

佛祖統紀中的本迹觀

蔣義斌

中國文化大學歷史系教授

一、前言

南宋天台宗僧人志磐所撰《佛祖統紀》，近來已有不少學者，如陳垣、冉雲華、Herber Franke、曹仕邦、¹方豪等人均作過研究，²在中國佛教史籍文獻中，本書得到學界相當的重視。不僅因為本書，代表了天台宗對「史」的看法，也因為本書成功地，運用紀傳體來撰寫佛教史。

《佛祖統紀》的撰述，「本迹觀」是志磐相當重要的論據，同時亦是他的撰述動力，本迹觀是天台宗判別《法華經》的重要觀念，志磐不僅繼承了天台宗的家法，且將本迹觀落實到曆法時間、史觀上，本文之旨，不在討論天台宗本迹觀的發展、演變，而將討論重點，置於《佛祖統紀》所呈現的本迹觀。

二、《佛祖統紀》〈釋迦本紀〉編年法

《佛祖統紀》以釋迦牟尼為〈本紀〉之首，在中國正史的撰述傳統中，〈本紀〉是以編年的方式來論述帝王的正統，劉知幾《史通》〈本紀〉：

¹參見曹仕邦，〈論佛祖統紀對紀傳體裁的運用〉，收於《中國佛教史學史論集》（台北，大乘文化出版社），頁234。

²見方豪，〈宋代佛教對史學之貢獻〉，收於《中國佛教史學史論集》，第二章。

蓋「紀」者，綱紀庶品，網羅萬物，其莫過於此乎！及司馬遷之著《史記》也，又列天子行事，以「本紀」名篇，後世因之，守而勿失。³

又說：「蓋紀之為體，猶春秋之經，繫日月以成歲時，書君上以顯國統」，⁴志磐在其序言中說明《佛祖統紀》的「本紀」，是效司馬遷《史記》的「本紀」。⁵

志磐又說：「佛祖者何？本教主而繫諸祖也」，說明了其書名「佛祖」二字的意義，「佛」指釋迦佛，「祖」則指傳衍佛法正統的歷代祖師，至於「統紀」的意義為何？他說：

統紀者何？通理佛祖授受之事也。（原注：〈史記功臣表〉云，要以成功為統紀，〈漢高祖紀〉顏師古注曰，「紀」，理也。統理眾事，繫之年月）。⁶

《佛祖統紀》既是陳述佛、祖授受之事，佛教教義歷來即處於分歧狀態，⁷何者為佛祖授受之事的正統，成為《佛祖統紀》關心的重點之一，該書之「本紀」、「世家」，尤其可以反應出他的撰述立場，志磐說：「本紀何者？始釋迦終法智，一佛二十九祖，所以紀傳教之正統也」，「世家者何？世守家業，以輔相祖道者也」。⁸

³ 劉知幾，《史通釋評》，（台北，華世），內篇，〈本紀第四〉，頁36。

⁴ 同前註。劉知幾甚至以頒曆與否，作為是否應列入〈本紀〉的依據，見蔣義斌，〈劉知幾的語言觀〉，《華岡文科學報》，第20期，頁115。

⁵ 志磐，《佛祖統紀》，（大正藏，第49卷），頁129C。

⁶ 《佛祖統紀》，頁231a。

⁷ Paul Williams, *Mahayana Buddhism: the Doctrinal Foundations*, (London, Routledge, 1989) pp.1-5.

⁸ 《佛祖統紀》，131a。

《佛祖統紀》本紀中，真正作到「繫日月以成歲時」的，只有〈釋迦牟尼佛本紀〉，而且以〈釋迦本紀〉的編年最具特色。《佛祖統紀》定釋迦佛出生於周昭王二十六年（甲寅），至於歷史上的釋迦是否真的出生於本年，是頗值得懷疑的，但這並不是本文的重點，而是著重於探討志磐嘗試於以編年體的方式，來撰寫〈釋迦本紀〉的意義。

志磐編寫〈釋迦本紀〉花了四卷的篇幅，而且是採逐年編寫的，既使當年無事可記，亦注記年及該年之干支，如周昭王二十六年（甲寅）、二十七年（乙卯）年記釋迦出生後，二十八年（丙辰）、二十九年（丁巳）、三十年（戊午），這些年下均無事可記，但仍羅列年序，以呈現時序，另外三十四年（壬戌）、三十六年（甲子）、三十七年（乙丑）、三十八年（丙寅）、三十九年（丁卯）等，亦屬該年雖無事，但仍標示年序。可見雖無事，亦標明年序，是《佛祖統紀》的通例，唯有周穆王二十年至二十三年，未標示年序，這可能是現在的通行版本漏刊之故，在周穆王二十四年（癸卯）之後，穆王二十五年（甲辰）至三十三年（壬子）無事可記，仍標示年列。總計《佛祖統記》中，雖該年無事，但仍標示年序之例，共達四十年之多。

