

南 華 大 學
哲 學 系 碩 士 論 文



智顛止觀著作的教學研究——
以佐藤哲英之判釋為主的評述

研 究 生：李傳玲 撰

指 導 教 授：尤惠貞 博士

中 華 民 國 九 十 二 年 六 月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

智顛止觀著作的教學研究 —
以佐藤哲英之判釋為主的評述

研究生：李傳玲

經考試合格特此證明

口試委員：釋慧開

尤惠貞

郭朝順

指導教授：尤惠貞

所 長：

張永壽

口試日期：中華民國

92 年 6 月 30 日

摘要

本論文主要研究智顛的止觀著作有《摩訶止觀》《釋禪波羅蜜次第法門》《六妙門》，希望透過對佐藤哲英、關口真大、安藤俊雄等研究成果之反省，重新探討智顛止觀著作之思想；並藉此能對於中國禪學有概要性認識；其次亦能一窺印度禪學之初始面貌。因此之故，本文主標題定為：智顛止觀著作思想的教學研究。整篇論文是環繞在與佐藤哲英、關口真大、安藤俊雄等學者的相關研究成果下所做的反省及評述，因此本論文的副標題乃標示為「以佐藤哲英之判釋為主的評述」。

筆者研究發現，頓、漸、不定之概念模式可以作為智顛止觀教學之具體架構。頓漸不定概念亦各有教、行、人之配對的可能，本文進一步詳細分析探討頓、漸、不定概念的內涵。另外，相應於日本天台學之文獻考據學式的研究風格，本文之研究乃希冀藉由「回溯原典」之進路，一方面解讀日本天台學相關研究；另一方面，也就中國內部之經典加以剖析，希望能因此釐清中國與日本對智顛思想分判之差異所在。其次，也藉此機會同時兼攝中國與日本有關天台學之研究現況有一個概要性之認識，並藉此一窺智顛止觀思想之全貌，這正是本研究工作之目的。

關鍵字

頓、漸、不定、圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀

目 錄

第一章	緒論	1
第一節	研究動機與目的	1
第二節	研究範圍與概況	4
第三節	研究方法與結構	8
第二章	日本天臺學者對智顛思想分判之研究成果	15
第一節	佐藤哲英之研究成果與內在矛盾	17
1、	判釋「漸次止觀」屬別教性格	17
2、	研究成果之內在矛盾	18
第二節	關口真大之研究成果與思想分判	21
1、	判釋「漸次止觀」屬智顛前期思想	21
2、	關口真大偏重考據之分判	22
第三節	安藤俊雄對《次第禪門》與《六妙門》之研究	25
1、	三種止觀在前期成型	25
2、	三種止觀奠基於圓理	26
第三章	中國歷來對天臺三種止觀之觀點	32
第一節	智顛對天臺三種止觀之說明	34
1、	《摩訶止觀》《次第禪門》《六妙門》與三種止觀	34
2、	「名同異義」與「名異意同」	39
第二節	湛然對天臺三種止觀之釐清	41
1、	頓漸不定概念含多種指涉	41
2、	漸次止觀不同於次第三觀	43
第三節	天臺後學對三種止觀之闡述	48
1、	開圓解為止觀之首要	48
2、	事修之運心同於理觀	51
第四章	智顛止觀著作蘊含之圓理	57
第一節	《摩訶止觀》開顯之圓理	58
1、	圓頓止觀之表達方式	58

	2 圓頓止觀與一心三觀	59
	3 圓頓止觀彰顯之圓理	60
第二節	《次第禪門》蘊含之圓理	63
	1、 中道實相觀之表達方式	66
	2、 中道實相觀蘊含之圓理	67
	3、 漸次止觀與中道實相觀	68
第三節	《六妙門》具足之圓理	74
	1、 不定止觀之表達方式	75
	2、 圓觀六妙門具足圓理	78
	3、 《六妙門》《次第禪門》之六妙門	79
第五章	智顛「蘇山大悟」之義涵	81
第一節	天臺止觀傳衍所依經論之解讀	83
	1、《釋論》：三智於一心中得	83
	2、《中論》：實相般若之遺邊	84
	3、《法華》：一乘圓頓之歸趨	84
第二節	關於智顛「蘇山大悟」證位之判釋	86
	1、 釋四明對「初旋陀羅尼」之解讀	86
	2、 牟宗三對「五品弟子位」之研究	87
	3、 對於橫超慧日等學者觀點之反省	89
第三節	史傳文獻研究可能蘊含之限制	94
	1、 智顛「蘇山大悟」之義涵	94
	2、 史傳文獻之特色	95
	3、 可能蘊含之限制	96
第六章	天臺止觀之特質	97
第一節	三種止觀收盡圓教三種根基	99
	1、 三種根基之義理模型	99
	2、 頓漸不定概念之關係	102
	3、 止觀大意歸於圓頓理	104
第二節	三部止觀具頓漸不定之教相	106
	1、 《摩訶止觀》頓教相為主；漸不定為輔	106
	2、 《次第禪門》漸教相為主；頓不定為輔	107
	3、 《六妙門》 不定教相為主；漸頓為輔	108
第三節	天臺止觀之教學詮釋與設計	110
	1、 課程設計	110

	2、 教學研究	112
	3、 教學設計	114
第七章	以佐藤哲英之判釋為主的評述	122
第一節	二派觀點之差異	123
	1、 四種層次之進路	124
	2、 次第不次第之分判	126
第二節	關於佐藤哲英等研究成果之省思	131
	1、 佐藤哲英研究成果之反省	131
	2、 關口真大與安藤俊雄研究成果之反省	134
第三節	有關佐藤哲英等研究方法之評述	139
	1、 重文獻考證輕忽義理疏通	139
	2、 文獻學式相關研究之省思	142
第八章	結論	147
	1、 關於日本天臺佛學研究之省思	147
	2、 智顛止觀義理系統之圓頓義涵	148
	3、 智顛止觀著作所具之教學義涵	149
後記		150
附錄 一	別圓判準之差異	154
附錄二	《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》科判表	160
參考書目		174

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

自 1940 年代以來，日本陸續有一批學者發表對天臺學思想之研究。這其中的代表人物有佐藤哲英、關口真大、安藤俊雄、橫超慧日、新田雅章、玉城康四郎、田村方朗、池田魯參等人，其研究亦引起台灣學者之關注。¹ 例如日本學者佐藤哲英在其所著之《天臺大師の研究》一書中，對智顛思想作詳細的考證，他提出三項引起筆者關注之結論。首先，他將智顛的思想分為前後兩期，「漸次止觀」為智顛的前期思想，「圓頓止觀」為後期主要思想。² 其次，智顛前期的其他七部著作思想，可以說就是以《次第禪門》的漸次止觀為中心。亦即佐藤哲英認為智顛前期所著之《方等三昧行法》《法華三昧懺儀》《六妙門》《覺意三昧》、《法界次第初門》《小止觀》《禪門口訣》這七部書乃是《次第禪門》的入門書、要略書。最後，佐藤哲英更進一步明白指出：《次第禪門》的漸次止觀判屬在別教的性格。亦即佐藤哲英認為漸次止觀等同於別教「次第三觀」之義涵。與佐藤哲英持相同看法者尚有關口真大、新田雅章等。

但是，經由研究發現，中國歷來對智顛著作思想之觀點卻完全與佐藤哲英的研究大異其趣。例如智顛在《摩訶止觀》一書開頭就針對其所著三部止觀著作做一個歸結性的說明。亦即智顛說明《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》等三部書各自代表的圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀都是屬於圓教義理的禪法。其主要用意即說明了：即使是圓教根基行者，修觀亦有圓頓、漸次、不定等三種觀法之不同。另外，唐湛然在《摩訶止觀輔行傳弘決》明白指出漸次止觀不同於次第三觀。又明末智旭在《教觀綱宗》一書中強調開圓解為修此三種止觀之首要工作。台灣釋法藏在《天臺禪法的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持》一文中強調漸次止觀「事修」之運心方法同於「理觀」。其他，尚有古天英在其碩士論文《智顛「摩訶止觀」之研究》一書中提出五點理由駁斥關口真大及新田雅章等學者對天臺止觀實踐分為兩個系統之觀點。亦即古天英以為天臺止觀不能以漸次及圓頓

¹ 例如：釋慧嶽在其所著之《天臺教學史》一書中曾部份地援引日本學者對智顛著作考證方面的成果（1974）；吳汝鈞在其所著之《佛學研究方法論》一書中，專文介紹日本的佛學研究走向並提出反省（1983）；其次，古天英在其碩士論文《智顛《摩訶止觀》之研究》，亦針對關口真大及新田雅章將天臺止觀實踐分為兩個系統提出反駁（1989）；另外，藍吉富於《二十世紀的中日佛教》一文中，評論當代日本佛教發展及其社會新興佛教的發展現況等（1991）；又，尤惠貞在其博士論文《天臺性具圓教之研究》也留意到日本天臺之研究成果（1993）；再者，郭朝順之博士論文《湛然與澄觀佛性思想之研究》亦相當重視與此有關之日本研究資料（1993）。而陳英善也在同一年發表《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較》一篇短文，主要針對關口真大對智顛一生思想分為前後兩期之分判提出反駁（1993）；吳汝鈞《天臺智顛的心靈哲學》，其內容更是大量的引介日本天臺學者的研究成果（1999）；林志欽在其《智者大師教觀思想之研究》一書中，亦猶如佐藤哲英般工程浩大的對智顛著作展開全面性的教觀思想之考察分析而完成其博士論文（1999）。

² 當中之「漸次止觀」見於智顛所著之《次第禪門》，圓頓止觀見於《摩訶止觀》。

二種止觀作為區分智顛止觀實踐系統之判準。

兩相對比下，疑惑於是產生：究竟《次第禪門》的漸次止觀之義理為何？到底應該分判在圓教或是別教義理？其所依之判準如何訂定？又，如果漸次止觀思想能夠分判出屬於別教或圓教義，那麼是不是必有一方錯解？換句話說，如果佐藤哲英對智顛《次第禪門》蘊含的義理思想理解錯誤，更進一步而言，他對天臺止觀教學的見解可能就有偏失；然而，從另一方面思考，如果佐藤哲英的看法是對的，那麼，歷史傳承之下之中國天臺止觀看法應改寫？或是有沒有一種可能，那就是漸次止觀分判為別教或圓教皆可，重點卻是二者分判的準則是否都可以說得通？如果可能，那麼佐藤哲英的看法亦能增進吾人對智顛止觀著作思想之發展有一個整全性的認識。

其次，就中國禪定修學之觀點，歷來都十分讚揚智顛的四部止觀著作。從中國佛教發展史更可以充分明白智顛的止觀著作更是天臺後學作為禪修之實踐手冊與義理探討之重要典籍。³即使是唐宋元明清等各朝代之禪宗與淨土宗之發展，受天臺止觀思想影響者所在皆有。⁴因此之故，透過智顛止觀著作思想之考察，可以對整個中國佛教禪學有概要性之認識。⁵基於此點理由，乃促使本論文工作之開展。再者，從中國佛教史得知魏晉隋唐時代正是大量吸收印度禪學並加以系統化的關鍵時期。⁶智顛所著之《次第禪門》一書正是對龍樹所著之《大智度論》作扼要性的開展。⁷又根據冉雲華 從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式 一文之研究，冉雲華認為智顛後來用「止觀」代替「禪」的直譯，將印度禪學成功的轉化為中國式的禪學。⁸所以，筆者以為欲掌握印度禪學的初始面貌，除了直接閱讀梵文或巴利文的相關典籍之外，⁹透過漢文之智顛的止觀著作，亦可對於印度禪學獲得一定程度的理解。這也是本論文研究智顛止觀著作的另一個理由。

綜合以上所述，本文希望透過對佐藤哲英等研究成果之反省，重新探討智顛止觀著作之思想；並藉此能對於中國禪學有概要性認識；其次亦能一窺印度禪學之初始面貌。因此之故，本文主標題定為：智顛止觀著作思想的教學研究。另外，

³ 釋寶靜主講，智顛著《修習止觀坐禪法要》，11至20頁，圓明出版，1992年。

⁴ 例如明朝智旭有通宗通教的聖名，在《靈峰宗論》中屢次對於禪宗的學者強調教理行證不可偏廢，對於教義及修學次第不能不知曉，並特別撰寫《教觀綱宗》《教觀綱宗釋義》《妙玄節要》等強烈具有天臺特色的著作。又現今在台灣發揚禪宗的釋聖嚴於《牛之印跡》一書中對於天臺宗強調佛教義理與禪修觀行應並重之肯定，可說是呼應了前人的觀點。又，清末民初淨土宗印光法師在其唯一後人集結的講演錄 - 《護國息災法會法語》一書中，特別介紹天臺「六即佛」之概念。又如現今台灣持律聞名的釋懺雲，力弘實踐依止持名念佛法門，解門強調熟讀《教觀綱宗》。由上述之例證，更可顯示禪宗、淨土宗等受天台止觀教觀雙弘之特色的影響。

⁵ 釋慧嶽《天臺教學史》，1至3頁，中華佛教文獻編撰社，1995年。

⁶ 洪修平《禪宗思想的形成與發展》，26至40頁，佛光出版，1999年。另外可參考鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教史》，新文豐，1998年。

⁷ 佐藤哲英《天臺大師の研究》，115至118頁。

⁸ 冉雲華 從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式，《中華佛學學報》第三期，165至183頁，1990年。

⁹ 蔡耀明運用梵文的能力研究阿含藏，從中挖掘禪修的內涵及旨趣。例如：《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能，華梵大學第四屆天臺宗學會研討會，2001年。

本文乃嘗試在課程設計的進路下重新詮釋智顛教學之特色，並藉此以突顯出本論文的題目 - 智顛止觀「教學」的研究。筆者以為這樣的研究正好可以作為不同於關口真大在其所著之《天臺止觀の研究》、《天臺教學の研究》二書之展現。

整篇論文是環繞在與佐藤哲英、關口真大、安藤俊雄等學者的相關研究成果下所做的反省及評述，因此本論文的副標題乃標示為「以佐藤哲英之判釋為主的評述」。相應於日本天臺學之文獻考據學式的研究風格，本文之研究乃希冀藉由「回溯原典」之進路，¹⁰一方面解讀日本天臺學相關研究；另一方面，也就中國內部之經典加以剖析，希望能因此釐清中國與日本對智顛思想分判之差異所在，因而這也成為本論文最主要的研究動機。其次，也藉此機會同時兼攝中國與日本有關天臺學之研究現況有一個概要性之認識，並藉此一窺智顛止觀思想之全貌，這正是本研究工作之目的。

¹⁰ 參考周志煌 近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之意涵及其實踐進路 - 以太虛、印順、歐陽竟無之論點為核心的開展，中華佛學研究第一期，157至193頁，1997年。

第二節 研究範圍與概況

1、研究範圍

智顛著作共有四部止觀，分別是《小止觀》、《釋禪波羅蜜次第法門》¹¹、《六妙門》及《摩訶止觀》。¹²宋元照法師在〈天臺《小止觀》序〉一文對此四部止觀做了綱要性的說明：

天臺止觀有四本。一曰圓頓止觀，大師於荊州玉泉寺說，章安記為十卷；二曰漸次止觀，在瓦官寺說，弟子法慎記，本三十卷，章安治定為十卷，今《禪波羅蜜》是；三曰不定止觀，即陳尚書令毛喜請大師出，有一卷，今《六妙門》是；四曰《小止觀》，大師為俗兄陳鍼出，實大部之梗概，入道之樞機。¹³

如果能四部止觀都一併討論當然是最好，如此對整體天臺止觀有全面性的認識。但礙於時間及個人體力受限，本文將只論及《摩訶止觀》、《釋禪》、《六妙門》。然僅管如此，筆者認為就這三部止觀之探討亦可同樣得知天臺止觀的概要。

筆者捨《小止觀》而不談的理由主要是因為就《小止觀》之考證的結果而言，有一派人認為《小止觀》的義理是《摩訶止觀》的梗概；另有一派人則認為是《釋禪》的節本。當中的義理考證問題並不在本論文討論範圍之內，待他日再研究。不過，先不論兩派的爭論之結果如何，當我們想要探討智顛的四部止觀時，可以先就《釋禪》、《六妙門》及《摩訶止觀》這三部止觀之研究下手，先瞭解智顛的三部止觀之後，更進一步乃可以再確定《小止觀》的義理及定位問題，這一點卻是兩派所皆所認同。此即是本論文只討論三部止觀的原因。以下先說明《小止觀》的緣由再列舉兩派的態度。

《小止觀》（一卷），相傳是在太建十年，智顛約四十一歲時在天臺山為俗兄陳鍼而說；也有一說是智顛命其徒慧辯從聽講筆記中選取要義節錄出來，主要是給初學坐禪者修學所用。所以這本書又叫做《修習止觀坐禪法要》《坐禪法要》或是《童蒙止觀》。¹⁴

一、支持《小止觀》是《摩訶止觀》之梗概：

¹¹ 《釋禪波羅蜜次第法門》簡稱為《釋禪》或《次第禪門》。佐藤哲英等日本學者習慣以《次第禪門》代表《釋禪波羅蜜次第法門》，因此為求方便與統一起見，以下皆稱為《次第禪門》。

¹² 參考《佛祖統記》、釋士衡編《天臺九祖傳》、釋釋士橫著《隋天臺智者大師別傳》等史傳資料，另可參閱現代學術研究資料，如：釋慧嶽《天臺教學史》等。

¹³ 《小止觀》，大正藏 46 冊，462 頁。

¹⁴ 釋法藏，天臺禪法的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持，第 7 頁，第一屆慈光禪學研討會。

首先，扼要舉釋元照及釋寶靜的說明，按宋元照法師以為：「《小止觀》即今文。是大師為俗兄陳鍼出，實大部之梗概入道之樞機。」「大部」指得即《摩訶止觀》，元照法師認為《小止觀》就是《摩訶止觀》的梗概。其次，釋寶靜在《童蒙止觀校釋》前言提到：「《小止觀》一書對《摩訶止觀》中所講的十意大致都撮要敘述到了，實為《摩訶止觀》的節本。」¹⁵

依上述早期中國天臺的文獻資料所顯示，他們一致認為《小止觀》就是《摩訶止觀》的梗概。因此，以此觀之，筆者認為從研究《摩訶止觀》之義理就可以瞭解《小止觀》義理，亦即即使先捨《小止觀》之研究不談，此舉將不致於影響智顛止觀著作的整體認識。更甚者，如果大家都確定《摩訶止觀》是圓頓止觀的話，那麼這派的看法也就表達了《小止觀》含有圓頓的思想，中國歷來對天臺止觀的研究大體上都是持這種看法。而這樣的觀點絕對與佐藤哲英及關口真大的看法有很大差異性。

二、支持《小止觀》是《釋禪》之節要本

另有一說指《小止觀》是《釋禪》二、三、四卷的精要書。關於這點，陳英善針對結構及內容評析的結果，也傾向於《小止觀》是《釋禪》的要略書。¹⁶此外，釋法藏也是持相同看法，¹⁷而日本學者關口真大及佐藤哲英哲英也有相同觀點。¹⁸也就是說《小止觀》的觀法與義理不出《釋禪》的範圍。只是陳英善與釋法藏皆認為《釋禪》是為圓教人說的漸次止觀；然而日本學者則傾向於《釋禪》的漸次止觀是別教的性格。但是，姑且不論台灣與日本學者的看法上所出現的差異，有一點是吾人可以肯定的，那就是若依此派觀點乃說明了研究《釋禪》就可以瞭解《小止觀》的內涵，此點正符合本文略去《小止觀》而不談的看法。

這裡出現一個假設性問題，如果前提是釋元照、釋寶靜、釋法藏及陳英善都是肯定《小止觀》有圓教思想，那麼第一派古來支持《小止觀》是《摩訶止觀》的梗概，這個看法並不必然與第二派的陳英善與釋法藏的看法有絕對的衝突。但是對於《小止觀》究竟是屬於《摩訶止觀》或《釋禪》的概要，尚有不同看法，學人以為這還有待後續如考證學方面作更進一步的釐清，因為與本文之論述關聯不大，故省略之。

2、目前天臺學之研究概況

以下收集有關智顛止觀著作思想的資料，此可分為三方面：(一) 日本天臺

¹⁵ 智顛著，釋寶靜講述《修習止觀坐禪法藥講述》，19至20頁，圓明出版，1992年。

¹⁶ 陳英善《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較，諦觀雜誌，80期，1995年。

¹⁷ 釋法藏，天臺禪法的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持。

¹⁸ 關口真大《天臺止觀の研究》，25至27頁，東京岩波書店，1969年。對於《次第禪門》的看法，尚可以參考《天臺小止觀の研究》，44至50頁，山喜房佛書林，第五版，1961年。以及佐藤哲英《天臺大師の研究》，45頁，京都百華苑出版，1961年。

學對智顛止觀著作的研究(二)台灣對智顛止觀著作的研究(三)台灣對日本天臺學研究的評述。分別如下：

(一) 日本天臺學者對智顛止觀思想之研究

以下列舉 11 位日本天臺學者有關智顛止觀思想的研究成果：

- 佐藤哲英《天台大師の研究》，京都，百華苑，1961 年。
關口真大《天台小止觀の研究》，東京，山喜房佛書林，1961 年。
關口真大《摩訶止觀：禪思想の原理》，東京，岩波書店，1966 年。
安藤俊雄《天台：根本思想とその展開》，京都，平樂寺書店京都，1968 年。
關口真大《天台止觀の研究》，岩波書店，1969 年。
關口真大編《止觀の研究》，東京，岩波書店，1975 年。
佐藤哲英哲英《續・天台大師の研究》，京都，百華苑，1981 年。
池田魯參《摩訶止觀研究序說》，東京，大通出版社，1986 年。
村中祐生《摩訶止觀》，東京，中央公論社，1988 年。
新田雅章《摩訶止觀》東京，大藏出版社，1989 年。
關口真大譯註《天台小止觀》，東京，岩波書店，1991 年。
大野榮人《天台止觀成立史の研究》，京都，法藏館，1994 年。
安藤俊雄 天台止觀の中心問題，《印度學佛教學研究》，二：二。
關口慈光 天台禪門部にして，《印度學佛教學研究》，三：一。
日比宣正 摩訶止觀における止觀五種，《印度學佛教學研究》，七：一。
新田雅章 前期時代における智顛の實踐觀から推移-客觀的方法へ主觀的方法，《印度學佛教學研究》，一八：二。
池田魯參 天台智顛の止觀論，《印度學佛教學研究》，一九：一。
池田魯參 天台學から圓頓の觀念について，《印度學佛教學研究》，二二：一。
鹽入良道 天台止觀における，《印度學佛教學研究》，三四：一。

從上述研究資料之分析發現，發表關於智顛止觀思想的相關研究並且大部分著重在止觀思想的研究者首推關口真大。並且，日本學者相當重視著作的考證之相關細節，如早期的佐藤哲英、關口真大及後來的新田雅章等皆提出智顛思想前期以「漸次止觀」為主，後期以「圓頓止觀」為主，「漸次止觀」思想乃成為後期成熟之圓頓止觀的基礎。因此，智顛「止觀實踐體系二分說」乃成為多數日本學者對智顛研究成果中很重要的觀點。¹⁹

(二) 台灣對智顛止觀相關研究之著作

閱讀研究資料得到一個初始的印象，即台灣關於天臺學研究的議題比日本多

¹⁹ 關於智顛「止觀實踐體系二分說」，並非所有日本學者都贊同此一觀點，如安藤俊雄即是一例，此將在第二章詳細說明。

且義理分析的比重亦較高，以下僅列舉真正涉及智顛整個止觀（教觀）思想之探究的研究資料：

古天英《智顛《摩訶止觀》之研究》，中國文化大學，碩士論文，1989年。

陳英善《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較，諦觀雜誌，1995年。

宋智明《六妙門修證全書》，圓明出版，1998年。

王雷泉譯《摩訶止觀》，佛光出版，1998年。

釋法藏 天台禪法的特質 — 兼論《法華三昧懺儀》之修持，第一屆慈光禪學研討會。

林志欽《智者大師教觀思想之研究》，文化大學哲研所，博士論文，1999年。

釋妙璋《《摩訶止觀》十乘觀法之研究 — 以「觀不思議境」為主》，南華大學，碩士論文，2000年。

台灣關於智顛止觀研究資料主要集中在《摩訶止觀》義理之研究，有趣的是古天英、陳英善、釋法藏在其文章中都駁斥日本學者將智顛思想分判為前後兩期之觀點。其駁斥之理由大體上皆從《摩訶止觀》對三種止觀以及三種根性之說明，強調天臺止觀整體上是圓教義理的闡述，不應該從漸次止觀、圓頓止觀這二種止觀斷然將智顛思想二分，並藉此進一步闡述天臺止觀系統的特質。

（三）台灣學者對日本天臺學研究的評述

台灣目前真正專書介紹並加以評論日本天臺學研究者，筆者僅收集到藍吉富及吳汝鈞二人之研究，列舉如下：

藍吉富《二十世紀的中日佛教》，1991年。

吳汝鈞《佛學研究方法論》，1995年。

吳汝鈞《天台智顛的心靈哲學》，台灣商務印書館，1999年。

以上三本書介紹日本之佛學研究現況，並且關於日本佛學研究風格之演變及佛學研究之重心都有扼要的介紹。藍吉富與吳汝鈞二人亦皆提到日本天臺學之研究大體上都是採文獻學式，從中「考其源流，查其變衍，究明其義理蘊含」。因此日本之佛學研究可以說非常重視文獻考證之方法。

第三節 研究方法與結構

1、研究方法

本文藉由分析佐藤哲英對智顛著作的全面研究所得一個結論：智顛前期思想是屬於別教，前期著作思想以《次第禪門》為中心。然而佐藤哲英的觀點卻與中國歷來對天臺止觀的認識存在著相當大的差異。因此之故，為了解決智顛思想能否依「漸次止觀」作為區分的判準，本論文之研究步驟大致如下：

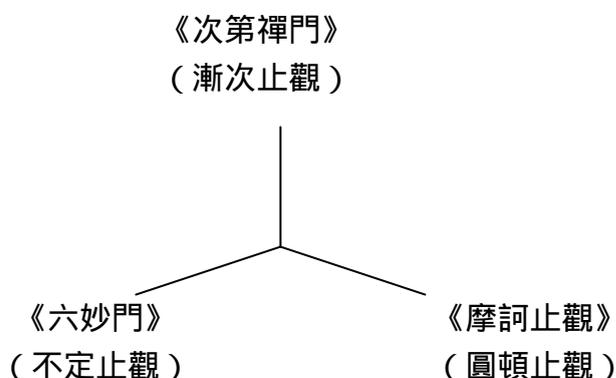
- 一、收集分析佐藤哲英等學者對智顛著作思想之研究。
- 二、收集分析台灣對智顛止觀著作之研究成果。
- 三、研究《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》之義理及歷史傳衍的情況。
- 四、依精簡別圓之十條判準，反省佐藤哲英等學者之天臺學研究成果。
- 五、重新建構天臺止觀系統之特質。
- 六、重新建構天臺止觀教學之特質。
- 七、對佐藤哲英等學者的研究方法之省思。

與此同時，也將依此一原則展開對智顛三部止觀著作 - 《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》的義理思想研究。主要環繞以下幾個子題探討：

- 一、三種止觀（頓、漸、不定）的內涵。
- 二、三部止觀的內涵。
- 三、三種止觀與三部止觀的關係。
- 四、從三種止觀理解天臺止觀系統的特質。
- 五、從三部止觀理解天臺止觀系統的特質。
- 六、從三種止觀理解智顛止觀教學的特色。
- 七、從三部止觀理解智顛止觀教學的特色。
- 八、建構天臺止觀系統的特質。
- 九、詮釋天臺止觀教學的特色。

日本專研天臺學的專家 - 佐藤哲英在其所著之《天臺大師の研究》一書中，提出《次第禪門》之漸次止觀判屬於別教之觀點，是佐藤哲英對智顛思想著作整個研究結果當中極具關鍵性的結論。經由蒐集日本相關研究發現與佐藤哲英觀點近似的尚有關口真大。他亦認為次第止觀代表智顛的早期思想，圓頓止觀則代表晚期思想。然而，安藤俊雄卻有不同於佐藤哲英與關口真大的觀點，安藤俊雄認為智顛的前期就已然具備圓教思想。易言之，就日本學術界內部而言，對智顛前期思想的解讀已然存在二種不同之觀點。

另外，反觀中國歷來的觀點中如智顛、湛然、智旭及現今釋法藏、古天英的觀點都顯示出《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》等三部書當中所各自代表的圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀等都是屬於圓教義理的禪法。為了方便對照，茲將三部止觀與天臺三種止觀的關係，圖示如下：



從上述論點觀之，智顛前期著作思想的解讀乃分成兩派觀點。²⁰第一派：智顛前期思想不具備圓教理 - 佐藤哲英、關口真大。第二派：智顛前期思想即具備圓教理 - 智顛、湛然、智旭及現今釋法藏、安藤俊雄等。為了探究這個問題，筆者認為以智顛所說的別教與圓教的分判準則來重新審視《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》等三部書當中所各代表的圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀的義涵是本論文最重要的判準依據。

關於精簡別圓教之判準，則綜合歸納智顛在《法華玄義》提出「十義分判別圓」之觀點以及現代學者牟宗三、尤惠貞等對天臺宗性具圓教的研究成果。精簡別圓的判準是作為本論文瞭解日本學者判釋智顛思想的重要方法。瞭解圓頓止觀的核心內涵及圓教具備十項特色之後，吾人乃可以重新審視圓教的判準。

智顛於《法華玄義》一文提出十義作為區分別圓教之判準：

別圓兩種俱通中，論其同異略為十：一、融不融；二、即法不即法；三、明佛智非佛智；四、明次行不次行；五、明斷斷惑；六、明實位不實位；七、果縱果不縱；八、圓詮不圓詮；九、約難問；十、約譬喻。尋此十意，名識八門同異也。²¹

牟宗三針對此議題乃從許多面向說明，分別是「即」、「不斷斷」、相應於《法華》之開權顯實、一念心的內涵是即具一切法的一念心、一念心具十法界十種性相、一念心即如來藏理、此一念心亦即是無明法性心、真心即在不斷斷中見、一念心即是當下一念陰識心圓教必即於權教而顯。²²另外牟先生從智顛「十義分判

²⁰ 智顛思想著作的分期，採取佐藤哲英的分法，詳細內容請參考第二章。

²¹ 詳細內容參看智顛《法華玄義》，大正藏 33 冊，787、788 頁。

²² 牟宗三《佛性與般若》，598 至 619 頁，學生出版，1997 年。

別圓教」中，歸納出最主要有「即不即」與「斷斷不斷斷」的概念最能分判別圓教的差異，也最能彰顯圓教的特質與殊義，因為此二義最為基本。尤惠貞亦認為此二義可以綜攝前八義。²³由此可見牟宗三與尤惠貞二人對天臺圓教內涵之觀點基本上是相同的，而從以上研究所整理出天臺圓教的重要概念內容有下列幾項：

(1) 一念心；(2) 一念無明法性心；(3) 不斷客觀的法而斷主觀的執著。

筆者綜合上述對性具圓教的內涵的理解，歸納出本論文判斷圓教的準則，當中最重要就是智顛「十義分判別圓教」，後面一念識心、無住本立一切法、以及不斷斷三條，都是包含在「十義分判別圓教」的內涵中，特別列出乃因可以方便來分判別圓教的差異。(關於精簡別圓的討論可以參考附錄一)

兩派觀點的差異

從相關研究資料顯示，有關智顛思想之分判有兩派學者持不同的立場。分別是第一派認為智顛前期思想不具備圓教思想，例如佐藤哲英以及關口真大。第二派認為智顛前期思想具備圓教思想，持此觀點者有湛然、智旭、釋法藏、古天英、陳英善、安藤俊雄等。筆者主要是扣緊對智顛思想分判的基礎上而說大致分成兩派觀點。等到下一段論及四個不同層次的對顯時，所代表的人物雖有所增減，不過大體上仍如上所述。

在研究的進路上，筆者採取上述兩派對智顛前期思想是否具備圓教之分歧，運用四個層次對照的策略來突顯本研究的意義。這四個層次分別是，第一層次是天臺止觀義理解讀的對照。第二層次是天臺止觀架構的對照。第三層次是智顛兩次宗教經驗解讀的對照。第四層次是三部止觀頓、漸、不定教相的對照。茲說明如下：

(1) 天臺止觀義理解讀的對照

關於智顛《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》這三部止觀義理的解讀，第一派與第二派同樣皆認為《摩訶止觀》之圓頓止觀判屬於圓教性格，其觀點之差異主要發生在智顛所著之《次第禪門》與《六妙門》中。第一派佐藤哲英等認為《次第禪門》之漸次止觀判屬於別教。第二派湛然等則提出依智顛之意《次第禪門》之漸次止觀在義理上仍旨歸圓教理，只是修行事相仍有次第修的相狀。同樣的，第一派認為《六妙門》之不定止觀判屬於別教；而第二派則認為《六妙門》之不定止觀仍具足圓教義理的性格。如下圖所示：

²³ 同上，645 頁。另參考尤惠貞《天臺宗性具圓教之研究》，247 至 251 頁，文津出版，1993 年。

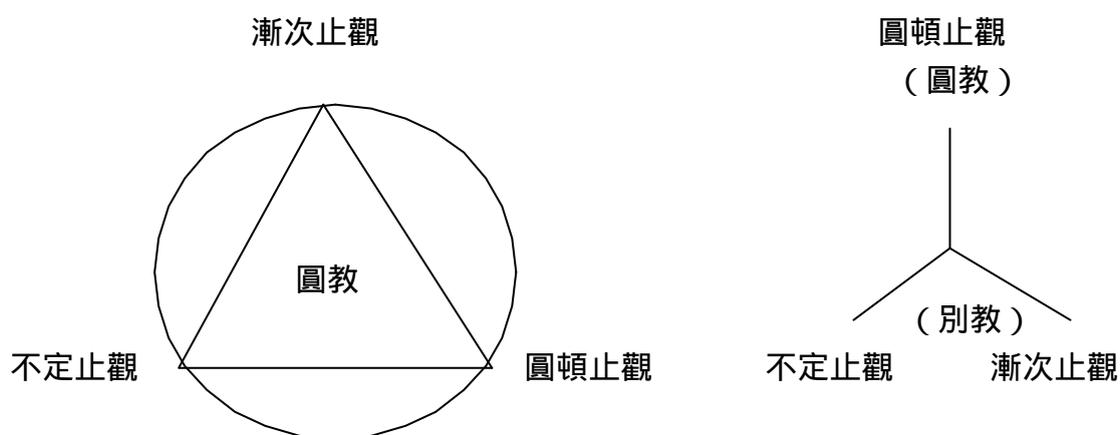
	《次第禪門》之漸次止觀義理的判釋	《六妙門》之不定止觀的判釋
第一派佐藤哲英等	別教	別教
第二派湛然等	圓教	圓教

(2) 天臺止觀架構的對照

從上，第一派佐藤哲英等與第二派湛然等一開始對於智顛所著之《次第禪門》《六妙門》這二部止觀義理的解讀不同，筆者以為進一步這兩派將對天臺止觀整體架構亦產生不同的認識。例如第一派佐藤哲英等對天臺止觀系統架構的認識將是在別教的基礎上，有不定止觀與漸次止觀，然後更進一步向上發展漸趨成熟的圓頓止觀詳細如下右圖所示。第二派湛然等對天臺止觀系統架構的認識將會是為收攝圓教根基而分說三種止觀，所以三種止觀各立於正三角形之頂點，通過三頂點的圓形正是意指三種止觀皆收攝於圓教義理之下，如下左圖所示（二圖視角為平面）。

第二派湛然等之天臺止觀系統架構

第一派佐藤哲英等之天臺止觀系統架構



(3) 智顛兩次宗教經驗解讀的對照

從《天臺九祖傳》《佛祖統記》等史傳資料得知智顛一生有兩次較大的宗教體驗。第一次是早期的「蘇山大悟」，第二次是中年的「華頂峰聽一實相理」。在第一派是佐藤哲英與橫超慧日認為智顛於「蘇山大悟」尚未悟圓頓理亦即仍停留在空觀，尚未證悟中觀。然而第二派湛然與釋土橫以及牟宗三等皆認為智顛在「蘇山大悟」就已經證悟圓教的空觀。如下圖所示：

	「蘇山大悟」	「華頂峰聽一實相理」
第一派佐藤哲英、橫超慧日、林志欽等	尚未悟圓頓理亦即仍停留在空觀，尚未證悟中觀。。	證入圓頓思想的重要契機。
第二派湛然、釋士橫以及牟宗三等	已經證悟圓教的義理亦即以證入中觀。	

(4) 三部止觀呈顯頓、漸、不定教相的對照²⁴

關於智顛所講述之《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》，不僅依次標舉圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀。在闡述的技巧上《摩訶止觀》以頓教相為主；漸、不定為輔。《次第禪門》以漸教相為主；頓、不定為輔。《六妙門》以不定教相為主；漸、頓為輔。由此更可以充分顯示智顛在講述止觀時細膩的教學設計。筆者以為佐藤哲英等卻沒有注意到這點，以致於他們對三部止觀的認識就顯得粗略。如下圖所示：

	《摩訶止觀》	《次第禪門》	《六妙門》
第一派佐藤哲英	頓教相	漸教相	不定教相
第二派筆者	以頓教相為主； 漸、不定為輔	以漸教相為主； 頓、不定為輔	以不定教相為主； 漸、頓為輔

本論文試著從上述兩派對反之四個層次的研究進路彰顯核心問題之後，在研究的過程針對研究目標採取如下的研究步驟：

- 1、蒐集整理
- 2、文獻比對
- 3、分析（義理分析、哲學分析）
- 4、理證
- 5、經證
- 6、詮釋
- 7、文獻考證
- 8、綜合歸納
- 9、三段論證
- 10、圖表呈現
- 11、詞義解釋

²⁴ 第四層次的對照凸顯，其實在佐藤哲英及關口真大的研究中並沒有特別說明三部止觀教相的問題，而是筆者從其表達中推求佐藤哲英與關口真大極有可能是持第一種觀點。至於安藤俊雄，他有注意到《六妙門》有頓漸不定教相的安排；《次第禪門》有漸次、不定教相的安排。

- 12、分類
- 13、類比
- 14、比較

2、論文結構

關於本篇論文之架構，第一章緒論主要是針對研究工作的相關議題作一些概略說明。第二章除了探討佐藤哲英之研究成果外，亦論及關口真大於其所著之《天臺止觀の研究》及《天臺小止觀の研究》等對智顛止觀著作之研究。經研究發現佐藤哲英與關口真大觀點近乎相同，二者皆認為智顛的前期思想是漸次止觀，屬於別教義理性格；直到其後期思想才表達出圓頓止觀的思想，屬圓教義理。另外，本章亦附帶舉另一學者安藤俊雄《天臺學根本思想とその展開》之研究成果，安藤俊雄不同於前二者之觀點，他認為智顛的三部止觀著作皆含有圓教義理，並且在《次第禪門》、《六妙門》二書中都含有漸次及不定的教相。

第三章主要探討中國歷來對智顛所講述之《摩訶止觀》《次第禪門》以及《六妙門》這三部止觀著作的看法。其中探討智顛於《摩訶止觀》《法華玄義》及《維摩詰經文疏》等經疏的說法、湛然於《摩訶止觀輔行傳弘決》對漸次止觀不同於次第三觀之說明、智旭在其所著之《教觀綱宗》對開圓解之闡述。另外，釋法藏於《天臺止觀的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持》一文中闡釋「事修」與「理觀」之關係，以及古天英在其碩論《智顛「摩訶止觀」之研究》一書中，對三種止觀之精闢的詮釋。根據筆者之解讀，以上之相關論述都呈顯同樣的觀點：智顛之三部止觀都具有圓教義理，目的是為收攝圓教三種根基而設。其中，湛然對頓、漸、不定的解釋，更掘發出頓漸不定概念的模式及其可能蘊含的九種意義。

透過第三章之探討，本文立場已然確立，亦即智顛前期的止觀著作《次第禪門》以及《六妙門》在文字中確實具體呈顯出圓教義理，因而明確排除了智顛後期在《摩訶止觀》可能的私自擴大詮釋或是灌頂記錄的潤飾問題。特別是《六妙門》的第九圓觀六妙門充分顯示出理具一切的圓教義涵。並且，這樣的觀點早在安藤俊雄於《天臺學根本思想とその展開》當中已證成了相同的看法。不過，附帶一提是針對安藤俊雄將《六妙門》之第八門 - 觀心六妙門亦等同為圓教之說，本論文乃提出其可能產生的矛盾。

第四章則直接就智顛三部止觀《摩訶止觀》《次第禪門》《六妙門》研究之，據此以瞭解智顛整個天臺止觀系統的鋪排，及掌握三部書中所蘊含圓教義理與指歸圓頓止觀。整章在方法上特別注重圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀的意義及內涵。其次，分析「一心三觀」的表達模式，並且對照漸次止觀的「漸次」、《次第禪門》的「次第」、次第三觀的「次第」的內涵之同或異。又《六妙門》主要在探討不定止觀的表達方式及第八觀與第九觀的分析，此舉乃對於安藤俊雄為何判釋第八觀為圓教的理由提出說明並舉出其分判上的可能謬誤。最後則回應陳英善的觀點，亦即以《六妙門》之義理作為論證智顛前期具圓教思想應該比以《次第禪門》一書來得更加充分明確。

第五章因應佐藤哲英對於智顛「蘇山大悟」以及「華頂峰間一實相理」之理解與歷來中國對這兩次的宗教經驗之解讀呈現不同的觀點。經研究發現佐藤哲英、橫超慧日以及林志欽先生皆認為「蘇山大悟」乃證悟到「別教」的空觀；湛然以及釋士橫則是與上述三者持不同的觀點。依湛然及釋士橫同樣認為「蘇山大悟」所證悟的內涵不會只停留在別教的空觀，而是在「圓教」的空觀。此間問題究竟出在哪裡？經過義理的剖析，筆者以為佐藤哲英、橫超慧日以及林志欽等對於「初旋陀羅尼」的空觀內涵似有所誤解。另外，在此章第二節也補充說明牟宗三對智顛「五品弟子位」之研究，而這樣的觀點亦與本論文之看法相同，亦即智顛「蘇山大悟」之入初旋陀羅尼意指證入圓教之空觀。

另外，本章亦深入探討入定與發慧的關係，若以《次第禪門》之說法，要想有證悟斷惑的可能，四禪八定是其基礎，最低也要入「欲界」的「未到定」才有較大的可能。也就是說出世禪與上上禪的關鍵差別是在行者因地的觀慧。易言之，對法之實相認知不同將導致行者最後所得到的結果亦不同，並藉此進一步證成智顛是偏重於慧解的法行人。此方足以充分說明智顛只入法華三昧之前方便，就己能轉入圓教十信位。

第六章探討天臺止觀之特質，並證成《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》這三部書籍在圓理的基礎上同樣的皆呈現頓、漸、不定三種「教相」的趣味。這樣的頓漸不定的義理模式，對吾人瞭解天臺止觀系統的特質將有很大的幫助。此章之末尾則是從泰勒「目標模式」之觀點來擬定「天臺止觀系統特質」的課程，以及從教學設計來詮釋智顛止觀之教學義涵。而這是為呼應本論文的題目 - 智顛止觀著作的「教學」研究，並藉此呈現不同於關口真大在其所著之《天臺止觀の研究》及《天臺教學の研究》二書的研究面向。

第七章以佐藤哲英判釋為主之評述。第一節說明本論文從四種層次之兩種對反之觀點來凸顯智顛止觀著作思想的相關問題。當中詳細說明日本將智顛思想分判為前後期之關鍵在於對精簡別圓之「次第不次第」的判準未有完整之掌握。第二節針對佐藤哲英、關口真大及安藤俊雄這三位日本學者有關智顛止觀著作的研究成果之省思。有關佐藤研究之成果的可能偏失，本文分為九點說明；關於關口真大的研究，本文提出七點的質疑；而有關安藤俊雄的研究成果，則反省的主要有三項。第三節是關於佐藤等佛學研究方法之評述。文分兩段，第一段指出日本天臺學研究偏重文獻考證而輕忽義理疏通，當中列舉三種研究方法之反省。第二段關於日本的文獻學式的研究風格，研究者的心理抉擇以及研究內容空洞將導致對佛教義理未能得到相應的理解。

第八章結論，綜合歸納本論文研究之結果有三項：首先是關於日本現代佛學研究之省思，亦即從日本佛學研究成果進一步引發對現代佛學研究態度及方法的反省。其次，說明智顛所講述之《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》這三部止觀義理皆旨歸圓教義理，且其目的乃為收攝圓教三種根基而有圓頓止觀、漸次止觀與不定止觀的闡釋。最後，本文以為在泰勒「目標模式」之觀點下充分彰顯智顛止觀著作之現代教學義涵。

第二章 日本天臺學者對智顛思想分判之研究成果

依據佐藤哲英《天臺大師の研究》一文的說法，他認為在研究智顛的思想時必須留心，第一、在智顛的大部分著作中親筆寫成的書非常少。第二、現今所存的文獻，大部分是灌頂的聽講筆記紀錄。第三、是智顛入滅後門人修治添削完成。第四、是後人的著作假拖智顛之名混入其中。²⁵

佐藤哲英認為，如果想對智顛思想教學做研究，前提是應該對智顛的著作進行一個基礎性的考證探究。其中佐藤哲英提出一個看法頗令人注目，他認為灌頂順著智顛的性具思想乃進一步提出性惡法門的觀點，也就是說佐藤哲英認為灌頂才是性惡法門的創立者。²⁶另外，天臺三大部都是智顛講說灌頂記錄，佐藤哲英因此懷疑《摩訶止觀》的「一念三千」說有可能是灌頂私人意見的摻雜。²⁷

對於佐藤哲英提出這樣的看法，李志夫提出五點理由反駁。²⁸而本章的態度亦是認為《摩訶止觀》中的思想為智顛的思想。佐藤哲英在《天臺大師の研究》，對智顛的著作詳細的考證後，他更進一步明白指出：《次第禪門》的「漸次止觀」應該是判屬在「別教」的性格²⁹，是「次第三觀」而非「一心三觀」。這樣的觀點

²⁵ 佐藤哲英《天臺大師の研究》，第1頁，百華苑，昭和36年。

²⁶ 同上，2、3頁。

²⁷ 同上，第3頁。

²⁸ 關於佐藤哲英所提《摩訶止觀》危險論之觀點，李志夫在《妙法蓮華經玄義研究》之（附錄）作了詳細的反駁。林志欽提出五點駁斥佐藤哲英認為《摩訶止觀》之可信度值得懷疑的問題，抄錄如下：

根據日本學者佐藤哲英《天台大師の研究》三三九至三四頁所下結論：「灌頂在將本書（《玄義》）整理成現行形態的過程中，不但參照智顛的《四教義》、《止觀》、《次第禪門》，同時也參照吉藏的《法華玄論》，又相當地加入灌頂的私見，因此，本書之全文若直接視為智顛的思想是很危險的。」但是筆者以為：一、灌頂的「私見」說，在《玄義》中，前有其〈私記緣起〉、〈私序王〉，後有其〈私錄異同〉。質「私見」已盡在文中特別標出，可證灌頂並不想主觀地滲入其「私見」。二、灌頂之〈私記緣起〉中，對其師智者連稱頌十點師所不能相比者。任何虔誠之弟子尚不敢冒瀆師意，何況灌頂？三、如果是隨加「私意」之徒，面對前述一經數名對情況，輕易即能將其名稱統一，而灌頂卻尚保持原狀，又豈會在影響重大之微言大義上擅加「私意」？四、固然《玄義》可能參考吉藏的《法華玄論》，因為顯而易見的，智者之《玄義》與吉藏之《玄論》在「釋名」上均有粗、妙之法，而且「相待妙」、「絕待妙」之詞亦相同，唯內容詳簡不一，可分別見於大正藏三三冊，頁六九六中至六九七中，及大正藏三四冊，頁三七一下至三七二上。但是參考者可能是智者本人，而不必是灌頂。根據楊惠南《吉藏》三二至三三頁，吉藏之《法華玄論》完成於西元五九一至五九七年之間；又根據慧岳法師編《觀心論疏》所附〈年譜〉一四一頁，智者於西元五九三年講《法華玄義》。若然，如吉藏之《玄論》今書於西元五九一至五九三年之間，則智者講《玄義》於西元五九三年而參考《玄論》亦是可能的，不待灌頂之爾後私加之。五、根據《觀心論疏》所附之智者年譜：「在豫章靜養的灌頂大師，將《法華玄義》、《摩訶止觀》整治本奉持回天台一」云云。如然，既是同時整治完成為定本，灌頂將兩書加以互引，亦不能算是「私見」。而且，灌頂之整治本給智者以後，智者自再行補引《止觀》更是可以理解的。林志欽列舉以上五點反駁佐藤哲英對《摩訶止觀》之「危險論」的觀點。李志夫編著《妙法蓮華經玄義研究》，（附錄），3-4頁，中華佛教文獻編撰社，1997年。

²⁹ 佐藤哲英《天臺大師の研究》，238、239頁，百華苑，昭和36年。

基本上與第二節關口真大的研究相近。但是，另一位日本學者安藤俊雄卻提出完全不同的觀點，他認為三種止觀都是奠立於原理上，只是行相有別。

本章分為三節，第一節先說明佐藤哲英有關智顛思想分判的研究成果，並指出研究成果所產生的內在矛盾。第二節收集關口真大的研究結果，研究發現關口真大與佐藤哲英對智顛思想分判之觀點十分接近。第三節整理安藤俊雄對天臺三部止觀的研究。其中，安藤俊雄的觀點與筆者的觀點互有相應，也就是說，智顛三部止觀皆奠立於圓教思想之下而有。另外，於第二節部分，補充說明了筆者在閱讀漢文與日文天臺學資料的感覺，就如同吳汝鈞的評論：日本天臺學偏重文獻學之研究。筆者在進行智顛止觀著作的教學思想探討時，卻是著力於止觀著作的義理疏通及分析。

第一節 佐藤哲英之研究成果與內在矛盾

早在 1961 年，佐藤哲英《天臺大師の研究》提出智顛思想分判為二期。這樣的觀點隨後也得到日本學者的呼應，所以將佐藤哲英排在第一節。先說明研究成果，再指出其中的矛盾之處。

1、判釋「漸次止觀」屬別教

佐藤哲英在《天臺大師の研究》自序中明白的表示，他花了很多的時間對智顛的著作進行全面的考證調查，作為研究智顛思想的一個基礎。今將其研究結果列舉三點，整理如下：³⁰

一、此華頂峰之頭陀行亦可視為智顛思想劃分為前後兩個時期的分水嶺。基本上，此體驗之境地是「可以意得，不可以文載」。但所說神僧之指授的法門為一實諦之事，意味著：比諸大蘇之開悟為空定，華頂峰上的證悟為《法華》圓頓之一實中道的體驗。至後期時代大成的天臺教學體系，為從此華頂峰上之體驗導出者。故不能不說此頭陀證悟在智顛的思想生涯中，實具有極重要之意味。

二、佐藤哲英將智顛的著作分為三期：

- 1、前期時代。在金陵瓦官寺所講說的《次第禪門》、《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》、《六妙門》、《覺意三昧》、《法界次第初門》、《小止觀》、《禪門口訣》等。³¹佐藤哲英認為此著作為各別獨立之存在，同時亦包含在《次第禪門》的體系中，其均是《次第禪門》的別行書、入門書、要略書。
- 2、三大部講說時代。
- 3、晚年時代。智顛應晉楊廣之請，親筆寫下《淨名經疏》，並且前後獻上三次，最後一次文本「口授出本，一遍自治」即我們現在流通的《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》。

三、佐藤哲英研究將智顛的著作，將之分為四類：1 親筆撰述；2 親自講說

³⁰ 整理自林志欽《智者大師教觀思想之研究》，104 至 109 頁，文化大學出版，1999 年。另參閱佐藤哲英《天台大師の研究》，45、49、150、172、220、240、265、288、290、663、668、672 頁。

³¹ 安藤俊雄提出《禪門要訣》乃依據《治禪病秘要法》，或《達摩多羅禪經》所講說，主要在闡釋行者於坐禪時，所衍生的種種禪病對治法，由此以為《禪門要訣》不是智顛初期止觀作品。參閱安藤俊雄原著《天臺學根本思想とその展開》，439 頁。蘇榮焜譯，《天臺學根本思想及其開展》，524 頁。

弟子筆記呈閱；3 親自講說，弟子筆記未呈閱；4 後人偽託。其中佐藤哲英強調《維摩經文疏》是作者晚期親筆撰書最具參考價值。另外說明的是《摩訶止觀》為智顛講說灌頂所記，《次第禪門》法慎記為三十卷，灌頂再治為十卷。《六妙門》確定是智顛講說。

2、研究成果之內在矛盾

現在重新將佐藤哲英論述排列如下：

- 一、前期七部著作以《次第禪門》為中心，包含在《次第禪門》的體系中。
- 二、《次第禪門》的「漸次止觀」屬於「別教」性格。
- 三、中晚期的三大部才是圓頓止觀思想的成熟，前期尚是圓頓思想的胎動。
- 四、智顛的思想可以分為前後兩期，前期以「漸次止觀」思想為主，後期以「圓頓止觀」思想為主。

為了方便讀者容易掌握智顛的四部止觀著作，參考釋法藏的圖表，如下³²：

書名	年代	地點	別名	止觀分類	備註
釋禪波羅密 (十卷)	陳宣帝太建 年間 (567~575) 【30~38歲】	金陵瓦 官寺講	次第禪門，禪波 羅密次第法 門，禪門修證	漸次止觀	法慎記為三 十卷，章安再 治為十卷
六妙門(一 卷)	太建年間 (567~575) 宣講，太建九 年(577)撰 成【40歲】	講於瓦 官寺撰 於天台 山	六妙門禪法修 禪六妙門	不定止觀	為陳朝尚酷 令毛喜 (516~587) 而說，曾失傳 於日本
(天台)小 止觀(一卷)	太建十年。 【41歲】	天台山	略明開蒙初學 坐禪觀要門(淨 辯私記本)，修 習止觀坐禪法 要，童蒙止觀	《釋禪波羅 密》二、三、 四卷之精要 書	為俗兄陳鍼 而說，或云令 高足慧(淨) 辯略出。
摩訶止觀 (十卷)	隋文帝開皇 十四年(594) 【57歲】	講於荊 州玉泉 寺		圓頓止觀	章安記，初三 本，此為再治 本

重新整理佐藤哲英的論述時發現，筆者以為對於第一條「智顛前期其他著作

³² 擷錄自釋法藏 天臺禪法的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持，第一屆慈光禪學研討會，1999年。

可包含在《次第禪門》的體系中，都是《次第禪門》的別行書、入門書、要略書，這點是可以接受；但本文極欲探究的地方卻在第二條，茲說明如下：

如果照佐藤哲英的判釋，有關智顛前期的著作思想都應該是判屬在別教性格，那麼《次第禪門》、《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》、《六妙法門》、《覺意三昧》、《法界次第初門》、《小止觀》、《禪門口訣》等也應該屬於別教性格。又，佐藤哲英所謂的別教性格，主要意謂著漸次止觀是指「次第三觀」，那麼《次第禪門》、《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》、《六妙法門》、《覺意三昧》、《法界次第初門》、《小止觀》、《禪門口訣》等，也應該屬於「次第三觀」的觀法。

然而，《法華三昧懺儀》是智顛親筆撰述，並且，就這部懺儀研究的相關資料結果發現，台灣天臺學普遍認為《法華三昧懺儀》正觀部分，強調的是圓教的實相觀。此說法若屬實，那就表示智顛前期思想即已瞭解圓教的義理及觀法。以下即舉二例說明，包括釋大睿《天臺懺法之研究》與釋法藏《天臺止觀的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持》。

首先，釋大睿對《法華三昧懺儀》的研究大致如下：

行道誦經畢，當還坐處，端身正坐，斂念正觀，思惟一實境界，觀一切法空如實相。諦觀現在一念妄心隨所緣境，「如此之心為因心故心，為不因心故心，為亦因心亦不因心故心，為非因心非不因心故心，如是等因緣中，求心畢竟不可得」。故觀心無心，法不住法，作是懺悔名大懺悔，莊嚴懺悔，無罪相懺悔，破壞心識懺悔。若觀心無心，則罪福無主，知罪福性空，則一切法皆空，是為觀心實相懺悔。又以諦觀現前「一念妄心」，為修觀要領，此與《摩訶止觀》十境十乘觀法中，以「觀陰入界境」為修觀之入手處相似，於此可見智者大師對實相正觀之掌握，前後期思想之相貫，是有其脈絡可循的。³³

再參考釋法藏對《法華三昧懺儀》的研究如下：

整部《法華三昧懺儀》的行法重心與精要，大體已如上述諸文所說，我們可以從這些行法的用心內涵中看出：整部法的內容，以「慈念一切眾生，欲興救度」的大悲菩提心為開始；以行事中「緣法界」而做事觀，緣「中道實相」而做理觀，為運想的重點，作「體事即理」的事懺修持。之後則捨除一切方便，而於禪坐當中正修一心三觀，而實證中道實相，「頓悟成佛」為目標。可說一部《法華三昧懺儀》，自始自終，無論事修或理觀，在在都是天臺圓頓止觀的法門施設！處處都是直指不可思議的中道實相！誠可謂天台修行法門精華中的精華，既契理亦契機。無怪乎宋朝釋士橫知禮尊者在《修懺要旨》中讚此行法云：「是法華三昧，亦稱王三昧，統攝一切三昧故。亦號總持之主，出生一切總持故，勸德甚深，歎莫能

³³ 釋大睿《天臺懺法之研究》，102頁，法鼓文化，2000年。

及！當知止觀一部，即『法華三昧』之筌蹄，一乘十觀即法華三昧之正體。圓頓大乘，究竟於此！」³⁴

另外，宋智明在其所著之《六妙門修證全書》的研究亦認為《六妙門》的第九圓觀六妙門就是圓教的義理。引文參考如下：

第九種六妙門（圓觀六妙門），它是以圓教的理境建立起來的觀照方法。這個圓觀的方法，它是超過上面的觀心六妙門（第八種六妙門）而圓觀一切諸法入於性海究竟。因為觀心妙門從觀照心源做下手的功夫，雖然具足六妙門卻不能遍觀一切諸法。圓觀的人從一點上能圓觀一切，就是一即一切，一切即一的妙觀。這裡分心與法，菩提與煩惱。涅槃與生死，佛與眾生的四個方面來圓攝一切法，說明修圓觀的人對於這四重相待的境界，不起分別對立，而能以圓理攝事相，即事相融圓理，理事不二，事事無礙。³⁵

上述引文，凸顯出對智顛前期思想著作的義涵究竟屬別教或圓教義理，這在佐藤哲英的研究結果與台灣天臺學研究的結果之間存在著矛盾性。筆者認為要釐清這個問題，可以直接從《法華三昧懺儀》入手，焦點就在「正觀」義理的釐清，這部分釋大睿與釋法藏在文章中已經清楚說明立場，也就是說，他們反對佐藤哲英所提智顛前期思想尚未具備圓教之觀點。

須說明得是，本文研究工作的重點不在於以《法華三昧懺儀》探求智顛前期思想的情形，而是選擇從智顛的止觀著作上來考察，特別是《次第禪門》《六妙門》所論述的究竟是圓教的義理或是別教的義理，作一釐清。從而對天臺三種止觀思想做全面考察，以探究天臺止觀的特質。

³⁴ 釋法藏 天臺止觀的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持，第一屆慈光禪學學報，1999年。

³⁵ 宋智明《六妙門修證全書》，257、258頁，圓明出版，1998年。

第二節 關口真大之研究成果與思想分判

第二位列舉關口真大，不僅是因為他的觀點與佐藤哲英十分接近，並且從資料上可以知道他可以說是日本專研智顛止觀思想的重要代表人物，從其研究成果中可以瞭解日本對智顛止觀研究的情形。本節第一段先說明關口真大之研究成果，第二段主要在說明關口真大偏重考據之分判。

1、判釋「漸次止觀」屬前期思想

關口真大是日本專門研究天臺的學者，相關之著作有《天臺小止觀の研究》、《天臺止觀の研究》、《摩訶止觀：禪思想の原理》；另外，他也編輯《天臺四教儀》、《止觀の研究》、《天臺教學の研究》等三本著作，以及翻譯《天臺小止觀》等，可以說是日本研究天臺思想相當具代表性的學者之一。

陳英善在《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較一文中指出，關口真大以前後期來劃分《釋禪》、《摩訶止觀》，並且，以此認為「次第」代表智顛早期思想，「圓頓」則代表智顛晚期思想。³⁶從關口真大於其所著之《天臺止觀の研究》一書中，吾人約略可以得知他對於《次第禪門》及《摩訶止觀》二者關係的看法，有下列幾點說明：

一、《次第禪門》是智顛早期的作品，《摩訶止觀》是晚期作品。二、《次第禪門》這部書中所表達出來的思想，相對於《摩訶止觀》當中對圓頓止觀中的重要概念，例如：「一心三觀」、「一念三千」、「十乘觀法」等概念，在《次第禪門》文中都尚未正式提出。三、從《次第禪門》的書題就明白表達出這是一部詳細介紹次第修證種種禪法的書籍，因為「次第」，所以隔歷不融，而非《摩訶止觀》所說的「不次第」。四、關口真大在研究的結論中透露出智顛的圓頓止觀思想直至晚期的《摩訶止觀》才集其大成，而前期的《次第禪門》的次第修證，可以說是其晚期圓頓思想的胎動。³⁷

關於上述第一點，從《佛祖統記》、《天臺九祖傳》等歷史文獻資料可以證明並無疑義。第二點關於《次第禪門》中未提出「一心三觀」、「一念三千」、「十乘觀法」等概念，也確實如關口真大所言的確是尚未提出。第三點《次第禪門》就是一部介紹次第修證禪法的書籍，關口真大強調「次第」所以隔歷不融。相較之下，《摩訶止觀》所說的圓頓止觀是「不次第」，也就是進一步打破次第隔別不融的缺憾，強調圓滿頓足的止觀。也就是說，因為《次第禪門》的「次第」修，所以隔歷不融，相較於《摩訶止觀》所說的「不次第」，二部止觀之間是有明顯的

³⁶ 陳英善《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較，註解1，《諦觀》八十期，1995年。這裡《釋禪》即《釋禪波羅蜜次第法門》的簡稱

³⁷ 關口真大《天臺止觀の研究》，25至27頁，東京岩波書店，1969年。對於《次第禪門》的看法，可以參考《天臺小止觀の研究》，44至50頁，山喜房佛書林，第五版，1961年。

