

中華佛學學報第 19 期 (pp.233-270) : (民國 95 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 19, (2006)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

孤山智圓與其時代

——佛教與宋朝新王道的關係

蔣義斌
國立臺北大學歷史學系教授

提要

北宋商品經濟已有相當發展，北宋真宗朝一個新的王道政府，即將有可能完成。智圓認為佛教是王道建立的基礎之一，他曾用鼎的三足，來說明儒、釋、道三者，是建立王道的基礎。

智圓於天臺宗屬山外派，為回應其時代，採取儒、佛對話的態度。智圓的態度，常被誤用「融合」一詞來說明他的態度。然而本文認為智圓仍十分清楚儒佛的差異，他仍是種對話的態度，來面對儒家的資源，有時他將儒家視為「方法論」，運用其原理，但其實質仍是佛教的思維。

關鍵詞：1.天臺宗 2.山家 3.山外 4.宋代佛教 5.智圓

【目次】

一、前言
二、智圓所處時代
三、智圓對真宗朝宗教活動的反省
四、結界、持戒與法王之境
五、智圓儒佛關係的釐清
(一) 報本與佛教
(二) 結界文與禮
(三)、懺悔與自訟
(四) 佛教的貢獻及三教不可混同
六、中道與治心
七、報應、令名與史
八、結語

一、前言

孤山智圓（976-1022）過著隱居的生活，但對他所處的時代有敏銳感受，除了參與宋代佛教（天臺宗）內部教義的爭論，在當時儒學尚未全面復興之際，^[1]即已感受到儒學可能的價值，錢賓四先生認為智圓在歐陽修之前，即已感受到韓愈古文運動的力量，並且是宋人中，最早重視《中庸》者。^[2]

經過五代的紛亂，宋王朝因應時代大勢而建構符合王道的新政權。建構新政權的資源，有取於儒、釋、道三教。在此情勢，佛教高僧智圓，對三教關係的論述，是有時代意義的，而與唐代宗密的三教觀，有所不同。

智圓主張儒佛互為表裏，常被人理解為「融合儒釋」、「三教合一」，[3]這可能是過分簡化的論點。智圓儒佛互為表裏的論述，用他其他的表述即，儒、釋、道三教如鼎之三足，既是鼎之三足，三足是三個不同的組成分子，[4]則是可以理解的。因此，本文由智圓所處的時代背景，分析他所謂儒佛互為表裏的意含。

二、智圓所處時代

宋承五代，五代是中國歷史上的亂世，歐陽修曾說：「五代之際，君君、臣臣、父父、子子之道乖，而宗廟、朝廷，人鬼皆失其序，斯可謂亂世者歟！」[5]又說：「嗚呼，五代之亂極矣，傳所謂『天地閉，賢人隱』之時歟！當此之時，臣弑其君，子弑其父，而搢紳之士，安其祿而立其朝，充然無復廉恥之色者皆是也。」

p. 236

[6]五代同時又是中國社會經濟發展的轉折期，唐朝所立的典章制度面臨崩解，而新的可作為一代之制的典章制度尚未建立，社會秩序是由武人主導，形成了所謂「武人世界」。^[7]

孤山智圓（976-1022）是江南人，他也認為五代是亂世，說「唐祚既滅，五代之間亂亡相繼」，而南方的吳越，也只是「稱霸」江南的政權，並未能行王道，他說：

錢氏霸吳越，奉王室者凡百年，羅昭諫、陸魯望、孫希韓輩既沒，文道大壞，作雕篆四六者，鯨吞古風；為下俚謳歌者，掃滅雅頌。大夫士皆世及，故子弟恥服儒服，恥道儒言，而必以儒為戲。當是時也，孰肯作苦澁辭句，張皇正道，速謗於己，背利於時，為世之棄物耶。^[8]

他認為吳越統治江南，不只未能以行王道為念，反而「鯨吞古風」、「掃滅雅頌」，而「大夫士皆世及」，導致「子弟恥服儒服」、「必以儒為戲」的現象。

智圓對宋代能結束亂世，建立「新王道」之治，發自內心予以支持。他生於宋太宗太平興國元年（976），主要活動於真宗朝。太宗太平興國七年（982），智圓七歲時，宋廷於太平興國寺大殿西，建譯經院。^[9]智圓四十四歲時，曾參考史傳，^[10]撰《翻經通紀》二卷，於該書序言中，智圓論及自漢代以來，各代均有譯經之舉，而「（自）李唐憲宗以降，其務（指譯經）寢者，凡一百七齡，絕聞傳翻。」由智圓看來，唐末、五代的政權，對佛教並未由基本處予以支持，

p. 237

而太宗成立譯經院，對佛教則有「繼絕存亡」之功。他說：

我大宋太宗神功聖德文武皇帝，欽承佛記，扶起墜風，由是象胥之學重光，能仁之道益振，闡揚之利，蓋不可得而思議焉。（略）太宗之於我教也，有繼絕存亡之道與！[11]

「繼絕存亡」是中國傳統政治，建立王道的要件。宋代建立的典制，為追求「繼絕存亡」而有新的發展。[12]宋太宗之成立譯經院，智圓是用「繼絕存亡」來加以肯定，無疑地他是承認宋朝是個遂行王道的政權。

宋太宗之後為真宗，真宗朝應是北宋諸帝，人民「痛苦指數」最低的時期。這可能和一般人觀感不同，因此須略加以說明。真宗之前太祖、太宗時，仍處於天下粗定的局面，仍不時有戰爭，真宗之後的仁宗朝，政府已出現大量的財政赤字，[13]而有慶曆變法的呼聲。英宗在位僅四年，繼位者為神宗，神宗朝的大變法，雖欲解決社會問題，但也引發了政爭，終至北宋滅亡。

對真宗朝的昇平樂利，當時應是大多數人的感受，如邵伯溫曾轉述長老們對真宗朝的看法說：

伯溫侍長老言曰：「本朝唯真宗咸平、景德間為盛，時北虜通和，兵革不用，家給人足，以洛中言之，民以車載酒食聲樂，遊於通衢，謂之「棚車鼓笛」，仁宗天聖、明道初尚如此。」[14]

「北虜通和，兵革不用」是指真宗景德元年（1004）宋、遼簽訂澶淵之盟，爾後百姓，在「家給人足」的環境，過著較安適的生活。

p. 238

現代人或許認為澶淵之盟是個屈辱的條約，然而該條約結束了自五代以來紛爭，「中國」正式進入一個較平和的時期。在此之前，因為唐朝崩解，進入五代十國，五代時「中國」的混亂，常受到異族的侵略，中原王朝甚至在後晉時淪為「兒皇帝」。屈辱、恐懼是當時中原人民的普遍感受。不僅如此，中原地區的統治，事際上是由節度使、鎮將所構成的「武人世界」所掌控。宋朝的成立，雖有建立新文明的可能，但太祖、太宗朝，尚須面對遼國的武力壓迫，太宗親征失利而歸。因此澶淵之盟的訂定，使宋朝國民，舒解了自五代以來所累積的壓迫感。邵伯溫時長老的追憶，說「北虜通和，兵革不用」，洛陽的百姓「以車載酒食聲樂，遊於通衢」，歡慶的原因，應是五代以來的混亂、屈辱，得到抒解所造成。

真宗朝因百餘年的壓抑得到舒解，澶淵之盟簽訂時，智圓二十九歲。真宗時百姓的經濟生活，因為商品經濟的發展，富足之餘，漸趨於浮華。《燕翼詒謀錄》對此有所描述說：

咸平、景德以後，粉飾太平，服用寢侈不惟士大夫家崇尚不已，市井閭里以華靡相勝，議者病之。

大中祥符元年二月，詔：「金箔、金銀線、貼金銷金間金蹙金線，裝貼什器土木玩之物，並行禁斷。非命婦不得以金為首飾，許人糾告，並以違制論。寺觀飾塑像者，齎金銀並工價，就文思院換易。」

四年六月，又詔：「宮院、苑園等，止用丹白裝飾，不得用五綵。皇親士庶之家，亦不得用春幡勝。除宣賜外，許用綾絹，不得用羅，諸般花用通草，不得用縑帛。」

八年三月庚子，又詔自中宮以下，衣服並不得以金為飾，應銷金、貼金、縷金、間金、戩金、圈金、解金、剔金、撚金、陷金、明金、泥金、榜金、背金、影金、闌金、盤金、織金金線，皆不許造。然上之所好，終不可得而絕也。[\[15\]](#)

宋代立都於開封，開封城的興起，其實也反應了自唐末、五代商業、經濟的發展。在壓力舒解，經濟活耀，生活轉趨侈華。雖然《燕翼詒謀錄》用「粉飾太平」來說明當時的社會，但事實上，如本文前所述，應是百餘年來，中國社會所面臨的壓力，得到抒解的反應，而宋政府也不斷有禁浮華的禁令。

p. 239

三、智圓對真宗朝宗教活動的反省

真宗朝民間宗教活躍，大量民間新興宗教出現，而一些未得到政府認可的民間宗教廟宇，往往被冠以「淫祠」之名。宋代淫祠多的原因，有些人認為和真宗的天書符瑞有關，如陳畧在《福建金石志》說：

宋自真宗以天書罔黔首，迨道君（徽宗）而淫祀益多。[\[16\]](#)

陳畧認為宋朝「淫祠」盛行，導源於真宗朝「以天書罔黔首」之故。

《宋史》認為真宗奉天書，是因為遼帝自稱「天」，故真宗亦以神道設教，進行政治宣傳，《宋史》〈真宗本紀〉論謂：

宋自太宗幽州之敗，惡言兵矣。契丹其主稱天，其后稱地，一歲祭天不知其幾，獵而手接飛鴈，鴛自投地，皆稱為天賜，祭告而誇耀之。意者宋之諸臣，因知契丹之習，又見其君有厭兵之意，遂進神道設教之言，欲假是以動敵人之聽聞，庶幾足以潛消其窺覷之志歟？然不思

修本以制敵，又效尤焉，計亦末矣。仁宗以天書殉葬山陵，嗚呼賢哉！[17]

這可能是由真宗的政治動機，來推測奉天書的原因，但這並不能充分說明當時社會各界支持真宗奉天書的事實。

真宗奉天書、行封禪，尚有社會需求等因素，若由近世中國民間新興宗教的發展趨勢看來，民間新興宗教的興起，並不全然和統治者的宗教立場有關，例如海洋貿易的興起，導致出現海洋保護神，[18]而商業神祇的出現，應和商業活動的發展有關。

p. 240

如前文所述，欲行王道的宋代朝廷，在經濟生活富裕後，反而有「浮薄」的憂慮，智圓曾撰〈湖西雜感詩〉，該詩即為「傷風俗之浮薄而作」，詩中說：

草堂閑坐念編民，多尚浮虛少尚真。

禮讓不修難致福，唯知燒紙祭淫神。

陰陽家說惑常民，孝道從茲盡失倫。[19]

富裕的物質環境，引發了浮薄的宗教生活，也有些新興宗教，應運而起，詩中說一般民眾，不知應由自身修養以致福，而只知「燒紙祭淫神」。

宋代因經濟發展，而有新神祇出現，這是近代學者相當關注的現象。進入市場體系的人愈來愈多，[20]他們所供奉的神祇也被帶入市場。例如福建埔田的天妃（媽祖）、安徽婺源的五通，因為當地商人的經商，而將家鄉的神祇，帶入全國。[21]

