

# 天台宗祖師傳承之研究 —從初祖到五祖\*

林志欽\*\*

## 摘要

天台宗為中國佛教最具代表性的宗派之一，對其初期祖師傳承之了解固是重要而不可或缺者。本文即以天台立宗大師智顛為基準，上溯其師承關係與法門之相傳，下探智顛後宗脈之遞衍，以詳細探討天台宗自初祖至五祖的傳承問題。

智顛最重要的業師為慧思，智顛在其下習得天台宗最重要的法華三昧，並證得前方便、旋陀羅尼。慧思並傳授智顛三陀羅尼、三三昧、三觀、三智、一心三觀、一心三智、圓理、圓教、圓位（或尚兼通、別二教位）之基本架構、三種止觀、四種三昧等，種種天台宗之根本要義，助成智顛建立天台教觀雙備的宗門系統，並明確地將法脈傳給智顛。故慧思為天台宗三祖。

慧思主要在慧文座下證悟法華三昧，故慧文得為天台二祖。

慧文之師承雖自灌頂論定為依思想而遠承印度龍樹，並成為後世主要說法。但經筆者之研究，發現唱說一心三觀、四運推檢的善慧大師傅翕乃有可能即是天台宗真正的初祖。

傅翕所得之天台學法要一心三觀可能是無師自悟者。而龍樹真正並未有天台所言之三諦三觀思想，故嚴格言不能作為天台宗之初祖。

智顛之後的眾多弟子中，以灌頂在對天台著作的紀錄整理與補述、對天台教觀的領悟、對天台教學的弘揚、對《涅槃經》等的疏解，四方面的重要成就，確實應為天台宗真正的五祖。

---

\* 本文曾發表於現代佛教學會、台北大學中國語文學系、東西哲學與詮釋學中心聯合主辦「第二屆法華思想與天台佛學研討會」（台北：台北大學民生校區，2005年12月10日）。經作結論之補充，並將一註釋移於正文後，投稿本刊。感謝本刊匿名審查委員之費心審閱，並提供寶貴意見，依之再做補充說明。

\*\* 真理大學宗教學系暨碩士班助理教授。

以上諸論之中，本文尤其是對於天台初祖究爲何人、慧思對智顛傳授的法義、灌頂所以得爲五祖之因由等，有較爲充分之論述，相信能有助於相關之了解。

**關鍵詞：**龍樹、傅翕、慧文、慧思、智顛、灌頂、智越、天台宗

## 一、前言

天台宗為中國佛教最具代表性的宗派之一，對其初期祖師傳承之了解固是重要而不可或缺者。向來一般接受由龍樹、慧文、慧思、智顛至灌頂相承的說法，但是天台宗的初祖是否果為印度的龍樹？慧思所傳予智顛的究竟有哪些？在智顛的眾多弟子中，又為何原非首座弟子的灌頂能成為五祖？這些問題都是有待進一步之研究考查的。

天台宗義無疑地是由智顛所成立的，因本文在考究天台祖師之認定問題，因此不採取自初祖以下之思想史發展的論述方式，而以最無疑問的智顛為基準，上溯其師承關係與法門之相傳，下探其後宗脈之遞衍，以詳細探討天台宗自初祖至五祖的傳承，尤其是上述諸問題。

## 二、天台宗宗派的形成

天台宗的整體教義思想體系是由智顛(538-597)所建立的，這是眾所公認的事實。天台宗名稱之由來亦以智顛久居浙江天台山（位於浙江天台縣北方）傳法度眾而得名。智顛即被尊稱為天台大師。而天台宗宗派意識的形成與「天台宗」一詞的正式行世，則可能遲至中晚唐之間。依藍吉富先生的研究指出，儘管智顛的學說已足以作為一個新宗派的理論基礎，其天台山的徒眾也有成為新宗派基本教團的足夠人數，但其師弟中均未存自成一宗的宗派意識。當時之一般佛教界也未以一特殊宗派視之。隋煬帝時，柳顧言撰〈天台國清寺智者禪師碑文〉，稱智顛為「會稽天台山大禪師」。智顛著作之主要記錄整理者，其重要弟子灌頂（561-632），在所記諸書中，亦均署名「天台智者大師說」，而未稱之為「天台教祖」或「天台第幾祖」。直至中唐時，唯一有少許徵兆的是中興天台的荆溪湛然(711-782)之著作《止觀輔行傳弘決》卷一之一說到：「智者二字，即是教主……。法名智顛。」<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 此處湛然所說智顛為「教主」是就《摩訶止觀》記為「隋·天台智者大師說」(T46.1a)作疏解。意為《摩訶止觀》是智顛（智者大師）所創說，是為說教之主，故云「教主」，而非指其為一獨立教派之祖師的「教祖」之意。此由《止觀輔行傳弘決》之原文文脈可知：「前代未聞斯言有在，故南山歎云：『唯衡岳（按：指南岳慧思）、台崖（按：指天台智顛）雙弘禪慧！』豈南山謠（諂）附而虛授哉？『智者』二字即是教主。」

至於「天台宗」一詞於中晚唐之間唐文宗時(827-840)已有人正式使用。如日僧圓仁之《入唐求法巡禮行記》記載文宗開成三年(838)之事已提及「長安千福寺天台宗惠雲」。「可見至遲在唐文宗時，『天台宗』一名已正式在佛教界通行」<sup>2</sup>。到宋代時，佛教界之宗派觀念即很強烈。由於禪宗學者不斷刊行有關禪宗歷史著述的刺激，敘述天台宗道統的史書也陸續出現。如宗鑑的《釋門正統》、士衡的《天台九祖傳》、志磐的《佛祖統紀》等，都有壁壘分明的宗派名詞出現。真正具有宗教與道統意義的「天台宗」這一佛教宗派乃告鮮明地矗立。<sup>3</sup>

實則「天台宗」一詞已見於唐代圭峰宗密(780-841)之《禪源諸詮集都序》：「故天台宗依此三諦修三止三觀成就三德也。」(T48.407a) 而雖然說「天台宗」一名之正式行世頗晚，但是其祖師間相傳的觀念實早已具有。以下即由立宗之智者大師上溯其祖師之傳承。

### 三、智顛之師承

天台宗實際由智顛所立宗，智顛則師承於南岳慧思(515-577)。慧思是智顛十分重要之授業師，不僅啓發智顛之慧悟，並傳授根本之重要思想與法門。智顛最初於七歲時蒙僧口授《觀世音菩薩普門品》，首度接觸佛法。後於十八歲時從法緒出家，受十戒，學律儀。二十歲（或十九歲）師事慧曠律師，受具足戒，精通律藏，可能亦學《成實論》。在此期間又自行潛居於大賢山專心誦讀法華三部經，進一步修方等懺，獲得勝相現前。<sup>4</sup>但對智顛之修行證悟與建立天台學言，最重要的求學階段與師承乃是二十三（或二十二）至三十歲之間，在慧思的座下所得。

---

(T46.142b)

<sup>2</sup> 藍吉富《隋唐佛教史述論》，頁 185。

<sup>3</sup> 以上參見藍吉富前揭書，頁 183-185。又，一般認為「宗派」產生的主要標誌有四：1.高度發展的寺院經濟、2.系統的學說體系、3.相對固定的傳教地域、4.嚴格的法嗣制度和寺院規範。以此與僅通過學說的傳承而形成的鬆散的師徒、師友關係之「學派」不同。此於天台宗已具備。參見潘桂明《中國佛教百科叢書 4·宗派卷》，頁 90。

<sup>4</sup> 詳見拙著《智者大師教觀思想之研究》第一部第二章第一節。

慧思與智顛早有宿世之緣<sup>5</sup>。智顛拜慧思為師後，即蒙傳授「普賢道場」及「四安樂行」<sup>6</sup>。二者即是慧思《法華經安樂行義》（以下簡稱《安樂行義》）所言修習《法華經》法門之有相、無相兩種行，依之能得法華三昧。

「有相行」是依《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉（及《觀普賢菩薩行法經》）所說，持誦《法華》經文（有文字相）。若能不論行住坐臥，一心專唸《法華經》，努力精進，不顧身命，當成就時，即能見普賢菩薩乘六牙象王現前，除障滅罪，得眼根（六根）清淨，見十方佛<sup>7</sup>，乃至能得一者總持陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼等三種陀羅尼門。<sup>8</sup>

「無相行」是《法華經》〈安樂行品〉所說之四安樂行。但是乃以悟入實相空理為主軸，因此是「一切法中心不動，故曰『安』；於一切法中無受陰，故曰『樂』；自利利他，故曰『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。」<sup>9</sup>不同於有相行之「不修禪定，不入三昧」，散心讀經精進，慧思強調的是須有定的成就：「常在一切深妙禪定，行、住、坐、臥、飲食、語言，一切威儀，心常定故。」<sup>10</sup>然而此定非指一般共外道世間法之四禪八定，而是悟得諸法畢竟無生滅之空理下的：「行、住、坐、臥、飲食、語言，一切威儀心常定」，「畢竟無心想」<sup>11</sup>。

慧思於《安樂行義》言：「《法華經》者，大乘頓覺。無師自悟，疾成佛道。」(T46.697c)「菩薩學《法華》，具足二種行：一者無相行，二者有相行。」(T46.698a)有相行與無相行即是《法華》法門之實踐。其後《安樂行義》闡釋《法華經》之法門乃是：

---

<sup>5</sup> 灌頂《隋天台智者大師別傳》曾記慧思初見智者即曰：「昔日靈山同聽《法華》，宿緣所追，今復來矣！」(T50.191c)

<sup>6</sup> 《隋天台智者大師別傳》：「即示普賢道場，為說四安樂行。」(T50.191c)《國清百錄》〈天台國清寺智者禪師碑文〉亦記言：「令我進普賢道場，為說四安樂行。」(T46.817b)

<sup>7</sup> 依《觀普賢菩薩行法經》(T9.390c-391a)，先見十方佛，後得六根清淨。

<sup>8</sup> 《法華經安樂行義》(T46.700b)。

<sup>9</sup> 《法華經安樂行義》(T46.700a-b)。

<sup>10</sup> 《法華經安樂行義》(T46.700a)。

<sup>11</sup> 同前註。

「一心一學，眾果普備。一時具足，非次第入。……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。」  
(T46.698c)

此「不修次第」，「一時具足」，「眾果普備」，直以深妙禪定直觀實相而頓契佛道者，以天台義言，即是圓頓之觀，圓教之法。因此「若證法華三昧，眾果悉具足」。<sup>12</sup>

有相、無相行是二法門，亦是一法門，可於精進誦唸《法華經》之中，同時直觀實相無相。因此慧思「示普賢道場，為說四安樂行」，智顛即依教奉行。經十四日之晝夜苦修後<sup>13</sup>，在誦《法華經》至〈藥王菩薩本事品〉：「諸佛同時讚言：善哉！善哉！善男子！是真精進！是真法供養如來！」(T9.53b)時，即入定發悟（陀羅尼），對《法華經》旨、諸法實相，洞然明白。<sup>14</sup>智顛將所證稟陳慧思，慧思印證「所入定者，法華三昧前方便也；所發『持』（總持，即陀羅尼）者，初旋陀羅尼也。縱令文字之師千群萬眾，尋汝之辯，不可窮矣。於說法人中，最為第一！」<sup>15</sup>並為詳加開演教門，徹夜達旦，以此「自心所悟及從師受，四夜進功，功逾百年」<sup>16</sup>(T50.192a)。「初旋陀羅尼」

---

<sup>12</sup> 有相行終能證得三種陀羅尼，慧思將之分別對應於五眼、三慧而為：「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。」（《法華經安樂行義》(T46.700b)）則除了無相行，有相行終亦能證得究竟圓滿佛智。

