

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

慧思禪觀思想之研究

A Study of Huisi's Meditation System

研 究 生：鄭素如(釋正持)

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 九 十 七 年 五 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

慧思禪觀思想之研究

研究生：鄭素如(釋正持)

經考試合格特此證明

口試委員：

黃國清

王晴薇

尤惠貞

指導教授：黃國清

系主任(所長)：呂凱文

口試日期：中華民國 97 年 05 月 30 日

摘 要

慧思是天台宗的先驅人物，也是原始天台學的創始者之一，其禪法思想與止觀實踐的基礎，影響了智顛而創立天台宗。欲了解天台宗的思想源流，有必要對慧思的思想進行詳密的研究。本論文主要探討早期天台學的禪法—慧思的禪觀思想，一窺其思想所展現的開創性與特殊性。

慧思的禪觀著作有三部，即：《隨自意三昧》、《無諍三昧》、《安樂行義》，也是本論文所探討的核心。《隨自意三昧》的禪觀特色是動中禪修，亦即於日常生活的六威儀中起修。《隨自意三昧》是以六威儀為組織架構，再以每一威儀配合六波羅蜜來修行的禪觀，顯示了與《大品般若經》所注重的六波羅蜜之相關性。其中六波羅蜜觀是《隨自意三昧》的核心思想，貫穿了整部《隨自意三昧》。

《無諍三昧》分卷上、卷下二卷，卷上主要讚歎禪定的功德，卷下則闡釋四念處法門。慧思受到早期禪法的影響，使用許多小乘禪法之名稱，但以大乘經論來詮釋其禪觀內容，故其兼融大小乘之禪觀，但主要精神是以大乘為主。《無諍三昧》的核心思想是「一身、一心」之觀法，其中「一身觀法」，只談到十法界的眾生，尚未發展到十界互具的關係；但「一心觀法」中，一念心包含萬法，則已經奠定了智顛「一念三千」之雛型。

《安樂行義》是慧思《法華經》的專著，對於提升《法華經》的地位至最高點，慧思扮演著關鍵性的角色。《安樂行義》主要介紹頓覺的《法華經》觀，其核心思想是六根清淨、無相行的四安樂行。慧思已將六根清淨的功能神通化，所見同於佛的境界，具足佛果的一切功德。無相行的四安樂行，是一種禪定法門，其禪定已結合般若空觀思想，也是慧思所證悟的法華三昧。慧思將安樂行的重心放在三忍，三忍成為實踐法華三昧無相行的重要思想。

從三部禪觀著作中，可發現慧思所依據的主要經典是《大品般若經》的中觀學說，與《法華經》的實相理論相結合的思想體系。慧思認為這二部經典，具有相輔相成的功能，故以之做為天台教學的基礎。慧思還依據此二部經典做為分判修行法門之次第，以《大品般若經》代表次第法門，《法華經》代表頓覺法門，可見其對二部經典的重視。

關鍵詞：慧思、智顛、隨自意三昧、無諍三昧、安樂行義、次第法門、頓悟法門

Abstract

Huisi is a pioneer of the Tiantai School (天台宗), as well as a founder of early Tiantai Teaching (天台學). The conception of the way of meditation and the basic practical way of *wamatha* and *vipawyana* meditation has influenced Zhiyi's the Tiantai School. To understand the conception of Tiantai School, it is necessary to investigate Huisi's views elaborately. The thesis mainly explores meditation method of the earlier Tiantai Teaching—Huisi's meditation system in order to understand the innovations and uniqueness of Huisi's thought.

Regarding the Huisi's meditation method, three editions, are applied to reveal it, which are named *Samadhi of Freely Following One's Thought* (*Suiziyi sanmei* 隨自意三昧), *Samadhi Without Dispute* (*Wuzheng sanmei* 無諍三昧), and *Meaning of the Course of Ease and Bliss* (*Anlexing yi* 安樂行義). The distinguishing features of *Samadhi of Freely Following One's Thought* is to practice meditation in the movement and to practice meditation on “six forms of noble deportment” (六威儀) in the daily life. Indeed, *Samadhi of Freely Following One's Thought* is one arranging of truss by using “six forms of noble deportment”, furthermore, every part of the noble deportment can be coordinated with the six perfections (six paramita 六波羅蜜) in practicing meditation. The above meditation method shows the connection between this edition and the *Large Perfection of Wisdom Sutra* (大品般若經). The meditation of those six perfections are the central view of *Samadhi of Freely Following One's Thought* and this meditation method is emphasized *Samadhi of Freely Following One's Thought*.

Samadhi Without Dispute includes two volumes, the upper one and the lower one. In the upper volume, samadhi's merits are praised and in the lower volume, the “four stations of mindfulness” (*smrty-upasthana* 四念處) is explained. Owing to being influenced

by early meditation method, Huisi uses many names of Hinayana meditation method. However, the contents of these meditation methods are renewed by Mahayana Sutra and theory. Though Huisi recruited the meditation methods both from the Mahayana and Hinayana, yet his major concern is Mahayana meditation one. The main point of the *Samadhi Without Dispute* is the meditation way of “one body” (一身) and “one mind” (一心). Concerning the contemplating of “one body” only sentient beings of the ten realms are discussed, the concept that every realm comprises not only itself but also the other nine ones is not developed. As for contemplating “one mind”, the theory that all Dharma are included in one thought has developed, which is has the base of Zhiyi’s “three thousand realms replete within an instant of thought” (一念三千).

Meaning of the Course of Ease and Bliss is Huisi’s monograph about *Lotus Sutra* (法華經). In promoting *Lotus Sutra* to the uppest, Huisi played a key role. *Meaning of the Course of Ease and Bliss* introduces the view of the *Lotus Sutra* in “sudden enlightenment” (頓覺), whose main conceptions are “purity of the six sense faculties” (六根清淨), and the “four practices of ease and bliss of practice devoid of distinguishing features” (無相行的四安樂行). Huisi stated that those with the “purity of the six sense faculties” have superknowledges, what they see is the same as what Buddhas see and they possess the all merits of Buddha. “The four practices of ease and bliss of practice devoid of distinguishing features” is a meditation method. This method has integrated with the conception of wisdom and emptiness, this is what Huisi realized, *Lotus Samadhi* (法華三昧). For Huisi, in conducting “the practice of ease and bliss”, “three forms of forbearance” (三忍) is vital. Hence, “three forms of forbearance” become the main view of *Lotus Samadhi* practice.

From the above findings, it is found that based on the *Madhyamika* (中觀) philosophy of *Large Perfection of Wisdom Sutra* and the theory of true character in the *Lotus Sutra*, Huisi’s thoughts

developed. Huisi thinks these two sutras can assist each other, so they are used to be the foundation of the Tiantai Teaching. According to these two sutras, Huisi establishes different stages of practice: the *Large Perfection of Wisdom Sutra* represents the Dharma-gate of sequential order, the *Lotus Sutra* represents the Dharma-gate of sudden enlightenment. To sum up, Huisi thinks highly of the *Large Perfection of Wisdom Sutra* and the *Lotus Sutra*.

Keywords:

Huisi, Zhiyi, *Samadhi of Freely Following One's Thought, Samadhi Without Dispute, Meaning of the Course of Ease and Bliss*, Dharma-gate of sequential order, Dharma-gate of sudden enlightenment.

【目錄】

| | |
|---------------------|----|
| 第一章 緒論 | 1 |
| 第一節 研究動機與目的 | 2 |
| 一、研究動機 | 2 |
| 二、研究目的 | 4 |
| 第二節 當代研究成果之評介 | 5 |
| 一、文獻、教觀思想整體研究 | 5 |
| 二、著作或思想之考察 | 6 |
| 三、禪法之整體研究 | 8 |
| 四、特定著作之研究 | 11 |
| 五、其他 | 18 |
| 第三節 研究範圍與方法 | 19 |
| 一、研究範圍 | 19 |
| 二、研究方法 | 22 |
| 第四節 全文結構述要 | 26 |
| | |
| 第二章 慧思生平與著作考察 | 30 |
| 第一節 時代環境 | 30 |
| 一、地論宗的流傳 | 30 |
| 二、神仙、神通思想 | 32 |
| 三、彌勒信仰的流行 | 33 |
| 四、當時流行禪法的差異 | 35 |
| 第二節 慧思的生平 | 38 |
| 一、青少年時代 | 40 |
| 二、河南遊學時代 | 41 |
| 三、光州教化時代 | 43 |
| 四、南岳隱棲時代 | 45 |

| | |
|----------------------------------|----|
| 第三節 著作考察 | 46 |
| 一、古代經錄與現代著作考察 | 46 |
| 二、真偽著作之考察 | 49 |
| 第四節 小結 | 53 |
| | |
| 第三章 《隨自意三昧》禪觀之研究 | 55 |
| 第一節 《隨自意三昧》的思想淵源 | 55 |
| 一、隨自意三昧的意義與淵源 | 55 |
| 二、隨自意三昧與諸大三昧、首楞嚴三昧之關係 | 56 |
| 第二節 六威儀的六波羅蜜觀 | 61 |
| 一、行威儀的六波羅蜜觀 | 61 |
| 二、住威儀的六波羅蜜觀 | 63 |
| 三、坐威儀的六波羅蜜觀 | 65 |
| 四、眠威儀的六波羅蜜觀 | 68 |
| 五、食威儀的六波羅蜜觀 | 70 |
| 六、語威儀的六波羅蜜觀 | 74 |
| 第三節 《隨自意三昧》禪觀之所緣 | 77 |
| 一、二運心 | 77 |
| 二、中道第一義空 | 79 |
| 三、十八界之觀法 | 81 |
| 四、三識的差別 | 82 |
| 第四節 小結 | 86 |
| | |
| 第四章 《諸法無諍三昧法門》禪觀之研究 | 89 |
| 第一節 無諍三昧釋義 | 89 |
| 一、無諍三昧的意義 | 89 |
| 二、「無諍三昧」與《小品般若經》、《大智度論》之關係 | 90 |
| 第二節 慧思對大小乘禪法的重新詮釋 | 92 |
| 一、禪的無量名字 | 94 |

| | |
|-------------------------------|------|
| 二、四念處觀 | 96 |
| 第三節 禪觀實踐之特色 | 107 |
| 一、持淨戒修禪定 | 107 |
| 二、空慧的禪觀 | 110 |
| 三、重視如意神通 | 112 |
| 四、心性與心相思想 | 116 |
| 第四節 圓頓的真理觀 | 120 |
| 一、一身、一心之觀法 | 120 |
| 二、佛智與佛果功德 | 121 |
| 第五節 小結 | 127 |
| | |
| 第五章 《法華經安樂行義》禪觀之研究 | 129 |
| 第一節 頓覺的《法華經》觀 | 130 |
| 第二節 慧思對《法華經》經題的詮釋 | 132 |
| 一、《法華經》相關概念的闡明 | 132 |
| 二、「妙法」之詮釋－六根清淨 | 133 |
| 三、「蓮華」之詮釋－一乘妙法 | 138 |
| 第三節 法華三昧之修行法門 | 140 |
| 一、有相行 | 141 |
| 二、無相行 | 142 |
| 第四節 三忍慧 | 147 |
| 一、眾生忍 | 148 |
| 二、法性忍 | 152 |
| 三、法界海神通忍 | 154 |
| 第五節 小結 | 158 |
| | |
| 第六章 慧思禪觀思想對智顛的影響 | 160 |
| 第一節 智顛受慧思的啓迪而開展的著作 | 1600 |
| 一、慧思《隨自意三昧》與智顛《覺意三昧》之比較 | 1600 |

| | |
|---|-----|
| 二、慧思《安樂行義》與智顛《法華三昧懺儀》「有相行、無相行」 之差異 | 166 |
| 第二節 次第法門的關連與差異 | 169 |
| 一、二十五方便之關連 | 169 |
| 二、禪法次第之差異 | 172 |
| 三、等覺地之不同 | 173 |
| 四、空觀之比較 | 175 |
| 五、行法次第之差異 | 176 |
| 第三節 圓頓法門之差異 | 177 |
| 一、六根清淨之同異 | 177 |
| 二、圓頓思想之開展 | 179 |
| 第四節 小結 | 181 |
| | |
| 第七章 結論 | 184 |
| 第一節 修行次第的差異 | 184 |
| 一、慧思三部著作的修行次第 | 186 |
| 二、次第法門與頓悟法門的分野 | 187 |
| 第二節 禪觀的內涵 | 190 |
| 一、四念處 | 191 |
| 二、心意識 | 196 |
| | |
| 【參考書目】 | 199 |

第一章 緒論

智顛(538-597)是天台宗的實際創始者，建構了一套義理精深的天台教學體系，這是眾所周知的事實。只是「天台宗」之名稱正式問世，則可能至中晚唐時期才出現。在中唐時期，荆溪湛然(717-782)的著作中已稍見端倪，於《止觀輔行傳弘決》云：「智者二字，即是教主。……法名智顛。」¹「天台宗」一詞最先表明於文獻上，可能是宗密(780-841)《禪源諸詮集都序》云：「故天台宗依此三諦修三止三觀，成就三德也。」²此外，日僧圓仁於其《入唐求法巡禮行記》一書中，就曾記載唐文宗開成三年(838)的一些事蹟，其中提及「長安千福寺天台宗惠雲。」³可見至遲在唐文宗時，『天台宗』一名已正式在佛教界通行。³雖然，天台宗之名稱，不是在智顛時代就使用，可是後代學者皆沿用智顛創立天台宗之說法。

慧文、慧思(515-577)二位禪師，一向被稱譽為天台宗的先驅者，也因為有二位禪師的禪法思想與止觀實踐的基礎，才使得智顛能夠創立天台宗。欲了解天台宗的思想源流，有必要對二位先驅者的思想進行了解與研究。只是慧文因沒有著作流傳於世，在唐朝也沒有祖師為他立傳⁴，所以欲了解慧文生前的史料，只能從道宣的〈慧思傳〉、智顛、灌頂等人的著作、志磐的《佛祖統紀》中，略見片言隻字。想要追溯天台宗的源流，慧文方面幾乎欠缺探討的資料，所以只能從慧思的傳記，及其流傳的著作中去尋找，也是本論文所要探討的部分。

本章是全篇論文的導論，共分四節：第一節「研究動機與目的」，說明研究慧思禪觀思想之因緣，以及欲達成的目的；第二節「當代研究成果之評介」，說明目前學界對於慧思研究之概況，以及研究之成

¹ 《止觀輔行傳弘決》卷 1 之 1，《大正藏》冊 46，頁 142 中。此處的「教主」是指《摩訶止觀》是智顛所創說，故為說教之主。不是指其為獨立教派之祖師的「教祖」。參考林志欽：〈天台宗祖師傳承之研究－從初祖到五祖〉，收錄於《第二屆法華思想與天台佛學研討會論文集》(台北：中華民國現代佛教學會，2005 年 12 月)，頁 159。

² 《禪源諸詮集都序》卷 2，《大正藏》冊 48，頁 407 上。

³ 藍吉富：《隋唐佛教史述論》(台北：臺灣商務印書館，1998 年)，頁 185。

⁴ 唐代道宣的《續高僧傳》、惠詳的《弘贊法華傳》、僧詳的《法華傳記》，都沒有記載慧文的傳記。

果與不足之處；第三節「研究範圍與方法」，說明研究題材的選擇、研究進路；第四節則是對於全文結構之述要。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

筆者在閱讀天台相關資料時，發現學界間研究智顛的著作相當多，研究慧思的也不少，只是學界對於慧思禪觀思想的研究尚缺乏全面、深入的探討，於是引發了想進一步探討的動機。產生了研究動機之後，於是開始對文本做進一步的詳細閱讀，經過詳讀之後發現慧思的禪觀思想與當時流行禪法截然不同，蘊含其個人的思想特色，值得深入研究。此外，慧思指導智顛禪觀，智顛因而悟入法華三昧前方便，之後又建構一套義理體系精深的天台學，因此，慧思之禪觀思想實具有重要的意義與價值，值得深入探討。

慧思既然是一位先驅者，其思想就有一些開創性或特殊性且異於常人之處，也引發筆者想要探究其特殊思想的動機，大概有以下四項：(一)慧思是在什麼環境下想要結合止觀法門？(二)結合止觀法門是一項創舉，這對其往後的弘法生涯是否有影響？弘法生涯的遭受迫害，是否又有創新的思想出現？(三)慧思的弘法生涯，其所依據的經典為何？(四)慧思結合止觀法門，從其著作的那些地方可以看出？又如何影響智顛而創立天台宗呢？以下將針對四個面向予以說明。

慧思生於南北朝末年，當時南、北兩個朝代社會環境與思想文化背景不同，因而在佛教發展上亦有明顯的差異。北朝佛教，重視禪定、誦經、持戒的具體修行，以及建寺、造像等宗教活動，故稱北方重實踐；而南方佛教，則注重「佛義與玄學之同流，繼承魏晉之風，為南統之特徵。」⁵故稱南方重義理。慧思面對著當時南北朝時期佛教，不是偏義理就是偏禪定的二元對立情況，如何普攝南北二朝學風，使之獲得根本統一的局面？慧思決定由北而南下，「而思慨斯南服，定慧雙

⁵ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(上冊)，(北京：昆侖出版社，2006年)，頁367。

開，晝談理義，夜便思擇。」⁶慧思看到當時佛教的弊病，便結合了南方重義理、北方重實踐之不同學風，而形成「定慧雙開」。亦即白天講解二部經典，是屬於佛教理論；夜晚則注重禪定修持，是屬於修行實踐。此二法門「糾正了南方輕禪重講和北方重禪輕講的偏失，遂成了中國佛教發展過程中的一座嶄新的里程碑。」⁷所以慧思的「定慧雙修」，使得南北朝學風統一。

慧思能夠統一南北朝學風，開創「定慧雙修、禪教一致」的禪法，其背後的艱辛、為法忘軀的精神，更能顯現出他的悲願。慧思的禪觀思想，是一種創新的禪法，與當時的南北朝學風不相容，故於講摩訶衍時，屢次的遭諸惡論師惱亂、迫害、及毀壞《般若經》、斷絕檀越飲食供養等，但只要有論師、護法居士請求說法，他仍然不捨一切眾生而為說法，顯現出為法、為教忘軀，在所不惜的大無畏精神。由於慧思屢遭諸惡論師的迫害，而意識到末法的來臨，並將其表明於文獻，故他是中國佛教界末法思想的濫觴。慧思雖然強調「佛法將滅」的末法觀，但他仍積極為佛法留存於世間而作努力，故集積奉造金字《般若經》與金字《法華經》，希望此二部經典，能夠流傳於後世。

慧思的禪觀思想，除了將重點著力於禪觀的實踐外，又結合了般若的空慧、實相的觀照，也就是慧思所依據的經典是《摩訶般若波羅蜜經》(以下簡稱《大品般若經》)的中觀學說，與《妙法蓮華經》(以下簡稱《法華經》)的實相理論相結合的思想體系。慧思曾多次講說《大品般若經》，且於著作中一再引用《大品般若經》，視此經典為次第法門；由於長期誦持《法華經》，因而悟入法華三昧，並且視《法華經》為圓頓法門。慧思相當注重此二部經典，在《南嶽思大禪師立誓願文》(以下簡稱《立誓願文》)中曾說：「為護正法發此願，故造金字《般若經》；為護眾生及己身，復造金字《法華經》。」⁸這二部經典具有相輔相成的功能，可從《小品般若經·序》看出：「《法華》鏡本以凝照，《般若》冥末以解懸。」⁹《法華經》是透過顯理，來引導觀照；《般若經》

⁶ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 564 上。

⁷ 朱封鰲：《天台宗概說》(成都：四川出版集團巴蜀書社，2004 年)，頁 2。

⁸ 《立誓願文》，《大正藏》冊 46，頁 792 上。

⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 536 下。

則是透過觀照，來顯現真理，故兩者具有互補價值，所以慧思結合了兩部經典，做為天台教學的基礎。

天台宗素有「教觀雙美」之美名，追溯其源流，則是來自慧文、慧思兩位先驅者的提倡理論、實踐兩方面的並行；亦即止觀法門的定慧雙開。慧思結合止觀法門，可從其著作《隨自意三昧》的經名中看出，「隨自意」是觀，也就是慧；「三昧」則是止，也就是定。慧思的止觀法門，如何影響智顛而開創第一個中國佛教宗派—天台宗呢？可從兩個佐證中看出：1、在智顛的《摩訶止觀》云：「天台傳南岳三種止觀：一、漸次；二、不定；三、圓頓。」¹⁰由此可知，智顛傳承了慧思的漸次、不定、圓頓等三種止觀。2、在《修習止觀坐禪法要》序文云：「天台大師靈山親承，承止觀也；大蘇妙悟，悟止觀也。」¹¹亦即慧思與智顛昔日同在靈鷲山的七寶淨土，佛陀當時所說之法，即止觀法門；在光州的大蘇山慧思座下所悟者，亦為止觀法門。¹²由以上兩個佐證可看出，智顛繼承了慧思的三種止觀，亦在慧思的座下證悟了止觀法門，因而將止觀法門發揚光大，且形成了天台宗的止觀學說的理論體系，而創立了天台宗。

基於以上的關聯，於是引發筆者想要進一步深入探討慧思的禪觀思想的特色與內涵，以及從其著作中所展現的開創性與特殊性的思想。

二、研究目的

本論文是對慧思的三部禪觀思想做研究，擬在當代的研究成果之上，進一步詳密的闡發慧思禪觀思想的文獻、考據及思想等問題。希望藉由慧思的時代環境與生平的考察，能夠更加了解其思想的形成與著作的產生。從三部禪觀著作中，能夠找到早期天台學較原始素樸的禪觀風貌，也可看出慧思在三部著作中，所展現的禪觀思想，他如何

¹⁰ 《摩訶止觀》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 1 下。

¹¹ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46，頁 462 上。

¹² 參見《續高僧傳·智顛傳》：「思每歎曰：昔在靈山同聽《法華》，宿緣所追今復來矣！即示普賢道場，為說四安樂行。顛乃於此山行法華三昧，始經三夕，誦至〈藥王品〉，心緣苦行，至是『真精進句』，解悟便發，見共思師處，靈鷲山七寶淨土，聽佛說法。」（《大正藏》冊 50，頁 564 中。）

結合止觀二法，而影響天台宗、中國佛教，是本文研究的目的。

今將本論文所要探討的相關課題說明如下：

- (一) 慧思注重禪觀思想，與其學思歷程之間有什麼關係？
- (二) 慧思現存的著作中，有那幾部是值得深入探討與研究？
- (三) 在這些著作中，分別表現出什麼禪觀思想？
- (四) 這三部禪觀著作中，所共同討論的主題為何？
- (五) 慧思的禪觀思想，對智顛有什麼影響？

第二節 當代研究成果之評介

目前學術界對於慧思的著作、思想、禪法等專門研究者，大約可分為五類：

一、文獻、教觀思想整體研究：一部書評，一部學位論文。

(一) 山野俊郎對 Paul Magnin 的著作進行概略性的介紹。¹³ Paul Magnin 於其著作中，分別就六世紀中國的政治與文化史、慧思的生涯與慧思傳、慧思著作的真偽、中國佛教的誕生、慧思的思想與諸學派的關係、《南岳思大禪師立誓願文》等六個章節，主要偏向文獻方面的考察，以及禪定、智慧的探討。

(二) 杜曉玫的《慧思教觀思想研究》，分別就慧思的生平著作與思想淵源、教相思想的基本觀點、禪觀思想的根本內容、教觀思想的實踐方法進行討論。¹⁴

以上二部著作中，已解決的問題：1、Paul Magnin 在“*La vie et*

¹³ 山野俊郎：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思(515-577)” – Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai –〉，收錄於《佛教學七ミナー》第 36 號，(日本：京都，大谷大學佛教學會，1982 年 10 月)，頁 78-85。此篇論文，是山野俊郎對 Paul Magnin 的《慧思之生平與著作 – 中國天台宗的源流》做簡略的介紹。Paul Magnin 的巴黎大學博士論文，已於 1979 年由極東學院出版。

¹⁴ 杜曉玫：《慧思教觀思想研究》(輔仁大學哲學系碩士論文，2001 年)，頁 1-143。

l'oeuvre de Huisi 慧思(515-577) – Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai – 一書中，詳細且徹底的調查慧思的生涯與著作，在一至四章主要以文獻考察為主，且考察了十部經錄，發現慧思的著作共有十二部；五、六章則為思想內容的分析、概略介紹《立誓願文》。從前人研究成果中發現，Paul Magnin 的著作可堪稱是研究慧思文獻中最詳盡者。²、杜曉玫從慧思的五部著作中，論述慧思如何從《法華經》的一乘思想與《般若經》的諸法實相來貫穿其教相思想；在觀行方面，以心識觀、般若實相觀、首楞嚴定等三方面，為禪觀思想的根本內容；於教觀實踐上，則以戒行、願力、安樂行等功夫，來落實教觀思想。從這三個環節可看出：慧思以《法華經》的一佛乘為觀點，開展出實相為主的禪觀法門，最後以安樂行落實其菩薩行處。從文脈上扣緊《法華經》一佛乘主題，是著作之成果。

不足之處：杜曉玫雖對慧思的整體教觀思想做研究，其所涉獵的慧思著作不只是三部禪觀著作，還包括《立誓願文》、《受菩薩戒儀》這二部具有爭議性的著作。這二部著作的真偽問題在中、日皆有學者探討，且於作者論文中也沒有看到當代研究成果之評介，可見得作者沒有關注到此問題，而使得其教觀體系很龐大。若能對具有爭議性的著作進行考察，從而抉擇可靠的文本進行研究，則可縮小研究範圍，而使研究成果更豐碩。

二、著作或思想之考察：主要從慧思的傳記、著作、思想等方面來考察。

(一)佐藤哲英的〈南岳慧思の研究〉，從慧思的傳記與五部著作來考察¹⁵，其最大的貢獻是對已經佚失的《四十二字門》做研究；以及考察「慧思三部作」的成立次第，及成立時間。¹⁶

¹⁵ 五部著作：《立誓願文》、《四十二字門》、《隨自意三昧》、《無諍三昧》、《安樂行義》。

¹⁶ 慧思的《四十二字門》共二卷，主要解說《大品般若經》的「四十二字門」，並將四十二字門配於大乘菩薩修行的四十二個階位。佐藤哲英的《四十二字門》分四節討論：四十二字門の逸文、證真の四十二字門略鈔の檢出、《瓔珞經》と四十二字門、四十二字門略鈔の本文と出典。參見佐藤哲英：《續・天台大

(二)玉城康四郎的〈慧思における心把捉の經驗と超越性〉，探討戒定慧三學、掌握心的經驗背景、關於掌握心的諸問題。欲達到心的超越，即須徹底的空觀、頓覺、眾果具足、眾生妙等圓頓思想。¹⁷

(三)釋慧嶽的《天臺教學史》，分別就慧思的傳記、著作、法華思想、緣起思起來探討，且將緣起分成十二因緣觀、如來藏緣起觀。其中的緣起思想，「十二因緣」即「真如」，「如來藏」即「十如實相」的特異緣起的見解。¹⁸

(四)董平的《天台宗研究》，敘述慧思的事迹、著作及其主要思想、對天台宗的啓導，說明慧思對天台宗的創立具有啓導之功；其思想，可視為天台宗核心觀念的先聲。¹⁹

(五)釋見聞的《天台教學綱要》，從傳記、法華思想二方面探討慧思的法華實踐，且認為慧思時期的學說，未論及教判思想，為原始天台時期。²⁰

(六)安藤俊雄的《天台學根本思想及其開展》，在第一章第四節標題訂為〈南岳慧思之法華思想〉，主要敘述慧思的法華思想，又旁出了一些過渡時期的「唯識思想」。²¹

以上六部著作中，已解決的問題：1、佐藤哲英考察「慧思三部作」的成立次第，及成立時間。慧思的三部禪觀著作，於史料中並沒有記載其成立的先後順序，還好有學者對其成立順序，以及成立時間予以考察，有助於了解慧思禪觀思想的前後期發展。2、佐藤哲英對已經佚失的《四十二字門》做研究。《四十二字門》雖然已經佚失，但學者儘量將其佚文找全，也就是輯佚的方法。其佚文到何處去找呢？主要有：

師の研究》(日本：京都，百華苑，1981年11月)，頁184-240。

¹⁷ 玉城康四郎：《心把捉の展開—天台實相觀を中心として—》(東京：山喜房佛書林，1989年2月第三刷)，頁63-168。

¹⁸ 釋慧嶽：《天臺教學史》(台北：財團法人佛陀教育基金會，1993年12月)，頁31-54。

¹⁹ 董平：《天台宗研究》(上海：上海古籍出版社，2002年初版)，頁6-14。

²⁰ 釋見聞：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，2002年)，頁41-51。

²¹ 安藤俊雄著·蘇榮焜譯：《天台學根本思想及其開展》(台北：慧炬出版社，2004年)，頁19-29。

圓仁從我國請來，至鎌倉初期比叡山的殘存、寶地房證真的《法華三大部私記》共 41 回引用、坂本西教寺及叡山文庫的《四十二字門略鈔》寫本的查出等。²²將佚失的四十二字門還原，更能掌握慧思的菩薩行位論之輪廓。3、釋慧嶽提出「實相論」、「緣起論」是一法的兩面。學界一般都將「實相論」與「緣起論」分爲兩大體系，且認爲這兩者是各立門戶，並不相關之錯誤觀念。其實兩者，是同一法的兩面觀，它不是各別分離的。也就是欲追究諸法的實相本體，必須從迷界的十二因緣流轉，以觀照「緣起」思想爲前提，才能得到「實相」的顯現。²³故兩者具有前因後果之關係，是互爲因果，而不是各別獨立。

不足之處：釋慧嶽、釋見聞、安藤俊雄等學者的著作中，對於慧思生平的考察，所依據的版本是《佛祖統紀》。《佛祖統紀》是在宋朝編撰，成書較晚，又增添了許多新的內容，故對於史料的選擇必須謹慎，才能得到可信的史實。池田魯參在〈南岳慧思傳の研究－《大乘止觀法門》の撰述背景－〉中，就曾對《佛祖統紀》所記載，慧思寂年「壽六十三」提出討論，列舉三個版本皆是「壽六十四」之說²⁴，故對於史料的選擇，應優先考慮較早期的著作，其真實性亦較高。

三、禪法之整體研究：主要探討止觀實踐、禪觀思想。

(一)福島光哉的〈南岳慧思の禪觀〉，學界一般認爲慧思的禪學特色是空觀色彩很強烈，但其禪學思想中還包括假觀的思想。本文主要考察慧思的空、假二觀之思想，並說明慧思三種止觀的組織內容。²⁵

(二)幣道紀的〈南嶽慧思の禪觀〉，從慧思的禪觀體系中的周邊問

²² 佐藤哲英：《續・天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981 年 11 月)，頁 184-240。

²³ 參考釋慧嶽：《天台教學史》(台北：財團法人佛陀教育基金會，1993 年 12 月)，頁 48。

²⁴ 三個版本：《續高僧傳》、《弘贊法華傳》、《釋門正統》，皆記載慧思寂年「壽六十四」；只有《佛祖統紀》記載「壽六十三」。池田魯參：〈南岳慧思傳の研究－《大乘止觀法門》の撰述背景－〉，收錄於《天台教學の研究》(日本：東京，山喜房佛書林，1990 年 3 月)，頁 5。

²⁵ 福島光哉：〈南嶽慧思の禪觀〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 14 卷第 1 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1965 年 12 月)，頁 201-205。

題²⁶，去探討慧思的三種止觀。²⁷

(三)新田雅章的〈慧思における禪定思想の展開〉，說明慧思禪觀思想的中心問題是諸法實相。其中《隨自意三昧》、《無諍三昧》是屬於「漸悟・次第」的立場；《法華經安樂行義》則詮示「頓悟・不次第」的立場。²⁸

(四)佐佐木憲德的〈慧思の禪觀〉，從法華三昧、戒禪主義、如來藏與禪觀、四念處觀、隨自意三昧等五方面論述禪觀思想。²⁹

(五)大野榮人的〈南岳慧思の禪法とその背景〉，探討慧思的求道與末法觀、禪法組織背景、《大品般若經》以及《大智度論》所說的禪觀與慧思的禪法。說明慧思是中國末法自覺最初之人，以及《隨自意三昧》、《無諍三昧》二部著作，受到《大品般若經》、《大智度論》的影響。³⁰

(六)采翠 晃的〈慧思の禪定思想の背景〉，說明慧思受具足戒後居止中岳嵩山、大蘇山、南岳衡山等三個據點，其選定的據點皆與道教有關連，故其思想多少受其影響，而有神仙、神通的思想。³¹

(七)潘桂明·吳忠偉的《中國天台宗通史》，從止觀實踐、末法思想、性具染淨說來探討。說明慧思的禪學核心是教禪並重、定慧雙開，其佛教思想的經典背景，主要是《大品般若經》和《法華經》。³²

(八)釋達照的〈天台禪修方法及其沿革〉，將天台宗的禪修方法分

²⁶ 周邊問題：從《高僧傳》、《續高僧傳》的〈習禪篇〉去探討當時禪者是大小乘禪觀並修，以及受到鳩摩羅什所翻譯的禪經影響，還有慧思的禪法著作等方面。

²⁷ 幣道紀：〈南嶽慧思の禪觀〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 18 卷第 1 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1969 年 12 月)，頁 217-219。

²⁸ 新田雅章：〈慧思における禪定思想の展開〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 21 卷第 2 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1973 年 3 月)，頁 584-590。

²⁹ 佐佐木憲德：〈慧思の禪觀〉，收錄於《漢魏六朝禪觀發展史論》(東京：ピタカ，1978 年 7 月)，頁 247-263。

³⁰ 大野榮人：《天台止觀成立史の研究》(京都：法藏館，1994 年 7 月初版)，頁 37-82。

³¹ 采翠 晃：〈慧思の禪定思想の背景〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 46 卷第 1 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1997 年 12 月)，頁 212-214。

³² 潘桂明·吳忠偉：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001 年初版)，頁 62-86。

為三期：萌發期、圓熟期、沿革期，其中慧文、慧思的禪修方法，屬萌發期。

(九)王晴薇的〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，以慧思的三部禪觀著作，分析「四念處」在慧思禪觀中的重要性。³³

以上九部著作中，已解決的問題：1、佐佐木憲德具體地指出，慧思禪觀思想特色之一「戒禪主義」，這是學界較少人提出的觀點。「戒禪主義」是《無諍三昧》的重要思想，說明文字法師迷失佛法的根本原因是輕視戒律；闇證禪師，雖坐禪持戒，但因生起增上慢心，而墮入邪禪，因而犯下謗佛重罪，墮入地獄。所以，慧思再三強調「持戒修定」的重要性，亦即戒禪兩者雙運兼行。2、大野榮人探討慧思的著作：《隨自意三昧》、《無諍三昧》，受到《小品般若經》、《大智度論》的影響，皆立足於「空」、「般若」的思想。若能對這兩部經論有所掌握，就能解明慧思的禪法思想。作者又對比《大智度論》的「四念處觀」，與《無諍三昧》相近部分，以說明慧思的四念處觀是受到《大智度論》的影響。³⁴所以考察慧思的思想來源，有助於解明其禪觀思想。3、潘桂明·吳忠偉提出天台先驅者的禪法與早期楞伽禪相近之處：二家禪法在北方皆受到迫害；為了謀求生存，都由北向南轉移，因而創立天台宗、禪宗。³⁵可見一種創新禪法，要讓一般人接受，必須經歷相當長的一段時間，甚至遭受毀謗、迫害、地域的轉移等。4、王晴薇以慧思的三部禪觀著作，加以分析「四念處」在慧思禪觀中的重要性，而且提出慧思、智顛皆以「小乘修法」如「四念處」或「四禪」為修法目標，但是對這些修法的詮釋，皆取自漢譯的大乘經論之間的矛盾。³⁶對此問題的釐清，也可確定慧思的四念處，是大乘禪法，有別於小乘的四念處。

³³ 王晴薇：〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，收錄於《佛學研究中心學報》第13期，(臺北：臺大佛學研究中心，2007年6月。)

³⁴ 參考大野榮人：《天台止觀成立史の研究》(京都：法藏館，1994年7月初版)，頁61-72。

³⁵ 參考潘桂明：〈天台先驅者的止觀實踐〉，收錄於《中國禪學》第1卷，(北京：中華書局，2002年)，頁55-56。

³⁶ 王晴薇：〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，收錄於《佛學研究中心學報》第13期，(臺北：臺大佛學研究中心，2007年6月。)

不足之處：1、釋達照指出，慧思的《無諍三昧》的四念處觀，既不是純粹的小乘四念處觀，也不是完全的大乘般若畢竟空觀，此說法則有待商榷。³⁷與慧思同時代的禪師是融合大小乘禪法，慧思是繼承其思想？抑是有所創發呢？則有待進一步考察。2、潘桂明·吳忠偉提出天台先驅者的禪法與早期楞伽禪相近之處，主要表現在「重智輕悲」方面，其中「輕悲」的說法，仍有待進一步釐清與說明。

四、特定著作之研究：

(一)《隨自意三昧》：大致可區分為禪觀思想、《隨自意三昧》與《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》(以下簡稱《覺意三昧》)之比較，或外加《摩訶止觀》三者之比較、以及「無明與空」與「當代意義」等三類。

1、坂本廣博的〈四種三昧－特に非行非坐三昧と隨自意、覺意三昧について－〉，主要介紹隨自意三昧、覺意三昧、非行非坐三昧。³⁸文中出現「四運推檢可從《隨自意三昧》看出」³⁹之觀點，此說法有待進一步說明。

2、陳英善的〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉，探討慧思之禪觀即是實相觀法，也涉及了對首楞嚴三昧之探討，進而論述其對慧思禪觀之影響。⁴⁰

3、釋如虛的〈慧思大師《隨自意三昧》之研究〉，主要說明《隨自意三昧》之思想特質、以及「隨自意三昧」與「非行非坐三昧」、「覺意三昧」三種三昧之比較。⁴¹但於比較三者之同異時，出現了三處的

³⁷ 釋達照：〈天台禪修方法及其沿革〉，收錄於《中國禪學》第2卷，(北京：中華書局，2003年)，頁231-256。

³⁸ 坂本廣博：〈四種三昧－特に非行非坐三昧と隨自意、覺意三昧について－〉，收錄於《天台教學の研究》(日本：東京，山喜房佛書林，1990年3月)，頁159-177。

³⁹ 坂本廣博：〈四種三昧－特に非行非坐三昧と隨自意、覺意三昧について－〉，收錄於《天台教學の研究》(日本：東京，山喜房佛書林，1990年3月)，頁171。

⁴⁰ 陳英善：〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉，收錄於《佛學研究中心學報》第3期，(台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1998年)，頁151-185。

⁴¹ 釋如虛：〈慧思大師《隨自意三昧》之研究〉，收錄於《佛教青年論文集》(高

錯誤。⁴²

4、楊麗莉的《南嶽慧思《隨自意三昧》禪觀思想之探微》，探討慧思禪觀思想之緣起、「隨自意三昧」禪觀思想之特色、「隨自意三昧」觀法之結構。⁴³以及《《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》之研究》，其第五章就智顛的《覺意三昧》與慧思《隨自意三昧》做比較，從而探求二者的共通特質與相異性。⁴⁴

5、劉朝霞的《天臺宗隨自意三昧研究》，探討慧思《隨自意三昧》的思想來源與內容、觀行方法、智顛的《覺意三昧》與《摩訶止觀》中「非行非坐三昧」，對《隨自意》的繼承發展與創造性發揮。⁴⁵以及〈《隨自意三昧》中的無明與空〉，探討無始無明與有始無明，以及無始空與畢竟空，提出慧思《隨自意》思想的核心，在於對無明的剖析與對空觀的重視。⁴⁶再者，〈淺析《隨自意三昧》的觀行方法〉，提出隨自意的具體修行方法以發大乘心為觀行基礎，觀諸法實相為正式的觀行，金剛喻定斷煩惱為初步成就的標準，觀諸法利用與觀諸法實相的圓融為圓滿六度萬行的心要。⁴⁷此外，〈智顛《覺意三昧》對慧思《隨自意三昧》的繼承發展〉，從智顛的《覺意三昧》中，可看出智顛繼承了慧思的思想並予以發揮，可從四個面向來說明：經典來源與文章結構的改換、理論與概念的純淨化、以四運推求統率全部觀行、觀行次第的明晰化。⁴⁸

6、釋寬慧的《智者大師覺意三昧之研究》，第二章第四節「從慧

雄：元亨寺妙林雜誌社，1999年6月第2版），頁223-240。

⁴² 參見釋大寂：《非行非坐三昧之修學－以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》，（台北：百善書房，2004年5月），頁171-173。

⁴³ 楊麗莉：《南嶽慧思《隨自意三昧》禪觀思想之探微》，
<http://www.yinshun.org.tw/90thesis/90-03.htm>

⁴⁴ 楊麗莉：《《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2002年6月，頁61-95。

⁴⁵ 劉朝霞：《天臺宗隨自意三昧研究》，四川大學碩士論文，2002年1月，頁1-49。

⁴⁶ 劉朝霞：〈《隨自意三昧》中的無明與空〉，收錄於《中國哲學史》（四川：四川大學，2004年第4期）。

⁴⁷ 劉朝霞：〈淺析《隨自意三昧》的觀行方法〉，收錄於《覺群》，2004年。
<http://www.plm.org.hk/qikan/juqun/2k04/2k04f35.htm>

⁴⁸ 劉朝霞：〈智顛《覺意三昧》對慧思《隨自意三昧》的繼承發展〉，收錄於《宗教學研究》第2期，2004年，頁168-170。

思三部著作考察」，主要考察智顛覺意三昧與慧思《隨自意三昧》、《無諍三昧》、《法華經安樂行義》三部著作之關係。⁴⁹

7、釋大寂的《非行非坐三昧之修學—以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》，其中第四章「非行非坐三昧與隨自意三昧之異同」，主要探討隨自意三昧釋義、六威儀、六種威儀歷六度之情形、二種三昧之異同。⁵⁰

8、程群的〈「隨自意三昧」及其當代意義〉，主要解析「隨自意三昧」觀修法要、在動用中觀修及其當代意義。⁵¹文中「『隨自意三昧』以『四句推檢』(依《中論》『無生四句偈』)觀析『四運心』為入手門徑。」⁵²此說法仍有待進一步的說明。

學界對於慧思禪觀著作中，以《隨自意三昧》最多人研究，且其研究重心偏向於《隨自意三昧》與《覺意三昧》之比較，或外加《摩訶止觀》三者之比較。以上十二部著作中，已解決的問題：(1)楊麗莉提出《隨自意三昧》中，六威儀觀法的中心要素：如實緣事作意、增上作意、作大悲想、空觀為指歸。這些特色在大乘經論中皆可見，只是慧思、智顛將其系統化、次第化，運用於動中修禪觀而已。⁵³由此可看出，此觀法亦是菩薩禪法的展現，與聲聞禪法有所不同。(2)釋大寂指出《隨自意三昧》中，是觀前二運心—未念心、欲念心；智顛將慧思的二運心擴充為四運心，且提出一般學界於比較三部著作時所容易出現的問題點。

不足之處：(1)學界間雖將《隨自意三昧》、《覺意三昧》、《摩訶止觀》三者做比較，但於比較過程中，往往忽略了慧思的《隨自意三昧》

⁴⁹ 釋寬慧：《智者大師覺意三昧之研究》，圓光佛學研究所畢業論文，2003年6月，頁43-50。

⁵⁰ 釋大寂：《非行非坐三昧之修學—以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》，(台北：百善書房，2004年5月)，頁137-173。

⁵¹ 程群：〈「隨自意三昧」及其當代意義〉，收錄於《禪與人間佛教學術研討會》(高雄：佛光山文教基金會，2007年)，頁188-197。

⁵² 程群：〈「隨自意三昧」及其當代意義〉，收錄於《禪與人間佛教學術研討會》(高雄：佛光山文教基金會，2007年)，頁190。

⁵³ 參考楊麗莉：《〈釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧〉之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2002年6月，頁82。

中，只有觀未念心、欲念心，屬於四運心的前二運心。其中坂本廣博、釋如虛、程群等三位學者皆提出類似的觀點，慧思是以「四句推檢」觀析「四運心」為入手門徑之說，此說法是有待釐清的。因為在慧思的著作中，只有前二運心；四運心是在智顛的著作中才出現。(2)劉朝霞於〈淺析《隨自意三昧》的觀行方法〉、〈智顛《覺意三昧》對慧思《隨自意三昧》的繼承發展〉兩篇著作中，皆論及慧思「四運推檢觀寂滅」、「觀四運寂滅」的說法，但又加了註腳「關於四運的分法，《隨自意》中沒有明確說明，這一點是由智者《覺意三昧》完成的。」顯現前後矛盾的說法。(3)陳英善在分析慧思《隨自意三昧》的第六識、第七識、第八識時，「識之與心二用各別」中，「識」是指第六識(或藏識)，「心」是指自性清淨心，此說法有待商榷。⁵⁴慧思由於受到《地論》、《攝論》學說的影響，已有了八識思想，但對於第六、七、八識的說法不太明確，雖有些是繼承當時流行的學說，亦有其創意的見解。故對於三識的解明，有其困難度。(4)慧思《隨自意三昧·食威儀品》的偈頌，為後代祖師所引用，且將其另外獨立二個偈頌，取名〈受食呪願偈〉⁵⁵，與現今佛門中的佛前大供雷同。由此可知，慧思的食威儀，至今仍影響中國佛教界，且為佛教界所沿用，此點並未受到學界的關注。⁵⁶

(二)《無諍三昧》：大致可區分為經典引用的考察、思想詮釋、與「四念處」之關係三類。

1、坂本廣博的〈諸法無諍三昧と大集經〉，說明《諸法無諍三昧法門》(以下簡稱《無諍三昧》)引用了《大方等大集經》(以下簡稱《大

⁵⁴ 陳英善：〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉，收錄於《佛學研究中心學報》第3期，(台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1998年)，頁158。

⁵⁵ 《施食通覽》云：「此食色香味，上供十方佛，中奉諸賢聖，下及六道品，等施無差別，隨感皆飽滿，令今施主得，無量波羅蜜。」以及「念食色香，如栴檀風，一時普熏，十方世界。凡聖有感，各得上味，六道聞香，發菩提心，於食能生，六波羅蜜，及以三行。」(《卍新纂續藏經》冊57，頁106中。)

⁵⁶ 參見拙著：〈慧思《隨自意三昧》禪觀之研究—兼論慧思與智顛禪觀之比較〉，收錄於《第十八屆全國佛學論文聯合發表會·會後論文集》(桃園：圓光佛學研究所，2008年)，頁24。

集經》)的「一念十二因緣」、「三乘人的法行觀念」、「心念處」等，故《無諍三昧》受到《大集經》的影響。⁵⁷

2、釋仁朗的〈慧思大師「諸法無諍三昧法門」詮般若體用之研究〉，說明慧思的無諍法門實依般若為體，依般若起修，證般若實相，顯興般若大用—行菩薩行悲願度生。⁵⁸

3、王晴薇的〈《諸法無諍三昧》及《法華經安樂行義》中的《摩訶般若波羅蜜經》〉，主要分析慧思的二部著作中，對《摩訶般若波羅蜜經》之引用與詮釋。⁵⁹另，〈論中國早期天台禪法中之四念處—由《念處經》到《諸法無諍三昧法門》的比較研究〉，主要透過《中阿含·念處經》、南傳《大念處經》、《小品般若經·廣乘品》、《大智度論·釋四念處品》中所提到的四念處，與慧思的《無諍三昧》的四念處，進行比較研究。⁶⁰

學界對於慧思禪觀著作中，以《無諍三昧》較少學者研究。以上四部著作中，已解決的問題：釋仁朗說明「無諍法門」是在詮釋般若的體用關係。禪定生般若，而且修禪定時實際上是依般若慧起觀照，融合禪定、般若之定慧雙修。所以無諍法門是依般若為體，般若妙慧既顯，則能興起大悲，起般若大用悲願度生。⁶¹此問題解決了修持禪定的內容即是觀照般若，所以慧思的禪定與般若二者是合一的，也就是修禪定與所成就的空慧是合一，不可分割的。

不足之處：王晴薇於二年間發表了二篇與《無諍三昧》相關的論文，可見得她已經關注到學界對於《無諍三昧》研究之不足。學界間

⁵⁷ 坂本廣博：〈諸法無諍三昧と大集經〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 28 卷第 1 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1979 年 12 月)，頁 366-368。

⁵⁸ 釋仁朗：〈慧思大師「諸法無諍三昧法門」詮般若體用之研究〉，收錄於《華梵佛學年刊》第 2、3 期合刊，(台北，1984 年)，頁 33-36。

⁵⁹ 王晴薇：〈《諸法無諍三昧》及《法華經安樂行義》中的《摩訶般若波羅蜜經》〉，收錄於《第三屆法華思想與天台佛學研討會會議論文集》(台北：中華民國現代佛教學會，2007 年 6 月)。

⁶⁰ 王晴薇：〈論中國早期天台禪法中之四念處—由《念處經》到《諸法無諍三昧法門》的比較研究〉，收錄於《漢學研究集刊》第 2 期，(雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006 年 6 月)，頁 19-38。

⁶¹ 釋仁朗：〈慧思大師「諸法無諍三昧法門」詮般若體用之研究〉，收錄於《華梵佛學年刊》第 2、3 期合刊，(台北，1984 年)，頁 33-40。

雖然從上述三個面向進行研究，至於思想淵源、禪觀思想的特色、思想核心的掌握、禪法的重新詮釋等，仍有進一步考察與研究之必要，才能達到總體觀照慧思禪觀思想之目的。

(三)《法華經安樂行義》(以下簡稱《安樂行義》):大致可區分為法華三昧思想、《安樂行義》與《法華經》之關係、禪觀思想三類。

1、鶴田大吾的〈慧思の法華三昧前方便の考察〉，主要對《安樂行義》的法華三昧、無量義三昧、普現色身三昧做考察，其結論為《無量義經》、《普賢觀經》二經，是理解法華三昧的前方便。⁶²

2、橫超慧日的〈南岳慧思の法華三昧〉，主要探討法華三昧的開悟、法華三昧的教義。⁶³其中法華三昧的證悟過程，於《續高僧傳·慧思傳》有詳細的記載；法華三昧的教義，見於《安樂行義》，是慧思對末法的自覺，特重〈安樂行品〉、〈普賢勸發品〉二品，而說無相行、有相行。

3、韓子峰的〈法華三昧的修學原理與實踐(上)－以慧思《安樂行義》為中心〉，主要說明法華三昧的意涵與特色、修學原理、修學工夫、修學成果。⁶⁴以及《天台法華三昧之研究》，與《安樂行義》相關的是第五章第一節，法華三昧之特質，從「佛法、心法、眾生法」三個角度觀察，其中慧思所說的「眾生法」，即是「如蓮妙法·實深圓頓」。⁶⁵

4、菅野博史的〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉，主要考察慧思的法華經觀，其最大的優點是慧思所引用的經典，菅野博史皆能追溯其原典與之參照。⁶⁶Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno(菅野博史)

⁶² 鶴田大吾：〈慧思の法華三昧前方便の考察〉，收錄於《印度學佛教學研究》第54卷第1號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，2005年12月)，頁43-46。

⁶³ 橫超慧日：〈南岳慧思の法華三昧〉，《法華思想の研究》第一，(日本：京都，1986年5月)，頁265-278。

⁶⁴ 韓子峰：〈法華三昧的修學原理與實踐(上)－以慧思《安樂行義》為中心〉，《第九屆國際佛教教育研討會專輯》，1995年。

⁶⁵ 韓子峰：《天台法華三昧之研究》，國立台灣師範大學國文研究所博士論文，1999年6月，頁126-133。

⁶⁶ 菅野博史：〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉，收錄於《中國法華思想の研究》(日本：東京，春秋社，1994年3月)。

合譯的 *The Meaning of the Lotus Sutra's Course of Ease and Bliss*，主要分為四部分：慧思的傳記、著作、思想，《法華經安樂行義》的法華經觀，對《法華經安樂行義》做註釋、翻譯，對文本正確標點。⁶⁷

5、黃國清的〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，說明慧思的《安樂行義》中，特別重視〈安樂行品〉的四安樂行、〈法師功德品〉的六根清淨的詮釋，此二品彰顯了依大因證大果的圓頓意義。⁶⁸

6、釋仁聞的《天台慧思《法華經安樂行義》之研究》，提出如來藏、禪定、忍辱是《安樂行義》所具涵的三大要素，以此三大要素為架構來處理十項論題。⁶⁹以及〈天台慧思《法華經安樂行義》之研究—以禪定思想為論題〉，將分別探討有相行與無相行的二分法門、次第淺深；《隨自意三昧》與《首楞嚴三昧經》的關係、隨自意三昧的特性及在安樂行的重要性。⁷⁰

以上九部著作中，已解決的問題：(1)菅野博史將《安樂行義》譯成英文—國際共通的文字，使得慧思的著作跨入國際性，相對地提昇慧思在國際佛學界的地位。菅野博史又對《安樂行義》的文本做註釋，亦即對難解詞義進行解釋，有助於掌握慧思著作中文本的涵義。(2)黃國清關注到《法華經》的發展過程，認為慧思在《安樂行義》著作中將焦點凝聚在〈安樂行品〉的四安樂行，以及〈法師功德品〉的六根清淨。由於慧思對這兩品進行創造性的詮釋，彰顯依大因證大果的圓頓意義，因而使《法華經》推升到判教體系中的最高地位。⁷¹此問

⁶⁷ Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno(菅野博史)合譯：*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*, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006.

