

試論南宋志磐的佛教史觀

——以《佛祖統紀》為中心

宋道發

杭州商學院宗教研究所講師

引言

在中國歷史上，通常認為隋煬帝是弑父弑君、荒淫暴虐之主，與桀、紂、幽、厲同科，甚或不如。依照正統史觀，隋煬帝為國史上少見之惡王，其大逆不道，人所共知。然而，在中國佛教史上，煬帝崇奉佛教，與天台宗的創立者智者大師關係甚密，則是眾所周知的事。「智者」的稱號，就是在開皇十一年（五九一）十一月，智顛為當時總管揚州的晉王楊廣授菩薩戒時，由楊廣所贈。煬帝對於智者、章安時的天台宗護持甚力。南宋末期的佛教史學家天台宗僧人釋志磐在其所著《佛祖統紀》卷第三十九〈法運通塞志〉第十七之六「隋文帝開皇十一年」條下記載智者為楊廣授菩薩戒之事後，對於隋煬帝的惡行以及智者與煬帝二人的關係，說了這麼一段話：

述曰：世謂煬帝稟戒學慧，而弑父代立。何智者之不知預鑑耶？然能借闍王之事，以此決之，則此滯自銷。故《觀經疏》釋之，則有二義：一者事屬前因，由彼宿怨來為父子，故阿闍世此云未生怨。二者大權現逆，非同俗間惡逆之比。故佛言：闍王昔於毗婆尸佛發菩提心，未嘗墮於地獄（《涅槃經》云）。又佛為授記，卻後作佛，號淨身（《闍王受決經》）。又《垂裕記》：闍王未受果而求懺，令無量人發菩提心。有能熟思此等文意，則知智者之於煬帝，鑑之深矣。故智者自云：我與晉王深有緣契。今觀其始則護廬山、主玉泉，終則創國清、保龕壟，而章安結集，十年送供。以是比知，則煬帝之事，亦應有前因、現逆二者之義。孤山云：菩薩住首楞嚴定者，或現無道，所以為百王之監也（事見智者本紀）。[註 1]

對於志磐的這段文字，評價往往因人而異，可謂見仁見智，諸說紛然。陳寅恪先生以為：「中國佛教徒以隋煬帝比於阿闍世王，則隋煬帝在佛教中，其地位之尊，遠非其他中國歷代

帝王所能並論，此點與儒家之評價適得其反。」[註 2]「此乃吾國二種不同文化價值論上之問題。」[註 3]周一良先生的認識則比陳寅恪更進一步，明確指出志磐的說法「是佛家的一種史觀」[註 4]。

台灣學者藍吉富先生則不同意上述二先生的意見。他認為：既不能將之視為不同於儒家的另一種文化價值論，也不能看作是佛教史觀。志磐之本意只在說明其天台宗祖智顛之有「預鑑」能力而已。他提出的理由是，任何一種史觀固須持之有故，言之成理，而其最基本的要素則是說法不能有矛盾之處，也就是作者對他自己的史觀須堅信不疑。這是任何史觀所須具備的基本立場。但是，關於這一點，志磐即未嘗做到。換句話說，志磐本人對煬帝並沒有什麼好感，在該書其他地方，他也認為煬帝是很壞的。[註 5]

依筆者的愚見，就是按照藍吉富先生所提出的史觀標準，陳、周二先生的論點也是可以成立的。

上述三位先生的討論，都已觸及志磐的佛教史觀問題，但只是討論志磐有沒有史觀，還沒有進到問題的核心。其實，志磐將煬帝比作阿闍世王，說其惡行有前因、現逆二義；與他在批評山外派時，說山外諸師是以大權示現邪見，乃是基於同一立場。具體而言，即是志磐在《佛祖統紀》中一以貫之的本迹論立場。將志磐對權現之惡行邪見的不認同，作為否定其本迹論立場的根據，乃是片面的看法。

凡研究過《佛祖統紀》者，大都感覺到，志磐之敘述佛教史，雖然利用了我國的正統史學的體例，但他的敘述方式及所述的諸多內容，正統史學家們斷斷然是不能接受的，或者說，志磐書中所載的諸多「史實」，在正統史學家眼中是沒有事實根據的。例如，在《佛祖統紀》中，志磐將佛法的來源追溯至久遠劫以前，也提到大乘根基和小乘根基的所見所說的不同，甚至在《往生傳》裡還載有禽魚往生的事迹而招致古今學者的非議。可是要知道，志磐著史是以大乘佛教的教理，尤其是天台宗的教理為理論根據的。明白了這一點，志磐在《佛祖統紀》中記載一些在教外人看來很奇異的事迹，比如釋迦牟尼佛的八相成道、祖師大德的神通變化、毀佛君臣的現世惡報、人倫禽魚的念佛生西等，也就很容易理解了。藉著《佛祖統紀》，志磐不僅要向世人說明佛法的來源、佛法在世間興衰演變之迹與佛法真理之間的關係、中國佛教中的正統宗派等問題，而且他更想達成其弘揚佛法的目的。因此，志磐說：

此書所用，藏典教文，非儒生居士之所可易解。有能字字句句，研究其義，以所疑難，質諸沙門，則精義入神，然後可以知佛。若輕心疾讀，不究所歸，斯何益於人哉！
[註 6]

論及志磐的佛教史觀，舉要言之，則有由深至淺、由裡及表的三個層次：第一，本迹論，志磐利用這個理論，解決佛陀的由來、佛法真理與佛法在世間流傳的關係二問題，並旁及對佛教史上重大事件和重要人物的評價；第二，末法論，以此作為論述釋迦一期佛法流傳過程的理論依據；第三，天台正統論，志磐巧妙地運用紀傳體例和天台宗的教判，以達成為天台宗爭正統的目的。

一、本迹論

在天台宗的教法中，本迹論是由解釋佛的三身而推演開來的重要理論。如荆溪《法華玄義釋籤》云：

今之法聚，以本迹為要。……故章安述大師意，得經文心。故《玄義》五章，莫過本迹。[註 7]

作為天台宗的僧人，志磐對本迹論是了然於心的。他在撰述《佛祖統紀》的時候，本迹論不僅是他立論的基礎，同時亦是他撰述的動力，他更將本迹論落實到史觀上[註 8]，從而構成獨特的本迹論佛教史觀。

志磐既然以本迹論作為其撰史的理論基礎，他在《佛祖統紀》這本書中利用本迹論，究竟要說明什麼問題呢？通觀全書，志磐所要說明的重要問題有如下三個方面：第一、佛陀教法之源與流，第二、佛教與世俗的關係，第三、對佛教史上有關人物的評價。

(一) 佛陀教法的源與流

在論及志磐的思想之前，有必要先對本迹論略作介紹。所謂本迹，指本地與垂迹。初地以上法身之菩薩及佛，由自己之實身，變作許多之應化，以化眾生。其實身為本地，分身為垂迹。地者，能生之義，為利物而自本身垂萬化，故能現之本，稱為本地；所現之末稱為垂迹。自本垂迹，由迹知本，這即是一佛菩薩之妙德。

本迹之說原為羅什門下所唱，如僧肇〈注維摩詰經并序〉說：「非本無以垂迹，非迹無以顯本。本迹雖殊，而不思議一也。」[註 9]後智者轉用其義，解釋《法華經·如來壽量品》的經文。即以標顯久遠本佛者為本門，以伽耶成佛而自本門垂現的應迹之身為迹門。智顛在《法華經文句》卷九（下）〈釋如來壽量品〉，闡述諸經雖未言本迹，但皆以伽耶寂滅道場

所成的法、報身為本，以為二乘等人所示現的應身為迹。今《法華經》所徵本迹，則以久遠劫前本昔道場所得的三身為本，將爾後所成的三身名為迹。

智者主張本、迹二身之義，而將《法華經》的內容分成本、迹二門。亦即在《法華經》二十八品中，前十四品為迹門，後十四品為本門。迹門為開三權、顯一實；本門是開近迹、顯遠本。智顛又於迹門十四品及本門十四品中，各立十妙。在說本門十妙中，立理事本迹、理教本迹、教行本迹、體用本迹、實權本迹、今已本迹等六重本迹。

本迹之義雖有六重，但總括其義，又可名之為權實。迹即是權，本即是實。權實之義又有多重。「權」是「方便權假」，指有所為而施設方便；「實」是「究竟真實」，指本來、究竟之相。此二詞常被當作對待之詞。單稱權實時大多是權教、實教的略稱。若說權教、實教時，「權」是權假，「實」是真實。在佛陀所說教法之中，隨宜述說以入實教之階梯者謂之權教；彰顯究竟實理者謂之實教。又，說「權人、實人」時，權是權化，實是真實。佛、菩薩等一時所化現之人、天等，謂之權人；普通之人、天、二乘等，謂之實人。

若就教法而言，隨自意真實之法為實教，隨他意方便之說為權教。若就智而言，其體契於實理為實智，施設萬端而能應機開導稱為權智。若就因行而言，圓頓之行為實因，前三教之行為權因。若就果而言，三德秘藏之大涅槃為實果，丈六等為權果。

