

中華佛學學報第 14 期 (pp.309-352) : (民國 90 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 14, (2001)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

淨土詮釋傳統中的宗門意識

——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之 批判及其所造成之反響

黃啟江

哈伯威廉史密斯學院亞洲語言文化系教授

提要

本文所討論的主題——宋代天台義學者在詮釋《觀無量壽經》時所表現的「宗門意識」(sectarianism)——代表淨土詮釋傳統裏一個很值得注意的現象。這現象之出現,可追溯到靈芝元照對《觀無量壽經》所做之新詮釋。由於元照之觀經疏有擇取諸家舊疏之長,而被視為有尊善導疏而抑智顛疏之傾向,遂受到宋天台義學僧草菴道因之批判。本文詳析道因對元照義疏所做的各項指控,及天台學者自吳克己至志磐等一脈相承的宗門意識。

由於道因對元照義疏之批判以《輔正解》一書之面貌出現,而其原書今已不存,只見於拙菴戒度《觀經扶新論》之引文中,本文亦根據戒度所錄之文,評估其書內容,說明它對元照義疏批判之強烈宗門意識。

拙菴戒度為聲援元照義疏而著《觀經扶新論》,反駁《輔正解》對元照義疏之指控,切中道因議論之弊。他指出道因為「建立門庭」而作《輔正解》,故意扭曲元照新疏之看法,強行批判,故其說理不勝辭,破綻隨處可見。道因為強烈之宗門意識所驅使,致使其在《輔正解》之議論充滿偏見,而吳克己、宗鑑、志磐等人卻附和其說,可見道因宗門意識對天台山家派義學影響之深。

關鍵詞： 1.《觀經》 2.《新疏》 3.《扶新論》 4.《輔正解》 5.道因
6.戒度 7.元照 8.宗門意識

目次

[一、序言](#)

[二、元照《觀經新疏》之製作與反響](#)

[三、草菴道因與《輔正解》](#)

[四、《輔正解》之「疑目」與元照《新疏》之原文](#)

[五、《輔正解》之「難詞」對元照《新疏》之批判](#)

[六、《扶新論》vs.《輔正解》](#)

[七、結語](#)

p. 310 ↗

一、序言

自從淨土三經先後在中國出現，[1]有關三經的經論、註疏也就陸續跟著產生。這些經論及註疏，往往因論註者宗派立場之異，表現不同之見解與詮釋。往往同一宗派之註疏者，所提出之見解與詮釋，多半類似，但也未嘗無後人對前人之解做糾謬發覆的可能。而非屬同一派之註疏家，就往往有後人牴牾前人之處，表現了認知上的差異與宗派的情結。這一方面固然是因三經經文本身有意義隱晦不明處，而註疏家在因應學者不斷質問時，需對舊的論疏不斷地澄清，提出糾謬發覆的新見解、新發明之故。另一方面則是對異宗義學者之批判或質疑，有意從門戶立場，發抒註疏家個人意見，以捍衛己宗。不管如何，淨土論註之作，大致不出以上原因。以《觀無量壽佛經》的註疏來說，據稱是天台智顛（538～597）所作的義疏（以下稱《天台觀經疏》或《天台疏》），就採用不少淨影慧遠（523～592）義疏之見解，有慧遠疏的成分在內，但不失仍為一嶄新之作，故天台學者仍然尊之而不疑。[2] 而唐法聰的《釋觀無量壽佛經記》及北宋四明知禮（960～1028）所著的《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，則為釋智顛疏之作，而後者之用意，更在羽翼《天台觀經疏》，詳其所略，闡發其文義了。[3] 至於宗派不同的註疏家，對三經之詮釋，就可能會有歧異，甚至南轅北轍。

p. 311

唐代善導（613～681）的觀經疏，對淨土法門之詮釋，[4] 別闢蹊徑，與《天台觀經疏》相抗，不但為不少宋代天台學者公開認可，而且為其他淨土的詮釋者所接受。[5] 北宋靈芝〔湛然〕元照（1048～1116）疏註《觀經》，即多加

採納其說。元照之觀經義疏在宋代被稱為《觀經新疏》（以下或稱《新疏》），[6] 雖是會通諸疏，攝取眾家之長而成，但它用善導疏之說多，而用《天台觀經疏》之義少，故雖有不盡同意善導義疏之處，仍被天台山家派義學者視為叛離智顛正統之作，而成了他們聲討的對象。

北宋以來，天台義學者因為《金光明玄義》廣略二本真偽問題之觀點不同，著論相攻，相持不下，形成山家及山外兩大壁壘。又因對「智顛疏」及「善導疏」之好惡各異，於《觀經》中若干觀念之詮釋，意見紛歧，迭有詰難之詞，彼此你來我往，互不相讓，形成親智顛一知禮義解及擁善導義解之兩派淨土觀法陣營。使天台宗的山家與山外二派，因西方淨土觀之差異，而再行分裂。[7] 部份山家學者，還堅守門戶，對宗外義學者，口誅筆伐，宛如《觀經》之義解，非天台者山家之言，不能為正。他們對元照之批判，就是這個心態的表現。

元照雖受教於天台法師，為神悟處謙（1011～1075）之弟子，也是屬於山家系的。但山家的天台門人，視他為律教講師，不滿他在《新疏》所詮釋的淨土觀門，對他不斷地質疑問難。[8] 洎至南宋，山家派的草菴道因（1090～1167），批判元照《新疏》，不遺餘力，著有《觀經輔正解》，嚴詞撻伐，對元照之義疏，表現了相當濃厚的「宗門意識」（sectarianism）。其熱心衛護知禮之教，為後來的天台學者所津津樂道。本文擬以道因為例，說明道因對淨土法門之認識與理解，係完全以《天台觀經疏》及知禮的《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》為依據。因此，他對元照的《觀經新疏》，

p. 312

認為多棄天台義解，專以善導之釋立說，非屬正宗。道因忽略元照擇取眾家之長的态度與用心，高倡《天台觀經疏》之超勝，而以攻伐異己之心態貶抑元照《新疏》之價值，其所表現的「宗門意識」，反映了部份天台義學者對淨土法門始終獨尊一家之執著。

二、元照《觀經新疏》之製作與反響

在元照之前，已先有慧遠、吉藏（549～623）、智顛、善導、法聰、知禮等人為《觀經》作義疏，元照何所憑藉，竟欲於諸疏流傳五百餘年之後，再作《新疏》？如非對舊疏有意見，即是自認為能見前人所未能見，言前人所未能言。換句話說，元照作《新疏》所具備之條件及他撰寫《新疏》之動機，都是值得探討的問題。[9] 下面就從元照在北宋佛教界的地位談起。

就我們所能見的史料來看，元照在北宋不少學者眼中，是神宗、哲宗二朝，繼天台高僧辯才元淨（1011～1091）之後，在杭州最享盛名的僧侶之一。大文豪蘇軾對他非常讚佩，曾說：「杭州元照律師，志行苦卓，教法通洽，晝夜行道，二十餘年，無一念頃有作相，自辯才去後，道俗皆宗之。」[10] 讚佩他是辯才以後最受宗仰的佛門人物。

元照所以享有盛名，遍受敬仰，部份是因他為南山律宗大德，為無數人授戒、薦福，另一方面也是因為他鼓吹淨業，「普勸道俗，歸命西方極樂世界」之故。[11] 由於他的專修淨業、歸向淨土是歷經一番「改宗」（conversion）的過程，由對淨土的全然懷疑、憎惡、與批評，變為「盡棄平生所學，專尋淨土教門」的淨土闡揚者，所以對道俗就特別有深厚的吸引力。[12]

元照自己所謂的「專尋淨土教門」，包含閱讀《天台十疑論》，從而「研詳理教，披括古今」的努力。這種專注，使他對阿彌陀佛及其淨土，「頓釋群疑，愈加深信。」

p. 313

[13] 而他長期鑽研淨土經論的結果，也促使他發現前代註疏的問題，而觸發另作《新疏》的意願，於是寫成了《阿彌陀經義疏》及《觀經新疏》。這兩本著作，是他於律教之外，在彌陀淨土之學深造自得的結果，也是他獻身於彌陀信仰、求歸安養的具體表現。吾人觀察元照的宗教生涯，可見他十足體現了「生弘毗尼，死歸安養」的素願。事實上，他何止生弘毗尼而已？他對淨業的宣揚，才真是死歸安養所盡的能事啊！[14]

因為元照之註《觀經》和《阿彌陀經》，是經過長期的研讀與慎思所作的決定，不是雜採諸家義解，任情議論之作。他自謂註《觀經》的心情及過程如下：

歷觀前古，受誦尤多，逮至方今，樂聞益眾。忝從早歲，專翫斯文，翻嗟億劫之無歸，深慶餘生之有賴。然則，諸師著撰，各尚所宗，後進披尋，莫知攸往。由是參詳名理，酬技古今，摭取優長，芟除繁瑣，述而不作。[15]

可見，他是經過一番博覽約取、認真校讀與綜合的工夫而完成《新疏》的。所以，他雖然表示他尊重古人，「何敢侮於前修」？而且只是「述而不作」而已，但畢竟也做了一番刪削、潤飾、與創發的工作。註《觀經》的態度如此，那麼註《阿彌陀經》呢？根據他自己的說法，是這樣的：

（《阿彌陀經》）著述雖多，鮮窮於要旨，盡毫端而申釋，敢敦前修，舒舌相以讚揚，誓同諸佛。[16]

這話明顯地表示，他對前人之《阿彌陀經》註疏不甚滿意，而有另創新註，超邁前人之意。可見註此經的心情與態度，至少表面上與註《觀經》略有不同，已不再是「摭取優長」、「述而不作」，而是有意擺脫前人窠臼，而獨倡一家之言了。不過，他於當時針對彌陀淨土信仰的各種批評，深不以為然，認為評者「識昏障厚，信寡疑多，貶淨業為權乘，嗤誦持為羸行」，[17] 故在《阿彌陀經義疏》及《觀無量壽經義疏》中屢屢表達他的不滿，其藉註經而護教的念頭，是前後一致的。[18]

值得令人玩味的是，當時或稍後的天台義學者，對這本旨在創立新解的《阿彌陀經義疏》

p. 314

似乎沒甚麼異議，反而對原意在彙集眾說、「述而不作」的《觀經新疏》嘖有怨言。這或許是因為《觀經》牽涉的問題較為複雜，而義學者也看得出《新疏》在取材上有所偏袒，在義解上所表現的亦述亦作的傾向，與元照的謙辭大相逕庭之故。

不過，天台義學者深所詬病的應是《新疏》作者元照的身份與立場。譬如，南宋嘉熙初（1237），宋僧宗鑑在《釋門正統》中推崇道因，就以鄙夷的口吻說元照：

（草菴）宣和中著《輔正解》，闢律宗妄自解經，誤斥天台，往復難書，達於府治，論辯超勝。著《關政（按：應作「正」）論》，明神（按：應作「禪」）宗槌提經論之弊。[\[19\]](#)

這裏所謂的「律宗妄自解經」自然指代表律宗的元照律師了。宗鑑之語除了控訴元照「妄自解經」之外，還說他「誤斥天台」，視他為外道；同時又誇獎道因斥元照之勤，贊揚他批評元照之辭「論辯超勝」。宗鑑這種批評，是因襲他人成說，抑個人之認知，令人懷疑。因為宗鑑自己曾說，他作《釋門正統》時，頗取材於吳克己（1140~1214）之《釋門正統》原書。在描述吳克己之著作時，他也說「今茲所集，資彼為多。宗鑑不沒其實，於其高議，必標『鎧菴曰』字以冠之」。[\[20\]](#) 所以他對元照之貶斥，很可能也受到吳克己原作議論的影響。因為吳克己曾說：

（元照）律師以英才偉器受神悟弘四分之記，斯可矣！而乃別為《觀經》述《新疏》。抗分事理，專接鈍機，廢棄格言，唯任臆說，此草菴《輔正（解）》不得已而條攻之也。[\[21\]](#)

吳克己這種控訴元照「別為《觀經》述《新疏》」而「廢棄格言，唯任臆說」的看法，當為宗鑑「律宗妄自解經」之張本。而這種「認知」，也就為南宋天台山家系的後輩所共有。無怪時間稍晚於宗鑑的天台史家志磐（生卒年不詳），就在《佛祖統紀》描述草菴道因之時，藉機貶斥元照如下：

（鎧菴曰：道因）師道貌嚴毅，辭辯如瀉，有嬰其鋒者謂登龍門。嘗著《關正論》以正禪人之弊。……居湖南日，述《輔正解》以斥律人妄解《觀經》之失。[\[22\]](#)

p.

315

志磐所說的「律人」，自然是元照。他這段話藉揄揚道因之機會，很主觀的裁定律教之徒不應越俎代庖，「妄解」《觀經》，與吳克己、宗鑑等聲氣相應，至為明顯。事實上，志磐在描述元照時，特別徵引鎧菴吳克己之評論，為其說張目，見於上引「鎧菴曰」之語。他既引用吳克己肯定草菴著《輔正解》「條攻」《觀經新疏》一事，來表達他對元照之不滿，顯然是同意吳克己對元照之批評，認為元照作《觀經新疏》確實是「抗分事理，專接鈍機，廢棄格言，唯任臆說。」而草菴道因著書撻伐之，實為勢所必然之事。這種看法，與宗鑑聲援道因之理由如出一轍。

吳克己、宗鑑、志磐等人同屬天台「山家」門下，而在《觀經》的理解與詮釋上，大致上都恪遵天台智顛、四明知禮之教，都異口同聲支持道因的《輔正解》，而表現出貶斥元照《觀經新疏》的「共識」。這種共識促成他們認為律人不應「妄解」《觀經》之濃厚門戶主義，也為他們招來了反對的聲浪。

天台義學這種「不許他人點燈」的言論，引發公開爭議是可以預期的。不過反對之聲浪，當以來自元照的門下為最多。^[23] 譬如元照的弟子戒度，就在他的《扶新論》中大作不平之鳴，而對天台有如下之反彈：

問：自古弘演，各有司存，靈芝專攻律部，那得撰疏通經？豈非尸祝越罇俎而代庖人耶？

答：觀子之問，無乃蓬心曲見乎！且三藏聖教天下共之，何分彼此？所以西來梵僧此土高德或稱三藏，或號三學，豈是單輪翼者哉？天台專弘經，經論非不談戒律，如《止觀具緣持戒清淨梵網戒疏》是也。南山獨權戒律，非不通經論，奉詔翻譯、作三經序、講《楞嚴經》，撰《法華事苑》是也。雖傳持各有所主，而學解不可專門。至如古之劉?、李長者，今之荊公張天覺，彼乃儒士尚解佛書，安有釋子不可通經？^[24]

戒度的觀點是很明顯的，他用《理惑論》以來以教義問答方式（catechism）為信仰辯護的傳統，明白指出天台學者「弘經不談戒律，持律不應解經」一觀念的狹隘，而反對經疏之作應由天台義學所獨專之看法。他似乎認為：天台義學者一但持有「律人不應撰疏」的偏見，就認定元照的淨土釋義違背天台宗的傳統觀點，而他的《觀經新疏》就根本不能與《天台觀經疏》相提並論；道因等人對元照的批評就是這種認知的體現。戒度委曲反辯，以「蓬心曲見」來形容道因一派義學者的狹隘心態及門戶主義之見解，

p. 316

可說是表達了當時支持元照《新疏》一派淨土學者之心聲。

三、草菴道因與《輔正解》

欲進一步了解草菴道因以來的門戶之見，自然應查考道因之生平及其《輔正解》對《新疏》的批判。不過，有關道因之記載甚缺，我們只能依靠有限的資料，試圖將他生平繪出一個大約的輪廓。依《釋門正統》的說法，道因是天台明智中立（1046～1114）的弟子，算是四明知禮之再傳法孫。他在明智中立門下，除了隨中立修習「天台心觀」之外，還「遍歷教庠，讀《指要鈔》，深有悟入。」[25] 所謂《指要鈔》，即是明智之師祖四明知禮的《十不二門指要鈔》。知禮之作此書，意在捍衛天台一家宗義，以「別理隨緣」之論，鼓吹「性具」之說，以貶低華嚴「性起」一說之價值。[26]由於對「別理隨緣」的解釋與應用及「妄心觀」之闡發，招致他系天台徒眾的質疑，導致山家與山外二派來往論爭，是天台教史上的一件大事。[27] 道因既於《指要鈔》深有悟入，顯然是知禮「別理隨緣」說及「妄心觀」的信徒。《釋門正統》還說他「遍窺禪室」，對禪學有相當的修養。有號「鄰三學」之某禪師，[28] 曾說他：「道行已成，玄旨高妙，參徹宗匠，深明禪學，達其利病，名播一時。」[29] 這種對禪學的深悟，當是他抨擊禪宗「槌提經論之弊」而著《關正論》之資了。

