

茅子元《圓融四土三觀選佛圖》的教化意涵

李聖俊

屏東教育大學中國語文學系碩士班三年級

提要

南宋時期，出身天台宗的茅子元，在定中開悟後，由於追慕東晉廬山慧遠結社念佛的遺風，乃施設「普覺妙道」的宗旨創建白蓮宗，普勸男女修習淨業，以宣揚彌陀淨土法門為本懷。茅子元曾被誣以「事魔之罪」流放江州，但他多採用淺顯易懂的教化方式接引大眾，廣受庶民階層的喜愛，後蒙宋高宗頒賜「白蓮導師」、「慈照宗主」，在當代頗具影響力。天台宗僧人宗鑑的《釋門正統》及志磐的《佛祖統紀》雖提及茅子元的事蹟，但多從強烈的宗派立場來批判茅子元為異端，並未深入探討白蓮宗的教義。元代優曇普度編撰《廬山蓮宗寶鑑》，保存了較多關於茅子元的史料及著作，完整收錄《圓融四土三觀選佛圖》，被普度讚為「開示蓮宗眼目」的法寶。然而，面對文化水準不高的庶民，茅子元繪製《圓融四土三觀選佛圖》，揭示西方淨土易修易往的殊勝，以圖像攝受徒眾欣求彌陀淨土。《圓融四土三觀選佛圖》以天台宗教理為架構，圓融四土總相之圖則揭糞一心具足三千萬法的觀念。茅子元承襲天台宗智顛的四種佛國淨土分類的基礎上，提出凡聖同居土、方便勝居土、實報莊嚴土及常寂光淨土，各土皆提出譬喻、圖像、詩偈、表格及解說，以天台教理為思想底蘊，透過通俗易解的解說方式，揭糞各土行者的根性與修持法門。至於四土的特性，茅子元採用「五重玄義」的「體宗用」作不同次第的編排，反映各土行者的修持法門。茅子元特別以凡聖同居土指涉極樂世界，認為阿彌陀佛的淨土是「三光具足」，使凡聖同居土亦具上三土，申明四土互攝圓融的意涵。

關鍵詞：白蓮宗、茅子元、廬山蓮宗寶鑑、圓融四土三觀選佛圖、凡聖同居土

壹、前言

自北宋時期，以蓮社為名的淨土念佛結社十分風行，社會上各階層的人都積極參加，致使淨土宗急遽發展。至南宋時期，改朝換代的人心動盪，戰亂頻仍，個人尋求精神寄託的心理需求有助於淨土宗結社念佛的發展。出身天台宗的茅子元（1096-1181），在人心精神渴求安定的社會現象下，創建白蓮宗¹，勸導大眾念佛，以往生阿彌陀佛極樂世界為宗旨。茅子元早年學習天台宗教法，由於受到社會結社念佛的時代風氣影響，開始宏揚淨土法門，主要著作有《蓮宗晨朝懺儀》、《圓融四土三觀選佛圖》、《西行集》、《彌陀節要》、《法華百心證道歌》、《風月集》及《淨土十門告誡》等，多是宏揚淨土法門的著作，也是白蓮宗的教義依據。

同屬南宋時期的天台宗僧人宗鑑《釋門正統》及志磐《佛祖統紀》雖有載及茅子元的事蹟，但並未探討其念佛法門的義理。直到元代優曇普度竭十年之功撰成《廬山蓮宗寶鑑》，提到：「如慈照宗主（茅子元）道化盛行于世，王臣僧俗悉皆崇尚念佛，得道者甚眾。及觀諸傳錄中都不備載，無文可考，今搜訪慈照宗主事蹟已入集。」²普度鑒於曾經名盛一時的茅子元弘揚淨土之事蹟埋沒於歷史洪流中，而生平記載亦未將其列於諸高僧傳，所以親自蒐訪關於茅子元的事蹟及著作，錄於《廬山蓮宗寶鑑》，使其事蹟與義理為人所知。由於茅子元本身的著作不傳於世，在《廬山蓮宗寶鑑中》僅收錄《蓮宗晨朝懺儀》、《彌陀節要》、《淨土十門告誡》等著作之吉光片羽，惟有《圓融四土三觀選佛圖》是完整保存下來，其餘著作皆失傳。這使得現今學界研究白蓮宗教義及茅子元的念佛法門在困難與侷限之中，尚能稍加透過《廬山蓮宗寶鑑》來探究白蓮宗的教義。³

¹ 茅子元創建的「白蓮宗」為淨土宗與天台宗融合的世俗化宗派。白蓮宗或稱白蓮教，此一議題在學術上的界定不盡相同，實取決於評判者的立場。稱其「白蓮宗」者，多以信仰及義理的角度來審視它，關注茅子元對淨土法門的弘化。詳見望月信亨著，釋印海譯著：《中國淨土教理史》（臺北：慧日講堂，1974年），頁279-288。稱茅子元創建「白蓮教」者，多以歷史發展的立場，認為白蓮宗是一種佛門異端或民間秘密宗教，其關注的是白蓮教的歷史發展脈絡以及末流的叛亂活動。詳見戴玄之：《中國民間秘密宗教與秘密會社》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁77-177、493-545；楊訥：《元代白蓮教研究》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁1-43；馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（上海：人民出版社，1992年），頁118-137。另外，還有一種中性調和的立場，即認為茅子元所創建的本源是「白蓮宗」，但隨著白蓮宗逐漸世俗化，民間白蓮道人在持戒與傳法上皆不嚴謹，演變成為藉宗教之名行叛亂之實的末流「白蓮教」，詳見馮佐哲、李富華：《中國民間宗教史》（臺北：文津出版社，1994年），頁171-203；任宜敏：《中國佛教史·元代》（北京：人民出版社，2005年），頁340-366。

² （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷4，《大正藏》第47冊（臺北：新文豐出版社，1983年），頁327。以下若有再引用《廬山蓮宗寶鑑》，即省略出版資訊。

³ 《廬山蓮宗寶鑑》除了被收錄於《大正藏》外，大陸學者楊訥更將《廬山蓮宗寶鑑》與元代白蓮宗僧人果滿所編之《廬山復教集》、《廬山白蓮正宗曇華集》暨白蓮教之相關資料彙編成書。詳

由於《廬山蓮宗寶鑑》問世，茅子元的著作得以流傳於世，令後世宏揚淨土宗的僧俗透過《廬山蓮宗寶鑑》所載來認識茅子元的白蓮宗教義，並肯定其優點在於立意良善，裨益淨土法門的弘化，遂摘錄其文，作為宣揚淨土教義的輔證。而明清時期淨土宗宣教著作多尊稱茅子元為「慈照宗主」，足見其備受淨土行者的認可，在整個淨土宗發展歷程中佔有一席之地。⁴

本文首先闡述茅子元開創白蓮宗的歷史背景，並以普度《廬山蓮宗寶鑑》所收錄的《圓融四土三觀選佛圖》為研究文本，闡述凡聖同居土、方便勝居土、實報莊嚴土及常寂光淨土的教化意涵，進而探討茅子元繪製《圓融四土三觀選佛圖》的意義。

貳、茅子元開創白蓮宗的背景

茅子元為南宋紹興年間蘇州平江昆山（江蘇省松江縣西北）人士，生於北宋哲宗紹聖三年（1096），北宋徽宗政和四年（1114）得度出家，時值十九歲，卒於孝宗淳熙八年（1181），世壽八十六歲。⁵茅子元的生平事蹟未收入諸高僧傳中，在宋代《釋門正統》、《佛祖統紀》、《至正昆山郡志》雖有茅子元的記載，但較簡略。最早的記錄見於天台宗宗鑑所撰之《釋門正統·斥偽志》⁶：

所謂白蓮者，紹興初，吳郡延祥院沙門茅子元，曾學于北禪梵法主會下，依倣天台，出《圓融四土圖》、《晨朝禮懺文》，偈歌四句，佛念五聲，勸諸男女同修淨業，稱白蓮導師。其徒號白蓮菜人，亦曰茹茅闍黎菜。有論于

見楊訥：《元代白蓮教資料彙編》（北京：中華書局，1989年）。

⁴ 淨土行者尊稱茅子元為「慈照宗主」，將他與其他弘揚念佛法門的祖師大德列舉出來，表示認可他弘揚淨土法門的用心。《淨土全書》：「淨土之說，肇自阿彌陀佛。慈願弘開，彰于釋迦牟尼佛，特告阿難，其言非妄，故西土傳教，流入中華，翕然遵信，如響應聲。至晉慧遠祖師及劉遺民諸君，結蓮社百餘人，篤信專修。其中感佛來迎，脫生淨土者，不勝屈指。嗣後隋有智者，魏有曇鸞，唐有善導五會臺岩，大振宗風。迨宋永明、省常、慈照諸師，勸修益勵。」（清）俞行敏輯，（宋）王日休著：《淨土全書》卷1，《卍續藏經》第109冊，頁413b；《淨土隨學》：「飛錫、永明、四明、慈照、優曇、天如、妙叶、楚石、幽溪等，乃傳宗列祖，闡教聖師，皆撰文述偈，深勸往生。當細心玩味，而詳擇之。」（清）古崑：《淨土隨學》卷2，《卍續藏經》第109冊，頁956b；《淨土證心集》：「六字洪名，真實不可思議，越於一切法門之上，何則？若禪勝，安有慈受深。南嶽思、宋慈照、真歇了等，皆宗門砥柱，同指淨土，一意西歸。」（清）卍蓮：《淨土證心集》卷1，《卍續藏經》第110冊，頁173a。

⁵ 關於茅子元的生卒年，在《釋門正統》、《佛祖統紀》、《至正昆山郡志》及《廬山蓮宗寶鑑》皆未有整全周詳的記載。關於茅子元的生卒年考證，詳見日本學者笠沙雅章：〈關於白蓮宗〉，《世界宗教研究》，1992年第2期，頁12-13。