⁶⁸ 黃國清：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，收錄於《普門學報》第38期，(高雄：佛光山文教基金會，2007年)，頁103-123。

⁶⁹ 釋仁聞：《天台慧思《法華經安樂行義》之研究》，佛光大學宗教學系碩士論文，2007年。

⁷⁰ 釋仁聞：〈天台慧思《法華經安樂行義》之研究—以禪定思想為論題〉，收錄於《第十八屆全國佛學論文聯合發表會·會前論文集》，(桃園：圓光佛學研究所，2007年)。

⁷¹ 黃國清：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，收錄於《普門學報》第38期，(高雄：佛光山文教基金會，2007年)，頁104-117。

題的解決，讓學界了解《法華經》地位的提昇，慧思扮演著關鍵性的角色。

不足之處：釋仁聞提出無相行的關鍵在於隨自意三昧，其根據是慧思於《安樂行義》云：「無相行者，即是安樂行，……行、住、坐、臥、飲食、語言，一切威儀心常定故。」⁷²此段引文中說明安樂行為無相行，這種無相行是指深妙禪定與般若空慧結合的法門，其中的六威儀皆可表現甚深禪定。若根據此文就推定「要達到無相安樂行就必須修習隨自意三昧」⁷³，此說法則有待商榷。

五、其他：大致可區分為實相論、佛學思想特徵、心意識三類。

(一)演培的〈天台先驅列祖的實相論〉，認為慧思教學的特色，最顯著的在攝入緣起論思想。雖無阿梨耶識之名，卻有自性清淨心，故受到當時南道地論宗的影響。⁷⁴

(二)呂澂的〈天台宗〉，論及慧思的實相說，即是《法華經·方便品》的「十如」實相；慧思也受到《大智度論》的影響，諸法的實相即「如」，分作兩類：一類是各各相即別相，一類是共相即通相。因而十如有別相、共相二種。⁷⁵

(三)張風雷的〈天台先驅慧思佛學思想初探——關於早期天台宗思想的幾個問題〉，認為慧思佛學思想的特徵有二：一是慧思所謂的「定慧雙開」，實際上是「由定發慧」的路子；二是以《大品》為宗旨會通《法華》，特重空諦。⁷⁶

⁷² 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 上。

⁷³ 釋仁聞：〈天台慧思《法華經安樂行義》之研究——以禪定思想為論題〉，收錄於《第十八屆全國佛學論文聯合發表會會前論文集》，(桃園：圓光佛學研究所，2007 年)，頁 14。

⁷⁴ 釋演培：〈天台先驅列祖的實相論〉，收錄於《現代佛教學術叢刊》57，(台北：大乘出版社，1979 年初版)，頁 150-153。

⁷⁵ 呂澂：〈天台宗〉，收錄於《現代佛教學術叢刊》31，(台北：大乘出版社，1978 年 5 月)，頁 275-278。

⁷⁶ 張風雷：〈天台先驅慧思佛學思想初探——關於早期天台宗思想的幾個問題〉，收錄於《世界宗教研究》(北京，2001 年第 2 期)，頁 51-58。
http://www.wuys.com/news/article_show.asp?articleid=2045

(四)陳英善的〈慧思與智者心意識說之探討〉，認為慧思對心意識之處理，可說並不明確，由於其重視禪觀之修行體證，視阿黎耶識為淨識，藉由金剛智(第七識)之覺了，了知意識即是藏識(淨識)。⁷⁷

(五)劉朝霞的〈南岳慧思心識論簡析—以《隨自意》、《安樂行》、《無諍門》為範圍〉，探討慧思三部著作中別具特色的心意識說，分成三個部分來討論：心性與心相、意、轉識與藏識。⁷⁸

以上五部著作中，已解決的問題：呂澂提出慧思的十如實相說，受到地論師、《大智度論》的影響，特別是《大智度論》的別相、共相二種實相說。⁷⁹十如的各個面向是個別的相；十者皆是如，指慧思對實相的體認，即是共同的相。只有別相、共相二法具足，才是實相的意義。學界對於十如實相說的解明，有助於了解慧思的諸法實相理論。

不足之處：一般傳統觀念認為，慧思佛學思想的特色之一是「定慧雙開」，但張風雷提出不同的看法：「定與慧雖須雙修，但二者的地位並不是等量齊觀的。……因此，必須走『由定發慧』的路子，禪定乃是智慧的根本。」⁸⁰此說法有待商榷。必須再對慧思的禪觀思想，做進一步的探討，才能釐清定慧二者之關係。

第三節 研究範圍與方法

一、研究範圍

本論文的研究範圍，主要集中於慧思的三部禪觀著作。為何選這三部著作為研究範圍呢？在本論文的第二章第三節「著作考察」的第

⁷⁷ 陳英善：〈慧思與智者心意識說之探討〉，收錄於《中華佛學學報》第 11 期，1998 年 7 月，頁 155-179。

⁷⁸ 劉朝霞：〈南岳慧思心識論簡析—以《隨自意》、《安樂行》、《無諍門》為範圍〉，收錄於《四川師範大學學報》(社會科學版)第 34 卷第 4 期，2007 年 7 月，頁 26-32。

⁷⁹ 參考呂澂：〈天台宗〉，收錄於《現代佛教學術叢刊》31，(台北：大乘出版社，1978 年 5 月)，頁 277。

⁸⁰ 張風雷：〈天台先驅慧思佛學思想初探——關於早期天台宗思想的幾個問題〉，收錄於《世界宗教研究》(北京，2001 年第 2 期)，頁 51-58。
http://www.wuys.com/news/article_show.asp?articleid=2045

一項「古代經錄與現代著作考察」中，將考察慧思的著作，列舉了十二種經錄，及三部現代著作，可歸納出慧思的著作共有十五部⁸¹，但目前尚存的只有六部，分別為：《無諍三昧》、《隨自意三昧》、《安樂行義》、《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》。於本論文第二章第三節的第二項「真偽著作之考察」中，將考察慧思尚存的六部著作中，其中的三部《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》真偽之問題，被認為是否為慧思的著作，而引起很大的議論。故筆者不考慮對《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》二部著作加以探討，只對《立誓願文》做部分引用。

為何三部爭議著作中，有二部不列入研究範圍，卻引用了《立誓願文》做為研究題材，其原因何在呢？《立誓願文》這部著作，雖具有爭議性，但這部著作中，有詳細論述其生平事蹟，且其一生時代環境的遭遇(時代背景)，內在的修持(定慧等持)，促使其思想的形成與著作的產生，有著密切的關係。故於第二章第一節「時代環境」、第二節「慧思的生平」中，將予以引用。

在唐代祖師為慧思立傳的雖有道宣的《續高僧傳》、《大唐內典錄》，以及惠詳的《弘贊法華傳》、僧詳《法華傳記》，但一般皆以《續高僧傳》為主，其原因為何呢？道宣的另一部著作《大唐內典錄》，是佛教的目錄學書，其於每一譯本或著作列出之後，敘述了作者之生平大略，但未能詳盡。再者，惠詳的《弘贊法華傳》，在「修觀部分」錄了慧思、智顛、智瓌等三位修法華觀法有得的高僧事蹟，但所敘僧侶的傳記，多參照《高僧傳》、《續高僧傳》，又添增了神異事蹟。此外，僧詳的《法華傳記》，在「諷誦勝利」部分，採集了九十二位誦讀《法華經》者之感應故事，亦添加了神異事蹟。故想透過《大唐內典錄》、《弘贊法華傳》、《法華傳記》，更深入了解慧思的生平是不可能的。所以，《立誓願文》這部著作，就成為研究慧思生平事蹟重要的典籍，而且近代歷史學家陳寅恪曾讚歎：「取本人一生事蹟，依年歲編列。其書

⁸¹ 此十五部著作，分別為：《四十二字門》、《無諍行門》、《釋論玄》、《隨自意》、《安樂行》、《次第禪要》、《三智觀門》、《立誓願文》、《受菩薩戒文》、《臺山記》、《四十二字門義》、《大乘止觀法門》、《方等三昧行法》、《法華懺法》、《大乘入道章》。

不獨研求中古思想史者，應視為重要資料，實亦古人自著年譜最早者之一。」⁸²可見《立誓願文》中，慧思的生平事蹟，亦可稱為其自著年譜。

目前尚存的六部著作，扣除三部爭議性的著作，就只剩下三部著作，分別為：《隨自意三昧》、《無諍三昧》、《安樂行義》，此三部著作，是研究慧思的教學思想最重視的，故又稱「慧思三部作」。關於此三部著作的成立順序，今依《續·天台大師の研究》說明如下：

(一)《隨自意三昧》是慧思第二期河南遊學時代的作品，大約是慧思三十四歲到三十九歲的著作。

(二)《無諍三昧》是慧思第三期光州教化時代前期的作品，大約是慧思四十歲到四十三歲的著作。

(三)《安樂行義》是慧思第三期光州教化時代中後期作品，大約是慧思四十四歲到五十三歲的著作。⁸³

由上可知，慧思的教學思想，大約是在三十四歲至五十三歲之間。而且慧思在光州大蘇山前後十四年間，是慧思一生佛教事業與天台宗思想的重要轉折點。⁸⁴其原因何在呢？因智顛於陳元嘉元年(560)，慕名投於慧思門下參學。由於這次的參學，使得智顛於慧思座下前後七年間，悟到法華三昧前方便，且慧思付法於智顛，命他傳燈化物，續佛慧命。⁸⁵智顛在慧思座下學習，將其所學的止觀法門予以融會貫通，再予以創發，因而成立了天台宗。

學界對於慧思的三部著作個別討論者，趨向多元化⁸⁶；而三部著作整體討論者，則大致上集中於教觀思想、禪定與智慧之考察、禪觀

⁸² 陳寅恪：〈南嶽大師立誓願文跋〉，收錄於《陳寅恪史學論文選集》(上海：上海古籍出版社，1992年)，頁41。

⁸³ 參考佐藤哲英：《續·天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981年11月)，頁160。

⁸⁴ 參考王雷泉：〈從修正觀到說止觀—天台智者大師創建止觀學說的過程〉，收錄於《慈光禪學學報》創刊號，(台中：慈光禪學研究所，1999年)，頁209。

⁸⁵ 《隋天台智者大師別傳》卷1云：「思師誠曰：……今以付屬汝，汝可乘法還緣傳燈化物，莫作最後斷種人也。」(《大正藏》冊50，頁192上-中。)

⁸⁶ 參見第二節「當代研究成果之評介」。

思想、止觀實踐、諸法實相等，也皆與禪觀思想有關，故筆者擬於當代研究成果之上，對於研究不足之處再進一步做全面、深入的探討。此外，若要研究慧思的禪觀思想，其中爭議性的著作《大乘止觀法門》，亦屬於禪觀思想，也有學者納入研究的範圍，為何在本論文中不予以討論？主要的抉擇標準為何？聖嚴云：「本書是以如來藏緣起思想為基礎，除了以論述心意識論中的真妄和合的本識為其中心體系之外，另外刻意說到以染淨二性為中心的一個體系。」⁸⁷由此可知，《大乘止觀法門》受到《大乘起信論》的影響，而採真妄和合的梨耶、染淨緣起之解說，及空不空如來藏說等。此思想進路，與另三部著作，截然不同，而且《大乘起信論》約於公元六世紀後半葉的梁、隋之際才開始流行於中國。⁸⁸若要說《大乘止觀法門》為慧思所作，顯得有些牽強，且這部著作的思想脈絡與「慧思三部作」，又不具有前後的連貫性，思想不一致，故不將它列入研究範圍。

關於本論文之第六章「慧思禪觀思想對智顛的影響」，具有極大的挑戰性，不僅要對慧思的禪觀做研究，還要對智顛的思想概略的了解，才能看出慧思對智顛禪觀之影響。筆者曾撰寫圓光佛學研究所的畢業論文《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，約略熟悉智顛的部分思想，從自己較熟悉的化法四教入手，再配合其它相關的研究成果進行比對。這一部分還只是初步概略的探討，因限於所學有限，以及篇幅、時間關係，目前無法做更詳盡的對比研究，將來還有很大的發展空間，可另闢專文再做進一步的研究。

二、研究方法

在學術的專業領域中，每一門學科都有其特殊或與其它學科共通的研究方法，佛學研究方法也不例外。若能善用研究方法，則能激發學術性的思維，達到預期的研究目標，故得門而入，則能達到事半功倍之效果；反之，若沒有善用適當的研究方法，則可能事倍功半，甚

⁸⁷ 釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》（台北：法鼓文化，1999年），頁9。

⁸⁸ 參考蕭蓬父釋譯：《大乘起信論》（高雄：佛光出版社，2005年4月初版四刷），頁4。

至徒勞無功。本節主要介紹本論文的研究方法，希望藉由文獻學方法與考據學方法、思想研究法的進路，能夠進一步運用古代文獻資料、尋求歷史的事實與真相、掌握慧思禪觀思想的特色與核心，進而達到預期的目標。

慧思是天台宗的先驅人物，也是原始天台學的創始者之一，本論文藉由探討他的三部禪觀著作，期望能見到早期天台學素樸的禪觀風貌。本論文將從二個面向來探討慧思的禪觀思想：首先，探討每一部禪觀思想經題的釋義，或這一部禪觀著作的思想來源。其次，考察三部著作的禪觀特色與內涵。由於研究的內容涉及到多個面向，故必須因應實際的需要，而採取多種研究方法。吳汝鈞在其著作《佛學研究方法論》一書中，將佛學研究方法歸納為八種：文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、維也納學派方法、京都學派方法、實踐修行法、白描法。⁸⁹在這八種研究方法當中，可以運用於本論文，而且能幫助達成研究目的之方法有三種：文獻學方法、考據學方法、思想研究法。

(一)文獻學方法

文獻學，又稱語言文獻學，它包括所有的歷史資料。杜澤遜云：「文獻學研究的範圍，涉及到各式各樣包羅古今的文獻。」⁹⁰慧思的著作屬於古代的文獻，亦在文獻學研究範圍內，故必須使用到文獻學的研究方法來處理。吳汝鈞指出廣義的文獻學方法：「文獻學是指文獻資料的研究，它包括原典的校訂整理、翻譯、註釋等。這註釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等皆包括在內。」⁹¹廣義的文獻學方法，其所含蓋的範圍甚廣，古今的文獻皆概括在內，而本論文所運用的文獻學方法是指典籍的考證與語義的解明，是指狹

⁸⁹ 參考吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生書局，1989年9月第二刷），頁93-157。

⁹⁰ 參考杜澤遜：《文獻學概要》（北京：中華書局，2005年7月第5刷），頁5。

⁹¹ 參考吳汝鈞：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生書局，1989年9月第二刷），頁97。

義的文獻學方法。研究者有了這些古代、當代的文獻資料之後，如何運用這些資料，使它成爲有用的題材，文獻學方法佔著重要的地位。

在慧思的三部禪觀思想中，牽涉到文獻問題之處主要有：佛教經論的引用、佛教名相的解釋等。⁹²今將本論文中運用到文獻學方法之處，說明如下：對於慧思「佛教經論的引用」，盡量找到原典的出處，對照原文更能理解慧思所要表達的旨意。「佛教名相的解釋」，雖然慧思的三部禪觀著作中，所引用到的佛教名相與一般佛教界相同，但所表達的意思卻與別人不同。例如：四念處、三十七道品、八背捨等，當時一般禪師皆將它歸爲小乘禪法，但慧思卻將它視爲大乘法門。所以，對於慧思所引用的「禪觀名相」與佛教界不同之處，可對照相關的禪經典籍，解讀之後做對比，就可從禪觀名相的解釋中，知道其思想的特色。

(二)考據學方法

在處理慧思的著作、真偽著作的考察、經本內容真偽的判定、生平事蹟史實的考據、時代環境、禪觀著作次序的考定，以及探求慧思禪觀思想的源流，都必須運用到歷史考據法。歷史考據法也是以文獻學做爲基礎，一般也有將其併入文獻學方法之內⁹³，所以考據學與文獻學有著密切的關係。歷史考據法是研究歷史、語言學的實證方法。「它主要通過資料的收集和適當的證據，加以鑒定與分析，運用排比、分類、歸納、演繹等邏輯推理方法，來判定事件、材料的真偽與是非，

⁹² 爲了區分文獻學方法、考據學方法之不同，將採取「漢代經師注重訓詁注釋(文獻學方法)，清代學者推崇考據辨偽(考據學方法)」二分法。參考王宏斌：〈歷史考據法探源〉，收錄於《史學理論研究》，北京，2002年3月。

⁹³ 杜澤遜在《文獻學概要》一書中，文獻的輯佚與辨偽是納入文獻學的範疇。(北京：中華書局，2005年7月第5刷)，頁218-274。蔡耀明在《佛教的研究方法與學術資訊·文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思》一文中，考證、辨偽、史料學亦在文獻學方法的範疇。(台北：法鼓文化，2006年6月)，頁118-156。此外，杜維運在《史學方法論》一書中，辨偽書則是納入史料的考證中。(台北：三民書局，1983年12月6版)，頁154-156。由上三個例證，一般對於歷史考證法，有將其納入文獻學方法之內；亦有另外獨立爲一種研究方法二種。

推求和印證某一現象與結論。」⁹⁴所以歷史考據法，必須以客觀的歷史資料做為基礎，再運用種種考證方法，才能尋求歷史的事實與真相。

關於史料的考證，可分為二種方式：外部考證、內部考證。外部考證，是指從外表衡量史料，以決定其真偽以及時間、空間等問題；內部考證，是指考證史料的內容，從內容衡量是否與客觀的事實相符。⁹⁵今將本論文中運用到歷史考據學方法之處，概略說明如下：關於慧思生平事蹟的記載，參雜了許多不可信的神異色彩成分，本研究藉由可信史料為主，其它相關史料為輔，考證還原一些事實的真相。為了使學術研究建立在可靠的文獻基礎上，考辨眾多的偽書，以確定其真正的時代與作者是必要的。慧思的著作中，就有三部著作出現辨偽問題，若沒有相關史料可以考證，可參考當代研究成果，了解學界對此問題研究之概況。

(三)思想研究法

思想研究法，其應用範圍很廣，凡是與思想有關之研究，皆需要使用思想研究法。⁹⁶思想研究的主要目的，是為了解釋文本中特殊的思想，以及揭示禪觀思想更深層的涵義。思想研究法，仍須以文獻學的研究為基礎，故文獻學是一切研究之基礎。⁹⁷本文透過文獻學的考察為基礎來辨明古代資料；再通過義理的詮釋，更能掌握慧思禪觀思想的特色與核心。

慧思的著作，並沒有祖師為他做注釋書，所以欲對文本正確理解，只能透過第一手資料，即對文本反覆不斷的閱讀與思惟。在中國闡釋

⁹⁴ 參考王宏斌：〈歷史考據法探源〉，收錄於《史學理論研究》，北京，2002年3月。

⁹⁵ 參考杜維運：《史學方法論》（台北：三民書局，1983年12月6版），頁153。

⁹⁶ 參考王開府：〈思想研究法綜論－以中國哲學為例〉，收錄於《國文學報》第27期，1998年6月。<http://web.cc.ntnu.edu.tw/~t21015/P-METHD3.doc>

⁹⁷ 四種研究：文獻學的研究、史學（或考據學）與思想史的研究、哲學的研究、科際整合的研究。它們之間有層次性，須以文獻學的研究為基礎，輔以史學、思想史的研究，進而哲學的研究，再擴大領域，作科際整合的研究，這是有先後次序的研究。（王開府：〈思想研究法綜論－以中國哲學為例〉，收錄於《國文學報》第27期，1998年6月。

<http://web.cc.ntnu.edu.tw/~t21015/P-METHD3.doc>

學理論中，「熟讀深思」便是一種全面把握諸語境要素，從而把握整個特定語境，並獲得「原意」的方法。⁹⁸所以，欲對文本正確理解，必須虛心且不厭其煩的不斷「熟讀與深思」，這樣才能把握作者所要表達的旨意，從而對文本之文句有所理解。在探討慧思禪觀思想過程中，欲了解其禪觀思想的特色與內涵，先各別的從每一部著作中去考察。各別考察的優點是能掌握每一部著作的核心思想、禪觀進路、禪觀特色。各別探討之後，最後必須對整體研究做概括性的討論，包括：三部著作的思想演變，以及三部著作的共通點與差異性。概括性的討論中，必須將其分散於各部著作中的相關資料匯集，從不同著作間所展現思想之同異，加以分析與歸納，進而推論其前後期思想之轉變，並對其思想進行詮釋。此外，「慧思禪觀思想對智顛的影響」亦是思想研究法，從二位祖師對於禪觀思想、禪觀進路之同異，從而看出智顛承襲了多少慧思的思想，以及兩者禪觀思想之差異。

第四節 全文結構述要

本論文之結構分爲七章：第一章緒論，說明研究動機與目的、當代研究成果之評介、研究範圍與方法、全文結構述要。第二章考察慧思的生平與著作。第三章至第五章，分別論述慧思的三部禪觀著作之思想。第六章慧思禪觀思想對智顛的影響。第七章結論。

第一章〈緒論〉，共分四節。第一節「研究動機與目的」，略述問題意識的產生及引發研究的動機與目的。第二節「當代研究成果之評介」，列舉目前學術界對於「文獻或教觀思想整體研究、慧思著作或思想考察、禪法之整體研究、特定著作之研究、其他」等，專書或單篇論文之研究概況。第三節「研究範圍與方法」：(一)研究範圍，主要集中於慧思的三部禪觀著作—《隨自意三昧》、《無諍三昧》、《安樂行義》。(二)研究方法：主要透過文獻學方法、考據學方法、思想研究法等三種進路，幫助達成研究目的。第四節「全文結構述要」。

第二章〈慧思生平與著作考察〉，共分四節。第一節「時代環境」，

⁹⁸ 參考李清良：《中國闡釋學》(長沙：湖南師範大學出版社，2001年)，頁439。

包括地論宗的流傳、神仙神通思想、彌勒信仰的流行、當時流行禪法的差異。第二節「慧思的生平」，分成四個階段來探討：青少年時代、河南遊學時代、光州教化時代、南岳隱棲時代。第三節「著作考察」分為古代經錄與現代著作考察，以及真偽著作之考察。其中經錄、現代著作考察中，列舉十二種經錄、三部現代著作，考察慧思的著作共有十五部，但目前尚存的只有六部。真偽著作之考察，列舉尚存的六部著作中，有三部具有爭議性，考察學界對三部著作真偽的研究。第四節「小結」，對此章做個總結。

第三章《隨自意三昧》禪觀之研究，共分四節。第一節「《隨自意三昧》的思想淵源」：慧思於《隨自意三昧》中，六威儀中念念具足六波羅蜜，以及隨自意三昧成就得首楞嚴定，此觀點的啓發乃是根據《首楞嚴三昧經》而來。以及論述隨自意三昧、諸大三昧、首楞嚴三昧三者間的關係。第二節「六威儀的六波羅蜜觀」：慧思的六威儀中，每一威儀配合六波羅蜜來修，顯示了與《大品般若經》所注重的六波羅蜜之相關性。從每一威儀中，可看出其共通的智慧基礎是「空觀」，這也說明《隨自意三昧》不只根據《首楞嚴三昧經》而來，亦結合《大品般若經》的空觀思想。第三節「隨自意三昧」禪觀之所緣：於〈行威儀品〉中，先修習空觀二運心，再進入中道第一義空，則此時隨自意三昧修學成就，證入首楞嚴定，入菩薩位。於〈坐威儀品〉中，先以禪定功夫觀此十八界皆空無所得，了知諸法的實相，對諸法不執著，因而產生智慧。真正的智慧，必須從離相、無分別中去修，才能達到正覺的解脫，故不依世俗凡夫的六情妄識，而依於菩薩的第七識、第八識。第四節「小結」，對此章做個總結。

第四章《諸法無諍三昧法門》禪觀之研究，共分五節。第一節「無諍三昧釋義」：無諍三昧，是指住於空理而與他人無諍之三昧；也可用來稱讚離欲之阿羅漢；亦可指具有慈悲心，且令他人不起煩惱。慧思《無諍三昧》之命名，可能來自《大品般若經》、《大智度論》。其觀諸法皆空、放光受記，以及對諸法能通達無礙，且闡釋禪波羅蜜法門，皆是受到《大智度論》的影響。第二節「慧思對大小乘禪法的重新詮釋」：禪的無量名字中，慧思舉出禪的三十三個名稱，有些是屬於小乘

禪法。慧思受到早期禪法的影響，於其著作中仍保留小乘禪法的名稱，但詮釋禪觀內容則以大乘經論為主。在《無諍三昧》卷下分爲四品介紹四念處觀，此四念處觀，皆是總體觀諸法實相，故三十七品皆在其中。第三節「禪觀實踐之特色」：持淨戒修禪定，即持戒、修定是修學一切佛法的基礎。空慧的禪觀，即修持禪定的內容即是觀照般若。重視如意神通，慧思在《無諍三昧·四念處》中，特別注重如意神通，此神通具有廣大神變，飛行自在，故能廣度善惡之有情。心性與心相思想，從《隨自意三昧》、《無諍三昧》二部著作中可推出：心性指第八識，心相指第七識根本識、第六識枝條識。第四節「圓頓的真理觀」：一身、一心之觀法，是這部《無諍三昧》的核心思想。佛智是諸法實相之智，佛果功德是修習四念處所達到的佛果功德，包括《法華經》的受記思想、《華嚴經》的「一多相攝」思想。第五節「小結」，對此章做個總結。

第五章《法華經安樂行義》禪觀之研究，共分五節。第一節「頓覺的《法華經》觀」，慧思由親自修持《法華經》而證悟法華三昧，故說明這部《法華經》是大乘的頓覺法門，能快速成佛。慧思提出二種修行方式，可使清淨的法身顯現：即〈安樂行品〉的四安樂行，以及〈法師功德品〉的六根清淨，也是這部《安樂行義》的思想核心。第二節「慧思對《法華經》經題的詮釋」，先透過「妙法蓮華經」、「一乘」、「如來藏」、「摩訶衍」、「大摩訶衍」、「眾生」六個相關概念，表達《法華經》的因行、教化對象、修行法門、成就果位。其次詮釋「妙法」，妙法主要扣緊〈法師功德品〉的六根清淨。最後詮釋「蓮華」，是以蓮華做譬喻，彰顯《法華經》是一乘的頓覺法門，一華成眾果，不修次第行。第三節「法華三昧之修行法門」，修學法華三昧有二法門，即有相行、無相行，但在《安樂行義》中，主要是以無相行爲主。無相行即安樂行，是一種禪定法門，其禪定已結合般若空觀思想，以及《法華經》的持誦，是慧思所證悟的法華三昧。第四節「三忍慧」，指眾生忍、法性忍、法界海神通忍。慧思對於無相行的四安樂行，將其重心放在第一法「正慧離著安樂行」，透過三忍來詮釋，此三忍成爲實踐法華三昧無相行的重要思想。第五節「小結」，對此章做個總結。

第六章〈慧思禪觀思想對智顛的影響〉，共分四節。第一節「智顛受慧思的啓迪而開展的著作」，主要探討智顛的二部著作《覺意三昧》、《法華三昧懺儀》與慧思禪觀思想之同異。亦即慧思《隨自意三昧》與智顛《覺意三昧》之比較，以及慧思《安樂行義》與智顛《法華三昧懺儀》「有相行、無相行」之差異。第二節「次第法門的關連與差異」，慧思與智顛對於次第法門的關連與差異，可從五個方面來探討：二十五方便之關連、禪法次第之差異、等覺地之不同、空觀之比較、行法次第之差異，從中可看出二位祖師對於次第法門觀點之同異。第三節「圓頓法門之差異」，即六根清淨、圓頓思想二個面向。在六根清淨中，慧思已有親身體證，而智顛只是相似的體悟；圓頓思想在慧思時期尚未嚴謹的定位，到了智顛已建立義理體系，故給予合理的名稱與定位。第四節「小結」，對本章做個總結。

第七章〈結論〉，針對本論文「慧思禪觀思想之研究」之整體研究做概括性的討論，共分二節。第一節「修行次第的差異」，一般學者大都認為《隨自意三昧》、《無諍三昧》是次第法門，《安樂行義》是頓悟法門，但經過研究考察發現並非如此。在《隨自意三昧》中，其實踐觀是漸悟的次第法門；《無諍三昧》亦是漸悟法門，但還論及《法華經》的頓覺思想、《華嚴經》的無礙思想、四十二字門的諸法實相之智，故《無諍三昧》之實踐觀應是漸悟、頓覺二種法門；《安樂行義》其實踐觀則是頓悟的不次第法門。此外又探討慧思如何界定《小品般若經》的次第法門，以及《法華經》的頓悟法門。第二節「禪觀的內涵」，主要探討三部著作的共通主題，四念處與心意識之問題。慧思的三部禪觀著作，皆有討論到四念處，只是其牽涉的面向很廣，不只是與身受心法之間的關連，亦與威儀、四十二字門、精進波羅蜜有關。此外，心意識的問題也是三部著作所共通的，《隨自意三昧》、《無諍三昧》皆有討論到三識，《安樂行義》則只探討其中的一識。

第二章 慧思生平與著作考察

本章主要探討慧思的時代環境、生平，以及著作之考察。第一節探討慧思當時的時代環境，有助於了解慧思的思想形成以及著作產生。第二節生平方面，主要討論慧思一生的四個階段，即青少年時代、河南遊學時代、光州教化時代、南岳隱棲時代。關於生平的材料，主要依據慧思的《立誓願文》以及道宣所撰的《續高僧傳》二部較可靠的史料為主，再輔以其它相關資料。第三節著作考察，慧思的著作至少超過十部，只是戰亂的原因以及歷隔一千多年的時間，已經有一部分著作已經佚失了，所以，有必要再對其著作做詳細的考察。

第一節 時代環境

了解慧思當時的時代環境，對於慧思的思想形成以及著作產生有所幫助。慧思的思想，受到地論宗的阿梨耶識思想、佛道混雜、道教的神仙神通思想、彌勒信仰的龍華三會授記成佛思想，以及當時流行禪法的影響。

一、地論宗的流傳

北魏宣武帝時，勒那摩提、菩提流支、佛陀扇多等三人，幾乎同時來到洛陽，在宣武帝的外護下，於西元 511 年譯出《十地經論》。《十地經論》是世親對《華嚴經·十地品》的註釋，屬於早期瑜伽行派的代表論著之一。〈十地品〉主要說明菩薩修行的十個次第，在該品的「三界虛妄，但是(一)心作」¹，經說與論釋均未說明八識緣起，只是論中散見阿梨耶識的名稱。〈十地品〉的「心」或「一心」，是指現象心—眼、耳、鼻、舌、身、意等六識；這六種現象心支使身、口去造作善、惡行爲，即成善、惡二業，因而顯現出有苦、有樂的三界(宇宙)。這應是《華嚴經·十地品》的原意。²世親於其《十地經論》中，他把〈十地品〉的「心」或「一心」，解釋成「阿梨耶識」(alayavijbana)和「阿

¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 25，《大正藏》冊 9，頁 558 下。

² 參見楊惠南：《吉藏》(台北：東大出版，1989 年)，頁 87。

陀那識」(adana-vijbana)。³所以，《十地經論》譯出之後，菩提流支、勒那摩提二人對於世親的「一心」與「阿梨耶識」產生了不同的意見。「依《十地經論》上所見的阿梨耶識為主張的是菩提留支，而以一心為主體的卻是勒那摩提的意見。」⁴

菩提流支、勒那摩提二人對於理解阿梨耶識產生不同見解之後，「流支之學為道寵繼承，摩提之教由慧光(約 467-約 536)傳揚，形成地論學的兩大派別，後人稱前者為相州北道，後者為相州南道。」⁵可見流支、摩提二人見解不同，互相排斥，其弟子承襲師說，遂有地論學北道派、南道派的分流。「關於南北二道學說的差異，大致可以歸納為兩說：一是『真如依持說』與『梨耶依持說』之不同；二是八識建立說與九識建立說之不同。」⁶阿梨耶識的真妄問題，是南北二道分歧的導火線。第一種說法：南道派主張真如依持說，認為阿梨耶識與《楞伽經》的如來藏心、《涅槃經》所說的佛性是相同，稱阿梨耶識為真常淨識，而說佛性本有。北道派主張梨耶依持說，以阿梨耶識為無明之妄心，而說佛性當有，須累劫修行，才能成佛。第二種說法：南道派認為梨耶淨識，建立八識說；北道派認為第八識梨耶為妄識，另立第九識阿摩羅識為淨識。

北道派的開創者道寵，曾師事菩提流支，視阿梨耶識為妄識說；南道派的開創者慧光，乃是勒那摩提的門人，曾參與《十地經論》的傳譯，視阿梨耶識為真識說。慧思的著作中，已出現了前六識、第七識、第八識、如來藏、阿梨耶識等思想，應是受到當時《地論》、《攝論》學說的影響。

³ 參見楊惠南：《吉藏》(台北：東大出版，1989年)，頁 87-88。《十地經論》卷 8 云：「是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我、我所中求解脫。此對治，如經：『是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作』」(《大正藏》冊 26，頁 170 下。)

⁴ 高峰了州著·釋慧嶽譯：《華嚴思想史》(台北：中華佛教文獻編撰社，1979年 12月初版)，頁 59。

⁵ 廖明活：《中國佛教思想述要》(臺北：臺灣商務印書館，2006年)，頁 127。

⁶ 魏常海釋譯：《十地經論》(高雄：佛光文化事業有限公司，1997年 6月初版二刷)，頁 227。

二、神仙、神通思想

慧思的著作中，有很濃厚的神仙、神通思想。慧思求長壽的思想，與當時北朝流行的佛道混雜的「延壽益算的信仰」⁷有關。此外，慧思從受具足戒後居止中岳嵩山、大蘇山、南岳衡山等三個據點，其選定的據點皆與道教有關連，故其思想多少亦受到影響。第一個據點「嵩山」，寇謙之曾在嵩山修煉二十餘年，其所創的新天師道當時又是國教，且制定科律齋儀，強調「服食閉煉」。「在修養方法上，他將服餌修煉之術與符水禁咒之術合而為一，內外丹並重。」⁸寇謙之本人十分重視齋醮儀範，認為單修道教的其他方術，只能除病壽終、攘卻毒氣、瘟疫所不能傷，並不能得長生之道。要想長生或成仙，還必須誦經禮拜。⁹故慧思修內外丹、懺悔法，受到寇謙之等當時流行的道教所影響。由其《立誓願文》云：「我今入山修習苦行，懺悔破戒障道重罪，今身及先身是罪悉懺悔，為護法故求長壽命，……得好芝草及神丹，療治眾病除饑渴，……足神丹藥修此願，藉外丹力修內丹。」¹⁰當時新天師道重視金丹是其特徵之一¹¹，故慧思得「好芝草」來煉金丹服食，是屬於外丹；藉求長壽以修禪定來靜心，這是一種心理活動，是屬於內丹。

第二個據點「大蘇山」，靠近當時茅山道教上清系的近邊，與道教的氛圍亦很接近。第三個據點「南岳」，也是道教的聖地，慧思也曾在南岳遭九仙觀道士歐陽正則的嫉妒與誣告。而且南岳的九仙宮：「在廟東十二里，梁天監中建，昔王處輿自中宮煉行，既周冲寂，後遷於此。……置上中下三宮，以修內外丹。」¹²所以，慧思所居之嵩山、

⁷ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》(下冊)：「北朝佛教不脫漢世色彩，尤可於延壽益算說之盛行，而可知之。延壽益算，為眾生之所最貪愛，自為南北之所普信。而因其與道教之長生久視同科，為佛道混雜最重要之點。」湯用彤：(北京：昆侖出版社，2006年)，頁694。

⁸ 牟鐘鑾·張踐：《中國宗教通史》(上)，(北京：社會科學文獻出版社，2000年1月第1版)，頁357。

⁹ 參考卿希泰·唐大潮：《道教史》(南京：江蘇人民出版社，2006年)，頁61。

¹⁰ 《立誓願文》，《大正藏》冊46，頁791下。

¹¹ 參考采翠 晃：〈慧思の禪定思想の背景〉，收錄於《印度學佛教學研究》第46卷第1號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1997年12月)，頁212。

¹² 《南嶽總勝集》卷中，《大正藏》冊51，頁1075中-下。

大蘇山、南岳皆是道教的修行地，故其神仙、神通思想亦受其影響。此外，南北朝末年，依託龍樹精通長生養性方術之學說¹³，已自天竺輸入中土。慧思生值其年，亦受其影響。況且天台宗的教義，悉依《大智度論》，且將龍樹視為天台宗的初祖，故於《立誓願文》中盛談求長生治丹藥之事。由此可知，天台原始之思想，雖不以神仙為極詣，但視為學佛必經之歷程。¹⁴也就是慧思在融會南北朝佛學的同時，深受中國、印度兩國當時流行的長生之道、神仙方術的影響。慧思的弟子智顛亦承襲其師之道家禪修思想，從其「通明觀」可看出。但師徒皆從佛教的立場出發，他們「似乎引用了大量道教修法，然而其最後結果，卻是彰顯了佛教禪修之包容性及優越性。」¹⁵從其著作中展現的神仙、神通思想，亦可看出佛道交涉的問題。

三、彌勒信仰的流行

後漢安世高翻譯《佛說大乘方等要慧經》，西晉竺法護翻譯《彌勒菩薩所問本願經》、《佛說彌勒下生經》，東晉佚名翻譯《佛說彌勒來時經》，姚秦鳩摩羅什翻譯《佛說彌勒大成佛經》、《佛說彌勒下生成佛經》，南朝劉宋沮渠京聲翻譯《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，……從後漢至南北朝，共有十餘部漢譯彌勒淨土經典譯出。彌勒信仰還表現在石窟的造像上面，「據日本學者塚本善隆統計，北魏在龍門石窟共造佛像 206 尊，其中有釋迦像 43 尊，彌勒像 35 尊，觀世音像 19 尊，無量壽像(或阿彌陀像)10 尊。另外日本佐藤智永《北朝造像銘考》列舉雲岡、龍門、鞏縣諸石窟和所知傳世金銅像的類別數字，按總數計，釋迦 178 尊，彌勒 150 尊，阿彌陀(無量壽)33 尊，觀世音 171 尊。」¹⁶

¹³ 《隋書·經籍志》中著錄有《龍樹菩薩藥方》四卷、《龍樹菩薩和香法》二卷、《龍樹菩薩養性方》一卷。潘桂明·吳忠偉：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001年初版)，頁 74。

¹⁴ 參見陳寅恪：〈南嶽大師立誓願文跋〉，收錄於《陳寅恪史學論文選集》(上海：上海古籍出版社，1992年)，頁 45。

¹⁵ 王慧昕(王晴薇)：〈早期天台止觀對道教修法的融攝模式－以智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》〈通明觀〉章為中心〉，收錄於《第五屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》(台南：成功大學中文系，2004年)，頁 389。

¹⁶ 任繼愈主編：《中國佛教史》(北京：中國社會科學出版社，1988年)，頁 602。

從統計數字來看，彌勒信仰遠比彌陀信仰盛行。彌勒的造像形態，有交腳菩薩像，也有釋迦牟尼佛樣式的彌勒佛像，反映彌勒上生信仰和彌勒下生成佛信仰都已流傳。¹⁷

我們從彌勒造像的題記中，可看出許多達官貴人出資雕造彌勒塑像，其主要目的是為國家皇帝祝願的愛國思想、為父母祖先祈福的長壽思想、往生彌勒佛前早日解脫思想。從題記中可發現：「他們往往把彌勒信仰和彌陀信仰混在一起。既上生天上，又托生西方；既願生無量壽佛國，又要下生到龍華樹下。」¹⁸可見當時彌勒、彌陀信仰具有混同的現象。慧思亦受到當時彌勒造像的影響，曾造彌勒、彌陀二像，於《立誓願文》云：「又夢彌勒、彌陀說法開悟，故造二像並同供養。」¹⁹

慧思的彌勒信仰，另一方面表現在對彌勒佛的寄託。慧思生於無佛之世，故前不值釋迦佛，後又不遇彌勒佛，故而感嘆：「進不值釋迦出世，後復未蒙彌勒三會，居前後眾難之中，又藉往昔微善根力，釋迦末世得善人身。」²⁰今雖生在法滅現前的惡世，故發願修長壽法做五通仙人；又修習諸禪定，證得六神通，成就佛道。故發此願：「願持釋迦法，常住不滅盡，至彌勒出世，化眾生不絕，誓於此生作，長壽五通仙，修習諸禪定，學第六神通，具足諸法門，成就等覺地。」²¹亦即慧思感到法滅的危機，為了早一點成就佛道，故發願求長生不老術，護持正法，行菩薩行，直至彌勒佛將來下生此世界時，龍華三會授記成佛。所以，慧思的《立誓願文》敘述的彌勒信仰，是彌勒下生成佛信仰。²²

¹⁷ 參見陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁196。

¹⁸ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁194。

¹⁹ 《續高僧傳》卷17，《大正藏》冊50，頁562下。

²⁰ 《立誓願文》，《大正藏》冊46，頁786下。

²¹ 《立誓願文》，《大正藏》冊46，頁791下。

²² 彌勒信仰又分為兩派，一派為上生信仰，信仰現今於兜率天說法的彌勒菩薩，因而欲往生兜率天；另一派為下生信仰，相信彌勒將來下生此世界時，在龍華樹下，三會說法，以救渡眾生，而自己亦能生此世界，在龍華樹下聽受說法而成佛。朱封鰲：《天台宗史迹考察與典籍研究》（上海：上海辭書出版社，2002年12月），頁94。

四、當時流行禪法的差異

南北朝當時流行的禪法，分爲傳統禪法、創新禪法兩種。傳統禪法行法次第嚴格，禪法乃承續前人，並無所創新。創新禪法是對於禪修指導的革新，主張定慧雙修的方式，可說是突破傳統的革新派。

(一)傳統禪法：佛陀—僧稠、僧實

慧思當時所處的時代環境，北方重視禪定，南方則重視義理。北魏時期，由於戰爭頻繁，社會的動亂，爲了安定人心，禪法更趨於發達。佛陀禪師，又稱跋陀禪師，深受北魏孝文帝禮敬，嵩山少林寺就是爲了安置佛陀禪師而建，其所傳的禪法源自印度古來傳統之禪觀。佛陀禪師的弟子慧光、道房，以及道房的弟子僧稠，此一法系的禪法，皆受到王室的支持，是南北朝時期北方地區最有勢力的禪宗法系。僧稠(480-560)，最初跟隨道房禪師修習止觀，並且依照《涅槃經·聖行品》修行四念處法，又從道明禪師學習十六特勝，最後參謁嵩山少林寺的佛陀禪師，並予以印可認證爲「自葱嶺已東，禪學之最，汝其人矣。」²³自從佛陀禪師更授深要之後，則可說僧稠以佛陀的禪法爲指歸。道宣曾將僧稠與菩提達摩的禪觀做比較：「觀彼兩宗，即乘之二軌也。稠懷念處，清範可崇；摩法虛宗，玄旨幽蹟。可崇則情事易顯，幽蹟則理性難通。」²⁴從這段引文清楚劃分僧稠一派的禪法，屬於小乘；達摩所傳的「壁觀」屬於大乘。²⁵僧稠特重四念處法，其四法步驟井然，情事顯然，易於遵行；達摩的禪法重般若而不拘形式，理旨玄妙難測，以無分別智，無所得心，悟入實相，故難以用語言、理性所能解釋。

佛陀——僧稠此一法系的禪法，爲何會受到朝廷的支持，其原因何在？大概可歸納爲以下三點：

²³ 《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 553 下。

²⁴ 《續高僧傳》卷 20，《大正藏》冊 50，頁 596 下。

²⁵ 參見冉雲華：《中國禪學研究論集》(台北：東初出版社，1990 年)，頁 29。

1、從禪定內容來看，其著重點是禁慾。指導禁欲的法門是《涅槃經·聖行品》的四念處法，「乃至眠夢覺見都無慾想」、以及十六特勝的「鑽仰積序，節食鞭心」、與死觀三種。²⁶亦即禁性欲、節食欲、修死想，類似於《成實論》的禪觀。

2、強調神異性。根據道宣的《佛陀傳》記載，佛陀禪師所修的禪法稱「火光定」²⁷，即出火的禪定，可破除欲界惑，屬於神異的一種。此外，根據道宣〈僧稠傳〉中，道宣親閱僧稠的行圖，直叙其生平，亦記載一些神靈的事蹟。

3、簡單易行。此一禪法系統，道理淺顯，不包含深奧的哲理，只要有堅定的意志和虔誠的信仰便可實行，故其廣受一般禪僧和普通民眾所歡迎。又此禪法教人安忍於現實環境的痛苦，具有安撫民心之功效，故為官方統治者所支持。

僧實(476-563)為北周的王室所尊崇，與僧稠齊名，其禪法與僧稠屬同一系統。道宣推崇與尊重二位禪師，認為二僧在北朝皇室的地位，足以和佛圖澄、道安相比擬。²⁸僧實曾追隨勒那摩提修習禪法，精通戒、定、慧三學，又「偏以九次調心，故得定水清澄。」²⁹「九次」是指九次第定，是一種次第無間所修的九種定。即色界的四禪、無色界的四處、滅受想定等九種禪定。此種禪法，「是佛教相當古老的傳統禪法，其苦行要求十分嚴格，禪定程序和章法更為細密而清楚。」³⁰因此，僧實的禪法在北方亦受到歡迎。

(二)創新禪法：達摩、慧思

僧稠的禪法是屬於小乘系統，以四念處為主，行法次第較為嚴格，對禪修指導而言並無創新，乃承續前人之禪法而已。於此時期禪法出

²⁶ 參考《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 553 下。

²⁷ 《續高僧傳》卷 16：「常居室內自靜遵業，有小兒見門隙內炎火赫然。」（《大正藏》冊 50，頁 551 中。）

²⁸ 參見《續高僧傳》卷 20，《大正藏》冊 50，頁 596 下。

²⁹ 《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 557 下。

³⁰ 潘桂明：〈天台先驅者的止觀實踐〉，收錄於《中國禪學》第 1 卷，（北京：中華書局，2002 年 6 月），頁 281。

現了兩個改革系統：達摩系、慧思系。達摩系又稱楞伽禪，其主要以《楞伽經》為禪要，傳授「南天竺一乘宗」禪法，是劉宋求那跋陀羅所翻譯。禪宗初祖菩提達摩提出「二入四行」，有理入、行入二種悟入佛道之門。《續高僧傳》云：「如是安心，謂壁觀也；如是發行，謂四法也；如是順物，教護譏嫌；如是方便，教令不著。然則入道多途，要唯二種，謂理、行也。」³¹入道之門，有安心、發行、順物、方便等四門；其中安心(理入)，發行(行入)，是入道最主要的二門。理入即慧門，行入即定門，故理行二門，也就是定慧雙修。二祖慧可則延續二入四行的修法，保留了藉教悟宗的特色。慧思的禪法與菩提達摩的禪法很雷同，例如：慧思提出有相安樂行、無相安樂行，此說法與達摩的行入、理入相似。所謂理入，即是凝住壁觀，即理觀，相似於無相安樂行；行入即報冤行、隨緣行、無所求行、稱法行，即事相的實踐，相似於有相安樂行。而且兩家禪法，皆主張定慧雙修。

早期楞伽師禪法、天台先驅禪法，這二家創新禪法有幾個共通點，茲分別說明如下：

1、兩家禪法曾弘傳於北方，且受到排斥與迫害。其主要的的原因可能是此二家的禪法與眾不同，故無法為北方所接受。慧思遭到迫害，根據《立誓願文》的記載，是遭諸惡論師所害。此外，智顛在晚年的言談裡對「淮河之北」的僧人大加伐撻，主要針對那些執著的舊派勢力，極有可能是羅什的後學。³²

2、表現悲智雙運方面。此二家禪法並非如《中國天台宗通史》所說「重智輕悲」³³，而是「悲智雙運」。根據呂澂的說法，中國禪宗不期然地表現出「重智輕悲」，偏向接引上機的傾向，是從慧能以後禪宗分為五家七宗開始。³⁴故早期禪法並沒有「輕悲」的傾向。慧思於《立誓願文》中，目睹當時國家戰亂，深感諸法無常，遂發起菩提心，立

³¹ 《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 551 下。

³² 參見李四龍：《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》（北京：北京大學出版社，2003 年），頁 55。

³³ 潘桂明·吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001 年初版），頁 55-56。

³⁴ 參見呂澂：《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985 年），頁 573。

大誓願，亦是發起大悲心的具體表現。楞伽師禪從達摩開始，就強調理入，實踐觀心、安心，提倡藉教悟宗、智慧解脫；天台先驅禪法，也同樣重視智慧解脫，慧文依於《大智度論》、慧思依於《法華經》、智顛完成三諦圓融，形成思想理論體系。³⁵

3、由北向南轉移，因而開創了天台宗、禪宗。二家禪法，因在北方遭受排斥與迫害，爲了謀求發展，都由北向南轉移的趨勢。慧文、慧思的地域轉移，最終建立天台宗；達摩的後裔南下傳法，歷經僧璨、道信、弘忍三代，建立東山法門。

綜上所述，慧思受到當時的時代環境影響，而有地論宗南道派的阿梨耶識淨識思想。修內外丹、懺悔法求長生，受到道教的影響，但主要目的是彰顯佛教禪修之包容性及優越性。當時彌勒信仰的流行，慧思造彌勒像一尊；以及受彌勒下生的影響，發願求長生不老術，直至彌勒佛出世，龍華三會授記成佛。當時流行的禪法，北方屬於傳統禪法；此時達摩、慧思的二家創新禪法出現，主張定慧雙修。

第二節 慧思的生平

慧思的著作《立誓願文》，其內容有詳細論述慧思的生平事蹟、時代環境之遭遇、內在的修持等，是研究慧思生平重要的典籍，雖具有爭議性，但於此處將予以引用。陳寅恪曾讚歎慧思的《立誓願文》，取材於本人一生事蹟，按照時間先後排列，是古人自著年譜最早者之一。³⁶慧思的生平事蹟，除了《立誓願文》以外，還有道宣的《續高僧傳》、《大唐內典錄》，時間較早、記載較詳盡，被視爲研究慧思傳記的一手資料。³⁷其餘的資料，大致參考《續高僧傳》而成，且多數的文獻增添了許多新的敘事，神異色彩濃厚，在使用上必須審慎考辨。茲依照

³⁵ 參考潘桂明·吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年初版），頁55。

³⁶ 參考陳寅恪：〈南嶽大師立誓願文跋〉，收錄於《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁41。

³⁷ 山野俊郎：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思(515-577)” – Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai –〉，收錄於《佛教學セミナー》第36號，（日本：京都，大谷大學佛教學會，1982年10月），頁79。

撰述年代列示傳記及其相關的內容：

(一)陳·慧思《立誓願文》(558)，自述其出生、出家、求學、弘法等過程。這部著作是慧思 44 歲的作品，故對其生平的介紹只到 44 歲。

(二)隋·灌頂《隋天台智者大師別傳》(601)，敘述慧思與智顛的宿世之緣，及慧思教導智顛修學、證悟法華三昧法門。

(三)唐·道宣《續高僧傳》(645)，敘述慧思一生的事蹟，包括開悟過程，以及 44-64 歲的事蹟。

(四)唐·道宣《大唐內典錄》(664)，增添慧思九十天的精進修學而圓證法華三昧。³⁸

(五)唐·惠詳《弘贊法華傳》(667)，增添三十歲誦《法華經》之神異事蹟。³⁹

(六)唐·僧詳《法華傳記》，增添持《法華經》入空塚中讀誦，旋入古城鑿穴棲身，夢普賢菩薩乘六牙白象，摩頂而去。⁴⁰

(七)北宋·道原《景德傳燈錄》(1004)，與《續高僧傳》雷同，只增加偈語部分。

(八)北宋·戒珠《淨土往生傳》，與《續高僧傳》雷同，於卷末增加「淨土信仰」部分。

(九)南宋·士衡《天台九祖傳》(1208)，與《續高僧傳》雷同，增添慧思「飛錫而往至京，四門俱見師入」之神異事蹟。⁴¹

(十)南宋·宗鑑《釋門正統》(1233)，與《續高僧傳》雷同，又增添嶽神讓與所居之地，以及九仙觀道士歐陽政誣告等神異事蹟。⁴²

(十一)南宋·志磐《佛祖統紀》(1269)，對於慧思生平事蹟之年代

³⁸ 參見《大唐內典錄》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 284 上。

³⁹ 《弘贊法華傳》卷 4，《大正藏》冊 51，頁 21 下。

⁴⁰ 《法華傳記》卷 3，《大正藏》冊 51，頁 59 中。

⁴¹ 《天台九祖傳》，《大正藏》冊 51，頁 99 中。

⁴² 《釋門正統》卷 1，《卍新纂續藏經》冊 75，頁 264 上。

記載最詳盡，且結合了前面幾部著作之神異事蹟，雖年代較晚，但為許多學者所引用。

上述所列十一部傳記資料所述內容參差不同，本文主要依據較可採信的史料來考察其生平事蹟，故以《立誓願文》、《續高僧傳》為主，至於智顛到大蘇山受學部分再配合《隋天台智者大師別傳》說明，其它相關文獻則為輔助之用。

慧思的生平，今以時代來區分，大致可分為四個階段：(一)青少年時代：誕生(1歲)至受具足戒(19歲)之前。(二)河南遊學時代：受具足戒(20歲)至郢州遊化(39歲)。(三)光州教化時代：光州開岳寺(40歲)至南岳移住(53歲)。(四)南岳隱棲時代：南岳移住(54歲)至入寂(64歲)。⁴³茲說明如下：

一、青少年時代

慧思於太歲乙未年北魏宣武帝延昌4年(即梁武帝天監14年)，生於豫州武津縣(今河南省上蔡縣境)。十五歲(529)出家修道，誦《法華經》及諸大乘經典，並精進勤修苦行。慧思當時北方修學環境，禪僧雖注重禪定，亦兼誦大乘經典⁴⁴，所以慧思對於《大品般若經》、《大智度論》、《首楞嚴經》、《維摩經》、《涅槃經》皆有所涉獵。特別重視《大品般若經》，而且投入相當多的功夫，從其講說摩訶衍、著作的引用可看出。

⁴³ 參考佐藤哲英：《續·天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981年11月)，頁152。此外，池田魯參則分成三個階段：(1)修成時代：誕生～40歲；(2)光州大蘇山時代：41歲～53歲；(3)南岳衡山時代：54歲～入寂。〈南岳慧思傳の研究－《大乘止觀法門》の撰述背景－〉，收錄於《天台教學の研究》(日本：東京，山喜房佛書林，1990年3月)，頁5-17。

⁴⁴ 大野榮人：「根據《梁高僧傳》、《續高僧傳》，慧思在世當時、以前的禪觀實修者皆讀誦法華、維摩、金光明、大品、小品、首楞嚴、四卷楞伽、涅槃、智度論等大乘經論。」《天台止觀成立史の研究》(京都：法藏館，1994年7月初版)，頁57。

二、河南遊學時代

二十歲(534)，受具足戒後，他仍以持誦《法華經》與實踐苦行爲主。《續高僧傳》云：「及稟具足，道志彌隆，迥栖幽靜，常坐綜業，日惟一食，不受別供，周旋迎送，都皆杜絕。誦《法華》等經三十餘卷，數年之間，千遍便滿。」⁴⁵由此可知，慧思當時仍保持北方禪僧的傳統修行方式，嚴守戒律、注重苦行。唯一與北方僧不同之處，是他以《法華經》爲依歸，於數年之間精勤持誦《法華經》滿千遍，是實踐有相之普賢行。

慧思目睹當時國家戰亂，北魏分裂爲二：東魏、西魏，而深感諸法無常，遂發起菩提心、立大誓願、證得如來神通。於《立誓願文》云：「至年二十，見世無常，眾生多死，輒自思惟，此身無常、苦、空，無有我人，不得自在，生滅敗壞，眾苦不息，甚可怖畏。……我爲眾生及爲我身求解脫故，發菩提心、立大誓願、欲求如來一切神通。若不自證，何能度人？先學已證，然後得行。」⁴⁶慧思既緣於苦諦而發起菩提心、四弘誓願，便須修行才能達成其誓願，於是在二十歲至三十四歲這十五年期間，遍訪「齊國(東魏)」⁴⁷諸大禪師學習大乘法門，以及在林野中經行修禪，爲求無上首楞嚴定。

其次，《妙勝定經》對慧思的影響甚大，慧思因讀誦《妙勝定經》而讚歎禪定功德，便發心修禪定，以及參訪諸大禪師。慧思於參訪禪德期間(534-548)，曾經去參謁慧文，並前往歸依，學習觀心法門，只是正確的時間已不得而知。當時慧文已頗有名氣，聚眾數百人傳授禪法。《續高僧傳》云：「時禪師慧文，聚徒數百，眾法清肅，道俗高尚。乃往歸依，從受正法。性樂苦節，營僧爲業，冬夏供養，不憚勞苦，晝夜攝心，理事籌度。」⁴⁸慧思於慧文處受學之後，其坐禪方式，一方面保持北方禪僧實踐苦行坐禪的傳統；另一方面則接受了攝心觀

⁴⁵ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 562 下。

⁴⁶ 《立誓願文》，《大正藏》冊 46，頁 787 上。

⁴⁷ 《願文》記載「齊國」，很明顯的是「東魏」的誤寫。慧思 34 歲時，是東魏孝靜帝武定 6 年(548)。池田魯參：〈南岳慧思傳の研究－《大乘止觀法門》の撰述背景〉，收錄於《天台教學の研究》(日本：東京，山喜房佛書林，1990 年 3 月)，頁 6。

⁴⁸ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 562 下-563 上。

心的思想，轉向「定慧相資」的止觀實踐法門。

慧思以此坐禪方式，自冬至夏未有所悟，至第二年夏安居結束，他便改用繫念長坐的傳統坐禪方式，才經過二十一日，禪力大增，有些許的宿命通，已能見到一生來善惡業相，於是更加勇猛精進，證入初禪。此時禪障產生，導致腿不能行，身不隨心的現象。⁴⁹慧思於此時，又回復慧文所教導的觀心方式，觀察思惟：「我今病者，皆從業生，業由心起，本無外境，反見心源，業非可得，身如雲影，相有體空。」⁵⁰慧思反觀心源，「其對治禪病，則運用大乘般若空觀，觀業性空，心滅罪亡，這應是受到慧文心觀直接影響。」⁵¹因而禪障消除，證入空定(背捨之初門)。但他仍深懷慚愧，於道業無所獲，突然之間「放身倚壁，背未至間，霍爾開悟。法華三昧，大乘法門，一念明達。十六特勝、背捨、除入⁵²，便自通徹，不由他悟。」⁵³慧思的證悟法華三昧，應是得力於長期讀誦《法華經》的利益，以及於慧文處修學「定慧融通」的止觀法門而成就。此外，慧思在修證過程中，已融通了大小乘各種修持定慧的法門，因而開悟之後，「十六特勝、背捨、除入」等禪法，均能無師而自通。

慧思於慧文處證悟法華三昧之後，又前往鑒、最等禪師處⁵⁴，敘述自己之所悟，且蒙禪師們隨喜讚歎。亦即慧思之證悟，不僅為慧文

⁴⁹ 參考《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 上。

⁵⁰ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 上。

⁵¹ 釋慧開：〈早期天台禪法的修持〉，收錄於《中印佛學泛論－傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》（台北：東大圖書公司，1993 年），頁 141。

⁵² 十六特勝，為數息觀中最為殊勝之十六種觀法。背捨，即八背捨，依八種禪定力而捨卻對色與無色之貪欲。除入，指八除入，即八勝處，觀欲界之色處（色與相），制伏之而去除貪心之八階段。

⁵³ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 上。

⁵⁴ 智顛之前，禪法相承共有八家：「第一、明禪師，多用七方便，恐是小乘七方便耳。第二、最禪師，多用融心，性融相融，諸法無礙。第三、嵩禪師，多用本心，三世本無來去，真性不動。第四、就禪師，多用寂心。第五、監禪師，多用了心，能觀一如。第六、慧禪師，多用踏心，內外中間心不可得，泯然清淨，五處止心。第七、文禪師，多用覺心，重觀三昧，滅盡三昧，無間三昧，於一切法心無分別。第八、思禪師，多如隨自意、安樂行。」（參考《止觀輔行傳弘決》卷 1 之 1，《大正藏》冊 46，頁 149 上-中。）以上八位禪師中，第七是慧文禪師，第八是慧思，與智顛三代是前後相承，其餘六師皆是同時代之人，曾互相參證，但未必親傳。

所印可，亦為其他禪師所認證。慧思證悟以來，依法華三昧修持，使其悟境倍加增勝，因而名聞四方，學徒日增，因此招來是非與陷害。於 34 歲(548)，在河南兗州，與大眾論議，而為惡比丘所毒害，舉身爛壞，五臟亦爛，垂死而復活，這是他所遭遇的第一次法難。自此之後，慧思決意不向北行，繼續往南行。慧思從 20 歲至 38 歲間，居於河南習學大乘法門、親近諸大禪師、及遊學各州。39 歲(553)，至郢州為刺史劉懷寶講摩訶衍義，第二次遭諸論師的毒害，其三位弟子因此致死，慧思亦身負重傷。

三、光州教化時代

40 歲(554)，至光州宣講摩訶衍；42 歲(556)，慧思於光州「又講摩訶衍義一遍，是時多有眾惡論師，競來惱亂、生嫉妬心、咸欲殺害，毀壞般若波羅蜜義。」⁵⁵第一次迫害的原因是「論義」，第二、三次是講「摩訶衍義」，講說「摩訶衍義」就是講說「般若經」。⁵⁶所以，諸惡論師的惡行為，不僅危及說法者的生命，又毀壞《般若經》等法寶。43 歲(557)，慧思於南定州講摩訶衍時，第四次遭諸惡論師惱亂、斷絕檀越飲食供養等。慧思屢次被迫害的原因，於其傳記資料中，並無明確的記載，「不過可以確定一點，那就是他的發自悟境的言論，與一般人所持的思想觀念和生活方式，有所抵觸。也就是說，他對佛法的理解態度，比之於當時其他的論師們，頗有特異之處，或優勝之處，所以不能見容於當時的佛教界的同道之間。」⁵⁷慧思四次的遭到迫害，而有四次自身的發願，第一次發願：「心心專念，入深山中。」⁵⁸第二次發願：「不得他心智，不應說法。」⁵⁹慧思屢遭迫害，而意識到末法的來臨，亦即「佛法將滅」，但他仍為佛法的留存於世間而作努力，故於 42-43 歲，第三、四次發願：「誓造金字《摩訶般若》，及諸大乘；

⁵⁵ 《立誓願文》，《大正藏》冊 46，頁 787 中。

⁵⁶ 參見佐藤成順：《中國佛教思想史の研究》(東京：山喜房佛書林，1985 年 11 月)，頁 236。

⁵⁷ 釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》(台北：法鼓文化，1999 年)，頁 79-80。

⁵⁸ 《立誓願文》，《大正藏》冊 46，頁 787 上。

⁵⁹ 《立誓願文》，《大正藏》冊 46，頁 787 中。

誓造金字《摩訶衍般若波羅蜜》一部。」⁶⁰44歲(558)，於南光州齊光寺，奉造金字《摩訶般若波羅蜜經》、《妙法蓮華經》二部⁶¹，而以淨瑠璃七寶作函奉盛經卷，並自述《立誓願文》一篇，以表明其心志。慧思造金字《般若》、《法華》二經的目的，是希望經典能流傳於後世。

62

46歲(560)，當時智顛22歲，慕名而到大蘇山受學於其門下，慧思見到智顛而讚歎：「昔在靈山，同聽《法華》，宿緣所追，今復來矣！即示普賢道場，為說四安樂行。」⁶³慧思所傳授智顛的「普賢道場」、「四安樂行」，即是慧思著作《安樂行義》的有相行、無相行。智顛依照慧思所傳授的法門，經過十四日⁶⁴之日夜精進，勤奮修學，當他正持誦《法華經·藥王菩薩本事品》：「諸佛同時讚言：善哉！善哉！善男子！是真精進，是真法供養如來。」⁶⁵之時，豁然入定，照了《法華》。智顛將其所證稟報慧思，慧思大為讚歎：「非爾弗證，非我莫識。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。」⁶⁶初旋陀羅尼即是《法華經·普賢菩薩勸發品》的三陀羅尼中的「旋陀羅尼」。⁶⁷智顛證得旋陀羅尼之後，具有憶持無量佛法而不忘失之能力，

⁶⁰ 《立誓願文》，《大正藏》冊46，頁787中-下。

⁶¹ 在長行部分只說造一部經，偈頌部分有二處則說造二部經。(參見《立誓願文》，《大正藏》冊46，頁787下、789上、792上。)此外《續高僧傳》亦是造二部經：「造金字《般若》二十七卷，金字《法華》。」(《大正藏》冊50，頁563中。)

⁶² 「金字」《般若》及「金字」《法華》，一般是指以金泥所寫之經典，故比其他以墨書寫的經典寶貴得多，通常被視為稀世之寶，故其被流傳於後世的可能，要比墨寫的經典大得多。釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》(台北：法鼓文化，1999年)，頁82。

⁶³ 《續高僧傳》卷17，《大正藏》冊50，頁564中。

⁶⁴ 《隋天台智者大師別傳》云：「經二七日。」(《大正藏》冊50，頁191下。)《國清百錄·天台國清寺智者禪師碑文》云：「停二七日。」(《大正藏》冊46，頁817中。)《續高僧傳》卷17云：「始經三夕。」(《大正藏》冊50，頁564中。)

⁶⁵ 《法華經》卷6，《大正藏》冊9，頁53中。

⁶⁶ 《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》冊50，頁192上。

⁶⁷ 《國清百錄·天台國清寺智者禪師碑文》：「聞持陀羅尼。」(《大正藏》冊46，頁817中。)根據《大智度論》解釋「聞持陀羅尼」與《佛說觀普賢菩薩行法經》解釋「旋陀羅尼」其意思是相同的。所以「聞持陀羅尼」即是「旋陀羅尼」。參見《大正藏》冊25，頁96上。以及《大正藏》冊9，頁390下。

