

# 圓光佛學研究所畢業論文

指導教授：上真下定法師

天台「法華三昧」之探究

—以慧思、智顛為中心

研究生：釋性穎（釋慈學）

中華民國九十八年六月

# 天台「法華三昧」之探究

—以慧思、智顛為中心

## 目 錄

【提 要】 .....	1
第一章 緒論 .....	2
第一節 研究動機與目的 .....	2
第二節 研究範圍與方法 .....	2
第三節 近代研究成果述要 .....	3
第四節 全文結構大要 .....	6
第二章 《妙法蓮華經》「三昧」思想與「法華三昧」之關係 .....	7
第一節 《法華經》之傳譯情形 .....	9
第二節 「三昧」與「法華三昧」之出處 .....	13
第三節 普現色身與神通妙用 .....	18
第四節 普賢菩薩之守護示現 .....	22
第五節 「法華三昧」之禪觀方法 .....	25
第三章 南岳慧思之「法華三昧」與禪觀思想 .....	30
第一節 師承北齊慧文 .....	31
第二節 慧思之生平事略 .....	34
一、慧思之生平 .....	34
二、慧思之開悟 .....	36
第三節 慧思之般若與禪觀思想 .....	41
第四節 慧思之「法華三昧」思想理論——《安樂行義》 .....	44
一、《法華經》頓成佛道的法門 .....	46
二、法身藏與一乘思想 .....	52
三、不次第入、不次第行 .....	55
四、眾生身即是佛身 .....	58
第五節 法華安樂行之禪觀實踐 .....	63

一、四安樂行與有相、無相行 .....	63
二、修三忍即是安樂行 .....	67
第四章 天台智顛之法華三昧思想 .....	74
第一節 智顛之生平事略 .....	76
一、智顛之生平 .....	77
二、「法華三昧」思想在智顛生平前後期之進展 .....	80
第二節 三昧與神通及陀羅尼之關係 .....	84
第三節 《法華三昧懺儀》之「法華三昧」思想 .....	89
一、《懺儀》之成立與組織 .....	91
二、勸修「法華三昧」 .....	93
三、理事一心精進修 .....	96
四、正修懺儀方法 .....	99
五、「法華三昧」之修證相 .....	108
第四節 《摩訶止觀》之「法華三昧」思想 .....	111
一、以《大智度論》對「三昧」之詮釋 .....	113
二、四種三昧之「法華三昧」 .....	115
三、法華三昧之圓融妙觀 .....	119
第五章 結論 .....	122
參考書目 .....	126

## 【提要】

天台宗崇奉《妙法蓮華經》，以此經典為究竟圓滿的教法。鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》(以下簡稱《法華經》)，其文辭不但流暢優美，並且以生動的譬喻和豐富的內涵說明一佛乘的思想，對中國佛教影響深遠。此譯本為天台宗所依據的經典，由此開展出天台宗之教學體系。天台祖師對《妙法蓮華經》所註疏的也相當多，其中以智顛的《法華文句》、《法華玄義》為代表作。

隋朝時，智顛大師棲止天台山，倡立一宗之教觀，世稱天台大師，後世稱其宗派為天台宗。成為中國最先成立的宗派，為我國八大宗派之一。智顛大師繼承印度龍樹及中國慧文、慧思之思想淵源，以《法華經》教旨為基礎，判立「五時八教」之教相，提倡「三諦圓融」之理，其觀心之法以「一念三千」、「一心三觀」為主。

天台宗其教法嚴謹，注重教理與修行並重，故有「教觀雙美、止觀雙運」之稱。其所重視的「法華三昧」，是依《法華經》修行所證悟的三昧，為天台宗修行實踐法華圓頓的法門，影響天台門人深遠。

天台祖師慧思由十年專誦《法華》，九旬常坐，悟得法華三昧。而智顛於大蘇山依止慧思修行時，也由誦《法華經》悟得法華三昧之前方便。二人皆依《法華經》而開悟，開悟的內容皆是與「法華三昧」有關。並且將自己親身體悟的妙法教示大眾，指導後人由持誦《法華經》而修三昧。對於實踐《法華經》的修行要領，給予了一個明確的方針。

慧思提倡「法華三昧」，其著有《法華經安樂行義》(簡稱《安樂行義》)。依《法華經》〈安樂行品〉所闡示之三昧行，主張實踐《法華經》之「法華三昧」有二種：一為有相行，二為無相行。慧思教人修習法華三昧，恆以安樂行為方便。

智顛提倡的「法華三昧」，主要是以其所撰寫的《法華三昧懺儀》為主。此懺儀是依據《法華經》與《佛說觀普賢菩薩行法經》(簡稱《普賢觀經》)所述，以三七日為期，行道誦經，諦觀中道實相之修行方法。並且在《摩訶止觀》中，將「法華三昧」位於其所立「四種三昧」之半行半坐三昧之中。

**【關鍵詞】**：三昧、法華三昧、普現色身、陀羅尼、法身藏、四安樂行、有相行、無相行、三忍、五悔、圓教、逆順十心、十乘觀法

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

本文研究的動機，是筆者對於《法華經》中的「法華三昧」發起疑問，《法華經》與「法華三昧」有什麼關係？「法華三昧」出現在《法華經》有那幾品？又代表什麼意義？法華三昧與普賢菩薩有何關係？其次，依修行實踐的層面來說，「法華三昧」到底是怎樣的境地？它是一種「境」？還是一種「定」？行者依《法華經》修禪觀時，如何起修才能悟到法華三昧？

再者，筆者想要了解天台法華三昧的源流，慧思與智顛的法華思想，是如何來詮釋「法華三昧」？二人何以會如此重視法華三昧的修持？懺悔與修法華三昧是否有關？以上這些疑慮，是筆者研究天台「法華三昧」中，很重要的課題。故筆者想對此議題深加探討，慧思與智顛的法華三昧思想內容，並且如何來實修「法華三昧」，以及對天台法華思想與止觀思想的影響。

研究的目的，筆者想藉此研究天台的法華三昧，了解天台教學中法華的圓融思想與天台教觀的關係。將法華懺法中事修與理觀二種方法，運用在自身的修行法門上，對於自己修持《法華經》與《法華三昧懺儀》時有所助益，也更能了解「法華三昧」的意涵。

## 第二節 研究範圍與方法

凡欲了解天台的「法華三昧」，就先須從「法華三昧」的相關原典文獻著手。從《大正藏》的『法華部』及天台典籍的資料來查看，「法華三昧」此一說法，在漢譯經典《法華經》和劉宋·智嚴譯《佛說法華三昧經》中是最先被提出來的，並且在鳩摩羅什譯《思惟略要法》也有提到「法華三昧觀法」。不過，南岳慧思與天台智顛並不採用《佛說法華三昧經》，故筆者在此論說天台的「法華三昧」時，仍以鳩摩羅什譯的《法華

經》爲主。

本文的研究範圍，將限定在中國天台祖師慧思與智顛所詮釋的「法華三昧」。漢譯經典以《法華經》爲主，和「法華三昧」出現在天台典籍中的相關資料，以及有關「法華三昧」現今學者研究的二手資料。筆者將以《法華經》、慧思、智顛這三個主題，作爲本文的中心架構，試著從這三方面了解天台「法華三昧」的意涵。

研究的方法，是採取文獻史料之考察與義理層面之解析二方面來進行論述，其後再說明「法華三昧」之實踐內容。本文主要以「法華三昧」爲主軸，故文獻史料的採用，以與「法華三昧」有關之經論和古德著疏爲主。史傳典籍是依據佛教編年史、僧傳、目錄等史料，記錄有關慧思、智顛的傳記內容進行考察。進而從慧思、智顛的時代背景及思想淵源，作文獻史上之探討。

接著從義理層面切入，以《法華經》之思想理論爲基礎，探究「法華三昧」的深層意涵，然後銜接天台宗所強調的「法華三昧」。首先須了解慧思、智顛的師資傳承及思想脈絡，進而再論述慧思、智顛的法華三昧思想及實踐方法，解明「法華三昧」在天台教學上之定位。並且依天台教觀之理論，論述天台法華三昧之思想特質與修行要領，並旁及智顛以後天台門人對「法華三昧」的看法。

### 第三節 近代研究成果述要

近代國內研究有關「法華三昧」的相關論文著作，大多分散在以《法華經》爲主的論文，或者以天台祖師的思想及著作爲主的相關論文。但是，只要與慧思、智顛有關的傳記和論書，或者與天台的教觀二門、四種三昧有關的文章，幾乎都會談到「法華三昧」。故筆者僅列出本文有引用到以及筆者有閱讀過的書目，作爲本文的參考資料。

佐藤哲英《天台大師の研究》及《續天台大師の研究》，針對智顛生平及著作有關的文獻作了詳細考察。其中在《續天台大師の研究》〈第二編 南岳慧思の研究〉裡，對慧思的傳記及著作的時代，出現在史傳的情形有作一番考察。並且提及《法華經安樂行義》裡的法華思想，以「安樂行」爲法華三昧的行法。

新田雅章《天台實相論の研究》，在〈第二章 初期實相論の変容〉中從實踐觀的角度，簡略談到《法華三昧懺儀》的修懺方法及實相觀，並且也提到《方等懺法》的逆順十心以及四種三昧與十乘觀法。

日本仏教學會編《仏教における三昧思想》，收錄了二篇與法華三昧有關的文章。一者、清田寂雲〈法華經における三昧思想について〉，將《法華經》中有關三昧的思想舉出幾品作說明，並且將漢譯本和梵本作對照，對於法華三昧亦作簡短的敘述。二者、大野榮人〈天台智顛の三昧思想考〉，首先從龍樹《大智度論》的三昧思想談起，接下來說慧思的三昧思想、智顛前期時代的三昧思想，並論述《摩訶止觀》中的四種三昧。

韓子峯著《天臺法華三昧之研究》，此論文是從「生命實踐」的立場，探究「法華三昧」的真實義諦。文中大多引用《大智度論》，對天台祖們的論述較少提到。

橫超慧日《法華思想の研究 第一》一書中，其〈南岳慧思の法華三昧〉一文分二點來說明。一、是「法華三昧の開悟」，提到《法華經》裡廣義的法華三昧與狹義的法華三昧，以及慧思開悟法華三昧的過程。二、是「法華三昧の教義」，就慧思《安樂行義》說明法華圓融圓頓的教義，為他所體得法華三昧的內容。其次在〈天台智顛の法華三昧〉一文，談論智顛「大蘇開悟」的內容在史傳的情形。接著，從《大智度論》「三智一心中得」的思想，談慧思和智顛對《小品般若經》的看法。最後談起智顛「華頂峯大悟」的一實諦，代表著什麼意義。

大野榮人《天台止觀成立史の研究》〈第一章 南岳慧思の禪法とその背景〉談及慧思的禪法實受《小品般若經》和《大智度論》裡所說的禪法所影響，以及考察慧思的禪觀所攝取的基本立場，以《諸法無諍三昧法門》、《隨自意三昧》與《小品般若經》、《大智度論》的相關性來作論說。其次，〈第四章 《摩訶止觀》における円頓行体系と四種三昧の形成史的考察〉對於四種三昧的成立史已有詳細地考察，並且從四種三昧的角度談天台止觀。

村中祐生著《天台觀門の基調》的〈第九章 法華三昧の懺悔——その伝承と変容〉，舉出法華懺法與華嚴家的懺法的差別。以及《大乘の修觀形成史研究》的〈第四章 佛道修行と修觀の道場〉，提出基於《法華經》修觀的重視與法華堂的相關性。

蔡朝枝著《天台安樂行之研究》，以天台的「安樂行」主題，談論慧思《安樂行義》中的四安樂行，以及智顛對「安樂行」的詮釋，對於研究安樂行這方面的論題，此書提供了不少的資料。

簡秀娥著《法華經禪思想之研究》，以《法華經》有關「禪」的思想為主題，談佛與菩薩的禪觀及三昧，以及談到《佛說法華三昧經》中法華三昧的禪觀。其〈第八章《法華經》禪觀在中國之開展〉中，特別從天台宗的角度，分析天台的法華三昧思想。

此外，與《法華經》思想或三昧有關的專書有：坂本幸男編《法華經の思想と文化》、《法華經の中國的開展》；橫超慧日著《法華思想の研究 第一》、《法華思想》；勝呂信靜著《法華經の成立と思想》等。

與《法華三昧懺儀》相關的著作有：塩入良道〈法華懺法と止觀〉一文，收入於關口真大編的《止觀の研究》一書中。文中敘述中國佛教於四、五世紀時，以禮懺作為攘災、祈福的情形。其次提到《法華三昧行法》之組織及內容，並說明法華懺法之坐禪實相正觀與止觀的關係。

釋大睿著《天台懺法之研究》，其第四章第一節談到《法華三昧懺儀》的形成背景、結構內容，以及與《法華經》、《普賢觀經》的關係。並且論及《法華三昧懺儀》的特色，及對後世天台門人的影響。

釋仁惟著《天台智顛〈法華三昧懺儀〉之研究》，除了舉相關文獻以及與慧思之性具染淨、大乘止觀思想之關連外，並廣泛引用後代學者之說法作說明。其論文內容主要闡釋法華懺法與天台止觀的關係，從「無相懺」與天台止觀的關係，以「性具善惡」為理論依據；並以「逆順十心」、「六根清淨」和「十乘觀法」，作為事懺及理懺的修行方法；以「六根清淨證相似即位」為證果位次，從哲學義理及思想上探討兩者之相關性。

釋法藏著《天台禪法的特質－兼論〈法華三昧懺儀〉之修持》，文中首先概述天台禪法中圓教的三種止觀，並略釋別教之次第三觀和圓教之一心三觀。接下說明《法華三昧懺儀》在天台禪法中的意義和目的，以及《法華三昧懺儀》的組織與修法大要。

近代學者所著論文與「法華三昧」有關的還有：賴鵬舉〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉；賴文英〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉；池田魯參〈訓讀註解・法華三昧行法〉、〈《摩訶止觀》と「法華三昧」〉；菅野博史〈慧思《法華經安樂行義》の



研究〉之(1)、(2)；陳英善〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏—以《摩訶止觀》爲主〉；釋真定〈天台順逆二觀在觀門上的運用與開展〉等。

雖然近代很多日本、台灣、大陸學者，對慧思、智顛乃至天台止觀的研究上已經有很多專書，但是對於慧思、智顛二人的法華三昧思想的相關性與差異處，似乎不夠清晰，此即是筆者研究進行之意圖所在。故筆者試從原典的解讀重新剖析天台的法華三昧，以作爲研習天台教理與止觀的進階。

## 第四節 全文結構大要

本文的內容與組織，據目次所列分爲五章：

第一章 緒論：說明筆者爲何要研究天台的法華三昧？動機何在？慧思、智顛之「法華三昧」思想內容爲何？研究的範圍以天台祖師慧思、智顛所詮釋的法華三昧爲主，提出近代前人的研究成果，以及本文之內容大要。

第二章 《法華經》「三昧」思想與「法華三昧」之關係：本章首先介紹《法華經》之傳譯情形，三昧之用語及法華三昧之出處。其次，說明與法華三昧有關之菩薩及其三昧觀，以及由三昧力所展現的普現色身及神通妙用。接著，談普賢菩薩之守護示現與修法華三昧有何關連。其後，談《思惟略要法》所提的「法華三昧觀法」與《法華經》的關係，並且以「法華三昧觀法」所述的內容，作爲修觀的方法。

第三章 南岳慧思之「法華三昧」與禪觀思想：南岳慧思的思想是承自北齊慧文，而慧文的思想來自《大智度論》及《中論》，傳至慧思則提倡與《法華經》有關的「法華三昧」。從慧思所撰《諸法無諍三昧法門》、《隨自意三昧》、《法華經安樂行義》，可看出慧思的「法華頓覺」理論。

本章前面先介紹慧思之師承及生平事略，並提及禪魔來擾與開悟法華三昧之說在史傳的情形。其次略談慧思之般若及禪觀思想，是受慧文所影響。再則，談論慧思之法華思想對「法華三昧」是如何來詮釋。以

及慧思所倡導的四安樂行，是如何來作為法華三昧之禪觀實踐。

第四章 天台智顛之法華三昧思想：天台智顛承襲南岳慧思之法華三昧思想，致力於《法華經》之弘揚與實踐。智顛早期所撰之《法華三昧懺儀》，為法華行者修法華三昧之行持儀軌。智顛晚期之著作中，其法華學之圓融思想，全在於天台三大部中。其思想特點，在於教觀雙運與解行並重。以教、觀二門，作為天台之教理與實踐方法。

本章首先對智顛之生平事略及前後時期所開悟的「法華三昧」，作一簡單地介紹。其次，說明智顛如何解釋三昧與神通之間的關連性，以及三昧與陀羅尼有什麼樣的關係存在。

再者，筆者談及《法華三昧懺儀》的成立與組織，如何理事一心精進修？正修懺法的方法為何？以及修「法華三昧」的證相是什麼樣的境地？最後，談論《摩訶止觀》裡的法華三昧思想。對於「三昧」的意涵，智顛採取《大智度論》的解釋作說明。接著，筆者提四種三昧之中的「法華三昧」與《法華三昧懺儀》的關係。然後，再對法華三昧在《摩訶止觀》中如何開展出逆順十心、十境十乘觀法等法華圓融實相觀，作一簡略說明。

第五章 結論：本章就「法華三昧」之議題，作一連貫性之歸納說明。天台的「法華三昧」，乃是擷取《法華經》之要旨，觀諸法實相之理之三昧行。筆者從《法華經》之法華三昧思想，繼而談慧思的法華三昧思想，再論到智顛的法華三昧思想，由這三大主題所理解的「法華三昧」，最後作一重點式總結。

## 第二章 《妙法蓮華經》「三昧」思想與「法華三昧」之關係

在法華勝會上，佛為了宣說《法華經》而入三昧、出三昧及示現如來神力。欲聽聞佛說《法華經》的與會聖眾，有多寶佛及十方分身諸佛、

菩薩、聲聞及百千眷屬等。如〈序品〉中云，釋迦牟尼佛首先入「無量義處三昧」，現種種瑞相與不思議事，然後從三昧起，宣說《法華經》。

而菩薩與三昧的關係，如〈藥王菩薩本事品〉中菩薩由聽聞《法華經》的緣故，依《法華經》力而得到三昧。還有〈妙音菩薩品〉和〈妙莊嚴王本事品〉提到，菩薩們由於久修菩薩所行之道，並具福德與智慧而得到諸大三昧。是故菩薩住於三昧中，能以三昧之力變現神通。

然而，三昧的內容是什麼？日本學者勝呂靜信提出：「在眾多三昧之中也有提及「法華三昧」，但是沒有說明內容，所以無法詳細知其內涵。但是很多的三昧之一，《法華經》的觀念在這個場面未擁有主導性，還有關於這個內容是什麼也沒有被顯示出來。總之，三昧是佛教一般最普遍的修行法門，這個如〈藥王品〉所顯示的那樣，和《法華經》信仰作了結合，被攝取在此之中。」<sup>1</sup>

關於《法華經》三昧的思想，日本學者清田寂雲撰〈法華經における三昧思想について〉一文中，舉出幾品說明三昧的用語，並認為「三昧」與「見佛」有關。對於〈序品〉之無量義處三昧解釋為：「無量義處三昧，是所謂的法華三昧。」<sup>2</sup>然而法華三昧是什麼？他亦說到：「法華三昧以空觀作為基礎，這是能夠理解體得的。」<sup>3</sup>

以觀照《法華經》諸法實相之理的「法華三昧觀法」，最早被採用的是鳩摩羅什所譯的《思惟略要法》，所述的內容取自於《法華經》。如依此觀法而修，即是實踐「法華三昧觀」。文中並且提到，「法華三昧」觀法與普賢菩薩有關。

以下筆者將從《法華經》之三昧思想，來探究「法華三昧」在《法華經》所具的意涵。並且從《法華經》之經文，說明「三昧」與「普現色身」、「神通」、「陀羅尼」的關連性。其次說明普賢菩薩示現所代表的意義，以及見普賢菩薩色身與修法華三昧觀的關係。

---

<sup>1</sup> 勝呂靜信，《法華經の成立與思想》，頁 331。

<sup>2</sup> 清田寂雲，〈法華經における三昧思想について〉，《佛教における三昧思想》，頁 84。

<sup>3</sup> 清田寂雲，〈法華經における三昧思想について〉，《佛教における三昧思想》，日本佛學會編，頁 88。

## 第一節 《法華經》之傳譯情形

《法華經》的經名是「薩達磨芬陀利迦蘇多羅」，梵文是 (Saddharma-pundarika-Sutra)，此名竺法護譯為《正法華經》、羅什譯為《妙法蓮華經》。薩達磨譯成「正法」、「妙法」，芬陀利譯成「蓮華」。<sup>4</sup> 蘇多羅即是「經」。

「薩達磨」，羅什譯作「妙法」，但直譯是「正法」的意思，將此比喻由泥中出而不染於泥汙的「白蓮華」，是正法蓮華的意思，即經題的意思是「如白蓮的正法」。闡明不被污垢所染的正法（心的本性）的意義，是《法華經》的目的。<sup>5</sup>

根據日本學者平川彰的研究，「《法華經》不是大乘經典中成立最早的。從漢譯經典來看，《法華經》之前已有種種大乘經典成立。《法華經》應是承繼初期大乘經典之後才成立的，此種說法亦可從《法華經》內容看出。」<sup>6</sup>

漢譯本以鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》流傳甚廣，並且以講、誦、註釋此經的人數最多。此經曾由日帝覺和智軍譯成藏文。十九世紀以來，此經先後譯成法文和英文，又有梵漢對照、梵文和譯、改訂梵本以及原文等的出版。漢譯本傳入朝鮮、日本後，流傳也盛。

### 一、漢譯本

《法華經》的漢譯本，主要有六種譯本：

《法華三昧經》六卷，西元二五六年，吳·支疆梁接譯。（已佚）

《薩芸芬陀利經》六卷，西元二六五年，西晉·竺法護譯。（已佚）

---

<sup>4</sup> 平川彰，〈大乘佛教的法華經的位置〉，收錄於平川彰等著，林保堯譯《法華思想》，頁 38。

<sup>5</sup> 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 239。

<sup>6</sup> 平川彰，〈大乘佛教的法華經的位置〉，收錄於平川彰等著，林保堯譯《法華思想》，頁 15。

《薩曇分陀利經》一卷，失譯<sup>7</sup>。(現存)

《正法華經》十卷，西元二八六年，西晉·竺法護譯。(現存)

《方等法華經》五卷，西元三三五年，東晉·支道根譯。(已佚)

《妙法蓮華經》七卷，西元四〇六年，姚秦·鳩摩羅什譯。(現存)

《添品妙法蓮華經》七卷，西元六〇一年，隋·闍那崛多與達磨笈多譯。(現存)

現存於大藏經中有四種譯本：《正法華經》、《妙法蓮華經》、《添品妙法蓮華經》、《薩曇分陀利經》(一卷)，流傳於世。其中以《正法華經》最詳密；《妙法蓮華經》最簡約，然流傳亦最廣，一般所傳誦者即為此本。據《開元釋教錄》卷十四，於「大乘經重譯缺本」中記載：《法華三昧經》六卷、《薩曇芬陀利經》六卷、《方等法華經》五卷，此三譯為闕本，皆佚失不存。<sup>8</sup>

此外，依《歷代三寶記》<sup>9</sup>、《開元釋教錄》<sup>10</sup>所記載，三國時代支謙譯的《佛以三車喚經》，出自於《法華經》卷二〈譬喻品〉。翻譯的年代，約於三國吳黃武二年至建興二年(二二三年至二五三年)。

三國吳·支彊梁接所譯《法華三昧經》，梁·僧祐認為此經疑是《正法華經》的別名。<sup>11</sup>唐·智昇認為是《法華經》六譯本之第一譯。<sup>12</sup>《歷代三寶記》卷五<sup>13</sup>、《大唐內典錄》卷二<sup>14</sup>記載，此經係三國吳·支彊梁

<sup>7</sup> 《薩曇分陀利經》卷一：「《薩曇分陀利經》一卷，失譯人名今附西晉錄。」大正九·頁197a。

<sup>8</sup> 《開元釋教錄》卷十四〈別錄中有譯無本錄第二之一〉：「《法華三昧經》六卷(一本加正字)，吳外國三藏支彊良接譯(出翻經圖第一譯)。《薩曇芬陀利經》六卷，西晉三藏竺法護太始年譯(第二譯。謹按長房等錄，其正法華是竺法護，太康七年譯，見聶道真錄復云太始元年譯。薩曇芬陀利經六卷，出竺道祖錄同是一經不合再出，名目既殊本復存沒，未詳所以。或可薩曇芬陀利是梵語，正法華是晉名，梵晉俱存，錄家誤也)。《方等法華經》五卷，東晉沙門支道根譯(第四譯)。右三經同本，兼及添品前後六譯，三存三闕。」大正五五·頁628c~629a。

<sup>9</sup> 《歷代三寶記》卷五：「佛以三車喚經一卷(出法華經)。」大正四九·頁58c。

<sup>10</sup> 《開元釋教錄》卷二：「佛以三車喚經一卷(見長房錄云出法華應出第二卷譬喻品)。」大正五五·頁488c。

<sup>11</sup> 《出三藏記集》卷四：「《正法華三昧經》六卷(疑即是《正法華經》之別名)。」大正五五·頁32a。

<sup>12</sup> 《開元釋教錄》卷十四：「《法華三昧經》六卷(一本加正字)，吳外國三藏支彊良接譯(出翻經圖第一譯)。」大正五五·頁628c

<sup>13</sup> 《歷代三寶記》卷五：「法華三昧經六部(一本有正字，祐云失譯)右一部六卷，高貴鄉公世，甘露元年七月外國沙門支彊梁接，魏言正無畏，於交州譯，沙門道聲

接(正無畏)於吳廢帝亮五鳳二年(二五五),在交州譯出《法華三昧經》,沙門道馨任「筆受」之職,時為甘露元年(二六五)。然而本經在梁·僧祐時早已不存。

然而,三國吳·支謙譯的《佛以三車喚經》與支疆梁接譯的《法華三昧經》,依翻譯的時間來推算,此二部經皆早於竺法護譯的《正法華經》。由此推知,此二部經應是《法華經》最古的部分。

但是,日本學者平川彰認為:「然此二經皆欠失,而且此等譯本又不見於其他經錄以資輔證,故許多學者不承認有譯出的事實。因此,從漢譯來看,竺法護所譯的《正法華經》,是一最古的譯本。」<sup>15</sup>

竺法護譯的《正法華經》由二十七品所成,是完整的。但是因為早期也有各品單獨流行的時代,所以《法華經》最古部分〈方便品〉的成立,似乎是在西元二世紀以前。<sup>16</sup>

日本學者勝呂信靜提出:「《法華經》的成立史觀在歷史上是階段性形成的,對於這個問題(勝呂氏)抱持著疑問,反駁學界之定說提出假說,說明《法華經》除了〈提婆品〉的二十七品幾乎是在同一時期成立的。」<sup>17</sup>

## 二、梵文本

《法華經》曾在古印度、尼泊爾等地長期廣泛流行,已發現有分佈在克什米爾、尼泊爾和中國新疆、西藏等地的梵文寫本四十餘種。日本學者望月良晃將《法華經》的梵語原典,依其傳本所發現的地域而分類為:(一)尼泊爾本、(二)娑夷水本、(三)中亞本,三種傳本。<sup>18</sup>

---

筆受。祐云失譯,房檢及見竺道祖魏世錄及始興,錄若依交州及始興錄地應入吳錄今據平及魏錄收,附此。」大正四九·頁 56c。

<sup>14</sup> 《大唐內典錄》卷二:「《法華三昧經》六卷(一本有正字)。高貴鄉公世,甘露元年七月,外國沙門支疆梁接,魏云正無畏,於交州譯。沙門道馨筆受,祐云失譯。」大正五五·頁 227a。

<sup>15</sup> 平川彰,〈大乘佛教的法華經的位置〉,收錄於平川彰等著,林保堯譯《法華思想》,頁 14。

<sup>16</sup> 平川彰著,莊崑木譯,《印度佛教史》,頁 238。

<sup>17</sup> 勝呂信靜,《法華經の成立與思想》,頁 4。

<sup>18</sup> 望月良晃,〈法華經的成立史〉,收錄於平川彰等著,林保堯譯《法華思想》,頁 73~75。

### （一）尼泊爾本

十九世紀初，自英國駐尼泊爾大使何吉桑（B. H. Hodgson）從事梵語佛典的寫本收集以來，直至今日止，已獲致極多的寫本了。但是，其中有關《法華經》的，現在僅知有二十幾本而已。畢諾夫（E. Buhouf）以何吉桑所贈送的寫本為基礎，於一八五二年完成了法文譯本。其次荷蘭克倫（H. Kenn）氏，於一九〇九年發表了英譯本。

尼泊爾本所屬的寫本大致為十一世紀以後的作品，一般保持完整，目前已出版五種校訂本。如一九八三年，北京民族文化宮圖書館用珂羅版彩色複製出版了原由尼泊爾傳入、珍藏於西藏薩迦寺的一〇八二年書寫的梵文貝葉寫本，內容完整無缺，字體清晰優美，受到專家學者的重視。<sup>19</sup>

### （二）娑夷水本

一九三二年六月，從喀什米爾的娑夷水（gilgit，此地亦稱難兜、小勃律國。）北方二十公里之處的一塔址，發現了許多的佛典寫本，其中亦有法華經原典的寫本。若依圖特氏研究知，娑夷水的寫本葉數，約有一百五十片，而其書體是以笈多的直立文字來記載，其中大約有四分之三的數量，可視為是五、六世紀左右的，而且和尼泊爾本相較，亦有許多的一致或相合之處。

### （三）中亞本

十九世紀末到二十世紀，在新疆天山南路的和闐附近發現了一些《法華經》的殘片。其中，獲致最多斷片數的，是俄國帝政時期的克什米爾總領事佩特夫斯基（N.Th. Petnowski）於一九〇三年所得的，現在藏於列寧博物館。此等，據說是七、八世紀的書寫本，而且斷片本文中約有五分之二，是以笈多體文字來書寫。另外，在新疆還發現有和闐文的譯本。

### 三、其他版本

藏譯本為日帝覺和智軍所譯，題名《正法白蓮華大乘經》，一九二四年河口慧海對照梵本日譯出版，名《藏梵傳譯法華經》。

---

<sup>19</sup> 藍吉富編，《中華佛教百科全書》，頁 2484。

法譯本有畢諾夫 (E. Buhouf) 的《法譯妙法蓮花經》(一八五二年)。

英譯本有克倫 (H. Kenn) 翻譯的《正法華經》，收入於馬克思·繆勒主編的《東方聖書》第二十一卷 (一八八四年)。另外，還有五種英譯本。<sup>20</sup>

日譯本有南條文雄與泉芳璟翻譯的《梵漢對照新譯法華經》、岡教邃翻譯的《梵文和譯法華經》、以及坂本幸男與岩本裕所著的《法華經》。<sup>21</sup>此外，克倫和南條文雄還用梵文出版了《妙法蓮花經》(《佛教文庫》第十卷，彼得堡，(一九〇八年~一九一二年))。

此外，還有泰文本、越文本等，已被世界好幾個國家翻譯成本國的語言。可見，《法華經》流傳之廣並為各地的人們所受持著。

#### 四、古德註疏

印度早有世親為作略解，稱《妙法蓮華經憂波提捨》二卷 (菩提流支、曇林等譯)。我國自鳩摩羅什後，註釋者亦屢有所出，初有南朝宋代竺道生之《法華經疏》二卷，繼之有光宅寺法雲之《法華經義記》八卷、智顛之《法華玄義》二十卷、《法華文句》二十卷 (一作十卷)、吉藏之《法華經玄論》十卷、《法華經義疏》十二卷、窺基之《法華經玄贊》二十卷、湛然之《玄義釋籤》二十卷、《文句記》三十卷等。

新羅有元曉著《法華經宗要》一卷。日本有聖德太子《法華經義疏》四卷，最澄《法華經大意》一卷，日蓮《法華經注》十卷等。

## 第二節 「三昧」與「法華三昧」之出處

在《法華經》裡，出現「三昧」二字，共有六十二處。<sup>22</sup>但是，對於

---

<sup>20</sup> 「(1) Kern 譯本，一九〇九年牛津出版。(2) Lichard 譯本，一九一〇年於大乘佛教的《新約聖書》出版。(3) Soothill 譯本，一九三〇年牛津出版。(4) 加藤文雄的譯本，於一九七一年東京出版。(5) Leon Hurvitz 將鳩摩羅什的中文本譯為英文，一九七六年紐約哥倫比亞大學出版。」坂本幸男編，《法華經の思想と文化》，頁 244。

<sup>21</sup> 鎌田茂雄著，轉瑜譯，《天台思想入門》，頁 26。

<sup>22</sup> 筆者檢索《妙法蓮華經》經文，有出現「三昧」二字的地方，共有六十二處。另外，「禪定」一詞在《妙法蓮華經》裡共有二十六個。但是，筆者以「三昧」為本文



三昧的定義，從經文中是沒有看到的。然而，在經文中處處可見的是諸佛菩薩「入三昧」、「從三昧而起」或者「得某某三昧」。如〈序品〉第一：敘述佛在耆闍崛山說《無量義經》後，結跏趺坐，即入「無量義處三昧」，身心不動。世尊入三昧示現種種瑞象，表示將說《法華經》的緣起。

《法華經》中三昧的出處：

卷數	品名	次數
卷一	序品	6
卷一	方便品	4
卷二	譬喻品	1
卷三	化城喻品	1
卷五	從地涌出品	1
卷六	藥王菩薩本事品	7
卷七	妙音菩薩品	29
卷七	妙莊嚴王本事品	12
卷七	普賢菩薩勸發品	1

在《法華經》的諸品裡，如來與菩薩藉由三昧力，示現種種神通妙用，並廣宣說《法華經》。故三昧是佛菩薩普遍的修行實踐方法，三昧的用語被使用在《法華經》中，這是在經文中可見到的。

「法華三昧」一詞出現於《妙法蓮華經》卷七，共有三處。在〈妙音菩薩品〉有二處，在〈妙莊嚴王本事品〉有一處。在《法華經》的三種漢譯本中，《妙法蓮華經》和《添品妙法蓮華經》均譯為「法華三昧」；而在《正法華經》之〈妙吼菩薩品〉譯為「正法華定」，其實意義是相同的。以下筆者列表說明法華三昧出現在《正法華經》、《妙法蓮華經》、《添品妙法蓮華經》的情形。

「法華三昧」之出處：

《妙法蓮華經》	《正法華經》	《添品妙法蓮華經》
〈24 妙音菩薩品〉：「有一菩薩名曰妙音，久已殖（植）眾德本，供養親近無量百千萬億諸佛，而悉成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法華三昧、……。」 <sup>23</sup>	〈22 妙吼菩薩品〉：「有一菩薩名曰妙音，從過去佛殖（植）眾德本，供養無數百千兆姪諸佛正覺。每見諸佛諮受經典，逮成聖慧，以得尊重（幢）三昧定、法華三昧……。」 <sup>24</sup>	〈23 妙音菩薩品〉：「有一菩薩名曰妙音，久已殖（植）眾德本，供養親近無量百千萬億諸佛，而悉成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法華三昧……。」 <sup>25</sup>

探討重點，故不另外探討「禪定」。

<sup>23</sup> 《妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 55a。

<sup>24</sup> 《正法華經》卷九，大正九·頁 127a。

<sup>25</sup> 《添品妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 190a。

<p>〈24 妙音菩薩品〉：「四萬二千天子得無生法忍，華德菩薩得法華三昧。」<sup>26</sup></p>	<p>〈22 妙吼菩薩品〉：「四萬二千天子，聞《正法華經》，皆悉逮得無所從生法忍，蓮華首菩薩逮正法華定。」<sup>27</sup></p>	<p>〈23 妙音菩薩品〉：「四萬二千天子得無生法忍，華德菩薩得法華三昧。」<sup>28</sup></p>
<p>〈27 妙莊嚴王本事品〉：「彼時妙莊嚴王後宮八萬四千人，皆悉堪任受持是《法華經》。淨眼菩薩，於法華三昧，久已通達。」<sup>29</sup></p>	<p>無</p>	<p>〈25 妙莊嚴王本事品〉：「彼時妙莊嚴王後宮八萬四千人，悉皆堪任受持是《法華經》。淨眼菩薩，於法華三昧，久已通達。」<sup>30</sup></p>

然而，《正法華經》之〈妙吼菩薩品〉到底是翻譯為「法華三昧」？還是「定法華三昧」？以下筆者就現今學界的看法，作一分析：

(a)、大正藏與 CBETA 電子佛典的版本

日本新修大正藏的版本，將法華三昧斷句在「定法華三昧」<sup>31</sup>。CBETA 電子佛典 2007 版，是依照大正藏的版本，也斷句在「定法華三昧」。

(b)、日本學者清田寂雲

在其所著〈法華經における三昧思想について〉一文，將梵文、《正》本、《妙》本的譯語作比較，以為是「定法華」。<sup>32</sup>

(c)、日本學者勝呂靜信

在其所著《法華經の成立與思想》的〈第三章 法華經の思想に対する考察〉，文中將《正》本斷句為「尊幢三昧定、法華三昧」。<sup>33</sup>

(d)、日本學者辛嶋靜志

在其所著《正法華經詞典》一書中，列出為「定法華三昧」<sup>34</sup>及「尊幢三昧」<sup>35</sup>二個詞條，可見他也斷句在「定法華三昧」。

<sup>26</sup> 《妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 56b。

<sup>27</sup> 《正法華經》卷九，大正九·頁 128c。

<sup>28</sup> 《添品妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 191b。

<sup>29</sup> 《妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 60b。

<sup>30</sup> 《添品妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 193c。

<sup>31</sup> 《正法華經》卷九〈22 妙吼菩薩品〉：「得尊重三昧、定法華三昧。」大正九·頁 127a。重=幢【宋】【元】【明】【宮】。

<sup>32</sup> 清田寂雲，〈法華經における三昧思想について〉，《佛教三昧思想》，頁 84。

<sup>33</sup> 勝呂靜信，《法華經の成立と思想》，頁 334。

<sup>34</sup> 《正法華經詞典》，頁 103。

<sup>35</sup> 《正法華經詞典》，頁 622。

(e)、簡秀娥

在其博士論文《法華經禪思想之研究》，舉出法華三昧的相關譯文，《妙法蓮華經》和《添品法華經》的文字都相同，而《正法華經》則譯為「定法華三昧或正法華定」。<sup>36</sup>