<sup>13</sup> 《隋天台智者大師別傳》與〈天台國清寺智者禪師碑文〉皆言「經二七日」(T50.191c)、「停二七日」(T46.817b)，《續高僧傳》則說是「始經三夕」(T50.564b)，應以前二者為是。

<sup>14</sup> 《國清百錄》〈智者禪師碑文〉言智顛「寂然入定，明慧便發。」(T46.817b)《續高僧傳》說是：「解悟便發，見共思師處靈鷲山七寶淨土，聽佛說法。」(T50.564b)灌頂《隋天台智者大師別傳》言其「到此一向，身心豁然，寂而入定。『持』（總持，即陀羅尼）因靜發，照了《法華》，若高輝之臨幽谷；達諸法相，似長風之游太虛」(T50.191c-192a)。

<sup>15</sup> 《隋天台智者大師別傳》(T50.192a)。

<sup>16</sup> 同前註。

即是《法華經》所說三陀羅尼之「初」者「旋陀羅尼」。<sup>17</sup>依天台之義，證法華三昧、發三陀羅尼為證中道（三諦）；入法華三昧之前方便、發旋陀羅尼即是入空三昧、證空諦。<sup>18</sup>

智顛於慧思之門修法華三昧，證得法華三昧前方便、旋陀羅尼，並盡受慧思之教，成為玄辯無窮，說法第一人<sup>19</sup>。智顛深為慧思所賞識，爾後即常代慧思宣講《大品般若經》。<sup>20</sup>智顛依己之領悟解說，無所滯礙，唯對「三三昧」及「三觀智」之義曾諮詢慧思。<sup>21</sup>《摩訶般若波羅蜜經》卷一提到兩種「三三昧」：「空三昧、無相三昧、無作三昧。……三三昧：有覺有觀三昧、無覺有觀三昧、無覺無觀三昧。」(T8.219a) 隨後續言：「菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜；欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜；欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜；欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。」(T8.219a)即是一切智、道種智、一切種智之「三智」。「三觀智」即是「三觀」與「三智」一修三觀而證三智，此二者

---

<sup>17</sup>《國清百錄》〈天台國清寺智者禪師碑文〉(T46.817b)記慧思印可智顛之言與《隋天台智者大師別傳》幾近全同，唯不言「旋陀羅尼」而說是「聞持陀羅尼」。按依《觀普賢菩薩行法經》釋旋陀羅尼之意，即相當於聞持陀羅尼。詳見拙著《智者大師教觀思想之研究》，頁 22。

<sup>18</sup> 智顛《妙法蓮華經文句》即將三陀羅尼對應於空、假、中三觀之證三諦：「陀羅尼（按：前應加「旋」字），旋假入空也；百千旋者，旋空出假也；方便者，二為方便道，得入中道第一義諦也。」(T34.148c)。

又，《觀普賢菩薩行法經》(T9.390c-391a)言，獲旋陀羅尼後，更復懺悔，即能得「諸佛現前三昧」，見十方佛。再由普賢菩薩為說六根清淨懺悔之法，依之行一至七日，即漸得「六根清淨」，由之更得百千萬億旋陀羅尼。依天台圓教位義，「六根清淨」為圓教十信位，之前為「五品弟子」位。智者證得旋陀羅尼，臨終前自言位居五品，於此是相一致的。

<sup>19</sup> 慧思印證智顛所得為法華三昧前方便、旋陀羅尼，並言：「縱令文字之師千群萬眾，尋汝之辯，不可窮矣。於說法人中，最為第一。」（《隋天台智者大師別傳》(T50.192a)）

<sup>20</sup>《隋天台智者大師別傳》：「思師造金字《大品經》竟，自開玄義，命令代講。」(T50.192a)《續高僧傳》：「爾後常令代講，聞者伏之。」(T50.564b)

<sup>21</sup>《隋天台智者大師別傳》：「唯有三三昧及三觀智用以諮審，餘悉自裁」(T50.192a)。《續高僧傳》〈智顛傳〉：「惟於三三昧、三觀智用以諮審，自餘並任裁解，曾不留意。」(T50.564b)。

智顛最初是從慧思處得解其義的。<sup>22</sup>推斷智顛之所以不能自裁而須問於慧思，固不應僅是詢問字面之詞義解釋，而可能即是以一心三觀證一心三智之圓教義理。因《大品般若經》之釋論《大智度論》必為智顛所知，其解釋上述一段經文處，乃說及「三智一心中得」的意涵。<sup>23</sup>此由《續高僧傳》〈慧思傳〉之記載亦可得到旁證。其記智者之疑云：

「智顛代講『金經』（按：即金字《大品般若經》），至『一心具萬行』處，顛有疑焉。思為釋曰：『汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是《法華》圓頓旨也。吾昔夏中苦節思此，後夜一念頓發諸法。吾既身證，不勞致疑！』」（T50.563b）

《大品般若經》並無「一心具萬行」之句，所指的是卷二十三〈一念品〉(T8.386c)所說，菩薩行般若波羅蜜時，於「一念」中具足菩薩道：六波羅蜜、十二門禪（四禪、四無量心、四無色定）、三十七道品、三解脫門、佛之十力、四無所畏，乃至八十隨形好等。此「一念」是指般若波羅蜜之「無相心、無漏心」，能「於諸法無所著」，「一切法不受」。龍樹《大智度論》即稱此品為「一念具萬行品」(T25.670b)。智顛之疑應是：此一心（念）具萬行是否即是圓教義？因為講「一念具萬行」猶如圓頓之旨，但經論之文卻又似是說次第具，如前一品〈三次第行品〉所說之次第道。又，若是圓教義，則一心（念）果真能具萬行？對此智顛疑而未決，乃諮審於慧思。慧思的回答表示所疑《大品般若經》文之意，只是以無分別心次第修行以至具足萬行，尚未到達《法華經》所表示的一心同時圓具萬行之圓頓之理。至於此真正的一心具萬行是否可能？能否證得？慧思則舉其親身之證悟「一念頓發諸法」（即是證法華三昧）證明確有其義（其境），無庸置疑。因此《續高僧傳》接著續說：「顛

---

<sup>22</sup> 智顛臨終前不久，夢見慧思令其說法，「即自念言：餘法名義，皆曉自裁，唯三觀三智最初面受。」（《隋天台智者大師別傳》(T50.195c)）

<sup>23</sup> 《大智度論》：「一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。……實一切〔智〕一時得。此中為令人信般若波羅蜜故，次第差〔別〕品說。……雖一心中得，亦有初、中、後次第，如一心有三相。……以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習，亦如是。」(T25.260b)



即諒受法華行法，三七境界難卒載敘。」(T50.563b)

以上依慧思、智顛之傳記，知智顛從師慧思習得法華三昧、三陀羅尼、三三昧、三觀、三智，以至於一心三觀、一心三智、《法華》圓頓之理等。又，智顛曾問慧思之行位，慧思自言：「吾是十信鐵輪位耳。」<sup>24</sup>「望入銅輪，領眾太早，但淨六根。」<sup>25</sup>「銅輪」指圓教十住位；「淨六根」即是前一階位之圓教十信六根清淨位，又稱「鐵輪位」。故慧思必已立圓教、圓位思想，深明圓理，以之傳授智顛。

此外，智顛亦提及慧思之圓位說，可視為是智者圓位觀念基本架構之啓發者。一是以《法華經》(T9.7a)所言「開、示、悟、入」佛知見即分別表示圓教之四十心位：十住、十行、十迴向、十地及等覺地；「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」(T9.5c)即是妙覺位。<sup>26</sup>二是解《大品般若經》之「四十二字門」即為圓教四十二位。<sup>27</sup>若依湛然《法華玄義釋籤》所說：「經中具釋四十二字功德互足，具如南嶽兩卷中釋。釋兼三教，今意在圓。」(T33.890a)「南嶽兩卷」指南嶽慧思所著之《四十二字門》一書（今不存）；「釋兼三教」指通、別、圓三教。則慧思傳智顛之行位說或不只是圓教位，尚兼通、別二教。

灌頂在《摩訶止觀》之序言中提到：「天臺（按：即天台智顛）傳南嶽三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。」(T46.1c)可知「三種止觀」之說亦是慧思傳予智顛，由之再加闡釋發揮者。

再者，智顛建構天台實踐法門系統時，網羅了諸經所說當時之重要的三昧行法（及懺法），依身儀之區分，提出「四種三昧」說：1.常坐三昧，即「一行三昧」；2.常行三昧，即「般舟三昧」；3.半行半坐三昧，包含「方等三昧」、「法華三昧」；4.非行非坐三昧，包括「隨自意三昧」、「覺意三

---

<sup>24</sup> 《續高僧傳》(T50.563b)。

<sup>25</sup> 《止觀輔行傳弘決》(T46.348a)。

<sup>26</sup> 參見《維摩經玄疏》(T38.541c-542a)、《四教義》(T46.764b-c)、《妙法蓮華經玄義》(T33.735b)。

<sup>27</sup> 參見《維摩經玄疏》(T38.542a)、《四教義》(T46.764c)、《妙法蓮華經玄義》(T33.735a)。

昧」、「請觀世音懺法」，及其他非限於行或坐之行法。<sup>28</sup>而此四種三昧實亦源出慧思。如所提及的三昧（及懺法）即為：1.一行三昧、2.般舟三昧、3.方等三昧、4.法華三昧、5.隨自意三昧、6.覺意三昧、7.請觀世音懺法等七種。

其中第 4.法華三昧即如前述，為智顛於慧思座下修習有相、無相行而證得法華三昧前方便及旋陀羅尼者。而慧思作有《隨自意三昧》一書，其中云：

「凡是一切新發心菩薩，欲學六波羅蜜，……欲得疾入菩薩位，得佛智慧，先當具足『念佛三昧』、『般舟三昧』，及學『妙法蓮華三昧』，是諸菩薩最初應先學『隨自意三昧』。」(卍 98.344b)

所提到的有「念佛三昧」，即是常坐之 1.一行三昧<sup>29</sup>、2.般舟三昧、4.法華三昧、與 5.隨自意三昧。此外，《續高僧傳》〈慧思〉傳記載慧思臨將終時告訴門人曰：

「若有十人，不惜身命，常修法華、般舟、念佛三昧、方等懺悔，常坐苦行者，隨有所須，吾自供給，必相利益。如無此人，吾當遠去。」(T50.563c)

此處又提到「方等懺悔」，即是 3.方等三昧。又，慧思弟子惠（慧）成曾往建業（南京）聽《成實論》師講經十年，後遇慧思，向之學定習禪十五年，而後慧思乃令其修方等、觀音、法華、般舟等三昧，歷時三年而銷業障。<sup>30</sup>「觀音三昧」應即是 7.請觀世音懺法。至於 6.覺意三昧，《摩訶止觀》云：「南岳師（按：慧思）呼為『隨自意』：意起即修三昧。《大品》稱『覺意三昧』：意之趣向皆覺識明了。雖復三名，實是一法。」(T46.14b-c)<sup>31</sup>可知四種三昧皆

<sup>28</sup> 參見《妙法蓮華經玄義》(T33.793c)、《四教義》(T46.761c)、《摩訶止觀》(T46.11a-15b)。

<sup>29</sup> 常坐之一行三昧與常行之般舟三昧皆可稱為「念佛三昧」，而此處應指一行三昧。如日僧證真之《止觀輔行私記》引言：「《圓頓》（按：《圓頓止觀》，即《摩訶止觀》之前治本）云：『常坐三昧』出《文殊問般若經》，論其事相……即是『念佛三昧』，更無餘法。脅不柱床，無休息意，心心相續，終不間念，稱為『一行三昧』也。」(B22.400-401)