權實之法甚為重要，智者云：「權實，一切法皆攝也。」（《法華玄義》卷一上）「佛法不出權實。是法甚深妙，難見難可了，一切眾生類，無能知佛者。」（同上，卷二上）「權實大用，包括法界。」（同上，卷九下）荆溪亦云：「妙法不出權實，故蓮以譬實，華以譬權。」（《法華玄義釋籤》卷一）是故「權實俱遊，如鳥二翼。」（《法華玄義》卷十下）實有不可分離之關係。

世間須先有佛出興，然後乃有佛法的流布，故敘述一代佛法的歷史，追根溯源，乃自佛始。世人皆知，今世之佛教為釋迦牟尼所創，也可以說，釋迦牟尼為此世佛法之來源。因此，凡記述佛陀一代教法的歷史，皆須以釋迦牟尼為開端。按照大乘佛教的理論，這是人、天及二乘小機的見解，不能允為正確。《佛祖統紀》雖然也是以釋迦佛祖的本紀為開篇。但不是把釋迦牟尼佛作為一個在伽耶的菩提樹下證道的新佛，而是繼承天台宗的說法，依據本迹論對天台宗三身相即的佛身觀作詳盡的說明，認為佛於久遠劫前已經證得諸法實相，自成佛以來，中間經過無數次的垂迹說法，直到今世的佛祖釋迦牟尼。所以，今日的佛法，實有久遠的歷史。若不明本迹，便不能了知釋迦一代教法之所由來。因此，志磐在《佛祖統紀》的開篇，即列〈明本迹〉一章，序曰：

如來聖人之利見於世也，則必有降本垂迹、開迹顯本之妙存焉。夫本者，法身之謂也；迹者，八相之謂也。由法身以垂八相，由八相以顯法身。本迹相融，俱不思議。自非法華開近顯遠、開迹顯本之談，則不足以深知此旨。故通列八相，別敘五時，散引群經，會歸一實，用明一代化事始卒之義，則若本若迹，無餘蘊矣。[註 10]

「法身」是本，「八相」是迹。所謂法身，本指佛所說之正法、佛所得之無漏法等。也指佛的無漏無為、無生無滅之自性真如淨法界。所謂八相，是總括佛陀一生之化儀為八種相，即：下兜率、託母胎、住胎宮、示降生、出父家、成佛道、轉法輪、入涅槃。

佛之法身，乃是無住無為，不可說示的妙理，永恒周遍於法界。而眾生為無始以來的無明所驅，生顛倒見，流轉生死，不得解脫。佛與眾生，法爾一體，佛陀發無緣慈、同體悲，為令顛倒眾生同證妙理，皆成佛道，乃降本垂迹，數數出世，示現教化眾生。這也就是《法華經·方便品》所說的，諸佛以一大事因緣，出現於世，欲令眾生開、示、悟、入佛之知見。可見佛的出現於世，乃是降本垂迹，垂迹的目的乃是開迹顯本。所以志磐說：

若執迹為本者，斯不知迹，亦不識本。有言文殊、觀音、調達，或稱為師，或稱弟子，惑者未了。若拂中間，無非是迹，則迹本可解；若執迹疑本，則二義俱失。[註 11]

《佛祖統紀》一書，雖詳述佛陀教化之迹，其最終的目的，還是在於由迹顯本，志磐希望藉助此書達成他弘法利生的目標。這種立場也決定了志磐的史觀和正統史學家是大異其趣的。

(二)佛教與世俗的關係

佛陀立教，既以令眾生開、示、悟、入佛之知見為旨歸，則「一代化事」必與世俗社會有密不可分的關係。故志磐云：「佛之道本常，而未始離乎世相推遷之際。」[註 12]

佛法傳入中國，與中國的固有文化難免有所牴牾，排佛之論，歷代皆有。更有甚者，由於政治、經濟等種種的因素，加上佛教自身的原因，在中國歷史上，曾釀成「三武一宗」的毀佛事件。對於佛法在中國流傳所遇到的種種困頓與厄難，必須加以令人信服的說明，否則便不足以證明佛法的真理性。《佛祖統紀》之〈法運通塞志〉便為達成此任務而設立。志磐之序曰：

自釋迦鶴林諸祖繼出，所以傳持此道，東流震旦，逮於今而不息。大較聖主賢臣，宿稟佛囑，常為尊事。而儒宗、道流之信不具者，時有排毀，然終莫能為之泯沒，以此道本常也。夫世稱三教，謂皆足以教世，而皆有通塞，亦時使之然耳。列三教之迹，究一理之歸，繫以編年，用觀通塞之相。[註 13]

志磐的這段話，至少有三層意思。其一，佛教傳入中國後，雖遭受儒、道二教的排毀，而終於沒有因之而消亡，這恰恰證明了「佛之道本常」；其二，三教「皆足以教世」，各自皆有其無法替代的價值，「而皆有通塞」，通塞的原因，是「時使之然也」；其三，將三教的事迹按年編排，以便人們看清三教的通塞之相，其最終還是要「究一理之歸」。此亦如志磐所謂，佛法之「或興或廢，此蓋世事無常之變，於此道何成何虧邪？」[註 14]

首先，儒、道二教的排佛，多貶稱佛教為夷狄之教，志磐是這樣加以反駁的：

人無通識，不足以知佛。故韓愈夷其佛，歐陽修亦夷其佛。……佛，聖人也；五天，中土也，此方即五天之東境也。今稱中國者，此方自稱尊也；稱四夷者，且約此方四境之外論之也。儒家乏通識，即目睫以言之，故多失言。[註 15]

在儒者之中，以排佛著名者，有唐之韓愈、宋之歐陽修，然二人終皆於佛法有所契會。志磐論之曰：

孔子、文中子，皆謂佛為聖人。韓氏則曰：佛者夷狄。歐陽作《本論》曰：佛法為中國患。二子不知佛為聖，不知天地之廣大故，不知奚為夷、奚為中國，不知佛法之妙故，不知奚為本、奚為患。儒宗有欲排佛者，倘未能覽其典籍，質諸學者，熟復其義理之所歸，則吾恐輕肆慢易，如韓、歐一時之失言也。然退之問道於大顛，自云得入處。故魯直有云：退之見大顛後，作文理勝，而排佛亦少沮。歐陽見祖印，肅然心服。故東坡有云：永叔不喜佛，然其聰明之所照了，德力之所成就，真佛法也。今人徒知誦前時之舐排，而不能察後來之信服，以故二子終受斥佛之名，其不幸乎！[註 16]

其次，志磐認為，雖然「佛道廣大，則凡世間九流悉為所容，未有一法出乎佛道之外」[註 17]，但儒、道二教亦是教化之道，佛教與中國儒、道二教，必須保持共存的關係，所謂「道事天，天事佛，故為國者必兩存之」[註 18]。雖然佛道是周遍法界的大道、常道，但仍有難以傳播之時。志磐認為法運之通塞，與「天命人事，互相參會，默定於先時」[註 19]。因此，論及魏太武帝毀佛之原因，志磐說：

夫法運之通塞，數也；人心之好惡，勢也。勢與數合，佛力不能移也。故知太武、崔浩之毀釋，勢與數合。非謙之之過也。[註 20]

志磐以為，佛教之所以遭受厄運，乃是眾生惡業所感。然每當厄運之時，必有大德者出而興之。志磐云：

佛道本常，有時而阨者，世人之業感耳。以故大、小三災，業感之大。三武滅僧，業感之小。然每當滅，則必有聖賢者出。魏武有曇始，周武有知玄、道安、靜藹，皆為法忘身，求復大教。而藹之條肉捧心，世或謂：其徒自苦辛。殊不知縱無益於當朝，猶足以感動世人，俾知為法之切有若此者。武帝廢之，宣帝復之，曾不數年，其道復振。疇知非藹師誠感之應乎！[註 21]

若值佛法興盛之運，則君王縱一時受奸人蒙蔽，終究會醒寤。如北宋末年，徽宗為林靈素所蔽，而有一度排佛。志磐論之曰：

佛法厄運，故必有姦人為之亂法，而主上竟受其蔽。及運當泰來，故眾人交攻。主上一寤，於是降詔自洗，指靈素為姦人，而且大復佛法。初蔽後明，皆法運使之然也。[註 22]

業力因果論是佛教最基本的理論之一，用業感說來解釋法難之所由起，這對於志磐而言，是十分自然的事。至於志磐述及歷代毀佛君臣的現世即遭惡報，一方面證明因果報應的歷歷不爽，另一方面，對於後世的人們，也帶有警誡的意味。