⁶ 《釋門正統》為天台宗傳記史，體例區分為：本紀、世家、諸志、列傳、載記等，本為吳鎧菴居士起草，然其未竣而亡，由宗鑑續補成書。

有司者，加以事魔之罪，蒙流江州。後有小茅闍黎，復收餘黨，但其見解不及子元。又白衣展轉傳授，不無訛謬，唯謹護生一戒耳。⁷

在《釋門正統》刊印三十年後，另一位天台宗僧人志磐在南宋景遷之《宗源錄》及宗鑑之《釋門正統》的基礎上增編而成《佛祖統紀》。⁸在卷四十七〈法運通塞志〉也提到茅子元的事蹟：

吳郡延祥院僧茅子元者，初學於梵法主，依倣台宗，出《圓融四土圖》、《晨朝禮懺文》，偈歌四句，佛念五聲，勸諸男女同修淨業，自稱白蓮導師，坐受眾拜。謹茹乳，不殺，不飲酒，號白蓮菜。受其邪教者，謂之傳道；與之通姪者，謂之佛法。相見傲僧慢人，無所不至。愚夫愚婦轉相誑誘，聚落田里皆樂其妄。有論於有司者，正以事魔之罪，流於江州。然其餘黨效習，至今為盛。……所謂四土圖者，則竊取台宗格言，附以雜偈，率皆鄙薄言辭。晨朝懺者，則撮略慈雲七懺，別為一本，不識依何行法。偈吟四句，則有類於樵歌。佛念五聲，則何關於十念。號白蓮，妄託於祖；稱導師，僭同於佛。假名淨業而專為姦穢之行，猥褻不良，何能具道。嗟夫！⁹

此段文獻，志磐在前段所述大抵因襲宗鑑的記載，直在「謹茹乳」之後開始對白蓮宗作進一步的批判。至於「愚夫愚婦轉相誑誘，聚落田里皆樂其妄」，雖是一負面批判，卻也顯現白蓮宗對一般庶民具有信仰上的吸引力與號召力。

綜合《釋門正統》與《佛祖統紀》這兩段文獻所論，皆提及茅子元師承「北禪梵法主」，即是天台宗的北禪淨梵（1052-1128）¹⁰，其出身天台宗確實無庸置疑。然而，考察北禪淨梵的行誼，也可間接得知茅子元弘化淨土法門的淵源。淨梵十歲便就勝果永懺主出家，常念阿彌陀佛。他除了在姑蘇大慈寺講解天台宗《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》等三大部，更仿倣天台宗四明知禮（960-1028）、慈雲遵式（964-1032）的芳躅¹¹，以懺法儀軌結合阿彌陀佛法門，曾率二十七人結

⁷（宋）宗鑑：《釋門正統》卷四，《卍續藏經》第130冊，頁824b-825a。

⁸參見楊訥：《元代白蓮教研究》，頁31。

⁹（宋）志磐：《佛祖統紀》卷47，《大正藏》第49冊，頁425a。

¹⁰北禪梵法主又名北禪淨梵，是中興天台宗第三世十三傳人，師事勝果思永懺主，以研究《法華經》及禮懺聞名。北禪淨梵生平詳見（宋）志磐：《佛祖統紀》卷14，《大正藏》第49冊，頁221a-b；（明）：《神僧傳》卷9，《大正藏》第50冊，頁1014b。

¹¹天台宗經唐末會昌法難，五代之亂，元氣大喪。至宋代由慈雲遵式和四明知禮重振宗風，弟子

社共修法華三昧懺儀，以二十八日為一期。茅子元既為淨梵的弟子，可能受淨梵的潛移默化，因而植下茅子元日後弘揚淨土法門的菩提種子。況且志磐提到白蓮宗的共修法會是「修懺念佛」，這與宋代天台宗本身便注重懺儀與淨土法門結合的歷史淵源有關。若從淨梵接觸淨土法門的脈絡而言，身為弟子的茅子元很可能受到淨梵影響，其轉往弘揚淨土法門有跡可循。

茅子元以「偈歌四句，佛念五聲」的簡易修持方法，勸導男女信眾念佛，共修淨業，是採取一種應對庶民階層的方法。白蓮宗的「偈吟四句」以類似山野樵歌或打油詩的文學形式呈現，令老少皆能信解，在傳播信仰的過程中起了實質的作用，但這在重視宗派倫理的志磐的眼裡，是有損出家眾威儀的行為。「佛念五聲」的修行方式，則與傳統淨土教門倡導的「十念」¹²修持不同，彼此並無內在思想的關聯性。

茅子元創立的白蓮宗在當時往往被喚作「白蓮菜」，原因是白蓮宗自成立以來便謹守不殺生戒，嚴避肉食葷酒，因襲廬山白蓮社的念佛淨業集團，所以叫做白蓮菜。「菜」與「齋」通，因為是禁葷肉飲酒的素齋的團體，所以叫做「菜」。¹³而白蓮宗的弟子門徒，則如宗鑑所稱之「白蓮菜人」。由於茅子元著力宣教於庶民階層，白蓮宗在民間發展迅速。官方忌憚其勢，遂以「事魔之罪」的名義流放茅子元，卻未指明「事魔」的具體內容，這與唐宋以來民間宗教被認定為是「吃菜事魔」的現象有密切關聯，間接令官府視白蓮宗同摩尼教、白雲宗為「事魔」的「邪教」。¹⁴

關於茅子元的著作，宗鑑認為是其「依倣台宗」而作「圓融四土圖」及「晨朝禮懺文」，即《廬山蓮宗寶鑑》所收錄的《圓融四土三觀選佛圖》及《蓮宗晨朝懺儀》。宗鑑又說白蓮宗後人「見解不及子元」，並肯定白蓮宗的優點在於「唯謹

如雲，派系叢生，亦多兼習淨土業。遵式制淨土懺願儀，使成規矩；知禮及其弟子則多結社念佛。淨土業隨天台宗之提倡，信仰日隆。馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，頁 122。

¹² 關於「十念」的修持方法，主要出現於《無量壽經》及《觀無量壽經》中，主要為下輩者的修持方式，以人臨終十念亦得往生，揭示阿彌陀佛的甚深誓願威德。詳見（曹魏）康僧鎧：《佛說無量壽經》卷 1，《大正藏》第 12 冊，頁 268a、272c；（宋）晁良耶舍：《佛說觀無量壽佛經》卷 1，《大正藏》第 12 冊，頁 346a。

¹³ 參見重松俊章著，陶希聖抄譯：〈初期的白蓮教會—附元律中的白蓮教會〉，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 47》（臺北：華宇出版社，1987 年），頁 280。

¹⁴ 「吃菜事魔」是吃素並信奉魔神之義，是宋代朝廷取締邪教的用語，而所謂「事魔條法」也是刑法名詞。在當時朝廷看來，妖妄、反社會的宗教結社活動，不論屬於道教、佛教或民間信仰，一概屬於吃菜事魔或魔教，應予搜索檢舉。參見劉霞羽：《普度及其《蓮宗寶鑑》研究》（浙江：杭州師範大學中國哲學碩士論文，2006 年），頁 12；竺沙雅章：〈關於吃菜事魔〉，刊於劉俊文主編，許洋主等譯：《日本學者研究中國史論著選譯》第 7 卷（北京：中華書局，1993 年），頁 361-385。

護生一戒」。相形之下，志磐的言論帶有更強烈的攻擊意味，認為白蓮宗是「邪教」，而且「相見傲僧慢人」是不遵教界倫理的行為。志磐視茅子元的《圓融四土三觀選佛圖》是「竊取台宗格言」的產物，其中內容「率皆鄙薄言辭」。對此，楊訥表示：「正是因為言詞『鄙薄』，通俗易曉，使他更能深入社會，擴散影響。」¹⁵由於志磐自詡是天台宗山家派的正宗，對於天台宗內部的山家、山外之爭，便曾強烈抨擊山外派，遑論茅子元將天台宗教理轉化為淺顯易懂的通俗圖說，看在志磐的眼裡，茅子元襲取祖師之言教加以變造，此舉無異於宗門叛徒，足見他的批評是源自宗派立場與佛教倫理而發。¹⁶

宗鑑與志磐對茅子元的記載較為簡略，語多負面評價，而且是從天台宗強烈的宗派觀念來批判白蓮宗整體，進而直接否定茅子元本人。宗鑑與志磐並未從茅子元的義理思想來探討白蓮宗的良善立意。普度感於茅子元慈心之真誠，悲願之深切，特撰《廬山蓮宗寶鑑》來強調白蓮宗是合法、契理，並親身搜訪茅子元的事蹟，於卷四〈念佛正派〉載有〈慈照宗主〉，便敘述茅子元弘揚淨土的行誼：

師諱子元，號萬事休，平江崑山茅氏子。母柴氏夜夢佛一尊入門，次旦遂生，因名佛來。父母早亡，投本州延祥寺志通出家，習誦法華經。十九歲落髮，習止觀禪法。一日正定中聞鴉聲悟道，乃有頌曰：「二十餘年紙上尋，尋來尋去轉沈吟；忽然聽得慈鴉叫，始信從前錯用心。」於是利他心切，發廣度願，乃慕廬山遠公蓮社遺風，勸人歸依三寶，受持五戒；一不殺，二不盜，三不婬，四不妄，五不酒；念阿彌陀佛五聲，以證五戒，普結淨緣，欲令世人淨五根，得五力，出五濁也。乃撮集大藏要言，編成《蓮宗晨朝懺儀》，代為法界眾生禮佛懺悔，祈生安養。後往澱山湖，創立蓮宗懺堂，同修淨業；述《圓融四土三觀選佛圖》，開示蓮宗眼目。¹⁷

普度的記載進一步釐清茅子元的生平事蹟，茅子元於定中聞鴉聲悟道後，轉而弘化彌陀淨土法門，他勸導民眾受三皈五戒，稱念南無阿彌陀佛聖號，皆是基於淨土教門的教學方向。在茅子元弘揚淨土之前，其所學習的是天台宗的「止觀禪法」。