從以上五點，可知現今學者們的看法。但是，若是從譯經者西晉·竺法護翻譯的筆法來看，竺法護是將三昧譯為「三昧定」。如他所翻譯的《光讚經》<sup>37</sup>、《漸備一切智德經》<sup>38</sup>、《佛說如來興顯經》<sup>39</sup>、《度世品經》<sup>40</sup>等，大部分皆採用「三昧定」一詞。由此，可看出竺法護所譯的經典，將三昧譯為「三昧定」的可能性較高。

由以上可知，學者們對《正法華經》究竟是譯為法華三昧？還是定法華三昧？眾說紛紜，看法不一。筆者認為應從譯經者的角度，來查看竺法護所翻譯經典的用詞語法。因此，《正法華經》的斷句應該是「尊幢三昧定、法華三昧」，而不是「定法華三昧」。

在《法華經》〈妙音菩薩品〉裡，出現有十六個三昧，法華三昧是其中之一。在梵文本，十六三昧之一的法華三昧是翻譯為「妙法蓮華的三昧」。<sup>41</sup>在《法華經》和《正法華經》、《添品妙法蓮華經》裡，翻譯這十六個三昧，名稱有些不同，但所指內容是一樣的，以下筆者列表說明之。

十六個三昧之出處：

《妙法蓮華經》〈24 妙音菩薩品〉： <sup>42</sup>	《正法華經》〈22 妙吼菩薩品〉： <sup>43</sup>	《添品妙法蓮華經》〈23 妙音菩薩品〉： <sup>44</sup>
妙幢相三昧	尊幢三昧定	妙幢相三昧
法華三昧	法華三昧	法華三昧

<sup>36</sup> 簡秀娥著，《法華經禪思想之研究》，頁 145。

<sup>37</sup> 《光讚經》卷一〈1 光讚品〉：「曉了審諦所當度者，攝取佛土無限之願，常三昧定，目覩無數諸佛世界，暢達宜便，啓請無量諸佛世尊。」大正八·頁 147a。

<sup>38</sup> 《漸備一切智德經》卷一〈1 初發意悅豫住品〉：「出家學道，奉佛法教，斯須之間，致無央數，諸三昧定，見諸佛尊不可稱載。」大正十·頁 464b。

<sup>39</sup> 《佛說如來興顯經》卷二：「三昧定者，嗟歎稱譽，諸聲聞眾，一切眾生，在彼生死。於五苦中，得越殊特，而度終始。」大正十·頁 600b。

<sup>40</sup> 《度世品經》卷一：「入於無喻諸三昧定，照耀開悟不可計量，示力無畏顯現無限使入滅度。」大正十·頁 619b。

<sup>41</sup> 關於十六三昧的梵文本，筆者參考勝呂靜信《法華經の成立と思想》，頁 333～334。

<sup>42</sup> 《妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 55a。

<sup>43</sup> 《正法華經》卷九，大正九·頁 127a。

<sup>44</sup> 《添品妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 190a。

淨德三昧	施離垢三昧	淨德三昧
宿王戲三昧	樂宿王三昧	宿王戲三昧
無緣三昧	無著光三昧	無緣三昧
智印三昧	慧印三昧	智印三昧
解一切眾生語言三昧	普曉諸音三昧	解一切眾生語言三昧
集一切功德三昧	等集眾德三昧	集一切功德三昧
清淨三昧	喜信淨三昧	清淨三昧
神通遊戲三昧	神足戲樂三昧	神通遊戲三昧
慧炬三昧	慧光三昧	慧炬三昧
莊嚴王三昧	嚴淨王三昧	莊嚴王三昧
淨光明三昧	離垢光三昧	淨光明三昧
淨藏三昧	離垢藏三昧	淨藏三昧
不共三昧	無緣三昧	不共三昧
日旋三昧	日轉三昧	日旋三昧

如〈妙音菩薩品〉云：

爾時，一切淨光莊嚴國中，有一菩薩，名曰：妙音。植眾德本，供養親近無量百千萬億諸佛，成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法華三昧、……日旋三昧，得如是等百千萬億恆河沙等諸大三昧。

45

妙音菩薩，因宿世植眾德本，供養諸佛，成就甚深智慧，才能得到妙幢相三昧、法華三昧等十六種三昧。因此，欲得到三昧前提，仍須廣修福德與智慧。

由〈妙音菩薩品〉得知，若欲得法華三昧，須先植眾德本、供養十方諸佛、成就甚深智慧，這三要件具足了，就能得妙幢相三昧、法華三昧…等十六種三昧。此皆是修習法華三昧所必須先具備的資糧。

在簡秀娥的博士論文《法華經禪思想之研究》中指出，「法華三昧的獲得，可依兩個條件：一是成就甚深智慧，二是受持《法華經》。在尚未得甚深智慧之際，如要得到法華三昧，主要的修行方法，便是受持讀誦《法華經》。」<sup>46</sup>筆者認為，尚未獲得法華三昧之前，仍須廣集福德資糧，

<sup>45</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈24 妙音菩薩品〉，大正九·頁 60b。

<sup>46</sup> 簡秀娥並且說到：「所謂成就甚深智慧，在大乘佛法的般若波羅蜜與禪波羅蜜，如鳥之雙翼，不能偏廢。換言之，成就甚深智慧，才能獲得菩薩的法華三昧。」《法華經禪思想之研究》，頁 145。

供養諸佛，才能圓滿行法華三昧。

### 第三節 普現色身與神通妙用

三昧與見佛、現神通變化、普現色身是否有很大的關係？在〈藥王菩薩本事品〉裡，述說藥王菩薩於過去生名為「一切眾生喜見菩薩」，於日月淨明德如來處聽聞《法華經》。由於聽聞《法華經》的功德力，而得到三昧。

爾時彼佛為一切眾生喜見菩薩，及眾菩薩、諸聲聞眾，說《法華經》。是一切眾生喜見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法中，精進經行，一心求佛，滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。得此三昧已，心大歡喜，即作念言：『我得現一切色身三昧，皆是得聞《法華經》力，我今當供養日月淨明德佛及《法華經》。』<sup>47</sup>

一切眾生喜見菩薩由於好樂修習苦行，又精進經行一心求佛，經萬二千歲而得到「現一切色身三昧」<sup>48</sup>。菩薩思惟自己能得到「現一切色身三昧」，是由於聽聞《法華經》的功德力所顯。因此，供養日月淨明德佛及《法華經》。並且進入三昧，於虛空中，以神變雨下曼陀羅華、栴檀香等供養佛。作是供養已，從三昧起，而自念言：『我雖以神力供養於佛，不如以身供養。』

於是一切眾生喜見菩薩燒身供佛，命終之後，復生於日月淨明德佛國淨德王家中。菩薩以三昧神通力往到佛所讚歎日月淨明德佛，並且於佛滅後燃臂供佛舍利，令無數求聲聞眾等發菩提心，皆使得住於現一切

<sup>47</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈23 藥王菩薩本事品〉，大正九·頁 53a。

<sup>48</sup> 「現一切色身三昧」，謂諸佛菩薩為方便攝化眾生，示現種種色身時所入之三昧，又作現普現色身三昧、普現三昧。菩薩得此三昧，則得現種種色身化益眾生，故名普現色身三昧。如《法華經》中妙音菩薩、觀音菩薩之示現諸種種身，即為此三昧之力用。《佛光大辭典》，頁 4994。

色身三昧中。世尊說是〈藥王菩薩本事品〉時，八萬四千菩薩得「解一切眾生語言陀羅尼」。

另外，在《大智度論》卷十〈1序品〉，有提到藥王菩薩：

如《法華經》中：藥王菩薩，從佛得一切變現色身三昧，作是思惟：「我當云何供養佛及法華三昧？」即時飛到天上，以三昧力，雨七寶、華香、幡蓋，供養於佛。<sup>49</sup>

藥王菩薩，從佛處得到「一切變現色身三昧」後，便作是想：「我當云何供養佛及法華三昧？」於是飛到天上，以三昧之力用，神通變化七寶、華香、幡蓋等，供養於佛。

《大智度論》引用《法華經》〈藥王菩薩本事品〉，來敘說藥王菩薩得到一切色身三昧。但是，與《法華經》原文稍有不同的是：在〈藥王菩薩本事品〉，藥王菩薩供養日月淨明德佛及《法華經》。然而在《大智度論》，藥王菩薩供養佛及法華三昧。由此可見，《大智度論》是將《法華經》視為「法華三昧」。

其次，在〈妙莊嚴王本事品〉裡過去有佛名雲雷音宿王華智佛，有王名妙莊嚴，其王夫人名曰淨德，有二子，一名淨藏，二名淨眼。其二子具有大神力和福德智慧，久修菩薩所行之道，於六波羅蜜、四無量心、三十七道品等皆悉明了通達，並且得到菩薩淨三昧等七種三昧悉皆通達。<sup>50</sup>

但由於妙莊嚴王信受外道，深著婆羅門法，淨藏、淨眼二子為愍念父故，神變現踊在虛空，高七多羅樹，現如是等種種神變，令其父王心淨信解。

〈妙莊嚴王本事品〉云：

<sup>49</sup> 《大智度論》卷十，大正二十五·頁 130c。

<sup>50</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈27 妙莊嚴王本事品〉：「是二子有大神力，福德智慧，久修菩薩所行之道，所謂檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜、方便波羅蜜，慈悲喜捨，乃至三十七品助道法皆悉明了通達。又得菩薩淨三昧、日星宿三昧、淨光三昧、淨色三昧、淨照明三昧、長莊嚴三昧、大威德藏三昧，於此三昧亦悉通達。」，大正九·頁 59c。

淨眼菩薩，於法華三昧，久已通達。淨藏菩薩，已於無量百千萬億劫通達離諸惡趣三昧，欲令一切眾生離諸惡趣故。<sup>51</sup>

淨眼菩薩，即是藥上菩薩，於「法華三昧」久已通達。此處明示了法華三昧與藥上菩薩的關係。淨藏菩薩，即是藥王菩薩，已於無量劫中，通達「離諸惡趣三昧」。所謂的「離諸惡趣三昧」，是想要令一切眾生遠離種種惡趣故。不過，此處有一點奇特的是藥王菩薩在〈藥王菩薩本事品〉裡，卻是得到「現一切色身三昧」。

藥王、藥上菩薩，過去劫已曾供養六十五百千萬億那由他恒河沙諸佛，親近恭敬供養，並且於諸佛所受持《法華經》。爲了愍念邪見眾生，令住正見，故示現爲妙莊嚴王二子。此二菩薩爲何能成就如此地諸大功德？是二菩薩已於無量百千萬億諸佛處所，植眾德本，故能成就不可思議諸善功德。

另外，有關藥王、藥上菩薩的記載，在《佛說觀藥王藥上二菩薩經》敘述，藥王、藥上菩薩過去世爲星宿光、電光二兄弟，以呵梨勒醍醐良藥供養日藏比丘，以此因緣二菩薩得妙法藥廣施一切眾生，滅除一切煩惱。藥王菩薩久修梵行，諸願已滿，於未來世當得作佛，號淨眼如來。藥上菩薩次藥王後當得作佛，號曰淨藏如來。<sup>52</sup>此中值得注意的，此經與《法華經》有一點不同之處，在於藥王、藥上菩薩成佛的名號，和在《法華經》藥王、藥上菩薩的本生爲淨藏、淨眼菩薩剛好相反。

此經最後說出了若有人念是藥王、藥上二菩薩者，當知此人已於過去無量劫中，於諸佛所種諸善根。以本善根力莊嚴故，於一念中得見東南西北四維上下無數諸佛，皆悉同入「普現色身三昧」。<sup>53</sup>因此可知，由憶念藥王、藥上菩薩之力，能見無數諸佛，入「普現色身三昧」。

其次，在〈妙音菩薩品〉裡也有提到「現一切色身三昧」：

<sup>51</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈27 妙莊嚴王本事品〉，大正九·頁 60b。

<sup>52</sup> 《佛說觀藥王藥上二菩薩經》卷一，大正二十·頁 662a~b。

<sup>53</sup> 《佛說觀藥王藥上二菩薩經》卷一，大正二十·頁 664b。

爾時華德菩薩白佛言：「世尊！是妙音菩薩，深種善根。世尊！是菩薩住何三昧，而能如是在所變現，度脫眾生？」佛告華德菩薩：「善男子！其三昧名現一切色身，妙音菩薩住是三昧中，能如是饒益無量眾生。」<sup>54</sup>

佛告華德菩薩，其三昧名「現一切色身」，妙音菩薩住於這現一切色身三昧中，才能這樣如此以神通變現，饒益無量有情眾生。說〈妙音菩薩品〉時，與妙音菩薩俱來者八萬四千人，皆得「現一切色身三昧」；此娑婆世界無量菩薩，亦得是三昧及陀羅尼。因此，菩薩要住於三昧中，才能以神通變現，廣度有情。

《法華經》裡三昧與普現色身的關係，從〈藥王菩薩本事品〉及〈妙音菩薩品〉可知，菩薩能得「現一切色身三昧」，是由聽聞《法華經》的功德力所顯。並且由三昧之力顯現種種的神通變化，故三昧與普現色身、神通妙用確實有密不可分的關係。

在〈妙音菩薩品〉中，華德菩薩請問佛陀，關於妙音菩薩，修何功德，有如此的神通力，能種種變化現身。佛陀告訴華德菩薩，妙音菩薩如何於諸佛所修種種的功德。華德菩薩也因由聽聞妙音菩薩來往品時，而得到「法華三昧」。<sup>55</sup>

其次，〈妙莊嚴王本事品〉記載<sup>56</sup>，妙莊嚴王於雲雷音宿王華智佛所出家修道，精勤修行《妙法華經》，得到「一切淨功德莊嚴三昧」。妙莊嚴王，即今華德菩薩。淨德夫人，即今佛前光照莊嚴相菩薩。淨藏、淨眼二人，即今藥王、藥上菩薩是也。

在〈妙音菩薩品〉說，華德菩薩得到「法華三昧」。然而，在〈妙莊嚴王本事品〉中說，華德菩薩的前生即是妙莊嚴王，得到「一切淨功德莊嚴三昧」。雖然所得的三昧不同，但都是由於受持《法華經》而得到三

<sup>54</sup> 《妙法蓮華經》卷七，大正九·頁 56b。

<sup>55</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈24 妙音菩薩品〉，大正九·頁 56b。

<sup>56</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈27 妙莊嚴王本事品〉：「王出家已，於八萬四千歲，常勤精進修行《妙法華經》。過是已後，得一切淨功德莊嚴三昧。」大正九·頁 60b。



昧的。

在《法華經》裡，菩薩因修習《法華經》而得到三昧與神通，並藉由神通變現種種妙寶以供養諸佛。菩薩於因地行菩薩道時廣修供養，為何菩薩得到三昧後還要作種種供養？在《大智度論》卷十〈1 序品〉說到：

菩薩常敬重於佛，如人敬重父母。諸菩薩蒙佛說法，得種種三昧，種種陀羅尼，種種神力，知恩故廣供養。<sup>57</sup>

菩薩常敬重佛陀，就如世間人敬重父母一樣。菩薩由於承蒙佛陀說法教化，而得到種種的三昧、陀羅尼及神通力，爲了知恩報佛恩故廣修供養。由此可知，菩薩得到「三昧」、「陀羅尼」與「神力」之後，仍然繼續地「廣修供養」。

#### 第四節 普賢菩薩之守護示現

〈普賢菩薩勸發品〉是宣說普賢菩薩乘六牙白象，與諸大菩薩們一起出現。若於如來滅後能受持《法華經》的行者，普賢菩薩身將現其身並守護之。

普賢菩薩與《法華經》的關係，在《大智度論》卷九〈1 序品〉也有提到：

復一國中，有一阿蘭若比丘大讀摩訶衍，其國王常布髮令蹈上而過。有一比丘語王言：「此人摩訶羅，不多讀經，何以大供養如是？」王言：「我一日夜半欲見此比丘，即往到其住處。見此比丘在窟中讀《法華經》，見一金色光明人騎白象、合手供養，我轉近便滅。我即問大德：『以我來故，金色光明人滅？』比丘言：『此即遍吉

<sup>57</sup> 《大智度論》卷十〈1 序品〉，大正二五，頁 130c。

菩薩。遍吉菩薩自言：「若有人誦讀《法華經》者，我當乘白象來教導之。」我誦《法華經》故遍吉自來。」（遍吉，《法華經》名為普賢。）<sup>58</sup>

文中敘述有一國王，見一位比丘讀誦《法華經》時，看到一金色光明人，騎著白象，合手供養。國王問比丘為何我來故，金色光明人即消失？比丘說：此即是遍吉菩薩。遍吉菩薩自言：「若有人誦讀《法華經》者，我當乘白象來教導之。」以我讀誦《法華經》故，遍吉菩薩自來。遍吉菩薩，即是普賢菩薩。

在《法華經》中，首先出現的菩薩是大智文殊師利菩薩，象徵著修學佛法，當以文殊的智慧為導向。大行普賢菩薩最後才出現，象徵著學習種種法門，應以普賢的大行為實踐。<sup>59</sup>因此，文殊師利菩薩為「請法主」，普賢菩薩為「守護主」。

在〈普賢菩薩勸發品〉中，啓教之機是普賢菩薩請示佛陀，於如來滅度之後，如何能得是《法華經》？

佛告普賢菩薩：若善男子、善女人，成就「四法」，於如來滅後，當得是《法華經》：一者、為諸佛護念，二者、殖（植）眾德本，三者、入正定聚，四者、發救一切眾生之心。善男子、善女人，如是成就四法，於如來滅後，必得是《經》。<sup>60</sup>

經文是說，於如來滅度後，後世之善男女等，若能時時為諸佛所護念、廣植福德善本、入「正定聚」<sup>61</sup>、發起救護一切眾生之心，以此四法成就了，必當得《法華經》，即是得一乘實相之理。若能深解《法華經》

<sup>58</sup> 《大智度論》卷九〈1 序品〉，頁 126c~127a。

<sup>59</sup> 釋聖嚴，《絕妙說法——法華經講要》，頁 381~382。

<sup>60</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈28 普賢菩薩勸發品〉，大正九·頁 61a。

<sup>61</sup> 「正定聚」，又作正性定聚、正定、等聚、善聚、或稱直見際，指眾生中必定證悟者。依《俱舍論》卷十載，見道以上之聖者斷盡「見」等惑，獲得畢竟不退之離繫得，定於正性之涅槃擇滅中，故稱正定。又菩薩階位在十信以上者，亦稱正定。《佛光大辭典》，頁 1990。

之義趣，依此而修行，即是實踐普賢之行。然而，天台智顛對此「四法」的解釋更是說到：「此四與開權顯實名異體同，無二無別。」<sup>62</sup>並且將四法配於開、示、悟、入佛之知見，故迹門之要由此四法收矣。

是人若行、若立，讀誦此經，我爾時乘六牙白象王，與大菩薩眾俱詣其所，而自現身，供養守護，安慰其心，亦為供養《法華經》故。是人若坐，思惟此經，爾時我復乘白象王現其人前，其人若於《法華經》有所忘失一句一偈，我當教之，與共讀誦，還令通利。<sup>63</sup>

此中明確的指出修習《法華經》有二點：(1) 以或行或立的方式「讀誦」此經；(2) 或以坐的方式「思惟」此經。爾時普賢菩薩即乘六牙白象王，現身於行者前並守護之，這二種方式皆為天台祖師所採用。例如，南嶽慧思的有相行與無相行，與天台智顛的四種三昧之半行半坐三昧行法，皆成為後世法華行者實踐法華三昧的方法與軌則。

其次，普賢菩薩與三昧、陀羅尼有何關係？

爾時受持讀誦《法華經》者，得見我身，甚大歡喜，轉復精進，以見我故，即得三昧及陀羅尼，名為旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼，得如是等陀羅尼。<sup>64</sup>

受持讀誦《法華經》的行者，由得見普賢色身之故，即得「三昧」及「陀羅尼」。其陀羅尼名為旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼，得如是等陀羅尼。這意味著見普賢菩薩色身與得三昧、陀羅尼的關係，可說是與《法華經》密不可分。

<sup>62</sup> 《法華文句》卷十〈釋普賢菩薩勸發品〉：「若能遠惡從善反迷還正，開權知見顯佛知見者，則稱可聖心諸佛護念。若佛知見開，則般若照明，是植眾德本，亦是入正定聚。不亂不味不取不捨，亦是發救眾生。當知此四與開權顯實名異體同，無二無別。又佛護念者，是開佛知見；植眾德本是示佛知見；發救眾生是悟佛知見；入正定聚是入佛知見，迹門之要此四收矣。」大正三四·頁148b。

<sup>63</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈28 普賢菩薩勸發品〉，大正九·頁61a~b。

<sup>64</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈28 普賢菩薩勸發品〉，大正九·頁61b。

另外，普賢菩薩與「三七日中一心精進」修習《法華經》的關係為何？在經文有明白說到，若欲修習此《法華經》，應三七日中一心精進讀誦此經，普賢菩薩即乘六牙白象，與無量菩薩眷屬俱，以眾生所喜歡見的形像現其眼前，為其說法教化，示教利喜。又復授與行者「陀羅尼呪」，行者由得「陀羅尼」故，不為非人、女人所擾亂。普賢菩薩亦常護持行者，令其身心安樂。<sup>65</sup>

若《法華經》行閻浮提，有受持者，應作此念：『皆是普賢威神力。』若有受持、讀誦，正憶念，解其義趣，如說修行，當知是人行普賢行，於無量無邊諸佛所深種善根，為諸如來手摩其頭。

<sup>66</sup>

文中提到，如果《法華經》能普遍流行於閻浮提世間，若有受持者應作是想：此皆是普賢菩薩之威神力。若有人受持、讀誦、正憶念，解其義趣，如說修行，當知此人即是行「普賢行」。已於無量無邊諸佛所，深種善根種子，諸佛如來將為其摩頂，結善因緣。

普賢菩薩與「法華三昧」的關係，在〈普賢菩薩勸發品〉雖未提到「法華三昧」一語，但普賢菩薩為擁護讀誦《法華經》與《普賢觀經》、《思惟略要法》的說法相符合。筆者將在後面說明，普賢菩薩之守護示現，與修《法華經》之「法華三昧」如何地習習相關。

## 第五節 「法華三昧」之禪觀方法

「法華三昧」若以禪觀角度來談，其觀法的內容是如何呢？從鳩摩羅什的《思惟略要法》中，提到有十種觀法，其中第十個觀法為「法華

<sup>65</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈28 普賢菩薩勸發品〉，大正九·頁 61b。

<sup>66</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈28 普賢菩薩勸發品〉，大正九·頁 61b~c。

三昧觀法」。<sup>67</sup>其觀法與《法華經》有什麼關係？依內容得知，其觀法來自於《妙法蓮華經》。<sup>68</sup>

學者賴鵬舉提出：「《法華經》的文義是隋唐天台宗義學的依據，而法華三昧更是天台宗禪法的核心。但在中國最早傳出法華三昧禪法的並不是隋代的智者，也不是慧思，而是後秦的鳩摩羅什。」<sup>69</sup>

本經所載，第十「法華三昧觀法」：

三七日一心精進如說修行正憶念《法華經》者，當念釋迦牟尼佛於耑闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐，十方分身化佛，遍滿所移眾生國土之中，一切諸佛各有一生補處菩薩一人為侍，如釋迦牟尼佛，以彌勒為侍。一切諸佛現神通力，光明遍照無量國土，欲證實法出其舌相，音聲滿於十方世界。<sup>70</sup>

修習「法華三昧觀法」，所需的時間於三七日中一心精進。所觀的對象是正憶念《法華經》與憶念釋迦牟尼佛與多寶佛在七寶塔共坐，此文出自《法華經》〈見寶塔品〉。多寶佛為聽《法華經》故，從地湧出坐於七寶塔內，分半座與釋迦牟尼佛，十方分身化佛，遍滿眾生國土之中。賴鵬舉認為：「觀釋迦、多寶並坐的禪法，才是羅什傳出法華三昧這個新大乘禪法的本意。」<sup>71</sup>

<sup>67</sup> 《思惟略要法》又稱《思惟要略法》、《思惟要略法經》，或略稱《思惟經》，全一卷。《歷代三寶紀》卷八記載此經是姚秦·鳩摩羅什所譯。內容主要在揭示十種觀法，此十觀法即：(1)四無量觀法、(2)不淨觀法、(3)白骨觀法、(4)觀佛三昧法、(5)生身觀法、(6)法身觀法、(7)十方諸佛觀法、(8)觀無量壽佛法、(9)諸法實相觀法、(10)法華三昧觀法。《中華佛教百科全書》，頁 3307。

<sup>68</sup> 賴鵬舉將《思惟略要法》之「法華三昧觀法」，和《正法華經》與《妙法蓮華經》作比對。並且指出：「《思惟略要法》乃由什本《妙法蓮華經》中抄撰而出，撰者即為羅什，而時間當稍後於本經譯出之後秦弘始八年（AD 四〇六）。羅什由大乘經典整理出大乘禪法，〈法華三昧觀法〉也不是第一次。羅什曾依所譯出的《持世經》第五卷〈十二因緣品〉，增補《坐禪三昧經》中的〈菩薩十二因緣觀〉而另成一部禪經。另羅什亦用其譯出的《大智論》內容，增補《坐禪三昧經》中的禪定與神通部分，而形成《禪法要解》之新禪經。」賴鵬舉，〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，《佛學研究中心學報》第二期，一九九七年出版，頁 212。

<sup>69</sup> 賴鵬舉，〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，頁 211。

<sup>70</sup> 《思惟略要法》，大正十五·頁 300b。

<sup>71</sup> 賴鵬舉說：「此〈法華三昧觀法〉所緣的對象主要是《妙法蓮華經·見寶塔品》中

對於二佛並坐，智顛於《法華文句》說到：

塔從地涌示不滅；分座共坐示不生；入塔示不常；現塔示不斷；分身示不一；全身示不異；多寶讓座示不來；釋迦坐半座示不出。八不顯然，故是真實。<sup>72</sup>

以多寶佛塔湧出及釋迦、多寶二如來共坐所表現的意涵，即是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出，這正是龍樹菩薩之「八不中道」。由八不所顯示的中道觀，故為真實。所謂「真實」，若簡略說者，與實相相應者即是。若廣義說者，離四句絕百非。若約中道說者，八不中道名為真實。<sup>73</sup>

學者賴文英指出：「後世的法華造像多以釋迦、多寶二佛並坐為表徵，便是體現了法華『般若實相』的內涵。因此『二佛並坐』的圖像意涵有二層：一是從信解面而言，象徵法華教說的開演與證真；一是從行證的禪觀面而言，以觀過去滅度之多寶佛與現在說法之釋迦佛於一時中現，來說明法身不滅，藉如如之法性，觀入實相，體證空性。」<sup>74</sup>

所說《法華經》者，所謂十方三世眾生，若大若小，乃至一稱南無佛者，皆當作佛。惟一大乘，無二無三。一切諸法一相一門，所謂無生無滅，畢竟空相，唯有此大乘，無有二也。習如是觀者，五欲自斷，五蓋自除，五根增長，即得禪定。住此定中，深愛於佛。<sup>75</sup>

---

十方分身的釋迦佛與過去滅度的多寶佛共坐在七寶塔內。但羅什亦同時指出所觀二佛並坐像內在的法義是當入甚深微妙一相一門清淨之法、所謂無生無滅，畢竟空相。無生無滅，畢竟空相即是實相，亦即法華三昧要以羅什所宗的實相為出發，展開成觀釋迦、多寶並坐的禪法，才是羅什傳出法華三昧這個新大乘禪法的本意。」〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，頁 212。

<sup>72</sup> 《法華文句》卷八〈釋見寶塔品〉，大正三四·頁 113b。

<sup>73</sup> 《法華文句》卷八〈釋見寶塔品〉：「若略言真實者，皆與實相相應也。若廣言真實者，離四句絕百非也。若處中說者，八不名真實。」大正三四·頁 113a~b。

<sup>74</sup> 賴文英，〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉，《圓光佛學學報》第六期，民國九十年十二月出版，頁 79。

<sup>75</sup> 《思惟略要法》，大正十五·頁 300b。

其所說的《法華經》，是為宣說十方三世一切眾生，乃至一稱南無佛者，皆可成佛之妙法。「唯有一乘法，無二亦無三」<sup>76</sup>。何謂一切諸法一相一門？「一相」，即是無生無滅，畢竟空相。「一門」，即是唯有此一大乘，無有二乘法。修此觀法，五欲自斷、五蓋自除，五根增長，即得禪定。從無生無滅，畢竟空相的觀點來說，賴文英認為：「羅什便依此般若來建立法華三昧禪法。」<sup>77</sup>

又當入是甚深微妙一相一門清淨之法，當恭敬普賢、藥王、大樂說、觀世音、得大勢、文殊、彌勒等大菩薩眾，是名一心精進如說修行正憶念《法華經》也。此謂與禪定和合，令心堅固。如是三七日中，則普賢菩薩乘六牙白象來至其所，如《經》中說。<sup>78</sup>

在此定中，入甚深微妙一相一門清淨之法，並恭敬普賢等諸大菩薩，是為一心精進不懈地修行正憶念《法華經》。由此與「禪定」相結合，能令心堅固不退。如是於三七日中修，則普賢菩薩乘六牙白象來至其所。如《經》中說，即是依《法華經》而說。如〈普賢菩薩勸發品〉說，若有人「讀誦」、「思惟」此經，普賢菩薩即乘白象王現前人前。

普賢菩薩出現在「法華三昧觀法」裡，以「法華三昧」的立場來說，意味著二層特殊的意涵。一層意義是守護修此三昧的行者；另一層意義是證明行者證入三昧。故普賢現身，可表示著對行者修證「法華三昧」成就的印證。

綜合以上可知，「法華三昧」可從幾點來說明它的觀法。(一)、期間：三七日。(二)、憶念對象：《法華經》、過去與現在二佛共坐、一相一門實相之法。(三) 其他助緣：恭敬大菩薩眾。(四) 作用：與「禪定」和合，令心堅固。(五) 感果：普賢菩薩示現。此中(一)、(二)是以修法

<sup>76</sup> 《妙法蓮華經》卷一〈2 方便品〉：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」大正九·頁 8a。

<sup>77</sup> 賴文英說：「羅什在《法華》與實相之間找到二者可以會通的特性，那就是不生、不滅、不來、不去的般若空性，羅什便依此『般若』來建立法華三昧禪法。」賴文英，〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉，頁 79。

<sup>78</sup> 《思惟略要法》，大正十五·頁 300b。

而言；而（四）、（五）是依境界而說。若由這五點著手來修，即可作為實踐「法華三昧」之觀行。

賴鵬舉提出：「羅什在譯出《妙法蓮華經》後，更依經中〈見寶塔品〉傳出本經的禪觀方法，這即是見於《思惟略要法》中的「法華三昧觀法」。此觀法經羅什弟子僧肇，以〈物不遷論〉加以闡發而成為一具體可行的禪法。在僧肇所處長安北方不遠的隴東，有北魏南北石窟寺的禪僧們，即依著僧肇的『不遷觀』以修行『法華三昧』，成為中國早期修習此三昧的寶貴實例。」<sup>79</sup>

賴文英也說到：「後世的法華造像亦應用了〈物不遷論〉的觀點來開展，反映出造像在禪觀上所表達的意涵，為禪法的實踐提供了最佳的佐證。如炳靈寺 169 窟結合關河三世義學與法華實相開展出千佛觀，並出現目前所知河西最早的千佛造像，敦煌莫高窟 259 窟則在炳靈寺 169 窟的千佛基礎下，融入其傳承自北涼的菩薩思想，賦予「法華三昧」更完整的面貌。從法身不遷、三世不遷到因果不遷，北傳早期的法華三昧禪法其實是相當完整而具體的。」<sup>80</sup>

從這二位學者的文章來看，其論述「法華三昧禪法」時有幾點相通之處。（1）、認為羅什以「般若實相」的觀點，建立「法華三昧」之大乘禪法。但僅作了綱領式的提示，並沒有建立完整的禪觀步驟。（2）、對羅什大乘實相禪法的落實，引僧肇〈物不遷論〉之「各性住於一世」<sup>81</sup>的不遷本質，建立「法華三昧」禪觀步驟，使之成為可實際運作的禪法。（3）、皆引石窟造像，證明當時的禪僧運用〈物不遷論〉的觀點，來作為實踐「法華三昧」之實相禪法。只是二者不同之處，前者舉南石窟寺第一窟和北石窟寺第 165 窟之過去七佛與彌勒菩薩造像；後者舉炳靈寺 169 窟和莫高窟 259 窟之釋迦、多寶二佛並坐與千佛造像來作佐證。

然而，對於前二位學者的見解，筆者提出不同的看法。（1）、鳩摩羅

<sup>79</sup> 賴鵬舉，〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，頁 226。

<sup>80</sup> 賴文英，〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉，頁 91。

<sup>81</sup> 《肇論》卷一〈物不遷論〉：「言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來故不馳騁於古今；不動故各性住於一世。……若古不至今；今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？」後秦·僧肇作，大正四五，頁 151c。



什於《思惟略要法》所提到的「法華三昧觀法」，確實有明白指出「法華三昧」禪觀的內容，並依此作為實踐「法華三昧觀」的方法。(2)、引僧肇之〈物不遷論〉，似乎與《法華經》經文意涵與無多大關連。(3)以「各性住於一世」的不遷本質，作為「法華三昧」的禪觀步驟，似乎與「法華三昧觀法」所示的觀法內容沒有直接關係。

法華三昧與《法華經》的關係，日本學者橫超慧日認為：「所謂法華三昧是基於《法華經》的精神，如同《法華經》的指示修三昧行。所以在法華三昧的地方當然有《法華經》精神的把握，而且依照這個必須為實際修的行法。前者名為廣義的法華三昧；後者也可稱為狹義的法華三昧吧。《法華經》的精神是什麼？依人了得的內容有不同，然而慧思與智顛認為這個為圓融圓頓的諸法實相。」<sup>82</sup>

「法華三昧觀法」中明示了於三七日一心精進憶念《法華經》、憶念過去與現在二佛共坐，以及觀一相一門實相之法，作為修觀的方法與內容。此外，文中也明示了普賢菩薩與「法華三昧」觀法的關係。因此，普賢菩薩在中國天台宗所實修之「法華三昧行法」上，占有很重要的地位。

### 第三章 南岳慧思之「法華三昧」與禪觀思想

南岳慧思是南北朝時代之高僧，世稱南嶽尊者、思大和尚、思禪師，為我國天台宗第二代祖師（一說三祖）。天台的學說可追溯至北齊慧文和南岳慧思，並且以龍樹菩薩為初祖。

北齊慧文繼承龍樹菩薩的思想，再傳由南岳慧思，及至天台智顛，為今師相承的系統。在思想系統上，慧文、慧思、智顛的思想，是一脈相承的。這不但是天台思想傳承上正統的師資說，並且為天台觀法的起源。

慧思承襲北齊慧文的思想雖屬於「般若」，由於自身長期持誦《法華》

<sup>82</sup> 橫超慧日，《法華思想の研究 第一》，頁 265～266。

對它有極深刻的信仰與推崇，故稱《法華》為大乘頓覺、疾成佛道的法門。慧思依《法華經》所闡揚的法華學說，最重要的著作當推《法華經安樂行義》（以下簡稱《安樂行義》）。

此書由慧思親口所說，主要是詮釋〈安樂行品〉之四安樂行，及〈普賢菩薩勸發品〉之誦持行。強調法華至上，以確立其法華教學思想之理論基礎，此者即是宣說「法華三昧」之重要撰述。從中可見，慧思之法華思想不只有教理之理論而已，亦以四安樂行作為「法華三昧」禪觀之實踐。

日本學者安藤俊雄提出：「慧思全心致力研究的，並非一般法華學者所用的註釋研究，而是直接簡明的闡述法華之教相與觀心為主。殆將古來學者所置重之註釋法華學，完全推翻。故學者將慧思的法華思想稱之為新法華學，其原因在此。」<sup>83</sup>

## 第一節 師承北齊慧文

關於慧文之資料很少，《高僧傳》中沒有特別為他立傳。目前有關慧文的史傳資料，有隋·智顛之《摩訶止觀》、隋·灌頂之《天台大師別傳》、唐·道宣之《續高僧傳》、宋·志磬之《佛祖統紀》、宋·宗鑑之《釋門正統》及宋·士衡之《天台九祖傳》。筆者所採用的史傳文獻，將以上所述為主，以期了解慧文的生平與思想。

北齊慧文，俗姓高氏，是北朝魏、齊之人。大約在北魏延昌四年（AD 五一五）至太建九年（AD 五七七）年間。慧文禪師的事蹟為何？據《摩訶止觀》卷一說：

南岳事慧文禪師，當齊高之世，獨步河淮，法門非世所知，履地戴天，莫知高厚。文師用心，一依《釋論》。<sup>84</sup>

<sup>83</sup> 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學一根本思想及其開展》，頁 22。

<sup>84</sup> 《摩訶止觀》卷一，大正四六，頁 1b。

慧文在齊高之世，其教法獨步於河淮地區。法門非世人所知，且莫能知其深厚。「文師用心，一依《釋論》」，即說明慧文「用心」的方法，即觀心的法門，是依《釋論》即《大智度論》而來。

在道宣的《續高僧傳》〈慧思傳〉中有提到慧文：「時禪師慧文，聚徒數百，眾法清肅，道俗高尚。乃往歸依，從受正法。」<sup>85</sup>當時慧文禪師聚集徒眾有數百人，其法門清肅，道風清俗高尚，在當時是很有聲譽的大禪師。慧思因聞名故前往歸依，從慧文那兒接受正法。依湛然的說法，慧文所傳授的應是指「禪法」。<sup>86</sup>

依《佛祖統紀》所記載<sup>87</sup>，慧文因讀《大智度論》體會到「三智實在一心中得」，以及《中論·觀四諦品》卷四：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」一偈<sup>88</sup>，悟得「一心三觀」、證「一心三智」的觀行方法。