道因除了上述著作外，還著有《艸菴錄》十卷行世，惜現已不存。留傳下來的一些零星雜著，可見於宗曉編的《樂邦文類》一書，計有〈淨土餘說〉、〈慶懺禮佛會疏〉、〈念佛心要頌〉等。[30] 此外宗曉在《四名尊者教行錄》收了〈草庵錄記日本國師問事〉、〈草庵錄記天童四明往復書〉、〈草庵教苑遺事紀往復書中事〉、〈草庵教苑遺事紀法智講貫〉、〈草庵紀通法師舍利事〉等，都是道因之作。[31] 他在〈淨土餘說〉一文中，指出諸經論所描繪的法界與往生，有若干殊異而讓人覺得相牴牾之處，可用「三身四土」的道理來說明。而諸經未明言「三身四土」，是為了讓欲行淨業者「專注一境」

p. 317

之故。他認為四明知禮對這些問題的解釋最詳，並舉了一個例子說明知禮在此問題上的貢獻：[32]

（知禮）嘗解「五濁輕重同居淨穢」曰：「此淨甚〔是〕通，須知別意。如四教初心及戒善者，皆能五濁輕薄，感同居淨。今圓觀輕濁，依正最淨。比於餘經，修眾善行，其相天〔大〕殊。」[33]

按知禮於真宗朝講天台教法，與當時不少天台法師辯論天台觀心之旨，名盛一時。他從大中祥符 2 年（1009）開始，建念佛戒會，大事提倡淨土。並於大中祥符 7 年（1014）作《觀經融心解》，「明一心三觀顯四淨土之旨」。[34] 又著有《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，發揮智顛《天台觀經疏》的「修心妙觀」之說，及以「心觀為宗」的淨土法門。[35] 道因所舉之例，是針對知禮在解釋《天台觀經疏》的「今此經宗以心觀淨則佛土淨，為經宗致」一句而發。[36] 因知禮在解釋此句時，先說：

大乘之法，其要在心，心具易知，色具難解。故《止觀》云：「因通易識，果隔難知。故觀自觀他，皆修心觀。今觀淨土，須求於心，心能具故，心能造故，心垢土垢，心淨土淨。」[37]

這是用智顛的《摩訶止觀》所說的觀心法來解釋他在《天台觀經疏》的心觀說。不過他說《摩訶止觀》的說法只是一種「通示」，更具體地說，智顛所謂「心觀淨」應是「一心頓修三觀」，而依此觀法「觀於安養依正，畢竟清淨」，才能令「四佛土淨」。^[38] 知禮接著說明《天台觀經疏》下文所說的「四種淨土」及「五濁輕重」的關係如下：

「四種」下，約土廣明三：初列四土，二「各有」下，立淨穢，隨文釋義，教觀具沈，

p. 318

用義解文，解行可發。……今消此文四土淨穢，須準此觀為四淨因，若依諸文，逐其四土，各論土因，何能通貫前後之文？焉令聞者證無生忍？初「五濁輕為（重）同居淨」者，此淨甚（是）通，須知別意。如戒善者，四教凡位，皆悉能令五濁輕薄，感同居淨。而圓觀輕濁，感同居淨，依正最淨。如此經說地觀，已去一一相狀，比於餘經修眾善行，感安養土，其相天(大)殊。^[39]

他為了使前後之文貫通，未詳述智顛所講的四土及各土之淨穢情況，而直接跳至「五濁輕重同居淨穢」一句，而且僅發揮「同居淨」之義，而不言穢，故說「今消此文四土淨穢，須準此觀為四淨因」。吾人若未讀《天台觀經疏》原文，對知禮此處所說，及道因前文之所讚，實難知其究竟。今考《天台觀經疏》知「四種」以下原文為：

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。各有淨穢。五濁輕重同居淨穢，體析拙巧有餘淨穢，次第頓入實報淨穢，分證究竟寂光淨穢……。^[40]

可見《天台觀經疏》明說四種淨土，各有淨穢，而知禮確是依《觀經》只言淨而不言穢的精神，解說「五濁輕重同居淨」之義，強調此「同居淨」有通、別二義，而無論「五濁輕薄」或「圓觀輕濁」之人，皆能感同居淨土。知禮這種見解，道因似認為是本於天台心觀而成，而以觀心來解釋《觀經》的十六觀，如下文所論，基本上是與元照的見解相對立的。

道因自己對《觀經》的解釋，自然是沿襲知禮的。他的詮釋《觀經》之作，最重要的是《輔正解》。此書之原名應是《觀經輔正解》，是他在北宋徽宗宣和中（1119～1124）針對元照《新疏》所作，^[41] 刊印之後，曾在四明流傳了一段時間。南宋孝宗淳熙（1174～1189）初，雲菴法義（生卒年不可考）游學四明時曾見其書。^[42] 大約同時，拙菴（或足菴）戒度亦見其書。戒度在四

明龍山修淨業，是靈芝元照的弟子。他對《輔正解》著作之緣由及內容都有反感，尤其不能接受它對元照《觀經新疏》質疑知禮「約心觀佛說」之全然否定，遂於淳熙 5 年（1178）作《觀經扶新論》以駁斥其說。^[43] 不過戒度也說，其書在淳熙時，傳本已不多，而且「瀕臨湮沒」。他自己也是因「故人見訪，偶得其文」。^[44] 戒度之說，是否可信，已不可考。事實上，

p. 319

戒度曾於紹興中在杭州西湖與道因會晤，並曾向他請益，詢問他有關《輔正解》「對破」元照《新疏》並質疑《新疏》不甚恰當之處。^[45] 可見戒度早於紹興年間即已讀過《輔正解》。也幸而是因為他在《扶新論》中條舉《輔正解》攻《新疏》之文，而保留了《輔正解》原書之若干篇幅。^[46] 故原書之全文，今雖已不傳，^[47] 我們仍得窺其大概。雖然這些遺文佔原文比例之多少無從得知，但觀其批判元照的《新疏》之詞，確實表現吳克己所說的批判態度，而其文辭之嚴苛，也充分表達其嚴守天台門戶之立場與旨趣。進一步就《扶新論》的引文，及吳克己所謂草菴作《輔正解》條攻元照義疏一語來看，《輔正解》的體例與四明知禮的《觀心二百問》應為類似，都是先摘錄原文之可疑段落，然後依次逐段批評，是一種「先標疑目，後佈難詞」的辯論寫法。事實上，《輔正解》之作既是為了打擊元照的《觀經新疏》，就自然會批判它違背《天台觀經疏》及《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》所建立的《觀經》詮釋傳統，重申智顛、知禮一系天台淨土觀之超越性。他的「難詞」務求尖銳，是不難想見的。

四、《輔正解》之「疑目」與元照《新疏》之原文

根據戒度的《扶新論》，《輔正解》條攻元照疏，有「疑目」共二十三條，每條「疑目」之後，即是道因質疑反駁之論，也就是上文所說的「難詞」。在《扶新論》裡，所錄元照疏文而成之「疑目」都以「《新疏》云」三字起首，而道因所作之「難詞」，則冠以「輔正曰」三字，故條目分明，不僅道因引述元照疏文之出處，一目了然，戒度辯解之文也明白可辨。經查對原文，發現「《新疏》云」各條，大多就原文各段，約其文義而述其大意，部份則直接摘錄原文。而「輔正曰」各條，則有直接抄錄道因原文之處，亦有選擇性摘錄原文之處，可以從文中常用之「云云」看出。另外，《扶新論》序文後之第一條「輔正曰」，無「疑目」在其前，而依其內容看，應是出自《輔正解》之序文。或是原文直錄，或是略述大意，都有可能。最重要的是，它指出《輔正解》所作之由如下：

《輔正》曰：「以由《新疏》不受時教，為弊至甚，故先解之。」^[48]

所謂「《新疏》不受時教」云云，就是《新疏》未能依主流的天台教法去解釋淨土觀門之義，是唯天台獨尊的一種思維表現，其出於「宗門意識」的著書心態不待言而明。

戒度對道因這種門戶主義充滿反感，也就毫不留情地著書辯駁。為便於探討他的辯駁之詞，容在本節將「疑目」之文按其順序列出，與原文並列，依次標號，以見道因呈現元照《新疏》之方式和他批判《新疏》之角度與立場。凡「疑目」中未依原文照錄之處，或將原文省略及刪改處，及其他與原文有異處，皆以底線表示之。

《輔正解》所錄元照《觀經新疏》之「疑目」（附元照《新疏》原文）

順序	「疑目」之文（以「《新疏》云」起首）	元照原文
1	<p>諸師各尚宗風，後學莫知攸往，今摭取優長，芟除繁瑣。隋朝遠法師、天台智者皆有章疏，善導亦有〈玄義〉，故今所釋，擇善從之。[49]</p>	<p>諸師著撰各尚所宗，後進披尋，莫知攸往。由是參詳名理，酬拔古今，摭取優長，芟除繁瑣。[50] …… 隋朝慧遠法師，天台智者大師皆有章疏，唐善導和尚亦立〈玄義〉，並行於世，而各尚宗風，互行廢立。故今所釋，擇善從之。[51]</p>
2	<p>極樂淨土純一大乘，眾生生者莫不皆發無上道心，到彼皆得不退，是知二土立教，純雜不同，則淨土諸經，不勞揀判。《天台》云：「此是大乘方等教攝，二藏明義菩薩收收漸、頓悟入，此即頓教」云云。[52]</p>	<p>極樂淨土純一大乘清淨良伴，眾生生者雖分九品，莫不皆發無上道心，到彼進功皆得不退菩提妙果。故《往生論》云：「二乘種不生，雖有聲聞弟子，皆是先發大心，暫履權乘，不住小果。」是知二土立教，純雜不同，則淨土諸經，不勞簡判。</p> <p>《天台疏》判教相中祇云：「此是大乘方等教攝。」二藏明義菩薩藏收漸、頓悟入，此即頓教。[53]</p>
3	<p>了彼淨土即我自心，非他法也。達彼彌陀即我自性，非他物也。乃至云淨穢身土眾悉是眾生自心，只由心體虛融，故使往來無礙，只由心體包遍，</p>	<p>言了義者，了彼淨土即我自心，非他方也。達彼彌陀即我自性，非他佛也。……淨穢身土悉是眾生自心，只由心體虛融，故使往來無礙，只由心體包遍，遂令取捨無妨。[55]</p>

	故令取捨無妨。[54]	
p. 321		
4	《天台疏》云：「此經以心觀為宗」，此則就能觀為言。遠師、善導等並以觀佛三昧為宗，此則通就能、所而立。[56]	《天台疏》云：「此經以心觀為宗」，此則單就能觀為言也。遠師、善導並云諸經所辨宗趣各異，此經以觀佛三昧為宗，此則通就能、所而立也。[57]
5	以觀佛三昧為宗，及引經論成證，又明事理云：「理是虛寂之強名，事乃施為之別目，利根達理一切唯心，鈍根不達，專依事行」。[58]	二、明理事。理是虛寂之強名，事乃施為之總目。……又準南山理事二懺須分兩根，利根達理，則一切唯心；鈍根未達，則專依事行。[59]
6	準知觀佛功德難量，乃是卻惡之前陣，入道之初門。[60]	準知觀佛功德難思，良由攝虛妄心冥真實境，假彼福慧，濟我貧窮，藉彼慈悲，拯我沈溺，是卻惡之前陣（陣），為入道之初門。[61]
7	嘗考經文，但出所觀之境，不分事理之殊，得非能觀之人根有利鈍而趣入乎？[62]	嘗考經文，但出所觀之境，不分理事之殊，得非能觀之人根有利鈍，見有通塞，任其分量，皆可趣入乎？[63]
8	《法華》云：「觀一切法空如實相」； 又云：「一切諸法皆無所有」； 《金剛般若》云：「一切有為法，如夢幻泡影」； 《普賢觀》云：「一切諸法即是佛法」； 《淨名》云：「一切諸法即菩提相」； 《華嚴》云：「一切法無生無滅」 又云：「了知一切法自性無所有」等，若離諸法而談妙理，	是知世出世間所有法，出處語默莫非妙理。非唯此觀，一代大乘所立觀法，莫不皆爾。《法華》云：「觀一切法空如實相，不顛倒」等； 又云：「一切諸法皆無所有，嘗住亦無起滅」； 《普賢觀》云：「一切諸法即是佛法」； 《淨名》云：「一切諸法即菩提相」； 《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅」 又云：「了知一切法自性無所有，

	即墮偏邪。[64]	如是解法性，即見盧舍那」； 《金剛般若》云：「一切有為法，如夢幻泡影」等，如是等文遍在大藏，不復盡舉。若離諸法而談妙理，即墮偏邪，去道甚全遠。[65]
9	一代時教所明觀法略為五例：一、總觀諸法，如經云：「觀一切法空」；二、別觀自心，如止觀、還源等；三者，或但觀色，如經云：「觀身實相，觀佛亦然」等；四、兼觀色心，如照見五蘊皆空等；五、觀勝境，即如諸經觀佛、菩薩等。[66]	一代時教所明觀法略為五例：一、總觀諸法，如經「觀一切法空」等；二、別觀自心，如止觀、還源觀、法界觀、淨心觀等；三、或但觀色，經云：「觀身實相，觀佛亦然及不淨白骨」等；四、兼觀色心，經云：「照見五蘊空，十二入、十八界數息等；五、對觀勝境，即如諸經觀佛、菩薩等。[67]
p. 322		
10	問：今十六觀可名觀心否？ 答：若乃達境唯心，則彌陀身土孰非心乎？但恐反求本陰，局認點靈，則盡屬他經，非今正觀也 [68]	問：今十六觀可名觀心否？ 答：若乃達境唯心，則彼彌陀身土孰非心乎？但恐反求本陰，局認點靈，則盡屬他經，非今正觀矣。 [69]
11	一者，自心三昧佛，二者，西方從因感果佛。諸經觀心則觀自心所見佛，今經正觀西方從因感果佛等云云。[70]	古德有言觀佛有二：一者，自心三昧所見佛，二者，西方從因感果佛。諸經觀心則觀自心所見佛也，今十六觀正觀西方從因感果佛等。 [71]
12	一者，法性土，二者，應化土。於應化中分三，謂實報土、方便土、同居土。 又云：空生大覺中即法性土，有漏微塵國即應化土。[72]	一者，法性土，……二、應化土。……應諸菩薩則有實報土，……應諸二乘則有方便土，……應諸凡聖則有同居土。…… 《首楞嚴》云：「空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國，皆因空所生。」大覺即法性土也，微塵國即