智圓對真宗朝的整體環境有所體會，真宗朝在「夷狄輯睦，黎元樂康」[22]的背後，有浮薄的危機，並對杭州附近的宗教環境有所反省。於真宗大中祥符九年（1016）四十一歲時，購西湖孤山瑤瑤坡之瑤瑤院以養病，[23]瑤瑤院之東廡下，即有土地、五通之土偶三座，智圓因此對民間的「淫祀」有感而發，他說：

民好淫祀者久矣！故仲尼曰：「淫祀無福」，又云：「非其鬼祭之諂也」。古之民果無斯弊，則聖師孔子豈有是誠哉！今之風俗甚於古萬萬焉，

p. 241

閭巷室家，悉立其土偶，曰土地者，曰五通者，佛寺亦如之。吾買山得瑪瑙坡之地，而院亦以瑪瑙為名。院之東廡下，有斯三土偶，因命撤其二，存其號土地者，易其名曰「護伽藍神」，遂為文以告之。[24]

瑪瑙院初建於後唐二年，該院之東廡下有土地、五通神像。智圓卜居於瑪瑙坡後，將五通神像撤去，而僅留土地神，並改名為「護伽藍神」。

將土地神改名為護伽藍神，在宋代是常見的現象，如僧惠臻即稱土地神為「土地伽藍」，[25]另外遼道宗時的縉陽寺中，亦有「土地伽藍堂兩位」。[26]智圓曾撰〈撤土偶文〉一文，說明他將土地神改名為護伽藍神的理由：

吾也，釋氏之徒歟！吾佛有制伽藍之地，則立其廟而日祀之曰「護伽藍神」者，不亦宜乎！嘻！吾學佛以修心，學儒以治身，豈敢違非禮，用訛名邪？神如有靈，其知我也必矣。

土地神並非佛教的神祇，但佛教有伽藍神，因此他認為將土地神改名為護伽藍神，是符合佛教的教義。

於上引文中智圓說：「吾學佛以修心，學儒以治身」，此一觀點，在他其他作品中亦常見，不過於〈撤土偶文〉中，他引用儒家制禮的原則，認為「今民悉祀其土地，又非禮也。」因此，很明顯地，他是將儒學，作為「治身」處世的「方法」。

智圓的弟子在撤去三座土偶中的二座後，原本擔心會帶來禍害，但一個月過去了，並無禍事發生，因此弟子請示是否將土地伽藍亦拆除，以增加僧人的屋舍。智圓卻反對說：

不可也。吾之去彼二者，黜非禮冒名也。留此一者，遵佛制度以報德也。彼也，萬萬能為禍害，吾亦當去之也。此也，萬萬不能為害，吾亦固留之也。且吾與爾群居於是，晏息乎是，講道於是，立身於是，地之於吾恩不少矣。

p. 242

故留方丈之地，日崇其祀以報德也，豈懼禍求福之謂乎。[27]

他之所以撤去五通等神像，是因為不合「禮」，依禮「非其鬼祭之，諂也」，而留下土地神，則是因為佛教有護法伽藍之制。再者，智圓及其門人，生活作息於土地，土地有德於生活於斯土之人，因此相反地，要「日崇其祀，以報德也」。

智圓撤去孤山瑪瑙院的五通神像，需要進一步加以說明。五通神原為安徽南部木材商及江西商人崇拜的神祇，後因該地商人的行商，而廣為流傳，[28]約在

北宋初，五通神即已在安徽以外的地區出現。[\[29\]](#)宋代臨安附近便有五通祠，[\[30\]](#)但並未載明建於何時，若由智圓《閑居編》的記載，早在真宗時臨安附近的孤山已有五通神的信仰。南宋朱熹回安徽故鄉掃墓，即發現皖南新興宗教發達，如新安等處「朝夕如在鬼窟」，而鄉人認為「五通廟，最靈怪」，鄉親規勸朱熹須稱弟子謁廟，朱熹原本抗拒，但其後發生了些怪事，鄉親責怪朱熹未謁廟之故，因此朱熹妥協，入廟參謁，並告誡弟子說：若有賜額的廟宇，不可輕易地拆去。[\[31\]](#)

對民間新興宗教的廟宇，宋朝政府是採取審核制，由地方上有力人士，出面呈報所奉神祇的實際靈驗事迹、

p. 243

功德，經政府查核後，才頒予寺額。擁有賜額的廟宇，才允許從事公開的宗教活動，否則即屬淫祠。然而一座廟宇是否能得到賜額，往往是地方有力人士、官員、政府三者力量妥協、整合的結果。

朱熹與智圓，對五通神的態度，有些不同，但不宜作過度的解釋。一方面因為二人相處的時代不同，智圓為北宋人、朱熹為南宋人；再者智圓之撤去五通神像，是因為五通神像就置於瑪瑙院之故。宋元方志的資料，佛教寺院中確有安置五顯（五通）之其他例子，[\[32\]](#)亦可見民間宗教，有依附於佛教寺院的情形，智圓撤去五通神像的原因，於其〈撤土偶文〉中說：

昔李唐狄梁公（仁傑）廢江淮淫祀一千七百，而所留者唯會稽大禹、錢唐子胥、姑蘇太伯、毗陵季札四廟而已，吾知梁公實率此道而行也。抑又五通之名，出吾釋氏，謂天眼、天耳、他心、宿命、身如意，神仙之人咸備是五，以煩惱之未除，故無漏之通則無有也。代俗竊其名以號，其魍魎妖孽，不亦謬乎！則名既無實，復非祀典之族，則爾土偶又安得僥倖而於此乎？[\[33\]](#)

引文中的狄公，即狄仁傑。史稱狄仁傑任江南巡撫使時，曾奏請拆毀淫祠一千七百所。[\[34\]](#)宋代對新興宗教的管制，是採取賜額制，對未經申報、審核的廟宇，則採取拆除的手段。南宋《名公書判清明集》，即收有不少有關拆毀淫祠的判例，[\[35\]](#)這些判例亦常引用狄仁傑拆淫祠的史實。

智圓於〈撤土偶文〉也說明「五通」神，是竊用佛教的「六通」之說。六通是指天眼、天耳、他心、宿命、身如意、漏盡通等，他認為五通神，竊用佛教的五通，但忽略了佛教更注重第六通（漏盡通），五通神有五通之名無其實，又不合祀典禮法，因此理應拆除，[\[36\]](#)拆除五通等神偶，是合於禮法的。

p. 244

四、結界、持戒與法王之境

宋代因商品經濟的發展，社會漸趨於浮華，智圓及其祖師等天臺山外諸大師，是以清修的節操，來喚起世人的覺醒。關於智圓及屬天臺宗山外派的傳承，表列於下：

荆溪湛然……高論清竦——慈光志因——慈光晤恩——奉先源清——梵天慶昭、孤山智圓

清竦弟子中志恩系，形成後世所謂山外派。[\[37\]](#)另外宋代天臺宗，尚有山家派，其傳承如下：

┌——寶雲義通——四明知禮——廣智尚賢
荆溪湛然……高論清竦——螺溪義寂└
┌——天臺宗昱——慈雲遵式——照本如[\[38\]](#)

唐末會昌毀佛，後周世宗又有禁佛之舉，其中會昌毀佛，對佛教造成重大負面影響。天臺宗的典籍在會昌毀佛後，教典散失，贊寧說：「智顛（天臺）教迹，遠則安史兵殘，近則會昌焚毀」，[\[39\]](#)會昌毀佛後，天臺宗數代僅能傳止觀，而無法掌握義學。[\[40\]](#)螺溪義寂（919-987）請求法眼宗人德詔（891-972）說服吳越忠懿王，遣使至海外，抄回天臺宗散失之典籍，[\[41\]](#)螺溪義寂略早於孤山智圓之師奉先源清（?-998）。

p. 245

奉先源清從學於慈光晤恩（912-986），由山外的傳承來論，晤恩是智圓的祖師。智圓對這位祖師，充滿了敬意，也一直恪遵他所建立的宗範。晤恩初學南山律，後於錢唐慈光寺志因法師處學習天臺止觀。他繼承天臺宗學，在義學方面有所闡揚，是天臺宗散失文獻尚未請回前，為因應時代需要，闡揚天臺教義的高峰，[\[42\]](#)並信仰西方淨土，而「偏誨人以彌陀淨業救生死事。」[\[43\]](#)

慈光晤恩的貢獻，不只是對天臺教義的闡述，更重要的是他所樹立的僧人風範。贊寧《宋高僧傳》對他的風範描述說：

（晤）恩平時謹重，一食不離衣鉢，不畜財寶，臥必右脅，坐必加趺。弟子輩設堂居，亦同今之禪室。立制嚴峻，日別親視明相，方許淨人施粥。曾有晚飲薯蕷湯者，即時擯出齋堂。每一布薩，則潛洒不止。[\[44\]](#)

晤恩的事業，除了闡揚天臺大旨，使之「全美流於（當）代」，更重要的是他持律嚴謹，他所建立的僧團，特別強調布薩。持戒嚴謹，不畜財寶、臥必右脅，坐必伽趺，同時又強調禪修，過著隱逸的生活，史傳說他：「不喜雜交游，不好言世俗事，雖大人豪族，未嘗輒問名居，況迂趨其門乎。」[\[45\]](#)

五代時江南佛教界，重振南山律學，是值得重視的現象。律學的重振，有整頓佛教內部，防止僧人的腐化的作用。另外，這些律師又多通外典，甚至有人講說《易》、《論語》。[46]

總之，五代時江南佛教界對經論、禪修、持戒三者並重，是佛教各宗派的共見。例如禪宗於五代時新成立的法眼宗，即強調禪修、經論、持戒。[47] 晤恩的闡揚天臺教，

p. 246

居處如禪師、持戒嚴謹的風範，實延續江南佛教的主流。

雖然我們對智圓的老師奉先源清的了解有限，但源清的另一弟子梵天慶昭，[48] 在其師圓寂後，即「徙居石壁山，陶然林下」，作長久隱居的打算，後在梵天寺寺主遇明的堅請之下，才至梵天寺之講院居住。智圓為他所寫的〈行業記〉中說：

（慶昭）閨梨性厚重，不尚夸耀，講誦之外，端居靜室宴如也。不結託以譽，而名亦傳於後；無財食以聚眾，而徒亦僅千百；不誑誕以駭世，世或歸其仁。君子謂：絕此三病，得此三利，求之叔世，為難能乎。[49]

慶昭不結託、不重財食、不誑誕，端居靜室宴如，和慈光晤恩如出一轍。

真宗咸平三年（1000）至景德三年（1006）梵天慶昭、孤山智圓與四明知禮，進行長達七年的論辯。至大中祥符九年（1016）智圓至西湖孤山瑤瑤院隱居，瑤瑤院建於後唐天成二年（927），但尚未結界。

