

隋唐初期禪觀對西方淨土法門的影響（下）

道昱

輔仁大學中文系助理教授

（三）天台智者的淨土義

其實與淨影慧遠同時代，但時間晚十五年出世的天台智者亦有「四淨土」之說，其義理大致相同，他只是將三乘所證的境界分為兩類：方便有餘土——聲聞、辟支佛所生之處，實報無障礙土——純是菩薩居處；其餘的則是凡聖同居土——凡聖共居的清淨處所，與常寂光淨土——諸佛如來所遊居處，或許慧遠的「三淨土」說出現後，智者認為不夠詳盡，再詳細分為四類。

掛名「天台智者說」的《觀無量壽佛經疏》中除了將「觀」導入「一心三觀」與「實相觀」之外，還特別闡揚「四淨土」的理念，該疏將「淨土」分成四種，並認為「以心觀淨則佛土淨，為經宗致」。可見撰述者還是依《維摩經》的基本思想，架構在最典型的「唯心淨土」的理念上來開展出「四淨土」的觀念。疏云：「四種淨土，謂凡聖同居土、方便有餘土，實報無障礙土、常寂光土也，各有淨穢，五濁輕重同居淨穢，體析巧拙有餘淨穢，次第頓入實報淨穢，分證究竟寂光淨穢。」智者依修行的觀境與心境而分四種，每個淨土中皆有淨穢之分，這四種依五濁的輕重、依斷惑的粗細、依證入的次第、依分證的究竟而有淨、穢之分。另依所證果位的不同亦可分為四種，西方的安養國清淨，寶樹、寶池又能有正定聚，是個凡聖同居的上品淨土。修方便道斷四住惑故稱方便，又無明未盡稱之有餘，聲聞、辟支佛所生之處稱之方便有餘土。行真實法感得勝報，色心不相妨，故稱無障礙，純是菩薩居處無有二乘稱之實報無障礙土。「常即是法身，寂即解脫，光即般若，諸佛如來所遊居處，真常究竟，極為淨土，分得究竟上下淨穢，故以修心妙觀能感淨土」[註 84]。簡列以上四種淨土依心境所證的不同：

凡聖同居土 → 凡聖共處

方便有餘土 → 聲聞、辟支佛二乘

實報無障礙土 → 菩薩

常寂光淨土 → 諸佛、如來

西方極樂國土是凡、聖所共居之所，其他的三種是二乘、菩薩、佛的「心境國土」，因此提「修心妙觀能感淨土」，依行者所證心境的高低所現的淨土。

天台智者真的親撰此《觀經疏》嗎？據《大唐內典錄》（道宣，六六四年撰）卷五記載：

圓頓止觀……維摩經疏三十卷，法華玄十卷，法華疏十卷……右十九部八十七卷，天台山沙門釋智顛撰……。[註 85]

不僅《內典錄》如此的記載，智者的別傳、續僧傳文都僅記錄智者只有撰《淨名經疏》（即《維摩經疏》）、《法華經疏》與止觀的禪修法之外，並未有撰《觀經疏》的任何記載。另從現存有關智者的資料中也未發現智者有撰、或說《觀經疏》的任何線索，只有臨終前「聽《無量壽經》」的紀錄。雖然該經疏中所討論的相似於智者的觀點，例如六即佛、四淨土等亦出現在智者其他的註疏中，但此並不能表示是智者之作。該《觀經疏》之首有一篇序文：

夫樂邦之與苦域，金寶之與泥沙……故知欲生極樂國土，必修十六妙觀，願見彌陀世尊，要行三種淨業……雖廣示珍域而宗歸安養……坐金蓮而化生，隨三輩而橫截……可謂微行妙觀，至道要術者哉！[註 86]

此序文未標明作者與時間，但從文詞的推論，序文應該是個彌陀信仰者所撰，不像是個談「一心三觀」、「四淨土」等「唯心淨土」的智者大師所言，依筆者的推測，該疏似乎是天台宗人士所作，依智者其他經疏的內容加以取材並配上十六行觀的詮釋，不太有可能是智者之「作」或「說」的，否則怎麼會附上「序文」呢？智者的親筆作《淨名玄疏》、《法華玄義》均無序文。

事實上，「四淨土」的說法不僅在《觀經疏》中討論，在其他智者的經疏也時常提及。此處記載智者僅為三本經典註疏。首先，《維摩經玄疏》前六卷是「隋煬帝請天台大師出」，後十卷則是「章安私述續成」，在其略疏序曾提：

今茲疏文即隋煬帝，請天台大師出之，用為心要，敕文具在國清百錄，因令侍者隨錄奏聞，但至佛國品後分，章安私述續成，初文既筆在侍人，不無繁廣，每有緇素諸深見者，咸欣慕之，但云弊其文多，故輒於其錄而去取之，帶義必存，言繁則剪，使舊體宛然，不易先師之本故也……。[註 87]

另神迴亦在〈天台法華疏序〉中提：

自智者弘法三十餘年，獨有維摩疏，隋朝奉煬帝敕，撰此之玄文，迺是灌頂法師私記合二十卷。[註 88]

可見前面《維摩經疏》序所言屬實，只有前六卷的《維摩玄疏》才是智顛親筆之作，後十卷的略疏則出自章安灌頂之筆。

在《維摩玄疏》中智顛分為五類解說：釋名、出體、明宗、辨力用、判教相等。疏文中引用《小品經》、《大智度論》、《瓔珞經》、《大涅槃經》、《仁王經》、《法華經》等，又常提到「二空觀入中道第一義諦」、「三智一心中得」，[註 89]並在「四種因果以明佛國因果」中云：

約根利鈍，同感凡聖同居，淨穢土託生受報為苦諦也；若是生滅無生二種道滅者，同感方便有餘土，託生即彼土之苦諦也；此之道滅即是無作之苦，集無量無作之道滅分成，即得生實報無障礙淨土；若無作智滿，則無作集盡，則無一生之報，智冥心源，此經云，心淨則佛土淨也。[註 90]

該疏分為「世間因果即是苦集之法，出世因果即是道滅」，因此將凡聖同居土視為淨穢託生受報之處，此乃苦諦。而方便有餘土則是生滅、無生二種道滅者所感的託生報土，此即該國土中的苦諦。實報無障礙土則是無作的苦集、道滅所生之淨土，智滿集盡。接著該疏亦云：「《仁王經》云，唯佛一人居淨土，故知四種四諦因果即是正報，以正報故說於依報國土也。」故四種淨土是依四諦因果而感不同的報土。

此外，《妙法蓮華經玄義》的前序有一篇〈法華私記緣起〉，灌頂提到：

昔於建業始聽經文，次在江陵奉蒙玄義，晚還台嶺，仍值鶴林，荊揚往復，途將萬里，前後補接，纔聞一遍，非但未聞不聞，亦乃聞者未了卷舒。[註 91]

可見該法華疏是灌頂在不同的地點聽聞智者說法而撰述下來的。該疏仍然依五類而述：釋名、辨體、明宗、論用、判教。在卷六下論「功德利益」時述及：

修四三昧觀十種境，可發關宜，聖人赴對應之，豁然開悟……九番變易益者，此是方便有餘土人益也……十番實報土益者……。

另解釋「國土妙」時亦提及：

……或言西方有土名曰無勝，其土所有莊嚴之事，猶如安養者，同居淨土也，或言華王世界蓮華藏海者，此實報土也，或言其佛住處，名常寂光者，即究竟土也，寂光理通，如鏡如器，諸土別異，如像如飯，業力所隔，感見不同。[註 92]

智者對「四淨土」的觀念不僅在「國土淨穢」中解說，也在「功德利益」中強調，可見智者對這「四種淨土」的重視。

另一《妙法蓮華經文句》亦掛名「天台智者大師說」，序文神迴提到智者：

常於陳主大極殿，對御講《仁王般若經》……智者弘法三十餘年，獨有維摩疏，隋朝奉煬帝敕……。

此外亦述及天台八祖左溪玄朗（六七三—七五四）對該經之深義曾表達難解之意：

有東陽郡清泰寺朗和尚，法門之眉壽……默然歎曰，觀其義趣，深契佛乘，尋其文勢，時有不次……然聖意難測，但仰信而已。今因諸聽徒頻勸請曰，上根易悟，探頤不迷，中下之流，尋文失旨……神迴等，並採綜文前，輕安諦理，莫不空王佛所，同共發心，十六沙彌，咸皆代講……。[註 93]

從此序文中不難窺探《法華文句》的作者並非智者，智者僅口述仁王疏與親撰維摩疏，而該文句的作者與述者應該是神炯與其十六沙彌了。該文句仍然提到四淨土，例如卷七上：

是人於所得功德生滅度想，我於餘國作佛，更有異名，此人於彼國得聞是經，指方便有餘之士，是善處，於彼聞經是得道受樂……又見袈婆純諸菩薩者，實報相也。[註 94]

總之，「四淨土」之理可說是散布在與智者有關的疏記中，《法華玄義》是灌頂聽聞智者講經而記錄下來的，《法華文句》則是神炯與其十六沙彌的合作之作，也都有相同的天台學說，並也掛名「智者」之名。這些相關天台智者學說的疏記，幾乎是掛名「智者之述」，思想或許是淵源於智者，但難免加上撰作者之見，故不應該被視為智者之作，這點還是需要釐清的。

另外，據前所引的序文得知，智者曾為隋煬帝講《仁王般若經》，因此若有一份智者述的《仁王護國般若經疏》似乎也很合理。《大正藏》收集一份「智者說、灌頂記」的《仁王護國般若經疏》，其序文提到：

仁王經疏先至有二本，眾咸斥其偽，昔法智既納日本信禪師所寄辟支佛髮，答其所問二十義，乃求其所謂仁王經疏，信即授諸海舶，無何中流，大風驚濤，舶人念無，以息龍鼉之怒，遽投斯經，以慰安之，法智乃求強記者二僧，詣信使讀誦以歸，不幸二僧死於日本。至元豐初（一〇七八—一〇八五）海賈乃持今仁王疏三卷來四明，於是老僧如恂因緣得之，其文顯而旨微，言約而意廣，以秦譯為本，義勢似觀心論疏，實章安所記，智者之說也。