《佛祖統紀》云：

師在高齊之世，聚徒千百，專業大乘，獨步河淮，時無競化，所入法門非世可知。學者仰之以為履地戴天，莫知高厚。師以心觀，口授南岳。岳盛弘南方，而師之門人在北者，皆無聞焉。<sup>89</sup>

慧文在高齊之世，在他門下聚集的徒眾有千百位。慧文專於大乘法門，是獨步河淮之高僧。可見其威望之高，法門之深非世人能知。「師以心觀，口授南岳。」這亦說明了慧文是以觀心之法，授與慧思。

有關「三智」，其《大智度論》<sup>90</sup>是引自於《般若經》<sup>91</sup>之文。三智即一切智、道種智、一切種智，此三種智是依修般若波羅蜜而證得的。《佛

<sup>85</sup> 《續高僧傳》卷一七，大正五十·頁 562c。

<sup>86</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷一：「因讀諸經見讚禪定，復更發心求善知識，值慧文禪師稟受禪法。」大正四六·頁 149a。

<sup>87</sup> 《佛祖統紀》卷六，大正四九·頁 178b~c。

<sup>88</sup> 《中論》卷四，大正三三·頁 11b。

<sup>89</sup> 《佛祖統紀》卷六，大正四九·頁 178c。

<sup>90</sup> 《大智度論》卷二七〈1 序品〉，大正二五·頁 260b。

<sup>91</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷一〈1 序品〉：「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。」大正八·頁 219a。

祖統紀》說到<sup>92</sup>，《大智度論》中明「三智實在一心中得」，「果」既是一心中而可得，「因」豈有前後之分而獲得。故此修觀成就時，即可證得「一心三智」。雙亡雙照之下，即入「初住無生忍位」。近代學者慧岳法師說：「初住無生忍位，是六根清淨位。」<sup>93</sup>這是有疑問的！因為六根清淨位是天台圓教的十信位，並不是初住無生忍位。

《中論》〈觀四諦品〉的三諦偈，是龍樹中觀教學的根本思想。慧文讀此因緣生法即空、假、中一偈而大悟，了悟諸法無非因緣所生。而此因緣，有不是有，空不是空，空有不二，因而悟入諸法中道實相。從此，建立了「一心三觀」的禪法。

由此可知，慧文的思想學說，是結合《大智度論》之「一心三智」與《中論》之「三諦」說，構成了慧文「一心三觀」之說，和所觀的一境三諦的禪法，作為他立論教學的根據，並將此法門傳授與慧思。其後，慧思傳承了這法門並傳給智顛。到了智顛更將它的內容加以充實，從修觀上更開展為一念三千的三諦圓融觀，成為天台圓頓止觀的觀法。

關於慧文所傳的禪法，當時北齊朝代，禪學非常興盛，禪師輩出。北方以僧稠之「五門禪」為首，河淮地區以慧文最為有名。<sup>94</sup>據唐·湛然之《止觀輔行傳弘決》舉出有九師的禪法，慧文的禪法是：「多用覺心，重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法心無分別。」<sup>95</sup>由此觀之，雖然相承的法門改轉，但自慧文已來既以《大智度論》為法門之所依，則可知並非承襲前七師之禪法。其《大智度論》對於慧文的影響，凡欲了解天台禪法的源流，是不可忽視的。

<sup>92</sup> 《佛祖統紀》卷六：「師依此文，以修心觀。《論》中『三智實在一心中得』，且果既一心而得，因豈前後而獲？故此觀成時，證一心三智，雙亡雙照，即入初住無生忍位。」大正四九·頁 178c。

<sup>93</sup> 慧岳法師的看法是說：「慧文是依《大智度論》、《中論》而實踐修習止觀，得恍然大悟，了徹諸法，畢竟不可言、不可思，無非因緣所生、空有不二，顯現中道實相，即得一心三觀、三智的妙理，遂證初住無生忍位（六根清淨位）。」釋慧岳，《天台教學史》，頁 30～31。

<sup>94</sup> 「當時崛起於北方，並與僧稠之說相抗衡的，是慧文創建的大乘實相禪。它結束了小乘禪法與大乘理論雜糅的局面，使大乘的禪與智真正結為一體。」朱封鰲、韋彥鐸著，《中華天台宗通史》，頁 76。

<sup>95</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷一：「若准九師相承所用。第一諱明，……第七諱文，多用覺心，重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法心無分別。第八諱思，多如隨自意、安樂行。第九諱顛，用次第觀，如次第禪門；用不定觀，如六妙門；用圓頓觀，如大止觀。以此觀之，雖云相承法門改轉，慧文已來既依《大論》，則知是前非所承也。」大正四六·頁 149a～b。

## 第二節 慧思之生平事略

關於慧思個人之傳記，慧思所著的《立誓願文》有提到自己的生平。再者可從智顛說、灌頂記的《摩訶止觀》和灌頂撰的《隋天台智者大師別傳》以及唐·湛然之《止觀輔行傳弘決》，也有簡略地提到。而且，唐·道宣之《續高僧傳》、唐·惠詳之《弘贊法華傳》、唐·僧詳之《法華傳記》，皆有為慧思立傳。唐以後，則有宋·士衡之《天台九祖傳》、宋·宗鑑之《釋門正統》及宋·志磐之《佛祖統紀》等，從中亦可見到慧思傳。

此外在《神僧傳》有記載，但作者、年代不詳。然而，宋·道原之《景德傳燈錄》卷二十七，以附錄的性質記載非禪宗正統的禪門古德，有金陵寶誌、婺州善慧大士等十人，其中包括了慧思與智顛的傳記。

智顛師事於慧思，其慧思是怎樣的人？依《摩訶止觀》灌頂所記述的慧思禪師：「南岳德行不可思議，十年專誦，七載方等，九旬常坐，一時圓證，大小法門，朗然洞發。」<sup>96</sup>此外，《隋天台智者大師別傳》<sup>97</sup>也有簡短的敘述。湛然說南岳德行，即是為彰顯南岳之行證。<sup>98</sup>由此，筆者將對慧思的生平，在史傳所記錄的情況作一番了解。

### 一、慧思之生平

記錄慧思（AD 五一五～五七七）的生平資料，除了慧思親撰之《立誓願文》外，筆者將以《續高僧傳》和《佛祖統紀》所記載的，來說明慧思之生平。此外，日本學者佐藤哲英著《統天台大師の研究》〈第一章慧思の傳記と著作〉，對於慧思的生涯與著作已作了說明。還有，池田魯參撰〈南岳慧思傳の研究—《大乘止觀法門》の撰述の背景〉之論文，對慧思的生平及周邊的動態，已作了很詳細的考察。這些資料對筆者來

<sup>96</sup> 《摩訶止觀》卷一，大正四六·頁 1b。

<sup>97</sup> 《隋天台智者大師別傳》卷一：「時有慧思禪師，武津人也。名高嵩嶺，行深伊洛。十年常誦，七載方等，九旬常坐，一時圓證。」大正五十·頁 191c。

<sup>98</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷一：「南岳德行，去彰南岳行證也。」大正四六·頁 148c。

說，可說是有莫大的幫助。

慧思的生涯，可分為四期<sup>99</sup>（一說分為三期）<sup>100</sup>：

第一期、青少年時代—從誕生至受具（十九歲）。

第二期、河南遊學時代—從受具（二十歲）至郢州遊化（三十九歲）。

第三期、光州教化時代—從光州開岳寺（四十歲）至移住南岳（五十三歲）。

第四期、南岳隱棲時代—從移住南岳（五十四歲）至入寂（六十三歲）。

根據慧思的《立誓願文》，慧思是北魏孝明帝延昌四年（AD五一五）生，南豫州汝陽郡武津縣（今河南上蔡縣）人，俗姓李。年十五歲，出家修道，讀誦《法華經》和其他大乘經典，精進苦修。<sup>101</sup>

《續高僧傳》卷十七記載，慧思出家後奉持齋戒，梵行清慎，稟受具足後，道志更加堅固。喜好幽靜常坐，日惟一食不受別供，誦《法華》等經，數年之間便誦滿千遍。<sup>102</sup>

年二十歲，因讀《妙勝定經》見到讚美禪定的功德，遂遍訪諸大禪師學摩訶衍，常居於林野中經行修禪。之後，前往謁見當時著名的慧文禪師，從受禪法，慧文授與他觀心之法門。<sup>103</sup>慧思在慧文門下，白天隨眾僧事，夜間專心修禪，依《法華經》意，悟得「法華三昧」的妙諦。他復將自己的領悟，請教於鑒、最諸禪師，得到他們的讚許，聲譽遠播。

自此慧思在河南袁州、郢州、光州等地傳授「摩訶衍」，與眾議論時，曾遭受惡比丘下毒，險遭不測。但慧思不為所屈，欲往南嶽時因逢兵亂，

<sup>99</sup> 佐藤哲英，《統天台大師の研究》，頁 152。

<sup>100</sup> 日本學者池田魯參先生，將慧思的一生劃分為三期：（1）修成時代（誕生至四十歲）；（2）光州大蘇山時代（四十一歲至五十三歲）；（3）南岳衡山時代（五十四歲至六十三歲入寂）。他並且提出：「依照《續高僧傳》記載，慧思受具足戒，恐怕是二十歲左右吧！」〈南岳慧思傳の研究—『大乘止觀法門』の撰述の背景〉，頁 3~6。

<sup>101</sup> 《立誓願文》卷一：「我慧思即是末法八十二年，太歲在乙未十一月十一日，於大魏國南豫州汝陽郡武津縣生。至年十五出家修道，誦法華經及諸大乘。精進苦行至年二十，見世無常眾生多死。……遍歷齊國諸大禪師學摩訶衍，恒居林野經行修禪。」大正四六·頁 787a。

<sup>102</sup> 《續高僧傳》卷十七：「所投之寺非是練若，數感神僧訓令齋戒，奉持守素梵行清慎，及稟具足道志彌隆。迥栖幽靜常坐綜業，日惟一食不受別供，周旋迎送都皆杜絕，誦法華等經三十餘卷，數年之間千遍便滿。」大正五十·頁 562c。

<sup>103</sup> 《佛祖統紀》卷六，大正四九·頁 179a。

遂停留於光州大蘇山，其間前來參學的門人相當多，而智顛是在慧思入山後六年，始投拜慧思之門下。

慧思在大蘇山期間，造金字《般若》與金字《法華》二部，以琉璃寶函盛裝，而為大眾講此二經。並且立下誓願文，「為護正法發此願，故造金字《般若經》；為護眾生及己身，復造金字《法華經》。」<sup>104</sup>願彌勒下生時，能以此二部經廣度眾生。由此可知，慧思除專崇《般若經》之外，亦崇尚《法華經》。

陳光大二年（AD五六八），與智顛辭別率領四十餘人前往南岳。自從住錫南岳後，每日都集眾說法。太建九年（AD五七七），將臨命終時召諸大眾說：「若有十人不惜身命，常修法華、般舟、念佛三昧、方等懺悔常坐苦行者，隨有所須吾自供給必相利益，如無此人吾當遠去。」<sup>105</sup>在場之人竟無答者，遂屏去大眾攝念在心，安詳圓寂，享年六十三歲。

慧思說法之經典以《法華經》和《般若經》為主，其思想也可說是基於此二部經而來。其著作有：《隨自意三昧》一卷、《諸法無諍三昧法門》二卷、《法華經安樂行義》一卷、《立誓願文》一卷、《受菩薩戒儀》一卷、《大乘止觀法門》四卷。其中《大乘止觀法門》，一般認為是偽撰，不是慧思所寫的！但是，此書經聖嚴法師的研究，「這部書確是慧思禪師晚年集其畢生思想的大成之作」。<sup>106</sup>除此之外，相傳還著有：《四十二字門》二卷、《釋論玄義》一卷、《次第禪要》一卷、《三智觀門》一卷，但都已不存。

## 二、慧思之開悟

關於慧思之開悟和遇到「禪魔來擾」的說法，從慧思撰的《立誓願文》中並沒有看到，而是在慧思之後的史傳上才有記載。道宣之《續高僧傳》和《大唐內典錄》、湛然之《止觀輔行傳弘決》、志磬之《佛祖統紀》雖有記載，但說法有些出入。然而，這些史傳是後人對高僧大德生平的描述與讚揚，古德在當時是否就是如此，從後人的立場來說這無法確認。雖然如此，為何在天台祖師的傳記及法脈傳承上，皆認可慧思是

<sup>104</sup> 《南嶽思大禪師立誓願文》卷一，大正四六·頁 792a。

<sup>105</sup> 《續高僧傳》卷十七，大正五十·頁 563c。

<sup>106</sup> 釋聖嚴，《大乘止觀法門之研究》〈前言〉，頁 6。

天台祖師中悟得法華三昧之人？筆者雖對此抱持疑慮，但仍依史傳文獻所呈現的說法，略述慧思開悟的情形。

慧思自從在慧文那兒接受「觀心」要旨之後，營於僧事爲業，冬夏供養大眾，不畏勞苦。晝夜之時皆攝自心，理事籌度惟握。至此二時，仍未有所證。又於來夏，束身長坐，繫念在前，始三七日，發少靜觀，能見一生來善惡業相。因此感到驚訝！反更加精進勇猛。

《續高僧傳》卷十七云：

遂動八觸，發本初禪，自此禪障忽起。四肢緩弱不勝行步，身不隨心。即自觀察，我今病者皆從業生，業由心起本無外境，反見心源業非可得。身如雲影，相有體空。如是觀已，顛倒想滅，心性清淨，所苦消除。又發空定，心境廓然。<sup>107</sup>

依道宣所記載，慧思是先動八觸，而獲發初禪之根本定，而引起禪障現起。因四肢緩弱，身能不隨心所欲。即自觀察，病從業生，業由心起，本來無外境。反觀心源，業不可得。如是觀察已，滅除顛倒想，心性清淨。即引發空定，心境廓然。

湛然於《止觀輔行傳弘決》也有提到，不過與道宣的說法有些不一樣。如《止觀輔行傳弘決》云：

晝則驅馳僧事，夜則坐禪達曉。精勤動障，乃反觀心源求不可得，遂動八觸，發根本禪，因見三生行道之處。得此相已，精進彌甚。

<sup>108</sup>

依湛然的說法，慧思晝則忙於僧事，夜則坐禪達旦。慧思如此地精勤修行卻引動禪障，於是反觀心源求不可得，遂動八觸，發根本禪，因此得見三生行道之處。得此相已，反更加精進修行。

到了宋代天台僧人志磐所著的《佛祖統紀》，內容與湛然的說法相似。如《佛祖統紀》卷六：

<sup>107</sup> 《續高僧傳》卷十七，大正五十·頁 563a。

<sup>108</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷一，大正四六·頁 149a。



禪障忽起，四肢緩弱身不隨心。即自觀察，我今病者皆從業生，業由心起本無外境。反見心源業非可得。遂動八觸，發根本禪（重、輕、冷、熱、澁、滑、軟、粗，是為八觸），因見三生行道之迹。

109

這三者的說法不同在那裡呢？道宣說：先動八觸，後發禪定，禪障才現起。而湛然與志磬皆說：先禪障現起，遂動八觸，而獲發初禪，得見三生行道之迹。

禪魔來擾之後，慧思又是如何開悟呢？依道宣《續高僧傳》卷十七所說：

夏竟受歲，慨無所獲，自傷昏沈，生為空過，深懷慚愧。放身倚壁，背未至間，霍爾開悟，法華三昧大乘法門，一念明達，十六特勝，背捨除（徐）入，便自通徹，不由他悟。後往鑒、最等師，述己所證，皆蒙隨喜。<sup>110</sup>（）為大正藏補注，筆者所加。

慧思感傷自己夏三月期間，沒有所證悟深感慚愧。於是將身子倚靠牆壁，背還未靠牆時，霍然大悟，於法華三昧大乘法門，一念之間明了通達，十六特勝、八背捨徐徐進入，便自通徹無礙，不由其他而悟。之後，前往鑒、最等師，述說自己所悟入的境界，皆承蒙印可讚歎。另外道宣於《大唐內典錄》，也說慧思「一時圓證」之後，對法華三昧的大乘法門，能於一念中朗然開發。<sup>111</sup>

湛然的說法是如何呢？《止觀輔行傳弘決》云：

夏竟受歲將欲上堂，乃感歎曰：昔佛在世九旬究滿證道者多，我今空過法歲虛受。內愧深重放身倚壁，背未至壁，朗然復悟，法

<sup>109</sup> 《佛祖統紀》卷六，大正四九·頁 179a~b。

<sup>110</sup> 《續高僧傳》卷十七，大正五十·頁 563a。

<sup>111</sup> 《大唐內典錄》卷五：「九旬策修一時圓證，法華三昧大乘法門，於一念中朗然開發。自是之後，寂照幽深辯才無滯。」大正五五·頁 284a。

華三昧大乘法門，境界明了，通明、背捨並皆成就。從此以後辯悟既多，所未聞經，不疑自解。故今文云：「大小法門，朗然洞發。」

112

慧思由於感歎自己法歲虛受，內心生起深重的慚愧心。於是放身倚壁，背未至壁，朗然復悟，對法華三昧大乘法門境界明了，通明觀、八背捨並皆成就。今文指《摩訶止觀》云：「大小法門，朗然洞發。」即是此意。

而志磬的《佛祖統紀》卷六說：

將放身倚壁，豁然大悟法華三昧，自是之後，所未聞經，不疑自解。<sup>113</sup>

筆者從三者的說法作一歸納，道宣和湛然、志磬的說法大致相同，皆認為慧思霍然大悟，開悟的內容即是對法華三昧之大乘法門明了通達。慧思自此開悟以後，於所未聽聞之經典不疑自解。其後，在宋·士衡之《天台九祖傳》<sup>114</sup>與宋·宗鑑之《釋門正統》<sup>115</sup>所記述的相關內容，是取自於道宣的《續高僧傳》。

依道宣所記述，慧思開悟後前往鑿、最等師處得到印可。在《隋天台智者大師別傳》<sup>116</sup>及《續高僧傳》「智顛傳」<sup>117</sup>提到智顛生平時，皆有說到智顛悟到法華三昧前方便，是由慧思所識得、所認可的。筆者且由上面史傳的記錄情形作推測，慧思應有悟入法華三昧之中。

另外，唐·惠詳之《弘贊法華傳》，有提到慧思是「行法花懺」，而

<sup>112</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷一，大正四六·頁 149a。

<sup>113</sup> 《佛祖統紀》卷六，大正四九·頁 179a。

<sup>114</sup> 《天台九祖傳》卷一：「放身倚壁，背未至間，霍爾開悟，法華三昧，大乘法門，一念明，十六特勝，背捨徐入，便自通徹，不由他悟。」大正五一·頁 98c~99a。

<sup>115</sup> 《釋門正統》卷一：「放身倚壁，背未至間，法華三昧大小法門，忽爾開悟。後往鑿、最等師述己所得，皆蒙印可。」續藏七五·頁 263c。

<sup>116</sup> 《隋天台智者大師別傳》卷一：「思師歎曰：非爾弗證，非我莫識，所入定者法華三昧前方便也。」大正五十·頁 192a。

<sup>117</sup> 《續高僧傳》卷十七：「故思云：非爾弗感，非我莫識，此法華三昧前方便也。」大正五十·頁 564b。

豁然開朗，證入法門。<sup>118</sup>當時慧思所修行的「法花懺」，究竟是什麼樣的行法？是否是慧思所著，作為修《法華經》的一種懺悔儀式？這些疑慮對於修持「法華懺」的行者，是件很有趣的問題。

在宋·宗曉編的《四明尊者教行錄》中，有日本國師問，四明知禮法師答，共二十七條的問答。其中的第十六問，有提到「南嶽法華懺法」。<sup>119</sup>由此推測，慧思可能有著作《法華懺法》，日本的國師才有此一問。此中還透露了一點，在四明知禮的回答裡，指出了南嶽慧思是「相似即位」之人。

依《續高僧傳》道宣所述<sup>120</sup>，智顛請示慧思所證的階位，慧思回答自己是證到十信鐵輪的階位。唐·僧詳之《法華傳記》提到，慧思悟入法華三昧大乘法門之後，位至「六根淨」。<sup>121</sup>其後，志磐於《佛祖統紀》說到，慧思證得鐵輪位，得六根清淨。依天台判教來說，即是天台圓教的十信位；別教的三十心；《華嚴》梵行；《瓔珞經》的鐵輪位<sup>122</sup>。其六根清淨（位），相當於天台圓教六即位中之「相似即位」。

此外，據灌頂在《隋天台智者大師別傳》及《摩訶止觀》說到慧思曾十年專誦《法華》，常弘摩訶衍法。加上九旬常坐，以禪坐方法實踐觀行，「一時圓證，大小法門，朗然洞發」。由此可知，慧思一時圓證到法華三昧大乘法門之妙旨，故慧思所證得法華三昧是屬於大乘禪法的體系。

<sup>118</sup> 《弘贊法華傳》卷四：「又於一夏，行法花懺，唯行及坐，脅不至床。夏竟，歎曰：吾一夏勤苦，空無所獲。方欲放身，倚憑繩床，豁然開朗，心意明徹，證入法門。」大正五一·頁 21c。

<sup>119</sup> 《四明尊者教行錄》卷四：「十六問，南嶽《法華懺法》云：過去二萬億日月燈明佛，未來具足千萬光相莊嚴佛。疑者云：經中無億字、無莊嚴字，南嶽何輒加之耶？答：經中雖無，而南嶽是相似位人，以三達五眼照之，合有三字故加之，後世難輒削去也。」大正四六·頁 888b。

<sup>120</sup> 《續高僧傳》卷十七：「又諮：師位即是十地？思曰：非也！吾是十信鐵輪位耳。」大正五十·頁 563b。

<sup>121</sup> 《法華傳記》卷三：「復悟法華三昧大乘法門，境界明了，位至六根淨(出傳中)。」大正五一·頁 59b。

<sup>122</sup> 《佛祖統紀》卷六：「顛師問所證是十地耶？曰：吾一生望入銅輪(圓十住)，以領徒太早，損己益他，但居鐵輪耳(師獲六根清淨，即圓十信；別三十心；《華嚴》梵行；《瓔珞》鐵輪位也)。」大正四九·頁 180b。

### 第三節 慧思之般若與禪觀思想

慧思的般若思想理論，是傳承於慧文的「一心三觀」法門。慧文其思想與觀法實源自於龍樹之《中論》與《大智度論》，從而創立了「一心三觀」的觀法。慧文將此一心三觀的法門，口授於南岳慧思，慧思又傳於天台智顛。故龍樹《大智度論》之思想學說，為天台教學源流之重要資料。

龍樹造的《大智度論》，為解釋《大品般若經》的注釋書，全書所引經典極多，為理解大乘佛教之重要論書。其中引用《法華經》的地方，有幾十處。故龍樹採用《法華經》的思想，作為學說的基礎，並加以闡揚，可從《大智度論》中得到依據。而《大智度論》思想，不單是依《大品般若》之空觀思想，也具有法華大乘之思想，這為慧思所採用並實踐它。

慧思受慧文影響以《大智度論》為所依，其所著的《諸法無諍三昧法門》、《安樂行義》、《釋論玄義》（已不存）亦與《大智度論》的思想有關。然而，《大智度論》、《中論》是闡明般若空的思想；《法華經》是顯示一佛乘的思想。依慧思的教學體系來說，思想是一貫性的。由般若智趣入於法華的中道實相，並以奉《法華》至上為主要學說。

慧思既崇尚《法華》與《般若》，故其思想亦受此二經所影響。而且，《大智度論》主張《法華經》闡示聲聞二乘亦得成佛，及主張速疾圓悟之實踐性。<sup>123</sup>因此，以《般若經》為代表佛教的理論法門；而《法華經》為代表佛教的實踐法門。依羅什門下僧叡的說法，《般若經》的特色在於「凝照」，《法華經》的特色在於「實化」。<sup>124</sup>慧思由這兩部經的理論與實踐法門，開展出教、觀二門，奠定了天台宗教學的基礎。

<sup>123</sup> 安藤俊雄提出：「就《大智度論》內容及思想言，其對兩經的評價認為有以下雙層關係：一、依本論卷百〈囑累品〉所釋，謂《法華經》亦主張二乘得作佛，係屬秘密教，自較諸般若經上乘。二、唯在同論卷五十七針對《大品般若經》上記載，『諸餘善法入般若波羅蜜』一文作解釋時，既稱《法華經》、《密跡經》等大乘經，同為般若波羅蜜，乃據此認定法華、般若兩經兩經名異義同。」安藤俊雄著·蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，頁 21。

<sup>124</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷一〈小品經序〉：「是以《法華》、《般若》相待以期終，方便、實化冥一以俟盡。論其窮理盡性，夷明萬行，則實不如照；取其大明真化，解本無三，則照不如實。是故歎深則《般若》之功重，美實則《法華》之用微。」僧叡撰，大正八·頁 537a。

縱觀他的一生，亦以禪觀之修持與弘揚為其思想的中心。從《安樂行義》也可明白，在闡明有相行與無相行中，慧思以無相行為禪觀之根本。

慧思所著《諸法無諍三昧法門》，敘述菩薩從初發心到成佛的一心、一身、一智慧等萬行，盡是為教化眾生。欲學一切佛法須先持淨戒，勤修禪定，才能妙證三昧，而能得無量佛法功德。然而《諸法無諍三昧法門》，多依《法華經》而論，並強調坐禪要旨，以四念處而修觀。

慧思對禪觀的看法，如《諸法無諍三昧法門》中說：

如《勝定經》中所說：若復有人，不須禪定，身不證法，散心讀誦十二部經，卷卷側滿十方世界，皆闇誦通利。復大精進恒河沙劫，講說是經，不如一念思惟入定。何以故？但使發心欲坐禪者，雖未得禪定，已勝十方一切論師，何況得禪定。<sup>125</sup>

文中引《妙勝定經》中說，若有人散心讀誦十二部經，或經恆沙劫為人廣說是經，其功德不如一念思惟入定。若欲發心坐禪，雖未得禪定，卻已勝過一切論師，何況得禪定者。其後又引《毘婆娑論》之記載，若有人不肯坐禪，身不證法，只散心讀誦，講說文字，輕慢坐禪之人，死後仍有墮入地獄，生為畜生之虞。

慧思對禪定的重視，如《諸法無諍三昧法門》中云：「夫欲學一切佛法，先持淨戒、勤禪定，得一切佛法諸三昧門。」<sup>126</sup>故執持淨戒、勤修禪定，可獲得一切佛法諸大三昧。如是無量的佛法功德，皆從禪定而生。

為何欲說法度眾生時，先入禪定？《諸法無諍三昧法門》云：

三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定。以十力道種智，觀察眾生根性差別，知其對治，得道因緣。以法眼觀察竟，以一切種智，說法度眾生。一切種智者，名為佛眼；亦名現一切

<sup>125</sup> 《諸法無諍三昧法門》卷一，大正四六·頁 629b。

<sup>126</sup> 《諸法無諍三昧法門》卷一，大正四六·頁 628a。

色身三昧；亦名普現色身三昧。<sup>127</sup>

先以十力道種智，觀察眾生根性差別及得道因緣。然後以一切種智，說法度眾生。慧思將「一切種智」稱為「佛眼」，或「現一切色身三昧」、「普現色身三昧」。由變現一切種種色身，應機為眾生說法。上作一切佛身、菩薩身，或者下作三塗六趣眾生之身，皆從一念心中一時所行，無前無後。一時說法度化眾生，皆是禪波羅蜜功德所成就。

另外，慧思於《隨自意三昧》主張以八識為佛性，強調初發心菩薩，修學六波羅蜜，必依禪定為根本。從生活中觀察行住坐臥四威儀，及食、語等行儀工夫。依「首楞嚴定」之意，闡明「非行非坐三昧」為主旨。

修禪定時，於行住坐臥四威儀中，何者最安隱？慧思云：

四種身威儀中，「坐」最為安隱。菩薩常應跏趺端坐不動，深入一切諸三昧門，觀察一切眾生根性，欲安立之令得解脫。是故菩薩常入禪定，起六神通，能淨五眼，肉眼·清淨天眼·通達慧眼·見真法眼·觀察佛眼，覺了一切，能度十方世界無量眾生，不前不後一時得道，是故菩薩常在禪定。<sup>128</sup>

四威儀中，以禪「坐」的方式最為安隱。菩薩應常結跏趺坐，端坐不動，深入一切諸三昧門。菩薩常入禪定之中，能起六神通、淨五眼，度十方無量眾生，因此菩薩常在禪定。

禪定與神通，如〈行威儀品〉<sup>129</sup>中提到，菩薩於行威儀時不執著身與心，對於一切法中不起受念著，既不著於生死、涅槃，也不著於中道。並於一切法中不亂不味著，離定亂想，是為禪波羅蜜具足，即能生起種種的神通。

<sup>127</sup> 《諸法無諍三昧法門》卷一，大正四六·頁 627c。

<sup>128</sup> 《隨自意三昧》卷一，卍續藏五五·頁 499b。

<sup>129</sup> 《隨自意三昧》卷一：「菩薩行時，不得身心，一切法中無受念著，不得生死、不得涅槃、不得中道故。一切法中不亂不味，離定亂想故，是名禪波羅蜜具足，能起諸神通故。」卍續藏五五·頁 496c。

慧思的禪法主要是以「隨自意」、「安樂行」為主。<sup>130</sup> 慧思主張以定發慧，定慧雙開。南方的佛教是重理義而輕禪法的，北方的佛教則重禪定。慧思南渡之後，「定慧雙開，晝談理義，夜便思擇。」<sup>131</sup> 晝談理義，屬於慧門；夜便思擇，屬於定門。在他四十歲以後，更加地闡揚定門禪觀之學。慧思以定慧雙修的禪學思想，影響了當時的南北佛教之學。

慧思融合了法華教義與禪觀方法，並且大大地闡揚《法華經》本義。故在天台法華教學上，慧思不但是悟法華三昧之人，且奠定了天台「教、觀二門」思想之先驅。

湛然於《止觀大意》說：

今家教門以龍樹為始祖，慧文但列內觀視聽而已。洎乎南嶽、天台，復因法華三昧，發陀羅尼，開拓義門，觀法周備。<sup>132</sup>

天台教門之淵源是依據龍樹菩薩的思想，慧文但為觀法之發端而已。即自慧思、智顛也因法華三昧，發陀羅尼，以自身所領悟的內容發展為天台教義，天台觀法自始完備。

## 第四節 慧思之「法華三昧」思想理論——《安樂行義》

慧思在慧文門下開悟法華三昧，時間是在慧思生涯的第二期河南遊學時代，這階段是為慧思的思想理論形成的重要時期。據佐藤哲英的說法，《隨自意三昧》是慧思這個時期（三十四歲至三十九歲）的作品。其

<sup>130</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷一：「第八諱思，多如隨自意、安樂行。」大正四六，頁149b。

<sup>131</sup> 《續高僧傳》卷十七：「自江東佛法，弘重義門。至於禪法，蓋蔑如也。而思慨斯南服，定慧雙開，晝談理義，夜便思擇。故所發言，無非致遠便驗。因定發慧，此旨不虛。南北禪宗，罕不承緒。」大正五十，頁563c~564a。

<sup>132</sup> 《止觀大意》卷一，大正四六，頁459a。

後來所著的《諸法無諍三昧法門》是在慧思生涯的第三期光州教化時代的前期（四十歲至四十三歲），而《安樂行義》是在第三期的中後期（四十四歲至五十三歲）的作品。<sup>133</sup>

慧思撰的《安樂行義》，為慧思所詮釋的法華圓融思想理論。《安樂行義》並不是逐文解釋《法華經》之經文，其中心思想即是在於「法華三昧」。安藤俊雄說：「慧思於《法華經安樂行義》中提倡「法華三昧」說，並稱「法華三昧」為《法華經》的精髓。」<sup>134</sup>

慧思主張實踐《法華經》之法華三昧有二種：一為有相行，二為無相行。慧思在少年時代諷誦千遍的《法華經》，可說是以「有相行」為主的修行。之後，以法華之義理，加上禪修之實踐，而悟入法華圓融之要旨，了別諸法實相之體，成就圓融妙觀之法華三昧，此即是「無相行」之實踐。

他曾命智顛代講《大品般若》，講到一心具足萬行處時，智顛對三三昧及三觀智生疑。慧思特別指示說，《大品》所講還是次第義，到《法華》才講圓頓義，故慧思此時已有「法華圓頓」思想存在。並且指導智顛此《法華經》的圓頓旨趣，是慧思自身曾已體驗過了，這是不用置疑的。慧思的法華思想，對於智顛後來創立以《法華》為中心的天台宗學說，起了決定性的影響。

在道宣之《大唐內典錄》中<sup>135</sup>，將《安樂行義》記載為《安樂行法》。道宣是否將《安樂行義》視為實行《法華經》「安樂行」的一種「行法」？而「行法」是否等同「懺法」？經證彥法師的考證，智顛、灌頂、湛然、道宣等諸師，對行法與懺法的概念相同。<sup>136</sup>

近來，日本學者橫超慧日著《法華思想の研究 第一》之〈南岳慧思の法華三昧〉，對於慧思的法華思想已有大略性的說明。還有，菅野博史

<sup>133</sup> 佐藤哲英，《統天台大師の研究》，頁 160。

<sup>134</sup> 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，頁 23～24。

<sup>135</sup> 《大唐內典錄》卷五：「四十二字門（兩卷）、無諍門（兩卷）、隨自意三昧、次第禪要、釋論玄門、三智觀門、安樂行法、弘誓願文，右八部十卷，南岳沙門釋慧思撰。」大正五五·頁 283c。

<sup>136</sup> 釋證彥，《方等三昧行法之研究—撰述者的文獻考證及其觀行略探》，頁 80。



所撰〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(1)<sup>137</sup>，將偈頌之前文與十五個偈頌作解釋，對於慧思的整體法華經觀，分析地相當清楚。接著，在〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(2)<sup>138</sup>，基於前面的研究，繼續對慧思所提的「十個問答」，作了詳細地整理。若要了解《安樂行義》的內容，可從這二篇論文入門。

見聞法師提到：「彰顯慧思大師法華思想的論著，當首推《法華經安樂行義》。本書雖只一卷小論，但對《法華經》的思想剖析，可謂精緻細密，且直接的論述《法華經》實踐的殊勝，即根據如來藏而展開的實相無相法門，並用四安樂行講說法華三昧的奧旨，尤以簡明扼要的闡揚法華之教相與觀心為旨趣。」<sup>139</sup>

由《安樂行義》中慧思對《法華經》思想內涵所作的詮釋，可以得知慧思的法華三昧思想。對於此中的內容，筆者將以天台所謂的教、觀二門，分為兩點作說明：一者為教相門，說明法華三昧思想的理論。二者為觀心門，說明法華三昧之觀行實踐，即是法華安樂行。以下筆者先將從慧思的法華經觀，分為幾點作說明，藉此了解慧思的法華三昧思想。

## 一、《法華經》頓成佛道的法門

《法華經》〈安樂行品〉云：「此《法華經》，諸佛如來祕密之藏，於諸經中最在其上。」<sup>140</sup>《法華經》既是三世諸佛如來祕密之藏，為諸經之王，故慧思將《法華經》置於崇高的地位。

慧思在《安樂行義》一開頭就說到：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信法門。」<sup>141</sup>慧思認為《法華經》為頓

---

<sup>137</sup> 菅野博史，〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(1)，《東洋學術研究》第四十三卷第二号，頁 176~195。

<sup>138</sup> 菅野博史，〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(2)，《東洋哲學研究所紀要》第二十号，頁 53~81。

<sup>139</sup> 釋見聞，《天台教學綱要》，頁 44。

<sup>140</sup> 《妙法蓮華經》卷五〈14 安樂行品〉，大正九·頁 39 a。

<sup>141</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 697c。

成佛道的法門有四點：(1)大乘頓覺，(2)無師自悟，(3)疾成佛道，(4)一切世間難信法門。依這四點，即可明白慧思為何會如此重視《法華經》了。

### (一)、大乘頓覺

《法華經》是大摩訶衍，是大乘的「頓覺」法門。在聲聞、緣覺、鈍根菩薩、利根菩薩四種根器當中，《法華》是唯對利根菩薩所說的「不次第行」。慧思的法華經觀，不僅只有修行實踐而已，且具有「法華圓頓」的思想在內。

「頓覺」一語之出處，日本學者菅野博史採用佐藤哲英的說法<sup>142</sup>，指出慧思是取自於《菩薩瓔珞本業經》卷二〈佛母品〉<sup>143</sup>。「頓覺」是迅速覺悟的意思，與「漸覺」是持相反的立場。在慧思的《安樂行義》，以頓覺作為大乘佛教的修行方法，行不次第行。而漸覺的修行方法，是行次第行。

如《諸法無諍三昧法門》卷二〈受念處品〉云：

妙法華會，但說一乘，頓中極頓，諸佛智慧，為大菩薩受如來記，難信難解。是故漏盡二乘人，新發意菩薩及以不退諸菩薩等，疑惑不能解。何況餘人！<sup>144</sup>

此中說明，在妙法華會上，世尊但說一佛乘。此一佛乘法門，為圓頓中極頓，為諸佛之智慧，為諸大菩薩們受如來記，故法門深奧難信難解。尚且是有漏二乘人，新發意菩薩及以不退諸菩薩等，生起疑惑不能了解，何況是其他凡夫。

### (二)、無師自悟

<sup>142</sup> 菅野博史，〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(1)，頁 178。

<sup>143</sup> 《菩薩瓔珞本業經》卷二〈5 佛母品〉：「我昔會有一億八千無垢大士，即坐達法性原，頓覺無二，一切法一合相，從法會出各各坐十方界，說菩薩瓔珞大藏。時坐大眾見一億八千世尊，名頓覺如來，各坐百寶師子吼座。時無量大眾亦坐一處，聽等覺如來說瓔珞法藏。是故無漸覺世尊，唯有頓覺如來，三世諸佛所說無異，今我亦然。」姚秦·竺佛念譯，大正二四·頁 1018c。

<sup>144</sup> 《諸法無諍三昧法門》卷二，大正四六·頁 635b。

《法華經》是大乘頓悟的經典，是無師自悟的經典。日本學者菅野博史，對「無師自悟」作了一番論證<sup>145</sup>，以下筆者參考他的說法輔助作說明。「自悟」有二個意思，一是自己覺悟；一是自然覺悟。《安樂行義》的十五偈頌中，有三個偈頌與「無師自悟」有關。

