

晚唐宋初天台宗在吳越地區的發展

賴建成

景文技術學院副教授

摘要

隋唐時代，天台、賢首、禪宗、淨土接踵追步，走上文化舞台，充份顯示出中國佛學基本上已經走上了獨立發展的道路，不再單靠印度傳來的學說給拂加被，而開始有大量僧家對佛經之詮釋，以及弘法的著作出現。邁入中唐，禪宗由達摩的「藉教悟宗」發展到慧能（638-713），直指當前一念本來解脫自在，把佛法從高遠處引向平實。唐中葉以後，禪宗與淨土信仰最盛，天台華嚴宗次之，四者皆與禪定之學有關。鈴木大拙在《禪佛教入門》書中說：「佛教在遠東，如果能發展到滿足其民眾靈性渴望的話，那麼佛教就是非成長到禪的地步不可」。而天台與諸宗不同，在其主張妄心觀，而非真心觀，然同指向不動智。

安史之亂及會昌法難後，依賴道場與寺院經濟的教下諸宗，大受波及，經教散佚嚴重，又經晚唐五代的離亂，在北方諸宗罕見大德出世。而在南方因錢鏐保境安民較他國為力，各地避難的僧侶聞風而至興建道場興揚教法，因此會昌法難後苟延殘存的教法，得在吳越地區生根發展。當中禪宗最盛，淨土、天台宗次之，而三者關係密切。天台宗在吳越國，如同境內，所以本文以天台宗作為主要闡釋的要點。

一、緒論

天台宗這一佛教宗派，是隋天台智顗（538—597）所開創的，此宗的教義正依《法華經》，所以又稱法華宗。天台宗教觀的要領，在三諦圓融，所以本宗的學統是龍樹論師、慧文、慧思（515—577）、智顗、灌頂（561—632）、智威、慧威、玄朗（673—754）、湛然（711—782）九祖相承。智者的學說，除了繼承和發展慧文、慧思的一心三觀之外，在教義上吸收南朝盛行的三論、涅槃二系的思想，兼批判與攝取南三北七的十家判教之長，而唱導圓頓教觀。¹天寶十三年（754）玄朗圓寂，湛然在東南各地宏傳天台教法。當時，禪、華嚴與法相諸宗，名僧輩出，各闡宗風，湛然慨然以說：「今之人，或蕩於空，或膠於有，自病病他；道用不振，將欲取正，捨予誰歸？於是大啓妙法，旁羅萬行，盡攝諸相入於無間，即文字以達觀，導語默以還源。」²從而祖述所傳，撰〈法華玄義釋籤〉、〈法華文句記〉、〈止觀輔行傳弘訣〉等天台三大部的注釋，還著有對抗賢首宗與唯識宗義的〈止觀義例〉、〈金剛錍〉，又有〈止觀搜玄記〉、〈止觀大意〉、〈五百問論〉等。

佛教發展到隋唐，中國化加深，揚棄六朝以來的以道論佛，而轉向以佛論道，宗派思想相繼形成。佛教發展迄玄宗朝，寺院數量達到五千三百五十八所，僧七萬五千五百二十四人，尼五萬五百七十六人。³天寶、大曆年間（742—779），玄、肅、代三宗前後徵召湛然，他都以病固辭。其初住蘭陵（今江蘇武進縣），晚年遷居天台山清寺，以德宗建中三年（782）於佛隴道場圓寂。弟子元皓、道邃、行滿等三十九人。釋志磐《佛祖統紀》卷第八「十祖興道尊者道邃傳」云：「貞元二十一，日本國最澄遠來求法，聽講受誨，晝夜不息，盡寫一宗論疏以歸。將行，詣郡庭白太守，求一言為據，太守陸淳嘉其誠，即署之曰：『最澄闍梨，身雖異域，性實同源。明敏之姿，道俗所敬，觀光上國，復傳教於名賢。邃公法師，總萬法於一心，了殊塗於三觀，

¹ 黃懺華〈天台宗〉，72年1月木鐸《中國佛教總論》「中國佛教宗派源流」p284。

² 釋志磐《佛祖統紀》卷第七，大藏經第七十五冊（67年3月佛教出版社）p341。

³ 歐陽修《新唐書》卷四十八「百官志」崇玄署條，69年3月鼎文正史全文標校讀本p1252。

而最澄親承秘密，不外筌蹄，猶慮它方學者，未能信受其說，所請印記安可不從。』澄既泛舟東還，指一山爲天台，創一刹爲傳教，化風盛，學者日番，遂遙尊邃師爲始祖，日本傳教實始於此。」行滿傳教觀於日僧最澄（767—822），最澄盡寫此宗的教籍以歸，開立日本的天台宗。鎌田茂雄在《天台思想入門》「序章—天台山國清寺與日本佛教」文中說：「最澄在八世紀時曾留學於天台山國清寺，並在此修學天台宗的教義，回國後在比叡山建延曆寺，開創了日本的天台宗。比叡山延曆寺雖是天台山國清寺的支流，卻是日本天台宗的開山之寺。大部分的日本佛教都出自比叡山的延曆寺。日本的許多出家人上比叡山延曆寺修行，學習天台宗。即使在鎌倉新佛教之後，多數的人依然會到比叡山延曆寺學法。」（民78年10月佛光出版社印行）

當時的僧人，到處參學，受《涅槃經》、《大乘起信論》，乃至《華嚴經》、《般若經》的影響，自創禪觀，宗派勢力興起，僧侶繫屬各宗，時至壁壘森嚴，而江浙寺院多屬天台宗，天台宗人亦在五台山活動。日本平安朝所謂入唐八大家—最澄、空海、常曉、圓行、圓仁、惠運、圓珍與宗叡，歸國時不但攜去大量佛經，中國儒家經籍亦隨同輸入日本。⁴最澄的弟子圓仁後來「大弘具有日本特色的天台宗，成爲山門派的創始人。他所撰寫的《入唐求法巡禮行記》流傳開來後，五山天台宗的名聲也隨著名聞遐邇。」⁵嗣後，日本佛教發展出許多新宗派，若法華宗、日蓮宗，乃至十三宗之多，皆不出唐代各宗範圍。在佛教文化交流上，「天台宗之影響所及，非特僅限於中國域內而已，且亦遠被海外，直接影響到日本及朝鮮半島的佛教文明。」⁶會昌年間（841—846）唐武宗滅佛，天台宗也與其宗派一樣，遭到了滅頂之災，天台宗在五台山的盛傳時間不長。唐大中五年（851），宣宗重興佛教，國清寺住持清觀赴京請藏經，得到恩允，并敕令重建國清寺。⁷會昌三年，台家十一祖廣修禪師圓寂，登門弟子甚眾，居上首者爲物外；物外弟子元琇，當僖昭之際，學徒忽聚忽散，以故得定慧之業者，艱其人。元琇之後，清簞、義寂師弟相承止觀教法，江浙地帶除禪宗、淨

⁴ 釋東初，《中日佛教交通史》（59年6月中華佛教文化館）p169。

⁵ 朱封鰲，《天台宗史述考察與典籍研究》（2002年12月上海辭書出版社）p392—393。

⁶ 董平，《天台宗》「天台宗向日本、朝鮮的傳播及其互動關係研究」，p234。

⁷ 《天台方外志》卷十三「古跡考」。

土宗門之外，台家止觀之學亦得以傳習不斷。⁸五代末期，天台典籍從日、韓復還，使得天台教法得以在宋初重興，法脈綿延。台家與禪門，在禪法與止觀思想因不斷的融涉，乃有禪、教合會之說的倡行，而宗門、台家亦同受華嚴與淨土的影響，台家自晚唐起受密法影響極深，拜懺行法盛行，感通情事頗多。