就印度佛經而言，並無編年撰史的傳統，《佛祖統紀》以編年來編撰釋迦生平，也不一定合乎史實，然而志磐費了相當大的功夫，為〈釋迦本紀〉編年，以顯其統，其深意何在？

在未探討此問題之前，若先參考其他傳統的撰史態度，察看逐年編史的意義，可能有助於了解《佛祖統紀》編年撰寫〈釋迦本紀〉。《春秋》是重要儒家經典，其編撰以事繫年月，若該年無事，亦保留年、季，《春秋》逐年編序，每年分四季，雖此季無事可載，亦書之，劉師培〈春秋左氏傳時月日古例考〉「空書時月及時不具例」謂：

《漢書》〈律曆志〉上引劉歆《三統曆》云：於四時雖無事，必書首月，易四象之節也。時月以建分至、啓閉之分，易八卦之分也。《經》於四時雖無事，必書日月時，所以記啓閉也，月所以記分至

也。⁹

劉師培雖以《左傳》名家，但《春秋經》確實是「四時雖無事，必書日、月、時」。雖無事可記，年、季必書的原因，歷來學者，容或有不同的意見，而儒家所說的天、人關係，並不是概念式的玄思，《春秋》即是呈現「天人之道」，《漢書》〈律曆志〉：「夫曆春秋者，天時也，列人事而（因）以人事」。¹⁰

西方學者曾指明，西洋文明的特色，並不僅是科學，「歷史」理念，才是西方文明的重要的特色。¹¹ Karl Lowith 曾說明歐洲歷史思想，是在希臘循環的時間觀，及線性的基督教時間觀中，交織發展而成。¹² 基督教認為，時間是上帝所創造，而且上帝的意志，將在人類的歷史中呈現，在歷史內部沿著時間之軸，可以找到基督教的主導原則，¹³ 柯靈烏說：「上帝的意志，具體實現在人的生活、行動」，對歐洲史學產生重大影響。¹⁴ 有趣的是，中古時期歐洲的編年史中，亦出現該年雖無事可記，但仍記載其時序的現象。¹⁵

雖然，儒家、中古歐洲編年史家、志磐等，「空書年」——年下無事的現象，各有其教義基礎，若要作進一步了解其異同，必須作個案研究，

⁹ 劉師培，〈春秋左氏傳時月日古例考〉，收於氏撰，《劉申叔先生遺書》，（台北，華世），第一冊，頁364上。

¹⁰ 班固，《漢書》，（台北，鼎文，新校本），頁978。

¹¹ 杜維運，《與西方史家論中國史學》，（台北，史學出版社），頁8。曾介紹 Herbert Butterfield 謂：「雖然我們常常自我提醒，西方文化獨能發展自然科學，可是我們每每忽略西方文化同樣地，以富有歷史觀念，而卓然與世不同」。

¹² Karl Lowith, *Meaning in History*, (Chicago, University of Chicago, 1949) PP.7-19.

¹³ 鄭樂平、胡建平譯，《文化與時間》，（台北，淑馨），頁205。

¹⁴ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, (樂天，台北，Reprint in 1969), p. 48.

¹⁵ Hayden White, *The Content of the Form*, (The Johns Hopkins University, 1987) ,pp.6-8.

始能了解「空書年」意義的異同。本文，則旨在討論志磐《佛祖統紀》的空書年意義。

前文，已述及《佛祖統紀》〈本紀〉部分，只有〈釋迦本紀〉編年記事，其後之〈西土二十四祖本紀〉，可以解釋因為史料不足，編年有困難之故，但釋迦牟尼生平史料同樣不足，相反地，東土諸祖的史料相對地充分，但亦未編年。西土諸祖本紀、東方諸祖本紀，主要是說明佛法傳播的正統，稍加注意，便可發現，東土諸祖其實均為天台宗諸師，其正統的依據為釋迦的說法教化。《佛祖統紀》〈通例〉謂：「（本紀）上稽釋迦示生之日，下距法智息化之年，一佛二十九祖，起周昭王二十六年甲寅，至宋仁宗天聖六年戊辰合二千二年，通為本紀，以繫正統，如世帝王正寶位，而傳大業」，¹⁶正說明了本紀的本質。

《佛祖統紀》〈通例〉解釋「本紀」時，又說：「今約如來在凡因行，至今出興為大法王，明本迹，敘聖源」，¹⁷說明釋迦為「大法王」之故，得如世間之帝王「正寶位」，更重要是「明本迹，敘聖源」。

