

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 現代研究概況	4
第三節 研究範圍與方法	9
第四節 全文結構大要	11
第二章 智者大師覺意三昧淵源之考察	13
第一節 智者大師的生平與著作	13
一、時代背景	13
二、生平事蹟	17
三、生平著作	19
第二節 從中國早期傳譯小乘禪經考察覺意三昧	24
一、從早期《阿含經》考察覺意三昧	26
二、從《安般守意經》考察七覺意	28
(一) 安般守意與覺意三昧覺觀心意之同處點	28
(二) 安般守意之七覺意法	31
第三節 從中國早期傳譯大乘禪經考察覺意三昧	33
一、從鳩摩羅什傳譯的大乘禪法「實相禪觀」而考察	34
二、從《大智度論》考察覺意三昧	35
三、從《首楞嚴三昧經》探討其關係	39
(一)《首楞嚴三昧經》與《隨自意三昧》的關係	41
(二)《首楞嚴三昧經》與覺意三昧的關係	42
第四節 從慧思三部著作考察	43
一、覺意三昧與《隨自意三昧》的關係	44
二、覺意三昧與《諸法無諍三昧法門》的關係	46
三、覺意三昧與《法華經安樂行義》的關係	48
第五 結語	50

第三章 天台早期禪觀與《覺意三昧》之關係比較	52
第一節《覺意三昧》與《釋禪波羅蜜法門》之關係與比較	53
一、漸次止觀	53
二、與覺意三昧的關連性及其特色	55
第二節《覺意三昧》與《六妙門》之關係與比較	59
一、不定止觀	59
二、與覺意三昧的關連性及其比較	62
(一) 六妙門與次第禪門的關連	62
(二) 覺意三昧與六妙門的關連與特色	64
第三節《覺意三昧》與《小止觀》之同處點	67
一、小止觀	67
二、《小止觀》之「正修」章與《覺意三昧》之「觀門」的同處點	72
(一) 坐中修之法要	73
(二) 歷緣對境之法要	75
第四章 智者大師對覺意三昧之新發展	80
第一節 覺意三昧的理論與實踐	81
一、覺意三昧實相觀之理論	81
二、覺意三昧的實踐	85
第二節 覺意三昧的要旨	86
一、覺照心源爲正、了二因佛性	86
二、心性與智慧性修不二	91
第三節 覺意三昧的名義與修學要法	93
一、覺意三昧的名義	93
(一)、覺意三昧在經論中的詮釋	93
(二)、智者大師的詮釋	94
二、覺意三昧在天台宗的概念	96
(一) 隨自意、覺意、非行非坐之三名	97
(二) 隨自意、覺意、非行非坐三昧之別同	99

三、覺意三昧的修學要法	100
(一) 明一念心、意、識	100
(二) 覺觀意念爲要法	103
(三) 七覺支所轉化的六種七覺意法	106
1、何謂七覺支	106
2、六種七覺意法	107
第四節 覺意三昧的方便行	109
第五節 覺意三昧的心相門	112
第六節 覺意三昧的入觀門	115
一、以生滅四句推檢一念四運心相	116
(一) 依生滅四句推檢四運心	116
(二) 破四因生之過	117
(三) 四句轉觀	118
(四) 入中道正慧	119
二、正觀一念心修十二事	121
(一) 總觀一坐中修	121
(二)、別觀一歷別修止觀	123
三、觀治三種心	127
四、修三觀證三三昧	128
五、三觀之圓教義	130
第七節、覺意三昧的證相門（行位論）	133
一、證外凡位	133
二、進趣內凡位及圓極之果	136
第五章 覺意三昧在《摩訶止觀》的開展.....	140
第一節 覺意三昧的後續發展：論《摩訶止觀》非行非坐三昧 ..	141
一、觀善、惡、無記心	142
二、十法界四運心	145
三、三諦圓融思想	147
四、六即思想	149