晚唐五代之際，在江淮，南禪宗正在分化，逐漸形成潯仰、雲門、法眼、臨濟和曹洞五家宗派。其中，臨濟宗產生於河北，自天台宗灌頂（561－632）之後，有汝州風穴寺七祖可貞禪師（642－725）、會善法素、少林行鈞（848－925）、少林宏泰、少林欽緣一脈相承教法。另有匡沼（896－973），浙江處州松陽縣人，本習天台教法，於後唐長興二年（931）參汝州，遇臨濟三祖慧顥（？－952），在其勸導下改宗，為臨濟四祖。而作為北宗禪重地的少林寺，此時無南禪的傳入，也無北禪的高僧大德出世，可謂維持山門而已，但自法素弟子行均，把天台教法傳入少林，其有弟子一百多人。⁹除少林寺、五台山之外，晚唐迄宋初，天台宗的主流人物，大抵皆在江浙一帶弘化。

二、天台宗的教義

（一）真如與修淨

天台宗依「法華經」(妙法蓮華經)為宗旨，以「大智度論」為指南，以「涅槃經」為扶疏，以「大品般若經」為觀法，與三論宗關係最為密切。所謂蓮華者，取義三世相連，因非實相，故曰華，一切眾生名生曰華，花開見佛，是名法華。中國先世自北齊慧文依龍樹三諦、一心三觀之說而立論，傳至陳隋之際，有慧思倡「止觀」說。慧思說：「一切諸法，依此心有，以心為體，不生不滅，不增不減，故名之為真。而此真心，無異無相，故名之為如。惟是一心，故名真如。」(《大乘止觀法門》)黃公偉在「天台宗的教義」一文中說：「宇宙全體，惟是一心，此心即名真如，又稱如來藏。所以天台宗是極端的唯心論。

⁸ 釋志磐《佛祖統紀》卷第八，大藏經第七十五冊（67年3月佛教出版社）p344－345。

⁹ 溫玉成，《少林訪古》「天台宗北傳與晚唐五代的少林寺」（1999年11月天津百花文藝出版社），p143－150。

天台學者認為，諸法生時，此心不生；諸法滅時，此心不滅。不生故不增，不滅故不減，名之爲真。此真心無異無相，名之爲『如』。真者不妄，如者不異，故自性清淨心又名佛性、法身、如來藏。」¹⁰一切諸法皆藏於此心，故曰藏。染淨二性、染淨二事，藏於此心，故法華言藏體，開爲「十法界」。淨相有四聖，穢相有六凡，即地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上等。聲聞、緣覺、菩薩、佛是四聖。法身分染淨，何謂染淨？即「在障名染，出障名淨」；出障成淨，則在修性。凡夫業報未出輪迴，名之爲障。菩薩未除之業報，未證佛果，未居常寂，皆稱爲障。有惑業報之種障，非懺悔不能出離，由真懺悔須念真相，欲證真相，須修止觀。¹¹

觀緣起有門，能成立三性（真實性、依他性與分別性）。止爲解脫門，能證入三無性。故止觀所以使染、淨二性、染淨二事，藏於心而無差別。故慧思云：「藏體平等，實無差別，是即空如來藏。」所謂三性，慧思說：「三性者，謂出障真如，及佛淨德，悉名真實性。在障之真與染和合，名阿賴耶識，此即是依他性。六識七識，妄想分別，悉名分別性。」心性緣起，此心不守自性，隨緣而起，隨染淨緣，故所謂十法界與世間，皆虛妄非真。換言之，七識能見，所緣非淨心。七識薰心，能生妄念；七識緣八識見分，執以爲我。故修止觀，在破七識爲主。破大、小二乘之人執，破小乘五識、六識之人執，破大乘七識、八識之法執，除無明以淨心。¹²

（二）三諦與止觀

天台宗的核心理論，是諸法實相論，淵源於南岳慧恩。他說一切諸法，當體即是實相，而萬有差別的事相，皆是顯示法性真如的本相。此宗所以立「圓融三諦」及「一念三千」即爲說明此義。智顗的圓融三諦，在於說明即空、即假、即中的統一。他認為一切事物，都由因緣而生，沒有永恆不變的實體，故名空諦。一切事物，其中雖無永恆不變的實體，均有如幻如化的相貌，故名假諦。這些都不出法性，不

¹⁰ 黃公偉《中國佛教思想傳統史》，（61年5月獅子吼雜誌社印行）p114。

¹¹ 黃公偉，前引書，p115。

¹² 黃公偉《佛學原理》「唯識論」章。

待造作而有，故名中道諦。隨便舉一個事物，他認為既是空，又是假，又是中，所以稱為圓融三諦。換句話說，空離不開假和中，假離不開中和空，中也離不開假和空。

而所謂的一念三千，此宗認為一心具有天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生、聲聞、緣覺、菩薩和佛（六凡四聖）十法界。但這十法界，不是固定不移的，六凡可以向上到達於佛的地位，而佛也可以現身於六凡之中；這樣，十法界相互具備，就構成百法界。接著，它又分析十法界所依之體，基本不外色、受、想、行、識五蘊，名為五蘊世間；由五蘊構成有情（動物等）個體叫做有情世間。此外，還有所依住的山河大地，叫做器世間。十法界，各具這三種世間，依此推算，百法界就具有三千種世間了。在佛教中所謂的六凡、四聖，乃至整個宇宙，在智顗看來，都不過是「介爾一念心」的產物。沒有這介爾一念心，也就沒有一切。

本宗理論還有三法無差、性具善惡、無情有性等說。三法無差，是指佛法、眾生法、心法三種，雖有自他、因果不同，而三法的體性都具足三千，互攝互融，並無差別。而性具善惡，是一切諸法既無一不具三千，所以染淨善惡都可視為天然的性德。如來不斷性惡，但斷修惡；闡提不斷性善，但斷修善。無情有性，則是依據色心不二的道理，說明佛性周遍法界，不因有情無情而間隔，所以一草一木，一礫一塵，都具有佛性。¹³對於天台論理、說事、觀相的止觀，學者的看法不同，有喜好者如龔自珍，說：「自達磨至惠能，有出於吾天台宗之外者歟？」（《龔自珍全集》）而歐陽漸卻認為：「自天台、賢首等宗興盛後，佛法之光愈晦！諸創教者，本來入聖位，...而奉行者，以為世尊再世，畛域自封，得少為足，佛法不明，宜矣！」¹⁴其又謂：「大法凌替，誰之過歟？」¹⁵

天台宗是強調，「止觀並重，定慧雙修。」禪是佛心，教是佛語，要明白一代聖教，要明白佛心，然後佛的玄旨方能發揚光大。曉雲法師在「天台宗依法華弘一家宗旨」文中說：「藕益大師教觀綱宗謂：

¹³ 黃懺華「天台宗」，《中國佛教總論》p287—288。

¹⁴ 歐陽漸，《唯識抉疑談》，《遺集》第二冊。

¹⁵ 歐陽漸，《大般涅槃經》，《遺集》第一冊。

『佛祖之要，教觀而已。』又蓋智者大師以後，一般解法華，多解經式，惟藕益大師則有論及觀法，因觀法為天台一家所依，而以觀法為開慧之本旨，開慧正是發悲願之正途；故藕益大師論法華不只解惑，實解惑後之正觀，開慧起行之正因。所以，天台之獨特精華，在於止觀；天台思想之發揮，在於教、觀并弘。」（《天台宗論集》〈法華疏要〉（民 76 原泉出版社），p212。）「法華妙義，但究一乘，天台三止三觀，皆是道路功夫；假以方便行，旨歸一乘，實相正觀。」天台依法華稱一乘妙法，可開發初機學人於微細處做工夫，所以古德云：「僧堂中，學般若菩薩，十指不點水，百事不干懷，粥飯之餘，專心在道；上根利器者，不離單位，坐究一乘，晝夜惺惺，端持正觀。」（智徹《禪宗決疑集》「禪林靜慮門」，大正藏第四十八卷，p1012。）因此，明復法師在〈識得來時路－中國古人生活的禪趣〉謂台家與宗門，在修學過程容或有別，在證果上實無差異，同用「獅子搏兔的方式。」（《國文天地》第七卷第二期，p22。）