<sup>30</sup> 參見《續高僧傳》〈釋惠（慧）成傳〉(T50.557a-b)。

<sup>31</sup> 慧思著有《隨自意三昧》一卷(卍 98.344a-354a)，對照所說與智顛《摩訶止觀》(T46.14b-15b)闡釋非行非坐三昧之法，可見智顛立此三昧確實也多少受到慧思之影響。

為慧思已立，當亦將之傳予智顛，並成為此後天台宗徒深為重視奉行的修行法門。<sup>32</sup>

其他如智顛於《妙法蓮華經玄義》（簡稱《法華玄義》）論「法」，亦承慧思依《華嚴經》：「心、佛及眾生，是三無差別。」(T9.465c)以說一切法即是「眾生法、佛法、心法」(T33.693a)。

總之，天台宗的建立，智顛之師慧思實居關鍵性的啓發與奠基之地位。其傳予智顛者，如：法華三昧、三陀羅尼、三三昧、三觀、三智、一心三觀、一心三智、圓理、圓教、圓位、三種止觀、四種三昧等，皆是天台重要之事理，幫助智顛奠立其學說的基本體系，再由之作更圓滿完整的理論建構。故慧思理所當然地是天台宗的重要祖師。慧思亦明白地將法脈付予智顛：「吾久羨南衡，恨法無所委。汝粗得其門，甚適我願。吾解不謝汝，緣當相揖。今以付屬汝，汝可秉法逗緣，傳燈化物，莫作最後斷種人也！」<sup>33</sup>

#### 四、慧思之師承

慧思之修學最主要的就是其《法華經安樂行義》所說的有相行與無相行，及證得法華三昧。《佛祖統紀》記其童年時見同伴讀《法華經》，深樂其法，但因無人教授，不解其義，乃自鑿穴棲身，夜夜對經流淚，頂禮不休。因之感得夢中見普賢菩薩乘白象王前來摩頂，自然得解《法華經》之意。<sup>34</sup>其自著之《南嶽思大禪師立誓願文》自言「年十五出家修道，誦《法華經》及諸大乘，精進苦行。」(T46.787a)<sup>35</sup>《續高僧傳》〈慧思傳〉言慧思受具足戒後，杜絕往來，專心「誦《法華》等經三十餘卷，數年之間，千遍便滿。」(T50.562c)此等即是實踐有相普賢行。

---

<sup>32</sup> 智顛甚為重視四種三昧，臨終前亦如慧思遺教弟子當以四種三昧為明導，以之歷行十乘觀法：「吾常說：四種三昧是汝明導，教汝捨重擔，教汝降三毒，教汝治四大，教汝解業縛，教汝破魔軍，教汝調禪味，教汝折慢幢，教汝遠邪濟，教汝出無為坑，教汝離大悲難。唯此大師，能作依止。」（《隋天台智者大師別傳》(T50.196b)）

<sup>33</sup> 《隋天台智者大師別傳》(T50.192a-b)。

<sup>34</sup> 《佛祖統紀》(T49.179a)。

<sup>35</sup> 《續高僧傳》〈慧思傳〉言其受具足戒後，「常坐綜業，日惟一食」，杜絕往來，專心「誦《法華》等經三十餘卷，數年之間，千遍便滿」(T50.562c)

慧思自述年二十時見世事無常而發菩提心，立大誓願。爾後「遍歷齊國諸大禪師，學摩訶衍。恒居林野，經行修禪。……從年二十(534)至三十八(552)，恒在河南習學大乘，親覲供養諸大禪師。」<sup>36</sup>《續高僧傳》記載慧思刻苦精進，修習坐禪、誦經為常業，曾「得見三生所行道事。又夢彌勒、彌陀說法開悟」<sup>37</sup>。其後因讀《妙勝定經》讚歎禪定之功德，便發心修定，因此前往歸依當時之著名禪師慧文（生卒年不詳），從受正法。智顛《摩訶止觀》言慧文於北齊(550-577)之時「獨步河淮」<sup>38</sup>，故慧思可能即在西元 550 年至 552 年之間求學於慧文。此時慧思努力精進修習定慧。到第三年，於長坐繫念時「發少靜觀」（些許宿命通），「見一生來善惡業相」。更加勇猛精進後，證得初禪。此時生起禪障，四肢軟弱無力不能行。即自觀察病從業生，業由心起，而心外無境，返見心源則業不可得，身亦如雲影。因此了悟「相有體空」，顛倒想滅，心性清淨，病即消除。又證得空定（四空定之一）。最後在傷感慚愧於道無所獲之際，「放身倚壁，背未至間，霍爾開悟。法華三昧、大乘法門一念明達。十六特勝<sup>39</sup>、背捨<sup>40</sup>、除入<sup>41</sup>便自通徹，不由他悟。」<sup>42</sup>此即是行無相行，悟法華三昧。

雖然文獻未明言慧文授予慧思法華三昧之法，但慧思確實是在慧文座下證得此天台學最重要的三昧。故慧文確為其重要老師。其後慧思又「往鑒、

---

<sup>36</sup> 《南嶽思大禪師立誓願文》(T46.787a-b)。

<sup>37</sup> 《續高僧傳》(T50.562c)。

<sup>38</sup> 《摩訶止觀》(T46.1b)。

<sup>39</sup> 「十六特勝」屬亦有漏亦無漏禪，為數息觀一類之修法，能得解脫。詳見智顛《釋禪波羅蜜次第法門》(T46.525b-528c)。

<sup>40</sup> 「背捨」指八背捨，屬無漏禪，為對治破除（背離）對欲界五欲及諸禪定（欲界定、未到地定、四禪、四空定）之貪著煩惱，以助達於無漏解脫。詳解參見《釋禪波羅蜜次第法門》(T46.540c-543c)。

<sup>41</sup> 「除入」指八除入，即八勝處。八勝處亦屬無漏禪。八背捨是初行；八勝處是中行；十一切處是後行。此三門皆為對治對根本味禪（四禪、四無量及四空定）的貪著（參見《釋禪波羅蜜次第法門》(T46.540c)）。八勝處亦能破除對欲界五欲及諸禪定之貪著，此點與八背捨同。而八勝處較八背捨猶更能善調觀心。當依八勝處而斷煩惱時，此時八勝處即變名為八除入。詳細解說參見同書(T46.543c-545a)。

<sup>42</sup> 參見《續高僧傳》(T50.562c-563a)。

最等師，述己所證，皆蒙隨喜」<sup>43</sup>。但此只是「隨喜」於慧思所已證者而已。

《續高僧傳》另於〈智顛傳〉又言：「思（慧思）又從道於就師，就又受法於最師，此三人者皆不測其位也。」<sup>44</sup>則最師、就師與慧思三人亦有師徒關係。<sup>45</sup>如是慧思不僅師事於慧文，亦曾學法於就師。但是畢竟慧思最重要的證悟—法華三昧是在從學於慧文時所得，且以天台宗之立場而言，慧思所以傳智顛之法門，即是依於此三昧，智顛亦曾在慧思座下證之（雖未究竟證），此三昧可以說是天台立宗的根本三昧，故若論天台宗相承之祖師，則慧思之上當舉慧文而非就師。

## 五、慧文之師承

至於慧文之師承並不很清楚，依照灌頂（561-632）記錄整理其師智顛所說《摩訶止觀》之序文來看，乃將慧文定位於自悟心法而遠承於印度龍樹。其記言：

「智者（智顛）師事南岳（慧思）……南岳事慧文禪師，當齊高之世，獨步河淮，法門非世所知。履地戴天，莫知高厚。文師用心一依《釋論》（《大智度論》）。論是龍樹所說，付法藏中第十三師。」<sup>46</sup>

這是以慧文之法門是依照龍樹之《大智度論》，自行解讀而了悟的。灌頂又引智顛最後口囑之遺教《觀心論》言：「稽首龍樹師！」<sup>47</sup>以此「驗知龍樹是高祖師也」<sup>48</sup>。按龍樹之《大智度論》確實是天台學所依之重要根本論典。如湛然《止觀義例》言：「所用義旨以《法華》為宗骨；以《智論》（《大智度論》）為指南；以《大經》為扶疏；以《大品》為觀法。」<sup>49</sup>尤其是智

<sup>43</sup> 《續高僧傳》(T50.563a)。

<sup>44</sup> 《續高僧傳》(T50.564b)。

<sup>45</sup> 最、就二師（與前述鑿師）之生平事蹟皆不明，亦無著作傳下。

<sup>46</sup> 《摩訶止觀》(T46.1b)。

<sup>47</sup> 《觀心論》(T46.585c)。

<sup>48</sup> 《摩訶止觀》(T46.1b)。至於對龍樹「高祖師」之稱呼是以其為始祖而作之尊稱，表功德無上之意。若採世間父、祖、曾祖、高祖之排輩意，則依灌頂而非智顛來說，稱龍樹為高祖師。參見湛然《止觀輔行傳弘決》(T46.149b)、《摩訶止觀輔行搜要記》(新正續 55.745a)及志磐《佛祖統紀》(T49.178a)。

<sup>49</sup> 《止觀義例》(T46.452c)。

顓早期於金陵弘法之代表作《釋禪波羅蜜次第法門》即相當程度參考了《大智度論》。但是僅以智顓一句「稽首龍樹師！」就斷定其認為龍樹是高祖師似乎過於牽強。且以灌頂此記尚須另引智顓之說法作為佐證來看，可見慧文之前為直承龍樹的說法並非來自智顓親口所說，而是由灌頂所確立的。<sup>50</sup> 又由灌頂「高祖師」之用詞，可知灌頂即已具有祖師相承之想法。雖然沒有明言，但是可以說由灌頂而確認天台宗門的初、二、三、四祖是龍樹、慧文、慧思到智顓。

然而，除了以慧文遠紹龍樹外，湛然(711-782)於《止觀輔行傳弘決》中提到另有九師相承說：

「若准九師相承所用，第一諱明，多用七方便。恐是小乘七方便耳，自智者已前未曾有人立於圓家七方便故。第二諱最，多用融心。性融相融，諸法無礙。第三諱嵩，多用本心。三世本無來去，真性不動。第四諱就，多用寂心。第五諱監，多用了心。能觀一如。第六諱慧，多用踏心。內外中間心不可得；泯然清淨，五處止心。第七諱文，多用覺心。重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法心無分別。第八諱思，多如（按：「如」應作「用」）隨自意安樂行。第九諱顓，用次第觀，如《次第禪門》<sup>51</sup>；用不定觀，如《六妙門》；用圓頓觀，如《大止觀》<sup>52</sup>。」<sup>53</sup>

這是以明、最、嵩、就、監（應即是「鑒」）、慧、文、思、顓九位為師資相傳。最後之「文、思、顓」三師顯然就是慧文、慧思及智顓。「最、監」

---

<sup>50</sup> 《摩訶止觀》經灌頂前後整理過三次，故內容有少部分可能是灌頂所補充加添者，非全書皆完全是智顓所說。

又，安藤俊雄認為，智顓逝世後，從《國清百錄》所見當時天台山與隋煬帝往來之多封書信，可見天台山智越與灌頂等人，為因應當時地論宗與三論宗之興盛，己宗卻頓失偉大之宗師，已有須多方努力以確保天台教學權威之心。尤其從灌頂之《摩訶止觀》序文可見，智顓過世多年後，天台宗已失當年之榮景，因此其提出龍樹為祖師說（金口相承與今師相承二說之連結）或許即是為了表示天台與三論及四論宗同樣屬龍樹之中觀派思想，以設法保持天台教學之權威。參見氏著《天台學——根本思想とその展開》，頁 8。