不同。關於上述二點，筆者基本上接受關口真大的觀點。

不過關於第二點，雖然《次第禪門》中確實尚未提出「一心三觀」、「一念三千」、「十乘觀法」等概念，但是，概念不等於思想。也就是說，《次第禪門》中雖然尚未提出「一心三觀」、「一念三千」、「十乘觀法」等概念，但是不必然就否定《次第禪門》含有「一心三觀」、「一念三千」、「十乘觀法」等圓教圓融的思想。必須進一步考察《次第禪門》一書中所蘊含之義理方能確知是否《次第禪門》未含有「一心三觀」、「一念三千」、「十乘觀法」等圓教圓融的思想。

有關第三點，因為《次第禪門》的「次第」修，所以隔歷不融，相較於《摩訶止觀》所說的「不次第」，二部止觀之間是有明顯的不同。筆者以為關口真大單純從二者字面的意思就全然斷定「漸次止觀」之漸次不同於「圓頓止觀」之不次第，具有極大的危險。因為即使就字面意思說明二種止觀有不同之處，也不必然保證漸次止觀與圓頓止觀在內涵上是全然的不同。除非要進一步透過探討漸次止觀與圓頓止觀之義理才能夠證成。但是這樣的論述並未在關口真大的相關著作中得見，因此筆者認為關口真大的推論似乎太過粗略武斷。

在推論的方法上，關口真大是從《次第禪門》的禪門架構中詳細列出之後，意指智顛早期的作品，著重於「次第」之意；而晚期的《摩訶止觀》才是真正圓頓思想的成熟，圓頓意指《摩訶止觀》的「不次第」義。如此，就馬上導引出一個重要的結論說：智顛前期思想是次第隔別的，後期思想才是不次第圓頓的。而對於《次第禪門》的「次第」義涵以及《摩訶止觀》的圓頓止觀的「不次第」義涵為何卻並沒有清楚的交代。

一般熟悉天臺學的人都知道，圓頓止觀的圓頓不次第義，強調的是一念心當下觀照時，沒有次第的先後，同時圓具三種觀照，就是空假中三種觀照在一念中具足，空假中三諦也在一境中呈顯。這種強調非次第的圓頓止觀的義涵與《次第禪門》所強調次第修行禪法，二者所指涉的對象不同。因此關口真大的上述觀點不禁令人產生質疑。

2、關口真大偏重考據之分判

強調要考察一個人的思想，必然要先確實掌握著作的可靠性。理由歸納有二種：第一、後人為了某些目的，極有可能假借歷史上一些有名的思想家或宗教家的名義寫作出版。³⁸第二、經過歷史時間與空間的演變，口耳相傳的許多東西，不能保證一定想當然爾的就是如此。在研究方法上，應該確實花功夫作一些考證與確認，之後再討論著作中所表達的思想，才能盡量避免研究的錯誤而得到比較客觀的成果。³⁹這樣的觀點，在歷史學科中也時常出現。透過考察某人其一生的

³⁸ 這種情形在文史學科的探討中屢見不鮮。例如：《六祖壇經》著作真偽的考察，也成為研究《六祖壇經》的人不能不知道的一項議題。

³⁹ 所謂比較客觀的結果是相對於研究者直接承襲於歷史上的說法，而沒有在展開研究的第一步驟先著手檢驗著作的真確性而言。

經歷來研究一個人的思想，也能給予一些研究上的「啟發」。我們可以說這就是一種考據的研究方法，而日本學者喜歡也擅長使用這種研究方法。

例如關口真大所著《天臺小止觀の研究》一書，出版於1961年，接著《天臺止觀の研究》亦於1969年出版。從《天臺小止觀の研究》以及《天臺止觀の研究》這兩本止觀著作的篇章可以略知關口真大十分偏重文獻考據的方法。例如《天臺小止觀の研究》分為三篇：第一篇天臺小止觀の諸様相，共九章，其中有五章都是關於考據的問題。第二篇諸本の校合とその考證，整篇十個議題全部集中在與智顛相關止觀著作的校勘（具緣、詞欲、棄蓋、調和、方便、正修、善發、覺魔、治病、證果）。第三篇定本天臺小止觀（稿）以及最後之附篇也不離文獻考證的研究內容。以上列舉《天臺小止觀の研究》章節更可以清楚明白關口真大之佛學研究明顯具有文獻學考據風格，而其中涉及義理的討論十分少。

又《天臺止觀の研究》亦大致如此。本書分為三篇，第一篇天臺止觀の構成と特色。從《摩訶止觀》引述圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀之後，從智顛講說《次第禪門》、《小止觀》、《摩訶止觀》這三部書的先後次序、內容多寡等，再加上關口真大認為漸次止觀之「次第」修觀全然不同於圓頓止觀之「不次第」，而快速推論出早期所講述的「漸次止觀」正作為區分智顛前後期思想之分野。關口真大得到如此重大之分判，當中不僅沒有真正討論三種止觀之內涵也未顧及三部止觀之義理旨趣，卻大膽的提出「漸次止觀」是智顛前期思想的特徵，著實不可思議。

從以上分析可以明白關口真大在研究智顛止觀思想時，主要著力於著作的文獻考據，義理分析相對而言十分少。然而筆者以為智顛的止觀思想卻是需要加上詳細的義理分析才能全面掌握，如果捨棄義理分析而想要瞭解天臺止觀思想是十分困難的事。而關口真大只偏重於文獻考證而得到分判的結果，極有可能產生偏廢義理的疏失，這也是勢所必然。

關於日本天臺學的研究，吳汝鈞《佛學研究方法論》一書中說道：

日本人研究天臺學，基本上是文獻學的研究。⁴⁰現代西方與日本的佛學研究，有飛越的發展，成就驚人，特別以文獻學的研究為然。這些研究是不同方法的運用的結果。理想的佛學方法，應該是文獻學與哲學雙軌並進的研究法。⁴¹

吳汝鈞認為日本天臺學研究的特色，主要著力於文獻學方面的研究。筆者以

⁴⁰ 吳汝鈞《佛學研究方法論》，205頁，學生出局出版，1996年。吳先生所說的文獻學研究，其定義是指強調從文獻的資料上去追尋其字義的來源、使用的範圍、習慣等。也就是一種想要盡可能擺脫歷史時空的因素，回到文獻上探討字義的原始根源意義的一種研究方法。那麼在文獻學的研究方法中，也時常會和考據的研究方法並用，所以文獻學方法有廣義及狹義的定義，就廣義的來說，那麼文獻學方法也就包含了考據的研究方法；如果是狹義的說法，主要是著重在文獻字義的根源意義之研究。

⁴¹ 吳汝鈞《佛學研究方法論》節錄內容簡介。

為如果只著重文獻學方法而忽略義理的疏通，仍不算是考慮周詳的研究策略。其間所產生的問題，嚴重時可能發生對整個文獻的認識有極大的偏失。舉例來說，不論是考據學研究法或文獻學研究法，都有它的優點，但也極有可能有它的使用限制。研究者都應該具有以上的認知，就是不誇大任何一種研究法才具備正確性及客觀性。面對一個問題或疑惑，研究者如果僅只於自滿於一種或兩種的研究方法，或是說對於所得到的結果不加以其他的方法檢視就執以為自己的研究結果是正確或客觀，那麼這種研究態度將不是我們所樂見！

本論文在探查智顛止觀思想的時候，除了留意著作考證問題之外，也從回溯原典的進路，著力於《摩訶止觀》《次第禪門》、《小止觀》文本內涵的探究，以正視文獻考據研究法的限制，從中釐清《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》這三部止觀的義理。

第三節 安藤俊雄對《次第禪門》與《六妙門》之研究

安藤俊雄在《天臺學根本思想とその展開》的附錄三，特別提到日本學者對《次第禪門》、《六妙門》研究的觀點。內容仍然主要集中在這兩本書成立的先後之探究，以及在智顛初期頓、漸、不定三種止觀思想是否已經成型？有關義理的論述比重雖較少，但仍可以說是日本天臺學對於《次第禪門》及《六妙門》的義理有較多著墨的一本著作。從當中的蛛絲馬跡或可發現日本學者對這兩本書義理看法的差異。安藤俊雄的研究結果，與筆者研究心得有很多相近的觀點。

1、三種止觀在前期成型

安藤俊雄對於智顛所創始的三種止觀思想的構思，是否在前期已成型？歷來有幾種觀點如下：

一、智顛心中所行法門皆出南岳所傳，如：湛然、山門派。二、日本學者西谷流認為：天臺三種止觀皆出南岳所傳，但智顛「所行法門」唯獨圓頓止觀一門。三、木昌生流認為：區別三種止觀的付文與行相，如就付文一端而言，宜將三種止觀視為個別各行的法門。是則，天臺「己心中所行法門」可謂圓頓止觀而已，但如就行相而言，要以三種止觀本是一體不分，皆可謂天臺己心中所行法門。⁴²

安藤俊雄研究結果認為：從《次第禪門》分為四種行：次第行、不次第行、次第非次第行、非次第非次第行的說法可以確實了知智顛已有頓、漸兩種止觀的思想，另外，從慧思的《次第禪要》一文也可以得到相同的結果：天臺慧思的《次第禪要》授受漸次止觀的大要與智顛，不言可喻。⁴³

問題在於不定止觀成熟於何時？有趣的是，安藤俊雄從《次第禪門》說明不定止觀的教相有如下之引文：

問題是不定止觀，南岳生前是否有說，迄今依然莫衷一是，但儘管如此，衡諸智顛初期講說時代，其不定止觀思想顯然已經成熟。此中，關於《六妙門》部分，暫且不論。若就《次第禪門》而言，辨禪波羅密次第，有所謂次第、非次第、次第非次第、非次第第四拒分別的規定，屬次第修行

⁴² 參閱安藤俊雄《天臺學根本思想とその展開》，442頁，京都平樂寺出版，1968年。蘇榮焜譯《天臺學根本思想及其開展》，525、526頁，慧炬出版，1998年。

⁴³ 在天臺智顛乃由南岳慧思，授受漸次止觀之構思大要，但相傳慧思所說的《次第禪要》，僅一卷而已，就不能與《次第禪門》相比。參閱安藤俊雄《天臺學根本思想とその展開》，450頁，京都平樂寺出版，1968年。蘇榮焜譯《天臺學根本思想及其開展》，536頁，慧炬出版，1998年。

部分，非次第禪即指法華三昧或一行三昧。第三種如聲聞次第行而善觀次第性空，從初心得阿羅漢果是。第四種聲聞從初發心修慧法行，而發四果，只已未具諸禪，但為滿足此有為功德，乃依次第修五種禪定滿足是。以上說明，援引二乘為例，乃智顛針對以上兩種行，援引《小品般若經》為經證。值得注意者，上述兩種行，既在詮釋圓頓止觀與漸次止觀前後相互修行，乃知此與不規則不定止觀所詮釋的，實有不謀而合之處。⁴⁴

上文，可以知道安藤俊雄的立場：智顛早期頓漸不定三種止觀已經成型，並承襲於慧思。研究其方法，安藤俊雄從《次第禪門》這本智顛親筆的著作來說明三種止觀思想在智顛前期即已構思完成。因此即使不能只依據灌頂的說法，而據此認定三種止觀全部是南岳所傳，「但橫諸智顛於初期金陵講說時代，已有三種止觀的構思，彰彰明甚！」⁴⁵安藤俊雄也引證《六妙門》不定止觀思想在早期即已型構完成。⁴⁶

2、三種止觀奠基於圓理

安藤俊雄對於三部止觀原本都持同屬圓教的看法，何以後來日本學界會產生將《次第禪門》及《六妙門》視為次第的權門，提出他的觀點，這個說法令人注目。先不論安藤俊雄對湛然的看法是否公允，至少由下面有關安藤俊雄這段文的說明，可以幫助吾人瞭解何以佐藤哲英會把《次第禪門》視為別教的可能理由。

依據安藤俊雄的說法，雖然灌頂記錄《摩訶止觀》明白說出三種止觀都奠立在圓理之上，本無疑義。後來所以產生爭議，安藤俊雄認為是來自於湛然對於三種止觀的態度並非自始自終都是一致。首先，湛然在《輔行》說南岳所傳即智顛所行的，而且三種止觀皆建立在圓理之上，雖然各種行相，縱然稍稍有別，但漸次止觀與不定止觀，俱屬圓頓止觀的助行則一。其次，湛然在《止觀義例》、《止觀大意》的說法與在《輔行》的說法，有少許出入：唯有圓頓止觀才是圓頓的佛乘及其正行。⁴⁷

也就是出於上述之理由，安藤俊雄乃提出這樣的說明：

正因湛然對三種止觀的說法不一，致使後代對三種止觀衍生種種爭議。由於其中一部份，既將《次第禪門》、《六妙門》，視為爾前隔歷次第的權門，自不免於上述兩種止觀，有所漠視，流風所及，於現代天臺學者間何嘗不然。⁴⁸

⁴⁴ 同上，442、443 頁；《天臺學根本思想及其開展》，526、527 頁。

⁴⁵ 同上，444、445 頁；《天臺學根本思想及其開展》，529、530 頁。

⁴⁶ 同上，447 頁；《天臺學根本思想及其開展》，532、533 頁。

⁴⁷ 同上，442 頁；《天臺學根本思想及其開展》526 頁。

⁴⁸ 同上。

安藤俊雄分析日本學界對於天臺三種止觀的態度，從原本皆立基於圓教，到後來產生不同的看法。這其中主要的原因即是湛然在《輔行》的說法與在《止觀大意》《止觀義例》的說法不同所造成的結果。

欲釐清湛然觀點是否真如上述，且就相關文本來看，看它對我們說了什麼？湛然在《止觀義例》有如下的說法：

第一所傳部別例者，總指一部，以為圓頓佛乘正行之大體也。大意文初雖有數處，三止觀結。但泛爾借名結義。非為即為三種行相，以大意中文略意廣故，用三一收束結撮，應知部內意唯在頓。故序中云：大意在一頓。以略冠廣不可差殊。又示處中云：圓頓文者，思議不思議相待絕待，皆為顯於圓頓一實故。故知此部更無他趣。⁴⁹

《止觀義例》開頭先說明《摩訶止觀》是圓頓佛乘正行的核心。在《摩訶止觀》原文一開始就提出三種止觀的說明，雖然列舉三種止觀，主要是在說明圓頓止觀，讀者應該知曉，所以在《摩訶止觀》序文中就已經說「大意在一頓」。使用思議、不思議、相待、絕待，用意都是想要凸顯圓頓一實的義理，此部《摩訶止觀》主要就是標舉圓頓止觀。

另外，且看湛然在《輔行》對三種止觀的說明：

此三止觀對根不同，事雖差殊，同緣頓理。離圓教外，別無根性，當知此三，並依圓理，分此三行，名三根性。漸初雖復知圓，不同但中及十行中，時長行遠。略知此二，以異別教。故知此三，知圓理同，而行相小別。⁵⁰

湛然從《摩訶止觀》一文對三種止觀的說明加以解釋，認為天臺的三種止觀所對的根基不同，在修行的事相上乃有種種差別，但相同的是三種止觀同樣是依緣圓頓之理。因為，究極來說，圓教外並無其他的根性，所以三種止觀是對圓教三種根基所說的三種止觀。舉例來說，修學漸次止觀一開始就知道圓教的義理，在這個關鍵點上就不同於別教人的修行認知，也就是說不同於別教人認知的但中理及修行時間無量無邊阿僧祇劫隔歷不融的概念。從這個認知的角度來說，天臺三種止觀都是強調知道圓理然後起修，只是在事相上各有差別。

結合湛然於《止觀義例》及《輔行》的說法來看，筆者以為上述安藤俊雄對湛然的批評值得斟酌。因為《止觀義例》的說法是依照智顛所說：「三種止觀，大意唯在一頓。」也就是說，是在三種觀法上，突顯出圓頓止觀極具圓頓之意。而在《輔行》的說法就是指出天臺止觀的特質，三種止觀都是奠立在圓理上，只是行相有別，即智顛自己強調：「三種止觀同為圓教人說。」

⁴⁹ 湛然《止觀義例》，大正藏 46 冊，447 頁。

⁵⁰ 湛然《摩訶止觀輔行傳弘決》，大正藏 46 冊，150、151 頁。

以上這兩層意義都是智顛在《摩訶止觀》所提出，所以湛然前後對三種止觀的說法並沒有說法不一。《止觀義例》的寫作方法是扼要將《摩訶止觀》的重點條列出，在提到在三種止觀法時，強調最終是要突顯出圓頓止觀。而《輔行》寫作方式則是順著《摩訶止觀》的原文逐字逐句解釋，在解釋到天臺三種止觀的對機問題時加以說明，強調天臺三種止觀都是奠基於圓教義理，收攝三種根基。可見天臺止觀的特質就是在強調圓教概念的認知。至於修行事相上的種種差別則必然會出現，如果同時將事相上的差別也考慮進去，就可分為頓、漸、不定的不同。

從湛然在《止觀義例》及《輔行》的說法，已經可以幫助筆者瞭解安藤俊雄的觀點，所以並未再加以摘錄《止觀大意》的原文。回過頭來反省安藤俊雄的觀點，我們將不難發現，安藤俊雄對於三種止觀奠基於圓理但後來產生意見分歧的情形的提出，可能是安藤俊雄對湛然的相關著作有錯讀的情形，也有可能是日本某些學者對湛然的相關著作有錯讀的情形，甚或兩種情況皆有。事實上，如果只擷取一邊的意義，反過來就說另一邊的意義與之矛盾，這是明顯的斷章取義。

另外，在智顛晚期著作《維摩經文疏》中對三種觀法的說明：別相、通相、一心三種三觀的義涵，再一次明確表達圓教觀法中就屬圓頓止觀最極圓頓。茲引文如下以供參考：

今但曰別教、圓教兩種，以檢別三觀之相。不同則有三種：一者別相三觀；二者通相三觀；三者一心三觀。一別相三觀者，歷別觀三諦，若從假入空，但得觀真，尚不得觀俗，豈得觀中道也？若從空入假，但得觀俗，亦未得觀中道。若入中道正觀，方得雙照二諦，是義如前三觀，《玄義》已具分別也。二通相三觀者，則異於此。從假入空，非但知俗、假是空，真諦中道亦通是空也。若從空入假，非但知俗、假是假，真空、中道亦通是假。若入中道正觀，非但知中道是中，俗真通是中也。是則一空一切空，無假無中而不空；一假一切假，無空無中而不假；一中一切中，無假無空而不中。但以一觀當名，解心無不通也。三一心三觀者，知一念心不可得，不可說而能圓觀三諦也。即是此經云：一念知一切法，即是坐道場，成就一切智故。初別相三觀，的在別教，歷別觀三諦也。若通相三觀、一心三觀，的屬圓教也。通相三觀的通論圓，此恐是方等教帶方便之圓，非如《法華》所明也。⁵¹

智顛區別出通相三觀、一心三觀同屬圓教，通相三觀雖為方等教所帶方便之圓，仍然具有圓教的義涵。而一心三觀，知一念心究竟不可得，而能圓觀三諦，是究極的圓頓義，才是《法華》主要闡明的義理。

在智顛晚期著作《維摩詰經文疏》中，又把別、圓教觀法差異的關鍵再一次提出說明與強調。依別教觀法，就是空假觀的階段是歷別而觀而修，也就是說實相是隔別的真諦理、隔別的俗諦理，彼此而不互融互顯，一直要到入中道正觀之

⁵¹ 智顛《維摩經文疏》，續藏 28 冊，232、233 頁。

後，才能免除以上諦理彼此隔別不融的缺失，這就是別教觀法的特質。

而圓教觀法的特質與別教最大的不同處，乃在於圓教人一開始就有圓融諦理的概念，所以就算只是觀空諦理也必然不會與其他的俗諦理或中諦理隔別不融，其他依此類推。換句話說，所有的諦理只是對於實相一體的多個面向的不同指稱而已，那麼從這個角度來說，在對法的認知上圓教的觀法就與別教的觀法有了相當大的不同，這點是智顛在其相關著作中一再強調的。至於觀照圓教理的究竟徹底與否，當然又隨眾生的修行的熟練情形等可以再加以區分。

智顛對於「通相三觀」與「一心三觀」中，做了區分與說明，亦值得吾人重視。智顛指出二者的同與異。所謂同者，是指二者都有圓教義涵；不同者，一心三觀才是《法華》所明的最極圓頓的止觀法，而通相三觀仍帶有方便的意義。從這裡可以看出，智顛再一次強調圓頓止觀的關鍵乃在於一心當下圓融具足一切法相的諦理。總結的說，天臺三種止觀基本上都奠基於圓理，但就屬圓頓止觀是究極圓頓，因為一心當下圓融具足一切法相的諦理，無缺無隔，所以說是最為圓滿、最極頓足。

茲將上文作一整理，而有通相三觀與一心三觀之圖解如下：

	真諦	俗諦	中諦	圓理
通相三觀	一空一切空， 無假無中而不 空	一假一切假， 無空無中而不 假	一中一切中， 無空無假而不 中	帶方便之圓
一心三觀	真諦具足三諦， 一念具足三諦	俗諦具足三諦， 一念具足三諦	中諦具足三諦， 一念具足三諦	純圓獨妙之圓

對於通相三觀與一心三觀的差別，值得吾人進一步重視。從智顛的說明，可以確定的是圓教的核心概念就是法的整全性的認識，那麼就具備了圓教的圓滿頓足的意義，通相三觀就具備了這樣的條件。如果進一步將通相三觀與一心三觀來對照，筆者嘗試歸納最大的不同點在於一心三觀已經對於諦理與心念的不即不離的關係有正確的認知。而通相三觀對於實相理的真實相已經有正確的認知，對於心念與諦理的不可思議關係尚未瞭解圓滿。

也就是說一心三觀的概念下，不僅是對法的認知是整全的，進一步對於能認知法的心念也進一步的探討。在一心三觀的概念下，如何瞭解心念？筆者以為，一念心本不可得，又一念心具足所有的諦理，因為所有的諦理都在一念心下開展，也就是說離開一念心想要尋求任何諦理根本不可得。更進一步說，如實瞭解心與諦理不即不離的關係就是一心三觀。《摩訶止觀》中強調的絕待或不可思議就是在描述這種一心三觀的特質詳細論述見下文第四章第一節。

又，安藤俊雄對於《六妙門》義理的看法，表達十分明白，第八及第九之六妙門即是解說圓頓止觀。引文如下：

《六妙門》第八觀心六妙門、第九圓觀六妙門及第十證相六妙門，屬較高的天臺實相論，實遠超過《次第禪門》的內容可知。⁵²

從另一個角度看這句話，筆者可以說安藤俊雄明白表示《六妙門》比《次第禪門》有更充分的理由證明智顛前期具足圓教思想。

亦有言者⁵³，在智顛初期金陵講說時代，幾可認定智顛已採其主張的三種止觀，漸次、不定、止觀，且將圓頓止觀的基本構見，皆與以體系化可知。理由在於第八觀心六妙門及第九圓觀六妙門，即在解說圓頓止觀。⁵⁴

安藤俊雄在解釋天臺止觀之概要時，其中一段話對於吾人在讀智顛著作中所談到種種禪法的態度時有一個重要的原則應該把握，否則往往會錯解智顛的意思。他說明如下：

今智顛師承慧思之學風，固然採用許多小乘禪法，但智顛卻明確規定四教止觀的理念，並重新將圓教的內容納入，乃其所使用之名稱或與小乘禪相同，但其內容卻迥然有別。⁵⁵

原本《六妙門》就禪法層次來說，屬於亦有漏亦無漏禪⁵⁶，但在《六妙門》第八及第九六妙門卻是圓頓止觀的義涵。就這點來說，安藤俊雄對於智顛觀點的掌握值得參考。同樣的，吾人也可以設想，《次第禪門》的種種說明，智顛是否有將圓教義理納入？關於此問題，將留待第四章詳細討論。

若順從上述安藤俊雄對《六妙門》的看法，可以確定智顛在前期圓頓思想就已經完備。相對於前兩節中佐藤哲英與關口真大的觀點，顯然安藤俊雄的看法與他們截然不同。茲整理如下：首先，《次第禪門》中即具備頓漸不定三種止觀。其次，《六妙門》第八、第九俱屬圓教義理。再者，在智顛初期金陵講說時代，就已完備三種止觀，即漸次、不定、圓頓三種止觀，且將圓頓止觀的基本構建，皆予以體系化。

以下，試將關口、佐藤哲英與安藤俊雄對於有關智顛思想的觀點，列表對照如下：

⁵² 安藤俊雄《天臺學根本思想とその展開》，439-441頁。蘇榮焜譯《天臺學根本思想及其開展》，525頁。

⁵³ 安藤俊雄文中並沒有進一步交代出處，也沒有加以評論，所以可能表示這是安藤俊雄自己的看法。

⁵⁴ 安藤俊雄《天臺學根本思想とその展開》，448-449頁；《天臺學根本思想及其開展》，534-535頁。

⁵⁵ 同上，179頁；《天臺學根本思想及其開展》，212頁。

⁵⁶ 參考第四章附件，第2頁。

	智顛前期具備圓教思想	《次第禪門》義理	《六妙門》義理	《摩訶止觀》的圓頓思想體系化並成熟	智顛思想分為兩期，前期是別教思想，後期是圓教思想
關口真大	採保留態度	漸次止觀，強調次第隔別非圓融的觀法	不定止觀	肯定	隱約有此觀點
佐藤哲英	否定態度	漸次止觀，強調次第隔別的觀法，帶有別教性格	不定止觀	肯定	肯定，並以《次第禪門》作為前期七本著作的概要書
安藤俊雄	肯定態度	禪法名稱沿用舊習，內涵已經改變，含有圓教義理	不定止觀，第八、九觀屬圓教義理	肯定	否定，認為智顛前期就具備完整的圓教思想，並在三部止觀著作中呈顯

對於智顛一生著作的思想的認識，經過列表對照後，發現日本天臺學界對此問題的研究也並非完全的一致。關口真大在其《天臺止觀の研究》儘管關口有注意到《摩訶止觀》對三種觀法的說明與強調，文中過份強調漸次止觀的漸次禪法義涵，而忽略了漸次止觀在教義上的層次分析。

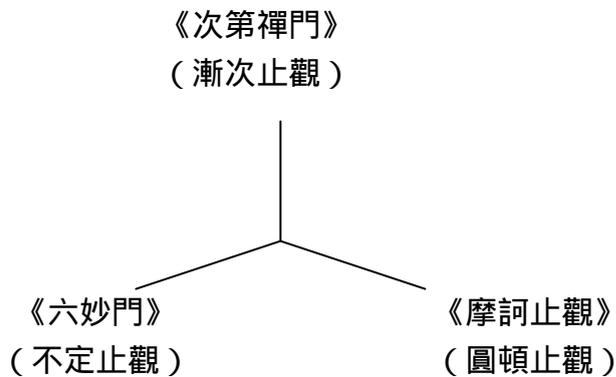
在關口真大對天臺止觀的研究觀點提出之後，佐藤哲英在《天臺大師の研究》也提出與關口相同的觀點，更進一步認為《次第禪門》的漸次止觀就是別教的性格，《六妙門》也不離此義理層次，要一直到《摩訶止觀》的完成，圓頓止觀的思想才算完備成熟。換句話說，智顛的思想可以分為前後兩期，前期以漸次思想為主，後期以圓頓思想為主。

安藤俊雄的觀點則迥然不同於前二者，安藤俊雄在《天臺學根本思想とその展開》也注意到許多考證的問題，最後所得到的觀點是智顛在前期圓教就已經完全成型，並且在他的三部止觀著作中都透露出頓漸不定三種教相的義涵，是經過計畫安排呈顯出圓頓思想，並非到了中晚期圓頓思想才成熟。

隨著台灣對日本天臺學的資料越來越重視的情形，筆者以為台灣學界在具備義理分析的基礎上，對於智顛思想的相關議題有更多資源可以加以發揮，而不應只是全盤接受日本學界的研究成果以為滿足。大體上本文的研究結果是贊同安藤俊雄的觀點，只是對於「《六妙門》第八、第九俱屬圓教義理」，與安藤俊雄的看法不同。筆者以為《六妙門》的第八觀應是屬於別教義，至第九觀才是屬於圓教義。（關於這部份，將留待第四章第三節再詳細討論）

第三章 中國歷來對天臺三種止觀之觀點

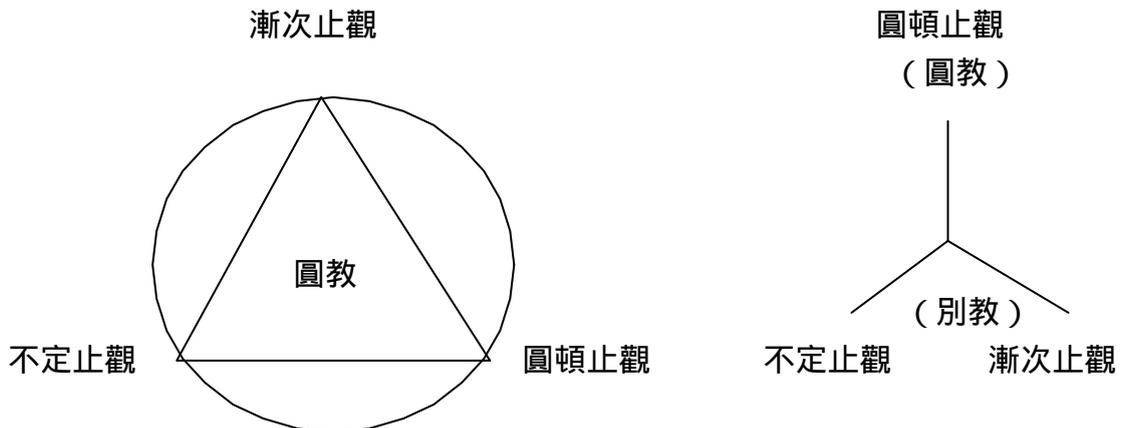
前一章探討佐藤哲英及關口真大關於智顛思想分判之研究觀點，亦即漸次止觀之義理判屬於別教，並作為區分智顛前後期思想之分野。本章則探討歷來中國對天臺三種止觀的看法，亦即天臺三種止觀皆旨歸圓教義理。筆者企圖透過第二章與第三章對智顛思想分判之不同觀點的對照，以探究「漸次止觀」與「次第三觀」內涵之同異。智顛所講述之《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》這三部止觀所闡述的依次為圓頓止觀、漸次止觀與不定止觀，這三種止觀構築出天臺止觀之特色，如下圖所示（視角為平面）：



如果依中國歷來對天台止觀之觀點，那麼天台止觀的特色應該是：奠立在圓教義理上，分別有頓漸不定三種止觀。如果依佐藤哲英與關口真大對智顛著作思想的研究結果，那麼天台止觀之特色就應該是：天台止觀有三種，其中圓頓止觀義理為最圓頓；另外漸次及不定止觀則是屬於別教次第觀。亦即從日本與中國對《次第禪門》中漸次止觀及不定止觀理解的不同，其結果將導致吾人對天台止觀有兩種不同架構之認識。圖示對照如下：

中國歷來對天台止觀系統架構之觀點

佐藤哲英、關口真大關於天台止觀系統架構之觀點



佐藤哲英與關口真大皆肯定《摩訶止觀》的說法，認同圓頓止觀、漸次止觀與不定止觀三者構成天臺止觀的特色。這樣的觀點與中國歷來對天臺止觀的看法並沒有差異之處。值得討論的地方卻是出在代表漸次止觀思想的具體著作 - 《次第禪門》一書，所說明的「中道實相觀」之義理究竟是完全隔別不融、漸次的大乘思想，還是蘊含著圓教的思想？相同的問題也出現在代表不定止觀的《六妙門》一書是否完全呈現隔別不融、漸次的大乘思想，還是蘊含著圓教的思想？

本章內容探討中國歷來對天臺止觀特色之觀點。文分為三節，第一節從《摩訶止觀》一書中探討智顛對此三種止觀的看法，明白顯示其闡述三種止觀之用意乃為收攝圓教三種根基而說；第二節，從湛然《摩訶止觀輔行傳弘決》一書之觀點，釐清漸次止觀不同於次第三觀並闡述頓漸不定概念含多種指涉。第三節探討天臺後學對三種止觀之闡述。列舉三位，第一位是智旭強調「開圓解」為修持三種止觀之共通點；其次釋法藏從「事修」與「理觀」二方面來闡釋天臺禪法之特質，最後是古天英提出三種根基應該如何理解之詮釋，對吾人理解「三種根基」之義涵提供了相當大的助益。

第一節 智顛對天臺三種止觀之說明

智顛一生中講述或親筆撰寫之止觀有四部，分別是《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》以及《小止觀》。在第一章討論研究範圍時已經交代本研究工作將暫時不討論《小止觀》，並且說明了即使沒有研究《小止觀》也不會對智顛的止觀教學思想產生謬解。

1、《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》與三種止觀

由灌頂筆錄的《摩訶止觀》一書有提到天臺止觀傳承的說明。如《摩訶止觀》序文有云：

天台傳南岳三種止觀：一漸次；二不定；三圓頓。皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。漸則初淺後深，如彼梯登；不定，前後更互，如金剛寶置之日中，圓頓初後不二，如通者騰空，為三根性說三法門、引三譬喻。⁵⁷

文中明白交代天臺三種止觀不是智顛所創，而是師承。依慧思禪師傳智顛三種止觀：第一是漸次止觀；第二是不定止觀；第三是圓頓止觀。以上三種都是大乘止觀禪法，都是依實相理觀照。也就是說，這三種止觀的共同特色在於同屬大乘止觀法門。

進一步說，這三種止觀的不同，分別是為大乘三種根基說的三種證入實相的觀法。漸次止觀的內涵是指止觀從淺後深，如同登梯，最後證入實相。相較之下，不定止觀的內涵似有更多的變化，可以是淺深前後不定，也可證入實相。圓頓止觀的內涵前後都是緣實相理，沒有所謂前後時間不同。漸次止觀指的是漸次而修，故名漸次止觀。不定止觀是說可能漸次修，也可能不漸次修，故名不定止觀。圓頓止觀強調的則是沒有前後漸次修的情形。既然這三種止觀都是緣實相理，那麼立三種的用意在哪裡？依智顛的說法，此乃為頓漸不定等三種根性的人而說這三種止觀。

以下，先說明漸次止觀是如何漸次而修。《摩訶止觀》云：

漸，初亦知實相。實相難解，漸次易行。先修歸、戒，翻邪向正，止火、血、刀，達三善道。次修禪定，止欲散網，達色、無色定道。次修無漏，止三界獄，達涅槃道。次修慈悲，止於自證，達菩薩道。後修實相，止二邊偏，達常住道。是為初淺後深，漸次止觀相。⁵⁸

⁵⁷ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

⁵⁸ 同上。

一開始從三歸五戒開始做起，然後慢慢人天善法，再修持小乘法，更進一步則行菩薩大乘法，最後轉入大乘實相理的修持。這裡智顛強調的是「相」。也就說看起來有漸次修各種不同法門的樣子，從淺漸次修到比較深的教法，雖然是漸次修法，但行者一開始就知道大乘實相理。

又，智顛對不定止觀之修法有進一步說明如下：

不定者，無別階位，約前漸後頓；更前更後；互淺互深；或事或理；或指世界為第一義；或指第一義為為人、對治；或息觀為止；或照止為觀，故名不定止觀。⁵⁹

不定止觀因為不定，所以無法像漸次修止觀一樣有階位可談。有時漸次修各種法門，有時又不漸次修，種種差別變化。這種止觀特別凸顯了眾生根基的千變萬化其實不是那麼固定，還受到宿世所修的習氣所牽引。換句話說，眾生根基不同，不是說一開始漸次修觀，就一直漸次觀下去。而不定止觀最能說明眾生修觀的種種差別，當然，最後也是緣大乘實相理成就。

從以上漸次止觀與不定止觀的說明來看，會產生一種疑惑。為什麼「漸次修」與「不定修」，同樣都能緣實相理成就？如果從類比推論來看，如果二者最後皆得到大乘實相之果，那麼二者也應該都是修大乘實相之因。圖示如下：

因為修大乘因	—————	得大乘果
而修漸次止觀	—————	得大乘果

所以漸次止觀必定是修大乘因，才能感召大乘果

同理

因為修大乘因	—————	得大乘果
而修不定止觀	—————	得大乘果

所以修不定止觀必定是修大乘因，才能感召大乘果

由以上之論證得知結果如下：一、漸次止觀與不定止觀同樣都是修大乘因。二、漸次止觀與不定止觀的內涵應該是一致的，這樣才符合因果律則。從上述推斷，吾人可以得知不論是漸次修止觀或是不定修止觀，就大乘因而言應該有其一致性，這樣，才不會影響到最後修得的大乘果。然，究竟大乘之因的內涵是什麼？以致於只要掌握住大乘因的內涵而修，不論是「漸次修」或「不定修」，都可以得到大乘實相之果。本論文乃嘗試從智顛對圓頓止觀的內涵找到一條線索：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。己界即佛界，眾生界亦然。陰、入皆如，無苦可捨。無明、

⁵⁹ 同上。

塵勞，即是菩提，無集可斷。邊、邪，皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦、無集，故無世間；無道、無滅，故無出世間。純一實相，實相外，更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。⁶⁰

因此智顗強調圓頓止觀，不僅一開始修止觀，就緣實相理，而且是「造境即中」，⁶¹圓頓止觀的內涵是筆者審視漸次止觀與不定止觀內涵的一個準則，所以本文先認定大乘因的內涵就是緣大乘實相之理，造境即中。從上述引文「一念法界，一色一香無非中道 純一實相，實相外，更無別法。」等大乘實相之理的描述，本文分析此大乘實相理含具的內涵：一、是對法的認知是整全而非分割隔別，也就是說，一法同時具足空假中三諦理。二、法的整體都在一念中具足呈顯，離開一念之外找不到任何一法的存在。

如果上述對大乘實相理之內涵的分析可以成立，那麼筆者可以說漸次止觀與不定止觀所修的大乘因，其內涵與修圓頓止觀的內涵應該是一致，同樣具備上述兩項特質。至此，智顗所強調的這三種止觀雖然名稱不同，卻不可誤以為其內涵有所不同。並且，因為所修的因相同，所以修三種止觀的結果也相同，都是得到大乘之果。

瞭解三種止觀修因的內涵以及能得到的結果之後，智顗更明白說出他所講述的《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》三部止觀書籍，其目的皆是引眾生入實相之門。智顗云：

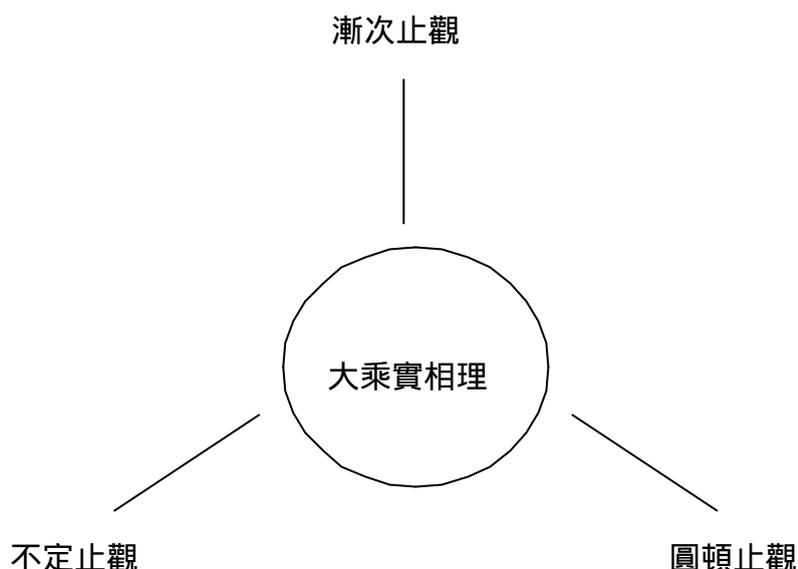
既信其法，須知三文：《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》，今人意鈍，玄覽則難，眼依色入，假文則易，若封文為害。須知文，非文，達一切文，非文非不文，能於一文得一切解，為此義故，以三種文，作達一門也。 眾生多顛倒少不顛倒，以文示之，即於文達文，非文，非文非不文。文是其門，於門得實相，故文是其門，門具一切法，即門，即非門，即非門非不門。⁶²

依上文綜合而解，可以得到一個清晰的概念：三種止觀法，行者皆緣實相理。雖然止觀名稱不同，目的可以說是一致，均為藉此三種止觀而入實相之門。茲圖示如下：

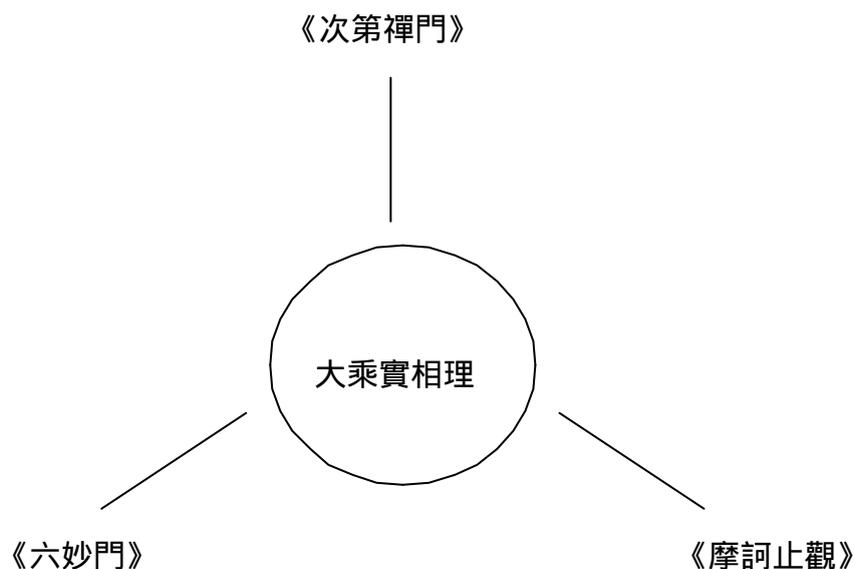
60 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

61 有關圓頓止觀之內涵分析，詳細內容請參看本論文第四章第一節所論。

62 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。



因此，吾人可以扼要的說：雖然《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》義理繁多，只要能掌握天臺義理脈絡下的所有止觀思想必定揭示行者須緣大乘實相理方能成就大乘禪法的教育旨趣。此如下圖所示：

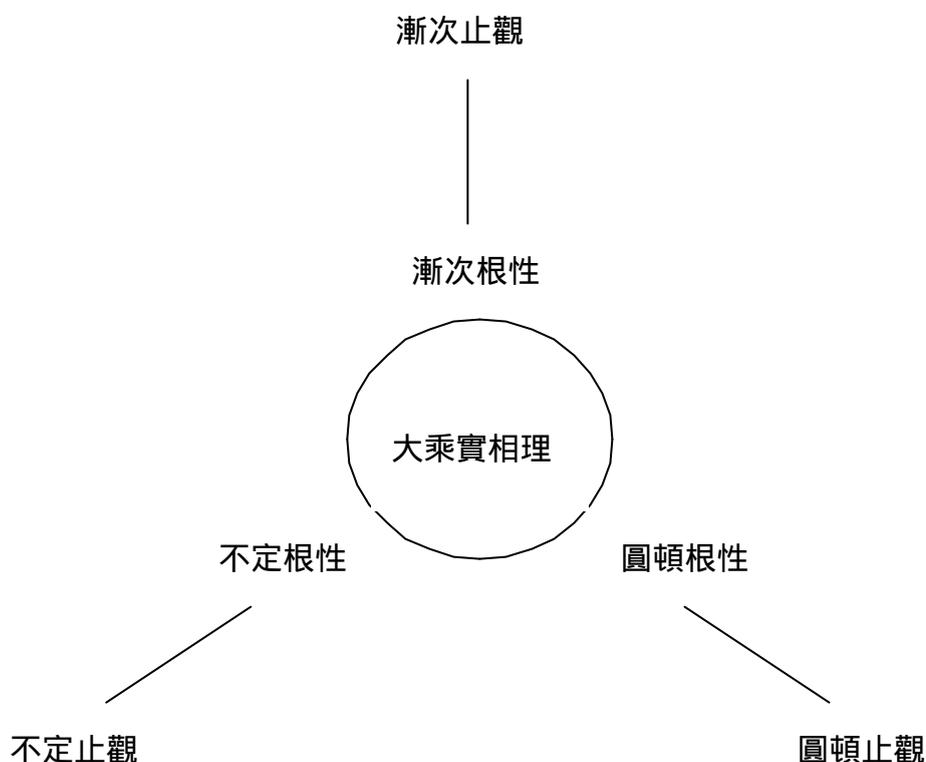


探討至此，歸納智顛《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》闡述三種止觀法已經得到一個概要性的認識，亦即天臺三種止觀為令行者入實相之門。又智顛對於三種止觀的內含有更進一步的說明。首先，這三種止觀仍有區別，當中有同而不同、不同而同之差異性。其次，為說明眾生實際修觀的種種情形，所以在圓教的系統下將三種止觀法收納進來。茲引文如下：

此章同大乘，同實相，同名止觀。何故為辯差？然同而不同，不同而同。漸次中，九不同；不定中，四不同；總有十三不同。從多為言，故名不同

耳。一切聖人皆以無為法，而有差別，即其義也。⁶³

智顛於《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》等三部書中詳細介紹了三種大乘止觀，引導行者藉由文字趨入實相觀行。最後，本文綜合上述智顛天台三種止觀義理、所對根基、及最後的歸趨，圖示說明如下：



經由以上之探討將初步了解智顛所講述的三部書（《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》）就是分別介紹了天台三種止觀。亦即是說，是這三種止觀法共同構成天臺止觀，並且缺一不可。欲瞭解天臺止觀的特質，應該同時瞭解天台三種止觀法，即藉由研讀《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》等才能達到。或許，我們可以這麼說：這三部書的目的是同，運用的策略則不同，收攝的主要根基當然也就有差異。且看智顛有這麼樣的一段補充：

料簡者：問：略指大意，同異云何？答：通則名異意同；別則略指三門，大意在一頓。⁶⁴

關於三種止觀的料簡，智顛自問自答。整體來說，三種止觀雖然名稱不同但旨趣是一致；如果各別來說，這三種止觀就是要略性地指出三種修學的門道，即圓頓門、漸次門及不定門三種，而其目的卻都為了說圓頓門。

⁶³ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

⁶⁴ 同上。

2、「名同異義」與「名異意同」

從智顓《法華玄義》一書之判釋教相，在當時隨晉的學風之下使用頓漸不定止觀這三種止觀名稱已經很普遍。只是，智顓所謂天臺止觀所說的頓漸不定止觀等詞雖同於當時社會，但其內涵已有所不同，此即所謂天臺三種止觀「名同異義」。而「名異意同」主要強調天臺三種止觀的名稱雖然不同，但是大意皆是令行者歸於實相之門，歸於圓頓理。有關三種止觀之「名異意同」的義涵已經在第一段詳細分析，此不贅述。第二段從研究三種止觀之「名同異義」的義涵，歸納出大小乘修行之因的對照。

首先，關於「名同異義」的探討，安藤俊雄在其《天臺學根本思想とその展開》一書中也明白表達出上述的觀點。⁶⁵智顓《法華玄義》有云：

今辨信、法兩行，明於佛法，各作三意，歷前諸教，無有一科，而不異諸法師也。若欲修禪學道，歷前諸觀，為法行人說安心法，無有一科與世間禪師同也。是名略點教觀大意，大該佛法。⁶⁶

當時流行依頓、漸、不定而分判經典，但是如此分判有其缺點。智顓即明白指出當時的法師們有時依教判、有時依觀判，判準常各不同。而智顓提出的判準是必須同時依教、觀來分判，不可偏廢，如此才能正確的說出經典的要義。教就是指教門（義理），觀就是指觀門（禪法），教門是偏於向信行人而講說，觀門是偏於法行人，但教觀二門是絕不能偏廢於任一邊。

因此，智顓三種止觀的意義不同於當時社會所用，關於此點在智顓《摩訶止觀》一文中也有所透露：

問：初淺後深是漸觀，初深後淺是何觀相？答：不定觀。問：初後俱淺，是何觀相？答：小乘意，非三止觀相也。問：小乘是佛說，何意言非？若言非者，不應言漸？答：既分大小，小非所論。今言漸者，從微至著之漸耳。小乘初後俱不知實相，故非今漸也。⁶⁷

小乘所謂漸次修行，卻不是智顓這裡所說的漸次止觀，因為小乘從開始修行直到得出世果，都不知道大乘實相之理。所以小乘雖然也有漸次修止觀的相狀，仍然不是智顓這裡所強調的漸次止觀。這裡說明了漸次止觀與小乘漸教相的漸次修觀有極大的不同。從上兩段引言所示，吾人可以明白智顓所講述的天臺三種止觀，都已經深化為大乘的止觀。

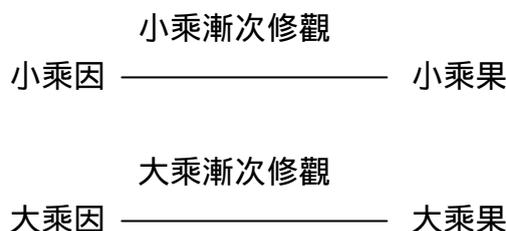
從因果法則來看，小乘修的是小乘因，得小乘果；大乘修的是大乘因，得大

⁶⁵ 關於安藤俊雄「名同異義」的探討，詳細論述請參閱本論文第二章第三節。

⁶⁶ 《法華玄義》，大正藏 33 冊，806 頁。

⁶⁷ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

乘果。二者都是漸次修觀，修因不同所得的果也不同。茲將大小乘漸次修觀的情形圖示如下：



有關大乘因之內涵前面已討論過，此部份不再重述。以下則探討小乘因之內涵。主要參考智顛《法華玄義》一書中「實有二諦」的說明。這裡選擇以實有二諦來說明小乘因，在於前文討論到大乘因時是從大乘實相理的面向切入，也就是著重在對客觀的法相及主觀能認識的心的角度上說明。真諦與俗諦的內容主要就是討論能認識的心對客觀法的認知如何不落入邪見。因此，為了達到大乘因與小乘因對照的一致性，以實有二諦做為筆者論述小乘因內涵的理由。

智顛針對《法華玄義》一書中說明小乘對法的認知情形有云：

實有二諦者，陰、入、界等，皆是實法。實法所成，森羅萬品，故名為俗。方便修道，滅此俗已，乃得會真。《小品》云：空色、色空。以滅俗故，謂為空色；不滅色故，謂為色空。⁶⁸

小乘行者發出世心，了知世間萬法都是因緣和合而生，所以法是空性，亦即是真諦。如果能破除這個錯誤的執迷，就能跳離開三界的輪迴。然而和合的法宛然森羅萬象，當下有其作用，亦不應該視而不見，即是俗諦。小乘人雖然已破除將萬法執為實有的錯誤見解，但是對於組成法的元素，諸如五陰、十二入、十八界等仍然執以為實有。將上述的真諦與俗諦合起來就叫做實有二諦。

吾人可以明白實有二諦就是小乘因對法的認知。綜合之前從對法的認知的角度來討論大小乘之因的結果，對照如下（此大乘因意旨圓教）：

	對法真諦面的認識	對法的俗諦面的認識	對法的整全性認識（中諦）
大乘因	正確且完整	正確且完整	正確且具備
小乘因	正確	正確	不具備

關於大小乘漸次修的問題，從因果律則來反省得到以下兩點結論：一、修大乘因得大乘果，同理可證，修小乘因得小乘果。二、天臺止觀中的漸次止觀其內涵是大乘而非小乘的觀法，在修觀的事相上有漸次而進的特色。

⁶⁸ 智顛《法華玄義》，大正藏 33 冊，702 頁。

第二節 湛然對天臺三種止觀之釐清

有關探討中國對天臺止觀的見解，第二位列舉湛然的闡述，除了因為湛然在《摩訶止觀輔行傳弘決》中，逐段逐句針對《摩訶止觀》進行闡述，成為瞭解《摩訶止觀》很重要的參考資料以外，更重要的是他在《摩訶止觀輔行傳弘決》已經明白指出當時有人可能錯解漸次止觀與次第三觀有等同的關係。湛然針對這點的分判說明，可以說是本篇論文最核心的觀點之一。

1、頓漸不定概念含多種指涉

關於「圓頓」之概念，湛然在《摩訶止觀輔行傳弘決》一書的分析：

圓名圓融、圓滿。頓名頓極、頓足。 體非漸成，故名為頓。⁶⁹

前面的頓極，是說修觀上的相狀，一開始修就入理。後面的頓足，是說法義上的圓足。結合本章第一節的研究，吾人可以說圓頓止觀有兩層「頓」的含義：一、就行者修觀的相狀而說，一開始修觀就能入理，不需要漸次修才能入理。二、行者一念心就是緣實相理，雖說緣實相理，實相理也不離一念心，沒有能緣的心，沒有所緣的實相理的對待差別。

又，頓漸不定三種根基在解、行兩方面的差異又在何處？湛然分析如下：

故知頓人，行解俱頓；漸人，解頓行漸；不定，解頓，行或頓漸。⁷⁰

頓的含義有兩層：行頓、解頓。那麼同時符合這兩層含義的人，才可以稱為「頓人」。如果說解義理是頓，觀行是漸修，稱之為「漸人」；如果說解義理是頓，觀行可能是漸次修或不漸次修，有種種修行相狀的不定，稱之為「不定人」。

透過湛然用頓、漸、不定這組概念分析說明三種不同的內容。詳細分析，筆者以為一個頓字可能有三種義涵，合起來頓、漸、不定出現九種不同的義涵。圖示如下：

	_____	教	_____	頓教
頓	_____	行	_____	頓觀
	_____	人	_____	頓人

⁶⁹ 《摩訶止觀輔行傳弘決》，大正藏 46 冊，150 頁。

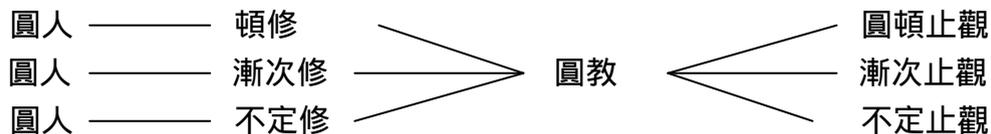
⁷⁰ 同上。

	—————	教	—————	漸教
漸	—————	行	—————	漸觀
	—————	人	—————	漸人
	—————	教	—————	不定教
不定	—————	行	—————	不定觀
	—————	人	—————	不定人

意即一個「頓」字可能是指頓教、頓觀或頓人；一個「漸」字可能有教、觀、人三種不同的指涉；同理，「不定」亦可能出現教、觀、人三種指涉。這點發現，筆者以為可以幫助吾人閱讀文言文時，提供幫助。事實上漢字本來就比較簡約，可能一個字詞蘊含多種涵義，對現代的中國人研究漢藏文獻來說，雖然漢字不是英文，但是要真實掌握其義涵也有其困難度，仍得下一番功夫才行。更何況日本人研究以中文為主的天臺思想著實不易。

這種從字義的探求來區分字詞的定義，中國自古以來就是慣常使用的方法。佐藤哲英與關口真大的研究風格就是十足文獻學式的風格，不僅沒有注意到中文頓、漸、不定概念有多種的指涉，更可能直接從字義表面化約漸次止觀的「漸次」等同於次第三觀之「次第」義涵，而沒有探求漸次止觀與次第三觀，二者在字義表面下的內涵是否等同，這樣的研究實在失之毫釐謬以千里。

從湛然對圓頓概念之分析，以及三種根基之差異的說明，吾人可以得到圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀這三種止觀與教、觀、人的關係：



關於三種止觀的修法，湛然進一步補充說明：三者都是以二十五前方便調理身心，以十乘觀法為正修的準則。

體雖極足，須以二十五法為前方便，十法成觀為正修。此三止觀對根不同，事雖差殊，同緣頓理。離圓教外，別無根性，當知此三，並依圓理，分此三行，名三根性。⁷¹

由尚可知，天臺止觀都是歸趨於圓教旨趣，而頓漸不定止觀的說明皆是為圓滿收攝三種根基，在修證的過程中種種的方便及不定的情形必然出現：一、頓者禪修、解教，都是圓足而非漸次得；二、漸者頓解教理，禪修是漸次修定以幫助發慧；三、不定者頓解教理，修行可能是頓相或漸相，有不定的情形。所以湛然

⁷¹ 《摩訶止觀輔行傳弘決》，大正藏 46 冊，150 頁。

歸結說：三種止觀同緣圓理而修行事相小有差別，而不論如何，二十五前方便調適身心入道，以及十乘觀法作為正修正觀的指導方針則適用於止觀法門。

2、漸次止觀不同於次第三觀

佐藤哲英《天臺大師の研究》一書中，將「漸次止觀」的義涵判屬在別教，即意指「漸次止觀」與別教的「次第三觀」意義等同。透過上一節從智顛對漸次止觀的說明加上這一段湛然對次第三觀的闡釋，吾人可以進一步釐清漸次止觀確實不同於次第三觀。筆者發現佐藤哲英將漸次止觀的義理判屬於別教除了不恰當以外，更進一步指出佐藤哲英之所以將漸次止觀錯等於次第三觀的可能原因。

湛然在《摩訶止觀輔行傳弘決》的解釋，特別將圓教的「漸次止觀」與別教的「次第三觀」做了一番區別，，湛然強調二者之間不等同，漸次止觀屬於圓教的範疇，而次第三觀屬於別教的範疇。

是故漸次，不同於別。或一日、一月、一生，修之可獲。故《玄文》第十判教中云：漸觀者，從初發心為圓極故，修阿那般那，乃至無作。⁷²

上述引文明顯指出漸次止觀不同於別教的次第三觀。因為修漸次止觀的圓教人，或一日、一月、一生的時間就可以證悟圓中理。此正如《玄義》中所謂「漸觀者從初發心就了知圓教理，修行的事相上，從修阿那般那門開始，次第行至無作。」

湛然又加以區別漸次止觀與次第三觀：

漸初雖復知圓，不同但中及十行中，時長行遠。略知此二，以異別教。故知此三，知圓理同，而行相小別。⁷³

湛然指出漸次止觀不是依緣別教之「但中」理，而且漸次止觀也不同於別教「時長行遠」的修證情形。意即湛然從義理及證位時間簡別圓教的漸次止觀與別教的次第三觀不同。圖示如下：

別教	——	次第三觀	——	緣但中理
圓教	——	漸次止觀	——	緣實相理

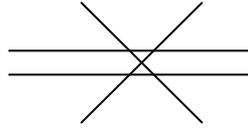
以上總說了圓教的漸次止觀不同於別教的次第三觀，湛然更直指唐朝當時有人將天臺的漸次止觀理解成別教義理乃是錯誤的見解：「有人云是別，都不見文旨。」⁷⁴如下圖所示：

⁷² 《摩訶止觀輔行傳弘決》，大正藏 46 冊，150 頁。

⁷³ 同上，151 頁。

⁷⁴ 同上，150 頁。

漸次止觀



次第三觀

上述有關漸次止觀不同於次第三觀的理由，湛然在《摩訶止觀輔行傳弘決》解釋的相當清楚。然而，在唐朝錯將漸次止觀等同於別教的次第三觀的情形，也在現今日本發生，不禁令筆者疑惑到底尚有哪些可能原因會導致佐藤哲英錯解天臺漸次止觀等同於別教的次第三觀？有關漸次止觀的分析，前面都已討論過，除了掌握湛然所提出義理及證位時間這兩個重點作為區別漸次止觀與次第三觀之外，以下乃進一步探討次第三觀的內涵。

從《摩訶止觀》說明別教修「次第三觀」，別教人慈悲心重，發菩薩心時誓願救度眾生，因而修「從空入假觀」。其認知是因為眾生病無量，所以法藥無量。又因為法藥無量，故需遍學方能度盡眾生。所以別教人認為佛道的過程必須經歷無量劫時間，遍學無量法門（法藥），斷無量煩惱，度無量眾生，方得證無上清淨菩提。⁷⁵筆者以為別教人是次第修學無量法門，就這點來說，漸次止觀的漸次修止觀與別教人的修行確實近似，這可能也是佐藤哲英等學者的觀點。因為漸次修的內涵之一就是「依次第而修」，此帶有循序漸進的意味。那麼漸次止觀「依次第而修」，與別教人漸次修學無量法門，漸次斷無量煩惱，成就無上清淨菩提，就表面意思來說確實有幾分相近。

上述漸次止觀與次第三觀皆有「依次第而修」的特徵。關於這個疑惑，筆者以為仍要回到智顛與湛然所強調漸次止觀在天臺止觀系統的脈絡下屬圓教觀法來思考。那麼漸次止觀所欲彰顯之義理也絕不離開圓教義理，由此吾人可以確知漸次止觀相就算有漸次修觀之相狀，也絕對不離開圓教的修觀法。⁷⁶另外，次第三觀的內涵究竟為何，以下參考《摩訶止觀》對次第止觀相的描述：

觀有三，從假入空名二諦觀，從空入假，名平等觀，二觀為方便道，得入中道，雙照二諦，心心寂滅，自然流入娑婆若海，此名出《瓔珞經》。
次第三觀，二乘及通菩薩，有初觀分，此屬定多慧少，不見佛性。別教菩薩，有第二觀分，此屬慧多定少，亦不見佛性。二觀為方便，得入第三觀，則見佛性。⁷⁷

《摩訶止觀》文中「次第止觀」這個語詞說明了止觀有三種，分別是二諦觀、平等觀及中道觀，這三個名詞出自《瓔珞經》。說明「依次地而修，不能逾越」。文中出現「次第三觀」這個詞。說明二乘及通教菩薩只修到二諦觀，是屬於定多慧少的行者，尚不瞭解佛性的概念；而別教菩薩已經進一步從二諦觀修到平等觀，

⁷⁵ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，75 至 79 頁。

⁷⁶ 有關圓教修觀的詳細情形，可以參考本論文第四章第一節之說明。

⁷⁷ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，24 頁。

屬於慧多定少的行者，也尚未瞭解佛性的概念。

從這裡我們可以知道在《摩訶止觀》何以出現「次第止觀」這個詞，茲整理其內容有三：分別是次第止觀的觀法有三種：二諦觀、平等觀、中道觀。其次是這三種止觀法必須次第而修不能逾越。再者三種止觀法直至中道觀，才見佛性。所以在《摩訶止觀》文中所見「次第三觀」的概念，其內容與「次第止觀」相同。以上是為了釐清止觀名詞的內涵，以確實掌握智顛所說的種種止觀名詞的概念。

次第止觀 _____ 次第三觀

次第三觀指別教人的認知是依次第而修二諦觀，再發慈悲心修平等觀，最後二觀圓熟得入中道觀，也就是說不偏於二諦觀也不偏於平等觀，二者諦理圓融並存。至此就得見佛性，也就從別教人根性轉為圓教人的根性。