智圓在瑤瑤院主要「以天臺三觀之學，訓於來蒙」，但有感於戒律對僧人生活的重要，故說：

原夫能仁設教雖漸頓異轍，大小殊唱，至於垂戒律以齊身口，指定慧以祛心惑，俾沿淺以究深，自凡以躋聖，其揆一也。吾不佞嘗從事於斯矣，矧聖階之未升，身口之未淳，戒律之事，可一日而廢耶？於戲！無則禽，異則貉，以吾學聖人之道，期以自正，安敢蔑而棄之耶？世有自云達觀而拂戒律者，不亦惑哉！[50]

他認為「聖道（佛道）以戒律為始」，[51] 引文中說「達觀」者，不以戒律為意，應是指世俗化的禪宗人士。他在〈結大界相迴向〉文中說：

我佛之出世也，立寺宇則隨處結界，令咸稟於律儀，……為伽藍者，律儀不可廢，雖禪居、律寺之別，擁毳橫經之殊，既同奉法王，輒違戒範。

[52]

他主張以禪居為主的寺院，亦需結界奉戒，因為他認為「大雄氏（釋迦佛）制苾芻之居，而必結其大界」。

智圓熱心於推動結界，其《閑居編》有不少為其他寺院結界而寫的結界榜文，茲表列於下：

寺院名	地點	建寺年代	始建者	智圓撰文時期
智果院	錢唐孤山	後唐同光三年（925）		天禧五年（1021）
國清寺	天臺	會昌毀，851年重建	智顛	天禧五年
法慧院	杭州	後唐天祐四年（907）	吳越武肅王錢鏐	
興聖院（禪院）	華亭	後漢乾祐二年（949）	張嗣仁捨宅為寺	大中祥符八年（1015） [53]
兜率院	錢唐	太平興國元年（976）	吳越忠懿王	大中祥符九年（1016）
真覺院	寧海軍	太平興國元年（976）	董詢	
法濟院	錢唐	吳越時	翁某	

其中興聖院原是禪院，〈華亭興聖院界相榜〉一文中說，原本該院自建寺以來已有百餘年，但並未結界，可能是因智圓弟子志筠、子華等，至該寺後，大力提倡之故，該寺才舉行結界的儀式。錢唐法濟院原為禪寺，亦未結界，在齊政時才向智圓請教結界之事。[\[54\]](#)

結界是佛教寺院「聖化」的儀式，將寺院的生活與世俗的生活區別出來，智圓說：「結界則畫分其方隅，標準其物類」，[\[55\]](#)又說：「結大界者何？所以指其封域，俾同遵於律範也。」[\[56\]](#)結界後，僧侶在寺院中，過著恪遵戒律的生活。

對結界的重視不只在他入主瑪瑙院時即結界，並倡導其他寺院結界，在他所寫的結界榜文，多敘述寺院的成立過程、發展，以期透過結界的儀式，闡明僧侶

生活與戒律的內在關連。結界文通常勒石以期不朽，結界榜文有紀錄、昭告寺院「聖化」的目的。

由前文表列諸寺院看來，當時許多寺院並未結界，智圓特別強調結界形成場域，對僧侶守戒的積極作用。他說：「大界苟不結，則律範無以行，律範不行則身、口無以齊，身口不齊則定慧無由著。」^[57]僧人守戒，先由寺院結界開始。

孤山瑠瑯院於大中祥符九年已結界，後來因為來依徒眾漸增，必須擴建。於天禧三年，智圓再請律師擇梧為瑠瑯院結界，這次擇梧舉行「解舊界」儀式後，才另「結新界」，智圓說：

自是亭臺、堂閣、泉石、華竹悉在作法之中矣！夫然則豈但行禪講道、陶養天真而已哉！抑又受說安恣之事，悉得而諸，且無違於佛之制也。^[58]

結界的儀式，是形成以佛為「法王」的場域，在場域中僧人持戒生活著。智圓雖亦承認眾生皆有佛性，但並不主張「（眾）生佛混一」。「生佛混一」的結果，其實是有凡而無聖。眾生世俗的生活，是「迷倒」的生活，故寺院必須結界持戒，始能完成法王的事業。這也是智圓為何「專以（天臺）三觀訓人」，但又「不敢忘戒律」之故。^[59]

智圓所撰結界諸文，常引用儒典，將儒典討「禮」的原則，作為論證依據。

《閑居編》所收結界諸文，記錄了結界諸寺的始末，其儀式應純為佛教的，因此智圓於結界文中引儒典，是將儒典作為「方法論」的論述，其實質仍是要形成「法王」教誨的場域，當述之於後。

p. 249

五、智圓儒佛關係的釐清

（一）報本與佛教

儒佛關係是中國學術思想史，相當重要的一環，魏晉以下的思想家，幾乎均須觸及此問題。若以佛教而言，唐代宗密所提的「五乘佛教」，視儒、道為「人天乘」，固是儒佛可能關係之一。然而至宋代，依歷史發展、情境，智圓提出儒佛互為表裏的見解。

前述及，自五代至宋初，江南佛教界內部，即有講授「六藝」經典的事實。智圓於其自傳——〈中庸子傳〉，說他八歲出家，至二十一歲時，原欲打算「受周孔書」，「宗其道」以訓世，但因病而自訟、反省謂：

汝浮圖子，髮既祝矣，形且毀矣，而不習釋氏，志慕儒學亡本背義，又豈稱周孔之旨乎。[60]

故改變學習儒典的計畫，而從奉先源清學習天臺宗，也就是說他出家後，專心於佛典，是基於「不亡本」、「不背義」的禮義。[61]另外智圓於〈出生圖紀〉中說：「儒禮食必祭其先，君子有事不忘本也。」[62]不亡本背義是原理、原則，並不涉及個別的宗教、價值觀，任何倫理體系，均可引用，在相當程度上，它是種為人處世的「態度」，這應是智圓說他「以儒處身」的真實意含。

依「不忘本」的禮義，智圓歸本於智顛大師，於〈智顛大師忌文〉他說：「伏以達本還源，實無今而無古」，又說：「傳心授道，必有祖而有宗」，[63]至於「祖」、「宗」的意含，他於〈南山大師（道宣 596-667）忌文〉中說：

伏以祖有功，而宗有德，則百世不除。能捍患而能禦災，則四時宜祀，矧以儒教乃不刊之典，在吾宗為可則之規。[64]「祖有功、

p. 250

宗有德」是漢朝以來討論廟制的原則，[65]智圓引用此一禮義，作為「吾宗」效法之規範。

慈光晤恩為智圓之師祖，圓寂後遺骨並未得到完善的照顧。智圓於隱居於孤山後，即建塔收其遺骨，距晤恩圓寂之年已有三十二年。智圓撰〈祭祖師文〉中引禮經說：

禮云：「其先祖無美而稱之，是誣也。有善而弗知，不明也。知而弗傳，不仁也。」此三者，君子所恥也。[66]

所引禮經出自《禮記》〈祭統〉，在〈祭祖師文〉他引用《高僧傳》「高僧」之義，說明祖師晤恩，被收入《宋高僧傳》，[67]是因為晤恩有高行，為佛門的典範，而智圓收其遺骨建塔以表彰之，是符合禮法的仁智之行。

智圓隱居於孤山瑤瑤院，透過結界的儀式，昭示該地是行「法王」教化的場域，立晤恩塔，則是標舉晤恩的風範——在世俗裡「繩之以戒律，照之以理觀」。雖然報本等禮義，是儒家的典籍常出現的禮義，智圓之徵引，是出於「對話」的需要。

（二）結界文與禮

結界榜文是《閑居編》中，相當引人注意的文類，在這些有關結界的文章中，經常會出現引述禮經的情形。如〈華亭興聖院界相榜序〉中，起首即說「古

者聖帝明王」，不可以獨治，故「分地建侯」、施教化，接著說：
「法王設化，豈不然耶！」[68]

〈寧海軍真覺界相序〉引〈樂記〉來論證「法王之化」，必須由結界開始，結界的寺院，成為行「覺王（佛）」之制的場所，他說：

夫人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物誘於外而無窮，欲動於內而無節，不能反躬，天理滅矣。是故覺王之制戒，律人為之節，

p. 251

俾麤暴不作，則天理易復矣！故為宮而居，將行戒律，必以結界始。
[69]

〈樂記〉對禮樂的態度，是採「禮樂合論」建立制度的立場。在禮的秩序中，將人的善心，感發出來。[70]因此他認為透過結界的儀式，成為形成「法王」場域，應是建伽藍者的「急務」。他雖用儒家所宗奉的經典，來說明禮、樂的重要，但只是方法論式的引證，在該文中，他又說：「夫號仁祠、佛廟者，蓋行佛之制度之謂也」，他並分析所謂佛寺，並不是外觀、建物、法器鏗鏘聲，而是佛教律儀，所興起的感動。[71]

禮樂合論是儒家的特色，對此智圓也有所把握，在〈法濟院結界記〉之首，便說：「禮樂者，其安上治民，移風易俗之本與！」他引用〈樂記〉的論述，說：

禮主其減，樂主其盈。由禮檢而人所倦，樂和而人所歡。故曰：「禮減而進」，以進為文。「樂盈而反」，以反為文。亦猶佛氏之訓人也，有禪慧、有戒律焉。由是禪慧修，則物、我亡；戒律行，則好惡辨。然則禪慧虛通，人亦歡於所進；戒律檢制，人亦倦於所行，其於人所歡而能反，於人所倦而能進者，是賢乎。[72]

在這篇結界記中，智圓較完整地將「禮樂合論」，作為論證方法，說明戒、定、慧三學，其中戒是由外對自身的約制，禪慧物我兩忘則屬樂之和。

大中祥符九年〈孤山瑤瑤院界相勝序〉，應是智圓最早撰寫的結界文，他說瑤瑤院結界後，使域內之「攝食、護衣、安居、說戒各得其所」，[73]並說：「既而戒律外檢（禮），

p. 252

定慧內修（樂），正法久住，何莫由斯道（結界）也。」[74]

（三）、懺悔與自訟

智圓於瑤瑤院結界，持戒布薩，並於每年結夏自恣，僧人結夏安居之最後一日（七月十五日），在其他比丘面前坦露自己的過錯、懺悔。[75]智圓撰〈自恣文〉謂：「懺法著矣，釋子行焉」，他說：

人心多迷，罕能自訟，故必假他人之糾舉。……懺罪之法，其利博哉。[76]

懺悔在天臺宗教義中有特殊地位，不過智圓在討論與懺悔有關的作品中，經常如〈自恣文〉般，引用儒家「自訟」的論述。

如〈湖州德清覺華淨土懺院記〉中，他強調「仲尼之教與能仁（佛）之教共為表裏」，文中他說：

仲尼曰：吾未見能見其過，而內自訟者也。噫！能自訟而改過，庶乎為善人、君子者難矣哉！不然何聖師感歎激勵如是之甚也。且吾釋氏之勉懺悔者，其實自訟之深者，改過之大者。[77]

自訟改過有其深刻的意含，但智圓認為佛教所強調的懺悔，其實是「自訟之深」、「改過之大」者，比一般人所說的「自訟」，有更深刻的功效。

懺悔在天臺宗的宗教實踐上，有重要地位，而且和天臺宗觀心說有密切關係，落實觀心其實即是懺悔。智顛《摩訶止觀》解釋懺悔之意謂：「懺名陳露先惡，悔名改往修來。」[78]天臺止觀須具五緣，其中第一緣，即是「持戒清淨」，[79]《摩訶止觀》又說：

p. 253

云何懺悔，令罪消滅，不障止觀耶？若犯事中輕過，律文皆有懺法。懺法若成，悉名清淨。戒淨障轉，止觀易明。[80]

