

民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題

第 204 卷



海潮音

中國書店

图书在版编目 (CIP) 数据

民国佛教期刊文献集成. 正编 / 黄夏年主编. —北京: 中国书店, 2011.10

ISBN 978-7-5149-0043-9

I. ①民… II. ①黄… III. ①佛教—期刊—汇编—中国—民国 IV. ①B94-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 038738 号

责任编辑: 辛 迪

总策划: 华典图书

ISBN 978-7-5149-0043-9



民国佛教期刊文献集成

出 版: 中国书店

地 址: 北京市西城区琉璃厂东街 115 号 邮编: 100050

电 话: 010-63017857

传真: 010-63030890

发 行: 全国新华书店

制版印刷: 北京楠萍印刷有限公司

开 本: 787 × 1092 1/16

印 张: 6333

版 次: 2011 年 10 月第 1 版 2011 年 10 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5149-0043-9

定 价: 88000.00 (全 209 册)

海潮音

第廿六年

第十二卷 第十期

目 錄	
預評「阿賴耶識論」……………	于 慧
太虛大師對於未來佛教復興之懸記……………	培 根
論目前文化之趨勢……………	巨 贊
暹羅佛教與印度文化之關係……………	法舫譯
佛教在中國之盛衰與復興運動之重點……………	亦 幻
天台宗概論……………	先 言
我們理想中的叢林……………	大 醒
因明入正理論略釋……………	悅西遠著
續「中國佛教會大會特刊」後……………	毛惠霖
中國佛教會附刊(三)……………	中佛會
佛教新聞……………	記 者

中華民國三十六年十一月出版

預評「阿賴耶識論」

子翹

康居士達因，以馮文炳（即廢名）教授之新著「阿賴耶識論」之稿本見示，予於馮教授，聞名久，而無緣會晤，今得睹其大著之稿本，歡喜甚，亟讀之，喜其見理透闢，立論不羣，乃略述其感想，以爲予對該書之預評；且以就正於馮先生。

該書都分十章：一、述作論之故，二、論妄想，三、有是事說是事，四、向世人說唯心，五、致知在格物，六、說理智，七、破生的觀念，八、種子義，九、阿賴耶識，十、真如；約四萬餘言。所立論義，確能顯出作者係於佛法有所得者。遠非標竊襲取者流所能比。從其立論之方法觀之，且復知作者係一熟讀三論尤其百論者。作者固一讀活書者也，其於破斥世間有生有相之執見而顯示無生無相之真理處，幾全係善用百論之方法，而其對於空義之認識，亦於此可見，其於空宗之說曰：「空宗是就世間的事實破世間的事實之不合理，其立言甚難，故其立言甚巧。」（第八章：「種子義」）此說洵然！蓋空宗確爲以宇宙之現象而解釋宇宙之奧密者！

唯馮氏所理解之空義，似猶爲難有之空義，若即有之空與即空之有，則馮氏似尚有隔膜！故其說曰：「他的理論，真如一個虛空，實物衝突讓實物自己去衝突，在諸般衝突之後，而『信』有『虛空』不衝突故！」（同前：「信」與「虛空」之雙括弧，爲筆者所加，）由此可見作者尚未能達達空宗之空義！夫空宗之所謂空者，即諸有而「見」其空也，豈爲於「諸般衝突之後而『信』有『虛空』哉！蓋緣起諸法，但有緣起之假名，都無真實之自性，即有而空，非離有空也！且夫空宗之所謂空者，性空也，非虛空也。以其性空，故能不礙有而緣起諸法，所謂「以有空義故，一切法得成」（中論中語）者是也。若夫虛空，則頑空耳，離有之空耳，非空宗之所謂空也！（按：後予與馮氏晤談時，馮氏曾表示其所說之「虛空」，並非對「性空」之誤會，乃以喻顯耳！此等教詞，是否盡理，讀者自能明辨之。馮氏並根據對法三自性之空義以表明渠對空義之認識，此則又出空

宗之範圍矣！）

作者既猶有關於性空義，故於緣起義亦表示其異議而轉求之於唯識之「種子」義。作者以爲空宗所謂之因緣生法，不若「有宗所說因緣之異體而有定義」（同前）！此殆作者猶尙扭扭於有見之論也。夫性空緣起，緣起性空，有所得者雖覺其備個，而有爲法的法則，固如是也。必去是而取「辦自果」與「果俱有」（馮氏最滿意此二「定義」！）之「種子」義，適足見其胸中尙有物存也！（據實言之，唯識家之內外「種子」。亦均係賴於衆緣而生起者——「種子」本有「論者幸勿見怪——」故即「種子」，亦不能離「緣起」義！）作者因要肯定種子義，遂漫假而陷於「因中有果論」之窠臼！（此亦可謂爲馮氏對於「果俱有」義之誤會！）其說曰：「其實照因果之說，應是如此：乳中有酪酥等！童女已妊諸子！食中已有蕒！何以故？因必有果故」（同前）！以「因必有果」義而釋「因中必有果」，豈通論乎？！因中有果論，中論之「破因緣品」，十二門論之「觀有果無果門」，百論之「破因中有果品」，瑜珈卷六第一至三頁均有詳細之破斥（雖亦不承認「因中無果論」）。而作者仍持此種謬見，亦殊可怪！

此爲較大之誤會。

它如混唯心與唯識爲一，心王與心所爲一（作者將心王與心所比做日與日光，可見其將王所看做一體也）等，則小疵也！

至若「究其極，儒佛應是一致，所謂殊途而同歸」（第一章：「述作論之故」）之說法，則是作者尙未能擺脫「佛儒同源」說之窠臼！（實則「儒佛合一」之說，自宋儒而後始盛，然宋儒之爲儒，變質之儒也，非孔子之儒也！據宋儒之理學而儒「儒佛合一」，誠嫌缺乏歷史之眼光！）而就儒家見體而未見用，佛家則係就用發揮者（大意如是，原句已不復記憶）之說觀之，則作者似尙有割截體用之嫌疑！

雖然，此書固猶有足多者也。舉如佛法之因果義不同於西洋之關係論，世間現象係如幻緣起（作者謂爲「示現」；然此語頗有語病！蓋既云「示現」，則似應有真實之「能」示現者！以故不若直云「如幻緣起」一之爲

論之而推其進化（此爲總十力之主張，蓋亦肯定「有」一者也，西洋唯物唯心之論調，究其實皆爲唯物者）雖然客觀唯心論之思想已頗與「真如」爲中心之佛家之唯心論相近似，合乎事實之論理方爲真理，不然便爲「妄想」等之揭示，均爲本書之特見（於阿賴耶識等之闡釋，則只可謂爲尙能遵守唯識宗之教法，而並非特見）；至若利用世學常識而闡明佛理，則猶餘事也。