那麼二諦觀、平等觀與中道觀三者的觀法內涵，依據《摩訶止觀》所言，二諦觀即空觀；平等觀即假觀；中道觀即空假二觀無礙無缺。⁷⁸將次第三觀的內涵圖示如下：

二諦觀 _____ 平等觀 _____ 中道觀
(空觀) (假觀) (中觀)

線形的圖示，表示有歷別的次第性，中道觀的內涵並非全然不同於前二觀，應該說是具備前二觀而沒有偏廢。依次第三觀的修法十分清楚容易令行者明瞭。別教人必須藉由修二諦觀進而修平等觀，二者調和最後才趨入中道觀，意即別教人尚未轉入中道觀時（當別教人入中道觀時，別教人早已轉為圓教人），一念心觀空諦成就空觀，然後就任一法觀其俗諦理成就假觀，意即別教人尚未入中道觀時無法圓觀三諦。意即別教人所理解的「實相」概念，其諦理割裂而不是同時具足，真諦與俗諦並非互具互融、一體呈顯。

透過上述《摩訶止觀》對次第三觀之內涵的理解之後，可見次第三觀之「次第」強調的是在行者一念心之觀照下諦理呈現的次第性。這是別教觀法的特徵，那麼圓教觀法的特徵為何？有關圓教觀法之內涵回到《摩訶止觀》的闡述，智顛對圓教的一心三觀與別教的次第三觀之修觀相狀的說明：

通別上根，能入空出假，與圓何異？答：通人出入，不能即中。別人次第出入，不能一心。⁷⁹

智顛先簡別通別上根出假與圓教的出假有何不同，通教上根出假不知假即中的諦理；別教上根也能出假知中的道理，但不能一心同時即假中。明白此理之後，智

⁷⁸ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，24 頁。

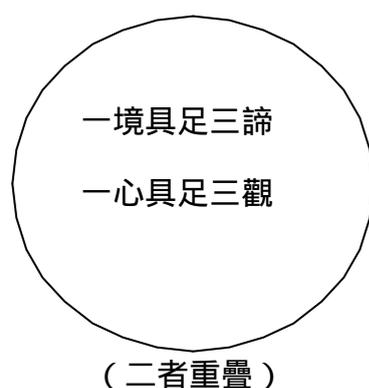
⁷⁹ 同上，79 頁。

顓更進一步指出一心三觀的相狀，詳細分析還有六種的差別：

圓人一心出入，亦能別出入。謂多入中，少入二；多入二，少入中；多入空中，少入假；多入假，少入空中。多入假中，少入空；多入空，少入假中。⁸⁰

圓教人雖一心能出假即中，詳細分別仍有多種情況：一者、多時入中諦理，少時入二諦理；二者、多時入二諦理，少時入中諦理；三者、多時入空、中諦理；少時入假諦理；四者、多時入假諦理，少時入空、中諦理；五者、多時入假、中諦理，少時入空諦理；六者、多時入空諦理，少時入假、中諦理。關於一心三觀的六種情況，確實反映出觀照的靈動。

以上六種情況雖三諦個別有增有減，但是觀照每一法，三諦都是圓滿具足沒有缺欠。是所謂：「雖別增減，而三諦不缺，若爾，則非次第之別。」⁸¹且將一心三觀的內涵如下圖所示：



經由智顓的解釋架構之理解，筆者乃嘗試整理一心三觀的內涵如下：

- 一、一境即完整具足三種諦理，無隔無缺。
- 二、一念心即完整具足三種智慧的觀照，無前後、無次第，一念心當下具足。
- 三、心境一體，離心外無境，離境外無心。
- 四、一境具足三諦，雖然隨情況有偏重某一種諦理的部分，卻沒有偏廢的情形。
- 五、一心具足三觀，雖然隨情況有偏重某一種觀慧的部分，亦沒有偏廢的情形。

依照智顓的說法，圓教一心三觀的六種情況，都與別教的次第三觀有所不同。另外，結合上述湛然及智顓對別教、圓教止觀法分判的重點，吾人可得出下列圖表所示：⁸²

⁸⁰ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，79 頁。

⁸¹ 同上。

⁸² 《摩訶止觀輔行傳弘決》，大正藏 46 冊，150 頁。

	解教	修行禪相	初發心	修證時間	法、心關係
圓教圓頓止觀行者	頓解圓中理	頓觀	緣圓中理	日、月、年	一心具足圓中理
圓教漸次止觀行者	頓解圓中理	漸次止觀行	緣、依圓中理	日、月、年	一心具足圓中理
圓教不定止觀行者	頓解圓中理	不定止觀行	緣圓中理	日、月、年	一心具足圓中理
別教圓頓止觀行者	解但中理	頓觀	欣慕但中理	登地後轉入圓教	登地前先修空觀成就後修假觀，登地後同圓教人
別教漸次止觀行者	解但中理	漸次止觀行	欣慕但中理	無量無邊阿僧祇劫，登地後轉入圓教	登地前先修空觀成就後修假觀，登地後同圓教人
別教不定止觀行者	解但中理	不定止觀行	欣慕但中理	無量無邊阿僧祇劫，登地後轉入圓教	登地前先修空觀成就後修假觀，登地後同圓教人

最後筆者綜合湛然以及智顛的分析研究得到一個結論：《次第禪門》的漸次止觀與別教「次第三觀」不同。首先，漸次止觀的依次第而修是奠基於圓教的立足點而說漸次修，圓教的立足點意旨緣實相理及一心具足三種觀照，沒有前後次第的問題。那麼這裡所說的漸次而修，就是指事相上的次第與循序漸進，為的是收攝偏好漸次而修的眾生。其次，次第三觀是奠基於別教的立足點而說漸次修，別教的立足點意指行者發慈悲心救度眾生，依次第而修學二諦觀然後再修學平等觀，二觀圓融成熟即是入中道觀，不偏廢二諦觀及平等觀。也就是指別教行人尚未一念心能具足中道觀的情形，這個階段觀照的智慧乃有隔別不圓滿的情形。亦即「漸次止觀」與「次第三觀」雖然都有「依次第而修」共同特徵，但是透過上述的研究，「漸次止觀」與「次第三觀」的內涵不同，不應等同。

第三節 天臺後學對三種止觀之闡述

前兩節探討智顛與湛然對圓教之漸次止觀與別教次第三觀之釐清，發現「漸次止觀」與「次第三觀」雖然都有「依次第而修」共同特徵，但是透過上述的研究，「漸次止觀」與「次第三觀」的內涵不同，不應等同。接著，第三節舉出明朝智旭在《教觀綱宗》對於教部與教相的分析，⁸³。之後舉出現代的釋法藏及古天英對智顛止觀實踐體系的說明。智旭、釋法藏以及古天英三位基本上皆是站在承襲並闡述智顛與湛然對天臺三種止觀的觀點，強調天臺止觀的特質歸趨圓教。總結第三章乃舉出三位祖師、兩位現代學者，其同樣強調天臺止觀的特質雖有圓頓止觀、漸次止觀及不定止觀三種，三者最後皆導歸圓教義理。

1、開圓解為止觀之首要

智旭在其所著《教觀綱宗》一書中，扼要性的介紹了智顛的教觀思想，可說是初學者的入門書。其中在化儀的部分也說明到《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》這三部書籍的止觀風格。將智旭強調「三種止觀皆對圓人說」引文如下以供參考：

約化儀教，復立三觀：謂頓觀、漸觀、不定觀。蓋秘密教，既不可傳，故不可約之立觀。設欲立觀，亦只是頓、漸、不定三法，皆秘密耳。今此三觀，名與教同，旨乃大異。何以言之？頓教指《華嚴經》，義則兼別；頓觀唯約圓人。初心便觀諸法實相，如《摩訶止觀》所明是也。漸教指《阿含》、《方等》、《般若》，義兼四教，復未開顯。漸觀亦唯約圓人，解雖已圓，行須次第，如《釋禪波羅蜜法門》所明是也。不定教，指前四時，亦兼四教，仍未會合。不定觀，亦唯約圓人。解已先圓，隨於何行，或超或次，皆得悟入，如《六妙門》所明是也。⁸⁴

頓觀、漸觀、不定觀等，名稱上雖與頓教、漸教、不定教相同，但主旨卻有極大差異。例如，頓教是指《華嚴經》義理有圓兼別教；頓觀卻是針對圓教人初發心便能觀諸法實相，如《摩訶止觀》所說者。漸教指的是《阿含》、《方等》、《般若》等經典，義理上兼有藏、通、別、圓等四教，還沒有經過《法華》開顯，仍然是隔礙未融；漸觀卻是針對圓教行人，解理雖然已圓，但是這類根基行者修行時仍須次第而修，就如同《次第禪門》所說觀法。不定教指前四時亦兼四教也仍然還未經法華開顯；而不定觀只針對圓教行人解已先圓，行者正用圓頓止觀，忽爾成

⁸³ 智旭于《教觀綱宗》一書中對於教部與教相的分析結果，乃引發筆者第六章「三部止觀具頓漸不定之教相」的寫作靈感。

⁸⁴ 釋靜權《教觀綱宗科釋》，59至60頁，蓮因寺大專齋戒學會，1987年。

漸。或本用漸觀，忽爾成頓。頓漸不能一定，且於頓於漸都能悟入，此如《六妙門》所說。⁸⁵

智旭解釋「化儀」之義涵是指佛陀說法教化眾生的儀式，例如：有頓說大法、漸次說法等情形，目的皆是為接引眾生，但尚未對其開顯佛說法的究實旨趣。而秘密說是指佛說法令一類眾生得益，另一類眾生不知。不定說是指佛說法對甲眾生而言，所得利益乙眾生知甲得何種利益，乙眾生所得利益甲眾生也知，甲乙互相知，叫做不定益。另外佛說《法華》、《涅槃》等經，開權顯實，究竟說法，所有權法皆為一實。這種說法的儀式是種非頓、非漸、非秘密、非不定的說法方式。總結的說，化儀在說明佛三業說法的自在。化法是指佛教教化眾生所說的義理內容，可以區分為藏教、通教、別教、圓教四種不同層次的義理，重點在應機施教的智慧。⁸⁶

從上述化儀之內涵，筆者以為可以用現代術語「教學教法」，來類比於化儀之概念。因為教學教法包含種種教學技巧之設計，教學者為達到教學目標而有種種之安排。智旭明白指出《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》依次闡明的圓頓止觀、漸次止觀以及不定止觀，其首要共同特徵 - 解圓教義理。因此之故，筆者以為解圓教義理可以說是天臺止觀最重要的教學目標。為達教學目標，對應不同學生，所以教學者向學生闡述天臺止觀時，學生可在把握圓教的總原則下，各自依其所偏好的圓頓、漸次、或不定的情形各自修學。

另外，關於頓、漸之內涵並非固定不變，四教解可論頓、漸，智旭分析說：

頓教相，局唯在圓。通則前之三教，亦自各有頓義，如善來得阿羅漢等。
漸教相，局在藏通別三。通則圓教亦有漸義，如觀行、相似、分證究竟等。

⁸⁷

頓教相的義理內容，如果是圓教義理，那麼這個頓是圓頓的意思，而不是頓說大法的頓。漸教相的義理內容指的是藏、通、別三教，修因證果都是漸次、隔別不融。如果通泛的說，那麼圓教也有漸次的意義，理由是雖然圓教一生取辦，所謂頓修頓證，但是六即之位宛然，如同利刀截紙，雖然一截千張，卻是層數歷然，所以，也可以說圓有漸次的意義。⁸⁸

總結地說，化儀的頓說是指頓大而說，化法中圓頓的頓，是指法的義理是頓足，即一法具足一切法，法無隔礙。既然是法法無礙，也可以說法法是圓融。合起來說：法的實相是圓融圓足。從這裡得到頓之義涵，再加上第二節得到頓之義涵有三種。綜合以上，吾人可以說頓之義涵共有四種：

⁸⁵ 釋靜權《教觀綱宗科釋》，59至61頁。

⁸⁶ 同上，1至56頁。

⁸⁷ 同上，56至57頁。

⁸⁸ 同上。

頓	——	教	——	頓教（法的義理是頓足無缺）
	——	行	——	頓觀（一念心圓觀三諦理無缺）
	——	人	——	頓人（契合圓頓修法之行者）
	——	化儀	——	頓大而說（直接闡述大法）

又，智旭對於分立漸次止觀及不定止觀之用意進一步闡明：

問：但說圓頓止觀即足，何意復說漸及不定？答：根性各別，若但說頓，收機不盡。問：既稱漸及不定，何故唯約圓人？答：圓人受法，無法不圓。又未開圓解，不應輒論修證，縱令修證，未免日劫相倍。⁸⁹

智旭以自問自答方式，清楚說明為什麼漸次止觀及不定止觀是針對圓教學人所說。又釋靜權的解釋也可以參考，他說：既然開圓解就是圓人，縱使用漸，漸也是圓。用不定，不定也是圓。所以說，圓人受法無法不圓。修行人最重要的就是要開圓解。如果說沒有開圓解，就不應該自說修證。因為，就算真有小成就，沒有走入險徑也難免日劫相倍，誠不如開圓解者一日之功。研究至此，正好說明行者應以「開圓解」為最切要修行之事！⁹⁰

古天英於《智顛「摩訶止觀」之研究》一書中，有關天臺三種止觀收攝圓教三種根基之義涵及應該如何理解三種根基這個概念，其分析亦值得參考：

從三種止觀法門之比較看來，三種止觀法門之差異並不是根本上的不同，也就是說，在修學動機與目的相同的前提下，方法上的差異只呈顯過程性的意義。⁹¹ 三種止觀殊途同歸，不應有高下優劣之想。如果三種止觀沒有高下優劣之別，那麼三根性就不是上中下的等級判別了，而是「漸次」、「不定」與「圓頓」之區分。然而，當我們賦予根性「漸次」、「不定」、「圓頓」之區分時，豈不是就相應於三法門而作的設定？就此看來，「三根性」含有兩層意義，一是就學習者的能力而言，二是就興趣之所好而言。⁹²就人修行這一事實而言，修行乃相對於生命之當下而有所反省之操持，若以其過程而言，是一種漸次性，但有時亦難免退墮或高昂，而這一切以實相觀之，每一當下於生命都是真實，每一行、每一心念都是法界，此中，我們分別給予漸次、不定、圓頓之名。因此，三種根性可以是指同一時間下所看的不同的三個人，也可以指不同時間下同一個人的三種情況，橫說豎說不外是指生命存在的三種可能性。就此而言，三種根性均屬實相所攝，實相所攝，平等無差。⁹³若就興趣之所好而區分「三根性」，則意謂

⁸⁹ 釋靜權《教觀綱宗科釋》，61至62頁。

⁹⁰ 同上，62頁。

⁹¹ 古天英《智顛「摩訶止觀」之研究》，32頁。

⁹² 同上，33頁。

⁹³ 同上，34頁。

或有人對漸次止觀有信心，或有人對圓頓止觀愛好，也有人以不定止觀為善巧，此則顯示三種止觀法門都值得推廣。又如之前所言，三種止觀皆為相同動機與相同旨趣而說，可見三種止觀是為不同的對治之對象而施設的方便法門，究其實質而言是具一致性的。⁹⁴

「根性」本身是個相當抽象的概念，其義涵亦難以明確的掌握。然而在佛教教義當中，卻時常使用到「根性」這個概念。有關「三根性」之義涵，古天英作精闢的詮釋。她提出「三根性」含有兩層意義，一是就學習者的能力而言，二是就興趣之所好而言。三種根性可以是指同一時間下所看的不同的三個人，也可以指不同時間下同一個人的三種情況，橫說豎說不外是指生命存在的三種可能性。若就興趣之所好而區分「三根性」，則意謂有人對漸次止觀有信心，或有人對圓頓止觀愛好，也有人以不定止觀為善巧，此種種顯示三種止觀法門都值得推廣。

依古天英對三種根基的詮釋，則天臺三種止觀收攝圓教三種根基的說法，就變得更加具體且容易理解。因為根基的差異本來就是存在的具體事實，一個人在不同時間下可能有不同的偏好更是極有可能的情況。佛教談到「根基」的問題時，就是認真面對眾生真實存在的種種差異。根基與判教相之間的關係，絕非僅只於單純的「向外分判」，而是藉由認識根基與判教相之間的關係、限制，與層層轉進的關鍵，這就是「開權顯實」的價值。亦即行者瞭解到判教相的意義後，回過自身「向內分判」，天臺止觀的意義才算得上具體落實於生活世界。⁹⁵

從上述根基與判教相之間所隱含的具體實踐的義涵，更可以充分證成古天英的觀點。她認為修學者不應該錯誤的以為三種根基有高下之別，或是天臺止觀法有深淺教法之分。另外，尤惠貞亦認為智顛所做的種種判教相的工作，必然是期望能令行者返回與自身相應的義理去實踐，然後知道其侷限而不偏執⁹⁶。筆者以為這種說法亦無非要免於眾生對法門產生的種種爭論。因為眾生一旦對法門產生種種的爭論，那絕非佛陀闡述種種法門之用意！

2、事修之運心同於理觀

前面兩節已經提到漸次止觀之「依次第而修」與次第三觀之次第而觀都有「循序漸進」之特徵，但二者在義理上漸次止觀屬圓教觀法，次第三觀屬於別教觀法。釋法藏在《天臺禪法的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持》一文中，分析漸次止觀「漸次而修」之義涵可以幫助吾人對漸次止觀的瞭解。以下所引三段乃清楚表達出他的看法。首先，釋法藏說明《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》與三種止觀的關係：

⁹⁴ 古天英《智顛「摩訶止觀」之研究》，34頁。

⁹⁵ 詳細內容參考尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，16、17頁。

⁹⁶ 同上。15至22頁。

天臺所傳的三種止觀，其下手方法雖有漸次、不定與圓頓之不同，但同樣都是以圓教中道實相之理為修觀之內容。固然漸次與不定二種止觀在趨入實相觀的過程上與圓頓止觀有所不同，但所緣之境與能觀之智並無本質上的差異。因此三種根性之人，所證之理皆是圓教中道實相之究竟真理殆無疑義。只是細觀前三部禪籍之內容，可知彼三部書雖亦含有中道實相觀之修觀方法，唯其內容都明顯的不若《摩訶止觀》來得具體而完整罷了。⁹⁷

接著，他評論三種止觀，而肯認了圓頓止觀才是天臺禪法的主要特質，他說：

天臺圓教的止觀法門雖有三種，而實際修觀內涵並無分別。然而若就教法的深入與完備看，則《摩訶止觀》所宣說的圓頓止觀法門，才是天臺大師最圓滿成熟的極說，這也正是天臺禪法的主要特質所在！因此天臺禪法的精華，當以《摩訶止觀》中揭示的圓頓止觀為究竟，應是毫無疑義的。⁹⁸

釋法藏認為三種止觀的運心方法應該是相同，不同的是漸次止觀與不定止觀需要用其他禪定之「事修」以藉此漸次調熟身心，才容易入「理觀」。引文如下：

果真如此，則知此三種三觀在觀察實相的根本運心方法上，也應該是沒有差別的，只是圓頓止觀在修法上，不假其他方便；而漸次止觀與不定止觀則需先用其他禪定及修觀方便巧為弄引漸次調熟，方乃修入。以此三種修觀下手方便不同，故而分成三種止觀之法。⁹⁹ 由此可知，就廣義的立場說，天台宗所謂的三昧行法，正是以「事修」與「理觀」組合而成的一整套修觀儀軌。依於這樣的儀軌，吾人可以漸次調熟心，而自然的趨入天臺圓頓止觀的禪觀修行中，以證得圓教不思議中道實相之理。只是這類的三昧行法，若依身儀來分，則有常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、及非行非坐三昧等四類不同。他們各自依不同的典籍而有不同的事修方式，其理觀所緣之境亦因此也有下手方便處的不同，此中《法華三昧懺儀》，即屬半行半坐三昧的一種。¹⁰⁰

古天英從三種根基之分析，來說明天臺三種止觀在義理及修法上沒有極大的差異。不同於古天英著重於三種根基之闡述，釋法藏從禪法儀軌之「事修」與「理觀」來分析，當中舉智顛親筆完成的《法華三昧懺儀》之內文作為舉證。關於上述《法華三昧懺儀》的修持要點，釋法藏提出兩點。一、《法華三昧懺儀》的正觀 - 「中道實相觀」就是理觀即圓頓止觀。二、就此套懺法來說，「事修」與「理

⁹⁷ 釋法藏 天臺禪法的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持，第7頁，第一屆慈光禪學研討會。

⁹⁸ 同上，11頁。

⁹⁹ 同上，7頁。

¹⁰⁰ 同上，12頁。

觀」組合成整套的修行儀軌，事修可以漸次調熟身心而趨入正觀。此事修雖帶方便，就運心與理觀在功用上沒有相當大的差別，當然在行者根基利鈍上仍有差異，可是不能說事修的運心方法就截然不同於理觀的運心方法。另外，釋大睿補充釋法藏從「事修」與「理觀」之說明，提出《法華三昧懺儀》內文中強調行者諦觀「一念妄心」為修觀重點，亦即行者諦觀「一念妄心」，正是圓教觀法所強調的重點，詳文參看註解。¹⁰¹

綜合以上討論，釋法藏舉出《法華三昧懺儀》為證，企圖說明天臺禪法的整個教學重心在圓教義理，雖然有「事修」與「理觀」之事相不同，重點在掌握圓教義理。這樣的觀點可以說是呼應智旭的觀點 - 開圓解為止觀之首要。另外，古天英於《智顛「摩訶止觀」之研究》一書中，已經針對日本對智顛思想分判準則的適切性作精闢的分析指出，¹⁰²如果要以「般若空觀」與「法華實相觀」或「禪」體系與「止觀」體系來二分論斷智顛的實踐體系教學恐怕是有待商榷的。¹⁰³

¹⁰¹ 釋大睿有關《法華三昧懺儀》之研究參考如下：行道誦經畢，當還坐處，端身正坐，歛念正觀，思惟一實境界，觀一切法空如實相。諦觀現在一念妄心隨所緣境，「如此之心為因心故心，為不因心故心，為亦因心亦不因心故心，為非因心非不因心故心，如是等因緣中，求心畢竟不可得」。故觀心無心，法不住法，作是懺悔名大懺悔，莊嚴懺悔，無罪相懺悔，破壞心識懺悔。若觀心無心，則罪福無主，知罪福性空，則一切法皆空，是為觀心實相懺悔。又以諦觀現前「一念妄心」，為修觀要領，此與《摩訶止觀》十境十乘觀法中，以「觀陰入境界」為修觀之入手處相似，於此可見智者大師對實相正觀之掌握，前後期思想之相貫，是有其脈絡可循的。節錄自釋大睿《天臺懺法之研究》，102頁，法鼓文化，2000年。

¹⁰² 許多研究天台的學者將智顛的思想，或實踐體系分為前後二期，亦即以三十八歲隱居天台山為界，其前於金陵瓦官寺所說之《釋禪波羅蜜次第法門》為繼承慧思的實踐般若空觀為主之實踐體系；其後於天台山華頂峰頭陀妙悟後所講的《摩訶止觀》則由般若空觀趨向法華實相觀為中心之實踐體系。此外，也有以「禪」與「止觀」體系之不同為區別，亦即以《釋禪波羅蜜次第法門》為中心，包括《方等三昧》、《覺意三昧》、《六妙法門》等傳統禪定法門為「禪」實踐體系，以《摩訶止觀》為脫離傳統禪法教學的「止觀」實踐體系，而以《小止觀》為從禪體系進入止觀體系之關鍵。參閱古天英《智顛「摩訶止觀」之研究》，6頁，文化大學哲研所，碩士論文，1989年。

¹⁰³ 她提出五點的理由：一、在《法華玄義》中分判觀門教相有三，即圓頓、漸次、不定，並且灌頂亦云「天台傳南岳三種止觀，一漸次，二不定，三圓頓」。因此，如果就實踐體系而言，應有三種，而非二種。二、如果以前期的實踐教學體系與慧思教學之延續，則意味慧思教學是以般若空觀為主，但事實卻不然。我們都知道，慧思自證法華三昧即已有圓頓思想之主張，智顛並從慧思處學習法華三昧的圓頓觀，既然慧思已有圓頓之教學，便不能把智顛前期的思想與實踐體系教學籠統以「繼承慧思的實踐般若」概括之。三、以《摩訶止觀》於「修大行」中所提到的四種三昧而言，常坐三昧所依《文殊說般若經》、《文殊問般若經》，常行三昧所依《般舟三昧經》，半行半坐三昧所依《方等經》，非行非坐三昧所沿用《小品經》「覺意三昧」之名而稱「隨自意三昧」，皆與《小品經》有密切關連；唯有半行半坐三昧所依《法華經》之法華三昧與《法華經》有關。同為圓頓止觀修行之法門，為何必以圓頓止觀為由般若空觀趨向法華實相觀？四、就般若空而言，是指龍樹般若思想的實相觀，即「於一切法無所罣礙」，於一切法無所罣礙則不為任一法所滯，也就是「雖知諸法一相，亦能知一切法種種相；雖知諸法種種相，亦能知一切法一相」，此無他，即對諸法實相之透悟。雖然智顛從此處開展出三諦圓融之說，而與龍樹由二諦辯證中道實相的方法稍有不同，但是於中道實相的本質卻沒有什麼不同，換句話說，既然《小品經》的不共般若與《法華經》同歸頓教相，則般若空觀與法華實相觀在空有不二的實相中道基礎上是不能斷然二分為不同系統的。五、就「禪」與「止觀」名稱之分辨而言，「禪」為梵語禪那（dhyana）之略稱，中譯曰「思惟修」，或曰「靜慮」。「思惟修」者，思惟所對之境而研習之義；「靜慮」者，心體寂靜，能審慮的意思。「止觀」則為止與觀之併稱，「止」為梵語奢摩他（samatha）之譯，「觀」為梵語毗鉢舍那（vipasyana）之譯語。質

古天英提出的理由可以說是台灣比較早期對智顛思想分判的重要說明，亦可視為對日本學界將智顛思想一分为二的判準提出反省的呼籲。古天英仍然持著天臺止觀系統只個都是圓教的性格。以下將古天英對天臺止觀特色的重要研究分析彙整以供參考。古天英於《智顛「摩訶止觀」之研究》一書中，對《摩訶止觀》、《次第禪門》二部止觀寫作風格的分析：

不可否認，在《釋禪波羅蜜次第法門》與《摩訶止觀》之間，雖同為實踐教學，卻有極明顯的風格差異，前者為以《大智度論》禪波羅蜜為中心，以「禪波羅蜜」統攝一切法，對傳統禪法的統攝性說明；後者則直以「止觀」二字統攝實踐法門，而強調以一心三觀為中心的圓頓不思議止觀。其間之差異，可以肯定的是，一為漸次法門，一為圓頓法門；並且明顯地，前期的實踐教學主要以《大品般若經》的諸大乘三昧為主，晚期則脫離《大品經》之依據，而純以自己的結構說之。我們可以說，前期為闡述性的實踐教學，晚期為原創性結構的教學。¹⁰⁴

古天英以《次第禪門》為智顛前期依《大智度論》為中心的闡述性的止觀教學，後期所講說的《摩訶止觀》是綜合性、原創性的止觀教學。筆者以為古天英成功扼要的描述智顛前後期《摩訶止觀》、《次第禪門》這兩部重要止觀著作的寫作風格。又，古天英從行者的認知看天臺三種止觀之特色，說明如下：

總此三種止觀法門的說明可知，漸次止觀是一種方法性的設定，給予淺深階次的依循，然而這樣一種設定的同時也預設了終極旨歸，否則淺深階次的次第性沒有方向，亦失去次第性的意義，則非漸次止觀。不定止觀就狹義而言，是針對個別性的方法性選擇而說隨便宜或隨對治之止觀方法，就廣義而言，則不定止觀意謂著修習止觀的一切可能性，如《六妙門》中所顯示「數隨止觀還淨」所呈現的次第相生、相攝、旋轉、隨便宜、隨對治，乃至觀心、圓觀等多種型態，就此而言，不定止觀亦包含了漸次止觀與圓頓止觀。而圓頓止觀則以實相中道之理作為修學止觀之基礎，此在漸次止觀與不定止觀則為一種隱含。因此，三種止觀是在相互隱顯的統一中所呈現的三種型態。由上可知，三種止觀為三種不同層次的對修學止觀之說明，漸次止觀為修學止觀過程性的闡明，不定止觀為修學止觀可能性的闡

而言之，禪與止觀皆含定慧之義。在《釋禪波羅蜜次第法門》中，智顛以禪波羅蜜統攝一切禪定，但已有將止觀二門配之以事、理、事理、非事非理四修來說明發禪不定，可見在《釋禪波羅蜜次第法門》中，智顛並未有意區別禪與止觀的用法。其次，在《摩訶止觀》中，修大行是以四種三昧為代表，而三昧仍為禪定之用語，且於十境觀法中亦不離禪定境之說明，可見智顛說此止觀並非為擺脫傳統禪定法門。並且，就天台代表性的三大止觀來看，《釋禪波羅蜜次第法門》與《六妙門》皆少用止觀之名，卻分別稱之以漸次止觀、不定止觀，可見「禪」與「止觀」並不是前後期實踐體系差的重要焦點。以上節錄自古天英《智顛「摩訶止觀」之研究》，6至7頁。

明，圓頓止觀則為止觀原理之基礎性的闡明。¹⁰⁵

古天英總結的提出她對天臺三種止觀特色之觀點 - 漸次止觀為修學止觀過程性的闡明；不定止觀為修學止觀可能性的闡明；圓頓止觀則為止觀原理之基礎性的闡明。¹⁰⁶另外，陳英善對於日本學者以為智顛的思想「前期以漸次止觀為主，後期以圓頓止觀為主」也提出說明。她的立場是認為智顛前後期都是圓教思想。她說：

就天臺思想而言前後期是一致，故不能以修行法門將之二分，且有關天臺智者的圓頓思想在大蘇山親近慧思時已具備，以及在當時有關頓、漸、不定等教法頗為盛行，故天臺的圓頓思想非至晚年才有。況且《釋禪》與《摩訶止觀》皆以中道實相為其觀法，更可顯示智者的思想前後期是一致。¹⁰⁷

上述陳英善的觀點，大致可整理如下：一、智顛的思想為前後期一致，即圓頓思想。二、智顛圓頓思想在早期「蘇山大悟」時即已具備，非至華頂峰證悟之後才具有。三、因為早期的著作《釋禪》與中後期的著作《摩訶止觀》都以中道實相觀為其觀法，更證明智顛的思想一致。

由於陳英善的觀點只是在其文章的註解中透露，因此無法再更詳細得知其具體論述。對於第一及第二點，本論文支持其看法，至於第三點，對於二本止觀所說的中道實相觀的內涵究竟是不是很快可以認定相同，尚需要再進一步探討。筆者認為如果藉由智顛的早期親筆著作《六妙門》的第八觀及第九觀的義理觀法來說明智顛前期圓頓思想就已經具備，會比《次第禪門》有更充分、明顯的理由（有關這部份將在第四章第三節補充說明）。

本節探討了天臺後學對三種止觀之闡述，智旭提出開圓解為行者修止觀之首要工作。釋法藏、古天英以及陳英善三者皆已經注意到當代日本對智顛思想一分为二的研究成果提出質疑並加以反駁。亦即釋法藏、古天英以及陳英善三者皆持智顛思想前後期皆是圓教之觀點。

¹⁰⁵ 同上，37頁。

¹⁰⁶ 同上。古天英提出圓頓止觀則為止觀原理之基礎性的闡明，此觀點之詮釋實具參考價值。

¹⁰⁷ 陳英善《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較，第3頁，諦觀雜誌，80期，1995年。

第四章

智顛止觀著作蘊含之圓理

經由上述第二、三章兩派不同觀點之對照，發現問題焦點在於二者理解《次第禪門》中「漸次止觀」的義涵有所不同。一方理解是別教，另一方理解為圓教。因此，本章主要在疏通智顛的三部止觀義理，來彌補佐藤哲英等輕忽文理的缺失。首先將以《摩訶止觀》之研究為主。因為《摩訶止觀》的圓頓義理及觀法最為圓滿究竟，並且可以作為下兩節衡量《次第禪門》及《六妙門》的義理及觀法，所以《摩訶止觀》排在第一節。第二節乃排定《次第禪門》。理由是因為認識「不定止觀」的前提是先瞭解「圓頓止觀」及「漸次止觀」，所以《次第禪門》排第二節。瞭解二者後，第三節對於《六妙門》的研究就更容易上手。

至於每一小節的範圍或重心所在，第一節將針對《摩訶止觀》中闡述圓頓止觀的義理根據及表達方式；第二節重點在於《次第禪門》的「中道實相觀」其義理根據及內涵；第三節則是釐清《六妙門》第八觀為別教的義理、第九觀是圓教的義理。透過三部止觀的對照，吾人不難發現《次第禪門》及《六妙門》的論述已透露出圓教義理，只是就份量及系統尚不及《摩訶止觀》的恢弘，此所以古來都認為《摩訶止觀》是智顛止觀著作中最為圓熟的代表作。並且《次第禪門》及《六妙門》之「漸次止觀」及「不定止觀」也明確的具足圓教義理。

承上所述，在智顛的三部止觀都旨歸圓教義理，透過層層教相的分判彰顯出圓教圓融圓滿的義涵。智顛這種彰顯圓教的模式，在《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》三部止觀中皆明顯的呈現出來。所以筆者以為智顛不僅前期具足頓漸不定止觀之架構，同時亦掌握四教教相分判之分際，與四教轉進之關鍵，方能真正突顯出圓教之所以為圓教的真實義涵。此亦尤惠貞所提「不離藏通別三教而顯性具圓教之圓滿融攝義」¹⁰⁸。

研究發現，《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》三部止觀都具有頓漸不定三種教相，只是各所偏重不同。重要的是三部止觀都同樣強調佛開權顯實，開漸顯頓的意義。在此觀點下，所有之粗同顯其妙，這也正是《玄義》所說的「開粗顯妙」。這樣的意圖充分顯示出智顛止觀教學的歸趣，即開顯《法華》一乘圓教之理，法法具足一切法，一切法具足一法。換句話說，就因中說果，法法趨向波羅蜜。

本章可以說是此篇論文最重要的一個章節。並且，三部止觀中闡述的道理繁雜，因此，特別將三部止觀的一些重要內容做成科判。在此之前有些相關科判已由其他學者做出，也一併整理置於本書最後的附錄二以供參考。

¹⁰⁸ 尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，17頁。

第一節 《摩訶止觀》開顯之圓理

《摩訶止觀》不論就內容規模、文字份量來說都是智顛止觀著作中既龐大且完整的講說資料。又因為前面的「五略」是重點提示，後面的「十廣」內容則是加以開衍。所以本節一開始先整理五略的文字。理由有二：一、期望透過五略的文字，可以快速的掌握這部止觀名為摩訶之意；第二、感大果、列大綱、歸大處，在這部止觀的結構中，近似於沒有說。在此特別把這三條的文字列出，以作為研究《摩訶止觀》的參考，茲重點整理如下：

修此大止觀先約發心，行者要發菩提之心；既已發大心，次約修大行，強調四種三昧隨眾生機所好而取；有因必有果，所以第三說明修此大止觀能感招的殊妙勝報；修此大止觀觀心，內慧開明，就能通達漸頓諸教，自利利他。最後是歸大處，全部教法觀法，指歸三德秘密藏，非一非異、非新非故，證悟實相，方是旨歸秘密藏中。¹⁰⁹

1、圓頓止觀之表達方式

吾人應瞭解《摩訶止觀》之為大是要行者發大菩提心，此非凡夫外道或二乘人之心；修大行，不論事修理觀一一都趨向一實相理的止觀，而非二乘人的空觀；最後才能感招殊妙的果報。《摩訶止觀》在剖析簡擇義理時，吾人可以發現智顛闡述圓頓止觀的方式有如下幾種：

- 一、先將名義的定義或來由交代清楚。
- 二、名義釐清後才開始將整個義理架構論述出來。
- 三、凸顯圓頓止觀時，不論從透過義理或觀法表達時，藉由四教的層層差異，轉深轉細，而後顯出圓頓止觀。
- 四、表達時透過四教的層層差異凸顯圓頓止觀，但修圓頓止觀時又不必須經歷前三教的止觀行方得入圓教的止觀行。
- 五、修圓頓止觀的心就是凡聖當下同俱的一念心。
- 六、圓頓止觀雖有事修與理觀的不同，但所觀境絕不離一念心。
- 七、表達圓頓止觀時透過二元對立概念的消泯，強調法相的空性與圓滿性。
- 八、二諦、三諦、四諦、五門、六波羅蜜、七正見、八正道等等的一實相諦，乃至無諦，都在其真俗二諦理的架構下開開合合，全都歸入方便施設之權宜的旨趣。
- 九、表達圓教止觀時，若從空性論，一切全部消泯於無，無亦無。這種論述方式，堪稱為最上級的辯證模式，不落入形上的批判。

¹⁰⁹ 大正藏 46 冊 20 頁。另外「五略」參考附錄 2，第 1 頁。

這也就是說一心三觀與一心圓觀的內涵並沒有根本上的差異。如果沒有根本上的差異，那麼這兩個名詞主要強調的面向是什麼？學人以為這可以說是呈顯一心三觀的兩種策略：「一心三觀」是從次第或分析地來說明圓教的止觀是一心具足空假中三觀，也可以看成是「開」的論述；「一心圓觀」是就「合」來說，或就圓教來說就是「一心一觀」，「一心只有圓頓觀」。如果把握這樣的原則，那麼一心三觀不論是次第說或不次第說都可以成立。以下，學人試將呈顯一心三觀的兩種策略，做如此的表達：

- 1、一心三觀：次第說、分析的模式，重在理解。
- 2、一心圓觀：不次第說、消泯的模式，重在去除思議性與相待性。

如果上述的說法可以成立，那麼吾人在觀察文獻是否蘊含圓教的一心三觀時，就應該考慮更加謹慎，因為一心三觀的表達方式可以是次第說或分析的模式，也必然不離開三諦三觀的思想。同樣的一心三觀的表達方式也可以不次第說消泯的模式。這樣的研究發現，歸納有三點感想：

- 一、一心三觀的思想在論述的表達上確實有其高超殊勝的地方。
- 二、承上，以天臺宗判教為判準時，對於義理是否判為圓教應該持謹慎開放的態度。
- 三、研究別教的次第三觀及圓教的一心三觀思想時，不僅圓教具備三諦三觀的結構，具備圓融的特色¹¹⁰，而且別教的次第三觀也具備三諦三觀的特色，另外一心三觀可以分別次第說的方式呈顯。

3、圓頓止觀彰顯之圓理

《摩訶止觀》觀陰、入、界境，對於一念心的不可思議做了詳細的剖析，這樣的一念心的理解最為圓滿。最重要的表達就是在可思議的角度來說，心境和合時，有時間前後的差異，或空間上的縱橫差異。¹¹¹但是真正的實相是一念心與境和合時，哪裡有時間與空間前後的差異，這就是當下一念識心的真相，就是不可思議的一念心。¹¹²

承續第三章的結論，圓頓止觀即是意指一心三觀。那麼，接下來心的義涵為何，依《摩訶止觀》云：

介爾有心，即具三千，亦不言一心在前一切法在後，亦不言一切法在前一心在後。例如，八相遷物，物在相前物不被遷，相在物前亦不被遷。前亦

¹¹⁰ 佐藤哲英〈天臺大師の三諦三觀思想〉，《天臺大師の研究》附篇，712 至 733 頁。

¹¹¹ 吳汝鈞《天臺智顛的心靈哲學》，75 至 84 頁，台灣商務出版，1999 年。

¹¹² 同上。

不可，後亦不可，祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱，若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境，意在於此云云。¹¹³

另外，智者《維摩經玄義》第二卷有云：

明中道第一義觀者，即為三意，一明所觀境，二明修觀心，三明證成。一、明所觀境者，前二觀（案即空假二觀）是方便，雖有照二諦之智，未破無明，不見中道。（案此「中道」不是中論之中道。）真俗別照，即是智障。故《攝大乘論》云：「智障甚盲闇，謂真俗分別。」智障者，依阿黎耶識。識即是無明住地。無明住地即是生死根本。故此經云：「從無住本立一切法」。無住本者，即是無始無明更無別惑（為）所依住也。¹¹⁴

再者，《摩訶止觀》對圓頓止觀的內涵之說明如下：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。己界即佛界，眾生界亦然。陰、入皆如，無苦可捨。無明、塵勞，即是菩提，無集可斷。邊、邪，皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦、無集，故無世間；無道、無滅，故無出世間。純一實相，實相外，更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。¹¹⁵

此說明了三諦三觀的概念架構乃無次第之義。接著，讓我們看看湛然在《止觀大意》對一心三觀的解釋中所強調「一三三一」的關係：

謂觀不思議境，境為所觀，觀為能觀，所觀者何，謂陰入界不出色心，色從心造，全體是心。故經云：三界無別法，為是一心作。此之能造具足諸法，若漏無漏非漏非無漏。若因若果非因非果。故經云：心佛及眾生是三無差別。眾生理具諸佛以成，成之與理莫不性等。為一一心中一切心，一一塵中一切塵，一一心中一切塵，一一塵中一切心，一一塵中一切剎。一切剎塵亦復然。三諦三觀三非三，三一一三無所寄，諦觀名別體復同，是故能所二非二，如是觀時名觀心性。¹¹⁶

¹¹³ 智顛《摩訶止觀》卷第五上，大正藏 46 冊，54 頁。

¹¹⁴ 牟宗三《佛性與般若》下冊，679 至 682 頁。

¹¹⁵ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

¹¹⁶ 湛然《止觀大意》，大正藏 46 冊，460 頁。

由以上所引文解，學人以為歸納圓頓止觀的義理內涵之關鍵在於：一、心的不可思議的論證。¹¹⁷二、三諦三觀的概念架構。三、一三三一的表達模式。另外，古天英、尤惠貞皆指出透過圓頓止觀的闡述，應該掌握一個重點，即是回歸到實踐的義涵方能彰顯圓頓止觀的精神。¹¹⁸

更進一步如果能認識到圓頓止觀回到生活上方能顯出存有意義上的相即互融外，那麼古天英認為圓頓止觀可以說是智顛針對種種止觀法門所做的一種基礎性反省。她說：「倘若吾人反將此種種法門隔絕、對立起來，則是劃地自限，反而失去通達無礙解脫的道路，亦必無法了解智顛針對此種自限而設立的各種止觀作一基礎性反省的《摩訶止觀》之真義。」¹¹⁹筆者以為古天英對於圓頓止觀的特質，所提的詮釋觀點值得參考。

¹¹⁷ 「一心三觀」的重要意義應該是在「一念心」。然而，如果我們以為有一個圓頓相的「一念心」，我們就會找不到這一念心。古天英《智顛「摩訶止觀」之研究》，51頁。

¹¹⁸ 就實際對修行而言，不論修空、修假、修中，例如禪宗之虛空粉碎，維摩詰的入生死林中的示現等，我們都可以看到一心所發散、涵攝的影子，如走路時、吃飯時、看東西時，它被溶入到整個的生活乃至實踐之中。因此「一心三觀」除了說明三止三觀在存有意義上的相即互融外，同時預示了圓頓止觀是與生活難分的或隱或顯的修行法門。同上，52頁。另可參考尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，15至26頁。

¹¹⁹ 同上，37頁。

第二節 《次第禪門》蘊含之圓理

《次第禪門》全名為《禪波羅蜜次第法門》，為文章的前後統一與方便性，乃簡稱《次第禪門》。這部書前五段內容，一直說明「禪波羅蜜」的意義，以區別凡夫外道以及二乘的大乘禪法。¹²⁰筆者以為避免被書中所條列的種種禪、定、三昧名稱及內涵弄混淆失去方向，「禪波羅蜜」之概念即本書止觀旨趣之一。¹²¹再者，須強調的是所有種種禪門其基本定力不離開四禪八定。

本節進行的方式如下：一開始先說明《次第禪門》所標舉的中道實相觀的表達方式，並且，進一步對中道實相觀與一心三觀的表達方式提出對照與反省。接下來討論的是漸次止觀與中道實相觀的關係。先說明中道實相觀的義理根據，再針對「漸次止觀」漸次的義涵及《次第禪門》次第的義涵等提出反省。

本論文的立場以為中道實相觀仍應該判屬為圓教義理(以下內文中有詳細分析說明)。也就是說，《次第禪門》確實蘊含圓理，重點在「蘊含」兩字。在本節的最後列出陳英善對於中道實相觀等同於圓頓止觀的觀點提出對照反省。另外對於《次第禪門》未闡述出世間上上禪的觀點提出回應。由於《次第禪門》解釋禪相名稱，種類繁多，意義散雜於其中，為了意義的前後完整性，是故擷取的引文都比較長。¹²²

對於禪波羅蜜的內涵摘取兩段引文說明：一、禪波羅蜜之機指的是發菩提心的大乘行者；二、禪波羅蜜法就是指觀心性門的出世間上上禪。茲引文如下：

今約此十義，以辯《禪波羅蜜》者，文則略收諸佛教法之始終，理則遠通如來之秘藏。一切圓妙法界，若教、若行、若事、若理，始從凡夫終至極聖，所有因果行位悉在其中。若行人深達禪門意趣，則自然解了一切佛法，不俟餘尋。今明菩薩修禪波羅蜜，所為有二：簡非十種行人（第十簡非二乘心），就此十種行人，善惡雖殊，縛脫有異。既並無大悲正觀，發心邪僻，雖墮二邊，不趨中道。若住此心修行，禪定終不得與禪波羅蜜法門相應。第二正明菩薩修行禪波羅蜜大意：第一、所謂發菩提心。菩提心者即是菩薩以中道正觀，以諸法實相，憐憫一切，起大悲心，發四弘誓願。

¹²³

經文一開始先說明本書的要旨，就是將經教所說種種禪法始終作系統性講述，雖然有種種禪法之相，但都是通達至究竟實相之理。本書所講述的對象不是十種發

¹²⁰ 參考佐藤哲英《天臺大師の研究》，110頁。

¹²¹ 「次第禪門」強調若用首楞嚴心入於其他的禪、定、或三昧，皆成禪波羅蜜

¹²² 關於《次第禪門》的注疏不多，坊間有黎玉璽白話翻譯之《釋禪波羅蜜次第法門》，大千出版，1996年。以原文與白話直接對照，採兩頁為一完整對照，不必尋頁或翻頁對照之麻煩，避免長文難尋之苦。

¹²³ 《次第禪門》，大正藏第46冊，475、476頁。

心的人（包括小乘）。他們固然有修禪定，但不能稱為禪波羅蜜。今正對機是發菩提心的菩薩，以中道正觀，發四弘誓願的行人。由上文我們可以確知此部書說的是一部大乘禪法。另外，經云：

行者既知禪門之相，菩薩從出發心乃至佛果，修習禪定，從淺至深，次第階級，是義應知。（料簡）問曰：背捨、勝處、一切處等，何故不名波羅蜜，獨稱禪為波羅蜜？答曰：禪，最大如王。言禪波羅蜜者，一切皆攝。是四禪中有八背捨、八勝處、十一切處、四無量心、五神通、練禪、自在定、十四變化、心無諍三昧、願智頂禪、首楞嚴等諸三昧，百則有八、諸佛不動等，百則二十，皆在禪中。若諸佛成道，轉法輪，入涅槃，所以勝妙功德，悉在禪中。說禪則攝一切，若說於定，則有所不攝，故禪名波羅蜜。問曰：上名禪、定、三昧、波羅蜜等，為同為異？答曰：通而為論，名義互通；別而往解，四法名義各有主對。所以者何？根本四禪，但名禪非定、三昧，亦不名波羅蜜。無色但名定，非禪、三昧，亦不名波羅蜜。未到地禪中間，雖非正禪定，是方便故，或名禪，或名定，非三昧，亦不名波羅蜜。背捨、勝處、六通、四辯等，具有禪、定、三昧等三法，而不明禪、定、三昧，亦非波羅蜜。九次第定，具有三法，但名為定，不明禪、三昧，亦非波羅蜜。有覺有觀及獅子、超越、無諍等，亦具三法，但名三昧，不明禪、定，亦非波羅蜜。願智等具有三法，但名禪，不名定、三昧，亦非波羅蜜。九種大禪及首楞嚴等，並具四法，亦名禪，亦名定，亦名三昧，即是波羅蜜。若用首楞嚴心，入前三法中，一切皆名波羅蜜。故百波羅蜜中，一切法門皆名波羅蜜。今略對四法分別如前。¹²⁴

最後一句話中所謂「首楞嚴心」指得就是了知實相理的心。這句話隱含的就是了知圓教義理的心。用首楞嚴心入一切的禪、定、三昧，所有的法門都具足波羅蜜的功德。

以上乃說明《次第禪門》中禪波羅蜜的內涵旨趣之一。接著，《次第禪門》另一個旨趣在於強調修證最基本的禪定力不離開根本四禪。如經云：

經論中多曰禪明波羅蜜者，以根本四禪是眾行之本。一切內行功德皆因四禪發，依四禪而住。是以獨禪得受波羅蜜名。問曰：禪波羅蜜，但有一名，更有餘稱？答曰：如《涅槃》中說，言佛性者有五種名，亦名首楞嚴、亦名般、亦名中道、亦名金剛三昧、大涅槃，亦云禪波羅蜜即是佛性。若其禪定不具足攝一切諸法，則非究竟，何得名波羅蜜義？¹²⁵

禪波羅蜜（觀心性門）有種種禪法的名稱，就如同佛性應機說法的需要也施設種

¹²⁴ 《次第禪門》，大正藏第46冊，478頁。

¹²⁵ 同上，479頁。

種名稱。從上述問答說明了因果畢竟不二，因此，可以確知這裡所說的實相就是究竟實相，就是圓教實相理。

問曰：背捨勝處一切處等，何故不名波羅蜜，獨稱禪為波羅蜜？答曰：禪最大如王，言禪波羅蜜者，一切皆攝。是四禪中，有八背捨、八勝處、十一切處、四無量心、五神通。、練禪自在定、十四變化心，無諍三昧願智頂禪首楞嚴等諸三昧，百則有八；諸佛不動等，百則二十，皆在禪中。若諸佛成道轉法輪入涅槃，所有勝妙功德，悉在禪中，說禪則攝一切。若說餘定則有斷不攝，故禪名波羅蜜。復次四禪中智定等，故說波羅蜜，未到地中間禪，智多而定少，四無色定多而智少，如車輪一強一弱則不任載，四禪智定等，故說波羅蜜。復次約禪說波羅蜜則攝一切諸定。所以者何？禪秦言思惟修此諸定悉是思惟修功德故。當知諸定悉得受波羅蜜名如大品中說百波羅蜜，亦說背捨勝處等，皆名波羅蜜。但四禪在根本先受其名，非不通於餘定。問曰：上明禪定三昧波羅蜜等，為同為異？答曰：通而為論名義互通，通而往解四法名名義各有主對。所以者何？根本四禪但名禪，非定三昧亦不名波羅蜜，無色但名定，非禪三昧亦不名波羅蜜，未到地禪中間，雖非正禪定，是方便故，或名禪或名定，非三昧亦不名波羅蜜，空無相等但名三昧，非禪定亦不名波羅蜜。背捨勝處，六通四辯等，具有禪定三昧等三法，而不名禪定三昧，亦非波羅蜜。九次第定具有三法，但名為定不名禪三昧，亦非波羅蜜，有覺有觀及師子超越無諍等，亦具三法，但名三昧不名禪定，亦非波羅蜜。願智頂等具有三法，但名禪不名三昧，亦非波羅蜜。九種大禪，及首楞嚴等，並具四法，亦名禪亦名定亦名三昧，即是波羅蜜。若用首楞嚴心入前三法中，一切皆名波羅蜜。故百波羅蜜中，一切法門，皆名波羅蜜。而經論，多約禪明波羅蜜者，以根本四禪是眾之本，一切內行功德皆因四禪而發、依四禪而住。是以獨禪得受波羅蜜名。

126

九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧 等等。這些二乘的禪法名稱，雖有種種不同，名稱與觀慧相對應定力卻仍然離不開四禪八定的定力。同理，自性等九種大禪、首楞嚴等百八三昧、諸佛不動等百二十三三昧、法華、念佛、般若等三昧，這些不與二乘共的禪法，最大差別只是名稱與觀慧，相同的則是其相應定力仍然離不開前面的四禪八定。所以說，佛法的修證「定慧如車之二輪，鳥之二翼，缺一不可」，重點就是定力及觀慧的差別。如果再對照前面的分析，那麼我們可以說出世間禪的觀慧就是在空觀觀法，相應定力在四禪八定，成就名之為二乘；如能進一步觀慧提升至假觀，那麼成就名之為菩薩；如果更進一步提升至中觀，成就乃名之為大菩薩、佛（分證、究竟）。

¹²⁶ 《次第禪門》，大正藏第46冊，478頁。

空觀瞭解法無自性之理並證入即空觀成就；之後發心度眾，法法有其作用，可行方便度化眾生的事叫做假觀。中觀就是空假觀皆具備，不偏於任一邊稱為中觀。須釐清得是「觀」是個動詞，重點是所觀的法義是在四教法的哪一個層次而來判屬修觀的層次。也就是說依圓教一實相理的知見修色界定，並依之入色界定，就不是世間禪定的智慧，而是判屬在圓教，所用的觀慧是中觀，只是說相應定力在色界定。同理，依圓教一實相理的知見，修無色界定，並依之入無色定，就不是世間禪定，而是判屬在圓教，相應的觀慧是中觀，相應定力在色界禪定。

1、「中道實相觀」之表達方式

以下，闡述中道實相觀的方式：

不偏凡夫外道，不偏二乘

是禪波羅蜜，名凡夫外道、二乘、菩薩、諸佛所得禪定，通得名禪，故名為共。不共名者，波羅蜜三字，名到彼岸。此但具菩薩諸佛故 所以者何，凡夫著愛，外道著見，二乘無大悲方便，不能盡修一切禪定，是以不得受到彼岸名，故言波羅蜜即是不共。復次，禪名四禪。凡夫外道、二乘、菩薩、諸佛同得此定，故名為共波羅蜜。 ，名度無極。此獨菩薩諸佛，因禪能通達中道、佛性。出生九種大禪，得大涅槃，不與凡夫二乘共故。¹²⁷

禪波羅蜜不落在凡夫外道有漏的禪定一邊，也不落在聲聞辟支佛無漏的禪定一邊，只有大乘菩薩佛能夠修此禪波羅蜜法門。因為，此法門（觀心性法門）能通達道中道、佛性，得到大涅槃。

不偏有漏，不偏無漏之法

上述引文中又一次舉出觀心性禪的種種禪法，他們與阿那波那門以及不淨觀門的最大差別，就是對法的認知十分不同。扼要的說：這些觀心性禪不同於阿那波那門的有漏禪及亦有漏亦無漏禪，境界不分明（隱沒）地地生愛味（有垢）闇證沒有觀慧（無記）也不像不淨觀門的無漏禪，行者只重在自度，住在無為。觀心性門的非有漏非無漏禪，不落在空有兩邊，有中道實相觀慧，所以能夠圓滿具足前面禪門，圓超前面禪門。也就是說後面的禪門具足前面禪門的功德，而且超過前面禪門，這就是觀心性禪的殊勝之處。

不偏有漏，不偏無漏之心（不偏有不偏無）

此同上述。法與心是相對的講，法是非有漏非無漏，當然心也是非有漏非無漏。

以下，筆者針對《次第禪門》強調的中道實相觀運用遮遣的表達方式列簡圖

¹²⁷ 《次第禪門》，大正藏第46冊，478頁。

如下：

什麼是中道實相觀？（What is 中道實相觀？）

以 A 層面論 「非」甲亦「非」乙

以 B 層面論 「非」丙亦「非」丁

以 C 層面論 「非」戊亦「非」己

所以中道實相觀就是去掉對甲、乙、丙、丁、戊、己的法執就是中道實相觀。

以下進一步反省「中道實相觀」與「一心三觀」的表達模式，整理如下：

- 一、《次第禪門》用「遮遣」的方式闡述中道實相觀，對比於《摩訶止觀》闡述一心三觀——「分析融合」的方式。因為闡述的方式有差異，如果想要比較二者的實質內涵，需要透過義理疏通才能比較。
- 二、「遮遣」的方式是印度佛學中慣用的表達方法，不直接說出是什麼，而是用間接的方法透過指出「不是這個」而且「不是那個」的方法，那麼「剩下的都是」，以此凸顯想要表達的概念。這種遮遣的方法，就上述論及法、心義理來看，別圓二教皆可解釋。所以一時從《次第禪門》的中道實相觀的闡述方式，要明確指證是判屬在圓教義理的止觀，並沒有十分明確的文字可資證明。
- 三、上述「不偏有不偏無」，如果解成有形上的清淨意，那麼就分判於別教的義理，依此而行的止觀就是別教的止觀；如果解釋成有無全然究竟打消，那麼就解成圓教，依此而行的止觀就是圓教止觀。
- 四、承上述，反省此中道實相觀運用遮遣的表達方式，在分析究竟屬於別教或圓教義理時，有其模糊的地方。
- 五、如果上述的看法可以成立，那麼推測佐藤極有可能將此中道實相觀解成有究竟清淨義，那麼結果就是判屬在別教義理。
- 六、同樣地，陳英善直接將《次第禪門》的「中道實相觀」等同於「圓頓止觀」的說法是有待商榷的（詳文於後）。

2、中道實相觀蘊含之圓理

先舉出《次第禪門》中道實相觀的義理根據：

若其禪定不具足攝一切諸法，則非究竟，何得名波羅蜜義？問曰：諸法實相、首楞嚴及到彼岸等，為佛一人方稱究竟。菩薩所行禪定，云何名波羅蜜？答曰：因中說果故，隨分說故。頓教所明發心，畢竟不二別故，以如是等眾多義故，菩薩所行禪定，亦得名波羅蜜。¹²⁸

這段文字可以說是《次第禪門》中最明顯透顯出圓教義理。所以智顛強調說，所有的禪定，如果一法不具足一切諸法，那麼就非禪波羅蜜。從「一法具足一切諸

¹²⁸ 《次第禪門》，大正藏 46 冊，479 頁。

法」，蘊含立於圓理基礎上的觀點。如果行者能了知緣實相之理，即使尚未能頓悟，站在因中說果，因果體同的法性上來說，那麼種種禪法皆可謂波羅蜜，這句話也透顯出「開權顯實」的教學旨趣。

如果從第三章、第四章對圓頓止觀及一心三觀所歸納出來的核心內涵當做審視的準則，那麼筆者以為單從《次第禪門》的中道實相觀的論述的內涵來看，要確實判屬在圓教義理，理由並不十分充足。¹²⁹也就是說從《次第禪門》整部書的義理歸趣來說，吾人可以確定這部止觀確實是大乘禪法，也就是強調觀心性禪，若用「首楞嚴心」入於其他禪門皆成禪波羅蜜。

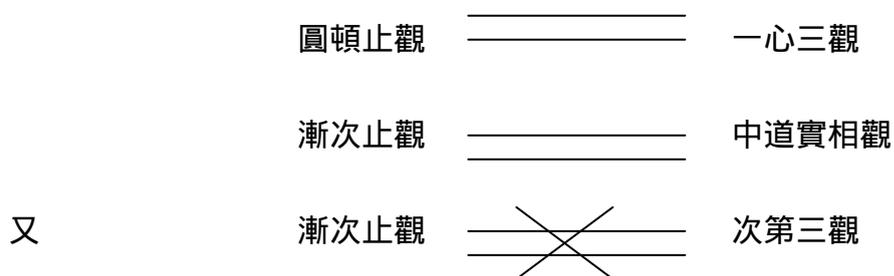
那麼，從哪裡證明筆者所說這部書是對圓教機所說的禪法呢？筆者以為：

- 一、此部書重於實際修行禪法的細節。行者在大開圓解後，即轉入圓教觀行，所以智顛沒有必要將這部書的旨趣落入別教義理。
- 二、從少許文字中，智顛提到「頓教發心，因果不二」；「首楞嚴心、法華三昧」等來看，可以說蘊含圓教義理及透顯「開權顯實」的教學旨趣。

另外，《次第禪門》在段落鋪排上，智顛利用問答的方式，也同時說明修止觀的「不定」意，所以筆者認為智顛說明天臺止觀修法時都從頓、漸、不定三意來分析，不外於眾生機廣，為令眾生得四悉壇的利益。¹³⁰而且智顛三部止觀著作都有談到三種止觀方式（圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀），只是各所偏重的角度不同。如《摩訶止觀》標舉圓頓止觀，《次第禪門》強調漸次止觀，《六妙門》強調不定止觀。¹³¹天臺三種止觀介紹的目的，經研究發現最後皆會歸於究竟義的觀心。¹³²

3、漸次止觀與中道實相觀

接下來《次第禪門》的「漸次止觀」的義涵為何？且其與「中道實相觀」二者的關係又是如何？是吾人觀心的焦點。從第一節圓頓止觀意指一心三觀到漸次止觀意指中道實相觀，可以簡圖所示：



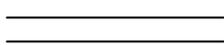
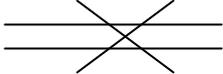
¹²⁹ 以第三章與第四章對圓頓止觀及一心三觀所歸納出來的核心內涵當做審視的準則。

¹³⁰ 詳細參看第六章。

¹³¹ 同上。

¹³² 這是本章（第四章）對於三種止觀研究所下之小結論。

從上圖得知：

漸次止觀  中道實相觀  次第三觀

筆者從上述的義理疏通，發現所謂漸次止觀的內涵如下：

- 一、「漸次止觀」為大乘止觀，亦即觀心性的出世間上上禪。
- 二、「漸次止觀」，是行者了知實相理，但須依緣事止觀的操弄熟引，也就是藉由內外方便調熟身心方能漸次調熟入理止觀。
- 三、《次第禪門》止觀的最終歸趣是不偏有無的「中道實相觀」。
- 四、由上述二條，吾人可以釐清二者所指涉的對象不同，「漸次止觀」與「中道實相觀」這兩個概念也沒有造成意義上的矛盾。

承上文，漸次止觀漸次的義涵與與《次第禪門》次第的義涵都是有次第循序漸進的意思。所以，以下再針對《次第禪門》的「次第」義作詳盡的探討。《次第禪門》云：

釋禪波羅蜜次第法門，大開為十意不同。所言十意者：修禪波羅蜜大意則略收諸佛教法之始終，理則遠通如來之祕藏。一切圓妙法界，若教若行，若事若理，始從凡夫，終至極聖，所有因果行位，悉在其中。若行人深達禪門意趣，則自然解了一切佛法，不俟餘尋。¹³³

經文一開始即標舉出禪波羅蜜的大意，就是要略說明釋迦教法的始終，究極則理通至如來秘密藏。接著從教門、行門或事修、理持，從凡夫到極聖，瞭解一切次第因果行位，這句話透露出開權顯實的教學旨趣。又經云：

