

國立中央大學

哲學研究所

博士論文

智顗大師圓頓止觀法門研究

研究生：陳乃腕（釋性廣）

指導教授：李瑞全博士

中華民國 九十九 年 六 月



國立中央大學圖書館 碩博士論文電子檔授權書

(98 年 4 月最新修正版)

本授權書所授權之論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註 1 說明)，為本人於國立中央大學，撰寫之碩/博士學位論文。(以下請擇一勾選)

☒同意 (立即開放)

☐同意 (一年後開放)，原因是：_____

☐同意 (二年後開放)，原因是：_____

☐同意 (三年後開放)，原因是：_____

☐不同意，原因是：_____

以非專屬、無償授權國立中央大學圖書館與國家圖書館，基於推動「資源共享、互惠合作」之理念，於回饋社會與學術研究之目的，得不限地域、時間與次數，以紙本、微縮、光碟及其它各種方法將上列論文收錄、重製、公開陳列、與發行，或再授權他人以各種方法重製與利用，並得將數位化之上列論文與論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

研究生簽名: 陳 乃 腕 學號: 91144004

論文名稱: 智顗大師圓頓止觀法門研究

指導教授姓名: 李瑞全博士

系所: 哲學研究所 所 ☒博士班 ☐碩士班

日期: 民國 99 年 6 月 30 日

備註:

1. 本授權書之授權範圍僅限電子檔，紙本論文部分依著作權法第 15 條第 3 款之規定，採推定原則即預設同意圖書館得公開上架閱覽，如您有申請專利或投稿等考量，不同意紙本上架陳列，須另行加填聲明書，詳細說明與紙本聲明書請至 <http://thesis.lib.ncu.edu.tw/> 下載。
2. 本授權書請填寫並親筆簽名後，裝訂於各紙本論文封面後之次頁（全文電子檔內之授權書簽名，可用電腦打字代替）。
3. 請加印一份單張之授權書，填寫並親筆簽名後，於辦理離校時交圖書館（以統一代轉寄給國家圖書館）。
4. 讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

國立中央大學博士班研究生

論文指導教授推薦書

哲學 學系 陳乃腕 研究生所

提之論文

智顗大師圓頓止觀法門研究

係由本人指導撰述，同意提付審查。

指導教授

李山

(簽章)

99 年 4 月 23 日

國立中央大學博士班研究生
論文口試委員審定書

哲學系/研究所 陳乃腕 研究生所提之
論文 智顗大師圓頓止觀法門研究 經本委員會審
議，認定符合博士資格標準。

學位考試委員會召集人

委

員

釋昭慧
郭端全
楊淑萍
郭朝順
尤惠貞

中華民國 九十九年 六 月 十一 日

校所組別：國立中央大學哲學研究所

畢業時間及提要別：九十八學年度第二學期 博士

指導教授：李瑞全博士

研究生：陳乃腕（釋性廣）

論文內容：

摘要

本論文探討智顗所創立之圓頓止觀法門，研究主題包括其學說思想、實踐方法與修證位次。論述主軸在於研究天台圓頓止觀之具體行法與學說特色。

首先探討智顗一生行道之經歷與證量，以作為研究天台圓頓止觀法門之基礎。發現智顗一生之修道歷程，正符合天台修道階次中的「觀行即位」（「五品弟子位」中的五個過程）。

其次從天台圓教的勝義出發，依觀法、解脫與佛果等三個角度，說明圓教之特色與圓教止觀的修行特義。

進而全面探討智顗的三部主要止觀著作：《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙法門》與《摩訶止觀》。其中《摩訶止觀》是建構「圓頓止觀」的巨著，闡發天台圓教的不次第止觀，至極圓頓的觀心法門。在天台主要的止觀修行法要中，本部論文特舉「廿五方便」、「四種三昧」、「法華三昧」、「十乘觀法」等內涵而作詮釋分析。

在以上三項研究的基礎上，進一步討論天台「觀心法門」之特義與殊勝，以剖析智顗安立天台「六即佛位」與「四種佛土」的義涵，並提出個人觀點，認為智顗晚年念佛往生西方淨土，有其圓教學理根源的，以此回應學界與淨宗學人對智顗的否定與質疑。

最後，更依圓教「不斷、斷」之修行理則，總結智顗以「觀行五品」為因，六根清淨之「相似即位」為果的階段性修證意義。

關鍵字

智顗、圓頓止觀、一念三千、六即佛位、觀心法門、十乘觀法、釋禪波羅蜜次第法門、六妙法門、四種佛土

A Study on Venerable Zhi-yi's Complete and Immediate Practice of Concentration and Contemplation

Synopsis

This thesis investigates the Complete and Immediate Practice of Concentration and Contemplation founded by Venerable Zhi-yi. Topics of research include investigating his ideology, methods of practice and classification of stages of cultivation and attainment. The main focus of the thesis is to analyse the actual ways of practice and the uniqueness of the theory of this Complete and Immediate Practice of Concentration and Contemplation of the Tian-tai school.

Firstly, this thesis studies Venerable Zhi-yi's journey of practice and attainment throughout his life. This sets the foundation for further investigation into the Tian-tai school's Complete and Immediate Practice of Concentration and Contemplation. This thesis illustrates how Venerable Zhi-yi's journey of practice throughout his life is in accordance with the 'Contemplation and Practice Stage of Realisation' (the five processes in the practice of the 'Five Levels of Practitioners'), in the Tian-tai's classification of stages of cultivation.

Secondly, by setting its foundation on the supreme truth of the Tian-tai school's Complete Teaching, and from the perspectives of way of contemplation, liberation and attainment of Buddhahood, this thesis explains the uniqueness of the Complete Teaching, and the significance of the Complete Teaching's practice of concentration and contemplation.

Then, the thesis goes on to study Venerable Zhi-yi's three major writings on cultivation of concentration and contemplation. They are: *An Explanation on Stages of Practice of Meditation Paramita (Shi Chan Bo Luo Mi Ci Di Fa Men)*, *The Six Subtle and Magnificent Practices (Liu Miao Fa Men)*, *The Great Practice of Concentration and Contemplation (Mo He Zhi Guan)*. Among them, *The Great Practice of*

Concentration and Contemplation is the major writing that constructs the teaching of the Complete and Immediate Practice of Concentration and Contemplation. It expounds the non-sequential meditative practice of the Complete Teaching in Tian-tai, and the utmost comprehensive and immediate practice of contemplating the mind. Among the major practices of the Tian-tai school, this thesis highlights and provides explanations and analysis on the cultivation of the ‘Twenty-five Skilful Means’, the ‘Four Types of Samadhi’, the ‘Fa-Hua Samadhi’, the ‘Ten Ways of Contemplation’ and many more.

Based on the three studies mentioned above, this thesis goes a step further into discussing the significance and specialty of Tian-tai’s method of contemplating the mind. With this discussion, it analyses the meaning of the ‘Six Stages of Realisation to Buddhahood’ and the ‘Four Types of Buddhaland’ as expounded by Venerable Zhi-yi for the Tian-tai school. The author propounds that Venerable Zhi-yi’s turning to recollection of the Buddha’s name, and his vow to be reborn in the Western Pureland at his later age, is related to his theory of Complete Teaching. This view is in response to doubts and rejections that some Pureland practitioners and scholars have about Venerable Zhi-yi.

Finally, by upholding the Complete Teaching’s principle of practice of ‘neither connected nor disconnected’, this thesis concludes that Venerable Zhi-yi sees the significance of stages in practice. Venerable Zhi-yi sees the cultivation of ‘Five Levels of Practice and Contemplation’ as the cause, and the ‘Resemblance Stage of Realisation’ where the six sense organs are purified as the effect/fruit.

Keywords

Venerable Zhi-yi 智顗,

The Complete and Immediate Practice of Concentration and Contemplation 圓頓止觀,

To embrace three thousands worlds in a thought (or to embrace the universe in a thought) 一念三千,

Six Stages of Realisation to Buddhahood 六即佛位,

The practice of contemplating the mind 觀心法門,
Ten Ways of Contemplation 十乘觀法,
An Explanation on the Stages of Practice of Meditation Paramita 釋禪波羅蜜次第法門,
The Six Subtle and Magnificent Practices 六妙法門,
Four Types of Buddhaland 四種佛土

致謝

感謝三寶的恩光，以其慧觀指引與定光撫照的教導，在我求索苦思的問學道路上，得以隨時調節心境與穩定步伐。

感謝指導教授李瑞全所長，對於一個進入博士班才開始專攻哲學的老學生，李所長慈悲接納了我這個魯鈍的學生，啟發了我思辨哲思的意識；追隨在他座下聆聽哲學問題的剖析，是我求學時期最法喜的經驗。在博士論文撰寫的過程中，有關天台圓教義理的解析部份，一直是我比較弱項的部份，所長以其哲思的功力與敏銳的直覺，給予我不斷的提醒與有力的教導。

感謝我佛學的業師昭慧法師，他是我佛法親教師，也是弘法工作的引領者。追隨受教二十餘年來，對我有無限寬容與無量的恩德。在我投入學術研究的過程中，更扮演了勸學嚴師與護念慈母的角色。是他提議我以智顗大師的止觀思想，做為博士論文的研究主題，使我得以深入探究智顗大師的止觀體證與思想學說，感受到一代大德深遂的智慧與聖潔的生命風采。也感謝他在百忙中，慈允擔任我的論文口試委員。

感謝博士論文的口試委員尤惠貞教授，她是研究天台圓教思想卓然有成的專家學者，在審定我的論文計劃書與論文口試的場合，尤教授一直以不輕後學的溫和謙虛態度，細心披閱我的論文，提出改進的建議。感謝口試委員楊祖漢教授與幾位口試委員，提醒我論文論述的完整性，以補強文中將天台最重要的圓教思想，當作自明真理而疏略不論的缺漏。感謝口試委員郭朝順教授，從詮釋學的觀點，提醒我在解讀天台止觀文獻時的界域與方法。

感謝哲研所辦公室的雅萱助理，提供許多申請學位論文審查作業上的協助。在就學期間，看著他從清新可愛的碩士生，到敏捷幹練的教務助理與成熟穩健的母親，他是我心目中哲研所最好的助理。

值此世間最高學位的完成之際，懷想起辛勞輔育我，殷重期盼我能成為佛陀的好子弟，世間的有用人的慈母。謹以本論文，獻給我的先慈慧英師父。祝禱她：在佛陀的恩慈與上界的光明中，福慧綿長，法喜無量！

目錄

中文摘要	i
英文摘要	ii
第一章 緒論	1
第一節 前人研究成果回顧——以天台止觀為主	4
第二節 問題意識與論述架構	12
第二章 智顗止觀修行之經歷與證境	17
第一節 賢山潛修：修信願行與得見勝相	17
第二節 大蘇妙解：得陀羅尼與證法華境	22
第三節 金陵弘法：講演般若與傳次第禪	33
第四節 天台圓悟：華頂奇遇與入一實相	38
第五節 江淮遊徙：正修六度與證五品位	40
第六節 結語	86
第三章 天台圓教思想要義	89
第一節 天台圓教之教證——以《法華經》為主	89
第二節 互入相即之妙理	92
第三節 圓教之觀行與智果	96
第四章 天台止觀著作發微	101
第一節 三種止觀之分立	101
第二節 漸次止觀——釋《次第禪門》	106
第三節 不定止觀——釋《六妙法門》	122
第五章 圓頓止觀——釋《摩訶止觀》	145
第一節 修行動機：發圓教大心	145
第二節 助行前導：廿五方便	153
第三節 止觀所緣：四種三昧	164
第四節 正修止觀：十乘觀法	178
第六章 天台「觀心法門」實修要義	201

第一節	理境與觀智	202
第二節	觀心具事理	219
第三節	即事以證理	224
第四節	理證與佛土	227
第七章	結論：融貫且創新的圓教止觀	233
論文參考與徵引書目		241

第一章 緒論

本文以智顗大師所創立之圓頓止觀法門的學說思想，及其實踐方法之探究為研究主題。

智顗所建立的天台學說，咸稱思想玄妙而境界高深，對於佛教學理的闡述，除了以五時八教來整理、融貫各家學說之外；其中的法華圓教與摩訶止觀，更是源於自身精勤禪思之後的體會與創發。智顗重視「心」的覺知能力及其涵攝一切法的特性，故說「一念三千」；依此，從能觀之心開始，以「一心三觀」的「觀心」修行，契入即三即一，微妙難思的中道實相觀境。

在止觀實修方面，其學理特色與方法趨向，是以藏、通、別、圓四法（化法四教）與頓、漸、秘密、不定四儀（化儀四教），分判諸多學派的法門異說，並將種種不同的修行系統，安排在一個輕重、主從清楚的解釋架構上；無論同不同意這樣的解釋角度與安排方式，至少它使佛教萬象紛呈的諸多異說，與看似彼此衝突的主張，在此解釋架構上顯得眉目清朗，層次井然。

天台圓教做為中國佛教重要的學派之一，其實質的立宗者智顗大師，擅長於組織與融貫，而自身又是精勤篤實的修行者，從早年講述《釋禪波羅蜜次第法門》¹與《六妙門》²，到晚年構作《摩訶止觀》³，其豐富縝密之內容，一一皆是他真誠地展示己身實踐體證真理與聖境的過程與成果。

佛教哲學與一般思辨哲學的不同之處，在於其哲理論述多立本於禪觀實修的經驗，而後纔將體證之所得發而為言；智顗所創立的天台宗，亦是在修證心得的基礎上，建立其宗派學說的理論。故探討佛教義理的開展，不能忽略實修方面的內容，甚至可以說，佛教思想乃是奠基於禪觀實踐後，為化導眾生才發而為文，構建教理，此即為「從禪出教」的精神。故欲深入佛教思想之堂奧者，若能從禪觀實修的探討出發，則奠基於思想根源與體證經驗之堅實基礎的義理研究，將能對於研究對象有更為確當的了解，本文著重於天台止觀具體修行內容之研究，即

¹ 智顗講述，灌頂記錄：《釋禪波羅蜜次第法門》，【大正藏】冊46，頁475-548。以下簡稱《次第禪門》。

² 智顗講述，灌頂記錄：《六妙法門》，【大正藏】冊46，頁549-554。

³ 智顗講述，灌頂記錄：《摩訶止觀》，【大正藏】冊46，頁1-141。

著眼於此。

禪法在中國的流傳，源自佛教初入中國的東漢末年；佛教初傳期的兩大譯師——安世高與支婁迦讖，所傳譯的佛典，就有為數不少的禪經與大乘三昧佛典。安、支二師之後，一直到南北朝末期，印度禪法在中國的傳播，甚為興盛。其中之譯師與禪師，如東晉的鳩摩羅什與覺賢、玄高、慧遠、曇摩密多、求那跋陀羅等人，都在禪法傳承史上有很大的貢獻。

上來所述「禪法」，包含大乘與聲聞（一般習稱「小乘」）禪法，而致力於將二者作融貫與會通的古代大德中，鳩摩羅什與覺賢是影響較大的二人。但是，能將魏晉南北朝以來南北方、大小乘的禪法作集大成之綜合融貫的，當數隋代天台宗大師智顗的居功厥偉，成就也最大。

天台宗是印度佛教傳入中國之後，漢人吸收其思想，孕育於斯土的第一個宗派。由南朝慧文、慧思開其端緒，而至隋之智顗而成其大。智者以《法華經》圓融教相之說，依教觀雙依之原則，完成《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》、等「天台三大部」之著作，被譽為是理論與實修並兼雙美之宗派。

智顗以卓越的思辨與組織能力，在義理思想方面，提出一套評斷判攝各家學派思想與止觀法門的判教方法，嚴整有序地安排印度佛教傳來諸多觀點相左，修行法門紛呈的經典文獻，此誠為中國佛教學者研究與實修印度佛學的高度成就與貢獻。而在禪法的傳習方面，智顗則是印度禪法在中國的集大成者；在著述方面，智顗的多種禪學專著，堪稱量多而質精。漢人習禪而對於印度禪法作組織化、系統化的整理，而終能成一家之言者，縱眼中國佛教史，僅見智者大師一人。⁴

智顗滅後，天台學續有章安灌頂之弘揚，其後則著稱者不多。逮至中唐傳荆溪湛然，出現天台中興之機運，並依「一念三千」、「無自性空」與「正因佛性」的思想脈絡，而推論出「無情有性」的學說，進一步拓展了天台圓教的思想；至宋朝傳四明知禮，則有佛教史上著名的「山家山外之爭」。然而在天台學的傳承之中，除了上述諸師之外，自宋末以來，罕見有卓然特出之大師出世。從以上之介紹可得一粗略印象，即：智顗之後，台宗學人多以紹述學思著稱，而相對在實

⁴ 另有以慧能一系為代表的禪宗，秉南天一乘為宗旨，傳教外頓悟之妙證，另開中國佛教修行解證之新局。唯彼等偏於後期大乘之如來藏清淨心，又多標舉「不立文字」為宗風，故不重視修行體系之整理與撰著。而天台智顗則整理印度聲聞至大乘之各期禪法，構作判教體系，對之作次第淺深之分立與安排，其學說體系龐大而哲思精密。因此天台宗在禪學方面的成就，是全面性、集大成的；於此，稱性而談的禪門宗風，二者無需相提並論。

修所得的證量方面，如慧思之證六根清淨之鐵輪位與智顗之得觀行五品弟子位的止觀修行成就，乃至於有超師越祖的更高修行成就者，則已不見聞於史冊記載。

智顗在佛教義學與修證方面的成就是多方面的，雖然遠承慧文「一心三智」之思想，受學於慧思「法華三昧」之教導，但智顗面對當時佛教學界與實修需要的課題，提出了許多重要的理論。諸如在合理安排與詮釋佛教大小乘經典的各種異說方面，提出「五時」之說；在評定諸多學派間不同的空觀理論上，架構藏、通、別、圓之「化法四教」，匯整不同的修證進路，而說頓、漸、秘密、不定之「化儀四法」。

在中國佛學中，天台宗一向被認為是典籍深奧，義理豐富，系統完整而止觀境界高妙的宗派，特別是開宗主智顗的思想。對於其所建構的龐大而精深的學說，可略分為「教相門」與「觀心門」二項。屬理論部份的「教相門」，以絕待開會、中道實相論、性具圓教等立論最為著稱。而在行踐功夫的止觀實修方面，雖然也承繼佛教傳統修持法中對於色、心二法的觀照與體會；但由於智者重視「心為一切法之根源」的重要性，特別重視「心」的力用，故特別舉揚「觀心」法門的修行，此一主張，貫徹於其所有止觀實修之撰作中，而為天台圓教之圓頓止觀的修行重心。

有關學界對於智顗思想學說的研究，如上所說，以「教相與觀心」或「理論與實踐」兩個主軸，可將之大略分為四個項目，即：一、智顗傳記的研究，二、智顗著作的研究，三、天台義理思想的研究，四、天台止觀學說的研究。

在龐大的天台學研究中，一般多偏重在前三項，尤其是思想義理方面，諸如判教理論、性具圓教、三諦圓融、一心三觀等思想的研究。而對其止觀學說、觀心修持方面的討論，則相形較少。然而在佛教中，於禪思中所得的超常體證與智慧，是佛教建立義理的根源之所在；故在研究佛教哲理時，對於理論與實踐，知解與行證的兩個面向，實應相濟而不可偏廢，尤其是對於號稱「教觀雙美」的天台學，更應注重其從實修體悟到義理開展之間的理論建構過程，以及學理與實修之間的融貫度與一致性。

筆者的碩士論文，即以佛教的禪修為主題，研究印順法師人間佛教思想中的禪觀思想，及其於現代社會中的應用與價值。⁵而回溯印順法師思想的源頭，即初期大乘的般若思想與龍樹的中觀學說時，發現到同樣根源於斯的天台學，在判

⁵ 性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐》，臺北：法界，2001年初版二刷。

教理論、義理詮釋，尤其是在止觀修行上，卻有截然不同但亦燦然可觀的成就。

⁶由於天台止觀上承漢魏六朝以來禪學之遺緒，亦為後來盛行於中土之念佛與懺儀法門之濫觴。從其自身的止觀學說內容來看，其所開展出來的三類止觀，四種三昧、心地法門，中道實相，圓頓妙法等之修行體系與觀念，誠為中國佛教學者研修印度禪學之集大成者。

本論之主軸乃從實修應用之角度以探究天台圓頓止觀之具體行法，而兼及研究天台之止觀學說的特色。由於天台禪法與其哲理之間有著嚴密的對應關係，故除了回顧前人研究天台止觀方面的重要成果，以及所遺留下的問題或尚可開拓的研究面向之外，有關於智顗的傳記、著作，以及天台義理的研究成果方面，亦作一概略性的說明，以做為本文議題與討論上的理論依據。

以下先回顧前人研究成果：

第一節 前人研究成果回顧——以天台止觀為主

一、台宗徒裔之天台研究，局限於祖述、注釋之學，未有新思想之發明。⁷

較諸禪淨二宗之著重實修，不重文字，天台宗重視止觀實修，而更以義理之闡發為特長，故天台門人，多從義學、傳講入門。本世紀初以來，台宗大德於實修與傳講方面之貢獻，以諦閑（1858～1932）、倓虛（1875～1963）、寶靜（1899～1940）等老法師，與台灣之斌宗（1911～1958）、慧嶽（1927～）二位老法師較為著稱。

彼等的努力方向，較著重於台宗文獻的整理與出版，宗門基本義理的注疏與講述；唯因謹守宗派框架，多局限於祖述訓詁、注釋傳刊的基礎工作，⁸對於新思想之創發或外延性之討論則略有不足。

⁶ 有關二人對於大乘止觀法門的不同取向，見拙著：〈大乘禪波羅蜜「止觀法要」之抉擇——以智者大師與印順導師禪觀思想為主軸之比較研究〉《禪觀修持與人間關懷》，臺北：法界，2006年5月，頁247-318。

⁷ 其中較詳細之介述，可參閱慧嶽：〈中華民國的天台教學史〉，《天台宗之判教與發展》，【現代佛教學術叢刊】冊56，臺北：大乘文化，1979年，頁289-323。

⁸ 如諦閑之《大乘止觀述記》、《教觀綱宗講錄》，寶靜之《修習止觀坐禪法要講記》、《台宗二十五方便淺說》等。檢視自清末民初以來的出版品，多偏重於注疏與演講筆記，並無新思想的著作出版。

二、中國大陸之天台學研究，以天台學與社會文化、政治經濟關係之分析較爲特出。⁹

近幾十年來，中國大陸的天台學研究，論文與專書非常多，對於天台宗相關歷史的考證與詮釋，以及天台哲理的闡明方面，卓有特色。此中，可略分爲幾個面向：

（一）天台義理與思想附麗於史學著作中

大陸早期對天台學的研究並無專著，大多依附於史學撰作中而別立專章，以對天台宗作歷史或思想史的介述。如呂澄之《中國佛學源流略講》，湯用彤遺著之《隋唐佛教史稿》，方立天的《中國佛教與傳統文化》等。

（二）天台人物傳記與思想之研究

對於天台宗人物的傳記或思想之研究，在這部份，多側重於北齊之慧思（515～577）、隋之智顗（538～597）、灌頂（561～632）、唐朝湛然（711～782）與北宋知禮（960～1208）等人。由于這些人物是台宗史上卓有特見或繼往開來者，故引起較多的重視。

（三）止觀實修專著之介述

如王雷泉對於《摩訶止觀》的註疏與結構詮釋，¹⁰陳堅的天台止觀實修的研究。¹¹

（四）天台義理之研究

多著重在三諦圓融、性具實相、一心三觀、一念三千等重要天台思想之探討。

（五）從社會經濟與政治消長等角度，研究天台學的立宗、傳佈與影響

由於社會主義之背景，大陸學者亦側重於天台思想與地理環境、社會文化、經濟政治等之消長與互動關係。相對於義理的研究，此種研究比較偏向於功能的，外部的分析。

可以一提的是，以天台宗祖庭爲基地的天台山地區，於一九八八年成立「天

⁹ 有關於中國大陸天台學研究之敘述，詳見黃夏年：〈廿世紀天台佛教研究〉，
<http://www.chinawts.com/list/budedu5/091144262.htm>。

¹⁰ 王雷泉釋譯：《摩訶止觀》，臺北：佛光文化，1998年。

¹¹ 陳堅：《無明即法性——天臺止觀思想研究》，臺北：法鼓，2005年初版。

台文化研究會」，聯絡各地研究天台之學者與僧人，以專門、專題之方式討論或弘揚天台文化，改變過往學術界與佛教界，學者、僧人的個人研究方式。

三、日本之天台學研究，多能集中或專注一個面相或問題，做深入而詳盡的剖析與研究。

日本之天台學研究，部秩龐大且成就卓著，奠基於早期對天台專書的校勘、注釋，轉進於集中或專注一個面相或問題，對天台思想義理與止觀實踐，做深入而詳盡的剖析與研究。此中較有代表性的，如安藤俊雄注意「性具」問題，如《天台性具思想論》（1953）與《天台思想史》（1959）；新田雅章研究「實相」問題，如：《天台實相論の研究》（1981）；玉城康四郎研究「心」的問題，如：《心把握の展開—天台實相觀を中心して》（1961）。

在天台止觀方面的研究，可再細分為幾個類型：一、以單本止觀著作為主題，作版本校勘，文詞與意義之疏解；如關口真大之《天台小止觀の研究》（1973）、《摩訶止觀——禪の思想原理》（1979）等。二、對天台止觀之文獻作全面而詳盡的整理，並重視禪法之承襲淵源，如關口真大之《天台止觀の研究》，大野榮人之《天台止觀成立史の研究》（1994）等。三、特別著眼於智顗天台思想之著作，劃分前、後期，並分辨其內容為智顗本人思想，或是加入編纂者之意見，如佐藤哲英著：《天台大師の研究——特以著作の考證研究為中心》（1981）。

四、現代英語學界之天台學研究，隨「大乘佛教興起」議題之研究，連帶關注中國早期的天台止觀對於大乘禪觀的整理與詮釋。

在英語學界，留意天台學者很少，且多只著重於集大成之開創者智顗。早期如Hurvitz, L.只留意智顗之生平事蹟，近期之Swanson, P.則討論了三諦三觀的問題。¹²

而「天臺止觀論著」受到英語學界之定位與肯定，乃肇因於晚近興起兩個重要的研究論題：一、敦煌出土文獻中與早期禪宗史相關的史料，使學者重新檢視

¹² 近年英語學界對於天台學的研究，以Jinhua Chen, *Making and Remaking History : A Study of Tiantai Sectarian Historiography*. Tokoy : The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 1999。與Daniel Stevenson and Hiroshi Kanno, *The Meaning of the Lotus Sutra's Course of Ease and Bliss : An Annotated Translation and Study of Nanyue Huisi's (515-577) Fahua jing anlexing yi*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, IX. Tokoy : The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2006.兩部著作較為重要。

早期禪宗史與六、七世紀禪宗以外宗派之禪修情形。¹³二、有關於大乘佛教起源之研究，¹⁴西方學者根據早期漢譯大乘經典及印度考古學成果，從大乘經典對於禪修境界與神變感應的研究中，提出了大乘起源的解釋。依此，國際學界也連帶的注意到中國早期的天臺禪學，如慧思與智顗對於大乘禪觀的整理與詮釋。

至於天台止觀之研究，則有 Donner 與 Swanson 兩位學者，但多限於介紹性質。

¹³ 過去學界對於中國禪學之研究，大都集中於禪宗，而將唐代禪宗興盛發展以前，視之為禪宗的「蘊釀期」或「源頭」。在日本學界，如忽滑谷快天之《中國禪學思想史》（朱謙之譯，上海：古籍出版社，2002年。）；在中國，如洪修平之《中國禪學思想史》（台北：文津，1994年。）多持此看法。

¹⁴ 有關於「大乘起源說」的看法，近年西方佛學研究中，以Harrison,Paul Maxwell所提出的論點較被廣泛接受與討論。Harrison引用印度相關考古學研究成果，並以《般舟三昧經》漢藏譯本的內容為主，認為大乘佛教之所以興起，主要是大乘禪修者透過特殊而深刻的禪觀修行，得到高深的境界與能力，故能得到大眾的接受與信仰；並依之推論大乘佛教起源之動力，是來自重視禪修的比丘。他的主要觀點是：由於這些比丘遠離世俗，一心專意禪思，獲得了異於常人的神通能力，所以在大小乘宗派的競爭間，取得了廣大信眾的信服，因而形成了傳教的優勢。（見Harrison,Paul Maxwell.“Searching for the Origin of Mahayana Sutras：What are we Looking for?” *The Eastern Buddhist* 28,no 1, 1995. pp.46-71.另於其近作中，亦提到相關之論點。見“Mediums and Messages：Reflection on the Production of Mahayana Sutras.” *The Eastern Buddhist* 35,no.2.2003,pp.116-150.）

在東方學界，早在一九六八年，日本學者平川彰即注意到「大乘佛教起源」之問題，他認為大乘之起源，乃出自於「佛塔崇拜」。而由於聲聞戒律之規制，僧人並不參與佛塔之建築與維護，而是由住在塔院照料的非僧非俗的在家佛教徒所照料，也因此圍繞佛陀思想及其遺物追思的環境中，由佛塔集團的佛教徒揭起大乘佛教興起之序幕。（見平川彰：《初期大乘佛教 研究》，平成書店，1982。）

中國的印順法師亦早在一九八一年回應平川彰的觀點，並從更全面而廣闊的角度論述大乘佛教之起源。他以「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」為總線索，全面地考察大乘經典，在佛弟子求成佛道的目標中，分別由重智慧、重信願與重慈悲行的菩薩道中，依各自的宗義理論與禪觀實踐中，分別開展出大乘佛教豐富而多樣的面貌。（見印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，1988年四版。）而針對平川彰的說法，印順法師提出反對意見，指出大乘佛法是從部派佛教中發展出來，故從文獻的解讀中，證明自阿育王以後的部派佛教，塔寺已轉移到僧舍中，並由僧眾負責照料、維護的史實。

有關Harrison的觀點，由於其參考的大乘經有限，故不能全面地反映大乘佛較興起之面貌；而且，禪修與神變境界的殊勝奧妙，雖聲聞與大乘各有不同，但對於禪觀的討論、重視與成就，卻是相同的。由於從印順法師的著作沒有譯成英文，致使國際學界並不熟悉，此點至為可惜。

五、台灣之天台學研究，從整體佛教哲學評述天台思想之特性方面，頗有特色。

台灣學界的天台學研究，在台宗哲學的真定與掘發上較有成果，也旁及對天台止觀著述的注釋與校對。

學者對於天台哲理特性，有幾種截然不同的分判，以下例舉四種理論類型以觀：

（一）印順法師判定天台學說為「真空妙有論」

印順法師認為：天台圓義，意通《中論》、《大智度論》而其義稍異。¹⁵原來天台學者雖談「緣起性空」，但更重視空假無礙的中道，主張中諦「統一切法」。即立足在空有無礙上，強調寂然、宛然的全體性；此中，離一切執是空，宛然而有是假，而統合這空、假二者是中。此三者是舉一即三，三而常一。印順法師指出，在學派思想的特色上，天台的「離妄顯真」近於三論宗，但統合一切之「空有無礙」，則是更與真常雜糅的。¹⁶例如破「他有」、「他生」過失中，照天台家的意思，一切法非自、他等之生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。天台家依於「一念心具足萬法」的立論，主張「理具事造」之說；故台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論雖同源而異論，二者之異，不應等視之。¹⁷

（二）牟宗三先生歸類天台圓教哲學為「無執的存有論」

有關於天台學思想的論述，牟宗三先生最具代表性的著作，是《佛性與般若》一書。他認為，天臺判教將圓教之所依以為圓教之獨特模式表達出來，是真正能彰顯圓教之真義者。¹⁸並指出：天台宗本《法華經》開權顯實之奧義，而得圓教之妙旨；此一圓教不若《般若經》蕩執遣實地只立不破，更要進一步對一切法做一根源性的說明，這佛教特有的「無執的存有論」的思想，與西方哲學之「有執的存有論」不同且有其超越的獨到性。

於此，智者分判佛家大小乘諸宗，將般若空義判屬通教，而別教之不空，不能由般若觀智而直接通達；因為此「不空」是針對「如來藏恆沙佛法佛性」而說，

¹⁵ 印順法師：《華雨集》〈佛法大要〉，臺北：正聞，1994年初版，頁403。

¹⁶ 印順法師：《中觀論頌講記》，【妙雲集】上編，臺北：正聞，1986年九版，頁41。

¹⁷ 印順法師：《中觀論頌講記》，【妙雲集】上編，臺北：正聞，1986年九版，頁63。

¹⁸ 牟宗三：《圓善論》，臺北：學生書局，1996年初版二刷，〈序言〉i。

故由通教而上融至別教之不空，則須就「佛性」一觀念而說。¹⁹所謂不能由通教之體法入空而直接通至，是因為光只是一心三觀並不能決定圓教之性格；故必須經過「如來藏恆沙佛法佛性但中之理」的開決，而立一無執的存有，於此方能圓具一切法，亦始可通至圓教。

此中須分別的是，由別教融至圓教，不須另有客觀之觀念，只須於《法華經》之「開權顯實，發跡顯本」下，換另一表達方式。即在「不斷斷」下，「三道即三德」下，由分解的展示，轉為詭譎的展示。此詭譎的展示，不只是般若智之無執無著，不捨不壞，乃是般若智之作用的圓與不但中佛性佛理之存有論之圓的合一，故而成為性具系統。故圓實教為第二序，不離前三而有圓，不離四味而有醍醐。此乃由表達方式之特殊而認取者。²⁰

有關牟先生的天台學研究，後繼而最有代表性的，是尤惠貞教授。她在諸如「性具圓教思想」、「圓頓止觀」、「一念無明法性心」、湛然學說與「天台山家山外之論爭」等諸多天台哲理的議題上，都繼牟先生而有更為精詳的說明。

（三）陳英善強調智顗思想重視「緣起中道實相論」

陳教授的天台學相關著作，最具代表性的是《天台緣起中道實相論》。²¹她主張：天台實相是基於緣起、中道來建構的。因此，就法無自性而言，「實相」就等於「緣起」，等於「中道」，合起來說，就是「緣起中道實相論」，也就是說，天台的實相論本身，是立基於緣起、中道來談的。由此藉以釐清近代學者以實體、存有、真常等非以緣起之觀念來詮釋天台實相論之偏頗。

（四）昭慧法師指出智顗的義學論述是「緣起論之玄學化」的成果

有關印順導師的天台研究，後繼而最有代表性的，是昭慧法師。她認為「中

¹⁹ 牟宗三先生指出：「藏通二教之佛是灰身滅智，是則不能見佛性之常。成佛必須以一切衆生得度為條件，是即必即九法界而持佛。如是，則佛性不能封於界內，必通至無限而後可。既通至無限，則佛性必常住不滅，不能以生滅論，是則灰斷之佛乃是一時之權說或示現。是以『佛性』一觀念，可直接通至『如來藏恆沙佛法佛性』之佛性。」再者，別教是分解之展示，故一方有次第，一方佛性之理又為但中。真空妙有之佛性理為惑所覆，藉修圓方便，破惑而後顯，此即「緣理斷九」，故佛性為「但中」，亦是權說。既知是權說，故捨分解之展示而歸於「性具」之圓教。（牟宗三：《佛性與般若》下冊，臺北：學生書局，1997年修訂版，六刷，頁670。）

²⁰ 牟宗三：《佛性與般若》下冊，臺北：學生書局，1997年修訂版，六刷，頁671。

²¹ 陳英善：《天台緣起中道實相論》，臺北：東初，1995年3月初版。

諦」之建立與詮釋，有其跨越中觀二諦論之工夫論存焉。但她與陳英善教授在許多方面，倒也所見略同，她依天台學的核心理論「一念三千」而串起全面的天台哲理，認為天台學的「相即」論，其實是來自「緣起論的玄學化」，並且認為智顗的三因佛性論，對「空」義的掌握十分嚴謹，已於「不空如來藏」，儘其可能地作出與法空性相應的分析，以資區隔。山家山外之爭，正透出了天台學正統論述與真常唯心論者不可跨越的鴻溝。而荆溪湛然的「無情有性」論，則是對「性空」義作了過度擴大的解說，而忽略了有情與非有情在法相上的不同特質。

該諸內容，有的已載明於論文之中，²²有的業已經學生記為講錄，將於近年刊行。筆者受惠在先，得以閱讀該諸尚未出版之講錄，而得以掌握天台思想之體系與精華，不敢略人之美，故先提明出處。

（五）特說天台止觀實踐之研究

在天台止觀思想的研究方面，除了對單本天台止觀文獻做版本校勘與文義疏解之外，²³對「止觀實踐」作內涵或外延之研究者，早期如冉雲華²⁴，近期如專研天台哲學之尤惠貞與陳英善等學者，從注重教觀雙資、解行並重的精神，也留意到天台的止觀學說，並闡發其中的實踐與應用精神。²⁵以上之研究，多著意於天台止觀之釋義與分析，教與觀之間的聯繫與闡述，或實踐法門的應用等。

六、結說

以智顗為代表的天台宗，是佛教中國化所產生的重要學派，學界之研究，多著眼於義理與思想的討論，所累積之研究成果，直謂汗牛充棟；相較之下，在功夫論方面，也就是在天台止觀方面的研究，則相形見少。此中，從總體研究的質量以觀，以日本學界的成果最為彰著。

針對天台止觀實踐的主題，前人的研究成果，多偏向於描述、孤立或外部等方式的考察較多。

²² 昭慧法師：〈「自通之法」的深層探索〉，《佛教規後設理學》，台北：法界，2008年5月，頁105-108。

²³ 如李志夫之《摩訶止觀之研究》上、下冊，臺北：法鼓文化，2004年，初版二刷。

²⁴ 冉雲華：〈從智顗的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉，《中國禪學研究論集》，臺北：東初，1996年3月，初版。

²⁵ 如陳英善之〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉、〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀而論〉等。又如尤惠貞之〈天臺宗智者大師的圓頓止觀與禪修〉、〈從「法華經義」與「天臺教觀」談圓教義理與生命圓融〉等文論。

所謂「描述性」的研究，即對於智顗止觀思想之研究，或以文本解讀之方式，解釋其意義，如關口真大之《小止觀研究》、《摩訶止觀》等，或以文獻比對的方式，從《大般若經》、《大智度論》等經典中尋求其止觀思想之根源，如大野榮人《天台止觀成立史の研究》。或從版本比對與文本探分析的方式，探索智者止觀學說前後期之不同，以及哪些思想為後人之所添加，如佐藤哲英之《天台大師之研究——特以著作爲主的研究》。此類描述性的研究，有助於了解天台止觀著作的文義與基本名相的解釋。

所謂孤立的，或云單點式的研究，是單獨針對智顗止觀著作中的某些具體修持方法，加以精詳的闡述或分析；比如《釋禪波羅蜜次第法門》中的「二十五方便」、「數息法」，《摩訶止觀》中的「四種三昧」、「十乘觀法」等。如對智者止觀典籍的內容，取其應用面的介述與分析，如藍吉富之〈天台大師智顗的禪病對治理論〉。又如尤惠貞，陳英善之止觀研究。單一主題的研究，對於天台止觀的個別議題，能有較深入而詳盡的了解。

所謂外部的考察，即：從整體佛教較大的參照對象，如對照於《阿含經》與諸多大乘經論，以討論其對印度禪法的繼承或轉化；如關口真大之《天台止觀之研究》，大野榮人之《天台止觀の成立史》等。

以上所說，無論是描述的、單點的，還是外部的研究，都有助於天台止觀基本義的了解。然而智顗所建構的天台止觀學說，是一個整全的有機體，其中有智顗「說己心中所行法門」的獨特體會，如心與境之間的互動關係，信與智在修行過程中的搭配，自力修行與他力救拔二者的關係等，圓頓止觀的核心概念與重要特色性。又如智顗對於佛教諸多學派法門異說的判攝與安立等修行方法論上的問題，如以藏、通、別、圓四儀與頓、漸、秘密、不定四法，將佛法的各種異說，安排在一個輕重、主從清楚的解釋架構上，無論我們同不同意這樣的解釋角度與安排方式，至少它使佛教萬象紛呈的諸多異說，與看似彼此衝突的主張，在此解釋架構上顯得眉目清朗，層次井然。

故若欲全面地掌握智顗的天台止觀思想，以掌握其核心與特色，則一體平鋪或單點深入的研究方法，如注疏天台重要文獻，疏理專有名相概念，以及探討其思想的經典根據與種種外部因緣等是不夠的。想要確切掌握做爲一種實踐學說的天台圓教止觀，則應尋思適切於其特性的研究面向與角度，以期能真正顯發圓教止觀的深義。

第二節 問題意識與論述架構

一、問題意識

天台智顗所建立的天台學說，識者咸稱道其思想玄妙而境界高深。天台學說對於佛教學理的闡述，除了整理、融貫各家說法以分判頓漸偏圓之外，其中之法華圓頓教義，更是源自於智者本人精勤禪思的體會與創發。智顗重視「心」的覺知能力與涵攝一切法的特性，故說「一念三千」；依此，從能觀之心開始，以「一心三觀」的「觀心」修行，契入即三即一，微妙難思的中道實相觀智。

智顗所留下的豐富止觀著述，不僅能滿足學者求知的興趣，同時更是修行實踐的指南。衡以智顗講述的法華圓頓境界，縱觀千百年來天台師資的止觀修行證量，自以慧思所得的六根清淨鐵輪位，與智顗證得的觀行五品弟子位，最爲人所熟知與稱道。然而繼智顗之後，無論是灌頂對於天台典籍的整理，還是湛然以「無情有性」之說，進一步拓展宗門思想的成就；乃至其後之台宗徒裔，對於天台止觀的研習，多止於文義疏解與學說紹述的範圍。鮮見誰在止觀修行的成就上，有踵步乃至超越前賢的記載，如慧思、智顗間之禪觀師承，不復見諸天台文獻。此究係因爲台宗徒裔學行之隱沒式微，抑或天台圓頓止觀法門，唯有宗教夙慧與天才如慧思、智顗者方能契入？爲何後世台家之修行法門，大都與淨土宗合流，而以念佛爲修行特色？爲何高廣的天台止觀修學鮮見流傳，權攝信眾的天台懺儀反而跨宗派而大爲興盛？爲了解答此一重要問題，筆者想從根源處著手，從智顗諸多止觀著述中，深入圓頓止觀修行法門的內涵與特色。

再者，當筆者著手探尋天台圓教止觀的具體行法時，發現學界對於天台止觀的討論，無論是對三種止觀、四種三昧、十乘觀法與廿五方便的介述，或是對一念三千、一心三觀、三諦三智等台宗特有觀門的討論，多以並列的方式描述或分析，此一研究方法，雖能了解天台修行典籍的句讀文義與止觀修行的基本概念，但是卻無法成爲指引行者逐步學習的「天台止觀教科書」，滿足止觀實修的需要。例舉問題如下：

一、「三種止觀」，是智顗建構圓教止觀思想的綱領，如云：「天台傳南岳三種止觀，……爲三根性人，說三法門。」²⁶依此引文，故知此三種止觀同屬圓教止觀修行法門，而歷來學界亦大都並列等視。然若落實於應用中，則學人應以何種判準，做爲自身選擇修持圓頓、漸次或不定止觀的依據？又圓教三種止觀之

²⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁1c。

間，是三者通修（無分輕重地一體通修），還是有前後主從之別的關係？

二、如「四種三昧」，是智顗對於大乘諸多三昧行法的整理與分類，故云：「佛說一行一切行，則四三昧。」²⁷「四三昧是通修」²⁷於此，學界亦泛說天台止觀修四種三昧。然而若衡以實修擇法的需要，則是否應依循天台宗（依《法華經》之主旨而一以貫之）的「法華三昧」？還是應兼修其它三昧法門？又或者是應等視「四種三昧」而通修之？智顗廣說「修四種三昧，成菩薩道」，然而從實修原則與實際應用的需要來考量，則同一時間只能選擇一種三昧行法，故圓教行人於實修時，選擇三昧法門的考量或標準為何？

三、如「廿五方便」，是出世法特有的修行前方便，以入世利生為主的大乘圓教，援引「少事、少業、少希望住」的聲聞出世法為圓教止觀的修行基礎，則其與「六度四攝，弘法利生」之大乘入世行，相互間的配搭與活用為何？

四、智顗所述《次第禪門》與《摩訶止觀》兩本重要止觀典籍，其中修行與果證等後三章，皆付之闕如。此一部份的短少，是否會影響圓教三類止觀整體修行知見的建立？

凡此種種關於圓教止觀實修具體內容的探討，學界之研究資料甚少。

基於以上種種實修問題之考量，筆者在深入研讀所有智顗著述與傳記之相關文獻後，得到了如下研究方法與研究脈絡的結論：

一、智顗講述諸多止觀修行典籍，其意旨在於運用統貫融攝方法，以匯整佛教所有修行法門；而秉持一己實修圓悟之法華圓頓止觀門，把它與其它法門共同並列於其止觀著述中。因此，若欲了解圓頓止觀的詳細內容，唯有從其畢生修行事蹟加以探尋。

二、《釋禪波羅蜜次第法門》²⁸、《六妙門》與《摩訶止觀》等三種止觀著述，被視為天台重要修行文獻，是為智顗立足於天台法華圓教宗義，貫通聲聞與大乘修行所整理而成的重要典籍，故智顗以諸多止觀行法紛呈並列的方式加以論述。若欲得天台圓頓止觀實修實用的具體內容，則仍須深入而全面地探討智顗本人的止觀實修經歷，與前述三種止觀著述。

三、天台圓教止觀屬於佛教的實踐之學，其中有文獻學、史學與哲學等研究角度所不能契及之處。故筆者在討論的過程中，將兼顧上述學門的研究方法，再佐以佛教定慧修行原理之討論，冀能從工夫論的角度，掘發智顗圓教止觀學說的

²⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁5a。

²⁸ 智顗：《釋禪波羅蜜次第法門》（以下簡稱《次第禪門》），《大正藏》冊46，頁475-548。

真義與特色。

本文首先就著智顗個人修行的實際經歷與所得證量而作分析詮釋，接著逐一討論天台止觀之修行概念與內涵，以此兩項研究基礎，探究圓頓止觀之具體內容與三昧行法之操作方式，以期能切要掌握圓教止觀的實踐特色，並提出筆者在天台學之系統理論（特別是工夫論）方面的研究結果。

二、論述架構

有關於論述天台圓頓止觀行法之具體內容如下：

第一章整理前人研究成果，並說明個人的問題意識、研究進路與論述架構，作為智顗止觀學說研究之文獻回顧與論述基礎。

第二章探討智顗一生行道之經歷與證量，以作為研究天台圓頓止觀法門之基礎。主要著眼與智顗是天台教觀學說之創立者，故深具實踐性格之圓頓止觀行法，必然根源於首創者的佛法體悟與實修經驗；然而此一範圍涉及工夫論，究非一班學者之所長，故於筆者所廣為涉獵的海內外天台相關學術著述中，尚未見有在這方面的詮釋分析，至感可惜！故本部論文特闢專章，以掘發此中深義，作為進一步瞭解圓教止觀行法精髓與特色的論述基礎。

第三章是對圓教思想做一探源與抒義的功夫，以為討論圓頓止觀法門從理論到實踐之間的基礎。原來，天台圓教之所以為圓教者，必有其獨特的詮釋方法與抒義模式。故在探討天台之圓頓止觀修行法門之前，有必要對智顗所擘畫建構之圓教思想，做一探源與梳理。此中，從圓教的教證，也就是圓義理論的經典依據開始說明，並對於「互入相即」與「不思議斷」等不共圓義的教說做一說明，最後匯歸到圓頓觀行與圓實佛果之間的聯結。

第四章是對於智顗漸次、不定與圓頓等三種止觀思想的探討，與《釋禪波羅蜜次第法門》與《六妙法門》等兩本止觀著作的研究。由於智顗的止觀思想與著作，其見地精微而論著豐富，故於討論天台最主要的修行著作，也就是《摩訶止觀》之前，有必要先討論其圓頓止觀思想與實修的前行內容。此中，《釋禪波羅蜜次第法門》（簡稱《次第禪門》）乃修行圓教止觀的增上定學方便，而《六妙法門》則為統攝次不次第，從漸次以至與圓頓的天台觀行指引與綱領。

第五章則正式分析天台圓教最主要的「圓頓止觀」修行法門，其文獻則以《摩訶止觀》為主。過往的研究偏重上，天台宗人多著力於文義的疏解與紹述，而佛教學者則重視圓教義理的引用與研究，此方面，則中日學者累積了可觀的研究成果。在此二者豐富的研究成果之上，本文對於《摩訶止觀》的討論，則嘗試發掘

不同的研究面向。筆者認為，《摩訶止觀》之講述，自以修行實踐為其根本立論精神，故本文所欲探討的重點，是交雜在此龐大與繁富圓教思想中間的止觀行法具體內容，以及由此所呈現的圓教修行特質。故著眼的角度，則側重於圓教止觀修行的實際內容，以及有關圓教修行特質等重要問題的討論。

第六章著眼於天台圓頓止觀之核心，也就是以一念三千，相即互入的，不思議「觀心法門」的闡述與討論。這是在立足於全面了解智顗修行之經歷與證量，確切掌握天台重要止觀學說綱目的基礎上，也就是在第二到第五章的研究成果之上，所做的探究。本章從實修內容的研究角度出發，依於智顗重視慧解智思的特質，與傾賴信願救拔之三昧行法，從聞、信、觀、證的四個止觀修行進境，以建構圓頓止觀而為具體可行的修行方法與路徑。並著重於智顗即事入理而不偏廢，圓妙義理與淨妙佛土兩相成就的修行證量的基本立場。

第七章為結論。乃回顧智顗一生止觀修行的經歷與成就，再總述其圓頓止觀法門之要義與成果，最後歸結智顗止觀思想的特性與影響。計以三個面向，分列為十一項作為結論。

第二章 智顗止觀修行之經歷與證境

學界對於天台學的研究，一般多偏重在義理與思想的研究，只有少部份學者，兼顧天台的止觀實修，且現階段仍多偏向於描述、單點或外部的研究，但亦有助於天台止觀基本名相與意義的了解。由於佛法的教理與行法，是完整的有機體，理論與實修有其密合關係，因此筆者著手研究之重點，即在天台止觀實修之內涵。

筆者認為，智顗所建構的止觀學說，雖有「金口相承」的經教依據，「今師相承」的師弟傳承，但是最重要的部份，是智顗「說己心中所行法門」的獨特體會；比如對於大乘諸多三昧法門的抉擇，心與境之間的互動關係，信與智在修行過程中的主從相聯與互為助行，自力修行與他力救拔二者的先後次序與對比偏重，以及圓頓止觀的核心概念與重要特色等等。故若欲全面掌握智顗的止觀思想，以了解其中的精神核心與特色，則一體平鋪或單點深入的研究方法，如注疏天台重要文獻，疏理專有名相概念，以及探討其思想的經典根據與種種外部因緣等研究角度，是不足夠的。因為天台止觀之學說思想，並不是哲人、學者在書齋中苦切運思後的成果，而是以實修為基礎，從其自身深刻的禪修體證中發而為文；故修行的方法、經驗與證境，將成為其組織與建構禪學理論最主要的基礎與根本。

天台止觀為智者「說己心中所行法門」，然而學界鮮有從其實修經驗進行研究者，本章節溯源智顗一生止觀實修之經驗與證量，解析其中與禪修理論有關的問題，期能對天台止觀學說的思想根源，有更深入與切要的了解。

第一節 賢山潛修：修信願行與得見勝相

智顗（538～597），字德安，生於梁武帝大同四年，卒於隋文帝開皇十七年，終年六十歲。¹據《別傳》記載，智顗幼年即表現出樂與寺院、佛經親近的傾向；²年十八歲出家，曾潛隱於大賢山（今湖南衡陽），專心誦持《法華經》、《無量義

¹ 灌頂：《隋天台智者大師別傳》（以下簡稱《別傳》），《大正藏》冊50，頁191c。

² 如云：「至年七歲，喜往伽藍。諸僧口授普門品，初啟一遍即得。……每存理所誦，而惆悵未聞，奄忽自然通餘文句。」（《別傳》，《大正藏》冊50，頁191b。）

經》與《普賢觀經》，並曾修習「方等懺法」，獲得「勝相」現前。

一、誦經增長大乘信心

《法華經》、《無量義經》與《普賢觀經》，稱為「法華三部經」，《別傳》中的記載，突顯了智顗初出家時，即著重在法華經系典籍的誦持與信願行門的修行。

「法華三經」中的主經——《法華經》，在漢地非常流行，誦持與研究的人很多。不依天台宗義而直說《法華經》義，則此經之主要意旨，乃是闡述教乘與佛身之權實二相。其中，在教乘的歸趣上，以「開權顯實」而說二乘之權與一大乘之實；在佛身的顯化上，以「開跡顯本」以示（釋迦）應身佛變化之權與法身佛常在之實。此中，開權顯實，乃為會通三乘而入一究竟大乘；開跡顯本，乃為示佛壽無量，佛身常在之（眾生）佛性本然。智顗認為此經思想「獨妙純圓」，故以之為宗依而開創了後來的天台宗。

據《法華經》中說，此「一大乘真實」與「佛法身常在」的奧義與境界，當釋迦佛陀在法華會上演述時，就連阿羅漢弟子們都難以理解，而只能以信心來領受，則又遑論一般障重具縛的凡夫！從此經對於讀誦經文與修信願行法的強調，可知此一宣說妙法與常佛之聖境深玄的經典，因為非一般人所能理解，故必然特別重視學人在信仰心方面的強固堅實。對於「法」，也就是甚深實相法義的信解，是以聽聞、讀誦經典為生發信心之方便；對於「佛」，也就是不可思議佛果功德的信受，則以持名、勸請，乃至懺悔、發願等修行方法，以做為生發信心的方便，這就是以增上信心為主的修行法門，稱為「信願行（法）門」。而《法華經》的〈陀羅尼品〉與〈普賢菩薩勸發品〉中，更說到持誦陀羅尼——持咒能得到護持，並得到普賢菩薩乘六牙白象前來護法的勝相。

二、修持大乘信願法門

所謂的「信願行門」，龍樹在解釋《般若經》的大乘修行法門時，曾作幾種分類。如云：「菩薩以種種門入佛道，或從悲門或從精進智慧門入佛道。」³將修行菩薩道的種種方法，統攝為慈悲與智慧二門。需注意的是；在實修中並非只要「二門擇一」即可，而是二門兼顧——入門不妨有偏重，但是最後仍需二者俱成，方是菩薩道的圓滿，也才能成無上正覺。其中重智慧者，多從「般若門」入，稱為「智增上」行人；重慈悲者，多從「大悲門」入，稱為「悲增上」行人，這是大乘不共聲聞、緣覺二乘的利生道品。

³ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷四十，《大正藏》冊25，頁349b。

除此二門之外，還有「信願增上」行人，依「信願行門」而入。因此說到「般若」的獲得，龍樹就提到依智與依信的兩種途徑：「般若若有種種門入，若聞持乃至正憶念者，智慧、精進門入。書寫供養者，信及精進門入；若一心深信，則供養經卷勝。」⁴有種種入於般若的方法，如果是聽聞持誦，乃至憶念思維經義的方法，是對「智慧」加以精進——由「智慧精進門」入；如果是以書寫供養經典的方法，則是依於信心與精進門入；倘若「一心深信」，必以殷重的信受心來供奉經典。相較於聞思、憶念的智慧精進門，則「書寫供養」與「供養經卷」，因為屬於尚未理解經義的情況，故會強調增長信心的重要，這是以生發信心為入門的修行方法。

同論又云：「菩薩有二種，一者有慈悲心，多為眾生；二者多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界。」⁵

從「（慈）悲門入」的菩薩，重視慈悲心的長養，多從事護念眾生，利樂有情的實踐；如上所說，這是與二乘急求解脫的心行截然不同的，大乘特有的菩薩風格，名為「悲增上」菩薩。

另有一類是「多集諸佛功德」的信增上菩薩，所有的信願集中於佛果功德，淨土莊嚴，則能隨願往生清涼國土，極樂世界。對此由信願佛德，觀念佛號而修行的方法，龍樹判為「易行道」⁶。口稱清淨佛號，心念如來功德，懺悔過愆，發願迴向，雖然沒有直接投入利生的事行，也不能彰顯大乘菩薩入世的真精神，然而如此恆久發心，信願增長，也自然能引發為法為人的悲心智行。

印順導師匯整以上種種內容，稱為修行大乘菩薩道的三要門，即：慈悲、智慧（般若）與信願，依此三要門而有的心行，即稱為大悲心、性空慧與菩提願的大乘三心。

智顗初出家時，以念誦（法華三部）經典為主，依照《大智度論》的分類，這是「信與精進門入」的修行方法，而行「方等懺悔法」，則屬於「大乘信願行門」；無論是誦經生信還是懺悔生信，都著重在信心的培養，故筆者認為：智顗

⁴ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷五八，《大正藏》冊25，頁472a。

⁵ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷三八，《大正藏》冊25，頁342a。

⁶ 如云：「若有易行道疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」（龍樹造，鳩摩羅什譯：《十住毘婆娑論》「易行品」卷五，《大正藏》冊26，頁41a。）

於此時期，是以「大乘信願行門」為主要的修行法門。

三、行懺悔法得見勝相

「方等懺法」，即「方等三昧懺法」，是依《大方等陀羅尼經》所制立之三昧行法。智顗曾作《方等三昧行法》⁷，後亦納入《摩訶止觀》「四種三昧」的「半行半坐三昧」修法中。

「方等懺法」的修行方法是：於閑靜之處嚴治道場，奉請二十四尊像，延請爛熟毘尼之戒師，受持二十四戒及陀羅尼咒。每日潔淨衣衫，三時沐浴，長齋七日。日日三請三寶，供養禮拜，以虔敬心，陳悔罪咎，誦持咒語，旋繞一百二十匝，一旋一咒；旋繞持咒畢，卻坐思惟，觀實相中道之正空。觀訖，又起而旋咒；旋咒竟，復卻坐思惟，如是反復修持。⁸

簡而言之，「方等懺法」的修行法，是在一心懺悔，專念持咒中，以得好夢、見好相為消除惡業，彌補戒罪的印證。

灌頂於《隋天台智者大師別傳》中，記載智顗修持「方等懺法」時，曾感得「見道場廣博，妙飾莊嚴，而諸經像，縱橫紛雜。身在高座，足躡繩床，口誦法華，手正經像。」⁹如上的「勝相」現前。考察此一好相的內容，並不全符於《大方等陀羅尼經》與《方等三昧行法》中所說，¹⁰然而智顗曾指出：「其中現相，百千萬品，不可具述。……行者若自久行，或教人行，如上方法，一一成就，自他既明，與經中皆合。」¹¹而此相與《法華經》末卷〈普賢菩薩勸發品〉中所說的勝相，則若合符節。如經云：「若有人見受持讀誦法華經者，應作是念，此人不久，當詣道場，……轉法輪，擊法鼓，吹法螺，雨法雨，當坐天人大眾中，師子法座上，……」¹²

在佛教禪修理論中，對於止觀修行所見之「相」，《解深密經》稱為「定中影像」，這是心意專念選取的「影像」，當行者的定慧力增強時，此一影像會在定心

⁷ 智顗：《方等三昧行法》，《大正藏》冊46，頁943-948。

⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁13b。北涼·法眾譯：《大方等陀羅尼經》，《大正藏》冊21，頁641a-661a。

⁹ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁191c。

¹⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》（以下簡稱《法華經》）卷七，《大正藏》冊9，頁62a。

¹¹ 智顗：《方等三昧行法》，《大正藏》冊46，頁948c。

¹² 鳩摩羅什譯：《法華經》，《大正藏》冊九，頁62a。

中清楚呈現出來；¹³《清淨道論》則稱為「禪相」。此中，修行時心意專念選取的對象，北傳禪典稱為「所緣」(ālambana)，《清淨道論》則稱為「業處」，而當行者定力增強時，所緣（或業處）的影像相，會在定心中清楚呈現出來，《清淨道論》稱此於定心中所呈現的影像為「禪相」。¹⁴

今考察「方等懺法」的修行，主要是以懺悔罪咎為主，並不著重選取專注觀察的對象，也不特別求取某一種相的顯現，故云：「行者行道不念相，不念無相。」¹⁵惟在修持過程中，當身心清淨，有感斯應時，在夢中與行坐中自然會見好相。智顗並指出，其中「相相不同，隱顯輕重有異，心若明了如鏡淨，好醜自現。」並且「雖無心分別，而眾相自現」。(出處同上)相較於《清淨道論》與《解深密經》中較清晰嚴明的界定，則智顗修此「方等懺法」所見之相，並不是心意專念特別選取，而依禪定修持所得的「定中影像」或「禪相」，而是透過精進修行，誠心懺悔，待得身心清淨，三昧力增強之後，自然而然顯現的「勝相」。

雖然《別傳》對於智顗所得「勝相」，並不特意做「定中影像」與「一般影像」的區分，然而經過誦經持咒，精進懺悔的修行，智顗的三昧力有了顯著的增強，故「是後心神融淨，爽利常日……，常樂禪悅。」¹⁶智顗在自修有成，禪心靜淨的情況下，有感於周遭環境，缺少明師的教導，故在「怏怏江東，無足可問。」¹⁷的心情下，展開了下一階段參學求法的修行生涯。

總結而言，智顗初出家時的主要修行法門，無論是念誦經典以生信心，還是嚴淨六根，持咒發願，懺悔取相，在大乘行門中，皆屬以增長信心為主的「信願行門」。

¹³ 《解深密經》對於禪修時，於心中所呈現的影相，更分依奢摩它（定）與毘鉢舍那（慧）所的影像，然二者皆是禪修的所緣相，意義與《清淨道論》對「禪相」的定義約略相同。（玄奘譯：《解深密經》「分別瑜伽品」，《大正藏》冊16，頁697c）因二書都是闡述止觀修行之專著，故對於修行過程中心意識所產生的種種現象，有較明確而詳盡的闡述。

¹⁴ 覺音著，葉均譯：《清淨道論》，高雄：正覺學會，2002年6月，修訂版，頁126-127。

¹⁵ 智顗：《方等三昧行法》，《大正藏》冊46，頁948c-949a。

¹⁶ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁192a。

¹⁷ 出處同上。

第二節 大蘇妙解：得陀羅尼與證法華境

智顗二十三歲，¹⁸入光州（今河南光山）大蘇山，投慧思（515～577）禪師門下受學，計有七年之久。慧思爲其「示普賢道場」，「說四安樂行」法。智顗受之，日夜精勤用功，「經二七日，誦至〈藥王品〉『諸佛同贊，是真精進，是真法供養。』到此，一向身心豁然，寂而入定，持因發靜，照了《法華》，……。」

19

智顗此一修行成果，得到慧思的肯定與認可，並印證其所得者，乃爲「初旋陀羅尼」境界，爲「法華三昧」之前方便。此時智顗於慧思座下參學所得之成就，因較偏向於經文義理之觀解，故可稱爲「大蘇妙見」時期。

關於智顗此一時期的修證特色，荆溪湛然稱爲「大蘇妙悟」²⁰，然筆者以爲，稱之爲「大蘇妙解」似較妥切。理由是：一、最外圍的考量是，爲與智顗在天台華頂峰的圓悟中道實相——「天台圓悟」有所區隔。二是以「解」命名智顗此一時期之修行成就，較能突顯此期之特色。分析如下：

首先比對智顗對於「悟」與「解」字之用法：

在比對「悟」與「解」二字在智顗止觀論述典籍中的義涵之前，有必要對於與「悟」字有相類意涵之「見」字作一比較分析。如下：

「悟」，乃反轉癡愚，生起正智而覺悟真理實相之義，有證悟、悟入、覺悟、開悟等名詞；爲「迷」之對稱，如「轉迷開悟」或「迷悟染淨」中之「悟」。佛教由於教理之深淺不同，故悟之境界亦有區別，如十法界中聖者四法界爲悟界，凡愚六法界爲迷界。又若依時間之遲速，可分漸悟、頓悟。若智解而言，解知其理，稱爲解悟；由修行而體達其理，則稱證悟。又如智顗云：「分別悟與不悟，心與不心：凡聖差別，絕則待於不絕，不思議待思議，輪轉相待，絕無所寄。若得意亡言，心行亦斷，隨智妙悟，無復分別。亦不言悟、不悟，聖、不聖，心、不心，思議、不思議等。種種妄想，緣理分別，皆名爲待；真慧開發，絕此諸待，

¹⁸ 智顗參學於慧思時之年齡，《別傳》與《高僧傳》中並無記載，此據湛然所說。（湛然：《止觀輔行傳弘決》（簡稱《止觀輔行》），《大正藏》冊46，頁142c。）

¹⁹ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁192b。

²⁰ 如云：「唯天台大師靈鷲親承，大蘇妙悟，…云云」（湛然：《止觀義例》卷二，《大正藏》冊46，頁453c。一般學者多踵其義，如佐藤哲英於其著作中亦沿用之，見氏著：《天台大師之研究——特以著作的考證研究為中心》（以下簡稱《天台大師之研究》，頁34-40。）

絕即復絕。」²¹湛然對於此段引文的疏解是：「是故雖云悟、不悟等，不免感染；互待無已，故名輪轉。悟約智證，心約惑境，有心非悟，悟乃絕心。」²²可知「悟」之一字用境頗廣，唯筆者為區分智顗前後期修證之進境，故不以一「悟」字而通稱前後。²³

「見」，有觀視、推度之義，以眼所見而推想之，進而對事象產生一定的了解——見解；唯因所「見」之內容並非皆確的，故又有正見、邪見之分。對於「見」字在佛教修道中的運用，如智顗曾云：「解知是見義，…作決定解，名之為見。……誦文者守株，情通者妙悟，……若見解無滯，名字又諳，…當知非由學成，必是見發。此見或因禪發，或因聞發，…無漏起時，藉信法聞思。因聞發者，本聽不多，廣能轉悟，見解分明，聰辯問答。因禪發者，初因心靜，後觀轉明，翻轉自在，有如妙達。」²⁴也就是對於所學習的事物，解了的內容生起堅強明確的了解者，稱之為「見」或「知見」。而智顗又將形行某一知見的來源，分為由修禪所發與聞法所發二種，其中因聞所發之知見，從少分學習而能增廣轉悟，智見明了，辯才無礙。

以上徵諸智顗著作，可知「悟」與「見」字皆用以標示修證了知之境，然於慣用上，自以「悟」字為主；而「見」字，雖亦有明了覺觀之意，然於使用上常因正見、邪見之用法，在語意之強意與純度上，不若「悟」字之明確斬決，故不常被用以稱明正道修證之果德。

「解」，以思惟抉擇事物之法理，而能深入了知者，稱之。在佛教修道體系中，常與信受、行持與得證等概念並列或對舉；例如：信、解、行、證，又如以「十解」相對於「十行」與「十住」。此外，在佛教文獻用語中，作為領納了知之義者，稱為領解；以為信知之義者，稱為信解；強調其心意開悟之義者，稱為悟解、了解、開解；作印持審決之義者，稱為勝解、慧解；作義推之義者，則稱義解。而於天台的止觀修行著作中，智顗因重視圓教深廣之教理與圓頓止觀不思議之境界，故於行者修行的初入階段，多重視在為得圓悟圓證之前的圓信與圓解，尤其是對於「一念無明法性心」，「一念心具十法界」的圓教妙義，更是非有圓解階段之證量不可。如《六妙法門》中對於證相的說明，在「旋轉證」相中，

²¹ 智顗：《摩訶止觀》卷三，《大正藏》冊46，頁22b。

²² 湛然：《止觀輔行》卷三，《大正藏》冊46，頁220a。

²³ 對於「悟」字用義之釐清，感謝尤惠貞教授於本論文計劃書口試時之提醒，特此致謝。

²⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷十，《大正藏》冊46，頁132a。

即有「證旋轉解」之證量一名；如云：「所謂證相者，…云何名為證旋轉解發相？行者於數息中，巧惠旋轉修習故，爾時或證深禪定，或說淺定。於此等定中，豁然心惠開發，旋轉覺識，解真無礙，不由心念，任運旋轉，覺識法門。」²⁵又於「圓證」相中，亦分證果境界為「解證」與「會證」二者，如云「證有二種，一者解證，無礙巧惠，不由心念，自然圓證識法界，故名解證。」²⁶從以上二條引文中可知，智顗對於「解證」的境界，多策重在對於深奧圓教義的理解與掌握。

從以上引文內容再證諸智顗此時所得之「旋陀羅境界」境界，是對於所受持誦念之法華經句，能憶持不失，得其法要的能力。而所獲印之「法華三昧前方便」成果，據智顗在《法華三昧懺儀》中的判攝，即等同於「中品慧根淨相」，這都是從讀誦經教中所得的，能深入法義，掌握核心思想，並得成辯才無礙的成就，故筆者認為，稱之為「大蘇妙解」，應較能突顯智顗此時期的修學成就（詳見以下三、四小節之分析。），且亦符合《六妙法門》中，智顗對於證「旋陀羅尼門」與「證旋轉解」發相之說法。再徵諸灌頂轉述慧思之語，云：「所發定者，法華三昧前方便，所發持者，初旋陀羅尼；縱令文字法師，千群萬眾，尋汝之辯，不能窮矣，於說法人中，最為第一。」²⁷亦有相同之意涵，此中已是由聞經誦持的「聞發」，兼而又有入法華三昧前方便的「禪發」妙見之境界。

一、修普賢信願法門

「普賢道場」，是依《觀普賢菩薩行法經》及《法華經》所說，以普賢菩薩為本尊，諦觀諸法實相中道之理，並懺悔六根罪障的修持法門。在《法華經》的「普賢菩薩勸發品」中，說到於五濁惡世，若有受持讀誦，思惟修習《法華經》者，普賢菩薩將「自現身，供養守護，安慰其心。……現其人前，而為說法，示教利喜。」²⁸再者，《觀普賢菩薩行法經》中所說的修持方法，是先觀普賢菩薩，再進而見十方佛、十方淨土，見釋迦牟尼佛的十方分身佛與多寶佛塔。此時十方佛為修行者說六根懺悔，於佛菩薩前，受菩薩戒法，這是以普賢菩薩為主的「法華觀法」。若成就此三昧，則普賢菩薩乘六牙白象而來，示現於道場之中。

²⁵ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁554c。

²⁶ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁555a。

²⁷ 湛然：《止觀輔行》卷一，《大正藏》冊46，頁147c。

²⁸ 鳩摩羅什譯：《法華經》卷七，《大正藏》冊9，頁61a。

二、持法華有相行法

「四安樂行」的內容是：一、身安樂行，是「身」遠離邪人邪法、凶險嬉戲、二乘眾，遠離危害之處、譏嫌之事；則可以修攝其心，常好坐禪。二、口安樂行，是「口」遠離說過、輕慢、歎毀、怨嫌四事。三、意安樂行，是「意」遠離嫉詔、戾罵、惱亂、爭競等四事，能為眾生平等說法。四、誓願安樂行，謂於《法華經》不聞問，不信解，無知覺之眾生，能令生起慈悲心。並立誓於證得正覺時，必以神通、智慧力導引之，使之入於法華實道中；行者發此誓願而常好修攝自行。《法華經》云：菩薩於末法惡世弘揚此法時，應修持身、口、意與誓願等四種能獲得安樂的法門，謂之「四安樂行」。²⁹

智顗認為此「四安樂行」乃佛為圓教初發心之行者說，使其能遠離濁亂、憂惱，而自行化他。至於忍力成就之諸大菩薩，則因其神通自在，深知權實之義，能隨順眾生之機緣以弘法度化，故不須特別示以修行之方軌。

大體而言，修行此法能收攝身口意三業，與「觀普賢行法」的修清淨六根，其意義與功能多有雷同。

相對於《法華經》的簡略說明，慧思在《法華安樂行義》一文中，再分安樂行為「有相行」與「無相行」二種。其中的「無相行」是：「於一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生。」；又「不依止欲界，不住色無色，行如是禪定，是菩薩遍行，畢竟無心想，故名無相行。」³⁰。

慧思認為「無相行」是不拘於固定的修行形式，而直從慧解與定持的二輪，以「慧悟無生理」與「正定不著一」，來說明「無相行」修持成就時的定慧能力與殊勝境界；並明確指出《法華經》〈安樂行品〉中的「安樂行」，即是「無相行」。

而「有相行」的內容，則慧思根據〈普賢勸發品〉文義，而說：「誦法華經，散心精進，……不修禪定，不入三昧，若坐若立若行，一心專念法華文字，……是名文字有相行。」³¹所謂「散心精進，…不修禪定，不入三昧。」這是一般初學階段所呈現的粗淺專心狀態，與「入正定聚，……必得是（法華）經」³²的經文

²⁹ 《法華經》「安樂行品」，《大正藏》冊9，頁37a-39c。智顗：《法華文句》卷八下，《大正藏》冊34，頁118。）

³⁰ 慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700a-b。

³¹ 慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700b。

³² 鳩摩羅什譯：《法華經》卷七，《大正藏》冊9，頁61b-62b。

原意並不相符。

依於經典語句的讀誦與文義的憶持，這本是增進智解與慧悟的善巧前方便，從大乘般若法門以來，就被視為是增上智證方便的「精進智慧門」。慧思在重視甚深實相的證入的同時，對於《法華經》〈普賢勸發品〉的應用，在延續此一智解方便的，以信願為主的修行法門的說法，是朝著兩個方向擴展：一是淺化所獲定力的要求，即無需深定亦可得入；二是深化觀解的內容與證境的高度。

慧思主張以散心誦持《法華經》，若能精進不懈，則「……行成就，即見普賢金剛色身，乘六牙象王，住其人前。……眼根清淨，得見釋迦，及見七佛，復見十方三世諸佛。……得三種陀羅尼。」³³無需殫精竭慮的思維法義與專勤禪思的觀察，只要一心誦持法華，感召普賢菩薩前來護持，自然能得殊勝三陀羅，這不能不說是最為增益智慧而簡便易行的信願法門了；故慧思推舉此為「大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信法門。」³⁴

智顗對於「有相」與「無相」的解說是：「行人涉事修六根懺，為悟入弄引，故名有相；若直觀一切法空為方便者，故言無相。妙證之時，悉皆兩捨。」³⁵可見此中「有相」，應專指以文字為善巧工具（相），此有、無之「相」，不是傳統禪籍所說的「心意緣慮之對象」——心相或禪相的「相」；而是一心念誦《法華經》，依有形之文字相，乃至禮拜、懺悔之「身相」——有相，而得見普賢菩薩護持的，法華經特別的修持方法。

在此值得留意的，是有關智顗對所見之「相」的詮釋。如上所說，透過精進修持，誦唸《法華經》，將感召普賢菩薩乘六牙白象，示現於行者之前的「勝相」。而智顗對於「勝相」的定義，更有一番特別的體會與解說，也就是將所見之相，賦與相應於道法的象徵意義，以作為修行止觀時的觀察與理解。如云：

今歷文修觀：言六牙白象者，是菩薩無漏六神通；牙有利用，如通之捷疾；象有大力，表法身荷負，無漏無染稱之為白。頭上三人一持金剛杵，一持金剛輪，一持如意珠，表三智居無漏頂（云云）。杵擬象能行，表慧導行，輪轉表出假，如意表中。……………應當修習此法華經，讀誦大乘，念大乘事，令此空慧，與心相應。念諸菩薩母，無上勝方便，從思實相生。……

³³ 慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700b。

³⁴ 出處同上，頁697c。

³⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁14a。

能持此經者，則為得見我，亦見於汝，亦供養多寶及分身，令諸佛歡喜。

36

即批歷經文以修習觀門，則經中所言之「六牙白象」，是象徵菩薩的六種無漏神通；其象牙之益處與用途，有似菩薩神通之捷疾與利益眾生；象之有大能力，就如吾人本懷法身之德，並以象身之白，以喻法身無漏清淨之特德。經云普賢菩薩頂上有三人，各持法器，則象徵居於頂尖之無漏三智；³⁷此中，金剛之杵以大象能行之比喻，表徵以空慧引導行止；轉動金剛之輪，表徵由空出假觀；而如意則表徵中道實相觀。……應當修持法華，讀誦、思維大乘，令此空性智慧，與心相應，念此無上殊勝方便法門，皆從思維中道實相法而有，而實為成就菩薩行之根本。能精勤持誦此《法華經》，則能得見釋迦佛陀，也能親見普賢菩薩，亦即是供養多寶佛塔與佛之諸多分身，能令諸佛歡喜。

如以上所說，智顗除了重視身、口如法修行「有相」止觀，對於意念所思議的內容，也強調一切須與道法相應；故從「意止觀」，也就是心意修行無相止觀中，闡述實相無相之中道實相的圓教止觀修行特勝，在慧思所說之「無相行」的基礎上，拓展了取相修行的意境。

而值得注意的是，如此的意解與對經義的延伸發揮，引起後人對於經典中修行所感召境界的說明，產生理解與判讀上的歧義。如安藤俊雄，針對該段「言六牙白象者，是菩薩無漏六身通……」引文，認為智顗在講述《摩訶止觀》時，對於該段經文的理解，已轉變為是表徵修行境界的「象徵性」說法，而不是真有如是殊勝妙相顯現。³⁸

筆者不認同此一觀點，以智顗對佛經的虔信，以及早年於大賢山潛修時曾見勝相的修行經驗，必不會主張經典所說之種種勝相，僅只是運心意想的「象徵」作用，而非外在於心的真實存在。考察智顗在《摩訶止觀》中發此議論，一是符於「有相無相，皆應俱捨」的圓教中道實相義，二是對於不能得中上品慧根清淨之「法華三昧」的修行者，教其於「意修止觀」時，倘不得勝相現前，亦應如此運心思惟，以符合於「意止觀」之圓頓義理。