【第五偈】：「眾生性無垢，無本亦無淨，不修對治行，自然超眾聖。」

【第六偈】：「無師自然覺，不由次第行，解與諸佛同，妙覺湛然性。」

【第十偈】：「《妙法蓮華經》，是大摩訶衍，眾生如教行，自然成佛道。」

從這三偈中，慧思是採用「自然覺悟」的意思，說明了修學《法華經》的殊勝處。第五偈明示眾生自性無垢染，本來清淨，不須修對治行，自然能超越眾聖。第六偈說明無師自然覺悟，體解佛慧與諸佛同。不經由次第行，即是頓覺、疾成佛道。第十偈明《法華經》是大摩訶衍經，眾生依教修行，自然成佛道。由此可知，眾生如何能自然覺悟呢？依《法華經》修行，能達到無師自然覺境地，不修對治行、不由次第行，如此地修行，自然能成就佛道。

### （三）、疾成佛道

「疾成佛道」一語，出自於《法華經》〈常不輕菩薩品〉有二處。<sup>146</sup>常不輕菩薩於臨命終時，值無數佛，由於說《法華經》的緣故，得無量福，漸具功德，疾成佛道。昔日的常不輕菩薩，即是今日的世尊。此外，在〈提婆達多品〉<sup>147</sup>提到龍女成佛之事，和〈如來壽量品〉<sup>148</sup>世尊思惟如何令眾生速得成就佛身，皆與疾成佛道有關。

<sup>145</sup> 菅野博史說：「無師自悟是自然覺悟的意思。」他並且說：「作為《法華經》的特徵，是自然覺悟的經典。」〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(1)，頁 178~179。

<sup>146</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈20 常不輕菩薩品〉：「不輕命終，值無數佛，說是經故，得無量福，漸具功德，疾成佛道。」大正九·頁 51b。

《妙法蓮華經》卷六〈20 常不輕菩薩品〉：「應當一心，廣說此經，世世值佛，疾成佛道。」大正九·頁 51c。

<sup>147</sup> 《妙法蓮華經》卷四〈12 提婆達多品〉：「智積問文殊師利言：此經甚深微妙，諸經中寶，世所希有。頗有眾生，勤加精進，修行此經，速得佛不？文殊師利言：有娑竭羅龍王女，年始八歲，智慧利根，善知眾生諸根行業，得陀羅尼，諸佛所說甚深祕藏，悉能受持。」大正九·頁 35b。

<sup>148</sup> 《妙法蓮華經》卷五〈16 如來壽量品〉：「每自作是意，以何令眾生，得入無上慧，速成就佛身。」大正九·頁 44a。

疾成佛道，是迅速成就無上佛道的意思。以成佛的目的來說，與「頓覺」有相同的意義。依〈常不輕菩薩品〉的內容來說，如何能疾成佛道？先決條件有二點：一是世世值佛；二是廣說《法華經》。從修學《法華經》來看，疾成佛道與頓覺，都必須累世遇到無數諸佛不斷地修行，廣為眾生講說《法華經》，才能圓滿成就佛道。

持誦《法華經》與疾成佛道的關係，如〈常不輕菩薩品〉中世尊告訴得大勢菩薩：「我於先佛所，受持讀誦此經、為人說故，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>149</sup>世尊由於宿世於諸佛所受持讀誦此經、為他人說故，才能疾得成佛。

法華三昧與疾成佛道的關係，如《安樂行義》中云：

凡是一切新學菩薩，欲求大乘超過一切諸菩薩，疾成佛道，須持戒、忍辱、精進、勤修禪定，專心勤學法華三昧。觀一切眾生皆如佛想，合掌禮拜如敬世尊，亦觀一切眾生皆如大菩薩善知識想。

<sup>150</sup>

此文明示，凡是新學菩薩們，想要求大乘法，超越所有菩薩，疾速地成就佛道，必須要修持戒、忍辱、精進和勤修禪定四種波羅蜜，以及專心勤學法華三昧。而勤學法華三昧，即是修學《法華經》。是故欲迅速成就佛道的行者，必須修習法華三昧。

勇猛精進求佛道，如〈藥王菩薩本事品〉<sup>151</sup>中說，藥王菩薩難行苦行於過去日月淨明德佛法中，名為一切眾生喜見菩薩，聞《法華經》精進求佛。以及〈妙莊嚴王本事品〉中云<sup>152</sup>，妙莊嚴王於雲雷音王佛處出

<sup>149</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈20 常不輕菩薩品〉：「若我於宿世不受持讀誦此經、為他人說者，不能疾得阿耨多羅三藐三菩提。我於先佛所，受持讀誦此經、為人說故，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」大正九·頁 51a。

<sup>150</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 697c。

<sup>151</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈23 藥王菩薩本事品〉：「是一切眾生喜見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法中，精進經行，一心求佛，滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。」大正九·頁 53a。

<sup>152</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈27 妙莊嚴王本事品〉：「王出家已，於八萬四千歲，常勤精進修行妙法華經。」大正九·頁 60b。

家，誦《法華經》專求佛道。

觀一切眾生皆如佛想、如大菩薩、善知識想，合掌禮拜恭敬，如常不輕菩薩云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」常不輕菩薩對於眾人的輕毀罵詈，能忍受之。其罪淨除畢已，臨命終時，由於得聞此《法華經》之功德力，獲六根清淨。<sup>153</sup>

其次，慧思於《隨自意三昧》提到：

(一) 凡是一切新發心菩薩，欲學六波羅蜜，欲修一切禪定，欲行三十七品。(二) 若欲說法教化眾生，學大慈悲，起六神通。(三) 欲得疾入菩薩位，得佛智慧，先當具足念佛三昧、般舟三昧及學妙法蓮華三昧。(四) 是諸菩薩最初應先學隨自意三昧，此三昧若成就，得首楞嚴定。<sup>154</sup>【為利於行文，文中（）內加以序號。】

此文就其要點，可分為四面向作說明：就上文（一）屬於自行：凡是一切於因地初發心要行菩薩道的行者，想要學習六度波羅蜜，想要修習一切禪定，想要行持三十七助道品。以上屬於自行的學、思、修階段。

（二）屬於化他：若想要說法教化眾生，須發大慈悲心，起運六神通。

（三）疾入菩薩位：若要疾速進入菩薩位，證得佛的智慧，這即是有「疾成佛道」的意味。首先，當具足念佛三昧、「般舟三昧」及學習「妙法蓮華三昧」（法華三昧）。

（四）此等諸菩薩：由以上自行、化他、疾入菩薩位三者皆已成就的諸菩薩，於百八三昧中，應先學習「隨自意三昧」。如果此三昧成就的話，就能獲得「首楞嚴定」。而首楞嚴定，唯有十地菩薩能得此三昧。<sup>155</sup>

何謂「首楞嚴定」？首楞嚴定，即是首楞嚴三昧。在《般若經》解

<sup>153</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈20 常不輕菩薩品〉，大正九·頁 51b。

<sup>154</sup> 《隨自意三昧》卷一，卍續藏五五·頁 496a。

<sup>155</sup> 《佛說首楞嚴三昧經》卷一：「爾時佛告堅意菩薩：首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能，唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。」大正十五·頁 631a。

釋為：「知諸三昧行處」<sup>156</sup>。其次，在《涅槃經》<sup>157</sup>提到首楞嚴三昧，有五種名。首楞嚴，《涅槃經》解釋為：「一切畢竟而得堅固，名首楞嚴。以是故言，首楞嚴定名為佛性。」<sup>158</sup>是故首楞嚴定，亦有佛性的意思。

#### (四)、一切世間難信法門

《法華經》是速成佛道之大乘教法，為一般世人所難信難解的法門。如〈序品〉中說，世尊現種種光瑞，目的是為了「欲令眾生，咸得聞知一切世間難信之法，故現斯瑞。」<sup>159</sup>世尊放瑞光後，將要說什麼大法呢？「今日如來當說大乘經，名《妙法蓮華》，《教菩薩法》，《佛所護念》。」<sup>160</sup>世尊將要說的大法，即是指《妙法蓮華經》。此大法無上甚深微妙，廣大而難以言說，故為一切世間眾生，難以信受奉行，故現瑞相，欲令眾生皆得聞之。

由上四點可知，《法華經》為頓成佛道的法門。其中「頓覺」與「疾成佛道」同樣是為達到成佛的目的，「無師自悟」是自然地覺悟。《法華經》是大乘法門、世間難信法門，故依《法華經》修行的行者能自然覺悟，迅速地成就佛道。

在《安樂行義》偈頌之前文與十五個偈頌中，精要式地提示了慧思的法華經觀與修行方法。如十五個偈頌的前面二個偈頌中，點明了修學《法華》的目的。

【第一偈】：「欲求無上道，修學《法華經》，身心證甘露，清淨妙法門。」

【第二偈】：「持戒行忍辱，修習諸禪定，得諸佛三昧，六根性清淨。」

修學《法華經》的目的，是為了求無上佛道，也就是迅速成就佛道。身心證到佛法的甘露法味，而獲得清淨無上妙法門。修學的方法，由持

<sup>156</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷五〈18 問乘品〉：「云何名首楞嚴三昧？知諸三昧行處，是名首楞嚴三昧。」大正八·頁 251b。

<sup>157</sup> 《大般涅槃經》卷二五〈23 師子吼菩薩品〉：「首楞嚴三昧者，有五種名：一者首楞嚴三昧、二者般若波羅蜜、三者金剛三昧、四者師子吼三昧、五者佛性。隨其所作，處處得名。」大正一二·頁 769b。

<sup>158</sup> 《大般涅槃經》卷二五〈23 師子吼菩薩品〉：「首楞者名一切畢竟；嚴者名堅；一切畢竟而得堅固，名首楞嚴。以是故言，首楞嚴定名為佛性。」大正一二·頁 769b。

<sup>159</sup> 《妙法蓮華經》卷一，大正九·頁 3c。

<sup>160</sup> 《妙法蓮華經》卷一，大正九·頁 4b。

淨戒、行忍辱，修習諸禪定，可獲得諸佛三昧和六根清淨。

然而，六根清淨與修習法華的關係為何？如經中云：

若善男子、善女人，受持是《法華經》，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德、千二百耳功德、八百鼻功德、千二百舌功德、八百身功德、千二百意功德，以是功德、莊嚴六根，皆令清淨。<sup>161</sup>

依〈法師功德品〉所說，若受持、讀、誦、解說、書寫，修五種行（又稱五種法師行），以《法華經》之功德力，能莊嚴六根，皆令清淨，即是獲「六根清淨」。由此可見，以《法華經》修五種法師行與得六根清淨，有著相當重要的關係。

## 二、法身藏與一乘思想

此外，從《安樂行義》可看到慧思法華經觀的另一個特色，即是「法身藏、如來藏」思想與「一乘」思想。以下筆者分二點作說明，首先說明為何勤修禪定眾生的法身藏才得以顯現，其次說明一乘思想與法身藏的關係。

修禪定與法身藏有何關係？慧思云：

勤修禪定者，如《安樂行品》初說。何以故？一切眾生具足法身藏與佛一無異。如《佛藏經》中說：三十二相，八十種好，湛然清淨。<sup>162</sup>

勤修禪定，如〈安樂行品〉云：「常好坐禪，在於閑處，修攝其心。」

<sup>161</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈19 法師功德品〉，大正九·頁 47c。

<sup>162</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698a。

<sup>163</sup> 眾生與佛一同沒有差別之處，即在於皆具有清淨法身藏。「法身藏」一語，是出自於《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》〈自性清淨章第十三〉

<sup>164</sup>。故法身藏，即是如來藏、自性清淨藏。

慧思云：

眾生但以亂心惑障，六情暗濁，法身不現，如鏡塵垢，面像不現。是故行人勤修禪定，淨惑障垢，法身顯現。<sup>165</sup>

慧思認為一切眾生本自具足清淨的「法身藏」，但以亂心惑障所蔽，使六情根暗濁，法身不得顯現。如鏡面有塵垢時，所照的影像不能顯現。如《釋摩訶衍論》云：「如是眾生心若有垢，法身不現故。」<sup>166</sup>是故行者如能勤修禪定，淨惑障垢，法身即能顯現。

其次，在《諸法無諍三昧法門》中云：「復次欲坐禪時，應先觀身本。身本者，如來藏也；亦名自性清淨心；是名真實心。」<sup>167</sup>修禪定時應該先觀何境？坐禪時先觀身本。何謂身本？即如來藏也，又名自性清淨心、真實心。故慧思的觀心法門，即是觀如來藏、觀自性清淨心。

然而，慧思於《隨自意三昧》云：「此法身藏，唯佛與佛乃能知之。《法華經》中總說難見，《華嚴》中分別易解。」<sup>168</sup>故此法身藏，唯有佛與佛乃能知之。

修戒定與如來藏有何關係？如《諸法無諍三昧法門》中云：

若無淨戒禪智慧，如來藏身不可見。如金鑛中有真金，因緣不具

<sup>163</sup> 《妙法蓮華經》卷五〈14 安樂行品〉，大正九·頁 37b。

<sup>164</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷一：「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」劉宋·求那跋陀羅譯，大正一二·頁 222b。

<sup>165</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698a。

<sup>166</sup> 《釋摩訶衍論》卷七：「諸佛如來法身，平等遍一切處無有作意，故說自然，但依眾生心現。眾生心者猶如於鏡，鏡若有垢色像不現，如是眾生心若有垢，法身不現故。」龍樹菩薩造，姚秦·筏提摩多譯，大正三二·頁 647b。

<sup>167</sup> 《諸法無諍三昧法門》卷一，大正四六·頁 628a。

<sup>168</sup> 《隨自意三昧》卷一，續藏五五·頁 505a。



金不現。眾生雖有如來藏，不修戒定則不見，淨戒禪智具六度，清淨法身乃顯現。<sup>169</sup>

若無淨戒與禪智慧，如來藏身不可得見。譬如金鑛中藏有真金，因緣若不具足，真金就不能被發現。猶如眾生雖具有如來藏，若不修戒定則不顯見；若修淨戒與禪智具足六度，清淨法身乃得顯現。

其次，從偈頌中，也可看到「如來藏」和「一乘」的思想。

【第八偈】：「菩薩大慈悲，具足一乘行，甚深如來藏，畢竟無衰老。」

【第九偈】：「是名摩訶衍，如來八正道，眾生無五欲，亦非斷煩惱。」

【第十一偈】：「云何名一乘，謂一切眾生，皆以如來藏，畢竟恒安樂。」

第八偈和第九偈引自《央掘魔羅經》<sup>170</sup>，說明菩薩以大慈悲，具足一乘行。一乘行即是甚深如來藏，名為大乘，具足如來八正道。第九偈的「眾生無五欲，亦非斷煩惱」，與前面第五偈的「眾生性無垢，無本亦無淨」，皆是說明眾生本來清淨的自性。第十一偈也是引自《央掘魔羅經》<sup>171</sup>，解釋何謂「一乘」？謂一切眾生，皆具如來藏，畢竟恒安樂。

【第十二偈】：「亦如師子吼，《涅槃》中問佛：世尊實性義，為一為非一？」

【第十三偈】：「佛答師子吼，亦一亦非一，非一非非一。云何名為一？」

【第十四偈】：「謂一切眾生，皆是一乘故。云何名非一？非是數法故。」

【第十五偈】：「云何非非一？數與及非數，皆不可得故，是名眾生義。」

第十二偈至第十五偈，引自於《大般涅槃經》〈師子吼菩薩品〉。師

<sup>169</sup> 《諸法無諍三昧法門》卷一，大正四六·頁 630a。

<sup>170</sup> 《央掘魔羅經》卷三：「甚深如來藏，畢竟無衰老，是則摩訶衍，具足八聖道。」劉宋·求那跋陀羅譯，大正二·頁 532a~b。

<sup>171</sup> 《央掘魔羅經》卷三：「云何名為一，謂一切眾生，皆以如來藏，畢竟恒安住。」大正二·頁 531b。

子吼菩薩問佛：若一切眾生悉有佛性如金剛力士者，為何一切眾生不能得見？佛答：「一切凡夫雖不得見，亦不得言無佛性也。」<sup>172</sup>。慧思所謂的「實性義」，依《涅槃經》經文來看，即是指「佛性」。

佛性者，亦一、非一、非一非非一。慧思解釋：「一」，一切眾生皆是一乘故。「非一」，不可數的法。「非一非非一」，可數與不可數的法皆不可得故。對於「非一」與「非一非非一」，慧思的說法與《涅槃經》<sup>173</sup>有些不同。此處的「眾生義」，即是站在「一切眾生悉有佛性」的立場來說。由此可知，慧思的「一乘」義，是指一切眾生皆具有如來藏、佛性。

### 三、不次第入、不次第行

在慧思《安樂行義》偈頌之前文與十五個偈頌，概括了慧思對《法華經》整體之思想大要，明示出他的法華經觀。接著慧思提出的十個問答，是對前面十五個偈頌的內容加以解釋。筆者先以前面的二個問答，說明眾生與「妙、法」的關係，以及「蓮華」與「餘華」的差別。其次，說明法華菩薩的修行方法，由不次第入、不次第行。若得入「法華三昧」，眾果皆悉具足。

【第一問答】，為解釋《法華經》之經題。慧思設一問：云何名為《妙法蓮華經》？云何復名一乘義？如來藏？摩訶衍？大摩訶衍？眾生義？摩訶言大；衍者名乘，亦名到彼岸。摩訶衍既是大乘，大摩訶衍即是大大乘，故《法華經》為大大乘經典。

對於上面六個問句，慧思以「妙」、「法」與「蓮華」作回答：

妙者，眾生妙故。法者，即是眾生法。<sup>174</sup>

<sup>172</sup> 《大般涅槃經》卷二五，大正一二·頁 769c~770a。

<sup>173</sup> 《大般涅槃經》卷二五〈23 師子吼菩薩品〉：「云何為一？一切眾生悉一乘故。云何非一？說三乘故。云何非一非非一？無數法故。」大正一二·頁 770b~c。

<sup>174</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698b。

「妙」是眾生妙，「法」是眾生法，故「妙法」即是眾生妙、眾生法。這說明了眾生與妙法的關係，即是眾生是妙、眾生是法。

蓮華者，是借喻語。譬如世間水陸之華，各有狂華虛誑不實，實者甚少。若是蓮華即不如此，一切蓮華皆無狂華，有華即有實。餘華結實顯露易知，蓮華結實隱顯難見。狂華者，喻諸外道。餘華結果顯露易知者，即是二乘，亦是鈍根菩薩次第道行優劣差別，斷煩惱集亦名顯露易知。<sup>175</sup>

「蓮華」是方便借喻之語。譬如世間之華（花），各有虛狂之華而不真實，能結實者卻很少。若是「蓮華」即不如此，所有蓮華皆無狂華，有蓮華即有蓮實。蓮華結實時，隱藏在蓮蓬裡難以顯現。以「狂華」比喻外道；「餘華」結實顯露易知，比喻二乘及鈍根菩薩行次第道、行次第行。

法華菩薩即不如此，不作次第行，亦不斷煩惱。若證《法華經》，畢竟成佛道。若修法華行，不行二乘路。<sup>176</sup>

若是法華菩薩，不須如二乘及鈍根菩薩次第的修行，也不斷煩惱（留惑潤生）。若證悟《法華經》，畢竟能成就佛道。若修法華行，不行二乘路，而是行一乘道。

對於「餘華」一華成一果；與「蓮華」一華成眾果之差別，設【第二問答】。問云：一華成一果者豈不是「一乘」道？一華成眾果者豈不是「次第」入道？

諸水陸華，一華成一果者甚少，墮落不成者甚多。狂華無果可說。一華成一果者，發聲聞心即有聲聞果；發緣覺心有緣覺果，不得

<sup>175</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698b。

<sup>176</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698b。

名菩薩佛果。復次鈍根菩薩修對治行，次第入道登初一地，是時不得名為法雲地。地地別修證非一時，是故不名一華成眾果。<sup>177</sup>

譬如世間之華，能一華結成一果者甚少。「狂華無果」，猶如外道。「一華成一果」者，依修道來說，如發聲聞心得聲聞果；發緣覺心得緣覺果。又如鈍根菩薩修對治行，次第入道，一地一地歷別而修，非一時可以得證。故二乘聲聞、緣覺與鈍根菩薩，於方便道中次第修學。

法華菩薩即不如此，一心一學，眾果普備，一時具足，非次第入。亦如蓮華，一華成眾果，一時具足，是名一乘眾生之義。<sup>178</sup>

「一華成眾果」者，如法華菩薩，一心一學（學一乘法），眾果一時具足周備，非次第入。就好像蓮花一樣，一花而具足多個蓮實，一時具足成就，是名一乘眾生之義。這說明了《法華》是一乘法，是果因一時具足之圓頓法。

何謂一心？慧思在《諸法無諍三昧法門》中說明：「專心一處，滅諸覺觀，境界都息，身心寂靜，是名一心。」<sup>179</sup>

何謂一學？慧思引《大強精進經》也就是《央掘魔羅經》<sup>180</sup>作說明。一學者，名為一乘。「乘」有能度之義，亦有運載之義。<sup>181</sup>以一佛乘之道，渡生死之流，到達涅槃彼岸。

從一地至一地者，是二乘聲聞及鈍根菩薩，方便道中，次第修學。不從一地至一地者，是利根菩薩，正直捨方便，不修次第行。若

<sup>177</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698c。

<sup>178</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698c。

<sup>179</sup> 《諸法無諍三昧法門》卷一，大正四六·頁 631a。

<sup>180</sup> 《央掘魔羅經》卷三：「佛告央掘魔羅：云何為一學？央掘魔羅以偈答言：一切眾生命，皆由飲食住……是故說一乘，唯一究竟乘，餘悉是方便。」大正二·頁 531b～532b。

<sup>181</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 699c。

證「法華三昧」，眾果悉具足。<sup>182</sup>

慧思引《大般涅槃經》<sup>183</sup>，明一地至一地而修學者，為二乘聲聞及鈍根菩薩，於方便道中次第修學。又引《思益經》<sup>184</sup>明不從一地至一地次第而修學者，乃屬於利根菩薩，為正行佛道而捨方便道之行。法華行者，是屬利根菩薩，不同於鈍根菩薩及二乘、外道等。若得入「法華三昧」，眾果皆悉具足圓滿。就修道之過程來說，一時圓頓，同時具足，故此為法華三昧得益之殊勝處。

安藤俊雄指出：「就《法華經安樂行義》的內容來看，所謂法華三昧者，乃屬利根菩薩捨方便行，又不修次第行，而直證佛果之不次第行。」<sup>185</sup>然而，「次第行」與「不次第行」的思想是從何處而來？依安藤俊雄的說法，是依據《大品般若經》的〈次第學品〉<sup>186</sup>與〈一念品〉<sup>187</sup>及《大智度論》<sup>188</sup>釋文而來。

#### 四、眾生身即是佛身

接著第三問答至第六問答，解釋一切人身具有六種相妙，本性清淨。眾生之身即是如來身，眾生與如來同一法身，清淨妙無比，故稱為《妙

<sup>182</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698c。

<sup>183</sup> 《大般涅槃經》卷二五〈23 師子吼菩薩品〉：「慧莊嚴者，謂從一地乃至十地。福德莊嚴者，謂檀波羅蜜乃至般若，非般若波羅蜜。復次善男子，慧莊嚴者，所謂諸佛菩薩。福德莊嚴者，謂聲聞緣覺九住菩薩。」大正一二·頁 767b。

<sup>184</sup> 《思益梵天所問經》卷一〈3 分別品〉：「若不從一地至一地，是人不在生死、不在涅槃。所以者何？諸佛不得生死、不得涅槃。」姚秦·鳩摩羅什譯，大正一五·頁 36c。

<sup>185</sup> 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，頁 24。

<sup>186</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷二三〈75 三次品〉：「菩薩摩訶薩所行次第行、次第學、次第道者，如過去諸菩薩摩訶薩所行道，得阿耨多羅三藐三菩提。是新發意菩薩應學六波羅蜜，所謂檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜。」大正八·頁 384c。

<sup>187</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷二三〈76 一念品〉：「佛告須菩提：『以諸法無所得相故，得菩薩初地乃至十地。有報得（五）神通、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、成就眾生、淨佛國土，亦以善根因緣故能利益眾生，乃至般涅槃後舍利及弟子得供養。』」大正八·頁 386c。

<sup>188</sup> 《大智度論》卷八七〈75 次第學品〉：「以次第行、次第學、次第道故，當知是新發意菩薩；雖無量劫發意，未得諸法實相，皆名新學。」大正二五·頁 668b。

法華經》。在此也回應了第一問答所提問，云何名爲《妙法蓮華經》？故此亦爲慧思對《法華經》經題的詮釋。

在【第三問答】中，對第一問答中眾生妙與眾生法的意涵提出疑問。問云：何名眾生妙？又名眾生法？

眾生妙者，一切人身六種相妙，六自在王性清淨故。<sup>189</sup>

眾生妙，是因一切人身具有六種相妙，自在如王，本性清淨故。何謂「種」？「種」之意義，可分爲二：一、凡種者，不能覺了，相續不絕名之爲種，是名凡種。二、聖種者，因善能覺了，不著諸法，故稱聖種。凡種、聖種，無一無二。譬如眼根之凡種、聖種，無二無別，見明與無明也是如此，故名爲「眼種相妙」。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。

六種相者，即是六根。有人求道受持《法華》讀誦修行，觀法性空，知十八界無所有性，得深禪定，具足四種妙安樂行，得六神通，父母所生清淨常眼。……一切神通悉在眼通一時具足，此豈非是眾生眼妙。眾生眼妙，即佛眼也。<sup>190</sup>

六種相者，即是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。眾生爲求佛道受持《法華經》而讀誦修行，觀諸法性空，得甚深禪定，具足「四種妙安樂行」，得六神通，是爲「父母所生清淨常眼」。了知一切諸佛境界，一切神通悉在眼通一時具足。「眾生眼妙」，即是「佛眼」也。眾生眼妙既是如此，故可知其他五根耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。

「父母所生清淨常眼」，引自於《法華經》<sup>191</sup>。另外，在《普賢觀經》中也有提到<sup>192</sup>。有關清淨常眼的「常」，慧思的解釋爲「無生故常」。日

<sup>189</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698c。

<sup>190</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 698c。

<sup>191</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈19 法師功德品〉：「父母所生清淨肉眼，見於三千大千世界內外所有山林河海，……三千大千世界中一切內外所有諸聲，雖未得天耳，以父母所生清淨常耳，皆悉聞知，如是分別種種音聲而不壞耳根。」大正九·頁 47c。

<sup>192</sup> 《普賢觀經》卷一：「云何復當不斷煩惱不離五欲，得淨諸根滅除諸罪，父母所

本學者菅野博史說：「清淨常眼的『常』，《法華經》的梵本是『通常的』意思。」<sup>193</sup>

六自在王性清淨者，一者眼王：因眼見色生貪愛心。愛者，即是無明。一切煩惱皆屬貪愛，是愛無明無能制者。自在如王性清淨者，如上觀眼義中說。用金剛慧覺了愛心，即是無無明無老死。是金剛慧其力最大，名為首楞嚴定。<sup>194</sup>

六自在王性清淨者，如六種相之第一個眼根，因見到色塵而生起貪愛無明心。然而一切的煩惱皆屬貪愛而起，故此愛無明無能克制。自在如王性清淨者，如前面觀眾生眼妙中所說。若以金剛智慧覺了貪愛無明，沒有無明也就沒有生老死。此金剛慧力，名為「首楞嚴定」，能觀貪愛無明諸行即是菩提涅槃聖行；無明貪愛即是菩提金剛智慧。是故《般若經》云：「諸法六自在王性清淨故」。<sup>195</sup>《大智度論》云：「即知人身六種相。」<sup>196</sup>由此可知，六根自在如王，性本清淨，是「妙」，故為人身六種相妙。

人身者即是眾生身；眾生身即是如來身，眾生之身同一法身，不變易故。<sup>197</sup>

何謂人身？人身者即是眾生身；眾生之身即是如來身，眾生與如來為同一法身，不變易故。慧思引《華嚴經》<sup>198</sup>說明其「性」從本已來，寂然無生滅，本來已空，無諸苦惱。若能覺了諸法實相，即能超勝成佛

---

生清淨常眼，不斷五欲而能得見諸障外事？」大正九·頁 389c。

<sup>193</sup> 菅野博史，〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉（1），頁 181。

<sup>194</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 699a。

<sup>195</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷五〈19 廣乘品〉：「沙字門，諸法六自在王性清淨故。」大正八·頁 256a。

<sup>196</sup> 《大智度論》卷四八〈19 四念處品〉：「若聞沙字，即知人身六種相。沙，秦言六。」大正二五·頁 408b。

<sup>197</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 699a～b。

<sup>198</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷二三〈22 十地品〉：「其性從本來，寂然無生滅，從本已來空，滅除諸苦惱。」東晉·佛跋陀羅譯，大正九·頁 544b。

道。接著又引《涅槃經》<sup>199</sup>解釋所言「字」者名為「菩提」(《涅槃經》經文為『涅槃』)，常故不流，即是無盡。無盡者，即是如來金剛之身。

在【第四問答】，對《涅槃經》之「常故不流」而提問。云何名常故不流？答曰：「眼常故名為不流。云何名常？無生故常。」<sup>200</sup>不流是什麼意思？不流與常、與如來的關係為何？從《涅槃經》可知，「不流即常；常即如來。」<sup>201</sup>

接著【第五問答】，為「無生」作解釋。問曰：云何無生？

眼不生故。何以故？眼見色時及觀眼原求眼不得，即無情識亦無有色。眼界空故，即無斷常，亦非中道眼界，即是諸佛法界。<sup>202</sup>

眼不生故。眼如何能不生？由觀眼界空故，無斷常亦非中道眼界，此即是諸佛法界。慧思引《般若經》<sup>203</sup>明示諸法如即是佛；無生法即是佛；無滅法即是佛；空即是佛。故知眼界是空，眼既不生，故無來無去，眼無生即是佛眼。既無生即無有滅，眼無盡即是佛。

何謂「諸法如」？指諸法之真如，諸法如即是佛。《般若經》云：「離是諸法更無佛」。<sup>204</sup>此中明白地指出諸佛如與諸法如，為同一如無二分。別。「如」是「常一」，恆常為一如，無二如也無三如，法無所有故。

<sup>199</sup> 《大般涅槃經》卷八〈13 文字品〉：「迦葉菩薩復白佛言：世尊！所言字者，其義云何？善男子！有十四音，名為字義。所言字者名曰涅槃，常故不流，若不流者則為無盡。夫無盡者，即是如來金剛之身。」大正十二·頁 653c。

<sup>200</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 699b。

<sup>201</sup> 《大般涅槃經》卷八〈13 文字品〉：「又復阿者不流故，不流者即是如來。……不流即常，常即如來。」大正十二·頁 653c~654a。

<sup>202</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 699b。

<sup>203</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷二七〈89 法尚品〉：「爾時曇無竭菩薩摩訶薩語薩陀波崙菩薩言：『善男子！諸佛無所從來，去亦無所至。何以故？諸法如、不動相，諸法如即是佛。善男子！無生法無來無去，無生法即是佛。無滅法無來無去，無滅法即是佛。實際法無來無去，實際法即是佛。空無來無去，空即是佛。』」大正八·頁 421b~c。

<sup>204</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷二七〈89 法尚品〉：「善男子！離是諸法更無佛。諸佛如、諸法如，一如無分別。善男子！是如常一，無二無三，出諸數，法無所有故。」大正八·頁 421c。



菩薩以是金剛智慧，知諸法如，無生無盡。眼等諸法如，即是佛，故名如來金剛之身。覺諸法如，故名為如來，非獨金色身如來也。得如實智，故稱如來。得眼色如實智，耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法如實智，故名如來。<sup>205</sup>

菩薩以金剛之智慧，知諸法如，為無生無盡。眼等諸法之真如即是佛，故名如來金剛之身。覺了諸法如，名為如來。得諸法如實智，故稱為如來。如得眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法如實智，故名如來。這說明了菩薩之六根與六塵，由於得到如實智，故稱為如來。何謂「如來」？「如」為無生；「來」為無滅。佛如是來，更不復去，乘如實道故名如來。

既然，眼等諸法如即是佛，於是在【第六問答】就提出疑問。在何經中說眼等諸法，名為如來？慧思引用《大強精進經》（係指《央掘魔羅經》<sup>206</sup>）中，「佛問鳶崛摩羅：云何名一學？」鳶崛摩羅以十種答佛。慧思以其中第五答「彼五根」加上意根，與第六答「六入處」，總說眼等如來義。凡初發心及新學菩薩應善觀察眼、耳、鼻、舌、身、意，其性從本以來，畢竟無生滅。色聲香味觸法，亦寂然無生滅。

根、塵既空寂，六識即無生。三六如如性，十八界無名。眾生與如來，同共一法身，清淨妙無比，稱《妙法華經》。<sup>207</sup>

六根、六塵既空寂無生滅，六識即無生。眾生與如來同一法身，此法身是清淨、是妙、是無可得比的，故稱為《妙法華經》。從這同一法身之立場來說，這正是慧思對《法華經》經題之詮釋。

《法華經》是明一佛乘之法門，由一心修學法華，不必經過次第的階位而修。同時又具足了一切功德之最勝法，為入佛道之最上乘法。故「法華三昧」的殊勝處，即不從次第行起修，而是直證佛果之「不次第

<sup>205</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 699b~c。

<sup>206</sup> 《央掘魔羅經》卷三，大正二·頁 531c~532a。

<sup>207</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700a。

行」，方為法華圓頓之妙旨。

慧思之法華經觀，認為《法華經》非「漸覺」的法門，乃屬眾果一時具足之大乘「頓覺」法門。強調《法華》是捨方便行，為無師自然悟、疾成佛道之法門。此法華圓頓思想，是由自身悟到「法華三昧」後所體悟出來的。慧思之法華三昧思想，是以掌握《法華經》的精神（諸法實相）為主。這樣的法華三昧，就如橫超慧日所定義的「廣義的法華三昧」<sup>208</sup>。

## 第五節 法華安樂行之禪觀實踐

在修學佛法實踐上，慧思從《法華經》上體會到的圓頓法門，用來作為修習法華三昧之觀行，並還具體地推廣應用於日常行事上，倡導了「法華安樂行」之禪觀實踐方法。於所著《安樂行義》中，以實踐四安樂行作為菩薩修學《法華》的旨趣。

慧思早期從有相行修，後讀《妙勝定經》見到讚嘆禪定的功德，始知禪定乃為解脫根本，故此更加精進修無相行。所謂有相行，即是一般所說的讀誦行。所謂無相行就是安樂行，藉由實踐四安樂行，作為修法華三昧之禪觀內容。

慧思如何教導行者依法華安樂行修習禪觀？以下筆者將從《安樂行義》中十個問答的後三個問答，分為二部分說明。一者、於第七問答說明安樂行與四安樂行的意義。以及依《法華經》〈普賢勸發品〉與〈安樂行品〉，說明有相行與無相行的修行方式。二者、第八問答至第十問答，即是以「三忍」的解釋說明修忍辱行與安樂行的關係。

### 一、四安樂行與有相、無相行

依《法華經》〈安樂行品〉所載，菩薩於惡世弘揚《法華經》時，應

<sup>208</sup> 橫超慧日，《法華思想の研究 第一》，頁 265～266。

安住的四種法：(1) 安住菩薩行處及親近處。(2) 若口宣說《法華》時，遠離說過、怨嫌、歎毀等惡行。(3) 受持讀誦時，無懷嫉、諂誑等心。(4) 發菩薩行之誓願，願於得無上菩提時，以神通智慧力引導眾生。

此四法又可說為：身安樂行、口安樂行、意安樂行、誓願安樂行等四種安樂行。即諸菩薩們應遠離身、口、意三業之過失，並發願教導度化一切眾生，行自利與利他之安樂行。

〈安樂行品〉對菩薩應安住的四法，並未一一給予命名，僅稱為「四法」或「四親近處」。慧思認為〈安樂行品〉中的四法，是為大菩薩所說四種安樂的行規，稱為「四安樂行」。

慧思如何解釋「安樂行」？在【第七問答】中，說明了安樂行與四安樂行，以及無相行有相行二種行之意義。

云何名為「安樂行」？

一切法中，心不動故曰安；於一切法中無受陰故曰樂；自利利他故曰行。<sup>209</sup>

這是說，於一切法中，心安住不動，稱為「安」；不受五陰煩惱之束縛，稱為「樂」；身心安樂能自行且化他，稱為「行」。

云何名「四安樂行」？

四種安樂行：第一、名為正慧離著安樂行；第二、名為無輕讚毀安樂行，亦名轉諸聲聞令得佛智安樂行；第三、名為無惱平等安樂行，亦名敬善知識安樂行。第四、名為慈悲接引安樂行，亦名夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行。<sup>210</sup>

第一、正慧離著安樂行；第二、無輕讚毀安樂行；第三、無惱平等安樂行；第四、慈悲接引安樂行。其第一安樂行，是以正慧智遠離貪著

<sup>209</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700a。

<sup>210</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700a。

之行，屬「自利」行。其餘三個安樂行，是有關慈悲濟度之行，屬「利他」行。故此四種安樂行，乃為菩薩行自利與利他之實踐方法<sup>211</sup>。

就修學《法華》的方法，慧思特立有相行及無相行二種實踐方法。如【第三偈】云：「菩薩學法華，具足二種行，一者無相行，二者有相行。」此中說明了菩薩修學《法華》時，應具足有相、無相二種行。

何謂「無相行」？

無相行者，即是安樂行。一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名為無相行也。常在一切深妙禪定，行住坐臥飲食語言，一切威儀心常定故。<sup>212</sup>

無相行者，即是四安樂行。乃勤修禪定，於一切諸法中「心相寂滅，畢竟不生」之三昧行法。此無相行，是依據《大智度論》之「無相三昧」而來。<sup>213</sup>於日常行住坐臥一切威儀，常在一切深妙禪定當中，心常得定故。此與其所撰《隨自意三昧》，所教示的內容相同。