		應化土也。[73]
13	<p>韋提請云：「教我思惟，教我正受。」古疏以三福答思惟，十六觀答正受。</p> <p>善導云：「諸師將三福合思惟，十六觀合正受。」今謂不然。</p> <p>《華嚴》云說：「思惟正受是三昧異名，」即知思惟正受只是請觀。[74]</p>	<p>韋提請云：「唯願世尊教我思惟，教我正受。」古疏以三福答思惟，十六觀答正受。</p> <p>善導〈玄義〉云：「諸師將三福合思惟，十六觀合正受。」今謂不然。</p> <p>《華嚴》說：「思惟正受但是三昧異名，」韋提前請但云教我觀於清淨業處，即知思惟正受只是請觀。[75]</p>
14	<p>淨土之行無魔能惱，具列諸師無魔之說。此土入道則有於魔，淨土諸經並不言魔，即知此法無魔明矣！[76]</p>	<p>凡夫修道內心不正，必遭魔擾，若心真實，魔無能為。……今觀彌陀果真實境界，故無魔事。……淨土諸經並不言魔，即知此法無魔明矣！[77]</p>
p. 323		
15	<p>有人云：「心若清淨即是自性西方，何必求生他方淨土？」今謂非無此理，斯乃教中法性理土，而非今經所明淨土。然具縛凡夫未登忍地，假令頓悟自心，孰能恒守清淨？法雖高妙，不攝群機，但有虛言，何由造入？[78]</p>	<p>有人云：「心若清淨即是自性西方，何必求生他方淨土？」今謂非無此理，斯乃教中法性理土，而非今經所明淨土。然具縛凡夫未登忍地，假令頓悟自心，孰能恒守清淨？法雖高妙，不攝群機，但有虛言，何由造入？[79]</p>
16	<p>陳徐陵云：「願即還人中不高下處托生」等。彼乃儒流，不在言責。禪講宗師率多此見，皆言後世不失男子，出家學道。</p> <p>嘗試語曰：「汝今已得男子，出家只合更求出離，何乃復求男子，再願出家略無勝進</p>	<p>（此猶）陳徐陵願云：「願即還人中不高下處託生」等。彼乃儒流，不在言責。禪講宗師率多此見，皆言後世不失男子，出家學道。</p> <p>嘗試語曰：「汝今已得男子，出家只合便（更）求出離，何乃復求男子，再願出家略無勝進乎？」[81]</p>

	乎？」[80]	
17	<p>《天台疏》云：「舉正報以收依報，述化主以包徒眾，觀雖十六，言佛便周。」此約以要包攝前後釋也。</p> <p>遠師疏云：「此經以觀佛為主，故偏言之。」此據經宗諸觀相從釋也。今詳兩釋，後義尤長。[82]</p>	<p>《天台疏》云：「舉正報以收依報，述化主以包徒眾，觀雖十六，言佛便周。」此約舉要包攝前後釋也。</p> <p>遠師疏云：「此經以觀佛為主，故偏言之。」此據經宗諸觀相從釋也。今詳兩釋，後義最長。[83]</p>
18	<p>無量壽亦云無量光，即同居淨土。攝生教主。觀音補處，實有壽限，且據凡小莫數，故言無量。[84]</p>	<p>梵云阿彌陀，此翻無量壽，亦云無量光……即同居淨土。攝生教主。觀音補處，實有壽限，且據凡小莫數，故言無量。[85]</p>
19	<p>因修獲證得無生忍，位當初住。[86]</p>	<p>因修獲證，見彼國土極妙樂事，心歡喜故，應時即得無生忍，位當初住。[87]</p>
p. 324		
20	<p>乖前境量名為他觀，不正曰邪。雖是佛教大小觀法，若非往生淨土之觀，並是偏邪。[88]</p>	<p>乖前境量名為他觀，不正曰邪。雖是佛教大小觀法，若非往生淨土之觀，並是偏邪，非同外道邪見之邪。[89]</p>
21	<p>為令識位有上、中、下，即是大本三品也。今謂大本三品皆曾發心，可對今經上三品耳。中、下二品，則非所對，況復行因與今全別，尋經方知。[90]</p>	<p>又云為令識位有上、中、下，即是大本三品也。今謂大本三品皆標發菩提心，可對今經上三品耳。中、下二品，則非所對，況復行因與今全別，尋經校之方知不爾。[91]</p>
22	<p>問：「彼純一大乘，何有小乘、聲聞？」</p> <p>答：「此土聲聞則有二種，一者定性，謂沈空滯寂取滅度者。《往生論》云『二乘種不生』即此類也。二者不定性，謂中間回心以至開顯知常獲</p>	<p>問：「彼國純一大乘，清淨良伴，何有小乘、聲聞耶？」</p> <p>答：「此土聲聞則有二種，一者定性，謂沈空滯寂取滅度者。《往生論》云『二乘種不生』即此類也。二不定性，謂中間迴向（心），已經開顯知常獲記，雖是聲聞，不住</p>

	記，雖是聲聞，不住小果。淨土聲聞即是此類。」[92]	小果。法華真阿羅漢涅槃出家菩薩淨土聲聞即同此類。」[93]
23	大本唯除五逆誹謗正法，今經逆罪得生者，今解若據彌陀願力，豈遮造惡之徒？方便赴機，言乖趣合，彼則顯樂邦殊妙，欲進善人；此明淨業功深，不遺極惡。[94]	問：「大本云下至十念不生我國、不取正覺唯除五逆誹謗正法，今經五逆亦得生者，今解若據彌陀願力，豈遮造逆之徒？方便赴機，言乖趣合，彼則顯樂邦殊妙，欲進善人；此明淨業功深，不遺於極惡。[95]

從上表可知，道因雖未必直錄《新疏》原文，但其引述《新疏》而製成的「疑目」，大致上還忠於原文。即使引述原文時稍有增減，亦多能保留原義，並未加以曲解。唯一的缺憾是，他摘錄原文之時，多斷章截句，雖文省而義存，但不免有掛漏之處，使文本之脈絡，因而模糊，易令人懷疑其用心。幸有「疑目」後之「難詞」可覆按，又有《新疏》原文可檢索，問題就不是那麼嚴重。至於各條「疑目」之出處，多來自元照《新疏》上卷之「義門」部份，也就是論《觀經》「總意」的部份，少數來自標為「經文別釋」的中、下卷。[96]故基本上，道因對元照《新疏》的義理有意見，對經文之訓釋，也就因義理之不同而持異議。事實上，這種異議的根本緣由，即是道因認為元照《觀經新疏》

p. 325

對淨土的詮釋，不但違背了智顛《天台疏》的精神，而且有奉善導以自重，尊善導疏為淨土觀門之正宗，以打擊《天台疏》之意味。因此，他在「難詞」中嚴厲批評《新疏》，對元照作各式各樣的指控。

五、《輔正解》之「難詞」對元照《新疏》之批判

《輔正解》的最主要部份自然是道因批判元照《新疏》之處，也即是它的「難詞」部份。由於「難詞」係針對「疑目」而發，而「疑目」又是多本於元照《新疏》之「義門」及「經文別釋」部份而成，故道因之批判有從「義門」著眼，也有從「經文別釋」上著眼，前者影響後者，具體顯現道因的宗門意識。以下根據各條「難詞」來剖析《輔正解》對《新疏》之批評。

一般來說，「疑目」的一至十六條，代表元照《新疏》的「義門」部份，第十七至二十三條，代表《新疏》的經釋部份。道因《輔正解》之批評雖以「義門」部份為重，但兩部份息息相關，自須等量齊觀。依其思惟及論點來觀察，道因是從天台教立場去質疑元照義疏所呈現的問題，這些問題大致可歸納為下列十三項。為討論方便，下文以「難詞」來稱道因之批判，以「疑目」來指《新疏》之釋文。「難詞」與「疑目」條條相應，故「難詞」之第一條，即是針對「疑目」之第一條而發，其餘類推。

(一)《新疏》缺乏對時教的認識與了解

「難詞」第一條首先指出本土大乘學者，因為「不明時教」，而至「邪正無別」而「與婆毗迦羅成其伴侶。」「婆毗迦羅」似為 Pāpakārin 之譯名，是作惡者 (evildoers) 代表。^[97] 道因之意，似乎是說大乘義學者由於不明天台時教，佛學修養不足，道德亦跟著沈淪，而與「婆毗迦羅」同屬一類了。這種指控是相當嚴重的，等於把元照完全視為外道了。難怪他接著說《新疏》「欲滅裂吾教，值欲申經，以微言奧義謂之繁瑣，」^[98] 其怨怒之情，溢於言表。

道因當然知道元照曾是天台門徒，但因元照對淨土的解釋與天台宗師有異，道因對他的佛學就只有貶而無褒了。故「難詞」第四條說元照把《天台疏》所講的「此經以心觀為宗」^[99] 說成係「單就能觀為言」（見上表），是他「讀文不周」的結果。換句話說，道因認為元照根本就誤解智顛之意：

p. 326

下文既以修心觀妙為宗，豈是單就能觀耶？蓋修心觀妙之義，乃約是心作佛，佛於心顯，故曰修心。妙觀之言，豈非三昧？故知修心妙觀與觀佛三昧安可以能、所、單、複揀之？^[100]

道因之意是：《天台疏》言「此經以心觀為宗」，語涉「能觀境」及「所觀境」，元照云單就「能觀」為言，自然是不解其深義。^[101]

(二)《新疏》多辭義籠統、缺乏明確性 (precision) 之處

道因認為《新疏》對《觀經》裡的若干重要觀念，未能明確地界定其義，譬如「難詞」第五條即說《新疏》對「佛」及「觀」二字，定義就不明確，使人不知其何所屬：

且如題中佛之一字，有法、報、應佛，生、法佛，勝、劣佛。今經為屬何佛？又觀之一字，有從假入空觀、從空入假觀、中道第一觀，乃至占察、真如、唯識等觀。題中觀字為屬何收（觀？）？^[102]

而「難詞」第六條批評「以觀佛三昧為宗，」一語，認為《觀經》既說佛有三品，所謂「八尺、丈六、八萬相好也。」^[103] 那麼於三品佛之中「觀佛」應觀何品佛？同樣地，「三昧」一詞之所指也有不同，有「師子奮迅三昧，超越三昧，乃至地持九種三昧。」元照《新疏》只說「觀佛三昧」，究竟是「以何三昧，觀何佛身？」^[104]

p. 327

此外，「難詞」第二條也質問《新疏》的天台菩薩藏攝、菩薩與頓教等詞，究竟何所指？

次引天台菩薩攝，未知如何領會？且「頓」之義乃有多途云云，況菩薩之義亦有多種云云。備引俱舍婆沙論文云云，乃至云將何等心，用何等觀，破何等惑，入何等位云云。[\[105\]](#)

這是明說元照有關天台菩薩及頓教之說，全無意義。

再如「疑目」第九條列有元照所謂一代時教所明觀法之五例，其中第一例為「總觀諸法」。「難詞」乃質問「總觀諸法」之義為何？到底是「觀一法」，或「觀諸法」，或「一、諸並觀」、或「觀諸為一」？如是「觀一法」，那麼是觀色還是觀心？如是觀心，就與五例中之第二例「別觀自心」同義；如是觀色，就與第三例「或但觀色」同義。道因還說若「總觀諸法」之義確是諸法同觀，則由於「諸法無量，樊然淆亂」，觀者如何用心？是以他認為這「總觀諸法」之說，全無指歸。[\[106\]](#)

「難詞」第二十二條也指出「疑目」之文籠統之處，所謂「中間回心」及「開顯知常」之語，到底「中間」指何處，而「開顯」屬何經？若「開顯」指的是《法華經》，但《法華經》並未嘗有言生極樂土之事。《法華經》之〈藥王品〉縱有此言，也是針對「滅後聞法之人」而言，不是為「開顯當機」之眾而說。[\[107\]](#)

(三)《新疏》多自我矛盾牴牾之處

道因對「疑目」第二條的「極樂淨土純是大乘，不勞揀（簡）判」一觀念認為自相矛盾。因為既云極樂淨土「純是大乘」已經是教判的結果，而說「不勞」，豈非矛盾？[\[108\]](#) 又如，「難詞」第八條說元照引諸經文欲說明「離諸法而談妙理及墮偏邪」，但道因認為除了所引《普賢觀經》、《華嚴經》、《淨名經》等三經之經文，確實可支持其說外，其餘《法華》、《金剛》之經文，如「觀一切法空」、「一切諸法皆無所有」等，都是談「空」之觀念，如果說「一切諸法空無所有」方是妙理，與「不離諸法而談妙理」的觀念自相矛盾。[\[109\]](#) 再如，「疑目」十八條說無量壽即是無量光，

p. 328

其土即是同居淨土，也是「攝生教主觀音補處，實有壽限」。道因懷疑此種淨土當為「生死淨土」，而生於此土者仍須經歷生死輪迴，如觀音之為「生死身」。既然如此，為何元照又依《觀經》裡「韋提一聞證無生忍」之說，認定《觀經》是「圓頓上乘成佛之法」？道因譏此看法之矛盾，而以反諷之口吻說「豈有圓頓之機所生之土屬生死耶」？[\[110\]](#)

(四)《新疏》解說淨土與外道、小乘同

「難詞」第三條說元照以「心體虛融」及「心體包遍」為去來淨土之根本，與外道的「一切眾生於我心中自生自死」相去無幾，又與小乘所談「幻化之心遍於法界」難於分辨。道因認為《觀經》固為大乘了義，有「觀佛三昧，攝受往生」之說，但凡夫淺識，三昧未成，不能理會「心體虛融」及「心體包遍」之解，而容易墮入外道，將何以用其心以別邪正？[111]

(五)元照的「理事觀」與「鈍根」、「利根」之說，觀念混淆

「難詞」第五條說元照的理事說及其與鈍根、利根之關聯，係源於《占察經》，但《占察經》之經文云：「利根應習真如實觀，其鈍根者應當先習唯心識觀」。如依元照之說，真如實觀應為「理觀」，而唯心識觀當作「事觀」。但元照疏卻說利根達理，一切唯心，屬於「理觀」，似自相矛盾。換句話說，「疑目」第五條之「利根達理則一切唯心」之句，依道因之見，元照應將它歸於「事觀」，而不應歸於「理觀」。這種混淆，依道因之意，實是因元照「理事觀」之解，太過勉強之故。道因質問不迭，又於「難詞」第七條說元照的「理事觀」拿來解釋《觀經》「是心作佛，是心是佛」一句時，問題重重，根本「自語相違」。[\[112\]](#) 因為元照說：

是心者即指行者觀佛之心，由觀佛相，相現心中。此心即具佛之相好。此據小身丈六為言。其功若此。若觀八萬四千相好心具亦爾。教令觀佛其功若此。眾生依教修因感果，始於此心，故云是心作佛。恐謂修成佛從外得。只由此心當體是佛，故使建修無不果滿，故云是心是佛。[\[113\]](#)

道因此意是說，元照對「是心作佛，是心是佛」的解釋，就他的理事觀來看，到底是理觀，還是事觀？或二者皆非？如屬理觀或事觀，則與他自己所謂的「不分事理」的原意相矛盾。

p. 329

[\[114\]](#) 若二者皆非，則「此心當體是佛」一語，似代表他所講的理觀，而「繫心事境」則似他所講的「事觀」，都與他的理事觀不盡相符。[\[115\]](#) 此外，道因追問《觀經》既有「是心作佛，是心是佛」之說，怎麼元照又有「今經正觀西方從因感果佛」一語？元照所說的「從因感果佛」與「是心作佛，是心是佛」之義，似相牴牾，豈不是違背佛語？元照簡直是「閉眼釋義」。[\[116\]](#)

(六)元照《新疏》多譬喻失當

「難詞」第六條認為元照將觀佛的功德說成「卻惡之前陣，入道之初門」，頗不得體。如果元照本於《觀經》裡「韋提一聞即破無明得無生忍」的描述，[\[117\]](#) 而將彌陀淨土說成「大乘了義中了義法」，又把它比喻成「卻惡之前陣，入道之初門」，那麼什麼才能算是「究竟法」呢？[\[118\]](#)

(七)元照不應尊《觀經》而抑其他大乘經典，尊慧遠《觀經》疏而抑《天台疏》

「難詞」第十條對元照所謂「反求本陰，局認點靈，則盡屬他經，非今正觀」認為有排他性，頗有問題。他舉《華嚴》、《楞嚴》之經句來駁斥元照說：

《華嚴》云：「游心法界如虛空。」又云：「一切世間莫不由心。」
《楞嚴》云：「心遍十方。」又云：「妙明元心，心精遍圓，含裹十方。」此等經文豈是局認點靈耶？此經（按：《觀經》也）亦云：「是心作佛，是心（是）佛。」正與他經談心體遍，無二無別。何以優《觀經》而劣大藏？[119]