<sup>51</sup> 《次第禪門》即是《釋禪波羅蜜次第法門》。

<sup>52</sup> 《大止觀》即是《摩訶止觀》。

<sup>53</sup> 《止觀輔行傳弘決》(T46.149a)。

二師爲慧思曾往印證所悟者；「就」師爲最師弟子，亦曾爲慧思之老師。此三師之生平事蹟均不詳。其他之「明、嵩」二師未知是何人。至於被認爲是慧文師承的「慧」師，依日本學者安藤俊雄的推斷，也許是指善慧大師傅翕(497-569)。<sup>54</sup>

以慧思與最、就、監三師的關係來看，慧文以前諸師，除了第一位明師外，皆是同時行世之著名禪師，而其弟子亦會互往諮議者。而湛然所引九師相承說是依據當時猶流傳於世的《國清廣百錄》。其《摩訶止觀輔行搜要記》言：

「准《國清廣百錄》，後人所記，云有九師：一、明，二、最，三、嵩，四、就，五、監，六、慧，七、聞，八、思，九、顛，而不云慧聞（按：即慧文）稟承龍樹。」<sup>55</sup>

《國清廣百錄》顧名思義應是在灌頂接續智寂編成《國清百錄》之後，繼續再增廣編錄所成。因其書現已不存，無法知其情況。但是依照《國清百錄》的體例，且該書能繼續留存至湛然時代，其所錄之文章應當是頗爲可靠的。<sup>56</sup>如是，則慧文之師爲「慧師」，「慧師」又可能即是善慧大師傅翕（傅大士），這將非常值得重視。因爲依照湛然《止觀義例》的說法，傅大士以三觀四運爲心要，倡導一心三觀、四運推檢之說，而二者即是天台觀門的核心教義之一。《止觀義例》云：

「東陽大士（傅翕）位居等覺<sup>57</sup>，尚以三觀四運而爲心要。故〈獨自詩〉云：『獨自精（按：應作「情」）<sup>58</sup>，其實離聲名；三觀一心融萬品，荊棘叢林何處生<sup>59</sup>？獨自作，問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬累（緒）何能縛？』況復三觀本宗《纓絡》，補處大士（傅翕）金

<sup>54</sup> 參見安藤俊雄《天台學—根本思想とその展開》，頁9。

<sup>55</sup> 《摩訶止觀輔行搜要記》（新卍續 55.745a）。

<sup>56</sup> 雖然依照湛然之見，仍應「以龍樹而爲始祖，非明、最也」。但是其理由只是：「今是大師（按：指灌頂）之言，深可信矣。」（新卍續 55.745a）並無其他足資否定該說之根據。

<sup>57</sup> 據言傅翕爲彌勒菩薩之化身，故稱「等覺」菩薩，即是一生補處菩薩。

<sup>58</sup> 依傅翕之《善慧大士語錄》（新卍續 69.116c），「精」應作「情」。

<sup>59</sup> 《善慧大士語錄》（新卍續 69.116c），「融萬品」作「離萬品」；「何處生」作「皆自平」。

口親承。故知一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契。」<sup>60</sup>

將此與九師相承說結合，大大提高了傅大士為慧文之師「慧師」的可能性。且以天台一心三觀法門之相承而言，傅翁即當為天台宗之初祖。<sup>61</sup>

對於九師相承說，安藤俊雄曾舉智顛於《摩訶止觀》強烈論難批評當時修禪之代表人物：「又一種禪人，不達他根性，純教乳藥。體心、踏心、和融、覺覓、若泯、若了，斯一轍之意。」<sup>62</sup>推斷所說之「踏心」即是指慧師，「和融」指最師，「覺覓」指文師，「泯」指就師，「了」指監師之禪法，因此認為難以認定文（慧文）師以前諸師相承天台系之法門，亦即否定其祖師相承說。<sup>63</sup>但是如前引湛然所言，所言諸師之法只是其所「多用」者，表示其非僅此法耳。又智者此言在凸顯化他之法門有多途，當因機施教，不能但教一法，並未抹煞諸師教說之意義與價值。且若因此即認為諸師之法門非天台之傳承，則其中亦說及慧文禪師，豈非連慧文亦否定其為天台祖師？實則慧文被認定為天台宗祖師，除了他是慧思的重要老師外，主要還在其「用心一依《釋論》」，而非此處所言「多用覺心」；同樣地若傅翁確為天台祖師亦不在其「多用踏心」，而是一心三觀、四運推檢之主張。因此九師相承說之可信與否，不能以智顛在《摩訶止觀》中的批評來斷定之。

不過由於灌頂在《摩訶止觀》中確立了龍樹到智顛的祖師相承關係，而《摩訶止觀》是天台宗最重要的根本典籍之一，故後世多即秉承此說，如荆溪湛然言：「今是大師之言，深可信矣」<sup>64</sup>。而對於同樣由湛然所提到的九

---

<sup>60</sup> 《止觀義例》(T46.452c)。另，湛然之《止觀輔行傳弘決》亦有：「傅大士〈獨自詩〉云：『獨自作，問我心中何所著？巡檢四運併無生，千端萬緒何能縛？』」(T46.197b)

<sup>61</sup> 此處所引傅翁〈獨自詩〉與天台教義相關，而大陸學者張勇之博士論文《傅大士研究》即斷定為：「〈獨自詩〉中的台宗成分是由湛然或其以前的天台禪僧羸入的。」(頁 237) 乃失之武斷。其言詩中「調直箇身心」(新卍續 69.116c)的「調直」是台宗之術語(頁 236)亦未必然。如梁·曼陀羅仙共僧伽婆羅(460-524)譯《大乘寶雲經》：「一向默念，其心調直。令身調直，結跏趺坐。」(T16.269b) 真諦(499-569)譯《四諦論》「調直心相續，名三摩提。」(T32.398a)陳·月婆首那於西元 565 年譯《勝天王般若波羅蜜經》：「心行調直，遠離諂曲。」(T8.699c)等。

<sup>62</sup> 《摩訶止觀》(T46.49a)。

<sup>63</sup> 參見安藤俊雄，前揭書，頁 10。安藤俊雄亦提到湛然《止觀輔行傳弘決》以諸師之禪法法門各異，無一貫特定法門之相承的說法，此將於本文後詳。

<sup>64</sup> 《摩訶止觀輔行搜要記》(新卍續 55.745a)。



師相承之異說，湛然乃解說爲：所列諸師或曾爲師生，但自各人所立之法門來看，至慧文已然改轉而依於《大智度論》，故可說其前無師承。其言：「以此觀之，雖云相承，法門改轉。慧文已來既依《大論》，則知是前非所承也。」<sup>65</sup>後來南宋·志磐（生卒年不詳）於所撰天台宗之重要史籍《佛祖統紀》（1271）亦秉承此說。其文中註解道：

「按《高僧傳》：『南岳悟法華三昧，往鑒最師，述己所證，皆蒙隨喜。』又云：『智者受業思師；思師從道就師；就師受法最師。』今詳思師本承文師，今又言從就師，是知諸師多同時互相咨稟。而法門改轉，後多勝前，非復可論相承也。至北齊（慧文）已降，依《論》立觀，自此授受，始終不異，始可論師承耳。」<sup>66</sup>

這是對於天台師承之判準的進一步補充說明。確實，慧文與慧思雖然都尙有其他師承，但是要判定其是否爲天台宗之祖師則應當從法門的傳承延續與宗門之立教而言，而不只是曾受學於之而已。依此而論，其以爲天台自慧文依《大智度論》建立觀法之後，方以此代代相傳始終不異，成爲宗門之法要，因此天台祖師應自慧文開始，而此觀法則是慧文自龍樹之論中悟得者，故是前無師承。至於慧文所自得於龍樹以傳慧思，成爲天台一脈相承的法門，湛然只說「慧文已來既依《大論》」，並無詳說。其所依之《摩訶止觀》亦只言：「文師用心一依《釋論》」。至宋·贊寧（919-1002）之《宋高僧傳》（996）<sup>67</sup>〈湛然傳〉則有：

「昔佛滅度後，十有三世至龍樹，始用文字廣第一義諦。嗣其學者號法性宗。元魏高齊間，有釋慧文，默而識之，授南嶽思大師，由是有三觀之學。」<sup>68</sup>

慈雲遵式亦曰：「得龍樹《智論》一心三智之文，依論立觀。」<sup>69</sup>即是立一

<sup>65</sup> 《止觀輔行傳弘決》(T46.149b)。

<sup>66</sup> 《佛祖統紀》(T49.178b)。另在此之前的宗鑑《釋門正統》(新卍續 75.263a)亦言及此九師相承說，但其將明師之「多用七方便，恐是小乘七方便」誤爲從明師至慧文「凡七世只修小乘七方便耳」，再言慧文之另自依《大智度論》而悟一心三智。

<sup>67</sup> 《宋高僧傳》於西元 988 完成，996 年又重治補充始成定本。參見《中華佛教百科全書》，頁 2498-2499。

<sup>68</sup> 《宋高僧傳》(T50.739b)。

<sup>69</sup> 見《釋門正統》(新卍續 75.263b)。

心三觀。後志磐之《佛祖統紀》亦引此言<sup>70</sup>，以此定為天台一家之傳承。

然而，筆者以為，若慧文以一心三觀傳慧思而得為天台祖師，則曾留下「三觀一心、推檢四運」詩句的傅翕豈非亦很有可能以之啟發了慧文乃至慧思而毫無疑問地堪為天台宗之祖師？對此，大陸學者張勇以在世期間及弘法活動區域之因素由，認為慧文、慧思和智顛與傅翕無任何關涉之可能。因為傅翕為東陽郡烏傷縣（今浙江省義烏市）人，生活於 497-569 年間，而「慧文一直在東魏、北齊弘法，未曾南傳；三祖慧思北齊武平（後主高緯年號，五七〇—五七五）初方領徒南逝；……不僅慧文不可能與大士有牽扯，大士逝世又早於慧思南遷和智顛得道於思之時」，故「傅翕根本不可能與他們有何關涉」。<sup>71</sup>然而，依相關人物之活動年代，傅翕於三十歲(526)得道後返鄉行化<sup>72</sup>，曾三度至京師（梁都健康，即南京）<sup>73</sup>，至西元 569 年示寂；慧文於北齊(550-577)之時「獨步河淮」<sup>74</sup>；慧思可能即在西元 550 年至 552 年之間求學於慧文。依時間來說，慧文非無於成道弘法之前受學於傅翕之可能。而慧文後來雖於北地以禪法著稱，其前亦非不可能前往傅翕之處或梁都而聞法學道，其後傳予慧思。故張說並不能成立。而慧思或許與傅翕無直接之接觸。至於智顛則於陳光大元年(567)前往金陵弘法<sup>75</sup>，更有聞知傅翕教說之可能。

南宋·志磐則說道：

「東陽（傅翕）顯於梁而終於陳。當北齊、南岳、智者以此道相傳之際尚無恙也。昔承佛口之親宣，今值諸師之授受，於是作而言曰：大哉！三觀之道行於震旦，其在斯時乎！乃述為二詩，從旁而讚之，宜也。世人不考為同時，遂指東陽為前人，而謂其能預談三觀。故晁景迂為〈明智碑〉亦謂：『前乎智者以導其教者，曰梁·傅大士。』<sup>76</sup>斯言未的也。今當易之云：與文禪師同時，旁贊其道者，曰傅大士。以