由此序文得知該疏記之原本流落在日本，送回中國途中因風浪已投入大海了，而目前的這份則是另二僧「強記背誦」下來的，於宋神宗年間才送回四明山（浙江省鄞縣），至於是否完

全附合原本則還是有待商榷。該序文作者為「朝請郎飛騎尉賜緋魚袋晁說之撰」，但從序文的內容判斷似乎是僧如恂所述，文內提到：

老僧如恂因緣得之……恂道孤而寡偶，學古而難知，食貧而力不足……恂今年七十有六歲，乃一日抱之而泣曰，殆將與吾俱滅邪，吾前日之志非也，遇嵩山晁說之曰，盍不為我序而流通之，說之自顧何足以與此……顧予老不即見之為恨，姑序其所自云爾……政和二年（一一一一二）壬辰四月癸卯序。[註 95]

故得知該疏記的復出乃由僧如恂得之並予以流通，又口述此疏記的因緣由晁說之記載，誠如序末所提：「姑序其所自云爾」——如恂自己說的，而該疏記的復出流通始於宋徽宗政和年間（一一一一——一一一七）。

此份《仁王般若經疏》之首如同智者所說的其他疏記一樣，也是以五義表達：釋名、辯體、明宗、論用、判教，如同《維摩詰玄疏》與《妙法蓮華經玄義》等。疏中提到：「三界結盡則王安隱，此二乘所得名為仁王，三藏意也，於凡聖同居土而得自在。」另又提到：

若觀諸法本來不生，今則無滅，雖無生滅，生滅宛然，雙照雙亡，契乎中道，廣大如法界，究竟若虛空，即從初住乃至佛地，四十二心，分分明證中道之理，住常寂光各得稱王。[註 96]

此處將煩惱盡的二乘分類為「凡聖同居土」，又以無生滅的境界為常寂光。此外，也以四種判教配上四種淨土：「若藏教唯是凡聖同居；若論通教唯生有餘化城之士；今言果報即是別教，人得無障礙生無障礙土；……圓教即合生常寂光。」對此四淨土之說還有更進一步的說法：

……妙覺極果毘盧遮那，唯獨一人生於寂光淨土……何故寂光獨名淨土，答凡聖同居聖少凡多，是穢非淨。方便有餘，但除見思，未斷無明，偏真之淨，非是真淨。華藏世界帶別方便，未為純淨，寂光無此故受淨土之名……眾生雖即無始而有終，暫時受報，佛無始終故居淨土。[註 97]

在〈護國品〉中也依「國土」而分：「一、外劫盜等、二、內煩惱結使……若內若外，悉是諸佛菩薩神鬼能護人之國土，故名護國品。約觀觀生滅法，護同居土；觀無生滅法，護有餘土；觀無量法，護果報土；觀無作法，護寂光土。」[註 98]此品亦將神鬼能護的國土，依其修觀而分出四淨土。

該仁王疏似乎每個理念都配上「四淨土」的觀念，首先解釋「人王」時，也以「結盡則王安隱」而歸類於「凡聖同居土」。其次更進階以「不生不滅」之理，而住「常寂光」而稱王。又把「四判教」配上「四淨土」，藏教——凡聖同居、通教——有餘、別教——無障礙、圓教——常寂光，甚而以神鬼護持四種不同的淨土。該疏不僅時常提到「四淨土」，對於「一心三觀」亦是觀門的重點，例如：「若觀色空，空色不二而二，二而無二，雙照雙亡，此是實相，一心三觀，三觀一心，如彼天目，不縱不橫，而得自在，此圓教觀心仁王也」、「若觀諸法即空即假即中」、「三假之中各有三觀，法假即虛是空觀，空即假實，一色一香無非般若是假觀，觀之一字是中觀。」[註 99]空、假、中「一心三觀」之理也貫穿疏記中，因此「四淨土」、「一心三觀」之教也是該疏的中心思想。

疏記中也已提出有關《仁王經》傳譯的疑點：「《仁王經》非正傳譯，是事云何，答寡識小智深可憐愍，豈有不見目錄，即云非是正翻。」疏中亦提及仁王疏有廣、略兩本，廣本即是「十萬億偈般若經中的散華品」，略本則有三譯：一是晉時竺法護譯，其次則是偽秦的鳩摩羅什，三則是梁朝真諦所譯，該疏所云乃依「費長房入藏目錄云耳」。[註 100]費長房所編的《歷代三寶紀》（以下簡稱《三寶錄》）總目序撰於「開皇十七年（五九七）十二月二十三日」，又「十餘年來，詢訪舊老，搜討方獲」，可見該三寶錄歷經十餘年才完成。又智者圓寂於開皇十七年十一月二十二日，[註 101]《三寶錄》的上表與智者的圓寂同在今年，依常理而言，《三寶錄》完成後才上表承奉帝皇，承上之後始流通於世，智者早在上表之前一個月已圓寂了，故該疏所提的「正傳」等問題，真的出自智者之言仍令人質疑。另外該經疏所提的三譯本也確實根據《三寶錄》所載，[註 102]事實上，依現存最早的《出三藏記集》，竺法護與鳩摩羅什都未有《仁王般若經》譯經的紀錄。[註 103]早在五九四年撰的《法經錄》已將此經列入「疑惑」云：「《仁王經》二卷（別錄稱此經是竺法護譯，經首又題云是羅什撰，集佛語今案此經始末義理文詞，似非二賢所譯，故入疑）。」[註 104]比《三寶錄》還早的《法經錄》已發現是「疑經」了，可見在隋朝《仁王經》疑偽的問題已被提出了，然該本仁王疏作者卻云：「寡識小智深可憐愍，豈有不見目錄，即云非是正翻」，表示該作者仍然相信該經是「正翻」。又唐朝的代宗時又請不空再譯一次《仁王護國經》，良賁為之作序，[註 105]而且還有不少人為之註疏，可見當時該經廣為流通，其「正翻」或「偽經」的問題似乎已不被關注了。

隋唐時代已有不少的仁王經疏，現存的疏記如隋朝三論宗的吉藏、唐朝唯識宗的圓測、良賁，乃至宋朝善月、明代真賁均有註疏。吉藏大都以空性的角度詮釋該經，而圓測則以三

性、三無性等唯識學理來解釋，良賁的仁王疏則依《起信論》、《瑜伽論》、《涅槃經》等不同的角度來解釋經文。隋唐的吉藏、圓測、良賁三部仁王疏均未有「四淨土」之說，直到宋代的四明柏庭善月的仁王疏才又提及「一心三觀」與「四淨土」的理論，因此「四淨土」之說可能只是天台宗的學說。[註 106]

從以上所討論仁王疏的一心三觀、四淨土等內容看來，與智者所撰的《維摩詰玄疏》與口述《妙法蓮華經玄義》的內容與思想架構大致相同，故該部仁王疏的作者應該是天台宗的人，由於疏中所提的有關《仁王經》是「正翻」、「費長房目錄」等問題，筆者認為這份仁王疏應該非智者之作，像其他掛名智者的疏記一樣，天台的弟子依智者的學說而撰著而成的，而且也似乎是唐朝仁王經註鼎盛時期的作品。此外，天台宗的「四淨土」說到底淵源於何經典呢？

掛名智者述的《仁王般若經疏》序文的作者晁說之簡述了一篇「淨土略因」收集於《樂邦文類》中，該文提到：

吾天台智者大師承聖賢之後，振法華之音，其教始大備，而行之益遠，法華之前有維摩經，首以淨土起教，法華之後有起信論，終歸證於淨土，揆觀其目，蓋有十種佛土，二十七品佛土，其合之為四土，則復自吾智者始，是四土之名，散在法華、華嚴、維摩、仁王、普賢行願及大智度論，唯吾智者合而次第之。[註 107]

從這段文中得知此「天台四淨土」之說始於智者，而四淨土的名稱也是採自法華、維摩等經典，智者再取之和合而成。該文繼之又提及：

維摩之空室、法華之空中寶塔，則常寂光土也；維摩之眾生、寶蓮華法華之眾皆是菩薩，則實報莊嚴土也；維摩、法華之聲聞菩薩，共為僧等，則方便有餘土也；維摩之見妙喜國，法華之三變大地，則同居淨土也；維摩有香積菩薩，法華初放大光明，則同居穢土也。

該段闡明維摩與法華經中「四土」所代表的眾生。另外又述及：

佛告寶積長子言，菩薩隨所化眾生而取佛土，則同居土也；隨所調伏眾生而取佛土，則方便有餘土也；隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，則實報莊嚴土也；隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土，則常寂光土也。

該段取自鳩摩羅什譯的《維摩詰經·佛國品第一》：

佛言，寶積，眾生之類是菩薩佛土。……菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土，所以者何，菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。[註 108]

文句皆相同，只是將此段「眾生之類的菩薩佛土」配上四種淨土。接著，該文又提到：「其文雖隱，而其義彰，其名雖散，而其理合，苟非吾智者出之，則如之何」，該文作者待制晁說之認為經文中隱含著淨土的義理，是智者體悟後組織成的四淨土。然作者的佛教信仰如文後所述：「洵上老法華，初從明智法師而生信，後頗從容於靈芝云（待制道號老法華……）。」他由天台宗的明智法師引導而生信的，屬於天台宗的信眾，難免會偏向天台而言智者創出「四淨土」之理。事實上，「淨土」義理的討論始自姚秦·鳩摩羅什的門生，然在隋唐初期則成爲一個熱門的主題，因爲與智者同時代的淨影慧遠、三論吉藏、華嚴法藏、甚至唯識宗人均有三淨土、或十淨土之說。