聞該書已由中國哲學學會負責出版矣。當茲混濁淺薄充滿於中國佛教界以及一般學術界之際，而能有此種著作出現，亦幸事也。予謹以至誠，默禱其能早日問世也。

太虛大師對於未來佛教復興之懸記

培 根

中華佛教未來復興之趨勢若何？大師嘗有論及之云：「晚唐來禪講律淨中華佛法，實以禪宗爲骨子，禪衰而趨於淨，雖若有江河就下之概。但中華之佛教如能復興也，必不在於眞言密咒與法相唯識，而仍在乎禪。禪興則元氣復而骨力充，中華各宗教之佛法，皆藉之煥發精彩而提高格度矣。默察中華佛法將來之形勢，禪宗內感應弱之隱痛，外受祕術之逼拶，旁得法相唯識研究之結果，欲求實證乎禪言法性，則禪宗之復振，殆爲必然之趨勢。故謂中華佛教之舊代將從此日衰，毋寧謂其將復由禪宗而大興，此其一也。吾折衷於法相唯識學，以整理大小乘之內教及東西洋之外學，僅爲順機宏化之一方。而旨歸之所在，仍在禪淨。昔居淨慈竺立角虎堂，即本永明大師之意，以有禪有淨期之者，此其二也。」

夫佛教之得流通於世而大行也。必契理，契機，契時，三者俱備而後可，試分觀之：

法性難言，貴乎親證。六波羅密，般若爲本。佛法之所以爲佛法，在乎證悟如而已。唯識詳明依他，而未證圓成實者，非能見依他起性，窺其料簡，以觀空爲入門。天台華嚴淨土眞實律宗，「若非已悟入大乘者，

多倒執不可得之妙法，迴爲取相之纏毒，但成天台藏教三乘及入天法，於大乘中種爲善根而已」。故「若自發心求悟入大乘者必入宗門，其真悟大乘者亦未有不契宗門也」。而「非已悟向上事者，講習中百，亦同貪著戲論」，「永覺作洞上古職，謂若不先悟向上事，學此亦與教下講習無異」。故「宏大乘教，正須入祖位者乃能，否則自縛未解者不能解人縛」，以「在宗門唯重最初悟向上事」故也。「直指人心，見性成佛」，故以言乎契理，禪宗是直入佛法之門。

東洋人之道術是「頓具漸布，與西洋人學術之「漸進漸備」者不同。釋尊於菩提道場，朗然大悟，乃有一切之佛教，禪宗之法，即承釋尊菩提道上自悟之法也。故後代祖師，既悟心地，都能爲人解粘去縛。同是東方人士，而中國自古號多大乘根器，則所謂「頓具漸布」之法，自更以中國人爲最契機。徵諸歷史事實，可以明瞭無疑，印度自佛滅度，初爲小乘之世界，逮夫大乘宏興，中觀瑜伽二支，瑜伽固詳辨於法相，中觀自龍樹以至清辨，亦無不用繁瑣之辨論，曾未見有用直指之方法者。密教既興，更事相是繁矣。印度人之一般根器漸而非頓，可以概見，中國佛教，小乘從無專習，律宗亦演爲南山之大乘而得行。大乘雖曰八宗，密宗如曇花一現，三論亦早成絕響，號稱教下之三教，實則唯識自奘師傳來，曾不數傳，即歸絕滅，宋明以還，不遑問有兼習者耳，既無大家之出，又不肯徧於世。蓋中觀流入中國爲三論，演成智者之天台，瑜伽傳來唐代爲唯識，變成賢首之華嚴，終天台行而三論滅，華嚴盛而唯識衰，誠以圓頓化之一心三觀性起法門，爲中國人性之所近而易於接受也。華嚴爲別教一乘，繁遶天台，華嚴之盛行，亦究不逮於天台，又華嚴自圭峯以還，融攝於禪。淨土一宗，古德說教之流行者，無不含禪之氣味，所謂「唯心淨土」「自性彌陀」，膾炙人口，與日本淨土之重於事相者，迥異其趣，故中國之淨，亦禪也。律宗教義，南山取唯識，傳及宋代元照，亦用天台。故中國佛教，禪與天台而已。正以二者最相接近，而皆最合華人「頓具」之根器也。然而天台猶多文字知見之障，故天台亦究不若禪宗之盛行。禪宗在印度，曾無所聞，遼摩東來，一葉五花，法流滋徧。先時之禪定般若分流，至此融

而爲一，即定即慧，成中華佛教特色之禪宗。更觀禪宗五派，愈涉文字知見之迂者，其派愈不盛行而速衰，最直捷之臨濟，其兒孫竟徧天下。故以言乎契機，中國人是禪宗根器。

唐季來禪宗獨盛行，大師嘗論其故曰：「唐季時遭武宗滅佛之厄，又經歷五代之亂，佛教大小乘各宗莫不衰息。唯此宗專務清簡，不必寺宇，不須經典，不拘儀制，不擇壇場，不需器物，不重像設，窮山冷谷，渡口亭邊，隨便可安身行道，結衆說法，開地懇田，自食其力。蓄養智德，以待時機。祇宋初國內澄平，帝王尊信，起而興復者皆此宗之禪侶。禪宗之風，風靡全國，不獨佛教之各宗派皆依以存立，即儒道二家亦潛以禪爲底骨。此其故一。其餘各宗皆依據譯傳來之經律，辭既高雅，義復艱奧，學者皆難之，獨此宗用通俗話之語錄及詩文以播其化，既平易近人，又裕興味，傳之自能擴充。此其故二。小乘教義多從反外道而立，大乘教義多從反外小而立。此土既本無外道小乘之心理思想爲基礎，頗不易得解，天台賢首雖融通變化，仍未脫其窠臼。獨此宗完全脫經律等縛絆，間借用儒道二家之言，以利化導，對於第一義諦，則唯行人之鑽究自悟，而與人言者，不過樸素之平常話，而與國人之心智鄰近，人喜相就，則易發達。此其三。」方今二十世紀爲科學潮流風靡之世界，法相唯識，適應時機，故千載絕學，一時大興，大師之用法相唯識以宏法，亦正應時代潮流而接人之方便也。然科學之在中國，已成爲變質。夫不合機宜之法，雖一時興盛，終成曇花一現。況乎科學世界，自己消滅之危機，迫在眉睫。西洋文化，正有待東方文化救濟。而徧察吾國，一般人士。其開法相唯識之教而能接受者，能有幾人。告之以禪，莫不色然喜者。西人學佛，好求我禪典，錫倫來華，亦問津禪經。故以契時而言，禪宗是未來之所趨也。

佛教之於中國，契理，契機，契時，未來之展望，無有不在於禪者。今大師既歿，各家紀念之文，未有注意及此者何也？其以「於教律掃地之日，尚一味教人廢學絕思，是欲生龍蛇於枯井淺草，栽蓮華於焦土石田」，數百年來之禪弊，尚未盡除，戒懼在心，不敢明言禪耶？我於佛教，由唯識而倡入，今之所好，仍在法相，對於禪宗，素所不喜，語錄禪書，

握絕不欲一聞。近以擬實悟真如法性，乃稍有參叩禪關之想。說法貴契機，談事尙如實，我爲此論，如是而已。

論目前文化之趨勢

巨贊

文化指學術思想而言，屬於精神方面的；文明是學術思想之表現於外者，偏重於物質方面，所以文化與文明是一件東西的兩面，不能相提並論。

通常一般人士的觀念，認爲「權勢」是無上權威，更認爲握有「權勢」便能左右一切。其實這是非常錯誤的。因爲人類真正的命脈，實操縱於學術思想先進者之手。我們大概都知道孔子作春秋而亂臣賊子懼的話。又法國大革命之所以成功，據法王路易十四的咒詛，完全是盧梭和服爾泰的關繫。還有陳獨秀在去世前幾個月做了一首詩，當中有兩句是：「亂離身世誰新福，殘字分明鑿太平。」這固然不免發牢騷，但分明的殘字，居然可以鑿破太平，即此也可見書獃子們的力量了。