懺悔在天臺宗的宗教實踐的重要地位，應是很清楚的。

前文曾述及，智圓引《論語》「自訟」，說明懺悔是提昇自我的重要過程，而且也說儒家與佛教，可以是「共為表裏」的關係，而且他也曾說：「五戒五常同歸」，[81]然而由前引他的論述，不難發現，他所用來改造自我的動力，仍是佛教的懺悔，以「自訟」而言，佛教的懺悔，屬「自訟」之大且深者。這和他於〈中庸子傳〉中說：「吾修身以儒，治心以釋」的論點相合。[82]在〈四十二章經序〉他區分域內、域外，域內是指「治乎身」，域外則是「治乎心」，儒道長於治身，而佛教則長於治心的「內學」。[83]儒家的教誨，僅是他立身處世的方法。

(四) 佛教的貢獻及三教不可混同

智圓曾由歷史發展，說明漢朝時行「雜霸」，而儒、道之教，或幾乎息，幸賴佛教傳入，佛教以「三世報應」之說，又明「一心空寂」，發揮了救弊的功用，補充了儒、道報應說的不足，使一般百姓，亦知周振、博濟，發揮了「為利於上下，救弊於儒道」的作用，而有助於禮讓、樸素的風俗形成。^[84] 智圓儒、佛互為表裏的論述，除了三教各有擅長的意含外，更重要的是，佛教對儒、道，有實際的助益。

智圓認為儒、道與佛教相較，二者雖亦談性命，但均「未極於唯心」，故不如佛教來的深刻。

p. 254

智圓的這個論述，在北宋是可以得到學術界的認可的，例如王安石即主張佛、道有見於「退藏於，寂然不動」。^[85]

智圓認為初傳入中國的經典為《四十二章經》，但歷來注疏該經的作品不多見，因此基於「不忘本」的認知，他為該經作注，其〈四十二章經序〉謂：「逮於後漢，其（佛）道東傳，時君仰其神，元元陶其訓，仍與仲尼、伯陽之為訓三焉。」^[86] 由歷史的論述，說明儒、佛、道三者並立的事實，三者各有所長。^[87] 儒、道雖也有「心性」的論述，但不如佛教。因此，三教雖如鼎之三足，互為表裏，但三教旨趣不同，不能混同，他說：「三教混同焉，或幾乎失矣」；但若說三教存在著，無可溝通的差異，也非實情，他說：「或謂三教碩異焉，亦未為得也。」^[88]

六、中道與治心

宋真宗於大中祥符六年（1013）告示宰相：「三教之設，其旨一也，大抵皆勸人為善，惟達識者能總貫之。滯情偏見，觸目分別，則於道遠矣。」遂作〈感應論〉以著其事。^[89]

另外，《中庸》在宋代得到進一步的重視、發展，是學術界的大事。宋真宗景德四年時，因邢昺的建議，而重視《中庸》，

p. 255

^[90]而後宋帝常有賜《中庸》予新及第進士之舉。^[91] 智圓亦感受到新的風氣，因此自號「中庸子」，但他以「中庸子」自號，其實是為彰顯佛教的特色。

智圓曾撰〈中庸子傳〉，文中除了說明儒佛共為表裏，他自己是「修身以儒，治心以釋」。然而「中庸」一詞，是出自於儒典，佛教是否也有「中庸」？智圓回答說：「釋之言中庸者，龍樹所謂中道義」，他其實是用天臺宗空、假、中三觀，說明佛教的一心三觀，其實是優於儒家。^[92]

前文述及佛教之治心，論及三世，智圓臨終前，曾以「中庸子」的名義，撰〈生死無好惡論〉，[93]說明「常住真心」，[94]因妄想而有生死輪迴。[95]智圓主張天臺宗所說的「理毒」並非「性惡」（本具，不可消伏）之義。[96]理，

p. 256

是指隨緣而有，因此智圓說：「毒由理毒，故即有行毒、事毒也。」至於心性本體，智圓主張「諸法唯心染體悉淨」，[97]學界已指出智圓等山外諸家，特別推崇《楞嚴經》，[98]與山外諸師的心性論主張有關。佛教認為輪迴是出於一念之妄心，智圓〈首楞嚴經疏序〉謂：

夫覺理圓澄，杳無能所，真精湛寂，……一念之妄心既動，九界之幻境遽現。[99]

他認為湛寂的真心，因一念之動，而造成認識的虛妄。

妄心出於一念之動，若心澄靜，即是真心，智圓曾注解《楞嚴經》，山家派往往將智圓的主張，歸入「真心」，例如志磐《佛祖統紀》〈智圓傳〉便說智圓注解《楞嚴經》是基於「真心」：

（智圓）並因《楞嚴》一經，劇談常住真心，的示一乘修證，為最後垂範之典。門人有以撰疏為請，曰：「此經解者，已二三家，學者未安其說，師胡不以三觀四教約文申義，以啟後人。」師從之，研覈大義。以為智者三止之說，與經懸契，淨覺謂其得經之深，非諸師所可及也。[100]

《楞嚴經》的真偽，非本文討論的重點，然而華嚴宗、禪宗均賦予該經相當關注，則是事實。

前述及智圓常引「禮」來說明結界、戒律的重要，在〈寧海軍真覺界相序〉

p. 257

智圓引〈樂記〉「性靜情（欲）動」說明結界持戒的重要，他說：

夫人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物誘於外而無窮，欲動於內而無節，不能反躬，天理滅矣。……不由結界則彝章不行，則麤暴無由息，天理無由復，又安知佛之聖法之大、僧之高矣。[101]

智圓〈首楞嚴經疏序〉謂「真精湛寂」，但因「一念之妄既動」，而九界成幻境，他引用〈樂記〉「性靜情動」，來輔成其心性論新說。〈寧海軍真覺界相序〉強調結界持戒復理，才能顯現佛法之大、僧之高。

山家派基於佛性具惡說，回應社會救贖的需求，是提倡、開發懺儀。山外派諸師則側重建立隱處、持戒清淨的風範，讓眾生感興向善。因此智圓相當重視「詩教」，以感興善心。[\[102\]](#)他認為如此，才能更深化佛教對新王道建立的參與。

智圓於天禧二年（1018）作《金光明經玄義表微記》，以延續自咸平三年（1000）至景德四年（1007）與知禮的論爭。[\[103\]](#)天禧二年對智圓而言，有重大意義，該年除了完成了《金光明經玄義表微記》以回應知禮，並在瑪瑙院立智顛碑、荊溪碑，撰慈光晤恩塔記，此外，並寫有關佛教與「詩教」關係的〈錢唐聞聰師詩集序〉。凡此均為彰顯對天臺宗的尊崇，並以修訂過的心性論，參與宋朝新王道的宏規。次年，於〈湖州德清覺華淨土懺院記〉一文，他又重申儒佛互為表裏，佛教的懺悔（而非懺儀）是「觀其心」，而知罪無相，其實是「自訟之深」、「改過之大」。[\[104\]](#)

智圓並反對全然否定「性惡」說，如他曾說：「隨應得度者。以性惡不可斷故。」[\[105\]](#)又說：

問：諸佛不斷性惡，則果上三千九界無減，何名萬善之理耶。

答：修惡已盡，但性惡在，此惡即善，如云鏡明具醜像性，豈令明亦醜耶。

p. 258

[\[106\]](#)

因此特重持戒、結界，然而他對天臺宗故說的修正，正彰顯出他認為佛教「長於治心」，以持戒、止觀等修持，並將之「內化」。雖然智圓用儒家「禮樂」的語言，來證明佛教的教義，但其目的是證成「佛聖法之大、僧之高」。

七、報應、令名與史

智圓三教如鼎三足、儒佛互為表裏的理論，並非否定佛教的獨特性，相反地他認為，佛教在中國歷史中起了相當重要作用，且在歷史發展中，更加彰顯了佛教長於治心的特色。另外，他對歷史思維的心得，也使他對報應等觀點有所創新。

個人行善作惡，是否能得到恰當的回報？《史記》〈伯夷叔齊列傳〉對伯夷叔齊的高行，未得到好的報應，而餓死於首陽山，因此對天道「常與善人」的說法，甚感疑惑，[\[107\]](#)司馬遷是以著史為伯夷叔齊立傳的方式，彌補天道之不足。[\[108\]](#)

另外，《易經》謂：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」，善惡延於子孫的論點，應是天道報應不及時的補充。然而牛僧儒作〈善惡無餘論〉反對

善惡延及子孫之說，主張「善惡慶殃，俱無餘也。」[109]牛僧儒的論點，有其事實的根據，而餘慶餘殃之說，雖有其誘人為善的功用，但牛僧儒質疑說：「善人之子，能不有恃慶，怠於善者乎？惡人之子，能不有恣惡，俟其殃者乎。」

智圓承認牛僧儒的論點，有其長處，但並未掌握住「餘慶餘殃說」的要旨，因此作〈善惡有餘論〉說：

夫餘殃、餘慶之說，蓋繫於己，不繫於子孫也？何哉？且士有履仁義盡忠孝者之謂積善也，豈但享福於一朝，其實垂令名於百世也。垂令名於百世，非餘慶邪！其悖逆殘賤者之謂積惡也，豈但速禍於一朝，其亦垂醜名於百世。垂醜名於百世，

p. 259

非餘殃邪！[110]

智圓認為善惡報應的原則，是「繫於己」，而「不繫於子孫」，在這點他和牛僧儒的見解相同，但「餘慶餘殃」之說亦無誤，他將「餘慶餘殃」解釋為名聲（令名）。桀紂之惡，未必如後世所說之大，而「天下之惡」，悉歸之於桀紂，豈非「餘殃」。同樣地，天下將善均歸之於堯舜，豈非「餘善」。

智圓以「令名（源於令德）」、「惡名」證成「餘善」、「餘殃」，固維持了佛教的善惡報應的學說，同時也賦予傳統「餘慶餘殃」說以新義。[111]在中國學術傳統，司馬遷以著史留名，作為參贊天地造化的手段，已述於前。智圓評司馬遷不純於儒，[112]然而智圓以著「令名」，落實其「餘慶」說，則與司馬遷以史參贊天地造化，有相似之處，[113]中國史學以著史來彰顯德行，是有悠久傳統。智圓的作品，有不少是為彰顯佛教僧侶高行，同樣地是運用了中國傳統資源於佛教的論述。

智圓對史的作用，有相當深入的理解。曾「備覽史籍、博尋經疏」，作摘要以貽後學。[114]四十四歲時撰《翻經通紀》，敘述佛教的譯經史，次年天禧四年（1020）智圓撰寫師兄梵天慶昭行業記，是以「執野史筆江湖間纖善微惡」的心情，來記錄慶昭的事迹。在〈故梵天寺昭闍梨行業記〉，他說：

古君子有德善可稱者，子孫必銘之金石，而明著於後世焉。……吾執野史筆江湖間纖善微惡，往往亦諸簡牘，以勸以懲，況闍梨之行業偉異者邪！。

p. 260

[115]