三、會昌法難與經教

（一）會昌法難

魏晉以降，中國仙道之學漸行，鉛汞之術的隱喻，導致服食之風的盛行，「燒煉八石入於邪道」。¹⁶至唐代，上自帝王，下於公卿，服食之風未衰。武帝亦步入後塵，喜好道術修攝之數，聽道士讒言，下詔全面廢佛，終於以服食丹藥暴崩。其間雖僅數年，但對佛教構成鉅大的傷害。¹⁷會昌之際，滯留中國的外籍僧侶人數很多，據日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三中記載，會昌三年（843）時有青龍寺南天竺三藏寶月等五人、興善寺北天竺三藏難陀一人、慈恩寺師子國僧一人、資聖寺日本國僧一人，其他寺院新羅僧、龜茲國僧二十一。¹⁸沙汰佛教之時，除日僧惟曉病故之外，悉被遣送回國。當時，頗多大臣釋子相

¹⁶ 《道教與超越》「第三章隋唐五代道教超越理論體系的建立」，（84 年 7 月大台北出版社印行）p33－34；p48－49。

¹⁷ 黃運喜《會昌法難研究－以佛教為中心》「會昌法難始末」，（文化大學 76 年 1 月）p59－80。

¹⁸ 釋圓仁，前引書（台北文海出版社，民國 60 年 4 月出版）p91。

送，如寺中三綱送圓仁，其曰：「遠來求法，遇此王難，應不免改服。自古至今，求法之人定有障難，請安排也。不因此難，則無因歸國，且喜將聖教得歸本國，便合願。」¹⁹大理事卿楊敬之送行，謂：「我國佛法既以滅絕，佛法隨和尚東去；自今以後，若有求法者，必當向日本國也。」²⁰白居易對新羅僧無染說：「吾閱人多矣，罕有如是新羅子矣；他日中國失禪，將問之東夷耶！」²¹以上諸人的表現，顯示出對佛法東傳的慶幸與關切，希望有朝一日中土能派人到日本、新羅求法回國，以延續法脈。五代時，吳越國王果真派代表向日、韓求法，足以證明朝臣釋子的關切，是有道理的。²²

（二）佛典的散輯

五代之際，北方亂起，加上後周世宗毀法，佛教發展不易。南方則社會較安定，且國君多崇信佛法，且派遣使者遠至高麗、日本求法，使法脈得以重續中國。《佛祖統紀》「沙門子麟」謂：「法師子麟，四明人，五代唐清泰二年(935)往高麗、百濟、日本諸國援智者教。高麗遣使李仁日送師西還，吳越王鏐於郡城建院以安其眾。」²³《佛祖統紀》亦載天台宗經典散佚情形，及遣使往海外求經書事，其文曰：「初天台教迹，遠自安史挺亂，近從會昌焚毀，殘篇斷簡，傳者無憑。師(義寂)每痛念，力網羅之，先於金華古藏僅得淨名一疏。吳越忠懿王，因覽永嘉集，有同除四住以此為齊，若伏無名三藏即劣之語，以問(德)韶國師。韶云：「此是教義，可問寂師。」王即召，師出金門，建講以問前義。師曰：「此出智者妙玄，自唐宋散亂教籍散毀，故此諸文多在海外。」於是吳越王遣使十人，往日本國求取教典。既回，王為建寺螺溪，扁(匾)曰定慧，賜號淨光法師。…案二師口義云：「吳越王遣使，以五十種寶，往高麗求教文，其國令諦觀來奉諸部，而智者

¹⁹ 釋圓仁，前引書（台北文海出版社，民國 60 年 4 月出版）p101。

²⁰ 朱雲影「中國佛教對於日韓越的影響」引日本三代寶錄貞觀六年正月十四日條（師大歷史學報第四期，65 年 4 月），p57。

²¹ 崔致遠「有唐新羅國故兩朝國師教諡大朗慧和尚白月葆光之塔碑銘并序」，《朝鮮佛教通史上篇》p14。

²² 黃運喜《會昌法難研究》，p94。

²³ 釋志磐，前引書卷二十二，p246。

論疏、仁王疏、華嚴骨目、五百門等不復至。」²⁴據韓國佛教史載，我國天台九祖荆溪湛然(711—782)傳法新羅法融，開新羅天台法脈，法融三傳弟子諦觀於高麗光宗四年(960)持論疏諸文，至螺溪謁見義寂法師，天台經典，復還中國。諦觀來華，乃高麗應吳越王之請而派遣的，諦觀至中國禮義寂為師，留螺溪十年而卒，著《天台四教儀》一書行於世。²⁵高麗國遣諦觀來華前，曾誠以於中國求師問難，若不能答則奪教文以回；同時將智論疏、仁王疏、華嚴骨目、五百門論等禁不令傳。由於諦觀持天台教典來華，致日後天台人才輩出，造成北宋天台宗的復興。

諦觀在中國圓寂，致使高麗天台法脈斷絕，乃有僧統義天持華嚴經典來中國求天台教法之事。義天是高麗文宗仁孝王四子，出家後受封為祐世僧統，宋神宗元豐八年(1085)入宋求法。²⁶其上表乞傳賢首教，敕兩街舉可教授者，以東京嚴誠禪師對，誠舉錢塘慧因寺淨源以代，乃敕主客楊傑送至慧因寺受法。義天持華嚴疏鈔諮決所疑，閱歲而畢，於是華嚴一宗，文義逸而復得。義天後見天竺寺慈辯，請益天台教觀之道，並遊佛瓏，禮智者大師塔，為文誓曰：「已傳慈辯教觀歸國敷揚，願賜冥護。」又請靈芝大智法師說法，持所著文歸國。²⁷時當哲宗元祐二年(1086)其歸國後獻釋典及經書一千卷，與以後陸續購自宋、遼、日本之書四千卷，悉皆刊行。²⁸撰有「新編諸宗教藏經總錄」行世。

義天來華，將華嚴疏鈔傳回，回國後又將金書晉譯華嚴五十卷，唐武則天時譯之八十卷，德宗朝譯之四十卷，附海舟捨入院。天符二年(1099)又施金建華嚴大閣(俗稱高麗寺)以供奉之。²⁹淨源因得義天傳回華嚴疏鈔之故，故能融會其師長水子璿所授之楞嚴、圓覺、起信論之學，時人稱為華嚴中興之祖。從上述天台、華嚴二宗傳回中國的經過，以及其對二宗復興的影響，可以看出會昌法難之時，天台與華嚴的經典散佚之嚴重性。

²⁴ 釋志磐，前引書卷八，p189—190。

²⁵ 李能和，前引書下篇，p295—296。

²⁶ 李能和，前引書上篇，p232。

²⁷ 李能和，前引書上篇，p232。

²⁸ 李能和，前引書上篇，p233。

²⁹ 《咸淳臨安志》卷八十九(台北民67年8月中國地志研究會)，p14。

北宋立國之後，曾先後派使者到荆南、蜀、南唐、吳越諸國，盡收其地文章回以歸汴京。乾德四年(966)又下詔搜求逸書，又遣使者到峨嵋、五台、泗州等地莊嚴佛像。太祖於開寶四年(971)遣高品、張從信至益州，雕造大藏經，太宗太平興國八年(983)完成，此即「開寶藏」的由來，亦是我國雕印大藏經之始。開寶藏雕刻之際，曾將天台智者大師之科教經論一百五十卷入藏，經版係向杭州取來。³⁰黃運喜在「法難下的佛教－佛典的散佚」一文中說：「吳越時向高麗所求天台經典，亦應於此時入藏。此後兩宋政府陸續雕刻藏經，先後完成崇寧藏、毘盧藏、圓覺藏。這些藏經與元明時修的磧砂藏、普寧藏、嘉興藏，以卷秩函號來看，均以唐智昇撰開元釋教錄(完成於開元十八年，730)為依據，屬於同一系統。³¹另外，遼、金、高麗亦雕刻大藏經，其編奏方式係根據後晉釋可洪的「新集藏經」開元釋教錄與貞元新定釋教目錄(唐圓照撰，完成於貞元十六年，800)的編排方式，屬於另一系，融合了開統。史載耶律德光破晉軍後，備法駕入汴，盡據晉圖像經文，運往上京，釋可洪「新集廢經」亦歸契丹。³²