中國文化自五四運動以後，由胡適之陳獨秀等領導，步入另一新文化階段，可以說：五四運動是中國文化的轉捩點。他們當時請出西洋的德先生與賽先生，爲中國所取法。德先生即民主，現在正值民主政治伊始之際，所以同時還有許多人要求賽先生臨台。賽先生是科學家，與德先生同爲西洋文化的至寶，固然是人所共知的。但西洋爲什麼有民主與科學的呢？我們中國發明了羅盤、火藥、印刷術而始終沒有科學，這又是什麼道理？

我們先來談談西洋科學發達的由來。西洋科學，實發源於西洋宗教，此在表面上看，好像是非常衝突的，其實不然。因爲科學的真諦，爲求取宇宙之真理而向無限追求。基督教則要它的教徒以精神寄託於遙遠之上帝而求取永生，也是向無限追求，由此看來，宗教與科學的理論基礎根本相同，所以近來有很多學者都說，西洋科學實根基於西洋的宗教。西洋文化因爲有向外無限追求這一個特點，所以逐漸發展爲純粹理性，而忽略了向內求實踐，因此科學愈發達而戰爭愈殘酷。換一句話說，西洋文化發達的

這種純粹理性，而沒有能控制心。這是他的缺點，西洋有許多哲學者如德國的康德等，均已見及此。與西洋文化相對照的，是我們的東方文化。這純開大率，就是正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下的大道理。的確儒家是特別注重實踐理性一方面的。但因此缺乏宗教的虔信熱情，缺乏純粹理性，所以從前中國人的著作，大都沒有精密底條理的。目前社會如此紊亂，未始不是淵源於此。綜上所講，東西文化，各有所長，而亦有所短。我們要求得世界永久的和平與人類的幸福，實有把東西文化截長補短互相調和之必要。兩三月前美國康乃爾大學教授柏特來華講學，盛倡綜合哲學之說，據說在美國學術界，這種思想非常流行。而我們國內，也早已有新儒家運動，所謂新儒家運動，就是想把西洋文化當中純粹理性的長處，加到實踐理性裏面去，結成另外一個儒家的理論系統。這種運動，目前還在啓蒙時期，很合乎時代的須要，將來必有成就。

講到此地，我又要提到佛教。佛教的真精神，本來面目，在國內掩蔽已久。可是具有東西文化之長。易言之，他有純粹理性，也有實踐理性。如果講到溝通東調和東西文化，他應該是其中的橋樑媒介。不過限於時間，不能講得明白。最後我希望各位了解文化教育人員，對於國家民族所負的責任是非常重的。從此相當起來，把人類命運，操縱在自家手內。多注意討論文化問題的書籍，同時也不要漠視了佛教。（三十六年八月在抗縣小教講習班學員全如著記）

捐款誌謝

茲承：北平張友臣居士捐三萬元，鄭州佛學社捐二萬元，成都淨光師捐一萬元，南京徐毅堯小姐捐五萬元，雲南王哲夫先生捐二萬元，上海情明法師捐拾萬元，宜昌超明和尚捐二十萬元，無錫南禪寺捐二十萬元，廣意法師捐二十萬元，羅其素居士捐三萬元，妙寬師捐十萬元，王聖本居士捐三萬元，河北柳慧光居士捐三萬元，峨眉山聖觀法師捐五萬元，統此誌謝

海潮音社謹啓

海潮音 第二十八卷 第十期

（上接第三十）

第十一條 中國佛教會——團部——分團部——支團部——組
團部設主任一人，副主任二人，總幹事一人，常務幹事七人，幹事十九人至二十五人，均由中國佛教會聘任或派充之。

第十二條 各分團設主任一人，副主任一人，幹事九人至十一人，由上級團部聘任或派充之。組設組長一人，副組長一人，幹事五人，由上級團部派充。

第十三條 各級團部主任及幹事任期為二年。幹事會秉承主任副主任處理日常事務，幹事會下得視實際需要，設下列各組室辦事：

第十四條 設下列各組室辦事：

1. 秘書室

2. 總務組

3. 訓練組

4. 調查組

5. 宣傳組

6. 福利組

7. 福利組

8. 福利組

9. 福利組

10. 福利組

11. 福利組

12. 福利組

13. 福利組

14. 福利組

第十五條 本團得聘熱心公益人士為本團顧問。本團為充實人材，得設團員訓練班，並延聘教內外之專門人材担任教職。（其章則另定之）

第四章 經費

第十八條 本團為籌劃經費起見，必要時得組織經濟委員會，專負經濟事項之責。（經濟委員會組織法另訂）

第十八條 本團經費來源如左：
1. 由各寺院團員發起人經常樂善信士之樂捐。

2. 整理各省市縣寺院財產，充實本團事業經費。

3. 團員入團費及年費。

4. 生產之收入。

5. 臨時勸募。

第五章 附則

第十九條 本規程由中國佛教會理事會通過訂定，并呈請社會部備案。

第二十條 本規程如有未盡事宜，得由中國佛教會理事會通過修改之。

暹羅佛教與印度文化之關係

室利尼瓦沙那閣黎教授著
法 翁 譯

——僧寺組織，歷史文化——

在過去的時代，暹羅完全是受印度文化範圍的影響，就是現在暹羅的佛教與緬甸錫蘭也沒有什麼不同的地方——除了它的特殊形勢，最大的是它的政治獨立，一個獨立的國家。暹羅國王，也就是佛教的首長。暹羅佛教最大的形態是瓦特（Wat）（一種宗教的建築，包括幾個很莊嚴的建築物，Wat大概是從巴利文的Vatthu，梵文的Vastu——可譯為「事」或「處」等——變化而來。）在中央有一個建築叫做Bot，內中供奉着一個坐的佛像。僧伽就在此處舉行出家受戒等及僧伽羯磨等儀軌。在每一個瓦特里面，都有支提（Chaitya），有細長的塔尖，還有和塔一樣的佛殿「那大概是東滿塞的婆羅門式的塔廟的遺跡」。瓦特之內有法堂，洗淨地，鐘樓，佛足印跡堂。王宮的瓦特，在曼谷有幾座，在別處也有，並且里面有圖書館。那些建築物叫做「四面」。因為那上面塑有四面的婆羅門天像。

出家僧人和緬甸一樣，他們辦理民眾教育，並且做醫生為人民診病。

出家僧眾分為兩類：一種是着制服（袈裟）的僧眾，一種是宗教的選舉的僧眾，這於由目窟特（Mongkut）王所創建的，這一類名為法相應僧（Dhammayut），所以如此稱呼者，以其生活更嚴肅，過一種很淡泊的生活。僧伽的政治運動是很發達的，但是有點俗化，雖然，而卻沒有像印度阿育王時代的那種情形。

僧眾都是獨身住在環繞瓦特的小精舍里。有時候住在瓦特外面一種大的建築物里面。暹羅國王擁有任命寺院住持者（方丈）的最高權。國王任命四位大僧正，其中又選舉一位為首領。這四位大僧正同時和其他幾位僧長，全權管理全國的寺院組織僧團。