其祖師慈光晤恩，贊寧《宋高僧傳》有傳，智圓於〈祭祖師文〉說明「高僧」與「名僧」的不同，謂：

古之傳高僧者，有言曰：實行潛光則高而不名，寡德適時則名而不高。名而不高，則非所紀；高而不名，則備今錄。……嗚呼！吾祖識見貞亮，道行淳正，不阿有位，不交時俗，不設奇以延譽，不用利以進物，屏棄浮偽，介然自得，故世莫我知，而其徒實寡。所以盛業高行，布于《大宋僧傳》者，蓋以高而不名取之耳。[116]

慈光晤恩高潔，介然自得，而世莫之知，因此《宋高僧傳》之所以為其立傳，是基於「實行潛光」、「高而不名」之故。

八、結語

智圓秉承山外諸師的學說，對天臺宗的心性論作了修正，而不專主「觀妄心」故說，作為天臺宗人，他同時尚須回應所處的時代。智圓所處的時代，是一個結束亂世、蘊釀新王道的時代，當時江南已漸步入商品經濟，也出現了不少新興宗教——淫祠。面對這些情勢，智圓過著清逸的生活，希望能以此感召日益浮華的社會向道，並參與新王道教化的事業。

他認為佛教對新王道的建立，應有其地位，故認為儒、釋、道三教「如鼎之三足」，他說：

三教之大其不可遺也，行五常正三綱，得人倫之大體，儒有焉。絕聖棄智，守雌保弱，道有焉。自因克果，反妄歸真，俾千變萬態，復乎心性，釋有焉。吾心其病乎？三教其藥乎？矧病之有三藥可廢邪？吾道其鼎乎，三教其足乎，欲鼎之不覆，足可折邪。[117]

宋初种放認為韓愈排斥佛教，猶如大禹之治水，排除洪水猛獸，智圓對种放的論點，

p. 261

撰〈駁嗣禹說〉一文反駁，在文章的最後說：

皇朝三聖（太祖、太宗、真宗）悉奉其教（指佛教），太祖召僧往西域；太宗修墜典、置譯場，翻梵書以廣其道，御製聖教序以發揮張大之；今上（真宗）亦然。蓋知西聖清靜無為之學，可以毗於大政也。翻不如韓愈而嗣禹功耶？徵君（种放）之悖德、悖禮亦甚矣。言偽而辯者，徵君有之。[118]

智圓於該文中舉史實證明佛教有助於教化，並論述佛教「清靜無為之學」，已獲宋太祖、太宗、真宗的認可。

宋代新王道立基於三教，是宋代真宗等皇帝的理念，[119]但智圓也感受到韓愈古文運動的「威力」，佛教徒中甚至也有受到韓愈的感染，而「反斥本教，以尊儒術」的，他認為佛教徒，若真能「師韓」，應「演經律」、行戒律、廣慈悲，「能仁」（釋迦）之於沙門，亦猶君父，因此佛教徒應效法韓愈忠君的學說，更應「率忠孝以事己君、己父（迦）」，[120]這才是智圓儒、佛互為表裏的實際意含。

在智圓的作品中，「病」是相當令人注意的主題，他於〈病夫傳〉說明自己多病，因此閉門不與世俗交，用藥調理身體，在該文並說：「吾心其病乎，三教其藥乎」，而三教如鼎之三足，實因「病」有三，固須有三教之藥。[121]「心性」的昇華是解除病痛的根本，另外在〈病賦〉一文中，說：「吾稟金方（西方）之訓，學至真之法」，並推崇天臺宗的理觀為第一義治。[122]

p. 262

運用儒家「禮」的原理、原則，將六經（六藝）儒家視為方法論，而非價值論述，在智圓作品中，是常見的現象。如祭祀祖師、結界、懺悔等論述中，均將「禮」作為方法論，予以引用。

另外，智圓對「六經」涉入之深，亦是僧人中所少見。六經實是「六藝」，是六種自我管理的技藝，在《漢書》〈藝文志〉中，儒家是置於「諸子」，諸子的自我完成均有取於「六藝」。智圓的作品，有時將六經視為儒家的經典，但六經不專屬於儒家，而是中國文化中的自我認知、實踐論，雖然儒家對六藝的解釋，取得主導地位，但不能否認「六藝」原本即有方法論的意含。智圓曾為聞聰的詩集作序，其中謂：「厚人倫移風俗者，莫大於詩教」，並提出「詩之道何所出」的問題，他說道：「出於浮圖邪？伯陽邪？仲尼邪？」當時士人所作的詩多「不可以訓」，相反地聞聰的詩，把握到了「詩教」的「善善惡惡」教化的主旨。[123]另外，智圓於〈（崇）遠上人湖居詩序〉中，也由詩教論述崇遠上人的詩，有助詩教。[124]六藝作為自我完成的技藝，佛教僧侶亦可參與，對智圓而言，是相當自然的。

智圓臨終前作〈挽歌詞〉謂：「平生宗釋復宗儒，竭慮研精四體枯。莫待歸全寂無語，始知諸法本來無」。[125]其中「平生宗釋復宗儒」，易令人以為他是「融合」儒釋，由本文所述，智圓是將儒（或六藝）視為處世方法論，其實仍宗主佛教。宗鑑《釋門正統》說智圓認為儒、道之談性命、報應，不如佛教，[126]應是如實地陳述智圓的主張。

因為智圓認為佛教在新王道的建立過程中，扮演著「長於治心」的角色。這點在當時學術界，是相當有說服力的。不過北宋中晚期興起的道學運動，即以「心學」為主軸，作為對佛教論述的回應。雖如此，佛學長於治心的論述，在往後的學術市場，仍有相當說服力。

【參考書目】

一、智圓及其他論師論著

志磐述，《宗門尊祖議》，一卷，《卍續藏》冊 101，臺北：新文豐出版。

宗曉，《四明教行錄》，七卷，《卍續藏》冊 100，臺北：新文豐出版。

宗曉，《寶雲振祖集》，一卷，《卍續藏》冊 100，臺北：新文豐出版。

宗曉編，《四明尊者教行錄》，七卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

宗鑑，《釋門正統》，八卷，《卍續藏經》冊 130，臺北：新文豐出版。

知禮，《四明十義書》，二卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

智圓，《金剛碑顯性錄》，四卷，《卍續藏》冊 100，臺北：新文豐出版。

智圓，《金剛錍科》，一卷，《卍續藏》冊 95，臺北：新文豐出版。

智圓，《阿彌陀經疏》，一卷，《大正藏》冊 37，臺北：新文豐出版。

智圓，《涅槃經玄義發源機要》，四卷，《大正藏》冊 38，臺北：新文豐出版。

智圓，《涅槃經治定疏科》，十卷，《卍續藏》冊 56，臺北：新文豐出版。

智圓，《涅槃經疏三德指歸》，二十卷，《卍續藏》冊 58，臺北：新文豐出版。

智圓，《般若心經疏》，一卷，《卍續藏》冊 41，臺北：新文豐出版。

智圓，《般若心經疏詒謀鈔》，一卷，《卍續藏》冊 41，臺北：新文豐出版。

智圓，《閑居編》，五十二卷，《卍續藏》冊 101，臺北：新文豐出版。

智圓，《維摩經略疏垂裕記》，十卷，《大正藏》冊 38，臺北：新文豐出版。

智圓，《請觀音經疏闡義鈔》，四卷，《大正藏》冊 39，臺北：新文豐出版。

智顓說，《摩訶止觀》，二十卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

善月，《山家緒餘集》，三卷，《卍續藏》冊 101，臺北：新文豐出版。

源清，《法華十妙不二門示珠指》，二卷，《卍續藏》冊 100，臺北：新文豐出版。

源清，《法華龍女成佛權實義》，《卍續藏》冊 101，臺北：新文豐出版。

遵式述，《天臺智者大師齋忌禮讚文》，一卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

遵式述，《天竺別集》，三卷，《卍續藏》冊 101，臺北：新文豐出版。

遵式述，《金園集》，三卷，《卍續藏》冊 101，臺北：新文豐出版。

p. 264

遵式集，《金光明懺法補助儀》，一卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

遵式集，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，一卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

遵式撰，《熾盛光道場念誦儀》，一卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

懷則述，《天臺傳佛心印記》，一卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

灌頂纂，《國清百錄》，四卷，《大正藏》冊 46，臺北：新文豐出版。

二、其他相關史料

元昭，《四分律行事鈔資持記》，十六卷，《大正藏》冊 40，臺北：新文豐出版。

王安石，《王安石全集》，文集二十卷、詩集三十八卷，臺北：河洛圖書出版，民國 63 年。

王復禮，《御覽孤山志》，一卷，《武林掌故叢編》第三集，錢塘丁氏嘉惠堂刊本。

王楙，《燕翼詒謀錄》，五卷，北京：中華書局，1981 年。

司馬遷，《史記》，一百三十卷，臺北：鼎文書局，新校本。

宋真宗，《四十二章經御註》，一卷，《卍續藏》冊 59，臺北：新文豐出版。

- 志磐撰，《佛祖統紀》，五十四卷，《大正藏》冊 49，臺北：新文豐出版。
- 李濤，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1979 年。
- 念常集，《佛祖歷代通載》，二十二卷，《大正藏》冊 49，臺北：新文豐出版。
- 邵伯溫，《邵氏聞見錄》，二十卷，北京：中華書局，1983 年。
- 洪邁，《夷堅志》，臺北：明文書局，民國 71 年。
- 常裳，《澉水志》，二卷，收於《宋元方志叢刊》，臺北：中國地志研究會。
- 脫脫，《宋史》，臺北：鼎文書局，新校本。
- 陳述輯校，《全遼文》，十三卷，北京：中華書局，1982 年。
- 陳澥，《禮記集說》，十卷，臺北：世界書局，民國 63 年。
- 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，十二卷，《大正藏》冊 40，臺北：新文豐出版。
- 道原，《景德傳燈錄》，三十卷，《大正藏》冊 51，臺北：新文豐出版。
- 道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》，一卷，《大正藏》冊 47，臺北：新文豐出版。
- 福建通志局纂，《福建金石志》，三十卷，臺北：新文豐出版，民國 68 年。
- 劉昫，《舊唐書》，臺北：鼎文書局，新校本。

p. 265

- 歐陽修，《新五代史》，臺北：新文豐出版，新校本。
- 潛說友，《咸淳臨安志》，一百卷，收於《宋元方志叢刊》，臺北：中國地志研究會，影道光振綺堂本。
- 黎靖德，《朱子語類》，京都：中文出版社，1979 年。
- 贊寧，《宋高僧傳》，三十卷，《大正藏》冊 50，臺北：新文豐出版。
- 覺岸編，《釋氏稽古略》，四卷，《大正藏》冊 49，臺北：新文豐出版。

三、近代學者相關論著

(一) 專著

Valerie Hansen、包偉民譯，《變遷之神》，(Changing God in Medieval China, 1127-1276)，杭州：浙江人民出版社，1999年。