安樂行中之「深妙禪定」是如何呢？

安樂行中深妙禪定，即不如此。何以故？不依止欲界、不住色無色。行如是禪定，是菩薩遍行畢竟無心想，故名無想行。<sup>214</sup>

安樂行中深妙禪定，與四禪八定不同。既不依止欲界、也不住色界、無色界。於安樂行中行如是禪定，是為菩薩遍行畢竟無心想，故名無想（相）行。

---

<sup>211</sup> 見聞法師說：「此四種安樂行，目的乃為敷揚實踐菩薩自利與利他行的軌範。為此，菩薩必須於一切法中，具備三忍，以成為實踐法華三昧無相行的要件。」釋見聞，《天台教學綱要》，頁 46。

<sup>212</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700a。

<sup>213</sup> 《大智度論》卷五〈1 序品〉：「云何無相三昧？一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。如偈說：『言語已息，心行亦滅，不生不滅，如涅槃相。』」大正二五·頁 96c。

<sup>214</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700a。

再者，慧思於偈頌有說到安樂行：

【第四偈】：「無相四安樂，甚深妙禪定，觀察六情根，諸法本來淨。」

【第七偈】：「上妙六神通，清淨安樂行，不游二乘路，行大乘八正。」

所謂無相四安樂行，即是於深妙禪定中，觀察六根，了知諸法本來清淨。得上妙六神通、清淨安樂行，不行聲聞緣覺二乘之路，而是直行大乘八正道。此清淨安樂行，即是慧思所謂的利根菩薩捨方便道，修不次第行。

何謂「有相行」？

有相行，此是〈普賢勸發品〉中，誦《法華經》散心精進。知是等人不修禪定、不入三昧，若坐若立若行，一心專念《法華》文字，精進不臥如救頭然，是名文字有相行。此行者不顧身命，若行成就即見普賢金剛色身乘六牙象王住其人前。<sup>215</sup>

有相行，即是讀誦行。係就《法華經》〈普賢勸發品〉而說，強調若以散心精進讀誦《法華經》，而不修禪定、不入三昧。若坐、若立、若行當中，一心專念《法華》文字，即是以憶念、觀想的方式一心思惟《法華》經文，稱為文字有相行。若此行者不顧身命，修有相行，於此行法成就時即心眼頓開，即能見乘六牙象之普賢菩薩，住其人前，以金剛杵擬行者眼，滅除障道之重罪，眼根清淨，得見世尊、七佛及十方三世諸佛。

那麼，「懺悔」與修「有相行」有何關係呢？

至心懺悔，在諸佛前五體投地，起合掌立得三種陀羅尼門。一者總持陀羅尼，肉眼天眼菩薩道慧。二者百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧法眼清淨。三者法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧佛眼清淨。是時即得具足一切三世佛法。<sup>216</sup>

<sup>215</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700a~700b。

<sup>216</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700b。

修此有相行，在諸佛前至心懺悔，五體投地起身合掌，可得三種陀羅尼和四眼淨。一者、總持陀羅尼，具足菩薩道慧，得肉眼、天眼淨。二者、百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧，得法眼淨。三者、法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧，得佛眼淨。此時懺悔清淨，即得具足一切三世佛法。

由上可知，菩薩修學《法華》時從有相行與無相行入手。修有相行於若坐、若立、若行當中，一心專念、思惟《法華》文字；而修無相行於行住坐臥一切威儀，常在深妙禪定中。慧思將四安樂行列為「無相行」，是因為修四安樂行，即是在行住坐臥當中，心想寂滅，不離禪定。藉由修無相四安樂行，作為修學《法華經》的安樂行，即是行「法華安樂行」，也就是實踐法華三昧之觀行。

## 二、修三忍即是安樂行

《法華經》卷一〈1 序品〉說到：「又見佛子，住忍辱力，增上慢人，惡罵捶打，皆悉能忍，以求佛道。」<sup>217</sup>對於增上慢人，惡罵捶打，皆悉能忍，為的是求無上佛道。如此地修忍辱，無非是希望行者於修行實踐菩薩道中，能堪忍不退道心，最終圓滿成就佛道。

其次，《法華經》卷四〈15 法師品〉亦說到，於如來滅後，欲為四眾說《法華經》者，應「入如來室，著如來衣，坐如來座」，此即是大慈悲為室、柔和忍辱衣、諸法空為座的含義<sup>218</sup>。安住其中，然後以不懈怠心，廣為菩薩及四眾宣說《法華經》。對於「忍辱」的解釋，以「著如來衣」，說明應懷著「柔和忍辱心」為眾生說法。

慧思為何也會重視忍辱行？從生平傳記中得知，慧思因受到惡論師的迫害，深感末法時代的來臨，體驗到修忍辱的重要，故而提倡《法華

<sup>217</sup> 《妙法蓮華經》卷一〈1 序品〉，大正九·頁 3b。

<sup>218</sup> 《妙法蓮華經》卷四〈15 法師品〉：「如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。」大正九·頁 31c。

經》之〈安樂行品〉。因此，慧思不但以四安樂行與有相、無相行作為法華三昧的禪觀修行方法，也以修忍辱行作為實踐法華三昧的禪觀內容。

以下【第八問答】是對第七問答中安、樂、行各別的意義，提出疑問。回答的內容，主要是解釋「一切法」，以及「三忍」。

一切法者，所謂三毒、四大、五陰、十二入、十八界、十二因緣，是名一切法也。菩薩於是一切法中用三忍慧，一者、名為眾生忍；二者、名法性忍；三者、名法界海神通忍。<sup>219</sup>

所謂「一切法」者，即指三毒、四大、五陰等。如何於一切法中心不動為安？慧思的方法是：菩薩於一切法中用「三忍慧」。忍有三種：一者眾生忍，又名為生忍。二者法性忍，又名為法忍。三者法界海神通忍，又名為大忍。此三忍是出自於《大智度論》卷六<sup>220</sup>、卷十四<sup>221</sup>、卷十五<sup>222</sup>、卷二九<sup>223</sup>等處，有關「羸提波羅蜜」的解說。

前二種忍，名為「破無明煩惱忍」；又名「聖行忍」。何謂聖行？聖人行處，故名聖行。若凡夫能行即入聖位，是為聖行。第三大忍者，具足六神通和四如意足，與十方諸佛及諸天王共語時，一念能覺察一切凡聖，故名「大忍」。若於諸神通心不動搖，聖道具足，名為「聖忍」。

此三忍與安樂行有什麼關係？慧思說到三忍者，即是四安樂行中之「第一、正慧離著安樂行」，亦是「身安樂行」，為〈安樂行品〉中菩薩應安住四法的第一法。而三忍與正慧離著的關係，如經文「安住菩薩行

<sup>219</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700b。

<sup>220</sup> 《大智度論》卷六〈1 序品〉：「復次，有二種忍：生忍、法忍。生忍名眾生中忍，如恒河沙劫等，眾生種種加惡，心不瞋恚；種種恭敬供養，心不歡喜。」大正二五·頁 106c。

<sup>221</sup> 《大智度論》卷十四〈1 序品〉：「忍辱有二種：生忍，法忍。菩薩行生忍，得無量福德；行法忍，得無量智慧。福德、智慧二事具足故，得如所願；譬如人有目、有足，隨意能到。」大正二五·頁 164b。

<sup>222</sup> 《大智度論》卷十五〈1 序品〉：「云何名法忍？忍諸恭敬、供養眾生，及諸瞋惱、姪欲之人，是名生忍。忍其供養、恭敬法，及瞋惱、姪欲法，是為法忍。」大正二五·頁 168b。

<sup>223</sup> 《大智度論》卷二九〈1 序品〉：「復次，少忍者，若人撻罵不還報。大忍者，不分別罵者、忍者、忍法。復次，眾生中忍是為少忍；法忍是為大忍。」大正二五·頁 272a。

處及親近處」所明，菩薩住忍辱地時，應柔和善順而不卒暴，觀諸法如實相，並且不親近國王、王子等。故菩薩以正智慧遠離惱亂等事，常好坐禪，觀一切法空如實相，是為菩薩行正慧離著安樂行。

在【第九問答】中對第八問答提出二個問題：一者、云何生忍又名眾生忍？慧思解釋生忍為因；眾生忍為果。因者是無明；果者是身行。<sup>224</sup>二者、云何不動忍復名之為「安」？慧思以生忍與眾生忍為「不動」的意思來說明之。

菩薩觀此供養、打罵、讚歎、毀訾，與者、受者如夢如化。……觀此妄念，畢竟無心無我無人，男女色像怨親中人頭等六分如虛空影無所得故，是名不動。如《隨自意三昧》中說，菩薩自於十八界中心無生滅，亦教眾生無生滅，始從生死終至菩提，一切法性畢竟不動。所謂眼性、色性、識性，……無自無他畢竟空故。是名不動。<sup>225</sup>

菩薩觀此供養、打罵等事如夢如化，觀此種種妄念，如虛空的影無所可得，是名不動。並引《隨自意三昧》之文<sup>226</sup>，菩薩自於十八界中，心無生滅，觀一切法性畢竟不動、畢竟空故，是名不動。這即是以「觀空」的方式，來達到不動的境地。

接著，對於安、樂、行的定義又再次詮釋之：

自覺覺他，故名曰安。自斷三受不生，畢竟空寂無三受故，諸受畢竟不生，是名為樂。一切法中心無行處，亦教眾生一切法中，心無所行，修禪不息，并持《法華》，故名為行。如《鸞崛摩羅》

<sup>224</sup> 《安樂行義》卷一：「生忍名為因；眾生忍者名之為果。因者眾生因；果者眾生果。因者是無明；果者是身行。正慧觀於因，破無明斷一切煩惱，一切法畢竟無和合，亦無聚集相，亦不見離散，是菩薩知集聖諦微妙慧是名生忍，若無和合不動不流即無有生。眾生忍者名為身行諸受，受為苦。受有三：苦受、樂受、不苦不樂受。……一切諸受畢竟空寂無生滅，故此三受皆從一念妄心生。」大正四六·頁 700c。

<sup>225</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700c。

<sup>226</sup> 《隨自意三昧》卷一：「菩薩行時，心想不起亦不動搖，無有住處，十八界一切法不動故，名為羸提波羅蜜，具足忍辱故。」卍續藏五五·頁 496c。



眼根入義中說，亦如《涅槃》中佛性如來藏中說。<sup>227</sup>

自覺之後並能覺他，名為「安」。自斷三受（苦受、樂受、不苦不樂受），畢竟空寂，諸受不生起，名為「樂」。自身於一切法中觀心無所行之處，也教導眾生於一切法中心無所行，修禪不停息，並持誦《法華》，故名為「行」，此中包括了無相行與有相行。另又舉如《央崛摩羅經》中眼根入義<sup>228</sup>，以及《涅槃經》中佛性如來藏義。<sup>229</sup>

這裡值得注意的是安、樂、行的定義，此處與第七問答中稍有不同，筆者列表比較之。

	第七問答	第九問答
安	一切法中，心不動故。	自覺、覺他。
樂	於一切法中，無受陰故。	自斷三受不生，畢竟空寂無三受故，諸受畢竟不生。
行	自利、利他。	一切法中，心無行處，亦教眾生一切法中，心無所行，修禪不息，并持《法華》。

從中可看出，「安」的定義，二者說法有點不一樣。然而「樂」與「行」的定義，二者說法是相通的。慧思自己也提到，安樂行的定義眾多並非只有一個，今更略說而已。

其次，慧思舉出凡夫、二乘及鈍根菩薩所修的行：一者、凡夫，由無明貪愛起受念著，生死不絕，是故無樂，名為「苦行」。二者、二乘諸聲聞人，因捨三受故得解脫，為「苦樂行」。但名為聲聞，非菩薩道。三者、鈍根菩薩，與二乘人的觀行雖同，不同的地方是「無取捨」。由於色心三受畢竟不生，既然沒有受也就沒有可捨的，故巧慧的方便能具足，名為「安樂行」。

接下來，慧思舉出第四者之安樂行。雖然前面第三者亦名安樂行，但與慧思所強調的安樂行是不同的。慧思所提倡的安樂行，是〈安樂行品〉中的安樂行。如慧思云：

<sup>227</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 700c。

<sup>228</sup> 《央崛摩羅經》卷三：「所謂眼入處，於諸如來常，明見來入門，具足無減修。」大正二·頁 532a。

<sup>229</sup> 《大般涅槃經》卷八〈12 如來性品〉：「我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性。」大正十二·頁 648b。

安樂行中，觀則不如此。「正直捨方便，但說無上道。」<sup>230</sup>

安樂行的觀法，並不是前面第三者所說的那樣。如《法華經》〈方便品〉云：「正直捨方便，但說無上道。」<sup>231</sup>這說明了安樂行是捨（三乘）方便道，但說無上道（一佛乘）的法華行，這即是《法華經》「三乘為權，一乘為實」的中心思想。由此可以知道，第四者安樂行的對象應是指利根菩薩而言。

安樂行觀法的具體內容，慧思接著引〈安樂行品〉說到「菩薩行處」<sup>232</sup>，特別是「住忍辱地」之解說。「忍」用「三忍」來說明；而「辱」者，「不能忍者即名為辱」，是不能忍耐的意思。

云何名為住忍辱地？略說有三種忍：一者眾生忍；二者法忍；三者大忍，亦名神通忍。<sup>233</sup>

住忍辱地有三忍：眾生忍（生忍）、法忍（法性忍）、大忍（慧思稱為法界海神通忍或神通忍）。先前在第八問答中，對於三忍已有簡略地提出。在此為解釋「住忍辱地」，對於三忍又更加詳細地說明。慧思認為菩薩住忍辱地時，以三忍作為修忍辱之方法，為實踐菩薩行處之要件。此三忍中，生忍、法忍又各具三意。

#### （一）、眾生忍

「眾生忍」三意者<sup>234</sup>：

第一意：菩薩受他打罵輕辱毀訾時，應忍而不還報，當勤修習空觀。若被罵時，正念思惟，審諦觀察。如此觀已，無生瞋喜之心。

<sup>230</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 701b。

<sup>231</sup> 《妙法蓮華經》卷一〈2 方便品〉，大正九·頁 10a。

<sup>232</sup> 《妙法蓮華經》卷五〈14 安樂行品〉：「世尊！菩薩摩訶薩於後惡世，云何能說是經？佛告文殊師利：若菩薩摩訶薩，於後惡世欲說是經，當安住四法。一者、安住菩薩行處及親近處，能為眾生演說是經。文殊師利！云何名菩薩摩訶薩行處？若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚；又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別，是名菩薩摩訶薩行處。」大正九·頁 37a。

<sup>233</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 701b。

<sup>234</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 701b。

第二意：菩薩於一切眾生都無打罵，恆與慈悲軟語，護念彼意，欲引導之，於打罵事心定不亂。

第三意：對於剛強惡眾生，為調伏他令其生悔改心，故或與麁言毀訾罵辱，令彼慚愧，使得發起善心。

其後，【第十問答】對於「眾生忍」之第三意提出疑問，前二意打罵不瞋與慈悲軟語可名為忍，但是對於剛惡眾生菩薩不能忍耐，為何名為忍辱呢？慧思解釋第一意是「世俗戒中外威儀忍」，第二意是新學菩薩之「息世譏嫌修戒定智方便忍」，但非大菩薩之忍辱。慧思舉《涅槃經》仙豫國王護方等經之事<sup>235</sup>，與有德國王護覺德比丘之事<sup>236</sup>，說明第三意才是菩薩之「大方便忍」。

接著，又解釋云何住忍辱地？

云何復名住忍辱地？菩薩忍辱能生一切佛道功德。譬如大地生長一切世間萬物，忍辱亦復如是。菩薩修行大忍辱法，或時修行慈悲軟語，打罵不報；或復行惡口麁言，打拍眾生，乃至盡命。此二種忍皆為護正法調眾生故，非是初學之所能為，名具足忍。<sup>237</sup>

菩薩修行忍辱，能生一切佛道功德，名為「住忍辱地」。有時行軟語等慈悲行；有時行惡口等惡行。此二種忍，皆是為了護持正法，調伏剛強眾生故，非是初學之行者所能為，故修此二種忍，名為「具足忍」。

## （二）、法忍

「法忍」三意者<sup>238</sup>：

<sup>235</sup> 《大般涅槃經》卷十一〈19 聖行品〉：「我念往昔於閻浮提作大國王名曰仙預（豫），愛念敬重大乘經典。……我於爾時心重大乘，聞婆羅門誹謗方等，聞已即時斷其命根。善男子！以是因緣，從是已來不墮地獄。」大正十二·頁 676a~b。

<sup>236</sup> 《大般涅槃經》卷三〈5 金剛身品〉：「爾時有一持戒比丘，名曰覺德，多有徒眾眷屬圍繞，能師子吼頌宣廣說九部經典，制諸比丘不得畜養奴婢牛羊非法之物。爾時多有破戒比丘，聞作是說皆生惡心，執持刀杖逼是法師。是時國王名曰有德，聞是事已為護法故，即便往至說法者所，與是破戒諸惡比丘極共戰鬥，令說法者得免危害。」大正十二·頁 623c。

<sup>237</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 702a。

<sup>238</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 702a。

第一意：自修聖行，觀一切法皆悉空寂，無生無滅亦無斷常。其性本來常寂然，於一切法心不動搖。

第二意：菩薩法忍悉具，亦以此法教眾生，令轉住大乘。聲聞緣覺至菩薩三種觀行合同一，色心聖行無差別，二乘凡聖從本來同一法身即是佛。

第三意：以自在智觀眾生，方便同事調伏之。或現持戒行細行；或現破戒無威儀，為本誓願滿足故，現六道身調伏眾生。此為菩薩行法忍，方便具足度化眾生。

### （三）、大忍

「大忍」者，《大智度論》卷六說到<sup>239</sup>，於等忍、法忍二忍增長，名為「大忍」。等忍在眾生中一切能忍；柔順法忍於深法中忍。此二忍增長作證，得無生忍，最後肉身，悉見十方諸佛化現在前於空中坐，是名「大忍成就」。依《大智度論》的解釋，大忍成就的條件，是必須此二忍增長作證，得無生忍，於最後一生，見十方諸佛化現。

然而，慧思將大忍解釋為「神通忍」。何謂神通忍？

大忍者名神通忍。云何名為神通忍？菩薩本初發心時，誓度十方一切眾生，勤修六度法，施、戒、忍辱、精進、禪定，三乘道品，一切智慧，得證涅槃。……菩薩是時聞諸佛語，心大歡喜即得大神通，虛空中坐，盡見十方一切諸佛，具足一切諸佛智慧。一念盡知十方佛心，亦知一切眾生心數，一念悉能遍觀察之，一時欲度一切眾生，心廣大故名為大忍；具足諸佛大人法故，名曰『大忍』。為度眾生，色身智慧對機差別，一念心中現一切身，一時說法一音能作無音音聲，無量眾生一時成道，是名『神通忍』。<sup>240</sup>

大忍者，亦名為「神通忍」。菩薩從初發心時，發願誓度十方一切眾生，勤修六度法，證得涅槃。蒙十方諸佛同聲讚歎，心生歡喜即得大神通，盡見十方諸佛，具足一切諸佛智慧。一念悉能遍觀察之，一時欲度

<sup>239</sup> 《大智度論》卷六〈1 序品〉，大正二五·頁 106c。

<sup>240</sup> 《安樂行義》卷一，大正四六·頁 702a~b。

一切眾生，心廣大故名爲「大忍」。爲廣度眾生，以色身智慧對應不同的根機，於一念心中現一切色身，一時說法一音能作無量音，無量眾生一時成佛道，是名「神通忍」。

以上是慧思對三忍的解說，慧思不但將《大智度論》的說法更加以發揮，更以三忍作爲於菩薩行處修無相行之必備條件。行此三忍，方得稱爲菩薩忍辱行。菩薩於一切法中，具備了三忍，即是修無相安樂行，亦爲實踐法華三昧觀行之要件。

總而言之，慧思的「法華三昧」思想理論，是「廣義的法華三昧」。從《安樂行義》可以知道菩薩修法華時，以專誦《法華經》爲有相行；以修四安樂行爲無相行。故《安樂行義》之教相門，即是宣說《法華經》爲大乘圓頓、速疾成佛法門。《安樂行義》之觀心門，以修法華安樂行，即是「法華三昧」禪觀之實踐。如是以教觀二門、禪智相資的思想，成爲慧思法華教學與實踐的中心內涵。

慧思的法華思想，以宣說《法華經》是一乘頓覺、頓中極頓之究極妙典，爲末法眾生欲快速成佛的捷徑。而「法華三昧」之禪觀要旨，以無相四安樂行作爲實踐觀法之旨趣。慧思如此地推《法華經》爲最高的法門，對日後的天台教學「教、觀二門」的完成，以及推崇法華至上的理論，有其重大的影響。慧思的眾多弟子中，以智顛最爲傑出。

## 第四章 天台智顛之法華三昧思想

天台教學的思想理論，由北齊慧文承自於龍樹菩薩之法門學說。其後南岳慧思係受慧文所影響，至天台智顛的大力提倡，至始完備天台教學的圓融思想體系。故天台智顛之教學內容，乃是親承南岳慧思而來。智顛講說天台三大部，並著述《維摩經疏》等。創立五時八教、一念三千、三諦三觀、三諦圓融、十乘觀法等，集成一家之教學體系，後世稱爲天台宗。

智顛宣揚教法三十餘年，提倡止觀雙運和解行並進。所謂有教不能無行；有行不能無教，必須有教有行，教觀相依，解行相資，才能體悟

佛法之真義。故智顓其思想特點，在於教觀雙運與解行並重，奠定了天台一宗教觀的基礎。

智顓的法華三昧思想，亦受慧思之法華思想所影響。若以智顓生平前後期來劃分，可知其思想之進展。前期所撰之《法華三昧懺儀》，為法華行者修法華三昧之行持儀軌。此書為智顓從慧思傳承法華三昧之精髓，擷取《法華經》、《普賢觀經》等諸大乘經典之精義，而揭示法華三昧之方便及正修之行儀。

智顓後期之著作中，其法華學之圓融思想，全在於天台三大部中。《法華文句》與《法華玄義》代表《法華經》之「教相門」，而組織的理論法門。《摩訶止觀》代表《法華經》之「觀心門」，而詮釋的實踐軌範。據此，創立了《法華經》之「教相」與「觀心」的教學體系。<sup>241</sup>由此教、觀二門，作為天台之教理與實踐方法。

關於智顓之法華三昧思想，近代日本學者大野榮人撰之〈天台智顓の三昧思想考〉一文中，簡略地論述龍樹與慧思的三昧思想，其次提到智顓前期時代的三昧思想及四種三昧論。文中並且認為：「此法華三昧(指半行半坐三昧)，是為體得《法華經》根本精神的諸法實相之理的行法。《法華經》的根本精神，並不是非得依靠此半行半坐方能體得。說得誇張一點，四種三昧的全部，也可以說就是法華三昧。〔( )內筆者補注〕」<sup>242</sup>換言之，大野氏的意思是，四種三昧的每一個行法，都可作為邁向法華三昧的行門。

橫超慧日撰之〈天台智顓の法華三昧〉，文中舉《隋天台智者大師別傳》與《續高僧傳》說明智顓大蘇開悟的情形，並且論證大蘇開悟是空慧的成就，還不是實相圓頓的證悟。其後談論智顓為何隱居天台山，上華頂峰行頭陀的原由，並認為智顓降魔之後，由一神僧授與一實諦的法門，對於智顓這正是大悟法華三昧。<sup>243</sup>

池田魯參撰〈《摩訶止觀》と「法華三昧」〉一文，說明《摩訶止觀》

<sup>241</sup> 釋見聞，《天台教學綱要》，頁 68。

<sup>242</sup> 大野榮人，〈天台智顓の三昧思想考〉，《佛教における三昧思想》，頁 130。

<sup>243</sup> 橫超慧日，〈天台智顓の法華三昧〉，《法華思想の研究 第一》，頁 289~300。

與《法華經》的關係，以及四種三昧與「第七、正修章」之十境、十乘觀法的關連性。其次，說明「法華三昧行法」中坐禪的重要性，並舉天台山的僧眾依「立制法」之四時坐禪、六時禮佛，作為修行的常規。<sup>244</sup>

## 第一節 智顛之生平事略

關於智顛之生平傳記有數十種，其所敘述的體裁有數種形式<sup>245</sup>。以別傳的方式敘述有，隋·灌頂撰《隋天台智者大師別傳》等。此外，灌頂編纂之《國清百錄》蒐集了以智顛為主的諸多文書，其中也收錄了與智顛有關的碑文，例如柳顧言奉勅撰的〈天台國清寺智者禪師碑文〉等。

其次，依被傳述者自身的風格編在不同的篇章中，如唐·道宣撰《續高僧傳》並不將智顛傳收在〈義解篇〉中，而是將智顛以習禪者身份收在〈習禪篇〉中。此外在道宣之《大唐內典錄》裡，對智顛之生平及「入法華三昧」，也作了短短的敘述。<sup>246</sup>

在諸多史傳中的智顛傳記當中，以《隋天台智者大師別傳》、《國清百錄》和《續高僧傳》較具有歷史研究價值，成為研究智顛生平事蹟之第一手資料。以下筆者將依《隋天台智者大師別傳》、《續高僧傳》之記載，並參考日本學者佐藤哲英《天台大師の研究》、武覺超《中國天台史》、清田寂雲編《天台大師別傳略註》，以及大陸學者李四龍著《天台智者研究——兼論宗派佛教的兴起》等專書，略述智顛之生平事略。

<sup>244</sup> 池田魯參，〈《摩訶止觀》と「法華三昧」〉，《天台大師研究》，頁156～167。

<sup>245</sup> 參考佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究：特以著作的考證研究為中心》，頁17～20。

<sup>246</sup> 《大唐內典錄》卷五：「顛俗緣陳氏，荆南人。幼冥禎感夙稟玄風，蘊道天台尋師衡嶺。雙弘定慧，圓照一乘，受四教於神僧，傳三觀於上德，入法華三昧，證陀羅尼門。照了法華，若高輝之臨幽谷；說摩訶衍，似長風之遊大虛。假令文字之師千群萬數尋彼妙辯，無能窮也。」大正五五·頁284b。

## 一、智顛之生平

智顛之生平，可分為六個時期<sup>247</sup>：

(一) 幼少時代（出生至十八歲）AD 五三八～五五五

智顛，字德安，俗姓陳氏，幼名光道、王道，隋代荊州華容（湖南潛江西南）人。七歲時，喜往伽藍，諸僧口授〈普門品〉，一遍即能成誦。十七歲時，值梁末兵亂，顛沛流離，遂在荊州長沙寺佛像前發願為僧。十八歲，就湘州果願寺法緒法師出家。

(二) 修學時代（十九歲至三十歲）AD 五五六～五六七

二十歲時，依慧曠律師受具足戒。初從慧曠律師學習律儀，師兼通《方等》故北面事師之。之後入大賢山，精勤讀誦《法華經》、《無量義經》、《普賢觀經》，經二句通達其義。次而進修《方等懺》，心淨行勤，勝相現前。<sup>248</sup>

二十三歲時（AD五六〇），遙聞慧思禪師居止光州大蘇山，智顛便前往禮拜投其門下。慧思一見便曰：「昔日靈山，同聽法華，宿緣所追，今復來矣！」慧思即為智顛教「示普賢道場，為說四安樂行」。智顛於是在大蘇山，行「法華三昧」。<sup>249</sup>智顛日夜勤習，經二七日誦《法華經》，誦至〈藥王菩薩本事品〉之「諸佛同讚，是真精進，是真法供養如來」句時，身心豁然，寂而入定，持因靜發，照了法華，猶如高輝之臨幽谷。了達諸法實相，似長風之遊太虛。智顛求證於慧思，慧思歎曰：「非爾弗證，非我莫識，所入定者，法華三昧前方便也。所發持者，初旋陀羅尼也。縱令文字之師千群萬眾，尋汝之辯不可窮矣，於說法人中最高為第一。」

<sup>250</sup> 智顛此次的開悟，後世稱為「大蘇妙悟」。

智顛發得「法華三昧之前方便」後<sup>251</sup>，口若懸河，辯才無礙，既而

<sup>247</sup> 筆者參考釋見聞，《天台教學綱要》，頁 63～65。以及佐藤哲英，《天台大師の研究》，頁 26～27。

<sup>248</sup> 《隋天台智者大師別傳》卷一，大正五十·頁 191c。

<sup>249</sup> 《續高僧傳》卷十七：「思每歎曰：昔在靈山同聽法華，宿緣所追今復來矣。即示普賢道場，為說四安樂行。顛乃於此山行法華三昧。」大正五十·頁 564b。

<sup>250</sup> 《隋天台智者大師別傳》卷一，大正五十·頁 192a。

<sup>251</sup> 慧嶽法師解釋「法華三昧前方便」說到：「配合于修道位，證觀行五品，即五品弟子位。」《天台教學史》，頁 73。



代慧思開講。一日代講《大般若經》時，唯有空、無相、無願的三三昧及一切智、道種智、一切種智的三觀智，用以諮審慧思，其餘皆自己裁定。慧思手持如意親臨講席，讚曰：「可謂法付法臣，法王無事者也！」

《續高僧傳》提到，慧思命智顛代講金字《般若經》至「一心具萬行處」時，智顛對此有疑請示於慧思，慧思解釋曰：「汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是《法華》圓頓旨也。」吾既身證不勞致疑，智顛即從慧思處諮受「法華行法」。<sup>252</sup>智顛在慧思座下接受教導歷經八年才至金陵大弘佛法，由此可見慧思的思想影響智顛很大。

### （三）瓦官寺時代（三十一歲至三十八歲）AD 五六八～五七五

三十一歲，慧思臨行前去南岳時，將法燈付囑與他，令他進入陳都金陵（今南京）弘傳禪法，他就和法喜等共二十七人，到達金陵講禪。智顛住錫金陵瓦官寺後，法筵大開，一時聲名遠播。

三十二歲時，於瓦官寺開講《法華經》之經題。此法華經題之宣說，是智顛基於「大蘇妙悟」所顯示的法華經觀。除講《法華經》經題之外，還講《大智度論》和《次第禪門》（即《釋禪波羅蜜次第法門》），《六妙法門》、《覺意三昧》等。智顛住瓦官寺前後八年，努力於弘揚教觀二門。

### （四）天台隱棲時代（三十八歲至四十八歲）AD 五七五～五八五

三十八歲，離開金陵，入浙江天台山隱居，於佛隴之北面山峰，創立伽藍。又獨自往寺北的華頂峰，行頭陀行，晝夜禪觀。忽於後夜大風拔木，雷震動山，遭強軟二魔所襲。但智顛深念諸法實相，體達本無。二魔所現憂苦之相尋復消滅，終不為強軟二魔所動搖。此次的降魔，稱為「華頂大悟」。

待天空明星出時，有一神僧示現為智顛說法。智顛遂問法門當云何學？云何弘宣？神僧答曰「此名一實諦，學之以般若，宣之以大悲。」

<sup>253</sup>由此降魔與受一實諦法門，意味著智顛至此大悟。

<sup>252</sup> 《續高僧傳》卷十七：「後命學士江陵智顛，代講金經。至『一心具萬行處』，顛有疑焉，思為釋曰：『汝向所疑，此乃大品次第意耳，未是法華圓頓旨也。吾昔夏中苦節思此，後夜一念頓發諸法，吾既身證不勞致疑。』顛即諮受法華行法，三七境界難卒載敘。」大正五十·頁 563b。

<sup>253</sup> 《隋天台智者大師別傳》卷一，大正五十·頁 193b。

智顛於天台山隱棲共十一年時間，除了自身的修持外，並提倡放生，講《金光明經》，設立放生池，努力行濟世度化眾生的工作。

（五）三大部講說時代（四十八歲至五十七歲）AD 五八五～五九四

四十八歲時，陳少主數次遣使請智顛回金陵，陳少主親迎，敕住金陵靈曜寺。於宮中太極殿講《大智度論》及《仁王般若經》，陳少主親臨聽法。後因靈曜寺狹小，遂遷移光宅寺。

五十歲時，於光宅寺講《妙法蓮華經》，當時灌頂年二十七歲，灌頂始從聽講，隨聞隨記，後由灌頂筆錄成《法華文句》。五十一歲時，預知金陵非久留之地，為避戰亂，移住廬山。

五十四歲時，應晉王楊廣之請到揚州傳戒，他即前去為楊廣授菩薩戒，受到「智者」的稱號，人稱「智者大師」。五十六歲時，他回到故鄉荊州，於當陽縣玉泉山創立玉泉寺，之後在寺講《法華玄義》。翌年，講述《摩訶止觀》，此二書由弟子灌頂筆錄成書。這時期完成天台三大部之講說，日後成為天台宗建立教觀之根本要書。

（六）晚年時代（五十七歲至六十歲）AD 五九四～五九七

五十八歲時，智顛又從晉王楊廣之請，再到揚州講《維摩經》，並著《維摩經玄義》十卷。次年，辭歸天台。回天台山後，繼續撰寫《維摩經玄疏》六卷、《維摩經文疏》二十五卷。此三本是關於《維摩經》的著作，是智顛晚年所親撰，故為後世學者所重視。

六十歲時，晉王遣使入山奉迎，智顛隨使者出山，行至石城，乃云有疾。智顛曰：「吾知命在此，故不須進前也。」語已，右脇西向而臥，專稱彌陀、般若、觀音，又唱《法華》、《無量壽》二經，為最後聞思。

臨終之時，弟子智朗請示智顛提出三問，第一問：不審師何位？智顛曰：「吾不領眾必淨六根，為他損己只是五品位耳。」<sup>254</sup>六根清淨位即是之圓教十信位，相當於六即位之第四「相似即」。於此位之菩薩，已斷除見修二惑，而得六根清淨。而五品弟子位為圓教八行位之第一位，相當於六即位之第三「觀行即」。

<sup>254</sup> 《隋天台智者大師別傳》卷一，大正五十·頁 196b。

然而依照《國清百錄》中柳顧言撰之〈天台國清寺智者禪師之碑文〉所述，五品弟子位即是「法華三昧前方便」之位。<sup>255</sup>法藏法師對此提出看法，認為「五品弟子位既在六根清淨位之前，故知法華三昧的果位，應從六根清淨位開始。」<sup>256</sup>

第二問：此處沒，將生何處？智顛曰：「吾諸師友侍從觀音，皆來迎我。」智顛臨終口稱彌陀、觀音聖號和唱《法華》、《無量壽》二經，又云觀音來迎，可知智顛往生西方，必定無疑！

第三問：誰可宗仰？智顛曰：「豈不曾聞波羅提木叉是汝之師，吾常說四種三昧是汝明導。」所謂波羅提木叉，是以戒律作為生活之規範。四種三昧為天台止觀之行法，以四種三昧作為修行之明導。

言訖，在石城彌勒大佛前，跏趺端坐唱三寶名，安祥入滅，如入三昧。世壽六十，戒臘四十。

智顛除了講說之外，親撰之著作很少，大多由門人灌頂等筆錄而成。關於智顛所講說及親撰之著書，或者為後人所假托，日本學者佐藤哲英之《天台大師の研究》<sup>257</sup>，已有作了清楚地說明。

## 二、「法華三昧」思想在智顛生平前後期之進展

智顛之生涯，依思想觀點來看，又可分為前期時代與後期時代。<sup>258</sup>前期時代，指（一）幼少時代、（二）修學時代、（三）瓦官寺時代。後期時代，指（四）天台隱棲時代、（五）三大部講說時代、（六）晚年時代。智顛開悟前後有二次，前期為「大蘇妙悟」；後期為「華頂大悟」。

### （一）、前期時代

<sup>255</sup> 《國清百錄》卷四：「弟子智朗請曰：佛許聖賢臨終說位行得，乞垂曉示方思景慕。答云：我只是五品弟子位耳。案五品，即是法華三昧前方便之位。」大正四六·頁 818b。

<sup>256</sup> 釋法藏，《天台禪法的特質—兼論〈法華三昧懺儀〉之修持》，頁 87。

<sup>257</sup> 佐藤哲英，《天台大師の研究》，頁 73~78。

<sup>258</sup> 釋見聞，《天台教學綱要》，頁 65。然而，佐藤哲英的分法是將：（一）幼少時期、（二）修學時期、（三）瓦官寺時期、（四）天台隱棲時期，歸為前期時代。（五）三大部講說時期、（六）晚年時代，歸為後期時代。佐藤哲英，《天台大師の研究》，頁 26~27。

智顛在修學時代曾依止慧曠律師學習《方等》，並在大賢山進修《方等懺》之行法，這對於智顛日後制作《方等三昧行法》可能深受其影響。此外這段期間也誦《法華經》、《普賢觀經》等經，並且也曾在大蘇山慧思座下修法華三昧之行法，這也影響到智顛制作《法華三昧懺儀》之思想依據。

慧思曾在大蘇山為智顛教「示普賢道場、為說四安樂行」，其開示內容為何？從慧思撰《安樂行義》的內容來看的話，「示普賢道場」，應是指依《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉以誦《法華經》、見普賢菩薩色身為主之「有相行」。其次，「為說四安樂行」，是依〈安樂行品〉所說以勤修禪定為主之「無相行」。故智顛前期時代之「大蘇妙悟」，可以說是從有相行修而入無相行。並且，在慧思座下接受指導「法華行法」，其思想內容應是取自於《法華經》與《安樂行義》。由此可知智顛的法華思想，實受慧思之法華思想所影響。

此期所妙悟為「法華三昧之前方便」，所發持為「旋陀羅尼」。旋陀羅尼是旋假入空，證入「空觀」的意思。相當於慧思《法華經安樂行義》中所說的三種陀羅尼之「總持陀羅尼」，得肉眼、天眼之菩薩道慧。此時，仍未悟到空、假、中三諦圓融之中道實相觀。因此，法華三昧前方便，即是「空觀」的體現，為證悟法華圓頓實相觀的前階段。

智顛前期時代的「法華三昧」思想，從《法華三昧懺儀》中可以知道，為法華行者於三七日修法華三昧之行法。此中明示二種修行的方法，初行是依懺法的儀軌步驟作為事修；久行是以坐禪正觀實相作為理觀。《法華三昧懺儀》不但是為初修者所制，也告訴行者若欲深入三昧，應廢他行，直依「安樂行」常好坐禪，觀一切法空如實相。

此外，《次第禪門》〈辨禪波羅蜜詮次第四〉中，將法華三昧列為「菩薩不共禪之非次第」<sup>259</sup>。其次，〈簡禪波羅蜜法心第五〉中，將法華三昧列為「第四非有漏非無漏法」<sup>260</sup>。故法華三昧不但是菩薩不共禪，而