第三，在佛教史書中，將儒、道二教與佛教置於同一歷史背景中來加以敘述，這可說是志磐的創舉。志磐之所以做這樣的安排，是有其良苦用心的。因為按照志磐的本迹論觀點，既然三教皆屬於迹，亦皆有各自的通塞之相，就連本為「大道」、「常道」的佛法也不能例外。如此一來，儒、道二教的排佛者，便不能以佛教的屢遭厄運為藉口來懷疑佛法的真理性了。

(三)對人物的評價

在《佛祖統紀》中，凡論及一些於佛教有特殊貢獻的人物，或護法君臣，或弘法高僧，多站在本迹論的立場來加以評價，與世人見解迥乎不同。尤其對隋煬帝的評價，表現出志磐與正統史觀迥異的佛家史觀。關於隋煬帝，前文已述及，茲不重複。下面再略舉數例，以證明此說之不誣。

在中國歷史上，梁武帝（四六四—五四九）是著名的崇佛皇帝，一生精研佛教教理，固持戒律，四次捨身同泰寺，自講《涅槃》、《般若》、《三慧》等經；著有《涅槃經》、《小品經》、《淨名經》、《三慧經》等之義記數百卷。並常設無遮大會、平等大會、盂蘭盆會。又立十無盡藏。此外，並廣建寺塔，呈現南朝佛教的極盛時代。後因侯景起兵反叛，攻陷建康，於太清三年餓死於台城。

唐代韓愈之〈論佛骨表〉中說，梁武奉佛，為侯景所逼，餓死台城。針對韓愈之言，志磐從本迹論的立場反駁說：

梁武是住世四果聖人，臨終尚修齋戒，當時史臣不足以知，故言索蜜荷荷而崩。退之創為餓死台城之言，甚為褻瀆。後世君子，勿用此論。[註 23]

在敘及韓愈因反佛遭貶逐之事後，志磐更說：

梁武住世應真，示現君主。誌公、傳大士共相施化，豈世儒所能測識哉！[註 24]

智顛（五三八—五九七）為我國天台宗的實際開創者。天台宗僧人莫不對其稱譽有加。神智從義（一〇四二—一〇九一）贊之曰：

智者用如來之意，明《法華》之妙，故龍樹、北齊（慧文）亦所不及。[註 25]

志磐贊之曰：

智者大禪師，天縱之聖，備諸功德，以為續承祖（慧文）、父（慧思）三觀之緒，未遂光大，於是約法華悟門，說止觀大道，立經陳紀，為萬世法。至於盛破光宅，則餘者望風；遍難四宗，則他皆失據。宣布至化，坐致太平。非夫間生聖人，其孰能為此大業者哉！[註 26]

然而，智者臨終，有弟子問其所證果位，智者答言：

吾不領眾，必淨六根，為他損己，只五品耳。[註 27]

有「東土釋迦」盛譽的智者大師，居然僅位列五品，仍未入聖位，這對於後世的天台宗人來說，實在是難以接受的事實。更為嚴重的情況是，其創立的教法不唯難以成為佛法的司南，其正確性也可能因此大受影響。直到近代，還有歐陽竟無（一八七一—一九四三）先生，以智者未入聖位而對天台之學大加貶抑。[註 28]

為了維護天台教法的神聖性與權威性，志磐運用本迹論，對智者的果位巧作辯說。文云：

臨終自說，只是五品。蓋欲寄誠生徒，以自行為急故，託謙辭示居觀行也。大師責弟子曰：汝等懶種善根，問他功德，告實何益，蓋此意也。當知，大師若本若迹，皆不可知，等覺與！妙覺與！[註 29]

這段話有兩層意思，首先，志磐以為，智者為了勸誡僧徒努力自修，而故意謙虛地說自己只是五品。其次，智者的本迹皆不可知，可能是等覺、妙覺的聖賢吧！根據志磐的看法，智者自說五品，乃是一時的權巧方便，並非如實說。至於智者究竟入何果位，是不得而知的，是等覺、妙覺都說不定，但肯定不是凡夫位。志磐就是這樣把智者僅證得五品位的難題解決了，儘管讓人覺得有點勉強。

在宋代，天台宗有所謂山家、山外之爭，結果是山家派獲得了勝利。志磐屬於山家派，對山外派持嚴厲批判的立場。但山外派畢竟還是屬於天台宗的系統。所以批判歸批判，志磐還是從本迹論的角度，對山外派的存在價值給予了一定的肯定。志磐在悟恩、慶昭、智圓等前山外派諸師的傳記之後評論說：

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。[註 30]

仁岳入知禮之門十餘年，初助知禮弘闡山家派學說。後因不滿知禮之說法，乃改投遵式門下，駁難知禮。世稱後山外、雜傳派。對此背叛師說的「後山外」代表人物，志磐在淨覺傳記之後評論說：

天台家，謂學華嚴、唯識者為他宗，蓋指其不受時教規矩之說耳。淨覺初為山家之學甚厲，為《止疑》、《抉膜》、《十門析難》，以排四師甚力。一日師資小不合，而遽為壽量之異說，甚至於《十諫》、《雪謗》，抗辨不已。前輔之而後畔之，其為過也，與學他宗者何異焉？父作之，子述之。既曰背宗，何必嗣法，置之雜傳亦足為懲。然此亦是護宗綱、辦法裔，為之說耳！若鑒之以佛眼，則聖賢弘道，互有抑揚，豈當定其優劣？如調達、波旬，皆以大權示現邪見，詎可以俗情裁量之邪！是知識淨覺者，當以此意亮之。[註 31]

從以上的論述可以得出這樣的結論，本迹論是志磐撰《佛祖統紀》的理論基礎和原始動力。志磐對於全部佛教史的理解，都沒有離開過本迹論的立場。因此，可以說，本迹論是志磐最根本的佛教史觀。如果撇開了本迹論，則根本談不上對《佛祖統紀》有一個如實的理解。

二、末法論

在印度佛教思想發展的歷史中，並未形成系統的末法思想，但佛典中有關正、像、末三時之說的記載，卻為中國的高僧大德們建立末法思想提供了必不可少的資料。而且三時之說，只有經由中國佛教界高僧大德們的發揮與創造，才真正演變為一種時代觀念或危機意識，且形成為一有系統、有組織的末法思想體系，在中國佛教思想的發展中產生了廣泛而深遠的影響。

末法思想的盛行，不僅對中國佛教教理的發展和修行實踐有很大的影響，而且直接促進了中國佛教史學家們的佛教史創作。在末法思想流行的背景之下，歷代高僧大德進行佛教史的撰作，不僅是記述佛教的史事，還兼有護持佛教正法的重大使命。生當南宋之末的志磐，除了繼承前代諸師的末法史觀之外，更受到當時佛教思潮的影響，因此從《佛祖統紀》的內容來看，志磐的末法思想十分明顯，而且具有獨特的內容。為了論述的方便，下文先討論末法思想的主要內容及形成過程，然後再分析志磐的末法思想，這樣更容易看清志磐末法思想的淵源所自及其所具有的獨特性。

(一)末法思想之內容

簡單說來，末法思想的內容，大致有以下數項：

1. **三時分判**。三時，又作正、像、末三時。即如來一代教法住世，有正法、像法、末法三期變遷。窺基《大乘法苑義林章》卷六以教（教法）、行（修行）、證（證果）之具足或不具足，配於正、像、末三時之說，他認為：如來滅度後，教法住世，依教法修行，即能證果，稱為正法；雖有教法及修行者，多不能證果，稱為像法（像，相似之意）；教法垂世，人雖有秉教，而不能修行證果，稱為末法。另外，單就三時之修行證果而論，有人認為：正法時，持戒即能成就，稱為戒成就；像法時，修禪即能成就，稱為禪成就；末法時，唯依淨土念佛法門方能成就，稱為淨成就。

2. **三時之斷限**。關於三時之時限，諸經論所說互有異同。關於正法、像法之時限，有以下幾種說法：(1)正法五百年，像法亦五百年。[註 32](2)正法一千年，像法亦一千年。[註 33](3)正法五百年，像法一千年。[註 34](4)正法一千年，像法五百年。[註 35]關於末法之時限，諸經

論所說大抵為末法一萬年。然《俱舍論寶疏》卷二十九依《善見律毗婆沙》卷十八所舉，將正法千年之後尚有一萬年之說法，解釋作一萬年中之前五千年為像法時，而後五千年為末法時。亦有人據羅什、不空二師所譯之《仁王經》，提出另一種之「三時說」，即以八十年（或五十年）為正法期，八百年（或五百年）為像法期，八千年（或五千年）為末法期。

關於我國諸師之異說，據《勝鬘經疏詳玄記》卷十載，淨影、道綽、法上、賢首等師，說正法五百年；南山、清涼、靈芝等師，說正法一千年；淨土家則謂聖道門之諸教，歷三時而漸趨衰滅，淨土教卻漸興盛，於末法一萬年之後，尚能住世一百年。慧思主正法五百年、像法千年、末法一萬年之說。志磐則據《法住記》、《善見論》、《法苑珠林》等書，提出正法一千四百年，像法二千五百年，末法三萬年之說，與諸師迥異。