而且辯才無礙，故能於大眾中轉說教法，成爲慧思弟子中說法人中第一。所以，慧思才命智顛代爲宣講《大品般若經》。由於慧思的南下弘法與智顛的北上受學，而使得中國佛學南北學風統一。慧思於光州爲眾講說十四年，從天保 5 年(554)至陳光大 1 年(567)，因光州位居陳齊邊境，戰爭而烽火數興，人心遑遑，遂於 54 歲(568)移居南岳。

四、南岳隱棲時代

慧思於 54 歲(568)，率領弟子四十餘人直趨南岳。初入南岳衡陽，而感悟到三生行道的跡象⁶⁸，至此之後法筵益盛，學徒日增，因而遭到道士的嫉妒、誣告，密告陳宣帝，皆能化險爲夷。經過此事件之後，陳宣帝聞其弘法功德，敕命入京，迎住於栖玄寺，受到朝廷、道俗的景仰。當他重返南岳之後，亦受到陳朝帝王的外護，終其一生，而證悟六根清淨位。智顛曾問慧思其修行之行位，慧思答：「吾是十信鐵輪位耳。」⁶⁹「望入銅輪，領眾太早，但淨六根。」⁷⁰慧思一生期待證入銅輪位(圓教十住位)，但自從證悟法華三昧之後，就開始一生的弘法事業，忙於教化眾生，故只證到六根清淨位(圓教的十信位)，即鐵輪位。慧思於圓寂之前，還孜孜不倦的連日說法，告諸門人：「若有十人，不惜身命，常修法華、般舟、念佛三昧、方等懺悔，常坐苦行者，隨有所須，吾自供給，必相利益。如無此人，吾當遠去。」⁷¹可見慧思平常亦親自躬行這些法門，並教導傳授給他的弟子，故於臨命終時仍不忘諄諄教誨，但因苦行難以達成，故皆默然。慧思於南岳隱棲十年，從陳光大 2 年(568)至太建 9 年(577)，均在靜思的禪觀中度過，64 歲(577)示寂。慧思因晚年隱居南岳，故後世尊稱爲「南岳慧思」。

綜觀慧思一生的學思歷程，特別重視《大品般若經》、《法華經》

⁶⁸ 《續高僧傳》卷 17 云：「吾前世時曾履此處。……此古寺也，吾昔曾住，依言掘之，果獲之房殿基墟僧用器皿。又往巖下，吾此坐禪，賊斬吾首，由此命終，有全身也。僉共尋覓，乃得枯骸一聚，又下細尋便獲髑骨，思得而頂之，爲起勝塔，報昔恩也。」(《大正藏》冊 50，頁 563 中。)

⁶⁹ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 中。

⁷⁰ 《止觀輔行傳弘決》卷 6 之 3，《大正藏》冊 46，頁 348 上。

⁷¹ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 下。

二部經典，從其造金字《般若》、《法華》二經，以及著作的一再引用可知。慧思於弘法過程中，屢次的遭受惱亂、迫害，而自述《立誓願文》，是最初意識到末法時代來臨，而表明於文獻者。慧思結合北方的禪定、南方的義理二朝學風，形成定慧雙開的教觀體系，且他的弟子智顛傳承其止觀法門，再予以創發，成立中國佛教的第一個宗派——天台宗，可見慧思扮演著重要的角色。

第三節 著作考察

慧思的著作考察，主要從古代經錄、現代著作進行全面的考察，發現慧思的著作共有十五部。此十五部著作中，目前現存只有六部，其中的《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》三部具有爭議性，再對此三部著作的真偽進行考察。

一、古代經錄與現代著作考察

慧思的著作到底有幾部呢？經過了一千多年的歲月，有些已經散佚了，甚至還有散佚二次而又尋獲二次者。⁷²茲將分別從古代的經錄及現代學者的著作兩方面去考察慧思的全部著作。

(一)古代經錄

根據古代的文獻記載⁷³，慧思的著作如下：

1、唐·道宣《續高僧傳》(645)：「《四十二字門》兩卷、《無

⁷² 《續修四庫全書提要》十一云：「初唐·道宣《續高僧傳》中尚稱此書名，會昌之厄，乃就喪亡。吳越求諸海外，始復歸來。宣和間釋了然《大乘止觀宗圓記》尚引《隨自意三昧》之文，至南宋·釋志槃《佛祖統紀》載南嶽存佚諸書，已失此名，是再佚矣。今幸於日本《續藏》中得之，頗多錯簡，釋印光詳加校訂，刊版流通焉。」王雲五主持，(台北：臺灣商務印書館，1972年3月初版)，頁2017。

⁷³ 以下古代經錄之名稱，乃是參考山野俊郎：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思(515-577)” — Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai—〉，收錄於《佛教學セミナー》第36號，(日本：京都，大谷大學佛教學會，1982年10月)，頁80。

諍行門》兩卷、《釋論玄》、《隨自意》、《安樂行》、《次第禪要》、《三智觀門》等五部，各一卷。」⁷⁴繼之，又有唐·湛然《弘贊法華傳》(667)、北宋·道原《景德傳燈錄》(1004)、南宋·士衡《天台九祖傳》(1208)⁷⁵亦同。

2、唐·道宣《大唐內典錄》(664)：「《四十二字門》兩卷、《無諍門》兩卷、《隨自意三昧》、《次第禪要》、《釋論玄門》、《三智觀門》、《安樂行法》、《弘誓願文》。」⁷⁶

3、日本·最澄《傳教大師將來台州錄》(805)：「《發願文》一卷、《安樂行》一卷、《受菩薩戒文》一卷。」⁷⁷

4、日本·圓仁《日本國承和五年入唐求法目錄》(838)：「《四十二字開義》一卷、《受菩薩戒文》一卷⁷⁸。」⁷⁹以及《慈覺大師在唐送進錄》：「四十二字門義一卷⁸⁰、受菩薩戒文一帖。」⁸¹此外，《入唐新求聖教目錄》：「《無淨(諍)三昧法門》二卷、《臺山記》一卷、《四十二字門》二卷、《隨自意三昧》一卷、《四十二字門義》一卷、受菩薩戒文一卷。」⁸²

5、日本·玄日《天台宗章疏》(914)：「《安樂行》一卷、《無諍三昧法門》二卷、《大乘止觀》一卷、《四十二字門》二卷、《隨自意三昧》一卷、《受菩薩戒文》一卷、《發願文》一卷。」⁸³

6、日本·永超《東域傳燈目錄》(1094)：「《受菩薩戒文》一卷、

⁷⁴ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 564 上。

⁷⁵ 《弘贊法華傳》卷 4，《大正藏》冊 51，頁 22 中。《景德傳燈錄》卷 27，《大正藏》冊 51，頁 431 下。《天台九祖傳》，《大正藏》冊 51，頁 99 下。

⁷⁶ 《大唐內典錄》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 283 下。

⁷⁷ 《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》冊 55，頁 1056 上-下。

⁷⁸ 《受菩薩戒文》在圓仁的三部目錄中皆有，但都沒有註明是慧思大師所作。

⁷⁹ 《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》冊 55，頁 1075 上-中。

⁸⁰ 關於「《四十二字門義》」，於《慈覺大師在唐送進錄》、《入唐新求聖教目錄》皆是「《四十二字門義》」，但《日本國承和五年入唐求法目錄》則為《四十二字開義》，可能是同一本著作，只是傳抄過程錯誤所致。

⁸¹ 《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》冊 55，頁 1077 上、1077 下。

⁸² 《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》冊 55，頁 1085 上、1086 中。

⁸³ 《天台宗章疏》，《大正藏》冊 55，頁 1135 中-1137 上。

《大乘止觀》一卷、《無諍三昧法門》二卷、《四十二字門》二卷、《隨自意三昧》一卷、《發願文》一卷、《弘誓願文》⁸⁴。」⁸⁵

7、南宋·志磐《佛祖統紀》(1269)：「《四十二字門》、《無諍行門》、《大乘止觀》各二卷、《釋論玄》、《隨自意》、《安樂行》、《次第禪要》、《三智觀門》各一卷。」⁸⁶

從上面的十二部經錄中，發現慧思的著作共有十二部。

(二)現代著作

根據三位現代學者的研究，慧思的著作如下：

1、上杉文秀〈天台宗典籍談〉(1972)：「《法華經安樂行儀》一卷、《諸法無諍三昧行門》一卷、《立誓願文》一卷、《隨自意三昧》一卷、《方等三昧行法》、《法華懺法》、《四十二字門》一卷、《釋論玄》一卷、《次第禪要》一卷、《三智觀門》一卷、《大乘止觀法門》二卷、《受菩薩戒儀》一卷。」⁸⁷

2、佐佐木憲德《漢魏六朝禪觀發展史論》(1978)：「《諸法無諍三昧法門》二卷、《法華經安樂行義》一卷、《大乘止觀法門》四卷、《南岳思大禪師立誓願文》一卷、《隨自意三昧》一卷、《授菩薩戒文》一卷、《四十二字門觀》二卷、《三智觀門》一卷、《次第禪要》一卷、《釋

⁸⁴ 《發願文》、《弘誓願文》是否同一本呢？根據《大谷大學藏寫本》(甲本)：「《發願文》一卷，同上皆《內典錄》云云。《弘誓願文》。」亦即《弘誓願文》四字，甲本作細註，而在前行云云下。若依據《大谷大學藏寫本》之說法，其所指同上《內典錄》的有：《無諍三昧法門》二卷、《四十二字門》二卷、《隨自意三昧》一卷、《發願文》一卷，而《內典錄》中，只有《弘誓願文》，而沒有《發願文》；而且根據其它的經錄記載，沒有同時出現《弘誓願文》與《發願文》，只有出現其中一種。故《弘誓願文》、《發願文》應是同一本。

⁸⁵ 《東域傳燈目錄》，《大正藏》冊 55，頁 1155 上、1162 中。

⁸⁶ 《佛祖統紀》卷 6，《大正藏》冊 49，頁 180 下。

⁸⁷ 上杉文秀：〈天台宗典籍談〉，收錄於《日本天台史》(日本：名古屋，國書刊行會，1972 年再版)，頁 756。慧思所著《方等三昧行法》，乃是依據蕩益智旭的《閱藏知津》卷 12：「《大方等陀羅尼經》，此經在《法華》後說，亦可收入《法華》部中，但以壇法尊重，故歸密部，南岳大師行此三昧而證圓位，今有《方等三昧行法》垂世。」《蕩益大師全集》1，(台北：佛教書局，1989 年)，頁 656。此外，慧思所著《法華懺法》，乃是依據《四明尊者教行錄》卷 4：「南嶽《法華懺法》云。」(《大正藏》冊 46，頁 888 中。)

論玄》一卷、《大乘入道章》二卷⁸⁸。」⁸⁹繼之，島地大等的〈天台教學史〉，亦採取同一說法，只是順序不同，名稱有所簡略，卷數不同。
90

由以上十二種古代經錄的記載，及三部現代學者的研究，可歸納出慧思的著作共有十五部：《四十二字門》、《無諍行門》、《釋論玄》、《隨自意》、《安樂行》、《次第禪要》、《三智觀門》、《弘誓願文》、《受菩薩戒文》、《臺山記》、《四十二字門義》、《大乘止觀法門》、《方等三昧行法》、《法華懺法》、《大乘入道章》等。目前尚存的只有六部，分別為：《無諍三昧》、《隨自意三昧》、《安樂行義》、《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》。

二、真偽著作之考察

慧思尚存的六部著作中，其中的三部《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》有真偽的問題，被認為是否為慧思的著作，而引起很大的議論，茲分別說明如下：

(一)《立誓願文》

《續高僧傳》、《大唐內典錄》二部著作，皆是道宣所撰，卻出現《續高僧傳》未載錄《立誓願文》，至《大唐內典錄》才記載，故有學者認為是偽作。陳寅恪指出，慧思出生的時代，南北朝竝立，君主年號以及州郡名稱，皆交錯重複，即使以道宣之博學，猶不能無誤。⁹¹故

⁸⁸ 《大乘入道章》在《大正藏》中只能查到唐代僧智周撰，又名《大乘入道次第》或《入道章》。佐佐木憲德、島地大等皆沒有進一步對《大乘入道章》做說明。

⁸⁹ 佐佐木憲德：《漢魏六朝禪觀發展史論》（日本：東京，ヒタカ，1978年8月），頁240。

⁹⁰ 〈天台教學史〉云：「《大乘止觀法門》二卷、《四十二字門觀》二卷、《安樂行儀》一卷、《立誓願文》一卷、《諸法無諍三昧法門》二卷、《三智觀門》一卷、《次第禪要》一卷、《釋論玄》一卷、《授菩薩戒文》一卷、《大乘入道章》二卷、《隨自意三昧》一卷。」島地大等：〈天台教學史〉，收錄於《現代佛教名著全集》第九卷，（東京：隆文館，1989年7月），頁252。

⁹¹ 參考陳寅恪：〈南嶽大師立誓願文跋〉，收錄於《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁41-42。

提出：「今據誓願文中關於年曆地理二事觀之，已足證明其非偽作。此文之真偽既經判定，而文中所述志願，即求長生治丹藥一事，最為殊特。似與普通佛教宗旨矛盾。寅恪以為此類思想確為當時產物，而非後來所可偽託。」⁹²潘桂明亦云：「該文在《大唐內典錄》中已有著錄，且文中所記慧思出家求道過程以及具體宗教活動內容，與《續高僧傳》所載相符。所以，我們有理由認為該文是慧思的著作。」⁹³此外，小林泰善於〈南岳慧思立誓願文の形成に關する問題〉中，提到日本學者間對《立誓願文》的真偽有二種說法：「一種認為全文真撰說法的是結城令聞博士。另一種認為一部分偽撰說法的是江戶時代的日好首先提出，之後又有平了照博士、惠谷隆戒博士、安藤俊雄博士，其所認為的偽撰部分，多少也有不同。」⁹⁴繼結城令聞博士之後，又有山田龍城氏、小林泰善氏、川勝義雄氏等，皆認定《立誓願文》的末法說所述部分，是慧思的真撰。⁹⁵由上可知，中國學者陳寅恪、潘桂明皆認為《立誓願文》是慧思的著作。日本學者則持二派說法：一派認為全文是慧思所撰；另一派則認為部分是慧思所撰，部分是偽撰。

(二)《受菩薩戒儀》

道宣的二部著作《續高僧傳》、《大唐內典錄》，皆沒有記載《受菩薩戒儀》，一直到《傳教大師將來台州錄》的經錄中才出現，故有人懷疑不是南岳慧思的作品。釋慧嶽云：「關於本書，據近人的研究，被認為是屬元朝時代的惠思之作品，但元代的僧傳裡，卻尋不到有惠思

⁹² 陳寅恪：〈南嶽大師立誓願文跋〉，收錄於《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁43。

⁹³ 潘桂明：《智顛評傳》（南京：南京大學出版社，1996年2月），頁85。

⁹⁴ 「全文真撰說法」：結城令聞博士，提出《立誓願文》乃是支那佛教對於末法思想的自覺，最初記載於文獻上。「一部分偽撰說法」：日好，指出慧思的《立誓願文》與《本起經》、《法滅盡經》的記述相違、歸敬文的前部分是後人所添加。參考小林泰善：〈南岳慧思立誓願文の形成に關する問題〉，收錄於《印度學佛教學研究》第24卷第1號，（日本：東京，日本印度學佛教學會，1975年12月），頁250。

⁹⁵ 參考山野俊郎：〈南岳慧思《立誓願文》に關する一試論〉，收錄於《佛教學セミナー》第58號，（日本：京都，大谷大學佛教學會，1993年10月），頁36。

的傳記？」⁹⁶此外，法國學者 Paul Magnin 也對此部著作的真偽問題予以關注，並加以研究：「諸種種菩薩戒本中，有達磨本、南岳本、北宗禪系統的大乘無生方便門、天台宗系的十二門戒儀、以及敦煌出土所取出的 S 本 1073 號，從這些版本相互對照比較，被稱為『南岳本』的《受菩薩戒儀》，很明顯的不是慧思的著作。」⁹⁷佐藤哲英也說：「最近土橋秀高教授所出版的《戒律的研究》，根據其意見，湛然的〈十二門儀〉比一般所說的慧思本的組織更是處於未整理的階段。所以，《受菩薩戒儀》很難看出是慧思的著作。若是在湛然以前成立，則應該是天台智顛到六祖湛然這一段期間的作品吧！」⁹⁸以上三位學者的研究，皆認為《受菩薩戒儀》不是慧思的著作。

(三)《大乘止觀法門》

道宣的《續高僧傳》、《大唐內典錄》二部著作中，均未記載《大乘止觀法門》，一直到《天台宗章疏》才登錄。根據《佛祖統紀》的記載，《大乘止觀法門》是由日本返送回中國。由於唐末五代兵亂，教典多流散海外，日僧寂照於咸平三年(1000)，攜帶此書回中國，至四明知禮處，慈雲遵式得之，嘉許不已，並為之作序：「初卷開止觀之解，次卷示止觀之行。」⁹⁹並且朱公頤也為此書作冠首序，以及出資將本書模板印刷，廣為流通。¹⁰⁰繼之，則有南宋智涌法然為本書撰寫《大乘止觀法門宗圓記》五卷、明末蕩益智旭所撰的《大乘止觀法門釋要》四卷、以及民國諦閑所述的《大乘止觀述記》二十卷。「以上三位大師，均以真摯和虔誠的態度，抱著弘揚本書的志願，來為本書作釋，因此，

⁹⁶ 釋慧嶽：《天台教學史》(台北：財團法人佛陀教育基金會，1993年12月)，頁36。

⁹⁷ 山野俊郎：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思(515-577)” – Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai –〉，收錄於《佛教學セミナー》第36號，(日本：京都，大谷大學佛教學會，1982年10月)，頁82。

⁹⁸ 參考佐藤哲英：《續·天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981年11月)，頁162。

⁹⁹ 《佛祖統紀》卷25，《大正藏》冊49，頁258上。

¹⁰⁰ 《大乘止觀法門·南嶽禪師止觀序》：「度支外郎朱公頤冠首序，出俸錢，模板，廣而行之。」(《大正藏》冊46，頁641下。)

本書之在中國佛教界，自始即未懷疑它不是出於南嶽的作品。」¹⁰¹一直至最近，呂澂才提出「《大乘止觀法門》(現存)，說是慧思的著作，事實上很成問題，因為其內容全用《大乘起信論》的思想來結構，從時代上，從學說的基本思想上，都有矛盾，無疑是後人偽託的。」¹⁰²

從當代的研究成果可知，目前學界對於《大乘止觀法門》作者問題，主要區分為二種：一種是慧思所作，另一種是後人偽託慧思之名而作。除了作者問題以外，義理問題也被列入是否與天台宗思想具有關聯性。¹⁰³由此可知，《大乘止觀法門》引起爭議，不僅是作者真偽問題，其義理內涵是否代表天台宗思想亦引起很大的質疑。

本書在日文資料中，目前可見最早的是奈良時代的目錄(《大日本古文書》、《奈良朝現在一切經疏目錄》所收藏。)繼之，又有圓珍、源信、珍海、證真、日蓮、貞舜等學者記述、引用、考察此書。¹⁰⁴此外，「日僧圓珍撰寫的《法華集論記》、以及近世安樂律院的學者妙山所撰的《大乘止觀頌註》皆認為此書為南岳慧思的真撰。唯獨寶地房證真於《法華玄義私記》、《止觀輔行私記》，舉出數條理由論及偽撰¹⁰⁵；

¹⁰¹ 釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》(台北：法鼓文化，1999年)，頁97。

¹⁰² 呂澂：《中國佛學源流略講》(台北：里仁書局，1985年)，頁172。

¹⁰³ 「一般介紹有關天台宗思想的著作，對於《大乘止觀法門》所抱持的態度，可大致區分為下列幾種：(1)主張《大乘止觀法門》為慧思禪師所作，且以之作為天台宗思想之代表性作品，如演培、聖嚴、慧嶽等位法師，以及倪清和、孫正心、張瑞良等先生之態度屬此類。(2)雖主張《大乘止觀法門》乃偽託慧思之名而作，但以其頗富哲理，故仍以之作為了解天台宗思想之代表作品，如馮友蘭、陳榮捷等先生即屬此類，而呂澂先生于《中國佛學源流略講》介紹天台宗思想時亦抱持類似的態度。(3)主張《大乘止觀法門》可能為偽託慧思之名所作，且其義理與天台宗性具圓教之脈絡不同，對於了解天台宗思想並無實質意義，故反對以之作為了解天台宗思想之代表，牟宗三先生為此類之代表。」參見尤惠貞：〈再論《大乘止觀法門》與天台宗思想的關聯〉，收錄於《天台哲學與佛教實踐》(嘉義：南華大學，1999年8月)，頁169。尤惠貞：〈再論《大乘止觀法門》與天台宗思想的關聯—從牟宗三先生所強調的「客觀的了解」談起〉，收錄於《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》(台北：文津出版社，1997年)，頁292-293。尤惠貞：《天台宗性具圓教之研究》(台北：文津出版社，1993年)，頁34-47。

¹⁰⁴ 參考山野俊郎：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思(515-577)” — Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai —〉，收錄於《佛教學セミナー》第36號，(日本：京都，大谷大學佛教學會，1982年10月)，頁81。

¹⁰⁵ 證真之說法歸納為四點：一、文勢不似南岳筆故。二、義勢不似餘部故，此書中所論法性生法即真如緣起，與地論、起信論所說相合，天台判屬為別教

慧澄於《止觀輔行講義》也提出類似的說法。」¹⁰⁶一直至近代，仍有天納中海氏、村上專精、望月信亨、平了照、高橋勇夫氏等對此書作研究。由上可知，《大乘止觀法門》的真偽問題，在中國、日本學界間皆持有二派說法。

綜合以上分析，目前尚存且經錄中記載為慧思的三部著作：《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》，其真偽問題爭議性蠻大，故筆者不考慮對《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》二部著作加以探討，只對《立誓願文》做部分引用，其考量原因請參閱〈第一章〉「研究範圍」部分，已做交待。

第四節 小結

慧思當時的時代環境，大致可從四個方面去探討：「地論宗的流傳」，慧思受到當時流傳的地論宗之影響，而有前六識、第七識、第八識等心識論的思想產生。「神仙、神通思想」，慧思的神仙、神通思想，受到北朝的佛道混雜的「延壽益算的信仰」，以及所居之嵩山、大蘇山、南岳皆是道教的修行地的影響。慧思雖引用大量道教修法，其主要目的是彰顯佛教禪修之包容性及優越性。「彌勒信仰的流行」，表現於漢譯彌勒淨土經典譯出、石窟造像。慧思的彌勒信仰，不僅在造像上，而且期待彌勒佛出世，龍華三會授記成佛。「當時流行禪法的差異」，可分為傳統禪法、創新禪法。北方傳統禪法，具有禁慾、神異性、簡單易行的特點，具有安撫民心的功效，為官方所支持。達摩、慧思二家創新禪法，曾弘傳於北方，受到排斥與迫害，因而向南轉移，開創了天台宗、禪宗。

慧思的一生可分為四個階段，第一階段是青少年時代，剛出家進入佛門，已開始誦習《法華經》、大乘經典、勤修苦行。第二階段河南

的自生句。三、南岳的各種傳記中，未見列舉本書的題名。四、在所傳的資料中，或謂本書是曇遷所撰，或稱是遙惻撰，故未必是南岳的真撰。上杉文秀：《日本天台史》（日本：名古屋，破塵閣書房，1935年7月），頁31。

¹⁰⁶ 參考上杉文秀：《日本天台史》（日本：名古屋，破塵閣書房，1935年7月），頁30-31。

遊學時代，發心修禪定、親近諸大禪師、學習大乘法門、遊學各州。其修行實踐法門最初維持北方僧的坐禪方式，以及持誦《法華經》，實踐有相行。遇到慧文禪師之後，修行法門有所轉變，改為「定慧相資」的止觀實踐，因而證悟無相安樂行的法華三昧。慧思證悟後其思想體系漸漸形成，已有第一部著作《隨自意三昧》產生。第三階段光州教化時代，是其一生佛教事業與禪學思想的重要轉折點。這一段期間，也是他一生著作的黃金期，先後完成了二部重要禪觀著作《無諍三昧》、《安樂行義》¹⁰⁷，以及《立誓願文》。從其著作中可知，慧思已結合了北方的禪定、南方的義理二朝學風，形成定慧雙開的教觀體系，且將《般若經》的中觀學說與《法華經》的實相理論結合。他的弟子智顛，也在這段期間於其座下學習七載，將其所學的止觀法門融會貫通，再予以創發，成立天台宗。第四階段南岳隱棲時代共十年，故後世尊稱「南岳慧思」。受到陳朝帝王的外護，而能在靜思的禪觀中度過，最後證得六根清淨位。

慧思的著作從古代十二部經錄，以及三部現代學者的研究，可歸納出慧思的著作共有十五部，但目前尚存只有六部。尚存的六部中，三部具有爭議性，分別為：《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》。茲透過當代的研究成果，看當今學界如何看待此三部著作的真偽：(一)中國學者陳寅恪、潘桂明皆認為《立誓願文》是慧思的著作。日本學者則持二派說法：一派認為全文是慧思所撰；另一派則認為部分是慧思所撰，部分是偽撰。(二)台灣學者釋慧嶽、法國學者 Paul Magnin、日本學者佐藤哲英等三位學者，皆認為《受菩薩戒儀》不是慧思的著作。(三)中國、日本學界對於《大乘止觀法門》的真偽問題，皆持有二派說法。

¹⁰⁷ 根據佐藤哲英的《續・天台大師の研究》：「《無諍三昧》是慧思第三期光州教化時代前期的作品，大約是慧思四十歲到四十三歲的著作。《安樂行義》是慧思第三期光州教化時代中後期作品，大約是慧思四十四歲到五十三歲的著作。(日本：京都，百華苑，1981年11月)，頁160。

第三章 《隨自意三昧》禪觀之研究

慧思所流傳下來的禪觀著作中，學界之研究以《隨自意三昧》最多，且研究的重心以《隨自意三昧》、《覺意三昧》、非行非坐三昧三者間的比較居多，本章暫不處理與智顛著作間的關係，先針對慧思這部禪觀著作的思想與特色進行探討。一般的禪修法門，經常受到時間、地點、修行方式的影響，而不能任運修觀。慧思的《隨自意三昧》，則打破了舊有的傳統觀念，主張動中禪修，亦即於日常生活的六威儀中起修，藉著動作來攝心，而不受時空的限制，隨時隨處皆可修行，既簡單又方便，又可得到意想不到的效果，可說是禪觀思想上的一大創新。

本章分為四節：第一節介紹《隨自意三昧》的思想淵源，來自於《首楞嚴三昧經》，以及論述隨自意三昧、諸大三昧、首楞嚴三昧三者間的關係。第二節探究六威儀的六波羅蜜觀，《隨自意三昧》以六威儀為組織架構，再以每一威儀配合六波羅蜜來修行的禪觀。第三節說明《隨自意三昧》禪觀之所緣境，包括〈行威儀品〉的二運心、中道第一義空；〈坐威儀品〉的十八界之觀法，三識的差別等。第四節「小結」，對本章做個總結。

第一節 《隨自意三昧》的思想淵源

慧思《隨自意三昧》的思想淵源，受到《首楞嚴三昧經》的啟發，從二方面可看出：六威儀中念念具足六波羅蜜，以及隨自意三昧成就得首楞嚴定。

一、隨自意三昧的意義與淵源

「隨自意」一詞，慧思在文本中並沒有探討其命名的由來，但從其著作中可看出他是按照修行的方法而立名，是指隨著意念之生起即修禪定，而不侷限於行、住、坐、臥四威儀。亦即於一切時中、一切事上，隨意用觀，念起即覺，意起即修的三昧。根據 Stevenson 將「隨

自意」翻譯成“Freely Following One’s Thought”¹。也就是「隨」譯為 following，「自」譯為 one’s，「意」譯為 thought，於三者外另加一副詞 freely，亦即隨著自己的意念而能自由自在的修觀，故稱「意起即修」。隨自意是觀，音譯毘婆舍那，也就是慧；三昧是止，音譯奢摩他，也就是定，故「隨自意三昧」形成定慧等持的止觀雙運的修行法門。

慧思的禪觀著作《隨自意三昧》，是於行、住、坐、眠、食、語六威儀的日常中所修，亦即於動中修六威儀的止觀法門。慧思將六威儀中的每一威儀配合六波羅蜜來修行禪觀，此觀點的啓發乃是根據《首楞嚴三昧經》而來，也就是《隨自意三昧》的思想淵源是來自於《首楞嚴三昧經》。於《首楞嚴三昧經》云：「菩薩住首楞嚴三昧，六波羅蜜世世自知，不從他學，舉足、下足、入息、出息，念念常有六波羅蜜。」²又於《隨自意三昧》云：「菩薩行威儀，舉足、下足，念念具足六波羅蜜。問曰：『此義出何經中耶？』答曰：『出《首楞嚴經》中。』」³菩薩於行走等六威儀，皆安住於首楞嚴三昧中，故能於舉足、下足等動作中，念念具足六波羅蜜。由此可見慧思的禪觀思想，是結合首楞嚴三昧而來。

二、隨自意三昧與諸大三昧、首楞嚴三昧之關係

隨自意三昧是菩薩道的先行階段，還要透過諸大三昧的修學，才能證入首楞嚴三昧，故三者的關係密切。隨自意三昧是行因，諸大三昧是修行基礎，首楞嚴三昧是感果。

¹ Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno(菅野博史)合譯：*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*, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006, p.65.

² 《首楞嚴三昧經》卷上，《大正藏》冊 15，頁 633 中。

³ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 下。

(一)隨自意三昧是諸大三昧之前導

隨自意三昧是修學菩薩道的基礎，亦是欲成就菩薩道者最先修學的法門。《隨自意三昧》云：「凡是一切新發心菩薩，欲學六波羅蜜，欲修一切禪定，欲行三十七品；若欲說法教化眾生，學大慈悲，起六神通，欲得疾入菩薩位，得佛智慧，先當具足念佛三昧、般舟三昧及學妙法蓮華三昧，是諸菩薩最初應先學隨自意三昧。」⁴慧思將隨自意三昧置於諸大三昧之前(念佛三昧、般舟三昧、法華三昧)，強調修學菩薩道最初的法門是隨自意三昧，故隨自意三昧是諸大三昧之前導，也是新發心菩薩的最初下手處，其重要性不可忽略。

依照一般傳統觀念，於動中禪修是比較困難的，為何隨自意三昧是諸大三昧之前導呢？因為念佛三昧、般舟三昧、法華三昧等諸大三昧，其修行方法皆有所限制：修行期限、修行地點、觀想的方法……，故不能隨時、隨處、隨事而修，但隨自意三昧則不受到時間、空間、方法的限制，念起即覺，意起即修的三昧，於行、住、坐、臥、食、語六威儀中，皆可修習，故其修行方式簡單，又不須特殊的儀式，故其先天條件優於諸大三昧，故為諸大三昧之前導。

(二)修行成就，得首楞嚴定

初發心菩薩最開始先學隨自意三昧，修行成就得首楞嚴定，故「隨自意三昧」是行因，「首楞嚴定」是感果。《首楞嚴三昧經》云：「爾時，佛告堅意菩薩！首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。」⁵又《隨自意三昧》云：「此三昧若成就，得首楞嚴定。」⁶由上面引文得知，只有十地菩薩，才能證得首楞嚴三昧。此外，修隨自意三昧成就，則進入首楞嚴定。所以，隨自意三昧成就，已是十地菩薩了。那首楞嚴三昧到底是怎樣的三昧呢？首楞嚴三昧，其梵文為

⁴ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 上-中。

⁵ 《首楞嚴三昧經》卷上，《大正藏》冊 15，頁 631 上。

⁶ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 中。

wuraj gama-samadhi，即堅固攝持諸法之三昧，為百八三昧之一⁷，乃諸佛及十地菩薩所得之禪定，意譯作健相三昧、健相定、勇健定、健行定，即是破除煩惱的勇猛堅固的三昧。大乘佛教裡說到種種三昧，關係到般若經且最重要的是首楞嚴三昧。在百八三昧中，首楞嚴三昧居於第一，這是培養推進大乘佛教實踐力的三昧。⁸於《大智度論》云：

首楞嚴三昧者，秦言健相。分別知諸三昧行相多少深淺，如大將知諸兵力多少。復次，菩薩得是三昧，諸煩惱魔及魔人無能壞者，譬如轉輪聖王主兵寶將所往至處，無不降伏。⁹

首楞嚴三昧具有二種特質：能知種種三昧的深淺度，好比將領知道軍隊的實力；菩薩證得此三昧，則諸煩惱、惡魔，皆不能破壞，好比將領率領軍隊，一切三昧悉皆隨從。所以，首楞嚴三昧具有統攝諸三昧之能力。首楞嚴三昧又具有什麼利益呢？「何等是首楞嚴三昧？謂修治心猶如虛空，觀察現在眾生諸心，分別眾生諸根利鈍，……出家成就佛道，轉於法輪，入大滅度而不永滅。堅意！首楞嚴三昧如是無量，悉能示佛一切神力，無量眾生皆得饒益。」¹⁰引文中，以一百項來解釋首楞嚴三昧所具有的威力，並列舉化度魔女、彌勒之神通來揭示此三昧具有神變不可思議的功德，能利益無量無邊的眾生。

要如何修學才能達到十地菩薩的首楞嚴定呢？於《首楞嚴三昧經》云：

菩薩欲學首楞嚴三昧，先當學愛樂心；學愛樂心已，當學深心；學深心已，當學大慈；學大慈已，當學大悲；學大悲已，當學四聖梵行，所謂慈、悲、喜、捨；學四聖梵行已，當學報得最

⁷ 《大智度論》卷 5 云：「復次般若波羅蜜摩訶衍義品中，略說則有一百八三昧，初名首楞嚴三昧。」（《大正藏》冊 25，頁 97 上。）

⁸ 參見平川彰著·莊崑木譯：《印度佛教史》（台北：商周出版，2004 年），頁 234。

⁹ 《大智度論》卷 47，《大正藏》冊 25，頁 398 下-399 上。

¹⁰ 《首楞嚴三昧經》卷上，《大正藏》冊 15，頁 631 上-631 下。

上五通常自隨身；學是通已，爾時便能成就六波羅蜜；成就六波羅蜜已，便能通達方便；通達方便已，得住第三柔順忍；住第三柔順忍已，得無生法忍；得無生法忍已，諸佛授記；諸佛授記已，能入第八菩薩地；入第八菩薩地已，得諸佛現前三昧；得諸佛現前三昧已，常不離見諸佛；常不離見諸佛已，能具足一切佛法因緣；具足一切佛法因緣已，能起莊嚴佛土功德；能起莊嚴佛土功德已，能具生家種姓；能具生家種姓已，入胎出生；入胎出生已，能具十地；具十地已，爾時便得受佛職號；受佛職號已，便得一切菩薩三昧；得一切菩薩三昧已，然後乃得首楞嚴三昧；得首楞嚴三昧已，能為眾生施作佛事，而亦不捨菩薩行法。¹¹

菩薩修學首楞嚴三昧，是有次第且發心由淺而深循序漸進：愛樂心→深心→大慈→大悲→四聖梵行(慈、悲、喜、捨)→最上五通→六波羅蜜→通達方便→第三柔順忍→無生法忍→諸佛授記→第八菩薩地→諸佛現前三昧→常不離見諸佛→具足一切佛法因緣→莊嚴佛土功德→生種姓家→入胎出生→十地菩薩→受佛職號→一切菩薩三昧→首楞嚴三昧→行菩薩道。修學隨自意三昧成就，已是十地菩薩了，由此便很清楚的了知，首楞嚴三昧是於十地菩薩接受佛職位之後，成就一切三昧後才得到，故首楞嚴三昧是諸三昧中地位最高，且具有統攝聲聞乘及菩薩乘一切禪定，及一切法門的功能。

《首楞嚴三昧經》又談到修三昧的方法，即觀諸法實相及首楞嚴三昧所具有的神通變化。經云：「菩薩云何修是三昧？佛言：名意！菩薩若能觀諸法空無所障礙，念念滅盡離於憎愛，是名修是三昧。」¹²於引文中首明觀諸法實相則能無分別心離於憎愛，萬法可返其真實面目，是為修首楞嚴三昧。也就是強調以般若智慧來觀察諸法畢竟不生的實相。以及「復次，名意！學是三昧不以一事。所以者何？隨諸眾生心心所行，是三昧者有是諸行；隨諸眾生心心所入，是三昧者有是

¹¹ 《首楞嚴三昧經》卷上，《大正藏》冊 15，頁 633 下-634 上。

¹² 《首楞嚴三昧經》卷下，《大正藏》冊 15，頁 643 中。

諸入；……隨一切佛名色相貌，得是三昧，菩薩亦示若干名色相貌，能如是知，是名修是三昧。隨見一切諸佛國土，菩薩亦自成是國土，是名修是首楞嚴三昧。」¹³此段引文說明心念與首楞嚴三昧的關係，它是隨心而顯現，而不是以一事可知。引文中列舉了眾生心心所行，而有首楞嚴三昧的諸行；乃至隨諸佛的名色相貌，得此三昧，菩薩亦能顯現眾多的名色相貌。說明了修習首楞嚴三昧，所獲得不可思議的神通變化，亦即修首楞嚴三昧的十地菩薩，所顯發出來的神變功德。

(三)諸大三昧與首楞嚴三昧之關係

隨自意三昧是諸大三昧的前導，其修行成就則能趣入諸大三昧；以及隨自意三昧修行成就，得首楞嚴三昧。這三者的修行次第關係，是隨自意三昧→諸大三昧→首楞嚴三昧，由此可知，「諸大三昧」是隨自意三昧與首楞嚴三昧之間的樞紐。前面已經介紹了隨自意三昧、首楞嚴三昧，接著介紹諸大三昧與首楞嚴三昧的關係。《首楞嚴三昧經》云：「堅意！首楞嚴三昧，不以一事、一緣、一義可知。一切禪定、解脫、三昧、神通、如意、無礙智慧，皆攝在首楞嚴中。譬如陂泉江河諸流皆入大海，如是菩薩所有禪定，皆在首楞嚴三昧。譬如轉輪聖王有大勇將，諸四種兵皆悉隨從。堅意！如是所有三昧門、禪定門、辯才門、解脫門、陀羅尼門、神通門、明解脫門，是諸法門悉皆攝在首楞嚴三昧，隨有菩薩行首楞嚴三昧，一切三昧皆悉隨從。」¹⁴引文中談到所有修行法門，皆統攝於首楞嚴三昧中，故首楞嚴三昧統攝所有的三昧，包括「念佛、般舟、法華」等諸大三昧，亦在其中。於上文中，談到修首楞嚴三昧的方法是觀諸法實相，則「念佛、般舟、法華」等諸大三昧，亦不離開觀諸法實相。慧思相當注重「念佛、般舟、法華」等諸大三昧，從其教導弟子習禪修觀之前，欲入菩薩位，得佛智慧，先當具足「念佛、般舟、法華」等諸大三昧，乃至臨命終時對門人付囑修「法華、般舟、念佛三昧、方等懺悔」可知。

隨自意三昧是一種簡單而易行的禪法，不僅適用於古代，亦適用

¹³ 《首楞嚴三昧經》卷下，《大正藏》冊 15，頁 643 中-下。

¹⁴ 《首楞嚴三昧經》卷上，《大正藏》冊 15，頁 631 下-6322 上。

於 e 世紀忙碌的現代人，其修行方式不受時空的限制，隨時隨處皆可修行，是欲成就菩薩道者最先修學的法門。隨自意三昧、諸大三昧、首楞嚴三昧三者的關係為：隨自意三昧成就(十地菩薩)→受佛職號→成就諸大三昧→首楞嚴三昧。由此可知，首楞嚴三昧是一切三昧中地位最高者，而且統攝所有的三昧。慧思的隨自意三昧只是修菩薩道的前方便，還要具足諸大三昧的修學基礎，才能達到最終的目的證得首楞嚴三昧。

第二節 六威儀的六波羅蜜觀

從《隨自意三昧》的目次中可知，慧思將六威儀分為六品來說明：〈行威儀品第一〉、〈住威儀品第二〉、〈坐威儀品第三〉、〈眠威儀品第四〉、〈食威儀中具足一切諸上味品第五〉、〈語威儀品第六〉。可見《隨自意三昧》是以六威儀為組織架構之修行法，再以每一威儀配合六波羅蜜來修行的禪觀。雖然慧思的《隨自意三昧》是結合首楞嚴三昧而來，但於六威儀中的每一威儀又配合六波羅蜜來修，顯示了與《大品般若經》所注重的六波羅蜜之相關性，亦可看出六波羅蜜觀是《隨自意三昧》的核心思想，貫穿了整部《隨自意三昧》。今將介紹每一威儀中所具足的六波羅蜜觀法。

一、行威儀的六波羅蜜觀

六波羅蜜，其梵語為 *sat-paramita*，譯作六波羅蜜多、六度、六度無極、六到彼岸，為大乘菩薩道的核心實踐法門。慧思在《隨自意三昧》中，提倡行、住、坐、眠、食、語六威儀中，念念具足六波羅蜜，此觀點的啟發是來自《首楞嚴三昧經》。菩薩如何於念念中生起六波羅蜜觀呢？《首楞嚴三昧經》云：

是菩薩一切悉捨，心無貪著，是檀波羅蜜；心善寂滅，畢竟無惡，是尸波羅蜜；知心盡相，於諸塵中而無所傷，是羸提波羅蜜；勤觀擇心，知心離相，是毘梨耶波羅蜜；畢竟善寂，調伏

其心，是禪波羅蜜；觀心知心，通達心相，是般若波羅蜜。¹⁵

此六波羅蜜觀，注重一念心的觀照，能如實觀照諸法皆空不可得，則心能達到「無貪著、無諸惡、無所傷、離諸相、善調伏、通心相」的六波羅蜜。故《首楞嚴三昧經》中，明白揭示：一念心與諸法本寂之理相應，則能安住於首楞嚴三昧，就能念念中具足六波羅蜜。

慧思如何將《首楞嚴三昧經》的六波羅蜜觀，運用於《隨自意三昧》呢？慧思於行威儀中云：「隨自意三昧者，先以大悲眼觀眾生，舉足、下足，具六波羅蜜。」¹⁶慧思於行威儀中，兩次出現「以大悲眼觀眾生」，具有二個意義。以大悲眼觀眾生，即是「步步進時，觀眾生勿令損傷，是時眾生即大歡喜，心無恐怖無所復畏，是時名為檀波羅蜜，名無畏施。」¹⁷以大悲眼觀眾生，第一個意義具有拔苦之意，消極面是令眾生不起畏懼。對眾生而言，生命是最寶貴，故菩薩於行走時，眼睛視前六尺之地，且不左右顧視及轉頭張望，就不會損傷眾生的生命，令一切眾生離一切怖畏，心生喜樂，故稱布施波羅蜜的無畏施。

菩薩度化眾生，要「不著眾生想，亦不著無眾生想。」¹⁸菩薩的責任是度化眾生，但不能執著於度、不度的差別相，應不取眾生相，才能做到三輪體空，進入實相正觀。以大悲眼觀眾生，即是「眾生見菩薩威儀容貌端直而作是念：是人慈悲護念我等，即解菩薩意，離一切怖畏，大歡喜故，即發菩提心。」¹⁹以大悲眼觀眾生，第二個意義具有慈悲護念之意，積極面是令眾生發起菩提心。菩薩行走時，眾生見其威儀所散發的慈悲心、護念眾生心，皆能遠離怖畏，生歡喜心，進而學習菩薩的精神而發起無上菩提心。

慧思的六波羅蜜觀，是以「諸法畢竟空」、「諸法無所得」的空觀，

¹⁵ 《首楞嚴三昧經》卷上，《大正藏》冊 15，頁 633 中-633 下。

¹⁶ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 中。

¹⁷ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 中。

¹⁸ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 中。

¹⁹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 中。

做爲其核心思想。今舉檀波羅蜜爲例：「檀波羅蜜者云何？有三種施：一者、飲食；二者、財寶；三者、說法。飲食布施，增長壽命；衣服布施，能遮寒熱；醫藥布施，能除患苦；說法布施，能破邪見，增長慧命，得三乘果。施者、受者、飲食財寶，三事俱空，無自、無他、無所得故，名檀波羅蜜。」²⁰檀波羅蜜，又稱布施波羅蜜，指財施、法施、無畏施。引文中舉了財施、法施的例子：財施指飲食、衣服、醫藥等外財的布施；法施指宣說教法，令眾生增長善根。布施時應住於空觀，不執著於能施、所施及施物三輪，又稱無相布施。三輪爲：「施空」，能施之人體達我身本空，知無我，則無希求福報之心。「受空」，體達無能施的人，亦無受施者，故不起慢想。「施物空」，了達資財珍寶所施物品本來皆空，故不起貪惜心。行布施時，能「施空」即無自；能「受空」即無他；能「施物空」即無所得，達到三輪體空，稱爲「檀波羅蜜」。菩薩了知六度皆如幻化，當體即空，即是理觀六度行。

菩薩於行走時，以大悲眼視眾生，而且於舉足、下足之禪觀中，皆具足六波羅蜜，今以圖表示之：

| | |
|------|---|
| 六波羅蜜 | 行之禪觀 |
| 檀 | 以無畏施，利益眾生。 |
| 尸羅 | 於諸眾生無所損傷，離罪福想。 |
| 羼提 | 心想不起，亦不動搖，無有住處，十八界，一切法不動故。 |
| 毗梨耶 | 不得舉足下足，心無前思後覺無生滅，一切法中無動無住。 |
| 禪 | 不得身心一切法中無受念著，不得生死、不得涅槃、不得中道，故一切法中不亂不味，離定亂想。 |
| 般若 | 頭等六分如空、如影、如夢化炎，無有生滅亦無斷常，無兩中間。……十二因緣，畢竟空無所得，既無繫縛，亦無解脫。 |

二、住威儀的六波羅蜜觀

住是指站立，慧思的「住威儀」則是從身念處來談。於《隨自意

²⁰ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 中。

三昧》云：「菩薩立時，諦觀此身色之空法，頭等六分如空中雲，氣息出入如空中風，身色虛妄如空中華。」²¹菩薩站立時，觀身色、氣息出入如空。如何觀氣息出入如空呢？「先觀三性，後觀假名。何等三性？一者、心性；二者、色性；三者、息性。……若先觀心性，沉細難知；若先觀色性，麤朴難解；應先觀息，是息由心遍色，處中易知。」²²觀氣息出入必須從心性、色性、息性三性先觀，其三性觀法順序為息性→心性→色性。慧思認為息性是介於色性、心性中間，因色性太粗，心性太細，皆偏兩邊，所以選擇中道的息性做為所緣境。

觀息的實相是先觀出息，後觀入息，「觀息實相，觀其出入，是息出時，從何處生？相貌何似？根源何處？求之不得，無源無生，都無處所；復觀入息，從何方來？……知出入息，畢竟空寂。」²³觀息的出入無生處、無相貌、無根源，畢竟空寂，了不可得。那息與心的關係如何呢？「心念即息動，無念即息盡，是息由心故有生滅。」²⁴息是不能自生，因心起念才有息動，故息是因心的生滅而有生滅，所以心是主，接著觀心的實相。「諦觀此心，今在何處？身內觀察，從頭至足，從皮至髓，一一諦觀，都不見心。……是心既無相貌，名字亦無，是名觀心實相。」²⁵心既然是主，但一一觀察，不在身內、身外、中間，亦無相貌、無名字，故觀心不可得。前面已觀息、心皆不可得，那色身與息、心的關係如何呢？「是身無主，從妄念心生，因息得立，心息既空，身亦寂滅。」²⁶色身本身無主，因心起妄念才有息動，由上可知，心息皆空不可得，故色身亦歸於寂滅。慧思的「住威儀」本是以站立來觀身色的空法，「實際上卻以觀息為方便而達身心寂滅之效。」²⁷所以在〈住威儀品〉一開始是觀身色、氣息出入如空，但卻導入觀氣息出入如空，因而有三性觀法，即觀息性→心性→色性觀法

²¹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 下。

²² 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 下。

²³ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 下。

²⁴ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 下。

²⁵ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 下。

²⁶ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 下。

²⁷ 釋大寂：《非行非坐三昧之修學—以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》（台北：百善書房，2004 年 5 月），頁 149。

之順序。

慧思也談到直接觀身的，那就是二甘露門的另一法門—不淨觀。此觀法就是以五種譬喻來表示人身乃依於眾緣和合而成，而其本質無有實體，亦無恆常之性。此五喻即：芭蕉觀、水沫觀、泡觀、影觀、虛空觀。此五觀的特質是「虛幻不實」，「觀此色身五相，次第歸空寂滅。」²⁸菩薩能以此五種明觀，次第而觀色身究竟歸於寂滅，則於站立時，念念具足六波羅蜜。

菩薩於站立時，諦觀此身色之空法，皆具足六波羅蜜，今以圖表示之：

| | |
|------|---|
| 六波羅蜜 | 住之禪觀 |
| 檀 | 自觀此身如淨瑠璃，空無所有，以此觀法利益眾生，增長法身。 |
| 尸羅 | 令諸眾生見菩薩形、發歡喜心、具清淨戒、離罪福相。 |
| 羼提 | 知此身中六情無主、身外六塵無形、中間六識無相，是身空寂。……無有生滅，世間八法不能令動。 |
| 毗梨耶 | 一切心相無生住滅，……一切法中雖無去住而大精進，身心無勸，自利利他。 |
| 禪 | 不見內心立、不見外心立，……於一切法中不味著，無定無亂，畢竟空故，入不動三昧，普現法界一切色身，饒益眾生。 |
| 般若 | 知此色身無自無他，如鏡中像，……無取無捨，覺了一切眾生根性，隨感差別。 |

三、坐威儀的六波羅蜜觀

在佛教的坐威儀中，有結跏趺坐與半跏趺坐。結跏趺坐，俗稱雙盤坐，即兩足互交，置於兩股之上，又稱如來坐。半跏趺坐，俗稱單盤坐，即單趺一足，跏於另一足上之安坐法。於諸坐法中，又以結跏趺坐最安穩而不易疲倦，易於攝心，且容易入定。《隨自意三昧》云：「四種身威儀中，坐最為安隱，菩薩常應跏趺端坐不動，深入一切諸

²⁸ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 499 上。

三昧門，……是故菩薩常入禪定，起六神通，能淨五眼。……餘威儀中，取道則難，多有動散。結跏趺坐，心直身正，斂念在前。」²⁹在行住坐臥四威儀中，以跏趺坐最安穩，菩薩因跏趺坐深入諸禪定，而具足六種神通、五種眼力。若想以其餘三威儀得道，則有其困難，因為它們多是覺觀動散，無法攝心，故不容易入定。所以，只有結跏趺坐，端身正坐，容易攝心，易入禪定。慧思雖肯定於一切行住坐眠食語任何動作中，只要依於實相正觀，皆可入道。但又強調想以其餘威儀得道，不容易入定，唯有依於「跏趺端坐不動，深入一切諸三昧門」，令得解脫。所以，慧思的六威儀中，還是必須以坐中禪修做為修行的基礎，達到時時皆可攝心入定，如此一來於動中修其餘五威儀，才可得心應手。

菩薩學此結跏趺坐法，是坐禪入道之法，容易成就；而外道的諸邪見威儀，或翹腳散足、一足獨立、邪見苦行，則使身心不安，顛狂亂心，不易成就。慧思曾舉「五百獼猴」為例，獼猴只因見到仙人於林中結跏趺坐修禪定，因而學習其方式坐禪，合眼入定，因而次第五百獼猴皆成就辟支佛道，又教導五百外道成就辟支佛道。³⁰可見坐禪威儀，可使畜生、外道生歡喜心，成就辟支佛；也可使六道眾生，發菩提心，成就三乘。

從慧思的六威儀中，可看出六威儀是依於實相正觀為體，其實相正觀又可分為二類：一是依「事相」而作觀，即壞色歸空；一是依「理體」而作觀，即非色滅空。在「住威儀」中，觀息、心、身三性無主，其本性空寂；「行威儀」中，行布施時，能三輪體空，觀色心諸法的當體如幻即空，皆是非色滅空。慧思於「坐威儀」中，對事相、理體作觀，做了進一步的詮釋：

²⁹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 499 中。

³⁰ 《隨自意三昧》云：「譬如往昔雪山林中，有一仙人坐禪入定，是時亦有無量外道在此山中邪見苦行，翹腳散足，或一足獨立，多不安穩。是時復有五百獼猴山中遊行，見此仙人林中禪定結跏趺坐，合眼合口氣不出。獼猴眾中有二老獼猴，愛樂仙人，學其坐禪，合眼入定。信心重故，即得神通，成辟支佛。如是次第五百獼猴，皆得成就辟支佛道。是諸獼猴，念此山中邪見外道，身不安穩，……是時五百獼猴，捉諸外道，兩腳結跏趺坐，……五百外道各生慚愧，……心勇即發神通成辟支佛。」（《卍新纂續藏經》冊 55，頁 499 下-500 上。）

身受觸者，男女眾事細滑、痛癢、麤澁、冷暖、輕重、堅柔，如是等觸能生貪愛、瞋喜等事。眾生為此乃至失命，不知慚愧，為此輪轉六道生死。新學菩薩諦觀此觸從何處生？由愛因緣。我若不拔如是愛根，必當生惱。身心惱故，名之為苦；因緣生故無常；不自在故無我；虛妄故無實，無實故空。諦觀此身無常、苦、空、無我、不淨，從頭至足，薄皮縛纏，裏內有肌肉、筋骨、髓腦、血脈、屎尿、肝膽、腸胃、虫疽、膿血，種種不淨充滿身中。凡夫不知，謂是好物，忽爾無當，命盡死去，臃脹爛壞，虫散離散，頭脚異處，白骨在地，風吹日炙，火燒作炭，散滅歸空。無我、無人、無眾生相，無壽命，亦無生滅，猶如虛空，是名鈍根壞色歸空。³¹

眾生於身受觸時，產生順情樂觸，生起貪著；違情苦觸，生起瞋惱；非違非順之觸，生起憶想分別，因而有無明等十二因緣的生起，在六道輪迴不已。諦觀此觸之根源，即是過去一念無明而生。無明之體，乃從因緣而生，故稱不實。能生之無明，既因緣而生；其所造的色身，也是因緣和合，故觀色身之不實，苦、空、無常、無我、不淨，而得以入空。慧思又觀此色身九想不淨觀，即對人屍體之醜惡形相，作九種觀想，即脹想、壞想、血塗漫想、膿爛想、青瘀想、噉想、散想、骨想、燒想，分析色法而歸於空。所以鈍根菩薩依事相作觀，其觀法為壞色歸空。

此外，慧思又談到利根菩薩的觀法：

若利根人諦觀此身，色性自性空，非色滅空。何以故？我今此身本從一念心生，妄念之心無形無色，無有方所，猶若虛空。心亦如是，空無相貌，知心寂滅，身亦無主，生如浮雲生，滅

³¹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 501 下。

如雲散滅。³²

鈍根菩薩必須透過分析色心諸法而入於空，利根菩薩則直接觀照「因緣所生法，當體即空」，因此色心諸法不待分析，本來空寂。諦觀此身心，是一念無明心生，無明是因緣所生，皆無實性，悉皆幻化，當體即空無生，入於真空。所以利根菩薩依理體作觀，其觀法為非色滅空。

菩薩於跏趺坐時，常入禪定，故念念中具足六波羅蜜，今以圖表示之：

| | |
|------|---|
| 六波羅蜜 | 坐之禪觀 |
| 檀 | 令諸眾生見者歡喜，發菩提心，離諸怖畏，入菩薩位。 |
| 尸羅 | 身心不動，眾生見者能發淨信，離殺害心，捨諸惡業，具足大乘菩薩律行。 |
| 羼提 | 知一切法，陰界諸入畢竟不動，能令眾生離高下心，不起諍論。 |
| 毗梨耶 | 能令眾生見者歡喜，捨十惡業行，行十善道，修脫勇猛精進，身心不懈。 |
| 禪 | 能令眾生捨離味著，能斷貪愛，心無定亂，令眾生起神通力。……令畜生、外道信心歡喜，成辟支佛；六趣眾生，發菩提心得三乘道。 |
| 般若 | 知一切法其性常定，知身無主，如空中月。……變現入六道中，對眾生機隨應說法，……盡知眾生煩惱利鈍差別，具足無量辨才。 |

四、眠威儀的六波羅蜜觀

在眠威儀品中，慧思引用了《大方廣佛華嚴經·淨行品》云：「昏夜寢息，當願眾生，休息諸行，心淨無穢。」³³也就是菩薩為饒益眾生，所發起睡眠時的清淨願行。四種身威儀中，以眠威儀最為安樂。《隨自意三昧》云：「身四威儀中，眠臥最安樂，菩薩涅槃臥，諸行皆寂莫。」

³² 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 501 下。

³³ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 432 下。

³⁴涅槃臥，是指右脅而臥。右脅臥受到認許，乃因佛陀入滅之際，是頭向北而面向西之右脅臥，故以此為最上之臥法。新學菩薩於臥威儀中，在於體悟諸法如臥相，也就是寂靜不動搖—安穩的境界。「云何為安？不危者為安。夫安穩者，何者是也？不動不流，名為安也。」³⁵安穩就是不危險、不動不流，就是不為內六根、外六境所牽動，也就不會產生十二因緣的生死流轉，故稱不流。但眾生往往在十二因緣的牽動、流轉當中，無法出離。「所謂眼對色生貪愛，必造諸行業。貪愛為動，行業為流，隨業受報天人六趣，豈非流也？如《大集經》中佛告舍利弗：因眼見色生貪愛者，即是無明；為愛造業，名之為行；至心專念，名之為識；由識造業，遍行諸趣。」³⁶根塵相對就產生貪愛，也就是無明，牽動了十二因緣；接著行、識、名色……生、老死等，隨一生所造善惡業而受六道輪迴果報，就是生死流轉。慧思於此引用了《大集經》的一世十二因緣，也就是但約現在，隨一念心起，即具足十二因緣，因而流轉於六道之中。

那麼要如何才能不動、不流呢？《隨自意三昧》：「盲及眾緣一一皆空，無有集散，各無生滅，空明亦然，畢竟空寂。如是觀時無多無一，即無有眼，……明與無明俱不可得，無行亦無識，亦復如是，亦無一切陰界諸入。是故《維摩經》言：所見色與盲等。一切諸法畢竟不動，不動者即是不流。」³⁷宇宙萬法，皆是因緣和合而生，既是緣生幻有，幻本不生，今亦無滅，當體即空。若能如此觀照，則沒有明、無明，也沒有行、識等十二因緣，以及五陰、十二入、十八界。所以所見的色性當體即空，如同盲人見色一般，本無有色可見，若能體悟諸法的空性，則不受牽動，不受牽動也就不受流轉了。

菩薩於安穩臥時，知一切法皆如臥相，寂不動搖，念念具足六波羅蜜，今以圖表示之：

³⁴ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 503 中。

³⁵ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 503 中。

³⁶ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 503 中。

³⁷ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 503 下。

| | |
|------|--|
| 六波羅蜜 | 眠之禪觀 |
| 檀 | 一切事息都無思覺，諸法亦爾，是名安眠。……復以此法覺悟眾生，增長慧命。 |
| 尸羅 | 善惡欲界不可得故，亦以此法利益眾生。 |
| 羼提 | 一切陰界不動搖故，自利及眾生。 |
| 毗梨耶 | 一切陰界無生住滅，自利及他。 |
| 禪 | 一切陰界無定亂故，能利眾生。 |
| 般若 | 菩薩雖眠，應化普現無量法界，一切威儀，眾生感皆得稱機安穩而臥，同證涅槃，萬行休息，如人睡眠。 |