金藏所收唐代以前諸家譯撰典籍，約可分以下三類。第一類是金藏、高麗「再雕藏」(完成於1251)、日本「大正新脩大藏經」(簡稱大正藏，完成於1934)「卍續藏」(完成於1912)所收輯，而為中國所刊行各版藏經所未收入者；此類經典，大部份是唐以前僧侶所譯的顯教經典，以及金剛智、不空等人所譯的密教經文。「這類經典，可能係直接參考高麗初雕藏、續藏，或間接得自日本，為義天向日本所求得，而為中國會昌之厄所散佚者。」第二類經典是金藏、大正藏、卍續藏收輯，但高麗再雕藏及中國各版本均為未收入者。「這類經典，絕大部份是唐代窺基的著作。」³³因唯識細膩瑣屑，不合國人習性，安史亂後，習者漸少，宗風轉衰，不待會昌法難的影響。³⁴第三類的經典，是金藏首次收錄，並為以後中國、高麗、日本雕刻各版藏經收錄者。「這

³⁰ 釋道安，《中國大藏經雕刻史話》（民67年1月台北廬山出版社），p62、71。

³¹ 《會昌法難研究》，p133。

³² 陳玉書，「談遼版大藏經」，民59年11月22日北平光明日報。

³³ 黃運喜，《會昌法難研究》p133—139。

³⁴ 嚴耕望，「唐代佛教之地理分佈」，《中國佛教史論集—隋唐五代篇》（民66年11月台北大乘文化）p88—89。

類的經典，大部份屬於天台華嚴的撰注，這類著作，當係五代以後陸續傳回與發現的結集，在海外者也因金藏的雕刻而被收錄；這是由於天台、華嚴二宗在北宋時已復興，其宗派經典也較為時人所重，金藏收錄後就廣為流傳，為往後所雕印之各版本大藏經所收錄。」³⁵ 明蓮池大師說：「古來此方著述入藏者，皆依經論入藏成式，梵僧若干員，漢僧若干員，通佛法宰官若干員，群聚而議之。有當入而未入者，...則一二時僧與一二中貴草草自定，而高明者或不與其事故也。嗟乎！天台師種種著述，及百年然後得入藏，豈亦時節因緣使之然歟！」³⁶ 黃運喜說：「由此觀之，天台經典為金藏先收錄，是因官刻與民刻（金藏由法珍尼刊刻）不同的緣故。」³⁷

四、天台宗在吳越國的發展

天台宗因智者大師(538－591)住天台山得名，蓋智者大師破斥南北，禪、義均弘，其教行乃南北佛法之結晶，因而樹立此一特殊教派。智者晚年在天台山傳法，已為僧眾立制法，定懺儀，儼然一代教主，禪門中人亦以智者為天台教主。³⁸ 天台宗既成一大教派，自認為是佛教正統，而有傳法定祖之說，推龍樹為高祖，且直承佛陀，事見志磐所著《佛祖統紀》書。據天台師資傳承，荆溪依次傳道還、廣修、物外、元琇。元琇在唐末，值僖昭之世，天下方亂，學徒忽聚忽散，惟清聳、常操傳其學。常操主持明州國寧寺，依次傳義從、德儔，德儔傳慧斌、修雅。³⁹ 清聳則繼主國清寺，值錢鏐建國，師領眾安處，每臨座高論，厲人之志曰「王臣外護，得免兵革之憂，終日居安，可不進道，以答國恩。」門人世業者有義寂(居天台螺溪)、志因(居錢塘慈光寺)、覺彌(居錢塘龍興寺)。⁴⁰

天台宗經會昌法難及五代離亂，教典多遭堙滅，僅在觀行方面有物外、元琇、清聳、義寂等師弟相承。義寂曾多方網羅佚典，僅於金

³⁵ 黃運喜，《會昌法難之研究》p139－140。

³⁶ 釋蓮池，《竹窗隨筆》（民60年6月台灣印經處）p189。

³⁷ 黃運喜，前引書，p147。

³⁸ 釋道原《景德傳燈錄》卷二十七，「天蓋智者禪師傅」，p156。

³⁹ 《佛祖統紀卷》卷八「十三祖妙說尊者一兀琇傳」，p70。

⁴⁰ 同前書同卷，「十四祖高論尊者清聳傳」，p71上。

華古藏中找到「淨名」一疏，乃求德韶國師發慈悲心援助。德韶爲其疏忠懿王，遣使齎書赴日本、高麗國求取教典，高麗國令諦觀奉來教籍。教籍既取回，忠懿王爲建螺溪道場，給額定慧，並賜師號淨光法師，義寂亦請諡天台諸祖。⁴¹ 淨光大師傅法弟子百餘人，外國十人，知名者有宗昱(居天台國清寺)、澄或、寶翔(上兩師居錢塘廣教寺)、行靖、行明(上兩師居錢塘石壁寺)、瑞先(居天台勝光寺)、願齊(居溫州普照寺)、諦觀(居天台定慧寺)及義通。⁴²

義通，高麗國人，初至天台山雲居參德韶國師，後謁螺溪，聞一心三觀之旨，學成欲歸故鄉，爲明州刺史錢惟治所留。宋開寶元年(968)，遣使顧承徽舍宅爲建傳教院於明州。宋太平興國六年(982)十二月，弟子延德詣京師乞寺額，七年四月賜額爲寶雲。⁴³ 傳法弟子有知禮(966—1028，居明州延慶寺)、遵式(964—1032，居杭州天竺寺)、異闕(居明州延慶寺)、有基(居杭州太平興國寺)、體源(居明州廣慧寺)、清曉(居錢塘承天寺)、善信(居錢塘)。⁴⁴

宋初，天台宗雖振興，人材輩出，然爭法統與師說之風氣極盛。自智者以來，以鑪拂傳授爲信，淨光大師付授宗昱，契能得教旨於宗昱，爲第十四代嫡傳，主天台常寧寺，晚年欲授扶宗繼忠(?—1082，居西湖法明寺)，繼忠得法於廣智尙賢(—1028—繼知禮主延慶寺)，不敢受，辭之，契能法師乃藏祖師鑪拂於天台道場。⁴⁵ 此外，皓端(890—961)曾依玄燭學一心三觀，玄燭在五代武肅王之世時(907—932)爲彼宗第十祖，然志磐之《佛祖統紀》不見此事。⁴⁶ 此或志譽爲廣智之十世法孫，爲天台道統而忽略其他傳承之功；而述文者且大言不慚地說：「在道，不在鑪拂也。夫鑪拂，祖師之信，器傳之久，不能無弊，或以情得，或以力取，於道何預焉。(契)能師欲傳之扶宗，而辭不受，固也；藏之祖師行道之場，宜也。向使扶宗妄受，復妄傳，適足以起後人之紛諍，於道何在焉。」⁴⁷