三、本迹與〈釋迦本紀〉

〈釋迦本紀〉首先解釋本迹之意，「本」是指法身，「迹」則是指降兜率、託胎、出胎、出家、降魔、成道、轉法輪、入滅（入涅槃）等八相。¹⁸法身若就現實面講，即是佛的說法，及佛說法所指的真實，而迹所說的八相，則是釋迦的事迹。在宗教的意義，釋迦佛，有長遠、久遠的生命旅程，釋迦佛的久遠旅程，猶如遊記，不著、不執，精進於菩薩道，乃至於成佛，對此世的俗世間而言，釋迦的說法，才使得此世間的眾生，有機會親近佛法，因此，釋迦佛的降生，無疑地，是此世間，最有意義的。也就是說，佛法可以在永遠之前便存在，但因釋迦佛的最後身，所呈現的成佛的過程，才得以將佛法，完整地呈現於此世。

¹⁶ 《佛祖統紀》，頁 134b。

¹⁷ 《佛祖統紀》，頁 230a。

¹⁸ 《佛祖統紀》，頁 134c。

由志磐看來，釋迦的示現生、老、病、死等事迹，便是要呈現佛法，因此，八相中的降生出胎、出家、降魔、成道、轉法輪、入涅槃等必須在凡俗的曆法時間中完成，而降兜率則無法於世俗的時間中作表述，這也是〈釋迦本紀〉所描述釋迦生平(旅程)中，下兜率、託胎等沒有編年撰寫的原故，要到釋迦降生，才呈現出「大法王」(釋迦)之迹，「本紀」在中國史學傳統中，原本就是用來記錄「王」者之「迹」的。用「本紀」來記錄釋迦「大法王」之迹，在志磐看來，無疑是最自然不過的了。

〈釋迦本紀〉「下兜率」章下，引四明知禮之言，來論述釋迦佛下兜率的動力及佛說一乘佛法之原故，其言云：

序曰：四明法師之言云：如來昔於大通之時，覆講《法華》，與無邊眾生作一乘之因矣。¹⁹

引文中所說「大通之時」，指《妙法蓮華經》〈化城喻品〉中的大通智勝如來，《妙法蓮華經》固是大通智勝佛所說，亦是釋迦佛所說，該品經文說：「我（釋迦）以如來知見力故，觀彼久遠猶若今日」，也呈現《妙法蓮華經》古佛、今佛一佛的主題。〈化城喻品〉謂大通智勝初說十二因緣法，在經過其他第二、第三、第四時的說法，最後則說《妙法蓮華經》，但不同時的說法，並不是真理不同，而是「如來方便之力，於一佛乘分別說三」，志磐所謂「與無邊眾生作一乘之因」即指此。

不過，大通智勝佛或釋迦佛的法身，須在「過程」中呈現，猶如一乘佛法，是呈現在第一、二、三、四、五時，〈釋迦本紀〉序曰：

以由中間退大樂五塵，如來大悲，恐其墮苦，於是更以小乘而為救拔，或用衍三而為導引，如此大、小，種種成熟，堪於今世悟入佛乘，是故如來為此一事，出現於世。然其機發，復少差殊，故於一代分五時。²⁰

¹⁹ 〈佛祖統紀〉，卷2，頁140b。

²⁰ 〈佛祖統紀〉，卷2，頁140b。

《妙法蓮華經》〈化城喻〉以釋迦為大通智勝佛之第十六王子，於娑婆國土成佛，釋迦為「大法王」，其教化之迹，猶如正史「本紀」之述王者之迹，釋迦佛出現於世之大「事」因緣，為開、示、悟、入眾生，《妙法蓮華經》〈方便品〉謂：

諸佛世尊，唯以大事因緣故，出現於世。舍利弗！云何名：諸佛世尊，唯以大事因緣故，出現於世？諸佛世尊，欲令眾生，開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生，佛之知見故，出現於世；欲令眾生，悟佛知見故，出現於世；欲令眾生，入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故，出現於世。

〈釋迦本紀〉前文所說「如來為此一事，出現於世」，即指釋迦為達到開、示、悟、入眾生說種種法，現種種「事」迹。《佛祖統紀》的撰述目的，即為呈現教化「事迹」。

《佛祖統紀》有「六重本迹」之說，以「通論諸佛本迹」，²¹其六重本迹，為理事、理教、教行、體用、實權、已今，其中本迹的第一重意義如下：

本者，理本。即是實相，一究竟道。迹者，除諸法實相，其餘種種皆名為迹。²²

在〈釋迦本紀〉「六重本迹之圖」中，志磐有所解釋謂：理，為「觀一切法空，如實相」；事，因緣有從顛倒生。其經典之依據為《妙法蓮華經》〈安樂行品〉，經云：

復次，菩薩摩訶薩觀一切法空如實相，不顛倒、不動、不退、不轉，...