總結而言，此時智顗受學於慧思的修行法門，延續了初出家時的修行，也就

³⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁14a。

³⁷ 即台宗所謂一切智、道種智與一切種智之果。

³⁸ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其開展》，台北：慧炬，1998年，頁134。

是讀誦法華，禮拜懺悔，大抵仍不離大乘「信願行門」的修行。

三、得旋陀羅尼境界

《別傳》中提及慧思印證智顗所得之「旋陀羅尼」境界。「旋陀羅尼」，語出《法華經》「普賢菩薩勸發品」，但慧思又有不同於經典原義的解說。

「旋陀羅尼」即是「陀羅尼」，為梵語「dhāraṇī」之音譯。《大智度論》解說「旋陀羅尼」義云：

云何陀羅尼？答曰：陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失，譬如完器盛水水不漏散。能遮者，惡、不善根心生，能遮令不生；若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。³⁹

「旋陀羅尼」有「能持」、「能遮」二義；「持」是任持於法，「遮」是掃除法的障礙。二義是從相對的角度，說明「陀羅尼」的意義與功能；一般多翻譯為「總持」，它成為大乘佛法特有的內容。

「陀羅尼」——持而不失之義，與「法」（梵語「dharma」，音譯「達磨」）——「任持自性」同一語根：√dhṛ，二者都有「在旋轉中保持不失」的義涵。有關於「陀羅尼」的「旋」之意象，印順法師的分析最為清晰：

這可以從一器物來說明：兒童玩具中，有名為「陀螺」的，形製各式不一。或截取竹筒（作孔），中貫以支柱。先以繩纏繞，然後抽繩放去，陀螺就急疾地旋轉，在轉動而能保持力量平衡時，能卓立而不會倒下來，並發出嗡嗡的聲音，這名為抽陀螺。……「陀螺」，實是從印度傳來的，如涼譯《阿毘曇毘婆沙論》（卷三）說：「猶如小兒弄於獨樂，旋速則見如住，旋遲則見來去」。其中「旋速則見如住」，故能保持不失。⁴⁰

陀螺（dhṛā），又名「獨樂」，正是來自√dhṛ語根，因此「陀羅尼」又名「旋陀羅尼」。「旋陀羅尼」在大乘法中受到特別重視，主要是強調：透過鍛鍊，則心念對於所憶持的法句（或文義），能歷久而不忘失。如《普賢行法經》中云：「得陀羅尼故，諸佛菩薩所說妙法，憶持不失。」⁴¹故對於所受持誦念的法句，能憶

³⁹ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷五，《大正藏》冊25，頁95b。

⁴⁰ 印順導師：《以佛法研究佛法》，【妙雲集】下編之三，臺北：正聞，1991年，修訂一版，頁124-126。

⁴¹ 宋·曇摩蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊9，頁390b。

持不失，得其法要，即稱為「（旋）陀羅尼」。如《法華經》云：

爾時受持讀誦法華經者，得見我身，甚大歡喜，轉復精進，以見我故，即得三昧及陀羅尼，名為旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼，得如是等陀羅尼。⁴²

依此可知，獲得「旋陀羅尼」、「百千萬億旋陀羅尼」，乃至「法音方便陀羅尼」，都是指透過修行，而對於所聞經法，能夠憶持不失。從一部乃至於百千萬億部佛說經典，皆能憶念不忘，明徹通達。

然而於此三陀羅尼，慧思則進一步引申、增廣其義，將其餘二陀羅尼，引申為菩薩智證之境界：

一者總持陀羅尼，肉眼、天眼，菩薩道慧。二者百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧，法眼清淨。三者法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧，佛眼清淨。是時即得具足一切三世佛法，……是故名為有相（行）。⁴³

慧思以修行者得肉眼清淨，天眼明澈之菩薩道慧為「總持陀羅尼」（也就是《法華經》中的「旋陀羅尼」）；將其與「百千萬億陀羅尼」與「法音方便陀羅尼」，都劃歸為修持「有相行」所感得的修行成果。

智顗對於「旋陀羅尼」的解釋，則分為兩個方向，一類與傳統說法較相近，如云：

旋陀羅尼門也，是名無礙辯才，巧惠（慧）方便，遮諸惡令不起，持諸功德令不漏失。⁴⁴

智顗認為這是因為修持「大乘懺悔」法，「初（次）發隨喜圓（教）信（願）之心。」則將獲得「一旋陀羅尼」⁴⁵之境界；這也是透過誦經持咒、懺悔發願等，《法華經》之「大乘頓覺」的「信願行門」所得的修行成果。第二類，則是後來發展完備之天台圓教「一心三觀」，如云：

陀羅尼者，空觀是旋陀羅尼，假觀是百千旋陀羅尼，中觀是法音方便陀羅

⁴² 鳩摩羅什譯：《法華經》卷七，《大正藏》冊9，頁61a。

⁴³ 慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700b。

⁴⁴ 智顗：《六妙門》，《大正藏》冊46，頁555a。

⁴⁵ 智顗：《妙法蓮華經玄義》卷五，《大正藏》冊33，頁732b。

尼。又空觀觀心但有名字，即聞持陀羅尼；假觀觀心，無量心、心、心數法皆是法門，即行持陀羅尼；中觀觀心，心即實相，即是義持陀羅尼。……觀一心即三心，三心即一心，一界一切界，旋轉無礙，即樂說無礙辯。⁴⁶

上來引文，是智顗將三陀羅尼比附於空、假、中三觀，此中：一、「旋陀羅尼」是「空觀」。「旋」，有「旋轉」之義，凡夫執著有相，故須令其旋轉差別之假相，以入於平等之空，故是「從假入空」的「空持」。二、「百千萬億陀羅尼」是「假觀」，旋轉平等之空，而入於百千萬億法差別之假相（現象界），此即「從空入假」之「假持」。三、「法音方便陀羅尼」，以空、假二持為方便，而入於絕待之中道，此即中道第一義諦之「中持」。智顗藉以發揮一己妙解的天台宗義，對於「三陀羅尼」的解釋，已從單純的依文憶持，提升轉化為圓教所特有的一心三觀，乃至慧悟三智的境界。

據《別傳》記載，智顗誦持《法華經》至〈藥王品〉時，得定發慧，「照了法華」奧義，「觀慧無礙，禪門不壅。」故得其師慧思之印證，認為：

所入定者，法華三昧前方便也，所發持者初旋陀羅尼也。縱令文字之師，千群萬眾，尋汝之辯，不可窮矣；於說法人中，最為第一。⁴⁷

智顗透過修持法華有相行而感得此一境界，為未來的開筵說法，大轉法輪，打下很好的義解基礎。智顗此時在慧解上的境界與具體內容，依慧思之說，是菩薩道慧；而按照智顗在《法華三昧懺儀》中的判定，則此時為證中品慧根淨相，⁴⁸得空觀之智。

四、入法華三昧前方便

慧思印證智顗誦持《法華經》而得證「旋陀羅尼」，而因仍未入一切種慧，未達究竟中道實相觀，故此時所證得之境界，慧思判其為「法華三昧之前方便」。

「法華三昧」⁴⁹，乃《法華經》中所說，為妙音菩薩所證種種三昧境界之一，

⁴⁶ 智顗：《法華文句》卷二，《大正藏》冊34，頁17a。

⁴⁷ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁191c。

⁴⁸ 又另據《別傳》，智顗臨終前，因弟子問而示已修行所得位秩為「五品弟子位」，尚未至上品慧根淨相的「六根清淨位」。如云：「吾不領眾，必淨六根，為他損己，只是五品位耳。」（灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁191b。）有關智顗證「五品位」而未至「六根清淨位」之說明，於本章第五節第四項中將作進一步的說明。

⁴⁹ 「法華三昧」，散見於第二十四〈妙音菩薩品〉，第二十七〈妙莊嚴王本事品〉。另有劉宋·

屬於大菩薩所修得的殊勝境界。有關「法華三昧」的具體修行方法與所證得境界，經中並無特別說明。

鳩摩羅什在所著之《思惟略要法》⁵⁰中，曾介紹十種佛教主要的禪觀所緣與方法，「法華三昧」即在其中，文中題為「法華三昧觀法」。觀法分為三段，第一段依《法華經》〈多寶佛塔品〉所說，指出以釋迦佛陀與多寶佛為主要的「憶念」⁵¹所緣⁵²。第二段指出《法華經》依於「一切諸法，無生無滅，畢竟空相。」⁵³之大乘法義，導歸攝三乘以歸一大乘究竟的法華經旨。第三段說明行人若能精進修持，則「即得禪定，……入是甚深微妙，一相一門，清淨之法。」⁵⁴此中，三昧力是共一切修行成就皆有的定力，而「一相一門」是指無有三乘，唯是一大乘之理，此係法華經主要思想；初學者是透過誦持文字而入門的，在體解法華經義時，倘能等持於心，而得三昧力現前，此即是成就「法華三昧」。

筆者解讀經文之前後意涵，參考鳩摩羅什的說法，認為：「法華三昧」是著眼於經文義理的理解了，修行者思惟觀察《法華經》文而解了經義，當隨文入觀而心入三昧（等持）之時，即是證得「法華三昧」。

鳩摩羅什更援引〈普賢菩薩勸發品〉之內容，說行者若能精勤誦持法華經，將感得「普賢菩薩乘六牙白象，現身前來護持」之勝相現前，以此為印證得「法華三昧」，也就是修此三昧而得成功的標誌。羅什對「法華三昧」觀法的說明，雖然簡略，然而大致符合於經義。

從慧思到智顗，則為「法華三昧」加入了三慧、四眼與（空、假、中）三觀、三智⁵⁵的天台宗義；此舉不啻增廣了「法華三昧」的意涵，更將此三昧從菩薩境

智嚴譯：《佛說法華三昧經》一卷（《大正藏》冊9，頁285c。）二者之內容皆惟讚嘆其功德利益，對於具體的修行方法，並無明言。

⁵⁰ 鳩摩羅什譯：《思惟略要法》，《大正藏》冊15，頁297c。

⁵¹ 文中云「憶念」而不說是（以智覺為主的）「觀」或（以定心主的）「念」於所緣，可知這是散心時的思惟。慧思於《法華安樂行義》中云法華有相行之修法，亦合於此義。如云：「此是〈普賢勸發品〉中，誦法華經，散心精進，知是等人，不修禪定，不如三昧，若坐若立若行，一心專念法華文字。」（慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁7000a-b。）

⁵² 「所緣」，心意所緣慮之對象；修持「法華三昧」時，心中憶念之內容為：「正憶念法華經者，當念釋迦牟尼佛於耆闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐，十方分身化佛遍滿所移衆生國土之中。……」（鳩摩羅什譯：《思惟略要法》，《大正藏》冊15，頁300b。）

⁵³ 出處同上。

⁵⁴ 出處同上。

⁵⁵ 智顗對「法華三昧」修行方法的說明，見《摩訶止觀》與《法華三昧懺儀》中說，而又以後

界提昇而為佛果功德，成為天台學人修行的目標與最高成就。

慧思的觀點，是配合三種陀羅尼的證得，認為修得「法華三昧」，將具有四眼、三慧的佛果功德，如此殊勝的修行境界，可以在一生、二生，乃至最遲三生的時間就具足，相較於三阿僧祇劫的正常菩薩道修行，可謂是捷疾頓覺的無上法門了。如云：

一者總持陀羅尼，肉眼、天眼、菩薩道慧；二者百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧，法眼清淨；三者法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧，佛眼清淨。是時即得具足一切三世佛法。或一生修行得具足，或二生得，極大遲者，三生即得。……是名有相行也。⁵⁶

智顗亦擴展「法華三昧」的修行方法與所得境界，並納入《摩訶止觀》「四種三昧」中的「半行半坐三昧」之一。具體方法是：以三七日為一期，行道誦經，或行或立或坐，思惟諦觀實相中道之理。在「意修止觀」方面，又分「有相行」與「無相行」二種。

第一、「有相行」依據《法華經》「勸發品」而立，不入禪定，於坐立行中，散心念誦《法華經》，於坐、立、行中，皆一心念誦法華文字，並於日夜六時懺悔眼、耳等六根之罪障。此法以懺悔滅罪為主，於日日六時中修懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等五悔法。

第二、「無相行」，則據《法華經》「安樂行品」內容而修，入於甚深之微妙禪定，觀照六根，以了達實相三諦之境界。

慧思以智顗此時之修行成就為「旋陀羅尼」，並比配三慧之初階「道慧」，而印可智顗已得入「法華三昧」之「前方便」。若據智顗於《法華三昧懺儀》中之分法，則其自述此時所得之境界，為「中品慧根淨相」⁵⁷，另有「上品慧根淨相」

者為主。其對於此三昧證境的詮釋，以「現身入菩薩正位」為主，而說此能「具一切諸佛自在功德」；並將所證相細分為戒、定、慧三類，而三類又各分下、中、上三品的境界層次。（智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁949-955。）

⁵⁶ 慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700b。

⁵⁷ 「中品慧根淨相」所證之具體內容為：「行者於行坐誦念之中，身心寂然，猶如虛空，入諸寂定。於正慧中，面見普賢菩薩乘六牙白象，與無量菩薩衆而自圍遶，以一切衆生所喜見身現其人前。是人以見普賢菩薩故，即得三昧及陀羅尼；其名曰旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼。陀羅尼者，即是大智慧也，得是大智慧故，諸佛所說，一聞不忘通達無闕，於一句中通達一切，義說無窮盡，如虛空中風，得如是種種諸智慧門，是名中品慧根淨相也。」

⁵⁸未證得，此亦符合慧思所印可之「法華三昧前方便」境界。而智顗所詮釋的天台宗義之「法華三昧」，則是「上品慧根淨相」，也就是以「攝一切法，歸一實相」⁵⁹，證得圓教中道實相義的智慧。

學界對於「法華三昧」的討論，多等視《法華經》與天台宗之「法華三昧」，將二者的內容與意義視為相同。少部份學者雖然區分二者，卻多著重在經過慧思與智顗改異增演的「法華三昧」義（如佐藤哲英《天台大師之研究》中說），對於經文本義，與有關慧思與智顗所添加「法華三昧」內涵之面向，則少有著墨。

然而經過上來之分析，可知慧思與智顗皆曾增益「法華三昧」的內容與證境。再者，慧思所證之「法華三昧」內容，與智顗受學慧思座下得「法華三昧前方便」的印可，雖不符合《法華經》之本義，然而彼等所得之定境，成為理解《般若》與《智論》之次第禪境的憑藉；因之而起的，對於緣起法的意解，也成為日後建構天台圓頓思想的根源。今特於此略為分析，以辨明天台之「法華宗義」與原《法華經》義之不同，與天台學宗本《法華經》卻自成一格的再發明處。

第三節 金陵弘法：講演般若與傳次第禪

陳廢帝光大二年（五六八），智顗別師而入金陵，時年三十歲。⁶⁰在此淹留八年期間，於佛法義理方面，開講「法華經題」與《大智度論》；在禪修方面，主要以講述《釋禪波羅密次第法門》⁶¹為主的禪修典籍。⁶²

（智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955a-b。）

⁵⁸ 「上品慧根淨相」所證之具體內容為：「行者亦於行坐誦念之中，身心豁然清淨，入深禪定，覺慧分明，心不動搖。於禪定中得見普賢菩薩、釋迦、多寶、分身世尊，及十方佛；得無閼大陀羅尼，獲六根清淨，普現色身，開佛知見，入菩薩位。廣說如普賢觀經中，是名上品慧根淨相。」（智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955b。）

⁵⁹ 智顗：《法華文句》卷十，《大正藏》冊34，頁143a。

⁶⁰ 另有別說智顗於五六七年入金陵，本文據《止觀輔行》與《天台大師傳》中說。

⁶¹ 智顗：《釋禪波羅密次第法門》，《大正藏》冊46，頁475-548。當時之智顗之講錄，並無留存，現存者為法慎所私記。

⁶² 對於此期智顗之禪學著作的種類，學界向來有不同說法，唯一致公認《次第禪門》為此時之重要代表作。至於與天台「法華三昧」悟境和後期圓頓止觀思想較有關聯的《六妙門》（以其中的「圓觀六妙門」為主）。則或有判為是隱修天台時期之作品，或至少不得晚於《摩訶止觀》之撰作，故於此以《次第禪門》的討論為主。

以下分析智顗在禪修方面的主張與發明：

一、師承慧思以領悟次第禪法

《次第禪門》首先推舉「禪」之意趣，認為其「理則遠通如來之秘藏，一切圓妙法界，若教若行，若事若理；始從凡夫，終至極聖，所有因行果位，悉在其中。」⁶³並明言「禪定幽遠，無由頓入。」⁶⁴故以《大品般若經》⁶⁵與《大智度論》⁶⁶中所載之禪修方法為藍本，主張以「次第行，次第學，次第道。」⁶⁷的修行方法入於菩薩道。在此書中，智顗專意於講述次第昇進的法門，對早年受學於慧思座下的修學經驗，也就是判為「非次第」行的「法華三昧」，則著墨不多。

《次第禪門》之修行法門，多承繼《大智度論》中所說，如《智論》第十七卷中所說呵五欲、棄五蓋、行五法等，大都成為《次第禪門》修行的主要基礎方法。可知智顗此期主要的講述重心，是在以「智論」為代表的禪修法門。

灌頂與道宣撰寫之智顗傳記，多著重於其修持《法華經》之成就與圓悟止觀之境界，對於智顗在其它方面的修學與成就，則著墨甚少。然而禪修重視師承，若不依師受學，乏人點撥，實難能知其訣竅而一窺堂奧；故筆者想探究的是，智顗講授以「智論」為主的「次第」禪法時，其所師者究係何人？

在此先追索智顗師長慧思之修學經歷，如僧傳中描述云：

（思）放身倚壁，背未至間，霍耳開悟。法華三昧，大持法門，一念明達，十六特勝、背捨、陰、入，便自通契，不由他悟。⁶⁸

傳記中說，慧思曾經久修行而不得力，一時心倦，欲棄放身，而於背未及壁之際，霍然省悟，得法華三昧，通達諸法門。乃至不由師授，而於十六特勝、八解脫（八背捨）、五蘊（陰）、六處（入）之觀門等，便自通達契入。

再考察慧思所著之《安樂行義》：

法華菩薩……不作次第行，亦不斷煩惱。……從一地至一地者，是二乘聲聞及鈍根菩薩，方便道中次第修學。不從一地至一地者，是利根菩薩，

⁶³ 智顗：《次第禪門》，《大正藏》冊46，頁475c。

⁶⁴ 出處同上，頁476a。

⁶⁵ 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊5-8。

⁶⁶ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一，《大正藏》冊25，頁57a。

⁶⁷ 智顗：《次第禪門》卷一上，《大正藏》冊46，頁476a。

⁶⁸ 唐·道宣：《續高僧傳》卷十七，《大正藏》冊50，頁563a。

正直捨方便，不修次第行。若證法華三昧，眾果具足。⁶⁹

文中特別說明，次第行是二乘與鈍根菩薩所修，而利根菩薩則可不依次第而修，且在證得法華三昧時，則一切果證自然具足。此段敘述，頗能符合慧思「修不次第行而得次第境」之親身經驗，也可知其較為推舉不次第行，而將此列為利根行人的修學特徵。

慧思於《諸法無諍三昧法門》中讚歎禪修功德云：「如是無量佛法功德，一切皆從禪生。」他並從「以諸法無所有性，一念一心具足萬行，巧慧法便」的大乘立場，說四禪、八定、五蘊、六處、十二因緣、三十七道品等功德與佛果度生妙用。⁷⁰由此顯示，對於次第禪境的體會與獲得，慧思並不曾特別修習，而是在證得「法華三昧」的同時而「便自證得」。

由於智顗曾有代師講授《般若經》的經歷，並在「三三昧」的解說上受到慧思的指導，故筆者推斷，智顗在次第禪門的師承，仍源於慧思而來。此一論點，涉及智顗對於次第禪法之理解與詮釋，特說明於此，以為如下分析之基礎。

二、修不次第法轉入次第禪境

如前所說，在僧傳中記載慧思於諸多次第禪境的獲得，是以「不次第法」為基點，也就是於獲證「法華三昧」時，而一念明達，通體皆得。若徵諸《諸法無諍》中，慧思對於修行道品的獲得與方法的運用，亦有相似意境之描述，如云：

禪波羅蜜，有無量名字，為求佛道，修學甚深微妙禪定，……立大誓願故，禪定「轉名」四弘，欲度眾生故，入深禪定，以道種智清淨法眼，觀察眾生，是處非處十力智。爾時禪定「轉名」四無量心，……爾時禪定，「轉名」四攝法，……爾時禪定及神通波羅蜜，「轉名」一切種智，亦名佛眼，……爾時禪定，「轉名」般若波羅密，……爾時禪定，「轉名」八背捨，…得三解脫，…「轉名」三十七品，起一切神通。……爾時禪定，「轉名」師子奮迅三昧，以神通力，供養十方佛，及教化眾生，……是師子奮迅三昧，唯有諸佛，乃能具足。⁷¹

⁶⁹ 慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁698c。

⁷⁰ 慧思：《諸法無諍三昧法門》卷二，《大正藏》冊46，頁627-640。

⁷¹ 慧思：《無諍三昧法門》，《大正藏》冊46，頁630c-631c。引文中「轉名」之上下引號，乃筆者為特別標明所加。

暫不論此中諸多定慧道品與境界之意義為何，在此段引文中，慧思強調修學禪波羅蜜對於成佛利生的重要；尤其值得注意的是，修禪有得時，其禪波羅蜜將「轉名」為種種聲聞、菩薩定慧境界與功德的說法。引文中，慧思交雜混揉多種不同性質的禪法概念而等量齊觀，如禪那（定）轉成般若（慧），禪那（定力）轉成四無量（所緣），禪那（定）轉成三十七道品（修行道品）等等，尤其是禪波羅蜜轉成佛之一切種智，筆者認為，這應是慧思題此為「諸法無諍」——「所有法門皆平等而無差別」的寓意。

從禪修理論而言，修定與修慧各有不同的選取所緣與操作方法，⁷²而佛法不共世間的特色在於慧學的內容，故修學禪定是為進得觀慧之前行。由此義言，慧思於文中云：由禪波羅蜜轉名——「轉稱」般若波羅蜜，或可依佛法之修行原則，而勉強作「由定發慧」的意解；然而若著重於次第修之鋪演與修學，則從禪波羅蜜——修定，到一切種智的佛智——證得般若，自亦必須轉換許多不同的觀慧所緣與經歷次第昇進的定慧境界。而做為實修的指引典籍，必要能釐清曲折，闡發幽微，如此則學人方能按圖索驥，依次昇進。故以諸法「無諍」——「平等」、「等同」，簡約一句由禪波羅蜜「轉名」一切佛法，諸三昧門，百八三昧，……；雖或是一己實修所得之體會，然以修持不次第法而意會次第行的禪境，實無法窺見次第行之具體修行的內容為何。

再檢索智顗的《次第禪門》中對修行以得禪境的介紹，如說明「內善根發相」時，多以：「『忽覺』息出入長短，……『忽見』自身氣息從毛孔出，……『忽見』內身不淨……，」云云。⁷³依禪修正理，修行成就時，於禪心（即定中獨頭意識）中顯現之相，必定是禪修的所緣相——禪相。《次第禪門》之敘述，則是事前不特定取某相，而以事後定心中所現之相為得安般、不淨等法之成就的敘述；如此，雖然可知智顗亦已獲得同等之定力，然則並不符合「次第法」的要旨，也就是選取所緣以次第修，次第證的修行原理。再徵諸於《法華三昧懺儀》中所言，如云：「中、上品定根清淨相」之證相為：

⁷² 有關於定與慧的分別，簡言之，定是「心一境性」，重視的是心念能專一緣慮一境而不散動；慧是佛法不共世間學的特義，其意為「簡擇為性」，是觀察法的自相與無常、空、無我的共相，故強調的於一一相中檢別抉擇其「實相」。詳細內容，參考拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》第三章第一節〈釐清禪修知見〉中說。（台北：法界，2001年，頁188-224。）

⁷³ 智顗：《次第禪門》，《大正藏》冊46，頁494c-495b。引文中「忽見」之上下雙引號，乃筆者為特別標明所加。

中品知定根清淨相者，有諸行者，於坐禪時，身心安定，覺出入息，長短細微，遍身毛孔，出入無闕。因是見身三十六物，了了分明，發諸喜樂，入種種禪定。「或見」內外身諸不淨，白骨狼籍。「或見」白骨，皎潔分明，厭離世間。因是發諸禪定，身心快樂，寂然正受。或緣諸法而生慈悲喜捨，或緣諸佛微妙智慧種種功德，而生三昧。如是等種種諸定開發，是名中品定根清淨相也。

上品定根清淨相者，行者於坐禪中，身心安靜，心緣世間陰、入、界法，即覺無常、苦、空，身受心法，悉皆不實；十二因緣，虛假無主，一切諸法，不生不滅，猶如虛空，身心寂然，與空、無相、無願、相應，而生種種諸深禪定，微妙快樂，寂靜無為。厭離世間，憫念一切，無復蓋覆，及諸惡法，是名上品定根淨相。⁷⁴

智顗主張藉由誦持《法華經》為主的修行方法，可以證得戒、定、慧各下、中、上三品等三類九項之層次不同的境界；也就是說，以（持誦法華）一種方法，就可以獲得修持許多方法才能得到的各種成果。其中，得「中品定根清淨相」的境界內容分別有：一、覺知出入息，這是安般念的所緣；二、觀察自身之三十六物，這是覺知身體臟腑——身分組成的所緣；三、見身之不淨、白骨等，這是不淨觀的所緣；四、生慈悲喜捨心，這是四梵住的修行；五、緣諸佛智慧功德，這是佛隨念的修行。而得「上品定根清淨相」的境界者，分別是：一、覺觀名色法之自相，即陰—五蘊，入—六入，界—六界等；二、覺觀身受心法之共相，即無常、空、無我相；三、覺觀法在過、現、未三時相中之流轉還滅相，如十二緣起法；四、覺觀三三昧，即空、無相、無願等。

較之於阿含經教之聲聞禪法，則智顗所說之「中品定根淨相」屬於禪定學門與境界，「上品定根淨相」則屬於觀慧所緣與境界。智顗立足於圓頓大乘之自宗立場，將阿含定慧二學的內容與止觀二法的證境，籠統涵蓋在「定根清淨」，也就是「定學」的修證等第，仿若聲聞法只有定學而無慧觀，於此則恐稍有簡略與矮化聲聞乘教法之虞。

智顗又將持誦《法華經》以入諸禪定，見普賢菩薩乘六牙白象現身護念，得三昧諸陀羅尼，得六根清淨，以入菩薩位等等，從定至慧之淺深參差不等的種種境界，都匯歸到「慧根」的「三品淨相」之中。可見智顗根據自己的實修經驗，

⁷⁴ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955a。

並在宗本「法華」，高舉自宗的前提下，認為透過此單一的法門，就能一時頓入，圓證諸法；也就是持誦「法華」經，就能「忽見」、「或見」——轉得各種不同禪法的定力與境界。

以上所說智顗對於修「法華三昧」所得證相之描述，與慧思於《諸法無諍》中所述，可知二者之意旨大同，也就是都以修行不次禪法（法華三昧）而得次第禪境（以戒定慧而分三品證得境界）之修行體驗。

三、結說

如上所說，修「法華三昧」懺儀，亦能開發定心，且定心中所見之相，亦與修安般、不淨、慈心等五門禪法禪境相同，亦與修十二因緣，三三昧所得之觀智相同。

以智顗修行《法華經》之經驗與成果，對照其於《次第禪門》中對於禪修證相的說明，我們可以據以推斷：

第一、對照於慧思之修證經驗與《諸法無諍》中的內容，智顗之《次第禪門》思想，應亦受學於慧思，並且受其以不次第修法以意會次第禪境的學風影響。

第二、智顗於修持《法華經》時，曾經獲得與《大智度論》中所說之次第禪門等同的諸多禪定證境。

第三、智顗之撰作《次第禪門》，乃是根據依非次第法而修，卻亦獲得與次第禪法相類同的禪境的自證經驗，而說次第禪法之修證。

第四、《次第禪門》是以自身不次第行之禪修經驗為基礎，進而揉合敘述次第行之經（《般若經》）論（《大智度論》）修行方法所成的止觀實修典籍。

綜上所言，智顗對「次第行、次第學」的禪法詮釋，是能以自身「非次第行」的修行經驗，依累生夙慧⁷⁵與卓越之統合經典能力，所撰寫而成的禪學著作。

第四節 天台圓悟：華頂奇遇與入一實相

智顗在金陵八年中，講經說法，指導禪修，可謂禪講兼備，義理與實修並重；

⁷⁵ 筆者認為智顗依其自身夙慧，不修而得，或修此而得彼等種種殊勝止觀境界，在其所著之《次第禪門》中，亦有相類敘述之主張與自信。如云：「發禪有二種：一者現前方便修得，二者發宿世禪定善根。若事修還發事禪者，多是修得；若事修而發理，發非事非理等諸禪三昧者，悉是發宿世禪定善根也。」（智顗：《次第禪門》卷三之下，《大正藏》冊46，頁499a。）

在其卓越精勤的弘法傳禪之下，門人逐漸增加，而且得到陳朝帝王與官吏的推崇。然而智顗並不以此自滿，且益自檢省，在外嘆北周武帝滅佛，法運陵夷，內憾徒眾日多而得法日少的情況下，深感「自行前缺，利物次虛。」故於陳大建七年（五七五），入山潛修，隱棲天台，時年三十八歲。

一、華頂奇遇

天台山有一別峰，號曰「華頂」，高眺卓立，暄涼寂靜，智顗曾於此構築草庵，以修頭陀刻苦之行。據《別傳》記載，上山之日，「忽於後夜，大風拔木，雷震動山，魑魅千群，一形百狀。……圖畫所寫，降魔變等，蓋少小耳，可畏之相，復過於是；而能安心，湛然空寂，逼迫之境，自然散失。又作父母師僧之形，乍枕乍抱，悲咽流涕，但深念實相，體達本無，憂苦之相，尋復消滅，強軟二緣，所不能動。」⁷⁶

在深夜中，山風狂作，有如雷震海嘯，有諸魑魅或以惡形或現親人之相，而來擾亂。智顗此時心不驚惶，寂然不為所動，並能以正見照了，體悟諸境之如幻本無，而得入於實相之理，故幻境自滅。

二、入一實相

於此超克之際，「明星出時，神僧現曰：『制敵勝怨，乃可為勇，能過斯難，無如汝者。』既安慰已，復為說法，說法之辭，可以意得，不可以文載。當於語下，隨句明了。……即便問曰：『大聖是何？法門當云何學？云何弘宣？』答：『此名一實諦，學之以般若，宣之以大悲，從今已後，若自兼人，吾皆影響。』」⁷⁷至明星出時，現一神僧，稱許智顗以定慧力超克障難境相之能力，授以「一實諦法門」，並許諾智顗：以後凡有內弘外化之舉，願意護持助成。智顗於華頂峰有此殊遇之後，以「頭陀既竟，旋歸佛隴，風煙山水，外足忘憂，妙慧深禪，內充愉樂。」（出處同上）他回到佛隴，在此山林靜謐，離塵拔俗之際，沉浸於甚深的禪悅法喜之中。

智顗在天台山總共渡過十一年的隱棲自修生活，得到圓悟實相的修行成果，更為後來的天台禪觀思想奠定了堅實的基礎。

三、結說

有學者認為《別傳》中「華頂奇遇」的記載，是「以智顗的頭陀行比擬佛陀

⁷⁶ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁192b。

⁷⁷ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁192b。

之降魔成道，以神僧出現的神秘性傳達證悟之境，而此亦是智顗思想前後期的分水嶺。」⁷⁸

筆者認為，透過心意的鍛練——禪修本來就會開發、增長人類知覺與智識上的能力，而在修行過程中，亦多有超常之經驗發生。學者解讀與研究有關佛教實修經歷之敘述時，對於修行者超常或難以理解的能力與境界，不宜動輒解以「比擬」與「象徵」解之，使透過根身意門之淨化所得的能力與境界，皆成子虛烏有的「幻想」。

唯此段記載可以留意的是，智顗在華頂峰的「妙慧深禪」，以及神僧授以「一實諦法門」，並願助其弘化的一番奇遇；筆者認，智顗晚期止觀思想圓熟之作《摩訶止觀》，應與此一神僧授法的奇遇有關。以此對照灌頂於《摩訶止觀》序言中所說，若將影響智顗止觀思想的主要因素分而為三，則除了援引經論的「金口相承」與受學慧思的「今師相承」之外，則天台隱修時期的華頂悟境與神僧授法，應是智顗自「說己心中所行法門」(《摩訶止觀》，大正四六，頁一中)的止觀思相淵源。

授予一實相印並且願助弘化的華頂神僧，在智顗臨終前，又曾出現於智顗的夢境中向其示意。《別傳》中記載智顗自述其夢境云：「吾初夢大風忽起，吹壞寶塔；次梵僧謂我云：『機緣如薪，照用如火，傍助如風；三種備矣，化道即行。華頂之夜，許相影響，機用將盡，傍助亦息，故來相告耳。』」⁷⁹智顗認為這是「此死相現也，……勢當不久死。」後果示疾入滅，卒年六十。

第五節 江淮遊徙：正修六度與證五品位

智顗在天台山的隱修生活，因陳少主叔寶的殷勤禮請而中斷；至德三年（五八五年），智顗重返金陵，開始了他晚年禪講遊化，確立天台思想與圓頓止觀的弘化時期。⁸⁰

智顗重至金陵之初，曾於光宅寺講《法華文句》（天台三大部之一）。當時華北的政治形勢丕變。楊堅受北周禪讓而立，建立隋王朝（五八一）；繼而揮軍南下，於開皇九年（五八九）正月，陷金陵而滅陳。智顗於此政權鼎革之際，曾「策

⁷⁸ 佐藤哲英：《天台大師之研究》，頁51。

⁷⁹ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁192c。

⁸⁰ 《別傳》與《續高僧傳》中，對智顗此時期之弘化活動，記載較簡略，此段資料據《國清百錄》整理。（灌頂：《國清百錄》卷三、四，《大正藏》冊46，頁808a-823c。）

杖荆湘」，以避世亂。後因受晉王楊廣之殷切禮請，於是至揚州爲其授菩薩戒，取法名爲「總持」，楊廣回贈以「智者」尊號，後世以此傳稱智顗爲「智者禪師」。

隨後智顗辭出揚州，流徙於廬山、潭州、南岳與荊州等地，此一期間最重要的成就，是天台三大部的講述。時爲開皇十三年（五九三），智顗五十六歲起，於荊州玉泉寺講述《法華玄義》與《摩訶止觀》。從陳至德三年（五八五）至隋開皇十四年（五九四）的十年間，他以講述的方式，完成了天台宗最主要的思想著述。開皇十六年（五九六）春，智顗知己世緣將盡，再度回到天台山，並願於此林棲勝境終老。惟以晉王楊廣殷切之請，於翌年冬應詔下山，行至石城寺（於今浙江新昌），「乃云有疾」，不久即於此入滅。

據《別傳》記載，智顗於臨終之時，以「專稱彌陀、般若、觀音」爲念，以「唱二部經爲最後聞思」（按：「二部經」即《法華經》與《無量壽經》）；並應弟子之問，而自說捨報往生趣向與一生修行所得成果。如云：

智朗請云：「伏願慈留，賜釋餘疑，不審何位？歿此何生？誰可宗仰？」
報曰：「……吾不領眾，必淨六根；爲他損己，只是五品位耳！汝問何生者，吾諸師友，侍從觀音，皆來迎我。問誰可宗仰，豈不曾聞波羅提木叉是汝之師？吾常說四種三昧，是汝明導。……」⁸¹

並於隋開皇十七年入滅，春秋六十，僧夏四十。

以下據智顗臨終時所修之法門與自述所證之境界，分析其在修證上經歷、成就，與止觀理論的應用。

一、正修六度，符應觀行

智顗從四十九歲到五十八歲的十年之間，曾遊徙於荆湘江淮各地；在政治動盪中遷徙遊化，更撰作天台三大部等重要著述，成就了一家之言的思想偉業。

在此遊徙期間，除了完成天台圓教義理思想與止觀實修的學說體系之外，在弘法利生方面，他曾爲陳朝君臣講說《大智度論》與《仁王護國經》，爲隋晉王楊廣（後之煬帝）授菩薩戒；爲緬懷師恩而登南岳悼念，至潭州（長沙）復興慧思所建道場；⁸²爲報生地之恩而數至荊州，建寺教禪，弘法度眾；⁸³更曾於西遊

⁸¹ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁196b。

⁸² 即潭州（長沙）之上明寺。

⁸³ 在創建道場方面，如荊州當陽之玉泉寺與十住寺之建造；在弘法度眾方面，如智顗寫給晉王廣之遺書中云：「荊州法集，聽眾一千餘僧，學禪三百。」（《國清百錄》卷三，《大正藏》

途中，感召一州五縣之漁民悉捨殺業。⁸⁴

開皇十五年，智顗再應晉王楊廣之請，重至揚州爲說《淨名玄義》，後以「天台既是寄終之地，所以恆思果遂。」⁸⁵故決意回歸天台，並示寂於斯。

縱觀智顗在歸隱山林前的十年之間，並不似早年修學時一般，在某一名山勝地久居靜修，而是過著雲遊行腳，多方弘化的生涯。對照其早期於梁陳更易時，多擇靜地安居以隱修的生活，則此一時期之雲遊，恐不能單純歸因於陳隋政權更替所導致的外在環境動亂因素；筆者認爲，其中應更多來自智顗個人的主動意願，甚至應是基於圓教修行次第的動力居多。

所謂個人的主觀意願與修行的必然次第，可以從智顗所創說之法華圓教「六即佛」義⁸⁶的修道品秩等來加以了解。茲分析如下：

（一）智顗主觀修行意願

在西魏滅梁，陳朝繼起的動亂環境中，年輕而有早慧的智顗，在「歎榮會之難久，痛凋離之易及。」的慨嘆中，深覺「當謀道爲先，唐聚何益！」⁸⁷故選擇了披剃出家，入山隱修的生活。當中壯之年，再次遇到陳隋鼎革的政治動亂時，智顗已不循早年隱修之舊途，而選擇居無定所，遊徙各地的方式。

兩相對照，顯然時局動盪之原因，不足以成爲解釋智顗此時行腳各地的理由，而其中是有更深刻的修行心理動機。筆者以爲：此時的智顗，既經賢山潛修、

冊四六，頁809c。）《續高僧傳》則記有：「道俗延顗，老幼相攜，戒場講座，衆將及萬。」（道宣：《續高僧傳》，《大正藏》冊50，頁194a。）

⁸⁴ 灌頂纂：〈國清百錄〉卷四，《大正藏》冊46，頁822b。

⁸⁵ 灌頂纂：〈國清百錄〉卷三，《大正藏》冊46，頁808a。

⁸⁶ 智顗宗依法華而圓觀諸法，說一切法性不一非異，相即不離；而成佛種性，於凡不減，在聖不增。雖不可無信而妄自匪薄，以「高推勝境，非己智分」；然亦不可無智而「起增上慢，謂己均佛。」故「約六即而顯是」，而倡「六即（佛）」之次位，以示「始凡終聖」之成佛果位。（智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁10b）「即」為「是、就是」意，雖云初後法體無別，然論修道，則仍需依凡聖之別而有六位之分。

「六即」：一、理即，謂衆生之一念心即具如來藏理，故於「理」即佛。二、名字即，指藉由聽聞佛法，透過語言文字以通達解了一實菩提之法；故信受「名字」即佛。三、觀行即，謂依文義（名字）而實修，以至於「心觀明了，理慧相應」之境。四、相似即，謂勤修止觀而愈趨明靜，以得「六根清淨」，斷除見思之惑，制伏無明，以相似於真證者，故稱之。五、分真即。謂分斷無明以證中道之位，含十住、十行、十迴向、十地、等覺等位。六、究竟即，謂斷除第四十二品之無明，究竟諸法實相之位，是為妙覺位，為圓教究竟之極果。

⁸⁷ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁191a。

受學慧思與天台圓悟等，聞、思、修慧的自修階段，其思想已臻圓熟境界，故投入下一階段的修行，也就是「觀行五品」中的「正修六度」階段。

（二）順應客觀弘化機緣

所謂法不孤起，仗緣方生，智顗昔時於天台隱修，曾於華頂得遇一異僧授法，並允以他日弘法時將來相助之諾。智顗晚年於復歸天台之際，再次夢見此梵僧前來，告以應世度化機緣已盡；在夢中並得聞其先師慧思邀以應緣他方說法之期。

88

智顗認為，凡此種種冥告，皆是弘法緣盡，示寂之相顯現之徵兆，故返歸天台，全心歸命淨土，結束了一生精勤止觀，弘宗演教的殊勝度生因緣。

（三）圓教道品必然次第

如上所說，以智顗此時的修行進境，對照於其所創立的「六即（佛）」修道品秩，則此時智顗應是在「觀行即」的五品弟位中，「兼行六度」與「正修六度」之間。在「觀行即」中「心觀明了，理慧相應」，打下了圓悟觀解的基礎，進而實踐五品弟子位後二位（兼行六度與正行六度）的修行，俾進證「相似即」中的「六根清淨位」——「一切治生產業，不相違背；所有思想籌量，皆是先佛經所說。」⁸⁹故此時智顗是以行腳弘化的方式，正修菩薩六波羅密（六度）道品，此一舉措，不但符應了圓教道品的次第，也彰顯了大乘佛教度生利人的根本精神。

二、修四三昧，觀心爲要

智顗一生深入經藏，精勤止觀而講述不輟，擘劃宏偉的判教思想體系，並創發圓頓教理與止觀實修的精深論述。然而面對此一龐大的思想遺產與深邃的修行法門，其追隨者不免有「仰之彌高，鑽之彌深」之感。故弟子於其臨終時之提問：「誰可宗仰？」——大師歿後，何者堪爲師保？又當追隨何人？反映了弟子追戀仰慕的心情。智顗答以：「當爲此輩，破除疑謗，觀心論已解，今更報汝，……。豈不聞波羅提木叉是汝之師，四種三昧，是汝明導。」⁹⁰智顗一本佛陀「依法不依人」之精神，不在臨終按立接班人，只在「依法」方面提示了三個要領：一、有關圓教止觀要義，過往已於《觀心論》中撮要說明，當能破除內外疑難與毀謗。

⁸⁸ 出處同上，頁191c。

⁸⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁10b-c。

⁹⁰ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁196b。

二、弟子遵守應秉諸佛陀遺教，尊重珍視波羅提木叉（別解脫戒法）⁹¹，以為防護三業之準則。三、應勤修四種三昧，以為得證佛智之引導。

以下分析「修習四種三昧」的意義，以及以《觀心論》總結天台圓教思想與修證特色的意涵：

（一）修習四種三昧

首先，佛教向來強調「以定發慧」，「智為先導」，並特重於自力自覺的修學宗旨。如云：「自依止，法依止，莫異依止。」⁹²故佛陀於臨涅槃前，教囑弟子眾等，莫以佛逝而失所依怙，而是：「我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所持。」⁹³也就是以法（經）與律（戒）為大眾的歸依。部派佛教中有部份重戒之傾向者，如西北印之有部律師等，只強調「戒為依止」或「戒為大師」，如此則於佛法的修學有所偏取，而有不整全之虞。及至中國，普遍流傳之《遺教經》即云：「於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉。……此則是汝大師，若我住世，無異此也。」⁹⁴正是此一重律學派所傳之教典。至此，圓滿而根本的遺教：「法、律是汝大師」，或「以法為師」的正理，反而被人淡忘與疏忽了。

漢地佛教尊崇《遺教經》，智顗在隨順此一重律說的傳統中，仍不忘佛法的主要精髓在於法理的悟解與體證，殊屬難得！但他當然從天台宗義的角度出發，對於止觀雙運以入佛智海的具體修行法門，一以闡發圓頓妙義的「四種三昧」為依歸。

如上所說，從智顗在遺囑中對於「四種三昧」的重視，和以此為止觀修行主要法門的說法，可用以回應學界有關「天台止觀實修之主要代表行門為何？」之歧見。筆者主張，天台圓頓止觀之主要行門，當然以「四種三昧」為主，然而其中所蘊涵的智顗止觀理論與天台圓頓教觀的許多隱微幽曲之處，則需要進一步的分析與探究，此將於本文第三章第四節中提出筆者的觀點；但無論如何，智顗臨終遺囑「四種三昧是汝明導」，於此正是筆者的論據之一。

⁹¹ 「波羅提木叉」，譯為「別別解脫」。佛教為使修行者防範行為之過失，遠離煩惱之染污，所制定之戒律。如比丘、比丘尼戒經，一條條明列戒法，能受持此戒者，即得遠離身口意惡業，而得別別解脫；如受不殺生戒，殺生的惡業即得解脫，持一一戒，即別別的解脫毀犯之惡業，故名為「別解脫」。

⁹² 如云：「住於自依。…，住於法依，…不異依。」（求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊2，頁8a。）

⁹³ 佛陀耶舍共竺佛念譯：《佛說長阿含經》卷四，「遊行經」，《大正藏》冊1，頁26a。

⁹⁴ 鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》冊12，頁1110c。

（二）一以觀心爲要

智顗臨終回答了門人的問題，提示了三個要領在強調「四種三昧」之前，他兩度提示「觀心爲要」的天台圓教修行意趣；具體內容如《觀心論》所述，故云：「觀心論已解，今更報汝，…」⁹⁵

《觀心論》⁹⁶，智顗對它十分重視，門人灌頂因此將它與智顗遺書、《淨名疏》等並列，作爲呈報晉王楊廣的智顗遺言。本書的篇幅不長，行文以偈誦爲主；其中，以「觀一念自生心」爲統攝佛教經論所有義理與修行法門之圭臬。智顗於本論中力陳：若不切中「觀心」意旨，則縱然讀誦講說千經萬論，修習止觀證諸三昧境界，終究還是「隨逐累載，空無所獲」。如云：「欲聞無上道，不知問觀心，聞（思、修）慧終不成。」又，云何是巧度、涅槃、四教、四種三昧、二十五方便、成十成法乘，乃至六度、六通、十力等？凡此觀解與聖境，皆應從「問觀自生心」中尋得奧義。⁹⁷

綜合本節所述可知，天台圓教的止觀修行法門，是以「四種三昧」爲主，而在實修的歷程中，則將所有善巧方便法的運用，諸多定慧境相的應對與種種修證境界的體證，都匯歸到「觀一念自生心」，也就是以「一念無明妄心收攝三千世界」的天台「觀心法門」，這是天台止觀修證的心法，亦爲其修行思想的重要特色。

三、爲他損己，位居五品

智顗學通三藏教理，智貫中印佛學思想，不但在義理思想與止觀實修上的成就斐然；其所建構之天台圓教理論系統，亦應能與龍樹、無著、世親等印度大乘學派諸師並比而輝映印中佛教思想史冊。吾人若將智顗一生行道與修證之成就，對應於其所創圓教證道品秩，乃至討論智顗所自述的修證位秩，可以進一步了解天台圓教的修道意涵與出世性格。

有關智顗所得之修證位秩，據其自述云：「吾不領眾，必淨六根，爲他損己，只是五品位耳！」其中之「五品弟子位」，乃天台圓教「觀行即」中之五品位秩，「六根清淨位」乃「相似即」之果德，此皆爲智顗之所創發，列於「五十二菩薩道階」通說之前，而爲圓教特有之修行階次。有關於天台圓教之修道階位，於本

⁹⁵ 灌頂：〈別傳〉，《大正藏》冊50，頁196c。

⁹⁶ 智顗述：〈觀心論〉，全一卷，收於《大正藏》冊46，頁584-587。

⁹⁷ 智顗：〈觀心論〉，《大正藏》冊46，頁584c-586c。

文第四章第三節中敘述，本章節則針對智顗普創立與證得「五品弟子位」修道品秩與修行境界之意涵進行分析。

（一）圓教外凡「五品位」釋義

1. 意涵

（1）「五品」語出《法華經》

天台修行位階中，「五品弟子位」之「五品」，語出《法華經》「分別功德品」，智顗據此以創立圓教修行之名目與次第，列入「六即」的「觀行五位」中。

（2）依行者而稱（五品）「弟子位」

《法華經》原文內容乃讚嘆法師殊勝之弘法功德，然智顗認為，既以之納於圓教修道品秩，應著眼於學人修行以求上進的心行，如云：「既皆有自行，通稱弟子；皆有化他，通稱法師。」⁹⁸故就修行角度而論品秩命名，乃以「弟子位」稱之。

2. 次第

乃依聞圓法、生圓信以修圓行之圓教修行原則而立，本身就有相當的完整性。即：

（1）第一「隨喜品」

聞實相圓妙之法而隨喜信解，內以三觀觀三諦之境，外用懺悔、勸請、隨喜、發願、迴向等五悔法，勤修有相信願行法。

（2）第二「讀誦品」

信解隨喜，並讀誦、講說闡述奧妙經教——開權顯實之妙法，開迹顯本之佛德之——（依天台宗義所述之）《法華經》教。

（3）第三「說法品」

以符應圓理之妙法引導他人，更依此功德以觀自心之修行。

（4）第四「兼行六度品」

於觀心之餘，輔修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度。

⁹⁸ 智顗：《法華文句》，《大正藏》冊34，頁138a。

（5）第五「正行六度品」

觀心之功夫增進，自行化他事理具足，故須以六度之實踐為主。⁹⁹

3.小結：五品弟子位之意義

（1）乃智顗依其一生行道之經歷而立

筆者論證此項主張的理由是：縱觀智顗一生修學、弘化之經歷，頗能符應此五品位次第所列之內容，因此它有「說己心中所行法門」之寓意。如：初出家至參學於慧思門下時期，發大乘勝解心，勤誦法華經教，此即第一「隨喜品」與第二「讀誦品」之歷程；後至金陵弘法，「內觀轉強，外資又著；圓解在懷，弘誓熏動，更加說法，如實演布。」是為入第三「說法品」之位。更入天台潛隱，修頭陀行，圓悟實相，其時「事相雖少，運懷甚大，此則理觀為正，事行為傍，故言兼行布施，事福資理。」是為第四「兼行六度位」。¹⁰⁰及至晚期遊徙江淮，弘教說法，度生無量，以其「圓觀稍熟，理事欲融，涉事不妨理，在理不隔事，故具行六度。……乃至世智，治生產業，皆與實相不相違背；具足解釋佛之知見，而於正觀如火益薪。」¹⁰¹此時智顗即證入「正行六度」之第五品位。

（2）其修道階次之設立，表現了智顗對義理與修證的高度自信與自謙。

原來，佛教的三乘聖賢階位，無論是佛陀親說（如聲聞四果），還是學派特義（如《清淨道論》之七清淨十六階智與大乘諸經論的種種菩薩階位之名），大多是印度輾轉傳來的思想學說，而智顗在援引五十二階位通說的同時，更設立了「五品弟子位」，呈現了對己身止觀親證成就的高度自信。但筆者也發現，智顗對於頗能完整呈現修行歷程與體證的「五品弟子位」（從聽聞讀誦、說法利人到實踐六度），只判為外凡位，而列於內凡十信，序次於入聖的「三賢十地」之前，並不曾更動傳統「菩薩五十二位」的次第，如云：「今於十信之前，更明五品之

⁹⁹ 智顗於《法華玄義》卷五上，又以藏教之五停心比擬於此五品；更於《法華文句》卷二十七中以五品弟子位配三慧，其中前三配聞慧位，兼行六度配思慧位，正行六度配修慧位。

¹⁰⁰ 茲舉智顗隱修天台期間，以「理觀為正，事行為傍」而「旁修六度」之一事例，即「推動設立放生池」之善舉。原來天台山下河川交錯，居民世以捕魚為業，設置網罟，傷殺水族無數，其間公私舟楫往來因而溺死者亦不少。智顗稟持濟世利人之心，除自捨衣食資具，勸發檀越發心，以充財施與設置放生池之費用外；並感召多數漁民放棄殺業。如云：「合境漁人，改惡從善，好生去殺。」（灌頂：《國清百錄》卷二，頁801c。《別傳》，頁193c。）

¹⁰¹ 以上引文皆出《法華玄義》第五卷（智顗著，《大正藏》冊33，頁732c。）

位。」¹⁰²可見智顗仍然相當尊重傳統經教，而表現出寓自信於自謙的一面。

（3）其各階之昇進，並無明顯之分界判準，但一概以「六根清淨」為修行完成之指標。

原來，從定慧修行之學理以觀，既欲分判修行境界之淺深而論所證品位之高低，則一一階次之辨明，須有應修、應斷與應證的確切判準可言。以此修證品秩原則來衡定智顗所立「五品弟子位」的內容，我們可以一一檢視：

一、須要生起多強？多少？或多大的「信心」，才算證入聞圓法以生信的「第一隨喜品」？

二、須要讀誦多少數量，多少次數？或是應重質不重量，能全數憶持圓教經典，才算是證入起圓行以受持圓法經教的「第二讀誦品」？

三、須要講說多少卷帙？多少次數？或發揮多深刻的實相圓義，才算是證入「第三說法品」？

四、所謂「理觀為正，事行為旁」的「第四兼行六度品」，與五、「涉事不妨理，在理不隔事」的「第五具行六度品」，其證入之標準又如何斷定？

從以上的逐條列明，可知，「五品位」的修行內容，多為原則式與信念性的提示，不能成為依次昇進，品品分明的證境判準。

筆者此一論點，可以進一步溯源至「五品」出處，也就是《法華經》「分別功德品」¹⁰³的經文原意。

在《法華經》「分別功德品」中，主要是分辨與讚揚：信受《法華經》思想之人，其功德已遠勝於在無數劫中修行六度者之功德。《法華經》此一高度讚揚「持經功德勝於一切」的思想，應再與接下來的「隨喜功德品」連接閱讀而更顯其義。「隨喜功德品」強調：能信受乃至弘揚《法華經》之人，其所得功德遠勝於布施無量眾生的功德。

故從《法華經》原義可知，智顗所用以排序五品的內容，原是取其所得功德之行法，而不是用以為修行品秩高下的分判。此一強調功德而非品秩的意義，在接下來的「法師功德品」中即見分曉。經中說明：能受持、讀誦、解說、書寫《法華經》之人，只要具備了以上任何一種殊勝行法，就都可以獲得「六根清淨」的

¹⁰² 智顗：《法華玄義》，《大正藏》冊34，頁733a。

¹⁰³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，《大正藏》冊9，頁44a-46b。

功德。於此須留意的是，「只要有一種」，而不是須要五種備齊。¹⁰⁴

以上筆者所分析之經文原意，智顗於《法華文句》釋「法師功德」中，亦有同樣之意解，唯因其在一己修行歷程的經驗基礎上，欲設立依於法華勝行之自宗修證品位特義，故援引經文，並擴大其意而作解說。當然，在「五品弟子位」具體的修行歸趣上，智顗亦逕以「六根清淨」為完成五品弟子修行的目標，也就是將五品觀行與六根清淨加以連結，如云：

今明圓教，五品之初，只是凡地，……進入第五，相似法起。見鵲知池，望煙驗火，即是相似位人，入六根清淨也。¹⁰⁵

故「觀行」是修因，「相似」是行果，由「觀行五品」之修習——修因，而得「相似」之證入——證果；也就是以聞法生信為基，以五品（五項修行）扶持、助益信心之長養，而入於「六根清淨」的相似即位。

（二）六根清淨位之認定

如上所說，智顗一生的修行，完整經歷了「觀行五品」中所列的內容，也就是從聞法隨喜、讀誦受持、說法演教、兼行六度，而至於具修六度的過程；依筆者所推證之「觀行為因，相似為果」原則，當智顗修行五品內容以至於圓滿時，理應證得「六根清淨」境界。然其自述云：「吾不領眾，必淨六根，為他損己，只是五品位耳！」應得而未得「六根清品」的主要關鍵，不是因為自己的精進不夠，而是「為他損己」；亦即，若不是因為任事領眾，雜務繁冗，故不能圓成「觀行五位」的果德，否則，必能盡淨六根，證入「相似即」位。

智顗的此番自述，牽涉大乘精神、定慧行持與台宗修證特性等問題；筆者認為，可以「六根清淨」為討論基礎，從經典意涵，台宗特義，檢證標準與修證方法等面向來加以討論，則將有助於上開問題的了解。茲分論如下：

1. 受持「五法」將能獲「六根清淨」功德

依據《法華經》〈法師功德品〉¹⁰⁶中說，若有人能以信受、閱讀、朗誦、講說或書寫的任一種方法來信受奉持此經，將可以獲得六根清淨的功德。如云：

若善男子、善女人，受持是法華經，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人

¹⁰⁴ 出處同上，頁47c。

¹⁰⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷六，《大正藏》冊46，頁83a。

¹⁰⁶ 本品中所稱之「法師」，乃指能行經中所說受持、讀誦等五法之人，稱之。

當得八百眼功德、千二百耳功德、八百鼻功德、千二百舌功德、八百身功德、千二百意功德，以是功德、莊嚴六根，皆令清淨。¹⁰⁷

經中列舉眼、耳、鼻、舌、身、意六種覺知官能，此六處因有生發感覺與認知之功能，故稱為「根」。六根因為在三世與四方中相互涉入，宛轉相乘¹⁰⁸；再將此數與時空之三、四數相乘累，就得到了一千二百或八百之數。六根清淨之功德，殊勝如是。

2.證入「六根清淨位」之具體判準

若依經文所云：「是人當得八百、千二等六根清淨功德。」之字面以意解，則「六根清淨」乃眼、耳、鼻、舌、身、意清淨無瑕穢之意。又如智顗亦曾提及：「觀六根清淨具千功德，雖眼有八百，耳千二百，……云云」¹⁰⁹然若以此做為修行果位與品秩的斷定，如天台圓教用以為「相似即」位之內容，則如此之說明不免有模糊而難以判定證與不證之虞。今依《法華經》「法師功德品」內容，進一步具體說明一一根門得至清淨的內容，釐清果德品位之明確判準，以為智顗「因領眾而未證六根清淨」之自述，作一解釋。

以下依序說明《法華經》之「六根清淨」義，如經云：

若善男子、善女人，受持是法華經，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德……父母所生清淨肉眼，見於三千大千世界內外所有山林河海，下至阿鼻地獄，上至有頂，亦見其中一切眾生，及業因緣、果報生處，悉見悉知。……以是清淨耳，聞三千大千世界，下至阿鼻地獄，上至有頂，其中內外種種語言音聲。……以是清淨鼻根，聞於三千大千世界上下內外種種諸香。……又聞諸天身香，……及餘天等男女身香，皆悉遙聞。

¹⁰⁷ 《法華經》，《大正藏》冊9，頁47c。

¹⁰⁸ 有關六根牽涉八百乃至千二百數之說，可參閱《首楞嚴經》中說。即以過、現、未三世涉歷東、西、南、北四方，互乘為十二之方數；又每方有十法界，故有百二是世界；每世界有十如是之法，故成此千二百方世界。所謂六根功德即有此千二百數，然以作用功能而言，則六根因性德之差別而有異；具體言之，眼、鼻、身三根唯有八百功德，耳、舌、意三根則具一千二百功德。茲舉眼、耳為例，即：一、以眼僅能見前、左、右三方，共成八百功德之數，故眼根唯八百功德。二、耳能隨彼聲之動處而周聽十方，故耳根能圓滿一千二百功德。其餘四根類推可知，文繁不錄，亦可參閱《首楞嚴經》中說（唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂首楞嚴經》，《大正藏》冊19，頁122c。）

¹⁰⁹ 智顗：《法華文句》卷二上，《大正藏》冊34，頁17a。

如是展轉乃至梵世，上至有頂諸天身香，亦皆聞之，并聞諸天所燒之香。及聲聞香、辟支佛香、菩薩香、諸佛身香，亦皆遙聞，知其所在。……得千二百舌功德。若好、若醜，若美、不美，及諸苦澁物，在其舌根，皆變成上味，如天甘露，無不美者。若以舌根於大眾中有所演說，出深妙聲，能入其心，皆令歡喜快樂。……得八百身功德。得清淨身、如淨琉璃，眾生喜見。其身淨故，三千大千世界眾生，生時、死時，上下、好醜，生善處、惡處，悉於中現。……得千二百意功德。以是清淨意根，乃至聞一偈一句，通達無量無邊之義，解是義已，能演說一句一偈……，諸所說法，隨其義趣，皆與實相，不相違背。若說俗間經書、治世語言、資生業等，皆順正法。三千大千世界六趣眾生，心之所行、心所動作、心所戲論，皆悉知之。……是人有所思惟、籌量、言說，皆是佛法，無不真實，亦是先佛經中所說。¹¹⁰

經文意義頗為明顯，其意為：一、得清淨眼根時，能見下至地獄，上至色究竟天之三千大千世界中，所有山林河海，乃至其中所有眾生之行業因緣，果報生處；二、得清淨耳根時，能聽聞三千大千世界中種種語言音聲；三、得清淨鼻根時，能嗅及三千世界種種香氣；四、得清淨舌根時，種種諸苦澁物，在其舌根，皆成上味，並能出深妙演法音聲，令大眾皆得歡喜；五、得清淨身根時，身如淨琉璃，眾生歡喜見之，…；六、得清淨意根時，從聞一偈，乃至百千萬句法音，皆與實相不相違背，而所有思惟籌量言說，皆契佛法，無不真實。……。

再考察智顗對於「六根清淨位」內容的發揮與引伸，約有四項：其一、除了強調天台圓教修證階次，是以行六度而為觀行，至六根清淨時，則六根相似於佛果功德之相現，故云「相似即」之外；其二、也可依念法佛而得善根發相現時，得六根清淨相現¹¹¹；其三、修得六根清淨時，則一根能與它根互為轉通，此所謂「六根互用」功德。¹¹²其四、較值得注意的是在《法華三昧懺儀》中所說內容。在書中，智顗將受持《法華經》，行「法華懺儀」以得「法華三昧」之果德，細分為戒定慧三類各三品的淺深證境，其中所獲「上品慧根淨相」，即「六根清淨」之證境。如云：

¹¹⁰ 鳩摩羅什譯：《法華經》卷六，《大正藏》冊9，頁46b-50b。

¹¹¹ 智顗：《次第禪門》卷三，《大正藏》冊46，頁496b。

¹¹² 灌頂：《觀心論疏》，《大正藏》冊46，頁625b。

上品慧根淨相者，行者亦於行坐誦念之中，身心豁然清淨，入深禪定，覺慧分明，心不動搖，於禪定中，得見普賢菩薩、釋迦、多寶分身世尊及十方佛，得無礙大陀羅尼，獲六根清淨，普現色身，開佛知見，入菩薩位。

113

此中，智顗在《法華經》所述「父母所生淨根」的基礎上，加深了「六根清淨」者的定慧能力，指出行者因能入於甚深禪定，覺觀分明，故能得見諸佛菩薩，轉無礙解，獲六根清淨。

3.修有相信願行與無相止觀行，皆可獲「法華三昧」，得「六根清淨」的能力。

此中，筆者以天台法華三昧之有相、無相行，對應於修持懺儀軌範與隨境正念止觀，稱二者為：「有相信願行」與「無相止觀行」。承上引文，智顗修撰《法華三昧懺儀》，並指出：修此懺儀而得上品慧根淨相時，即入「法華三昧」而得「六根清淨」。這是依於有相信願行，而得清淨六根功德，即於三七日中精勤修行「法華懺儀」而得；若於三七日不得，則「當復用功，勿得懈怠。」而若只欲一心常寂，入深三昧，亦可毋須行於懺儀，而逕依《安樂行義》所說，「常好坐禪，觀一切法，空如實相，不起內外諸過，大悲憐憫一切眾生，心無間念，即是修三昧也。」¹¹⁴是為法華無相行。

4.圓教「六根清淨」位，已相當於藏教之「佛位」

智顗認為，圓教之「清淨六根」能發相似於佛之三身功德；唯因仍具煩惱性，未斷無明，只是「相似即」佛，列入圓教十信位。然準此與藏教論究行位高低，則「三藏菩薩全不斷惑，望圓教五品，……三藏佛位，斷見思盡，望六根清淨位。」也就是說，圓教五品等同於藏教菩薩位，六根清淨則等同於藏教佛位。¹¹⁵

從佛教修行果德的「自知，自作證」原則以觀，有了如上「六根清淨」的具體說明，則修行者用以自我判斷是否證入「相似（佛）位」的檢證，就有了較為明確的依據。故「六根清淨」所證之內容，總合《法華經》義與智顗所引申者，即是：自我觀察與檢視，眼根能否見三千世界種種形色，乃至徹見眾生三世業果

¹¹³ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955b。

¹¹⁴ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955b。

¹¹⁵ 智顗：《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁732b。

報因緣？耳根、鼻根，乃至意根，亦如上說。若能，則是證此殊勝「六根清淨位」，若不得，即未證，其證與未證之標準，清楚截然而明確可斷。

從以上分析，我們在此可以有理由地推斷：智顗應是以《法華經》「法師功德品」與《法華懺儀》「上品慧根淨相」中所說之檢證內容而「自知、自作證」地判定。亦即：自己雖已修「五品」因行，然以眼等六根未能徹知三千界事，不符合《法華經》中所說「六根清淨」之最高標準與《法華懺儀》中自訂之「上品慧根證境」，故據而判己仍未得「六根清淨」，未入「相似即」位。

雖然如此，但是智顗的修行證量仍然是很崇高的。據其所述「中品慧根淨相」以下，並含戒、定二學各三品淨相功德之內容，以作判斷。筆者認為：智顗已達以下之證量：在戒根方面，其品性高潔，戒行清淨，具足上品戒行；在定根方面，能發諸禪定，生四無量心，見身三十六物，覺出入息長短，緣十二因緣，入三三昧等，完備上品定根功德；在慧根方面，能通達十二部經，說法無盡，得諸陀羅尼境界等。此雖仍未證得六根清淨之上品慧根果位，然已入中品慧根，等齊於藏教菩薩境界。¹¹⁶

（三）圓教止觀之出離傾向

智顗除了表示自己證得「五品弟子位」之外，又以「爲他損己」，做爲未能進證「六根清淨」的原因；此一回答，牽涉到天台圓教止觀含有出離傾向的特性。茲分析如下：

1.圓教止觀出離思想

（1）《法華經》之「六根清淨」境界非由神通力所得

智顗所立圓教「相似即」之「六根清淨位」，乃依據前述《法華經》所說，經中對於「六根清淨」殊勝境界的說明是：

是善男子、善女人，父母所生清淨肉眼，見於三千大千世界……其中一切眾生，及業因緣、果報生處，悉見悉知。……雖未得天耳，以父母所生清淨常耳，皆悉聞知，如是分別種種音聲而不壞耳根。……雖未得無漏智慧，而其意根、清淨如此；是人有所思惟、籌量、言說，皆是佛法，無不真實，

¹¹⁶ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955b。

亦是先佛經中所說。¹¹⁷

顯然「六根清淨」是淨眼根、淨耳根與淨意根後所得的境界，它與修學定慧所得的天耳、天眼與漏盡之神通能力相若；但也特別指出：此非依於神通力，而是依於累世善習之宿業力所感召的「父母所生根身」本身就有的殊勝能力。

依佛教的禪修理論，能見聞十方世界之樣貌，得知眾生三世業果報事，必須具有天眼、天耳等神通力；¹¹⁸而欲得此超常能力，則非精勤修習止觀，證得四禪八定等甚深禪定不可。相較於此，《法華經》所言：清淨六根所得之殊勝知見與能力，並非依於天眼、天耳與漏盡通而有，然而獲此超常特殊能力的途徑或修行方法究竟為何？則經中所說，顯然稍微簡略而存在著解釋上的空隙與修行理論發展的可能。

（2）以未到地定，忽念「法佛」而引發「善根發相」，以得「六根清淨」。

對於《法華經》中略說得「六根清淨」所遺留下的說明空隙，筆者發現，智顗從天台圓教宗義、自身修行經驗¹¹⁹與禪修原理三個面向，進一步提出了成就「六根清淨」的三個因緣，以充實《法華經》的說法。如云：

於欲界未到靜定心中，忽然憶念十方諸佛，法身實相，猶如虛空，即便覺悟，一切諸法，本自不生，……如是念時，三昧現前，實慧開發，即時通達無量法門，寂然不動，一切不思議境界，皆現定中，成就之相，如《法華經》六根清淨中廣說，是為念法佛善根發相。¹²⁰

即：一、修行者須具有欲界未到地定的靜心程度。二、這是過去世的善行與宿習所感召引發的勝境。三、這是於修行中，以「忽然」憶念或所見之境相，契

¹¹⁷ 鳩摩羅什譯：《法華經》卷六，《大正藏》冊9，頁46b-50b。

¹¹⁸ 神通，依修習禪定所得的超常能力，計有神足、天眼、天耳、他心、宿命等五神通；若加修慧所得之漏盡通，共為六神通（六通）。其中：一、神足通，泛指隨心任運，飛行自在之能力；二、天眼通，能徹見世間一切遠近、粗細等事物之能力；三、天耳通，能悉聞世間一切音聲之能力；四、他心通，能悉知他人心中各種善惡情事之能力。五、宿命通，能悉知自他過去世之業報生身內容之能力；六、漏盡通，即徹知諸法實相，斷盡煩惱，不入生死流之智力。前五為定學所得，屬共世間法，漏盡唯修緣起中道智慧所得。

¹¹⁹ 如本書第二章第三節「修不次第法轉入次第禪境」中所說，智顗修行所得之親證境界。

¹²⁰ 智顗：《次第禪門》，《大正藏》冊46，頁496b。

應於圓教觀解，不求而得的境界。「欲界¹²¹未到靜定心」，指欲界之靜心，又稱欲定、欲界未到地定；因其尚未入於色界初禪定故稱「未到」（定），然仍有少分定力，是為將入初禪而未入之階段。智顗認為，得「六根清淨」，雖不須具足四禪八定的甚深定力，然仍須具足少分靜定心方得。以此說法，會通其在《法華懺儀》中所說，以甚深禪定入「法華三昧」，得「六根清淨」之說法，可知有二種情形得「六根清淨」：一、依於宿習善根所引發之「六根清淨」，只要有未到地定的定力即可證得。二、入「法華三昧」之「六根清淨」，是在甚深定力的基礎上而有的證境。

又，「念法佛善根發相」，「法佛」，佛以法為身（集合、聚集），念佛法身即是念法，「憶念十方諸佛之法身實相……」云云，是相應於圓教一實相諦——「法」的觀解體悟。「善根發相」，指過去曾經修習善法，於今因緣成熟所致；因為屬於「過去善習因」所得之果報與勝相，故稱為「善根發相」。如云：

行者見如是種種好相，及發諸善心者，此非禪定，多是過去、今生，於散心中，修諸功德；今以心靜力故，得發其事，見諸相貌，悉屬報因相現，善心開發，皆是習因善發也。¹²²

此中更須注意的是，所感召來的勝境，是修行者於未到（定）的靜心中，「忽然」憶念法佛，不期而至，不求而得。此一進路，與選擇某一所緣境（如持息、慈心、不淨等）而經久攝心，不錯亂、可預期地，於定心中成功呈現所緣的「定中影相」之修定方法不同，智顗稱之為非由禪定所得的「善根發相」。由此亦可知，慧思與智顗所得的諸多境界，多為善根發相，有禪力而非由次第禪入，彼等認為這是「超過一切諸菩薩，疾成佛道」的「一切世間難信」「大乘頓覺」法門。

123

（3）智顗以「為他損己」，做為不能證得「六根清淨」的原因

智顗臨終自述所證修道品秩與緣由而云：「吾不領眾，必淨六根，為他損己，

¹²¹ 欲界，為佛教宇宙觀之內容，欲界與色界、無色界合稱三界；欲界之有情以有食欲、淫欲、睡眠欲等欲之需求，故稱欲界。從有情之心意狀態而言，相對於色界與無色界的得定心之地，欲界眾生為散心（散動之心）之地，故稱欲界散地。其眾生之類，合地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、六欲天之六道。

¹²² 智顗：《次第禪門》卷三，《大正藏》冊46，頁494b。

¹²³ 慧思：《法華安樂行義》，《大正藏》冊46，頁697。

只是五品位耳！」也就是認為：自己之所以未能清淨六根，是因為領眾導致「爲他損己」。以此對照前面所分析的，智顗以三項因緣，作爲證得「六根清淨位」的條件，即：宿習之善行、得未到地定與相應於圓法之觀解。前一項是過去之所累積，後二項則是今生修習止（未到地定）觀（圓教觀解）的成果。

此三項內容，從修行實踐而言，宿習乃過去所行，可謂往者已矣；修習止觀乃今生之努力，誠屬來者可追。面對一己止觀的成就，又可分兩路發展，若著眼於「眾生之利益」，則不會只是一味地關心自己的止觀進境，是爲入世的大乘精神；若重視自己的修行成果而「大事未明，如喪考妣」，將傾向於萬緣放下，一心一意投入止觀修行，此爲出世的聲聞行。智顗「損己利他」之行，正是大乘度生之特德，豈料智顗卻以之爲「不得進證六根清淨」的原因。

不但如此，其師慧思亦有同樣的經歷與心情。據智顗轉述慧思之言：

武津¹²⁴歎曰：「一生望入銅輪，領眾太早，所求不克！」¹²⁵

南嶽云：「望入銅輪，領眾太早，但淨六根。」¹²⁶

如以上引文可知，慧思同樣認爲自己領眾太早，故只證得「六根清淨」之鐵輪位，未能進證銅輪位。以此與智顗之證量與心情相較，慧思證六根清淨之十信位，同於藏教佛位；智顗得五品弟子位，同於藏教菩薩位，略遜其師一籌。而二人同樣認爲：「領眾」是致使修行不能得到更高階位的緣由。

2.依智顗證量論圓教修行特性

接著，據此檢視智顗一生修行證果與圓教道品的特性：

（1）其歷程頗能符合觀行五品之內容

尤其是第五品之「正行六度」，即是以菩薩利生道品爲此階段之修行重點，而智顗領眾薰修，弘法利生的行爲，就是具體實踐此一理念的表現。

（2）領眾成爲修行不能進步的原因

然正因爲「領眾」，而不能有較多的時間從事定慧修行，留下了不能進證六根清淨的遺憾。

智顗曾引《大智度論》之言以表述：「化他」必先「自善」，有其階段性需求。

¹²⁴ 指慧思，因其爲陳州項城武津人，故稱之。

¹²⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷七，《大正藏》冊46，頁99a。

¹²⁶ 湛然：《止觀輔行》卷六，《大正藏》冊46，頁347c。

如云：

大論云：「菩薩以度人為事，云何深山自善？」答曰：「如服藥將身，體康復業，身雖遠離，心不遠離。」若至六根清淨，名初依人，有所說法，亦可信受，一音遍滿，聞者歡喜，是化他位也。¹²⁷

他認為在自己未具德、淨根之前，雖然心懷大乘，仍需專精禪思，不雜旁務，以待定慧力養成後，再入世從事利生事業，也還不遲。就如罹病之人，應先服藥，將養身體，以待體健，再行復事。

筆者認為智顗以上之說法，有兩點可待商榷：

一、大乘菩薩道之特德，正在「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」的精神，如果度眾生就會妨礙（個人止觀）道業的進步；那麼，倘若不是圓教修行思想自身有所矛盾，就是智顗的菩薩行思想，與「寓自利於利他」，「即此利生法門得不思議解脫境界」的大乘佛教真精神，依然有所距離。

二、縱使如智顗所言，行者應待己身證入「力充根淨」之位，方得利人化他，然而檢視圓教「觀行五品」之內容，其中之第二「讀誦品」，確實是要求修行者入於初隨喜品之時，因為：「圓信始生，善須將養，若涉事紛動，令道芽破敗。唯得內修理觀，外則受持讀誦大乘經典。」此一階段尚屬為內修將養，故應秉除萬緣，專意禪思。但是歷經第三「說法品」、第四「兼行六度」時，業已「今正觀稍明，旁兼利物。」而至第五「具行六度」階段，照理應該是：

行人圓觀稍熟，事理欲融；涉事不妨理，在理不隔事。……若行禪時，遊入諸禪，靜散無妨；若修慧實，權實二智，究了通達，乃至世智，治生產業，皆與實相，不相違背，……。¹²⁸

準上所述，若依智顗「先於隱修得自立，再求處眾以利他」的說法，則應是五品位之前三品為隱修自利階段；到了第四品「兼行六度」，乃為從自利而轉向利他的過渡階段；而最後之第五品「具行六度」之重點，即應一以利他為主。然而，智顗經歷五品弟子位，乃至慧思已得六根清淨，卻同以「領眾」導致「損己利他」，作為不能晉升高階道品之緣由，相較於大乘寓自利於利他，於利他中完成自利的修行理論，似稍有扞隔未通之處。

¹²⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷七，《大正藏》冊46，頁99a。

¹²⁸ 智顗：《法華玄義》卷五，《大正藏》冊33，頁732c。

3.小結

討論至此，我們可以為智顗的止觀修行思想，提出一個結論與一個矛盾。

一個結論是：欲證圓教六根清淨的「相似即位」，則需以利己為先，也就是要屏除萬緣，遠離人群與作務，專意於自己的進道資糧與止觀二學的修習，方能有所成就，於此顯出圓教止觀修行的出離傾向。