尤惠貞，《天臺宗性具圓教之研究》，臺北：文津出版社，民國82年。

包偉民，《宋代地方財政史研究》，上海：上海人民出版社，2001年。

王志遠，《宋初天臺學窺豹》，今日中國出版社，1992年。

潘桂明、吳忠偉，《中國天臺宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年。

安藤俊雄，《天臺學根本思想及其開展》，臺北：慧炬出版社，民國87年。

朱瑞熙著，《宋代社會研究》，臺北：弘文館出版社。

吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，臺北：文津出版社，2002年。

呂澂著，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版事業公司。

張錦鵬，《宋代商品供給研究》，昆明：雲南大學出版社，2003年。

陳榮富，《浙江佛教史》，北京：華夏出版社，2001年。

斯波義信著，方鍵、何忠禮等譯，《宋代江南經濟史研究》，南京：江蘇人民出版社，2001年。

蔣義斌，《春秋經傳對漢代決策制訂的影響》，國科會86年專題研究計畫成果報告。

蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，臺北：臺灣商務印書館，民國86年初版二刷。

蔣義斌，《宋儒與佛教》，臺北：東大圖書公司，民國86年。

賴永海，《湛然》，臺北：東大圖書公司，民國82年。

釋演培譯，《天臺性具思想論》，新加坡：靈峰菩提學院。

董平，《天臺宗研究》，上海：上海古籍出版社，2002年。

（二）論文

- 方東美講、楊政河校，〈研究天臺宗的思想步驟及對唯識宗應具有的認識（上）〉，《中國佛教》，v.26, n.11。
- 日野開三郎，〈五代鎮將考〉，收入《日本學者研究中國史論著選譯》卷5，北京：中華書局，1993年。
- 朱秀容，〈孤山智圓之研究〉，中華佛學研究所博碩士論文，1998.07.22。
- 吳忠偉，〈智圓佛學思想中的報應論〉，《東南文化》，2000年第1期。
- 吳忠偉，〈智圓佛學思想研究〉，南京大學1999年哲學博士論文，收入《中國佛教學術論典》冊16。高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 許尚樞，〈唐宋時期天臺山三教關係雜論〉，《東南文化》n.2，1994.04。
- 陳沛然，〈唐君毅先生論華嚴宗與天臺宗之圓教義〉，《鵝湖》v.270（總），1997.12。
- 楊維中，〈真如遍在與生佛互具——天臺宗心性本體論的邏輯推展〉，《正觀》n.10。
- 漆俠，〈儒家的中庸之道與佛家的中道義——兼評釋智圓有關中庸中道義的論點〉，《北京大學學報》，1999.03。
- 潘桂明，〈從智圓的《閒居編》看北宋佛教的三教合一思想〉，《世界宗教研究》，1983.01。
- 蔣義斌，〈《清明集》論吏治、懲惡徵引禮經研究〉，收於《國立臺北大學人文學報》第1期。
- 蔣義斌，〈法眼文益的禪教思想〉，《中華佛學學報》第13期。
- 蔣義斌，〈清明集「子訟繼母」、「收養異姓」案例分析〉，《國立臺北大學人文學院人文集刊》創刊號。
- 蔣維鈞，〈莆田祥應廟記碑述略〉，《海交史研究》第1期，1994年。
- 錢穆，〈讀智圓閒居編〉，收于氏撰，《中國學術思想史論集》冊5，臺北：蘭臺出版社，民國89年。

四、日文論著

(一) 專著

《塩入良道先生追悼論文集——天台思想と東アジア文化研究》，東京：山喜房佛書林，平成三年。

久保田量遠著，《支那儒佛道三教史論》，東京：東方書院。

p. 267

安藤俊雄，《天台學根本思想とその展開》，京都：平樂寺，1968。

忽滑谷快天著，《禪宗思想史》，東京：名著刊行會。

林鳴宇，《宋代天台教學の研究——金光明經の研究史を中心として》，東京：山喜房，平成15年。

牧田諦亮著，《中國佛教史研究》，東京：大東出版社。

阿部肇一著，《中國禪宗史の研究——南宗禪成立以後の政治社會史的考察》，東京：誠信書房。

常盤大定著，《支那に於ける佛教と儒教道教》，東京：原書房。

椎名宏雄，《宋元版禪籍の研究》，東京：大東出版社，1993年。

道端良秀著，《中國佛教思想史研究》，京都：平樂寺書店。

鈴木哲雄，《宋代禪宗の社會的影響》，東京：山喜房佛書林，平成14年。

(二) 論文

大野榮人，〈天台宗山家派と禪宗との交渉〉，收入鈴木哲雄，《宋代禪宗の社會的影響》，東京：山喜房佛書林，平成14年。

山田俊，〈北宋真宗の三教思想について——「天書」と「清淨」〉，《日本文化研究所研究報告（東北大學）》第28號，收入《中國關係論資料》第35號，第一分冊增刊。

中山正晃，〈知禮と智圓〉，《印度學佛教學研究》，v. 15, n. 1, 1966.12.25。

木村清孝，〈日本僧道元の三教調和論批判（下）〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集》，1995.07。

平了照，〈指要鈔に見え舊本十不二門にていて〉，《印度學佛教學研究》。

末廣照純，〈孤山智圓の儒佛道三教觀〉，《天台學報》，v. 24。收入《中國關係論資料》，第 24 號第 1 分冊下。

末廣照純，〈源清の教學について〉，《印度學佛教學研究》，v. 28, n. 1。

玉城康四郎，〈智圓に於ける心把捉の問題〉，《印度學佛教學研究》，v. 5, n. 2, 1957.03.30。

安藤智信，〈孤山智圓と明教契嵩——宋代二高僧に見る儒佛二教の位置〉，《大谷學報》，v. 55, n. 3, 1975.12.30。

利根川浩行，〈四明知禮の授菩薩戒儀〉，《印度學佛教學研究》，v. 27, n. 1。

武覺超，〈四明知禮と起信論——佛身論を中心に〉，《印度學佛教學研究》，v. 27, n. 2。

p. 268

金井峻純，〈孤山智圓における首楞嚴經の講讚〉，《天台學報》v. 29，收入《中國關係論資料》，第 29 號第 1 分冊下。

金井峻純，〈孤山智圓の三教觀〉，《天台學報》v. 30。

高峰了州，〈首楞嚴經の思想史的研究序説〉，《龍谷大學論集》v. 348, 1954.12.20。

須江隆，〈福建莆田の方氏と祥應廟〉，收於宋代史研究會編，《宋代社會とネットワーク》，東京：汲古書院，1998 年。

鈴木宜邦，〈知禮教學における『十義書』成立の意義（二）——智圓との論争〉，《印度學佛教學研究》，v. 28, n. 2, 1980.03.31。

橋本芳契，〈三教論衡における維摩經智圓「垂裕記」の山外義にていて〉，《印度學佛教學研究》，v. 9, n. 1, 1961.01.25。

五、英文論著

Chan, Chi-wan, 「Chih-li (960-1028) and the crisis of T'ien-t'ai Buddhism in the Early Sung」, in Gregory, Peter N. and Getz, Daniel ed., Buddhism in the Sung. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Chien, Edward T. 「 Chiao Hung and the Revolt against Cheng-Chu Orthodoxy 」 , in Wm. Theodore de Bary ed. *The Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 271-303.

Chien, Edward T. 「 The Neo-Confucian Confrontation With Buddhism: A Structural and Historical Analysis 」 , *Journal of Chinese Philosophy* 15, (1988) , pp. 347-370.

Chien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in The Late Ming*. New York : Columbia University Press, 1986.

Elide, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*. New American Library, 1974.

Elide, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. H.B.J. Inc., 1959.

Fu, Charles Wei-Hsun, *Chu Hsi on Buddhism*, in Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, pp. 377-407.

Getz, Daniel A., 「 T 』 ien-t 』 ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate 」 , in Gregory, Peter N. and Getz, Daniel ed., *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

NG, Yu-Kwan, *T 』 ien-t 』 ai Buddhism and Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Shinohara, Koichi, 「 From Local History to Universal History: The Construction of the Sung T 』 ien-t 』 ai Lineage 」 , in Gregory, Peter N. and Getz, Daniel ed., *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

p. 269

Stevenson, Daniel B., 「 Protocols of Power: Tz 』 u-yun Tsun-shih and T 』 ien-t 』 ai Lay Buddhism Ritual in the Sung 」 , in Gregory, Peter N. and Getz, Daniel ed., *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Ziporyn, Brook, 「 What Is the Buddhism Looking At ? The Importance of Intersubjectivity in the T 』 ien-t 』 ai Tradition as Understood by Chih-li 」 , in Gregory, Peter N. and Getz, Daniel ed., *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Ziporyn, Brook, *Evil and/or/as the Good Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tian Tai Buddhist Thought*, Harvard University Asia Center, 2000.

p. 270

Zhiyuan and His Times: The Relationship Between Buddhism and Benevolent Government in the Song

Chiang I-Pin
Professor, Department of History,
National Taipei University

Abstract

The commodities economy was highly developed in Northern Song China. Emperor Zhenzong's administration was moving toward the establishment of a new benevolent government. Zhiyuan 智圓 used the metaphor of a three-legged vessel to explain the relationship between Confucianism, Buddhism and Taoism, which could serve as the foundations of that benevolent government.

Zhiyuan belonged to the Off-mountain sect of the Tiantai School. In order to respond to his times, he was willing to dialogue with Confucianism. Some scholars treat him as a synthesizer. However, we believe that the difference between Buddhism and Confucianism was quite clear to Zhiyuan. Nonetheless, his attitude was one of engaging in dialogue with Confucianism; specifically, he sometimes employed Confucian resources and principles as a 「methodology,」 but ultimately, his thinking was Buddhist.

Keywords: 1. Tiantai Buddhism 2. Home-mountain sect 3. Off-mountain sect
4. Song Buddhism 5. Zhiyuan

(English abstract edited by Eric Goodell)

[*] 本文為「宋代天臺宗的危機與發展」研究計畫成果之一，感謝國科會對該計畫的補助，並感謝二位匿名審查人所提供的寶貴意見。

本文撰寫期間使用中研院史語所資料庫及 CBATA 資料庫，謹此致謝。

[1] 張方平（1007-1091）曾與王安石（1021-1086）說：「儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏。」安石欣然歎服，後以語張商英，撫幾賞之曰：「至哉此論也。」參志磐，《佛祖統紀》，〈法運通塞志〉，收於《大正藏》冊 49（臺北：新文豐出版社），頁 415b。這則記載，在兩宋時廣為流傳，如道謙編，《大慧普覺禪師宗門武庫》，收於《大正藏》冊 47，頁 954c。

[2] 錢穆，〈讀智圓閒居編〉，收于氏撰，《中國學術思想史論集》第 5 冊（臺北：蘭臺出版社。民國 89 年），頁 84-89。

[3] 潘桂明，〈從智圓的《閒居編》看北宋佛教的三教合一思想〉，《世界宗教研究》第 1 期，1983。

[4] 智圓儒、釋、道三教是鼎之三足的論述，和宗密由五乘佛教的「層次」，來安置儒釋，是不同的論述。鼎之三足，不涉及層級高下。

[5] 歐陽修，《新五代史》卷 16，〈唐廢帝家人傳〉（臺北：新文豐出版社，新校本），頁 173。

[6] 同前註引書，卷 34，〈一行傳〉，頁 369。

[7] 日野開三郎，〈五代鎮將考〉，收入《日本學者研究中國史論著選譯》卷 5（北京：中華書局，1993 年）。

[8] 智圓，《閒居編》卷 10，〈佛氏彙征別集序〉，收於《卍續藏經》冊 101（臺北：新文豐出版公司），頁 42b。另外，智圓有關錢氏「霸」吳越的措詞，亦見其〈法濟院結界記〉，收於《閒居編》卷 13，頁 47a。