²¹ 《佛祖統紀》，卷1，頁135a。

²² 《佛祖統紀》，卷1，頁134c。

但以因緣有，從顛倒生故，說常樂觀如是法相，是名菩薩摩訶薩第二親近處。

〈安樂行〉討論的重點，為菩薩的「親近處」，在俗世中如何忍辱行道。

六重本迹的第二重意義為理教，「理之與事，皆名為本，說理說事皆名教」，理是指「是法不可示言辭相寂滅相」，教為「以方便力故為五比丘說」。第三重意義為教行，教為「諸法從本來，常自寂滅相」，行為「佛子行道已，來世得作佛」。第二、第三重本迹的經典依據為〈方便品〉。

理事、理教、教行是「以迹例本」，²³佛理必須就事、教、行等事迹以呈現。後三重意義：體用、實權、已今，則是「指迹為本」，²⁴若細分則可發現後三重意義，則有濃烈的「時間感」。體，「吾於成佛已來，甚大久遠」，相「但以方便，教化眾生」；實，「是我方便，諸佛亦然」，權，「今當為汝說最實事」；已，「諸佛法久後」，今，「要當已真實」。很明顯，體用、實權、已今，是由時間的今古相通來論述，《妙法蓮華經》的時間感，是該經的重要特色，尤其〈多寶品〉中，古佛多寶如來與今佛釋迦佛同一蓮華座中出現，予人以特殊感受。

四、永遠佛的歷史呈現

學者早已指明，《妙法蓮華經》諸品的形成年代不同，是長期發展而成的，現傳《妙法蓮華經》可分為前、後二部分，前半部以〈方便品〉為中心，而〈方便品〉可能是最早的形成的經文，²⁵後半部則以〈如來壽量品〉為中心。

天台智者將《妙法蓮華經》分為「迹」門、「本」門二部分，迹門由序品、方便品至安樂行品等前十四品；本門則由從地涌出品、如來壽量品

²³ 《佛祖統紀》，卷1，頁135c。

²⁴ 同前註。

²⁵ 平川彰等著、林久稚譯，《法華思想》，（台北，文殊），頁10。

至普賢菩薩勸發品等後十四品。「迹門」意即垂迹此娑婆世界的釋迦佛的教化事迹，而「本門」則闡述久遠實成佛，所謂「我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。²⁶

前文述及《佛祖統紀》「六重本迹」之經典依據，大致符合智者分《妙法蓮華經》為二部的傳統，但仍有些不同，茲列之於下，至於品名之後的數字，為《妙法蓮華經》的品目：

第一.理本事迹	安樂行 (第 14 品)	
第二.理本教迹	方便品 (第 2 品)	
第三.教本行迹	方便品 (第 2 品)	
第四.體本用迹	壽量品本(第 16 品)	
第五.實本權迹	藥草喻本(第 5 品)	
第六.已本今迹	方便品本(第 2 品)	27

理事、理教、教行三者，以〈方便品〉為主要依據，體用、實權、已今三者，以〈壽量品〉為依據，是符合智者分二部的傳統，前半部以〈方便品〉為主，後半部以〈壽量品〉為主軸的意旨。近代學者由《妙法蓮華經》整體結構來看，可以肯定智者的分法，亦即《法華經》前半部是以〈方便品〉為中心，宣說一乘佛法，而後半部以〈如來壽量品〉為中心的「久遠釋迦」。

²⁸ 《佛祖統紀》〈釋迦本紀〉所主張的六重本迹亦符合上述的本旨。

《佛祖統紀》六重本迹，雖符合智者大師前半部以《方便品》為主軸，後半部以〈如來壽量品〉為中心的區分，但《佛祖統紀》六重本迹之本門中實權、已今等，所引用的經典依據，為〈藥草喻品〉、〈方便品〉等，都是屬於前半部的迹門，如此看來，迹門是《佛祖統紀》更重視的部分。