<sup>70</sup> 《佛祖統紀》：「慈雲云：得龍樹一心三智之文，依論立觀。」(T49.179a)。

<sup>71</sup> 《傅大士研究》，頁 240。

<sup>72</sup> 參見前揭書，頁 27。

<sup>73</sup> 參見前揭書，頁 37。

<sup>74</sup> 《摩訶止觀》(T46.1b)。

<sup>75</sup> 參見《續高僧傳》(T50.563b)。

<sup>76</sup> 晁景迂〈明智碑〉即是晁說之所作之〈明智法師碑論〉，收於《佛祖統紀》。其文云：「前乎智者導其教者，曰梁·傅大士、北齊·稠禪師。」(T49.445a-b)

大士無授受之迹，今但附見於傳首云。」<sup>77</sup>

從這段文字可以知道：在慧文（活躍於北齊時代）、慧思(515-577)、智顛(538-597)道法相傳之際，亦是傅翕(497-569)弘法之時，此正印可前述傅翕以一心三觀啓發慧文之可能性。<sup>78</sup>又，所提到的「晁景迂爲〈明智碑〉」之碑文亦正顯示當時亦有此說。而志磐將之解說爲傅翕只是在當世聞知慧文顯發三觀之道以傳慧思，慧思再傳智顛，而從旁讚揚之而已。但是以傅翕〈獨自詩〉之詩文來看，皆是描述一己自在無著之境界：

「獨自山……獨自居……獨自眠……獨自作，問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬緒何能縛？……獨自情，其實離聲名；三觀一心離萬品，荊棘叢林皆自平。」<sup>79</sup>

此分明是自述其心法與境界，斷非意在讚他。故志磐之說失之牽強。

若就經典中明言三觀，亦是智顛自言三觀之名所出自的《菩薩瓔珞本業經》（簡稱《瓔珞經》）<sup>80</sup>來說，即使如日本學者佐藤哲英所推斷的，不是出自印度，而是在南齊(479-502) 時代於中國所成立的<sup>81</sup>，亦可能爲傅翕(497-569)所見，進一步得出一心三觀說。<sup>82</sup>

此外，傅翕並有〈還源詩十二章〉，其中數章云：

「還源去！生死涅槃齊。由心不平等，法性有高低。」

「還源去！觸處可幽棲。涅槃生死是，煩惱即菩提。」

<sup>77</sup> 《佛祖統紀》(T49.245a)。

<sup>78</sup> 當梁陳之世，傅翕之聲名正盛於金陵之教界，其時智顛初入金陵，於瓦官寺講說經論，指導禪法（568 至 575 年間）。在此期間，智顛著有《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》一書，其中即用「四運心」爲觀相(T46.623a)。這是否即是得自傅翕之四運推檢說，亦是值得注意的。參見佐藤哲英《天台大師の研究》，頁 718。

<sup>79</sup> 《善慧大士語錄》(新卍續 69.116c)。

<sup>80</sup> 智顛《摩訶止觀》言：「觀有三〔種〕：從假入空，名『二諦觀』；從空入假，名『平等觀』；二觀爲方便道，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》」(T46.24a-b)。

《維摩經玄疏》亦言：「三觀之名出《瓔珞經》云……。」(T38.525b)

《瓔珞經》本身言：「三觀者，從假名入空二諦觀、從空入假名平等觀，是二觀方便道。因是二空觀，得入中道第一義諦觀。」(T24.1014b)

<sup>81</sup> 參見《天台大師の研究》，頁 699-703。

<sup>82</sup> 《瓔珞經》雖言三觀，但是爲各別陳述而尙未及一心三觀之義。

「還源去！何須更遠尋？欲求真解脫，端正自觀心。」

「還源去！心性不思議。志小無為大，芥子納須彌。」

「還源去！解脫無邊際。和光與物同，如空不染世。」

「還源去！何須次第求？法性無前後，一念一時修。」

「還源去！心性不浮沈。安住王三昧，萬行悉圓收。」<sup>83</sup>

「涅槃生死是，煩惱即菩提」為天台言圓教常引用之語<sup>84</sup>。「芥子納須彌」為《維摩詰經》(T14.546b-c)所說，亦是天台言圓教一念具足一切法（一念三千）之不可思議境時，引以為說明之例。如智顛《三觀義》云：「此經（按：《維摩詰經》）明不思議，須彌入芥子，不相妨礙。無情之物尚得如此，況心神微妙，一念具足一切三世諸心諸法，何足致疑？」(卍 99.42c)「和光與物同，如空不染世」是從空入假之行，而「何須次第求」，「一念一時修」，更透顯出天台圓教圓頓不假次第，一念同時作三觀之「一心三觀」的理趣。最後之「安住王三昧，萬行悉圓收」亦顯一行一切行的原義。故從這些義理，再再旁證而彰顯傅翕確實已能有一心三觀之功夫與境界。<sup>85</sup>

<sup>83</sup> 《善慧大士語錄》(新卍續 69.116b)。

<sup>84</sup> 如《四教義》與《維摩經玄疏》言圓教之六即位：

「涅槃即生死，菩提即煩惱，此是『理即』。若知生死即涅槃，煩惱即菩提，是為『名字即』。因此觀行分明，成五品弟子，即是『觀行即』。得六根清淨，名『相似即』。成四十一地，即是『分證真實即』。證妙覺果，即是『究竟即』。」(T46.762a-b)(T38.531a-b)

<sup>85</sup> 張勇《傅大士研究》以為，〈還源詩〉及〈獨自詩〉是「經過了天台人士的刻意點竄，已然在相當程度上改變了傅翕禪學的原貌。」（頁 225）亦即以爲傅翕作品中與天台思想相近部分乃是天台宗人(湛然)竄改加入，並非傅翕原有者。但觀其論理：「一念一時修」與慧思、智顛一心具萬行之思想合拍；「煩惱即菩提」是湛然「無情有性」論的發展；「芥子納須彌」向爲禪家所習用，故〈還源詩〉爲出現於唐代（參見張書，頁 227-228），其理由實不能成立。按「煩惱即菩提」之思想早在鳩摩羅什（344-413 或 350-409）所譯之《維摩詰所說經》（更早有三國吳·支謙之譯）已有，如云：「不斷煩惱而入涅槃。」(T14.539c)「示行諸煩惱而心常清淨。」(T14.549a)「一切煩惱為如來種。」(T14.549b)「一切眾生即菩提相。」(T14.542b)《大智度論》亦有：「婬欲即是道；恚癡亦如是。」(T25.107c)豈能說傅翕不能即有此說？又，天台智顛已明確說：「煩惱即菩提，名道諦。」（《妙法蓮華經玄義》(T33.701b)）、「菩提即煩惱，此是『理即』。」（《四教義》(T46.762a)、《維摩經玄疏》(T38.531a)）如何說它是湛然「無情有性」論的發展？「芥子納須彌」亦是出自《維摩詰所說經》(14.546b)。故因此說〈還源詩〉爲出現於唐代，「實乃對台宗觀念的刻意演繹，應屬後世天台僧侶的託名之作」（頁 230），

而在傅翕〈行路難二十篇〉第十五章之〈明空有不違〉中，更有此語：「路難非空亦非有；有無雙遣兩俱存。」<sup>86</sup>「非空非有」即是中道；「有無雙遣」又「兩俱存」，顯示雙遮又雙具的中道觀，而此即是天台所有之中道觀。空、有加上中道，亦即是三諦、三觀。<sup>87</sup>

由以上之討論可知，天台宗由智顛立教，其無疑地是天台宗之祖師。再往前追溯其師承，智顛曾有某僧<sup>88</sup>、法緒、慧曠、慧思諸師；慧思亦有慧文、就師、鑒師、最師諸師；慧文可能曾受傅翕（慧師）之指點；傅翕之師或許為鑒師等等（依九師相承說）。但若要論天台祖師之傳承，自應從天台法門之承續與傳衍來界定。在此之下，智顛為受法於慧思；慧思受業於慧文<sup>89</sup>；慧文則或是自讀龍樹著作而得啟發，或是承法於傅翕。傅翕之前的明、最、嵩、就、鑑諸師則是當時著名之禪師，但與天台之教未見有進一步關係。因此，慧文、慧思、智顛作為天台宗之二、三、四祖是確切可考的。而天台宗之初祖是慧文從其著作私淑了悟的印度龍樹，還是中土可能提出一心三觀、四運推檢說的傅翕，則未能定言。雖然由智顛弟子灌頂確立了從龍樹到智顛為天台宗之初祖到四祖，成為後世認同的主要說法，但是如果傅翕確曾提出一心三觀（及四運推檢）說，且啟迪了慧文，則傅翕即當該是中國天台宗實際的初祖。而這點則是有相當高之可能性的。

至於傅翕之前，可言無師。因為據其傳記所說，傅翕乃兜率天宮彌勒菩

---

實無道理。而其說傅翕之說與慧思、智顛等天台思想相合者，又豈能斷定一定是後來之天台宗人竄改，而非傅翕能有者？該書其他之理由皆類此（參見張書，頁 227 及 229）。又，張書以為：「〈還（源）詩〉乃湛然改造大士原作而成，〈獨自詩〉亦已經過湛然的藻飾，《錄》（《善慧大士錄》）中他處的天台痕跡也是荊溪（湛然）漬墨的。」（頁 244）實無道理。設想：若湛然改造傅翕作品以便引之為天台祖師，如張書所言：「荊溪湛然雖僅謂大士與天台宛如符契，但卻實指之為傳法藏正脈」（頁 244），則又如何會說：「雖云相承，法門改轉。慧文已來既依《大論》，則知是前非所承也。」（T46.149b）？此分明是否定慧文之前的諸師相承說。

<sup>86</sup> 《善慧大士語錄》（新卍續 69.119c）。

<sup>87</sup> 此處引傅翕〈行路難二十篇〉所言，但是此文學者認為是唐代牛頭宗之慧忠（682-769）（關口真大觀點）或遺則（751-830）（張勇觀點）之作（參見《傅大士研究》，頁 167-197），故此點暫僅供參考耳。

<sup>88</sup> 指於智顛七歲時傳授其《觀世音菩薩普門品》之僧人，未詳為何人。

<sup>89</sup> 就師之法門不詳，對慧思是否有重要影響亦無資料可參考。

薩之示現，年二十四時（普通元年,520）遇一胡（天竺）僧嵩頭陀問之何時當還兜率天宮，指示臨水觀影，自見己身有圓光，乃悟前因（為彌勒菩薩）。於是問頭陀修道之地，即自結庵修道，後得首楞嚴三昧。<sup>90</sup>依《首楞嚴三昧經》，此三昧唯十地菩薩及佛能得<sup>91</sup>。此中並未言及傅翕有何師承。且若傅翕為彌勒補處菩薩，當開悟前因之後，自不需師承，如其答梁武帝問其師事何人時言：「從無所從，師無所師，事無所事。」<sup>92</sup>故可為初祖。

此外，尚該提出說明的是，雖說慧文可能由閱讀龍樹之論典《大智度論》（與《中論》），依之修觀而獲得天台宗重要根本法門之證悟，故以思想之啓發而遙承龍樹為天台初祖。但是事實上慧文所悟得的一心三觀（一心三智）與龍樹之原意卻是有距離的。龍樹的主要思想是空觀、二諦。其倡說的「中觀」是緣起性空而不壞假名的中道觀；其「二諦」是世俗諦與勝義諦（第一義諦），即俗諦與真諦，真諦即是空義。這並不內具有天台宗所說的一心三觀、三諦圓融，以中道為獨立之第三諦，含容而超出於二諦之上，而後言空、假、中三諦一即三、三即一，相即不二的圓教思想。所以嚴格而言，中國之天台宗是有中國佛教之特殊義理發展，龍樹並不能直接作為天台宗之初祖。