[9] 參梁天錫，〈北宋漢譯佛經之類別、部卷、譯者及譯成時間考〉，發表於「紀念陳樂素教授百年誕辰國際學術研討會」。

[10] 智圓，《閒居編》卷 10，〈翻經通紀序〉，頁 42b，謂：「某養疾林野，講談多暇，遂於嘉祥、南山、通慧三代僧傳，靖邁、智昇兩家圖紀，洎諸傳錄而皆刪取，翻傳事蹟，編次成文。其間年世差舛，頗為刊正，分為二卷。」

[11] 智圓，《閒居編》卷 10，頁 42b。

[12] 例如唐代法律規定子女不得告父母，否則論以死罪，而宋代於太宗時，修訂了此一規定，參見蔣義斌，〈清明集「子訟繼母」、「收養異姓」案例分析〉，《國立臺北大學人文學院人文集刊》，創刊號。

[13] 宋仁宗朝中央政府的財政開支日益擴大，因此須增加地方州軍的徵調，參包偉民，《宋代地方財政史研究》，第三章「中央與地方財政分配關係的演變」（上海人民出版社，2001年），頁91。

[14] 邵伯溫，《邵氏聞見錄》卷3（北京：中華書局，1983年），頁23。

[15] 王栎，《燕翼詒謀錄》卷2，〈禁侈靡〉（北京：中華書局，1981年），頁18。

[16] 福建通志局纂，《福建金石志》卷8（臺北：新文豐，民國68年），頁14a。

[17] 脫脫，《宋史》卷8（臺北：鼎文書局，新校本），頁172。

[18] 例如媽祖信仰的興起，即與海洋貿易有關。另外，祥應廟所祭祠的神明，原扮演村落保護神的角色，後因海洋貿易的興起，亦扮演海洋保護神的角色。方略，〈祥應廟記〉卷8，收於《福建金石志》，頁11-13。該廟記謂：「往時遊商海賈，（冒）風濤歷險阻，以侷利於他郡外蕃者，未嘗至祠下，往往不幸有覆舟於風波，遇盜於蒲葦者，其後郡民周尾商於兩浙，告神以行舟，次鬼子門，風濤作惡，頃刻萬變，……遂號呼以求助，……俄頃風恬浪息，舟卒無虞。」

[19] 智圓，《閒居編》卷42，頁88a。

[20] 宋代人民生產的產品，具有「商品」性質的趨勢，日益明顯，甚至農民的農產品，也具有「商品」的性質，參張錦鵬，《宋代商品供給研究》（昆明：雲南大學出版社，2003年），第一章第二節「剩餘農產品的商品化和商業性農業的發展」。

[21] Valerie Hansen、包偉民譯，《變遷之神》（*Changing God in Medieval China, 1127-1276*），第六章（杭州：浙江人民出版社，1999年）。

[22] 智圓，《閒居編》卷31，〈天臺國清寺重結大界序〉，頁72b。

[23] 瑪瑙院初建於後唐天成二年。見《閒居編》卷13，〈瑪瑙院重結大界記〉，頁46b。

[24] 智圓，《閒居編》卷17，〈撒土偶文〉，頁53a。

[25] 洪邁，《夷堅志》冊3，〈支庚〉卷7，〈蓮湖土地〉（臺北：明文書局，民國71年），頁1186。

[26] 陳述輯校，《全遼文》卷9，〈添修緡陽寺功德碑記〉（北京：中華書局，1982年），頁246。

[27] 智圓，《閒居編》卷 17，〈撤土偶文〉，頁 53b。

[28] 斯波義信著，方鍵、何忠禮等譯，《宋代江南經濟史研究》（南京：江蘇人民出版社，2001 年），頁 369。

[29] 包偉民譯，《變遷之神》，頁 141。

[30] 潛說友，《咸淳臨安志》卷 74，〈祠祀四·諸縣神祀·臨安縣〉謂：「五通祠，在縣西五里。」收於《宋元方志叢書》（臺北：中國地誌研究會，影道光振綺堂本），頁 4018。

[31] 黎靖德，《朱子語類》卷 3，〈鬼神〉謂：「風俗尚鬼，如新安等處，朝夕如在鬼窟。某一番歸鄉里，有所謂五通廟，最靈怪，眾人捧擁，謂禍福立見。居民纔出門，便帶紙片入廟，祈祝而後行。士人之過者，必以名紙稱『門生某人謁廟』。某初還，被宗人煎迫令去，不往。是夜會族人，往官司打酒，有灰，乍飲，遂動臟腑 終夜。次日，又偶有一蛇在堦旁。人鬩然，以為不謁廟之故。某告以臟腑是食物，不著關他甚事！莫枉了五通。中有某人，是向學之人，亦來勸往，云：亦是從。某告以從何為？不意公亦有此語！某幸歸此，去祖墓甚近，若能為禍福，請即葬某於祖墓之旁，甚便。又云：『人做州郡，須去淫祠。若繫救額者，則未可輕去。』」（京都：中文出版社，1979 年），頁 85。

[32] 常裳，《澉水志》卷 2 謂：「荊山在鎮西南五里，佔永安湖之勝山，有悟空寺，寺有五顯靈官廟，其感應通靈。」收入《宋元方志叢書》，頁 4661a。

[33] 智圓，《閒居編》卷 17，〈撤土偶文〉，頁 53a。

[34] 劉昫，《舊唐書》卷 89，〈狄仁傑傳〉（臺北：鼎文書局，新校本），頁 2887。

[35] 參蔣義斌，〈《清明集》論吏治、懲惡徵引禮經研究〉，《國立臺北大學人文學報》第 1 期。

[36] 智圓，《閒居編》，卷 17，〈撤土偶文〉，頁 53a。他引用禮法，說明「（庶）民悉祀其土地，又非禮也。」

[37] 本文為行文方便亦延用山家、山外的分法，但當時爭論的雙方，均認為自己的主張是天臺宗的正統。參林鳴宇，《宋代天台教學の研究——金光明經の研究史を中心として》（東京：山喜房，平成 15 年），頁 7-10。

[38] 參覺岸，《釋氏稽古略》卷 4，收入《大正藏》冊 49，頁 861c。

[39] 贊寧，《宋高僧傳》卷7，〈宋天臺山螺溪傳教院義寂傳〉，收入《大正藏》冊50，頁752b。

[40] 《佛祖統紀》卷8，〈興道下八祖〉謂：「會昌之厄，教卷散亡。（物）外、（元）琇、（清）竦三師，唯傳止觀。」頁189c。

[41] 道原，《景德傳燈錄》卷25，收入《大正藏》冊51，頁407c。並參《宋高僧傳》，〈宋天臺山螺溪傳教院義寂傳〉，頁752b。二書均謂至高麗抄回典籍，但《佛祖統紀》則認為亦曾由日本抄回，但乃以由高麗抄回的為主，參《佛祖統紀》卷8，頁191a。

[42] 《宋高僧傳》卷7，〈晤恩傳〉，頁752a說：「先是天臺宗教，會昌毀廢，文義殘缺。談妙之辭，沒名不顯。（晤）恩尋繹十妙之始終，研覈五重之旨趣，講《大玄義文句》、《止觀》二十餘周，解行兼明，目足雙運。使法華大旨，全美流於代者，恩之力也。又慊昔人科節，與荆溪記不相符順。因著〈玄義〉、〈文句〉、〈止觀〉、〈金光明〉、〈金錚論科〉總三十五帖，見行於世。籲！河漢中有魚，泝流而上者何，潛泳有所取故。」

[43] 《宋高僧傳》卷7，頁752a。

[44] 同前註。

[45] 同前註。

[46] 參蔣義斌，〈法眼文益的禪教思想〉，《中華佛學學報》第13期，頁433。

[47] 同前註引文。

[48] 梵天慶昭不僅年長於智圓，且慶昭從源清學習長達十七年，而智圓僅二年。

[49] 智圓，《閒居編》卷15，〈故梵天寺昭闍梨行業記〉，頁49b。

[50] 智圓，《閒居編》卷13，〈孤山瑤瑤院界相勝〉，頁45b。

[51] 智圓，《閒居編》卷34，〈錢唐兜率院界相勝序〉，頁76a。

[52] 智圓，《閒居編》卷36，頁79a。

[53] 智圓，《閒居編》卷13，〈華亭興聖院界相勝序〉，頁46a，謂：「乾祐二年……張嗣子仁，迺捨所居為精舍……為梵宇六十七載於茲矣。」

[54] 智圓，《閒居編》卷 13，〈法濟院結界記〉，頁 47a。

[55] 智圓，《閒居編》卷 13，〈寧海軍真覺界相序〉，頁 46b。大中祥符八年，他寫〈華亭興聖院界相勝序〉後，有人提出「結界」應是「結戒」之誤，因此他再寫〈與門人書〉，說明「結界」是出於律藏，見《閒居編》卷 24，頁 62b。

[56] 智圓，《閒居編》卷 31，〈杭州法慧院結大界記〉，頁 72b。

[57] 智圓，《閒居編》卷 31，〈杭州法慧院結大界記〉，頁 72b。

[58] 智圓，《閒居編》卷 13，〈瑪瑙院重結大界記〉，頁 46b。

[59] 智圓，《閒居編》卷 13，〈瑪瑙院重結大界記〉，頁 46b。文中他說：「夫凡聖性均，生佛混一，所以為凡，而不能自復者，以由迷倒於形，必致籠檻於生死爾。……吾之後居於是者誰歟？禪觀者歟？營福者歟？讀誦者歟？俾讀吾之文，然後知法王之制，宜同遵乎？」

[60] 智圓，《閒居編》卷 19，〈中庸子傳〉中，頁 56a。

[61] 儒家典籍中「不忘本」的禮義，幾乎隨處可見，如《禮記》〈鄉飲酒義〉：「尊有玄酒·教民不忘本也。」

[62] 智圓，《閒居編》卷 14，〈出生圖紀〉，頁 48a。

[63] 智圓，《閒居編》卷 35，〈智顛大師忌〉，頁 78b。

[64] 智圓，《閒居編》卷 35，〈南山大師忌〉，頁 78b。

[65] 蔣義斌，《春秋經傳對漢代決策制訂的影響》，第二章「漢代春秋學者對『皇帝』的理解及宗朝制」，國科會 86 年專題研究計畫成果報告。

[66] 智圓，《閒居編》卷 17，〈祭祖師文〉，頁 52b。

[67] 智圓，《閒居編》卷 17，頁 52a。

[68] 智圓，《閒居編》卷 13，〈華亭興聖院界相勝序〉，頁 46a。

[69] 智圓，《閒居編》卷 13，〈寧海軍真覺界相序〉，頁 46b。

[70] 《禮記》〈樂記〉認為人身體猶如感應器，人生而靜，感於物而動，因此秩序（禮）、場域可感發人之善心。

[71] 智圓，《閒居編》卷 13，〈寧海軍真覺界相序〉，頁 46b。文中說：「噫！上棟下宇、範金合土、豐廚甘餐、鏗鍾伐鼓苟不行其律儀、制度，謂之佛廟，不可也。土室編蓬、藜藿屢空、沙聚塔形、爪畫尊容，苟行其律儀、制度，謂之佛廟，可也。」