五、食威儀的六波羅蜜觀

有情生命的延續，必須依靠充份的飲食，長養生死色身，即世間食。此外，又有五種出世間食，能資益法身慧命。世間食、出世間食，是長養助益身心的九種資糧，合稱九食。於《增壹阿含經》云：

夫觀食有九事，四種人間食，五種出人間食。云何四種是人間食？一者、揣食；二者、更樂食；三者、念食；四者、識食，是謂世間有四種之食。彼云何名為五種之食？出世間之表：一者、禪食；二者、願食；三者、念食；四者、八解脫食；五者、喜食，是謂名為五種之食。³⁸

四食是指長養有情生命的揣食(段食)、更樂食(觸食)、念食(思食)、識食四種食物³⁹，所以「一切有情皆依食住。」釋尊當時苦行六年⁴⁰，甚

³⁸ 《增壹阿含經》卷 41，《大正藏》冊 2，頁 772 中。

³⁹ 四食的名稱，各部經典不統一，於《長阿含經》卷 8：「復有四法，謂四種食：搏食、觸食、念食、識食。」(《大正藏》冊 1，頁 50 下。)《雜阿含經》卷 15：「何等為四？謂一、羸搏食；二、細觸食；三、意思食；四、識食。」(《大正藏》冊 2，頁 101 下。)

⁴⁰ 根據《大般涅槃經》卷 15，外道的苦行有下列幾種類型：「自餓法、投淵赴火、

至每日只食一麻一麥，終於覺悟苦行非聖道，縱受天報，仍在輪迴，未得解脫，故斷然中止苦行。於是接受了牧羊女的乳糜，有了食物資養身心，才能於菩提樹下悟道解脫。所以飲食，能使生命延續，才能進一步獲得涅槃解脫。五種出世間的食物，是指長養聖者慧命善根之五種法食，即禪食(禪悅食)、願食、念食、八解脫食(解脫食)、喜食(法喜食)。慧思在〈食威儀中具足一切諸上味品第五〉就引用了此五種大乘的法食觀念：

若得食時，當願眾生，得禪悅食，無餘味想。若得食時，當願眾生，得法喜食，甘露味想。噉飲食時，當願眾生，食涅槃飯，到彼岸想。飯食已訖，當願眾生，種智圓滿，覺眾生想。……新學菩薩，得飲食時，一心受食，無雜念想。⁴¹

慧思的受食發願，乃是參考《大方廣佛華嚴經·淨行品》的偈頌，予以修改，再配合五種大乘法食觀念而成。⁴²今分別說明五食如下：「禪悅食」，行者入於禪定，身心適悅，能長養肉體。「法喜食」，行者由於聽聞佛法，心生歡喜，而增長善根。「解脫食」，行人由解脫惑業之繫縛，增長一切菩提善根。「願食」，行者發弘誓願度脫眾生，乃以此願資持其身，常修萬行。「念食」，行者憶念正法不忘，能增長善根。由上可知，慧思的受食發願，注重大乘的出世間五食，行者藉由修行禪定、聽聞佛法、解脫惑業、發弘誓願、憶念正法等大乘五法的實踐而達到增長善根、資益慧命。

自墜高巖、常翹一脚、五熱炙身、常臥灰土、棘刺、編椽、樹葉、惡草、牛糞之上。」(《大正藏》冊 12，頁 704 中。)

⁴¹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 504 上。

⁴² 《大方廣佛華嚴經》卷 6 云：「若得食時，當願眾生，為法供養，志在佛道。……得香美食，當願眾生，知節少欲，情無所著。……得柔軟食，當願眾生，大悲所熏，心意柔軟。得飽足食，當願眾生，永得遠離，世間愛味。若噉食時，當願眾生，禪悅為食，法喜充滿。所食雜味，當願眾生，得佛上味，化成甘露。飯食已訖，當願眾生，德行充盈，成十種力。」(《大正藏》冊 9，頁 432 中。)

於六波羅蜜的般若波羅蜜中，慧思引用《央掘魔羅經》，佛問央掘魔羅什麼是一學⁴³？《隨自意三昧》云：

佛世尊問：鴛掘魔羅，云何一學？鴛掘答佛：夫一學者，名之曰淨，如來戒也；非是二乘聲聞、緣覺所持戒也，如偈中說。鴛掘魔羅，復答佛言：今當分別，大小乘意。

一切眾生命，皆依飲食住，此即聲聞乘，非是摩訶衍。所謂摩訶衍，雖(離)食常堅固⁴⁴，云何名為一？謂一切眾生，皆以如來藏，畢竟恒安住。⁴⁵

佛與央掘魔羅的對答中，央掘魔羅透顯一學即是戒、淨、如來戒，也就是大乘戒；不同於聲聞、緣覺的小乘戒。那麼於食威儀中，小乘戒與大乘戒有什麼不同呢？二乘行者是依段食來維持生命、長養色身，才能達到涅槃解脫的境界，因只是自利，故稱小乘戒；而大乘行者則依禪悅、法喜為食，來資益其法身慧命，進而引導眾生都能成佛，不只是自利，還有利他，故又稱大乘戒。

於大乘戒中，飲食是為了渡化眾生，開啓眾生本具的如來藏，慧思又談到《法華經》與《華嚴經》兩部經典的不同。《隨自意三昧》云：

新學菩薩，如此觀時，凡夫聖人，本末究竟平等無二，亦能善達凡聖始終，究竟一乘；差別之相，亦如色入法界海說。色入法界海者，即是色藏法界海；色藏法界者，即是識入法界海；識入法界海者，即是識藏法界海；智入法界海者，即是智藏法界海；亦得名為色集法界海、識集法界海、智集法界海。佛與凡夫一切具足，名本末究竟平等。此法身藏，唯佛與佛乃能知

⁴³ 《央掘魔羅經》卷 3 云：「學，梵本云：式叉式叉，譯言隨順無違。亦云：學，即今所謂戒也。」（《大正藏》冊 2，頁 531 中。）

⁴⁴ 《央掘魔羅經》卷 3 云：「離食常堅固。」（《大正藏》冊 2，頁 531 中。）

⁴⁵ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 504 下-505 上。

之，《法華經》中總說難見，《華嚴》中分別易解。⁴⁶

《法華經》是總體來說，也就是凡夫、聖人的開始之相，到最末的報等十如是⁴⁷，皆歸趣於同一實相，而究竟平等。也就是佛與眾生皆平等的具足如來藏，都能成佛。只是諸法實相難以理解，只有佛與佛才能究盡了解，故說「總說難見」。《華嚴經》則是分別說明其差別相，也就是「深入菩薩行，樂聞勝法雲，一一剎無量，億劫修諸行，修習彼行已，究竟深法海。」⁴⁸每一位菩薩所修行的法門不同，故趣入的法界海亦不同，但每一種法界海都是相通的，所以色入法界海，即是色藏法界海；色藏法界海，即是識入法界海；識入法界海，即是識藏法界海；智入法界海，即是智藏法界海；亦可稱為色集法界海、識集法界海、智集法界海。《華嚴經》的諸法界海，是指一切菩薩的修行海，也就是發大乘心，能出生種種波羅蜜。而這些法界海為何相通呢？因為眾生的根機不同，為了引導不同根機的眾生，故菩薩必須廣修各種法門，來引導眾生趣入一佛乘的大法界海，所以是相通的。

慧思說明了《法華經》與《華嚴經》兩部經典的進路不同，但其主要的用意是表達大乘菩薩行者，為了眾生的法身慧命而飲食，菩薩的悲願是渡化眾生，雖然眾生的根機不同，但菩薩最終的目的是令三乘行者也能趣入一佛乘，達到究竟成佛。所以菩薩受食、施食，本性空寂，且具足中道的智慧寶藏，故稱色心神通之藏，此即大乘的般若波羅蜜觀。

菩薩於受食時，先回向法界眾生，施與法食，念念具足六波羅蜜，今以圖表示之：

⁴⁶ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 505 上。

⁴⁷ 《妙法蓮華經》卷 1 云：「所謂諸法：如是相，如是性，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。」（《大正藏》冊 9，頁 5 下。）

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 45，《大正藏》冊 9，頁 683 下。

| | |
|------|---|
| 六波羅蜜 | 食之禪觀 |
| 檀 | 布施一切，施者受者，色香味觸，空無生滅。 |
| 尸羅 | 但觀法性，無差別想，能令眾生，罪福心息。 |
| 羼提 | 色香美味，能令眾生，聞香心定，得不動味，深達實相。 |
| 毗梨耶 | 觀此施心，無生住滅，所施飲食及以受者，無生住滅，離陰界入，能令眾生聞香飽足，離三想心，得不住法，亦無去來。 |
| 禪 | 觀前施主，施食之心，無生無滅、非內非外，……我及眾心，所施飲食，三事皆空，與前施主，等一法性。……菩薩身心，雖常在定，能令十方一時普現，眾生隨機隨感即現，及聞說法稱機得道，知煩惱性即是菩提。 |
| 般若 | 性雖空寂，具足中道智慧藏，亦名色心神通之藏。 |

六、語威儀的六波羅蜜觀

以微妙清淨之言語，能化導利益一切眾生。《隨自意三昧》云：「新學菩薩若欲語時，先起慈悲孝順之心，靜心正念。一切音聲，一時普遍十方，凡聖所聞不同，以此音聲普興供養。」⁴⁹菩薩欲言語時，先以定心憶念眾生皆能與樂拔苦、不傷害眾生之心。由於起了一念善心，最上巧妙音聲一出，則能普遍十方世界，隨凡聖根機不同而所聞各異，皆能以此音聲來供養十法界眾生。特別是六道眾生，天、人聞之而能離欲得道；其它四道則能離苦得樂，發菩提心。

於上段引文中慧思提到「慈悲、孝順之心」，應是受到《梵網經》的影響：「佛言：佛子！若自殺、教人殺、方便讚歎殺，見作隨喜。乃至呪殺、殺因、殺緣、殺法、殺業，乃至一切有命者不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心、孝順心、方便救護一切眾生，而自恣心快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。」⁵⁰在《梵網經》中談到不殺生戒，菩薩應生起三種心：慈悲心、孝順心、救護心。慧思應也是有感而發，看到當

⁴⁹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 505 上。

⁵⁰ 《梵網經》卷下，《大正藏》冊 24，頁 1003 中。

時的社會「一切國土中，眾生相殺害。」⁵¹因戰亂而眾生多死，見到世間的無常，故應持不殺生戒，視六道眾生皆是我父母，不敢傷殺一切眾生。

言語時會發出聲音，那麼聲音的根源在何處呢？《隨自意三昧》云：「新學菩薩觀語而有聲出，支(根)原觀之⁵²，咽喉舌齒都無聲相。何以故？求和合者不可得故，唇非是聲，齒亦非聲，……知此音聲如空中響，非斷非常亦無生滅，都無相貌。復觀念心爲在何處？相貌何似？如此觀時，知此念心，(非內)非外⁵³，亦非中間，猶如虛空，都無相貌，無得故無語，無語名字是名語無作解脫門。」⁵⁴說話時須透過咽喉、舌頭、牙齒，才能發出聲音，但嘴唇、牙齒、咽喉、舌頭等皆不是聲音，故「一一緣中求聲皆不可得」，它是因緣和合而生，故不斷不常、不生不滅，無相貌可得，當體即空。再觀我們言語時所起的念心，也是如此，皆不可得。念心不可得，故言語亦不可得，稱爲語無作解脫門。

言語不可得，卻能以一語普現眾聲，其原因何在呢？「由本誓願大慈悲心爲眾生故，……誓願慈悲力能如此，非但一語一時能現無量音聲；色身普現十方世界，對眾生眼色像不同，隨機感悟一時得道。所以者何？新學菩薩以本誓願，不惜身命護佛正法、大精進力、不退轉力、念眾生身以大慈悲欲度眾生，凡所言說，麤言、軟語、苦切、雜語，皆能利益無量眾生。」⁵⁵此段引文中說明了願力不可思議。新學菩薩因過去所發的誓願，護持正法、精進不退轉、護念眾生，所以能以慈悲心來救渡眾生，因其心行慈悲，故其言說皆能利益眾生。故菩薩長期以來依照所發的誓願去修行，則一語道出能普現無量音聲，且其色身亦能普現十方世界，眾生皆能感受到其慈悲願力，而能隨機感悟因而得道。

⁵¹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 505 中。

⁵² 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，校勘 2，「支」疑「根」，頁 505。

⁵³ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，校勘 4，「心」下疑脫「非內」二字，頁 505。

⁵⁴ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 505 中。

⁵⁵ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 505 中。

菩薩於言語時，先回向法界眾生，念念中具足六波羅蜜，今以圖表示之：

| | |
|------|--|
| 六波羅蜜 | 語之禪觀 |
| 檀 | 以大慈悲誓願力故，方便慈愍諸眾生故。凡所言說，眾生聞之皆得正信，發菩提心。 |
| 尸羅 | 以隨自意三昧力故，一切語時，能令眾生聞者覺悟，深達法性，離空假心，亦無斷常，見諸眾生持戒、毀戒，性無垢淨，無罪無福相，亦能持戒。 |
| 羼提 | 欲說法時，以此法性無名三昧，眾生聞者心想寂滅，得不動三昧。 |
| 毗梨耶 | 若說法時，羸言軟語，性皆平等，無生住滅，眾生聞者得無住三昧。 |
| 禪 | 雖現無量音聲，心無定亂，能令眾生聞者解悟，發菩提心，得不動三昧。 |
| 般若 | 眾生聞者離陰入，具足辨才，無量智慧，如身如影，……無所得故，得寶幢三昧。即能具足一切三昧，獲得辨才陀羅尼門，通達一切凡聖彼岸。 |

從上述六威儀的六波羅蜜觀之敘述，顯示六波羅蜜是《隨自意三昧》的思想核心，貫穿整部著作，也可看出慧思禪觀思想所依據的經典之一是《大品般若經》。「慧思這樣的寫法，其實很忠於般若經的思想，因為般若經系非常強調菩薩於一切的實際生活中行六度萬行，再把修習六度所累積的資糧迴向一切智智或阿耨多羅三藐三菩提。」⁵⁶可見慧思已將般若經的精神融入於《隨自意三昧》之中。

隨自意三昧的主體是六威儀，此六威儀是依於實相正觀為體，實相正觀分為二種：鈍根菩薩依事相作觀，其觀法為壞色歸空；利根菩薩依理體作觀，其觀法為非色滅空。由慧思的《隨自意三昧》可知，他是透過《首楞嚴三昧經》、《大品般若經》二部經典為基礎，說明欲成就佛道的前方便，即是修習「隨自意三昧」，經由六威儀的事修、理

⁵⁶ 釋大寂：《非行非坐三昧之修學－以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》（台北：百善書房，2004年5月），頁149。

觀成就，達到首楞嚴三昧的神通妙用。

第三節 《隨自意三昧》禪觀之所緣

慧思《隨自意三昧》禪觀之所緣境，大致可從四個面向來說明：即〈行威儀品〉的二運心、中道第一義空；〈坐威儀品〉的十八界之觀法，六、七、八識的差別等四項。

一、二運心

慧思提出菩薩行時，未舉足、欲舉足，未生念、欲生念時，先觀未念心、欲念心⁵⁷，也就是行威儀的正行是觀二運心作為所觀境，而不是四運心。四運心是在智顛的著作中才出現，於此必須先釐清學界間常犯的錯誤。為什麼要以此二念心來修觀呢？因為此二念心的產生而有無明，是最根本的煩惱，亦是迷的根源，因有無明，而有一切苦因，故以此二觀來破無明；此二念心的產生，而有我法二執的迷妄，也是人們造諸惡業，沉淪生死的原因，故以此二觀來破我法二執。那要如何觀此二念心，才能破除無明、我法二執呢？於《隨自意三昧》云：

妄念思想未生時，是時畢竟無心者，名為無始。求自性清淨無

⁵⁷ 二運心是指未念心、欲念心。到了智顛的《覺意三昧》、非行非坐三昧中，則擴大到四運心。關於四運心究竟是何人所創？是傅大士？或智顛？還是湛然假托之作？學界間曾經引起熱烈討論，主要有：(1)藤井教公的〈天台智顛のアビダルマ教學—四運心を中心にして—〉，「與其說四運心是傅大士創始，不如說智顛是承繼慧思的未念、欲念說，根據《大論》所說完成。」收錄於《印度學佛教學研究》第35卷第2號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1987年3月)，頁625。(2)《天台大師之研究》云：「根據湛然《止觀輔行》卷二之三及《止觀義例》所載，首唱四運推檢說的是傅大士，並引其獨自詩一節，智顛從大蘇山出金陵瓦官寺時，正是傅大士(四九七～五六九)在金陵步入圓熟之境時，亦是其名聲大揚時期，因此傅大士所唱的三觀一心與四運推檢之說必然給予智顛影響，這是不難想像的。」佐藤哲英著·釋依觀譯，(台北：中華佛敎文獻編撰社，2005年)，頁210。(3)張勇的《傅大士研究》，認為「大士以三觀四運為心要乃荆溪妄言」，故〈獨自詩〉、〈還源詩〉乃湛然假托之作。《中國佛敎學術論典》冊24，(高雄：佛光山文教基金會，2001年)，頁246。

始心畢竟空寂，名為能破眾生。是故佛言：「無始空破眾生，畢竟空破諸法。」無始空破未念心，畢竟空破欲念心，是無始空破無始無明，畢竟空破有始無明。⁵⁸

慧思將無明分為無始無明、有始無明。無始無明，指未念心，不與根、塵和合，還沒有起念頭的狀態；有始無明，指欲念心，是根、塵相對所起的心念。慧思引用《大品般若經》的無始空、畢竟空的二空⁵⁹，來破除二種無明。無始空，是指無始初來處不可得，可破未念心、無始無明、眾生，亦即破無始以來恒常存在的無明，以及破眾生的我執；畢竟空，是指諸法畢竟不可得，可破欲念心、有始無明、諸法，亦即破根、塵相對所起的心念，以及破諸法的執著。

上面無始空所破的眾生，是五蘊等眾緣假合而生的眾生，不是真實眾生。真實眾生=心性=無生死無解脫=無始空=性空，即得無生智，此時生死即涅槃無二，更不須另求涅槃法，故「新學菩薩欲行時，觀未念心不可得。」⁶⁰接著慧思又自設問答、問難，來說明欲念心的不可得。《隨自意三昧》云：

問曰：未念心滅，欲念心生？未念心不滅，欲念心生？答曰：未念心滅竟，欲念心生。難曰：汝未念心既滅，欲念心從何生？汝若未念心滅，欲念心生，是事不然。……汝未念心若不滅，欲念心自生，是亦不然。……若未念心不滅，欲念心不生，無兩常並故，是事不然。若前念非不滅，後念非不生，是事亦不然。⁶¹

⁵⁸ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 497 上。

⁵⁹ 《大品般若經》卷 1 云：「菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜。」（《大正藏》冊 8，頁 219 下。）十八空，即為破種種邪見所說之十八種空。

⁶⁰ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 497 上。

⁶¹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 497 上-中。

「欲念心」的生起與「未念心」間的關係，可有下列四種情況：「未念心」滅，而「欲念心」生？「未念心」不滅，而「欲念心」生？或「未念心」亦滅亦不滅，而「欲念心」生？以及「未念心」非滅非不滅，而「欲念心」生？於此四句推求中，慧思只使用前面二句來自設問說，慧思自答：未念心滅竟，才有欲念心生起。於是又產生四種問難形式，皆不可得。由上面的設問、問難可知，「欲念心」生起不可得；同理也可推出，「未念心」滅亦不可得。

二、中道第一義空

慧思於行威儀中，先教導新學菩薩觀「未念心」、「欲念心」不可得，如此則可破無明、我法二執，達到身心寂滅。此時慧思又恐菩薩觀諸法皆空，而落入撥無因果的邪見中，故又教導他們觀中道第一義空。《隨自意三昧》云：「三乘聖果，上中下別，皆因持戒、行善、修禪，獲得此報。破戒之人，終不能得，持戒雖皆是空，業報各別。」⁶²諸法雖皆是空，仍須藉著持戒、行善、修禪才能證悟聲聞、緣覺、佛之果位；若破戒，則墮入地獄、餓鬼、畜生三惡道。這好比《大般涅槃經》中的譬喻⁶³，迦羅迦果食而命終，鎮頭迦果食而長命增壽，破戒之人如迦羅迦果，持戒之人如鎮頭迦果，雖然身心皆空，但果報亦不失不滅。又云：「無初發心，無果可至，亦不失因果；因果雖在，亦無受者；雖無受者，果不敗亡；雖不敗亡，亦無處所。」⁶⁴因果法乃是因緣和合幻有非實，故無初發心的因，也就無果可得，但因果宛然存在；因果雖存在，但緣生無自性，也就沒有受者；雖無受者，但業因不空，果報就不失；果報雖不失，但卻沒有一個真正的處所。

又云：

何以故？因空故無有作，果空故無有想，因之與果，正是一空，

⁶² 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 上。

⁶³ 參見南本《大般涅槃經》卷 6，《大正藏》冊 12，頁 641 下。

⁶⁴ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 上。

更無別空。觀此空法，無空可得，是名空空；一切皆空，名為大空；不失因果，名為中道第一義空。菩薩觀察生死諸行及修道聖行，一切皆是第一義空，是故佛言：「眾生性即菩提，菩提性即眾生，菩提眾生無一二，知如此名世尊。」⁶⁵

「因空」也就沒有「作」，作是行爲的造作，也就是行，是十二因緣的行，也是三世二重因果的過去因；「果空」也就沒有「想」，想也就是受，是十二因緣的受，也是三世二果因果的現在果。所以，因空無有作，就是無過去因；果空沒有想，就是無現在果。也就是諸法皆無自性，若因若果，雖有種種不同，但求其體性，畢竟皆空。由上觀之，幻有稱為大空；幻有即空而不可得，稱為空空；不失因果是不有不空，名為中道第一義空。生死諸行與修道聖行，即是生死、涅槃，是等同一如的，若能悟到中道之理，即是第一義空。同理，眾生(煩惱)即菩提，菩提即眾生(煩惱)，二者也是等同一如，是無二無別的第一義空，慧思雖沒說到四諦，但其所顯現的生死、涅槃、煩惱、菩提，所代表的即是四諦的內容。

慧思一再強調「果報不失」、「不失因果」，他認為從世俗諦來講，諸法法相仍舊存在，而且善惡業報也不會亡失。他是怕菩薩學觀空，而落入什麼都空，連因果也空，這樣就落入撥無因果的邪見中，禪宗《無門關》中，著名的〈百丈野狐〉公案⁶⁶，就是很好的例子。因果法則，就是世間真理，而出世間的佛法，是建立在世間法之上，若否定了世間法的存在，則出世間法無從建立，將隨之而瓦解。

先觀未念、欲念心之後，再修習中道第一義空，則可進入三昧的境界。「菩薩行威儀中，觀此未念及欲念心性自清淨無有動變，故得不動三昧。發一切智慧，解一切佛法，從初發心終至佛果未曾動變。亦不從一地至一地，一念了知三世之事，凡聖心想國土世界劫數遠近眾

⁶⁵ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 上。

⁶⁶ 由於說錯一句「不落因果」，而「五百生墮野狐身」的典故。幸遇善知識，一句「不昧因果」，言下大悟，得以「脫野狐身」。參考《無門關》，《大正藏》冊 48，頁 293 上。

生煩惱根性差別一念盡知，是名菩薩遍覺三昧，亦得名為照明三昧。以此三昧神通力故，湛然不變色身變現十方國土，隨感不同說音聲亦復如是，則名為首楞嚴定力，隨自意三昧具足成就。」⁶⁷菩薩觀未念心、欲念心，自性清淨沒有變動，故又稱不動三昧。此乃是受到鳩摩羅什翻譯的《達摩多羅禪經》的影響，對五陰正觀法相而增上厭離之意，堅固精進，心不動搖，即是不動三昧。得此三昧，能開發智慧，了解佛法，從初發心至佛果不會動變。又名遍覺三昧，以及照明三昧，也就是於一念中能普遍覺察而了知三世之事，而不是漸次從一地至一地依序的了知。修學隨自意三昧成就之後，就能展現不動三昧、遍覺三昧之神通變化，稱為首楞嚴三昧。

慧思於行威儀中，先以理體作觀，再教導新學菩薩觀「未念心」、「欲念心」不可得，如此則可破無明、我法二執，達到身心寂滅。慧思又擔心菩薩觀諸法皆空，而落入撥無因果的邪見中，故又教導他們觀中道第一義空。若能循序先修習空觀二運心，再進入中道第一義空，則此時隨自意三昧修學成就，證入首楞嚴定，入菩薩位。

三、十八界之觀法

於坐威儀中，慧思闡釋十八界之觀法，也就是內觀六根、外觀六塵、內外觀六識皆不可得。《隨自意三昧》云：「菩薩觀內六根性空無所得，觀外六塵性空無所得，觀中六識性空無所得。若不觀察，亦不能得。是故佛言：亦非不觀，得是智慧。無所得，即是智，即是慧。」⁶⁸菩薩觀十八界皆性空無所得，但「眾生對任何事都是充滿有所得心。因此，額外作意起觀是必須的。」⁶⁹所以，眾生必須作意起觀才能悟到十八界空無所得；而菩薩則能當下體悟空性，內心無執著，無分別，故即是智，即是慧。

慧思引用《小品經·一心具萬行品》云：「佛告須菩提：諸法無所

⁶⁷ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 498 中。

⁶⁸ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 500 中。

⁶⁹ 釋大寂：《非行非坐三昧之修學—以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》（台北：百善書房，2004 年 5 月），頁 150-151。

有性，即是道，即是果。若於諸法中有見者，此人無果，壞法性故無道果。」⁷⁰其中的〈一心具萬行品〉是出自《大智度論》⁷¹，原文則是《大品般若經·一念品》：「佛告須菩提：以一切法性無所有故，菩薩以是故，為眾生求阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！諸有得、有著者，難可解脫。須菩提！諸得相者，無有道、無有果、無阿耨多羅三藐三菩提。……須菩提！無所得，即是道，即是果，即是阿耨多羅三藐三菩提，法性不壞故。」⁷²引文中，主要說明二種人：有得、有著者，很難解脫；無所得者，易於解脫。有所得、著心之人，從無始生死以來，因煩惱而染著諸法，聞有、聞空、得失皆著，故難以解脫。無所得、無著之人，不分別有所得、無所得，進入諸法實相的畢竟空。所以，無所得，即是道，即是果，即是阿耨多羅三藐三菩提，不破壞諸法的實相。

要達到上面所說：觀此十八界皆空無所得，則必須藉著平常的坐禪功夫，於《隨自意三昧》：「若不坐禪，明了觀察是十八界，亦不能得如是智慧。」⁷³所以，坐禪是入道之要門，有了禪定才能以無所得心觀諸法，了知諸法的實相，對諸法不執著，才能產生智慧。

四、三識的差別

慧思的思想與當時流行的《地論》、《攝論》學說有了接觸，多少受到其影響。關於《十地經論》的譯者，或說是菩提流支所譯，或說是勒那摩提所譯，或是二人共譯，或是二人別譯合揉之說，或如〈崔光序〉再加上佛陀扇多，而主張三人翻譯之說。⁷⁴菩提流支、勒那摩提兩人對阿梨耶識理解不同，而形成南、北兩派。湛然云：「古弘地論，

⁷⁰ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 500 中。

⁷¹ 《大智度論》卷 87 云：「《大智度論》釋，〈一心具萬行品〉第七十六。」（《大正藏》冊 25，頁 670 中。）

⁷² 《大品般若經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 386 中。

⁷³ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 500 下。

⁷⁴ 參考釋仁宥：《地論宗南道派初期心意識思想初探—以法上《十地論義疏》為中心》（圓光佛學研究所畢業論文，1999 年 7 月），頁 7。

相州自分南北二道。」⁷⁵南、北二道的地論師，是以相州通往洛陽的南、北二道而區分。北道一派，稱北道地論師，從菩提流支出，以道寵為開祖。南道一派，稱南道地論師，從勒那摩提出，以慧光為開祖。北道派的學說，受攝論宗的影響；傳承地論宗的正統則是南道派。

關於南北兩派的著作，幾乎已經佚失，根據智顛《妙法蓮華經玄義》記載，南北二道皆以阿黎耶識為中心，而南北學說的分歧在於阿黎耶識是「真識」或「無沒識」見解不同而相對立。「或言阿黎耶是真識出一切法，或言阿黎耶是無沒識，無記無明出一切法。」⁷⁶前者是站在真如的立場；後者是依無記無明的立場。「然地論系，屬真常淨識說，很接近於如來藏緣起說，但攝論系是無記無明的無沒識說，具傾向於阿賴耶識緣起的轉變。換言之：即阿黎耶識的真妄論調，成為地論、攝論兩派相對立的焦點。」⁷⁷由此可知，地論宗北道派，其思想已傾向於攝論學派，但顯現對立的情況，則只是南北地論的分別而已，不涉及攝論學派。

慧思由於受到當時《地論》、《攝論》學說的影響，已有了八識思想，他將前六識稱為分張識、生死識、六情識、凡夫識；第七識稱為剛利智、金剛智、健識、轉識、聖慧根、覺慧、聖識；第八識稱為藏識、阿梨耶識、佛性、自性清淨藏、如來藏、真識。在《隨自意三昧》中，不僅使用第八識稱為自性清淨藏，亦使用心性，稱為自性清淨心。「心未起念時，無有心想，亦無心、心數法，是名心性。是心性無有生滅、無明無闇、無空無假、不斷不常、無相貌、無所得故，是名心性，亦名自性清淨心。」⁷⁸所以，心性亦稱為第八識，自性清淨心、

⁷⁵ 《法華文句記》卷 7 中，《大正藏》冊 34，頁 285 上。呂澂認為湛然的說法不甚可信。他引用《續高僧傳·道寵傳》：「故使洛下有南北二途，當現兩說自斯始也，四宗五宗亦仍此起。」（《大正藏》冊 50，頁 482 下。）以及採取日人布施浩岳的主張：「流支與摩提在洛陽異寺而居，流支住永寧寺，在洛陽城西第三門道北，摩提可能住白馬寺，在西郊第二門道南。根據他們所住寺院一在御道南，一在御道北，因此有了南道、北道之說。」參見呂澂：《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985 年），頁 151-152。

⁷⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699 下。

⁷⁷ 高峰了州著·釋慧嶽譯：《華嚴思想史》（台北：中華佛教文獻編撰社，1979 年 12 月初版），頁 67。

⁷⁸ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 497 上。

自性清淨藏。安藤俊雄云：「其(慧思)所著《隨自意三昧》稱前六識爲『生死識』，第七、八識爲『淨識』者，其見解與南道地論宗所稱『梨耶識』說同。但慧思以第七轉識，亦即『動轉識』，視爲轉前六識(生死識)的說法，應是相當有創意的見解。」⁷⁹前六識是生死識，也是凡夫之識；第七識是由凡轉聖之樞紐，此時已進入聖人之淨識；第八識阿梨耶識是指真如的淨識，與南道地論宗相同皆是「真識」。

六識是凡俗愚夫之智，不是聖人之智。如何轉凡夫的意根爲聖慧根呢？於《隨自意三昧》云：「凡俗愚人是六種識隨緣繫縛，亦不能知五根有處、意根無處。謂各各緣，不能了知總、別之想，是名凡夫分張識相，生死根栽，非是聖慧。新學菩薩用第七識剛利智，觀察五陰、十八界等，無有集散虛妄不實，無名無字，無生無滅，是時意根名爲聖慧根者。」⁸⁰凡夫還未脫離六識的繫縛，故不能了知緣起性空的道理，因而在生死輪迴當中流轉不停。而新學菩薩能善用第七識金剛智，觀察五陰、十八界皆虛妄不實，皆因緣和合而有，此時意根轉爲聖慧根。所以，要轉凡夫的意根爲聖慧根，則必須覺了緣起性空之理，就脫離了六識的繫縛，進入第七識的金剛智，此時就是新學菩薩，就可轉凡入聖了。

慧思的自設問答中，談到凡夫的六情識、新學菩薩的七、八識。

問曰：眾生六識是生死識，不是智慧。《涅槃經》云：「依智不依識」。今此意識是何等識，而能如是種種巧用智慧無差？

答曰：一切眾生用智有異，不得一等，愚癡凡夫用六情識。初心菩薩用二種識：一者、轉識，名爲覺慧，覺了諸法慧解無方。二者、名爲藏識，湛然不變，西國云阿梨耶識，此土名爲佛性，亦名自性清淨藏，亦名如來藏。若就隨事，名智慧性；覺了諸法時，名爲自性清淨心。⁸¹

⁷⁹ 安藤俊雄著·蘇榮焜譯：《天台學根本思想及其開展》(台北：慧炬出版社，2004年)，頁29。

⁸⁰ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁500下。

⁸¹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁503上。

眾生因六識繫縛而在生死中流轉，故稱生死識。真正的智慧，必須從離相、無分別中去修，才能達到正覺的解脫，故不依世俗凡夫的六情妄識。新學菩薩轉凡成聖，則運用七、八二識。第七識又稱轉識，即是轉第六識的意根為聖慧根，故稱覺慧。第八識，又稱藏識、阿梨耶識、佛性、自性清淨藏、如來藏。慧思由於受到當時《地論》、《攝論》學說影響，把阿梨耶識、佛性看作等同，也就是「梨耶即如來藏，梨耶即佛性說」是站在阿賴耶識真識說的立場，「此主張乃是引用慧光·法上系統的地論學說南道派是一致，很明顯的受地論宗南道派的影響而來。」⁸²

慧思對於六、七、八識，其實是將其分為凡、聖之別，也就是凡夫的識與菩薩的心二種。《隨自意三昧》云：

識之與心二用各別，凡夫六識名為分張識，隨業受報天人諸趣；菩薩轉名第七識，能轉一切生死惡業，即是涅槃；能覺凡夫六分張識令無變易，即是藏識。此第七識，名金剛智，能破一切無明煩惱生死結使，即是佛法。譬如健將降伏四方夷狄怨賊，諸國弭伏皆作民子，第七健識勇猛金剛決斷諸法，亦復如是。藏識者，名第八識，從生死際乃至佛道，凡聖愚智未曾變易，湛若虛空亦無垢淨，生死涅槃無一無二，雖假名亦不可得。

83

於引文中出現「識之與心二用各別」，根據學者陳英善的說法：「『識』是指第六識(或藏識)，『心』是指自性清淨心。」⁸⁴其中的「識」是指第六識，即凡夫的識，亦稱分張識，牽引我們在六道輪迴循環不已。

⁸² 佐藤哲英：《續·天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981年11月)，頁249。

⁸³ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁503上-中。

⁸⁴ 陳英善：〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉，收錄於《佛學研究中心學報》第3期，(台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1998年)，頁158。

但第六識又稱藏識，則有待進一步釐清，因上段引文中：「藏識者，名第八識。」所以，不應將第六識等同於藏識。至於「心」是指自性清淨心，仍有待進一步說明。「心」是指菩薩的心，共有二種：即第七識、第八識。第七識，又稱金剛智、健識，其具有破除無明生死煩惱，且如健將般能決斷諸法，故能轉凡夫的生死惡業，達到涅槃的境界。第八識，又稱藏識，即眾生本來具足如來藏，不管是凡愚、聖智乃至成佛，都未曾改變，所以第八識是凡聖齊平之識。它是不生不滅，不垢不淨，是如如不動的佛性。

慧思於坐威儀中，先以事相、理體作觀，再以禪定功夫觀此十八界皆空無所得，了知諸法的實相，對諸法不執著，因而產生智慧。真正的智慧，必須從離相、無分別中去修，才能達到正覺的解脫，故不依世俗凡夫的六情妄識。在唯識宗稱前七識為轉識。轉是指轉變、改轉、轉起、轉易之義。即前七識以阿賴耶識為所依，緣色、聲等諸境而轉起，能改轉苦、樂、捨等三受，轉變善、惡、無記等三性，故稱七轉識。在《隨自意三昧》中，三識的作用，其關鍵在於第七識，又稱轉識，但不同於唯識的前七識，其主要強調第七識「能轉一切生死惡業」、「能覺凡夫六分張識」的作用，亦即轉第六識凡夫識為聖人的淨識，以及覺了凡夫的分張識為清淨識。所以，慧思的《隨自意三昧》的念起即覺，意起即修，應是指第七識、第八識的「覺了諸法」。新學菩薩轉凡成聖，是運用第七、八二識，此二識之不同在於第七識「覺了諸法，慧解無方」，即是智慧的解脫，又稱實慧解脫；而第八識「覺了諸法時，名為自性清淨心」，即是真如自性的解脫。所以，在「意起即修」時，能覺了諸法，主要在於修行者的禪定功力之深淺決定，所體悟的境界可能是第七識的實慧解脫，也可能是第八識的自性解脫。

第四節 小結

慧思的《隨自意三昧》，不僅適用於南北朝時期的禪修者，已歷經一千四百多年，一直到廿一世紀的現在仍然適用。不但不會隨著時代的潮流而衰退，相形之下更顯得重要，其原因何在呢？由於隨自意三

昧具備「意起即修」的特質，不限定時間、地點、方法、儀式，故極適合工商業社會忙碌的現代人，既不妨礙工作，又可以使生命獲得昇華，是調適身心靈之良劑。

隨自意三昧的禪觀可運用於日常生活中，只要隨時觀照念頭，而不侷限於行、住、坐、臥任何威儀中，隨時隨地皆是修行的道場。故曉雲云：「『非行非坐三昧』(隨自意三昧)的佛教教育，就是當做任何工作任何地方，都能保持原來學習的一念專精，任何地方都是修攝智慧與運用智慧之實踐場所。」⁸⁵由此可知，隨自意三昧的禪法，既不妨礙於忙碌的現代人，反而能使行者心定而不散亂，所以於工作的當下即能展現般若的智慧。

隨自意是指隨著意念之生起，而能自由自在的修觀，故稱「意起即修」。隨自意是觀，三昧是止，故「隨自意三昧」形成定慧等持的止觀雙運的修持法門。慧思的《隨自意三昧》是於六威儀的日常中所修，亦即於動中修六威儀的止觀法門。此六威儀中的每一威儀又配合六波羅蜜來修行之禪觀，此觀點的啓發乃是依據《首楞嚴三昧經》而來，能念念中具足六波羅蜜，以及成就首楞嚴定。慧思的隨自意三昧只是修菩薩道的前方便，還要具足諸大三昧的修學基礎，才能證悟首楞嚴三昧。故隨自意三昧是新發心菩薩的最初下手處，其修行成就已是十地菩薩，於接受佛職位之後，先成就一切菩薩三昧，最後才成就首楞嚴三昧。所以，首楞嚴三昧統攝一切法門，是諸三昧中地位最高者，且具有統攝聲聞乘及菩薩乘一切禪定，及一切法門的功能。

慧思的六威儀中，每一威儀配合六波羅蜜來修，顯示了與《大品般若經》所注重的六波羅蜜之相關性。慧思的六波羅蜜觀，是以諸法正觀為體，也就是以「諸法畢竟空」、「諸法無所得」的空觀，做為其核心思想。慧思的實相正觀可分為二種：鈍根菩薩依事相作觀，其觀法為壞色歸空；利根菩薩依理體作觀，其觀法為非色滅空。「行威儀」是指菩薩於行走時，以大悲眼觀眾生，於舉足、下足之間，皆具足六波羅蜜。以大悲眼觀眾生具有二層意義：拔苦之意，指消極面令眾生不起畏懼；慈悲護念之意，指積極面令眾生發起菩提心。「住威儀」則

⁸⁵ 釋曉雲：《覺之教育》(台北：原泉，1998年)，頁226。

是從身念處來談。觀氣息出入必須從心性、色性、息性三性先觀，其三性觀法順序為息性→心性→色性，菩薩於站立時，觀三性無主，知本性空寂。亦以芭蕉觀、水沫觀、泡觀、影觀、虛空觀等五喻來觀此色身之虛幻不實，終歸寂滅。「坐威儀」是四威儀中最安穩的方式，菩薩因跏趺坐深入諸禪定，而具足六種神通、五種眼力。慧思雖肯定於行住坐臥中，只要依於實相正觀，皆可入道，但又強調其餘威儀入道之困難，唯有依於坐禪之法，才能深入諸三昧門，所以六威儀中，必須以坐中禪修做為修行的基礎。「眠威儀」是四種身威儀中最為安樂，也就是涅槃臥，右脅而臥。菩薩於臥威儀中，體悟諸法如臥相，也就是寂靜不動搖，不為內六根、外六境所牽動，不受牽動也就不受生死流轉了。「食威儀」可分為小乘戒與大乘戒之不同。二乘行者依段食來維持生命、長養色身，以達到涅槃解脫的境界，故稱小乘戒；而大乘行者則依禪悅、法喜為食，資益其法身慧命，進而引導眾生都能成佛，故又稱大乘戒。菩薩受食、施食，本性空寂，且具足中道的智慧寶藏，此即大乘的般若波羅蜜觀。「語威儀」是指菩薩欲言語時，先以定心憶念眾生皆能與樂拔苦、不傷害眾生之心。言語時會發出聲音，但「一一緣中求聲不可得」，卻能以一語普現眾聲，其原因是過去所發的誓願，護持正法、精進不退轉、護念眾生。

慧思對於禪觀之所緣境，於〈行威儀品〉中，先教導新學菩薩觀「未念心」、「欲念心」二運心不可得，如此則可破無明、我法二執，達到身心寂滅。此時慧思又恐菩薩觀諸法皆空，而落入撥無因果的邪見中，故又教導他們觀中道第一義空。於〈坐威儀品〉中，慧思闡釋十八界之觀法，欲達到內觀六根、外觀六塵、內外觀六識皆不可得，則必須藉著平常的坐禪功夫。慧思受到《地論》、《攝論》學說的影響，已有了八識思想。第六識分張識，牽引我們在六道輪迴；第七識，能轉凡夫的生死惡業，達到涅槃的境界；第八識，即眾生本具的如來藏，它是如如不動的佛性。

第四章 《諸法無諍三昧法門》禪觀之研究

慧思三部禪觀著作中，以《無諍三昧》較少學者研究，其可能的原因，它不像《隨自意三昧》影響了智顛，而開展成覺意三昧與非行非坐三昧；也不像《安樂行義》影響智顛，而將其撰述成《法華三昧懺儀》，開展成半行半坐三昧。雖然《無諍三昧》比較看不出某一特定義理對智顛的影響，但從文本中可發現，整部著作的核心思想是「一身、一心」之觀法，其中「一身觀法」，只談到十法界的眾生，尚未發展到十界互具的關係；但「一心觀法」中，一念心包含一切萬行，則已經奠定了智顛「一念三千」的雛型。

本章分為五節：第一節解釋無諍三昧的意義，以及「無諍三昧」與《小品般若經》、《大智度論》的關係。第二節慧思重新詮釋大小乘禪法，慧思受到早期禪法、鳩摩羅什翻譯禪經、《大智度論》的影響，因而開啓了對於大小乘禪法的統一。第三節探究禪觀實踐的特色，包括持淨戒修禪定、空慧的禪觀、重視如意神通、心性與心相思想。第四節說明圓頓的真理觀，可從二個面向討論：一身與一心之觀法、佛智與佛果功德。第五節「小結」，對本章做個總結。

第一節 無諍三昧釋義

以下將針對「無諍三昧」的意義做說明，以及探討慧思「無諍三昧」命名的由來，是依據那一部經典而開演？「無諍三昧」一詞，慧思是忠於原意呢？還是有所創發呢？

一、無諍三昧的意義

無諍，其梵文為 *aranā*，音譯阿蘭那。「諍」，即諍論，為煩惱之異名。無諍，是僧團和合的六要素之一。¹不只部派佛教有詳細的闡述，到了大乘佛教，也有進一步的發揮，所以「無諍三昧」便成為大乘佛典中常見的修行方法之一。

¹ 六和敬：身和同住、語和無諍、意和同悅、見和同解、戒和同行、利和同均。

無諍三昧，是指住於空理而與他人無諍之三昧。「無諍三昧」一詞，可用來稱讚離欲之阿羅漢，於《金剛般若波羅蜜經》云：「我得無諍三昧，人中最為第一。」²以及《大智度論》云：「須菩提於弟子中，得無諍三昧最第一，無諍三昧相，常觀眾生，不令心惱，多行憐愍。」³無諍三昧即是了解空理的三昧，其護持眾生是三昧力量的表現，故能令眾生不起煩惱。「無諍三昧」亦可指具有慈悲心，且令他人不起煩惱，於《大智度論》云：「須菩提常行無諍三昧，常有慈悲心於眾生故。」⁴以及「無諍三昧者，令他心不起諍。」⁵慧思「無諍」之名，也有可能與時代背景有關，因當時遭受諸惡論師的惱亂、迫害，所以，他所期待的是與他人無諍而能早日證入三昧。

二、「無諍三昧」與《大品般若經》、《大智度論》之關係

在慧思的《無諍三昧》中，並沒有對「無諍」命名之由來做詮釋；也沒有說明「無諍三昧」是依據那一部經典而開演，不像《隨自意三昧》有特別的說明。⁶所以，我們只能依據文本的相關內容去做推測，慧思「無諍三昧」之名稱，可能與某部經典有關。根據日本學者大野榮人考察：「『諸法無諍三昧』的名稱，是依於《大品般若經》、《大智度論》而來。在《大品般若經》、《大智度論》中，以無諍三昧、無諍行三昧、攝一切有諍無昧三昧等來稱呼。但是，《大智度論》是從般若波羅蜜的立場，總括實踐法；而《諸法無諍三昧法門》則是從禪波羅蜜方面，總括實踐法。」⁷由此可知，「無諍三昧」最初來自《大品般若經》、《大智度論》這二部經典。大野榮人所謂「《大智度論》是從般

² 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 下。

³ 《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 136 下。

⁴ 《大智度論》卷 76，《大正藏》冊 25，頁 598 中。

⁵ 《大智度論》卷 17，《大正藏》冊 25，頁 187 下。

⁶ 慧思將六威儀中的每一威儀配合六波羅蜜來修行禪觀，此觀點的啓發乃是根據《首楞嚴三昧經》而來。故於《隨自意三昧》云：「菩薩行威儀，舉足、下足，念念具足六波羅蜜。問曰：『此義出何經中耶？』答曰：『出《首楞嚴經》中。』」（《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 496 下。）

⁷ 參考大野榮人：《天台止觀成立史の研究》（京都：法藏館，1994 年 7 月初版），頁 343-344。

若波羅蜜的立場，總括實踐法；而《諸法無諍三昧法門》則是從禪波羅蜜方面，總括實踐法。」其主要表達慧思的「無諍三昧」雖出自《大智度論》，但已經做了詮釋與發揮，不再是原意了。但慧思真的改變原意嗎？將於下文做說明。

在《大品般若經》卷三〈相行品〉、卷五〈問乘品〉，以及《大智度論》卷四十三、卷四十七等皆有記載，三昧有一百零八種，稱為百八三昧，其中與「無諍三昧」相關的，稱為攝一切有諍無諍三昧，其梵文為 *arana-sarana-sarva-samavasarana*，又作無諍行三昧、有諍無諍等趣、有諍無諍平等理趣三昧。在《大品般若經》卷三，提到菩薩行百八三昧，能疾得阿耨多羅三藐三菩提，其中的第一百零三種三昧，即是「無諍行三昧」。⁸在《大智度論》中，並沒有對這百八三昧各別的解釋，只是總體而論：「若菩薩能行是百八三昧等諸陀羅尼門，十方諸佛皆與授記。所以者何？是菩薩雖得是諸三昧，實無諸憶想分別我心故。」⁹為何行百八三昧，能得十方諸佛授記呢？欲得百八三昧，即須對於諸三昧不作憶想分別，則不會有覺與不覺之對立，且觀諸三昧畢竟空無自性、無所有，它是不生不滅，猶如虛空，若能如此作觀，則不會對諸法有所執著。對諸法無所執，真心就如如不動，故能受到十方諸佛授記於未來世證果而成佛。

此外，在《大品般若經》卷五中，其名稱則為「攝一切有諍無諍三昧」。¹⁰在《大品般若經》中，就有各別對這一百零八種三昧做解釋：「云何名攝一切有諍無諍三昧？住是三昧，能使諸三昧不分別有諍無諍，是名攝一切有諍無諍三昧。」¹¹在《大智度論》則又進一步做說明：「攝一切有諍無諍三昧者，得是三昧不見是法如是相，是法不如是相，不分別諸法有諍無諍，於一切法中通達無礙，於眾生中亦無好醜諍論，但隨眾生心行而度脫之。得是三昧故，於諸三昧皆隨順不逆不樂。」¹²攝一切有諍無諍三昧，是指菩薩住此三昧，則能於一切法中，

⁸ 《大品般若經》卷 3，《大正藏》冊 8，頁 238 上。

⁹ 《大智度論》卷 43，《大正藏》冊 25，頁 373 下。

¹⁰ 《大品般若經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 251 中。

¹¹ 《大品般若經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 253 中。

¹² 《大智度論》卷 47，《大正藏》冊 25，頁 402 上-中。

通達無礙，故不會去分別執著諸法，也就不會產生有諍無諍；不見是法如是相，不見是法不如是相，則於眾生中也就沒有好醜的諍論，僅隨其心行，而攝受度脫眾生。若菩薩能證得無諍三昧，則於諸三昧皆能堪忍隨順趣向，不違逆亦不喜樂之中道正行。

在《大智度論》中，進一步可看到「無諍三昧」與《大智度論》交涉的部分。《大智度論》云：「上以十八空釋般若波羅蜜，今以百八三昧釋禪波羅蜜，百八三昧佛自說其義，是時人利根故皆得信解，今則不然，論者重釋其義令得易解。」¹³十八空與百八三昧其闡釋的波羅蜜不同。十八空主要闡釋般若波羅蜜，百八三昧主要闡釋禪波羅蜜，故慧思引用百八三昧的第一百零三種三昧「無諍三昧」來說明禪波羅蜜，他是依據《大智度論》的論典而來，故《大智度論》不只闡釋般若波羅蜜。所以，大野榮人所說「《大智度論》是從般若波羅蜜的立場，總括實踐法。」這段話是有待釐清的。

慧思的《無諍三昧》受到《大智度論》的影響，可從三方面看出：(一)觀諸法皆空及放光受記；(二)菩薩住此無諍三昧，於諸法能通達無礙，達到一乘究竟佛果；(三)整部《無諍三昧》皆在闡釋禪波羅蜜法門。

第二節 慧思對大小乘禪法的重新詮釋

在慧思出生前的一百年左右，中國佛教的禪法基本上是鳩摩羅什(343-413)和佛馱跋陀羅(覺賢)(359-429)二家。其中「三論師、成實師大多歸宗羅什系，涅槃師、楞伽師、地論師等主要宗奉覺賢系所譯的經典。從禪法上說，羅什僧團與覺賢僧團都講小乘『五門禪法』，但羅什僧團融入了大乘的般若思想，而覺賢僧團融入了大乘的唯心思想。」¹⁴可見當時兩個禪宗僧團，都興起了融合的學風。

於慧思以前、當時的禪法發展概況，可以從《高僧傳》、《續高僧

¹³ 《大智度論》卷 47，《大正藏》冊 25，頁 398 下。

¹⁴ 李四龍：《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》（北京：北京大學出版社，2003 年），頁 55。

傳》的〈習禪篇〉記載得到見證。禪者皆讀誦《法華經》、《維摩經》、《小品般若經》、《首楞嚴經》、四卷《楞伽經》、《涅槃經》、《大智度論》等大乘經論；於禪觀實踐上則是以四禪、五停心觀、十六特勝、死想、四念處等小乘禪法修行爲主。所以，當時的禪者皆是大小乘禪觀並修。慧思也受到當時的思潮影響，於《續高僧傳》中提到，慧思與慧命同修定業，慧命「專行《方等》、《普賢》等懺，討據《華嚴》以致明道。」¹⁵此外，慧思的弟子中，與智顛齊名的是惠(慧)成，曾前往建業聽《成實論》師講經十年，先通三藏佛典；後遇慧思，學定習禪共十五年，慧思教其修《方等》、《觀音》、《法華》、般舟等三昧，歷經三年而業障消除。¹⁶由此可知，慧思「乃以大小乘中定慧等法，敷揚引喻，用攝自他。」¹⁷慧思的禪觀思想，是受到早期禪法、鳩摩羅什所翻譯的《思惟略要法》¹⁸、《禪祕要法經》、《坐禪三昧經》禪經的影響，以及《大智度論》的影響，其兼融大小乘之禪觀，因而開啓了慧思對於大小乘禪法的統一。大野榮人提出：「慧思從自身法華三昧開悟過程(世間禪→小乘禪→《智度論》所說的空定發得→法華三昧證悟)，而統攝了大小乘法門。亦即將各種三昧行法作爲大乘禪法的規定。」¹⁹慧思雖融攝大小乘禪法，其目的還是在大乘的精神，故其著作《隨自意三昧》、《無諍三昧》、法華三昧的證悟，皆是以大乘經論來詮釋其禪觀內容。

從慧思以前、當時的禪法可以看出，早期的禪法架構是以小乘禪法爲主，再配合大乘經典的讀誦、或觀想方式，而形成大小乘思想的融攝。根據Florin Deleanu之著作“A Preliminary Study on Meditation and the Beginnings of Mahayana Buddhism.”指出：「早期大乘經中所見之禪觀乃是採取原始佛教之禪法架構，而加以重新詮釋並更靈活運

¹⁵ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 561 上。

¹⁶ 參見《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 557 上。

¹⁷ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 上。

¹⁸ 《歷代三寶紀》卷 8：「《思惟要略法經》一卷」，鳩摩羅什譯。(《大正藏》冊 49，頁 78 下。)另，《出三藏記集》卷 2：「《思惟經》一卷，或《思惟略要法》。」未記載譯者，可能是劉宋之後才翻譯。(《大正藏》冊 55，頁 6 上。)

¹⁹ 參考大野榮人：〈初期天台の禪思想(上)－慧思における禪法組織の背景－〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 24 卷第 1 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1975 年 12 月)，頁 117。

用。」²⁰從Deleanu的觀點，可以在慧思的著作中得到印證：「慧思與智顛的禪修著作中，常以所謂的『小乘修法』如『四念處』或『四禪』為其修法目標及重點，然而其對這些修法的詮釋，卻皆是取自漢譯大乘經論如《般舟三昧經》、《摩訶般若波羅蜜多若經》、《大智度論》及《首楞嚴三昧經》等經論。」²¹南北朝末年是大乘思想興起之初，慧思正處於此交替時代，其禪觀著作的形式：使用許多小乘禪法之名稱，但以大乘經論來詮釋其禪觀內容。可見慧思的禪觀思想，是大小乘融通，但主要精神是以大乘為主。

學者釋達照曾對慧思的《無諍三昧》的「四念處觀」提出其看法：「慧思大師的這種禪觀法門(《無諍三昧》)，既不是純粹的小乘四念處觀，也不是完全的大乘般若畢竟空觀，而是把大小乘禪法融會貫通、同時運用的表現，始終站在般若的角度來解說指導理論和禪修方法，具體操作則又是大小兼容的，具有一定的融合性。」²²根據上述引文中學者的說法：慧思的《無諍三昧》，「不是純粹的小乘四念處觀，也不是完全的大乘般若畢竟空觀。」顯示慧思的《無諍三昧》，包括小乘的四念處觀，以及大乘般若畢竟空觀，故稱為大小乘禪法融會。但從以上分析得知，慧思融攝大小乘禪法，是指其使用小乘禪法之架構，但用大乘觀念詮釋其禪法，故《無諍三昧》的四念處觀，是大乘禪法，故學者的說法是有待商榷的。

一、禪的無量名字

慧思的《無諍三昧》主要闡釋「禪波羅蜜」，受到《大智度論·釋初品中禪波羅蜜》的影響。「問曰：八背捨、八勝處、十一切入、四無量心、諸定三昧，如是等種種定，不名波羅蜜，何以但言禪波羅蜜？

²⁰ Deleanu, Florin. "A Preliminary Study on Meditation and the Beginnings of Mahayana Buddhism." 收錄於《創價大學·國際佛教學高等研究所·年報》第3號，(日本：東京，創價大學國際佛教學高等研究所)，1999。

²¹ 王晴薇：〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，收錄於《佛學研究中心學報》第13期，(臺北：臺大佛學研究中心，2007年6月)，頁7。

²² 釋達照：〈天台禪修方法及其沿革〉，收錄於《中國禪學》第2卷，(北京：中華書局，2003年)，頁238。

答曰：此諸定功德，都是思惟修。禪，秦言思惟修。言禪波羅蜜一切皆攝。」²³為何只有禪才稱為波羅蜜呢？「禪」其梵文為 dhyana，譯為靜慮，令心專注於思惟，而達於心不散亂之狀態。從禪觀中產生的定慧等持才稱為禪波羅蜜，能攝持一切佛法功德。慧多定少，不能攝心；定多慧少，不能入菩薩位，故定慧不均只能稱為波羅蜜，只有與般若相應的禪定，才能稱為禪波羅蜜。

禪波羅蜜具有無量功德，一切佛法皆從禪定產生，故禪有無量名字。《無諍三昧》云：「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。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，轉名超越三昧。」²⁴為了成就佛道，故必須修學禪定。修學禪定，可證菩提、斷煩惱、得神通、立誓願、度眾生，故稱為禪定波羅蜜。那為何禪有無量名字呢？由於所發的誓願不同，所證的禪定亦不同，禪波羅蜜可轉化成無量法門，故禪定有無量名字。今說明如下：四弘、四無量心、慈悲喜捨、四攝法、神通波羅蜜、一切種智(佛眼)、十八不共法、十力、十號、般若波羅蜜、八背捨、十一智、三十七品、檀波羅蜜、尸波羅蜜、羸提波羅蜜、精進毘梨耶波羅蜜、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧、八解脫等二十一名字。此外於經文的開端處亦有「得一切佛法諸三昧門：百八三昧，五百陀羅尼，及諸解脫，大慈大悲，一切種智，五眼，六神通，三明，八解脫，十力，四無畏，十八不共法，三十二相，八十種好，六波羅蜜，三十七品，四弘大誓願，四無量心，如意神通，四攝法。如是無量佛法功德，一切皆從禪生。」²⁵此處二十個三昧門，也是從禪定生起，故也是禪定的別名。若兩者禪定名加總再扣掉重複部分，則有三十三個禪的名字。²⁶在這三十三個禪的名字中，有些是屬於小乘的禪法，例如：四念處、三十

²³ 《大智度論》卷 17，《大正藏》冊 25，頁 185 中。

²⁴ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 630 下-632 中。

²⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

²⁶ 根據佐藤哲英的研究，共有三十四個禪的名字，但發現其中有一個是重複算二次，故應是三十三個禪的名字。《續·天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981 年 11 月)，頁 251-253。

七道品、八背捨等。由此可看出，慧思受到早期禪法的影響，於其著作中仍保留小乘禪法的名稱，但詮釋禪觀內容則以大乘經論為主。

慧思將小乘禪法提升至大乘禪法的地位，並以大乘禪法來詮釋，其意義何在呢？小乘禪法其修行成就只是爲了個人的自我解脫，出三界、了生死、證涅槃。慧思所期盼的菩薩行者是以更宏觀的心胸來弘法度眾，不只是自利，又能利他的大乘菩薩行，爲了成就佛道，必須修行禪定，禪定有無量的法門，故禪有無量的名字。所以慧思提升禪法的地位，是希望二乘行者皆能迴小向大，達到終極目標究竟圓滿的佛果。

