

淺談天台宗的性格與價值——代序

天台宗乃是中國佛教「本土化」後，第一個成立的宗派，也是中國佛教存在最久而且影響最深遠的宗派，到目前為止，仍有專人專處在弘揚，且傳承不輟。其教理與修持之契理與契機，由此可見一斑。

所謂佛教本土化，乃是指：透過中國祖師的思維、理解與修證所得（此是「契理」，最為重要），對傳來的各類佛法，進行整體的梳理與判攝（主要是「教判」的建立），從而形成適合中國人所了解並修持的整體佛法思想體系（此為「契機」）而言。此一體系，雖然對於佛法的表述，與向來印度或西域等地所傳的各個佛法思想系統，有不盡相同之處，但並不因此影響到他的可信度與正確性。所謂「方便有多途，歸元無二路」，畢竟能強固地流傳到現在的各個宗派，大都是在教理思想上，或實修實證上，經過了時代的層層考驗後，才能有今日的弘傳。這也是因為能流傳到今日的宗派，幾乎都是立足在創宗者對佛法的綜合性理解，及實修實證的基礎上所致。尤其進者，修行的實證所得，是可以一代代重複驗證的，這使得中國佛教的宗派，可以因此超越文字概念的差異，而被廣泛且長久地信受著！尤其是天台宗的成立及其性格，更是具有這樣的特質：教理思想上具有「融合性」、教法內涵上具有「實證性」與適應眾生上具有「適修性」。再加上本土化後的「親和性」，這使得天台宗能以第一個中國化的佛教宗派之因緣，長期而深刻地影響著中國佛教的各個層面。

就歷史的因緣看，佛教從西漢末年傳入我國開始，一直到天台判教的成立為止，中國早期的佛弟子所要共同面對的問題，不外以下三類：首先最迫切的，是在缺乏文字符號與概念基礎的情況下，佛弟子要如何才能正確地理解佛法的真義？漢代所流傳的佛教，正是因為文字與概念的隔閡，而被類比為中國的「方術」與「神道」；魏、晉以降，則與老、莊思想合流而形成了「格義佛教」，雖比前代稍有進步，但仍不免隔靴搔癢未能中的之憾。直到南北朝羅什大師出，因其善巧的解說與契機的翻譯，方才真正地建構了一套完整、精確而又獨立的中國佛教語彙與概念，從而使中國佛教得以完全擺脫「格義」的陰影，而走向正確理解之路。

然而接著而來的問題是，透過對龐大經典的正確解讀之後，我們將發現這些從不同地區、不同時代傳來的佛法當中，他們彼此之間存在著許多（至少表面上看來如此）的不同概念與對立思想。我們要如何從這眾多概念分歧，甚至看來相互矛盾的經、論當中，理出一個清晰而統一的思想來，以便能總攝這一切傳來的佛法內容，已成為「正確理解」佛法後，所不得不面對的問題。再者，實踐與實證畢竟才是佛法最後的目的，因此要如何依於上來所說的統一佛法思想，去建構一個既能符合佛法本意，又能總攝一切修行內涵，而且更適合中國人理解與實踐的佛法修持體系，亦成了繼總攝把握佛法之後自然會產生的另一個問題。以上正是南北朝時代，中國佛教界所要解決的兩個主要時代課題，亦即：如何無有對立地總持一切佛法（教門）？及如何圓滿無缺地實踐一切佛法（觀門）？

就契理的立場觀之，成立於隋代初年的天台宗，長久以來之所以被教界譽為「教觀雙美」，正是因為他幾乎圓滿無缺地，解決了上來所說，當時中國佛教的兩大問題。「五時八教」的一佛乘觀，統一了當時眾說紛云、莫衷一是的各類判教思想，從而使佛陀一代時教的便與密意相契合而總攝無遺。各類、各系佛法的分歧與矛盾不復存在，對於佛法高低的虛妄檢擇，也失去其實義，因而表現出佛法的整體性、融合性與圓滿性來。此外如「次第禪門」與「圓頓止觀」等實修思想的提出，分別照顧到漸修與悟頓的各類修持法門，並將之統一會歸

在「中道實相」與「圓融三諦」的最終目標下，使得中國佛教的修持，產生大、小、顯、密、頓、漸同時並存的包容性格，這也正是中國佛教在歷經各代興衰變革後，仍能長存而弘傳的主要原因。此外，由慧文、慧思，以至智者大師等，一脈相承的實修道統，也使得天台宗的教說與行持，都紮實地立足於親證的基礎上。此一「實修親證」的性格，不但使得天台宗能夠領導當時的佛教界，而且一直到今日，即使有所謂的藏傳、南傳佛教，乃至學術佛教等的傳入與衝擊，天台宗的思想與實踐，仍顯得萬古而常新。

再者，雖然在天台宗成立之前，也有類似「三論」、「成實」、「俱舍」乃至「地論」等學派的出現，但大多依循著傳來的原典思想而發展，其綜合性理解與整體性把握的性格並不明顯。然而到了南北朝後期，中國佛教已發展了五百多年，其間所傳來的佛典，幾乎涵蓋各個時期佛教興盛地區所流傳的佛法。面對如此眾多表述方式不一，方便與真實互異的各類佛法知見，單憑某一時、某一地的佛法思想體系，是不可能加以會歸、統攝的。唯有以實修親證為基礎，超越文字與概念的妄想，並揚棄單一佛法思想體系的包袱，以更圓滿、更超越的眼光與心胸，去融通判攝一切所傳來的佛法，才能從根本上去總持一切佛法深意，而不遺漏一法，不妄別一法（現代的人，卻忙於以少修無證的凡夫知見，去妄加分別各類已存在的佛法，謂彼是「發展的」、「原始的」……等等，古德云：「至道無難，唯嫌揀擇」，古今之別何其鉅也），天台宗之所以超越前代各宗的原因關鍵正是在此。

天台宗契合佛理的性格，大體如前所述。若論其契合眾生根機的性格，則天台宗乃是以五百多年來，中國人研修佛法的成果為基礎，綜合了前人的佛法理解與實修經驗，以中國人的思考模式，去蕪存菁地以中國人更能接受的表述方式，對佛法的教、理、行、證，做了整體而契合佛意的「本土式」表達。如此，則使得佛法更具有親和性與說服力，從而更能契合中國佛子的根機，這是天台宗對中國佛教，具有特別「契機性」的由來。

依於這種適合中國人根機的契機性，天台宗早在唐代各宗興起之前，就已獨一無二地，對中國佛教發揮著全面而深入的影響。甚至說，在唐代以後興起的各個宗派，都或多或少而無有例外地，受到了天台宗的影響。例如：華嚴宗以天台四教判為基，而另立頓教成「五教判」；唐密與天台思想合流而成「台密」；南山律師以《法華》、《涅槃》為本，建立「大乘圓教宗」，靈芝律師更依天台教理解釋南山律；禪宗祖師玄覺（天台八祖玄朗大師之同門）學天台教觀三十載，而於六祖惠能大師座下一宿而悟（此表禪與天台兩宗於修證無別），三論宗嘉祥大師曾求教於智者、就學於章安等等，皆是天台影響其他宗派的明證。此外如誦經（慧思大師提倡誦持《法華經》）、拜懺（智者大師親撰《法華三昧懺儀》）、修觀（天台強調「一心三觀」之禪修）、齋儀（如齋天、祭祖等）皆出自天台宗門庭，乃至菩提心最早之有系統勸導（《摩訶止觀》中，「發大心」一科即是），菩薩戒之授受（慧思大師撰集中國最早的授菩薩戒儀）等等，皆因天台宗之提倡，而流傳至今，其適修性及對中國佛教影響之深遠，由此可見端倪。

總結來說，天台宗的性格是融合性、實驗性與適修性並存的，而在佛法上，他更具有「契理」與「契機」的雙重價值。慧文大師閱《智論》而大悟「一心三觀」之旨，一生行誼高深莫測；慧思大師虔誦《法華》，勵志苦行而大悟「法華三昧」，神通妙用，服毒不害；智者大師蘇山妙悟旋陀羅尼，華頂苦修頭陀行，寂後感應不斷等等，凡此之類，皆是天台立宗諸祖實修證果的明證。依此親證的道力與願力

為本，方能創立教觀雙美、亙古彌新的宗派而垂教後世。吾等佛子身處中國佛教極度衰微的今日，欲復興中國佛教，抱殘守缺固然不足為訓，然而若欲吸收外來以改造中國佛教的體質，則重新找回中國傳統佛教中有價值的部份，繼續予以發揚光大，正是一項先決的工作！畢竟佛法的呈現，一定有依於不同文化思想與風俗習性，而存在的不同表述方式，那是無法互相取代的，這也是佛法具有廣大應機性的必然表現。因此粗心地捨棄中國固有的佛法表述，而欲不加檢別地以不同地區或文化的佛法表述來取代，不但是不可能的，而且也是違背因緣法則的。我們唯有保存既有，才能理智地吸收外來而知所去取，從而融合外來、創造新局，是吾人堅持必須善意地復興固有佛教的一項重要理由。

而在恢復中國佛教的工作當中，之所以推介天台宗，或許個人宿世的因緣也是重要的原因之一，然而以解行並進、性格包容、教法清晰、實際可修、傳承未失而且影響深遠等等的條件說，天台宗確實很值得有心復興中國佛教者的注意。佛法依於不同的眾生根器，而有不同的施設方便，這是大乘佛法的通義，因此也不可能有一個十全十美的法門，可以適用所有的佛弟子，天台宗當然亦不例外。所以我們在恢復固有佛教的同時，當然也可以有所取捨和選擇，然而這樣的動作，仍必須出之以謙卑與實修。斷不可人云亦云，隨著外人的舌頭或世俗的所謂「學術」價值轉，亦不可只憑個人好惡或思慮分別就驟下結論、輕加菲薄。佛法是唯修、唯證相應的，我們豈能先存懷疑、隔閡，而得佛法的真實受用？所謂「如人飲水，冷暖自知」，若不真實地投入中國佛教的解、行大海當中悠遊一番，我們又如何能找出中國佛教的病灶所在，以及一千多年來，許多祖師大德們真實受用的高妙之處呢？天台宗的教觀並重與善巧適修，或許正提供了這方面不錯的選擇吧。

時維

佛曆二五四二年（一九九八）大年初六

完稿於嘉義義德寺

大專女生齋戒會中

天台宗入門講綱【上卷】

甲一・序說^{分六}

乙一・對於宗派佛教應有之認識^{分四}

丙一・宗派佛教之存在^{分二}（事實的鳥瞰）

丁一・西土^{分二}

戊一・依時期而分：

根本佛教↓原始佛教↓部派佛教↓大乘佛教↓密乘佛教

（註）：◎於一味法中（唯一佛乘），隨眾生機而別說三乘。

◎不可純以社會、文化之演化觀點視之。

戊二・依部類而分：

小乘——二部、五部、十八部、二十部

大乘——顯教——實相（真常）

妙有（唯識）

性空

密教——雜密（部派佛教中即存）

純密（唐朝善無畏、金剛智、不空——開元三大士所傳）

東密
台密

藏密

前弘期

紅

白

黃

花

丁二・中國^{分二}

戊一・小乘^{分二}

己一・成實宗^{分五}〔攝歸三論宗〕

庚一・名義^{分二}

辛一・造論：佛滅九百年，中印度有訶梨跋摩（師子鎧）論師，先學數論外道，後入有部（有云經部）鳩摩羅陀論師門，

學迦多衍尼子之《發智論》。然慨其所釋浮繁支離，盡在名相而失佛教源旨，遂徒徹僧祇（大眾部），大小兼學，

簡取諸部之長，造《成實論》。

辛二・釋名：《俱舍》唯論人空，此論談諸法皆空，釋「成」佛陀一代所說三藏中之真「實」義，故名《成實論》。

庚二・弘傳（中國）：羅什大師於姚秦弘始十三年，譯出並弘講之，門下造疏以弘，與「三論宗」同為中國（非本土宗派）

最早成立之宗派。自東晉末葉至唐初，二百餘年弘傳一世，此後寂落成三論宗之附庸而已。

庚三・判攝：天台判為藏教，或云（元照大師）：「教是小乘，義兼大乘」。正入藏教，義兼「通」教，差可比擬。

庚四・典籍：正以本論為主。

庚五・教法：立真、俗二諦法，而以四聖諦論知人、法皆空，此乃《俱舍論》之修正。

己二・俱舍宗^{分五}〔後攝歸唯識宗〕

庚一・名義^{分二}

辛一・歷史背景：佛滅三百年初，由上座部分流出「說一切有部」（薩婆多），先弘「對法」藏（阿毘達磨），後弘經律。↓三百年末，有部論師迦多衍尼子集初期有部論——《六足論》義造《發智論》，以組織有部教義系統。↓四百年初有部諸論師共造《大毘婆沙論》（大廣說、勝說、異說）以廣釋《發智論》，而將有部教義集大成。↓五百年中，有部論師法勝復取《婆沙》要義，綴為簡明要論而成《阿毘曇心論》（類似書中之最恰當者）。↓六百年有法救論師復以《心論》太略，更造《雜阿毘曇心論》以增補之。↓九百年頃，世親大師出，先於有部出家，後學「經量部」（於四百年初由「有部」分出，以「經」為正「量」，不依律及對法），見有部之理有失，遂增訂《雜心論》而造成《俱舍論》，雖述一切有義，而時以經量部之理正之，理長為宗，不偏一部，印度學人咸稱「聰明論」云。

辛二・釋名：《俱舍論》具云《阿毘達磨俱舍》：阿毘此云「對」，達磨此云「法」，俱舍此云「藏」，具翻為「對法藏論」。

「對法」者，對向涅槃之勝義法或對觀四聖諦之無漏慧；就法義言，正指前之六足、發智論等七論所詮之理。「藏」者，今所造論攝前七論之正理，能開發涅槃正慧故。

約義而翻，可名之為「攝藏涅槃淨法，能發無漏淨慧之論」。

又，「阿毘曇」亦云「毘曇」意譯為「大法」，指可尊可讚之最究竟法。包含現象界之分析觀察，與超經驗界之證悟，為說一切有部教理之系統性整理，主張「法有我空」，以六因四緣論諸法生起之相，故北魏慧光等稱之為「因緣宗」，南北朝時之北朝弘傳最盛。（南朝則盛行《成實論》）。

庚二・弘傳：陳文帝天嘉四年，真諦三藏攜來，於制多寺凡五年譯成，名為《阿毘達磨俱舍釋論》史稱「舊俱舍」。陳智愷、唐淨慧等疏之。唐太宗永徽年間，玄奘大師於慈恩寺再譯，題為《阿毘達磨俱舍論》，世稱「新俱舍」，為今宗所依之本，其弟子各作疏而弘之，後歸入唯識宗而不獨傳。

庚三・判攝：天台判為「藏」教。

庚四・典籍：如前述，除本宗《俱舍論》外，另有《六足》《發智》乃至《雜心》等論，復有《四阿含》經（「阿含」義為傳來之教法）為輔。

庚五・教法大綱：於一切法事中明無我義。（明「法有我空」）

戊二・大乘^{分八}

己一・三論宗^{分五}

庚一・名義^{分二}

辛一・造論：佛滅七百年頃，隴樹大師出，依《大般若經》以「無所得」正觀為宗，造「無畏論」十萬偈，說諸法皆空不可得之法門。次由此論中，特拈「八不」一頌（不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去），縱橫離合廣分別說，立二十七觀門說此八不中道，成五百偈以標無所得中道而成《中論》。復就《中論》內，擇其精玄要旨，更成十二略觀門，以開示般若正觀，剋證中道法性，是為《十二門論》。其弟子提婆論師，繼承師教，復演二十品百首偈頌以弘揚中道正觀，正破外道邪見，兼除內道偏執，而成《百論》。

辛二・釋名：此宗正依《中論》《十二門論》及《百論》三論以開宗，故名《三論》宗。因教義大都依於《般若經》一名「般若宗」；又因其所顯皆大分空義，故亦稱「大乘空宗」。

庚二・弘傳：隴樹傳於弟子提婆，提婆傳之羅侯羅多，羅多傳之於須利耶蘇摩，此亦即羅什三藏之大乘師。羅什於中國譯出三論，其解空第一之高弟僧肇傳之於河西之道朗，朗傳之攝山僧詮，詮傳於興皇法朗，朗又傳於吉藏（與天台大師同時而稍後）是為嘉祥大師，三論至此而大盛，唯教義略變於前，故稱「新三論」（又稱「南三論」），以別於僧詮、法朗以前之「古三論」（亦名「北三論」）。嘉祥後之惠遠、智拔、惠喻、法影諸德亦弘揚之，後則漸沒。與成實宗同為我國最早立宗之學派。

庚三・判攝：天台判此為般若時所說，圓教中兼帶通、別二教。化儀中屬漸末。

庚四・典籍：以《三論》及《般若經》為主。

庚五・教法：以無所得之中道實相為正觀，破一切內外道之偏執與邪見；修一切六度萬行，以趨入成佛。

己二・天台宗（攝取涅槃宗）

己三・華嚴宗（攝取地論宗）

己四・淨土宗

己五・密宗

己六・禪宗

己七・唯識宗（攝取攝論、俱舍二宗）

己八・律宗（《四分律》）

丙二・宗派佛教產生之原因^{分五}

丁一・個人因素：弟子思想、性格與根機的不同。（根本原因）

丁二・教理因素：佛法本身的應機性與多元化性格所促成。

丁三・空間因素：地理環境與風俗習慣的差異。

丁四・時代因素：時代共業的差別與世間潮流（政、經、社會等）的變遷。

丁五・文化因素：各地區、民族固有文化之影響。

丙三・宗派佛教存在之意義與價值^{分二}

丁一・意義^{分四}

戊一・圓音說法、各類隨解。

戊二・方便多途、歸元無二。

戊三・雖有法諍、不礙解脫。

《涅槃》云：「由此異想，朋黨相援。雖互諍訟，教行有殊，理果不別，皆能悟道。」

《大集》云：「五部（派）雖別，不妨諸佛法界涅槃。」

戊四・不別而別（為實施權）、別而不別（攝權歸實）。

《法華》〈方便品〉云：「諸佛如來但教化菩薩，諸有所作常為一事：唯以佛之知見，示悟眾生（不別而別）。舍利弗，如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三（別而不別）。舍利佛，一切十方諸佛，法亦如是。」

又云：「知諸眾生有種種欲，深心所著。隨其本性，以種種因緣、譬喻言辭方便力，而為說法（為實施權）。舍利佛，如此皆為得一佛乘，一切種智故。舍利佛，十方世界中，尚無二乘，何況有三？（攝權歸實）」

又云：「劫濁亂時，眾生垢重，慳貪嫉妒，成就諸不善根故。諸佛以方便力，於一佛乘，分別說三。」（為實施權）

丁二・價值^{分四}

戊一・應眾生機

戊二・契佛密意

戊三・趣入有門

戊四・攝持有方

丙四・面對宗派佛教之態度^{分五}

丁一・專宗修學、一門深入

丁二・括清各宗、不宜混濫

丁三・調和同異、避免本位

丁四・了解不足、發揮優點

丁五・比較各宗、融攝他宗（但須釐清本末）

（註）：一、真了自宗、不謗他宗。

二、為加強初學者信心，弘者不免偏讚、特顯，學人應圓融看待各宗之價值與地位。

乙二・天台宗之特色^{分四}

丙一・最早成立之中國化宗派，亦是現存最早之中國佛教宗派。

丙二・教理體系嚴整（判攝嚴密，內容完整）。

丙三・實踐體系清楚（方法與深淺次第清晰）。

丙四・解行並進、教觀雙美（避免昧教、闇證）。

丙五・具足完整性（含攝大小二乘乃至顯、密二宗教說，自成體系）。

丙六・次第性（教、理、行、果階次井然，可於實踐中不躐等、不疑惑）。

丙七・基礎性（能為他宗教理與實踐作基，以其能總攝佛法故）。

丙八・發展性（促發並深化禪、教、律、密、淨等各宗之發展）。

丙九・包容性（唯一佛乘故，在精神上不排斥他宗之地位與價值）。

丙十・教學體系善巧而實際與修道相合。

乙三・學習天台宗之目的與效益^{分二}

丙一・目的^{分三}

丁一・欲了解諸佛出世之深意與設教方便。

丁二・欲總持佛法而無矛盾、疑惑等（具正法眼）。

丁三・欲解行並進、善修善學、自利利他。

丙二・效益^{分四}

丁一・能具備完整之佛法正見（以免得少為足）。

丁二・能依正見啟發正行（解行相資、避免盲修）。

丁三・能強化其他宗派之教理基礎（如淨、律等宗）。

丁四・較能圓融看待他宗（不會自讚毀他）。

乙四・教起因緣^{分六}

丙一・為正學天台教理預作導引（使對天台教學先有整體性概念，並生起好樂之心）。

丙二・為新學比丘建立教理基礎。

丙三・重振中國佛教之學習與信心。

丙四・括清多元化所帶來之迷茫與對立。

丙五・深化淨、律二宗，乃至其他各宗之解行。

丙六・傳承天台教學。

乙五・教所被機^{分四}

丙一・欲總括了解佛法之梗概，以啟發菩提心，直取佛乘者。

丙二・一切欲了解乃至學、行中國傳統佛教者。

丙三・一切欲了解乃至學、行天台教法者。

丙四・欲深化學、行自所依止之法門者。

乙六・五重玄義^{分五}

丙一・釋名^{分二}

丁一・天台宗^{分二}

戊一・天台：山名，在今浙江省天台縣（浙江中部靠海），仙霞嶺山脈東北端。此山高險如梯（有上、中、下三台），似可登而升天，故又云：「天梯山」。有謂天台乃「天梯（本名）」之音轉，又稱台嶽或南嶽。古云此山高聳，上應天之「台」星（上台虛精星、中台六淳星、下台曲生星，每台各有二星），故云天台山。又「天」者顛也、顯也（萬物之頂、顯而可觀），亦最勝、光明之義。

此山形如八葉覆蓮，由華頂、佛隴、羅漢、香爐等八峰所組成，其中華頂峰高一三六公尺，為最高峰。此山峰、巖、洞、潭、湖、泉、池等甚多，自古盛名。如伯夷、叔齊、呂洞賓、張紫陽等，皆曾居此。山中佛寺、道觀林立。

佛教約於三國時代吳國赤烏年中（二三八至二五一），於此首建清化寺、翠屏庵，僧祐律師（四四五至五一八）亦建白巖寺於此，南朝陳宣帝太建七年（五七五）九月，智者大師（38歲）入山住於華頂峰行頭陀，後移佛隴建精舍。十年，宣帝賜額「修禪寺」（後稱禪林寺），是為天台宗之根本道場。大師寂後，晉王廣（後之隋煬帝）為建天台山寺，以遂師願。復於大業元年賜額「國清寺」，天台歷代諸祖（灌頂、智越、普明、智威、玄朗、荆溪等）皆住於此。又禪僧寒山、拾得、亘豐、日僧最澄——回日本創立天台宗者——亦皆曾住此寺。又晉哀帝興寧年（三六三）中，有白道猷（即竺曇猷？至三八三），敦煌人，少苦行習禪定，威德俱重，有異跡——上天台山，入聖人所居天宮，事載山誌，大師嚮往。

戊二・宗：天台山為大師棲身、入寂之所，因此土（我國）以避名為敬，故以「天台」顯智者大師，復以人名為一家之名（始於

荊溪大師），故此宗名為「天台宗」。

丁二・入門：登堂入室之門徑。

丙二・辨體：以唯佛一乘，無二亦無三，除佛方便說為體。

丙三・明宗：發起「阿耨多羅三藐三菩提心」為宗。

丙四・論用：建立對天台宗教法之整體了解與好樂之心為用。

丙五・判教相：藉別顯圓

甲二・正說^{分七}

乙一・天台宗之名義：略（見前「丙一・釋名」）

乙二・天台宗之創立^{分四}

丙一・歷史文化之背景^{分四}（魏晉南北朝為主）

丁一・朝代變遷之鳥瞰^{分三}

戊一・總結前代^{分二}

己一・古代社會（史前、先秦）

己二・帝國肇始（秦、漢）

戊二・時期之分類^{分三}【始自東漢獻帝建安元年（一九六），至隋滅陳（五八九）止，共三九三年。】

己一・三國時期

己二・兩晉時期（含五胡十六國）

己三・南北朝時期

戊三、朝代之變遷與分合

丁二・文明之基本脈動^{分三}

戊一・文明的定義：政治、社會、經濟、習俗、文藝、宗教、學術、哲思等之總體。

戊二・文明的影響：佛法在世間、不離世間覺、離世求菩提、猶如覓兔角。

戊三・本時期的文明發展巨觀^{分三}

己一・總結前代之文明

己二・政治的板盪造成人民的遷移（為防守、重建、逃難、棄置、防叛等理由）。

己三・多元文化的相互激盪與主流文明之流動。（見概圖）

主流文明之流動圖：

丁三・本時期文化的特徵：

解放↓自由↓破壞↓恢復、吸納、創造↓多元↓融合↓文明的空前進步。

丁四・大師時代之政治社會（見丙三・年譜略明）

丙二・佛法教理之背景^{分三}

丁一・大師時代以前之佛教發展鳥瞰（以時代之分期看佛法發展之大動脈）^{分七}

戊一・東漢（二至二二〇）之佛教——傳來與接納（道教方術化性格的初期佛教型態）^{分四}

己一・傳來之時代^{分三}

庚一・後（東）漢明帝永平十一年（六八），明帝夢金人求法說：載於《後漢書》〈西域傳〉，使節遇迦葉摩騰及竺法蘭以白馬馱經，入洛陽白馬寺譯《四十二章經》。（史學家對此說有疑）

庚二・西漢哀帝元壽元年（西元前一）傳人說：《三國志》〈魏志〉卷三十引《魏略》〈西戎傳〉記事云：「東漢哀帝元壽元年，博士弟子景廬受大月氏王使伊存，口授浮屠經。」《魏書》〈釋老志〉評調：「聞此於中土，未及置信」云。

庚三・楚王英之信仰佛教說：《後漢書》卷四十二楚王英（明帝異母弟）傳載：「永平八年（六五）下詔」「楚王，誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠……還其贖資，用助伊蒲塞、桑門之盛饌」云。由此可知後漢時即有居士、沙門（外國僧人）來到長安、洛陽乃至彭城（江蘇徐州）、江南丹陽縣（安徽宣城，楚王後來被降調之地區），亦已有佛教流傳。

（註）：後二說一般學者咸認可信。

己二・佛教初傳的路線與地區^{分二}

庚一・西域各國經絲路傳入：如漢桓帝建和二年（一四八）之安世高及末年來華之支婁迦讖等，分別來自安息及大月氏國，經涼州及長安傳入洛陽（當時唯一之譯經地）。

庚二・佛教的南傳：靈帝末年，中原騷亂，佛教隨之向南傳入淮河、長江流域，並經由海上交通而傳到南方各地（如交趾國）。

己三・重要經典之傳譯與教理之傳入^{分二}（分大、小乘兩大系）

庚一・安士高之譯經（說一切有部為主的小乘教法）^{分三}

辛一・《安般守意經》、《陰持入經》——小乘禪經

辛二・《四諦經》、《八大人覺經》——小乘教法

辛三・《阿毘曇九十八結經》——小乘論

庚二・支婁迦讖之譯經（皆為大乘經，於中國有大影響）^{分二}

辛一・東漢靈帝光和二年（一七九），與朔佛一同譯出《道行般若經》（即後來羅什大師所譯《小品般若經》之異譯）有三十品，乃般若經最初之傳入。

辛二・《般舟三昧經》（介紹彌陀之因緣本末，為淨土教之端緒！）

己四・此期佛教之特色：於教理未能深入，多與神道、方術、黃老之教相混（道教化），其間亦有輪迴觀念及道德性內涵之理解。

戊二・三國（二二〇至二六五）時代（主要是魏、吳）之佛教——傳譯之興與格義之起（道家玄學化之濫觴）^{分三}

己一・思想環境之轉變^{分三}

庚一・方術及神仙思想的被禁（曹魏為主），導致聲聞教法（禪數之修習為主，在當時被視為數術的同類）的式微。

庚二・儒家思想的鬆動，由重視經學轉為重詞賦文章；老莊自由思想的興起（當時與般若空之思想相混淆），由敬重質直之人轉為喜尚才華風流之士。

庚三・士大夫開始研究佛典（北以洛陽——經陸路——南以建業——經海路——為中心）。

己二・重要之翻譯^{分三}

庚一・曇柯迦羅^{分二}

辛一・中天竺人，魏嘉平年中（二四九至二五三）來洛陽。

辛二・嘉平二年譯出《僧祇戒心》（《摩訶僧祇律》之戒本）為中國傳戒之始。

庚二・康僧鎧^{分二}

辛一・康居國人，嘉平四年（二五三）到洛陽。

辛二・譯出《無量壽經》二卷（為中國、日本淨土宗最重要之依據）。

庚三・支謙^{分二}

辛一・字恭明，大月氏人，幼隨祖父歸化中國，受寵於吳王孫權，為江南佛教之重要開拓人物（優婆塞）。

辛二・黃武元年（二二二）至建興（二五三）中，譯出《大阿彌陀經》二卷、《維摩詰經》二卷（稍後由西晉之竺法護潤筆）、《大明度無極經》（《道行般若經》之異譯）、《了本生死經》（乃《稻竿經》之異譯，並為之作註）。

庚四・康僧會^{分二}

辛一・先祖為康居人（？至二八〇），世居天竺，父從商而移住交趾（越南中部），十餘歲時二親並亡，以至性奉孝，服畢出家，勵行甚峻。初入吳都，應孫權之請求得佛舍利子。

辛二・主要譯出《六度集經》（世尊本生），並對《安般守意經》、《法鏡經》、《道樹經》等三經做注釋。因生於中國，而深悉華文，並多引當時道家理論以釋禪經，此為其重要貢獻（格義佛教之發端）。

庚五・朱士行^{分二}

辛一・潁川（河南）人，相傳為中國最早（有記載為憑者）之出家人（當時出家人未有「法號」，據載，彼於甘露五年——二六〇出家或西行）。精通般若，曾在洛陽講《道行般若經》（即小品般若）。另據《隋書》卷三十五云：「魏黃初中（二二〇至二二六），中國人始依佛戒，剃髮為僧」云。

辛二・因《道行般若經》有所不全，遂發願於魏甘露五年（二六〇）由雍州（陝西長安）西行，遠赴于闐（古西域國名，離洛陽一萬一千七百里，為當時盛行大乘之國家，即今新疆和闐），去國二十三年，晉武帝太康三年（二八二）以八十高齡客死于闐。寫得梵書（即《放光般若經》，亦羅什大師所譯《大品般若經》之異譯）九十章六十餘萬言（二萬五千頌），由其弟子弗如檀（于闐人）送至陳留邊界，倉垣（河南開封縣西北）的水南寺。晉惠帝元康元年（二九一）由無羅叉（于闐人，西晉時來華）與河南的竺法蘭（居士，西晉大譯師竺法護之門人），譯成九十章二十萬七千六百二十一言。

己三・此期佛教之特色：大乘般若學透過道家「虛無」之玄學思想而被研究（藉用當時所盛行之老莊、五行等思想，以解釋佛法，此風直到東晉而更盛）。此時中國由北方洛陽漸傳至南方的佛教典共二大系統：一者以安世高和康僧會為代表的小乘佛法，而被當時的中國思想界理解為養生（修禪那故）與數術（釋四大，解六神識之作用故）之佛教（此則沿續漢代）。二者為以支婁迦讖及支謙（支讖之再傳弟子）為代表之般若大乘學說，被當時的思想界理解為神道相合、玄虛空無（般若空性故）之玄學式佛教，從而與兩晉時代清談玄學之風相合，此即西晉時代清談佛教，與東晉時代「格義佛教」之發端。

戊三・西晉（二六五至三一七）之佛教——清談與普及化的佛教（高僧與名士結合之始），佛教已有明顯獨立性格而不同於東傳以來的佛道相混^{分三}

己二・政治思想環境^{分四}

庚一・司馬氏的門閥政治及個人的荒淫奢侈，造成了政治的腐化，人民因受迫而不滿。平民知識份子則因未有政治出路（受門閥把持），而趨向山林及清談。（竹林七賢——阮籍、山濤、嵇康、向秀等為其代表）。

庚二・迫於對大環境的不滿與無奈，使得三國以來即漸興的老莊思想（具有自由及反儒教色彩），經由清談之風而更趨隆盛。

庚三・以老莊無為（「虛」）之思想而解釋儒教淑世學說的作法漸成潮流。（以魏之何晏——註《論語》、王弼註《周易》為伊始）。

庚四・名僧與當時名人文士相結合的濫觴。

己二・重要的譯經師^{分二}

庚一・竺法護^{分二}

辛一・師梵名Dharmaraksas（曇摩羅刹），祖先為月支人，本姓支，世居敦煌郡，八歲出家，師事外國沙門竺高座，遂改姓「竺」（當時弟子從師姓）。日誦經萬言，操行精苦，篤志好學，博覽百家，深諳外國異語（三十六種語）、音義訓詁之學。往西域求取方等（大乘）經典，自泰始元年（二六五）至永嘉二年（三〇八）以七十八歲入寂東方澠池（河南）之際，約四十餘年間由敦煌至長安，沿路遊化、傳譯，共出一百七十五部，三百五十四卷（今存九十五部，《歷代三寶記》則云其部數多至二百一十部）。從後漢至十六國時代羅什法師出之前的三百四十餘年（前三三至三四四）間，譯經大德中以漢之安世高、支婁迦讖和支謙三人為最多，而其因精通西域語文，譯文出類拔萃者，尤推竺法護大師。不但譯文高超，內容重要（主要是方等諸經，下明）影響深遠，而且開創出「傳語」、「手受」、「筆受」、「參校」、「勸進」等多種分工合作的譯經體制，門人踵其志業者（如竺叔蘭、竺法乘、支敏度、帛隨——字法祖等人）亦甚夥，其在方等、般若學方面之貢獻深受後代表（如道安大師、僧祐律師）所推崇。世稱月氏菩薩或敦煌菩薩。

辛二・重要之翻譯^{分六}

壬一・《正法華經》：十卷、二十七品，晉武帝太康七年（二八六）八月十日，於長安口譯，造成晉初對《法華經》之研究。

壬二・《光讚般若經》：（即《放光》、《小品》般若最早之異譯，東晉道安法師時代，僅存二十七品——《放光般若》有九十品），太康七年十一月二十五日出之，然未流行。

壬三・《勇伏定經》：（即支婁迦讖所譯《首楞嚴經》之再譯）晉惠帝元康元年（二九一）四月九日出。

壬四・《漸備一切智德經》：（即《華嚴經》〈十地品〉之初譯）惠帝七年（二九七）十二月二十一日在長安西寺譯出。

壬五・《維摩詰經》：重譯，今佚。

壬六・《首楞嚴經》：重譯，今佚。

庚二・竺叔蘭^{分二}（居士）

辛一・天竺人，祖父因國亂被害，父達摩尸羅（三〇六）奔晉，居河南生叔蘭，父與叔父二人後為沙門。幼少即學佛，通曉胡漢兩語，頗染當時清談風氣，與名士交遊，性嗜酒。

辛二・重要翻譯^{分三}

壬一・《放光般若》：（《光讚》、《小品》之異譯），在《光讚般若》譯出後九年，與無羅叉在倉垣（洛陽）譯出。流傳於中原地方知識階層。

壬二・《異維摩詰經》：重譯。

壬三・《首楞嚴經》：重譯（前後有後漢支婁迦讖、吳支謙、竺法護等四種譯本，西晉末支敏度將此四譯作了對校本）。

己三・此期佛教之特色：由於魏正始年中（二四〇至二四九）以來的自由思想（史稱「正始之風」，提倡老莊，破斥儒家禮教），再加上政治的苦悶，形成了知識階層的清談之風與自然主義。此一風氣恰與佛教的生活態度（尚淡泊、自然）及解脫思想（尤其《維摩經》中的居士作風及《般若》經的空性思想）有著某程度的相似，因而此時之佛教亦有著濃厚的清談性格。更由於清談論法的風氣帶動，使得朱士行（三國）提倡般若以來，迄於羅什大師（十六國時代）之世，般若學成了當時佛教義學的大宗（然多有以老莊思想類比理解佛法的濃厚色彩），此事誠值後人注意。

另一方面，隨著清談的普及，名僧與名士交往的漸趨活絡以及西域來之僧、俗二眾的深入民間弘化，也使得佛教的信仰，有著廣傳於民間的發展趨勢。此中更因民間佛教力量的擴大，造成了道教的排斥，從而衍生出此後持續數百年的佛道優劣之爭。（在競爭之中，同時也誘發了道教教團的成立）

戊四・東晉（三一七至四二〇）（大約與北方五胡十六國（三一一至四三九）時代相當）之佛教^{分三}

己一・政治大局與社會趨勢之鳥瞰^{分四}

庚一・西晉末年中央政權因腐敗，而引發王族互相殘殺的「八王之亂」，復又引起北方匈奴族的入侵中原（「永嘉之亂」——五胡亂華之始），從而導致西晉王朝的覆亡，五胡十六國在北方的相繼興起，及東晉的偏安江南（同時亦使黃河中的中原文化，移向長江中、下流域地區）。

庚二・東晉南下之際，同時亦將北方中原文化，大量帶入在吳國時代即已開發建設的江南地區。此後因北方（五胡十六國）的動亂而陸續南遷的人民（有不少大家族，此即東晉門閥的基礎），在江南一帶約一百年間的安定政局下，基本上保存並發展了中原的華夏文化。

庚三・北方五胡入侵中原之後，各民族之間及他們與漢民族之間的鬥爭劇烈，中原文化受到了空前的破壞。短短百年間，王

朝起落不斷，前後共建立了二十三個主要政權。以383年前秦時代的淝水之戰（太元八年，安徽省）為界限，前階段（三〇四至三八三），主要出現了：一、漢（劉聰，都平陽——山西臨汾，三一六年滅晉，三一八年為前趙滅）；二、前趙（劉曜，都長安，三三九年為後趙滅）；三、成漢（巴氐族李特建國，都益州，三四七年為晉桓溫所滅）；四、後趙（石勒、石虎，都襄國——河北邢台，後遷都鄴都即河北臨漳縣，故城在縣北，三五〇年為冉魏滅）；五、冉魏（漢人冉閔，非十六國之數，三五二年被前燕滅）；六、前涼（張寔，漢人政權，涼州治姑臧——甘肅武威，三三六年為前秦滅）；七、前燕（慕容俊，都鄴，鮮卑慕容部，三七〇年為前秦滅）；八、仇池國（氐酋楊纂，都仇池，三七一年為前秦滅，非十六國之數）；九、代國（鮮卑拓跋部在代北所建，三七六年為前秦所滅，非十六國之數）；十、前秦等十個政權。其中後趙、前燕、前秦（苻堅，都長安，起用王猛——漢人——為相，文治武功曾盛一時），都曾占有北方大部份疆域，尤其前秦（三八五年為姚秦——羌族——所滅）亦曾短暫（大體）統一過北方。

淝水（安徽合肥西北）之戰後，北方各族酋領紛紛建立割據政權，出現了比前一階段更加激烈的分裂。前後出現了關東地區的：一、後燕（慕容垂，三八四年定都中山——河北定縣，三九五年被北魏分為南、北燕）；二、西燕（慕容冲，三八六年都長子——山西長治，非十六國之數，三九三年被後燕所滅）；三、北魏（鮮卑拓跋氏，三八六年都盛樂內蒙和林格爾，後都平城——山西大同，再遷洛陽，後統一北方，非十六國之數）；四、魏國（丁靈翟氏所建，於河南，非十六國之數，三九二年為後燕所滅）；五、南燕（慕容德，都廣固——山東益都，四一〇年被劉裕——南朝宋——北伐軍所滅）；六、北燕（漢人馮跋，都龍城，四三六年為北魏所滅）等共六個政權。【函谷關以東之地】關中地區的：一、後秦（羌酋姚萇，三八五年俘斬苻堅，三八六年入都長安稱帝，亦稱姚秦，繼位者姚興一度強大，四一七年被東晉北伐軍所滅）；二、夏（匈奴鐵弗部赫連勃勃於姚秦後佔關中所建，都統萬——陝西橫山，四二七年被北魏滅）等兩個政權。【約今陝西省】

隴右地區的：一、西秦（鮮卑乞伏部，都苑川——甘肅榆中，三八五至四三一）；二、後涼（氐人呂光建，都姑臧——甘肅武威，三八五至四〇三）；三、南涼（鮮卑秃髮部，都廉川堡——青海樂都，三九七至四一四）；四、北涼（盧水胡人沮渠蒙遜建，都張掖，三九七至四三九）；五、西涼（漢人李暠建，都敦煌，四〇〇至四二一）等，共五個小政權。【隴山（陝西、隴縣至甘肅平涼一帶）以西黃河以東】

（註）：一、北方諸國中，以後趙、前秦、後秦及北涼等四國奉佛最勤，譯經事業亦最為發達。

二、十六國列表如左：

國名	始建者	民族	都城所在	滅之者	公元起訖
前趙	劉淵	匈奴	(初) 平陽 (遷) 長安	後趙	304~329
成漢	李雄	氐	成都	東晉	304~347
前涼	張寔	漢	姑臧	前秦	314~376
後趙	石勒	羯	(初) 襄國 (遷) 鄴	冉魏	319~350
前燕	慕容皝	鮮卑	(初) 龍城 (遷) 鄴	前秦	337~370
前秦	符健	氐	長安	西秦	351~394
後秦	姚萇	羌	長安	東晉	384~417
後燕	慕容垂	鮮卑	中山	北燕	384~407
西秦	乞伏國仁	鮮卑	苑川	夏	385~431
後涼	呂光	氐	姑臧	後秦	386~403
南涼	禿髮烏孤	鮮卑	(初) 廉川 (遷) 樂都	西秦	397~414
南燕	慕容德	鮮卑	廣固	東晉	398~410
西涼	李暠	漢	酒泉	北涼	400~420
北涼	沮渠蒙遜	匈奴	張掖	北魏	401~439
夏	赫連勃勃	匈奴	統萬	吐谷渾	407~431
北燕	馮跋	漢	昌黎	北魏	409~436

庚四・北方十六國百年來的互相兼併，雖對中原文化有著強大的摧殘，然而透過政治上的鬥爭與人口的大量流徙，則又強力的促使著各民族、文化的互相融合，此則為稍後的北魏漢化運動及一百五十年後的隋朝統一與唐朝盛世，奠定了強力的發展基礎。

此中雖仍以中原漢文化為主體，然不同於原有的漢文化，乃是已加入許多胡族文化與佛教文化內涵的嶄新中原文化（在戰亂與動盪之中，文化的排外性將減到最低）。另一方面，南方晉室由於偏安苟且的心態，及門閥政治所造成的腐敗與鬥爭現象，使得清談的風氣發展到鼎盛。此一南北差異，基本上確立了往後近三百年，佛教發展上南方重義解、北方重實踐的不同性格，這亦是一項佛教中國化的重要分工，對於中國佛教的趣向成熟，具有不可忽視的催化作用。

己二・此期佛教之重要發展（以地區分類、以人物為主）
 庚一・北方五胡十六國地區

辛一・(竺)佛圖澄大師(二三三至二四五) 分三

壬一・簡介：西域人，本姓帛氏，似為龜茲國人，清真務學，誦經數百萬言，善解文義、善誦神咒，曾到闕賓受誨名師（少於烏菟國就羅漢入道）學習說一切有部小乘佛法。既善方技，又解深經，學於般若、方等，志弘大法。西晉永嘉四年（三一〇）以七十九高齡，經敦煌來洛陽，於永嘉五年（一說四年）見石勒殘暴，因憫念蒼生，以神通力、咒術及預言之長而往化之。

石虎（亦殘暴成性）繼位後趙王後，亦深為敬重，尊之為大和尚、國之大寶，待以重禮。於石虎建武末年（即東晉穆帝永和四年，三四八）十二月八日，歿於鄴都（城在今河北臨漳縣北，為後趙國都）鄴宮寺中。

壬二・活動年代及地區分二

癸一・年代：西晉永嘉四年（三一〇）至東晉永和四年（三四八）。

癸二・地區：河北、河南（中州）等地，約黃河中游地區（亦名中州）。

壬三・主要影響 分四

大師為西晉末年，十六國時代前期，華北佛教最重要的開創者與奠基者，影響非常深遠。其具體而主要的影響約有四項：

癸一・使佛教為君王所敬重。大師以道德及神異而感化殘暴之石勒、石虎，使之崇敬佛法，乃至護持佛教。

癸二・使北地有正式被政府所承認的出家人。西晉以前，漢地之出家人，僅限於外來之（僑）民，漢人除私下出家外，其出家被政府許可者，在江南始於東晉明帝太寧年間（三二三至三二五）。江北則始於後趙石虎的建武元年（東晉成帝咸康元年三三五），因澄大師的說服，方排除了群臣的反對而被承認，此後北地方有大量的漢族出家人出現。

癸三・教化弟子，作育僧才無數，影響後來中國佛教至深且遠的許多法將，皆為其弟子。其重者有（大抵皆為格義佛教之系統） 分八

子一・道安：中國佛教根基的主要奠定者與鞏固者（下明）。

子二・竺法雅：格義（下科明）佛教之主要創立者。

子三・僧朗：通義解（碩學淵通，曾講《放光般若》）而又靈驗神異之苦行僧（住於泰山），深受前秦苻堅、後秦姚興、南燕慕容德、東晉孝武帝、北魏拓跋珪等之尊崇。

子四・道進：學通內外。

子五・竺法汰：弘教江南揚州一帶。（因隨道安大師而弘化，曾止瓦官寺講《放光經》，簡文帝親臨之）。

子六·竺法和：授徒西北及蜀國一帶（曾隨道安大師弘揚佛法）。

子七·安令首尼：於西晉末，建興年間（三一三至三一六）在洛陽西門建竹林寺。中國初次傳授尼戒即是在此（淨檢尼）。

子八·其他較著名者尚有法首、法祚、法常、法佐、僧慧等人。

癸四·收徒、建寺、安僧，促使華北佛教達到前所未有的全盛之期。大師門徒集聚近萬人，興建佛寺達八百九十三所（平均一年建約二十三所！）立下後世大乘行者悲智雙運、德能兼備、理事圓融之榜樣。

辛二·道安大師（三一四至三八五）。

壬一·簡介：

俗姓衛，常山扶柳（河北冀縣西南六十里）人，生於西晉末年愍帝建興二年（三一四）迭遭兵禍，家世英儒，幼失父母，為義兄孔氏養育。十二歲出家，天縱英賢、神性聰敏而志於學，然以貌醜，初不為師（剃度師？）所重。三年間趨役於田間，因《成具光明經》（萬言）一讀成誦，遂被發掘。受具後往師事佛圖澄大師（約二十四歲）於鄴都中寺，年三十七因避後趙與冉魏之兵亂而率同學五百人南下至潁川（平陽郡，晉縣）。其在河北一帶先後共九次移居，雖顛沛流離而仍齋講不斷，注經甚勤，堅苦卓絕，不以隱居為務，異於當世。後又北往飛龍山（當時法汰及僧光在此）研究經法，盛倡禪觀，開始對格義佛教質疑而力主改革。

四十二歲至太行桓山，慧遠大師（時年二十一）往投出家。之後又西適牽口山，王屋女林山（山西垣曲），復渡河居陸渾過山棲木食之生活。

五十三歲因前燕侵河南陸渾（嵩縣北三十清里），復解散僧眾（避至新野（河南）時，派法汰往揚州，法和往蜀地弘法。此即北方佛法——禪、般若義學與淨土南下之由也），而南投襄陽（湖北省）之檀溪寺（清河張殷捨宅改建，有五層塔及四百僧房），研究般若。慕名者眾，與習鑿齒等，當時之文人深交。

六十七歲時，前秦苻堅（當時已統一北方）派十萬大軍攻略襄陽，迎師及齒（一人半）入長安，師乃更遣散徒眾（當時慧遠大師四十六歲，乃南入廬山（東晉太元三年，三七八年），法遇入江陵（湖北荊州）長沙寺教育四百僧眾）。後住於長安五重寺，七年間盡力弘教，從事譯經監修，僧徒投者常達數千。於前秦苻堅建元二十一年（東晉孝武帝太元十年，三八五年）之二月八日（有疑）以七十二之齡寂於該寺。

（註）：當羅什大師尚在龜茲時，即已風聞道安大師之德望，而讚其「實乃東方之聖人」，遠在異域而遙致禮敬，大師道德、學問感人之深，由此可見！

壬二·活動年代及地區

癸一・年代：約於東晉穆帝，永和五年（三四九年，35歲）至東晉孝武帝太元十年（三八五年，時32歲）之間。約前秦至後秦時代，亦是十六國時代前期之結束，恰於羅什大師東來之前。

癸二・地區：大體在洛陽、長安、河北南方及湖北北方一帶，仍屬北方而未及南方。

壬三・主要影響^{分七}

宋祖暕云：「法源濫觴之初，由佛圖澄得安，由安得遠公」（《隆興佛教編年通論》卷三），道安大師乃是初期中國佛教承先啟後，及日後中國佛教根本基石的建立者與鞏固者，其對中國佛教之建立，有著決定性的重要地位。其主要貢獻約有以下七點：

癸一・樹立於動亂苦難當中，仍忍苦負重地修行之典範：研究教理，護持佛教與弘法於各地，為後世樹立大乘行者之典範。其思想與作略，並透過弘法各地之弟子的傳播，而流傳到各地，甚至影響到未來。

癸二・培育僧才，弘化各地（主要傳往南方），其重要者如^{分六}

子一・慧遠：為唯一能完全繼承大師之高弟，學問、道德亦重於一時而影響深遠（下明）。

子二・僧叡：繼承般若研究與經典翻譯之遺志，並再直接由羅什大師處傳得禪法，從而修正並補足了西晉以來，禪法傳譯上的不足和缺失（師為羅什門下「關中四聖」之一）。

子三・法遇：南入江陵（湖北荊州）長沙寺，教化四百僧眾之多。

子四・曇翼：在上明（江陵之西，長江南岸）造東、西二寺。並感得長沙佛像（即智者大師時發願之佛像——為阿育王所造）之住錫。

子五・慧持（慧遠大師之弟）：亦至蜀國開創佛教，後寂於彼。

子六・道生（再傳學僧，活躍於晉、宋之間）：大明《涅槃》理趣，為竺法汰（安公之同學兼學生）之弟子（亦為「關中四聖」之一）。

癸三・研究般若、重視戒律、實修禪觀、發願淨土、貢獻譯經，並考定歷來經典之歷史與真偽，整理經典目錄等，成就了諸多護持正法之事業。略述如左^{分五}

子一・註解《光讚》、《放光》、《道行》等般若經，致其幽微，洞澈奧義，乃為稍後入中國之羅什大師所認可。

子二・命竺法忍、曇摩持及慧常等，將曇摩持所傳之《十誦比丘戒本》及由僧純所傳人之《比丘尼大戒》等加以翻譯。

子三・註有《了本生死經注》、《安般守意經解》及《陰持入經注》等禪經。

子四・嗜與弟子法遇、曇戒、道願等八人，同在彌勒像前，發願生兜率。

子五・著有《綜理眾經目錄》（已溶入僧祐律師之《出三藏記集》中，今已不存），將漢魏以來所譯之經典，作了最初之整理，並考定其真偽，了解其翻譯作者與年代等。曾列於當時梵僧之譯場，協助譯業，同時亦對譯經的準確性及難易度提出了「五失本」、「三不易」的見解，頗為後人譯經時所注意。

癸四・開創了我國注釋經典的先河。注釋並為諸經作序，凡達二十二部。

癸五・為改革格義佛教之先驅，提倡「以佛法（之概念、原則、目的、語彙等）來理解佛法」的見解。東晉前期以前的佛教，在理解方面，多依老、莊之思想及語彙而理解佛法，所謂「以經中之事數，擬配外書而為生解之例」（如以五戒配儒家之五常），（見《梁僧傳》卷四，《竺法蘭傳》）及「附會外書，比擬內學」，如將「菩提」譯為「道」，「涅槃」譯為「無為」等。如此之類頗有引喻失義之缺，故大師云：「先舊格義，多違於理」，乃主張以佛典解釋佛典（即以佛法本來之知見、概念、語彙等，來解釋佛法的義理），開始脫離向來的格義玄學佛教色彩，而使佛教（法）逐漸建立起自己獨立の思想和體系（然其真正完成，必須等到稍後羅什大師入長安之後），從而反客為主地，對中國固有文化進行影響（當然亦有某種程度的「中國化」傾向）。

癸六・建立僧制，制定僧尼軌範。向來漢人出家多冠以師姓，師則倡導皆當改從「釋」姓，後代從之，對教團之統一，起了很大的作用。另外又依戒律及當時所需、所行，而制立「佛法憲章」，共有三章（例）：一、行香、定座、上經、上講之法；二、平日六時行道、飲食、唱（梵唄）時之法；三、布薩（誦戒）、差使、悔過等法。透過此一憲章，逐漸使得中國佛教日常行道的主要行儀，有了適合中土文化與民情的統一標準和做法，為中國佛教的建設作出了重要的貢獻。

癸七・為羅什大師在長安的譯經事業，預先奠定了深厚的客觀基礎（人才、思想、修行等方面）。

天台宗入門 中卷

辛三・鳩摩羅什（三四四至四一三，四〇一年十二月，以五十八歲之齡入長安）

分三

壬一・簡介：鳩摩羅什（南）齊言「童壽」，祖父達多爲印度國相，名重於國。父鳩摩羅炎因國破乃辭相位出家，遠投

龜茲，後爲王逼返俗娶妻。母爲龜茲國王妹耆婆伽，才悟明敏，過目必解，一聞則誦，體有赤鱗，法生智子，諸國爭娉。懷羅什時，慧解倍常，自通梵語，後出家習禪，得三果。七歲隨母出家，受毘曇學；九歲隨母至罽賓，師事獨步當時之名德盤頭達多三藏（罽賓國王從弟），學中、長二《阿含》。十二歲至沙勒國（在此曾頂載佛鉢），一年之間，盡學《阿毘曇》、《發智論》、《六足論》等，小乘說一切有部之教理。遇罽賓僧佛陀耶舍（《四分律》師，誦大小乘經），綜學五明諸論及世間法術。又遇莎車僧須利耶蘇摩（國王王子，才技絕倫，專以大乘爲化），始知大乘法之究竟，乃受《中》、《百》及《十二門論》等，學風丕變。

約十五歲隨母回至龜茲（之前得《放光經》並於雀離大寺讀大乘經，二次皆有魔撓），深研大乘，而名聲遠播西域一帶。二十歲於王宮從卑摩羅叉受戒，並學《十誦律》。後化其師盤頭達多，使令信仰大乘（說了一個月！），由是法師「道流西域，名被東國」，乃至在長安的前秦符堅，亦因道安大師的介紹，而深慕其名。遂遣呂光西破龜茲，迎大師西入中國（時年四十一）。光於途中得知前秦已亡，遂割據姑臧（甘肅涼州）建後涼國（晉太元十年，三八五），大師留此約十七年。至後（姚）秦二任主姚興弘始三年（晉隆安五年，四〇一）遣隴西公碩德西伐呂隆（呂光已死）。遂於是年十二月二十日，迎大師入長安（年五十八矣！），以國師之禮敬之，賜住西明閣及逍遙園，後建大長安寺，供大師作爲譯經道場。並迎其舊師卑摩羅叉、佛陀耶舍，來長安弘化；又有知交佛陀跋陀羅（覺賢）來，後因見解不同，跋陀羅乃與慧觀往廬山，在慧遠大師的支持下，譯出《僧祇律》四十卷，《華嚴經》六十卷。卻後十二年當中，在長安重譯或新譯之經典共達七十四部，三百八十四卷。

其門下號稱三千人，達者八十，其中有「關中四聖」之稱的僧肇（三論宗之祖）、僧叡、道生（《涅槃》之聖）、道融，最負盛名；另加道恒、曇影、慧觀、慧嚴（此二人在南方與謝靈運重治《涅槃經》）四人合爲「八宿」。其得意弟子另有僧契（僧主）、僧導、僧嵩（此二人爲成實師之始）、僧遷（任悅眾）、法欽、慧斌（此二人在政府中任僧錄）等共約三十餘人。然弟子雖夥，而深識大乘者寡（解多於行而致此耶？）故大師曾有西回之念。弘始十五年四月十三日，圓寂於大寺，年七十。後有西域來之僧人，觀所譯之經典，而謂：「其所諳者，十不出一」深爲可惜。

〔註〕大師當時之弟子（如四聖之類），本已學成一家，因當時般若與玄學仍屬合流，故其門人之思想亦未全脫玄學色

彩，但已開始鬆動則可確定。又大師寂後，僧肇、僧契、道融等仍留北方，而道生、道溫、慧嚴、慧觀、僧叡、僧邕、曇無成、僧導等，則將大師之佛法傳往南方，為南方的佛教帶來很大的影響。

壬二・活動年代及地區^{分二}

癸一・年代：後秦姚興弘始三年（四〇一）至十五年（四一三），即東晉安帝元興二年至安帝義熙九年，共約十二年。

癸二・地區：長安一帶。

壬三・主要影響——大師對中國佛教之貢獻，主要在譯經方面，因譯經而產生之影響（不共以前諸譯師者）主要有以下三項^{分三}

癸一・修正了向來所譯經典的缺失（失信、雅、達），譯語正確貼切而流暢，易於閱讀。使中國人得以建立一套專用的，經過講解而精確定義的佛教術語及佛法概念。藉此以從事正確的佛法理解、思維與傳述，從而脫離了格義佛教的道家玄學色彩，為中國佛教帶來了新的生機與刺激，使佛法與佛教卓然獨立於中國文化之中（此即道安大師所欲達成者）！

〔註〕信——信實，義理內涵的正確表述。

雅——典雅，用字遣辭的善巧運用。

達——通達，通過文化內涵，貼切的表達其神髓。（具有民俗與文化的因素）

癸二・將印度般若系統的大乘經典及龍樹中觀的大乘論典（首次）大量地引入中土，促成了之後（南北朝及隋、唐）中國各宗派的發皇，例如^{分二}

子一・《中論》、《百論》、《十二門論》之翻譯與講說，稍後形成中國之三論「宗」。並由道生大師傳入南方（舊三論），至隋古藏大師而集大成（新三論）。

子二・《大智度論》，與前項合而成「四論學派」。

子三・《大、小品般若經》、《法華經》、《維摩經》之翻譯，與前二項同為「天台宗」之開創，提供了充分的思想論據。

子四・《彌陀經》、（又名《無量壽經》）、《十住毘婆沙論》，做為彌陀「淨土信仰」所依的重要經論。

子五・《坐禪三昧經》（最早譯），促成了菩薩禪法的流行。

子六・《金剛經》，為唐代「祖師禪」的重要依據。

子七・《梵網經》，導致大乘菩薩戒的傳行。

子八・《彌勒成佛經》、《彌勒下生經》，促進了彌勒信仰的產生。

子九・《十誦律》，形成當時「十誦律」的弘傳。

子十・《成實論》，稍後在中國成立了「成實宗」（先於梁、陳時代，真諦三藏所傳譯之《俱舍論》）。

癸三・大師經弘《法華》、律遵《十誦》、修依《菩薩禪》（即《坐禪三昧經》）、學歸《般若》《三論》而傍涉《成實》，另對《泥洹經》亦有所推崇。曾云：「《三藏》去滯，《般若》除妄，《法華》開一究竟，《泥洹》闡實，此三津開，照之無遺」等語。尤其「四論」的譯出，更使畢竟空之大乘思想，於中國首度大明，並以正確的「法身」、「佛性」等正見，破除曆世以來，「神存形滅」之謬見，而顯現出身、心皆無我，乃至「一切法不可得」的大乘佛法本意。

辛四・補述：

自從羅什大師於四一三年入寂後，至四四〇年北齊統一而進入北朝時代的二十七年間，北方佛法與佛教並未有特別之發展。唯在以上三位大師所籠罩之外（主要是般若玄學），北方佛教尚有幾項重要的譯經及求法事業，對北方乃至後來的中國佛教，皆有重大的影響^{分三}。

壬一・北涼沮渠蒙遜（四〇一至四三九，都張掖（姑臧），為北方最後的王國，被北魏滅亡之後北魏即統一了北方。而進入北朝時代）的譯經事業^{分二}

癸一・支持曇無讖的譯經（三八五至四三三，中印度婆羅門種，初學小乘後修大乘，玄始云年至四一三到姑臧，先被蒙遜所禮遇，後被蒙遜所殺）^{分三}

子一・《大般涅槃經》四十卷（北本，玄始十年十月二十三日譯出，缺後分）——此經於劉宋元嘉七年末（四三〇）傳至建康，並由慧觀、慧嚴及謝靈運以法顯所譯六卷本之《泥洹經》相校對，而重治為三十六卷之「南本」（四三六年完成），從而促成了南朝（主要是齊、梁二朝）「涅槃宗」的興起。