《佛祖統紀》〈釋迦本紀〉「明本迹」，志磐引《讀教記》謂：「六重本迹，唯體用一重，是引本文，餘五皆迹」，而「實權、已今即指迹文為本

²⁶ 同前註引書，頁 45-50。

²⁷ 《佛祖統紀》，卷 1，頁 135b。

²⁸ 《法華思想》，頁 111。

門」，他認為「後三既是通中復別，故須指迹爲本」，²⁹接著志磐說明「以迹中密示本」，是符合天台家的宗門意，又說「方便之名通於本迹」。³⁰

志磐引《觀音別行玄記》，論述此處所說六重本迹是天台家的特色，其中理事、理教、教行、體用四重本迹，其他宗派亦或論及，唯獨實權、已今二重，其他「諸經絕議」，其言謂：

《觀音別行玄記》云：若理事、理教、教行、體用、四重本迹，不獨今經，諸部容有，若塵點劫，前最初成佛，而爲實本，中間今日示現成佛，皆爲權迹此名權實本迹。本門開竟，此身即本迹門已說，及諸部談，皆名爲迹，是名今已本迹。此之二重，諸經絕議，故云：諸教不明，《法華》方說。³¹

志磐認爲「最初成佛，而爲實本，中間(曆法時間的歷史佛)今日示現成佛」之實權本迹，及「諸佛法久後」，爲度眾生，當時所說種種教化的已今本迹，是《妙法蓮華經》中所獨有的。

眾所周知《妙法蓮華經》有一宏偉的「佛身觀」，一個具有人格身分，但又「久遠實成」的佛身，此一佛身並不是概念式的永遠佛，而是具有歷史時間性(人身)的具體佛身，³²〈如來壽量品〉即在描述此一佛身觀，〈如來壽量品〉謂：

汝等諦聽！如來祕密神通之力，一切世間天人及阿修羅，皆謂今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子！我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫。我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，我常

²⁹ 《佛祖統紀》，卷1，頁135c。

³⁰ 《佛祖統紀》，卷1，頁136a。

³¹ 同前註。

³² 《法華思想》，〈法華經的佛陀觀〉，頁121-127。

在此娑婆世界說法教化。

佛言：我亦如是。成佛已來，無量無邊百千萬億那由他阿僧祇劫，爲眾生故，以方便力，言當滅度。

示降生於此娑婆世界的釋迦，久遠以來實成佛，爲眾生故，以方便力，而示現滅度，志磐引〈如來壽量品〉謂：「然我實成佛以來，甚大久遠若斯，但以方便教化眾生，令入佛道」。³³

出示降生、出家、修道、降魔、入涅槃的釋迦佛，是一永恆的佛，其示現生、老、病、死，是爲了要應迹教化不同眾生。用大乘佛教的術語，應迹說法，即「方便說法」。

「方便」在鳩摩羅什的譯本，常譯作「方便力」，方便有其時空性，在不同時空，有不同說法，似乎是教學上的常識，並沒有太特殊之處，大乘經典似乎沒有必要特別強調「方便」，而方便很明顯有其時空性，既有時空性，便非可置諸四方皆準的真理，當然並非了義、第一義，然而，大乘經典特別強調「方便」，除了世俗權宜教化之意外，可能尚有其他意義，早期大乘經典「方便」有不同的其他譯法，至鳩摩羅什譯文作「方便力」，若將鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》，與法護所譯的《正法華》比對，常可發現，在《正法華》無「方便」的經句，而於《妙法華》的經句中，則多出了「方便」，³⁴但這並不是說《正法華》中無方便的譯語，而是說在《妙法華》中似乎更重視，以「方便」來縮合，佛教的倫理。在《正法華》亦有「方便」的譯語，但在對應的經句中，《妙法華》則常譯爲「方

³³ 《佛祖統紀》，卷1，頁136b。

³⁴ 如《正法華》〈應時品〉經文：「我等所順而被衣服，所建立願不以頻」，（見《大正藏》，第九冊，頁73b）而《妙法華》〈譬喻品〉對應的經文作：「然我不解方便，隨宜所說，初聞佛法，遇便信受思惟取證。」（見《大正藏》，頁10c。《正法華》：「爾緣此故，興在吾法」（《大正藏》，頁74a）而《妙法華》則譯爲：「我以方便，引導汝故，生我法中」（見《大正藏》，11b）凡此之例尚多，不再一一例舉。

便力」。³⁵鳩摩羅什譯文有「方便力」是值得重視的，鳩摩羅什的「方便力」是否意即以佛神力，貫通行爲權法，而有方便力？如此的方便，才是佛教所要說的方便。佛的智力爲達開、示、悟入眾生的「本」懷，而方便說法，其所說的佛法，無論三乘或一乘，其中均有佛的本懷，釋迦佛的說法本中，有「本懷」貫通其中，因此說是方便力。佛以本懷、十力、神通力，而方便說法，若套用天台家的術語，即世俗的方便中有本—指迹爲本、迹中密示本意。