3. **末法徵象**。所謂末法，乃相對於正法、像法而言，指佛教之正法純味漸失而轉入衰微之時期。關於此詞之意義，《法華義疏》卷五云：「轉復微末，謂末法時。」[註 36]《大乘法苑義林章》卷六云：「有教無餘，名為末法。」[註 37]此謂眾生根機漸次低下，雖有如來教法而無行證者，此時期即稱為末法。末法之世即稱為末世。

末法時代，佛之正法衰頹而僧風濁亂，其情狀約如《法苑珠林》卷九十八〈五濁部〉所載：

佛涅槃後當有五亂，一者當來比丘從白衣學法，世之一亂。二者白衣上坐，比丘處下，世之二亂。三者比丘說法不行承受，白衣說法以為無上，世之三亂。四者魔家比丘自生現在，於世間以為真道諦，佛法正典自為不明，詐偽為信，世之四亂。五者當來比丘畜養妻子奴僕治生，但共爭訟，不承佛教，世之五亂。[註 38]

(二)末法思想的形成與流傳

末法思想形成的歷史，可以追溯到南北朝時期。早在南北朝初葉，已有信當世入末法者。現存敦煌偽經中，亦多有末法之說。在北齊時代，當時在山東泰山與河南省北部的響堂山的石經，都完成於周武帝廢佛前五年，由此可見北魏太武帝廢佛，已經使人們有所戒懼，體會到末法危機的實際存在。不過首先明確提出三時的觀念並系統闡述其末法觀的高僧，乃是被天台宗奉為三祖的南嶽慧思禪師（五一五—五七七）。慧思以後，自隋唐以降，許多大德高僧，皆有末法思想的主張，而末法意識之特別強烈者，則以慧思、信行、窺基等大師為代表。

北朝魏齊之世，號稱佛教興盛。慧思卻獨於北齊之初，著〈誓願文〉（作於五五八年），大唱驚世駭俗的末法之說，敲響警世的洪鐘，以期喚醒世人。慧思末法思想的樹立，既與北

魏太武帝毀佛以後魏齊時代佛教潛藏著的危機深相關聯，又由其個人的禪修證驗和其弘法受阻、屢受惡僧毒害的人生際遇而發生莫大的影響。

縱觀慧思一生的經歷，入道修禪，外緣難具，備嘗艱辛，方禪觀有成；弘法度生，惡緣重阻，身陷絕境，其數不一。反觀自身經歷，結合經典所說，慧思亦不能不認為當世的情形，確是末法的徵象。因此他在〈誓願文〉中所云：「（釋迦佛）正法、像法，皆已過去，遺法住世，末法之中，是時世惡，五濁競興，人命短促，不滿百年，行十惡業，共相殺害。」^[註 39]這完全是其個人遭遇的直接反映。

北齊後主天統二年（五六六），那連提黎耶舍就在北齊譯出了《大方等大集經·月藏分》（又稱《大方等大集月藏經》）。此經可謂集正法、像法與法滅盡說之大成者，經中的〈月藏分〉詳述有關五濁（劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁）的世相，與劫盡末法世的情形，此經〈月藏分〉所云之五種五百年說乃解脫堅固、禪定堅固、讀誦多聞堅固、多造塔寺堅固、鬥諍言訟白法隱沒損減堅固。而這兩種說法都曾為後來持末法觀的僧人所經常引用。此外，〈法滅盡品〉（卷五十六，第二十品）內還有正法五百年、像法千年之說。

北周武帝之廢佛（北周為五七四年，北齊為五七七年），使佛教再次面臨了法滅的表相。凡有智識的僧眾，聯繫《大方等大集月藏經》之說，無不切身感到了末法的降臨。因此，慧思在世之時，末法思想在當時的佛教界尚不甚流行。隨著北周武帝的滅佛，便有更多的高僧，產生了強烈的末法意識。他們各以自己認為有效的方式來挽救式微的佛法。

第一種方式是刻造石經。曾親身經歷了北周武帝滅佛慘劇的靈裕法師，為了防備以後因王權的滅法之舉而導致經像毀滅，特地在五八九年（隋開皇九年）於河南寶山開一石窟，其中塑有盧舍那佛、彌陀佛、彌勒佛等，又刻了其他七佛、三十五佛等，窟壁內外皆刻上了《法華經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等的經文，這些經文中並包含了《大方等大集月藏經》的〈法滅盡品〉，其用意顯而易見。

此外，六〇五年到六三九年間，約三十年的時間，靜琬法師在河北省北部的房山（石經山）石窟刻石經，其動機亦是為了防止法滅，與靈裕相同。其所刻之石經上亦云：「正法、像法凡千五百餘歲，貞觀二年（六二八）入末法七十五載，未來佛教廢毀時，可出此石經流通於世。」

第二種方式是建立新教門。三階教、淨土宗和南山律宗的佛學以及信仰形態雖各具特色，但皆以處於末法濁世、正法隱沒的時代為其立教的基點，宣說唯有自己的教法才是時機相應的佛教，才能夠令佛法久住。

信行禪師（五四〇—五九四）所倡創的三階教，為中國佛教中極為特異的一派信仰，是始於末法觀而衍生出的教義。他將佛教按「時、處、人」分成第一階正法時期（佛滅後五百

年)、第二階像法時期(次五百年)、第三階末法時期(屬佛滅千年之後),以為時值末法,處於穢土,人皆破戒,而無聖人。唯有皈依一切三寶,一切行為皆依第三階的普真普正的佛法,斷除一切惡,修持一切善,始易有成。他提倡苦行忍辱、從事勞役,乞食為生,一日一食;認為一切眾生皆是真佛,故路見男女,一概禮拜。隋唐兩朝,此派系被視為異端屢受敕禁,而徒眾不絕,至宋代始湮滅不聞。

道綽(五六二—六四五),淨土諸祖中的第二祖,一般認為,他是淨土諸家中提倡末法觀的先驅,也是第一個揉和正、像、末三時說與五堅固說(五種五百年說)的人,在末法思想史上占有極重要的地位。道綽年十四出家,時正值周武帝廢佛令的翌年,他很可能親身聽聞有關廢佛與末法的慘狀,乃皈依澆末之時的淨土教。他認為:「當今末法顯現,是五濁惡世,唯有淨土一門可通入道之門也。」其後有善導(六一三—六八一)、法照、懷感等淨土教諸大師相繼弘通,淨土教因之而盛行於世,末法思想也隨之流布於社會。時至今日,信眾最多、影響最大的乃屬淨土一宗,末法思想亦廣為流傳。

慈恩窺基(六三二—六八二)是中國唐代法相宗之祖,亦具有非常強烈的末法意識。其末法思想有如下二點值得注意:其一、以教、行、證三者具足與否分判三時,已見前述。他又認為,佛的教法是正、像、末一貫的,皆可名之為正法。其二、認為末法時代,眾生業重根淺,既難往生淨土,更遑論往生報土,歸信彌勒乃眾生解脫之正途。窺基於《彌勒上生經疏》中說:「釋迦末法,持戒、犯戒、有戒、無戒,釋迦皆囑彌勒度之」;「去佛時遙,病重行闕,受佛付囑,欣當佛度,末代津梁,真為正觀。業淺識微,智量疎拙,欣生報土,越分所望,不稱病行,名為邪觀」。此「末法觀」乃上承玄奘,同時亦受盛行於六朝之彌勒信仰影響甚鉅。

南山律宗之祖道宣律師(五九六—六六七)生在隋末唐初,北周破佛後,佛教從隋文帝以來剛剛復興,又經過唐高祖的佛教淘汰之舉,這使年輕的道宣律師自感到佛教的危機。他主張正法千年、像法千年、末法萬年之說,又採用了像季、澆末、末法、世末等用語,並批評當時僧尼界的墮落。道宣雖未確切指出當時是否末法之世,然在道宣律師眼中,當時的佛教界除澆末外,絕非他物。他認為,在末法時,禪法不行,所以應以遵戒之行為至善的教法。唯有高揚戒律,匡正像法之教的澆訛,方可使佛法久住。為此他費盡心血成立四分律宗。

慧思之後的天台宗諸師,大都受到慧思禪師末法思想之影響。天台宗的創始人智者大師,於陳天嘉元年(五六〇)往光州(今河南省光山縣)大蘇山,依慧思學四安樂行,證悟法華三昧。而慧思的〈誓願文〉即作於此前兩年(五五八)。按常情推測,智顛既為慧思的弟子,其師大力主張末法之說,其弟子似乎也應十分強調此點。然因二人的成長環境及經歷迥然不同,弘法的際遇各異,所立教法也有一定差異,對於佛教法運的看法很不相同。故智顛的末法意識遠不如其師那般強烈。雖是如此,智顛於說法中還是經常提到末法(或末代)之說,認為當時是末法時代。如《摩訶止觀》卷八云:「今末代癡人聞菴羅果甘甜可口,即碎其核,嘗之甚苦,果種甘味一切皆失。無智慧故,刻核太過,亦復如是。」[註 40]《法華玄義》卷四