〔註〕《涅槃經》之思想大異於羅什大師所譯龍樹系統之中觀思想，與稍早由佛陀跋陀羅（覺賢）所譯出之（六十卷）《華嚴經》對中國佛教產生了另一種思想的衝激。

子二・《金光明經》四卷——為天台宗之重要經典，主要闡述空性及懺罪原理等。

子三・其他譯經如：《方等大集經》（又云《大集經》）二十九卷，《悲華經》十卷，《菩薩地持經》八卷及《優婆塞戒經》七卷等，皆為後代重要之典籍。

癸二・請天竺沙門浮陀跋摩翻譯由道泰所帶回之《大毘婆沙經（論）》六十卷（或有百卷本）。

壬二・西行求法僧的活躍（其去來之間不限於北方）^{分四}

癸一・法顯（三四〇至四一八或四二三）——山西平陽武陽人，三九九年離長安，四一三回國。長於《阿含》、律藏及

《涅槃經》。

癸二·智嚴（三五〇至四二七）——西涼州（甘肅）人，從大禪師佛陀先學禪，請覺賢大師譯出佛陀仙所傳之《不淨觀禪經》。

癸三·智猛——京兆新豐（陝西臨潼）人，弘始六年（四〇四）自長安西行。

癸四·法勇——幽州黃龍國（熱河朝陽縣）人，四二〇至四二三年間自北方西行。

壬三·毘曇與律的譯出——東晉時代，在北方從事譯經的僧伽不少，其所翻譯之典籍，以毘曇及律典對中國佛教（尤其是北方）產生較大的影響^{分二}。

癸一·毘曇（小乘論藏）亦云「阿毘曇」——義譯為「對法」、「大法」，主要是說一切有部之論典）^{分三}

子一·僧伽跋澄（譯為跋現，罽賓人）——前秦建元十九年（三八三）譯出《鞞婆沙論》。

子二·僧伽提婆（罽賓人）——建元十九年譯出《阿毘曇八犍度論》，翌年出《阿毘曇心論》。

子三·竺佛念（涼州人）——建元二十年與僧伽跋澄、曇摩難提共同譯出《增一阿含經》與《中阿含經》。復又自行譯出《菩薩瓔珞經》（天台宗之重要經典）、《菩薩處胎經》、《中陰經》等，《梁高僧傳》論其功蹟云：「由世高、支謙以後無踰念者，在符、姚二代，為譯人之宗」。

癸二·律典^{分四}

子一·《大誦比丘戒本》——建元七年（三七一）竺佛念與曇摩難提（法喜）共譯。

子二·《比丘尼大戒》——竺佛念與慧常同譯。

子三·《十誦律》——姚秦弘始六年（四〇四），弗若多羅（功德華）鳩摩羅什共譯三分之二，曇摩流支（法樂）繼成。

子四·《四分律》、《四分戒本》——弘始十二年（四一〇）至十五年，佛陀耶舍（覺明，罽賓人）與竺佛念於長安中興寺譯出。

庚二·南方東晉王朝^{分三}

繼西晉佛法與玄學相結合的清談發展之後，此一學風（佛法玄學化）亦隨著東晉政權的南遷，而傳入江南（主要以健康、江陵、會稽等地為中心）。自三一七年元帝即位至四二〇年恭帝止，凡十一帝一〇四年的東晉偏安局勢，使得東晉的貴族式清談佛教（主要指世俗層面，非專指出家人）發展到鼎盛，這是東晉佛教發展的主軸，此中有幾項重要的發展值得注意：^{分四}

辛一·高僧與名士的交往，所形成的隱逸清談風氣。主要以竺道潛（二八六至三七四，華北名族——琅琊王氏子，乃東晉初

年頗具勢力的王導之弟，十八歲出家。二十四歲即講《法華》、《小品》，聽者不下五百。德重於朝廷，常著鞋逕入內殿。及支遁（三一四至三六六，本姓關，河南陳留人——說林縣人。二十五歲出家，精於老、莊又長於清談，與劉恢、郗超、王羲之等，當時之名士交遊，為當時——羅什大師以前，江南佛教之主要人物——北方則為道安大師，重於禪觀及戒律）等二人為代表，因其與貴族及名士交往，並獲得彼等之敬重所形成。

此類貴族生活安逸，或享福宮中，或隱遊山林，既未有北方戰火之危害，大多不能生起精勤之生活態度。高僧為弘揚佛法，既不能不有權勢者及名士之協助，必須適當地與之交遊，相與從遊的結果，則隱逸山林，崇尚機峰巧說之貴族式清談佛教遂大為興起。除此二大師之外，其他如法蘭、康僧淵、支敏度、竺法汰（即道安大師所遣南下者）及曇壹等人，皆與當時之名士、王公及大臣等交遊其厚。

辛二・慧遠大師（三三四至四一六）所樹立的僧格風範^{分三}

（南方東晉佛教的主要建構者）

壬一・簡介：

俗姓賈，晉成帝咸和九年（三三四），此時北方佛教，正是佛圖澄受石勒等人敬重，佛法大興的年。生於山西省雁門樓煩縣（崞縣東，五台山麓）。弱而好學，珪璋秀發，十三歲時，隨舅令狐氏遊學於中原的許昌、洛陽等地（時石虎方強，中原粗安），學儒家六經及老莊，性度弘偉，宿儒英達，亦服其深致。

二十一歲（晉穆帝永和十年，三五四）時因石虎死，殷浩、桓溫相繼北伐，中原亂而南路不通，故入於太行。恒山與弟慧持一同師事道安大師，並聽講《般若經》，從而共同依道安大師出家。大師出家後「厲然不群，常欲總攝綱維，以大法為己任，精思諷持，以夜續晝。」安公嘗歎曰：「使道流東國，其在遠乎！」然大師與弟皆安貧樂道，常常無錢購置棉衣、燈油等。年二十四便就講說（因「藉解於前因，發勝心於曠劫」故）。

年三十二（晉哀帝興寧三年，三六五）因前燕慕容俊進逼陸渾（河南嵩縣——嵩山之西——因冉閔之亂，之前即與道安大師一同避難至此），乃隨安大師一行五百餘人，南經新野（河南南陽府）投於襄陽（湖北省）之檀溪寺。此後十三年間，一直師事道安大師，學習般若及禪經（聲聞教），直至晉孝武帝太元三年（三七八）秦王苻堅派苻丕攻襄陽時（四十五歲），方與安大師辭別東下（此後師徒即未再見面）。先停荊州上明寺（由安大師弟子僧輔、曇翼所住），後為赴慧永先前之約，而欲南下前往羅浮山（廣東博羅西北）。及至潯陽（江西九江，廬山之北），見廬峰清淨，遂止住龍泉精舍（太元六年，三八一），後因潯陽亢旱，慧公於池邊誦《海龍王經》感得大雨（見蛟騰空）乃改稱龍泉寺。此時慧永已先入廬山住西林寺（在山北，太和二年，三六八，潯陽陶範二人為永所建），乃邀入山（三八四），並得刺史桓伊之讚助為建東林寺（此亦由永之推介而成就，寺在廬山之東，香

廬峰的下方故名，成於太元十一年（三八六）。環境清幽超拔，洞盡山美，瀑布松石，清泉白雲，森樹煙凝，凡所瞻履，皆神清而氣肅」，自此居廬山三十餘年，影不出山，跡不入俗，送客遊履，常以虎溪爲界。

年五十八（太元十六年，三九一），僧伽提婆（罽賓人，建元十九年—三八三—來長安，乃中國傳有部毘曇學之始）入住廬阜之南山精舍，公禮請之於般若台譯出有部學匠法勝所著之《阿毘曇心論》及世賢所著《三法度經》。晉安帝隆安五年（四〇一），師六十八歲，羅什大師至長安，公遂多次作書問大乘義。六十九歲（晉安帝元興元年）與劉遺民等共一百二十三人，於般若雲臺精舍（廬山之陰）阿彌陀佛像前，共誓發願求生西方。

年七十（四〇三），作書與恒玄（楊州牧，後篡帝位）論辯沙門不禮敬王者及沙汰沙門等問題，意志堅定，竟致悲憤落淚（論辯之文後集成《沙門不敬王者論》五篇）。是年十二月三日，玄乃下詔撤回沙門必須禮敬王者的命令（當天亦篡晉朝王位，自立天子，後被殺）。

晉安帝義熙六、七年（四一〇至四一一）傾，年七十七，佛陀跋多羅（三五五至四二九年，由罽賓經海路，達長安）因與羅什大師之僧團不合被擯，遂與慧觀等四十餘人南來廬山，師乃請之譯出《修行方便禪經》（約於四一三之際譯出，一名《不淨觀經》、《達摩多羅禪經》，乃達摩多羅傳與佛大仙大師，復託與佛陀跋多羅—覺賢），從而使宋初南方江陵、建業一帶之禪法大興。

晉安帝義熙十二年（四一六，或說爲十三年）八月初病重，至六日病篤，大德耆年皆稽首請飲鼓酒，不許，又請飲米汁，復不許，更請以蜜和水爲（非時）漿，乃命律師令披卷，尋文得飲與否？卷未半坐而終。（其後三年，劉裕篡晉，進入南朝時代）

壬二・活動年代及地區^{分二}

癸一・年代：晉孝武帝太元三年（三七八）至晉安帝義熙十二年（四一六）。

癸二・地區：江西廬山。

壬三・主要影響^{分七}

癸一・促使戒律（《十誦律》）、禪法（三乘共禪及觀想念念佛禪）及般若思想，得以在江南弘揚，爲南朝佛教的來臨，開啓了新的天地^{分三}。

子一・戒律方面：修書（由弟子曇摩轉交）禮請曇摩流支，繼續《十誦律》的傳譯工作（佛若多羅與羅什大師共譯五十八卷而未完），從而使《十誦律》流傳於南方。自己則提倡禪、律並行缺一不可的思想，更以身作則嚴持戒律精勤念佛，爲後世作表。

子二・禪法方面：繼續道安大師以來安世高系禪法的實踐，並禮請佛陀跋多羅傳譯出《方便禪經》以彌補禪經的不

足，同時以禪觀配合修持觀想念佛法門。

子三・般若方面：以道安大師所弘之般若思想而開啓對佛法之認知，一生於般若之鑽研不輟（如與羅什大師往覆請益等），雖仍不免引老、莊而釋般若，然已不再受限於格義巢臼。

癸二・協助毘曇學之傳譯，使有部之學得以傳入中國。

癸三・以道德、學問感化時賢與人主，大大地提昇了佛教的地位與道德形象（平等護念、僧格清高、持戒精嚴、不懼強權、不媚權貴）^{分四}

子一・外國僧眾也稱道：「漢土有大乘道士」而經常焚香向東方禮拜，如羅什遙禮道安大師一般。

子二・如陶範（位至光祿勳）、雷次宗、宗炳、周續之（上三人皆一代儒士）、謝靈運（大文豪）等皆執弟子禮。

子三・恒玄威震人主，拜見大師後稱大師為「生平所見最偉大的人」。

子四・荊州刺史殷仲堪曾親上廬山請益；揚州刺史王謐親執弟子禮；盧循（政府叛軍首領）亦親上匡山訪晤大師；劉裕（南宋開國君）亦致書並附錢及米供養，以表達敬意。然師皆平等接待，無有親疏。

癸四・提倡往生彌陀淨土之教，影響後世至深且遠。

癸五・不畏威權、不懼生死、不媚權勢的堅毅護教精神，使得佛教不為世俗政治勢力所侵（在禮敬王者及沙汰沙門的問題上，與恒玄力辯而毫不曲從）。

癸六・繼承道安大師之志業，除持續弘揚般若及禪法外，並致力於僧才之培育、僧團之建立，並促進傳統禮教與佛教的調和。努力以般若正見擺脫格義佛教的影響，同時亦以「法身本不生不滅，不可思議」的大乘正見，揚棄玄學佛教中「神不滅論」的迷失。

癸七・以實踐禪修、嚴持戒律、深研般若、求生淨土的自我實踐，扭轉南方普遍言說多於實行的風氣。

辛三・補述：

南方東晉王朝之佛教，雖充滿著貴族式格義佛教的色彩，然以慧遠大師為主體的廬山僧團卻有著獨樹一格的崇高形象，從而形成了東晉佛教的主流及主要代表。此外南方佛教尚有以下幾點發展值得注意^{分二}（或親或疏，皆多少與廬山僧團有關係）

壬一・道生大師的影響：

俗姓魏（三五五至四三四），鉅鹿（河北）人，從竺法汰（道安大師之同學兼學生，在新野與大師分手者）出家，十五歲登講座而屈服名士，二十歲講演而聲望大振，隆安年中（三九七至四〇一）入廬山幽棲達七年，為白蓮社之一人。稍後與慧叡、慧嚴、慧觀等北上，一同師事羅什大師。四〇九年歸建康住青園寺，創「善不受報」、

「頓悟成佛」之說，於當時造成佛法思想上的爭議。又因研究當時所傳來之《泥洹經》（六卷十八品，東晉法顯大師共佛陀跋陀羅於健康道場寺所譯，即北涼曇無讖所譯四十卷《大般涅槃經》之前十卷五品，解說「如來常住、悉有法性」等義。劉宋求那跋陀羅所譯之《泥洹經》與《長阿含遊行經》皆為本經之異譯。又南本《涅槃經》亦參考之而再治），更倡「一闡提成佛義」，而為時人所斥（後因北本《涅槃經》於宋元嘉七年（四三〇）傳入，方知此為卓見）。四二三年於龍光寺應佛陀什（罽賓人）、智勝（于闐人）之請，與東安寺慧嚴一同任「執筆參正」，譯出《五分律》。宋元嘉十一年冬十一月，示寂於廬山精舍。

大師所倡之頓悟說，對後代之禪宗、華嚴宗皆有影響，而其對《泥洹經》、《法華經》（著有《法華經疏》）的研究，對於宋、齊以後「法華學」與「涅槃學」的發展，亦有大影響。

壬二・佛陀跋多羅的譯經：

北天竺人（三五九至四二九），亦稱佛賢或覺賢，五歲即失怙恃，十七歲出家，以禪律知名，守靜不同於眾，應求法僧智儼之請，取海路入中國，以弘傳禪法為志。除在廬山譯出禪經（即《不淨觀經》）外，另在健康道場寺於東晉義熙十二年（四一六）譯出《摩訶僧祇律》，翌年與法顯共譯《大般泥洹經》（又名六卷《泥洹經》），自四一八年至四二〇年間譯出《大方廣佛華嚴經》（此為支法領在于闐所得三萬六千偈的胡本，乃在慧嚴、慧義等百餘人的協助下完成翻譯工作，是為六十卷本晉譯《華嚴》）。永初二年（四二一）又譯出《新無量壽經》，此外又譯出《觀佛三昧經》、《大方等如來藏經》、及《文殊師利發願經》、《出生無量門持經》等十一部大乘經典。其中尤以《華嚴經》與《泥洹經》的譯出，乃是首次將大乘「有宗」的思想完整地介紹入中國，不但在中國佛教內部造成了一定程度的衝擊，而且《華嚴經》的譯出，更直接促成了唐初「華嚴宗」的成立，其影響亦不可謂不遠。

師住健康（江蘇江寧）十八年，劉宋元嘉六年（四二九），以七十一歲而卒。其弟子有玄高（以禪知名）、慧觀等四十餘人。

己三・此期佛教發展（特色）綜述（統括北方十六國及南方東晉而說，略分同異）^{分三}

庚一・相異的部份^{分四}

辛一・北方五胡十六國地區戰亂頻仍，人民多流離困苦，因此佛法多重實踐，苦行及禪法等興盛，佛法的生活色彩濃厚。又為了禪思的需要及國家統治上的目的（以佛法對抗漢族文化），故譯經事業亦盛。南方則因政治相對穩定，而士族傾向苟安和苦悶的結果，促使清談風氣更盛於前，佛法遂少於實踐（遠大師等是少數例外）而多於義解分析，實證之人偏少。至於教義之啟發，亦多受北方譯經的影響。

辛二・北方屬武人政治，其政權雖短，然中央集權的色彩濃厚，故僧官制度較完備，對僧人之影響也較大，其佛教相對於南方，具有相當濃厚的國家色彩。南方基本上為文人政府，且中央力量較為薄弱，僧人制度不彰，甚且因佛教的奢華而惹來桓玄等人的沙汰佛教之舉（不過仍有選擇性），乃至限制佛教之建築、鑄像等事。同時亦有尼僧（如妙音尼）與權貴勾結，活躍於腐敗政治中，以及僧尼斂取民財以行布施的記載。（此時南方尼僧大為活躍）

辛三・北方大體上屬於普及化、平民化與生活化的佛教，南方則屬於貴族化、清談化與隱逸化的佛教。

辛四・北方皆為胡人（未受漢化之胡族或已受胡化之漢族）所建立之政權，一方面引用中國傳統政治思想、制度以治國（軍），另一面則大力引入同為外來文化的佛教思想以為平衡（亦有某種程度的抗衡意味），同時在接受上亦較無文化上的排斥性（因胡族文化普遍較低落——但覺性卻可能更為敏銳？——不足以與佛教相衡故）。

至於南方東晉之政權，則完全以漢族傳統之儒家思想（雖已有老、莊思想的洗禮，但對於政治面的影響並不太大）為主體，再加上以老、莊思潮（主要發展在民間）為佐助，因此對於佛法的吸納就顯得比較被動（以君主之身份而主持譯經事業者，皆出在北方），而具有高姿態（中國君王向來如此）及選擇性（唯取所需、所接受者）。

以上南北的差異，乃是中國文化重新整合與發皇的誘因與契機！直至漢化極深的北魏統一北方後，此一差異才在南北朝的對峙時代（一百五十年左右）中，透過南北兩地僧伽的交流，而逐漸地消弭。為隋、唐大一統而燦然大備的新佛教文化發展之到來，提供了絕對重要的文化基礎。

庚二・相同的部份：分四

辛一・引老、莊思想以解釋佛教的格義色彩，發展到巔峰，同時也由此而透過般若等大乘經典的大量譯出（主要是羅什大師法系的啓發），而開始對此一格義佛法進行反省與檢討，從而也為南北朝時代佛法的自覺與自主性提供基礎。

辛二・北方透過大量中國化的譯經為途徑，南方則經由貴族化的格義清談為方便，東晉時代（含南北兩地）可謂是中國人（或中國文化）正式理解、接受佛（教）法（或佛教文化），並將佛法適度中國化的關鍵性時代。

辛三・經由格義佛教與般若空見的對比，以及沙門禮不禮敬王者的辯論，使得佛教文化與中國文化在形而上的哲學命題上，與形而下的禮教倫理上，有了相互認知、澄清乃至調和的機會。這是佛教文化之所以能被中國文化所認識乃至接受的關鍵所在！（具有對立、抉擇與調和、互補的兩大面向）

辛四・在羅什大師以前（含）的中國佛教，大多專注於般若空性思想的研究。直到東晉義熙十三年，覺賢與法顯在南方譯出《泥洹經》（六卷），元熙二年（東晉末年）與慧嚴等百餘人，譯出《華嚴經》以及北涼（四二二年，劉宋武帝永初三年）曇無讖在北方姑臧譯出《大般涅槃經》（四十卷）後，中國教才全面（南北皆有）開始接觸到「妙有」思想。然而這已屬於「南北朝佛教」階段之課題。

庚三・結論：

東晉時代的整體中國佛教性格，一言以蔽之，即是透過翻譯、理解、實踐與再吸收、再檢討的機制，而完成其佛教「中國化」的過渡性與預備性使命。

戊五・南北朝之佛教（起自四二〇年劉宋立國，終訖五八九年隋滅陳朝，一統天下，共約一百七十年）^{分三}

己一・總說：

在政治相對趨穩的情況下，南北朝佛教的前期（主要指思想史方面，約宋、齊之間），基本上沿著東晉佛教的「過渡性」性格而繼續發展，在綜合性研究及教團急速發展的趨勢下，朝著本土化的發展方向作準備。到了後期（梁、陳二朝），則透過佛法研究的深刻化、專宗化與整合化（判教）及佛教弘傳的平民化與普遍化等機制，逐漸使得佛法的正確理解、正確修持與中國化轉植等工作大功告成，終而開創出此後隋、唐中國佛教的盛世來。此中，屬於南北朝末期、隋正是一個最早且最重要的指標與代表！

己二・朝代更替綱要：

己三・此期佛教發展鳥瞰^{分三}

庚一・南朝佛教^{分二}（一脈相承的信仰與提倡立場）

辛一・宋、齊佛教（四二〇至五〇二）大要^{分三}

壬二・佛教特質：

宋、齊兩代的佛法，以綜合性、通盤性研究為主，採取訓詁、注釋的方式，以歸納各經論的思想。一方面繼承陳晉以來的清談講說風氣，另一方面由於政治已趨安定，而劉宋以武人立國的質直剛健之風，已使得陳晉末年的奢侈風氣有所改變。再者，經由道安、慧遠、羅什等大師的正解與實修風氣之提倡，已逐漸使得經論的講說，一改空泛的玄談，而有了廣泛性、深入性的落實。

此外，由於南朝諸帝率皆奉佛、興佛，與此同時的北方，卻有北魏太武帝的滅佛（四四六年）運動，因此不少義解僧亦集於南方，從而更促成了南方佛教的興盛。再者，由於人民活的相對安定，與經濟的繁榮，因此佛法的弘傳，乃藉由人民的「行有餘力」，而更加地深入民間。同時亦透過佛法的誘發，產生了諸多關於因果、天命、佛身、佛性、精神等實際人生哲學命題的探討。

壬三・研究大要：

以東晉以來的佛法研究為基礎，此期的佛法研習，主要以發揮其教理的細節為主軸。其研究的主要對象為《法華》、《大、小品般若》、《涅槃》、《十地》（含《華嚴》）、《勝鬘》、《維摩》、《三論》、《成實》、《毘曇》、《十誦律》等十部經論為主。然而與其說此時是一宗、一派，專經專論的研究與弘揚，倒不如說此期是傾向於通盤性、整合性地，對大、小乘經、律、論三藏，進行中國人「首次的綜合性理解」來得恰當。當時的學者，往往個人兼通數種經論，他們雖尚未能建立學派，然而卻給稍後梁、陳兩代的學派與宗派之建立，提供了不可缺少的誘因與基礎。

例如：道生大師的「頓悟說」；慧觀、曇無成的「漸悟說」；僧叡所闡《法華》、《般若》、《涅槃》三者相互的關係；僧導提倡的《維摩》思想；僧咸、僧音的《成實》思想等。對於「天台」、「涅槃」、「成實」、「三論」、「禪」等宗派的成立，及「判教」思想的發達等，均有重要影響。

壬三・傳譯事業——宋、齊兩代來華僧人頗多，其主要傳譯工作如下^{分九}

癸一・佛陀什（罽賓人，精禪要與律學）：景平元年（四二三）七月來揚州，譯《五分律》（法顯攜入）共三十卷。

癸二・疆良耶舍（西域人，精毘曇律及禪觀）：元嘉初（四二四）渡沙河來京邑，譯《觀無量壽經》。其禪法亦受寶誌大師所推崇。

癸三・求那拔摩（譯為功德鎧，三七四至四三一，罽賓人，精律學及大乘，獲「三藏」之稱號）：經師子（錫蘭）、闍婆（爪哇）二國，於元嘉八年（四三一）來建康。譯有《菩薩善戒經》、《四分羯磨》、《優婆塞五戒略論

《等》。同時在南林寺立戒壇以度僧尼受戒，為中國佛教最初之戒壇。

癸四·求那跋陀羅（中天竺人，三九四至四六八，因學大乘而號「摩訶衍」）：元嘉十二年來廣州，受宋文帝崇敬，而住於都城之祇洹寺。譯出《勝鬘經》、《楞伽經》（四卷本）、《無量壽經》、《相續解脫經》（玄奘大師所譯《解深密經》八品中之後二品）及《雜阿含經》（僧伽提婆譯《增一阿含》、《中阿含》、《佛陀耶舍譯《長阿含》，至此中國之四阿含具足矣！）

癸五·曇摩密多（三五六至四四二）：於元嘉元年（四二四）來蜀，經荊州到建康祇園寺，譯出《禪法要》、《普賢觀經》（乃「法華三經」之末）、《虛空藏觀經》等。

癸六·沮渠京聲（？至四六四，北涼王沮渠蒙遜之從弟，匈奴人，強識博覽）：往于闐（《華嚴經》等大乘流傳之地）譯出《治禪病秘要法》。

癸七·僧伽跋陀羅（西域人，生歿不詳，永明年中，四八三至四九三，乘船至廣州）：齊代來華（以下三師皆如是），譯出《善見律毘婆沙》。

癸八·曇摩伽陀耶舍（意譯為法生稱，中印度人，善隸書，生卒年等不詳）：齊朝高帝建元三年，四八一於廣州朝亭寺譯出《無量壽經》（乃「法華三經」之初）。

癸九·達摩摩提（意譯為法意，天竺人，生卒不詳）：齊武帝永明年中，與僧祐律師之師法獻於瓦官寺共同譯出《法華經》提婆達多品（羅什大師缺譯此）。

辛二·梁、陳佛教（五〇二至五八九）大要^{分三}

壬一·佛教特質：

由於梁武帝奉佛的虔誠與投入，超出所有歷來帝王之上，以及在位四十八年間的整內政、興文治，其政治上的長期安定，使得南朝文化出現了最盛期。南朝之佛教亦於此時總其大成，而使佛法之研習與發明，達到巔峰狀態。一方面立於宋、齊兩代以「綜合研究」為特色的基礎上，另一方面沿襲著向來南方以研究、講說為主的佛教特色，此時之佛法研究，已逐漸由綜合性理解，發展到專論專宗的研究。

在佛教思想方面，此期佛教一方面繼承了東晉以來般若空系的佛教學風，另一方面則由於對《涅槃經》、《華嚴經》的研究已興，以及梁朝真諦三藏所譯諸有宗典籍的傳入（如《攝大乘論》及《釋》、《大乘起信論》、《俱舍論》及《釋》等），使得中國佛教的視野更形完備而擴大。

在此一基礎上，為了能總攝佛法教理的一貫性與整體性，遂逐漸有了「總攝一代時教」的判教思想出現。如：道場寺慧觀（東晉末至劉宋）的頓、漸、不定之五時教，劉虬（四三七至四九五，南齊時人）的五時七階教、

笈公的三時教，宗愛、僧旻的四時教，北地五時教，光統（即慧光律師四六八至五三七北魏人，曾為北朝之「僧統」故名）的四宗判，真諦（四九九至五六九）之二教、三輪、四教判……等等，一直到智者大師時代，即有了「南三北七」共十家教判的說法。此類教相判釋乃依世尊一代說法之形式、方法、順序、內容、意義等加以分門別類，建立其完整一貫之組織體系。藉此能將時、地因緣，教說內容與應機對象等，各各不同且為數甚多的佛陀教說，整理、歸類納入統一體系當中，使學者一方面能明了佛法教理的完整組織性，一方面也能對每一部經論的意旨、因緣以及其在整體教法當中的位置、價值及教法深淺等，有一清晰而不混淆、籠統的認知。

此外，由於中國佛教典籍之翻譯，到了此期已呈現出極度的多元複雜性：或大乘或小乘，或說空或說有，或頓教或漸教，或權法或實法，或跡門或本門，或先出或後出，甚至亦有表面看來，教理相互矛盾的經典。若不透過組織體系化的判攝，則眾典紛然雜沓，學者將無法理解各經典的微言大義，亦無法把握整體佛法的體系與精神。因此將各種經典進行組織化的體系分類，在此期的中國佛教界，即成了一種必然的趨勢（此一趨勢並隨著各類經典的陸續譯出，而繼續發展到唐、宋兩代），同時也透過此一整體判釋的過程，而展現了中國人對佛法的理解方式。

隨著判教學風的興起（嚴格地說，它以東晉末年僧叡的學說——倡《法華》、《般若》、《泥洹》三經平等而互補之說，見《喻疑》一書——為原型，而濫觴於劉宋，大盛於梁、陳，最後成熟於隋、唐），透過對佛法的整體組織化理解，則教理之深淺，廣狹、權實、高低與先後等分判於焉形成。一方面為了突顯教法的高超性與總攝性內涵，另一面則依於由博返約的治學原則，此期佛教已在前期「綜合性研究」及本期「判教思想」大盛的兩項因素推動下，開始發展出以專經專論之研修與弘揚為主的「學派佛教」，同時亦開啓了中國佛教宗派發展的前奏（下節分述之），此是本期佛教的第二個主要特色。

此期佛教的第三個特質乃是佛教的極度普遍與興盛。由於梁武帝的極度篤信佛法與護持佛教，不但與當時高僧名德交往密切，而且多於京師興建佛寺，履行齋會及捨身（四次），並篤行茹素與受菩薩戒等。此外藉由儒學及文學方面的才能，武帝亦憑此投入佛法教理的研究，著有《涅槃》、《小品》、《淨名》等經之「義記」，甚至亦親自講說《般若》、《涅槃》等經。再加上其子如昭明太子（長子，早逝）、簡文帝、元帝等，亦皆信仰佛教之學者。影響所及，梁、陳二朝從王臣到平民百姓，率多信佛虔誠。

約與此同時的北魏，亦因歷代多位君主的崇佛與推行漢化，其佛法亦非常的興盛，以寺院及出家人數目看，其佛教發展的程度亦不遜於南方。茲依《辨正論》（唐·法琳）卷二及《魏書》、《洛陽伽藍記》等書所載，列

出南北各朝時代之寺院及出家人數目如下：

朝代及地區	寺數(座)	僧尼數(人)	時間
東晉	一七六八	二四〇〇〇	
宋	一九一三	三六〇〇〇	
齊	二〇一五	三二五〇〇	
梁	二八四六	八二七〇〇	
陳	一二三二	三二〇〇〇	
北魏都平城	一〇〇	二〇〇〇	(太和元年至四七七年)
江北全域	六四七八	七七二五八	
北魏都洛陽	一三六七		
江北全域	三〇〇〇〇	二〇〇萬	(北魏末年)

〔註〕學派與宗派的不同：學派為宗派的雛形階段，宗派是學派的組織化發展；學派不一定是宗派，宗派則必有學派的內涵。學派為研究方法與研究思想的傳承體系；宗派則除了研究方法與思想的傳承外，更有修行方法、修道理念、教育方式、教規形式、專宗祖述、開宗教主、傳法門徒、本末道場等方面的具體傳承。

壬二・學派的興起：

約於宋、齊二朝即隱然有著學派的分化跡象，迨至本期，則因研究成果的累積，而有了各個學派的明顯體系出現，就當時研究的風氣觀之，大體有以下九個學派的興起^{分九}

癸一・毘曇及俱舍學派：

自東漢安世高傳入毘曇系（主要是說一切有部的論述）典籍後，直至「俱舍宗」的成立之前，毘曇學的研究即一直隨著典籍的陸續傳入而研究不輟。取近而言，自道安、法和（其時毘曇諸論大體完備）以降，有慧持（遠公之胞弟）、僧業（慧觀之弟子）、道猛（四一三至四七五）、慧通（四一五至四七七）、慧集（四四六至五一五）、志念（五三五至六〇八）等學匠一脈相承地研究。直至真諦三藏譯出《俱舍論》（小乘有部的集大成著作），慧愷（五一八至五六八，真諦弟子）、智辯（五四一至六〇六，道猷弟子）、道岳（五六八至六三六

，志念弟子）等毘曇學者的相繼投入研究後，遂乃轉變成「俱舍學派」。

癸二・涅槃學派：

道生大師東晉義熙十四年（四一八）與法顯大師等人共同譯出六卷《泥洹經》，並進行研究而著《泥洹義疏》，更於劉宋元嘉七年（四三〇）末，講解傳至華南的北本《涅槃經》。此外亦有慧嚴（三六三至四四三，羅什門下四哲）、慧觀（慧遠大師弟子，持漸悟義而與道生之頓悟義相對）、僧導等人與道生同時研究《涅槃經》，此乃「涅槃學派」最早興起之時。到了本期則有梁朝時代光寶寺法雲、開善寺智藏、莊嚴寺僧旻（以上三人亦專精《成實》，號為梁代三大法師）、寶亮（四四四至五〇九）、慧皎、道琳等人的研究。至於陳代則又有江南「涅槃宗正系」（寶瓊、警韶、寶海等人）及「三論涅槃系」（僧朗、法朗、智辯等人）兩系。在北方則有「正宗系」（僧妙、法常等人）、「法華涅槃系」（慧思大師）及「華嚴涅槃系」（曇無最、僧範、道慎等人）共三系。南方涅槃宗以「涅槃常住教」為判教根本；北方則以「華嚴圓教」為根本。

由於北周武帝滅佛（第二次，於五七四年）時，北方「地論」學者及「性空」學者南遷，使得早期的涅槃學派受到了思想上的挑戰。再加上隋代「三論」、「天台」二宗的興起，遂使得此派學說漸漸被彼等所攝，而失去了獨立形成學派的空間。

再者，此學派所倡導的佛身常住、常樂我淨，及一切眾生皆有佛性、皆可成佛的觀念，對整個中國佛教，有著既深且遠的影響。

癸三・成實學派：

《成實論》為羅什大師晚年最後的譯書（四一一至四一二），起初盛行於北地（分僧導及僧嵩——皆大師門下兩大系）乃中國最早成立之學派，後漸盛於南地。因其中有七處破毘曇論（僧叡所指出），故一度被南方論師認定為大乘論（般若系），而在梁朝時代，與「涅槃學」同被廣泛地研究，形成此二學派的全盛期。宋、齊時代道猛（四一三至四七五）、法寵（四五一至五二四）、慧開（四六九至五〇七）等僧導系統之成實師，僧淵（四一四至四八一）、曇度（？至四八八）、法度（四三七至五〇〇）等僧嵩系統之成實師。而梁朝之三大法師（智藏、僧旻、法雲）及其眾多弟子等，亦皆精於成實學說。其中智藏之再傳弟子，警韶（乃智者大師之師，亦真諦三藏弟子），更講《成實論》五十餘遍。

此學派自東晉末年至唐朝初的二百餘年中，其教義乃風靡一時，此論承認人、法二空，而以俗諦為有，真諦為空，又破斥毘曇論，故被梁代以前的論師們認定為大乘般若系之論典。然至天台智者大師、淨影寺慧遠法師（後慧遠）及嘉祥寺吉藏大師（舉出十條論證）時代，皆判此論為小乘，因而漸歸沉寂，最後乃長期淪為三

論宗之附庸。

癸四・地論學派：

自北魏永平元年至四年（五〇八至五一），菩提流支、勒那摩提以及佛陀扇多（皆天竺人）同在太極殿譯出《十地經論》始（世親菩薩造，乃解釋《十地經》之論著，於六識之外另立「阿賴耶識」），其弘揚分北道派及南道派兩支（由相州入洛陽有南、北二道）。北道派以道寵為首，師菩提流支之說，以阿賴耶識為妄識，另立第九識為淨識真如，與魏譯十卷《楞伽經》及梁代真諦所譯《攝大乘論》之說相同，因而與攝論學派合流而隱沒。南道派以慧光律師（四分律之開宗者，為北齊之僧統）為首，受勒那摩提之教，以第八阿賴耶識為淨識，不另立第九識，與宋譯四卷《楞伽經》相同。其門下有法上（四九五至五八〇）僧範（四七六至五五五）、道憑（四八八至五五九）等人。其中道憑門下著名的有靈裕（五一八至六〇五），裕傳彭淵（五四四至六一一），淵傳智正（五五九至六三九），正傳智儼，此即華嚴宗二祖。此學派最後乃漸歸入華嚴宗而消失。

癸五・攝論學派：

以梁朝真諦三藏（四九九至五六九，西天竺優禪尼國人，大同十二年，五四六，抵中國，為中國三大譯師之一）所譯之《攝大乘論》（本頌為無著造）及《釋》（釋論為世親造）為依據，而成立之學派「（佛陀扇多亦曾譯此論，然未譯《釋》，文句亦較難解）」。此派認定第八識為真妄和合識，而另立第九清淨識（是為舊唯識論），與玄奘所傳之新唯識論（法相宗）唯立第八妄識（亦名阿賴耶）有所不同。又本論有「心淨」說，及三無性說，再加上真諦三藏本身所傾向的如來藏緣起思想，使得本學派的思想，在陳、隋之間興盛一時後，一方面被新唯識家所取代，一方面則溶入「華嚴宗」思想中而漸漸地消失其獨立存在的舞台（如「地論學派」之被「華嚴宗」所吸收，「涅槃學派」之被「天台宗」所吸收一般）。

附帶一提，真諦三藏譯出《攝論》之時，「成實」、「三（四）論」二學派已大興於南方，故「攝論」之弘傳主要在北方。

癸六・三論學派：

此學派依羅什三藏所譯之《中論》、《百論》、《十二門論》為主要研究對象故名。（再加《大智度論》則成「四論學派」）教義以般若為主，彰顯大乘空義，故又名為「般若學派」或「大乘空宗學派」。此學派亦與「成實學派」一樣同為我國最早成立之學派，以羅什大師門下十哲之一的僧肇研究最早（其他門人亦各有敷講）。肇傳河西道朗，朗傳攝山僧詮（梁代），詮傳興皇法朗（五〇七至五八一），僧詮與法朗之前諸學者皆未專弘，至詮與朗始專弘三論學說，此名「古三論」或「北地三論」。朗又傳嘉祥吉藏，至此三論學說揉入《

法華》、《涅槃》二經及《智度》、《地持》、《正觀》等論，而立三論、二藏之判教，教義略變，而使三論學說大弘於南方。故嘉祥以後名爲「新三論」或「南地三論」，唐朝之後各宗競起，此學派乃漸漸隱沒。「註」以上六學派主要以義解之研究爲主而成立，後之三者，則依修行重點而分類。

癸七・禪法流行：

中國禪法之流傳，始於後漢安世高之譯入禪經（如《安般守意經》），之後迭有零星禪法之傳入。道安大師時亦因研習毘曇學而注重禪數之學，唯當時禪法仍未完備，直至羅什大師譯出《坐禪三昧經》等大乘禪經，及南方佛陀跋陀羅譯出《達摩多羅禪經》、劉宋時曇摩密多譯《五門禪要用法》及沮渠京聲譯出《治禪病秘要法》之後，禪法始得大盛。此外在北魏譯出《十地經論》的勒那摩提，亦在北方傳弘禪法。至此，中國之禪法大都屬於「依教修禪（觀）」之如來禪一類，此中分安世高、佛陀跋陀羅、勒那摩提的共通禪（聲聞禪）及羅什大師的大乘禪兩系，而以前者較爲流行。

另有一類與此如來禪系迥異之禪法，即劉宋時東來中國的菩提達摩禪，倡導直指人心，不立文字（然仍以文字——《楞伽經》——印心）之祖師禪法，而成爲中國「禪宗」之初祖。此中如來禪由智者大師所整理吸收爲天台宗之禪法（以《摩訶止觀》爲代表），而達摩禪則一路數變，始成爲今日之中國禪宗（祖師禪）。

癸八・淨土教法：

依於西晉時竺法護所譯《彌勒本願經》、《彌勒下生經》及曹魏時康僧鎧所譯《無量壽經》、三國時吳國支謙所譯《阿彌陀經》（即《無量壽經》之異譯）、疆良耶舍所譯《觀無量壽經》等，而成立「彌勒」及「彌陀」兩系之淨土教。彌勒信仰以北魏爲中心而興盛一時，然最後仍以彌陀信仰爲中國淨土教之主流。東晉有廬山慧遠大師的白蓮社，劉宋時有曇弘（？至四五五），南齊有法琳（？至四九五），北方則有慧光律師（四六八至五三七），道憑（四八八至五五九，慧光弟子）發願生西，此外如靈裕（五一八至六〇五，道憑之弟子，人稱裕菩薩，爲終南山至相寺之開祖）和淨影慧遠等皆作《觀無量壽經》疏。但北方弘揚彌陀淨土最力者，乃是北魏曇鸞大師（四七六至五四二？），師先學《三論》，後因病求仙術而遇得菩提流支授與《觀無量壽經》，從此專研淨土教，並躬親實踐。日本淨土真宗尊之爲中國初祖，著有《往生論註》及《讚阿彌陀佛偈》等，爲淨土教奠下了重要的思想基礎。

癸九・戒律之研究：

由最早的《十誦律》（四〇四年，於長安等地譯出）到較後的《五分律》（四二三年，於揚州譯出），此期譯出的廣律已有四大部（《根說律》乃在唐武后時方譯出）。其中最早弘傳者乃爲《十誦律》，直至梁朝仍

盛。但因《四分》內容完整易解，故北魏時即有法超（或法時）、法聰、道覆（始造律疏）等人開始弘揚，而其中弘揚最力，影響最深者，則為慧光律師（四傳至道宣律師更使《四分律》獨尊於中國，至今不衰）。

此外梁朝時菩薩戒亦已興盛，《菩薩瓔珞本業經》（竺佛念譯）、《梵網經》（羅什譯）、《菩薩地持經》（與前同本，曇無讖譯）及《菩薩善戒經》（求那跋摩譯）等皆已流行，受菩薩戒之風氣亦隨著王臣的投入而漸盛。

〔附識〕

一・討論南朝之學派時，有時兼及北朝人物，乃因某些學派有南北交流的明顯事實所至。

二・判教雖大盛於梁、陳之世，然於陳晉末年以來，即已開始蘊釀。如羅什門下之僧叡（曾先後親近過道安、慧遠、羅什等大師）法師所提倡《般若》、《法華》、《涅槃》三者互補且互不可缺之關係，即被今人認為一種最原始的判教型式。

三・繼《般若》系統的經論被長期的研究之後，在齊、梁之間，《法華》、《成實》及《涅槃》等經論的講說，亦非常興盛。

壬三・經典之傳譯：相對於東晉時代北方譯經事業的發達，南朝（含宋、齊兩代）的譯經事業，除了梁代之真諦三藏有著輝煌的成績外（與羅什、玄奘二人，並列為我國三大譯師之一），整體而言已趨於沉寂。再者，此時期之譯經，因學派及判教已大為興起，許多重要的經典亦已譯出，因而此類新出之佛典，在受到重視的程度上，就沒有像東晉時代那樣顯得特殊^{分五}。

癸一・僧伽婆羅（四六〇至五二四，意譯為僧養，十五歲出家）：扶南國人，為求那跋陀羅（宋元嘉十二年來廣州）之弟子，精毘曇及律，稱譽南海之地，志於遊方，住正觀寺（健康），譯有《大育王經》及《解脫道經》。

癸二・曼陀羅：扶南國人，與僧伽婆羅共譯《寶雲經》，《文殊般若經》等。

癸三・真諦：西天竺優禪尼國人，梁大周十二年（五四六）抵南海，越二年（太清二年）至健康見梁帝。因值侯景之亂，乃往富春（浙江），後更避梁末之戰亂而輾轉於豫章（江西南昌）等地，最後於陳太建元年（五六九），寂於廣州。師於顛沛流離與缺乏支助之中，仍翻譯經典達四十九部一百四十二卷，誠為難得，乃我國三大譯師之一。譯出《唯識論》、《三無性論》、《俱舍論》、《俱舍釋論》（最為致力者）、《中邊分別論》、《十七地論》、《決定藏論》等，瑜伽行派諸論書。另譯《大乘起信論》、《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《如實論》、《佛性論》等如來藏系論典。促成了梁代「攝論學派」及「俱舍學派」的興起，以及如來藏的研究。此外更譯出《金光明經》，對於稍後智者大師建立天台懺悔思想，亦有很大的啟示。

癸四・月婆首那：西天竺優禪尼國人，初往東魏，後於梁大同年中來江南，並在陳文帝天嘉六年（五六五），於江州興業寺譯出《勝天王般若經》（之前已由于闐僧求那跋陀所攜入）。

癸五・須菩提：扶南國人，陳代時來華，譯出《大乘寶雲經》。

庚二・北朝佛教發展之條述^分

辛一・北朝各代之帝王，除北魏太武帝（三任帝・四四六年）及北周武帝（三任帝・五七四年三月）因國家財政，僧團墮落及君主認知上的問題，而行滅佛運動外，其餘諸帝大都崇佛。由北魏道武帝（首任帝）開始，即迎趙郡（河北趙縣）沙門法果為「沙門統」（約東晉末羅什時代）以統領僧伽。法果嘗云：「太祖明睿而好道，即為當今如來。」從而確立北方「國家化佛教」的性格（十六國時代即已有此傾向），從而透過北周而將此性格傳遞到隋、唐。

辛二・由道武帝至太武帝共三任帝（皆都平城——山西大同），由於君主交遊以禪僧為主，並多以作功德、建寺院、造佛塔、修福報為務，影響所及北方民間投入佛教建築（包括雲岡——山西大同——石窟的開掘，此則受到北涼——太武帝於太延五年，四三九年滅之——佛教的影響）的人力、物力，皆大過一般常情，如此反而種下日後滅佛之遠因。其佛教之整體性格，則呈現著苦行禪修（少數僧人）與修福、建寺（多數僧、俗）的兩極化現象，此則不同南朝一向所傳承的義解風俗（宋文帝——有元嘉之治——能與僧俗論難佛法，北方諸帝於佛法之理解，在孝文帝之前則相形薄弱）。此南北風格之差異，基本上亦一直傳承至唐朝。

辛三・第一次滅佛：

由於僧人的增加（沒有納稅、服役等義務）及財力的大量投入建佛寺等，使得太武帝的遠征行動因此受到財力與人力的限制。再加上太武帝本人信奉道教，並誣指佛教為漢人所偽造（此說乃促成文成帝時之曇曜，譯《付法藏傳》，表明佛教之來歷以正視聽），乃聽從道士寇謙之及司徒崔浩（漢人，崇儒、道而斥佛）之言，開始排斥佛教。太平真君七年（四四六）二月，帝至長安，因於佛寺中見有兵器，乃怒誅闔寺沙門，從而採納崔浩之言，悉誅天下沙門，法難遂起。

向來南朝佛、道之爭，純用筆舌以義理而較高低，北朝則於其始，即動用武力而從事宗教與文化之爭鬥。

辛四・滅佛後之復佛：

滅佛後四年（四五〇），崔浩因編史觸怒太武帝而被誅滿門及其僚屬百二十人（之前寇謙之亦因與崔不合，已先身亡），又二年（四五二）太武帝亦為宗愛等人所殺。信佛教的太武帝長孫高宗文成帝即位，以曇曜為沙門統（來自涼州，亦以禪業見稱）大興佛教，設立「僧祇戶」（擔負年繳六十斛粟，義務供給僧官，以統籌運用非私有，不可私用，然可用於建黨、護僧、救災等——的特定戶）及「佛圖戶」（以犯人、官奴或寺奴的身份，入於寺院中以

供勞役者），從而保障了佛教復興的經濟及人力基礎。以後諸帝率以奉佛、興福爲事，直至北周武帝的二次滅佛爲止皆是如此。由是北方佛教之盛況可由以下數據看出：

朝 代	地 區	寺 數	僧 數
孝文帝太和元年（四七七）	平城京內	約百所	二千餘人
	天 下	六四七八所	七七、二五八人
宣武帝延昌中及孝明帝神龜元年（五一二至五一八）	洛陽京內	五百所	
	天 下	一三、七二七所	
	洛 陽	一、三六七所	
魏末（五三四）	天 下	三〇、〇〇〇餘所	二百萬人
	（另流通的佛經有四〇一五部，一九一九卷之多）		
	（河南臨彰）鄴都	四、〇〇〇所	近八〇、〇〇〇人
東魏北齊（五三四至五七七）	天 下	四〇、〇〇〇餘所	二百餘萬人

辛五・漢化運動：北魏至孝文帝（四七一至四九九，六任帝）時，推行漢化運動（並遷都洛陽），且因其父獻文帝及祖母文明太后皆崇佛法故，帝亦於佛法早有熏習，乃北朝諸帝中首先於佛法教義有所研求及提倡之君主。由此北朝亦開始出現不少義解僧，如僧意、道辯（弁）、僧顯（繼曇曜之後，孝文帝以之爲沙門統）、道登、慧紀、曇度（以上三人皆羅什大師門下彭城僧嵩之再傳弟子，其師爲僧淵，皆通於《成實》而兼於《小品》、《法華》及《涅槃》等）。更有佛陀禪師（帝爲彼於嵩山建少林寺之梵僧）、慧光（四六八至五三七亦禪師之弟子，乃魏末義學大師，爲《成實論》南道派之代表，亦爲沙門統，又稱「光統律師」）及惠猛等法師，活躍於北朝（當於齊、梁之世）。使得北魏的《成實》、《地論》等義學學派大爲興起。宣武帝繼孝文帝之後，亦篤好佛理，每年常於禁中親講經論（曾講《維摩經》），並於洛陽龍門建石窟。此外宣武帝及孝明帝時亦有曇摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、般若流支等梵僧相繼來華，皆在洛陽（首都）譯經，從而造成北魏的譯經盛風。唯朝中上下，似仍以造像、建寺

、修功德等爲尙，建築、石刻極近華美，不減前帝，自諸王之下，多有捨宅爲寺者。此種信仰（多少有功利色彩）多於理智（爲了生死）的奉佛方式，雖使佛教盛極一時，然亦是教團衰敗之開始，終而導致北周滅佛的不可避免。

辛六・北魏（部份兼及東魏）時代之梵僧與高僧^{分六}：

俗姓魏，馮翊萬年人，姚秦弘始四年（四〇二）二月八日生，年十二入中常（南）山出家，年十五已爲山僧說法，專精禪、律，往親近佛陀跋陀（覺賢？）禪師並受稱許。禪法多有靈異（亦修《金光明》齋法），爲北魏僧人最早之領袖，乃北方重實修之代表。太武帝滅佛時，因被崔浩等譖，乃於太平真君五年（四四四），宋元嘉二十一年（九月十五日被害，年四十三）。

壬二・菩提流（留）支：

北天竺僧，此稱道希，北魏宣武帝永平元年（五〇八），梁武帝天監七年）至洛陽，住永寧寺，武帝四事供養，七百梵僧以之爲首。譯有《金剛般若經》、《入楞伽經》、《十地經論》（與勒那摩提、佛陀扇多共譯）、《深密解脫經》、《金剛般若經論》、《無量壽經論》（經曇鸞的《往生論註》而大振淨土教）、《法華經論》等三十餘部，其傳承爲無著、世親系之新大乘佛學，爲當時佛教界帶來重大影響。

壬三・勒那摩提（寶意）：

中天竺人，譯出《究竟二乘寶性論》、《法華經論》、《十地論經》、（與留支等共譯）《寶積經論》等，並講解《華嚴經》。亦屬無著系統之學者，然觀念與菩提留支不同，從而使「地論學派」產生了「南道派」與「北道派」的差別。

壬四・佛陀扇多（覺定）：

北天竺僧，魏孝明帝正光元年（五二〇）至東魏孝靜帝元象二年（五三九）間，在洛陽白馬寺及鄴都金華寺譯出《攝大乘論》（只有「本論」而無「釋論」，文辭較不易理解。故真諦三藏於南方另譯之後，此譯即不流通）等約十部。

壬五・瞿曇般若流支（智希）：

東魏孝靜帝元象元年（五三八）至興和四年（五四二）間，於鄴都譯出《正法念處經》、《迴諍論》及《順中論》等。

壬六・北魏時之高僧尙有^{分四}：

癸一・曇鸞（四七六至五四二）——淨土教之重要開創者。

癸二・菩提達摩（？至？）——禪宗之初祖。

癸三・慧光（四六八至五三七）——又稱光統律師，《四分律》最早之釋文句者，為「地論學派」南道派及四分律之開宗者。

癸四・靈辯（四七七至五二二）為《華嚴經》之重要研究者。

辛七・東魏孝靜及北齊文宣、武成、後主、幼帝等諸帝皆奉佛教敬僧，尤其北齊時代之造像刻經，又比北魏更為有名。歷來各帝雖對僧人出家及建寺等迭有規定，然至此時轄內僧尼數目仍膨脹到四百餘萬之譜。由於北朝崇佛，向以營建修福為主，因此國家財力之花費不少，再加以出家人數比例過於龐大（目前台灣人口二千一百多萬人，出家人不過三萬之譜！）難免龍蛇混雜，此又種下北周滅法之遠因矣。

辛八・西魏佛教大要：

西魏宇文泰以降，直至北周諸帝，除了武帝（三任帝）為了治國之需，而強化儒教，削弱佛、道（當時佛、道之爭亦甚烈，武帝亦每於殿上主持二教之論辯），甚至有滅法運動外（下明），率與東魏及北齊一般，奉佛教敬僧，迭建大寺，設立僧統。自北魏孝文帝提倡義學以來，北朝除了原有的禪修傳統外，義解之風亦漸盛於北朝，《涅槃》、《毘曇》、《地論》、《華嚴》、《成實》等義理之研究大興。

辛九・北魏以後之高僧：

在東魏、北齊與西魏、北周數朝期間所活躍的高僧中，大略有以下十位值得注意⁴⁴

壬一・法常（？）——文宣帝（高洋）請為國師，講演《涅槃經》。

壬二・曇延（五一六至五八八）——文宣帝時為「昭玄統」。

壬三・僧稠（四八〇至五六〇）——帝詔於鄴都建雲門寺。

壬四・法上（四九五至五八〇）——為僧之大統。

壬五・慧遠（五二三至五九二）——（淨影寺之慧遠，非廬山之慧遠）與法上同以《涅槃》而聞名。

壬六・慧文（？）——於《中論》悟一心三觀、三智於一心中得之旨，開創中國天台宗最早之觀門，被尊為天台三祖。（初祖則遠承龍樹）

壬七・那連提耶舍（尊稱）——譯出《月燈三昧經》和《大悲經》等。

※以上為東魏及北齊者；下三人為西魏及北周者。

壬八・道臻（？）——西魏僧統。

壬九・曇顯（？）——撰《菩薩藏眾經要》及《百二十法門》。

壬十・道安（？）——與曇延（見前）齊名、同號二傑。武帝滅法時，進呈《二教論》以論佛、道優劣。（非東晉之道安大師）

辛十・北周武帝之第二次法難：

以武帝（三任帝，五六〇至五七八在位）提倡儒術，勵精圖治（為伐北齊而採富國強兵，強化財政之政策）及僧團耗損過多財力（僧團亦有墮落現象）為遠因；佛、道長久相爭不下（二任明帝時已烈），及判佛僧徒（後改為道士）衛元嵩之扇惑（於天和二年，五六七，上書毀佛）為近緣。帝先後七次令三教之擁護者，爭辯三教先後，最後乃公開改採儒教優先之政策（帝原先亦隨前帝奉佛），從而於建德三年（五七四）五月十七日斷然下詔絕滅佛、道二教，毀壞經典，強令沙門返俗（但仍成立「通道觀」以做為國家研究佛、道二教之機構，彼有所謂「大道玄理」，殊途同歸，雖廢其枝葉，尤宜存其本根」之說——見《廣弘明集》）建德六年（五七七）伐北齊攻下都城之後，仍對彼行廢佛政策（當時唯有淨影寺之慧遠等人敢冒死表示反對）。

直至宣政元年（五七八）六月一日，武帝亡，九月十三日宣帝即位，接納任道林（僧之返俗者）復佛之議，佛教乃再興。武帝之廢佛，思慮周密，故行動堅決，（自認非五胡之民，故不必事奉西域之佛云），而迫害尤烈於前次。又廢佛期間，北周僧人率多聚居於終南、太白二山修行。

庚三・南北朝佛教之比較與融合^{分四}

辛一・佛教風格的比較：

南朝佛教以東晉漢族之領導政權為背景，承襲著東晉以來「以執麈尾能清言者為高」的傳統，不但高僧與名流以佛理相應答，乃至王臣亦以體究佛理為本務。影響所及，佛法義解大興，判教與學派競起，在開創中國式理解佛法的工程上，提供了決定性的貢獻。然而由於偏重講、研、實修不免偏廢，因此不免有「在乎爭名，而缺乏信仰（宗教實踐、體驗與情操等）」之流弊。

北朝佛教在以胡人為主而立國環境下，由於彼等之宗教及文化意識不高，因此雖有道武帝之首倡奉佛及孝文帝之遷都漢化，然對於佛教的信仰，現實之目的總大於義理認知之需求。其對佛教之推行，亦「以造塔像，崇福田」者為多，在投入大量金錢與人力之餘，雖對佛教建築、藝術之提昇，佛教之平民化、普遍化等頗有貢獻，然而卻也造成了「在乎好利，而墮於私慾」、「名修出世之法，而未免於世間福利之相」的功利色彩，從而喪失了佛法的出世利益。再者，由於過度重視物質之供養，亦易使得僧人浮濫，而陷教團於墮落之境。

辛二・廢佛有無之原因比較：

南朝諸帝交往多以義解僧為主，因此對佛法皆有依於理性基礎之信仰，固雖間有儒、道對佛法之論難（也僅止

於文筆、口舌之辯），然於佛教之護持則前後一貫，未因政治之目的或朝代之變更而稍改。

北朝諸帝之交遊多為禪匠，雖重實修然於義理之疏導恐較缺乏，故諸帝信仰之熱情不免含有現實功利之考量。一俟教團發展不利國家政策，則廢佛之舉勃然而興矣，兩次滅佛即是明證。（因政策需要而武力相向，非關義理之爭）。

辛三・與儒、道二教的關係比較：

南朝佛學含有與玄學合流且將之轉化、區隔之色彩（老、莊格義佛教之遺續，亦曹魏正始之風南來的延伸），北朝則有儒術與佛學並彰之特徵。蓋正始年中，儒術以合流於老、莊為時尚，此風隨著永嘉之變，漢室之南遷而續存於南朝。而北朝乃胡人之政權，治國以儒術之主流為正宗，故原存於河西及山東一帶之漢儒學術，乃得於北魏漢化時大舉復興（同時陰陽、圖讖之術亦隨之而興），及至北周武帝時，甚至以漢人皇帝自居，而不敬被視為「夷教」的佛教。

此外，原存於北方之玄學，則因長期戰亂義解難興而人才凋零，及至羅什大師新佛學之傳入後，玄學即漸漸失去發展空間而消失。至於南方則因為清談風氣的大盛，因此原由北方所傳來之玄學，只受到新佛學（由羅什大師所傳）的刺激而自行轉化，並未因此而失去其「義理研究」之特質。

辛四・南北佛教的逐漸融合：

由於南北二朝彼此的關係長期趨於穩定，故南北之交流亦隨之熱絡（此則不同前期之視同水火）。再加上佛法綜合性研究之風氣已然大開，因此南北朝兩地之佛法，雖因歷史因素而仍存有基本的差異，然已在極大的部份，具有彼此調和、融入的性格。此統一性格的形成，也正為即將出現的「天台宗」，提供了最佳的成立環境，同時也為後來的隋、唐佛教黃金世代，貯備了足夠的發展資糧！

丁二・大師時代之教理背景。（見丙三・年譜）。

丁三・教史背景之總結：

丙三・智者大師生平略表——年譜——藉此以了解創立之經過。

（見 頁之後年譜開始）

丙四・天台宗創立之歷史意義

丁一・是佛教自西漢末年傳入中國，垂六百年來，（信史可考而言）第一次佛法思想的大總結——在此之前雖亦有類似之工作，然而其涵蓋性與完整性皆嫌不足（解行不相襯，或不夠深廣），而且佛法之代表性與時代權威感亦不夠。（天台一出如獅子吼，萬獸皆寂）。

丁二・是第一個以中國人理解的方式而總攝佛法大意的完成（在此之前雖亦有做，但皆未完成）！

丁三・替中國佛教畫出了整體理解佛法的完整藍圖。（其《法華》融合性色彩，亙古而彌新）

丁四・建立了第一個由中國人自創的完整宗派。

丁五・開啓了往後中國各宗大德理解整體佛法，並建立完整判教體系的先河與契機，從而直接促發了唐代佛法的大興。

丁六・直接或間接地影響了往後中國各宗教派的建立，以及日、韓、越等鄰近國家，對佛法的理解。

乙三・天台之思想淵源（亦即智者大師之思想傳承）^{分四}

丙一・遠承初祖——龍樹大士^{分三}

丁一・時代與生平：西元一五〇—二五〇頃（約佛滅七百年），南印度摩揭陀國人，父龍蓮、母孟達，世代信奉婆羅門教。梵名

Nagarjuna，音譯為那伽闍刺樹那等，此翻龍樹、龍猛（《西域記》翻此），天資聰悟，在乳哺中閒誦四吠陀經典四萬偈（約

八十萬字）皆能理解。弱冠馳名，通達天文、地理、星緯、圖讖等道術而獨步諸國。後學隱身術，因入宮中戲女惹殺近身，

始悟慾為苦本，乃於二十一歲入山隱居，投於摩羅尊者座下出家，並於九旬日中誦通三藏。後入龍宮修道成就，出化南天竺

國王及諸大臣、婆羅門等，並著諸論化世。後以小乘師啓請故（非好心），入三昧而坐化，付法提婆。《入楞伽經》預記云

：「大慧汝應知，善逝涅槃後未來世，當有持於我法者，南天竺國中大德比丘，厥號為龍樹，能破有、無宗，世間中顯我無

上大乘法，得初歡喜地，往生安樂國。」智者大師尊為初祖。

丁二・思想與著作^{分二}

戊一・思想——以「否定的否定」之論證方式，破斥有宗之謬見，建立以八不中道（不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來