<sup>259</sup> 《次第禪門》卷一：「非次第者，菩薩修法華、一行等諸三昧，觀平等法界非深非淺，故名非次第。」大正四六·頁 481a。

<sup>260</sup> 《次第禪門》卷一：「四非有漏非無漏法者，法華三昧、般舟念佛、首楞嚴等。百八三昧、……十八不共法、一切種智等是。所以者何？修是等法，不墮二邊，

且是非次第修，爲非有漏非無漏法，不墮二邊緣中道實相的三昧。

智顛在《六妙法門》說到：「已得般若正慧，聞如來藏，顯真法身，具首楞嚴，明見佛性，住大涅槃，入法華三昧不思議一實境界也。」<sup>261</sup>智顛認爲得到般若正慧，聞如來藏，顯真法身，具首楞嚴，明見佛性，住大涅槃，即證入法華三昧不思議一實境界。

智顛前期時代的禪觀思想，除了《次第禪門》、《六妙法門》之著作可看到外，還有《覺意三昧》等。其中，智顛的《覺意三昧》是依據《小品經》的思想，然而慧思之《隨自意三昧》是依「首楞嚴定」而闡述。二者論述的方法雖然不同，但所要闡明「非行非坐三昧」的主旨是一致的。從思想傳承方面而言，智顛著的《覺意三昧》及《摩訶止觀》之「隨自意三昧」，是受慧思之《隨自意三昧》所影響。

## （二）、後期時代

智顛在華頂峰修禪觀、行頭陀，降魔大悟之後，並由神僧授與一實諦法門，其思想由般若空觀，轉進至法華圓頓一實諦觀。也就是說，從禪定之境轉到圓融止觀之境，證悟到空、假、中三諦圓融之中道實相觀。故智顛後期時代之「華頂大悟」，可以說是依無相行而修。

智顛於光宅寺講《法華文句》，之後在玉泉寺講《法華玄義》與《摩訶止觀》，被天台門人稱爲「天台三大部」，或稱「法華三大部」。作爲天台宗開宗立教之寶典，在智顛眾多的著作中是最重要的。《法華文句》和《法華玄義》，明示了智顛的法華經觀。《摩訶止觀》基於《法華經》的精神，論述了天台觀心法門的實踐修道方法。這三大部的講說，是智顛基於「華頂大悟」所悟的內容，具體化的表現出來。

智顛後期時代的「法華三昧」思想，從天台三大部中可以見到。如《法華文句》提到無量義處三昧時云：「若作次第者，先入無量義三昧已，應入法華三昧。」<sup>262</sup>是故，佛先說《無量義經》已、入無量義處三昧之

---

故名非有漏非無漏法。」大正四六·頁 481b。

<sup>261</sup> 《六妙法門》卷一，大正四六·頁 555b。

<sup>262</sup> 《法華文句》卷二〈序品〉：「佛說經已入無量義處三昧者，慧、定相成。非禪不智，須先入定；非智不禪，故先說法。即智而定；即定而智，先後入出無有隔礙。」

後，接著說《法華經》時才是入法華三昧。其法華三昧的內容為何？智顛云：「法華三昧者，攝一切法歸一實相。」<sup>263</sup>智顛認為「法華三昧」含攝了一切諸法，並將一切法導歸於一實相境地。此一實相，即是《法華經》所闡明的「諸法實相」<sup>264</sup>。

其次，智顛於《法華玄義》解釋經題時說到：「今『蓮華』之稱，非是假喻，乃是法華法門。法華法門清淨，因果微妙，名此法門為蓮華，即是法華三昧當體之名，非譬喻也。」<sup>265</sup>所謂「蓮華」並非只是譬喻，它所顯示的內涵是法華法門。法華法門清淨無比，因果微妙，此法門名為蓮華，即是「法華三昧」當體之名。由此可見，智顛是將《妙法蓮華經》，視為「法華三昧」。

此外在《摩訶止觀》中，則將前期撰之《法華三昧懺儀》納入四種三昧之「法華三昧」中，為半行半坐三昧之一。《摩訶止觀》明以修四種三昧行法，作為實踐圓頓止觀的行儀。因此，若以天台止觀而言，「法華三昧」是行者為修圓頓止觀所行。

智顛後期時代的禪觀思想，可從著作中二方面來說明。一者、禪門行法部份，如《修習止觀坐禪法要》(簡稱《小止觀》)、《禪門口訣》、《禪門要略》等。二者、止觀觀行部份，如《摩訶止觀》，以及《三觀義》(《維摩經玄義》之別行本)和《觀心論》等。

由上可知，從「法華三昧」思想在智顛生平前後期之進展來看，智顛的法華三昧思想是「廣義的法華三昧」。前期思想承襲慧思之《般若》與《法華》思想，此期的觀法仍以般若空觀為主。後期思想自華頂大悟之後，觀法遂趨向法華圓融妙觀之實踐行。由「大蘇妙悟」與「華頂大悟」二次的宗教體驗，對智顛法華思想之開展代表著很重要的意義，由

---

疑者云：若未說無量義可入斯定，說此經已何故入定？釋言：先入此定後說此經可解，說此經竟而更入者，是為《法華》作〈序〉耳。……若作次第者，先入無量義三昧已，應入法華三昧。」大正三四·頁 28a。

<sup>263</sup> 《法華文句》卷十〈釋妙莊嚴王本事品〉，大正三四·頁 147c。

<sup>264</sup> 《妙法蓮華經》卷一〈2 方便品〉：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。」大正九·頁 5c。

<sup>265</sup> 《法華玄義》卷七，大正三三·頁 771c。

此確立了天台法華教學之基礎。

## 第二節 三昧與神通及陀羅尼之關係

《法華經》〈妙音菩薩品〉中說到，妙音菩薩由於宿植德本，供養親近無量諸佛，成就甚深智慧，得到十六種三昧。而三昧的基礎即是在「甚深智慧」，也就是「般若」。

智顛對甚深智慧和十六三昧詮釋為：「甚深智慧，即智慧莊嚴。十六三昧，即福德莊嚴也。」<sup>266</sup>智顛認為甚深智慧是智慧莊嚴；十六三昧是福德莊嚴。湛然對智顛的解釋，於《法華文句記》提到：「甚深，故是圓慧。三昧屬定，對慧名福。」<sup>267</sup>但是，十六三昧是否就是法華三昧的異名，智顛在《法華文句》裡並沒有特別強調。

湛然解釋十六三昧為：「又此十六，並是法華三昧異名耳。隨義說之，今稱法華三昧之相。」<sup>268</sup>湛然認為此十六三昧，即是法華三昧的不同名稱。隨著不同意思說之，今稱為法華三昧之相。

菩薩在實踐菩薩道時，最重要的是「自行」與「化他」。如藥王菩薩即一切眾生喜見菩薩，樂習苦行，一心求佛道，得現一切色身三昧。以自己所證的三昧，現神通力，變現種種的花與香，如雲雨而飄下，以供養日月燈明佛及《法華經》。

智顛對「普現色身」的解釋為：「普現色身，形無定準，不可牛羊眼看，不可以凡庸識度。」<sup>269</sup>普現色身的形態沒有一定準則，故不可用一般肉眼來看，也不可平凡的淺見來度量。故菩薩於三昧中，以神通力普現種種色身，廣度有情。就如觀世音菩薩能以三十三應化身隨類化現，這也是「現一切色身三昧」的神通妙用。<sup>270</sup>

<sup>266</sup> 《法華文句》卷十〈釋妙音菩薩品〉，大正三四，頁 144b。

<sup>267</sup> 《法華文句記》卷十〈釋妙音菩薩品〉，大正三四，頁 356a。

<sup>268</sup> 《法華文句記》卷十〈釋妙音菩薩品〉，大正三四，頁 356a。

<sup>269</sup> 《法華文句》卷十〈釋藥王菩薩本事品〉，大正三四，頁 143a。

<sup>270</sup> 《法華文句》卷十〈釋觀世音菩薩普門品〉：「此品猶是普現三昧，化他流通也。」

自行與化他，湛然於《法華文句記》云：「自行皆不出智斷福慧；利他皆不出三昧神通。」<sup>271</sup>也就是說，菩薩的自利行，皆不出於智斷福慧；菩薩的利他行，也不離開三昧之神通力。

《法華文句記》卷十〈釋藥王品〉：

《經》：「即時入是三昧」者，普現三昧，理無出入，表用三昧之力，故云入耳。<sup>272</sup>

〈藥王菩薩本事品〉中提到「入是三昧」，湛然解釋「普現三昧」，依道理來說是沒有出與入的，是為表示三昧之力用，才說「入三昧」。

一切眾生喜見菩薩從三昧起後，思惟自己以「神力」供養佛，不如以「身」供養。於是以香油塗身，燒身供佛，以神通力願，而自然身，光明遍照八十億恆河沙世界。

一切眾生喜見菩薩以燒身供養諸佛，諸佛讚歎是真精進，是名真法供養如來。此供養是為第一之施，於諸施中最尊最上，以法供養諸如來故。<sup>273</sup>為何燒身供養是名「真法供養」呢？

如《法華文句》云：

「真法供養」者，當是內運智觀，觀煩惱因果，皆用空慧蕩之，故言真法也。又觀若身、若火、能供、所供，皆是實相。誰燒、誰然、能供、所供、皆不可得，故名真法也。<sup>274</sup>

所謂真法供養，應當是於內心運起智觀，觀煩惱的因果相，以「空相應之慧」遣除之，故言真法。觀身、觀火、能供者、所供物，能所雙泯，即是諸法實相。誰燒者、誰然者，人法皆不可得，故名真法供養。

---

大正三四·頁 145c。

<sup>271</sup> 《法華文句記》卷十〈釋藥王品〉，大正三四·頁 354b。

<sup>272</sup> 《法華文句記》卷十〈釋藥王品〉，大正三四·頁 354b。

<sup>273</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈23 藥王菩薩本事品〉，大正九·頁 53b。

<sup>274</sup> 《法華文句》卷十〈釋藥王菩薩本事品〉，大正三四，頁 143b。



湛然於《法華文句記》云：

《經》：「以神通力願」者，明不以世火，還依所得三昧，起利他願。以智觀火，焚難思境，故使光明，起斯照彼。<sup>275</sup>

神通力願，不是以一般的世間之火，而是依所得的「三昧」，起利他行願。即是以「智觀」之火，才能燃燒不可思議境，使光明遍照恆河沙世界。由以上論述可知，藥王菩薩以三昧力，即現一切色身三昧，實踐燒身供養之苦行，而成就真法供養。

一切眾生喜見菩薩命終之後，轉生於日月淨明德佛國中。由先世燒身供養佛已，今世得「解一切眾生語言陀羅尼」。並且於佛滅後收取舍利，於塔前燃臂供佛舍利。由於菩薩福德、智慧淳厚所致，得佛金色之身，兩臂還復如故，成就了燃臂供佛之功德。

湛然對於燒身與燒臂時間的長短，提出看法。認為燒身是菩薩「自行」的表現；而燒臂是為聲聞等眾令發菩提心不住於小乘果，會三乘歸於一乘，具有「化他」之意。<sup>276</sup>

何謂名「陀羅尼」？在《大智度論》意譯為能持、能遮或總持，指能令善法不散失，令惡法不起的作用。<sup>277</sup>智顛云：「陀羅尼者，即是大智慧也，得是大智慧故，諸佛所說一聞不忘通達無闕。」<sup>278</sup>智顛解釋陀羅尼，是大智慧的意思。得是大智慧故，於諸佛所說之法，以念力故一聞不忘，能憶持不失通達無礙。

其次，《法華文句》也提到：

<sup>275</sup> 《法華文句記》卷十〈釋藥王品〉，大正三四·頁 354b。

<sup>276</sup> 《法華文句記》卷十〈釋藥王品〉：「問：燒身但經千二百歲，燒臂何故時長？答：前為自行身盡入滅，今為弘法令物會三，故云令無數等。既言無數聲聞發菩提心，故知喜見於佛滅後，不令此等住於小果，此土亦然。」大正三四·頁 355a。

<sup>277</sup> 《大智度論》卷五〈1 序品〉：「何以故名陀羅尼？云何陀羅尼？答曰：陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。……能遮者，惡不善根心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。」大正二五·頁 95c。

<sup>278</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 955b。

「陀羅尼」者，空觀是旋陀羅尼；假觀是百千旋陀羅尼；中觀是法音方便陀羅尼。又空觀觀心但有名字，即聞持陀羅尼。假觀觀心無量心心心數法皆是法門，即行持陀羅尼。中觀觀心心即實相，即是義持陀羅尼。<sup>279</sup>

陀羅尼以空、假、中三觀配之，是為旋陀羅尼、百千旋陀羅尼、法音方便陀羅尼。又空觀即聞持陀羅尼；假觀即行持陀羅尼；中觀即是義持陀羅尼。然而其聞持、行持、義持陀羅尼之義，智顛於《法界次第初門》中，亦有作解釋。<sup>280</sup>

另在《大智度論》<sup>281</sup>亦說到「陀羅尼」有二種：一、由讀、誦、修習、常念故，得「聞持陀羅尼」。二、由通達實相義故，得「諸法實相陀羅尼」。由此住於二陀羅尼門中，為眾生說法，便能具足四無礙智。

三昧與陀羅尼的關係為何？

三昧與陀羅尼，體一而用異。寂用為三昧，持用名陀羅尼。又色身變現名三昧，音聲辯說名陀羅尼。上品云：「初得一切色身三昧，轉身得一切語言陀羅尼。」當知音聲猶是色法，故言體一用異。又舌根清淨名陀羅尼，餘根清淨名三昧，都是六根清淨法門耳。<sup>282</sup>

智顛認為三昧與陀羅尼，其體性是同一，而功用是相異。「寂」用是三昧，「持」用名陀羅尼。何謂寂用與持用？「寂」是寂靜之意，將心凝

<sup>279</sup> 《法華文句》卷二〈序品〉，大正三四·頁 22b~c。

<sup>280</sup> 《法界次第初門》卷三：「一、聞持陀羅尼：得此陀羅尼者，一切語言諸法耳所聞者，皆不忘失。所謂十方諸佛、及弟子眾，有所演說，一時能聞，憶持不忘。故名聞持陀羅尼，即是名持。二、分別陀羅尼：得是陀羅尼，諸眾生諸法，大小好惡，分別悉知。故分別陀羅尼，即是義持。三、入音聲陀羅尼：得此陀羅尼者，聞一切語言音聲，不喜不瞋，一切眾生，如恒沙等劫壽，惡言罵詈，心不增恨，一切眾生，如恒沙等劫，讚歎供養，其心不動不喜不著，是為入音聲陀羅尼，即是行持也。」大正四六·頁 692b。

<sup>281</sup> 《大智度論》卷八五〈72 菩薩行品〉：「『陀羅尼』有二種：一者、聞持陀羅尼；二者、得諸法實相陀羅尼。讀、誦、修習、常念故，得聞持陀羅尼；通達義故，得實相陀羅尼。住是二陀羅尼門中，能生無礙智，為眾生說法故，具足四無礙智。」大正二五·頁 657a。

<sup>282</sup> 《法華文句》卷十〈釋妙音菩薩品〉，大正三四·頁 144c。



初行、立讀誦，乘六牙白象安慰其心。次坐思惟，復乘六牙教示其經，與其三昧也。陀羅尼旋假入空也。百千旋者，旋空出假也。方便者，二為方便道，得入中道第一義諦也。後三七一心精進，復乘六牙示教利喜說呪。<sup>286</sup>

初若行、若立「讀誦」《法華經》，普賢菩薩即乘六牙白象來安慰行者其心。其次，若端坐「思惟」《法華經》，普賢菩薩復乘六牙白象教示《法華經》，與其「三昧」。智顛以空、假、中三觀，來詮釋三種陀羅尼。即：旋假入空（空），是旋陀羅尼；旋空出假（假），是百千萬億旋陀羅尼；入中道第一義諦（中），是法音方便陀羅尼。其後，於三七日中一心精進修行，普賢菩薩復乘六牙白象，示教利喜，說「陀羅尼呪」。

智顛又說：「旋陀羅尼，是初地位。具普賢道，是十地位。」<sup>287</sup>旋陀羅尼，是在初地位。具足普賢道，才是在十地位。

既然如此，三昧與陀羅尼是定慧不二的關係，那麼法華三昧與陀羅尼在圓教中應該也是不二、平等的關係。智顛於《摩訶止觀》卷二云：

語言陀羅尼者，即是慈薰口說種種法也，皆法華三昧之異名。<sup>288</sup>

智顛認為陀羅尼，即是以慈薰口，說種種不同法門，皆是法華三昧之異名。此中智顛的詮釋也就是，慧門的陀羅尼，是定門法華三昧的異名。此中文意，便是前文湛然所說圓教中定慧不二之依據所在。

### 第三節 《法華三昧懺儀》之「法華三昧」思想

智顛曾在大蘇山慧思座下，接受慧思指導修行「法華三昧」。智顛基

<sup>286</sup> 《法華文句》卷十〈釋普賢菩薩勸發品〉，大正三四·頁148c。

<sup>287</sup> 《法華文句》卷十〈釋普賢菩薩勸發品〉，大正三四·頁149a。

<sup>288</sup> 《摩訶止觀》卷二，大正四六·頁14b。

於「大蘇妙悟」悟得法華三昧前方便，之後便將此法華三昧行法制成懺本名為《法華三昧懺儀》，作為行者修法華三昧之儀軌範本，被後世天台行者奉為圭臬。

智顛親撰的《法華三昧懺儀》，不但為法華行者說六根懺悔與五悔之法，作為懺法之事儀。並且，明示以坐禪正觀諸法實相中道之理，作為懺法之觀行。此中事儀與觀行，為修《法華三昧懺儀》之主要內容。藉著行懺儀形式進而修三昧，以期發得法華三昧，即是悟入《法華經》圓融實相之理。

從慧思的《安樂行義》與智顛的《法華三昧懺儀》，可看出智顛前期時代的法華思想，是承襲了慧思的法華思想，並且更加以組織化，但此期仍未建立法華的圓融教觀。至智顛後期時代的法華思想，才將「法華三昧」發揮的圓融盡致，使天台法華思想理論更完備更體系化。

關於法華三昧與懺法的關係，日本學者塩入良道所撰〈法華懺法と止觀〉<sup>289</sup>，文中提到慧思《安樂行義》與智顛《法華三昧懺儀》二者的內容，以及修懺與止觀的關係。還有，池田魯參撰〈訓讀註解・法華三昧行法〉<sup>290</sup>，其底本是依金澤文庫本《法華三昧行法》，並參考《法華三昧懺儀》而作的隨文註解。釋大睿著《天台懺法之研究》<sup>291</sup>，釋仁惟著《天台智顛〈法華三昧懺儀〉之研究》，對於《法華三昧懺儀》的組織內容與事修、理觀的關係有作了說明。

仁惟法師指出：「所謂『法華三昧』，乃是指以解悟法華一乘實相之教理為所緣，而得的定慧均等之心智狀態。此《法華三昧懺儀》於天台宗通常係指一種於三七日中行道誦經，修止起觀，懺悔滅罪以期開慧證悟，達體解一乘實相理之修法。證悟法華三昧者，皆是久已『為諸佛護念、植眾德本、入正定聚、發救一切眾生之心』的利根菩薩。」<sup>292</sup>

<sup>289</sup> 関口真大編，《止觀の研究》，頁 307～335。

<sup>290</sup> 池田魯參，〈訓讀註解・法華三昧行法〉，駒澤大學《佛教學部研究紀要》第五十六号，頁 27～66。

<sup>291</sup> 釋大睿著，《天台懺法之研究》，頁 84～135。

<sup>292</sup> 釋仁惟著，《天台智顛〈法華三昧懺儀〉之研究》，頁 91。

## 一、《懺儀》之成立與組織

依《法華經》義而行懺悔滅罪之法儀，謂為「法華懺法」。《法華三昧懺儀》即為行法華懺法之儀軌。智顛撰的《法華三昧懺儀》，據佐藤哲英考證<sup>293</sup>，此懺儀又名為《法華三昧》<sup>294</sup>、《法華三昧行法》、《法華三昧儀》<sup>295</sup>、《法華經三昧儀》、《法華經懺》<sup>296</sup>。書名之下副題為「法華三昧行事運想補助儀禮法華經儀式」。此書乃智顛從慧思傳承法華三昧之精髓，擷取《妙法蓮華經》、《佛說觀普賢菩薩行法經》(簡稱《普賢觀經》)等諸大乘經典之精義，<sup>297</sup>以三七日為期，行道誦《法華經》，並諦觀中道實相之理。制定六根懺悔之儀式方法，明法華三昧之修習方便及正修行儀。

根據宋·遵式〈法華三昧懺儀勘定元本序〉所述，現本之《法華三昧懺儀》是遵式直勘元本刻版印行的。<sup>298</sup>遵式於〈天台教隨函目錄〉指出，在智顛所說諸多的著作中《法華三昧懺儀》是智顛所親撰的著作之一。<sup>299</sup>唐·湛然撰有《法華三昧行事運想補助儀》一卷。宋·知禮所撰之《修懺要旨》一文大多依用本書，收錄於《四明尊者教行錄》中。此外，在大正藏四十六冊有〈略法華三昧補助儀並序〉和〈禮法華經儀式〉二文，因未列出作者，故不知為何人所作。

有關日本的金澤文庫本《法華三昧行法》，鎌倉時代古鈔本記為「天台修禪寺沙門智顛」，可是《法華三昧懺儀》是記為「隋瓦官寺沙門釋

<sup>293</sup> 佐藤哲英著，《天台大師の研究》，頁 127～128。

<sup>294</sup> 《摩訶止觀》卷二：「別有一卷名《法華三昧》，是天台師所著流傳於世，行者宗之。」大正四六·頁 14a。

<sup>295</sup> 〈法華三昧懺儀勘定元本序〉：「《法華三昧儀》者，天台大師瓦官親筆，蓋《止觀》第三三昧所指別行，即其文也。」宋·遵式述，大正四六·頁 949a。

<sup>296</sup> 《摩訶止觀》卷一：「智者生光滿室，目現雙瞳，行《法華經懺》，發陀羅尼。」大正四六·頁 1b。

<sup>297</sup> 《法華三昧懺儀》卷一：「隋瓦官寺沙門釋智顛，輒采《法華》、《普賢觀經》及諸大乘經意，撰此法門流行後代。」大正四六·頁 949b。

<sup>298</sup> 〈法華三昧懺儀勘定元本序〉：「濫回龜注錯其篇內，細碎之失莫得而舉也。故今直勘元本刻板印行，庶存先制。」宋·遵式述，大正四六·頁 949b。

<sup>299</sup> 《天竺別集》卷一：「智者所說其中《法界次第》及《法華》《方等》二懺儀、《覺意三昧》，親自撰集，餘並章安所記。」卍續藏五七·頁 25。

智顓」。那到底是在瓦官寺所撰？還是在修禪寺所撰？日本學者佐藤哲英已作了一番論證。還有，日本天台宗每天早課所修的《法華懺法》<sup>300</sup>或《如法懺法》，與《法花三昧行法》、《法華三昧懺儀》有什麼不同？筆者在此不再作討論，可參考佐藤哲英著《天台大師の研究》。<sup>301</sup>

《法華三昧懺儀》是智顓前期時代之著作，在《次第禪門》、《六妙法門》皆有出現法華三昧之名。本書尚未論及到智顓後期思想三諦三觀、五時八教之說，故可確定此《懺儀》為前期時代之著作。本書與《次第禪門》的撰寫時間先後，何者為先？佐藤哲英指出：依本書「第十坐禪實相正觀方法」的敘述來說，本書應是撰於《次第禪門》之後。<sup>302</sup>

此《懺儀》之大綱結構，可分成「五法十科」為儀軌組織。其「五法」為：第一、明三七日行法華懺法勸修，第二、明三七日行法前方便，第三、明正入道場三七日修行一心精進方法，第四、明初入道場正修行方法，第五、略明修證相。

其中第四「明初入道場正修行方法」之下，又細分為十科（或稱十法）：（一）行者嚴淨道場法，（二）行者淨身方法，（三）行者修三業供養法，（四）行者請三寶方法，（五）讚歎三寶方法，（六）禮佛方法，（七）懺悔六根及勸請隨喜迴向發願方法，（八）行道法，（九）重明誦經方法，（十）坐禪實相正觀方法，即是思惟一實境界。

此十法（十科）組織，是否為智顓首創？大睿法師指出，在智者大師以前即有依《請觀音經》制成十科的儀軌，而且是常用之行法。從《請觀音疏》所言之十科<sup>303</sup>與《法華懺》的十科比較，可發現二者有諸多相似之處。<sup>304</sup>

湛然撰《法華三昧行事運想補助儀》，即是為解釋此十種行儀。但少

<sup>300</sup> 《法華懺法》，大正七七·頁 265a~269b。

<sup>301</sup> 佐藤哲英著，《天台大師の研究》〈第三章 法華三昧懺儀〉，頁 127~151。

<sup>302</sup> 佐藤哲英著，《天台大師の研究》，頁 139。

<sup>303</sup> 《請觀音經疏》卷一：「舊約此經文為懺悔方法，制為十意，常所行用。八意出在經文，一一檢取。一莊嚴道場、二作禮、三燒香散華、四繫念、五具楊枝、六請三寶、七誦呪、八披陳、九禮拜、十坐禪。釋此十意，備作事理(云云)。」隋·智顓說，灌頂記，大正三九，頁 973a。

<sup>304</sup> 釋大睿著，《天台懺法之研究》，頁 103~104。

了（九）誦經方法，而（十）坐禪內容省略了。值得注意的是：（七）懺悔，應運「逆順十心」；和（十）坐禪文略，應如《止觀》「十法成乘」等。但在智顛的《法華三昧懺儀》並未出現「逆順十心」和「十法成乘」之詞，這是智顛後期思想《摩訶止觀》的內容。

日本學者村中祐生，將唐·宗密之《圓覺經道場修證儀》與智顛的《法華三昧懺儀》和《法華懺法》作比較，指出《法華三昧懺儀》裡沒有逆順十心和六時無常偈。<sup>305</sup>經筆者整理後，以表列示如次：

	《圓覺經道場修證儀》	《法華懺法》	《法華三昧懺儀》
逆順十心	有	無	無
六時無常偈	有	有	無

另外，〈略法華三昧補助儀並序〉是節略湛然的《法華三昧行事運想補助儀》，故懺悔前也運「逆順十心」。其次，湛然在（三）三業供養，次運香時多了「香華偈」<sup>306</sup>，此「香華運想偈」為後世製懺如《大悲懺》等所沿用。並且在（十）坐禪文略後，增加了行者於黃昏五更行《法華懺》時，因時間短促而念的懺悔文。

其後，宋·知禮所撰《修懺要旨》，也是依《法華三昧懺儀》的第四「正修行方法」之十法，以闡釋實修法華三昧懺法之旨趣。

## 二、勸修「法華三昧」

《法華三昧懺儀》其內容旨在闡釋得六根清淨、入菩薩正位、具諸佛功德之法門，包含禮拜、懺悔、行道、誦經、坐禪等，於三七日之間半行半坐之種種行法。

<sup>305</sup> 村中祐生著，《天台觀門の基調》，頁 274。

<sup>306</sup> 《法華三昧行事運想補助儀》卷一：「願此香華遍十方，以為微妙光明臺；諸天音樂天寶香，諸天餽膳天寶衣；不可思議妙法塵，一一塵出一切塵；一一塵出一切法，旋轉無閼互莊嚴；遍至一切三寶前，十方法界三寶前；皆有我身修供養，一一皆悉遍法界；彼彼無雜無障閼，盡未來際作佛事普熏法界；諸眾生蒙熏皆發菩提心，同入無生證佛智。」大正四六·頁 955c。



有關三昧與行法、懺法、懺儀的區別，釋大睿於《天台懺法之研究》中指出，智顛幾乎是將其視為同一。<sup>307</sup>釋法藏於《天台禪法的特質》說到：「台宗所謂的三昧行法，正是以事修和理觀組合而成的一整套修觀儀軌，依於這樣的儀軌，吾人可以漸次調熟身心，而自然地趣入天台圓頓止觀的禪觀修持之中，以證得圓教不思議中道實相之理。」<sup>308</sup>

法華三昧行法以何為依據？智顛云：「行法相貌多出《普賢觀經》中，及四安樂行中。行者若欲精進修三昧，令行無過失，當熟看二處經文。」<sup>309</sup>這說明了法華三昧行法是以《法華經》〈安樂行品〉及《普賢觀經》為所依，行者應熟知此二經，精進修法華三昧，令行無過失。

修行此法華三昧懺法有十種功德利益，明示修法華三昧能得六根清淨、普現色身等之果德。如「明三七日行法華懺法勸修第一」中云：

如來滅後，後五百歲濁惡世中，比丘比丘尼優婆塞優婆夷，誦大乘經者、欲修大乘行者、發大乘意者；欲見普賢菩薩色身者；欲見釋迦牟尼佛、多寶佛塔、分身諸佛及十方佛者；欲得六根清淨入佛境界通達無闕者。……欲得破四魔，淨一切煩惱，滅一切障道罪，現身入菩薩正位，具一切諸佛自在功德者，先當於空閑處，三七日一心精進，入法華三昧。若有現身犯五逆四重失比丘法，欲得清淨還具沙門律儀，得如上所說種種勝妙功德者，亦當於三七日中一心精進，修法華三昧。<sup>310</sup>

這是說，在如來滅後，後五百歲濁惡世中，末法時代四眾弟子若想要：(1) 誦大乘經、修大乘行、發大乘意；(2) 見普賢菩薩色身；(3) 見釋迦牟尼佛、多寶佛塔分身諸佛及十方佛；(4) 得六根清淨，入佛境

<sup>307</sup> 大睿法師指出：「智者所制的懺法，雖有懺儀、行法、懺法、三昧等諸多名稱，但智者卻未特另區分其間之差異性，而幾乎是將其視為同一。『懺儀』與『懺法』較著重於儀軌敘述；『行法』則含義廣泛，其並非僅指儀軌形式，且含事行與理觀的方法、原理敘述。因此，常行、常坐三昧亦可歸入於行法之範圍。至於『三昧』，則重在禪觀的掌握，其可含攝具體的懺悔儀軌，亦可不受儀軌限制，意起即修正觀。」釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 84。

<sup>308</sup> 釋法藏，《天台禪法的特質》，頁 20。

<sup>309</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 954b。

<sup>310</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 949b。

界通達無闕。以上四點出自於《普賢觀經》<sup>311</sup>，及《法華經》〈見寶塔品〉、〈普賢菩薩勸發品〉等品。行者若欲樂見普賢菩薩色身、見多寶佛塔、見釋迦牟尼及分身佛，及得六根清淨，應當修法華三昧。

其後，(5) 得聞十方諸佛所說，一念之中悉能受持通達不忘，解釋演說無障闕者；(6) 得與文殊師利、普賢等諸大菩薩共為等侶者；(7) 得普現色身，一念之中不起滅定，遍至十方一切佛土供養一切諸佛者；(8) 得一念之中遍到十方一切佛刹，現種種色身作種種神變，放大光明說法度脫一切眾生，入不思議一乘者；(9) 得破四魔淨一切煩惱，滅一切障道罪，現身入菩薩正位，具一切諸佛自在功德者。

若欲得到以上所說九種功德，應先於寂靜空閑處，三七日一心精進修行，入法華三昧。其次，(10) 若有現身犯五逆四重失比丘法，欲得清淨還具沙門律儀。也應當於三七日中一心精進，修法華三昧。這是根據《普賢觀經》，懺除罪障還得清淨法所感得之果。故三七日行法華懺法，即是修法華三昧。為何修法華三昧時間須要三七日？如〈普賢菩薩勸發品〉中所明<sup>312</sup>，欲修習《法華經》者，於三七日中，應一心精進。

此《法華經》是諸如來祕密之藏，於諸經中最在其上，行大直道無留難故。如轉輪王髻中明珠不妄與人，若有得者隨意所須種種珍寶悉皆具足。法華三昧亦復如是，能與一切眾生佛法珍寶。是故菩薩行者應當不計身命，盡未來際修行此經，況三七日耶！<sup>313</sup>

由此「勸修」文可知，智顛對法華三昧的重視，並且在此明示《法華經》是諸如來祕密之藏，於諸經中最在其上，直行無上菩提大道無留難故。如轉輪王髻中的明珠，久在髻中不妄與人。<sup>314</sup>「法華三昧」亦是

<sup>311</sup> 《普賢觀經》卷一：「誦大乘經者；修大乘者；發大乘意者；樂見普賢菩薩色身者；樂見多寶佛塔者；樂見釋迦牟尼佛及分身諸佛者；樂得六根清淨者，當學是觀。」大正九·頁 389c。

<sup>312</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈28 普賢菩薩勸發品〉：「欲修習是法華經，於三七日中，應一心精進。滿三七日已，我當乘六牙白象，與無量菩薩而自圍繞，以一切眾生所喜見身，現其人前，而為說法，示教利喜。」大正九·頁 61b。

<sup>313</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 949c。

<sup>314</sup> 《妙法蓮華經》卷五〈14 安樂行品〉：「如轉輪王，見諸兵眾有大功者，心甚歡

如此，就能與一切眾生佛法珍寶。是故菩薩行者應當不計身命，盡未來際修行此《法華經》，何況是三七日修！三七日修法華三昧，依行者上中下的根性共有九種證相，筆者將在下文「略明修證相第五」另外說明。

另外在「(四)行者請三寶方法」說到，行者奉請《法華經》中諸佛菩薩、天龍八部來到道場，誠請諸大聖眾證明並且在前發願：

欲為十方一切六道眾生，修行大乘無上菩提，破一切障道重罪，願得法華三昧，普現色身，於一念中供養一切十方三寶，於一念中普度一切十方六道一切眾生，令入一乘平等大慧故，於三七日一心精進，如經所說修行。<sup>315</sup>

行者自身發願為十方一切眾生，修行無上菩提，破除障道重罪，願得法華三昧，普現種種色身，度一切眾生，為入一乘平等大智慧門，故於三七日修一心精進。並祈願諸佛菩薩及普賢菩薩以本願力，接受我者懺悔，令我所行決定破諸罪障，法門現前。

### 三、理事一心精進修

「明三七日行法前方便第二」中，明修行有二種：一者初行，二者久行。教初行者當用此行法之前方便，包括禮佛懺悔、誦經與坐禪。教久修者直依《安樂行品》，正觀諸法空如實相。

一切之懺悔行法，皆必須事先作前方便之準備。「前方便」之內容，在《次第禪門》中舉出外方便（二十五方便）和內方便（正修行）二種。<sup>316</sup>然而在《摩訶止觀》中，分為遠方便（二十五方便）和近方便（十境、

---

喜，以此難信之珠，久在髻中不妄與人，而今與之。…此法華經，是諸如來第一之說，於諸說中最為甚深，末後賜與，如彼強力之王久護明珠，今乃與之。文殊師利！此法華經，諸佛如來祕密之藏，於諸經中最在其上，長夜守護不妄宣說，始於今日乃與汝等而敷演之。」大正九·頁 39a。

<sup>315</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 951b。

<sup>316</sup> 《次第禪門》卷二：「今明修禪方便，大開為二：一者外方便，即是定外用心之法；二者內方便，即是定內用心之法。」大正四六·頁 483c~484a。

十乘觀法)二種。

行者若不先嚴淨身心而突入道場，求道之深心不能感發，而且行不如法，則不能感應道交。這無非是為感通十方諸佛菩薩降臨加持，以祈能剋期取證。

行者於正式入道場修懺法之前，應先於前七日中，調伏其心，息諸外緣，作為修懺前之心理準備。然後，供養三寶，嚴飾道場，著潔淨衣，禮佛、懺悔、行道、誦經、坐禪、觀行、發願專精，作為「前行」的準備工夫。目的是為了「正行」修法華三昧，使正修時能與三昧相應，身心清淨無障礙，並且心所願求皆能滿願故。

「明正入道場三七日修行一心精進方法第三」中，行者於六齋日入道場之時，應自要其心，不惜身命，一心精進，滿三七日。若心有雜念不清淨，由心不淨故，不得與三昧正道相應，是故入道場後當於三七日間修一心精進。修「一心精進」有二種：一者、事中修一心，二者、理中修一心。

#### (一)、事中修一心精進

事中修一心者，如行者初入道場時即作是念：我於三七日中，若禮佛時當一心禮佛，心不異緣，乃至懺悔、行道、誦經、坐禪，悉皆一心，在行法中無分散意。如是經三七日，是名事中修一心精進。<sup>317</sup>

行者於三七日中，若禮佛、懺悔、行道、誦經、坐禪所有一切行事，悉皆一心，心不異緣，在行法當中無分散意，是為事中修一心精進。

#### (二)、理中修一心精進

二者、理中修一心精進，行者初入道場時應作是念：我從今時乃至三七日滿，於其中間諸有所作，常自照了，所作之心，心性不二。所以者何？如禮佛時心性不生不滅，當知一切所作種種之事，心性悉不生不滅。如是觀時見一切心悉是一心，以心性從本

<sup>317</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 950a。

已來常一相故。行者能如是反觀心源，心心相續，滿三七日不得心相，是名理中修一心精進法。<sup>318</sup>

行者應作思惟凡所作事，常自諦觀照了；所作之心，心性之體本自不二。如禮佛時，當下之心性悉不生不滅。由此了知一切所作種種之事，也是如此。作如是觀時，見一切心悉是一心，以心性從本已來常一相故。行者能如是反觀心源，體達心性不二，是為理中修一心精進。

此事中修與理中修二者，時間皆於三七日中修。前者主要在於行事之中悉皆一心，心不異緣，是屬於「止行」的作用。後者主要在於反觀心源，心性不二，是屬於「觀行」的作用。故由止行而導入觀行，教予行者一心精進、專精修懺，如此反觀內照，體達本源，期予正修懺法之時契入正法。

事中修與理中修是如何相互運用？在「(十)坐禪實相正觀方法」也有提到「行一一法時皆修此觀，六時之中一一時中，不得於事、理有闕，是名三七日中一心精進。」<sup>319</sup>這說明了修懺法時，必修理觀，也就是實相正觀。六時之中，於事、理皆修，缺一不可，如是方可稱為三七日中修一心精進。