二、四念處觀

在《無諍三昧》卷下將四念處觀分爲四品：〈身念處觀如音品〉、〈受念處品〉、〈心念處品〉、〈法念處品〉，但於卷上末已探討身念處不淨觀的九想以及十想，故這部分亦應歸於四念處觀。在哈磊的《四念處研究》中，將四念處分爲三篇：「上篇—《阿含經》與部派佛教時期、中篇—印度大乘佛教時期、下篇—漢傳佛教。」²⁷四念處是源自於佛陀時代的早期禪法，亦即觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，而對治常、樂、我、淨等四顛倒的觀法。隨著大乘佛教興起之後，四念處不僅是二乘人的修行法門，還擴大到三乘的菩薩行。如《小品般若經·廣乘品》²⁸就有單品介紹「四念處」，而且《大智度論》更以相當長的篇幅，對大乘四念處的修行法進行闡述，故慧思亦受到《大智度論》的影響，將四念處視爲大乘的修行法門。

四念處的禪法，在中國北齊、北周及陳隋之際，一度成爲相當流行的禪法，僧稠、慧思等高僧皆有實證及闡發。雖二位祖師都重視四念處法門，但禪法有所不同。僧稠的禪法，以《涅槃經·聖行品》的四念處法爲主，屬於小乘系統；而慧思的四念處，則融攝了大小乘禪

²⁷ 哈磊：《四念處研究》（四川：四川出版集團巴蜀書社，2006年12月），目錄頁1-3。

²⁸ 〈廣乘品〉，丹本名爲〈四念處品〉。《小品般若經》卷5，《大正藏》冊8，頁253中。

法，以般若的角度來詮釋禪修方法。慧思的四念處法門，受到《大智度論》第十九卷的影響很大，已有當代研究成果²⁹，學者認為《大智度論》與慧思四念處的共同點是：觀諸法實相，以及強調心的作用這二部分。³⁰

(一)身念處

身念處有二種觀法：九想、十想觀，配合定慧來說明；觀息、心、身，其觀法次序為觀息→觀心→觀身，皆是觀其空無自性，是名身念處總體觀「諸法實相」。

1、九想、十想

九相³¹，是指為滅除貪欲而對人之死狀所作九種不淨觀，即「脹相、壞相、血塗相、膿爛相、青相、噉相、散相、骨相、燒相。」³²十想，指十種觀想，即「無常想、苦想、無我想、食不淨想、一切世間不可樂想、死想、不淨想、斷想、離欲想、盡想。」³³《大智度論》曾將九想、十想二者作比較，兩者不同之處：九相未得禪定，仍為姪欲所遮覆，而十想能除滅姪欲等三毒；九相如縛賊，十想如斬殺；九相為初學，十想為成就；九相為因，十想為果；九相為外門，十想為內門。相同之處：十想與九相同為離欲，俱為涅槃。³⁴由上可知，九想與十想皆是為了達到斷見思惑、證涅槃的境界，但九想仍在觀行的

²⁹ 參見大野榮人：《天台止觀成立史の研究》(京都：法藏館，1994年7月初版)，頁73-78。王晴薇：〈論中國早期天台禪法中之四念處—由《念處經》到《諸法無諍三昧法門》的比較研究〉，收錄於《漢學研究集刊》第2期，(雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006年6月)，頁28-29。

³⁰ 王晴薇：〈論中國早期天台禪法中之四念處—由《念處經》到《諸法無諍三昧法門》的比較研究〉，收錄於《漢學研究集刊》第2期，(雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006年6月)，頁28。

³¹ 在《大品般若經》、《大智度論》皆作「九相」，表示有九種不淨的相；而慧思則作「九想」，表示對人屍體之醜惡形相，作九種觀想。

³² 《大品般若經》卷1，《大正藏》冊8，頁219上。

³³ 《大品般若經》卷1，《大正藏》冊8，頁219上。

³⁴ 參考《大智度論》卷21，《大正藏》冊25，頁217下-218上。

初步，尚未得禪定；十想則對於禪定已有所領悟。

慧思將九想、十想，配合定、慧來做說明：「九想舍摩他，欲界金剛定，能破五欲如縛賊；十想毘婆舍那，欲界未到地金剛智，能觀五陰，畢竟盡想，不能更生，得盡智、無生智，斷一切煩惱，如意利刀，斬斷賊頭。」³⁵不淨觀九想舍摩他，已達到欲界金剛定的禪定，能破一切煩惱，故說九相能繫縛五欲之賊的功能。而十想毘婆舍那，已達到未到地金剛智，智慧猛利，能觀五陰滅不復生，而斷一切煩惱、生死之業而證涅槃，故說十想就像快刀斬殺賊頭，證悟盡智、無生智之無漏智。慧思的九想、十想觀，運用了定慧雙開法，為其禪觀特色之一。

慧思引用《禪法要解》³⁶的說法，對於淫欲多者，應修習二種不淨觀：「外想三四塊(醜)，身器二六城(成)，中含十二穢，九孔惡露盈。癰疽蟲血雜，膨脹臭爛膿，骨鎖分離斷。」³⁷二種不淨觀，即三十六種不淨物、觀死屍臭爛不淨。三十六種不淨物³⁸，即是外相、身器、內相各十二種不淨，九孔常流諸穢惡。《大般涅槃經》云：「見凡夫身，三十六物不淨充滿。」³⁹三十六種不淨觀，即是觀自體不淨。觀死屍臭爛不淨，即是九想觀，「癰疽蟲血雜，膨脹臭爛膿，骨鎖分離斷」，此處只列舉五觀為代表：蟲噉想、血塗想、膨脹想、膿爛想、骨想。《禪法要解》又舉出，修習不淨觀，能對治眾生對於六種欲望之執著。「觀死屍，若壞、若不壞。觀不壞，斷二種欲，威儀、言聲；觀已壞，悉斷六種欲。」⁴⁰觀死屍為不壞，能斷除威儀、言聲二種欲望；觀死屍為已壞，則悉斷六種欲望。慧思是將死屍視為已壞，故斷六種欲望。

³⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 中。

³⁶ 《禪法要解》卷上云：「一者、觀死屍臭爛不淨。……二者、雖不眼見，從師受法憶想分別，自觀身中，三十六物不淨充滿。」（《大正藏》冊 15，頁 286 中-下。）

³⁷ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 下。

³⁸ 三十六種不淨物：即外相三四醜、身器二六成、中含十二穢。「外相三四醜」，髮、毛、爪、齒、眵、淚、涎、唾、尿、屎、垢、汗；「身器二六成」，皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、髓、肪、膏、腦、膜；「中含十二穢」，脾、腎、心、肺、肝、膽、腸、胃、赤痰、白痰、生臟、熟藏。

³⁹ 南本《大般涅槃經》卷 22，《大正藏》冊 12，頁 749 中。

⁴⁰ 《禪法要解》卷上，《大正藏》冊 15，頁 286 中。

不淨觀九想，可對治六種煩惱欲，「煩惱者，六欲心也。初死想，能斷威儀、語言欲；膨脹想、壞想、散想，能斷形容欲；青瘀血塗想、膿爛想，能斷色欲；骨想、燒想，能斷細滑欲；散想、滅盡想，能斷人欲。」⁴¹九想，可對治六種煩惱欲，即六欲心，指凡夫對異性所具有之六種欲望，藉著九想觀純熟，則能除世間貪愛，破六種欲。「死想」，能除威儀、言語言聲欲；「膨脹想、壞想、散想(噉想)」，能除形貌欲；「青瘀血塗想、膿爛想」，能除色欲；「骨想、燒想」，能除細滑欲；「散想、滅盡想」能除人相欲。此九想既除六欲，瞋癡亦很微薄。

觀身之不淨相，可達到真如性不變，故稱常定，於《無諍三昧》云：「觀色如，受想行識如，深觀五陰如，如性故，即無煩惱可斷，亦無解脫涅槃可證。」⁴²深觀五陰皆從緣生，緣生無性，當體即空，即是真如，此時真如之體畢竟平等，無有變異，故無煩惱可斷、涅槃解脫可證之差別。所以「色即是空，空即是色；受想行識即是空，空即是受想行識；空即是涅槃，涅槃即是空；煩惱即是空，空即是煩惱；智慧即是空，空即是智慧。」⁴³五陰、涅槃、煩惱、智慧、空，皆是無自性，沒有實體的狀態，故是平等一如的。

2、觀息、心、身

觀身念處，其觀法次第為：觀息→觀心→觀身，與《隨自意三昧·住威儀品》說法相同，但觀出入息順序有所不同。在觀息時，「先觀入息從何方來？都無所從，亦無生處。入至何處？都無歸趣，不見滅相，無有處所。入息既無，復觀出息從何處生？審諦觀察，都無生處。至何處滅？不見去相，亦無滅處。既無入出，復觀中間相貌何似？如是觀時，如空微風，都無相貌。」⁴⁴觀氣息法，是先觀入息→次觀出息

⁴¹ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 下。慧思六欲心之說法乃參考《大智度論》卷 21 云：「死相，多除威儀、語言愛；膨脹相、壞相、噉相、散相，多除形容愛；血塗相、青瘀相、膿爛相，多除色愛；骨相、燒相，多除細滑愛；九相除雜愛及所著人愛；噉相、散相、骨相，偏除人愛；噉殘離散白骨中，不見有人可著。以是九相觀，離愛心。」（《大正藏》冊 25，頁 218 上。）

⁴² 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 中。

⁴³ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 中-下。

⁴⁴ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 上。

→最後觀中間息。氣息的入處是空、歸處亦空，無有生處、亦無滅處。入息如此，出息、中間息亦是如此，空不可得，而且氣息如虛空中的微風般，沒有相狀，亦沒有實體。

觀息之後，接著觀心的實相。氣息之生滅，源自於心。「生滅由心，妄念息即動，無念即無生。」⁴⁵心生起妄念，氣息即動；妄念不生起，氣息則不可得，故轉而觀心。「即觀此心住在何處？復觀身內，都不見心；復觀身外，亦無心相；復觀中間，無有相貌。」⁴⁶觀心時，發現心念不住在身內、身外、中間，故尋不著心念之住處，故覓心了不可得。

觀氣息、心念都不可得，接著觀身。「我今此身從何生？如是觀時，都無生處，但從貪愛虛妄念起。復觀貪愛妄念之心，畢竟空寂，無生無滅，即知此身化生不實。頭等六分色如空影、如虛薄雲；入息氣出息氣，如空微風。如是觀時，影雲微風，皆悉空寂。無斷無常、無生無滅、無相無貌、無名無字。既無生死，亦無涅槃，一相無相，一切眾生亦復如是，是名總觀諸法實相。」⁴⁷身體是從何而生？身體是由貪愛虛妄之心念而生起，而此貪愛之念亦虛妄不實，故身體亦不真實。此色身如空中雲、影，出入息如空中的微風，皆是幻化不實。如此觀身、心、息皆是無斷常、無生滅、無相貌、無名字、無生死、無涅槃，真如實相法的寂滅平等相，亦不可得。觀自身的身、心、息不可得，故一切眾生的身、心、息亦不可得，故名爲身念處總體觀「諸法實相」。

(二)受念處

受念處可分爲三項做說明：三受，即三種感受，形成十二因緣的流轉；心的作用即心王，能主宰眾生造作善惡業，只有勤修三學，才能不受其制伏；觀三受、受念處，皆是空不可得。

⁴⁵ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 上。

⁴⁶ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 上。

⁴⁷ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 上-中。

1、三受

「受」指領納作用，即內六根、外六境，所領納的三種感覺。三受，指苦受、樂受、不苦不樂受。苦受，即領納違情之境，使身心受到逼迫；樂受，即領納順情之境，使身心感到適悅；不苦不樂受，即領納中容之境，身心沒有逼迫、適悅的感受。此三種感受的和合，形成了十二因緣的流轉。《無諍三昧》云：「不苦不樂受，但是無明，有名無色；苦樂二受，是行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死、滅壞、苦憂、悲惱。」⁴⁸不苦不樂受，是十二因緣產生的根源，即無明心，只有名相而沒有實體；苦樂二種感受，形成了十二因緣的其餘十一個因緣。

因為有三受，而有十二因緣的流轉，如何才能不再流轉呢？《大集經》云：「若自、若他，受樂受時，遠離愛心，生於慈心；若受苦時，遠離瞋心，生於悲心；若受不苦不樂，離無明心，生於捨心。是故菩薩，受樂受時，不生貪著；受苦受時，不生瞋恚；受不苦不樂，不生無明。」⁴⁹菩薩於感觸到三受時，若能於樂受時，不貪著、生起慈心；受苦時，不瞋恚、生起悲心；不苦不樂時，不愚癡、生起捨心，則不會有無明等十二因緣的生起，就不會在六道輪迴。

2、心的作用

內受、外受、內外受等心的作用共有三十種，即六根、六塵、六識、六觸、六受。此三十種心的作用之根源，皆是無明而起，因而造善惡業，而於六道輪迴受苦。心即是心王，是心的主體，能主宰眾生造作善惡業，故稱自在王。慧思引用《大般涅槃經》⁵⁰的說法，心王造作惡業，無人能制伏，故又稱「無上死王」、「死金剛雨」、「死金翅鳥」、「死轉輪王」等詞。為何用這些語詞來詮釋呢？這是一種譬喻，譬喻心如自在王般，內六根貪著外六塵，至死不捨；惡雹雨如金剛般堅固，能摧毀農作物、人畜等，斷諸善根；金翅鳥王於虛空四大海中，

⁴⁸ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 下。

⁴⁹ 《大集經》卷 25，《大正藏》冊 13，頁 177 上。

⁵⁰ 參見南本《大般涅槃經》卷 11，《大正藏》冊 12，頁 678 中-679 上。

擒捉諸龍，食噉令盡；惡轉輪王飛行虛空四天下，擒捉諸王，壞他事業。心王具有如此大的威力，有誰能制伏呢？「一切天人王，無能制者。唯除一人，大力神僊，幻術呪師，智如金剛，能伏一切，乃能伏此生死心王。亦復如是，二十五有，無能制者。唯除菩薩，修戒、定、慧智，獲得初禪，至第四禪及滅受想定，成就四念處，法忍具足，得大神通，乃能降伏生死心王。」⁵¹在天人中，只有大力神僊，能使用種種的法術、呪語等神變，具有如金剛般的智慧，才能降伏生死心王。在三界中，只有大力菩薩，勤修三學，獲得初禪至第四禪、滅受想定，成就四念處，證得無生法忍，具大神通力，才能降伏生死心王。

由上可知，心王能造無數惡業，那心王如何造善業呢？《無諍三昧》云：「若能修習戒、定、智慧，淨三毒根，名曰六度。」⁵²勤修戒、定、慧三學，就能斷除貪、瞋、癡三毒，登於六道的彼岸，就叫六度。三毒的根源來自三受，故必須修習三學，才能閉塞惡趣之門，通達善趣之門，也就是必須關閉一切諸惡趣門，才能開啓通往佛道的無上菩提門。心王的力量巨大無比，只有勤修三學，斷除三毒，通往成佛之道，才能不受其制伏。

3、觀三受、受念處

苦受，指內苦、外苦。內苦，指四百四病之身苦；以及怨憎會、愛別離、所求不得而生之心苦。外苦，指惡賊虎狼之害、風雨寒熱之災所生的苦。遇到怨瞋處、虎狼獅子、惡音聲等內外苦，應生起慈悲心修空觀，就能安忍而不生瞋恚；聽到好音聲，稱揚讚歎等樂受，不應生歡喜。菩薩要求無上佛道，應先學大地，無憎愛心，不因有人耕種而喜，亦不因有人掘穴而瞋，此「苦受樂受，皆如幻化，無有定相，不應瞋喜。」⁵³亦應學虛空三昧，不苦不樂受。苦樂中間，又有不苦不樂，此三者皆是因緣所生法，當體即空，故求之不可得。若能如此觀時，則無三受，得三解脫。而「男女等相，亦復如是，如幻如化，

⁵¹ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 634 上。

⁵² 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 634 上。

⁵³ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 634 中。

無生無滅，不可得故。」⁵⁴由此可知，慧思之三受、男女之觀法，皆是觀如幻如化，當體即空，求之不可得。

此外，「觀受念處，無生無滅，無一切受，即是涅槃。觀察涅槃，亦不可得，無名字故，即無涅槃。」⁵⁵可見受念處之觀法，亦是觀空不可得，為趨向真理的方法。

(三)心念處

行者在初學禪時，心思散亂，妄想紛飛，如猿猴般燥動，無法暫歇。此時若用數息觀，亦不能收攝其心，即應思惟：「三界虛妄，但是心作。」⁵⁶有情生存的迷界，皆是一心所變現。所以心外實有之物，皆是妄想所致，於是開始探求妄想心之生處。心若在內，遍觀身內，求心不得；心若在外，遍觀身外，亦不見心；復觀中間，亦是如此。故《大集經》云：「不見內入心，不見外入心，不見內外入心，不見陰中心，不見界中心。」⁵⁷所以，此心空無有主，不見「陰、界、入」之中有心。觀心念，念念生滅；又觀念念相，亦不可得；復觀心性，亦無相貌。所以觀心皆是幻有，求之不可得。若能如此觀察，即能達到身心空寂，就能次第進入禪定，又能起神通妙用。

(四)法念處

法念處有二種觀法：觀善法、不善法、無記法，三者皆空，但不可著於惡趣空；觀十二因緣，眼不對色，就不生愛，故觀眼根、色塵幻化不可得。

⁵⁴ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 634 下。

⁵⁵ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 634 下。

⁵⁶ 《十住經》卷 3，《大正藏》冊 10，頁 514 下。

⁵⁷ 《大集經》卷 25，《大正藏》冊 13，頁 177 中。

1、善法、不善法、無記法

觀法念處，是指觀善法、不善法、無記法。善法有二種：一種是指有漏十善道、有漏四禪四空定，是世間善法；另一種是指無漏四禪四空定、四四定、滅受想定、三十七品，是出世間善法。不善法有二種：一種身口意十惡法；另一種身口意作五逆罪。

無記法有二種：一種非十善；另一種非十惡。在兩者之間散亂無記之心，善惡皆不攝者，稱為無記。《無諍三昧》云：「復次《阿毘曇》中，色中一可見，十則說有對，無記謂八種，餘則善不善，此是十二入。」⁵⁸在十二入中，色中一可見，即眼根能見，其餘十一不可見。在十一不可見中，有十個是有對，即耳對聲、鼻對香、舌對味、身對觸、意對法。無記有八種，是指四根對四塵，此四對不能記錄，即耳對聲、鼻對香、舌對味、身對觸。意與法相對，皆能記錄善不善事，故稱善不善。

慧思於法念處，觀善法、不善法、無記法，皆是觀諸法皆空。諸法雖皆是空，但不可落入撥無因果的邪見中，仍須藉著持戒、行善、修禪才能證悟聲聞、緣覺、佛之果位，否則容易墮入三惡道中。故慧思舉例說明，有人初學道，遇惡知識，魔鬼入心，故常言：「我解大乘甚深空義。」⁵⁹因有錯誤的見解，而認為「諸法悉空，誰垢？誰淨？誰是？誰非？誰作？誰受？」⁶⁰因著於惡趣空，而認為空是什麼都沒有，甚至連因果也沒有的虛無主義，因而破壞威儀、破壞正命，又毀謗三寶，斷諸佛種，且又帶領無量破戒眷屬，因而犯下四種重罪：姪欲、飲酒、食肉、破戒。

2、十二因緣

在法念處中，內法、外法、內外法指什麼呢？內法，指六情，亦名六根；外法，指六塵，亦名六境；內外法，指六識，亦名六神。三

⁵⁸ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 638 下。

⁵⁹ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 637 中。

⁶⁰ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 637 中-下。

法，合稱十八界，其中三毒、四大、五陰、十二入、十二因緣，皆攝於其中。慧思接著引用《大集經》的一念十二因緣：「因眼見色而生愛心，愛心者即是無明，爲愛造業即名爲行，……次第不斷名之爲生，次第斷故名之爲死，生死因緣眾苦所逼名之爲惱，乃至識法因緣生貪，亦復如是。如是十二因緣，一人一念皆悉具足。」⁶¹一念十二因緣，即是隨一念心起，而具足十二因緣。

欲求解脫，應觀察生死父母，令其斷絕。亦即眼不對色，就不生愛，無愛行二法，就不會有識種的產生。那如何觀察呢？於眼見色時，「反觀察內求覓眼，誰能見色？何者是眼？從何處生？如是處生？如是觀時，都不見眼，亦無生處，亦不見，亦無生，名無字，都無明貌。復觀於色，從何處生？誰使汝來？如是觀時，不見生處，亦無使來者，求其生處，不可得故。如空中影，如夢所見，如幻化，無生無滅，即無有色，無所得故。耳鼻舌身意，亦復如是。」⁶²向內觀察眼根，但找不到眼根，也找不到眼根的生處，它是無生，無名字，亦無相貌。又觀察色塵，找不到它的生處，也沒有人派遣前來，欲尋找其生處，亦不可得。所以，眼根、色塵皆是幻化不可得，如夢幻泡影，當體即空，其它五根亦如是觀。

(五)諸法實相觀

在《無諍三昧》卷下四念處觀中，〈身念處觀如音品〉、〈受念處品〉、〈心念處品〉、〈法念處品〉此四品皆是總體觀，故三十七品皆在其中。於卷上末云：「修四念處，得三十七品。」⁶³〈身念處觀如音品〉云：「三十七品亦在中，今已總說身念處。」⁶⁴〈受念處品〉云：「三十七品亦在其中，觀受念處多故，受念處爲主，獨稱其名。」⁶⁵〈心念處品〉云：「三十七品一切佛法，悉在其中，觀心念處本，是故心念處爲

⁶¹ 《大集經》卷 23，《大正藏》冊 13，頁 163 下-164 上。

⁶² 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 640 上。

⁶³ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 中。

⁶⁴ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 下。

⁶⁵ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 636 中。

主，獨舉其名宣心議。」⁶⁶〈坐禪修覺意〉云：「三十七品亦在其中，但法念處爲主，獨稱其名，總說法念處竟。」⁶⁷由此可知，四念處的四品，三十七品皆在其中，獨以四念處命名，是因四品中，皆以「身、受、心、法念處」爲主，故獨稱四念處之名，皆是總體的觀諸法實相。

〈身念處觀如音品〉中，九想、十想、觀息、心、身；以及〈受念處品〉的三受、受念處之觀法，都是總觀諸法實相，兩者皆能達到「能斷五欲一切煩惱，能除五蓋。」⁶⁸《無諍三昧》云：「斷五欲故煩惱盡，斷五蓋故獲五通；斷五欲故獲如意，斷五蓋故獲三明。」⁶⁹斷五欲煩惱，可獲得如意神通；滅除五蓋，可獲得五通、三明。身念處不淨觀，可獲得如意神通，「總名八大自在我，一切形色能變化；總名十四變化心，非但變化如上事；能令大地六種動，變十方穢爲淨土。」⁷⁰又能具足八種神變，以及欲界、色界四禪的十四種能變化心，能使大地六種震動，故能將十方穢土變爲淨土。

〈心念處品〉中，觀心念、心相、心性；〈法念處品〉中，觀善法、不善法、無記法、十二因緣，亦是總觀諸法實相，兩者皆能達到「一切禪定、解脫、起如意神通、立大誓願、度一切眾生。」⁷¹行者於初學心念處時，身心皆能有所體證，但尚未得神通，故利益較少。此時思惟，若能修禪定，則能獲得大神通如意自在，得他心智差別三昧，一念悉知凡聖差別之心，故「還入初禪觀於身心空如影，息如空風。心無相貌，輕空自在，即得神通，住第四禪。放大光明：一者、色光，遍照十方凡聖色身；二者、放於智慧光明，遍照十方九道凡聖上下智慧。」⁷²入初禪修身念處，觀身心如空中的影、出入息如空中的微風，皆是幻化不實。觀心念處的心性，沒有相貌，清淨自在，即獲得神通，

⁶⁶ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 637 中。

⁶⁷ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 640 下。

⁶⁸ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 下。〈受念處品〉：「具五方便除五欲，亦除五蓋障道因。」頁 636 上。

⁶⁹ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 636 上。

⁷⁰ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 下。

⁷¹ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 636 下。〈坐禪修覺意〉：「復次修法念處，應勤坐禪，久久修習，得一切定、解脫三昧、如意神通、發願誓度一切眾生。」頁 640 中。

⁷² 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 637 上。

進入第四禪。此時散發出二種光明：一種是色光，能普照十法界凡聖的色身；另一種是智慧光，能普照九法界凡聖的智慧。修禪定之後，為眾生說法，使他們皆能獲得解脫，又現種種不思議神通。

從慧思所闡釋的四念處觀中，可看出四念處皆是觀諸法實相，其觀諸法實相又可分為二類：一是分析諸法以入空之觀法，即壞色歸空；一是觀色心諸法的當體如幻即空，即非色滅空。在「身念處」中，九想之觀法，即是壞色歸空。「身念處」之十想，以及觀息、心、身之觀法；「受念處」中，觀三受、受念處；「心念處」中，觀心念處；「法念處」中，觀善法、不善法、無記法，以及十二因緣，即是非色滅空。

第三節 禪觀實踐之特色

《無諍三昧》禪觀實踐的特色，大致可分為四項來說明：持淨戒修禪定，強調持戒修定雙運；空慧的禪觀，是指修持禪定的內容即是觀照般若，二者是合一的；重視如意神通，具有廣大神變，飛行自在，能廣度善惡之有情；心性與心相思想，心性指第八識，心相指第七識根本識、第六識枝條識。

一、持淨戒修禪定

《大品般若經·一念品》於一開始，就說諸法無所有性，那為何還要說六度呢？〈一念品〉云：「無所得法，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、神通，無有差別，以眾生著布施乃至神通故，分別說。」⁷³諸法本身是無所有性，所以萬行是無差別的平等法性；只因眾生執著種種法，難以解脫，才分別說諸法，故萬行名字皆不相同。在《無諍三昧》的開經處，慧思就引用了〈一念品〉之觀念：

如〈萬行〉中說，從初發心至成佛道，一身、一心、一智慧，欲為教化眾生故，萬行名字差別異，夫欲學一切佛法，先持淨

⁷³ 《大品般若經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 386 下。

戒勤禪定。⁷⁴

「一身」可指諸佛菩薩法身，也可指凡夫身。首先探討佛菩薩的法身，於《無諍三昧》云：「諸佛菩薩一法身，亦同一心、一智慧。」⁷⁵慧思的諸佛菩薩法身的觀念，是繼承《大方廣佛華嚴經·菩薩明難品》的「一法身、一心、一智慧」⁷⁶的思想。一切諸佛，只須一乘法，就可以出離生死，但爲了說法教化眾生，則須具備一切佛法，才能成就無上菩提。慧思接著探討凡夫身：「一切凡夫共一身，一煩惱心、一智慧，真如一像不變易，善惡業影六道異。」⁷⁷如來藏具備清淨且不變之本性，它是不增不減的，只因凡夫生起煩惱心，而有善惡六道的業報不同。由此可知，凡夫與諸佛，「一身、一心、一智慧」雖不相同，但持戒、修定是兩者的共通德目，也是修學一切佛法的基礎。《無諍三昧》是屬於漸次止觀，須透過持戒修定，才能漸次悟入諸法實相，故慧思於《無諍三昧》卷上，多次提到「持淨戒勤禪定」、「持戒禪定」、「持淨戒專修禪觀」、「持清淨戒修禪定」。

慧思先談論修禪的利益，勝過多聞的弊病。在《最妙勝定經》中，曾經記載文字論師的典故：「若復有人，不須禪定，身不證法，散心讀誦十二部經，卷卷側滿，十方世界皆聞誦通利。復大精進，恒河沙劫，講說是經，不如一念思惟入定。何以故？但使發心欲坐禪者，雖未得禪定，已勝十方一切論師，何況得禪定？」⁷⁸若依《續·天台大師の研究》一書，《無諍三昧》是慧思第三期光州教化時代前期的作品，此時慧思是在光州講摩訶衍，遭到諸惡論師的惱亂、迫害，故慧思強調「專修禪智獲神通，能降天魔破外道。」⁷⁹論師雖智慧通利、大精進、講說三藏十二部經典，但只注重理論說明，而沒有實際修證，不如發心坐禪的功德。世尊批評多聞的弊病：「我見汝智，亦如蚊翅，欲障日

⁷⁴ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

⁷⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 630 中。

⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 429 中。

⁷⁷ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 630 中。

⁷⁸ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 629 中。

⁷⁹ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 629 下。

月。汝如盲者，欲登須彌山；如無船舫，欲度大海；如折翼鳥，欲飛虛空，汝亦如是。」⁸⁰以上所舉蚊翅、盲者、無船舫、折翼鳥，譬喻論師雖具多聞，但不能達到究竟解脫，想與禪定較量，則無有是處。

接著探討身不證法的論師，以及輕慢坐禪之果報。《無諍三昧》云：「若有比丘，不肯坐禪，身不證法，散心讀誦，講說文字，辨說為能。不知詐言知，不解詐言解，不自覺知，高心輕慢坐禪之人。如是論師，死入地獄，吞熱鐵丸；出為飛鳥，豬羊畜獸，雞狗野干，狐狼等身。」⁸¹若有一種論師，身不證法而昇座說法，且「不知言知，不解言解」的犯下妄語戒，顛倒說法，又輕慢坐禪者。此種論師，死後墮入地獄，從地獄出，又出生為畜生。

另有一種闇證禪師，不親近善知識，即《大智度論》四禪比丘的典故。⁸²「不近善知識，無方便智，謂得實道，起增上慢，臨命終見受生處，即生疑悔。阿羅漢者更不復生，我今更生，當知諸佛誑惑於我。作是念時，即墜地獄，何況餘人不坐禪者？」⁸³有一比丘因坐禪持戒而證得四禪，因而生起增上慢心，而妄自以為已得「四果」。即在得初禪時，謂是初果須陀洹；得第四禪時，謂是第四果阿羅漢，恃此而不再精進。至其命將盡時，見到四禪之中陰相現前，便生邪見，謂「無涅槃，佛為欺我」，因而犯下謗佛重罪，故失四禪之中陰相，而見阿鼻泥犁之中陰相，命終墮入阿鼻地獄。

由上可知，文字論師其迷失佛法的根本原因是輕視戒律，因為「禪定修行首要條件，在於持戒。」⁸⁴若文字論師能持淨戒，並且禪定、智慧雙修，則能達到究竟解脫。闇證禪師，雖坐禪持戒，但因生起增上慢心，而墮入邪禪，因而犯下謗佛重罪，墮入地獄。所以，慧思再三強調「持戒修定」的重要性，亦即持戒修定兩者必須雙運並修，而

⁸⁰ 《最妙勝定經》(敦煌出土)，收錄於關口真大：《天台止觀の研究》(東京：岩波書店，1969年7月)，頁399。《最妙勝定經》是一般人所說的偽經，大概是南北朝時代製作，曾經散逸，在昭和十九年為關口真大發現。(頁379-380。)

⁸¹ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊46，頁629中。

⁸² 參見《大智度論》卷17，《大正藏》冊25，頁189上。

⁸³ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊46，頁629中-下。

⁸⁴ 釋仁朗：〈慧思大師「諸法無諍三昧法門」詮般若體用之研究〉，收錄於《華梵佛學年刊》第2、3期合刊，(台北，1984年)，頁35。

無輕重之別。

二、空慧的禪觀

一般傳統觀念認為，慧思佛學思想的特色之一是「定慧雙開」。此一思想，不僅為智顛以及天台宗所繼承，也成為天台宗的宗風，甚至影響整個佛教界。若是「定慧雙開」，則定、慧二者，應是並重的，但有學者提出不同的看法：「在慧思看來，定與慧雖須雙修，但二者的地位並不是等量齊觀的。慧思強調『三乘一切智慧皆從禪生』，只有在禪定中親身體證的智慧才是真正的智慧，因此，必須走『由定發慧』的路子，禪定乃是智慧的根本。」⁸⁵雖然慧思注重定慧雙修，但他特別強調「般若從禪定生」，亦即禪定之實修能開發般若的妙智，只有落實於禪定，所顯發的智慧，才是真智慧。這種說法是否合乎慧思的本意呢？

慧思舉了許多經證，說明六波羅蜜中，般若的重要性。《大品般若經》云：「欲學聲聞地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學辟支佛地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學菩薩地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行。何以故？是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。」⁸⁶般若教法共通於聲聞、辟支佛、菩薩三乘，是三乘人共稟共行的教法。以及《大品般若經》云：「譬如轉輪聖王(常)四種兵，輪寶在前導。般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜到薩婆若。」⁸⁷般若是五波羅蜜的前導，能引導我們證入佛果。《大智度論》云：「實般若波羅蜜，名三世諸佛母。」⁸⁸三世一切諸佛皆依般若妙智悟道而成佛。《大智度論》云：「五波羅蜜如盲，般若波羅蜜如眼。」⁸⁹般若如眼能引導我們趣入佛道；五波羅

⁸⁵ 張風雷：〈天台先驅慧思佛學思想初探——關於早期天台宗思想的幾個問題〉，收錄於《世界宗教研究》，2001年第2期。

http://www.wuys.com/news/article_show.asp?articleid=2045

⁸⁶ 《大品般若經》卷3，《大正藏》冊8，頁234上。

⁸⁷ 《大品般若經》卷21，《大正藏》冊8，頁369上。

⁸⁸ 《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁93上。

⁸⁹ 《大智度論》卷34，《大正藏》冊25，頁314中。

蜜則如盲人無導，不能到達彼岸。由上幾個經證中，可知般若是六波羅蜜中最重要者。

般若既是六波羅蜜中最重要者，為何慧思只讚歎禪定的功德呢？要產生智慧、破外道執著、說法度眾生，皆先入禪定。《無諍三昧》云：「《禪定論》中說，三乘一切智慧皆從禪生。《般若論》中，亦有此語，般若從禪生。」⁹⁰禪定能夠產生智慧，所以三乘人的智慧是由禪定而來。為了破外道執著，須先修禪定：「外道六師，常作是言：我是等智慧，於一切常用常說，不須入禪定。佛為降伏如是邪見諸外道輩，先入禪定，然後說法。」⁹¹六師外道認為，他們具有大智慧，能夠自在無礙的說法，故不須入定。世尊為了降伏這些邪師外道，才先入禪定，再說法。

此外，於《法華經》中，亦提到要說法度眾生前，先入禪定，也就是「三變土田」的典故。《無諍三昧》云：

以神通力，能令大地十方世界，六種震動，三變土田，轉穢為淨，或至七變。能令一切未曾有事，悉具出現，悅可眾心，放大光明，普照十方，他方菩薩，悉來集會。復以五眼觀其性欲，然後說法。⁹²

釋迦如來於靈鷲山講說《法華經·見寶塔品》時，為供養多寶塔，故集合十方分身之諸佛，並以神力三度將娑婆穢土變為清淨國土。也就是釋迦牟尼佛要說《法華經》前，先入禪定，再運用神通力，三變土田，轉穢為淨，此時十方菩薩來集。又以五眼觀眾生的根機，依其所樂欲，為他們說法。說法度眾生前，須先修禪定，另一個原因是入禪定可以具足道種智(法眼)，一切種智(佛眼)。《無諍三昧》云：「三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定。以十力道種智，觀察眾

⁹⁰ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 629 上。

⁹¹ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 629 上-中。

⁹² 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 629 上。

生根性差別，知其對治，得道因緣，以法眼觀察竟。以一切種智，說法度眾生。一切種智者，名為佛眼。」⁹³十方諸佛先以道種智(法眼)，來觀察眾生的根機，予以對治；再以一切種智(佛眼)，說法度眾生。

由上可知，慧思既強調般若是六波羅蜜中最重要者，卻一再讚歎禪定的功德，這不是互相矛盾嗎？今將探究慧思如何結合這二者：「若欲斷煩惱，先以定動，然後智拔；定名奢摩他，智慧名毘婆舍那。」⁹⁴以及「若修定時解無生，禪智方便般若母，巧慧方便以為父，禪智般若無著慧，和合共生如來子。」⁹⁵由此可知慧思所示之禪法，不但是因禪定生般若，而且在修禪定時實踐上已依般若慧起觀照實修，融合禪定(定)與般若(慧)之定慧雙修，是奠定天台止觀之基礎。⁹⁶慧思本身是一位禪師，相當注重禪定，但他的禪定是空觀的禪定，也就是修持禪定的內容即是觀照般若，所以慧思的禪定與般若二者是合一的，也就是修禪定與所成就的空慧是合一，不可分割的，故不能單向強調「由定發慧」。所以，慧思的禪觀思想是雙向的，不僅是「由定發慧」的層次；還涉及實踐層面，於禪定時依般若空慧起觀照的「定慧雙開」，故必須完整的看待慧思的禪觀思想。

三、重視如意神通

慧思由於屢次的遭到諸惡論師的惱亂、迫害，故相當注重神通，甚至還說：「不得他心智，不應說法。」⁹⁷顯示具備神通力對於說法者之重要性，故慧思把「證得神通」列為修行「四念處」之首要精進目標，亦即以修習四念處的方式，證得神通。⁹⁸慧思雖注重神通，但每一部著作所注重的神通有所不同，在《立誓願文》中，特重五通仙、

⁹³ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

⁹⁴ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

⁹⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 630 中。

⁹⁶ 參考釋仁朗：〈慧思大師「諸法無諍三昧法門」詮般若體用之研究〉，收錄於《華梵佛學年刊》第 2、3 期合刊，(台北，1984 年)，頁 36。

⁹⁷ 《立誓願文》，《大正藏》冊 46，頁 787 中。

⁹⁸ 參見王晴薇：〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，收錄於《佛學研究中心學報》第 13 期，(臺北：臺大佛學研究中心，2007 年 6 月)，頁 28。

六神通。其中，五通仙出現六次，六神通出現五次；在《無諍三昧·四念處》中，特別重視如意神通。如意神通，為六神通之一，又稱神境通、身通、身如意通、神足通。如意神通，指能隨己意飛行無礙，自在轉變境界，化現人等的神通力。慧思「如意神通」的觀點，來自《大智度論》。《大智度論》云：「問曰：如禪經中說，先得天眼見眾生而不聞其聲故，……求漏盡通，得具足五通已，不能變化故，所度未廣，不能降化邪見、大福德人，是故求如意神通，應如是次第。何以故？先求如意神通。答曰：眾生麤者多、細者少，是故先以如意神通，如意神通能兼麤、細，度人多故，是以先說。」⁹⁹前四種神通¹⁰⁰，所具有的神通變化皆有限；漏盡通，雖具足前五通的功能，但不能任運變化，只有「求菩提、斷煩惱」教導眾生如何發心修行的教誡神變¹⁰¹，故不能廣度有情，故必須先求如意神通。如意神通具有廣大神變，飛行自在，故能廣度善惡之有情。

在〈身念處觀如音品〉中，觀身念處可證得六神通的二通：天眼通、如意通。如何才能證得神通呢？

欲得神通，觀身四大，如空如影；復觀外四大，地水火風、石壁瓦礫、刀杖毒藥，如影如空。影不能害影，空不能害空。入初禪時，觀息入出，從頭至足，從皮至髓，上下縱橫，氣息一時，出入無礙。常念己身，作輕空想，捨麤重想，是氣息入無聚集，出無分散，是息風力能輕舉。自見己身空如水沫、如泡、如影、猶如虛空。如是觀察，久修習竟，遠離色相，獲得神通，飛行無礙，去住遠近，任意自在，是身念處不淨觀法。九想、十想、及觀氣息生滅出入，空無障礙，亦能獲得如意神通。先證肉眼，次觀天眼，能見無量阿僧祇十方三世微細色等。¹⁰²

⁹⁹ 《大智度論》卷 28，《大正藏》冊 25，頁 264 下-265 上。

¹⁰⁰ 前四種神通：天眼通、天耳通、他心通、宿命通。

¹⁰¹ 《大品般若經》卷 26 云：「是菩薩漏盡神通智證，用是漏盡神通智證故，為眾生隨應說法，或說布施乃至或說涅槃。」（《大正藏》冊 8，頁 411 上。）

¹⁰² 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 633 中。

想要證得神通，先觀內四大、外四大，皆空不可得，而得以進入初禪。進入初禪時，先觀全身氣息的出入無障礙；復觀「繫心身中虛空，滅麤重色相，常取空輕相，自知心力大能舉其身，譬如學趨。常壞色麤重相，常修輕空相，是時便能飛。」¹⁰³以及觀色身如水沫、泡、影、虛空般，皆是虛幻不實，空不可得。若能長期如此修觀，則能證得如意神通。此外，九想、十想、觀氣息出入，先證得天眼通，能見十方三世微細諸物，以及眾生的善惡業報；又能起廣大神通變化諸物，及能作十方法界之身，而證得如意神通。

在〈受念處品〉中，觀受念處可證得六神通的三通：天眼通、宿命通、如意通。

如是觀時，初學能斷一切煩惱，又得一切宿命通。……以身念處天眼力故，住初禪中，能見如是宿命神通。……欲度十方三惡道眾生，欲度餓鬼，觀受念處，住初禪中，用如意通，施美飲食，令其苦息，而為說法。欲度畜生時，觀受念處，入初禪時已入第四禪，從四禪起住第二禪，用如意神通，令諸眾生離畜生業得人天，令其歡喜，而為說法。¹⁰⁴

如何證得宿命通呢？必須先以身念處的天眼通為基礎，住初禪中，才能證得宿命通。所以，慧思在此強調必先證得天眼通之後，才能證得宿命通。觀受念處，不僅能知自身、六凡法界的三世宿命，亦能知四聖法界的一切宿命。具有宿命通之後，再以「如意通」之廣大神變，令三惡道眾生離苦，心生歡喜，而為說法。

在〈心念處品〉中，觀心念處可證得六神通的五通：他心智、如意通、天眼通、宿命通、漏盡通。

¹⁰³ 參考《大智度論》卷 28，《大正藏》冊 25，頁 264 中。

¹⁰⁴ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 634 下。

復次菩薩摩訶薩，觀心念處，……應先觀其心入初禪，次第入至第四禪，乃至滅受想定，還入初禪。心觀念處，內心、外心、內外心，……如是觀竟，觀諸解脫遍一切他心智三昧，以他心智、如意神通，亦入天眼、宿命、漏盡神通遍觀中。如是諸神通已，觀七覺分，住他心智三昧。……用如意神通，普現色身，上中下根，隨機說法，悉令解脫。¹⁰⁵

觀心念處，先觀心入初禪、二禪、至滅受想定等九次第定，還入初禪。於初禪，觀內心、外心、內外心、三毒、四大等，觀身心空寂，而斷一切心想妄念、煩惱。接著修禪定，觀解脫、他心智三昧，而證得他心智、如意通、天眼通、宿命通、漏盡通等五通。證得五神通之後，再觀七覺分，運用如意神通，普現色身隨機說法，悉令一切眾生悉皆解脫。

在〈法念處品〉中，觀法念處可證得六神通的如意通。

復次修法念處，……先觀眾生感聞何法而得入道。若修多羅，若優婆提舍，若毘尼，若阿毘曇，若布施、戒、忍辱、精進、禪定、智慧，……如是觀竟，示諸眾生，一切世事，應可度者，乃得見耳，餘人不見。如是籌量，觀弟子心，而為說法，是名好說法，不令著機，十號中名修伽陀佛。如是觀察入初禪，初禪起入二禪，二禪起入三禪。三禪起入四禪，四禪起入四空定，四空定入滅受想定，滅受想定起住第四禪。觀四念處，入法念處三昧，如意神通，十方世界六種震動，放大光明，遍照十方。

106

¹⁰⁵ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 636 下。

¹⁰⁶ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 640 中-下。

修法念處必先觀察眾生之智慧力，而為其說修多羅、優婆提舍、毘尼、阿毘曇、六度、五陰、十二因緣等諸法，如諸法之實相而說，不著於法愛而說，稱為「好說法」，是佛十號之一的善逝，音譯修陀佛。引導眾生入於佛道之後，不雜他心，依次從初禪、二禪修習九次第定，住於第四禪。於第四禪，觀四念處，證入法念處三昧，獲得如意神通，示現神通變化，使十方世界大地六種震動，放大光明，普照十方世界。茲將四念處所證得的神通，以圖表說明：

| 四念處 | 六神通 |
|-----|---------------------|
| 身念處 | 天眼通、如意通 |
| 受念處 | 天眼通、宿命通、如意通 |
| 心念處 | 他心智、如意通、天眼通、宿命通、漏盡通 |
| 法念處 | 如意通 |

由表格中可看出，在四念處中「身、受、心、法」每一念處都證得如意通，由此可見在《無諍三昧》中，慧思特別強調如意神通。而且由《無諍三昧》卷下所引用的次數亦可得知：如意通共 15 次、天眼通共 3 次、宿命通共 6 次、他心智共 4 次、漏盡通共 1 次。

四、心性與心相思想

在《隨自意三昧》已出現前六識、第七識、第八識三識，且每一識又有許有異名。《隨自意三昧》云：前六識稱為分張識、生死識、六情識、凡夫識；第七識稱為剛利智、金剛智、健識、轉識、聖慧根、覺慧、聖識；第八識稱為藏識、阿梨耶識、佛性、自性清淨藏、如來藏、真識。¹⁰⁷以及第八識，又稱心性、自性清淨心。

慧思於《無諍三昧》中，對於心識論，不再使用前六識、第七識、第八識等三識，而是使用心性、心相等術語表示。心性已經於《隨自意三昧》中出現，代表第八識，心相代表第幾識呢？將於下文中做探

¹⁰⁷ 參考《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 500 下、503 上-中。

討。《無諍三昧·心念處品》將心法分爲心性、心相兩種。此外，〈法念處品〉亦談到「更總說心作，二分名心相，二分名心性。」¹⁰⁸可見在《無諍三昧》中，將心法(心作)分爲心相、心性兩種。

〈法念處品〉云：「六識爲枝條，心識爲根本。無明波浪起，隨緣生六識；六識假名字，名爲分張識；隨緣不自在，故名假名識。心識名爲動轉識。」¹⁰⁹六識只是心法的旁支，故稱枝條識；而心識才是其根本，故稱根本識。因無明緣行，行緣識，才產生六識；六識本是離散的，是因緣和合而生，故稱分張識；因緣和合而生，故假名而有，故稱假名識。心識是根本識，具有轉第六識意根的能力，故又名爲動轉識。在〈法念處品〉中，談到六識是枝條識、分張識、假名識，若套用《隨自意三昧》的說法，則是前六識；而心識是根本識、動轉識，若套用《隨自意三昧》則是第七識。所以，心相即是枝條識、根本識。「心性畢竟常空寂，無有生滅。」¹¹⁰心性則是指《隨自意三昧》中的第八識。

在〈心念處品〉中，如何談心法呢？《無諍三昧》云：

內心、外心、中間心，一切皆是心、心數。心性清淨無名相，不在內外、非中間，不生不滅常寂然。……行者初學求道時，觀察心數及心性，觀察心數名方便，覺了心性名為慧。……一名心相、二名性，三假由相不由性。從無明緣至老死，皆是心相之所造，此假名身及諸受，善不善法及無記，皆由妄念心所作。觀妄念心無生處，即無煩惱、無無明。¹¹¹

心相指心、心數，也就是心隨著諸緣所生的種種對境。慧思認爲，觀察心相是一種方便法門，透過觀察心相才能覺照心性，方可稱爲智慧。心相可指前六識、第七識，〈心念處品〉中的前六識，指「從無明緣至

¹⁰⁸ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 640 上。

¹⁰⁹ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 640 上。

¹¹⁰ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 640 上。

¹¹¹ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 637 中-下。

老死，皆是心相之所造，此假名身及諸受，善不善法及無記，皆由妄念心所作。」也就是無明緣行，行緣識等十二因緣心相的造作，產生六識，乃至有三受、善法、不善法、無記法等諸法的產生。由於無明妄念心生起，因而受到六識的繫縛，在生死輪迴當中流轉不停，套用《隨自意三昧》的說法，即是前六識。〈心念處品〉中的第七識，是指「觀妄念心無生處，即無煩惱、無無明。」也就是《隨自意三昧》云：「新學菩薩用第七識剛利智，觀察五陰、十八界等，無有集散虛妄不實，無名無字，無生無滅，是時意根名為聖慧根者。」¹¹²新學菩薩能善用第七識金剛智，觀察五陰、十八界皆虛妄不實，皆因緣和合而有，此時意根轉為聖慧根。十二因緣的流轉，皆是心相的造作，以及身體的種種苦受、樂受、不苦不樂受，善、惡、無記三性，這些心的對境都是妄念所產生，但是尋找妄念心的生處，它是幻化而有，故不可得。既然妄念心不可得，則煩惱、無明亦不可得，也就沒有煩惱、無明。而心性則是清淨、常住不動、無念、無相貌。

在《無諍三昧》卷上，亦談到心性、心相，只是其名稱有所不同：「復次欲坐禪時，應先觀身本。身本者，如來藏也，亦名自性清淨心，是名真實心。不在內，不在外，不在中間，不斷不常，……無前無後，無中間，從昔已來無名字，如是觀察真身竟。次觀身身，復觀心身。身身者，從妄念心生，隨業受報，天人諸趣，實無去來，妄見生滅，此事難知，當譬喻說。」¹¹³身本，即是如來藏、自性清淨心、真實心、真身。所以，身本即是《隨自意三昧》中的第八識，即是心性。身身，即是凡夫的一念妄念心生，產生六識的繫縛，因而在六道當中流轉不息。所以，身身即是《隨自意三昧》中的第六識。慧思接著又舉二個例子，說明身本與身身之不同：

身本及真心，譬如虛空月，無初、無後、無圓滿，無出、無沒、無去來；眾生妄見謂生滅，大海江河及陂池，溪潭渠浴及泉源，普現眾影似真月。身身、心心如月影，觀身然欲甚相似，身本

¹¹² 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，頁 500 下。

¹¹³ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 628 上。

真偽亦如是。月在虛空無來去，凡夫妄見在眾水，雖無去來無生滅，與空中月甚相似，雖現六趣眾色像，如來藏身未曾異。……身本及真心，譬如幻師睡，身心無思覺，寂然不變易；身身及心數，如幻師遊戲，故示六趣形，種種可笑事。¹¹⁴

第一個例子：身本、真心是指虛空月，它是無初、無後、無圓滿，無出、無沒、無去來，亦即不生不滅的如來藏；身身、心心是指水中的月影，因凡夫的妄念心生，而現出六趣的不同。第二個例子：身本、真心是指幻師睡覺時，即幻師的本來面目，清淨的如來藏；身身、心數，即是幻師隨妄念心起，變現種種六趣的形像。所以，身本、真心即是指第八識，自性清淨心；身身、心心、心數，指第六識，隨妄念生起，而輪迴六道。

由上面《隨自意三昧》、《無諍三昧》卷上、〈心念處品〉、〈法念處品〉中，探討心法部分可歸納為：心性指第八識，心相指第七識根本識、第六識枝條識。爲了對心法能更加了解，今以圖表說明：

| 《無諍三昧》 | | 《隨自意三昧》、《無諍三昧》 | |
|--------|----|--|------------------------------------|
| 心法 | 心性 | 第八識、藏識、阿梨耶識、佛性、自性清淨藏、如來藏、真識、自性清淨心、身本、真實心、真心、真身 | |
| | 心相 | 根本識 | 第七識、剛利智、金剛智、健識、轉識、覺慧、聖慧根、聖識、動轉識、心識 |
| | | 枝條識 | 前六識、分張識、生死識、六情識、凡夫識、假名識、身身、心心、心數 |

慧思由於受到當時《地論》、《攝論》學說的影響，已有了八識思想。慧思的唯識思想，雖受到當時流行學說的影響，但又有自己獨創的見解。在《隨自意三昧》中，有前六識、第七識、第八識三識思想的出現；到了《無諍三昧》中，則以心性、心相等名稱代替，但其所要表達的意思仍然不出三識的範圍。慧思爲何於二部著作中，同樣的思想，而其表達的術語有所不同呢？其可能的原因是爲了配合前後文

¹¹⁴ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 628 上-中。

脈而有所調整，在《無諍三昧》中，四念處的中心思想是心的作用，故爲了配合整體的思想而將三識改爲心性、心相等名稱代替，從中可看出慧思對於同一思想，會隨著其文脈之不同，名稱而有所調整，所以其思想具有圓融性。

第四節 圓頓的真理觀

圓頓的真理觀可從二個面向來討論：一身、一心之觀法，即十法界與一念心中一時行的思想，是《無諍三昧》的核心思想；佛智與佛果思想，佛智即是諸法實相之智，佛果功德即是修習四念處所成就的佛法界功德。

一、一身、一心之觀法

從慧思《無諍三昧》卷上、卷下，可看出其核心思想爲：十法界與一念心中一時行的思想。今列表說明如下：

| 品名 | 特色 | 一身(十法界) | 一心(一念心中一時行) |
|-----------|----|--|--------------------------------------|
| 《無諍三昧》卷上 | | 上作一切佛身、諸菩薩身、辟支佛身、阿羅漢身、諸天王身、轉輪聖帝諸小王身、下作三塗六趣眾生之身，如是一切佛身，一切眾生身。(T46,627c) | 一念心中一時行，無前無後，亦無中間，一時說法度眾生。(T46,627c) |
| 《無諍三昧》卷上 | | 上作十方一切佛身、緣覺、聲聞一切色形、下作六趣眾生之身，如是一切佛身，一切眾生身。(T46,630c) | 一念心中一時行，無前、無後、無中間，一時說法度眾生。(T46,630c) |
| 〈身念處觀如音品〉 | | 作十方佛身，……亦復能作菩薩、緣覺、阿羅漢身、釋梵四王諸天身、……亦作六趣眾生之身，如是凡聖眾色像。(T46,633b-c) | 一念心中一時行語言、音聲，亦復如是。(T46,633c) |

| | | |
|--------|---|---------------------------|
| 〈受念處品〉 | 亦知諸天、六趣眾生三世宿命，知己不異。亦復能知諸佛、菩薩、緣覺、聲聞一切宿命。(T46,634c) | 一念心中，稱量盡願，明了無礙。(T46,634c) |
| 〈心念處品〉 | 凡聖差別。(T46,637a) | 一念悉知凡聖差別之心。(T46,637a) |
| 〈法念處品〉 | 如是十二因緣。(T46,639a) | 一人一念，悉皆具足。(T46,639a-b) |

「一身、一心」之間有什麼關連呢？「上作一切佛身、諸菩薩身、辟支佛身、阿羅漢身、諸天王身、轉輪聖帝諸小王身，下作三塗、六趣眾生之身。如是一切佛身、一切眾生身，一念心中一時行。無前無後、亦無中間，一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成。」¹¹⁵慧思提到先以道種智觀察眾生根機，再以一切種智覺知「上至一切佛身，下至三塗、六趣眾生」等十法界眾生，而能在一念心中，一時為眾生說法，這都歸功於禪定而來。所以禪定成就，則能一心具足萬行，能一時為十法界眾生說法，而圓融無礙。一身，慧思只談到十法界的眾生；一心，指一念心中具足諸法，亦即一念心包含一切萬行，可見慧思注重心靈的融通。在心靈方面，心涵蓋萬法，相即相入，可做為一念三千的啟發。故有學者指出，慧思的「一念心中一時行，無前無後，亦無中間。」這種「一心萬行」的圓融思想，在某種意義上說，為智顛後來創立的「法華圓頓之旨」、「一念三千」和「十如實相」等天台宗教理，打了理論基礎。¹¹⁶但在身體方面，仍是單純的十法界，尚未發展成智顛的十界互具之關係。所以，慧思的一心觀法，可做為一念三千的雛型。

二、佛智與佛果功德

佛智是指佛的智慧，包括如實智、四十二字門，唯佛與佛才能究

¹¹⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

¹¹⁶ 參考朱封鰲：《天台宗概說》(四川：四川出版集團巴蜀書社，2004 年)，頁 24。

竟了知。佛果功德是指十法界中的「佛法界」，修四念處所達到的「佛果功德」，包括《法華經》的受記思想、《華嚴經》的「一多相攝」思想。

(一)佛智

慧思將智慧分爲三乘的智慧，與佛的智慧。「三乘般若同一觀，隨證淺深差別異，如大海水無增減，隨取者器大小異，聲聞緣覺及菩薩，如來智慧亦如是。十二因緣四種智，下智聲聞中緣覺，巧慧上智名菩薩，如來頓覺上上智，以無名法化眾生，方便假名差別異，三乘智慧不能知，唯佛世尊獨知耳。」¹¹⁷三乘人雖同稟般若教法，但因根機不同，所證亦有所不同。亦即所依據的真理是相同的，但因智慧力不同，所見就有所不同，故將智慧分爲四種：聲聞下智、緣覺中智、菩薩上智、如來上上智，此說法來自南本《大般涅槃經》¹¹⁸，後爲智顛發展成化法四教。¹¹⁹慧思雖區分三乘智慧、佛的智慧，但其本懷是《法華經》的會三歸一，三乘行者都能趣向一佛乘。

佛智是不可思議，不是凡夫的智慧推測所能及，故《法華經》云：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相。」¹²⁰慧思又分別說十一智，即是於「法智、世智、他心智、宿命智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智」¹²¹小乘的十智外，又加了大乘的「如實智」，此是引用《大品般若經》的說法。其中的如實智是指「於

¹¹⁷ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 627 下-628 下。

¹¹⁸ 南本《大般涅槃經》卷 25 云：「觀十二緣智凡有四種：一者、下；二者、中；三者、上；四者、上上。下智觀者，不見佛性，以不見故，得聲聞道；中智觀者，不見佛性，以不見故，得緣覺道；上智觀者，見不了了，不了了故，住十住地；上上智觀者，見了了，故得阿耨多羅三藐三菩提道。」（《大正藏》冊 12，頁 768 下。）

¹¹⁹ 《維摩經玄疏》卷 3 云：「但以眾生有四種根性不同，所謂下、中、上、上上四根不同，致感四說四教之殊，即是《法華經》明三草、二木、一地所生之譬，譬此四根也。」（《大正藏》冊 38，頁 533 中。）《摩訶止觀》卷 6 云：「下、中、上、上上，即是四門入池。」（《大正藏》冊 46，頁 78 下。）

¹²⁰ 《法華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 5 下。

¹²¹ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 628 上。慧思十智的名稱，其中一項與一般不同。在《大品般若經》爲「比智」，慧思則使用「宿命智」。

一切法總相、別相，如實能知，故名如實智。是諸智慧，即是一切智，亦名無智。」¹²²如實智具有何種相貌？於《大智度論》云：

如實智有何等相？答曰：有人言，能知諸法實相。……此中說如實智，唯是諸佛所得。何以故？煩惱未盡者，猶有無明，故不能知如實。二乘及大菩薩，習未盡故，不能遍知一切法一切種，不名如實智。但諸佛於一切無明盡無遺餘，故能如實知。¹²³

如實智即是諸法實相之智，只有斷盡見思二惑、餘習的佛，才能稱為如實正知，是唯佛所得之智。由上可知，如實智即是一切智、無智、佛智，也就是《大品般若經》中，先尼梵志問佛的典故，智慧從何處來？「非內觀中得是智慧，非外觀中得是智慧，非內外觀中得是智慧，亦非不觀得是智慧，是故智慧無有得處，故名無智。」¹²⁴遍尋智慧，它既不是內觀、外觀、內外觀、不觀中獲得，故它是無所不在，但又無固定方所，它是觀照實相之真理者，則可超越有相、無相之別，故名無智。

此外，慧思又舉四十二字門的例子，「一字入四十二字，四十二字還入一字，亦不見一字。唯佛與佛善知字法，善知無字法，為無字法故說於字法，不為字法故說於字法，是故四十二字，即是無字。」¹²⁵也就是《止觀輔行傳弘決》云：「《大品》四十二字《大論》廣釋，南嶽大師分為二解：一、通約三乘；二、別約圓頓。今廢通從頓。」¹²⁶