、不去）為基礎的大乘「畢竟空見」。

戊二・主要著作^{分四}

己一・《大智度論》（或名《大論》、《智論》、《釋論》等）：百卷，羅什法師略譯（大正二五—五七），乃《大般若經》

之綜合釋論，並與《法華經》思想相合。原名《大無畏論》，有十萬偈三百二十萬言，今之漢譯為其略一。

己二・《中觀論》（或名《中論》）：四卷，羅什法師譯（大正卅一—）有四四五偈，乃原《大智度論》中之一品（見《輔行

》），特顯大乘空見以破有部之說。今之長行（漢譯本）乃青目大士之釋述。

己三・《十二門論》：一卷，羅什法師譯（大正卅一—五九），乃《中論》之綱要或入門書，以觀因緣門乃至觀生門等十二門

，共廿六偈以發揮大乘空觀思想。

己四・《大住毘婆沙論》：十七卷，羅什法師譯（大正廿六—廿），略云《十住論》，現所流通為十五卷、三十五品，乃《華

嚴經》十地品（此品古來甚受重視）中，初、二地的經文註釋。尤其第九易行品，更闡明持彌陀名號求生極樂，以易行

之道，疾速成就菩薩「不退轉」之方法，影響後世淨土宗之發揚甚鉅。

丁三・佛法之影響：在大乘佛法流行之初，即以般若經為主幹，綜合諸大乘經典，而建立非空非有，亦空亦有之大乘中觀正見，從而使大乘佛法豎立起崇高而不動搖之地位。同時亦明確提出菩薩道之實踐法門，乃至提倡易行道之念佛行等。成為日後各地區大乘佛法正見的共同基礎，在中國則被尊為「八宗共祖」。天台二祖慧文大師，即是閱讀《大智度論》（卅卷）中所引《大品般若經》一心三智之文，復依《智論》所示而修觀，遂證三智於一心中得，無前無後，雙照雙亡，入「初住無生忍位」。復又讀《中論》至「四諦品」偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義，」乃恍然大悟，頓了諸法無非因緣所生，而此因緣有不定有，空亦不定空，空有不二名為中道。此乃天台教法遠承龍樹大士之明證，從此傳於南岳慧思大師，復傳智者大師，天台之教乃燦然大備而廣弘於世焉。

丙二・鳩摩羅什大師（龍大士之承傳者與弘揚者）：

見前已示，今略。

丙三・立觀二祖——北齊慧文大師^{分三}

丁一・時代與生平：師俗姓高，北朝（東）魏、（高）齊年間《五三十四五七七》之人（道化主要行於高齊之世），夙稟圓乘，幼歲入道，天真獨悟，苦學深思。乃至成年因閱《大智度論》卷廿七：「（引）《大品般若經》云欲以道（種）智（假觀所成）具足一切智（空觀所成），……欲以一切智具足一切種智（中觀所成），……欲以一切種智斷煩惱（及）習，當習行（學）般若波羅密。」又問曰：「一心中得一切智、（道種智）、一切種智，斷一切煩惱（及）習；今云何言以一切智具足（得）一切種智，一切種智斷煩惱習？答曰：實一切智（三智）一時得。此中為令人信般若波羅密故，次第差別說；欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次雖一心中得，亦有初、中、後次第，如一心有三相，「生」因緣「住」，「住」因緣「滅」。……以道（種）智具足（得）一切智，以一切智具足（得）一切種智，以一切種智斷煩惱（及）習亦如是。」師依此文以修心觀，遂證得「一心三智」實相之理，即入圓教初住無生忍位（分破無明，分證法身之六根清淨位）。

又因讀《中論》（原《大智度論》中「中觀」一品，今則獨立）四諦品偈：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」恍然大悟，頓了諸法無非因緣而生。而此因緣有不定有，空亦非空，空有不二、不一，名為中道實相。所謂「實相」者，《智論》卷十八云：「眾人各各說諸法實相，自以為是。此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。……佛語須菩提：若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等。亦不做是觀，是名菩薩行般若波羅密。是義捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅如涅槃相。一切諸法，相亦如是，是名諸法實相。」

師之修觀既全依《智論》，故其所證遠承龍大士可知。遂於高齊之世，聚徒千百，專業大乘而獨步河北淮南一帶，時無人能與競化。師所入之法門，非世人所能知，從學之人崇仰師德，以為履地載天，莫知高厚。從而發揮出前所未有的大乘禪

風，不但為中國佛教思想開啓了斬新的一頁，同時由於將大乘一心三觀的禪修法門，口授給後來宏法於南方的南岳慧思大師，因此更是為天台宗的誕生，建立了理論與實證的核心基礎！

丁二・思想與著作：主要是一心三觀、三智的理論實證，而祖述龍大士之中道實相思想。一生未有著作傳世。

丁三・佛法之影響^{分三}：

戊一・為龍大士思想傳入中國以來（從鳩摩羅什大師入中國後算起，約隔一百五十年），經由實修而實證龍大士中道理論之第一人。（非是文字表現或僅止於聞、思二慧，更且表現於修慧上之成就）

戊二・為大乘中觀學派之禪修樹立典範，使般若空慧在中國佛教中，得以透過禪修的實踐，而展現其不同於聲聞教法之內涵（不再只是「理論」上的差異而已）。

戊三・建立了天台宗理論與實修的根本基礎，直接促成了後來天台宗的創立。

丙四・圓證三祖——南岳慧思大師^{分三}

丁一・時代與生平：師俗姓李，北魏南豫州武津（河南汝寧府上蔡縣東）人，魏宣武帝延昌四年（五一五，梁武帝天監十四年）十一月十日出生於武津。幼時常夢梵僧勸令學道，或夢與數友人同誦《法華》，因性好佛法，遂借經本于空墓中獨誦。由於墓地不宜久居，乃移託古城鑿穴棲身，晝則乞食夜不休寢。又無人教授不得經旨，遂乃對經流淚頂禮不休，更因久雨濕蒸，全身感病而浮腫。強心忍耐禮拜不懈，忽然病況消失，並夢到普賢菩薩乘六牙白象王來摩頂，頭頂遂生肉髻之相，智慧大開而無師自悟，自然理解經意。

十五歲（五二九，魏莊帝永安二年）出家受具，謝絕人事日僅一食不受別請，專誦《法華》。又夢僧曰：「汝先受戒，作法非勝，安能開發正道。」即見四十二僧為師加作羯磨法，以圓滿戒體之授受。醒後倍加精進用功。亦曾夢到阿彌陀佛、彌勒菩薩為他說法，更隨菩薩與會龍華，感歎非常而更為努力精進。

【中卷終】

附錄：

一、眾制法十條（錄自《國清百錄》卷一，大正四六冊七九三下欄）。

第一 夫根性不同，或獨行得道，或依眾解說。若依眾者當修三行。一依堂坐禪，二別場懺悔，三知事僧。此三行人，三衣六物道具具足，隨有一行則可容受。若衣物有缺，都無一行，則不同止。

第二 隨堂之僧，本以四時坐禪、六時禮佛，此為恆務，禪禮十時一不可缺。其別行僧行法竟，三日外即應依眾十時。若禮佛不及一時，罰三禮對眾懺。若全失一時，罰十禮對眾懺。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。

第三 六時禮佛，大僧應被入眾衣，衣無鱗縫若縵衣悉不得。三下鐘早集敷座，執香爐互跪。未唱誦不得誦，未隨意不散語話。叩頭

彈指頓曳屣履起伏參差，悉罰十禮對眾懺。

第四 別行之意，以在眾為緩故，精進勤修四種三昧。而假託道場不稱別行之意，檢校得實罰一次維那。

第五 其知事之僧，本為安立利益。反作損耗割眾潤己自任恩情。若非理侵一毫，雖是眾用而不開白，檢校得實不同止。

第六 其二時食者，若身無病、病不頓臥、病已瘥，皆須出堂，不得請食入眾。食器聽用鐵瓦薰油二器，甌宛匙箸悉不得以骨角竹木，瓢漆皮蚌，悉不得上堂。又不得觸已鉢、吸啜等聲、含食語話、自為求索、私將醬菜眾中獨啖，犯者罰三禮對眾懺。

第七 其大僧小戒，近行、遠行、寺內、寺外，悉不得盜啖魚肉辛酒、非食而食，查得實不同止。除病危篤瞻病用醫語。出寺外投治則不罰。

第八 僧名和合，柔忍故合，義讓故合。不得諍計高聲，醜言動色。兩競者各罰三十拜對眾懺。不應對者不罰。身手互相加者，不問輕眾皆不同止。不動手者不罰。

第九 若犯重者依律治。若橫相誣，被誣者不罰，作誣者不同止。若學未入眾時過眾主不受，學眾未攝故，彼自言比丘入眾來，犯重誣他者，治罰如前。

第十 依經立方，見病處藥，非於方吐於藥有何義乎。若上來九制聽懺者，屢懺無慚愧心不能自新，此吐藥之人，宜令出眾，若能改革後亦聽還。若犯諸制捍不肯懺，此是非方之人，不從眾網則不同止。

二、大師身後靈感數則：（錄自《天台九祖傳》）

（一）天鄉寺沙門慧延，昔遊光宅，曾沾法潤，忽聞遷化，感咽無已。欲知智者生處，因寫《法華經》以求冥示，潛思屢旬，忽夢智者從觀音西來，顧謂之曰：疑心遣否。

（二）邑人馬紹宗，刈稻百束以供寺眾，執役勞疾心念求護，夜夢智者跌坐床上焚香如霧，慰紹宗曰：家貧能施，何疑無福。時兄及妻母，同夕感夢，香氣屢日。

（三）張造者，年邁足蹶，登龕拜祝曰：早蒙香火，願來世得度脫。忽聞龕中應聲，及以彈指。造再請曰：願重示應。即聞如初。

（四）老婦喻氏，年九十，患一腳短，凡十八年，專往龕所殷勤設齋，即覺短腳還伸，步履平正。

（五）荊州玉泉弟子法偃，於江都造智者像，還至江津，像身流汗，拭已更出。識者謂師色身不異於此也。

三、塔院詩（即佛隴）沿革大要：（部份錄自《智祖年譜》——慧嶽長老）

宋 建隆初年（九六〇）吳忠懿王與義寂法師重建塔寺。

祥符元年（一〇〇八）敕賜真覺寺匾，宏傳戒法。

明 隆慶年間（一五六七—一五七二）真稔法師，重修佛殿，大振宗風！

清 光緒六年（一八八〇）杭州許靈虛、貴州李明府、湖南魏槃仲、天台縣長楊昌珠，恭請敏曦法師等共募淨緣整修塔院。於光緒十

五年（一八八五），開壇傳戒、講經，中共文革期間受到破壞，今（一九九七）則列為恢復寺院之一。寺有水電，僧人二、三人，俗人若干，屬國寺管轄，殿宇陋舊尚未修建。寺前有心經塔，四旁有灌頂、荆溪傳燈等大師墓。

說明：

一、年譜中佛教之紀元，採用一九五四於緬甸召開之「世界佛教徒友誼會第三屆大會，所通過之算法「南朝紀元」，今年（一九九七）為佛曆二五四一年。

二、大師紀事部份，主要參考：《智者大師別傳輯註》（章安大師著，興慈老法師重輯，中華文獻出版），《天台九祖傳》（宋志槃著，台南湛然寺），《智者大師年譜》（豐嶽老法師集，中華文獻會），《天台教學史》（同上），《國清百錄》（大正四六冊），《續高僧傳》卷十七（大正五十冊），《智者大師傳》（王仲堯、佛光），《智者大師》（宮崎忠尚、恆沙），《國清寺誌》（丁天魁、大陸華東大學出版），《天台山導遊》（澳門人文出版社），《浙江省天台縣地名志》（中國天台縣地名委員會辦公室編）。

三、中外佛史及歷史部份，主要參考：《佛教史年表》（佛光），《佛光大辭典》（佛光），《中國通史》上冊（林瑞翰），（傅樂成、三民），（軼名），《資治通鑑》（柏楊版、遠流），《活用歷史手冊》（遠流），《中國大事年表》（陳慶麒、商務），《中國文明史——魏晉南北朝》（大陸編、地球）。

大科目錄

天台宗入門講綱【下卷】

(上接「丙四、慧思大師，丁一・生平」前半)

丙四・慧思大師 ^{分三}	116
丁一・生平.....	116
丁二・著作與思想 ^{分二}	120
戊一・著作 ^{分六}	121
戊二・思想 ^{分九}	122
丁三・佛法之影響 ^{分七}	131
乙四・天台宗所依之經論及歷代重要論述 ^{分二}	133
丙一・台家之根本經 ^{分二}	133
丁一・總說.....	133
丁二・別明 ^{分九}	134

丙二・歷代重要論疏 _{分三}	134
丁一・根本教典 _{分二}	134
丁二・其他要典 _{分三}	136
丁三・初學與入門要籍 _{分二}	137
乙五・天台宗之根本理論與實踐方法 _{分二}	138
丙一・理論——教相門 _{分五}	138
丁一・判教論（天台之「佛法觀」） _{分三}	138
戊一・教相三異判 _{分三}	138
戊二・五時八教判 _{分二}	138
己一・五時 _{分五}	138
庚一・華嚴時.....	139
庚二・阿含時.....	140
庚三・方等時.....	141
庚四・般若時.....	143

庚五・法華、涅槃時	145
己二・八教 ^{分三}	148
庚一・化儀四教 ^{分四}	148
辛一・頓教	148
辛二・漸教	150
辛三・秘密教	150
辛四・不定教	150
庚二・化法四教 ^{分四}	151
辛一・藏教	151
辛二・通教	152
辛三・別教	155
辛四・圓教	159
庚三・五時八教權實總圖	166
戊三・半滿、權實、與三乘一乘說 ^{分三}	167

丁二・實相論（天台之「真理觀」）	167
戊一・三惑論	167
戊二・真俗二諦說	167
戊三・圓融三諦說	169
戊四・一念三千	173
戊五・性具思想與性惡說	179
丁三・佛身、佛土論（天台之「佛陀觀」）	180
丁四・研經方法論	182
戊一・先談一經之大要之總綱	182
戊二・以隨文四釋而解析經文	184
丁五・果位分別論	186
丙二・實踐——觀心門	189
丁一・總說天台止觀禪法	189
戊一・依教修觀、以解導行的實踐精神	189

戊二・依禪觀之操作理論，落實觀心門之實際修持 _{分二}	190
戊三・天台四部止觀表列.....	194
戊四・天台禪觀總圖.....	194
丁二・別論四部止觀典籍 _{分二}	194
戊一・概述 _{分二}	194
戊二・分述四部止觀之內容大綱 _{分四}	197
丁三・其他大師所述禪籍 _{分八}	207
乙六・天台宗之發展史略 _{分二}	207
丙一・天台諸祖暨法嗣傳承表.....	207
丙二・各代教學大要 _{分四} （略）.....	229
乙七・天台宗在中國佛教之地位與影響.....	229
甲三・流通 _{分三}	229
附錄	
一、天台禪法的特質——兼論《法華三昧懺儀》之修持.....	230

二、十乘觀法略釋	279
三、天台入門講綱全文科判	293
參考書目	
佛法類	344
世學類	345
工具書類	347

天台宗入門講綱【下卷】

十五歲（五二九，魏莊帝永安二年）出家受具，謝絕人事，日僅一食不受別請，專誦《法華》。又夢僧曰：「汝先受戒，作法非勝，安能開發正道。」即見四十二僧，為師加作羯磨法，以圓滿戒體之授受。醒後倍加精進用功。亦曾夢到阿彌陀佛、彌勒菩薩為他說法，更隨菩薩與會龍華，感歎非常而更為努力精進。（「下接下卷」）

廿歲時，因閱《妙勝定經》，而發心學禪，常居林野，徧親禪德，經行修禪。後謁慧文大師，面授觀心法門，依眾共住期間，白天為僧職之事而忙碌，晚上則徹夜坐禪，經三七日而禪定漸深，得未到地定，能見一生之善惡業相。後藉禪定因緣，而更堅固地返觀本心，遂證初禪，乃於一夏精進後，於動中（志磐九祖傳云：「將放身倚壁」）證得法華三昧（空、假、中三觀圓融現前，於一念三千中，見諸法實相了然分明），從

此以後，所聞之經皆能自然通達，無有疑惑。

卅四歲（五四八，東魏武定六年）：在河南袁州與眾議論，被惡人所毒，依禪定力脫險。

卅六歲（五五〇，北齊天保元年）：在河南親近諸大禪師，習學大乘，遊行諸郡。並避去刺史及文宣帝之供養。

卅九歲（五五三，天保四年）：到鄆州（湖北武昌）為刺史劉瓌寶講大乘法義，再被惡論師下毒，仍依禪定力及般若正念而脫險。

四十歲（天保五年）：到光州（河南光州縣）開岳寺講大般若經。

【出家至四十歲，為遊學各地（主要是河南、湖北一帶）期】
四十一歲：到大蘇山（光州縣南四十里）講大乘法義，並因南北戰亂不靖，故暫居於此（遇山神，憶「三蘇」之訓而止），後天台大師於此得法。

四十二歲（天保七年）：於城西觀邑寺講大乘法，遇惡論師加害，乃立誓造金字般若經，發願現無量身於十方國講說此經，度彼惡師。

四十三歲：至南定州為刺史講大乘法，諸惡論師競起惡心，斷了檀信的送食供養達五十日，只得遣弟子乞食養命。更發願決定造金字般若。

四十四歲（五五八）：忽有僧名「僧合」，自言能造金經，乃於境內化緣，十一月在光城縣齊光寺造成金字《大品般若經》及《法華經》。師遂自述願文（今存），願彌勒佛時，身及此經一時出現，廣化一切，內並有宋陵四擇之教示。

（道俗勸講、強勸令講、學士詐親、諸王剎利等四類，為成就道業故，皆須擇之！！）

四十六歲（五六〇），北齊孝昭帝皇建元年，陳文帝天嘉元年：師回大蘇山第六年，天台大師（年廿三）在此時親近於座下，為示普賢道場，說四安樂行，教修法華三昧。

五十三歲（陳廢帝光大元年，五六七）：智者大師（年卅）辭師，領法喜等廿七人住錫金陵瓦官寺。

【四十歲至五十四歲，為光州教化期。】

四十至五十四歲（齊天保五年至陳光大二年，五五四至五六八）：共十四年之間，在光州為眾講說，後因陳、齊邊境烽

火數興，眾不遑處，乃依先前之感應啓示（聞空中聲曰：若欲修定，當往武當南岳。）而往武當南岳（湖南衡山縣西北十五公里處，標高一千二百公尺，有七十二峰、洞、巖、溪、泉、池、潭、井、眾多，湘江環繞），並預言十年後（陳太建九年，五七七）當遠遊（即圓寂）。遇嶽神，化得福地（今福嚴寺），並為之授戒、說法；又指出三生修行之處，更於第三生舊寺基上，築臺為眾說《般若經》及《中論》等。

五十五歲（陳太建元年，五六九）：為九仙觀道士歐陽正則等人所誣告，後以神通力令陳帝生信仰，帝乃製十四道鐵卷，責罰十四名道士隨大師回寺，給侍僧眾，以示小懲。師並預記曰：「此諸道士，害我無因，異日著我袈裟，入我伽藍，壞遺體矣」。嗜至金陵瓦官精舍，遇雨不濕、履泥不污，舉朝為之傾仰。

六十一歲：新羅國僧玄光從受「安樂行義」。

六十三歲（陳太建九年，五七七）：大師住錫南岳後即未再他往，集眾講學，領眾薰修，前後十年。至六月廿二日晨，將圓寂，乃更大集門學連日說法，苦切訶責，聞者寒心，意生

附記：

畏警。乃曰：「若有十人，不惜身命，常修法華、念佛三昧、方等懺悔，常坐苦行者。隨有所須，吾自供給；如無此人，吾當遠去！」竟無答者，即屏眾歛念。將入寂，弟子靈辯不覺號哭，師訶之曰：「惡魔出去！眾聖相迎，方論受生處，何驚吾耶？」即端坐唱佛來迎，合掌而逝，顏色如生，異香滿室。俗年六十三，僧臘四十九年。（應驗「十年後當遠遊」之語）

【五十五歲至六十三歲，為南岳隱棲期。】

一、大師身相挺特，耳有重輪，頂有肉髻（經普賢菩薩加持後生起），牛行象步，不倚不斜。平昔禦寒，唯一艾衲，繒纈之屬一切不受。

二、所居之處靈瑞重沓，供物嚴備，瓶水自滿。有諸天童以為侍衛，或現形大小，或寂爾藏身，異香奇迹，不可勝紀。

三、天台大師問大師曰：「所證是十地耶」，大師答曰：「吾一生望入銅輪（圓十住），以領徒太早，損己益他，但居鐵輪耳！」（即「六根清淨」位之圓十信位，約同於別教三十心滿、《華嚴》十梵行位。此依《瓔珞經》而判）

戊一・著作^{分六}

己一・《法華經安樂行義》：一卷（大正46冊六九七頁），說明修行《法華經》的殊勝，並將其實踐分為依（普賢勸發品）而修的「有相行」（以致誠恭敬讀誦《法華經》），及依（安樂行品）而修的「無相行」（於深禪定中觀諸法實相）等兩類。

己二・《諸法無諍三昧法門》：二卷（大正46冊六二七頁），述說菩薩由初發心到未成佛之間所修一切萬行，皆是為成就眾生之無上菩提而設（即所謂「發菩提」）。為達此目的除了持戒、修定之外，更必須以「空觀慧」（亦「無諍」之別名），於定中觀身、受、心、法之實相。

己三・《隨自意三昧》：一卷（卅續—三版55冊九〇三頁），依「首楞嚴定」之意，說明如何於行、住、坐、臥、飲食、語默之中，修持「非行非坐三昧」。

己四・《大乘止觀法門》：四卷（大正46冊六四一頁）以「如來藏」思想（空而不空的法界心性）來闡述終極大乘之圓頓止觀的修行依止、境界、體相、斷得與作用等，是天台修

觀方法與性具思想的重要根源。

己五・《立誓願文》：一卷（大正46冊七八六頁），自述修學、發心、魔考等修行過程，兼對道人風骨及當時教界之末法迹象而做評論，在道心提振上具有崇高價值。

己六・《受菩薩戒儀》：一卷（卅續三版59冊一〇八五頁），可能是中國最早的一部受菩薩戒儀軌。

戊二・思想^{分九}

己一・特尊《法華經》為大乘終極法門^{分三}

庚一・《九祖傳》及《續高僧傳》云：出家受具，謝絕人事，專誦《法華》，日唯一食，不受別請，數年之間，千遍便滿。霍爾開悟，法華三昧，大乘法門，一念明達。更云：自是之後，所聞之經，不疑自解。

庚二・《安樂行義》開首云：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信法門。凡是一切新學菩薩，欲求大乘，超越一切諸菩薩，疾成佛道。須持戒、忍辱、精進、勤修禪定專心勤學法華三昧！」

庚三・《止觀大意》（湛然大師）云：「今家教門，以龍樹為

始祖，慧文但列內觀，視聽而已。泊乎南岳、天台、復因法華三昧，發陀羅尼，開拓義「解」門，觀法「始」周備。」

己二・繼承龍樹及慧文之思想，重視般若之理解與體證，如〈發願文〉中示造金字般若經，並：「願於當來彌勒世尊出興於世，普為一切無量眾生，說是般若波羅蜜經。」

己三・以般若畢竟空為本，更依《法華經》之思想（如〈見寶塔品〉），而提倡「如來藏」空而不空的真如實相觀，以統一空有、性相二宗^{分四}

庚一・《諸法無諍三昧》卷上云：「欲坐禪時，應先觀身本，身本者如來藏也！亦名自性清淨心，是名真實心。不在內、不在外、不在中間、不斷不常、亦非中道、無名無字、無相貌、無自無他、無生無滅、無來無去、無住處、無愚無智、無縛無解、生死涅槃、無一二無前無後、無中間，從昔以來無名字。」

庚二・又《無諍三昧》中解〈見塔品〉三變土云：「他土之音，有二義：一者本土，是如來藏，一切眾生不能解故，

貪善惡業，輪迴六趣。」

庚三・

《安樂行品義》云：「一切眾生具足法身藏，與佛一無異。如《佛藏經》中說三十二相，八十種好，湛然清淨。眾生但以亂心惑障，六情暗濁，法身不現。如鏡塵垢，面像不現。……是故《法華經》云：『法師父母所生清淨常眼』耳……亦如是（此即《法師品》云：『若善男子、善女人，受持是《法華經》，若讀若誦……是人當得八百眼功德……以是功德莊嚴，六根皆令清淨，是善男子、善女人，父母所生清淨肉眼，見於三千大千世界。內外所有山林河海、下至阿鼻地獄、上至有頂。亦見其中一切眾生，及業因緣果報生處，悉見悉知。』）」又云：「湛（甚）深如來藏，畢竟無衰老，是名摩訶衍，如來八正道」

又云：「云何名一乘，謂一切眾生，皆以如來藏，畢竟恒安樂。」

庚四・

《安樂行品義》卷末云：「觀諸法如實相者，五陰十八界十二因緣，皆是真如實性，無本末無生滅，無煩惱無

解脫。亦不行不分別者，生死涅槃無一無異，凡夫及佛無二法界，故不可分別；亦不見不二，故言『不行不分別』。不分別相不可得，故菩薩住此無名三昧，雖無所住，而能發一切神通不假方便，是名『菩薩摩訶薩行處』，初入聖位（圓初住，破無明，證法身）即與等。此是不動真常法身，非是方便緣合法身（應化身），亦得名為證『如來藏』乃至意藏。」

己四・漸頓思想之繼承與親證^{分二}

庚一・《九祖傳》云：「初在大蘇以法付顓師（即智者大師），（顓師）後常代講般若，至一心具萬行忽有所疑，師曰：『如汝之疑，乃大品次第意耳，未是法華圓頓旨也。吾昔於夏中一念頓證，諸法現前。吾既身證，不必有疑！』」（此即明白顯示法華三昧之親證）

庚二・《傳》復云：（師）常示眾曰：「道源不遠，性海非遙，但向己求，莫從他覓，覓即不得，得亦非真。」又偈曰：「頓悟心源開寶藏，隱顯靈通見真相；獨行獨坐常巍巍，百億化身無數量；縱令逼塞滿虛空，看時不見微

塵相；可笑物兮無比況，口吐明珠光晃晃；尋常見說不思議，一語標名言下當。」又偈曰：「天不能蓋，地不能載，無去無來無障礙，無長無短無青黃，不在中間及內外，超群出眾大虛玄，指物傳心人不會。」（具有空、不空「如來藏」及後世禪宗之思想）

己五・特重戒律及大乘禪定之修習以開發智慧^{分六}

庚一・《諸法無諍三昧法門》卷首云：「從初發心至成佛道，一身一心一智慧，欲為教化眾生故，萬行名字差別異。夫欲學一切佛法，先持淨戒勤禪定，得一切佛法諸三昧門、百八三昧、五百陀羅尼，及諸解脫、大慈大悲、一切種智……十力、四無畏、……三十二相、八十種好……四弘大誓願……如是無量佛法功德，一切皆從禪定生。」

庚二・又云：「三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定，以十力道種智，觀察眾生根性差別，知其對治、得道因緣。……一切種智者，名為『佛眼』，亦名『現一切色身三昧』，亦名『普現色身三昧』。上作一切佛

身、諸菩薩身，……下作三塗六趣眾生之身。如是一切佛身、一切眾生身，一念心中一時行，無前無後，亦無中間，一時說法度眾生，皆是『禪』波羅蜜功德所成。

「（此正是天台「一念三千」思想之濫觴）」

庚三・又云：「是故佛言，若不坐禪，平地顛墜，若欲斷煩惱，先以定動，然後智拔。……定有無量……下定是『聲聞定』，總攬三界；中定是『辟支佛定』；上定是『如來定』，及諸『菩薩定』。」

庚四・復於文中引《勝定經》云：「若復有人，不須禪定，身不證法，散心讀誦十二部經，卷卷側滿，十方世界皆闍誦通利。復大精進，恆河沙劫，講說是經，不如一念思惟入定。何以故？但使發心欲坐禪者，雖未得禪定，已勝十方一切論師，何況得禪定。」

庚五・又云：「若復有人，不近善知識，雖復坐禪，獲四禪定，無有轉治，無方便智，不能斷煩惱。……謂得實道，起增上慢，臨命終見受生處，即生疑悔……（即謗佛曰：）諸佛誑惑於我！作是念時，即墜地獄。」

庚六・又云：「欲學一切智、定，必修諸善（定）心，若在定能知世間生滅法相，亦知出世三乘聖道。制心禪智，無事不辦。欲求佛道，持淨戒，專修禪觀，得神通，能降天魔、破外道，能度眾生斷煩惱。」

己六・以緣起（十二因緣、業感緣起）性空觀為方便，貫攝大、小諸乘，直修大乘四諦、四念處等，以證入真如實相的般若畢竟空義^{分三}

庚一・《無諍三昧》云：「三乘般若同一觀，隨證淺深差別異；如大海水無增減，隨取者器大小異。聲聞緣覺及菩薩，如來智慧亦如是；十二因緣四種智，下智聲聞中緣覺，巧慧上智名菩薩，如來頓覺上上智。以無名法化眾生，方便假名差別異，三乘智慧不能知，唯佛世尊獨知耳。如大集經雜四諦，三乘法行同一義。」（三乘同觀緣起，所證不同）

庚二・（引《智論》）又云：「聲聞緣覺及諸佛，四禪二九十八智（盡智、無生智各九），同共證道明闇異。共觀四諦十二因緣，隨機感悟種種異：聲聞四諦十六心，辟支

獨覺無漏智，菩薩亦解二乘法，獲得無礙十六諦。如諸天共寶器食，飯色黑白各有異。」（引論證前所說）

庚三・《無諍三昧》卷下別示修「四念處」之方法。文云：「復次菩薩禪定，修四念處，得三十七品，具足佛法。」

己七・末法思想之濫觴：

《立誓願文》引《本起經》云：「正法從甲戌年至癸巳年，足滿五百歲止住；像法從甲午年至癸酉年，足滿一千歲止住；末法從甲戌年至癸丑年，足滿一萬歲止住。」又云：「《首楞嚴經》、《般舟三昧》，先滅不現，餘經次第滅，《無量壽經》在後得百年住，大度眾生然後滅去至大惡世。」

己八・以華、果關係判攝教法（見《安樂行義》）分四

庚一・狂華無果——外道

庚二・一華一果（餘華結果，顯露易知）——二乘及鈍根菩薩（文云：「次第道行，優劣差別；斷煩惱集，亦名顯露易知。」）

庚三・一華眾果（蓮華結實，隱顯難見）——法華菩薩（文云：

「不作次第行，亦不斷煩惱，若證《法華經》，畢竟成佛道，若修法華行，不行二乘路！」

庚四・分別「一華一果」與「一華多果」之差別云：「一華成一果者，發聲聞心即有聲聞果，發緣覺心有緣覺果，不得名菩薩佛果。復次，鈍根菩薩修對治行，次第入道登初一地，是時不得名為法雲地。地地別修，證非一時，是故不名一華成眾果。」又云：「法華菩薩即不如此，一心一學眾果普備，一時具足非次第入。亦如蓮華一華成眾果，一時具足，是名一乘眾生之義（「法」者「眾生」法也）。」

以下引經證云：「是故《涅槃經》言：或有菩薩，善知從一地至一地；《思益經》言：或有菩薩不從一地至一地。」

結論云：「從一地至一地者，是二乘聲聞及鈍根菩薩，方便道中次第修學。不從一地至一地者，是利根菩薩，正直捨方便不修次第行，若證法華三昧，眾果悉具足！」

己九・強調以「發菩提心」為首，勤修六度以成就佛果的大乘修

行次第：

《無諍三昧》卷上云：「欲自求度及眾生，普遍十方行六度：先發無上菩提心，修習忍辱堅持戒，晝夜六時勤懺悔，發大慈悲平等心，不惜身命大精進，欲求佛道持淨戒，專修禪智獲神通，能降天魔破外道，能度眾生斷煩惱。」

丁三・佛法之影響^{分七}

戊一・由於付法智者大師的關係，直接促成了天台宗的成立。

戊二・以其教理及禪觀並重的風格，形成了天台宗「教觀雙美」的特質。

戊三・示現忍辱與苦行，為後世學者樹立楷模。

戊四・撰寫中國最早的《受菩薩戒儀》，提倡受持菩薩戒，影響後代深遠。

戊五・由於法華三昧的親證，以及對《法華經》的提倡，使得後代對《法華經》的信仰與修持相續不輟，直至今日此風仍盛，而且影響遠至日本。

戊六・將《法華經》的修持具體化、深刻化與次第化（解其深義，

並建立「有相行」與「無相行」修法)：

《安樂行義》云：「復次二種行者，何故名為無相行？無相行者，即是安樂行，一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名為無相行也。常在一切深妙禪定，行住坐臥，飲食語言，一切威儀心常定故。諸餘禪定，三界次第……有十一種地差別不同，有法無法二道為別，是《阿毘曇》、《雜心》聖行。安樂行中深妙禪定即不如此，何以故？不依止欲界、不住色、無色。行如是禪定，是菩薩遍行，畢竟無心想，故名『無相行』。」

又云：「復次有相行，此是《普賢勸發品》中(云：)誦《法華經》散心精進，如是等人不修禪定、不入三昧，若坐、若立、若行，一心專念法華文字，精進不臥如救頭然，是名文字有相行。(以下引《普賢觀經》說明「法華三昧」之證相：)此行者不顧身命，若行成就即見普賢金剛色身，乘六牙(白)象王住其人前，以金剛杵擬行者眼，障道罪滅，眼根清淨得見釋迦，及見七佛，復見十方三世諸佛。至心懺悔，在諸佛前五體投地，合掌起立，得三種陀羅尼門：一者總

持陀羅尼，肉眼、天眼、菩薩道慧，二者百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧、法眼清淨，三者法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧，佛眼清淨，是時即得具足一切三世佛法。或一生修行得具足，或二生得，極大遲者三生即得！若顧身命，貪四事供養，不能勤修，經劫不得，是故名爲『有相行』也。」

戊七·依《法華經》之理解與修證，爲「頓悟成佛」之修道觀，建立理論基石，使成後來禪宗頓悟修持之本。（道生大師時代只提出頓悟之見解，而未建立依經修持之理論。）

乙四·天台宗所依之經論及歷代重要論疏^{分二}

丙一·台家之根本經^{分二}

丁一·總說：

《止觀義例》五（湛然大師）云：「三觀本宗《瓔珞》，補助大士金口親承，故知一家教門，遠稟佛教，復與大士（龍樹）宛如符契，況所義旨，以《法華》爲宗骨，以《智論》爲指南，以《大經》爲扶疏，以《大品》爲觀法。」

又「引《維摩》、《仁王》等經以增信，《佛性》、《寶性》

等論以助成。」

又《法華玄義釋籤》云：「法相大途，多依《大論》；觀門綱格，正用《瓔珞》；融通諸法，則依《小品》及諸部圓文。」

丁二・別明_{分九}

戊一・《法華經》

戊二・《大智度論》（即《大論》）

戊三・《大般若涅槃經》（即《大經》）

戊四・《小品般若經》（即《小品》）

戊五・《維摩詰經》

戊六・《仁王般若經》

戊七・《瓔珞經》

戊八・《佛性論》

戊九・《寶性論》

丙二・歷代重要論疏_{分三}

丁一・根本教典_{分二}（皆天台大師說，章安尊者錄或重治）

戊一・本典_{分二}

己一・三大部_{分三}

庚一・法華玄義

廿卷(判教)

庚二・法華文句

廿卷(入理)

庚三・摩訶止觀

廿卷(實踐)

己二・五小部_{分五}

庚一・觀世音菩薩普門品玄義 二卷(談性具、性惡等理)

庚二・觀世音菩薩普門品義疏 二卷(生信啓行)

庚三・金光明經玄義 二卷(以十法說明一切迷悟之因果)

庚四・金光明經玄句 二卷(闡明三諦實相)

庚五・觀無量壽佛經疏 一卷(菩薩藏頓教門所攝，以心觀為

宗，生善、滅惡為用)

戊二・註釋_{分二}

己一・三大部之註釋_{分三} (皆唐・荆溪湛然大師註)

庚一・法華玄義釋籤 廿卷

庚二・法華文句記 廿卷

庚三・摩訶止觀輔行傳弘決 四十卷

己二・五小部之註釋_{分五} (皆北宋・四明知禮尊者註)

庚一・觀音玄義記	四卷
庚二・觀音義疏記	四卷
庚三・金光明玄義拾遺記	六卷
庚四・金光明文句記	十二卷
庚五・觀無量壽經疏妙宗鈔	六卷
丁二・其他要典 ^{分三}	
戊一・天台大師著或述 ^{分八}	
己一・法華三昧行法	一卷
己二・釋禪波羅密門（又名：次第禪門、禪門修證）	十卷
己三・六妙門	一卷
己四・禪法口訣	一卷
己五・四念處	四卷
己六・觀心論	一卷
己七・維摩經文疏	廿八卷
己八・維摩經玄疏	六卷
戊二・荊溪大師著 ^{分九}	
己一・法華三昧補助儀	一卷

己二・十不二門	一卷
己三・止觀義例	二卷
己四・止觀大意	二卷
己五・金剛錚論	一卷
己六・始終心要	一卷
己七・維摩經疏記	三卷
己八・維摩略疏	十卷（刪略天台廿八卷）
己九・涅槃經再治疏	十五卷（精治灌頂大師《疏》三十三卷）
戊三・四明尊者著 ^{分五}	
己一・修懺要旨	一卷
己二・十不二門指要鈔	二卷
己三・金光明最勝懺儀	一卷
己四・四明十義書	二卷
己五・四明尊者教行錄	七卷
丁三・初學與入門要籍 ^{分二}	
戊一・初學 ^{分四} （皆天台大師著或述）	

己一・四教義

六卷(知一家之教義)

己二・法界次第(大師親著)

三卷(了一家之法相)

己三・菩薩戒疏(梵網戒)

二卷(明一家之戒法)

己四・小止觀(即童蒙止觀)

一卷(鍊一家之觀心)

戊二・入門^{分二}

己一・天台四教儀

一卷(宋・諦觀大師著)

己二・教觀綱宗

一卷(明・滿益大師著)

乙五・天台宗之根本理論與實踐方法^{分二}

丙一・理論——教相門^{分五}

丁一・判教論^{分三}(總攝一切佛法綱領，屬天台之「化意觀」)

戊一・教相三異判^{分三}(亦會入「五時」中)

己一・根性融不融相(依〈方便品〉——法說，〈譬喻品〉——譬說，而開顯)

己二・化導始終不始終相(依〈化城喻品〉——因緣說而開顯)

己三・師弟遠近不遠近相(依〈壽量品〉——本門說而開顯)

戊二・五時八教判^{分二}

己一・五時^{分五}(五味)——分通、別二種「五時」：

庚一・華嚴時〔乳〕：

說《華嚴經》，依經題立名。正說圓教，兼說別教，約化儀名之為「頓」。

〈信解品〉第四云：「即遣傍人（《華嚴》中，佛遣法慧、叻德林、金剛幢、金剛藏四菩薩說四十位）急追將還（直將大教擬宜小機，故云「急追」；昔有大種，故云「將還」），爾時使者疾走往捉（大教明理直實），窮子驚愕（雖性德本有，而無功德法財，昔於大通智勝佛前雖發大心，退大既久，廢忘不憶，卒聞大教，乖心故「驚」，不識故「愕」），稱怨大喚（小乘以煩惱為怨，生死為苦，不知煩惱即菩提，生死即涅槃之理，故「喚」）：我不相犯，何為見捉？使者執之逾急，強牽將還。于時窮子，自念無罪而被囚執（我不干求，何意用大法而化我？），此必定死，轉更惶怖，悶絕壁地。」又云：「父知其子，志意下劣，自知豪貴，為子所難，審知是子，而以方便，不語他人云是我子。使者語之，我今放汝，隨意所趣。窮子歡喜，得未曾有，從

地而起，往至貧里以求衣食。」

初於《華嚴》會上，法身以下眾生，不見不聞，如聾若啞，有耳不聞圓頓音，有眼不見舍那身。教法全生如乳，非法身大士不能得益，故更說《阿含》（第二時），以調熟初機。

庚二・阿含（鹿苑）時〔酪〕：

說四《阿含經》（「無比法」、「傳來之聖法」之謂，有：長阿含——通說無常、四諦、破外道，中阿含——明真寂空義，增一阿含——明人天因果及雜阿含——明諸禪定等四種阿含經），依經題（或說法處）立名。但說（聲聞）三藏教，約化儀名之為「漸初」。

〈信解品〉云：「爾時長者，將欲誘引其子，而設方便，密遣（隱實為「密」，指偏真為「遣」，內密菩薩行，外遣聲聞相，故云「密遣」）二人（聲、緣二聖），形色（不見性具功德，不修相好）憔悴（內怖無常曰「憔」，外遭八苦曰「悴」）無威德者（無有十力、四無畏）。汝可詣彼（以小教擬小機）徐語窮子（小教

明理迂隱)：此有作處，倍與汝直。窮子若許，將來使作。若言欲何所作，便可語之：雇汝除糞(除苦、集，見、思之糞)，我等二人，亦共汝作。……爾時窮子先取其價(取道、滅之價)，尋與除糞。其父見子，愍而怪之。……即脫瓔珞細軟上服嚴飾之具……以方便力得近其子。……即時長者更與作字，名之為兒，爾時窮子雖欣此遇，猶故自謂客作賤人。由是之故，於廿年中(見思斷盡，各有十無礙，十解脫智，故為廿)，常令除糞。」

於「阿含」會上，聞因緣生滅法，轉凡成聖，如轉乳成「酪」也。

庚三・方等時(生酥)：

廣說《華嚴》、《般若》、《法華》、《涅槃》以外大乘諸經(《維摩》、《楞伽》、《金光明》、《勝鬘》等經)，依理、事得名。方者，廣也；等者，平等也。理正(大乘法)曰「方」；包富(四教並談)為「廣」。大乘諸理四方皆相同而平等，謂之「等」。約事

(教相)說，四教俱說(對藏教半字生滅門，說通、別、圓滿字不生不滅門)；約理說，三諦(真、俗、中)並談，事、理皆普廣故名。約化儀名之為「漸中」。

〈信解品〉云：「過是已後，心相體信(得果不虛故子信父，聞大不謗故父信子，如是父子互「相」「體」「悉」「信」「順」，出入無難(能聞大乘教名「入」；猶說小乘法名「出」)，然其所止，猶在本處。」(〈信解品〉須菩提、大迦葉、大目犍連白佛言：「我等居僧之首，年並朽邁，自謂已得涅槃，無所堪任(年老力有不逮故)，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。世尊往昔(大通智勝佛時)說法既久，我時在座，身體疲懈，但念空、無相、無作，於菩薩法、遊戲神通、淨佛國土、成就眾生，心不喜樂。……不生一念好樂之心。」又偈云：「經廿年，執作家事，諸物出入，皆使令知，猶處門外，止宿草庵。自念貧事，我無此物。」)

既證偏空真理，滯於小乘，故於「方等」會上彈偏斥小，歎大褒圓，使之恥小慕大，自悲敗種。雖復具聞

四教，然但密得通益，如轉酪成「生酥」。

庚四・般若時「熟酥」：

說《般若》諸經，從經題得名，轉教付財，融通淘汰。不說藏教，帶通、別二權理，正說圓教實理，約化儀名之為「漸後」。

〈信解品〉云：「爾時長者有疾，自知將死不久，語窮子言：我今多有金銀珍寶（通、別二教及諸法門），倉庫盈溢（包含一切定、慧），其中多少，所應取與（自行、化他，廣略隨機之謂），汝悉知之。……我今與汝，便為不異，……。爾時窮子即受教敕，領知眾物（舍利弗、須菩提等受勅轉教，即是「領知」），金銀珍寶及諸庫藏，而無希取一餐之意，然其所止故在本處，下劣之心亦未能捨。」

既能發心向大，復於「般若」會上，會一切法皆歸摩訶衍，更令轉教菩薩，使知一切佛法寶藏，以調熟彼根。雖帶通、別，正明圓教，然但密得別益，如轉生酥成熟酥。

註：會通一切世出世法，皆是摩訶衍，互具互融，是「圓」教之義。或說法性離一切相，非生死、非涅槃、非有為，非無為等，則是（圓）帶「別」教義。或說一切法如幻如夢（如《金剛般若》所言者），或說諸法實相，三乘同證，則是圓帶通教之義。

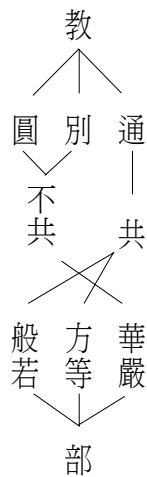
《般若》經明空理，此理有共與不共之別，共即諸法本空，三乘同證出三界因果幻縛，此為「通」教義。不共者，說第一義空，菩薩獨入，斷三土（同居、方便、實報）二死（分段、變異）因果，此是別、圓共義。若云依第一義空，得成諸法，猶是「別」教義；若云即第一義空，頓具諸法（如思大師所證一心具萬行者），諸法無非第一義空，此乃「圓」教義也！

又依理觀之，《大部般若》顯發「圓」義為多，為鈍根人略帶「通」「別」之方便而已。後人判《般若》為空宗者，但得共義（通教理），尚未知「別」教義，何況知有「圓」教義耶？時下好說「因緣性空」者，但知「藏」教析空之理，乃至「通」教亦不甚了了，而況

別、圓深理！無怪乎中國佛教傳承乏人也！（部分改寫

自默庵大師《教觀綱宗釋義》）

附識：教、部，共、不共之分別



庚五・法華、涅槃時「醍醐」：

說《法華》、《涅槃》二經，依經題立名。《法華

》開藏、通、別三者之權教，唯顯圓教之實理，深發如來設教之始終（如〈化城喻品〉所明），具明如來本迹之廣遠（如〈壽量品〉所示）。約化儀名之為「會漸歸頓」，亦名「非頓非漸」。

〈信解品〉云：「復經少時，父知子意漸以通泰，成就大志，自鄙先心臨欲終時（佛於最後八年說《法華》），臨入滅前說《涅槃》），而命其子，並會親族、國王大臣、剎利居士……自宣言：諸君當知，此是我子，我之所生。……我所有一切財物，皆是子有，先所出內

，是子所知。……是時窮子聞父此言，即大歡喜，得未曾有。而作是念：我本無心有所希求，今此寶藏自然而至。」（法合）又同品云：「（四大弟子）我等今於佛前，聞授聲聞阿耨多羅三藐三菩提記，心甚歡喜，得未曾有。不謂於今忽然得聞希有之法，深自慶幸，獲大善利。無量珍寶，不求自得。」（以上所引五時中〈信解品〉之文，乃是「譬喻周」中四大弟子，具領五時之文）

《涅槃》重為未入實者，廣談常住（追說圓教），又為末世鈍根，重扶三權（追說藏、通、別三教）。是以追（上遡既往）說四教，追泯（泯除差異而混同一體）四教。約化儀亦名「非頓非漸」。

註：《涅槃》會上，四教初、中、後三時同知「常住」之法，不同方等時中所說之藏、通二教，彼初、後不知常住，別教初不知而後方知。故涅槃會上，依教法內涵看，雖有四教差別，然率皆了解「常住」中道實相之理，故藏、通、別三教不同前四時所說之三教，皆「泯」除其本質上的差異，而同匯入圓教的實相義理當中，故

曰：「追泯藏、通、別」。又此時之圓教，乃是「扶三權以助一實」的圓教，不同方等時中與三教相對望的圓教，此時之圓教已失去其獨立存在的立場，故云：「追泯圓教」（「法華」時中純談圓教，無「立」亦無「泯」）。

附：總說通別五時（最宜先知）

一、別五時者，華嚴時、阿含時乃至法華、涅槃時等五時，各「別」獨立，次第而說，先後順序不相混濫。以此顯示一代說法之全體相貌，及佛陀漸次調熟眾生之用意，重在了解佛陀說法之順序性與次第義，並非決定依此順序而說法。孤山智圓禪師〈五時說法頌〉云：「阿含十二方等八，廿二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日」此乃就「大體」而說，並非一層不變地，必須先說十二年「阿含」方乃說「方等」。（古德云：「以別定通」）

二、通五時者，若有眾生宜聽「華嚴」，佛陀雖正說「阿含」乃至其他，必能應機而為說「華嚴」教法。或有眾生宜聽「般若」等教，佛陀亦必慈念，為彼應機說法，而不拘泥何時。故「華嚴」等五時之教說，實「通」遍於各時，此是「通」五時之含意。古德云：「攝通入別」，因此凡

一代時教中，直說界外大（乘）法，不與三乘（漸次法）共者，並宜收入「華嚴時」，如《梵網》、《圓覺》等經；一代時教中，說生滅四諦、十二因緣及事六度等三乘權法者，如《緣起經》、《四諦經》、四《阿含經》等，並宜收入「阿含」時中；又一代時教中，說彈偏斥小，歎大褒圓等經，及餘四時所不攝者，並宜收入「方等」時中，如《金光明經》、《維摩詰經》、《彌陀經》、《楞伽經》等；又一代中，凡說共、不共諸般若教者，並宜收入「般若」時中，如《金剛般若經》、《放光般若經》、《小品般若經》等諸經。至於「法華時」，則開權顯實、會三歸一、純圓獨妙，唯《法華》一經；「涅槃時」則談常扶律，追說、追泯四教，亦唯《涅槃》一經。

【以上「五時」略說竟】

己二・八教^{分三}

庚一・化儀四教^{分四}

（如世之藥方，四種不同的教法相貌）

辛一・頓教：

佛初成道，為大根之人，「頓」說圓、別二教（直說界外大法），唯局「華嚴時」。「法華」會漸歸頓，「涅槃」追說四教，皆非頓教。頓者，初也，立

即也。頓、漸對望，不由漸次中來，直說大教（不假漸次調熟之過程），故名為頓；約「教部」說，所施教法最在其初，謂之頓；約「時」而論，譬如日出，先照高山，對界外大根菩薩，立即宣說別、圓大法，名之為頓；約「味」而喻，所說教法，為一切佛法之根源，一法相承，能生諸法，如牛乳能出酪等四味，以居其初，故名為頓。（時、部、味三皆在其初，名之為頓）此就世尊教化眾生的儀軌方式而說頓，若就教法內容而言，則別、圓二教，權、實二法（機）皆含，故約「部」名頓，約「教」法內容名兼。

又以上約「頓教部」說，為天台「化儀」四教之本意，若依《教觀綱宗》（滿益大師著），尚有所謂「頓教相」之說法，此則專指「圓」教頓說究竟實相之教法內容而言（如謂：「初發心時，便成正覺」或「性修不二，生佛體同」等義皆屬之），非指教化眾生的儀式。故頓教相（圓教理），亦遍於「方等」、「般若」二時之中，唯此一說法，似非天台化儀之本

意，學者當留意（討論化儀時，可以暫不考慮）。

辛二・漸教：

頓教之後，因眾生根機未熟，只得寢頓施漸（約《華嚴》說）、隱實施權（約《法華》說），所說之法由淺漸深，以漸次調熟眾生之謂。此中又依教法淺深之不同，而分漸初（阿含時，破邪顯正）、漸中（方等時，引小向大）及漸末（般若時，會一切法，皆摩訶衍）等三教，次第調停，成熟眾生。

辛三・秘密教（或云「秘密不定」教）：

如來於前頓、漸二教中（共含四時），觀眾生之根機，以不思議身、口、意三輪之力，在同一座中或為此人說頓，或為彼人說漸（所謂：「一音演說法，眾生隨類各得解」），同聽異聞彼此互不相知，而各得其益，就「不相知」邊說為「秘密」。

辛四・不定教（或云「顯露不定」）：

亦於前四時法中，佛以不思議力使同聽異聞，或有於頓說得漸益者，亦有於漸說中得頓益者，乃至聞

小證大，聞大證小，得益雖各各不同，而互能相知，故不同「秘密不定」，以「相知」邊說為「不定」。附識：「秘密」與「不定」，但約於同聽異聞，而以「互相知」、「互不相知」論其相異。

又，此二化儀，所說教理通遍藏、通、別、圓四種教法。（皆具「化法四教」）

庚二・化法四教_{分四}

（如世之「藥味」，四種不同的教理深淺

與修行因果——教、理、智、斷、行、位、因、果）

辛一・藏教：

即是「三藏」教的簡稱，此名雖通大、小乘，然〈安樂行品〉中云：「貪著小乘，三藏學者」，又《智論》云：「佛滅百年……有別部名。從是至姓迦旃延婆羅門道人（非佛世之尊者）利根，盡讀「三藏」內外經書，……作《發智論》」又云：「聲聞法中，摩訶迦旃延子，說菩薩相義如是，摩訶衍人云：迦旃延子輩，是生死人，不讀不誦摩訶衍經，非大菩薩。」

「又《成實論》中云：「我今欲明『三藏』實義等」故知一經二論皆以「三藏」之名稱小乘教。

對見、思二惑重者之凡夫而說此教，以《四阿含》等經為經藏，《毘尼》為律藏，《阿毘曇》等論為論藏，談生滅四諦（「苦」則生、異、滅三相流轉；「集」則三毒及等分等四心流動不止；「道」則對治易奪；「滅」則滅有還無。凡此之類皆有生滅之相，故云）；思議十二因緣（具流轉及還滅二門）；亦證事六度（施等六度為實有）及實有二諦（陰、入、界等實法為「俗」諦，滅此實有之法為「真」諦）。

開示界內鈍根眾生，令修「析空觀」（觀五陰、四大等皆無我、無我所），出分段生死，證偏真涅槃。正化聲聞、緣覺二乘，傍化藏教菩薩。

辛二・通教：

通前藏教（鈍根），通後別、圓（利根），故名為「通」。又通者「同」也，謂此教中聲聞、緣覺及

菩薩三種根性之人，同觀無生四諦（「苦」無逼迫相，「集」無和合相，「道」不二相，「滅」無生相），同觀思議不生滅十二因緣（無明如幻化、如虛空，乃至老死亦如是不可得故），乃至觀理六度（一一皆三輪體空），通皆如幻如化而入空理，以無言說道，體六凡依正諸色見第一義，故名為「通」。此中仍有三乘之分別者，乃因總相、別相智，所斷之結、所侵之習以及自行化他等根性不同而分。不同於前之藏教，但以所修之不同（諦、緣、度）而區分三乘，然修因證果皆通於前藏教。又通者「被接」義，謂通教人因利根故，被接入別、圓二教中。

又通者「藉之以開導」義，謂藉通教當體即空之理，以開導使成別、圓二教之人，是摩訶衍之初門。開示界內利根眾生，令修體空觀（體察一切法如夢、幻、泡、影，幻本不生，今無所滅，故知當體即空，非滅故空而不可得），出分段生死，證偏真涅槃。正

化菩薩，傍化二乘。

此教中無有別部，但《方等》、《般若》中，有明三乘共般若之行，皆屬此教。此教三乘所修之因大致相同（皆觀「當體即空」，同修諦、緣、度），所證之果則稍有差異（菩薩正使及無明習俱斷，緣覺則斷正使而更侵習氣，聲聞則但斷正使）。然證果雖有差異，三乘卻都同斷見、思二惑，同出分段生死，同證偏真涅槃。此中鈍根之人但見偏空，不見不空，若行菩薩道，只成當教果頭佛（未入別、圓）。

行因雖與藏教不同（「體空」不同於「析空」故），然所成之果，只與「藏」教相齊，故云通「前」！若是利根之人（必行菩薩道），非但見「空」，兼見「不空」，即見中道。若見「但中」，則別教來接；若見不但（圓）中，則圓教來接，故云通「後」！又不名「共」而言「通」者，以共名但得二乘（藏教）近邊，若用通名，則通別、通圓，遠近兩便也！

辛三・別教：

「別」者「不共」「不同」也，以教、理、智、斷、行、位、因、果等八皆不共於前二教（藏、通）及不同後圓教，故名。又此教「別」被界外菩薩，不涉二乘，亦無佛之極果，純為菩薩修因之法，故名別教。依教相論，若名「不共」則但異於藏、通，未異圓教，故名「別」教以表異相。

《涅槃經》云：「四諦因緣，有無量相，非聲聞、緣覺所知。」此別於藏、通二教之徵也。有諸大乘經中，如《華嚴經》明十住、十行、十迴向為賢位，十地為聖位，妙覺為佛果；《瓔珞經》明五十二位；《金光明經》但出十地、佛果；《勝天王經》明十地；《涅槃經》談五行（聖行——三學之行、入空之行，梵行——四無量心，天行——從空入假、依理成行，嬰兒行——度生之慈用，視一切眾生如嬰兒，病行——度生之悲用，見一切人如病人）等，雖增減不同，然皆依界

外菩薩根機之不同，而廣明歷劫修行、行位次第五不相攝之相，此皆屬「別教」之相，亦別於圓教（法法，行行圓融無礙）之徵也。

此教詮無量四諦——「若」有無量相，十法界不同故；「集」有無量相，五住（見一處住地、欲愛住地

（見惑）

、色愛住地、有愛住地、無明住地）煩惱不同故；「

——（思惑）

道」有無量相，恆沙佛法不同故；「滅」有無量相，諸波羅密不同故。

亦詮不思議生滅十二因緣——枝末無明為分段生因；根本無明為變易生因。

亦詮不思議六度、十度——六度中於般若度更開「方便」、「願」、「力」、「智」等四種權智，共成十度，一十度中攝一切法、生一切法、成一切法，浩浩恆沙。

開示界外鈍根菩薩，令修次第三觀（先空、次假、後中），出分段、變易二種生死，證中道（但中）無住涅槃。

又「別」義略明有八，即教、理、智、斷、行、位、因、果等八皆別被菩薩不同餘三教，謂：

「教」則獨被菩薩。

「理」則隔歷三諦（真、俗、中三諦不相即）。

「智」則三智次第（空、假、中三智依次漸修，非如圓教於一心中頓證也）。

「斷」則三惑前後分斷。

「行」則五行差別，非如圓教一行一切行。又別教中，《華嚴》明十住、十行、十迴向為「賢」位，十地、等覺為「聖」位，妙覺為佛位；《瓔珞》明五十二位；《金光明》但出十地、佛果。

「位」則各位歷別互不相收。別教初地不知二地事，乃至等覺不知妙覺事；圓教論「即」，位位互攝

不相隔礙，一位具知一切位。

「因」則一因（中道理體）迴出，不即二邊。迴者遠也、超出也，謂別教人但能信仰中道理體，只能知其非生死、亦非涅槃（故云「不即二邊」），如此之中道，只是「但中佛性」（或云「正因佛性」）。但知其理不變，而不知其有隨緣之能（不具緣因、了因二種佛性），了真如法性隨緣不變，雖在生死而不染，證涅槃而非淨，迴超「生死」與「涅槃」二邊，而不能當下即於諸法（不變隨緣）。依圓教之極理視之，判之為「但中」，而非「圓中」也。

「果」則一果，不融諸位差別。別教中唯有妙覺極果，方證法身，不云「初發心時，便成正覺」也。

有此八種皆別於藏、通、圓三教之特徵，故另立一名，謂之「別」教！

問曰：藏、通、圓等三教，互亦不同，何以不稱「別」，而獨以此教稱別？

答曰：藏、通果位互同，通、圓有相接之義，故

三者皆不可名之為別也。

辛四・圓教：

「圓」以不偏為義，此教詮無作四諦——五陰、六入皆如，無「苦」可捨；無明塵勞即是菩提，無「集」可斷；邊邪皆中正，無「道」可修；生死即涅槃，無「滅」可證。無苦、無集，故無世間；無道無滅，故無出世間，四諦皆實，初後不二故名「無作」，純一實相，實相外更無別法！