在暹羅和在緬甸一樣，每一個人須要在寺院（做出家僧）住些時，至少須一月或兩月。就是說是必須過一段沙彌的生活。托鉢乞食，在每個寺

院里只有幾個僧人負責實行；有些僧人在作手工及其他工作，入於此等工作的。毘尼律（Vinaya）戒，如果是重大的，就要處罰或擯除，同時那被僧伽擯除的僧人再由法院加以嚴格地處罰！

民間的宗教，關於那些紀念節日是有着很大的莊嚴及輝煌地行列遊行；其中最大的每週年舉行的紀念節是佛陀的聖誕，涅槃日，（譯者按：南傳佛教史中說佛陀的生日，成道日和涅槃日，同是在一天，即是陽曆每年五月的月圓日）。這些日子都是在每年第六月（譯者按：此恐係依暹羅之歷法計算者）的十五日即月滿日。在過新年的節日，大家都在佛前供奉香花。並且在這些節期日里，可以聞法，布施，並作其他的廣大功德。在晝日有行列遊行，在夜里燈火莊嚴，燃放花火爆竹，還有那大的賭博也在那里進行着。

「暹羅人自稱「泰」（Thai）者，泰的意思是「自由」。他們是由的民族。他們是暹羅中部經過麥南（Menam）流域而達到海濱的。」暹羅主張恢復「泰國」的名稱，是在他們從東滿塞解放之後。他們原居住的地方名叫「暹」（Siem, syam, syama, ），那極明顯地證明就是梵文的Syama。（黑色或紫色）但是那名稱Sham和Ahom，好像是同樣的字，而Syama，大概不是他們的原文，可是它是有學識而假設的曲解！。

當公元後十二世紀的時候，有一種新的民眾侵入到暹羅：在第十三世紀的末葉，他們決定把東滿塞（Kambujan）的統治擺脫了，而且建立王國，首都是在蘇郭泰（Sukothai）。

羅摩王（Ramacha）在蘇郭泰是一位重要的統治者。他也叫做羅摩空明（Ramakhomeng）……有些人證明他就帕耶讓（Phaya Ruang Sri Indraditya——），說帕耶讓就是那首都和王朝的創造者

他的公個碑文，那碑文的時代是公元第十三世紀。他記載他的王國和人民是虔誠信仰的佛教徒。這種佛教就是小乘佛教（*Hinayanism*），大概是從緬甸或馬來亞（*Malay*）半島（印度教的法化——*The dharmajya of hindus*）的雷角（*Ligor*）傳去的。羅摩王就是蘇郭泰的泰王服者的兒子，從公元一二八三至一二九八年，由他統治。他的領土的擴展東至麥宮（*Mekong*）南至雷角。

在同一時代，（第十四世紀），還有其他的兩個碑文也敘說了巴利文佛教流行的情形。依據第一種碑文，蘇利耶旺薩羅摩王（*King suryavamsarajna*）派人去錫蘭請一位精通三藏（*Pitaka*）的僧伽領袖。那第二種碑文是達摩阿輸迦王所刊行的，說「清淨教法，世尊給予，信徒所祈求之功德。」

此種佛教有幾種現象是表現了大乘佛教。第十三世紀，那蘇利耶旺薩王的碑文說，作國王的典型，是菩提薩埵的行爲，那就是說，他的願心是成正覺度諸有情。那碑文告訴我們，佛是無數量的。這位國王據說曾經研究過印度文化；他的國家好像緬甸與中國有密切的關係，還有他之所以使用迦麥爾（*Khmer*）語言是表示他與柬埔寨有往來。

在他們成爲一個國家的幾世紀以前，大家相信泰族大概信奉一些印度式的宗教。他們（泰族）來自中國的邊境，同時他們一定很熟悉中國的佛教。還有，在第八世紀的時候，緬甸的宗教大概影響到了雲南。但是，那是一種何種的宗教，是很難說的。無論怎樣，當泰族進入了現在的暹羅，他們的宗教好像就是佛教。當他們被柬埔寨所統治的時候，他們決定受着婆羅門教（*Savism*）的影響，也可能是大乘的梵文佛教。

在第十四世紀之中，有一位名叫羅摩提波底者（*Ramathipati*），直接承繼了一個創建阿育提（*Ayuthia*）而且是蘇郭泰的敵對者。阿育提大家早知其爲暹羅瓦底（*Dvaravan*），即是羅布利（*Lopburi*）國的首都。中國的義淨就用了那個名稱。在那暹羅瓦底的故基上新的城市建立起來了。蘇郭泰並沒被阿育提國馬上消滅了。那王城繼續存在到十五世紀的中葉，當阿育提來到之後才認識這是國家的一個大的都城。

阿育提在第十六世紀時被緬甸佔領，但是那國王很快的就收復了。在這世紀之末，「那強盛暹羅到了最極盛的時期，並且發展對外關係」。那時和日本也有往來，在其都城中有日本人的殖民地。和歐洲人發生關係，最初是葡萄牙人；但是暹羅和歐洲的彼此往來是和平的。並不像爪哇，馬來亞，緬甸以及印度一樣。傳教師和商人都受歡迎，並且在和平之中進行他們的事業。

在第十七世紀的後半期，一個希臘的冒險家，被國王任命爲外交部長，同時他還建議他的暹羅王和法國的路易第十六世（*Louis xiv*）交換大使。

暹羅佛教和錫蘭的佛教發生最大的關係並受其影響者就是在這時候。錫蘭的大史告訴我們，錫蘭國王派人到暹羅阿育提來請僧伽。因爲錫蘭的佛教僧伽在那時候是非清淨衆。這大概是在紀元後一七五〇年。幾年之後，阿育提就被緬甸的侵略者所毀滅，寺院和城垣完全成爲廢墟。

在一位中國人名曰帕耶塔新（*Phaya thak sin*）的領導之下暹羅再度復興，他把緬甸的侵略者驅逐出境，同時在曼谷建立了他的首都。但是因爲他想要在阿育提失陷之後的紊亂的宗教重爲改組的計劃失敗了，不久他就失了他的統治力。一個新的王朝——就是現在的王朝——在一七八二年，洽帕耶洽迦利（*Chaophaya chakri*）創建的，他召集修訂三藏（*Triptaka*）的寺僧會議。在他的繼承者之中有一位是暹羅文化史上第一位詩人；另外有位繼承者是和尚名蒙谷（*Mongkut* 1851—1910），蒙谷出身於寺僧之中，是一位最開明進步的國王。他寫了幾種歷史的冊子，和一種英文文法。此外，他還是一位最好的數學家，他能計算出日月蝕發現的時候。」他提高暹羅在國際間的地位，和歐洲主要強國訂立條約的。他促使重興編印國家的歷史和紀錄。他規定取消奴隸制度、飲酒、賭博法律。當他去觀察一次全部日蝕的旅行中，突患熱症而死。

他的繼承者是君羅郎郭（*Chulalongkorn* 1868—1911）也是一位自由開明的國王。他也編印了一部三藏聖典。繼他的王位的是摩訶披茲羅育特（*Maa vazrayuth*）在這位國王統治之下介紹了大量西洋的方法