云：「涅槃為末代凡夫見思病重，定執一實，誹謗方便，雖服甘露不能即事而真，傷命早夭，故扶戒定慧，顯大涅槃。得法華意者，於涅槃不用次第行也。」[註 41]《法華玄義》卷五亦云：「末代學者，多執經論方便斷伏諍鬥（云云）。如水性冷，不飲安知。」[註 42]《法華文句》卷四下云：「末法凡夫猶尚能信，況聖人乎？」[註 43]足見慧思的末法思想對智顛還是有相當大的影響。另外，陳朝為隋所滅，在隋軍攻破金陵之際，寺院被毀，經像遭劫，這近乎北朝毀佛的一幕，對於智顛也是很大的刺激，無疑加深了他的末法觀念。

到了唐代，天台宗的中興之祖荆溪湛然（七一一—七八二）於其著述中則更為頻繁地提到末法之說。如《法華文句記》、《止觀輔行傳弘決》提到末法或末代各有十餘處，《法華玄義釋籤》也至少提到九處。不過在唐代，末法思想已甚流行，他極有可能受到慧思的思想及當時諸師末法思想的共同影響。

佛教經唐代會昌法難和後周世宗廢佛的兩次打擊，教下各宗遭到重創，禪宗雖仍流行，其勢亦稍頹。降及宋代，各代皇帝大都採取保護佛教的政策，教下各宗相繼復興，然氣象已大不如唐代。政府大大加強了對佛教的控制，儒者之中，亦多有排佛的思想言論。佛教為了能在政府的排佛者的夾縫中求得生存，於是有贊寧提出「王法為本」的思想，契嵩力倡三教調和的理論，佛教的主體地位喪失殆盡。當時的佛教界，因為淨土法門的廣為流行，末法思想幾乎成了僧俗大眾的常識了。贊寧在《宋高僧傳·進高僧傳表》中說的「當二千載之後，屬一萬年之初」，就是末法說中關於三時年限的最一般說法，即「正法、像法各一千年，末法一萬年」。

在這樣的時代背景中，志磐深深地受到末法思想的浸潤，並繼承了天台宗以前諸祖師的末法說，再結合其他有關末法說的論述，形成了獨具特色的末法思想，通過《佛祖統紀》一書將這種思想完整地表達出來。

(三)志磐的末法論

前文中已經提到，志磐主張正法一千四百年、像法二千五百年、末法三萬年之說。在所有關於正、像、末三時時限的論述中，若將志磐的說法與其他諸說進行比較，就發現志磐所說的正、像、末的時間是最長的。但這也不是出於他的憑空杜撰，而是有其經典的根據：

按《法住記》，佛告阿難：我滅度後正法一千年，由女人出家減五百年，像法一千年，末法一萬年。《善見論》（《善見律毘婆沙》之異名）云：佛初不度女人，後為說八敬法，還得一千年。《法苑》（即《法苑珠林》）云：天人答南山曰：佛錫杖在龍窟中，四十年住。為如來去後，有飛行羅剎，能說十二部經，詐為善比丘，食諸持戒者日別四百。

為斷此惡，故鎮龍窟中，復令正法增住四百年，像法增千五百年，末法增二萬年。
[註 44]

佛入涅槃的時間，志磐是採周穆王五十三年（西元前九三三）之說，據此來推算，則到南朝宋明帝光泰始三年（四六七）為正法盡，到志磐著《佛祖統紀》之時，入像法八百年[註 45]（南宋度宗咸淳三年，西元一二六七年，此時《佛祖統紀》尚在編撰中）。

儘管志磐將三時的時限大大地延長，並斷定當時正處像法，離末法時期尚很遙遠，可是，同樣是在《佛祖統紀》中，也有很多的材料表明，志磐認為當時的佛教已經處於末法時期了。

例如，志磐在《佛祖統紀通例》的〈釋志〉中說：

人理教行，具足成就。由五濁以登九品者，唯念佛三昧之道為能爾。末代機宜，始自廬阜（指廬山慧遠）。[註 46]

在《南山律學志》的小序中說：

鹿園初會，多士未純，以故漸制諸戒，用清三業。……維南山師，遠受佛寄，專典毘尼，盛述條章，深明持犯，所以正為末代之機宜也。[註 47]

在《三世出興志》中也說：

惟茲末代，此土修行，有教無證。欲祈易了，莫若專修淨土往生之行。則一登無生，永居不退。[註 48]

所謂末代，實即指末法時期。《佛祖統紀》中提到「末代」者不下二十餘處。「有教無證」，更是末法的徵象之一。說志磐認為當時的佛教已經處於末法時期，這個結論應該是可以成立的。

在志磐的思想中，為什麼會出現這種自相矛盾的情況呢？其實，這個情況並不難理解。對於志磐而言，他當然希望佛法能長久住世，所以要想方設法將三時的時限延長。然而，面對佛教日益衰落的事實，志磐也不能不承認，佛教的末法時期早已經到來。

三、天台正統論

志磐早年曾受過很好的史學教育，首先，中國史學中的正統觀念對志磐有著很深的影響；其次，他對於各種修史法都深有研究，這使得他能夠綜合運用多種修史手段，來表明唯有天台宗才是上承佛祖的嫡傳正統，其他宗派皆為枝末。這也是他著的《佛祖統紀》較宗鑑的《釋門正統》更為成功的重要原因之一。

(一)正統史觀對志磐的影響

天台宗的僧人之所以運用紀傳體的體例來為本宗爭正統，這主要是受到中國史學中正統論的啟發和影響。

在中國史學史上，自漢以來，歷代史家對於「正統論」史觀的討論最為熱烈。正統論的主要根據有二：一為採用鄒衍之五德運轉說，計其年次，以定正閏；另一為依據《公羊傳》加以推衍，皇甫湜揭「大一統所以正天下之位，一天下之心」。歐公繼之，標「居正」、「一統」二義。由是統之意義，由時間為空間，漸離《公羊》之本旨。然對後來影響至大。溫公謂：「苟不能使九州合為一統，皆有天子之名而無其實也。」東坡謂：「正統云者，猶日有大下云爾。」（明徐一夔引此說）皆從空間立論。

考正閏之論的起源，實始自《春秋》。《春秋》言「統」之義，原本於時間，即繼承以前之系統之謂。正統之確定，為編年之先務，故正統之義，與編年之書，息息相關。正閏之說，其爭論焦點，即在於承接之間是否為正與不正之問題。故保持正統，可以放棄若干被認為閏位，而遙接遠代，為「超代」之論，皇甫湜即主此說也[註 49]。或以為統之承受，應加扶擇，楊維禎主張元統直接宋，而不可接遼金，此又一說也。凡此種種，皆「正統論」所執不同之立場與原則。宋代《春秋》之學非常發達。與此相關聯，宋代史家於正統論的討論至為熱烈。不僅參加討論的人數眾多，而且大都是當時的文史大家，有關的著作也非常多。博通經史的天台宗史家，深受當時史學思潮的影響乃是理所當然的。

「統、紀」二字，司馬遷在《史記》中屢屢用之，可見其由來甚遠。後世史家討論「正統論」的著作，喜以「統」或「紀」字為書名，成為一時的風尚。《說文解字》云：「統，紀也。」兩字互訓，故得合稱謂之統紀。又得分言之，作為史之別名也。「統紀」二字之本義，源於纜絲之事，《淮南子·泰族訓》云：「抽其統紀則不成絲。」紀訓絲別，見於《說文》。紀即絲耑，是其本義。史書中所說之「統」、「紀」二字，則引申為指紀年月。如司馬貞《索隱》解釋「本紀」一名云，「紀，理也，絲縷有紀，而帝王書所紀者，言為後代綱紀也。」裴松之《史目》則云：「紀者理也，統理眾事，繫之年月，名之曰紀。」紀之為書；必繫年月，如網之在綱，條次不紊，與條紀、曆紀，義正相通。故緯書如《春秋元命苞》直稱「史之為言紀也，天度文法，以此起也。」史即是紀。

南宋葉適為朱黼（文昭）〈紀年備遺序〉云：「孔子歿，統紀之學廢，經史文詞裂而為三。……而問學統紀之辨，不可觀也。」（《水心集》十二）編年以立統緒，故謂之「統紀之學」。以統紀名書，早見於緯候。南宋以來，競為《春秋》之學，葉適之說，殆因《春秋》而作，然後世無稱述之者。[註 50]

這種本為正統史家的「統紀之學」，卻在佛門得到了發揚光大。

在宋代，天台宗的僧人因與禪宗爭正統，乃援用正統觀念，編著佛教史書作為教爭的手段，從吳克己、釋宗鑑的《釋門正統》至釋志磐的《佛祖統紀》，一脈相承。釋志磐撰《佛祖統紀》，以「統紀」為書名者，似與南宋學人重視「統紀之學」有深切關聯。[註 51]志磐在《佛祖統紀》通例釋題義中曰：