18

¹⁵ 楊訥：《元代白蓮教研究》，頁 6。

¹⁶ 參見釋印謙：〈白蓮宗析論〉，《圓光佛學學報》，第五期，（2000 年 12 月），頁 3。

¹⁷ （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 4，《大正藏》第 47 冊，頁 326a。

¹⁸ 普度並未說明茅子元的「止觀禪法」是何種系統，可能是天台宗的「三止三觀」禪法。天台智

普度的記載並未明確提及茅子元從天台轉向弘揚淨土的原因，但可從茅子元的時代背景考察。當時南宋正值開國之初，宋金交兵，兵燹四起，而現實世界中的苦難層出不窮，更激起一般民眾嚮往無有三途八難的極樂世界。民眾迫於現實諸苦的交相侵逼，生起厭穢欣淨的出世心態，而佛願他力攝受的彌陀淨土法門，則提供一般民眾安身立命之寄託。淨土結社發展至宋代，隨著禪淨一致、台淨合一的提倡，開展出眾多面貌的淨土結社。宋代念佛結社之風熾盛，不獨淨土宗，天台宗、禪宗、律宗諸宗僧侶亦結社念佛，以求往生，只是在修持內容及層次不同而已。¹⁹如省常（959-1020）效法廬山蓮社故事而創建於西湖昭慶寺的淨行社²⁰，遵式在四明寶雲寺建立的念佛會²¹，知禮創建於明州嚴慶寺的念佛施戒會²²，本如（982-1051）創立於東掖山能仁精舍的白蓮社²³等，這些都是在茅子元之前的著名淨土結社。白蓮宗跟其他淨業念佛結社相同，以稱念南無阿彌陀佛為主修法門，並以往生極樂淨土為終極目的。茅子元不侷限於特定區域範圍修習淨業，而是力求攝受諸多庶民受三皈五戒，念佛求生淨土，一方面為社會帶來教化啟迪的作用，並同時滿足下層社會的信仰及心理需求。²⁴

由於茅子元的初衷是「利他心切，發廣度願」，在傳播教義的過程中勢必要面對芸芸眾生，多是社會下層的庶民階級。然而，具有天台宗背景的茅子元，在面對知識水平較不足的庶民，若完全使用天台教理來教化，恐非一般大眾所能信解受持。基於此點，茅子元據天台教理繪製《圓融四土三觀選佛圖》，一方面奠定白蓮宗的教理基礎，另一方面以圖像形式教化眾生，成為白蓮宗徒眾修行淨土法門的司南，冀望以此圖建立起大眾求生極樂世界淨土的信心。

參、《圓融四土三觀選佛圖》的教化意涵

茅子元以天台宗教理建構《圓融四土三觀選佛圖》，確立白蓮宗的淨土理論，現今保存最完整的著作見於《廬山蓮宗寶鑑》。而普度稱《圓融四土三觀選佛圖》

顛對於印度禪法的「持息念」(ānāpāna-smṛti, ānāpāna-sati)加以吸收，成為天台止觀的重要成分。

《釋禪波羅蜜次第法門》之中的次第止觀的相關闡明，是對於印度禪法的「持息念」及其他禪法的整理，整合到天台止觀體系之中。參見賴賢宗：〈天台止觀的「持息念」法門及其在天台佛教中的演變與轉化〉，《中華佛學學報》第20期，（2007年），頁144。

¹⁹ 參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，頁121。

²⁰ （宋）宗曉：《樂邦文類》卷3，《大正藏》第47冊，頁193b-c。

²¹ （清）彭希涑：《淨土聖賢錄》卷3，《卍續藏經》第135冊，頁248a。

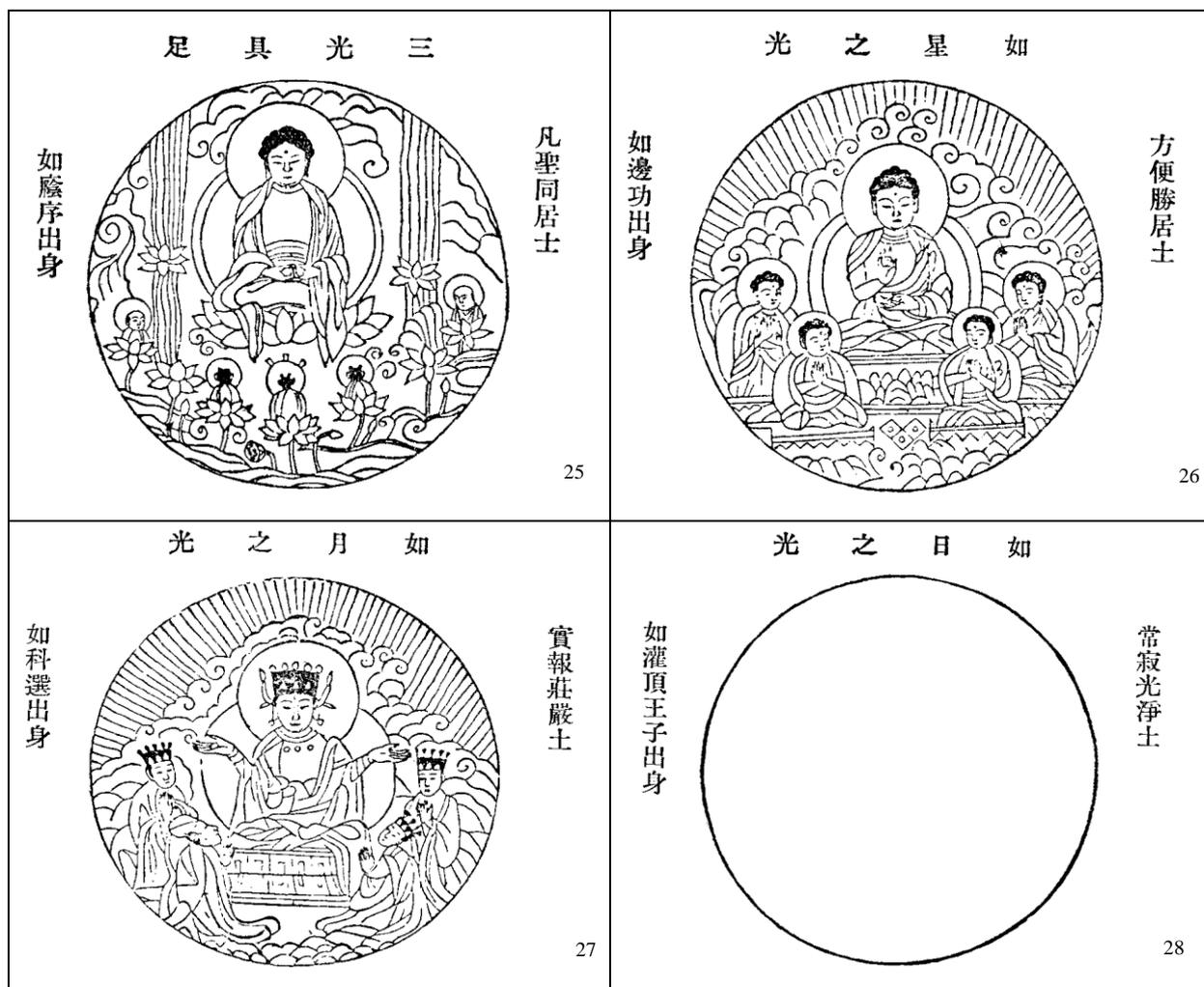
²² （宋）宗曉：《四明尊者教行錄》卷1，《大正藏》第46冊，頁862a。

²³ （宋）志磐：《佛祖統紀》卷45，《大正藏》第49冊，頁410b。

²⁴ 參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，頁124-125。

是「開示蓮宗眼目」的法寶，對此圖有相當高的評價。

茅子元依凡聖同居土、方便勝居士、實報莊嚴土、常寂光淨土各別介紹，呈現內容依序為圖像、譬喻、詩偈、表格及說明文字。其圖如下：



由於茅子元主要的施教對象多是民間百姓，知識水平較為低下，實難以對其解說繁複的天台教理，為讓彼等悉皆「普覺妙道」²⁹，遂將四種佛國淨土分別繪成圖像，藉視覺印象表達佛國淨土的殊勝莊嚴，以鈎牽起民眾對美好境地之嚮往，令其信受淨土法門。而在每幅淨土圖下製出表格詳加解釋，闡述四種淨土的行者的功德

²⁵ (元) 普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 313c。

²⁶ (元) 普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 314a。

²⁷ (元) 普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 314b。

²⁸ (元) 普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 314c。

²⁹ 茅子元以「普覺妙道」為白蓮宗的宗旨，用以示導教人。普度認為此四字的深意是願眾生「普皆覺悟菩提之妙道」。(元) 普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 4，《大正藏》第 47 冊，頁 319c。

力用、所體之德、修持法門、所見之佛身、所證之智、所斷之惑、往生因緣及方式。茅子元雖以淺顯易懂的形式呈現四土圖說，卻有著深厚的天台教理作為依據，令徒眾免受文字般若的隔礙而退失向道之心。茲整理四土圖於下³⁰：

表 1 茅子元圓融四土別相表格

凡聖同居土	方便勝居士	實報莊嚴土	常寂光淨土
願不退	行不退	智不退	位不退
三德迷	解脫德	般若德	法身德
宗用體	體用宗	用宗體	宗體用
勝劣應	勝應身	圓滿報身	清淨法身
情見未除	一切智	道種智	一切種智
具煩惱	破見思惑	破塵沙惑 分破無明	破三惑盡
十念成就生	八關等生	三心克備生	一念不生
橫出三界	豎出三界	非橫非豎出三 界	衝關透頂 無上正真
須陀洹及其人 天所見	四果聲聞弟子 等所見	八萬四千相好	諸佛所見
八尺之身	丈六之身	一生補處及諸 大士所見	法界身
凡聖居	羅漢居	菩薩居	果人居

從四土圖的架構來看，茅子元基本上承襲天台宗智顛的凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土等四種淨土觀，名相雖稍有區別，但內容與要旨大抵契合。茅子元依據修行者的利鈍、善惡，分四土高下，而不是籠統地談論淨土。³¹在「不退」的義理上，茅子元簡化天台宗「三不退」的意涵³²，改以「願」、「行」、「智」、

³⁰ (元)普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 313c-314c。

³¹ 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，頁 134。

³² 天台宗則以別教之初住至第七住為位不退，於此間斷滅見思之惑而永超三界之生死；以第八住至十迴向之終為行不退，於此間破除塵沙之惑而不退失利他之心；以初地以上為念不退，此時既斷無明之惑，永不退失中道之正念。如配以圓教，則初信至第七信為位不退；第八信至第十信之終為行不退；初住以上為念不退。釋慈怡編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988 年），頁 529。