(四)三論宗吉藏的淨土義

與淨影慧遠、智者同時代，但時間稍晚的三論宗祖師吉藏的淨土義又如何解釋呢？吉藏（五四九—六二三）在《大乘玄論》卷五中談到：

淨土者，蓋是諸佛菩薩之所栖域，眾生之所歸，總談佛土凡有五種，一淨、二不淨、三不淨淨、四淨不淨、五者雜土。所言淨者，菩薩以善法化眾生，眾生具受善法，同構善緣，得純淨土。言不淨者，若眾生造惡緣，感穢土也。淨不淨者，初是淨土，此眾生緣盡，後惡眾生來，則土變為不淨也。不淨淨者，不淨緣盡，後淨眾生來，則土變成淨，如彌勒與之釋迦也。言雜土者，眾生具起善惡二業，故感淨穢雜土。此五皆是眾生自業所起，應名眾生土，但佛有王化之功，故名佛土，然報土既五，應土亦然，「報」據眾生業感，「應」就如來所現，故合有十土。

此段之意應該是報土、應土各具淨、不淨、不淨淨、淨不淨、雜土等五義，故合之為十。該玄義繼之又談：

就淨土中更開四位，一、凡聖同居土，如彌勒出時凡聖共在淨土內住，亦如西方九品往生為凡。復有三乘賢聖也，二、大小同住土，謂羅漢、辟支及大力菩薩，捨三界分段身，生界外淨土中也。三、獨菩薩所住土，謂菩薩道過二乘，居土亦異，如香積世界無二乘名，亦如七寶世界純諸菩薩也。四、諸佛獨居土，如仁王云，三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土，諸淨土位不出此四。

由此段得知吉藏也有「四淨土」說：凡聖同居土、大小同住土、獨菩薩所住土、諸佛獨居土，乃依凡夫與三乘各所居處而分。接者，吉藏又依「土體」而分類，其中以「心」為體有三種：

若是法身淨土，以中道為體；亦是報佛淨土，七珍為體；亦是化身淨土，以應色為體。
[註 109]

此乃依法身、報身、化身而有淨土之外，吉藏在另一部著作《法華玄論》也談到淨、穢土等不同的觀點，甚至提到「土淨而乘一、土穢乘三、土淨乘三、土穢乘一」等更進一步的說法，[註 110]可見「淨土義」的探討在當時是興盛的法義。其實吉藏的這四種淨土與天台智者的「四淨土」大致是相同的，仍依凡聖同居、聲聞、辟支佛、菩薩、佛所證的境界而分類，只是所用的語詞不同罷了！

(五)華嚴宗智儼的淨土義

華嚴宗的智儼（六〇二—六六八）在《華嚴經孔目章》卷一談到「十種淨土」：

依小乘義，無別淨土。依三乘義，有別淨土，略準有四：一、化淨土，謂化現諸方所有淨土；二、事淨土，謂諸方淨土眾寶所成；三、實報淨土，謂諸理行等所成，謂三空為門，諸度等為出入路；四、法性淨土，所謂真如，謂以依無住本，立一切法。

此處智儼依「三乘義」，有四種淨土：化淨土、事淨土、實報淨土、法性淨土，此乃依「法性」的角度而論淨土，未直接提及二乘與菩薩之名。繼之，又述及一乘淨土：

一乘淨土依準有十，為此娑婆世界中諸四天下，教化一切。一有種種身，二有種種名，三有種種處所，四有種種形色，及有種種長短，五有種種壽命，六有種種諸得及以諸入，七有種種諸根，八有種種生處，九有種種業，十有種種果報，如是種種不同，眾生所見亦異。

智儼在此將一乘依十種分類，難怪文中提出問題：「問欲明淨土，何故乃辨眾生分齊不同，答佛土自融，與法界等，無別可別，何以故？」，其答為：

由是佛土稱法界故，若欲取別，知其分齊，依眾生心，業行增減，定水昇沉，清濁差別，即成佛土，亦差別也，……問一乘淨土，大小多少，染淨差別，云何得知，分齊同異，答一乘淨土，一即是多，多即是一。[註 111]

一乘淨土乃依眾生行業的差異，而顯現十種不同的果報，因此眾生有異，國土亦不同，然而依「法性」的觀點，諸法均無差別，故稱「一乘」，也即是華嚴思想的「一即多，多即一」，法性一味都相同，但因眾生未證入而業力顯出種種的差別相。由此得知，華嚴宗二祖智儼的淨土觀，還是依華嚴的教義開展出「一乘十淨土」的理念，但當時已有智者、吉藏等人的「四淨土」說，所以智儼似乎也不免俗的依三乘而提出他個人的「四淨土」的理念。

(六)唯識宗的淨土義

一份掛名「基」撰的《大乘法苑義林章》中亦有「佛土章」，該佛土義以八門分別，首先「顯差別」即提到：

佛身有二，一生身、二法身……一切佛土必有身居，身既有二，故土亦然，生身土通淨穢，法身土唯清淨……《佛地經》說，佛身有三，頌云：自性法、受用、變化……；身既有三，土隨亦爾，一法性土、二受用土，此二唯淨，三變化土，通淨及穢。成唯識論第十卷說，佛身有四，佛土亦爾；一自性身，依法性土……；二自受用身，依自受用土；三他受用身，依他受用土……；四變化身，依變化土。此經所云，住廣嚴城也；初三身土，唯淨非穢，後變化土，通淨及穢，為十地菩薩現身，及土非穢唯淨。

此外，法身亦有十土：

一遍行土、二最勝土、三勝流土、四無攝受土、五類無別土、六無染淨土、七法無別土、八不增減土、九智自在土、十業自在土，亦隨能證，別分十土，依義別故。[註 112]

上文依《佛地論》、《成唯識論》等唯識的觀點述及佛的生身與法身的佛土，並論及「菩薩嚴淨佛土」的法義。

該份《義林章》共有七卷，除卷四外，每卷之末都記載加點、修補的年代，如卷二載：「治承五年（一一八一）六月三日此卷移點了，聖玄大法師」與「寬文十二年十月如形令修補了，清兼法印」。[註 113]卷七末記載日僧兼繼「加點畢天文十年（一五四一）」，另天文十二年（一五四三）得到「餘本」、清兼法印於寬文十二年（一六七二）令修補畢、於享保七年（一七二二）「謹拜讀了」。[註 114]可見該份資料是由日僧最早於中國的南宋時代一一八一年開始，陸續地尋找餘本、至清初一六七二年才修補完畢，因此該份《義林章》原本不全，經多位日僧在日本歷經四、五百年間才完成收集補正的工作。又該文之首原本無撰著者，是《大正藏》編輯者所加上去的，如附註云：「校者曰原本無撰號，今新補入之下同，（沙門）+基。」[註 115]可見該文是窺基所撰仍有疑問，雖然內文大都依唯識學的觀點敘述，但作者之疑仍有待更進一步的查證，吾人僅能言文中有關「佛土」的問題大約依唯識觀點而談。

由以上各宗派間淨土義的討論中得知，淨土觀念的討論始自鳩摩羅什的「諸佛有土，眾生無土」，接著其徒竺道生持相反的觀點而言：「諸佛無土，眾生有土。」僧肇亦依《維摩詰經》的淨土觀而創出了「土則無方」。至隋代的淨影慧遠在文章中也提及「佛、眾生個別有土」的觀點，此後，進一步的「唯心淨土觀」則由天台智顛、三論吉藏、華嚴、唯識宗的

宗派祖師發揮出來，並糅合了西方淨土而產生有所謂的「四淨土」、「十淨土」等不同的說法，故無論是唯心淨土或彌陀淨土都是隋唐間流行的論義主題，宗派間淨土義的闡揚應該有助於西方淨土的弘揚，以下將討論宗派祖師是否有彌陀信仰的傾向或實例。

四、天台智顛與彌陀信仰的關係

由於天台智顛（五三八—五九七）的名著《摩訶止觀》闡揚「止」、「觀」的義理，又其「一心三觀」等以「智」、「定」為前提的思想，很容易令人懷疑智者有以「信」為中心的彌陀情操，雖然他創出「四淨土」說，但仍然不離「唯心淨土」的範圍，故本節將探討智顛有否往生西方彌陀佛國的事蹟。

據《續高僧傳》（道宣六四五年撰）所載智顛年十八依法緒出家學十戒等律儀，再依慧曠律師學經，爾後潛入大賢山誦《法華經》、《無量義經》、《普賢觀經》，又詣光州大蘇山慧思禪師受業「心觀」，顛於此山中行法華三昧而得「法華三昧前方便」，後至金陵的瓦官寺創弘禪法，其「禪慧」之風盛傳於南方。於陳太建七年秋九月（五七五）至天台山，後於寺北華頂峰獨靜頭陀，每夏常講《淨名經》而有靈感之事。永陽王伯智請戒而建「七夜方等懺法」，又作「觀音懺法」。陳主詔之入宮為之所拒，後為永陽王苦諫才出都，迎入太極殿東堂講《智論》，又敕於太極殿講《仁王經》，天子親臨。又於隋開皇十一年（五九一）晉王楊廣於揚州設千僧齋會請授菩薩戒，並封之為「智者」。晚年歸台岳，躬率禪門更行前懺，不久告眾曰：「吾當卒此地矣。」命智越往石城寺灑掃，於彼佛前命終，施床東壁，面向西方，「稱阿彌陀佛、波若、觀音」，又遣多燃香火，並索三衣鉢、杖以近身，自餘道具分為二分，一分奉彌勒，一擬羯磨。令唱法華經題，又聽無量壽竟。有人問其功德，云：「吾不領眾必淨六根，為他損己，只是五品內位耳，汝問何生者？吾諸師友侍從觀音，皆來迎我」，又令維那「人命將終，聞鐘磬聲，增其正念」，告弟子們不應哭泣且默然，最後云「吾將去矣」，言已端坐如定而卒於天台山大石像前，春秋六十七，即開皇十七年十一月二十二（四）日。[註 116]