在中國佛教史中，《妙法蓮華經》〈如來壽量品〉所宣示的佛身觀，有其特色，但亦引起爭論，³⁶智者《妙法蓮華經》主張：「法身非量非無量」、「報身金剛前有量，金剛後無量」、「應身隨緣則有量，應用不斷則無量」，³⁷法身偏於抽象，智者雖認爲〈壽量品〉之佛身「詮量通明三身」，但智者實特重視報身，智者大師說：

此品詮量通明三身，若從別意，正在報身，何以故？義便文會。義別者，報身智慧上冥下契，三身宛足故言義便。文會者，我成佛已來，甚大久遠，故能三世利益眾生，所成即法身，能成即報身，法、報合故能益物，故言文會。³⁸

智者認爲報身「上冥（法身）下契（應身）」，三身俱足。並認爲「從簡本而垂迹，將簡迹而顯本」，並認爲《法華經》之不同於其他經典，便在於其佛身觀，「本迹雖殊，不思議一」，因此，智者很自豪地說：「如此

³⁵ 關於這方面的例子，亦甚多，茲舉一例說明如下：

《正法華》〈善權品〉 佛有尊法 善權方便（《大正藏》，頁 68c）

《妙法華》〈方便品〉 佛以方便力 示以三乘法（《大正藏》，頁 6a）

³⁶ 《法華思想》，頁 111。

³⁷ 智者，《妙法蓮華經文句》，（《大正藏》，第 34 卷）〈壽量品〉，頁 128c。

³⁸ 同前註，頁 129a。

本迹，何得不異眾經！何得不異諸師！」。³⁹

天台宗的佛身觀，由迹顯本，為志磐《佛祖統紀》提供了理論基礎，志磐說：「由實相真本，垂於俗迹，尋於俗迹，即顯真迹本，本迹雖殊，不思議一」，⁴⁰釋迦佛的理本，須在曆法時間中去探索，蓋「方便力」與時俱移，《佛祖統紀》〈法運通塞志〉謂：

欲知如來出興大意，必先明乎本迹，而終至結集三藏，以垂範於天下後世。中間八相，次第以論，所謂下兜率、託母胎、住胎宮、示降生、出父家、成佛道、轉法輪、入涅槃，於是一代化事，為之大備，始昭王甲寅，終穆王壬申，以為大綱云。⁴¹

欲明了釋迦佛出世的「大事」因緣，必須「先明乎本迹」，至於釋迦佛「一代化事」，亦須由歷史中呈現。

五、〈法運通塞志〉的本迹

前引文中，志磐於〈法運通塞志〉說：「一代化事，為之大備，始昭王甲寅，終穆王壬申」，其中昭王甲寅在〈釋迦本紀〉中，繫年作「昭王二十六年甲寅」，而穆王壬申，則作「穆王五十三年壬申」。繫年以干支，是志磐敘述釋迦生平的用例，在〈釋迦本紀〉中，每年均繫以干支，而〈法運通塞志〉則僅於釋迦佛之降生、示寂，始以干支繫年，其他則一律僅用俗世君王之年號。

為顯示釋迦教法在此世教化的傳承正統，《佛祖統紀》有〈歷代傳教表〉：「智者始以五時八教開張一化，宗本迹之妙，既發其解，必立之行...作〈歷代傳教表〉」，此傳教表，亦以編年記錄，無事可記，亦標示年序，如梁武帝大通元年至八年無事，〈歷代傳教表〉以「大通元年丁未盡八年」，

³⁹ 同前註，頁 129b。

⁴⁰ 《佛祖統紀》，頁 135a。

⁴¹ 同前註引書，頁 325b。

空書年序。

〈佛祖統紀序〉謂：「〈通塞志〉法司馬公」，司馬公即司馬光，〈法運通塞志〉在中國史學傳統中，是箇創例，原本「志」是紀傳體獨有的體例，而《佛祖統紀》由整體架構來看，應是紀傳體，紀傳體的「志」，並不強調編年，然而〈法運通塞志〉雖名為「志」，但卻編年紀事，志中有編年，是《佛祖統紀》所獨有的。

〈法運通塞志〉的撰述主旨，在說明「一代化事」，與世俗的關係，其序言曰：「佛之道本常，而未始離乎世相推遷之際」，⁴²尤其注重佛教化迹，與世俗其他教化傳統的關係，其言曰：

儒宗道流之信不具者，時有排毀，然終莫能為之泯沒，以此道本常也。夫世稱三教，謂皆足以教世，而皆有通塞，亦時使之然耳，列三教之迹，究一理之歸，繫以編年，用觀通塞之相。⁴³