¹²² 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 628 上。

¹²³ 《大智度論》卷 84，《大正藏》冊 25，頁 650 下-651 上。

¹²⁴ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 628 上。

¹²⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 628 上。慧思的「四十二字門」出自《大品般若經》卷 24 云：「善男子！當善學分別諸字，亦當善知一字乃至四十二字。一切語言皆入初字門，一切語言亦入第二字門，乃至第四十二字門，一切語言皆入其中。一字皆入四十二字，四十二字亦入一字，是眾生應如是善學四十二字。善學四十二字已，能善說字法；善說字法已，善說無字法。須菩提！如佛善知字法，善知字、善知無字，為無字法故說字法。」（《大正藏》冊 8，頁 396 中。）

¹²⁶ 《止觀輔行傳弘決》卷 5 之 1，《大正藏》冊 46，頁 308 上。

四十二字門，可就通教三乘來談；亦可就圓教的佛智來談。而慧思則從佛的境界來談，因為此四十二字門是唯佛與佛才能究竟了知，故是諸法實相之智。

(二)佛果功德

在上面「一身、一心之觀法」，已經說明了《無諍三昧》的核心思想，是十法界與一念心中一時行的思想，其中十法界中最高的境界即是「佛法界」，修四念處所達到的「圓頓思想」究竟如何殊勝呢？今舉〈受念處品〉、〈心念處品〉為例，探討「佛法界」之佛果功德。

在〈受念處品〉的佛法界，則與《法華經》的二種放光受記有關。慧思談放眉間白毫相光、頂上肉髻光，召集十方菩薩，獲得二種如來受記。《無諍三昧》云：

若放頂上內(肉)髻光明，遍照十方，集大菩薩，并集過去多寶佛等，又及十方分身應化無量諸佛十方世界，為一切佛土滿中諸佛，移諸天人三塗八難，置於他土，不令在會，無餘雜眾，當知此會，但說一乘，為一生補處菩薩受如來記。若放眉間大光明，同頂光中事，當知此會，為大聲聞密行菩薩，過十地入佛境界者，受如來記，如《法華》中說，二種放光受記之法。但說佛果事一乘佛智慧，無餘雜眾故，不說九道記。¹²⁷

第一種如來受記，指頂上肉髻光明，聚集大菩薩、過去多寶佛、釋迦佛的十方分身佛，此法會只說一乘法，為一生補處菩薩受如來記，其餘天人、三塗八難，被移置他方國土。第二種如來受記，指眉間放白毫相光，此法會只為「內祕菩薩行，外現是聲聞」的弟子，於十地法雲地之後，進入佛地者，受如來記。慧思所說《法華經》二種放光受記，即是〈見寶塔品〉為十方分身佛受記、〈五百弟子受記品〉為富樓

¹²⁷ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 635 上。

那授記。¹²⁸所以，《法華經》中二種放光受記，皆是說一佛乘的智慧，而不說三乘及六道等九種受記。

慧思爲了說明《法華經》法會的純一無雜，故「三變土田」將娑婆穢土，變爲清淨國土，此國土中只留下諸佛菩薩，其餘的天人、阿脩羅等三塗八難眾生皆被移置於他方。接著又說明那些眾生被移開的原因：「《妙法華》會，但說一乘頓中極頓諸佛智慧，爲大菩薩受如來記，難信難解。……此會不說引導之教，是故餘人不得在座，餘人若聞不解故，即生疑謗，墮於地獄。是故移之置於他土，四眾五千，亦復如是。」¹²⁹《法華經》的法會，在說明一佛乘的諸佛智慧，以及爲大菩薩受當來成佛之記別，是一般人難以相信、難以理解的。《法華經》所說的教法是圓頓教，所以根機未熟的眾生不得在場，主要是怕聽了之後若不信解，易生毀謗，而墮入地獄，故先將他們移置他土，就像〈方便品〉的四眾五千人一樣。

關於移置他土，慧思又自問：諸佛有無量的神通方便，「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，爲何要移置他方呢？自答：「如汝所問，他土之音有二義：一者、本土，是如來藏，一切眾生不能解故，貪善惡業輪迴六趣；二者、一切眾生無量劫來，常在六趣，輪迴不離，如己舍宅，亦名本土。」¹³⁰他土的二義：一者、本土，「是以如來藏爲本土，此是一切眾生之超越的本土，是法、報、化三身合一說。」¹³¹但眾生不能了知如來藏，因而造作善惡業，輪迴六道。二者、眾生無始劫來，在六道輪迴不已，就如自己的舍宅，亦稱本土。他土的二義，本指娑婆世界的本土，因〈見寶塔品〉的三變土田，使娑婆世界變成淨土，而使原本在《法華》會的六道眾生，移置到他方國土。

慧思接著解釋這二種他土：「天人、阿脩羅等，薄福德故，不能感見三變座席，復不感聞本無如教甚深妙聲，是本無如、如來如、一如

¹²⁸ 在〈見寶塔品〉中，「佛放白毫一光」，而不是頂上肉髻光；而在〈五百弟子受記品〉中，則沒有放光。

¹²⁹ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 635 中。

¹³⁰ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 635 下。

¹³¹ 牟宗三：《佛性與般若》（下冊），（台北：臺灣學生書局，1993 年修訂版），頁 939。

無二如、本末究竟等，唯佛與佛乃能知之，餘人不解。……不聞本無如，不得究竟解故，是故名爲置於他土。復次，五千天人、阿脩羅，及難處，異座異聞，得解薄少，永捨六趣，是故復名置於他土，實不移却，不覺不知，不離本座，物解不同，故言他土。」¹³²第一種他土，指天人、阿脩羅等，福德淺薄，雖在《法華》會上，本具有如來藏，卻不能感受到三次變更座席，又「法性無佛、無涅槃，亦無說法度眾生」¹³³，它是實相、如實、真如，其性本一，故眾生與佛是一如的，它是從始至末究竟平等無差別的，只有佛與佛，才能究盡了解的諸法實相。其被置於他土的原因是如來藏覆藏著煩惱，而輪迴六道，故無法理解諸法實相。第二種他土，是指五千天人、阿脩羅、三塗八難的眾生，在《法華》會上，所坐的位置不同、所聽聞的法也不同，所領悟的很稀少，聽聞了一乘法而能捨離六道，故稱置於他土。上面雖說《法華》會上，天人被置於他土，實際上根本沒有被移走，只是他們根機不夠，雖在《法華》會上，卻如聾如啞而不覺不知，根本沒有離開本座。

在〈心念處品〉的佛法界，則與《華嚴經》的「一多相攝」思想連結。《無諍三昧》云：

或有菩薩，現不思議。四大海水，置一毛孔，水性之屬，不覺往來。須彌王置芥子中，亦不迫迮，還置本處，諸四天王及忉利天，不覺不知。三千世界，置一毛端，亦不傾側，一切大眾不覺寬迮。¹³⁴

在慧思當時的華嚴經學，是以東晉佛馱跋陀羅所翻譯的六十《華嚴》爲主，此理論被視爲華嚴經學的成熟形態。在《華嚴經》諸品，普遍從「一」與「多」的方面立論，強調一多的兩種關係：一多的等同關

¹³² 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 635 下。

¹³³ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 636 中。

¹³⁴ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 637 上。

係一相即或相是；一多的轉化關係一相入或相攝。¹³⁵《華嚴經》的一多關係，是指對一切現象或事物間的概括，它可以包括世間、出世間的現象，皆可用一多的關係來說明。慧思舉出《華嚴經》的一多的相入或相攝的關係：毛孔納江河，芥子納須彌，毛端置眾刹等三例。此三例的相入、相攝關係，主要說明所有差別的事物或現象之間，亦可以互相轉化、包含、融攝。慧思的「一多相攝」思想，主要闡釋菩薩能現此不思議神通之事，故能與十方諸佛、四天王等面對面共語，而能以一面對一切面的圓融無礙，然後為他們說法，使眾生皆能一時聽聞而開悟，這是菩薩住於心念處。

第五節 小結

「無諍」在部派佛教已有詳細的闡述，到了大乘佛教，更進一步的發揮。所以，「無諍三昧」便成為大乘佛典中常見的修行法門之一。無諍三昧，是指住於空理而與他人無諍之三昧；也可用來稱讚離欲之阿羅漢；亦可指具有慈悲心，且令他人不起煩惱。慧思《無諍三昧》之命名，可能來自《大品般若經》、《大智度論》。慧思的《無諍三昧》受到《大智度論》的影響，可從三個面向看出：觀諸法皆空及放光受記；菩薩住此無諍三昧，於諸法能通達無礙，達到一乘究竟佛果；整部《無諍三昧》皆在闡釋禪波羅蜜法門。

在慧思之前、當時，早期的禪法是以小乘禪法為架構，再配合大乘經典的讀誦、或觀想方式，而形成大小乘思想的融攝。慧思也受到當時的學風之影響，以及鳩摩羅什翻譯禪經、《大智度論》的影響，因而開啓了對於大小乘禪法的統一。在禪的無量名字中，有些是屬於小乘的禪法，慧思則以大乘經論來詮釋。在《無諍三昧》卷下的四念處觀，慧思受到《大智度論》的影響，已將其視為大乘的修行法門。「身念處」的九想、十想觀，運用了定慧雙開法，為其禪觀特色之一；觀息、心、身皆是幻化不可得，是名為身念處總體觀諸法實相。「受念處」的三受，產生十二因緣的流轉；心的作用能主宰眾生造作善惡業，必

¹³⁵ 參見魏道儒：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁32。

須勤修三學，才不受心王的制伏；觀三受、受念處，皆是如幻如化，當體即空。「心念處」是觀心念、念念相、心性，皆不可得。「法念處」是觀善法、不善法、無記法，以及十二因緣皆是幻化不可得。「諸法實相觀」，指四念處觀所照見的真理，此四念處，皆是總體觀諸法實相，故三十七品皆在其中。身念處、受念處，總觀諸法實相，能達到斷五欲一切煩惱、除五蓋。心念處、法念處，亦是總觀諸法實相，能達到一切禪定、解脫、起如意神通、立大誓願、度一切眾生。

慧思於《無諍三昧》中，所顯現的禪觀特色有四點：「持淨戒修禪定」，指凡夫與諸佛，一身、一心、一智慧雖不相同，但持戒、修定是兩者的共同德目，也是修學一切佛法的基礎。「空慧的禪觀」，慧思的禪定是空觀的禪定，也就是修持禪定的內容即是觀照般若，所以慧思的禪定與般若二者是合一的，也就是修禪定與所成就的空慧是合一，不可分割的。「重視如意神通」，慧思在《無諍三昧·四念處》中，特別重視如意神通，因如意神通具有廣大神變，飛行自在，故能廣度善惡之有情。「心性與心相思想」，指《無諍三昧》對於心法的分類；《隨自意三昧》則出現前六識、第七識、第八識三識。慧思受到地論宗、攝論宗的影響，已有八識思想，從其二部著作中可推出：心性指第八識，心相指第七識根本識、第六識枝條識。

圓頓的真理觀，是指諸佛所照見的真理，可分為二點：「一身、一心之觀法」，即十法界與一念心中一時行的思想，是這部《無諍三昧》的核心思想。一身，指十法界的眾生；一心，指一念心中一時行，心涵蓋萬法，相即相入，可做為一念三千的啟發。「佛智與佛果功德」，其中佛智即是如實智、一切智、無智，是諸法實相之智。四十二字門，亦是唯佛與佛才能究竟了知的諸佛境界。佛果功德指十法界的「佛法界」，修習四念處所成就的功德，包括《法華經》的受記思想、《華嚴經》的一多相攝思想。

第五章 《法華經安樂行義》禪觀之研究

中國對於《法華經》內容方面的會融，雖是始於竺法護所譯的《正法華經》，但是，對此經的整體了解，則是始自羅什所譯出的《法華經》，及其弟子們對此經的高度關心與大力弘宣，才奠定下來的。¹羅什的弟子中，從事《法華經》研究且其著作現存者，只有道生、慧觀、僧叡²，繼之又有義學大師：梁代的法雲，隋代的智顛、吉藏，唐代的窺基、法藏、湛然等，皆爲此經撰述了闡發文義之註疏。

南北朝最早的判教思潮中，有著作流傳下來的有：道生、僧叡、慧觀。³部分日本學者認爲僧叡的〈喻疑〉是教判的雛型。⁴但一般學界則認爲，最早展開判教活動提出有組織體系者，當推劉宋時代道場寺慧觀。他創立了「二教五時」之說⁵，其中的二教指頓教、漸教。頓教指《華嚴經》；漸教五時指三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教。⁶從慧觀的判教中，《法華經》的地位雖居於諸經之上，但仍居於《涅槃經》之下。《法華經》之所以居於《涅槃經》之下，其主要原因是此經未論及眾生皆有佛性(因乘)，以及佛性常住(果乘)，所以就

¹ 參考平川彰等著·林保堯譯：《法華思想》(台北：佛光文化事業有限公司，1999年)，頁296。

² 道生著有《妙法蓮華經疏》，收錄於《卍新纂續藏經》冊27。慧觀著有〈法華宗要序〉，收錄於《出三藏記集》卷8，《大正藏》冊55。僧叡著有〈法華經後序〉，收錄於《出三藏記集》卷8，《大正藏》冊55。

³ 道生《法華經疏》的四種法輪說，僧叡〈喻疑〉對《涅槃經》、《般若經》、《法華經》的優劣提出其見解，慧觀〈大般涅槃經疏序〉的頓漸二教五時判。參考藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》(台北：文津出版社有限公司，2003年)，頁67。

⁴ 日本學者橫超慧日及荒牧典俊皆認爲僧叡的〈喻疑〉是中國佛教教相判釋的原始型態。參見鎌田茂雄著·關世謙譯：《中國佛教通史》第2卷，(高雄：佛光出版社，1990年2月再版)，頁313。〈喻疑〉，收錄於《出三藏記集》卷5，其作者長安叡法師。長安叡法師，是僧叡或慧叡呢？僧叡、慧叡是同一個人呢？或是不同的兩個人？參見《中國佛教通史》第2卷，頁304-306。以及藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》(台北：文津出版社有限公司，2003年)，頁68-71。

⁵ 慧觀受到《大涅槃經》的「牛乳五味」說的影響，以及當時的「頓」、「漸」之爭的啓發，因而創立「二教五時」之說。參考潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001年初版)，頁181。

⁶ 漸教五時所代表的經典分別爲：三乘別教指《阿含經》，三乘通教指《般若經》，抑揚教指《維摩經》、《思益經》，同歸教指《法華經》，常住教指《涅槃經》。參考呂澂：《中國佛學源流略講》(台北：里仁書局，1985年)，頁125-126。

「因乘」、「果乘」而言，皆被視為說理不圓滿的經典。⁷從慧觀的判教學說開始，《涅槃經》就被視為最究竟的經教；經過慧思對於《法華經》圓教實相的闡發與體悟，其地位才推至最高點；到了智顛成立天台宗的判教學說，才完整的建構天台教學體系。這中間的過程，慧思扮演著關鍵性的角色。

慧思對於《法華經》的專著，目前尚存的是《安樂行義》。從其論著名稱來看，只能看出與〈安樂行品〉有密切關係；但經過詳讀分析，這部著作中對於「妙法」之詮釋，即是扣緊〈法師功德品〉的主題「六根清淨」之闡發；有相行，又與〈普賢菩薩勸發品〉有關；頓覺的《法華經》觀，又列舉了《法華經》的數品予以說明。可見《安樂行義》的內容，牽涉的範圍很廣，而不只是狹隘的安樂行。

本章分為五節：第一節介紹頓覺的《法華經》觀，即是修持《法華經》，能夠達到快速成佛。第二節詮釋《法華經》的經題，包括六個相關概念，以及「妙法」、「蓮華」所代表的意義。第三節探究法華三昧的二個修行法門，即有相行、無相行，但將重心放在無相行的定心與般若空慧結合之法門。第四節討論三忍慧，慧思將安樂行的重心放在三忍，三忍成為實踐法華三昧無相行的重要思想。第五節「小結」，對本章做個總結。

第一節 頓覺的《法華經》觀

慧思於開經處就說明《法華經》是大乘的頓悟法門，能快速成佛。《安樂行義》云：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道。」⁸《法華經》是最高的圓頓教旨，而不是次第的漸悟法門。慧思從 15 歲開始，就讀誦《法華經》，數十年的奠定基礎，而能無師而自悟法華三昧。⁹慧思由自身修持《法華經》而親證法華三昧，以及在〈常不輕

⁷ 因乘不滿、果乘不備之說法，主要見於寶亮的《大般涅槃經集解》卷 10：「昔《法華》所辨乘果，由是無常，即是果乘不備也；因中既無解常之智，故因乘不滿也。」（《大正藏》冊 37，頁 425 下。

⁸ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 697 下。

⁹ 《續高僧傳》云：「放身倚壁，背未至間，霍爾開悟法華三昧，大乘法門，一念明達，十六特勝背捨除入，便自通徹，不由他悟。」（《大正藏》冊 50，頁 563

菩薩品〉、〈提婆達多品〉二品中，亦說明了這部《法華經》能「疾成佛道」¹⁰，故《法華經》是大乘的頓覺法門。

初發心菩薩，欲學習《法華經》，必須具備的條件：「凡是一切新學菩薩，欲求大乘超過一切諸菩薩疾成佛道，須持戒、忍辱、精進，勤修禪定，專心勤學法華三昧。觀一切眾生皆如佛想，合掌禮拜如敬世尊，亦觀一切眾生皆如大菩薩、善知識想。」¹¹大乘菩薩道的實踐法門，主要以六波羅蜜的「持戒、忍辱、精進」三波羅蜜為基礎，再透過勤修法華三昧禪觀，開發般若智慧，達到快速成佛。亦要學習常不輕菩薩的精神，不敢輕視任何眾生，因為一切眾生皆有佛性，皆能成佛。所以，此段引文慧思已點出了頓覺的法門是透過修學《法華經》去證悟法華三昧；以及眾生與佛皆平等的具足法身藏，皆能成佛。

那麼頓覺法門與佛性思想兩者之間具有什麼關連性呢？勤修禪定具有無量的功德，能快速成佛，使清淨的法身顯現。《安樂行義》云：「一切眾生具足法身藏，與佛一無異。如《佛藏經》中說：三十二相、八十種好，湛然清淨。眾生但以亂心惑障，六情暗濁，法身不現。如鏡塵垢，面像不現。是故行人勤修禪定，淨惑障垢，法身顯現。」¹²法身藏是指如來藏、自性清淨心。¹³眾生與佛的法身藏是相同的，他們皆具有三十二相、八十種好，是清淨無染的，只因眾生為煩惱所覆藏而法身不現，故須勤修禪定，才能消除惑障，使法身顯現。在《安樂行義》中，慧思特別提出二種修行方式，可使清淨的法身顯現：「無相四安樂，甚深妙禪定；觀察六情根，諸法本來淨。」¹⁴即〈安樂行品〉的四安樂行，以及〈法師功德品〉的六根清淨，是這部《安樂行義》

上。)

¹⁰ 《法華經·常不輕菩薩品》云：「不輕命終，值無數佛，說是經故，得無量福，漸具功德，疾成佛道。」以及「應當一心，廣說此經，世世值佛，疾成佛道。」（《大正藏》冊 9，頁 51 中-下。）《法華經·提婆達多品》：「頗有眾生，勤加精進，修行此經，速得佛不？文殊師利言：有娑竭羅龍王女，年始八歲，智慧利根，……能至菩提。」（《大正藏》冊 9，頁 35 中。）

¹¹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 697 下。

¹² 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 上。

¹³ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》云：「如來藏者，是法界藏，法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏。」（《大正藏》冊 12，頁 222 中。）

¹⁴ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 上。

的思想核心，透過這二種法門的修學，達到快速成佛。

第二節 慧思對《法華經》經題的詮釋

慧思對於《法華經》經題的詮釋，主要從三個方面做說明：《法華經》六個相關概念的闡明，表達《法華經》的因行、教化對象、修行法門、成就果位；《法華經》經題的「妙法」，主要扣緊〈法師功德品〉的主題「六根清淨」；《法華經》經題的「蓮華」，以蓮華來做譬喻，說明蓮華所代表的一乘殊勝妙法，及不次第法門。

一、《法華經》相關概念的闡明

慧思相當重視《法華經》，在《安樂行義》十個自設問答中¹⁵，第一問就與經名有關，且列舉了六個相關的概念。《安樂行義》云：「云何名為《妙法蓮華經》？云何復名『一乘義』？云何復名『如來藏』？云何名為『摩訶衍』？云何復名『大摩訶衍』？……云何復名『眾生義』？」¹⁶這六個概念，是指「妙法蓮華經」、「一乘」、「如來藏」、「摩訶衍」、「大摩訶衍」、「眾生」。它們之間具有什麼相關性呢？《安樂行義》云：

菩薩大慈悲，具足一乘行。湛(甚)深如來藏，畢竟無衰老，是名摩訶衍，如來八正道。眾生無五欲，亦非斷煩惱。《妙法蓮華經》，是大摩訶衍，眾生如教行，自然成佛道。云何名一乘？謂一切眾生，皆以如來藏，畢竟恒安樂。亦如師子吼，《涅槃》中問佛：「世尊實性義，為一為非一？」佛答師子吼：「亦一亦非一，非一非非一。云何名為一？謂一切眾生，皆是一乘故。云何名非一？非是數法故。云何非非一？數與及非數皆不可得

¹⁵ 在《安樂行義》中，有十組「問曰」、「答曰」，所以菅野博史將之稱為「十個問答」。參見菅野博史：〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉，收錄於《中國法華思想の研究》(日本：東京，春秋社，1994年3月)，頁252。

¹⁶ 《安樂行義》，《大正藏》冊46，頁698中。

故。」是名眾生義。¹⁷

慧思於這段引文中，主要表達眾生透過這部《法華經》的修行，能疾成佛道，到達涅槃的彼岸，故此部經典是大乘中不依次第行而頓覺的法門，故稱大摩訶衍。一切眾生透過《法華經》的修行，能夠顯發其本具的如來藏自性清淨心，通往究極的一佛乘。《法華經》的終極目標是引導一切眾生皆能成佛，但因眾生根機不同，方便說三乘。所以不可以說眾生的佛性是非一乘，亦不可說眾生的佛性是一乘，因為數與非數皆因緣諸法，如幻如化不可得，故名眾生。「摩訶衍」一般是對於大乘經典的通稱，此處特指依大乘八正道而行；「大摩訶衍」是更進一步凸顯《法華經》法門的殊勝。

慧思透過這六個問題，主要說明修行《法華經》是因行；其教化對象是一切眾生；此部經典是大乘的頓覺法門，故稱為摩訶衍、大摩訶衍；所成就的果位是如來藏清淨心顯現、成就一佛乘。這六個相關概念，是表達《法華經》的因行、教化對象、修行法門、成就果位。按照《法華經》去修習實踐，就能達到成佛的目標，所以此六個概念，可說是成佛的指引。

二、「妙法」之詮釋－六根清淨

慧思對於《法華經》經題中「妙法」之詮釋，主要扣緊〈法師功德品〉的主題「六根清淨」。在此，必須對於〈法師功德品〉的六根清淨，與慧思的「妙法」中的六根清淨不同之處做個釐清與說明。

(一)〈法師功德品〉的六根清淨

在〈法師功德品〉中，談到受持、讀誦、解說、書寫《法華經》者，以父母所生清淨肉眼、常耳等六根，悉能無障礙地知見三千大千世界中，下至阿鼻地獄，上至有頂天等所知的廣大境界。清淨肉眼所

¹⁷ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 中。

見的境界爲：「父母所生眼，悉見三千界，內外彌樓山，須彌及鐵圍，并諸餘山林、大海江河水，下至阿鼻獄，上至有頂處，其中諸眾生，一切皆悉見。雖未得天眼，肉眼力如是。」¹⁸清淨常耳，則能分別種種音聲，而不損壞耳根，其原因：「持是《法華》者，雖未得天耳，但用所生耳，功德已如是。」¹⁹由此可知，以父母所生的清淨肉眼、常耳等六根，而能無障礙地知見天眼、天耳等廣大的神通境界。²⁰「此清淨功德，非《楞嚴》所說必先破除五陰而後清淨圓通者比，以非由自力修證之所致，全由善持是經之力，加持所成，與密宗三密加持、即身成佛之理蓋相同也。」²¹〈法師功德品〉的六根清淨，不是藉由禪定境界所顯發，乃是由於受持《法華經》等實踐的功德，由此經殊勝的增上力，得以成就眼、鼻、身根八百功德，耳、舌、意根一千二百功德，達到六根清淨。

(二)《安樂行義》的六根清淨

慧思如何詮釋「妙法」呢？《安樂行義》云：「妙者，眾生妙故；法者，即是眾生法。」²²眾生妙、眾生法是指什麼呢？慧思在十個自設問答中，第三個問答就是眾生妙與眾生法。

問曰：云何名眾生妙？云何復名眾生法耶？

答曰：眾生妙者，一切人身六種相妙，六自在王性清淨故。六種相者，即是六根。有人求道受持《法華》，讀誦修行，觀法性空，知十八界無所有性，得深禪定，具足四種妙安樂行，得六

¹⁸ 《法華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 47 下。

¹⁹ 《法華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 48 中。

²⁰ 鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》只有天眼、天耳，加上「天」的用語；鼻根、身根、意根，使用法生鼻、法性妙身、妙意根之語；舌根則使用天甘露之語。（《大正藏》冊 9，頁 47 下-50 上。）現存梵文本在眼、耳、鼻、身四根，皆加上「天界的(divya)」形容詞；舌根指所嚐之物化爲天界的風味。參考荻原雲來·土木勝彌編集：《改訂梵文法華經》（東京：山喜房佛書林，1994 年第 3 版），頁 301-315。

²¹ 釋太虛：《法華經講演錄》（台北：佛陀教育基金會，2005 年），頁 483。

²² 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 中。

神通父母所生清淨常眼。得此眼時，善知一切諸佛境界，亦知一切眾生業緣色心果報、生死出沒、上下好醜，一念悉知。於眼通中具足十力、十八不共、三明、八解，一切神通悉在眼通一時具足。此豈非是眾生眼妙？眾生眼妙，即佛眼也。²³

慧思自設成二問，云何名眾生妙？眾生法？但於自答時只回答眾生妙，由此可知眾生妙、眾生法是指相同的意思。²⁴慧思對於眾生妙的詮釋，是來自《大品般若經》、《大智度論》。《大品般若經》云：「沙字門，諸法六自在王性清淨故。」²⁵沙字門，是四十二字門的第十字門。在《大智度論》中，又對沙字門做解釋：「若聞沙字，即知人身六種相。沙，秦言六。」²⁶眾生妙是指人身所具備的六種相，亦即六根，此六根是自性清淨，顯示與如來藏之關係。實踐《法華經》之修行者，觀察十八界皆空無所得，還必須藉著平常的精進禪定，才能具足四種安樂行，獲得六神通的清淨常眼。在《法華經》中，清淨肉眼只能看見天眼的境界；而慧思則引用《大般涅槃經》的說法：「學大乘者，雖有肉眼，乃名佛眼。」²⁷清淨肉眼所見視同佛眼所見，可見慧思將六根的能力神通化，已能達到一切諸佛的境界，能具備諸佛的智慧、神通、禪定等能力。所以，「慧思所理解的眼根清淨，是在《法華經》力量的加持之下，經過精進修行而成就甚深禪定與般若空慧之後所獲致，所見能同於佛的境界，具足佛果的一切功德，其實這是利根菩薩所獲的『法華三昧』的圓頓體悟。」²⁸由此可知，慧思所理解的六根清淨，已結合了般若性空思想，甚至將受持《法華經》的功德，能具備種種神通力，推到了諸佛境界的最高點。

²³ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 下。

²⁴ 菅野博史：〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉，收錄於《中國法華思想の研究》（日本：東京，春秋社，1994 年 3 月），頁 252。佐藤哲英：《續·天台大師の研究》（日本：京都，百華苑，1981 年 11 月），頁 286。

²⁵ 《大品般若經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 256 上。

²⁶ 《大智度論》卷 48，《大正藏》冊 25，頁 408 中。

²⁷ 南本《大般涅槃經》卷 6，《大正藏》冊 12，頁 638 上。

²⁸ 黃國清：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，收錄於《普門學報》第 38 期，（高雄：佛學山文教基金會，2007 年），頁 113。

慧思又運用般若性空思想，來闡明《法華經》六根清淨能夠達到中道圓頓思想之妙用。慧思將有情眾生分為二種：凡種、聖種。凡種、聖種之不同，在於覺與不覺的差別，亦即般若智慧觀照之有無。凡種是指一念不覺的狀態，「因眼見色，生貪愛心。愛者，即是無明；為愛造業名之為行，隨業受報，天人諸趣遍行六道，故稱行也。」²⁹慧思引用《大集經》的一念十二因緣，根塵相對產生貪愛，隨一念無明心起，造作業行而受六道輪迴果報，故稱生死流轉。聖種是指覺知的狀態：

聖種者，因善知識善能覺了，眼見色時，作是思惟：今見色者，誰能見耶？眼根見耶？眼識見耶？空明見耶？為色自見，意識對耶？若意識對盲應見色，若色自見亦復如是。……一一諦觀，求眼不得，亦無眼名字。……如是觀時，無眼、無色，亦無見者，復無不見。男女等身，本從一念無明不了妄念心，生此妄念之心，猶如虛空身，如夢、如影、如焰、如化，亦如空華，求不可得，無斷、無常，眼對色時則無貪愛。何以故？虛空不能貪愛，虛空不斷無明，不生於明，是時煩惱即是菩提，無明緣行即是涅槃，乃至老死亦復如是。法若無生，即無老死，不著諸法，故稱聖種。凡種聖種無一無二，明與無明亦復如是，故名為眼種相妙。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。³⁰

聖種是指根塵相對時，能一念覺了，透過空觀去領悟眼、色、見者、不見者之不可得，故眼對色時不會產生貪愛。慧思雖透過空觀去體悟根塵之不可得，但不停滯於空觀，而能悟入中道之理，此時煩惱即菩提、生死即涅槃，二者皆是等同一如，是無二無別的中道第一義空，是相即不二的圓頓思想體現。慧思透過有情眾生眼根的凡種聖種之說明，來顯示六根清淨者，已能體悟中道的思想，故凡種即聖種，明即無明的圓頓思想。

²⁹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 下-699 上。

³⁰ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 699 上。

慧思又引用種種經證，來說明六根本來清淨，做為其成立圓頓思想之依據。《安樂行義》云：

眼自在王性本常淨，無能污者，是故佛言：「父母所生清淨常眼。」耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是故《般若經》說：「六自在王性清淨。」故龍樹菩薩言：「當知人身六種相妙。」人身者即是眾生身，眾生身即是如來身，眾生之身同一法身，不變易故。是故《華嚴經》歡喜地中言：「其性從本來，寂然無生滅。從本已來空，永無諸煩惱，覺了諸法爾，超勝成佛道。」³¹

實踐《法華經》者，雖是父母所生肉眼、常耳等六根也是清淨無污染的；《般若經》亦說六根是自性清淨的；《大智度論》則強調眾生身與如來身一樣，皆具有清淨的法身；《華嚴經》則說明自性是不生不滅，覺了諸法的空寂性，自然成就佛道。由此可知，慧思引用種種經證，說明眾生身=佛身，「眾生與如來，同共一法身，清淨妙無比，稱妙《法華經》。」³²眾生與佛皆平等的具足清淨的法身，透過精進禪定與般若空慧的觀照，而具足佛果的一切功德。

直接閱讀〈法師功德品〉的文本，其內容只述說如來滅後，受持、讀誦、解說、書寫《法華經》者，將獲得眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根的六根清淨功德。其主要鼓勵弘布流傳《法華經》，將獲得無量的功德，內容沒有太深入的義理內涵。但慧思對六根清淨的詮釋，則整合於「無相安樂行」之中³³，並與空觀思想結合。慧思的六根清淨，說明實踐《法華經》者，雖是父母所生的六根，與佛一樣具足清淨的法身，透過禪定與般若空慧的觀照，具足四安樂行，獲得六根清淨之大神通，所見同於佛的境界。在六根中慧思特舉眼根為例，說明眾生眼根具有凡種聖種之差別，顯示六根清淨者，已能體悟中道思想，

³¹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 699 上-中。

³² 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 上。

³³ 《安樂行義》云：「無相四安樂，甚深妙禪定，觀察六情根。」（《大正藏》冊 46，頁 698 上。）

故凡種即聖種，明即無明的圓頓思想。

三、「蓮華」之詮釋——一乘妙法

慧思對於《法華經》經題中「蓮華」之詮釋，是用「蓮華」來做譬喻，將「世間水陸之華」與「蓮華」做對比，藉此說明「蓮華」所代表的一乘殊勝妙法，及不次第法門。《安樂行義》云：

譬如世間水陸之華，各有狂華，虛誑不實，實者甚少。若是蓮華，即不如此。一切蓮華，皆無狂華，有華即有實。餘華結實，顯露易知；蓮華結實，隱顯難見。狂華者，喻諸外道。餘華結果，顯露易知者，即是二乘。亦是鈍根菩薩，次第道行，優劣差別，斷煩惱集，亦名顯露易知。法華菩薩，即不如此，不作次第行，亦不斷煩惱。若證《法華經》，畢竟成佛道。若修《法華》行，不行二乘路。……諸水陸華，一華成一果者甚少，墮落不成者甚多。狂華無果可說；一華成一果者，發聲聞心即有聲聞果，發緣覺心有緣覺果，不得名菩薩佛果。³⁴

慧思將眾生分為四種根機：外道、二乘、鈍根菩薩、法華菩薩。每一類根機的眾生，則使用不同的華果來表示其因果關係。其中的「外道凡夫」，執著一切諸法之有無，只具有世間智慧，故無修行之果可言，以狂華無果來表示。「二乘人」，觀苦、空、無常、無我等，雖具有出世間智慧，但急於出三界、了生死、證涅槃，只有聲聞果、緣覺果可言，故以餘華一華成一果來表示。「鈍根菩薩」，修行之位次，須從一地至一地，按照順序循序漸進次第修觀、次第斷惑、次第證智，故稱漸悟的次第法門，以餘華一華成多果來表示。「法華菩薩」，是指出世間上上智的利根菩薩，已能領悟中道之理，了知無明煩惱即是菩提，故無明惑不斷而斷，又能證悟《法華經》達到究竟成佛，故稱頓悟的不次第法門，以蓮華一華成眾果來表示。慧思進一步說明鈍根菩薩、

³⁴ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 中-下。

法華菩薩之間的差異：

鈍根菩薩修對治行，次第入道，登初一地，是時不得名為法雲地。地地別修，證非一時，是故不名一華成眾果。法華菩薩即不如此，一心一學眾果普備，一時具足非次第入，亦如蓮華一華成眾果，一時具足，是名一乘眾生之義。……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，正直捨方便不修次第行。若證法華三昧，眾果悉具足。³⁵

方便道的次第修學法門，其教化對象包括三乘：聲聞、緣覺、鈍根菩薩，是需要經過歷次修證的過程。鈍根菩薩是次第斷煩惱，次第證智慧，次第登初地，不同於《華嚴經》的頓覺法門：「初發心時，便成正覺」³⁶，故不名為法雲地。鈍根菩薩的修行位次，必須斷一分煩惱，證一分菩提，其修證是一地一地慢慢增上，而不是同時證得，故是次第修學法門。法華菩薩是利根菩薩，不須經過方便道的次第修證過程，直接宣說一佛乘的《法華經》，其所證得法華三昧，好像蓮花一樣，一華而具眾果，同時具足，故稱一心一學眾果普備。所以，《法華經》的修行法門，「直以深妙禪定直觀實相而頓契佛道者，以天台義言，即是圓頓之觀，圓教之法。」³⁷鈍根菩薩的次第法門，對應於天台化法四教的別教；法華菩薩的不次第法門，對應於天台化法四教的圓教。所以，安藤俊雄提出，《安樂行義》的「聲聞」、「緣覺」、「鈍根菩薩」、「利根菩薩」等四種根性，是智顛創立四判教思想的先驅。³⁸

茲將慧思對於四種根機眾生，以「華」所做之譬喻，以圖表說明：

³⁵ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 中-下。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 8，《大正藏》冊 9，頁 449 下。

³⁷ 林志欽：〈天台宗祖師傳承之研究－從初祖到五祖〉，收錄於《第二屆法華思想與天台佛學研討會論文集》（台北：中華民國現代佛教學會，2005 年 12 月），頁 161。

³⁸ 參考安藤俊雄著·蘇榮焜譯：《天台學根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，2004 年），頁 22-23。

| 眾生根機 | 開華結果(譬喻) | 修學次第 | 所證果位 |
|------|----------|-------|-----------|
| 外道 | 狂華，無果 | 無 | 無 |
| 二乘 | 餘華，一華成一果 | 次第修學 | 聲聞果、緣覺果 |
| 鈍根菩薩 | 餘華，一華成多果 | 次第修學 | 證非一時，次第證果 |
| 法華菩薩 | 蓮華，一華成眾果 | 不修次第行 | 一心一學，眾果普備 |

慧思於此四類眾生中，特別強調鈍根菩薩與法華菩薩之不同，雖皆是以菩薩為對象，但其根機有利鈍之差別，其修學次第、所證果位亦有所不同。慧思對於次第行、不次第行的說明，可從《大品般若經》、《法華經》中看出。根據唐·道宣《續高僧傳》記載，慧思曾命智顛代講《大品般若經》，至一心具萬行處，智顛有所疑問，請教於慧思，慧思則表示：《大品》的三觀只是次第義，只有《法華經》才是「一心具萬行」的圓頓之旨。³⁹由此可見，慧思以蓮華為譬喻，來凸顯《法華經》是一乘的頓覺法門，超越其它次第修學法門，已將《法華經》的圓頓思想，推到了最高點。

慧思對於《法華經》經題的詮釋，雖從三個面向來說明，但其思想具有一致性，皆是讚歎《法華經》法門的殊勝，以及達到快速成佛。《法華經》六個相關概念，是成佛的指引；「妙法」即是六根清淨，雖是父母所生的六根，透過《法華經》的讀誦，以及四安樂行的修持，也能具足佛果的功德；「蓮華」代表《法華經》是一乘殊勝妙法，不須次第修學即能證悟法華三昧。

第三節 法華三昧之修行法門

「法華三昧」一詞，出現於《法華經》的〈妙音菩薩品〉二次，以及〈妙莊嚴王本事品〉一次，但都沒有具體的內容，也沒有修持方面的闡述。⁴⁰到了慧思依據《法華經》的修學實踐而體證的法華三昧

³⁹ 參考《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 中。

⁴⁰ 〈妙音菩薩品〉第一次的「法華三昧」，是指妙音菩薩的十六種三昧之一，即「法華三昧」。此品之最末一句：「華德菩薩得法華三昧。」（《大正藏》冊 9，頁 56 中-下。）〈妙莊嚴王本事品〉：「淨眼菩薩，於法華三昧，久已通達。」（《大正藏》冊 9，頁 60 中。）

有二種：「菩薩學《法華》，具足二種行：一者、無相行；二者、有相行。」⁴¹即無相行與有相行。有相行不須定心，只要精進誦持《法華經》，故稱為散心精進，是證入法華三昧的初步；無相行則須定心與般若空慧二者之配合，才能證入法華三昧的最高階段。雖然修學法華三昧的法門有二種，但在《安樂行義》中，主要是以無相行為主。

一、有相行

有相行，是指外在之修法，又稱事誦、讀誦行、文字有相行，是依據〈普賢菩薩勸發品〉以及《佛說觀普賢菩薩行法經》(以下簡稱《普賢觀經》)所說，普賢菩薩向釋尊發願守護五濁惡世中，受持《法華經》的修行者。⁴²有相行者，並非禪定之法，乃是專心繫念誦持《法華經》，以智解培養觀念能力，精勤誦持，行止不停，作為證進法華三昧之初步。⁴³有相行者之修行，可從身、語、意三方面來說明：身業方面，勇猛精進不臥，如救頭然；語業方面，專誦《法華經》；意業方面，一心專念《法華》文字。行者於行走、站立、靜坐思惟時，三業能如此修行，修行成就即見普賢菩薩上妙之身，乘六牙白象現身。

此時普賢菩薩，「以金剛杵擬行者眼，障道罪滅，眼根清淨，得見釋迦，及見七佛，復見十方三世諸佛。至心懺悔，在諸佛前五體投地，起合掌立得三種陀羅尼門。」⁴⁴受持《法華經》者修行成就時，目睹普賢菩薩現身形，手持金剛杵指向行者的眼睛，行者煩惱摧滅業障消除，獲得眼根(六根)清淨，此時世尊、七佛、十方三世諸佛⁴⁵，自能同時顯現。行者能在諸佛面前，至心五體投地懇切發露懺悔，即能獲得三種陀羅尼。⁴⁶專誦《法華經》的有相行，須歷經多久才能修行成就

⁴¹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 上。

⁴² 參見《法華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 61 上-中。

⁴³ 參考杜保瑞：《天台宗思想大綱》，
<http://www.lib.tzc.edu.cn/renwen/quanwen/535.htm>

⁴⁴ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 中。

⁴⁵ 《普賢觀經》：「既見十方佛已，夢象頭上有一金剛人，以金剛杵遍擬六根。」此經是先見十方佛，之後才得六根清淨，故兩經有所不同。(《大正藏》冊 9，頁 390 下。)

⁴⁶ 有相行所體證的三種陀羅尼，慧思將之對應於四眼與三慧：「一者、總持陀羅

呢？行者若不惜身命精進修行，上根者一生，中根者二生，下根者三生，即能具足成就佛法；若愛惜身命、貪求四事供養、不能精進修行，即使歷經數劫之長的時間，亦不能成就。⁴⁷所以，有相行是指精勤持誦《法華經》，慧思於青少年時代曾讀誦《法華經》滿千遍，是有相行的最真心實踐者。

二、無相行

無相行，是指內在之修法，又稱理觀。無相行，即安樂行，是依據〈安樂行品〉所說，慧思將無相行與安樂行結合，從四安樂行的文脈中來看，顯然是依於第一安樂行的空觀思想來定義。《安樂行義》云：

無相行者，即是安樂行。一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名為無相行也。常在一切深妙禪定，行、住、坐、臥、飲食、語言，一切威儀心常定故。……如是次第有十一種地差別不同，有法無法二道為別，是《阿毘曇雜心·聖行》。安樂行中深妙禪定即不如此，何以故？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，故名無想(相)行。⁴⁸

無相行，是一種禪定法門，行者精進禪定，對於外在的一切事物，心能達到觀空，產生般若空觀的智慧，故是定慧雙修，止觀雙運。那要如何修無相行呢？無相行，與《隨自意三昧》的動中修止觀的思想一致，「屬於直就諸法實相作觀的菩薩禪法，可謂是慧思禪觀思想之核心要義」⁴⁹，此觀法即在日常生活的舉足下足等六威儀，皆安住於定中，

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。」(《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 中。)

⁴⁷ 參見《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 中。

⁴⁸ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 上。

⁴⁹ 楊麗莉：《南嶽慧思《隨自意三昧》禪觀思想之探微》，
<http://www.yinshun.org.tw/90thesis/90-03.htm>

故稱「一切威儀心常定」。慧思對比《阿毘曇》等論書，其修行禪定必須依序的從欲界、色界、無色界，歷經三界十一地的次第修行。⁵⁰《法華經》的無相安樂行是非次第行，它是頓覺法門、深妙的禪定，以悟得諸法畢竟不生的空理，故菩薩須達到「畢竟無心想」的境界，方可稱為無相行。

學者釋仁聞指出：「無相行的關鍵在於隨自意三昧，亦即要達到無相四安樂就必須修習隨自意三昧。」⁵¹此說法有待進一步說明。「無相行」與「隨自意三昧」，是慧思所闡釋的二種禪法，有其共通的特性：於日常的六威儀中，心能安住於定中；以及直就諸法實相作觀的菩薩禪法。此二種禪法是各自獨立的，若依據學者的說法，其關係為：修習隨自意三昧是行因，無相四安樂行是感果之因果關係，但此二種禪法的關係並非如此。

慧思進一步對「安樂行」的語義進行詮釋：「一切法中心不動，故曰安；於一切法中無受陰，故曰樂；自利利他，故曰行。」⁵²於一切諸法，包括三毒、四大、五陰、十二入、十八界、十二因緣等現象的流轉⁵³，心安住不動，顯示行者對於空觀已有所體證，故云：「無自無他，畢竟空故，是名不動；自覺覺他，故名曰安。」⁵⁴行者既對空觀有所體證，不受五陰煩惱之束縛，故對苦受、樂受、不苦不樂受等感受畢竟不生，進入禪定的境界，故云：「自斷三受不生，畢竟空寂，無三受故，諸受畢竟不生，是名為樂。」⁵⁵身心處於禪定之樂，亦教導他人勤修禪定，持誦《法華經》，故云：「一切法中心無行處，亦教眾生一切法中心無所行，修禪不息，并持《法華》，故名為行。」⁵⁶由上可知，慧思的無相安樂行，其禪定已結合般若空觀思想，以及《法華

⁵⁰ 三界十一地：欲界地、未至地、中間地、色界四禪地、無色界四無色地。

⁵¹ 釋仁聞：〈天台慧思《法華經安樂行義》之研究－以禪定思想為論題〉，收錄於《第十八屆全國佛學論文聯合發表會·會前論文集》，（桃園：圓光佛學研究所，2007年），頁14。

⁵² 《安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700上。

⁵³ 參考《安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700中。

⁵⁴ 《安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700下。

⁵⁵ 《安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700下。

⁵⁶ 《安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700下。

經》的持誦，是在有相行的基礎上進一步開展，亦是證悟法華三昧的最高階段。

(一)〈安樂行品〉的「四安樂行」

慧思《安樂行義》之「安樂行」，即是法華三昧的無相行，是扣緊〈安樂行品〉的主題「四安樂行」而開演。在此，必先對〈安樂行品〉的「四安樂行」做個了解，才能看出慧思對於「四安樂行」做了怎樣的詮釋與發揮。

四安樂行，是指菩薩於末法濁世中，欲弘揚《法華經》，應安住於四種法門。⁵⁷第一種安樂行，它的範圍較廣，包括一個行處與二個親近處。行處是指善行，弘經者須安住於忍辱的境地，以及觀諸法實相。親近處是交際範圍，第一親近處與身業有關，是指應遠離十種惡緣：豪勢、邪人邪法、兇險嬉戲、旃陀羅、二乘眾、欲想、不男之人、危害之處、譏嫌之事、畜養年少弟子沙彌等十事。⁵⁸適當的親近處是在寂靜無人處，修習禪觀，收攝其心。第二親近處與心性有關，是指對於諸法實相的體認，心能了悟大乘空義，則與真理相應，是為親近處。所以，行處與第二親近處都與諸法實相的觀照有關。

第二至第四安樂行，其範圍較小，只有一個主題。第二種安樂行，是指弘經者有關語業方面的規定，不說他人及經典過失、不輕慢法師、不讚歎毀訾小乘、不怨嫌小乘，則可得安樂，修攝其心，故稱口安樂行。第三種安樂行，是指弘經者有關思惟方面的規定，不懷嫉妒、諂曲、誑詐心，不輕視辱罵求佛道者，不惱亂三乘人，不戲論諸法，能為眾生平等說法，則可得常好安樂，修攝其心，故稱意安樂行。第四種安樂行，是指弘經者的慈悲誓願，發願證得正覺時，必以神通力、智慧力導引未聞《法華經》者，使之入於法華實道中，發此誓願而常

⁵⁷ 智顛《妙法蓮華經文句》卷 8 下云：「身業安樂行，餘口、意、誓願亦如是。」（《大正藏》冊 34，頁 119 上。）四安樂行之名稱有多種，然學界一般大多採用智顛的分法：身、口、意、誓願等四安樂行之立名。

⁵⁸ 參考《妙法蓮華經文句》卷 8 下，《大正藏》冊 34，頁 120 中。

好修攝自行，故稱誓願安樂行。⁵⁹

(二)無相行的「四安樂行」

慧思對於〈安樂行品〉的「四安樂行」，只對其中的第一安樂行做了部分的引用。無相行是一種禪定法門，所以《安樂行義》云：「勤修禪定者，如〈安樂行品〉初說。」⁶⁰也就是〈安樂行品〉的「常好坐禪，在於閑處，修攝其心。文殊師利！是名初親近處。」⁶¹在初親近處，須遠離十種惡緣，即是菩薩應修的戒行。既能持淨戒，由戒生定，故須修習禪定，才能使清淨法身顯現。坐禪須達到不見諸法常與無常的中道實相觀，亦即〈安樂行品〉中所說：「一切諸法，空無所有，無有常住，亦無起滅，是名智者，所親近處。」⁶²此處的親近處，是指第二親近處，它是由定發慧的修慧行。亦即修習空觀之後，進入中道實相觀。「空無所有」是觀一切有為法皆空；「無有常住」是觀無為法亦空，而顯現中道實相觀，是為菩薩的第二親近處。所以，於初親近處，是由戒生定的階段；於第二親近處，則是由定發慧，而形成了戒定慧三學的修習。慧思引用〈安樂行品〉第一安樂行的第一親近處、第二親近處，主要說明修持禪定可使清淨法身顯現，以及具足中道實相觀。

在〈安樂行品〉中，並沒有對「四種安樂行」立名，故古來祖師們皆對此「四法」的行體，進行各種不同的詮釋。⁶³慧思於《安樂行義》中，則將此「四種安樂行」命名為：

⁵⁹ 四種安樂行的詳細內容，請參見《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 上-38 下。

⁶⁰ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 上。

⁶¹ 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 中。

⁶² 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 下。

⁶³ (一)道生提出四行之體，依次為心栖於理、身口無過、心無嫉妒、大慈心。《法華經疏》卷下，《卍新纂續藏經》冊 27，頁 13 中-下。(二)法雲提出四安樂行，依次以智慧、說法、離過、慈悲心為行體。《法華經義記》卷 7，《大正藏》冊 33，頁 662 下。(三)智顛提出，止、觀、慈悲為四行之通體。《法華文句》卷 8 下，《大正藏》冊 34，頁 119 上。(四)吉藏提出，此四行以正觀為通體，約用不同開為四種：觀實相義為第一，正觀離過為第二、第三，正觀空寂而拔苦與樂為第四。《法華義疏》卷 10，《大正藏》冊 34，頁 594 中。

第一名為正慧離著安樂行；第二名為無輕讚毀安樂行，亦名轉諸聲聞令得佛智安樂行；第三名為無惱平等安樂行，亦名敬善知識安樂行；第四名為慈悲接引安樂行，亦名夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行。⁶⁴

慧思並未對這四種安樂行的立名、內容予以說明，所以只能參照〈安樂行品〉的內容，以及四法的名稱來理解其所要表達的涵義。第一法「正慧離著安樂行」，是指以般若空慧修習禪觀，遠離執著。第二法「無輕讚毀安樂行」，指不輕慢法師，不讚歎、不毀謗聲聞乘；「轉諸聲聞令得佛智安樂行」，眾生對於疑義有所請問時，以大乘法義為其解說，引導聲聞乘進入大乘。第三法「無惱平等安樂行」，不惱亂他人，平等為眾生說法；「敬善知識安樂行」，對於諸佛菩薩生起恭敬信順之心。第四法「慈悲接引安樂行」，以大慈心接引修大乘行者，以大悲心接引未修大乘行者；「夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行」，慧思於此處專指第四法所成就的利益，原文是總明行者於夢境中見到安樂果相。⁶⁵從慧思對四種安樂行立名加以分析，此法華三昧的無相行，是實踐自利利他的菩薩行。故慧嶽指出，第一安樂行，是「自利」證得的實相淨觀行，餘三則是關於社會「利他」行的實踐。⁶⁶

對比〈安樂行品〉的「四安樂行」，與慧思無相行的「四安樂行」之間的差異：第一安樂行中，〈安樂行品〉包括一個行處、二個親近處，慧思的「正慧離著」較接近於行處與第二親近處諸法實相觀照的部分。第四安樂行，〈安樂行品〉弘經者的慈悲誓願，與慧思「慈悲接引安樂行」大致相同。其中「夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行」指第四法所成就的利益，與〈安樂行品〉的原義有所不同，此部分是慧思做了詮釋與發揮。第二、三安樂行，兩個文本大致相同。

⁶⁴ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 上。

⁶⁵ 參見《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 39 中-下。

⁶⁶ 參考釋慧嶽：《天臺教學史》（台北：財團法人佛陀教育基金會，1993 年 12 月），頁 44。

第四節 三忍慧

慧思的法華思想中，極為關注的重點是對三忍的解釋。慧思如此注重忍辱行，與他個人的學思歷程與屢次遭到迫害有極大的關聯性⁶⁷，因而意識到末法的來臨。末法時代眾生根機下劣，應當如何弘法呢？即〈安樂行品〉的四安樂行。慧思對於無相行的四安樂行，將其重心放在第一法「正慧離著安樂行」，也就是〈安樂行品〉的第一安樂行。

〈安樂行品〉有四安樂行，為什麼慧思只關注第一安樂行呢？因為第一安樂行的菩薩行處與空觀、安忍有密切的關係，而且「〈安樂行品〉的行處、親近處，在四法中佔據重要的位置，是要求以實踐戒波羅蜜作為信受此經的基本條件。」⁶⁸末法時代只有安住於忍辱行，才能弘揚《法華經》，故以忍辱為修學菩薩道的實踐法門。所以，慧思透過三忍慧的詮釋，說明末法時代弘經須安住於忍辱的境地，且結合了空觀思想。此外，慧思於《安樂行義》中，又引用〈安樂行品〉第一安樂行的菩薩行處，說明菩薩弘經時安住於忍辱地，此「忍辱地」即是三忍。慧思將安樂行的重心放在三忍，三忍成為實踐法華三昧無相行的重要思想。

忍辱，其梵文為 *ksanti*，意譯安忍、堪忍，為六波羅蜜、十波羅蜜之一。其原意是指令心安穩，堪忍外在之侮辱、惱害等，亦即凡加諸身心之苦惱、苦痛，皆悉堪忍。慧思將忍分為三個層次，即眾生忍、法性忍、法界海神通忍，又名三忍。此三忍之內容，乃是依據《大智度論》的論述而來。其中生忍、法忍於《大智度論》卷 6、14、15、81 等處皆有解釋。大忍則只出現於《大智度論》卷 6：「等忍在眾生中一切能忍，柔順法忍於深法中忍，此二忍增長作證，得無生忍；最後

⁶⁷ 慧思於《立誓願文》中提到，他在講摩訶衍時，屢次遭到諸惡論師的食物下毒，垂死而復活；甚至惱亂、迫害毀壞《般若經》、斷絕檀越飲食供養等。參見《立誓願文》，《大正藏》冊 46，頁 787 上-中。

⁶⁸ 參見久保繼成：〈法華經にみられる戒律の要素〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 16 卷第 2 號，（日本：東京，日本印度學佛教學會，1968 年 3 月），頁 148-153。

肉身，悉見十方諸佛化現在前於空中坐，是名大忍成就。」⁶⁹等忍相當於眾生忍，其對象是眾生；柔順法忍相當於法忍，其對象是諸法。由於菩薩不斷地修持這二種忍辱法，最後就能證得諸法實相，獲得無生法忍。⁷⁰菩薩於證得諸法實相無生法忍之後，能夠見到十方諸佛所變現的瑞相，諸佛顯現在行者眼前之虛空中結跏趺坐，此時即是修大忍之成就，與慧思《安樂行義》的大忍其意思是相同的。雖然慧思《安樂行義》的三忍中沒有「無生法忍」，但從以上的引文中可知，無生法忍應是第三忍的因位；大忍成就則是第三忍所成就的果位。

慧思的三忍思想雖來自於《大智度論》，但他又添增了自己所證悟的「法華三昧」思想，而倡立「三忍慧」之新學說。今分別論述三忍的內容如下：

一、眾生忍

眾生忍，又稱生忍，關涉到眾生之忍辱。生忍與眾生忍有何不同呢？《安樂行義》云：

問曰：云何名為生忍？復名眾生忍？云何名不動忍？復名之為安？

答曰：生忍名為因，眾生忍者名之為果。因者眾生因，果者眾生果。因者是無明，果者是身行。⁷¹

生忍、眾生忍可從因、果關係來談，眾生一念無明之因生起，而有身行的苦受、樂受、不苦不樂受之果報產生。雖從上面引文可看出生忍、眾生忍是因果關係，但不動忍、安，又具有什麼相關性呢？慧思於三忍中的第一忍，所討論的範圍包括「生忍、眾生忍、不動忍」，是結合「安樂行」來說明，今以圖表示之：

⁶⁹ 《大智度論》卷 6，《大正藏》冊 25，頁 106 下。

⁷⁰ 《大智度論》卷 81 云：「能忍眾生過惡，能忍受一切深法，後得諸法實相，是時行者心中得是無生法忍。」（《大正藏》冊 25，頁 632 上。）

⁷¹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 下。

| | |
|--|--|
| 不動忍、眾生忍、生忍 | 安、樂、行 |
| <p>不動忍：</p> <p>菩薩觀此供養、打罵、讚歎、毀訾，與者、受者如夢如化，誰打、誰罵、誰受、誰喜、誰恚，與者、受者皆是妄念。觀此妄念，畢竟無心、無我、無人，男女色像、怨親中人、頭等六分如虛空影，無所得故，是名不動。</p> | <p>不動：安</p> <p>無自無他，畢竟空故，是名不動；自覺覺他，故名曰安。</p> |
| <p>眾生忍：果</p> <p>眾生忍者，名為身行諸受。受為苦，受有三：苦受、樂受、不苦不樂受。……受苦時，起忍辱慈悲不生嗔心；受樂時，觀離受心不貪著；受不苦不樂時，遠離捨心不生無明。一切諸受，畢竟空寂無生滅，故此三受，皆從一念妄心生。</p> | <p>樂：</p> <p>自斷三受不生，畢竟空寂，無三受故，諸受畢竟不生，是名為樂。</p> |
| <p>生忍：因</p> <p>正慧觀於因、破無明、斷一切煩惱，一切法畢竟無和合，亦無聚集相，亦不見離散，是菩薩知集聖諦微妙慧，是名生忍。若無和合，不動不流，即無有生。</p> | <p>行：</p> <p>一切法中心無行處，亦教眾生一切法中心無所行，修禪不息，并持《法華》，故名為行。</p> |

由上面的表格對應關係，可清楚看出：不動即是安，不動忍即是安；眾生忍即是樂；生忍即是行。對於外境不動，源自於空之體悟，即是安；對於三受不生，遠離六道輪迴，即是樂；破除無明煩惱，也就沒有行，進而勤修禪定，即是行。

眾生忍具有三層意義：

(一)修行空觀，打罵不瞋

菩薩受他打罵輕辱毀訾，是時應忍，而不還報。……我今當勤修習空觀，空觀若成，無有人能打殺我者。若被罵時，……審諦觀察，亦無生滅，如空中響，誰罵誰受？音聲不來入耳，耳不往取聲。如此觀已，都無瞋喜。⁷²

⁷² 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 701 中。

菩薩修忍辱行，即使受到眾生的供養、打罵、讚歎、毀訾等，皆能安忍而不還報。這是因為修習空觀，而了知一切皆是如夢如幻，外境的誰罵誰受，與者受者皆是妄念，故不為外境所動搖，就不生瞋喜之心。忍辱的第一層意義是修習空觀。

(二)慈悲軟語，示慈度眾

菩薩於一切眾生，都無打罵，恒與軟語，將護彼意，欲引導之。於打罵事，心定不亂，是名眾生忍。眾生若見菩薩忍，即發菩提心。為眾生故，故名眾生忍。⁷³

菩薩不打罵一切眾生，以慈悲柔軟語勸服、攝受，引導他們趣入佛道。菩薩為了度化眾生，即使遭到眾生的打罵，亦能忍辱而心定不亂，是名眾生忍。眾生見到菩薩的慈悲度眾而修忍辱行，因而發起菩提心。忍辱第二層意義則是攝受眾生令發起菩提心，是屬於利他的菩薩行。