另一份章安灌頂（五六一一六三二）撰的《隋天台智者大師別傳》其內容比《續僧傳》還要詳細，或許可說《續僧傳》中的傳文是別傳的濃縮本，因為照時間的推論，別傳的年代早於《續僧傳》。別傳中內文的年代至隋大業元年（六〇五），又灌頂圓寂於唐貞觀六年（六三二），而《續僧傳》內容止於貞觀十九年（六四五），因此別傳的撰述年代是比《續僧傳》還早。又灌頂是智者的高徒，對於智者的一生事蹟應該很清礎，故其撰述的內容準確性應該較高。別傳中有關智者的拜師學法、弘法講道大致相似於《續僧傳》所述。至於信仰方面，兩份傳文都提及臨命終前「供養彌勒」，與「右脇西向而臥，專稱彌陀、般若、觀音」，亦提到：「為他損己，只是五品位耳……吾諸師友，侍從觀音，皆來迎我。」另外，別傳列了十件智者圓寂後的感應事蹟，其中第二件亦記載朱方天香寺沙門慧延夢見「智者身從觀音，

從西來至，（慧）延夢裡作禮……後見灌頂始知臨終觀音引導」。[註 117]這些都是智者與彌陀信仰關係的記載。

其次，《國清百錄》收集了國清寺的懺法、疏文、書信、勅文、碑文、智者年譜等一百零四篇資料，其中有多篇文章顯示國清寺與彌陀信仰的關係。首先，柳顧言奉〈勅造國清寺碑文第九十三〉天台國清寺智者禪師碑文提到：

……現疾右脇而臥，忽然風雲變色，松桂森聳宛如天樂，來入房戶，起坐合掌，神色熙怡，顧侍者云，**觀音來迎**，不久應去，弟子智朗請曰，佛許聖賢臨終說位行得，乞垂曉示，方思景慕，答云，我只是五品弟子位耳，案五品即是法華三昧前方便之位，宛與思師，昔語冥一……仍索僧伽梨大衣，手自披著，**迴身西向**，端坐遷神，春秋六十……。

碑文中談到寺院時又述：

寺雖本地其舊維新……禪誦律儀無違師法，斯可謂頭陀之極地，**彌陀之淨方**與阿耨而常盈，同須彌之永固……。[註 118]

該碑文提示智者臨命終時見「觀音來迎」，別傳增加「師友」：「吾諸師友，侍從觀音，皆來迎我。」續僧傳文則增加大勢至菩薩：「吾諸師友，從觀音勢至，皆來迎我。」此三份文獻有關智者的往生紀錄都以「觀音」相迎為主，隨著時間的前進，雖然傳文增加師友與勢至，但還是不離觀音的彌陀信仰。又上碑文提及國清寺以**禪誦律儀**為主的頭陀行，也是彌陀佛國的清淨處，從這份碑文中窺探出國清寺似乎以彌陀信仰為依歸，百錄卷一中也有一份〈請觀世音懺法〉，臨命終又蒙「觀音來迎」，智者似乎很偏好觀音菩薩。

在《國清百錄》的一百零四篇文記中，帝王、高官的書函最多，其中隋煬帝楊廣為晉王時、為皇太子時、乃至登基為皇帝時給國清寺眾的信函、疏文、勅文等就有四十五篇之多。楊廣曾隨智者受菩薩戒，與智者書信往來頻繁，智者於圓寂前三天——開皇十七年（五九七）十一月二十一日撰一份〈發願疏文第六十四〉希望能修護三處佛像與寺塔：「吳縣維衛、迦葉二像願更聚合修復；鄞縣阿育王塔寺頽毀，願更修治；剡縣十丈彌勒石像，金色剝壞願更莊嚴……。」[註 119]另智者又於圓寂的前三天——開皇十七年十一月——撰寫一份遺書給晉

王〈遺書與晉王第六十五〉文中提到自己未能淨六根，又「內無實德，外召虛譽」而列了「六恨」——六個遺憾，並提及天台頂寺「茅菴稍整」，希望在山下立一伽藍，及願乞一公額……等等。[註 120]晉王也於開皇十八年（五九八）正月二十日回函，〈王答遺旨文第六十六〉：

……居世同凡，將欲泥洹，現希有事，五品十信已自皎然，彌陀觀音親來接引，去德茲永，乃增悲戀……再思即世，忽奉大師，良由宿緣，積曾親近……跪受經疏，如意香爐，虔禮西方，心口相誓，手探卷軸，最後殷勤……

唯願即日在寶池，遙開蓮華，今居淨域，近溉濁心，世世生生，師資不闕，革凡登聖……今遣司馬王弘創建伽藍，一遵指畫，寺須公額并立嘉名……

施肥田良地……又施錢直，且充日費，鄧境靈塔，吳內石像，剡縣彌勒……今誨使製南嶽師碑，即命開府學士柳顧言為序……。[註 121]

在此遺書的回函中晉王充分地表現出對其師的尊敬，由於宿緣得以親近名師，翻開疏卷時則以跪受並虔誠禮西方——因為他們認為彌陀觀音親迎智者往生西方，並答應所求的建寺立額、施田濟錢、補修佛像與靈塔、為其師南嶽慧思造碑文……等等，對其師之願一一完成，可見晉王是一位虔誠的佛教徒，然而其往生信仰的情操是否受智者影響呢？

上一份遺旨文之後九天，晉王又撰一份發願文，〈王遣使入天台建功德願文第六十七〉敘述：

……菩薩戒先師天台智者，來踰剡嶺，遷化石城，初聞訊至，哀情摧……今開侍者所書，巨有異相，稱我位居五品弟子，事在法華，十住信心誠文具瓔珞，於是空聲異響遍滿山房，索披大衣云觀音來至，驗知入決定聚，面覩彌陀……今遣往於佛隴峰頂，集眾結齋，願承三寶之力，速達西方，智者證知，淨土記薊，生生世世長為大師弟子，未得佛前，早相度脫，不棄緣感，弘到菩提，并乞眾力為弟子懺悔……開皇十八年正月二十九日。[註 122]

繼答遺旨文之後，即智者圓寂後二個多月，晉王遣使者至天台山打齋供眾，並撰此功德發願文，文中提及他曾隨先師智者受菩薩戒，且其師所證五品的果位，與臨命終時觀音來迎親見彌陀之事，至於他個人供僧的福德則「願承三寶之力，速達西方」，並願智者為其「淨土記荊」——為往生西方授記。撰功德文之外，晉王又有一份〈王弔大眾文第六十八〉：

（開皇十八年）正月二十九日……諸行無常是生滅法……大師智者移應遷神……舍利全身，于今安坐，非證聲聞小果，定入菩薩大位，素聞得法華三昧，方驗不退法輪，**面觀彌陀觀音大勢至**，以宿命智反照斯土，四部弟子豈不努力，自揆寡薄，無以申報，唯當敬依付囑，不敢弭忘，應建伽藍，指畫區域……期取來生，西方非遠，必若懈退，寶池極遙……。[註 123]

晉王再一次地述及智者親見彌陀與觀音，並鼓勵四眾弟子勿懈怠，以期往生西方，此文中提示「舍利全身於今安坐」，表示智者全身舍利，開皇十八年正月二十九日是安坐日，即是圓寂後兩個多月。從這份願文中充分表達出晉王受智者影響之深，願生生世世追隨智者，並隨其師往生西方，因此國清寺的一部分弟子也應該是西方淨土的追求者。

由前的《續僧傳》與別傳中得知，智者一生以誦經、禪修、禮懺、念彌陀佛為其修行的重點，又誦《法華經》而入法華三昧。然其圓寂後徒眾是否依其法門而修呢？國清寺眾的修行方法，在〈天台眾謝造寺成啓第七十三〉弟子沙門智越提及：「……常於寺內別修齋懺，恆專禪禮，庶藉薰修……。」[註 124]得知智者的僧團還是以「禪修、禮懺」為主，「齋懺」——供齋懺禮的法會才是「別修」。

從以上種種資料顯示智者、徒眾與隋煬帝都願生西方彌陀淨土，傳文、書函中時常提到智者所證的是「五品位」、「五品內位」，這五品難道是西方九品蓮花中的第五品嗎？據筆者的查證，這「五品弟子位」也是智者獨創的術語，並非西方彌陀佛國的品位。智者名著《摩訶止觀》卷七下提及：

若能勤行五悔方便，助開觀門，一心三諦豁爾開明，如臨淨鏡遍了諸色，於一念中，圓解成就，不加功力任運分明，正信堅固無能移動，此名深信隨喜心，即初品弟子位也。

文中接著提到其出處：

〈分別功德品〉云：「其有眾生聞佛壽長遠，乃至能生一念信解，所得功德不可限量，能起如來無上之慧」，「若聞是經而不毀訾，起隨喜心，當知已為深信解相，即初品文也」。

從這段中得知智者將《法華經》卷五〈分別功德品〉中間該經後的不同心境與行持，加上禪觀境界詳細分為五品。至於第二品，繼之又提及：

又以圓解觀心，修行五悔，更加讀誦，善言妙義與心相會，如膏助火，是時心觀益明，名第二品也。（《法華經》）文云：「何況讀誦受持之者，斯人則為頂戴如來。」

接著第三品則是：

又以增品勝心修行五悔，更加說法轉其內解，導利前人，以曠濟故，化功歸己，心更一轉，倍勝於前，名第三品也。文云：「若有受持讀誦為他人說，自書教人書，供養經卷，不須復起塔寺、供養眾僧。」

第四品是：

又以增進心修行五悔，兼修六度，福德力故倍助觀心，更一重深進，名第四品也。文云：「況復有人，能持是經，兼行六度，其德最勝，無量無邊，譬如虛空至一切種智。」

第五品即是：

又以此心修行五悔，正修六度，自行化他，事理具足，心觀無礙，轉勝於前，不可比喻，名第五品也。文云：「能為他人種種解說，清淨持戒、忍辱無瞋、常貴坐禪、精進勇猛、利根智慧。」當知是人已趣道場，近三菩提，若爾，五品之位在十信前，若依普賢觀，即以五品為十信五心。

此處所言「第五品」即是《普賢觀經》中的「十信五心」，然筆者並未在《觀普賢菩薩行法經》中找到相似的語詞，可能又是智者融和其他經典的說法。事實上，這五品位即是智者以「觀行」配上《法華經》經文而演變出的。最後智者又語義深長的附上一句：「但佛意難知，赴機異說，借此開解，何勞苦諍云云。」[註 125]