道因藉所舉的例子，證明其他經所談之心，與《新疏》所言相同，而其「觀心」自亦無別，當屬正觀，元照不應厚彼薄此，將它排除於正觀之外。他又認為，《天台疏》

p. 330

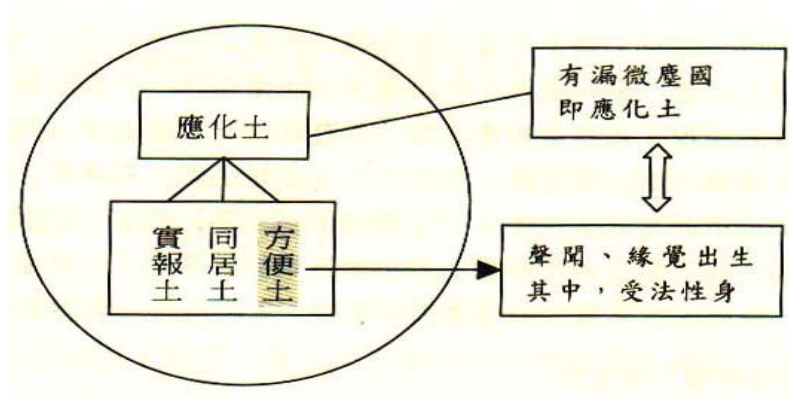
與「慧遠疏」相比，天台疏較優，因為它說的「舉正報以收依報，述化主以包徒眾，觀雖十六，言佛必周」，[120] 在論理上，「顯立相從之義，」有勝於「慧遠疏」所云「此經以觀佛為主，故偏言之」。不過，道因亦覺得二疏並觀，則「言偏意周，彼此具美」。若真要分其優劣，當然是《天台疏》優於「慧遠疏」，元照不辨優劣，取捨可議。[121]

「難詞」第二十一條也批評元照未了解《天台疏》所謂「為令識位有上中下，即是大本三品」之意，而妄加挑剔。[122] 他說《天台疏》以《觀經》之「九品往生」會同大本的「三輩往生」是「約彼此位次高下相同而會」，而不是「約發心行因之相」而會。[123] 但《新疏》卻謂大本的三輩或三品，因都能標發菩提心，只可對《觀經》的上三品，而且往生人的「因行」與《觀經》的中、下二品全然不同，不能對其中、下二品。[124]

(八)元照引用經文不應違背或擅改其文義

「難詞」第十二條對元照所區分的淨土類別，包括法性土、應化土等，視為違背所引經文原義及改易所引經文。道因說元照解說「方便土」時，引《大智度論》「三界外有淨土，聲聞、辟支出生其中，受法性身」，但又把「方便土」視為三種應化土之一（另二種為「實報土」及「同居土」），而稱「微塵佛國」即是應化土。這種觀念，若繪製成簡單的圖表，即可看出應化土、方便土、及有漏微塵間的對等關係：

p. 331



道因指出元照對「方便土」的解釋，等於是說受有法性身之人只能居微塵國，違背了他所引《大智度論》的說法。同時元照既明用《天台疏》所說的四土之名，為何不直用其義，而「但作法性、應化，二土明之，然後開出四土。」這種做法，道因認為是改易舊說。[\[125\]](#)

(九)《新疏》引用善導之經釋以申其說未必合適

「難詞」第十三條指控元照引善導〈玄義〉來支持他的「思惟正受是韋提〔希〕請觀」說，而否定古疏以「三福」答「思惟」，十六觀答「正受」之解法。道因認為佛以「三福」及「十六觀」答韋提「教我思惟，教我正受」之請，正是「關節相當，文無盈縮。」換句話說，按《觀經》之結構看，正是以「三福」對「思惟」，而以「十六觀」對「正受」。《新疏》雖從善導之說，而引《華嚴》所謂「思惟正受是三昧異名」來證明「教我思惟，教我正受」一句是在「請觀」，但《華嚴》之句代表譯者之用意，與《觀經》無關；且善導之釋，是對是錯，也無定論，元照不能據之以貶諸師「古疏」，或《天台疏》之說。[\[126\]](#)

(十)《新疏》顯示元照聞見不足又違背佛語、謗瀆佛典

關於「疑目」第十四條所謂「淨土諸經並不言魔」一節，道因認為它顯示元照的「寡乎聞見」，而他的「無魔說」也違背佛語，因為佛說淨土有魔，譬如《鼓音王經》即云：「阿彌陀佛應遍知父名月上輪聖王，爾時魔王名曰無勝」，與元照之說法大相逕庭。

p. 332

[\[127\]](#) 又「疑目」第十五條云其他經典所說之淨土不同於《觀經》之西方淨，又說諸經淨土之說「但有虛言，何由造入？法雖高妙，不攝群機。」道因認為這是針對《法華經》而說，有謗聖典之嫌。他質疑元照否認《法華經》所說的法性理土為西方淨土，並指出其〈藥王品〉明明說：「聞是品者，命終即往安樂世界阿彌陀佛所」，而元照偏說西方非法性土。[\[128\]](#) 他強調《法華》確有「生彌陀淨土」之說，其為「大乘妙典，身土教行無不包攝」是毋庸置疑

的。透過天台妙觀能感四淨土，所以天台之為宗，「妙盡大乘攝，」而修天台妙觀，自可得「一切無非西方」之效。[\[129\]](#)

(十一)元照不宜隨意諷刺禪、講宗師

「難詞」第十六條攻擊「禪講宗師率多此見」一語，以為元照有藉陳朝儒士徐陵（陳後主時人）還願之語，來斥責他宗，表現出藐視禪、講宗師之意。道因認為有些「深禪妙教」的禪、講宗師，是有德有言者，豈可與徐陵之類的儒士同日而語。

(十二)《新疏》立說無依據、破立欠三思

「難詞」第十九條批判「因修獲證，得無生忍，位當初住」之說，並質疑「位當初住」一說法之來源。道因說經中忍位乃有五名，無生忍位排第四，非「初住位」。[\[130\]](#)此外，各佛經對「初住位」之定義不同，《華嚴經》立四十位，「住」位之前無任何名位，自然也無「初住位」之名，《瓔珞經》在「住」位前立十信位，也無可與「初住」等量之詞，可見《新疏》「當初住」一語並無依據。[\[131\]](#)道因尊天台心觀，故對「疑目」二十條所說「佛教大小觀法若非往生淨土之觀，並是偏邪」更無法接受，並說元照此見，實缺乏三思。他引述《法華經》所說之「十方佛土中唯有一乘法」及「已今當說法華第一」，都證明《法華經》實為一妙乘，不能因為它不言淨土，而視之為偏邪。他還說《新疏》將有異於它所說的往生淨土觀名為「他觀」，而一律打為偏邪，造成末代無知之徒，毀謗妙典而遭惡報之結果，其害不淺。[\[132\]](#)

p. 333

(十三)《新疏》判釋大本及《觀經》之差異，過於簡單膚淺

《無量壽經》與《觀經》之間，最明顯的差異就是前者不令「五逆十惡」及毀謗正法之人得獲淨土往生，而後者不排除其人往生之機會。因此，欲會同二經，就有困難。《新疏》根據彌陀願力作解，認為《觀經》無意「遮造惡之徒」。其所以讓逆惡之徒得獲往生，表現出「方便赴機，言乖趣合」的彈性。就二者之旨意而言，《無量壽經》在「顯樂邦殊妙，欲進善人」，而《觀經》則為「明淨業功深，不遺極惡，」功用不同。[\[133\]](#)道因在「難詞」第二十三條表示此種解讀「麤淺」而不周，無法認同，而認為《天台疏》的「根有上下」及「行有定散」之解釋較為合理。[\[134\]](#)《天台疏》的判釋是這樣的：

問大本五逆、謗法不得生，此經逆罪得生，釋有兩義：約人造罪有上有下，上根者，如世王造逆，必有重悔令罪消薄，容使得生。下根人造逆，多無重悔，故不得生。二者約行，行有定散，觀佛三昧名「定」，修餘善業說以為「散」。散善力微，不能滅除五逆，不得往生，大本就此故言不生，此經明觀故說得生。[\[135\]](#)

道因似認為《天台疏》從人之根器高下，及其行為定善或散善之分別，判釋二經之異，顧慮較周，不似《新疏》之思慮不深。因為若依《新疏》之解，就無法去解釋其他未傳入本土之淨土經典的說法。若《觀經》未傳至本土，而只有大本行於世，則依《新疏》之說法，惡人見大本揀惡而「進善人」之文，豈不都「省己絕分」，有自知之明，而自絕於淨土之外？[136] 這豈不與《天台疏》判釋大本之說不謀而合？此外，《新疏》又引《觀佛三昧經》為證，說明「逆罪之人，一日一夜繫念觀佛，罪障消滅。」此與《天台疏》判釋《觀經》所謂之「此經明觀，逆罪得生」有何差別？[137] 反過來說，不觀佛就不得往生，這與《天台疏》判釋大本「散善不生」之說亦無差別。[138]

p. 334

從以上的分析，我們可以看出道因對元照《觀經新疏》的批評，多半都是外緣的（extrinsic）批評，也就是從它的形式與文本的清晰性著眼，批判其辭義之缺乏明確性、解說之矛盾、譬喻之失當、觀念之混淆、對某些經論之偏袒、引文之不忠實、立說之欠基礎、褒貶之失衡、思考之不周延，與外道之形似、作者佛學之不足、對淨土經之判釋過簡等等。雖偶而亦涉及內部的（intrinsic）批評，但篇幅畢竟不多，見解也嫌片面。最重要的是這些批評，完全基於他對《天台疏》及《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》的認識與信守上，顯示強烈的宗門意識。若說元照確實犯了只尊《觀經》而抑他經的錯誤，相對來說，道因也犯了只尊《天台疏》而貶他疏的同樣錯誤。所不同者，元照雖與天台有淵源，但他主張禪、教、律一致，而能超越宗派之苑囿，所以他並無一味地反天台註疏之意。道因則受本宗前輩論疏之牽制，而表現了唯我獨尊的傾向，這在戒度對他的批評中可以見其大概。

六、《扶新論》 vs. 《輔正解》

上文提及戒度曾親見道因並向他請益事，兩人之會面及交談若屬事實，很足以進一步說明道因作《輔正解》之固守門戶心態。根據戒度之記載，他在紹興中曾應西湖某僧秀公之請，主持念佛三昧，[139] 因而得遇道因，彼此有如下之對話：

法師以余為吾家人，初無疑忌。因乘閒請益曰：「法師《輔正解》對破靈芝《新疏》，其間似有不當如是難者，不知尊意如何？」法師領之良久，笑謂余曰：「公豈不聞俗諺所謂『相罵無好言，相打無好拳』。建立門庭不得不爾。」[140]

道因在此情境下所說的「建立門庭」，無非是光大天台淨土觀之意。更具體地說，也就是建立一個智顛→知禮→道因的天台《觀經》詮釋傳統。為了這個目標，他不惜以尖刻之語貶斥元照《新疏》。由於他視戒度為自家人，對他無戒心，故據實回答戒度之問。不料戒度雖深會其旨，但後來「復宗律部」，再取《新疏》與《輔正解》校讀，更加深悟道因所云「建立門庭」之含義。故戒度在描述他校讀二書之所見時，特別強調「法師之說不我欺也」，[141] 其

詞雖似喜之，其實乃深有所憾焉！所憾者，自然是道因為「建立門庭」而對元照《新疏》之刻意打擊也！

《輔正解》所表現之宗門意識想必引起北宋末、南宋初不少僧侶的批評。戒度雖作書批判其說，

p. 335

但他並不是首位有意對道因發難之人。據說他在淳熙 5 年（1178）撰《扶新論》前，有位講《新疏》的華嚴政公，[\[142\]](#) 對他表示《輔正解》將惑後學，「累欲執筆評之，誠所未暇。子幸閑居無事，能成我之志乎」？戒度自己也深念《新疏》「屈而不申，晦而不明，」遂欣然從命。[\[143\]](#) 可見元照《新疏》並未因《輔正解》之行而廢，而欲為之辯護而反批《輔正解》的也不乏其人。戒度所說的「屈而不申，晦而不明，」可視為一種反《輔正解》的辭令（rhetoric），多少有誇張之處。值得注意的是，戒度為了執筆評論此書，還就道因所透露「建立門庭」之意，深查其用心，經過反覆求索，深深領會其書確有為門庭而厚誣《新疏》之處，所以他作《扶新論》反駁道因時，也指出道因之意圖。[\[144\]](#) 這當然都不是道因之後的同門所樂聞的，所以志磐在《佛祖統紀》中對戒度的生平與事蹟，僅以三言兩語輕描淡寫帶過，未嘗沒有間接為其前輩「賢者」隱諱之意。[\[145\]](#)

戒度聲援元照，固然因他是元照門人，也因為他對《輔正解》所作之緣由，了然於心，深知道因固守門戶之見，無意作持平之論。他尤其無法接受天台義學者所持「律學不可通經」之看法，深恐道因曲解元照《新疏》，貽誤後學，故一但受託，立即援筆成書。書名題為《觀經扶新論》，其意即在「扶持《新疏》之說，不為時所欺罔也」。[\[146\]](#) 後來他在淳熙 8 年（1181）撰《觀無量壽經義疏正觀記》時，再度發揮《扶新論》所提出的若干意見，抨擊《輔正解》之失。觀其議論，雖在析疑辨難、弘揚元照《新疏》之大義，但博採群書，打破藩籬，與道因之囿於門戶之見，實不可同日而語。

基於道因之論完全建立於「《新疏》不受時教，為弊至甚」的前提下，戒度自然要從打破此前提來著手其「扶新」之論。首先，戒度指出此前提之不合理及無效性。他辯稱：東、西漢以來至齊、梁間，修證悟入者不乏其人，當時未聞天台時教。天親、龍樹、馬鳴之著作，不受天台時教影響，道因不當例斥其非。清涼（澄觀）親從荊溪學天台教，尚別立宗途，競開戶牖，《新疏》不屬天台宗派，豈可責以天台時教？佛法如通都大邑，東西南北，隨人往來，若依《輔正解》之見，必使天下之人，同遵一路而行。若使《新疏》全依天台時教，則無別述之必要。元照鑑於一般人對古今教門不分，

p. 336

兩土教法純雜之異不明，乃著疏而明之，而《輔正解》卻以「不受時教」見斥，實為「以己妨人」。[\[147\]](#)

戒度的《扶新論》在序文及這段否定《輔正解》前提的議論之後，即在所引《輔正解》的各條「疑目」與「難詞」之後，夾敘夾議，說明各「難詞」之非，而以「論曰」冠其首。以下將戒度回應道因之說，依上文十三項「難詞」之順序，加以分析說明：

(一)《新疏》與天台時教有關問題

《新疏》所謂「芟除繁瑣」，並非專為天台時教而設，而且係就諸舊疏之文體而言，綜合前人之作，刪繁從簡，使文省而義存，實為述作之通規。戒度認為《新疏》固無獨斥天台疏之理，但也無獨黨天台疏之必要，因為舊疏有多種，除天台之外，還有慧遠及善導疏，《新疏》何必獨黨天台？至於不尊天台，即被視為不明時教而「與婆毗迦羅成其伴侶」，那麼豈不是「龍樹、馬鳴西竺諸師以至慈恩、賢首例皆陷於邪黨」？[148]

關於難詞對元照「讀文不周」的指控，牽涉到「心觀」一詞是否兼具「能觀」及「所觀」之涵義。道因認為元照所說的「單就能觀為言」誤解了天台疏之看法，因為《天台疏》不但說「此經心觀為宗」，又說「故以修心觀妙能感淨土為經宗也」，[149] 與「觀佛三昧」並無不同。既然元照說慧遠、善導之以「觀佛三昧」為宗，係就「能所觀」而言淨土，就不能說天台疏之心觀僅是「單就能觀為言」。[150] 戒度不同意道因之說法，他認為「修心妙觀」一詞與「心觀」之說並無不同。都是就「能觀」而言淨土：

天台既談性具，現前一念具足三千，依正身土，生佛因果，小如毫末，大若虛空，舉一全收，無非心性，離能觀外，無別所觀。[151]

依戒度之見，其實單就「能觀」言淨土也沒什麼不好，何必一定要硬把「修心妙觀」曲釋為就「能所觀」而言呢？再說，《新疏》解釋「觀佛為宗」，未嘗不引《天台十疑論》之文而謂：

p. 337

凡求生者，希心起想，緣阿彌陀佛，相好光明，又觀彼土七寶莊嚴，備如十六觀經等，今經觀佛，斯為明據。[152]