## 六、智顛之傳一天台五祖

以上溯源了天台宗自智顛以上的傳承。以下則探討智顛之後的天台宗傳承問題。

智顛在世時，聲名達到顛峰。他不僅是陳、隋二朝之國師，國君對之非常敬重恭謹，且門下弟子非常眾多。如灌頂《隋天台智者大師別傳》言智顛親手度僧一萬四千餘人<sup>93</sup>，「傳弟子三十二人」，得法而自行者不可勝數。<sup>94</sup>《續高僧傳》亦言「傳業學士三十二人」，「五十餘州道俗受菩薩戒者不可

<sup>90</sup> 參見《善慧大士語錄》（新卍續 69.104b-c）。

<sup>91</sup> 《佛說首楞嚴三昧經》：「首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩乃能得是首楞嚴三昧。」（T15.631a）

<sup>92</sup> 《善慧大士語錄》（新卍續 69.105c）。

<sup>93</sup> 《續高僧傳》（T50.568a）則記智顛造寺三十五所，度僧四千餘人。後《景德傳燈錄》（1004）（T51.432c-433a）所記則同於《別傳》為造寺三十六所，度僧一萬五千人（此可能取整數而將「一萬四千餘人」作一萬五千人）。

<sup>94</sup> 參見《隋天台智者大師別傳》（T50.197c）。

稱紀」<sup>95</sup>。志磐《佛祖統紀》記載「智者旁出世家」，列傳或具名者即有僧四十八人、俗十七人。<sup>96</sup>然而，智顛之師慧思生前曾明言將法脈付予之：

「吾久羨南衡，恨法無所委。汝粗得其門，甚適我願。吾解不謝汝，緣當相揖。今以付屬汝。汝可乘法逗緣，傳燈化物，莫作最後斷種人也！」<sup>97</sup>

而智顛於臨終前三日<sup>98</sup>口授〈遺書與晉王〉，回顧其一生弘法之歷程，則五嘆無傳法委業之人：初則「留滯陳都（按：金陵），八年弘法。諸來學者，或易悟而早亡，或隨分而自益，無兼他之才，空延教化，略成斷種。」再則「師與學徒四十餘，僧三百許，日於江都行道。……而不見一人求禪求慧。與物無緣，頓至於此！」三則「又作是念：此處無緣，餘方或有先因。……於湘潭功德，粗展微心。雖結緣者眾，孰堪委業？初謂緣者不來，今則往求不得。」四則「於荊州法集，聽眾一千餘僧，學禪三百。州司惶慮，謂乖國式。……故朝同雲合，暮如雨散。設有善萌，不獲增長。」五則最終嘆道：「東歸（按：歸天台山）而吳會之僧，咸欣聽學。山間虛乏，不可聚眾。束心待出，訪求法門。暮年衰弱，許當開化。今出期既斷，法緣亦絕。」<sup>99</sup>這些或許只是智顛自認化他之業未成的謙虛之辭，但智顛弟子雖然如是眾多，確實未見其傳燈何人之記載。<sup>100</sup>而此或以當時尚無人如慧思、智顛之圓證法華三昧、獲圓教之位故。

雖然如此，非表示智顛法脈無傳。就智顛之門人觀之。首先，灌頂於智顛入寂後三年，開皇二十一年(601)所撰之《隋天台智者大師別傳》提到智顛之弟子有：陳尚書毛喜常行方等懺，後於瓦官寺端坐入滅。「慧瑫因聽法而發定。道勢因領語而觀開。淨辯強記，有瀉瓶之德，於佛隴燒身。慧普修懺（按：法華懺），象王便現（按：普賢菩薩騎象王現身）。法慎學禪，微發持力」。但是「此二三子不幸早亡」。此外「門人行解兼善，堪為後進師者多矣」，卻是「皆內祕珍寶不令人識」。另有在家弟子：智顛之長兄陳鍼，

<sup>95</sup> 《續高僧傳》(T50.568a)。

<sup>96</sup> 參見《佛祖統紀》(T49.194c-200c)。

<sup>97</sup> 《隋天台智者大師別傳》(T50.192a)。

<sup>98</sup> 《國清百錄》〈王答遺旨文〉：「先師天台智者內弟子灌頂、普明至，奉接十七年十一月二十一日遺書七紙、手跡四十六字，并《淨名義疏》三十一卷。」(T46.810c)可知遺書作於智顛入滅十一月二十四日之前三日。

<sup>99</sup> 《國清百錄》(T46.809c)

<sup>100</sup> 湯用彤先生言：「此或智者臨死撝謙之辭，而其不視其師承間有付法繼承之事，則固可斷言也。」（《隋唐及五代佛教史》，頁 168。）

年五十修方等懺，得延十五年壽，命終生天。梁方茂習禪坐，引發身通，微能輕舉（騰空），為智顛所呵。蔣添玫、吳明徹皆稟「息法」<sup>101</sup>而治癒腳氣病。<sup>102</sup>然此等皆難謂為智顛付法之人。

其次，《續高僧傳》為智顛弟子立傳者唯有：智錡（533-610）、智越（543-616）、智晞（556-627）、灌頂（561-632）、智瓌（556-638）、普明（生卒年不詳<sup>103</sup>）、大志（生卒年不詳），及於〈智越傳〉中附言波若（562-613）與法彥（546-611 或 552-611）共九位。<sup>104</sup>其中最重要者為灌頂，次為智越。其他人之事蹟約略如下：

智錡年少出家，曾聽興皇寺法朗講三論。開皇十五年（595）遇智顛，「修習禪法，特有念力，顛歎重之」。後講《涅槃經》、《法華經》及《十誦律》，弘法之盛見重當時。晚年居廬山大林精舍，常修定業，二十餘年不曾下山以至於終。<sup>105</sup>

智晞年二十師事智顛於天台山，稟受禪決（訣），加修寂定，「心馬稍調，散動辭慮。受命遺旨，常居佛隴修禪道場，樂三昧者咸共師（歸）仰。」習禪四十九年，背不著床。命終往生兜率天彌勒淨土。<sup>106</sup>

智瓌年十七時雙親俱逝，服喪之後身染重病經年，醫藥無效。因夜禱月光菩薩治癒其疾，遂求出家，投安寧寺慧憑法師為弟子。後從師智顛，行法華懺法，修法華三昧。曾誤食有毒之物而無妨，乃道力所薰故，毒不能傷。智顛辭世後，曾八次代表天台山僧團往見隋煬帝，皆蒙豐厚供養。<sup>107</sup>

---

<sup>101</sup> 以坐禪而用「息法」治病，詳見《摩訶止觀》（T46.108c-109c）及《釋禪波羅蜜》（T46.506a）、《修習止觀坐禪法要》（T46.471c-472a）。

<sup>102</sup> 參見《隋天台智者大師別傳》（T50.197c）。

<sup>103</sup> 普明於 582 年至天台禮智顛為師。

<sup>104</sup> 另有法顯（577-653）於十二歲時出家，依四層寺寶冥法師學習經論。曾聞智顛於四層寺說法，後又學於明智、成彥、習皓等諸師，年將二十時歸依習皓，非專學天台者。（參見《續高僧傳》〈法顯傳〉（T50.599c））而志磐《佛祖統紀》於〈智者大禪師旁出世家〉尚列有真觀（T49.196b-197a）、道悅（T49.198c）、法嚮（T49.199a-b）三人為《續高僧傳》有傳者。但依《續高僧傳》（T50.701c-703c），真觀非智顛弟子，以二人年齡相若，「為法兄弟」。道悅（T50.661c-662a）年十二於玉泉寺出家受戒，未言其為智顛弟子，亦不以弘傳天台學著稱。法嚮（T50.605c-606b）年十六出家，曾行智顛所立之法華懺，大獲瑞應，亦未言為智顛弟子。

<sup>105</sup> 參見《續高僧傳》（T50.570b-c）。

<sup>106</sup> 參見《續高僧傳》（T50.582a-583a）。

<sup>107</sup> 參見《續高僧傳》（T50.585b-586a）。



普明小時即口常唸佛，聚砂爲福事，以草作佛寺。有僧人勸其既有善性，可至天台山出家。即於陳太建十四年(582)至天台山禮智顛爲師。智者笑云：「宿誓願力，今得相遇。」乃朝夕於智顛左右，專求禪法，兼行方等三昧、般舟三昧，及觀音懺法，誦《法華經》。苦節行道。曾讀藏經二遍。入滅時左手內屈三指<sup>108</sup>。浙南諸州四眾歸向者不可勝數。<sup>109</sup>

大志依智顛出家，修禪、誦經爲業，行頭陀行。曾勸帝興顯佛教而自燃一臂。七日入定，結跏趺坐而卒。年四十三。<sup>110</sup>

波若爲高麗人，陳世歸國，在金陵聽講。隋開皇十六年(596)入天台山向智顛求授禪法，即有所證。智顛囑其往昔日修行所在的華頂峯修道。乃於開皇十八年(598)前往彼山行道，其後十六年不出山。大業九年(613)二月臨終前數日，方下山至國清寺與大眾辭別，春秋五十有二。<sup>111</sup>

法彥在北周武帝廢佛時(574)避難至南地陳朝，於金陵遇到智顛。太建七年(575)時隨智顛隱居天台山。蒙智顛傳授禪法，乃專修禪定，三十年中常坐不臥。有時入定七日方起。智顛稱其所證爲「背捨觀中第二觀相」<sup>112</sup>。<sup>113</sup>

以上諸師大都皆以習禪有成，有的兼行四種三昧之法華、方等、般舟三昧，觀音、法華懺法與誦經、讀藏等。智鑿、普明之弘法頗盛。智璩則於智顛逝世後擔任僧團代表的角色。然而，在智顛之後帶領天台山之僧團者則是首座弟子智越。

智越出家之後隨方問道，至金陵遇智顛而拜爲師，蒙傳授禪法，「便深達五門（五門禪），窮通六妙（六妙門）」。又誦《法華經》一萬多遍。智顛之「學徒雖眾，其最居稱首」。故於智顛「晦迹已後，台嶺山眾一焉是囑。二十年間詢善誘，無違遺寄。便爲二眾依止，四部歸崇。」亦即智越領導僧團二十年至其入滅止(597-616)。<sup>114</sup>

---

<sup>108</sup> 一般而言，逝世時手屈三指象徵證得三果之位。

<sup>109</sup> 參見《續高僧傳》(T50.586a-c)。

<sup>110</sup> 參見《續高僧傳》(T50.682b-c)。

<sup>111</sup> 參見《續高僧傳》(T50.570c-571a)。

<sup>112</sup> 「背捨觀中第二觀相」即八背捨之第二背捨「內無色相外觀色」，爲觀外界不淨之相以斷其貪欲，修之以入二禪之內淨。其證相爲：「證內法大喜、光明，即知根本二禪虛誑麁劣，厭背不著，故名背捨，亦名無漏第二禪。」參見《釋禪波羅蜜次第法門》(T46.540c-542b)。

<sup>113</sup> 參見《續高僧傳》(T50.571a)。

<sup>114</sup> 參見《續高僧傳》(T50.570c)。

智越成爲僧團之領導由《國清百錄》可以看出。在《國清百錄》所收之文書中，智顛入滅後的天台教團之正式書狀皆由智越具名而發。灌頂、普明、智瓌則擔任涉外之使者，屢屢下山至揚州、長安與煬帝折衝。<sup>115</sup>智越之所以能成爲天台教團之領導者，或許是因爲在天台僧團中，其最早跟隨智顛（在智顛最初至金陵弘法時即師事之）、年齡亦最長。智錡雖年長智越十歲，但遲至開皇十五年(595)始遇智顛。兩年後(597)智顛即入滅。可見其講經弘法，及晚年居廬山二十餘載不曾下山（時在 590 年之前），皆不在天台。