和風氣。同時在曼谷開始建立了一個大學。

暹羅和緬甸兩國最初都是受東滿塞的大乘和婆羅門教的影响，後來從底固（Pagan）即下緬甸）傳入小乘而且常保持與錫蘭接觸。暹羅的佛像戴着一個大棒槌兒的寶冠，同時兩邊站有舍利子和目健連的像。瓦特的內容已經說過了，其中有一座或一座以上的佛殿（Vihara=Viharas），而那些和尚辦理教育和醫藥。『暹羅的寺院和緬甸錫蘭比較起來不同的地方很少。那地方的特殊性是不像羅馬教堂在意大利，西班牙英倫的形狀。宗教的紀念節在暹羅是無數的而且有特徵的。很多是佛教的，也有些是婆羅門教的，也有些是王宮的……極多的宗教紀念節的儀式是極調和入畫，不過那是世俗的快事罷了。』

有些印度教的儀式現在還是奉行，如像爲嬰兒取名典禮，爲女兒穿耳孔戴耳環等節。現在有幾個婆羅門教僧人仍然與法院發生關係，但是他們所用的語言是巴利文而不是梵文。『現在的這些婆羅門僧人仍沒革新是很明顯的事實。當暹羅是東滿塞的一個屬省的時代，婆羅門教在暹羅一定是極盛行的，但是在佛教實行的時代兩國都把它放棄了。很多的儀式，如關於祈求幸福，推定未來等事雖是很根深蒂固，都廢止了。同時，佛教的僧伽們都不樂意做這些勾當，而沒有想到這些是很適當的事情。那婆羅門們，是保守，大概時時加以新的輸入，因爲在雷角和其他的馬來亞都市里，仍然有婆羅門的領域。暹羅的法律典籍，大概和緬甸一樣，重要的都是根據印度的法典（Dharmasastras）。』這種婆羅門教的成分在暹羅宗教中有他們的愛美要求。在美術和文化方面，這種影響甚至於比在宗教的倫理方面還有力。那羅摩延那（Ramayana）的插曲，（故事）都雕刻在曼谷王宮的寺院牆壁上。同時因陀羅（Indra）摩羅（Mara）夜摩（Yama），迦奶薩（Ganesa），毗羅摩（Vishnu）夜摩（Mara）上，和騎在牡牛上的迦婆（Siva）的雕刻和繪畫是常常遇見的。在幾個寺院之中，就今天還可看見生殖器（Linga）的崇拜。並且有一種故事傳說：謂佛與迦婆神相鬥，彼此用隱身法，令對方不能見自己，最後佛陀坐在迦婆的頭上，如是迦婆不能看見佛陀，承認自己戰敗了。這大概是佛教與迦婆教

相鬥爭的一種象徵。

婆羅門的地理學，以迷盧（Meru）爲世界的中央，是宗教的論著和繪畫所承認的，還有當暹羅太子舉行剪去頂結的典禮時，他被國王接見，國王穿着迦婆的服裝坐在一個山岡頂上，其形做成像該羅薩（Kailasa）山。

譬如緬甸人相信鬼神世界的神名爲（Nats），暹羅人有他們自己的鬼神名爲「庇」（Pis），這「庇」有些是印度的神，其他的就死後的鬼和自然神。死後之鬼，叫做「不來達」（Preta）。有些神是不吉神的，有些是善的自然神，吉善神，是被禮拜還有建有神廟以崇奉之。每個人家有他們的保護神。這神大都以爲是住在屋頂柱上的。

如是暹羅的佛教保持了婆羅門教和動物神教。在宮庭的典禮上婆羅門教大概比緬甸還盛行些，相信鬼神雖是普遍的，可是很多在衰退而不顯著了。

小乘佛教最初是從緬甸底固傳入暹羅的。但是後來就與錫蘭發生關係，錫蘭的佛教是認爲標準的正統佛教。

暹羅人早時期相信他們的教佛是由佛陀親自傳到他們國內的。有一種奇傳說：佛陀留下了他的足印在阿育堤，後來就在暹羅入涅槃了。爲了這個緣故，所以當印度政府把在比不羅瓦——瓦色（Piprava）發現的舍利（據說是佛陀的真身舍利）送給暹羅國王的時，他們雖然恭敬歡迎，可是沒發生什麼熱烈的信仰。而且那舍利供養在一個避靜的廟里。』

高摩羅婆彌士說，泰族的古典藝術在阿育提和蘇那泰，受迦婆的影響很少，同時泰族的北部即蘇那泰，仍然保存着不自然地東滿塞的獨立形態。一直到葡萄牙人在第十六世紀由航海而來，暹羅是完全受印度文化的影響。這話雖有點過誇可是大部分是正確的。同時，我們知道暹羅早期的改信佛教是在印度教發展的後期。

佛教大概是由東滿塞傳來，而且如同東滿塞一樣，暹羅保存信仰巴利文佛教。離那里並沒有其他的邪道。

暹羅的文明是從印度的婆羅門和摩拉攏（Malabar）及高老曼地（C

的商人進入的。並及東浦泰利近市，印度的文明，暹羅保持了普及了，後來南安的東部接受了中國的文明。在暹羅過去的故都，婆瓦迦羅（Pavakhalok），蘇郭泰，羅布里的紀念碑上，那里仍然存有最初的印度教文明，考古學上是可以證明的。現在的和過去的（佛教和婆羅門教）暹羅的宗教，它的聖典的語文，它的民衆的建築，它的聖典寫本

佛教在中國之盛衰和復興運動之重點

亦幻

，它的藝術和文化都是從印度而來。現在的暹羅文字母的模式，是第十三世紀時一位印度婆羅門師所發明的泰族語的字母。那種模形是和當印度抄寫的字體是相同的。這些文明現在是被管理民衆教育的僧衆保存着，傳布着。（完）

佛教傳入中國，在這近一千九百年的歷史過程中，它爲了要爭取自己的生存，傳佈和發展，它曾經與儒教合縱而對抗道教，亦曾與道教取得精神的連衡，抵禦過儒教人士的摧殘，污蔑，和對佛教一切反動的，違反文化同路的幼稚病及其封建門羅主義，因爲當初是印度的佛教徒，後來是本國的佛教徒，大家都有這樣百折不同的努力志向與爭取勝利的精神和決心，所以發生在印度的佛教，居然在這四萬萬五千萬人口中的中華民族人民大衆之前，得到了三分之一，或者可說是三分之二以上的民間信仰了！不，在今天簡直可說是世界佛教的祖國了。因此之故，道學到了東漢的張道陵，就意識到有要做佛教的儀式與制度以健全其自身的組織，使它變成一種宗教的必要。按道教的壽命能够延續至於今日者，實得力於這一政策之成功，否則，試問流行今日民間的道教，它究竟還有多少道學的氣息存在呢？

復次來談儒教吧！三禮失傳，當次宗得廬山慧遠大師而教授。秦王苻堅因葛洪隱居什不但深解佛理，抑且善明陰陽之學，於是出兵迎聖而師事之。至若目錄之學，從東晉道安編撰經錄至梁僧祐創「出三藏記集」體裁，足與漢書藝文志媲美；歷史之書，唐道宣之「釋迦方志」，「高僧傳」等特出，別創風格，實大大地使中國的著作界增加無限光彩。因爲當時的佛教徒，如慧祥之與中百四論，智者之與法華，道宣之與四分戒律，清涼之與華嚴經，于佛教的義理之學造詣既深，於佛教的文獻之創作尤富，有