既然元照於引文之末，說「今經觀佛，斯為明據」，可見《新疏》亦無不尊天台祖訓之意。[153]

(二)《新疏》辭義籠統不明確的問題

戒度對於《輔正解》不分天台與淨土教門之異，而「將此土修證行相一混而說，」以致不依天台之解都窒礙難行。他認為所謂五時八教、三身四土、一心三觀，乃至無量法門，都是天台所建宗旨，不能作為批判《新疏》之準繩，也不可據以質難《新疏》「以何三昧，觀何佛身」，模糊其「觀」、「佛」二字之義。何況《新疏》所立「觀佛三昧」，隨行者智力深淺而定，或觀八尺丈

六，或觀八萬，隨其所宜。戒度認為經中特立三品，正為此意，「安可一概定觀何品」？而且既然標明「觀佛三昧」，自有別於其他三昧，何須有「以何三昧」之問？[154]

戒度強調《新疏》之立義直截了當，它根據《觀經》裡韋提希「不歷小果便證無生」之過程，而名淨土教為頓機，視之為頓教。既視為頓教，就不致反以「俱舍婆沙小乘位次」相比擬。[155] 事實上，《新疏》根本未如道因所說，引用俱舍婆沙論文以裝點其說，道因隨意指控，戒度深惡之，故其批評也甚嚴厲：

大率《輔正》恃其強辯，旁若無人，不許它宗，唯尊己學，不分《新疏》流行於世，無由滅絕，所以鋪排法相，橫引異端，虛張聲勢，欲令《新疏》兒孫無所措其手足，望崖而退，不敢講談，則使《新疏》自然陸沈。用心若此，為欺人乎？為欺天乎？[156]

p. 338

戒度認為道因不辨兩土入道之殊，故捏造《新疏》「將何心、用何觀、破何惑、入何位」之問。事實上，《新疏》的立場很清楚，它所解說的往生淨土之人，多是具縛凡夫之眾。而且都是到彼土之後，進修勝道，然後破惑得位，如果在此土已破惑、已入位，何須藉求生淨土呢？戒度還指出智者也說：「生彼土者，未必悉是得道之人」。道因為了破斥《新疏》，反而不細查《天台疏》之含義，而公然違背其祖說。[157]

再就觀法而言，戒度指出《新疏》所明觀法五例，乃是「通括一代大乘所詮行相」而言，欲將《觀經》明白定位於第五例之「觀勝境」。道因卻以「為觀一法？為觀諸法？為一諸並觀？為觀諸為一？」之問來質疑《新疏》，不知法相雖有別，但修行則可通。所謂「一念心空，法法皆空」，安有「一諸」、「諸一」之差別？何況諸法有名與色，不能離色而觀心，亦不能離心而觀色。道因之難詞，在戒度看來，才是全無指歸呢！[158]

對難詞第二十二條有關「中間回心」及「開顯知常」的疑問，戒度認為《新疏》立義坦然明白，它所說的「中間」，自然是「始自鹿苑之後，直至法華之前」，無須專指某一特定時間。而「開顯」屬何經，則三尺童子知是《法華》，道因何必明知故問？至於指控《新疏》捏造《法華》有言生極樂淨土，更是無稽。《新疏》雖有比較生於淨土之定性聲聞與不定性聲聞，並無一言直指《法華》曾說當機之眾可生極樂國事。換句話說，道因欲屈抑《新疏》而故意歪曲事實，無中生有。[159]

(三)《新疏》自我矛盾、自相牴牾的問題

關於「難詞」指控《新疏》所說的「不勞揀（簡）判」，戒度也辯稱《新疏》很明顯地將淨土判為大乘頓教，無非是「一言以蔽之」之法。淨土諸經既為大乘，自不須像其他大、小、偏、圓之教，逐一細揀，故說「不勞揀（簡）」

判」。戒度似認為若要窮究「不勞」一詞之不當，則純粹是在咬文嚼字，無關宏旨。[\[160\]](#)

又「難詞」第八條顯示道因只同意《新疏》引用之《普賢觀》、《華嚴經》、《淨名經》三文確為不離諸法而談妙理，對於其餘所引《金剛》、《法華》四文，則認為皆是言「離」而非「不離」。戒度深以為惑，反問學天台教的道因，為何有這種見解。他認為《新疏》所引《金剛》、《法華》之文，固然談一切法空，但並非指「大虛空無一物。」

p. 339

它們所說的空是第一義空，所謂「法法宛爾，真空不空，妙有不有，」實不能隨意定其為空或有的。戒度以為，道因之見，「恰似小乘偏空，又似外道斷見。」實不知其意何在。[\[161\]](#)

至於指控《新疏》把彌陀淨土當作「生死土」而非「法性土」，戒度覺得這也是《輔正解》曲意擊揚《新疏》之故技。他認為若了解「萬法唯心」之意，就知「生死土」即是「法性土」。所謂「豈離伽耶，別求常寂，」即是身（伽耶，kāya）不離土之意，既然「生死土」是「法性土」，「生死身」也可說是「法性身」。即令有「前佛涅槃，後佛補處」之說，但「佛佛道同，未嘗生滅」，可補其說之不足。《新疏》之說前後一致，並無矛盾之處。[\[162\]](#)

(四)《新疏》解說淨土與外道相同之問題

「難詞」指控《新疏》「心體虛融」、「心性包遍」之說為同於外道及小乘。戒度辯稱《輔正解》在「引彼相似之言，混此至當之義，」無成人之美，反有成人之惡的意圖。他指出《新疏》之解，與外道、小乘全然不同，並謂：

外道全是生死妄心所起邪計，不出因緣及與自然。小乘乃是生滅幻心體析諸法，取證偏空，尚都不聞他佛身土之名，安能信有唯心本性之說，其理懸遠，如泰山之與秋毫，安可同年而語？[\[163\]](#)

「難詞」所說的「凡夫淺識」一節，戒度也認為其說乖疏。因為：

此土修行全運自力，由被觀慧，研窮妄識，故有發起宿業邪解。若修淨業，全假他力，阿彌陀佛，誓願光明，常來攝受，絕無魔事。[\[164\]](#)

依戒度之意，淨業根本與外道、小乘不同，全然不涉魔事，絕不能因為用「淨土即我自心」、「心體虛融」、「心性包遍」的觀念去解說，就將它等同於外道、小乘。

(五)「理事觀」與「鈍根」、「利根」的混淆問題

「難詞」認為《新疏》將「一切唯心」歸於「理觀」，與《占察經》不合，有失旨處，戒度極力反對。他說《占察經》所示之事理，係根據修觀而說：「直達法界者名之為理，起心推檢者名之為事。事理雖殊，無非修觀。」《新疏》則是「通論一切事理，

p.340

不專在觀。」而事理之分，全看觀者的根器。他說：

十六觀境，無非彼土依正之相，不偏事理，但隨行者觀之有異。利根了境唯心，則一切皆理，鈍根迷心為境，則一切皆事。[\[165\]](#)

基本上，戒度認為理事之名，取決於觀者屬利根或鈍根，利根了境，鈍根迷心，遂有理事之分。元照當然知道《占察經》之經文，但其立說精神與《占察經》異，不應以其經文繩之。[\[166\]](#)

同樣地，「難詞」第七條所指控之理事不明處，也可依鈍根、利根之原則理解。他說古今諸師對十六觀之判釋大致有以下數種：一、說十六妙境無非理觀；二、說據經始末皆是事相；三、說前後十五觀為事觀，而第九佛觀為理觀。戒度認為這些判釋都有偏差，而對一經始末所談觀境不宜如此偏判。理、事觀的判釋依修行者根器之利鈍為準較客觀。元照所謂「利根則境境皆理，鈍根則境境皆事，」實是《新疏》「定境立觀，能、所兩分，隨人趣入，事理無偏」之客觀判釋。基本上戒度認為《輔正解》對《新疏》斷章取義，又不查「能觀之觀」（按：即以觀者根器造成的觀力與觀境）與「所觀之境」（按：即十六觀之內容如地觀、水觀等），而強分理事二觀，難以令人同意。[\[167\]](#)

(六)《新疏》多譬喻失當的問題

「難詞」第六條說《新疏》若以觀佛為「卻惡之前陣、入道之初門，」實屬譬喻失當。戒度認為道因此種看法似受《天台戒疏》之影響。[\[168\]](#) 因該疏論三學之功用時說「戒但止惡防非，故曰：『運善之初門，卻惡之前陣。』定慧方能破惑顯理，始為究竟。」準此論說，有一物為「前陣」與「初門」，必另有一物為「究竟」。但《新疏》意在彰顯觀佛三昧之超勝功德，尊其為至上無二，故雖謂「前陣」、「初門」，實含有「究竟法」之意，並非別有究竟之法。戒度並指出，《新疏》連引諸經觀佛之語，正可證其彰顯觀佛三昧功德之意，並無譬喻失當之處。

(七)《新疏》獨尊《觀經》與慧遠、善導疏而抑他經與《天台疏》之問題

針對「難詞」十一條此一指控，戒度辯說《新疏》既立「觀佛為宗」，故特彰問答，會同「觀心」，並無故意貶低天台「觀心」之意。何況天台觀心與他經不同，他經觀心，

唯觀自己一念妄心，所以說是「局認點靈」。《新疏》之意在提醒觀心行者「投心發足之處，用觀入理之門」最為緊要，而「難詞」卻引諸經經文力斥其非。戒度認為道因所引之經文，若非談「本來平等心體」，即是示「觀成理顯之相」，與《觀經》所立之義無關。

至於「難詞」二十一條謂《天台疏》以《觀經》九品會同大本三輩，是約彼此位次高下相同而會，而不是約發心行因之相而會，戒度認為此種說法「大無意味」。他覺得《天台疏》以《觀經》九品會同大本三輩，定別有深意。如果僅是約位次高下而不約發心行因而會同九品與三輩，則空有會同之名，而無會同之旨。何況，如不約發心行因，安得位次有高下？戒度認為《新疏》以大本三輩只能對《觀經》上三品，實是因為大本有如下說法之故：

願生彼國凡有三輩：其上輩者，捨家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，臨壽終時，無量壽佛與諸大眾現其人前，即隨彼往生其國。其中輩者，當發無上菩提之心，專念彼佛，修眾善根，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒然燈，散花燒香，願生彼國，其人臨終，無量壽佛化現其身與諸大眾現其人前，即隨往生。其下輩者，至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國。此人臨終夢見彼佛，亦得往生。[169]

戒度顯然認為，就行者的發心行因之相而言，大本對三輩的描述與《觀經》九品之上品三輩，是類似的，都是發菩提心，故《新疏》只會同二者。其所以不會同中、下二品，自然是因為二者之發心行因，有霄壤之別。《輔正解》不察，是以未能盡《天台疏》之意。[170] 至於不尊《天台疏》一節，戒度在《扶新論》並未多加辯解，只略謂《新疏》並無不尊《天台疏》之處。不過在《觀經義疏正觀記》中，他則多次舉例說明《新疏》亦多有擇用《天台疏》之時。[171]

(八)《新疏》引用經文擅改文義的問題

對於「難詞」指控《新疏》用《天台戒疏》四身之名而擅改其四土之名，戒度認為根本不是問題。他說《新疏》明用天台四身，是因《天台戒疏》四身之文與《觀經》相同，而其不用四土之名，是因其名不見於《天台戒疏》中。而且《輔正解》所云之《天台戒疏》明說四土，根本不實。至於元照用法性、應化之土總括諸經淨土，實為舉其要者而設。因為除了法性土以外，一切塵刹無非應化土。戒度強調《新疏》是根據《首楞嚴經》而有這種說法的。《首楞嚴經》有云：「空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國，皆依空所生。」

《新疏》釋「大覺」為「法性土」，「微塵」為「應化土」，戒度認為甚為合適。最重要的是，《新疏》也是仿照天台《淨名疏》而設四土之名。[172] 《淨名疏》的「總明佛國」一科，有所謂「垂跡故有應形應土，顯本故有法身真國。」這「應形應土」及「法身真國」即是《新疏》所說的應化、法性二土。另外，《淨名疏》的「別明佛國」一科，也說「諸佛利物，差別之相無邊，今略為四：一、染淨國，二、有餘國，三、果報國，四、常寂光。」這四種國即是《新疏》應化土下所分的四土。故《新疏》與天台《淨名疏》之論相吻合，並未違背天台之義而改其文。《輔正解》為了急於破斥《新疏》，而致失言。[173] 至於「法性身居微塵土」的疑問，戒度辯稱：「聲聞、緣覺雖居界外法性身土，無明未破，法性未圓，盡屬變易生死、方便、有餘所收，若望究竟，法性理土安得不是微塵土？」《新疏》以「微塵」喻其多，而非指世間穢惡境界。道因不察其義，一見「微塵」，便問豈有法性身居微塵土，未免造次。[174]

(九)《新疏》引用善導經釋的問題

「難詞」第十三條譏《新疏》於「教我思惟，教我正受」一語，引用善導之解釋而不知其未必正確。戒度辯稱，即使無善導〈玄義〉，《新疏》仍將釋其語為韋提「請觀」之意。他的理由如下：

修觀必先起心思惟，決擇境觀不謬，方入正觀。但心境未忘，尤屬思惟前方便也。

p. 343

心境一合，觀成理顯，名為正受。[175]

戒度之釋是本於《觀經》經文描述地觀所說之：「水想已成，名為粗見極樂國地，若得三昧，見彼國地，了了分明，不可具說，是為地想。」[176] 他認為能達到地觀之境界，即是正受。故韋提「教我思惟，教我正受」一語，實為韋提「請觀」之意，不待善導〈玄義〉而明。何況善導疏見行於世，至其時已數百年，並未聞被排斥，元照與善導之解不謀而合，故《新疏》承用其義，而不依《天台疏》之解，不過是擇善而從罷了。[177]

(十)元照聞見不足又違背佛語、謗瀆佛典之問題

「難詞」十四條根據《鼓音王經》謂元照竟說淨土諸經不言魔，實為「寡乎聞見」。戒度駁斥曰：

凡立言垂訓，展拓教門，必先觀其大途，不可居於小節。且彼安養淨土若使有魔，則與五濁惡世，何以異耶？所以群經眾論不說魔者，正為此。[178]

戒度認為「群經眾論」言淨土無魔是有其道理在的。天台大師智顛與荊溪湛然（711~769）都如此說。譬如《天台十疑論》就明說生淨土者有五因緣不退，其第四為「外無鬼神魔邪，內無三毒煩惱。」[179] 湛然法華文句亦說：「佛國亦有品差不同，既無女人，必無惡道。」[180] 道因據《鼓音王經》言淨土有魔，可能不知《鼓音王經》之文是「彌陀現穢」之描述。為了證實己說非憑空臆想，戒度還援引北宋孤山智圓（976~1022）之釋，以助其說。他在智圓的《阿彌陀經疏》中，見有此文：

《鼓音王經》云：「阿彌陀佛婆羅門種，母名殊勝妙顏，亦有惡逆弟子，名曰調達。」既有女人及惡逆者，豈非彌陀現穢耶？[181]

p. 344

智圓之外，戒度也據慈雲遵式（964~1032）之說法，推論遵式對《鼓音王經》之文亦有同樣解釋。他說遵式謂《鼓音王經》所說的女人（即佛母），是指其降生時而說，成正覺後，即於淨土轉變成男子。據此推論，遵式必亦同意《鼓音王經》所說之惡逆或魔王，也是指其降生時而說，成正覺後，即於淨土不再為魔。[182]

戒度引智顛、智圓、遵式等前輩之疏文，解釋淨土無魔，而《鼓音王經》所說之魔是「彌陀現穢」之結果。他並斥道因不披尋經論，反責元照寡於聞見，必為識者所笑。同時他對「難詞」第十五條說元照「謗瀆」《法華》之指控，表明純係誤會。他說元照鑑於世人常「倚傍聖教，高談闊論，」徒稱心淨土淨，而不假修行，故說「但有虛言，何由造入」，實是責備空言無行之人，並非謗經。至於道因所說的天台法性理土，為何不能算是西方淨土，戒度的解釋是法性理土即是常寂光土，而「常寂光中豈有極樂世界之名，阿彌陀佛之號？」再說，法性理土並非僅天台有說，一切大乘皆有此說，但道因竟說天台妙盡大乘攝，而至「一切無非西方」，戒度認為是不究淨土教特異於常途的顛預之說，其理由如下：