行者於三七日中修懺悔時，若行、若坐、若住、若出入，大小便利掃灑洗滌，運為舉動視眴俯仰，應當心心存念三寶，觀心性空。不得於剎那頃，憶念五欲世事生邪念心，……乖「四安樂行」中說。若能如是心心相續，不離實相不惜身命，為一切眾生行懺悔法，是名三七日中真實一心精進修也。<sup>320</sup>

行者於三七日中修懺悔法時，若行、若坐、若住、若出入等一切舉止動作，應心常存念三寶，觀心性空。並且不起煩惱雜念生邪念心，乖違「四安樂行」所說。若能如是心心相續，不離實相，不惜身命，為一

<sup>318</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 950a。

<sup>319</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 954b。

<sup>320</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 954b。

切眾生行懺悔法，是名三七日中真實一心精進修。

#### 四、正修懺儀方法

「明初入道場正修行方法第四」，為入道場後正修懺儀的方法，共分為十法（十科）。行者初入道場之時，於三七日中，日夜六時修十法。於第一天第一時中先當具足修十法；於後六時一一時中，可略去請佛一法，其餘九法悉行無異。

在「(十)坐禪實相正觀方法」也有提到，行人初入道場，一時之中當具足修此十法。如是於六時中悉用此法，唯除召請三寶，於三七日中修於九法。

此十法中前九法為「事修」，屬於「有相行」；後一法為「理觀」，屬於「無相行」。目的是為了藉由事修以顯理觀，於種種事行當中，如理思惟，如理作意。正觀一切法空如實相，一切法門悉於一念心中現，是為觀心之實相懺悔。

前二法，「(一)行者嚴淨道場法」和「(二)行者淨身方法」，為入道場行懺法前之事宜。行者盡己所能嚴淨道場、供養三寶，並於入道場之前，沐浴淨身著清淨衣。以己力所辦，極令嚴淨，為了招賢感聖。若不能如此，重罪既不得滅除，三昧何由可發？

大睿法師指出，《法華懺》之「淨身方法」，與北周·耶舍崛多譯《十一面觀音經》<sup>321</sup>的儀軌有相似之處。此外，《法華懺》之「嚴淨道場」與《十一面觀音經》之安道場處<sup>322</sup>亦頗類似。故智者大師在制作《法華懺》時，事儀方面是否參考了《十一面觀音經》之儀式，形成《法華懺》的儀軌，是值得探討的。<sup>323</sup>

<sup>321</sup> 《佛說十一面觀世音神咒經》卷一：「若復有人於十四日朝或十五日，以香湯洗浴其身，著新淨衣，一上廁一洗浴，如此淨衣不得上廁。」北周·耶舍崛多譯，大正二十，頁 149c。

<sup>322</sup> 《佛說十一面觀世音神咒經》卷一：「安道場之處必須淨室，泥拭鮮潔香泥塗地，復以香水灑地。在其室中量七肘地縱廣正等，四角豎柱周匝懸幡。處中施一高座置觀世音像，像面向西，以種種華散其道場。」大正二十，頁 151a。

<sup>323</sup> 釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 104～105。

接著，「(三) 行者修三業供養法」，「(四) 行者請三寶方法」，「(五) 讚歎三寶方法」，「(六) 禮佛方法」，為行者入道場後修供養、奉請、讚歎、禮拜三寶之儀軌。行者由口讚、身禮、意想三業相應運心觀照，十方諸佛菩薩充塞法界，能禮所禮心無所得本性空寂，皆是無生無滅無有自性。

在「(六) 禮佛方法」中，明示了普賢菩薩為「法華懺悔主」，<sup>324</sup> 此處點出了普賢菩薩在《法華三昧懺儀》的重要地位，也可知道智顛為何會特別重視普賢菩薩及《普賢觀經》。故法華行者禮敬諸佛及諸菩薩之後，三唱「普賢菩薩摩訶薩」聖號，在其面前胡跪說罪懺悔、發願，並普為四恩三有及法界眾生行懺悔。

「(七) 懺悔六根及勸請、隨喜、迴向、發願方法」文，此處所示的懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願，其後被通稱為「五悔」。行者既禮佛竟，燒香散華，觀想三寶充塞虛空，普賢菩薩乘六牙白象和無量眷屬圍繞至行者前。行者向普賢菩薩前發露懺悔，一心一意地為一切眾生行懺悔法。

「懺」名陳露先惡；「悔」名改往修來。此懺法以懺悔滅罪為主，故須於六時修五悔，即於晨朝、日中、日沒、初夜、中夜、後夜等六時，勤修懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等，此五悔廣被後世納入懺法之儀軌中。

「五悔」之修持方法出現在那些經典？大睿法師在其著《天台懺法之研究》中，已將有關「五悔」之經典依據列出。並且指出，南朝時期已有「五悔」的懺悔方法，《觀佛三昧海經》應是談論「五悔」的最早經典。故智者大師之「五悔」思想，有可能受《觀佛三昧海經》和《菩薩五法懺悔文》，以及慧思之影響。<sup>325</sup>

此「五悔」的內容可分為：(1) 懺悔六根，又分成眼、耳、鼻、舌、身、意之懺悔文。懺悔文句大多出於《普賢觀經》之六根懺悔文，今擷取經意簡略說明以成懺悔行法。行者懺悔六根無始以來所造之惡業，斷

<sup>324</sup> 《法華三昧懺儀》卷一：「一心敬禮普賢菩薩摩訶薩(三唱此菩薩，是法華懺悔主。行者當自作心，的對此菩薩胡跪說罪懺悔并發願等，其餘諸佛菩薩悉作證明，三七日中皆悉如是)。」大正四六·頁 952a。

<sup>325</sup> 釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 108～109。

相續心，終不更造，發菩提心，生重慚愧，發露懺悔。六根是眾生造業之根本，懺悔不只在罪相之懺除，更要在意念上起懺悔心。意根是一切生死根本，眾苦之根源。行者向普賢菩薩及一切世尊前，發露懺悔意根一切重罪，乃至六根所起一切惡業。使已起、今起、未來應起惡業，皆能洗滌懺悔，畢竟清淨。

知禮於《修懺要旨》云：「六根懺悔若成，六根清淨可獲。若不以圓觀為主，則不名大乘懺法。」<sup>326</sup>六根懺悔清淨，可得六根清淨（位）。然而此中所謂的圓觀，是指圓頓止觀。

(2) 勸請，懺悔竟一心作念，請十方諸佛菩薩久住，說法度眾生。

(3) 隨喜，於諸佛菩薩之諸功德，及凡夫有漏與無漏一切善業，皆起隨喜心。(4) 迴向，將三業所修一切善業，供養十方佛，迴向此福願求佛道。(5) 發願，行者於普賢菩薩及一切世尊前，隨心自說心中所有諸願。至心發願，「願命終時神不亂，正念直往生安養，面奉彌陀值眾聖，修行十地勝常樂。」此文即可看出智顛對「淨土」之嚮往。

在《法華經》〈藥王菩薩本事品〉說到<sup>327</sup>，若有女人聞是《法華經》如說修行，由受持〈藥王菩薩本事品〉的緣故，能轉女成男，於此命終即往極樂世界。故智顛應有受到《法華經》的影響，將所修的「法華三昧」，自身發願往生安養世界，願見彌陀及諸聖眾。又智顛臨終之時，口稱彌陀、觀音聖號和唱《法華》、《無量壽》二經，又云觀音來迎，可知智顛確實願求往生西方。

依「發願」文來說，日本學者安藤俊雄提出四點，《法華三昧懺儀》與《觀無量壽經》有關的理由。<sup>328</sup>並且，將「上品上生」之「三心」配

<sup>326</sup> 《四明尊者教行錄》卷二，大正四六·頁 869b。

<sup>327</sup> 《妙法蓮華經》卷六〈23 藥王菩薩本事品〉：「若如來滅後後五百歲中，若有女人聞是經典，如說修行。於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛、大菩薩眾，圍繞住處，生蓮華中，寶座之上，不復為貪欲所惱，亦復不為瞋恚愚癡所惱，亦復不為憍慢嫉妬諸垢所惱，得菩薩神通、無生法忍。得是忍已，眼根清淨，以是清淨眼根，見七百萬二千億那由他恒河沙等諸佛如來。」大正九·頁 54b~c。

<sup>328</sup> 安藤俊雄指出四個理由：「第一、智顛在撰《法華三昧懺儀》時，應有將《觀無量壽經》的九品段，尤其是上上品之文放在心裡。第二、認為法華三昧是往生西方之因。第三、彌陀依正之格位頗高，有報身報土之跡。第四、往生人之行位也非常高。」安藤俊雄著，釋依觀譯，《天臺思想史》，頁 314。



於「(七)懺悔六根及勸請、隨喜、迴向、發願方法」文。即：一、至誠心，相對於(1)懺悔六根法和(2)勸請法。二、深心，相對於(3)隨喜法。三、迴向發願心，相對於(4)迴向法和(5)發願法。<sup>329</sup>

智顗將「彌陀淨土」視爲何等地位？日本學者安藤俊雄說：「《法華三昧懺儀》中的智顗，應持嘉祥吉藏所說的北地人的見解<sup>330</sup>，認爲彌陀爲智果圓滿之報身，安養是依法藏在八地所建的誓願而成就的報土。」

331

發願之法，隨行者心中種種諸願當自宣說。祈願「於此身行道無障，四魔不起，得深三昧，入諸法門。」並弘法度生，臨終捨命之時正念成就。乃至未來世中出家修道，與一切眾生成等正覺。

知禮於《修懺要旨》云：「修發願者，要誓志行也。」今既求生安養，必須淨業莊嚴。如果沒有願力牽引，臨終時豈能正念分明，既求往生宜應專切，故誠心發願決志要期。<sup>332</sup>其後，勸請、隨喜、迴向、發願四悔，知禮也一一作了說明。<sup>333</sup>

「(八)行道法」，行者禮佛竟正身威儀，右邊法座燒香散華行道。心念三寶稱諸佛菩薩名已，即當誦經。行者此時作觀，覺了誦經音聲性空，亦知舉足下足心無所得不住行相，此身影現於十方世界圍遶諸佛。如是遶旋三匝乃至百匝，隨自斟酌。行道欲竟，稱三寶名並作契喼（梵喼），回至本禮佛處，唱三歸依文一一作禮。

「(九)重明誦經方法」，乃對(八)行道法再作說明，明誦經與行道之法必須配合運作。行者即於行道中，稱諸佛菩薩名字竟，一心正念誦《法華經》。誦經方法分爲二種：一具足誦、二不具足誦。

(1) 具足誦者，行者先已讀誦通利《法華經》一部，使入道場，可

<sup>329</sup> 安藤俊雄著，釋依觀譯，《天臺思想史》，頁 315～317。

<sup>330</sup> 《觀無量壽經義疏》卷一：「問：安養世界爲報土、爲應土耶？答：解不同。一、江南師云：是報土。何者以破折性空位中？以四十八願所造故也。二、北地人云：八地以上法身位，以願所造，故云報土。」隋·吉藏撰，大正三七·頁 235a。

<sup>331</sup> 安藤俊雄著，釋依觀譯，《天臺思想史》，頁 319。

<sup>332</sup> 《四明尊者教行錄》卷二，大正四六·頁 869c～870a。

<sup>333</sup> 《四明尊者教行錄》卷二：「所以悉稱悔者，蓋皆能滅罪故也。勸請則滅波旬請佛入滅之罪；隨喜則滅嫉他修善之愆；迴向則滅倒求三界之心；發願則滅修行退志之過。」大正四六·頁 869b。

從卷第一誦一品或至一卷。行道欲竟即停止誦經，還歸本坐處。若仍未意欲坐禪，更端坐誦經，「但四時坐禪，不得全廢」。若人本不習於坐禪，但欲誦經懺悔，當於行坐之中時久誦經，疲極可暫攝念，休息竟便即誦經，亦不乖違「行法」。如《普賢觀經》云：

此觀功德除諸障礙，見上妙色，不入三昧，但誦持故，專心修習，心心相次，不離大乘，一日至三七日得見普賢。<sup>334</sup>

由觀普賢菩薩色身的功德，能除諸障礙，見上妙色。不入三昧，但由「誦持」力故，專心修習，不離大乘，一日至三七日，即得見普賢色身。此處「不入三昧，但誦持故」，與慧思《安樂行義》之「有相行」的說法相似。慧思之「有相行」即是讀誦行，以散心精進讀誦《法華經》，但「不修禪定、不入三昧」。這是依《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉而說，若行成就得見普賢菩薩色身。

(2) 不具足誦者，行者本身未曾誦《法華經》，爲了行「三昧」故，應當誦〈安樂行品〉一品通利，亦可兼誦《法華》餘品，但不得誦其他經典。

誦經之法，當使文句一一分明，音聲辯了不緩不急。心繫緣經中文句，如對經文不得謬誤。其次當靜心了知音聲性空，如空谷嚮。雖不得音聲，而心歷歷照了諸句義。行者運想此法音充滿法界，供養三寶，普施眾生令入大乘一實境界。

修懺儀軌之實質內涵，即在於理觀，也就是實相正觀。「(十)坐禪實相正觀方法」，即是說明行者如何於禪坐中正觀實相之法。行者於行道、誦經竟，當還坐處端身正坐，調和氣息放寬身心。「一如坐禪前方便中說」，應是指《次第禪門》之〈分別禪波羅蜜前方便〉第六之一，其中的「二十五方便」而說<sup>335</sup>。

<sup>334</sup> 《普賢觀經》卷一，大正九·頁 389c。

<sup>335</sup> 《次第禪門》卷二：「就明外方便自有五種，第一具五緣、第二訶五欲、第三棄五蓋、第四調五法、第五行五法。此五五凡有二十五法，並是未得禪時，初修心方便之相。」大正四六·頁 484a。

然後，攝念正觀，破除罪業之相。如何正觀？「如菩薩法不斷結使，不住使海，觀一切法空如實相，是名正觀。」<sup>336</sup>正觀實相，即是觀一切法空如實相。如何觀一切法空？

行者當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。……雖不得心非心相，而了了通達一切心非心法，一切皆如幻化，是名觀心無心，法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜。<sup>337</sup>

諦觀現在「一念妄心」<sup>338</sup>，隨著所緣之境，此心若以「四句分別」<sup>339</sup>的話：為「因心故心」（是A）；或是「不因心故心」（非A）；或是「亦因心亦不因心故心」（亦A亦非A）；或是「非因心非不因心故心」（亦非A亦非非A）。此四句是說明若因有心故有作用；或不因有心而有作用；繼而雙是、雙非。如是以「四句推檢」之，於四種因緣中求心畢竟不可得。在諸經論中，也常以四句分別之形式來解釋各種義理。如《中論》卷一<sup>340</sup>中，「不自生、不他生、不共生、不無因生」為「無生四句」，此即是以四句推檢之。<sup>341</sup>

爾時行者不見心是生死；亦不見心是涅槃，既不得所觀；亦不存能觀，不取不捨不倚不著。一切念想不起，心常寂然如虛空，亦不住寂然，言語道斷不可宣說。通達一切心法、非心法皆如幻化，是名觀心無心，

<sup>336</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁954a。

<sup>337</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁954a。

<sup>338</sup> 大睿法師解釋云：「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』為修觀之入手處意義相似，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。」釋大睿，《天台懺法之研究》，頁102。

<sup>339</sup> 「四句分別」，即以肯定、否定、複肯定、複否定等四句來分類諸法之形式，又作四句法。即由一種標準（A），或二種標準（A與B），把諸法分類為下列四種（四句）：第一句「是A（非非A）」，第二句「非A」，第三句「亦A亦非A」，第四句「亦非A亦非非A」。有時非A即B，在任何場合，A與非A（或B）均有相互包含對方之關係。《佛光大辭典》，頁1675。

<sup>340</sup> 《中論》卷一〈1 觀因緣品〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」大正三十·頁2b。

<sup>341</sup> 陳堅著，《無明即法性一天臺宗止觀思想研究》，頁390～301。

法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜。

作是懺悔名大懺悔；名莊嚴懺悔；名無罪相懺悔；名破壞心識懺悔。行此懺悔心，如流水不住法中。所以者何？一切妄想顛倒所作罪福諸法皆從心起，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。<sup>342</sup>

此段文即是引自《普賢觀經》<sup>343</sup>，作懺悔時觀想「我心自空，罪福無主」，一切諸法也是如此。以觀心無此心，法不住著法，如是行懺悔名爲「大懺悔、莊嚴懺悔、無罪相懺悔、破壞心識懺悔」。行此懺悔法時，身心清淨不住著於法中，猶如流水一般。這說明此懺悔法是以「空觀」達到滅罪的目的，是爲大懺悔、無（罪）相懺悔。

在此點出了實相正觀與「無相懺悔」之間的重要關係，懺悔不僅是在事相上之懺悔，更重要的是理觀上之懺悔。「無相懺悔」的概念在《普賢觀經》中說到：

時諸世尊，以大悲光明，為於行者說「無相法」，行者聞說第一義空。行者聞已，心不驚怖，應時即入菩薩正位。<sup>344</sup>

世尊以大慈悲光明，爲懺悔行者說「無相法」，指「無相懺悔」。行者聞世尊說「第一義空」，心不驚怖，即時登入菩薩正位。此無相懺悔，是十方諸佛菩薩所行持的懺悔法門。故無相懺悔，即是觀「第一義空」。入菩薩正位，在「明三七日行法華懺法勸修第一」也提到，欲於現身「入菩薩正位」者，應一心精進入法華三昧。

<sup>342</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 954a～b。

<sup>343</sup> 《普賢觀經》卷一：「我心自空，罪福無主，一切法如是，無住無壞。如是懺悔，觀心無心，法不住法中，諸法解脫滅諦寂靜，如是想者名大懺悔；名莊嚴懺悔；名無罪相懺悔；名破壞心識（懺悔）。行此懺悔者，身心清淨不住法中，猶如流水。念念之中，得見普賢菩薩及十方佛。」大正九·頁 392c～393a。

<sup>344</sup> 《普賢觀經》卷一，大正九·頁 393a。

如何觀第一義空？如《普賢觀經》中說，思惟第一義甚深空法，令心與空慧相應。<sup>345</sup>其後也提到利利居士修懺悔法時，但當正心，不謗三寶，不須以禮拜方式懺悔，當憶念甚深經法第一義空，是名利利居士修「第一懺悔」。<sup>346</sup>

那麼，三昧與懺悔的關係為何？

如是觀時，能破一切生死顛倒，……以是因緣，得與三昧相應。三昧力故，即見普賢及十方佛摩頂說法，一切法門悉現一念心中，非一非異，無有障闕。<sup>347</sup>

如是觀心無心一切法皆空之時，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。以是因緣，得與三昧相應。由三昧之力，得見普賢菩薩及十方諸佛摩頂說法，一切法門於一念心中現。

對於三昧與懺悔，知禮認為智顗制懺的目的，是為初發心行者懺悔罪障，懺悔清淨已方可修三昧。<sup>348</sup>

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。六根不斷五欲，得淨諸根，見障外事。廣說如《法華經》、《普賢觀經》中所明。<sup>349</sup>

行者觀心如虛空，於畢竟淨心中見一切法門通達無礙，是名「觀心

---

<sup>345</sup> 《普賢觀經》卷一：「若欲除滅令無過患，還為比丘具沙門法，當勤修讀方等經典，思第一義甚深空法，令此空慧與心相應。當知此人，於念念頃，一切罪垢永盡無餘，是名具足沙門法式具諸威儀。」大正九·頁 394a。

<sup>346</sup> 《普賢觀經》卷一：「云何名利利居士懺悔法？懺悔法者，但當正心，不謗三寶，不障出家，不為梵行人作惡留難，應當繫念修六念法。亦當供給供養持大乘者，不必禮拜，應當憶念甚深經法第一義空。思是法者，是名利利居士修第一懺悔。」大正九·頁 394a。

<sup>347</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 954b。

<sup>348</sup> 《金光明經文句記》卷三：「又有一卷《法華三昧》別行於世，大師制立，正為初心懺障道罪，方可造修諸禪三昧。」大正三九·頁 115c~116a。

<sup>349</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 954b。

實相懺悔」。六根不斷五欲，得淨諸根，如《普賢觀經》中所明<sup>350</sup>，普賢菩薩爲行者說六根清淨懺悔之法，如是懺悔見障外事，得六根清淨。在《法華經》〈法師功德品〉，亦明持誦《法華》可感得六根清淨之功德。

又《普賢觀經》云：

一切業障海，皆從妄想生；若欲懺悔者，端坐念實相；眾罪如霜露，慧日能消除；是故應至心，懺悔六情根。<sup>351</sup>

此文是《普賢觀經》中最有名的偈子，點出了懺悔與觀修實相的關係。端坐，是以禪坐的方式而言。如何「念」實相？是以憶念或觀想的方式緣諸法實相之理。觀罪性空，猶如晨朝經日照之霜露一樣，是故行者應至心懺悔六根。

《普賢觀經》雖未提到「法華三昧」，但有記載「正念思惟一實境界」<sup>352</sup>及「若欲懺悔者，端坐念實相」等文，智顛依此等經文說明《法華三昧懺儀》是觀諸法實相之理的行法。是故行者修「法華三昧」行大懺悔法時，即是正觀實相，也就是觀第一義甚深空法。

懺法與禪觀的關係，真定法師於〈天台順逆二觀在觀門上的運用與開展〉一文中說：「對智顛而言，懺法＝禪觀，而懺悔法門在修行上有兩種作用，第一、是坐禪正觀的前行準備；第二、同時也是證入實相境界的前行。」<sup>353</sup>

智顛於《次第禪門》將懺悔方式，分爲作法懺悔、觀相懺悔、無生懺悔。<sup>354</sup>此處所謂的無生懺悔，相當於無相懺悔。知禮於《金光明經文

<sup>350</sup> 《普賢觀經》卷一：「普賢菩薩爲於行者，說六根清淨懺悔之法。如是懺悔，一日至七日，以諸佛現前三昧力故，普賢菩薩說法莊嚴故，耳漸漸聞障外聲，眼漸漸見障外事，鼻漸漸聞障外香，廣說如《妙法華經》。得是六根清淨已，身心歡喜無諸惡相，心純是法，與法相應，復更得百千萬億旋陀羅尼。」大正九·頁 390c～391a。

<sup>351</sup> 《普賢觀經》卷一，大正九·頁 393b。

<sup>352</sup> 《普賢觀經》卷一，大正九·頁 389c。

<sup>353</sup> 釋真定，〈天台順逆二觀在觀門上的運用與開展〉，《圓光佛學學報》第十四期，頁 142～143。

<sup>354</sup> 《次第禪門》卷二：「今明懺悔方法，教門乃復眾多，取要論之，不過三種：一、

句記》裡認為這三種懺法，無生是主；作法、取相二者為助緣。<sup>355</sup>知禮並且於《修懺要旨》也提到能懺、所懺俱忘，名為「最上第一懺悔」<sup>356</sup>。故修習懺儀之方法與目的，是以「無生理觀」為懺悔之主體；以所作事儀為懺悔之助緣，方為修懺之要旨。

## 五、「法華三昧」之修證相

在「略明修證相第五」中，行者於三七日一心精進修三昧時，於三七日中間或滿三七日已，有三種不同之證相。一者下根行者證相，二者中根行者證相，三者上根行者證相。此三根又各有下中上三品之差別，順序從下根下品最後至上根上品，共為九品之修證相。這是依法華三昧之修證相的先後而分，修此三昧時先由戒根清淨，繼而定根清淨，進而達到慧根清淨。以下，依下中上三根行者之根性，略述修法華三昧之證淨相。

一、下根行者證淨相：行者於三七日中間或三七日滿，獲得戒根清淨。其中分為三品：

（一）、下品戒根淨相：行者得種種靈異好夢，或覺知諸根明淨，四大輕利，道心勇發。

（二）、中品戒根淨相：行者於行道、坐禪中，見種種靈異瑞相，身心慶悅得法喜樂，無諸惡相現前。

（三）、上品戒根淨相：行者於行道及坐禪中，雖不證種種法門，而身心安樂寂靜，於靜心中自見其身戒清淨相。

二、中根行者證淨相，謂行者得定根清淨。其中分為三品：

---

作法懺悔，此扶戒律以明懺悔。二、觀相懺悔，此扶定法以明懺悔。三、觀無生懺悔，此扶慧法以明懺悔。此三種懺悔法，義通三藏摩訶衍但從多為說。前一法多是小乘懺悔法；後二法多是大乘懺悔法。」大正四六·頁 485b~c。

<sup>355</sup> 《金光明經文句記》卷三：「初作法、二取相、三無生，行者應知三種懺法，無生是主；二為助緣。」宋·知禮撰，大正三九·頁 115c。

<sup>356</sup> 《四明尊者教行錄》卷二：「惑智本如理事一際，能障、所障皆泯；能懺、所懺俱忘，終日加功終日無作，是名無罪相懺悔、亦名大莊嚴懺悔、亦名最上第一懺悔。以此無生理觀為懺悔主，方用有作事儀為懺悔緣。」大正四六·頁 869b。

(一)、下品定根淨相：行者於坐禪時，忽覺身心澄靜，發諸禪定。或緣眾生，證慈悲喜捨；或復緣佛相好，善心開發入諸「三昧」。

(二)、中品定根淨相：行者於坐禪時身心安定，見身三十六物了了分明。發諸喜樂，入種種禪定。因發諸禪定，身心快樂寂然正受。或緣諸法，而生慈悲喜捨；或緣諸佛之微妙智慧及種種功德，而生「三昧」。

(三)、上品定根淨相：行者於坐禪中身心安靜，心緣世間陰入界法悉皆不實，一切諸法不生不滅。猶如虛空身心寂然，與空無相無願相應，而生種種諸深禪定。厭離世間憫念一切，無復蓋覆及諸惡法。

二、上根行者證淨相：謂行者得慧根清淨。其中分爲三品：

(一)、下品慧根淨相：若於三七日中若三七日滿，於行、坐之中，入諸禪定。智慧分明了達諸法，方便巧說無有障闕。通達十二部經，隨義解釋，難問無滯，說法無盡。

(二)、中品慧根淨相：行者於行、坐誦念之中，身心寂然猶如虛空，入諸寂定，於正慧之中見普賢菩薩色身。

於正慧中，面見普賢菩薩乘六牙白象，與無量菩薩眾而自圍遶，以一切眾生所喜見身現其人前。是人以見普賢菩薩故，即得三昧及陀羅尼。其名曰：旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼。<sup>357</sup>

此段文是源自《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉，由此可知見普賢菩薩色身、得三昧及陀羅尼，是在上根行者之中品慧根淨相中所得到的。這也證明了，修證法華三昧與普賢菩薩確實有密不可分的關係。陀羅尼者，即是大智慧，得是大智慧故，於諸佛所說法一聞不忘，通達無礙，得種種諸智慧門。

(三)、上品慧根淨相：行者亦於行、坐誦念之中，身心豁然清淨入甚深禪定，覺慧了了分明心不動搖。

<sup>357</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 955b。



於禪定中，得見普賢菩薩、釋迦、多寶分身世尊及十方佛，得無闍大陀羅尼，獲六根清淨。普現色身，開佛知見，入菩薩位，廣說如《普賢觀經》中。<sup>358</sup>

此文在前面的「勸修」文與《普賢觀經》中也有提到，但在此卻屬於上根行者之上品慧根證淨相。故而，上根行者藉由修上品慧根清淨成就，得無闍大陀羅尼，獲六根清淨，普現色身，入菩薩位。

奉請禮敬釋迦、多寶二佛及釋迦分身諸佛，在《懺儀》中多處可見。但在「上根上品慧根淨相」中又特別提出，這意味著若入法華三昧定，於禪定中是可以見到釋迦、多寶二佛的。

在《懺儀》中見釋迦、多寶二佛，與《思惟略要法》中的「法華三昧觀法」所觀的對象是一樣的。如何緣所觀的對象？《法華三昧懺儀》是在禪定中見，屬於「定中見」；《普賢觀經》是從觀普賢菩薩色身中見，屬於「觀中見」；而《思惟略要法》是憶「念」所作用並且與「禪定」相結合，因此這三者皆與禪定有關。

以上所說為三根行者得證之相，但有魔事與此相似，是故行者應善分別。若欲得此大功德利者，應當於三七日中一心精進，依前面所說的方法修之，若不得須更加用功切勿懈怠。如果三昧仍未現在前，該如何做呢？

若得障道罪漸滅，而三昧諸深法門未現在前，欲常行三昧，未必悉依上十法，但取〈安樂行品〉中所說之意。一心修習即自得六根清淨，見十方佛，獲普現色身，開佛知見，入菩薩位也。<sup>359</sup>

此中欲「常行三昧」，是指經常或長時間修行法華三昧，不一定皆依上面「十法」，但取〈安樂行品〉中所說之意，是指「四種安樂行」。一心修習即得六根清淨、見佛、獲普現色身，登入菩薩位，此為上根行者之上品慧根證淨相。既然如此，為何還要修前面九法？智顓解釋到，於

<sup>358</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 955b。

<sup>359</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 955b。

六時中而行事儀者，是爲教新學菩薩未能入深三昧之前，先以「事法」調伏其心，破除障道重罪，如此身心清淨得法喜味。其後又說到：

若欲一心常寂入深三昧，即須廢前所行。直依「安樂行」常好坐禪，觀一切法空如實相，不起內外諸過，大悲憐憫一切眾生心無間念，即是修三昧也。<sup>360</sup>

行者若欲一心常寂入深三昧中，須廢前面所行之「事法」（事修）。直依「安樂行」常好坐禪（理觀），此即是慧思所提倡的「無相安樂行」，觀一切法空如實相，不起內外諸過，以大悲心憐憫一切眾生心無間念，即是修法華三昧。

#### 第四節 《摩訶止觀》之「法華三昧」思想

智顗的止觀思想，承自於慧思的漸次、不定、圓頓三種止觀，皆是大乘禪法，俱緣實相且同名止觀。所謂的圓頓止觀便是指《摩訶止觀》，爲智顗晚年講說於玉泉寺，述說自「己心中所行法門」。故此《摩訶止觀》是智顗自身悟法華三昧之後，所領悟法華究竟圓融之妙說。

湛然於《止觀輔行傳弘決》中<sup>361</sup>讚歎天台智顗所說的《摩訶止觀》，不但定慧兼美，義理與止觀雙明，集一代教相法門，攢《法華經》之究極妙旨，成不思議十乘十境觀法，爲實踐法華圓教之觀行方法。湛然並且於《法華文句記》提到：「一色一香無非『四一』，如此觀行，真法華之三昧也。」<sup>362</sup>

宋·元照於《小止觀》〈序〉文中云，所謂「止觀」或云「定慧、寂

<sup>360</sup> 《法華三昧懺儀》卷一，大正四六·頁 955b~c。

<sup>361</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷一：「天台說此一部，定慧兼美，義觀雙明，撮一代教門，攢法華經旨，成不思議十乘十境，待絕滅絕，寂照之行。」大正四六·頁 142b。

<sup>362</sup> 《法華文句記》卷二〈釋序品〉：「一心三諦理一也；一心三觀行一也；作是觀者人一也；能證觀境教一也。……一色一香無非『四一』，如此觀行，真法華之三昧也。」大正三四·頁 189b。

照、明靜」，雖不同名稱其意義是相同的。並且說：「天台大師靈山親承，承止觀也；大蘇妙悟，悟止觀也；三昧所修，修止觀也。」<sup>363</sup>由此觀之，三昧與止觀的關係是不可分割的。

《摩訶止觀》共十卷，整體架構由「五略、十廣」組織而成，以廣略方式敘述圓頓止觀的實踐方法。五略中之「第二、修大行」勸進行者修四種三昧行法，作為實踐止觀的行儀。「第三、感大果」明行者依四種三昧修行，若順中道而行即感勝妙之果報。十廣中之『第七、正修章』論述十境與十乘觀法，十境為行者修止觀時所觀的境；十乘觀法為行者修止觀時能觀的法，故十境與十乘觀法可謂《摩訶止觀》之精華處。

從《摩訶止觀》卷二上所載<sup>364</sup>，智顛言「三昧」的行法眾多，約略提出四種：一、常坐三昧；二、常行三昧；三、半行半坐三昧；四、非行非坐三昧，「法華三昧」列在半行半坐三昧之中。並且說到，修四種三昧能「入菩薩位」。另外智顛於《四教義》也提到，行者若欲迅速「入十信位」，具六根清淨，應當修四種三昧。<sup>365</sup>

天台圓融實相論中的止觀法門，是藉此四種三昧來實踐，為天台宗門人修行圓頓止觀的方法。知禮之《修懺要旨》對「四種三昧」說到：「夫諸大乘經所詮行法，約身儀判，不出四種，攝一切行，罄無不盡。」<sup>366</sup>指出大乘經典所詮示之「行法」，以這四種三昧包攝一切行，沒有不盡入的。

佐藤哲英指出：《法華經》因兼說坐與行二種行法，故暫攝之於半行半坐三昧，但是這並不是認為《法華經》的精神，不以半行半坐的行法

<sup>363</sup> 《小止觀》卷一〈序〉：「曰止觀、曰定慧、曰寂照、曰明靜，皆同出而異名也。若夫窮萬法之源底，考諸佛之修證，莫若止觀。天台大師靈山親承，承止觀也；大蘇妙悟，悟止觀也；三昧所修，修止觀也；縱辯而說，說止觀也。故曰：『說己心中所行法門。』」宋·元照撰，大正四六·頁 462a。

<sup>364</sup> 《摩訶止觀》卷二：「二勸進，四種三昧入菩薩位。……行法眾多略言其四：一常坐、二常行、三半行半坐、四非行非坐。」大正四六·頁 11a。

<sup>365</sup> 《四教義》卷一一：「出世行人若欲疾得入十信位，具六根清淨，宜起精進，不惜身命，應當加修四種三昧。四種三昧者：一常坐三昧，如《文殊般若經》說。二常行三昧，如《般舟經》說。三半行半坐三昧，如《方等經》、《法華經》說。四非行非坐三昧，即是諸大乘經所說種種行法。此諸三昧行法，具如諸大乘經中說。」大正四六·頁 761a。

<sup>366</sup> 《四明尊者教行錄》卷二，大正四六·頁 868a。

不能體悟。四種三昧都是妙悟《法華經》根本精神諸法實相之理的行法，因此《摩訶止觀》所說的四種三昧是「廣義的法華三昧」。<sup>367</sup>

## 一、以《大智度論》對「三昧」之詮釋

一般所謂的「三昧」，是梵語 *samadhi* 之音譯。又名三摩提，或三摩地、三摩帝。意譯為正定、定、等持、正受、調直定、正心行處、息慮凝心等，即是將心定於一處（或一境）的一種安定狀態。

《大智度論》卷七〈1 序品〉：「善心一處住不動，是名三昧。」<sup>368</sup>指修行者之心定於一處而不散亂之狀態，是名三昧。

同〈1 序品〉又云：

一切禪定，亦名定，亦名三昧。四禪亦名禪，亦名定，亦名三昧。除四禪，諸餘定亦名定，亦名三昧，不名為禪。<sup>369</sup>

一切的禪定，亦名為「定」，亦名為「三昧」。四禪又稱為「禪」，除了四禪以外，其餘諸定，不名為禪。

「正定」，即離諸邪亂，攝心不散的意思。心定於一處而不動，故稱「定」。遠離昏沈、掉舉而保持平等的心，故稱「等持」。正受所觀之法，故稱「正受」。調心之暴，直心之曲，定心之散，故曰「調直定」。正心之行動，使合於法的依處，故稱「正心行處」。息止緣慮，凝結心念，故言「息慮凝心」。

如《大智度論》卷二三〈1 序品〉所云：

一切禪定攝心，皆名為三摩提，秦言正心行處。是心從無始世界來常曲不端，得此正心行處，心則端直，譬如蛇行常曲，入竹筒

<sup>367</sup> 佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究：特以著作的考證研究為中心》，頁 163。

<sup>368</sup> 《大智度論》卷七，大正二五，頁 110b。

<sup>369</sup> 《大智度論》卷二八，大正二五，頁 268b。

一切的禪定以攝心爲主，皆名爲三摩提，或名爲正心行處。是心從無始以來常曲不端正，若得此正心行處（三摩提），心則端直，如蛇入竹筒中則直。

一般修行大都止心於一處，不令散亂，並保持寂靜，此一狀態稱爲三昧。達三昧之狀態時，進而可生起正智慧而開悟真理，故藉由此三昧修行而達到佛之聖境者，則稱爲三昧發得或發定。

與三摩地（梵 *samadhi*，三昧、等持）相似的還有：三摩鉢底（梵 *samapatti*，等至、正受、正定、現前）及三摩呬多（梵 *samahita*，等引、勝定）但實際上，三昧應是指三摩地而言。

於佛典中，*samadhi* 譯爲「等持」時，「等」乃指離開心之浮（掉舉）沈（惛沈），而得平等安詳，「持」則指將心專止於一境之意，此即爲將心止於一境而不散亂之狀態，稱爲「心一境性」。<sup>371</sup>

《大智度論》卷二十八也謂三昧有兩種：(1)聲聞法中之三昧，即空三昧、無願三昧、無作三昧；(2)摩訶衍法中之三昧，即有覺有觀、無覺有觀及無覺無觀之三昧。其次在三重三昧中，又有空空三昧、無相無相三昧、無作無作三昧等。<sup>372</sup>

智顛對「三昧」的定義爲何？如《摩訶止觀》中云：

通稱三昧者，調直定也。《大論》云：「善心一處住不動，是名三昧。」法界是一處，正觀能住不動，四行為緣，觀心藉緣調直，故稱三昧也。<sup>373</sup>

智顛採用一般通稱三昧爲「調直定」的解釋，其在《大智度論》中

<sup>370</sup> 《大智度論》卷二三，大正二五，頁 234a。

<sup>371</sup> 《佛光大辭典》，頁 580。

<sup>372</sup> 《大智度論》卷二八，大正二五，頁 268b。

<sup>373</sup> 《摩訶止觀》卷二，大正四六·頁 11a。

也有提到<sup>374</sup>。並且引《大智度論》說明三昧的狀態，是將善心於一處住不動。<sup>375</sup>法界是一處，以正觀安住不動，以四行（四種三昧）為助緣，觀心時藉著助緣調直，故稱為三昧。