⁴¹ 同前書同卷，「十五祖淨光尊者義寂傳」，p71。

⁴² 同前書卷十，「淨光旁出世家」，p81 上。

⁴³ 同前書卷八，「十六祖寶雲尊者義通傳」，p71 下。

⁴⁴ 同前書「寶雲旁出世家」，p81。

⁴⁵ 同前書，「契能法師傳」，p85 下。

⁴⁶ 《宋高僧傳》卷七，「宋秀州靈光寺皓端傳」，p174。

⁴⁷ 同註 45。

志因於開運初(944)，居錢塘慈光寺，出弟子晤恩(912－986)繼踵開法，時人稱為義虎。晤恩有弟子可榮(居蘇州)、懷贇、義清(居錢塘)、源清(居錢塘奉先寺)、洪敏(居塘靈光寺)、可嚴(居錢塘慈光寺)、文備(居錢塘慈光寺)。源清傳法弟子有智圓(居西湖孤山)、慶昭(居錢塘梵天寺)、慶巒(居錢塘崇福寺)、德聰(居越州開元寺)。可嚴有弟子蘊常，居錢塘廣慧寺。慶昭有弟子咸潤(居越州永福寺)、智仁(越州報恩寺)、繼齊(居溫州)。智圓有弟子惟雅，住持孤山。咸潤有弟子善朋，居越州永福寺。⁴⁸

天台宗內部，因爭論智者所撰「金光明玄義」廣本之真偽，分裂成山家、山外兩派。先是，恩著「金光明玄義發揮記」，解釋「金光明玄義」略本，主「真心觀」；知禮起而難之，認為「廣本」是智者之真作，而主「妄心觀」，於是兩派展開為期七年之爭論。知禮弟子梵臻、本如(982－1051)、尚賢等人本師說，自號山家。晤恩、源清、慶昭、智圓之學，被貶為山外。⁴⁹ 雖然山外派受打擊而衰微，但持平而論，此派論說新穎，且得法華旨意，晤恩當錢氏有國時，且被尊為義虎，聲望甚隆，然吳越版籍歸來後，知禮為真宗所重，命修懺法，解郡之大旱，因得王臣護持，道法大熾，學者如林。真宗天禧三年(1019)，宰相王欽若出鎮錢塘，遵式遣使邀智圓同迎之，智圓笑謂使者曰：「錢塘境上，且駐却一僧。」⁵⁰ 由此可知，山家大興而山外衰落，非僅如黃懺華先生在「天台宗」一文中所云的：「山外派的主張，有他宗立說的影響，故被山家斥為不純，其勢力不久即衰歇。」⁵¹

五、天台宗與禪、淨的會通

(一) 台家與禪、淨

天台宗的流傳，自南朝慧思、隋朝智者而下，源雖不遠，而流行卻長久。五代末年、宋初之際，永明延壽出世，念佛而參禪，禪淨合

⁴⁸ 《佛祖統紀》卷十「高論旁出世家」，p80－81 上。

⁴⁹ 同前書同卷，「慶昭法師傳」，頁八三下；同前書卷八，「十七祖法智尊者知禮傳」，p73。

⁵⁰ 《佛祖歷代通載》卷二十七，「杭州孤山智圓法師傳」，p5 下。

⁵¹ 黃懺華，前引書，p285。

一之說漸起，天台宗人念法華者，重觀行之外兼重淨土。純觀行的正統，傳至北宋末，乃為淨土所掩。反之，旁出的天台世系，大抵標榜禪淨一致，此亦由禪法所生之合流新趨勢。黃公偉在「宋代天台宗一天台宗的直續傳」文中說：「如宋咸淳五年，天台沙門志磐『歷代傳教表』指出：『北齊悟一心三觀之旨，以授南岳(慧思)，南岳修之以授智者(顓)。智者始以五時八教，開張一化而宗於法華。本跡之妙，既發其解，必立之行。於是說己心中所行，以示一心三智之證，載之於文，用以印心，以教後世。自北齊，上法龍猛，下逮法智，為十七世。』天台宗倡止觀，說觀行，本重觀；淨土禮佛念佛，則重行；禪淨合一，此天台末流之變。自高祖朝，高論尊者，承繼正統。」⁵²

(二) 契會與行履

清竦得王臣外護，得免兵燹之憂，安心進道，此為本宗得傳一因。門下世業者，有義寂、志因、覺彌。義寂(918—987)著有《止觀義例》、《法華十妙不二法門》等書，傳弟子義通、宗昱，志因傳晤恩、源清、智圓、慶昭，而生成山家、山外之爭。時吳越國禪法極盛，行人有念佛、參禪有省有得，轉而弘化天台止觀者。釋志磐在「興道下八祖紀第四」云：「傳聖人之道者，其要在乎明教觀而已。上尊龍樹，下逮荆溪，九世而祖之宜矣，至於(廣)修、(道)邃二師，相繼講演不墜素業。會昌之厄，教卷散亡，(物)外、(元)琇、(清)聳三師唯傳止觀之道。螺溪之世，賴吳越王求遺書於海東，而諦觀自高麗，持教卷用還於我，於是祖道復大振，四明中興實有以資之也。是諸師者，或顯或晦，述而不作稱之曰祖，蓋傳授有所繼，正統有所繫也。」⁵³義寂學天台止觀於清聳，「其所領解，猶河南一徧照也。」⁵⁴其與天台德韶，關係非淺，當時學人多參學於兩師門下。如《佛祖統紀》卷第十「法師願齊傳」說：「初傳淨光之道，精研止觀，後參韶國師發明玄奧。周顯德初，螺溪居民張彥安詣淨光曰：『家居東南里所，陰晦之夕，必有鬼神吟嘯，考擊鐘鼓之聲，又嘗龍遊其地，非愚民所居，願以奉師。』師往視之，見山水秀異，謂眾曰：『此伽藍地也，

⁵² 黃公偉，《中國佛教思想傳統史》p227。

⁵³ 釋志磐，《佛祖統紀》卷第八，前引書 p343。

⁵⁴ 前引書「十五祖淨光尊者義寂傳」，p345。

夢龍遊者，豈龍樹之道將興此地邪？」因納之。願齊初爲法華紹巖弟子，聞其事以白師，輟眾施三萬見法堂、廚房，覆苫累塊悉尚朴素，蓋稟師之誠也。既成，淨光與學徒二十人俱往，既而雲居韶禪師爲疏於漢南王，即施財，架懺堂諸屋以廣之。」⁵⁵又「法師行靖與行紹傳」云：「同依壽禪師出家，通練律部，時韶國師法道大振，初往從之。國師觀其法器，即使往學三觀於螺溪之席。二師既偕往，講求大義旦夜不息，未幾所學已成，乃復回石壁爲眾講說。前後五十年，確守山林之操，未嘗出遊閭里，吳中宿學皆服其高潔。嵩明教論之曰：『出家於壽公，學法於寂公，見知於韶公。三皆奇節異行不測人也，二師皆得以親事之，豈不偉歟！』」⁵⁶另義通學華嚴、起信，後遊中國。「十六祖寶雲尊者義通傳」說：「漢周之際，至天台雲居（韶國師居所），忽有契悟，及謁螺溪聞一心三觀之旨，乃嘆曰：『圓教之學，畢茲轍矣。』遂留受業，久之，具體之聲浹聞四遠。...師敷揚教觀幾二十年，升堂受業者，不可勝紀，常呼人爲鄉人。有問其故？曰：『吾以淨土爲故鄉，諸人皆當往生，皆吾鄉中之人也。』」⁵⁷淨光義寂門下有明師者，年方弱冠，聽經於會下，常自疑云：「飲光持釋迦丈六之衣，披彌勒百尺之身，正應其量，爲衣解長邪？身解短邪？」時韶國師居雲居（屬天台），聚眾五百，明往問之。⁵⁸韶國師說：「汝却會！」明拂袖便出去，國師曰：「小兒子，山僧若答汝不是，當有因果，汝若不是，吾當見之。明歸七日，吐血，淨光和尚勸曰：『汝速去懺悔！』明乃至師方丈悲泣，曰：『願和尚慈悲，許某懺悔。』師曰：『如人倒地，因地而起，不曾教汝起倒。』明曰：『若許懺悔，某當終身給侍。』師爲出語曰：『佛佛道齊，宛爾高低；釋迦彌勒，如印印泥。』」⁵⁹至於天台學者，與華嚴、禪的關係，頗爲深厚。有初學華嚴，見性在禪，行履在止觀，而回歸淨土者所在多見。而山家、山外之爭，爭的不外「真、妄觀」與「理、事」是一是二，山外派受華嚴唯心緣起影響，主理圓說。而禪宗，對天台、華嚴、唯識學人影響亦深，至五代