如怒貌渴獅地奔放萬里，矯矯奪目，足以擊破那時候的學術界癱瘓狀態，故所以不得不叫儒道的敵人驚惶失措，中心傾之，於是因有開放門戶，調和學術空氣之舉。自從北齊顏之推首倡儒釋一致的論調後，隋末大儒王通主張三教合一論（漢之卒融也主張過儒釋道調和），唐柳宗元附和之，歷史事實就促成了三教同源之說。降至宋明，理學家陸象山王陽明等的儒表佛裏的迂闊態度，實代表此學之演變，直到於今，此風未替。佛學的理論，若長此變本而又變質地發展下去，佛教中沒有不佛學造詣有素，而於新文化新思潮又有清楚深刻認識的大德者出爲佛教文化爭取主流運動，對一切現有的學術，料簡之，昇揚之，則佛教在中國的命運，行見每況愈下地要隨文化的淪淪而擺佈，被奉爲一貫道，孔聖教，同善社，乃至設壇扶乩等庸俗邪教理論基礎和專作掩護死屍之用的危險法寶了，這是無可否認無可懷疑的現實趨勢啊！

佛教在中國境內之興盛，除拉初期譯述時代的光大，一般地說，並不得力於各宗義學之繼續發達，乃得力於禪宗與淨土宗之廣泛地發揚，而其衰落之因，不幸乃亦種因於二宗。由於禪宗之離絕文字，單提向上，久則其學人個性倔強，洒落曠恣，呵佛罵祖，視三藏十二部有如敝屣。淨土則強調專持六字名號，欲越知解之觀照而逕求行求證，故普通而又普遍地皆漠視淵博之經論研究，願淨土宗之方便巧施，在於它能够知道推行佛教，應從信仰上來謀建立，斯易於接引上下根人。禪宗之特色，則標真常，

不肯依人作嫁，所以堪稱利智之士，然而造成今日中國佛教徒的許多遊談無根的文盲現象，這是它們鑄成的流弊。但是禪宗中人却有一個長處，如渾融和尚木拂和尚性因大師及明末的四大奇僧，每當國家安危所繫的時候，皆有出為救國抗暴之事者，這正是收其平時對於學人訓練，主張「每一個人，都要先求得自我精神之獨立，然後方能做一個徹天徹地的大丈夫，不肯隨向他人行處行」的結果啊！嗚呼！我執筆寫到這裏，回憶喚起我在這荷安的十年戰亂局勢下，感覺到禪宗的真精神，在這中華民族多難，中國佛教非常暗弱的今日，還應有人德知識出而維持一番啊！

按諸中國歷史，我民族接受外來之文化，在先只有以佛教為中心的印度文化，且部門寬廣，包括音樂、繪畫、建築、雕刻、塑像以及地理醫藥之類而有之，到了晚近由於歐美人來華傳佈天主基督之宗教的因緣時會，西洋文化乃如暴風雨地亦傳播了進來。因為前者滋生在這古老的封建中國時間太久了，精神已隨年力日頹而日衰，空洞繁縟之儀式和它的與世浮沉之儀表，風格，完全把佛教的真面目掩蓋住了，因此使現代的青年人大都不喜親近而且作嘔，今後欲求其教徒能執行「佛之使命」，第一就得在佛教的人事財務等的行政管理上先着一些組織功夫，使散沙復聚，儀式簡化，不落庸俗而趨合理性，然後可能有計劃地教育出一批僧材，昇揚佛學，攝化時人，不然者，寺院除掉碑版經懺素齋外，而學人者失其參實學之處；佛學研究者無生活保障可以安心從事著譯；修持之徒留連失所；老衰的人茫然無所依棲；還談什麼學佛應真實修持或剋期取證任何修養功夫呢！一切的一切，都為封建落後的制度環境所拘泥，都為要風平浪靜地能够活下去而忘卻，則我佛教徒衆傳佈佛事於未來新世界，使「佛之教」能够契理又能够契機，必有其憂然不可勝任之概了。

西洋文化與印度文化之孰優孰劣，今姑置而勿論。但佛教是一種文化，不是一種什麼職業，故佛教工作者的生存意義，乃是他的無其志業的問題，不是他有無其職業的問題，換言之：不是單爲了吃飯，而是爲了因什麼要吃飯。

自從太平天國之亂起，到於今日，中華民族人民純淨無疵的佛教信仰

，我們若有數字可統計，當能調查出一大半之天下，已爲天主基督的宗教平分去了。時代正大闊步地朝向原子能方向邁進着，中國政治之趨勢，亦已到了人民的宗教信仰與反宗教信仰絕對自由的新時代環境了，中國人中縱使再有愚昧狂妄的父母，要包辦他兒女的宗教信仰和宗教生活，事實告訴我們實屬不可能之事了，我佛教徒還夢想着單靠外護爲護符，單靠社會人事關係而住持，永遠不肯轉向教育僧尼及如何來組織佛教，建立起他們自己內守的壁壘，竊以爲這些依賴心理一天不祛除，佛教在中國就是一天無復興的希望，我敢斷然地說。

文章應當結束了，我們回顧起佛教在中國這近一千九百年的歷史的過程，它的一段爲求生存傳佈和發展的光輝事業和古大德的爲爭取佛教在中國勝利之勇氣，爲追求佛學真理的熱忱，實在彪炳千古是與日月爭光了，可是檢討今天佛教的情形呢？拘模守正之士，只能安養修己，如刻舟求劍地維持着一些繁文縟節的宗教儀式，除此縱有言說，未勝庸俗，已不容許有人用本來面目的佛學聖教量衡平了。若和光同塵之輩，既經蹈上了中國人傳統的功利人生觀之道路，對於佛教的認識，當然錯誤百出，故凡有弘傳的事，或浮俗無常大雅，或荒稽絕倫可惡，夫佛教云乎哉，從何處糾正起呢？所以今天中國的佛教情形，「復興運動」，已到了不容或緩的程度了，在這時候，中國的文化學界學術界。乃至政府，對佛教的部門應當有如下的任務：第一、要隨時向社會人士強調純真佛學與佛教的再認識和研究；第二、要倡導全國八十萬僧尼的再教育；第三、當知現有的佛教之寺院制度，因爲經過千餘年的宗法社會制度之薰染影響，和封建個人的割據寺廟財產太甚了，一切財務與事務的管理，都沒有半點現代法團的組織意義和它的任務了，須要全國輿論一致地主張佛教行政的應改造和僧尼人事的應整編，然後我中華民族的佛教和佛學，才有可能地和西洋文化及天主基督之宗教，再爭生存和傳佈於這個新的世界啊！

三六年八月廿三日在延慶祖堂。

天台宗概論

先言

序論

第一章 天台宗起源及其宗名

陳文帝天嘉元年（西歷五六〇），約今一三八〇年前，高祖智者大師，登光州大蘇山，秉南嶽慧思禪師之慈誨，於普賢道場，發得法華三昧，大悟法華經諸法實相妙理，即奠定中國天台宗開發之基礎。