亦詮不思議不生滅十二因緣——《涅槃》（大經）云：「十二因緣名為佛性」，佛性者不可思議、不生不滅也。蓋「無明、愛、取」三煩惱即是菩提，菩提通達無復煩惱，即究竟清淨，具照「了」之智，此名了因佛性。「行」有業即是解脫，解脫自在，「緣」助了因、顯現正因，此即緣因佛性也。又「識、名色、六入、觸、受、生、老死、苦」等即是法身，法身

無苦無樂是為大樂，不生不死是為真常，此乃「正」因佛性耳。故知此十二因緣實為三因佛性之相也。

亦明稱性六度、十度——施為法界，一切法趣施，是趣不過等，乃至般若為法界，一切法趣般若，是趣不過等也。

亦詮不思議二諦中道，事、理具足不別——幻有、幻有即空二者皆為「俗」諦、一切法趣有、趣空、趣不有不空三者皆為「真」諦。以真為體，以俗為用，即體是用，用即是體二而不二，不二而二。又云：三千性相皆名「俗」諦，而一一無非實相，故名為「真」。三千之外無實相，則即俗恆真，「事造」即是「理具」也；實相之外無有三千，則即真恆俗，理具即事造也。故云：理具事造，兩重三千，同居一念；亦可云同居一塵、同居一名。如一念，一切諸念亦復如是；如心法，一切佛法及眾生法亦復如是。雖真、俗不二而真俗宛然！

開示界外利根菩薩，令修一心三觀，圓超二種生死，圓證三德涅槃。《教觀綱宗》云：「法身德，名性淨涅槃；般若德，名圓淨涅槃；解脫德，名方便淨涅槃。（此三）唯是一心（中得），（如伊字「ㄣ」三點）更不縱橫並別，故名圓證。藏、通二教，不知法身，但有修得生空般若，僅能淨於見思，未得一切解脫。別教謂法身「本」有，般若「修」成，解脫「始」滿，則先後歷別，不名「圓」證也！」

諸大乘經論，說佛境界，不共三乘位次，總屬此教也。如《華嚴》云：「初發心時，便成正覺。所有慧身，不由他悟。清淨妙法身，湛然應一切。」又如《法華》云：「如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三。……一切十方諸佛，法亦如是。」（方便品）

又，所謂「圓」者，圓妙、圓滿、圓足、圓頓也，故名圓教（此釋「圓」名之由來）。三諦當下圓融

互具，不可思議，名圓妙；三、一相即，無有缺減（三諦即是一諦，一諦即是三諦），名圓滿（所說之理圓滿）；圓見理具、事造兩重三千性相，於一念中具足，名圓足；體非漸成，名為圓頓。此就教法之理體而言。

再就此教法之作用而言，圓教能「圓伏」五住煩惱，「圓信」一切法皆三諦圓融，「圓斷」五住煩惱（一斷一切斷，三惑俱斷），「圓行」一切行（一行具足諸行），「圓」證一切「位」（位位相攝，初地即是八地，因果不二），圓自在莊嚴（理為所嚴，觀為能嚴，能所皆內嚴而外用自在。六根、六塵一一皆入正受，一一咸起出說，雙示入出、依正相即、根塵互徧（如極樂世界六塵說法，即是彌陀法身所現），妙用難思，故名），圓建立眾生（四儀語默，一一皆能令眾生得世界、為人、對治、第一義等，三諦四悉之普益，故云建立），以上教法之體、用相皆具「圓

「義，故名「圓教」！」

【四教八法】總述：

四教者，藏、通、別、圓四種教法差別也；八法者，教、理、智、斷、行、位、因、果等八項教法所論之內容也。凡一切法門，總歸此八法（若略之則曰：教、理、行、果四法），藏等四教各有不同之八法內容，故天台大師以此而詮釋四教之義。簡言之：

教者：佛所說之教法也。

理者：教所詮之諦理也。

智者：行人所發之觀解也。

斷者：真智所斷之煩惱也。

行者：學人所修之行法也。

位者：次第趣入之位次也。

因者：正感證果之因體也。

果者：修所證得之聖果也。

以上八法之內涵，四教各有不同之意義，茲列表比較如左：

表一：天台四教比較簡表

斷惑	三身	法座	道樹	加被	化機	修觀	四諦	釋名	比較 四教
四十二品無明	清淨法身	虛空	究竟登涅槃山頂	界外利根	當體即佛，按位接通。	一心三觀	無作	圓妙、圓滿、圓足、圓頓，說佛境界，不共三乘位次。	圓
十二品無明	圓滿報身	大寶華王座	七寶菩提樹	界外鈍根	獨菩薩法，接通。	次第三觀	無量	教、理、智、斷、行、位、因、果，別前藏通，別後圓教。	別
正習俱除	帶劣勝應身	天衣	七寶菩提樹	界內利根	正化菩薩，旁化二乘。	體空觀	無生	通前藏教，通後別圓。三人同以無言說道，體色入空。	通
氣三十四心斷見思習	丈六劣應身	生草	木菩提樹	界內鈍根	正化二乘，旁化菩薩。	析空觀	生滅	經律論三，條然不同。	藏

表二：四教八法比較表

果	因	位	行	斷	智	理	教	八 法 四 教
圓證三德	圓修三觀 (一心)	一位攝諸位	一行一切行 (一起於座)	一斷一切斷	三智一心	圓妙三諦	稱性六度十度 不生滅 十二因緣	圓 無作四諦
無住涅槃	次第三觀	位不相攝	(塵沙劫海) 五行不同 (聖、梵、天、病、嬰)	三惑次第	三智次第	三諦隔歷	不思議六度十度 生滅 十二因緣	別 無量四諦
真諦涅槃	體空觀	同行十地	(扶習潤生) 一切法皆摩訶衍行	三乘斷異	證一切智	一切法如幻 當體即空	理六度 不生滅 十二因緣	通 無生四諦
如燒木無灰 正習盡	伏惑行因	三大阿僧祇 登道場	(三祇百劫) 為他修六度	斷正習惑	用總、別相智	理在正習之外	稟事六度	菩薩
如燒木成灰 斷習氣	望果行因	住無學位	為自修樂獨善寂	斷習氣惑	用別相智	理在習氣之外	生滅 十二因緣 稟思議	辟支佛
如燒木成炭 斷正使	帶果行因	住學、無學位	自修戒定慧	斷正使惑	用總相智	理在正使之外	稟生滅四諦	聲聞

化法四教
二諦
權實



戊三・半滿、權實與三乘一乘說^{分三}

己一・半字教與滿字教：喻出《涅槃經》，如此方小學、大學也，三藏教正化二乘，傍化菩薩，哆哆和和（學行之相、學語之聲），漸誘初學，故如「半字」教。通教正化菩薩，傍化二乘，名為大乘初門；別教獨菩薩法，圓教純明佛法，故一約而分，皆為滿字教。但細而論之，藏、通詮真，名為半字，別、圓詮中，名為滿字。又藏教不能通至別、圓，故但是半字；通教能通別、圓，是半而含滿；別教須用藏、通方便，是滿而帶半。唯圓教始終皆以佛知、佛見而修行，是（純）圓字法門也。

己二・權教與實教

己三・三乘與一乘

丁二・實相論^{分五}（天台之「真理觀」）

戊一・三惑論^{分三}

己一・見思惑

己二・塵沙惑

己三・無明惑

戊二・真俗二諦說^{分二}（出自《法華玄義》）

己一・四種二諦^{分四}

庚一・藏教：生滅二諦（不即二諦）

庚二・通教：無生二諦（相即二諦）

庚三・別教：無量二諦（不即二諦）

庚四・圓教：無作二諦（相即二諦）

己二・七種二諦^{分七}

庚一・生滅二諦（藏—有教）：實有為「俗」諦，實有滅為「真」諦。

庚二・無生二諦（通—空教）：幻有為「俗」諦，即幻有空為「真」諦。

庚三・單俗複真二諦（別接通教）：幻有為「俗」諦，即幻有空、不空共為「真」諦。

庚四・含中（單俗複中）二諦（圓接通教）：幻有為「俗」諦（單中），幻有即空、不空，一切法趣空、不空（複中）為「真」諦。

庚五・複俗單中二諦（別教二諦）：幻有、幻有即空（複俗）皆名「俗」諦，不有不空（單中，但中）為「真」諦。

庚六・複俗複中二諦（圓接別教）：幻有、幻有即空皆名「俗」
「諦，不有不空，一切法趣不有不空（複中）為「真」
諦。

庚七・不可思議二諦（圓教二諦）：幻有、幻有即空為「俗」
諦，一切法趣有、趣空，趣不有不空為「真」諦。（真
即是俗，俗即是真，二而不二，不二而二）

戊三・圓融三諦說^{分二}：一境三諦，一心三觀。三諦唯一實，三觀
則有次第與一心之別（參考附錄一：〈天台禪法的特質〉）

己一・次第三觀^{分三}（依別教義，藏、通二教但得偏空，無三諦
理。又次第三觀出《瓔珞經》）

庚一・真諦（從假入空觀）：當體是空（去俗歸真）——破相之
用——證一切智，見一切法之總相。

庚二・俗諦（從空出假觀）：空出妙有（觀空不住空）——立法
之功——證道種智，見一切法之差別相。

庚三・中諦（中觀）：離於空有，雙照二諦，心心寂滅，一實
平等，法界圓融——決待之體——證一切種智。

己二・一心三觀：

三智——空、假、中——於一心中得（見《大智度論》）
《四教儀集解》卷九：「一念因心（理具、事造三千），以三觀觀之，即見一念無相，謂之空；無法不備，謂之假；不一不異，謂之中。能觀即是三觀所觀，乃名三諦。諦境常故，觀智亦常，諦、觀名別，其體本同。」又云：「常境無相也，即一心三諦皆不可得也。……常智無緣也，即一心三觀皆不可得也。」

又《四教儀》云：「無緣而緣，無非三觀；無相而相，三諦宛然」（所照之境即遮，遮而即照；能照之觀即遮，遮亦即照。終日雙遮，終日雙照，悉檀假立，所以如此。自行推尋了然冥寂，閒處攝心，其在此矣！）又云：「一空一切空、一假一切假、一中一切中」；三而一，一而三，心、佛、眾生是三無差別，互具互攝而不混濫，此即「妙法」，亦名實相！

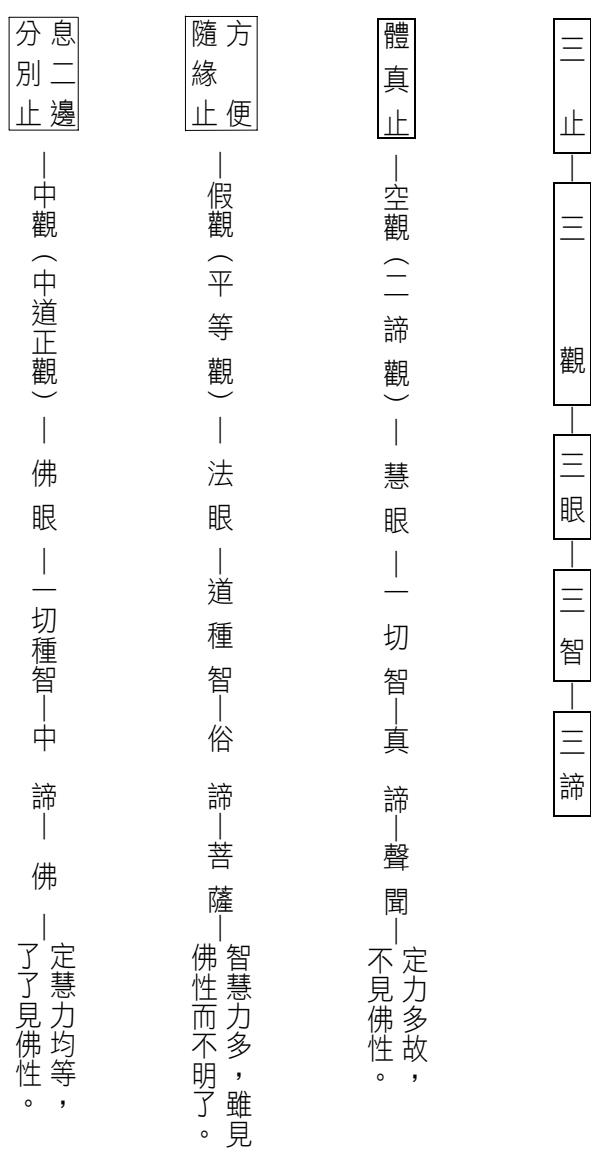
有偈云：

境為妙假觀為空 境觀雙忘即是中

忘照何曾有先後 一心融絕了無蹤

（見表一、二）

表一：三止三觀圖表



表二：一念即三止三觀三諦表解

一境三諦	釋義	功用	喻	一心三觀	釋義	喻	三止	釋義
真諦 中論偈： 因緣所生 法，我說即是 空。	一切色心、 依正、染淨 諸法總為因 緣所生，性 空不實，究 無自體，空 寂然，不 生不滅，此 理為真，名 曰真諦。	泯一切法 空如來藏 迷而成見 思惑阻空 寂。緣起 無自性假 施設名曰 空。	明光之鏡	空觀 · 破見思惑 證一切智 成般若德。 · 空者 通萬法而 言也。 · 破一切惑莫盛乎 空。	想一切法緣生 無性舉體全空 即是空觀（真 性菩提） 了因 （自覺）	觀鏡中像 全無實體 （觀一念 心無相為 空觀）	體真止 · 鈍根拙度， 析空。 · 利根巧度， 體空。	諸法緣生， 體解無性， 當體即真。 由此止息攀 緣妄想，曰 體真止。
俗諦 亦為是假 名。	一切諸法， 因緣所生， 純是假有， 此假有暫為 世用，不為 實有，名曰 俗諦。	立一切法 不空如來 藏而成塵 沙惑障化 導。	相映之鏡	假觀 · 破塵沙惑 證道種智 成解脫德。 · 假者 立萬法而 言也。 · 建一切法莫盛乎 假。	想一切法雖有 不實皆如夢幻 即是假觀（方 便菩提） 緣因 （覺他）	觀鏡中像 有而不實 （觀此心 具一切法 為假觀）	方便隨緣止	知空非空， 緣生諸法如 幻。隨緣應 病與藥。化 益眾生，曰 方便隨緣， 心能安住此 理不動曰止。
中諦 亦是中道 義。	空理寂然之 真諦，卻不 拒緣起之用 。緣起諸法 ，純是真理 中假有之物 ，假物與真 理不一不異 ，不即二邊 是為中道， 名曰中諦。	統一一切法 空不空如 來藏 明惑翳法 性。	璃玻之鏡	中觀 · 破無明惑 證一切種智 成法身德。 · 中者 妙萬法而 言也。 · 究竟一切性莫大 乎中。	想一切法全是 一味妙明真心 （實智菩提） 正因 （覺滿）	觀鏡之像 與玻璃， 二而不二 （觀空假 二而不二 為中觀）	息二邊分別止	了非有無， 一異，則二 邊俱可息滅 ，又名離二 邊分別止。 對外不分別 ，息相有執 。對內不以 靜為究竟， 息體空執。 故名息二邊 分別止。

戊四・一念三千^{分二}

己一・一念三千的定義^{分三}

庚一・何謂「一念」^{分四}（四教差別）

辛一・藏——意識心（第六分別識）

辛二・通——阿賴耶識（第八覆藏識）

辛三・別——如來藏（真如妙心）

辛四・圓——三千法界（理具、事造一念具足，非心非物總為一實相）

庚二・何謂「三千」^{分三}

辛一・十界互具而成百界——一心中具（六凡四聖）

辛二・十如是三轉讀，一一如皆得三諦圓融——一智中得^{分二}
（性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）

壬一・「十如是」略解：

《法華經方便品》云「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能窮盡諸法實相。謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如

是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」誌此一心所具十法界之相，一切法悉皆攝入此十如是中，所謂：

(一)如是相 相乃顯現於外方之差別形相，十界形相，各各差別不同，每一界復各具十界。譬如人間或現地獄相，或現畜生，餓鬼相等。

(二)如是性 性為內在的不改移的性質，如地獄有地獄性。餓鬼人間亦然。又人道中遇地獄緣，即顯地獄性而墮入地獄，遇畜生緣亦復如是。

(三)如是體 體為主質義，十界各有各之色心，地獄界有地獄界之色心，人間有人間之色心，各為其界有情之主質，各界皆具十界之體。

(四)如是力 力為能力，鳥有飛翔能力，魚有游水能力，十界有各各之能力，而各界亦皆具

有十界之能力。

(五)如是作
作為構造，十界各各能運用三業，各有其所作為也。

(六)如是因
因者親因緣也，善因必得善果，惡因必得惡果，直接的原因也。

(七)如是緣
緣者能助因招果，即增上緣也，乃間接的原因也。

(八)如是果
即善因所引善果，惡因所引惡果也。

(九)如是報
總報之果體，果熟果也。

(十)如是本末究竟等
本為始，末為終，始自如是相，終至如是報，所有一切究竟平等。

以其平等故，一一如皆具空、假、中三義：

空	諦	自如是相至如是報，皆悉緣生，等皆性空故，是為空諦。
假（俗）	諦	自本至末，互相表現由之可識，例如：見人有福報相貌，則

知其具慈惠之因，而得富貴之果。見富貴果，而知其具慈惠之因，福報之相。本末悉皆有定，而相應無差，以如是相至究竟等，各各差別，故為假諦。

中 諦 相皆非相，亦非無相；報皆非報，亦非無報，本末等皆為中道實相。

壬二・十如是三轉讀^{分三}

〔見《法華玄義》卷二〕

癸一・是（真）「相」如：（空轉）

「如」為名詞，即「如常」義，不異、平等之謂也，是相為如，是性為如，體、力、作、乃至究竟等皆悉平等，何以平等？悉皆空故。此真諦也。

癸二・如（俗）是「相」：（假轉）

「如是」之謂名相，性、體……、以名顯其差別義故，是為假諦也。

癸三・「相」（中）如是：（中轉）

「是」為名詞，即中道實相之義。如為相應義，故義應謂相如其「是」，相與中道相應。性、相、體、力……亦如其「是」，悉皆與中道相應，故為中諦義也。

辛三・三世間攝一切法而無遺——不離當念（五陰、眾生、國土世間）

庚三・一念與三千的關係：

一念即理具、事造三千具足，三千即一念中得；如「伊」字三點（ㄙㄩ），非前非後（時間）、非縱非橫（空間）；能觀智即所觀境，雙遮雙照，遮照同時。

（見下頁附表）

178

己二・一念三千的修行（止、觀）意義^{分三}

庚一・《摩訶止觀》（修行總結、晚年結晶）中首次「正式」提出（位置見下科）。

庚二・即是「十法成乘」中之第一位（主要之觀法）——觀不思議境——之所緣境。亦是修一心三觀時所觀之理體（三諦圓融），正是諸法實相之正觀所在！

庚三・即此一念三千，下接一心三觀之實修，上得萬德性具之實證。

戊五・性具思想與性惡說^{分二}

己一・性具的本質^{分一}

庚一・性即是具，具則非生、非滅（非常斷、非一異、非來去）等八不中道，亦不可得，故名中道實相。境、心；主、客；生、佛；迷、悟等皆平等一如，非是「唯心」論可比。（有云《法華文句》說畢竟空，《止觀》談真常唯心，誠是錯解！）

庚二・為圓融三諦與一念三千之必然結論，正是實相之精髓故云：「只一『具』字，彌顯今宗。」（知禮《觀音玄義

記《第二》

己二・性惡說的意義^{分二}

庚一・為性具思想的延伸。

庚二・為顯普門示現（觀音應化普攝群機）之理體而特顯，正是圓教之特色。（今有文字之徒，誤認此非天台大師之原意，亦是謬見！）

丁三・佛身、佛土論^{分三}（天台之「佛陀觀」）

戊一・本跡二種佛身觀。

戊二・三德秘藏所依之法、報、化三身佛。（法身德、般若德、解脫德）

己一・總說：

天台光明玄曰：「法報應是為三，三種法聚故名身。所謂理法聚名法身，智法聚名報身，功德法聚名應身。」

止觀六曰：「就境為法身，就智為報身，起用為應身。」

法華文句九曰：「法身如來名毗盧遮那，報身如來名盧舍那，應身如來名釋迦文。」

以三大言，法身是體，比如虛空。報身是相，比如日光。應身是用，比如日影。

己二・別釋_{分三}

庚一・法身如來 金剛般若經云：「無所從來，亦無所去，故名如來。」

1. 清淨法身——自性天真佛，人人本具。

2. 妙極法身——妄窮真極，即毘盧遮那佛（華言徧一切處，以真如平等，性相常然，身土無礙故也）。

庚二・報身如來 轉法輪論云：「第一義名如，正覺名來。」

1. 自受用報身——即妙極法身。

2. 他受用報身——尊特身，即盧舍那佛（華言淨滿，謂諸惑淨盡，眾德悉圓。一名光明遍照，內以智光照真法界，外以身光照應大機）。

庚三・應身如來 成實論云：「乘如實之道，來成正覺，來三界垂化。」

1. 勝應身——即他受用報身，又云大化身（千丈，應十地

以前等諸菩薩演說妙法，令進修趣佛果。

2. 劣應身——他身如來，又云小化身（丈六，應二乘凡夫

之人，說於四諦等法，令捨妄歸真而開悟）

。即釋迦牟尼佛，譯曰能仁（故不住泥洹）

寂默（故不住生死），智與體冥，能起大用

，應機普現，說法利生，隨類不定。

戊三·略依四教而別之四種佛土——凡聖同居、方便有餘、實報莊嚴

、常寂光土。

若以三身配於四土，則法身處於常寂光土，

報身處於實報莊嚴土，

勝應身處於方便有餘土，

劣應身處於凡聖同居土。

丁四·研經方法論^{分二}（解釋佛法——經文——的方法）

戊一·先談一經之大要與總綱^{分二}

己一·五重各說：以五個各別項目，來表現一經之綱領（一般皆

說此）^{分五}

庚一·釋名——無名不能顯法，故先釋經題。

庚二・辨體——名者顯體，故次宜辨之。「體」者一部之旨歸，眾義之中樞也。

庚三・明宗——「宗」者修行之宗趣也，會體必由修行，故體次而明宗。

庚四・論用——會體而自行既圓，故當依體起用，彰諸功德，破除煩惱，故就宗而起斷證之作用也。

庚五・判教相——化益已多，則所說之教義無盡，故當於起用之次，判攝教法之相，以分大小權實，令知用心與歸趣。

己二・七番共解：於五重中各有七番解說，以得五根、五力之利用（一般皆隱而不顯）^{分七}《法華玄義》卷二云：「五心立，成五根，排五障，成五力，乃至入三脫門。」

庚一・標章——即標名，令易憶持，起念心故。

庚二・引證——引經文為證，起信心故。

庚三・生起——明其次第，使不雜亂，起定心故。

庚四・開合——分別各種義理之開合，同五、七皆起慧心故。

庚五・料簡——自設問答以簡別疑慮或易混淆之理。

庚六・觀心——修心為本，即聞即行，起精進心故。

庚七・會異——會釋五重之異點。

戊二・以隨文四釋而解析經文^{分四}（出《法華文句》卷一）

己一・因緣釋——依四悉檀（遍施）而釋經文^{分四}（出龍樹大士之

《智論》）

庚一・世界悉檀：依世間之認知、概念而釋佛法，使令眾生聞能易解，生喜益。

庚二・各各為人悉檀：依各別眾生之根器，而說相應於彼等根機之佛法，生善益。

庚三・對治悉檀：依各別眾生之過失，而說斷除之法，滅惡益。

庚四・第一義悉檀：依佛法最究竟之理而顯露直說，令眾生得究竟解脫之益。

己二・約教釋：如「一心」、「四諦」、「六度」及「十二因緣」等皆依藏、通、別、圓四教而有不同之解釋，例如：

六度	十二因緣	四諦	四教
事	生思滅議	生滅	藏
理	不生思滅議	無生	通
六度十度	生不滅議	無量	別
六度十度	稱性	不生滅	圓

己三・本跡釋：（依《壽量品》意而釋）

垂跡——伽耶山頭始成佛道，乃垂跡之化佛。

本地——久遠劫來早已成佛，今常住不滅之實報身佛。

己四・觀心釋：（修道之重點）

即於佛所說法義，作為觀心之對境與自我檢省之依準，由觀己心之深廣而漸入實相之妙理。若只覓本、尋跡、論教乃至討緣，則「跡」廣徒自疲勞、「本」高遙不可及、「教」繁難以總持、「緣」雜不能一貫。誠所謂入海算沙、說數他寶，於解脫何益？故當反觀自心，作修持想，方能與道相應！

丁五・果位分別論：四教修因證果之比較（以「六即」說為最重要）
 戊一・天台四教六即表解

究竟即	分證即	相似即	觀行即	名字即	理即	六即 圓教
三乘無學位：聖果	前三果有學位：聖因	四加行位：內凡	總相念 別相念 五停心 學名字 外凡		偏真	藏
佛地：聖果	從八人地至菩薩地：聖因	性地：內凡	乾慧地 幻化 外凡		無生	通
妙覺位：聖果	十地位 等覺位 聖因	十住位 十行位 十迴向位 內凡	十信位 解義 外凡		但中	別
妙覺位：聖果	十住位 十行位 十迴向位 十地位 等覺位 聖因	十信位：內凡	五品 聞解 外凡		圓中	圓

戊二・天台四教斷證位次比較表

位 凡 內										位凡外		位 次八		
(位 信 +) 位 淨 清 根 六 ②										位子弟品五①				
七 信					二 信					信 初		圖 伏		
集 任 盡 斷 。 界 思 。 三 惑 。 苦					證 任 位 運 不 斷 退 見 。 惑					五 住 煩 惱 。				
七 住					二 住					位 住 初		位 忍 伏	位 別 次 教	
										(凡外) 位信十		二 五		
空觀成， 斷三界， 見思惑盡， 出分段生死。					修體空觀， 斷三界， 見惑盡。					修析空觀， 伏三界， 見思惑。		斷 伏		
10 佛 地	9 菩 薩 地	8. 辟 支 佛 地	7. 已 辦 地	6. 離 欲 地	5. 薄 地	4. 見 地	3. 八 人 地	位凡內 2. 地 性		位凡外 1. 地慧乾		位 次十		
中，有被接義。		正習俱除，修體空觀，證真諦，出分段生死，利根兼見不空，真含一		更優習氣。		斷三界正使盡。		斷欲界九品思惑盡。		斷欲界前六品思惑。		斷 伏		
佛 地		菩 薩		辟 支 佛		位學無 果 四阿羅漢		位 道 修 果 三阿那含		(位聖) 位道見 漢羅果初 一陀 須		(位凡) 位便方七 根善四 位行加 (凡內)	七 賢七聖	
士，出分段生死。		正習無餘，入空觀，證偏真，行三百由旬，住凡聖同居		三十四心斷見思。		侵習。		斷三界見思盡。		斷欲界思惑盡。		斷欲界六品思惑。		斷 伏
		內外塵沙分斷伏。		圓別信住二至七，同除四住證偏真，藏通極果皆同級		斷三界見思惑。		斷欲界六品思惑。		斷三界見惑。		八忍八智， 即暖頂忍 世第一法。		修五停心， 別相念。 總相念。
										果位須陀預聖流，與通三四地齊備，并連別住圓初信，八十八使正方休。		七賢七位藏初機，通教位中一二齊，別信并圓五品位，見思初伏在凡居。		備 註

位 住 十 ③		位 凡 內		
		(位 信 十) 位 淨 清 根 六 ②		
十——二 住——住	住 初	十 九 八 信 信 信		
。進一分中道	。士，居實報無礙，得念不退	。由旬，證行不退。	。開法眼，成道	。斷界內外塵沙，假觀現
(位 用 功 無) 位 道 見		齊 位 向 行		十——八 住——住
位 地 十		位 向 十		位 行 十
地十一地二	地 初	位 向 十	位 行 十	位 行 十
道明，證一分中	地斷一品無明，證一分中道，百界作佛，出變易生死。	。居方便有餘土，證行不退，行四百由旬，觀，曰這種性，伏無明，習中	。從空入假觀，成道種智。	。斷界外塵沙，生死，開法眼，見俗諦，修生，出方便變易，斷界內外塵沙，證位不退。
	進聞三行不知名。	無明分斷證真因，別地全齊圓住平，等妙二覺初二行，	八至十信一惑空，假成俗備理方通，齊前別住後三位，并連行向位相同。	

位覺妙⑧	位覺等⑦	位地十⑥	位向十⑤	位行十④
進破一品微細無明，入大涅槃，居常寂光土。	破一品無明，入一生補處位。	十地 三行 各斷一品無明，增一分中道，共斷四十品無明惑。	二行 證斷一品無明，證一分三德。	初行 證斷一品無明，證一分三德。
			妙覺位	等覺位
		自初地各斷一品無明，證一分中道，只破十二品無明，現圓滿報身，居實報莊嚴土。	更破一品無明，入妙覺位。	更斷一品入等覺位，一名金剛心、一生補處、有上士。
	(2)四教斷證比較相齊，解慧未可同日而語也。	(1)四教儀集註：相似見理名內，未得似解名外。又云：漸見法性，心遊理內，身居有漏，聖道未生，故名內凡。		

丙二・實踐—觀心門 分三

丁一・總說天台止觀禪法 分四

戊一・依教修觀、以解導行的實踐精神分五

己一。以「判教論」總攝一切佛法而無遺，使實踐之因圓滿而無

缺、無疑。

己二・以「實相論」為佛法最終極之真理，使實踐之目標與方法明確而可行。

己三・以「佛身、佛土論」把握佛陀示現之差別相，使佛法之方便與究竟相融而不悖。

己四・以「研究方法論」做為理解佛法之定式，使佛法理論之研究，當下即具有實踐增上之功德。

己五・以「果位分別論」辨別各教修行之階位，使修行不致得少為足，以凡濫聖而誤入歧途。

戊二・依禪觀之操作理論，落實觀心門之實際修持_{分二}

己一・以「四部止觀」之修禪理論，總攝一切大、小乘禪法，並將之導歸在一實相禪觀的止觀修持之中，使一切禪法之內在精神與目標，得以統一（只是頓與漸的方便善巧不同而已）。

己二・綜合繼承印度傳來之禪法而開創天台特有之實相（圓教）

禪觀法門_{分四}

庚一・前方便——二十五方便_{分五}

辛一・具五緣：持淨戒、具衣食、居閒處、息緣務、近知識

辛二・訶五欲：色、聲、香、味、觸

辛三・棄五蓋：貪、瞋、睡眠、掉悔、疑

辛四・調五事：食、睡眠、身、息、心

辛五・行五法：欲、精進、念、巧慧、一心

庚二・圓教三止觀_{分三}

辛一・漸次止觀（《釋禪波羅密》）

辛二・不定止觀（《六妙門》）

辛三・圓頓止觀（《摩訶止觀》、《小止觀》）

庚三・圓頓止觀四儀行法_{分四}

辛一・常坐三昧（一行三昧）

辛二・常行三昧（般舟三昧）

辛三・半行半坐三昧（法華、方等、大悲、彌陀、占察等三

昧行法）

辛四・非行非坐三昧（隨自意、覺意等三昧）

庚四・正修圓頓止觀_{分四}

辛一・能觀之智：一心三觀（空、假、中三觀智）。

辛二・能修之行：即十法成乘，以「觀不思議境」為正觀（

見附錄二)。

辛三・所觀之境：

一念三千之境心為不可思議，所觀境即是能觀心。

《摩訶止觀》卷五・三正修止觀中，釋觀不思議境云：「夫一心具十法界，一法界又具十法界，（一心即具）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。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。……若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心；故非縱非橫，非一非異。玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為『不可思議境』，意在於此云云。」

辛四・所證之理：

三諦圓融（真、俗、中）境、智不二之中道實相理。「境」則三諦圓融，「智」則一心頓證三智。

《摩訶止觀》卷五・三復云：「若解一心一切心

，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；……（下至一切入、界、眾生、國土、相、性等十如皆復如是）乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。（如是）徧歷一切，皆是不可思議境！若法性（與）無明合（此就隨便宜說），有一切法、陰、界、入等，即是『俗諦』；一切界、入是一法界，即是『真諦』；非一非一切，即是『中道第一義諦』。如是徧歷一切法，無非不思議三諦（以上歷諸妙境，結成圓融三諦）。」

復結成三觀之智云：「若一法一切法，即是『因緣所生法』，是為『假名』，假觀也。若一切法即一法，『我說即是空』，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假、中而不空，總空觀也。一假一切假，無空、中而不假，總假觀也。一中一切中，無空、假而不中，總中觀也。即《中觀》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是（以上結成三觀）。若因緣所生一切法者，即方便隨情，道種權智；

若一切法一法，我說即是空，即隨智，一切智；若非一非一切，亦名中道義者，即非權非實，一切種智，例上一權一切權，一實一切實，一切非權非實徧歷一切，是不思議三智也（以上結成三智）。」

戊三・天台四部止觀表列：（見附錄一）

戊四・天台禪觀總圖：（見附錄一）

丁二・別論四部止觀典籍^{分二}

戊一・概述^{分二}

己一・略明四部止觀所詮之法門：

天台圖教立三種止觀，而由四部止觀著述所詮顯，分別是《釋禪波羅密》詮「漸次止觀」，《六妙門》詮「不定止觀」，《小止觀》立足於《釋禪波羅密》而詮「圓頓止觀」之雛型，《摩訶止觀》正詮「圓頓止觀」。此四部三種止觀，皆屬大乘圓教，俱緣中道實相之理，故同名為「止觀」，但下手不同故，為三種根性之人，說此三種法門，以統攝圓教之觀心法門而無遺。

己二・略顯四部止觀之性格與關係^{分四}（其著述年代恰與其發展

脈絡相一致！)

庚一・《釋禪波羅密》：

為大師三十至三十八歲時，在金陵所宣說之著述，為大師前期禪學思想之代表，主要收集了《大智度論》及當時印度所傳來的各類大、小乘禪修思想與方法，並透過自己的實踐，而將之由淺入深地整理和作系統性的組織，可謂集佛法禪學之大成。此書具有總結前代禪學思想，及開展天台大乘禪觀之雛型的特殊意義。

庚二・《六妙門》：

此書為《釋禪波羅密》修證第七，「亦有漏、亦無漏禪」中「六妙門」一節的廣說，乃大師四十歲時於金陵所說之著述。此書將原只有「相生六妙門」的簡要介紹加以擴大，而成為「分別對諸禪六妙門」乃至「證相六妙門」等十章之專述。所謂六妙門者，意指六類通往涅槃妙境之禪修方法的總稱，意即「數、隨、止、觀、還、淨」等六法。此中，前三者屬「定」法，後三者為「慧」法，定愛為有漏，慧策屬無漏，故《釋禪波羅密

《中》列入「亦有漏、亦無漏禪」法中。至於本書，則進一步以前六種三乘共行之六妙門為基礎，更開「旋轉六妙門」等四種六妙門，以顯揚圓教止觀的修持。

庚三・《小止觀》：

此書乃大師於四十一歲時，在天台山所說，其內容主要以《釋禪波羅密》卷二至卷四前方便之內容精要而集成，再補上以「空觀見」為主的正修第六，及中道實相觀為所歸的證果第十等兩章。此書立足於漸次止觀的方便，而開展出圓頓止觀的雛型，可視為大師禪修思想轉深的前兆。以其由淺入深，雖精簡而涵義寬廣故，古來至今，一直是本宗、他宗乃至外道修學禪法之最重要入門書籍！

庚四・《摩訶止觀》：

此書為大師於五十七歲時，在荊州玉泉寺所說，由章安尊者記錄並再治而成之著述。乃大師經過華頂苦修實證後，自說內心修行法門，最為成熟與圓滿極致的大乘圓頓禪觀法門！此書完全以「止觀」（*Samatha* 奢摩

他・止・Vipaśana毗鉢舍那・觀，此二辭多出於《瑜伽師地論》及《攝大乘論》等，而《般若經》中卻少有出現（代替「禪」的概念，針對圓教三類止觀中的「圓頓止觀」，而闡揚屬於天台宗所特有的禪觀法門。是後代天台宗人修學止觀以及諸種懺儀法門，最為重要的典籍。

戊二・分述四部止觀之內容大綱_{分四}

己一・《釋禪波羅密》內容大綱_{分十}

庚一・修禪波羅密大意_{分三}

辛一・總標

辛二・簡非

辛三・正明所為

庚二・釋禪波羅密名_{分四}

辛一・總標

辛二・簡別共、不共名

辛三・翻譯名

辛四・料簡

庚三・明禪波羅密門_{分四}

辛一・總標

辛二・標二禪門

辛三・解釋

辛四・料簡通別二門

庚四・辨禪波羅密詮次_{分三}

辛一・總標

辛二・正明諸禪次第

辛三・簡非次第

庚五・簡禪波羅密法心_{分四}

辛一・總標

辛二・辦法

辛三・明心

辛四・料簡法心〔以上為卷二〕

庚六・分別禪波羅密前方便_{分二}

辛一・外方便_{分五}（即二十五方便）

壬一・具五緣

壬二・訶五欲

- 壬三・棄五蓋
- 壬四・調五事
- 壬五・行五法
- 辛二・內方便_{分二}〔以上為卷二〕
 - 壬一・總標
 - 壬二・別明_{分五}
- 癸一・止門〔卷三上〕
- 癸二・驗善惡根性〔卷三下及卷四上〕
- 癸三・明安心禪門
- 癸四・明治病方法
- 癸五・明魔事〔以上為卷四〕
- 庚七・釋禪波羅密修證_{分二}
 - 辛一・總標
 - 辛二・別明_{分四}
- 壬一・世間禪_{分三}
 - 癸一・四禪〔以上為卷五〕
 - 癸二・四無量心