若也一切無非西方，何必韋提（希）俯為末代再三陳請？何必釋迦（放）光現土，令韋提希隨意揀選？[183]

換句話說，《新疏》區別法性理土與西方淨土，使眉目分明，淨土行者不會受「一切無非西方」之語所惑。

（十一）元照隨意諷刺禪、講宗師之問題

「難詞」十六條責備元照藉斥儒者而諷禪、講宗師。戒度辯道：《新疏》不過苦口提誘膚淺無學、滯於常情之儒釋，自無諷刺深禪妙教之宗師。何況，深禪妙教之人，必不致如陳朝之徐陵，發淺薄之議論。徐陵身為重臣，其行願文說「願即還人中不高下托身」等語，誤導後人，為患非淺，故《新疏》責之，旁及禪、講，意在激勵學者，不在諷刺禪、講宗師。[184]

(十二)《新疏》立說無依據、破立欠三思的問題

關於《新疏》根據何經而以無生忍當「初住位」的疑問，戒度的答覆是：

p. 345

《新疏》據諸經論所說四十二品無明豎對四十二位。韋提初破一品無明，位當初住。如《華嚴經》云：「初發心時，便成正覺，」此非初住之明文乎？[185]

至於經中忍位有五，無生忍位排第四的問題，戒度認為五忍之前三忍「雖破見思，猶伏無明，」而第四無生忍，「正破無明」，等於位當初住，與《新疏》之義相符，故《新疏》說無生忍位當初住，並無不妥。

《新疏》是否如「難詞」第二十條所說，有破立欠三思的情況？戒度以為《輔正解》之指控，實表現道因用心之不公，有意厚誣《新疏》。他指出《新疏》雖說非往生淨土之觀法為偏邪，但並非指同於外道邪見之邪，而是指修淨業者雖按《觀經》之觀法習觀，但心境與觀境相違，既乖本心，自為邪觀。《新疏》根本未曾說《法華》不言淨土即屬偏邪，何至於破立欠三思？

(十三)《新疏》判釋大本及《觀經》之差異過於羸淺之問題

由於道因之指控以假設《觀經》未出現為前提。若《觀經》未出現，則元照的「方便赴機，言乖趣合」之說，便說不通，也根本不會有大本「顯樂邦殊妙，欲進善人」，而《觀經》「明淨業功深，不明極惡」之分。道因認為天台的根器說，配合定行與散行之解，較能會同二經之異。戒度卻認為道因根本無法自圓其說，如何談得上會同？因為若按天台之釋，大本揀惡是「因下根逆多，悔輕行散，」那麼《觀經》收惡豈不是因「上根逆寡，悔重行定？」若依道因假設《觀經》未出現，而只見大本揀惡之文，則「下根逆多悔輕行散」豈不同樣地會「省己絕分」，無由達到淨土？這與《輔正解》攻元照的「言乖趣合」之功用說有何不同？最令戒度覺得可笑的是：道因見《新疏》引《觀佛三昧經》證明觀佛者得消滅罪障，不觀佛者不得往生，遂問二者與《天台疏》所說的「此經明觀，逆罪得生」及「散善不生」之語有何差別，而譏元照掩耳盜鈴。戒度覺得道因恐理不勝辭，故於《天台疏》中強尋類似之語，以證天台疏之優，《新疏》之劣，他才是真正的掩耳盜鈴。

七、結語

以上析論草菴道因作《輔正解》之緣由，及他對元照《觀經新疏》的批判，說明無論從道因作《輔正解》的動機來觀察，或就他對元照《新疏》非難的論點來

p.

346

他都毫無疑問地表現出強烈的宗門意識。這種宗門意識植基於他對智顛《天台觀經疏》及知禮《天台觀經疏妙宗鈔》的深信與執著。由於這種對宗門的忠誠，及「建立門庭」的自我期許，凡對智顛—知禮系的天台淨土觀具有質疑性的任何淨土詮釋，他都有可能口誅筆伐。但是，若各家淨土觀的經典根據只是《小阿彌陀經》，只談彌陀願力，專行持名之法，不計「觀法」與「觀境」等問題，彼此之間大概就不致於產生太多解釋上的差異。問題在於各家淨土觀之經典根據，還包含《無量壽經》及《觀經》，甚至還有另依《大悲經》、《般若經》、《鼓音聲經》之行法者。^[186] 何況，元照薈萃諸家，不受天台局限而作的《觀經新疏》，即是他會同大、小《阿彌陀經》及《觀經》而形成之淨土觀的體現。他的觀法雖未必與天台南轅北轍，但在關鍵性的問題上，如「觀佛」與「觀心」之異、事觀與理觀之彈性，彌陀佛國為同居淨土等觀念，與天台對立，直接地犯了道因之忌諱，是道因無法忍受的。

所以戒度在《扶新論》中，開宗明義便指出道因指控「《新疏》不受時教」的不合理性。他以元照辯護者的立場反駁《輔正解》，用意在匡正道因對《新疏》所作的指控，釐清元照《新疏》所未能彰明之處，而非如道因一般，挾濃厚的宗門意識去批判與《天台疏》異解的經疏。尤其，戒度認為元照《新疏》所論之淨土觀法，固然有異於《天台疏》所說，但元照並非存心在反對天台。事實上，依戒度之見，《新疏》還保留了許多《天台疏》的看法。而且，即使二者有相異之處，實亦無讓其強同之必要，畢竟元照之解說《觀經》，也是持之有故，言之成理的。

戒度與道因之辯，凸顯了智顛——知禮系的天台淨土觀與元照《新疏》代表的淨土觀間的基本相異處。道因無法認同元照的《觀經》宗旨在「觀佛」的說法，而堅持智顛、知禮所說的《觀經》之旨在「觀心」的詮釋。戒度所詬病的「觀心」及其「異於觀佛」之說，對天台門人早已是一種挑戰，元照之時，已有人提出質疑，而元照也認真回應過。譬如，他在〈上樞菴法師論十六觀經所用觀法書〉就曾析論當時的爭論，將當時佛教界所傳授的觀法判釋為如下兩種：

大抵諸師章句並以十六妙觀混同止觀觀法，故有觀心、觀佛之爭，約心觀佛之漫言耳。嘗考諸大乘觀法，能觀心雖一，所觀境隨機不同。且說二種：一、以心為所觀，如天台止觀、賢首法界觀、還源觀，南山淨心觀，以至少林壁觀等，

p. 347

並指現前覺心體性為淨土，如《淨名》「心淨土淨」，圓覺、地獄、天宮皆為淨土。誌公、六祖等皆云：即心是淨土，不須求西方等，此指理體為土，為佛一人居之，眾生雖不離而未能顯，《圓覺》、《楞嚴》、《占察》等諸大乘經所詮觀法，皆是此方破惑入道、無生理觀。^[187]

這是將天台止觀，判釋為以心為所觀對象，屬於第一類的「心淨土淨」之觀法，是此方破惑入道的理觀之一，而非求往生之觀。另有第二類的觀法，可分成三種如下：

二、以諸佛菩薩修成功德，依正色像為所觀，如《觀佛相海經》、《普賢行法經》、《觀彌勒上生經》、《觀無量壽佛經》等，題中標定能所分明。此又三別：一者，《觀佛相海經》即觀釋迦，《普賢行法經》即觀普賢，皆不離界而觀，皆為破障滅罪，助成理觀，非求生也。二者，《上生經》即以心想天界彌勒內院求生彼天。此二者不出娑婆。三者，《觀無量壽佛經》十六種觀，並以送想西方十萬億刹之外，彌陀依正莊嚴求生淨土。是故初落日觀指其路頭，至第三地想已成，除疑破障，蓋心念已達比方矣。[188]

這是將《觀經》判釋成所觀對象為諸佛菩薩，基本上是觀彌陀及其莊嚴淨土，而求生其間，與《觀佛相海經》、《普賢行法經》之所觀對象不同、功用也異，更與天台止觀之觀法及所觀對象全屬不同類。

元照還指出他對《觀經》觀法的分類及解釋，符合《天台疏》所說的「落日懸鼓，用標送想之方」，[189] 都是認定所觀之境為阿彌陀佛與其西方淨土，其「送想」西方的觀佛說，與當時天台師所說的「攝想」西方的觀心說，大異其趣。[190] 他認為這種教人觀心的天台師章鈔流傳於世，耽誤不少依賴章疏而講淨土之鄉中講經老宿。這些人「講卻多少彌陀《觀經》，臨終只在人家託生」。反而一般「行翁行婆」，不知教相，直信觀佛之說而多能生淨土。[191]

元照以上說法，重要之處在判定「觀佛」與「觀心」之異，「送想」與「攝想」之別。他認為「觀佛」與「送想」才符合《觀經》所教，但宗師們見天台多用「觀心」釋觀，「遂將一代觀法作觀心解」，而至於發出「能、所具泯，取、捨皆亡，方成圓觀；若存能、所，即是偏邪」之論。他說天台宗師以「觀心」釋《觀經》之觀，

p.348

否定「以心想佛」之必要，認為「以心想佛」或藉觀佛求往生，是談「能、所、取、捨」，而且是多餘的。天台師認為因為「能、所、取、捨」無非出於自心，而天台所說之「觀心」，及所談之「以心取境」的「唯心淨土」，自能達到「緣生無生，無生而生」之境界，無須專談「能、所、取、捨」。

元照似認為天台宗師把「唯心淨土」的「唯心」說成頑然不動，都無心念，守心不動，泯「能」絕「所」的一種情境，未免太過。他覺得終日想淨土，取淨業，能想所往，無非是出於自心。乃至「捨此生彼，雖過十萬億刹，未始出於心外。只由淨穢唯心，故使往來無礙。譬如江南江北，雖彼此往來，而不出大宋天下。」這種解釋，最合《天台疏》「用標送想之方」所代表的觀點了。

[192] 至於《觀經》十六觀屬理觀或事觀的問題，元照與天台宗師的看法也因其觀心論而有異。他認為天台諸師基於觀心之見把十六觀視為理觀，而非事觀，因為他們的觀心式的理觀唯有上根達理者能修。但理觀並不限於觀心，觀佛也可以是理觀。但觀佛非只上根達理者可以為之，下根不達理者亦未嘗不可為。不過「悟有遲速，位有深淺」，對上根達理者來說，它是理觀，而對下根不達理者，就成了事想（觀）。[193] 故十六觀屬理觀或事觀，在元照看來，完全取決於觀者。但不論理觀或事觀都不妨礙其人往生淨土。若定要把十六觀視為觀心、理觀，那麼淨土就非人人可及了，這豈不違背《觀經》的精神？[194]

以上元照致樞菴書所談的觀法，與他在《觀經新疏》的看法是前後一貫的，上節所分析的戒度《扶新論》之觀點，自然也與它同聲相應，於破斥天台《觀經》觀心論者之論調，更加著力。容再舉一例，以概其餘。就十六觀屬理觀或事觀言，《新疏》曾如此說：

餘經理觀唯被上根，今經觀法通攝利、鈍。利、鈍雖異，皆得往生。但生彼彼已，階位淺深，進道遲速耳。然古今判釋，互說不同。一云：十六妙境，無非理觀。一云：據經始末，皆是事想。一云：前後十五是事，唯第九佛觀唯理。今謂初釋則遺於中、下；次解則抑彼上根；後說兩分，最非通論。嘗考經文，但出所觀之境，不分理事之殊。得非能觀之人，根有利鈍、見有通塞，任其分量，皆可趣入乎？[195]

p. 349

這些說法，曾被《輔正解》指為觀念混淆，而上文也已指出戒度曾於《扶新論》為之辯解。值得注意的是，戒度後來在《觀無量壽經義疏正觀記》中，特別表彰元照這種看法而說「斯乃今疏之妙談也」。[196] 他還指出元照所舉的「古今判釋」三種例子，第一是知禮的《天台觀經疏妙宗鈔》，第二是桐江擇英（1045～1099）的《淨土修證儀》，第三是孤山智圓的《刊正記》，都於理事觀之解釋失之太偏，尤其智圓之解，視「一人修觀而分兩途」，最不合理。[197]

擇英為元照時人，智圓則稍早，與知禮同時，都是北宋傑出之天台名僧，但於十六觀之解，都與知禮不同，其被知禮陣營視為山外，實不單純。元照因認為他們之看法不正確，也未黨同他們。樞菴有嚴（1021～1101）在元照時代，聲望甚隆，是知禮以後天台山家派的翹楚，對元照來說是他的前輩。[198] 他是神照本如（982～1050）的弟子，與神照本如學天台一心三觀之道，法華三昧之行。[199] 他雖然在理、事觀的解釋上與元照不同，但主張往生淨土有多途，似易實難，一定要「修無生妙觀」才行。而且他還認為「若妙觀無相應之期，必淨土絕可生之理」，[200] 把「修無生妙觀」等同於「修心妙觀」，並依智顛的行有定善與散善之解釋，而將它歸屬為定善。[201] 這種將「修心妙觀」視為定善，而其餘「未兼理定」者都成為散善，固與《天台疏》及《天台觀經疏

妙宗鈔》的主張，前後呼應，亦與元照的看法，大同小異。事實上，元照雖在「思惟正受」的解釋上尊「善導疏」而抑智顛《天台疏》，但在十六觀與定、散二善關聯的解釋上，則斥「善導疏」而與《天台疏》相近。他曾說：

善導〈玄義〉云：「前十三觀為定善，後三福九品對前三福為散善。」今謂不然，若如所判，止有十三觀，那有十六觀耶？況下九品上品結云：「是名上輩生想，

p. 350

名十四觀。」中、下亦然。何得獨名散善？止用求此，不攻自破。依法不依人，《涅槃》極誠！[202]

可見，《新疏》雖或尊善導疏之說，但仍是具有選擇性的，必要時，也會拒善導疏之解，而明指其非。戒度在註釋此段文義時，連用「斥」字說明《新疏》毅然反對善導疏之解，[203] 其辭甚為肯定，其意當在強調元照註經時「依法不依人」之不偏不倚的態度吧！

總而言之，元照鼓吹觀佛、念佛、修德、行善同時進行以求往生淨土，他的淨土觀較那些強調彌陀願力，端賴稱名念佛之講家教法，顯然更嚴謹而周延。但他鼓勵上根、下根之人各依其力而為，依十六觀之教觀佛，不受囿於事、理觀之說教而求淨土往生。而戒度為其師據理力爭，否認《新疏》故意指斥天台之說，而強調其教觀理事都以天台為憑準；雖於其他毛目或有取捨，也是各有所據，非別出胸臆。其細心申辯發微之力，確足以扶持《新疏》。不管如何，如同戒度所說，《新疏》確欲做到「採諸師之長，以成一家之見」。至於是否「其間所有別出新義，蓋由佛意」，[204] 就非吾人所能知。這種工夫，道因作《輔正解》時似未深加考量。因為他受「建立門庭」之目標所左右，故《輔正解》中主觀、嚴厲的指責遠多於客觀、理解性的辯論。當然，道因的做法或有暫時提升天台山家系淨土觀之作用，而為其宗徒所首肯，但心胸較開放之淨土學者，取元照《新疏》、戒度《扶新論》與《輔正解》稍作比較觀察，不難見出道因強烈「宗門意識」所立之言論，充滿偏見，而吳克己、宗鑑、志磐等人卻附和其說，熱心聲援，可見道因宗門意識對天台山家派義學影響之深。

p. 351

Sectarianism in the Pure Land Hermeneutic Tradition: On T'ien-t'ai Exegetes' Critique of Yüan-chao's Commentary on the Contemplation Sutra and the Repercussions of the Critique

Huang Chi-chiang
Professor of Asian Languages and Cultures,
Hobart and William Smith Colleges

Summary

The topic of this paper—sectarianism as expressed in Sung T'ien-t'ai scholars' exegeses of the Contemplation Sutra—represents a noteworthy phenomenon in the Pure Land hermeneutic tradition. The phenomenon owes its occurrence to Ling-chih Yüan-chao's exegesis of the Contemplation Sutra. As Yüan-chao's commentary electively synthesizes the fine points of previous exegeses, it was perceived by Ch'ao-an Tao-yin, a Sung T'ien-t'ai exegete, as honoring Shan-tao's commentary at the expense of that of Chih-i. This paper details Tao-yin's accusation of some hermeneutic points found in Yüan-chao's commentary and relates the persistent sectarianism that characterizes the works compiled by T'ien-t'ai historians from Wu K'e-chi to Chih-p'an.