天台大師，誕生於梁武帝大同四年（西歷五三三）七月荊州之潁川，十八歲出家，從法緒受十戒，依慧曠稟具足戒，後詣大賢山讀誦法華、無量義、普賢觀三部經典，顧江東無可問之師，遙慕慧思禪師德風，往光州大蘇山入普賢道場行法華三昧，誦法華經至藥王菩薩本事品：「諸佛讚言：是真精進，是真法供養如來」之文，豁然照了法華三昧。即將所證呈白思師，師歎為「非爾弗證，非我莫識。所入定者。法華三昧前方便也；所發持者初旋陀羅尼也」，且為轉轉開演四夜，自此更極精進，曾代師講大品經，思師親臨其席，歎曰：「可謂法付法臣，法王無事者也」。此實是南嶽天台付法相傳。大師以二十三歲之青年，遇慧思禪師而築天台開宗之基，三十歲奉師命往陳都金陵，時儀同三司沈君理，請大師於瓦官寺講法華經，大師開講法華經經題，於啓講日，陳帝勅停朝議一日，王公相將皆來聽講，是實天台開宗之紀元，佛教傳來中國約五百年，時陳大建元年也。

旋為衆講大智度論，說次第禪門，駐錫金陵者凡八年。夫希名利者競於市，重修行者隱於山，遠緣，則常士所避，若遇順緣，非傑士安能勇退。大師行化金陵，榮譽無倫，順緣之至。然大師深懷天台幽境，神慕道幽閑跡，故於陳大建七年三十八歲時，隱遁天台，九年間度其巖棲溪飲生活，擴拓建立本宗之根本焉。

至德二年，受永陽王諮，赴會稽山；三年，勅使率迎再度於金陵太極殿講大智度論，仁王般若經等，禪明元年，大師五十歲，遷光宅寺，講法華經，時隋帝行幸，躬臨法筵，出法華文句。

隋開皇十一年，晉王廣在總管府金城殿，設千僧會，請大師為授菩薩戒，賜智者號，自稱弟子。

隋開皇十三年四月，大師五十六歲，於玉泉寺說法華玄義，翌年說摩訶止觀。止觀，蓋一夏敷揚，朝暮二時，慈誓法雨者，達一千人云。

大師於法華經，玄義、文句、止觀三大部講竣，玄義，立五章。說法華首題；文句，解釋法華一部別文；止觀，依法華妙理為修性行法；前二部是天台判釋教相之理論，止觀是今家觀心修行之實踐。此三大部，完成天台理論與實踐兩大部門，達成今家立教開宗之任務，實佛滅後一千零七十九年，中國佛教傳來五百二十八年，隋開皇十四年也。上述自天台宗開發始基，天台宗紀元，及關於立教開宗之紀實，次下當試。言天台宗宗名之解釋。

稱智者為天台大師，亦即就其所建立之弘大宗旨以名天台宗，故稱其宗祖之名，同時即為所立之宗名。然而大師之名，原諱智顗，亦號智者。智顗，為梁紹泰元年，大師十八歲，入相州果願寺法緒之室出家，時法緒授與之法諱；智者，為隋皇太子晉王廣從大師受菩薩大戒。大師云：「大王紆遠聖禁，名曰總持」。王曰：「大師傳佛法燈稱為智者」，而後尊稱大師曰智者，故智者為賜號。

若以大師之名而名其宗，則當稱為智顗宗或智者宗，今以天台宗名其宗者，緣中國風俗習慣，呼名為不敬，隨地名而顯其人為表尊敬之意，故當時之人概不直呼智者大師與智顗禪師，而稱之為天台大師。大師雖化導諸方，但以天台山為大師本住處，為大師棲身入寂之所，故以住處山名而

名其人，稱之爲天台大師。於是以天台大師所建立之宗曰天台宗，天台山以處名，天台大師以人名，天台宗以建立一家學說名，蓋天台一名，兼人、處、家、三義。

第二章 所依經論與章疏

天台宗本源發於法華經，至龍樹大士成中論、智論，一經二論，悉爲羅什三藏所傳譯。降東魏之世，慧文禪師出，依中、智二論天機特發，得三諦三觀之關鍵。慧思禪師，親受心要而復傳授之於智者大師；至天台智者大師乃固定教觀二門樹立天台宗。

天台初宗，蓋非大師憑已臆說，悉依經論成立。其所依經，首法華經，次涅槃經、大品般若經、菩薩瓔珞本業經；其所依論，則爲大智度論與中論。六祖荆溪大師湛然有言：

「智引諸文，該一代文體，正意唯歸二經，一依法華本迹顯實，二依涅槃扶律顯常，此二經同醍醐故也。」（止觀義例）

又言：

「通依諸部圓文，的指妙境出自法華。」（金鈔論）

此別示觀門所依。若通指教觀二門所依：

「三觀本宗瓔珞，補助大士金口親承，故知一家教門，遠裏佛教，復與大士宛如符契。況所用義旨，以法華爲宗旨，以智論爲指南，以大經爲扶疏，以大品爲觀法。」（止觀義例五）

又言：

「若法相大途，多依大論；觀門綱格，正用瓔珞；融通諸法，則依法品及諸部圓文。」（法華玄義釋籤）

綜是以觀，所依經論約得如下：

妙法蓮華經	七卷	姚秦鳩摩羅什譯
大般涅槃經	四十卷	北涼曇無讖譯
大品般若經	四十七卷	姚秦鳩摩羅什譯
菩薩瓔珞本業經	二卷	姚秦竺佛念譯
大智度論	百卷	姚秦鳩摩羅什譯

中觀論

六卷

姚秦鳩摩羅什譯

今就四經二論略述如下。

首法華經，是釋尊於成道已來四十餘年間會施以種種方便教化，根機垂漸調熟，於是說法華經，暢說出世本懷，示一切衆生皆得成佛之旨，以明十界皆成之法，令諸弟子盡成一佛乘之人。進而開顯釋尊自身本地，示出現印度之釋迦，爲化導汝等故示現化迹，實則於五百億億劫前早已成佛之古佛，且示以本地實成之道。一部法華經，明其所化教益之實理，是迹門前十四品；窮能化用之實事，是本門後十四品，都二十八品。總括暢說釋尊出世本懷，罄盡化導始末，法華經是佛陀說法終窮究竟之極說，故高祖大師宗之爲立教根本所依。

次大般涅槃經，顯一切衆生悉有佛性。謂任何人都具佛性，然可悲者，一切衆生爲煩惱與妄業故，失其靈光，佛性不顯，倘能嚴淨保解脫之戒律——道德的規律而修行大乘觀法，則煩惱與妄業自然斷除，本具佛性頓即顯發，便得到達佛陀境界。要之：此經所明，是扶助戒律而顯本具常住之佛性。

次大品般若與本業瓔珞二經，爲一心三觀，觀法所依，依本業瓔珞經立五十二位階位。又本業瓔珞經上卷說二諦觀、平等觀、第一義諦觀之三觀，是一心三觀名稱所出之處。

一、從假入空二諦觀（空）方便道因是二空觀得入中道

二、從空入假平等觀（假）三、中道第一義諦觀（中）雙照二諦心心寂滅無相法中行於中道而無二

然此三觀名次第三觀，以前空次假後中三觀次第而修，故爲帶隔障方便之權教觀法，的是天台別教三觀。又在下卷說「三觀法界諸佛自性清淨」故，於一心一念中能圓修空假中三觀，是爲天台不次第一心三觀。

三觀之名，雖出自瓔珞經，但以之融於一心，則依大品般若經所說。般若稱開會法，具有融通所有法門之思想，故得融爲不次第、圓融、一心。要之：以本業瓔珞經三觀法相，依般若之開會法融通於一心而爲觀，一