佛祖者何？本教主而繫諸祖也。統紀者何？通理佛祖授受之事也。本紀者何？始釋迦，終法智，一佛二十九祖，所以紀傳教之正統也。[註 52]

在釋本迹中，志磐又曰：

通為本紀，以繫正統。如世帝王，正寶位而傳大業。[註 53]

志磐將天台宗的一佛二十九祖，比作世俗帝王的正統，其意在於說明天台宗是佛教的正統。但是志磐的這種做法，是不能為正統史家所接受的，《四庫提要》即譏其「雖自尊其教，然僭已甚」。

古代史家的正統論中，正之為義尤重於統。《易·家人》正位於內，《大學》言正心，《春秋》主撥亂反正，均從正字出發。歷史之作，正所以明人事之真是非，而折衷於正，故史家秉筆必據正立論，正其本實為史之首務。[註 54]

從《佛祖統紀》中志磐對於王朝正閏的說明來看，志磐也受到傳統史學正統論的深刻影響。關於南北朝時期王朝的正閏問題，當時南、北朝的史家眾說紛歧，不過以南朝為正統的意見占多數，「以江左為正朔所歸，即北朝君臣亦默認這點」[註 55]。到了隋代，有王通「修元經以斷南北之疑」[註 56]，以元魏為正統。《佛祖統紀》於此句後的註文云：

《春秋》義包五始故，今別名《元經》。凡五十篇。《元經》紀年書帝春正月，起晉惠，至東晉。宋繼魏孝文，元和元年以能遷都洛陽，得中國以及於周、隋，故皆稱正統。以齊、梁、陳同四夷也。南北二史，夷虜相稱。今明正統，以斷其疑也。[註 57]

唐代初期，王勃推五運，以唐直繼周、漢，至魏、晉以下皆為閏位。此說在唐代頗占勢力。[註 58]韓愈的門人皇甫湜著有〈東晉元魏正閏論〉（文見《皇甫持正集》卷二）以為：「往之著書，有帝元；今之為錄者，皆閏晉，可謂失之遠矣。」他所說的正統系譜為：「我（唐）受之隋，隋得之周，周取之梁，推梁而上，以至於堯舜，得天統矣。」南朝陳、北朝元魏皆為閏位。[註 59]

入宋以後，由於受到司馬光的影響，認識漸趨統一，史家皆以南朝為正統，王勃一派的正統說，就不再為人所重視了。司馬光在《資治通鑑》中稱「晉傳於宋，以至於陳，而隋取之」，完全以南朝為正統。志磐受《資治通鑑》的影響，也持相同的觀點。但是，南北朝時期，北朝的佛教也很發達，有大量的史事需要敘述。若完全按照南朝的紀年來標示史事的發生時間，則非常不便。因此，在《佛祖統紀·法運通塞志》中，志磐在敘述北朝佛教史事之時，用的是北朝的紀年。為了避免引起正統史家的非議，於是志磐作了如下的解釋：

自周秦至於六朝，世以為得正統。若北魏齊周，雖非相承，而世居中原盛行典禮，謂之北朝者，不鄙夷之，如晉五胡也。隋氏雖受周禪，而實能統一區宇，斷陳正朔。此敘史者之微旨也。矧北史之於二教，盈虛消息所繫良多，故茲並陳，用為照映。[註 60]

(二)紀傳體體裁之運用

《佛祖統紀》作為一部佛教通史，雖對中國佛教各宗都進行了敘述，而顯然是在以天台宗為核心的前提下，兼顧到其他各宗。如果不兼顧其他各宗，就不足以彰顯天台宗作為佛教正統的地位。志磐自始自終，都充分地運用紀傳體的修史體例，來表明天台宗才是佛教的正統，其他各宗皆是閏位。

首先，本紀的運用。為標明天台宗是佛教的正統，志磐將釋迦如來、西土二十四祖、東土九祖及興道下八祖，總計一佛釋迦牟尼和四十一位祖師的事迹，悉數立為本紀，如志磐所說：「通為本紀，以繫正統。」

其次，世家的運用。志磐又將自南嶽慧思旁出僧照禪師，中間歷代諸祖旁出諸師，以至於慈雲禪師，立為諸祖世家。關於這樣安排的理由，志磐曾兩度作出解釋，其一云：

自南岳旁出照禪師下至慈雲諸師，皆傳教明宗，分燈照世，與正統諸祖，相為輝映。
[註 61]

其二云：

諸祖前列，所以明正統也。至若旁出法嗣，自南岳照禪師之下，皆足以光昭法運，力扶宗門，誘掖來機，捍禦外務（「務」，與「侮」同）…… [註 62]

第三，表的運用。為了彰顯天台宗的正統系譜，志磐特作《歷代傳教表》和《佛祖世繫表》。

《佛祖統紀》通例釋表云：

考諸祖之授受，敘弈世之稟承。欲觀千古，必審今日。為明北齊下至法智，述正統之有來，作《歷代傳教表》。為明釋迦列祖下至今時諸師，示傳燈之無盡，作《佛祖世繫表》共二卷。[註 63]

《歷代傳教表》是一個簡單的記事年表，其用途是將本紀所載的授受淵源簡化，使人對天台源流易獲得較深的印象。《佛祖世繫表》是一個直線圖表，將本紀、世家、列傳所載的人物以直線標示彼此的傳承關係。根據這個表，可以檢知法智、知禮以後的每一代由何人「負荷大業」。[註 64]

第四，志的運用。諸志之中，「立教志」所表現的正統意識最為明顯。志磐在「立教志」中，專給其他佛教宗派的祖師和宗門重要人物立傳，旨在標示天台以外的諸宗都不是佛教的正統。而且志磐將〈淨土立教志〉置於前，〈諸宗立教志〉置於後，詳於前而略於後，諸宗地位反在淨土之下（關於志磐對諸宗的態度，後文將詳述）。對於志磐的這種宗派之見，《四庫提要》批評說：「諸宗僅附見於志，斷斷然分門別戶，不減儒家朱陸之爭。」[註 65]

志磐對紀傳體體裁的巧妙運用[註 66]，成功地表達了他為天台宗爭正統的個人意願。而他之所以成功，除了他本人優良的史學素養、獨特的史識和天台宗教學的基礎之外，還與釋宗鑑的《釋門正統》所提供的借鑑是分不開的。

釋宗鑑之著《釋門正統》，雖然也本於為天台宗爭正統的初衷，但由於對紀傳體體裁的運用不當，結果事與願違。所以志磐說：「良渚之著《正統》，雖粗立體法，而義乖文穢。」[註 67]

下面擬將《釋門正統》與《佛祖統紀》略作比較，以見前者對紀傳體體裁運用的失當和後者運用的成功。

第一，《釋門正統》的本紀安排不當。宗鑑著《釋門正統》的原因，前文已經說過，完全是因為天台宗遭遇了「稱戎侮我」的敵手（禪宗），所以便模仿司馬遷、班固，以紀傳體來修佛教史，不特利用紀傳體的特性來申明唯有本宗才是佛教的「正統」，並且強調自己之所為是上挑孔子修《春秋》那種「懲惡勸善」的褒貶精神。兩宋春秋學發達，宗鑑深受「尊王攘夷」思想的影響，絕不為奇。

因為「本紀」的作用在於標示「正統」之所在，所以宗鑑替佛陀和龍樹菩薩立本紀。然而，宗鑑僅替佛陀和龍樹立本紀，而將佛陀至龍樹間的十三位被尊為天台祖師的前賢，附於〈釋迦牟尼世尊本紀〉，又將龍樹以後的十位祖師，附於〈龍樹菩薩本紀〉。這樣的安排，

無異於說，佛陀與龍樹之間，並無直接傳承。但是同時宗鑑又承認，從釋迦至龍樹是正統相承的，龍樹至師子也是正統相承的傳法。

宗鑑之所以有這樣的失誤是不難理解的，因為天台宗西土二十四祖的法統說，與禪宗西天二十八祖的法統說的前二十四祖大同小異。宗鑑為了標示本宗正統上承於佛陀的地位，也為了突出本宗尊為初祖的龍樹的地位，故特別為兩人立本紀；而將強認作本宗祖師的佛門先聖都僅予附見。如此一來，反而失掉了「本紀」標示正統的作用，故志磐為補救此失，在〈釋迦本紀〉之後，將金口相承的二十四祖，立為「西天二十四祖本紀」，強烈地標榜了「正統相承」的關係！[註 68]