雖然以上諸師於修行上皆卓然有成，亦有弘法甚力者，但相較而言，對天台教義之承續弘揚貢獻最大者當推灌頂。<sup>116</sup>

灌頂之生平，依據《續高僧傳》〈灌頂傳〉之記載<sup>117</sup>，其七歲時爲攝靜寺慧拯法師弟子。二十歲受具足戒。慧拯逝世後慕道天台。於至德三年(585)從師智顛，居金陵光宅寺<sup>118</sup>，「研繹觀門頻蒙印可」，此後即隨侍智顛。開皇十一年(591)陪從智者居揚州城外禪眾寺，「爲法上將」。後隨智顛再返天

---

<sup>115</sup> 參見《天台大師の研究》，頁 68。《佛祖統紀》〈智顛傳〉亦有：「智者弟子上首智越遣僧使灌頂、普明奉遺書及《淨名義疏》三十一卷至揚州。」(T49.185a)「智者弟子上首智越遣僧使灌頂、智瓌奉啟入京稱賀。」(T49.185b)

<sup>116</sup> 除灌頂外，其他諸師幾乎皆無著作傳世，唯大志曾作「願誓文七十餘紙」（今不存）（《續高僧傳》(T50.682c)）。《佛祖統紀》之〈山家教典志〉則唯章安灌頂列有著作，餘師皆無。另《佛祖統紀》〈智者大禪師旁出世家〉記禮宗禪師曾作《涅槃經疏》（今不存）。但依《宋高僧傳》〈禮宗傳〉未言其從師智顛。雖有說「此《涅槃經》者，禮宗大師注解，從天台傳授。」(T50.736a)但此天台之傳未必指智顛本人。而從《宋高僧傳》爲「集錄由唐太宗貞觀（627~649）年中至宋太宗端拱元年（988）止，凡三四三年間之高僧傳記」（《佛光大辭典》，頁 2865），及禮宗傳前後諸立傳者之年代來看，禮宗或許非智顛直傳之弟子。

<sup>117</sup> 《續高僧傳》記有灌頂「弟子光英與國清寺眾僉共紀其行，樹其碑于寺之門。常州弘善寺沙門法宣爲文，其詞甚麗，見于《別集》。」(T50.585b)日本天台宗開祖最澄(767-822)之《傳教大師將來台州錄》記載有「《天台山章安大師別傳》一卷(沙門法鏡集)(七紙)」(T55.1056a)；其《傳教大師將來越州錄》又記有「〈章安大師碑文〉一卷(常州弘善寺釋法宣撰，八紙)」(T55.1058c)。然今均不見。

<sup>118</sup> 《續高僧傳》記灌頂於「陳至德元年從智顛禪主出居光宅。」(T50.584b)此點有誤。因爲智顛自太建七年(575)起隱居天台山，依《國清百錄》之相關書信（〈至德三年陳少主敕迎〉、〈至開陽門舍人陳建宗等宣少主口敕〉(T46.799b-c)）可知智顛於至德三年(585)方因永陽王之苦諫而下山再赴金陵。灌頂之從師智顛應在此時。又依灌頂自述從師十三年（《隋天台智者大師別傳》：「灌頂多幸，謬逢嘉運，濫齒輪下十有三年。」(T50.197c)），亦當是從至德三年(585)起至智顛入滅之開皇十七年(597)。

台山(595)<sup>119</sup>。曾開講《法華經》，有「跨朗籠基，超於雲、印」<sup>120</sup>之譽。開皇十七年(597)智者滅度後，親送遺書與諸信物與晉王。仁壽二年(602)晉王下令延請，文中有云：「禪師既是大師高足，法門委寄。」此外，名僧大德，遠近各地多來聽法。貞觀六年(632)終於天台山國清寺。

灌頂師事智顛十三年，且時時隨侍左右<sup>121</sup>，其於天台學的成就與貢獻含該以下四方面：

#### 1.對天台著作的紀錄整理與補述：

最初智顛於陳光大元年(567)別師赴陳都金陵弘法，居瓦官寺八載，曾講《次第禪門》，即今《釋禪波羅蜜次第法門》。<sup>122</sup>當時之灌頂尚年幼，未從師智顛，乃由法慎筆錄成文。後來灌頂再加整理，乃成今本。<sup>123</sup>其後(575)智顛歸隱天台山，有華頂降魔，一實諦之悟。期間雖曾講《淨名經》、《金光明經》、《法華經》，但未形成著作傳世。直至至德三年(585)，智顛復出金陵，先於陳朝殿上講說《大智度論》論題、《仁王般若波羅蜜經》（亦未筆錄傳世），隨後移居光宅寺。<sup>124</sup>此時亦即是灌頂開始從師智顛之時。此後灌頂隨侍其師，智顛之講說即由灌頂一一筆錄成文，即如《佛祖統紀》所說：

「禎明元年(587)隨智者止金陵光宅聽講《法華》（《文句注》云：『二十七聽受金陵』）。隋開皇十三年(隋文帝)(593)夏，受於江陵玉泉（時年三十三。『次在江陵奉蒙《玄義》』是也）。十四年(594)夏，受《圓頓止觀》於玉泉（『一夏敷揚，二時慈靈』是也）。至於餘處講說，聽受之次，悉與結集。大小部帙，百有餘卷，傳諸未聞，皆師之功也。」（T49.186c）

光宅寺聽講之《法華》即是《妙法蓮華經文句》，與《法華玄義》、《圓頓

<sup>119</sup>《佛祖統紀》記智顛於開皇十五年「九月，王迎師入城。既入謁，懇辭東歸。王不敢留，遂行。」（T49.184a）

<sup>120</sup>「朗」指興皇法朗（507-581）；「基」為齊·山陰慧基（412-496），曾撰《法華〔義〕疏》；「雲」為梁·光宅法雲（467-529），曾製疏（《法華經義記》）講經。「印」則未知為何人。參見《佛祖統紀》（T49.187a）。按此處之「印」師應是指南齊·僧印（434-499），其以講說《法華經》著稱，多達二百五十二遍。參見《高僧傳》（T50.380b）。

<sup>121</sup>《佛祖統紀》（T49.186c）記灌頂為智顛侍者。

<sup>122</sup>另有講《法華經》經題及《大智度論》，但未筆錄傳下。參見《國清百錄》（T46.801a）及《隋天台智者大師別傳》（T50.192c）、《續高僧傳》（T50.564c）。

<sup>123</sup>詳見拙作《智者大師教觀思想之研究》，頁 98-99。

<sup>124</sup>詳見前揭書，頁 35-43。

止觀》合稱「天台三大部」，為天台宗除《維摩經疏》（玄疏與文疏）之外，最重要的根本典籍。此皆由灌頂加以筆錄整理。<sup>125</sup>

智者晚年時傾全力述作《淨名經疏》（即《維摩經疏》），此作可說是其最重要與最終圓熟之作品，詳述四教與三觀說。智顛前後作成三次：初次於開皇十五年(595)九月前，親撰完成《淨名玄義》十卷。此本後來分成三書別行，即現存之《四教義》六卷（或十二卷）、《三觀義》二卷、及失傳之《四悉檀義》二卷。第二次於開皇十七年(597)三月底或四月初，將《淨名玄義》刪成六卷，並另作《淨名文句》八卷。同年夏安居期再治《淨名玄義》，並續作《淨名文句》成二十五卷，第二次之作品則予以焚燬。此第三次，亦即是最後之修治本，為智顛口授，門弟子記錄（未詳為何人），再經智顛親自修訂者，即現行之《維摩經玄疏》六卷與《維摩經文疏》二十八卷之前二十五卷。智顛作《文疏》疏解《維摩詰經》只到第八品之〈佛道品〉，後來灌頂乃續作最後三卷，補疏完經文後面之六品。<sup>126</sup>

此外，蒐羅智顛之往來書信、碑文，亦成為天台重要而可靠之典籍的《國清百錄》原由智寂搜訪編集，未竟全功而身故，亦由灌頂據其草本整理，再添補「諸經方法」<sup>127</sup>等而成。<sup>128</sup>

智顛最後之遺書七紙（送別書）、手迹四十六字、《觀心論》、《淨名義疏》（《維摩經玄疏》與《文疏》）三十一卷，亦由灌頂與普明送予晉王楊廣。<sup>129</sup>

灌頂對智顛教學的紀錄與整理<sup>130</sup>，完整保存了智顛的重要講述，使天台

---

<sup>125</sup> 天台三大部除皆由灌頂筆錄外，亦經過其整理、修治，乃至再治。《法華文句》於禎明元年(587)至貞觀三年(629)經過灌頂之聽記、修治與添削。而後又由左溪玄朗(673-754)於天寶七年(748)修改難解之文句，成為現行形態。《妙法蓮華經玄義》則於開皇十三年(593)至仁壽二年(602)，由灌頂聽記、整理，再經修治而定型。《摩訶止觀》則在開皇十四年(594)灌頂聽記後，再經整理、修治與再治，在大業三年(607)至貞觀六年(632)之間始成現行本。參見《天台大師の研究》，頁 361-363、339-340、669-671。

<sup>126</sup> 參見《天台大師の研究》，頁 420-429。

<sup>127</sup> 所言「諸經方法」應即指第四、五、六之三篇懺法。其下皆註云：「直錄其事，觀慧別出餘文。」(T46.795b、796a)或「略出五意，觀慧出餘文。」(T46.796b)可知當是灌頂簡錄智顛所立懺法之行儀而成。

<sup>128</sup> 參見灌頂〈國清百錄序〉(T46.793a)。

<sup>129</sup> 參見《國清百錄》(T46.810c、811c)。

<sup>130</sup> 灌頂整理智顛的著作如《妙法蓮華經玄義》，當智顛在述作《維摩經玄疏》時，亦

學能弘傳於後世而不失，實居功厥偉，故志磐《佛祖統紀》贊曰：「徽章安（按：即灌頂），吾恐智者之道將絕聞於今日矣！」(T49.187b)<sup>131</sup>

## 2.對天台教觀的領悟：

灌頂最全面的領受整理了智顛的著作，而灌頂的慧解悟力亦頻獲智顛之肯定。如《續高僧傳》云：「陳至德元年，從智顛禪主出居光宅，研繹觀門，頻蒙印可。」(T50.584b)<sup>132</sup>而晉王楊廣需要熟知智顛法華之學者為其解說時，天台眾僧亦推灌頂為代表前往。<sup>133</sup>可見灌頂對天台學的掌握已獲天台僧團共同推尊。道宣《續高僧傳》即肯定灌頂：「智者（按：智顛）辯才，雲行雨施，或同天網，乍擬瓔珞，能持能領，唯頂（按：灌頂）一人。」(T50.585b)湛然弟子翰林學士梁肅(751?-793)亦於《天台止觀統例》讚曰：「頂於同門中，慧解第一！」(T46.474c)

## 3.對天台教學的弘揚：

灌頂在天台學的講說弘揚上，如講《法華經》曾有「跨朗籠基，超於雲、印」之譽，名僧大德遠近各地群集聽法。「朗、基、雲、印」分別指三論宗興皇法朗(507-581)、慧基(412-496)、光宅法雲(467-529)、僧印(434-499)<sup>134</sup>，皆一時之名宿。可見灌頂講經說法所受到之推崇。《續高僧傳》又言：「自頂受業天台，又稟道衡岳，思、顛三世，宗歸莫二，若觀若講，常依《法華》。又講《涅槃》、《金光明》、《淨名》等經，及說《圓頓止觀》、《四念》（《四念處》）等法門，其遍不少。」(T50.585b)