癸三・四無色定〔以上為卷六〕

壬二・亦世間亦出世間禪_{分三}

癸一・六妙門（慧多定少）

癸二・十六特勝（定出慧少）〔以上為卷七〕

癸三・通明禪（定慧相當）〔卷八〕

壬三・出世間禪_{分二}

癸一・對治無漏禪_{分二}

子一・壞法道_{分三}

丑一・九想

丑二・八念

丑三・十想〔以上為卷九〕

子二・不壞法道_{分四}

丑一・觀禪_{分三}

寅一・八背捨

寅二・八勝處

寅三・十一切處

丑二・練禪_{分二}

寅一・九次第定

寅二・三三昧

丑三・熏禪：獅子奮迅三昧

丑四・修禪：超越三昧（以上為卷十）

癸二・緣理無漏禪（以下皆未說！）

壬四・非世間非出世間禪

庚八・顯示禪波羅密果報

庚九・從禪波羅密起教

庚十・結會波羅密歸趣

己二・《六妙門》內容大綱_{分二}

庚一・修因之相_{分三}

辛一・三乘共行門_{分二}

壬一・次第證修_{分二}

癸一・歷別對諸禪六妙門第一

癸二・次第相生六妙門第二

壬二・互證修_{分四}

癸一・隨便宜六妙門第三

癸二・對治六妙門第四

癸三・相攝六妙門第五

癸四・通別六妙門第六

辛二・菩薩獨行門（旋轉證修）：

旋轉六妙門第七

辛三・圓教行門（圓頓證修）分二

壬一・觀心六妙門第八

壬二・圓觀六妙門第九

庚二・證果之相（證果六妙門第十）分四

辛一・次第證相

辛二・互證相

辛三・旋轉證相

辛四・圓頓證相

己三・《小止觀》內容大綱分四

庚一・外方便分五

辛一・具五緣第一分五

壬一・衣食足

壬二・持淨戒

壬三・居閒處

壬四・息諸緣

壬五・近知識

辛二・訶五欲第二

分五

壬一・色

壬二・聲

壬三・香

壬四・味

壬五・觸

辛三・棄五蓋第三

分五

壬一・貪

壬二・瞋

壬三・睡眠

壬四・掉悔

壬五・疑

辛四・調五事第四

分五

壬一・食（不飢不飽）

壬二・眠（不節不恣）

壬三・身（不寬不急）

壬四・息（不澁不滑）

壬五・心（不沉不浮）

辛五・行五法第五_{分五}

壬一・樂欲

壬二・精進

壬三・正念

壬四・巧慧

壬五・一心

庚二・正修第六_{分二}

辛一・坐中修_{分五}

壬一・對破初心粗亂修止觀_{分二}

癸一・明修止_{分三}

子一・繫緣守境止

子二・制心止

子三・體真止

癸二・明修觀_{分二}

子一・對治觀（五停心等）

子二・正觀（觀諸法因緣無性即是實相）

壬二・對治心沉浮修止觀：

壬三・隨便宜修止觀：

壬四・對治定中細心修止觀：

壬五・為均齊定慧修止觀：

辛二・歷緣對境修_{分二}

壬一・六種緣（行、住、坐、臥、作、言語）

壬二・六種境（眼對色等）

庚三・內方便_{分三}

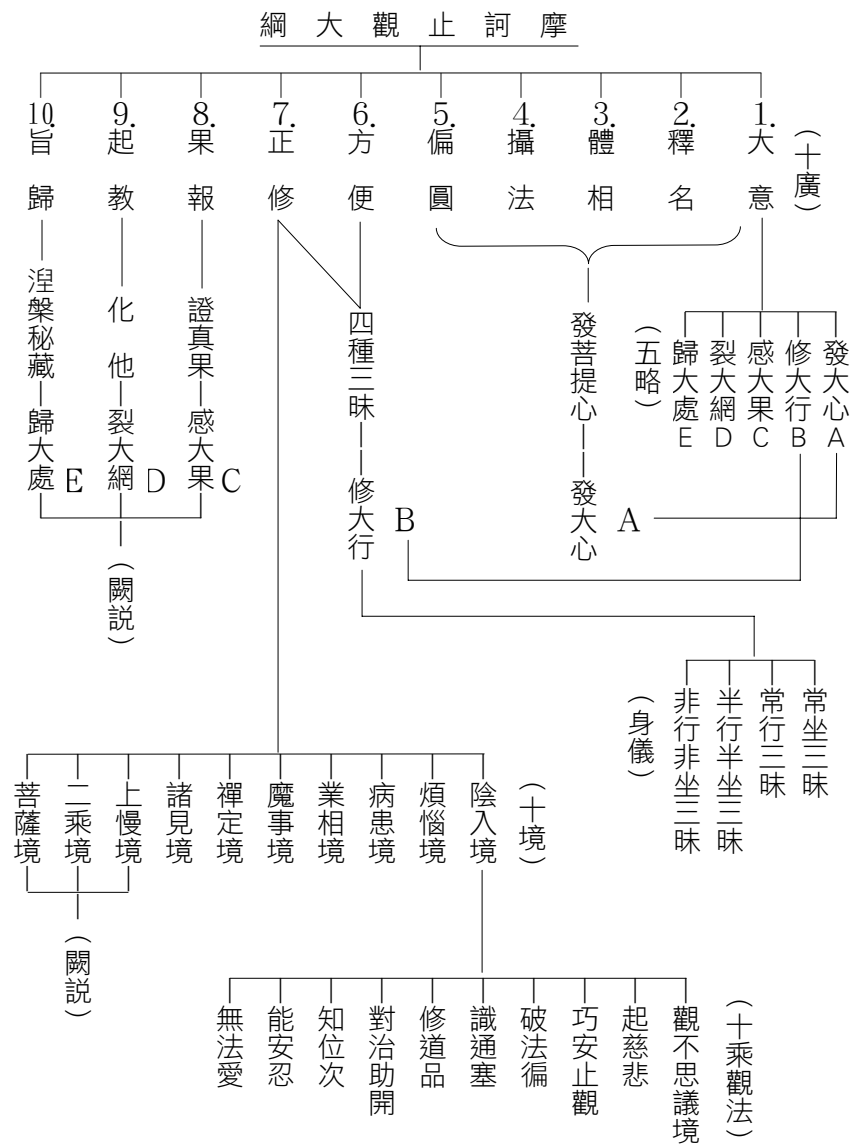
辛一・善根發相第七

辛二・覺知魔事第八

辛三・治病患第九

庚四・證果第十

己四・《摩訶止觀》內容大綱（見下圖）



丁三・其他大師所述禪籍_{分八}

戊一・《禪門口訣》

戊二・《禪門要略》

戊三・《禪門章》

戊四・《四念處》

戊五・《觀心論》

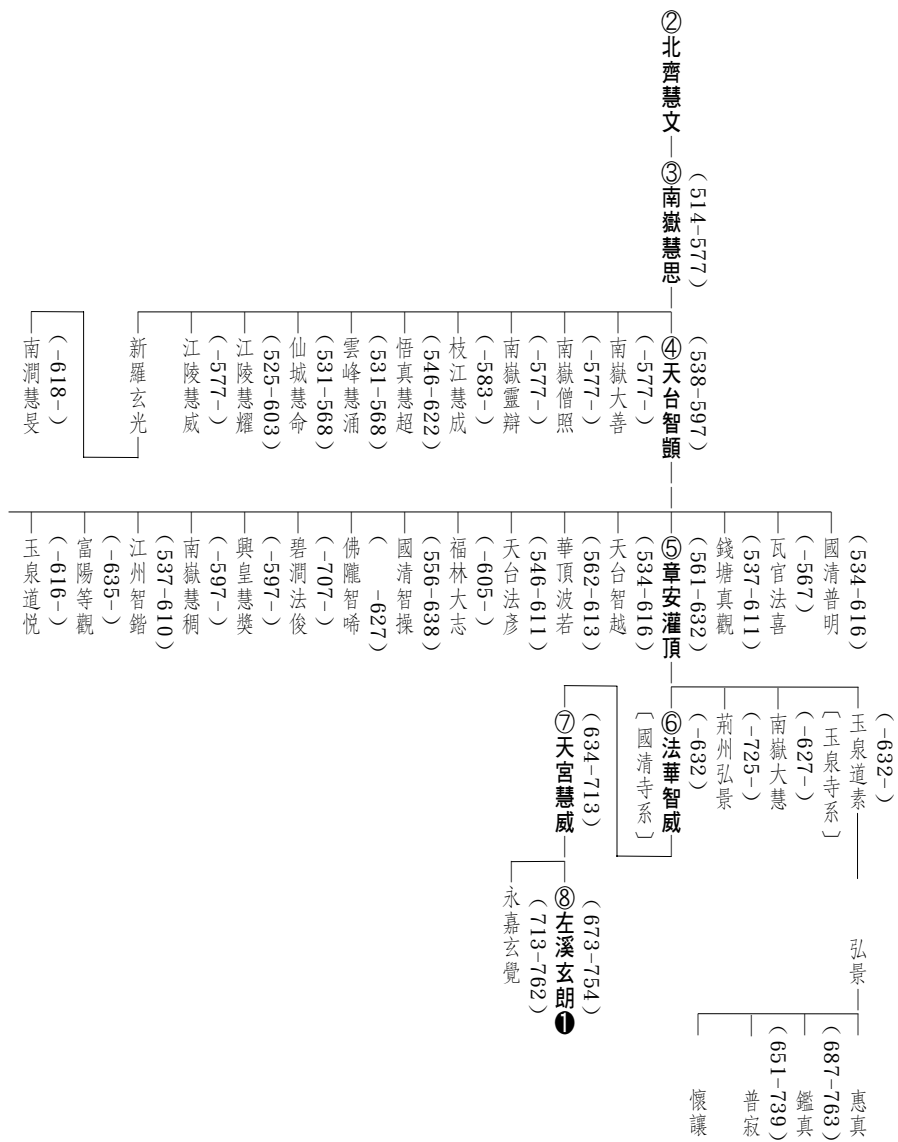
戊六・《覺意三昧》

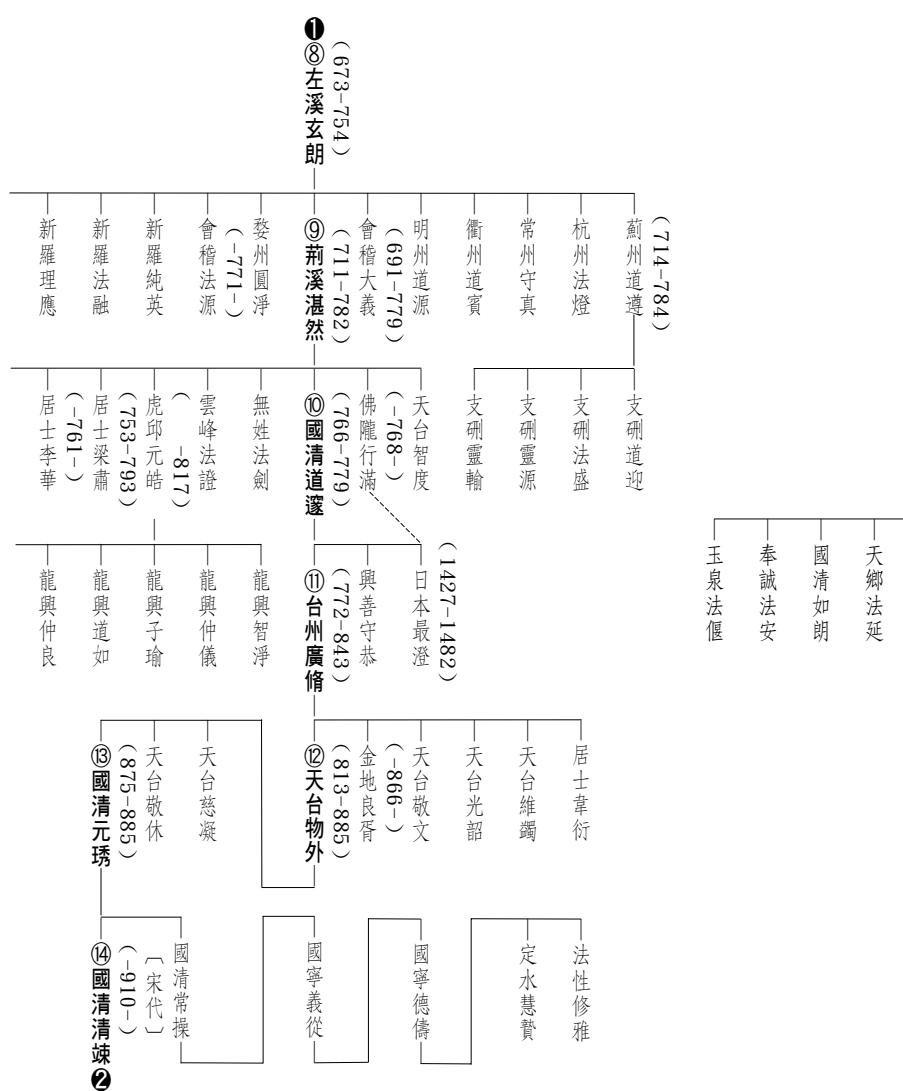
戊七・《觀心誦經記》

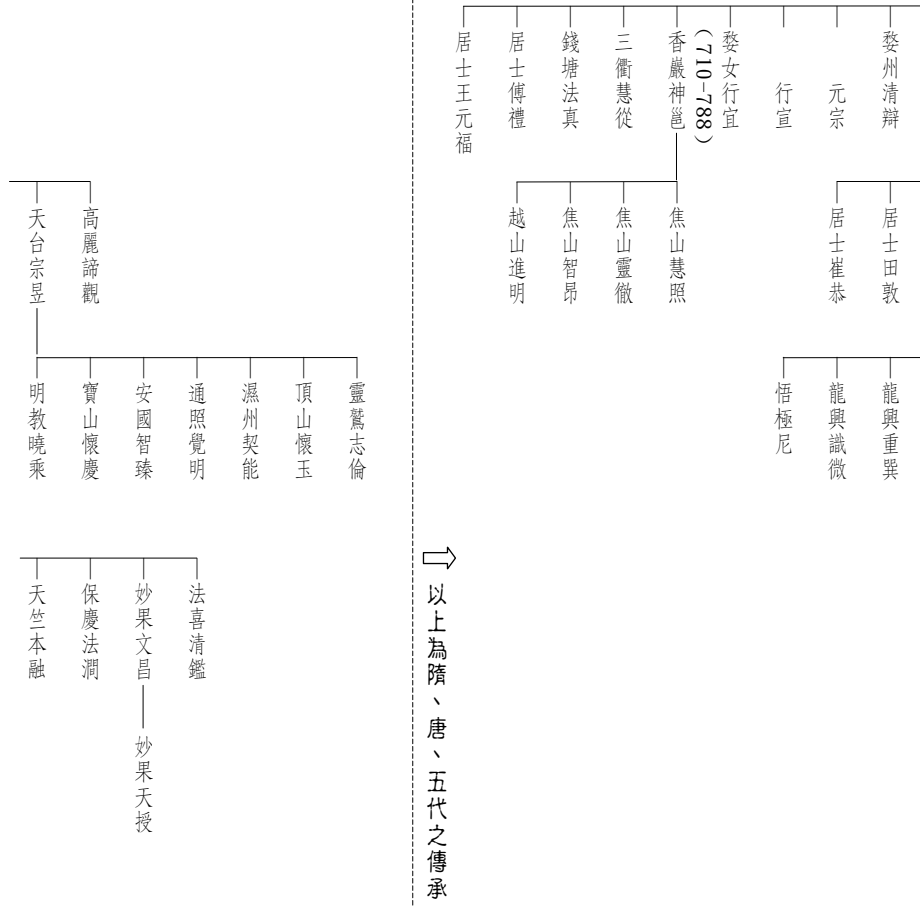
戊八・《雜觀行》

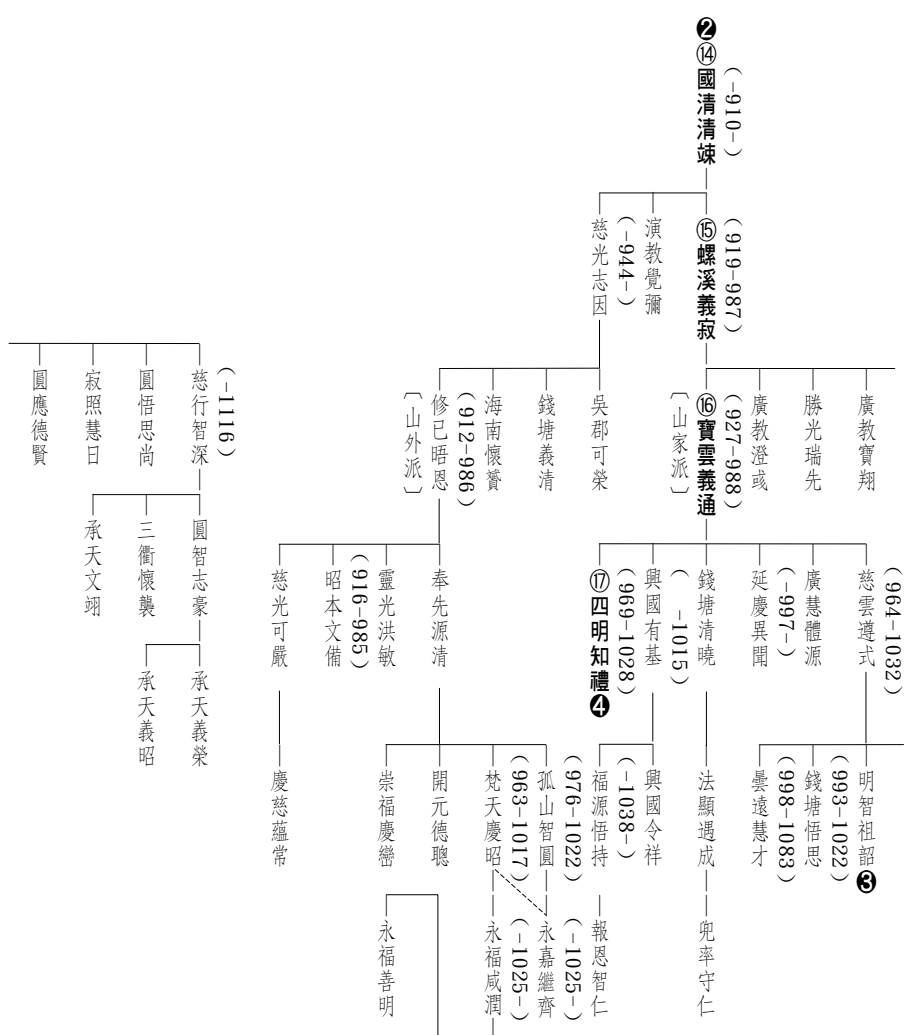
乙六・天台宗之發展史略（以諸祖傳承為核心）_{分二}

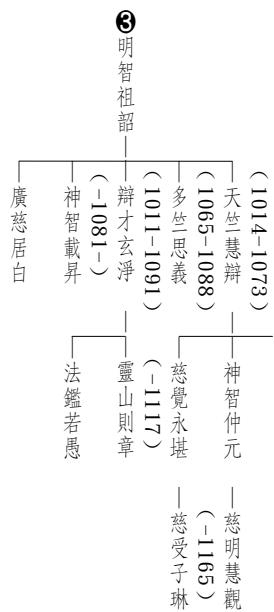
丙一・天台諸祖暨法嗣傳承表（見下頁）



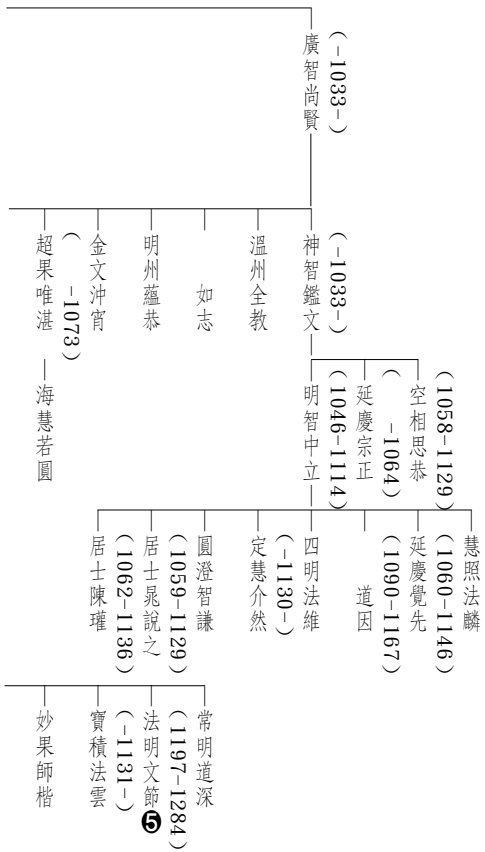


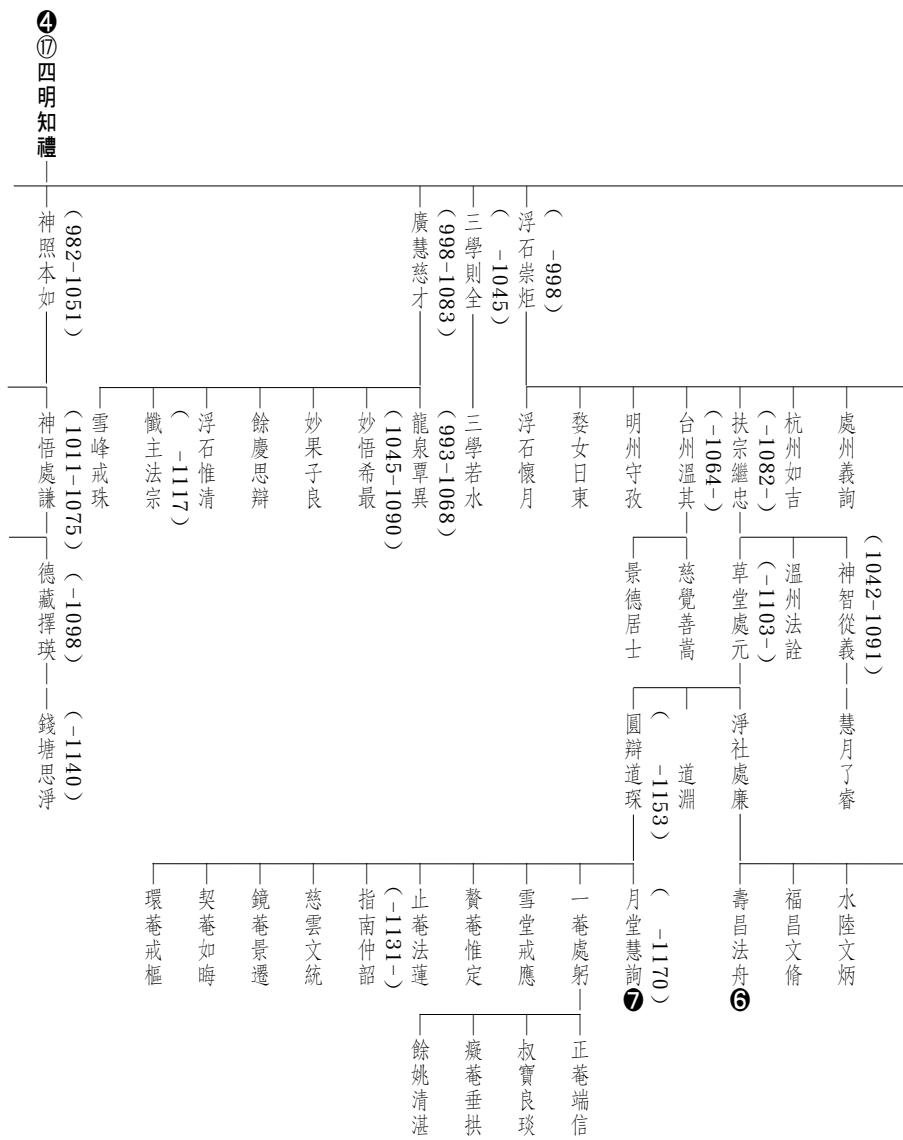


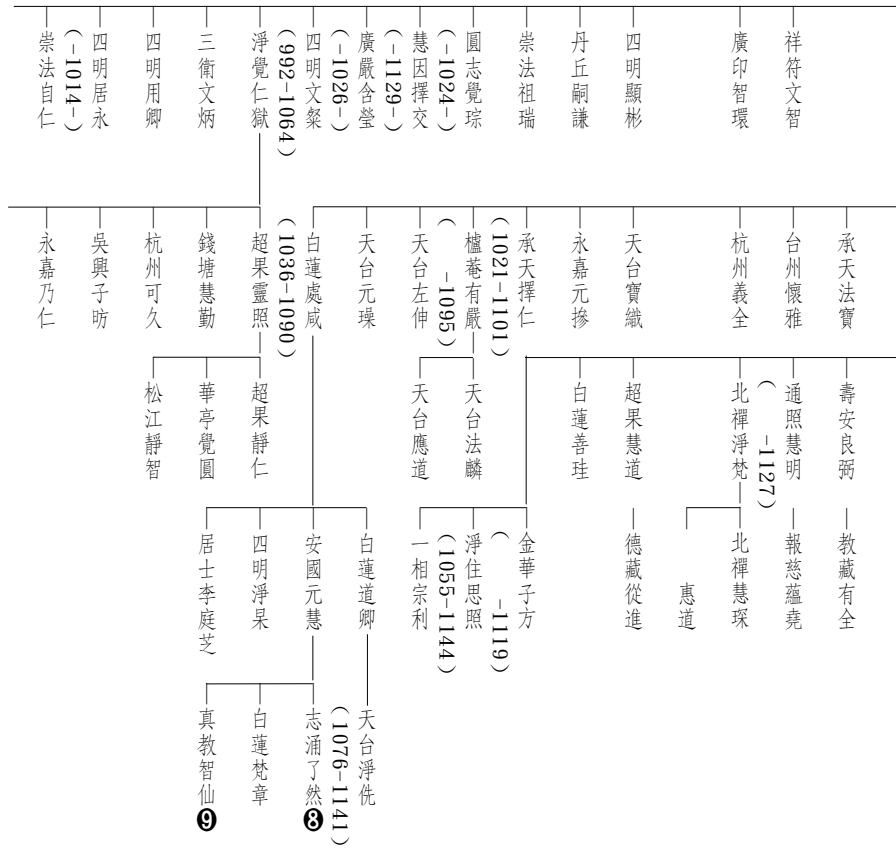


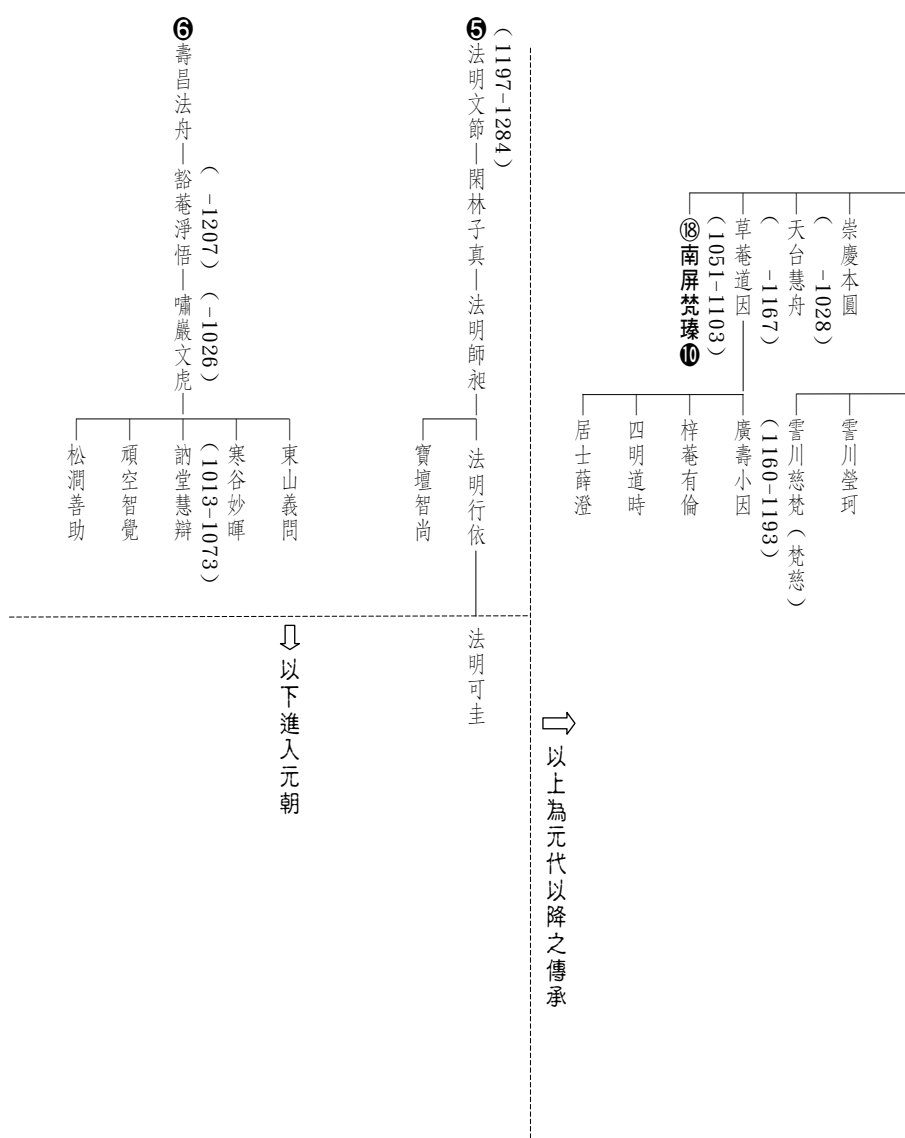


➡ 以上為宋代之傳承

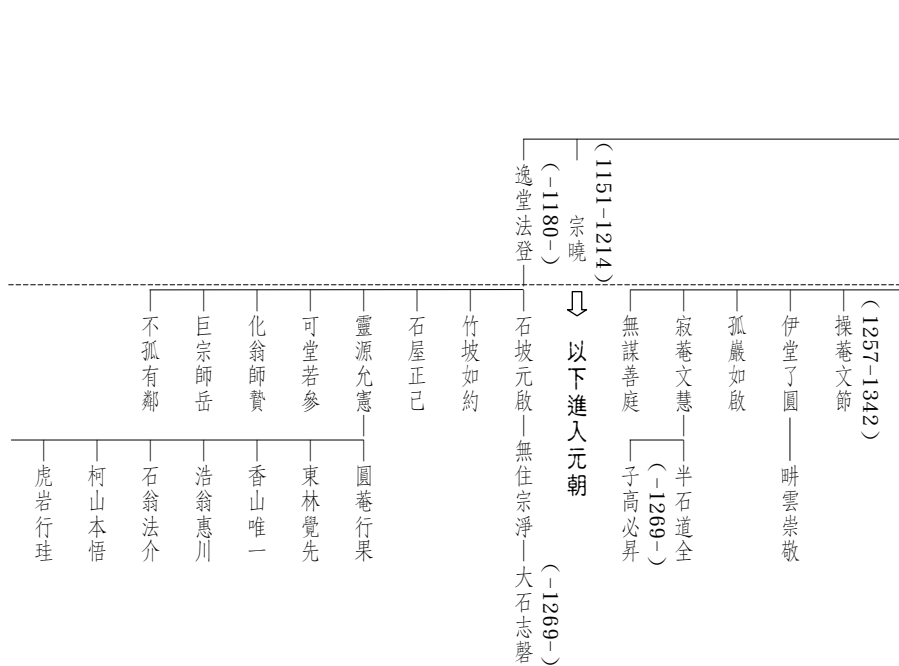


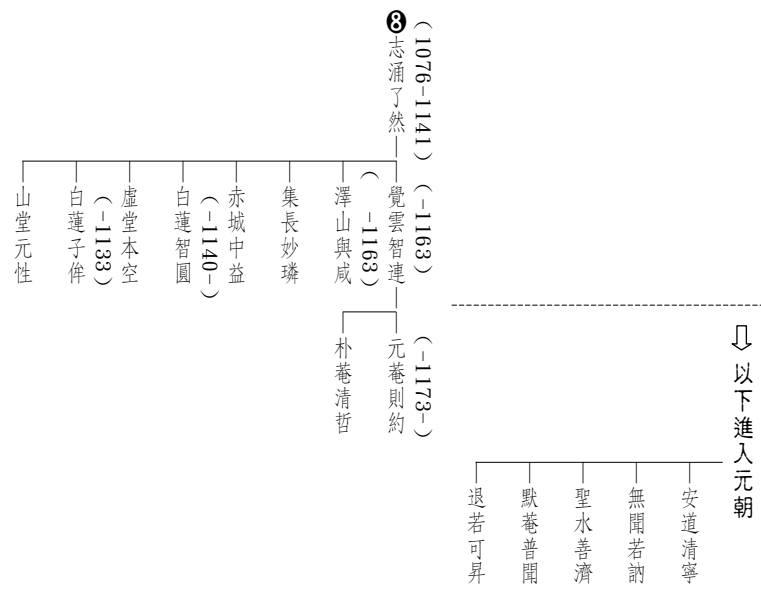


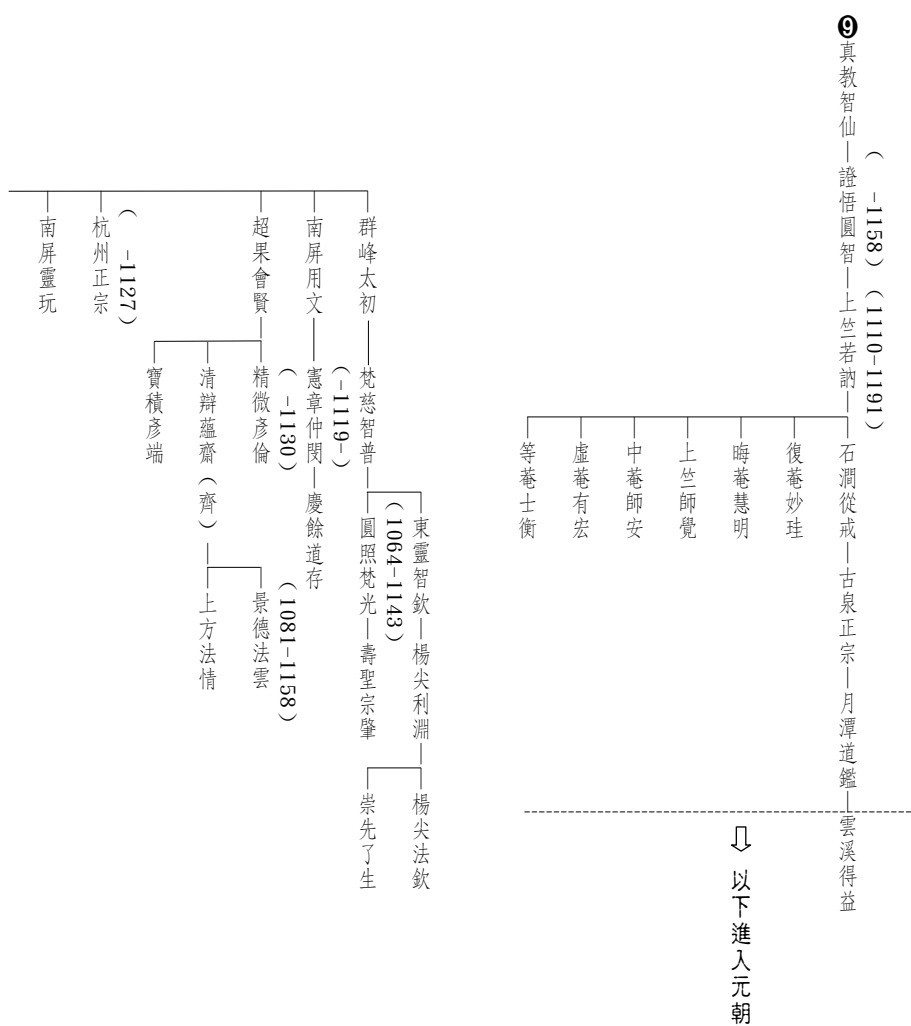


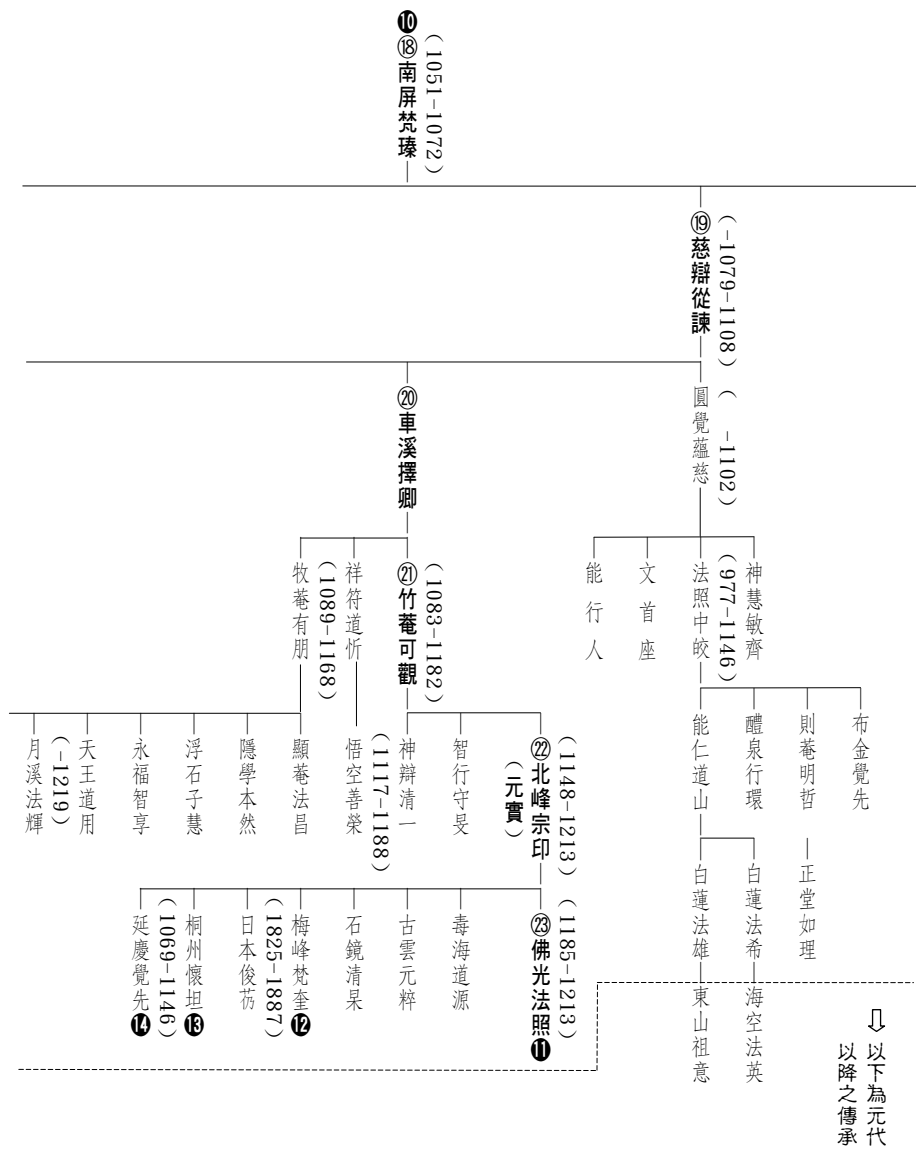


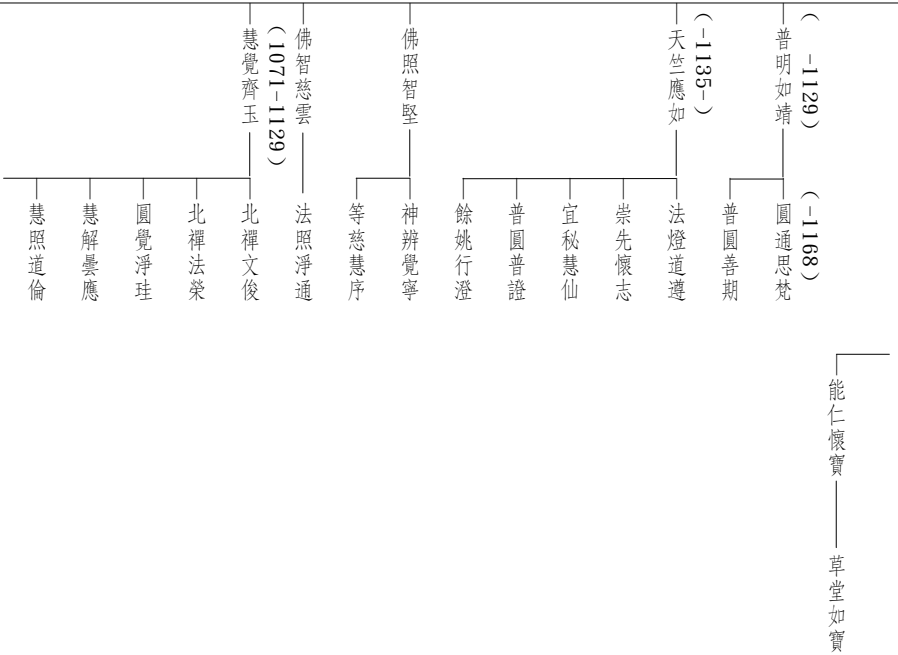
(1170) (1216)	
月堂慧詢	悦菴淨慧
⇩ 以下進入元朝	
(1143-1241)	
柏庭善月	香林清賜
石田妙慧	禪悦了彬
半雲行儒	寶化道英
此堂大方	竹溪志昌
虛中元真	茅屋了已
遁山士堯	大蓬了因
石門士雲	化翁正己
北山與俱	雲屋可止
巽中道謙	

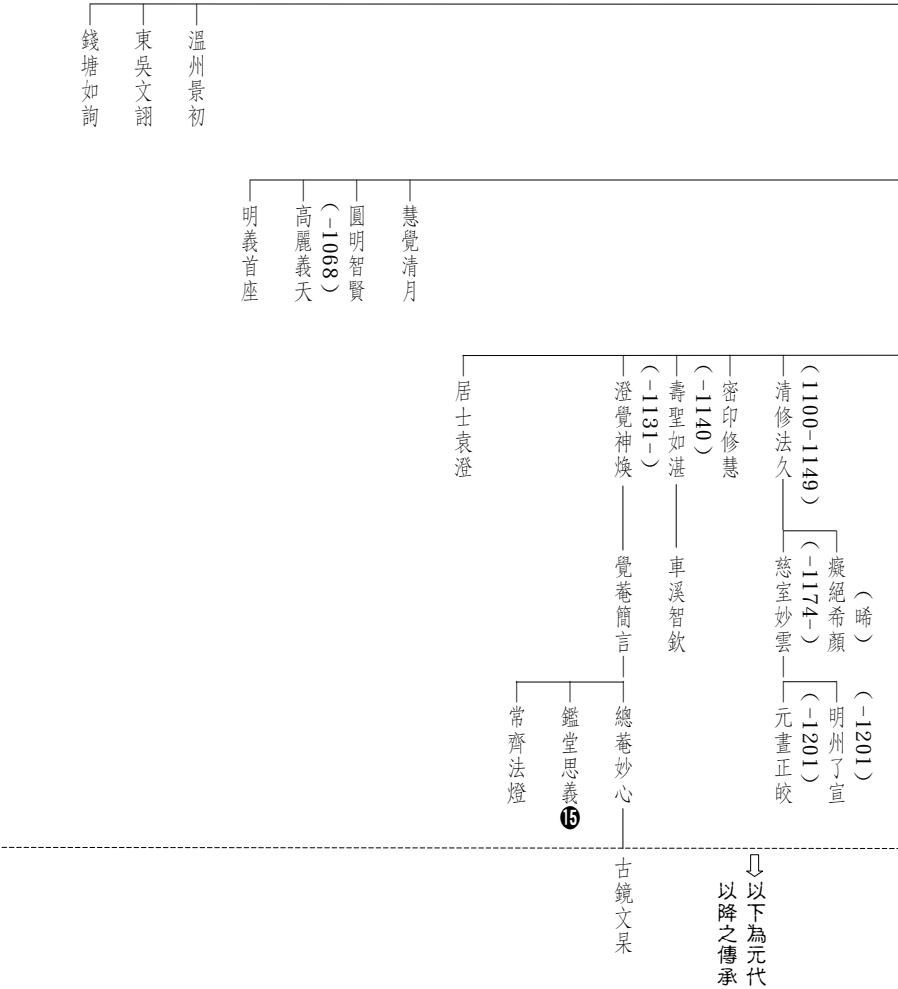


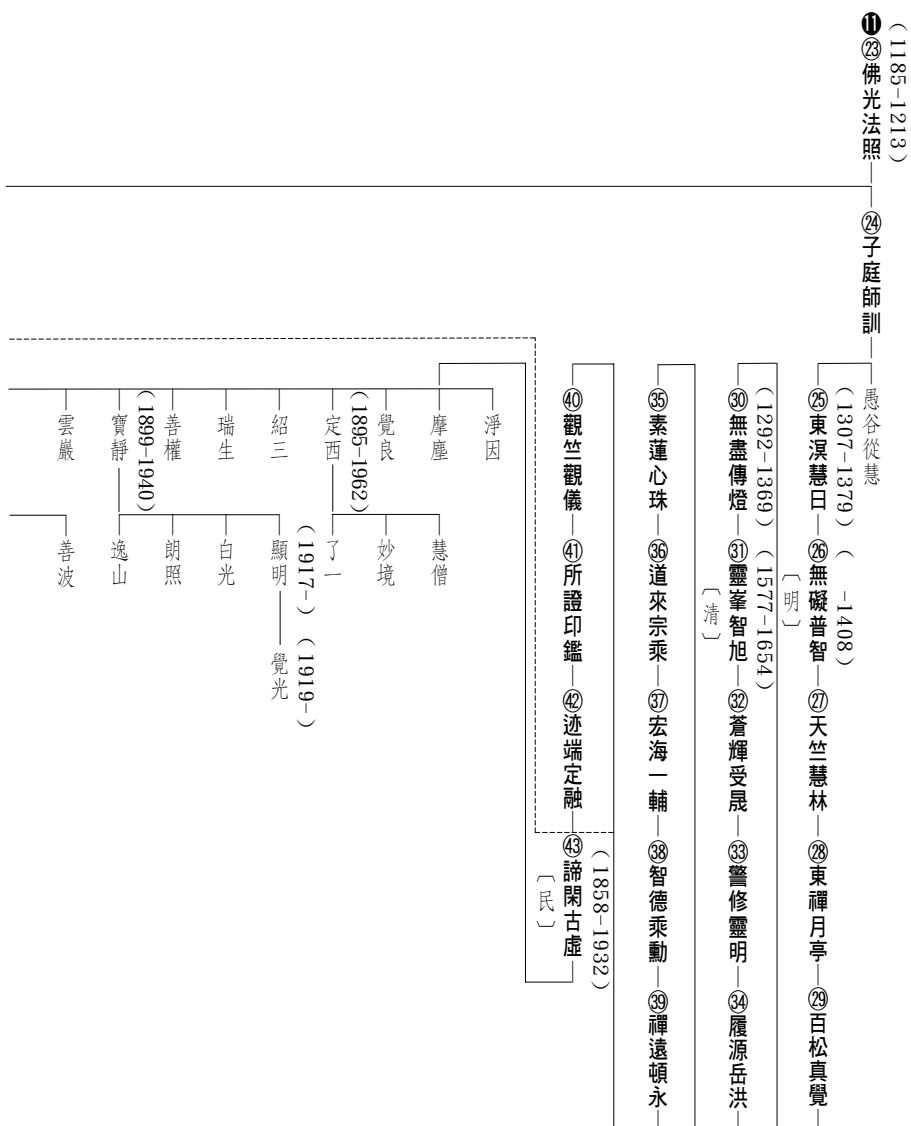


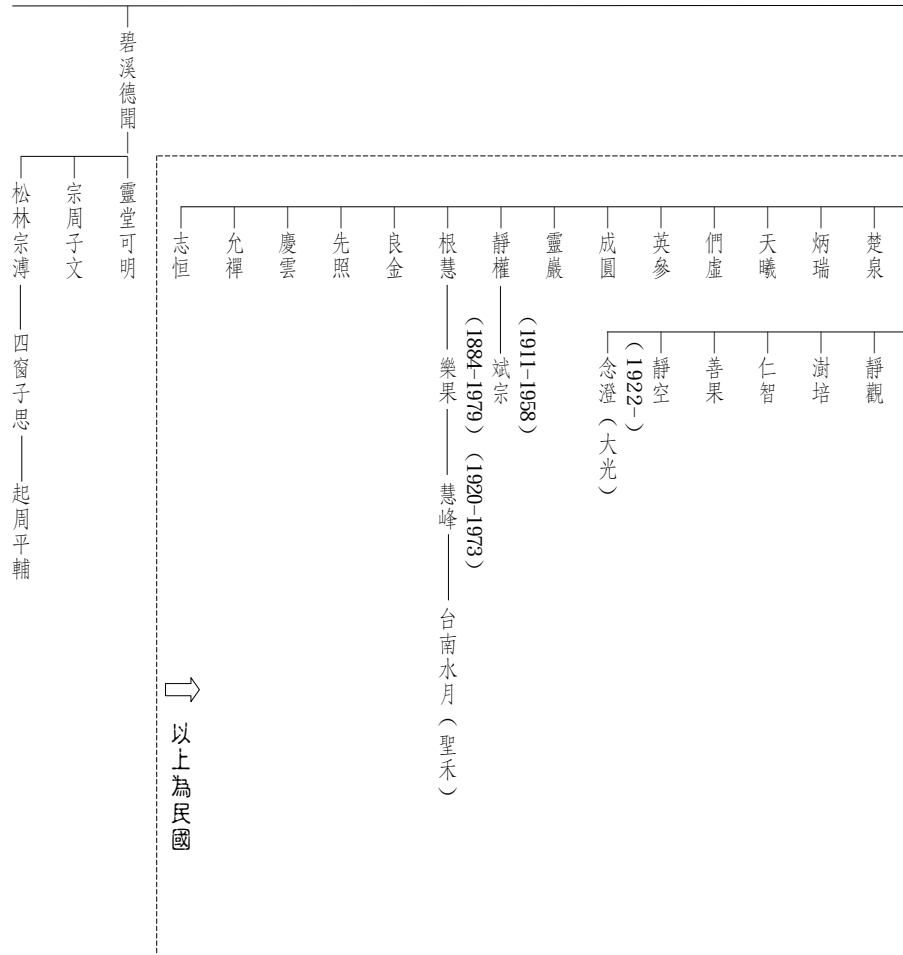


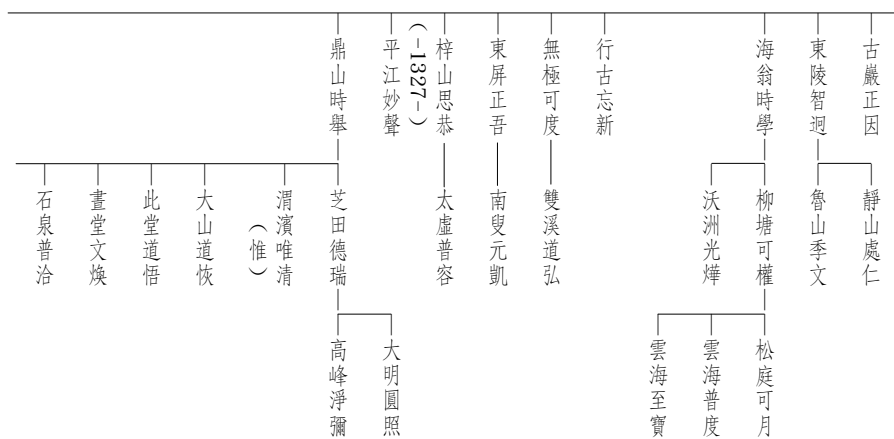


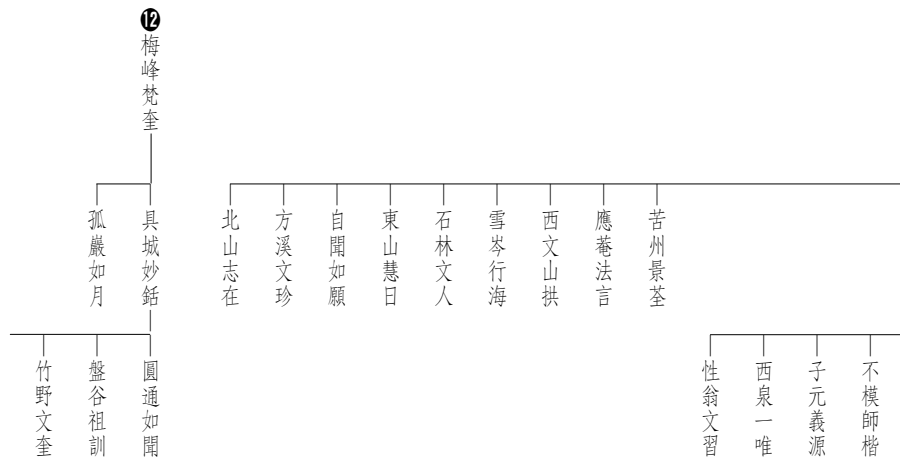


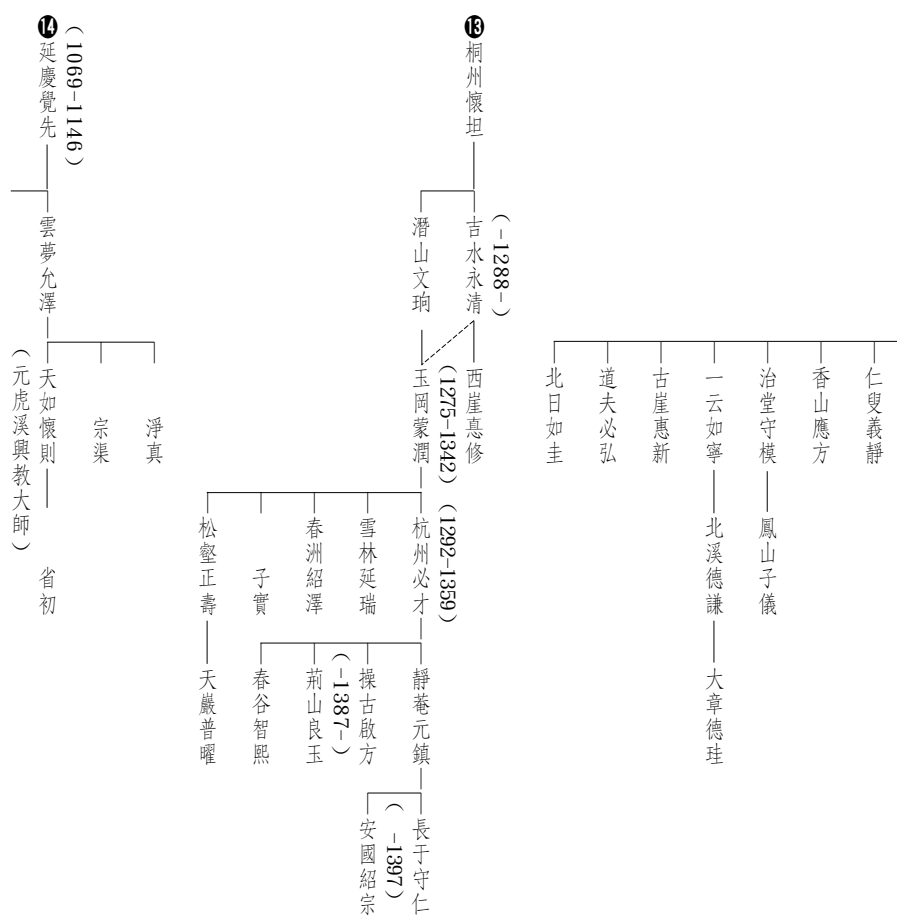


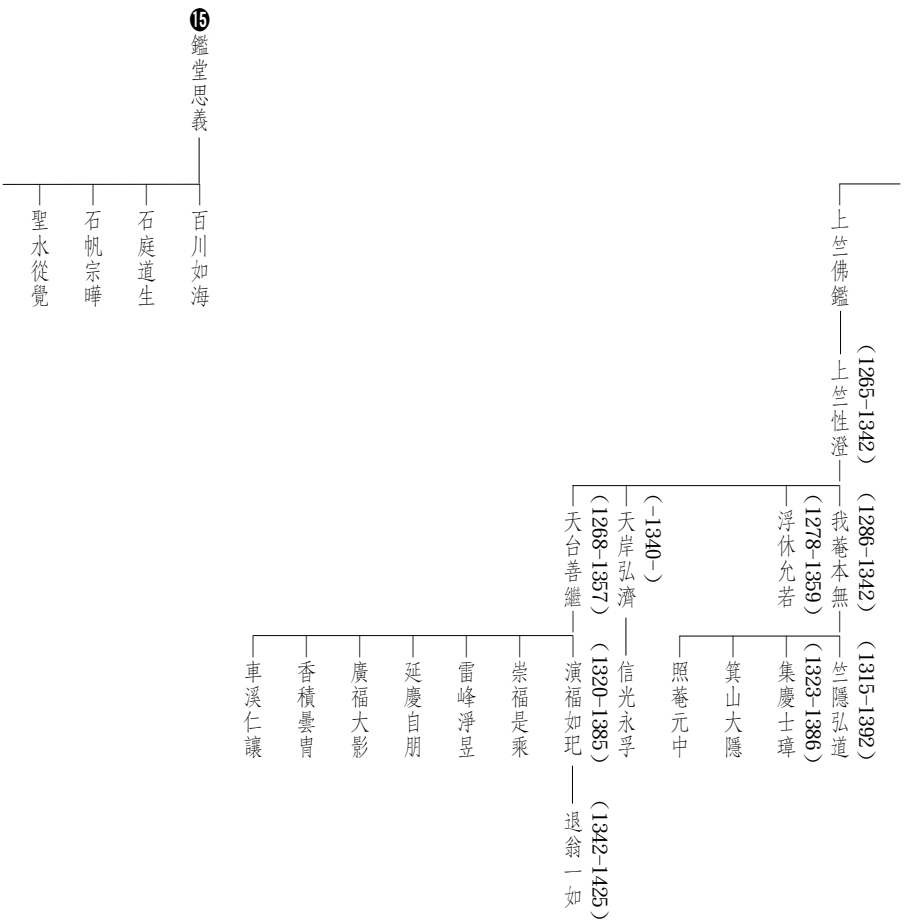


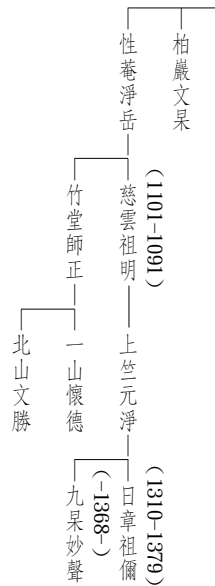












⇒ 以上為元代以降之傳承

丙二・各代教學大要^{分四}（略）

丁一・唐之天台教學

丁二・宋之天台教學

丁三・元、明、清之天台教學

丁四・民國以來之天台學

乙七・天台宗在中國佛教之地位與影響

（參考《講綱》序文）

甲三・流通^{分三}（學習天台宗之後所當發起的三種心態，依此而弘揚佛法）

乙一・融會他宗、圓滿佛法（依圓滿因，得圓滿果）

乙二・本末兼顧、解行並進（三學總持，德學兼備）

乙三・發菩提心、自他兩利（悲智雙運，莊嚴淨土）

天台入門講綱 終

附錄一：（原論文發表於第一屆慈光禪學研討會上）

天 台 禪 法 的 特 質

— 兼論《法華三昧懺儀》之修持

提 要

天台宗為中國最早成立的本土化宗派，由於其教法組織嚴謹，而且教理與實踐並重，因此古來即有「教觀雙美」之稱，影響中國佛教至深且鉅。天台宗之教理門，雖以智者大師所說之「五時八教」為核心，但其目的乃為凸顯圓教「中道實相」的佛法最高義理。而為了親證此「三諦圓融」的究竟真理，智者大師更以經論為佐助，依慧思大師之親承與自身修證所得為基礎，而建立大乘圓教所特有之「圓頓止觀」實踐法門，因此圓頓止觀可說正是天台禪法的精華所在！

然而圓頓止觀當如何「具體」修持？厥為吾等佛子在佛法實踐的課題上，所必須深刻理解的。以圓教的止觀修持說，智者大師一生當中，共提出了「不定」、「漸次」與「圓頓」等三種圓教止觀法門，而在《摩訶止觀》一書當中，更以四種三昧行法，作為具體修持圓頓止觀的實踐方法。因此，三種止觀的異同與關係如何，將成為我們把握天台禪法的重要命題！另外，圓頓止觀所含的四種三昧

禪觀行法當中，與天台典籍和教法最有直接關係，內容最為明確、完整，影響後世最為深遠的，正是曾經被慧思大師與智者大師所親修、親證的「法華三昧行法」。智者大師初謁慧思大師時，即被教以修此法門，而大師在瓦官寺時，甚至為此行法，親自撰寫《法華三昧懺儀》一卷，做為教導來學修持法華三昧之依據，其重要性可知。

本文在探討了天台三種止觀的核心思想之後，希望透過對《法華三昧懺儀》之內容組織，及其在天台禪法中之地位與實修方式之理解，來呈顯天台禪法的精神與特質，從而達到具體把握天台實踐法門之修持要領為目的。

關鍵詞：五時八教、中道實相、三諦圓融、圓頓止觀、不定、漸次、四種三昧、法華三昧懺儀、天台禪法

正

文

1 緣起與目的

佛法雖然強調「解行並進」，要求實踐必須與理論配合，然欲得佛法之真實受用，則「實修」終為最根本之道！因此一切的理論研究，最終若不能導向實踐之路，則理論不過是凡夫的妄想戲論而已，說食數寶之誠早有明訓。天台宗做為影響中國甚大、甚久的第一個本土化宗派，其關於佛法之實踐，自有一套嚴密理論為基礎。尤其智者（538～597）大師綜合了五百年來，流傳在中國的各類大小乘禪法，並配合著自所體證的教理理論，相互構成了一整套禪、教合一的佛法理論與實踐體系。因此若能在天台的教理思想門之外，另對其禪觀實踐法門有一深刻之理解，則對於吾人在大乘佛法上的實修實證，必能有相當之助益。

另外，誠如《占察善惡業報經》所云：

若惡業厚者，不得即學禪定智慧，應當先修懺悔之法¹。

又如西藏宗喀巴（1417～1478）大師親承文殊菩薩之

¹ 《大正》卷17頁908。

教法亦云：

生起空正見之主因有三，一者懺罪集福、二者對於上師、本尊不二之啟請（歸命）、三者輾轉增上思惟所聞之空見²。

以上經、論皆強調了修學禪定與智慧之前，必須要有懺罪與集福的前方便。既然經、論皆明示“懺罪”及“修觀”之間的重要關係，則強調以懺悔為前導而修大乘止觀的法華三昧懺儀行法，不正與此意相吻合？因此對《法華三昧懺儀》之研究與實踐，必有助於天台中道實相禪觀的修持應該是可以確定的，這是我們今日有必要好好研究《法華三昧懺儀》的第一個理由。

其次，中國佛教自梁武帝（464～549）以降，拜懺風氣即歷久不衰，如今雖然經過千多年之流傳，多少已使得拜懺法門受到扭曲與誤用，然而懺法之契機於中國，亦是明顯之事實。而《法華三昧懺儀》正是天台系統懺法的「母體」，它甚至深深地影響了中國其他宗派的懺法³，因此對於「法華三昧懺儀」的深入研習，必能適當地導正並

² 見《修定修觀法要》頁十七，福智之聲出版。

³ 例如華嚴宗的《圓覺經修證儀》卷二（《卍續》卷 74 頁 379～390；唐·宗密大師述）及《華嚴普賢行願修證儀》（《卍續》卷 74 頁 369～373；宋·淨源大師集）等皆是明顯引用天台懺法的例子。

深化拜懺的思惟與作法，而使之重新回到實修實證的本位上來，這是我們要研究《法華三昧懺儀》的第二個重要理由。

最後，如眾所周知，圓頓止觀乃天台最究竟、最圓滿之禪觀實踐法門，而其中所揭櫫的四種三昧行法中，唯有「法華三昧」行法，為智者大師所親證⁴、親撰⁵。不但提出最早、內容最為完備，而且也與天台的根本經典—《法華經》與《觀普賢菩薩行法經》有著最直接、密切的關係。從慧思（515～577）大師以降，歷代天台禪匠、祖師，無不勤修、宏揚⁶。此部懺法，可謂“法華三昧懺儀”，正是天台圓頓止觀行法之重要代表。然而此一懺法卻在明、清以來，逐漸地隱沒而罕見流傳與重視。甚至在近代，亦因其“懺法”之名，而被視為是“經懺法本”之流，以至天台理、事相即圓融的禪修法門，益發地使人陌生和忽視，更惶論依教起修了。今日為了重顯本懺的禪修內涵與重要性，同時也將天台禪法的“理論”與“實踐”進行結

⁴ 見《隋·天台智者大師別傳》，章安大師撰，《大正》卷 50 頁 191 下～192 上。

⁵ 見〈法華三昧懺儀勘定元本序〉，遵式尊者述，《大正》卷 46 頁 949 上。文云：「天台大師瓦官親筆」。

⁶ 見《天台教學史》頁 135，慧嶽長老撰。

合性的理解，則「法華三昧」的研究是非常重要的工作！這是我們在研究天台禪修法門時，不得不同時關照《法華三昧懺儀》行法的第三個重要的理由！

具有以上三項理由之故，因此本文在介紹完天台各種止觀禪法概念之後，更選定以「法華三昧懺儀」為代表，希望透過對此天台宗所獨創的行法，做一概括性的理解，從而把握天台禪法的實踐特質，以為吾等實際修持大乘禪觀之指導。

2 天台禪法概述

2・1 圓教三種止觀

2・1・1 總說

闡述天台禪法的典籍，主要有四部，皆智者大師所述，由其門人記錄、重治或略出而成。今分別依講說年代之先後，表列如下⁷：

⁷ 相關資料見〈釋禪波羅密概說〉、〈六妙門概說〉、〈小止觀概說〉及〈摩訶止觀概說〉等文，皆慧嶽長老著，中華佛教文獻編撰社出版。又可參考〈智者大師年譜〉，釋法藏編，收錄於《天台宗入門》中卷，諦聽文化出版。

書 名	年 代	地 點	別 名	止觀分類	備 註
釋禪波羅密 (十卷)	陳宣帝太建年間 (567~575) [30~38 歲]	金陵瓦官寺講	次第禪門，禪波羅密次第法門，禪門修證	漸次止觀	法慎記為三十卷， <u>章安</u> 再治為十卷
六妙門 (一卷)	太建年間 (567~575) 宣講，太建九年 (577) 撰成 [40 歲]	講於瓦官寺，撰於天台山	六妙門禪法，修禪六妙門	不定止觀	為陳朝尚書令 <u>毛喜</u> (516~587) 而說，曾失傳於日本
(天台) 小止觀 (一卷)	太建十年。 [41 歲]	天台山	略明開矐初學坐禪止觀要門 (淨辯私記本)，修習止觀坐禪法要，坐禪法要，童蒙止觀	含《釋禪波羅密》二、三、四卷之精要，以圓頓止觀為歸	為俗兄 <u>陳鍼</u> 而說，或云令高足慧 (淨) 辯略出。
摩訶止觀 (十卷)	隋文帝開皇十四年 (594) [57 歲]	講於荊州玉泉寺		圓頓止觀	<u>章安</u> 記，初有三本，此為再治本

綜觀智者大師四十一歲以前的三部禪法⁸。內容，我們可以很清楚地發現，早期的天台禪觀，雖是慧文（？~535~）、慧思及智者三位大師一脈相承，自所親修、親證的結晶。然而在禪定理論的表述與修定技巧的運用上，則仍以南北朝時代即已盛行於中國北方的聲聞禪法，及羅什（344~410）大師所傳的大乘菩薩禪法為主要內容，配合著自所親證的經驗，而加以綜合性地組織、整理⁹。此中雖已有天台實相禪觀的雛型內容在（主要是《小止觀》的證

⁸ 指《釋禪波羅密》、《六妙門》及《小止觀》三部。

⁹ 見〈釋禪波羅密概說〉頁一及五。

果第十所示），但因大多仍屬「廣說諸禪」的性質，故並未完整地凸顯天台禪法不共他宗的原創性特質。唯有在《摩訶止觀》出後（大師五十七歲，講於荊州玉泉寺，見前表），方才總攝了前三部禪法的內容，而將之完整地納入「中道實相觀」的大乘禪觀體系當中，從而徹底彰顯了天台宗特有的「圓頓止觀」禪法。然而圓頓止觀並非憑空而生，事實上它與天台四種教判有著密切的關係。所謂四種教判，乃是指天台判攝一代時教的教理深淺，將之分為四類，亦即「藏、通、別、圓」四教，它們分別有所屬的觀法，以為修行之根本。其中「藏」教為純聲聞法，不通大乘，以「析空」為觀；「通」教為聲聞法而通後大乘，以「體空」為觀（以上二教但有「空觀」而無「假，中」二觀，後二教則反之）；「別」教為別菩薩法，乃權教菩薩所獨修之法，以「次第三觀」為觀；「圓」教為究竟佛乘之法，乃大乘圓頓、終極之教法，以「一心三觀」為觀。此一心三觀，正是天台判教中，最為究竟的止觀法門，它依於根性的不同，又分三種修行方式，而所謂的「圓頓止觀」，正是這三種方法當中，最直捷了當而快速究竟的方法，也是天台禪觀中最特殊的所在！《摩訶止觀》卷一上云：

天台傳南岳三種止觀：一漸次〔止觀〕，二不定〔止觀〕，三圓頓〔止觀〕。皆是大乘〔教〕，俱緣實相〔境〕，同名止觀。……為三根性，說三法門
10。

這是說明了天台圓教止觀禪法的總綱，此中如前表所示，《釋禪波羅密》詮「漸次」止觀；《六妙門》詮「不定」止觀；《摩訶止觀》與《小止觀》，詮「圓頓」止觀。然而已如前述，此三種止觀既然皆是「大乘」圓教之法，因此同樣皆以「實相」為所觀境，而且同名為「一心三觀」。所以荊溪（711～782）解釋上段文字云：

應知「止觀」二字，無非「摩訶」，即是一心三止三觀之止觀也¹¹。

換言之，所謂圓教的“一心三觀”，其實是包含三種止觀在內的。

2・1・2 別釋

那麼他們之間有何種差別，而須別立三法？《摩訶止

¹⁰ 《大正》卷46頁1下。

¹¹ 見《摩訶止觀輔行傳弘決》卷一之一，《大正》卷46頁142上。

觀》卷一下，對這三種止觀之相貌，各有精要之說明，彼釋「漸次止觀」之相云：

漸則初淺後深，如彼梯墜。

又云：

漸初亦知實相，〔唯〕實相難解〔難行〕，〔而〕漸次〔易解〕易行，歸戒翻邪向正，止火、血、刀〔三塗〕，達三善道；次修禪定，止欲散網，達色、無色定道；次修無漏，止三界獄，達涅槃道；次修慈悲，止於自證，達菩薩道；〔最〕後〔方〕修實相，止二邊偏，達常住道。是為初淺後深，漸次止觀相¹²。

釋「不定止觀」之體相云：

不定〔則〕前後更互，如金剛寶，置之日中。〔各面視之，皆是金剛〕

又云：

不定者，無別階位，約前〔有〕漸〔觀〕後〔有〕頓〔觀，或漸或頓，而說「不定」〕。更前更後，互淺互深，或事或理。或指世界〔悉檀〕為第一義

¹² 《大正》卷46 頁1下。

〔悉檀〕，或指第一義為「為人」、「對治」；或息觀為止，或照止為觀，故名不定止觀¹³。

最後更釋「圓頓止觀」之能所云：

圓頓初後不二，如通者騰空¹⁴。

荊溪釋此云：

近地之空，與萬仞同體¹⁵。

《摩訶止觀》又云：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實（此明所緣妙境）。繫緣法界，一念法界〔三千性相〕，一色一香，無非中道（此釋能觀妙智）。己界及佛界、眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞，即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間；無道無滅，故無出世間。純一實相，實相〔之〕外，更無別法。法性寂然，名止；寂而常照，名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀¹⁶！

¹³ 同前註。

¹⁴ 同前註。

¹⁵ 見《摩訶止觀輔行傳弘決》卷一之二，《大正》卷46頁150中。

¹⁶ 《大正》卷46頁1下～2上。

此外，荊溪大師更於此觀之名義與修法，有簡要之補充說明如下：

圓名圓融、圓滿；頓名頓極、頓足。又圓者，全也。……體非漸成，故名為頓。體雖極足，須以二十五法，為前方便，〔更以〕十法成觀，而為正修¹⁷。

最後荊溪大師更綜合地對以上三種止觀之異同，及所應之根機差別，有一段整體性的註釋：

為三根者，此三止觀，對根不同，事〔修〕雖差殊，〔而〕同緣頓理。離圓教外，別無根性，當知此三〔根性〕，並依圓理，分此三行〔止觀〕，名三根性。是故漸次〔根性之人〕，不同於別〔教人〕，〔漸次止觀〕或一日、一月、一生，修之可獲！故云。文第十判教中云：「漸觀者，從初發心，為

¹⁷ 見《摩訶止觀輔行傳弘決》卷一之二，《大正》卷46頁150上～150中。

又「二十五法」者，即二十五方便，《釋禪波羅密》、《小止觀》與《摩訶止觀》中皆有論及，尋文易解。

「十法成觀」者，又名「十法成乘」，乃智者大師在《摩訶止觀》〈正修〉章中，首次提出之十種禪觀方法，略謂：一、觀不思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知位次，九、能安忍，十、無法愛（見《大正》卷46頁52中）。行人具此十觀，可運載至大般涅槃岸，故名為乘。

圓極故，修阿那般那，乃至無作。故知頓人，行解俱頓；漸人，解頓行漸；不定〔人〕，解頓，行或頓、漸」。有人云〔漸根人〕是別〔教人〕，〔彼〕都不見文旨¹⁸。

2・1・3 小結

綜合以上引文可知，天台所傳之三種止觀，其下手之方法雖有「漸次」、「不定」與「圓頓」之不同，但同樣都是以「圓教中道實相」之理為修觀之內容。固然漸次與不定二種止觀，在趣入實相觀的「過程」（事修）上，與圓頓止觀有所不同，但所緣之境與能觀之智，並無本質上的差異（前引文中云：「事雖差殊，同緣頓理」，又云：「當知此三，並依圓理」，正指此意），因此三種根性之人，所證之理皆是圓教中道實相之究竟真理殆無疑義。只是細觀前三部禪籍之內容可知，彼三部書雖亦含有中道實相觀之修觀方法，唯其內容都明顯的，不若《摩訶止觀》來得具體而完整罷了。果真如此，則知此三種止觀，在觀察實相的根本運心方法上，也應該是沒有差別的，亦即：

¹⁸ 同註 14。

以不思議一心三觀之智，緣一念三千不思議之境，證入不思議三諦圓融之理。只是圓頓止觀在修法上不假其他方便¹⁹，直於十種境相²⁰中，起十種修觀方法²¹以修入實相；而漸次止觀與不定止觀，則需先用其他禪定及修觀方便，巧為弄引、漸次調熟，方乃修入，以此三種修觀之下手方便不同故，而分成三種止觀之法。

2・2 別釋三止三觀

進一步說，如何是不思議「一心三觀」之智呢？所謂「一心三觀」乃是圓教修觀方法之總稱，具云可說為一心三止三觀，但因「三止」只是偏於定而與慧觀相即互融，如《摩訶止觀》云：

此三止名，雖未見經論，映望三觀，隨義立名²²。

¹⁹ 但如前引文所述，仍須以「二十五法」為前方便。

²⁰ 此十種修觀之境，乃是《摩訶止觀》所特別提出之觀念，彼卷五上（《大正》卷46頁49上～49中）云：「開止觀（所觀）為十：一、陰界入（境），二、煩惱（境），三、病患（境），四、業相（境），五、魔事（境），六、禪定（境），七、諸見（境），八、增上慢（境），九、二乘（境），十、菩薩（境）。」

²¹ 見註16。

²² 《大正》卷46頁24上。

所以一般常略而不言而只說「三觀」。又圓教特別以「一心」三觀，表示此三觀雖有三觀之名，而實於一心中一時而轉無有先後，以檢別於別教人之「次第」三觀。然此圓教三觀雖有異於別教三觀前後次第而修的方法，但仍須以別教的三止三觀為名而各別說明之，蓋別教之外，亦非另有圓教之三止三觀可得²³。因此為了明白圓教的一心三觀，以下將先解釋「別」教的次第三觀，以此為基礎，方能正確地把握圓教一心三觀的精神。

2・2・1 別教次第三觀²⁴

《摩訶止觀》卷三上，先釋別教三止云：

巧度²⁵止有三種：一體真止、二方便隨緣止、三息二邊分別止。一體真止者，（以下釋體真止）諸法從緣生，因緣空無主，息心達本源，故號為沙門。知因緣假合，幻化性虛，故名為「體」；攀緣妄想

²³ 見《摩訶止觀述記》上冊 439 頁。

²⁴ 此處所提之「次第三觀」與前一節所說之「漸次止觀」名相近，而義則全然不同，學者當善於分別。「次第」屬「別」教觀法，而「漸次」則是「圓」教觀法，不可混淆。

²⁵ 天台將一代時教分為「拙度」與「巧度」兩大類，拙度指藏、通二教而言，巧度則是別、圓二教。

得空即息，空即是「真」，故言體真止。

釋方便隨緣止云：

方便隨緣止者，若三乘同以無言說道，斷煩惱入真，真則不異。……若二乘體真（通教人），不須方便止。菩薩入假，正應行用，知空非空，故言「方便」；分別藥病，故言「隨緣」，心安俗諦，故名為「止」。

釋息二邊分別止云：

息二邊分別止者，生死流動（住假），涅槃保證（住空），皆是偏行、偏用，不會中道。今知俗非俗，俗邊寂然；亦不得非俗，空邊寂然，名「息二邊止」。

復次總說別教三觀云：

次明觀相，觀〔亦〕有三：從假入空，名「二諦觀」；從空入假，名「平等觀」；二觀為方便道，得入中道；雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名「中道第一義諦觀」。此名出《瓔珞經》。

釋其中之二諦觀云：

所言二諦者，觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言「二諦觀」。

此即是圓教中所指之“空”觀智，能證得“真”諦理。

更釋平等觀云：

從空入假，名平等觀者，若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀，為化眾生，知真〔空〕非真，〔故〕方便出假，故言「從空」；分別藥病，而無差謬，故言「入假」。平等者，望前〔二諦觀〕稱平等也。前觀破假病，不用假法，但用真法，破一（假病）不破一（立真），未為平等。後觀（平等觀）破空病，還用假法，破用既均，異時（二觀）相望，故言「平等」也。

此即是圓教中所指之“假”觀智，能證得“俗”諦理。

最後再解釋中道第一義觀云：

中道第一義觀者，前（二諦觀）觀假空，是空生死；後（平等觀）觀空空，是空涅槃。雙遮二邊，是名二空觀，為方便道，得中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海²⁶。

此即是圓教中所言之“中”觀智，能證得“中”諦理。

2・2・2 圓教一心三觀

以上釋別教三止、三觀之文，略引如上。若更以此三

²⁶ 以上各段所引，見《大正》卷46頁24上～25中。

止三觀為基礎而論圓教之一心三觀（亦即圓教之止觀），則止觀同時（止即是觀，觀即是止），一、三相即（一止即三止，三觀亦然），三智（空，假，中）於一心中證，三諦（真，俗，中）於一境中得。因無三觀、三智與三諦的前後差別，此三率皆於一念淨心中頓證，而徹見法界性即一念三千之故，而名之為“一心”三觀。《摩訶止觀》續釋云：

圓頓止觀相者，以止緣於諦〔境〕，則一諦而三諦（經云：繫緣法界，法界不異，能所一故）；以諦繫於止（諦由止所成），則一止而三止。……所止之法，雖一而〔有〕三〔諦〕；能止之心，雖三〔止〕而〔同〕一〔諦理〕也。

又云：

以觀觀於境，則一境而三境（真、俗、中三諦同時故）；以境發於觀，則一觀而三觀（空、假、中三觀於一心中得故）。……觀三即一，發一即三，不可思議，不權、不實（斥前別教三觀分權實），不優、不劣（斥前三智判優劣），不並、不別（斥前別教三觀有前後），不大、不小（斥前藏、通、別三人，位立大小）。

復引《中論》以證三觀三止，相即互融之義云：

故《中論》云：因緣所生法，即空、即假、即中。

不但這三諦、三觀於一心中得，若望別教的次第三止三觀而說，亦於一心中得，這正是圓教止觀的特殊之處。如《摩訶止觀》中續釋云：

總前諸義（即次第三觀諸義），皆在一心。其相云何？體無明顛倒，即是實相之“真”，名「體真止」。如此實相，徧一切處，“隨緣”歷境，安心不動，名「隨緣方便止」。生死涅槃，靜散“休息”，名「息二邊止」。（以上說明三止於一心中得）體一切諸假，悉皆是空，空即實相，名「入空觀」（即“二諦觀”）。達此空時，觀冥中道，能知世間，生滅法相，如實而見，名「入假觀」（即“平等觀”）。如此空慧，即是中道，無二無別，名「中道觀」（即“中道第一義觀”，以上說明三觀於一心中證）。……實相之性，即非止、非不止義。又此一念，能穿五住〔煩惱〕，達於實相，實相非觀，亦非不觀（以上更破“止”“觀”二相之執取）。如此等義，但在一念心中，不動真際，而有種種差別（此則歸結於“一心”之中）²⁷。

²⁷ 《大正》卷46頁25中。

最後更總結此圓教止觀之義云：

若見此意，即解「圓頓教」止觀相也²⁸。

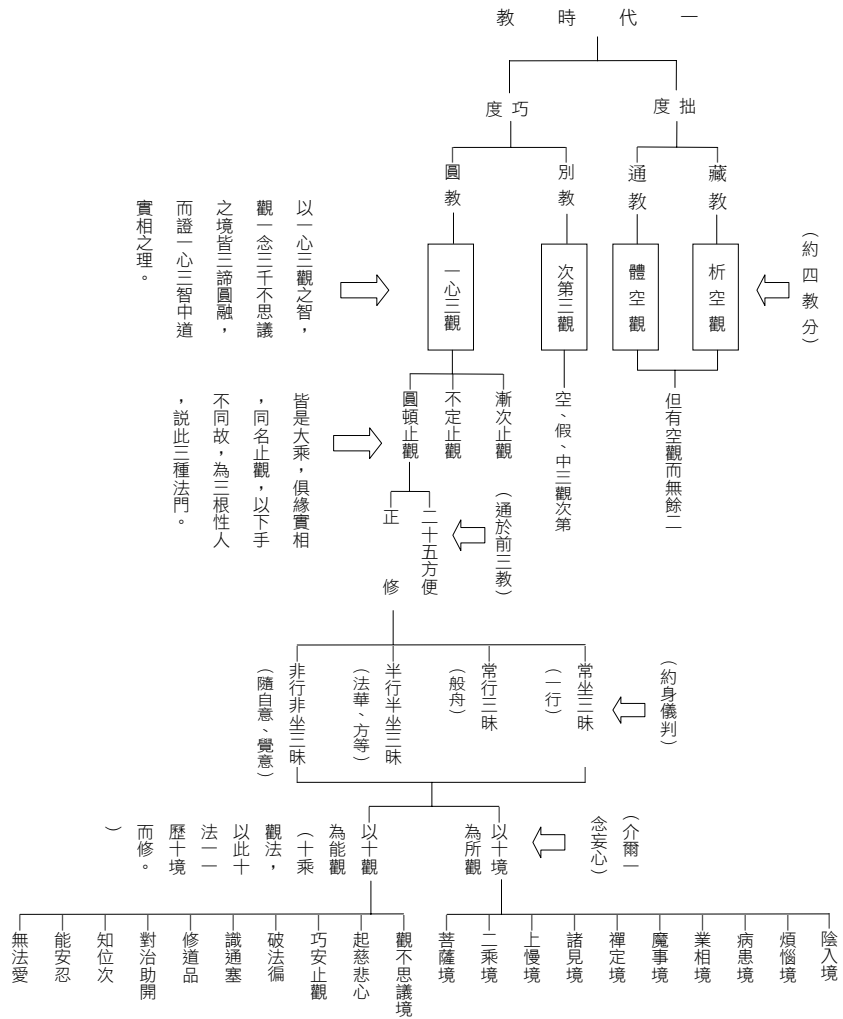
由此可知，所謂的圓教「一心三觀」，正是天台止觀法門中的核心觀法，也是天台最終極之禪觀法門，此一觀法統一了空、假、中的三止、三觀及三諦、三智於一念心性當中。同時又依此一念心的「實相性」而泯除了止、觀的分立隔閡及諦、智的對望不融，從而將先天本具性德與後天緣起修德加以融合，將心、物二元的凡夫世界，看透為混然一體的法性世界。此一觀法不同於藏、通、別三教之觀法，而同為「漸次」、「不定」與「圓頓」三種圓教止觀行法所共同依用的大乘圓頓止觀法門。