第二，世家安排不當。《釋門正統》中的「世家」，用來記述天台宗的中國祖師。雖然宗鑑以「世家」來標示「世變日下，學路詭雜」的情況下，天台宗仍是踵承於佛陀的「世子」（起碼也是「功臣」）以別於書中為立「載記」的其他佛教宗派，但如此一來，反而自行暴露了本宗也不過是佛教的一支（頂多自己覺得與別不同而已）。何況「世家」在宋以後的紀傳體史書中是割據勢力的雅稱，則雖力爭「正統」，反而失去了立足點，故《統紀》將中土祖師也一律立為本紀，強調「正統相承」的意義，以救其失。[註 69]雖然如此，但在天台宗的法統中，志磐強調的是「一佛二十九祖」[註 70]。這是因為，天台宗教勢衰頹時期的祖師，按其對天台宗的貢獻，本不夠位列諸祖、立為本紀的資格。但是志磐為了解決天台宗「正統相承」的問題，而不得不如此。正如志磐在〈興道下八祖紀〉的序中所說：

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。至於邃（道邃）、修（廣修）二師，相繼講演，不墜素業。會昌之厄，教卷散亡，外（物外）、琇（元琇）、竦（清竦）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。[註 71]

而且這樣做，還有使後學生起尊祖重道之心的作用，如志磐在《宗門尊祖議》中所云：

起龍樹至法智，通祀為十七祖，以並為之位。誠有見於後學尊祖重道之心也。[註 72]

第三，興衰志的不足。《佛祖統紀》的〈法運通塞志〉自佛祖的「一代化事」講起，次述西土二十四祖次第傳法，及東土佛法與儒、道二教的興衰事迹。《釋門正統》的〈興衰志〉卻從「世尊入滅逾四百年」後，周定王時鄭人列禦寇所著《列子》一書所載「孔子言西方有聖人」的傳說講起，純粹講中國佛教的興衰。宗鑑可能是受到釋祖琇撰《隆興佛教編年通論》的影響，但多少透露他本人的自卑心理，認為跟禪宗爭正統是中國本土佛教的問題，無關西竺之事，故未溯源於佛陀。這又是宗鑑的一大失誤。因為若不連上天竺的教史，則「正統」無從算起。[註 73]志磐不僅溯源於佛陀，而且強調「必先明乎本迹」，將釋迦本紀中已經論列的本迹論再作敘述，其後則詳述佛陀之「一代化事」，將「如來出興大意」交待得非常明白。這更顯示出志磐超出宗鑑的高明之處。

第四，載記之安排不妥。《釋門正統》有「載記」一科，載有禪宗、賢首宗、慈恩宗、律宗和密宗的重要人物的傳記。

在正史中，凡被視為「閏位」的君主，其傳記往往被賜以惡名，如《晉書》之「載記」、《舊五代史》之「僭偽」等。宗鑑為標明天台宗是佛教的正統，他宗皆為閏位，便採取的《晉書》的做法，將其他佛教宗派立為「載記」，視之與《晉書》的五胡諸國類同。天台宗與其他宗派，異流而同源，都是佛教的分支，宗鑑卻將其他宗派以判別「非我族類」的「載記」為名，不甚妥當。不過，中國古代的史書，往往喜歡將外族描寫成跟漢族同出一源，《史記》、《魏書》、《晉書》都有相似作風，所以，宗鑑以「載記」稱天台宗以外的宗派，仍講得通。[註 74]雖然如此，在中國史學的「正統」觀念中，「載記」畢竟是個惡名，宗鑑以此稱天台以外的宗派，抬高本宗、貶低外宗的意圖過於明顯，而且這種近於漫罵的方式，太過拙劣。

志磐雖然也視天台以外諸宗為庶出，但他巧妙地掩飾了歧視的態度。他將異宗人物的傳記編為「立教志」。因為「志」是用來記載「紀傳之外」的事物的，將諸宗列傳入「志」，即謂連正式立傳的資格也沒有。這樣，志磐用明升暗降的手法，貶低了他宗，天台宗僧俗的地位便相對地抬高了。[註 75]

(三)五時八教之組織

志磐為了表明天台宗是佛教的正統，除了用上述的方法之外，還用了一個「移花接木」的手法，就是在敘述釋迦佛一生說法的事跡時，依據天台五時八教的理論，將釋迦的說法事跡分為五時，並對五時中所說教法，分別用化儀、化法各四教來進行判釋，藉以證明，唯有天台宗才是上承佛祖的圓教。

這種手法來自宗鑑的《釋門正統》。在《釋門正統》的〈釋迦本紀〉中，宗鑑運用天台宗的教相判釋，將佛陀一生說法，分作五時來敘述，對每一時所說經典，用化儀四教和化法四教來加以解說。宗鑑云：「說法中應論二始、五時、化儀化法各四教。」[註 76]其所說內容略如下：

頓始者，一華嚴時。如來成道十日後，現盧舍那身，說圓滿修多羅（《華嚴經》）。有秘密，有不定，有兼別、兼圓，人法俱開。

漸始者，二鹿苑時。即三十二歲以後。有秘密，有不定，但說藏教，人法俱開。

漸終者，三方等時。即四十三歲以後。有秘密，有不定，對藏說通、別、圓，人法俱開。

頓漸俱終者，四般若時。即五十一歲以後。有秘密，有不定，帶通、別，說圓，法合人未合。

非頓非漸者，五法華涅槃時。即七十二歲以後。非秘密，非不定，人法俱合。〔註 77〕

宗鑑在每一時之後，都引證佛經，試圖給人造成這樣的印象：五時之劃分乃是源於佛陀一生說法的實際經過。其隱含的目的，便是要藉此說明，以佛陀在第五時所說的一乘圓教《法華經》為宗經的天台宗才是佛教的正統。但由於宗鑑沒有對五時八教的理論作必要的介紹，如果不是對天台宗的教相判釋有相當的瞭解，很難體會到宗鑑的意圖。

志磐對宗鑑這種「移花接木」的做法是深契於心的。他在繼承宗鑑的同時，也注意到了宗鑑的不足之處，因此，在論到佛陀一代化事中的「轉法輪」時，首先將五時八教的內容和盤托出，然後再依次對五時說教的內容，用化儀四教和化法四教進行判釋。

志磐將本來是天台一宗的判教理論，融入了記載史迹的〈釋迦本紀〉之中，很巧妙地塑造了這套理論確是由佛陀創立的印象。這樣一來，人們會很自然地想到，唯有以《法華》為宗的天台宗才是圓極之教、佛教的正統，其他各宗皆為閏位。

凡對中國佛教的判教理論稍有瞭解者，皆知判教理論有一個複雜的形成過程。佛教自創立之後，在傳播的過程中，由於佛教內部的學術演變，以及時代條件和社會背景的轉變，先後出現了上座部與大眾部的分裂、大乘佛教的成立。大、小乘的內部，又分成許多的支派，各派所據教典不同，學說各異。既有大、小乘的相互非難，也有大乘空、有二宗的是非之爭及顯、密二教的優劣之辯。

至佛教經典傳入中國，中國佛教徒視所有佛經均為佛陀金口所說，後來便發現，經典不同，說法各異，甚至互有矛盾，遂逐漸注意經典之間的關係。自鳩摩羅什之後，中國的高僧大德們，開始了對佛教經典進行分類和體系化的工作，即所謂「教相判釋」。在南北朝時代，南北兩地教判盛行，據統計，有二十餘家之多。最主要者為「南三北七」的十家，即行之於南地的三種教判，與成立於北地的七種教判之總稱。南地中，慧觀的頓、漸二教之「有相、無相、抑揚、同歸、常住」等五時判，最具有權威性，此說後為蕭齊的僧柔、慧次及梁的智藏、法雲所引用。北地教判中，慧光所作的漸、頓、圓等三教判，及因緣、假名、不真、真

宗等四宗判。智者大師集當時判教之大成，以南地教判為主體，建立了天台宗五時八教的判教理論。

五時，即佛一代說法的五個階段：一、華嚴時，二、鹿苑時，三、方等時，四、般若時，五、法華涅槃時。八教，即指化儀、化法各四教。化儀，即說法的形式，包括頓、漸、秘密、不定四種。一、頓教，大乘圓滿教理直下全提；二、漸教，由小而大次第宣揚；三、秘密教，受教者同聽異聞，或頓或漸都以為對自己所說；四、不定教，同會聽法而所解不同，或於頓中得漸義，或於漸中得頓義，但都知道佛是普遍而說。此四教和五時相配合，華嚴時為頓教，鹿苑、方等、般若三時為漸教，隨著三乘根基逐漸從小入大，在此頓、漸二教中間，又都含有秘密不定，唯在法華涅槃時，超然於頓、漸、秘密、不定之外。化法，即說法的內容，包含藏（小乘教）、通（通同前後之藏、別、圓三教）、別（有別於藏、通、圓三教）、圓（圓融、圓滿之教）四種。此四教與五時相配合，最初華嚴時為圓教而兼說別教，第二鹿苑時但是藏教，第三方等時因為說法通於三乘所以並不屬於那一教，第四般若時，除藏教外兼明後三時，第五法華涅槃時，專門開闢圓頓義理，唯屬圓教。《法華》本已究竟，但還有不能得益的，故又重之以《涅槃》。故《法華》、《涅槃》皆受尊崇。