禪定幽遠，無由頓入，必須從淺至深，故應辯詮次 行者既知禪門之相，菩薩從初發心乃至佛果，修習禪定，從淺至深，次第階級，是義應知。今略取經論教意，撰於次第，故《小品經》云：菩薩從初已來，住禪波羅蜜中，具足修一切佛法，乃至坐道場，成一切種智，起轉法輪，是名菩薩次第行、次第學、次第道。¹³⁴

一切次第行位，行者都應該要知道，文中特別強調從出發心乃至到佛果的次第行、次地位，可見明白表示智顛開權顯實的教學意圖。這裡所說的次第，直接引證的是《小品經》的說法，即菩薩當次第行，次第學，次第道。至此《次第禪門》

¹³³ 《次第禪門》，大正藏第 46 冊，475 頁。

¹³⁴ 同上，476 頁。

的「次第」義涵已經非常明顯，即如《小品經》所說：「行法次第、證法次第」。經云：

問曰：菩薩大士為通達諸禪淺深，具足一切佛法次第行次第學，可如上說。今行人初學禪時，為當一向如上依次第修，為當不爾？答曰：今且欲明諸禪淺深相，一往作此次第分別，若論初心筆者，隨所欲樂，便宜對治，易入泥洹者，從諸禪方便初門而修不必定，如前一一依次第，此義至內方便安心禪門中當廣分別。¹³⁵

這段引文中的問答所呈顯的意義十分重要。因為是智顛自問自答說明「不定」的意義。智顛說次第禪門為了令行者知道諸禪淺深次第之相以作為修行指南，所以次第說，一層層鋪排分別。如果初心修學者，不必定執必得次第修、次第學不可，這還牽涉到個人宿世善惡根的關係。經云：

問曰：菩薩修禪為一向次第修禪亦有非次第？答曰：此得為四。一明次第、二明非次第、三明次第非次第、釋土橫非次第次第。今明次第，如上說。《小品經》云：菩薩次第行次第學次第道。非次第者，菩薩修《法華》一行諸三昧，觀平等法界非深非淺，故名非次第。¹³⁶ 問曰：今此四句但據菩薩，亦得通二乘否？答曰：二乘亦得作此說。何以故，知自有聲聞，初發心行於行行，從根本初禪，而修乃至超越禪，方得阿羅漢果，是為次第；或有聲聞人，聞說善來，一時具足三明八解脫等，是為非次第；或有聲聞人，修次第行行時即用慧行，善觀次第性空，從初心乃至得阿羅漢，是名次第非次第；或有聲聞，從初發心即修慧行，發電先三昧得四果，未具諸禪，為欲滿足有為功德故，次第修五種禪定滿足，即是非次第而次第也。¹³⁷

這段文智顛為避免聽聞者錯聽次第修禪的意義，再補充說明不次第的意義。從這段文可以印證上一節所說，智顛為避免聽聞者落入概念的執著，說完次第義之後，趕緊再說不次第義。說不次第義，為免落入虛懸，又次第而說，這種講說的方式，是吾人在閱讀智顛著作時，應該要瞭解作者的言外之意，以免落入文字的爭論中，徒增法執。

茲將上述次第內涵重點整理如下：

- 一、為明瞭諸佛教法始終，所有因果行位都可收攝在止觀中講述。
- 二、禪門幽遠，不易瞭解，為修學者辨別次第，以瞭解禪法大要。
- 三、發大心的菩薩為度眾生，更因瞭解禪法次第，如是可次第學、次第行。

¹³⁵ 《次第禪門》，大正藏 46 冊，476 頁。

¹³⁶ 同上，476 頁。

¹³⁷ 同上，480、481 頁。

- 四、將禪法名稱及修法的特色，依照觀慧及定力深淺粗細，一一次第介紹。
- 五、瞭解禪門次第，修行者不必然一一次第學。¹³⁸
- 六、行者也可隨所欲樂，取其所須直接而行，沒有硬性規定，此有不定義。
- 七、講說必有其次第方便，因眾生機廣，明瞭修學時既有次第行，必有非次第行。
- 八、菩薩因中所行禪定，具備「波羅蜜」的意義是從三方面來說：
- (1) 從因中說果
 - (2) 隨分而說
 - (3) 最根本的理由是頓教所明發心，畢竟不二別故。

以下，進一步將《次第禪門》中紹的相關名相等，依淺深粗細或分析方式整理如下：

- 一、世間禪 亦世間亦出世間禪 出世間禪 出世間上上禪
- 二、凡夫 二乘 菩薩 極聖
- 三、事觀 理觀
- 四、有相 無相
- 五、證相：淺 深
- 六、曰心：從四句論，有漏心 亦有漏亦無漏心 無漏心 非有漏非無漏心
- 七、曰法：從四句論，有漏法 亦有漏亦無漏法 無漏法 非有漏非無漏法
- 八、觀色門 觀心門
- 九、功德利用：淺 深，小 大
- 十、觀慧：淺 深

從漸次止觀的漸次意與《次第禪門》的次第意的對照中，可以發現二者相同的都有次第、循序漸進的意義。但其內涵所指的對象卻非一致。列表對照如下：

- | | | |
|----|----|------------------------|
| 漸次 | —— | 依緣事止觀漸次調熟身心入理止觀（中道實相觀） |
| 次第 | —— | 明瞭佛教因果行位修證次序 |
| | —— | 辨別次第，以瞭解禪法大要 |
| | —— | 了知次第，如是可次第學、次第行 |
| | —— | 依照觀慧及定力深淺粗細次第介紹 |

依上表解，筆者以為漸次意主要著重在「逐漸」、「漸入」的意思。而次第著重在「依照次序」的意思，二者也都可以說含有循序漸進的意思。

另外，陳英善的立場也是認為智顱前後期都是圓教思想。陳英善說：

¹³⁸ 這句話意旨《次第禪門》雖然整部書著重在次第的講說，但是行者未必執文廢義，一定要依次第一一修學不可。此短短一句話，在文義上卻具有極大份量。

就天臺思想而言前後期是一致，故不能以修行法門將之二分，且有關天臺智者的圓頓思想在大蘇山親近慧思時已具備，以及在當時有關頓、漸、不定等教法頗為盛行，故天臺的圓頓思想非至晚年才有。況且《釋禪》與《摩訶止觀》皆以中道實相為其觀法，更可顯示智者的思想前後期是一致。¹³⁹

同樣地，我們也試著將上述陳英善的觀點整理如下：

- 一、智顓的思想為前後期一致，即圓頓思想。
- 二、智顓圓頓思想在早期「蘇山大悟」時即已具備，非至華頂峰證悟之後才具有。
- 三、因為早期的著作《釋禪》與中後期的著作《摩訶止觀》都以中道實相觀為其觀法，更證明智顓的思想一致。

對於第一及第二點，本論文支持其看法，關於第三點由於陳英善的觀點只是在其文章的註解中透露，因此無法再更詳細得知其具體論述。對於二部止觀所說的中道實相觀的內涵究竟是不是很快可以認定完全相同，筆者以為陳英善可能要多做說明。因為，在本節的研究當中發現：《次第禪門》的中道實相觀的表達方式與義理根據和《摩訶止觀》的一心三觀（或說是中道實相觀）的表達方式與義理根據兩相對照下，不能很明確的得到二者的中道實相觀的內涵及意義是一致的說法。

如果單純從兩部止觀文字上都有「中道實相觀」來看，就說兩部止觀的思想是一致，筆者覺得這樣的推論似乎稍嫌草率。關於智顓思想前後期一致的論證，筆者認為如果藉由智顓《六妙門》第九觀的義理觀法來說明智顓前期充分具備圓教思想，會比《次第禪門》的中道實相觀的說明有更充足、明顯的理由。因為《六妙門》一卷，肯定是智顓為毛令喜講說屬於相當早期的弘法之作。¹⁴⁰ 因此之故，要論證智顓前後期思想一致，皆具圓教思想，筆者以為舉《六妙門》較為適合（關於《六妙門》的義理研究將在下一節討論）。

在此節末尾，乃針對《次第禪門》並未闡述觀心性的禪法提出一些說明。首先，在《釋禪波羅蜜序》¹⁴¹一文指出修證的部分分為「一、世間禪，二、亦世間亦出世間，三、出世間，四、非世間非出世間。四中唯至第三 令學者不昧始末」，這篇序是在說明全書的結構之後面接著做出科會。但是如果不留意，會使讀者以為《次第禪門》沒有講觀心性門。其實閱讀過全文（透過本文分析可略知一二）可以瞭解到智顓在前七科每一科都有說明禪波羅蜜，且講說的就是觀心性

¹³⁹ 陳英善 《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較，第3頁，《諦觀》，80期，1995年。

¹⁴⁰ 參考第二章第一節之說明。

¹⁴¹ 大正藏46冊，475頁。

法門。如果沒有清楚瞭解這點，那麼所修的種種禪、定、三昧都不能稱為波羅蜜。

從這裡我們可以發現：《次第禪門》與《摩訶止觀》都同樣分為十科，最後也都沒有講完。其實並不是智顛沒有講完，而是在前面每一科智顛都已經分析對比過。所以，本文必須說明得是：從結構段落來看，《次第禪門》似乎沒有系統性的介紹觀心性禪，但是我們不能以為智顛真的沒說，他其實在前面都已細細的運用對照的方式表達觀心性禪的內涵。¹⁴²

第三節將針對《六妙門》第八觀及第九觀的義理鋪排開來，我們將充分看出其義理分別具有別教與圓教兩種層次之分別。這也是為何在下一章展開對《六妙門》的研究的理由所在。

¹⁴² 關於這個問題。古天英的態度其實與本論文的態度非常接近，只是理由稍有不同，原文如下：「智顛于〈釋禪波羅蜜修證〉章中，對於「緣理無漏禪」與「非有漏非無漏禪」均未論及，並將這篇講述題為「釋禪波羅蜜次第法門」，更易讓後人以為「禪波羅蜜」就當歸屬次第法門；其實次第法門只是「禪波羅蜜」之一部分，智顛並非不知有非次第之禪法，只是於此未說其修證內容罷了。」節錄自古天英《智顛「摩訶止觀」之研究》，24頁。

第三節 《六妙門》具足之圓理

《六妙門》可以說是智顛四部止觀著作中相當短小的一部，內文只有一卷，並且可以確定智顛為令毛喜講說。站在想要觀察智顛止觀著作及其思想來看，《六妙門》可以說是一本重要的著作。

「數、隨、止、觀、還、淨」，此六法非常普通沒有特別稀奇，如果能用此六法就能通至涅槃，此是一妙；而此涅槃「非斷非常」，這句透露出修此六法絕非僅止於證得小乘涅槃果，而是能通至大乘涅槃，此是二妙。引文：

今言六者（數、隨、止、觀、還、淨），即是約數法而標章也。妙者，其意乃多，若論正意，即是滅諦涅槃。故滅四行中，言滅止妙離。涅槃非斷非常，有而難契，無而易得，故言妙也。六法為通，故名為門，門雖有六，會妙不殊。此則通釋六妙門之大意也。 第一、歷別對諸禪六妙門；第二、次第相生六妙門；第三、隨便宜六妙門；第四、隨對治六妙門；第五、相攝六妙門；第六、通別六妙門；第七、旋轉六妙門；第八、觀心六妙門；第九、圓觀六妙門；第十、證相六妙門。¹⁴³

《六妙門》是智顛前期瓦官寺所講說。從這本書的內容來看，我們可以明確瞭解本書不僅說明了三乘共修的禪法，更進一步旨歸大乘禪法。理由在於智顛在第七條說出大小乘禪法的差別，其觀慧就在於小乘停留在空觀，而菩薩行者更進一步入「假觀」（這樣的用語在智顛前期就已經這樣用了）。第八條與第七條的差別已經轉到觀心性上。也就是說，六法不離心性，直觀心性即便具足，這絕對是在別教以上的層次。在區別了第八和第九之後，我們可以確定第八條就是別教的義理，第九條就是圓教義理。如此說來，就這部書而言，確實是為圓教義理所說的止觀。

因為《六妙門》的學術研究資料較少，本章特別將《六妙門》的結構作比較詳細的整理置於附錄二提供參考。《六妙門》說明三乘共修的禪法：

上來所說六妙門，希是共行，與凡夫二乘共故。今此旋轉六妙門者，唯獨菩薩所行，不與聲聞緣覺共，況諸凡夫？所以者何，前第六通別妙門觀中說，名從假入空觀，得慧眼，一切智慧眼，一切智是菩薩共法。今名從空出假旋轉六妙門，即是法眼，道種智。法眼道種智不與聲聞辟支佛共。

¹⁴⁴

前六門的止觀離不開空觀，成就一切智。第七門行者發菩提之心，所行止觀更深

¹⁴³ 《六妙門》，大正藏 46 冊，569 頁。

¹⁴⁴ 同上，552 頁。

化為假觀，進一步成就道種智。以上智顛說明透過「數隨止觀還淨」的禪法，三乘皆可共修。從這裡可以看出智顛把「數隨止觀還淨」六妙法的內涵意義擴大，從小乘加深到大乘的意圖。

從以上《六妙門》的架構來看，當中最高義理思想是在哪一部份？當從大乘義理開始尋找，所以第八觀心門、第九圓觀門、第十證相門是本書的重點，也是本研究工作關心的地方。研究發現，第八觀心六妙門屬於別教，至第九圓觀六妙門屬於圓教。而第十門比較特殊，說第十門特殊的原因在於第十門是將前九門的證相說明更加清楚，頗有總結的味道。也就是說第十門證相六妙門，其義理並不離開前九門，換句話說《六妙門》所說的只有九門。

那麼智顛把「證相門」列為第十門，我們可以說理由有三：

- 一、就中國文字的表達上偏好完整的十，智顛也是如此，所以將六妙門的內容架構鋪排成十門，這種情形在中國祖師的著作中常出現。
- 二、對前九門做一個補充
- 三、作為文章的結尾。

如果上述的說法可以成立，那麼本節認為《六妙門》最高義理思想應該是在第九門。這句話不應該解讀為第十門沒有圓教義理的出現。事實上在第十門圓證的內容部分就是談到第八門及第九門。

本節分為兩段，第一段先說明《六妙門》不定止觀的內涵，也就是說到底是什麼內容不定，既不是漸次，也不是圓頓。第二段即是針對《六妙門》與《次第禪門》中六妙門做對照研究。

1、不定止觀之表達方式

第十門互證的內容提到共有三、四、五、六門。研究後發現其不定的內容各有不同，也就是說智顛所說的不定止觀的內涵有多重。說明如下：

(1) 第三門隨便宜六妙門

將隨便宜的文字整理如下：「隨便而用，不簡次第初坐時六門次第學，然後能安心修習，如是經過幾次反覆熟練後，自然知道哪一門或哪幾門善於令心調適入定，即隨便宜而用，不再次第六法相生。隨便宜，漸進次第。用此六門，如果偏於一門增進，即善修之。若用數門增進，及至不進，即用後五門令進。若用隨門增進，及至不進，即改用後四門令進。其他以此類推。¹⁴⁵」

「隨便宜」指「便宜重要而取，或善巧者隨心所便而用，皆可除卻禪障及魔事病患。¹⁴⁶」換句話說，第三門隨便宜不定的意思是指在行者隨其根基喜好抉擇六妙法有種種不定，這是就修因的角度上說。

(2) 第四對治六妙門

¹⁴⁵ 《六妙門》大正藏 46 冊，550 頁。

¹⁴⁶ 同上。

重點在「知道禪修之病，能巧用六法對治內外障礙。¹⁴⁷」同上，也是就修因的角度論抉擇六法。

(3) 五相攝六妙門

將相攝的重要文字整理如下：「六門自體相攝：一門自體與其他五門互相涉入，若一一門皆攝六門，開為三十六門。相攝六妙門：巧修六門出生勝進相攝：一門成就亦即成就其他五門。以其他五門莊嚴一門，六六成就三十六妙門。¹⁴⁸」

上述相攝的意義在於「行者於一數息中任運自攝隨止觀還淨五法。¹⁴⁹」換句話說，也是指修因的角度來看六法本身也非隔別不融，在純熟的狀況下是互相融攝。

(4) 第六通別六妙門

「凡夫、外道、菩薩通觀數息，而解慧不同是故證涅槃殊別，故名通別六妙門。¹⁵⁰」這句話可以明顯看出不定的意思是從證果的角度說。

以上分析《六妙門》不定止觀的義涵有兩種：

- 一、第三、四、五門不定的義涵從行者修因的角度論其抉擇六法有種種不定的情形。第五門相攝門比較特別的地方是指六法本身非隔別不融，在修習純熟的狀態下六法可以互相融攝，是就六法本身的角度說。這裡的法的融攝性是在行者修習純熟的狀態下，所以仍離不開行者修因的角度。所以總結的說來第三四五門不定止觀的義涵是從行者修因的角度論其抉擇六法有種種不定的情形。
- 二、第六門不定止觀的義涵是從行者證果的角度說。
- 三、總結以上，不定止觀的義涵可以是行者就修因抉擇法的種種不同而說，也可以從修六法的證果有種種不同說，那麼可以想見行者修行止觀有種種不定的情形。

從智顓講說的順序來看，先講說漸次止觀令眾生了知修禪法的次第相，方便修學。再說明不定止觀表達出禪修過程中的種種不定的情形，應該要隨機調整，而不是呆板一成不知變通。最後大加開顯圓頓止觀，開權顯實說明一念心的轉化性是最為圓滿圓融的止觀，從這當中的鋪排十分縝密！我們可以肯定的說智顓在前期的講說終究已經確立三種止觀的架構，而這個架構承襲於慧思。

關於不定止觀的內涵，安藤的研究也不離智顓的觀點，對照如下：¹⁵¹

《次第禪門》所說發禪不定，至《六妙門》所詮釋的不定止觀，其內容與事實更為明確。¹⁵² 詳言之，在《六妙門》的各個法門中輒有同時發起其

¹⁴⁷ 智顓《六妙門》大正藏 46 冊，551 頁。

¹⁴⁸ 同上。

¹⁴⁹ 同上。

¹⁵⁰ 同上。

¹⁵¹ 安藤俊雄的研究主要是針對《六妙門》的內容加以說明。

¹⁵² 安藤俊雄原著《天臺學根本思想とその展開》，446 頁。蘇榮焜譯《天臺學根本思想及其開展》，

他五門禪相的情事，此名之為互發。又任修《六妙門》的任何一門，亦有一切諸行功德向，同時起旋轉出的情事，此之名旋轉。有關何以發起互發諸禪相一節，在《六妙門》中，為此互發的引起有兩種，一說是夙世業緣善根所發，是故互發不定，至其詳細的理由，既謂於《次第禪門》內，坐禪方便厭善惡根性中有廣說。在此並未詳及。再說是行者修諸禪時以其所修的禪法非單一，如行者修四種六妙門相，亦即三四五六門，橫諸禪相則有前後不定的情事。

另外整部《六妙門》的架構來看，具足頓漸不定三種教相的安排。說明如下：

一、第一歷別對諸禪門、第二次第相生門，很明顯的著重在次第循序漸進的意義。第一門著重修行六法在證果上循序漸進的情形，第二門著重行者因地修行時六法次第相生的情形。

二、第三、四、五、六門則著重在行者修因或證果的不定而說。

三、第九圓觀門則是重在修因及證果皆是圓頓。如果論及第八門，則必須說第八門是站在證果的角度才能論其圓證（下一段分析）。

由上，筆者可以說智顓講說《六妙門》，標舉四門「不定止觀」。筆者分析其內涵再加上綜合歸納天臺教義當中有關不定所指涉的內涵得到的結果如下：

不定	——	教	——	修因不定
	——	證	——	證果不定
	——	修行發相	——	善惡根發相不定
	——	化儀	——	得不定益
	——	根基	——	偏好隨機修法而不執限於某一法之根基

另外有二門在一開始就講說在因地修行六法次第循序漸進的情形以及證果次第的情形。第八門及第九門是就證果的圓證角度而說，所以《六妙門》具足頓漸不定教相的安排非常明白。安藤俊雄說：

《六妙門》是以詮釋三種止觀，及不定止觀為主題。主要在揭示四種行，能令行者發起不規則不定禪相。故在此所說發禪不定的原因，自非屬於過去修行所原善根，而是當前不同的修行法門可得。其所修的禪法或所得的證相不一，為令其產生互發之事，此正是修不定止觀的旨趣。¹⁵³

另外，古天英也表達出智顓在前期著作 - 《六妙門》，已經具備完整的頓漸不定三種止觀的架構，然而這三種止觀的架構並非是三種內容不同、層次不同的系統。引文如下：

531 頁。
¹⁵³ 《六妙門》，大正藏第 46 冊，532 至 533 頁。

在《六妙門》中已具備統攝漸次止觀、不定止觀與圓頓止觀的型態。雖然《六妙門》的講述時間與《釋禪波羅蜜次第法門》相去不遠，然而我們可以確定漸次止觀、不定止觀與圓頓止觀三種法門並非因為由智顛思想的演變，而發展成三種內容不同、層次不同的系統格局。¹⁵⁴

至於《次第禪門》中也論及六妙門的情形是如何？安藤俊雄說：「《次第禪門》中論及六妙門禪法，不以詮釋不定止觀作為主題。¹⁵⁵」筆者認同安藤俊雄的觀點，詳細的情形參考下一段的分析。

2、圓觀六妙門具足圓理

佐藤哲英與本論文對於《六妙門》的看法的最大差異在於安藤俊雄認為第八觀判屬於圓教，本論文認為第八觀屬於別教。至於第九觀判屬在圓教則沒有疑義。以下先說明第八觀再說明第九觀。

第八觀觀心六妙門：

第八、觀心六妙門，此為大根性人，善事法惡，不由次第，懸照諸法之源。何等為諸法之源？所謂眾生之心也。約此觀心說六妙門，非如前也。復次行者，當觀心時，覺了心性如虛空。無名無相，一切言語道斷，開無明藏，見真實性，於一切法得無著慧。當觀心時，既不得所觀之心亦不得能觀之智。爾時心如虛空無所依倚，以無著妙慧而還通達一切諸法。雖不得心及一切諸法，而能了了分別一切諸法，雖分別一切法，而不著一切法，成就一切法，不染一切法。以自性清淨從本以來，不為無明顛倒之所染故。故經云：心不染煩惱，煩惱不染心。行者通達自性清淨心故，入於垢法，不為垢法所染，故名為淨當知心者即是淨門。如是六門，不由次第，直觀心性即便具足也。¹⁵⁶

第九觀圓觀六妙門：

第九、圓觀六妙門：夫圓觀者，豈得如上所說？但觀心源，具足六妙門。關於諸法，不得爾乎？今行者觀一心見一切心，見一切心及一切法，觀一法見一切法及一切心。觀菩提見一切煩惱生死，觀煩惱生死見一切菩提涅槃。觀一佛見一切眾生及諸佛，觀一眾生見一切佛及眾生。一切皆如影現，非內非外，不一不異，本性自爾，無能作者。¹⁵⁷

¹⁵⁴ 古天英《智顛「摩訶止觀」之研究》，31頁。

¹⁵⁵ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯《天臺學根本思想及其開展》，531頁；原著446頁。

¹⁵⁶ 《六妙門》，大正藏46冊，554頁。

¹⁵⁷ 同上。

第八比第七更進一步，直觀心性不假外求。第四章第一節已經詳細討論過別圓教的差異，所以從上述第九與第八的說明，我們絕對可以確定：第八說的就是別教理，強調自性清靜心的無量功德，能生一切法，仍有能生的萬法之源。第九說的是圓教實相理，一即一切，一切即一，法法不二的道理。

于《六妙門》中，智顛對於別、圓教的義理區別的相當清楚，而且智顛在《六妙門》中對於種種禪門名目次第都是統攝的講。從這點來看，我們可以合理的推測那時的筆者普遍具有禪修知識，而且實行的人也必定不少。所以對陳英善的回應是依《六妙門》之義理內容而觀，比《次第禪門》更能充分證成智顛前期具圓教思想。

本論文的立場認為第八門判屬在別教，如果成立的話，又為何第八門會出現在第十門圓證的內容部分，這如何說得通？關於這點，也能夠幫助筆者瞭解為何安藤將第八門判在圓教。分析如下：

如果依照本論文的觀點第八門屬於別教，別教人在證位時已經轉入圓教行人，之後都是起圓觀行，之後也就是圓教人的圓證之相。這樣不僅義理上可以得到證明，而且更可以說明為何在圓證的部分智顛會將第八、九門同時列入。回到上文的分析，第九圓觀門則是重在修因及證果皆是圓頓。如果論及第八門，則必須說第八門是站在證果的角度才能論其圓證，第八觀在修因上來說仍應該判屬在別教的義理。

對於安藤俊雄將第八、九門同列入圓教，可能就是因為智顛在圓證的部分同時將此二門同列入的緣故。如果照安藤俊雄的觀點，將難以說明第八觀與第九觀的差異在哪裡？如果沒有很大的差異，那麼智顛沒有必要開展成兩個門。如果上述的分析可以成立，那麼筆者可以肯定的說在《六妙門》中智顛已經明白區隔出別圓教差異，所以智顛前期就已經具備圓教的思想。

3、《六妙門》與《次第禪門》之六妙門

瞭解了本書的旨趣後，有一個問題隨之而起：《次第禪門》一書中，也有介紹六妙門。考察《次第禪門》整個禪法的架構，六妙門是屬於阿那波那門，也就是修此六法能證得世間禪定。六妙門、十六特勝及通明禪同屬於「亦有漏亦無漏禪」。這二部書所說的六妙法的內涵旨趣是否完全相同；部分不同或完全不同？

《次第禪門》中對六妙門的描述：

六妙門者，蓋是內行之根本，三乘得道之要徑。故釋迦至詣道樹，跏趺坐草，內思安般，一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨，因此萬行開發，降魔成道。六妙門為三：一者釋名、二辨位次、三明修證。第一釋名者，所言六妙門者，一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨，通稱六妙門者，妙名涅槃，此之妙法能通至涅槃故名妙門，亦名六妙門。三是定法，三是慧法，定愛慧策亦有漏亦無漏義在於此。二辨次位者，此六妙門位即無定。

所以者何？若於欲界未到地中巧行六法，第六淨心成就即發三乘無漏，況復進得上地諸禪而不疾證道，雖此與前有異，是以瑞應經云，因此六法遊止三四，出生十二，此而推知，故知此六妙門位則不必定耳。三明修證者，若廣明此六法修證則諸禪皆屬六妙門攝。今但取次第相生入道之正要，以明六妙修證之相。¹⁵⁸

上文明白顯示六妙法是三乘共修，在證位部分有種種不定的情形。至於修證之相則著重在次第相生循序漸進的意義。

以下這段文字令人為之注目，因為智顓將六法的內涵及意義擴大到談「空假一心觀」的層次：

復次，菩薩從假入空觀故名為觀，從空入假觀故名為還，空假一心觀故名為淨。若能如是修者，當知六妙門即是摩訶衍。¹⁵⁹

從智顓提到「從假入空觀」再「從空入假觀」，最後「空假一心觀」的表達，最後這句空假一心觀明白顯示圓理的旨趣。這也可以印證第二節對《次第禪門》的討論，本文認為這部書確實蘊含圓理。

最後將這兩部書對六妙法的討論考察整理如下：

- 一、《次第禪門》中介紹六妙門，是三乘共修，最後提到「空假一心觀」的止觀方式透含著圓教義理層次。
- 二、《六妙門》是三乘共修，第九圓觀門，旨歸大乘圓教止觀。
- 三、《六妙門》與《次第禪門》的六妙門，名稱相同，二者最後都說到一心圓觀的道理，但《次第禪門》中介紹六妙法時主要是以次第相生入道的方式介紹，對於「不定」義，只有在「辯位次」的部分說明其「證位不定」。
- 四、《六妙門》就結構來說，強調「不定」義共有四門：三四五六門，也有說到次第修次第證的意義有二門：第一、第二門。第十門證相特別詳細其中對於互證情形又補充說明。
- 五、總結這兩部書在六妙門部分都有說到一心圓觀，也都說到次第修證之意，對於不定義也都有提到。從這裡更可以肯定這三部止觀都有說到頓、漸、不定的意義。有時特別就觀法修證說；有時就義理說。

¹⁵⁸ 《次第禪門》，大正藏 46 冊，524 頁。

¹⁵⁹ 同上，525 頁。

第二、三章整理出日本與中國歷來對三部止觀的不同觀點，指出關口真大與佐藤哲英研究成果的矛盾之後，隨即在第四章直接進入三部止觀的義理疏通。發現三部止觀在文字的表現上，個個都有頓、漸、不定三種教相，並且在文中開頭都先說明佛教化始終大意，這就代表了「開權顯實」、「會權歸實」的旨趣，所以三部止觀思想都會歸圓教。補充說明的是三部止觀雖然都談到頓、漸、不定三種教相，但是仍各有偏重，筆者以為這樣的理解方不會產生智顓前後期著作義理上的矛盾。

日本學者橫超慧日研究智顓「蘇山大悟」及「華頂峰聽一實相理」的經驗時，有下列幾項觀點值得吾人留意：一、依《大智度論》，發「初旋陀螺尼」是入空觀，所以智顓蘇山大悟尚未悟圓頓理中觀。二、智顓入「初旋陀螺尼」，分析其內涵，意旨證入別教的次第三觀的「空觀」。¹⁶⁰另外對智顓「蘇山大悟」及「華頂峰聽一實相理」的所證悟的宗教經驗佐藤哲英哲英的觀點與橫超慧日可以說十分接近，佐藤哲英進一步提出一個觀點：智顓在華頂峰聽「一實相理」，方才是智顓證入圓頓思想的重要契機。¹⁶¹

從第三章可以得知，中國對天臺三部止觀的理解是三部止觀都具有圓教的義涵。這個觀點乃肯定了智顓在「蘇山大悟」就已經證悟圓教的義理。那麼兩相對顯，橫超慧日及佐藤哲英對此問題的觀點又與中國的觀點顯然不同。

因此，第五章主要是因應日本學者佐藤哲英哲英及橫超慧日，闡述智顓「蘇山大悟」與「華頂峰聞一實相理」做了證悟上極大的區別，本章工作想要釐清智顓的「蘇山大悟」的宗教經驗：入法華三昧前方便、發初旋陀羅尼，以及智顓臨終說出「五品弟子位」的證相問題。

文分為四節，第一節回歸天臺止觀傳衍的經論解讀，例如《大智度論》、《中論》，另外從慧思的著作目錄、止觀觀心法門傳承給智顓的蛛絲馬跡，就可以確定智顓「蘇山大悟」已經是證悟圓教義理。第二節更進一步從《天臺九祖傳》，宋釋士橫尊者對此問題的關注，瞭解智顓入定與發慧階位的詳細情形，其中對於橫超慧日、佐藤哲英哲英以及林至欽先生的看法，提出不同的意見。第三節回到現代學者牟宗三，曾探討智顓五品弟子位的問題，其研究結果：五品弟子位、六根清淨位是「連說」，指的是入圓教十信位。牟先生以為智顓臨終自說證「五品」，應該是謙虛而說。這樣的研究結果可以說是對釋士橫的觀點再補充印證，與筆者研究的結果相同。

第五章主要是因應日本學者研究結果而對照提出，文中的論點主要參考的是《天臺九祖傳》所提供的史傳資料。要強調的是這只能當作瞭解智顓「蘇山大悟」證位內涵，以幫助吾人瞭解智顓前期思想的參考，並不能作為理解智顓前期思想

¹⁶⁰ 關於橫超慧日的說法，參考本章第二節之說明。

¹⁶¹ 關於佐藤哲英的說法，同上述。

的充分理由。

本節要說明的是如果想要瞭解智顓前後期著作思想，唯有回歸到智顓止觀著作中，探詢其義理，才是首要的方法，所以在第四節要說明的是採史傳文獻研究方法可能蘊含的侷限性。補出說明的是這種方法不能作為唯一瞭解智顓思想的方法，但仍然可以作為研究時的一種線索。

第三節 天臺止觀傳衍所依經論之解讀

本論文主要討論智顛止觀思想，當然免不要對其思想傳衍的情形有一個概要性的認識，目的是為了解智顛圓頓思想。從天臺初祖龍樹、二祖慧文禪師、¹⁶²三祖慧思禪師、¹⁶³四祖智顛禪師的思想傳衍，可以從《佛祖統記》、《天臺九祖傳》、《隋天臺智者大師別傳》得到概要性的認識。如現代學者對此問題的研究尚可參考釋慧岳《天台教學史》、尤惠貞《天臺宗性具圓教之研究》、牟宗三《佛性與般若》等。從上述資料顯示筆者歸納天臺止觀傳衍所依之經論最重要有三部：《釋論》、《中觀論》及《法華經》，¹⁶⁴其核心義理分列如下：

1、《釋論》：三智於一心中得

二祖慧文禪師受到龍樹所著《釋論》當中有關《大品般若經》的一段文啟發，而領悟到三智三觀在一心中得。《釋論》即《大智度論》之簡稱。茲引《釋論》原文如下：

欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。舍利弗，菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜。論問曰：一心中得一切種智，一切種智斷一切煩惱習，今云何言？以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習。答曰：實一切一時得，此中為令人信般若波羅蜜故。《次第差品》說：欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初中後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業，以道智具足一切智。以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習。¹⁶⁵

此段文是說明發心的大菩薩應該學般若波羅蜜的重要。文分為三段。首先是《大品經》的經文。其次，龍樹先自問後自答然後經證。之後是第三段，對三智一心中得的補出說明。以下簡單翻譯，龍樹設問說為何能夠以斷見思惑的一切智就能具足斷無明惑的一切種智。依龍樹的說法，其實這兩種智好像分析時斷惑有先

¹⁶² 二祖慧文禪師，北魏齊人，「在高齊之世，聚眾千百，專業大乘，獨步河淮」，「文師用心，一依《釋論》，二祖沒有著作。參考釋慧岳《天台教學史》，29至30頁，中華佛教文獻編撰社，1995年。

¹⁶³ 三祖慧思禪師，北魏人，幼年即誦《法華》，後經慧文面授觀心要旨，發根本禪得見三生行道之跡，後悟《法華三昧》要旨，講說《摩訶衍》。從上發現，三祖有著作出現，對於後世想要研究慧思的思想就有線索。

¹⁶⁴ 智顛在《玄義》中引述了七十二種經典，此外，引用了如《般若》、《毗曇》、《阿含》、《方等》、《三藏》、《金剛藏》、《五部律》等泛稱不特定之典籍有七種。七十二種經典中，引十至十九次者僅七種，四至九次者計十種，一至三次者有四十五種；引用二十次以上之經典只有十種，這十種典籍才是《玄義》中主要之核心。詳細說明請參考李志夫編《妙法蓮花經玄義研究》附錄。

¹⁶⁵ 《大智度論》，大正藏25冊，260頁。《釋論》即《大智度論》，是龍樹所著。

後、證道有層次，其實也可以說這兩種智是一時即可證得。這麼說是為了令人能信般若波羅蜜的緣故。又如《次第差品》所說，可以得到證明，經文說想要令眾生得清淨心，所以如上所說。一切智就具足一切種智，一切種智斷一切煩惱習氣。但是，要補充說明的是就理上講，我們可以說三智其實在一心中即可同時俱得；但是在事相上仍然有其初、中、後的差別。就如同一念心有三種心相，所謂「生相、住相、滅相」。雖說有三相，但仍是在一心中具足。又如心法、心所有法、不相應行法、及身業、口業等煩惱法，以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，一切種智斷煩惱習氣。

上文牽涉到對三智（道智、一切智、一切種智）與三惑（見思惑、塵沙惑、無明惑）的關係。這裡透露幾個訊息：第一、智與惑其實不是那麼隔別獨立，惑一轉就是智。所以就理上來說，三智就是一智，三智與一智並非隔別獨立，而只是個別指涉的對象有偏重的差異。例如，說一切智偏在對見思惑的對應上；說道種智偏在對塵沙惑；說一切種智就無所偏，特別有圓滿的意義。所以三智其實就是一智，同樣地，我們也可以說三惑就是一惑也是可以成立。那麼為什麼仍回到三智一心中得？因為惑與智都沒有離開一念心，離開一念心之外，去哪裡尋找智、惑！所以說：三智可以在一心中具足得到。前面三智是分別的說，一心中得則是不分別的說。

2、《中論》：實相般若之遺邊

《中論》即《中觀論》。慧文禪師對《中論》四諦品有所領悟，《中論》云：

眾因緣生法，我說即是無。亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。¹⁶⁶

此文分為二段，先總說法的生起都不離緣生，都是沒有自性。也就是說每一法都沒有體性，如果要勉強說它有體性，那就是空性。如是思維觀照就是空觀。接著，說明法的另一個面相，法法的當下都有其作用，不可說無，隨其相狀認可其當下的存在，這種觀照就是假觀。如此，空假二觀圓融具足未有偏頗，就是對法中道的正確認識，能如是思維觀照，這就是中觀。也就是說，中觀不離前面的空觀與假觀，不是另有一個不同於空觀與假觀的第三觀叫做中觀。最後，再一次強調對法的正確觀照就是法法都是因緣和合才生起。

3、《法華》：一乘圓頓之歸趨

釋慧嶽的研究得到：慧文禪師主要是依《大智度論》及《中觀論》四諦品而建構出修一心三觀，證三智，斷三種煩惱，且在一心中得。按釋慧嶽所說，慧思

¹⁶⁶ 《中觀論》，大正藏 30 冊，33 頁。

的著作主要依《法華》及《般若》為中心思想。從上述的修證經歷及著作可以確知慧思的思想主要是依止《法華》的教義及《般若》的止觀，更重要的是他是中土親證《法華三昧》、領悟《法華》圓頓旨趣的第一人。也就是說，天臺宗是從慧思開始獨尊並大力弘揚《法華經》的義理以凸顯圓頓的義理。並且，天臺從慧思開始對修證的議題就已經非常重視教法與觀法兩條路線的鋪排，而始終歸於《法華》一乘圓頓的旨趣。就其相關著作有：

- 《法華安樂行義》一卷
- 《諸法無諍三昧法門》二卷
- 《隨自意三昧》一卷
- 《立誓願文》一卷
- 《受菩薩戒儀》一卷
- 《大乘止觀法門》四卷，
- 《四十二字門》二卷
- 《釋論玄義》一卷
- 《次第禪要》一卷

其中之最後三本書現今無存。從慧思的著作《法華安樂行義》、《次第禪要》、《隨自意三昧》，可以明白頓漸不定三種止觀，在三祖慧思禪師就已經提出這樣的想法。¹⁶⁷

從以上列出的著作中還可以發現得是慧思重視戒定慧三者不可偏廢之理。所以，天台對受菩薩戒的重視、對止觀的義理及行法予以高度的重視，強調實踐性的重要，整個講說都偏重在大乘的義理及止觀。最後一本《次第禪要》雖只剩書目，卻提供吾人一個推測，那就是當時對於從印度輾轉傳來的許多禪法，慧思必定是做了一番解說，並提供重點的認識（因為只有一卷）方便當時學者的修學。而學人推測《次第禪要》決不是將大小乘各種禪法介紹完了就結束，而是告訴學者一個修學的重點歸趣。吾人可以進一步推測，如果照慧思的整個修證的重心來看，那麼這本書的旨趣落在強調《法華》圓頓的一心三觀的重點上應該是極有可能。不過這只是推測，即使有極大的可能，也絕不能算是定論。

釋慧嶽《天臺教學史》，將一心三觀傳承的歷史敘述及重要經論列出。¹⁶⁸此一心三觀之傳承關係，將有助於吾人在瞭解一心三觀、一念心，一念心圓具一切法等義涵。

¹⁶⁷ 天臺傳南岳三種止觀：一、漸次；二、不定；三、圓頓。皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。參閱《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

¹⁶⁸ 釋慧岳《天臺教學史》，中華佛教文獻編撰社，1995 年。

第二節 關於智顛「蘇山大悟」證位之判釋

本文對於「智顛所證階位」的判釋主要參考《天臺九祖傳》、《隨天臺智者大師別傳》釋士橫對慧思、智顛證位的判釋，事實上唐朝湛然已對此問題表示過意見，只是釋士橫說明乃更加清楚。關於「五品弟子位」內容以智旭《教觀綱宗》做輔助，經研究呈顯出三點結論可供參考：第一、慧思的鐵輪位是指入圓教十信位；第二、智顛「蘇山大悟」證位是圓教十信位；第三、智顛臨終說親證五品弟子位是謙虛而說，實際上是證入圓教十信位。值得注意的是，此與第一段慧思對智顛「蘇山大悟」的判釋並未產生義理上的矛盾。

1、釋士橫對「初旋陀羅尼」之解讀

說明對智顛之判釋之前且先就慧思本身之證位問題作一概述。《四祖傳》云：

師獲六根清淨，即圓十信、別三十心、《華嚴》十梵行、《瓔珞》鐵輪位耳。

169

釋士橫明白指出鐵輪位乃出自於《瓔珞經》，如果對照到圓教階位，就是十信位。以下，參考智旭《教觀綱宗》的重點說明如下：

觀行即佛，五品外凡弟子位也。一、隨喜；二、讀誦；三、講說；四、兼行六度；五、正行六度，圓伏五住煩惱，與別十信齊，而復大勝。相似即佛者，十信內凡位也，初信，任運先斷見惑，證位不退。¹⁷⁰

由上兩段之綜合應可得出一個結論，慧思禪師就他自己所承認親證的階位是圓教的相似即佛，也就是最少證圓初信的階位，圓初信已經任運見惑脫落，達到位不退。

接著，且讓我們看看智顛所證階位又是如何？《四祖傳》云：

慧思為說《四安樂行》，昏曉苦到，如教研心。切柏代香，柏盡繼之以粟，經二七日，誦經至《藥王品》，是真精進是名真法供養如來。身心豁然，寂而入定，持因靜發，照了《法華》。若高暉之臨幽谷，達諸法相，如常風之遊太虛。將證白師，南岳更為開演，凡自心所悟及從師咨受，四夜加進，功逾百年。南岳歎曰：非汝弗證，非我莫識！所入定者，法華三昧前

¹⁶⁹ 釋士橫《天臺九祖傳》，大正藏 51 冊，99 頁。

¹⁷⁰ 釋藕益《教觀綱宗》，大正藏 46 冊，941 頁。

方便也，所發持者，初旋陀羅尼也。¹⁷¹

又，釋士橫針對上文有特別加註說明如下：

今言前者，正指五品也。初旋陀羅尼者，旋假入空也；百千萬億陀羅尼者，旋空入假也；法音方便陀羅尼者，二觀為方便得入中道也。大師初入定者，是前方便，即五品觀行位。所發持者，旋陀羅尼，即十信相似位。依由此定，得發空持，是為五品之功，轉入十信也。昔人以五品不應獲初旋為言者，蓋未思持因靜發耳。《玄籤》有云：故獲陀羅尼，由三昧之力，正是此義。至於臨終，自說只是五品。蓋欲戒生徒，以自行為急故，託謙詞示居觀行也。大師責弟子曰：汝等懶種善根，問它功德，告實何益！蓋此意也。¹⁷²

文分為四段。一、先說明前方便是指五品弟子位及說明三種旋陀羅尼的內涵。二、解釋智顛的修證，是由所入的法華三昧的前方便的禪定力，證入圓十信的階位；三、解釋疑惑。先解釋為什麼所證入的禪定與所發的智慧有差異，接著說明智顛自己說他得證五品位的可能理由，以消除眾人的疑惑。先說第一種陀羅尼就是空觀成就；第二種就是假觀成就；第三就是圓滿的空假二觀成就。智顛修是法華三昧行，所入的定是法華三昧前方便。就證位來說，應該是入法華三昧正定，才發初玄陀羅尼。但釋士橫特別解釋，智顛是依持三昧前方便之定，就入初玄陀羅尼，也就是說「空觀成就」就是轉入圓教十信位。

這裡有兩點必須要加以討論：第一、三種陀羅尼先假後空再中是一種修因觀法的敘述，還是果上證入的次第問題。第二、用「轉」牽涉到入定與所發慧的關係。唐朝湛然對智顛入定發慧問題已經做過澄清，宋朝釋士橫又加以解釋，可見這個問題由來已久。只不過釋士橫的說明所重就在「持因靜發」的意義上。以下將陳述牟宗三對「五品弟子位」的研究結果，雖然這個結果對本章研究上沒有直接幫助，但可以視為對釋士橫解釋內容的再補充，因而，筆者以為有提出說明之必要。

2、牟宗三對「五品弟子位」之研究

關於智顛「蘇山大悟」的禪定與階位問題，如上節所述，湛然與釋士橫已有詳細的說明。今現代學者牟宗三在《佛性與般若》一文中，也對智顛臨終自說證「五品」位，以及五品位的內涵作一探討。根據其說法有如下兩點結論：第一、圓教「觀行即」五品弟子位和「相似即」六根清淨位是「連說」，也就是五品弟子與六根清淨位是入圓教十信位；第二、智顛臨終親口說出證五品位，依智顛的

¹⁷¹ 釋士橫《天臺九祖傳》，大正藏 51 冊，99 頁。

¹⁷² 同上。

個性「順緣攝化，不可一準」。這樣的研究結果，與本章第二節的研究結果相吻合。也就是說智顛臨終說親證五品弟子位是謙虛而說，實際上是證入圓教十信位。

按說，本章主要是探討智顛在蘇山大悟的禪定、階位的內涵。然而，牟宗三卻是集中在說明智顛臨終自說證「五品」的問題。這對於探討智顛「蘇山大悟」的內涵似乎並沒有直接的幫助，但是，筆者以為牟宗三對於五品位、六根清淨位與圓教十信位的關係之釐清，等於是為釋士橫之說法再一次做強而有力之補充說明。所以，將牟宗三對此問題的研究成果排在本節作一探討。就方法上而言，牟宗三所謂「五品弟子位」乃參照《法華經》的分別功德品而來。並且，根據智顛《摩訶止觀》中談到「識位次」的部分以分析五品位、六根清淨位與圓教十信位的關係。最後，牟宗三更詳細的將《法華玄義》中論及四教的行位，列舉做一清楚對照。¹⁷³

先引《摩訶止觀》第七章正修止觀的「識位次」云：

由「觀行」故，得有「相似」，發得初品，止是圓信。二品誦讀，扶助信心，三品說法，亦助信心。此三皆乘急戒緩，四品少戒急，五品事理俱急，盡發諸三昧，陀羅尼，得六根清淨，入鐵輪位也。由「相似」得有「分證」，三道即三德，豁然開悟，見三佛性，住三涅槃，入秘密藏，清淨妙法身，湛然映一切，乃至等覺，悉是分證。即轉無明，生智慧明，如初日月，乃至十四日月。轉行、有生解脫，如十六日月，乃至二十九日月。所有識名色法身，漸漸顯現，猶如月體。由「分證」故，得以「究竟」。三德圓滿，究竟般若，妙即法身，自在解脫，過茶無字可說也。¹⁷⁴

牟宗三對上文的分析如下：

案此列舉五品位名，由第五品進入六根清淨位，即「相似即位」，亦即鐵輪位。「五品」與「六根清淨」連說，「觀行」與「相似」連說。智顛即居此位。說「位居五品」者，據低說爾，實則不如此限定也。¹⁷⁵

智顛之「位居五品」，乃「六即位」中之「觀行、相似即」位，（不只「觀行即」位），依此，是第五品位，就智顛稍為申展言之，有以下特點：一、六根清淨（智顛自云：「吾不領眾，必淨六根。」）；二、事理俱急；三、損己益他，說法第一；四、未斷無明，具煩惱性知秘密藏。依此四點，故得名為「觀行、相似即」位，不止「觀行即」位。未至「分證即」者，非慧解不及，乃因「損己益他」，「行行」不至此也。只是伏道位，未得斷

¹⁷³ 牟宗三《佛性與般若》，911至1016頁。

¹⁷⁴ 智顛《摩訶止觀》，大正藏46冊，97頁。

¹⁷⁵ 牟宗三《佛性與般若》，917頁。

道位。¹⁷⁶

然大師生存，常願生兜率，臨終乃云觀音來迎。當之軌物隨機，順緣攝化，不可一準。¹⁷⁷

關於牟宗三對於五品、六根清淨位與十信位的關係說明，筆者在《摩訶止觀》也發現智顛特別曾針對這三種位次做說明，智顛云：

若爾，五品之位在十信前，若以《普賢觀》，即以五品為十信五心，但佛意難知，赴機異說，解此開解，合勞苦爭？ 又假名五品既轉明淨，豁入聞慧，通達無滯，深信難動，即「信心」也。如此次第，念、進、慧、定、陀羅尼、戒、護、迴向、願等，十信具足，名「六根清淨」。相似之位，四住已盡。¹⁷⁸

上文，智顛清楚表達出關於五品弟子位與十信位的關係，有兩種情形。第一種、五品在十信之前；第二種、五品在十信中，後文中則清楚表達出三種位次的連說。

3、對於橫超慧日等學者觀點之反省

有別於前述，關於智顛「蘇山大悟」及「華頂峰聽一實相理」的經驗，日本與台灣學者也提出一些看法，在此引述其說法並加以反省。首先是橫超慧日對智顛在蘇山入定、發慧的研究：

三陀羅尼之解者，《法華文句》十下，有旋假入空、旋空出假、二為方便道得入中觀第一諦。由此點推知，智顛所發之總持為初旋陀羅尼，表示其此時所悟僅止於之諸法空之智，尚未立空、假、中之三諦圓融觀。此豈非即是慧思以不說其為法華三昧，而特稱之為法華三昧前方便之故？¹⁷⁹

其次是佐藤哲英，其觀點與橫超慧日可以說十分相近，所謂：

此華頂峰之頭陀行亦可視為智顛思想劃分為前後兩個時期的分水嶺。¹⁸⁰

¹⁷⁶ 牟宗三《佛性與般若》，918頁。

¹⁷⁷ 同上，914頁。

¹⁷⁸ 智顛《摩訶止觀》，大正藏46冊，98頁。

¹⁷⁹ 橫超慧日 天臺智顛の法華三昧，收於《法華思想の研究》，228頁；另可參考林志欽《智者大師教觀思想之研究》，博士論文，78頁。

¹⁸⁰ 佐藤哲英哲英《天臺大師の研究》，45頁。

同樣地，台灣學者林志欽先生對此問題的態度也近似於橫超慧日之觀點，其分析如下：

依天臺義言，法華三昧乃為證於中道實相，而由智者《文句》將此三陀羅尼配合從假入空觀、從空入假觀、中道第一諦觀，即空、假、中之三觀而論。若依天臺義，圓教觀法始終皆做一心三觀，為證乃次第得證。智顛既得旋陀羅尼，即證空諦，所入之定當即是空定。而此入空為中觀之前「方便道」，故說此空諦為證中道之「法華三昧」的「前方便」。¹⁸¹

依林志欽之意解，上述兩段文應可證成以下兩個觀點：第一、證空諦所入的定就是空定。第二、三種陀羅尼以空假中三觀入道來說明。另外，佐藤哲英綜合了日本學者的研究，將「蘇山大悟」及華頂峰「聞一實諦理」與智顛一生思想著作的關聯結合起來，而發表以下的看法：

基本上，此體驗之境地（華頂峰之頭陀行）是「可以意得，不可以文載」。但所說神僧之指授的法門為一實諦之事，意味著：比諸大蘇之開悟為空定，華頂峰上的證悟為《法華》圓頓之一實中道的體驗。至後期時代大成的天臺教學體系，為從此華頂峰上之體驗導出者。故不能不說此頭陀證悟在智顛的思想生涯中，實具有極重要之意味。¹⁸²

三種陀羅尼出自《法華經》，初玄陀羅尼是入空觀，此意指智顛在蘇山所悟是別教「次第」的境界，直至在華頂峰聽「一實相理」才是入圓頓境界。這也是佐藤哲英舉出另外一個證據來證成智顛思想可以分為兩期的重要理由。

關於《瓔珞經》說初旋陀羅尼是入空觀，這點應沒有疑義。如《維摩經玄疏》云：

是三觀名者，三觀之名出《瓔珞經》云：從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，是二觀為方便道，因是二空觀得入中道第一義諦觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入娑婆若海也。問曰：三觀俱照二諦，有何等殊？答曰：前觀雖照二諦，破用不等；次觀亦照二諦，破用平等，既不見中道，但是異時平等也；第三觀者，得見中道，雙照二諦，即是一時平等也。¹⁸³

日本學者把此說判為別教入空觀，看似說得通。可是這種理解又會產生對教義上的矛盾：初旋陀羅尼是入空觀「成就」，別教人「證空觀」早已經轉入圓教，而不是別教行人。

¹⁸¹ 林志欽《智者大師教觀思想之研究》，29至30頁。

¹⁸² 佐藤哲英《天臺大師の研究》，45頁。

¹⁸³ 智顛《維摩經玄疏》，大正藏38冊，521頁。

究竟對於「從空入假，從假入空，入中道正觀」，這句話的闡述方式是否就一定表示「隔別次第」觀的意思，筆者經由研究智顗《維摩經文疏》發現，其中智顗對三觀的說明乃可以打破吾人對這句話的迷惘。《維摩經文疏》云：

今但曰別教、圓教兩種，以檢別三觀之相。不同則有三種：一者別相三觀；二者通相三觀；三者一心三觀。一別相三觀者，歷別觀三諦，若從假入空，但得觀真，尚不得觀俗，豈得觀中道也？若從空入假，但得觀俗，亦未得觀中道。若入中道正觀，方得雙照二諦，是義如前三觀，《玄義》已具分別也。二通相三觀者，則異於此。從假入空，非但知俗、假是空，真諦中道亦通是空也。若從空入假，非但知俗、假是假，真空、中道亦通是假。若入中道正觀，非但知中道是中，俗真通是中也。是則一空一切空，無假無空而不中；一假一切假，無空無中而不假；一中一切中，無假無空而不中。但以一觀當名，解心無不通也。三一心三觀者，知一念心不可得，不可說而能圓觀三諦也。即是此經云：一念知一切法，即是坐道場，成就一切智故。初別相三觀，的在別教，歷別觀三諦也。若通相三觀、一心三觀，的屬圓教也。通相三觀的通論圓，此恐是方等教帶方便之圓，非如《法華》所明也。¹⁸⁴

依上文，智顗清楚說出「從空入假，從假入空，入中道正觀」，這句話的闡述方式不一定表示「隔別次第」觀的意思。這點說明乃解決上述很多問題，例如，不是「次第說三觀」就表示別教的次第三觀。那麼，到底別教的次第三觀的內涵為何，智顗也作了清楚的說明。《維摩經玄疏》云：

辨三觀相者，即為二意：一明別相三觀；二明一心三觀。第一明別相三觀者，觀因緣所生，三諦之理，理別不同，取相恆沙，無明三種惑障，粗細階級有異，觀理破惑，用智不同，故名別相三觀也。即是《大品經》三慧品，所明三智相也。今釋此別相三觀，即為三別：從假入空觀，二從空入假觀，三名中道第一諦觀也。第二、辨一心三觀者，正是圓教利根菩薩之所修習。所以者何？不思議心，因緣之理，甚深微妙，其觀慧門，難解難入，今名此一心三觀。¹⁸⁵

別教所謂「次第三觀」乃說明別教人對於一境三諦之理一開始並沒辦法瞭解，相對來說乃沒有圓教人聰利，所以無法一下手就起圓觀，這勢所必然。智顗所以說別相三觀，「別」意指隔別不融。至此，可以說對於智顗「蘇山大悟」發初旋陀羅尼證入的空觀義涵已經得到解決。其證入的空觀是指證入一心三觀偏重空觀部分而說。

¹⁸⁴ 智顗《維摩經文疏》，續藏 28 冊，232 至 233 頁。

¹⁸⁵ 智顗《維摩經玄疏》，大正藏 38 冊，521 頁。

換用另一種方式說，上述問題的核心在於入三種陀羅尼是就修因觀法說，還是就果上證入說？本論文以為應就「證入」說。理由是：回到本章第一節《大智度論》的義理即可明白。此入空觀是「一心入的空觀成就」，也就是說修因即是一心圓具三觀，只是證入有先後。所以智顛入初旋陀羅尼是就果上證入而說，先成就的是空觀，而不是就修因觀法上而說。別教人所說的次第三觀，在教義鋪排上，「先空觀成就；後假觀成就；然後空假二觀為方便入中觀」，是就「修因」觀法而說而非證果而說。另外要釐清的是即使是圓教人修因上是一心圓具三觀，在證果上仍以空觀、假觀、中觀成就，依次有事相之別。但此空觀是包含假中二觀，只是偏在空觀多分。

如果上文分析可以成立的話，那麼智顛在大蘇山所悟，如果說判屬在別教的層次似乎不適宜。至此，我們或可明白指出：智顛在大蘇山的悟境是證入圓教十信的階段，而發持初旋陀羅尼的空觀指的應該是一心三觀的空觀成就。另外，對於「證空諦就是入空定」這種說法似乎與一般對入定發慧關係的說法有差別。如果照橫超慧日所說，證空地即入空定，那麼證假諦即入假定，最後證中諦即入中定。這樣的說法顯然對於佛學入定與發慧的關係瞭解不清，以下乃試予說明之。

就《次第禪門》及《摩訶止觀》的說法，智顛一再強調「根本禪」為所有世間出世間禪定的根本。也就是說，就上文的焦點來說，智顛所入的定力雖然尚未到法華三昧的正定，但是就已經證入空觀。吾人可以說智顛證入的定力也絕離不開根本禪的定力，就《次第禪門》的分析，最少也要在欲界的「未到定」才行。那麼，就林志欽的說法，修法華三昧行，在「因」上即是了知圓觀之理，所以入法華三昧正定即證入中道實相之「果」，如此才因果相符。那麼修法華三昧行，入法華三昧的前方便之定力，證入的空觀卻與中觀沒有任何關係，此理如何說得通？所以對於初旋陀羅尼的空觀義涵研究至此，筆者以為證入初旋陀羅尼確實是空觀層次，但是，此空觀的義涵是圓教的空觀。相對於橫超、佐藤哲英與林至欽等之研究，其間不同處乃在於對入定與發慧的關係之認識不同。所以，下一段乃特別針對入定與發慧的關係做探討。

慧思真實入法華三昧並發初玄陀羅尼於實有據；智顛僅入到前方便的定力，何以能夠也發初玄陀羅尼？也就是說，關於入定與發慧的關係是否有規則可依循，這是此節所要解決的問題。關於入定與發慧的關係，這個問題透顯出佛教修行的一個關鍵點。以下，整理《次第禪門》對整個禪定的解釋，作更進一步的補充說明。首先，根本禪是所有世出世禪的根本，後面所有的禪定莫不從此根本禪而出。其次，根本淨禪具有曖昧性格，能通有漏也能通無漏。這種性格是何因導致？究其理由原來是觀慧的緣故，如果觀慧正確就能通無漏。再者，四教不同的觀慧決定了整個禪定的位階。最後，修證禪定基本都是先緣事，再緣理，除非利根能直接緣理。

另外，列舉「六種羅漢」的修證情形也將有助於瞭解入定發慧的關係。六種羅漢修行絕不離開戒定，其禪定力基本上都不離開根本禪。也就是說，對於具足根本禪定力者，如果觀慧具足，那麼就能斷惑證果。例如：有的人是具備最低

的基本定力，就能斷惑證果，屬法行人；有的人禪定力功深，然後才發慧斷惑證果，屬信行人；另外就是二者持平，而後發慧斷惑證果。不論如何，就果上說，他們都斷惑證果，但是就「修出世因」的差別相來說，仍有著重修定或修觀的細小差異。這樣，才能圓滿說明眾生根基的種種差別，及修證的真實狀況。而智顛未入法華三昧正定，就已發初玄陀羅尼，由於上述這種可能性，我們可以說智顛是偏向於法行人，屬於慧解脫。

另外，所入的定愈深是否一定所發的慧就越高？從《次第禪門》的分析來說，此則不必然。世間出世間禪其根本定力不離根本四禪，再來就是取決於觀慧的層次，再加上眾生根本就有其喜好修定或修慧的細小差異，所以扣回前面釋士橫對智顛「蘇山大悟」證入境界的判釋，筆者乃有以下三點結論：第一、釋士橫的說法可以成立；第二、智顛的蘇山大悟所證入的是圓教空觀，是證入圓教十信位。第三、智顛是偏向於慧解脫，也就是法行人。

最後，關於根本禪的重要性，乃出自《摩訶止觀》對根本禪的說明。茲整理如下以方便理解。《摩訶止觀》云：

定聖行者，略為三：一、世間禪；二、出世禪；三、上上禪。世間禪復二，一、根本味禪：隱沒、有垢、無記。二、根本淨禪：不隱沒、無垢、有記。根本者，世出世法之根本也。《大品》云：「諸佛成道轉法輪入涅槃悉在禪中。」若能深觀根本出生聖妙上定，故稱根本也。隱沒者，闇證無觀慧也；有垢者，地地生愛位也；無記者，境界不分明也。此有三品，為禪也、等也、空也，即十二門禪也。以下說明初禪¹⁸⁶。

上文說明根本禪為所有禪定的根本，種種甚深禪定都不離根本禪，所以產生後面的禪定會比前面的殊勝的說法，此則必須建立在於對法的正確認知（定力與觀慧兩相對照）之上。綜合以上，對於智顛「蘇山大悟」禪定與階位的研究工作，至此可算完成了大半。

¹⁸⁶ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，715 至 726 頁。

第三節 史傳文獻研究可能蘊含之限制

1、智顗「蘇山大悟」之義涵

從前兩節研究中智顗「蘇山大悟」所入禪定及發慧的內涵綜合如下：

- 一、從《大智度論》的義理可以得到證明，說入初旋陀螺尼就是入空觀，此空觀是指果上證入，圓觀中的偏重空觀的部分。
- 二、參考釋士橫對「因靜持發」的解釋，得到一個重要的訊息，智顗是「法行人」，雖然只入法華三昧的前方便之定，就已經發初玄陀螺尼，入圓教十信位。
- 三、現代學者牟宗三對智顗臨終自說證「五品」位的內涵探討，認為從《摩訶止觀》及《法華玄義》，可以得知五品弟子位與六根清淨位是「連說」，也就是入圓教十信位。智顗臨終自說證「五品」，是隨緣化物，不可攝準。

另外，對於智顗於華頂峰聽「一實相理」的意義，吾人應該如何理解，且看以下之文解：

乃於北峰，創立伽藍，植松引流，宛若昔夢。寺北別峰名華頂，獨往頭陀。忽於後夜，大風雷震，深念實相，體達本無。尋復消殞，強軟二緣，所不能動。見一神僧為之曰：敵勝怨乃可為勇？復為說法，師問曰：大聖所說是何法門？當云何學？云何弘宣？答曰：此名一實諦，學之以般若，宣之以大悲。從今以後自行兼人。¹⁸⁷