佛教在中國有所謂「三武之禍」，佛教經歷了多次嚴酷的考驗，仍能流傳於世，志磐認為這就能證明佛教是顛撲不破的常理。至於佛教與其他儒、道二教的關係，他認為應維持和平關係，儒、釋、道三教，「皆足以教世」，而三教又各有易為接受，或遭到排斥的時代，故說三教「皆有通塞」。因此，〈法運通塞志〉的反省，是由三教關係的角度，「列三教之迹，究一理之歸」，以觀佛教教化事迹，於其間的通塞之現象。

於討論北魏太武帝毀佛時，他認為要由時代的大環境來理解，雖然，他認為「佛道廣大，則凡世間九流悉為所容，未有一法出乎佛道之外」，⁴⁴但仍有難傳播之時，因此，他說：

初未嘗創毀釋之論，毀釋自太武崔浩起也。夫法運之通塞數也，人心之好惡勢也。勢與數合，佛力不能移也。故知太武崔浩之毀釋勢

⁴² 《佛祖統紀》，卷 34，頁 325a。

⁴³ 同前註。

⁴⁴ 《佛祖統紀》，卷 41，頁 383a。

與數合，非謙之之過，煬帝師智者及智者亡，弑父竊位，下罷僧毀寺之詔，而卒沮於事，豈智者教之，衛元嵩教周武，趙歸真教唐武，比誠教之也，君與臣俱遭冥罰，非不幸也。⁴⁵

志磐認為法運之通塞，與「天命人事，互相參會，默定於先時」。⁴⁶

志磐認為「佛道本常，有時而厄」，這是因為「世人之業感」所造成的，大勢若對佛法不利時，佛教大德的努力，有利於日後的復興，如周武帝時運勢對佛教不利，但有智炫、道安、靜藹等大師的努力，感動世人，使佛法能在最短的時間內復興，志磐說：

佛道本常，有時而厄者，世人之業感耳。以故大小三災業感之大，三武滅僧，業感之小，然每當滅則必有聖賢者出，魏武有曇始，周武有知玄、道安、靜藹，皆為法忘身，求復大教，而（靜）藹條肉捧心，世或謂其徒自苦辛，殊不縱無益於當朝，猶足以感動世人，俾知為法之切，有若此者，武帝廢之，宣帝復之，曾不數年其道復振，疇知非藹師誠感之應乎。⁴⁷

智炫、道安、靜藹的事迹，載於《續高僧傳》之〈護法篇〉。佛道之常「本」，在俗世中，須不斷地累積其善迹，才是佛法常住世的保證。

佛法在運勢通暢期，若君主為姦人所蔽，雖會發生佛法的厄運，但佛法終究會興盛，宋代基本上，不是佛教的塞厄期，但北宋末年，徽宗為林靈素所蔽，其文曰：

佛法厄運，故必有姦人為之亂法，而主上竟受其蔽，及運當泰來，故眾人交攻，主上一寤，於是降詔自洗，指靈素為姦人，而且大復

⁴⁵ 《佛祖統紀》，卷 39，頁 359b。

⁴⁶ 《佛祖統紀》，卷 44，頁 407a。

⁴⁷ 《佛祖統紀》，卷 38，頁 358c。

佛法，初蔽後明，皆法運使之而然也。⁴⁸

也就是說，在法運通暢期，即使君主所人所蔽，但佛教的法運終將否極泰來。

志磐認為「佛道大道」、「佛身真身」，「大道」則於法界無所遺，而「真身」則常住不滅，⁴⁹佛道雖廣大，但與中國固有的儒、道，須保持共存的關係，他說：「道事天，天事佛，故為國者必兩存之」。⁵⁰

雖然在中國有不少人，認為佛教是夷狄之教，甚至如歐陽修等學者，主張「佛法為中國患」，志磐則認為，這種見解，是不知中國之意義，亦不知夷狄之意義，他說：

韓氏則曰：佛者，夷狄。歐陽作〈本論〉曰：佛法為中國患。二子不知佛為聖，不知天地之廣大故，不知奚為夷，奚為中國，不知佛法之妙故。⁵¹

在他看來，「中國」並不是地理名詞，也不可以用地理的方位，來理解中國，若由地理來理解中國，士人所說中國，並不是中國，而是東土，他說：

人無通識，不足以知佛。故韓愈夷其佛，歐陽修亦夷其佛，太宗以蘇易簡指佛為夷而惡之。……佛聖人也，五天中土也，此方即五天之東境也，今稱中國者，此方自稱尊也。稱四夷者，且約此方四境之外論之也。儒家乏通識，即目睫以言之，故多失言。⁵²