一個矛盾是：依於《法華經》所立的圓教外凡位，其第五品「正行六度」，是以利益眾生為主的修行。筆者認為，智顗晚年遊徙江淮，講經傳禪，也是具體實踐此一修行原則的表現。然而進入到修習圓教內凡十信位以求「六根清淨」的階段，智顗卻又以專意投入利生事行導致「損己利他」，作為不能進證「相似即位」的原因。如此，第五品「正行六度」不但不是晉昇內凡位的助緣，反倒成了逆緣。於是在其所立「五品觀行」的修因與行果之間，就明顯地存在了矛盾。

此一圓教止觀修行的出離傾向，以及修因與道果間的矛盾與扞格之處，曾引發牟宗三的評論。牟宗三認為天台圓教為佛教思想最圓熟之代表，認為儒家「對境即境，即天刑而破無明」之入世思想與境界，高於圓教修行之出離傾向。¹²⁹筆者認為，天台圓頓止觀只是佛教學派思想之一，不必然可以代表全體佛教；且若衡之以「即天刑而解脫」之觀念，則佛教中亦有持類似觀點，強調即入世而出世的「不思議解脫」。

四、宗依法華，往生淨土

據《別傳》記載，智顗臨終前，即一心「專稱彌陀、般若與觀音」聖號，並以誦念《法華經》與《觀無量壽經》為專意聞思的所緣。

此中，「法華」為天台思想之所歸宗；「般若」乃菩薩波羅蜜行之前導，而為一切佛果功德之因行。智顗一生多次宣講「般若」經論，修一心三觀，得一心三智之妙諦，並宗依法華開權顯實之奧義，以成一代圓頓法門之妙法。故於臨終之時，心繫「法華」與「般若」，以此為最後聞思與憶持之內容，其心行內容頗能符合天台宗歸法華的意旨。

智顗臨終另一專意聞思之經典為《觀無量壽經》¹³⁰，經中內容乃開演淨業三

¹²⁹ 牟宗三：《佛性與般若》下冊，臺北：台灣學生書局，1997年5月，修訂版六刷，頁1020。

¹³⁰ 劉宋·畺良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊，頁340c-346b）。為「淨土三經」之一，此經內容敘述佛陀應韋提希夫人之請，指引西方極樂淨土，並示修行淨業三福因行與作十六觀，以為往生之法。內說彌陀、觀音、勢至等西方三聖功德與極樂淨土之依正莊嚴，並分三品九類之往生高下差別。

福因行與極樂淨土之依正莊嚴；而所誦持聖號爲阿彌陀佛¹³¹與觀音菩薩¹³²，是爲西方極樂之教主與脅侍。智顗臨終時緣念二聖尊號，顯示似有歸心極樂淨土之意趣，¹³³故佐藤哲英即據此言智顗臨終時之信仰是「法華信仰與彌陀信仰之交錯」。¹³⁴此乃佐藤氏將「法華信仰」與「彌陀信仰」視爲兩個性質不同的法門，而智顗一生提倡「法華信仰」，於臨終卻「求生西方」，乃爲雜揉兩個法門的修行表現。然筆者認爲，在智顗心中，以法華圓教爲主的天台「法華信仰」，與稱念阿彌陀佛的「彌陀信仰」，二者不是宗派與宗派的對等關係，而是法華宗門與所攝行法的主從或隸屬關係。筆者所持的論點如下：以較遠的理由來說，特別以稱念彌陀，求生西方爲主的「淨土宗」，在當時並未成立，故智顗沒有存在著「改變（宗派）信仰」的理由。而最主要的是，智顗立本於「法華圓教」思想，而包羅涵蓋所有修行法門於其中；故持誦彌陀聖號之行法，在位階上則隸屬於天台圓頓止觀行門之一。如《摩訶止觀》之「四種三昧」，其中「常行三昧」，即是以常行、常立而誦念彌陀佛號爲主的修行法門，故佐藤氏之想法，應是受到以專念彌陀佛號而成立淨土宗的宗派分法所影響。

有關智顗臨終時求願往生¹³⁵彌陀淨土的抉擇，據湛然之記載，智顗早年乃發願往生兜率淨土，如云：「大師生存，常願生兜率。」¹³⁶筆者認爲當時智顗此一選擇，應是依循佛教修菩薩行而成佛道之常例，以欲界之兜率陀天爲當來佛——今時彌勒菩薩於未來下生人間成佛前的最後居處。智顗初時之願求往生兜率淨土，筆者認爲，除了有投生兜率以親近彌勒菩薩聽聞正法的願欲，更有待彌勒下

¹³¹ 阿彌陀佛，意爲「無量光佛」、「無量壽佛」。

¹³² 觀世音菩薩，又稱觀自在菩薩，以救濟受苦衆生爲本願，凡有苦難衆生誦念其名號，菩薩即時觀其音聲前往拯救，故稱觀世音菩薩；其又因能理事無礙，觀達自在，故稱觀自在菩薩。又因與大勢至菩薩同爲西方極樂世界阿彌陀佛之脅侍，稱西方三聖。

¹³³ 如北宋·戒珠集出之《淨土往生傳》（《大正藏》冊51，頁115a）與明·株宏所撰之《往生集》（《大正藏》冊51，頁129b），即將智顗列入往生西方淨土之高僧類。

¹³⁴ 佐藤哲英：《天台大師之研究》，頁37。

¹³⁵ 依佛教觀點，有情未得解脫之前，生命即處於生死交互輪替的狀態。就生死相對而言，過去（生）之歿，即今世之生；此生之亡，則爲來世之生。「往生」之說法，乃是不著意於此世之「死」，而強調、重視來世之生，故云「往生」。衆生「往生」之處所，則隨其生前所造之善惡業力而感召得優劣之處所；故「往生」就廣義而言，泛指投生三界六道及諸佛淨土；然至彌陀信仰與西方淨土之說盛行，則狹義之「往生」義，則多專指投生極樂世界。於此，取「往生」之廣義。

¹³⁶ 荆溪：《止觀輔行傳弘決》卷一，《大正藏》冊46，頁148b-c。

生時，得以參與龍華三會之勝緣而做準備。而安藤俊雄則依據文獻資料，詳細分析並確定了智顗在晚年臨終時，已轉變為求生西方極樂世界的彌陀淨土信仰。¹³⁷

對於智顗臨終轉變往生歸趣的原因，湛然認為無論是早年的求生兜率或是晚年臨終時的歸心彌陀，都是為隨機教化而有的示現。如云：「然大師生存常願生兜率，臨終乃云觀音來迎，當知軌物隨機，順緣設化，不可一准。」¹³⁸而安藤俊雄則不同意湛然的說法，他認為智顗是在「實踐的結果遇到了這樣深沉的苦悶，從而產生了彌陀淨土的信仰。」文中所謂「這樣深沉的苦悶」，是安藤氏認為智顗因為修行失敗，不能證得「六根清淨位」時所產生的——「這樣」深沉的苦悶，故在「主體自覺」的趨使下，做了此一「信仰的轉變」。¹³⁹

安藤氏此篇文章的主要論點，是在認定天台圓教「五品弟子位」因屬凡夫位，層次與證境都是低下庸劣的前提下；推導出智顗因為不能進證「六根清淨位」，故產生沉鬱苦悶的心情，所以在臨終時才會轉向彌陀淨土的信仰。文中更以智顗夢見寶塔傾頹與臨終遺書的「六恨說」內容，做為加強其論點的佐證。在文末，作者說道：「我們不由得對智顗那種嚴肅的主體性存在之求道精神，深表敬佩和感動。」¹⁴⁰云云。

筆者認為，安藤氏此文有以下幾點爭議，即：一、低估天台「五品弟子位」的證量，二、曲解智顗「寶塔傾頹」夢境的寓意，三、更動智顗臨終遺書的解讀順序，而最重要的是第四、沒有從天台圓教的思想根源，來解讀智顗的淨土觀。因為他認為智顗修至「五品弟子位」之證量是低下的，所以將智顗臨終轉向彌陀淨土信仰的行為，評定為智顗是在一生修行失敗的鬱悶中所下的決定，並讚許智顗此一行動乃是一種「主體的自覺」，所以對智顗充滿了「敬佩與感動」的心情。筆者認為，安藤氏此一立基於錯誤理解與無端「敬佩與感動」之情所發的言論，是一種錯解智顗思想與摧毀天台圓教的推論；此番對智顗「敬之卻足以毀之」的論調，因為涉及智顗止觀思想、修行成就與大乘三要門偏向等問題，故有進一步釐清的必要。以下針對所列安藤氏之四項有爭議之言論，依次提出筆者的反對意

¹³⁷ 安藤俊雄著，陳霞譯：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，1999年第7期，頁18-27。以下引安藤氏文，皆同此。

¹³⁸ 湛然：《止觀輔行》卷一，《大正藏》冊46，頁148b-c。

¹³⁹ 安藤俊雄著，陳霞譯：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，1999年第7期，頁18-27。

¹⁴⁰ 出處同前。

見如下：

（一）圓教「五品弟子位」等同聲聞無學與大乘菩薩

安藤氏認為智顗晚年因未進證「六根清淨」，只得凡夫之「五品弟子位」，故自認為修行失敗。如云：「十信位是對內凡而言的，五品位是對外凡而言的，屬弟子位。……不管怎麼樣，它總是最低的凡夫位而已。」

以下就圓教五品弟子位與藏、通、別教之果位的「比決取解」¹⁴¹，以示其證量並不如安藤氏所認為的是「最低的凡夫位」。

據智顗回答弟子的詢問，其一生修行所證之果位，乃為圓教「觀行即」之「五品弟子位」，其修行內容、所得證量與所成就之定慧功德，已於本文第二章第五節中所詳述。茲具體而簡潔地說明其止觀境界，則：在定境方面，能見心息與內身之三十六物，能得四無量心等上品定根功德；在慧悟方面，能入空、假、中三觀，已入中品慧根，且等齊於藏教菩薩境界。

天台以「六即（佛）位」綜攝法華圓教之修行果位與品秩，其中，更於通說五十一位之前，再列五品弟子位，而與五十一位階同屬聖因。其果位名號雖與通、別教相同，然在智顗的認知與實踐後的具體成果上，則認為圓教「行妙、證妙與果妙」之法華圓妙特義，比諸於藏、通、別三教之證位，其名雖同而其境則異。針對此一問題，智顗與後來天台諸家，亦曾一一比對圓教十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺之「五十二位」與通、別二教五十二位的差別與圓教果位之超勝處。為節篇幅，今唯針對題意以比對「五品弟子位」在藏、通、別教中之位階內容，以回應安藤氏認為智顗所證「五品弟子位」只為「外凡位」，是「最低的凡夫位」的錯誤說法。以下說明之：

天台圓教之「五品弟子位」為智顗依據《法華經》「法師功德品」而立，此圓教五品位雖是修行初階，¹⁴²然若論功德，則已勝過聲聞無學。若具體比對修行法門與成就，則此圓教初階已修五停心法，已觀別相、總相四念處。而圓教五品位又可以義推，而類於通教之乾慧地，亦得似於別教之十信位。此中，聲聞「無學」¹⁴³是阿羅漢境界，通教則為「乾慧地」¹⁴⁴菩薩。如云：

¹⁴¹ 智顗曾就天台圓教之諸階果位，對比於其它藏、通、別三教，以示圓位之殊勝，故云「比決取解」。（智顗：《法華玄義》卷五上，《大正藏》冊33，頁732b。）

¹⁴² 之前的「理即」與「名字即」二位，雖具佛性，雖聞佛名，然以不識妙理，不修行門；而須至「觀行即」方得聞法修行。

¹⁴³ 「無學」，梵語 *aśaikṣa*，為「有學」之對稱。「有學」，意指雖已知佛教之真理，但仍未具

如此五品圓信功德，東西八方不可為喻。雖是初心，而勝聲聞無學功德，具如經說（案：指《法華經》）。若欲比決取解，類如三藏家別、總四念處位。義推如通教乾慧地位，亦如伏忍位。義推亦得是別教十信位。¹⁴⁵

巧用觀慧，諸見被伏者，依三藏法，是總、別念處。正伏四倒，四倒不生，煖即得發，成方便等位。進破諸見，發真成聖，即初果位也。若依通教伏見之位，是乾慧地。若得理水沾心，即成性地；若進破見者，即是八人見地位也。若依別教，伏見者是鐵輪十信位，破見是銅輪十住位。若依圓教，伏見是五品弟子位，破見是六根清淨位。¹⁴⁶

即五品弟子位所成就之功德，在圓教中說是初發大乘心，然據《法華經》中所說，其已勝過聲聞之阿羅漢無。若必欲從比對中得位階與境界間的具體內容，則其證量大同於藏教行者之入別、總相念處。若推究其大要，則有如通教之乾慧地菩薩，又有如入伏忍位¹⁴⁷。

從以上引文與本文第二章第五節第三項中的分析可知，智顗將一己之證量判

明覺，究竟破除我執與一切煩惱，因尚有所學，故稱之。相對於此，「無學」指已達正法真理之極，破一切惑可，斷一切執，已然究竟，亦無再可學者，故稱「無學」。聲聞乘四果之前三果為有學，第四阿羅漢果為無學。

¹⁴⁴ 乾慧地，梵語 śukla-vidarśanā-bhūmi。即修行階位中，「三乘共十地」（即綜合三乘聖賢的行證為十地）的第一地；此地之特性為有慧而少定，故稱「乾慧」，又作淨觀地、見淨地。蓋三乘聖人初修五停心、別相念處、總相念處等三觀，雖有觀慧，然未全入真諦法性之境，故稱之。據《大智度論》卷七十五載，乾慧地有二種，即：一、屬「聲聞」者，乃因獨求涅槃，故勤精進、持戒，或習觀佛三昧、不淨觀，或行慈悲、無常等觀，集諸善法，捨不善法等；雖有智慧，少得禪定，故不能得道，故稱乾慧地。二、菩薩，則為初發心，乃至未得順忍。（鳩摩羅什譯：《大智度論》卷五十七，《大正藏》冊25，頁585c-586a。）有關於天台所說的「乾慧地」，據智顗之分判，乃將十地配合菩薩五十三位，而以其中之外凡三賢為乾慧地，稱為「十信位」。

¹⁴⁵ 智顗：《法華玄義》卷五上，《大正藏》冊33，頁732b。

¹⁴⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》冊46，頁69c。

¹⁴⁷ 乃五忍之第一。伏，隱伏之義；忍，安忍、忍可之義。即地前三賢之人未得無漏智，不能證果，但修習觀解，以有漏之勝智制伏煩惱，稱為伏忍。可分為上、中、下三品：（一）下品，十住位。先起十信，超過二乘地，而起少分化地之事。（二）中品，十行位。行十波羅蜜，觀身、受、心、法之不淨、苦、無常、無我等，以對治貪、瞋、癡三不善根而生起施、慈、慧三善根；另觀三世，得過去因忍、現在因果忍、未來果忍，廣利衆生。（三）上品，十回向位。此位得十忍，即：觀五蘊，得戒忍、定忍、慧忍、解脫忍、解脫知見忍；觀三界因果，得空忍、無相忍、無願忍；觀二諦之諸法無常，得無常忍；觀一切法空，得無生忍。

爲圓教「五品弟子位」，仍屬「凡夫位」，乃是一種自謙的表現；若論究其與其它藏、通、別三教果位的比較，則並非凡夫境界。或有疑此或是天台高推己宗與智顗的自我標榜，故於此再佐以智顗實際所修所證之定慧境界以觀，如云：

圓教五品之初，只是凡地，即能圓觀三諦，修於中空，坐如來座，修寂滅忍，著如來衣，修佛定慧，以如來莊嚴而自莊嚴。修無緣慈，入如來室，始從初品，進入第五，相似法起，…即是相似位人，入六根清淨也。¹⁴⁸

引文中智顗雖指出圓教五品，只是凡夫，然而從其能圓觀空、假、中三諦，而慧悟其理；更能修無量慈心三昧，以契入大乘慈悲心懷，誠可謂已得菩薩聖道與相似佛位止觀之精髓。待進臻第五品之「正修六度」圓滿，則以六根清淨所得之三明六通，得知眾生與世間種種因緣果報等事，而有殊勝之利生智慧與方便，故云位列「相似」於無上莊嚴佛果之「六根清淨位」也。

於此安藤氏認爲「智顗門人灌頂在〈摩訶止觀序〉中，把五品弟子位辯解爲隨喜品、讀誦品、說法品、兼行六度品、正行六度品中的第五正行六度品，並說這是《法華玄義》位妙段的内容，試圖對五品弟子位賦予權威，顯然有添飾的痕跡。」反而是錯誤的說法，因爲有關法華圓教觀行五品之超勝於其它藏、通、別三教，而列爲「位妙、證妙」之境，如前所述，乃是智顗於《法華玄義》中所說，並非灌頂故意賦予權威而添飾。再者，智顗陳述「因領眾故，位列五品，不得六根清淨。」此語從類比於其它三教，則可云爲：「因費心耗神以領眾故，只得菩薩位，而尙未能證佛果。」可見其乃自信於圓教證量頗婆之如實語，而並非如安藤氏所言，是「智顗臨終前悲痛而嚴肅坦陳的意義。」

總結而言，安藤氏認爲智顗所證之圓教五品弟子位是低下的凡夫位的說法，是逕自採取天台宗修證位階的形式說明，而若能進一步從實質的證量與所得的境界，去比對藏、通、別三教修行位階的内容與證境，則將不致於有如此的認知失誤。

（二）「寶塔傾頹」夢境乃示其化緣已盡

安藤俊雄認爲，智顗臨終思慕彌陀淨土的行爲，意味著智顗晚年的思想發生了重大的轉變。也就是從發四弘誓願以行菩薩道爲基礎的天台圓教，轉變爲持誦彌陀聖號以求生安養的淨土思想。安藤氏並以智顗晚年自述曾夜夢大風吹壞寶塔

¹⁴⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷六下，《大正藏》冊46，頁83a。

的夢境，作為判斷智顗晚年思想轉變的重大關鍵。

對於智顗「寶塔傾頹」夢境的意解，安藤氏提出兩個詮釋版本。一是根據《法華經》義，以「寶塔」寓涵「法身所依處或是實相境界」，而因為智顗之法身觀乃涵蓋了報身、應身，且與生身不即而不離，「故寶塔的吹壞，意味著法身、實相等，即智顗本人的正依二報，被一股無常之風吹壞。」此一意解，筆者認為頗能符合《別傳》中智顗自述於夢中梵僧來告其度生機緣已盡，而「今奉冥告，勢當不久死」¹⁴⁹的說法。故安藤氏認為：「在向智晞講完夢境之後，智顗曾說過這是死相現前，因此這種解釋也是可能的。」

豈料話鋒一轉，安藤氏接著引用其它宗派的看法，提出了第二種解釋，指出「在淨土門的一部分人中，一直有人解釋為智顗在臨終時由《法華經》轉入了對《無量壽經》的信仰。若從這種見解來看，寶塔的吹壞，表示了智顗的治學生涯及傾其心血所建的天台教學的崩潰。他對《法華經》的教相及觀心體系深感絕望，最終轉入了《無量壽經》的思想世界。」¹⁵⁰

安藤氏在文中雖然表示「上述兩種解釋都有可能」，而且若是後一種，則「對一個有『震旦小釋迦』之稱的偉大學匠，對於一個建立了教觀雙美的天台教學，並具有強韌的思想、從四弘誓願來看是一個具有堅強意志的人來說，像這樣的事」，「未免顯得太過悲劇，茲事體大，不敢輕率斷言，故有必要再調查一些相關文獻。」¹⁵¹然而安藤氏後半部的論述，一直在導引向第二種說法，也就是傾向認定智顗自認一生修行失敗，而於晚年臨終轉向彌陀淨土，並認為智顗「轉變法門」的行為是一種「自覺精神」的表現，而給與肯定與讚歎。

對於安藤氏推斷智顗臨終時轉念彌陀聖號所持的理由，筆者不能認同，以下根據《別傳》中智顗對於夢境過程的完整陳述，說明筆者的看法：

1. 「寶塔傾頹」夢境分析

灌頂記載智顗敘述「寶塔傾頹」夢境的緣由與內容，出自《別傳》中，如云：

後時一夜，皎月映床，（按：即智顗）獨坐說法，連綿良久，如人問難。侍者智晞明旦啟曰：「未審昨夜，見何因緣？」答曰：「吾初夢大風忽起，吹

¹⁴⁹ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁195c。

¹⁵⁰ 安藤俊雄著：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，北京，1999年第7期，頁18-27。

¹⁵¹ 出處同上。

壞寶塔。次梵僧謂我云：『機緣如薪，照用如火，傍助如風，三種備矣，化道即行。華頂之夜，許相影響，機用將盡，傍助亦息，故來相告耳。』又見南嶽師共喜禪師令吾說法。即自念言：「餘法名義，皆曉自裁，唯三觀三智，最初面受。」而便說。說竟，謂我云：「他方華整，相望甚久，緣必應往，吾等相送。」吾拜稱諾，此死相現也！吾憶小時之夢，當終此地，所以每欣歸山；今奉冥告，勢當不久死。¹⁵²

有關於智顗自述行將壽終的夢境徵兆，發生於智顗再次回到天台山後，侍者智晞於某一夜中，見智顗於睡寐中起坐說法，為時頗久，故於翌日天明時啓問箇中緣由。智顗所敘說的夢境內容有三個段落：首先是夢見忽起大風而吹壞寶塔；第二是先前智顗在華頂峰圓悟一實相時，曾前來印可與願助其弘法的神僧再次出現，並為其解說與提示所見大風吹壞寶塔之夢境，乃是有示智顗化緣將盡的寓意。筆者以此對照《法華經》中以多寶佛塔——「寶塔」¹⁵³之出現，多是在《法華經》得以弘傳廣宣之時；而今日，《法華經》的大力弘揚與精微闡發者，也就是天台真正立宗者的智顗大師，因其世緣將近，法化將寂，故有「寶塔傾頽」的夢示出現。這相當能符合經文所說，即多寶佛（塔）之出現與否，與法華妙義得以廣宣弘揚與否有關；而非如安藤氏所說的，以寶塔象徵天台圓教，「寶塔傾頽」則是天台圓教崩潰的象徵。而且智顗於文末，更證以小時曾有將終老於天台山的夢境，故每每欣然回歸此山，以符應於夢境之預示。從行文中，除了見到了智顗坦然體悟無常因緣的平靜與法喜——「欣」然，更絲毫讀不到智顗有任何對其一生勤修止觀並精微運思所建構的法華天台圓教思想，有任何安藤所認為的「深感絕望」的心情。故安藤氏引用淨土宗人¹⁵⁴貶抑天台的說法，只能視為沒有無任何

¹⁵² 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁195c。

¹⁵³ 「寶塔」，又稱多寶佛塔，乃安置多寶如來（佛）之塔。此塔出現與建立之因緣，根據《法華經》卷四，〈見寶塔品〉中所說。「多寶」佛，梵名 Prabhūtaratna，音譯袍休羅蘭，又作寶勝佛、多寶如來等。據《法華經》中說，多寶佛係《法華經》之讚歎者，為東方寶淨世界之教主，亦為五如來之一。此佛入滅後，以本願力成全身舍利，故每當有佛宣說《法華經》時，其必從地踊出，現於諸佛之前，以為《法華經》之真實義作證明。另多寶佛與釋迦牟尼佛曾並坐於七寶塔中，以此顯示諸佛皆為成就度化眾生之大事，而示現於世間。（鳩摩羅什譯：《法華經》卷四，《大正藏》冊9，頁32b-34b。）

漢地自古以來，「法華經信仰」（非局限於天台宗之法華思想）盛行，若有行者虔誠持誦之際，常感得寶塔現前。

¹⁵⁴ 由於安藤氏文中並無載明引文出處，故於此無法就其文之上下文脈而做進一步的分析。

解釋效力的門戶之見與臆測。

2. 「它方華整」語義分析

最後，是夢境的第三段內容，以下除了梳解其句讀意義，並針對「它方華整」所可能代表的義涵，提出筆者的看法：

《別傳》文中引述智顗云見到已逝先師慧思協同喜禪師前來，命其說法。智顗憶起昔時依師學法，因夙慧早發，故於般若、大論，多能自通而代師宣講「金般若章」；其中唯三觀三智之特義，得由師授，故即於夢中宣說之。智顗說法竟，慧思告其「它方華整」相待已久，即此必當應緣前往，而彼等亦將前來相送，云云；智顗即認為獲此夢境冥告，乃是有示己身將歿之徵兆。此中值得注意的，是慧思所云之「它方華整」，究竟意何所指？志磐認為「華整」「應是國名」，只是「未詳所在」¹⁵⁵；安藤氏續其意，但是認為兜率淨土並無「華整」之譯名，且若從智顗臨終求生西方來看，則此句應斷句為「它方、華整」，而「它方」應釋為「安養」，指的是彌陀淨土而言。¹⁵⁶

筆者認為此句乃以「華整」形容「它方」，其中之「華整」，從本身字義與經典慣用語中尋解，則：「華」有美麗而有光彩之意，如「華燈初上」¹⁵⁷；「整」為有秩序，不雜亂之意，如「嚴整有序」。再徵諸天台學人與佛典所慣用「華整」之詞義，如云：「毘舍離翻為好道，肇師翻廣嚴，什師翻廣博，皆是國巷華整，從此得名」¹⁵⁸，如云：「華謂華整」¹⁵⁹，又如云：「登七寶梯，到天宮殿講堂中，其地如水精，床席華整。」¹⁶⁰則「華整」意為「華麗嚴整」，故「它方華整」意為「它方華麗端嚴」。

以上對於「華整」之意解，亦無法得知文中所謂「它方」，究竟意指何處？唯智顗在陳述中，強調的是從慧思將來相送的夢境中，感悟到一己臨將命終的冥告；對於歿此生彼的「它方」，並未多有著墨。安藤氏以智顗臨終誦念彌陀聖號

¹⁵⁵ 志磐：《佛祖統紀》卷六，《大正藏》冊49，頁184b。

¹⁵⁶ 安藤俊雄：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，北京，1999年第7期，頁18-27。

¹⁵⁷ 如鍾會之〈孔雀賦〉中云：「五色點注，華羽參差。」又如《隋書》卷二十三〈五行志〉下中云：「於仙都苑穿池築山，樓殿間起，窮華極麗。」

¹⁵⁸ 灌頂撰，湛然再治：《大般涅槃經疏》卷二，《大正藏》冊38，頁48b。

¹⁵⁹ 湛然：《止觀輔行》卷十，《大正藏》冊46，頁443a。

¹⁶⁰ 道宣：《續高僧傳》卷六，《大正藏》冊50，頁471b。

之舉，推論「它方」義為「安養」，故是西方極樂淨土之域。筆者認為，此一認定，是以後發事件（即智顗之求生求生淨土）溯尋前行事件（即夢中慧思告以「它方」華整之語）所做之推論，然而此一推論，卻並不符合西方淨土法門的修行要件。

原來，以阿彌陀佛為主的淨土法門，最重視信、願、行三項修行特德的具備，稱為「淨土三資糧」¹⁶¹。也就是修行者必須具足：一、信仰，即對阿彌陀佛救拔力的殷切信心，二、發願，這是對求生西方的強烈願欲心，與三、行持，即透過口誦心念彌陀聖號做為往生西方的修行方法，¹⁶²如此三項具足，方能蒙佛接引，得生極樂。以此標準而衡諸智顗一生修行與圓教止觀思想，一直到夢見慧思冥告之前；則其修行過程中沒有專念彌陀，求生極樂之舉，然而卻頗能符應「從無住本立一切法」、「一念無明法性心即具三千世間」的天台圓教特義（有關於天台止觀修行的圓教思想根源，將於第三章中討論）。再者，其中雖如《摩訶止觀》中所云：「信佛功德威神之力」¹⁶³，但這是普遍對於一切佛陀聖德的信仰心，並不像淨土行人的獨一推舉西方，一心唯念彌陀，求生西方；而徵諸以安藤氏所舉智顗念佛生西之事行，皆發生於夢境之後。¹⁶⁴當然，筆者相信，以智顗一生修行之精進與慧學之成就，縱然只於臨終前之一念願欲求生極樂，則不但能隨願成就，且所得品秩必定不低。

所以我們可以有理由地推斷，智顗一生所崇信與弘揚者，仍是以法華圓教為主，以修一念三千為要，從一心三觀以証三智三諦的圓教思想與圓頓止觀；而不是如安藤氏所認為的，智顗晚年自認修行失敗，故轉向西方淨土法門。筆者此一主張，亦有文獻上的根據，如《別傳》中智顗於臨終時，垂示弟子：「說十如四不生，十法界三觀，……一一法門，攝一切法。」¹⁶⁵當為此輩，破除疑謗，觀心

¹⁶¹ 「資糧」，譬如遠行，需要資財與糧食，缺此二事，則絕難成行。故以此喻往生西方需要具被此三項要件。又於此三資糧中，更有連帶關係，即：先由信生願，由願生行；信若不具，則願、行皆不成立。然若空有信而無願無行，亦不得成就。

¹⁶² 其中，又因行者努力之善德不同，所感召之果德又分有下、中、上三品九類的不同。

¹⁶³ 如《圓頓止觀》中十種「發菩提心」內容，其中即有「觀佛像好發心」與「見佛種種神變發菩提心」等，依於佛相莊嚴，佛果殊勝功德而為菩提心生發之因緣。唯此中所云之「佛」，乃為所有成佛之聖者，並不局限於特定之某一尊佛。（見智顗：《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁6b-c。）

¹⁶⁴ 安藤俊雄：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，北京，1999年第7期，頁18-27。

論已解。云云」¹⁶⁵其中十如是、四句義、空假中三觀與《觀心論》等，皆為智顗所創發之天台圓教義理。從以上引文可知智顗希望後世弟子能依照其思想而修行，故不能以智顗臨終往生西方而認為智顗自認天台思想傾頹而自我否定。

然無論如何，智顗在夢中得慧思冥告之前，對於西方淨土應無有求往之心，唯於夢中透過慧思的提醒與告知，才得知他與「它方」——西方有緣，且彼地因智顗淨行所感召之勝果，已燦然華整，因緣成熟，今既相待甚久，應緣即應前往投生。如此，則智顗臨終之時，在誦持《法華經》後，又誦念《觀無量壽經》與揚讚彌陀的殊勝，應與獲夢中冥告的啟發有關。故慧思的夢中冥告，是啟發智顗於臨終持誦彌陀聖號，往生西方的主要因緣。

（三）「石城遺書」含意解析

如前所述，安藤俊雄於〈智顗晚年的苦悶〉一文中，主張智顗自認一生修行失敗，故在心情煩悶中，於晚年臨終時轉向了彌陀淨土法門。其引以為論證的文獻，一是以智顗見「寶塔傾頹」的夢境，做為評斷智顗「一生修行失敗，所建構之天台學說崩解」的預示與象徵；二是以智顗臨終遺書中「六恨說」的內容，做為智顗慚愧與自責一生修行失敗的心聲宣洩。針對前者，筆者已提出不同意見；而有關於第二項，也就是智顗的遺書內容，近年學界亦引起關注與討論。大略而言，安藤氏主要的著眼點仍是修行與證量的面向，而大陸一些學者則從政治的角度解讀智顗遺書的意涵，並多著墨於隋朝政權與智顗之間的抗拒與威壓，屈從與安撫的微妙關係，故主張智顗的死因並不單純，且甚或有氣憤、服毒或絕食而死的可能。¹⁶⁶以下先略為說明安藤氏與大陸學者的看法，接著從佛法常義與佛教僧人慣用的表達方式，提出筆者不同的解讀觀點如下。

安藤氏整理智顗遺書中「六恨說」之內容為兩大類，一、第一條屬於「自行」的部份，認為這部份是智顗對自身修行失敗無成的慚愧，二、第二至第六條則歸為「化他」部份，認為是智顗對於自己一生弘法度眾徒然無功的自責。安藤氏認為，這六恨是「表示智顗對自行與化他兩方面的絕望。」¹⁶⁷並強調，智顗「最無法忍受的，恐怕還是對自行絕望的第一恨。」有關智顗所說「第一恨」的內容，是修行成果的問題，安藤氏引用智顗自述一己修行所得的成果，無論是上之無生

¹⁶⁵ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁196b。

¹⁶⁶ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁44-51。

¹⁶⁷ 安藤俊雄：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，北京，1999年第7期，頁18-27。

忍，下之六根清淨，「卻一個也沒能得到，這正是智顗晚年苦悶的中心所在。」¹⁶⁸

對於智顗遺書中所列舉「六恨說」之內容，另一些學者與筆者一樣，亦認為「六恨所述，多非事實。」¹⁶⁹然而彼等多指向智顗與隋政權、晉王廣之間所產生的人為因素與政治關係，認為智顗的死因並不單純，而應與隋王朝的政治迫害有關。如談壯飛認為：「我們只要仔細地分析一下他臨死前給晉王寫的遺書，……把各種事實串連起來看，智顗的死，肯定不是正常的病故，而是迫害身亡的。」¹⁷⁰乃至進一步認為，智顗「是在隋統治者的政治迫害下氣惱而死，甚至可能是服毒自盡的。」¹⁷¹又如張哲永主張智顗「一面不願出山，一面迫於楊廣的嚴令急使，又不得不出山；更重要的是，他爲了佛教天台宗的發揚廣大和國清寺的早日建成，就不惜借出山之名，行捐軀之實，以達到生前無法達到的目的。」根據「這個必死的決心，…，智顗先後共絕飲、絕食六日。」¹⁷²潘桂明則認為張哲永所說，是對談氏「氣惱而死」或「服毒自盡」說的修正，並援引談壯飛認為「由於真相已難考求」的說法，認為智顗是否「氣惱死」或「服毒死」的主張，都只是一種推測和假定。然而他卻也認為「『決非正常的病故』這一意見，是反應了歷史的真相。」¹⁷³

有關於智顗的死因，縱然力主是「服毒死」、「氣惱死」或「絕食死」等極端意見的學者，其實亦多認為「真相已難考求」。然而在真相難以考求的事實中，彼等卻又認定「事實難知」之原因，「不僅由於年代久遠的客觀原因，而且也由於當時智顗弟子以及晉王楊廣雙方都有意掩蓋事實真相。」¹⁷⁴筆者認為，若研究者以「因爲查無實據，想必定有人爲之刻意隱瞞。」做爲推斷論證的心理背景，則所得到的結論，將不能免除於偏向內心事先設定的預期方向而過度推論。比如，潘桂明雖然越過對於智顗「如何死？」的探究，而著力於分析智顗是「爲什

¹⁶⁸ 如智顗於遺書開頭中云：「…發心之始，上期無生法忍，下求六根清淨。」（灌頂編纂：《國清百錄》卷三，《大正藏》冊46，頁809c。）

¹⁶⁹ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁51。

¹⁷⁰ 談壯飛：《智顗》，《中國古代著名哲學家評傳》卷二，齊魯書社，1980年，頁503、507。

¹⁷¹ 談壯飛：〈名僧智顗死之疑〉《中國哲學史研究集刊》第二輯，上海：人民出版社，1982年，頁377。

¹⁷² 張哲永：〈智顗的生平與死因〉，《華東師範大學學報》第四期，1985年。

¹⁷³ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁45-46。以上三位大陸學者之看法，皆轉徵引自此書。

¹⁷⁴ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁46。

麼而死？」的心理狀態與成素，然而總是對資料做了負面的解讀。他認為遺書中的「六恨說」，「是（智顗）他當時心情的真實吐露，字裡行間使人感受到他內心的痛苦不安，煩悶壓抑。」故「智顗的死確非正常，他是帶著種種遺憾離開人間的。」¹⁷⁵

筆者解讀智顗「石城遺書」的意涵，則從三個方向著手，以此說明與上引學者的不同觀點：

1. 石城遺書之寫作因緣

針對安藤氏認為智顗在遺書中「回顧一生，舉六恨以表明慚愧自責的心情。」¹⁷⁶筆者認為，若從寫作因緣來加以考察，則此篇遺書是為辭晉王廣邀請下山弘法而作。因緣起於開皇十七年（597），晉王楊廣遣人上天台山，禮請智顗入金陵弘法；智顗行至天台西門之石城，乃感有疾。便向弟子智越表示，雖欲不負王命而往，然亦實知其命於此將盡，故無需再前行。如云：「行至石城，乃云有疾，謂智越云：『大王欲使吾來，吾不負言而來也。吾知命在此，故不須進前也。』」¹⁷⁷智顗在此因緣下，寫就奉告楊廣之遺書，一般稱「石城遺書」。

筆者認為，智顗撰寫遺書並不純粹只是追憶、反省一生事行，而主要是為辭謝楊廣禮請而作，故行文自然語帶謙遜。無論是追述修行之境或弘法之行，皆不可能極力表彰一己成就與功德；而將是自謙自抑，反省逾倍。故智顗於遺書中順數一生修行與弘法之努力，並謙虛反省尚未至圓滿而稍留遺憾——恨事之內容，故有「六恨」之說，此亦是相當可以理解之事。此項推論，若再比較智顗於臨終時回答弟子詢問證道果位時，其所流露自信與策勵的內容和語氣，則有非常明顯的不同。如云：「吾今不久，當為此輩，破除疑謗，……吾諸師友，侍從觀音，皆來迎我。……我與汝等，因法相遇，以法為親，傳習佛燈，是為眷屬。若不能者，傳習魔燈，非吾徒也。」¹⁷⁸智顗為破除弟子怯疑不信之心，故明確表示，於彼臨終時，先師慧思等將協侍觀音聖眾前來相迎，並策勉徒眾當以道為念，云云。在佛教修行中，身口意三業需淨化至相當有成就之程度，方能於往生時召感聖眾來迎而得上品往生；且若無特殊因緣，亦不輒以勝境示人。今智顗於往生時，瑞

¹⁷⁵ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁48。

¹⁷⁶ 安藤俊雄：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，北京，1999年第7期，頁18-27。

¹⁷⁷ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁196a。

¹⁷⁸ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁196b。

相不斷，且又爲勉勵徒眾而特爲示己優勝；其中語意自信，態度肯定，則相較於告楊廣遺書中「六恨」之說，亦當知其中爲自謙之辭的成份較大。或舉民國高僧弘一之例，其於晚年時，曾自謙爲「一事無成人漸老，一文不值何消說」之「二一老人」。¹⁷⁹我人由此自謙之辭，應該解讀到的是賢者精益求精，嚴於律己的修學態度，而不是就認爲彼等真爲一事無成！反之，則一自矜自滿之狂者所自認爲之成就，吾人亦斷不以彼之自述爲然者。

2. 智顗寫作遺書之心情

潘桂明肯定智顗之思想學說與一生行事，皆力求能保持佛法的主體性與利生的一貫性，而主張智顗沒有依附（隋）政權而淪爲附庸。¹⁸⁰然而卻也對於智顗處於隋政權之間的心情多所著墨，並引用談壯飛之語，認爲智顗在「石城遺書」中所透露的是「這『六恨』的內容，言辭間充滿了申訴、辯解，且暗含尤怨，實有難言之隱。」故潘氏認爲「六恨的內容，完全是辨誣申訴的性質。」「智顗的死確非正常，他是帶著種種遺憾離開人間的。」¹⁸¹

如筆者之前所分析，智顗的臨終遺書與對弟子的勸勉語，因對象不同，故語氣與用辭自然有所不同，故實不必將智顗寫給楊廣遺書中的自謙之詞，附會解讀爲懷有悔恨怨惱之情。以下再從佛教正理與僧人常情，分析「石城遺書」文句之意涵。

早先，智顗於夢中得冥告而知其世緣將盡，於開皇十六年（596）春欣然再度回到天台山，此舉有願歸山林，以應夢示，安然往生之意。後雖於開皇十七年應楊廣請而下山，行至石城遇疾，遂止步修書以告楊廣：「壽命將終，不克前往」之意。此外，《別傳》又敘述智顗辭退門人奉藥進膳之請，如云：「奉請進藥，（智顗）即云：『藥能遣病，留殘年乎？病不與身合，藥何能遣；年不與心合，藥何

¹⁷⁹ 如民國高僧弘一曾云：「回想我在這十年之中，在閩南所做的事情，成功的卻是很少很少，殘缺破碎的居其大半。所以我常常自己反省，覺得自己的德行，實在十分欠缺！因此近來我自己起了一個名字叫『二一老人』。…記得古人有句詩，『一事無成人漸老』。清初吳梅村臨終的「絕命詞」有『一錢不值何消說』。…我用來做自己的名字，叫做『二一老人』」（林子青：《弘一大師新譜》，臺北：東大，1993年，頁374。）

¹⁸⁰ 如說：「對於隋的政治統治，智顗自始至終沒有給予配合和支持，處於貌合神離的狀態。」「天台宗的生存和發展，是以智顗付出的沉重代價為條件。正是智顗在石城遺書中向晉王表達妥協和屈服，才換來天台宗的轉危為安。」「為了維護佛教，他願含垢忍辱，乃至以寶貴的生命殉自己的事業。」（見氏著：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁57，67。）

¹⁸¹ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁48。

所留！智晞往日復何所聞！《觀心論》中復何所道！紛紜醫藥，擾累於他。』又請進齋飯。報云：『非但步影爲齋，能無緣無觀，即真齋也。吾生勞毒器，死悅休歸，世相如是，不足多歎。』¹⁸²從記載中反應了智顗對於死亡的超然與自在，彼因透視因緣之無常，色身之不永，故不積極求醫進食，唯以《觀心論》中所言一念心徹三千界之中道實相理，以與弟子互勉共期。此一行止，表現了智顗面對生死的超脫自在，雖然或爲後世學者解讀爲「抱著必死之決心」「先後共絕飲、絕食六日」，以此爲「佛教天台宗的發揚廣大和國清寺的早日建成，就不惜借出山名，行捐軀之實。」¹⁸³然而從面對生死之佛法正義與有道僧人之一貫行止，於臨病或命終而或不積極求醫或靜待無常到臨，其事跡多見載於史籍，故實不必以此爲智顗乃有犧牲之心或自裁之舉。

於此舉一類似之例，如民國高僧弘一臨終時，亦是絕飲斷食，一心念佛。如其年譜中記載：「公（即弘一）之盛德莊嚴，見之於臨終之際。……八月廿三日…下午即云身體發熱。廿四日食量遂減。…廿六日食量減去四分之三，…廿七日整天斷食，只飲開水，醫藥悉被拒絕。…九月初一…下午寫『悲欣交集』四字，…初三日因蓮師再請吃藥，示不如念佛利益，及乘願再來度生等囑。」¹⁸⁴

如上之引文，佛教中精勤修道之僧人，面對生死時，大多懷超然之心態，而於病篤或臨終之際，亦多有絕止食物湯藥，一心正念以求往生之舉止。故智顗於病危臨終之際，回應其弟子勸進醫藥之言：「病不與身合，藥何能遣；年不與心合，藥何所留！」正是對生死豁達的表現，筆者認爲實不必將之意解爲「不惜借出山名，行捐軀之實。」般的悲壯與無奈。也就是說，智顗之所以不眷戀貪生，而意欲斷食絕藥地懷有「必死的決心」（如張哲永語），實是勘透生死的豁達，而不是欲以犧牲生命來換取王朝的護持建寺這等的盤算。

更從佛法知見與修行正義而論，則「自殺行爲」向來爲佛教所禁止，吾人認爲止觀修行境界成就頗高如智顗者，無論遇何境界，皆不可能以「自殺」行爲來結束自己的生命。若然，則智顗早年離亂喪親，中壯年奔波道途，一生歷經三朝鼎革，則遇有自裁之境況與理由多矣；若然，則以心懷憂惱憤怨而自殺的行爲，其心其行，將不可感召觀音聖眾迎，而往生淨域。更何況，從晉王廣與隋王朝對

¹⁸² 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊46，頁

¹⁸³ 張哲永：《智顗的生平與死因》，《華東師範大學學報》第四期，1985年。資料轉引自潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁45。）

¹⁸⁴ 林子青：《弘一大師新譜》，臺北：東大，1993年，頁459。

身後道場之護持，亦不必解讀為對智顗生前的擁戴是別有政治攏絡與恫嚇之居心，故智顗遺言：「命終之後，若有神力，誓當影護王之土境。」應是真誠感恩與回饋之語。故吾人仍應回到其一生獲示兩個夢境冥告之經歷以解讀，前一夢「神僧授法」，得實相印；後一夢「寶塔傾頹」，神僧示以世緣將盡，故智顗欣然再入天台，棲心歸隱，以應夢示。今因晉王廣之力邀，又憶世緣將盡之夢示，故修遺書一封，以自謙之心回顧一生經歷，用報晉王廣力邀之盛情。

3.遺書內涵之解讀

筆者對一些學者解讀智顗遺書中六恨說的方式與看法有所不同，以下分別詳述之：

如安藤氏認為智顗遺書六恨說的內容，是表示智顗對自行與化他兩方面的絕望。潘桂明則認為「六恨所述，多非事實」¹⁸⁵而將焦點指向智顗對陳朝政權的親善積極與對隋朝政權「陽奉陰違，消極回避」¹⁸⁶的兩個不同心態，而也就是這一態度，「決定了智顗晚年的命運和未享天年的結局。」¹⁸⁷

以上對於同一遺書內容的不同意解與詮釋，筆者皆認為仍意有未洽之處。首先，「石城遺書」是智顗以律己從嚴，不以少為足的心情出發，以辭謝楊廣之請的自謙之語，故不應執取智顗表面的自我否定之謙詞，做放大的無謂渲染。再者，智顗以其對於無執無取的中道實相智慧之體悟與境界，則面對一切得失親怨，則皆有等念安然之心行，故智顗雖身處亂離之世，然仍精勤向道，弘法不懈，其從佛法修練中所得的堅毅與超然之力，將有益於其面對蹭蹬世途而得安然順處之能力。筆者以此意解，以下就「六恨說」之第一恨為解讀之代表內容：

智顗所敘述的第一個遺憾——第一恨之內容，首先追溯自己修道初心，是期許能上証無生法忍並得六根清淨之成就；惜以宿業深重，以致多所遲滯延宕；接著慚愧己身德學不足，歲徒眾日集，信施踴躍，卻未能避眾遠離，徒然有負三寶，辜負原先修道之初衷。如云：

發心之始，上期無生法忍，下求六根清淨，三業殷勤，一生望獲。不謂宿罪殃深，致諸留難，內無實德，外召虛譽，學徒強集，檀越自來。既不能絕域遠避，而復依違順彼，自招惱亂，道退為虧，應得不得，憂悔何補。

¹⁸⁵ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁51。

¹⁸⁶ 出處同上。

¹⁸⁷ 出處同上。

上負三寶，下愧本心，此一恨也。¹⁸⁸

以上引文，越過智顗自省的心理活動，從敘述中可知他很得弟子（學徒）與信施（檀越）的追隨與擁戴；只是在嚴格反省中，不自滿於己身的成就與眾人的供養，反而檢討是否有放逸之心行。然而潘桂明則解讀此段為：智顗的「佛教理想與後來的實際情況未能吻合，……然而這不是他人的過錯，而是社會環境所造成，……」故認為「他究竟招惹了什麼是非，得罪了什麼人，從而使他這般憂心忡忡，需要為自己做出申辯？」¹⁸⁹潘文論斷智顗寫作「石城遺書」的心理狀態，多朝向外在政治勢力與環境對智顗的壓迫，所以對智顗自謙的陳述，才得出了如此幽暗鬱結的解釋。

在此旁引一類似之表述，如民國弘一大師晚年，曾向人自我檢討一年的行蹤與弘法活動，所作的「懺悔」。如云：「這兩個月之中，弄得不知所云。不只是我自己看不過去，就是我的朋友也說我以前如閒雲野鶴，獨往獨來，隨意棲止。何以近來竟大改常度，到處演講，常常見客，時時宴會，簡直變成一個『應酬和尚』了。……日常生活，總不在名聞利養之外。……又到祈保亭冒充善知識，受了許多善男信女的禮拜，可以說是慚愧已極了。」¹⁹⁰越過自省的心理活動，從敘述中可知弘一這一年曾為傳布佛法而努力奔忙。吾人比對智顗與弘一之敘述，可知此種表達方式，常是精進向道僧人，因內心懷藏慚愧，嚴肅自省所會有的表達方式，故實不必在解釋上另生枝節。

另外，安藤氏將段此解讀為：智顗「最無法忍受的，恐怕還是對自行絕望的第一恨。」¹⁹¹也就是對一己道業未成的遺憾最為強烈。依佛教修道之學程，聲聞道以得阿羅漢為終點，菩薩行以成佛為究竟，二者在此之前，因尚有待學之法，故相對於阿羅漢之「無學」，而其餘則稱「有學」，相對於佛果，則菩薩未得「圓滿」。依此，智顗修學向道之意志，於成佛之前，當然仍會奮勉無已，無有滿足。但若以智顗反省之語，據推論為其心「絕望」、「苦悶」與「悲痛」¹⁹²，則未免太過，且不符於事實。然因事關智顗修道思想與行止的重要問題，筆者從文獻記載

¹⁸⁸ 灌頂輯：《國清百錄》，《大正藏》冊46，頁809c。

¹⁸⁹ 潘桂明：《智顗評傳》，南京大學出版社，1996年2月，頁48。

¹⁹⁰ 林子青：《弘一大師新譜》，臺北：東大，1993年，頁392。

¹⁹¹ 安藤俊雄：《天台智顗的淨土教——般舟三昧教學的完成與晚年的苦悶》第四章，《大谷大學研究年報》，NO.11，1958。載於《法音》雜誌，北京，1999年第7期，頁18-27。

¹⁹² 出處同上。

與智顗的表現加以分析，以否證安藤氏的主張。

首先，文獻記載，智顗臨終時堅定回答弟子之問，表明其師慧思與諸學友等，將侍從觀音菩薩來迎，如云：「吾諸師友侍從觀音皆來迎我。」其又提醒門人不應哭泣悲戀，而應如法助念往生，並在正念分明，如入禪定等持中過逝，如云：「人命將終，聞鐘磬聲，增其正念；唯長唯久，氣盡爲期。……哭泣著服，皆不應爲。」（智顗）言訖加趺，唱三寶名，如入三昧。¹⁹³而在感應的外相上，又有記載智顗臨終時瑞相現前，聖眾來迎，安然坐化等勝境出現，如云：「於是空聲異響，遍滿山房，索披大衣，云觀音來至，驗知入決定聚，面睹彌陀，靜攝遷神，安坐身證。」¹⁹⁴故可知智顗之臨終，得師友與聖眾來迎，於正念正定中安然遷化。佛教主張只有清淨和悅的心念，才能感召到吉祥善聖的境界，智顗臨終前後的過程與情境，不可有任何鬱悶痛苦的心情發生。再者，有關智顗對於今生沒有取得「六根清淨」的成就，是否如安藤氏所言，智顗將此引以爲「此生一生最大的失敗，因此而鬱悶苦恨？」筆者並不以此爲然，茲從智顗在「法華三昧」修行法門的敘述中，分析其理。

無論是給楊廣的「石城遺書」，還是臨終與弟子的答問，智顗對於自己修行果位的敘述，都提到「六根清淨」這個境界。而對於自己今生不能證得的原因，智顗在遺書中只是隴統歸疚於一己的宿業深重，而在對弟子的開示中，就直接說是因爲「領眾太早」的緣故。有關於修證與度生之間的因果關係，以及智顗此一認定所蘊含的問題，已於本文第二章第五節相關段落中論述，在此則以《法華三昧懺儀》對於獲得「六根清淨」的修持方法，並印證於智顗的修行，以推斷修行者修持此三昧行法時的心意狀態。如云：

如來滅後，後五百歲，濁惡世中，比丘、比丘尼，優婆塞、優婆夷，……
欲得六根清淨，入佛境界，通達無閼者。……先當於空閑處，三七日一心精進，入法華三昧。¹⁹⁵

即欲得「六根清淨」之境界，需修習法華三昧。然於附文中亦指出，這是教導初學者的修行方法，若是久學，則應以慧思所著之《法華安樂行義》中所說之方法爲準。而於此懺儀中，初學者所應學者，乃是懺悔、持誦、念佛等，透過唱

¹⁹³ 灌頂：《別傳》，《大正藏》冊50，頁196b。

¹⁹⁴ 灌頂輯：《國清百錄》卷三，《大正藏》冊46，頁811b。

¹⁹⁵ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁949b-c。

誦儀軌而修行的方法。至於所得之證境，並非一蹴即入於「六根清淨」之菩薩正位，而是以戒定慧而各分三品。以下摘引與智顗所修證之相關者，即其所證得的中品慧根相，以及尚未證的上品慧根位之內容，如云：

……行者若能如是於三七日，一心精進修三昧時，於三七日中間，或滿三七日。已有三種，……中品慧根淨相者，所謂行者於行坐誦念之中，身心寂然猶如虛空，入諸寂定，於正慧中，面見普賢菩薩乘六牙白象，與無量菩薩眾而自圍遶，以一切眾生所喜見身現其人前。是人以見普賢菩薩故，即得三昧及陀羅尼，其名曰：旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼。……得如是種種諸智慧門，是名中品慧根淨相也。

上品慧根淨相者，行者亦於行坐誦念之中，身心豁然清淨，入深禪定，覺慧分明，心不動搖。於禪定中得見普賢菩薩、釋迦多寶分身世尊，及十方佛，得無闍大陀羅尼，獲六根清淨，普現色身開佛知見，入菩薩位。¹⁹⁶

第一段引文中所說之「法華三昧」中品慧根證相的內容，如入於寂定，面見普賢菩薩成六牙白象之勝相，以及得三昧及三陀羅尼等，皆為智顗於青年修道時期所陸續獲得之證境。而得「六根清境」之上品慧根證相，則為其師慧思所證而為智顗精進修行之目標。至於「法華三昧懺儀」應該修行多久？則在三七日內一心精進修行後，若不得者至上勝境，而又欲時時修習此法門者，則應轉以《安樂行品》為主。如云：

是故行者，若欲得此大功德利者，應當三七日中，一心精進，修前方法。若三七日不得，當復加功，勿得懈怠；若得障道罪漸滅，而三昧諸深法門未現在前。欲常行三昧，未必悉依上十法，但取安樂行品中所說之意，一心修習，即自得六根清淨，見十方佛，獲普現色身，開佛知見，入菩薩位也。¹⁹⁷

引文中所謂之「安樂行品」，即是慧思所著之《法華經安樂行義》¹⁹⁸。考察書中所述之修行內容，並與《法華懺儀》相比較，則前者著眼於透過諦觀實相的寂定與正智，以得清淨六根的佛慧勝德；而後者則是透過懺悔、禮拜、持誦的信

¹⁹⁶ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955a-b。

¹⁹⁷ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁955c。

¹⁹⁸ 慧思：《法華經安樂行義》，《大正藏》冊46，頁697c-702c。

願行法，以得殊途同歸之效。此中，修行懺儀需有固定之軌範與時間，故智顗據經義而提出「三七日」，也就是修行法華懺儀所需的時程數量；而「安樂行品」重視的是於遇境逢緣皆能調柔心意，順向正理的「安樂之行」，如云：「一切法，心中不動，故曰『安』；於一切法中，無受陰故曰『樂』；自利利他故曰『行』。」¹⁹⁹從修行實踐的角度來衡量，「儀軌」是適合離眾修行，剋期用功的，然而其時程與外境也是有限有量的；而不離尋常日用而自攝心淨念的「安樂之行」，卻是更適宜在一切處一切時修行的。這也就智顗在以信願行法的基本原則，根據經義以撰作「法華懺儀」的同時，會在附註中說：「修行有二種，一者初行，二者久行。教初行者當用此法（按：即「法華懺儀」），教久修者，依安樂行品。」²⁰⁰

依於以上天台修行文獻與之前《別傳》等之記載，可知智顗於投入慧思門下之前後，已依次獲得「法華三昧」中的中品慧根證相，而在未能即時進證上品慧根證相而得「六根清淨」時，智顗即從「法華懺儀」的有相行，轉入「法華安樂」的無相行法中，這即是「觀行五品」中從「兼修六度」以至於「正行六度」的修行階段。在此想要說明的是，最後智顗臨終雖然未能進證「六根清淨」，然而在心境方面；「安樂行義」中所應修四種行法，即：「正慧離著」、「無輕讚毀」、「無惱平安」、「慈悲接引」等四種隨境順處，安然自適的修行方法，應皆是智顗所用以為規臬的功課內容。依此，筆者認為，智顗縱然或許面臨政治環境的變遷，與度生過程的煩難，然則終將能一以「安樂行」的修行原則與信念而安然順處，而不會有「氣惱」的心念，更不可能有「服毒」的行為（如談壯飛語）；而「絕食、絕飲」，則是有道僧人面對無常生死之大限，灑脫而不妄求延壽的表現，故亦不必別做意解（如張哲永語）。而更從智顗臨終時的聖眾來迎，安然往生的瑞相以觀，則「絕非正常病故」（如潘桂明語）更是與修行信念與往生瑞相之事實不符合的推斷。

從佛教思想的緣起義中，教導世人要能勘破無常世相的必然，而其中又以有道僧人面對生死的表現，堪為佛教徒實踐教義表代表，而智顗的絕藥絕飲，就是反映了從無常思想中面對生死的灑脫與自在。又如民國高僧弘一，臨終題「悲欣交集」以贈友人；並似能預見世人若見其臨終若干景象，心生不必要之俗見，故特留聲明曰：「當在此誦經之際，若見余眼中流淚，此乃『悲欣交集』所感，非

¹⁹⁹ 慧思：《法華經安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700a。

²⁰⁰ 智顗：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁949b-c。

是他故，不可誤會。」²⁰¹筆者認為，我人對於智顗的臨終現象，亦應作如是解。

（四）天宗行法之信願特質

最後，筆者針對智顗臨終持誦《觀經》並往生西方淨土之理由，提出與安藤氏不同的看法。由於此一問題牽涉天台止觀的思想根源與修行特色，也就是法華圓教的義理與修證特義，並關聯到智顗的淨土觀。

安藤氏在文章中認定智顗是因為沒有進證「六根清淨」，而產生了心情的苦悶，乃至於臨終改向淨土法門的信仰。此一說法，筆者不以之為然，故從文獻的解讀中，提出智顗往生西方淨土的特殊因緣，以及天台圓教的信願修行特色，以為理解智顗臨終投生西方之原因，即：一、投生西方乃因夢境之啟發。從《別傳》的記載中發現，智顗曾在夢境中得到其師慧思告知：「它方華整，相望已久」，顯示其與它方國土有緣，且因緣成熟已久，然而智顗事先似不知情。此一現象，顯示智顗之投生西方的現象，並不符於淨土法門中以行者自心生信、發願、起修的修行原則；然而卻能從智顗的圓教中道實相學說得到對應，也就是從思想到功夫之間的對應。²⁰²二、若更從圓頓止觀的修行特色來加以貫攝，則臨終歸命強調信願為主的淨土，亦頗能符應以「信願行門」為主的天台圓教止觀修行特色。由於第一點牽涉智顗之天台圓教思想與止觀修行功夫的對應，將於第三章中論述。以下就第二點，也就是天台圓教修行中的「信願行」特性，茲分析如下：

1. 四種三昧涵蓋念佛法門

湛然認為智顗早年與臨終選擇兩處不同往生處所之行爲，都是隨機順緣化導的示現。如云：「大師生存，常願生兜率，臨終乃云觀音來迎。當知軌物隨機，

²⁰¹ 林子青：《弘一大師新譜》，臺北：東大，1993年，頁460。

²⁰² 如《阿彌陀經義記》中云：「汝等當信我語及諸佛所說，發願欲生。」又如：「應當發願，一心修行」，故「信心、發願、修行」為往生西方淨土的三個要件。（智顗記：《阿彌陀經義記》，《大正藏》冊37，頁307b。此書於宋代以來，即有視其為假託智顗所著偽疏之主張，如天台山外派之智圓、仁岳等說。如志磐《山家教典志》記云：「《阿彌陀經義疏》一卷，…而孤山淨覺謂是附托之文。」（《大正藏》冊49，頁258b）雖說是託偽之作，然與被現代學者視為非智顗著之《觀無量壽佛經疏》、《淨土十疑論》、《五方便念佛法門》等書，自宋代以來多有被天台宗人引為依據而提倡淨土法門者，故具有文獻分析的價值。有關於智顗對於淨土信仰相關著作真偽的研究，佐藤哲英有詳盡之分析，見氏著：《天台大師之研究》，頁677-807。

順緣設化，不可一準。」²⁰³此中「隨機」是隨眾生根機，「順緣」是順應因緣。衡諸當時佛教界，則以修行彌勒淨土法門為普遍，故湛然此一說法，稍嫌模糊。

筆者認為從修行法門而言，徵諸於圓頓止觀「四種三昧」的修行名目與特色，智顗持誦彌陀聖號，選擇求生西方淨土，是合於圓頓止觀之修行理論，而且是有跡可循的。

首先，以稱念與觀想阿彌陀佛為主的「般舟三昧」，即列為「四種三昧」中的「常行三昧」。²⁰⁴而「四種三昧」與「念佛」之間的關係，智顗認為是通修與別修的差別而已。如云：「菩提心是諸行本，論舉種種行，蓋枝本之異耳。四三昧是通修，念佛是別修，蓋通別之異耳。」²⁰⁵即以菩提心為本的大乘行，具體的實踐行法有通修「四種三昧」與別修「念佛」兩種。

故《摩訶止觀》中即主張「勸進四種三昧，入菩薩位」；也就是總修以「四種三昧」為主的大乘三昧法門，²⁰⁶是為菩薩道的修行法門。而誦持阿彌陀佛聖號，屬「常行三昧」，亦屬「四種三昧」之一；智顗做為天台圓頓止觀的創發者與實踐者，以持誦彌陀聖號為主的「常行三昧」，當然亦為天台圓頓止觀的三昧行門之一。故智顗持誦彌陀佛號，歸心西方淨土之行止，亦合於「勸進四種三昧，入菩薩位」的說法。

更進以言之，無論是佛法之正理，或是天台「一即一切」之圓義，十方諸佛所行之悲心願行與所證之福德智慧，莫不齊同而平等；但是在無邊佛土，無量佛果中，大乘經之所以特別讚揚西方淨土與阿彌陀佛，主要原因是：「見此事者，即見十方諸佛」²⁰⁷。「作是觀者，名觀一切佛身」。²⁰⁸意即：見阿彌陀佛，即是見十方一切諸佛；觀阿彌陀佛，即是觀十方一切諸佛，雖阿彌陀佛為「一佛」之專名，然仍可以此而有「一切佛」之通義。故西方之「阿彌陀」，在一切佛中得到了名稱的優勢；而一切佛之「阿彌陀」，在大乘佛法與天台圓教「一切即一，一即一切」的思想中，成為諸佛的通名與共德。

筆者認為，智顗臨終聞思《觀無量壽經》與誦念阿彌陀佛號，有通修《摩訶

²⁰³ 湛然：《止觀輔行》卷一，《大正藏》冊四六，頁148b-c。

²⁰⁴ 見智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁12a-13a。

²⁰⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁5a。

²⁰⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁11a。

²⁰⁷ 妙叶集：〈寶王三昧念佛直指〉，《大正藏》冊47，頁395c。

²⁰⁸ 劉宋·曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12，頁343b。

止觀》中所說「四種三昧」之意涵，故智顗稱念阿彌陀佛名號是隨緣教示的說法，有其天台止觀修行學理上的根據。故智顗臨終誦念《法華經》與《觀無量壽經》，即有以法華圓教為主而攝念佛三昧的寓意。

2. 依圓信行，持誦佛號

然而，從天台圓頓止觀修行思想而言，「三昧法門」與「佛國淨土」，也就是平時修行的大乘三昧法門與臨終所願欲投生的佛國淨土這兩者，是可以相異或一貫地體會與應用的。即：從修行法門而言，行者可以選擇「四種三昧」的任一法門而修，待得法門修行成就而得甚深之三昧力，則臨終時將能隨己願欲而無處不往生的，這是修「三昧法門」和臨終「往生處所」二者相異的情況。而若有行者，在修行三昧法門之初，即有一心願生此三昧法門所得生的佛國淨土，則是「法門」與「淨土」一貫的情形。依此以觀智顗一生之修行，則從持誦《普賢觀經》、《法華經》等，修「法華三昧」，兼修、正行六度，以至於臨終往生西方彌陀淨土之事跡；再輔以《別傳》中被告知它方因緣成熟，故當前往的記載，可見是屬於修行法門與投生之處相異的情況。筆者認為，以智顗止觀思想與修證為代表的天台圓教，此以行止，牽涉到天台圓頓止觀的修行取向與特色，故有再加以分析的必要。

如前所說，誦念彌陀聖號，亦屬天台圓頓止觀所說「四種三昧」的修行法門之一，然而智顗臨終持誦佛號，而有觀音等聖眾來迎而往生西方極樂淨土，則牽涉的是智顗捨報時投生處所的抉擇或感應。智顗天生夙慧，善根深厚且一生精勤辦道，以其生前歿後之種種行道感應事蹟以觀，其生前主動選擇欲往之淨土，則必能願無虛發，於此歿時，決定往生勝處。所以，安藤俊雄認為：「智顗雖處在重義學、輕修道的江南佛教圈內，但他受自己深刻的自覺意識引導，最終確立了彌陀淨土的信仰。」的說法，是無根而混淆的謬誤之說。因為他將「（重義學）輕修道」與「投生彌陀淨土」這兩個觀念對立起來，認為「（輕義學）重修道」必將選擇往生彌陀淨土，「（重義學）輕修道」則不會選擇往生西方淨土，或只是隨當時教界潮流而求生彌勒淨土；這是混淆佛國、淨土觀與修行概念所產生的過失，故安藤氏認為「因為智顗重修行，故有了投生彌陀淨土的自覺意識。」完全是無效的推論。

故淨土信仰之於智顗大師，就不是能否往生的問題，而是從其選擇投生的淨土以解讀其修行的特色與價取向。

詳細分析如下：首先，無論求生何方淨土，都是在義學思想的引領下而有的

「重修行」的表現。如智顗據《法華經》「如來壽量品」：「自從是來，我（按：佛）常在此娑婆世界，說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生。」²⁰⁹之說，而立有四土之論。²¹⁰

（1）眾生土與佛土

在佛教的觀念中，眾生身心所依住的器世間，是隨一己業力或願力所感召的結果；有情的心念與行為有善有惡，故所感召的處所也就有淨有穢，有苦有樂。其中，凡夫隨業飄流，不得自在；聖者則依淨善業而召感勝處。

所謂「眾生土」或「佛土」，此中「土」，即世界或地方，有共同依託之義。此中，個人業感的報身是獨有而不與他人相同——不共；而吾人所依住的山河大地等卻是與他人共享的——共（同），即共同能見，共同依託與共同受用之意。所以，共有世界的眾生，能互相增上而彼此損益。從不共的身心內容來說，佛法是徹底的自力論者，也就是強調自力造（身心）世間；然而從共享的外在器世間來說，眾生與眾生，在刹土的依託受用中，互相增上與互相損益。²¹¹不但眾生與眾生間是如此，佛與眾生，在刹土中，也有增上攝益的作用。

有關於「佛土」——佛國淨土，如《護國仁王經》說：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土」²¹²，這是從究竟圓滿的佛國常寂光土²¹³而說；就連是最後身

²⁰⁹ 鳩摩羅什譯：《法華經》卷五，《大正藏》冊9，頁42b。

²¹⁰ 智顗所立四土之名號為：凡聖同居土、方便有餘土、實報無礙土（又作實報土）與常寂光土（又作寂光土）等四土。其中，一、「凡聖同居土」即凡聖共住之國土，有淨穢之別，淨者如西方極樂世界等。二、「方便有餘土」係修方便道之空觀與假觀，而斷除見惑與思惑（生於三界之因），出分段生死，但尚未斷除無明惑，故更於界外受變易生死之藏教二乘、通教三乘、別教三十心之菩薩等所生之土。三、「實報無礙土」，乃修真實法之中觀，斷除無明之別教初地、圓教初住以上之菩薩所生之土，即為實報土。四、「常寂光土」，即指成佛者所住之國土。（智顗：《法華玄義》卷七上，。《摩訶止觀》卷五上。）

²¹¹ 如天台「一念三千」中的「三千界」，即有五蘊、衆生、國土三世間，在國土世間中，如與殺生等之瞋恚相應，是地獄界；與貪欲相應，是餓鬼界；與五界十善之人倫道德相應，感召人間界；若與真如法界相應，是佛界。如云：「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。」（智顗：《摩訶止觀》卷五，《大正藏》冊46，頁54a。）

²¹² 鳩摩羅什譯：《仁王護國般若波羅蜜多經》（簡稱《護國仁王經》）卷一，《大正藏》冊8，頁837b。

²¹³ 常寂光土，又作寂光淨土、寂光國、寂光土，指諸佛如來法身所居之淨土，為天台宗所說四

菩薩，都還有一分業感異熟存在，所以不能與佛之淨土相應。故如以此淨土說，則求生淨土的思想，是不會產生的。然而，佛不但究竟圓滿的安住最清淨法界中，且於因中修菩薩行時，也的確是以莊嚴淨土、教化眾生為二大任務的；由此顯示大乘行者對於「環境」與「意識」之間的必然感應與互動，有其深刻的了解。其中，菩薩莊嚴淨土，一方面是由菩薩福德智慧所召感的應有勝德；一方面也是為了攝化眾生，使其能在良好環境中修行的寓意。故於一法界中，本無佛無淨土可說；而適應眾生機感，卻確乎有佛有淨土，這是大乘佛教發展的殊勝共義。

而眾生發願求生的淨土，依經中所說，不是受用土，而是佛的應化淨土。應化土，適應眾生的機感，故示現不同，約略分類：有唯一乘而無三乘的，如阿彌陀淨土；有通化菩薩、聲聞、緣覺三乘的淨土，如阿閼佛土；更有通化五乘，也就是不但有二乘、菩薩，還有人天乘的，如彌勒淨土——這都是（佛國）淨土。²¹⁴故佛有淨土以攝化眾生，而眾生仰承佛力而往生淨土，是合理而可能的。而在大乘佛教的發展中，修行者於臨終時求生——往生淨土的法門，也成為大乘重要的三昧行法之一。

（2）感生西方淨土

智顗無論早年的願生兜率淨土，還是晚年臨終的改向彌陀淨土，都與淨土的觀念有關。筆者認為，其原因並不如安藤氏所說，是因為智顗「修行失敗」，所以轉而求生西方淨土；而是智顗後期對於淨土的歸趣，顯示了他圓教思想在止觀實踐上的對應。以下逐次分解：

首先，智顗早年發願往生兜率淨土。而原來，菩薩投生兜率天向為佛教傳統慣說，如《大智度論》中云：「佛常居中道故，兜率天²¹⁵於六天及梵之中，上三下三。……好中法故，中天上生。」²¹⁶兜率陀天居欲界第四層天中，下有三天，

土之一。佛所住之世界為真如本性，無生滅變化（常）與煩惱之擾亂（寂），而有智慧之光（光），故稱常寂光土。此土乃佛自證最極祕藏之土，以法身、解脫、般若為其體，具足圓滿「常、樂、我、淨」等四德。如云：「釋迦牟尼佛名毘盧遮那遍一切處，其佛住處名常寂光；常波羅蜜所攝成處，我波羅蜜所安立處，淨波羅蜜滅有相處，樂波羅蜜不住身心相處。」（劉宋·曇摩蜜多譯：《觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊9，頁392c。）

²¹⁴ 可再說明的是，應化土不一定示現淨土，也可應化穢土；以說三乘法的，如釋迦的示現娑婆國土。應化土有各式各樣的，都與眾生的機緣與特性有關。

²¹⁵ 兜率，梵語 Tuṣita，音譯兜率多天，義為知足天、喜足天、喜樂天等。乃欲界六天之第四層天，此天之業感歡樂飽滿，資具滿足，於八聖道不生知足，故稱為兜率陀——知足、喜足天。

²¹⁶ 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷四，《大正藏》冊25，頁89c。

上之二天再加梵天，亦合爲三，故經稱兜率天爲「中天」；菩薩投生其處，有取其中道之寓意。智顗修習大乘菩薩行，於此三界中，當然會循行諸佛常道，於此歿後投生兜率，則頗能符合佛教傳統慣說。

再者，從往生淨土而言，在修行的意趣上，往生之趣向有通、別之分。「通」是修此法門，可以往生十方淨土；「別」是特殊的方便，著重於往生極樂世界。淨土是清淨而理想的環境，菩薩莊嚴淨土，爲了攝化眾生；眾生受了菩薩恩德的感召，即嚮往而來生其中。於淨土修行，多便利，少障礙，所以必得不退轉，不會落入二乘及三惡道中；以信行爲主的往生淨土法門，成爲大乘經的一項特色。

而智顗臨終所投生的西方彌陀淨土，有三種特徵：一、他增上，二、易行道，三、異方便。此三者，在一切佛法中，無論是大乘或小乘，本來都是普遍具有的，不過糅合這三點而專門闡揚顯示的，唯是念佛的淨土法門。其中：

一、他增上。「增上」，是有力的、依靠的意思，「他增上」與「自增上」恰爲相反，指修行者的成就是透過外在的，自身的「他者」爲有力的助緣。在《淨土十疑論》中，強調往生西方殊勝佛土，除了行者自身的努力，也要依靠來自阿彌陀佛的慈悲願力。如云：

西方淨土，出過三界，具縛凡夫，云何得生？……答：有二種緣：一者、自力；二者、他力。……他力者，若信阿彌陀佛大悲願力，攝取念佛眾生，即能發菩提心，行念佛三昧，厭離三界，身起行施、戒、修福，於一一行中，迴願生彼彌陀淨土，乘佛願力，機、感相應，即得往生。²¹⁷

二、易行道。「易」是容易，與「難（行道）」對舉，是對於修行法門特性的一種分類。如云：

於此世界修道有二種：一者、難行道；二者、易行道。……易行道者，謂信佛語教念佛三昧，願生淨土，乘彌陀佛願力，攝持決定，往生不疑也。

218

在大乘佛法中，行菩薩道要千生累劫，爲眾生受無量苦，積無邊福德智慧，其過程不但時劫長，而且多需歷經艱難。然而大乘佛法中，亦傳出以持誦、稱名、懺悔爲主的「易行道」修行方法。據龍樹的判攝，這是爲攝受怯弱眾生而有的方

²¹⁷ 智顗：《淨土十疑論》，《大正藏》冊47，頁78c。

²¹⁸ 智顗：《淨土十疑論》，《大正藏》冊47，頁78c。

便法門。²¹⁹

三、異方便。大乘佛教的殊勝，本在於為度眾生發心行道，任重道遠，死而無已的偉大精神；然而在後來的流傳中，為適應比較重視「他力」與「易行」的信仰者，故產生了以淨樂國土，淨樂色身的易行、他力法門。主要多是著眼於如能往生淨樂國土，也就不必再憂慮退墮；在佛菩薩的教導下，可以發菩提心而入佛道。故為適應眾生，善巧化導，故善施以易行、他力之方便法門。

從以上所提三項特徵的說明，可以得知與智顗有緣，於臨終誦念《觀無量壽經》，乃至於投生西方的智顗，在修行中重視大乘信願行法的特色。然而需要特別注意的是，依圓教實相與圓頓止觀而有的天台淨土觀，畢竟與特重他力、易行的淨土信仰有別。

3.入圓妙理，生極樂國

據智顗於石城遺書中云：「發心之始，上期無生法忍，下求六根清淨，三業殷勤，一生望獲。」²²⁰也就是智顗對自己今生修行成果的期許，是得「無生法忍」²²¹與「六根清淨」。此一修道的願望，筆者認為在智顗往生西方時，即得具足之。如云：「彌陀淨土，但生彼國已，悉得無生法忍。」²²²這是他一生精勤修行所感召的成果，也是夢示中慧思所言：「它方華整，相望已久」的具體呈現。

而若從天台之位階來說，則於「圓教十信位」中：「初以圓聞，能起圓信，

²¹⁹ 如龍樹云：「『問曰：是阿惟越致（不退轉）菩薩，……行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地，若爾者，是大衰患！……若諸佛所說有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！（龍樹）答曰：如汝所說，是懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間，應不惜身命，晝夜精進，如救頭燃』。佛有勝方便，攝護於初心。」（龍樹：《十住毘婆沙論·易行品》卷五，《大正藏》冊26，頁40c-41a。）

²²⁰ 灌頂輯：《國清百錄》，《大正藏》冊46，頁809c。

²²¹ 「無生法忍」，謂觀諸法無生無滅之理而諦認之，安住且不動心，又稱不退轉位。由於各經論所分判之「不退轉」階位不同，今依智顗所常引用《大智度論》所說，如云：「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍。」（龍樹：《大智度論》卷五十，《大正藏》冊25，頁417c。）據大智度論卷八十六載，於聲聞之八人地乃至已辦地、辟支佛地等觀四諦，一切智斷僅得菩薩無生法忍之部分，苦集滅道之四諦實乃分別諸法實相之一諦，以聲聞為鈍根，故觀四諦而得道；以菩薩為利根，故直觀諸法實相而入道。由此可知，無生法忍，即聲聞於入見道位時見四諦之理；菩薩則於入初地時諦認諸法無生無滅之理，以住不退轉地。