此次的降魔及神僧為說一實諦法，筆者以為乃智顗對一實諦的道理更加徹悟，而不應解讀為至此他才了知一心三觀的實相理。也就是說，前面入初玄陀羅尼證入空觀，是就證果的階位而言所證入的為一心三觀的空觀，如此方不顯突兀。

另外，從與智顗有關之傳記的蛛絲馬跡中，也可以瞭解智顗前期思想中圓教思想已經完備。例如：

- 一、南岳造金字《般若》，命師代講唯三三昧及三觀智，用以咨審，餘悉自裁。¹⁸⁸
- 二、大建元年，儀同沈君理，請居瓦官，開《法華》經題。俱秉戒法，同聞妙旨，仍於一夏開釋大義，時白馬敬韶定林法歲、禪重智令、奉誠法安等皆金陵上匠，咸盡北面之敬。師自此常與眾講《大智度論》說《次第禪門》又為毛喜出《六妙門》，師止瓦官前後八載。七年謝遣門人曰，吾

¹⁸⁷ 《佛祖統紀》，大正藏 49 冊，182 頁。

¹⁸⁸ 同上，181 頁。

初年共座者四十人得法，次年百餘人得法者不滿十人，其後徒眾轉多，得法轉少。後歲入天臺。¹⁸⁹

智顛「蘇山大悟」下山後初期到瓦官即開講《法華》經題，可見智顛應該是瞭解法華圓頓旨趣，之後常講《大智度論》、《次第禪門》、《六妙門》等，最後在瓦官寺說出領悟《法華》者日漸減少，所以決定再一次閉關修行。從這裡可以合理的推知，智顛是先了解圓教義理，然後才到華頂峰修苦行，所以這時期所說的《次第禪門》及《六妙門》也可以合理的推測，必然已經具備圓教的思想。

至於上文何以說領悟《法華》者日漸減少，就可以暗指智顛瞭解圓教思想，也就是說，如果要採用這條線索還需要說明《法華》與圓教的關係才行。這就必須回到天臺對《法華》的判釋所謂「純圓獨妙的義理」。天臺宗以為在這部經典，釋迦開跡顯本說出教化始終，四十九年的講說教化皆為令眾生開、示、悟、入佛之知見。唯有一乘法，無二亦無三，所有的教門、觀門全部「開權顯實」、「會權歸實」，最後全部教門、觀門都「開粗顯妙」。能如此的原因，就在於《法華》所欲彰顯的圓教中圓滿、圓融、圓足的義涵。

再者，智顛前期的著作尚包括親筆所寫的《法華三昧懺儀》《方等三昧懺法》等。關於這方面的研究結果都顯示出智顛在「正觀」的內容部分說的就是圓教的「實相觀」。叩回到第三章的研究結果發現，事實上在這三部止觀的講說中，各各都含有頓、漸、不定三種教相，全部在「開粗顯妙」的情況下歸趨圓教。雖然說都會歸圓教，但各部止觀在說明圓教止觀的禪定修法事相上，所強調的重點各有不同，主要是收攝眾生根基。

因此，能全面性完整的了解有關智顛前後所有的著作之義理都是歸趨圓教，這樣才能前後不會產生義理上的矛盾；而不至於執取頓觀或漸觀這種觀法的差異，就簡單的把智顛思想切分為兩半的謬解。這樣對智顛思想錯誤的理解，將更進一步導致全面性地對天臺止觀認識錯誤。這也說明了為何在本章補充一些史傳文獻資料的用意。

2、史傳文獻之特色

然則，對於這些史傳資料，所可能透露出的訊息，吾人應該如何看待？是可以完全採信，或部分採信，或不可採信？如果是部分採信，什麼樣的條件下可以採信？這是採史傳文獻資料時應該有的警覺。因為史傳資料的性質，夾帶有太多人為的因素，例如：傳記作者對主角的認識片面而不完整；因為作者內心的崇拜，導致文字內容的神話；或加入未經考證的口耳相傳的傳說。這種種不確定的因素都不能做為確定智顛前期具備圓教思想的充分理由。然而，儘管如此，作為史傳資料仍具有可以作為研究的參考線索。只是採用《天臺九祖傳》、《佛祖統記》等所提供的史傳資料，只能當作瞭解智顛「蘇山大悟」與其一生思想關聯的參考，

¹⁸⁹ 《佛祖統記》，大正藏 49 冊，181 至 182 頁。

而不能作為充分理由。換句話說，如果想要真正瞭解智顛前後期著作思想，唯有回歸到智顛止觀著作中，探詢其義理，才是首要且正確無誤的方法。

3、可能蘊含之限制

因此，如果能瞭解與某人有關之全部著作思想，又能加上對史傳資料的合理掌握，彼此互相輔助運用，如此，研究一個人一生思想將不致產生太大的謬誤。吾人可以說，研讀史傳文獻，仍不失其可以作為研究一個人一生思想的一種線索，其內容並非完全不可採信，只是要注意其方法上的侷限性。也就是說，史傳資料的研究結果不能作為定論，只能作為輔助原著作思想之探究才可以。但是，從另外一種角度來說，對史傳文獻資料的合理掌握，有時可以很快瞭解一個人前後思想的蛛絲馬跡，而不用透過複雜的義理分析。有時也可省略耗費時間的麻煩。如果這個觀點可以成立，那麼史傳文獻研究法也不失其研究價值。

第六章 天臺止觀之特質

從閱讀日本學者相關之研究如關口真大《天臺止觀の研究》、佐藤哲英《天臺大師の研究》、安藤俊雄《天臺學根本思想とその展開》、惠谷龍介《天臺教學概論》等研究資料顯示，其普遍對天臺止觀的看法如下：

- 一、天臺止觀屬觀心法門。
- 二、天臺止觀系統包括頓、漸、不定三種止觀。
- 三、天臺止觀最為圓頓的著作是智顛的《摩訶止觀》。
- 四、天臺止觀歸納出四種三昧行。

關於上述日本的觀點與中國對天臺的認識基本上沒有太大的差別。若說有可能理解不同之處，最有可能的就是出現在第二條，依照佐藤哲英對《次第禪門》及《六妙門》的理解，那麼將會得到以下的結果，即天臺止觀有三種止觀，圓頓止觀是圓教義理；又漸次及不定止觀是別教義理。承接三、四、五章的研究結果，筆者以為在天臺止觀的脈絡中，即使有漸次、不定止觀的修行證相的差別，天臺止觀系統仍然都蘊含圓教思想。

接下來，嘗試將天臺止觀的特質整理出來，先說明止觀特質為何？再說明為何？本章的研究工作有下列幾項意義：

- 一、從天臺宗的立場出發瞭解天臺止觀思想架構。
- 二、瞭解天臺止觀思想才能掌握天臺教、觀並重的特色。
- 三、瞭解天臺止觀特質，助於抉擇止觀法門，不因法門起爭論。
- 四、從中國佛教發展史的前期觀察隋朝之前中國吸收印度佛教思想的情形。
- 五、從禪學的立場觀察智顛吸收消化大、小乘禪法的情形（大智度論）。
- 六、瞭解天臺止觀特質，助於瞭解中國禪宗與淨土宗在止觀內涵的傳承與發展。

至於天臺止觀為何是這樣的特質？本章研究以為天臺止觀特質，全部都收攝在圓教的義涵下，這個重點顯示出智顛強調依《法華》的開權顯實、開跡顯本的圓融意義，作為天臺止觀義理的根基也是修學最終的標的。換句話說，天臺止觀從修學次第來說從始至終，都歸於圓教；從禪修的目標來說指歸觀心性門的出世間上上禪；從佛鋪設教化的教學旨趣來說，歸於開發決了的圓融意義。另外從第五章研究可以明白智顛建構的止觀架構及義涵承襲自慧思禪師。整個說來，天臺止觀的特質在在彰顯出法一實相理的圓融認知及一念心的提升與轉化。

本章分為三節，第一節先說明天臺止觀的內涵重在收盡圓教三種根基，文分為三段，先說明開圓教三種根基的義理模型，第二段說明頓漸不定概念的關係，第三段說明三種止觀三種根基在天臺的脈絡下都歸於圓教。第二節《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》這三部書有頓、漸、不定三種的教相（教學意味）也是

分為三段闡述。第一段說明《摩訶止觀》以頓教相為主；漸、不定為輔。第二段《次第禪門》以漸教相為主；頓、不定為輔。第三段《六妙門》以不定教相為主；漸、頓為輔。如果對智顓的三部止觀書籍有如上的認識，那麼將可以免除許多不必要的紛爭，必且可以解答許多的疑問。

有了上述兩節的認識後，筆者嘗試從現代教學理論及課程設計理論來觀察智顓的天臺止觀特質，有下列幾項用意：

- 一、透過現代人的解讀，嘗試用現代語彙來說明。
- 二、透過現代課程理論來觀看智顓天臺止觀系統設計。
- 三、透過現代教學理論來觀看智顓天臺止觀系統教學。
- 四、不同於日本「天臺止觀教學」研究的面向。

另外，將於第三節詮釋天臺止觀中頓漸不定的教學義涵。文分三段，先說明教材分析，然後討論止觀的課程設計及教學設計。

第一節 三種止觀收盡圓教三種根基

1、三種根基之義理模型

天臺三種止觀乃是大乘止觀法門，在智顛的解釋下，頓漸不定止觀的名稱雖然同於以前論師所說，但三種止觀的義理內涵早已經深化為圓教的層次。從第二章安藤俊雄的研究可以瞭解到，這樣的天臺止觀早在慧思時就已經確立圓教三種止觀的模式，也就是說舉三種止觀收盡圓教三種根基。

智顛承接慧思的思想，並加以發揚光大，講述了三部止觀，將所有的大、小乘止觀禪法一一納入在圓教的系統下。也就如同安藤俊雄所說，智顛所說的一一禪法在其止觀著作中，已不是傳統的義涵。¹⁹⁰那麼吾人不禁要問：慧思與智顛為何要開圓教三種根基？換句話說，圓教根基在前三教的對比下，已然是根基最利，何以還會有圓教三種根基的差別？第三章，智旭對此問題的是：因為如此作法才能將圓教三種根基收攝盡。

智旭《教觀綱宗》一書明白闡述著：依化儀來說可論頓、漸、不定，同理，化法也可論頓、漸、不定，那麼，四教皆可論頓、漸、不定，也就是說圓教本可以論頓、漸、不定。¹⁹¹上述所說圖示如下：

一、四教間論頓漸不定三種教相	——	圓教內論頓漸不定三種教相
二、四教間論頓漸不定三種根基	——	圓教內論頓漸不定三種根基
三、四教間論頓漸不定三種止觀	——	圓教內論頓漸不定三種止觀
導出：圓教內頓漸不定三種止觀	——	圓教內頓漸不定三種根基

頓、漸、不定的模式不僅僅是上述圖示對應的內涵，還可以有許多其他對應的可能。研究《摩訶止觀》發現，智顛分別從四教就「教、觀、人、證、果」來詳細剖析頓漸不定種種情形。以下，先解釋四教間所論頓漸。《摩訶止觀》云：

明漸頓者，漸名次第，藉淺由深；頓名具足、頓極，此亦無別意。還扶成偏、圓。三教止觀悉皆是漸，圓教止觀名之為頓。此是按名解釋，其義已顯。今更廣料簡，使無遺滯。若前二教止觀是漸而非頓，力不及遠，但契偏真；圓教止觀是頓非漸，行大直道，即邊而中。別教止觀亦漸亦頓，何以故？初心知中，故名亦頓，涉方便入，故名亦漸。復次前兩觀，觀教行證，皆名為漸；別教教觀行，皆名為漸，證道是頓；圓教教觀行證，皆名為頓。¹⁹²

¹⁹⁰ 有關此部份的說明請參閱本論文之第二章第三節。

¹⁹¹ 同上。

¹⁹² 智顛《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，33 頁。

智顛先解釋頓漸的名義，總說前三教的止觀都是漸次，只有圓教的止觀是頓足。第二段別說，分為兩部分，第一、藏通二教但契偏真理，都只能說是漸次而非頓足之理；圓教止觀即真諦理即中諦理，所以是頓；別教比較特別，可以說是頓，也可以說是漸。若就初心知道中諦理與前藏通二教相論可說是頓，若以空假為方便方入中道，可以說是漸次。且從各教論教、行、證、人的頓漸。《摩訶止觀》云：

前兩觀因中，有教行證人，果上但有其教，無行證人。何以故？因中之人，灰身入寂，沈空盡滅，不得成於果頭之佛，直是方便之說。故有其教，無行證人。別教因中，有教行證人，若就果者，但有其教，無行證人，何以故？若破無明，初登地時，即是圓家初住位，非復別家初地位也。初地尚爾，何況後地、後果？故知因人，不到於果，故云果頭無人。圓教因中，教行證人，悉從因至果，俱是真實。故言實有人也。¹⁹³

以「觀、教、行、證」四項，來分析四教。藏通二教都是漸次，別教「教、觀、行」都是漸次，證道是頓足；圓教「教、觀、行、證」都是頓足。第四段以「因果」兩項分析四教，前二教因中有其教，無「行、證、人」；別教因中有「教、行、證、人」，若就果來說則只有教，無「行、證、人」；圓教因中，「教、行、證、人」從因至果都是真實。接著論及不定。《摩訶止觀》云：

復次，四種止觀入圓，不必併待行成入圓，不必併待開漸顯頓入圓，入則不定。所以者何？一切眾生，心性正因，譬之於乳，..或理發，或教發，或行發，成證發。¹⁹⁴

四教四種止觀入圓，也不是只有一種情形，也有可能是不定入。有時是理發、或教發、或行發、或證發、隨眾生宿世善根因緣而有差異，不必硬性規定只有幾種情形入圓。再者，說明四教止觀皆可論頓、漸。《摩訶止觀》云：

復次，四種止觀，當分圓漸。三藏中，有從初心方便來入真位，此名為漸。三十四心斷結成果，豈不名圓？通別中，初心乃至後心，豈無漸圓？圓中當體，理極稱圓，亦有初心乃至四十一地，豈不是漸？妙覺究竟，豈不是圓？圓圓非漸圓；圓漸非漸漸。故知當分，皆具二義也，《法華疏》中應廣說。然漸漸非圓漸，可得成圓漸；漸圓非圓圓，不可得成圓圓。何者？《法華》云：「汝等所行，是菩薩道。」故漸漸成圓漸，漸圓權設三教之果，不可更成妙覺之佛。¹⁹⁵

¹⁹³ 智顛《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，33 頁。

¹⁹⁴ 同上。

¹⁹⁵ 智顛《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，33 頁。

四教止觀雖總說前三教為漸次，只有圓教為頓足，這是一往說之。如果再詳細分析，每一教都可以就頓漸來論。即使如圓教當體中諦理具足圓滿，證相時仍有四十一階位的差別，這難道不是一種漸次？從以上的分析可以說：第一、圓圓不同於漸圓；第二、圓漸不同於漸漸。也就是說每一教都具有頓漸二義，在《法華疏》有詳細說明。但是漸漸不同於圓漸，卻可以成圓漸，只要開顯悟入即是圓漸。可是漸圓不同於圓圓，卻無法成為圓圓，因為此類根基雖悟入中諦理，就修證來說仍須次第。

另外，《法華玄義》也有四教論粗妙，在此一併列出。《法華玄義》云：

然增數明行，為行不同。須判粗妙。若三藏增數諸行，以生滅智導，但期出苦，止息化城，是故為粗。通教增數諸行，體智雖巧，但導出苦，灰斷是同。別教增數諸行，智導則遠，自淺皆深，而諸行隔別，事理不融，是故為粗。圓教增數諸行，行融智圓，是故為妙。¹⁹⁶

就修行運心來說，四教有同有異，所以須判粗、妙。總結的說：前三教為粗，只有圓教為妙。若詳細判：通教和藏教相比，通教為妙；和別教相比，通教為粗。同理，別教和通教相比，別教為妙，通教為粗。別教和圓教相比，別教為粗，圓教為妙，所以總結說來，只有圓教是純圓獨妙。

小結

依上述《摩訶止觀》與《法華玄義》中四教配對頓、漸、不定的對應內涵加以整理，得到如下表所示：(表一)

三部止觀	三種止觀	粗妙	教	觀	行	證	人	因	果
藏教	漸 (漸漸)	粗	漸	漸	漸	漸	果頭無佛	因中教，無行證人	無
通教	漸 (漸漸)	粗	漸	漸	漸	漸	果頭無佛	因中教，無行證人	無
別教	漸 (漸圓)	粗	漸	漸	漸	頓	佛	因中有教行證人	有教，無行證人
圓教	圓 (圓圓)	妙	頓	頓	頓	頓	佛	教行證人俱實因	教行證人俱實果

從上表中吾人可以清楚瞭解：

¹⁹⁶ 智顛《法華玄義》，大正藏 33 冊，715 至 716 頁。

- 一、四教止觀一往分別，前三教為漸；後一教為頓。若詳細說每一教當分皆可論頓、漸。
- 二、判釋每一教的頓漸時，可就「教、觀、行、證」四相判，或「因果」判。
- 三、判釋每一教的頓、漸時，端賴其和哪一教相比而施予頓或漸的意義。總結說來只有圓教，不論從那個面相來判都是圓頓。
- 四、留心別教當教的頓或漸的意義，作為筆者在理解智顱三部止觀的參考。

仿照上述四教皆可論頓、漸的模式，將智顱的三種止觀做對照如下：(表二)

	止觀	粗妙	教	觀	行	證	人	因	果
《六妙門》	圓不定	粗	頓	頓 (緣實相理)	緣事或理 不定行	頓	佛	教行證 人俱實 因	教行證 人俱實 果
《次第禪門》	圓漸	粗	頓	頓 (緣實相理)	緣事為方 便	頓	佛	教行證 人俱實 因	教行證 人俱實 果
《摩訶止觀》	圓頓	妙	頓	頓 (觀實相理)	直接觀中 諦理	頓	佛	教行證 人俱實 因	教行證 人俱實 果

表二是在此三部止觀同為圓教人說的觀點下所做的對照，《摩訶止觀》仍公認為是最為圓頓的止觀，故是妙、是圓、是頓；《次第禪門》雖緣實相理，但仍須緣事為方便，故是漸，所以和《摩訶止觀》相比可說是粗；《六妙門》頓漸不定，和《摩訶止觀》相比，故也判為粗。就觀來說，《摩訶止觀》直接觀中諦理，不須緣事而行，根基最利。若論證，則三種圓教根基之人皆為頓證圓理，這是一往分別；若說證，也可約相似證、分證和究竟證。這三種圓教根基，因果俱實。

此表(表二)乃是就此三部止觀皆約圓教人論，再強加做詳細的分別，所以與上表(表一)的「觀、行」所指涉的內容不盡相同。另外在此表中的「人」是作以果頭佛有、無來看，也就是著重在權說或實說的觀點來看。從上述的研究，吾人也可以以頓、漸、不定三種根基的分判作為「人」的內涵。

從這一大段的討論中看出天臺止觀大費周章再開圓教三種根基，說圓教三種止觀。這不僅服應智旭所說，如此才能將圓教三種根基收攝盡。就吾人來看，更突顯出天臺止觀系統的教學特色——指歸圓教，善用方便說。

2、頓漸不定概念之關係

接著，筆者想要進一步探討頓、漸概念之間的關係。因為智顱在《摩訶止觀》中明白說出「開漸顯頓」的義涵，顯示出漸可轉為頓。也就是說，漸的義涵並不

是固定不變，漸的義涵可以轉變成頓。

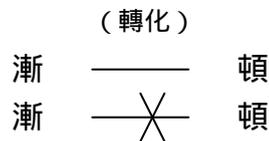
依《摩訶止觀》解釋頓的義涵詳細分有兩種：「漸頓」、「即頓」。如《摩訶止觀》云：

復次，前三止觀，教行證人，未被會時，尚不知圓，何況入圓？佛若會宗，開漸顯頓，悉皆通入，雖非即頓，而是漸頓。¹⁹⁷

這裡的「漸」意指漸次，次第的義涵，不再贅述。如果漸的義涵可能轉成頓，那麼進一步，吾人可以問，頓的義涵是否也可能轉成漸？筆者以為答案是不會。因為既為頓，就不必再經過開顯。這裡的頓意旨圓頓止觀的「圓頓」為立足點解釋說明。

從第四章第一節得到一心三觀的內涵同於圓頓止觀；另外一心三觀表達方式可以分解說次第說，也可以不次第說，消泯的說，所以圓頓止觀可以是次第說也可以不次第說。換句話說，圓頓的意義同時蘊含了次第的意義，又超越了只具有次第的狹隘內涵，所以頓的義涵不必轉為漸。因為頓的義涵具備漸次的義涵同時又超越了只具備漸次義涵的狹隘意義，也就是說頓的義涵是漸次的義涵加上消泯、融合的步驟才是圓頓的完整義涵。

從這裡吾人可以得到一個結論：頓、漸概念之間的關係是可以轉化的，但只有單一方向的轉化可能。



那麼，夾在頓漸兩個概念中的不定呢？我們知道第三章智顛對「不定」的解釋：有時為頓，有時為漸，因為沒有固定，所以稱為不定。那麼在「開漸顯頓」的情況下，不定是否可能轉化成「頓」？筆者以為，不定本身就可能為頓義，所以沒有所謂要經過開顯才能轉化為「頓」。

第二段研究總結的說來，智顛在闡述頓、漸概念的時候，常常強調其中的轉化性，特別是「開漸顯頓」。也就是說，頓、漸概念彼此可以轉化不是完全固定不變，這不同於形式邏輯的討論。¹⁹⁸這點的理解，有助於幫助吾人往後閱讀：「頓、漸」概念的認識不應該只有截然分割獨立的義涵，尚須有圓融的理解其中的轉化性。另外，上一段對頓、漸、不定三種概念的研究發現，要現確立在哪一個層面來說這組概念，才能把握文義中的意義。換句話說，這三種的概念指攝的義涵實在有很多種，吾人在認識頓、漸、不定三個名詞時，應該要先釐清其所指攝的對象為何，才能確立其頓漸不定三種概念的確實內涵。

¹⁹⁷ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，33 頁。

¹⁹⁸ 參考吳家麟、湯翠芳合著《輕輕鬆鬆學邏輯》，稻田出版，2000 年。

3、止觀大意歸於圓頓理

關於頓、漸、不定的概念討論完後，回頭再看看智顛對三種止觀關係的評論，他強調：分說三種止觀，乃為收攝圓教三種根基，最後歸於圓頓止觀。詳細參看第三章智顛對三種止觀關係所說，同而不同，不同而同。也就是說漸次止觀與不定止觀雖含有圓教義理，但和圓頓止觀相比，仍屬圓頓止觀究極圓融圓滿圓足。關於三種止觀的詳細比較，參考上一節的表二。所以釋法藏強調圓頓止觀為智顛最圓滿成熟的極說，其來有自。¹⁹⁹

關於圓頓止觀最極圓頓，古來對這點說明向來沒有疑義，今之台灣或是日本天台學者的研究也都持此態度。筆者要強調的是，在天臺止觀的系統下，所說明的漸次止觀與不定止觀，都已經深化成圓教的止觀，這點不可不察。這兩種止觀，雖然深化為圓教止觀，仍與圓頓止觀有所差異。雖有所差異，但不可抹滅這兩部止觀中所蘊含的圓教義理。吾人可以說這兩部止觀就是順利接引眾生通往圓頓止觀的橋樑，當中最重要的就是圓理。這也就是智顛在《摩訶止觀》所說：「漸次，初亦知實相，從漸至著耳」²⁰⁰。如此看待天臺止觀中的漸次止觀與不定止觀，可能才是智顛所強調的「大意歸於一頓」。²⁰¹

日本學者理解「大意歸於一頓」，割裂成只剩下「圓頓止觀究極圓頓」的意義，而忽略了漸次止觀與不定止觀當中所具有的接引巧思。甚至，更說成漸次止觀與不定止觀為別教義理，那真是錯解智顛所強調三種止觀的關係。智顛的這種止觀教學接引的巧思，其實也是有跡可尋：

回到釋迦的教學架構裡，智顛利用五時八教的「通說」與「別說」來統攝佛的一代教化。在《法華玄義》裡用跡門十妙、本門十妙加以開顯，將二諦的深義層層開演達到七種，對照出一種最圓滿、圓融、圓足的二諦理；實相一相，無相亦無不相；權與實不能切割；半字教與滿字教也決不是二分對立，而各有其偏重的意義。能如時了知法性時，煩惱與涅槃等同，沒有清淨涅槃可證，沒有染污煩惱可斷。在一念中，無明即法性；法性即無明。這樣的觀照智慧最為圓滿圓融自在。²⁰²

釋迦的教學永遠在開示悟入佛之知見，在種種方便下可權說，所有的權說在《法華》完全開顯，會歸於圓教，所有的權門也就會歸圓教。從第三、四、五章的研究結果，智顛在「蘇山大悟」就已了悟《法華》純圓獨妙的道理，深知佛意。在此中心思想下，其所說的三種止觀也有很深的教學意味。一開始先說《法華》經題，令眾生熟悉《法華》一乘圓頓要旨，然後說出《大智度論》及《次第禪門》，²⁰³主要在消化種種從西土傳入的大小乘禪法，瞭解其個個行法的要義，這種種次第鋪排都是在精心設計下而講說，因為「次第」說最容易明瞭，也能保護眾生

¹⁹⁹ 有關此部份的說明請參閱本論文之第三章第三節。

²⁰⁰ 智顛《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

²⁰¹ 同上。

²⁰² 智顛《法華玄義》，大正藏 33 冊，702 至 703 頁。

²⁰³ 參看釋士衡編《天臺九祖傳》，大正藏 51 冊。

的善根慧命。隨後又說出《六妙門》，以另外一種方式來闡述種種在修證禪相的不定情形，這是最能反應眾生實際禪修的狀況。當然其中還親筆寫了《懺儀》方便行者修學。

並且，吾人可以進一步說，智顛前期所講說或親筆撰述的大部分著作，如：《次第禪門》《方等三昧行法》《法華三昧懺儀》《六妙法門》《覺意三昧》《法界次第初門》《小止觀》等都明顯的說出圓教義理，只是詳細闡述圓理的份量多與少而已！而不是佐藤哲英所暗指：智顛前期思想是別教性格。²⁰⁴

²⁰⁴ 有關此部份的說明請參閱本論文之第二章第二節。

第二節 三部止觀具頓漸不定之教相

從智旭在《教觀綱宗》提到頓漸不定教部與教相的區別，促使學人開始留心三部止觀的內文鋪排，因而發現智顛的三部止觀著作都含有頓漸不定教相的安排，如此都可以收攝到頓漸不定三種根基。然而每部止觀都仍然有他的風格，各有偏重，以下分就《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》說明如下。

1、《摩訶止觀》頓教相為主；漸、不定為輔

令人注目的是智顛特別提到「開權顯實」的問題，也就是說前三教止觀、教門，一旦「開漸顯頓」，那麼即使不是極頓，也是漸頓之法。也就是說，如果行者修行種種禪法，一旦曉知開漸顯頓的意義，那麼漸法當下就已經轉為頓法，歸趨於究竟。

事實上，智顛在闡述圓頓止觀時，將漸、不定教相一併列出，以凸顯其圓頓教相之意，這是顯而易見，不必贅述。在《摩訶止觀》文中，智顛在闡述完頓、漸意義之後，常使用料簡的方式，自問自答說明不要執限在頓或漸的概念中，隨眾生素世善惡根的栽培，更時常有種種不定的情形發生。如此才不會產生種種概念上的執著，導致心念罣礙，影響修行。²⁰⁵

「教相」是指在說明教法的相關情形時呈顯的方法。例如：漸次逐步的講說修證之相狀，從淺至深、從低至高的說明稱為漸教相。或是闡釋種種不定的情形，可能是修法不定、證位不定或是素世善根不定，稱為不定教相。另一種強調概念的圓滿圓融具足，稱為頓教相。這三種呈顯教法的型態與所表達的義理並沒有決然統一的關係。換句話說，圓頓的義理可以選擇漸教相、不定教相或圓頓教相的方法來說明，其他三教的義理也可以依此類推。

表達教法的方法也不必然只有漸法、不定法或頓法的方法才能表達，不應執此表達法不可改變。只是說回到智顛講說止觀的歷史背景之下，當時已然流行用漸、不定、頓這組概念來判釋教義或觀法。

(1) 頓教相

說明圓頓止觀時，從「聞圓法、起圓信、立圓行、入圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生」。²⁰⁶

明得失部分：攝一切理、攝一切惑、攝一切智、攝一切行、攝一切位、攝一切教。²⁰⁷每一項目在表達時都是頓教相的表達。頓教相內容很多，僅舉兩例。

²⁰⁵ 智顛《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1、2 頁。

²⁰⁶ 同上。

²⁰⁷ 同上，29 頁。

(2) 漸教相

釋止觀體相說明次第止觀時，先說明體真止然後方便隨緣止，最後息二邊分別止。²⁰⁸另外講說前三教的教相也都大量使用漸次的方法表達。

(3) 不定教相

不定者，無別階位，約前漸後頓；更前更後；互淺互深；或事或理；或指世界為第一義；或指第一義為為人、對治；或息觀為止；或照止為觀，故名不定止觀。²⁰⁹

2、《次第禪門》漸教相為主；頓不定為輔

《次第禪門》的風格就是漸次由淺而深的講述修觀故而標舉漸次止觀。詳細研讀發現，整個漸次講說的策略之下，仍然頓說與不定說的情形的情形，這種頓漸不定說皆有闡述的發現，可以說是本論文研讀過大部頭的《次第禪門》所得到的重要成果。這個觀點的確立，可以幫助吾人釐清對《次第禪門》偏失的認識。事實上，對《次第禪門》有一個整全的認知後，更能夠突顯出《摩訶止觀》為止觀實踐立下一個理論的基礎。

(1) 漸教相

今約此十義，以辯《禪波羅蜜》者，文則略收諸佛教法之始終，理則遠通如來之秘藏。一切圓妙法界，若教、若行、若事、若理，始從凡夫終至極聖，所有因果行位悉在其中。若行人深達禪門意趣，則自然解了一切佛法，不俟餘尋。²¹⁰

(2) 頓教相

禪，最大如王。言禪波羅蜜者，一切皆攝。九種大禪及首楞嚴等，並具四法，亦名禪，亦名定，亦名三昧，即是波羅蜜。若用首楞嚴心，入前三法中，一切皆名波羅蜜。故百波羅蜜中，一切法門皆名波羅蜜。今略對四法分別如前。²¹¹ 其禪定不具足攝一切諸法，則非究竟，何得名波羅蜜

²⁰⁸ 智顗《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，24 頁。

²⁰⁹ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

²¹⁰ 《次第禪門》，大正藏第 46 冊，475、476 頁。

²¹¹ 同上，478 頁。

義？²¹²

若其禪定不具足攝一切諸法，則非究竟，何得名波羅蜜義？問曰：諸法實相、首楞嚴及到彼岸等，為佛一人方稱究竟。菩薩所行禪定，云何名波羅蜜？答曰：因中說果故，隨分說故。頓教所明發心，畢竟不二別故，以如是等眾多義故，菩薩所行禪定，亦得名波羅蜜。²¹³

(3) 不定教相

問曰：菩薩大士為通達諸禪淺深，具足一切佛法次第行次第學，可如上說。今行人初學禪時，為當一向如上依次第修，為當不爾？答曰：今且欲明諸禪淺深相，一往作此次第分別，若論初心學人，隨所欲樂，便宜對治，易入泥洹者，從諸禪方便初門而修不必定，如前一一依次第，此義至內方便安心禪門中當廣分別。²¹⁴

二辨次位者，此六妙門位即無定。所以者何？若於欲界未到地中巧行六法，第六淨心成就即發三乘無漏，況復進得上地諸禪而不疾證道，雖此與前有異，是以瑞應經云，因此六法遊止三四，出生十二，此而推知，故知此六妙門位則不必定耳。三明修證者 若廣明此六法修證則諸禪皆屬六妙門攝。今但取次第相生入道之正要，以明六妙修證之相。²¹⁵

3、《六妙門》不定教相為主；漸頓為輔

《六妙門》是智顗早期止觀作品，並且行文扼要總共只有一卷，並且結構非常明確，共分為十個門來闡述。從《六妙門》下手，可以說是研究智顗前期止觀著作思想相當便捷的一種路徑。有前面《次第禪門》整全性的認識，研讀《六妙門》可以瞭解到凡事雖有其規則性，這都是在一個預設的大原則下闡述，如果真的討論實際發生時，當還得論種種因緣之變化，所以種種修觀不定的情形都有可能發生，《六妙門》這樣的闡述真可謂是對行者最為貼心的說明。

(1) 不定教相

二、第三、四、五門不定的義涵從行者修因的角度論其抉擇六法有種種不定的情形。第五門相攝門比較特別的地方是指六法本身非隔別不融，在修習純熟的

²¹² 同上，479頁。

²¹³ 《次第禪門》，大正藏第46冊，479頁。

²¹⁴ 同上，476頁。

²¹⁵ 智顗《次第禪門》，大正藏46冊，524頁。

狀態下六法可以互相融攝，是就六法本身的角度說。這裡的法的融攝性是在行者修習純熟的狀態下，所以仍離不開行者修因的角度。所以總結的說來第三四五門不定止觀的義涵是從行者修因的角度論其抉擇六法有種種不定的情形。

（2）漸教相

第一歷別對諸禪門、第二次第相生門，很明顯的著重在次第循序漸進的意義。第一門著重修行六法在證果上循序漸進的情形，第二門著重行者因地修行時六法次第相生的情形。

（3）頓教相

第九圓觀門則是重在修因及證果皆是圓頓。如果論及第八門，則必須說第八門是站在證果的角度才能論其圓證。

由上，學人可以說智顛講說《六妙門》，標舉「不定止觀」，最主要強調行者修因或證果的種種不定的情形，共有四門講說。另外有二門在一開始就講說在因地修行六法次第循序漸進的情形以及證果次第的情形。第八門及第九門是就證果的圓證角度而說，所以《六妙門》具足頓漸不定教相的安排非常明白。

第三節 天臺止觀之教學詮釋與設計

透過前兩節對三部止觀的義理及教相的認識，本節著重將所得到的理解運用教育課程設計及教學設計理論來強調智顛止觀的教學特色。當中主要詮釋的主軸依照泰勒的目標課程模式，依此目標模式來看止觀的課程計以及依此目標模式進行教學設計。從中嘗試擬定「天臺止觀系統的特質」的教學設計僅供參考。另外有關今日提倡生命教育的呼聲，本文從天臺止觀實踐的特質充分說明其具有充實生命教育內涵的意義。

1、課程設計

現今「課程設計模式」約有三種：一、目標模式。二、歷程模式。三、情境模式。後面的模式盡量改善前者的缺點，注意更多的細節，強調學校或政府在設計課程時要有自覺的意識，藉由課程的設計能符合其真正的需要。²¹⁶以下簡述之：

一、目標模式的課程設計²¹⁷

所謂「目標模式」的課程設計，主要的精神在於「目標取向」的理念。此種課程設計形成詳細明確的目標，轉換成學習經驗，最後加以評鑑，作為課程改革的基礎。其中，又以美國課程學者泰勒為典型之代表。激勵泰勒去建構一個「目標模式」的課程設計模式，乃源自於 1934 年至 1942 年間，美國「進步主義教育學會」(Progressive Educational Association) 在俄亥俄州立大學發動「八年研究」的課程發展工作經驗。

泰勒認為，課程設計的工作應該由各學校組成專案小組，找出自己的問題與當地特色，並努力達成目標。其最佳的方案，應該是由個別的學校來進行以學校為本位的教育改革或草根層的課程改革。因此，泰勒提出以下四個「課程設計的基本原理」：(一) 學校應達成哪些教育目標？(二) 要提供哪些學習經驗才能達成目標？(三) 如何有效地組織學習經驗？(四) 如何確定這些教育目標已經達成？²¹⁸如圖：



²¹⁶ 這裡所指包含學校、政府、以及學生的需要，以及考慮三方面的因素：一、客觀硬體設備；二、主教者；三、學習者。

²¹⁷ 黃光雄、蔡清田《課程設計 - 理論與實際》，75 至 90 頁。

²¹⁸ 「課程設計的基本原理」後來收錄於芝加哥大學發行之《課程與教學的基本原理》(Basic Principles of Curriculum and Instruction) 一書中，1949 年。泰勒此書是首本將課程設計予以系統化成書的專書，並因此被譽為課程設計典範的「小聖經」(mini-Bible)。黃光雄、蔡清田《課程設計 - 理論與實際》。

這四個課程問題揭示了課程目標的選擇、學習經驗的選擇與組織、評鑑等課程設計的重要原理原則。泰勒提出課程目標被公認為是課程設計邁向新的里程碑。然而，「目標模式」簡化了課程設計的程序，易流於技術取向，形成僵化的步驟是其缺點。²¹⁹

二、歷程模式²²⁰

「歷程模式」的課程設計，所強調的是教育的方式與教學過程，而不是教育內容，且重視學習者的主動學習與教師的專業思考。它並不是預先確定具體的教育目標，而是希望透過討論的方式，讓學生探索具有價值的教育領域。²²¹這意指其為一種「統整的學習研究」。(integrated studies)。

三、情境模式²²²

代表人物史克北 (Skilbeck, 1984) 的「情境分析模式」將課程設計與發展置於社會文化架構中，學校教師藉由提供學生了解社會文化價值、詮釋架構和符號系統的機會，改良及轉變其經驗。此模式有五項主要構成要素。第一項是分析情境，第二項是擬訂目標，第三項是設計教與學的課程方案，第四項是詮釋及實施課程方案，第五項是評估及評鑑。

如果說「目標模式」與行為心理學有密切關係，「歷程模式」與教育哲學關係緊密，那麼「情境模式」與當代文化分析乃密不可分。從上述可知，「情境模式」是前述兩種模式的折衷，其涵蓋了「目標模式」與「歷程模式」的精神，含有綜合性架構，因而，此模式所設計的課程內容方法與途徑較具有彈性與適應性。

事實上，吾人必須了解，一個模式固然有其特色，但有時也有其限制，不一定適用全部學科或教學內容的課程設計，應該盡量能瞭解此一模式的文化脈與歷史背景。情境模式比較重視教學過程而非教育內容，此為本文不採取的最重要因素；歷程模式雖然具備目標模式與情境模式的優點，因其步驟較多，因此本節在詮釋智顛止觀特色時，採取泰勒的目標模式進行，所以也不採取歷程模式。以下說明採取目標模式的理由有下列四點：

²¹⁹ 例如：特別是其缺乏「回饋」，未能提供作為修正的依據，一味地迴避價值判斷，雖能逃開偏激的陷阱，實際上，卻只是把課程設計的選擇兩難困境與難題拋給教學者。因此，固定答案的「資料」和明確結果的「技能」適用此模式來設計課程。節錄自黃光雄、蔡清田《課程設計 - 理論與實際》，88、89 頁。

²²⁰ 黃光雄、蔡清田《課程設計 - 理論與實際》，90 至 100 頁。

²²¹ 「歷程模式」的源起可溯自盧梭及其後的進步教育運動，現代的「歷程模式」課程設計模式則受英國倫敦大學皮特斯 (Richard S. Peters) 與美國哈佛大學布魯納 (Jerome S. Bruner) 的影響。

²²² 黃光雄、蔡清田《課程設計 - 理論與實際》，101 至 110 頁。

- 一、目標模式簡單易懂。²²³
- 二、容易操作。²²⁴
- 三、目標模式比較多人熟悉。
- 四、目標模式原則上能夠滿足詮釋天臺止觀的需求。

至於佛學課程是否適合採用目標模式進行課程設計，尚有待研究。在現今課程計畫與設計中，必先確立教育宗旨，做一個大方向的標的，然後針對學生的身心發展狀況進行階段目標的擬定，這時要注意參考學生的身心狀況，例如：青少年生理心理或青少年生理與心理的發展，兒童或青少年的認知發展等。接下來，在符合宗旨與目標下尋找合適的課程。

以佛學院的教育為例，必然先討論教育宗旨為何？如果答案主要是培育僧才，那麼詳細可分為說法人才、梵唄人才、研經人才、佛堂布置人才、烹煮人才等等。如果是站在研經人才及說法人才的角度來說，那麼課程設計就依此需求進行。所需設計的課程種類繁多，筆者嘗試分為三類：一、戒律課程、二、禪修課程、三、解教課程。詳細情形，戒律課程有：出家眾的戒律講說、沙彌戒、菩薩戒、八關齋戒等。義理課程有：講解義理，重在分析剖判經論的義理，有四諦、十二因緣、六度、般若等義理。禪修課程：如四種三昧的實修課程。²²⁵

如果是培養梵唄人才為教育宗旨，那麼課程設計及種類必隨之改變，其他情形依此類推。換句話說，課程設計最主要就是要依止於教育宗旨的釐定，確定最高的指導方針，然後進行課程設計。吾人也可以說，課程設計的安排決然沒有固定不能改變的刻板印象，更甚者，教育的領導人必須對客觀的時空條件作一清楚的掌握，在課程設計安排的時候作適當的調整或堅持。²²⁶

課程設計時應該要考慮三方面的因素：一、客觀硬體設備；二、主教者；三、學習者。換句話說，課程設計與教學設計是不能完全分割。好的課程設計的同時，必然能夠細心全面的考慮各項條件，所以客觀硬體設備、主教者以及學習者的因素在教學前都應該作詳細的分析，以作教學設計的準備。

2、教學研究

智顛的止觀教學有著很深的教學及教育義涵。順此目標模式課程設計的思路，本段展開天臺止觀教學的現代詮釋。本文擬以「天臺止觀系統的特質」作為

²²³ 目標模式中何謂目標、目的、宗旨等都要探討，乃至如何釐定目標的本質，目標的來源、如何選擇目標以及如何陳述目標，以上都是目標模式中非常重要的工作。

²²⁴ 「目標模式」適用之情形有三：第一種情況是預定結果，學生的學習結果可以預先詳述，並可透過其行為加以表現。第二種是內容明確，學習的內容是非真假相當明確。第三種情況是評量客觀，學生學習結果的評量十分客觀。

²²⁵ 佛教課程的分類方式有許多種，並不限於本文所說。

²²⁶ 特別是佛教教育，偏向於心智教育或說是倫理教育，為應眾生根基強調善巧方便，如果過於方便失卻佛教之所以為佛教的特色，也該必免。所以說為免於佛教教育只流於類似於民間慈善團體的性質，所以又應該有所堅持。

主題教學為例，將智顛的止觀教學表達出來，期望能夠呈顯智顛在講說佛法教義時，是經過詳細的教學規劃，以期能達到教育目標，²²⁷而最重要的即是達到生命教育的目標，期望有緣人都能將義理落實在現實生活，用圓觀圓融的態度面對世界的種種。

教學研究分為教材分析、教學重點、學生經驗三部份分析。²²⁸進行教學設計之前，並定要先確立教學的範圍以及主要使用的教材，必須對教材先作第一層的分析之後劃分出教學重點，最為執行的重點。最後在教學前，對於學生的學習經驗尚須作最後的確認與反省，以最為實際的經驗的連結或聯絡教學，種種的分析與準備，才容易達到比較高的教學成效。分析如下：

(1) 教材分析

- 1、天臺止觀的教學依據：《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》²²⁹。
- 2、藉由三部止觀的研讀，讓學生瞭解天臺止觀系統的特色。
- 3、從《法華玄義》、《維摩經文疏》、《維摩詰經文疏》、《維摩經玄疏》中認識別、圓教在義理及觀法的異同。
- 4、藉由三部止觀的研讀，讓學生瞭解三種止觀與三種圓機的關係。
- 5、藉由禪修的練習，讓學生掌握天臺止觀修學要領。
- 6、藉由禪修的練習，讓學生體會一念心轉化提升的實踐性。

說明：以上從認知、情意、技能三方面分析，第一至四條屬於認知；第五條屬於技能；第六條屬於情意。

(2) 教學重點

- 1、指導學生研讀《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》。
- 2、讓學生瞭解頓、漸、不定三種止觀的歷史背景，以及在天臺止觀中的內涵。
- 3、讓學生瞭解教相、義理、觀法三個概念的意義與關係。
- 4、讓學生明白實際禪修時所面臨的種種不定的問題。例如：修法不定、素世善根不定以及證位不定。
- 5、讓學生認識禪修的「二十五方便法」。²³⁰
- 6、讓學生認識十乘觀法的內涵。²³¹

²²⁷ 透過現代人研讀一千多年前的三部止觀書籍，嘗試說明及應用。帕瑪著，嚴平譯《詮釋學》，95至110頁。

²²⁸ 參考台灣的小學教案設計的表達法。

²²⁹ 天臺止觀研究範圍尚應包括《小止觀》，止是本文研究範圍限於《摩訶止觀》《次第禪門》《六妙門》。

²³⁰ 從《次第禪門》《小止觀》及《摩訶止觀》智顛都提到「二十五前方便」，可見智顛對「二十五前方便」的看重。二十五前方便是智顛綜合歸納當時的禪師對經論講說禪修的重點歸納為五類，共二十五條是作為實際禪修的指南。這二十五條的重點就在於真正禪修之前的調理身心，所謂身安而後道隆。

²³¹ 《摩訶止觀》在正修觀部分強調「十乘觀法」，以十乘觀法作為修觀的指南，其中特別談到魔事障礙的問題。有關於魔事，智顛在《次第禪門》及《摩訶止觀》都重複提到，修學者也不可察。

7、讓學生升起求道修學佛法之心。

說明：以上從認知、情意、技能三方面分析，第一至四條屬於認知；第五、六條屬於技能為主，認知為輔；第七條屬於情意為主，認知、技能為輔。

(3) 學生經驗

- 1、對於「有、無」義理的探求。
- 2、渴望尋求人生最終的歸趨。
- 3、對於佛教的喜好。
- 4、對於禪修的喜好。
- 5、對於人生老病死的深刻體會。

說明：以上僅只屬於摘要，略舉數條，沒有固定的答案。關於第一條，是從彼時中國對於「有、無」問題，已經展開很多的探討而說。²³²

接著討論單元目標，這尚牽涉到如何劃分的問題。換句話說，所謂單元是要以一個主題、一個概念、一組概念、一卷、一堂課當作一個單元，這還牽涉到上課方式、授課時數及硬體設備等教學設計問題，此不討論。

3、教學設計

有上述的課程設計確立教育宗旨以及教學研究確立教學目標，依此宗旨及目標，本段內容嘗試擬定天臺止觀教學課程 - 「天臺止觀系統的特質」。針對第九次精簡別圓課程擬定子單元目標、行為目標、教學資源、效果評量，至此方可以作為整個教學設計才可以說暫告一段落。。另外，吾人可以從主教者運用表達的方法來看止觀教學設計，講說義理與禪修練習設計。內容如下：

「天臺止觀系統的特質」，對象：佛學院高年級、研究生，授課時數是 48 小時，每次 4 小時，共上課 12 次（分為十二個單元）。地點 。

- 第一次：天臺止觀系統的概說及介紹止觀的傳承。。
- 第二次：《摩訶止觀》 - 認識四教教義名相及內涵。
- 第三次：《摩訶止觀》 - 認識四教止觀名相及內涵。
- 第四次：《摩訶止觀》 - 認識四教與四種止觀的關係以及圓頓、漸次、不定三種止觀與圓教三種根基的關係。
- 第五次：《次第禪門》 - 認識禪波羅蜜內涵。
- 第六次：《次第禪門》 - 認識中道實相觀的內涵與漸次止觀的意義。
- 第七次：《六妙門》 - 認識不定止觀的內涵；認識第九及第十門的意義。
- 第八次：《法華玄義》、《維摩經文疏》、《維摩詰經文疏》、《維摩經玄疏》中

²³² 王邦雄等編著《中國哲學史》，309 至 426 頁，空中大學出版，初版四刷，2001 年。

對於別、圓教的說明。

- 第九次 : 《法華玄義》 - 討論精簡別圓的判準。
第十次 : 《摩訶止觀》、《次第禪門》 - 認識二十五前方便。
第十一次 : 歸納天臺止觀的特質。
第十二次 : 自由發表如何在生活中具體實踐天臺止觀。

針對第九次單元目標：精簡別圓，其子單元目標可能如下所列：
子單元目標

- 1、能瞭解別教義理及「次第三觀」的次第義涵。
- 2、能瞭解圓教義理及「圓頓止觀」的圓頓義涵。
- 3、能認識「精簡別圓」的十項判準之意義。
- 4、能察覺別教與圓教在義理及觀法上的異同。
- 5、能嘗試用不同的方法歸納別教、圓教在義理及觀法的異同。

說明：以上課程內容依據《摩訶止觀》、《法華玄義》、《維摩經文疏》、《維摩經玄疏》及其他智顛的相關文獻。另外可酌量加入後來祖師對此問題的補充說明。例如：湛然在《摩訶止觀輔行傳弘決》、《止觀大意》、釋士橫《十不二門指要鈔》、《釋士橫尊者教行錄》。更甚者可以加入現代人的研究，例如：牟宗三《佛性與般若》、尤惠貞《天臺宗性具圓教之研究》、林至欽《智者大師教觀思想之研究》等。以及其他代表性的短文。

行為目標

將單元目標再更加細分，針對學生的年齡及身心狀況推演出可能應該學習此單元之後，具備的行為有哪些？由於內容多是單元目標再進一步細分，另外受限於時間的因素，這部分的內容不再詳列。

教學資源

單元講義、息作單、板書、中國歷史朝代掛圖、智顛畫像、《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》、《法華玄義》、《維摩經文疏》、《維摩詰經文疏》、《維摩經玄疏》、智顛相關著作的研究介紹、現代心靈叢書介紹、佛堂。

效果評量

- (1) 形成性評量（上課期間舉行，各占百分之二十）：
 - 1、學生課堂上的提問與回答。
 - 2、能在佛堂依梵唄師的鐘鼓聲如儀而行，。
- (2) 總結性評量（期末舉行，各占百分之三十）：
 - 1、筆試：能用天臺止觀關鍵概念的語句闡述其義理思想。

2、多元評量：，針對有興趣的課題作比較深入的研究報告。

以上進行實際教學細部的規劃，例如：需要的節數、教具、掛圖、收錄音機等等設備的支援，更進一步實際做出教案的流程圖，作為執行的備忘錄是最好。這時仍要再一次擬定兒童所能達到的「能力指標」是哪幾條做清楚的交代，²³³並說明全班要達到百分之幾的人都會才算教學第一階段的成效完成。²³⁴

之後，針對剩下的尚未達到理解的學生進行補救教學，補救教學的進行方式也有很多種，例如，全部快速扼要重新講一遍，找同學上台等多種方法，最後要進行總結性評量，然後再補救教學。²³⁵在整個教學的流程大致如上述。如此也符合目標模式最後評鑑的步驟，以作為課程設計及教學設計的反省。

智顛的許多著作本來就是對著行者講說的方式記錄下來，所以當中透露出極大的教學特色是顯然可見，當中更運用許多教學技巧。今運用現代教學設計理念的表達方式，嘗試做一類比，流程如下：

教育宗旨：瞭解《法華》一乘圓頓教，令眾生開示悟入佛知見，得四悉壇利益。

教學目標：依照上述的三類課程，在瞭解《法華》一乘圓頓教的大原則下，分別設計教學目標

- (1) 戒律課程的教學目標：
 - 1、瞭解持戒入定發慧的大原則。
 - 2、認識懺悔的重要性。
- (2) 義理課程的教學目標：
 - 1、瞭解圓教義理的旨趣。
 - 2、認識前三教教相觀行的差別。
- (3) 禪修課程的教學目標：
 - 1、認識二十五前方便。
 - 2、認識十乘觀法。

行為指標：評估學生聞教禪修之後的在身、語、意三方面的表現。

教學成效：評估課程設計及達到教學目標人數的百分比，以作為教學的改進。

補救教學：對於尚未學會的學生進行補救教學。

多元評量：略。²³⁶

為何以「瞭解《法華》一乘圓頓教」作為最重要的教學宗旨，也就是作為天臺止觀的教學宗旨，筆者以為理由有四：

²³³ 能力指標是因應台灣教育九年一貫的推動而設立的能力指標，主要強調以培養能帶著走的能力為主，分為十大能力。

²³⁴ 一般都是以全班百分之八十上下都會的人視為成功的教學，可參考《教師手冊》，康軒出版，2002年。

²³⁵ 從這裡可以看出，一般系統的教育對於教學設計已然有一套可具體操作、可供檢驗反省的整套流程。

²³⁶ 多元評量仍是評量的一種，強調排除只能有紙筆測驗的狹隘性而提出其他型式的評量稱為多元評量。多元評量的實施，仍然必須顧慮到學科的適用性、測驗的效度以及相關硬體的配合。關於多元評量的討論離開本文討論的範圍，故從略。

- 一、天臺止觀系統的特質建立於圓教的基礎。
- 二、避免扼殺眾生大乘善根。
- 三、隨緣栽培眾生大乘善根。
- 四、圓教義理圓融無隔歷之缺點。

關於第二點及第三點的理由如下：《次第禪門》驗善惡根性部分，提到對於尚未有擇法眼的法師，在教授弟子時，為避免錯失弟子的大乘善根，所以大原則都是以講說大乘義理為主，就算是來者是小乘機，說大乘法也算種其大乘種子不適合自會離去。總比來者是大乘根基，對其說小乘法，結果不滿足而離去。兩相取捨之下，仍以說大乘法為要。²³⁷

如果上述的說法可以成立，吾人可以將佐藤哲英的觀點修正為智顛一生以圓教思想作為其終生教授止觀的教學目標。以上就主教者教學設計的角度說，倒過來，吾人來反省學習者的角度，其學習目標為何？從教學設計的原理來說，主教者的教學目標就是學習者的學習目標。那麼既然天臺止觀的教學目標應該是《法華》一乘圓頓教，也就是說學習者在學習天臺止觀時，應該要能掌握到圓頓教止觀的重點。否則整個天臺止觀的重點不僅沒有把握好，更甚者，錯解了天臺止觀系統的特質。這裡所說的是學習者最少要知道圓頓教的義理，至於能否真實入圓觀行，那是另一個問題。

經由上述的討論，天臺止觀的教與學的目標都應該是圓頓教，（依照智顛的習慣），然而教與學也非必定隔別不融。俗話說「教學相長」，就是強調教與學兩個概念並非固定不變，這點不難瞭解。那麼吾人可以說智顛在圓頓教的教學目標下，為令所有的根基都能夠掌握此教學目標，在教學的設計安排上，出現了頓說、漸說及不定說三種情形。²³⁸ 眾生機廣，圓理玄妙，如何才是最穩當的止觀教學設計呢？義理複雜，莫過於系統化，按部就班從世間禪慢慢講到出世間禪、出世間禪，一一對照分析，是最穩當的教學設計，這就是智顛最先講的一部止觀 - 《次第禪門》。未避免眾生執此「漸次相」，造成修行的困擾，所以從另外個角度來闡述圓教止觀，講述了偏重「不定相」的《六妙門》。當中扼要交代了修法不定、證相不定、夙世善根不定等等的變化，以破漸次相的執著。這麼多的鋪排弄引之後，特別就圓頓止觀大加弘揚，一改前面兩部止觀的策略（稍微點到圓理），智顛花了極大的力氣闡述圓頓止觀 - 《摩訶止觀》的道理，並明白指歸圓頓止觀是天臺止觀的重心。

另外，吾人可以從主教者運用表達的方法來看止觀教學設計，分為兩部份，講說義理與禪修練習，分別說明如下：

²³⁷ 智顛《次第禪門》，大正藏 46 冊。

²³⁸ 詳合內容請參考本章第二節的研究。《摩訶止觀》以圓頓相為主；漸、不定相為輔的教學；《次第禪門》以漸次相為主；頓、不定相為輔的教學；《六妙門》以不定相為主；頓、漸次相為輔的教學。

一、採取講述原則

在此講述原則之下，智顗展現幾種技巧：

- (1) 概念釐清
- (2) 概念對比
- (3) 概念的關係
- (4) 經論舉證
- (5) 分析批判
- (6) 系統整理
- (7) 自設問答

二、採取實習演練原則

在此原則下，強調從陌生到熟悉：

- (1) 禪堂情境的布置具表法的意義
- (2) 香花供養等藉事觀想。
- (3) 藉事調停一念心。
- (4) 禪定功夫的培養。
- (5) 念念不斷的觀照。
- (6) 魔事不可不知。
- (7) 素世善、惡根發相的種種情形。
- (8) 調理身、心入道。

以上對於智顗次第說出這三部止觀的次序、意圖、教學宗旨、教學目標、使用的教學設計以及學生的學習目標，經由理解做了一番說明。本段嘗試詮釋止觀的教學設計，這樣的說明是否適當，讀者自有一番評斷。天臺宗有時會被後人批評為玄學。乃出於要瞭解圓頓止觀就得先瞭解一大套的天臺教觀的道理。對現代人而言更是傷腦力且耗費時間。然而，天臺止觀絕不是故弄需玄，而是其義理本身就比較深細。在實踐的功夫上來說，天臺止觀仍然不離開行者的一念心。既然不離開一念心，那就絕對有落實實踐的可能。²³⁹究竟這一念心在天臺的闡釋下到底應該如何觀照？而現代人又能夠如何的實踐呢？這是個重要的課題。²⁴⁰

²³⁹ 修行主體既然不離「一念心」，當然可視為絕對有實踐的可能。另外，古天英也說明何以天臺止觀落入虛玄的原因，她說：愈是簡易直行的圓頓心法，卻因心識的向外攀緣而無法行其向內回溯之路，於是圓頓理念只能流於理論上的談玄說妙；而失去實踐力行的貫徹，理論性的圓頓與實踐性的圓頓就出現了難以彌補的鴻溝，亦即，理論的探討愈是在文字觀念上轉，愈不見生活中實踐之存在性內涵，於是理論高懸，或使人敬而遠之，或流於不實之狂慧，這也是大乘佛學反映在生活上普遍出現的問題。究其原因有二，一是人對自身的無知，一是人對法的無知。參考古天英《智顗「摩訶止觀」之研究》，13至14頁。另可參考尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》的天臺宗智者大師的圓頓止觀與禪修。

²⁴⁰ 扣回上文所擬列的「天臺止觀系統的特質」的教學設計，第十二次：自由發表天臺止觀的在生活中如何實踐。研讀天臺止觀的目的之一，就是能在生活中產生智慧的力量，這也是佛教教育的根本目的。

天臺止觀義理能夠成為一套哲學，這裡已經不需多費言，²⁴¹並更進而成為實踐的哲學。尤惠貞在《天臺哲學與佛教實踐》就一直想要表達天臺止觀義理的特殊性 - 「多年來所思考與著力者，大都與佛教義理與實踐相關聯」²⁴²，並舉牟宗三對天臺宗的評價說明天臺宗哲學的特殊之處：「『自行唯在空中，利他三千赴物。』為一了不起的佛教思想，因為此種思想不但將大乘菩薩之自度度人、自利利他的精神表現出來，同時也揭示了天臺圓教義理方便權巧、圓滿融攝的特質。」

243

關於這個問題之相關研究其實不少。²⁴⁴而根據這些研究資料顯示，撰文者大都先從智顛的圓頓觀心的義理出發，先確立理論依據，從理論依據的「一念心」的不思議性質談到「當下轉化」的可能性，從這裡可以確立天臺止觀不僅止是判釋教相、觀法的哲學，更是一套生活實踐的哲學。筆者以為如果再加上天臺止觀在實踐的可行性的內涵之後，就能凸顯這套天臺止觀哲學的特殊性。這種特殊乃是指與其他一般學術範疇所論及的邏輯或單純思辨哲學而論。²⁴⁵天臺止觀哲學這樣的特質誠如唐君毅、牟宗三等所強調：中國哲學就是一種生命的學問。離開生命的提升與轉化而談中國哲學，彷彿少了什麼。²⁴⁶

本節著重在天臺止觀教學的詮釋，所以承接上述研究資料中對天臺止觀的可實踐性已取得共識的基礎下，進一步提出天臺止觀的內涵剛好可以彌補現代強調生命教育內涵的不足。

孫效智在《生命教育的內涵與哲學基礎》²⁴⁷詳細剖析中、外生命教育興起背景及其著重實施的面相各有不同，進而強調這樣的生命教育的內涵可能有所不足，孫效智認為生命教育的內涵應該包含三方面：

什麼是生命教育？中文的「生命教育」或英文的「life education」，可以說都是相當新穎的概念，因此，不但歐美與台灣對這個概念的理解有相當大的出入，而且，國內推動者在這個概念的詮釋上，也還沒有進行充分的討論並獲得共識。²⁴⁸

²⁴¹ 哲學就是以一種積極態度來探求宇宙、生命是什麼，以及為什麼的學問，就西洋哲學來說，可以是從存有的角度出發、認識論、本體論或是強調人應該能做什麼以及不應該做什麼的一種倫理學角度來探討。

²⁴² 尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，南華大學出版，第1頁，1999年。

²⁴³ 同上。

²⁴⁴ 尤惠貞《從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤》，1至38頁，《揭諦》，第三期，2001年；釋一靜《天臺智者大師「止觀治病法」之研究》，《諦觀》，八十五期，149至181頁，1996年；釋妙璋《〈摩訶止觀〉十乘觀法之研究 - 以觀不思議境為主》，碩士論文，南華大學出版，2000年；釋如弘《天臺智者大師之佛性思想暨其所含具的積極意義》，碩士論文，南華大學出版，2001年；陳相仲《天臺圓教觀心哲學之義理與實踐》，碩士論文，南華大學出版，2002年。

²⁴⁵ 這句話的說明並不具褒貶的意思，主要在於說明天臺止觀哲學的特殊性。

²⁴⁶ 這裡的中國哲學尚包括佛教哲學。參看牟宗三《生命的學問》，三民出版，八版，2000年。唐君毅《中國哲學原論 - 中國哲學原論中之「道」之建立及其發展》，學生再版，1977年。

²⁴⁷ 孫效智《生命教育的內涵與哲學基礎》，台大哲研會，2000年。

²⁴⁸ 同上。

孫先生以為雖然中、外對生命教育興起背景及著重的面相各有不同，²⁴⁹同時國內外生命教育在具體議題上也有不同的側重，但仍然有共通的努力方向：

面對這些問題的根本解決之道則是互通的。反生命行為的真正制止並不在於防堵、監測、打擊犯罪或通報系統的建立，而在於根本的防患未然。防患未然之道在於正面人生觀的建立以及家庭社會的互愛互助。 生命教育的重要性這裡的「智」也不能只是知識技能的「知」，還更該是「智慧」，一種涵蓋深刻的生命體悟、敏銳的自省自覺、內化的價值理念以及能夠統整知情意行的「生命智慧」。否則我們的教育就會陷入「重理工輕人文」的惡性循環中，不斷培養出「會投票的驢子」，而使整個社會付出愈來愈沈重的代價。²⁵⁰