⁴⁸ 《佛祖統紀》，卷 46，頁 422a。

⁴⁹ 《佛祖統紀》，卷 45，頁 409b。

⁵⁰ 《佛祖統紀》，卷 44，頁 403b。

⁵¹ 《佛祖統紀》，卷 45，頁 411b。

⁵² 《佛祖統紀》，卷 43，頁 400b。關於佛教經典中的「中國」與「邊地」，請參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，（台北，正聞，民國 70 年），頁 397-402。

在此，可能要先探討一下，他所說的「通識」，在〈世界名體志〉「東土震旦地理圖」，志磐認為此方(中國)在閻浮提世界之東方，而「世儒謂之中國」，「世人乏通識見」，故見佛經所描述的宇宙世界，多不相信。⁵³可見「通識」一詞除了博通之外，更重要的天下觀、世界觀意義的通識。在他看來，宣說大道佛理的地方，即是佛「本」，垂迹之處。

六、結言

《佛祖統紀》自序中說：「志磐手抱遺編，久從師學，每念佛祖傳授之迹，不有紀述，後將何聞」，⁵⁴記錄是中國文化的特色，甲骨文公認為是中國記錄的起源，司馬遷《史記》自序，載司馬談、司馬遷父子，因「史記放絕」，「余為太史，而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉」，⁵⁵志磐「每念佛祖傳授之迹，不有紀述，後將何聞」，可謂深受中國文化之影響。

志磐認為「史者，所以記當時失得之迹」，志磐既認為釋迦為「大法王」，其教化之迹，當然須加以記錄，其實釋迦的「一代之迹」，包含了釋迦佛，印度、東土諸祖，這些成為《佛祖統紀》一書的主軸。

中國史法，主張善惡必書，不溢美、不隱惡，才是信史，志磐亦由此史觀，指出許多史書，對佛教的不實記載，其言曰：

有一代君臣，必有一代之史，所以記諸言動法不法也。堯、舜之德必書，跖、驕之行必書。天時人事善惡臧否，莫不畢錄，有可法有可誡，謂之信史，若是其可也。...通人勝士欽挹風規，歷代修史之家，未嘗不列敘其事。...歐陽氏之修《唐書》也，凡釋氏之事，有裨國政，開人心者，悉刪去之，適足以存舊史之該瞻，其乏通學守

⁵³ 《佛祖統紀》，卷 32，頁 313a。

⁵⁴ 《佛祖統紀》，卷 1，頁 129c。

⁵⁵ 《佛祖統紀》，〈序〉，頁 129c。

隘見有若是，謂之信史，未信也。⁵⁶

在〈法運通塞志〉志磐說：「無通識者，不足以當修史之任」，也就是說，他不認為歐陽修是以「通識」撰寫《新唐書》，所謂「通識」指具有世界史觀，不以私見，否定其他學者、學派的見解。《佛祖統紀》的撰述目的，毫無疑問地，有澄清一般世俗對佛教誤解失實的目的。

佛教與儒家，是處於競爭的局面，但以志磐的「通識」，對儒家、道家，有相當的肯定，〈法運通塞志〉謂：「後代人主，尊稱先聖，通祀天下，為萬世師儒之法者，自漢家始，豈不盛哉！」⁵⁷

佛教的時間觀，有其獨到之處，《法華經》多寶如來(古佛)，與釋迦如來(今佛)，共坐一蓮華座，已強烈指出古、今合會的可能。在中國的史學傳統，「知往察來」是重要的命題，知往須立基於今，察來亦立基於今，古今對話，一直是中國史學的基調。志磐由《法華經》、天台宗的本迹觀，將抽象的時間，落實到具體的曆法時間，其實為佛教開創了一箇新的思考面向。

⁵⁶ 《佛祖統紀》，頁 356c。

⁵⁷ 《佛祖統紀》，頁 334c。

摘要

《佛祖統紀》是天台宗人志磐所撰的紀傳體史籍，歷來學者，對此書多所稱述，近來學者，亦多所研究，但似乎並不重視志磐撰史的教義基礎，因此本文，由天台宗的本迹觀來探討志磐撰史的意旨。

天台宗的佛身觀，主張由迹顯本，為志磐提供了理論基礎，並由此建構其《佛祖統紀》。佛教的時間觀，有其獨到之處，《法華經》多寶如來（古佛），與釋迦如來（今佛），共坐一蓮華座，已強烈指出古、今合會的可能。在中國的史學傳統，「知往察來」是重要的命題，知往須立基於今，察來亦立基於今，古今對話，一直是中國史學的基調。志磐由《法華經》、天台宗的本迹觀，將抽象的時間，落實到具體的曆法時間，其實為佛教開創了一箇新的思考面向。