可見當時教界對不同經典所述的菩薩果位有所諍論，故智者統合了不同的說法而獨創出「五品位」，但是對不同經典中不同的說法，無法解釋故只能言「佛意難知」，或許更恰當的說是佛的「赴機說法」之故了！以下筆者簡列出五品的次第觀境與法華經文的配對：

初品	—— 勤行五悔（觀境）	—— 深信隨喜心（法華經）
二品	—— 圓解觀心	—— 讀誦受持
三品	—— 增品信心	—— 自書教人書
四品	—— 增進心	—— 兼行六度
五品	—— 心觀無礙	—— 正修六度

故智者自己所證的「五品弟子位」即是「五品位」中的「初品弟子位」，也即是一心三觀中遍了諸色，圓解成就而能正信堅定不動搖，故亦名「深信隨喜心」。

「五品位」的學說亦時常出現在《摩訶止觀》，例如卷五下述及「破知見」與「降伏知見」所得的果位：

破見者，即是八人見地位也；若依別教，伏見者是鐵輪十信位；破見是銅輪十住位；若依圓教，伏見是五品弟子位，破見是六根清淨位。[註 126]

卷六下提到：

五品弟子正行六度，廣能說法，即是入假之位，何必待六根淨耶。

另卷七下亦云：

因聞名故依教修行，入五品位名觀行乘。[註 127]

因此依智者之見，「五品中的弟子位」只是暫伏知見、正行六度、廣能說法，並未至「破見」的六根清淨位。

《天台四教儀》是唐末吳越錢忠懿王（九二九—九八八）向高麗國君求取的，由於安史之亂、會昌法亂，中國的教藏「殘闕殆盡」，故高麗僧諦觀乃以天台的教理摘錄出的，諦觀曾隨天台山螺溪義寂（九一九—九八七）學法。諦觀則「稟法華玄文而錄出者也，書凡二卷，上卷明一家判教之義，下卷明南北諸師宗途異計，今所傳者上卷耳」。又此文是「明萬曆九年（一五八一）冬沙門智覺於淨業堂校梓」，於明代時刻印出的。[註 128]由此得知天台的門徒義寂曾傳授法義給高麗諦觀，諦觀再將所學摘錄出，此四教儀乃是智者之後約四百年的教義，雖然天台宗仍以智者的疏記為宗派的思想中心，但歷經四百年，智者的教說難免會有所提昇或改變。該文中也討論到菩薩階位的問題，文中述及：

諸大乘經，廣明菩薩歷劫修行，行位次第，互不相攝……華嚴明十住、十行、十迴向為賢，十地為聖，妙覺為佛。瓔絡明五十二位，金光明但出十地佛果，勝天王明十地，涅槃明五行，如是諸經增減不同者，界外菩薩隨機利益，豈得定說，然位次周足，莫過瓔絡經，故今依彼，略明菩薩歷位斷證之相，以五十二位束為七科，謂信、住、行、

向、地、等、妙，又合七為二，初凡，二聖，就凡又二，信為外凡，住、行、向、為內凡，亦名為賢……此五品位，圓伏五住煩惱，外凡位也，與別十信位同。次進六根清淨位，即是十信……。[註 129]

此中明白地提出華嚴、瓔絡、金光明、勝天王、涅槃等經典中菩薩階位的差異，因此才說「行位次第，互不相攝」，並認為《瓔絡經》談的最齊全，因此撰述者將之分為凡、聖共七科，凡又分為內凡、外凡，筆者簡列如下：

凡 —— 外凡 —— 信—— 圓伏五住煩惱（弟子位）
內凡 —— 住、行、向 —— 賢（六根清淨位）
聖 —— 地、等、妙

綜合以上「五品位」的討論，智者的「五品中的弟子位」即是初品——「信」的「外凡位」，能「圓伏五住煩惱」，禪觀中達「心觀無礙」之境，並「正修六度」與「廣能說法」，還未達到「內凡」賢者的「六根清淨位」。誠如傳記所載智者自云：「吾不領眾，必淨六根，為他損己。」這即是大乘菩薩道與自我解脫道的衝突處——「為他損己」。縱觀智者一生六十年的歲月，證得法華三昧之後，講經弘法歷經陳後主、隋文帝、隋煬帝三主，週旋於高官顯貴之中，又得領眾於僧團中，在進退應對之中也應該會有不順心之事，難怪他的「弟子位」是「正修六度」——布施……忍辱……等。又個人的禪修境界，雖然他曾證得「法華三昧」，但忙碌於度眾之事，個人的靜修時間也相對地減少，已得的三昧心境也有可能損減，因此會對自己臨命終時的正念有所交代，才会有「人命將終，聞鐘磬聲，增其正念」之說，又有「面向西方，稱阿彌陀佛、波若、觀音」的往生西方彌陀佛國的願望。

從別傳、《續僧傳》、《國清百錄》的種種資料得知，智者有願生西方之想，又蒙「觀音、勢至」來迎接，從二份傳文中並未提及智者有註解《無量壽經》或《觀無量壽經》的紀錄，但二份傳文都提及智者：

唱二部經為最後聞思，聽法華竟，讚云：法門父母慧解由生……。聽無量壽竟，讚曰四十八願莊嚴淨土，華池寶樹易往無人……尚復往生況戒慧薰修……[註 130]

臨終之前智者竟然只願聽聞這二部經文，又作偈讚歎法華是慧解之法，乃是一切法門的根本，而西方淨土是「易往無人」——容易去但少人能去，因為需要「戒、慧」的薰修。晚年時竟以《法華經》、《無量壽經》當作臨終前的聞思，因此再一次的證明《無量壽經》中的彌陀佛國是智者下一站的生命目標，然而他的往生西方，非由「信」而入，乃由讚文所言「戒、定、慧」的薰修而成，真不愧是一代的大師！

一份名〈天台智者大師發願文〉述及：

……臨命終時，七日之前自知時節，心不顛倒，心不錯亂……身心安樂，入深三昧，見十方佛，願彌陀世尊，三世諸佛、觀音、勢至、諸大菩薩，一切聖眾，不捨本誓，悉現在前，同時放大光明，照觸身心，所有罪障，一時消滅，諸根豁然，……於一念頃，上品上生，西方阿彌陀佛……悟入無生……。[註 131]

從現存智者親撰的《維摩經疏》（亦名《淨名疏》）、口述《法華玄義》等窺探，智者應該是個偏重「法體」、「實相」、「三觀」、「四諦」等教理的「法行人」，[註 132]他豈有可能述說此類「佛放大光明，則所有罪障悉消滅，乃至上品上生」之類似「信行人」的發願文嗎？又上面已提《國清百錄》收集了一篇智者往生前三天的一篇〈發願疏文〉，該發願文僅提祈望修復佛像與塔寺，並未有「上品上生」等西方信仰的語詞，何況他自知自己在菩薩道上是「五品中的弟子位」，此位可能往生西方的「上品上生」嗎？[註 133]前面亦已提過智者撰一遺書給晉王，書中感嘆：

貧道初遇勝緣，發心之始，上期無生法忍，下求六根清淨，三業殷勤一生望獲，不謂宿罪殃深，致諸留難……。[註 134]

此處流露出智者感嘆自己仍然「宿罪殃深」，這一生也只求「六根清淨」，也未能證得，故自稱「貧道」。再者，若該份真的是智者的發願文，為何前「發願疏文」收錄了，此西方願文卻未被其親信章安灌頂編輯入《國清百錄》中呢？此外，此西方願文之後，《卍續藏經》第九十九冊也收集一篇〈普賢菩薩發願文〉（天台智者大師撰），該普賢願文也是以「信、樂、力」為主，不像是智者的文辭，何況自己的發願文，前面自謙「貧道」，此文豈會自稱

「智者大師」？因此筆者認為此二份發願文，信仰的成分濃厚，不像是一個教理精通、證入法華三昧、名聞一時的天台宗師的發願文，其真實性令人質疑？據筆者初步推測該西方願文似乎是西方淨土法門發展到中唐之後，第八、九世紀時的產物。

由以上僧傳、別傳、碑文乃至與晉王來往的書函等資料的討論，一再地顯示出智者與西方淨土的關係，吾人應該可以肯定「智者往生西方」之說的準確性，但智者所居的國清寺是否還有另一個往生信仰——彌勒的兜率天呢？智者之徒智晞（五五六—六二七）在《續高僧傳》的傳文提到其臨命終時，弟子諮詢：

「未審和上當生何所？」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：灌頂卻後六年，當來昇此說法。」

從此段中得知，智晞是個願生兜率者，年二十「始獲從願」地依智者為師，「律儀具足，稟受禪訣，加修寂定，如救頭然」可見是個用功精進者，傳文亦提及他能感得香爐峰的山神捨施檉柏，建築經台，臨終時「結跏安坐，端直儼然，氣息綿微，如入禪定」，圓寂於貞觀元年（六二七）十二月十八日，此乃智者圓寂後三十年整。[註 135]從這段傳文中令人疑惑智者、灌頂均生兜率嗎？

然灌頂（五六—六三二）的傳文敘述：「年登二十進具奉儀……沐道天台，承習定綱…陳至德元年（五八三）從智顛禪主，出居光宅，研繹觀門，頻蒙印可。」此外，又常隨其師遠行，「開皇十一年晉王作鎮揚州，陪從智者，戾止邗溝……俄隨智者東旋止於台岳」，又「十七年智者現疾，瞻侍曉夕，艱劬盡心，爰及滅度，親承遺旨」。於貞觀六年（六三二）八月七日終於國清寺房，臨終時命弟子：「彌勒經說，佛入城（滅）日，香煙若雲，汝多燒香，吾將去矣，因伸遺誡，詞理妙切，門人眾侶，瞻仰涕零，忽自起合掌，如有所敬，發口三稱，**阿彌陀佛**，低身就臥，累手當心，色貌歡愉，奄然而逝。」灌頂二十歲時開始學天台教理，二十三歲就隨智者住光宅寺修學禪觀，爾後又隨其師遊憩名山、弘法講道，又蒙其師信任「親承遺旨」轉承晉王，一生親近、追隨智者的時間長達十七年之多，可說是智者最親近的弟子，難怪能為智者寫別傳、記錄註疏、編輯國清寺的書信，因此受其師的影響應該深厚，從以上《國清百錄》等資料顯示智者與國清寺眾大都傾向往生西方，依常理判斷，其徒灌頂也應該希望追隨其師願生西方。