「位」四種不退來對應四土，這樣的教說也被明代雲棲株宏（1535-1615）《佛說阿彌陀經疏鈔》所汲取。³³

其次，茅子元根據天台教理，闡述四土行者的修持位階，以所斷的三惑（無明惑、塵沙惑、見思惑），對應所證之三智（一切種智、道種智、一切智）、所見之三身（法身、報身、化身）、所具之三德（法身德、般若德、解脫德）。關於四土圖所見之佛身，則根據天台宗化法四教義理的分類。藏教的劣應身佛，居凡聖同居之穢土；通教的帶劣（勝）應身佛，居凡聖同居的淨土，亦居二乘三賢等所見的方便有餘土；別教、圓教的圓滿報身佛，他受用身居於實報無障礙土，自受用深居於常寂光土；清淨法身佛則獨居常寂光淨土。³⁴茅子元以凡聖同居土為「勝劣應」，即通教所見之佛；方便勝居土為「勝應身」，即是二乘三賢所見之佛，亦為勝應身佛；實報莊嚴土的「圓滿報身」及常寂光淨土的「清淨法身」，亦皆通於天台教理。足見茅子元是將個人對天台教理的理解，反映於《圓融四土三觀選佛圖》，並在承襲祖師傳統教說的基礎上，試圖提出一些新的見解，並以更淺顯易懂的圖說作為弘法的教材，令見聞一目了然。

一、凡聖同居土

凡聖同居土，稱染淨國³⁵，或稱淨穢同居土³⁶，顧名思義為凡居、聖居二種眾生共處同一國土。凡居中又分善惡兩類，一種是阿修羅道、地獄道、餓鬼道、畜生道等四惡趣眾生，另一種是天道、人道等善趣眾生³⁷，而凡夫具種種煩惱，善中有惡，苦多於樂，惟天道眾生福德深厚，但仍在三界之中，未得解脫。聖居亦分權實二類，實聖即聲聞乘四果阿羅漢、緣覺乘辟支佛、通教六地、別教十住等修行者所居之處，此等之人斷界內見思二惑，仍有果報身，故仍住於界內；權聖則為方便有餘土中之聲聞、緣覺、菩薩等三乘人、實報無障礙土及常寂光土之法身菩薩、妙覺如來等，為利益有緣眾生而居此土。³⁸而凡聖同居土又有淨土、穢土之

³³（明）株宏：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷3，《卍續藏經》第33冊，頁433a。

³⁴參見聖嚴法師：《天台心鑰：教觀綱宗貫註》（臺北：法鼓文化，2002年），頁326。

³⁵（隋）智顛：《維摩經文疏》卷1，《卍續藏經》第27冊，頁863b。

³⁶（宋）知禮：《觀音義疏記》卷3，《大正藏》第34冊，頁951b。

³⁷（隋）智顛：《維摩經文疏》卷1，《卍續藏經》第27冊，頁864a。

³⁸「聖同居二種者：一、實聖居；二、權聖居。實聖者，三果及後身羅漢、辟支佛、通教六地、別教十住、圓教十信後心，界內煩惱雖斷，報身猶在三界。二、權聖同居者，方便國羅漢、辟支、菩薩受偏真法性身，為利有緣眾生，願應生同居土。實報無障礙國及常寂光國圓真法性身菩薩、妙覺佛，為利有緣眾生，應現來生同居之土，皆是權居也。」「凡居二種者，一、惡眾生居，即四惡趣也。二者，善眾生居，即人天也。」（隋）智顛：《維摩經文疏》卷1，《卍續藏

分，如娑婆世界中有四惡趣眾生同居，故是穢土；西方極樂世界雖無惡趣，仍有未證道果的天、人二類眾生，其中有些是臨終懺悔念佛而往生的下輩眾生，惑障未除，是憑藉佛力攝受而生，未證實道果，仍屬凡位，但相較於娑婆世界而言，極樂世界無惡趣，皆是諸上善人所居，故為淨土。

一般民眾缺乏天台教理的知識背景，茅子元本於化導眾生念佛往生的立場，在敘述凡聖同居土時專門指涉西方極樂世界，並未全然依照天台宗傳統的教學方法。由於茅子元在〈觀心四土〉圖中分立了方便土、實報土、西方土、穢土，並指出穢土是「迷真逐妄，六趣輪迴」，實際是指娑婆世界之穢土，而西方土是「信心念佛，求願往生」³⁹，足見西方土是指稱西方極樂世界。不論「西方土」或「穢土」，皆是凡聖同居土，而茅子元為避免徒眾無法理解凡聖同居土有淨穢二種性質，特先將「西方土」與「穢土」區分開，俾利徒眾清楚認知西方極樂世界具有凡聖同居土的殊勝。

茅子元依照修證果位，各賦予四土有一種光明的譬喻。常寂光淨土惟佛一人居，以現實世界最明亮的日光為喻；實報莊嚴土為菩薩所居，由於菩薩位僅次於佛位，遂以次一等的月光為喻；方便勝居土，多為聲聞、緣覺所居，果位又次於菩薩，故以星光為喻；凡聖同居土是「三光具足」，表示極樂世界是佛（日光）、菩薩（月光）、阿羅漢（星光）及淨業眾生善知識等諸上善人俱會一處，以凸顯極樂世界的殊勝。

從信仰角度而論，茅子元認為居住凡聖同居土的行者「如蔭序出身」，表達信願念佛而往生的難能可貴，這樣的譬喻為祿宏《阿彌陀經疏鈔》所接受：

但往生者，即得不退，喻如不次之擢，蔭序之官，恩出非常，名殊恩也。

又殊恩復含二義：一者念佛是恩中之殊；二者持名念佛，又殊恩中之殊也。

40

祿宏言念佛往生而不退轉是非常之恩，一般單憑自力的修行者，必須多生累劫精進勇猛，以豎出三界的方式才能得解脫。而淨土法門則不然，強調念佛人在自力修持的基礎上，又蒙佛願的他力攝受，臨終往生淨土，採用橫超三界的方式暫遠

經》第 27 冊，頁 864a。

³⁹（元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 315b。

⁴⁰（明）祿宏：《佛說阿彌陀經疏鈔》卷 3，《卍續藏經》第 33 冊，頁 333。

穢土之障緣。茅子元則用「不次之擢」來譬喻往生極樂世界凡聖同居土的念佛人，猶如士大夫承蒙權貴器重，令其越級升職，不須受宦海浮沉之苦。茅子元是最早採用「如廕序出身」的譬喻，為後來株宏所接受。這種譬喻相當生動，一來凸顯諸佛視眾生如子的慈悲心，二來表示阿彌陀佛恰似眾生在佛道上的父母。茅子元運用譬喻弘揚淨土，側重於信仰層次感化眾生，也表達念佛人是蒙受阿彌陀佛大誓願力所加持，如受有德長者福蔭之助，方得以橫超三界，於極樂世界永不退失菩提心，凸顯阿彌陀佛的救度意涵。因此，茅子元在凡聖同居土圖之後，遂以詩偈闡述從娑婆世界往生極樂世界的歷程與方法：

凡聖情差智有殊，須憑修證契毘盧。恐人力少行疲倦，權指西方住半途。
橫超三界少人知，易修易往勿狐疑。塵垢未除求解脫，一心信願念阿彌。
臨終正念分明去，三朝七日預知時。既生淨土常聞法，何愁不得悟心機。⁴¹

茅子元言簡意賅地指出眾生與佛之真如佛性本來相同，眾生因情見生而蒙蔽真心，凡夫的世智辨聰無法與聖者的真實智慧相提並論，但不能因此否定眾生有超凡入聖之可能，個人所體證的智慧有別實取決情見惑障斷除之多寡。在娑婆世界的凡夫須須憑勇猛精進修行，成就佛果，才能契合毘盧遮那佛之法界理體。但是娑婆世界是五濁惡世，諸多障緣易令行者生起懈怠、退轉之心，而部分修行法門是對應於根器猛利的眾生，何況自力修行菩薩道至少須勇猛精進三大阿僧祇劫始可成佛，常令心力羸弱的眾生望而退卻。佛陀觀察後世末法眾生福報微薄，故無問自說此淨土法門，教導眾生念佛求生西方極樂世界。而茅子元提出「恐人力少行疲倦，權指西方住半途」也反映自力修持的困難，並如佛說勸化眾生求生極樂，於彼國土修行不生退墮之心，最後必能「修證契毘盧」，表達往生淨土必可趣進佛階的信心。而「橫超三界少人知，易修易往勿狐疑」強調淨土法門為難信之法，而凡夫塵垢未除，見思通惑未斷，修持方法當是「一心信願念阿彌」，揭示往生淨土須具足信、願、行（念佛）三資糧，待臨終時淨念相繼，則往生有望。茅子元雖說「權指西方住半途」，但最後又提出「既生淨土常聞法，何愁不得悟心機。」表示並未因極樂世界是權居而否定它有終極理體的存在。

據凡聖同居土的表格所列，眾生「情見未除」，見思二惑皆未斷，仍「具煩惱」，

⁴¹（元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁313c；

就自力修持法門而言是不可能出離三界，來生依然在六道輪迴。往生極樂世界特別強調是蒙阿彌陀佛願力加持而成就，乃至鈍根的下品眾生也能以「十念成就生」。⁴²基於茅子元施教的對象為一般民眾，所以他揀擇最易操作的持名念佛，目的在於引導眾生信願念佛求生極樂世界。念佛人即使是權居彼土，但只要常聞阿彌陀佛與諸聖眾之妙法，次地修持，最終必能證入實相，證得極果。茅子元以淺顯易懂的詩偈闡釋凡聖同居土的殊勝，表示他掌握了淨土法門的要義。