另外，曾志朗也曾行文指出，教育改革不能只著眼於制度與技術面的改造，而更該重視價值理念的提昇 - 「生命教育提升生命意義，統整情意與知行，並強調對人及對生命的尊重，應作為教育改革最核心的一環」。或是傅偉勳等一直強調的生死教育。²⁵¹有幸的是政府從民國八十六年開始也提出一些生命教育的專案計畫。²⁵²

孫先生指出生命教育的內涵不應僅限於防範暴力或侵害等議題的生命教育，而提出生命教育的內涵應該包括三方面：

²⁴⁹ 同上。先談國內外理解上的出入。主要原因在於文化與社會情境的不同。西方國家明確標舉「生命教育」概念（life education）的，大概是1979年在澳洲雪梨成立的「生命教育中心」（life educational center: LEC）該中心目前已發展為一國際性機構（Life Education International），屬於聯合國「非政府組織」（NGO）的一員。他們所謂的「生命教育」可以由其設立宗旨看出，那就是致力於「藥物濫用、暴力與愛滋病」的防制。台灣生命教育的提倡背景與暴力有某些關係，但與毒品或愛滋病的關係則還不太大。這是因為台灣社會的藥物濫用與愛滋病問題還不像西方社會那樣猖獗的緣故。當然，與愛滋病息息相關的課題如性關係方面的混亂，在台灣也早就到了日趨嚴重而不容忽視的地步。更令人憂心的是暴力問題，以台灣現況言，所謂暴力包含兩方面，一是不尊重與傷害他人生命的暴力；一是青少年的自我傷害或自殺。這兩類戕害生命的暴力事件在近幾年來層出不窮，而且年齡層也逐漸下降，這是國內倡議生命教育的主要社會背景。

²⁵⁰ 同上。

²⁵¹ 傅偉勳教授在其所著之《死亡的尊嚴與生命的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》一書所強調者不僅是正視死亡問題，同時更要關切與探索生命自身所遭遇的諸多問題，此亦即傅教授在其所主編的「生死學叢書」總序中所主張的：「生死學三部曲」應包括第一、面對人類共同命運的死亡挑戰，表現愛之關懷的「共命死亡學」；第二、環繞落死後生命或死後世界奧秘探索的種種進路；第三、以「愛」的表現貫穿「生」與「死」的生死學探索，即從「死亡學」（狹義的生死學）轉到「生命學」，面對死的挑戰，重新肯定每一單獨實存的生命尊嚴價值意義，而公「愛」的教育幫助每一單獨實存建立健全有益的生死觀與生死智慧。節錄自尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，346頁。

²⁵² 同上，自民國八十六年底前台灣省教育廳推動中等學校「生命教育實施計畫」以來，「生命教育」獲得台灣省各級中等學校的熱烈回應與積極參與。北高兩市陸續推動相關專案，教育部於八十九年宣佈設立「學校生命教育專案小組」，期將生命教育的理念正式納入由小學至大學十六年學校教育體系中，使「生命教育」獲得一貫化、完整化、全程化的體現。例如：九年一貫課程：生命教育就包含在六大新興議題裡。

生命教育的內涵在學理上應涵蓋（一）人生與宗教哲學、（二）基本與應用倫理學以及（三）人格統整與情緒教育三個領域。當然，此一看法只是一種芻議，其成熟度與周延性還需要（一）定義問題、（二）共識與開放原則、（三）周延原則來加以討論，才能豐富並完整化其內容。²⁵³

孫先生提出的生命教育的內涵有一部份是對人生與宗教哲學的肯定。事實上，教育部或縣市教育局，已經有多次與宗教團體合作的經驗，而且成效良好。藉由委託宗教團體輔導或收納失學、性侵害、家暴或罪刑在身的青少年兒童。例如：台中曉明女中從天主教的角度弘揚生命教育、南投白豪禪寺受委託收納一些青少年在寺院中生活至其正常後離開等、教會的輔導功能等。這都還只是以「輔導」為主的宗教教育。

從上述的研究顯示：藉由中國大乘佛學 - 天台宗性具圓教之特殊義涵充分開展出其對現實社會與人生之正面而積極的意義與影響。那麼什麼是正面而積極的影響？在佛教的大原則下：諸行無常、諸法依待因緣而生滅，再加上天臺圓頓思想的內涵，來觀解現實世間所有的順遂的或災難的突發事件，如此或許能令實存個體較平靜而客觀地面對「突發」事件與對應隨時可能發生的狀況。²⁵⁴

例如：今年初的美伊大戰至現今全球都籠罩在 SARS 的恐懼中，種種的混亂不安不可言喻。尤其是 SARS 危機，對於某些親人不慎染煞而快速死去，都十分難以承受。每一個實存者應該如何面對其自身的身體 - 「自我觀」，乃之於面對死亡時所可能產生的情緒或對生活的影響。佛教（也包括天臺宗）有自成一格的觀解態度，令每一個體盡量能從自己痛苦或怨恨的情緒中走出，而絕對不是宿命論或是倒楣論的想法。

²⁵³ 孫效智 生命教育的內涵與哲學基礎，台大哲研會，2000年。。

²⁵⁴ 部分文字內容參考尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，346頁。

第七章 以佐藤哲英之判釋為主的評述

本篇論文就是圍繞在佐藤哲英、關口真大及安藤俊雄等對智顛思想分判的種種問題上，透過前面之章節的探討，已然清楚佐藤哲英等學者為何如此分判智顛思想的理由。前面篇章的表達盡量將問題的來龍去脈表達明白，從中抽絲剝繭釐清癥結，所以是微觀式。第七章希望從鳥瞰式的方法將佐藤哲英等與中國歷來對天臺止觀的觀點呈現出來。

智顛前期思想的解讀乃大致分成兩派。第一派：智顛前期思想不具備圓教理，綜合來說代表人物有佐藤哲英、關口真大、橫超慧日等。第二派：智顛前期思想即具備圓教理，代表人物則有湛然、智旭及現今釋法藏、古天英、陳英善、安藤俊雄、筆者等。為了探究這個問題，筆者認為以精簡別圓的十條判準來審視《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》等三部書當中所各代表的圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀的義涵是本論文最重要的研究目標。依此檢視佐藤哲英、關口真大、安藤俊雄的研究結果。另外，透過此研究將天臺止觀的特質重新建立並予以詮釋。最後，將佐藤哲英等研究成果作分析評述。

第七章以佐藤哲英判釋為主之評述。總結的針對佐藤哲英、關口真大及安藤俊雄對智顛止觀著作的研究成果提出反省。第一節從四種層次的進路來呈現日本與中國這兩派觀點的差異。說明第一派佐藤哲英等雖然依精簡別圓的第四條 - 次第不次第的判準來分判智顛三部止觀的義理，可惜他們對於次第不次第之內涵未有清楚的掌握，本文當中並釐清有關次第或不次第共八個概念之內涵。第二節分別評論佐藤哲英等對智顛思想的相關研究。指出其研究觀點的可能偏失。

佐藤哲英的研究成果的偏失列舉九條如下：(一)《次第禪門》屬別教義理可能蘊含之矛盾(二)《六妙門》屬別教義理可能蘊含之矛盾(三)智顛前期著作尚未含有圓教思想可能蘊含之矛盾(四)智顛前期七部著作收攝在漸次止觀可能蘊含之矛盾(五)將「初旋陀羅尼」理解成別教理可能蘊含之矛盾(六)對智顛「批判南三北七的反省」理解可能之偏失(七)只著重觀法上的分判可能蘊含之矛盾(八)對天臺止觀系統的認識可能蘊含之偏失(九)對天臺止觀教學的認識可能蘊含之偏失。關於關口真大的偏失列舉七條，最後對於安藤俊雄的研究提出三點反省。

第三節是有關佐藤哲英等研究方法之評述，分為兩段。第一段主要針對日本佛學研究方法的反省，指出日本天臺學研究偏重文獻考證而輕忽義理疏通。第二段從日本天臺學強烈的文獻學式的研究風格，進一步針對現代佛學研究方法如：文獻學、考據學、西洋哲學這三種方法加以反省，從而更加深切認識到研究者採取什麼樣的研究方法與研究態度都會深刻影響到研究結果。強調研究者必然要對所研究的學科產生客觀而相應的理解，所採取的任何方法皆可揭示佛學的某一個面向，卻不斷然認為必得使用某種研究方法方才夠得上現代化的佛學研究。

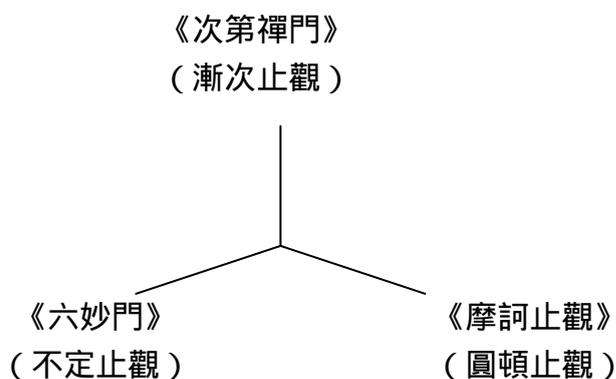
第一節 二派觀點之差異

日本專研天臺學的專家 - 佐藤哲英在《天臺大師の研究》一書中，針對與智顛思想相關著作詳細的考證後，他提出三項結論：第一、智顛的思想可以分為前後兩期，其中，漸次止觀為智顛的前期思想，後期以圓頓止觀為主要思想；第二、在智顛前期的其他七部著作的思想，可以說就是以《次第禪門》的漸次止觀為中心，其他七部書可以說是《釋禪》的入門書、要略書；第三、他更進一步明白指出《次第禪門》的漸次止觀應該是判屬在別教的性格，是次第三觀而非一心三觀。茲簡述如下：

- 1、智顛前期思想 - 漸次止觀
- 2、智顛中晚期思想 - 圓頓止觀
- 3、智顛一生思想的分期之判準 - 別教思想躍升到圓教思想
- 4、智顛漸次思想之代表作 - 《次第禪門》
- 5、智顛圓頓思想之代表作 - 《摩訶止觀》

就佐藤哲英的研究結果來看，最重要的訊息就是對《次第禪門》漸次止觀的解讀，將其義理判在別教的性格，以作為其整個研究結果當中極具關鍵性的結論。然而，這項結論卻與筆者的觀點產生極大差異，筆者以為智顛前期著作思想已具備圓教思想。經由蒐集日本相關研究發現：與佐藤哲英觀點近似的尚有關口真大。他也認為次第止觀代表智顛的早期思想，圓頓止觀則代表晚期思想。然而，安藤俊雄卻有不同於佐藤哲英與關口真大的觀點，安藤俊雄認為智顛的前期就已然具備圓教思想。換句話說，就日本學術界內部而言，就對智顛前期思想的解讀已然存在不同的看法。

另外，反觀中國歷來的觀點中如智顛、湛然、智旭及現今釋法藏的觀點都顯示出《摩訶止觀》《次第禪門》《六妙門》等三部書當中所各自代表的圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀等都是屬於圓教義理的禪法。為了方便對照，茲將三部止觀與天臺三種止觀的關係，圖示如下：



從上述得知智顛前期思想的解讀乃大致分成兩派。第一派：智顛前期思想不具備圓教理，綜合來說代表人物有佐藤哲英、關口真大、橫超慧日等。第二派：智顛前期思想即具備圓教理，代表人物則有湛然、智旭及現今釋法藏、古天英、陳英善、安藤俊雄、筆者等。

1、四種層次之進路

從相關研究資料顯示，有關智顛思想之分判有兩派學者持不同的立場。分別是第一派認為智顛前期思想不具備圓教思想，例如佐藤哲英以及關口真大。第二派認為智顛前期思想具備圓教思想，持此觀點者有湛然、智旭、釋法藏、古天英、陳英善、安藤俊雄、筆者等。筆者主要是扣緊對智顛思想分判的基礎上而說大致分成兩派觀點。等到下一段論及四個不同層次的對顯時，所代表的人物雖有所增減，不過大體上仍如上所述。

在研究的進路上，筆者採取上述兩派對智顛前期思想是否具備圓教之分歧，運用四個層次對照的策略來突顯本研究的意義。這四個層次分別是，第一層次是天臺止觀義理解讀的對照。第二層次是天臺止觀架構的對照。第三層次是智顛兩次宗教經驗解讀的對照。第四層次是三部止觀頓、漸、不定教相的對照。茲說明如下：

(1) 天臺止觀義理解讀的對照

關於智顛《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》這三部止觀義理的解讀，第一派與第二派同樣皆認為《摩訶止觀》之圓頓止觀判屬於圓教性格，其觀點之差異主要發生在智顛所著之《次第禪門》與《六妙門》中。第一派佐藤哲英等認為《次第禪門》之漸次止觀判屬於別教。第二派湛然等則提出依智顛之意《次第禪門》之漸次止觀在義理上仍旨歸圓教理，只是修行事相仍有次第修的相狀。同樣的，第一派認為《六妙門》之不定止觀判屬於別教；而第二派則認為《六妙門》之不定止觀仍具足圓教義理的性格。如下圖所示：

	《次第禪門》之漸次止觀義理的判釋	《六妙門》之不定止觀的判釋
第一派佐藤哲英等	別教	別教
第二派湛然等	圓教	圓教

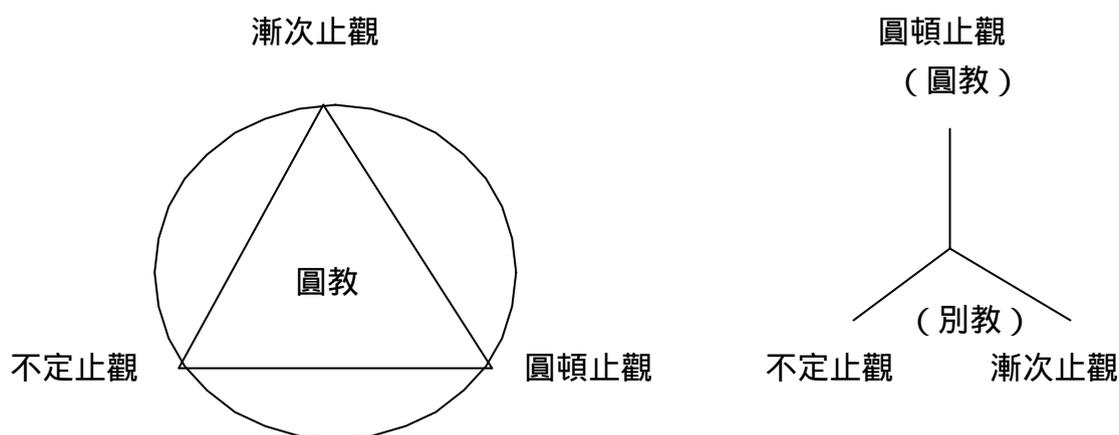
(2) 天臺止觀架構的對照

從上，第一派佐藤哲英等與第二派湛然等一開始對於智顛所著之《次第禪門》、《六妙門》這二部止觀義理的解讀不同，筆者以為進一步這兩派將對天臺止觀整體架構亦產生不同的認識。例如第一派佐藤哲英等對天臺止觀系統架構的認識將是在別教的基礎上，有不定止觀與漸次止觀，然後更進一步向上發展漸趨成

熟的圓頓止觀詳細如下右圖所示。第二派湛然等對天臺止觀系統架構的認識將會是為收攝圓教根基而分說三種止觀，所以三種止觀各立於正三角形之頂點，通過三頂點的圓形正是意指三種止觀皆收攝於圓教義理之下，如下左圖所示（二圖視角為平面）：

第二派湛然等之天臺止觀系統架構

第一派佐藤哲英等之天臺止觀系統架構



(3) 智顛兩次宗教經驗解讀的對照

從《天臺九祖傳》、《佛祖統記》等史傳資料得知智顛一生有兩次較大的宗教體驗。第一次是早期的「蘇山大悟」，第二次是中年的「華頂峰聽一實相理」。在第一派是佐藤哲英與橫超慧日認為智顛於「蘇山大悟」尚未悟圓頓理亦即仍停留在空觀，尚未證悟中觀。然而第二派湛然與釋土橫以及牟宗三等皆認為智顛在「蘇山大悟」就已經證悟圓教的空觀。如下圖所示：

	「蘇山大悟」	「華頂峰聽一實相理」
第一派佐藤哲英、橫超慧日、林志欽等	尚未悟圓頓理亦即仍停留在空觀，尚未證悟中觀。	證入圓頓思想的重要契機。
第二派湛然、釋土橫以及牟宗三等	已經證悟圓教的義理亦即以證入中觀。	

(4) 三部止觀呈顯頓、漸、不定教相的對照²⁵⁵

關於智顛所講述之《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》，不僅依次標舉圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀。在闡述的技巧上《摩訶止觀》以頓教相為主；漸、不定為輔。《次第禪門》以漸教相為主；頓、不定為輔。《六妙門》以不定教相為

²⁵⁵ 第四層次的對照凸顯，其實在佐藤哲英及關口真大的研究中並沒有特別說明三部止觀教相的問題，而是筆者從其表達中推求佐藤哲英與關口真大極有可能是持第一種觀點。至於安藤俊雄，他有注意到《六妙門》有頓漸不定教相的安排；《次第禪門》有漸次、不定教相的安排。

主；漸、頓為輔。由此更可以充分顯示智顛在講述止觀時細膩的教學設計。筆者以為佐藤哲英等卻沒有注意到這點，以致於他們對三部止觀的認識就顯得粗略。如下圖所示：

	《摩訶止觀》	《次第禪門》	《六妙門》
第一派佐藤哲英	頓教相	漸教相	不定教相
第二派筆者	以頓教相為主； 漸、不定為輔	以漸教相為主； 頓、不定為輔	以不定教相為主； 漸、頓為輔

本論文在研究的過程中，針對研究目標，採取如下的研究步驟：

- 1、蒐集整理
- 2、文獻比對
- 3、分析（義理分析、哲學分析）
- 4、理證
- 5、經證
- 6、詮釋
- 7、文獻考證
- 8、綜合歸納
- 9、三段論證
- 10、圖表呈現
- 11、詞義解釋
- 12、分類
- 13、類比
- 14、比較

筆者以為，要解決「兩種觀點」之間的差異，所以選擇從智顛止觀著作的進路切入尚有下列二項用意：一、認識天臺止觀架構的特色。二、認識修學天臺止觀的要義，從而對中國大乘十宗當中以教觀雙美聞名的天臺宗，能有真切的認識。

2、次第、不次第之分判

從上述研究推知，佐藤哲英與關口真大極有可能把漸次止觀的次第義涵與次第三觀的次第義涵產生混淆。為什麼會產生這樣的錯解呢？筆者以為最大的癥結出在二者對智顛精簡別圓的十條判準中第四條判準 - 從次第不次第來分判別、

圓，產生錯解。²⁵⁶換句話說，佐藤哲英與關口真大對於次第、不次第的判準並沒有真正的釐清。

「次第」就字面解釋就含有（1）逐漸、漸入（2）依次序的（3）尚未圓融圓滿等意義。漸次意主要著重在「逐漸」、「漸入」的意思。而次第著重在「依照次序」的意思，二者也都可以說含有循序漸進的意思。如果依照字面的理解確實容易產生漸次止觀就是次第三觀的印象。²⁵⁷

針對這個問題，以下將從三方面來說明：一、列出次第不次第的別圓判準，並從附錄一的研究結果，得出本論文判斷別圓的判準，以說明單純從第四條來分別別圓是有可能造成分判錯誤的情形發生。²⁵⁸二、盡量將本論文中所可能遭遇到次第、不次第義涵的概念，整理對照並找出其內涵。三、從出漸次止觀的漸次意與《次第禪門》的次第意的對照中，得到二者相同的都有次第、循序漸進的意義，但其內涵所指的對象卻非一致。也就是說就修漸次止觀的一念心而言，《次第禪門》並沒有說明修觀的一念心有空、假、中的次第隔別，而是強調依緣事止觀漸次調熟身心入理止觀，才是漸次止觀的旨趣。依附錄一的研究結果，得出本論文判斷別圓的判準對照如下：

圓教的準則	別教的準則
1.智顛「十義分別別圓教」	智顛「十義分別別圓教」
2.一念識心	真心觀 ²⁵⁹
3.從無住本立一切法	真如隨緣 ²⁶⁰
4.不斷斷	緣理斷九

²⁵⁶ 別圓兩種俱通中，論其同異略為十：一、融不融；二、即法不即法；三、明佛智非佛智；四、明次行不次行；五、明斷斷惑；六、明實位不實位；七、果縱果不縱；八、圓詮不圓詮；九、約難問；十、約譬喻。尋此十意，名識八門同異也。

²⁵⁷ 從這裡可以透顯出日本天臺學研究過於疏忽義理的分析，而被字面的意義所混淆。

²⁵⁸ 牟宗三從智顛「十義分別別圓教」中，歸納出最主要有「即不即」與「斷斷不斷斷」的概念最能分別別圓教的差異，也最能彰顯圓教的特質與殊義。牟宗三《佛性與般若》645頁。所以尤惠貞亦認為此二義分別別圓之義涵可以總攝其餘八義。尤惠貞在其著作《天臺宗性具圓教之研究》。吾人可以說，牟宗三與尤惠貞的觀點可以說是對佐藤哲英及關口真大最好的提醒。另補充這兩條的判準內容：「二、即法不即法者，若說『有』為門，此有非生死有，出生死外別論真善妙有。空門者，出二乘真外別論畢竟空。乃至非有非無門亦如是。是為別四門相。若『有』為門，即生死之有是實相之有；一切法趣有，有即法界；出法界外，更無法可論。生死即涅槃，涅槃即生死，無二無別，舉『有』為門端耳。實具一切法，圓通無礙，是名有門。二門亦如是。此即生死之法是圓四門相也。五、約斷斷不斷斷者，夫至理虛無，無明體性本自不有，何須智慧？解惑既無，安用圓別？《涅槃》云：「誰有智慧？誰有煩惱？」《淨名》云：「婬怒痴性即是解脫」，又「不斷痴愛，起于明脫。」此則不論斷不斷。《大經》云：「暗時無明，明時無暗；有智慧時，則無煩惱。」此用智慧斷煩惱也。若別有門，多就定分割截，漸次斷除五住，即是思議斷也。乃至三門亦如是。是為別四門相。若圓有門，解惑不二，多明「不斷斷」；五住皆不思議，即是不思議斷。乃至三門亦如是。是為圓四門相。」

²⁵⁹ 如果從釋士橫強調的天臺性具的一念心是妄心的判準來看《次第禪門》中道實相觀的義理，根本沒有別教真心觀的義涵。

²⁶⁰ 《次第禪門》介紹中道實相觀時，對於法、心的分析，決然沒有真如的義涵出現，所以從這個判準來看，仍然不應該將中道實相觀判為別教理。

以下將次第、不次第的概念作下列對照並說明研究結果：

- 一、漸次止觀次第的內涵與圓頓止觀不次第的義涵
- 二、次第三觀次第的義涵與一心三觀不次第的義涵
- 三、《次第禪門》次第的義涵與漸教相次第修次第學的義涵

研究結果整理如下，括弧中的前一個數字表示摘錄自本論文的章次，後一個數字表示節次：

一、漸次止觀次第的內涵（3.1）

- 1、緣實相理
- 2、漸次止觀是為初淺後深漸次而修，漸次止觀相。
- 3、今言漸者，從微至著之漸，初知實相。

二、圓頓止觀不次第的義涵（4.1）

- 1、心的不可思議的論證
- 2、三諦三觀的概念架構。
- 3、一三三一的表達模式

三、一心三觀不次第的義涵（3.2）

- 1、一境即完整具足三種諦理，無隔無缺。
- 2、一念心即完整具足三種智慧的觀照，無前後、無次第，一念心當下具足。
- 3、心境一體，離心外無境，離境外無心。
- 4、一境具足三諦，雖然隨情況有偏重某一種諦理的部分卻沒有偏廢的情形。
- 5、一心具足三觀，雖然隨情況有偏重某一種觀慧的部分亦沒有偏廢的情形。



（二者重疊）

四、次第三觀次第的義涵（3.2）

- 1、次第止觀的觀法有三種：二諦觀、平等觀、中道觀。
- 2、這三種止觀法必須次第而修不能逾越。
- 3、三種止觀法直至中道觀，才見佛性。

最後綜合歸納得到漸次止觀的漸次意、次第三觀的次第意與《次第禪門》的次第意，從這三個名詞的對照中可以發現三者相同的都有次第、循序漸進的意義。但其內涵所指的對象卻非一致。茲列表對照如下：

漸次（止觀）	——	依緣事止觀漸次調熟身心入理止觀（中道實相觀）
次第（三觀）	——	在修觀的基礎而說二諦觀、平等觀及中道觀這三觀必須次第而修不能逾越，亦即行者尚未能一念心圓具三觀。
次第（《次第禪門》）	——	明瞭佛教因果行位修證次序
	——	辨別次第，以瞭解禪法大要
	——	了知次第，如是可次第學、次第行
	——	依照觀慧及定力深淺粗細次第介紹

最後列出有關「不定」及「頓」兩個概念所指攝之內涵。承第四章第三節有關「不定」之內涵的研究結果：

不定	——	教	——	修因不定
	——	證	——	證果不定
	——	修行發相	——	善惡根發相不定
	——	化儀	——	得不定益
	——	根基	——	偏好隨機修法而不執限於某一法之根基

承第三章第三節研究結果，吾人可以說「頓」之義涵共有四種：

頓	——	教	——	頓教（法的義理是頓足）
	——	行	——	頓觀（一念心圓觀三諦理無缺）
	——	人	——	頓人（偏好圓頓修法之行者）
	——	化儀	——	頓大而說（直接闡述大法）

第二節 關於佐藤哲英等研究成果之省思

本節第一段主要用三段論證的方法，從九個方面將佐藤哲英可能產生矛盾的觀點作清楚的呈現，因為前面章節已經針對問題作詳盡的描述分析與探討，所以這裡主要是綜合歸納式的表達。另外將關口真大及安藤俊雄排在第二段，從研究成果來看，安藤俊雄大體上對智顛思想的分判仍然從智顛的止觀著作中詳細探討而得。換句話說，安藤俊雄在義理的探討顯然比佐藤哲英、關口真大二者多。

1、佐藤哲英研究成果之反省

茲將佐藤哲英在其《天臺大師の研究》的研究成果整理如下：

- 一、前期七部著作以《次第禪門》為中心，包含在《次第禪門》的體系中。
- 二、《次第禪門》的「漸次止觀」屬於「別教」性格。²⁶¹
- 三、中後期的三大部才是圓頓止觀思想的成熟，前期尚是圓頓思想的胎動。
- 四、智顛的思想可以分為前後兩期，前期以「漸次止觀」思想為主，後期以「圓頓止觀」思想為主。

承上節，透過兩種觀點對照的研究進路，發現佐藤哲英的研究成果的偏失如下：(一)《次第禪門》屬別教義理可能蘊含之矛盾(二)《六妙門》屬別教義理可能蘊含之矛盾(三)智顛前期著作尚未含有圓教思想可能蘊含之矛盾(四)智顛前期七部著作收攝在漸次止觀可能蘊含之矛盾(五)將「初旋陀羅尼」理解成別教理可能蘊含之矛盾(六)對智顛「批判南三北七的反省」理解可能之偏失(七)只著重觀法上的分判可能蘊含之矛盾(八)對天臺止觀系統的認識可能蘊含之偏失(九)對天臺止觀教學的認識可能蘊含之偏失。以下乃提出佐證加以指明其可能的誤解：

- (一)《次第禪門》屬別教理可能蘊含之矛盾：如果「《次第禪門》所說：所有的禪定，如果一法不具足一切諸法，那麼就非禪波羅蜜。」是真。²⁶²並且「用「首楞嚴心」，入於其他禪門皆成禪波羅蜜」是真。則《次第禪門》所言的禪定義理具足圓教理。可見佐藤哲英分判《次第禪門》屬別教理可能矛盾。

²⁶¹ 佐藤哲英《天臺大師の研究》，238 至 239 頁。吳汝鈞《天臺智顛的心靈哲學》，56 頁，註解第 73，台灣商務出版，1999 年。

²⁶² 若其禪定不具足攝一切諸法，則非究竟，何得名波羅蜜義？問曰：諸法實相、首楞嚴及到彼岸等，為佛一人方稱究竟。菩薩所行禪定，云何名波羅蜜？答曰：因中說果故，隨分說故。頓教所明發心，畢竟不二別故，以如是等眾多義故，菩薩所行禪定，亦得名波羅蜜。《次第禪門》大正藏 46 冊，479 頁。

- (二)《六妙門》屬別教義理可能蘊含之矛盾：從第九觀的引文中：「第九、圓觀六妙門：夫圓觀者，豈得如上所說？但觀心源，具足六妙門。關於諸法，不得爾乎？今行者觀一心見一切心，見一切心及一切法，觀一法見一切法及一切心。觀菩提見一切煩惱生死，觀煩惱生死見一切菩提涅槃。觀一佛見一切眾生及諸佛，觀一眾生見一切佛及眾生。一切皆如影現，非內非外，不一不異，本性自爾，無能作者。」²⁶³ 依智顗精簡別圓的第一條「融不融」及第二條「即法不即法」分判，得知此第九圓觀六妙門為圓教理。可見佐藤哲英分判《六妙門》屬別教理可能與義理不符。
- (三) 智顗前期著作尚未含有圓教思想可能蘊含之矛盾：如果《六妙門》是智顗前期的著作是真。並且第九「圓觀六妙門」具足圓教理是真。又佐藤哲英所言：「智顗前期尚未具備圓教的思想」是假。可見佐藤哲英對智顗前期著作思想之分判可能矛盾。
- (四) 智顗前期七部著作收攝在漸次止觀可能蘊含之矛盾：如果佐藤哲英所言《次第禪門》的「漸次止觀」屬於「別教」性格是真。並且經過本論文所探究的《六妙門》、《法華三昧懺儀》²⁶⁴ 具足圓教理是真。則《六妙門》、《法華三昧懺儀》包含在《次第禪門》的體系是假。可見佐藤哲英所言「《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》、《六妙門》、《覺意三昧》、《法界次第初門》、《小止觀》、《禪門口訣》等。同時包含在《次第禪門》的體系中。其均是《次第禪門》的別行書、入門書、要略書。」是假。
- (五) 將「初旋陀羅尼」理解成別教理可能蘊含之矛盾：如果「圓教人修因上是一心圓具三觀，在證果上仍以空觀、假觀、中觀成就，依次有事相之別。但此空觀是包含假、中二觀，只是偏在空觀多分；依理類推。」是真。並且「依持三昧前方便之定入初玄陀羅尼，意即「空觀成就」，就果上證入而說。」是真。則佐藤哲英所言「證入初旋陀羅尼是空觀層次，此空觀的義涵是別教理。」是假。可見智顗在大蘇山的悟境是圓教的空觀成就，佐藤哲英將「初旋陀羅尼」理解成行者是證入別教的空觀可能是矛盾。
- (六) 對智顗「批判南三北七的反省」理解可能之偏失：智顗在《法華玄義》判

²⁶³ 《六妙門》大正藏 46 冊，554 頁。

²⁶⁴ 第十、坐禪實相正觀方法 云何正觀？如菩薩法，不斷結使，不住使海。觀一切法空如實相，是名正觀。云何名觀？一切法空，行者當諦觀現前一念妄心，隨所緣境。行此懺悔，心如流水，不住法中。所以者何？一切妄想顛倒，所做罪福，諸法皆從心起，離心之外則無罪福及一切法。若觀心無心，則罪福無主，知罪福性空，則一切諸法皆空。如是觀時，能破一切生死顛倒，三毒妄想，極重惡業，亦無所破。身心清淨，念念之中，照了諸法。一切法門，悉現一念心中。非一非異，無有障闕。譬如：如意寶珠，具足一切珍寶，如是實性，非內非外。行者善觀心性，猶如虛空，於畢竟淨心中，見一切法門，通達無闕。亦復如是，是名行者觀心實相懺悔。《法華三昧懺儀》，大正藏 46 冊，954 頁。

教相說他的分判不同當時「南三北七」的分判。²⁶⁵佐藤哲英所言：漸次止觀意即別教性格次第三觀相。得知佐藤哲英對智顛「批判南三北七的反省」理解可能偏失。

(七) 只著重觀法上的分判可能蘊含之矛盾：約教門又分為三種：一、頓教相；二、漸教相；三、不定教相。約觀門又分為三種：一、圓頓觀；二、漸次觀；三、不定觀。²⁶⁶又，判釋教相，必須從教觀二門分判，義理方為周足。²⁶⁷然而，佐藤哲英只從漸次止觀圓頓止觀來分判，未顧及漸次止觀與圓頓止觀的義理，就妄下分判：漸次止觀為別教。可見如果依佐藤哲英所言「漸次觀代表智顛早期思想，以圓頓觀代表晚期思想。」是真，則同樣會落入智顛前期七部著作收攝在漸次止觀可能蘊含之矛盾。

²⁶⁵ 一、頓。二、漸。三、不定。此三名同舊，義異也云云。《法華玄義》，大正藏33冊，806頁。

²⁶⁶ 判釋教相 今釋此三教各作二解：一、約教門解。二、約觀門解。教門為信行人，又成聞義；觀門為法行人，又成慧義。聞慧具足，如人有目，日光明照，見種種色，具如《釋論》偈云云。 一、約教者，若《華嚴》七處八會之說，譬如「日出先照高山。」《淨名》中「唯喚蘆蔔」《大品》中說「不共般若」。《法華》云：「但說無上道。」又「始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧，若遇眾生盡教佛道。」《涅槃》二十七云：「雪山有草名為忍辱，牛若食者，即得醍醐。」又云：「我初成佛，恒沙菩薩來問是義，如汝無異。」諸大乘經如此意義類例，皆名頓教相也，非頓教部也。 二、漸教相者，如《涅槃》十三云：「從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若，從般若出涅槃。」如此等意即是漸教相也。又始自人天、二乘、菩薩、佛道，亦是漸也。又中間次等入，亦是漸云云。 三、不定教者，此無別法，但約頓、漸，其義自明。今依《大經》二十七云：「置毒於乳中，乳即殺人，酪、蘇、醍醐亦能殺人。」此謂過去佛所，嘗聞大乘實相之教，譬之以毒。成值釋迦聲教，其毒即發，結惑人死。若如提謂波利，但聞五戒，不起法忍，三百人得信忍，四天王得柔順忍，皆服長樂之藥，佩長生之符，住於戒中，見諸佛母，即是乳中殺人也。酪中殺人者，如《智度論》云：「教有二種：一、顯露教。二、秘密教。」顯露者，初轉法輪，五比丘及八萬諸天得法眼淨。若秘密教，無量菩薩得無生法忍。此是毒至於酪而能殺人也。生蘇中殺人者，有諸菩薩於方等大乘教得見佛性，住大涅槃，即其義也。熟蘇殺人者，有諸菩薩於摩訶般若教得見佛性，即其義也。醍醐殺人者，如涅槃教中，鈍根聲聞開發慧眼，得見佛性，乃至鈍根緣覺菩薩七種方便，皆入究竟涅槃，即其義也。是名不定教相也，非不定部。 約觀者，一、圓頓觀，從初發心即觀實相，修四種三昧，行八正道，即於道場開佛知見，得無生忍。如牛食忍草，即得醍醐，其意具在止觀云云。漸次觀，從初發心為圓極故，修阿那波那、十二門禪，即是根本之行。故云「凡夫如雜血乳。次修六妙門，十六特勝觀、練、熏、修等，乃至道品、四諦觀等，即是聲聞法，如清淨乳行也。次修十二緣觀，即是緣覺，如酪行也。次修四弘誓願，六波羅密，通藏菩薩所行事理之法，皆如生蘇行也。次修別教菩薩所行之行，皆如熟蘇，故云菩薩如熟蘇也。次修自性禪、入一切禪，乃至清淨禪，此諸法門能見佛性，住大涅槃，真應具足，故名醍醐行也。若的就菩薩位，辨五味義，如上行妙中辨，亦如次第禪門說也，是名漸次觀也。 三、不定觀者，從過去佛深種善根，今修證十二門，豁然開悟，得無生忍，即是毒在乳中，即能殺人也。若坐證不淨觀，九想、十想、背捨、勝處、有作四聖諦觀等，因此禪定，豁然心開意解，得無生忍，即是毒至酪中殺人也。若有人發四弘誓願，修於六度，體假入空，無生四諦觀，豁然悟解，得無生忍，即是毒至生蘇殺人也。若人修行六度，修從空出假，修無量四諦觀，豁然心悟，得無生忍，是毒至熟蘇而殺人也。若有坐禪，修中道自性等禪正觀，學無作四聖諦，行法華、般舟等四種三昧，豁然心悟，得無生忍，即是醍醐行中殺人也。《法華玄義》，大正藏，33冊，806頁。

²⁶⁷ 今辨信、法兩行，明於佛法，各作三意，歷前諸教，無有一科，而不異諸法師也。若欲修禪學道，歷前諸觀，為法行人說安心法，無有一科與世間禪師同也。是名略點教觀大意，大該佛法。《法華玄義》，大正藏，33冊，806頁。

(八) 對天臺止觀系統的認識可能蘊含之偏失：如果「天臺止觀有三種：圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀」是真。並且天臺三種止觀為收攝圓教三種根基是真。佐藤哲英所言：漸次止觀是別教思想為假。可見佐藤哲英對天臺止觀系統的認識可能偏失。

(九) 對天臺止觀教學的認識可能蘊含之偏失：如果上述第七條是真。則佐藤哲英尚未明白智顛的教學目標即是圓教理。可見佐藤哲英對天臺止觀教學的認識可能有所偏失。

以上九條論述的結果顯示著：智顛的思想前後期乃是一致的，而且就是圓教思想。也就是說，智顛在瓦官寺說出次第止觀，是方便行者修學；其後又說出《六妙門》的不定止觀，²⁶⁸為令行者不至執著於次第而成病；最後又說《摩訶止觀》。由這兩本書中可看出智顛明白指出：天臺三種止觀乃收攝圓教三種根基而說。依上文指出佐藤哲英研究成果應該釐清的地方之後，我們可以這麼說：

- 一、《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》，都具足圓教義理。
- 二、從這三部書的研究可以確定佐藤哲英的分判並不恰當。這樣的分判雖然簡化了複雜性，可是卻相對的使很多的地方顯得模糊不清，其中，最重要的就是對漸次止觀不同於別教的次第三觀的內涵有所誤解。
- 三、並非智顛的思想不能分為兩期，而是指佐藤哲英之分判準則可能有偏失。
- 四、佐藤哲英的分判乃隱含著思想史演進方式，顯得有些武斷而粗略。
- 五、我們最好避免簡化說：「漸次止觀是《次第禪門》主要思想。」雖然這句話並沒有錯，筆者以為如果能再補上「這是一部為圓教人說的漸次止觀的大乘禪法，令學者次第方便修學。」這一句話，則可避免錯誤的聯想。因為實相玄妙難解，漸次修觀容易行。同理《六妙門》也是如此。
- 六、如果要強調《摩訶止觀》有多圓頓，那麼，我們可以說智顛始終都以圓頓思想為核心而說法著述，並且，智顛的《摩訶止觀》與《法華玄義》就是彰顯佛陀說法圓妙、自在的雙璧！²⁶⁹
- 七、研究《六妙門》發現，智顛在著作中明顯的存在藏通別圓教相判釋的架構，從中對顯出圓教義理。而這樣的藏通別圓教相判釋的架構亦出現在《摩訶止觀》、《次第禪門》、《法華玄義》等其他著作中。

2、關口真大與安藤俊雄研究成果之反省

²⁶⁸ 依據佐藤哲英的研究，《六妙門》是在《次第禪門》之後講述。參看林志欽，《智者大師教觀思想之研究》，105頁。

²⁶⁹ 筆者以為談智顛的圓頓思想，其實不應該忽略《玄義》，因為《玄義》與《摩訶止觀》就是互相彰顯出圓教之所以圓頓、圓妙的思想。

一、關口真大研究成果之反省

關口真大在其著作《天臺止觀の研究》的研究成果，有下列的缺失。（一）《次第禪門》屬別教義理可能蘊含之矛盾（二）《六妙門》屬別教義理可能蘊含之矛盾（三）智顛前期著作尚未含有圓教思想可能蘊含之矛盾（四）智顛前期七部著作收攝在漸次止觀可能蘊含之矛盾（五）只著重觀法上的分判可能蘊含之矛盾（六）對天臺止觀系統的認識可能蘊含之偏失（七）對天臺止觀教學的認識可能蘊含之偏失。分析如同上述對佐藤哲英的分析，此略。

二、安藤俊雄研究成果之反省

安藤俊雄對於智顛止觀義理思想部分研究較多，對於智顛前後期止觀著作思想也做比較詳細的比較。安藤俊雄在《天臺學根本思想とその展開》研究成果，本文反省整理有下列三點：一、以《六妙門》證明智顛前期具足圓教思想。二、以《次第禪門》說明智顛前期頓漸不定止觀之架構已完備。三、《六妙門》第八觀心門判屬別教可能蘊含之矛盾。詳細分析如下：

1、以《六妙門》證明智顛前期具足圓教思想：

安藤俊雄在《天臺學根本思想とその展開》一書的研究中，智顛前期作品中畢竟只有《次第禪門》、《六妙門》、《法華三昧懺儀》、《方等三昧行法》、《禪門口訣》等幾部，屬於一般所認定智顛在金陵所講說。²⁷⁰由此可得知智顛前期的止觀作品就是《次第禪門》以及《六妙門》。²⁷¹安藤俊雄從《六妙門》第八、九、十門義理證明智顛的圓教思想在前期時代已經成型。²⁷²這樣的觀點明顯的與佐藤哲英及關口真大對智顛思想之分判的看法不同。由上可見，安藤俊雄也並不會認同如佐藤哲英所判釋：《次第禪門》作為智顛前期其他著作的要略書。安藤俊雄對智顛思想的分判，是以《六妙門》作為依據，本論文的研究也呼應這樣的觀點。

另外，陳英善亦認為智顛前後期都是屬圓教思想，她說：

就天臺思想而言前後期是一致，故不能以修行法門將之二分，且有關天臺

²⁷⁰ 安藤俊雄提出《禪門要訣》乃依據《治禪病秘要法》，或《達摩多羅禪經》所講說，主要在闡釋行者於坐禪時，所衍生的種種禪病對治法，由此以為《禪門要訣》不是智顛初期止觀作品。安藤俊雄原著《天臺學根本思想とその展開》，439頁。蘇榮焜譯《天臺學根本思想及其開展》，523、524頁。

²⁷¹ 同上。

²⁷² 第八觀心六妙門、第九圓觀六妙門及第十證相六妙門，屬較高的天臺實相論，實遠超過《次第禪門》的內容可知。亦有言者²⁷²，在智顛初期金陵講說時代，幾可認定智顛已採其主張的三種止觀，漸次、不定、止觀，且將圓頓止觀的基本構見，皆與以體系化可知。理由在於第八觀心六妙門及第九圓觀六妙門，即在解說圓頓止觀。蘇榮焜譯《天臺學根本思想及其開展》，534、535頁；原著448、449頁。

智者的圓頓思想在大蘇山親近慧思時已具備，以及在當時有關頓、漸、不定等教法頗為盛行，故天臺的圓頓思想非至晚年才有。況且《釋禪》與《摩訶止觀》皆以中道實相為其觀法，更可顯示智者的思想前後期是一致。²⁷³

筆者將上述陳英善的觀點整理如下：一、智顓的思想為前後期一致，即圓頓思想。二、智顓圓頓思想在早期「蘇山大悟」時即已具備，非至華頂峰證悟之後才具有。三、因為早期的著作《次第禪門》與中後期的著作《摩訶止觀》都以中道實相觀為其觀法，更證明智顓的思想一致。

由於陳英善的觀點只是在其文章的註解中透露，因此無法再更詳細得知其具體論述。對於第一及第二點，本論文支持其看法，至於第三點，以《次第禪門》來判釋智顓前期止觀思想具足圓教義理之適切性問題。筆者研究發現：《次第禪門》之中道實相觀的內涵究竟是不是很快可以等同於《摩訶止觀》之一心三觀？應該要加以舉證說明。當中需要花一番功夫，然而如果藉由智顓的早期親筆著作《六妙門》的第八觀及第九觀的義理鋪排來說明智顓前期圓教思想就已經具備，會比《次第禪門》有更充分、明顯的理由。

2、以《次第禪門》說明智顓前期頓漸不定止觀之架構已完備：

在智顓初期金陵講說時代之《次第禪門》就已完備三種止觀，即漸次、不定、止觀，且將圓頓止觀的基本構建，皆予以體系化。²⁷⁴可見安藤俊雄的立場：智顓早期頓漸不定三種止觀已經成型，並承襲於慧思。²⁷⁵研究其方法，安藤俊雄從《次第禪門》這本智顓親筆的著作來說明三種止觀思想在智顓前期即已構思完成。因此即使不能只依據灌頂的說法，而據此認定三種止觀全部是南岳所傳，「但橫諸智顓於初期金陵講說時代，已有三種止觀的構思，彰彰明甚！」²⁷⁶安藤俊雄也引

²⁷³ 陳英善 《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較，第3頁，《諦觀》，80期，1995年。

²⁷⁴ 衡諸智顓初期講說時代，其不定止觀思想顯然已經成熟。此中，關於《六妙門》部分，暫且不論。若就《次第禪門》而言，辨禪波羅蜜次第，有所謂次第、非次第、次第非次第、非次第次第四拒分別的規定，屬次第修行部分，非次第禪即指法華三昧或一行三昧。第三種如聲聞次第行而善觀次第性空，從初心得阿羅漢果是。第四種聲聞從初發心修慧法行，而發四果，只已未具諸禪，但為滿足此有為功德，乃依次第修五種禪定滿足是。以上說明，援引二乘為例，乃智顓針對以上兩種行，援引《小品般若經》為經證。值得注意者，上述兩種行，既在詮釋圓頓止觀與漸次止觀前後相互修行，乃知此與不規則不定止觀所詮釋的，實有不謀而合之處。《天臺學根本思想と其の展開》，442、443頁。蘇榮焜譯，《天臺學根本思想及其開展》，526、527頁。

²⁷⁵ 《次第禪門》從十大章：一、修禪波羅蜜大意。二、釋禪波羅蜜名。三、明禪波羅蜜門。四、辨禪波羅蜜詮次。五、簡禪波羅蜜法心。六、分別禪波羅蜜前方便。七、釋禪波羅蜜修證。八、顯釋禪波羅蜜果報。九、從波羅蜜起教。十、結會禪波羅蜜歸趣。以上乃從十種觀點切入，以詮釋波羅蜜的深意，論其詮釋波羅蜜思想體系，真可謂相當完整，前所未有的。又本書固然只說到第七章為止，自此以下屬於不說部分，但由於以上十大章的組織架構，皆為《摩訶止觀》所沿用，凡此足以顯示，迄自智顓初期講說禪門以還，蓋十足具足弘觀的視野可知。在天臺智顓乃由南岳慧思，授受漸次止觀之構思大要，既如上述，但相傳慧思所說的《次第禪要》，僅一卷而已，就不能與《次第禪門》相比。同上，450頁，《天臺學根本思想及其開展》，536頁。

²⁷⁶ 同上，444、445頁；《天臺學根本思想及其開展》，529、530頁。

證《六妙門》不定止觀思想在早期即已型構完成。²⁷⁷

3、《六妙門》第八觀心門判屬圓教可能蘊含之矛盾

安藤俊雄對於《六妙門》的第八門判屬在圓教義理的看法與筆者觀點不同。理由在於第八門之淨門 - 「通達自性清淨心，入於垢法不為垢法所染。」²⁷⁸有明顯的自性清淨心是萬法之源的觀點。就精簡別圓的第二條即法不即法、第三條佛智不佛智判準來看，《六妙門》第八門 - 觀心門應該判屬別教義理。這樣方才足以說明第八門及第九門何以要個別分列兩門。第十門主要是對前九門關於證相方面的補充說明。²⁷⁹所以第十門證相六妙門，其義理並不離開前九門，換句話說《六妙門》所說的只有九門。那麼智顛把「證相門」列為第十門，我們可以說理由有三：一、就中國文字的表達上偏好完整的十。二、對前九門做一個補充。三、作為文章的結尾。

如果上述的說法可以成立，那麼《六妙門》最圓滿義理思想應該是在第九門。這句話不應該解讀為第十門沒有圓教義理的出現。事實上在第十門圓證的內容部分就是談到第八門及第九門。對於第八門為何會出現在第十門「圓證」的內容部分？如果依照本論文的觀點第八門屬於別教，別教人在證位時已經轉入圓教行人，之後都是起圓觀行，之後也就是圓教人的圓證之相。這樣不僅義理上可以得到證明，而且更可以說明為何在圓證的部分智顛會將第八、九門同時列入。換句話說，第九圓觀門則是重在修因及證果皆是圓頓。如果論及第八門，則必須說第八門是站在證果的角度才能論其圓證，第八觀在修因上來說仍應該判屬在別教的義理。

對於安藤俊雄將第八、九門同列入圓教，可能就是因為智顛在圓證的部分同時將此二門同列入的緣故。如果照安藤俊雄的觀點，將難以說明第八觀與第九觀的差異在哪裡？如果沒有很大的差異，那麼智顛沒有必要開展成兩個門。如果上述的分析可以成立，那麼筆者可以肯定的說在《六妙門》中智顛更是已經明白區

²⁷⁷ 詳細參考安藤俊雄《天臺學根本思想とその展開》，447頁；《天臺學根本思想及其開展》，532、533頁。

²⁷⁸ 第八觀觀心六妙門：第八、觀心六妙門，此為大根性人，善事法惡，不由次第，懸照諸法之源。何等為諸法之源？所謂眾生之心也。約此觀心說六妙門，非如前也。復次行者，當觀心時，覺了心性如虛空。無名無相，一切言語道斷，開無明藏，見真實性，於一切法得無著慧。當觀心時，既不得所觀之心亦不得能觀之智。爾時心如虛空無所依倚，以無著妙慧而還通達一切諸法。雖不得心及一切諸法，而能了了分別一切諸法，雖分別一切法，而不著一切法，成就一切法，不染一切法。以自性清淨從本以來，不為無明顛倒之所染故。故經云：心不染煩惱，煩惱不染心。行者通達自性清淨心故，入於垢法，不為垢法所染，故名為淨當知心者即是淨門。如是六門，不由次第，直觀心性即便具足也。第九圓觀六妙門：第九、圓觀六妙門：夫圓觀者，豈得如上所說？但觀心源，具足六妙門。關於諸法，不得爾乎？今行者觀一心見一切心，見一切心及一切法，觀一法見一切法及一切心。觀菩提見一切煩惱生死，觀煩惱生死見一切菩提涅槃。觀一佛見一切眾生及諸佛，觀一眾生見一切佛及眾生。一切皆如影現，非內非外，不一不異，本性自爾，無能作者。《六妙門》，大正藏46冊，554頁。

²⁷⁹ 第十證相六妙門，前九種六妙門，皆修因之相，義兼果證，說不具足，今當更分別六妙門證相。參閱《六妙門》，大正藏46冊，554頁。

隔出別圓教差異，所以智顛前期就已經具備圓教的思想。

承上，可見安藤俊雄對智顛思想分判，大體來說是支持智顛前期具足圓教思想，並且頓漸不定止觀教相的架構已經完備也同時建構頓漸不定止觀之內涵。

第三節 關於佐藤哲英等研究方法之評述

前面針對佐藤哲英等學者的觀點提出反省並指出可能分判錯誤的原因之後，更進一步針對佐藤哲英等使用的研究方法提出反省，因為研究方法的掌握深深影響到研究成果，甚至研究態度也成為影響研究成果的重要關鍵。所以第三節指出義理研究是所有人文學科當中的基本方法，特別是涉及到研究某人的思想時，即使義理研究的比重可以偏低，但也不應該全無。另外，針對於現代化佛學研究，其內涵為何作一探討，之後藉由萬金川、吳汝鈞及蔡耀明的觀點來反省整個現代化佛學研究的內涵應該是個什麼樣的風貌。

1、重文獻考證輕忽義理疏通

關於日本天臺偏重考據研究的觀點，第二章約略表達過。²⁸⁰進一步，針對現代佛學研究方法如：文獻學、考據學、西洋哲學、思想史、實踐修行法等，瞭解其特質、及限制。當中選擇前三種方法加以說明，乃因第四種思想史主要指的就是內容義理的研究，其重要性在人文學科來說不言可喻，所以省略說明。第五種實踐修行法，著重在對實際修行的種種情況的研究，與本文的研究面相也不甚相應，所以省略第五種方法說明。從而更加深切認識到研究者採取什麼樣的研究方法與研究態度都會深刻影響到研究結果。最後再反省現代化佛學研究的課題。

以下內容主要參考吳汝鈞在其著作《佛學研究方法論》的介紹與分析，詳細探討文獻學、考據學、西洋哲學等研究方法的內涵及其限制。

一、文獻學方法

文獻學的基石在語言，在佛學學科的研究中，梵文、巴利文是文獻學的基礎。

在文獻學來說，它是一種方法，能疏通以文字與思想有直接關連。字面上的意思並不一定表示背後的思想內涵，因為文獻學方法未能涉及義理。²⁸¹

²⁸⁰ 日本佛教在明治以前大抵是中國的路數，明治以後則吸收西方的文獻學研究作風，漸開一新的佛學研究方向，在此以前是舊式的疏解，以後則是新式的語言學的。²⁸⁰ 至於日本的佛學研究則發展較後，其路向幾乎全同於西方。他的鼻祖是南條文雄及高楠順次郎，他們曾問學於英人梅拉，一個精通梵文的比較語文學家，把他新的方法帶回日本，南條以前，其研究還是用老式的方法，資料以漢譯經論為主，又缺乏語言學與梵巴利語文的知識。而日本人研究天臺學基本上是文獻學的研究中間也涉及義理，不過義理偏重在方法論或實踐的觀法上，而不重視觀念或理念。吳汝鈞《佛學研究方法論》，110至115頁，學生出局，1996年。

²⁸¹ 同上。文獻學的基石在語言，佛學研究中的語言研究，推本尋源，自以梵文、巴利文為要，系統的以比較語言學的科學研究方法來奠立這兩種語文的教學基礎。透過對這兩種語文的研究，歷史學文獻學的接觸佛教即成西方佛學研究的開端，也決定了目前整個西方佛學研究中文獻學的性格。這種工作，大抵是由法國學者布奴夫開始，從二十世紀中期印歐比較語文學的權威，精於梵文與巴利文。

想要瞭解佛教，藉由文獻閱讀是一種可行的方式，「而佛家義理卻又特別深奧難解，這更增加了文獻學方法的限制。」²⁸²然而吳先生評論說：「在現實方面，誇大了文獻學方法的作用，這在今日日本與歐美的佛學研究界中，仍相當流行。」²⁸³吳先生對文獻研究法的限制歸納有下列幾點：²⁸⁴

- 1、文獻學著重文字分析等，對於哲學成份較濃的佛教思想，例如印度的阿毗達磨佛教、中觀學和中國的天台、華嚴等所能解決的問題並不多。
- 2、文獻學的研究對佛教重視生命內涵提升的問題等較不相應，常有負累之感。
- 3、評判佛教的義理或價值，仍應以內容為主，而非只重視註釋。

二、考據學方法

在人文學科中，考據學方法本來就一直存在的研究法，不過近代在歐美學風中，更是強調考據學的使用能夠確保研究結果的客觀性。

考據學方法的本質，在以可靠的客觀的歷史資料為基礎，來確定事態的真相。一切主要訴諸歷史，而歷史又偏重在事相的發展程序，這則非要依賴具體的歷史文獻不可。故考據與文獻學有很密切的關係。考據的研究，其態度自是要訴諸歷史，即要實事求是；其配備的骨幹，則仍是文獻學。故這亦可說是文獻學的另一作用。²⁸⁵

吳先生說明考據學的限制：

考據學方法本身。它能考得出事象與問題的時空關係；但問題的哲學內涵，則非它所能為力者。我們明瞭了文獻學方法的限制，則亦可在相同的意義下，了解考據學方法的限制。²⁸⁶

三、西洋哲學方法

西洋哲學方法重視分析、推論與概念的有效性等問題，在處理佛學概念時，

²⁸² 吳汝鈞《佛學研究方法論》，110至115頁。

²⁸³ 同上書，113至115頁。吳汝鈞對現代佛學研究重視文獻學方法的原因在於：「西方學者通常評價一本研究的書的學術價值，首先注意的，不是該書的實際內容，而是該書的寫作方式，尤其是它的註釋（annotation）。倘若註釋的工作做得不好，或竟沒有註釋，則該書的學術價值便被懷疑；內容如何，還是其次。註釋是文獻學的工作，而內容則直接牽涉義理上的了解。西方學者所置的重點，自然落在文獻學上。西方學者重視文獻，自又與近代文明之強調機械操作而忽視心靈活動有關。」吳先生又指出內容應該重於註釋：「這裡顯然存在著一個對作者不能作出正確判斷的危險。註釋這類工作，是機械性的，只要是方法一樣，則結果自亦大同小異，恐怕連抄襲也不易看得出來；而內容則是思想的結果，此中人人有異，因人的思想總是不同的。評判人的思想價值，主要還是應從內容方面著手。」

²⁸⁴ 同上書，115頁。

²⁸⁵ 同上書，116頁。

²⁸⁶ 同上書，121頁。

有時透過西洋哲學方法，能夠幫助吾人理解東方思想。

西方哲學理論對幫助理解東方思想、佛學的有效性等，可以解決不少問題，使理解更為精密。例如：應用西方的存在論、知識論與邏輯的理論，來看阿毗達磨哲學與佛教論理學；透過辯證法也更能看到龍樹的思想方法與歸趨。

西洋哲學方法的限制如下：²⁸⁷

- 1、有不能兼顧到的問題，不能照察到的境界者。這在佛學的研究來說，尤其明顯。如天台、華嚴的圓教哲學與禪宗的實踐境界，以至于佛陀悲願的倫理，較難相應理解。
- 2、西方哲學理論大抵可以反映出這些問題，但不能提供一種對它們作正面的還其本來面目的理解方式。

關於各種研究方法，在使用前最好能瞭解其產生的文化脈絡，及其限制，以相應於所研究的學科。誠如吳先生所評述：「對於同一資料，不同的方法可以各自決定研究的姿態與成果，這在佛學研究中，相當普遍，而一個學者也可以同時多種方法，進行研究。」²⁸⁸

佐藤哲英等日本學者的天臺學研究，過於偏重考據而輕忽義理，以致於將天臺宗所闡述的漸次止觀與不定止觀錯解為別教理，導致對天臺整個止觀系統認識不清，其中最大的癥結在於對於別圓判準的第四條 - 次第不次第的分判沒有正確的把握。另外對於《摩訶止觀》、《次第禪門》、《六妙門》三部書闡釋三種觀法的表達方式也未加以分析，以致於又將頓、漸、不定教相與頓、漸、不定義理混同，將教相與義理混同的結果，又會產生許多斷章取義的情形發生。佐藤哲英等的研究，誠如吳汝鈞所言：

日本學著常好透過一些狹窄的資料，或不是方正的面向，來論意義既深且廣的題材，故所論常不能中的。日本對中國大乘佛學的大部頭的著述成就基本上是在文獻學與考證學，而不在義理的闡發。如佐藤哲英的天臺大師的研究、關口真大有達摩大師的研究、柳田有初期禪宗史疏的研究，主要是表現考據功夫。常對於基本問題與觀念，把握不到要處。特別是研究天臺與華嚴。²⁸⁹

瞭解了日本佛學研究的特質 - 重視考證輕忽義理。吳先生語重心長的說，台灣佛學界對日本的佛學研究路線及現況應有正確的認知，沒有必要一味的走日本的佛學研究路線：

²⁸⁷ 吳汝鈞《佛學研究方法論》，125~126頁。

²⁸⁸ 同上。

²⁸⁹ 同上。

對於日本的佛學研究，我們一貫的態度，似乎是仰慕和接受，我想我們應該對於這個態度深入反省一下。日本現代佛學研究的風氣與方法，是承襲歐洲，而歐洲方面的佛學研究，集中在南亞佛學方面，即梵文、巴利文與西藏文的佛學。東亞方面，特別是漢文佛學，是比較弱。這在西方來說，尤為顯著。²⁹⁰

2、文獻學式相關研究之省思

事實上，佐藤哲英等重考據輕義理的研究雖然沒有涉及到梵文、巴利文的文獻研究，但是整個日本天臺學的研究仍是非常的文獻學式。就如中文對日本來說是外文；梵文、巴利文對日本來說也是外文。如果日本已經能夠在梵文、巴利文的佛典上成功的使用文獻學方法與詞源學等方法探究佛教義理或概念，²⁹¹那麼反觀佐藤哲英哲英及關口真大的研究，雖然非常的文獻學式，卻只停留在著作、年代等等問題的考證，而沒有進一步做到針對「中文」單獨概念作文獻學式的探究及釐清，以致於才會發生雖然著作中皆引用《摩訶止觀》中對三種止觀的解釋，卻仍然未詳加瞭解三種止觀的內涵。

換句話說，佐藤哲英及關口真大引用十數本智顛著作的資料，並從中想要得到智顛一生思想的輪廓，這本來就是學術研究所想要探究的目標之一。問題就出在佐藤哲英等一開始對《摩訶止觀》闡述三種止觀的解釋沒有得到「相應的」理解，即使再閱讀智顛的其他相關著作之後，仍然沒有領悟到所謂圓教概念的義涵。筆者以為可能的原因有下列兩項：一、心理抉擇。二、義理掌握。

首先，關口真大在研究天臺止觀時，偏向於一種歷史取向，帶有思想進化的潛意識來看待智顛思想，至佐藤哲英的研究就更加的明顯，二者總以為從其著作中可以找出智顛一生思想的分水嶺。這種想法本無可厚非，也沒有對錯的問題，因為研究方法本身就沒有所謂對與錯，而只有研究方法與研究內容適當與否的問題。²⁹²如果是站在這個角度來看佐藤哲英與關口真大的研究方式，這種研究進路的走向已經潛意識的限制或規約智顛思想應該是為何，然後從中得到其歸納出智顛思想演進結果。也就是說，這樣的研究結果與他們的心理抉擇可能脫不了干係。

²⁹⁰ 吳汝鈞《佛學研究方法論》，125~126頁。

²⁹¹ 如果日本已經能夠在梵文、巴利文的佛典上成功的使用文獻學方法與詞源學等方法探究佛教義理或概念。上述這句話筆者強調是個假設，究竟透過文獻學或詞源學方法探究佛教義理或概念的相關研究成果是如何，筆者手邊的資料並不多。