上面引文提到灌頂臨命終前還令弟子多燃香，並在教誡弟子當中，自己突然合掌，稱唸三聲「**阿彌陀佛**」，這有可能忽然看見阿彌陀佛來迎，故三稱佛號，依此而推論，灌頂應該

也是個往生西方者。然而傳文記其往生之後，又隨即記載一段：「嘗有同學智晞，顛之親度清亮有名，先以貞觀元年卒，臨終云，吾生兜率矣，見先師智者，寶坐行列皆悉有人，惟一座獨空，云卻後六年灌頂法師昇此說法，焚香驗旨，即**慈尊降迎**，計歲論期，審晞不謬矣。」[註 136]此段故事的陳述與前智晞傳文相似，但文中的此段「焚香驗旨，即慈尊降迎，計歲論期，審晞不謬矣」，似乎很遷強，並與前面文詞相互矛盾，因為前言灌頂臨終時三稱「阿彌陀佛」，為何這段卻言「慈尊降迎」，若真的慈尊彌勒菩薩降臨，灌頂應該稱唸「彌勒菩薩」才對。灌頂圓寂於「六年後」——貞觀六年，智晞則貞觀元年，圓寂年代倒可說「不謬」，但「焚香驗旨，慈尊降迎」，也許是「謬矣」！

據傳文所提，灌頂依彌勒經而令弟子多焚香，並未言「焚香而慈尊降迎」，如果智者與灌頂都真的往生兜率，為何灌頂會到彼處說法呢？難道灌頂的修行道力強過其師智者嗎？又兜率天不是彌勒菩薩在說法嗎？難道往生兜率者都有機會代替彌勒說法嗎？筆者懷疑此段灌頂生兜率說法的色彩是後人添加的，因為傳文繼之又敘述灌頂化導村民的一些感應事蹟與其弘講、著作，並言「能持、能領，唯頂一人」，似乎暗喻著得到智者真傳的唯有灌頂一人，且述弟子光英與國清寺眾樹碑文於寺之門。如此的敘述才像作者道宣的筆法——傳文中只有敘述不予評論，僅在每科分類之後加以論述，每篇傳文只有敘述未見評語，即使智者的傳文也只是敘述其所聞而已，未有「審晞不謬矣」等肯定式的評論，也許為了呼應前面智晞傳文所述，灌頂的傳文被後人添加一段不相稱的評語，來增加灌頂往生兜率的肯定性。

依筆者之見，智晞往生兜率天是有可能的，但智者與灌頂是不可能生兜率的，因為依以上種種資料的引證，智者是願生西方且感得「觀音來迎」，受菩薩戒的虔誠帝王隋煬帝都願追隨其師而「願生西方」，何況跟隨身邊長達十七年的弟子灌頂，也應該會有「願生西方」之想，其傳文不也明白地提到臨終前的三稱彌陀佛嗎？然而同樣是天台山智者的徒眾智晞為何願生兜率呢？依筆者推測，當時天台的道場應該有二個往生信仰——西方淨土與兜率天國。智者生前曾將其遺物分為二份，一份供養彌勒，另一份依戒律供眾。為何願生西方的智者會將遺物供養彌勒菩薩呢？

首先，就智者的修學背景而言，年二十三時曾赴光州大蘇山依慧思禪師（五一四—五七七）「受業心觀」而證得法華三昧，慧思對他的影響應該頗大，因為智者一生以《法華經》為其個人自修與弘法度眾的主軸。又在他的遺書中還特別請求晉王為其師立碑：「南嶽大師滅度之後未有碑頌，前蒙教許自製，願不忘此旨。」晉王亦答覆：「今誨使製南嶽師碑，即命開府學士柳顧言為序，自撰銘頌所囑。」[註 137]到晚年病危時還念念不忘其師的碑頌，可見師長慧思對其影響的深度了。

〈南嶽思大禪師立誓願文〉中時常提到「彌勒世尊」，例如：「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」，「誓以此身，未來賢劫，見彌勒佛……卑小色陰，見彌勒佛……隨意自在，見彌勒佛……在彌勒前，二身一時，普現變化……願彌勒佛，為諸大眾，說我今身，發願因緣……誠心懺悔……」，「我從發心所有福業盡施眾生，

至於當來彌勒世尊出世之時，具足十地入無垢位，於授記人中最為第一，「未來賢劫初，得見彌勒佛」……等等。[註 138]另在誓願文中慧思自稱受惡師四次的迫害：「年三十四時在河南兗州界論義，故遭值諸惡比丘以惡毒藥令慧思食，舉身爛壞五臟亦爛……郢州山中……講摩訶衍義……有五人惡論師以生金藥置飲食中令慧思食……在光州城西觀邑寺上又講摩訶衍義一遍，是時多有眾惡論師，競來惱亂生嫉妒心，咸欲殺害……南定州刺史請講摩訶衍義一遍，是時多有眾惡論師……斷諸檀越不令送食，經五十日……。」[註 139]四次講大乘義理時遭受迫害，也難怪慧思發重誓願，願生於彌勒盛世，遠離諸惡災難，誓願文中處處提到「願見彌勒佛」，可見他是個彌勒信仰者。然而願文卻未提到「生兜率」，此乃慧思生於梁、陳之際，而六朝時代，彌勒是個受歡迎的菩薩，上生兜率天的觀念在南、北朝時期還未很普及，倒是彌勒的下生成佛是普遍的期待。[註 140]慧思的傳文也述及：「夢彌勒、彌陀說法開悟，故造二像並同供養，又夢隨從彌勒與諸眷屬，同會龍華。」[註 141]不僅期待彌勒佛的降臨，亦禮拜、供養阿彌陀佛，可見慧思有供養彌勒、彌陀二尊的習慣，卻選擇與彌勒菩薩一同出世為目標。

回顧智者的行持，受其師影響深遠，不僅一生弘揚法華，亦如其師供養此二尊佛菩薩，故將其遺物一份供養彌勒，又上承晉王的發願疏文中，乞修三處佛像、佛塔，其中一處即「剡縣十丈彌勒石像」，[註 142]只是他的臨終往生信仰是西方彌陀淨土，非彌勒菩薩處，依此而推論，當時智者所居的天台山國清寺應該也存有二種往生信仰，寺眾中有偏向彌勒信仰者，亦有傾向西方淨土。智者願生西方而蒙「觀音來迎」，親信的灌頂也追隨尊師願生西方，然而一生住於「佛壘修禪道場」的智晞卻夢報兜率。「佛壘」是天台山的一峰，原定光和和尚所居，陳太建七年（五七五）智者年三十八上山時會見定光並居於佛壘山南，漸漸草菴林立，此處後來可能即是智晞傳文所謂的「佛壘修禪道場」。[註 143]智晞樂於禪修三昧，「宴坐之暇」則「創建伽藍」，一生「行禪四十九年」，可說是大半生都居住在天台山，與灌頂的生活大不相同。灌頂跟隨智者弘法度眾，受智者影響頗為深厚，故與其師相同「願生西方」的可能性極大，而智晞用功修禪、老實為常住做事，或許也難得親受師長的教誨，又國清寺中原來就有二個往生信仰，智晞很有可能就偏向「兜率天宮」，故晚年夢見「報在兜率」這是有可能的，只是「灌頂卻後六年，當來昇此說法」之說也許只是一個添加附會的傳說而已。

縱觀智顛一生，修禪、禮懺、弘法度眾，蒙受三主的崇敬：陳後主、隨文帝、隨煬帝，尤其是隋煬帝的菩薩戒師，受其封號「智者」，一生弘揚《法華經》，將般若思想的《大智度論》、《仁王經》等導入「一心三觀」，又以《維摩經》的「淨佛國土」的思想，導入「四淨土」的唯心淨土觀念。對自己一生的修持，智者則定位在「五品弟子」，還未清淨六根，難怪他說「為他損己」。最後，他自己以西方彌陀佛國為依歸，臨命終時感得觀音菩薩來迎。由於他的威德，國清寺得以建造完成且邀受封號，寺眾們亦能常年受帝王的四事供養，這可是智者「為他損己」廣行菩薩道的結果，然而與其師慧思生不逢時、屢遭迫害相比，智者可說是福報大多了！

五、三論吉藏與彌陀信仰的關係

以法華、般若聞名的天台智者大師竟然稱唸「阿彌陀佛、波若、觀音」而願生西方，也感得「觀音」來迎，而同時代也以般若中觀思想為主軸，三論宗祖師吉藏的往生信仰是什麼呢？據《續高僧傳》記載：吉藏（五四九—六二三）七歲時依興皇寺道朗法師出家，後能「採涉玄猷，日新幽致，凡所諮稟，妙達指歸」，至年十九「處眾覆述，精辯鋒遊」。當時京師欣尚「妙重法華，乃因其利，即而開剖」。當時有曇獻禪師「禪門錚鼓，樹業光明」，吉藏也以財物供養禪師，「法化不窮，財施填積，隨散建諸福田……藏委付曇獻，資於悲敬……」。晚年以「大業初歲，寫二千部法華」，又「造二十五尊像，捨房安置，自處卑室，昏曉相仍，竭誠禮懺，又別置普賢菩薩像，帳設如前，躬對坐禪，觀實相理」。臨終之前「索湯沐浴，著新淨衣，侍者燒香，令稱佛號，藏加座儼思，如有喜色，齋時將及，奄然而化」。[註 144]