Tao-yin's critique of Yüan-chao's commentary appears as a text called *Fu-cheng-chieh*, which is no longer extant but survives, in fragments, as interspersed quotes in the *Kuan-ching fu-hsin lun* by Chuo-an Chieh-tu. Based on this remainder of the *Fu-cheng-chieh*, this paper also assesses the text, discusses its contents, and reveals the sectarianism that underpins its criticism of Yüan-chao's hermeneutics.

Chuo-an Chieh-tu wrote the *Kuan-ching fu-hsin lun* to uphold Yüan-chao's commentary. In his work, he refutes Tao-yin's accusation of Yüan-chao's commentary, pointedly listing the flaws of the *Fu-cheng-chieh* and showing Tao-yin's sectarian sentiment. In his view, Tao-yin, purporting to “build up [T'ien-t'ai's] gate and yard,” wrote the *Fu-cheng-chieh* in which he deliberately distorted Yüan-chao's viewpoints and engaged in an acrimonious attack on Yüan-chao's commentary. As a result, it is full of errors and flaws. Driven by unyielding sectarianism, Tao-yin infuses in his discourse with much bias, which was to inspire such T'ien-t'ai scholars as Wu K'e-chi, Tsung-chien, and Chih-p'an. It shows clearly that his sectarianism had a large impact on T'ien-t'ai's Pure Land exegesis.

Keywords: 1.Contemplation Sutra 2.Hsin-shu 3.Kuan-ching Fu-hsin Lun 4.Fu-cheng-chieh 5.Tao-yin 6.Chieh-tu 7.Yüan-chao 8.sectarianism

[1] 一般所謂的淨土三經指的是《阿彌陀經》、《無量壽經》及《觀無量壽經》。三經存在的先後順序應是《阿彌陀經》最早、《無量壽經》次之，《觀無量壽經》最後。但三者在中國出現的時間，應是《無量壽經》之譯本先於《阿彌陀經》之譯本。《無量壽經》有同本異譯五種，五者出現順序之先後，尚無定論，但學者大致同意以吳支謙（220~257）的《大彌陀經》為最早出現，但以曹魏嘉平中（約 252 年）出現之康僧鎧譯本《無量壽經》為最受注意。《阿彌陀經》則以姚秦鳩摩羅什於弘始 4 年（402）完成之譯本最早出現。《觀無量壽經》過去學者依慧皎《高僧傳》之說，認為係劉宋之曇良耶舍（Kālayāśas）於元嘉年中（424~442）所譯，近人認為係當時人偽託曇良耶舍所作。以上見望月信亨著，釋印海譯《淨土概論》（臺北：華宇出版社，1988），頁 53~56,75~76；望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》（臺北：華宇出版社，1987），頁 27~31；Meiji Yamada., *The Sutra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life* (Kyoto: Ryukoku University, 1984), "Introduction."; Luis Gomez., *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996) pp. 125~131.

[2] 按：慧遠義疏之全名為《觀無量壽經義疏》，智顛疏全名為《佛說觀無量壽佛經疏》，通常稱為《天台觀經疏》或如下文逕稱《天台疏》，歷來學者皆懷疑非智顛所作，望月信亨亦於其《淨土教之研究》指出非智顛所作，見前引《中國淨土教理史》，頁 76。雖然如此，傳統的天台學者則深信智顛為其作者。此疏中所倡之「四土」說，疑受慧遠「三淨土說」之影響。

[3] 按：知禮自謂其撰寫《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》的動機，是為糾正山外派孤山智圓（977~1022）在其《觀經疏刊正記》別於《天台觀經疏》所主張的念佛之法。參見日人安藤俊雄著，蘇榮焜譯《天台學：根本思想及其開展》（臺北：慧炬出版社，1998），頁 452。以下此書頁數皆為譯本頁數。

[4] 按：善導疏全名為《觀無量壽經義疏》，或稱《觀經四帖疏》，分玄義、序分、定散、散善四部份而成四卷。《輔正解》屢謂〈玄義〉云云，實指全疏而言。

[5] 譬如知禮的同門慈雲遵式（993~1032），即孺慕善導遺風，而於觀想之外，同時鼓吹善導持名念佛的修西方法。安藤俊雄因此說其根本作風，與知禮略有差異，見前引蘇譯，頁 450~451、455。

[6] 此疏以下或稱簡元照《新疏》、《觀經新疏》，或《新疏》。

[7] 此可見於知禮弟子冒川仁岳（992~1064）的叛離知禮山家陣營。仁岳本為山家派與山外辯論之主要健將，曾為山家之「理毒性惡說」及「寂光有相說」著《止疑書》及《抉膜書》協助知禮對抗山外派咸潤所著之《籤疑》及《指暇》。仁岳後來因觀佛之方法與其師意見相左，遂辭知禮門下而去，而加入反對知禮學說之陣營。又如知禮第四代法孫慧覺齊玉（？~1127），對知禮的淨土觀法也未能苟同，而採批判立場。其弟子如湛（？~1140）也曾作《觀經疏淨業記》批判知禮的《觀經疏妙宗鈔》。二人大致都是因支持善導的淨土觀門而反對知禮的。

[8] 此可從元照的著作看出來，譬如他的師叔輩的樞菴有嚴（1020~1101），對他就有意見，詳見下文。

[9] 關於元照生平事蹟，筆者在其他文章中已有詳述，此處不擬多贅。參見筆者“Pure Land Hermeneutics: the Case of Zhanran Yuanzhao (1048~1116)”《中華佛學學報》第13期（2000），頁385~429，及〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉《佛學研究中心學報》第4期（1999），頁105~130。

[10] 《咸淳臨安志》（臺北：國泰文化事業出版公司影印本）卷79，頁1~2。

[11] 《咸淳臨安志》（臺北：國泰文化事業出版公司影印本）卷79，頁1~2。

[12] 《樂邦文類》，在《大正藏》（臺北：新文豐出版社）冊47，頁170a，〈淨業禮懺儀序〉。在未改信淨土前，元照的想法可由下文約略見出：「竊自思曰：初心晚學，寧無夙善？但不遇良導，作惡無恥，虛喪一生，受苦長劫。於是發大誓願，常生娑婆五濁惡世，通達佛理，作大導師，提誘群生，令入佛道。復見《高僧傳》惠布法師云：『方土雖淨，非吾所願，若使十二劫蓮花中受樂，何如三塗極苦處救眾生也。』由是堅持所見，歷涉歲年，於淨土門略無歸向，見修淨業復生輕謗。」

[13] 同前書，頁170a~b。元照閱讀《天台十疑論》時正患病之後，見注5。

[14] 元照平日常說「生弘毗尼，死歸安養。」其徒孫拙菴戒度之追述，可以為證。見戒度〈《觀無量壽經扶新論》并序〉，在《續藏經》（臺北：新文豐出版社）冊33，頁1a。戒度之《觀無量壽經扶新論》以下簡稱《扶新論》。

[15] 見《觀無量壽佛經義疏》序，在《大正藏》（臺北：新文豐出版社）冊37，頁279a。

[16] 見《佛說阿彌陀經義疏》序，在《大正藏》（臺北：新文豐出版社）冊37，頁356b。

[17] 見《佛說阿彌陀經義疏》序，在《大正藏》（臺北：新文豐出版社）冊37，頁356b。

[18] 按：元照先作《觀經新疏》，後作《阿彌陀經義疏》。

[19] 見今本《釋門正統》，在《續藏經》（臺北：新文豐出版社）冊130，頁853a。

[20] 同前書，頁893a。參見陳垣《中國佛教史籍概論》（臺北：新文豐出版社，1984再版），頁123。

[21] 見《佛祖統紀》，在《大正藏》（臺北：新文豐出版社）冊49，頁297c。

[22] 見《佛祖統紀》，頁243b。

[23] 望月信亨在其《中國淨土教理史》也說戒度以後之宗宴著《瓊林記》、道心著《正擇記》都是闡釋元照《新疏》之作，而二人應都是元照之徒孫。見前引印海譯（1987），頁 262。

[24] 見《扶新論》，頁 23a~b。

[25] 見《扶新論》，頁 852b。

[26] 見《中國佛教》（上海：知識出版社，1982），頁 240~242，〈知禮〉一章。

[27] 此處所指之他系為慈光悟恩（太宗雍熙時人）一系，即慈光悟恩——奉先源清——梵天慶昭、孤山智圓等三代師徒。此派天台義學者對淨土觀境真妄之看法與知禮意見相左，而發生筆戰，被視為「山外」派。關於知禮之強調「妄心觀」，見釋慧岳《知禮》（臺北：東大圖書公司，1995），頁 61~71。

[28] 按：「鄰三學」似非本名，究係哪位禪師之號，筆者尚未考出。

[29] 《釋門正統》，在《續藏經》（臺北：新文豐出版社）冊 130，頁 852b~853a。

[30] 諸文見《樂邦文類》，頁 209b、220bc。按：「庵」與「菴」同，宗曉所說之草庵，依其文而看，應為草菴道因無疑。

[31] 諸文見《四明尊者教行錄》（《大正藏》冊 46），頁 889c~890a、897a、903b、916c、930c。

[32] 按：《樂邦文類》原文所說「唯四明深達之」之四明，指的即是四明知禮。

[33] 《樂邦文類》，頁 209b。

[34] 見《佛祖統紀》，頁 193a。按原文謂「七年，撰《融心解》」。據四明知禮〈付門人矩法師疏〉的「答《觀經融心解》第九問」（《大正藏》冊 46），可知係《觀經融心解》。現收於《四明尊者教行錄》，及《續藏經》冊 32。前引釋慧岳《知禮》一書說《觀經融心解》之內容是「闡述十六觀法，攝一心而皈向淨土的實踐法，顯揚妙觀就是經典的根本義，亦是上根者的正行，能依經典的妙助而得實踐行為旨趣。」

[35] 按日人福島光哉在《宋代天台淨土教 研究》（京都：文榮堂書店，1995），特別強調知禮用天台止觀的看法來談《觀經》之十六觀。

[36] 見《觀無量壽經疏》（《大正藏》冊 37），頁 188b。

[37] 見《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》（《大正藏》冊 37），頁 210b。

- [38] 見《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》（《大正藏》冊 37），頁 210b。
- [39] 見《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》（《大正藏》冊 37），頁 210b。
- [40] 《觀無量壽經疏》，頁 188b。
- [41] 按時間推算，此時道因約三十歲至三十五歲。
- [42] 見《扶新論》書後之雲菴題詞，是雲菴於淳熙 6 年（1179），重刻戒度之書時所撰。
- [43] 見《扶新論》作者序，序文所作時間在淳熙 5 年（1178）年春。
- [44] 同上。戒度說其書「彌歷年所，殆至湮沒」，而「適以故人見訪，偶得其文」。
- [45] 《扶新論》，頁 17b。按：戒度用「對破」一詞指《輔正解》對元照疏之批評。關於戒度遇道因之詳情，容下文詳述。
- [46] 按原書有一卷，戒度既要條攻其書，當引用全書之大部分。
- [47] 見《佛書解說大辭典》，頁 197，「觀無量壽經輔正解」條。
- [48] 《扶新論》（《續藏經》冊 33），頁 1b。
- [49] 《扶新論》（《續藏經》冊 33），頁 2a。
- [50] 《觀無量壽經疏》，頁 279a。
- [51] 《觀無量壽經疏》，頁 285c。按此數句為卷上「義門」部份之結語。
- [52] 《扶新論》，頁 2b。
- [53] 《觀無量壽經疏》，頁 280a。
- [54] 《扶新論》，頁 4a。
- [55] 《觀無量壽經疏》，頁 280a、b。
- [56] 《扶新論》，頁 4b。
- [57] 《觀無量壽經疏》，頁 280b。
- [58] 《扶新論》，頁 5a。
- [59] 《觀無量壽經疏》，頁 280c。

- [60] 《扶新論》，頁 6a。
- [61] 《觀無量壽經疏》，頁 280c。按此段文字在上一段之前。
- [62] 《扶新論》，頁 6b。
- [63] 《觀無量壽經疏》，頁 281a。
- [64] 《扶新論》，頁 7a。
- [65] 《觀無量壽經疏》，頁 281a、b。按：原文引《金剛經》於他經之後。
- [66] 《扶新論》，頁 7b。
- [67] 《觀無量壽經疏》，頁 281b。
- [68] 《扶新論》，頁 8a。
- [69] 《觀無量壽經疏》，頁 281c。
- [70] 《扶新論》，頁 8b。
- [71] 《觀無量壽經疏》，頁 281c。
- [72] 《扶新論》，頁 9a。
- [73] 《觀無量壽經疏》，頁 282b、c。
- [74] 《扶新論》，頁 10a。
- [75] 《觀無量壽經疏》，頁 283a。
- [76] 《扶新論》，頁 11a。
- [77] 《觀無量壽經疏》，頁 283c。
- [78] 《扶新論》，頁 12a。
- [79] 《觀無量壽經疏》，頁 284b。按「疑目」之文與此全同，屬原文直錄。
- [80] 《扶新論》，頁 13a。按：徐陵曾任陳左僕射，《陳書》（北京：中華書局點校本），頁 325 謂：「少而崇信釋教，經論多所精解。後主在東宮，令陵講小品經，義學名僧，自遠雲集，每講筵商較，四座莫能與抗。」《佛祖統紀》說他曾為智顛創寺請於朝，見頁 253a。其事與所謂之「徐陵五願」見於《國清百錄》（《大正藏》冊 46），頁 801a、b。其五願為：一、臨終正念成就；二、願不更地獄三途；三、願即還人中不高不下處託生；四、願童真出家

如法奉戒；五、願不墮流俗之僧。按：陵書此五願上智者，成了一代佳話。但既云願臨終正念成就，即是往西方極樂安養之國，又說還人中不高不下處託生，豈不矛盾？

[81] 《觀無量壽經疏》，頁 285a。按：道因「疑目」之文與此全同，顯係直錄原文。

[82] 《扶新論》，頁 13b。

[83] 《觀無量壽經疏》，頁 285c~286a。此段亦為道因直錄成疑目。

[84] 《扶新論》，頁 14a。

[85] 《觀無量壽經疏》，頁 286a。

[86] 《扶新論》，頁 14b。

[87] 《觀無量壽經疏》，頁 291a。

[88] 《扶新論》，頁 15a。

[89] 《觀無量壽經疏》，頁 292c。

[90] 《扶新論》，頁 15b。

[91] 《觀無量壽經疏》，頁 299b、c。

[92] 《扶新論》，頁 16a、b。

[93] 《觀無量壽經疏》，頁 301b、c。

[94] 《扶新論》，頁 17b。

[95] 《觀無量壽經疏》，頁 304a。

[96] 按：此表中之 1 至 16 條出自「義門」部份，而 17 至 23 條出自「經文別釋」部份。

[97] 按：「婆毗迦羅」一詞，不見於重要佛學辭典，不詳為據何梵名而譯，較接近之譯名「婆婆伽梨」（Pāpakārin），係太子名。見於《賢愚經》，譯為作惡事者，似與道因之意合。

[98] 以上引文皆見《扶新論》，頁 2a。

[99] 按「此經以心觀為宗 一句，見《天台疏》，頁 186a。

[100] 《扶新論》，頁 4b~5a。

[101] 按知禮的《觀無量壽經妙宗鈔》在釋題時，即謂「觀者總舉能觀，即十六觀也；無量壽佛者，舉所觀要，攝十五境也。」見《觀無量壽經妙宗鈔》（《大正藏》冊 37），頁 195a。關於《天台疏》在「能觀」與「所觀」的解釋問題，見下文詳論。