2・3 結示本章

綜觀本章所提諸種天台禪觀法門，我們應可約略理解天台禪法的主要精髓所在，今為更具體把握天台禪法的整體性，茲將天台各類禪觀及行法名相等，作一綜合圖表以助理解：

²⁸《大正》卷46頁25中。此中「圓頓教」者，通含「圓頓」、「漸次」與「不定」三種圓教止觀行法，非單指「圓頓」止觀而言，學者望勿混淆。

天台禪觀總圖：



總結本章所談，我們了解到：天台圓教的止觀法門雖有三種，而實際的修觀內涵並無分別，然而若就教法的深入與完備看，則《摩訶止觀》所宣說的圓頓止觀法門，才是天台大師最圓滿、成熟的極說！這也正是天台禪法的主要特質所在。因此天台禪法的精華，當以《摩訶止觀》中所揭示的「圓頓止觀」為究竟，應是毫無疑義的。

3 法華三昧懺儀在天台禪法中的意義

天台止觀法門的特質及根本運心方法既如上述，則「法華三昧」等行法之提出，其用意安在？

3・1 天台懺儀行法之目的

蓋天台中道實相觀法雖如前述，以「十境」為所緣，運用「一心三止三觀」為方便，觀「一念三千」皆為不可思議「三諦圓融」之實相，然對初學之人，欲於靜中直觀此理尚難得力，何況於動中歷境對緣而任運修此？為了要讓新學的行者，能順利地趣入三諦圓融的圓頓止觀當中，則除了先要以二十五事²⁹為遠方便調熟身心外，更要運用

²⁹ 即具緣、訶欲等二十五方便。見《摩訶止觀》卷四上，《大正》卷46頁36上。

禮敬、讚歎、五悔與誦經等三業之禮拜、稱唱、旋繞、誦持及如理作意等，來預先達到消業、集福、除障與息心調身等目的，以漸次趣入「法華」義海。有了這樣的行法方便來調熟身心與意識，才能內外一致而又沒有障礙地，緣《法華經》的義理³⁰而修習圓頓止觀法門，這正是「法華三昧」行法之所以被提出的主要目的與意義！正如天台大師在本《懺儀》之「證相分別第五」中所示：

當知三七日為期，作如上所說六時而行者，〔正〕為教新學菩薩，〔以彼〕未能入深三昧〔故〕，「先以事法³¹調伏其心」，破〔彼〕重障道罪。因此身心清淨，得法喜味³²。

引文中所謂的「以事法調伏其心」，正是三昧懺法的目的所在。又如《摩訶止觀》卷二上，亦以「有相行（事修）」與「無相行（理觀）」的觀念，而兼帶提到了「懺儀行法」的禪觀作用，彼文云：

³⁰ 主要是〈安樂行品〉所示之教理，《法華三昧懺儀》證相分別第五云：
若欲一心常寂，入深三昧。即須廢前所行（指懺法事修部份），
直依「安樂行」，常好坐禪，觀一切法空，如實相，不起內外諸過。（見《大正》卷46頁955中）。

³¹ 所謂「事法」即指「法華三昧懺儀」正修中十法之前九法。

³² 《大正》卷46頁955中。

特是行人，涉事修六根懺，「為悟弄引」，故名有相；若直觀一切法空為方便者，故言無相³³。

由此可知，若就廣義的立場說，台宗所謂的「三昧行法」，正是以「事修」和「理觀」組合而成的一整套修觀儀軌，依於這樣的儀軌，吾人可以漸次調熟身心（文云：為悟弄引），而自然地趣入天台圓頓止觀的禪觀修持之中，以證得圓教不思議中道實相之理。只是，這類的三昧行法，若依身儀來分，則有常坐（一行）三昧、常行（佛立）三昧、半行半坐（法華、方等）三昧及非行非坐（隨自意）三昧等四類的不同³⁴。它們各自因依不同的典籍，而有不同的事修方式，其理觀所緣之境亦因此也有下手方便處的不同，此中「法華三昧懺儀」，即屬半行半坐三昧的一種。

3・2 法華三昧之契機

當然一切法皆不可思議，一切法門亦無有高下可分，唯有應機為上，因此欲修習圓頓止觀，並非唯修「法華三

³³ 《大正》卷46 頁14 上。

³⁴ 見《摩訶止觀》卷二上，《大正》卷46 頁11 上。又見《天台教學史》〈四種三昧法表〉頁137。

昧」不可。然而自從智者大師創建天台教法以來，法華三昧的修持即一直歷久不衰，而且長期地受到天台學者們的重視。箇中原因，一部份故然與中國佛教對《法華經》修持的廣大久遠與特別契機性有關³⁵，另一部份則是因為它的歷史性地位，這點已在本文第一章中有所提及。除此之外，則是與它的善巧易行，以及經典的強調和祖師的評價有關：首先以善巧易行說，「常坐三昧」以長時禪坐為務，末法眾生心性欲燥難安，復又業障深重，常坐之中，即便沒有魔考，亦常墮於昏、掉兩邊，卒難得益。再如「常行三昧」，於九十日中但立不坐，由於時日久長，末世眾生報體羸弱，不堪耐苦，疲累之中復又易生幻境擾人，因此亦難普遍弘揚勸修。「非行非坐三昧」，雖有隨時用心，不拘形儀之善巧，然而修無定相，緣無定境，末代眾生情染垢深，觸境輒迷，若先無固定修觀之內容與所緣境，則難生慧觀，初機欲修卒難入手。唯「半行半坐三昧」，動靜互調、語默兼施、時日非長，而又能依緣觀修、誦文思義、定慧雙運，可謂善巧調適，不緩不急，正合末法眾生之根機，這也正是天台諸祖師一向對《法華三昧》多所

³⁵ 有關《法華經》與中國佛教乃至中國文化的深厚關係，可見〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉一文（聖嚴長老·中華佛學學報第七期）之說明。

推崇的重要原因之一。

3・3 祖師勸修

其次，如智者大師依《普賢觀經》之意，而勸修本懺法云：

如來滅後，後五百歲，濁惡世中，比丘、比丘尼……欲修大乘行者，……欲見普賢菩薩色身者、……及十方佛者，欲得六根清淨、入佛境界……欲得聞十方諸佛所說，一念之中悉能受持……欲得與文殊師利、普賢等諸大菩薩，共為等侶者。欲得普現色身，……欲得一念之中……入不思議一乘者。欲得……現身……具一切諸佛自在功德者。先當於空閑處，三七日一心精進，入「法華三昧」。若有現身犯五逆、四重，失比丘法，欲得清淨，不具沙門律儀，……亦當於三七日中，一心精進修「法華三昧」。……法華三昧，亦復如是，能興一切眾生佛法珍寶，是故菩薩行者，應當不計身命，「盡未來際」修行此經，況三七日耶³⁶？

與此類似的勸勉修持，在天台三祖慧思大師的《法華

³⁶ 見《法華三昧懺儀》勸修第一，《大正》卷46頁949中～949下。

經安樂行義》一文開宗明義亦作如是勸持：

《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信法門！凡是一切新學菩薩，欲求大乘，超過一切諸菩薩，疾成佛道。須持戒、忍辱、精進、勤修禪定，專心勤學法華三昧³⁷。

由於有以上所說的善巧修持方便，及天台兩位重要祖師們的強力推介、勸修，因此「法華三昧懺儀」行法，一直在天台圓頓止觀的禪觀修持上，佔有極重要和突出的地位³⁸ 與影響³⁹，也就很自然了。

4 法華三昧懺儀的組織與修法大要

4・1 概說

所謂「法華三昧懺儀」，原名為「法華三昧行事運想

³⁷ 《大正》卷46 頁697 下。

³⁸ 如荊溪大師為本懺法撰寫兩卷《補助儀》（《大正》卷46 頁955 下・頁956 下），四明尊者亦為本懺專寫一部《修懺要旨》（《大正》卷46 頁868 上），甚至本懺乃是天台大師自所親修、親證、與親撰的懺法，其在水台教學當中的地位可知。

³⁹ 這點可由之後的各類天台系統修懺儀軌如「大悲懺」、「淨土懺」、「占察懺」等，均以「法華三昧懺儀」為藍本而編造看出，甚至華嚴宗的懺法亦如是（見註3），其對後世的影響，由此可見一斑。

補助儀禮法華經儀式」⁴⁰，乃智者大師在瓦官寺（31～38歲）親筆所撰寫。若就原懺名來理解，可說此懺儀乃是一種禮《法華經》的「儀式」，其以修持「法華三昧」時所行的各種「行事」與「運想」為內容，藉此以「補（輔）助」行者證得法華三昧為目的。此三昧的修持，中國佛教中可考據的，最早源於天台三祖慧思大師，他在一夏九旬當中，親證了法華三昧，頓證「一心具萬行」的中道實相理。之後智者大師上大蘇山親謁，思大師因靈山夙緣，而示以「普賢道場」，教修「法華三昧」，智者大師因此證得了法華三昧的前方便及旋陀羅尼，親見靈山一會儼然未散⁴¹。以此實證的心法為基礎，方能開啟後來號稱教、觀雙美的天台教學，而垂範後世。由於此一行法，善巧可行，因此慧思大師即非常推崇而勸修，如彼於《法華經安樂行義》中，就曾對此三昧的疾速成就，引《普賢觀經》意而作說明云：

一心專念法華文字（此即「有相行」），精進不臥
如救頭然，……不顧身命，若行成就，即見普賢金
剛色身，乘六牙象王，住其人前……是時即得具足

⁴⁰ 見《法華三昧懺儀》之附題，《大正》卷46頁949中。

⁴¹ 以上見《天台九祖傳》三祖傳，宋·沙門土衡撰（《大正》卷51頁98下～99上）及《智者大師別傳》（《大正》卷50頁192上）。

一切三世佛法。或一生修行得具足、或二生得，極大遲者，三生即得⁴²。

之後智者大師甚至在金陵瓦官寺，親自撰寫了修持此三昧的具體行法，今日所見之《法華三昧懺儀》即是所作。

此懺儀的行法內容，主要依《觀普賢菩薩行法經》（略云《普賢觀經》）及《法華經》〈四安樂行品〉意為骨幹，再輔以《十住毘婆沙》等大乘論典的補充而造成⁴³，智者大師於本懺「正修三昧第十」一節中，即補註云：

行法相貌，多出《普賢觀經》中，及〈四安樂行〉中。行者若欲精進修三昧，令行無過失，當熟看二處經文⁴⁴。

4・2 修法總綱

4・2・1 內容大要

欲理解本懺的修法重點⁴⁵，事先預覽懺法之內容綱目，並鳥瞰全懺之組織，誠屬必要。茲將本懺各章節之標題目錄大要表列如下：

⁴² 《大正》卷46 頁700 中。

⁴³ 見《法華三昧懺儀輔行集註》57 頁首段「編按」之說明。

⁴⁴ 《大正》卷46 頁954 中。

⁴⁵ 理解了本懺儀修法的核心精神，即把握了圓頓止觀的修習善巧。

目錄大綱⁴⁶：

第一章 勸修懺法

第二章 行前方便

第三章 修行方法

第四章 正修懺儀 (此為修法重點所在 !)

第一節 嚴淨道場

第二節 淨身方法

第三節 三業供養

第四節 奉請三寶

第五節 讚歎三寶

第六節 禮敬三寶

第七節 修行五悔

第一項 懺悔六根

第一科 懺悔眼根

第二科 懺悔耳根

第三科 懺悔鼻根

第四科 懺悔舌根

第五科 懺悔身根

第六科 懺悔意根

⁴⁶ 參考《懺儀輔行集註》之目錄，唯此中標題曾稍作更動，已稍異於原懺本所列，已於《集註》中有所聲明當知。

第二項 勸請如來

第三項 隨喜功德

第四項 迴向佛道

第五項 發願往生

第八節 行道誦經

第一項 稱名繞旋

第二項 誦法華經

第三項 歸依三寶

第九節 誦經方法（以上皆為事修、輔行，屬「有相行」）

第十節 正修三昧（此為理觀、正行，屬「無相行」）

第五章 證相分別

全部行法共分五章，第四章為行法之重心所在，其中復分十種行法，更以第十節「正修三昧」為此三昧行法的核心。遵式（964～1032）大師云：

十科行軌，理觀為主。儻一以誤，九法徒施⁴⁷！

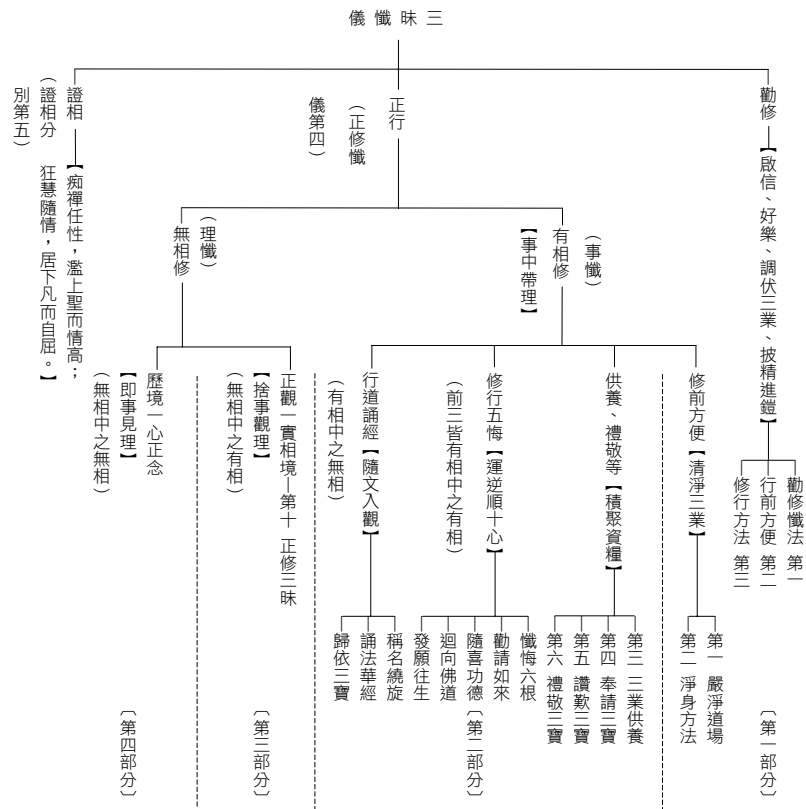
4・2・2 行法組織

以下更列本懺之行法組織大綱，俾能通盤掌握行法前

⁴⁷ 見《法華三昧懺儀勘定元本序》（《大正》卷46頁949上）。

後之次第意涵與相互關係⁴⁸：

行法關係：



⁴⁸ 本表錄自〈法華三昧儀儀輔行集註序〉，釋法藏述，收錄於《法華三昧儀儀輔行集註》。

4・3 正釋修法

透過以上關係圖，我們可以總括地將整部懺法概分為四大部份來討論，亦即：

- (一)壇外⁴⁹ 預行起懺專修前之準備；
- (二)壇內三業集福除罪等之事懺；
- (三)堂內⁵⁰ 如理正觀一實相之理觀；
- (四)隨自意一心精進之圓頓止觀。

4・3・1 懺前準備

首先第一部份，乃是總指正修懺儀之前，一切身、心、道場與內外資具，甚至修懺心理等方面的準備與調適工夫而言。此中包括了本懺法的前三章，以及第四章的前二節，共五部份。第一章中，主要引《普賢觀經》及《法華經》文意，述說並讚歎修持「法華三昧」的效果與功德，以啟發行者之信心與意樂，並勸勉大眾修習。第二章則教

⁴⁹ 指「懺壇（以普賢菩薩為主尊）之外」見《懺儀》敬禮三寶段中，大師之註文。《大正》卷46 頁952 上。

⁵⁰ 「堂內」乃是指「觀堂之內」而言，蓋修天台懺法時，除了「懺堂（壇）」以外，還有「觀堂」，懺堂用來修「事懺」之用，而觀堂則類似後世「禪堂」之作用，乃用來正修（坐中修）止觀之用。一般兩堂皆相連，亦有二堂合併者。見《法華三昧懺儀輔行集註》附錄十，天台懺法道場配置略圖及護淨方法。

導行者先建立好修懺之心理準備⁵¹，以使正修時能與法相應，剋期得證為目的。第三章即在教授行者如何於正修懺時，以事、理二修，達到專心精進，與法相應的方法。此中分事中修一心精進（專心投入身、口之儀軌事行），與理中修一心精進（隨時覺觀當下一念心性，從本以來不生不滅，一切所造之事與心性無別，亦無生滅，常住一相）兩部份。第四章入懺，除總說懺儀行法之十項內容外，更於第一節中明示嚴淨道場方法，期以身業實際之灑掃、嚴飾及供養等儀，達到預先消業、集福與息心、除障的目的⁵²。第二節則在正入懺堂前，更加慎重地要求行者必須如法淨身、換服，藉此以表徵遣蕩無明，覆空、有二邊之醜陋⁵³等意。以上內容是正式起懺前，五個重要的預行步驟，其中前三章，由於仍屬正式入懺堂前之方便，故各自獨立一章；後二節因為已「進入」道場⁵⁴，做起懺前最後的預備動作，故編入「正修」章中，各成一節。

⁵¹ 主要是生重慚愧心，並對懺儀中的懺悔文句，預先諷誦通利等。

⁵² 此法與藏密中的「四加行」或各類修法之「前行」等，頗有異曲同功之妙。

⁵³ 見《國清百錄》卷一「方等懺儀」，表法第五之說明（《大正》卷46頁798中）。

⁵⁴ 前說「壇外」者，乃就一往而說，是指尚未正式入壇起懺而言，非指完全未入懺堂也，讀者勿執文句。

4・3・2 修行事懺

其次第二部份，即本懺儀正修中的「事懺」行法，一般所謂的「拜懺」，正是指這一部份。從「三業供養」、「奉請三寶」等，一直到「五悔」、「誦經」與「三皈」等，共有七小節，十多個項目。內容不外身禮敬、口唱念、意緣法等三業的運為，正屬於「有相行⁵⁵」之事修部份。此中最重要的，即是「懺悔、勸請、隨喜、迴向與發願」等五悔懺法，行者必須運想「逆順十心⁵⁶」於此五悔之

⁵⁵ 《摩訶止觀》卷二上（《大正》卷46頁14上）云：

特是行人，涉事修六根懺（雖但指六根懺，義含其他），為悟入弄引，故名「有相」。

⁵⁶ 文見《摩訶止觀》卷四上。所謂「順十心」者，乃是指順於生死流的十種惡心，即：一、由愛見故內計我人，二、外加惡友，三、不隨喜他一毫之善，四、唯徧三業廣作眾罪，五、事雖不廣惡心徧布，六、晝夜相續無有間斷，七、覆諱過失不欲人知，八、不畏惡道，九、無慚無愧，十、撥無因果。由於有這十種惡心，方才使吾人流轉生死窮劫難出，今當更求十種對治之善心，以逆於生死流，亦即：一、深信因果，二、生重慚愧，三、生大怖畏，四、發露懺悔，五、斷相續心，六、發菩提心斷惡修善，七、勸策三業翻昔重過，八、隨喜凡聖一毫之善，九、念十方佛有大福慧，能救拔我及諸眾生，十、今知空寂，為求菩提、為眾生故，廣修諸善，徧斷眾惡。（以上通見《大正》卷46頁39下～40中）。

修持當中，方能與行法相應⁵⁷。如《補助儀》云：

凡宣悔詞，須加事想，破於愛心⁵⁸。

此外，這部份雖是「事修」，但仍然是「事中帶理」而修，並非徒有身、口之行禮如儀，而無心念的如理作意。如本懺法第三章所言「理中修一心精進」者，正是指行者必須配合懺儀事行，而內心同時修習止觀的道理，在此部份中，幾乎每一事行項目，皆有其相應的修觀提示，即是最好的明證。前面所提「運逆順十心」固是一例，其他如：初入懺時，修三業供養之前，智者大師即明文註有：

應先慈念一切眾生，欲興救度。次當起殷重心，慚愧懇惻，存想如來、三寶，罌塞十方虛空，影現道場⁵⁹。

又於禮敬三寶中，亦指示用心方法云：

心隨身口，一心頂禮，無分散意。了知此身如影不實，於能禮、所禮，心無所得。一切眾生，亦同入此禮佛法界海中，總禮十方佛……⁶⁰。

⁵⁷ 《摩訶止觀》卷四上云：

若不解此十心，全不識是非，云何懺悔？設入道場，終無大益，是名懺悔事中重罪也。（《大正》卷46頁40下）。

⁵⁸ 《大正》卷46頁956上。

⁵⁹ 《大正》卷46頁950中。

⁶⁰ 同前。

荊溪尊者更依此意，於禮敬三寶節中，另作說明並造禮敬偈云：

當唱「一心」時，先專至敬禮，為「事一心」。次想能所〔皆空寂〕為「理一心」。應觀想曰：能禮所禮性空寂，感應道交難思議，我此道場如帝珠，釋迦牟尼（此四字隨文照改）影現中，我身顯現如來前，頭面接足歸命禮⁶¹。

最後即如誦經一法，大師亦諄諄誘導行者須如理作觀，如於第九節誦經方法中示云：

夫誦經之法，當使文句分明，音聲辨了，不寬不急，繫緣經中文句，如對文（此云「誦」者乃是默背之故）不異，不得謬誤（以上示事修，以下明理觀）。當次靜心，了音聲性，如空谷響。雖不得音聲，而心歷歷，照諸句義，言詞辨了。運此法音，充滿法界，供養三寶，普施眾生，令入大乘一實境界⁶²。

綜合以上諸文例可知，在這第二部份的所謂「事修」之中，其實是處處帶有理觀而修的。此中皆有著：「發菩提心，緣法界一實相境，而修中道觀」的基本理觀原則，

⁶¹ 見《補助儀》（《大正》卷46頁956上）。

⁶² 《大正》卷46頁954上。

在前後一貫地思惟進取，這是天台懺法中，一個非常重要的修行概念，此懺法原名「行事運想」，意正在此！緣於此，行者才能由一入懺開始，直到下一部份的正修止觀，乃至出懺後的歷境對緣，步步皆扣緊「中道實相理」而運心作觀。也唯其如此，這部事理兼備的懺儀，方可名為「法華三昧⁶³」。

細論此第二部份之事懺，大略可再分為三個段落：

1. 供養、禮敬、讚歎等，即儀軌中第三至六節，共四節；
2. 運逆順十心，修行五悔，正指第七節之內容；
3. 繞旋稱名與誦法華經，含第八、九等兩節。

在第一段中，主要透過身、口的供養、讚歎和禮敬等積聚福德資糧的方式，來達到消業與除障的目的。

第二段則是正修五種懺悔法門⁶⁴，以運用逆十善心的觀想方式，確切地在行者身、心之上，引生懺罪、悔過的

⁶³ 冠以「法華」之名，乃因此懺儀依《法華經》之義理與文句而立行事運想之行法故。

⁶⁴ 「五悔」法門之提出，主要見於《摩訶止觀》卷七下，至於經論中亦有提到此五悔的前四悔，如《華嚴經》〈普賢行願品〉、《合部金光明經》卷二、《占察善惡業報經》、《菩薩藏經》與《大乘三聚懺悔經》等經，及《十住毘婆沙》等論，皆有提及，只是順序或有部份不同罷了。又「發願」一科，實從「迴向」中別立而出，用以凸顯發心之歸向，並非大師妄立。因此五悔法門，實可說是深合各大乘經論的修持方法。

力量。藉此以翻轉行者夙昔之惡業種子為善因緣，而成就以下第三部份正修圓頓止觀時的助緣。另關於懺悔的義涵，智者大師在《金光明經文句》卷三〈滅業障品〉中多有提及，如云：

懺者首也、悔者伏也，……不逆為伏，順從為首。……又懺名白法，悔名黑法；黑法須悔而勿作，白法須企而尚之。……又懺名修來，悔名改往，棄往求來，故名懺悔。又懺名披陳眾失，發露過咎，不敢隱諱；悔名斷相續心，厭悔捨離。……又懺者名慚，悔者名愧；慚則慚天，愧則愧人。……總此賢聖皆名人，第一義理名為天，約人天論慚愧懺悔⁶⁵。

至於懺悔的種類，則依大、小乘分，各有作法（身、口所作、一依法度）、取相（定心運想，相起為期）及無生（了我心自空，罪福無主；觀業實相，見罪本源；法界圓融，真如清淨）等三類懺法⁶⁶，而此部份正屬「大乘作法懺」一類，至下一部份方是「大乘無生懺」所攝。

再者，懺悔六根業名之為「懺悔」於理易明，而「勸

⁶⁵ 《大正》卷 39 頁 59 上，其他尚有懺悔處所、懺悔方法、懺悔階位（分「藏」等四教說明之）乃至無生懺悔之功德等，於該文中皆有詳實之說明，需者當披文自尋。

⁶⁶ 見前註及《修懺要旨》（《大正》卷 46 頁 868 中）。

請」等餘四，何故而亦名之為懺悔呢？四明（960～1028）尊者在《修懺要旨》中於此更有說明云：

所以悉稱「悔」者，蓋皆能滅罪故也。「勸請」則滅波旬請佛入滅之罪，「隨喜」則滅嫉他修善之愆，「迴向」則滅倒求三界之心，「發願」則滅修行退志之過⁶⁷。

就事懺的角度視之，懺儀的重點到此算是告一段落，以下所起的第三小段，則是繞佛與誦《法華經》（或單誦〈安樂行品〉⁶⁸），此時誦經當有兩種用意：一者，前已供養、禮敬乃至懺悔、發願等，身心漸獲清淨調熟，此時更加誦經，必容易達到隨文入觀圓解經意的效果，並可依此深解為基礎，在往下「正修三昧」中，深入思惟其義理，可說此段正是為了以下進一步的修持而作準備。其次則是為了攝受部份尚不能久坐禪觀的初修行人⁶⁹，大師乃依

⁶⁷ 《大正》卷46 頁869 中。

⁶⁸ 《法華三昧懺儀》「誦經方法」一節中說明云：

〔若〕行者本未曾誦《法華經》，今為三昧故，當誦〈安樂行品〉，極令通利。（見《大正》卷46 頁953 下～954 上）。

⁶⁹ 「誦經方法」中說明云：

若人本不習坐，但欲誦經懺悔，當於行坐之中，久誦經，……亦不乖行法。（《大正》卷46 頁953 下）。

《普賢觀經》「不入三昧，但誦持故，見上妙色⁷⁰」之文意，而令彼人增加誦經之修持，同樣能達到修懺之利益。

4・3・3 正修三昧

第三部份的「正修三昧」，即事懺之後的「理懺」，屬於「無相修」的部份⁷¹，《修懺要旨》云：

上諸觀想（指前九節之事懺），雖皆稱理，而帶事修。蓋欲行人涉事之時，體事即理，心無倚著，功不唐捐，故如前施設。今之禪法（指第十節之「正修三昧」）乃是正修，純用理觀⁷²。

就懺儀原意，這一部份的禪觀正是本懺法中最重要的核心部份⁷³。如遵式大師在本懺勘定序文中即明白地指出：

十科行軌，理觀為主（指第十節正修三昧），儻一以誤，九法（指前九節之事行）徒施⁷⁴。

⁷⁰ 經中具云：

此觀（指「正念思惟一實境界」）功德，除諸障礙，見上妙色。不入三昧，「但誦持故」，專心修習，心心相次，……得見普賢。（《大正》卷9頁389下）。

⁷¹ 見前註 30 正文所引之文。

⁷² 《大正》卷46頁870上。

⁷³ 見前註 43 正文所引之文。

⁷⁴ 見《大正》卷46頁949上。

《法華三昧懺儀》以正修三昧的理觀為重心，這正是天台教法之理論與實踐，始終緊密結合的最佳寫照！

行者在懺壇修事懺完畢之後，即進入緊鄰之觀堂⁷⁵，依二十五方便所示而調身、心、息，之後則依本文第 2 · 2 · 2 小節中所示一心三觀之觀法而修持止觀。智者大師在本懺「正修三昧」中示觀法云：

云何正觀？如菩薩法不斷結，不住使海⁷⁶，觀一切法空，如實相⁷⁷，是名正觀。

又行者當如何才能「觀一切法空」呢？大師續云：

行者當諦觀現在一念妄心（此即「介爾現前一念妄心」，具三千性相，當觀其皆是「如實相」），隨所緣境〔而生其心〕。如此之心，為因心故心？為不因心故心？為亦因心亦不因心故心？為非因心非

⁷⁵ 回憶註 46 所說。

⁷⁶ 《大正》卷 9 頁 389 下，《普賢觀經》云：

如來滅後，云何眾生起菩薩心，……正念思惟一實境界。……云何復當不斷煩惱、不離五欲，得淨諸根，滅除諸罪。父母所生清淨常眼（義該六根），不斷五欲而能得見諸障外事？

⁷⁷ 《大正》卷 9 頁 37 中，《妙法蓮華經》〈安樂行品〉云：

復次菩薩摩訶薩觀一切法空，如實相，不顛倒，不動、不退、不轉，如虛空，無所有性。一切語言道斷，不生、不出、不起，無名、無相，實無所有，無量無邊，無礙無障。但以因緣有，從顛倒生，故說。

不因心故心？為在三世？為在內外？兩中間？有何足跡？在何方所？如是等種種因緣中，求心畢竟不可得！心如夢幻不實，寂然如虛空。……心常寂然，亦不住寂然。……雖不得心、非心相（即空），而了了通達一切心、非心法（即假）。……諸法解脫，滅諦寂靜⁷⁸（即中）。

能如是作觀，即入中道實相，這也正是懺悔的最高境界！如《普賢觀經》之偈誦云：

一切業障海，皆由妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相，眾罪如霜露，慧日能消除⁷⁹。

大師在「正修三昧」文中亦直接說明，若行此理觀即是真實之「懺悔」法門：

作是懺悔名大懺悔，名莊嚴懺悔，名無罪相懺悔，名破壞心識懺悔⁸⁰。

由此可知，本懺儀行法中，無論是事修或理觀，其本質皆具有「懺悔」的義涵，這也正是此儀軌之所以名之為「懺儀」的原因所在。

⁷⁸ 《大正》卷 46 頁 954 上。

⁷⁹ 《大正》卷 9 頁 393 中。

⁸⁰ 同註 72。

4・3・4 隨緣止觀

原則上本懺儀為「半行半坐」三昧，已如3・2節中所示，因此行法至正修三昧部份，即可算懺法圓滿。然而為了達到隨時皆能「理一心精進」的禪修境界，因此大師更在正修三昧之末提示我們：在正修各種行法以外的其他時間中，無論行、住、坐、臥，大小便利，出堂入堂，乃至一切飲食起居等，皆要遠離世俗欲想，念念與圓頓止觀相應，而精進修持一心三觀。其文云：

復次行者於三七日中修懺悔時，若行若坐、若住若出入，大小便利、掃灑洗滌，運為舉動、視眴俯仰，應當心心存念三寶，觀心性空。不得於剎那頃，憶念五欲世事，生邪念心。及與外人言語論議，放逸眠臥、戲笑，視色聽聲，著諸塵境，起不善、無記、煩惱、雜念，乖〈四安樂行〉中說。若能如是心心相續，不離實相，不惜身命，為一切眾生行懺悔法（以菩提心為本故），是名三七日中，真實一心精進修也⁸¹。

廣義的說，這種隨時的用心修觀，已屬「隨自意三昧」（非行非坐三昧）的修行內涵，然而這也正是一切行法

⁸¹ 同前。

(通含常行、常坐、及半行半坐三昧)的共通修行理念。由於它的重要性，雖然本懺中並未單立一項而行持之，但為彰顯其確實之存在，故仍另立一節於此。

4・4 總歸圓頓

整部《法華三昧懺儀》的行法重心與精要，大體已如上述諸文所說，我們可以從這些行法的用心內涵中看出：一整部懺法的內容，以「慈念一切眾生，欲興救度⁸²」的大悲菩提心為開始；以行事中「緣法界」而作事觀⁸³，緣「中道實相」而作理觀⁸⁴，為運想精進的重點，作「體事即理⁸⁵」的事懺修持。之後則捨除一切方便，而於禪坐當中正修一心三觀，以實證中道實相、「頓悟成佛⁸⁶」為目標。可說一部《法華三昧懺儀》，自始至終，無論事修或理觀，在在都是天台圓頓止觀的法門施設！處處都是直指不可思議的中道實相！誠可謂天台修行法門精華中的精華，既契理亦契機。無怪乎宋朝四明知禮尊者在《修懺要旨

⁸² 見註 55 正文所引之文。

⁸³ 見註 56 正文所引之文。

⁸⁴ 見註 57 正文所引之文。

⁸⁵ 見註 68 正文所引之文。

⁸⁶ 見註 33 正文所引之文。

》中讚此行法云：

是法華三昧，亦稱王三昧，統攝一切三昧故。亦號總持之主，出生一切總持故，功德甚深，歎莫能及！……當知止觀一部，即「法華三昧」之筌蹄，一乘十觀⁸⁷即法華三昧之正體。圓頓大乘，究竟於此⁸⁸！

佛陀在《普賢觀經》中亦勸佛子云：

若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，天、龍、八部，一切眾生，誦大乘經者，修大乘者，發大乘意者。樂見普賢菩薩色身者，樂見多寶佛塔者，樂見釋迦牟尼佛及分身諸佛者，樂得六根清淨者，當學是觀⁸⁹！

上來經、論共讚此法，正顯此三昧行法在天台禪法中的殊勝之故，望來者多加注意焉。

5 結 論

本文所探討的內容主要分兩部份，前半段以天台各種

⁸⁷ 見註 16 之說明。

⁸⁸ 《大正》卷 4 6 頁 870 中。

⁸⁹ 《大正》卷 9 頁 389 下。

止觀概念之釐清，及主要禪法關係之建立為重點。透過對藏、通、別、圓等四教禪觀法門的概要性比較（重點在別、圓二教），以彰顯圓教三種止觀的特色，最後則據此而獨推「圓頓止觀」之殊勝，以點出天台禪法的特質所在。後半段則以實踐的立場，比較了四種修持圓頓止觀的三昧行法，以導出「法華三昧懺儀」行法的適修性來。同時在第四章中更逐步而具體地，解析了此三昧行法各個項目的修持內涵及要點，以使行法的精神意義得以被正確的認識與把握。如此也使我們能以此懺儀行法為例，完整而有系統地了解到：在天台大師的思想中，所謂的「圓頓止觀」最高法門，由初機到證悟，由外在到內心，由事修到理觀，是如何運用身、口、意三業在具體修持的？這正是本文在討論完天台禪法特質之後，要兼論法華三昧懺法的首要原因，畢竟理論的落實與實踐，才是佛弟子所最關心的課題。相信這樣的理解，不但能強而有力地導引吾等，真實而正確地走向實修之路，而且對於近兩百年來，一直薄於實修、實證，乃至教理亦寡於理解、宏揚的中國佛教而言，應該也是非常有益。尤其「拜懺」法門一向久興於中國佛教的各個階層，舉凡「大悲」、「淨土」、「占察」等天台系統的懺法，亦長期流傳於教內。若能對於具有

天台系統懺法之「母體」地位的「法華三昧懺儀」，進行較深刻的理解與宏揚，則必然能對拜懺法門的修持品質，產生決定性的提升作用！這也是本文要兼論此懺儀之修持方法的最主要用意所在。此文若能因此而稍有益於中國佛教，必定是三寶及護法龍天的加被使然，願將此功德迴向法界一切眾生，皆共成佛道云。

時維

佛	曆	二五四二	年九月二十四日
西	元	一九九八	

初稿於和平本願蘭若

定稿於台中南普陀佛學院

附記：本文能在極短的時間之內完成，當感謝主辦單位的殷勤敦促，及南普陀常住大眾、師生的費心擔代，尤其幾位比丘、沙彌的協助生活料理，更是功不可沒，在此一併誌謝云。

參考書目：

- 一、《妙法蓮華經》（《大正》卷九）。
- 二、《觀普賢菩薩行法經》（同上）。
- 三、《法華三昧懺儀》（《大正》卷四十六）。
- 四、《法華三昧行事運想補助儀》（同上）。
- 五、《法華經安樂行義》（同上）。
- 六、《國清百錄》（同上）。
- 七、《修懺要旨》（同上）。
- 八、《金光明經文句》〈懺悔品〉、〈滅業障品〉（《大正》卷三十九）。
- 九、《法華三昧懺儀輔行集註》，釋法藏集，僧伽出版社。
- 十、《摩訶止觀》中華佛教文獻編撰社印行。
- 十一、《摩訶止觀輔行傳弘決》同上。
- 十二、《釋禪波羅密》同上。
- 十三、《小止觀、六妙門合刊》同上。
- 十四、《天台教學史》同上。
- 十五、《摩訶止觀述記》止觀弘法印經會印行。
- 十六、《天台宗入門》卷中，釋法藏著，諦聽文化出版。
- 十七、《大藏經索引》第 26 冊，新文豐出版。
- 十八、《佛教青年論文集》元亨出版社。
- 十九、《佛光大辭典》佛光出版社。

附錄二：（引自——法華三昧懺儀輔行集註附錄六）

十乘觀法略釋

總說：

十乘觀法，原出智者大師《法華玄義》及《摩訶止觀》中。乃大師根據《法華經》〈譬喻品〉義，並採集《金光明》、《大智度論》及其他大、小乘經論義理，而演繹出來之綜合觀法（屬實踐門），更將此觀法，做為專談修行實踐之《摩訶止觀》的核心思想。（《玄義》與《止觀》皆屬天台三大部，乃大師五十六歲時，於玉泉寺所說）。旨在令行者能於心中，生起如理、如量的「觀諸法如實相」之正思惟，從而體證偏空真理（藏教），乃至三諦圓融的一實相理（圓教）。

釋名：

十乘觀法，又稱「十法成乘」。乘是車乘，以十種方法，合成一車乘；行人乘坐此車乘，得以度生死苦域，而至涅槃安樂界之謂。

示相：

此十乘觀法，分別是一、觀正因緣境（觀不思議境）；二、真正發心（真正發菩提心、起慈悲心）；三、善巧安心止觀；四、破法徧；五、識通塞；六、道品調適；七、對治助開；八、知位次；九、

能安忍；十、離法愛。此十乘觀法，藏等四教皆有，其名稱除第一、二觀，藏、圓二教稍有不同（括弧中為圓教名）外，其餘名稱皆同。但以四教之教、理、行、果等，各各不同故，此十乘觀法，名稱雖同，而內容（修法）則大異，不可不知！

總釋：

此十乘觀法中，最初「觀正因緣（不思議）境」，是依所觀之「境」得名，「發心」以下九觀，則依所修之「行」得名。又初一乘觀，是餘九乘觀法之根本，乃修觀之主體、常軌，為上中下三根所共修之法。餘九乘是別相，為輔助初觀之成就而設，亦是應病與藥之方便。即從第二「真發心」起，至第七「對治助開」等六法，正輔初觀之如法運作；第八「知位次」以下三法，乃表進趣及離偏失之方法。又前七是正修之理觀，後三乃助道之行事。

再以行相而論，初四觀法，為行門修觀之正軌；次三是為突破修觀之障礙，而隨宜設置的方便法；後三則是進趣成就，所當把握的原則，亦是一種修道過程的位次之表明（在此意義下，則此後三乘並非「觀法」）。此外，上根行者於初觀中，即具足十法；中根行者，則須從二觀展轉至六，隨一二中得具十法；下根行者，須具用十觀方可。

別釋：

由於十乘觀法通於四教，以下別釋，大體依圓教立場解釋，而略涉於下三，至於四教十觀之分別，則於文後以表列示之。

一、觀不思議境（因緣境）：即觀察吾人現前的一念虛妄識（了別）心，具足三千諸法，即空即假即中，舉一即三，舉三即一，不前不後，不動不轉，本自空寂。其相狀超越思議分別，故稱為「不思議境」。然對聲聞人而言，則以觀察現前一念妄心，因執之為「我」故苦，復觀其無常、虛妄、緣起性空，藉此以破除我執、我愛為修觀之目標。（此時所觀之境雖與圓教人無別，然以修觀用心（智照）不同故，此境即不說是「不思議境」，而言「正因緣境」矣）。

以所觀之諸境差別故，此吾人現前一念之妄心，由以下十境所分別攝盡。行者當依自身根性及修行需要，而善加分別。當知，依於不同之緣境，而略有不同之修觀目標。

1. 陰界入境 或云陰境。陰指色、受、想、行、識的五陰，界是十八界，入是十二入。其中揀去十二入（十二處）及十八界，唯取五陰；更在五陰中，唯取識陰；再於識陰中，獨採無記的第六意識（妄

心）為所觀之境。換言之，則是三科揀境，唯取其中之捷徑。喻如去丈取尺，再去尺寸而擇穴。此外不單是對於所觀之境，且對於能觀之心，仍要揀卻。唯取不思議心，深入圓實不思議的觀智，以作為妙觀的能觀之智。

然以「陰」排在十境之初，具有「現前」與「依經」的兩義。所謂現前：因為凡是人，都必受果報——五陰，因五陰的重擔，時常顯現於眼前，故必先取近而擇觀。所謂依經：因為在《大品般若》經中，處處都曾提示，聲聞人依四念處而行道，而五陰正是四念處所觀之境。

2. 煩惱境 是指觀陰境，而激發無始以來，所積聚的重惑煩惱顯現時，即放棄陰境，而集中精神來諦觀煩惱境，以不令其延續為修觀之目標。

3. 病患境 在實踐行持中，（因身體的四大）所生起的病，會妨礙聖道，故必須觀察病源，而以法將之對治。

4. 業相境 是指病患難棄，此乃留有過去無量劫以來，所造的善惡業所致，終將使行者受報而顯現業果。或在修持的靜心中忽然影現，際遇其時，善不必喜、惡亦不怖，而專仗觀察力用，統一精神，成就一心不亂的妙智，則業相自然消滅。

5. 魔事境 在實踐修持而未破業惑之前，易惹天魔等的恐怖，因此他們會集中力量妨害行者進道，故在行持當中，必須具備降伏魔境的認識。治魔之法有三：(一)善觀察而呵棄；(二)從頭至尾，善能諦觀身心了不可得，使魔無法侵入；(三)雖用觀法，而魔仍不離去之際，必須強制抵捍，或以死為志，而統一身心地精進以為對治。

6. 禪定境 在禪定中，雖無魔事，但未達到真觀。這是因過去的薰習，依於現世的禪修行持力，而喜好耽著於禪味所致。為欲速能脫離，必須觀禪定境亦如幻不實，藉此慧觀而離耽著。

7. 諸見境 種種的邪見，很容易由禪定，或依聽聞而發。因心靜即能觀智明朗，易於通達妙悟，或一聽聞諸法就能曉悟。但另一方面，過於聰辯，則更容易墮於邪見，故必須以觀行而斷障，以速趨入正見、正道為目的。

8. 增上慢境 或云慢境、增慢境。如能降伏諸見，就能即時息止妄執，但未獲證真道之前，認為降伏諸見就是已證涅槃，即生起憍慢，遂廢去精進，因而退道。故行者對於慢境，必須特別注意，歷代修習禪觀者，因無法破除「增上慢」而墮落者不在少數！

9. 二乘境 若能棄除慢心，則過去世所修習的一切，即能由靜心

中顯現，但容易因此耽溺於空寂，而失去進趨大乘寶所的機會。故智者大師才強調，行者不應墮於二乘，必須努力向上，更修圓觀。

10 菩薩境 雖因根機顯發而息止見慢，呈現藏教等菩薩界的心境，但彼等都非真實寶所之大器。故必須修持圓頓止觀，才能到達寶所（唯一佛乘，無為涅槃），即或已是菩薩（權教菩薩），還是須要善能觀察心境，才不會墮滯於別教障礙的境界。

上述十境，一一皆是十乘觀法中的境界，皆以介爾一念「妄心」為所觀，因觀此一陰境，即能遂現其他九境。換言之，現前一念妄識，能所相伏相成的生起，聚成為十境。然餘九境卻是互發不定，若生起時，必以十乘觀法而修持，使其不生，如獲不生起時，就可息止而免除觀行。反之，陰境卻是時常不停地顯現，故行者不管生起、不生起的境相，都必須修持諦觀，以令智觀純淨為要。

再者，稱為不思議，即指「妙境」和「妙智」的對望而言。觀是針對能觀的妙智而言，而所謂的陰境與妙境，決非別體，由迷情所見，即屬陰境，如能以觀智所照，即成妙境。然而同一物境，是陰境，或是妙境？這卻是由後來的觀察才能知道，如今只是方便的判斷而已。

又「不思議」的含義，具有：性德、修德、化他等三義：

①性德不思議境 是指修觀的行者，能觀照本具的諦理，認明一念心的當體，本具三千法。此一念即三千，三千即一念的理性本具之觀法，謂性德不思議境。

②修德不思議境 行者在觀察性德境時，如生起四性之計，必須至速觀照脫離此四計，而恢復本具的三千。四計是：自生計、他生計、共生計、離生計。

①自生計：是指自然生起法性理體的三千法。

②他生計：認為三千法，由無明所生。

③共生計：認為三千法，是法性與無明的自他所共生。

④離生計：認為三千法，離法性與無明所生。

在四計中，如生起一計，即是障礙三千實相的妙境，故行者必須脫棄此四種妄計（自、他、共、離），始能契合著不思議境，此謂修德不思議境。所謂：諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。正是指此！

③化他不思議境 行者在實踐修持中，脫離四性計，且能及於化他，仍不忘推檢三千諸法，令其不偏，俾能順應眾生的根機，謂為化他不思議境。

二、真正發心（發菩提心）：以聲聞人而言，所謂真正發心，即是發

「厭離生死」的決定志願之心。若是大乘行者，則當發上求下化之「慈悲心」，或「菩提心」（亦唯發此心，方能與本懺法之修持相應，願行者知之）。於諦觀不思議境，而未得到證悟的行者，即容易起懈怠心，故必自悲愍觀察：「心佛眾生，無差別體」，因迷才會受種種苦，是以須發心精進，上求下化，此是真正的發菩提心。這是依據法體是任運相資的同體性，不離三千的妙境，且能離修成念，而生起「無作四弘誓願」，既悲愍自己無始劫以來之迷，更能悲憐他人的現昧，這種慈悲觀念，是依修觀而達成，由發菩提心而至妙境。

三、善巧安心止觀：善巧安心，或云巧安止觀。是指能以法性自安其

心，將心安住於法性之理而修止觀，即以巧妙方便之觀法，而將無明迷心，依寂照德而安住於法性的殊勝法。換言之，依據前述三千妙理為體，而得常恆寂然為定，更以寂而常照為慧，即定是止，即慧是觀。則前者是離爭執而安住於德；後者是將心常照於理的妙觀。

再者，於法性中，眾生因迷而生起無明，故必須使無明不生

起為要。然而如何才能使無明不生起？那就要依賴止觀明靜的實踐，始能安住真心於寂然，故稱為善巧安心。

若就聲聞乘的修法而言，所謂的善巧安心，就是以「五停心觀」來止五障（修「止」）；以「四念處觀」來觀察我執的虛妄性（修「觀」）。如此止、觀兼修，定、慧均等，心便能安。行者若於法華一實相觀（如前略示者），一時不能得力、得益，而為現前粗重煩惱所惑、所障，可先修此聲聞止觀以對治之。迨煩惱稍輕、稍伏，心得輕利時，再修一乘實相之止觀亦得。

四、破法徧：實踐止觀，能獲安心，雖是定理，然觀行未成熟的行者，尚未能離開法、我二執的緣故，是以必須依融照一切的智慧，而隔別情執，遣盡一切妄執，是為破法徧。換言之，即依一心三觀，而破三惑的情執，融照中道與空假二邊以達一致，從而趨入無生之理。

以一佛乘的立場說，破法徧應是指徧破見思、塵沙、無明等三惑；然以聲聞根機說，則但指徧破見、思惑而言（此為三界內生死的根本因，聲聞人厭離生死、急求解脫而不求大菩提故，但破此惑以為足）。

五、識通塞：識通塞，或云知得失。識是分別了知之謂，稱道於理曰

「通」，不適合於理謂「塞」。換言之，稱理至菩提涅槃謂通，墮落生死煩惱謂塞。如行者在破法徧中，仍未悟入無生之理，則必須檢討其得失，時時得護持真如心於六度正軌，以能契合實相觀智為目的。

又依聲聞法說，四諦中的苦、集二諦；十二因緣中的順生門；和慳貪、破戒、瞋恚、懈怠、散亂、愚痴（違於六度）的六蔽等，都是「塞」。而四諦中的道、滅二諦；十二因緣中的還滅門；和布施、持戒等六度，都是「通」。行者於通，皆當護持，令彼增長；於塞者，皆應破除，令彼不生。（以四正勤對治之）

六、道品調適：道品調適，或云修道品。即將三十七道品中，一一調適，如能契合於自己的實踐，應即採納，俾其速證道果。然雖知道法門的通塞，而仍無法進道的行者，即是所修持法門不適合自己的根器、宿習，故必須銓擇調停，以俾道業的精進。

又如「五停心」一法門中，便可具足三十七道品，其他法門中，亦一一各具三十七道品。修三十七道品（遠因），便可趣入三解脫門（空、無相、無作（願）三門，為涅槃近因），從而到達涅槃城。

七、**對治助開**：在實踐行持中，如生起障道，無法開啟圓理時，必須藉助道品的事行，而除去事惑，如以六度對治六蔽等，作為開顯正觀力量之資糧。

又利根人，修三十七道品，便可入於三解脫門；若鈍根行者，更須修種種的方便對治門。如（以聲聞人說）：不淨觀、八背捨、八勝處、十一切處、四無量心、四無色定等，以此來幫助開發正見，以親證諦理。

八、**知位次**：修行者若不知修行的位次，很容易患著「未得認為已得」；未證認為已證」的增上慢通病，也因如是而失去功德，甚至有墮落的危險。故悉知所證的位次，亦是修行人很重要的解門項目。

九、**能安忍**：在實踐觀法，而漸漸有所進展與成就時，必定會引起內外諸障的現前以為考驗。如內在的煩惱、迷惑、疾病；外來的名聞、利養、譏、毀等八風，乃至水、火、刀、兵災難等。行者於此，必須安心忍受，不動、不退、不轉，逆來而順受，無怨無惱。以期早日由「五品」位，策入「六根清淨位」為目標（約一佛乘說）。

十、**離法愛**：或云無法愛。既能安忍於內外諸障，更必須於修行所得

之「相似道（未證上位）」中，不生愛著之心。若生愛著，則易得少為足，不能更上一層境界，乃至證得究極佛果。

就圓教說，即是執著十信相似位（六根清淨位），而不能進趣初住的「真實位」。蓋證得圓初住之後，即能契入中道，自然流入「薩婆若」海，不待指導、不由他悟，任運修持，直至妙證無生法忍——究竟成佛。

就藏教說，即是不能從「忍位」進趣「世第一位」，而進入「見道位」——初果。

上述十乘觀法中，前七是正道的理觀，第八以下是助道的事行。目的是以普入「初住」的實踐觀行法為旨歸，因能進至「初住」之後，自然而然就能進至寶所。故可以說：十乘觀法的中心思想，正是進修圓教「初住」的實踐薰修之妙法。

（以上參考《天台教學史》頁140、147及《天台宗綱要》有關部份而略作改寫）

〈安樂行品〉與十乘觀法之對應：

因本懺法以誦持、憶念、修持〈安樂行品〉為核心，故將本品經文與十乘觀法相對應，將頗有助於大乘止觀之修習，今且依《法華會義》所舉，略為列出，以為有心行者參考焉——

經 文		所 對 觀 法
觀諸法如實相		第一觀不思議境
於在家出家起大慈心，於非菩薩起大悲心		第二真正發菩提心
身、口、意安樂行，各有離惡行、集善行		第三善巧安心
觀一切法空，不動、不退、不轉……實無所有		第四破法徧
亦不行、不分別，但以因緣有，從顛倒生		第五識通塞
四安樂行，斷一切惡，行一切善，成就三學三德		第六調適道品
遠離十種染惡緣，及三業所有諸惡事、惡語、惡心		第七對治助開
夢中所見，從解行位至於究竟位		第八知位次
住忍辱地，柔和善順，心不暴不驚		第九能安忍
於法無所行		第十離法愛

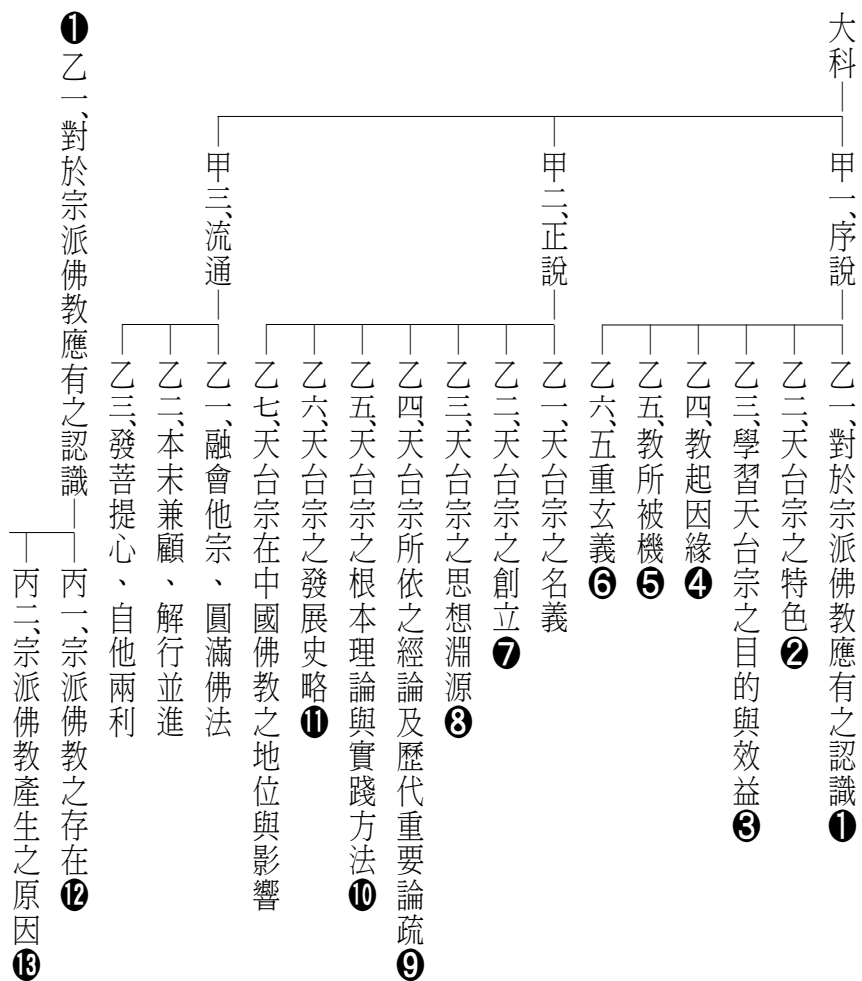
上來通說四（身、口、意、願）安樂行具有十觀，若細論之，則
一一行中，皆具有十法。當善思惟之！

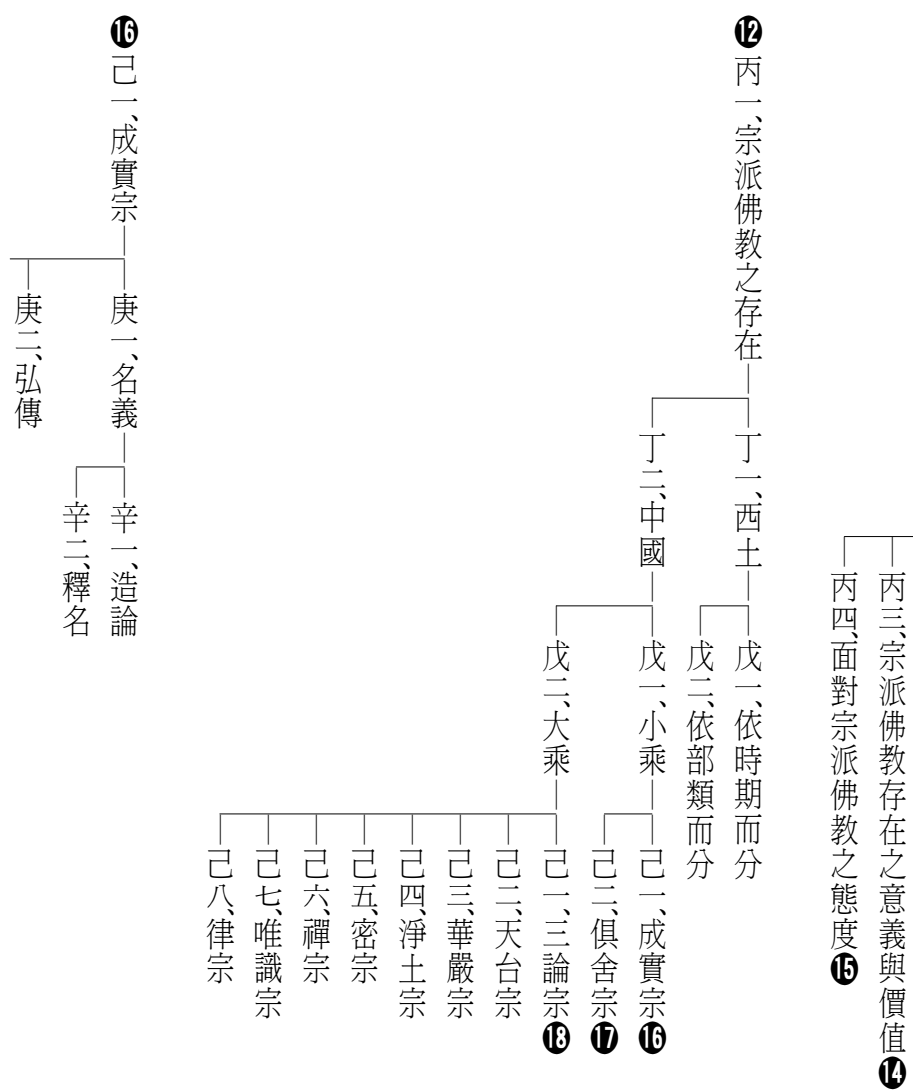
此十乘觀法，為入佛知見之正行，以四安樂行助成之。十觀導四
行之理，無不究竟；四行成十觀之行，必至佛果。始終一貫，四十相
成，自行化他，悉得安樂，一乘妙行，盡在於此。初心菩薩依此，措
足有地；一切佛子修之，功不唐捐。願行者珍重。（以上錄自《講義
》頁 975 ～ 976）