從這段簡傳得知，吉藏學三論、法華、財施建福田、造佛像、禮懺、禪觀，臨命終時「令稱佛號」，可見吉藏也是個「解行並重」的老實修行人。三論學、法華經都精通的「法師」，也能寫經、禮懺、禪觀、念佛，亦可說是將理論導入實踐的僧人，然吉藏臨終前的「稱佛」到底是稱佛號？其往生信仰是什麼？

吉藏曾投於天台門下學法華教義，據《續僧傳》的〈灌頂〉傳文云：「吉藏法師，興皇入室，嘉祥結肆，獨擅浙東，聞（稱）心道勝，意之未許，求借義記，尋閱淺深，乃知體解心醉，有所從矣，因廢講散眾，投足天台，餐稟法華，發誓弘演。」[註 145]當時的吉藏已是名聞「浙東」的法師，閱讀到智者的「義記」，則誠心學法於智者門下，其虛心求法的精神是值得讚歎的。

另在《國清百錄》中亦收集兩篇吉藏的書信，首先是〈吉藏法師書第一百二〉內有短函三封，大都是感謝與請安之詞，如：「薄熱不審，尊體何如，伏願信後，寢膳勝常」、「佛日將沉，群生眼滅，若非大師弘忍，何以剋興……吉藏謹當竭愚，奉稟誨誘……伏願大師，密垂加授」、「上未至數日之間，便爾感夢」，這三封短函均是問候、感恩之語。另一則是請講《法華經》，〈吉藏法師請講法華經疏〉：「……謹共禪眾，一百餘僧，奉請智者大師，演暢法華一部，此典眾聖之喉襟，諸經之關鍵……謹請開皇十七年八月二十一日。」[註 146]此封邀請函乃撰於智者往生之前三個月。該邀請函吉藏似乎未能從願，因為開皇十七年智者已示疾，傳文中未有智者於該年再講法華的軌跡。從上面的資料得知，吉藏與天台的關係密切，曾「散眾投足天台」，又從關心師長智者的「尊體」與請講經等的函件中得知，其師生關係應該頗佳，吉藏受智者大師的影響應該是有相當程度的。

另在吉藏的傳文中提到：「造二十五尊像，捨房安置……昏曉相仍，竭誠禮懺。」該「二十五尊像」應該是《十往生阿彌陀佛國經》中的「二十五菩薩」。該經提及十種正念，經云：

佛告阿難……有西方極樂世界，十往生法可得解脫，云何為十，一者觀身正念，常懷歡喜……二者正念以甘妙良藥施一病比丘……三者正念不害一生命……佛告大眾於我滅後，受持是經……廣宣流布，至賢劫千佛，使諸眾生，普得聞知信樂修行，說者聽者皆得往生阿彌陀佛國，若有如是等人，我從今日常使二十五菩薩，護持是人，常令是人無病無惱，若人若非人不得其便，行住坐臥，無問晝夜常得安穩，若有眾生，深信是經，念阿彌陀佛，願往生者彼極樂世界，阿彌陀佛即遣觀世音菩薩、大勢至菩薩、藥王菩薩、藥上……、普賢……無邊身菩薩是二十五菩薩擁護行者，若行、若住、若坐、若臥……不令惡鬼、惡神得其便也。[註 147]

該部經典闡述「十往生法」——依十種正念修持而往生西方彌陀國的方法，另受持、禮拜也會感得二十五菩薩護持，這種菩薩護持的感應，應該是大部分彌陀信仰者所期望的。

在現存道綽名下的《安樂集》卷下依「六部經典」來引證勸生西方：《大經》二卷、《觀經》一部、《小卷無量壽經》、《十方隨願往生經》、《無量清淨覺經》二卷、《十往生經》一卷。此處述及《十往生經》時，摘錄了該經的大部分經文，編入「第十二門」而「就《十往生經》為證，勸往生……阿彌陀佛國」。[註 148]另外，掛名善導之《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》（簡稱觀念法門）中亦述及「六部往生經」：《無量壽經》、《十六觀經》、《阿彌陀經》、《般舟三昧經》、《十往生經》、《淨土三昧經》。其中一部即是《十往生經》，文中引用經文：「……若有人專念西方阿彌陀佛，願往生者，我從今已去，常使二十五菩薩影護行者，不令惡鬼、惡神惱亂行者，日夜常得安穩，此亦是現生護念增上緣」。[註 149]這二部唐朝闡揚彌陀淨土的論集，都將《十往生經》列入「六部往生經」中，可見在隋唐初期該部經典在彌陀淨土法門中應該頗有份量。

該兩部論集都列了「六部往生經」，其中只有四部是相同的：《無量壽經》、《觀經》、《彌陀經》、《十往生經》，不同者則是《安樂集》的《十方隨願往生經》、《無量清淨覺經》，與《觀念法門》的《般舟三昧經》、《淨土三昧經》。顯然地《觀念法門》比較重視三昧的修持，「六部往生經」中就有三部是禪觀的經典：《十六觀經》、《般舟三昧經》、《淨土三昧經》等。《安樂集》則僅有一部《觀經》強調禪觀的經典。《觀念法門》掛名善導又重視「三昧」的修持，據經文內容的推斷，《觀念法門》應該比《安樂集》還要晚些，應該是中唐時期所撰的，因為經文引用了一段《觀佛三昧經》卷十的〈密行品〉，該觀佛經原來只有八卷，但到了唐初六六六年間卻出現了「十卷」之說，[註 150]因此《觀念法門》應該比《觀佛三昧經》十卷出現的年代還要晚些。善導（六一三—六八一）圓寂於唐高宗的末期，而這份《觀念法門》是否是善導所撰仍有疑問（此問題筆者已在前面善導一節中略有討

論），若非其親撰，則該份資料應該晚於善導，故筆者推測《觀念法門》似乎是西方淨土法門在唐初發展出來之後的作品，第八世紀初的產物。

另一部《十方隨願往生經》是《安樂集》中「六部往生經」之一，此經該集多處引用，例如：「普廣菩薩白佛言，世尊，十方佛土皆為嚴淨，何故諸經中偏歎西方阿彌陀國，勸往生也……一切眾生濁亂者多，正念者少，欲令眾生專志有在，是故讚歎彼國為別異耳……」；又云：「若有臨終及死墮地獄，家內眷屬為其亡者，念佛及轉誦齋福，亡者即出地獄往生淨土，況其現在自能修念，何以不得往生者也……現在眷屬為亡者追福，如餉遠人定得食也。」[註 151]唐迦才撰的《淨土論》在「引聖教為證」中亦引用《十方往生經》。[註 152]這部《十方往生經》無譯經紀錄的軌跡可尋，在現存的藏經中亦無收集，很有可能是一部偽經，在初唐彌陀淨土興盛時的作品，從《安樂集》等引用的經文得知，該經應該是一部重「信願」的消災祈福經典。然《觀念法門》偏重「三昧」的修持，故未引用該經。從以上這幾本論集中窺探，大致上吾人可將隋、唐時期彌陀淨土的信仰者歸類為兩類：一者依三昧定力的修持而往生西方，另一則是依信願力、消災祈福而願生西方。

從以上所討論的「偽經」得知，「彌陀信仰」在隋唐期間似乎是個普遍的信仰，不僅天台智者與其徒眾願生西方，三論吉藏雖然禪修「觀實相理」，但亦「造二十五尊像，竭誠禮懺」，往生前亦「稱佛」名號。其《續僧傳》的傳文之末記載其圓寂後，「東宮以下諸王公等，並致書慰問，並贈錢帛，今上初為秦王偏所崇禮」，可見吉藏為王宮貴族所崇敬，又受秦王特別崇禮，因此致敬一篇通慰曰：「諸行無常，藏法師道濟三乘，名高十地，惟懷弘於般若，辯囿包於解脫，方當樹德淨土，闡教禪林，豈意湛露晞晨，業風飄世，長辭奈苑，遽掩松門……」

此處明白的讚歎吉藏的名德，特別弘揚般若與注重解脫之門，還應該在淨土中樹立德範，與發揚禪法等等。若吉藏對「淨、禪」沒有修持的心得，與他交往的王公們豈會提及「方當樹德淨土，闡教禪林」？又依當時的佛教狀況，《十往生經》被列入「六部往生經」之中，因此它在隋唐初期是往生西方者重要的修持經典之一。又該經明白的提及禮拜二十五菩薩，會感應其護衛，這也是西方信仰者的祈求。吉藏能「造二十五尊像」，又捨自己的房間供奉，「自處卑室」且「昏曉相仍、竭誠禮拜」，如此的虔誠，怎麼會不是它們的信奉者呢？因此筆者依吉藏個人的修持：禪觀、禮懺、稱佛與當時佛教流行的經典背景而推論，吉藏是個彌陀信仰者的可能性非常大，若能有更進一步的資料以證明就能更肯定了。

總之，隋末唐初在教理上名德威望、解行並重的高僧，除了天台智者、三論吉藏之外，還有同時代的華嚴杜順和尚（亦稱法順）（五五七一六四〇），其《續僧傳》中的傳文未提其往生信仰，但宋代一二六九年間編撰的《佛祖統紀》卷二十七卻記載：「法順，杜氏，每遊歷郡國勸念阿彌陀佛，著五悔文，讚詠淨土，弟子至五臺見老人，謂曰文殊今住終南山，杜順和上是也，歸則順亡。」[註 153]這份資料隱含著杜順即是文殊的化身，並言其著有五悔文、讚淨土等。高僧大德是菩薩的化身之說大都記載於宋代的文獻，較早的唐代文獻並未有

此說，又此文獻的編輯已是杜順圓寂後六百餘年之事了，其可信度頗低，筆者並不採信杜順的彌陀信仰之說。然其弟子智儼（六〇二—六六八）雖有彌陀信仰的軌跡，但已是唐初宗派興起後的人，與玄奘（六〇二—六六四）同時代的人物，筆者將於下一篇文章中再討論。