[72] 智圓，《閒居編》卷 13，〈法濟院結界記〉，頁 47a。

[73] 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》捲上二，收於《大正藏》冊 40，頁 14a 謂：界法約可分為攝衣界、攝食界、攝僧界等。並參元昭，《四分律行事鈔資持記》捲上二之一，收於《大正藏》冊 40，頁 202b。

[74] 智圓，《閒居編》卷 13，〈孤山瑤瑤院界相勝序〉，頁 45b。

[75] 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》捲上 4，頁 42b。

[76] 智圓，《閒居編》卷 35，〈自恣文〉，頁 78a。

[77] 智圓，《閒居編》卷 23，〈湖州德清覺華淨土懺院記〉，頁 61b。

[78] 智顛，《摩訶止觀》卷 14，收於《大正藏》冊 46，頁 98a。

[79] 《摩訶止觀》卷 4 上，頁 36a。其他四緣分別是：衣食具足、閒居靜處、息諸緣務、得善知識。

[80] 《摩訶止觀》卷 4 上，頁 39c。

[81] 智圓，《閒居編》卷 28，〈駁嗣禹說〉，頁 68a。

[82] 智圓，《閒居編》卷 19，〈中庸子傳〉上，頁 55b。

[83] 智圓，《閒居編》卷 1，〈四十二章經序〉，頁 32b。

[84] 智圓，《閒居編》卷 21，〈與駱偃節判書〉，頁 58a。謂：「夫秦火六經，漢興雜霸，民澆俗漓，爭奪方熾，禮讓漸微，則仲尼之仁誼、伯陽之道德，或幾乎息矣，賴我浮屠之為訓也。」又說：「民有聞報應之說者，雖貪賤鬻吝之夫，亦庶乎振之周急矣。民有聞空寂之說者，雖矜功用壯之夫，亦庶乎守雌保弱矣。能周振則博濟之道行也，守雌弱則樸素之風振也，博濟行則禮讓

著，樸素振則刑罰措，以斯而利於民，則仲尼、伯陽之道，不遠復矣。故曰：為利於上下，救弊於儒道焉。」

[85] 王安石，《王安石全集》，文集卷 41，〈致一論〉（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年），頁 127。雖如此，王安石將禮樂視為儒家的專長，參見蔣義斌，《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，（臺北：臺灣商務印書館，民國 86 年初版二刷），第二章、第三節二。

[86] 智圓，《閒居編》卷 1，〈四十二章經序〉，頁 63a。

[87] 例如儒家的宗旨為「仲尼之為訓也，揭唐虞三王之道，尊仁而尚義，俾復其王而企於帝者也。伯陽之為訓也，揚三皇樸略之道，而絕聖棄智，俾復其皇而企於結繩者也。」智圓對儒、道的理解，是否完整，暫不深論，但他對儒家的論述，應與社會的「常見」，相去不遠。

[88] 智圓，《閒居編》卷 1〈四十二章經序〉，頁 63a。

[89] 李濤，《續資治通鑑長編》卷 81，（北京：中華書局，1979 年），頁 1853；卷 92，頁 2129，謂：「上作冬至宴親賢詩，又出御製三教詩，各百首，歌論九首，示宰相。」至於真宗的三教思想，參見山田俊，〈北宋真宗の三教思想について——「天書」と「清淨」〉，《日本文化研究所研究報告（東北大學）》第 28 號，收入《中國關係論資料》第 35 號，第一分冊增刊。

[90] 《續資治通鑑長編》卷 66，頁 1483，載：「（邢昺）入辭曰，賜襲衣、金帶。是日，特開龍圖閣，召近臣宴崇和殿，上作詩二章賜之，預宴者咸賦。昺視壁間尚書、禮記圖，指中庸篇曰：『凡為天下國家有九經。』因陳其大義，上嘉納之。」

[91] 《續資治通鑑長編》卷 105，頁 2439，載：「賜新及第人聞喜燕於瓊林苑，遣中使賜御詩及《中庸篇》一軸。上先命中書錄《中庸篇》，令張知白進讀，至修身治人之道，必使反覆陳之。」

[92] 智圓，《閒居編》卷 19，〈中庸子傳〉上，頁 55b。漆俠先生雖曾說明智圓的中道與中庸不同，但他也說：「智圓通過《中庸》和《中論》將儒佛兩家思想溝通起來、縮合起來，也就是非常自然的、順理成章的，而不是牽強附會的。」參氏撰，〈儒家的中庸之道與佛家的中道義——兼評釋智圓有關中庸中道義的論點〉，《北京大學學報》，1999.03 期，頁 83，與本文的論旨不合。

[93] 智圓，《閒居編》卷 18，〈生死無好惡論〉，頁 54b。該文謂：「予中庸子寢疾於床，其手足也將啟，其神爽也將亡，而乃怡然無悶，以道自強。……抑又吾年四十有七矣。」

[94] 智圓及山外諸師的「真心」說，讓山家諸頗感危機，謂：「遂使圓談法性，錯為直顯心性」，參見知禮，《四明十義書》〈序〉，收於《大正藏》冊

46, 頁 831a。山家山外觀心說的爭論，參見潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001 年），頁 428-432。西文著作參見，Chihwan Chan, 「Chih-li (960-1028) and the crisis of T'ien-t'ai Buddhism in the Early Sung」, in Peter N. Gregory and Daniel Getz ed., *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999. pp. 415-418.

[95] 智圓，《閒居編》卷 18〈生死無好惡論〉，頁 54b 謂：「夫天理寂然，曾無生滅之朕乎，妄情分動，遂見去來之跡矣。」

[96] 智圓，《請觀音經疏闡義鈔》卷 1，《大正藏》冊 39，頁 978b，對山家派的「性惡理毒」說，反駁謂：「或謂性惡是理毒者，毒義雖成，消義全闕。若無消義，安稱用耶？若雲有者，應破性惡。性惡法門，不可破也。」宗曉，《四明尊者教行錄》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 873c，對智圓的主張反駁謂：「九問。《（闡義）鈔》曰：或謂性惡是理毒者，毒義雖成，消義全闕。若無消義，安稱用耶（文）。（知禮）詰曰：一家圓談，若許理毒即性惡義，那得復雲消義全闕。若爾，荊溪何故云：忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行耶。然不知理毒即性惡者，何異都不聞耶。縱許理毒為性惡。已那又責雲。消義全闕。此乃雖聞。而不解矣。且荊溪之意唯恐不聞性惡則無性德之行。今何返此耶。如斯述作莫成壞己宗途否。莫成翳人眼目否。」

[97] 《請觀音經疏闡義鈔》卷 1，頁 978a。

[98] 安藤俊雄著、蘇榮焜譯，《天台學根本思想及其開展》（臺北：慧炬出版社，民國 87 年），頁 392-393。山外諸家之所以特別重視此經，與山外諸師受華嚴宗影響有關。

[99] 智圓，《閒居編》卷 1，〈首楞嚴經疏序〉，頁 32a。

[100] 《佛祖統紀》卷 10，頁 205a。

[101] 智圓，《閒居編》卷 13，〈寧海軍真覺界相序〉，頁 46b。

[102] 如後文所述，智圓認為佛教僧侶，有不少人有得於詩教。其《閒居編》也有不少詩作，前文曾引用其〈湖西雜感詩〉。

[103] 該論爭首先以《金光明經》廣本的真偽展開，而以觀心說為論爭的焦點。

[104] 智圓，《閒居編》卷 23，頁 61b。

[105] 《請觀音經疏闡義鈔》卷 1，頁 983b。

[106] 《維摩經略疏垂裕記》卷 2，頁 740a。

[107] 司馬遷，《史記》卷 61，〈伯夷列傳〉（臺北：鼎文書局，新校本），頁 2125。

[108] 司馬遷的立場，是著史以「參贊天地造化」，為天道所不周全之處，作出補充。

[109] 董誥等編，《全唐文》卷 682，（北京：中華書局，1983 年），頁 6970-b。

[110] 智圓，《閒居編》卷 18，〈善惡有餘論〉，頁 54a。

[111] 智圓〈善惡有餘論〉的新意，吳忠偉先生曾指出其新意「在方法論上是佛家的，在價值論上卻是儒家的。」見氏撰，〈智圓佛學思想中的報應論〉，《東南文化》第 1 期，頁 94，2000 年。智圓價值觀的核心，仍屬佛教，相反地他常以儒學（或六藝）視為方法論，智圓〈善惡有餘論〉的新意，與其說是儒家式的價值論，不如說他思想中，有濃烈的歷史感。

[112] 智圓，《閒居編》卷 29，〈送庶幾序〉，頁 69b，謂：「故為文入於老、莊者，謂之雜。宗於周、孔者，謂之純。馬遷、班固之書，先黃老後六經，抑忠臣飾主闕，先儒文之雜也。」

[113] 潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001 年），頁 634，亦已注意及智圓〈善惡有餘論〉的歷史感。

[114] 智圓，《閒居編》卷 12，〈目錄序〉，頁 45a。該計畫始於景德三年，至中宗祥符七年完成。

[115] 智圓，《閒居編》卷 15，〈故梵天寺昭闍梨行業記〉，頁 49a-b。

[116] 智圓，《閒居編》卷 17，〈祭祖師文〉，頁 52a。

[117] 智圓，《閒居編》卷 34，〈病夫傳〉，頁 76b。

[118] 智圓，《閒居編》卷 28，〈駁嗣禹說〉，頁 68b。

[119] 真宗對三教的態度已述於前，陳恕曾建議廢除譯經院，真宗宛轉拒絕，《宋史》卷 267，〈陳恕傳〉，頁 9208，謂：「恕頗涉史傳，多識典故，精於吏理，深刻少恩，人不敢幹以私。前後掌利柄十餘年，強力幹事，胥吏畏服，有稱職之譽。善談論，聽者忘倦。素不喜釋氏，嘗請廢譯經院，辭甚激切。真宗曰：『三教之興，其來已久，前代毀之者多矣，但存而不論可也。』」

[120] 智圓，《閒居編》卷 28，〈師韓議〉，頁 68b。

[121] 智圓，《閒居編》卷 34，〈病夫傳〉，頁 76b。

[122] 智圓，《閒居編》卷 34，〈病賦〉，頁 76b。他說：「又嘗聞諸天臺云：夫治病有四焉，謂：藥治、假想治、呪術治、第一義治。吾不敏，庶幾上智之道，而以理觀為專治，蓋第一義之謂也。」

[123] 智圓，《閒居編》卷 29，〈錢唐聞聰師詩集序〉，頁 70a。

[124] 智圓，《閒居編》卷 33，頁 75b。

[125] 智圓，《閒居編》卷 37，頁 80b。

[126] 宗鑑，《釋門正統》卷 5，《卍續藏經》冊 130，頁 414，謂智圓「明吾佛之教」，與儒、道相較，儒、道之談性命、報應，「皆未臻其極」。