⁵⁵ 釋志磐，前引書 p373。

⁵⁶ 釋志磐，前引書 p372—373。

⁵⁷ 釋志磐《佛祖統紀》卷第八，前引書 p346。

⁵⁸ 釋志磐《佛祖統紀》卷第八，前引書 p345。

⁵⁹ 釋普濟，《五燈會元》卷十「天台山德韶國師傳」p219—220。

禪宗已走向本覺真性，心外無法，滿目青山，即境作佛。⁶⁰德韶語錄云：「道圓同太虛，無見亦無餘。」又云：「法身無相，觸目無形；般若無知，隨緣而照。」至延壽合會教說，著《宗鏡錄》一百卷，嘗謂弟子說：「先以聞解信入，後以無思契同。」又著《萬善同歸集》，其「唯心訣」云：「如知妙理，惟在觀心。恆沙之業，一念而能消。千年之暗，一燈而能破。」

（三）禪、教會通

至於宗門、賢首、台家，流入淨土的問題。黃公偉在「淨土宗與由外入流」文中說：「天台後學，每多教宗天台、行宗淨土，是天台亦有入淨土之事實。華嚴宗杜順由如來禪衍為華嚴教；如華嚴經普賢行願品，亦初修淨土，說修法華三昧之法；是故華嚴後學亦歸淨土。總之，禪、淨行衍為天台、華嚴二宗，其說定流歸淨土，乃自然之勢。天台之淨，華嚴之淨，禪宗之淨，乃至法相之淨，無不歸於淨土。換言之，唐代教下四宗，其吸收法華、涅槃學說者，立為天台宗。依華嚴、楞嚴學者，立為華嚴宗。其依取唯識學說者，立為法相宗，都不離於淨土。」⁶¹

自慧思、智顗以來，台家對達磨禪法有著繼承及境域的拓展，此由「二入四行」與「釋禪般羅密次第法門」的內容，可以加以考察。「智顗尤其重視個體之心靈境界的內在轉換，強調心體之本然淨性的自我顯發，譬如磨鏡，鏡轉明，色像亦明。若能淨心，諸業即淨。此可謂通過發跡以顯本，然本跡互依，体用一如，故心體之本然的開顯既可漸達，亦可頓了，以一念相應慧斷餘殘習氣，而得成佛。」「在個體那裡，這種心靈境界的轉換一但實現，心體便不再因無明的掩蔽而暗濁，而得以如其本身所是的狀態呈現出來，于是歷緣對境，舉足下足，無非道場，低頭舉手，歌詠散心，皆已成道。」「在這種心體的澄明境域，存在者本身的澄明，亦使一切現象獲得其存在性的還原，而呈現為即空即假即中的真善妙色，于是一色一香，無非中道，世間一切治生產業皆與實相不相違背。」「顯而易見的是，智顗的這些觀點，與後來禪

⁶⁰ 賴建成「華嚴與禪的交涉—兼論如來禪與祖師禪」，民 93 年 8 月法光 179 期第二、三版。

⁶¹ 黃公偉，《中國佛教思想傳統史》p160。

家基於明心見性之旨而表達出來的觀點，如：『一花一世界，一葉一菩提。』『青青翠竹，盡是法身。』『郁郁黃花，無非般若。』等等，無疑存在著某種內在實質上的同一性。事實上，天台宗原以圓頓為歸，初緣實相，造境即中，佛之知見的終極開顯，亦可藉一念相應慧的切入來實現；一念悟入，即空即假即中的三諦圓融一實諦理，便即出離於無明惑障而轉進於存在的澄明之境，此在的經驗過程亦得超拔於非本真的沉淪狀態而還歸其素樸之天真。在這一意義上，我們遂可以說，經過智顗系統化的天台佛學，在某種程度上甚至亦預示了禪宗的未來發展。」⁶²而董平由學風、處所及《文殊說般若經》、《摩訶止觀》所說的「一行三昧」以推，而說：「道信的一行三昧，實源於智顗，故其最後之止於黃梅雙峰山，逐漸形成以一行三昧為法要的獨特禪風，就其禪法的實質而言，乃是傳自達磨的禪法與天台止觀的一種融會。」⁶³「由道信及神秀、道俊皆以苦節坐禪，勵志精進，以其冥契真如，境智雙泯；這一點也正是東山法門的基本特徵。而這一特徵，乃不能不說與天台止觀法門極為接近。」⁶⁴「神秀固守東山法門，強調息妄修心，以積漸的修持而至於實相之境的了達，實與天台止觀有著更為豐富的內在關係。或正以此故，當禪宗內部南北分宗並起爭訟以後，天台九祖湛然曾發起為禪宗三祖僧璨建塔立碑，以北宗為正統而與南宗相抗。然究實說來，天台宗的止觀學說，原為體大思精，內容富博，在開佛知見這一根本義旨之下倡導觀心，而其法門則漸頓兼舉，既有別歷觀心的漸次止觀，亦有圓妙觀心的圓頓止觀，所重要者，唯對行人之根機利鈍而方便施設。因此在某種意義上，禪宗北宗之漸，乃接近於天台的漸次止觀，而其南宗之頓，則更近於天台宗的圓頓之旨。」⁶⁵（註六五）會昌法難以後，北宗禪罕有大德出世，少林寺僧多為台家中人。南禪至永嘉玄覺（665—713），其禪觀，「乃是向天台宗的一種回歸。」⁶⁶其「精通天台止觀，亟援引天台宗義入於禪門，而開闢其獨特之禪觀，在當時影響甚巨。」⁶⁷

⁶² 董平《天台宗》「慧思智顗對菩提達磨禪法的繼承與整合」（2004年4月上海古籍出版社），p190—197。

⁶³ 董平，前引書，p198。

⁶⁴ 董平，前引書，p202—203。

⁶⁵ 董平，前引書，p206—207。

⁶⁶ 董平，前引書，p206—207。

⁶⁷ 董平，前引書，p203。

至於永明延壽（904－975），是法眼宗巨匠，且是倡導禪、教合一的著名代表，其集中精於華嚴、天台、法相三家教義的高僧參與討論編纂事。其「《宗鏡錄》舉一心爲宗，照萬法爲鏡，編聯古制之深義，攝略寶藏之圓詮，旨在以禪宗之一心去統攝一切經教，但這一努力本身實際上卻包含著對於當時禪風之流行的批判，而表現出要求向教典回歸，以律儀約束身心的取向。這一意義，同樣深刻地表達於《萬善同歸集》中。在延壽的看來，一心的實證必須以禪定及其他諸功德作爲必要途徑。」⁶⁸