## 4.對《涅槃經》等的疏解：

《大般涅槃經》是天台學極重要的根本經典之一，惜智顛未有因緣講說

---

取為參考。參見《天台大師の研究》，頁 339、669-670。

<sup>131</sup> 其他現行著作記為「智者說，灌頂記」者，依研究所得，或實當為灌頂之作，非智者所說。此等如：《金光明經玄義》、《金光明經文句》、《四念處》、《觀音玄義》、《觀音義疏》、《請觀音經疏》。請參見《天台大師の研究》，頁 675、475-517、675-676。

<sup>132</sup> 《佛祖統紀》亦云：「稟受觀法，研繹既久，頓蒙印可。因為侍者（按：灌頂為智顛侍者）隨所住處，所說法門悉能領解。」(T49.186c)

<sup>133</sup> 《國清百錄》〈皇太子弘淨名疏書〉：「右庶子張衡宣令：慧日道場僧慧莊、法論二師，於東宮講《淨名經》，全用智者疏（按：指智顛之《淨名經疏》）判釋經文。一日兩時躬親臨聽。令揚州總管府遣參軍張諧到天台，有諳委智者法華義者一人，仍齋疏入京。使到寺，寺差灌頂隨使應令。」(T46.814c)

<sup>134</sup> 同註 114。

此經，灌頂乃補成之而有《大般涅槃經玄義》二卷及《經疏》三十三卷。此外尚有《觀心論疏》五卷。另作有《隋天台智者大師別傳》一卷等。

灌頂對於天台學的領悟及保存與弘揚，在智顛門人中無出其右。晉王肯定其為：「大師高足，法門委寄。」<sup>135</sup>道宣《續高僧傳》之言亦可說已斷定灌頂為承續智顛法脈之傳人。又如智晞夢見灌頂未來將報生兜率天坐智顛左右，亦表灌頂承繼智顛之象徵。<sup>136</sup>此後以灌頂為智顛之後的天台宗五祖蓋無疑議。如梁肅《天台止觀統例》言：「隋開皇十八年，智者大師去世，至皇朝建中，垂二百載，以斯文相傳凡五家師：其始曰灌頂。」(T46.474c)《隆興佛教編年通論》：「翰林梁肅題其碑陰曰：聖人不興，必有命世者出焉。自智者以法付灌頂，頂再世而至左溪。」(新出續 75.201a)。《佛祖歷代通載》(T49.606c)同引此文。

## 七、結 論

本文以天台宗立宗大師智顛為基準，上溯其師承關係與法門之相傳，下探智顛後宗脈之遞衍，以探討天台宗自初祖至五祖的傳承。經以上之探討可得：智顛之師雖有某僧、法緒、慧曠等，最重要的業師則是慧思。智顛在慧思的指導下修習天台宗最重要的法華三昧，證得其前方便、旋陀羅尼(證空)，成為辯才無礙、說法第一人。慧思並傳授智顛三陀羅尼、三三昧、三觀、三智、一心三觀、一心三智、圓理、圓教、圓位(或尚兼通、別二教位)之基本架構、三種止觀、四種三昧等，種種天台宗之根本要義，助成智顛建立天台教觀雙備的宗門系統，並明確地將法脈傳給智顛。故慧思為天台宗三祖。

慧思在修學過程中曾遍訪齊國與河南各大禪師學習大乘，並曾學法於就師，獲鑒、最二師肯定隨喜於所證境界，但最重要的則是在慧文座下證悟初禪、空定以至天台立宗之根本三昧一法華三昧。故慧思主要師承慧文，慧文得為天台二祖。

慧文之師承雖自灌頂論定為依思想而遠承印度龍樹，並為天台後裔遵

---

<sup>135</sup> 《續高僧傳》(T50.584c)。

<sup>136</sup> 《續高僧傳》〈智晞傳〉：智晞臨終前一日之夜，弟子問其當生何處，答云：「如吾見夢，報在兜率。宮殿青色，居天西北。見智者大師，左右有諸天人，皆坐寶座，唯一座獨空。吾問所以。答云：『灌頂却後六年，當來昇此說法。』」(T50.582c)

式、志磐繼述其說。<sup>137</sup>但經筆者之研究，參照九師相承說、法門之主張、相關經典（《瓔珞經》）之成立、著作內容之分析等，發現唱說一心三觀、四運推檢的善慧大師傅翁（傅大士）乃有可能即是天台宗真正的初祖。日本學者安藤俊雄與大陸學者張勇提出否定傅翁與慧文有師承關係之理由並不能成立。

傅翁曾證得首楞嚴三昧。其或曾從學於「鑿師」<sup>138</sup>，但關係不明。而一心三觀等天台法要可能是傅翁無師自悟者，故不能肯定鑿師是天台的祖師。附帶說明：龍樹真正並未有天台所言之三諦三觀思想<sup>139</sup>，故嚴格言不能作為天台宗之初祖。

智顛並未明言其後法付何人。天台的傳承在智顛的眾多弟子中，雖然智越是天台僧團的領導者，智鍇、普明弘法頗盛。但以灌頂在對天台著作的紀錄整理與補述、對天台教觀的領悟、對天台教學的弘揚、對《涅槃經》等的疏解，四方面的重要成就，確實應為天台宗真正的五祖。

上述諸論之中，本文尤其是對於天台初祖究為何人、慧思對智顛傳授的法義、灌頂所以得為五祖之因由等，有較為充分之論述，相信能有助於相關之了解。

---

<sup>137</sup> 另贊寧之《宋高僧傳》亦採此說，但《宋高僧傳》基本上為採集諸傳而編輯者，不能言即是贊寧之說。

<sup>138</sup> 依九師相承說。「鑿師」之相關事蹟則未詳。

<sup>139</sup> 龍樹《中論》主張世俗諦與勝義諦（第一義諦）二諦說，其「三是偈」：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」（T30.33b）所言，依梵文原典及「佛護注」（《中論》注釋本之一）藏譯本之解析，「亦為是假名」及「亦是中道義」均是在說上面的「空」（無），而不是「眾因緣生法」。因此龍樹並非以「眾因緣生法」為唯一主詞，而以「空」、「假名」、「中道」三者為平行的三諦來共同說之。亦即龍樹並未主張如天台宗的三諦說。詳見拙作〈試論印順法師對天台宗之評斷〉，頁 77-79。並可參考楊惠南先生〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉之論述。

## 參考書目

### 一、佛教經論

- 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》(二十七卷)，大正藏第八卷。
- 陳·月婆首那譯，《勝天王般若波羅蜜經》(七卷)，大正藏第八卷。
- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》(六十卷)，大正藏第九卷。
- 劉宋·曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》(一卷)，大正藏第九卷。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》(三卷)，大正藏第十四卷。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說首楞嚴三昧經》(二卷)，大正藏第十五卷。
- 梁·曼陀羅仙共僧伽婆羅譯，《大乘寶雲經》(七卷)，大正藏第十六卷。
- 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》(二卷)，大正藏第二十四卷。
- 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》(百卷)，大正藏第二十五卷。
- 龍樹菩薩造，青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》(四卷)，大正藏第三十卷。
- 婆藪跋摩造，陳·真諦譯，《四諦論》(四卷)，大正藏第三十二卷。

### 二、天台宗及相關著作

- 梁·傅翕，《善慧大士語錄》，新卍續第六十九冊。
- 陳·慧思撰，《南嶽思大禪師立誓願文》(一卷)，大正藏第四十六卷。
- 撰，《法華經安樂行義》(一卷)，大正藏第四十六卷。
- 撰，《隨自意三昧》(一卷)，卍續藏第九十八卷。
- 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》(二十卷)，大正藏第三十三卷。
- 說，《妙法蓮華經文句》(二十卷)，大正藏第三十四卷。
- 撰，《維摩經玄疏》(六卷)，大正藏第三十八卷。
- 說，《釋禪波羅蜜次第法門》(十卷)，大正藏第四十六卷。



- 述，《修習止觀坐禪法要》(一卷)，大正藏第四十六卷。
- 說，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》(一卷)，大正藏第四十六卷。
- 說，《摩訶止觀》(二十卷)，大正藏第四十六卷。
- 撰，《四教義》(十二卷)，大正藏第四十六卷。
- 述，《觀心論》(一卷)，大正藏第四十六卷。
- 撰，《維摩經文疏》(二十八卷)，卍續藏第二十七、二十八卷。
- 撰，《三觀義》(二卷)，卍續藏第九十九卷。
- 隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》(二卷)，大正藏第三十八卷。
  - 撰，湛然再治，《大般涅槃經疏》(三十三卷)，大正藏第三十八卷。
  - 纂，《國清百錄》(四卷)，大正藏第四十六卷。
  - 撰，《觀心論疏》(五卷)，大正藏第四十六卷。
  - 撰，《隋天台智者大師別傳》(一卷)，大正藏第五十卷。
- 唐·道宣撰，《續高僧傳》(三十卷)，大正藏第五十卷。
- 唐·湛然述，《法華玄義釋籤》(二十卷)，大正藏第三十三卷。
  - 述，《止觀輔行傳弘決》(四十卷)，大正藏第四十六卷。
  - 述，《止觀義例》(二卷)，大正藏第四十六卷。
  - 述，《摩訶止觀輔行搜要記》(十卷)，新卍續第五十五冊。
- 唐·梁肅述，《天台止觀統例》，大正藏第四十六卷。
- 唐·宗密述，《禪源諸詮集都序》(二卷)，大正藏第四十八卷。
- 宋·贊寧撰，《宋高僧傳》(三十卷)，大正藏第五十卷。
- 宋·道原撰，《景德傳燈錄》(三十卷)，大正藏第五十一卷。
- 南宋·祖琇撰，《隆興佛教編年通論》(二十九)卷，新卍續第七十五冊。

南宋·宗鑑集，《釋門正統》(八卷)，新正續第七十五冊。

南宋·志磐撰，《佛祖統紀》(五十四卷)，大正藏第四十九卷。

元·念常集，《佛祖歷代通載》(二十二卷)，大正藏第四十九卷。

日·最澄錄，《傳教大師將來台州錄》(一卷)，大正藏第五十五卷。

——錄，《傳教大師將來越州錄》(一卷)，大正藏第五十五卷。

日·證真撰，《法華玄義私記》，收於《佛教大系·法華玄義》，東京：佛教大系完成會編纂，台北：新文豐影印。

——撰，《止觀輔行私記》，收於《佛教大系·摩訶止觀》，東京：佛教大系完成會編纂，台北：新文豐影印。

### 三、現代著作

林志欽著，《智者大師教觀思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1999 年 6 月。

———，〈試論印順法師對天台宗之評斷〉，《人文學報》第二期，真理大學人文學院出版，2004 年 3 月。

張勇著，《傅大士研究》，收於《中國佛教學術論典》第二十四冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。

湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》，台北：慧炬出版社，1997 年 4 月，再刷。

楊惠南著，〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》第六期，2001 年 7 月。

潘桂明著，《中國佛教百科叢書 4·宗派卷》，北縣：佛光文化公司，1999 年 6 月，初版。

藍吉富著，《隋唐佛教史述論》，台北：台灣商務印書館，1993 年 10 月，二版。

安藤俊雄著，《天台學—根本思想とその展開》，京都：平樂寺書店，1989 年 3 月，第六刷。

佐藤哲英著，《天台大師の研究》，京都：百華苑，昭和 36 年 3 月。

#### 四、工具書

藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年1月。

釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989年6月，五版。