²²² 智顗：《淨土十疑論》，《大正藏》冊47，頁79b。

修於圓行，善巧增益，令此圓行，五倍深明。（五品由初至五，故云「五倍深明」）。因此圓行，得入圓位。」²²³文中並以十信心對照十乘觀法，可見信心與信行，也就是「圓信」在天台之圓頓止觀的修行過程中，占有重要的份量。又如湛然云：「不思議境，以信爲本，慈悲弘誓，藉念力持。心安止觀，功由精進。破於三惑，妙慧方遍。於通無塞，由決定力。元修道品，爲求不退。正助無闕，迴因向果。不濫次位，方能護法。內外不動，由善防非。於法無愛，由大願力。故得至此，名爲信心，乃至願心。十法既許，初心具修，當知信信，皆具十法，…。」²²⁴如引文中，從十乘觀法的不思議境，其慈悲心、巧安止觀，直到能安忍與無法愛，將之對應於「十信位」逐次修行之次第內容，此乃天台圓教中之信行——圓信行的止觀修行特色。而在應理對境中，智顗的一生修行，在臨終時召感了西方淨土的「華整莊嚴，相望已久」的勝果功德。筆者認爲如此往生西方的現象，是天台圓教思想特有的淨土觀，不能以後來厭此（娑婆）欣彼（西方）的淨土宗思想來理解；而智顗最後往生西方淨土，更是在體悟中道實相與創說法華圓教的思想成就上，加以一生精勤修行後所得的修行感應，故更不可以以修行失敗的轉向來理解。筆者此一論點，亦有智顗所說之文證，如云：「五品六根淨，乘寶乘遊四方。」²²⁵。也就是修行圓頓止觀，循「五品觀行」爲因，以得六根清淨之「相似佛位」成就時，則能以此教乘而隨意遊於諸方佛土，故智顗臨終付囑徒眾以務以《觀心疏》爲修心法要，並持誦彌陀名號的行爲，正表現了天台圓教以「心地法門」爲歸，以般若智解爲首，而輔以信願佛力爲助行的法門特色。其中，智顗臨終感得聖境現前而決定往生淨域，正是符應圓教義理與觀行的成就，故決不可以後世淨土宗之宗派見解，視智顗爲臨終修行失拜，纔改變了宗門信仰。

最後，智顗臨終時，以「吾諸師友，侍從觀音，皆來迎我」之答案，回應弟子「歿此何生？」的提問，可見智顗以其畢生精勤止觀之修習力，對於自己必將感應得所投生之處——淨土莊嚴的善果歸趣，表現了十足的肯定與自信。

²²³ 智顗《法華玄義》卷五，《大正藏》冊33，頁732c。湛然對此段文的解釋是：「聞圓起信，能習十法，成於圓行，入隨喜品。品品漸進，入十信位，名爲圓位。」（湛然：《法華玄義釋籤》卷十，《大正藏》冊38，頁883c。）

²²⁴ 湛然：《法華玄義釋籤》卷十，《大正藏》冊33，頁887a。

²²⁵ 智顗：《法華玄義》卷九，《大正藏》冊33，頁788b。

第六節 結語

天台圓頓止觀法門，為中國佛教僧人研修禪法的傑作，其中雖有佛之「金口相承」的經教依據，與從慧思受學之「今師交付」的法脈師承，然而《摩訶止觀》中開宗明義即云：「止觀明靜，前代未聞。」這表示其中有前人所不曾言及，由智顗孤明獨發而「說己心中所行法門」的內容。

一、智顗一生止觀修證歷程分為五個時期

本章詳細解析智顗從出家以至捨報期間，有關止觀實修歷程的經驗與證境：

一、賢山潛修期：初出家的潛修期，是以修持《法華經》系為主的信願行門，並曾感得勝相現前。

二、大蘇妙解期：接著投入慧思門下受學，在他的指導與印證下，得到「旋陀羅尼」與「法華三昧前方便」的修行成果。

三、金陵弘法期：後銜師命入金陵弘講傳禪，此時的主要禪修作品為《次第禪門》，這是依於自身所修之不次第法，而轉得次第禪境的修行體證。

四、天台圓悟期：凝鑄出後期天台圓頓止觀思想的成熟之作——《摩訶止觀》，其中最重要的轉折，在於智顗入天台山隱修，於修頭陀行時入一實相法的體證，與華頂峰上得遇神僧，受其傳法與護持的奇遇。

五、江淮遊徙期：四十九歲再入金陵，後以陳隋政權鼎革，曾「策杖荆湘」以避世亂。此後十年，並流徙於江淮等地弘宗演教，期間完成了天台三大部之講述，確立天台圓教之義理與修行的宗門學說；對照圓教「觀行五品」之修道次第，這可稱為「正修六度」時期。智顗臨終自述一生修行成果，言因「損己利他」之故，只證得圓教外凡五品弟子位，樹立了一代大師弘宗演教，度生利他的不朽典範。

綜合智顗一生止觀修學之經歷與心得，則從初期的修學大乘信願行門，到以經論之次第禪境與自身之不次第禪力，而互為印證與意解，終於成就了天台圓頓止觀體系的體證與建立，並能正修六度，解行並重，樹立教觀雙美，理事具修的最佳典範。凡此種種，智顗皆能把握學思與實修交映，經教與理證結合的原則，以不世出的天才，開創出天台論理縝密而法門豐富的止觀學說。

總結智顗一生修學、弘法與證道之歷程，可分為前述賢山潛修、大蘇妙解、金陵弘法、天台圓悟與江淮遊徙等五個時期。若依照龍樹對於大乘修行三要門的分析，可知在大乘慈悲、智慧與信願三種增上行門的修學中，前期止觀實修的經驗與證境，著重的是信願與智慧為主的修行法門，而這也是《摩訶止觀》中「生

圓信」與「修圓行」的思想根源。中晚期則以圓悟實相、創立天台思想與圓頓止觀最為著稱，此亦是中國僧人學習印度佛教並轉化而自成體系的高度成就。

二、圓頓止觀行法之出世傾向

有關智顗所證之果位，其臨終曾自述因弘宗演教，禪講度生而「損己利他，位證五品」的行誼，乃是真正能實踐大乘佛教悲智利生，捨己爲人之真精神的菩薩作略。然而也因為智顗將不能進證「六根清淨位」，歸因於「領眾」，間接證成「修習天台圓教必須遠離人群作務方得成就」的結論，不免爲天台圓教的修行法門，添染了出離世間的色彩。

三、圓教修行法門之信行特色

智顗臨終時，除了一生思想宗依之《法華經》，並持誦《觀無量壽經》，以此「二部經，爲最後聞思」之對象，並於歿後得觀音等聖眾來迎而往生西方淨土。

從教理而言，如云：「此菩薩聞圓法，起圓信，立圓行，住圓位，以圓功德而自莊嚴，以圓力用建立眾生。」²²⁶以上引文顯示，灌頂將天台圓頓止觀收攝爲五法，並以圓義宗旨貫攝前後，依序爲聞法、起信、修行、證位與利生等五個修道過程。此中，在聽聞圓教義理的基礎上，接續的是信心的培養與深化，其所信的內容是：「云何圓信？信一切法即空、即假、即中，……是名圓信。」²²⁷即深信圓教理，也就是空假中三諦妙理。需注意的是，行者此階段仍未親證圓教妙理，故重視的是對於中道實相之三諦妙義能從聞（圓）法後，能受納信順而得到深刻的信解力。

對於從積因以致果的止觀修行，智顗相當重視以思想來指引實踐，並從實踐的成果中印證，乃至彰顯理論的正確性，如云：「由教詮理，而得起行，由行會教，而得顯理。」²²⁸徵諸於智顗在感應得生西方淨土的事件上，筆者認爲，無論是佛法之正理，或是天台「一即一切」之圓義，十方諸佛所行之悲心願行與所證之福德智慧，莫不齊同而平等。但是在無邊佛土，無量佛果中，大乘經之所以特別讚揚西方淨土與阿彌陀佛，主要原因是：「見此事者，即見十方諸佛」²²⁹。「作是觀者，名觀一切佛身」。²³⁰意即：見阿彌陀佛，即是見十方一切諸佛；觀阿彌

²²⁶ 灌頂：〈前序〉《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁2a。

²²⁷ 出處同上。

²²⁸ 智顗：《法華玄義》卷七，《大正藏》冊33，頁764c。

²²⁹ 妙叶集：〈寶王三昧念佛直指〉，《大正藏》冊47，頁395c。

²³⁰ 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12，頁343b。

陀佛，即是觀十方一切諸佛，雖阿彌陀佛為「一佛」之專名，然仍可以此而有「一切佛」之通義，故西方之「阿彌陀」，在一切佛中得到了名稱的優勢。而也就是在一切佛之通名與共德的「阿彌陀」，與天台圓教「一切即一，一即一切」的思想的結合；在世相與義理圓妙殊勝中，智顗的往生西方，成為可以理解與說明的現象。而此中，對於法華圓理的信仰，與對於彌陀勝德與西方淨土的讚揚與信仰，智顗的往生西方，成為天台圓教在圓理與圓境的結合典範。

第三章 天台圓教思想要義

天台圓教思想乃本於智顗對於整體佛教經藏的研習，與深邃的止觀修行體證所得，進以發而論述建構之學說；故天台圓教之所以為圓教，必有其獨特的詮釋內容與抒義模式。故在探討天台之圓頓止觀修行法門之前，有必要對智顗所擘畫建構之圓教思想，做一探源與梳理，以為探究與評定其功夫論——也就是天台圓頓止觀法門，其圓教義理與圓頓止觀之間，也就是從理論到實踐之間的密合度。

以下，從三個面向來加以討論：

第一節 天台圓教之教證——以《法華經》為主

天台所賴以確定圓教理論之根據，乃源於對《法華經》之經義獨特的洞見而有，雖亦有旁及《涅槃經》經義，然總以《法華經》為主，故本節即以天台圓教思想的主要經典依據——《法華經》為主要的說明對象。

智顗指出《法華經》中佛陀的說法內容與示現迹相，自有從佛之本懷所流露出來的「開權顯實」與「開迹顯本」的奧義存焉。《法華經》之二十八品，據智顗於《法華文句》中的科判，則分全經為迹、本二門。其中：一、從〈序品〉第一至〈安樂行品〉第十四，為迹門的開權顯實；二、從〈湧出品〉第十五迄經末，則為本門「開權顯實」（開迹顯本）之闡述。

一、迹門之說

前者是佛成道後四十餘年之間的說法與教化眾生之具體行迹；而在此有生之年所說之諸教，因為是對應根機與時節因緣所說之法，故為迹門之權實。之所以稱為「迹門」者，「迹」亦云「近迹」、「迹相」，這是釋迦佛陀於有生之年所顯現，而為吾人眼前所見之迹。然而佛陀所示現之近迹，只是在其長久生命中一段短暫的顯現而已，故此「近迹」是相對於「遠本」而來。「遠本」者，乃言其宿世久遠已來即已成佛說法。

故「近迹」自身亦須開通決了以顯「遠本」，「顯遠本」者，一示「近迹」乃由「遠本」而垂成，二示近迹中之諸方便法本非定說，故不可執以為實。其中諸多聲聞、菩薩聖眾，乃至微塵數眾生，皆俱已在遠本中受總授記，皆可成佛。只因在近迹中不知佛之方便權說，而誤執為定說實說，是定性眾生，定性聲聞與定

性菩薩。是則從《法華經》中開示「遠本」者，無異是喚醒執爲定性之眾生，經從滯著於「近迹」中之眾生，以「遠本」之奧妙義喚醒之，此乃所謂「開近迹以顯遠本」之「開權顯實」的意義。

二、本門之教

智顗在《法華玄義》中，先以六義說六重本迹。如云：

約今已論本迹者，前來諸教，已說事理；乃至權實者，皆是迹也。今經所說久遠事理，乃至權實者，皆名爲本。非今所明，久遠之本，無以垂於已說之迹；非已說迹，豈顯今本。本迹雖殊，不思議一也。文云：「諸佛法久後，要當說真實。」¹

此中，權巧是粗，實相是妙，此爲判攝粗妙。開權顯實，開粗成妙，則全然皆妙，此乃法華之圓實妙境。其中，就迹門來說，佛陀四十餘年一期之教說皆爲近迹；次既是近迹，則久遠已來即是遠本，此即爲開近迹以顯遠本。既開近迹中之權粗令成妙實，則遠本中之一切，亦久已實妙也。故本與迹之相雖有不同，然而其中蘊涵不可思議之妙義，則一也。故云：「諸佛於久遠之實，必當演說真實奧義之法。」

智顗指出，佛之化迹，皆乃相應本地權實而現起之化迹，既是化迹，則在此化迹中者，若不能知是佛之方便顯化，若執實執定，則成死權。因死權故，所以比必待開決以成實妙而復研本初。因餘經皆無此近迹遠本之說，故亦未曾開權顯實，發迹顯本，而唯有《法華經》之教說，方得以徹底決了開顯此圓實之教。

三、迹本與權實

智顗認爲「開權顯實」與「開迹顯本」乃是《法華經》之妙法與奧義所在，亦爲真正圓教之法說也。如云：

正明宗者，此經始從〈序品〉訖〈安樂行品〉，破廢方便，開顯真實，佛之知見；亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果。……為成弟子實因，因正果傍，故於前段，明迹因迹果也。從〈涌出品〉訖〈勸發品〉，發迹顯本，廢方便之近壽，明長遠之實果；亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果，而顯師之實果，果正因傍，故於後段明本因本果。²

¹ 智顗：《法華玄義》卷七，《大正藏》冊33，頁765a。

² 智顗：《法華玄義》卷九，《大正藏》冊33，頁794c。

「開」謂開出、開通或開設，就其宗要而言，乃對閉塞且遲滯於權設之法者，而言暢通與決了。以與顯說頓教之《華嚴經》相比，華嚴不攝小機，故言其不開權，而因「法華」能在開權——開決權小中，以顯佛教化之實相，故較之能有大小並說，偏圓該攝之善巧奧妙。此中，權對實，迹對本而言，「權」有暫時、方便、曲巧對機與非究竟義；「實」者乃圓義、妙義。「迹」者近迹之義，指佛陀有生之年之具體教迹而言；「本」者遠本義，指久遠之本而言，即佛成道不自有生之年始，此有生之年之「始成」，只是佛永恆法身——法身常住所示現之近迹而已，此乃「遠本」之義。故發迹顯本乃決發聲聞、菩薩、佛之近迹而顯其久遠之本迹。發之近迹而顯其遠本，即顯圓實佛法身常住，顯前自始以來即不離迹，非只神通變化是迹，而且即身即是迹。如云：「餘經但道佛所變化是迹，不道佛身自是迹，今經自道佛身是迹，其餘變化寧得非迹？」³

發聲聞、菩薩之近迹而顯其遠本，即顯其久遠已來即已被授法身記而必當作佛也。是故發迹顯本即是開權顯實，一皆歸於法華圓實之一乘，而無二無三。故智顗指出，「法華」之迹門因果以及本門因果皆是圓因圓果，不帶方便。於此故云：

決了龜因同成妙因，決諸龜果同成妙果。故低頭舉手，著法之眾，皆成佛道，更無非佛道因；佛道既成，那得猶有非佛之果。散善微因，今皆開決，悉是圓因；何況二乘行？何況菩薩行？無不皆是妙因果也！⁴

智顗指出《法華經》義中蘊涵開權顯實，發迹顯本之奧義，且能洞見佛之權實二智而斷疑生信，故能生發無上之大用，使得界內界外疑惑，一齊俱斷。因一切具通，故無非妙因妙果，一切皆通，故至極圓滿。《法華經》之奧義，直待得智顗從其內在義理與衡諸其它諸多經教而顯了，此一根源上的洞見與究極圓實之教的闡發，則應歸功於智顗的智慧與識見而來。而此智顗對於「法華圓教」的理境慧悟與圓頓觀解，亦是天台圓教義理殊勝之所在，而亦為決定圓教之所以為圓教之標準。

³ 智顗：《法華玄義》卷九，《大正藏》冊33，頁769c。

⁴ 智顗：《法華玄義》卷九，《大正藏》冊33，頁796b。

第二節 互入相即之妙理

智顗指出，佛經中的權教說法，本只是佛因應於眾生根器參差所施設的方便法門，若能不滯溺於權小，不固執權便以爲真實，則一經開決，凡在此權教指導下之凡夫之行，小乘之法，皆乃爲成佛之因行；而佛因即圓因與妙因，此即所以《法華經》中所說之開權以顯實，權即是實之妙義。

一、即眾生而爲圓佛

既開權以顯實已，則雖凡夫眾生或小機聲聞亦得成佛；更重要的是，成佛亦必須不離此凡夫與小機之任一行。乃至於從最微小的一低頭，一抬手，既能與法相應，則自以種下成佛之因行。而待佛道既成，反觀過往所累積之一切功行，乃至於點滴微小之舉，又如何不是莊嚴佛果之正行！故今則開顯決定，指出所有零散微小之善行因緣，一皆是圓滿佛乘之行，何況是出離清淨的聲聞行，何況是度生利人的菩薩行，又起非是累積成佛之正行因緣！而此即是圓佛之圓因至圓果的真正圓教義解。

即於此義，則若必隔斷了凡夫或小機之行法，而主張成佛必別是另有方法，則佛道終不得成；即有所成，亦不是圓佛，蓋以因行不圓，故果德亦不得圓滿。是則成佛必即於凡夫、聲緣與菩薩之任一行而成佛。擴而大之，必即於九法界之任一法而成佛，此即佛之即眾生而爲佛之圓教妙理。

此理可再從對於佛法性的「解心無染」之概念來加以說明。如云：

夫法身者，雖非生非滅，亦有生滅。若迷心執著，即煩惱生而智慧滅；若解心無染，即智慧生煩惱滅。滅惑生解，此是無常滅；若解生惑滅，即是寂滅。此之生滅，悉約法性而辨，若無迷解二緣，則不啻有此生滅也。⁵

智顗分析道：如來法身，真性本然，不能以實生實滅視之。唯若此心迷惑執著，則煩惱起而智慧不生；如果能解了此心真性無著，則必能智慧生而煩惱不起。能除迷而生解，則了無定性而爲無常生滅；即此生解滅惑之力，則入究極寂滅之境。然此生滅之說，皆就法性以辨明，若無迷或與解了二相緣法，則不說有此生滅之相也。

法性因迷解之二相而說幻有生滅，而其中所蘊涵之穢惡與真際之法，又何嘗不是如此。故又如云：

⁵ 智顗：《法華文句》卷九，《大正藏》冊34，頁132c。

如來性惡不斷，還能起惡；雖起於惡，而是解心無染。通達惡際，即是實際，能以五逆相，而得解脫。亦不縛、不脫，行於非道，通達佛道。⁶

二、即煩惱而爲菩提

眾生乃善惡相雜，而世間本即穢惡之所；然修佛之行並非遠離之學，而乃是即污泥而成佛之道。如云：

譬如高原陸地，不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華；如是見無爲法入正位者，終不復能生於佛法；煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳！又如殖種於空，終不得生！糞壤之地，乃能滋茂。如是入無爲正位者，不生佛法；起於我見如須彌山，猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣！是故當知，一切煩惱，爲如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。⁷

此即「煩惱即菩提」，菩提必即於煩惱中粹煉而生；「生死即涅槃」，涅槃亦必即於生死中而成。故圓教之解脫，不是隔離或斷除此種種而爲解脫。

進以天台圓義解之，即所謂穢惡法，亦無非皆爲爲順凡情之方便說，若在佛智，則既皆爲實際，就也無所謂惡染。故智如不二，色心不二的法性心「是非境之境，而言爲境；非智之智，而名爲智。亦名心寂三昧，亦名色寂三昧。」⁸在此靜定（三昧）寂止中，一切法自身即皆實法，故實相一相，所謂無相，即是如相，亦即是自在相也。然需要分辨的是，在此處智顗所說心寂與色寂，是在三昧中，也就是等持定心中所呈顯的境界。在定心中的寂止境界，本來就是自他能所不現的，渾然一體的呈現，這是偏於定的體會，也可能是共世間定學的境界；然而天台圓教不共世間，不共藏通別三教所有的心色寂止相，是要這三昧等持共法中，以心色互入，自他相即，穢染同性的殊妙圓義來進一步加以詮釋體會。

三、不思議斷爲法門

智顗從相即互入之妙理，鑒照善惡同源法性，皆是真際。故依此義解，在修行的方法上，天台圓教對於煩惱與清淨的態度，就有了特殊的詮釋。智顗指出，可以於淫怒癡而得解脫，此則名爲「不斷斷」，亦曰「不思議斷」或「圓斷」。如云：

⁶ 智顗：《觀音玄義》卷上，《大正藏》冊34，頁883a。

⁷ 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》卷中，「文殊師利問疾品」第五，《大正藏》冊14，頁549b。

⁸ 智顗：《四念處》卷四，《大正藏》冊46，頁574b。

不斷斷者，夫至理虛無，無明體性，本自不有，何須智慧解惑？既無，安用圓別。涅槃云：「誰有智慧？誰有煩惱？」淨名曰：「姪怒癡性即是解脫。」……大經云：「闇時無明，明時無闇；有智慧時，則無煩惱。」此用智慧，斷煩惱也，若別有門，多就定分割截，漸次斷除五住，即是思議智斷也。……若圓有門，解惑不二，多明不斷斷，五住皆不思議，即是不思議斷。……觀一切法空如實相，決了聲聞法是諸經之王，開方便門。此是融凡小大之人法也。一切世間治生產業，皆與實相，不相違背。…此是即法之義也，開示悟入佛之知見。今所應作唯佛智慧，即佛慧也；著如來衣座室等，即不次第行也，不斷五欲而淨諸根，又過五百由旬，即不斷斷義也。⁹

有關於「不斷斷」之意義，可以從智顗對於「一念無明法性心」的體會與詮釋來加以理解。云何名為「無明法性心」？智顗指出，有情之迷染以無明為本，無明極重則為地獄；聖證以法性為本，法性圓證則為佛。此中，十法界不出迷悟染淨，亦即不外無明法性，也就是：「無明即法性，法性即無明」，故名「一念無明法性心」。約無明來說，眾生具如來藏不思議佛法；約法性說，如來藏具生死雜染。依於此義，則斷煩惱是「不斷斷」，也就是法性具惡，故無可斷也；而修行是「不修修」，也就是即性是修，無別修也；以不斷而斷煩惱，以不修而為修道之法，故為「不思議」斷（煩惱）與修（佛道）。

在更深層的法義來說，智顗以一念三千為因緣所生法之根源，而即空即假即中。「若無明法性合，有一念法陰界入等，即是俗諦；一切界入一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦」。「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀」。祇此一念無明法性心，具一切法，相依相即，非一非異；雖備明迷悟、諦觀、修證，而「純一實相，實相外更無別法」。¹⁰

「首先顯出主觀的解心無染與客觀的存在之法，二者兩不相礙。」¹¹此即《維摩詰經》所云之：「但除其病而不除法」之意，亦即為圓佛所斷之「不斷斷」境界。

進以言之，有關圓教對於「一念無明法性心」的意解，可以對比於華嚴宗之

⁹ 智顗：《法華玄義》卷九，《大正藏》冊33，頁787b。

¹⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷五，《大正藏》冊46，頁55a。

¹¹ 牟宗三：《佛性與般若》下冊，臺北：學生書局，1997年5月修訂版六刷，頁601。

主張，而有更清楚的了解。如華嚴宗就不將「一念無明法性心」之即具三千而說明它的迷與執，明與無執二者之相即不離的狀態；而是就如來藏緣起而視其執與無執。彼視如來藏為自性清淨心與真實性，名為真如心，而為一切染淨法之所依止。因此，此真實性可以用兩句四字的二對來加以把握；亦即「隨緣」與「不變」的兩面義解。此中：一、所謂「隨緣」者，就是隨染淨因緣而生起染淨之法。二、所謂「不變」者，乃是雖隨染淨緣而起染淨法，而其自身仍然不失其清淨自性。故兩義合說，則云有：「隨緣不變」與「不變隨緣」二路。

無論隨緣與不變，而二者皆可推究到對「如來藏」的意解。此中，「如來藏」即一切法空性，即一滅諦，且為行道功德與佛果勝能的所依因體。眾生皆能成佛，乃因一切有情皆有佛性、如來藏，故皆可成佛；這是從如來究竟的境智，推求到根源的底處，即指出了如來究竟所依的如來藏。而「如來藏」的體性如何？依於華嚴宗義，即認為是「自性清淨心」。持如來藏為清淨心者，常以水即波，波即水的譬喻，來說明以清淨如來藏為本而即生死即涅槃的意義。然而，水為何會成為波？這並非水的本身即會起波，而是因風的鼓動，所以說明世界的一切，似乎不能不從二方面去說明。況且，水有受風成波之可能，不也就含藏了可以為穢惡因依的可能。故若說依於如來藏清淨性而緣起生死妄染，則近於一元論，若單說如來藏乃本性清淨，常住不變，而一切虛妄雜染法從賴耶起，則不免有二元的傾向。總之，這是如來藏的一個根本難以解答的問題，這也就是天台學者要批評其為「緣理斷九」，也就是不同意有二種根本——別有妄原之意。

如云：「能所二非二，如是觀時，名觀心性。隨緣不變故為性，不變隨緣故為心。」¹²觀能知與所知是相對而又非絕對的二者，能如是觀照時，則稱為能觀即心即性之妙觀。此中，應緣溯本故為性，秉性歷緣故為心。

又如云：「為波自分於清濁，雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶！故知果地，依正融通，並依眾生，理本故也。此乃事理相對以說，若唯從理，只可云水本無波，必不得云波中無水；如迷東為西，只可云東處無西，終不得云西處無東。若唯從迷說，則波無水名，西失東稱，情性合譬，思之可知，無情有無，例之可見。」¹³

故依天台圓教的見地來說，如果只說如來藏具足清淨法，而視世間為生死雜染法，不是如來藏自性所具有，則就是別教的見解，亦必落於別教「緣理斷九」

¹² 湛然：《止觀大意》，《大正藏》冊46，頁460a。

¹³ 湛然：《金剛錫》，《大正藏》冊46，頁782c。

——也就是要斷九法界修惡，才能顯佛法界性善，即隨緣之理並不具十界，乃唯一清淨佛界，而斷除、隔絕了其餘下九界之法的結論。故應說法如是，本來如是，佛法界中，性具九法界而不斷，此方為圓義。

第三節 圓教之觀行與智果

所謂「圓教」者，乃取其義理圓妙，觀行圓頓與智證圓滿之意，故其智解、行法與境界，自有異於其它藏、通、別三教之境行果的殊妙，而所成之圓實佛也自有其異於三藏佛、通教佛、別教佛之特勝存焉。

以下依於智顗所闡述之《法華經》所說圓實教所成之圓實佛，從觀法、解脫與佛果等三個面向說明其特質。

一、圓頓觀法

圓教的止觀修行方法¹⁴，乃是「一心三觀」，這是智顗獨創的圓頓止觀法門。其中，「三觀」指空觀、假觀與中觀。即於一心中修三觀，以觀圓融之三諦。又稱圓融三觀、不可思議三觀、不次第三觀。所謂「一心」，是能觀之心；三觀所得，是空、假、中三智。行者與作圓頓觀行時，是就此介爾陰妄的一念心，觀空、假、中三諦時，所觀之三諦相即互融、非縱非橫；故能觀的三智雖各各不混其用，但並無前後次第。由於三觀相即，能同時於一心中觀照，故又稱「三智一心中得」，乃為天台觀心法門中最重要的主張。

此空、假、中三觀，雖各有特勝與功能，然同時能於一心中得，故此觀空非偏空，一念即圓空，是全具空、假、中三諦的空，故說一空一切空。進以言之，一空一切空，故假、中無不空，即此故破相之功用，則不再只是局限於空觀，而是遍於三觀。復次，觀假非偏假，亦即一念即妙假，全具三諦之假，此假能立三諦之法，故說一假一切假。進以言之，一假一切假，而空、中無不假，故立法之功用，則不只是偏於假觀，亦應遍於三觀。復次，中者，非但中，觀一念即是具德之中，此中諦能妙成三諦之法，故說一中一切中。進以言之，一中一切中，空、假無不中，故絕待之體，不應只配於中觀，三觀悉是絕待之體。如云：

即一而三，即三而一，一空一切空，一假一切假，一中一切中，故名如來

¹⁴ 有關於天台圓教之止觀特色與方法，將於本文第六章中進一步詳細分析。

行。¹⁵

總結而言，雖有空、假、中三名，此乃依其德用而分，然實質是三觀皆是破相、立法與絕待，其三互容相即，故智顗於此一心中——即此一心三觀中，同時立此三智三觀。

二、圓行解脫

圓教觀行既圓且妙，故其所得解脫亦具圓妙之義。此中，圓教所修解脫則為「圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位與圓自在莊嚴、圓建立眾生。」¹⁶亦即是「不斷斷」之理境。

此「不斷斷」思想，乃立本於「從無住本立一切法」，於「一念無明法性心即具三千世間法」，其中的性德¹⁷三軌¹⁸與修德三軌，皆不縱不橫，性修不二，即具三千。故「不斷斷」者，其法身必十界互融而為法身，般若解脫亦復如是。必即三千世間法而為法身、般若與解脫，而三千世間法皆是本具，皆是性德，無一可廢，可改，可斷，而無一是由作意造就而成，故皆為「無作」。其中，法性必即無明而為法性，無明須斷，此即所謂「解心無染」，而無明中之差別法則不斷，此即所謂「除病不除法」，亦即是「不斷斷」之意。如云：

遠論其本，即是性德三軌，亦名如來之藏。極論其末，即是修德三軌，亦名祕密藏，本末含藏一切諸法。從性德之三法，起名字之三法；因名字之三法，修觀行之三法；因觀行之三法，發相似之三法；乃至分證之三法，究竟之三法，自成三法，化他三法。……謂一句即三句，三句即一句，名圓佛乘。

性德三軌冥伏，不縱不橫；修德三軌彰顯，不縱不橫。冥伏如等、數等、妙等；彰顯如等、數等、妙等，故言等也。¹⁹

¹⁵ 智顗：《法華玄義》卷四，《大正藏》冊33，頁725b。

¹⁶ 灌頂：《摩訶止觀》前序，《大正藏》冊46，頁2a。智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941a。

¹⁷ 性德，一般稱為「性得」或「自性得」，「德」字之用，乃為天台特有；其義為眾生於本性中先天所具有之善惡與迷悟之能力。而依修行所得之後天能力，稱為修得，修德。

¹⁸ 三軌，為三種軌範。智顗於闡釋《法華經》經題時，提出三軌之說。其中，「真性軌」為真如實相，「觀照軌」為破迷諸，顯真性之慧用，「資成軌」為助成觀照智用之諸法萬行。（天台有關「三軌」之闡述，散見智顗：《法華玄義》卷二、卷五、卷七等，《大正藏》冊33。）

¹⁹ 智顗：《法華玄義》卷五，《大正藏》冊33，頁741c。

依圓教之解脫思想而言，則低頭舉手皆持佛道，通達惡際即是實際，何況是聲緣行？何況是菩薩行？故依此言則是「性德惡」。「性德惡」者即性德三千中，除佛界外餘九界中一切本具之穢惡法。此乃因圓教能通透法性無住之如義，故知法性即無明，如是，則無明心中亦本具有此穢惡法，而一不可改。是故有情同在惑業苦之生死流轉中，此是迷執之輪轉的緣起；而佛之解脫是在「不斷斷」中，惑業苦三相即是真性、圓觀與智用的三德之中，解心無染而三千法仍自在也。此即「不思議斷」，亦名「圓斷」。

三、圓實佛果

圓教佛果，即為法身常住，無有變易，而為清淨如來藏之佛法佛性的圓滿體現者。其佛德性具，雖在生死中受苦樂，在蘊界處中為三毒所染，但還是常住、周遍、清淨與真實。有如礦沙中的金性，穢物中的摩尼，他是陰界六入（在有情身）中的至善妙明，不即五蘊不離五蘊的真我；又稱如來藏，如來界，如來性與佛性等。

天台之圓實佛性常住，具足恆沙淨德之真空妙有如來藏；此中，清淨聖德由此開顯，亦必具足一切清淨功德，必然佛智常住，菩提本有。故云：

若以三千言之，則眾生一千皆佛之假名，陰土二千皆佛之實法。故荊溪云：「三千果成，咸稱常樂。」又云：「一佛成道，法界無非此佛之依正，修德既爾，性德本然。」²⁰

因恆沙佛法佛性本具此三千法，數雖言三千，實則是無量無作法，即是恆沙佛法。本具三千即是「三千在理，同名無明。」而圓滿體現即是「三千果成，咸稱常樂。」三千在理，即是性德三軌，不縱不橫。不縱者，乃法身、般若與解脫三者皆本具故；般若與解脫，雖修德亦性德故，而性德是在修德中顯現，故雖性具而又是所修，雖不縱而亦不橫。不橫者，般若與解脫雖性德，而亦修德故，而修德又是在「不斷斷」中成就故。故雖加修而又是性具，雖不橫而亦不縱。自因地如此，在果地亦復如是。

依此，以三因佛性比較別教之真心系，也就是主張如來藏佛法佛性是清淨心者之說法。三因佛性中，正因佛性是真心即性之空不空但中之理，故並不即具恆沙佛法，而是由其不變隨緣而應緣所起的顯現恆沙佛法；而緣了之二佛性，亦是由隨緣修顯而成，也就是必須是「緣理斷九」始能成就為佛界，於此，則佛界就

²⁰ 宋·知禮：《觀音玄義記》卷一，《大正藏》冊34，頁898b。

非是即九界而爲佛界。而天台圓教對於三因佛性的詮釋，其中，「正因佛性」是中道第一義空，是即具恒沙佛法的勝義空，故現前當下現前即是遍滿之中道第一義空；「緣因佛性」之解脫斷德，是即具恒沙佛法而爲斷德，故當下現前即是遍滿之「不斷斷」的斷德；「了因佛性」之般若智德，是即具恒沙佛法之智德，故當下現前即是圓足之具有「即空、即假、即中」三觀三智的佛果智德。此三因佛性非縱非橫，故爲圓具，而緣了二佛性是性亦是修，是修而亦是性，全性以起修，全修即在性，故恒沙佛法乃性修不二，此中性、心互入相即，因由即具故說性，且由修顯故說修。

總結而言，智顗依於《法華經》所闡述的天台圓教思想特色，可以歸納爲兩個特點。一、在理趣上，從即有真空，即空妙有的圓中性德，闡明一一法莫不是一切法的「法界全體」的呈現，本來圓滿，無欠無餘。如云：「此不但中攝一切法，中無中相，故云一相；此之一相，入無量相，故云相入。」²¹二、在行門上，從統攝一切法的現前一念心，成爲「匯歸自性」之心。所以在用功修行時，就從現前的一念心爲止觀修行的主要下手處。如云：「雖種種說，祇一心三觀，故無橫無豎，但一心修止觀。又爲二：一總明一心，二歷餘一心。總者，祇約無明一念心，此心具三諦，體達一觀，此觀具三觀。……前說一念無明與法性合，即有一切百千夢事，一陰界入一切陰界入。無量單複具足無言等見。」²²

²¹ 湛然：《法華經義疏》卷十六，《大正藏》冊33，頁933a。

²² 智顗：《摩訶止觀》卷六，《大正藏》冊46，頁84a

第四章 天台止觀著作發微

本章節以圓教止觀的實修應用之角度，探討天台止觀之修行綱目與主要概念；而在討論圓教止觀之應用與三昧行法之操作時，將參考第二章所分析智顗個人修行的實際經歷，以期能切要掌握圓教止觀的實踐特色，並對學界之若干爭議提出個人研究心得，以期能確當建構法華圓頓止觀的具體修行內容與意旨。

在智顗三本重要的天台止觀修行著作中，筆者認為可以將《釋禪波羅蜜次第法門》（簡稱《次第禪門》）與《六妙法門》視為修行圓教止觀的增上定學方便與統攝次不次第，從漸次以至與圓頓的天台觀行指引與綱領。而以修行圓教圓頓止觀為主的《摩訶止觀》，則是智顗最重要的圓教止觀修行代表之作。故本章先總說智顗所設天台三種止觀的修行要旨，並以《次第禪門》與《六妙法門》之內容的解析為主。至於天台圓教最主要的圓頓止觀——《摩訶止觀》修行法門之討論，由於內容豐富且重要，故另立一章，於第五章中討論之。

第一節 三種止觀之分立

智顗有鑒於「闇證禪師」對於修行證量的自由心證，私心妄解與「說文法師」¹的拾人牙慧、說食難飽；故依於經教，強調學佛者應「聞慧兼修，義觀雙舉」²。此中，聞、義為知解，慧、觀為實踐；亦即學佛須聽聞法義與實修慧觀二者並進，方能得至究竟。就慧觀之實踐而言，其雖為「斷惑之正要」，然而「泥洹³之法，…不出止觀二法」⁴，也就是觀行需要輔以禪定，則方能有所成就。其中，更詳細闡述止、觀意義，並推許二法為發智開悟之鑰，如云：「止⁵是禪定之勝因，觀⁶

¹ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁52b。

² 智顗：《法華玄義》卷一，《大正藏》冊33，頁689a。

³ 「泥洹」，梵語 nirvāṇa，亦音譯「涅槃」，意譯為：滅、寂滅、滅度。原指吹滅、息滅，或吹滅之狀態，後轉為意指滅盡煩惱燃燒之火，超越生死而達到證悟（即菩提）的境界；是為佛教終極之實踐目的，與擇滅、離繫、解脫等詞同義。

⁴ 智顗：《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊46，頁462b。

⁵ 止，梵語 śamatha，音譯奢摩他、舍摩他；義譯止寂、止息。即停息一切念想與思維，攝念使心入於專注一境之狀態。

⁶ 觀，梵語 vipaśyanā，音譯毘婆舍那；義為覺察、觀照。即以正智覺照真理，以得證悟諸法實相，乃佛教不共世間之修行方法。

是智慧之由藉」，可見智顗相當重視藉由止觀的實修，以臻至涅槃解脫的境界。

天台圓教的止觀修行內容，有頓、漸、不定等三種，據智顗之用法，即同此「頓、漸、不定」三名相，則有「教門」與「觀門」二種不同用法，若再加上對應經教之「部」別，則頓與漸又各有部門、教門與觀門等三種意涵。故在此稍加辨明。即：在天台教觀中，即此一字而有多義之用法，可由「四教儀」之詮釋說起，智顗曾用頓、漸、祕密、不定等「化儀四教」，以分說佛法為適應各類眾生根機所設的四種教化軌則。然其中，又有部、教、觀之分別，即：「部門」是將教法相同之經典，同歸一類而成不同之部別；「教門」是對於各種不同教法的分類——教相；「觀門」則是對應於教門而有的實修方法之分別。⁷此三種用法中，智顗重視的是依於「教相」所對應的「教觀」。此二者是對應於止觀實修而有的用法。如云：

一、頓，二、漸，三、不定，此三，名同舊，義異也。今釋此三教，各作二解：一約教門解，二約觀門解。⁸

智顗根據學佛修行當「義觀雙舉」之原則，主張有當聞之教相，則相對有應修之教觀，是為「聞慧兼修」之修行原則。若依天台圓教止觀實修之角度而言，則從理論與實踐，也就是從教門與觀門的一一對應來說，則圓教所修者應為頓觀。然而在實修上，雖同是圓行人，卻又因根性不同而有三種止觀實修的分類。如灌頂於《摩訶止觀》序言中云：

天台傳南岳三種止觀：一漸次，二不定，三圓頓。皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。…漸則初淺後深，如彼登梯；不定前後更互，如金剛寶置之日中；圓頓初後不二，如通通者騰空。為三根性說三法門。⁹

⁷ 有關於四教儀之「教部與教相」的說明：一、教部：若以此四化儀而一一應對於具體之經典，則如「頓教部」之《華嚴經》，「漸教部」之《阿含經》；而後二者，即「祕密教」則因互不相知，祕密咒則依四悉檀；「不定教」及不定益，故可各隨其時教而分屬不同之教部與教相，因不相知，故無可傳之經典與教相。二、教相：「頓教相」屬圓義，「漸教相」之狹義，則局有藏、通、別三，廣義則圓教亦有漸義，如六即依次而行。「祕密教」，以互不相知，故無可傳。「不定教」則不定益利行人，已並入於此四時中，故亦無教相可指。其詳細說明，可參閱智旭之《教觀綱宗》（《大正藏》冊46，頁983a-b）

⁸ 智顗：《法華玄義》卷十，《大正藏》冊33，頁806a。

⁹ 智顗：《摩訶止觀》序言，《大正藏》冊46，頁1c。

據灌頂於《摩訶止觀》序言中說，智顗受之於慧思所傳，¹⁰依學習者的根性不同，而分有圓頓、不定與漸次三種止觀的修學進路。此段引文所說「根性」，湛然的註釋是：「能生為根，數習成性。」¹¹。「根」喻意人有能生之力，即此所生內容而數數習之，便形成某一特性傾向——「性」；如云善惡根性，指人有行善惡之能力，再經數數修習，即成善性與惡性之不同「根性」。灌頂於引文中云：「為三根性說三法門」，意即此三種止觀之說，乃為圓教三種根性人而設，然並無說明三根性之名稱，故或云「上、中、下」三種根性。¹²然而此一說法只分別以（下中上之）等第，並無助於我人對於「根性」意涵之了解；由於智顗曾以「根性」之詞指稱多種不同範疇，故於此三止觀所修之三根性的意指與名目為何？筆者認為有進一步探討的必要：

首先是根性的性質與定義，即：依緣而起，根性即空。就佛法緣起論的根本義，乃至是天台圓教中道實相義而言，智顗主張：「緣佛無生方等十二部經，乃至知眾生根性即空。」¹³意即眾生之根性無性，乃依緣而起，緣起故空，唯因浸染日久而漸以成性；切莫錯解眾生有不變、永恆、常我之本性。

第二，眾生根性之種類與數量。智顗指出，隨眾生所習因緣之不同，故說有多種根性。如云：「眾生機緣不一，是以教門種種不同，……諸佛教門，隨緣不定，或說一根，或說二根，或說三根，或說四根。」¹⁴可見根性的種類與內容是很多的，並不限於二或三種。

第三，因眾生根性無量，則法門應病與藥。智顗從佛陀所說種種教法的角度，說名：「如是無量根性，無量藥法，無量授藥法，無量方便；菩薩為此而起大悲，

¹⁰ 若據湛然所說，則慧思唯授智顗圓頓之理，而在觀行部份，輔以漸與不定止觀，以助成圓觀之證，則為智顗所創說。如云：「當知南岳唯授天台圓頓之理，約行須以漸、不定助。」（湛然：《止觀輔行》卷一，《大正藏》冊46，頁151b。）筆者認為，依僧傳所載慧思之修證與曾作《諸法無諍三昧》之內容以觀，智顗對於次第行之禪定境的理解，應有受之於慧思之啟發者，唯載之於《次第禪門》與《六妙門》中，對於漸次止觀與不定止觀較為完整之說明，則是智顗之匯整經論與自行創發者。

¹¹ 湛然：《止觀輔行傳弘決》卷二，《大正藏》冊46，頁203c。

¹² 如王雷泉：「智者為上、中、下三種根機之人，說此漸次、不定、圓頓三種止觀法門。」（王雷泉釋譯：《摩訶止觀》，台北：佛光文化，1998，頁38。）

¹³ 智顗：《四念處》卷二，《大正藏》冊46，頁564c。

¹⁴ 智顗：《四教義》卷一，《大正藏》冊46，頁724a。

發四弘誓。」¹⁵以上以醫藥療病之譬喻而說因應眾生性習之眾多，故教說法門亦無量，有如應病與藥，因患無量病而授以無量藥。

第四，智顗對於根性之意指，則有多種，列舉如：有藏、通、別、圓四教法之「下、中、上、上上」等不同根，如云：「四種根性者：一者下根，二者中根，三者上根，四者上上根。赴此四種根性故，因此教觀，無礙而起。」¹⁶有修四念處而名三種解脫根性，如云：「有三種根性不同：若慧解脫根性，別想四念處；但修性念處觀，若俱解脫根性；修性念處亦修共念處，若無礙解脫根性。俱修三種念處，成別想念處。」¹⁷

筆者認為與本段文有關者為說圓教人之定慧不同根性，如說：

此三法為三根性：慧性多，為說六妙門，此一一門，於欲界中，即能發無漏。若定性多，為說十六特勝，故下地不發無漏，上地禪滿，乃能得悟。定慧性等，為說通明，通明觀慧深細，從下至上。皆能發無漏。¹⁸

以上所引，乃智顗分別諸法門中，為慧多（定少）之慧性人、定多（慧少）之定性人與定慧均滿之定慧等性人所說之三種不同修行內容；如慧性多者修「六妙門」，定性多者修依於安般念為所緣的「十六勝行」，定慧齊行之人則為說通明禪等行法。

此段引文所指修「六妙門」者為慧性人，而《六妙門》一書本為圓教三種止觀之一「不定止觀」的代表行法，有如《次第禪門》之於「漸次止觀」與《摩訶止觀》之於「圓頓止觀」。引文中慧性、定性與定慧等性之分別，乃一以「持息念」而分說慧性人修數、隨、止、觀、還、淨之「六妙門」，定性人修「十六勝行」，與定慧均等性人修「通明禪」，能於四禪八定等一一禪地而入於無漏。筆者認為此段引文對於圓教三種止觀行者根性的分類，相當具體且實用，不但可用為行者選擇三種止觀行法之參考，對於智顗因其師慧思示其「定力少」之考語而加強禪定修習之記載與推定，亦頗有能發揮解釋之功效，故主張以「定性」、「慧性」、「定慧性等」三種根性內容與名目，為灌頂所說「為三根性說三止觀」進一解。

亦即：從止觀修行原理而言，重視的是定慧力的修行與增上；定慧力雖亦因

¹⁵ 智顗：《四念處》卷三，《大正藏》冊46，頁571c。

¹⁶ 智顗：《四教義》卷一，《大正藏》冊46，頁724a。

¹⁷ 智顗：《四教義》卷五，《大正藏》冊46，頁737c。

¹⁸ 智顗：《法華玄義》卷四上，《大正藏》冊33，頁718c。

人而異，今生只要透過努力，仍然可以增弱補強。今圓教三種止觀修行之具體行法，即是：圓漸、圓不定與圓頓三種觀行，也就是一般所說的漸次、不定與圓頓三種止觀，其中之根性，則以定慧等性人最爲上品，修法則以圓頓止觀最爲殊勝。

然而無論如何，此三種止觀法門皆屬大乘，皆緣於實相而成就，故同名天台「圓教止觀」法門。此中需注意的是，灌頂文中所指之實相，乃天台圓教之「實相」¹⁹特意，而此三種止觀，皆爲圓教止觀，只因學人程度不同，而有此三種差別。

明·智旭對「於圓教中立三止觀」之說明，最爲簡潔顯豁，如云：

頓觀唯約圓人，初心便觀諸法實相，如《摩訶止觀》所明是也。……漸觀亦唯約圓人，解雖已圓，行須次第，如《釋禪波羅蜜法門》所明是也。…不定觀，亦唯約圓人，解已先圓，隨於何行，或超或次，皆得悟入，如《六妙門》所明是也。²⁰

頓觀，乃唯就圓教根性人說，彼等初發菩提心，即觀諸法實相，此如《摩訶止觀》中說。漸觀，亦就圓教根性人說，唯雖能於理觀解入圓，然修行則須次第以入，此於《釋禪波羅蜜次第法門》中說。不定觀，仍就圓根人說，彼等觀解雖能入圓理，然其所修則或超或次，以爲悟入，此在《六妙門》中說。

進而言之，天台圓教三種止觀，其中：「漸次止觀」乃取其由淺入深，循序修習之意。「不定止觀」因是在修習過程中，結合並活用淺、深各種方法而互易更替，靈活運用，故沒有固定修習進階之分別而前漸後頓，或前頓後漸地迴替更

¹⁹ 「實相」，梵語：dharmatā、bhūta-tathatā，其它意譯之實際、真性、涅槃、無為、無相等，皆為實相之異名；意指一切萬法真實不虛之體相、理法、真理、真如、法性等。此諸法實相雖本爾如是，然具縛凡夫不能解了，而為佛陀覺悟之內容。舉凡世俗認知之一切現象均為幻惑假相，在妄情之中，實相悉皆不可得；唯有超越世俗妄識，具無漏究竟智者，才能證此諸法真實相狀，故稱實相。

「諸法實相」，一切諸法之真實相狀，又稱「一實相印」，向為大乘佛教所重視與強調，並以此相對於聲聞佛教所立之無常、無我、涅槃三法印。「諸法實相」之內容亦隨各學派思想而有不同，唯自其各宗立場出發，凡被視為最後而究竟者，俱以此語示之。

天台宗之「諸法實相」義，乃強調空、假、中三諦圓融之中道實相——一實相印，也就是泯除本質（理）與現象（事）之差別，一切諸法互即互融之世界；且此實相真諦，在凡不增，於聖不減，現象即實在，差別即平等。

²⁰ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁938b。

易，故稱之。「圓頓止觀」，乃智顗於華頂圓悟實相後「說己心中所行法門」之內容，是為台宗圓教止觀行法之特義。其修法從初發心時，其能觀之心即以觀解之法而入於絕待中道實相之理，故相當重視觸境緣理所得圓義，並在寂照不二，止觀雙運中體得造境即中之意，而皆匯於中道實相；於此，修行階次雖仍有六即之分，然而從初發心與後證果之間，一體無二，以智顗相當強調其法之圓融頓極，故稱「圓頓止觀」。

智顗說此三種止觀，有時間上的先後：先說「漸次止觀」，繼而「不定止觀」，最後完成天台圓教特有之止觀修行法門：「圓頓止觀」。此三種止觀亦各有代表著作，依次是：《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙門》與《摩訶止觀》。一般對於此三種止觀之研究，多以並列方式，做字面文意之敘述或疏解；然而筆者認為，若能更行深究智顗講述此三種止觀之內容與意涵，則可發現其中隱含智顗結合「尊重經論義理」、「圓教止觀特義」與「智顗實修經驗」等三項原則之寓意，茲分說如下：

第二節 漸次止觀——釋《次第禪門》

「漸次止觀」之「漸次」，取其從淺至深，依序昇進，次第學習之義。智顗並引《大智度論》中所云：「菩薩從初已來，住波羅蜜中，具足一切佛法，乃至坐道場，成一切種智，起轉法輪，是名菩薩次第行，次第學，次第道。」以為經證。²¹亦即，菩薩於初發心修行已來，安住於波羅蜜²²中，以漸具足一切佛法，

²¹ 《大智度論》之原文為：「是人欲入菩薩位，此中不但以持戒、禪定得，和合…戒衆；能破煩惱，過二乘，入菩薩位。……菩薩…教化衆生已，持自功德及衆生功德，盡迴向淨佛國；具此二法，即得一切種智，轉法輪，以三乘法度衆生。菩薩次第行，次第學，次第道；先後細，先易後難，漸漸習學，名為次第。」（龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷87，《大正藏》冊25，頁670a。）即成就無上佛果之菩薩道行人，所學所修法門應從粗至細，由淺入深，從易到難地依次學習、昇進。此中，應從淨持六度，教化衆生開始，以降伏煩惱，超越二乘，入於菩薩位；再以自淨利他功德，迴向莊嚴佛土。能行此二法，則得入一切種智，轉大法輪，以三乘法，化度衆生，此為菩薩次第行持，次第修學，次第證道之學程。

²² 「波羅蜜（pāramitā）」，意為「度」、「到彼岸」。《大智度論》云：「於事成辦，亦名到彼岸」，必注云：「天竺俗法。凡造事成辦，皆言到彼岸。」可知印度用語習慣，「波羅蜜」有「究竟」與「完成」之意。佛教將大乘菩薩行人從凡夫至成佛的修道內容，稱之為波羅蜜，則「波羅蜜」有「當到」與「已到」之義；此中，佛為已到彼岸，菩薩為當到彼岸。以波羅蜜

乃至得大圓滿，成究竟覺；此中，應依於六波羅蜜而次第行，次第學、次第證。

有關「漸次止觀」之具體內容與意義，及其衍生的問題，茲分論如下：

一、「漸次止觀」之完整規劃——兼論《次第禪門》之闕文

智顗對於圓教「漸次止觀」行法的具體說明，主要在《釋禪波羅密次第法門》一書²³中闡述，由於原書有所闕略，²⁴為釐清智顗原先規劃之內容，以及今存闕文之《次第禪門》能否完整呈現圓教「漸次止觀」之意旨？故在說明《次第禪門》行法特色之前，有討論其闕文內容的必要。

有關圓教「漸次止觀」之完整內容為何？因《次第禪門》為講述「漸次止觀」之典籍，故一般認為若能推定《次第禪門》所缺略之部份，即能得知「漸次止觀」之完整內容。佐藤哲英即著眼於本書大量援引《大智度論》內容，²⁵故由對照《智論》內容而推斷《次第禪門》所缺「緣理無漏」一段，應是四諦與十二因緣等。另再以《法界次第初門》²⁶之科目相對照，則發現《次第禪門》與《法界次第》二書綱要之配列順序相同，故以《法界次第》後部所說之內容而推斷《次第禪門》所缺者，在觀智部份應是從聲聞慧觀以至於三無漏根，以及三無漏、四弘、六度、十力、四無畏、十八不共法等大乘道品與佛果功德等內容。²⁷

稱菩薩行，意指因此中種波羅蜜行，必然「當到」究竟波羅蜜——佛位，這是「因果得名」之用法。

²³ 智顗：《次第禪門》，《大正藏》冊46，頁475-594。

²⁴ 在智顗重要的三部止觀著作中，《次第禪門》與《摩訶止觀》皆同缺後三章，所缺內容亦皆是菩薩境的修行、果報與起教等。由於智顗皆以十大章來規劃二書之內容，然其闕文不說之部份亦如出一轍，故佐藤哲英認為或許智顗原意就不曾有想講完十大章的意圖。（氏著：《天台大師之研究——特以著作的考證研究為中心》，台北：中華佛教文獻編撰社，2005年，頁一八四。）又陳堅雖然沒有論究闕文部份為何，然認為既然二書闕文部份大同，則導致之原因應為相同。（氏著：《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，臺北：法鼓文化，2005年，頁161，註二。）又由於《摩訶止觀》被視為智顗晚年止觀思想成熟之作與其為圓教止觀主要修行代表，故學界針對《摩訶止觀》闕文理由的討論較多。然筆者認為，從修道實用角度以觀，則二書闕文之大項雖同，然其中意涵應各自有異。

²⁵ 智顗《次第禪門》禪法所依據的經論，並不唯限於《大智度論》，相關研究，以大野榮人提出之資料最為詳細（見氏著：《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994年，頁113-131。），然此一方法只能知智顗「漸次止觀」的文獻根據。

²⁶ 智顗：《法界次第初門》，《大正藏》冊46，頁664-697。

²⁷ 詳細分析與闕文具體內容之推定，見氏著：《天台大師之研究——特以著作的考證研究為中心》，臺北：中華佛教文獻編撰社，2005年，頁138-148。

依循佐藤氏之推定方法，筆者於此增列一項佐證資料，即根據智顗於《法華玄義》中所規劃的圓教「漸次止觀」之完整修行內容，是從聲聞的定慧二學起修，再觀緣覺之十二因緣法，後進修四弘願、六度行；也就是依次從藏、通、別教菩薩所修之行門，最後入於圓教圓位。如云：

漸次觀，從初發心，為圓極故，修阿那波那十二門禪，即是根本之行。次修六妙門，十六特勝、觀、練、熏、修等，乃至道品四諦觀等，即是聲聞法。…次修十二緣觀，即是緣覺。……次修四弘誓願、六波羅蜜，通藏菩薩所行事理之法。…次修別教菩薩所行之行。……次修自性禪、入一切禪，乃至清淨淨禪，此諸法門，能見佛性，住大涅槃。……亦如次第禪門說也。是名漸次觀也。²⁸

此一次第循行，漸次昇進之圓教「漸次止觀」的修行次第，有類於《法華經》「化城喻」²⁹之說；也就是為接引懼畏佛果道長之小根行人，而方便權設二乘涅槃，而最終仍以導引一切眾生皆入佛果大般涅槃，此一方便法門有如長途旅行中之中途休息站。

智顗所規劃之圓教「漸次觀」，為圓教「漸次根性」行人所修，其修行內容與藏、通、別三教行法大同。而圓教漸次觀與彼等不同者唯在於有無「圓解」之異。此中應注意的是，其與「化法四教」中藏、通、別教等學人之不同處，乃在於上上根性的圓教行人，是在「已發圓解」的基礎上，從淺至深，依次修習聲聞、緣覺二乘行法與藏、通、別三教的菩薩道次，最後才臻至圓教圓位的無上佛果，故云：「漸觀亦唯約圓人，解雖已圓，行須次第」。

以上從分析《次第禪門》的闕文部份，可大略推定圓教「漸次止觀」之完整內容。然而筆者認為，此一研究角度與所得答案，並無助於了解天台圓教止觀實修進程、應用原則與修行特見。理由是：智顗是依於「漸次昇進」與「經教印證」二原則，以訂定圓教「漸次止觀」完整的修行內容；故較之於「初後不二，如通

²⁸ 智顗：《法華玄義》卷十，《大正藏》冊33，頁806b-c。

²⁹ 「化城喻」，典出《法華經》「化城喻品」，云有衆人將過五百由旬以達寶處，唯因道遠險惡，疲極欲返；其領隊之導師為鼓勵衆人，故以方便力，於道途中過三百由旬處，化作一城，令彼等於得暫稍息，後終能抵達最終之寶處。「化城」，指幻化變成之城邑，以此喻二乘之涅槃為權設而非真實，乃佛為使懼大乘道遠，菩提路長之二乘人進證佛果之方便假說。（鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，「化城喻品」，《大正藏》冊9，頁22a。）

者騰空」³⁰的圓教「頓觀」，則「初淺後深，如彼登梯」的「漸次觀」，依於「經證原則」而尋檢《次第禪門》的闕文內容，則在以「圓教意解」為前提下，推斷出以依序修持、次第昇進原則，以修學藏教、通教，而至別教的一切止觀行法。故無論是佐藤氏對比於《大智度論》與《法界次第》的內容，還是筆者再補充的《法華玄義》中的說明，經此途徑所得知的內容，亦不過是將藏、通、別教修持道法，或者是從聲聞三學以至於大乘六度的道品、證量與佛果功德，再行排列一次而已，此中並不能得知智顗所立圓教「漸次止觀」的特色，乃至於其在整體天台圓教止觀的實修中，具有何等之功能與重要性。

《次第禪門》是智顗於三十餘歲壯年初入金陵弘法時期的作品，如果闕文部份是如此重要，則為何智顗在後來的二三十年歲月中，沒有將它完成？再者，智顗以漸次、不定與圓頓三種止觀法為圓教行人所修習的三種止觀方法，則圓教人將以何種判準來斷定自己的根性內容，以做為擇取自己所應修止觀方法的參考？筆者認為，智顗的止觀思想與著述，是實修與理論交揉所成的結晶，研究天台止觀，除了從事於文本表面的解讀，更不可忽略智顗的實修體經，乃至更應著力於將其止觀理論衡以佛教定慧的修行學理，如此方能對於天台三種止觀的實修應用，有整體的掌握與切要的了解。

以下從分析《次第禪門》的實際內容開始，循序敘述筆者分析以上問題之觀點。

二、《次第禪門》所說行法

如上所說，智顗所規劃圓教「漸次止觀」之修行內容，是完整經歷從聲聞定慧二學以至於圓教菩提道果階次，然而經比對智顗以《次第禪門》釋「漸次止觀」之內容，發現以下幾個重點，茲分析如下：

（一）《次第禪門》唯涉「止門」，乃三乘共學之禪定

據《次第禪門》中智顗之自述、書中所說之修行項目與缺第七以後證境內容，發現與其在《法華玄義》中規劃「漸次止觀」的內容落差極大。原來，《次第禪門》中所說之具體修行方法，並不如智顗於《法華玄義》中說，是依次說明如何從藏、通、別教之止觀方法以入於圓佛位的，屬於圓教「漸次止觀」行法，而是專門介紹種種聲聞定學內容。

以下分項說明：

³⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁1c。

1. 禪定幽遠，須次第學。

智顗於《次第禪門》中明言，因「禪定」之修習與證境，其旨深遂，其境高遠，無法不經次第，倏爾得至，故必須從淺至深，依次昇進。如云：「禪定幽遠，無由頓入，必須從淺至深。」³¹所「漸次」修習之內容，乃聲聞「禪定」之學。此亦相當符合於《釋禪波羅蜜次第法門》書名之意，即：因是解釋「禪³²波羅蜜³³次第」之學，故專說「禪定」——「止」門，故並非是從聲聞經緣覺、藏、通、別菩薩，以至於圓位的「漸次止觀」之學。

2. 以《次第禪門》闡述發定學

更檢視《次第禪門》中智顗所說行法內容，亦與上說相符。如其修法以息、以色、以心等三種³⁴攝心所緣為入禪之境，另外並開持息、不淨、慈心、因緣與念佛等為五種禪門。而所證得之定力，則以四禪、八定為主，並依序詳說從初禪以至於四禪所得之覺、觀、喜、樂、一境等五禪支功德；以及空、識、無所有、無想等四無色定之意涵與證量。在以上所說色、無色界之甚深定力的基礎上，更進修天眼、天耳、他心、宿命、如意與漏盡之六神通力。³⁵

3. 《次第禪門》為圓教涵攝三乘定學內容

雖原擬欲說之綱目有十，然智顗只說至第七項前分，所缺者為由「出世間禪」

³¹ 智顗：《次第禪門》卷一，《大正藏》冊46，頁476a。

³² 「禪」、「禪那」，為梵語 dhyāna 之音譯，意為令心專注於一特定對象，而能達到長時間不散亂的狀態。梵語音譯之「禪」，常與漢語之「定」合稱「禪定」，乃意指攝心專念而不散動——心一境性、一心之意。佛教之修行法門非常重視禪定力的培養，視之為開發智慧的有力助緣，並就定力淺深，分有色界四禪與無色界四定之依次進昇的定境，合稱四禪八定。

³³ 「波羅蜜」（pāramitā），音譯全稱「波羅蜜多」，意為「度」、「到彼岸」。《大智度論》釋為：「於事成辦，亦名到彼岸。」並進一步說明：「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸。」印度習慣用語，「波羅蜜」有「究竟」、「完成」之意。於此，將發心行菩薩道之人，從凡夫直至成佛的修行道品，稱之為波羅蜜，則有「當到」與「已到」之義，此為「因得果名」——以菩薩修行道品之因，而得佛果聖果之名。

³⁴ 精確而言，其「觀心」方法是以慧觀心，而與「法華」、「般舟」等大乘三昧行門相應之修行方法，如云：「以心為禪門者，若用智慧，反觀心性，則能通行心至法華、念佛、般舟、覺意、首楞嚴諸大三昧，及自性禪，乃至清淨淨禪等，是出世間上上禪門；亦名非出非滅法攝心。」（智顗：《次第禪門》卷一，《大正藏》冊46，頁479b。）此一相應與圓教的觀心方法，不但與聲聞禪法之觀心、心所之修法不同，且其具體內容於《次第禪門》中亦缺如。

³⁵ 以上內容皆援引自智顗：《次第禪門》，《大正藏》冊46，頁479-545。

之對治無漏的禪境轉向理觀之「緣理無漏」，以及「非世間非出世間禪相」與第八、九、十項之修行禪波羅蜜的果報、起教與歸趣等篇章。除了缺少對大乘菩薩道品與佛果力用功的介紹，連「緣理無漏」所涉及的聲聞觀慧亦同闕如，而純粹是聲聞禪定學的介述。

從以上援引資料而做三項分析，我們可以很明確地斷定：《次第禪門》乃是闡述聲聞禪定學門的修習次第與證境，所修之定學法門與所證之禪定境界，則多循《大智度論》中所說。

（二）以「禪」中有「大悲心」，故為大乘之「禪波羅蜜」

如上所說，天台所修之漸次「禪門」，其內容為三乘共有之「禪定」之學。需進一步說明的是，以出世法為特色的聲聞禪定之學，為何成為大乘菩薩道品，乃至於是天台圓教漸次止觀之修行內容？

智顗意識到此一問題，故於《次第禪門》中強調「菩薩行人」以「發菩提心」而修禪，菩薩「身雖暫捨眾生（以修禪），而心常憐愍。於閒靜處，服禪定藥，得實智慧，除煩惱病，起六神足，還生六道，廣度眾生。」³⁶此說合於《大智度論》對於「聲聞修禪定而菩薩因懷大悲心修禪，故稱禪波羅蜜」之意旨。如云：「菩薩因此發大悲心，欲以常樂涅槃利益眾生。此常樂涅槃，從實智慧生，實智慧從一心禪定生。……不捨眾生菩薩禪，禪中皆發大悲心。……阿羅漢、辟支佛…無大悲心故，不名禪波羅蜜…以是故，菩薩心中名禪波羅蜜，餘人但名禪。…聲聞禪中慈悲薄…菩薩禪中無此事，欲集一切佛法故，於諸禪中，不忘眾生，乃至昆虫，常加慈念。」³⁷

「禪波羅蜜」，依《大智度論》所說，修學禪定需遠離人群，息諸作務，本與大乘利濟眾生之心行有礙；然立願濟世利人者，更需有靜定堪忍之力能，故菩薩常懷大悲心以學習禪定，其最終目的仍在於長養大禪力，俾能更有益於利人事業。故聲聞禪乃為三乘共學之基礎，其中聲聞與菩薩之分別，端視是否懷大悲心而修禪。

（三）小結

經以上之分析可知：智顗在大乘圓教頓觀的原則下，仍然重視禪定的次第修學。再者、智顗以「悲心」導攝離眾修行為主的禪定，稱為「大乘禪波羅蜜」。

³⁶ 智顗：《次第禪門》卷一，《大正藏》冊46，頁477b。

³⁷ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十七，《大正藏》冊25，頁180c-188a。

茲說明如下：

(1) 智顗承續《大智度論》肯定修學「禪波羅蜜」有助於行菩薩道之思想，故從圓教「漸次止觀」立場，講述以聲聞定學為基礎的「禪波羅蜜次第法門」，可見其相當肯定禪定對於行菩薩道的助益。故云：「住深禪定，能滿四願，…如無六通四辯，以何等法而度眾生？若修六通，非禪不發。」並引經言：「深修禪定，得五神通；欲斷煩惱，非禪不智，從定發慧，能斷結使。無定之慧，如風中燈，欲知法門當知一切功德智慧，並在禪中。」³⁸文中說明得四禪以上之甚深禪定，方能以六種神通、四種辯才而成滿度生之四弘誓願，並引經言以強調修學禪定能助成一切智慧功德。由此可知天台止觀相當重視禪定之修學，並以此為三乘共學的基礎，此一定慧等持之學風，後來之天台學人實應留意此一宗風的延續；再相較於禪宗以頓悟為要，輕禪定而重慧悟之宗風，顯然能較完整存續佛教戒、定、慧「三學增上」之完整性。

(2) 《次第禪門》中所述禪法行門，雖在「非世間非出世間禪」中亦提及法華三昧等大乘三昧行法名目，然主要內容多屬傳統聲聞定學。學習禪定要遠離群眾，專心致志地修行方能有所成就，故呈現的是「少事少業少希望住」的出世風格，其與不辭煩勞以入世益人的大乘精神，有著本質上的差異，故大乘行人對於修學「入山唯恐不深，避世唯恐不遠」方能息念寂止的禪定，就需要提出可以合理解釋或善巧會通的理由。於此，智顗援引《大智度論》中所說，亦即以悲心導攝出世獨修的禪定，成為《次第禪門》中大乘「禪波羅蜜」的修行心髓。

三、《次第禪門》之功能與價值

有關於圓教行人所修之漸次觀內容中，與藏、通、別三教行人所修漸次觀的不同之處，智顗並無有別於其它，而是：「從初發心，為圓極故，修阿那波那，十二門禪，即是根本³⁹之行。」⁴⁰後代台宗學人意會到此一問題，故特為說明，如云：「漸初亦知實相，實相難解，漸次易行。」⁴¹、「漸人解頓行漸」⁴²「漸觀

³⁸ 智顗：《次第禪門》卷一，《大正藏》冊46，頁476c。

³⁹ 「根本（禪）」，智顗依循《阿含經》以來佛教一向之慣說，強調：「諸佛成道轉法輪，入涅槃，悉在禪中；若能深觀根本，（則）出生勝妙上定，故稱根本。」此即十二門禪也。（智顗：《法華玄義》卷四上，《大正藏》冊33，頁718a。）

⁴⁰ 出處同上，頁806a。

⁴¹ 灌頂：《摩訶止觀》序，《大正藏》冊46，頁1c。

⁴² 湛然：《止觀輔行》，《大正藏》冊46，頁150b。

亦唯約圓人，解雖已圓，行須次第」⁴³然而這依然只是原則性的區別，並沒有具體行法的說明，所以我們認為，圓教止觀中之漸次觀行方法，應即是三乘共學之定慧所緣與方法。

於是可以再進一步追索的是，有關圓教行人「意懷圓解而行修次第」的觀點中，其「圓解」的內容為何？筆者認為有進一步探究的必要。如前一小節所說，智顗以懷悲心修禪波羅蜜，作為大乘利生精神對禪修自利行為的一種修行理論的解說與會通。然而此一說法乃大乘教法涵攝聲聞道品的觀點，這是以般若深觀為導而涵攝三乘的，以龍樹中觀學為主的初期大乘思想。若以天台教判的語言來說，則這是藏教菩薩所行，乃至於是以通教理涵融藏教法的詮釋，而不是圓教對聲聞禪定的「圓解」特義。筆者認為，若論圓教人修學禪定學之「圓解」義，則仍應準以圓教一貫之圓理，即：「即入世利生而得出世解脫（或禪定）」。⁴⁴對於圓教理的接受，入門之時是依於聽聞而起信願心而有的「信解」，接著再透過觀慧，也就是進修圓教三種止觀後才獲得「智證」圓境，這就是智顗所說的：「教門為信行人，又成聞義；觀門為法行人，又成慧義。」⁴⁴

然而若以此一「即事入理」的圓教思想應用於避世修禪的圓教漸觀修行，則將產生從「圓解理境」的學說應用在「避世修行」的實踐時，所產生的理論到實踐之間的空隙與扞格。此一止觀修行理論上的矛盾，筆者認為可以用兩種意解方式疏理，即：一、應還原至智顗所說「為圓極故」——為了證得圓悟的證量極致，圓教慧根人為了增強定，故修習安那般那（持息念）以得四禪以上之根本禪定，用為頓觀圓義的修習初階，而不必強以「圓解」內容做為引導圓教漸次止觀的修行理論。二、有關灌頂、湛然與智旭以「圓解」修漸次觀的「圓解」內容，仍是貫徹初修以至終證修行過程的圓教實相義，而不必涉及專門針對漸次觀而有的「圓解」修行理論，而是依於「圓人受法，無法不圓。」⁴⁵的原則，也就是能掌握圓解之圓教行人，因能善體中道實相之理，故學習任何法門，皆能符應實相，不離中道，故修學次第昇進的聲聞定學亦復如是。

筆者基於以上的詮釋與意解，進一步探究智顗講述《次第禪門》的因緣，以及此書在圓頓止觀修行中的意義與功能。

⁴³ 智旭：《教觀綱宗》卷一，《大正藏》冊46，頁983b。

⁴⁴ 智顗：《法華玄義》卷十上，《大正藏》冊33，頁806a。

⁴⁵ 智旭：《教觀綱宗》卷一，《大正藏》冊46，頁938b。

（一）修「漸次止觀」以增長定力

《次第禪門》乃智顗三十歲初入金陵弘法時所說的作品，對照於本文第二章對於智顗早年修行經歷與證量內容的分析，知其是以修行觀普賢行法與誦持法華經，而得義解成就的不次第行法；其所得之修行成果，是「旋陀羅尼」與「法華三昧前方便」的證境。以上所說智顗早期所修所證之行法與證境，於《次第禪門》中則只提名目，反而是專意於詳明依次昇進的聲聞定學。

根據《續高僧傳》中記載，慧思曾說智顗是：「此吾之義兒，恨其定力少耳。」⁴⁶，從慧思對智顗「擅長慧解而較少定力」的考語，可知慧思此時認為智顗是慧多定少的「慧性人」。依此我們可以有理有地推斷，智顗此時整理並講述以禪定學為主的大乘「禪波羅蜜學」，應是有意透過禪定的修學以增強定力，使自己的定慧力均齊而成滿，以有利於圓理的修行與圓境的智證。

最後，筆者再援引智顗對於修不次第者，以修禪之次第以助成定力的說明，做為本段落討論的文證，如云：

練禪者，即九次第定也。上來雖得八禪，入則有間，今欲純熟，令從初淺，極至後深，次第而入；中間無與垢滓間穢，令不次第者次第，故名次第。亦是無漏練於有漏，除諸間穢，故名練禪，亦是均調諸禪，令定慧齊平無間也。⁴⁷

練禪，智顗列為出世間禪之一，引文中明言：為純熟禪定次第方法與使定力與慧力均齊平等，故透過「次第」禪法，也就是透過從色界四禪，無色界四定，以至於滅受想次第定等九種定法的修習，使修不次第法之行者用以熟練、並確定自己的定力進境。此一說明，相當能闡明圓教慧性人修習《次第禪門》以增進定力的寓義，也符合智顗在「不次第行」的基礎上，進修次第禪定的實況，這也就是「不次第者次第」的意義與真實寫照。

（二）視《次第禪門》為完整著作

如前所說，由於智顗於《次第禪門》中規劃擬說十章而於第七章中輟，一般向來視《次第禪門》為未竟之作，故有闕文為何之討論。然筆者以為，以智顗止觀行道的觀點並輔以修證經驗與著作中的記載，則《次第禪門》應亦可視為完整

⁴⁶ 道宣：《續高僧傳》卷十七，《大正藏》冊50，頁564a。

⁴⁷ 智顗：《法華玄義》卷四上，《大正藏》冊33，頁719c。

之作。理由如下：

1.援引台宗「被接」理論以證成

在《次第禪門》中，智顗於具說聲聞四禪八定、四無量心，九次第定等修禪所緣、次第與證境之後，以得色、無色界定力而進修六神通成諸善果功德，並於書末總結云：

若二乘人具此諸禪者，即是俱解脫，事理具足，成就無累。…具足成就出世間諸禪定法故，具足三明六通，…。若是菩薩，於正觀心中，……一切三昧，悉入其中，是時亦名禪波羅蜜滿，此則略說三乘共禪行行法門竟。

48

即從二乘人的修行道次來說，能修四禪八定、四無量心，並進以修諸觀慧，而得智證成就者，是為俱解脫阿羅漢。此一俱解脫聖者，能得三明六通，這是以甚深定力為基礎而有的證量。若是菩薩，則以正觀導行，並得入一切三昧殊勝境界，此名為圓滿依於悲心所修的大乘禪波羅蜜境界。故由此可知，智顗此時講述《次第禪門》，有其依循典籍修學禪定，以助成圓教勝法之用意；而此亦顯示了智顗不但不廢共世間的禪定，並視聲聞禪定為三乘共學的基礎。

而即此三乘共學之大乘禪波羅蜜行法，也與俱解脫阿羅漢一樣，可以進得三明六神通之證量；故禪定，尤其是色界四禪以上的根本禪定力，在大乘中，是諸佛得以見實相，成佛道，轉法輪的關鍵。如云：「故知諸佛成道，轉法輪，入涅槃，皆在四禪；四禪中，見實相，名禪波羅蜜。」⁴⁹

而若以之比對智顗所立法華圓教修行次第中，觀行五品所得之「六根清淨」證境，則發現其內容有類於依於四禪定力所修得成之三明五通（因未成佛，未究竟無漏，故少漏盡通）。筆者於此援引天台修證階次之「被接」原理，主張：圓教慧性人在得根本定之後，即可仿照「被接」之修行原理，而入於圓頓止觀的行法中。

「被接」又稱「受接」，乃智顗所創發之天台宗特殊的修行理論。其意為：於「四教法」中之通教與別教行者中，凡資質優越之利根者，依據佛陀之提點開示，即得以引發其自身宿習智慧，以超越原本較劣之（藏、通、別）教法，而體

⁴⁸ 智顗：《次第禪門》，《大正藏》冊46，頁541a。

⁴⁹ 智顗：《法華玄義》卷四上，《大正藏》冊33，頁720c。

悟其內深蘊之中道教理；至此即直接進入更殊勝之別教或圓教之階段。詳明「被接」情狀，則有別接通（別入通）、圓接通（圓入通）與圓接別（圓入別）等三種。⁵⁰

以如上所說「被接」原理以應用於圓教內三種止觀修行法之互換，則筆者認為，圓教判斷應行三類止觀之三種根性的方法，乃是以定慧之缺具、少多而為標準；而（慧性人）缺定者為補強定力故，應進修四禪八定等，具體內容則於《次第禪門》中說；（定性人）缺慧者為增上擇法觀力，故修六妙門，具體修法則於《六妙門》中說；定慧齊性人則修圓頓止觀之「四種三昧」，具體行法於《摩訶止觀》中說，是為圓教頓觀之極至止觀行法也。

於此，援引台宗教法之「被接」原理，筆者認為圓教之慧性人，為增上定力故，藉由共三乘之禪定學的修習，以達四禪以上根本定力，並進而修得三明五通之神通力時，此時因已「定慧力均齊平等」，故即可以依於聞法生信——信行人所得的「圓解」，而轉入「法行」，也就是圓頓止觀的修習，而不必如智顗於《法華玄義》中之規劃，相當呆板遲滯地一一歷次通、別教，方得入於圓教道次行法。

討論至此，則遺留的問題是：如何圓滿理解《次第禪門》現存闕略的現象？筆者在主張「將《次第禪門》視為智顗為輔助圓教慧性行者增強定力所說的定學——大乘「禪波羅蜜」法門，其本身為詳述禪定學的完整作品」之推定下，如何合理會通與理解智顗於《法華玄義》中曾完整規劃經由藏、通、別、圓，以依次昇進之圓教「漸次止觀」的修行次第？與在《次第禪門》前言中預言將詳說「漸次止觀」從初學以至證境的綱目？