五時八教的判教理論的根本旨趣在於，無論五味五時的最後精髓，或四教的圓教，都要歸結到《法華經》，而《法華經》是超越頓、漸、秘密、不定四教的，所以天台宗所據之《法華經》具有無與倫比的優越性。

天台宗將佛陀說法按五時來論列，與現代文獻考證學有關佛教經典成立年代的研究成果是迥乎不同的。因此，有學者以其違反歷史事實，而認為五時說毫無價值。其實，中國佛教的判教理論，並不重在考察佛教經典產生的歷史，判教的目的，是要把佛說的各種義理組織成一個完整的系統，使各種義理能夠互相通融。因此，判教理論的形成，是中國的高僧大德們對印度佛教的消化與吸收，並加以創造性發揮的結果。

志磐將五時八教的判教理論融入〈釋迦本紀〉之中，這樣的做法，以一般史家的眼光來看，固然有「惑亂史實」之譏。但是，志磐畢竟屬於佛教史家，其撰著《佛祖統紀》，始終不曾離開過佛教的基本立場，不曾離開過天台正統論的立場。況且，在《佛祖統紀》中，志磐運用他所掌握的佛教理論和修史法，將佛教史敘述得層次井然，實在是了不起的成就。因此，不必以正統史家或今時人的眼光，對於志磐的做法嚴加指責。

結語

史觀是史書的靈魂。史家在編撰史書時，必然將其史觀寓於其中。本文通過對《佛祖統紀》中有關內容的粗略考察，揭示出志磐佛教史觀中層層遞進的三個方面：第一、本迹論，第二、末法論，第三、天台宗正統論，說明《佛祖統紀》之所以是佛教史的巨著，修史法的

運用成功僅是表面的原因之一，更為深層的原因是，本書有一以貫之的佛教史觀。志磐的本迹論，重在說明，如來早成佛道，久遠劫來，數數出世，演說佛法，欲令眾生皆入佛道。今時釋迦出世，亦是如來方便垂迹。末法論，述釋迦一代教法在世間流傳，因機、教相應，經過正、像、末三期之演變，佛法之由盛而衰以至於滅絕，如來歷次出興，化迹率皆如此。天台宗正統論，闡釋在中國佛教各宗之中，唯有天台宗以法華圓教為宗，是佛教的正統。概而言之，非本迹論，不足以明佛法之所由來；非末法論，不足以知佛法興衰之軌迹；非天台正統論，不足以言中國佛教之正統。

【註釋】

[註 1] 《大正藏》第四十九冊，第三六〇頁上、中。

[註 2] 陳寅恪，〈武曌與佛教〉，收於《陳寅恪史學論文集》（上海古籍出版社，一九九二年七月）第三五八—三五九頁。

[註 3] 同 [註 2]，第三五七頁。

[註 4] 周一良，〈佛家史觀中的隋煬帝〉，收於《唐代密宗》（上海遠東出版社，一九九六年七月）第一五八頁。

[註 5] 藍吉富，〈從「佛祖統紀」一書對隋煬帝之評價談志磐的佛教史觀問題〉，《現代佛教學術叢刊》（大乘文化出版社，一九七八年九月）第五十冊，第二九三—二九七頁。

[註 6] 《大正藏》第四十九冊，第一三一頁中。

[註 7] 《大正藏》第三十三冊，第八一七頁下。

[註 8] 參考蔣義斌，〈《佛祖統紀》中的本迹觀〉（台灣：《佛教研究中心學報》第一期，一九九六年）第一四七頁。

[註 9] 《出三藏記集》（中華書局，一九九五年十一月）卷八，第三〇九頁。

[註 10] 《大正藏》第四十九冊，第一三四頁下。

[註 11] 同 [註 10]，第一三五頁中。

[註 12] 同 [註 10]，第三二五頁上。

[註 13] 同 [註 12]

[註 14] 同 [註 10]，第一三〇頁下。

[註 15] 同 [註 10]，第四〇〇頁中。

[註 16] 同 [註 10]，第四一一頁中。

[註 17] 同 [註 10]，第三八三頁上。

[註 18] 同 [註 10] , 第四〇三頁中。

[註 19] 同 [註 10] , 第四〇七頁上。

[註 20] 同 [註 10] , 第三五九頁中。

[註 21] 同 [註 10] , 第三五八頁下。

[註 22] 同 [註 10] , 第四二二頁上。

[註 23] 同 [註 10] , 第三八一頁下。

[註 24] 同 [註 10] , 第三八三頁中。

[註 25] 同 [註 10] , 第一八六頁上。

[註 26] 同 [註 10] , 第一八六頁中。

[註 27] 同 [註 10] , 第一八四頁下。

[註 28] 參見歐陽漸, 〈唯識抉擇談〉, 《悲憤而後有學——歐陽漸文選》(上海遠東出版社, 一九九六年五月) 第二十五頁。

[註 29] 《大正藏》第四十九冊, 第一八一頁中、下。

[註 30] 同 [註 29] , 第二〇五頁下。

[註 31] 同 [註 29] , 第二四一頁下—二四二頁上。

[註 32] 據《賢劫經》卷三、《大乘三聚懺悔經》等之說。

[註 33] 據《中觀論疏》卷一末、《釋淨土群疑論》卷三等之說。

[註 34] 據《大方等大集經》卷五十六、《摩訶摩耶經》卷下之說。

[註 35] 據《悲華經》卷七、《大乘悲分陀利經》卷五等之說。

[註 36] 《大正藏》第三十四冊, 第五一八頁上。

[註 37] 《大正藏》第四十五冊, 第三四四頁中。

[註 38] 《大正藏》第五十三冊, 第一〇〇五頁下。

[註 39] 《大正藏》第四十六冊, 第七八八頁上。

[註 40] 同 [註 39] , 第一〇三頁下。

[註 41] 《大正藏》第三十三冊, 第七二六頁中。

[註 42] 同 [註 41] , 第七三五頁下。

[註 43] 《大正藏》第三十四冊, 第五十四頁上。

[註 44] 《大正藏》第四十九冊, 第二九九頁中。

[註 45] 志磐以為, 至理宗淳祐十一年(一二五一), 入像法八百年, 其實尚不足八百年。

[註 46] 《大正藏》第四十九冊，第一三〇頁中、下。

[註 47] 同 [註 46]，第二九六頁下。

[註 48] 同 [註 46]，第三〇一頁中。

[註 49] 依據這種理論，天台宗奉龍樹為今師承的初祖，也可以成立的了。

[註 50] 以上內容，參考饒宗頤，《中國史學之正統論》（上海遠東出版社，一九九六年）第一—三頁及七十四—七十七頁。

[註 51] 參見饒宗頤，《中國史學之正統論》（上海遠東出版社，一九九六年八月）第七十四頁。

[註 52] 《大正藏》第四十九冊，第一三一頁上。

[註 53] 同 [註 52]，第一三〇頁中。

[註 54] 同 [註 51]，第七十九—八十頁。

[註 55] 曹仕邦，〈論佛祖統紀對紀傳體的運用〉，《現代佛教學術叢刊》（大乘文化出版社，一九七八年九月）第五十冊，第二六九頁註 42 之註文。

[註 56] 《大正藏》第四十九冊，第三六一頁上。

[註 57] 同 [註 56]，第三六一頁中。

[註 58] 同 [註 51]，第三十三頁。

[註 59] 同 [註 51]，第三十五頁。

[註 60] 《大正藏》第四十九冊，第三五三頁下。

[註 61] 同 [註 60]，第一三〇頁中。

[註 62] 同 [註 60]，第一九五頁上。

[註 63] 同 [註 60]，第一三〇頁下。

[註 64] 參考[註 55]，第二四〇頁。

[註 65] 轉引[註 55]，第二四二頁。

[註 66] 關於志磐對紀傳體裁的運用，曹仕邦先生的〈論佛祖統紀對紀傳體的運用〉一文，討論最為詳實。

[註 67] 《大正藏》第四十九冊，第一二九頁下。

[註 68] 參考[註 55]，第三〇二—三〇四頁。

[註 69] 參考[註 55]，第三〇四—三〇五頁。

[註 70] 所謂一佛二十九祖，一佛指釋迦佛，二十九祖是西土二十四祖，加上東土的慧文、慧思、智顛、湛然、知禮五位對天台宗有巨大貢獻的祖師。

[註 71] 《大正藏》第四十九冊，第一八九頁下—一九〇頁上。

[註 72] 同 [註 71]，第四五〇頁上。

[註 73] 參考曹仕邦, 〈論《釋門正統》對紀傳體裁的運用〉, 《現代佛教學術叢刊》(大乘文化出版社, 一九七八年九月) 第五十冊, 第三一一頁。

[註 74] 參考[註 73], 第三一六頁。

[註 75] 參考[註 55], 第二四六—二四七頁。

[註 76] 《卍續藏經》第一三〇冊, 第七二〇頁上。

[註 77] 參考[註 76], 第七二〇頁上—七二二頁下。