茅子元《圓融四土三觀選佛圖》承襲天台宗學說的基調，並考量到一般民眾的知識水平，便將「體宗用」的基本意涵運用於四土圖中，藉以反映四土眾生之根性與修行方法。茅子元認為往生凡聖同居土的眾生是依照「宗」、「用」、「體」的順序。先列「宗」，在於娑婆世界眾生皆未體證法身德、般若德、解脫德，故是「三德迷」。反之，淨土法門強調，行者具足信願行三資糧，即得往生，而信願念佛便是淨土法門主要的修持方法，故列為「宗」。娑婆眾生以信願念佛的修持方法，見自性中之彌陀，乃以名召德所起之「用」，故能往生極樂世界得不退轉的果位。極樂世界的行者因念佛心淨的緣故，惡業、惡念、惡緣不起現行，常聞妙法，不生懈怠退轉之心，不受輪迴三途之苦，所以可以精勤修行，最終決定趣進佛階，悟入實相，證得極果，即是契入「體」的境界。足見茅子元認為往生凡聖同居土者，是次第依循信願念佛之「宗」，而起滅惡生善、往生不退的「用」，最後必然悟入實相之「體」。

茅子元將往生極樂世界凡聖同居土判得較為簡易，目的在於建立起大眾厭離娑婆，欣求極樂的信心，故凡聖同居土表格後作了說明：

此土但有信願念佛，不斷煩惱，不捨家緣，不修禪定，臨命終時彌陀接引，皆得往生淨土，便獲神通，得不退轉，直至菩提。凡聖同居土者，乃自他受用，三光具足，總攝四土九品化生。據理，後三土皆在其中，不別出。而祇引下下品者，蓋祖師明其易修易往也。其餘品位高低，各隨行願修證而成也。⁴³

此說充分表達淨土法門的殊勝在於四眾弟子只要信願念佛，即使未斷見思煩惱，

⁴² 彌陀法門攝受鈍根的下品往生者，只要善根福德因緣具足，臨命終至心十念亦可往生。（劉宋）晝良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁346a。

⁴³ （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁313c。

臨終亦蒙阿彌陀佛諸聖眾接引，往生西方，證得阿鞞跋致的果位。茅子元撿擇下品為往生條件，在於闡發淨土的「易修易往」，以建立大眾的信心。如前所述，茅子元雖然認為西方極樂世界是娑婆眾生權居修行之土，這不代表否定了極樂世界有理體之存在。極樂世界既具足日、月、星三光，而三光又分別指涉常寂光淨土、實報莊嚴土、方便勝居土，頗有極樂世界也具上三土的意義，故說「後三土皆在其中」。因此，茅子元認為凡聖同居土是「總攝四土」，即表示凡聖同居土、方便勝居土、實報莊嚴土、常寂光淨土是互相含攝。就理體的層次而言，四種淨土是圓融一體。誠如重松俊章對茅子元圓融四土的評述：

這是天台所立的四土之說，此四土縱的看來，立凡聖的差別，生佛的差別，依於迷悟之前而分果報土為四種等級。但橫的看來，在那到了佛道修證極致的常寂光的佛的眼光裏，凡聖本來一如，生佛原無差別，四土融通無礙，本無各種特相，這就是圓融四土的觀法。⁴⁴

茅子元的四土圖，從縱而言，由於行者修持功夫不同，所住四土是有次第的差別相；就橫而言，常寂光淨土的佛放眼一切法皆是法界理體的示現，四土的本質其實是圓融的平等相。天台宗認為眾生一心具足三千，就理而言，一心也同樣具足四土，故茅子元在〈恆沙四土〉圖中便說：「四土十方皆具足，恆沙剎海亦如之，聖凡因果周沙界，盡在凡心一念居。」⁴⁵不過真實具足四土者唯有常寂光淨土的法身佛，而各土眾生因修持功夫而有不同程度的惑障，遂致所住淨土有差別相。據〈恆沙四土〉圖可知，十方世界皆具足四土，亦可說極樂世界具足四土。另一方面，茅子元凡聖同居土「三光具足」，又說「後三土皆在其中，不別出」，表示上三土存在於凡聖同居土中，這種四土互相容攝的觀點，往往以詩偈來表達，如〈西方四土〉圖提到：「四土經橫如帝網，一方流出萬般門。莫道西方無四土，品品周圓不可分。」⁴⁶此詩表達極樂世界不僅是凡聖同居土，亦具方便勝居土、實報莊嚴土及常寂光淨土，不能將四土強硬切割，四土應是圓融一體。而在〈圓融四土〉圖也比喻道：「四土圓融不可分，應知分處不分分。雖然一所靈光寺，何妨佛殿及

⁴⁴ 參見重松俊章著，陶希聖抄譯：〈初期的白蓮教會—附元律中的白蓮教會〉，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 47》，頁 283。

⁴⁵ (元)普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 316a。

⁴⁶ (元)普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 316a。

三門。」⁴⁷此詩除了再度表達四土圓融之意，尚以佛殿與三門的譬喻，可以理解為凡聖同居土、方便勝居土、實報莊嚴土皆是門徑，目的在於通往佛殿；亦即修行方法不同，所住淨土有品位高下，但仍以安住於常寂光淨土的理體為終極目的地。

雖然茅子元對極樂世界凡聖同居土的譬喻隱含具有理體的存在，但他本身並未對此概念多做詮釋。歸結原因，在於茅子元重視化導眾生如實念佛，凸顯極樂世界凡聖同居土的殊勝源於阿彌陀佛的廣大願力，故在表格中標示「十念成就生」，說明即使是下輩者憑藉佛力亦能往生。在表格後解釋極樂世界的行者並非皆是下品下生，而是「各隨行願修證而成」，善根、福德、因緣深厚者，也可往生較高的蓮位。然而，茅子元以下輩十念作為往生凡聖同居土的條件，不在於貶抑淨土法門，而是揀擇往生的最低門檻，以啟發徒眾往生淨土的信心。

二、方便勝居土

方便勝居土，即天台宗之方便有餘土，是阿羅漢、辟支佛、地前菩薩所居之土。此等之人，係修方便道，斷除見、思惑者，故稱方便；但尚餘障覆中道實相之無明根本惑，故稱有餘。⁴⁸依天台宗所判，為藏教三乘人、通教菩薩、別教菩薩之方便權居之土。智顛在《維摩經文疏》提到居止方便有餘土者的類型：

有餘土者，二乘三種菩薩證方便道之所居也，何者？若修二觀，斷通惑盡，恒沙別惑無明未斷，捨分段身，而生界外，受法性身，即有變易所居之土，名有餘土，亦名方便。方便行人之所居，故攝大乘明七種生死，此即第四方便生死。⁴⁹

往生方便有餘土者有阿羅漢、辟支佛及地前菩薩修空觀、假觀，斷見思惑，並以此為方便權居之處，即是《止觀輔行傳弘決》七種生死之第四種的變易生死。然生此土者的根本無明未斷，其所證之智依於空性而證成，即一切世間總相之智。要言之，方便有餘土是初步的（方便）斷迷，但尚有根本（真實）的迷殘存的世界。如聲聞緣覺的羅漢示寂後所生之土，因為他們雖然斷除見惑、思惑等微細惑

⁴⁷（元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁316a。

⁴⁸「方便有餘者，修方便道，斷四住惑，故曰方便。無明未盡，故言有餘。釋論云：「出三界外有淨土，聲聞辟支佛出生其中，受法性身，非分段生。」（隋）智顛：《觀無量壽佛經疏》卷1，《大正藏》第37冊，頁188b。

⁴⁹（隋）智顛：《維摩經文疏》卷1，《卍續藏經》第27冊，頁864b-865a。

業，入無餘涅槃，但覆蓋那開悟中道實相智慧的無明根本惑業仍然餘存⁵⁰，因此不能說是根本的、真實的斷除迷惑。⁵¹

茅子元稱方便勝居士是「羅漢居」，便以詩偈陳述阿羅漢的修持方法與根性：

斷除煩惱絕蹤由，滅智灰心罷便休。寶所不能前進步，如來方便故相留。

豎出三界聲聞性，煩惱塵勞急斷除。入定四禪頻觀鍊，永超凡世不還歸。⁵²

首先說明阿羅漢以自力修持，斷見思二惑，不復更受三界煩惱。其中提到「滅智灰心」，即是「灰身泯智」之意，通常寫成「灰身滅智」，在《金剛仙論》中有較完整的說明⁵³，即指小乘四果阿羅漢示寂後，色身焚燒成灰，出離三界，也不再受分段生死，而且不再應化於世間，其能證之心智滅絕，進入無餘涅槃。

茅子元譬喻此土行者「如邊功出身」，揭示小乘聲聞的修持方法，殺眼、耳、鼻、舌、身、意等六賊，修空觀，斷見思二惑，證一切智，自力豎出三界，修得四禪⁵⁴，能成就此等出世之壯舉，誠為勇猛之丈夫。依天台宗所判，往生方便勝居士的關鍵在於斷見思惑，證空觀，大乘或小乘皆能生此土。而智顛於《仁王護國般若經疏》指出：「方便有餘，但除見思，未斷無明，偏真之淨，非是真淨。」⁵⁵相對於圓滿的佛道而言，小乘人持續住於偏空的境界，是「偏真之淨」，不能發菩提心度眾圓成佛道，尚非圓滿的清淨。由於小乘阿羅漢能斷除思想性、觀念性的見惑與感覺性、肉體性的思惑，得到一切智⁵⁶，但他們往往沉滯空寂之中，落入偏空，而無法證入大乘中道實相。而方便有餘土的行者若能迴小向大發菩提心，不陷偏空的境界，行大乘菩薩道，便有晉升實報莊嚴土的可能，則此時的方便有餘土便是其修道權居之處，並非如小乘人只能沉住於方便有餘土，故茅子元言「寶所不能前進步，如來方便故相留」。然而，茅子元並未對信眾闡述天台的判教，將方便勝居士定位成小乘聖者阿羅漢所居之處，以其入聖者之流，配以「行不退」；脫離

⁵⁰ 參見重松俊章著，陶希聖抄譯：〈初期的白蓮教會—附元律中的白蓮教會〉，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 47》，頁 283。

⁵¹ 參見釋慧嶽譯，田村芳朗著：《天台思想》（臺北：華宇出版社，1988 年），頁 87-88。

⁵² （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 314a。

⁵³ 「小乘之人，以自身所證，灰身涅槃，畢竟滅故。……小乘人斷三界煩惱，盡分段生死，灰身滅智，入無餘涅槃，善惡因果，一切俱捨。」（魏）菩提流支：《金剛仙論》卷 9，《大正藏》第 25 冊，頁 864c。在印度佛教中，僧人示寂往往採用火化，故稱羅漢入滅是灰身。