筆者認為，此可以從智顗止觀思想與著作的發展過程來疏解此一問題。原來，《次第禪門》講述於智顗三十餘歲初入金陵弘法之時，此時是他修習法華不次第行而得成就，並獲得慧思印可其獲得「法華三昧前方便」與「初旋陀羅」的

⁵⁰ 有關三種「被接」者所觀悟與所被接之名目內容，略述如下：通教行者，情狀有二：至見道悟空後，覺知通教之空非僅但空，而是兼含不空之不但空，故於超越空而現出中道之理時，其理從空、假獨立，而理解但中者，即進入別教——「別接通」。若理解空假相即圓融之不但中者，即進入圓教——「圓接通」。別教之初地以上行者，由於斷滅無明，了悟中道之理，與圓教之悟境全然一致，故無被接之必要；惟地前菩薩，若於中道之理中，從理解但中之理，進而理解不但中之理，即進入圓教——三、「圓接別」。

於「被接」之後，在別教之十回向、圓教之十信階位者，以其只知中道之理，尚未斷無明，故稱「似位被接」或「按位接」。別教之初地、圓教之初住階位者，以其已悟中道之理，真斷無明，故稱「真位被」接或「勝進接」。（《法華玄義》卷二下，《大正藏》冊33，頁702b-704b。）

證量與「此爲吾之義兒，唯少定力」的考語之後。故其著力於以禪定修習爲主的《次第禪門》的講述，應有欲增強定力的客觀背景與主觀心理需要存在。唯修成禪定，只是基礎，並不就是圓教果位的完成，故智顗雖然依循佛教傳統戒定慧三學的修行次第，以建構《次第禪門》的講述綱目，然而從其不但缺少所有大乘行道內容，連聲聞慧觀亦付缺如的講述內容以觀，非常明顯地傳達了智顗講述《次第禪門》唯專志在於共三乘定學的意旨。而所闕內容，是在講述時，因伴隨需要架構全書完整修行次第內容與規劃止觀學說所衍生的問題；此一傾向，在智顗晚年論及《法華玄義》相關問題，也就是因應圓教相而有的三種圓教觀門時，再次被突顯出來。故筆者認爲，《次第禪門》的實際內容，是智顗因實修需要而溯源經教所得的禪定之學；而《次第禪門》所遺未講之綱目，乃智顗建構天台漸次止觀時，規劃中的止觀學說綱目，也就在這兩個原因的交織下，《次第禪門》呈現出實際完整而形式殘缺的文本情況。

以上推定，可再佐以湛然對圓教三種止觀文本的觀點，其云：

……論其大分，雖如向說，一一部中，非無旁正。如次第禪門，正明次第，旁亦具二，文雖未終，亦有其意。非漏非無漏，即頓文也，修發不同，一十六句，即不定也。《六妙門》中正明不定，旁亦具二，圓頓即頓，相生即漸，今圓頓文，亦兼餘二。⁵¹

亦即：若論《次第禪門》、《六妙門》與《摩訶止觀》之重點，則已如前之提要，然每一部止觀著作中，並非毫無旁及其它之內容。例如《次第禪門》，正文主要闡明止觀之次第昇進方法，然亦旁及不定與圓頓方法；故其文表面雖似有關文而未竟全功，然未說之「非漏非無漏」禪，即是圓教頓觀之境也，一十六句，即是不定觀之法也，云云。

引文末段，如《次第禪門》，湛然即主張所缺內容即圓頓觀行法內容，故從架構整篇文論面來看，雖顯缺文（文雖未終），然所缺者當另參酌不定、頓觀，亦即《六妙門》、《摩訶止觀》中說，故其整體意旨仍然是完具無缺者。

2. 佐以慧思之觀點以證成

前一段筆者援引「被接」原理，主張《次第禪門》是台宗以共三乘禪定學做爲漸次止觀行法之基礎，其本身可以視爲完整著作之論點，茲再輔以慧思之修行

⁵¹ 湛然：《止觀輔行》卷一之二，《大正藏》冊46，頁156b。

觀點以加強此項推定之佐證。

據慧思於《諸法無諍三昧法門》中云：

禪波羅蜜，有無量名字，為求佛道，修學甚深微妙禪定，身心得證，斷諸煩惱，得一切神通，立大誓願，度一切眾生，是乃名為禪波羅蜜。立大誓願故，禪定轉名四弘，……，爾時禪定轉名四無量心，…，轉名神羅蜜，…爾時禪定及神通波羅蜜轉名一切種智，……轉名八背捨，…三解脫…。菩薩…從凡夫地初發心時，所修禪定，次第重入，乃至最後無垢地。…學佛神通化眾法，從初禪入乃至滅受想定、三禪、四禪、四空，亦復如是。⁵²

於此姑且不論慧思所謂從諸禪境如何轉入眾觀智、神通，乃至四無量、四弘等定慧二學的操作原理。從以上引文可知，慧思主張修得諸禪定——禪波羅蜜成就，即「轉名」為諸禪定、神通、智慧與佛果利生功德。

此應與筆者主張之修得禪波羅蜜成就之後，即可「被接」以入圓頓止觀行門之修持，亦即當修至依於甚深禪定力而得六神通力時，亦即等同於觀行五品的果德，也就是六根清淨位，於此則可以轉入圓教「六即位」中「相似即位」的修行。故可不論《次第禪門》所缺部份，即現有篇章亦已完成「被接」——被圓頓止觀行門所接之前，修學禪波羅蜜之所有詳細內容，是智顗闡述圓教慧性人增上禪定的修行著作。

3. 佐以智顗之說法以證成

最後，筆者再援引智顗與《次第禪門》之說法，以明修學禪定次第應隨視機宜，靈巧運用。如云：「今且欲明諸禪淺深相，一往作此次第分別。若論初心學人，隨所欲樂，便宜對治，易入涅槃者，從諸禪方便初門而修，不必定如前一一依次第。」⁵³

從以上引文可知，為詳明修學禪定之次第，當然會次第昇進禪境以一一解說，然而從實修實用的角度，則可隨根性而修，論對治煩惱而學，乃至隨宿習好樂而修，可見法門的運用是非常善巧而不呆板的。故當學人得能開發觀慧之根本四禪，乃至於藉由定力而增上度生的神通力時，在取得定慧均等，也就是從定性或慧性而增上修慧與修定，而終至定慧成滿的情況下，即可轉入以圓頓慧觀為主

⁵² 慧思：《諸法無諍三昧法門》卷上，《大正藏》冊46，頁630c-631b。

⁵³ 智顗：《次第禪門》卷一，《大正藏》冊46，頁481a。

的圓教主要修行法門之中。

依於以上文獻引證，筆者推斷智顗乃依於三乘共學的立場而講述《次第禪門》，並視為法華圓教行人增強定力的輔助行法，其本身自有其完整性。

（三）以「次第禪境」檢證觀行定力

由於圓教觀行中圓頓止觀的修行特性，是一起步就與菩提道心相應，且其初聞法時，即能信受圓義。在發菩提心、生圓信的基礎上，智顗更強調行者一入止觀修習，於對境緣念時，即能融入絕待的中道實相之理，故所行皆符中道，契入真實。此一圓頓止觀之行法，有如得神通者不循階梯地騰空而起，故謂為始終無二，圓融頓極。如云：「圓頓不二，如通者騰空。」⁵⁴……圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。」⁵⁵

需注意的是，智顗亦因應圓教觀行之理深與境圓的特性，故極言須信智均等；也就是不以無信而高推聖境，妄自菲薄；亦不以無智而起增上慢，謂已齊佛，故倡「六即」佛位之說。如云：「此六即者，始凡終聖：始凡故除疑怯，終聖故除慢大。」⁵⁶雖然圓義玄妙，頓觀高超，然為對治而使怯弱者生信，並裁抑以少為多之驕傲自大者，故約一切證量而悉以「六即位」來判定行人修證之成就與果德。由此可知智顗相當重視理觀與事修之符應，尤其是事涉修證功德與止觀證量

⁵⁴ 灌頂此段前言述及三種止觀的原文是：「天台傳南岳三種止觀，一、漸次，二、不定，三、圓頓；皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。漸則初淺後深，如彼梯登；不定前後更互，如金剛寶，置之日中；圓頓初後不二，如通者騰空。」潘桂明認為灌頂此說有神化智顗思想的意圖，不可全信。然筆者認為，灌頂此段是對智顗承繼慧思止觀思想並發揚光大之論述，也就是針對天台漸次、不定、圓頓三種止觀修行方法的特性，給予簡要並加附譬喻的說明。如以學開車為例，一般皆至教練場按步就班，循序漸進地練習，而有少數人則直接上手，自學以成；前者可稱科班漸學，後者或謂無師自通。雖學開車並不能完全等同於修止觀，然以其專業技術養成之來源，即可以有隨班漸進與自學成功二種。而灌頂就智顗所說修習止觀之方法與進境而分為三種，其中「初後不二，如通者騰空」，前句為圓教意解與頓觀進境，後句以譬喻而明其修法之特性，且亦與智顗之止觀證量無關，而是對圓頓止觀的修行特色做生動譬喻的描述。故潘氏所云：灌頂「帶有神化智顗思想的意圖」之語，與原文毫無相干！（見氏著：《智顗評傳》，南京大學出版，1996年2月，頁134。）續前所說學開車之喻，總不能認為列出有無師自學而通之方法，就是有「神化」之嫌哉！學者研究事涉超常能力之止觀學說，其意想中輒有一遇己意所不能解者，則無端動輒指其為「神化」或「幻想」（如前所云安藤俊雄指稱智顗止觀證量之語），則在研究涉及佛教超常止觀境界之內容時，或有預存偏見之嫌！

⁵⁵ 灌頂：《摩訶止觀》序，《大正藏》冊46，頁1c。

⁵⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁10b。

的聖境，更不能自由心證，妄斷凡聖。

就止觀修行而言，智顗雖然提出三種根性與三類止觀方法的名目與內容，但並沒有進一步說明如何判定根性，以做為選擇止觀種類的方法；但是對於修行者應視己當時定慧能力以靈活運用三種止觀的方法，則於《六妙門》、《童蒙止觀》與《摩訶止觀》中多有提及，故筆者秉持智顗實事求是之止觀學說精神，主張加入以《次第禪門》中所說之禪定境界，做為圓教止觀行者判定一己禪定力深淺的準繩，以利於止觀方法的選擇，以及視因緣轉變而得以靈巧善用三種止觀來增進一己定慧力的判準。理由與方法如下：

強調以契入究極中道實相的天台圓頓止觀，其主要觀行進路是在觸境觀心時，能得「一念法界，一色一香，無非中道。」之悟境，此一「頓觀」修行方法有如猶如「通者騰空」地，以圓頓觀照而一時得至證諸法實相。但這是上品根性與定慧均齊者修行之盛狀，並非人人皆能如此一蹴即得，故智顗另又施設漸次與不定止觀之不同方法，以用為定慧不齊等者之止觀修行方法。雖然智顗說有三類止觀方法，但筆者認為，天台圓教的修行特色與重心，仍應以圓頓止觀為主，故以《次第禪門》修行內容為代表的「漸次止觀」，則：一、《次第禪門》中所說之次第禪定境界，可視為檢證定力高低，以做為斟酌是否應加修依次昇進禪定法門的參考。二、亦可用為增強定力的輔助行法。

為何要檢定禪定力的高低？如前所說，雖然智顗為圓教立有三種止觀方法，然而天台圓教之實踐法門自以圓頓止觀為主，唯因其修法極頓高妙，並非一般人在短時間所能成就，若只專意於圓頓止觀而忽略其它行法的輔佐修習，則其實際的情況是，一些根性不相應者將有久修不得與徒勞無功之困頓。故若能以《次第禪門》中所說四禪八定等定境界而為檢證一己定力程度方法，則將在修行圓教止觀時，可用為調整與增進一己定慧力之參考。

自慧思以迄於智顗之後，台宗學人多以紹述學思或弘法傳講著稱，而相對在實修方面，如慧思之證六根清淨之鐵輪位與智顗之得觀行五品弟子位的止觀證量成就，則已不多見聞於史冊記載。智顗不恃一己義解之夙慧與早年見勝相之成就，自秉受慧思示以「定力少」之教示以後，即專意投入於禪定的修習與《次第禪門》的講述，此一重視以「禪定」檢證與輔助圓教觀解與頓觀行法的務實作風，非常值得後人的深思與效法。

基於以上討論，接著說明以《次第禪門》中所說定力深淺階次，來檢證行人之定境成就的方法：

依於定慧修行原理，對修學者止觀能力的認定，是以各階定力與觀智做為判別高下的標準。在止門，是從欲界、色界乃至無色界之未到地定、四禪、四空定等定力階次，做為禪定力深淺的判斷標準；於觀門，則又依聲聞與大乘諸學派的不同，而各有淺深不等的諸階觀智的進境與內容。而其中，定學為開發觀慧的有力因依與助緣，故有「依定發慧」的修行原則。

其中，無論修定與修慧，皆要選取一藉以專注或用以觀察的對象，也就是止觀的所緣境。從心念的特性來說，無論是妄想紛飛還是沉昧昏眠，意識必有所趨向與有所緣念，故修習禪定，就是學習讓心念清明而置心一處——即能長時間專注於一個選定的對象而清楚了然，不散動妄想。從觀慧的目的而言，則在於觀察一一法的自相與諸法的無常、空、無我的共相，以達到緣起空慧的體證（當然，聲聞、大乘中的諸多學派，對於諸法實相與佛果證智的內容，則有不同的說法與主張。）

修行定慧所選取的所緣對象，智顗稱之為「禪門」，取其意為：「門名能通，如世門通人有所至處。」即以世間鑿門以為通行之例，以此而喻修學定慧將藉此等門路以為通達證量之門路。智顗在《次第禪門》中大分「禪門」為三類，即：色門與心門，其中又分色為不淨觀門與阿那波那門（持息念）。⁵⁷此中，智顗以「色門」又分「息」與「色」二門；此中：一、「息禪門」為凡夫禪門，也就是通往世間凡夫定的方法；二、「不淨觀」又直稱為「色門」。此二種攝心方法，皆是二乘所修行法。⁵⁸而說「心門」之意為「用智慧反觀心性，則能通行心，至法華、念佛；般舟…等，是出世間上上禪門。」⁵⁹可見智顗的分法，是將二乘的定慧所緣縮限於「色門」，而二乘原有的「心門」，從徹觀心、心所與緣起的二乘觀慧路徑，轉為大乘頓觀的內容。

以上所說，可知應明確分別所緣與禪境二者的不同，也就是說，所緣——禪門是修學定慧時所選取的心念專注或觀察的對象，而禪定力——禪定境界是從欲

⁵⁷ 智顗：《次第禪門》，《大正藏》冊46，頁479a。

⁵⁸ 智顗所說「禪門」，一般稱為「所緣境」，《清淨道論》稱為「業處」。從禪修原理與《阿含經》原義，持息與不淨觀二種法門，皆同為二乘習禪所緣，其中入世間禪境與得出世間智證之不同結果，乃以行者心戀著禪樂與否為關鍵。故禪修所得結果，有入世間與出世間之天壤差別，不在於所緣之不同，而在於心念之住著禪境與否。此義智顗與後文中亦不再局限之，而是活用色、心二門，而說「用心異故，發禪得道，亦個不同。」故持息、不淨與心門三者，亦可互為通用。

⁵⁹ 智顗：《次第禪門》卷一，《大正藏》冊46，頁479b。

界未到地，以至於色界四禪與無色界四定的淺深次第禪定境界。若以打字之譬喻說明，則所用之打字工具類於禪修所緣，藉此工具打字，則訂下一固定時間內能完成之輸入字數為打字速度之級數，級數則有似於四禪八定之層次。此中，所緣之門不妨有多種，而禪定深淺之程度則一以四禪八定判之；就如打字時輸入之內容可有多樣，然判定速度之層級標準則一。

從《次第禪門》所說內容中，筆者主張圓教行人應效法智顗學行與掌握「次第止觀」之真義，以「次第禪境」做為檢證觀行定力的判準。亦即，無論是以息、（不淨）色或心為禪門，尤其是一下手即以「心門」修諸懺儀以冀與得法華三昧的圓教止觀行者，都可以用四禪八定等禪境來檢證一己刻下之禪定境界，以做為需要增進定力與否的參考，故稱「次第禪境」為檢證行者定力的參考，此在以頓觀為尚的圓教止觀法門中，是很好的自我衡量定慧力的工具，也是很好的自我訂定修學項目的參考。

第三節 不定止觀——釋《六妙法門》

一、「不定止觀」釋義

天台圓教第二種止觀修行法門為不定止觀，相較於「漸次」止觀的依次昇進，則不定止觀之「不定」，意為此種方法乃不以行法階位分別，無論前、後與淺、深，可以視當人當前之實際修行需要而逕採前、後，淺、深方法以修習之。如云：「不定者，無別階位約前漸後頓。更前，更後；互淺，互深；或事，或理。……或息觀為止，或照止為觀。故名不定止觀。」⁶⁰

《六妙法門》成書於《次第禪門》之後，二書同屬智顗前期時代作品，唯不能確定《六妙門》是初入金陵於瓦官寺所作，還是在天台棲隱時期所作⁶¹；然從其內容所述，應可視為智顗晚年止觀思想成熟之作的《摩訶止觀》的過渡或銜接性作品。

做為闡述天台圓教不定止觀修行方法的《六妙門》，灌頂主要以行者「根性」之別，做為分說三種止觀的原因。然而若從實修的角度，則智顗曾說「根機」與「對治」兩種六妙法門設立之寓意。

⁶⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁1b。

⁶¹ 有關智顗《六妙門》之講述時間以及版本等相關問題，佐藤哲英所論甚詳，見氏著：《天台大師之研究》，台北：中華佛教文獻，2005年，頁177-202。

（一）隨「根機」：爲慧性人說「六妙門」行法

有關於依「根機」而分者，如云：「教門…立三種禪爲化眾生，…多是對三種人根性不同。一者、自有眾生慧性多而定性少，爲說六妙門。……此是隨機之說。」⁶²也就是圓教以三種行法而化導眾生，其中一種是爲慧性多而定性少者所說的「六妙門」，這是隨眾生根性習行之機緣而說的。

（二）隨「對治」：說大乘教法之止觀妙義

第二是因應修行當時定慧力的需要，而揀擇判斷修定還是修慧，於此，智顗說爲「對治」，應是在「止觀相資，定慧互持」的修行原則中，有取於視實際修行當口，應以（修）定還是（修）慧來達到禪定與般若的證得。如云：

若隨對治，……所言六妙門者，一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨。……此六妙門，三是定法，三是慧法，定愛慧策……。此六妙門位即無定，…若於欲界未到地中，巧行六法，第六淨心成就，即發三乘無漏，況復進得上地諸禪而不疾證道。……三世諸佛入道之初，先以六妙門爲本。……。當知菩薩善入六妙門，即能具一切佛法，故六妙門即是菩薩摩訶衍。⁶³

在此段引文中，智顗先歷說數、隨、止、觀、還、淨等六種行法，此中，前三種爲定法，後三種爲慧行；其中定能靜心而愛養道苗，慧能見法以策發神智。於此，智顗說爲「對治」，應是在「止觀相資，定慧互持」的修行原則中，有取於視實際修行當口，應以（修）定還是（修）慧來達到禪定與般若的證得。故云「六妙門位即無定」，可以先修定後修慧，或先修慧後修定，也就是可以前、後，淺、深之法交相互替而修，並無一定順序，更又能以欲界淺定而入無漏深智，故云「不定」。文中並力陳菩薩若能善體六門之修法妙義，則能具足一切佛法功德，故稱許此爲大乘教法（摩訶衍）之精義也。

佛教一般以「對治」目標做爲行法設置之重心者，多針對行人煩惱的「對治」而言；如以持息念對治散亂，以不淨觀蠲除貪愛，以慈心禪降伏瞋恚等等。智顗於此以「對治」意說巧妙運用「止觀」二行，以得正定深智的善巧修法，應有取其「對治」行者之定慧力贏，而特爲增上修習，故云「不定」止觀。

然而考察智顗講述中，從做爲修行法門的「六妙門」，到構成天台止觀學說

⁶² 智顗：《次第禪門》卷七，《大正藏》冊46，頁524a。

⁶³ 出處同上，頁524a-525b。

之一的《六妙法門》止觀修行著作，筆者發現其在前者原意的基礎上，豐富了做為止觀學說的六種勝妙法門——「六妙法門」思想。相較而言，在天台龐大的止觀修行著述中，無論是門人的紹述，還是學者的論著，《六妙門》的講說與研究，相形見少；⁶⁴然而筆者認為，對於以《六妙法門》為代表的天台「不定止觀」行法的深入了解，是掌握智顗止觀學說不可或缺的一環。故以下循智顗講述的時間先後，從最初《次第禪門》中所說的「六妙門」內容，到完整成書的《六妙法門》之內容與結構，逐步解析其中所蘊藏的「不定」止觀行法運用之意涵，以為建構天台圓頓止觀實踐法門的修行原則。

二、從「六妙門」到《六妙法門》

（一）持息念「六門」原始義

「六妙門」行法在漢譯經典中，最早見於安世高所譯之《大安般守意經》⁶⁵；主要是以持息念⁶⁶，也就是將意念專注於鼻息，做為攝心修行的所緣與方法。「持息念」廣見於《阿含經》中，是佛陀教導弟子修行的常用法門。然而以數、隨、止、觀、還、淨六種操作原則，以收攝廣說「持息念」在定慧二學與淨行斷惑上的功能，此中又以《大安般守意經》中所說內容最為豐富，故雖云為「經」，但對於修行「持息念」的詳細分析與解說，呈現出「論典」的風格。以下節引本經對於安般念六門修習法的解說，以作為分析智顗所述「六妙門」的基礎。如經云：

守意六事為有內外，數、隨、止是為外，觀、還、淨是為內。……數息斷外，相隨斷內，止為止罪，行觀卻意，不受世間為還，念斷為淨也。⁶⁷

此六門義，其中前三種：以「數息」遮外散亂，以「隨息」離內亂想，而當能息心伏念以斷惡——罪過，則乃修止——定之完成與功德，其中更有以止（禪

⁶⁴ 據佐藤哲英之統計，中國與日本之經錄，其註釋書唯各見其一而已。（氏著：《天台大師之研究》，頁186。）在漢地，僅見於玄日《天台宗章疏》中載有《六妙門文句》一卷。（玄日：《天台宗章疏》，《大正藏》冊55，頁1137a。）

⁶⁵ 安世高譯：《大安般守意經》，《大正藏》冊15，頁163c-173a。

⁶⁶ 「持息念」為「安般念」之意譯。安般（梵語 ānāpāna），全稱安那般那，指出入息念。其中，āna（安那）為「入息（吸氣）」，apāna（阿般那）為「出息（呼氣）」，乃透過攝意專念於鼻頭之息入息出，做為禪修時的攝心方法。

⁶⁷ 安世高譯：《大安般守意經》卷上，《大正藏》冊15，頁164c-b。

定)止惡的用意。接著,「已得定,不復覺氣出入,便可觀。」⁶⁸這文中說得到定力成就時,息會停止——不覺出入息,這時將轉入「觀門」;依據經論,以持息念修定,得到「不覺氣出入」時,是屬於色界四禪的定力。接著是後三項,其中:以覺「觀」身色、心念或緣起的内容,而了知心色相持,依緣而起之「意想」的所來處而能卻除之。既能覺觀卻意,則將歸心息念而不縱意妄造諸法(世間)而「還」。再進則徹斷妄執,以斷除執取之根源——意想,而得止息——涅槃,故云「淨」。

這是以持息念為主要所緣,在修行過程中,依心意安靜與清淨的進境,逐一善巧運用六門方法以調心證淨的過程,即:從初學之「數」息,到不數而「隨」息,心(念)「止」息,這是修定而達到四禪定力的過程;「觀」照覺察於心,「還」溯心念生滅之本處,以至於淨念、息妄的境界,這是覺照諸法而證涅槃的慧學功夫;故以持息念為所緣而善巧修定修慧,能達到息妄證真的修行境界。

(二)《次第禪門》之「六妙門」義

有關於數、隨、止、觀、還、淨等「六妙門」行法,在智顗所述的《次第禪門》與《六妙法門》等止觀著述中所敘述的内容,有應用與層次上的差異。其中内容,屬於修行方法的「六妙門」與建構圓教「不定止觀」學說的《六妙法門》二者,有相同重疊的部份,亦有不同的部份;相同者是隨順佛教傳統的持息念法門而說,不同者是智顗依於天台圓教止觀之不次第修行方法而有的獨創與發明。

⁶⁸ 透過持息念,以鼻息為所緣境,其能修得之最高禪境為色界「四禪」。此乃因「息」為色法,修持息念至第四禪則息止,息既止則所緣境消失。而心無所緣則將空無著落,故若再欲有以進者,必需轉換所緣,此乃修定之基本原理。故引文中云:「已得定,不復覺氣出入」其所得之定乃為「四禪」,其意甚明。以下之「便可觀」意,乃是轉換修行所緣境而由定轉觀。察智顗在《六妙法門》第一「歷別對諸禪定明六妙門」中云:「一者依數為妙門,行者因數息故,即能出生四禪、四無量心、四無色定。」(智顗:《六妙法門》,《大正藏》冊46,頁549b。)此段文字衡諸於上來所說之持息念修定原理,若細究之,則修持息念唯以至四禪為頂點,若欲轉修四無量,並得「四無色界定」,則須再有多道轉換所緣境與操作方法的程序。故筆者認為,於此可知此段是智顗總括涵蓋之語,意唯突顯持息修定之基礎與殊勝,並不重在詳說修行細節與過程。於此,徵諸第二「次第相生六妙門」所說可知。唯有依此開章緒論内容而云:「按智顗的看法,『四無色定』中的非想非非想定乃是修習數息觀的最高境界。」一語(陳堅:《無明即法性——天台宗止觀思想研究》,頁256。)則徵諸《大安般守意經》、修定原理與智顗行文脈絡,皆不確當,而有誤解修定方法與誤導智顗止觀知見之虞,故特為說明。

以下分別說明之：

在《次第禪門》中，智顗對於數、隨、止、觀、還、淨之六種修行方法——六妙門，有三種不同的運用方法，即：

1.以息爲緣，依「六妙門」修禪定

首先，智顗依於《安般守意經》等經文，以持息念爲修行所緣，在修行過程中，善巧運用六種方法——六妙門，以爲得禪定之鑰。如云：

…所言阿那波那者，此是外國語，秦言「阿那」爲入息，「波那」爲出息，爲修習根本初禪之法。……《安般守意三昧經》言：安之言生，般之言滅，若約息生滅明義如上說，若約心生滅爲語，是則不定，今用入出息爲正番。……初數於息，覺息微微，當置數息，便隨於息，任運出入。若心欲靜，便捨隨凝心止住。心若闇忽，即便靜照色息；心若浮動，即便捨觀歸數，及隨止也，是故名還。心不馳蕩，凝神寂慮，故名爲淨。行者若能如是善巧攝錄，心則易定。⁶⁹

文中先解釋「安那般那」音譯之漢文意義，並參考《安般守意經》，更指明其所云「生滅」，乃指息之生滅，非是心之生滅。接著，從「數」修，「隨」息，「止」息，直到「觀」息；以此技巧，將心從散動引導、修練到平穩安定。至此，若心復散動，即退「還」歸數，或「隨」或「止」，如此反復，則心易定；當心能再不馳動散亂，則名之爲「淨」。修行者若能善巧運用此六方法，以「六妙門」攝運其意，則心易安定。由以上引文可知，智顗將此「六妙門」純粹用爲修止得定之方法。此說雖與經文不合，而稍有窄化「六妙門」之義，然亦仍不失爲修定之善巧方法。

2.以次第義，說「六妙門」定慧法

對於「六妙門」的處理，智顗復在《次第禪門》第七卷中，有與以上引文所不同的運用與解說，由於意義豐富而文句較長，故以下分段徵引與說明，首先是：

所言六妙門者：一、數，二、隨，三、止，四、觀，五、還，六、淨。通稱六妙門者，妙名涅槃，此之妙法，能通至涅槃，故名妙門，亦名六妙門。此六妙門，三是定法，三是慧法。……此六妙門，位即無定。……若廣

⁶⁹ 智顗：《次第禪門》卷五，《大正藏》46，頁508b-509a。

明此六法修證，則諸禪皆屬六妙門攝；今但取次第相生入道之正要，以明六妙修證之相。今明修證六妙門，開爲十二門也，所以者何？如數有二種，一者修數，二者數相應；乃至修淨與相應亦如是，今約修證分別，有十二門。⁷⁰

智顗此段引文除了說明「六妙門」是能通往涅槃之妙法外，並在六妙門中，分數、隨、止三項是修習禪定之法，後三項觀、還、淨是修慧方法。此中並強調六法之修證，其次位不定，此說已然反映出智顗後來以《六妙法門》所述之「不定止觀」意旨。唯「六妙門」之意涵豐富，運用方法多樣，可以通攝一切禪修方法與原則，而在《次第禪門》中因著重的是「次第修、次第證」之「漸次止觀」義，故文中唯以「次第相生」之義而說「六妙門」運用之法。

在此智顗以「六妙門」攝定慧二學方法，較之前段引文純然說爲修定方法，顯然與經典原義較爲符合。然而在本段的敘述中，智顗亦另發新義，開六門之每一項又各有「修」與「相應」之二境，如此則合爲十二門義。此中，「修」是對於方法的運用與操作說明，「相應」則是描述經過「修」之過程後所得的成果與證境；依此，數、隨、止、觀、還、淨等六門，皆有此二項應用，故「修證六妙門，開爲十二門也」。⁷¹

智顗對於「六妙門」中修定得定的觀點，乃是依循佛法正義，強調在依法得定後，要能了知定境亦屬因緣所有，虛誑不實，故須能不滯於靜定，進而轉入觀慧的修持。如云：

……行者爾時，即作是念：今此三昧，雖復寂靜，而無慧方便，不能破壞生死。復作是念：今此定者，皆屬因緣，陰入界法和合而有，虛誑不實，我今不覺，應須照了。作是念已，即不著止，起觀分別。

此中值得說明的是智顗對屬於慧行部份的觀、還、淨三門之敘述。

首先是「觀門」，在「修觀」與「相應觀」二項中，智顗將「修觀」的方法分爲慧行觀、得解觀與實觀等三種。其中以「實觀」的修行與所得爲基礎，而以慧行觀的觀理入道爲成就。以下引文說明實觀所覺觀之身四大、三十六物等內容、方法與成就——相應；及在此實觀所得的基礎上，接著觀無常、因緣等理觀

⁷⁰ 智顗：《次第禪門》卷七，《大正藏》46，頁524b。

⁷¹ 智顗：《次第禪門》卷七，《大正藏》46，頁524b。

而破除邪見，進入入四念處，證觀解境，與觀相應。如云：

（觀）亦有二種：一者修觀，二者與觀相應。一修觀者，觀有三種：一者慧行觀，觀真之慧；二者得解觀，即假想觀；三者實觀，如事而觀也。今此六妙門…正用實觀成就，然後用慧行觀，觀理入道。所以者何？名實者，如眾生一期果報，實有四大不淨、三十六物所成，但以無明覆蔽，心眼不開明，則不依實而見；若能審諦觀察，心眼開明，依實而見，故名實慧行觀……。云何修習實觀？行者於定心中，以心眼諦觀此身中細微入出息想，如空中風，皮、筋、骨、肉，三十六物，如芭蕉不實，內外不淨，甚可厭惡。復觀定中喜樂等受，悉有破壞之相，是苦非樂。又觀定中心識，無常生滅，剎那不住，無可著處。復觀定中善惡等法，悉屬因緣，皆無自性。如是觀時能破四倒，不得人我，定何所依？是名修觀。二、與觀相應者，如是觀時，覺息入出遍諸毛孔，心眼開明，徹見內三十六物，及諸蟲戶，內外不淨，眾苦逼迫，剎那變易，一切諸法，悉無自性，心生悲喜，無所依倚，得四念處，破四顛倒，是名與觀相應。

接著是「還門」，在「修還」與「相應還」二項中，所謂修「還」方法是由（所觀）境返轉反還觀（能觀）心，並以推理觀解之法以析其觀義，逮得（能觀）境與（所觀）智互泯相忘，乃至不加功用，自成任運，是為「修還」乃至於「與還相應」之法要。如云：

觀解既發，心緣觀境，分別破析，覺念流動，非真實道，爾時應當捨觀修還。……一、修習還者，既知觀從心發，若隨析境，此則不會本源，應當返觀：此心者，從何而生？為從觀心生？為從非觀心生？若從觀心生，則先已有觀，今實不爾！所以者何？數、隨、止等三法之中，未有觀故。若非觀心生，不觀心為滅生？為不滅生？若不滅生即二心並，若是滅法，已謝不能生現在；若言亦滅亦不滅生，乃至非滅非不滅生，皆不可得。當知觀心本自不生，不生故不有，不有故即空；空無觀心，若無觀心，豈有觀境？境智雙忘，還源之要，是名修還。二與還相應者，心慧開發，不加功力任運，自能破析，返本還源，是名與還相應。

接著是「淨門」，這是在經由「還」門之修行與相應後，體得境智二邊皆依心所生，妄自分別，則無明迷境愈甚，故在溯心得還時，即須安心以入於「淨門」。此中有「修淨」與「相應淨」二項，所修方法是對於色等五蘊能不起妄想分別，

但是需注意的是，這不是初學在觀念上的知道須「不其妄想分別」，也不是攝心寂止「不知妄想分別」的禪定，而是在深入止觀進境後，識心本淨，淨不淨法俱離的修道層次與境界。如云：

（還）既相應已，行者當知：若離境智欲歸無境智，不離境智縛心隨二邊故，爾時當捨還安心。淨道亦有二：一者修淨，二者與淨相應。一、修淨者，知色淨故，不起妄想分別，受想行識亦復如是。息妄想垢，息分別垢，息取我垢，是名修淨。舉要言之，若能心如本淨，名為修淨；亦不得能所修及淨不淨，是名修淨。二與淨相應者，作是修時，豁然心慧相應，無礙方便，任運開發，三昧正受，心無依倚。……

經過上來之引文與分析，可知智顗對於「六妙門」的運用，在《次第禪門》的著述中，雖認為其法能涵攝一切法門之定慧二學領域，並依循「次第相生」之「漸次止觀」義，以說明數、隨、止、觀、還、淨在修行上的運用與進路，故云：「今但取次第相生入道之正要」。然而卻也指出「六妙門」之行法，更有「不次第」之特色。如云：「此六妙門，位即無定。所以者何？若於未到地中，巧行六法，第六淨心成就，即發三乘無漏，況復得進上地諸禪而不疾證道。」⁷²引文中強調，於修行中，乃至於禪力尚在未到地時，若能善巧運用此六法，則亦能進三乘無漏果位，更何況於數、隨止之前三定學階段時，就能進得甚深定力者，豈有不疾條證道之理疾證力的觀點。可見智顗在金陵講述《次第禪門》的初期階段，已將原本以持息為所緣而修定慧的「六妙門」，在「次第行」的傳統禪修基礎上，進一步發掘其中含有超越次第——不次第的運用之方。

3.以三觀智，對應慧行「三妙門」義

在佛教的修行觀念中，對於定慧二學的定位是，「禪定」為一般皆有的共世間靜心方法與層次，而佛法特殊的知見與價值，是在不共世間的觀慧內容與智證境界。故所有佛教學派，對於慧學的解說與修證，皆相當重視；而以觀解引導修行，強調教觀並行的天台圓教，亦是如此。以此觀諸智顗對於「六妙門」的應用，在「因禪具足諸智波羅蜜」的方面，即以「六妙門」中，對於屬於慧行範圍的觀、還、淨三者，有更多的運用與發揮。如云：

復次，觀眾生空故名為觀，觀實法空故名為還，觀平等空故名為淨。復次，

⁷² 智顗：《次第禪門》卷七，《大正藏》46，頁524b。

空三昧相應故名爲觀，無相三昧相應故名爲還，無作三昧相應故名爲淨。復次，一切外觀名爲觀，一切內觀名爲還，一切非內非外觀名爲淨。……復次，菩薩從假入空觀故名爲觀，從空入假觀故名爲還，空假一心觀故名爲淨。若能如是修者，當知六妙門即是摩訶衍。復次，三世諸佛入道之初，先以六妙門爲本。⁷³

引文中智顗將「六妙門」中的後三項，也就是觀、還、淨之三妙門，做了幾種觀慧方法的運用與對應。即：一、慧觀「境空、法空、等空」的運用，二、慧觀「空、無相、無作三昧」的對應，三、慧觀「外、內、非內非外」的覺知，四、慧觀「從假入空、從空入假與空假一心」之體證。從以上引文與說明中可以得知，智顗對於觀、還、淨三門在觀慧與智證中豐富而多樣的詮釋，這些內容已經超出傳統《阿含經》與教禪論典的解說範圍，而具見其對此「三妙門」的善用與妙解。

若以著述時間先後來判斷圓教不定止觀之「六妙法門」的成立與演變，我們認爲，智顗在講述《次第禪門》的階段，已經注意到傳統的持息念修行法門的特色，也就是即此同一所緣，能開展爲六法——六門，而同時修習定慧二學，以及在初禪，乃至未到地定等少分定力的支持下，就能轉爲覺觀的修持，乃至觀智的證得；並以觀、還、淨等後三項，屬於慧學部份的三妙門，將之配比圓教三觀之修行。當然，以十法而全面開展「六妙門」的運用，則要到講述《六妙法門》時，才有更具體而完整的呈現。

（三）《六妙法門》之「六妙門」義

以上從經典原義與《次第禪門》中對於「六妙門」內容的比對可知，智顗援引以安般念——持息念之禪觀所緣而善巧修習定慧二學的修行原則；進一步在其《六妙法門》的止觀著述中，以法華圓教止觀修行的立場，全面開展對此方法的運用與詮釋。以下略述《六妙法門》的內容與結構，並從止觀實修的角度，探討此書在整體天台圓頓止觀修行中所扮演的角色與功能。

《六妙法門》計有十章，就其標題所明，此十章是對「六妙門」提出十種修行方法的說明；然而從具體內容來看，則是以修行證果之四個項目，即「次第證、互證、旋轉證與圓頓證」，來總束（聲聞、緣覺、菩薩之）三乘與（藏、通、別、圓）四教運用六妙門以修習定慧二學的方法。如云：

⁷³ 智顗：《次第禪門》卷七，《大正藏》46，頁525b。

六門有四種：一者次第證，二者互證，三者旋轉證，四者圓頓證。…次第證，如上第一歷別對諸禪門，及次第相生六妙門。……第二互證，此約第三隨便宜，第四對治，第五相攝，第六通觀。……第三、云何名證旋轉六妙門相？此依第七旋轉修故發。……第四、云何名為圓證六妙門？行者因第八觀心，第九圓觀，二種六妙門為方便，是觀成時，即便發圓證。⁷⁴

所以《六妙法門》一書之內容，並不單純只是講說天台圓教「不定止觀」之六妙門方法，而是從持息六妙門之原義，到次第法，而至圓教不定行門特有的「六妙門」方法。此中圓教的「不定止觀」之六妙法門，是「第八章觀心六妙門」與「第九章圓觀六妙門」，這才是不與其它所共的，圓教不定止觀特有的「六妙法門」。以下分別說明：

1.內容與結構

（1）內容大要

第一章之「歷別對諸禪六妙門」為緒論，乃總括略述三乘四教之諸多止觀法門。智顗為了將諸法門與六門一一對應，故以持息念列入「數」門；其次為十六特勝之「隨」門；地、水、虛空、金沙、金剛等五輪之「止」門；九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧、練禪、十四變化心、三明、六通、八解脫、得滅受想等，悉為「觀」門中所修習；至此，從「數門」至於「觀門」，已完成了通三乘共修之定學勝境與功德。而在「還門」，智顗意解「還」為「反本還源」，是時出生三三昧、三十七品、四諦、十二因緣與中道正觀，因此而得以入涅槃；這是數於慧學的階段與進境。最後的「淨門」，以「體認一切諸法本性清淨，即便獲得自性禪」而說此為二乘人定得涅槃之階。值得注意的是，智顗指出「若是菩薩，入鐵輪位，具十信心，修行不止，即便出生自性禪、一切禪…。」等，「菩薩依是禪故，得大菩提果。」⁷⁵而將「淨門」涵蓋三乘聖者的證果與涅槃聖境。

相較於《大安般守意經》，則智顗在《六妙法門》初章中擴大了「六門」的修行操作意涵，而將諸多定慧行法與三乘聖境統攝涵蓋。若再對照第二以下諸章，則顯見智顗以此章為全書內容之提綱，而有緒論概說三乘行果的意涵，並不

⁷⁴ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁554b-555b。

⁷⁵ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁549a-c。

能從此中具見「六妙門」之修法內容。

第二章題為「次第相生六妙門」，行法以息為所緣境，前三為修止，後三為慧觀，歷經六門而入涅槃。此章內容大同與《大安般守意經》略同，並且應是《次第禪門》中相關章節的略說，可見此章是依循佛教傳統持息念方法，以次第修習證果所作的施設與說明。

第三章為「隨便宜六妙門」，所謂「隨便宜」，是以善巧方便而靈活修習數隨止觀還淨等六法，無須依循次第，而一以行者當時所缺乏之定慧力，為補強故而擇法修習。如云：

初學安心，必須善巧。云何善巧？當於六妙門法，悉知悉覺，調伏其心，隨心所便，可以常用。……隨便而用，不簡次第，……安即為善，可以長軌。⁷⁶

雖云是不依次第而修，然本章內容並沒有提出具體的修行方法，且明顯與第二章所說「次第相生」之原則不同，而是針對修行者當前所缺之定慧力，特別強調「隨便而用，不簡次第。」在此六法中，只要是有助於行者安心覺證者，即當善巧用之；故本段雖單獨成章，但唯是以六妙門修「不定止觀」的原則性提示。

第四章為「對治六妙門」，這是從「除障顯理」的角度，而說以對治煩惱來克服修行過程中可能遇到的三種障礙——「三障」⁷⁷。在以六妙門超克修道障礙的過程中，當然不必一定拘束於六妙門的循序漸進，依次相生，而是以當時情況的需要而善巧用修。故此章是在第三「隨便宜」以修六妙門的原則提示中，針對煩惱的對治而有的善巧運用六妙門的進一步說明。在文本中，智顗說這是「三乘行者」修習定慧皆需善以用修之方法，故不特定針對圓教止觀而說。

第五章是「相攝六妙門」，所謂「相攝」，是互相涵蓋，於一門中能攝入其它五門；因為在修行時，能運用此六門而一一相互攝入涵蓋，故曰「相攝」。

對於實修方法的說明，智顗將之分為兩項，一是「自體相攝」，這是對於此

⁷⁶ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁550c-551a。

⁷⁷ 「三障」，又作三重障礙，指障礙修行善根及聖道成就之三種障礙，即：煩惱障、業障、異熟障。在《六妙法門》中，智顗循佛教慣說，立修道的三種障礙。其中，一、「報障」是過去行業所招感的今時果報，若過去常行不善，則今時將感得苦報，而成為此世修行的障礙。二、「煩惱障」，衆生煩惱衆多，大要言之，有貪、瞋、癡等三種根本煩惱，此亦能障礙行修道。三、「業障」，謂衆生於身、口、意所造作之惡業能蔽障正道，故行業即障，稱為業障。

六法互攝的原則性解說；二是「巧修六門」，是進一步以數等六法，做實修應用上的說明。以下援引智顗所說「自體相攝」之原文，如云：

云何名「自體相攝」？行者修六門時，於一數息中，任運自攝隨、止、觀、還、淨等五法。所以者何？如行者善調心數息之時，即體是數門；心依隨息而數故，即攝隨門；息諸攀緣，制心在數故，即攝心門；分別知心數法及息，了了分明故，即攝觀門；若心動散，攀緣五欲，悉是虛誑，心不受著，緣心還歸數息故，即攝還門；攝數息時，無有五蓋及諸麤煩惱垢，身心寂然，即攝淨門。當知於數息中，即有六門。隨、止、觀、還、淨等，一一皆攝六門，此則六六三十六妙門。…此則略說六妙門自體相攝，一中具六相也。⁷⁸

從以上引文可知，智顗以一門實修過程中所產生的攝念專一與對治煩惱等止觀修行所能得致的成果，而說此六門中，可以用一門而相攝其他五門，此即「一中具六相」之意。因一法中各具六門，故六六而得三十六門之相也。接著第二項之「巧修六門」，則是依此原則所做的詳細說明。

第六章是「通別六妙門」。此中「通別」之意，乃指雖同——「通」修數習一法，然則因發心不同，故感果之境則懸殊有異——「別」；意即所修法門雖然相同，但因為發心不同，故所得果報自有差別。如云：

所言通別六門者，凡夫、外道、二乘、菩薩，通觀數息一法，而解惠（按：惠通慧）不同，是故證涅槃殊別。隨、止、觀、還、淨，亦復如是。⁷⁹

文中智顗分別發心不同之內容，計有鈍根行人、利根外道、聲聞、緣覺與菩薩等五種。此中，鈍根人修數息乃欲得禪定樂，又從中貪執之而起諸魔業；利根外道人修數息得定樂，而亦能分別覺知息之有無來去，唯因心行理外，故隨心所見，計以為實，而生諸貪著邪見。以上二人根性之利鈍雖殊，而於三界，流轉生死則同。以下，聲聞人修數息而合於四諦正觀，不執諸受而得入道；緣覺人修數息則與十二緣起相應，知無明體性，本自不有，只因妄想因緣，合和所生。此二種人，因修數息，得脫生死，入於涅槃。最後，是菩薩修學數習等六法，乃為求一切智而登於佛地。此章是從修行者發心不同之角度，說明雖同修此六法，然所

⁷⁸ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁551c。

⁷⁹ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁552a。

得之結果不同，此亦是修學「六妙門」而所得結果「不定」之意義。

第七章名為「旋轉六妙門」，所謂「旋轉」，是在修習此法門時，從中「旋轉」出一切諸行功德勝相。這是與之前所說六種六妙門修習原則與方法皆不同的，也與凡夫二乘不共的，唯菩薩獨有的六妙法門。如云：

上來所說六妙門，悉是共行，與凡夫二乘共故。今此旋轉六妙門者，唯獨菩薩所行，不與聲聞、緣覺共，況諸凡夫。…云何菩薩於數息道中，修從空出假觀，起旋轉出一切諸行功德相？所謂菩薩行者，當數息時，當發大誓願，憐愍眾生；雖知眾生畢竟空，而欲成就眾生，淨佛國土，盡未來際。作是願已，即當了所數息，不生不滅，其性空寂，即息是空，非息滅空，息性自空。息即是空，空即是息，離空無息，離息無空。一切諸法，亦復如是。息空故，非真非假，非世間非出世間。求息不得息與非息，而亦成就息念；其所成就息念，如夢如幻，如響如化，雖無實事可得，而亦分別幻化所作事，菩薩了息。亦復如是。⁸⁰

引文中，智顗說明菩薩以大乘發心為基礎，在修行數息中，以「從空出假」之慧，而感召六度四攝等諸多利生智慧與功德，是乃為六妙門中，菩薩不與聲緣，乃至外道凡夫所共同之「旋轉」勝義。故云：

知息性空，具足尸羅、羼提、毘梨耶、禪那、般若波羅蜜，亦復如是。是中應一一廣旋轉諸波羅蜜相，為求佛道善男子善女人，開示分別。是即略說於數息門中，修旋轉陀羅尼，菩薩所行，無礙方便。菩薩若入是門，直說數息調心，窮劫不盡；況復於隨、止、觀、還、淨等，種種諸禪，智惠神通，四辯力無所畏，諸地行願，一切種智，無盡一切功德，旋轉分別，而可盡乎。⁸¹

第八章為「觀心六妙門」，這是大根行人所修，故能不由次第，而直接懸照諸法之根源，也就是「眾生心」。智顗指出：一切萬法皆由心而起，故若能反觀心性，即知萬法皆無根本。如云：

觀心六妙門者，此為大根性行人，善識法惡，不由次第，懸照諸法之源。

⁸⁰ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁552c-553a。

⁸¹ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁553c。

何等爲諸法之源？所謂眾生心也。⁸²

至於觀心方法，智顗於文中以數隨止觀還淨等「六妙門」，從初學開始，依次以此六門，解說觀心方法。

第九章爲「圓觀六妙門」。其中圓觀之內容，是在前項「觀心」六妙門的基礎上，進而圓觀一切法不可思議，本性自爾。故能於一微塵中，通達一切世界諸佛，凡聖色心數量法門。可以說，此章的「觀境」與前項的「觀心」，是統貫心與境，而一以圓教止觀修行特義門而有的「妙觀」之法。如云：

夫圓觀者，豈得如上所說：但觀心源，具足六妙門，觀餘諸法，不得爾乎！今行者觀一心，見一切心及一切法；觀一法，見一切法及一切心。觀菩提，見一切煩惱生死；觀煩惱生死，見一切菩提涅槃。觀一佛，見一切眾生及諸佛；觀一眾生，見一切佛及一切眾生。一切皆如影現，非內非外，不一不異，十方不可思議，本性自爾，無能作者。非但於一心中，分別一切十方法界凡聖色心諸法數量，亦能於一微塵中，通達一切十方世界諸佛凡聖色心數量法門。是即略說圓觀數門，隨止觀還淨等，一一皆亦如是。⁸³

接續前章之「觀心六妙門」方法，智顗於此「圓觀六妙門」中特別指出：豈但只是一心中具見一切心與法，而是於觀一法中亦能具見一切法心。以下再進一步舉觀菩提、煩惱生死、佛與一切眾生之例，而說明一切皆如像影之互爲映照影現；此非內非外，不一不異之理，是心與法之本性自爾，而非思議議論所能及之事。此中，能觀者爲心，而所圓觀之「數法」，即是一切心法之「數」，其中無量「數」之相，乃至於一微塵中，亦能如理具觀體見之。以下之隨、止、觀、還、淨等修行方法亦如是。合第八與第九之「觀心」與「圓觀」六妙門，是同以圓教圓觀而分別觀心與境之止觀修行方法。

第十章是「證相六妙門」。此一章內容，乃是匯結之前所說總總凡外、聲緣、菩薩之不同發心，與次不次第、攝不相攝之六妙行法等所證得之相。智顗針對通別、共不共之行者根機，而分有四種證相，即：次第證、互證、旋轉證與圓證。其中，「次第證」是一「歷別對諸禪門」與「次第相生」等二六妙門所證境界；「互證」是第三至第六等四種六妙門所得境界；「旋轉證」是第七旋轉六妙門所得之

⁸² 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁553c。

⁸³ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁554a-b。

境界；最後之「圓證」是修習第八、第九二種六妙門所得之境界。

此中與圓教「不定止觀」中「觀心」、「圓觀」六妙門有關的，自是最後的「圓證」境界；是因圓觀心法不一不異，本性自爾，所得之證相，故稱為「圓證」。如云：

第四、云何名為圓證六妙門？行者因第八觀心，第九圓觀，二種六妙門為方便，是觀成時。即便發圓證。⁸⁴

智顗又將「圓證」境界之「證相」，分為兩種；即：「相似證相」與「真實證相」。前者如《法華經》所說之「六根清淨相」，後者如《華嚴經》中所說之圓滿功德智慧相。如云：

證相有二種：一者相似證相，如《法華經》中明六根清淨相；二者真實證相，如《華嚴經》中明初發心圓滿功德智慧相也。⁸⁵

（2）結構分析

以上簡要說明《六妙法門》內容，發現其中雖冠以十種六妙門名號，然並非全是圓教「不定止觀」的十種「六妙門」修行方法，而是對於佛教非次第止觀實修的綱要論述。其中章節，更分別說明了「六妙法門」在次第、不次第與圓頓三種止觀修行中的應用與意解。

寫作立意：

從寫作的立意來分析，智顗是以安那般那念——持息念，也就是俗稱「數息觀」的佛教傳統修行方法，取其能以此一修行所緣，而通修定慧的特性；並採用《安般守意經》中所整理而成的數、隨、止、觀、還、淨等六種行法技巧——六妙門，以次不次第，相不相攝等，來統全匯整從聲聞到大乘以來的重要止觀修行特性。

結構分析：

從全文的結構以觀，則：第一章引言，是以持息念為主，以「六門」名相套入三乘教法中種種定慧法門的列舉概說。第二章仍以持息念為修行所緣，從次第修行的過程，說明六法——六妙門在持息念中修定修慧的運用技巧。

⁸⁴ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁555a。

⁸⁵ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁555b。

第三章開始轉入不次第修法的說明，也就是側重行者根機與當時的需要而善巧便宜運用六法。第四章則順前之不次第義，重視善巧運用六法以對治行人煩惱。可以說，第三、四章，是「六妙門」在止觀修行上的不次第性運用。

第五章之「相攝」，第六章之「通別」，則是以六法中之每一門皆能生起其它五門——相攝，與同修此六門，唯因發心有別而感果有異——通別之理，以說明「六妙法門」中一門相攝互具其它五門之特殊意涵。第七章為「旋轉六妙門」，是從大乘的立場，強調因發菩提心之殊勝，故雖與凡夫、聲緣同修此六門，然而所得觀智與功德，自是勝妙超越其它，智顗於此以「旋轉」稱之。筆者認為，從第五章到第七章，是智顗對於傳統以持息念修定慧二學之六妙法門的進一步詮釋與發明，也更為以下章節中之圓頓六妙門的修行方法鋪陳了理論上的依據；這是在不次第六妙門的基礎上，轉入門門相攝互具的圓頓止觀之理論說明，為門門相攝，法法互具的圓頓六妙門修行方法，提供了學理根源。

第八章之「觀心」與第九章之「圓觀」，已轉入圓頓止觀的修行方法，故智顗在此雖然應用六妙門名義，然其重點則以闡述圓教頓觀心、法的止觀方法為主。筆者認為，從修習止觀的次第與不次第——不定方法等兩個概念對舉來說，此二章所說之圓觀內容，或亦能納入不次第，也就是不定止觀的範圍。然而若從智顗分別止觀修行為次第、不定（不次第）與圓頓三者以觀，則在不定止觀所修法門中，就有必要再分別出圓頓止觀一類的必要；故八、九章之觀心與觀法的六妙門方法，應判為圓教之圓頓止觀方法，而非不定止觀。

第十章之「證相六妙門」，則通說透過六門方法修習次不次第止觀所得之證相內容。此中，與圓教「不定止觀」有關之證相內容，為「互證」與「旋轉證」中說；與圓教「圓頓止觀」有關之證相，則於「圓證」中說。

嚴格而言，此五、六、七、十之四章，不是六妙法門技法的說明，而是原理、特性、勝德與證相的詮釋與強調。

最後，綜觀全書之內容與結構，則此《六妙法門》並非專門闡述圓教「不定止觀」修行的著作，而是在匯整凡外與佛教三乘所有不次第行法與證相的基礎上，進一步闡述智顗個人對於圓教不次第修法的體悟與發明，故這是一部佛教定慧二學不次第法的止觀學理論述。

2.圓教「不定止觀」之修行與證相

經過以上內容大要與結構綱領之分析，於此可以較具體地說明智顗所規劃之

圓教「不定止觀」的修行內容與證相，並從其文獻資料中，印證其早期止觀修行的特性。

首先，在以「六妙門」修行「不定止觀」方面，之所以以「不次第」方法應用於止觀修行，筆者認為，這應是智顗在止觀實踐與定慧學理說明二方面的經驗與反省有關。除了「持息念」之禪修所緣，有其通修定慧的特性之外，從因應時節機宜與對治個人煩惱的實修角度，智顗主張不僵硬循序而應靈活應用六門方法的修行理則。這不但是從個人止觀實修經驗中發現的，也是在經典文獻有其學理可循的。⁸⁶

第二，在修不定止觀六妙門之證相方面，有關智顗解說「旋轉六妙門」以得「證旋轉」果位的說明，值得特別留意。原來，在「證旋轉六妙門」的證相上，其所得的境界是「旋陀羅尼門」，並進一步說明其內容為：「證旋轉六妙門者，即是得旋陀羅尼門也。是名無礙辯才，巧惠方便，遮諸惡令不得起，持諸功德，令不漏失。任是法門，必定不久入菩薩位，成就阿耨多羅三藐三菩提也。」⁸⁷以之證諸智顗於大蘇山受學慧思，並得其印證的修行成就與描述內容，⁸⁸則二者若合符節。故若以《六妙法門》中所論述，即第七章「旋轉六妙門」分判為「不次第」行法之類，而第八章之後，方為圓頓止觀之教，故我們在此可以有理由地論斷，彼時智顗於大蘇山修行之特色，乃為不次第行法，而其所用止觀方法，雖然於第八張與第九章曾列明屬於圓頓止觀之「觀心」與「圓觀」方法，然而在其時，應尚未進入圓教頓觀法門的思想與修法之成熟期。

總結而言，若從智顗止觀思想之發展以觀，則介於《次第禪門》與《圓頓止觀》之《六妙法門》的講述，是以「大蘇妙解」的不次第行為修行經驗，以「旋陀羅尼」證旋轉解的深刻信解，成為入天台山圓悟實相前的信解基礎，故《六妙法門》中內容，實為了解智顗前後期止觀思想形成於變化的重要文獻。

3.特說圓頓止觀「六妙門」行法與證相

（1）行法特色

《六妙法門》中，涉及天台圓教之「圓頓止觀」修行內容者，則以第八章「觀

⁸⁶ 如《雜阿含經》中云：「修習於止，終成於觀，修習觀已，亦成於止。」（宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十七，《大正藏》冊1，頁118b。）

⁸⁷ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁555a。

⁸⁸ 詳見本文第二章第三節中所作說明。

心六妙門」與第九章「圓觀六妙門」為代表，而其中又以「觀心六妙門」為主要。因為智顗之圓教思想，主張心為一切法源，故修行與悟入之關鍵，自以觀心為主；至於與心對應之外境，則因為心與法（外境）是不一不異，依緣而有的，故若能一秉此理以觀心，了知外於心之諸法亦復如是，則一以觀心法門即能備辦一切。

由於「觀心」乃為天台圓教止觀主要修行內容，故於此對第八章之「觀心六妙門」略做說明。智顗與文中所說圓教六妙門之觀心方法是：初學觀心「數」之時，能知世出世間諸法——諸數量法，皆悉從心所出；也就是因意念活動之種種內容——心數，而有一切種種之法，而離心之外更無一法，故數一切法，皆悉約心故數；所以當知心者，即是「數門」。接著，了知觀心所知之一切數量之法，悉隨心王⁸⁹而有，如是觀時，即知心是「隨門」。接著，行者觀心之時，了知心性與諸法常寂，因寂故不念，不念故寂，當知心者，即是「止門」。接著，於觀心時，覺了心性猶如虛空而見真實，於一切法得無著慧，當知心即是「觀門」。復次，行者觀心之時，既不得所觀之心，亦不得能觀之智，雖不見諸法，而還通達一切，即是「還門」。最後，當行者觀心之時，雖不得心與諸法，而亦能了了分別之，不染、不著、不執一切而得成就一切，以通達自性清淨心，故名為「淨門」。如云：

行者初學觀心時，知一切世間、出世間諸數量法，皆悉從心出，離心之外更無一法。是則數一切法，皆悉約心故數，當知心者，即是「數門」。復次行者，當觀心時，知一切數量之法，悉隨心王，…心王動故，心數亦動。…如是觀時，即知心是「隨門」。復次行者，當觀心時，知心性常寂，即諸法亦寂，寂故不念，不念故即不動，不動故名止也，當知心者，即是「止門」。復次行者，當觀心時，覺了心性，猶如虛空，無名無相，一切語言道斷，開無明藏，見真實性，於一切諸法，得無著惠，當知心者，即是「觀門」。復次行者，當觀心時，既不得所觀之心，亦不得能觀之智；爾時心如虛空，無所依倚，以無著妙惠，雖不見諸法，而還通達一切諸法。……入變通藏，集諸善根，迴向菩提，莊嚴佛道，當知心者，即是「還門」。

⁸⁹ 「心王」，乃相對「心所」而言，即六識或八識之識體自身，則稱為心王，是為精神作用之主體。其中，如眼等八識各有心王與心所，識之本體為心王，與之相應而起之作意、觸、受等別作用為心所有法，略稱心所。有關心王與心所之說法，亦因學派而有不同，其中，說一切有部以眼、耳、鼻、舌、身、意等六識之識體為一，故列心王為一；法相宗則以八識（六識加末那識、阿賴耶識）各有識體，故列心王為八。

復次行者，當觀心時，雖不得心及諸法，而能了了分別一切諸法；雖分別一切法，不著一切法，成就一切法，不染一切法。以自性清淨，從本以來，不為無明惑倒之所染故，……故名為淨，當知心者，即是「淨門」。⁹⁰

需要特別指出的是，智顗所說「觀心六妙門」之止觀所緣境，並非是安般念——息相，而是轉換成「心」；而數等「六門」，則配置在觀心過程中的階段成就與內容，由此可見智顗擴大傳統以持息念修六妙門，得定慧境界的修行方法，對於此六門做了更深廣的運用與發明。而且了知「六門」深義的圓教「觀心」方法，更與傳統次第行門有別的，不由次第，直觀心性的特殊體悟與方法，故云：「如是六門，不由次第，直觀心性，即便具足也。」⁹¹

（2）證相內容

相對於《次第禪門》與《圓頓止觀》中，皆闕「證相」之篇章，則《六妙法門》於第十章中雖仍過於簡要，然亦不失完整地說明了圓教止觀修行的證相內容。

有關於圓頓止觀的證相，智顗在《六妙法門》中將「證」之性質分為「解證」與「會證」兩種，而對應於所證之相，則有「相似證」與「真實證」等兩種證相。從文字表面的意義來看，對於圓教的深刻義理與頓悟行法，智顗從經典文獻的依據與個人實修的經驗成果，將證相分為知解與實入兩個階段，筆者認為，這對於重視讀誦經教以修止觀，雖為初學，然能起心信解深奧圓義的天台圓教，應有重要的意涵，其中所透露的是智顗重視修行過程中，以圓教正見引導一切的特色，將之衡以以「正見」為首的八正道佛陀常教，則可知天台止觀行法重視以（智）解起行的止觀修行特色。應須注意的是，以此比對其所創說的「六即佛位」，則前階段偏於「解證」的「相似證相」，應是「相似即」；而後階段的「會證」，就是「真實證」的「究竟即」。當然，從行者身心所得的實際受用與能力而言，判為「解證」的「相似證相」，並不單純只是知解邊事，而是能得六根清淨，有類於三明六通的能力之勝境。故文中云：「前者如《法華經》中所說之「六根清淨相」，而後者則「如《華嚴經》中所明，初發心圓滿功德智慧相。」⁹²

再者，有關於天台圓教的修證果位，自以七科五十二位為最完整，然於《六妙法門》第十章之「圓證」中，智顗亦以「別對」與「通對」的「真實圓證六妙

⁹⁰ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁553c-554a。

⁹¹ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁553c-554a。

⁹² 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁555a。

門」，比配十住位以上之菩薩果位，於此則或能填補研究智顗止觀思想的空缺部份。然筆者認為，以數隨止觀還淨之「六門」比配菩薩五十二位果證的說法，不免有遷就「六妙法門」敘述架構的痕跡。

三、結說

《六妙法門》中所闡述之止觀學說，無論是做為實修的指導原則，或了解智顗的止觀思想發展過程，都是一部相當有價值的著作。然而如前所說，此書在中國或日本，幾乎不被重視或研究，無論是文義註疏或學理論述的講說或研究，皆鮮少見及。針對此一現象，以下略述本書少被重視的原因，並總結《六妙法門》一書在圓教止觀思想上所扮演的角色。

（一）《六妙法門》對探討智顗止觀思想的重要性

從發生先後的角度觀察，智顗主要止觀著作的講述時間，依序是《次第禪門》、《六妙門》到《摩訶止觀》。然而此中須注意的是，欲了解智顗止觀思想前後期的發展過程與內容，除了從止觀著作本身中探知，更不能忽略其實際止觀修行過程中的體悟與成就，其所給予智顗的啟發與影響；以及智顗是在何種背景與心理需求之下，依序講述種種止觀著作，這也是筆者在本文第二章探討智顗止觀實修過程的主要考量之一。因為若從止觀著作講述的時間先後來看，則是從次第——《次第禪門》，到不定——《六妙法門》，最後到圓頓——《摩訶止觀》。然而我們從智顗實際的修行經驗與證境的研究中發現，初期他是從不次第行入手，而所證之境界，據其於《六妙法門》中所述，亦是不定——不次第行所感召的「旋轉證相」。故我們據此可知，《次第禪門》的講述，是智顗首先著手修行的法門，屬於不次第行，並以其中所得的止觀成就，成為論述定慧學說的基礎；並回過頭來闡述次第學、次第行的禪定智慧的法門，除了有以次第法加強己身定力之外，更有示其不偏廢二者，且有互為補強與隨應機宜的寓意。

至於對圓教思想與圓頓止觀行法的闡述，在《六妙法門》中的第八到第十章曾做敘述；雖然內容簡略，但已能具見天台圓頓止觀的思想雛形與行法特色。當然從智顗之後入天台山才悟入圓教特有的中道實相境界之修行經歷來看，也不排除《六妙法門》中有關圓教思想與修行的種種敘敘，是後來才整理加入的可能。但無論如何，《六妙法門》一書從第三章開始，提出以「隨便宜」、「對治（煩惱）」等靈活運用六門方法的「不次第行」，以及門門相攝互具，並從中旋轉出一切諸行功德相的止觀修行思想；皆可以以之印證到智顗自身的實修經驗與成果，這是

在專說次第行之《次第禪門》中所不易見到的，而卻也是更貼近、符合文獻記載中的智顗修行經驗，也更能由此得見智顗此一時期止觀思想的具體內容。

（二）《六妙法門》的成就與價值

「持息念（安般念）」是佛教中重要的修行法門，因為此法能以專念於「息」的一個所緣，達到修習定慧二學的目標；且對於初學者，亦有簡便明了，容易修學的優點。其中，如以之修定，則能達色界四禪之高深定力；若以十六勝行的觀法來修慧，則能得斷惑破執的無我智慧。因為它有著其它禪修所緣沒有的特性與殊勝，所以自《阿含經》以來，便成為佛教界普遍流傳的法門。

對於「持息念」法門修習技巧的演繹與整理，雖然用字稍有差異，但許多重要的部派論典，多同以數、隨、止、觀、還、淨等「六門」，用為此一法門增進定慧的修習原則。⁹³而且皆以「息」為所緣，在六門的操作中，數、隨、止為修定之法，而觀、還（轉）、淨為得慧之方。

此一六門的運用，在智顗所講述的《六妙法門》中，有了更寬廣的開展。

首先，是提出「次第修」的概念，以命名持息念的六門。亦即，智顗除了遵循古說，以息為所緣，以六門修習止觀之外；並為此一由止而觀，六門依次昇進的學習性質，明確提出「次第」修學之概念。

再者，主張以「不次第」原則，善巧修學此六門。也就是從行者實修現況的需要，以調心修行的考量，提出對治煩惱與隨順機宜為主的，不次第地巧用六門，而一以學者之實際需要與當時情況為主；最重要的是達到降伏煩惱，得定慧境界的目標，故不需僵化地執守依序修學六門之次第。故云：「隨便而用，不簡次第。」

94

⁹³ 除了前面所說的《大安般守意經》，如《雜阿毘曇心論》有云：「六因緣得六種安般念，所謂數、隨、止、觀、還、淨。」（法救造，宋·僧伽跋摩等譯：《雜阿毘曇心論》卷八，《大正藏》冊28，頁933b。）再者，有關「六門」的用字，另有「數、隨、止、觀、轉、淨」之說，如《成實論》中說。（訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯：《成實論》卷十四，《大正藏》冊32，頁356a。依此，鳩摩羅什所匯整之《坐禪三昧經》亦即隨用之。如云：「若久習行，當教言：數、隨、止、觀，轉觀清淨，阿那般那三昧，六種門十六分。」（姚秦·鳩摩羅什譯：《坐禪三昧經》，《大正藏》冊15，頁273a。）又如《俱舍論》亦云：論曰：言「息念」者，即契經中所說「阿那阿波那念」……此相圓滿，由具六因，一、數，二、隨，三、止，四、觀，五、轉，六、淨。」（世親造，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷廿二，《大正藏》冊29，頁118a。）

⁹⁴ 智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁550c。

第三，與前人說法不同，而為智顗在止觀修行上的創見的是，他主張此六門門門相攝互具，並以之比配圓教的觀心方法。於此不但轉換了定慧所緣，也就是從持息轉為觀心，也大幅度地開展了此六門方法在止觀修行上的應用層面。

第四，更特殊的是，之前的佛教經論，雖對持息念的六門修法，多有重視與講述，然而智顗是正式而全面地完整對持息念的六門修法，以專著的方式闡述此一行法。智顗除了對此法門做基本的義理分析，更以天台圓教的觀心方法與圓頓證相融會之，亦拓展了此一法門的應用廣度與思想深度。

（三）此書不被後代重視之原因

灌頂在《摩訶止觀》中說：「天台傳南岳三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓。……「不定」前後更互。」⁹⁵文中指出智顗從慧思處繼承了三種止觀方法。此一說法，由於缺乏實際文證，故難以採信；但其意指天台止觀分而有三，若對照智顗之止觀著作，則所言為是。接著灌頂又云：「不定文者如六妙門。以不定意歷十二禪、九想、八背、觀練薰修、因緣、六度。無礙旋轉，縱橫自在。」⁹⁶亦即有關於天台中「不定止觀」的修行方法，是《六妙法門》。若從天台分別有三種止觀行法來看，則以「六妙法門」為主的「不定止觀」，位屬三分中一，其重要性亦不可謂輕。然而此書不但歷代研究的人少，⁹⁷其本身字數亦只有萬餘字，與《次第禪門》與《摩訶止觀》之另外兩本篇幅頗巨的天台止觀著作相較，真是不能相提並比。

筆者認為此一情狀，與「不定止觀」的特性與《六妙法門》本身的內容有關，也就是其「可被取代」的性質，故導致了文本內容的短小與後世研究者的稀少。茲略述如下：

首先，是其部份內容的可被取代。從止觀修行特色之分類的合理性來看，與「次第」法相對的是「不次第」，這就是智顗於《六妙法門》第三至第九章中所說的內容。但為何智顗不以「不次第」，而是以「不定」命名？筆者認為，從智顗所闡述的內容來看，其中的「不次第」行法，其實包涵了：一、因應對治與機宜而有的巧修六門的「不次第」方法，以及二、門門相攝互具的直觀心與法的「圓

⁹⁵ 灌頂：《摩訶止觀》「前言」，《大正藏》冊46，頁1c。

⁹⁶ 灌頂：《摩訶止觀》「前言」，《大正藏》冊46，頁1c。

⁹⁷ 據佐藤哲英之言，在中國，其註釋書謹見於慈覺之《將來目錄》；在日本，則也只見於考田之《六妙門指逕》四卷之名。（佐藤哲英：《天台大師之研究》，頁186。）

觀」方法；這是智顗在寫出圓熟止觀作品，也就是《摩訶止觀》之前，對於其從不次第入門，再批尋經論，講述次第方法，以寫出《次第禪門》的時節，這也就是在他入天台潛修以之前，對止觀修行方法的觀點。此亦有文獻可資佐證，原來，止觀方法此一面向的分類，智顗於《次第禪門》「辨禪波羅蜜詮次第章」中，曾將禪法修行的體系分為次第、非次第、次第非次第，非次第次第等四類。其中除了第一項，在廣義中可以將後三者皆列不「不定」中，這也是智顗在後繼說的《六妙法門》一書中對此一問題的處理方式。

在《六妙法門》中，有關於「次第」的止觀方法，由於不是本書重點，且其詳義已於《次第禪門》中廣說；⁹⁸而有關於「圓觀」心、法的止觀方法，則於《摩訶止觀》中具述。所以，想要進一步對次第法與圓頓觀有進一步了解者，當是以批尋其餘二書為勝。故筆者認為，也就是因為《六妙法門》中內容某些篇章的簡略提要與可被取代性，故其書流傳不廣。

其次，是修行方法的可被取代。若扣除以上所列次第與圓觀的內容，則《六妙法門》中有關「不定止觀」之方法，惟第三的「隨便宜」與第四「隨對治」。而此二章的修行考量，在「圓頓止觀」的善巧修習三止三觀，與「十乘觀法」中之「道品調適」與「助道治開」中，亦有明言，故其修行方法亦有被取代的事實。

於此，須特別說明的是，以上沒有將第五「相攝六妙門」、「第六通別六妙門」與第七「旋轉六妙門」全然歸屬為「不定止觀」的正修內容中。是因為筆者認為，第五項是從門門互攝的角度，開啓以六門巧修圓觀的學理根據；第六則是從行者發心的角度，提示雖修同法而因動機有別而結果有異的特色；第七則是從一法中旋轉出大乘殊勝的悲智功德，著眼的是殊勝果德，而非行法操作。從以上分析，故筆者排除五至七章的內容隸屬。

從以上之討論可知，《六妙法門》雖然在天台止觀理論的架構上，有其不可或缺的地位，在研究智顗止觀思想形成的過程也相當重要，但也因為它的內容中含藏有所說修行內容可被《次第禪門》與《摩訶止觀》取代的因素，其書的綱要與形式意義大於實用的意義，故筆者認為，這是《六妙門法門》歷來講述與研究者較少的原因。

⁹⁸ 對於許多次第法的修行細節，如云：「義如（《次第禪門》中）坐禪內方便驗善惡根性中廣說。」（智顗：《六妙法門》，《大正藏》冊46，頁554b。

第五章 天台圓頓止觀研究——釋《摩訶止觀》

天台圓教的三種止觀中，被推舉為殊勝特妙，並且是最主要的修行法門者，乃是「圓頓止觀」。闡述此一止觀行法之著作，即是智顗講述，灌頂筆錄的《摩訶止觀》一書。由於此書為天台重要圓教思想與止觀行法的代表著作，故向來為天台宗人與學者所重視。在研究的偏重上，天台宗人多著力於文義的疏解與紹述，這一方面最有代表性的是湛然所著，部帙龐大的《止觀輔行傳弘決》¹，此書徵引內典外書頗多，可見著者湛然博通典籍與精研用功之深。而佛教學者則重視圓教義理的引用與研究，此方面，則中日學者累積了可觀的研究成果。

在學界豐富研究成果的基礎上，本文對於《摩訶止觀》的討論，則嘗試發掘不同的研究面向。原來，由於智顗擅長於思想的創發與理論的演繹，故在以止觀實修為主要講述意旨的幾本止觀著作，其中亦皆蘊含豐富的學理說明與法義詮釋，而這也是學者研究天台止觀論著所重視的部份。然而筆者認為，《摩訶止觀》之講述，自以修行實踐為其根本立論精神，故本文所欲探討的重點，是交雜在此龐大與繁富圓教思想中間的止觀行法具體內容，以及由此所呈現的圓教修行特質。故著眼的角度，將側重於圓教止觀修行的實際內容，以及有關圓教修行特質等重要問題的討論。

在討論《摩訶止觀》之前，先說明紹兩個相關枝節，即：本書的闕文，以及書名的改易。茲略述問題如下：

第一節 修行動機：發圓教大心

「修行動機」，強調的是佛教徒確立止觀修行目地的總原則，因為佛教重視眾生行為背後的心理動機，並引以為表面行為將召感何種果報的判定依據。比如「殺人」之行為，其因為真起惡心與無意過失之心理內容的不同，故所應判定的罪行深淺，與所召感惡果輕重，亦有不同。同理，同為修行止觀，亦因行者發心——動機之不同，故所感召之結果就有差別。智顗於《摩訶止觀》之初，即強調「發心」及簡別發心內容，在修行中的重要性，故云要：「發大心」以修止觀。

¹ 湛然：《止觀輔行傳弘決》四十卷，《大正藏》冊46，頁141-447。

一、發心內容

所謂的「大心」，又稱「菩提心」，這是大乘佛教菩薩行者所發之心，又稱大心、大乘心；是與發人天增上樂之心，聲緣二乘出離解脫心等有別的「大乘菩提心」——大心。智顗指出，人天等法「是世間，不動不出」，聲緣「雖出，無大悲」也就是人天心因為是以生死有為心修行，故不得動搖世間牢牆，不得出離世間；而發出離心之聲緣二乘行人，雖能出離世間，惟以無慈憫眾生之悲心，於有情無有濟拯之益利，所以亦非修此圓頓止觀所應有之動機，應發之心，故智顗強調「菩提心是諸行之本」。²

以上是大乘佛教行者之修行動機——發心的內容，以與人天、聲聞區隔的常說，但是在《摩訶止觀》中，應該特別注意的是智顗所說發「大心」的內容。智顗以所觀之「四諦」³，所行之「四弘願」，⁴與所證之「六即位」的各種不同內容，將大乘菩薩所發之大心內容，又以其所立之藏、通、別、圓「化法四教」中的菩薩所觀、所行與所證，分為四類，而《摩訶止觀》中的「發大心」內容，當然以圓教菩薩所發之內容為修行圓頓止觀之修行動機。

二、發心因緣

智顗將誘發眾生發心修行的因緣，分為十種。如云：

諸經明種種發菩提心，或言推種種理發菩提心，或觀佛種種相發菩提心，或觀種種神通，或聞種種法，或遊種種土，或觀種種眾，或見修種種行，或見種種法滅，或見種種過，或見他受種種苦而發菩提心。略舉十種，為首廣說。⁵