到法華經以觀相法之論之理爲觀體。

以大智度論釋般若經，此論爲別申大乘經之論，是「三智實在一心中得」名文之所出處。中論，通申諸大乘經之論，是最著名三諦偈之所出處，即：「因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦是中道義」之四句。偈語似依次證顯藏通別圓四教者。此原是慧文禪師發得一心三觀之綱要古稱三諦偈，牽此過程，可知四教自三諦分立，故三智、四教、三諦之出處，是以智論、中論爲所依。

緣是古來說爲「中智傍正」之論題，若傍若正，其所依經論，一繼承於龍樹法門；一家宗教，總以此二論爲指南。

次之天台學研究之章疏，非常豐富，不遑枚舉，其中自古特爲本宗學徒所尊重爲必閱讀之典籍者，即三大部與五小部。茲舉三大部之名如下：

妙法蓮華經玄義 二十卷 隋智者大師說

妙法蓮華經文句 二十卷 隋智者大師說

摩訶止觀 二十卷 隋智者大師說

實則三大部文，都是章安尊者灌頂所筆錄，以成立一家教義之綱格。後荆溪大師湛然一一爲之註釋：

法華玄義釋籤 二十卷 唐湛然述

法華文句記 三十卷 唐湛然述

止觀輔行傳弘決 四十卷 唐湛然述

於是集天台學之大成。五小部者：

觀世音菩薩普門品玄義 二卷

觀世音菩薩普門品疏 二卷

金光明經玄義 二卷

金光明經文句 二卷

觀無量壽佛經疏 一卷

是亦爲天台智者大師說，章安尊者灌頂筆錄而成者。街坊流通之現行本，與四明尊者知禮之註解成爲會本，卷數稍有不同。

以上列三大部五小部，爲天台之本典，但尚有爲天台學研究重要寶典之章疏者，如下列：

十不二門 一卷 唐湛然

止觀義例 二卷 宋知禮

止觀大意 一卷 唐湛然

金剛舞論 一卷 唐湛然

始終心要 一卷 唐湛然

更有初學四書：

四教義 六卷 (知一家之教相)

法界次第 三卷 (習一家之法相)

菩薩戒疏 二卷 (明一家之戒法)

小止觀 一卷 (練一家之觀心)

尚有初心平易之書：

天台四教儀 一卷 高麗諦觀

一名「諦觀錄」，是入門必讀之要書。

以上僅限於列出中國天台主要之章疏。

第三章 天台宗要

天台宗要，是在了解法華經之教理與修行法華經之觀法；前者爲教相，後者爲觀心；一家宗教，悉收於此，是爲教觀二門。謂若理解法華經之教理，即爲理解全般佛教一切之教理。查法華經，稱爲如來終窮究竟之極說，釋尊世壽七十二歲時於靈鷲山會場，總括一切所說教法，不覆本懷，暢說無餘。故一知法華經之意趣，則於一切經之意趣，豁然了知，一代聖教悉在法華一經，決非過言。以法華經爲標準而整理一代佛教，立五時八教之法式，將一代法門出以種種分類解釋，而示法華之教理。

法華經與一切佛教具有如是之關係，故以五時八教判釋一代佛教，自是便知法華經真意之所在。

日，鹿苑時十二年，方等時八年，般若時二十二年，法華涅槃時八年是也。八教者，依佛陀說法形式分類，從外形言，為頓、漸、秘密、不定之化儀四教；在內容分類言，為藏、通、別、圓化法四教。化儀，是釋尊化導方法，即為教化之手段為四種分類與五時，從形式分，是就外部分判者。化法，是以釋尊所說經典之內容與教理之淺深為四種分類，橫從內部觀察，為內容之整理。合之為八教，待下文詳述之。

教相即依五時八教分類，窺知法華經在佛陀一代說法具有如何之價值？唯先了解法華經教理，然後始得以之為自己講說之手段，是自然之順序。此即以法華經之觀法（觀心）是在實踐修行。其內容說在摩訶止觀之二十五方便，十乘觀法之行軌。此行軌為高祖大師自身之實修而大悟法華實相之行法，所謂法華觀法，即是天台觀門。

二十五方便者：謂具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行五法是也。十境者：謂陰入境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見境、上慢境、二乘境、菩薩境是也。此是當於觀心修行決定成為觀智對象之目標。

十乘觀法者：謂觀不思議境，真正發菩提心、善巧安心止觀、破法徧、識通塞、道品調適、對治助開、知位次、能安忍、無法愛是也。此是以前十境為對象而發悟三千實相妙理之能觀行法。

上唯簡列，待在本論中當詳出，總收之為「開解立行」四字而已。開解是在教相，立行是在觀心，所以研究教理首須了解法華教旨；在十乘觀法之行軌中即努力將實踐修法與教理凝結為一致之行動，將此總稱為天台之宗要。

宗要，謂宗義要領，台宗每遇論議，區分為宗要、義科、問要、結果原不外與宗要同。意味，宗義要領，是指發生於教觀二門問題之要領。

第四章 天台相承

請以釋尊出世本懷本地甚深之奧藏，經如何之程序而相傳至今宗？天台宗相承，自分二途：一金口相承；一今師相承。

金口相承，按法華經列二十四祖；今師相承，自天台大師逆溯上至

慧文，慧思而到龍樹。列二十四祖，是以釋尊開教大士化導之緣由，既有本源，自當有末流，此是依付法藏傳列舉付法聖人之所以。又若不依付法藏傳，則不得知宗緒為龍樹；不知龍樹，則慧文、慧思、智顗之相傳亦將失其可信之依據。章安尊者，在摩訶止觀序中說：「挹流尋源，開香討根」而說明立此二途相承之所以。

又見於摩訶止觀中陳說金口相承之下，僅依付法藏傳列舉綱教主釋尊者之師資相承，關於教系未繫一言，其意是僅為明本宗宗緒高祖龍樹師在付法傳中之位置耳。反之在今師相承之下，著筆在智顗禪師開始，上溯龍樹，於中顯明示出教觀相承之脈絡，含有不許異師混入其教系之意味，以是可知本宗相承之著重點，不是金口相承而是今師相承。

天台宗相承，智顗禪師承南岳慧思禪師；思禪師承北齊慧文禪師。文禪師之用心專依釋論，釋論則是龍樹菩薩所說。龍樹菩薩是付法傳中第十三祖，慧文禪師依龍樹菩薩而發明一心三觀，所以天台在觀心論稱「歸命龍樹師」，章安尊者說：「驗知龍樹是高祖師」。

天台之宗緒，於茲確定。如是，智顗禪師依是等諸師而樹立天台一宗，故尊智顗禪師為天台之開祖。

自是七傳至天台山國清寺道遠和尚，有留學中國之傳教大師，分傳一脈至日本，至今未絕，茲出日本「宗祖內證佛法相承血脈譜」中之「天台法華宗相承師資血脈譜」之圖系，易見一宗相承之大體。

常寂光土第一義諦靈山淨土
久遠實成多寶塔中大牟尼尊

- (1) 摩訶迦葉 (2) 阿難陀 (3) 商那和修 (4) 優婆塞多
- (5) 提多迦 (6) 彌遮迦 (7) 佛陀難提 (8) 佛陀斯多
- (9) 脇比丘 (10) 富那奢比丘 (11) 馬鳴菩薩 (12) 比羅比丘
- (3) 龍樹菩薩
- 天竺須利耶蘇摩 鳩摩羅什三藏 妙法蓮華經 大智度論