⁵⁴ 此二乘人所修之出世間禪可分為觀禪、練禪、薰禪、修禪等四種階段，亦稱為四禪。

⁵⁵ （唐）灌頂記，（隋）智顛說：《仁王護國般若經疏》卷 4，《大正藏》第 33 冊，頁 276a。

⁵⁶ 參見田村芳朗等著，釋慧嶽譯：《天台思想》，頁 88。

三界，不受分段生死之苦，即是「解脫德」。茅子元在此圖提出解說：

此土皆是定性小乘根性，怕怖三界如虎鬼龍蛇。破見思惑，殺貪嗔癡，斷如來種。如獐獨跳，不顧後群。偏執小見，沈空滯寂，生方便土，如來純說大乘調伏。⁵⁷

聲聞分小乘之定性聲聞及大乘之回心聲聞，茅子元指涉此土行者為定性聲聞，並以生動的譬喻詮釋小乘行者自了生死的形象。茅子元認為方便勝居士的阿羅漢「斷如來種」，是從藏教修行者的角度而言。另一方面，方便勝居士並非只強調小乘的修行，因為小乘阿羅漢灰身滅智，已了生死之果，進入無餘涅槃，無須再聽聞佛的教化。然而，依圖所示，方便勝居士圖中有現「丈六之身」的佛，加之前述提到極樂世界既為大乘法門，又具足四土，可以研判茅子元所畫的方便勝居士是在極樂世界中。其中又提到「如來純說大乘調伏」，方便勝居士雖是阿羅漢的境界，但積極義在於這些四果聲聞弟子若能迴小向大發菩提心，不陷偏空的境界，修行大乘，便有藉菩薩道而成就佛果之可能性，一旦發起菩提心，則方便有餘土便形同這些羅漢修道權居之處，並不像小乘人只能永遠沉住偏空中。

茅子元在方便勝居士的編排依序是「體」、「用」、「宗」，即開門見山直指生此土者的根本性質是阿羅漢，故先標「體」。次說小乘阿羅漢「破見思惑，殺貪嗔癡」的力用在於出離三界，故說「永超凡世不還歸」。而「宗」有兩種詮釋：第一種是歸結這些阿羅漢的修行方法，是依修空觀才能破見思惑，不受三界生死，而生於方便勝居士；第二種詮釋，則如圖中所現之佛，其說大乘法調伏阿羅漢，令彼莫再沉空滯寂，即說明即使是聲聞弟子，亦能發菩提心上求佛道，依大乘法而修持增上。

雖然茅子元屢屢強調四土圓融，亦即表明極樂世界具足四種淨土的義涵，但對於方便勝居士的詮釋多偏重小乘聲聞（藏教）。極樂世界是與大乘相應的國度，故往生極樂世界當是憑藉大乘法而往生，便不可能有沉住空寂的小乘阿羅漢。然而，茅子元在表格提到此土行者是「八關等生」，即是八關齋戒。⁵⁸在《佛說觀無量壽佛經》中指出念佛人受持五戒及八關齋戒，不造五逆罪及諸惡，只要以此善

⁵⁷（元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁314a。

⁵⁸「八」指持八種戒，「關」即閉之意，「戒」有防非止惡之作用。能持八戒，可防止身口意三業之惡行，便可關閉惡道之門。八戒中前七支為戒，後一支不非時食為齋，合之稱為八關齋戒。釋慈怡編：《佛光大辭典》，頁317。

根功德回向往生極樂世界，則臨命終便能往生極樂世界，即時證得阿羅漢到，此是中品上生。⁵⁹其次，行者曾持過八關齋戒，以此功德迴向往生極樂世界，往生七日後，蓮胞開啟，聽聞正法歷半劫，便證阿羅漢道，是為中品中生。⁶⁰對照於凡聖同居土揀擇「十念成就生」是下輩往生，而方便勝居士的「八關等生」則是中輩往生。基此，可以推論茅子元闡述方便勝居士是羅漢居的原因，即依據《佛說觀無量壽佛經》之中品上生與中品中生，這些行者在生前曾持守八關齋戒，並將此善根功德迴向發願往生極樂世界，便能證入阿羅漢道。茅子元既認為極樂世界具足四土，但又斬釘截鐵說方便勝居士的羅漢「皆是定性小乘根性」，這樣的立論便與極樂世界是大乘法門的觀念產生矛盾。從茅子元出身天台宗的背景來看，對於一般民眾不太可能陳述化法四教的位階跟方便勝居士的關係，於是採用行者破見思惑，證一切智，即是羅漢果位，以作為住方便勝居士的資格。換言之，方便勝居士的行者已破見思惑，證一切智，即相當於證得阿羅漢道的中輩往生者。

三、實報莊嚴土

實報莊嚴土，即天台宗之實報無障礙土，是初地以上的法身菩薩之所居，由實踐真實行所得的果報，故稱實報，且色心無礙，能攝一世界及一切世界，故稱無障礙。⁶¹生實報莊嚴土者為別教十地已上，相當於圓教十住已上之菩薩，即四十一位法身大士所住真實果報土，此土以修行空、假、中三觀而證入，是大乘特有之教法，而別教人修次第三觀，圓教人修一心三觀，此土並無聲聞、緣覺二乘人。⁶²住實報莊嚴土至少為別教的菩薩，不共凡夫及二乘。

⁵⁹ 「中品上生者。若有眾生，受持五戒，持八戒齋，修行諸戒，不造五逆，無眾過惡，以此善根迴向，願求生於西方極樂世界。行者臨命終時，阿彌陀佛與諸比丘眷屬圍繞，放金色光，至其所，演說苦、空、無常、無我，讚歎出家，得離眾苦。行者見已，心大歡喜，自見己身坐蓮花臺，長跪合掌，為佛作禮，未舉頭頃，即得往生極樂世界。蓮花尋開，當華敷時，聞眾音聲讚歎四諦，應時即得阿羅漢道，三明六通，具八解脫，是名中品上生者。」(宋)晁良耶舍：《佛說觀無量壽佛經》卷1，《大正藏》第12冊，頁345b。

⁶⁰ 「中品中生者。若有眾生，若一日一夜持八戒齋；若一日一夜持沙彌戒；若一日一夜持具足戒，威儀無缺，以此功德迴向，願求生極樂國，戒香薰修。如此，行者命欲終時，見阿彌陀佛與諸眷屬，放金色光，持七寶蓮花至行者前。行者自聞空中有聲讚言：『善男子，如汝善人，隨順三世諸佛教故，我來迎汝。』行者自見坐蓮花上，蓮花即合，生於西方極樂世界。在寶池中，經於七日，蓮花乃敷。花既敷已，開目合掌，讚歎世尊。聞法歡喜，得須陀洹。經半劫，已成阿羅漢，是名中品中生者。」(宋)晁良耶舍：《佛說觀無量壽佛經》卷1，《大正藏》第12冊，頁345b-c。

⁶¹ 釋慧嶽：《天臺教學史》(臺北：中華佛教文獻編撰攝，1974年)，頁170。

⁶² 「實報無障礙者，行真實法，感得勝報，色心不相妨，故言無障礙。純菩薩居，無有二乘。《仁王經》云：『三賢十聖住果報。』即是其義。《釋論》云：『菩薩勝妙五欲，能令迦葉起舞。』

關於實報莊嚴土的特性，即是斷惑的成果沒有障礙的被實證之世界。在其土所現之佛是因行成就的果德身，亦即報身，是真理的活現體與理想的具現體；而證入實報土的菩薩於現實世界示現是秉持慈悲心而利益眾生的他受用身，實報莊嚴土的修行者即是別教徒，其以超越現實之界外再返回現實，對於現實種種境界遂行如實而自在的對應。⁶³

基於天台教理的論點，指出實報莊嚴土的菩薩不僅斷三界煩惱，也破塵沙惑，只要斷除此惑，而證得對現實中無量分別的事相能正確而自在的判斷，這種相應的智慧即是道種智。⁶⁴茅子元指出實報莊嚴土是「智不退」，菩薩具「般若德」，而般若本為智慧之意，以此德配「智不退」甚為適切。據天台教理，圓教菩薩破一分無明惑便進入實報莊嚴土，而每破一分無明，便增長一分法身，故也分證常寂光淨土。待四十二品無明惑悉數斷盡，即圓證常寂光土，成就圓教的佛果。

菩薩是百千劫來修行大乘菩薩道，以積功累德而成就自受用報身及他受用報身之真實果報，以自受用身為內證功德，以他受用身化度眾生。茅子元譬喻實報莊嚴土的菩薩「如科選出身」，猶如刻苦飽學之士金榜題名，施展才略，自利利他，故以「科選出身」為喻。茅子元生於重文輕武的宋代，便以科舉高於邊功善巧譬喻，說明實報莊嚴土的果位高於方便有餘土，這種詮釋符合宋代的價值觀，使一般民眾易於理解。

在實報莊嚴土圖中，茅子元乃以詩偈敘述法身菩薩的特殊形象：

心法微微猶未遣，應知情盡始除根。貼肉汗衫既未脫，纖塵猶礙大乾坤。
非橫非豎理偏宜，三觀澄心進莫疑。一力未能超彼岸，依然還落聖賢機。⁶⁵

茅子元採用通俗比喻表明菩薩鄰近極果，仍未圓滿之意。眾生本具清淨的佛性，乃因無明惑、塵沙惑、見思惑等覆蓋本性，開展出種種愚癡妄想而不能證得佛果。換言之，只要破除根本的無明，一切情見惑障俱破，則清淨、真實的智慧便能全然開顯。實報莊嚴土的法身菩薩只要仍留存一分無明未斷，便同「貼肉汗衫既未脫」，無法進入永恆自在的涅槃境界。然而，這些法身菩薩的殊勝在於成就自受用