從以上引文可知，智顗列此十種名目，做為生發大乘心之修行動機，所說項目與內容則是匯整歸納大乘經之記載而來。其中，有從聞（大乘）法而得的，如聽聞大乘法，對大乘法義從推理而發心；有從得遇勝境而得的，如見佛種種相好

² 以上引文，見智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁4a-5b。

³ 智顗將「四諦」觀門，分為：一、藏教菩薩所觀之「生滅四諦」，二、通教菩薩所觀之「無生四諦」，三、別教菩薩所觀之「無量四諦」，與四、圓教菩薩所觀之「無作四諦」。此中，當以圓教菩薩所觀之「無作四諦」為主，故此中所說之「發大心」，乃指圓教大乘之菩薩發心而說。（智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁5b-6a。）

⁴ 智顗與此將菩薩之「四弘願」，與四種四諦分配對舉，而此中自以圓教菩薩以無作四諦所修之四弘願行，為最殊勝而究竟。

⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁6a。

與種種神變境界而發心；有因悲心而發的，如見眾生種種造業受苦情狀而發心。

湛然認為，於此十種發心內容，行者起修大乘的動機，不是擇一而發，而是次第發起，從一至十，逐一發起，修習至滿。如云：

問：此中十文，有何次第？答：推理滿故，次得相好；得相好故，能起神變；既以身輪現變，次以口輪開導；身口兩益，但是正報。正報必須依報國土，既有能被依正身口，必有所化徒眾不同。眾必稟教修行正法，正法將墜，時逢像末，法漸澆訛，眾生起過，起過為因，必感眾苦。次第雖爾，發者隨對，各生四解。⁶

文中所說「四解」，指智顗所判藏通別圓的「四教」，彼此對法義的不同理解。而智顗所認為行者所發的大乘心內容，最確當究竟的，當然是法華圓教大乘的思想與義解。如云：「即十種發心，一一皆生四教之解不同也。以發心僻越，萬行徒施，是故須以四解定之，使大小甄分偏圓不濫。故《輔行》（按即：《止觀輔行傳弘決》）云：託境發心，隨推隨發。」⁷

歸納智顗所列舉大乘發心之十種名目，其中之特質，可以匯整為大乘發心之三要門，也就是智慧、信願與慈悲三者。若從修行者的根機偏向而分，又可說為智慧增上、信願增上與慈悲增上行人等三種修行動機或三類根性之分別。

此三要門在大乘行者的修行中，理想上自應全部具備；然而無論是個人行持或開宗立派，在實修的取向與過程中，則將因為個人根機與時代因緣，而偏重擇取此三要門其中的一二項，以為當時實修的原則或宗門弘揚的特色。以此衡諸天台圓頓止觀實修中，發心因緣的內容，則發現有偏於智增上與信增上的傾向；有關於圓頓止觀行法的此項特色，除了在本段落中分析其中意涵與特色之外，在之後各個圓頓止觀行法要目的討論中，將再指出與分析。

智顗在列舉十種發大心名目之後，進一步對其中前列四項，也就是「推種種理而發心」、「見佛種種相好而發心」、「見佛種種神變發心」與「聞種種種種法而發心」，做了較詳細的說明，並云其餘名目等之「發菩提心，前例可解，不復委記。」以下分析所說四項發心內容之意義，並分析其中的止觀修行意涵與特色：

⁶ 湛然：《止觀輔行傳弘決》卷十之一，《大正藏》冊46，頁433b。

⁷ 從義：《摩訶止觀義例纂要》卷四，《大正藏》冊56，頁52a。

（一）推理發心——智增上

在智顗所列十種行者發心因緣中，將「推種種理發心」排為第一。「推」，有推敲判斷，尋思推求之意；「推理發心」，意指透過智力思擇，因能解知正理而有的發心。為何「推理」能發菩提心？如云：

菩提名道，道通能到，橫豎彼岸，名發心波羅蜜。故於推理，委作淺深，事理周遍。⁸

智顗指出，「菩提」為覺證之道，此道暢達，能通涅槃解脫。而道中含理，解理則能知道，並能由此發起求道向道之心。故吾人當推究尋求涅槃至理，深入參解，以求通徹道理。

有關於所推究之理，智顗認為以天台圓教所說之無作四諦理，為最究竟至極。其中推理之內容，如云：

推無作者，夫法性⁹與一切法，無二無別，……離凡法更求實相，如避此空，彼處求空。即凡法是實法，不須捨凡法向聖。經言：『生死即涅槃』，一色一香是中道，是名推無作四諦。上求下化，發菩提心，若推一法，即洞法界¹⁰，達邊到底，究竟橫豎，事理具足，上求下化，備在其中，方稱

⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁6b。）

⁹ 「法性」，「法」為軌則，「性」為本質或特性；「法性」指諸法之體性，即世間一切事物與現象所共同具有之特點或性質，又作真性、實性或實相。如《大智度論》將法性分為自相與實相，其中，「自相」為諸法各別之性質與相狀，如地之有堅相，火之有熱相，諸法自相一一各別；「實相」乃諸法共同之變易、無常相，因其無常，故無自性，無自性，故空，所以一切法性皆同此無自性之空相——實相。（龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷三二，《大正藏》冊25，頁297c）依此「實相」之義，將之視為萬法之本，稱為法本。

對一切差別相而言，因其總相——自性是空，故皆為同一，稱之為「如」，一切相同歸於空，故稱空為法性。又諸法實性——實相之義，乃指法性無有變異，無有增益，無作無不作，故云無作。

¹⁰ 法界，「法」為諸法，「界」有「種類各別」或「法性所生本」之義，如山中種種金屬之礦脈；又如我人一身之中具足眼等諸法，各各自類相續而生，於此，「法界」指意識所緣對象之所有事物。有關於「法界」之意含，於佛教各學派有不同之定義，天台宗以地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛等十界，總稱為十法界；此乃從各相差別的分齊界限之義來說。又「法界」亦為諸法實相的十二名相之一，即真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界。

發菩提心。¹¹

所推的圓教無作四諦理，要而言之，是推求諸法的體性——法性，其與一切法乃無有對立，無有差別。此諸法無自性的法性空相——實相，並不是離開法的本身而別有之物，故不可離法之當體而另求空性、實相。如經中所說：即諸有情之當體，就同時具有生死無常與涅槃寂靜之特性與本質。於世間一切諸法，乃至樹木花草中，微細於一色一香之中，皆是同入此實相無作的中道之理。修行者為發菩提心而上求正道，下化眾生，若能於推究一法時，即能深刻洞察法界實相種種面向之究竟徹底，是乃稱為真正發起大乘菩提心。

有關於「推理」，除了推究出無分別的圓教無作四諦之理，更可能因為行者本身根性的差異，對於法性的推理，產生不同的推理結果。如云：「約根性取理，即有一、二、三、四不同。」¹²也就是智顗依於所立藏通別圓四教，除了無作四諦之圓教理，更有其它三種教理，故此「推理發心」中所推之理，則有四種。如云：「推生滅四諦，……推無生四諦，…推無量四諦，…推無作四諦，上求佛道，下化眾生，發菩提心。」¹³對於同一法性法界，之所以會有四種不同推理結果，智顗指出：「…法性是所解，道滅是能解；所解有即離，能解有巧拙。」¹⁴也就是「法性」是所理解的對象，而行者之行道證滅，是能解的過程；能解者因有巧拙之根性不同，則對於「法性」的理解內容，就有即入圓融與扞格疏離的不同結果。

如上所說，修行者之所以產生推理結果不同的現象，智顗為此現象提出的解釋理由，是因為修習當人的「根機不同」所致。筆者認為，智顗此一「約根性取理」的觀點，為修行者在觀相參解中，推究出不同原理的現象，提出了表相上的多元解釋，¹⁵然而卻也衍生了另外的問題。亦即：如果「實相」能從推理而得，且人人所得之結論唯有一個，則「推理」就是求取實相真理的方法。¹⁶然而實際

¹¹ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁6a-b。）

¹² 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁7b。）

¹³ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁6a-b。）

¹⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁7b-c。）

¹⁵ 之所以是「表相」上的，是因為智顗依據經義，在欲界、色界與無色界等三界——「界內」之外，尚有諸佛菩薩之淨土，稱為「界外」。一般凡夫外道與藏、通二教菩薩所得之理，乃踟躕於界內，不若別圓二教之貫透界外究極實相之道理。故從表相來說，因眾生障重慧淺，不識究極圓理，故表相上呈實相真理的多元陳述，莫衷一是。

¹⁶ 雖然湛然有：「推理不當，故名為邪。」的提醒（湛然：《止觀輔行傳弘決》卷一，《大正

的情況卻是以推理方法，卻得到各種不同的「實相」道理。¹⁷

再依照智顗之認定，則面對世間各種層次之真理紛呈充斥的現象，對於已超至界外，透徹至理的聖者，當然能一一判別其中之邪正偏圓，善巧以之應機接物；然而對於初發心之學人，縱然以「推理」方法，做為取得正理的工具，然而卻也可能因為中、下等「根機」所限，而不能推得究極圓理；並且進一步產生以己為是，以他為非，自讚毀他的過失。如云：

推理不當，而偏見分明，作決定解，名之為見。夫聽學人誦得名相，齊文作解，心眼不開，全無理觀。¹⁸

從以上之分析可知，無論是從世間一般還是圓教自宗角度，此世界的凡夫境地，透過「推理」方法所得的結果，仍然無法解決處是各是其所是，各非其所非的紛擾現象，根機互異者，彼此也都無法說服對方。所以筆者認為，智顗在圓頓止觀修行「五略」中的「發心」階段，以「推理」方法推得出圓教理的發心途徑，只為其中之一，而更有其它發圓教心之方法，但無論如何，以「推理」求得正理的修行方法，在大乘修行的三要門中，屬於智慧增上的特質。

（二）見佛發心——信增上

智顗所列行者發心之第二種因緣，是「觀佛相好發心」。所觀之佛相，又分如來色身、勝應身與法身；從色至法，由顯至微，其行者能觀之力與佛相所觀之境，層層昇進。¹⁹然而再對應初修習「四種三昧」方法之內容，則天台圓教之初學者所觀之佛相，乃是色身與形相。以下引用其中智顗所說，見應身佛相好發菩提心，如云：

藏》冊46，頁166b。）然而智顗以「四教」之判，界內界外之別，所說之「推理」內容，則以偏圓而非邪正視之。更何況欲真正解了別、圓二教，尤其是圓教道理，則須修至法身菩薩之境界。

¹⁷ 對於各家學說，以己所識為實者之現象，智顗於《法華玄義》中以「就凡簡」與「就偏簡」來區分凡夫外道，以及四教中藏通別之三教義。其中，如引用《大智度論》說法而說凡外之實，如云：「釋論云：『世典亦稱實者，乃是護國治家稱實也；外道亦稱實者，邪智僻解謂為實也；小乘稱實者，厭苦蘇息，以偏真為實也。如是等但有實名，而無其義。』」又如以「四教」而分說其中偏圓之實相義。（智顗：《法華玄義》卷八，《大正藏》冊33，頁780a-c。）

¹⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷十上，《大正藏》冊46，頁131c。

¹⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁6b-c。

觀佛相好發心者，若見如來父母生身，身相炳著，明了得處，輝麗灼爍，
毘首羯磨所不能作，勝轉輪王相好纏絡，世間希有。天上天下無如佛，十
方世界亦無比，願我得佛齊聖法王，我度眾生無數無央。是為見應佛相好，
上求下化發菩提心。²⁰

有關於見佛相好而發菩提心，在實際應用上可以討論的問題是：佛相是所觀
的對象，客觀而獨立地存在與能觀者之外，不但不一定能使所觀者皆發見賢思齊
之心，更何況是以圓教理以觀佛相好。故筆者認為，以觀佛相好為鼓勵發起菩提
心的動力，其中含藏了「信願行」的修行特質，也就是在並不全然解了深知法界
實相智慧的情況之下，因為對於佛陀慈悲救拔的願力，深具信心，毫不動搖，故
發心學行大乘。

故「觀佛相好發心」，是屬於信願行特質的發心動機。

（三）見神變發心——信增上

《摩訶止觀》中詳述的第三種發心因緣，是「見佛種種神變發菩提心」。「神
變」，據經典中記載，乃是佛、菩薩為教化眾生，特以超脫人間的不可思議力量
——神通力，變現為外在的各種形狀與動作。其具體內容如飛行無礙之神足通，
知曉一切眾生心念之他心通等傳統「六神通」內容；又如放光晃耀，震動天地等
神變情事。智顗於此中指出：行者見佛諸多不思議神變，即能深體「皆是實相，
而作佛事」的道理，故依此而發起菩提深心。

關於以上所說之神變現象，筆者以之對照智顗對世間幻術所持的否定立場，
如云：

何者世間妖幻道術，亦稱為實？多是鬼神魅法。此法入心，迷醉狂亂，自
銜善好，謂勝真實。立異動眾，示奇特相。或觸體盛屎，約多人前，張口
大咽；或生魚臭肉，增狀舖食；或裸形弊服，誇傲規矩；或直來直去，不
問不答。種種譎詭誑誘無智，令信染惑著，著已求脫叵得。內則病害其身，
外則誅家滅族，禍延親里，現受眾苦，後受地獄長夜之苦，生生障道，無
解脫期。此乃世間現見，何實可論！²¹

如上引文，智顗認為世間妖道幻術，多是鬼魅魍魎技法，能陷落吾人心志，

²⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁6b。

²¹ 智顗：《法華玄義》卷八，《大正藏》冊33，頁780a。）

是障道墮落之惡法；故縱當人迷執爲實爲真，仍舊應離應棄。然而筆者認爲，就一般世間人的看法，並不會進一步去區別佛法神通與邪法幻術的不同，且多有等同視之的情況。雖然智顗於文中對於行者見佛種種神變，乃應有「而於法性，未曾動搖」²²的，與空性智慧相應的體認與了知，並將佛之不思議神變的現象，匯通於圓教實相義的強調，但而與「見佛相好而發心」所產生的情況一樣，其中亦蘊含著「信願行」的特質，是屬於對佛陀救拔神力的傾賴信仰心所產生的信願深心。

故「見佛種種神變發菩提心」，屬於信願行特質的發心動機。

（四）聞法生信——信增上

智顗所詳述的第四種發大心動機因緣，是「聞種種法發菩提心」。「聞」，是以耳根聽聞。如云：

有所聞見，即「聞」名也，聞故推理體顯，顯體須行，行即因果宗也。²³

修行者以聽聞種種佛法做爲信受或取捨的基礎，進一步才能就著所聽聞的內容，推理而顯諸法實相之究極體性，並依之行持，得證聖境界德；所以，「聽聞」是在「推理」之前的學習階段。與前第一項所說之「推四種理發心」相同，智顗在此亦區分聞法而發心的結果爲四種，也就是聞法而起生滅、無生、無量、無作四諦等四種發心。此中間法的媒介，是「或從佛及善知識，或從經卷」而來。

筆者認爲，以「聽聞」爲發心根源的修行項目，其性質較傾向於「信願行門」。理由如下：

首先，前面引文提及「聽聞法義」與「推理顯體」的先後兩個修學階段；其中，「聽聞」屬於心智接受外來訊息的活動，「推理」則屬於理性的智識活動。以心識擇法的強弱來區分，則「聽聞」對於訊息，有較強的接受——信受傾向，而「推理」強調的是對於訊息的推究考察，其智性活動——智慧增上的傾向較強。所以，在聞法而尚未推理之前，就能發心學行大乘，而且就能與圓教的無作四諦法相應，這可以說是對圓教義理有深切的信受之心。

再者，證諸灌頂於《摩訶止觀》序文中，以「五法」收攝天台止觀中可知。如云：「此菩薩聞圓法，起圓信，立圓行，住圓位，以圓功德而自莊嚴，以圓力

²² 智顗：《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁6c。

²³ 智顗：《法華玄義》卷一，《大正藏》冊33，頁683c。

用建立眾生。」²⁴以上引文，菩薩行人於聽聞圓義之後，接著就是對圓法生起圓信之心，爾後才依序起行、證果與利生。

三、小結

智顗所說十種發起大乘心之因緣，乃匯整自大乘經，其內容完整涵蓋慈悲、智慧與信願等大乘三要門的項目。

此中智顗詳述了四種發心內容，也就是推理、見佛相、見佛神變與聞法等四種。若衡諸以大成三要門，則其中，「推理發心」屬於智慧行，其它三項屬於信願行。雖說修習大乘應具足此三要門，然而在學習的過程中，尤其是發大心的初行，從眾生的根性偏向來說，則是不免有所偏重的。從智顗對智行與信行發心內容的偏重說明，亦可知天台圓頓止觀修行在智慧行與信願行方面的強調與偏重。

第二節 助行前導：廿五方便

學習佛法與修行止觀，皆需要種種入門技巧與善巧行法，智顗即相當重視法門的善巧施設，並根據經論內容，整理成各種入道善巧方便的名義與具體行法。由於其以同一「方便」名義，指稱多種不同功能與意涵的修行內容，故於討論智顗所說種種修習止觀之前行準備功夫的「方便法門」之前，有先行分別其所用「方便」一詞的意義與具體指稱內容之必要。

一、名相意涵與行法內容

（一）名相釋義

「方便」，漢語音譯為「漚和」(upāya)，又作善權、變謀，意指巧妙地施設或安排等。在佛教用語中，「方便」與「智」都是修觀所成的智慧；其中，「方便」，是智慧的善巧應用，而「智」即是般若。二者的不同是：體達諸法實相的是「般若」——智，明了差別事相的是「漚和」——方便。故「般若」又名根本智或如理智，「方便」又名後得智或如量智。

以下略說智顗對於佛法經論中「方便」文義的應用與分別：

首先，如於《法華文句》中匯整佛陀教法為法用、能通、祕妙等三種方便。其中，應藏、通、別三教之對象所施與者，為「法用方便」；方便能通真實之門

²⁴ 灌頂：〈前序〉《摩訶止觀》卷一，《大正藏》冊46，頁2a。

者，爲「能通方便」；《法華經》以前權教之祕，因法華圓教而開顯，此祕即妙，爲「祕妙方便」。同書復舉出體外、同體二種方便，其中，真實體外之方便，稱爲體外方便；方便即真實，稱爲同體方便，又稱體內方便。諸佛之隨他意語、隨自意語即屬於後者。²⁵

第二，對於四教各別行法與果位的說明，則以遠、近二種方便作爲分別。如說：藏教以三賢爲遠方便，以四善根爲近方便；通教以十信爲遠方便，以三賢爲近方便；圓教以名字之二十五方便及觀行五品爲遠方便，以相似之六根清淨爲近方便。

第三，在圓教止觀修行的方便施設中，就五品觀行之前的假名位，再分立種種遠近方便的具體修行方法。如云：

「方便」名善巧，善巧修行，以微少善根，能令無量行成解發，入菩薩位。……又「方便」者，眾緣和合也，以能和合成因，亦能和合取果。……今就五品之前假名位中，復論遠近：二十五法爲遠方便，十種境界爲近方便，橫豎該羅，十觀具足，成觀行位，能發真似，名近方便。²⁶

於此，智顗所施設之圓頓止觀修行方法中，立有「方便」一科；「方便」，乃取其「善巧」與「眾緣和合」之意。其中，「善巧」意指此一善勝巧妙之方便法門，能使行人以微少善根，就能修習無量廣行而得解悟發皇，入於入菩薩聖位。再者，佛法不許單一因緣能生諸法，故無論就因成果，皆需具足眾多因緣的配合，方可成就勝果，此謂之修成證果需要「眾緣和合」。於今針對圓教五品位之前的修行階段，以論究遠、近方便行門施設之法要來說，則「廿五方便」是成就五品位前的善巧方便行法；因五品位距聖猶遙，以此入遠位之修行方便，故名「遠方便」，又稱「外方便」。而在「十種境界」中善修「十乘觀法」之善巧運用，則能入觀行之頂，得發真似之六根清淨位；因爲此法是切入近位之修行方便，故名「近方便」，又稱「內方便」。

第四，智顗又針對修學禪定之調心方法，而區分爲外、內方便二種。如云：

若欲安心習學，必須善知方便，今明修禪方便，大開爲二：一者外方便，即是定外用心之法，二者內方便，即是定內用心之法。此二通言方便者，

²⁵ 智顗：《法華經文句》卷三，《大正藏》冊34，頁36a。

²⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷四上，《大正藏》冊46，頁35c。

善巧修學之異名；行者於初緣中，善巧修習，故名方便。²⁷

智顗在《次第禪門》中，依於行者定心的有無，而分立外、內方便之修習方法。此中，「廿五方便」是初學者未得禪定之前所應修學的準備功夫，稱之為「外方便」；至於得定之後，則以「五法」為所應修學方法，稱為「內方便」。

綜合以上所說，又可大分為學說思想之方便法，與止觀實修中的方便修行方法。關於後者，也就是天台止觀修行的善巧修行「方便」內容，散見於《摩訶止觀》、《次第禪門》與《修習止觀坐禪法要》等天台重要止觀典籍中，此乃智顗根據經論意旨並揉合己身修行經驗而有的創見所成，是貫通、包含「漸次止觀」與「圓頓止觀」等，次第與不次第禪法都需要修學的基礎方法，故向來為天台宗人所重視，也是學界研究的重點。

然而一般提到天台止觀之「方便法門」，多集中注意「廿五方便」，惟根據以上分析可知，智顗曾就「方便」法的項目與內容，更細分為「遠、近」與「外、內」方便二種。一般皆直視遠（外）方便——廿五方便，為天台止觀的「方便法門」；而對於「十乘觀法」；則只著眼於其為天台止觀的特色，而為智顗在定慧修行學理的創見這一部份，對於智顗立「十乘觀法」為趨入圓位之近（內）方便的面向，則較少提及。

筆者以為，若欲對於天台止觀修行架構與修學法要的特色，有深入而全面的掌握，若欲對於智顗止觀學行與思想的前後演變有所知曉；則對於智顗設立行法善巧內容的遠近、內外分便之內容，非有一清楚的分判與定位不可。

茲就天台文獻所載，針對圓教止觀實修方便之內容，分析其義如下：

（二）行法名目

1. 修習禪定行法：《次第禪門》之外、內方便

在《次第法門》中，智顗因行者修學禪定的需要，分別設立外、內兩種方便行法，即：「外方便」——廿五方便，與「內方便」——五法。此中，廿五方便是沒有具足禪定力的修行者初入門的基礎行法，如云：「（廿五方便）並是未得禪定時」²⁸所應修學者。「五法」則是久學止觀，心意已能達到靜定微細時，進一步所用的功夫，而若能調護得宜，則將依此方法而發甚深禪定境界。如云：「初

²⁷ 智顗：《次第禪門》卷二，《大正藏》冊46，頁483c-484a。

²⁸ 智顗：《次第禪門》卷三，《大正藏》冊46，頁484a。

發定時，靜細心中，善巧運用，取捨不失其宜，因此必證深禪定，故名方便。」²⁹。

(1)廿五方便

智顗所說初學者習修禪定的「外方便」行法有五項，而此五項中又各有五種方法，五五相乘，即成「廿五方便」行法。由於文義清楚，其中名目，依原文徵引如下：

外方便自有五種，第一、具五緣，第二、訶五欲，第三、棄五蓋，第四、調五法，第五、行五法。此五五凡有二十五法，並是未得禪時，初修心方便之相。³⁰

文中說明，這是行者未得禪定時，所學習的初階定心方法。

(2)五法

接著，是修習禪波羅蜜進境的「內方便」行法，亦為五項，智顗稱之為「五法」。其中名目是：

修禪波羅蜜內方便，開為五重：一、先明止門，二、明驗善惡根性，三、明安心法，四、明治病患，五、明覺魔事。³¹

「五法」內容，依次是：

一、分別止門，即分別繫緣止、制心止與體真止之三種止門，也就是得入三種不同定力特性的內容與意義。二、明驗善惡根性，這是對於修行過程中所發生的各種超常經驗，給予善惡正邪的分判，以為行者取捨之根據。三、明安心方法，這是針對第二項所說之行者發種種善惡根相時，除了知曉境相的本質，更進一步能以種種善巧方法安頓此心。為何會特別強調「安頓心念」？此乃因為智顗認為一切止觀修行境相，皆由心起，若能「安心」，則其障自滅，易於入道，故對於安頓、調理心意的方法，特別加以重視。四、明治病方法，智顗認為：行者「或本四大有病，因今用心，心息鼓擊，發動成病。或時不能善調適身、心、息三事，內外有所違犯，故有病發。夫坐禪之法，若能善用心者，則四百病，自然差已。…」

²⁹ 智顗：《次第禪門》卷三，《大正藏》冊46，頁491c。

³⁰ 智顗：《次第禪門》卷二，《大正藏》冊46，頁484a。

³¹ 智顗：《次第禪門》卷二，《大正藏》冊46，頁491c。

³²這是對於病源與病相的提示，以修行止觀做為治病方法的說明。五、覺知魔事，並善巧卻除，以為安心修道之方。如云：「魔羅秦言殺者，奪行人功德之財，殺智慧命，故名魔羅。云何名魔事？如佛以功德智慧，度脫眾生，入涅槃為事；魔亦如是，常以破壞眾生善根，令流轉生死為事。若能安心道門，道高則魔盛，故須善識魔事。」³³

「魔」，魔羅（梵語 *māra*），意譯為障礙、能奪、能奪命者、殺者；又稱為惡魔，指奪取人命，妨礙善事之惡鬼神。從身心修行的角度而言，則舉凡一切能擾亂眾生心志，障礙行道者，均稱為魔。其中，從一己身心所生之障礙者，如心中煩惱與身上病苦，為內魔；又有來自外界之障礙者，如外在障人修道，害人性命之惡鬼神，稱為外魔，二者合稱為二魔。智顗則分魔事為四種，如云：「魔有四種：一者、煩惱魔，二者、陰入界魔，三者、死魔，四者欲界天子魔。」³⁴若照以上內、外魔之分法，則智顗所說之前三項為內魔，最後一項為外魔。

2.證入圓位行法：《摩訶止觀》之外、內方便

在《摩訶止觀》中，智顗就行者程度與當人之修行能力，分別設立外、內兩種方便行法。

首先，「遠方便」之內容為：「遠方便略為五：一、具五緣，二、呵五欲，三、棄五蓋，四、調五事，五、行五法。」³⁵以此較之於《次第禪門》中所說之初學入禪遠方便，則發現二者的內容相同。

再者，「近方便」之內容，說有二類，即「十境」與「十乘觀法」，而實際之修行法門則為「十乘觀法」。

(1)十境：

如說：「十種境界為近方便，橫豎該羅，十觀具足，成觀行位，能發真似，名近方便。」³⁶此中，所說之「十境」，在《摩訶止觀》「正修止觀」章節中，先歸納修行止觀時，所可能發生的十種境相，而這些都是可能產生修行障礙的因素。如云：「開止觀為十：一、陰界入，二、煩惱，三、病患，四、業相，五、

³² 智顗：《次第禪門》卷二，《大正藏》冊46，頁505b。

³³ 智顗：《次第禪門》卷二，《大正藏》冊46，頁506c。

³⁴ 智顗：《次第禪門》卷二，《大正藏》冊46，頁506c。

³⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷四上，《大正藏》冊46，頁35c。

³⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷四上，《大正藏》冊46，頁35c。

魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。此十境通能覆障。」³⁷

有關於此十種境相在修習止觀過程中發生的原因與情狀，智顗認為是：「此十種境，始自凡夫正報，終至聖人方便，陰入一境常自現前，若發不發，恒得為觀；餘九境，發可為觀，……」³⁸也就是說，陰（五蘊）、入（十二入）與界（十八界），則無論是凡夫正報之身或聖者善巧示現之相，都是常現在前而能據以修觀的；而其餘九境，則或由時機因緣之不同，而有現前與否的不同情況發生。³⁹

(2)十乘觀法：

智顗在說明修習止觀方法的第一個境相，也就是「觀陰入界境」時，特別重視對「心」的觀照與覺察。如說：

論云：「一切世間中，但有名與色，若欲如實觀，但當觀名色。」心是惑本，其義如是；若欲觀察，須伐其根。……置色等四陰，但觀識陰，識陰者，心是也。⁴⁰

引文中智顗引《大智度論》中所言：一切世間但為名——精神與色——物質的存在，以及其二者互動所產生的結果。故若欲透過慧觀修行，以明了諸法實相，則應以名、色為慧觀的對緣。接著，智顗特別強調「心」在生死流轉中的主宰性，認為「界內外一切陰入，皆由心起。」也就是一切五蘊、六入的身心活動，色心交感，皆由心念的運作而起。智顗於此對於「心念」的重視與強調，顯現了圓頓止觀的修行法門中，具有強烈的「觀心法門」的傾向與特色。

智顗對於此「觀心」方法，創發十種行法，又稱「十重觀法」，此係智顗依據《金光明經》與《大智度論》等大小經論中之修行方法，並糅合了自修內證的經驗後所創發者。其中名目，如云：

觀心具十法門：一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、

³⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁49a。

³⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁49c。

³⁹ 文中，智顗更就此十境之單獨與相應互聯情況，而細分與次序有關的「次第與不次第發」，與項目單一或混雜有關的「雜不雜發」，又如更有「具不具，作意不作意，成不成，益不益，久不久，難不難，更不更」等情狀。（詳見智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁49c。）

⁴⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁52a。

破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛。……此十重觀法，橫豎收束，微妙精巧，…。⁴¹

此十法門的安立，有其依序相生，前後呼應的考量，而這也是圓頓止觀行法最核心最主要的修行方法。智顗曾略示所安立法門之意義，如云：

既自達妙境，即起誓悲他，次作行填願，願行既巧，破無不遍，遍破之中，精識通塞，令道品進行。又用助開道，道中之位，已他皆識，安忍內外，榮辱莫著，中道法愛，故得疾入菩薩位。⁴²

亦即圓頓大乘之止觀修行法門，即：一、觀不思議境者，乃覺觀即此一念心，即具足一切諸法，不可思議——觀不思議境開始。二、起慈悲者。若通透融會，則能體一切苦樂本於一心中具；既能達此圓妙悟境，則見眾生背覺就迷，自執苦樂一端，故備嘗生死。行者見此發心，他悲自悲，無緣無念而普覆一切。三、巧安止觀者，又云善巧安心，是能善巧運用止觀方法，安住於法性之中，這是以止觀修行的實際行動，來填滿成聖志願的修行。四、破法遍。「法」是一切法，「遍」是該涉無餘，用圓教止觀正行之觀心方法，以周遍破除一切邪見妄執所產生的種種無明迷惑，而無有遺漏。五、識通塞。又名「知得失」，此乃在遍滿破除諸或的過程中，進求精準了別對法性實相之理的蔽塞與開通。六、修道品。智顗在此將三十七道品視為三乘共修之修道品目，故以圓教法詮釋合用之。七、對治助開，是強調應當根據行者煩惱業習的不同，在運出道品以對治煩惱時，能善巧運用，調理適當。八、知次位。這是強調詳者對於一己用功所歷之階位次第，應有妥切明了之認識，以免妄起高下之心而混雜凡聖，耽已誤人。九、能安忍。這是提醒修行者應當安住心念，能承忍各種順逆境界的擾亂，無惑於名聞利養的牽引。十、無法愛。是強調切莫執迷於相似中道之法，讓心念對此產生愛樂。若能對於以上十種觀先修行方法，善巧運用法要，對境精勤修行，則能順利快速地登入菩薩聖果之位。

更進一步說明，此中「十境」是修行止觀過程中所發生的境相，除了第一項之陰入界境，其餘九項是不一定有，而視機緣之缺具與否而現於不現的。又，陰入界境中，智顗強調的是「心」在修行中的重要性。再者，「十乘觀法」是對境

⁴¹ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁52b。

⁴² 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁52b。

練心的十種方法，也是天台圓頓止觀修行方法的「內方便」內容。

於此更以「十境」與「十乘觀法」所說內容，對照《次第禪門》中「內方便」之「五法」。經由比對可知：「五法」中，第一「止門」，第二「明善惡根性」所舉種種經修行薰發的善惡諸境相，以及第四「明病相」與第五「覺魔事」，則與《摩訶止觀》「十乘觀法」中之三、病患，五、魔事，等項目大致相同。而「五法」中之「安心法」，在「十乘觀法」中，則更具體而周延地以觀陰界入之所緣，而導入圓教不思議心之妙觀，並且在第二之「煩惱」、第七「諸見」中，更詳細地說明覺觀的內容。而「十乘觀法」更進一步徹底地一一說明道品與證境的取捨與修行心態。筆者推斷，《次第禪門》中之內方便「五法」，就是《摩訶止觀》中之圓教正修止觀方法，就是其內方便中所說「十境」與「十乘觀法」的原型。

3.小結

經過以上《次第禪門》與《摩訶止觀》二書中遠近、外內方便法門的說明，我們可以有理由的推論：

一、「廿五方便」是天台止觀行法的基礎，故重複出現於《次第禪門》與《摩訶止觀》中，其法門有增強行者定力的功用。

二、「廿五方便」講述於智顗「大蘇妙解」的修行階段之後，乃是其入「法華三昧前方便」之時，於修不次第行，以慧解為勝的「旋陀羅尼」境界之後，欲加強禪定而有的論述與自修行法。由此亦可知智顗肯定禪定在止觀修證中所扮演的重要角色。

三、「五法」，也就是《次第禪門》中的「內方便」，是得入深禪定的有力助緣。這亦修行過程中的實際經驗，而智顗亦應曾依此五種方法調心，而在欲證而未入禪定之際，善用此五種方法來克服修定過程中可能會產生的種種障礙，並能平安度過，證入禪定。

四、比較《次第禪門》「內方便」之「五法」，與《摩訶止觀》「內方便」中所說之「十境」與「十重觀法」。發現「五法」與「十境」之名相多有雷同，這應是智顗在講述《摩訶止觀》時，以《次第禪門》之「五法」為基礎，而後又有所增益整理所出。

五、「十重觀法」的運用，亦應是脫胎於早年修學的經驗，經過《次第禪門》的初次講說，終於在講述《摩訶止觀》時的，晚年成熟的止觀學說思想。由此「五法」與「十重觀法」的對照，明顯看到了智顗止觀思想與學說的演變。

六、智顗雖於《次第禪門》與《摩訶止觀》中，各說有修行止觀之兩種方便，

然而從其內容、名目與功能等面向綜合以觀，則應以「廿五方便」與「十重觀法」爲遠近、外內之二種方便法門爲主。

以下，即依此結論，進一步分析此二方便行法之特性與功能。

二、正說廿五方便法門

「廿五方便」是圓教止觀修行的準備功夫、基本行法，其中五大類，一一類中又各有五小項，其具體名目與大意是：

一、是具備五種條件。如云：

一、具五緣者：一、持戒清淨，二、衣食具足，三、閑居靜處，四、息諸緣務，五、得善知識。⁴³

首先，在修行之初，應具備五種有利修行止觀的環境或條件。詳細內容是：一、持守個人與大眾之間應遵行的道德規範與生活紀律。二、取用潔淨合宜的飲食與衣物。三、選擇安靜而人煙稀少，不受干擾的地方。四、停止所有會妨礙定慧修行與進步的活動。五、能有教導正見或護持修行的師長與道友。

其中，智顗並將「閑居靜處」中所謂的僻靜處所，分爲三類，而又將深山靜谷，絕無人跡之處，視爲最佳的修行環境。故云：「若深山遠谷，途路艱險，永絕人蹤，誰相惱亂；恣意禪觀，念念在道，毀譽不起，是處最勝。」⁴⁴又第四項所說「息諸緣務」的事緣內容，有生活、人事、技能與學問四者；智顗指出若要止觀能力進步，就需要停止所有會妨礙止觀修行的種種生活雜事，人際酬酢往來，乃至於技能與學問的學習。故云：「息諸緣務者，緣務妨禪，由來甚矣，蘭若比丘，去喧就靜，云何營造緣務，壞蘭若行，非所應也。」⁴⁵

從以上的簡略說明可知，這是從秉除萬緣，一以禪修爲務目地所開列出來的內容。

二、是訶責並留心容易生起情欲的五種對象。如云：

第二、訶五欲者，謂：色、聲、香、味、觸。⁴⁶

「五欲」，又作五妙欲、五妙色；是指眾生所容易染著於外界的好色、妙聲、

⁴³ 智顗：《圓頓止觀》卷四上，《大正藏》冊46，頁36a。

⁴⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷四上，《大正藏》冊46，頁42b。

⁴⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷四上，《大正藏》冊46，頁42b。

⁴⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷四上，《大正藏》冊46，頁36a。

馨香、美味、軟觸等五種境相。

三、是棄除五種修行的障礙。如云：

第三、棄五蓋者，所謂貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑。通稱蓋者，蓋覆纏綿，心神昏闇，定慧不發，故名爲蓋。⁴⁷

「蓋」是覆蔽、障礙的意思，爲煩惱之異名；「五蓋」，指能覆蓋善法生起的五種煩惱。內容有貪欲，瞋忿，昏沉睡眠，亢奮高揚，迷惑猶豫等五種，行者在止觀修行過程中，若心意被此五蓋所纏縛，則將無法生出定慧功德，故須訶除之。因爲此五種煩惱，在初學者身上極容易發生，故被列爲所應注意克服的煩惱項目。

四、適當的調節五種生活必要的內容，即：調整心意使不昏沈不浮動，調度身體使令不遲緩不急燥，調整氣息使不結滯不粗澀，調節睡眠使不放縱不失眠，調節飲食令不過飢不過飽。如云：

第四、調五事者，所謂調食、調眠、調身、調息、調心。⁴⁸

以上所說五種項目，是生活中最基本的活動與內容，立此項目，反映了重視這些容對修道的影響。其基本的原則是：既不因貪欲放縱而多眠過食，心意妄動，有妨修道；也不要過度毀形減食減眠，以致於身不能扶心，而罹病障道。

五、行五法，即：善法欲，精進用功，攝念專注，等持一心與巧慧覺觀等助道的五種善德。如云：

第五、行五法者，所謂欲、精進、念、巧慧、一心。…上二十法雖備，若無樂欲希慕，身心苦策，念想方便，一心決志者，止觀無由現前。⁴⁹

智顗指出，在「廿五方便法門」中，縱然已經具備前面的四類共二十項條件，但如果對於聖道沒有願欲欣慕之心，進而攝心專念，精進勤求，善巧觀法，以入於一心者，則止觀進境無有現前。

以上略爲說明「廿五方便法門」，其重視日常所需與身心狀態對於修道的影響，故強調要節制調整，善攝巧護，使行者保持潔淨與良好的身心狀態，以有利於修行。

⁴⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷四下，《大正藏》冊46，頁44c。

⁴⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷四下，《大正藏》冊46，頁47a。

⁴⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷四下，《大正藏》冊46，頁48a-b。

智顗對此傳統共三乘的修定之法，則亦加入了圓教觀心法門的特殊意解，與自己實修的經驗。如在「訶五欲」中，除了依於慣說的離五欲外境，更說有「觀心訶五欲」，這是強調對於從內心生起欲望，所應做的淨化與超越。又如對於調整身、心、息、食、眠五項的詳細解說。

其中，前二十項，是止惡，後五法是生善。這些修行的基本條件，是智顗援引自傳統佛教定慧修行的要目，可以遠溯自《阿含經》，到整理初期大乘思想的龍樹所著論典。其中，第二、三、五類內容，顯然援引自《大智度論》中所說。如云：「若能呵五欲，除五蓋，行五法：欲、精進、念、巧慧、一心。行此五法，得五支，成就初禪。」⁵⁰論中說，這是共三乘所修禪定學（學入初禪）的基本道品。故智顗在用為圓教止觀的行法方便立場上，說明：「此二十五法通為一切禪慧方便。諸觀不同，故方便亦轉。」⁵¹

若分別其中意涵，則重視外在修行環境的選擇，與內心行道意念的調整，也就是注重環境要能遠離憤鬧，身要息務獨處，心識要淨化絕意。故雖云是「大乘法行法」，然而其中所讚歎的「入山惟恐不深，避世惟恐不遠。」的行為，則與聲聞「少事、少業，少希望住」的信念相同。從以悲心利益眾生的大乘心行來說，這種標榜獨善隱修的傾向，只是初學修行者的過渡與方便。如云：

問曰：菩薩法以度一切眾生為事，何以故閑坐林澤，靜默山間，獨善其身，棄捨眾生？答曰：菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，得實智慧，以度一切。譬如服藥將身，權息家務，氣力平健，則修業如故。菩薩宴寂亦復如是，以禪定力故，服智慧藥，得神通力，還在眾生，或作父母妻子、或作師徒宗長，或天、或人，下至畜生，種種語言，方便開導。⁵²

原來，菩薩行者在修學禪定期間，有形的身體雖然遠避眾生，然而心念卻常繫有情；並希望透過定力的修行與增進，俾得以更有益於利生事業的推展。故菩薩避世禪修，就好像安居調養，求醫服藥一般，待得身心康健，氣力充足後，則將回復利生益人的菩薩事業——「修業如故」。

最後，若衡諸以圓教觀行五品位的內容，則在第一、二之隨喜品與讀誦品的修學階段，即應以此廿五方便為助道因緣；而說法第三、兼行六度第四，以至於

⁵⁰ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十七，《大正藏》冊25，頁185a。

⁵¹ 智顗：《摩訶止觀》卷四下，《大正藏》冊46，頁48c。

⁵² 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十七，《大正藏》冊25，頁180b。

正行六度第五品的階段，行人既已於之前而得休養生息得禪定力，故就應改變先前作略而入世處眾，一以利生為務。我們從智顗一生修行，從早年入山潛修，到壯年入眾說法，演教利生，亦有其實蹟事行可循。

第三節 止觀所緣：四種三昧

在止觀修行的所緣境上，智顗以「四種三昧」歸納大乘所有調心正觀的對象，做為菩薩行者所應修行的法門。如云：

勸進四種三昧，入菩薩位。…「法華」云：『又見佛子，修種種行，以求佛道。』…行法眾多，略言其四：一、常坐，二、常行，三、半行半坐，四、非行非坐。⁵³

智顗引用《法華經》，明言修行佛道應學習種種行法；而惟因行法眾多，故將之統攝歸納為四種，稱為「四種三昧」，以為行菩薩道，入大乘位之津糧。經考察「四種三昧」之名相，從命名中即可略知其意涵。如：「常坐三昧」、「常行三昧」、「半行半坐三昧」與「非行非坐三昧」等，都是以修行時的身儀——身體姿式所做的分類標準。其中有坐姿、立姿、坐立兼具等三種，並將不屬上說三類的其它，都收納到「非行非坐」的第四類中。智顗指出，在佛教中之修行身儀，一向以行與坐的姿式為主，今是為合成「四句」⁵⁴，故將不在坐與行的其它三昧行法，皆歸到第四項「非坐非行三昧」中來；故這是為成為四句而有的命名，其實可以通用於行、坐及其它。如云：

上一向用行、坐，此既異上，為成四句，故名非行非坐；實通行坐及一切事。⁵⁵

以下略說「四種三昧」之出處與修法大要，並從大乘三昧的本義，討論「四種三昧」的特色。

⁵³ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁11a。

⁵⁴ 此中「四句」之說，因智顗常沿用龍樹「中論」之「四句」法來判攝或分別不同之思想之法義。四句，即：肯定、否定、複肯定、複否定等四句法，以為論究諸法的分類形式。

⁵⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁14b。

一、行法內容

（一）常坐三昧

又稱「一行三昧」，修法出自《文殊師利問經》⁵⁶與《文殊師利所說般若波羅蜜經》⁵⁷二經，修行以九十日爲一期。期間身體須常坐不臥，一心專稱佛名，慚愧懺悔，攝心專念，務以見佛相好爲要。

（二）常行三昧

又稱「般舟三昧」，「般舟」意爲現前、佛立，此法修習成就，得見十方佛立於現前。此行法出自《般舟三昧經》⁵⁸，以九十日爲一期，期中身常行走、站立而無休息，心念口稱，「常唱阿彌陀佛名」，並求修至「能於定中，見十方現在佛，在其前立。」⁵⁹

（三）半行半坐三昧

智顗說此三昧行法，又有兩種。此中：

其一，出自《大方等陀羅尼經》⁶⁰，智顗曾另著《方等三昧行法》⁶¹詳述修法。此法以七日爲一期，以半行半坐爲方法，欲修之時須先求夢示，若能得之，則再潔淨談壇場，奉請諸佛菩薩護法。期間口誦陀羅尼咒，誠摯懺罪，召請三寶等等。

其二，出自《法華經》，所得境界爲「法華三昧」，是天台宗最主要的修行法門，智顗曾別作《法華三昧懺儀》⁶²詳述之。其修法以二十一日爲期，行者「若行若立，讀誦此經。」務求得證三昧及陀羅尼，並以上品慧根發相，獲六根清淨，入於菩薩位。

（四）非行非坐三昧

慧思稱此法爲「隨自意三昧」，取其「意起即修」之意；《大品般若經》⁶³

⁵⁶ 梁·僧伽婆羅譯：《文殊師利問經》二卷，《大正藏》冊14，頁492b。

⁵⁷ 梁·僧伽婆羅譯：《文殊師利所說般若波羅蜜經》一卷，《大正藏》冊8，頁732c。

⁵⁸ 後漢·支婁迦讖譯：《般舟三昧經》三卷，《大正藏》冊13，頁902c。

⁵⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁12a-b。

⁶⁰ 北涼·法眾譯：《大方等陀羅尼經》四卷，《大正藏》冊21，頁641a。

⁶¹ 智顗：《方等三昧行法》一卷，《大正藏》冊46，頁943-949。

⁶² 智顗：《法華三昧懺儀》一卷，《大正藏》冊46，頁949-955。

⁶³ 鳩摩羅什譯：《大品般若經》廿七卷，《大正藏》冊8，頁217a。

則稱爲《覺意三昧》，乃重視「意之趣向，皆覺識明」之意。智顗匯總之，認爲「雖復三名，實是一法。」

與前面三種三昧比較，智顗強調此行法不限身儀如何，亦無論時間短長，即於平常生活中之行住坐臥，於意起念覺時，即攝心修此三昧，使與法合。從行文表面來看，這是沒有任何具體儀軌，而著重於日常生活中的修行。此之文證，智顗於《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》⁶⁴中所說，更爲完整。如云：

云何爲修？若行者了知心及一切諸法，皆無所有，不生不滅，寂然清淨，而能善用六度方便，以自調伏虛妄之心，妄心既息，三昧自發。⁶⁵

行者觀於外心六種事業，悉知空寂，不見作者，有定實相，是故菩薩於一切事中，修行三昧。⁶⁶

此三昧之修行方法，是能了知一切諸法因緣所生，幻生幻滅，寂滅清淨；進而能善用六度利生行法，於歷事對境中，善事降伏虛妄分別之心，若能如此善巧應世觀照，則三昧境界，自然生發。智顗並以行、住、坐、臥、作務與言談等六事，例示說明歷境觀心之修行方法。⁶⁷以下更以智顗所作《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》⁶⁸中，所詳釋以運作四心，而入一切事的修行方法。如云：

……已知四運心相，攝一切心。……先以大誓莊嚴，善修如上六度法門，以調其心。…必須勤修正觀，行道乃知，豈可虛心妄解，而自毀傷。既能善自調和，然後隨心所起，以無所住著之心，反照觀察未念、欲念、念、念已之相。爾時諦觀未念心爲滅。欲念心生。未念心爲不滅。欲念心生。未念心爲亦滅亦不滅。欲念心生未念心爲非滅非不滅。欲念心生。如此於未念四句中。觀欲念心生皆不可得。若不得欲念心生亦不得生。即於心性而得解脫。⁶⁹

如上所說，以「非行非坐三昧」爲主的「覺意三昧」，重視的是尋常日用中

⁶⁴ 智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》一卷，《大正藏》冊46，頁621-627。

⁶⁵ 智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46，頁622c。

⁶⁶ 智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46，頁625a。

⁶⁷ 如云：「外作六者，所謂一行，二住，三坐，四臥，五作作，六言談。」（智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46，頁624c。）

⁶⁸ 智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》一卷，《大正藏》冊46，頁621-627。

⁶⁹ 智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46，頁622a-c。

觸處逢緣，皆得攝意觀心，入於實相的修行方法。然而智顗於《摩訶止觀》文中，則以「一、約諸經，二、約諸善，三、約諸惡，四、約諸無記」⁷⁰等四項義例，來說明此一三昧法門之實修方法。其中：第一「約諸經」所援引之經典文獻，乃以《請觀音經》⁷¹為代表，修法是嚴飾道場，安立彌陀佛與觀音、勢至二菩薩之三聖像於西方位，稱名誦念，持咒觀想。第二「歷諸善」之後，方以心識之未念、欲念、念、念已之「運心四相」⁷²的操作，來闡釋觀心方法。

筆者認為此一說明方式，可以有兩種意義，其一：第一項之以誦念西方三聖名號為主的修行方法，其性質大同於常坐、常行與半坐半行三昧之依於佛菩薩聖德而有的修行方法，故再加上歷善、歷惡與歷無記性之六度成滿，隨處觀心，則能一以「覺意三昧」——「非行非坐三昧」統攝前三種三昧行法。其二，從「四種三昧」皆重視念佛、拜佛、見佛，並以圓教觀心而入一實相的修行方法，則在大乘三要門中，可說是偏重在信願與智慧二門；且二者又是先從信入，再以智證的修行特色。

二、觀心為主

以上從經典依據與主要內容，簡略說明「四種三昧」行法的出處與重點，其中雖云：「勸進四種三昧，入菩薩位。」然而智顗並非只是單純援引經文，以匯集種種大乘三昧行法。而是在經典的基礎上，以圓教義理為主軸，並特別設立「意修止觀」部份，對每一三昧行法，以天台特有的「觀心法門」貫攝發揮之；故這是天台圓頓止觀特有的「四種三昧」修行法門。

其具體的運用方法，是對於每一三昧法門，皆分列身、口、意三個面向。其中身、口所修內容，則援引原有經文；而在「意修止觀」的部份，則分為兩部份，除了攝意專念於所緣，務求心與身口所修之內容同一之外，對心意觀想的方向與內容，更另外指引以圓頓止觀「觀不思議境」方法為主的觀心內容。茲以「一行

⁷⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁12c。

⁷¹ 全稱《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》（東晉·竺難提譯，《大正藏》冊20，頁34-38。）

⁷² 智顗認為眾生心於一切世間法相中，皆有此「運心四相」，故若能就此四相觀察，則無所遺漏。此中心之四相，其義為：「行者欲入此三昧。……是中略明四種心相，以為觀境。何等為四？一者未念，二者欲念，三者念，四者念已。未念名心未起緣境，欲念名心欲起緣境，念名緣境心滿住，念已名緣境心滿足已謝滅。……緣一切世間法，皆有如此四相之心。是故但說四種之相，以為觀境，靡所不攝。」（智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46，頁622a-c。）

三昧」爲例，說明智顗結合經典所說行法與圓教特有觀心法門之運用。如云：

一行三昧，……方法者，身論開遮⁷³，口論說默，意論止觀。身開常坐，遮行、住、臥。……口說默者，…當專稱一佛名字，……誦經誦咒，尚喧於靜，況世俗言語耶。意止觀者，端坐正念，蠲除惡覺，捨諸亂想，莫雜思惟，不取相貌。但專繫緣法界，一念法界，繫緣是止；一念是觀，信一切法皆是佛法，無前無後，無復際畔。無知者，無說者，若無知無說，則非有非無；非知者，非不知者，離此二邊，住無所住，如諸佛住安處寂滅法界。聞此深法，勿生驚怖，此法界亦名菩提，亦名不可思議境界。⁷⁴

以「常坐三昧」——「一行三昧」行法爲例，其方法從身、口、意三方面來說明。即：於身儀方面，允許正身跏趺坐，不許行走、站立與躺臥；口則宣念一佛聖號，不許閒談世語…。在意念方面，應當去除惡念，捨諸亂想，不纏雜其它意想，亦不取形相念。進而應專心繫念法界，心能住定於一緣是「止」，念能專意審思是「觀」；深心信納一切法皆是佛法，而法性無始終無邊際，人於法相亦無能知無有說，故亦非存在非不存在，若能於法性法界實相，遠離有無，來去，始終等等兩面對立，二端相對的妄執，則將於法無所固執，如解脫之諸佛聖者，安住於究竟寂滅之域。行者聽聞如此甚深法義，未起驚疑排斥，此法界即名正覺，即是不可思議言說之境界——「不可思議境界」。

「不可思議境界」，是天台圓教最主要的觀心法門，位列圓頓止觀正修之「十乘觀法」中的第一項。若能深信圓義，如理觀解，善巧覺觀，則將能疾入於菩薩聖位。如云：

觀心具十法門：一、觀不可思議境，……故得疾入菩薩位。⁷⁵

有關於「觀不可思議境」的圓教義理與觀照方法，將於本章第四項中詳述，在此主要是援引文獻，以示智顗依於大乘經典所說之圓教「四種三昧」，雖身、口二項修行內容，仍依據經說；然而在心念，也就是「意修止觀」的部份，則以

⁷³ 即「開」與「遮」。開，許可之意；遮，禁止之意。又作開制、遮開，原為佛門戒律規制中之用語。即於戒規律法中，有些屬於開放、許可，有些屬於遮除、禁止之事。以五戒為例，凡涉及傷殺、淫亂、劫盜、欺詐等惡行，皆是被遮止而不可行之事。

⁷⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁12a-b。

⁷⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁52b。

圓教中道實相的教理為觀行內容的指引。

三、法門評議

有關於《摩訶止觀》中「四種三昧」法門的設立，如上所說，乃是智顗從匯整大乘諸經讚揚種種菩薩行法的記載中得來的結論，故歸納諸多三昧行法，以身儀做為分類標準，而分成四類。相較於聲緣二乘中四禪八定，四雙八輩之定慧行果，為何大乘菩薩之止觀行法，則以三昧法門稱之？而智顗所立之圓教大乘「四種三昧」，其特色為何？

以下從經典的記載、三昧法門的命名、菩薩利生的定力與法門偏重的轉變等等面向，分析大乘利生三昧法門的精神；並以此基礎，解析智顗所設立「四種三昧」的特色。

（一）大乘三昧之精神

與聲聞、緣覺二乘相較，大乘菩薩道不但發心不同，而且所證果德亦有差異。此中，前者是緣自身苦發出離心，修四禪八定，諸階觀智，以求涅槃四聖果；後者是緣眾生苦，生悲愍而發菩提心，行六波羅蜜，進修種種利生三昧，得一切智智，以證得無上正等覺位。

1.大乘經典記載

佛教的修行，重視以定持心，以慧發悟，方能徹證實相，登涅槃境；故孤定惟是住心，孤慧難以著力，必須定慧等持，止觀雙運，方足以契入法性，修成聖道。依此，佛教諸多解脫行法的稱名，即結合了修定與修慧的意涵，寓止觀二種修法力用於法門的命名中。如空三昧、無相三昧、無願三昧之「三三昧」，其中，空、無相與無願是觀慧所修，三昧是心的等持（定）力。此重視定慧二學雙修，止觀二力均衡的修行原則，無論是聲緣道品，還是菩薩學行，都是一以貫之的。

有關於菩薩的修行道品，雖然學派之間有或四、六、十種檔不同主張，然多以六波羅蜜之說為通行。在修心方面，初期大乘興起，是以「禪那波羅蜜」指稱菩薩練心之主要道品。龍樹菩薩溯源《阿含經》意，指出以色界四禪為主的定力，因為靜定力與思擇力均等，適何於開發觀慧，故特別重視「禪那」——禪波羅蜜的修習。⁷⁶

然而若就大乘經典以觀，則發現其中記載諸多菩薩所行之三昧法門，並且有

⁷⁶ 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十七，《大正藏》冊25，頁185b。

不少經典，直接就以「三昧」為名者，如《月燈三昧經》、《金剛三昧經》《首楞嚴三昧經》與《般舟三昧經》等等。⁷⁷既然特指專以某一三昧為主的菩薩「三昧」法門，則顯然特有意涵，以有別於通泛的禪波羅蜜。可見大乘定學的真正重心，是在「三昧」而非「禪那」——禪波羅蜜。

2. 菩薩利生需要

「三昧」與「禪那」二者，其意義有何差別？為何菩薩所修定力，所行法門，是以「三昧」來命名？

三昧，為梵語 *samādhi* 之音譯，又作三摩地、三摩提、三摩帝。意譯為等持、定、正定、調直定、正心行處等。即將意念定止於一處（或一所緣、一境）的一種心念的安定狀態。於佛典中，*samādhi* 譯為等持時，「等」是指遠離心的浮（掉舉）沈（惛沈），而得平等安詳，「持」是指將心專止於一境之意；三昧——就是將心念攝止於一境而不散亂之狀態，又稱為心一境性。

「禪那」，為梵語 *dhyāna* 之音譯，意為令心專注於某一對象——所緣境，以達到攝念專一而不散亂的心識狀態。

從定力的淺深來說，「三昧」所指的定心範圍很廣，舉凡欲界少分攝心等持，以至於無色界四空定——三昧，皆從屬之；而「禪（那）」多指色界定心，如色界之初禪到四禪的微細定心層次。

而菩薩發心廣大，願深行切，為何所學定力為「三昧」而非「禪那」？而所修行法特別舉稱為「三昧法門」？筆者認為，「禪那」定力屬於不與眼、耳、鼻、舌、身等共起的色界定心，其專注力雖然單一而強大，然而對需要在日常生活中投入利生事業的菩薩行是不合用的定力，也是不可能生起的定力。反觀通於欲界定心的「三昧」定力，重視的是將心念的專注投入於從事利生的行業中，這種不廢利生事行，於利生中增長定力的菩薩定學，即是大乘三昧的精神與殊勝所在。

3. 三昧行法偏重

大乘菩薩行，基於定慧雙修的原則與入世利人的需要，故特別重視三昧法門的弘揚。以《阿含經》為代表的聲聞禪法，其「三昧」法門為數甚少，只有空、無相、無願等之三三昧（三解脫門），與有尋有伺等之三三昧等。然而到了大乘，則有數百上千種三昧之說，如《大品般若經》中提到的三昧，即有一百零八種之

⁷⁷ 大乘經典以「三昧」命名者不少，有關大乘種種三昧經典的數量與特色，詳見印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，頁1216-1218。

多，稱為「百八三昧」。

有關「百八三昧」⁷⁸中所修行法之具體行法，由於內容豐富，以下略舉一二為例。如論云：

必入辯才三昧者，四無礙中，辭辯相應三昧；菩薩得是三昧，悉知眾生語言次第，及經書名字等，悉能分別無礙。⁷⁹

菩薩修學之「必入辯才」，是佛果功德中「四無礙解」⁸⁰的因地行法，對於眾生語言次第及經書名字等，悉能分別無礙。

又如「集諸功德三昧」，菩薩住此三昧，則好樂修集一切善根功德，於初夜、後夜，無有休息，猶如日月運轉不停。又如「無量辯三昧」，菩薩住此三昧，得無量辯才，樂向眾生演說法義，乃至一字一句，經無量劫而不窮盡。

從以上所舉例證，檢視菩薩「百八三昧」法門之特色，則多為利益眾生之行與降伏煩惱、開發智慧之法。這是從菩薩利生的實際需要而有的殊勝三昧法門。

在利生三昧為主的菩薩行法之外，在不斷結集與傳出的大乘經典中，亦有另一類型的三昧法門。其行者專念的對象，也就是「三昧」修法的所緣，從緣念眾生苦，集諸利生行，漸漸轉向緣念佛功德，求佛力之加持。此中，所緣慮之佛果功德，可以是五分功德法身，也可以是佛之莊嚴好相。此一集中心念，專心持誦佛號，觀想佛相，憶念佛之威德，虔心感召佛力救拔的「三昧法門」，在部份的大乘佛教經典中亦流行甚廣。

以「一行三昧」為例，行者至於閑靜之處，捨諸亂想而攝意專念，心緣於佛，專念佛名。於此三昧成就時，能見三世諸佛，藉佛威神，以能得種種功德力用。如云：

欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛，念念相續。即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思

⁷⁸ 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷四十七，《大正藏》冊25，頁398c-402c。

⁷⁹ 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷四七，《大正藏》冊25，頁399b。

⁸⁰ 「四無礙解」，簡稱四無礙、四解、四辯。指四種自在無滯之智解與辯才——理解能力與語言表達能力，因以智慧為本，故稱四無礙智。其中，就理解能力而言，稱為四無礙解；就語言表達能力而言，稱四無礙辯；又此為化度眾生之法，故亦稱四化法。（世親造，玄奘譯：《俱舍論》卷二七，《大正藏》冊29，頁142a-b。）

議佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德，無量辯才。⁸¹

如上所說，大乘行者所修種種三昧法門，其中有悲心入眾者，有發無漏慧者，有向佛德而生信願者。其中亦具足了大乘慈悲、智慧與信願等三要門的特色。

（二）四種三昧之特色

從以上說明，已知大乘三昧乃以利生為法門施設之主要精神，惟於應機接引中，除了悲心利生的三昧行門，更有智覺悟理與信願成佛等兩種類型三昧行法，以應不同根機之行者修學之需。接著對於智顗設立圓頓止觀「四種三昧」之內容與特色，做以下之推論：

1. 回應大乘以三昧為修定特色之意趣

智顗指出，世間所有行法，皆以定力——三昧為基礎，更將經教中所說三昧法，分為世間、出世間與出世間上上三等三類三昧境界。其中，與大乘三昧力有關的出世間上上三昧，其中三昧名目，如首楞嚴三昧、百八三昧，乃至遍布十方方法界，多如微塵，不可計數之大乘種三昧。如云：

一切法皆是三摩提（按，即三昧），…三摩提略說者，有三種。一者世間，二者出世間，三出世間上上。……出世間上上三摩提者，所謂十力種性三昧，首楞嚴等，百八三昧，乃至如十方界微塵等數三昧是為三種三摩提，攝一切法，即是一切法，故名諸三昧。⁸²

如以上引文，筆者認為，智顗從初期大乘經典中（如《般若經》、《法華經》等），體認到大乘教法對於三昧法門的重視。故在「圓頓止觀」中，即以三昧行法做為施設天台圓教修行法門的主要項目，這是《摩訶止觀》設立「四種三昧」的緣由。

一般人對於智顗止觀思想前後期的不同轉變，大都提及智顗修行思想中，從初期說「禪波羅蜜」到後期闡揚「止觀」行法的改變，而較少注意智顗對於大乘三昧行法的重視，以及其中所蘊含的意義為何。本文經由以上對四種三昧內容的整理，以及溯源大乘三昧的精神，也就發現到了智顗「三昧」法門的思想與特色。筆者認為，智顗對於佛教定學的知見與思想，早期是根據《大智度論》，而以「禪

⁸¹ 梁·曼陀羅仙譯：《大寶積經》卷百一十六，《大正藏》冊11，頁655b。

⁸² 智顗：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46，頁622a。

波羅蜜」爲主，而講述《釋禪波羅蜜次第法門》，以闡述大乘定學的內容與意義。而晚期則分爲兩個發展面向，一是以含義更廣的「止觀」，來建構圓教修行體系中的定慧二學；而另一方面，則是意識到「三昧」在菩薩道行中的重要性，故於闡述天台「圓頓止觀」時，即以「三昧」爲重，而施設此一圓教大乘的「四種三昧」法門。

2.以修行身儀做爲分類標準

面對大乘經中所記載的眾多菩薩三昧法門，以及許多以「三昧」爲名的大乘經典，智顗將之劃分爲四種，稱「四種三昧」。所據以分類的標準，是以修行時的身儀，也就是身體的姿勢做爲劃分。我們直接從「四種三昧」的名稱即可得知，即：常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧，以及非行非坐三昧；也就是以坐姿、行走、混合坐與行，以及不能歸類爲以上三種者。

筆者認爲，此一分類方法存在著兩個問題，以下說明：

首先，是分類之名目過於籠統含糊。因爲佛教一般常用以修行的身體姿式，以單項區分，就是行、住（立）、坐等三種；而其中，「住（站立）」又常被包含於「行」之中，故修行之身儀，向以行、坐爲主。此中，若欲得較深之定境，則以能攝六根，一意專念的「坐姿」爲主；若求能於一切事緣中利益眾生，則自以「行」爲便利，乃至於因應需要，而不再特別限定姿式。故面對千百種，乃至於經典中所說無量數的大乘三昧法門，若以修行時身體所用的姿勢做爲分類標準，則在實際應用中，能特別區分出單坐、單行者，不但爲數不多，且亦不容易包羅涵蓋具多種身儀的三昧行法。所以就出現了將大多數不能被單一分項所涵蓋的法門，就只能全部籠統納入第四項之「非心非坐三昧」中的現象；而且第四項所收納的三昧法門，其身姿，又也會包含有坐與行之姿式。此一問題，顯然智顗亦頗能了解，然而受限於分類標準的特性，只能如是劃分。故云：「非行非坐三昧者，上一向用行、坐，此既異上，爲成四句，故名非行非坐，實通行、坐及一切事。」也就是爲了有所分別於前三項所分出的坐與行之方法，又爲了湊集成四句，故立有「非坐非行三昧」。今雖特別劃分出來，但是其中被分出者，內裡其實又常包含有坐與行之修行姿式。

再者，是不易彰顯大乘三昧的精神。原來，大乘佛教的主要精神，是以大悲心學行利益眾生事；故菩薩所修之定慧二學，就又有寓自利於利他行法中的特色。故其所行之定學，就不再單以靜坐爲主，而是以能於行住坐臥中，等持其心，以專注投入利生事業的諸多「三昧法門」爲要。準此以觀智顗以修行身儀爲大乘

「四種三昧」的分類名目，較諸於「解一切眾生語言三昧」、「比入辯才三昧」與「無誑三昧」等，則較不能從名目中，即得知此一行法在利益眾生方面的特色。

3.圓教智觀為主，輔以念佛信行。

智顗認為其所設立之「四種三昧」，是立本於圓教智觀所行的大乘三昧法門，這是援引《大智度論》所言，「三三昧」是一切大乘三昧行法根本的思想而來。如云：

釋論云：「三三昧為一切三昧做本也。」若入三三昧，能成四種三昧。⁸³

所謂「三三昧」，其中，從觀一切法因緣所生，無自性故「空」；得見空故於所有相，都無所見；以無見無住於相——「無相」故，於一切法，皆無願求，捨、棄，離欲涅槃。是為以定（三昧）為輔，智觀一切法而入空、無相、無願之「三三昧」；這是以觀智慧為主，依慧立名的三昧行法。

智顗依循以觀慧智覺為主的佛教修行重心，引用《大智度論》對於「三三昧」以觀智為解脫關鍵的精神；故說「圓頓止觀」中大乘三昧法門之設立，是如三三昧以智覺為本的精神一樣，故施設圓教的「四種三昧」。當然，「三三昧」所觀之內容與所證之智慧，傳統向以《阿含經》中所說為準，然而智顗於此，則在藏通別圓四教判教的基礎上，一以無作四諦與空、假、中一心三觀之圓教諦理而涵攝統貫之。所以在「四種三昧」行法的內容中，智顗除了引用經典所載之三昧法門內容，並在每一行法中之「意修止觀」項下，皆用圓教觀心法門以引導收攝行者之智解內容與方向。

智顗以慧悟為修習圓教四種三昧核心精神的此一意趣，在「十乘觀法」的第一項「觀不可思議境」中，已揭櫫此中意旨，而於第七「助道對治」中，有更清楚而明確的表達。承接上所引文，如云：

（若入三三昧，能成四種三昧。）根利無遮，易入清涼池，不須對治。根利有遮，但專三脫門，遮不能障，亦不須助道。根鈍無遮，但用道品調適，即能轉鈍為利，亦不須助道。根鈍遮重者，以根鈍故，不能即開三解脫門；以遮重故，牽破觀心，為是義故，應須治道，對破遮障，則得安隱，入三解脫門。……若人修四三昧，道品調適，解脫不開。……修三昧時，破戒心忽起，……圓教正業等，皆觀法性即是具足戒等。……理觀等戒，即心

⁸³ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁52b。

而備，雖作此解，身心多虧。或今生粗獷，或先世遮障未得懺悔，覆我三昧，脫門不開。思是事已，當自悲泯，深生改革，……大誓不動，稱佛名字，為證為救。心誠感佛，放淨戒光，能令毀禁者，淨戒光觸時，二世罪滅，即與理觀正業相應，…事理既圓，畢竟持戒。⁸⁴

即，若能入三三昧觀智之堂奧，則自能成就「四種三昧」法門之精神，惟就修行者的根性來看，則因有利、鈍二根，與涉及有無外緣障礙（遮）的四種情況。其中：一、根性敏利而無修道煩擾等障難（遮）者，乃直接觀不可思議境而得圓智，故無須修習對治法門；二、利根而有遮者，因慧解力故，障亦無足為礙，故亦不需對治方法；三、鈍根而無障者，一以道品行之，自亦能行至聖境；四、此中鈍根障重者，最須留意。以其根鈍不能即開慧解，入三解脫門，故須有助道調適，以治除煩惱；此即需引導以種種觀心方法而對治之。

接下所引之原文，以修六波羅蜜法中之「尸羅（戒）波羅蜜」為例，說明智顗介紹「四種三昧」行法在實修過程中，實以「圓教正業」，也就是圓頓止觀所依之圓義慧解為主，故云「觀法性即是具足戒」。惟行者若因根鈍障重，則在真誠懺過，殷重發心之後，一心專意，稱誦佛號，以求佛陀之救拔；而也就在這心意虔敬中，即能感應佛陀放清淨戒光，以為救贖。智顗指出，當圓教修行者能以至誠虔敬之心念佛，而感召得佛陀淨光照射之時，即能除去過去、現在二世之罪愆；由此透過事相懺悔所得的感應，乃是與圓義理觀之境相通的。如此，兼顧理觀與事修，而既能事理圓滿，則乃為真正持戒之行。

不但是「尸羅（持戒）波羅蜜」如此，智顗對於其它大乘五波羅的修學，亦是如此。即：若是根利與障輕，則一以圓教觀心法門入中道實相之圓頓智境，若根鈍障重，則修四種三昧，稱念佛名，以感應佛陀「定光」之光照，即得「十方佛為證為救，諸佛威加，離障解脫；即與四種十慧相應。」⁸⁵

即此引文，可以了解智顗所說「四三昧是通修，念佛是別修，蓋通別之異耳」⁸⁶之意涵。亦即：智顗是依於大乘重視三昧行法之特色而立天台圓教之「四種三昧」行法；此中，從三三昧的重視慧悟的精神出發，故圓頓止觀亦重視圓義的慧解與圓佛的智證。然而從行者的根器障緣，來實際考量修行成效，則筆者認為，

⁸⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁91a。

⁸⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁94b。

⁸⁶ 智顗：《摩訶止觀》一上，《大正藏》冊46，頁5a。

智顗施設「四種三昧」法門，應有重視修行過程中，能得佛陀慈悲救拔的含義，也就是有偏重「信願行門」的傾向。

故以智顗所說「『方便正觀』祇是四三昧耳。」⁸⁷一句之意解，並參照其所云：以「止觀攝一切行」，而其中「慧行是正行，行行是助行」⁸⁸的主張，則我們可以有理由地推斷，「四種三昧」是以圓教的智觀為主，而以念佛信行為輔的圓教大乘三昧行法。

4.多為智顗親身實證之法門。

智顗於《摩訶止觀》中，曾說此「四種三昧」是匯整大乘種種三昧行法而作，然而其中觀心意旨與修法偏向，畢竟有強烈之圓教觀心義理與特重佛力救拔之信願行的特色，故應視為天台圓教止觀之修行法門。

然而從「四種三昧」中一一三昧法門之例示以觀，則可以發現，其中大部份是智顗所曾親自實修，而且曾得成就勝相之法門。其中，如「半行半坐三昧」中之「方等三昧」，智顗於早年初入道時曾修習之，並有得見勝相的經歷；又如「法華三昧」（前方便）則是在慧思座下學習時，曾蒙印可的修學成就；在「非行非坐三昧」之「覺意三昧」，則應是在智顗中晚期金陵弘講與江淮游徙時，於行住坐臥四種威儀與應事接物中攝心專念，以觀圓教理之親修體證。這不單只是於清淨殿堂中的攝心觀解，更是於歷實境中的實修智證；而且於以上所說三昧行法，多有另作懺儀，或為疏解之作品傳世。

故筆者認為，此「四種三昧」行法，乃多為智顗親身實證之法門，而非只是學者於書齋中的摘引或擬想之作。故相較於大乘經中所說百八三昧，乃至無量三昧法門，雖然智顗於「四種三昧」各別行法的例示中，所說法門不超過十種，然而以其口宣筆寫，皆為實修親證之內容以觀，則此圓教止觀之「四種三昧」行法，亦可視為是智顗修行經歷與成就的記錄與例證。

5.以「法華三昧」為主要修行法門

如上所說，「四種三昧」是智顗依據大乘經種種三昧法門所作的整理，也以此做為天台圓頓止觀的修行法門。然而，這是從建構止觀學理的需要所作的闡

⁸⁷ 智顗：《摩訶止觀》一上，《大正藏》冊46，頁5b。

⁸⁸ 所謂「慧行」，即是「觀行」，在圓教中是以三觀修三智以得三諦的圓觀。「行行」則是具體的行法，是藉此運心，依事入理的一切行法。見智顗：《摩訶止觀》三下，《大正藏》冊46，頁30b。

述；如果從行者實修的角度來考量，則理論上雖說此「四種三昧」皆可修學；然而實際的情況是不可能在同一個時間修習所有的法門。

再者，本文於一一簡述此「四種三昧」行法內容時，特別注意到其中有關每一行法所需的修行時程。其中：如「常坐三昧」與「常行三昧」一期修程為九十天，「半行半坐三昧」中，「方等三昧」是七天，「法華三昧」是二十一天，唯有「非行非坐三昧」，也就是「覺意三昧」沒有時程限定，隨時隨處，念起即修，意行止觀。若從實際運用的考量，則每隔一時段做短期的結期精進與念佛懺悔是可能的；然而衡諸於日常生活中的實際情況，卻是不可能諸事不做，萬緣皆廢地，只有唯一用此種方法修行。在寺院道場中，亦需分工投入房舍、飲食、臥具、衣物、湯藥等事務的維持；更何況世俗生活中家庭與事業等，種種繁雜事務的費心經營與勤勞操持，更是不可能如此。

基於以上幾點反思，參考智顗一生修學的經歷，並衡量圓頓止觀的修行主旨，從實用的角度出發；於此「四種三昧」中，筆者主張天台圓教的主要三昧行法，是以「法華三昧」為主。而另外「覺意三昧」所蘊涵的，不拘時地與形式，念起即修的「無相行」行法精神，則非常值得融入於「法華三昧」的無相行門中，而此一隨時檢點心念的攝心與觀照方法，亦相當值得推廣。故智顗即云：

若般舟常行，法華、方等半行，或掃灑執作，皆有行動，隨自意最多，若不於行中習觀，云何速與道理相應。⁸⁹

以下提出智顗所說四種三昧中，以「法華三昧」為主之理由：

首先，是天台之實際立宗者智顗及其師父慧思的修行經歷。如智顗，於大蘇山慧思座下受學時，因讀誦法華經而得旋陀羅尼境界，亦經慧思印證為「法華三昧」前方便。又如慧思，除了早年自修授徒之外，晚年在南嶽隱居修行時，即常誦持講授「法華」並修此三昧法門。

第二、在宗派思想的根源上，《法華經》亦是天台圓教重要的思想來源與經教依據。故持誦《法華經》，以入於「法華三昧」，而求能深體《法華經》一大乘究竟之圓教要旨，則是天台宗人欲進窺圓教奧義的三昧行法。

第三、智顗與慧思皆著有闡釋「法華三昧」行法的修持專著，可見彼等對此行法之重視；如智顗撰著《法華三昧懺儀》，慧思著有《法華三樂行義》。師徒二人皆擴大了《法華經》中所說「法華三昧」的修行層面，如：慧思從持誦經文的

⁸⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁100b。

「有相行」，另說攝心對境，覺照安忍的「無相行」。又如智顗更以戒定慧三學各分下中上三品等九個次位層次，以安立「法華三昧」的行果內容。可見智顗對此行法的實踐與重視，而行者在實修時，亦能有較具體，可依循的參考內容，誠為圓教止觀最好的修行指南。

第四、從圓教核心思想來考量，重視於一切時地，皆能「直觀一切法空」的「無相行法」。依此意旨，則「法華三昧」中的無相行，說明了在一切時處中修行的原則與方法，故是最符應於圓教中道實相觀的三昧法門。

第五，最實用且易普及的一點是，從實修的角度來說，則強調於一切時地中修行的「法華三昧無相行」，在身體的姿式上，不專門以固定的坐姿、立姿或行走來修行，在心念的所緣上，不必特別專念於經文或佛號。而是強調在日常生活時，凡任何姿勢中，於從事所有作務時，即於遇境逢緣之際，都能攝心正念，「意起即修」，務使行者「意之趣向，皆覺識明了。」

基於以上理由，故筆者認為學習圓教止觀行法，雖說此四種三昧皆可修習，然而其中自以「圓教無相行」為宗旨的「法華三昧」為主。

第四節 正修止觀：十乘觀法

「十乘觀法」被智顗列為修習圓頓止觀的近方便（內方便）法門，亦是天台圓教的核心思想與最主要的正修法門。十乘觀法之名相與方法，其義如下：

一、修法內容

（一）揀擇十境

若論修習止觀，則需先揀擇意之所趣與念之所向的對象，這是心念緣慮的內容，也是修習止觀的所緣。

智顗將所緣境統攝為十類，即：一、陰界入，二、煩惱，三、病患，四業相，五、魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。此十境的意涵與特質是：