而宗門與台家的異同，錢伊庵在《宗範錄》「第十章貫教」文中說：「天台家依法華經純圓獨妙，于法華經題開立名體宗用教五重玄義，而以經中實相爲體，斯即宗門所悟之本來面目，離實相無悟門，離實相無本分，所謂實境無相，無相亦無，實智無緣，無緣亦絕，境雖無相，常爲智緣，智雖無緣，常爲境發，非實非不實，非相非不相，遮照同時，正是宗門恰好正眼，但教下依言而顯，離言而契，宗下則全指離言而契一邊耳。台家判我佛一代五時說法，初華嚴時，二阿含時，三方等時，四般若時，五法華時，判藏通別圓四教，雖不專論宗門，而判禪宗爲般若時所攝，帶通別二教，會歸于圓，以宗門得意者，全合于圓，其未得意者，或帶一別，或帶通別二，開悟有淺深，致合教理有純雜。六祖宣演摩訶般若，勸誦金剛般若經，即是其證，蓋以般若部中所談，與宗門祖師指示多合故也。台宗自以法華純圓獨妙，出前四時外，以前四時是對待之圓，法華時是絕待之圓，立一念三千空假中不思議境，起一念三千假中不思議觀，觀境不二，雙照雙遮，因該果海，果徹因源，佛子住此地，即入諸佛位，了知心佛眾生，三無差別，只觀已心一念陰境，即其凡聖十法界，十如，假名一千，五陰一千，國土一千，此一念三千法。一空一切空，一假一切假，一中一切中，所立境觀，最爲圓妙。宗門客事來不受，一切處無心，與一空一切空合轍，不變易處去，去亦不變異，即與一中一切中合轍，惟台家入手，觀妄不觀真，賢家入手，觀真不觀妄，觀真不觀妄，宗門亦然，故宗門與台家多不能會同，以台家只觀一念妄心，具一切法，即空即假即中，宗門先須滅盡妄心，方得真心脫露。然無始求，未曾離念，不獨起滅是妄，即不起滅時亦無記妄念所攝，必待登圓初住，破

⁶⁸ 董平，前引書，p208。

一分無明，證一分真如，始得真如觀面全彰，未登住前，皆住地無明妄心耳，但離此住地無明，更無處覓取真心。故李長者云住地無明，即是諸佛不動智，然則台家觀妄，禪宗觀真，均不外此住地無明。是以台家云：山外觀真，卻同觀妄，山中觀妄，卻是觀真，此對賢宗而說，而禪宗可知。蓋禪宗離妄顯真，台家即妄全真，而同指此住地無明，即諸佛不動智也，了此，則不必分禪分教，分妄分真，但認取隨緣不變之實相般若，心心不異，即是諸佛不動智現前，即與諸佛把手同行，即是入諸佛位。台宗亦判五十二位，而一生可望登圓初住位，斯與禪門終身不退入聖者同也。」（72年2月華嚴蓮社出版）

六、結論

錢氏有國之時，禪家已不復寓居律寺，而另闢禪居，凡湖山勝水之地，皆見禪門人物梵修。天台山原係天台宗之聖地，但因會昌法難後教典散佚，持定、慧之業者寡，地盤漸被律宗、禪宗所據。及德韶國師入主國清寺，國清寺成為禪宗道場，德韶在天台山大興教法，亦助天台宗人求取經籍。天台宗因喪失祖師道場，乃轉移根本道場於天台山螺溪定慧寺及錢塘慈光寺，聲勢雖不如禪宗熾盛，但英材已輩出，如晤恩時人推許為義虎。時天台宗人受密教影響日深，大量吸取密教儀軌，行懺法，並有祈雨之舉，其後四明知禮與慈雲遵式為世人所仰重，部份亦仰賴此種道法。談到遵式法師，鏡庵遷法師在《宗源記》上曰：「道藉人弘人必依處，此三者不可不畢備也。吾道始行於陳隋，盛於唐，而替於五代。逮我聖朝，此道復興，螺溪（義寂）、寶雲（義通）振於前，四明、慈雲大其後，是以法智（知禮）之創南湖，慈雲（遵式）之見靈山，皆忘軀為法，以固其願而繼之。以神照啓白運，辯才兆上竺，於是剡江東西並開講席，卒能藉此諸刹安廣眾以行大道。孰謂傳弘之任，不在於處邪？然靈山之刹，三罹寇火而不能壞，此豈非至人誦呪加功願力堅固之驗也哉！」⁶⁹天台宗人多念佛往生者，法眼宗之延壽又力倡禪、淨雙修，其他各宗亦多有兼弘淨土之舉，因此淨土信仰於宋代蔚為風尚，遂成佛教一大宗派。

「禪宗與天台宗，不僅在教理的內容實質上多所纏結，而且在禪

⁶⁹ 釋志磐《佛祖統紀》卷第十「法師遵式傳」，前引書 p378。

宗的發展過程中，自始至終都存在著一種向古典禪學復歸的潮流，而在精神上支撐著這一復歸潮流的，正是天台宗的止觀學說，因此其流向亦往往趨於天台止觀的回歸。」⁷⁰而禪宗的不待言說、簡省止觀積漸的禪法，其接引行人入道的棒、喝、話頭、公案、圓相等方式，亦影響天台學人。如《佛祖統紀》卷第十二「法師本如傳」上說：「四明句章人，受業本郡國寧。初依法智（知禮），於千眾中有少俊聲，史典詞翰有法則，為世所愛。嘗請益經正義，法智曰：『為我作知事三年，却向汝道。』暨事畢，復以為請。法智厲聲一喝，復呼云：『本如！』師豁然有悟，為之頌曰：『處處逢歸路，頭頭復故鄉；本來成現事，何必待思量。』法智肯之，曰：『向來若為汝說，豈有今日！』祥符四年，慈雲遷靈山，親往法智會下，求可為繼者。法智曰：『當於眾中自擇之。』慈雲閱視，至師云：『斯人可也。』大振法道，眾常五六百。法華、涅槃、光明、觀無量壽、觀音別行玄、止觀金剛、觀心論等，皆講說六七過。嘗集百僧修法華長懺一年，瑞驗屢見。」⁷¹知禮被台家奉為十七祖，其接引學人卻與禪家無別。禪宗與台家在禪法與理論上，互相資取，更有倡禪、教一致者，在此趨勢之中，「台、禪亦獲得進一步的融和。但此同時，二宗之間亦有諍論，其著名的是雙方關於定祖問題的諍辯。」⁷²至於山家、山外之爭，有正統、旁出之說，事涉宗風與宗師格局、教法與教學法問題。鏡庵在談到孤山智圓時，曰：「孤山以高世之才，彌天之筆，著十疏以通經，其於翼贊教門厥功茂矣；但其相承所說法門，言境觀則以真心為境，論總別則以理性為總，判事法二觀，不許修證；廢光明廣本，不用觀心，唯論心具心造，不許色具色造。如是等義，布諸簡策，於是義學之士，有習其說者，世必指為山外諸師之見。惜哉！夫稱宗師者，須具三眼。一曰教眼，明識權、實、大、小之法也。二曰道眼，親踐諸行修證之門也。三曰宗眼，深窮圓、頓即具之旨也。往往山外諸師，宗眼未明，以故所見未臻圓極耳。別教菩薩，神通智慧豈容思議，以由未證圓位，被斥為權。又初地不知二地，舉足下足，一切聖賢皆以無為法而有差別。然則議山外者，請以此意恕之。」⁷³山外諸師，受宗門靈源一心的

⁷⁰ 董平，前引書，p211。

⁷¹ 釋志磐，前引書，p387。

⁷² 釋志磐，前引書，p387。

⁷³ 釋志磐《佛祖統紀》卷第十「孤山惟雅傳」，前引書 p372。

影響，所立規矩與從上所傳行法有別，乃被山家所貶斥，然在翼贊教門上其功亦偉。然山家亦不免受賢首與宗門的影響，且趁禪宗頓門衰微、漸門盛行之時，起而弘揚教觀，使天台教法在兩宋轉盛。天台宗「通過山家派的一番整肅，宋代的天台宗代代素業智者教乘，勿事兼講。」⁷⁴後世對天台宗亦有熱愛者，如「近代學者對於天台宗的看法」一文中說：「清代的思想家龔自珍，特別崇尚天台宗，這從他的詩句中可以窺見。…龔自珍還提倡天台山家派知禮的妄心觀。…或問：『聖賢以何爲依止？』答：『以心爲依止。』真心耶？妄心耶？答：『以妄心爲依止，全妄即真故也。』真心觀、妄心觀是宋代天台宗山家派爭論長達三十年之久的話題。山外派主張只要理觀或觀真心，就足夠了，不必再作事觀或妄心；而山家派知禮却主張觀介爾一念陰妄心，即觀隨緣之心、俗人之心。龔自珍認爲全妄即真，妄心即真心。」⁷⁵