(三)麁言罵辱，示瞋度眾

於剛強惡眾生處，為調伏令改心故，或與麁言毀訾罵辱，令彼慚愧，得發善心，名眾生忍。⁷⁴

對於難調難伏的剛強眾生，為了度化他們，不得已而使用嚴厲的斥責辱罵等方式，令他們生起慚愧心，從而去惡從善，自覺、反省、發起菩提心。忍辱第三層意義則是反向操作策略，以激將法的示瞋度眾，更能顯現菩薩慈悲心的流露。

綜合以上眾生忍的三層意義，與《法華經·法師品》的「如來座者，一切法空是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來室者，一切眾生中大慈悲心是。」⁷⁵有點雷同。也就是第一義對應於「諸法空為座」，第二義對應於「柔和忍辱衣」，第三義對應於「大慈悲為室」。在這三義

⁷³ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 701 中。

⁷⁴ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 701 中。

⁷⁵ 《法華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 31 下。

中，慧思認為第一義打罵不瞋，只是消極的專執世俗忍，是新學菩薩修學法華三昧的前方便而已，還不是大菩薩的忍辱行。《安樂行義》云：「若有菩薩行世俗忍，不治惡人，令其長惡，敗壞正法，此菩薩即是惡魔非菩薩也。……求世俗忍，不能護法，外雖似忍，純行魔業。」⁷⁶ 慧思強調大菩薩必須護大乘、護正法，像《涅槃經·聖行品》的仙預國王護方等經⁷⁷、《涅槃經·金剛身品》的有德國王護覺德法師之例⁷⁸，才是真正實踐大無畏護持正法的精神。慧思認為第二義、第三義才是積極實踐菩薩忍辱行的精神所在，若只是執著世俗的忍辱，不能治罰惡人，則使得惡法破壞正法，即是行魔業，非菩薩行。學者指出，慧思似乎已了達一心三觀的思想，只是尚未建立完整的思想體系，從眾生忍的三義可以看出：依序是由消極的修習「空觀」；轉趨積極的軟語化導，於打罵輕辱心定不亂，乃為從空入「假」觀；更進一步創新的巧施慈悲，令發菩提心引入法華三昧的「中道觀」。⁷⁹

慧思如何詮釋〈安樂行品〉的三忍呢？主要以〈安樂行品〉第一安樂行的菩薩行處為主：「云何名菩薩摩訶薩行處？若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚；又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別，是名菩薩摩訶薩行處。」⁸⁰ 慧思透過〈安樂行品〉「忍辱地」一詞，來詮釋眾生忍。《安樂行義》云：「云何復名住忍辱地？菩薩忍辱，能生一切佛道功德。譬如大地，生長一切世間萬物，忍辱亦復如是。菩薩修行大忍辱法，或時修行慈悲軟語，打罵不報；或復行惡口麤言，打拍眾生，乃至盡命。此二種忍，皆為護正法、調眾生故，非是初學之所能為，名具足忍。」⁸¹ 真正大菩薩之忍辱，能使眾生發起菩提心，趣向成佛之道；猶如大地，能生長世間萬物。眾生忍第二義的慈悲軟語，具有積極的利他化導之功；第三義的麤言罵辱，為了化導眾生，趣向菩提。這兩種忍辱，皆能護持正法，調伏眾

⁷⁶ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 701 下。

⁷⁷ 參見南本《大般涅槃經》卷 11，《大正藏》冊 12，頁 676 上-中。

⁷⁸ 參見南本《大般涅槃經》卷 3，《大正藏》冊 12，頁 623 下-624 上。

⁷⁹ 參見釋見聞：《天台教學綱要》（台北：世樺國際股份有限公司，2002 年），頁 47。

⁸⁰ 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 上。

⁸¹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 上。

生，是大菩薩所修習的忍辱行，又名具足忍。

二、法性忍

法性忍，又稱法忍，關涉到對諸法的認知、法身平等、了知眾生根機差別。法性忍是以佛所說的教法，做為建立眾生忍之依據。法性忍具有三層意義：

(一)觀一切法，皆悉空寂

自修聖行，觀一切法，皆悉空寂，無生無滅，亦無斷常。……
其性本來常寂然，於一切法心不動，是名菩薩修法忍。⁸²

不只是自我修習聖行，且如實觀察一切法皆是無自性、無生滅、無斷常。對於一切法不生不滅之理透徹的認知，能安住且不動心，就是菩薩修持的法忍。法性忍的第一層意義是觀法空寂，自覺而證悟法空。

(二)二乘凡聖，法身平等

菩薩法忍悉具足，亦以此法教眾生，觀上中下根差別，方便轉令住大乘。聲聞緣覺至菩薩，三種觀行合同一。色心聖行無差別，二乘凡聖從本來，同一法身即是佛。⁸³

菩薩已具足法忍，亦以其親證之法教導眾生，觀察眾生根機不同，運用權巧方便法門使聲聞、緣覺皆能轉向大乘。三乘皆轉向大乘法門，故同觀諸法實相，也就沒有凡夫的色心與聖者的聖行之差別，因為二乘、凡夫、聖者所證的法身，是同一而無差別。法性忍的第二層意義不只自覺又能覺他，已證法空又能教導眾生，從二乘轉向一佛乘。

(三)自在智慧，調化眾生

菩薩摩訶薩以自在智觀眾生，方便同事調伏之。或現持戒行細

⁸² 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 上。

⁸³ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 上。

行，或現破戒無威儀，為本誓願滿足故，現六道身調眾生，是名菩薩行法忍，方便具足化眾生。⁸⁴

菩薩以自在智慧觀察眾生，並且以種種的方便親近眾生，隨機引導、調伏眾生。根據眾生的根機而調整其教法，有時現持戒的細行，有時則現無威儀的破戒行，這都是菩薩慈悲誓願之故，而顯現六道身來教化眾生，稱為菩薩行法忍。法性忍的第三層意義已具有自在的智慧，故能觀察眾生根機，方便調化，令其入道。

慧思透過〈安樂行品〉「柔和」一詞來詮釋法性忍。《安樂行義》云：「柔和善順者：一者、自柔伏其心；二者、柔伏眾生。和者，修六和敬。持戒修禪智，及證解脫法，乃至調眾生，瞋恚及忍辱，持戒及毀禁，皆同涅槃相。所謂六和者，意和、身和、口和、戒和、利和及見和。……柔和者，名為法忍。」⁸⁵柔具有二義，調伏自心、調伏眾生心。調伏自心是自利，調伏眾生心則是利他。和是指修六和敬，可分為總釋、別釋。總釋說明了法性忍的第一義、第三義。自我修習持戒、禪定、智慧等聖行，如實觀察一切法皆是空寂，是第一義；以瞋恚、忍辱、持戒、毀禁等法調化眾生，是第三義。別釋則是說明法性忍的第二義，菩薩為攝眾生，須與眾生久處，若不和合愛敬，則兩不相合，不得成就般若，故須善用此六和。

綜合以上所討論的生忍、法忍，雖然生忍的對象是眾生，法忍的對象是諸法有所不同，但這二種忍具有許多共通的特質：二者皆具有三層意義；第一義是自利，第二、三義是利他；第一義是修空觀，第二義是攝受眾生，第三義是調化眾生。所以，慧思將這二種忍歸為同一類，「前二種忍，名破無明煩惱忍，亦名聖行忍。聖人行處，故名聖行。凡夫能行，即入聖位，是為聖行。」⁸⁶生忍、法忍，可破除無明煩惱，了知諸法實相，達到涅槃之道，故名聖行忍。生忍、法忍是聖者所修的善行，凡夫依此二忍而行，可入聖位，故稱聖行。

⁸⁴ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 上。

⁸⁵ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 中。

⁸⁶ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 中。

三、法界海神通忍

法界海神通忍，又名大忍、神通忍。關於法界海神通忍的命名，慧思並沒有特別說明，可能是依據《華嚴經》的思想而來。在《隨自意三昧》中，慧思亦曾使用「法界海」一詞。《華嚴經》的諸法界海，是指一切菩薩的修行海，也就是發大乘心，能出生種種波羅蜜。此處的法界海神通忍，應指菩薩發大乘心修行，而證得的神通妙用，名為法界海神通。

大忍是指菩薩證得不可思議之神通妙用，而能廣度一切眾生，是純粹的利他行。《安樂行義》云：「大忍者，具足五通及第六通，具足四如意足，而對十方諸佛及諸天王，面對共語，一念能覺，一切凡聖，故名大忍。於諸神通心不動，聖道具足，名為聖忍。」⁸⁷慧思運用《華嚴經》的「一多相攝」思想，來闡釋菩薩修行大忍成就，已具足五通、六通、四如意足等不思議神通之事，故能與十方諸佛、四天王等面對面共語，以一面對一切面的圓融無礙，又能一念心覺察凡聖之差別，稱為大忍。菩薩雖具神通，又對空觀有所體證，故能保持心安住不動，具足聖道，又稱聖忍。

那要如何修學才能達到神通忍呢？《安樂行義》云：

云何名為神通忍？菩薩本初發心時，誓度十方一切眾生，勤修六度法：施、戒、忍辱、精進、禪定、三乘道品、一切智慧，得證涅槃，深入實際。上不見諸佛，下不見眾生，即作是念：我本誓度一切眾生，今都不見一切眾生，將不違我往昔誓願？作是念時，十方一切現在諸佛，即現色身，同聲讚歎此菩薩言，……我亦如汝念本誓願，莫捨眾生。十方諸佛說是語時，菩薩是時聞諸佛語，心大歡喜，即得大神通，虛空中坐，盡見十方一切諸佛。⁸⁸

⁸⁷ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 中。

⁸⁸ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 上-中。

菩薩在因地發菩提心，誓度一切眾生，勤修六波羅蜜，故證得涅槃之果德，深入諸法實相。證入空性後，卻不見諸佛與眾生，即自念無眾生可度，此與所發的誓願相違。此時十方諸佛顯現色身，讚歎菩薩念本誓願，不捨眾生，菩薩聞諸佛之語，心生歡喜，獲得大神通。菩薩證入涅槃，深入諸法實相，是修空觀；菩薩觀空而不住於空，重返世俗的假有，其目的是度化眾生，是修假觀。慧思的神通忍，雖未論及三觀思想，但已蘊含了空觀、假觀思想。所以，神通忍不只是證入涅槃的空性，還要進入世俗中化導眾生。

慧思爲了區別大忍與神通忍有所不同，做了以下說明：

(一)大忍

具足一切諸佛智慧，一念盡知十方佛心，亦知一切眾生心數，一念悉能遍觀察之，一時欲度一切眾生，心廣大故名為大忍。具足諸佛大人法故，名曰大忍。⁸⁹

大忍指菩薩證悟後心量廣大，具足諸佛的智慧。菩薩證得大神通之後，能具足諸佛的智慧，一念皆知十方諸佛心與眾生心。一念心能觀照，廣度一切眾生，心量的寬闊無邊，稱爲大忍；一念心具足十方諸佛之法，稱爲大忍。

(二)神通忍

為度眾生，色身智慧對機差別，一念心中現一切身。一時說法，一音能作無音(量)音聲，無量眾生，一時成道，是名神通忍。⁹⁰

神通忍指大菩薩證悟之後，爲了度化眾生，所具備的神通妙用。爲了廣度眾生，菩薩的色身、智慧，隨著眾生根機的差別，一念心中能顯現一切色身；說法之時，一音能顯現無量音聲，使聽聞者隨類各得解，使無量眾生，一時悟入佛道，即是神通忍。

慧思透過〈安樂行品〉「善順」、「不卒暴」、「心不驚」、「於法無所

⁸⁹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 中。

⁹⁰ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 中。

行」、「觀諸法如實相」、「不行不分別」，來詮釋大忍。《安樂行義》云：

善順者，善知眾生根性，隨順調伏，是名同事六神通攝。……善順者，名為大忍。而不卒暴者，學佛法時，不忽忽卒暴，取證外行威儀；及化眾生，亦復如是。心不驚者，驚之曰動，卒暴忽忽即是驚動。善聲、惡聲，乃至霹靂，諸惡境界及善色像，耳聞、眼見，心皆不動，解空法故，畢竟無心，故言不驚。又復於法無所行者，於五陰、十八界、十二因緣中諸煩惱法，畢竟空故無心無處；復於禪定解脫法中，無智、無心，亦無所行。而觀諸法如實相者，五陰、十八界、十二因緣，皆是真如實性，無本末、無生滅、無煩惱、無解脫。亦不行不分別者，生死涅槃無一無異，凡夫及佛無二法界，故不可分別，亦不見不二，故言不行不分別，不分別相不可得。故菩薩住此無名三昧，雖無所住而能發一切神通不假方便，是名菩薩摩訶薩行處。初入聖位即與等，此是不動真常法身非是方便緣合法身，亦得名為證如來藏乃至意藏。⁹¹

「善順」，是指菩薩證得大神通之後，一念皆知眾生的根性，隨順眾生的根機以種種方便調伏，故稱同事六神通攝。卒暴忽忽即是驚動，所以不卒暴即是心不驚。「不卒暴，心不驚」，指菩薩於學佛過程，內心無所動，外行威儀舉止亦不急促；對於耳聞的善聲、惡聲、霹靂聲，乃至眼見的善惡境界，了知一切法皆是空寂，即使不見諸佛、眾生，心亦能安住不動。「於法無所行」，是指對於五陰等煩惱法，以及禪定等解脫法，觀人、法皆空，即是空三昧。「觀諸法如實相」，是指觀五陰等皆是空相，故無本末、生滅、煩惱、解脫等差別相狀，即是無相三昧。「不行不分別」，是指菩薩不住於空有二邊的中道實相，故生死與涅槃，凡夫界與佛界皆是不二，是名無作三昧。菩薩已證悟了三種三昧，能無住於空而起神通妙用，廣度眾生，是為菩薩行處。已證入

⁹¹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 702 中。

聖位即是不動真實常住的法身，而不是方便因緣和合的法身，故亦名為證得清淨的如來藏，或是意藏。所以，慧思對〈安樂行品〉大忍的詮釋，已超越空觀思想，而進入圓融的中道實相觀，且又與如來藏思想相會通。

從《安樂行義》的文本看來，三忍只是詮釋第一安樂行，而不是四種安樂行。「就《安樂行義》的整體內容來思考，這三種安忍的實踐，與其說限於第一安樂行，毋寧說可以共通於整體的四安樂行。」⁹²因為菩薩行處是四行之通因，也是四行的準則⁹³，慧思已將安忍的意義擴大了，不再是對於身心的堪忍，故三忍的意義是深遠且寬廣，它包括空觀、智慧、神通、如來藏等，不僅是自利，又表現出積極進取的利他菩薩行，不應只局限於第一安樂行。慧思認為三忍是貫穿四安樂行的要件，故於四安樂行中只以「正慧離著安樂行」為代表來說明。因他體證到在末法中只有安住於忍辱行，才能弘揚《法華經》，故以忍辱為修學菩薩道的實踐法門，方能證得法華三昧的無相行。

閱讀〈安樂行品〉的經本文句中，其文義並非如慧思所詮釋的那麼深奧，「此品，雖是對正欲發誓弘通法華經的諸菩薩，宣說四種的實踐性規範，但是此規範，同時也是可以作為一般性的實踐性規範。」⁹⁴這四種實踐性規範，只是初發心的菩薩誓願，以及持守戒律遠離惡緣，尚稱不上高深的菩薩行。慧思特別注重第一安樂行，稱為無相行，且以三忍慧的安忍與空觀來詮釋，其意義深遠且寬廣。從慧思對於三忍的詮釋，已擴大到智慧與神通，不僅是結合當時的時代環境，亦加入了自己的修行體證，故其深度遠遠超過〈安樂行品〉。

⁹² 黃國清：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，收錄於《普門學報》第38期，(高雄：佛學山文教基金會，2007年)，頁113。

⁹³ 釋太虛：「以上總名菩薩摩訶薩行處，為身、語、意、心四行之通因。」《法華經講演錄》(台北：佛陀教育基金會，2005年)，頁387。釋性梵：「以上約弘經三軌，一心二門、圓頓四忍，三種行門，三種觀等，說明菩薩行處。這是菩薩所應修身、口、意、誓願四安樂行之準則，佛特先為開示總說。」《大乘妙法蓮華經講義》(台北：世樺印刷企業有限公司，1993年8月修訂本)，頁913。

⁹⁴ 平川彰等著·林保堯譯：《法華思想》(台北：佛光文化事業有限公司，1999年)，頁91-92。

第五節 小結

南北朝時期的判教中，《法華經》的地位雖居於諸經之上，但仍居於《涅槃經》之下，其主要原因是此經未論及佛性常住、眾生皆能成佛等問題，故被視為教理不圓滿的經典，而無法顯揚於當世。慧思證悟法華三昧之後，重新詮釋《法華經》，提出此經是大乘的頓覺法門，透過此經的修學能無師自悟法華三昧，達到快速成佛，因而提高了《法華經》的地位。慧思將隱沒多年不受重視的《法華經》，使其恢復本來面目；繼之，復有智顛的弘揚，奉為純圓獨妙的無上醍醐，至今已歷經一千五百年，仍處於經王的地位，慧思扮演著關鍵性的角色。⁹⁵

慧思透過修持《法華經》而親證法華三昧，以及〈常不輕菩薩品〉、〈提婆達多品〉二品的經證，說明了這部《法華經》是大乘的頓覺法門，能快速成佛。在《安樂行義》中，慧思特別提出二種修行方式，可使清淨的法身顯現：即〈安樂行品〉的四安樂行，是成佛的因行；以及〈法師功德品〉的六根清淨，是所證的佛果功德，是這部《安樂行義》的思想核心，使眾生本具的平等法身頓現，達到快速成佛的指標。

慧思如何詮釋《妙法蓮華經》的經題呢？首先透過「妙法蓮華經」、「一乘」、「如來藏」、「摩訶衍」、「大摩訶衍」、「眾生」六個相關概念，表達《法華經》的因行、教化對象、修行法門、成就果位。所以此六個概念，可說是成佛的指引。慧思接著詮釋「妙法」，妙法主要扣緊〈法師功德品〉的六根清淨。在〈法師功德品〉中，父母所生的六根，只須受持《法華經》等實踐的功德，由此經殊勝的增上力，就能看見天眼、天耳等神通境界，達到六根清淨；而慧思則說須藉由修習禪定、般若空慧才能獲得，且將六根清淨的能力予以神通化，所見同於佛的境界，具足佛果的一切功德。慧思對於「蓮華」之詮釋，是以蓮華做譬喻，主要彰顯《法華經》是一乘的頓覺法門，如同蓮華，一華成眾果，不修次第行；其餘的凡夫外道、二乘、鈍根菩薩，其修行法門就不如此殊勝。

⁹⁵ 參考釋慧嶽：《天臺教學史》(台北：財團法人佛陀教育基金會，1993年12月)，頁39。

修學《法華經》而體證的法華三昧有二種：有相行、無相行。有相行不須定心，只要精進誦持《法華經》，是證入法華三昧的初步，慧思青少年時代的修行是屬於有相行。無相行即安樂行，是一種禪定法門，其禪定已結合般若空觀思想，以及《法華經》的持誦，是在有相行的基礎上進一步開展，是慧思所證悟的法華三昧。慧思《安樂行義》之「安樂行」，即是法華三昧的無相行，是依據〈安樂行品〉的主題「四安樂行」而開演。慧思對於無相行的四安樂行，將其重心放在第一法「正慧離著安樂行」，透過三忍來詮釋。此外，慧思於《安樂行義》中，又引用〈安樂行品〉第一安樂行的菩薩行處，說明菩薩弘經時安住於忍辱地，此「忍辱地」即是三忍。慧思將安樂行的重心放在三忍，三忍成爲實踐法華三昧無相行的重要思想。

三忍是指眾生忍、法性忍、法界海神通忍。眾生忍，其對象是眾生。眾生忍具有三層意義：修行空觀，打罵不瞋；慈悲軟語，示慈度眾；麁言罵辱，示瞋度眾。法性忍，其對象是諸法。法性忍具有三層意義：觀一切法，皆悉空寂；二乘凡聖，法身平等；自在智慧，調化眾生。眾生忍、法性忍共通的特質：二者皆具有三層意義；第一義是自利，第二、三義是利他；第一義是修空觀，第二義是攝受眾生，第三義是調化眾生。所以，慧思將這二種忍歸爲同一類，可破除無明煩惱，了知諸法實相，達到涅槃之道，故名聖行忍。三忍的最高階段是大忍，又稱聖忍，是指菩薩已證得五通、六通、四如意足等不可思議之神通妙用，而能廣度一切眾生。慧思的神通忍，雖未論及三觀思想，但已蘊含了空觀、假觀思想。所以，神通忍不只是證入涅槃的空性，還要進入世俗中化導眾生。

第六章 慧思禪觀思想對智顛的影響

這一章所要處理的問題，其實是具有極大的挑戰性，不僅要對慧思的禪觀熟悉，還要對智顛的思想概略的了知，才能看出慧思對智顛禪觀之影響。所以這一章還只是初步概略的探討，因限於所學有限，目前還無法做更詳盡的對比，將來可另闢專文再做進一步的研究，故還有很大的發展空間。

慧思時期尚未建立義理體系，有些名相的使用，還沒有很嚴謹的定位；到了智顛已建立一套義理體系精深的天台學，將佛陀一代說法分爲藏通別圓化法四教，已經有義理淺深之不同層次之劃分。於這一章中，將探討慧思與智顛禪觀之間的差異，智顛可能承襲慧思的思想，再重新詮釋與發揮，並給予合理的定位。

本章分爲四節，第一節探究智顛受慧思的啓迪而開展的著作，主要有：《覺意三昧》、《法華三昧懺儀》，從而比較兩位祖師思想之差異。第二節討論次第法門之間的差異性，包括二十五方便、禪法次第、等覺地、空觀、行法次第等五個方面進行。第三節說明圓頓法門之間的差異，即六根清淨、圓頓思想二個面向。第四節「小結」，對本章做個總結。

第一節 智顛受慧思的啓迪而開展的著作

南岳慧思是智顛的老師，不僅啓發智顛的慧悟，亦教導其重要思想與修行法門，故智顛受到慧思的思想啓迪，而展現於其著作當中。茲將討論智顛受慧思啓發而開展的二部著作：《覺意三昧》、《法華三昧懺儀》與慧思的思想之同異。

一、慧思《隨自意三昧》與智顛《覺意三昧》之比較

慧思的《隨自意三昧》與智顛的《覺意三昧》、非行非坐三昧，皆是念起即覺，意起即修的三昧。雖然這三種三昧，皆有共通的特性，但在這一節中，只對慧思的《隨自意三昧》與智顛的《覺意三昧》做比較，而不涉及非行非坐三昧。其主要的原因是智顛的《覺意三昧》

是比較早期的著作，從中可窺見智顛傳承慧思的思想部分較多。到了《摩訶止觀》的非行非坐三昧，已是晚期作品，智顛又根據《覺意三昧》做了詮釋與發揮，其思想更趨圓熟與複雜，故不列入比較的範圍。

慧思的《隨自意三昧》與智顛《覺意三昧》之同異，已經有當代研究之成果¹，筆者擬在學者的研究基礎上，再對三者之間做一整理歸納，進而比較慧思、智顛禪觀思想之同異。

(一)所觀境之比較

所觀境之比較中，主要分為二個面向討論：以「意」為所觀境，主要探討隨自意三昧、覺意三昧、非行非坐三昧等三種三昧，其共通點皆以「意」為觀照對象，使心定於一處而不散亂。所觀境之同異，主要說明慧思行威儀的二運心與智顛四運心之關係；慧思的六威儀、十八界觀法，智顛則發展成外六作、內六受的思想。

1、皆以「意」為所觀境

隨自意三昧是慧思所提倡的三昧，其弟子智顛則依據《隨自意三昧》而開展成覺意三昧與非行非坐三昧。慧思依據《首楞嚴三昧經》而稱隨自意三昧；而智顛依據《小品般若經》而稱覺意三昧，在《摩訶止觀》中，則依據《請觀音經》而稱非行非坐三昧。²此三種三昧具有共通的特性：念起即覺，意起即修的三昧，故可於行、坐、一切事中修行，即使歷諸境界、動靜中皆可修行，故又稱非行非坐三昧。智顛曾將此三種三昧視為名異而實同，於《摩訶止觀》云：「南岳師呼為隨自意，意起即修三昧；小品稱覺意三昧，意之趣向皆覺識明了。雖

¹ 釋如虛：〈慧思大師《隨自意三昧》之研究〉、釋大寂：《非行非坐三昧之修學—以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》，已對三者間做比較；智軍：〈天台覺意三昧的特色〉、楊麗莉：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧之研究》，則對《隨自意三昧》、《覺意三昧》二者間做比較。

² 《摩訶止觀》云：「四、非行非坐三昧者，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。而南岳師呼為隨自意，意起即修三昧；《小品》稱覺意三昧，意之趣向皆覺識明了。」（《大正藏》冊 46，頁 14 中-下。）

復三名，實是一法。」³智顓將三種三昧視爲一法，應是從「意起即修」的觀點切入，但三者的名稱、修證過程、系統脈絡有所不同，把三者劃上等號實爲不妥。⁴所以，三者雖有共通的特點，可互相參照比較其間的差異，但不應將三者視爲等同。

此三種三昧的共通點是「意起即修」，也就是這三種三昧的特性皆是以「意」爲所觀境。智顓於《覺意三昧》中，曾對「覺意三昧」做詮釋：「覺名照了，意名諸心、心數，三昧名調直定。行者諸心、心數起時，反照觀察不見動轉，以是義故，名爲覺意三昧。」⁵在《摩訶止觀》中，並沒有針對「非行非坐三昧」來做解釋，而是對「覺意三昧」做解釋：「覺者照了也，意者心數也，三昧如前釋。行者心數起時，反照觀察，不見動轉、根原、終末、來處、去處，故名覺意。」⁶智顓於《覺意三昧》、《摩訶止觀》中，對「覺意三昧」的詮釋是一致的，行者於意念生起時，即能反照觀察其根源皆不可得，即是覺意。

智顓於解釋「覺意」之後，又說：「諸法雖多，但舉意以明三昧，觀則調直，故言覺意三昧也。隨自意、非行非坐，準此可解。」⁷智顓於此處，說出三者的共通點，皆以「意」爲觀照對象，使心定於一處而不散亂。也就是這三種三昧是隨意念之生起即修禪定，而不侷限於行、住、坐、臥四威儀。亦即於一切時中、一切事上，隨意用觀，念起即覺，意起即修的三昧。

2、所觀境之同異

慧思提出菩薩行威儀的正行是觀「未生念、欲生念」二運心，作爲所觀境，而且此二運心只有在〈行威儀品〉才出現。智顓承襲了慧思以運心作爲所觀境之思想，但將二運心擴大到四運心：「未念、欲

³ 《摩訶止觀》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 14 中-下。

⁴ 參考釋大寂：《非行非坐三昧之修學—以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》爲文獻依據》（台北：百善書房，2004 年 5 月），頁 223-227。

⁵ 《覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 621 中-下。

⁶ 《摩訶止觀》卷 2 上，《大正藏》冊 46，頁 14 下。

⁷ 《摩訶止觀》卷 2 上，《大正藏》冊 46，頁 14 下。

念、念、念已」，而且此四運心之觀法，是《覺意三昧》的正修，它可運用於六度、六作、六受之一切時、處之中，故其觀法更具圓融性。

《隨自意三昧》的行法為六威儀：行、住、坐、眠、食、語；智顛則將之修改為外六作：行、住、坐、臥、作作、言語，亦即第五威儀「食」，改為「作作」，且又增加了內六受：眼受色、耳受聲、鼻受香、舌受味、身受觸、意緣法等共十二觀境，來總攝一切處。⁸此外六作、內六受的思想，亦是承襲慧思的六威儀、十八界而來。智軍曾對比《隨自意三昧》、《覺意三昧》對於六作、六受之關係：

智顛的覺意三昧別觀中，將慧思《隨自意三昧》的六威儀全部縮成別觀的「外六作」，而將慧思的「坐威儀」中觀十八界(內六根、外六塵、中六識)綜攝成覺意三昧的別觀「內六受」。⁹

慧思的六威儀即是隨自意三昧的行法，其範圍相當大，即是整部《隨自意三昧》；智顛則將其正觀分為二種：總觀、歷別觀。其中歷別觀又稱為別觀，分為外作、內受，所以「外作」只是別觀的一部分。此外，慧思的〈坐威儀〉中，十八界之觀法，即內觀六根、外觀六塵、內外觀六識；而智顛的內六受，是根、境、識三者和合產生觸，即眼觸色所生受、耳觸聲所生受、鼻觸香所生受、舌觸味所生受、身觸觸所生受、意觸法所生受。所以，慧思十八界之觀法，智顛將其發展成《覺意三昧》別觀的「內受」。

(二)思想淵源之同異

慧思《隨自意三昧》的思想淵源，來自於《首楞嚴三昧經》，其修行成就，得首楞嚴三昧，是百八三昧之第一種三昧；智顛《覺意三昧》則是依據《小品般若經》而來，是百八三昧中的第七十二種三昧，稱

⁸ 參見《覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 624 下。

⁹ 智軍：〈天台覺意三昧的特色〉，收錄於《法光》第 68 期，(台北：法光雜誌編輯委員會，1994 年 5 月第 3 版)。

爲覺意三昧。¹⁰由此可知，《隨自意三昧》、《覺意三昧》二部著作的思想淵源，皆是依據一部經典而集成，「覺意三昧」的名稱是依據百八三昧的名稱，而「隨自意三昧」的名稱則是按照修行的法門而立名。

關於「覺意三昧」名稱之由來，於《大品般若經》云：「云何名覺意三昧？住是三昧，諸三昧中，得七覺分，是名覺意三昧。」¹¹此外，《大智度論》云：「覺意三昧者，得是三昧，令諸三昧變成無漏，與七覺相應。譬如石汁一斤，能變千斤銅爲金。」¹²覺意三昧能使諸三昧具足七覺支，而與之相應。在智顛的《覺意三昧》云：「於諸三昧中，得七覺意，故名覺意三昧。」¹³可見智顛已將《大品般若經》的七覺分，以其別稱「七覺意」代替，並於《覺意三昧》六品中¹⁴，第二品〈釋覺意三昧名第二〉解釋覺意三昧之名義，並說明六種七覺：「一者、因聞七覺；二者、修行七覺；三者、會理七覺；四者、起方便七覺；五者、入法門七覺；六者、圓極七覺。」¹⁵由此可知智顛《覺意三昧》之名稱，不僅來自《大品般若經》，其內涵亦與七覺意有關。而《隨自意三昧》的核心思想是六波羅蜜，於隨自意三昧之觀行中，強調六波羅蜜觀。

《隨自意三昧》的六波羅蜜觀，顯示了與《大品般若經》的空觀思想之關係；智顛的《覺意三昧》，也源自於《大品般若經》，且於〈釋覺意三昧方便行〉中，又闡釋六度方便行。所以，二部著作皆與《大品般若經》的空觀思想有關。

(三)六波羅蜜之同異

¹⁰ 《大品般若經》卷 5 云：「菩薩摩訶薩摩訶衍，所謂名首楞嚴三昧、寶印三昧、師子遊戲三昧、……覺意三昧、無量辯三昧、……離著虛空不染三昧。」（《大正藏》冊 8，頁 251 上-中。）

¹¹ 《大品般若經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 252 下。

¹² 《大智度論》卷 47，《大正藏》冊 25，頁 401 上。

¹³ 《覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 621 下。

¹⁴ 《覺意三昧》之六品：〈辯法相第一〉、〈釋覺意三昧名第二〉、〈釋覺意三昧方便行第三〉、〈釋覺意三昧明心相第四〉、〈釋覺意三昧入觀門第五〉、〈釋覺意三昧證相門第六〉。

¹⁵ 《覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 622 上。

《隨自意三昧》與《覺意三昧》二個文本中，皆有六波羅蜜，但其地位卻不相同。《隨自意三昧》的思想核心是六波羅蜜，在《覺意三昧》中，六波羅蜜的地位就不如此殊勝，它只是一種方便行。智軍曾對比《隨自意三昧》、《覺意三昧》的六度之不同：

智顛在第三品「釋覺意三昧方便行」中，更以六波羅蜜作為入覺意三昧的前行方便，與慧思之以隨自意三昧於六威儀行中一一成就六波羅蜜，其先後順序正好相反。也就是慧思以隨自意三昧為六度之前方便，而智者以六度為覺意三昧之前方便。¹⁶

關於智軍所說，慧思以隨自意三昧為六度之前方便，此說法有待進一步釐清。慧思的隨自意三昧是於行住坐眠等日常生活的六威儀中，念念具足六波羅蜜觀。也就是菩薩於行威儀中，即修六波羅蜜觀，故隨自意三昧與修六度觀是同時，而不是前後關係，所以隨自意三昧不是六度的前方便。

智顛於〈釋覺意三昧方便行〉中，說明行者欲成就大悲度眾生，而求無上菩提至真之道，必先立大誓願、行六波羅蜜行，才能成就覺意三昧。對於六度方便之說明：「欲修覺意三昧者，應須善學如上六度方便，此六方便攝一切方便。若能善用調伏六蔽麤心，令意柔軟，然後審諦細心觀察，入正慧門，是名習學甚深三昧初心方便。」¹⁷智顛是以六度方便來調伏眾生虛妄之心，妄心既除，三昧自然顯現。所以，六度方便可調伏慳吝心、惡念心、愛恚心、懈怠放逸心、失念心、顛倒心等六蔽之粗心，粗心既除，意念柔軟，方可進入正慧門。

¹⁶ 智軍：〈天台覺意三昧的特色〉，收錄於《法光》第 68 期，（台北：法光雜誌編輯委員會，1994 年 5 月第 3 版）。

¹⁷ 《覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 623 上。

二、慧思《安樂行義》與智顛《法華三昧懺儀》「有相行、無相行」之差異

在第二章第二節「慧思的生平」第三階段「光州教化時代」，曾討論過慧思所傳授智顛的「普賢道場」、「四安樂行」，即是慧思著作《安樂行義》的有相行、無相行。智顛依照慧思所傳授的法門，而證入法華三昧前方便。後來智顛撰述《法華三昧懺儀》，乃傳承慧思法華三昧之精髓，擷取《法華經》、《普賢觀經》等諸大乘經典之要義，而揭示法華三昧之方便及正修之行儀。其內容旨在闡釋入菩薩正位、具諸佛功德之法門，包含禮拜、懺悔、行道、誦經、坐禪等，於三七日之間半行半坐之種種行法。

從《法華三昧懺儀》中，可看出智顛融攝了慧思的「有相行」、「無相行」，而且在《法華三昧懺儀》的「坐禪實相正觀方法」加了一行小字的附註：「行法相貌多出《普賢觀經》中，及〈四安樂行〉中，行者若欲精進修三昧，令行無過失，當熟看二處經文。」¹⁸可見智顛已將慧思誦經行道的有相行、實相正觀的無相行，運用於《法華三昧懺儀》之中。

雖然智顛的《法華三昧懺儀》是來自於慧思的有相行、無相行，但二者間有些差異，今以圖表說明：

| 慧思《安樂行義》 ¹⁹ | 智顛《法華三昧懺儀》 ²⁰ |
|---|---|
| 有相行： 此是〈普賢勸發品〉中，誦《法華經》散心精進，知是等人不修禪定、不入三昧，若坐、若立、若行，一心專念《法華》文字，精進不臥如救頭然，是名文字有相行。 | 事中修一心： 我於三七日中，若禮佛、懺悔、行道、誦經、坐禪，悉皆一心，在行法中無分散意。 |
| 無相行： | 理中修一心： |

¹⁸ 《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46，頁 954 中。

¹⁹ 參見《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 700 上-中。

²⁰ 參見《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46，頁 949 中-954 中。

| | |
|---|--|
| <p>即是安樂行。一切諸法中，心相寂滅畢竟不生，故名爲無相行也。</p> | <p>我從今時乃至三七日滿，於其中間諸有所作常自照了，所作之心心性不二，不生不滅。</p> |
| <p>未談論有相行、無相行之相融</p> | <p>事理一心融通： 行一一法時皆修此觀，六時之中一一時中，不得於事理有闕，是名三七日中一心精進。……若能如是心心相續，不離實相不惜身命，爲一切眾生行懺悔法，是名三七日中，真實一心精進修也。</p> |
| <p>成就果位： 有相行：見普賢菩薩乘六牙白象現身，障道罪滅，眼根清淨，見釋迦、七佛、十方三世諸佛，得三種陀羅尼門。 無相行：常在一切深妙禪定，行、住、坐、臥、飲食、語言，一切威儀心常定故。……行如是禪定，是菩薩遍行，畢竟無心想。</p> | <p>成就果位： 欲見普賢菩薩色身、釋迦牟尼佛、多寶佛塔分身諸佛、十方佛、六根清淨入佛境界、聞十方諸佛所說、一念之中悉能受持通達不忘、現種種色身作種種神變，先當於空閑處，三七日一心精進入法華三昧。</p> |

從上面表格中可知，慧思的「有相行」即是智顛的「事中修一心」；「無相行」即是「理中修一心」。慧思的有相行、無相行是隔歷而不融通；智顛的事修、理觀則是一味融通，今舉禮佛之例做說明：

禮佛之法當隨所禮佛志心憶念，此佛法身猶如虛空，應物現形如對目前，受我禮拜。……禮佛之時，自知身心空寂，無有禮相，亦知此身，雖如幻不實而非不影現法界。一一佛前，悉有此身，頭面頂禮。²¹

禮佛是事中修一心，還要理中修觀，能禮之人、所禮之佛皆本性空寂，「如是事修中必起理觀，理觀必落實於事修中，此正是法華三昧懺之

²¹ 《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46，頁 951 中-下。

另一特色。」²²所以，智顛的「事理一心融通」已將慧思的有相行、無相行結合。

此外，智顛於《摩訶止觀》中，認為有相行不應只限於〈普賢菩薩勸發品〉以及《普賢觀經》的詮示；無相行亦不應只限於〈安樂行品〉的詮示。

意止觀者，《普賢觀》云：專誦大乘，不入三昧，日夜六時，懺六根罪。〈安樂行品〉云：於諸法無所行，亦不行不分別，二經本為相成。……〈安樂行品〉護持、讀誦、解說、深心禮拜等，豈非事耶？《觀經》明無相懺悔，我心自空，罪福無主，慧日能消除，豈非理耶？南岳師云：有相安樂行、無相安樂行，豈非就事理得如是名？持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。²³

意業的修持，可包括事修、理觀。事修，是依據《普賢觀經》所說，是以普賢菩薩為懺悔主，懺悔六根，屬於有相行。理觀，則是依據〈安樂行品〉的無相行。智顛指出，〈安樂行品〉不只是「無相行」，亦有「護持、讀誦、解說、深心禮拜等」的「有相行」；《普賢觀經》不只是「有相行」，亦有「無相懺悔，我心自空，罪福無主，慧日能消除」的「無相行」，所以兩經是相輔相成。「智顛則結合了兩經中之事修與理觀，而於其所撰述的《法華三昧懺儀》之中，巧妙地融會了慧思之有相、無相兩行門。」²⁴在此，更可看出智顛事修、理觀之融通，且將有相行、無相行做為接引眾生悟入三昧之方便，若證悟諸法實相二者皆須捨離。

²² 釋大睿：《天台懺法之研究》（台北：法鼓文化，2000年9月），頁122。

²³ 《摩訶止觀》卷2，《大正藏》冊46，頁14上。

²⁴ 釋慧開：〈早期天台禪法的修持〉，收錄於《中印佛學泛論－傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》（台北：東大圖書公司，1993年），頁167。

第二節 次第法門的關連與差異

慧思與智顛對於次第法門的關連與差異，可從五個方面來進行：二十五方便之關連、禪法次第之差異、等覺地之不同、空觀之比較、行法次第之差異。從這五個面向中，去比較兩者間的同異點。

一、二十五方便之關連

天台宗將止觀的修行分爲方便與正修二種，其中「方便」是指正修止觀法門之前的預備功夫，共有二十五項，故云二十五方便。此二十五方便又可分爲五科：具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行五法。根據學者的研究指出：二十五方便的「訶五欲、棄五蓋、行五法」三個項目，出自《大智度論》；「具五緣」是在《禪祕要法經》、《禪要經》、《坐禪三昧經》、《遺教經》及《成實論》等內容基礎上所構成的。而「調五事」，則是慧思對當時禪師的行法所歸納出來的要點。²⁵

智顛將二十五方便視爲修止觀的前方便，慧思的《隨自意三昧》是修菩薩道的前方便；以及《無諍三昧》的卷上廣說禪的無量名字亦屬於方便法門，其正修是四念處法門。筆者將嘗試從慧思的《隨自意三昧》、《無諍三昧》卷上去尋找，慧思是否也具備二十五方便呢？也視爲前方便嗎？將於下文中進行探討：

(一)具五緣

慧思於《無諍三昧》云：「欲覺一切諸佛法，持清淨戒修禪定，捨諸名聞及利養，遠離憤鬧癡眷屬，念十方佛常懺悔。」²⁶智顛的具五緣是指：持戒清淨、衣食具足、閒居靜處、息諸緣務、近善知識。慧思的持清淨戒、修禪定、常懺悔，即是智顛具五緣的「持戒清淨」，重申懺悔的重要性。遠離憤鬧即是智顛具五緣的「閒居靜處」，是指個體修習禪定的適當環境，也就是頭陀蘭若無諸憤鬧之處。遠離癡眷屬，

²⁵ 參見釋永本：《天台小止觀》（高雄：佛光出版社，2005年），頁14。

²⁶ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊46，頁629下。

即是智顛具五緣的「息諸緣務」，主旨在割斷禪定修習與世俗生活的聯繫，也就是息人間緣務。念十方佛，即是智顛具五緣的「近善知識」，其主旨是「共修一道，互相勸發」，及早獲得覺悟，也就是同行善知識。由上可知，智顛的具五緣中，慧思已具備了四緣，只缺「衣食具足」一緣。而且慧思的四緣，亦屬於前方便法門。

(二)行五法、訶五欲、棄五蓋、調五事

慧思又談到欲界中具五方便，於《無諍三昧》云：

一者、發大善心，求佛道故。欲得禪定，名善欲心。是善欲心，能生一切佛法，能入一切禪定，能證一切解脫，起一切神通。……覺了諸法，故名法智。未到初禪得金剛智，能斷煩惱證諸解脫，是名未到地。初欲界地及未到地，如是二地，是佛道初門，欲得禪定，是名欲心。復次，初夜後夜，專精學禪，節食攝心，捨離眷屬，斷諸攀緣，是名精進。復次，專念初禪樂，更無餘念，是名念心。復次，巧慧籌量欲界五欲，欺誑不淨，是三惡道伴；初禪定樂，斷諸欺誑，得真智慧，是入涅槃伴。是籌量，是名巧慧心。復次，專心一處，滅諸覺觀，境界都息，身心寂靜，是名一心。如是五方便，能斷五欲妖媚煩惱，滅除五蓋，有覺有觀，離生得喜樂入初禪。²⁷

欲界五方便，即：欲心、精進、念心、巧慧心、一心。此五方便與智顛的行五法是同或異呢？「欲心」，是指發善心，爲了成就佛道，而修學禪定，故又稱善欲心。此善欲心，具有能生佛法、入禪定、證解脫、起神通的作用。此欲心，能斷欲界煩惱之無漏智。是欲界、色界的跳板，也就是位於欲界地、未到地這二地佛道初門之間，是色界四禪定中，即將發得初禪定之前的準備修行之定。「精進」是指於初夜後夜，一心坐禪，攝心節制飲食，遠離外緣的干擾。「念心」是指憶念初禪的

²⁷ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 631 上。

快樂。「巧慧心」是指運用善巧的智慧去分別欲界的五欲，是三惡道的伴侶；只有初禪的快樂，才是真實的智慧，是入涅槃的伴侶。「一心」是指入禪定之後，攝心在定，覺觀即滅，達到身心寂靜。此欲界的五方便，能斷五欲煩惱、滅除五蓋，離欲界諸惡不善之法，得覺觀禪定，達到色界初禪天的離生喜樂地。

智顛的行五法於《修習止觀坐禪法要》、《釋禪波羅蜜次第法門》(以下簡稱《禪門修證》)²⁸皆有談論。今列舉《修習止觀坐禪法要》說明：

一者、欲。欲離世間一切妄想顛倒，欲得一切諸禪智慧法門故。……二者、精進。堅持禁戒棄於五蓋，初夜後夜專精不廢。……三者、念。念世間為欺誑可賤，念禪定為尊重可貴。……四者、巧慧。籌量世間樂、禪定智慧樂，得失輕重。……五者、一心。分明明見世間可患可惡，善識定慧功德可尊可貴。²⁹

「欲」是指離世界妄想顛倒，志願好樂諸深法門。「精進」是指堅持禁戒，棄捨五蓋，於初夜後夜精進不懈怠。「念」是指念世間的五欲虛妄不實是可厭，念出世禪定智慧是可尊可貴。「巧慧」是指分別世間快樂與出世間禪定的快樂之得失輕重。「一心」是指分明徹見世間諸患之可厭，定慧功德之可尊可貴。

慧思的五方便，顧名思義是前方便，與智顛的行五法，似乎沒有什麼不同，只是慧思的五方便，談到可以出離欲界，進入色界初禪的離生喜樂地。慧思的五方便，能達到斷五欲、滅五蓋，就是智顛於行五法中，「精進」可棄五蓋，「念」可訶五欲，兩者意思是相同的。

²⁸ 《禪門修證》行五法：「欲者，行人初修禪時，欲從欲界中出，欲得初禪故，亦名為志，亦名為願，亦名為樂，是人內心志願好樂諸禪定故。……復次行者為修禪故，持戒清淨，棄捨五蓋，初夜後夜專精不廢，譬如鑽火未然，終不休息，是名精進。……三、念者，如摩訶衍中說，念欲界不淨，欺誑可賤，念初禪為尊重可貴。……四、巧慧者，籌量欲界樂、初禪樂、得失輕重之相。五、一心者。行人已善能巧慧，籌量用心無謬，今但應專心守一而行，故名一心。」（《大正藏》冊 46，頁 490 下-491 中。）

²⁹ 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46，頁 466 下。

由上可知，智顓的二十五方便中，在慧思的《無諍三昧》就可以找到具五緣的四緣、行五法、訶五欲、棄五蓋，只缺具五緣的「衣身具足」一緣，以及調五事。調五事，指調食、調睡眠、調身、調息、調心，與《隨自意三昧》有關。其中的「調食」、「調睡眠」，於〈食威儀〉、〈眠威儀〉有說明；「調身、調息、調心」，則於〈住威儀〉有說明。所以，智顓的二十五方便，在慧思的《隨自意三昧》、《無諍三昧》卷上可找到二十四方便，而且皆是前方便，只缺「衣身具足」一緣而已。

由上可知，慧思、智顓對於二十五方便，其觀點大致相同，皆是做為正修之前的準備工作。只是慧思的二十五方便散落於其著作中，並不集中，只能透過智顓已建構的義理體系與之比較，從中找出慧思的二十五方便思想。

二、禪法次第之差異

觀練熏修，即觀禪、練禪、熏禪、修禪，其內容來自《大品般若經》。《禪門修證》云：「觀練熏修，一者、背捨及勝處、一切處，此三門並屬觀禪。故《摩訶衍》云：背捨是初行，勝處是中行，一切處是後行，悉為對治，破根本味禪中無明貪著及淨法愛也。二、九次第定，即是鍊禪。三、師子奮迅三昧，即是熏禪。四、超越三昧，即是修禪。」³⁰智顓的《禪門修證》中，觀禪的三門是指「八背捨、八勝處、十一一切處」；練禪是指九次第定；熏禪是指師子奮迅三昧；修禪是指超越三昧。

慧思的《無諍三昧》中，禪有無量名字，其中「八背捨、十一智、三十七品、四個波羅蜜、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧」與觀練熏修有關。也就是禪的無量名字，於「八背捨」之後，又插入了「十一智、三十七品、四個波羅蜜」，而使得「觀練熏修」沒有連貫性。在智顓的《維摩經文疏》就提到通明禪、觀練熏修的思想是來自慧思：「三藏教三乘人，入滅受想定，凡有五處，得入不同。一者、根本通明淨

³⁰ 《禪門修證》卷 10，《大正藏》冊 46，頁 540 下。

禪入滅定；二、依八背捨觀禪入滅定；三、依九次第定練禪入滅定；四、依師子奮迅薰禪入滅定；五、依超越修禪入滅定。初出《大集經》，後四出《大品經》，此是南嶽禪師之所出也。」³¹三藏教的三乘行人，進入滅受想定，有五處：根本通明禪、八背捨的觀禪、九次第地的練禪、師子奮迅的薰禪、超越三昧的修禪。其中通明禪出自《大集經》，其餘四者出自《大品般若經》。從上述的引文中，可知慧思所述的觀禪只有「八背捨」，而沒有「八勝處、十一切處」，故慧思於禪的無量名字中，沒有八勝處與十一切處二個禪名。由上分析可知，智顛的「觀練熏修」的思想，來自《大品般若經》、慧思的啓發，再予以創新，而不是自己獨創的。

此外，智顛於《法界次第初門》亦提到修習觀練熏修等禪定之成就：「若修此觀練諸禪定，證聖果時，則成大力羅漢，具足六通、三明、及八解脫、願智頂禪、無諍三昧等諸功德也。」³²天台宗圓教初門的行者，於修一切無漏對治、觀練熏修等禪定時，即證得聖果，而成爲不壞法的大力阿羅漢，具足六通、三明、八解脫、願智頂禪、無諍三昧等諸功德。

慧思、智顛雖皆談論觀練熏修四種次第禪法，但在慧思的觀禪中只有八背捨；智顛則依據《大智度論》的說法，其觀禪有三種法門：「背捨是初行者，勝處是中行，一切處是久行。」³³故智顛的觀禪部分，增加了「八勝處、十一切處」等二法門，而且又對其觀禪的方法、功能做了詳盡的說明。慧思在《無諍三昧》中，對於觀練熏修四種次第法門，則只做了簡略性的介紹而已。

三、等覺地之不同

慧思於《無諍三昧》中，對於熏禪的詮釋：「爾時禪定，轉名師子奮迅三昧，以神通力供養十方佛，及教化眾生淨佛國土，邊際智滿十地具足，變身如佛滿十方，學佛神通，未得滿足，是師子奮迅三昧。

³¹ 《維摩經文疏》卷 11，《卍新纂續藏經》冊 18，頁 542 下-543 上。

³² 《法界次第初門》卷中之上，《大正藏》冊 46，頁 677 上。

³³ 《大智度論》卷 21，《大正藏》冊 25，頁 215 中。

唯有諸佛，乃能具足。」³⁴熏禪是師子奮迅三昧，已能運用神通力供養十方諸佛，教化眾生而能淨化佛國土，從第十地法雲地之後，更斷一品無明，而進入等覺位邊際智滿。

慧思接著說明等覺位邊際智滿的修行方式：「入重玄門修四十心，從凡夫地初發心時，所修禪定次第重入，乃至最後無垢地，修諸禪定，學佛神通化眾生法。」³⁵今且運用智顛的著作來解讀此段經文，在《四教義》云：

等覺地者，即是邊際智滿，入重玄門。若望法雲，名之為佛；望妙覺，名金剛心菩薩，亦名無垢地菩薩。三魔已盡，餘有一品死魔在，斷無明習也。³⁶

等覺位，又稱邊際智滿，入重玄門，已幾近於妙極覺滿的佛地，故居妙覺邊。邊際智滿，有二種說法，「即今《玄文》及《四教義》第十，等覺邊際智滿；《觀經疏》一，妙覺邊際智滿。……大乘則在等、妙二覺從容說之。若據入重玄門，在等覺位者，大乘邊際智滿，唯在等覺。」³⁷所以，《法華玄義》、《四教義》皆採等覺邊際智滿，居妙覺邊，邊際智滿，斷無明、愛二根本煩惱，窮無明源故尚有惑可斷。於等覺地時，斷最後一品微細的根本無明，登妙覺地。入重玄門，指菩薩在成佛之前，於等覺位再度重返人間修習自凡夫以來所作之事，使其一一契合真理，此謂入重玄門、倒修凡事。³⁸等覺菩薩有幾個不同名稱，茲說明如下：「佛」，若從法雲地來看，等覺位已經是佛。「金剛心菩薩」，若從妙覺位來看，等覺位是金剛心菩薩，即所修觀智，純一且堅利，猶如金剛，故稱金剛心。「無垢地菩薩」，四魔中三魔已斷盡，只剩一

³⁴ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 上。

³⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 632 上。

³⁶ 《四教義》卷 10，《大正藏》冊 46，頁 759 中、下。

³⁷ 大寶：《法華玄義釋籤講述》，收錄於《天台大師全集·法華玄義》3，（編纂者：佛敎大系完成會，1921 年），頁 404-405。

³⁸ 《維摩經略疏》卷 6 云：「故《瓔珞》云：『住等覺位，入重玄門，經無量劫倒修凡事。』」（《大正藏》冊 38，頁 649 下。）

品變易死魔的無明餘習易斷。

那為何要在等覺地修「入重玄門」呢？於《法華玄義釋籤》進一步的說明：「觀達無始無明源底，邊際智滿，名爲等覺，即成圓門遍應法界名入重玄；不同別教教道重玄，居妙覺邊，名邊際智滿。」³⁹圓教菩薩於等覺地斷元品無明，普遍現身於世界而入重玄門，故又稱證道之重玄；別教菩薩於等覺位難以斷除元品無明，故重返人間倒修凡事，以此行來斷除元品之無明，又稱教道之重玄。所以，慧思的等覺位，邊際智滿，入重玄門，修四十心一十住、十行、十迴向、十地，到四十一心無垢地(等覺地)，斷元品無明；即是智顛的別教菩薩，於等覺位爲了斷除元品無明，而入重玄門。

四、空觀之比較

慧思對於空觀的體認，從《隨自意三昧》的六威儀、《無諍三昧》的四念處觀，可看出其將實相正觀又可分爲二類：一是依「事相」而作觀，即壞色歸空；一是依「理體」而作觀，即非色滅空。依事相作觀，即分析諸法以入空之觀法，即是壞色歸空，爲智顛所發揮而成藏教的析空觀；依理體作觀，觀色心諸法的當體如幻即空，即是非色滅空，爲智顛所發揮而成通教的體空觀。

慧思於《隨自意三昧·行威儀品》中，對於「因空」、「果空」之說明，爲「觀此空法，無空可得，是名空空；一切皆空，名爲大空；不失因果，名爲中道第一義空。」⁴⁰此中出現了「空空、大空、中道第一義空」等三個對於空詮釋之詞，其出自《小品般若經》的十八空。⁴¹智顛則將其詮釋爲：幻有是俗諦，對應於大空；幻有即空而不可得，是真諦，對應於空空；不失因果是不有不空的但中佛性，名爲中道第一義空。慧思雖沒有使用真、俗二諦之名稱，只使用中道第一義諦，

³⁹ 《法華玄義釋籤》卷7，《大正藏》冊33，頁865下。

⁴⁰ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁498上。

⁴¹ 《小品般若經·序品》：「菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜。」（《大正藏》冊8，頁219下。）

但其思想卻為智顛所發揮，而形成別三諦。

慧思對於十八界之觀法，「六根、六塵、六識空故，求不可見，名之為空。求亦不得，名之空空，亦無有空。」⁴²智顛如何詮釋呢？此十八界求不可見，故是幻有，既是幻有的事物則本身是空，為俗諦為攝。「求亦不得，名之空空，亦無有空」，空空是指真諦，是「求亦不得」的不有，以及「亦無有空」的不空，它是超出空、有二邊的但中佛性。所以，十八界的觀法，為智顛所發揮而形成別教的顯中二諦，即幻有、幻有即空為俗諦，不有不空的但中佛性為真諦。

由上可知，慧思對於空觀，已經有淺(鈍根)、深(利根)初步的區分，相當於智顛的藏教析空觀、通教的體空觀之別。對於更深層的空觀，則只用「空空」、「大空」、「無有空」、「中道第一義空」等表示，但從其所使用名稱之不同，可知其對空觀的體悟已有深淺之不同，只是其尚未有固定的名稱來表示；而智顛已建立了義理體系，將它區分為藏通別圓四教的觀法，故對於空觀亦有了深淺不同層次的區別。

五、行法次第之差異

慧思於《無諍三昧》中，提到說法度眾生前，須先修禪定，十方諸佛先以道種智(法眼)，來觀察眾生的根機，予以對治；再以一切種智(佛眼)，說法度眾生。⁴³智顛的說法則有所不同，修禪定是觀空，但還要「從空入假」，也就是智顛別教中所談到的「從空入假觀」。從空入假是觀俗諦，其目的是度化眾生。從空諦中重返世俗的假有，就是要觀察一切眾生的根機，而能知眾生的種種病、識種種藥，應病與藥，並令其服用，則為斷界外塵沙惑。《維摩經玄疏》云：「今明十行，修從空入假觀，斷恒沙無知，得道種智、法眼。」⁴⁴智顛別教的十行，是修習從空入假觀，斷界外塵沙惑，見俗諦理；成道種智，能分別一切假名，用諸佛道法，發起眾生善根；開法眼，了知世俗諦大事，又能入俗度生，故稱只觀俗諦。

⁴² 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊 46，頁 634 下。

⁴³ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 627 下。

⁴⁴ 《維摩經玄疏》卷 3，《大正藏》冊 38，頁 539 上。

此外，慧思於《無諍三昧·身念處觀如音品》中，觀身念處其觀法次第爲：觀息→觀心→觀身，與《隨自意三昧·住威儀品》觀法次第相同。智顛於《禪門修證》卷 8，主要闡述「通明觀」，其觀法是依據《大集經》而來。通明觀，又稱通明禪、通明觀禪，其觀法順序爲觀息→觀色→觀心。通明觀的主要特色是「觀一達三」，《禪門修證》云：「從初修習即通觀三事，若觀息時即通照色心，若觀色乃至心亦如是。」⁴⁵即修觀息法時，就能通觀照了色法、心法，能夠達成「三觀互通」；又能證得六通、三明，故稱通明。所以，慧思的觀息→觀心→觀身，與智顛的觀息→觀色→觀心次序有所不同，而且智顛的「觀一達三」更顯現其禪觀之融通思想。

由上慧思、智顛的說法可知，慧思是先具足「道種智、法眼」，再來觀察眾生的根機，予以對治；而智顛其順序剛好相反，先觀察眾生的根機，予以對治之後，才證得「道種智、法眼」。慧思注重禪觀，比較沒有文字的說明，而智顛繼承了慧思的思想，而發展成別教的十行，修習從空入假觀。此外，慧思觀身念處其觀法次第爲：觀息→觀心→觀身，智顛的通明觀其觀法次第爲：觀息→觀色→觀心，可見兩者對於觀心、觀身的次第有所不同，而且智顛對此三事通觀，更顯現出其禪法之融通。

第三節 圓頓法門之差異

慧思與智顛對於圓頓法門的差異，可從二個方面來進行：六根清淨之同異，慧思已有親身體證，而智顛只是相似的體悟；圓頓思想在慧思時期尚未嚴謹的定位，到了智顛已建立義理體系，故給予合理的名稱與定位。