《華嚴》云：『無量香雲臺。』即其土淨妙五塵，就中更論次第頓悟上下淨穢等也。」（隋）智顓：《觀無量壽佛經疏》卷1，《大正藏》第37冊，頁188b-c。

⁶³ 參見田村芳朗等著，釋慧嶽譯：《天台思想》，頁88。

⁶⁴ 參見田村芳朗等著，釋慧嶽譯：《天台思想》，頁88。

⁶⁵ （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁314b。

與他受用兩種報身，自受用身超越三界，他受用身化現度眾，茅子元因而稱為「非橫非豎出三界」。而法身菩薩的便是修空、假、中三觀，其終極目地在於趨向理想與現實、平等與差別的綜合統一之中道實相。⁶⁶實報莊嚴土的菩薩即使「一力未能超彼岸」，但每破一分無明，便悟一分中道實相，已非常接近妙覺位的佛果。

在表格後，茅子元對實報莊嚴土的解釋便涉及圓教的教理：

此土皆是大乘圓修三觀，十住、十行、十向、十地、等覺法身大士，如塵若沙各各分破無明，分身十方，八相成道，度脫眾生，皆未究竟。⁶⁷

茅子元在此明確指出實報莊嚴土的菩薩是「圓修三觀」，即空、假、中三觀。又提到「十住、十行、十向、十地、等覺」這四十一位法身大士是圓教的位階，其採依圓教教理為依據的立場顯而易見。茅子元再度闡述法身菩薩破盡塵沙惑，亦分破無明惑，而且強調實報莊嚴土的大菩薩能以神通道力隨緣化現十方世界，救度眾生，但仍未證入究竟的佛果。

從極樂世界具足四土的觀點出發，茅子元安排實報莊嚴土是「三心克備生」，即根據《佛說觀無量壽佛經》中上品上生所具足的至誠心、深心、迴向發願心⁶⁸，這樣的編排展示極樂世界中之實報莊嚴土為上輩，方便勝居士「八關等生」等同中輩，凡聖同居土「十念成就生」等同下輩，實則反映極樂世界是三根普被的殊勝法門。

茅子元將實報莊嚴土的菩薩排序成「用」、「宗」、「體」。先列「用」在於菩薩的化他大用，因菩薩成就自他受用報身，不辭辛勞，以百千萬化身善巧方便救度眾生，凸顯了菩薩的慈悲願心；其次言「宗」，在於菩薩果位仍有無明惑未斷，仍須圓修一心三觀，自受用身以斷除四十二品無明為終極目的，他受用身以示現現實世界渡眾，福德具足，因緣成熟，願力圓滿時，才能通達究竟的「理體」。

四、常寂光淨土

常寂光淨土，即圓教菩薩斷盡無明惑，登妙覺果位，智慧、福德悉皆圓滿，

⁶⁶ 參見田村芳朗等著，釋慧嶽譯：《天台思想》，頁 88。

⁶⁷ (元)普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 314b。

⁶⁸ 「上品上生者。若有眾生願生彼國者，發三種心即便往生。何等為三？一者，至誠心；二者，深心；三者，迴向發願心。具三心者必生彼國。」(宋)晁良耶舍：《佛說觀無量壽佛經》卷 1，《大正藏》第 12 冊，頁 344c。

則安住於常寂光淨土，此是諸佛圓證之理體境界。常即法身德，寂即解脫德，光即般若德。居於常寂光淨土之佛，究竟登上了涅槃山頂，並以虛空為寶座，已成「清淨法身佛」，法身無身，以遍在遍不在的一真法界為身，故其一相好，也等同一真法界。⁶⁹法身佛是包含一切時間、空間的宇宙綜合統一體（法身），能從空的平等智（一切智）與假的差別智（道種智）之上，由此兩者的相即，而獲得全體綜合性的中道實智（一切種智），是真實永恆的絕對性的存在。⁷⁰

茅子元稱常寂光淨土之佛「如灌頂王子出身」，本指從儲君身分的王子接受灌頂之登基儀式，成為國王，在佛道中則比喻以法王子修持圓滿而得佛果。茅子元亦用詩偈詮釋佛的圓滿境界：

境智如如絕證修，更無閑事滯心頭。情盡見除消息斷，一輪明月掛中秋。
衝關透頂不思議，但於當念絕思惟。唯心淨土唯心淨，直下承當第一機。
智開惑破無煩惱，返本還源獨自知。無心身滿塵沙界，任運攝將諸子歸。⁷¹

又於表格後的解釋為：

此土是寂，上乘境界，惑盡情忘，諸法不生，般若不生，不生不生，名大涅槃。究竟居涅槃山頂，端居常寂光土，名清淨法身毘盧遮那佛。名到彼岸，亦名空劫以前自己也。⁷²

茅子元闡述常寂光淨土之佛，三惑及種種情見俱斷，妄念不復，智慧完全開顯，達到「一念不生」的境界，達到圓滿究竟之境界，並契入法界理體，周遍一切時空，任舉一法皆是佛之示現，悉皆相應於法身毘盧遮那佛。而唯心淨土惟佛一人所居，茅子元掌握這個要點，視常寂光淨土是唯心淨土，也同於毘盧遮那所居淨土，兩者皆是不落善惡思維分別的實淨土，通達契合諸法實相，表達身土不二的觀點。⁷³茅子元將常寂光視為理體實相，即是眾生本有佛性，因累劫妄想分別而不

⁶⁹ 參見聖嚴法師：《天台心論：教觀綱宗貫註》，頁 319-320。

⁷⁰ 參見田村芳朗等著，釋慧嶽譯：《天台思想》，頁 89。

⁷¹ （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 314c。

⁷² （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 314c。

⁷³ 茅子元在〈身土不二〉表現出常寂光淨土等同於毗盧遮那佛淨土：「毘盧即是寂光土，寂光即是大毘盧。身土本來無二相，皇城元是大京都。」（元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 316b。

能證得，並將此土與修行者的境界作了簡明的敘述：

夫終日寂光而未嘗寂光者，凡夫也；欲證寂光而未極寂光者，菩薩也；具足寂光而住持寂光者，如來也。常寂光淨土是離相心，若到此地見一切處皆常寂光。⁷⁴

茅子元對於常寂光的認知等同於真如佛性，見諸法實相者即證入常寂光。眾生皆有佛性，卻未能體證；菩薩因功德行願尚未圓滿，情見惑障尚未斷盡，而仍未證入圓滿的實相；諸佛法身恆常住於寂光，遍一切時空一切法。

茅子元以「宗、體、用」的方式反映常寂光淨土的法身佛。先舉「宗」的緣故在於成佛之前廣修一切法門，待修得智慧、功德、福報皆具足，證入實相之「體」，由於法身遍十方三世一切恆河沙世界，任何一法悉是佛法，皆能善巧方便教化眾生，故而達到「任運攝將諸子歸」之「用」。

五、調融諸宗導歸極樂淨土

志磐與普度對《圓融四土三觀選佛圖》的評價形成兩極化，因而有必要探討茅子元制作四土圖的目的與意義。茅子元在《圓融四土三觀選佛圖·序》中提到制圖之目的：

夫寂光同居，一智無殊，情生彼此，見有親疎。覲面了色，空性如如，本無二路，自見妙麗。吾不如是，一體毘盧，先須識本，免被茶糊。行有行相，智有智模，願有願力，進有程途。惺惺寂寂，如淨明珠，照徹心體，凡聖同途。四土合徹，三身一如，頭頭淨土，處處阿彌。且山僧因見四土混亂無綸，智轉行融，致使利鈍不分，因果俱失。只言淨土，不知淨土高低；只說唯心，不知心之深淺。故見諸家相毀，各執一邊。誰知自破宗風，非魔能壞。今則略開一線，出四圖，削去迷情，頓明心地。然後河沙法界，該收一紙之中；無量法門，出乎方寸之內耳。⁷⁵

⁷⁴ (元)普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁315b。

⁷⁵ (元)普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁313。

四種淨土不出一念心性之所現，行者在未證入實相之前，所見淨土有種種差別相，但四土終極的實相理體是平等一致的，故說「先說識本，免被茶糊」，進而認知到各種法門的修進功夫本不盡相同。另一目的在於消弭當時各家對淨土論的混淆，依天台宗所判佛國淨土為凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土等四種淨土⁷⁶，蓋子元強調此說，是因禪家之人說唯心淨土，不承認另有西方；天台宗之人唯求西方，不了自性，皆屬偏見，為令此二類之人反省，故出此圖。⁷⁷茅子元將四種佛土的教說精華集中體現於「圓融四土總相之圖」：

圖之相總土四融圓



78

茅子元說此圖是「河沙法界，該收一紙之中」，外圍四圈是闡述四種佛國淨土之人所斷之惑、所證之位、所見之佛身及修持道品。此圖中心則是茅子元的心性觀，其認為眾生一念心性迷妄，背覺合塵，所住是穢土；反之，一念心性清淨，智慧開顯，背塵合覺，所處皆是淨土。茅子元觀點源自天台宗「一念三千」⁷⁹及「性具」

⁷⁶ 智顓大師在《維摩詰經略疏》和《觀無量壽佛經疏》中判凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土及常寂光土等四種淨土，還對極樂淨土的分類、教主為報為化、臨終來迎之佛為報為化等問題提出了解答。其認為度化凡夫的彌陀淨土為凡聖同居土，臨終來迎之佛為應化身。詳見（宋）宗曉：《樂邦文類》卷4，《大正藏》第47冊，頁197c-198b；（隋）智顓：《觀無量壽佛經疏》卷1，《大正藏》第37冊，頁188b。

⁷⁷ 參見望月信亨著，釋印海譯著：《中國淨土教理史》，頁283。

⁷⁸ （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁313b。

⁷⁹ 一念三千的學說是智顓所提出的「十界互具」說，配合慧文之一心三觀及慧思之十如是實相說而成。參見賴永海：《中國佛性論》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁110。智顓在《摩訶止觀》提出：「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」（隋）智顓述，（唐）灌頂記：《摩訶止觀》卷5，