五代時期，中國與日本、朝鮮的佛教文化交流，亦是當時東亞地區的大事。會昌以後，復經唐末的離亂，天台典籍散亡殆盡，唯存斷簡殘篇，以至於傳智者教法的螺溪義寂亦無從充分領會教義。義寂通過天台德韶之言，吳越王錢弘俶於後漢天福十二年（日村上天皇天歷元年，947）乃遣使赴海外求取典籍。「天台典籍從日本復歸，實關係天台宗史甚爲巨大，唯有此典籍返回的契機，天台教才得以於宋初重興而綿延其法脈。」⁷⁶唐時來華的朝鮮人，則更多，與天台宗的聯繫亦甚爲頻繁。五代時，中國與朝鮮的佛教交流，達到一新的高潮。清泰二年（935），四明沙門子麟往高麗、百濟、日本諸國傳授天台教法。高麗國王覽永明延壽的《宗鏡錄》，遣使齎書，敘弟子禮，彼國僧三十六人，承受印記，歸國弘化。另有智宗（930—1018），來華十一年，受法眼宗之旨，宋建隆元年（960）抵天台國清寺，膜拜淨光大師，從受《大定慧論》及天台教觀，於開寶元年（968）歸國，極受高麗國王所禮重。⁷⁷諦觀從高麗國帶來了國內已經散佚不傳的天台教典，其撰寫《天台四教儀》一書，概括了天台判教學說的精要，對天台宗思想的

⁷⁴ 曾其海，《天台佛學》「山家派知禮對天台佛學思想的開展」，p232。

⁷⁵ 曾其海，《天台佛學》（2002年12月上海學林出版社）p264—266。

⁷⁶ 董平，前引書，p242—245。

⁷⁷ 參見《朝鮮金石總覽·贈諡圓空國師勝妙之塔碑銘》。另見陳景富「高麗僧智宗與宗鏡錄首傳海東」一文附，《東南文化 1998年增刊 1》。

傳播起了重要作用。⁷⁸諦觀受學於螺溪義寂，留十年，一日坐亡。對於義寂，釋贊寧曰：「自智者捐世，六代傳法湛然師之後，二百餘齡，（義）寂受遺寄，最克負荷。...微寂，此宗學者幾握半珠爲家寶歟！」⁷⁹高麗僧義通稟承義寂法統，在四明大力敷演天台教觀，使天台宗的中心地由天台山轉移到了四明；後其門下出了知禮與遵式，爲天台宗培養出傑出的中興人才。明僧傳燈（1554—1628）在《天台山方外志》中說：「台教正統，智者而下迄螺溪凡十二世，皆弘道茲山。自寶雲傳教四明，法智中興之後，是道廣被海內，而四明、三吳尤爲繁衍。台山者始漸浸微，亦猶佛教盛傳震旦，而西域是後晦不明。」而真正將天台宗較爲完整地傳播到朝鮮，並且開創了朝鮮天台宗的人物，則是高麗僧統義天。「義天入宋，是中朝鮮佛教交流史上的一件盛事，不僅關乎天台宗之作爲一個獨立的宗派而正式傳入朝鮮，而且亦關乎中國華嚴宗法脈的盛衰。」⁸⁰

在佛教發展史上，每次重大的變動，都會進行判教，而判教的過程，其實是一場思想的變革運動。「在湛然的時代，天台宗在教觀兩方面，都受到挑戰；教的方面，主要是唯識宗、華嚴宗的崛起，觀的方面，是禪宗的崛起。」⁸¹在「今師相承」的正統意識下，勢必要批判唯識的三時、華嚴的五教，而高唱五時八教。對於教外別傳的禪宗，「很難從判教的角度批駁，雙方的較量，自然就轉到各自的傳法譜系上。」「到了宋代，契嵩（1007—1072）撰《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗記》、《傳法正宗論》，立禪門爲正統；而南宋僧人志磐撰《佛祖統紀》，以天台宗爲正統，台禪兩家的譜系之爭至此最爲激烈。」「《法華經》的風骨，是開權顯本、發跡顯本，法華圓教爲什麼圓呢？是因爲能從方便說法裡，開出諸法實相，決了佛陀的本懷。」⁸²這也就是說，要有自命正統的信心，宗派的興起以及延續，才會成爲可能的情事。除此之外，在中土封建體制下，久已存在著一種現象，即「不依國主佛法難存」，佛法要隆興也要靠仕紳、官宦的護持。如知禮與

⁷⁸ 董平，前引書「吳越時來華的朝鮮僧人」，p250。

⁷⁹ 釋贊寧，《宋高僧傳》卷七「義寂傳」。

⁸⁰ 董平，前引書「天台宗與中朝佛教文化交流—諦觀與義通」，p254。

⁸¹ 李四龍，《天台智者研究—兼論宗派佛教的興起》「判教的緣起」（2003年8月北京大學出版社），p200。

⁸² 李四龍，前引書「正統論的自覺—道統的建立」，p218。

晤恩的論戰，知禮在輩份、資歷與人脈方面，知禮當時都不如山外派，但在道友善信的請求、鼓動下，憤然救一家之正義；連遵式也說：「於今山家一教，旋觀海內，唯兄一人而已。」⁸³天台宗的復興，與宋初一批官僚如楊億、李遵勗、李夷庚、向知禮的直接支持，有很大的關係。知禮在〈誓辭〉文中說：「又願，國主皇帝、諸王輔相、職權主任、州牧縣官、大勢力人，同垂衛護。令得此處，永永傳法，繩繩靡絕。」⁸⁴知禮重建了山家爲天台的正統，直到北宋末年，「江浙之間，講席盛者，彌不傳師之教；其於開人之功，亦已博矣。」⁸⁵



⁸³ 〈天竺懺主上四明法師書・第二書〉，《大正藏》卷四十六 p907 上。

⁸⁴ 《大正藏》卷四十六，p909 上。

⁸⁵ 趙抃〈宋故明州延慶寺法智大師行業碑〉，前引書卷四十六，p917。

Development of the Tian-tai School in the Wu-yue Region During the Late Tang and Early Song Dynasties

Lai Jian-cheng

Associate Professor

Jing-wen College of Technology

Summary

During Sui and Tang Dynasties, the Tian-tai, Hua-yen, Zen, and Pure-land Schools appeared one after another, fully signaling the independent development of Chinese Buddhism. A significant number of commentaries to the sutras and other preaching works started to turn out. In the mid-Tang Dynasty, the Zen School evolved from Damo's doctrine of "realizing the ultimate truth through verbal teachings" into Hui-neng's instantaneous emancipation, and thus brought the Buddha Dharma from a remote high-flown spot to the earthly reality. After the middle of the Tang Dynasty, the Zen and the Pure-land Schools became the most popular, followed by Tien-tai and Hua-yen. All the four schools had something to do the learning of meditation.

After the An-Shi Rebellion and the Hui-chang Persecution of Buddhists, all the schools which relied on the financial support of temples and monasteries were greatly affected, and an enormous amount of scriptures and other religious implements were lost. The situation worsened because of social disintegration and chaos during the late Tang Dynasty and the Five Dynasties. Therefore, very few eminent monastic leaders of any school appeared in north China. In the south, however, because Qian-liu, founder of the Wu-yue Kingdom, made great efforts to protect the territory and the people, clerics all over China came to seek shelter and establish temples to propagate the Dharma. As a result, the faltering religion left after the

Hui-chang Persecution had a chance to take roots and develop in the Wu-yue region (modern Zhejiang, Jiangsu, and northeast part of Fujian). Among the various schools the Zen School was most popular, followed by the Pure-land and the Tian-tai Schools. And the three were closely related. Tian-tai was native to the Wu-yue region, so it is the focus of discussion in this paper.