第一之「陰界入境」，是五蘊、十二入與十八界，包含了有情的精神與物質，屬於我人心理與生理的種種活動；此一身心活動，即是我人應該加以覺照觀察的對象。

第二、「煩惱境」。如果對於心念不能覺觀收攝，善加守護，則將妄想馳逐，

惡欲橫流，生起種種貪瞋癡煩惱，這是第二需觀「煩惱境」的意義。

第三、「病患境」，乃我人色身中地、水、火、風之四大組合中，所有因增盛或衰減等所產生的病患。相對於貪瞋癡三毒的煩惱——心病，則此四大不調屬於身病。修行者時或遇有病緣，其中有因心毒所生之身病，則將妨礙修道，故此亦為止觀修行之對象。

第四、「業相境」，或病患雖能除免，然過往以來累積之善惡業習所感招之業果，於修止觀中影現呈顯。則應遇善不喜，遇惡不怖，以正觀之力卻除之。

第五、「魔事境」，行者於修禪時，時有魔擾，易來添亂，故應明止觀卻魔之法，以除魔境，以利行人。此所說魔，乃指外魔，時人於此雖或有疑，然佛教宇宙觀中之欲界第六天，即為天魔與其眷屬住處。而智顗於天台山華頂峰修行時，即曾遭遇魔擾，其時彼修中道實相觀，即得心魔、外魔，兩皆淨除。故智顗於此立一「魔事境」，自必有其實際之修行經驗，並且符於佛教說法。

第六、「禪定境」，行者能入禪定，本為修行進步之相，然若知解不正，貪染禪樂，則將味著禪境，生諸惡見。故應不染禪樂，正念觀心，與法相應。

第七、「諸見境」，此謂種種不正確之觀念與知見，如撥滅因果，遮無四諦等之邪見。行者於修行中，於緣慮諸相時，應慎免起諸妄執邪見，遠離顛倒惡知。

第八、「增上慢境」，即於修行境界之少所得時，因此增上之境，而起以少為多，以無為有，或輕他高己之自恃心。於此未悟未證卻自以為是，自以為得之高傲心，亦是止觀修行所應覺照淨除之所緣。

第九、「二乘境」，行者修行止觀時，能常持發大心之本願，於觀空見法之際，能不墮聲緣二乘之小果，則諸菩薩方便境界，方能生起。

第十、「菩薩境」，行者雖能止息前面所說諸多惡障而入大道，然亦應慎擇法義，避免藏、通、別教偏法之執。必須需善觀權實，修持圓頓妙觀，方能得至寶所。

以上所說，雖說皆是修行止觀的所緣境，然而這是對於修行過程中所有可能出現的境相的匯整陳列；並不是每一位修行者都會遇到，如業相境；也不是每一次都會出現，如增上慢境與魔境；有時也可能單個或數個同時或前後相續出現，如諸見境、煩惱境與病患境等。也因此十種境相，在止觀修行過程中的出現情狀不一，故智顗特別略為說明其中所可能產生的種種現象，如次第不次第，雜不雜，具不具，強不強、作意不作意等等。而惟一的共同點是，遇這十種境相生起時，若不能小心處理，善巧觀心，則這些境相將成為修行的障礙，故云：「此十境，

能通覆障。」⁹⁰

在止觀修行所可能發生的種種境相中，智顗進一步指出，此十境中第一之「陰入界境」，無論是凡夫皆有之身心活動，乃至於聖者方便示現的身形影相，此「陰入界境」皆常在現前，故是首先，也是主要取之為止觀修行的境相——所緣。

再細究「陰入界」中，則「陰」是五陰——五蘊，指色、受、想、行、識等五種身心質素與活動之蘊積。「入」是「六入」，指眼、耳、鼻、舌、身、意等內六根，與色、聲、香、味、觸、法等外六境，合為十二，是人類生起覺知意識的趨入之處，故稱十二入。「界」是「十八界」，「界」有種類、族類之義；指我人身中能依之識、所依之根與所緣之境等十八種類之法。即：能發生認識功能之眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，所認識之色、聲、香、味、觸、法等六種對象——六境，以及感官（六根）緣對境界（六境）所生之眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，合為十八種，稱為十八界。此中，六識實際亦由十二處之意處所展開，依此，十八界或十二處攝盡有情所知之一切法。

智顗雖依經論所說，認為止觀修行應徹觀此精神與物質，生理與心理和合活動之相，也就是名——精神活動與色——物質組合。如：「論云：一切世界中，但有名與色；若欲如實觀，但當觀名色。」⁹¹但是他更依《華嚴經》中所云：

「心如工畫師，畫種種五陰。」界內界外，一切世間中，莫不從心造。……

界內外一切陰入，皆由心起。……心是惑本，…若欲觀察，須伐其根。…

故置四等四陰，但觀察識陰。識陰者，心是也。⁹²

意即：檢視此「陰入界」內容，不但名目種類多項，且在界內界外，遇境歷事之際，覺知到「心」為主宰的特性。智顗指出，「心」在有情的種種造作活動中，起著一種生起認知與主要推動的力量；而「心念」的內容，卻又是充滿無知與錯執。即此依心之無明，而為造作世間的根源動力，故若欲了悟實相，則非針對此一錯執妄做的根源——「心」的本質，做一番徹底的觀照與覺知不可。故在有情身心種種生理與心理的組成內容與活動過程中，智顗主張無妨擱置五陰中色、受、想、行等前四陰，而直接觀察「識陰」。此中，「識陰」即是「心」，故觀察「識」，即是觀察「心」。

⁹⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁52a。

⁹¹ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁49a-b。

⁹² 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁49a-b。

智顗重視「心」在有情活動中的優位，強調心爲一切主宰，故其圓教義理，亦即建立在此「觀心法門」中所得來的體會；而天台圓頓止觀的修行，也即以此「觀心法門」爲最核心、最主要的方法。

（二）十乘觀法

關於「觀心法門」的具體修行內容，智顗提出十種方法，又稱「十乘觀法」。「乘」，有「運載」意，取其此十法能運乘行者，以至於菩提果之意。十法名目如下：

觀心具十法門。一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛。⁹³

以下先分說名義，再分析其中意涵與特色。

1. 觀不可思議境

第一、觀不可思議境。乃行者以日常所起的「一念心」爲所觀境，觀察就此一念，即具十法界之三千法。因爲此心能具一切，故云其爲非思維與言語所能擬想議說之境——不可思議境。

由於藉由修行止觀，以觀不可思議境之「觀心法門」，是天台圓教最重要的修行方法，故在此進一步說明如下：

依止觀修行原理，則心爲能觀，境爲所觀。在智顗的「觀心法門」中，能觀者是心，所觀境亦是心，這是「以心觀心」的法門。即此「心（境）具一切法」之妙義，乃由此「心（之眼智）」所觀。其中，所涉及的止、觀與眼、智二對四項名目，是修行得以成就的關鍵，彼等之間的因果關係，以及與能觀心、所觀境之間的關係又爲如何？

首先，智顗指出：須藉由修習止觀，而得眼智，以觀不可思議境。而修止能得淨眼，修觀成就正智；故修習止觀是因，成就定慧境界功德是成果。此中，所修習之止觀方法有「三止三觀」⁹⁴，所得到之眼智境界有「三眼三智」⁹⁵。如云：

⁹³ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁52b。

⁹⁴ 三止三觀，依智顗所立天台圓教的定慧修行內容，有「三止」與「三觀」。其中「三止」是：「體真止」、「方便隨緣止」與「息二邊分別止」；「三觀」是：空觀、假觀與中道實相觀。以三止能助三觀，三觀能成三止之定伏慧發的互入義來說，一、以能徹達因緣和合，諸法空

止觀爲因，智眼爲果，…三止三觀爲因，三眼三智爲果，…止能成眼，眼能見體。⁹⁶

再者，能觀之心，因修止觀而得眼智，故一心三觀而得三眼三智；所觀之心，以其爲具十法界的不可思議境，故成三境三諦。如云：

故言三智一心中得，故知一心三止所成三眼，見不思議三諦；此見從止得，故受眼名。一心三觀所成三智，知不思議三境，此智從觀得，故受智名；境之與諦，左右異耳。⁹⁷

第三，此能觀心與眼、智之間，是體用關係；所觀心與境、諦之間，亦復如是。而最後，能觀與所觀之間，又是非一非異，不即不離的關係。如云：

體，則非知非見，非因非果，…雖巨知見，由於眼智，則可知見，雖非因果，由因果顯。止觀爲因，智眼爲果。因是顯體之遠由，果是顯體之近由，其體冥妙，不可分別，寄於眼智，令體可解。⁹⁸

引文中，智顗指出：藉由修習止觀所得的眼與智，其體冥妙，不可擬議分別。筆者認爲，此乃智顗著眼於眼、智乃心之作用與功能，然而是由止觀之修因所逼顯與成就，故心並不就有眼智，也並不是永不可得的，所以會強調它的體性幽冥

無自性，故能止息一切攀緣妄想；所入之止爲「體真止」與「空觀」。二、以菩薩行者隨緣歷境，心安於俗諦而不動，稱爲「方便隨緣止」與「假觀」。三、以能不分別生死與涅槃、有與無等二邊之相；若達此境，則成就中道三昧之「息二邊分別止」與入第一義諦之「中道實相觀」。

⁹⁵ 三眼三智，在智顗所施設的圓頓止觀體系中，這是修習止觀所得的功德與境界。三眼是慧眼、法眼與佛眼，這是修止所得的三昧力，其中：一、「慧眼」，是照見諸粗細色，乃因緣和合空之二乘淨見力。二、「法眼」，乃透達和合之諸法假名，雖無自性而非斷滅之菩薩淨見力。三、「佛眼」，超越名色二邊分別，於諸法中皆見實相之佛德淨見力。三智是一切智、道種智與一切種智，依次是二乘、菩薩與佛所證智境。然須了解的是，佛之眼智，雖有特名，然實含二乘、菩薩所證。如云：「達麤細色空，如二乘所見，名慧眼；達假名不謬，如菩薩所見，名法眼。於諸法中，皆見實相，名佛眼。……佛智照空，如二乘所見，名一切智；佛智照假，如菩薩所見，名道種智；佛智照空、假、中，皆見實相，名一切種智。」（智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁26b。）

⁹⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁25c。

⁹⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁26b。

⁹⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁25c。

奧妙，非單一或線性因果所成。於是藉由修行止觀之遠因，以成眼智之近果，終得其心體之眼智與境諦之相即相入的不可思議圓教妙義。

總結而言，智顗所說的「觀心法門」，所觀之境是「一念心」，也就是以心觀心。於此，以能觀之心覺照不思議之境，意指：觀吾人現前之一念妄心，即具足三千諸法；此陰妄之心即空、即假、即中，為三諦不思議之妙境。此中，不思議境——「心」是被觀察的對象，智顗稱此「心」為「不思議境」，而「妙智」與「妙境」則不二。即：觀是能觀之妙智，而妙境即陰境，決非別體，只因眾生無明所覆，迷情所障，故境智隔礙，聖凡殊途。

所以圓頓止觀的最首先，也是最核心的修行法門，即是此一「觀心法門」所觀的「不可思議境」。圓教的思想要義與修行體系，亦皆由此流出，從此建立。

2.起慈悲心

第二、起慈悲心，又稱發真正菩提心。

行者因能深知此心乃不可思議之妙境，故能推己度他，於眾生苦樂境中，起救拔心。智顗強調此大心是因觀不可思議境所得之圓智而有的，與慈悲心俱起的大乘菩提心，是圓教的菩提心，也才真正的發心。如云：

如此慈悲誓願，與不可思議境智，非前非後，同時俱起。慈悲即智慧，智慧即慈悲，無緣無念，普覆一切，…是名真正發心菩提義。⁹⁹

大乘的真精神，是從不忍眾生苦所生起的大悲心而有，於是進而發起度眾生，成佛道的菩提願，然其中亦自有觀照緣起的智慧貫徹其間。以此衡諸智顗對於「十乘觀法」的安立，此中，從「觀不思議境」所得的深智，也就是從實修體會而發為利人的悲心，更以法華圓義，指出依智生慈，行慈證智，二者相即相入的圓教大乘的理論基礎。

3.巧安止觀

第三、巧安止觀，又云「善巧安心」。即善用止觀之法，以安頓此心，住於法性之中。在此，智顗說明種種安心方法，其要旨不出以止伏惡，以觀斷惑。當然，所伏所斷之力道與方法，又需行者善於運用種種定慧法門。

於此可以特別注意的是，智顗雖於題首云：「善以止觀，安於法性」。然又特別對初學者強調，縱若無明所覆，不見法性，然於諸顛倒意中，應持以堅故之

⁹⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁56b。

信心，以爲修習圓教止觀的堅強心理支柱。故筆者認爲，在此「善修止觀」階段，則其「安心方法」的內容，在止以伏心，觀以發智之前，應特別重視智顗於文據中所說的：「唯信此心，但是法性」的一個「信」字。以下分析筆者之主張：

原來，在「觀心不可思議境」的第一階段，行者能入於不思議境的體證者，即於其時已應修習止觀。在修習一心三觀中，得到了三智三諦之境，後更依此以發慈悲度生之菩提大心。然則，何故於此「十乘觀法」的第三階段之「巧安止觀」時，又再重說修行止觀？以下據文獻分析其義：

據《摩訶止觀》中所說內容，如云：

善以止觀安於法性也，上深達不思議境，淵奧微密，博運慈悲，亘蓋若此。須行填願，行即止觀也。……無明癡惑，本是法性，以癡迷故，法性變作無明，起諸顛倒，善、不善等。……雖顛倒起滅，如旋火輪，不信顛倒起滅，唯信此心，但是法性。¹⁰⁰

智顗指出，行者須善巧修習止觀，使住於法性智覺之境，故能透徹不可思議境並起深遂廣大之慈悲心，此爲修行止觀之目標與成果，亦是行者發願達到的目的地。然而願望需藉實踐方能成就，而實踐之法，乃是止觀。

此中，「十乘觀法」中第一「不可思議境」，是圓頓止觀修行的主旨與總綱領。接著所謂「發真正菩提心」，雖云圓教大慈悲心是與圓相智慧相即俱行的，然而在凡夫位上，眾生於轉識成智之前，以一念無明，蒙蔽法性的緣故，則距離同體大悲的境界尚遠；所以，權從時間先後的發生來說，則「發大乘心」與修行止觀——「巧安止觀」，就成爲「觀不思議境」得以成就的助行方法，這也就是「止觀爲因，智眼爲果」，以一心三觀，得三眼三智，證三智三諦的意涵。

接著，更需注意的是，智顗描述凡夫，乃至於初學行者，以不明「無明即法性」的正理，故迷於法性而起無明。這時，雖然起修，然畢竟未得真智，未達法性，故又如何藉由圓智而發大心呢？故筆者認爲，在以上智顗所說：「唯信此心，但是法性。」句中的一個「信」字，示知了初學者修習圓教止觀時應有的心理態度；亦即：或雖不能全然理解而又尚未入聖位，然而即此一接受與相信圓理的虔敬之心，是推動行者一往直前的最主要修行動力。故圓頓止觀之修行方法，是以一心三觀，一念三千的「不可思議境」爲止觀修行的總綱領，然此一高深的理境與圓妙的證量，卻不是初學者所能契及的，故入手之初，必然相當重視對於圓妙

¹⁰⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁56b。

義理充滿虔誠真切的「信心」的生發與培養。

筆者此一推斷，除了根據此文段中的一個「信」字，更可以再旁徵兩個佐證，即：一、智顗在「十種發心」內容中，對於以見佛、見佛神變，聞法生信有著重說明，其中含有信願行的行法特色。二、如本文前面對於「四種三昧」之分析，圓教的「四種三昧」的行法內容，大部份是著重於念佛、見佛，仰仗佛力的信願行法門。三、即於本項觀法中，智顗亦別說有「信行」與「法行」二者，雖因再與根性利鈍相配對而成四類行者學法狀態，而總要言之，法行者能內自觀法，而信行者多需藉他而聞知法要，故初學根不利者，自以信心為入門之要。

4.破法遍

第四、破法遍。「破」是破除，「法」是界內界諸法，「遍」是全面、遍滿；意即全面破除行者對於一切法所起的無明妄執之心。故云：「破法遍者，破界內界外法，次第遍。」¹⁰¹

文中以從假入空觀、從空入假觀，與兩觀方便得入之中道第一義諦等三觀，以破除所有的法執妄見。智顗指出，藏、通、別等三教教理，雖能破除眾生無明、愛欲，乃至塵沙煩惱，然仍不能破除塵沙無明，界外迷惑，故唯圓教妙理，能以不思議觀，而入一境一切境，一心一切心；以橫豎諸法，悉趣於心故，破心即一切皆破，故能全面、遍滿，破除界內界外一切無明法執。

舉要言之，所謂「破法遍」，乃是破除橫豎妄想，從顛倒世相，到藏、通、別三教之法，而一以空、假、中之圓教三觀，而全面破除一切妄執邪見，務使行者思慮中不存留一絲一毫世間邪見、二乘與大乘藏、通、別三教等之不圓滿思維，以致障礙了中道實相之究竟第一義諦的觀行與證得。

5.識通塞

第五、識通塞，亦名「知得失」。「識」是分別了知，「通」是暢達，乃稱道於理；「塞」是滯礙迂阻，有不合正理之意。「識通塞」乃為行者再次嚴密自我檢視之法。

智顗指出，經過上來「觀不思議境」乃至「破法遍」之止觀修行，應得通入無生之境；而若有不得者，則其中必有淤塞而不能通透暢達之原因。故更當稱圓理而行，以橫豎破除諸觀行中所不得通暢之處，以求能盡契於實相之智。

¹⁰¹ 智顗：《四念處》卷三，《大正藏》冊46，頁571a。

在此，智顗以「橫豎」喻所觀之次不次第法門與因時間、空間所產生之見執。「橫豎」意同「縱橫」，此中：就法門而言，次第法曰「豎」，不次第法曰「橫」；如云：「若一心三觀法相，破豎中之通塞；三觀一心破橫中之通塞。」¹⁰²就時空而言，縱貫時間謂「豎」，互遍空間謂「橫」。¹⁰³

6. 修道品

第六、修道品，又稱「道品調適」，乃是將佛法修行要目之三十七道品，作為修行止觀中助行因緣與砥礪之方。

值得特別指出的是，三十七道品原載於《阿含經》中，為聲聞乘者修行之道品，向來被視為是小乘教法。於此，智顗引大乘經中所說，力倡此諸道品乃為共三乘之行道品目，而亦為大乘學人所應修學，如說：

淨名云：「道品善知識，由是成正覺。道品是道場，亦是摩訶衍。」……如此等經，皆明道品，何時獨是小乘。¹⁰⁴

由此可知，智顗將此《阿含經》中所載三十七道品，視為三乘共修之行法，故以之列入圓頓止觀「十乘觀法」的助道項目中。

7. 對治助開

第七、對治助開，又稱「助道對治」，「對治」是指對應於煩惱內容，施以除治之法，務求遣除惑障，利於修行。此中，所修之「道品」為「能對治」，「煩惱」等為「所對治」。

智顗於文中指出，行者於修習止觀時，若障道之事緣現起，以此無明惑障，能覆沒中道正觀；故應修六度法而對治之，以助行者，順利開闢前進之道。而所修之道法，乃為「六波羅蜜」。

「六波羅蜜」¹⁰⁵乃大乘佛教之菩薩行者所修習的六種道品與德目，其中如施

¹⁰² 智顗：《摩訶止觀》卷七上，《大正藏》冊46，頁87b。

¹⁰³ 智顗：《法華玄義》卷九上，《大正藏》冊33，頁94a。

¹⁰⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》冊46，頁88a。

¹⁰⁵ 「波羅蜜」（pāramitā），義譯為「度」、「到彼岸」，為「成就所辦」或「達成理想」之意。詳細內容為：一、布施波羅蜜（dāna-pāramitā）又音譯為「檀那波羅蜜」，即以財物幫助衆生——財施，演說真理，導引衆生向上——法施，以及去除衆生的憂懼恐怖——無畏施。二、持戒波羅蜜（śīla-pāramitā），又作戒波羅蜜、尸羅波羅蜜。即持守戒律規範，以對治惡業，身心清涼。三、忍辱波羅蜜（kṣānti-pāramitā），又作忍波羅蜜、羼提波羅蜜。修習安忍一切

利予眾生，持守良好道德規範，安忍他人所施加之橫逆等等，皆為利世益人之善德；又如精勤行道，淨心攝念，開發智慧等，皆為鍛練己身，以成辦利生理想之修道德目。從菩薩六波羅密的行道內容，透露出大乘以益世利人為己任的偉大胸懷。

然而智顗在此圓教止觀「十乘觀法」的「對治助開」中，對於大乘「六波羅蜜」的修行德目，做了更多的發揮與應用。以下分析：

(1)理觀六度，即心而備

首先，圓教六波羅蜜的修持，主要是「理觀」的修行。以持戒波羅蜜為例，如云：

圓教正業等，皆觀法性即是具足等戒，……理觀之戒，即心而備。¹⁰⁶

意即圓頓止觀修行的意趣與奧妙之處，乃在於徹知世間萬事萬物，其間雖事象不同，然而法理則一的道理。圓教正本的行業之處——修行的對象，乃在於觀此一念心中，即具足法性，無須外求。故戒律之法理，行者若能即心而觀，徹見法性，則即是執持淨戒。以下，其它五波羅蜜之理觀，亦為同等。

(2)根鈍遮重，輔以事修

第二，若有根鈍遮重行人，於理觀不入，則須輔以事修。

如上所說，圓頓止觀之特色，乃在於「一念三千」之觀心法門。然而智顗並非只偏重於即心具理的理觀，而仍然重視須輔以實際的事行，以免陷如於執理廢事的過失。

有關於以道品輔行之此一提醒，主要是針對根性遲鈍而又有深重障緣之圓教行者，認為彼等需要輔以種種助修道品，方能有所成就。如云：

若人修四三昧，道品調適，解脫不開，而慳貪忽起，激動觀心，於身命財，守護保著，……雖作意遮止，而慳貪轉生，是時當用檀捨為治。修三昧時，

毀辱迫害，降伏瞋恚怨懟之心。四、精進波羅蜜（vīrya-pāramitā），又作進波羅蜜、毘梨耶波羅蜜。這是實踐其他五德目時，推動以純一不雜，勤行無退的意志。五、禪定波羅蜜（dhyāna-pāramitā），又作禪波羅蜜、禪那波羅蜜。指攝心一處，除諸妄想的方法。六、智慧波羅蜜（prajñā-pāramitā），又作慧波羅蜜、般若波羅蜜。修習觀照覺察，對治愚癡，開發真智。

¹⁰⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷七上，《大正藏》冊46，頁92a。

破戒心忽起，……是時當用尸羅爲治。修三昧時，瞋恚悖怒，常生忿恨，惡口兩舌，…是時當修忍爲治。修三昧時，放逸懈怠恣身口意，縱蕩閑野，……是時應用精進爲治。……修三昧時，散亂不定，……是時應用禪定爲治。修三昧時，愚癡迷惑，…意慮頑拙，…是時當用智慧爲治。……今明六度，助道法攝。¹⁰⁷

在引文中，智顗說明行者於修四三昧時，若有種種障道煩惱心起，則對應六婆羅中相關內容，根據行者的惡念內容，擇以六婆羅蜜法，以對治淨除之。

(3)六度事行，重於心懺

須要分辨的是，大乘六波羅蜜法門，本義是做爲菩薩行人修行際利他行的綱領與指導原則，其修行方法講求的是實際投入助人事業的實踐。而智顗在此所說的修行六度，雖然也冠以「事修」之名，然而這是與圓教「理觀」相對的表示方法；若仔細分辨其中所說事修的方法，則是在於運作心念的觀想，只不過觀想的對象不是「即心而備」的「圓理」，而是以六度精神逐一懺悔貪、瞋、癡等惡念的調心、淨心方法，並且著重在感召佛光救拔的信願行法。由於智顗於此所說修六度對治之內容較長，以下節引有關修精進、禪定與智慧波羅蜜之內容，以顯示其中所說六度調心與佛光救拔的修行特色，如云：

稱十方佛，爲證爲救，感佛進光，得於理觀，八進相應。…若如上修，不得悟者，當自思維：理觀道品，各有八定，……稱十方佛，爲明爲救，感佛定光，散動障礙，事禪開發，與四觀相應。…此定若成，即與理觀相應，助開涅槃門。若不得者，……稱十方佛，爲證爲救，諸佛威加，離障解脫。

108

歸納以上引文有三個重點，一、此六度修行方法，不是在事相上實際的利他事行，而是在修四種三昧過程中，以調心「事懺」之法來對治貪欲、違戒、瞋恚、放逸、散亂與愚癡心的助道方法。二、此方法是循次第而修，也就是依次從布施到智慧波羅蜜，而一以能對治、超克煩惱爲目標；於修六度過程，若中途煩惱即能停息，而與理觀相應，則無須再修所餘之波羅蜜。三、藉由念佛功德，以求感召佛光注照加持，而得以得施、戒、忍、進、定、慧等波羅蜜相應，以入圓理智

¹⁰⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷七上，《大正藏》冊46，頁91a-b。

¹⁰⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁92b-94b。

境。

筆者認為，智顗於此說之行六波羅蜜，乃是提純其精神境界於事行懺悔中，故要提醒修行者，不可「若全無理觀，又無事懺，」故此一方法，頗能符應四種三昧以念佛懺悔之有相事懺修行方法，而入於圓智境界的信願行特色。

(4)六度對治，行道之助

六波羅蜜法門，原義精髓是有別於聲聞三十七道品的，以自利為主的大乘利他行門；故有超越於出離心之二乘，而多著重於利生有益之布施與忍辱。然而智顗在此將之題為「助道對治」，也就是以此菩薩六度法門，做為對治煩惱，以利助於「道」的法門。如云：「助道無量，…宜用六度為治，以論助道。」¹⁰⁹

此中須分辨的是，智顗所說助「道」之內容，則分有兩項，一是「三十七道品」，二是究竟道——「四種四諦」。其中：

一、以一切法相即互入之圓教義理，視六波羅蜜與三十七道品，相即相入，而互為助行之法門。如云：「六度道品相即者，檀即摩訶衍，四念處亦即摩訶衍，檀與道品，無二無別。」「於行有益，互有相修；約理，互有相即。」故在修道過程中，遇「道品不能契真，若修六度，即能破蔽。…有時六度不到彼岸，若修道品，即得悟入，是為道品破六度。…若修六度，先破六蔽，進修道品，任運可成，是為六度修道品。」¹¹⁰

二、以六度為助成「四種四諦道品」之法，並全攝十力佛果功德。如云：「圓教調伏諸根，滿足六度，此則究竟調伏，…如是助道，助究竟道。……若四種道品，即是四種四諦智。」¹¹¹

8.知次位

第八「知次位」，又稱「明次位」；也就是能明確分判修行所得成果之位次與高下，而能不判斷錯誤與牽強妄想。此中所說次位，主要是圓教行法的證道位次。智顗為了避免產生妄言果證之增上慢的過失，故強調應如明辨朱紫般清楚判別所證果位，以免未得未證而妄言附會。

在此所說圓教位次內容，主要以「觀行五品」為主。智顗指出，若於「十境」中就「觀陰界入境」為所緣而論，則此雖通一切，然總是以學法之初行為主，也

¹⁰⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁91a。

¹¹⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁94b。

¹¹¹ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁95b-c。

因為彼等尚未達到觀「菩薩境」的境界，故於此只論「觀行五品」之次位即可。

智顗在此又特別提到《法華經》中所說的，修六時¹¹²五悔的信願行，以為助道之方便；並且以此五悔方法，對應圓教「觀行五品」之位階，而說明其所得次位之內容。如云：

若四種方便修習方便，通如上說。唯《法華》別約六時五悔，重作方便。
今就五悔，明其位相。¹¹³

也就是修行「四種三昧」之助行方便，自以前所說之「廿五方便」為準，然而在《法華經》中，又別說有於一晝夜二六時中，勤行五種懺悔方法的信願方便行法，智顗援引而為「觀行五品」的位次內容。以下分別說明「五悔方便」之內容，對照「五品觀行」之位次，並分析其行法特色。

(1)五悔方便

智顗以「五悔方便」做為修行「法華三昧」時，於晝夜六時所作的五種懺悔方法。修行方法是：一、懺悔：以佛為對象，心念作意，向佛誠摯發露，反省懺悔己身過失，求彼哀憐垂慈。二、勸請：虔心祈求佛陀常住世間，以饒益眾生。三、隨喜：讚歎他人之成就與功德，所隨喜之對象，從佛之勝德，乃至有情之微善，皆能無嫉妒，心生歡喜，並助成彼之成就與福樂。四、迴向，又作回向與轉向，以一己修行之所有善法功德，迴轉給眾生，並使自己趨入菩提勝果。五、發願，即立定誓願，若心無誓願，則行動就無明確方向；故應以所立之善願來引導行為的方向，俾得以圓滿達成目標。其中，發願內容的性質，又分有總、別之分，「總願」是大乘利他精神總綱領的四弘誓願，「別願」則如《法華經》與《華嚴經》中所說之種種利生善行法門。如云：

懺名陳露先惡，悔名改往修來。佛智遍照，佛慈普攝，我以身口，投佛足下；願世間眼，證我懺悔。……勸請者，名為祈求。聲聞自度，直懺己罪；菩薩愍眾故行道，故須勸請，…我今請佛饒益眾生，…是名勸請。隨喜者，名為慶彼，佛既三轉法輪，眾生得三世利益，我助彼喜；又我應勸化，令

¹¹² 「六時」，乃印度之計時方法。是將一晝夜分為六時，即：晨朝、日中、日沒之晝三時，與初夜、中夜、後夜之夜三時；共合為六時。於晝夜六時中，勤行禮佛懺悔之法，向為印度佛教流行修行作息方法。

¹¹³ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁98a。

其生善，其善自生，是故我喜。……迴向者，迴眾善向菩提，一切賢聖，功德廣大，我今隨喜，福亦廣大，……。發願者，誓也。…無誓願…不知所趣，願來持行，將至所在。……菩薩生生化物，須總願別願，四弘是總願，「法華」、「華嚴」所說，一一善行陀羅尼，皆有別願。今於道場，日夜六時，行此懺悔，……所得功德，不可限量，…。¹¹⁴

智顗強調，若能於道場中，二六時間專心修行此五種方法，則其所得功德，無可稱量。從修行內容而言，此一圓教別行方便之「五悔方法」，是依於佛慈威德而生信心，修懺悔，以求生諸上善功德的信願行門。智顗在此特別指出，圓教觀心法門的修行特色，強調的是「初緣實相，造境即中，無不真實」的圓頓觀行；真正能契合圓教懺悔精神者，自是「繫緣法界，即入實相」的觀解與體證。而之所以藉由「五悔方便」之信願門而入圓妙境界的原由，是因為眾生障重，心行黯鈍而觀力矇昧，故運用身禮口稱，念佛懺悔之信願行法，更助修意念之淨善，俾能快速得到圓頓觀境的成就。如云：

先知逆順十心而繫緣實相，是第一懺。常懺悔，無不懺時，但心理微密，觀用輕疎，黑惡覆障，卒難開曉，重運身口，助發意業，使疾相應，更加五悔耳。¹¹⁵

(2)觀行五品

智顗以修行《法華經》的「五悔方便」行法，對應「分別功德品」的五個階段，以施設圓教「觀行五品」的證道階次。有關於天台圓教「五品弟子位」的內容及其意義，已於本書第二章第五節第三項中分析。於此所要說明的是在「十乘觀法」的「知次位」中，智顗說此五品位的意義，以及所引申出的，「觀行五品」在圓頓止觀修行過程中的運用。以下說明：

A.依凡夫初學，說五品觀行

智顗於此所說之五品次位，乃是針對初學凡夫起修「觀陰入界境」時所得之次位內容。如云：

今此一章，是觀陰界入境，須約陰入而判次位。所謂黑陰入界，即三惡道位。白陰入界，即三善道位。善方便陰入界，即小乘似位。無漏陰界入即

¹¹⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁98a-c。

¹¹⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁98a。

二乘真位。變易陰界入，即五種人位。法性常色，常受、想、行、識陰界入，即佛位(云云)。¹¹⁶

引文中智顗指出，此章是依觀察陰界入境所說的修行方法與過程，故須根據修行者當時所據以修行的「陰入界」之層次與特性而說修觀方法。智顗並區別隨眾生業報所感得之生身不同，而說有：三惡道、三善道、小乘有學、聲緣無學、出界外得變易生死之菩薩，與滅無常色而得法身常住相之佛果勝妙五蘊身之佛位。此中，智顗於此針對的是善業所感之陰入界的人道修行者，而說觀「不思議境」的修行法門與所得階次。

B.信願得圓解，深心不動搖

在修學止觀，以進昇圓教五品位的具體內容方面，智顗指出，若能勤修「五悔方便」，則有助於開發覺觀之力，於一心三諦之圓理，能豁然開通明了，…即此一念心中，得入理解圓義的成果。此發解之境，不假造作，隨順諸法而歷歷分明，正直信念，堅定不移。此一證量境界，是從深刻信仰所起的隨喜心，名之為「初品弟子位」。如云：

若能勤行五悔方便，助開觀門，一心三諦，豁爾開明。…於一念中，圓解成就。不加功力，任運分明，正信堅固，無能移動。此名深信隨喜心，即初品弟子位也。¹¹⁷

引上引文說明了智顗指導初學者修行五悔方便行法，俾以有助於圓教觀行，一心三諦的開發。此中值得特別說明的是，天台圓頓止觀的主要觀法，是「一心三觀」，又稱「圓融三觀」、「不可思議三觀」、「不次第三觀」。此中，一心，是能觀之心；三觀，是所觀之理境，乃空、假、中三諦。即此一念之心，乃不可得，不思議，若能於一心中以空、假、中三觀圓觀三諦者，即得圓證不次第，不可思議之（一切智、道種智與一切種智）三智於一心中具。此一圓教之圓頓觀法，是不由次第，圓滿頓覺之殊勝行法。

根據智顗的觀點，天台圓教此一圓頓至極的觀行方法與勝妙境界，在初心凡夫上，雖是一心同此理具，然而畢竟需要殷重懇切，勤行不退之事修，方能成就。故筆者認為，智顗於此所說：「助開觀門，一心三諦，豁爾開明」的初學者所得

¹¹⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁99a。

¹¹⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁98c。

之位次，乃是「於一念中，圓解成就」，而非即是已證三智的佛位。以下說明：

(A)推理得解

所謂的「圓解」，就是對於一心觀三諦，一心不經次第得三智的不思議圓理¹¹⁸的了解，而不是已經證入三智。考察此一解知圓理境界，在天台止觀的修行方法中，是以「推理」所得的。

即在聽聞經教的基礎上，推究教理，以明了開顯此奧妙不可思議之「（法）體」。此法體雖即心而備，然而障重凡夫卻因無明之蔽而無由開顯，故須藉由止觀修行而入；此乃從行因以至於果證的止觀修行要旨。以上引文，指出了以推敲、推究法義——「推理」，做為解了圓理的方法。¹¹⁹

(B)信願生解

如上所說，奧妙圓理乃藉由「推理」而得，然而對於愚鈍根性之人，因其推理能力薄弱，故智顗另開「由信生解」的坦途，此乃藉由信心所激發而起的，對於所聞受教理的深切信心，故名為「信解」。¹²⁰

在「信解」之後，智顗指出，基於圓信而欲進一步開決慧解，以得圓法智證的方法，就是「修圓行」。依相即互涉的圓理來說，一行與一切行，其理共通互融，然而即此收束為十法，即「十乘觀法」。此十法於本章節段落中已依序說明，在此要說明的是，智顗提醒初生信心之學人，務必不涉外緣，專心將養淨信善苗；務必內以修觀明理，外則輔以讀誦大乘經典，以助觀慧之行。若能如此內外相成，則此淨受圓理之信心，將得轉入慧觀智明之境。

C.五悔方便法，貫徹於五品

智顗以「五悔法」做為修證「五品觀行位」的方便法門，而此中的特色是，此「五悔法門」是貫徹於所有五品位次的所有修行階段中。如云：

¹¹⁸ 有關於一心具此不思議三觀、三諦，而即不次第證此三智之圓教特義，如智顗所云：「若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智。若一切法一法，我說即是空，即隨智一切智。若非一非一切，亦名中道義者，即非權非實一切種智。例上一權一切權、一實一切實、一切非權非實，遍歷一切，是不思議三智也。」（智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁55b。）

¹¹⁹ 有關於「推理」之意涵與操作方法，以及在智顗圓教思想與止觀修行中，對於「理」——圓教諦理的重視，將於本文第四章第一節中進一步分析。

¹²⁰ 有關於「信願行」與「信解」之意涵，以及其在天台圓頓止觀所扮演的角色，將於本文第六章第一節中進一步分析。

又以圓解觀心，修行五悔，更加讀誦，善言妙義，與心相會。…是時心觀益明，名第二品也。……又以增品勝心，修行五悔，更加說法，轉其內解，導利前人。以曠濟故，化功歸己，心更一轉，倍勝於前，名第三品也。……又以增進心，修行五悔，兼修六度。福德力故，倍助觀心，更一重深進，名第四品也。……又以此心，修行五悔，正修六度，自行化他，事理具足。心觀無礙，轉勝於前，不可比喻，名第五品也。¹²¹

以上引文，意義極為明顯，也就是在五品修行中的一一階次，如生信之隨喜品第一階，經由第二之讀誦大乘經典，第三之藉由為人說法而增自內解，第四之兼修六度而以福德力助觀，到第五之正行六度，以自行化他所得事理俱明之力，而增益觀心慧解之行；由此層層轉勝，皆由五悔方法貫徹前後，圓滿其行。

9.能安忍

第九「能安忍」，此法並非道行階次，而是智顗特別提醒圓教行人，直至修到六根清淨位之前，皆應注意能安於修道，不要妄自說法度人，以免於他無利，於己大損；乃至耽溺沉迷於名聞利養中，而虛耗光陰，臨終後悔。故所謂「安忍」者，乃是「能堅持安住於修道之事，不退惰，無動搖」之意。如云：

密勤精進，必得入品，或進深品，志念堅固，無能移易，彌為勝術。但雖不處囊，難覆易露；或見講者不稱理。……凡令講說，或勸為眾生。……初對一人，馳傳漸廣，則不得止。初謂有益，益他蓋微，廢損自行。非唯品秩不進，障道還興。…武津歎曰：「一生望入銅輪，領眾太早，所求不克。」…修行至此，審自斟酌。……且當安忍深修三昧，行成力著，為化不晚。……。若至六根清淨，名初依人，有所說法，亦可信受；一音遍滿，聞者歡喜，是化他位也。……此即安忍之力焉。¹²²

引文中智顗所欲表明之重點是，圓教大乘，應修至「六根清淨位」上，乃堪說法，做眾生依止。在此之前，縱以少得之禪慧，點撥眾生一二，然於他之益，其實微小；且於己修行，乃有損耗，不但道階不進，更可能因此種種障道法生。文中並以其師慧思（因為武津人氏，故以為稱）為例，引述其言，說若不是領眾太早，則可以證入鐵輪位，云云。

¹²¹ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁98c-99a。

¹²² 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁99a-c。

智顗此一「領眾將妨礙菩薩修行，影響證得大乘佛果」的說法，其行法之特質與其間所引生的問題，已於本文第二章第五節相關文論中分析。在此所要說明的是：若依智顗所主張，在修至六根清淨位之前，皆應秉除萬緣，專意於五悔方便之信願行，與觀解發悟之智慧行的圓頓止觀修行。則之前「對治助開」中所說，圓教觀行第四、第五品的「兼修與正修六度」方法，就不是大乘實際投入利生事業的菩薩六羅蜜，而是行者屏除萬緣，於靜坐中修習止觀時，以體會「理觀六度，即心而備」，「修習六度，用爲心懺」的「觀心法門」的止觀運思。筆者認爲，這也就智顗以包羅所有大小乘道品方法，而將「大乘六度」與「聲聞三十七道品」，同列爲圓教觀心助道法門的原因。縱觀智顗一生事行，從夙慧早發，大開法筵，應機說法，度眾無量；以及勸導庶民戒殺水族，造放生池，救養無數的行爲中，在在具見一位智慧超卓，著書力說，悲心愍眾，利生無量的大乘菩薩心行。其所親身實踐與示範之偉大風範，實有超出於其所說之專重避世靜修的圓教初行止觀方法者。

10.無法愛

第十「無法愛」，謂愛著於己所證之善法。

智顗指出，經過上來所說九種行法，若已能超越內心與外境之種種障緣，則理當得以入證真諦。若未能入者，則應是愛著於己所得之善法，以此躑躅故，不能進證究竟。值此欲入未入之際，若不善護心念，勿起對當前少份淨境之染愛心，則前所行，將退墮無餘。而若能超克此心此境，破除法愛，則得入三解脫門，得真正中道第一義諦，證得無上佛果。如云：

行上九事，過內外障，應得入真。而不入者，以法愛住著，而不得前。……大論云：「三三昧是似道位，未發真時，喜有法愛，名爲頂墮。」今人行道，萬不至此，至此善自防護。此位無內外障，唯有法愛。……若破法愛，入三解脫，發真中道，所有慧身，不由他悟，自然流入薩婆若海，住無生忍，亦名寂滅忍。¹²³

二、修法特色

天台圓頓止觀最重要的修行法門，自是以「十乘觀法」觀「十境」爲主。在《摩訶止觀》的相關介紹篇章中，智顗所說，主要以「觀不可思議境」爲完整說

¹²³ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁99c-100a。

明之所緣境，依次闡述如何運用「十法」觀心，以修證「觀行五品」的次位，乃至能進證「六根清淨」的「相似位」。其它「九境」，則略說觀煩惱、病患、業相、魔事、禪定與諸見等共七種，所餘增上慢、二乘與菩薩境三種則未說。

以下匯整智顗所說，圓教「十乘觀法」之止觀修行特色：

（一）重視「心」的主體性

智顗依於經義，指出有情凡有造作，皆依心起，故主張修行止觀，應以「觀心」為要。智顗分析有情經歷六作¹²⁴之「緣」，觸對六塵¹²⁵之「境」，於對六境（塵）生起六受之際，皆有「心識」運作其間，故云：「色由心運」、「行中之心」等。茲以六作中之「行走」為例，以示其間陰界入中，心之運作。如云：

歷境對緣觀陰界者，緣謂六作，境謂六塵，……略辨其相，…初所觀境者，若舉足、下足，足是色法，色由心運，從此至彼。此心依色，即是色陰；領受此行，即受陰；於行計我，即想陰；或善行惡行，即行陰；行中之心，即識陰。行塵對意，則有界入，乃至眼色，意法，亦如是。是陰界入，於舉下間，悉皆具足。¹²⁶

依此，如舉足、下足等，無非是觸對色聲香味觸法六境，而起行住坐臥語默之造作，生發眼耳鼻舌身意等心之造作與感知的種種活動。

（二）重視「觀心」的重要性

傳統佛教修行方法，本以色心並舉，如四念處，在觀身、受、心、法的定慧所緣中，首先即是對於「身」——色法的觀察。智顗的止觀行法，重視「心」在一切活動中的主宰行，故也就特別強調「觀心」的重要。

（三）強調於歷緣對境中觀心修止觀

智顗說明以十法觀不可思議境時，雖然以「靜坐觀心」為主，然而也特別提醒不拘於坐姿，歷緣對境以觀陰、界的重要，因為「若不於行中習觀，云何速與

¹²⁴ 「六作」，即有情行、住、坐、臥、語、默等六種活動方式。

¹²⁵ 「六塵」，即六境，是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根所取之色、聲、香、味、觸、法六種對境。此亦為六識所感覺識知的六種境界。因此六境猶如塵埃，能蒙蔽污染人之情識，故稱六塵。

¹²⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁100b。

道理相應！」¹²⁷

（四）以「觀心法門」爲要

智顗依於《法華經》中所說之種種譬喻，以安立「十乘觀法」，做爲圓教大乘觀行，而其中又以「觀心」爲主。此止觀法門，乃覺觀念念之心，無非法性實相，於一念心中，即入空、假、中三觀，而徹知三諦即心而具之根源；故能廣攝十法界，無量道品於此一心不思議境中。如此施設觀行殊義，與觀心要旨，乃是符應《法華經》以所說之大乘圓觀法門。由於原文頗長，故刪節智顗所舉法華經譬喻內容，只摘引與法義相關者。如云：

是十種法，名大乘觀……，止觀大乘…，觀念念心，無非法性實相，…於一心中，即空即假即中；徹三諦之源，…收十法界，無量道品，……此大乘觀，法門具度，與彼經合，故名大乘觀也。¹²⁸

（五）以「觀不思議境」爲主

智顗從圓教「一法即攝無量法」的觀點，主張修行止觀以「觀不思議境」爲主，則能「諸法齊心而備」。

故智顗所設立的「十乘觀法」，並非所有人須全部修完，而此十法亦非行道之必然次第；而是以一法入一切法之圓義來收攝此十法，故修觀即以「觀不思議境」爲主。根據智顗的主張，此「十乘觀法」的修法內容，是以第一項爲主，若不能觀成，再逐次逐項增加，以爲助行。其意整理如下：即若能深識不思議境，則已具足，而自能知一苦一切苦而發大慈悲心；即能修持止觀，以行填願。若不能得，則方須進以破除一切偏執。若執見能破，則應入無生，若不入者，則須再檢點識見中之遲滯不通之見。若此法又不得，則需輔以三十七道品；再不得，則再以大乘六度法助其開通。其間，並以法華五悔方便助行，並明了所入位次，安忍於修行，無有法執，俾得以順利圓成五品觀行之圓教果位。

（六）重視符應實際果位境界

圓教止觀法門，雖然主張理事相即，圓融無礙，然而從修因到證果，智顗亦相當重視理事並重，心境符應的果位檢證原則。

如上說明智顗以「觀不思議境」之觀行爲主，行者於修行中，若不得入，則

¹²⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁100b。

¹²⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁100b。

再輔以下一項修法，爲對治助道方法。即此，行者憑何知曉己之修行證量得入不得入。故智顗在圓理高妙的觀行中，特別提醒行者應有印證得與未得之衡量標準。如云：

明識六即¹²⁹，不起叨濫，……我所觀眼，雖具五眼，……六根互用，我悉未階，不應起慢。¹³⁰

引文中智顗提醒，應明識修行成成之六即位而不起混濫，以眼根爲例，雖云佛具五眼，一心中具；然而若不能得六根清淨互用之力，則不應輕起慢心。如本文第二章討論智顗證得「五品弟子位」之分析，圓教修行以「觀行五品」爲因，以「六根清淨」之「相似位」爲果，其間應有實際真切之證量可爲依憑。於此，筆者認爲，在修行到證果的因果中，則圓教止觀的「觀不思議境」是修因，「相似即」爲行果。行者入手即修「觀不思議境」，若達「六根清淨」，則功成果滿；若未得，則從推理、念佛等而發大乘心，修伏心淨意之應理止觀；若再未得，則依次修習下一觀法，如是反覆，直至得入「相似即」佛位爲止。

三、法門評述

「十乘觀法」是天台「圓頓止觀」最主要的止觀修行方法，故相較於遠方便——「廿五方便」與（法華）別方便——「五悔方便」，智顗於《摩訶止觀》第七章中，即題之爲「正修止觀」方法。以下從定慧修行原理與大乘三要門之角度，評論此十法所蘊涵的修行意義。

（一）完備的圓教修行綱要

雖然智顗在敘述「十乘觀法」時，採用循序推進而修的方式，一一介紹其中內容。並且強調以第一法「觀不思議境」爲主修項目，若修一不得，則推至下一項修法；修彼仍未得；則再推至下一方法；如此依序推修，直至得證。

然而筆者認爲，此「十乘觀法」即是天台圓頓止觀修行法門的具體說明；其中圍繞「不思議境」——「觀心法門」，而說圓教大乘的修行動機、定慧方法、行持道品、所得品秩與修行警示等，完備地具足了修行的綱要與指南。

吾人考察其中「十法」所說內容，則：第一「觀不思議境」是，圓教以慧悟

¹²⁹ 「六即（佛）」，是智顗所創說判立的佛位觀，主張凡夫與佛，雖因迷悟、情智之深淺差異，而有六種之別，然二者體性無別，彼此互即，故稱之。

¹³⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁101b。

爲先的修行特色；第二「發菩提心」是修行大乘的主要動機；第三「巧安止觀」則是運用種種定慧方法，以調柔心念，開發知解的原則；第四「破法遍」、第五「識通塞」，是依循圓理內容而推求、論究，以破除、疏通種種知見上的邪妄與滯塞，這是強調觀念的疏通；第六「修道品」修三十七道品、第七「對治助開」行六波羅蜜，這是三乘主要的修行道品與德目；第八「知次位」是對於修道品秩的說明、第九「能安忍」、第十「無法愛」是修行過程中的警示原則。

（二）視聲聞定慧二學爲基礎

智顗弘揚大乘圓教止觀法門，然而對於聲緣二乘所修之道品內容，仍然兼容並蓄，以之爲共三乘的重要修行道品，不似後來一些中國大乘佛教宗派，認爲是小乘法，無須修學。

其中的聲聞道品方面，在「十乘觀法」的第六「修道品」中所說之修行道品，即是聲緣二乘主修之「三十七道品」，其於書中據《大智度論》所說義，特別申明不應將「三十七道品」視爲小乘之學，而是大乘菩薩所應共學之重要道品項目。

在聲聞的定學部份，則於第七「對治助開」中，於理觀、事修禪波羅蜜之內容中，介述了源自於聲聞的五門禪方法。

（三）般若之知解與觀行爲首要

佛教認爲有情轉迷成悟，斷障得解脫的關鍵；乃至與凡夫與聖者的差別，最主要的是在智慧的有無；若能轉無明成智覺，則我執煩惱淨除，清淨聖道得證，故佛陀之教法以開啓眾生智慧爲主，修道行因與果德，也自以觀慧智證爲主。

智顗秉持佛陀教法此一特色，在故其所施設之止觀行法，率以般若觀行爲導。故圍繞此一主題，在「十乘觀法」的設立中，多偏重於與開啓般若智慧有觀的法門。此中如：一、第一之「觀不思議境」，則修止觀之首要即是確立圓義正解，二、在「十境」中立有「見境」一項，注重破除所有非圓教正見之諸見，三、在「十法」的「識通塞」、「破法遍」與「無法愛」之觀門，並皆與破邪顯正的知解智識有關。從「十法」與智慧相關的行法比例頗多之現象，可以知道圓教修行法中對於大乘智慧門的重視。

（四）修信願行法爲證智因依

圓教止觀行法不但以慧觀智覺爲尚，更強調此一行法的「通者騰空」，頓入超絕。然而從一般人的實際修行情況來看，則能一聞圓法，即入圓境的上根睿智者畢竟少有，故智顗在建構理境高妙的圓義與觀行超絕的頓悟的同時，則以大乘

念佛、見佛，感召佛光救拔的信願行門，以為修行圓頓止觀「觀不可思議境」，悟入「一心具十法界」的圓覺境界，並稱其為得「信解」。

筆者認為，其在「十乘觀法」第八的「知次位」一項，將「五悔行法」列為得五品觀行位的「別方便」——特別的方便法，即是將信願行法視為證入圓位的有力因依之證明。

（五）以說法利生為止觀障礙

在「十乘觀法」的第九「能安忍」中，智顗勸誡行者要「能忍成道事」，於少獲初品乃至五品境界時，切莫順緣為人說法，領眾度生。因為此時的道力尚微，見道不切，故縱然表相上對人暫時或有少許利益，然而從長遠與究竟來看，畢竟「益他蓋微，廢損自行，非唯品秩不進，障道還興。」¹³¹故在未成就之時，切須「安忍」，直到「至六根清淨，名初依人。」也就是主張要修到「六根清淨」位，方可領眾說法，演教利生。

「六根清淨」屬於圓教「六即佛位」中之「相似位」，其品秩等同藏教之佛位。若以四教共義之內容來說，則也就是要修行至「成佛」，方可度眾。筆者認為，雖然智顗在文中引用《大智度論》所說：「身雖遠離，心不遠離。」用為行者初學中途，應避世息務以專意禪思的理由，然而畢竟與「度生為因行，成佛為果證」的真正大乘精神與合理的修道因果關係顯然稍有未洽。

¹³¹ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁99b。

第六章 圓教「觀心法門」實修要義

對於天台圓頓止觀的研究，本文從第二章到第四章，依序分析智顗止觀修行的歷程，探討天台圓教思想之特義與解析天台止觀著作的思想。此一研究進路，是著眼於圓頓止觀實際創發人——智顗，在時間發生上的先後順序，從實修體證到理論建構，以至於擘劃圓頓止觀實修法門的內容。然而我們也意識到，智顗將一「己心中所行法門」的體證，發而為諸多止觀行法鉅著的活水源頭，乃是「金口相承」與「師弟相付」的佛教經論。

從智顗闡釋經文義理與創發實修法門的諸多著作中，我們發現他引用了非常多的經文，以做為其建構圓教思想與的圓頓止觀的經教根據。當然，面對宣揚各種不同思想的諸多佛教經論，他也以自己的修行體證做為理解的基礎，創立了五時八教的天台圓教判教理論。故本章著眼於智顗對於經教法義的重視，從依於教理以修止觀，以圓悟實相的討論順序，闡釋天台圓教止觀行法的修行要義。

天台止觀修行之所緣境，是以「觀心」為主，在討論智顗所特別重視的天台圓教的觀心、修心方法之前，先說明此一法門的名稱。有關智顗對此圓教殊勝行法之命名，經筆者檢索天台義理與止觀相關著作，發現智顗在《法華玄義》與《法華文句》中，曾說有「心地法門」一名，這是指稱報身佛為應身釋迦牟尼佛所說之殊勝法門。¹其並在《四念處》中指出：「若觀如來藏心地法門，即是觀如來眼耳鼻舌身，豁然真發，得見佛性。」²故湛然進一步明確地指出，修行解脫自以「觀心」為要。如云：

若從未說，一切眾生二種不同，上界多著識，下界多著色。若約識為唯識，攬外向內，令觀內識皆是一識。識既空已，十界皆空；識若假者，十界皆假；識若中者，十界皆中。專於內心，觀一切法，觀外十界，即見內心，是故當知，若識若色，皆是唯色；若識若色，皆是唯識。雖說色心但有二名，論其法體，祇是法性，如是即是心地法門。不動寂場，現身八會，諸佛解脫，於心中求；心為佛種，心即菩提。當用此意，通一切心，通一切

¹ 如《法華玄義》中云：「或見報身（佛）坐蓮華藏世界海，為百千億釋迦牟尼佛，說心地法門。或見法身同於虛空，無有分別，無相無礙，遍同法界虛空。」（智顗：《法華玄義》卷七，《大正藏》冊33，頁469a。）

² 智顗：《四念處》卷四，《大正藏》冊46，頁474b。

教。³

此中，以「觀心」爲主的修行法門，又稱修「心」所得次第增上的境界爲「地」，這是從大乘菩薩修行階次之意義而來的指稱。此中，菩薩修行有十信、十住、十行、十迴向、十地等五十位之心境成就，以此而構成了菩薩階位的安立；因以「心」之進境內容而分立階次，地地昇進，即此以心境增進爲地地轉昇之義，故稱爲「心地」。⁴然而天台圓頓止觀畢竟是以「觀心」爲首要的，故本章闡述圓頓止觀之重要止觀方法時，仍以「觀心法門」稱之。

第一節 理境與觀智

一、依理入妙門

（一）理境爲妙門

有關於斷惑證真的方法，智顗是從教理產生的根源與修行入手的方法兩個面向來說明，而最具體的修行方法與步驟，自是以《摩訶止觀》中的「十乘觀法」爲代表。其中十法之意義，已於本文第五章第四節中說明，以下則從十乘觀法之第四項「破法遍」，來分析「依理入妙門」的修行方法。當然，天台圓頓止觀最具代表性，也是最主要，最圓具的修行法門，自是「觀不思議境」。然而對於根鈍障重者，智顗則依於循序漸退的原則，從觀不思議境以下，分別演說「起慈悲心」、「巧安止觀」等善巧伏惑之觀心方法。此中，由於「慈悲心」是大乘共德，「止觀」爲三乘共學，而智顗於「破法遍」中，主要是以種種圓法教說，以導引學人破除凡外偏小之種種妄見邪執。而在摧破邪妄的同時，即此一探究尋求之「推理」能力與成果，就成爲符應妙理圓義的最好工具。故以下依於「十乘觀法」第四項「破法遍」中，智顗強調「依理入妙門」的觀點。如云：

破法須依門，經說門不同，…今但說教門。依教門通觀，依觀門通智，依智門通理。理爲門，復通何處？教觀智等諸門，悉依於理；能依是門，依

³ 湛然：《止觀輔行傳弘決》卷七，《大正藏》冊46，頁388a。

⁴ 其它宗派之修行方法，亦有以「心地法門」爲稱者，是乃禪宗所傳達摩之「心地法門」，然而天台與禪宗二者，對於「心」之意涵與各階修行進境等內容，自然大有不同。

何得非門！雖無所通，究竟遍通，是妙門也。⁵

於《法界次第初門》中，智顗釋「門」義爲：「門謂能通」，也就通往目的通道、關口。故於引文中，智顗指出欲破除妄執，須有通道與門路；雖經中說有種種不同的法門，而今約「教門」以釋破迷除惑之法。接著，說明教理產生的過程與修行入手的方法。亦即：「依教」——依於佛陀垂示之教說，學人以此而爲修行的指南——通觀；「依觀」——即藉由修行觀慧，則能得真智——「通智」；「依智」——藉由證智的體證，而能徹見法理——「通理」。此理是法性實相所必然如此的法理，也是智證者發而爲言的教理。

以上引文，智顗簡要地鋪陳了修行者秉受佛陀教說，從依教而修觀，慧觀而證智，智覺而入理的過程。然而，理是入道之門，其自身又復通何處呢？智顗在此強調，欲以檢擇教法、慧觀與證智的內容是否正確的依憑，則唯賴「法理」，故若能依此理門而入，則舉凡教門、觀門與智門，皆能無門而不入也。亦即：依此「理門」，凡有所遇，皆依理而行，皆應之以理，則雖非遍歷諸境而似未通，然畢竟事不同、相不同而理同。因理能通門，若能得理，則門門理同，無境無礙，無不遍通，此是爲依理而入妙門也。由此可見智顗對於「理」的重視，以及因之而施設的勝妙觀心法門。

（二）諦理與事理

有關智顗所說「理」的意義、具體內容，以及天台圓教所重視的「理」爲何？茲考察散見於其諸多著作中的用法，可大略統合爲兩類，一是指稱真諦、道法等，二是與事相對舉合稱。以下分別說明：

1. 真諦理

首先，是「諦理」、「道理」與「法理」等。其中，「諦」是如實不顛倒性，也是諸法實相、法性等異名。這是諸法的實相，一切法的法性，佛出世與不出世一樣；證與不證，也一樣。實相、法性或佛性，雖一切眾生平等，但唯佛能圓滿證覺，所以稱爲「聖諦」。如云：「有佛無佛，理性常住，由迷理故，起生死惑。」⁶又云：「理是諦法」⁷至於「諦理」的具體內容，是苦集滅道「四聖諦」，如云：

⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》冊46，頁59b。

⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁29c。

⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁29c。

「初約生滅四諦之理，明所詮者，即是因緣生滅，以明諦理。」⁸。又如天台圓教所常說明的俗諦、真諦與中道第一義諦之「三諦理」，而這也是圓教空、假、中三觀所觀的三諦理；如云：「菩薩稟此教，觀三諦理，歷劫修種種行。」⁹當然，圓教是「但明一實諦」的。¹⁰

其它又有以「法」與「道」而指理，或與「理」合稱，其義多約「諦理」而說。如云：「理圓者，中道即一切法，理不偏也。」¹¹「隨物機宜，隨順道理」¹²與「文字詮量，而得道理。」¹³

2.事與理

即事相與真諦。其中：「事」，指因緣生之一切有為法，即宇宙中千差萬別之現象；「理」即真諦，諦理。如云：

從無住本立一切法。無住者理也，一切法者事也，理事故有教。¹⁴

引文中，「住」，所住、住著，意為住著之所。「無住」，又稱「不住」，指無固定之實體——無住相；或指心不執著於一定之對象，不失其自由無礙之作用者——心無所住。佛經中常將「無住」引申為否定固定狀態之用語，故謂：「一切諸法無自性，故為無所住」；意為事物不會固著凝住於自身不變之性質，人之認識亦不應以固定概念作為其固有本質。智顗在此引用《維摩詰經》所說：「從無住本，立一切法。」¹⁵即以「無住」為「理」。如云：

約理事明本迹者：「從無住本，立一切法。」無住之理，即是本時實相真諦也；一切法，即是本時森羅俗諦也。由實相真本，垂於俗迹；尋於俗迹，即顯真本。本迹雖殊，不思議一也。¹⁶

更依智顗的經義教判，則「事理」相當於《法華經》中本、之二門，其中，

⁸ 智顗：《四教義》卷二，《大正藏》冊46，頁725b。

⁹ 智顗：《四教義》卷九，《大正藏》冊46，頁751c。

¹⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁28b。

¹¹ 智顗：《四教義》卷一，《大正藏》冊46，頁721c。」

¹² 智顗：《法華玄義》卷三下，《大正藏》冊33，頁716b。

¹³ 智顗：《法華玄義》卷八上，《大正藏》冊33，頁775c。」

¹⁴ 智顗：《法華文句》卷三下，《大正藏》冊34，頁37b。

¹⁵ 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》「觀衆生品」第七，《大正藏》冊14，頁547b。

¹⁶ 智顗：《法華玄義》卷七上，《大正藏》冊33，頁764b。

俗諦之事屬一門，真諦之理屬本門。若配化法四教，則藏教爲界內事教，通教爲界內理教，別教爲界外事教，圓教爲界外理教。而若以根性利鈍所悟之四諦理，亦有差別。故云：「今若約根緣利鈍內外事理，開即成四：聲聞根鈍，緣四諦事，即生滅四諦智。緣覺根利，緣四諦理，即無生四諦智。菩薩智淺，緣不思議事，即無量四諦智。諸佛智深，緣不思議理，即無作四諦智也。」¹⁷

（三）從法性到理乘

以上從獲得「知解」的來源，討論修習圓頓止觀中，聞、信、觀、證等四個過程的重點，茲匯整圓教止觀修證思想的特色如下：

從本章第一節的研究中，發現到智顗對於「理」的重視，而在止觀修行的過程中，更強調對於諦理的推究、理解、現觀與體證。如云：

有佛無佛，理性常住。由迷理故，起生死惑，順理而觀，是故論智。¹⁸

意指世間的一切，皆依循「理則」而成立，此一「理性」是必然而且恆常如此的，它並不因爲佛的出世與否而忽存或無。眾生因爲不知真理（諦理）而迷惑，所以才會流轉生死。吾人若能修習順向於正理的覺觀，就能斷除惑障，生起智慧，遠離所有因迷執造業所導致的痛苦。

有關於以上所說，智顗對於「理」的說明與重視，在傳統佛教經論中，向來以「法」來表述。對照以上智顗所說之前兩句，在《雜阿含經》中則有意義完全相同的經文。如云：

若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。¹⁹

經言：舉凡世間一切存有，自身皆有其內在的必然軌則，佛教將此世間生滅變化，乃至於凡是生滅者必趨於滅的現象，稱爲「法」。故在佛典中，「法」(dharma)有軌範、規則的意義，它是恆常的——常住，必然的——法住與普遍的——法界。

原來，在佛教經論中，「法」之一字的指稱則頗爲廣泛，它包含了心識所起的一切是「(意境)法」，不變的真理——真諦是「(真諦)法」，以及學人修道所依歸的法——八正道是「(歸依)法」。在佛法中，並不稱此必然的理則爲理性，而是名之爲「法」，此應有著眼於「法」的「法性自爾」，並非我人的主觀意願所

¹⁷ 智顗：《法華玄義》卷三上，《大正藏》冊33，頁711c。

¹⁸ 智顗：《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁29c。

¹⁹ 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷十二，《大正藏》冊1，頁84b。

可以改變的角度。如云：

本性謂一切法本性，若有爲法性，若無爲法性，皆非聲聞所作，非獨覺所作，非菩薩所作，非如來所作，亦非餘所作。此本性由本性空。何以故？非常，非壞，本性爾故。²⁰

此中，有爲法性は無常性，一切有爲法，法爾如是，而無爲法性即寂滅性。此有爲、無爲的常遍法性，是藉相而知知的。

然而在智顗所建構的天台圓教思想與止觀行門中，特別以「理」指稱真諦「法」，則其中所透露的意涵爲何？以下筆者做三方面的推斷：

首先，是智顗爲明確區隔「法」與「理」的指稱對象。我們從智顗對著作的命名，如：《法界次第初門》，以及其行文中，如云：「心具一切法」；發現其以「法」指稱有情心識中所造作、生起的一切——一切法。而對於一切法自身所具的法性，則或云爲「法理」，或逕稱之以「理」——諦理。因此，智顗應有著意於區別二者，而對於指向圓教至高真理的中道諦理，又有著更高的推崇與重視。

第二，是智顗從能知邊，強調心識的「推理」功能。雖云：一切法之法性，其性自爾；然而天台圓教之三諦圓融思想，畢竟起於智顗個人學思的高度成就，故筆者認爲，智顗以其夙慧與實修之經驗，推究出深奧的三諦理境，故分別了「法」與「理」在止觀修行時，此心識之運思或覺觀所產生的不同功能。如云：「自以智動，見法得理。」²¹即：所修行之智慧功德，以見法性，以得法之諦理。

第三，是智顗在心即一切法中，強調此心具「理」之意涵。故眾生本具之佛理性，終必得以彰顯，以此而建構了依《法華經》而有的天台法華圓教，「一大乘究竟」的理乘圓佛思想。如云：「一切法，悉一乘故，夫有心者，無不具足；如此妙法，是名理乘。」²²此一圓理內容，智顗依於《法華經》義，進以闡釋了其中開迹顯本，開權顯實的圓義妙理。

二、觀理證圓智

從以上說明可知，智顗對於諸實相，法性諦理的重視。其指出眾生之所以流轉生死，受苦無量；最根本的原因就是惑於世俗事相，而不能見法之實相諦理。故強調唯有透過止觀的修行，方能斷除所有的迷障，到達究竟解脫所有煩惱的境

²⁰ 唐·玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》卷五一，《大正藏》冊5，頁291b。

²¹ 智顗：《法華玄義》卷四下，《大正藏》冊33，頁727a。

²² 智顗：《摩訶止觀》卷七上，《大正藏》冊46，頁100b。

地。

有關於天台圓教的修行法門，一般皆泛指以《摩訶止觀》中所說的「圓頓止觀」，並對於智顗所說的「止觀」意義，進行諸多文獻與思想的研究。雖然天台圓理妙義，有其深奧高遠之義境，然而筆者從研究中，除了發現智顗對圓理——「理」的重視，而且智顗更重視「推理」在止觀實修過程中所扮演的，不亞與止觀實修成果的重要性。而此一「推理」的智思活動，不但是在剛開始發大乘心時（如「依推圓理發菩提心」），就扮演了抉擇修行取向的關鍵，而在後來的止觀修行中，對於所觀察的對象皆應一以圓理而推求參究之。

以下，以行者初學到久修的角度為經，以智顗對於修行過程中，依「推理」所獲得的「知解」的來源與特性為緯，依序說明天台圓教止觀中，依圓理修止觀而證圓智的過程。

（一）聞解——推理得見

本段落以「聞解」——推理得（正）見為題。其中，智顗隨順佛教之學習傳統，以「（聽）聞」意指依於經卷或善知識學法。「解」與「見」，乃智顗曾云：「解知是見義」²³。而「推理」，乃推究、推求，乃是圓教修行中重要的心智運思活動。又，從「推理」能得「（知）」，如云：「一心圓具三觀，名為正見，研思此理，名正思維。」²⁴然而並非所有「見（解）」之內容皆為正確，其中若是「推理不當，而偏見分明，作決定解。」²⁵故智顗倡說的是從推理中，得到正確的正見與圓解。以下詳述之：

1.聞法得見，推理顯體

智顗指出，無論是依經卷與善知識聞法，還是修習菩薩道，其中聽聞得慧的心識了別與發起大乘心的心理動機，其根源皆是從「推理」而得來。如云：

初從經卷，若善知識，有所聞見，即聞名也。聞故推理體顯，顯體須行，行即因果宗也。²⁶

若推一法，即洞法界，達邊到底，究竟橫豎，事理具足，上求下化，備在

²³ 智顗：《摩訶止觀》卷十上，《大正藏》冊46，頁131c。

²⁴ 灌頂：《觀心論疏》卷五，《大正藏》冊46，頁616b。

²⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷十上，《大正藏》冊46，頁131c-132a。

²⁶ 智顗：《法華玄義》卷一上，《大正藏》冊33，頁685a。

其中，方稱發菩提心。菩提名道，道能通到，橫豎彼岸，名發心波羅蜜。故於推理，委作淺深，事理周遍。²⁷

第一段引文之意為：後世行人學佛，初始的時候，唯依經卷而知佛法，或遇善知識而得聞法，稱為見聞、耳聞——「聞」法。因聞法而推求參究諦理，則法體實性將能被發覺顯了；而欲知曉明了法性，則須藉由修行方得，此乃修因以至於行果之宗要。

第二段引文意為：若能於一法，推求論究，即能洞徹透達法性實相，縱橫窮盡三世十方，圓具滿足，事相理性，則修學佛道與利益眾生，已於其間完備者，乃稱為發大乘菩提心。「菩提」為覺證之道路，此覺證之路，橫遍十方，豎窮三世，以到達究竟解脫的生死彼岸，於此名為發心而圓滿到彼岸的真義。所以對於推求參究法性諦理之行，應切實推考，窮究淺深，圓遍其事相理性。

由以上兩段引文可知，智顗認為「推理」是顯了法體真諦，發起大菩提心的根源。而筆者認為最重要關鍵，是智顗肯定人類心智的運思能力，將能夠透過「推理」而了達真諦—真理。

2. 根機不同，推理有異

有關於智顗「肯定人類的心智有推求真理的能力，透過推理，就能顯了真諦」之觀點，可再分析為兩個概念，即：一、「人類心智有推求真理的能力。」二、「透過推理即能體顯」，也就是推理能得知一切法之體性、實相，也就是「真理」、諦理。

第一個概念顯示了智顗圓教修行的主智特性，而第二個概念若其意是：「經由推理就能知真諦」，或推究所得之內容，就是真諦、真理。則衡諸佛教學派義理與宗門思想間的許多歧見，乃至於世間各種紛立的學說，各皆自以為是真理的現象，則此一觀點顯然需要進一步地加以分疏或處理。

智顗即意會到世間與佛教間各種思想、真理紛呈競起的現象，故主張之所以會有眾多歧見紛立，乃是因為眾生隨情識所生，然其究竟諦理，則乃唯一。如云：

四諦、三諦、一諦等，亦應如是，當自思之。…問：隨情諦及化他智，何意無量？隨智諦及自行智，何意不多？答：祇約一人未得道時，見心橫起，邪執無窮，何況多人，種種各異！為是義故，隨情則多，智見於理，理唯

²⁷ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁6b。

一種，不得有異。²⁸

故其所用以分判各種不同「真理」的方法是：一、先分別世間外道與佛教內明，二、更於內明中分界內與界外。此中，第一項以邪正區隔世法與佛法，世法、外道是邪理非諦；佛法是正理真諦。第二項則以偏、圓，事、理判攝四教，藏通別三教是偏理，圓教為圓諦；藏、通二教說界內真諦，別、圓二教明界外諦理；而別教只明界外事諦，惟圓教乃能究極明界外理諦。以下，從「推理不當」與「依根性推理」，而說智顗所分邪正、偏圓之種種「道理」。

首先：人類之心智，雖有推理之能力，然而此能力亦可能推理錯誤。其中舉例說明外道對於法相因果與法界實相的種種錯誤知見，這是因為推理不當，不正推理所造成的謬論與過失。如云：

外道邪謂：諸法從自在天生，或言世性，或言微塵，或言父母，或言無因，種種邪推不當道理。²⁹

再者，推理所得之內容，雖或不差，然又因界內、界外之根性利鈍有別，而彼等所推道理，就有四種不同。如云：

約根性取理，即有一二三四不同。若界內鈍人，迷真重，苦集亦重；利人迷真輕，苦集亦輕。界外利、鈍，輕、重亦如是。法性是所解，道滅是能解；所解有即離，能解有巧拙。界內鈍人所解離，能解則拙；利人所解即，能解亦巧；界外利、鈍，即、離，巧、拙亦如是。所以者何？事理既殊，昏惑亦甚。³⁰

眾生因為各人根性之差異，彼等各自所推求與取就之道理內容即有四種不同。如三界內之鈍根行人，因其迷惑真諦之情狀嚴重，故所造作惡行與召感的苦果也就嚴重；而界內之利根行人，因其迷惑於真諦之情狀較輕，故所造作與感召之苦、集二事則較輕微。而界外之鈍、利行人，其所生之惑與所感之果，亦同其理。智顗進一步解釋從推理所得到的理解，其間的性質其因根性所產生的種種內容。即：「法性」是所欲推理解了之對象，修習道諦與證得滅諦，是解了法性實相的方法與道品。因為對於所了解對象——法性的理解有即與離的現象出現，故

²⁸ 智顗：《法華玄義》卷二，《大正藏》冊33，頁713a-b。

²⁹ 智顗：《法華玄義》卷三，《大正藏》冊33，頁698b。

³⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁7b-c。

能解了的層次與境界，就有巧妙與笨拙的狀況發生。界內鈍根之藏教行人，其推理所解之內容遠離法性實相，故能解則遲滯愚拙；其餘通、別、圓三教根性行人，其所解、能解之即離、巧拙，也就各有三種不同。為何會產生如此的差別現象？智顗認為即事推理，就事明理之根性利鈍既然有不同，則其中所導致的無明與惑障也就亦加的嚴重。

需要再加以說明的是，智顗對於四教的判攝是：藏教是界內之事教，通教是界內之理教，別教是界外之事教，圓教是界外之理教。事教係指體認到諸法之因緣生滅變化，而各有差別事相之教法；理教則指以中道諦理貫通徹了事相之究竟教法。此外，智顗亦將眾生之三種無明迷惑配比於界內惑（指見、思惑）、界外惑（指無明惑）與塵沙惑（塵沙惑通於界內、界外）。其中，藏、通二教僅斷除界內之見、思二惑，而別、圓二教則是進一步斷除界內界外一切之塵沙惑。

總結而言，智顗對於眾生四種不同推理的現象，指出其中原因是當人過往即於此四門中，已世世修習某一教法，即因此薰修，欲翻轉無明迷惑而成某一教法的慧性根人。如云：

此由眾生世世習此四門³¹，因以成性。昔四門中推理，欲翻無明即成慧根性。³²

3.推無作理，得圓教解

如上所說，智顗將世間與佛教學派之間各種立場不同，乃至截然對立的許多「真理觀」、「實相觀」，認為這是因為眾生的根性利鈍不同，所以「推理」的結果，就有邪正，偏圓的差異。在此基礎上，其更以圓教為最究竟圓滿者，而通

³¹ 「四門」，智顗分判藏、通、別、圓四教，每一教中各配以四門法理，即：有門、空門、亦有亦空門、非有非空門，稱為四教四門，乃天台宗所重視進入佛教真理之門戶。其中，自以圓教四門為究極真諦。所謂「圓教四門」，係以圓融無礙之觀，證入此教所詮中道之理：一、有門，觀見惑、思惑之假，即是法界具足佛法，又諸法即是法性因緣，乃至第一義亦是因緣，是為有門，故知此為三諦相即之假。二、空門，觀幻化之見思二惑及一切法，不在因、不屬緣，我及涅槃是二皆空，唯有空病，空病亦空，故知此即三諦皆空之理，亦即三諦相即之空。三、亦空亦有門，如一微塵中具三千世界，於第一義而不動，然善能分別諸實相；於無名相中假名相說，故知此為空假雙亦（肯定）之中道。四、非有非無門，觀幻化之見思二惑即是法性，法性不可思議，非世故非有，非出世故非無；一色一香，無非中道，故知此為空假雙非（否定）之中道。

³² 智顗：《法華玄義》卷九上，《大正藏》冊33，頁788b。

透於界外理教之利根圓性行人，其所參究推求之推理內容，即是「無作四諦」之諦理。如云：

推理發心者，……推「無作」者，夫法性與一切法，無二無別。凡法尚是，況二乘乎，離凡法，更求實相，如避此空，彼處求空。即凡法是實法，不須捨凡向聖。……一色一香，皆是中道。是名推無作四諦…。³³

所謂「推求」「無作四諦」之理者，此中，法性實相（理體）與一切法（事相）二者，本就不是相對而且無有差別者。世相凡俗之理事尚且如此，更何況是即俗入真——依俗諦而入勝義諦之二乘法呢！因為離開了世俗，本就沒有（諸法）實相可言；故若遠離世俗一切法而求法性實相，就好像逃避於此處即是即有之法空性，而奢望於彼處另求空性。故應體證就此凡俗即是實相，故無須捨此凡俗而另求他處聖境。故乃至微小至一細少色塵與一微弱氣味，皆同法性，皆能即此體證中道實相之理。