⁸⁰的理論，認為一一事法本來圓具十界三千迷悟因果諸法，說明淨穢迷悟唯是一心作。⁸¹茅子元以一念心性具足萬法，進而推導至聖言量，說明兩土聖人立折攝二門化導眾生⁸²，娑婆世界之釋迦牟尼佛設八萬四千法門，善巧方便廣演世間的真相是苦、空、無常、無我，是以威德折伏眾生之惡業，令彼厭離穢土；極樂世界之阿彌陀佛以四十八大願接引眾生，往生極樂而不退轉於菩提道，是以恩德攝受眾生廣修善業，以欣求淨土。而世尊無問自說淨土法門，無非以兩土聖人種種度化，立折攝二門，令娑婆世界的末法眾生可以往生適逢正法的極樂世界，親聆佛音教化。

茅子元用天台教理詮說四土圖，釐清淨土思想，避免諸家相毀的情形。但四土圖更積極的目的在於調融教、禪、淨諸宗，最後導歸淨土法門，如其所說：

教是佛眼，禪是佛心，心若無眼，心無所依，眼若無心，眼無所見，心眼和合，方辨東西，禪教和融，善知通塞。當知機有利鈍，法有開遮，若容作一路收機，都成謗法，四門入郭，都至府前，四土修心，各登彼岸。聽教之士不可偏邪，參禪之流應如是會。權實方便運用在人，惟宜事理融通，不可執法而成病。聞、思、修三慧，戒、定、慧三學，各要反本還源，盡欲革凡成聖。今人不了，各執一邊，只說教不通禪，禪不通教，本為去執，反屬偏情；平等修心，却生分別。……入門雖別，到底是同，休起愛憎，莫分彼此，各須究本，勿競枝條。不可執實而謗權，執權而謗實也。⁸³

茅子元認為天台宗、華嚴宗等「教」，具有深奧的義理，為修行者入道的重要法門，以了知、辨別個人修證境界到何種程度，故說是「眼」；禪宗以吾人本心具足萬法，任何修行不離自心本性，不可心外求法，故說禪宗追求的體證是佛法之心要。茅子元要修行者除了研讀諸宗義理外，亦須具體實踐修心，做到解行並重的修持方

《大正藏》第 46 冊，頁 54a。

⁸⁰ 性具，亦稱體具，理具。意謂本覺之性悉具一切善惡諸法。就眾生與佛關係說，指一切眾生既本具佛性，又本具惡法。賴永海：《中國佛性論》，頁 100、109。

⁸¹ 茅子元在圓融四土總相之圖後作偈曰：「自性彌陀佛，唯心淨土機。悟來唯一念，迷後歷三祇。折攝二門設，聖凡一路歸。世情看冷暖，人面逐高低。」（元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 313b。

⁸² 「有折攝二門，調機濟物，故釋迦現穢土，以折之令起厭苦之念；彌陀現淨土，以攝之俾發忻樂之志。」（宋）法忠：〈南嶽山彌陀塔記〉，（宋）宗曉編：《樂邦文類》卷 3，《大正藏》第 47 冊，頁 188c。

⁸³ （元）普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷 2，《大正藏》第 47 冊，頁 315c。

式，以化解當時天台宗、華嚴宗、禪宗及淨土宗的門戶之見，認為行者宜認知佛教八萬四千法門是殊途同歸，莫執一宗之論而自是非他。他認為執權謗實或執實謗權對佛教整體發展有害無利，具有調融諸宗的意圖。此外，茅子元有意調融各宗的觀念也反映於〈禪教相成〉中：「天台賢首慈恩教，達磨南山意不殊。法門頭數無窮盡，不離毫端絕妙處。」⁸⁴足見他有心調融天台、華嚴、唯識、禪、淨土，並將各種法門導歸於淨土一門。茅子元的調融方式較不具備義理層次的辯證，主要目的在於藉四土圖引導眾生信受淨土法門。

肆、結語

自唐宋以降，社會出現諸多淨業念佛結社，而倡導者不僅是淨土宗，各宗皆有人提倡，其終極目的地便是往生極樂世界。宋代結社風氣盛行的社會背景及人民渴求精神安定的心理需求之下，是茅子元開展白蓮宗的時代背景。茅子元師承天台宗北禪淨梵，茅子元很可能受到淨梵的薰陶而信受淨土法門，特別是他所處的宋代是盛行結社念佛的風氣，使得茅子元重視實際化導眾生得解脫，發廣度眾生的誓願，轉而開始專弘淨土法門。

茅子元以自身天台宗教理的知識背景繪製《圓融四土三觀選佛圖》，闡釋淨土理論，以凡聖同居土、方便勝居土、實報莊嚴土及常寂光淨土來建構彌陀淨土理論。四土皆有譬喻、圖像、詩偈、表格及解說，採以通俗易解的詩偈與譬喻，揭發往生各土行者的根性與修持法門。

《圓融四土三觀選佛圖》以通俗易解的形式呈現，雖被志磐批為「鄙薄言辭」，其中卻隱含著天台教理為理論根柢。而且天台宗也曾有過作十界互具圖為流俗說佛理，是古來常做的事，茅子元用圖解來表示圓融四土圖以示凡俗也是因循祖師的教學方法⁸⁵，並不算是驚世駭俗之舉。茅子元從天台宗的立場制四土圖有其內在的邏輯力量，並非不倫不類，可謂是對祖師學說的闡明和發揮。而圖解的方式擴大四土思想的影響，使文化水準不高的鈍根者，能直觀地領悟，從而擴大教勢，廣攬門徒。⁸⁶

從《圓融四土三觀選佛圖》的架構來看，茅子元確實具備天台教理的知識背

⁸⁴ (元)普度：《廬山蓮宗寶鑑》卷2，《大正藏》第47冊，頁316b。

⁸⁵ 參見重松俊章著，陶希聖抄譯：〈初期的白蓮教會—附元律中的白蓮教會〉，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢47》，頁282-284。

⁸⁶ 參見馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，頁135。

景，對極樂世界淨土法門有客觀地理解，以個人對天台教理的體悟加以重新詮釋四土理論，並考量社會庶民的文化水平，加入通俗貼切的譬喻，以化導眾生求生極樂世界。此外，茅子元猶以天台宗「五重玄義」中「體宗用」的基本精神，透過不同的編排順序反映四土修行者的修持次第與方法，蘊含深意，可說是基於天台傳統教學而加以發揮。

《圓融四土三觀選佛圖》反映出凡聖同居土總攝上三土的取向，四土是圓融無礙。然而，茅子元基於天台宗認為眾生一念心性具足三千萬法，故心迷則所住之土穢，心淨則所居之土淨，故其「唯心淨土」是就眾生心具萬法，因念佛心淨故得見淨土。然而，茅子元繪製《圓融四土三觀選佛圖》目的不僅是調融諸家的淨土理論，其積極意義落實於信仰教化上，主要以凡聖同居土指涉極樂世界國土，是在承襲天台宗義理的基礎上擴充了淨土宗的內涵，揭櫫信願念佛往生西方凡聖同居土的殊勝，從而建立大眾求生淨土的信心。

參考文獻

一、古籍

1. (曹魏) 康僧鎧：《佛說無量壽經》，《大正藏》第 12 冊。
2. (劉宋) 曇良耶舍：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊。
3. (魏) 菩提流支：《金剛仙論》，《大正藏》第 25 冊。
4. (隋) 智顓：《維摩經文疏》，《卍續藏經》第 27 冊。
5. (隋) 智顓：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊。
6. (隋) 智顓述，(唐) 灌頂記：《摩訶止觀》，《大正藏》第 46 冊。
7. (隋) 智顓述，(唐) 灌頂記：《仁王護國般若經疏》，《大正藏》第 33 冊。
8. (宋) 志磐：《佛祖統紀》，《大正藏》第 49 冊。
9. (宋) 宗曉：《四明尊者教行錄》，《大正藏》第 46 冊。
10. (宋) 宗曉：《樂邦文類》，《大正藏》第 47 冊。
11. (宋) 宗鑑：《釋門正統》，《卍續藏經》第 130 冊。
12. (宋) 知禮：《觀音義疏記》，《大正藏》第 34 冊。
13. (元) 普度：《廬山蓮宗寶鑑》，《大正藏》第 47 冊。
14. (明) 株宏：《佛說阿彌陀經疏鈔》，《卍續藏經》第 33 冊。
15. (清) 古崑：《淨土隨學》，《卍續藏經》第 109 冊。
16. (清) 卍蓮：《淨土證心集》，《卍續藏經》第 110 冊。
17. (清) 俞行敏輯，(宋) 王日休著：《淨土全書》，《卍續藏經》第 109 冊。
18. (清) 彭希涑：《淨土聖賢錄》，《卍續藏經》第 135 冊。

二、專書

1. 任宜敏：《中國佛教史·元代》，北京：人民出版社，2005 年。
2. 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，上海：人民出版社，1992 年。
3. 望月信亨著，釋印海譯著：《中國淨土教理史》，臺北：慧日講堂，1974 年。
4. 馮佐哲、李富華：《中國民間宗教史》，臺北：文津出版社，1994 年。
5. 楊訥：《元代白蓮教研究》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
6. 楊訥：《元代白蓮教資料彙編》，北京：中華書局，1989 年。
7. 聖嚴法師：《天台心鑰：教觀綱宗貫註》，臺北：法鼓文化，2002 年。
8. 賴永海：《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社，2010 年。

9. 戴玄之：《中國民間秘密宗教與秘密會社》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
10. 釋慈怡編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。
11. 釋慧嶽：《天臺教學史》，臺北：中華佛教文獻編撰攝，1974年。
12. 釋慧嶽譯，田村芳朗著：《天台思想》，臺北：華宇出版社，1988年。

三、文集論文

1. 重松俊章著，陶希聖抄譯：〈初期的白蓮教會—附元律中的白蓮教會〉，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 47》，臺北：華宇出版社，1987年，頁 277-296。

四、期刊論文

1. 竺沙雅章：〈關於白蓮宗〉，《世界宗教研究》，1992年第2期，頁 12-16。
2. 賴賢宗：〈天台止觀的「持息念」法門及其在天台佛教中的演變與轉化〉，《中華佛學學報》第 20 期，2007 年，頁 139-172。
3. 釋印謙：〈白蓮宗析論〉，《圓光佛學學報》，第五期，2000 年 12 月，頁 47-88。

五、學位論文

1. 劉霞羽：《普度及其《蓮宗寶鑑》研究》，浙江：杭州師範大學中國哲學碩士論文，2006 年。