許多的位階，和司馬承禎的七個修行階段相比，顯得相當細緻，甚至複雜。因此，司馬承禎是否承襲於天台宗，亦是未定之論。

道教人物，相關記載仍是有限。更遑論提及中晚唐以後，天台山出現一批「南嶽天台派」的人物，如徐靈府、閻丘方遠等人，不是寥寥數語，便是通篇仙怪傳奇。更令人遺憾的是，這些人物的著作多半亡佚，要探究他們的思想脈絡已是相當困難的一件事，更別論要與當時同在天台山發展的佛教作一思想比對。

3.同樣的問題，也出現在佛窟遺則的研究之上。有關遺則的生平資料與思想特點，雖然在《景德傳燈錄》中有所紀錄，但畢竟只是零星記載，未能系統介紹。儘管印順《中國禪宗史》立有專節介紹遺則的佛窟學，但是遺則的著作，如《無生義》等目前不存，印順法師也只能從《宋僧傳》及《宗鏡錄》中所引的數語，並且以傳說人物「傅大士」的思想作為參照，以此推擴遺則的思想。因此在未能開展遺則思想全貌的情況下，在探討遺則與道教是否有交融的問題，便成為一件相當困難的事了。

這些困難，影響了整個討論的進行。在此一併提出，以供討論此類問題的參考。

伍、結語

一如筆者所強調的，關於「佛道交融」的問題，不應只局限在「三教論衡」的眼光之中，而是應該全面地去理解佛道二者在發展過程中，佛道二教的人物彼此之間，乃至於與社會、文化、政治…等環節，產生什麼樣的互動。在第二章中，我們討論中國「宗教名山」的形成，除了和佛道二者宗教教理以及宗教組織的需求相關之外，也結合了傳統山岳崇拜、士人的隱逸思想與自然的賞悅心情，因此一座宗教名山，事實上也是一座文化的名山，許多文化思想在山林之中相互激蕩著。至於作為宗教名山的天台山，雖然它不如峨嵋山、茅山等佛道名山來得顯赫，在資料的收集與呈現上，也略顯不足，但是我們透過隋唐時期佛道二教在天台山發展的討論，仍然可以發現，在此地，天台宗、佛窟遺則及司馬承禎等佛道重量級人士，都留下相當的影響。而在他們的活動時間、活動範圍以及思想特點，都可尋繹出相互交融的可能性。

因此，筆者相信這個部份，的確有其努力的空間。只可惜礙於筆者學力以及資料的不足，未能對天台山的佛道交融作更有力的推論，但從另一角度而言，若以同樣的

思考切入點，來檢視更著名的宗教名山，如道教青城山、佛教峨嵋山等，這些名山由於受到佛道二教的重視，相信保持的相關資料應該更多，也許會有更大的收獲，這亦是筆者未來努力的方向之一。