結論

本文討論第六世紀至第七世紀，中國佛教僧眾的修行傾向，繼南北朝「觀佛三昧」的普及，隋唐初期的僧眾亦發揮此禪觀思想，將西方彌陀淨土導向「彌陀業觀」，因此《觀經》大盛，不同思想的宗派均有註疏，凡聖同居的西方淨土竟成爲當時多位高僧的往生目標。隋唐初期著名的淨土人士如曇鸞、道綽均以《觀經》的彌陀淨土爲所觀境，至善導的時代，已漸漸由心觀「念佛」轉向口稱「唵佛」，並將西方的「唵佛」法門普及一般大眾。然而淨土法門之所以會興盛，「唯心淨土」的論點在宗派之間的討論熱烈不無功勞。始自東晉末期鳩摩羅什所譯的《維摩詰經》中的「心淨則國土淨」、「直心是菩薩淨土」等唯心淨土的理論，在其師徒僧肇、道生等人之間討論之後，隋朝的淨影慧遠繼之將其理論化，而導出事淨土、相淨土、真淨土等「三淨土」之說。接著天台智者更進一步的引用「一心三觀」之理，發揮出凡夫與三乘各別有土的「凡聖同居土」與「常寂光淨土」等四淨土的理念。不落人後的三論吉藏亦有其不同名稱的「四淨土」之說，乃至到第七世紀末與第八世紀均有華嚴宗、唯識宗人士談出「十淨土」等說。總之自第六世紀淨影慧遠的再度提出，「淨土義」的討論在唐朝中國佛教宗派間竟然得到熱烈的迴響，而延續了三百年之久，且發揮出多樣化的「淨土」觀念。

雖然隋唐初期高僧大德大談「唯心淨土」並註疏解說，但對於自己未來生命的歸依處，仍然落實於彌陀淨土或兜率天宮，因而產生《十往生經》、《十方淨土經》、《淨度三昧經》等頗受歡迎但來路不明的經典。該時期的天台智者與其國清寺眾的往生信願則傾向「彌陀淨土」，受其影響並受菩薩戒的隋煬帝楊廣亦發往生西方之願。又曾隨智者學法的三論吉藏也禮「二十五尊菩薩」與「稱佛」往生，其往生信願應該還是偏向彌陀淨土，稍晚些的華嚴宗智儼也是彌陀的皈依者。然而繼隋朝天台智者大受王公貴族的敬重之後，唐初此佛教的貴族風光已轉向玄奘了。第七世紀後期玄奘由印度回國之後，大弘唯識教理並受王公貴族的敬愛，其「願生彌勒內眾」說的傳布，與其徒有「大乘基」之稱的窺基大力弘揚之後，稍有沉寂的「兜率天宮」又再次抬頭，致使第八世紀的「二大淨土」抗衡，在中國佛教又掀起一股熱烈討論的風潮了！

【註釋】

[註 84] 四種淨土，見《大正藏》第三十七冊，第一八八頁中一下。

[註 85] 《大正藏》第五十五冊，第二八四頁上—中。

[註 86] 同 [註 84]，第一八六頁中—下。

[註 87] 該序文收於《大正藏》第三十八冊，第五六二頁下；前六卷收於《大正藏》第三十八冊，第五一九—五六二頁中；後十卷則是第五六二頁下—七一〇頁上。

[註 88] 同 [註 93]，〈天台法華疏序〉，第一頁上。

[註 89] 這些經文見同 [註 87]，第五二八頁中、五三三頁中。

[註 90] 同 [註 87]，第五六〇頁上—中。

[註 91] 《大正藏》第三十三冊，第六八一頁上。

[註 92] 同 [註 91]，第七六〇頁下、第七六七頁上—中。

[註 93] 《大正藏》第三十四冊，第一頁上—中。

[註 94] 同 [註 93]，第九十三頁下、一三八頁上。

[註 95] 序文收於同 [註 91]，第二五三頁上—中。

[註 96] 同 [註 91]，第二五三頁下。

[註 97] 同 [註 91]，第二七六頁上。

[註 98] 同 [註 91]，第二八〇頁上。

[註 99] 同 [註 91]，第二五四頁上、二五七頁中、二五九頁中。

[註 100] 同 [註 91]，第二五四頁中。

[註 101] 智者傳記見《大正藏》第五十冊，第五六七頁中。

[註 102] 《歷代三寶錄》作者費長房上表的年代，見《大正藏》第四十九冊，第一二〇頁中；《仁王經》三譯之紀錄，見第一一〇頁下，並提及真諦譯《仁王經》一卷與《仁王般若疏》六卷，見第九十九頁上。

[註 103] 同 [註 85]，第九頁中、第十一頁上。

[註 104] 同 [註 85]，第一二六頁中。

[註 105] 同 [註 101]，第七三五頁中。

[註 106] 吉藏、圓測、良賁、善月的仁王疏見同 [註 91]，第二八六—五二〇頁。

[註 107] 《大正藏》第四十七冊，第二〇八頁下。

[註 108] 《大正藏》第十四冊，第五三八頁上。

[註 109] 吉藏的「淨土義」見《大乘玄論》，《大正藏》第四十五冊，第六十七頁上。

[註 110] 同 [註 93]，第四四一頁下、四四二頁下。

[註 111] 智儼「十淨土」義，見《大正藏》第四十五冊，第五四一頁上。

[註 112] 〈佛土章〉見同註《大正藏》第四十五冊，第三六九頁中、第三七〇頁上。

[註 113] 見同 [註 109]，第二九四頁上。

[註 114] 見同 [註 109]，第三七四頁下。

[註 115] 見同 [註 109]，第二四五頁下，經文底頁下附註四。

[註 116] 智顛傳見《續僧傳》記載年六十七，《大正藏》第五十冊，第五六四—五六七頁。然其圓寂日，灌頂撰《隋天台智者大師別傳》則載十一月二十四日，年六十，《大正藏》第五十冊，第一九六頁中。本文以下依別傳所載，年六十，十一月二十四為圓寂日。

[註 117] 別傳見《大正藏》第五十冊，第一九六頁中一下。

[註 118] 碑文收於《大正藏》第四十六冊，第八一八頁中。

[註 119] 《國清百錄》卷三，見《大正藏》第四十六冊，第八〇九頁中。

[註 120] 同 [註 118]，第八〇九頁下—八一〇頁下。據〈王答遺旨文〉：「（開皇）十七年十一月二十一日遺書七紙。」得知智者立遺書於圓寂的前三天，其圓寂於十一月二十四日（第八一〇頁下）。

[註 121] 同 [註 118]，第八一〇頁下。

[註 122] 同 [註 118]，第八一一頁中一下。晉王受戒法號「總持」，王曰：「師傅佛法燈，稱為智者。」《大正藏》第四十六冊，第一四二頁中。「總持菩薩」之名，亦可見晉王的疏文，《大正藏》第四十六冊，第八〇四頁上。

[註 123] 同 [註 118]，第八一一頁下—八一二頁上。

[註 124] 同 [註 118]，第八一二頁下。

[註 125] 《摩訶止觀》同 [註 118]，第九十八頁下—九十九頁上。《法華經》鳩摩羅什譯本，《大正藏》第九冊，第四十四頁下，四十五頁下，灌頂撰的《觀心論疏》卷五亦提及此「五品」，並言：「普賢觀明五品即十信，未詳」，可見「五品即十信」出自普賢觀經之說，仍有疑問。《大正藏》第四十六冊，第六一九頁中。

[註 126] 同 [註 118]，第六十九頁下。

[註 127] 同 [註 118]，卷六，第七十九頁下；卷七，第一〇〇頁中。

[註 128] 該文緣起見同 [註 118]，第七七四頁上—中。

[註 129] 同 [註 118]，第七七八頁上—中，第七七九頁中。

[註 130] 別傳同 [註 117]，第一九六頁上。《續僧傳》，《大正藏》第五十冊，第五六七頁中。

[註 131] 《卍續藏經》第九十九冊，第一一四頁。

[註 132] 《淨名疏》見《大正藏》第三十八冊，第五一九、五二三、五二五頁……等等。

- [註 133] 從傳文中所提，其往生時觀音與師友來迎接，筆者試圖找尋其往生西方的「九品」的品位，但未有一項附合所述，故無法提出智者較可靠的西方品位數。
- [註 134] 同 [註 118]，第八〇九頁下。
- [註 135] 同 [註 117]，第五八二頁下—五八三頁上。
- [註 136] 灌頂傳文《大正藏》第五十冊，第五八四頁上—五八五頁中。
- [註 137] 同 [註 118]，第八一〇頁上、八一一頁上。
- [註 138] 同 [註 118]，第七八七—七九〇頁下。
- [註 139] 同 [註 118]，第七八七頁中—下。
- [註 140] 有關南、北朝時期的彌勒信仰，見筆者拙作〈中國早期的彌勒信仰〉，《正觀》第二十期，第一五三—一五五頁。
- [註 141] 慧思傳文同 [註 117]，第五六二頁下。
- [註 142] 同 [註 118]，第八〇九頁中。
- [註 143] 「佛壘」見傳文同 [註 117]，第五六五頁上。《大正藏》第四十六冊，第八一八一頁上。《國清百錄》卷四之後一份〈智者大禪師年譜事跡〉記載智者生年僅六十，故言智者年三十八入天台，該年譜是宋淳熙十二年（一一八五）校刊時再編入的，非原來灌頂的原作。
- [註 144] 同 [註 117]，第五一三—五一四頁。
- [註 145] 同 [註 117]，第五八四頁中。
- [註 146] 同 [註 118]，第八二一頁下—八二二頁中。
- [註 147] 該經收於《卍續藏經》第八十七冊，第五八三—五八五頁。
- [註 148] 《大正藏》第四十七冊，第十九頁上、二十一頁下。
- [註 149] 同 [註 148]，第二十四頁下—二十五頁中
- [註 150] 有關《觀佛三昧經》八卷或十卷之疑，請參考筆者拙作〈禪觀法門對南北朝佛教的影響〉，《正觀》（二〇〇二年）第二十二期，第七十頁。
- [註 151] 同 [註 148]，第九頁下、十七頁上、十九頁上。
- [註 152] 同 [註 148]，第九十一頁下、九十四頁上。
- [註 153] 《大正藏》第四十九冊，第二七六頁下、二九二頁下。