[102] 《扶新論》，頁 2a。

[103] 按《觀經》第十三觀有云：「若欲至心生西方者，先當觀於一丈六相在水池上，」此為「丈六」一說所本。又云：「阿彌陀佛神通如意，於十方國變現自在，或現大身滿虛空中，或現小身丈六、八尺。」此為「八尺」之所本。又第九觀有云：「無量壽佛有八萬四千相，一一相中，各有八萬四千好。」此是「八萬相好」一詞之所本。見《佛說觀無量壽佛經》（《大正藏》冊 12），頁 344b、c，343b。

[104] 《扶新論》，頁 5b。按：「師子奮迅三昧」（Simhavikridita-samādhi）語出《大智度論》。丁福保《佛學大辭典》謂「師子奮迅時，開張諸根，身毛皆豎，現威怒哮吼之相。佛入此三昧。則奮大悲法界之身，開大悲之根門，現應機之威，使外道二乘之小獸懾伏，故名為師子奮迅三昧。」「超越三昧」亦出《大智度論》，「凡禪定淺深次第為四禪四無色及滅盡定，出入皆以順此次第為法。例如散心之人，不能直入四無色定，必先入初禪定，順次而入第四禪，後入四無色之初定也。又出定不得直出，必逆次依此次第。是乃聲聞人之法也。然佛及深位之菩薩不必用此次第，得由散心直入滅盡定，得由滅盡定直出散心，謂之超越三昧。」「地持九種三昧」則不知何所指。

[105] 《扶新論》，頁 3a。按此處引文從「備引俱舍」開始，似為私自所加於《新疏》者，《新疏》原文並無此語，故戒度辯駁時，指道因欺罔。詳見下文。

[106] 《扶新論》，頁 8a。

[107] 《扶新論》，頁 16a、b。按：《法華經》〈藥王菩薩本事品〉有云：「若有女人聞是經典，如說修行，於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛、大菩薩眾，圍繞住處，生蓮花中。」

[108] 《扶新論》，頁 2b~3a。

[109] 《扶新論》，頁 7a~8b。

[110] 《扶新論》，頁 15a、b。

[111] 《扶新論》，頁 15a、b。

[112] 按《觀經》此句，見於《佛說觀無量壽佛經》，頁 343a。

[113] 見《觀無量壽經疏》，頁 295c。

[114] 《扶新論》，頁 6b，引道因所謂之「不分事理，何觀所收」之句。此句所指即是「疑目」第七條「但出所觀之境，不分事理之殊。」

[115] 同上注。

[116] 《扶新論》，頁 8b。

[117] 按：《觀經》有謂：「如來今者，教韋提希及未來一切眾生，觀於西方極樂世界，以佛力故，當得見彼清淨國土，如執明鏡，自見面像，見彼國土極樂妙事，心歡喜故，應時即得無生法忍。」其末又說「爾時世尊說是語時，韋提希與五百侍女聞佛所說，應時即見極樂世界廣長之相，得見佛身及二菩薩，心生歡喜，歎未曾有。豁然大悟，得無生忍。」見《佛說觀無量壽佛經》，頁 341c，346a、b。又「大乘了義中了義法」一句，見《觀無量壽經疏》，頁 280a。

[118] 《扶新論》，頁 6a。

[119] 《扶新論》，頁 7a。按：《續藏經》原文「是心作佛」以下之「是心佛」一語，似有缺字，此處以（是）補入。

[120] 《扶新論》，頁 13b。按：《天台疏》有謂：「此經心觀為主，實相為體，所言佛說觀無量壽佛者，佛是所觀勝境，舉正報以收依果，述化主以收徒眾。觀雖十六，言佛必周，故云佛說觀無量壽佛。」見智顓《佛說觀無量壽佛經疏》序（《大正藏》冊 37），頁 186c。

[121] 《扶新論》，頁 13b。按：此處所謂「相從之義」當指「主從關係」而言。

[122] 《扶新論》，頁 15b。按：《天台疏》，頁 193b 有「為令識位之上中下，即是大本中三品」之句，元照引述時改「之」為「有」，而漏「大本中三品」之「中」，道因顯然直抄入其《輔正解》中。

[123] 按：「大本」即《大阿彌陀佛經》，又稱《無量壽經》，為「淨土三經」之一，經中有「三輩往生」之說。見《無量壽經》（《大正藏》冊 12），頁 337a、b。《觀經》有「九品往生」之說，見於其十四、十五、十六觀。因上、中、下三品內，又各含上、中、下三品，故有「九品」，詳見《觀經》，頁 344c~346a。

[124] 按：拿大本之三輩或三品與《觀經》之九品之上三品相比較，元照之說似可以成立。

[125] 《扶新論》，頁 9a。

[126] 按：韋提希請世尊「教我思惟，教我正受」一句，見《佛說觀無量壽佛經》，頁 341b、c。元照之解見於《觀無量壽佛經義疏》，頁 283a。道因之批評，見《扶新論》，頁 10a。道因之辯，當然尊《天台疏》為言，詳見下文戒度之反駁。

[127] 《扶新論》，頁 11ab。《鼓音王經》之語見《鼓音王經》（《大正藏》冊 12），頁 352b、c。

[128] 《扶新論》，頁 12ab。《法華經》之語見注 107。

[129] 同上注。

[130] 按：《無量壽經》有所謂「三法忍」，無生忍為其一，見（《大正藏》冊 12），頁 271a、334a。道因所說之經，當為《仁王經》，蓋《仁王經》分菩薩階位為五種：伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍。

[131] 《扶新論》，頁 14a、b。

[132] 《扶新論》，頁 15a。

[133] 《扶新論》，頁 16b。

[134] 《扶新論》，頁 17a。

[135] 《天台疏》，頁 193b。

[136] 按：《輔正解》及《扶新論》所說的「揀惡」之「揀」，應作「淘汰」解，並非「選擇」之意。

[137] 《扶新論》，頁 17a。按：道因只摘要元照疏文，據元照所引之《觀佛三昧經》，其文如下：「四部弟子謗方等經、作五逆罪、犯四重禁等，如是等人若能至心一日一夜繫念觀佛一相好者，諸惡罪障皆悉消滅。」見《觀經新疏》，頁 304a。

[138] 按：《天台疏》有云：「散善力微，不能滅除五逆，不得往生。大本就此，故言不生，此經明觀，故說得生。」道因之引文出自於此。不過，他按文義將「故說得生」改為「逆罪得生」。

[139] 按：此西湖秀公不詳為何人。

[140] 《扶新論》，頁 17b。

[141] 《扶新論》，頁 17b~18a。

[142] 按：華嚴政公，不詳為何人。戒度稱他為「華嚴高座政公」，似長於戒度。

[143] 以上引文皆見《扶新論》，頁 18a。

[144] 同上。此戒度所謂「以法師向來告余之意，而往求之，無不可者」之意也。

[145] 按：戒度生平事蹟多不可考，《佛祖統紀》說他「習律受業棲心，晚住餘姚極樂。病中作遺書別士夫道舊，命諷誦《觀經》，製法身觀，厲聲念佛，加趺而化」對他的著作及扶持《新疏》之事，無一詞之贊。見《佛祖統紀》281a。

[146] 《扶新論》，頁 1a、b。

[147] 《扶新論》，頁 1b~2a。

[148] 《扶新論》，頁 2a、b。

[149] 見《天台疏》，頁 186c，188c。

[150] 《扶新論》，頁 4b~5a。

[151] 《扶新論》，頁 5a。

[152] 同上。按：《天台十疑論》原文云：「二、明欣心顯（願）求者，希心起想，緣（阿）彌陀佛，若法身、若報身等金色光明八萬四千相，一一相中八萬四千好，一一好中八萬四千光明，常照法界攝取念佛眾生。又觀彼土七寶莊嚴妙樂等，備如無量壽經十六觀等，常行念佛三昧……。」見《天台十疑論》（《大正藏》冊 47），頁 81b。《觀經新疏》之文較簡，見《觀無量壽佛經義疏》，頁 281c。

[153] 戒度認為元照之引文，代表他尊天台祖訓，自然是以《天台十疑論》為智顛之作。事實上《天台十疑論》，或《淨土十疑論》在對淨土之解釋，與《天台疏》大異其趣，近代學者，已公認其為他人假托之作。關於此點，日學者福島光哉頗有詳論，見前引氏著《宋代天台淨土教 研究》，頁 10~16。

[154] 《扶新論》，頁 5b。

[155] 按：「婆沙」又作「毘婆沙」（Vibhāṣā），即廣說、勝說、異說之意。「俱舍波沙」當指「俱舍廣說」，屬小乘教。

[156] 《扶新論》，頁 3a、b。

[157] 《扶新論》，頁 3b~4a。按：《天台疏》及《天台十疑論》似都無此語，戒度所說的「天台」如非約二書文義而言，即是逕指智者。

[158] 《扶新論》，頁 8a，《觀無量壽經義疏正觀記》（《續藏經》冊 33），頁 39b~40a。

[159] 《扶新論》，頁 16b。按：「當機之眾」指說法會下四眾之一。正當其法而悟道之機類也。湛然《法華文句記》云：「不起於座，聞即得道。此名當機眾。」參看注 98。

[160] 《扶新論》，頁 3b。

[161] 《扶新論》，頁 7b。

[162] 《扶新論》，頁 14b。

[163] 《扶新論》，頁 4b。按：此引文之「及與」二字似有一字為衍文。

[164] 同上注。

[165] 《扶新論》，頁 6a。

[166] 《扶新論》，頁 6a。

[167] 《扶新論》，頁 7a。

[168] 按：道因所說的《戒疏》應是《天台菩薩戒經義疏》之簡稱。

[169] 《扶新論》，頁 15b~16a。按：戒度所引此段《大彌陀經》（即《無量壽經》）經文，當是康僧鑑的譯本。引文雖有簡省，但大致都保留原譯之重要處。見《佛說無量壽經》（《大正藏》冊 12），頁 272b~272c。

[170] 《扶新論》，頁 16a。按：戒度所引用的康譯本與宋朝王日休之校輯本（《大正藏》冊 12），對三輩往生之描述，不盡相同。王本「三輩往生分第四十三」（頁 337b）所述之上輩，無「發菩提心」一語。而其所說下輩，則說「不能作諸功德，不發無上菩提之心」，而非「當發無上菩提之心」。由於《大彌陀經》有不同譯本，道因是否因閱讀王譯，或其他譯本，而致與戒度的會同觀念互相歧異呢？筆者雖覺不至於如是，但未作進一步查考前，暫不遽下斷語。

[171] 見《觀無量壽經義疏正觀記》，頁 77a、b。

[172] 按：《淨名疏》為《維摩詰經略疏》之俗稱，隋智顛、唐湛然各有註疏，故稱天台《淨名疏》。《首楞嚴經》或簡稱《楞嚴經》，在北宋時流傳甚廣，為當時僧俗所重視。日本學者 Tsuchida Tomoyaki 認為此經所表現的救贖思想及心物二元論受到佛教教內及朱熹理學傳統所批判。見 Tsuchida Tomoyaki, "Mind and Reality: A Study of the Shouleng yan jing." Unpublished dissertation, Harvard University, 1986.

[173] 《扶新論》，頁 9b。《新疏》所說四土，見上文。

[174] 同上注。

[175] 《扶新論》，頁 10b。

[176] 見《觀無量壽佛經》，頁 342a。

[177] 《扶新論》，頁 10b~11a。

[178] 《扶新論》，頁 11b。

[179] 《扶新論》，頁 12a。按：《天台十疑論》原文云：「彼國純諸菩薩，以為良友，無惡緣境。外無神鬼魔邪，內無三毒等煩惱畢竟不起，故不退。」見《天台十疑論》，頁 79b。

[180] 按：戒度原文說「荊溪妙樂云……」據考天台六祖荊溪湛然，住常州之妙樂寺講《法華經》，因號妙樂大師，而其所著《法華文句記》十卷遂稱為「妙樂」。

[181] 《扶新論》，頁 11b。按：智圓原文見《佛說阿彌陀經疏》（《大正藏》冊 37），頁 351c。戒度直錄其文，只將「名為調達」說成「名曰調達」，但無損於文義。

[182] 《扶新論》，頁 11b~12a。遵式之說見於其《往生淨土決疑行願二門》（《大正藏》冊 47），頁 145b。

[183] 以上皆見《扶新論》，頁 12b~13a。

[184] 《扶新論》，頁 13a、b。

[185] 《扶新論》，頁 15a。按：菩薩階位，諸經所說不同，有四十二位，五十二位，不一而足。根據《了義燈》，《仁王》、《華嚴》、《瓔珞》、《優婆塞戒經》等皆說四十二位聖賢，不言五十二位。誘天台圓教以四十二菩薩位斷四十二品無明，當為戒度以四十二品無明對四十二位之所本。

[186] 按：元照《佛說阿彌陀經義疏》中云：「修行淨業，感生淨土，別是一門出離徑術。就淨業中復有多種。諸經所示，行法各殊：《觀經》三福妙觀；大本一日一夜懸繒幡蓋，十日十夜奉持齋戒；《大悲經》中一日稱名，展轉相勸；《般舟經》若過繫念現前，九十日中恆不坐臥、《鼓音聲經》十日十夜六時體念……。」其中《鼓音王經》即《鼓音聲經》，都是《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》之略名。《般舟經》即是《般舟三昧經》之簡稱。

[187] 見元照《芝苑遺編》（《續藏經》冊 105），頁 564b。

[188] 見元照《芝苑遺編》（《續藏經》冊 105），頁 564b。

[189] 按此句見於《天台疏》，頁 186c。「落日懸鼓」一詞，係《觀經》「見日沒，狀如懸鼓」之節文。見《觀經》，頁 341c。

[190] 《芝苑遺編》，頁 565a。

[191] 《芝苑遺編》，頁 565a。

[192] 以上皆見《芝苑遺編》，頁 565b。

[193] 《芝苑遺編》，頁 565a。

[194] 按：知禮《觀經融心解》對類似問題的回答，雖肯定人人臨終迴向，臨終十念皆得往生，但仍強調天台觀心之妙觀是《觀經》本宗，「須就上根克論正行」。見《觀經融心解》，頁 868a。

[195] 元照《觀經新疏》，頁 280c~281a。

[196] 戒度《觀無量壽經義疏正觀記》，頁 36a、b。

[197] 戒度《觀無量壽經義疏正觀記》，頁 36a。戒度並引三書之文為證。《天台觀經疏妙宗鈔》之文為「以法界心觀法界境，生於法界，依正色心，故十六境豈不一一皆是圓妙三諦三觀云云。」《淨土修證儀》之文為「問曰：般舟觀佛與今何殊？答：彼是先觀事境，後修理觀。此經直觀事境，而取往生。」《刊正記》之文為：「問：佛身觀云是法界身入心想中，豈非理觀耶？答：此一雖理，於皆是事，從多以判，俱事觀也。」

[198] 福島光哉說他是知禮以後山家派系之天台性具哲學後繼者中，最優秀的傳法宗匠。見氏著《宋代淨土教 研究》，頁 105。

[199] 《佛祖統紀》，頁 218b。

[200] 見樞菴有嚴〈淨土修因或對〉，在《樂邦文類》，頁 305c~306b。

[201] 同上注。按：《天台疏》在解釋大本「五逆謗法」不得生淨土，而《觀經》則讓其得生時說：「行有定、散，觀佛三昧名定，修餘善業說以為善。散善力微，不能滅除五逆，不得往生。大本就此故言不生，此經明觀故說得生。」可見，智顛同意十六觀為定善。有嚴承其意而謂「定善者，修心妙觀，首楞嚴定等。散善者，如四十八願經修十念者，都攝六根，但聲聲相續而已。以未兼理定，說名為散是也。」

[202] 元照《觀經新疏》，頁 283a、b。

[203] 戒度《觀無量壽經義疏正觀記》，頁 47a。按：此段元照疏文之最後一句，戒度解曰：「《涅槃經》明末世弘通，凡用聖教，當以四法勘驗邪正，『依法不依人』即其一也。」

[204] 戒度《觀無量壽經義疏正觀記》，頁 24b。