²⁹² 方法的核心部分就落在研究工具的運用程序上。但是接著立刻面對的問題在於，幾乎每一門學問都發展出眾多可用的研究工具，而研究對象也往往呈現多層面且多多少少變動不居的繁複景觀。因此在吾人能夠談的上特定的研究工具運用程序之前，有必要先把一些周邊的是向設定下來，包括去決定到底要探測研究對象的什麼樣的層面，什麼樣的研究工具較為適合揭露所要研究現樣的懸定層面，以及對於懸定研究工具載運用時要推展到什麼樣的程度才成得上是對於研究對象達到適切認知或適切判斷的地步。參考蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土 - 內在建構之道的佛教進路論文集》，22、23頁。

其次，佐藤哲英與關口真大的研究都是極為長篇的大作，在《天臺大師の研究》《天臺止觀の研究》中整個義理的闡述推論不多，然而過份重視考據的結果，卻造成義理掌握不足。這樣的研究，彷彿失卻佛教研究的一種義蘊？大量的文獻比對、著作年代考證，獨缺最重要的義理探究，卻大膽的得到一個重要的結論 - 「智顛的思想分為前後兩期，前期以《次第禪門》的別教漸次止觀為主，後期以《摩訶止觀》的圓教圓頓思想為主，更甚者佐藤哲英並將《次第禪門》作為智顛前期思想的要略書。」所以佐藤哲英與關口真大的研究有義理掌握不足以致內容空洞的遺憾。

雖然安藤俊雄的研究，仍然具備強力的文獻考證功力，不過對於義理之掌握比佐藤哲英多，所以基本上對於智顛思想的整個認識尚未出現大問題，只是對於《六妙門》第八觀的義理可能認識不清。筆者深切體認到台灣學者在看待日本天臺學研究成果時，除了讚嘆並學習他們研究的長處之外，應該留意他們在使用研究方法上的心態問題。接著，本文進一步藉由日本天臺學研究成果來反省現代佛學研究。

為何會有「現代化」佛學研究的呼聲？筆者發現許多學者的看法並不一致，但是只要論及佛學與其他人文學科並存的現實問題時，就不得不面對現代化的課題²⁹³現代化佛學研究的內涵與方向為何，筆者從研究資料分析歸納有三個方向：

- 第一、呼籲研究者能運用現代的一些設備，例如：大藏經電腦數位化、佛學辭典光碟化，這樣的功能主要是能快速搜尋及索引。²⁹⁴
- 第二、運用學術上的研究典範，強調研究方法，擺脫傳統文言文翻譯成白話文的氣氛，從而使得佛學研究能與其他人文科學並列在學術上一起討論。²⁹⁵強調哲學方法的運用，例如：詮釋學、現象學、佛洛伊德、榮格等心理分析法、弗蘭克的意義治療等，當然原始最早使用的義理分析仍然要保留。²⁹⁶

²⁹³ 關於佛學研究與方法論的探討有藍吉富《二十世紀的中日佛教》；吳汝鈞《日本及歐美的佛學研究點滴》、德國之佛學研究、《佛學研究方法論》《佛教的概念與方法》；傅偉勳於《佛學、西學與當代新儒家 - 宏觀的哲學考察》一文強調了佛學現代化的重要；釋聖嚴也呼籲台灣要進行現代化佛學研究；周慶華在《佛學新視野》著重在現代佛學研究方法上的討論；還有蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土 - 內在建構之道的佛教進路論文集》、歐崇敬《中國佛學的發展結構與詮釋方法論》一文對當前台灣現代佛學化研究面臨的幾個問題之說明；周志煌《近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之意涵及其實踐進路 - 以太虛、印順、歐陽竟無之論點為核心的開展》；朱文光的博士論文《佛學研究方法論 - 以近現代漢語佛學知識系譜為核心的開展》主要探討漢藏佛學研究典範的問題；而王興煥《生死與解脫的言詮 - 論佛典語言的詮釋》則嘗試從詮釋學進路來反省佛教義理。

²⁹⁴ 釋聖嚴曾公開針對現代化的佛學研究發表看法，可參考中華佛研所網站及中華佛研所出版的期刊；另外，香光尼寺針對佛學研究資料數位化的問題著力許多，可參考香光尼寺網站；佛光山也出版了佛光大辭典CD及佛光大藏經CD；此外，如印順文教基金會發行的大正藏CD等等，都是致力於佛學資料數位化，並可提供研究者快速而有效搜尋的數位資料。

²⁹⁵ 參考傅偉勳《中國佛學的現代化研究》，中國哲學論文發表會，1996年；周慶華，《佛學新視野》，東大，1997年。

²⁹⁶ 參考傅偉勳《創造的詮釋學與大乘佛學》，東大，1999年；《學問的生命與生命的學問》，第6、7、10、14章，正中書局，1993年；《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，第3、4章，正中書局，1993年。

第三、文獻學方法成為歐美佛學界的研究主流並有可觀的成績，促使有些人士開始提出佛學研究者最好能受過巴利文、梵文、或佛教經典的傳統語文的訓練，以釐清一些漢藏的問題。²⁹⁷

上述的呼籲基本上都是期望佛學研究越來越專業化、精緻化的趨向。有關大藏經電腦數位化、佛學辭典光碟化以及佛學相關網站的設立，在台灣已經陸續建立，提供研究者更便捷的查閱資料。蔡耀明在《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土 - 內在建構之道的佛教進路論文集》一書中反省到在現代化佛學研究的呼聲下，使用有關詮釋學及文獻學方法時研究者的態度問題：

關於詮釋學方法。蔡耀明認為：

佛教詮釋學，應該絕大部分由佛教資料本身來紮根打造和發展，充分照顧個別佛教資料的內在與外在網絡。因為西方的那些東西難免大量填塞著西方相關資料所處的時空人文網絡的訊息，若斷然搬過來，不僅不能把什麼事情詮釋清楚，反而製造一大堆莫須有卻可大談特談的問題。²⁹⁸

另外，對於東亞已經具有濃厚的佛教歷史背景下，應該如何看待文字學、語言學、文獻學在佛學學科中的使用，蔡耀明有中肯的說明：

避免這些方法化約或停留在工具或技術上的使用層次，能夠加重使力的要點。因為資料的來源是佛教文獻及其用以記錄的語文，所以這些研究方法有明顯的作用，可以保有一定的功能及份量。問題在於，這些方法在歐美成為重頭戲的所在，有其不得不爾的歷史條件，但是對於至少已有二千前的佛教傳統的東亞，還要大家也都跟著賦予這些方法那麼大的重要性，道理尚有點說不過去。²⁹⁹

另外，萬金川在其《詞義之爭與義理之辨 - 佛教思想研究論文集》談到文獻考據學的研究方法，他的態度顯然比蔡耀明有所不同：

國人的佛學研究，在類型上始終缺乏歐西或日本學者深入佛家名相之中，或考其源流，或查其變衍，並由是而究明其義理蘊含的研究類型。³⁰⁰

²⁹⁷ 參考萬金川《詞義之爭與義理之辨 - 佛教思想研究論文集》，3 至 23 頁，正觀出版，1998 年；另外，據筆者側面了解，中華佛研所也正積極培養能具備多種語文能力的佛學研究工作者。

²⁹⁸ 蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土 - 內在建構之道的佛教進路論文集》，8 頁。

²⁹⁹ 「這倒有點兒像以中文為母語的人為了和看不懂中文字，卻只能看懂中文羅馬拼音的人以電子郵件通信；或是與一位對方的電腦沒有辦法讀中文字，但是在非得遷就對方不可的情境下，才開始辛辛苦苦學羅馬拼音的人對話，大概只有「情何以堪」方可以形容此種心境之少分。」同上書，35、36 頁。

³⁰⁰ 萬金川《詞義之爭與義理之辨 - 佛教思想研究論文集》，17 頁。

又，吳汝鈞以為研究者不應該呆板認為只有符合這種偏向語言學的研究風格才是所謂的現代化佛學研究。

現代意義的佛學研究，是奠基於科學的比較語言學的佛學研究。大體而言，是指上世紀二、三十年代以來在歐美及日本所進行的立基於比較語言學的佛學研究，但仍止是籠統說，不能規定的這樣呆板。因它仍可包括與比較語言學關係較疏的佛學研究。例如：在內容上對漢文佛學的研究在方法上的哲學研究，這個涵義較為寬廣。³⁰¹

蔡耀明、萬金川與吳汝鈞對於文字學、語言學、文獻學的態度，都同樣肯定這種方法，而且重點在「考其源流，或查其變衍，而究明其義理蘊含」，所以萬金川在態度上顯然比蔡耀明看重此種研究方法。此研究方法重點在究明義理蘊含，以及前文所提到的釐清漢藏的一些問題。吳汝鈞則以為並不是非得使用到這類研究方法才得以稱為現代佛學研究。既然如此，佐藤哲英與關口真大使用這類文獻考據的研究方法，可能企圖要做到「考其源流，查其變衍，究明其義理蘊含」的目標，可是並未達到成功的目的。

討論各種研究方法之後，關於現代化佛學研究，蔡耀明提倡應該盡可能從內在佛教中建構其學術典範，而不是只能從人文學科中模仿或搬取現成的典範，套用在佛教研究上，有時可能會有畫虎不成反類犬的遺憾。如果研究者沒有這種自覺更執此為所謂現代化佛學研究，則不是吾人所樂見，引文如下：

內在建構之道，並不把研究主題牽涉的關鍵概念當成只是一般的文字學、文獻學、歷史學哲學所處理的對象，而是盡心力去看研究資料本身以什麼途徑為訴求，以其如何在訴求的途徑沿著特定的脈絡次第和理則，就漸次走向臨近或甚至成就關鍵概念的境界。真正的重點在於盡可能隨順研究資料的脈絡去處持研究主題的佛法修學的境界。³⁰²因為應該絕大部分由佛教的資料本身來扎根打造和發展，充分照顧個別佛教資料的內在與外在網絡，並且除非真正已必要，絕不輕易搬運西方現成的詮釋學的術語或架構來做魚目混珠的干擾。³⁰³

蔡耀明提出佛學內在建構之道的呼籲，筆者以為早期牟宗三亦十分強調作學問要有客觀而相應的理解，即使文句通，能解釋，也不一定叫做了解，而是必須要有相應的生命性情。³⁰⁴牟先生與蔡耀明同樣都注意到任何研究都必須針對學科

³⁰¹ 吳汝鈞《佛學研究方法論》，92 頁。

³⁰² 參考蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土 - 內在建構之道的佛教進路論文集》，38、39 頁。

³⁰³ 同上，3 至 78 頁。

³⁰⁴ 當今我們最需要的是要有客觀的正解，有正解而後有正行。生命中的真性情、真智慧、真志氣都要靠「學養」來充實才可以支撐得起來，「學養」，實在的說，也就是對問題要做「客觀的了解」，要有正確的知識，不誤解，也不籠統。自覺就是從「客觀的了解」中覺醒過來，

有相應的認識，方能客觀闡述其義理，建構其思想特色。

綜合以上所述，現代化的佛學研究正蓬勃發展，特別是佛學研究已經與一般學術研究並列一起，但是研究者在使用種種的方法時，都必須考慮到與佛學這一類別是否相應的問題。³⁰⁵沒有一種研究法沒有其研究限制，不要誇大文獻考證的研究法，也同時肯定其價值所在。如果說必得使用這種文獻考證的研究才稱得上現代化佛學研究的話，那麼以後現代觀點來看，不就是一種權力宰制的意識型態作祟，佛學的多樣風貌又如何能夠得到展現？

有正見，心有定向。所謂「客觀的了解」，細言之，比如說讀先秦儒家，就好好正視它如何形成，裡面基本義理是什麼？這種屬於哲學義理的了解是很難的，了解要「相應」，「相應」不單單靠熟讀文句，也不光靠「理解力」就行。文句通，能解釋，不一定叫做了解。此中必須要有相應的生命性情。節錄自尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》166 頁。詳細參考牟先生發表於《當代新儒學論文集·總論篇》。

³⁰⁵ 牟宗三在「當代新儒學國際研討會」的主題講演中，提及客觀相應的瞭解與中國文化之再造有著相當大的關聯。

第八章 結論

1、關於日本天臺佛學研究之省思

佐藤哲英等重考據輕義理的研究雖然沒有涉及到梵文、巴利文的文獻研究，但是整個天臺學的研究仍是非常的文獻學式。筆者以為這種描述並沒有貶義，問題是佐藤哲英及關口真大的研究卻只停留在智顛相關著作完成的年代等問題的考據，而沒有進一步做到針對「中文」一個概念作文獻學式的探究及釐清。以致於才會發生二人雖然研究《摩訶止觀》對三種止觀的解釋，卻沒有得到相應的理解，即使再閱讀智顛的其他相關著作之後，仍然沒有領悟到所謂圓教概念的義涵。筆者以為可能的原因有心理抉擇與義理掌握兩項因素。易言之，佐藤哲英與關口真大使用這類文獻考據的研究方法，可能企圖要做到「考其源流，查其變衍，究明其義理蘊含」的目標，可是並未成功。

探討了文獻研究法得知其內涵並瞭解此研究法的限制有：一、文獻學著重文字分析等，對於哲學成份較濃的佛教思想，例如印度的阿毗達磨佛教、中觀學和中國的天台、華嚴等所能解決的問題並不多。二、文獻學的研究對佛教重視生命內涵提升的問題等較不相應，常有負累之感。三、評判佛教的義理或價值，仍應以內容為主，而非只重視註釋。而考據學的限制則為它能考得出事相與問題的時空關係；卻考不出問題的哲學內涵。再者，西洋哲學方法的限制是，一、有不能兼顧到的問題，不能照察到的境界者。這在佛學的研究來說，尤其明顯。如天台、華嚴的圓教哲學與禪宗的實踐境界，以至于佛陀悲願的倫理，較難相應理解。二、西方哲學理論大抵可以反映出這些問題，但不能提供一種對它們作正面的還其本來面目的理解方式。關於各種研究方法，在使用前最好能瞭解其產生的文化脈絡，及其限制，以相應於所研究的學科。

現代化的佛學研究正蓬勃發展，特別是佛學研究已經與一般學術研究並列一起，沒有一種研究法沒有其研究限制，從本論文的研究更加發現，不要誇大文獻考證的研究法，也同時肯定其價值所在。如果說必得使用這種文獻考證的研究才稱得上現代化佛學研究的話，那麼以後現代觀點來看，不就是一種權力宰制的意識型態作祟，佛學的多樣風貌又如何能夠得到展現？又例如運用詮釋學、文字學、語言學等套用在佛教研究上，有時可能會有畫虎不成反類犬的遺憾。所以蔡耀明呼籲應該盡可能從內在佛教中建構其學術典範，而不是只能從人文學科中模仿或搬取現成的典範。如果研究者沒有上述這種自覺，更執其所使用的研究法才夠得上所謂現代化佛學研究的話，將可能產生方法上及內容上的異化。筆者以為台灣學界本著具備義理研究分析的條件，再加上日本天臺學研究成果的激盪，對於智顛思想的相關議題應該有更多發揮探討的能力，而不必只是全盤接受日本學界的研究成果以為滿足。

2、智顛止觀義理系統之圓頓義涵

研究發現不僅《摩訶止觀》彰顯圓教義涵，而且《次第禪門》及《六妙門》亦皆旨歸圓教，亦即智顛前期圓教思想已然具備。智顛透過層層教相的分判彰顯出圓教圓融圓滿的義涵，這種彰顯圓教的模式，在《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》三部止觀中皆明顯的呈現出來。筆者以為智顛在前期時代，不但具足頓漸不定止觀之思想架構，同時亦掌握四教教相分判之分際，與四教轉進之關鍵，方能真正突顯出圓教之所以為圓教的真實義涵。此亦尤惠貞所提「不離藏通別三教而顯性具圓教之圓滿融攝義」。筆者歸納圓頓止觀的義理內涵之關鍵有：一、心的不可思議的論證。二、三諦三觀的概念架構。三、一三三一的表達模式。古天英、尤惠貞皆指出只有回歸到實踐的義涵方能彰顯圓頓止觀的精神。亦即圓頓止觀在實踐時方能顯出存有意義上的相即互融。所以古天英詮釋說：圓頓止觀可以說是智顛針對種種止觀法門所做的一種基礎性反省。

天臺止觀詳細說有三種：圓頓止觀、漸次修止觀及不定修止觀。雖然這三種止觀修法的相狀看起來不同，但共同的是行者一開始就是緣實相理亦即三種止觀乃針對圓教三種頓、漸、不定三種根基而說，至此天臺止觀義理系統的建構初步完成。有關「三根性」之義涵，古天英認為可就學習者的能力或是就興趣之所好而言。亦即三種根性可以是指同一時間下所看的不同的三個人，也可以指不同時間下同一個人的三種情況。若就興趣之所好而區分「三根性」，則意謂有人對漸次止觀有信心，或有人對圓頓止觀愛好，也有人以不定止觀為善巧，此種種顯示三種止觀法門都值得推廣。筆者以為佛教談到「根基」的問題時，就是認真面對眾生真實存在的種種差異。然而根基與判教相之間的關係，絕非僅只於單純的「向外分判」，而是藉由認識根基與判教相之間的關係、限制，與層層轉進的關鍵，明瞭「開權顯實」的價值，回過自身「向內分判」，天臺止觀的意義才算得上具體落實於生活世界。亦即修學者不應該錯誤的以為三種根基有高下之別，或是天臺止觀法有深淺教法之分。筆者以為這種說法亦可以免於眾生對法門產生的種種爭論。因為眾生一旦對法門產生種種的爭論，那絕非佛陀闡述種種法門之用意！

研究發現《摩訶止觀》以頓教相為主；漸、不定為輔。《次第禪門》以漸教相為主；頓、不定為輔。《六妙門》以不定教相為主；漸、頓為輔。意即《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》三部止觀都具有頓漸不定三種教相，只是各所偏重不同，每部止觀皆有收攝頓、漸、不定根基的教學設計。重要的是三部止觀都同樣強調佛「開權顯實」，「開漸顯頓」的意義，這樣的意圖充分顯示出智顛止觀教學的歸趣，即開顯《法華》一乘圓教之旨趣。另外湛然從義理及證位時間指出漸次止觀與次第三觀不同。佐藤哲英等誤以為漸次止觀等同於次第三觀，筆者以為佐藤哲英等所持之判準 - 精簡別圓第四條「次第不次第」，未有正確的掌握。分析綜合歸納得到漸次止觀的漸次意主要著重在「逐漸」、「漸入」的意思。而次第禪門的次第義著重在「依照次序」之意，次第三觀則強調修觀時先修二諦觀之後入平等觀最後圓熟即是中道觀。三者都可以說含有循序漸進的意思，但所指攝

的對象皆不相同。最後說明智顛在大蘇山的悟境是證入圓教十信的階位，而發持初旋陀羅尼的空觀指的應該是一心三觀的空觀成就。從智顛未入法華三昧正定，就已發初玄陀羅尼來看，筆者認為智顛是偏向於法行人，屬於慧解脫。

3、智顛止觀著作所具之教學義涵

眾生機廣，圓理玄妙，如何才是最穩當的止觀教學設計？義理複雜，莫過於系統化，按部就班從世間禪慢慢講到出世間禪、出世間上上禪，這就是智顛最先講的一部止觀 - 《次第禪門》。未避免眾生執此「漸次相」，造成修行的困擾，所以從另外個角度來闡述圓教止觀，講述了偏重「不定相」的《六妙門》。當中扼要交代了因上修法不定、果上證相不定、夙世善根不定等等的變化，以破漸次相的執著。這麼多的鋪排弄引之後，特別講述《摩訶止觀》標舉圓頓止觀大加弘揚，並明白指歸圓頓止觀是天臺止觀的歸趨。更進一步以一念三千、開權顯實、諸法實相等概念作為圓頓止觀實踐的基礎。吾人可以說智顛為所有大乘止觀實踐法門立下一個理論的基礎。那麼不論各宗各派《摩訶止觀》都可作為其止觀實踐的指導方針。

至此掌握智顛止觀教學的鋪排及旨趣之後，嘗試從現代教學理論及課程設計理論來觀察智顛的天臺止觀特質，企圖展現不同於日本「天臺止觀教學」研究的面向。本文依據的方法是選擇泰勒的課程目標模式擬定「天臺止觀系統的特質」教學課程。說明如下：教育宗旨：瞭解《法華》一乘圓頓教，令眾生開示悟入佛知見，得四悉壇利益。教學目標：在瞭解《法華》一乘圓頓教的大原則下，分別設計教學目標（1）戒律課程的教學目標（2）義理課程的教學目標（3）禪修課程的教學目標行為指標。最後說明教學成效以進行補救教學等其他步驟。筆者以為以「瞭解《法華》一乘圓頓教」作為最重要的教學宗旨，也就是作為天臺止觀的教學宗旨的理由是一、天臺止觀系統的特質建立於圓教的基礎。二、避免扼殺眾生大乘善根。三、隨緣栽培眾生大乘善根。四、圓教義理圓融無隔歷之病。從教學設計的原理來說，主教者的教學目標就是學習者的學習目標。那麼既然天臺止觀的教學目標應該是《法華》一乘圓頓教，也就是說學習者在學習天臺止觀時，應該要能掌握到圓頓教止觀的重點，否則容易產生對天臺止觀系統產生錯誤的認識。吾人可以說智顛在圓頓教的教學目標下，為令所有的根基都能夠掌握此教學目標，在教學的設計安排上，出現了頓說、漸說及不定說三種情形。

從孫效智 生命教育的內涵與哲學基礎 一文指出生命教育的內涵應該包含三方面：（一）人生與宗教哲學、（二）基本與應用倫理學（三）人格統整與情緒教育。並且，唯有此三者皆具足才能豐富並完整其內容。因此，筆者認為藉由中國大乘佛學 - 天台宗性具圓教之特殊義涵之充分開展，對現實社會與人生具有正面而積極的意義與影響。最後筆者歸結出天台宗具有五項特質能為現代生命教育提供一份力量，分別是一、一切法趨的情緒轉機。二、無時正觀生活中的二元對立。三、生命中的中道實相觀。四、觀心法門的時代意義。五、實存的身體觀。

對現代佛學研究相關問題作一個反省之後，最後簡述本論文的研究成果及限制。台灣關於智顛止觀研究資料主要是《摩訶止觀》義理的研究，有趣的是古天英、陳英善、釋法藏在其文章中都駁斥日本學者將智顛思想分判為前後兩期的研究，駁斥所依的理由，大體上皆從《摩訶止觀》對三種止觀的說明及料簡中強調天臺止觀整體上是圓教式的闡述，不應該從止觀方面斷然將智顛思想二分，進一步針對漸次止觀當作判準的適切性提出反省。本論文也支持其立場 - 漸次止觀不能適切的作為分判智顛思想為前後期的判準。這不代表智顛的思想不能劃分為前後兩期，而是說漸次止觀作為劃分的判準有其值得斟酌之處。

前文已交代本次研究工作只探討智顛的三部止觀(《摩訶止觀》《釋禪》《六妙門》)，《小止觀》暫不討論應該不會影響到吾人對天臺止觀整體的認識。再瞭解智顛的三種止觀 - 「大意歸於一頓」，更進而可以確定《小止觀》的義理極有可能是指歸圓教的旨趣。另外透過《摩訶止觀》、《釋禪》、《六妙門》的研究，期望進一步能夠對照於關口真大《天臺教學の研究》。其次，瞭解天臺止觀特質有助於瞭解佛學修證的綱領。並且有助於瞭解中國在隋朝之後，禪宗及淨土宗的義理及其發展。以下概要略舉研究成果：

- 一、掘發出頓、漸、不定的義理蘊含有九種。
- 二、頓、漸、不定的義理模型即是天臺止觀系統的架構。
- 三、圓教義理即是天臺止觀系统的核心義涵。
- 四、智顛透過藏通別圓之教相對顯出圓教義涵，這種圓教表達模式在智顛前期著作《次第禪門》及《六妙門》皆可見到。
- 五、《摩訶止觀》、《次第禪門》及《六妙門》皆含有頓、漸、不定三種教相。
- 六、嘗試以課程及教學設計理論來詮釋智顛止觀之教學。
- 七、指出佐藤哲英等學者之研究成果可能蘊含之偏失及分判錯誤的可能原因。

研究過程遇到的困難莫過於日文能力的不足及《摩訶止觀》、《釋禪》、《六妙門》義理繁雜，當中夾雜太多的文獻考證問題使得論述顯得龐雜。論文不足之處必定很多，除了感謝周遭師長同學的指導之外，更期望眾前輩能不吝指正。如果有機緣，期盼他日能進一步瞭解湛然、釋士橫等著作思想。依此能對中國大乘佛學的發展得到具體認識。或許有人會納悶，佐藤哲英與關口真大解讀《次第禪門》及《六妙門》時，認為只有別教義，從四悉壇的角度來看也可以說得通，為何要爭辯這兩部書也含有圓教思想？筆者要說明的是本研究工作並不是以「讀者中心」以及「作者中心」導向，而是以「文本中心」為導向，所以這並不是爭辯，而是企圖從文本當中所呈顯的義理來看智顛的思想。

從後現代的角度來看，或許很多的議題都只是一場遊戲。那麼借用後現代的說法，筆者對智顛止觀著作教學思想的探究這個遊戲至此也將告一段落！

後 記

自二十世紀起，始於西方的一股懷舊復古風潮，就開始如漣漪般遍及世界各個地域、民族。其復古的年代則大約集中於 1930 至 1990 年代，主要的影響面包括建築、服裝、設計、家具、音樂、戲劇、小說、生活用品等，復古風潮影響層面之廣，可以說是全面進入吾人生活世界中。³⁰⁶不僅如此，這股從單純的歐洲復古風演變至今所呈現的多元文化樣態更是令人嘆為觀止。筆者以為類比於這樣的觀點，本文研究的天臺止觀教學思想似乎也可說是另一種復古風潮，只是這個復古思潮的對象與年代卻遠在一千多年前神秘的東方世界。

當代在面對複製人的誕生與電腦是否能看待成人腦的棘手問題時，西方哲學家與科學家正如火如荼針對心靈問題展開熱烈的討論。³⁰⁷因為心靈問題的討論與研究難度實在太高，即使是盡可能將人類的生命現象轉化為可理解的數據、曲線圖，例如：腦波圖、心電圖等，也都必須依靠實驗機器的輔助才能略知一二。³⁰⁸雖然心靈問題的探究困難重重，不過從研究資料顯示，這塊廣大未知的領域仍然吸引許多世界上頂尖的研究人員積極的投入探究，以揭開心靈的面紗！³⁰⁹

二十世紀之學者如法國德勒茲等，強烈批評傳統以來柏拉圖式的「唯一中心」思想。³¹⁰並且認為這類「影子」思想永遠只是不斷代代的「複製」，沒有生命也沒有進步的思想，而建構了一種摒棄任何一種意識型態的思維模式。³¹¹筆者以為這種駁斥「唯一中心」之思想對全世界造成很大的震撼，其影響之結果目前尚無法估計，不過可以肯定的是這種去「唯一中心」之思想最重要的就是不斷的提醒人們不要被一種思想所宰制。³¹²特別在西方思潮中，這種去「唯一中心」之思想是令人鼓舞的。筆者以為如果就佛教大乘思想的表述，可以排除唯一的中心思想。³¹³而且，排除後所有萬法不是歸於「表象的平等」，因為一旦歸於「表象的平等」，就會落入假平等。更進一步從佛教大乘思想來看，空觀就是給予萬法平等一如的地位；假觀是從萬法的現象面肯定這現象面變化萬端，各有其作用與定

³⁰⁶ 參考 Richard Appignanesi 原著，Chris Garratt 繪畫，黃訓慶譯《後現代主義》，1996 年；另有羅青著《什麼是後現代主義》，學生書局，1900 年。

³⁰⁷ 參考 Churchland 著 Matter and Consciousness 汪益譯《物質與意識：當代心靈哲學導讀》，遠流出版，1994 年。

³⁰⁸ 同上；另可參閱春山茂雄著，魏珠恩譯《腦內革命》，創意力出版，1996 年。

³⁰⁹ 陳家重 知腦可知心，《Foder 的概念理論》，中正大學哲學所，碩士論文，2001 年。

³¹⁰ 從柏拉圖之後，理型與現象的二分這個緊箍咒牽纏了西方近一兩千年。直至二十世紀初開始有沙特宣布：「神已死」等震驚駭俗的呼籲，其目的就是想打破西方思想中那個「只有一個」，而且「只能有一個」的中心思想。所以當代西方哲學家德勒茲才會說：近一兩千年來，西方思想就是為柏拉圖做註解的思想史！

³¹¹ 參考 Gilles Deleuze: Logique du sens. Mark Lester, Charles Stivale 譯: The Logic of Sense. Columbia University, 1990.

³¹² 德勒茲 (Gilles Deleuze) 著，張宇凌、關群德合譯《康德與柏格森解讀》，北京，社會科學文獻出版社，2002 年。

³¹³ 例如龍樹所著之《中論》一書闡述排除「唯一中心」思想以及天臺圓教思想等。

位。至此，即使肯定了萬法各有其作用，空觀與假觀的觀照都還是在一種理性的相互對照中確立萬法各自的地位亦即尚在「表詮」的思維模式下。

然而天臺圓教的止觀思維方式脫離了上述所謂「表詮」的思維模式，亦即天臺圓教的思維模式打破思考的慣性，從「應詮」的方式指出事物的價值。這種不同於透過層層定義比較、對照以確立彼此地位的天臺圓教思維方式，³¹⁴事物之價值與定位（本來面目）就非常的圓滿頓足。這種天臺圓教思維之特色不是在顯示思辨的技巧，而是在打破慣有的思考模式，亦即「意識型態」。因為慣有的思考模式本身就帶有個人的習性在內，這種習性在佛教觀點來說就叫做執著，而每個人的執著皆不相同。如果上述類比可以成立，那麼天臺圓教止觀，充分能夠與「去中心化」思想相呼應。這種在天臺圓教思想下觀看世界萬物的態度，就當今思潮來說仍然極具發言的力量！

對於「去中心化」主義思潮，這在西方有其軌跡可循，並且，對於重新看待種種事物的價值是極具意義；但這不是將所有價值都解構以致歸於零或歸於平等而已。如果對於去中化心思潮認識不清，就可能落入上述錯誤的認知中，亦即所有事物的價值都降至冰點，甚至「解構」到極點。³¹⁵也就是說事物本身沒有所謂的客觀價值，因為價值本身隱含了每個人潛意識看待事物的方式，如此說來，所有價值都是個人的選擇。既然都是個人的選擇，那麼就極可能得到一種結論：事物的本身沒有價值的問題，有的，只是個人的品味問題。品味決定了我們賦予事物的價值。筆者以為未明確瞭解「去中心化」思想，其最後導致對事物價值的全面否定或落入虛無主義中，這可說是西方個人主義發展達到極致的一種表現！³¹⁶

因此，所有的選擇皆緣自於品味問題，來自於個人的「好惡」。亦即在當代，有人一方面藉由藥物享受感官知能的極限，以探索無器官的感覺，³¹⁷或從超快速的影像及搖頭音樂中，企圖達到官能感知的全面解放，³¹⁸織就出一種混然忘我的境界！這種企圖透過身體感官知能的解放達到身心一體的解脫，與天臺止觀強調身心解脫的目標可以說是一致。透過對智顛圓頓止觀思想之探究，明瞭在一千多年前的中國，禪修風氣盛行，禪修的目標亦是追求身心的解脫。然而天台止觀實踐之風格卻決然不同於上述藉由藥物或電子影像及音樂的手段以達到身心的解放。天臺止觀強調返回每個人當下的一念，從法性「即」的深切認知，進而具足無窮的轉化與提升的潛能，從這裡更加顯出天臺止觀具有的積極健康的面向。³¹⁹

³¹⁴ 參考 Gilles Deleuze：Fourth Series of Dualities，Logique du sens. Mark Lester, Charles Stivale 譯：The Logic of Sense. Columbia University, 1990。

³¹⁵ 事實上解構在德勒茲的語脈之下，並非只是單純消極的解構，它帶有積極性的意義，讓我們重新看待所有的事物，審視僵化的價值觀，所以從這個角度來說，解構也蘊含建構的意味。

³¹⁶ 西方的個人主義常常與自由主義是等同而論。強調每個人都是獨立完整的個體，每個人有獨立的意識自由去選擇。

³¹⁷ 參考 Gilles Deleuze：< First Series Paradoxes of Pure Becoming >。另可參考王岳川《後現代主義文化研究》，淑馨出版社，1992年；陸揚《精神分析文論》，山東教育出版社，2001年。

³¹⁸ 西方有人開始著手研究「音樂療法」例如（mantra）曼陀拉音樂療法。這種「音樂療法」從醫療的面向研究音樂治療的可能性，而不同於透過電子搖頭音樂達到官能感知的解放。

³¹⁹ 參考古天英《智顛《摩訶止觀》之研究》。尤惠貞 從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤，《揭諦》，3期，2001年。另亦可參考尤惠貞之 天臺大師的圓頓止觀與禪修，收於《天臺

從西方思想發展史來看，基本上西方少有哲學家面對心性如何開顯的問題，³²⁰或者，我們應該說西方哲學家對於心性應該如何開顯的問題沒有多大興趣。³²¹然而在東方思想中，卻極力關注於心性如何開顯的問題。而天臺止觀思想所談論的正是以每個人的心念為重心，也就是「從無住本立一切法」的肯定進而說明「一念無明法性心」的實踐功夫，來討論每個人可以如何的轉化心念。筆者以為吾人對於「心」的瞭解，不一定要等到科學有具體研究成果以後才得以一窺究竟。³²²因為在古老東方思想裡藉由禪修就可以認識心的面貌，這種方式決然不同於西方「心物哲學」及「認知科學」的研究，因為西方探究心靈的方式很難擺脫神經系統的傳導論³²³來解釋夢境或潛意識等心靈問題。³²⁴

筆者以為肯定天臺止觀思想可以提供現代人另一個解決身心問題的方式，亦即透過設立「止觀養生機構」加入現代醫療服務的行列。³²⁵因為現代社會中可說養生之道盛行，諸如生機飲食療法、水療法、芳香療法、藥草療法、撫觸療法或講究經脈氣血的調和等種種美容兼養生的機構到處林立，這種正規醫療以外的「另類醫療」甚至強調具醫療的效果者亦所在皆有。³²⁶筆者以為相較於上述養生或「另類醫療」的方法，「止觀養生中心」的設立確實可以提供現代養生保健或醫療的服務。如果能撇開宗教色彩不論，修學天臺止觀可以提供現代「宰制化醫療」的另一種選擇，因為隨著正規醫療的機械化、制式化、流於治標等，並不能完全滿足人們在就醫時的需求。³²⁷尤其現今社會中身心症患者愈來愈多，³²⁸正規醫療所能著力的仍然相當有限。³²⁹

佛教于西方發展至今約有百餘年，其間相繼有許多「養生中心」或「靈修中心」機構的成立。觀其方式則大多不離開「二十五前方便」，主要宗旨就是讓身

哲學與佛教實踐》。

³²⁰ 這是個相對性的說法，西方從西方哲學史出發，早期仍然有自然學派：重視實踐、重視內心心靈的開發等，但這與中國一千多年主要圍繞在心性論的比重來說，西方顯然比較少哲學家面對心性如何開顯的問題。參考文德爾班著，羅達仁譯《西洋哲學史》，台灣商務出版，1998年；黃見德《西方哲學的發展軌跡》，揚智出版，1995年。

³²¹ 這可能是東西方民族性差異所形成，例如：西方民族偏向喜好「吾人如何認識？」、「萬物存有的根基為何？」以及「事物如何在意識中呈顯？」等問題。

³²² John Gorgan 著，蘇采禾譯《科學之終結》，時報出版，1997年。

³²³ 參考 Churchland 著《Matter and Consciousness》汪益譯，《物質與意識：當代心靈哲學導讀》；春山茂雄著，魏珠恩譯《腦內革命》，創意力出版，1996年。

³²⁴ 朱方琳譯《夢與瘋狂—解讀奇妙的意識狀態》，天下文化，1999年。但是，天臺止觀思想這種如人飲水冷暖自知的經驗就容易被西方冠上了神秘主義的刻板印象。

³²⁵ 參考 Sandy Boucher 著，葉文可譯《法輪常轉》，立緒文化事業，1997年。

³²⁶ 有關另類療法的詳細內容可參考伊沙多爾·羅生福著，張彩銀譯《另類療法》，笛藤出版，1999年。

³²⁷ 社會醫療化之宰制及醫原病（Iatrogenesis 意指因醫而至的病）在歐美非常普遍，有關這方面的討論也行之有年。歐美國家因受到醫療科技的傷害較早，所以已有所醒悟，因此，我們應該記取教訓。參閱劉仲冬〈代理懷孕：女性及醫療社會學觀〉，《應用倫理學通訊》，1997年。

³²⁸ Daniel Goleman 主編，李孟浩譯《情緒療癒》，台北，立緒文化，1998年。

³²⁹ 人們已經開始發現，有時一個憂鬱症病患失去理智的作為，將會導致社會或國家付出很大的慘痛代價。

心能夠得到調和抒解。³³⁰筆者以為，就發展的條件來說，台灣的寺廟本身更具備了比西方有利的條件可以成立上述「養生中心」、「靈修中心」等機構，同時，也擁有更多有力的資源以作為發展之所需。以上乃筆者之拙見，還請不吝指教。

³³⁰ Sandy Boucher 著，葉文可譯《法輪常轉》；另可參考 Daniel Goleman 主編，李孟浩譯，《情緒療癒》，台北立緒，1998。並且，現今社會上亦出現了許多有關身心靈保健或情緒調理的書籍，因數量繁多，此不再一一枚舉。

附錄一 別圓判準之差異

《摩訶止觀》觀陰、入、界境，對於一念心的不可思議做了詳細的剖析，這樣的一念心的理解最為圓滿、圓足，這就是圓教對心的認知。別教最重要的表達就是在可思議的角度來說，心境和合時，有時間前後的差異，或空間上的縱橫差異。³³¹但是圓教強調真正的實相是一念心與境和合時，哪裡有時間與空間前後的差異，這就是當下一念識心的真相，就是不可思議的一念心。³³²

那麼心之義涵為何，依《摩訶止觀》云：

介爾有心，即具三千，亦不言一心在前一切法在後，亦不言一切法在前一心在後。例如，八相遷物，物在相前物不被遷，相在物前亦不被遷。前亦不可，後亦不可，祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱，若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境，意在於此云云。³³³

另外，智者《維摩經玄義》第二卷有云：

明中道第一義觀者，即為三意，一明所觀境，二明修觀心，三明證成。一、明所觀境者，前二觀（案即空假二觀）是方便，雖有照二諦之智，未破無明，不見中道。（案此「中道」不是中論之中道。）真俗別照，即是智障。故《攝大乘論》云：「智障甚盲闇，謂真俗分別。」智障者，依阿黎耶識。識即是無明住地。無明住地即是生死根本。故此經云：「從無住本立一切法」。無住本者，即是無始無明更無別惑（為）所依住也。³³⁴

再者，《摩訶止觀》對圓頓止觀的內涵之說明如下：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一想法界，一色一香無非中道。己界即佛界，眾生界亦然。陰、入皆如，無苦可捨。無明、塵勞，即是菩提，無集可斷。邊、邪，皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦、無集，故無世間；無道、無滅，故無出世間。純一實相，實相外，更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，

³³¹ 參考吳汝鈞《天臺智顛的心靈哲學》，75至84頁，台灣商務出版，1999年。

³³² 同上。

³³³ 智顛《摩訶止觀》卷第五上，大正藏46冊，54頁。

³³⁴ 牟宗三《佛性與般若》下冊，679至682頁。

是名圓頓止觀。³³⁵

此說明了三諦三觀的概念架構乃無次第之義。接著，讓我們看看湛然在《止觀大意》對一心三觀的解釋中所強調「一三三一」的關係：

謂觀不思議境，境為所觀，觀為能觀，所觀者何，謂陰入界不出色心，色從心造，全體是心。故經云：三界無別法，為是一心作。此之能造具足諸法，若漏無漏非漏非無漏。若因若果非因非果。故經云：心佛及眾生是三無差別。眾生理具諸佛以成，成之與理莫不性等。為一一心中一切心，一一塵中一切塵，一一心中一切塵，一一塵中一切心，一一塵中一切刹。一切刹塵亦復然。三諦三觀三非三，三一一三無所寄，諦觀名別體復同，是故能所二非二，如是觀時名觀心性。³³⁶

由以上所引文解，學人以為歸納圓頓止觀的義理內涵之關鍵在於：

- 一、心的不可思議的論證
- 二、三諦三觀的概念架構。
- 三、一三三一的表達模式

智顛在《法華玄義》說明圓教的特色時，分成十項說明，茲列舉如下：

釋跡門為十：一、破三顯一；二、廢三顯一；三、開三顯一；四、會三顯一；五、住一顯一；六、住三顯一；七、住非三非一顯一；八、覆三顯一；九、住三用一；十、住一用三。³³⁷

從智顛的說法再回頭檢視湛然所提出「一三三一」模式，我們可以說湛然的說法確實可以成立，而且詮釋適當。瞭解圓頓止觀的核心內涵及圓教具備十項特色之後，吾人乃可以重新審視圓教的判準為何？在《法華玄義》中提到別圓教的判準：

別圓兩種俱通中，論其同異略為十：一、融不融；二、即法不即法；三、明佛智非佛智；四、明次行不次行；五、明斷斷惑；六、明實位不實位；七、果縱果不縱；八、圓詮不圓詮；九、約難問；十、約譬喻。尋此十意，名識八門同異也。³³⁸

³³⁵ 《摩訶止觀》，大正藏 46 冊，第 1 頁。

³³⁶ 湛然《止觀大意》，大正藏 46 冊，460 頁。

³³⁷ 詳細內容參看智顛《法華玄義》，大正藏 33 冊，797 頁。

³³⁸ 同上，787、788 頁。

詳解如下：

- 一、融不融者，別教四門，所據決定妙有善色，不關於空；據畢竟空，不關於有。乃至非空非有門亦如是。四門歷別，當分各通。不得意者，作定相取。圓門虛融微妙，不可定執。說有不隔無，約有而論無；說無不隔有，約無而論有。有無不二，無決定相。假寄於有以為言端。而此有門亦即三門。一門無量門，無量門一門。非一非四，四一一四，此即圓門相也。復次，更約破會明融不融相。若破外道邪見，不破二乘邪曲，亦不破大乘方便。又會不圓者，如《淨名》中會凡夫反復，聲聞無也；會塵勞之儔為如來種，無為入正位不能反復；生死惡人、煩惱惡法，而皆被會，二乘善法、四果聖人，而不被會。又《般若》中，明二乘所行念處道品皆摩訶衍，貪欲無明見愛等皆摩訶衍，善惡之法悉皆被會，亦不會惡人及二乘人等，不辨其作佛。此即別門攝也。若圓破者，從別教已去皆是方便。故迦葉自破云：「自此之前，我等皆名邪見人也。」既言邪見之人，即無圓正道法，則人法俱被破也。別教人法尚爾，何況草菴人法？二乘尚爾，何況凡夫人法？是則圓破，無所固留。若圓會者，會諸凡夫著法之眾，汝等皆當作佛，我不敢輕于汝等。五逆調達亦與授記，龍畜等亦與授記，況二乘菩薩等？世間治產業皆與實相不相違背，即會一切惡法也。汝等所行是菩薩道。析法二乘尚被會，況通況別？汝是我子，我則是父，無有人、法而不被，俱皆融妙，此即圓門攝也。
- 二、即法不即法者，若說「有」為門，此有非生死有，出生死外別論真善妙有。空門者，出二乘真外別論畢竟空。乃至非有非無門亦如是。是為別四門相。若「有」為門，即生死之有是實相之有；一切法趣有，有即法界；出法界外，更無法可論。生死即涅槃，涅槃即生死，無二無別，舉「有」為門端耳。實具一切法，圓通無礙，是名有門。二門亦如是。此即生死之法是圓四門相也。
- 三、約佛智非佛智者，若「有」為門，分別一切智了達空法，分別道種智照恒沙佛法，差別不同者是菩薩智，即別四門相也。若「有」為門，分別一切種智，五眼具足，圓照法界，正遍知者，即諸佛之智，是圓四門相也。
- 四、約次第不次第者，若以「有」為門，依門修行，漸次階差，從微至著，不能一行中即無量行，乃至非空非有門亦如是，是別四門相。若以「有」為門，一切法趣有門，依門修行，亦一切行趣有行，一行無量行，名為遍行，乃至非空非有門，亦如是，是圓四門相。
- 五、約斷斷不斷斷者，夫至理虛無，無明體性本自不有，何須智慧？解惑既無，安用圓別？《涅槃》云：「誰有智慧？誰有煩惱？」《淨名》云：「婬怒痴性即是解脫」，又「不斷痴愛，起于明脫。」此則不論斷

不斷。《大經》云：「暗時無明，明時無暗；有智慧時，則無煩惱。」此用智慧斷煩惱也。若別有門，多就定分割截，漸次斷除五住，即是思議斷也。乃至三門亦如是。是為別四門相。若圓有門，解惑不二，多明「不斷斷」；五住皆不思議，即是不思議斷。乃至三門亦如是。是為圓四門相。

六、約實位非實位者，若有門明斷界內見思，判三十心位；斷界外見思、無明，判是地位；等覺後心斷無明盡；妙覺常果，累外無事。此乃他家之因將為己家之果，皆方便，非實位也。後三門大同小異，皆是別四門相。若有門從初發意，三觀一心斷界內惑，圓伏界外無明，判十信位；進發真智，圓斷界外見思、無明，判四十心位；等覺後心無明永盡；妙覺累外，此是究竟真實之位。乃至三門亦如是。是名圓四門相。

七、約果縱果不縱者，若「有」為門，從門證果，三德縱橫，言法身本有，般若修成，解脫始滿，不但果德縱成，因亦局限。如《地》人云：「初地具足檀波羅蜜，於餘非為不修，隨力隨分。」檀滿初地，不通上地。餘法分有而不具足者，是義有餘。三門亦如是。是為別四門相。若「有」為門，從門證果，三德具足，不縱不橫，亦因如是一法門具足一切法門，通至佛地。《華嚴》云：「從初一地具足諸地功德。」《大品》云：「初阿字具足四十一字功德。」三門亦如是。是為圓四門相。

八、約圓詮不圓詮者，若「有」為門，門不圓融，或融一，或融二。門前章，偏弄引；門中章，詮述不融、不即、菩薩智，乃至偏譬喻等；門後還結不融、不即等。三門亦如是。是為別四門相。若「有」為門，一門即三門；門前圓弄引，門中講述融、即、佛智，乃至圓譬喻等，門後結成融、即等，三門亦如是。是為圓四門相。

九、約問答者，若有門明義未辨圓別，須尋問答覈徵，自見圓別旨趣。三門亦如是云云。

十、約譬喻者，諸門前後或舉金銀寶物為譬，或舉如意、日月為譬，或用別合，或用圓合，圓別之相自顯云云。

今以十意玄覽眾經，圓別兩門朗然明矣。³³⁹

從以上十義分判別圓可以清楚明白分判別圓的準則只有前面八條。³⁴⁰對於別圓教的判準，現代學者牟宗三在《佛性與般若》處理這個問題時，歸納有三個目的：一、說明天臺宗性具圓教的理論根據。二、釐清華嚴宗性起與天臺宗性具之別。三、闡明天臺性具圓教之所以為圓的道理。其所參考智顛的著作有：《法華玄義》、《摩訶止觀》、《四念處》、《四教義》。圓教義理的經典依據溯自《法華經》的開權顯實及《維摩詰經》的「除病不除法」。另外還參考湛然《法華玄義釋籤》

³³⁹ 大正藏第33冊，788至789頁。

³⁴⁰ 牟宗三《佛性與般若》，645頁，學生出版，1997年。

對「從無住本立一切法」的補充說明。³⁴¹

尤惠貞在《天臺宗性具圓教之研究》中對於天臺宗性具之理作詳盡的分析，除了上述牟宗三的觀點以外，尤惠貞將唐朝湛然為何精簡別圓及如何精簡別圓對照列出，以及中興天臺的功臣 - 宋朝四明知禮，他是從什麼角度來精簡別圓及如何精簡別圓做清楚的論述。尤惠貞從智顛對別、圓的分判到湛然精簡別、圓再到知禮對別、圓的補充，將天臺宗性具之理做更完整的呈現。³⁴²

從演培法師的研究可以明白華嚴宗於唐朝在賢首及清涼的弘揚下，是當時相當重要的佛學思想主流，迫使湛然除了順承智顛所說的性具圓教與疏解其著作之外，為了與性起思想相抗衡，所以特別著重於別、圓之精簡。³⁴³而宋，知禮那時有山家妄心觀與山外真心觀的論辯，知禮為了辯破山外諸師以顯山家正義，也特重於精簡別、圓。³⁴⁴

本論文主要就是依於天臺別、圓教的差異作為評論衡量日本學者相關研究的一個重要依據。以下參考牟宗三以及尤惠貞對於天臺性具圓教的相關研究成果，主要著重在別、圓的判準，整理如下：

牟宗三從許多面向說明，諸如：「即」、「不斷斷」、相應於法華的「開權顯實」的概念、一念心的內涵是即具一切法的一念心、一念心具十法界十種性相、一念心即如來藏理、此一念心亦即是無明法性心、真心即在不斷斷中見、一念心即是當下一念陰識心圓教必即於權教而顯。³⁴⁵另外牟先生從智顛「十義分判別圓教」中，歸納出最主要有「即不即」與「斷斷不斷斷」的概念最能分判別圓教的差異，也最能彰顯圓教的特質與殊義，因為此二義最為基本。尤惠貞亦認為此二義可以綜攝前八義。³⁴⁶學人以為二者的觀點相同，從以上研究整理出天臺性具圓教的重要概念內容有下列幾項：

- 一、一念心
- 二、一念無明法性心
- 三、不斷客觀的法而斷主觀的執著

接著湛然對精簡別、圓補充整理如下：³⁴⁷

- 一、湛然批判別教為「緣理斷九」，說明別教的教義是成佛必先斷除九法界無明方能成就。圓教是只就一念三千當下言迷言悟，故約「解心無染」、「不斷斷」
- 二、無住本有「自住」、「依他住」的差別，自住識別教義，依他住是圓教義。

³⁴¹ 牟宗三《佛性與般若》，575 至 619 頁，學生出版，1997 年。

³⁴² 尤惠貞《天臺宗性具圓教之研究》，245 至 270 頁，文津出版，1993 年。

³⁴³ 同上，252 頁。

³⁴⁴ 同上，259 頁。

³⁴⁵ 牟宗三《佛性與般若》，598 至 619 頁，學生出版，1997 年。

³⁴⁶ 同上，645 頁。另可參考尤惠貞《天臺宗性具圓教之研究》，247 至 251 頁，文津出版，1993 年。

³⁴⁷ 尤惠貞《天臺宗性具圓教之研究》，252 至 254 頁。

知禮對湛然的補充如下文：³⁴⁸

- 一、以無明與法性為「體同」或「體異」來疏解湛然所說的「自住」、「依他住」的差別。
- 二、天臺宗的「即」義必須是「當體即是」而非二物相合之本。以無明法性相即是圓義，不相即是別義。
- 三、別教真如理有「隨緣」義，有真心觀。圓教「一念無明法性心」，為妄心觀，此妄心為當下一念識心。

綜合上述對性具圓教的研究，歸納出本論文判斷圓教的準則：

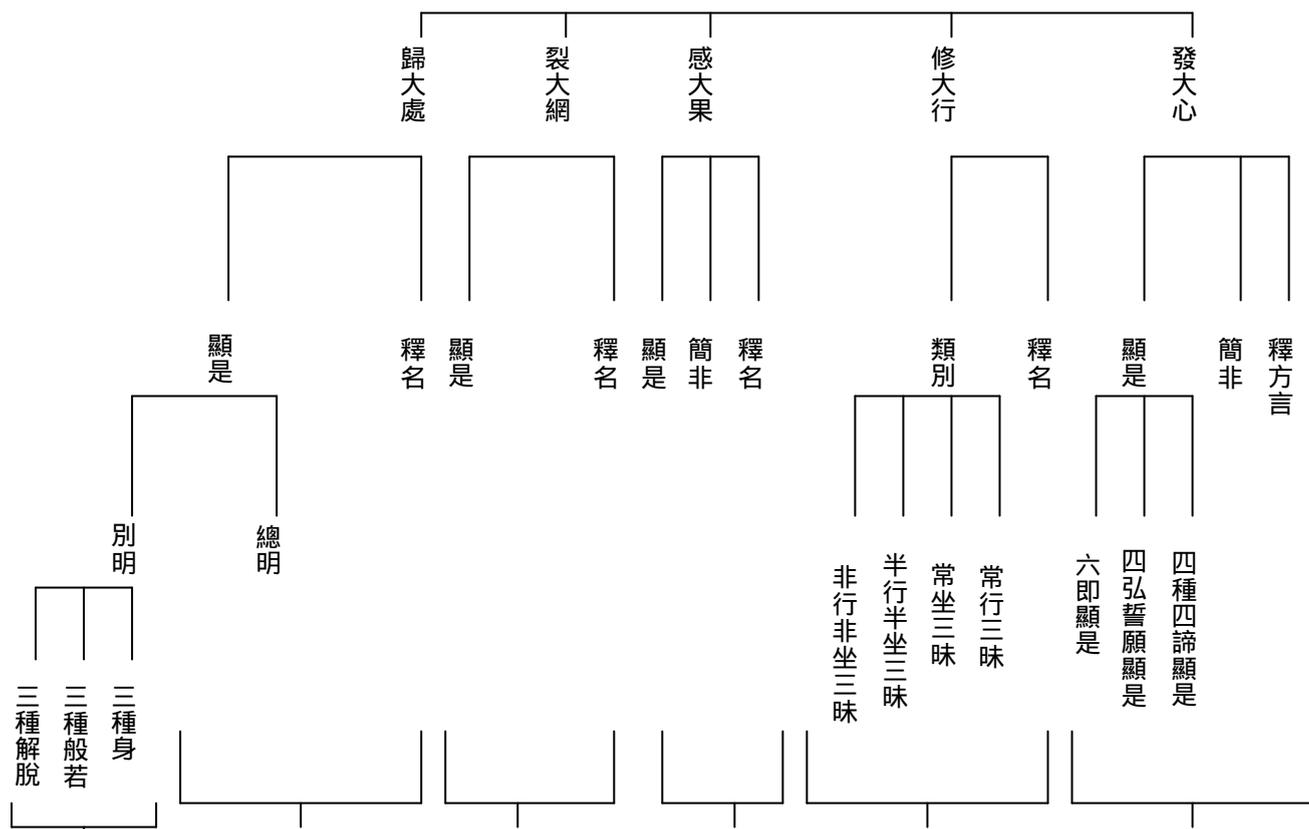
- 一、智顛「十義分判別圓教」。
- 二、一念識心
- 三、從無住本立一切法
- 四、不斷斷

別教的準則是：

- 一、智顛「十義分判別圓教」
- 二、真心觀
- 三、真如隨緣
- 四、緣理斷九

依此別圓教的準則，做為反省日本學者對智顛相關著作之重要判準。

³⁴⁸ 尤惠貞《天臺宗性具圓教之研究》，255至265頁。



云何發大心？眾生昏倒不自覺知，勸令醒悟，上求下化。(32)

上來簡非，先約苦諦，升沈世間以簡耳；次約四諦智，曲拙淺近簡耳；次約四弘誓願；次約六即位。輒轉深細，方乃顯是。(33)

云何修大行？雖復發心，望路不動，永無達期。勸牢強精進，行四種三昧為明。

四種三昧，方法各異，理觀則同。但三行方法，多發助門，又動障道；隨自意既少方法，少發此事。若但解方法，所發助道事相不能通達；若解理觀，事無不通；又不得理觀意，事相助道亦不成；得理觀意，事相三昧任運自成。若事相行道，入道場得用心，出則不能；隨自意則無間也。方法局三，理觀通四。(18)

云何感大果？雖不求梵天，梵天自應稱揚妙報，慰悅其心！

為明菩薩清淨得大果報故，說是止觀者。若行違中道，即有二邊果報；若行順中道，即有勝妙果報。

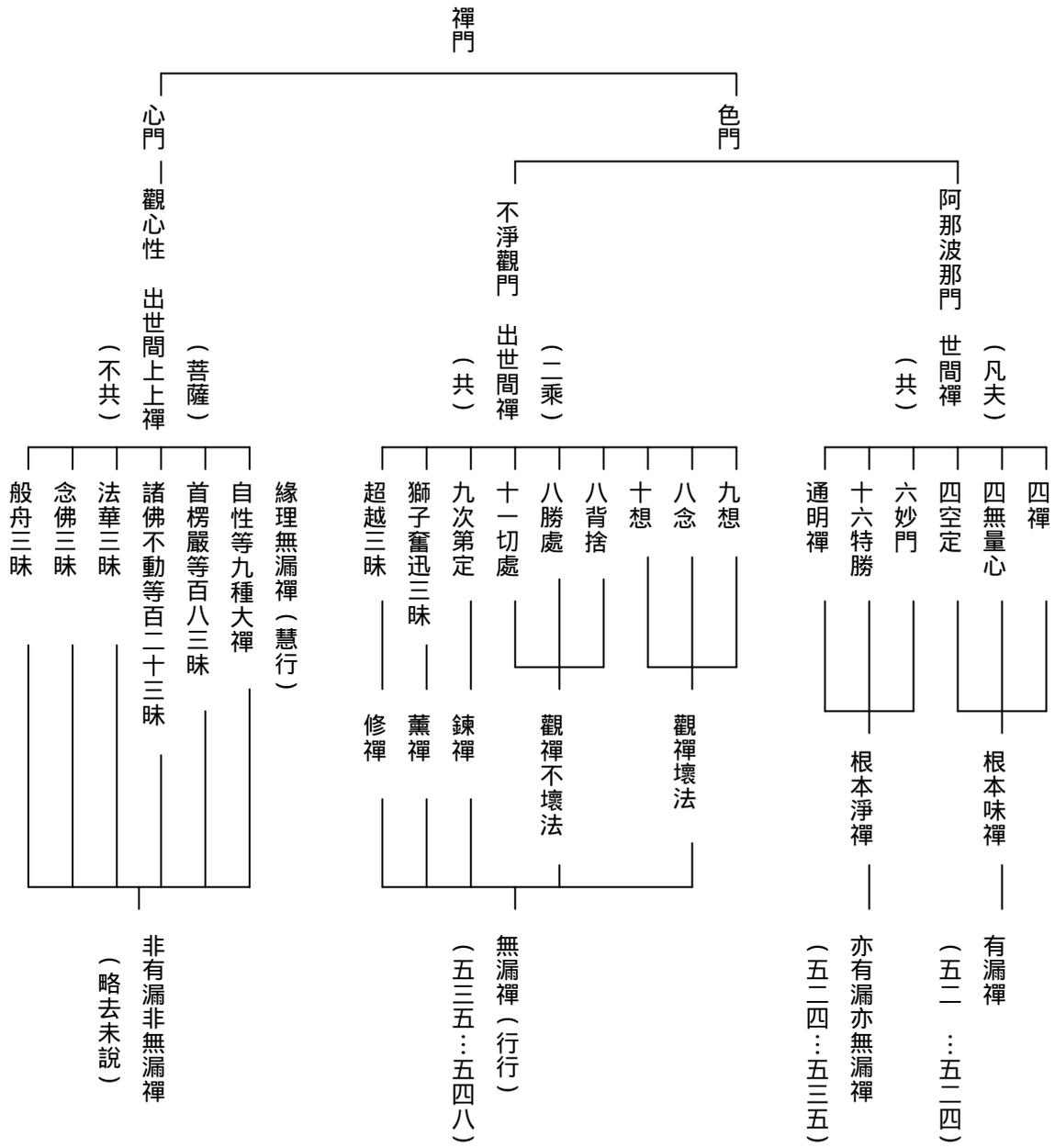
(20)

云何列大網？種種經論開人演目，而執此疑彼，聞雪謂冷，乃至聞鶴謂動。今融通經論，解結出籠，為通裂大網諸經論故，說是止觀者。行者善用止觀觀心，則內慧明了，通達漸頓諸教，如破微塵出大千經卷，恆沙佛法一心中曉。若欲外益眾生，這機攝教者，隨人堪任，稱彼而說，乃至成佛化物之時，或為法王說頓漸法；為菩薩或為聲聞天魔人鬼十法界像對揚發起；或為佛所問而廣答頓漸；或扣機問：云何歸大處？法無始終，法無通塞。若知法界無始無終，無通塞，豁然大朗，無礙自在。歸大處說法畢竟空故，說是止觀者。旨者自向三德；歸者引他同入三德，故名旨歸。又自入三德名，歸令他人入三德名旨。

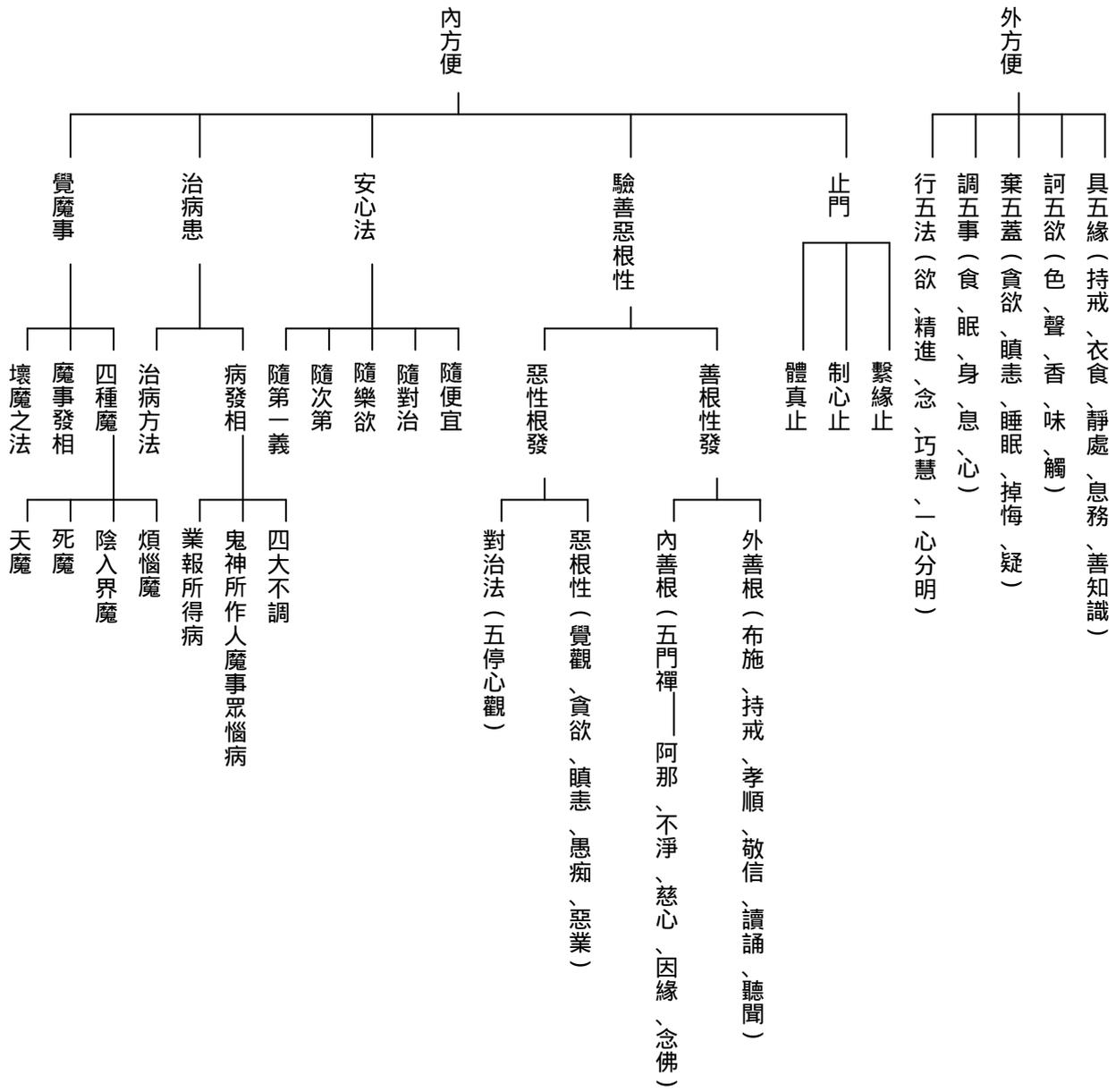
諸佛為一大事因緣出現於世，示種種像，咸令眾生同見法身。見法身已，佛及眾生俱歸法身；又佛說種智，具已，佛及眾生具歸般若；又佛現種種方便神通變化，解脫諸縛，不令一人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，既滅度已，佛及眾生具歸解脫……(20)