此經由推求參究所得的圓教「無作四諦」，智旭於《教觀綱宗》中匯整所說，頗為簡賅扼要，如云：「陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。」³⁴圓教對於「四聖諦」之體會，有別於其他藏通別三教，即：迷悟之當體即為實相，認為大乘圓教菩薩因能圓觀諸法，事事即理，故得入無有造作之理境。其所說之四諦義理，分別是：一、苦諦，謂觀五陰、十二入等法皆即是法性真如，實無苦相可捨。二、集諦，謂觀一切煩惱惑業，性本清淨，實無招集生死之相可斷。三、滅諦，謂觀生死、涅槃，體本不二，實無生死之苦可斷，亦無涅槃寂滅可證。四、道諦，謂觀諸法皆即中道，離邊邪見，無煩惱之惑可斷，亦無菩提之道可修。故即此「四諦」說為「無作」。

（二）信解——念佛生信

如以上所說，「無作四諦」之妙理可由「推理」而得，然而畢竟圓理懸絕高妙，而唯上根睿智者所能知。故智顗在安立圓教止觀的修行內容與果位品秩時，加強了「信願法門」在其中所發揮的功能。

³³ 智顗：《摩訶止觀》卷一上，《大正藏》冊46，頁6b-c。

³⁴ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941a。

1.圓信助成圓觀

首先，在具體的大乘三昧行法中，其所設立之「四種三昧」幾乎全部皆依信願門而入。如常行之「般舟三昧」，常坐之「一行三昧」，半坐半行之「方等三昧」與「法華三昧」等，皆在念佛、懺悔、發願的行門基礎上，再引入天台「意修止觀」的內容。而在表相最重視不拘形式，而強調於行住坐臥，一切時中「意起即修」的「非行非坐」之「隨自意三昧」，智顗仍然要在起修之初，引入信願行門的修行內容。其所行三昧方法內容，如請西方三聖、諸佛聖像，嚴香淨室，禮拜懺悔等。如云：

諸經行法，上三不攝者，即屬「隨自意」也，且約請觀音示其相。於靜處嚴道場，旛蓋香燈，請彌陀像，觀音、勢至二菩薩像，安於西方，設楊枝淨水。若便利，左右以香塗身，澡浴清淨。著新淨衣，齋日建首，當正向西方，五體投地，禮三寶、七佛、釋尊、彌陀，三陀羅尼，二菩薩聖眾。禮已胡跪，燒香散華，至心運想，如常法。³⁵

有關於念佛懺悔的信願行法，在初期大乘佛法時期，就已於佛教界流行，乃屬於大乘佛教的修行類別之一。在此，智顗將之引入天台圓教，藉念佛威德，以助成妙圓諦理的「別方便」——特別的方便助成行法。因為這是依於圓教系統而起修的，也將要被導向圓義的了解，故稱之為「圓信」。灌頂即於總說圓教「五品觀行」的修行特色時，歸納為：

欲入圓位者，更約六時，修五悔，助顯理觀。³⁶

常於六時，修此五悔，助明圓觀，請佛加威，圓信成就，名為初隨喜品也。

37

2.信解——以信為本

圓教止觀以信願行為入門基礎與助行，故在許多介述修行方法的文論中，又有稱為「信解」，或「圓信解」者。如云：

³⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷二上，《大正藏》冊46，頁14c。

³⁶ 灌頂：《觀心論疏》卷五，《大正藏》冊46，頁618c。

³⁷ 灌頂：《觀心論疏》卷五，《大正藏》冊46，頁619a。

鈍根憑信，進發真解，故名信解。³⁸

直解以上引文的意義是指：圓教鈍根行人，憑藉信心與修習圓信法門，進而即能發起對於圓理真諦的了解，故稱之為「信解」。

此中，「信解」可被意解為「因信而生起了解。」然而筆者認為其中應有再分別的需要，即：此句中「信解」一辭，乃「相信」與「了解」二義的並用。其中，「信仰」是「接受」而不懷疑、不排斥的心理狀態；「了解」是「知曉」或「明了」的智性運思。有關對圓教妙理從「信」到「解」的過程，則尚可細分為：「信而未開」與「信又能解」兩個層次，以下分別說明：

（1）信而未開

「信而未開」是「信而不解」，也就是雖然相信（接受）圓義諦理，但是卻不了解。這就是智顗所說的：

初心能圓信，圓受，圓伏，而未能斷，不名為開。內加觀行，外藉法雨，助破通別惑，藏顯出真，修性知見，朗然開發。³⁹

初發心能生圓信，受持圓法，即能降伏煩惱；然而這是依於「圓教」修法系列而有的圓伏力量，以其仍未為斷除煩惱，故不明為開顯圓智慧。必須從內輔以止觀行法，外則讀誦經教，以有助於破除通、別等教之事理二惑，遍顯圓如法性，圓智明光，晃耀開發。

（2）信而能解

第二個層次是「信又能解」——不但相信，而且了解。這是在五悔信行方便的基礎上，更進一層兼修菩薩六度法，以藉福德力之增加而助益圓頓止觀修行後所得的「信又能解」之層次。然而此時之了解圓理，已是或藉「推理」，或由「觀行」所得的知解，筆者認為，嚴格說來已經超越「信解」初階，而昇入理解、知解的層次。如云：

又以增進心，修行五悔，兼修六度。福德力故，倍助觀心，更一重深進。

40

³⁸ 智顗：《法華玄義》卷四下，《大正藏》冊33，頁728b。

³⁹ 智顗：《法華文句》卷四上，《大正藏》冊34，頁50a。

⁴⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁99a。

總結而言，圓教初步所說之「信解」成就，尚屬於「信而不解」，也就是深信圓理，然而並不了解的階段；若欲達到「了解」的階段，仍需再輔以其它修行方法。筆者此一觀點，於《法華玄義》中的一段文論，即有層次清楚的說明。以下再引智顗所說而分析之，如云：

起圓信解，信一心中具十法界，…欲開此心，而修圓行。圓行者，一行一切行，略言爲十。謂識一念，平等具足，不可思議。傷已昏沈，慈及一切。又知此心，常寂常照，用寂照心，破一切法，即空，即假，即中。又識一心、諸心，若通若塞。能於此心，具足道品，向菩提路。又解此心，正助之法。又識己心，及凡聖心。又安心不動、不墮、不退、不散。雖識一心，無量功德，不生染著。十心成就。…其心念念，悉與諸波羅蜜相應，是名圓教初隨喜品位。行者圓信始生，善須將養，若涉事紛動，令道芽破敗。唯得內修理觀，外則受持讀誦大乘經典，聞有助觀之力，內外相藉，圓信轉明。⁴¹

所謂對圓法生信解心——「圓信解」，也就是「相信」此一心中具十法界。此一引文中，智顗雖然「（圓）信、解」並說，但是隨後所作的說明上，則釋其意爲「相信」一心具十法界之圓理。由此可知，「圓信解」，同於「圓信」之意；而「信解」應即意指「生信」。原來，佛法對真理的把握，重視的是觀慧的智證，而天台圓教之義理深奧，其一心三觀，三智相即，一心中得之妙理，亦相當重視智慧的開啓與證得。故其引導鈍根初學者起修時，多依念佛之信願行而生發堅強之信心，此時雖或未能解了圓理，然也已爲將來大開圓解之日，打下淨善信心的良好基礎。即此，於生信之因行中，隨修觀所得的智果而立名，望（智）果說（信）因，故曰「信解」。

在此可以打一個比方，比如我們生活中的有些事，雖然相信他，但有時並沒有了解，如我們常會接受專家告訴我們的許多知識，比如相信、接受「地球暖化，將帶來災難」的學理主張，然而我們許多人並沒有親自做過實驗，乃至也不知道其原理，然而我們還是選擇相信。而也就是這樣「雖然尚未能了解，但卻相信。」的態度，才會促使我們節能減碳，愛護地球，乃至進一步投入更多的研究與了解的行動。

⁴¹ 智顗：《法華玄義》卷五上，《大正藏》冊33，頁732c。

（三）觀解——修觀住慧

1.觀能照理

天台圓教的修行要領與步驟，智顗重視依「理門」而入，視其為「雖無所通，究竟遍通」之妙法；而通理之法，雖說有止觀二門，然而主要的是修觀。如云：「以止觀顯體，即攝一切理。」⁴²又云：「止觀總持，遍收諸法。何者？止能寂諸法，…；觀能照理。」⁴³即止觀行法是智顗所強調的真正能除惑證智的行門，而也是佛教所重視的定慧二學。其中，修「止」——定學雖然能伏心妄想，然而唯有修「觀」——慧學，才能徹底斷除無明，故修行的重點仍以「觀」門為主要。藉由修觀，方能得慧眼，才能足以照見諦理，故以下唯依修持圓教教三觀，以安住於智覺慧海之中。如云：

三觀現前，入三諦理，名之為住，呼「住」為慧眼耳。⁴⁴

2.即事觀理

有關於「觀」的特性與對象，智顗曾就經教中所說而做分類，並依於一生投入止觀實修的經驗，以及創發天台圓教的體證，以二者為分類與闡釋慧觀行法的基礎。

（1）三類觀行

首先，將「觀」的類型分為三種，如云：

修觀者，觀有三種：一者慧行觀，觀真之慧。二者得觀解，即假想觀。三者實觀，如事而觀。今此六妙門十六特勝通明等，並正用實觀成就。然後用慧行觀，觀理入道。……是名與觀相應，觀解既發，心緣觀境，分別破析，覺念流動，非真實道。⁴⁵

修觀行法，分為三類，即：一、慧行觀，此觀之所緣以「理」為境，覺觀諸法真實諦理，故能開發實相智慧。二、得觀解，這是假想觀，也就是透過心念的攝緣假想，當「心緣觀境」，也就是所緣的定中影相像明顯逼現時，進而分別析解：此乃能觀心與所觀相具緣和合所顯，是意念取相，生滅流轉而成者，並非真

⁴² 智顗：《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁29c。

⁴³ 智顗：《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁29c。

⁴⁴ 智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁25a。

⁴⁵ 智顗：《次第禪門》卷七，《大正藏》冊46，頁524c-525a。

有實事，而此之觀行，亦非真諦道法。三、實觀，文中以「安般念」十六勝行為主，說明如實觀照「此身中細微入出息」等，這是觀察事態之實際狀態的方法。此三種修觀類別，自以「觀理入道」的慧行觀為主，而這也是佛教「慧學」最重要的修觀類型。

（2）二境四門

再者，智顗又分說有四種修觀方法，如云：

約觀門明四修者：一、事觀，所謂安般、不淨觀等，即是事修。二、理觀，所謂空、無相等觀，即是理修。三、事理觀，所謂雙觀二諦，即是事理修。四、非事非理觀，所謂中道正觀，即是非事非理修。⁴⁶

以上引文，雖分說觀法而有四門，然究其名目，即以「事」與「理」之二個修觀的所緣境，而分有事、理、事理與非事理之四門觀法。且其中「事理觀」與「非事非理觀」是在修觀過程，因入事即理的不同操作方法所做的分別；若單就其修觀所緣而言，則應只有「事境」與「理境」兩個所緣。

其中，智顗以安般念與不淨觀為「事觀」之例舉，可知這是即此「身息」與「身不淨」之「事相」而修觀的分類。然而就定慧的學理而言，此二所緣皆能修定與修慧；就表相而言，此一分類名目稍有含糊之嫌，並無實際上的意義。此段引文，出自於《次第禪門》，屬於智顗早期的禪學著作，此時重視「圓理」之天台圓教思想雖尚未成熟，然而已可從其將觀行特性，做事、理對舉的分類，得知其圓教思想得之與止觀實修體會的痕跡。故筆者認為，之所以做如此之分類表述，應是著重於「理觀」，乃至是強調中道實相之非事非理觀而有的分類。

第二項為「理觀」，是「空」、「無相」等佛教傳統中重要的「三三昧」觀法。此三昧觀行稱為「理觀」，乃因其是藉由覺觀色無常，乃至受、想、行、識無常，無常故空，空故無我，無我故無相，故於一切有為法生厭、離欲，無所願欲之修行方法，故所觀境是色與心，所會之理是空、無相、無願等，故名之為「理觀」。

第三項為「事理觀」，智顗以雙觀二諦為主。其中二諦是俗諦與勝義諦，「俗諦」是隨順世俗之事實現象與俗知而立之事理，相對於「世俗諦」之可破可壞，則「勝義諦」乃指佛陀所說諸法實相之殊勝真實諦理。智顗以佛教傳同之二諦說為「事理觀」，筆者認為其有意指世俗為事，勝義為理，故二者合觀則統合蘊涵

⁴⁶ 智顗：《次第禪門》卷三下，《大正藏》冊46，頁498c。

有事理二觀之意。

第四項爲「非事非理觀」，智顗指爲「中道正觀」。

先就此一名相而言，以定慧修行學理來說，無論修止與修觀，皆是以能修、能知之心，以緣慮所修、所知之境——所緣境；此所緣境，依傳統佛教「四念處」之修行方法，則覺觀四處之自相內容，是爲實觀；依此基礎而覺空、無我相等，是「見法」——見法性、實相。今智顗所說之修觀，大分爲約事與約理觀。筆者認爲，這可說是在傳統「四念處」修行的定慧學理說明上，著重於對空、無我、無自性等「法」，在凡夫雖未能親見，卻可依於推理而得的角度，加強了對於「（法）理」的重視。依此，則所觀境無非是（色與心）相與（法）理的種種內容，此外，並無可再超出者，這即是智顗所說之事觀與理觀二項者。

考察智顗所立「非事非理觀」之名目，其乃意指爲佛陀一切種智之慧，故應可以意解其乃著眼於佛陀之境界以超越凡俗心物，能所與事理之二元對立，而其所行之觀乃「中道正觀」，故稱之。如云：

云何修正觀？若體知心性非真非假，息緣真假之心，名之爲正。諦觀心性非空非假，而不壞空假之法，若能如是照了，則於心性通達中道，圓照二諦。若能於自心見中道二諦，則見一切諸法中道二諦，亦不取中道二諦，以決定性不可得故，是名中道正觀。……中道正觀，則是佛眼，一切種智。⁴⁷

（3）頓觀圓理

智顗說明圓教觀相有三種，這是依於空、假、中三觀而有的觀行，即：二諦觀、平等觀與中道實相觀。其中並以貫穿、觀達與非觀觀之三義，而說明三種觀法之內容與各符於三義之特色。如云：

次明觀相，觀有三，從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀；二觀爲方便道，得入中道。雙照貳諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。……如從假入空破四住磐石。此豈非貫穿義。所入之空，空即是理，智能顯理，即觀達義；此之空理，即是非觀觀義。如此三義，共成入空觀相也。從空入假亦具三義。…識假名法，破無知障，即是貫穿義。照假名理，分別無謬，即觀達義。假理常然，即不觀觀義也。此三義共成

⁴⁷ 智顗：《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊46，頁472b。

假觀相。中道之觀亦具三義：空於二邊，即貫穿義；正入中道，即觀達義；中道法性，即不觀觀義，如此三義，共成中道觀相。⁴⁸

三種觀相名目，其中：一、空觀，又作從假入空觀、二諦觀。空者，乃緣生無自性。即從世俗常識之幻妄緣生之「假」，以入緣起、無自性空之真諦，是為空觀。二、假觀，又作從空入假觀、平等觀。「假」者「藉」也，諸法因緣生故假，依緣而起故假，而雖假卻又萬象森羅。此由空觀而不滯於空，進而遍照世俗種種森羅境相，是為假觀。三、中觀，又作中道第一義諦觀。中即中正，乃泯絕二邊對待之義。不執空觀，不執假觀，能空假圓融而入無緣大悲行，是為中道觀。

然智顗指出，在此對於三觀的說明，是次第而說，非但圓頓觀行，故云：「此則次第分張，非今所用。」比者之所以要在此引用。主要是智顗對於此三觀所觀之相的特性的說明。其中，如云：「空即是理，智能顯理」，「照假名理，分別無謬，…假理常然，」由此可知，智顗體解到空、假、中三諦是「理」，此三觀是「理觀」，也就是對於「諦理」的覺觀。然則，行於「理觀」時之心的所緣境——所緣相為何？應是即此所觀之法相而覺空（理）觀，即此所觀之一切法相而覺假（理），更進而即此入於空、假（二理）觀雙泯之中道第一勝義諦理。故筆者認為，在此智顗所云三（諦理）觀為相，乃只是通稱觀之「相狀」、「狀態」——觀相。

以上分別說明三種觀相意義，接著引出智顗所重視的圓頓止觀真義之相狀。如云：

圓頓止觀相者。以止緣於諦則一諦而三諦。以諦繫於止則一止而三止。譬如三相在一念心。雖一念心而有三相。……以觀觀於境，則一境而三境。以境發於觀則一觀而三觀。……觀三即一，發一即三，不可思議。……如是三法，不異時，不相離。……如是三法不前不後。一時論三，三中論一。……若見此意，即解圓頓教止觀相也。何但三一，一三，總前諸義，皆在一心。……相待絕待，對體不可思議；不可思議故，無有障礙，無有障礙故，具足無減，是圓頓教相，顯止觀體也。⁴⁹

⁴⁸ 智顗：《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁25a。

⁴⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁25c。

（四）智解——圓悟證智

經由「推理得聞解」與「念佛生信解」，打下圓教良好的修行基礎，接著更藉由修觀所得知解，而進入「順理而觀，是故論智。」⁵⁰也就是透過止觀的修行，終於得證聖智果德的境界。此中，依於圓教不思議三境所修三觀圓照，則因「此智從觀得，故受智名。」⁵¹

對應於以三觀觀三諦，則所成就之慧證境界則為三智。其名目為：

佛智照空，如二乘所見，明一切智；佛智照假，如菩薩所見，名道種智；
佛智照空假中，皆見實相，名一切種智。⁵²

第二節 觀心具諦理

從理論上來說，法界諦理充塞蒼濛，無所不在；若能會意，則無論止觀之所緣為何，應能觸處皆通，無處非道。然而智顗重視「心」在有為世間的主動創造之特性，故其所施設之止觀行法，即以觀心、修心為主。

一、「觀心」殊勝義

智顗基於以下幾個原因，故強調「觀心」的重要。

首先是發揮《妙法蓮華經》經題，以釋「妙心」與「觀心」之特義。如云：

心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其有，不見色質；適言其無，復起慮想。不可以有、無思度故，故名心為妙。妙心可軌，稱之為法。心法非因非果，能如理觀，即辦因果，是名蓮華。由一心成觀，亦轉教餘心，名之為經。⁵³

在此，智顗指出「心」乃假名和合，依緣其滅，故不可以其自性之有無來思想或忖度，即此名其為「妙」。此妙心可依循以必然法則而得，故此心即為「法」。心—法本身不即是因果，然若能循理覺觀，則其因果宛然可辨，即此喻名蓮因花果。以上道理，由心運思以成就觀智，並轉教於他人他心，所發而為言教者，即

⁵⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁29c。

⁵¹ 智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁26b。

⁵² 智顗：《摩訶止觀》卷三上，《大正藏》冊46，頁26b。

⁵³ 智顗：《法華玄義》卷一，《大正藏》冊33，頁685c。以下三段引文同此出處。

以「經」名之。

再者，從「心爲諸法之本」的角度，廣引諸經證，以說明「心」的各種意涵。如云：

釋論云：「一陰名色，四陰名名。」心但是名也。大經云：「能觀心性，名爲上定。」上定者第一義定，證心是體。大經云：「夫有心者，皆當得三菩提心。」是宗也。遺教云：「制心一處，無事不辦。」心是用也。釋論云：「三界無別法，唯是一心作。」心能地獄，心能天堂；心能凡夫，心能賢聖。覺觀心是語本，以心分別於心，證心是教相也。觀心生起者，以心觀心，由能觀心，有所觀境，以觀契境，故從心得解脫。故若一心得解脫，能令一切數，皆得解脫。故分別心王、心數，同起、偏起等，即是教相故。觀心開合者，心是諸法之本。

如引《大智度論》所說：「五陰中，第一爲『色法』，餘四陰總說爲『名法』，故知「心」只是假名。如《般若經》指出：「能覺觀心性實相，則破除無明，不起諸亂想，此方爲最上殊勝之定境也。」而上定即是第一義諦，故能證諸心之實相，乃修行止觀之本質也。《般若經》云：「凡有分別心識者，即能得證無上正等覺。」此乃止觀修行之宗要。《遺教經》云：「善調其心，攝念一緣，則能成就所欲成辦之事。」此爲心之功用。《大智度論》云：「造就三界世間無其它，唯是此心所造作。」此心能造惡濁地獄，亦能淨成天堂；能趨穢染而爲凡夫，亦能勤修而爲聖賢。故知覺觀照心是思想語言之根本，即以此識心別分判此心，則解證此心是佛陀所說教法相狀差別也。「觀心」之法，乃是覺觀此心之種種意念生起；也就是以心覺觀心念，因有能觀之心，則有所觀之境——心，以（心）覺觀契入（心）境相，即能從心得解脫。……以上，覺觀此心之種種面相，乃知「心是一切法之根源。

第三，重視契入「心即實相」之佛法意旨。如云：

心本無名，亦無無名；心名不生，亦復不滅，心即實相。初觀爲因，觀成爲果。以觀心故惡覺不起，心數塵勞若同若異，皆被化而轉，是爲觀心。

54

「心」本無名，然會緣即生，因不常故不曰生，因不斷復不名滅，此「心」

⁵⁴ 智顗：《法華玄義》卷一，《大正藏》冊33，頁685c。

亦同體現「實相」之相。初始以修慧觀爲因行，以求成觀智爲果德。此中，以能攝意觀心故，則惡意不起，心中之種種意念與諸多煩惱，將能被轉變而淨化，是爲觀心之重要意旨。

基於以上所說，可知智顗從「心」的種種特性與功能中，發現到了「心」是造作諸法與上昇墮落的關鍵，故其所建構的圓頓止觀行法，即以此「心」爲最重要的，也可以說是唯一的修行對象，故可以說天台圓教即以此「心地法門」爲代表。

有關對於心數的說明與修心的重視，向來爲佛教所重視，然而智顗即此一「觀心法門」，更發揮了其所特有的學思心得與修行體驗。以下更從其對於心的幾個詮釋特見，說明天台圓教「觀心法門」學理的特色。

二、心具三千界

「心」是一念心，「三千諸法」即一切法，「具」是「即」、「就是」。「三千法」的構成要件是十法界、十如事與三世間。其中：「十法界」，從能識說，是指心識所緣慮的所有對象；從所識說，是指眾生因迷悟業感差別所形成的十種世界。「十如是」是探究諸法實相的十個面向。「三世間」⁵⁵是眾生世間、國土世間與五陰世間。

十法界是眾生業感所召，十如是是諸法實相之內容，三世間是眾生所依住。此中，一心具十法界，法界實相具十如是，二者含有較大之主動面與意涵，以下別說天台止觀中「一念三千」與「十如是」之意義。

（一）一念三千

智顗認爲一念心即一切法，具一切法之一念心。意即：此中之「一念心」，不但只是一念心，而且是即具三千界之一切法的一念心，是一切法趣，是趣不過的一念心。如云：

⁵⁵ 「世間」，梵語 loka，乃「毀壞」之義；又作 laukika，即世俗、凡俗之義。略稱「世」，意指被煩惱纏縛之三界及有為、有漏諸法之一切現象。另外，因「世」有遷流之義，「間」為間隔之義，故與「世界」一語同義，即指有情與國土（器世間）二者。

「三世間」，在此，智顗據《大智度論》卷七十中所說，「世」乃隔別；「間」為間差。三世間，即：一、衆生世間，指五陰所成的一切衆生；為有情能居之正報，又作假名世間，是於十界、五陰等法之上，假立名字，各各不同，故稱假名世間。二、國土世間，即器世間，指有情所居之國土，如山河大地等；為有情所居之依報。三、五蘊世間，又作五陰世間，五陰即色受想行識，十界五陰各有差別，故稱五陰世間；為依正二報之通體。

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。……若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫；縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言。所以稱為：不可思議境。⁵⁶

以上引文是智顗說明「一念心即具三千」的典型代表文段。在破題「一心具十法界」的要旨之後，首先即說明「一心」所具足的「三千」界之由來，以及組成其數的內容。即：隨舉我人於日夜所起的任一念心中，則必屬十法界⁵⁷中之某一法界。例如：與殺生等與瞋恚相應的是地獄界，若與貪欲相應則是餓鬼界，若與中品善行相應則是人間界，若與真如法界相應則是佛界等等。是故，即此一念與某一界相應，此心即在某界。更且，此眾生之一念心，乃與一切諸法之互具相融，無有隔歷。因其非孤立，故雖在一界中，亦必具十界。此中，此十界之每一界，自又各具十界，故成百界。此百界復各具足十如是⁵⁸，即成千如，再配以五陰、眾生、國土三世間，即此三千世間具足於一念之中。

有情若無心則已，若是有心，乃至與只是非常微小的一個念頭生起，則即含具三千法。此心與諸法之關心，不能認為是一念心興起在前，一切法生起在後；也不能認為一切法已成就在前，故一念心隨後生起。……因為若是認為此一心能生一切法者，則是以時間的先後生起時序的縱向思維來意解，若是認為此心同時涵蓋萬法者，則是以諸法異體，同時並陳的橫向念想來理解；然而不可以以錯誤之縱橫思想來把握「一心具十法界」的深妙奧義。而此心就是一切法，一切法即是心。以其非前後、同時，不就是同一，也不就是別異，所以此理此境，乃幽渺深邃，這不是了別心識所識知的，也不是運思擬想，構做名言所能描繪揣度的。

此具一切法之一念心，智顗認為，經典「雖說色心兩名，其實只是一念，無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句，名為一念無明法性心；若廣說四句成一偈，即因緣所生法，即空，即假，即中」。⁵⁹

⁵⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁54a。

⁵⁷ 「十法界」，乃佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、修羅、餓鬼、畜生與地獄等

⁵⁸ 「十如是」，謂一切諸法之本來相狀（實相），即具足十種如是：如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。

⁵⁹ 智顗：《四教義》卷四，《大正藏》冊46，頁574c。

（二）十如實相

在智顗所說一切法之三千界中，在此想要進一步說明「十如是」。

此語句出自《法華經》卷一「方便品」中，經中舉出十項「如是」之語，稱為「十如是」。然而並無進一步解說，歷代諸師遂就此「十如是」廣作闡釋，今唯就智顗所說如下：

即：一、相如是，又作如是相，指「相狀」，即外在可見之形相，如顯現之善惡行為。二、性如是，又作如是性，指內在不可見之本質，諸法本性各不相同，無可改變，如木有火性，遇緣即發；此性亦指理性、佛性。三、體如是，又作如是體，指眾生之相、性之主體，如五蘊、十二處皆以色、心為其體。四、力如是，又作如是力，指即法體所具有之潛在能力，諸法所具有之功能；如、泥可為砌牆之材料。五、作如是，又作如是作，指顯現於動作者；於有情，指身、口、意三業之作為。六、因如是，又作如是因，指招致果報業果之主要原因與條件，即前時所習染者成為後時之善惡業種。七、緣如是，又作如是緣，「緣」指助因，次要、間接條件。如以五穀之種為因，雨露水土為其緣，所謂因緣和合，種子即藉雨露等助力而成長。八、果如是，又作如是果，即由因、緣和合所生之結果；於眾生業果則指從過去所習染之因得其相應之果。九、報如是，又作如是報，指由善惡業因所招感之未來苦樂果報。十、本末究竟等如是，又作如是本末究竟等，即以上述各項「如是」中之「相」為本，「報」為末，本末皆由因緣和合所產生，故本末皆空，此空即為諸法平等之極致。

三、無明即法性

從一念具十法界，三千世界中，可知此一心即包含了造業流轉的六凡界，與斷惑離染的四聖界，故凡聖境即此一心中具，故也就推導出了圓教「一念無明法性心」的理境，智顗並依此思想闡述其在圓頓止觀中修行與證果的種種特義。

何以故名為「無明法性心」？此乃眾生之迷染以無明為本，無明極重為地獄；佛陀聖證以法性為本，法性圓證為佛。十法界不出迷悟染淨，不外無明法性，「無明即法性，法性即無明」，故名「一念無明法性心」。約無明說，眾生具如來藏不思議佛法；約法性說，如來藏具生死雜染。

依此義，故斷煩惱是「不斷斷」，法性具惡，無可斷也。修行是「不修修」，即性是修，無別修也。智顗本於龍樹，故以一念三千為因緣所生法，即空，即假，即中。此中：「若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦。一切界入是一法界，即是真諦。非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議

三諦。」⁶⁰。

故依於圓教義理以修圓頓觀行，則：「若一法一切法，即是因緣所生法，是爲假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀」⁶¹。祇此一念無明法性心，具一切法，相依相即，非一非異；雖備明迷悟、諦觀、修證，而「純一實相，實相外更無別法」。

第三節 即事以證理

天台圓教止觀，藉由圓頓止觀之修行，從一心三觀以觀空假中三諦，而得三智，最後圓證究竟佛果，其所說理境玄妙而所證佛量高廣；智顗即以「五略」、「十廣」說此圓教觀行與果證。其中最初的修行入手處，如「五略」第一項即是以「推理」——推圓教理所得的義解，而後開始發心行大行。單就「推理」，可能產生兩類差別的三種情況，其一是「推理不當」，所以：一、這可能產生世俗邪見，如云：「推理不當而偏見分明，作決定解。名之爲見。（按：邪見）」⁶²或二、產生藏、通、別教之內法偏解，如云：「推理辯聰，見想猶弱。」⁶³三是「於理則通，於事不去。」⁶⁴也就是雖於圓理能通透，然而於事相則煩惱猶存，六根未淨。

有關於第一與第二項，是圓教「十乘觀法」中以「破法遍」、「識通塞」等方法所要對治淨除得對象與主題，在此所要討論的是第三種情況，也就是無論從念佛生信所得的「信解」，還是從推理得圓見的「聞解」而來的，對於圓教義理的通透與信受的圓教根性行人。

對於圓教行人，智顗強調，雖說「一念心即如來藏理」，然此唯「理即」，並非即是事就，故施設圓教菩薩六行位，稱「六即佛位」，以免行人「起增上慢，謂已均佛。」⁶⁵並在此一架構的基礎上，以傳統大乘修證之四十二階位內容爲材料，而建構天台圓教菩薩的修行階次。

有關大乘菩薩修行階段之位次與名義，諸經論與各學派中所說不一，且內容

⁶⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46頁55b。

⁶¹ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46頁55b。

⁶² 智顗：《摩訶止觀》卷十上，《大正藏》冊46，頁131c。

⁶³ 智顗：《摩訶止觀》卷八上，《大正藏》冊46，頁102b。

⁶⁴ 智顗：《法華玄義》卷二下，《大正藏》冊33，頁702b。

⁶⁵ 智顗：《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》冊46，頁10b。

與階數、階次，亦隨教理思想之發展而有所更易。智顗據《菩薩瓔珞本業經》⁶⁶之說，以明別教菩薩進道之階次，即分「(十)信、(十)住、(十)行、(十)迴向、(十)地、等(覺)、妙(覺)」七科，並總束七科五十二位爲凡、聖兩大類別。在此五十二位中，以能止伏三惑⁶⁷中見、思二惑的「十信位」爲「外凡位」，以十住、十行、十迴向爲「內凡」位，以初地以後爲「聖」位；又於聖位之中，以十地與等覺爲聖位之「因」，而以妙覺爲「果」。

在以上所說別教五十二位的基礎上，智顗進一步創發並舉揚天台圓教位次之特義與超勝之處：

一、安立「六即佛位」

他對於(別教)菩薩五十二位階之說法，立本於圓教宗旨，主張法法相即，眾生於一念心中即具足三千諸法；故從法性而言，佛與眾生平等，無二無別，何來不同層級之別！然而在「理」上雖云佛與眾生相入相即，於「事」則有凡聖迷悟之異，故從實踐立場以觀，仍宜有道品階次之分，以令修行者捨離卑懦或輕慢之心，此即智顗建構「六即位」的思想根源。其特色是從圓教妙理——「理即」，到實踐圓滿——「究竟即」，兼顧了理具與事異的兩個面向。

二、添增「五品弟子位」

智顗在「理即」(眾生皆具)與「名字即」(聞(圓)法生信)的階次基礎上，於經典所說十信位之前，增加「五品弟子位」一科，以列入「六即」中第三「觀行即」的修行次第；是爲圓教外凡位，相當於別教之十信位。這是智顗獨思與體證的修行過程，更是天台圓教不共其它的修行位階。

三、「六根清淨位」得「相似即佛」境界

在「相似即」位中得六根清淨，是爲圓教內凡十信之品秩。若以此而論高低；

⁶⁶ 竺佛念譯：《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊24，頁1011c-1015b。

⁶⁷ 三惑，天台宗就界內、界外之惑，分有見思、塵沙、無明等三惑。此中：一、見思惑。見惑，乃意根觸對法塵而昧於三世之各種錯誤邪見。思惑，乃眼、耳、鼻、舌、身等五根，貪著色、聲、香、味、觸等五塵而起之染執。由此見、思二惑，將招感三界之生死流轉，屬界內之惑，爲三乘聖者所共斷之煩惱，故稱通惑，須修空觀以破之。二、塵沙惑，乃迷惑於界內外恆沙塵數之法所起之惑障。菩薩斷除見思惑後，若著於空觀，且未能廣觀衆生之塵沙惑與深知教化方法，此則能妨礙菩薩出假利生，化度衆生，須修「假觀」以破之。三、無明惑，於一切法性無所明了，故稱無明，即迷於中道第一義諦之煩惱。此惑聲緣不知其名，屬界外之惑，唯大乘菩薩定慧雙修，萬行具足，方斷此惑，故又稱別惑，須修「中觀」以破之。

則此位已同於藏教之佛位，通教之菩薩地，而勝於別教之十信位，等同於其十住、十行、十迴向之三賢位。

四、「分證即」入佛道聖位

天台圓教修至「分證即」佛位時，已於十住、十行、十迴向、十地等四十位中，也就是以「分證即」爲入聖位，並涵蓋，涵蓋十住、十行、十迴向、十地、等覺等位；其中過程，乃漸次破除一品品無明，而證得一分分中道，以上皆爲聖位，而且比別教更爲勝出。因爲別教之十地、等覺、妙覺位，只相當於圓教之十住、十行之中之初行、十行之中之第二行；至於圓教十行中第三行以上，在別教則已不曾論及。

五、「究竟即」爲圓佛果德

這是斷除第四十二品無明，以證入究竟諸法實相之圓教圓滿佛位。

總結而言，此「六即佛位」中：

「理即」是一切眾生悉住於佛性如來藏之理。

「名字即」是指聽聞一實菩提圓滿之教，而於語言音聲，文字名言中，通達解了此深妙圓義之位。

「觀行即」，謂既知圓實佛義，故起修觀行，進而心觀明了，達理慧相應之位。此中又分隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度等五品之淺深次第，稱爲五品弟子位；乃爲天台圓教之外凡位，其與別教之十信位等同。

「相似即」，謂修行止觀，愈趨明靜，故能進得六根清淨，斷除見思之惑，因能制伏無明，已相似於真證者，故曰之。此爲圓教內凡之十信位，又稱「六根清淨位」，並與藏教之佛位，別教之三賢位相同。

「分證即」，又作分真即；謂分斷無明而證中道之位，即由菩薩十住、十行、十迴向、十地、等覺之位，漸次破除一地地之無明，而證得一分之中道者，以上皆已列入聖位。在別教中，十地相當於此圓教中之十住位，等覺位相當十行之中之初行，妙覺位相當十行之中之第二行，至於圓教十行中第三行以上，在別教中則已未能論及。

「究竟即」，謂斷除最後第四十二品之無明，以究竟諸法實相之位，是爲妙覺位，乃爲圓教究竟之圓實佛極果。

需注意的是，此圓教六即佛位，雖有六種之別，然其體性不二，彼此相即互入。「即」者，乃「就是」之義，既稱爲「即」，乃示「理位」即是——就是名字位，乃至即是——就是究竟位。故智顗說此圓教六即之位，有顯法門深淺，

更有明修行之次第。此中有位次之高下，則可令行者不生卑劣貢高之增上慢心；又以「即」而示理體之初後始終，皆悉平等圓滿，則可令行者不生退屈悔亂之心，而且能即理就事，兩無偏廢也

第四節 理證與佛土

如本文第二章中所說，智顗投生西方，並非以一般淨土信仰之「信願行」，也就是從開始就先立定往生彼處的意願。故智顗此一得生西方淨土的現象，筆者認為不能從一般淨宗行法去意會，而必須從其圓教義理到實修，也就是從其思想與功夫到智證與佛土之間的對應，才能得到適切的了解。本章即從天台圓教的義理來討論因其修證功夫與所得境界之間的必然結果，對於智顗所分四種佛土的說明，提出筆者的研究觀點，以回應日本與大陸學界對於智顗臨終稱念彌陀名號，往生西方淨土的不同看法。

一、四種佛土名義

智顗曾將眾生業感所得之依住器界分為四種，主要是就其中所居眾生而作區別；又因其中亦有佛為教化眾生而權化於其間之情況，故「國土」又可稱為「佛土」，主要有「四種佛土」——四種國土。其名目為：凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土四土。⁶⁸其中，以凡聖同居土為界內土，其他三土為界外土。以下略為說明：

⁶⁸ 此四土之說，最先由淨影寺慧遠（523～592，隋代僧人）之說而來。慧遠於《大乘義章》卷十九中主張淨土有事淨、相淨、真淨三種。「真淨」之中又分出「離妄」之真與「純淨」之真兩種。將之與智顗所分之四土相對照，則「事淨」略同於智顗所說之「凡聖同居土」，「相淨」相當於「方便有餘土」，「真淨」中之「離妄」相當於「實報無障礙土」，真淨中之「純淨」相當於「常寂光土」。

有關於智顗所立四種國土中之淨穢問題，如云：「問曰：有作、無生集，共有淨、不淨；無量、無作云何？答曰：若無量、無作因果，亦有淨、不淨。三乘人斷三界，子果兩縛盡，俱得受法性身生變易土，三藏二乘通別圓菩薩五人功德，既有優劣，利鈍不同，亦應得橫論淨穢之別。若別教蓮華國諸菩薩非生死人，其土亦得豎論淨不淨。諸地菩薩，未窮性淨之源，猶有分惑，故三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」（智顗：《維摩經玄疏》卷六，《大正藏》冊38，頁560c。）

（一）凡聖同居土

又稱染淨同居土、染淨國土，這是人、天兩道之凡夫，與聲聞、緣覺之聖者共居之國土。其中，又可分種：一、凡居，其中更有蔽惡眾生所居之「四惡趣」與行善眾生所居之「人、天趣」之別。二、聖居，中有「實聖」與「權聖」之分別。「實聖」即聲聞四果、辟支佛、通教之六地、別教之十住等聖者所居之處。「權聖」則為方便有餘土中之三乘人、實報無障礙土及常寂光土之法身菩薩、妙覺如來等，應有緣眾生之需而權化生於此土。

此外，此凡聖同居土又有淨、穢二種，如娑婆世界是同居之穢土，西方極樂則是同居之淨土。

（二）方便有餘土

又稱方便土、有餘土，指阿羅漢、辟支佛、地前菩薩所居之土。此中所居聖者，係修方便道，斷除見、思惑者，故稱方便；但因尚餘有障覆中道實相之無明根本惑，故稱有餘。

（三）實報無障礙土

又稱實報土、果報國，乃為斷除一分無明之菩薩所生之處。此係酬報真實之道而有之無礙自在國土，故稱實報無障礙土；因純屬菩薩居所，無有凡夫二乘，乃別教初地以上、圓教初住以上之菩薩所居之果報土。

（四）常寂光土

又稱理性土，為全然斷除根本無明之佛之依處。即妙覺究竟果佛所居之土，乃常住（法身）、寂滅（解脫）、光明（般若）之佛土。

二、以四諦因得四國土

眾生之所以會感生得色身形貌、身心情狀與外在環境等，乃因內心與外緣合和所造作之緣故，智顗依《大智度論》所說，稱此為「三種世間」。此三種世間之內容，又以眾生所識之四種四諦與所造善惡業因之不同；原因不同則結果自有差異，而所感召之身色與外在器界則就有種種差別。而此中，又以心識見地中之四諦正智為正報，而以所感生之國土差別為依報。如云：

一切因果，不出四諦，但大小明義不同，故有二種四諦之別。小乘明有作四聖諦，大乘明無作四聖諦。於是二間，更立二種四諦，謂無生四真諦，無量四諦，合為四種四諦。並是明因果之義。……約此四種因果，以明佛

國因果，…若是有作集，無生集，此二集善惡五濁輕重，約根利鈍，同感「凡聖同居淨穢土」，託生受報爲苦諦也。若是生滅，無生二種道滅者，同感「方便有餘土」託生，即彼土之苦諦也。此之道滅即是無作之苦集，無量、無作之道滅分成，即得生「實報無障閼淨土」。若無作智滿，則無作集盡，則無一生之報，智冥心源。…仁王經云：「唯佛一人居淨土。」故知四種四諦因果即是正報，以正報故說於依報國土也。⁶⁹

智顗指出，一切因果之感召，皆由我人心智對於四諦真理的把握與解了而得。其中又以大、小，偏圓之不同知見，而有生滅、無生、無量與無作四種四諦差別，此四種四諦，是爲感召四種不同國土（佛土）之原因與根源。引文中，智顗分別說明執持四種四諦所感生之四種類國土。

而當然，以究竟義而言，則自以證入圓教無作四諦的圓佛果位，因其能以妙智冥契於法性心源，故其所感召而得的依報國土，方爲至極究竟的清淨圓滿，故云：「唯佛一人居淨土」。

智顗除了說明因內心與外緣和合而成就一切諸法之理，更將《中論》所說之「眾因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」⁷⁰等四句，連結《璣珞經》所說之空假中三觀，⁷¹並收攝於一念心中，由之開展三觀三諦，一念三千之圓教性具思想。⁷²

有關於天台即此一心具萬法，依四諦見而成就依報國土之意涵，可以引用牟宗三先生的說明來加以了解。牟先生指出，智顗此一「對諸法做一根源性說明」的「原初之洞見」之思想根源，是將《中論》單純從般若真空具足一切法的思想，往法華圓教一念即具一切法推進；並以哲學的角度加以說明，認爲這是：「由般若空觀解一切法而作用的具足一切法，發展至一念心總攝一切法之存有論的具足一切法。」「此一圓教是對一切法有一根源性的說明，即存有論的說明之圓教。」

⁶⁹ 智顗：《維摩經玄疏》卷六，《大正藏》冊38，頁560b-c。

⁷⁰ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷四，《大正藏》冊30，頁33b。

⁷¹ 如云：「三觀之名出璣珞經，云從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，是二觀爲方便道。因是二空觀，得入中道第一義諦觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海也。」（智顗：《維摩經玄疏》卷二，《大正藏》冊38，頁525a。）

⁷² 智顗更以空、假、中三觀而分說四教義，如云：「六道相性，即是因緣所生法也。二乘及通教菩薩等相性，是我說即是空。六度別教菩薩相性，是亦名爲假名。佛界相性，是亦名中道義。」（智顗：《法華玄義》卷二，《大正藏》冊33，頁694a。）

需要進一步說明的是，牟先生指出，對於一切法做存有論的說明，必備有兩義，即：一、是其存在之根源，二、是其存在之必然。此兩義，牟先生對照創造論之宗教與儒家思想，認為：就天台圓教而言，其存在之根源，不由上帝之創造，亦不由於良知明覺之感應，而乃由於「一念無明法性心」。所以天台之存有論，並非一般哲學、神學所說的存有論，乃是佛家式的，「無執的存有論」⁷⁴。

有關一切法之存在的根源，則在執凡夫與淨智聖者，分別是「法性即無明」時之念具念現，「無明即法性」時之智具智現；當念具念現時，即有一「執的存有論」，而當智具至現時，即有一「無執的存有論」。至於一切法底存在的必然性問題，則由於成佛必備一切法而為佛，此即保住了法底存在之必然性，而天台於此「存有論的圓具」之思想，極具佛教式存有論的特色。⁷⁵

三、心淨則國土淨

如上所說，眾生因智愚不同，故知解有異；依此知見正報之別，所以感生之依報國土，就有淨穢之差。然而智顗進一步指出，若能超越愚智與染淨之差別相，而以觀心不思議境之法，則知法性本淨，一切有為法，不過是淨性之因緣法相的差別顯現。

有關於對一切法「無執」的體證，乃由此一念心具一切法之理境的智解而來，智顗認為可以從觀不思議境之圓教止觀中，體證箇中的深義。即：若能了解一心即具一切心，一切心即一心，乃至非一非一切之理，則能即一即一切，遍歷一切而皆是不可思議境界。如云：

無明法法性，生一切法。如眠法法心，則有一切夢事，心與緣合，則三種世間，三千相性皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有。何者？指一為多多非多，指多為一一非少，故名此心為不思議境也。若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切。

⁷³ 牟宗三：《佛性與般若》下冊，台灣學生書局，1977年6月初版，1997年修訂版6刷，頁598-602。

⁷⁴ 牟先生認為有關於「緣起法底實相、如相，何所依止？」的問題，蘊含著「一切無自性的緣起法，本身底存在之起緣底問題，以及其存在之必然性底問題。」而這些問題的說明，即函著一個佛家式的存有論，也就是「無執的存有論」。故佛教學派思想中，凡是想「對於一切法底存有之來源，以及其存在之必然性，予以『存有論的說明』者，是一系統。」（牟宗三：《現象與物自身》，台灣學生書局，1996年初版5刷，頁403-405。）

⁷⁵ 牟宗三：《現象與物自身》，台灣學生書局，1996年初版5刷，頁408-415。

一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一眾生一切眾生，一切眾生一眾生，非一非一切。一國土一切國土；一切國土一國土，非一非一切，一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切，遍歷一切皆是不可思議境。⁷⁶

故智顗所創設之法華圓教義，在心、境合和，依緣而起的般若性空義的基礎上，進而發掘了「心」的主動創造妙義；而更以即心具一切法的理境，透過觀心修止觀的方法，統合「無明即法性」之識心與「法性即無明」的圓智，以「不斷斷」的圓教思想與修證妙義，建構觀四諦理而得淨佛國土的，理事相即相入的無執的存有論學說。如此，則得以體現「心淨即果土淨」之究竟義。如云：

觀心者，…隨其心淨，即佛國淨，觀心性本淨，猶如虛空，即是性淨之境。境即國也，觀智覺悟此心，名之爲佛。初觀名因，觀成名果。若論自行，即是心主無染；若論化他，即是心數解脫智慧。數爲大臣，能排諸數上惑，以還心源清淨土也。故云：心淨即佛土淨也。⁷⁷

以上，是從心淨而說「（佛）國土淨」，若從即此一心觀不思議境，而得究竟般涅槃的佛智，則是以三觀智觀此一實四諦之即空，即假，即中而具的心具性淨之圓教殊勝義。如云：

不思議境即是一實四諦，謂生死苦諦不可思議，即空、即假、即中。即空故方便淨，即假故圓淨，即中故性淨；三淨一心中得，名大涅槃。⁷⁸

四、六根清淨，乘遊諸土

行菩薩道利濟眾生，以證得究極圓滿之佛果，乃是大乘佛教思想之宗趣，故「大悲心」，也就是慈悲眾生的悲心願行，是大乘三要門中，不共聲緣二乘的主要修道德目。而縱觀《摩訶止觀》中，智顗所說之天台圓頓止觀法門，則無論是「四種三昧」的行法內容，還是「十乘觀法」的觀行所緣，則多側重於般若的慧解智證與佛力的歸投信願。以此對照於大乘三要門的修行，則是偏重在智慧與信願二門的修習，然則慈悲門的修習，在智顗所建構的圓頓止觀法門中，是佔有何

⁷⁶ 智顗：《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》冊46，頁55a

⁷⁷ 智顗：《維摩經玄疏》卷六，《大正藏》冊38，頁560b。

⁷⁸ 智顗：《法華玄義》卷九，《大正藏》冊33，頁788b。

等之重要性，而又是在哪一個時期修習呢？

首先，在心念的培養上，智顗相當能體會大乘以慈悲心爲主的精髓。故在法華圓教「五略」與「十廣」之圓頓觀行綱目中，非常重視大乘悲心的長養，所以「五略」中即以「發大乘心」爲首目，提醒學人應長養慈悲心，以爲圓教大乘行法之首要。

第二，在行門的具體修法上，智顗於「觀行即」之「五品弟子位」的四、五項，則立有「兼行六度」與「正修六度」兩項利生行法，這即是大乘悲心濟衆的道品與德目。然而需要特別說明的是，由於智顗止觀學說中重視慧解智覺的特色，與偏向依信願行啓發智解境的修行偏向，故在「十乘觀法」第七「對治助開」中對於大乘「六度波羅蜜」的修行，則是以觀心意解以得「理觀六度」的，重視觀心修心的方法。縱然針對根鈍遮重行者所特別說的「四種三昧」方法，仍然是重視信願懺悔，以即心而懺，做爲修行觀心六度的輔助方法。

第三，證「六根清淨」位時，方是正式施展大乘利生行之階段。天台圓教「六根清淨位」，列屬「相似即」之圓教佛位，證此境界，等同藏教佛位，得六根清淨，眼耳鼻舌等六根，能澈見三千大千世界諸法形色，能得衆生宿命，他心等智境。智顗認爲於此方能堪任善觀衆生根性，巧妙說法以度生之利用，故名此爲爲「化他位」。如云：「若至六根清淨，名初依人，有所說法，亦可信受，一音遍滿，聞者歡喜，是化他位也。」⁷⁹又如：「一根佛事，互通諸根，方便利物，時或不同，而令衆生，得究竟樂。」⁸⁰

以上是從利他的面向，說明圓教六即證境的度生內容，而若從行者修證所得之依報國土以觀，則一般凡夫唯依己身知見與業行之淨穢情狀而感生某一類之國土；然待到證得六根清淨之「相似即佛位」，則能擁有遊歷諸多佛土之殊勝能力。這是依於圓教「不斷斷」修行理則而修，以「觀行五品」爲因，六根清淨之「相似即位」爲果的圓教修證勝義所得的殊勝能力。如云：「不斷五欲而淨諸根，…即不斷斷義也；五品六根淨，乘寶乘遊四方。」⁸¹

⁷⁹ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁99b。

⁸⁰ 智顗：《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》冊46，頁101b。

⁸¹ 智顗：《法華玄義》卷九，《大正藏》冊33，頁788b。

第七章 結論：融貫且創新的圓教止觀

智顗大師的天台圓教止觀，上承漢魏六朝以來禪學之遺緒，更為後來盛行於中土之念佛與懺儀法門之濫觴；在思想義理與修行實踐上，展現了漢魏兩晉南北朝佛教的總成果，展現了漢人吸收（以印度為主的）外來文化的燦然成果。以止觀學說而言，它所開展出來的圓頓止觀、四種三昧、觀心法門與中道實相，對於印度佛教傳統的止觀修行方法既有繼承，又有創發；尤其是圓教妙法的修行理論與圓頓行門，更是孤明獨發而卓然成家，誠為中國佛教僧人研習印度禪學的最高成就者。

以下先列舉智顗一生止觀修行的經歷與成就，再總述智顗圓頓止觀法門之要義與研究成果，最後歸結智顗止觀思想的特性與影響；計有三個面向，分列十條以敘述之：

一、分判智顗一生修行經歷為五期

分智顗一生修行為五個時期，以對應其所設立之「觀行五品」的圓教修行次第。

本文論述的次第，首先是探討智顗一生行道之經歷與證量，以作為研究天台圓頓止觀法門之基礎。其中發現了智顗一生修道歷程與人生閱歷的過程，亦符合其所創立之天台修道階次中「觀行即」「五品弟子位」中的五個過程。

灌頂在《摩訶止觀》的序文中曾指出，智顗所說之天台圓頓止觀內容，可以分為「金口相承」、「今師交付」與「說己心中所說法門」等三個部份。¹其中第一部份是研習典籍的經教依據，第二部份是受學慧思的法脈師承，而最重要也最特殊的是前人所不曾言及，而由智顗孤明獨發而「說己心中所行法門」的止觀修行創見。對於智顗此一結合經教研讀與實修所得的止觀體驗與修行理論的研究，筆者從智顗一生的修學經歷與證量成就出發，發現到圓頓止觀中的許多修行特見，在在是智顗的修行所得與親證體驗。於此，本文在智顗所立的天台圓教修行果位，也就是六即佛中的「觀行即」位中，以其中所含的五品弟子位，對照智顗一生的修學經歷，分為五個時期與所得的修行成果。具體項目與止觀感悟的內容是：第一「賢山潛修期」，這是智顗初出家時的潛修期；在修持上以《法華經》系的念誦信願行門為主，並曾感得勝相現前。筆者認為，這對於智顗後來著力於

¹ 灌頂：《摩訶止觀》序，《大正藏》冊46，頁1b。

以信願行為主的大乘三昧行法的闡述與贊揚，有久遠與親切的關聯。第二是「大蘇妙解期」，此期智顗投歸慧思門下修學教觀，在慧思的指導與印證下，得到「旋陀羅尼」與「法華三昧前方便」的修行成果。「旋陀羅尼」境界是對於經文義解的深刻體會與成就說法的無礙辯才；至於「法華三昧前方便」的具體證境為何？經對照《法華三昧懺儀》一書，智顗將修行「法華三昧」所得之證量境界，分為戒定慧三項，而各又有下中上三品，故合為九品證境。此中，智顗所得應是「中品慧根」境界，因未達慧根上品，故云法華三昧之「前方便」境界。第三是「金陵弘法期」，此時的主要講述的禪修作品為《次第禪門》，這是智顗依於自身所修之不次第法，而轉得次第禪境的修行體證，也透露了他追求高深禪定境界的努力。第四是「天台圓悟期」，此期是智顗禪悟思想發展的重要時期，其在天台華頂峰上的奇遇，與悟入一實相法的深刻體驗，凝鑄成後期偉大的天台圓教學說，與深妙的圓頓止觀思想。第五是「江淮遊徙期」，智顗於期間完成天台三大部的講述，確立了天台圓教之義理與修行的宗門學說。筆者對照圓教「觀行五品」的修道次第，認為此期可稱為「正修六度」時期；智顗臨終時自述一生修行之努力，言及因為領眾度生，「損己利他」之故，只證得圓教外凡五品弟子位，於此樹立了一代大師弘宗演教，「不為自己得離苦，但願眾生得安樂」的大乘菩薩行的不朽典範。

二、智顗臨終往生淨域乃圓頓修行之高度成就

有關於智顗臨終感得聖境現前而往生極樂淨土之事蹟，有學者認為這是智顗只投入圓教思想的建構，卻是修行失敗的結果；另有淨土行人認為這是智顗晚年由天台改宗淨土的表現。筆者認為這是推論與認定上的錯誤，故從智顗的學行與修證持就，從天台圓教的理論到事證等方面分析，確定智顗臨終的往生淨域，乃是符應圓教義理與圓頓觀行的高度成就。

原來，智顗無論早年的願生兜率淨土，還是晚年臨終的改向彌陀淨土，都與淨土的觀念有關。筆者認為，其原因並不如日人安藤氏所說，是智顗「修行失敗」，所以才轉而求生西方淨土。據智顗自述：「發心之始，上期無生法忍，下求六根清淨，三業殷勤，一生望獲。」也就是智顗對自己今生修行成果的期許，是得「無生法忍」與「六根清淨」。此一修道的願望，在智顗往生西方時，即得具足之。如云：「彌陀淨土，但生彼國已，悉得無生法忍。」這反應了智顗一生精勤修行所感召的成果，也是夢示：「它方華整，相望已久」的具體呈現。再以十乘觀法的不思議境，對應圓教「十信位」逐次修行的次第內容，更反映了天台圓教中之

信行——圓信行的止觀修行成就的特色。故在應理對境中，智顗的一生修行，終於功成果滿地在臨終時召感了西方淨土的「華整莊嚴，相望已久」的勝果功德。

有關智顗臨終以信願行感生淨土的事蹟行誼，不應視之為天台圓教修行失拜的無奈轉向，也不應過度解讀為其為受政治迫害，憂憤而終；而應視為是信解與行持相應，因行與果德符應的修行表現。此一天台圓教思想特有且行解相應的殊勝淨土觀，實不能以後來厭此（娑婆）欣彼（西方）的淨土宗思想來理解；故後世之淨宗行人，自不應以智顗為「改天台而宗淨土」而視之。筆者認為，智顗最後往生西方淨土，是以體悟中道實相與創說法華圓教的偉大思想成就，加上一生精勤修行後所得的修行感應，故不可以扭曲為是修行失敗的無耐轉變。智顗往生淨域，乃為圓理與妙境相符，又是圓頓止觀中信願三昧法門的修行特色，是其在義學思想的引領下而有的「重修行」的表現。

三、總攝全體與會歸自心的圓教思想

欲了解天台圓頓止觀的修行特色，須先掌握智顗所擘畫的法華圓教思想，故在本文第三章即嘗試歸納智顗的學理思想為兩大特見，以此為討論圓頓止觀修行法要的理论根源。

總結而言，智顗依於《法華經》為主的大乘經論所闡述的天台圓教思想特色，可歸納為兩個特點：一、在義理思想上，是從即有真空，即空妙有的圓中性德為根源，以闡發一切法皆是「法界全體」具體而微的顯現，故本來圓滿，具足無餘。二、在止觀實修上，則統攝一切法於現前的一念心，使此「心」成為「匯歸自性」的主要代表，稱之為「一念無明法性心」。所以圓頓止觀的修行，就著重從現前的一念心為止觀修行的主要對象，故云「一念三千」、「一心三觀」等。

四、重視禪定與義解的圓教修行特色

《釋禪波羅蜜次第法門》與《六妙法門》，列於天台圓教三本重要止觀實修法門之中，亦為圓教止觀增上定學方便與統攝次不次第，從漸次以至與圓頓的天台觀行指引與綱領。

（一）漸次止觀——《次第禪門》

首先，在禪定學的增上方面，自以《次第禪門》的內容為主。原來，智顗相當重視學佛者應「聞慧兼修，義觀雙舉」，也就是須聽聞法義與實修慧觀二者並進，學佛修行方能得至究竟。而其中的定學，更是助以生發智慧的有力因依，故智顗在大乘圓教頓觀的原則下，仍然重視禪定的次第修學，不若後來有學宗派偏

於慧解而疏於修定的主張。此中，智顗更以「悲心」導攝離群獨修，是共世間法的禪定之學，而稱為「大乘禪波羅蜜」。

有關智顗講述之《次第禪門》內容，是否有所闕略的問題，為回應學界的質疑，從智顗止觀行道的觀點並輔以修證經驗的記載主張，筆者主張《次第禪門》應可視為完整之作。唯因著重於禪定的修成只是基礎，並非就是圓教果位的完成，故智顗雖然依循戒定慧三學的修行次第，以建構《次第禪門》的講述綱目，然而也非常明顯地傳達了其書唯專志在於共三乘定學的意旨。故推斷智顗乃依於三乘共學的立場而講述《次第禪門》，並視為法華圓教行人增強定力的輔助行法，故本身自有其完整性。

（二）不定止觀——《六妙法門》

再者是《六妙法門》所代表的圓教不定止觀之修行內容。

從智顗止觀思想發展以觀，則介於《次第禪門》與《圓頓止觀》之《六妙法門》，是以「大蘇妙解」的不次第行為修行經驗，而以「旋陀羅尼」所證旋轉解的深刻信解，成為入天台山圓悟實相前的信解基礎，故《六妙法門》中內容，實為了解智顗前後期止觀思想形成於變化的重要文獻。

本文從隨「根機」（為慧性人說「六妙門」行法）與隨「對治」（善巧運用大乘教法之止觀妙義）來加以說明。綜觀全書之內容與結構，筆者認為此《六妙法門》並非只是專門闡述圓教「不定止觀」修行的著作，而是在匯整凡外與佛教三乘所有不次第行法與證相的基礎上，進一步闡述智顗個人對於圓教不次第修法的體悟與發明，故可以視為是圓教對定慧二學不次第法的止觀學理概論。

最後是針對此書少被講說與研究的現象，提出看法。原來，《六妙法門》雖然在天台止觀理論的架構上，有其不可或缺的地位，在研究智顗止觀思想形成的過程也相當重要，但也因為它的內容中含藏有：一、「可被取代」，也就是所說內容可被《次第禪門》與《摩訶止觀》取代的因素、二、「綱要概論」，因為其書的綱要與形式意義大於實用的意義。故筆者認為，這是《六妙門法門》歷來講述與研究者較少的原因。

五、圓融互具與即心而備的圓頓止觀

天台圓教義理基於「統攝法界」與「匯歸自性（心）」的思想出發，故在修行上強調「觀心」的重要。其中智顗對於「心」在流轉生死與修行解脫中所扮演的重要性，有以下幾個觀點，即：

一、「心」爲假名：（一）因爲此「心」乃依緣其滅，故不可以其自性之有無來思想或忖度，故名此心爲「妙」。此妙心可依循以必然法則而觀見，故此心即爲「法」。心一法本身不即是因果，然若能循理覺觀，則其因果宛然可辨，（二）從「心爲諸法之本」的角度，則「心」有各種之意涵：此心能造惡濁地獄，亦能淨成天堂；能趨穢染而爲凡夫，亦能勤修而爲聖賢。故知覺觀照心是思想語言之根本，即以此識心別分判此心，則解證此心是佛陀所說教法相狀差別也。故提揭圓教「觀心」之法，乃是覺觀此心之種種意念生起；也就是以心覺觀心念，因有能觀之心，則有所觀之境——心，以（心）覺觀契入（心）境相，即能從心得解脫。（三）重視契入「心即實相」的圓教意旨。原來，「心」本無名，然會緣即生，因不常故不曰生，因不斷復不名滅，此「心」亦同體現「實相」之相。

二、此心具三千界，故一念心中即具三千界，若能依於十如是實相而觀照，則此「一念無明法性心」即能鑒照無餘，盡得其理。

六、重視「即事證理」的圓教證量準則

圓教義理雖深奧巧妙且事理圓融，然而智顗在闡述「一念心即如來藏理」的圓教勝理的同時，更強調此唯是「理即」，並非即是「事就」。爲避免修行者生起驕慢之心，執理廢事而「謂己均佛。」在此實際的考量並參照經論所說內容，建構了天台圓教菩薩的修行階次，其以傳統大乘修證之四十二階位內容爲材料，以施設圓教菩薩所應修學的階次，匯整而爲「六即佛位」。

有關於「六即佛位」，值得注意的有兩項，一是智顗在「理即」（眾生皆具）與「名字即」（聞（圓）法生信）的階次基礎上，於經典所說十信位之前，特別增加了「五品弟子位」一科，以列入「六即」中第三「觀行即」的修行次第；是爲圓教外凡位，相當於別教之十信位。這是智顗一己修行所得與體證的成果，更是天台圓教不共其它的修行位階。二是圓教修至「分證即」佛位時，已等同藏教之佛位，而涵蓋了十住、十行、十迴向、十地、等覺等位，這是比通、別之教的聖位更爲勝出的。至於圓教十行中第三行以上聖位，在別教則已不曾論及。

七、以慧解智觀爲主，輔以念佛信行之圓頓行門

有關天台圓教的修行要領與步驟，可以從智顗重視依「理門」而入而見出端竄。而通理之法，雖說有止觀二門，然而主要的是修觀，也就是修「止」——定學雖然能伏心妄想，然而唯有修「觀」——慧學，才能徹底斷除無明，故修行的重點仍以「觀」門爲主要。而在智觀修行的過程中，則強調對於諦理的推究、理解、現觀與體證。此中，智顗對圓理——「理」的重視，以及「推理」在止觀實

修過程中所扮演的，則首列於止觀實修的開始之時。此一「推理」的智思活動，不但是在剛開始發大乘心時（如「依推圓理發菩提心」），就扮演了抉擇修行取向的關鍵，而在後來的止觀修行中，對於所觀察的對象皆應一以圓理而推求參究之。於此，智顗肯定人類心智有推求真理的能力，並且透過推理即能體顯，也就是藉由推理，就能得知一切法之體性、實相，也就是「真理」、諦理。

智顗所建構的天台圓頓止觀，其修行的特色乃依循重視觀慧智覺為主的佛教修行傳統，故繼承《大智度論》以「三三昧」觀智為解脫關鍵的精神，重視從一心三觀修學一心三諦，以證一心三智的慧悟。另外，智顗又特別注意到大乘佛法對菩薩「三昧法門」的重視，故於《摩訶止觀》中施設圓教止觀所修之「四種三昧」行法。故智顗在施設「圓頓止觀」的「四種三昧」行法時，一以無作四諦與空、假、中一心三觀之圓教諦理而涵攝統貫之，故除了援引經典所載之三昧法門內容，並在每一行法中之「意修止觀」項下，皆用圓教觀心法門以引導收攝行者之智解內容與方向，由此可知圓頓止觀的修行相當重視圓義的慧解與圓佛的智證。

然而「無作四諦」之妙理在理想上雖然可以藉由「推理」而得，然而畢竟圓理懸絕高妙，而唯上根睿智者所能知。故智顗在安立圓教止觀的修行內容與果位品秩時，亦加強了「信願法門」在其中的輔助與增上功能。故智顗結合了強調慧解觀智的佛法修行特色，與大乘菩薩道修學「三昧法門」的偏重，更依於自己早年的修行經驗，以及從學人的根器與障緣，來實際考量修行成效，故智顗在施設「四種三昧」法門時，幾乎全部皆依信願門而入，以求得佛陀的慈悲救拔。有關於念佛懺悔的信願行法，在初期大乘佛法時期，就已於佛教界流行，乃屬於大乘佛教的修行類別之一。在此，智顗將之引入天台圓教，藉念佛威德，以助成妙圓諦理的「別方便」——特別的方便助成行法。

此一結合智觀與信願的修行特色，則具體地呈現在其對於「法華三昧」的懺儀施設與行法解說，也就是以無相行與有相行來闡述「法華三昧」的修行要領與內容。故筆者認為，「法華三昧」雖只列於《摩訶止觀》的「四種三昧」之一，然應是法華圓教最主要且最具代表性的大乘三昧法門。

八、依經教記載與親證所得，創說諸多修行法要

智顗一生精勤用功，學教與實修兩相具足，故所講述之止觀修行法要，經證與親證兼顧而雙美。其中：一、在天台主要的止觀修行法要中，以《阿含經》與《大智度論》中所說共三乘止觀前方便為藍本，匯結而成「廿五方便」，是修學

止觀之前行準備功夫。二、「四種三昧」則掌握了大乘禪波羅的精髓，與提供信根行人助行方便，成為極具信願特色的圓教大乘三昧法門。三、「十法成觀」則是天台圓教最主要的「觀心法門」，其中，以「一念三千」的圓頓思想為主，以「觀不思議境」為主要修行所緣，而對於不能一觸即悟的行人，則依次敷陳「發菩提心」、「巧安止觀」與「破法遍」等其餘九種觀行以為助成。

可以進一步說明的是，天台之「觀心法門」可以從「理境」與「觀智」兩個面向加以了解。在實修上，則是從聞解、信解、觀解與智解之慧學觀行次第，以契入理解、觀智與圓境的證得。而在觀心入理，即事證理的角度上，智顗更安立天台「六即佛位」與「四種佛土」。以此則能會通與了解智顗晚年念佛往生西方淨土與圓教學理根源的合理性，以回應學界與淨宗學人的否定與質疑。

最後，更從智顗修證所得之依報國土以觀，則依於圓教「不斷斷」修行理則而修，以「觀行五品」為因，六根清淨之「相似即位」為果的圓教修證勝義所得的殊勝能力。

九、建構「三種止觀」綱領，融貫傳統定慧二學

智顗立基於天台圓教之「圓頓止觀」——《摩訶止觀》、「不定止觀」——《六妙法門》與「漸次止觀」——《次第禪門》等止觀學說與著作，收攝大小乘各類禪法於法華圓教中。其依於《般若經》與《大智度論》整理聲聞、大乘諸多禪法的基礎，巧妙地建構一套詮釋理論，對於諸多修行系統做「各就其位」的收納，並自成體系地提出合理的解釋。

十、寓創新於融貫，提出「圓頓止觀」特見

智顗對於傳統佛教經論的「融貫」手法，不是舊名目的堆砌，而是賦予各種修持別解的新詮釋。在一一為修行法門做頓、漸，偏圓等在價值定位的同時，更體悟出妙融超絕的「圓頓止觀」法門。這是智顗在禪學思想上的創見，呈現了寓創新於融貫，既入於內又能出於外的義學成就。

十一、高舉信願行門，創新「法華三昧」

天台性具圓教「一念三千」、「中道實相」等思想，其理境高蹈而進路玄妙，然而其入門起修之方法則在般若深觀的同時，更開展出平易簡要的信行別方便法門，表現了智顗在實修方法上的善巧施設。

智顗所創立的天台圓頓止觀，大幅地提高了信願行門在大乘菩薩修法上的地位，也更為後來中國佛教的懺儀修行與念佛法門之先行。而其晚年曾感得神人告

以「它方華整，相待已久」的夢示，並於臨終時誦念「法華」與「觀經」二經，並持誦佛號而得聖眾來迎，往生極樂。

另就天台所重之「法華三昧」而言，大師自稱原師承自南嶽慧思，以在光州大蘇山入此三昧前方便而有省。然而比對慧思所做《法華安樂行義》與智顗所述之《法華三昧懺儀》，更旁及《此第禪門》與《摩訶止觀》中所說，則顯然其中有他個人後來的實修體驗。從止觀所緣的施設而言，他擷取《法華經》、《觀普賢菩薩行法經》等大乘經典的精華，再揉以個人戒定慧三學的實修持果，以設計出一套完整表現大乘三昧與法華正義的修行儀軌；並為傳統的「法華三昧」增添了修行的內容與意境。

總結而言，智顗的天台圓頓止觀思想，依於深入經教的甚深學思與堅實篤行的強毅禪風，故凡所教說與施設，皆能教證、理證與親證兼備，在定慧思想與止觀實修上的成就，皆燦然可觀；展現了漢魏兩晉南北朝以來，漢人學習印度佛教思想後的高度成就，亦為後來學習者的最佳典範

論文參考與徵引書目

經典——大正大藏經

01. 玄奘譯：《大般若波羅密多經》，【大正藏】五至七冊
02. 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》，【大正藏】三十冊
03. 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》，【大正藏】廿五冊
04. 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，【大正藏】九冊
05. 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，【大正藏】十四冊
06. 曇無讖譯：《大般涅槃經》，【大正藏】十二冊

天台文獻

07. 智顗：《釋禪波羅蜜次第法門》，【大正藏】四十六冊
08. —— 《六妙門》，【大正藏】四十六冊
09. —— 《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，【大正藏】四十六冊
10. —— 《法界次第初門》，【大正藏】四十六冊
11. —— 《修習止觀坐禪法要》，【大正藏】四十六冊
12. —— 《禪門口訣》，【大正藏】四十六冊
13. —— 《禪門要略》，【大正藏】四十六冊
14. —— 《摩訶止觀》，【大正藏】四十六冊
15. —— 《法華三昧懺儀》，【大正藏】四十六冊
16. —— 《方等三昧行法》，【大正藏】四十六冊
17. —— 《觀心論》，【大正藏】四十六冊
18. —— 《法華玄義》，【大正藏】三十三冊
19. —— 《法華文句》，【大正藏】三十四冊
20. —— 《維摩經玄義》，【大正藏】三十八冊
21. —— 《維摩經玄疏》，【卍續藏】二十七、二十八冊
22. —— 《金光明經玄義》，【大正藏】三十九冊
23. —— 《金光明經文句》，【大正藏】三十九冊
24. 灌頂：《觀心論疏》，【大正藏】四十六冊
25. —— 《國清百錄》，【大正藏】四十六冊

- 26. —— 《隋天台智者大師別傳》，【大正藏】五十冊
- 27. 湛然：《止觀輔行傳弘決》，【大正藏】四十六冊
- 28. —— 《止觀義例》，【大正藏】四十六冊
- 29. —— 《止觀大意》，【大正藏】四十六冊
- 30. —— 《法華玄義釋籤》，【大正藏】三十三冊
- 31. —— 《法華文句記》，【大正藏】三十四冊
- 32. —— 《維摩經略疏》，【大正藏】三十八冊
- 33. —— 《維摩經疏記》，【卍續藏】二十八冊
- 34. 道宣：《續高僧傳》「智顗傳」，【大正藏】五十冊

專著——中文

- 35. 釋慧嶽著，《天台教學史》，中華佛教文獻編撰社印行，1984。
- 36. 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，中國：江蘇古籍出版社，2001。
- 37. 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其開展》，台北：慧炬，1998。
- 38. 安藤俊雄著，釋依觀譯：《天台思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，2004。
- 39. 佐藤哲英著，釋依觀譯：《天台大師之研究——特以著作的考證研究爲中心》，台北：中華佛教文獻編撰社，2005。
- 40. 牟宗三著，《佛性與般若》下冊，學生書局，1997年5月修訂版。
- 41. ——：《現象與物自身》，臺北：學生書局，1983。
- 42. 陳英善著，《天台緣起中道實相論》，東初出版社，1995年3月初版。
- 43. 吳汝鈞著，《天台智者的心靈哲學》，台灣商務館，1999。
- 44. 王雷泉釋譯：《摩訶止觀》，台北：佛光文化，1998。
- 45. 田村芳朗等著、釋慧嶽譯：《天台思想》，台北：華宇出版社。
- 46. 黃學明校註：《釋禪波羅蜜校註》，馬來西亞：十方出版社，1997。
- 47. 尤惠貞：《天臺哲學與佛教實踐》嘉義：南華大學，1990。
- 48. 陳堅：《無明即法性——天臺宗止觀思想研究》，臺北：法鼓文化，2005年初版。
- 49. 程群：《摩訶止觀——修道次第解讀》，上海：古籍出版社，2008年12月初版。

專著——日文

50. 關口真大：《小止觀の研究》，東京：山喜房佛書林，1954 年。
51. ————：《天台止觀の研究》，東京：岩波書店，1969 年。
52. ————：《天台小止觀——坐禪の作法》，東京：岩波書店，
53. ————：《摩訶止觀——禪の思想原理》，東京：岩波書店，
54. 佐藤哲英：《天台大師の研究》，百華苑，1981
55. 大野榮人：《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994。
56. 新田雅章：《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1981。
57. 玉城康四郎：《心把握の展開——天台實相觀を中心して》，東京：山喜房佛書林，1961。
58. 多田孝正：《法華玄義》，東京：大藏出版株式會社，1991。
59. 池田魯參：《詳解摩訶止觀・（人卷）現代語譯篇》，東京：大藏出版株式會社，1995。
60. ————：《摩訶止觀研究序說》，東京：大東出版社，昭和六一年。

期刊論文

61. 《天台學概論》，【現代佛教學術叢刊】第五十五冊，台北：大乘文化，1979。
62. 《天台宗之判教與發展》，【現代佛教學術叢刊】第五十六冊
63. 《天台思想論集》，【現代佛教學術叢刊】第五十七冊
64. 《天台典籍研究》，【現代佛教學術叢刊】第五十八冊
65. 關口真大：〈天台止觀的構成和特色〉，《天台學專集之四：天台典籍研究》，【現代佛教學術叢刊】第 58 冊，台北：大乘文化出版社，1979。
66. 藍吉富：天台大師智顗的禪病對治理論，
http://xz.netsh.com/eden/bbs/796736/html/table_9593597.html
67. 冉雲華：〈從智顗的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉，《中國禪學研究論集》，臺北：東初，1993。
68. 涂豔秋：〈從禪數到禪智〉，第四屆魏晉南北朝文學與思想研討會，2001。
69. 達照：〈天台禪學早期的心性說〉，《中國禪學》第一卷，
<http://www.guoxue.com/magazine/zgcx/zgcx129.htm>
70. 韓煥忠：〈天台智顗的禪學體系〉，《中國禪學》第二卷，北京：中華書局，2003 年。
71. 達照：〈天台禪修方法及其沿革〉，《中國禪學》第二卷，北京：中華書局，2003

年。

72. 黃夏年：〈廿世紀天台佛教研究〉，
<http://www.chinawts.com/list/budedu5/091144262.htm>
73. 陳英善：〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀而論〉，《中華佛學學報》第十五期，臺北：中華佛學研究所，2002年7月，頁305-331。

博碩士論文

74. 釋廣琳：《天台智者大師摩訶止觀實踐之道》，香港：珠海大學碩士論文，1983。
75. 古天英：《智顗「摩訶止觀」之研究》，台灣：文化大學碩士論文，1900。
76. 趙東明：《天台智顗《摩訶止觀》「一念三千」說研究》，台灣：台灣大學碩士論文，2002。
77. 賴永海：《中國佛性論》，北京：中國社會科學院，博士論文，1985。
78. 戈國龍：《《摩訶止觀》之「圓頓」義》，北京：北京大學碩士論文，1996。
79. 張風雷：《智顗佛教哲學述評》，北京：中國人民大學博士論文，1995。
80. 楊維中：《心性與佛性》，南京：南京大學博士論文，1998。
81. 尤惠貞：《天台宗性具圓教之研究》，台灣：東海大學博士論文，1992。
82. 楊麗莉：《「釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧」之研究》，台灣：南華大學碩士論文，2002。
83. 釋如睿：《天台圓教的義理與實踐——以《四念處》為探討之中心》，台灣：南華大學碩士論文，2000。
84. 林志欽：《智者大師教觀思想之研究》，臺灣：文化大學博士論文，1999。
85. 古天英：《智顗「摩訶止觀」之研究》，台灣：文化大學碩士論文，1989。