一、六根清淨之同異

關於六根清淨，智顛從眾生法妙來說明，於《法華玄義》云：

⁴⁵ 《禪門修證》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 529 上。

南岳師舉三種：謂眾生法、佛法、心法。如經(《法華經》)為令眾生開示悟入佛之知見，若眾生無佛知見，何所論開？當知佛之知見，蘊在眾生也。又經：但以父母所生眼，即肉眼；徹見內外彌樓山，即天眼；洞見諸色，而無染著，即慧眼；見色無錯謬，即法眼；雖未得無漏，而其眼根清淨，若此一眼具諸眼用，即佛眼。此是今經明眾生法妙之文也。《大經》云：「學大乘者，雖有肉眼，名為佛眼。耳鼻五根，例亦如是。」《殃掘》云：「所謂彼眼根，於諸如來常，具足無減，修了了分明見。乃至意根亦如是。」《大品》云：「六自在王，性清淨故。」又云：「一切法趣眼，是趣不過。眼尚不可得，何況有趣、有非趣？乃至一切法趣意，亦如是。」此即諸經明眾生法妙也。⁴⁶

六根清淨，智顛也是參考慧思的眾生法妙來詮釋，提到佛之知見，不出眾生法。「心、佛及眾生，是三無差別。」⁴⁷但智顛特舉眾生法，認為「眾生法足以含括心法之據因及佛法之據果，通該因果一切諸法。」⁴⁸故以眾生法來詮釋六根清淨。又如《法華經》、《大般涅槃經》、《殃掘摩羅經》、《大品般若經》等經典，皆說明六根得理，即是自在；自性無染，不為無明惑所拘，即是清淨；且六根皆具空、假、中三諦，故名為妙。智顛又將《法華經》中，父母所生的肉眼擴大到五眼，即是「前五根：肉眼、肉耳、肉鼻、肉舌、肉身，雖是父母所生，然也能發出相似於天眼、慧眼、法眼、佛眼之作用(其它四根亦如是)。意根：雖未得無漏智慧，此人之意根，亦能發出相似於天意、慧意、法意、佛意之智慧。所以，六根中的每一根皆有五相。而此六根之五相即可與佛的三身相似相應。肉、天、法三相之六根覺諸法假，與佛相好身(正報身)相似相應；慧相之六根覺諸法空，與佛法門身(化身)相似相應；佛相之六根覺諸法中，與佛實相身(法身)相似相應。所以，清

⁴⁶ 《法華玄義》卷 2 上，《大正藏》冊 33，頁 693 上。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

⁴⁸ 郭朝順：〈從《法華玄義》所引重要經論看智顛的思想結構〉，收錄於《第五次儒佛會通學術研討會》(台北：華梵大學哲學系，2001 年)，頁 107。

淨六根能發出相似於佛三身的功德相，故此六根清淨位為相似即佛位。」⁴⁹在慧思時期尚未建立天台義理體系，智顛雖引用慧思的眾生法妙思想，已將六根清淨歸為六即的相似即⁵⁰之十信位中，清淨六根已能相似親證到佛三身的不可思議理性，也就是六根清淨位。

所以，從六根清淨可看出慧思與智顛相同之處，皆從眾生法妙談六根清淨，也都是利根菩薩的圓頓觀法。不同之處，慧思將清淨肉眼視同佛眼所見，是由禪定與空觀親身體證所獲致，所見同於佛的境界，具足佛果的一切功德。而智顛雖將清淨肉眼詮釋為具有五眼的作用，能相似親證到佛三身的理性，以及六根皆具空、假、中三諦，是相似即的十信位之階位，但這都只是相似的體悟，尚未達到真實體證的分證即。故慧思的六根清淨，可以說是智顛六即的分證即，已有真實的體證；而智顛的六根清淨，只是相似即，尚未親身體證的境界。

二、圓頓思想之開展

慧思於《隨自意三昧·行威儀品》中，提到「生死諸行及修道聖行，一切皆是第一義空。」⁵¹以及「眾生性即菩提，菩提性即眾生，菩提眾生無一二。」⁵²慧思在此雖沒論及四諦思想，但其所顯現的生死諸行(生死)、眾生性(煩惱)、修道聖行(涅槃)、菩提性(菩提)，所代表的即是四諦的內容。此中又說明眾生性即菩提，菩提性即眾生，兩者是無二無別的，是一如的、等同的，皆是第一義空，後為智顛所發揮，而形成圓教無作四諦。

慧思於《隨自意三昧·眠威儀臥品》中，引用《大集經》的「因眼見色生貪愛者，即是無明；……由識造業，遍行諸趣。」此中《大集經》的一世十二因緣，也就是智顛《摩訶止觀》云：「若一人一念悉皆具足十界、十如、十二因緣，乃可稱為摩訶衍不可思議十二因緣耳。」

⁴⁹ 參考牟宗三：《佛性與般若》(下冊)，(台北：臺灣學生書局，1993年修訂版)，頁939。

⁵⁰ 六即，指天台圓教所立的六種行位：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。

⁵¹ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁498上。

⁵² 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁498上。

⁵³所以，此處慧思的一念十二因緣，智顛將其發揮而成圓教不思議不生滅十二因緣。

《無諍三昧》的思想核心，一身(十法界或十境)與一心(一念心中一時行)的關係，智顛於《摩訶止觀》亦有提及：「復次十二因緣、十如、十境，在異心中，是生滅思議；在一念心中，是不生不滅不可思議。……若一人一念悉皆具足十界、十如、十二因緣，乃可稱為摩訶衍不可思議十二因緣耳。」⁵⁴由此可知，「智顛的圓教緣起觀，是建立在『一念心中悉皆具足』，稱為不思議不生滅十二因緣。圓教的一念心是建立在『性具說』，其將十二因緣、十如、十境皆攝於一念心。亦即將一念心，開展成十界互具，百界千如，一念三千的實相觀。」⁵⁵慧思的一身尚未發展成十界互具之關係，比較注重心靈的融通；而智顛則認為「色心無差別」，故身心二者是平等的關係，故能相即相攝，亦即智顛的身心觀更加的融通與宏大，因而發展成圓教的不思議不生滅十二因緣，以及一念三千。

慧思於《無諍三昧》中，引用《大品般若經》的智慧從何處來？「非內觀中得是智慧，非外觀中得是智慧，非內外觀中得是智慧，亦非不觀得是智慧，是故智慧無有得處，故名無智。」⁵⁶智顛在《摩訶止觀》亦對此有所詮釋，《摩訶止觀》云：「如言非內觀得是智慧，乃至非內外觀得是智慧。若有住著，先尼梵志小信尚不可得，況捨邪入正？聞者生信，即其文也。是為為人悉檀四句，說心生三千一切法也。」⁵⁷先尼梵志聽聞諸法實相不可得，而能產生信解，故能獲得佛的一切智。可見慧思於此處談佛智，只是運用《大品般若經》的說法；智顛則運用四句悉檀的為人悉檀談無生，而說佛智是圓頓的一念三千。

此外，慧思於《安樂行義》中，對於聖種之詮釋：「聖種者，因善知識善能覺了。……虛空不能貪愛，虛空不斷無明，不生於明，是時

⁵³ 《摩訶止觀》卷 9 上，《大正藏》冊 46，頁 127 上。

⁵⁴ 《摩訶止觀》卷 9 下，《大正藏》冊 46，頁 127 上。

⁵⁵ 參見拙著：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》（圓光佛學研究所畢業論文，2006 年 6 月），頁 198。

⁵⁶ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 628 上。

⁵⁷ 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 54 下-55 上。

煩惱即是菩提，無明緣行即是涅槃，乃至老死亦復如是。法若無生，即無老死，不著諸法，故稱聖種。」⁵⁸聖種是一念覺了的狀態，已能悟入中道之理，故煩惱即菩提、生死即涅槃，二者皆是等同一如，為智顓所發揮而成圓教的無作四諦。

第四節 小結

慧思的《隨自意三昧》與智顓的《覺意三昧》之同異，主要表現於三個面向，今將歸納其同異點。共同點：(一)皆以「意」為所觀境，亦即於一切時中、一切事上，隨意用觀，念起即覺，意起即修的三昧。以及以運心、六威儀、十八界為所觀境。(二)思想淵源，皆依據一部大乘經典而集成、與百八三昧、《大品般若經》的六波羅蜜之空觀思想有關。

相異點：(一)觀境。《隨自意三昧》以二運心作為所觀境，而且只有在〈行威儀品〉才出現；智顓則將二運心擴大到四運心，是《覺意三昧》的正修，可運用於六度、六作、六受之一切時、處之中。《隨自意三昧》是以六威儀為組織架構之修行法，其範圍包括整部《隨自意三昧》；智顓《覺意三昧》的六作只是別觀的一部分，其範圍較小。慧思〈坐威儀〉十八界之觀法，則為智顓發揮而成《覺意三昧》別觀的六受。(二)思想淵源。《隨自意三昧》所依經典是《首楞嚴三昧經》，修行成就得首楞嚴三昧，是百八三昧之第一種三昧；《覺意三昧》則是依據《大品般若經》而來，是百八三昧中的第七十二種三昧，稱為覺意三昧。隨自意三昧之觀行中，強調六波羅蜜觀；覺意三昧之觀行中，則強調七覺意。(三)六波羅蜜。《隨自意三昧》的思想核心是六波羅蜜，《覺意三昧》的六波羅蜜只是方便行。

慧思《安樂行義》與智顓《法華三昧懺儀》之間的差異，主要以「有相行、無相行」做比較。慧思的「有相行」即是智顓的「事中修一心」；「無相行」即是「理中修一心」。慧思的有相行、無相行是隔歷而不融通；智顓的事修、理觀則是一味融通。也就是智顓的事修中必起理觀，

⁵⁸ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 699 上。

理觀必落實於事修中，而且智顗的《法華三昧懺儀》中，「事理一心融通」已將慧思的有相行、無相行結合。所以，慧思的有相行、無相行之不融通，好比別教的事理隔歷不融；智顗的事修、理觀融通，則好比圓教的事理圓融不二。

慧思、智顗次第法門之不同，可區分為二十五方便之關連、禪法次第之差異、等覺地之不同、空觀之比較、行法次第之差異。「二十五方便」，雖是智顗所創立，但從慧思的《隨自意三昧》、《無諍三昧》卷上可找到二十四項，只缺「衣身具足」一緣而已，此二十五方便，對二位祖師而言，都是一種修行的前方便。禪法次第是指「觀練熏修」四種禪法，智顗於《維摩經文疏》就已經說明此思想來自《大品般若經》、慧思之啓發，只是慧思的觀禪只有八背捨，智顗則依據《大智度論》而有八背捨、八勝處、十一切處三種法門。慧思的「等覺地」，邊際智滿，入重玄門，修四十心—十住、十行、十迴向、十地，到四十一心無垢地(等覺地)，斷元品無明；即是智顗的別教菩薩，於等覺位爲了斷除元品無明，而入重玄門。「空觀的差別」，慧思對於空觀，已經有淺、深的區分，只是尙未有固定的名稱來表示；而智顗已建立了義理體系，將它區分為藏通別圓四教的觀法，故對於空觀給予了深淺不同層級的區別。「行法次第」中，可看出二位祖師對於眾生根機與道種智(法眼)的順序有所不同。慧思是先具足「道種智、法眼」，再來觀察眾生的根機，予以對治；而智顗則是先觀察眾生的根機，予以對治之後，才證得「道種智、法眼」。慧思觀身念處是：觀息→觀心→觀身，智顗的通明觀是：觀息→觀色→觀心，可見兩者對於觀心、觀身的次第有所不同，而且智顗對此三事通觀，更顯出其禪法之融通。

慧思、智顗圓頓法門之不同，可區分為六根清淨、圓頓思想。「六根清淨」可看出慧思與智顗相同之處，皆從眾生法妙談六根清淨，也都是利根菩薩的圓頓觀法。不同之處，慧思的六根清淨，是由禪定與空觀親身體證所獲致；而智顗的六根清淨，是相似即的十信位之階位，只是相似的體悟，尙未達到真實體證。「圓頓思想」在慧思時期尙未嚴謹的定位，到了智顗已建立義理體系，故給予合理的名稱與定位。從《無諍三昧》的思想核心，一身與一心的關係，慧思比較注重心靈的

融通；而智顛則二者並重，故其身心觀更加的融通與宏大。

第七章 結論

《隨自意三昧》、《無諍三昧》、《安樂行義》是慧思禪觀思想的三部著作，從這三部著作中，可展現出個人獨特的禪觀特色。慧思是天台宗的先驅者，不僅普攝北方重實踐的禪法，而且又結合了南方重義理的學風，而形成定慧雙開的修行法門。慧思的止觀法門又具有啓迪後學的作用，其弟子智顛繼承了慧思的三種止觀，形成了天台宗的止觀學說的理論體系，創立了天台宗，成爲中國佛教第一個宗派。

在論文的結論部分，主要是對三部著作的整體探討，分爲二節：第一節討論三部著作修行次第的差異，以及如何分判次第法門與頓悟法門。第二節說明三部著作中，禪觀的內涵：四念處、心意識問題。

第一節 修行次第的差異

於探討慧思三部著作之修行次第之前，先對三部著作的成立次序、形成過程做說明。目前學界對於慧思三部著作的成立次序之說法：新田雅章、佐藤哲英、Paul Magnin 等三位學者，皆認爲三部著作成立的先後次序爲：《隨自意三昧》→《無諍三昧》→《安樂行義》。¹此外，根據 Stevenson 的研究認爲，慧思著作的形成過程，採四部分型式：開始的介紹、主要的論述(散文、長行)、次要的問答交流、偈頌的重宣或複述。²在南北朝時代，盛行的講經方式是講師與都講之間的相互問答。³但是慧思著作中的問答，是採取當時的講經方式呢？還是祖師爲了遣除疑惑，而自設的問答呢？則還有待進一步考察。Stevenson

¹ 參見新田雅章：〈慧思における禪定思想の展開〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 21 卷第 2 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1973 年 3 月)，頁 588。佐藤哲英：《續・天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981 年 11 月)，頁 160。山野俊郎：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思(515-577)” – Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai –〉，收錄於《佛教學セミナー》第 36 號，(日本：京都，大谷大學佛教學會，1982 年 10 月)，頁 81。

² 參見 Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno(菅野博史)合譯：《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》, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006, p.91

³ 講經之際，講師與都講互相問答，這種形式的講經，盛行於南北朝時代。鎌田茂雄著・關世謙譯：《中國佛教史》(台北：新文豐出版股份有限公司，1995 年)，頁 172。

提出，慧思著作的四部分型式，頗似圓仁於入唐時所見講師、都講、覆講師等講經之型式。⁴Stevenson 根據圓仁對於入唐求法巡禮所見講經過程的記載，推斷慧思三部著作的散文部分應是先成立，而偈頌部分則是較晚才完成。⁵關於 Stevenson 的觀點，目前學界尚無進一步的研究成果，將來可另闢專文，再做進一步的考察與研究。雖然學界對於慧思著作的成立次序、形成過程有這些研究成果，本論文對於三部著作的修行次第，是依據內容來比較，以《般若》為漸悟，《法華》為頓覺，做為分判的標準。

根據佐藤哲英的研究指出：「《隨自意三昧》、《無諍三昧》這二部著作，是以般若空觀的實踐為中心；《安樂行義》則是說明《法華經》的實踐道。」⁶以及 Paul Magnin 也說：「《隨自意三昧》、《無諍三昧》主張漸悟(次第行)，也就是透過息→心→身的觀察過程來掌握諸法實相；另一方面《安樂行義》則是頓悟(非次第行)，透過一心的觀察，來掌握實相，達到『一心』、『一學』、『一念』、『一時』的成就。」⁷此外，新田雅章則說：「《安樂行義》詮示頓覺行；《隨自意三昧》、《無諍三昧》所說是漸悟=次第行。」⁸從以上三位學者的研究發現，他們皆認為《隨自意三昧》、《無諍三昧》是實踐般若的空觀思想，為漸悟的次第行；《安樂行義》說明《法華經》是大乘的頓悟非次第行，能快速成佛。

⁴ 參見 Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno(菅野博史)合譯：《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》, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006, p.91

⁵ 參見 Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno(菅野博史)合譯：《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》, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006, p.90

⁶ 參考佐藤哲英：《續・天台大師の研究》(日本：京都，百華苑，1981年11月)，頁284。

⁷ 參考山野俊郎：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思(515-577)” – Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai –〉，收錄於《佛教學セミナー》第36號，(日本：京都，大谷大學佛教學會，1982年10月)，頁82-83。

⁸ 新田雅章：〈慧思における禪定思想の展開〉，收錄於《印度學佛教學研究》第21卷第2號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1973年3月)，頁587。

一、慧思三部著作的修行次第

慧思的三部禪觀著作，其修行次第果真如三位學者所說那樣嗎？比較有爭議的應是《無諍三昧》，它是次第法門呢？或是頓悟法門呢？抑是次第兼頓悟法門呢？

(一)《隨自意三昧》的次第法門

在《隨自意三昧》中，其中心思想是「六威儀」，所依據的主要經典是《首楞嚴三昧經》、《大品般若經》。從二個面向可看出《隨自意三昧》是次第法門：慧思的《隨自意三昧》，是以六威儀為組織架構之修行法，再以每一威儀配合六波羅蜜來修行的禪觀，顯示了與《大品般若經》所注重的六波羅蜜之相關性。由此可看出六波羅蜜觀是《隨自意三昧》的核心思想，貫穿了整部《隨自意三昧》，故稱《隨自意三昧》是漸悟的次第法門。此外，隨自意三昧只是修菩薩道的前方便，還要具足諸大三昧的修學基礎，才能達到最終的目的證得首楞嚴三昧，故是次第修學法門。

(二)《無諍三昧》的次第、頓悟法門

「無諍三昧」是指住於空理的三昧，故與般若思想有關；此外，其命名是依據《大品般若經》、《大智度論》二部經典，亦與般若空觀思想有關。《無諍三昧》整部經典皆在闡述禪波羅蜜，須透過持戒修定，才能漸次悟入諸法實相，屬於漸次止觀，故慧思於《無諍三昧》卷上，多次提到「持淨戒勤禪定」、「持戒禪定」、「持淨戒專修禪觀」、「持清淨戒修禪定」。卷下主要闡述四念處法門，融攝了大小乘禪法，以般若的角度來詮釋禪修方法。從上面的分析，可看出《無諍三昧》的修行法門，不離般若空觀的漸悟修行。

日本學者福島光哉則認為：「《無諍三昧》所說的神通波羅蜜，應該也能解釋《法華經》的圓頓意。依靠神通，佛身、眾生身能一時顯

現，度脫眾生。」⁹也就是《無諍三昧》的核心思想，十法界與一念心中一時行的思想：「如是一切佛身、一切眾生身，一念心中一時行，無前無後亦無中間，一時說法度眾生。」¹⁰依靠禪定所獲得的神通力，能使十法界的眾生，能一時普現色身三昧，應屬於圓頓思想。

在《無諍三昧》中，亦多次引用《法華經》的圓頓思想：二次引用〈見寶塔品〉的「三變土田」的典故；〈見寶塔品〉為十方分身佛受記、〈五百弟子受記品〉為富樓那授記；〈方便品〉的十如是。此外，還有《華嚴經》的「一多相攝」的圓融無礙思想。以及，二次引用「四十二字門」的圓頓諸佛境界。所以，《無諍三昧》不應將它歸納為次第法門，亦應包括頓悟法門。所以，慧思三部著作的修行法門：《隨自意三昧》的次第法門→《無諍三昧》的次第、頓悟法門→《安樂行義》的頓悟法門。也就是在《無諍三昧》其修行法門已由次第法門逐漸改轉為頓悟法門，到了《安樂行義》則詮釋快速成佛的頓覺法門。

(三)《安樂行義》的頓悟法門

慧思於《安樂行義》的開經處就說明《法華經》是大乘的頓覺法門，透過此經的修學能無師自悟法華三昧，達到快速成佛。在《安樂行義》中，慧思特別提出二種修行方式，也是這部《安樂行義》的思想核心，可使清淨的法身顯現，達到快速成佛：即〈安樂行品〉的四安樂行；〈法師功德品〉的六根清淨。透過四安樂行的空觀與忍辱之因行實踐；達到六根清淨，所見同於佛的境界，具足佛果的一切功德，彰顯《安樂行義》的大乘頓覺法門。

二、次第法門與頓悟法門的分野

慧思的禪觀思想，相當注重《大品般若經》、《法華經》這二部經典，今且透過其著作來探究慧思是否於其著作中，討論二部經典的次

⁹ 福島光哉：〈南嶽慧思の禪觀〉，收錄於《印度學佛教學研究》第 14 卷第 1 號，(日本：東京，日本印度學佛教學會，1965 年 12 月)，頁 204。

¹⁰ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 630 下。

第法門與頓悟法門。慧思於《立誓願文》中，就發願造金字《大品般若經》、《法華經》各一部，「造金經有著防範統治者滅佛事件再度發生的意圖。」¹¹故慧思希望此二部經典能一直流傳至後世而不滅，但慧思於《立誓願文》尚未說明二部經典的修行法門。

在《隨自意三昧》中，所探討的次第法門：「人者佛道具足，獸者喻緣覺、聲聞。三乘聖果，上中下別，皆因持戒、行善、修禪，獲得此報。」¹²三乘人須透過持戒、行善、修定的次第法門修學，才能悟入諸法實相。關於頓覺法門之探討：「佛與凡夫一切具足，名本末究竟平等，此法身藏，唯佛與佛乃能知之，《法華經》中總說難見。」¹³《法華經》的十如是，說明眾生皆平等的具有法身藏，皆能成佛。至於諸法實相，則只有佛與佛才能究盡了知。

在《無諍三昧》中，所探討的次第法門：「《般若經》中，佛自說言：欲學聲聞，當學般若；欲學緣覺，當學般若；欲學菩薩，當學般若。」¹⁴以及「三乘般若同一觀，隨證淺深差別異，如大海水無增減，隨取者器大小異。」¹⁵在《大品般若經》，已說明了三乘人共稟共行的般若教法。三乘人雖觀行相同，但因智慧深淺不同，故所證得的果位亦有所不同。關於頓覺法門之探討：「妙《法華》會但說一乘頓中極頓諸佛智慧。」¹⁶《法華經》是一乘的頓悟法門，且是頓中極頓能開發般若智慧，達到快速成佛。

在《安樂行義》中，所探討的次第法門，慧思引用《阿毘曇》等論書，說明其修行禪定必須依序的從欲界、色界、無色界，歷經三界十一地的次第修行。「諸餘禪定三界次第，從欲界地、未到地、初禪地、……非有想非無想處地。如是次第有十一種地差別不同，有法無法二道為別，是《阿毘曇雜心·聖行》。」¹⁷此外，另一處的次第修學

¹¹ 王雷泉：〈從修止觀到說止觀—天台智者大師創建止觀學說的過程〉，收錄於《慈光禪學學報》創刊號，（台中：慈光禪學研究所，1999年），頁209。

¹² 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁498上。

¹³ 《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊55，頁505上。

¹⁴ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊46，頁628中。

¹⁵ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊46，頁628下。

¹⁶ 《無諍三昧》卷下，《大正藏》冊46，635中。

¹⁷ 《安樂行義》，《大正藏》冊46，頁700上。

法門：「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。」¹⁸此處慧思雖沒有說明次第法門是指那部經典，應是指《大品般若經》的次第法門，它是共通於聲聞、緣覺、菩薩三乘，故又稱三乘共十地，或稱共十地、共地。《大品般若經》云：「菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故行六波羅蜜、行四念處乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地住於佛地，是為菩薩十地。」¹⁹菩薩從乾慧地乃至佛地的修行過程，如何用功呢？菩薩是以方便力修六波羅蜜、四念處等，以證得佛地十八不共法為目標。在《大智度論》卷七十五，解釋《大品般若經》的十地，以此十地配於三乘之階位：「十地者，乾慧地等。乾慧地有二種：一者、聲聞；二者、菩薩。……辟支佛地者，先世種辟支佛道因緣，今世得少因緣出家，亦觀深因緣法成道名辟支佛。……菩薩地者，從乾慧地乃至離欲地如上說。……佛地者，一切種智等諸佛法。」²⁰所以，《大品般若經》的十地是共通於聲聞、緣覺、菩薩三乘。至於頓覺法門之探討：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道。」²¹慧思於《安樂行義》已很清楚的說明《法華經》是大乘的頓悟法門。

慧思提出《大品般若經》是次第法門，《法華經》是頓悟法門，還可從那些相關資料看出呢？依據唐·道宣《續高僧傳》云：

智顛代講金經，至一心具萬行處，顛有疑焉。思為釋曰：「汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是《法華》圓頓旨也。吾昔夏中苦節思此，後夜一念頓發諸法。吾既身證，不勞致疑！」²²

智顛於慧思門下修學法華三昧，證悟法華三昧前方便、初旋陀羅尼之後，即「大蘇妙悟」之後，辯才無礙，成為慧思弟子中，說法第一人。

¹⁸ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 698 下。

¹⁹ 《大品般若經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 下。

²⁰ 《大智度論》卷 75，《大正藏》冊 25，頁 585 下-586 上。

²¹ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 697 下。

²² 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 563 中。

慧思造金字《大品般若經》、《法華經》各一部，先闡明經論所詮之幽旨，其餘的部分則由智顛代講。智顛在講金字《大品般若經》時，至「一心具萬行」時，有所疑惑請教於慧思。此處的「一心具萬行」，是指《大品般若經·一念品》：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一念中具足六波羅蜜，四禪、四無量心、……三十二相、八十隨形好？」²³此「一念」是指般若波羅蜜之「無相心、無漏心」，能「於諸法無所著」，「一切法不受」。²⁴亦即智顛懷疑「一心具萬行」是否為圓頓義，慧思告知《大品般若經》的修學雖是以無分別心修行，仍是次第法門；慧思透過自己的親身體驗，證悟法華三昧是「一念頓發諸法」，才是《法華經》的圓頓法門。所以，其它相關資料說明《大品般若經》是次第法門，《法華經》是圓頓法門之處，是在道宣《續高僧傳·慧思傳》。

從上面的分析得知，在《隨自意三昧》、《無諍三昧》、《安樂行義》、《續高僧傳·慧思傳》四部著作，皆有探討《大品般若經》是次第法門，《法華經》是頓悟法門。《大品般若經》是次第法門，其主要原因是其共通於三乘，是三乘人共稟共學的法門，而且三乘人根機利鈍不同，所證果位亦有所不同，故須次第修學，次第證果，故為次第法門。《法華經》是頓悟法門，是慧思修持《法華經》而親證法華三昧，又教導智顛悟入法華三昧的前方便，故極力闡揚此「霍爾開悟」的快速成佛的法門。

第二節 禪觀的內涵

慧思的三部禪觀著作，皆有討論到四念處，只是其牽涉的面向很廣，不只是與身受心法之間的關連，亦與威儀、四十二字門、精進波羅蜜有關。此外，心意識的問題也是三部著作所共通的，《隨自意三昧》、《無諍三昧》皆有討論到三識，《安樂行義》則只探討其中的一識。

²³ 《大品般若經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 386 下-387 上。

²⁴ 林志欽：〈天台宗祖師傳承之研究－從初祖到五祖〉，收錄於《第二屆法華思想與天台佛學研討會論文集》（台北：中華民國現代佛教學會，2005 年 12 月），頁 164。

一、四念處

《隨自意三昧》可以說是慧思運用種種大乘經典，來闡述「四念處」的修行方法；《無諍三昧》的四念處則有三處，分別與四十二字門、精進波羅蜜、四念處觀有關；《安樂行義》則只出現一次，說明鈍根菩薩修四念處無取捨，為安樂行。

(一)《隨自意三昧》的四念處

在《隨自意三昧》中，雖沒有看到四念處之觀法，其實在文本中已蘊含著四念處的思想。根據王晴薇的研究指出，《隨自意三昧》之章節為六威儀：〈行威儀品第一〉、〈住威儀品第二〉、〈坐威儀品第三〉、〈眠威儀品第四〉、〈食威儀中具足一切諸上味品第五〉、〈語威儀品第六〉。此一架構即來自「四念處」中對於威儀中修習念處之描述。²⁵為何從全文架構中就可看出六威儀與四念處之關係呢？其依據何在呢？在《中阿含·念處經》，以及《小品般若經·廣乘品》中，「威儀」之觀察是身念處修行中的第一個觀察對象，因此似可看出在《中阿含經》、《小品般若經》中，對於將念處修行遍及到生活中之加強重視。²⁶在《中阿含經》對於身念處之威儀描述如下：

云何觀身如身念處？比丘者，行則知行、住則知住、坐則知坐、臥則知臥、眠則知眠、寤則知寤、眠寤則知眠寤。……復次，比丘觀身如身，比丘者，正知出入，善觀分別，屈伸低昂，儀容庠序，善著僧伽梨及諸衣鉢，行住坐臥，眠寤語默皆正知之，如是比丘觀內身如身、觀外身如身，立念在身，有知有見，有明有達，是謂比丘觀身如身。²⁷

²⁵ 王晴薇：〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，收錄於《佛學研究中心學報》第13期，（臺北：臺大佛學研究中心，2007年6月），頁44。

²⁶ 參考王晴薇：〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，收錄於《佛學研究中心學報》第13期，（臺北：臺大佛學研究中心，2007年6月），頁44。

²⁷ 《中阿含經》卷24，《大正藏》冊1，頁582中。

從《中阿含經》對於身念處之威儀敘述，是指舉手投足容貌安詳，乃至著衣持鉢、行住坐臥、動止語默，都用正知，不流於惡念。所以，《中阿含經》對於身念處的「內身、外身」之威儀，包括了《隨自意三昧》的五威儀一行、住、坐、眠、語，以及其它的威儀。所以，《隨自意三昧》的六威儀，只有「食威儀」沒有包括在《中阿含經》的身念處之內。

此外，《大品般若經》對於身念處之威儀描述如下：

須菩提！若菩薩摩訶薩行時知行、住時知住、坐時知坐、臥時知臥，知身所行如是知。……復次須菩提！菩薩摩訶薩若來若去、視瞻一心、屈申俯仰、服僧伽梨、執持衣鉢、飲食臥息、坐立睡覺、語默、入出禪定，亦常一心。如是須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，內身中循身觀，以不可得故。²⁸

從《大品般若經》對於身念處的內身「循身觀」之威儀敘述，其範圍很廣，單單是「循身觀」就包括了《隨自意三昧》的六威儀一行、住、坐、眠、食、語，以及其它的威儀。所以，《隨自意三昧》的六威儀，皆囊括在《大品般若經》的「循身觀」之內。

由上面《中阿含經》、《大品般若經》的引文可知，身念處修行中的第一個觀察對象是威儀，它包括六威儀、其它威儀。慧思整部的《隨自意三昧》即是在闡述六威儀，且以六威儀為組織架構的修行法，也可以說《隨自意三昧》是慧思運用種種大乘經典，來闡述「四念處」的修行方法。

(二)《無諍三昧》的四念處

在《無諍三昧》中，有三處提到四念處的觀法。第一處的「四念處」與「四十二字門」有關：

²⁸ 《大品般若經》卷5，《大正藏》冊8，頁253中-下。

爾時禪波羅蜜，轉名三十七品，起一切神通。所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，名為摩訶衍。如〈四念處品〉中說，轉一切智慧。以一神通，現一切神通；以一解脫，作一切解脫；轉一名字語句，入一切名字語句。如是一切名字語句，還入一名一字一語一句，平等不異，是〈四念處〉字等語等，諸字入門，一切佛法盡在其中。²⁹

禪定的無量名字中，其中之一即是三十七道品。修學三十七道品成就，能夠獲得一切神通，但此處慧思只談論四念處。慧思如何詮釋四念處？他是依據《大品般若經·廣乘品》(單本名為〈四念處品〉)，來詮釋四十二字門：「何等為字等語等諸字入門？阿字門，一切法初不生故；羅字門，一切法離垢故；……若聞、若受、若誦、若讀、若持、若為他說，如是知當得二十功德。何等二十？得強識念，得慚愧，得堅固心，得經旨趣，得智慧，……得能巧說是處非處，得巧知往來坐起等身威儀。須菩提！是陀羅尼門字門、阿字門等，是名菩薩摩訶薩摩訶衍。」³⁰若能親自受持讀誦此諸字門，並為他人解說，則可獲得增強識念、知慚知愧、堅固心念、智慧開達等二十種功德，並稱為摩訶衍(大乘)。

此外，《大智度論》則將四十二字門看做一種文字陀羅尼，非說明字母。《大智度論》云：「字等語等者，是陀羅尼於諸字平等，無有愛憎。……四十二字是一切字根本，因字有語，因語有名，因名有義，菩薩若聞字，因字乃至能了其義，是字初阿後荼，中有四十，得是字陀羅尼。」³¹陀羅尼，其梵文為 **dharani**，意譯為總持，也就是記憶經典的能力。四十二字門是文字陀羅尼，也是諸陀羅尼的初門，它是由四十二個梵文字母組合而成，從阿至荼，中間有四十字。「在《大品》般若經論中，四十二字門由字母、佛教義理兩個層面構成。一方面，

²⁹ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊 46，頁 631 中。

³⁰ 《大品般若經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 256 上-中。

³¹ 《大智度論》卷 48，《大正藏》冊 25，頁 408 中。

它是一種字母，『因字有語，因語有名，因名有義』，爲一切文字的根本，另一方面，它又表達與般若經論相關的『性空』教理。」³²所以，四十二字門，它不只是字母，還涉及到字義的問題，透過修習四十二字門即可達到畢竟空，產生般若的智慧。

第二處的「四念處」，則與「精進波羅蜜」有關。《無諍三昧》云：

復次菩薩，學四念處時，獲得四禪。復作是念：我於身念處，未得如意神通；受念處，未獲宿命神通；修心念處，未獲他心智，不知十方凡聖心故。修法念處時，如是思惟：我今未獲漏盡神通。修身念處，觀一切色，亦未得清淨天眼；於受念處，未證因緣業報垢淨神通；於心念處，未得眾生語言三昧。作是念已，勤精進求乃至成就，具六神通，爾時禪定，轉名精進毘梨耶波羅蜜。³³

禪定的無量名字中，其中之一即是精進毘梨耶波羅蜜。修學四念處成就，能夠達到色界天的四種禪定，以及六神通。慧思自念，我雖修習四念處，仍未獲得如意通、宿命通、他心通、漏盡通、天眼通、天耳眼³⁴等六種神通，故發起精進不懈怠的誓願一定要成就六神通。由於發起精進的誓願，故證得的禪定爲精進毘梨耶波羅蜜。

第三處的「四念處」，則顯而易見，在《無諍三昧》卷下將四念處觀分爲四品：〈身念處觀如音品〉、〈受念處品〉、〈心念處品〉、〈法念處品〉，但於卷上末已探討身念處不淨觀的九想以及十想，故這部分亦應歸於四念處觀。這部分已於第四章第二節的第二項「四念處觀」有詳細介紹，故不再重述。

³² 周廣榮：《梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁44。

³³ 《無諍三昧》卷上，《大正藏》冊46，頁631下。

³⁴ 慧思使用「眾生語言三昧」，是指能通達一切眾生的語言而無障礙，即是天耳能聽種種音聲。

(三)《安樂行義》的四念處

在《安樂行義》中，四念處只出現一次。主要說明凡夫生死不絕，無樂是苦行；二乘聲聞修四念處是苦樂行；鈍根菩薩亦修四念處無取捨，為安樂行。

一切凡夫，陰界入中，無明貪愛起受念著，純罪苦行，不能自安，生死不絕，是故無樂，名為苦行。

一切二乘諸聲聞人，陰界入中，能對治觀。不淨觀法，能斷貪婬；慈心觀法，能斷瞋恚；因緣觀法，能斷愚癡。別名字說，名為四念處。……觀身不淨，及能了知，此不淨身，是無明根本，空無生處。不淨觀法，能破身見、男女憎愛，及中間人，皆歸空寂，是名破煩惱魔。觀十八界、三受法，……復更觀此不苦不樂受，無所依止，無常變壞，何以故？因捨苦樂，得不苦樂。苦樂二觀，既無生處，亦無滅處，畢竟空寂。不苦不樂從何處生？如是觀時，空無所得，亦無可捨，既無可捨，亦復不得無可捨法。若無世諦，則無真諦，真假俱寂，是時即破陰入界魔。觀心無常，生滅不住，觀察是心，本從何生？如此觀時，都不見心，亦無生滅，非斷非常，不住中道，如此觀已即無死魔。法念處中，觀一切法，若善法、若不善法、若無記法，皆如虛空，不可選擇。於諸法中，畢竟心不動，亦無住相，得不動三昧，即無天子魔。因捨三受，得此解脫，名為苦樂行。因果俱名為聲聞，非菩薩道。

鈍根菩薩亦因此觀，無取捨為異，何以故？色心三受，畢竟不生，無十八界故，無有內外受取，既無受即無可捨，觀行雖同，無三受間故，巧慧方便能具足故，是名安樂行。³⁵

凡夫眾生，因無明貪愛，而在六道中生死輪迴不絕，無有快樂，故稱苦行。二乘聲聞在煩惱境中，修四念處，觀諸法皆空，來對治四魔。

³⁵ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 701 上-中。

觀身不淨，能破身見、男女憎愛等，觀人我悉是空相，破煩惱魔。觀受是苦，觀此苦受、樂受、不苦不樂受三法，既無生處，亦無滅處，畢竟空寂，破五陰魔。觀心無常，觀心從何處生，但不見心，不見生滅、常斷、中道，破死魔。觀法無我，觀善法、不善法、無記法，皆空不可得，破天子魔。在四念處中，慧思將重心放在「受念處」，因為三受是十二因緣產生的根源，必須捨離三受才能解脫，不再六道輪迴。³⁶故二乘的四念處，稱為「捨離六道苦，獲得解脫樂」的苦樂行。鈍根菩薩，其觀行與二乘聲聞相同，但對於三受，了知當體即空，故不生三受。既無受著，也就無受可捨。鈍根菩薩，他不同於《法華經》的頓覺法門，是漸悟法門，仍須在方便道中次第修學，故稱巧慧方便的「安樂行」。

二、心意識

心意識的問題也是三部著作所共通的，三部著作中，以《隨自意三昧》對於三識的描述最多，且最清晰；《無諍三昧》則顯得有些雜散沒有系統，分佈於卷上，以及卷下的〈心念處品〉、〈法念處品〉，三處的名稱皆不盡相同。《安樂行義》則只探討其中的一識，即「金剛慧」。

(一)《隨自意三昧》、《無諍三昧》的三識

《隨自意三昧》的三識，已於第三章第三節的第四項「三識的差別」已詳述；《無諍三昧》的心識問題，亦於第四章第三節的第四項「心性、心相思想」做了說明。慧思生於南北朝時期，此時譯出大量瑜伽行派的典籍，其中菩提流支等所譯的《十地經論》，是世親對《華嚴經·十地品》的註釋，譯出後的影響甚鉅。其主要的問題是對於「阿梨耶識」的見解不同，歸納大約有三種說法：染、淨、染淨和合識。慧思受到當時《地論》、《攝論》學說的影響，已有「八識思想」，而且又與

³⁶ 不苦不樂受，是十二因緣產生的根源，即無明心；苦樂二種感受，形成了十二因緣的其餘十一個因緣。《安樂行義》云：「受苦時，起忍辱慈悲，不生嗔心；受樂時，觀離受心，不貪著；受不苦不樂時，遠離捨心，不生無明。」（《大正藏》冊 46，頁 700 下。）

南道地論宗的思想一致，把阿梨耶識、佛性看作等同，也就是「梨耶即如來藏，梨耶即佛性說」是站在阿賴耶識真識說的立場。

在《隨自意三昧》中，前六識、第七識、第八識的思想較清晰，而且著墨較多；慧思的另一部著作《無諍三昧》，並沒有像《隨自意三昧》將心識論有系統的分為三識，它分佈於卷上，以及卷下的〈心念處品〉、〈法念處品〉，而且三處的名稱皆不盡相同，其名稱也不再使用前六識、第七識、第八識等三識，而是使用心性、心相等術語表示。從《無諍三昧》卷上、〈心念處品〉、〈法念處品〉中，探討心法部分可歸納為：心性指第八識，心相指第七識根本識、第六識枝條識，故其範圍亦不超出《隨自意三昧》的三識。

茲將三識之重點說明如下：前六識是凡夫識，凡夫尚未脫離六識的繫縛，不能了知緣起性空的道理，因而在生死輪迴當中流轉不停。第七識是由凡轉聖之樞紐，新學菩薩必須覺了緣起性空之理，就脫離了六識的繫縛，進入第七識的金剛智。第八識，即眾生本具的如來藏，不管是凡愚、聖智乃至成佛，都未曾改變，所以第八識是凡聖齊平之識。它是不生不滅，不垢不淨，是如如不動的佛性。

(二)《安樂行義》的「金剛慧」

在《安樂行義》中，並不像《隨自意三昧》、《無諍三昧》對於三識都有涉獵到，它只探討「金剛慧」的部分：

用金剛慧覺了愛心，即是無無明、無老死。是金剛慧其力最大，名為首楞嚴定。譬如健將能伏怨敵，能令四方世界清淨，是金剛智慧亦復如是，能觀貪愛無明諸行即是菩提涅槃聖行。無明貪愛即是菩提金剛智慧。³⁷

慧思於《安樂行義》中，只討論三識中的其中一識，即「金剛慧」，在

³⁷ 《安樂行義》，《大正藏》冊 46，頁 699 上。

《隨自意三昧》則以「金剛智」稱呼。可透過慧思的《隨自意三昧》，來了解「金剛慧」的意義。金剛慧是指第七識，又稱轉識，具有如金剛般的大威力，又稱首楞嚴定。菩薩證得首楞嚴三昧時，諸煩惱、惡魔，皆不能破壞，能降伏種種怨民，使世界清淨。凡種是一念不覺的狀態，因眼見色，生起貪愛，而有六道輪迴；聖種則是根塵相對時，金剛智慧能一念覺了不會產生貪愛，即是無無明、無老死，能破一切無明煩惱，此時「金剛慧」即是聖種，而悟入中道實相，故能觀煩惱即菩提，生死即涅槃，無明貪愛即是菩提金剛智慧。

【參考書目】

一、經疏原典：(按《大正藏》經碼順序)

- 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1，No.1。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1，No.26。
- 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，No.99。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》，《大正藏》冊 2，No.120。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，No.125。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No.223。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No.227。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No.235。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，No.262。
- 宋·曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，No.277。
- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，No.278。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《十住經》，《大正藏》冊 10，No.286。
- 宋·求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》冊 12，No. 353。
- 宋·慧嚴等依泥洹經加之，南本《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，No.375。
- 北涼·曇無讖譯，《大方等大集經》，《大正藏》冊 13，No.397。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《禪法要解》，《大正藏》冊 15，No.616。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》冊 15，No.642。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正藏》冊 24，No.1484。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，No.1509。

後魏·菩提流支等譯，《十地經論》，《大正藏》冊 26，No.1522。

梁·法雲撰，《妙法蓮華經義記》，《大正藏》冊 33，No.1715。

隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，No.1716。

唐·湛然述，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33，No.1717。

隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34，No.1718。

唐·湛然述，《法華文句記》，《大正藏》冊 34，No.1719。

隋·吉藏撰，《法華義疏》，《大正藏》冊 34，No.1721。

梁·寶亮撰，《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊 37，No.1763。

隋·智顛撰，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，No.1777。

唐·湛然略，《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，No.1778。

隋·智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，No.1911。

唐·湛然述，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，No.1912。

隋·智顛述，《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46，No.1915。

隋·智顛說，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，No.1916。

陳·慧思撰，《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，No.1923。

陳·慧思曲授心要，《大乘止觀法門》，《大正藏》冊 46，No.1924。

隋·智顛撰，《法界次第初門》，《大正藏》冊 46，No.1925。

陳·慧思說，《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46，No.1926。

隋·智顛撰，《四教義》，《大正藏》冊 46，No.1929。

陳·慧思撰，《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》冊 46，No.1933。

隋·灌頂撰，《國清百錄》，《大正藏》冊 46，No.1934。

宋·宗曉編，《四明尊者教行錄》，《大正藏》冊 46，No.1937。

隋·智顛撰，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46，No.1941。

宋·慧開撰·彌衍宗紹編，《無門關》，《大正藏》冊 48，No.2005。

- 唐·宗密述，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，No.2015。
- 隋·費長房撰，《歷代三寶紀》，《大正藏》冊 49，No.2034。
- 南宋·志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，No.2035。
- 隋·灌頂撰，《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》冊 50，No.2050。
- 唐·道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，No.2060。
- 唐·惠詳撰，《弘贊法華傳》，《大正藏》冊 51，No.2067。
- 唐·僧詳撰，《法華傳記》，《大正藏》冊 51，No.2068。
- 南宋·士衡編，《天台九祖傳》，《大正藏》冊 51，No.2069。
- 宋·道原撰，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，No.2076。
- 宋·陳田夫撰，《南嶽總勝集》，《大正藏》冊 51，No.2097。
- 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，No.2145。
- 唐·道宣撰，《大唐內典錄》，《大正藏》冊 55，No.2149。
- 日本·最澄，《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》冊 55，No.2159。
- 日本·圓仁，《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》冊 55，No.2165。
- 日本·圓仁，《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》冊 55，No.2166。
- 日本·圓仁，《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》冊 55，No.2167。
- 日本·玄日，《天台宗章疏》，《大正藏》冊 55，No.2178。
- 日本·永超集，《東域傳燈目錄》，《大正藏》冊 55，No.2183。
- 隋·智顛說，《維摩經文疏》，《卍新纂續藏經》冊 18，No.338。
- 東晉·竺道生撰，《妙法蓮華經疏》，《卍新纂續藏經》冊 27，No.577。
- 陳·慧思撰，《隨自意三昧》，《卍新纂續藏經》冊 55，No.903。
- 宋·宗曉編，《施食通覽》，《卍新纂續藏經》冊 57，No.961。
- 南宋·宗鑑集，《釋門正統》，《卍新纂續藏經》冊 75，No.1513。

明·蕩益智旭，《閱藏知津》，《蕩益大師全集》1，台北：佛教書局，1989年。

《最妙勝定經》，(敦煌出土)。

二、現代專書(依作者姓名筆劃之順序排列)

(一)中文著作：

王雲五主持：《續修四庫全書提要》，台北：臺灣商務印書館，1972年3月初版。

尤惠貞：〈再論《大乘止觀法門》與天臺宗思想的關聯〉，《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學，1999年8月。

———：〈再論《大乘止觀法門》與天臺宗思想的關聯—從牟宗三先生所強調的「客觀的了解」談起〉，《牟宗三哲學與唐君毅哲學論》，台北：文津出版社，1997年。

———：《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版社，1993年。

冉雲華：《中國禪學研究論集》，台北：東初出版社，1990年。

任繼愈主編：《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1988年4月。

朱封鰲：《天台宗史迹考察與典籍研究》，上海：上海辭書出版社，2002年12月。

———：《天台宗概說》，四川：四川出版集團巴蜀書社，2004年。

牟宗三：《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，1993年修訂版。

牟鐘鑒·張踐：《中國宗教通史》，北京：社會科學文獻出版社，2000年1月第1版。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生書局，1989年9月第二刷。

- 呂澂：〈天台宗〉，《現代佛教學術叢刊》31，台北：大乘出版社，1978年。
- ：《中國佛學源流略講》，台北：里仁書局，1985年。
- 李四龍：《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》，北京：北京大學出版社，2003年。
- 李清良：《中國闡釋學》，長沙：湖南師範大學出版社，2001年。
- 杜維運：《史學方法論》，台北：三民書局，1983年12月6版。
- 杜澤遜：《文獻學概要》，北京：中華書局，2005年7月第5刷。
- 周廣榮：《梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 哈磊：《四念處研究》，四川：四川出版集團巴蜀書社，2006年12月。
- 卿希泰·唐大潮：《道教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
- 張勇：《傅大士研究》，《中國佛教學術論典》冊24，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
- 陳寅恪：〈南嶽大師立誓願文跋〉，《陳寅恪史學論文選集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：昆侖出版社，2006年。
- 楊惠南：《吉藏》，台北：東大出版，1989年。
- 董平：《天台宗研究》，上海：上海古籍出版社，2002年初版。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
- 潘桂明·吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年初版。
- 潘桂明：《智顛評傳》，南京：南京大學出版社，1996年2月。
- 蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化，2006年6月。

- 蕭蕙父釋譯：《大乘起信論》，高雄：佛光出版社，2005年4月初版四刷。
- 藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》，台北：文津出版社有限公司，2003年。
- 藍吉富：《隋唐佛教史述論》，台北：臺灣商務印書館，1998年。
- 魏常海釋譯：《十地經論》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997年6月初版二刷。
- 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年。
- 釋大寂：《非行非坐三昧之修學—以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》，台北：百善書房，2004年5月。
- 釋大睿：《天台懺法之研究》，台北：法鼓文化，2000年9月。
- 釋太虛：《法華經講演錄》，台北：佛陀教育基金會，2005年。
- 釋永本：《天台小止觀》，高雄：佛光出版社，2005年。
- 釋見聞：《天台教學綱要》，台北：世樺國際股份有限公司，2002年。
- 釋性梵：《大乘妙法蓮華經講義》，台北：世樺印刷企業有限公司，1993年8月修訂本。
- 釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》，台北：法鼓文化，1999年。
- 釋演培：〈天台先驅列祖的實相論〉，《現代佛教學術叢刊》57，台北：大乘出版社，1979年初版。
- 釋慧開：〈早期天台禪法的修持〉，《中印佛學泛論—傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，台北：東大圖書公司，1993年。
- 釋慧嶽：《天臺教學史》，台北：財團法人佛陀教育基金會，1993年12月。
- 釋曉雲：《覺之教育》，台北：原泉，1998年。

(二)日文(包括中譯)著作：

- 上杉文秀：《日本天台史》，日本：名古屋，破塵閣書房，1935年7月。
- ：〈天台宗典籍談〉，《日本天台史》，日本：名古屋，國書刊行會，1972年再版。
- 大野榮人：《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994年7月初版。
- 大寶：《法華玄義釋籤講述》，《天台大師全集·法華玄義》，編纂者：佛教大系完成會，1921年。
- 玉城康四郎：《心把捉の展開—天台實相觀を中心として—》，東京：山喜房佛書林，1989年2月第三刷。
- 平川彰等著·林保堯譯：《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1999年。
- 平川彰著·莊崑木譯：《印度佛教史》，台北：商周出版，2004年。
- 安藤俊雄著·蘇榮焜譯：《天台學根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，2004年。
- 池田魯參：〈南岳慧思傳の研究—《大乘止觀法門》の撰述背景—〉，《天台教學の研究》，日本：東京，山喜房佛書林，1990年3月。
- 坂本廣博：〈四種三昧—特に非行非坐三昧と隨自意、覺意三昧について—〉，《天台教學の研究》日本：東京，山喜房佛書林，1990年3月。
- 佐佐木憲德：《漢魏六朝禪觀發展史論》，日本：東京，ピタカ，1978年8月。
- 佐藤成順：《中國佛教思想史の研究》，東京：山喜房佛書林，1985年11月。
- 佐藤哲英：《續·天台大師の研究》，日本：京都，百華苑，1981年11月。
- 佐藤哲英著·釋依觀譯：《天台大師之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，2005年。

島地大等：〈天台教學史〉，《現代佛教名著全集》第九卷，東京：隆文館，1989年7月。

高峰了州著·釋慧嶽譯：《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979年12月初版。

荻原雲來·土木勝彌編集：《改訂梵文法華經》，東京：山喜房佛書林，1994年第3版。

菅野博史：〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉，《中國法華思想の研究》，日本：東京，春秋社，1994年3月。

橫超慧日：〈南岳慧思の法華三昧〉，《法華思想の研究》第一，日本：京都，1986年5月。

鎌田茂雄著·關世謙譯：《中國佛教通史》第2卷，高雄：佛光出版社，1990年2月再版。

鎌田茂雄著·關世謙譯：《中國佛教史》台北：新文豐出版股份有限公司，1995年。

關口真大：《天台止觀の研究》，東京：岩波書店，1969年7月。

(三)英文著作：

Daniel B. Stevenson and Hiroshi Kanno(菅野博史)合譯, *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*, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006.

三、期刊論文(依作者姓名筆劃之順序排列)

(一)中文著作：

王宏斌：〈歷史考據法探源〉，《史學理論研究》，北京，2002年第3期。

- 王晴薇：〈《諸法無諍三昧》及《法華經安樂行義》中的《摩訶般若波羅蜜經》〉，《第三屆法華思想與天台佛學研討會會議論文集》，台北：中華民國現代佛教學會，2007年6月。
- ：〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，《佛學研究中心學報》第13期，臺北：臺大佛學研究中心，2007年6月。
- ：〈論中國早期天台禪法中之四念處—由《念處經》到《諸法無諍三昧法門》的比較研究〉，《漢學研究集刊》第2期，雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006年6月。
- 王慧昕(王晴薇)：〈早期天台止觀對道教修法的融攝模式—以智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》〈通明觀〉章為中心〉，《第五屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，台南：成功大學中文系，2004年。
- 王開府：〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，《國文學報》第27期，1998年6月。<http://web.cc.ntnu.edu.tw/~t21015/P-METHD3.doc>
- 王雷泉：〈從修止觀到說止觀—天台智者大師創建止觀學說的過程〉，《慈光禪學學報》創刊號，台中：慈光禪學研究所，1999年。
- 杜保瑞：《天台宗思想大綱》，
<http://www.lib.tzc.edu.cn/renwen/quanwen/535.htm>
- 杜曉玫：《慧思教觀思想研究》，輔仁大學哲學系碩士論文，2001年。
- 林志欽：〈天台宗祖師傳承之研究—從初祖到五祖〉，《第二屆法華思想與天台佛學研討會論文集》，台北：中華民國現代佛教學會，2005年12月。
- 張風雷：〈天台先驅慧思佛學思想初探——關於早期天台宗思想的幾個問題〉，《世界宗教研究》，北京，2001年第2期。
http://www.wuys.com/news/article_show.asp?articleid=2045
- 郭朝順：〈從《法華玄義》所引重要經論看智顓的思想結構〉，《第五次儒佛會通學術研討會》，台北：華梵大學哲學系，2001年。
- 陳英善：〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉，《佛學研究中心學報》第3

- 期，台北：台灣大學文學院佛學研究中心，1998年。
- ：〈慧思與智者心意識說之探討〉，《中華佛學學報》第11期，1998年7月。
- 智軍：〈天台覺意三昧的特色〉，《法光》第68期，台北：法光雜誌編輯委員會，1994年5月第3版。
- 程群：〈「隨自意三昧」及其當代意義〉，《禪與人間佛教學術研討會》，高雄：佛光山文教基金會，2007年。
- 黃國清：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，《普門學報》第38期，高雄：佛光山文教基金會，2007年。
- 楊麗莉：《南嶽慧思《隨自意三昧》禪觀思想之探微》，
<http://www.yinshun.org.tw/90thesis/90-03.htm>
- ：《《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2002年6月。
- 劉朝霞：《天臺宗隨自意三昧研究》，四川大學碩士論文，2002年1月。
- ：〈《隨自意三昧》中的無明與空〉，《中國哲學史》，四川：四川大學，2004年第4期。
- ：〈淺析《隨自意三昧》的觀行方法〉，《覺群》，2004年。
<http://www.plm.org.hk/qikan/juqun/2k04/2k04f35.htm>
- ：〈智顛《覺意三昧》對慧思《隨自意三昧》的繼承發展〉，《宗教學研究》第2期，2004年。
- ：〈南岳慧思心意識論簡析—以《隨自意》、《安樂行》、《無諍門》為範圍〉，《四川師範大學學報》(社會科學版)第34卷第4期，2007年7月。
- 潘桂明：〈天台先驅者的止觀實踐〉，《中國禪學》第1卷，北京：中華書局，2002年6月。
- 韓子峰：〈法華三昧的修學原理與實踐(上)—以慧思《安樂行義》為中心〉，《第九屆國際佛教教育研討會專輯》，1995年。

———：《天台法華三昧之研究》，國立台灣師範大學國文研究所博士論文，1999年6月。

釋仁宥：《地論宗南道派初期心意識思想初探—以法上《十地論義疏》爲中心》，圓光佛學研究所畢業論文，1999年7月。

釋仁朗：〈慧思大師「諸法無諍三昧法門」詮般若體用之研究〉，《華梵佛學年刊》第2、3期合刊，台北，1984年。

釋仁聞：〈天台慧思《法華經安樂行義》之研究—以禪定思想爲論題〉，《第十八屆全國佛學論文聯合發表會·會前論文集》，桃園：圓光佛學研究所，2007年。

———：《天台慧思《法華經安樂行義》之研究》，佛光大學宗教學系碩士論文，2007年。

釋正持：《天台化法四教之研究——以智顓、智旭的論述爲主》，圓光佛學研究所畢業論文，2006年6月。

———：〈慧思《隨自意三昧》禪觀之研究—兼論慧思與智顓禪觀之比較〉，《第十八屆全國佛學論文聯合發表會·會後論文集》，桃園：圓光佛學研究所，2008年。

———：〈《諸法無諍三昧法門》禪觀之研究〉，《第四屆法華思想與天台佛學研討會會議論文集》，台北：中華民國現代佛教學會，2008年5月。

釋如虛：〈慧思大師《隨自意三昧》之研究〉，《佛教青年論文集》，高雄：元亨寺妙林雜誌社，1999年6月第2版。

釋達照：〈天台禪修方法及其沿革〉，《中國禪學》第2卷，北京：中華書局，2003年。

釋寬慧：《智者大師覺意三昧之研究》，圓光佛學研究所畢業論文，2003年6月。

(二)日文著作：

- 大野榮人：〈初期天台の禪思想(上)－慧思における禪法組織の背景－〉，《印度學佛教學研究》第 24 卷第 1 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1975 年 12 月。
- 小林泰善：〈南岳慧思立誓願文の形成に關する問題〉，《印度學佛教學研究》第 24 卷第 1 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1975 年 12 月。
- 山野俊郎：〈南岳慧思《立誓願文》に關する一試論〉，《佛教學セミナー》第 58 號，日本：京都，大谷大學佛教學會，1993 年 10 月。
- — —：〈書評：Paul Magnin, “La vie et l'œuvre de Huisi 慧思 (515-577)” – Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai —〉，《佛教學セミナー》第 36 號，日本：京都，大谷大學佛教學會，1982 年 10 月。
- 久保繼成：〈法華經にみられる戒律的要素〉，《印度學佛教學研究》第 16 卷第 2 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1968 年 3 月。
- 坂本廣博：〈諸法無諍三昧と大集經〉，《印度學佛教學研究》第 28 卷第 1 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1979 年 12 月。
- 采翠 晃：〈慧思の禪定思想の背景〉，《印度學佛教學研究》第 46 卷第 1 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1997 年 12 月。
- 新田雅章：〈慧思における禪定思想の展開〉，《印度學佛教學研究》第 21 卷第 2 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1973 年 3 月。
- 福島光哉：〈南嶽慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》第 14 卷第 1 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1965 年 12 月。
- 幣道紀：〈南嶽慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》第 18 卷第 1 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1969 年 12 月。
- 藤井教公：〈天台智顛のアビダルマ教學－四運心を中心にして－〉，《印度學佛教學研究》第 35 卷第 2 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1987 年 3 月。
- 鶴田大吾：〈慧思の法華三昧前方便の考察〉，《印度學佛教學研究》第

54 卷第 1 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，2005 年 12 月。

(三)英文著作：

Deleanu, Florin. "A Preliminary Study on Meditation and the Beginnings of Mahayana Buddhism."，《創價大學·國際佛教學高等研究所·年報》第 3 號，日本：東京，創價大學國際佛教學高等研究所，1999。

四、工具書：

佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年初版。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年。

釋慧岳監修·釋會旻主編：《天台教學辭典》，台北：中華佛教文獻編撰社，1997 年。

荻原雲來編纂：《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社，1986 年。