三德非三非一，不可思議。說此三身、三般若、三解脫，無一、異相，是名為旨，俱入秘藏，故名旨歸。三障非新、非故，而新而故。若總達三德，非新非故，而新而故，無一、異相，為他亦然；若達總別新故、無一異相，若為他說亦復如是，是名旨歸入秘密藏中。

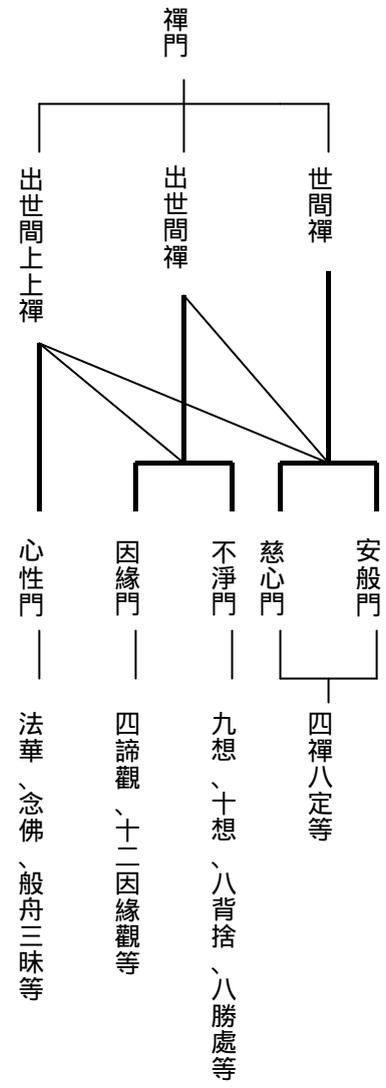
圖二：禪門種類次第（大正藏四十六冊，世間禪五零八：五二四；出世間禪五三五：五四八）；另可參考佐藤哲英《天臺大師の研究》110、117、120頁。



圖三：禪門內外方便（外方便四八三：四九一；內方便四九一：五八）；另可參考佐藤哲英《天臺大師の研究》一一頁。



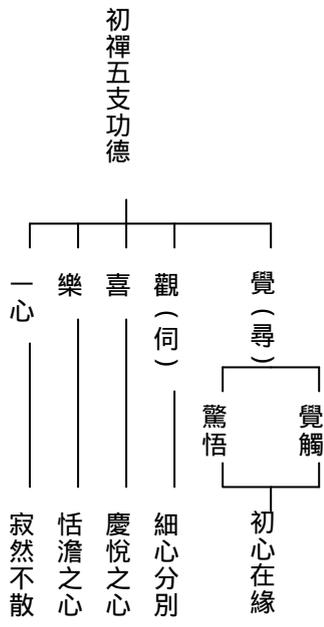
圖四：禪門種類開為三門與五門的關係



圖五：三三昧與四禪的關係

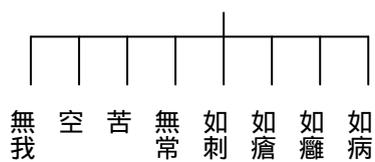


圖六：禪相名稱內容梗概



另可參考佐藤哲英《天臺大師の研究》二二三頁。

八聖種觀



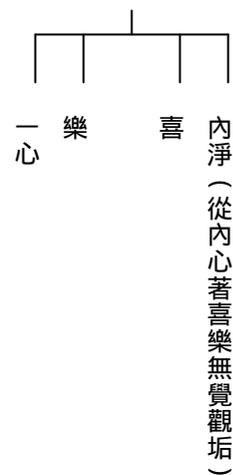
六行觀

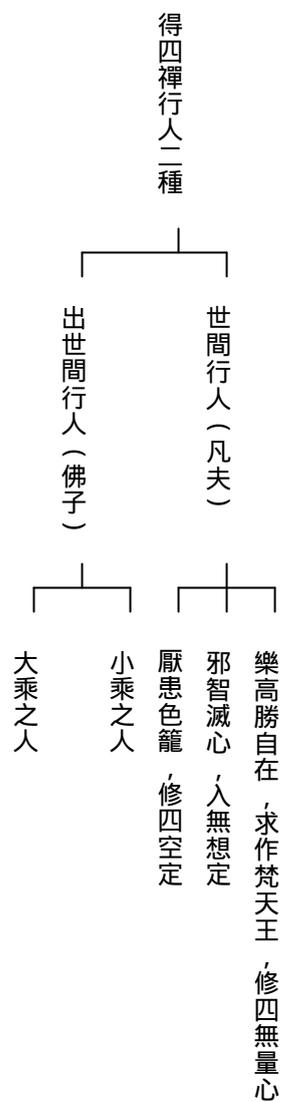


四禪之別



二禪四支功德





四無量心

此四心普緣無量眾生，引無量之福，故名無量心；又平等利一切眾生，故名等心。此四心，依四禪定而修之，修之則生色界之梵天，故云四梵行。

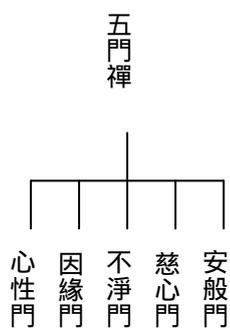
四無量心



四空定



五門禪



十二門禪

四禪

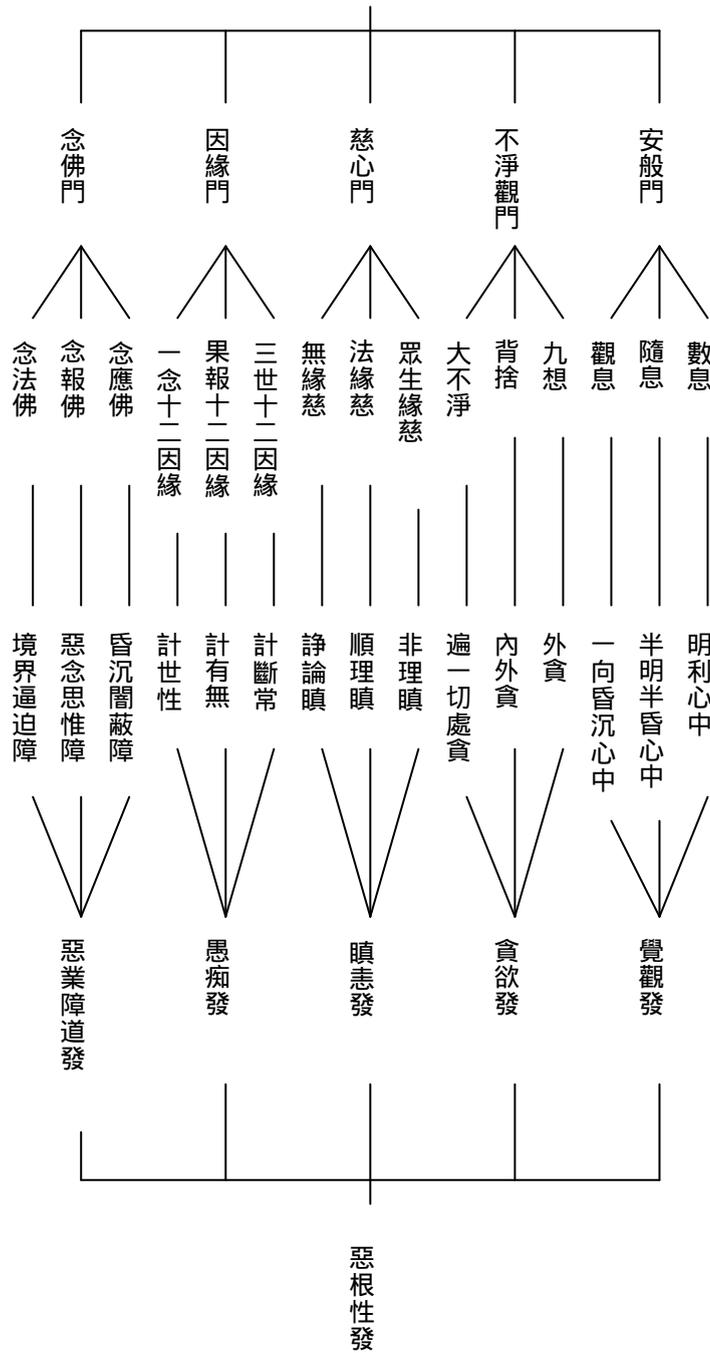
十二門禪

四無量心

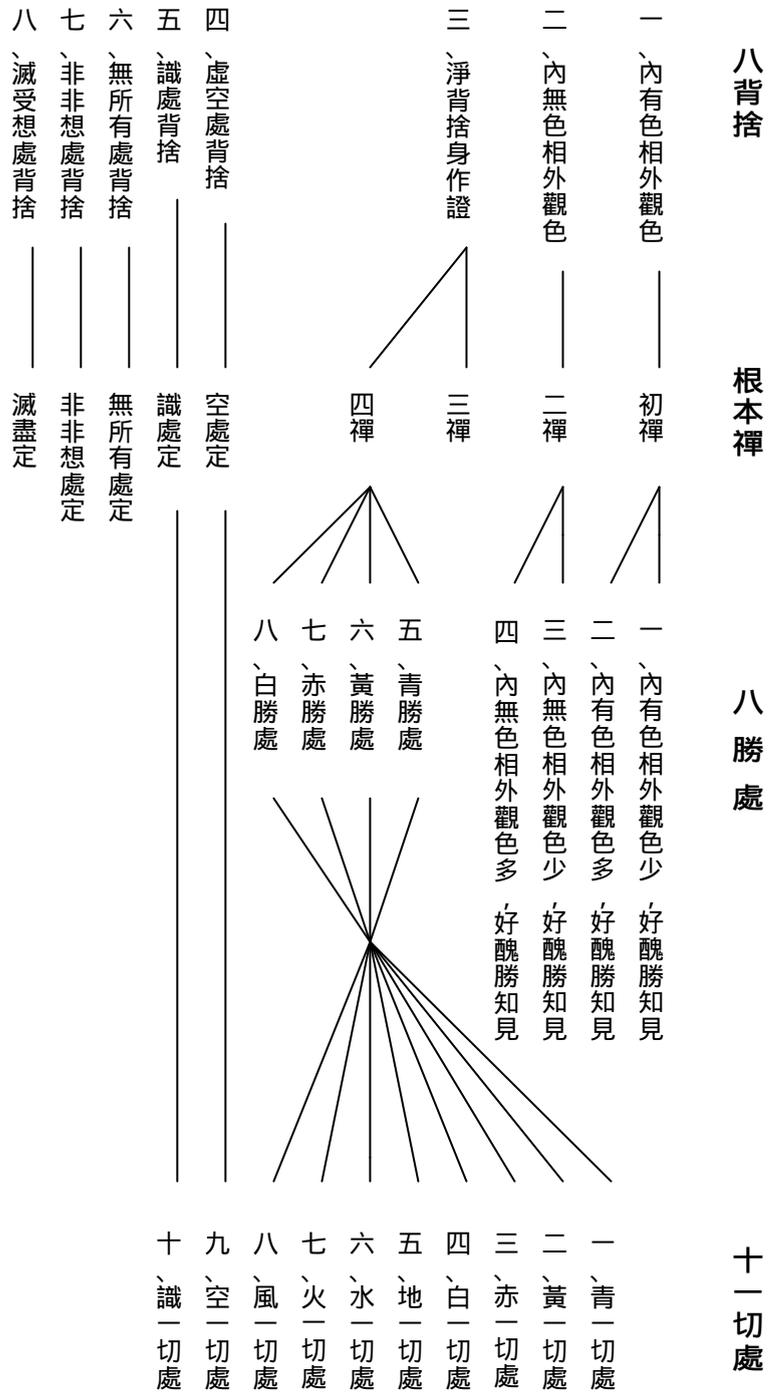
四空定

十五門禪

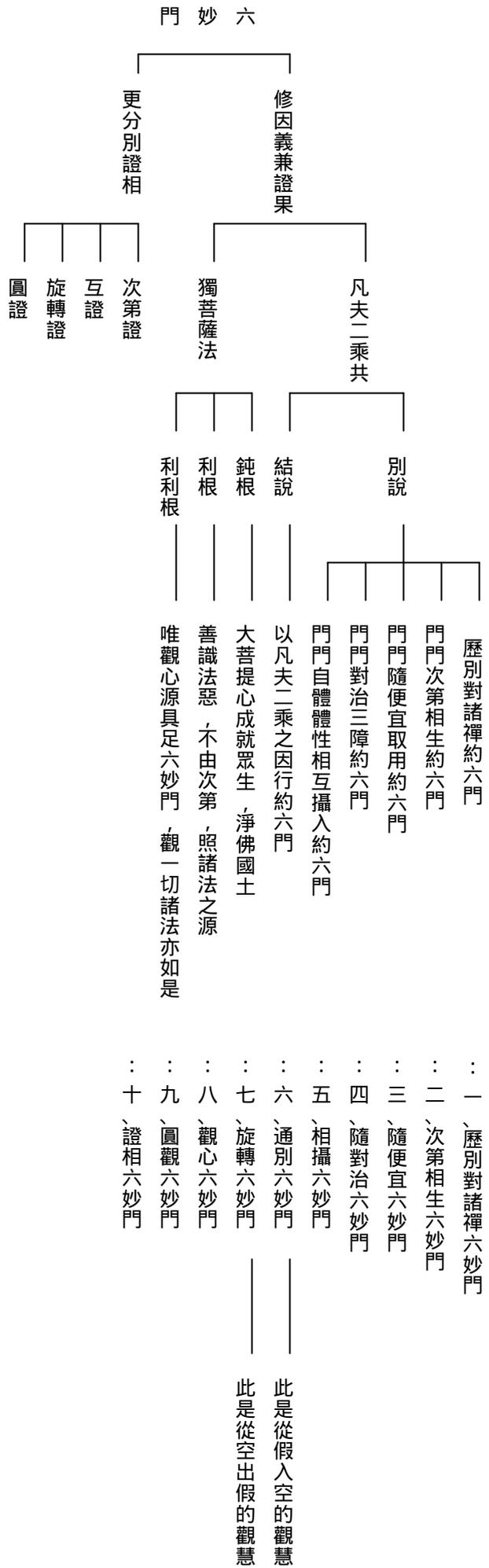
十五門禪



圖七：八背捨根本禪八勝處的對照

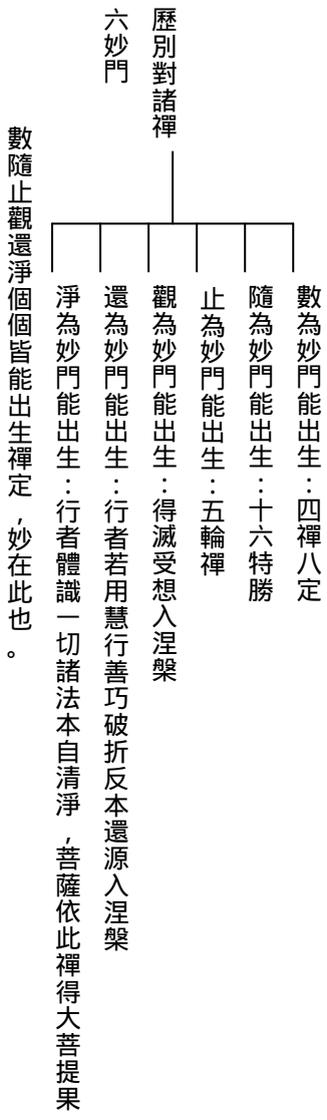


圖八：《六妙門》結構（大正藏四十六冊，五四九：五五五）；另可參考佐藤哲英《天臺大師の研究》167、168頁。

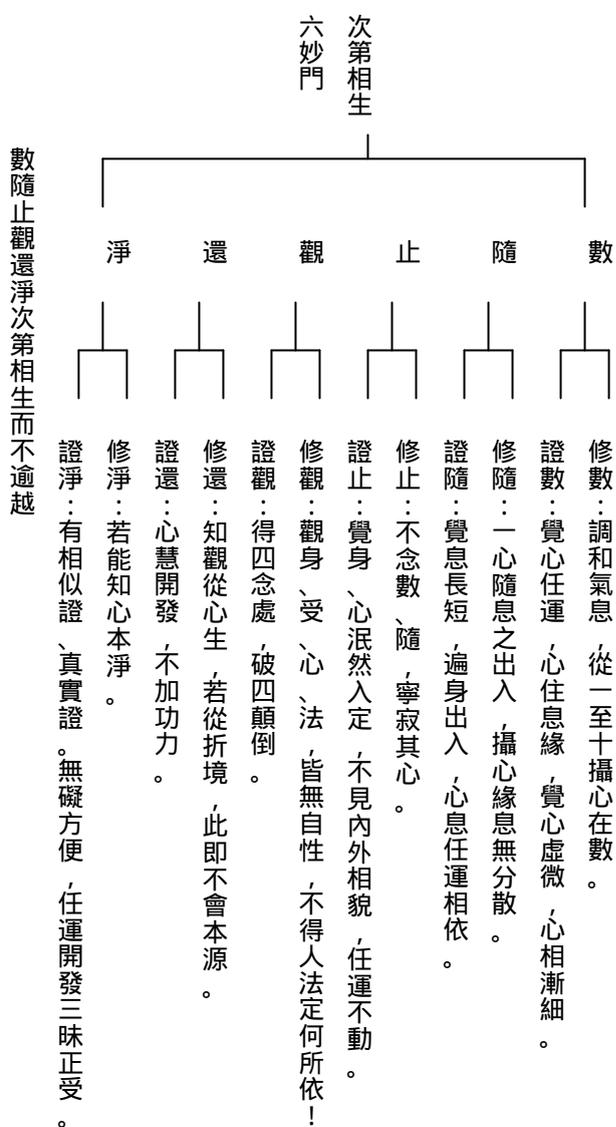


第十證相門是針對第八及第九證相的補充說明。

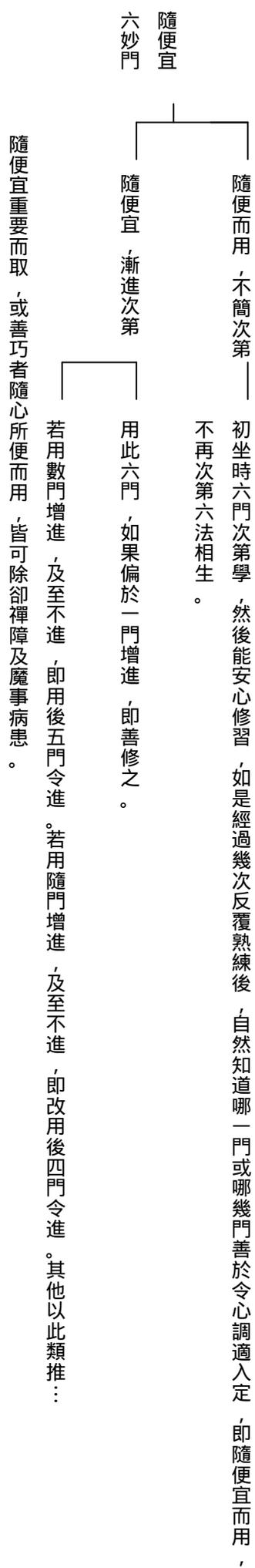
圖九：第一歷別對諸禪六妙門



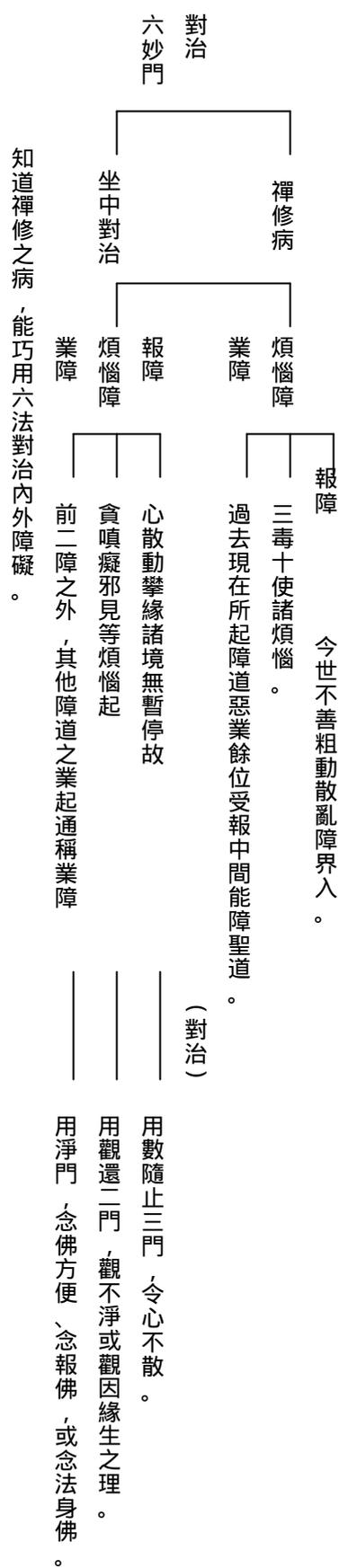
圖十：第二次第相生六妙門



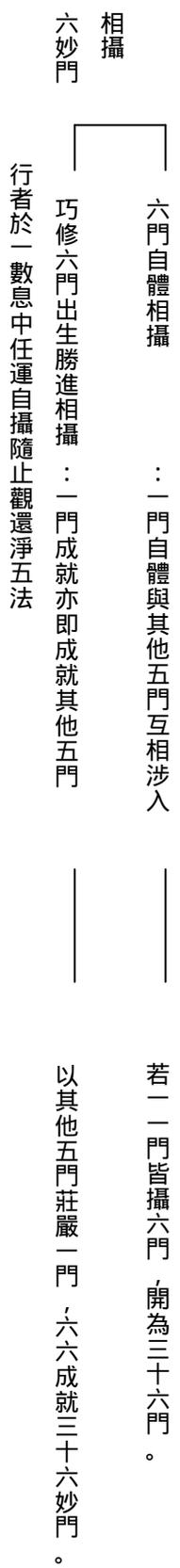
圖十一：第三隨便宜六妙門



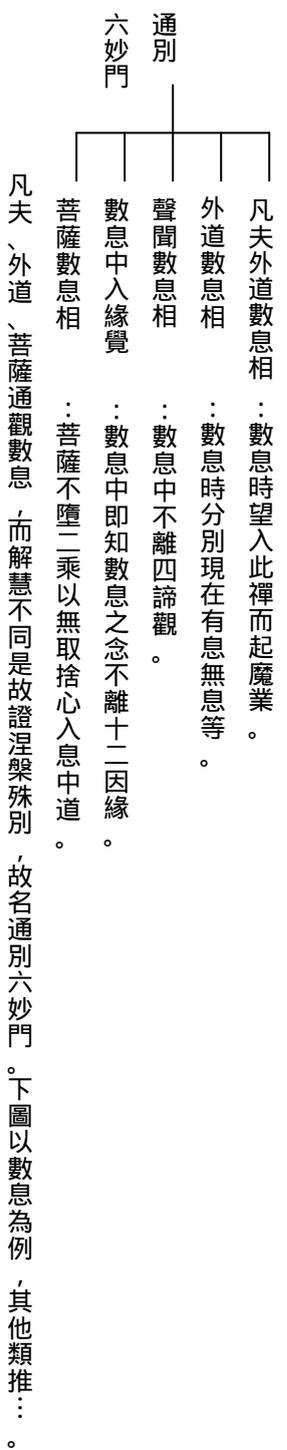
圖十二：第四對治六妙門



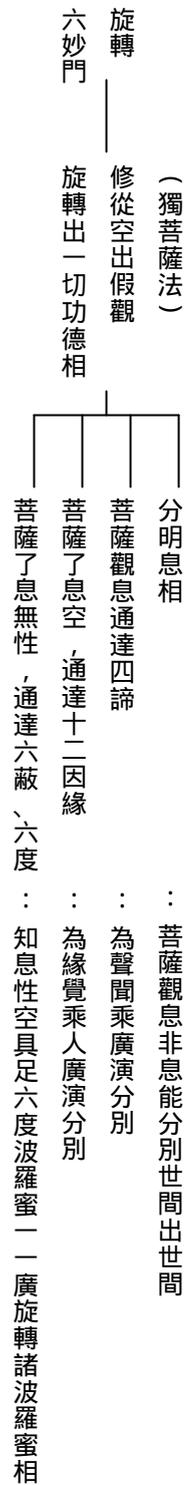
圖十三：第五相攝六妙門



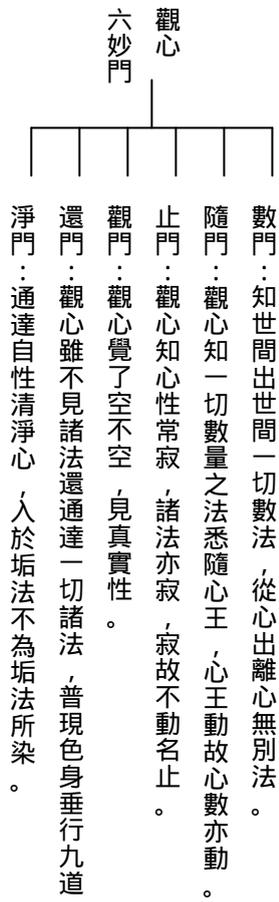
圖十四：第六通別六妙門



圖十五：第七旋轉六妙門

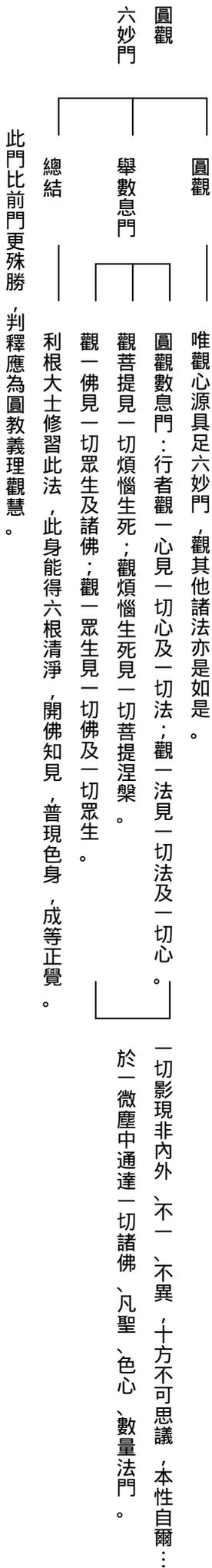


圖十六：八觀心六妙門

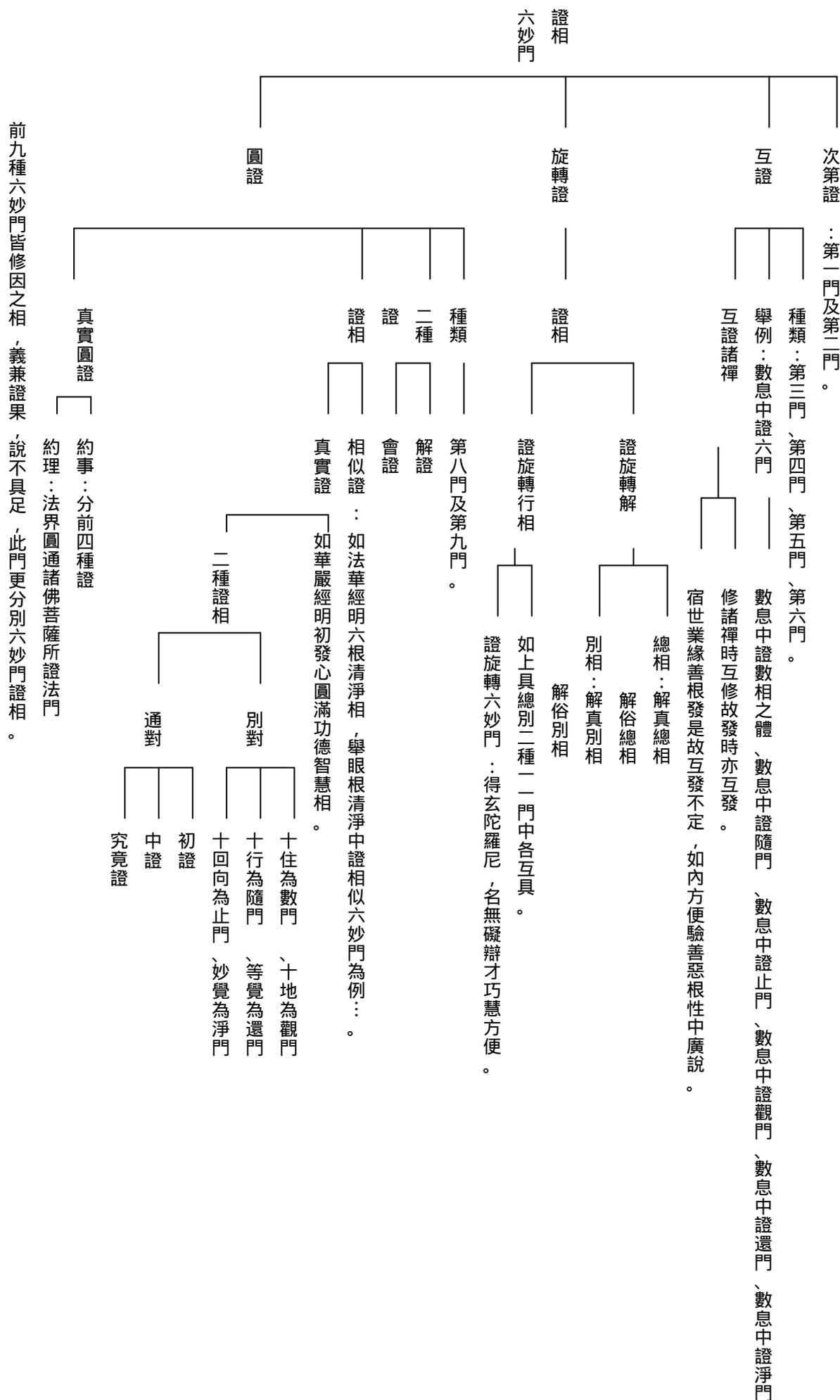


此門比前門更殊勝，為大根性人善識法惡，不由次第，懸照諸法之源，此門應為別教義理觀慧。

圖十七：第九圓觀六妙門

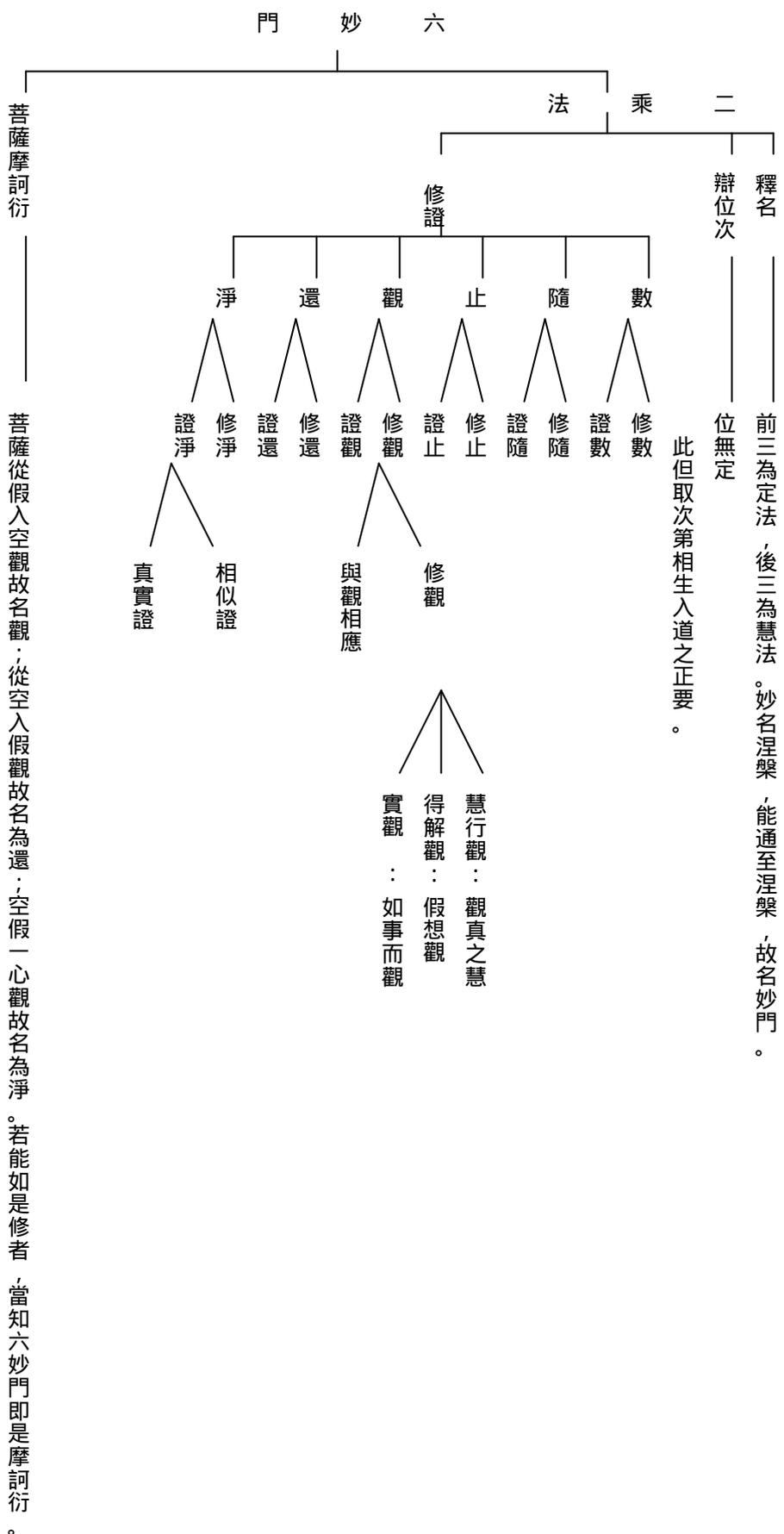


圖十八：第十證相六妙門



前九種六妙門皆修因之相，義兼證果，說不具足，此門更分別六妙門證相。

圖十九：《次第禪門》的六妙門結構（大正藏四十六冊、五二四、五二五）



參考書目

一、工具書

- 丁福保編《佛學大辭典》，天華出版，1992年。
吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，商務印書館，1992年。
釋會性《大藏會閱》，天華出版，1993年。
《大藏經索引》，新文豐出版。
《修訂新版大藏經總目錄》，新文豐出版，1992年。
《碩博士論文提要彙編》，香光尼寺出版，2000年。

二、數位化佛學參考資料

- 中華佛研所網站
印順佛教基金會網站
香光尼寺網站
華梵大學哲學研究所網站
佛光大辭典 VCD
佛光大藏經 VCD
印順文教基金會發行的大正藏 VCD

三、經論注疏

- 龍樹《大智度論》，大正藏 25 冊。
智顓《維摩經文疏》，續藏 28 冊
龍樹《中觀論》，大正藏 30 冊。
智顓《法華玄義》，大正藏 33 冊。
智顓《維摩經玄疏》，大正藏 38 冊。
智顓《摩訶止觀》，大正藏 46 冊。
智顓《次第禪門》，大正藏 46 冊。
智顓《六妙門》，大正藏 46 冊。
智顓《小止觀》，大正藏 46 冊。
湛然《止觀義例》，大正藏 46 冊。
湛然《止觀大意》，大正藏 46 冊。
湛然《摩訶止觀輔行傳弘決》，大正藏 46 冊。
藕益《教觀綱宗》，大正藏 46 冊。
藕益《教觀綱宗釋義》，大正藏 46 冊。
士衡編《天臺九祖傳》，大正藏 51 冊。

四、中文專書

- 宋彥琪注《禪宗集成》，藝文印書館，1968年。
- 唐君毅《中國哲學原論原道篇》，香港，新亞研究所，1974年。
- 湯用彤《魏晉南北朝》，鼎文書局，1975年。
- 牟宗三《佛性與般若》，上/下冊，學生書局，1977年。
- 張曼濤編《天台學概論》（現代佛學叢刊55），大乘文化，1979年。
- 張曼濤編《天台宗之判教與發展》（現代佛學叢刊56），大乘文化，1979年。
- 張曼濤編《天台思想論集》（現代佛學叢刊55），大乘文化，1979年。
- 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台灣商務，1979年。
- 隋灌頂著，宋四明註，民國石梁、興慈重輯《天台智者大師別傳輯註》，中華佛教文獻編撰社，1983年。
- 顧俊發行《中國佛教總論》，木鐸出版社 1983年。
- 方東美《中國大乘佛學》，黎明文化，1986年。
- 李志夫《中印佛學之比較研究》，中央文物供應社，1986年。
- 釋印順《中觀今論》，正聞出版社，1987年。
- 釋靜權《教觀綱宗科釋》，蓮因寺大專齋戒學會，1987年。
- 釋曉雲《覺之教育》，原泉出版社，1987年。
- 釋曉雲《天台宗論集》（第一輯），原泉出版社，1987年。
- G.Jonas 著，鄭石岩、陳宏仁等譯《禪與內臟學習》，源流出版社，1987年。
- 鄭凱堂編輯：《中國佛教史》第三卷，北京，中國社會科學出版，1988年。
- 邱仁宗，《生死之間》，台灣中華出版，1988年。
- 王開府《儒家倫理學析論》，學生書局，1988年。
- 李安《童蒙止觀校釋》，北京，中華書局，1989年。
- 隋智顛述，灌頂記，湛然籤《法華玄義釋籤》，中華佛教文獻編撰社，1990年。
- 羅青著《什麼是後現代主義》學生出版，1990年。
- 唐君毅《中國哲學原論原道篇》第三卷，學生書局，1991年。
- 藍吉富《二十世紀的中日佛教》，新文豐出版，1991年。
- 楊惠南《當代佛教思想展望》，東大出版，1991年。
- 金兼田茂雄著，轉瑜譯《天台思想入門》，佛光文化事業，1991年。
- 王岳川《後現代主義文化研究》，淑馨出版社，1992年。
- 安藤俊雄著，演培法師譯《天台性具思想論》，天華出版社，1992年。
- 釋印順《空之研究》，正聞出版社，1992年。
- 釋寶靜主講，智顛著《修習止觀坐禪法要》，圓明出版，1992年。
- 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，正中書局，1993年。
- 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，正中書局，1993年。
- 尤惠貞《天台宗性具圓教之研究》，文津出版社，1993年。
- 賴永海《湛然》，東大圖書，1993年。

余萬居譯《中國佛教發展史》，天華出版，1993年。

智旭《教觀綱宗》一釋義紀、講錄、科釋合刊，中華佛教文獻編撰社，1993年。

智顛述，灌頂句，湛然記《法華蓮華經文句記》，中華佛教文獻編撰社，1993年。

釋印順《印度佛教思想史》，正聞出版社，1993年。

呂澂《中國佛學思想概論》，天華出版社，1993年。

吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，學生，1993年。

釋靜權述《天台宗綱要》，佛教出版社，中國佛教文物印經會，1993年。

韋伯著，劉援、王予文譯《宗教社會學》，桂冠出版，1993年。

羅青《什麼是後現代主義》，學生書局，1993年。

鄭石岩撰《覺 教導的智慧》，遠流出版，1994年。

釋聖嚴《禪與悟》，東初出版，1994年。

釋法興《唯識科學》，淨心文教基金會，1994年。

霍韜晦《絕對與圓融》，《佛教思想論集》，東大圖書，1994年。

吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，文津出版，1994年。

智顛述，灌頂記，湛然釋《摩訶止觀輔行傳弘決》，中華佛教文獻編撰社，1994年。

Churchland 著，汪益譯，《物質與意識：當代心靈哲學導讀》，遠流出版，1994年。

段德智《死亡哲學》，洪葉出版，1994年。

尼采著，陳芳郁譯《道德系譜學》，水牛出版，1995年。

釋慧嶽《天臺教學史》，中華佛教文獻編撰社，1995年（1974年初版）。

釋慧嶽編《六妙門》，中華佛教文獻編撰社，1995年。

蕭武桐《禪的智慧 VS 現代管理》，佛光出版社，1995年。

Bill Moyers（比爾 莫怡斯）《身心桃花源 — 當洋醫師遇見赤腳仙》，張老師文化，1995年。

陳英善《天台緣起中道實相論》，東初出版，1995年。

吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，文津出版，1995年。

牟宗三《理則學》，正中書局，1995年。

吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，文津出版，1995年。

黃見德《西方哲學的發展軌跡》，揚智出版，1995年。

牟宗三《現象與物自身》，學生書局，1996年。

牟宗三《圓善論》，學生書局，1996年。

牟宗三《心體與性體》第一冊，正中書局，1996年。

黃見德《佛學研究方法論》，學生書局，1996年。

春山茂雄著，魏珠恩譯《腦內革命》，創意力出版，1996年。

智顛著，黎玉璽白話翻譯《釋禪波羅蜜次第法門》，大千書局，1996年。

Richard Appignanesi 原著，Chris Garratt 繪畫，黃訓慶譯，《後現代主義》，1996年。

Michael Argyle and Benjamin Beit-Hallahmi 著，李季樺、陸洛譯《宗教社會心理學》，巨流出版，1996年。

釋曉雲《佛教論文集》，原泉出版，1997年。

釋諦觀《天台四教儀》-集註、集解、備釋合刊，中華佛教文獻編撰社，1997年。

釋恒清《佛性思想》，東大圖書，1997年。

釋慧度《智者的人生哲學》，牧村圖書，1997年。

釋永本譯《天台四教儀》，佛光山文化事業，1997年。

陳英善《天台性具思想》，東大圖書，1997年。

李志夫《妙法蓮華經玄義研究》上/下冊，中華佛教文獻編撰社，1997年。

周慶華《佛學新視野》，東大圖書，1997年。

鄂爾等著，章福卿譯，《認識生命倫理》，學校園書房出版，35頁，1997年。

鈴木出版編輯部編著，黃國清、徐明達譯《禪僧與癌共生》，東大圖書，1997年。

Sandy Boucher 著，葉文可譯《法輪常轉》，立緒文化事業，1997年。

John Gorgan 著，蘇采禾譯，《科學之終結》，時報出版，1997年。

平川彰等著，林保堯譯《法華思想》，佛光山文化事業，1998年。

金兼田茂雄著，關世謙譯《中國佛教史》，新文豐，1998年。

安藤俊雄著，蘇榮焜譯《天臺學 - 根本思想及其開展》，慧炬出版，1998年。

文德爾班著，羅達仁譯《西洋哲學史》，台灣商務出版，1998年。

Daniel Goleman 主編，李孟浩譯《情緒療癒》，台北，立緒文化，1998年。

王雷泉譯《摩訶止觀》，佛光山文化事業，1998年。

Lawrence LeShan, Ph.D.著，王季慶、許添盛譯《人生的轉機 - 癌症的身心自療法》，圓神出版社，1998年。

張典齊《情緒思緒與生活脫序 - 心理疾病面面觀》，健行文化，1998年。

宋智明《六妙門修證全書》，圓明出版，1998年。

陳榮華《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，國立編譯館，1998年。

萬金川《詞義之爭與義理之辨 - 佛教思想研究論文集》，正觀出版，1998年。

何權峰《心念的種籽》，高寶國際事業，1998年。

吳汝鈞《中國佛學的現代詮釋》，文津出版，1998年。

Huston Smith 著，劉安雲譯《人的宗教》，立緒出版，1998年。

吳汝鈞《京都學派哲學七講》，文津出版，1998年。

隋智顛述，章安、灌頂論述《觀心論疏》，中華佛教文獻編撰社，1999年。

東杜法王仁波切著，鄭振煌譯《心靈神醫》，張老師文化，1999年。

董群譯《法華經》，佛光山文化事業，1999年。

牟宗三《心體與性體》，學生書局，1999年。

牟宗三《中國哲學十九講》，學生書局，1999年。

尤惠貞《天台哲學與佛教實踐》，南華大學出版，1999年。

吳汝鈞《天台智顛的心靈哲學》，台灣商務印書館，1999年。

傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，東大圖書，1999年。

賴永海《中國佛性論》，北京，中國青年出版社，1999年。

林鎮國《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，立緒出版，1999年。

洪修平《禪宗思想的形成與發展》，佛光出版，1999年。

黃光雄、蔡清田《課程設計 - 理論與實際》，五南出版，1999年。

笛卡兒《方法導論·沉思錄》著，錢志純、黎惟東譯，志文出版，1999年。

J.Allan Hobson 著，朱方琳譯《夢與瘋狂—解讀奇妙的意識狀態》，天下文化，1999年。

伊沙多爾·羅生福著，張彩銀譯《另類療法》，笛藤出版，1999年。

隋智顛述，灌頂記，朱封熬校釋《妙法蓮華經嚴句校釋》，中國，宗教文化出版，2000年。

達賴喇嘛著，周和君譯《平心靜氣》，遠流出版，2000年。

釋大睿《天臺懺法之研究》，法鼓文化，2000年。

雷久南《身心靈整體健康》，慧炬出版，2000年。

姜淑惠《這樣生活最健康》，圓神出版，2000年。

黃慶明《形上學講義》，洪葉出版，2000年。

李志夫編著《摩訶止觀之研究》，法鼓文化，2001年。

蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土 - 內在建構之道的佛教進路論文集》，正觀出版，2001年。

陸揚《精神分析文論》，山東教育出版社，2001年。

朱文光《佛學研究方法論 - 以近現代漢語佛學知識系譜為核心的開展》，中正大學，2002年。

Claude Mollard 著，梁蓉譯《法國文化工程》，麥田出版，2002年。

德勒茲著，張宇凌、關群德合譯《康德與柏格森解讀》，北京，社會科學文獻出版社，2002年。

盛群力、李志強《現代教學設計論》，五南出版，2003年。

五、日文著作

玉城康四郎《心把捉の展開》，東京，山喜房佛書林，平成一年。

多田厚隆、多田孝文編纂《天台大師全集》法華文句 卷一至卷五，東京，中山書房佛書林，平成二年。

石津照璽《天台實相論の研究》，東京，弘文堂書房，1947年。

安藤俊雄《天台性具思想論》，京都，法藏館，1953年。

佐佐木憲德《天台緣起論展開史》，京都，永田文昌堂，1953年。

福田堯穎《天台學概論》，東京，三省堂，1955年。

渡邊木某雄《法華經を中心にしての大乘經典の研究》，東京，青山書院，1956年。

安藤俊雄《天台思想史》，京都，法藏館，1959年。

大野達之助《日本佛教思想史》，吉川弘文館，1960年。

玉城康四郎《心把捉の展開》，東京，山喜房佛書林，1961年。
佐藤哲英《天台大師の研究》，京都，百華苑，1961年。
關口真大《天台小止觀の研究》，東京，山喜房佛書林，1961年。
關口真大《摩訶止觀：禪思想の原理》，東京，岩波書店，1966年。
橫超慧日《法華經序說》，京都，法藏館，1967年。
關口真大編《天台四教儀》，東京，山喜房佛書林，1968年。
安藤俊雄《天台根本思想とその展開》，京都，平樂寺書店，1968年。
關口真大《天台止觀の研究》，岩波書店，1969年。
田村芳朗、梅原猛《絕對の真理：天台》，東京，角川書店，1969年。
田村芳朗《法華經》，東京，中央公論社，1969年。
橫超慧日編《法華思想》，京都，平樂寺書店，1969年。
土反本幸男編《法華經の中國的展開》，京都，平樂寺書店，1972年。
島地大等《天台教學史》，東京，隆文館，1972年。
宮本正尊編《佛教の根本真理》，東京，三省堂，1974年。
關口真大《天台小止觀の研究》，東京，山喜房佛書林，1974年。
京戸慈光《天台大師の生涯》，東京，第三文明社，1975年。
關口真大編《止觀の研究》，東京，岩波書店，1975年。
安藤俊雄《天台學論集：止觀と淨土》，京都，平樂寺書店，1975年。
日比宣正《唐代天台學研究》，東京，山喜房佛書林，1975年。
關口真大編著《天台教學の研究》，東京，大東出版社，1978年。
佐佐木憲德《天台教學》，京都，百華苑，1978年。
關口真大《天台教學の研究》東京，三陽社，1978年。
安藤俊雄《天台學論集》京都，平樂寺書店，1978年。
《天台大師全集》摩訶止觀 卷一至卷五，東京，佛教大系刊行會，1978年。
土反本幸男《大乘佛教の研究》，東京，大東出版社，1980年。
新田雅章《天台實相論の研究》，京都，平樂寺書店，1981年。
佐藤哲英《續・天台大師の研究》，京都，百華苑，1981年。
新田雅章《天台實相論の研究》，京都，平樂寺書店，1981年。
池田魯參《國清百錄の研究》，東京，大藏出版社，1982年。
田村芳朗、新田雅章《智顛》，東京，大藏出版社，1982年。
日比宣正《唐代天台學序說》，東京，山喜房佛書林，1985年。
平井俊榮《法華文句の成立に関する研究》，東京，春秋社，1985年。
關口真大《天台止觀の研究》，東京，岩波書店，1985年。
池田魯參《摩訶止觀研究序說》，東京，大通出版社，1986年。
惠谷隆戒《天台教學概論》，京都，佛教大學通信教育部，1986年。
山内舜雄《禪の天台止觀》，東京，大藏出版株式会社，1986年。
中國佛教研究會《摩訶止觀引用具據總覽》，東京，中山書房佛書林，1987年。
村中祐生《摩訶止觀》，東京，中央公論社，1988年。

武覺超《天台教學の研究：大乘起信論との交渉》，京都，法藏館，1988年。
南山宗教文化研究所（編）《天台佛教ときりすと教》，東京，春秋社，1988年。
新田雅章《天台學入門》，東京，第三文明社，1988年。
新田雅章《摩訶止觀》東京，大藏出版社，1989年。
河村孝照《天台學辭典》，東京，國書刊行會，1991年。
關口真大譯註《天台小止觀》，東京，岩波書店，1991年。
多田孝正《法華玄義》，東京，大藏出版社，1991年。
大野榮人《天台止觀成立史の研究》，京都，法藏館，1994年。
多屋賴俊、橫超慧日、舟橋一哉編集《新版佛教學辭典》，京都，法藏館，1995年。
池田魯參《詳解摩訶止觀：定本訓讀篇》，東京，大藏出版社，1997年。
池田魯參《詳解摩訶止觀：研究註釋篇》，東京，大藏出版社，1997年。
池田魯參《詳解摩訶止觀：現代語譯篇》，東京，大藏出版社，1997年。
菅野博史《法華玄義入門》，東京，第三文明社，1997年。

六、中文期刊

釋法藏：天臺禪法的特質 - 兼論《法華三昧懺儀》之修持，第一屆慈光禪學研討會，1999年。
杜維明：儒家人文精神與宗教研究，《台灣宗教研究》，第1卷第一期，2000年。
蔡耀明：《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能，華梵大學第四屆天臺宗學會研討會，2001年。
敬良 我對「佛不斷性惡」的看法，《海潮音雜誌》，1971年12月。
聖嚴法師 天台思想的一念三千，《內明雜誌》，6~7期，1972年。
釋慧嶽 天台大師的三諦三觀思想，《海潮音雜誌》，1979年11月。
釋印順 論三諦三智與賴耶通真妄 - 讀《佛性與般若》，《中國佛教》，1981年8月。
李志夫 天台宗之理事觀，《華岡佛學報》，6期，1983年7月。
釋曉雲 般若思想與中國禪，《華梵佛學年刊》，2、3期合刊，1984年。
釋曉雲 般若對人性的轉化與慧命開顯，《華梵佛學年刊》，2、3期合刊，1984年。
蔡惠明 智者大師的「一心三觀」學說，《內明雜誌》，164期，1985年。
蔡彥仁 晚進歐美宗教研究方法學評介，《東方宗教研究》，1期，1987年。
冉雲華 從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式，《中華佛學學報》，3期，1990年。
陳榮灼 即之分析 - 簡別佛教「同一性」哲學諸形態，《國際佛學研究年刊》，創刊號，1991年，12月。
張瑞良 智者之哲學方法，《台大哲學論評》，11期，1991年。

- 蘇榮焜 略論天台緣起思想，《慧炬雜誌》，334期，1992年5月。
- 胡曉光 略論性具與性起，《內明雜誌》，261期，1993年12月。
- 釋慧開 早期天台禪法之修持，收錄於藍吉富編《中印佛學泛論》，東大圖書，1993年。
- 吳汝鈞 日本的佛學研究的新發展，《諦觀》，72期，1993年。
- 陳英善 天台智者大師修學心路歷程之探索，《獅子吼月刊》，33期，1994年。
- 陳英善 《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較，《諦觀》，80期，1995年。
- 尤惠貞 依「一心開二門」之思想架構看天台宗「一念無明法性心」之特殊義涵，《中正大學學報》，第六卷，1期，1995年。
- 吳汝鈞 佛教的真理觀與體用問題，《諦觀雜誌》，80期，1995年。
- 劉宇光 唯識哲學的現代研究——一個方法論上的初步反思，《哲學雜誌》，14期，1995年。
- 藍吉富 天台智顛的禪病對治理論，《現代佛教學會》，1995年12月。
- 楊祖漢 天台宗性惡說的意義，《鵝湖學誌》，14期，1995年。
- 傅偉勳 中國佛學的現代化研究—，中國哲學論文發表會，1996年。
- 楊惠南 從「法性即無明」到「性惡」，《台大佛學研究中心學報》，2期，1996年。
- 陳英善 評（從「法性即無明」到「性惡」），《台大佛學研究中心學報》，2期，1996年。
- 莊慶信 從「宗教哲學」的觀點看「智顛」的一念三千，《東吳哲學學報》，1996年3月。
- 楊海文 略論智顛對空假中範疇的開展，《鵝湖月刊》，22期，1997年。
- 周志煌 近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之意涵及其實踐進路—以太虛、印順、歐陽竟無之論點為核心的開展，《中華佛學研究第一期》，1997年。
- 許朝陽 「存有」與「緣起」-對當前天台思想的幾點省思，《中文研究所論文集刊》，4期，1997年5月。
- 吳洲 智顛圓頓止觀的般若學特色及其逆覺義，《鵝湖月刊》，1998年6月。
- 陳英善 慧思與智者心意識說之探討，《中華華學學報》，11期，1998年。
- 尤惠貞 牟宗三先生的《佛性與般若》與佛教詮釋，中國，濟南「牟宗三與第五屆當代新儒學國際學術會議」，1998年。
- 黃素娟 天台「一念無明法性心」之探究，圓光「第十屆佛學論文聯合發表會」，1999年8月。
- 呂凱文 當代日本「批判佛教」思潮，《正觀雜誌》，10期，1999年。
- 楊維中 真如遍在與生佛互具，《正觀雜誌》，10期，1999年。
- 尤惠貞 天台學之傳衍與開展——從智顛之圓頓教觀到湛然之性具圓教，南華大學「第三屆當代宗教學學術研討會」，1999年11月。
- 杜維明 儒家人文精神與宗教研究，《台灣宗教研究》第1卷，1期，2000年。
- 釋慧開 佛教教學對現代教育的啟悟之探索，《普門學報》，3期，2001年5月。

釋慧開 遺蕩與建立：論智顛的形上學立場，南華大學「比較哲學學術研討會」，2001年6月。

蔡耀明 《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能，華梵大學第四屆天臺宗學會研討會，2001年。

尤惠貞 從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤，《揭諦》，3期，2001年。

七、日文期刊

佐藤哲英 天台大師の三諦三觀思想，《印度學佛教學研究》，一：一。

安藤俊雄 天台止觀の中心問題，《印度學佛教學研究》，二：二。

關口慈光 天台禪門部にして，《印度學佛教學研究》，三：一。

鹽入良道 三諦思想の基調としての假，《印度學佛教學研究》，五：二。

日比宣正 摩訶止觀における止觀五種，《印度學佛教學研究》，七：一。

日比宣正 荊溪湛然の三諦說，《印度學佛教學研究》，一：一。

濱田耕生 玄義止觀に見える智顛の業思想，《印度學佛教學研究》，一：一。

佐藤哲英 天台大師における圓教行位の形成，《印度學佛教學研究》，一：二。

橋本芳契 《維摩經》における佛性思想の特質，《印度學佛教學研究》，一四：二。

橋本芳契 天台智顛における佛性思想の特質，《印度學佛教學研究》，一四：二。

新田雅章 前期時代における智顛の實踐觀から推移-客觀的方法へ主觀的方法，《印度學佛教學研究》，一八：二。

池田魯參 天台智顛の止觀論，《印度學佛教學研究》，一九：一。

春日禮智 煩惱即菩提，《印度學佛教學研究》，一九：一。

池田魯參 天台學から圓頓の觀念について，《印度學佛教學研究》，二二：一。

關口真大 天台大師教學の綱要，《印度學佛教學研究》，二五：一。

野本覺成 三種三觀の成立，《印度學佛教學研究》，二六：二。

大野榮人 天台相即論の特質，《印度學佛教學研究》，二八：二。

若夏見龍 天台智顛の佛性說，《印度學佛教學研究》，二八：一。

野本覺成 十二因緣と三種止觀，《印度學佛教學研究》，二八：二。

小松賢壽 天台大師智顛と「圓教」，《印度學佛教學研究》，二九：二。

大野榮人 天台智顛の地獄思想について，《印度學佛教學研究》，三：一。

伊藤瑞叡 《法華經》における一乘思想三乘說について，《印度學佛教學研究》，三：一。

鹽入良道 天台止觀における，《印度學佛教學研究》，三四：一。

八、中文博士、碩士論文

郭朝順《湛然與澄觀佛性思想之研究》，文化大學哲研所，博士論文，1995年。
呂凱文《當代日本「批判佛教」研究 — 以「緣起」、「dhatu-vada」為中心之省察》，政大哲研所，博士論文，1995年。

賴光朋《華嚴圓教與天台圓教之比較》，新亞哲研所，博士論文，1996年。

林志欽《智者大師教觀思想之研究》，文化大學哲研所，博士論文，1999年。

李燕蕙《智者大師的實相論與性具思想之研究》，文化大學哲研所，碩士論文，1984年。

古天英《智顓《摩訶止觀》之研究》，文化大學哲研所，碩士論文，1989年。

郭朝順《智者與法藏圓頓思想之研究》，文化大學哲研所，碩士論文，1990年。

吳宜芳《智者「三諦圓融」思想之探微》，文化大學哲研所，碩士論文，1993年。

羅少萍《智顓《維摩詰經》解釋之研究》，中華佛研所，碩士論文，1994年。

廖寶泉《從天台圓教看無情有性》，新亞哲研所，碩士論文，1994年。

許國華《天台圓教與佛性思想之研究》，政大哲研所，碩士論文，1995年。

釋大睿《天台懺法之研究》，中華佛研所，碩士論文，1997年。

陳燕玲《宗教信仰、價值信念與人際衝突因應行為的關係》，政大心理學研究所，碩士論文，1999年。

林妙貞《試析「佛法身之自我坎陷」與「天台圓教性惡法門」之關係》，南華大學哲研所，碩士論文，1999年。

林明莉《智者大師之一佛乘思想正實踐》，中興大學中文所，碩士論文，2000年。

黃柏源《智顓醫學思想之研究 — 以《摩訶止觀》「觀病患境」為中心》，華梵東方人文思想研究所，碩士論文，2000年。

黃國芳《智者止觀醫療體系的哲學省察》，南華大學哲研所，碩士論文，2000年。

釋妙璋《《摩訶止觀》十乘觀法之研究 — 以「觀不思議境」為主》，南華大學佛學研究所，碩士論文，2000年。

釋如睿《天台圓教的義理與實踐-以《四念處》為探究之中心》，南華大學佛學研究所，碩士論文，2000年。

陳家重《Foder的概念理論》，中正大學哲研所，碩士論文，2001年。

釋如弘《天台智者大師之佛性思想暨其所含具的積極意義》，圓光佛學研究所，碩士論文，2001年。

陳相仲《天台圓教觀心哲學之義理與實踐》，南華大學哲學研究所，碩士論文，2002年。

王興煥《生死與解脫的言詮 - 論佛典語言的詮釋》，南華大學生死學研究所，碩士論文，2003年。

九、英文參考資料

- Hurvitz, Leon. Chih-I, An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Bruxelles: Juillet, 1962.
- Chappell, David W. ed. T' ien-T' ai Buddhism: An Outline of the Fourfold Teachings. Tokyo: Daiichi Shobo, 1983.
- Swanson, Paul. Foundations of T' ien-t' ai Philosophy: The Flowering of Two Truths Theory in Chinese Buddhism. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989.
- Gilles Deleuze : Logique du sens. Mark Lester, Charles Stivale 譯 : The Logic of Sense. Columbia University, 1990.
- Donner, N. & Stevenson, D.B. The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i' s Mo-ho chih-kuan. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Ng, Yu - kwan. T' ien-t' ai Buddhism and Early Madhyamika. Honolulu: Tendai Institute of Hawaii, Buddhist Studies Program (University of Hawaii) , 1993.