## 二、四種三昧之「法華三昧」

在《摩訶止觀》五略之「第二、修大行」中，明示圓頓止觀的行法時，以勸修四種三昧為三昧的行法。故修習止觀的核心是以四種三昧為助緣，正修圓頓止觀法門為要旨。四種三昧之中，法華三昧為半行半坐三昧之一。有關四種三昧的形成過程，大野榮人著《天台止觀成立史の研究》一書中，已有詳細地敘述，故筆者在此省略不另作說明。

智顛為何將法華三昧列為半行半坐三昧呢？

三明半行半坐，亦先方法、次勸修。方法者，身開遮、口說默、意止觀。此出二經，《方等》云：旋百二十匝却坐思惟。《法華》云：其人若行若立讀誦是經，若坐思惟是經，我乘六牙白象現其人前，故知俱用半行半坐為方法也。<sup>376</sup>

智顛引用《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉說<sup>377</sup>，行者若行、若立讀誦《法華經》，若坐思惟《法華經》，普賢菩薩即乘六牙白象現其人前。由此得知，法華三昧是屬於半行半坐三昧。

約法華三昧來說，分為方法與勸修二方面來說明。

（一）方法：

<sup>374</sup> 《大智度論》卷七〈1 序品〉：「諸菩薩禪定心調，清淨智慧方便力故，能生種種諸三昧。」大正二五·頁 110b。

<sup>375</sup> 《大智度論》卷七〈1 序品〉：「何等為三昧？善心一處住不動，是名三昧。」大正二五·頁 110b。

<sup>376</sup> 《摩訶止觀》卷二，大正四六·頁 13a。

<sup>377</sup> 《妙法蓮華經》卷七〈28 普賢菩薩勸發品〉：「是人若行、若立、讀誦此經，我爾時乘六牙白象王，與大菩薩眾俱詣其所，而自現身，供養守護，安慰其心，亦為供養《法華經》故。是人若坐、思惟此經，爾時我復乘白象王現其人前。」大正九·頁 61a。

方法分爲：身開遮、口說默、意止觀。(1)身開遮，開用行、坐二儀而遮止住、臥二儀。(2)口說默，口誦大乘經典而不間雜其他事緣。《摩訶止觀》卷二云：

身開爲十：一嚴淨道場、二淨身、三三業供養、四請佛、五禮佛、六六根懺悔、七遶旋、八誦經、九坐禪、十證相。別有一卷名《法華三昧》，是天台師所著流傳於世，行者宗之。此則兼於說默，不復別論也。<sup>378</sup>

身開爲十(十法)，是出自於《法華三昧懺儀》之「明初入道場正修行方法第四」及「略明修證相第五」。另有一卷名《法華三昧》(指《法華三昧懺儀》)，可見智顛將法華三昧之「行法」視同爲「懺儀」。此《懺儀》除了說身論開遮外亦兼口說默，故在此《摩訶止觀》不再另外論述，僅言及意止觀。

此外，在灌頂的《觀心論疏》<sup>379</sup>將法華(指法華三昧)分爲事相、觀法、勸修三方面。事相者亦採用「十法」，爲行者觀心依《法華經》修三昧的方法。

(3)意止觀，分爲有相行、無相行二種。(1)有相行，依據《普賢觀經》，以散心誦《法華經》，不入三昧，日夜六時懺悔六根。(2)無相行，依據〈安樂行品〉，入於甚深之妙禪定，正觀諸法實相。所謂意止觀，如《摩訶止觀》云：

意止觀者，《普賢觀》云：專誦大乘，不入三昧，日夜六時懺六根罪。〈安樂行品〉云：於諸法無所行，亦不行不分別。二經本為相成，豈可執文拒競？蓋乃為緣前後互出，非碩異也。<sup>380</sup>

<sup>378</sup> 《摩訶止觀》卷二，大正四六·頁14a。

<sup>379</sup> 《觀心論疏》卷三：「次約法華亦爲三，事相、觀法、勸修。事相者，行者觀自生心依《法華經》修三昧者，方法有十：一嚴淨道場、二淨身三業、三供養、四請佛、五禮佛、六六根懺悔、七繞旋、八誦經、九坐禪、十證相。別有一卷名《法華三昧》，是天台大師所著，流傳於世，行者宗之。」大正四六·頁603a。

<sup>380</sup> 《摩訶止觀》卷二，大正四六·頁14a。

如《普賢觀經》所示，不入三昧，誦持《法華經》，專心修習，不離大乘。並於日夜六時懺悔六根之罪障，這是依「有相」行而說。而〈安樂行品〉云：「於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別」<sup>381</sup>，這是就「無相」行而說。智顛認為二經是相輔相成，並沒有相違，只因所論之事與理前後不同而已。湛然對此文說到，前引《觀經》證「有相」；後引〈安樂行〉證「無相」，有相與無相俱成方便。<sup>382</sup>

〈安樂行品〉護持、讀誦、解說、深心禮拜等，豈非「事」耶？《觀經》明無相懺悔，我心自空，罪福無主，慧日能消除。豈非「理」耶？南岳師云：「有相安樂行、無相安樂行。」豈非就「事、理」得如是名？持是行人涉事修六根懺，為悟入弄引，故名有相。若直觀一切法空為方便者，故言無相。妙證之時，悉皆兩捨。若得此意，於二經無疑。<sup>383</sup>

此段文以反問的方式點出，〈安樂行品〉也有明護持、讀誦、禮拜等之「事」（有相）；而《普賢觀經》也有明無相懺悔之「理」（無相）。並且，南岳慧思之《安樂行義》所明有相安樂行與無相安樂行，也是就事與理二者而說。若是行人涉事時，為悟入實相修六根懺悔法，是為「有相」。若直觀一切法空為方便，是為「無相」。一旦妙證之時，不論有相、無相兩者皆須捨離。

此外，智顛對普賢菩薩的詮釋，六牙白象者是一種表法，目的是為顯示菩薩無漏的六神通力。<sup>384</sup>

<sup>381</sup> 《妙法蓮華經》卷五〈14 安樂行品〉：「於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別。」大正九·頁 37a。

<sup>382</sup> 《止觀輔行傳弘決》卷二：「初引《觀經》以證『有相』；次引〈安樂行〉以證『無相』。《觀經》云：若有四眾八部誦大乘者、修大乘者、發大乘意者、樂見普賢色身者、樂見多寶釋迦及分身者、樂六根清淨者，當學是觀。此觀功德除諸障礙見上妙色，不入三昧但誦持故，故名有相。此經者具如〈安樂行〉一十八句。故知相與無相俱成方便，但隨宜樂為初入門。」大正四六·頁 192b~c。

<sup>383</sup> 《摩訶止觀》卷二，大正四六·頁 14a。

<sup>384</sup> 《摩訶止觀》卷二：「今歷文修觀，言六牙白象者，是菩薩無漏六神通。牙有利用，如通之捷疾。象有大力，表法身荷負。無漏無染，稱之為白。頭上三人一持



示喜見身者，是普現色身三昧也，隨所宜樂而為現之，未必純作白玉之像。語言陀羅尼者，即是慈薰口說種種法也，皆法華三昧之異名。得此意，於象身上自在作法門也。<sup>385</sup>

示現所喜見的形象，即是「普現色身三昧」，隨眾生所喜樂而顯現之。語言陀羅尼者，即是以慈薰口說種種的法門。此「普現色身三昧」和「陀羅尼」者，皆是「法華三昧」的異名。

(二) 勸修：

其勸修文中，是為勸勉行者欲得五種功德利益時，應修習《法華經》。

(1) 舉《普賢觀經》的犯戒七眾弟子，欲一彈指頃即滅除無量劫生死之罪者；(2) 或欲發菩提心不斷煩惱而入涅槃，不離五欲而淨諸根見障外事者；(3) 或欲見分身多寶釋迦佛者；(4) 或欲得「法華三昧、一切語言陀羅尼」，入如來室、著如來衣、坐如來座，於天龍八部眾中說法者；(5) 或欲得文殊、藥王諸大菩薩手持華香，住立空中侍奉者。是故應當修習此《法華經》，讀誦大乘經、念大乘事。以上五種利益，應是出自於《法華三昧懺儀》之「明三七日行法華懺法勸修第一」中十種功德利益。

此中提到《法華經》〈法師品〉之「入如來室、著如來衣、坐如來座」，智顛於《四教義》指出此即是修「四安樂行」。於行處、近處得六根清淨，住十信位。<sup>386</sup>

令此空慧與心相應，「念諸菩薩母，無上勝方便，從思實相生。」  
「眾罪如霜露，慧日能消除。」成辦如此，諸事無不具足。能持此《經》者，則為得見我亦見於汝，亦供養多寶及分身，令諸佛歡喜，如《經》廣說。

---

金剛杵、一持金剛輪、一持如意珠，表三智居無漏頂（云云）。」大正四六·頁 14a～b。

<sup>385</sup> 《摩訶止觀》卷二，大正四六·頁 14b。

<sup>386</sup> 《四教義》卷十一，大正四六·頁 762c。

由勤修、讀誦《法華經》等大乘經，令「心」相應於「空慧」之中，即是由事修契入於理觀之中。如《普賢觀經》<sup>387</sup>提到，正憶「念」諸菩薩母（般若），無上勝方便，從「思」惟諸法實相得。「眾罪如霜露，慧日能消除。」由正念思惟實相，能消除眾罪，如此可成辦諸事，無不具足。如能持此《法華經》者，則為得見我亦見於汝，亦供養多寶及分身，令諸佛歡喜，如《法華經》所說。

### 三、法華三昧之圓融妙觀

在《法華三昧懺儀》之「坐禪實相正觀」裡，正觀一切法空如實相，此時尚未提到一心三觀、圓融三諦等思想。至《摩訶止觀》則將法華三昧（《法華三昧懺儀》）納入四種三昧之中。然而，法華三昧與《摩訶止觀》的關係，如湛然所說：「方知《止觀》一部是法華三昧之筌罟，若得此意方會經旨。」<sup>388</sup>若能了知《摩訶止觀》是為行者實踐法華三昧圓融妙觀之軌範，方為領會《法華經》之妙旨。

智顛在解釋三昧時，以「四行為緣，觀心藉緣調直。」大睿法師指出：「此處所謂『觀心』應是指一心三觀所開展出的十境十乘觀法。亦即以十境十乘為內觀之法，配合四種三昧的事緣運作，如此理事相融不二，這才是《摩訶止觀》修持的要領。」<sup>389</sup>可知，智顛的觀心法門是藉著四種三昧為助緣，來達成天台的圓融實相觀。

陳英善於〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏一以《摩訶止觀》為主〉中說到：「《摩訶止觀》之四種三昧，除了非行非坐之隨自意三昧外，皆各具備一套完整的三昧行法，而在此諸三昧行法中皆備有事修、理觀。」文中將四種三昧之事修、理觀列表示之，並舉法華三昧行法，具備所有事修（指行法、逆順十心、六時五悔）與理觀為例。<sup>390</sup>

<sup>387</sup> 《普賢觀經》卷一：「當誦大乘經，念諸菩薩母，無量勝方便，從思實相得。」大正九·頁 393b。

<sup>388</sup> 《法華文句記》卷一〈釋序品〉，大正三四·頁 154c。

<sup>389</sup> 釋大睿著，《天台懺法之研究》，頁 125。

<sup>390</sup> 陳英善，〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏一以《摩訶止觀》為主〉，《圓光

《摩訶止觀》十章中之「第七、正修章」談到觀心十境，每一境皆以十乘觀法修之。十境中的「第一、觀陰入界境」之（八）「知位次」中列出藏、通、別、圓之位次。在「圓教次位」裡，舉出法華以六時五悔修之。

「圓教次位」者，於「菩薩境」中應廣分別，但彼證今修，故須略辨。若四種三昧修習方便，通如上說。唯「法華」別約六時五悔，重作方便，今就五悔明其位相。先知逆順十心而繫緣實相，是第一懺。常懺悔無不懺時，但心理微密觀用輕疎，黑惡覆障卒難開曉，重運身口助發意業，使疾相應更加五悔耳。<sup>391</sup>

這是說明「圓教次位」，原應於十境之「第十觀菩薩境」中廣分別之，但彼證今修，故須簡略辨明。四種三昧修習方便法，在前面已說。其中唯有四種三昧之「法華三昧」（亦指《法華三昧懺儀》），別約六時之中行五悔法重作方便，今就五悔明示圓教位相。行者於懺悔之時，先知運想逆順十心而繫緣中道實相，是名第一懺悔。在此說明了五悔與逆順十心之關係，也就是行者在修五悔法之前，先運想「逆順十心」。其次，灌頂於《觀心論疏》也有提到，圓教位與六時五悔、第一懺悔、逆順十心的關係。<sup>392</sup>

由懺悔六根、勸請、隨喜、迴向、發願組成之「五悔」法，為修懺之主要懺悔方法，屬於有相行、事修（事懺）部分。智顛前期著作《法華三昧懺儀》，將五悔應用於修懺中，作為懺悔的實際運作方法。然而《摩訶止觀》之四種三昧中，唯有「法華三昧」提到五悔之懺悔法。

逆順十心的內容，在《法華三昧懺儀》並沒有出現，這是在智顛《國清百錄》之〈方等懺法〉及《小止觀》、《摩訶止觀》才有出現過。有關逆順十心的文獻考察，真定法師在〈天台順逆二觀在觀門上的運用與開

---

佛學學報》第十四期，頁 204～205。

<sup>391</sup> 《摩訶止觀》卷七，大正四六·頁 98a。法華 +（懺）【甲】。

<sup>392</sup> 《觀心論疏》卷五：「然欲入『圓位』者，更約六時修五悔助顯理觀，第一懺悔，先須識順流十心之過。……次修逆生死海十心者，翻破前十心。」大正四六·頁 618b～c。

展〉一文中，已介紹逆順十心的前行研究成果<sup>393</sup>，並將《國清百錄》〈方等懺法〉與《小止觀》之「逆流十心」作一比較，故筆者在此不再細說。

如何於事懺與理懺中運用逆順十心？在《摩訶止觀》二十五遠方便之「第一、具五緣」中，「一、持戒清淨」之「(四)明懺淨」，舉出事懺、理懺與逆順十心之關係。行者若於事理二過皆犯，障修止觀，定慧不發，故須懺淨。若罪除戒淨，止觀易明。

逆順十心與四種三昧之關係為何？《摩訶止觀》云：

若欲懺悔二世重障，行「四種三昧」者，當識順流十心明知過失；當運逆流十心以為對治，此二十心通為諸懺之本。<sup>394</sup>

智顛提到若犯事中重罪，依四種三昧則有懺法可修。並且認為若欲懺悔重障行四種三昧者，應當識知「順流十心」明白它的過失所在；運想「逆流十心」為對治的方法，此二十心通為諸懺法之根本。

陳英善提到：「有關配合逆順十心之修法，於四種三昧行法懺悔重罪時，皆具有之，此顯示了逆順十心對懺悔重罪之重要性。」並且於文中，將事懺、理懺各別之「識順流十心」與「運逆流十心」，列表對照之。<sup>395</sup>

就理觀的運作方法，《摩訶止觀》中以十乘觀法來說明之。此十種觀法所正觀的十種境，為行者修習止觀時所觀的對象，這在《摩訶止觀》卷五以下有詳細記載。湛然於《止觀義例》說到，修行俱須以二十五法為方便；以十乘十境為正修。<sup>396</sup>

十乘觀法與法華三昧之關係，湛然於《止觀大意》云：

言五方便及十乘執行者，即圓頓止觀全依《法華》。圓頓止觀，即

<sup>393</sup> 釋真定，〈天台順逆二觀在觀門上的運用與開展〉，《圓光佛學學報》第十四期，頁122~125。

<sup>394</sup> 《摩訶止觀》卷四，大正四六·頁39c。

<sup>395</sup> 陳英善，〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏—以《摩訶止觀》為主〉，《圓光佛學學報》第十四期，頁206。

<sup>396</sup> 《止觀義例》卷二：「修行俱須二十五法以為方便，十乘十境以為正修。所以者何？若無十境，乘則無體；若無十法，名壞驢車。」大正四六·頁453a。

法華三昧之異名耳。若欲修此圓頓三昧，具圓十乘，方名「圓行」。

397

此中指出，言及五方便（二十五方便）及十乘軌行（十乘觀法）者，即知圓頓止觀全依《法華》而言。故圓頓止觀，即是法華三昧之異名。若欲修此圓頓三昧（指法華三昧），須具備圓教之十乘觀法，方可名為『圓行』。圓頓止觀與法華三昧之關係，湛然在《止觀義例》也有提到<sup>398</sup>，此圓頓止觀即是法華三昧之妙行也。

然而，十乘觀法與普現色身是否有關？湛然於《金剛錚》云：「當知一乘十觀，即法華三昧之正體也，普現色身之所依也。」<sup>399</sup>

知禮於《修懺要旨》指出，此圓頓止觀是不可思議妙觀，能滅罪顯理。此觀「是首楞嚴禪、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。」<sup>400</sup>接著又說：「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。」<sup>401</sup>知禮認為《摩訶止觀》整部就是在宣說法華三昧，而法華三昧之正體即是十乘觀法。作為圓頓大乘之《法華經》，所顯究竟一乘要旨即在於此。因此，法華三昧即是為趣入圓頓大乘之圓融妙觀。

## 第五章 結論

《法華經》之傳譯在中國以鳩摩羅什所翻譯的《妙法蓮華經》最為所流傳，並且註疏也相當多。天台宗所謂的「法華三昧」，乃是擷取《法華經》之精髓，觀諸法實相之理之三昧行。若要說起天台「法華三昧」

<sup>397</sup> 《止觀大意》卷一，大正四六·頁 459b。

<sup>398</sup> 《止觀義例》卷一：「是知四種三昧皆依實相，實相是安樂之法，四緣是安樂之行。證實相已所獲依報，名為『大果』。『起教』只是為令眾生開示悟入：『旨歸』只是歸於三軌妙法祕藏。所以始末皆依《法華》，此即法華三昧之妙行也。」大正四六·頁 447a~b。

<sup>399</sup> 《金剛錚》卷一，大正四六·頁 785c。

<sup>400</sup> 《四明尊者教行錄》卷二，大正四六·頁 870b。

<sup>401</sup> 《四明尊者教行錄》卷二，大正四六·頁 870b。

之源流，經典仍以《法華經》爲主。南岳慧思與天台智顛皆以奉持《法華經》爲主，並且依此而修法華三昧。

《法華經》所說的「法華三昧」爲何？《法華經》中出現「法華三昧」一詞之經文，有二品共三處。從〈妙音菩薩品〉可以得知，若欲得法華三昧，須先植眾德本、供養十方諸佛、成就甚深智慧，這三者爲修習法華三昧之前所須具備的福德與智慧資糧。其次在〈妙莊嚴王本事品〉中，淨眼菩薩由受持《法華經》之故，於法華三昧久已通達。因此，法華行者若具備了前行的資糧，透過受持《法華經》之力能入法華三昧。

三昧與普現色身的關係，由〈藥王菩薩本事品〉及〈妙音菩薩品〉可知，菩薩能得現一切色身三昧，皆是聽聞《法華經》的功德力所顯。由三昧力能變現種種不同的色身，並且展現種種的神通妙用。另外，「普現色身三昧」在《普賢觀經》中出現二次。智顛於《摩訶止觀》中說到，普現色身三昧、陀羅尼，皆是法華三昧之異名。其次，三昧與陀羅尼的關係，智顛認爲三昧與陀羅尼，其體性是同一，而功用是相異，三昧與陀羅尼皆是六根清淨的法門。

「法華三昧」的禪觀方法，鳩摩羅什之《思惟略要法》所提到的「法華三昧觀法」，說明了「法華三昧」觀法的內容引自於《法華經》〈見寶塔品〉、〈普賢菩薩勸發品〉等。所謂「法華三昧觀法」，係於三七日間一心精進，正憶念《法華經》的三昧觀。行法華三昧觀法，普賢菩薩即爲其現前。修觀方法以觀「一切諸法一相一門，無生無滅畢竟空相」，也就是「觀諸法空相」爲主。如依此觀法而修，即是實行「法華三昧觀」。其中，也明示了普賢菩薩與「法華三昧」觀法的關係。

《法華經》與《思惟略要法》皆有談到「法華三昧」，《思惟略要法》中已明白指出，法華三昧的修觀方法是從憶念《法華經》來修觀。同樣的道理，《法華經》裡的「法華三昧」也應是如此修觀。因此，對於「法華三昧」在《法華經》的位置，不只侷限於法華三昧的出處，在《法華經》眾多三昧中只是其中之一而已。而是從《法華經》的諸法實相來談，《法華經》的「法華三昧」與《思惟略要法》的「法華三昧觀法」，即是「廣義的法華三昧」。

《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉中，普賢菩薩是為守護讀誦受持《法華經》的行者現其色身，示教利喜。而《普賢觀經》是以觀普賢菩薩為所觀之對象，行六根懺悔之法，懺悔清淨，普賢菩薩即為其現前。兩者相同之處，是皆以得見普賢菩薩色身。不同之處，是一個為守護者，一個是為懺悔主。智顛結合《法華經》與《普賢觀經》，撰寫《法華三昧懺儀》。因此，普賢菩薩與法華三昧之關係，可從《法華三昧懺儀》中得到有力之依據。

慧思雖承自慧文之般若思想，但自慧思則依《法華經》及龍樹菩薩的《大智度論》，作為修持之依據，並悟得法華三昧。慧思將《法華經》視為「大乘頓覺、無師自悟、疾成佛道、一切世間難信法門」的經典，明示《法華經》為世尊度生之本懷，為一切諸經之上。凡是新學之人，想要迅速成就佛道，必須修持戒、忍辱、精進、禪定，以及專心勤學法華三昧。

慧思的法華三昧思想，依《安樂行義》可從二方面來理解。一者、以《法華經》之圓頓思想，作為法華三昧的思想理論。法華三昧是為利根菩薩修不次第行，不次第入道。故修法華行，捨方便道，而行一乘道。二者、以《法華經》〈安樂行品〉的四安樂行，作為法華三昧的觀行實踐。慧思依〈普賢菩薩勸發品〉說有相行；依〈安樂行品〉說四種安樂行與無相行。藉由修三忍及無相四安樂行，作為修學《法華經》的安樂行，即是行「法華安樂行」，也就是實踐法華三昧之觀行。

智顛也十分推崇《法華經》，將《法華經》奉為諸經之王，為五味中之醍醐味，在天台判教中位居純圓獨妙之「圓教」位。前期時代思想承襲慧思之《般若》與《法華》思想，其觀法以般若空觀為主。此期有關《法華》的著作，如《法華三昧懺儀》是專以修「法華三昧」為主旨，於三七日行禮佛、懺悔、行道、誦經、坐禪等儀制，所組織成法華三昧的行法。後期思想自華頂大悟之後，觀法遂趨向法華圓融妙觀之實踐行。如《摩訶止觀》則將法華三昧，歸為四種三昧之半行半坐之三昧行法。而《摩訶止觀》是正明圓頓止觀的觀行實踐，是依《法華》妙旨所說的觀心指南。後期時代的法華三昧思想，可從天台三大部中見到。

《法華三昧懺儀》中，明示《法華經》是諸佛如來祕密之藏，法華

三昧也是如此，能給予一切眾生佛法寶藏。若行者欲得到普現色身、入菩薩正位、具諸佛自在功德等利益者，應三七日一心精進入法華三昧。三七日中修一心精進者，以禮佛、懺悔、行道、誦經、坐禪等，在行法中皆一心，是為事中修一心精進；而觀所作之心心性不二，為理中修一心精進，如是一心精進於理事中不得有缺。然而若欲入深三昧中，須廢前所行事法，直依安樂行，常好坐禪，觀一切法空如實相，即是修三昧。

有關法華三昧之修證相，智顗於《法華三昧懺儀》中依行者之根機，分成下根、中根、上根三類，並以戒定慧三學配合之。下根行者修此三昧，得戒根清淨；中根行者得定根清淨；上根行者得慧根清淨。這是依行者修法華三昧時，所感發的禪定境界，作為三昧之證相。

智顗於《法華文句》中認為「法華三昧」含攝了一切諸法，並將一切諸法歸入於一實相境地，這即是《法華經》所示的諸法實相。「法華三昧」不止是事相上之懺悔儀軌，最重要之內涵是以《法華經》一佛乘實相之理為本質，作為實修三昧之禪觀內容。

從慧思的《安樂行義》與智顗的《法華三昧懺儀》、《摩訶止觀》相互參照之下，二人對於「法華三昧」的思想理論與修行方法，可發現幾點相通與差異之處。

（一）慧思與智顗的法華思想，皆認為《法華經》是圓頓一乘之經典，將《法華經》置為諸經之上。從《法華經》的圓融實相面來說，兩人所倡導的「法華三昧」是「廣義的法華三昧」，並且認為「法華三昧」是利根菩薩由非次第而修。慧思不但以四安樂行與有相、無相行作為法華三昧的禪觀修行方法，更加上以修三忍作為菩薩實踐無相行之要件。

（二）慧思將法華的修行方法分為有相行、無相行二種；智顗在《法華三昧懺儀》中明法華三昧行法之修行為初行、久行二種。若以事修、理觀二法而言，有相行與初行為事修；無相行與久行皆依〈安樂行品〉而修理觀。故有相行即是於事中修一心精進；無相行即是於理中修一心精進。並且二人對於實踐「法華三昧」方法，皆著重在無相行之中。

（三）智顗在《摩訶止觀》中舉出《普賢觀經》與〈安樂行品〉，皆具有有相行與無相行。於無相之中亦有事修；於有相之中亦有理觀。而有相行與無相行，實為行者實踐「法華三昧」之事修與理觀的兩面。智顗不但將慧思的說法更加發揮，而且提出若妙證諸法實相之時兩者皆須捨離，不執於有相、無相之中。並且，事修與理觀的二種實踐方法，成



爲天台懺法的重要內容之一。

(四) 然而，爲何慧思與智顛皆有說到「不入三昧」？慧思於「有相行」提到，誦《法華經》時散心精進，不修禪定，故不入三昧。但由一心專念法華文字，得見普賢色身，並至心懺悔得三種陀羅尼。而智顛於《法華三昧懺儀》「(九) 重明誦經方法」中提到，因行者本不習於禪坐，但欲誦經懺悔，當於行坐中持久誦經。故說不入三昧，但由誦持故，見上妙色，指見普賢色身。是故二者對於「不入三昧」的說法，其前提在於仍須誦持《法華經》，並修懺悔法，得見普賢色身。

(五) 慧思著重在「一切諸法心相寂滅，畢竟不生」之無相行；智顛著重在「觀一切法空如實相」及「觀心無心，法不住法」之無罪相懺悔。無罪相懺悔，即是「思第一義空」，出自於《普賢觀經》。兩者皆以「誦持《法華經》」、「觀諸法空如實相」貫通了《法華經》之法華三昧思想，使法華三昧行法成一貫性體系。

由此可知，智顛實實在在傳承了慧思之法華三昧思想，並統收了慧思有相行、無相行，給予法華三昧行法有系統性的組織。使後世行者欲修法華三昧時，有一方法步驟可依循，這可說是慧思與智顛對於「法華三昧」最大的貢獻。

## 參考書目

一、經論：(以下大正藏簡稱大正)

西晉·竺法護譯	《正法華經》	大正九
失譯	《薩曇分陀利經》	大正九
西晉·竺法護譯	《光讚經》	大正八
西晉·竺法護譯	《漸備一切智德經》	大正十
西晉·竺法護譯	《佛說如來興顯經》	大正十
西晉·竺法護譯	《度世品經》	大正十
東晉·佛馱跋陀羅譯	《大方廣佛華嚴經》	大正九
劉宋·曇無蜜多譯	《佛說觀普賢菩薩行法經》	大正九

姚秦·竺佛念譯	《菩薩瓔珞本業經》	大正二四
姚秦·鳩摩羅什譯	《摩訶般若波羅蜜經》	大正八
姚秦·鳩摩羅什譯	《小品般若波羅蜜經》	大正九
龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅譯	《中論》	大正三三
龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯	《大智度論》	大正二五
龍樹菩薩造，姚秦·筏提摩多譯	《釋摩訶衍論》	大正三二
姚秦·鳩摩羅什譯	《妙法蓮華經》	大正九
姚秦·鳩摩羅什譯	《思惟略要法》	大正十五
姚秦·鳩摩羅什譯	《思益梵天所問經》	大正十五
姚秦·鳩摩羅什譯	《佛說首楞嚴三昧經》	大正十五
蕭齊·曇摩伽陀耶舍譯	《無量義經》	大正九
劉宋·智嚴譯	《佛說法華三昧經》	大正九
劉宋·慧嚴等	《大般涅槃經》(南本)	大正十二
劉宋·晁良耶舍	《佛說觀藥王藥上二菩薩經》	大正二十
劉宋·求那跋陀羅譯	《央掘魔羅經》	大正二
劉宋·求那跋陀羅譯	《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》	大正一二
北周·耶舍崛多譯	《佛說十一面觀世音神咒經》	大正二十
隋·闍那崛多共達摩笈多譯	《添品妙法蓮華經》	大正九
二、古德著疏：		
後秦·僧肇作	《肇論》	大正四五
陳·慧思說	《法華經安樂行義》	大正四六
陳·慧思撰	《南嶽思大禪師立誓願文》	大正四六
陳·慧思撰	《諸法無諍三昧法門》	大正四六
陳·慧思撰	《隨自意三昧》	卅續藏五五
隋·吉藏撰	《觀無量壽經義疏》	大正三七
隋·智顛說，法慎記，灌頂再治	《釋禪波羅蜜次第法門》	大正四六
隋·智顛撰	《六妙法門》	大正四六
隋·智顛撰	《法華三昧懺儀》	大正四六

(未明撰者)	《法華懺法》	大正七七
隋·智顛撰	《法界次第初門》	大正四六
隋·智顛說，灌頂記	《妙法蓮華經文句》	大正三四
隋·智顛說，灌頂記	《妙法蓮華經玄義》	大正三三
隋·智顛說，灌頂記	《摩訶止觀》	大正四六
隋·智顛撰	《四教義》	大正四六
隋·灌頂說，灌頂記	《請觀音經疏》	大正三九
隋·灌頂撰	《隋天台智者大師別傳》	大正五十
隋·灌頂編纂	《國清百錄》	大正四六
隋·灌頂撰	《觀心論疏》	大正四六
唐·湛然撰	《法華玄義釋籤》	大正三三
唐·湛然述	《法華文句記》	大正三四
唐·湛然撰	《法華三昧行事運想補助儀》	大正四六
唐·湛然撰	《止觀大意》	大正四六
唐·湛然撰	《止觀義例》	大正四六
唐·湛然撰	《止觀輔行傳弘決》	大正四六
唐·湛然撰	《金剛錍》	大正四六
宋·遵式述	〈法華三昧懺儀勘定元本序〉	大正四六
宋·遵式述，慧觀重編	《天竺別集》	卅續藏五七
宋·知禮撰	《修懺要旨》	收錄於宋·宗曉編
宋·知禮撰	《四明尊者教行錄》	大正四六
宋·知禮撰	《金光明文句記》	大正三九
宋·元照撰	〈修習止觀坐禪法要 序〉	大正四六
三、史傳典籍：		
梁·僧祐撰	《出三藏記集》	大正五五
隋·費長房撰	《歷代三寶記》	大正四九
唐·道宣撰	《續高僧傳》	大正五五
唐·道宣撰	《大唐內典錄》	大正五五

唐·智昇撰	《開元釋教錄》	大正五五
唐·惠詳撰	《弘贊法華傳》	大正五一
唐·僧詳撰	《法華傳記》	大正五一
宋·道原撰	《景德傳燈錄》	大正五一
宋·士衡撰	《天台九祖傳》	大正五一
宋·宗鑑撰	《釋門正統》	卅續藏七五
宋·志磐撰	《佛祖統紀》	大正四九

#### 四、現代專書：

##### (1)、中文：

鎌田茂雄著，轉瑜譯，《天台思想入門》，高雄：佛光出版社，一九八九年出版。

釋慧岳著，《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，一九九五年十一月增訂六版。

平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，高雄：佛光出版社，一九九八年二月初版。

釋法藏編註，《法華三昧懺儀輔行集註》，台中，僧伽出版社，一九九八年八月修訂三版。

釋聖嚴著，《大乘止觀法門之研究》，台北：法鼓文化，一九九九年十二月二版一刷。

釋大睿著，《天台懺法之研究》，台北，法鼓文化公司，二〇〇〇年九月初版。

朱封鰲、韋彥鐸著，《中華天台宗通史》，北京：宗教文化出版社，二〇〇一年七月出版。

潘桂明、吳忠偉著，《中國天台宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，二〇〇一年十二月初版。

平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，二〇〇二年出版。

釋見聞著，《天台教學綱要》，台北：世樺出版，二〇〇二年元月出版。

振法法師編著，陳英善編審，《串起粒粒的寶珠——摩訶止觀導讀》，台北：大乘精舍印經會，二〇〇二年十二月一版。

李四龍著，《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》，北京：北京大學出版社，二〇〇三年八月初版。

安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，二〇〇四年三月再版。

安藤俊雄著，釋依觀譯，《天臺思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，二〇〇四年出版。

釋聖凱著，《中國佛教懺法研究》，北京，宗教文化出版社，二〇〇四年九月初版。

釋法藏著，《天台禪法的特質——兼論〈法華三昧懺儀〉之修持》，南投，僧伽林文化出版社，二〇〇四年十月初版。

劉貴傑著，《天台學概論》，台北：文津出版社，二〇〇五年五月初版。

佐藤哲英著，釋依觀譯，《天台大師之研究：特以著作的考證研究為中心》，台北：中華佛教文獻編撰社，二〇〇五年初版。

陳堅著，《無明即法性——天臺宗止觀思想研究》，台北：法鼓文化，二〇〇五年九月初版。

藤田宏達等著，釋印海譯，《止觀方法及其實踐之研究》，台北：嚴寬祐基金會，二〇〇五年九月初版。

釋聖嚴著，《絕妙說法——法華經講要》，台北：法鼓文化，二〇〇八年二月初版九刷。

(2)、日文：

佐藤哲英著，《天台大師の研究》，百華苑，一九六一年發行。

坂本幸男編，《法華經の思想と文化》，東京：平樂寺書店，一九七四年出版。

坂本幸男編，《法華經の中國的開展》，東京：平樂寺書店，一九七五年八月一日第二刷。

佐藤哲英著，《続天台大師の研究》，京都：百華苑，一九八一年。

新田雅章著，《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，一九八一年發行。

横超慧日著，《法華思想の研究 第一》，京都：平樂寺書店，一九八六年出版。

横超慧日編著，《法華思想》，京都：平樂寺書店，一九八六年出版。

村中祐生著，《天台觀門の基調》，東京：山喜房佛書林，一九八六年九月出版。

武 覚超著，《中國天台史》，叡山學院，一九八七年二月二十八日發行。

清田寂雲編，《天台大師別伝略註》，叡山學院，一九八八年三月三十一日發行。

平川彰著，《初期大乘と法華思想》，東京：春秋社，一九八九年一月二十日發行。

勝呂信靜著，《法華經の成立與思想》，東京：大東出版社，一九九三年三月五日初版。

大野榮人著，《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，一九九四年七月十五日初版。

村中祐生著，《大乘の修觀形成史研究》，東京：山喜房佛書林，一九九八年二月出版。

## 五、期刊與學位論文：

### (1)、中文：

韓子峰著，《天台法華三昧之研究》，台北：台灣師範大學中研所博士論文，民國七十一年六月。

蔡朝枝，《天台安樂行之研究》，台北：華梵大學東研所碩士論文，

民國八十六年六月。

賴鵬舉，〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，台北：臺灣大學佛教研究中心，《佛學研究中心學報》第二期，一九九七年出版。

林志欽，《智者大師教觀思想之研究》，台北：中國文化大學哲研所博士論文，民國八十七年。

陳玉美（釋仁惟）著，《天台智顛〈法華三昧懺儀〉之研究》，台北：華梵大學東研所碩士論文，民國九十年六月。

賴文英，〈北傳早期的「法華三昧」禪法與造像〉，中壢：圓光佛學研究所，《圓光佛學學報》第六期，民國九十年十二月出版。

簡秀娥著，《法華經禪思想之研究》，台中：東海大學中研所博士論文，二〇〇三年六月出版。

陳英善，〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏—以《摩訶止觀》為主〉，中壢：圓光佛學研究所，《圓光佛學學報》第九期，民國九十三年十二月出版。

釋證彥，《方等三昧行法之研究—撰述者的文獻考證及其觀行略探》，中壢：圓光佛學研究所畢業論文，民國九十六年十二月。

釋真定，〈天台順逆二觀在觀門上的運用與開展〉，中壢：圓光佛學研究所，《圓光佛學學報》第十四期，民國九十八年一月出版。

## （2）、日文：

塩入良道，〈法華懺法と止觀〉，《止觀の研究》關口真大編，東京，岩波書店，一九七五年十一月二十九日發行。

清田寂雲，〈法華經における三昧思想について〉，《佛教における三昧思想》，日本佛學會編，京都，平樂寺書店，一九七六年十一月一日發行。

大野榮人，〈天台智顛の三昧思想考〉，《佛教における三昧思想》，日本佛學會編，京都，平樂寺書店，一九七六年十一月一日發行。

池田魯參，〈南岳慧思傳の研究—《大乘止觀法門》の撰述の背景〉，

收錄於《多田厚隆先生頌壽記念論文集》。

池田魯參，〈《摩訶止觀》と「法華三昧」〉，《天台大師研究》，一九九七年三月一日發行。

池田魯參，〈訓読註解・法華三昧行法〉，駒澤大學《佛教學部研究紀要》第五十六号，一九九八年三月發行。

菅野博史，〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(1)，《東洋學術研究》第四十三卷第二号，二〇〇四年十二月十五日發行。

菅野博史，〈慧思《法華經安樂行義》の研究〉(2)，《東洋哲學研究所紀要》第二十号，二〇〇四年十二月二十日發行。

#### 六、工具書：

釋星雲編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，一九八九年二月三版。

藍吉富編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，一九九四年元月出版。

辛嶋靜志，《正法華經詞典》，東京，一九九八年發行。

CBETA 電子佛典 2007 版，中華電子佛典協會。