化法
四教 十法成乘表解：（錄自《天台教觀名相表解》）

十法成乘		化法四教		圖教		別教		通教		藏教	
一、先明觀境	觀不思議境（一念具足三千性相百界千如，此境即空、即假、即中）	緣於登地中道之境而為所觀，迴出空有之表。	明觀境：六道陰入為觀境，能觀所觀皆如幻化	觀正因緣境：破邪因緣，無因緣兩種顛倒。							
二、真正發心	真正發菩提心（依上妙境，發無作四弘誓願，愍己愍他，上求下化）	真正發心普為法界	明發心：二乘緣真自行，菩薩體幻兼人、與樂拔苦譬如鏡像。	真正發心：不為名利唯求涅槃。							
三、遵修正觀	善巧安心止觀（體前妙理恆常寂然名為定，寂而常照名為慧）	安心止觀。定止愛、慧觀策。	安心如空之止觀。	遵修正觀：止者五停心。觀者四念處。							
四、徧破諸惑	以圖三觀破三惑徧三觀一心無惑不破	次第徧破三惑。	以幻化慧，破幻化見思。	徧破見愛煩惱。							
五、善識通塞	善識通塞：苦集十二因緣、六蔽塵沙無明為塞；道滅滅因緣智、六度一心三觀為通。	識次第三觀為通，見思、塵沙、無明為塞，傳傳檢校，是塞令通。	雖知苦集流轉六蔽等皆如幻化，亦以幻化道滅還滅六度等通之。	識道滅還滅六度是通；苦集流轉六蔽是塞。							
六、調適道品	調適無作道品七科卅七分。一一調停隨宜而入	調適三十七道品是菩薩寶炬陀羅尼，入三解脫門證中無漏。	以不可得心，修三十七道品。	調適卅七道品，入三解脫門。（正）							
七、以事助理	以藏通別等事相法門，助開圖理。	用前藏通法門助開實相（以事助理）	體三藏法無常、苦、空，如幻而治。	若根鈍不入，應修對治事禪等。（助）							
八、須知位次	知位次，令不生增上慢。	善知信、住、行、向、地、等、妙、七位差別，終不謂我叨極上聖。	識乾慧等如幻位次，而不謬濫。	正助合行，或有薄益，須識位次，凡聖不濫。							
九、安忍諸障	能安忍策進五品，而入十信。	離違順強軟二賊，策十信入於十住。	安忍乾慧位內外諸障，而入性地。（不忍而忍）	安忍內外諸障（內四百四病四倒，外名利眷屬諸災）							
十、須離法愛	離法愛策於十信，令入十住乃至等妙	離相似法愛，策三十心令入十地。	不著性地相似法愛，而入八人見地。	不於似道而生法愛							

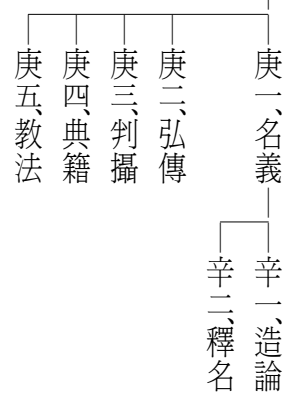
附錄三：天台入門講綱全文科判



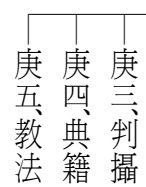
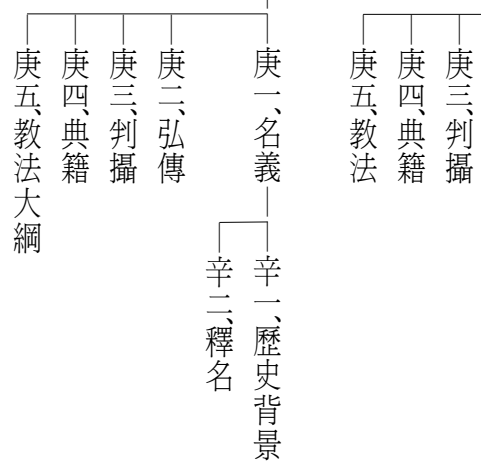


⑬ 丙二、宗派佛教產生之原因——丁一、個人因素

⑭ 己二、三論宗



⑮ 己二、俱舍宗



⑭ 丙三、宗派佛教存在之意義與價值

- 丁二、教理因素
- 丁三、空間因素
- 丁四、時代因素
- 丁五、文化因素

丁一、意義

丁二、價值

- 戊一、圓音說法、各類隨解
- 戊二、方便多途、歸元無二
- 戊三、雖有法諍、不礙解脫
- 戊四、不別而別、別而不別
- 戊一、應衆生機
- 戊二、契佛密意
- 戊三、趣入有門
- 戊四、攝持有方

⑮ 丙四、面對宗派佛教之態度

- 丁一、專宗修學、一門深入
- 丁二、括清各宗、不宜混濫
- 丁三、調和同異、避免本位

② 乙二、天台宗之特色

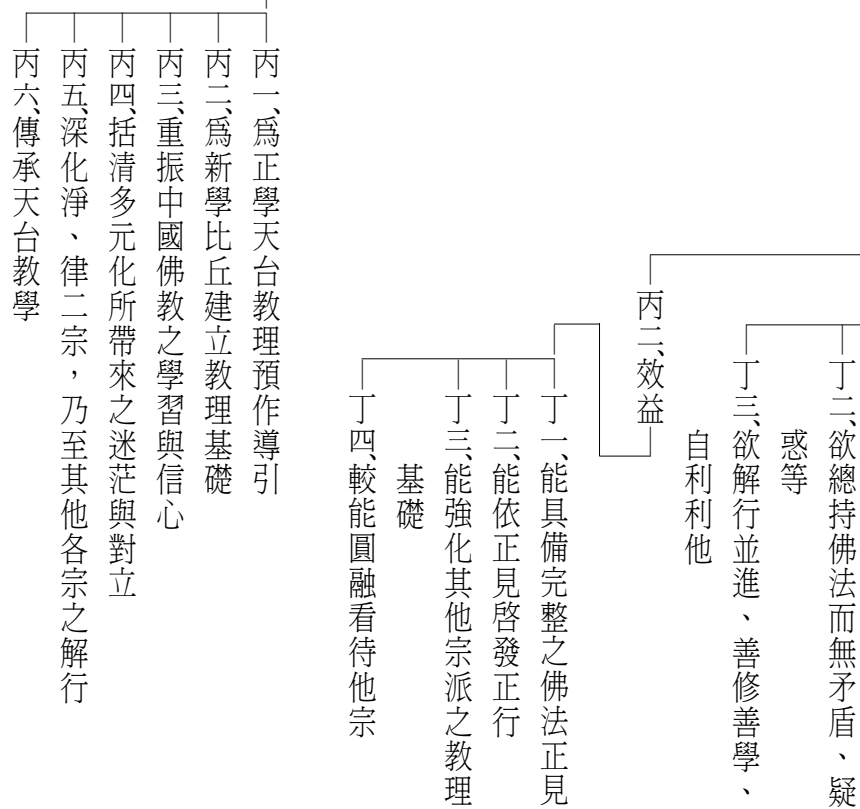
丁四、了解不足、發揮優點
丁五、比較各宗、融攝他宗

- 丙一、最早成立之中國化宗派，亦是現存最早之中國佛教宗派
- 丙二、教理體系嚴整
- 丙三、實踐體系清楚
- 丙四、解行並進、教觀雙美
- 丙五、具足完整性
- 丙六、次第性
- 丙七、基礎性
- 丙八、發展性
- 丙九、包容性
- 丙十、教學體系善巧而實際與修道相合

③ 乙三、學習天台宗之目的與效益

丙一、目的
丁一、欲了解諸佛出世之深意與設教方便

④ 乙四、教起因緣



⑤ 乙五、教所被機

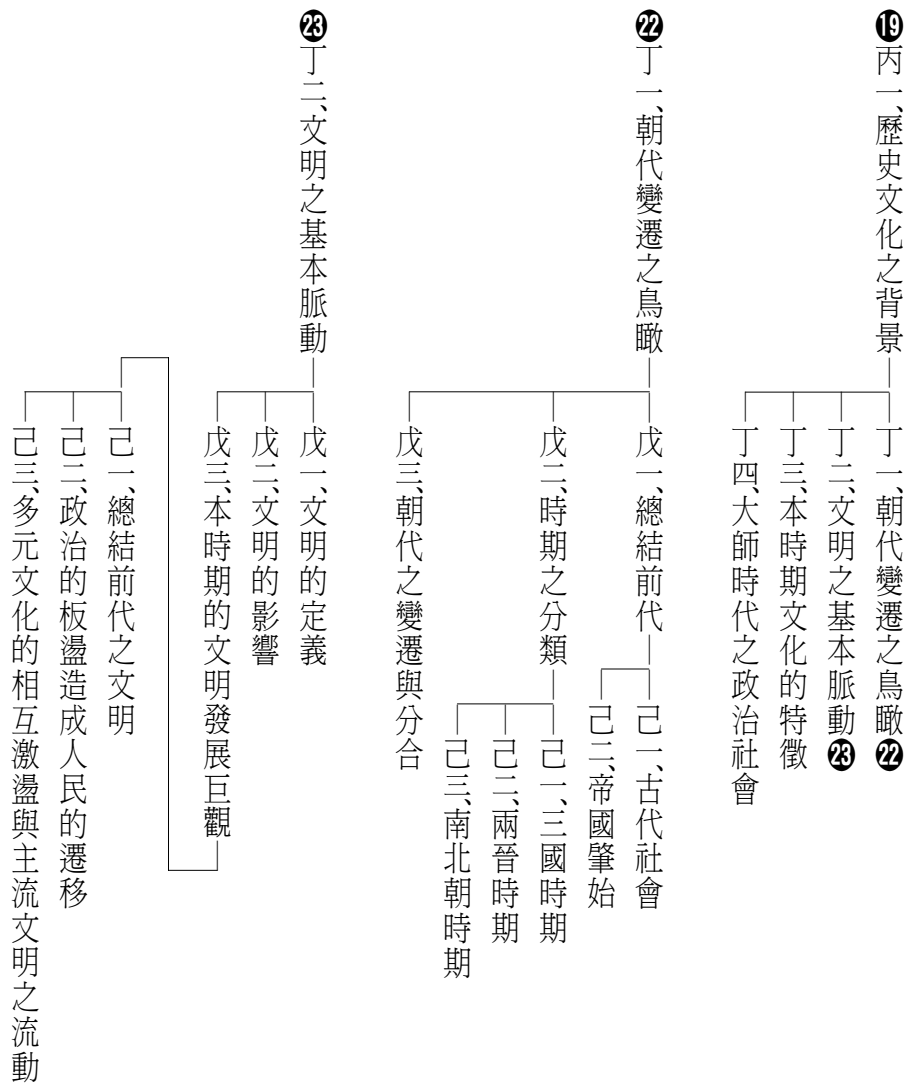
- 丙一、欲總括了解佛法之梗概，以啓發菩提心，直取佛乘者
- 丙二、一切欲了解乃至學、行中國傳統佛教者
- 丙三、一切欲了解乃至學、行天台教法者
- 丙四、欲深化學、行自所依止之法門者

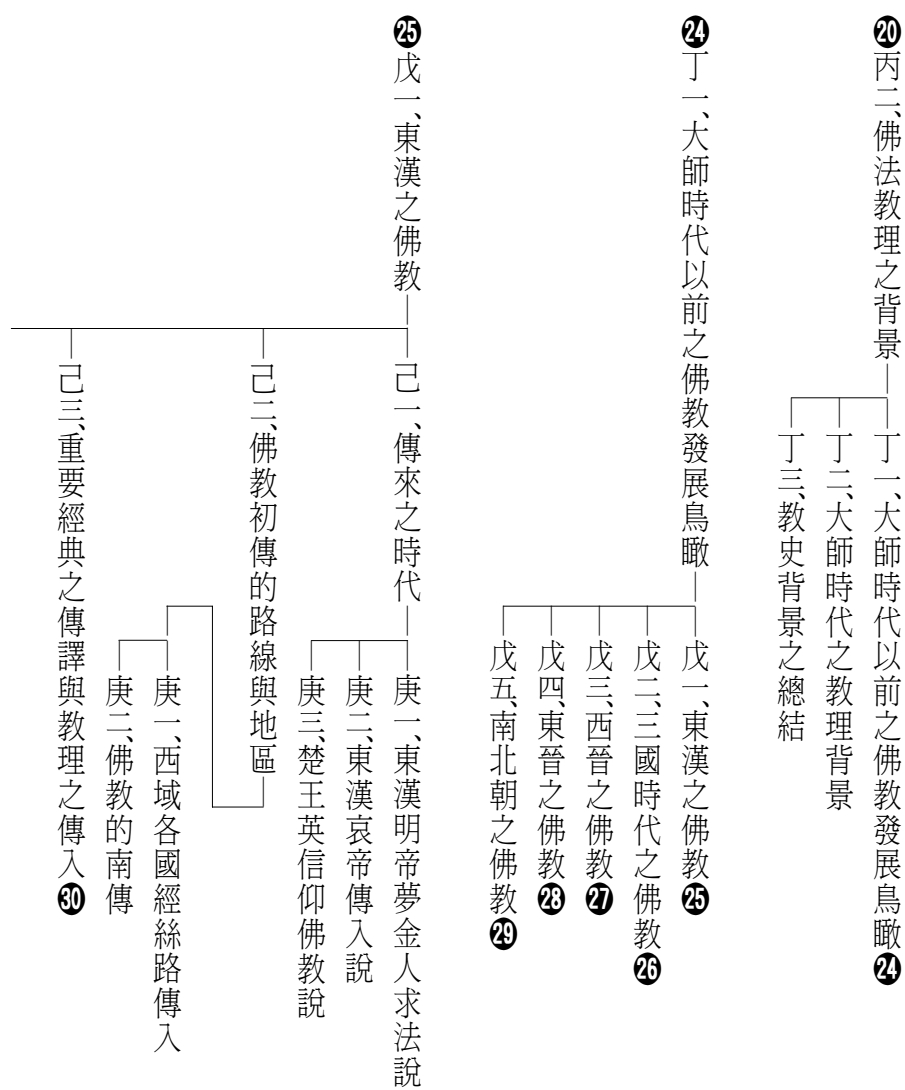
⑥ 乙六、五重玄義

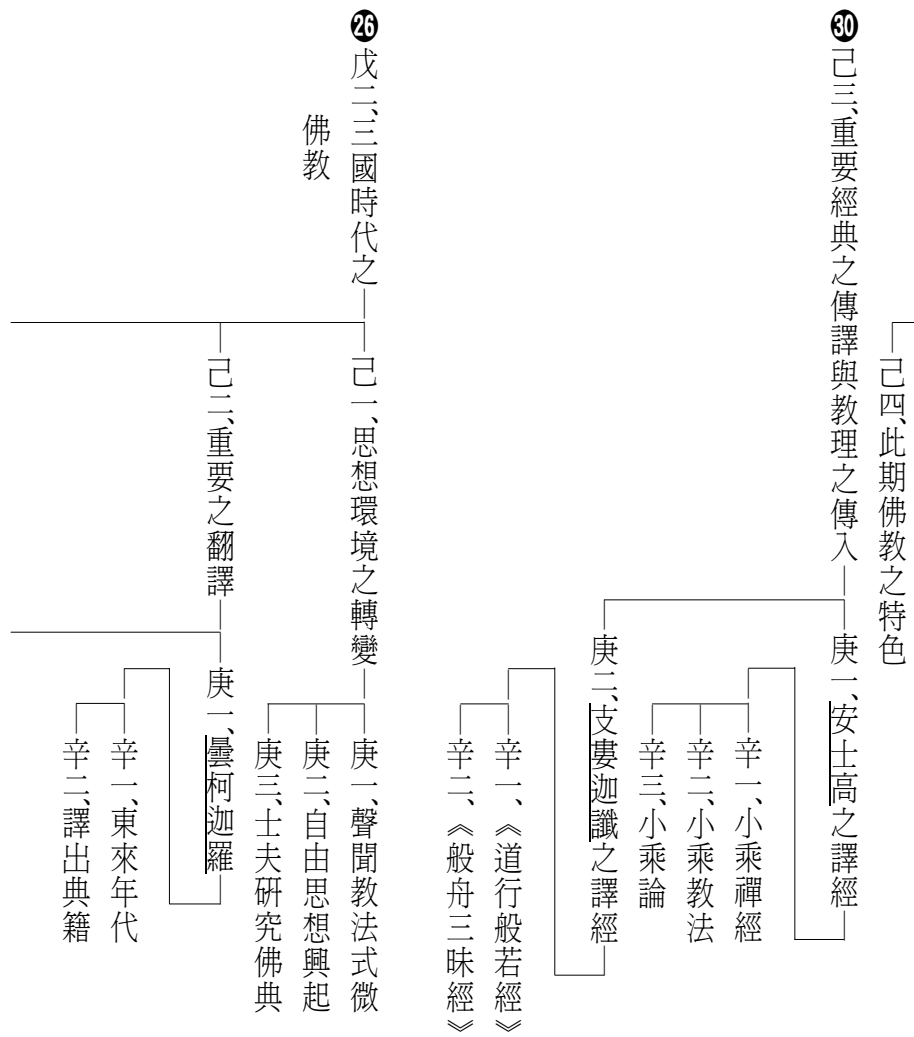
- 丙一、釋名
 - 丁一、天台宗
 - 戊一、天台
 - 戊二、宗
 - 丁二、入門
- 丙二、辨體
- 丙三、明宗
- 丙四、論用
- 丙五、判教相

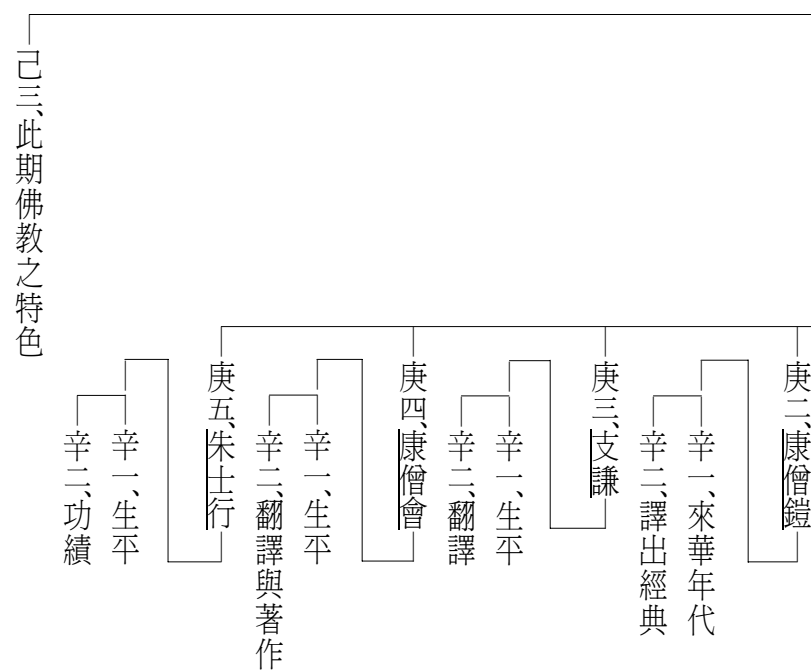
⑦ 乙二、天台宗之創立

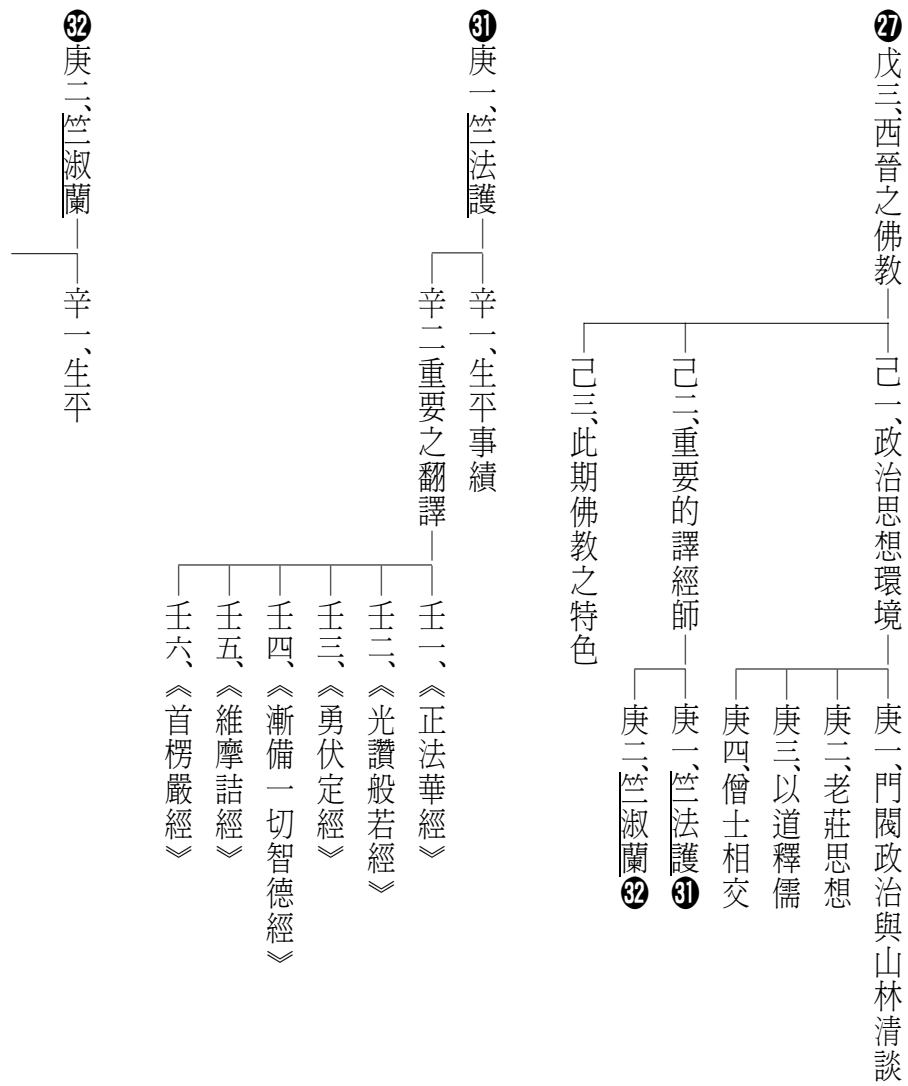
- 丙一、歷史文化之背景 ⑱
- 丙二、佛法教理之背景 ⑳
- 丙三、智者大師生平略表
- 丙四、天台宗創立之歷史意義 ㉑

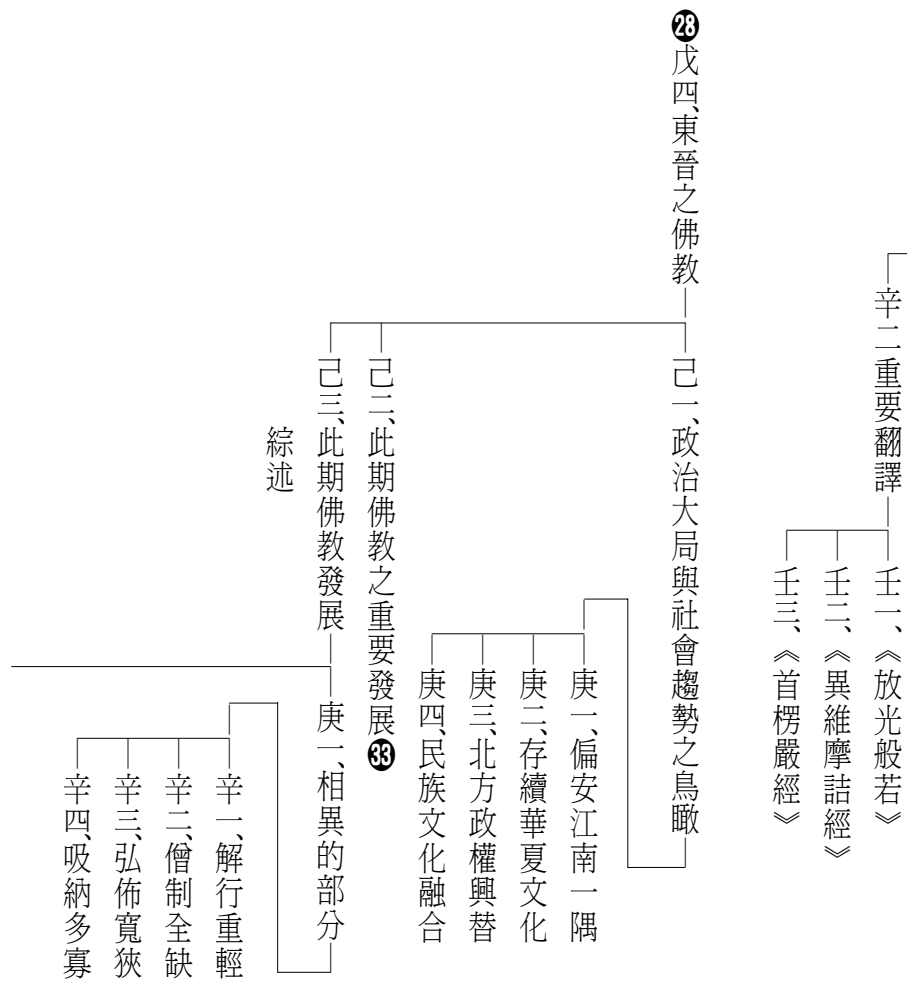


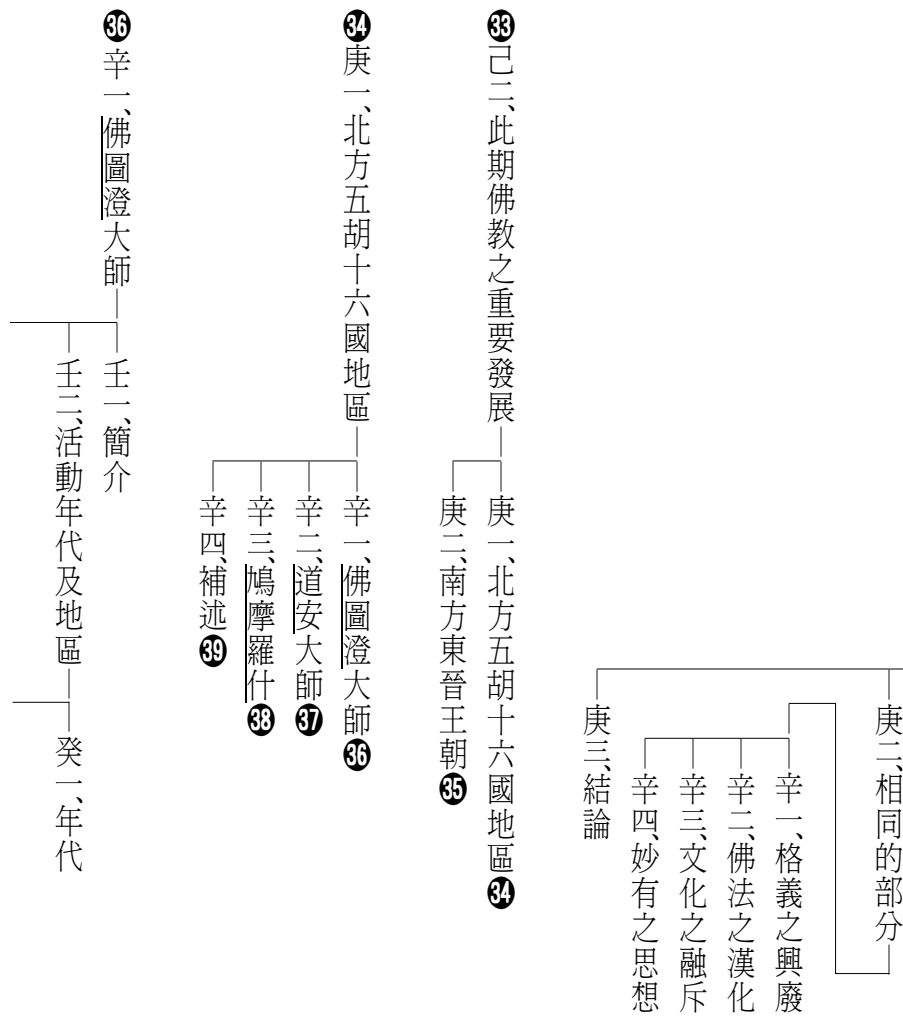


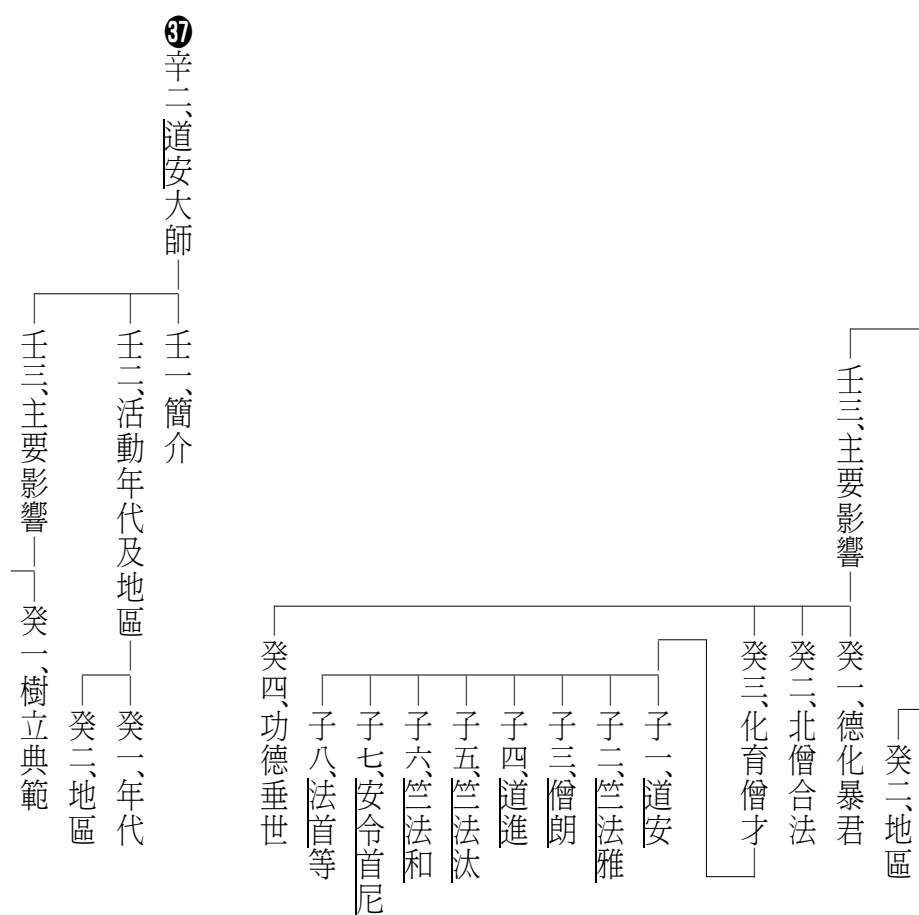


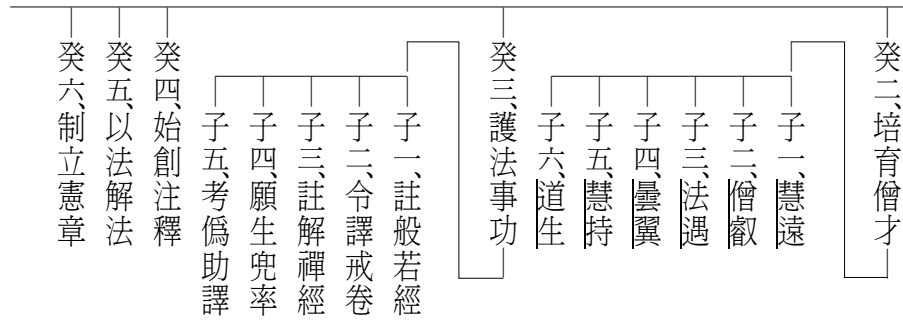


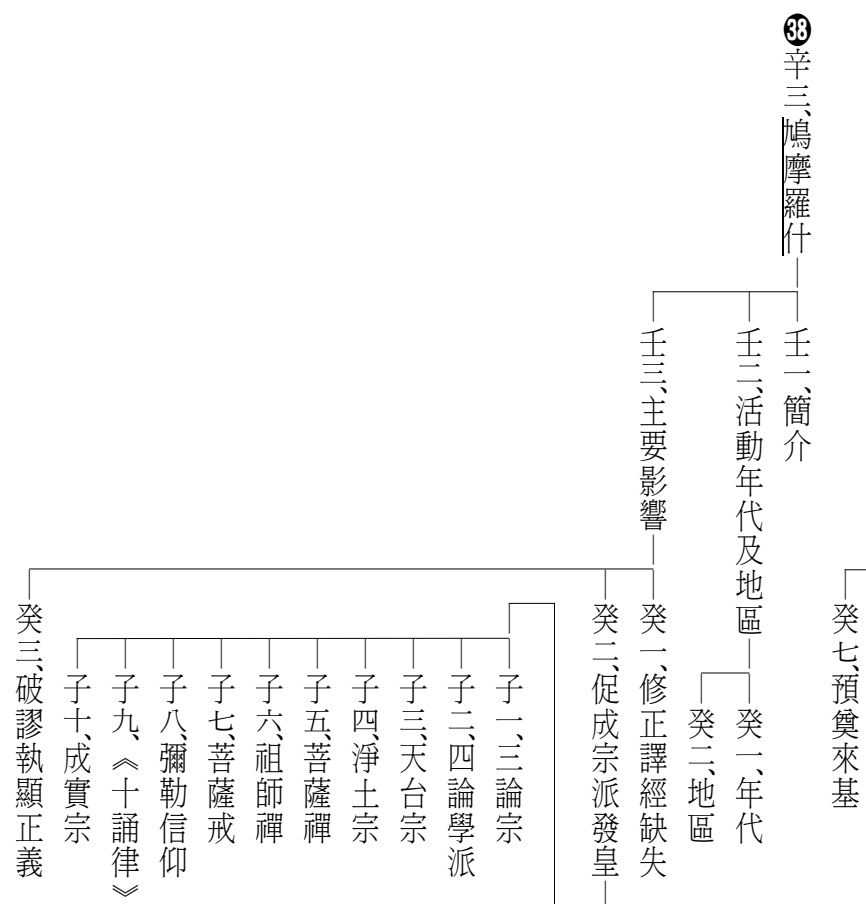


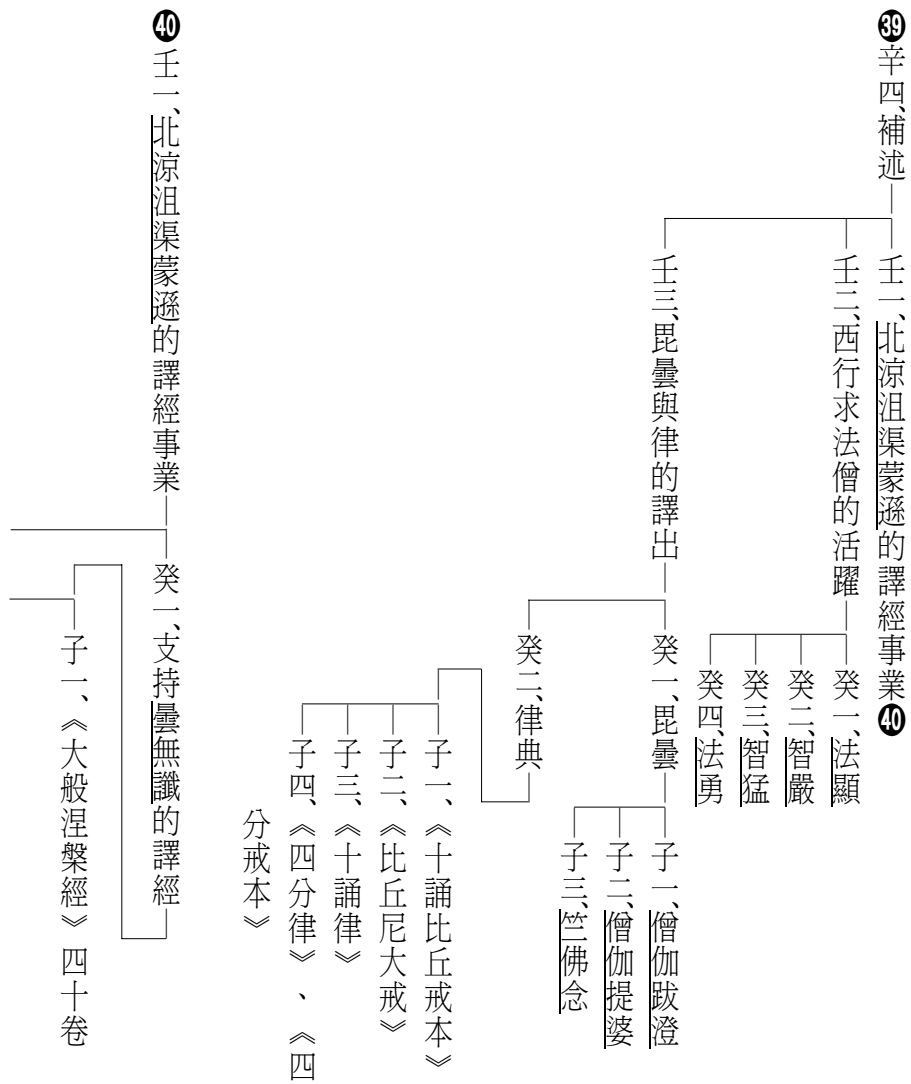


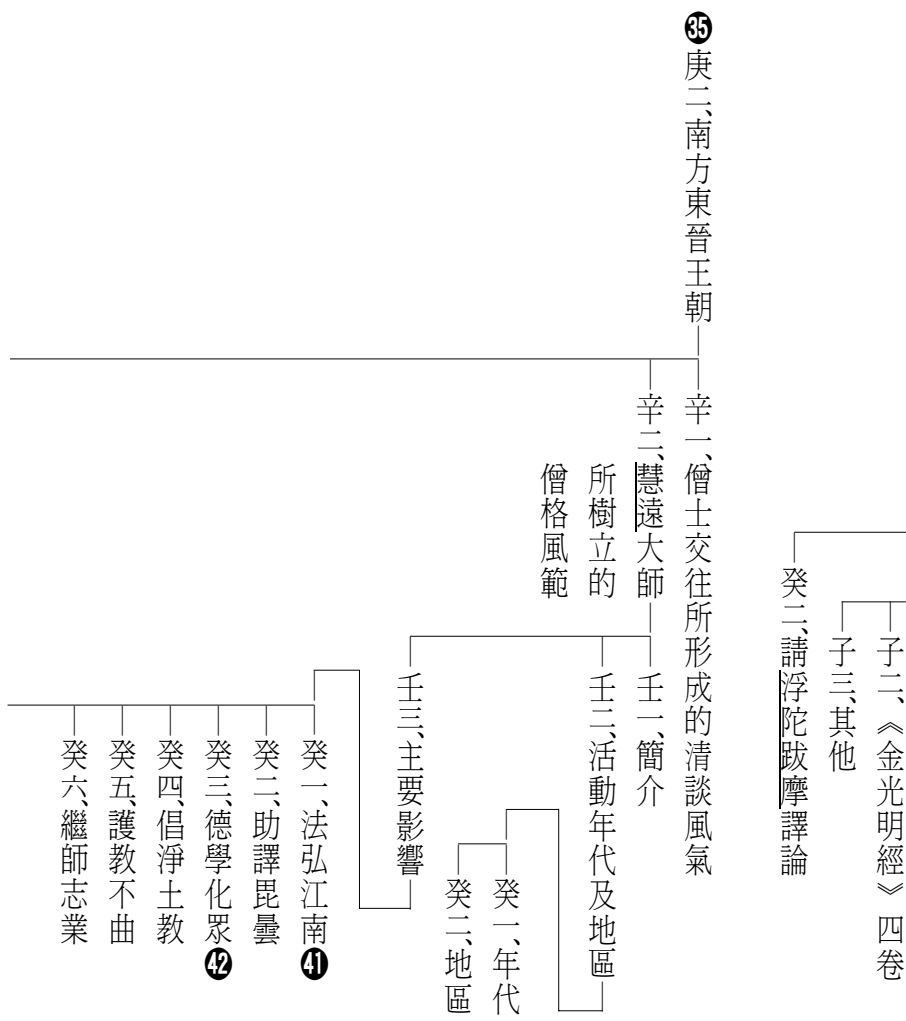


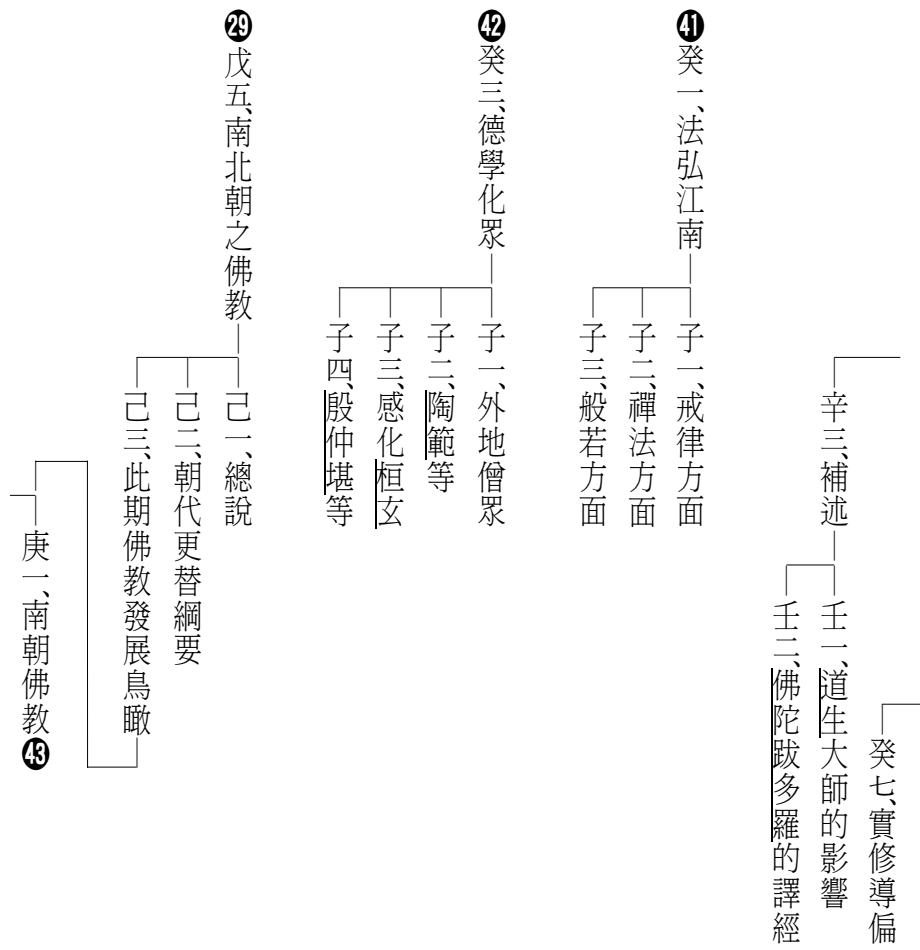


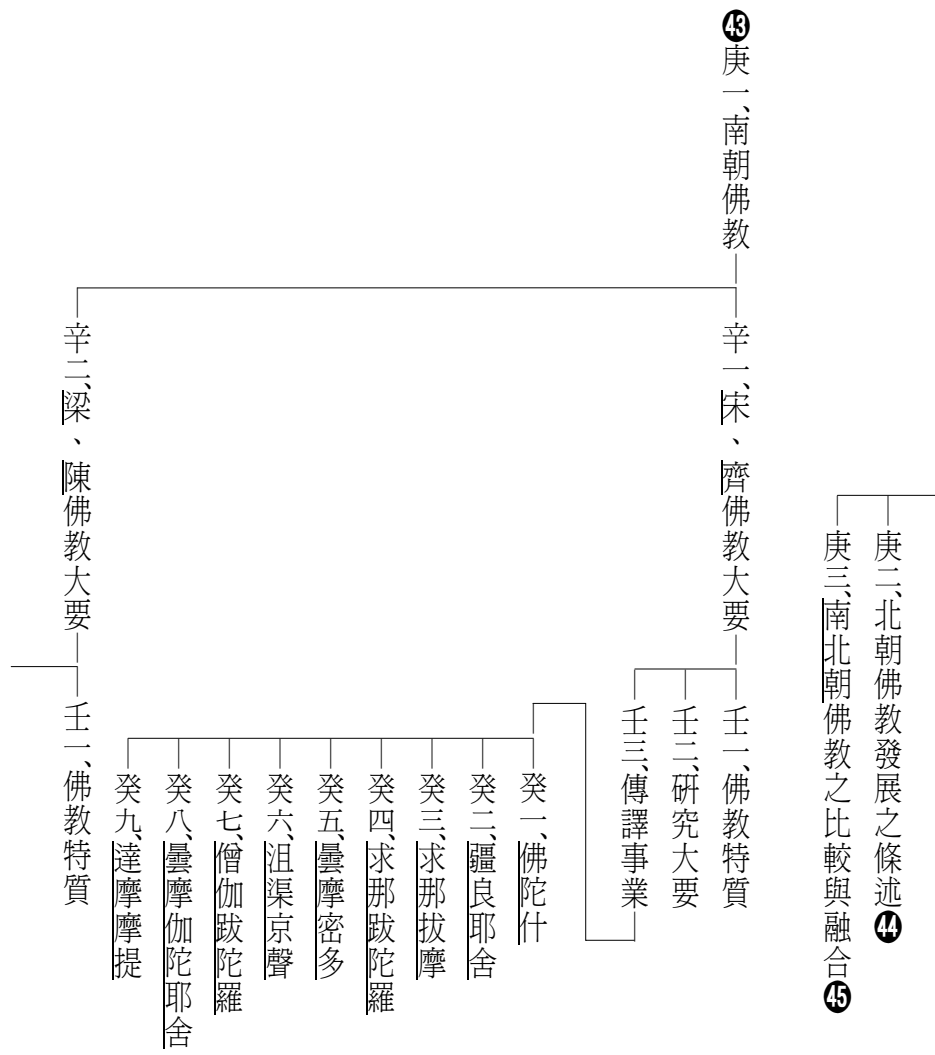


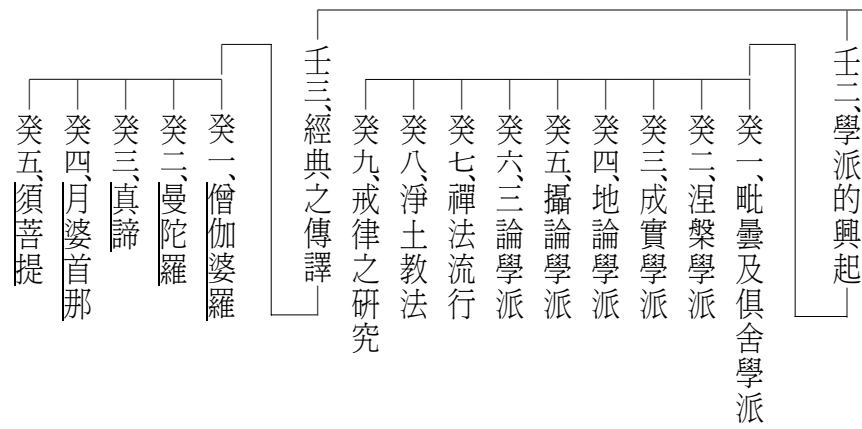






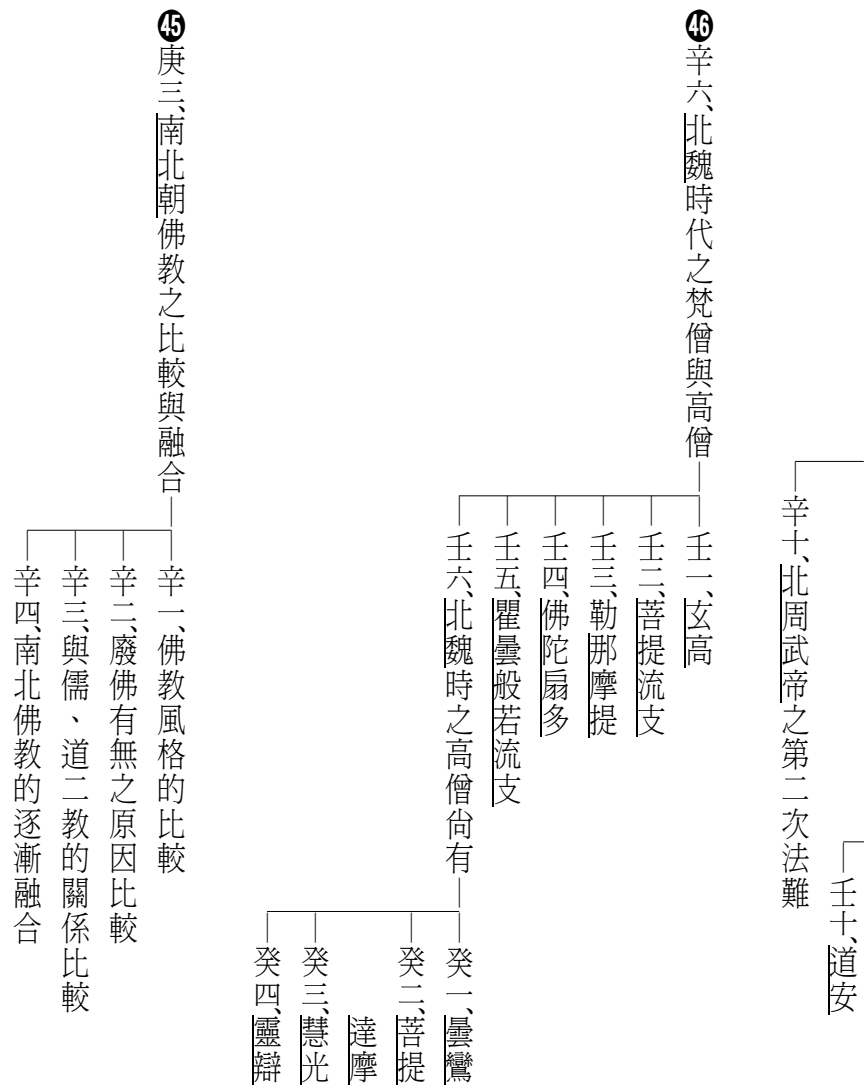


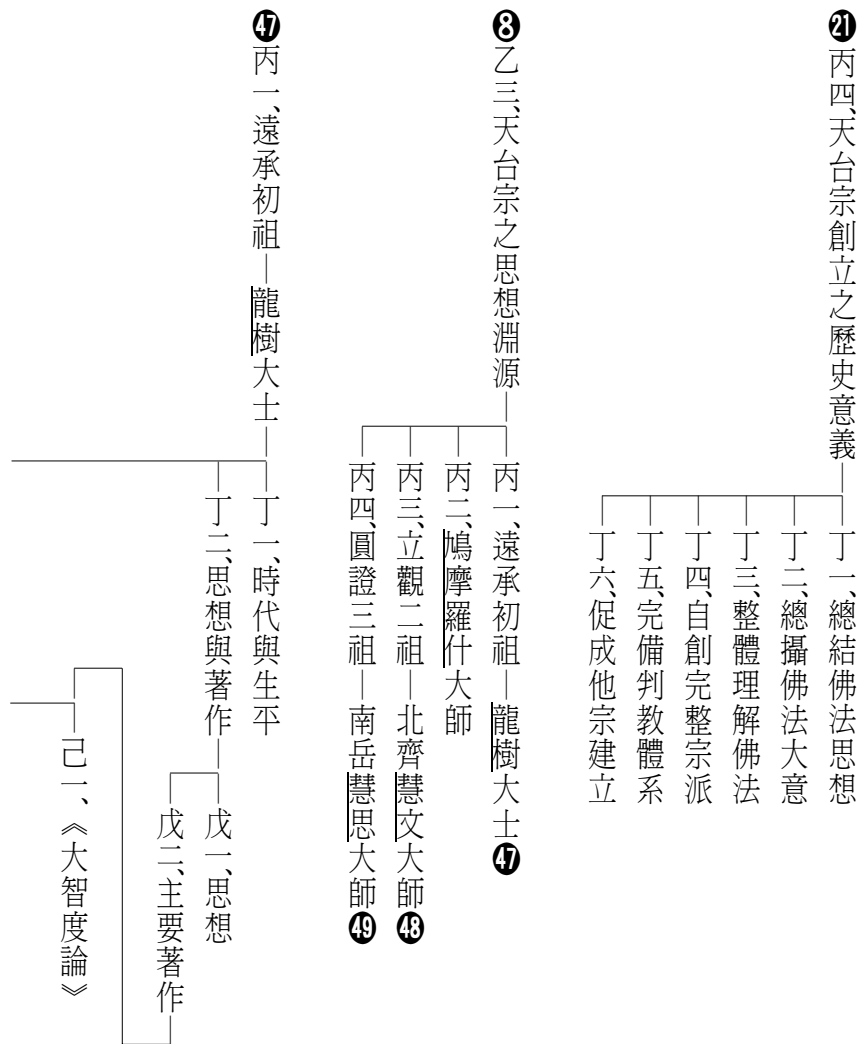


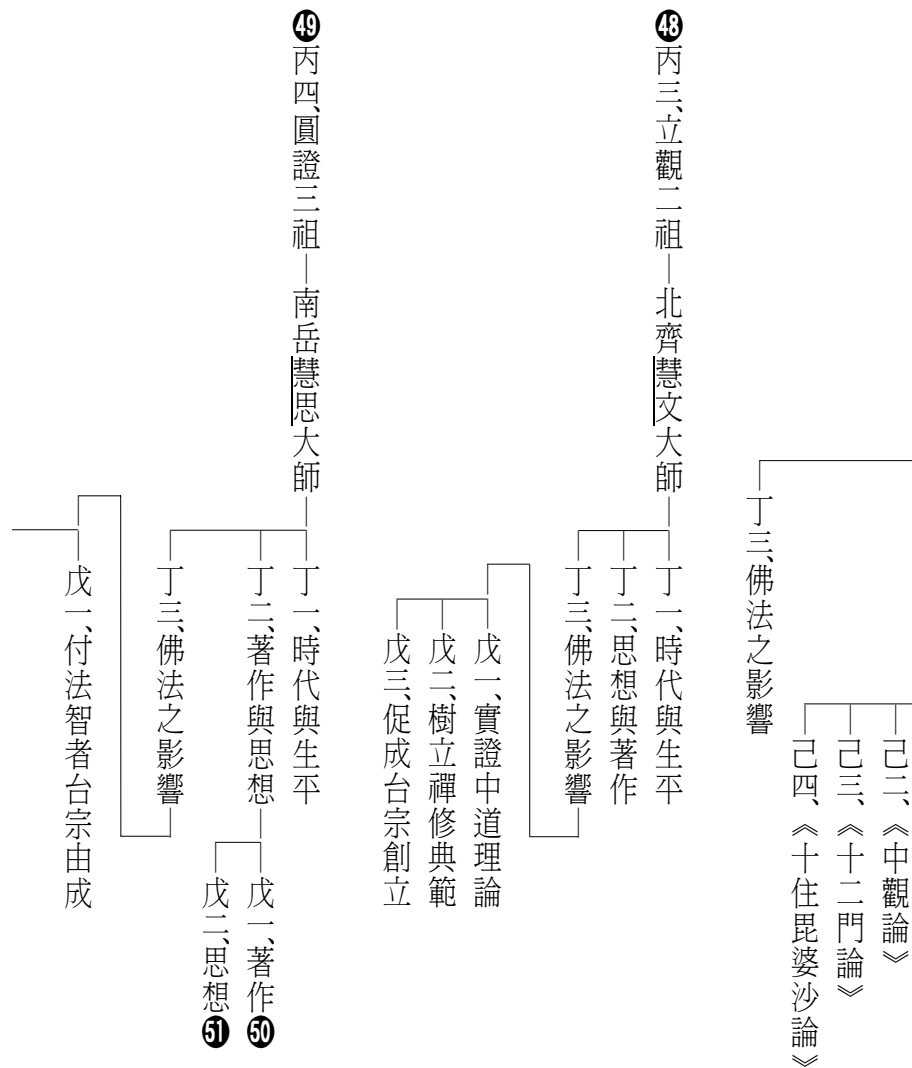


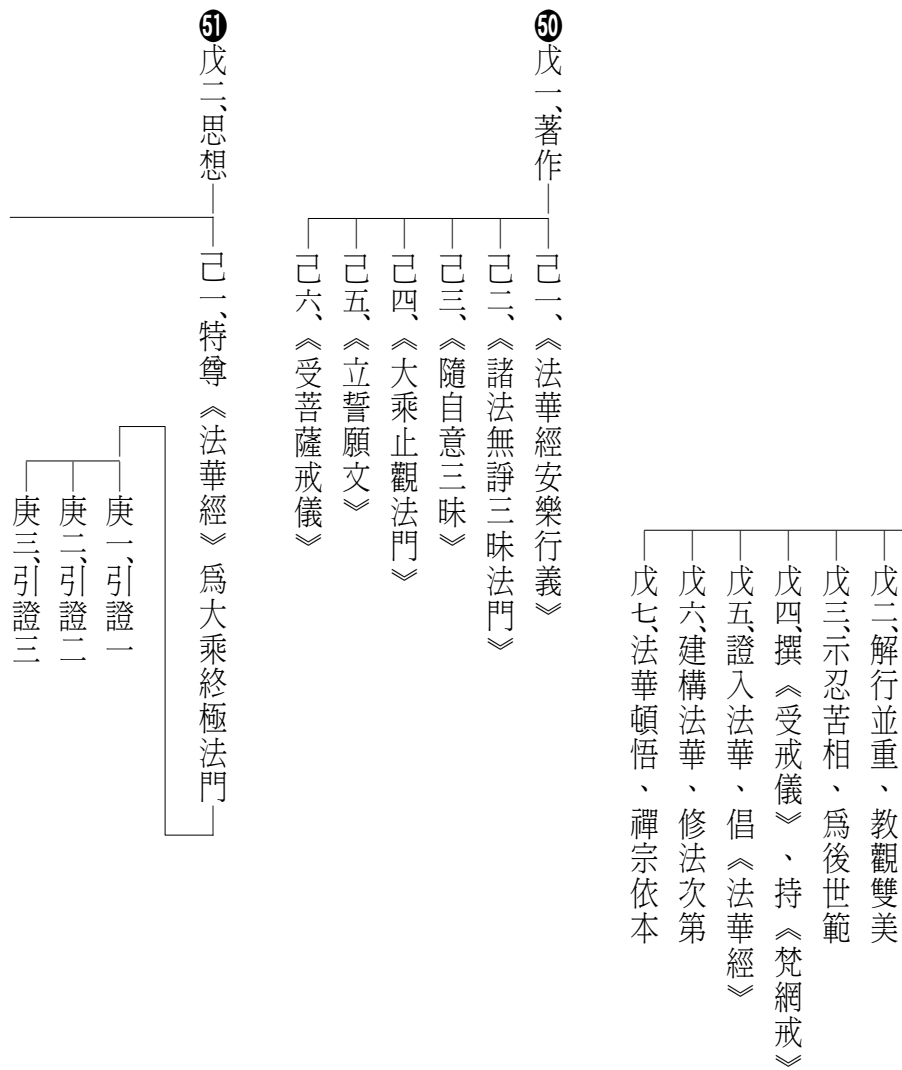
44 庚二、北朝佛教發展之條述

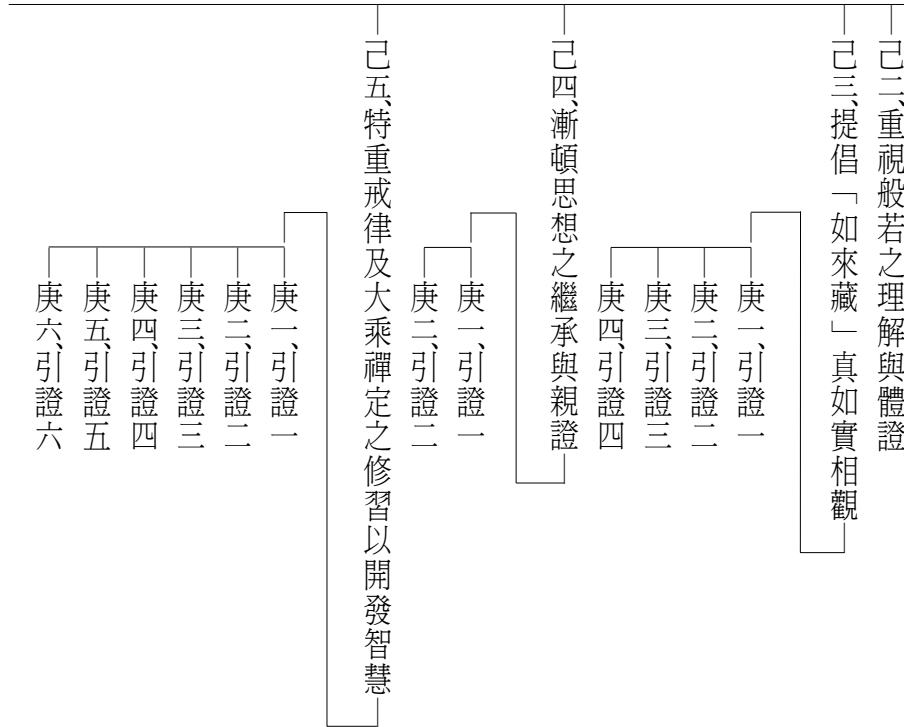
辛一、國家化佛教	
辛二、北魏三帝佛教大要	
辛三、第一次滅佛	
辛四、滅佛後之復佛	
辛五、漢化運動	
辛六、北魏時代之梵僧與高僧 46	
辛七、東魏、北齊佛教概況	
辛八、西魏佛教大要	
辛九、北魏以後之高僧	壬一、法常 壬二、曇延 壬三、僧稠 壬四、法上 壬五、慧遠 壬六、慧文 壬七、那連提耶 舍 壬八、道臻 壬九、曇顯

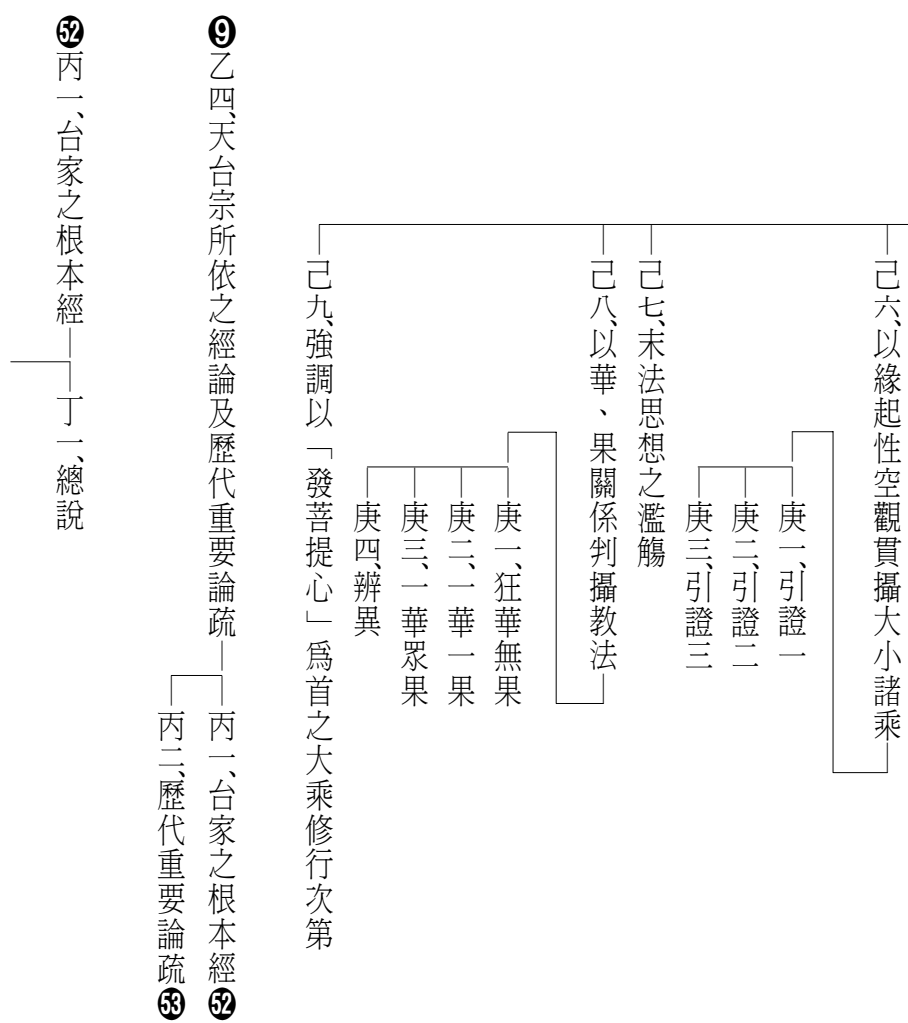


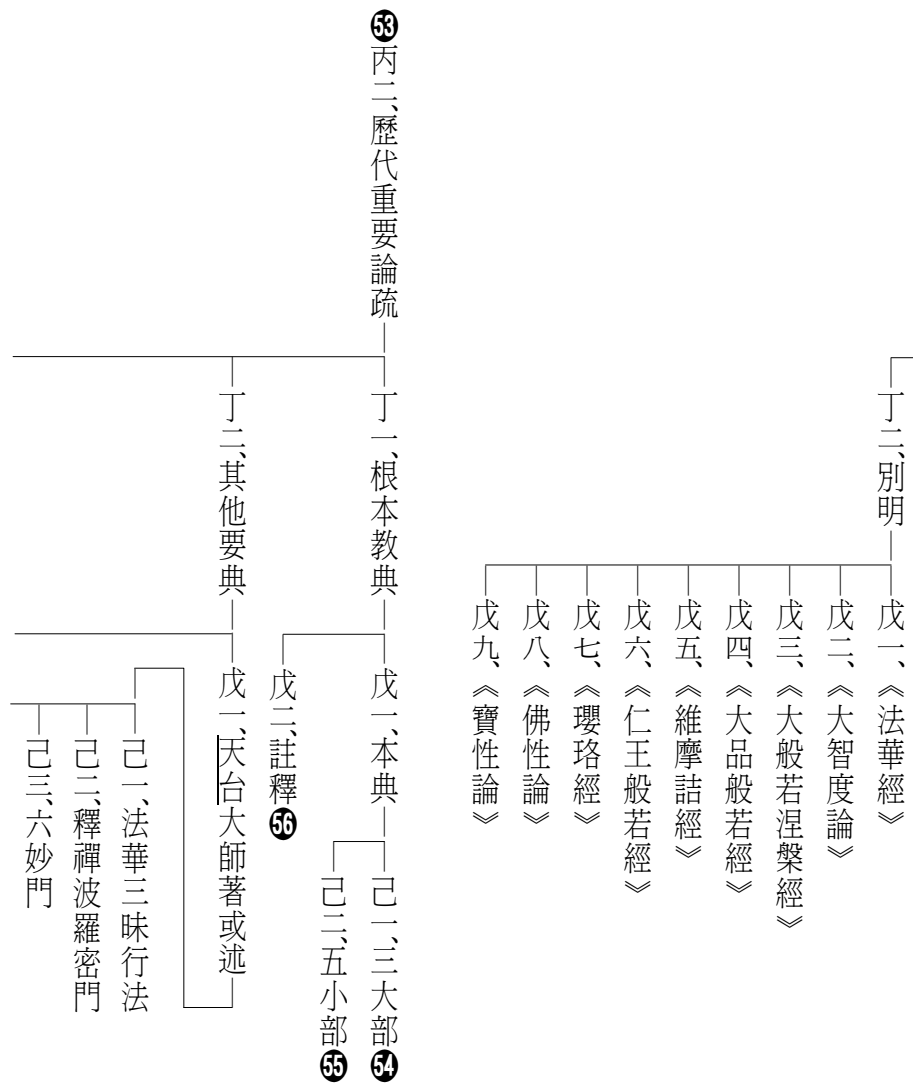


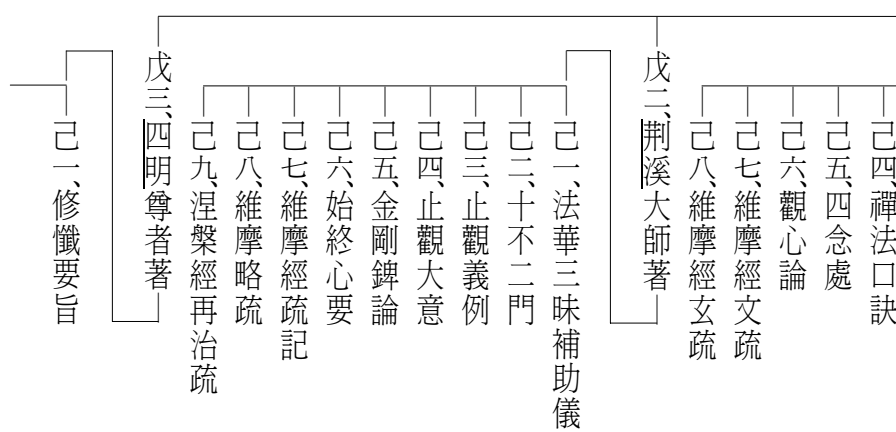


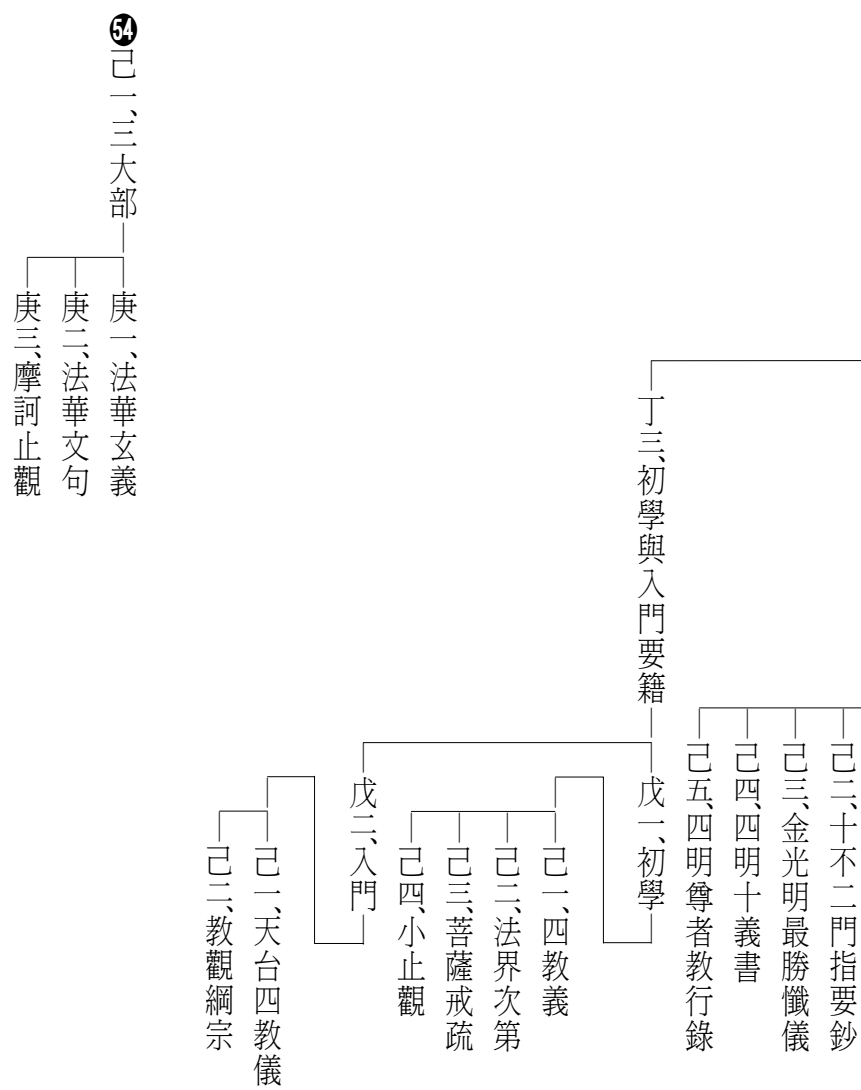


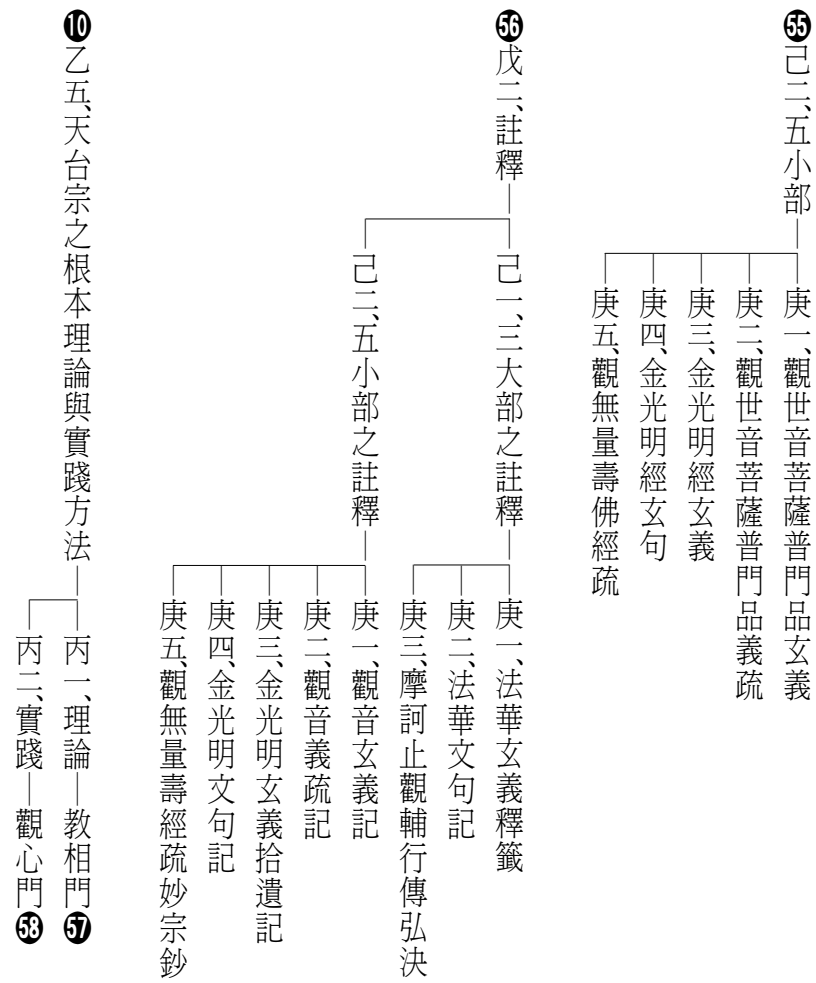












57

丙一、理論—教相門

丁一、判教論

戊一、教相三異判

己一、根性融不融相

己二、化導始終不始終相

己三、師弟遠近不遠近相

戊二、五時八教判 59

戊三、半滿、權實與三乘一乘說

己一、半字教與滿字教

己二、權教與實教

己三、三乘與一乘

丁二、實相論

戊一、三惑論

己一、見思惑

己二、塵沙惑

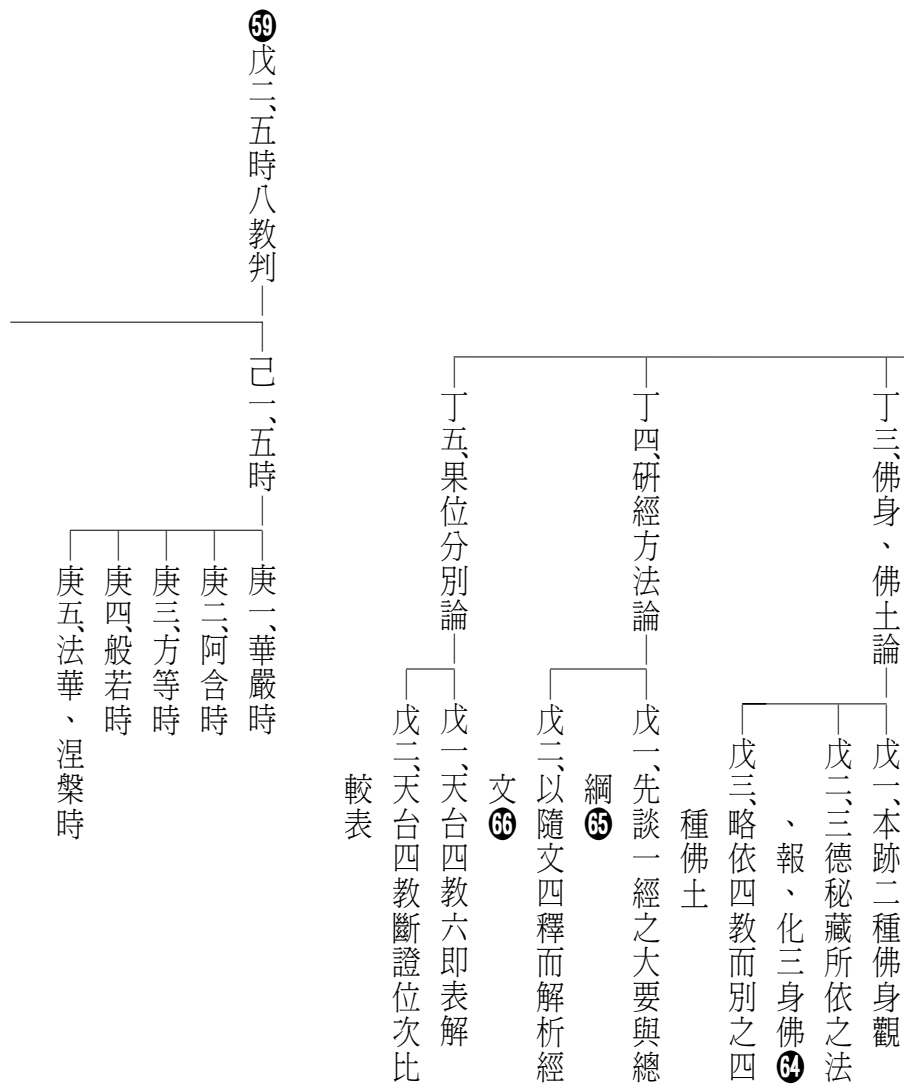
己三、無明惑

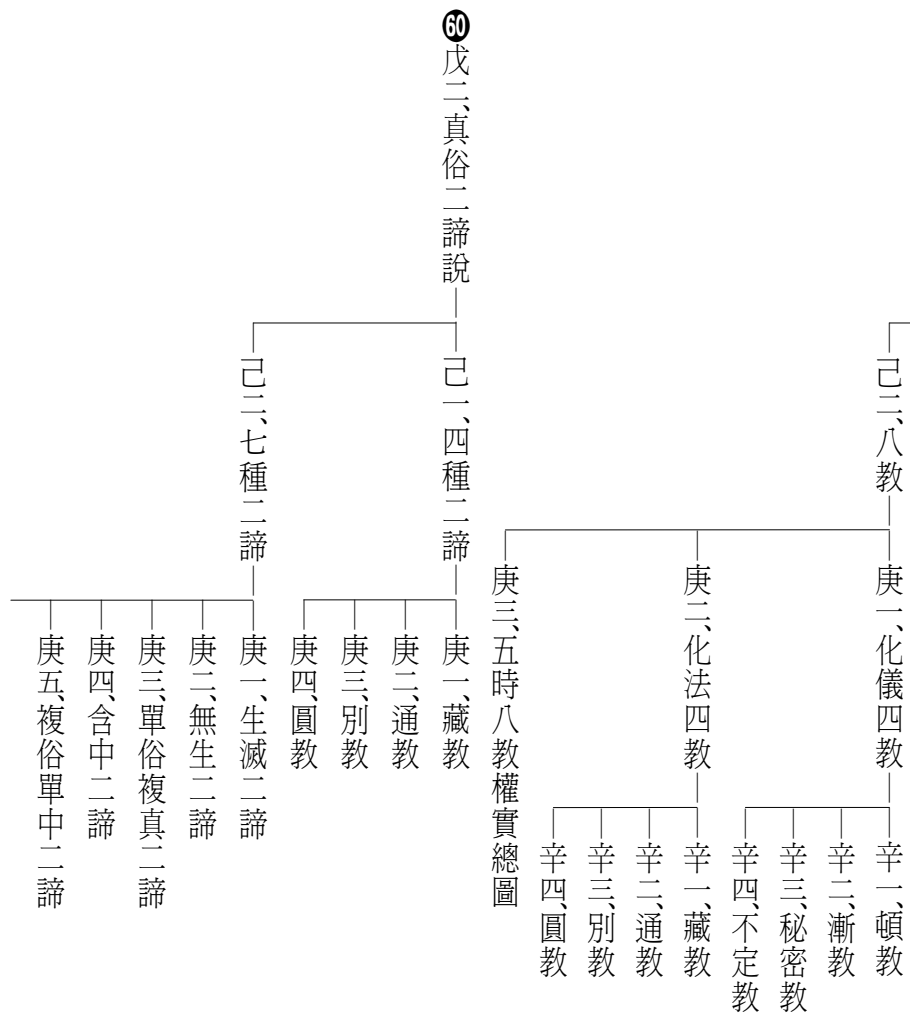
戊二、真俗二諦說 60

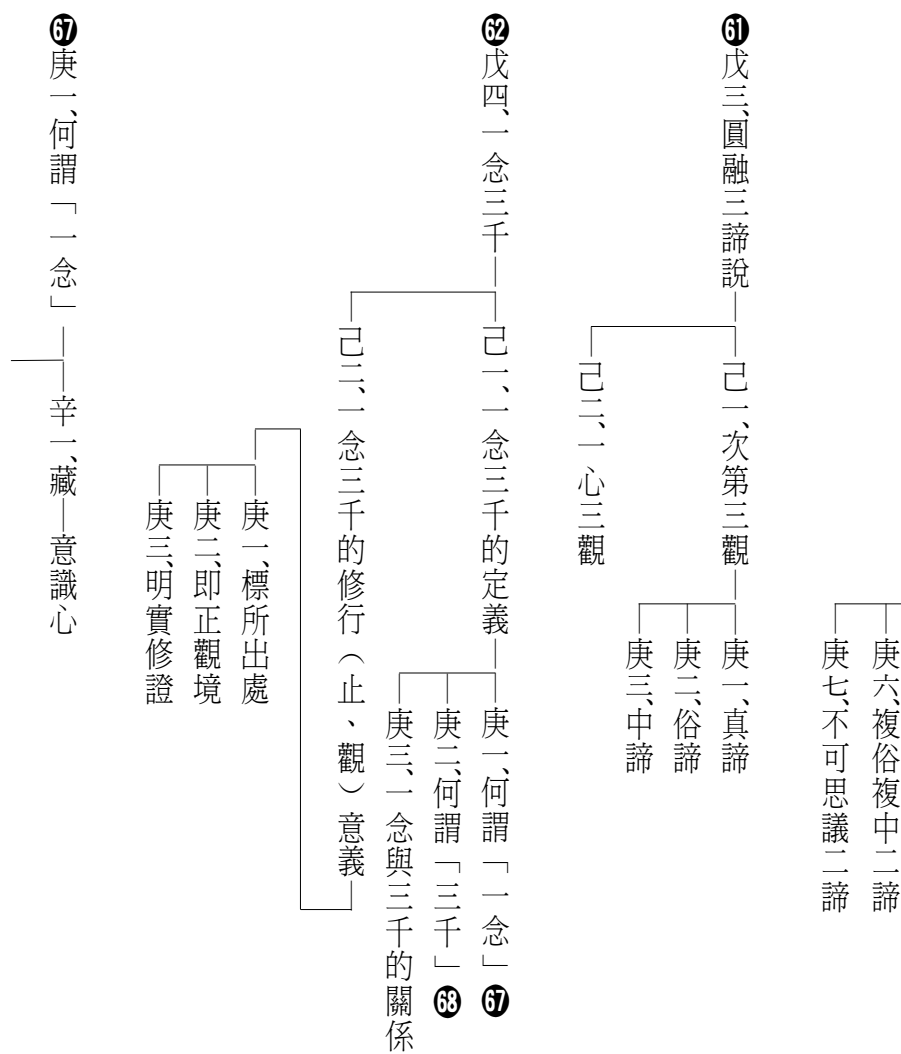
戊三、圓融三諦說 61

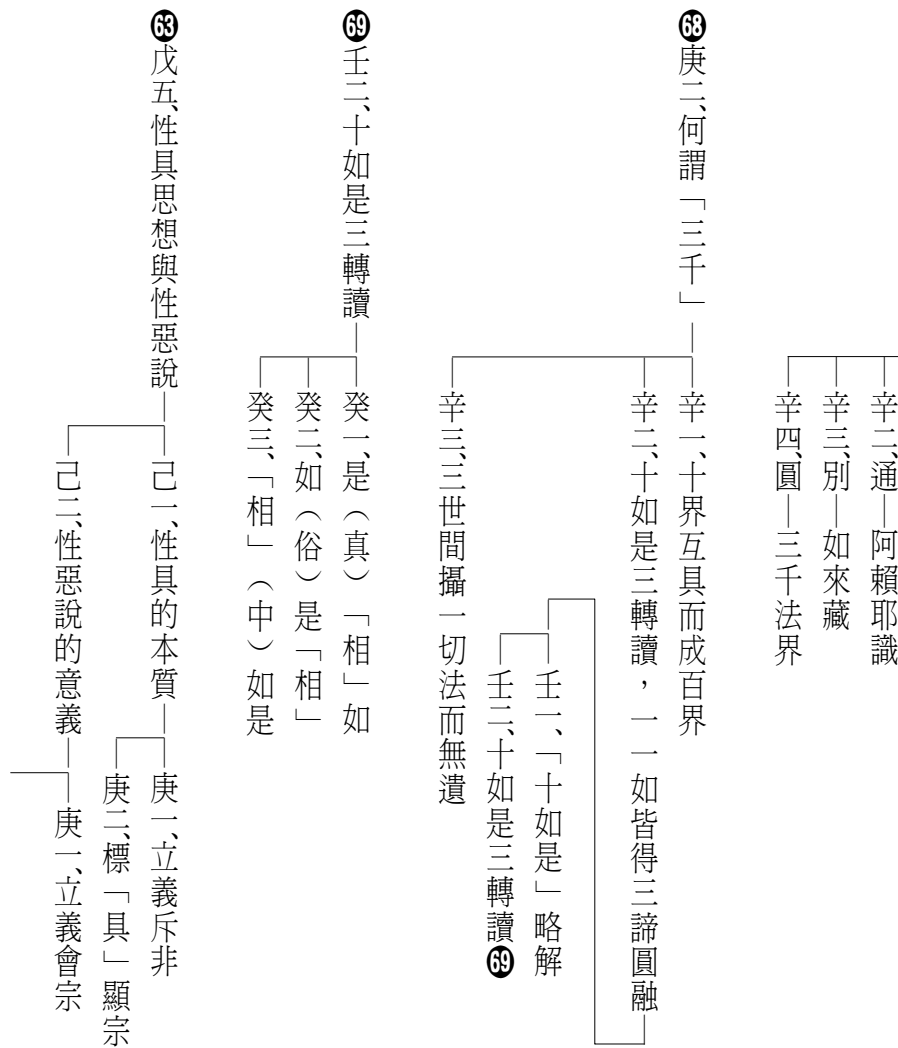
戊四、一念三千 62

戊五、性具思想與性惡說 63

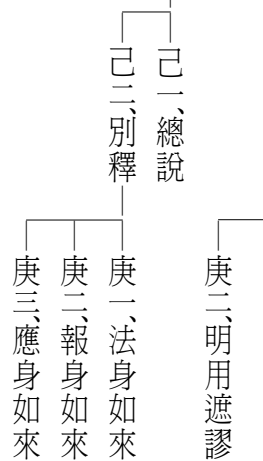




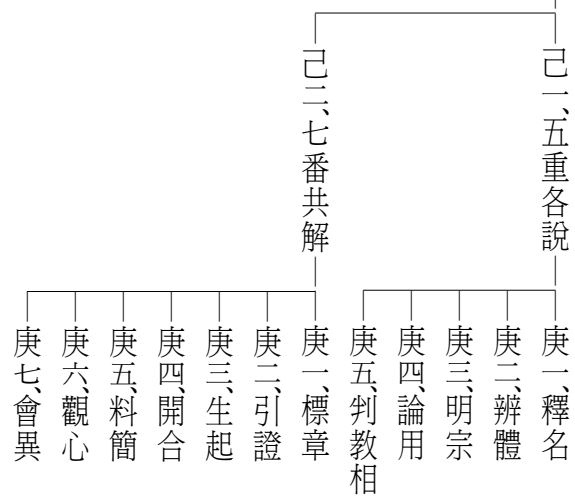


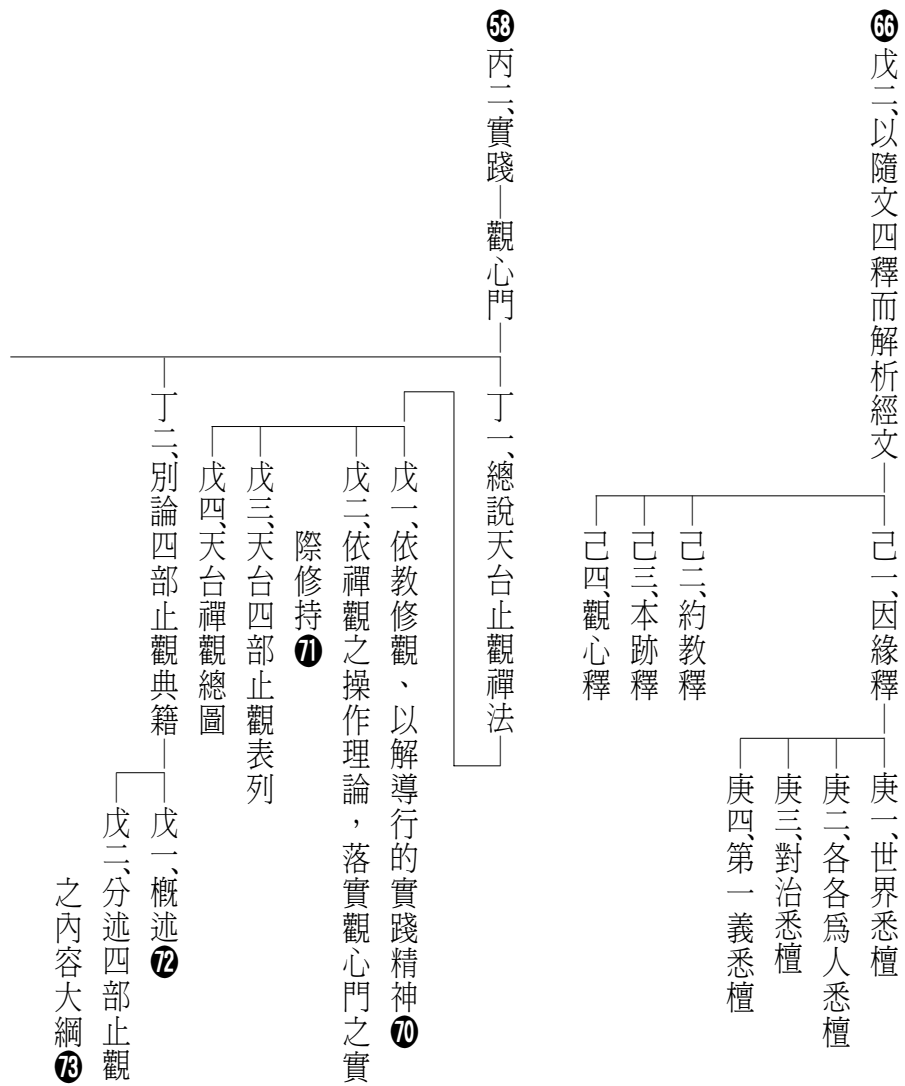


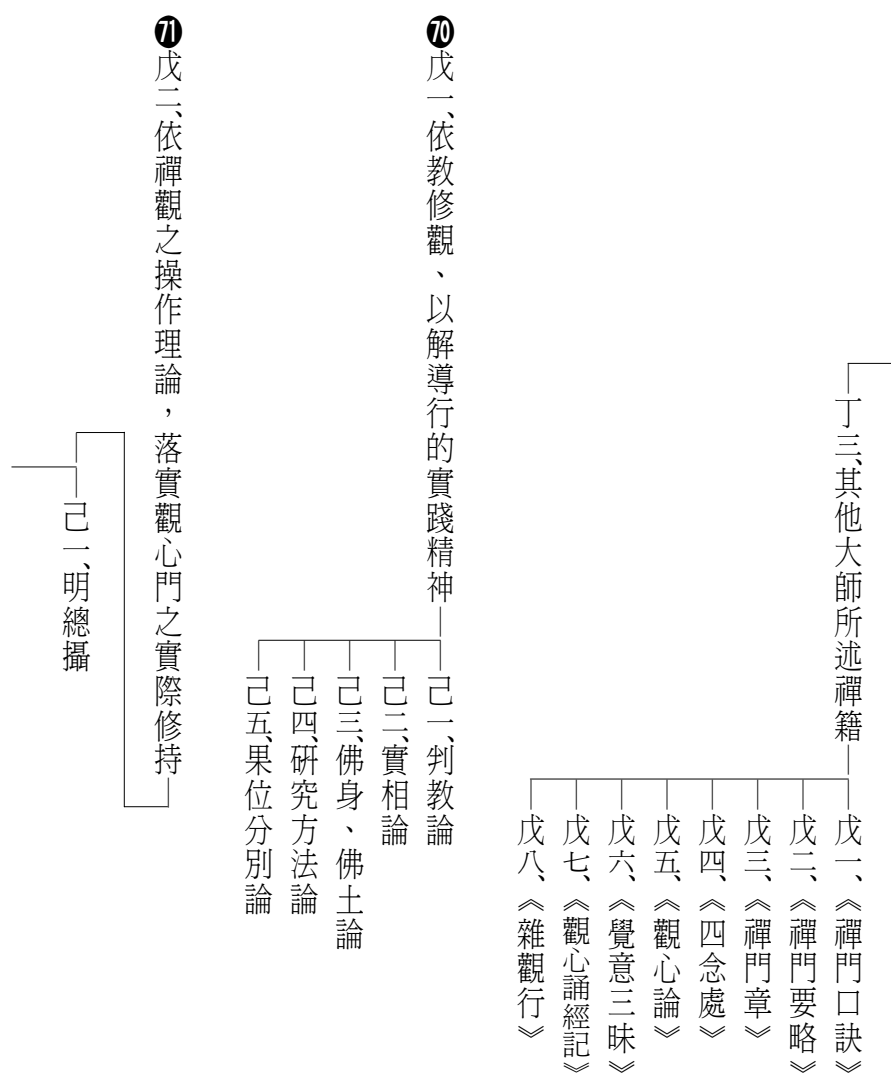
64 戊二、三德秘藏所依之法、報、化
三身佛

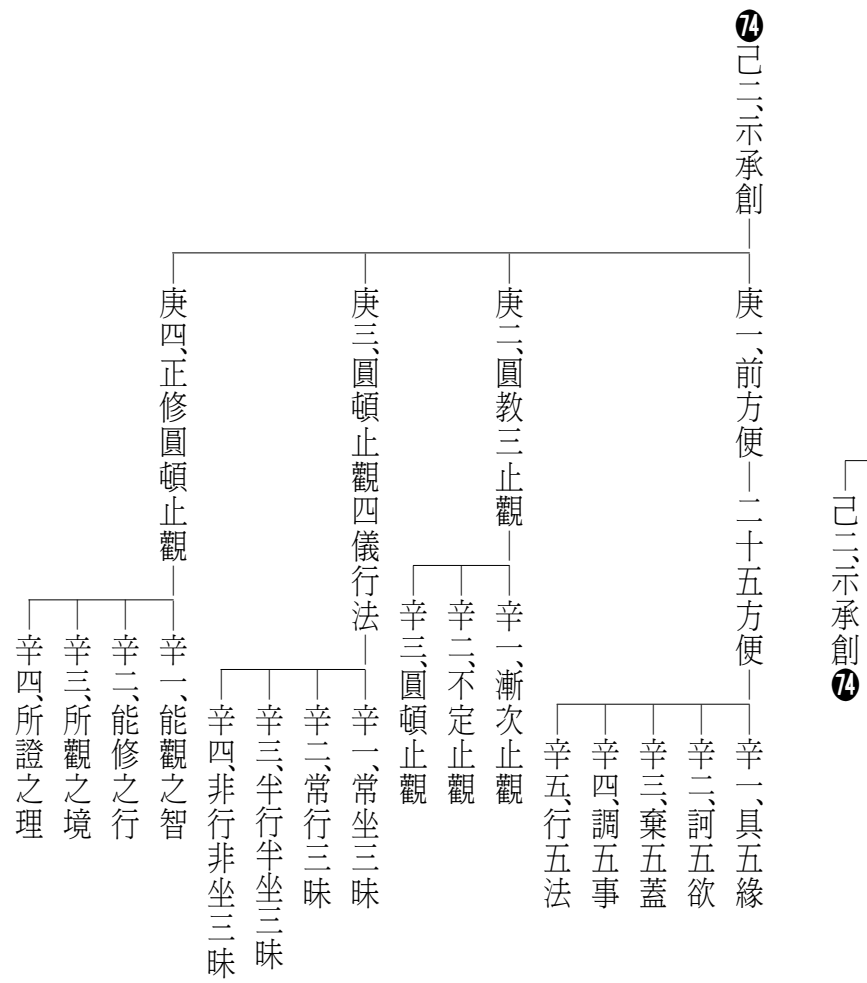


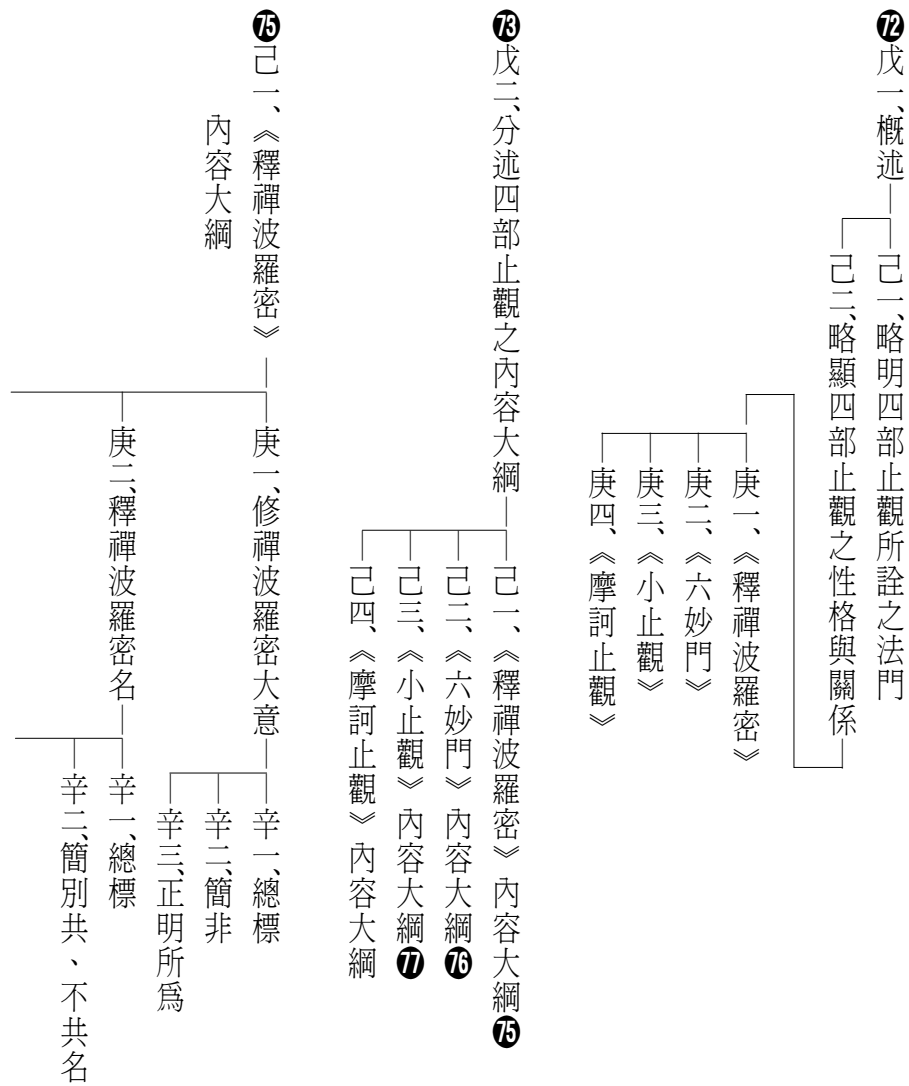
65 戊一、先談一經之大要與總綱

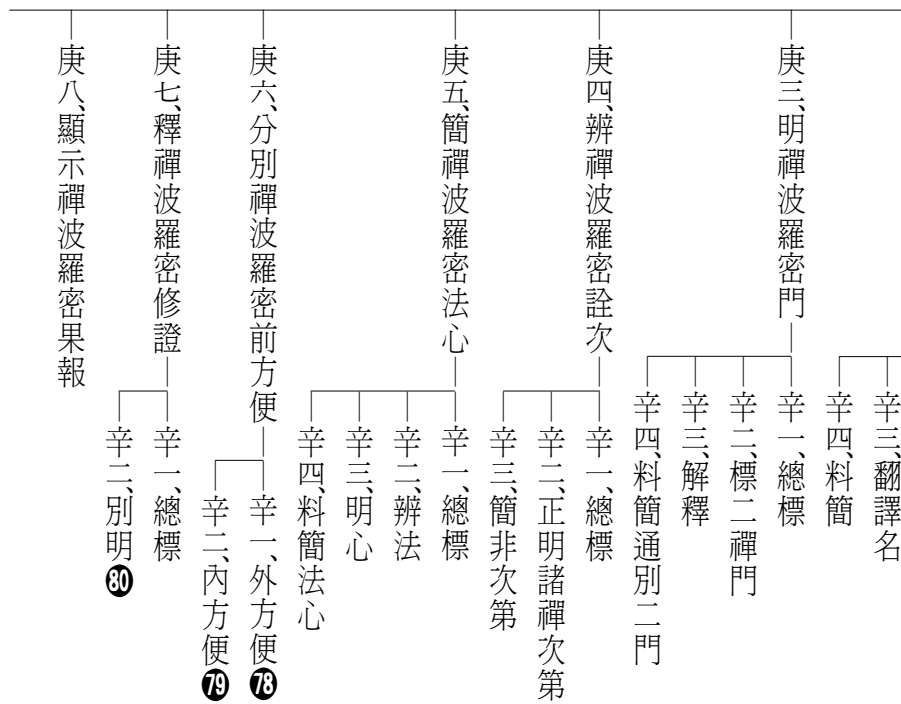


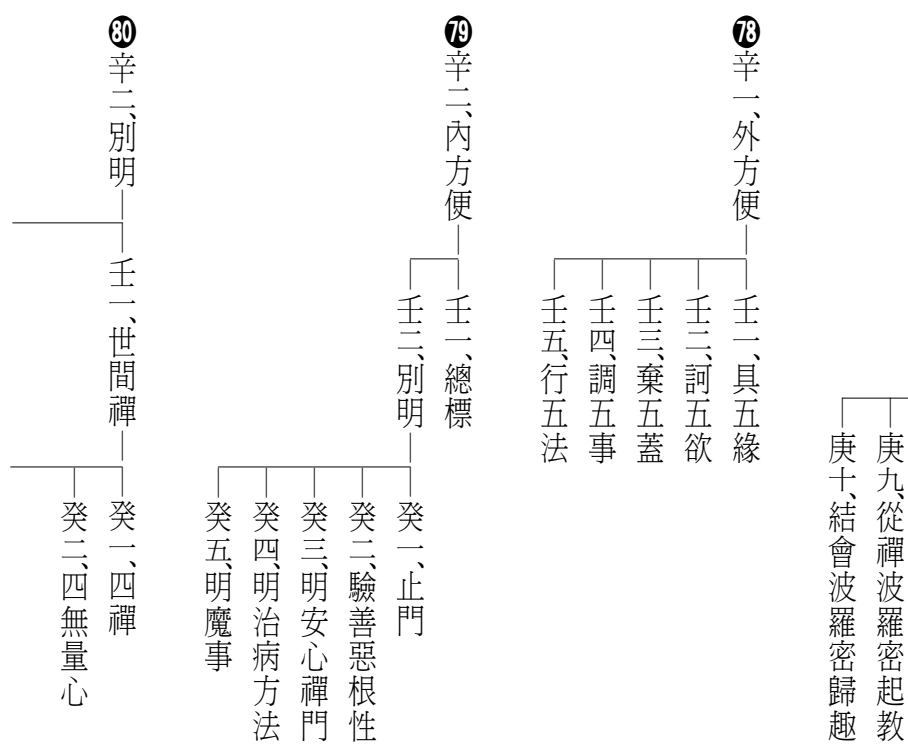


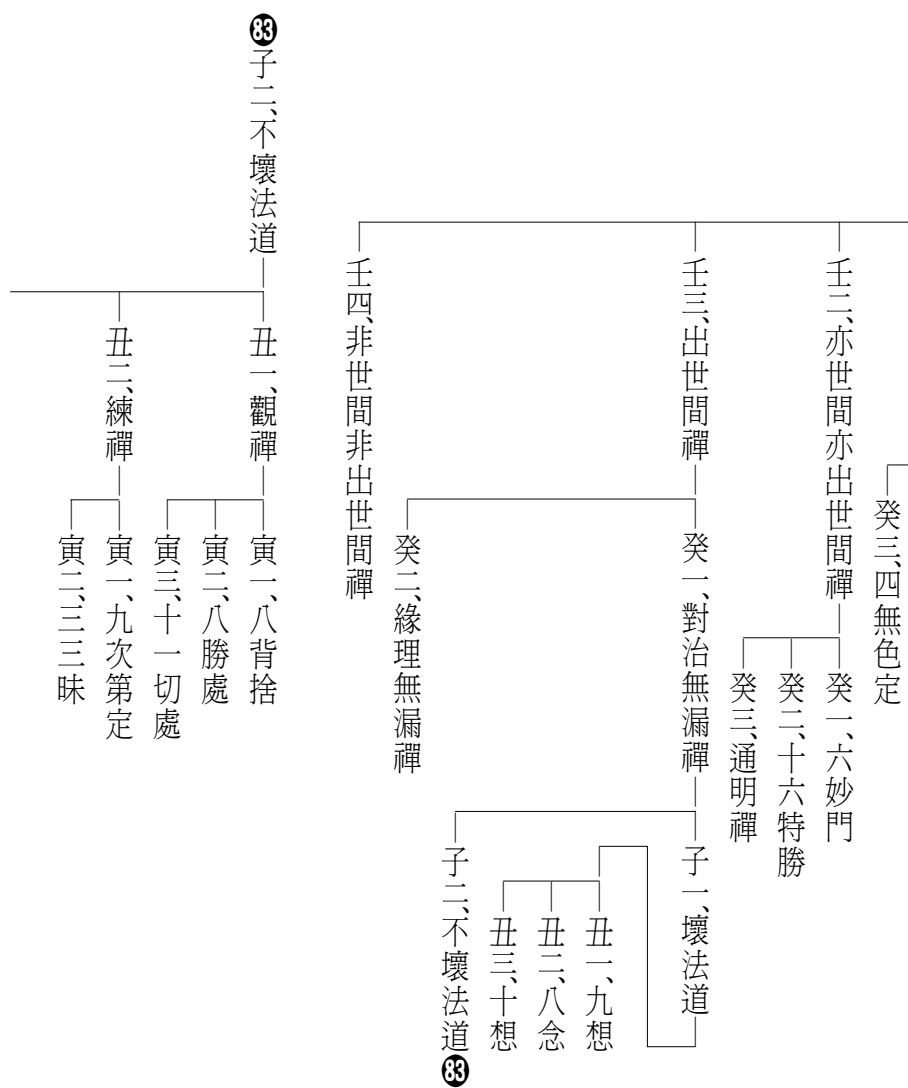


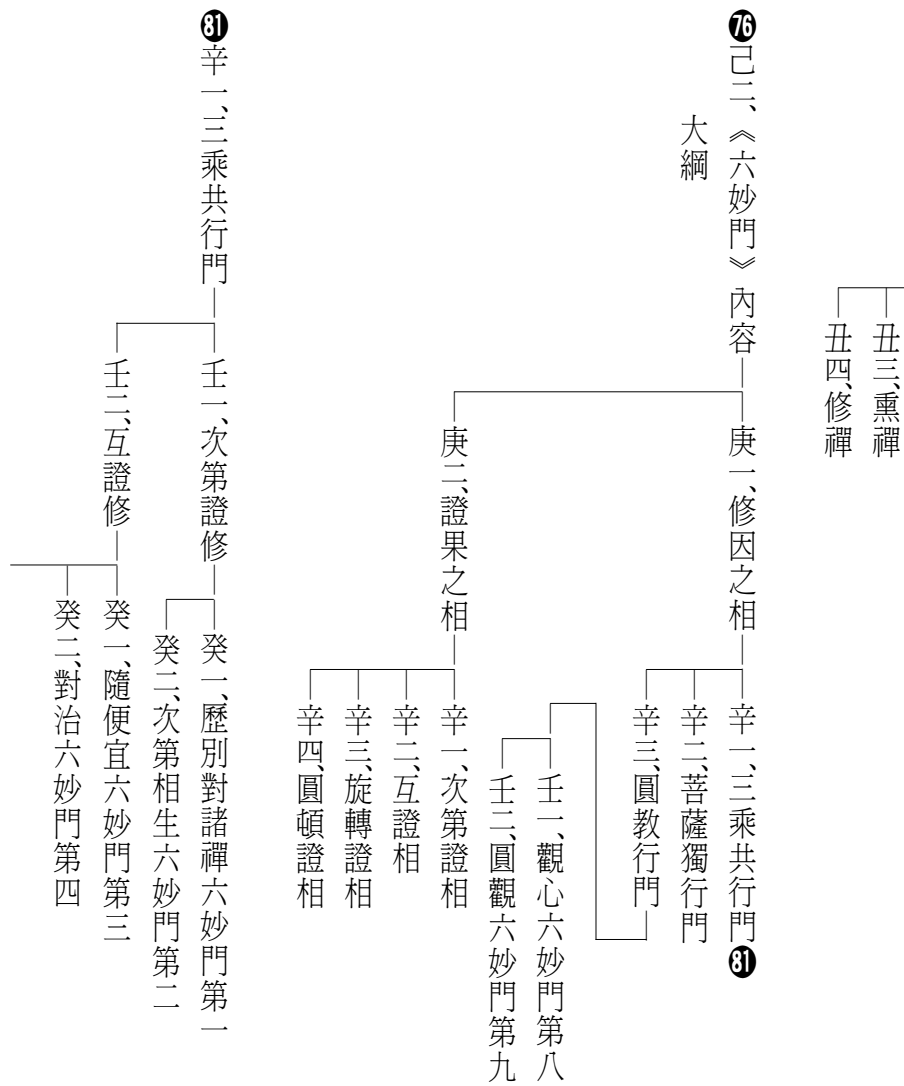












⑦ 己三、《小止觀》內容大綱

庚二、外方便

癸三、相攝六妙門第五
癸四、通別六妙門第六

辛一、具五緣第一

壬一、衣食足

壬二、持淨戒

壬三、居閒處

壬四、息諸緣

壬五、近知識

辛二、訶五欲第二

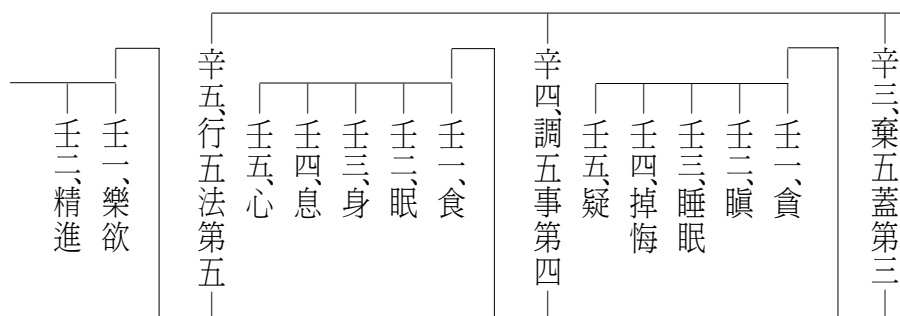
壬一、色

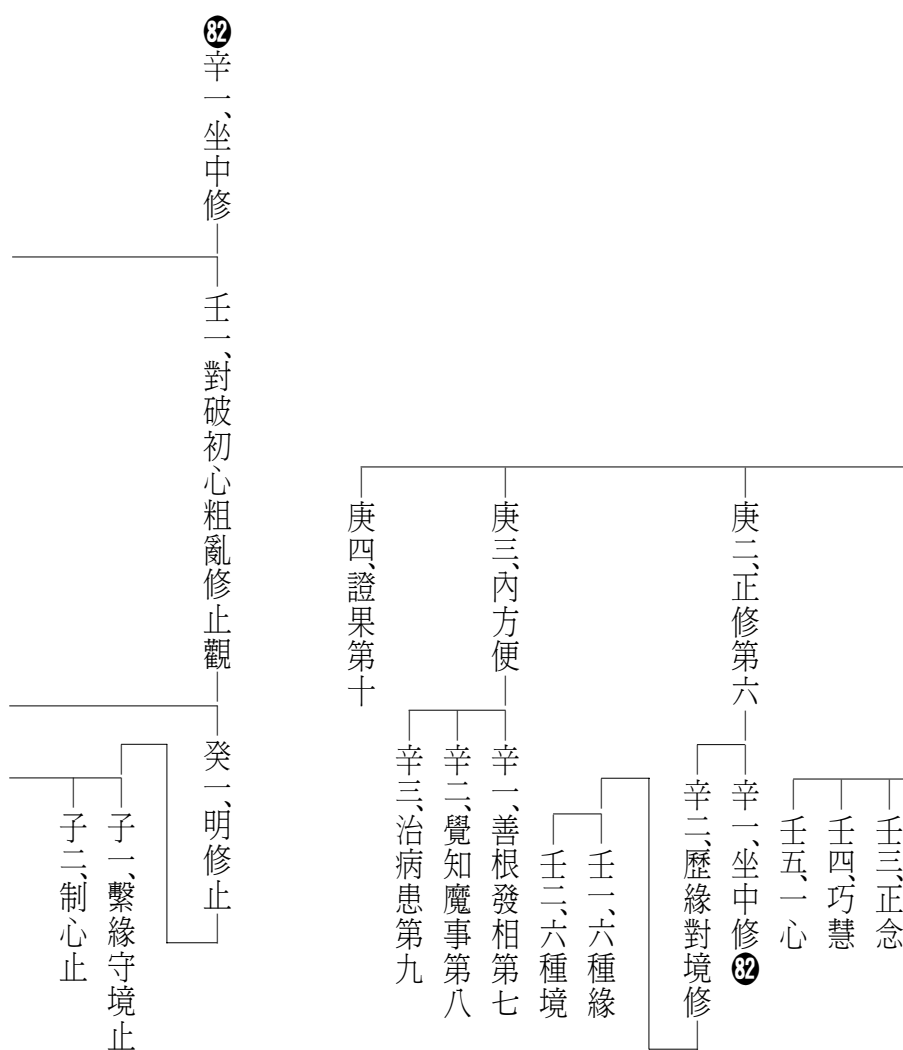
壬二、聲

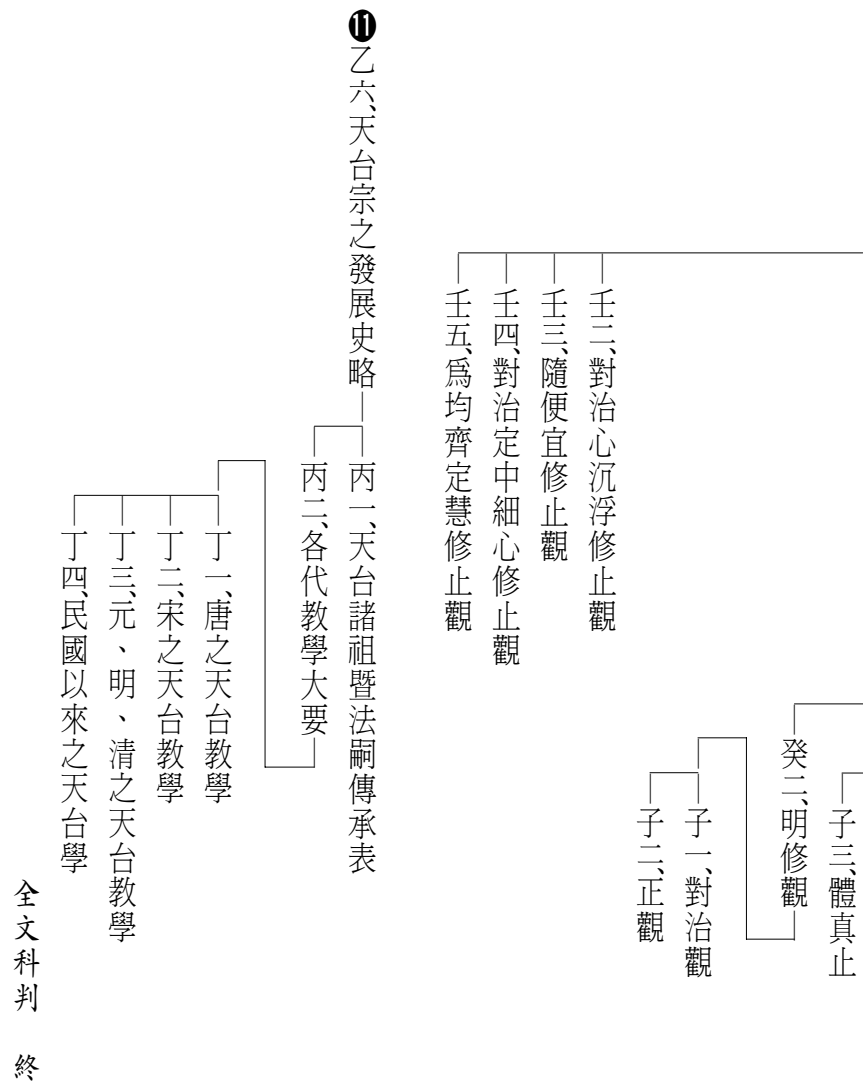
壬三、香

壬四、味

壬五、觸







參考書目：

佛法類：

甲、經典及古德論著：

- 一、《法華經》
- 二、《普賢觀經》
- 三、《天台四教儀合刊》中華佛教文獻編撰社
- 四、《教觀綱宗合刊》同右
- 五、《天台宗綱要》靜權大師・蓮因寺
- 六、《摩訶止觀輔行傳弘決》中華佛教文獻編撰社
- 七、《釋禪波羅密》同右
- 八、《小止觀、六妙門合刊》同右
- 九、《法華經安樂行義》慧思大師・大正46冊 頁697
- 十、《諸法無諍三昧法門》同右 頁627
- 十一、《立誓願文》同右 頁786
- 十二、《隨自意三昧》慧思大師・卅續55冊 頁903
- 十三、《智者大師別傳輯註》章安大師・中華佛教文獻編撰社

乙、近人著述：

- 貳、《天台九祖傳》宋志磐大師·台南湛然寺
- 貳、《國清百錄》大正46冊
- 六、《續高僧傳》大正17冊
- 一、《天台教學史》慧嶽長老·中華佛教文獻編撰社
- 二、《智者大師年譜》同右
- 三、《法華三昧懺儀輔行集註》法藏沙門編·僧伽出版社
- 四、《天台思想》佛學譯叢⁶⁰·華宇出版社
- 五、《天台學概論》學術叢刊⁵⁵·大乘文化出版社
- 六、《天台宗之判教與發展》同右⁵⁶
- 七、《天台思想論集》同右⁵⁷
- 八、《天台典籍研究》同右⁵⁸
- 九、《童蒙止觀校釋》文津出版社
- 十、《天台教觀名相表解》蓮因寺出版

世學類：

- 一、《漢魏晉南北朝佛教史》湯用彤·商務出版社

- 二、《漢魏兩晉南北朝佛教思想史》李世傑·新文豐
- 三、《中國佛教史概說》野上俊等·商務出版社
- 四、《中國佛教史》鎌田茂雄·新文豐
- 五、《中國佛教通史·一、四卷》鎌田茂雄·佛光·獅子吼
- 六、《中國佛教史》黃讖華·新文豐
- 七、《中國佛教發展史·上冊》中村元等·天華
- 八、《佛教史》杜繼文·任繼愈·曉園
- 九、《智者大師傳》王仲堯·佛光出版社
- 十、《智者大師》宮崎忠尚·恆沙出版社
- 十一、《國清寺誌》丁天魁·大陸華東大學出版
- 十二、《天台山導遊》澳門人文出版社
- 十三、《浙江省天台縣地名志》中國天台縣地名委員會辦公室
- 十四、《中國文明史》〈魏晉南北朝〉上、中、下冊 台北·地球出版社
- 十五、《中國通史》傅樂成著·大中國圖書公司
- 十六、《中國通史》林瑞翰著·三民書局
- 十七、《中國通史》宗青圖書公司

工具書類：

- 六、《資治通鑑》37、42冊 柏楊版・遠流出版公司
- 六、《最新實用中國交通旅遊圖冊》王文玉著・華閩有限公司
- 三、《活用歷史手冊》楊碧川・石文傑編・遠流出版公司
- 一、《佛光大辭典》佛光出版社
- 二、《佛教史年表》同右
- 三、《辭源》遠流出版社
- 四、《中國大事年表》陳慶麒・商務出版社