第二節 論《覺意三昧》之三觀在《摩訶止觀》的開展	152
一、止觀的概念與詞義	153
二、智者大師的吸收與改造	155
三、巧度止觀	160
四、天台三觀的開展	160
第三節論《摩訶止觀》「次第三觀破法遍」與覺意三昧之關係 ..	164
一、天台三觀破法遍	164
(一)、從假入空破法遍	166
(二)、從空入假破法遍	168
(三)、中道止觀破法遍	170
二、破法遍與覺意三昧之關係	172
第四節 圓頓止觀與覺意三昧的關係	174
一、何謂圓頓止觀	174
二、圓頓止觀與《覺意三昧》之關係	176
第六章 結論	179
附錄	189
參考書目	190

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

「禪觀」是佛教修持的實踐法門之一，因隨著世尊入道修學的過程，禪觀的修持也就緊密的結合在佛法中，成為佛弟子修學證道之門，做為開發智慧斷除煩惱的方便法門。例如：僧叡的〈關中出禪經序〉有言：「禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也」，¹由此而知禪法乃是佛教的解脫實踐之行門，為菩提道入門之學，取證成佛之津路，在佛教中立足於核心的角色和地位。

於是論及禪法在中國的禪學中，有天台智者大師所展開的教觀之完備的止觀學說與實踐之行門，為中國禪學之一。故天台的傳承乃以止觀相傳，禪觀的實修在天台中的地位與重要，也如元照在〈修習止觀坐禪法要序〉文中所說，天台智者大師親承於南嶽慧思，所悟所修皆止觀，縱辯而說也是止觀，教部雖繁，不出止觀，若捨止觀不足以論議天台。²因此，禪觀的實修在中國佛教史上不只是菩提達磨所傳的禪法，還有天台宗的止觀學說的教觀，可以說也是中國禪學中重要學派。只是這二支禪法在中國佛教上是某些不同的風格，如達磨所傳的禪法為後來所成立的禪宗，其為泯絕思慮對待分別的心境，揚棄思惟語言概念，不建立經教言說方式，最後演化為直指人心、見性成佛的中國化的祖師禪。而天台的禪觀，與此有所不同，智者大師反而網羅經教中的大小乘禪法，加以嚴密組織，且立於菩薩道的菩提心精神上，整合經論中的理論思想，並付予細膩緊密的詮釋學說，依序說明三種止觀，即漸次、不定、圓頓止觀，並提昇為天台圓教思想，做為概括整個大乘禪觀的修習方針。可以說天台的止觀學是依據傳統的經教所修持的禪法，是一種與義理結合的禪觀，尤其到晚期的《摩訶止觀》的四種三昧，系統嚴密，頗有創見，儼然已形成符合印度禪學傳

¹ 僧佑《出三藏記集》卷九，大正五五・65上。

² 釋元照〈修習止觀坐禪法要序文〉大正四六・462上。

統而又中國化的禪觀特色。

要言之，天台禪學是相當宏偉，而且建立在大乘菩薩道的精神上，闡釋法華圓教義理，甚至可以說他是融合大乘佛學三系（中觀、如來藏、唯識）思想，採取依據《法華經》的中道實相思想而「顯示法法皆是中道實相」³的一實相義，提出「即空、即假、即中」的三諦圓融思想，以此做為闡釋菩薩道的修持，而建構出一套具有整體性的大乘止觀禪法。因此，天台智者大師的止觀禪法的特色，思想的理論是融貫大乘三系的宏觀和精華，而修持上的方法在《次第禪門》上是以「色、心」二門做為止觀修持法門，⁴而在《覺意三昧》和《小止觀》《摩訶止觀》上則以「天台三觀」為旨歸。故內容上則周全的概括戒定慧三學，兼具理論與實踐之教觀雙美的修持法門，所建構出來的一套具有整體性的大乘菩薩道之止觀禪法。由是到後期《摩訶止觀》展現天台的中心修行根據，則是「三觀、三止、破三惑、證三智、成三德」，故筆者認為天台禪學是一個重要的課題，實是值得吾人加以深入探究。

至於天台的禪法主要以「次第、不定、圓頓」三種止觀為開展，而筆者發覺智者大師在開展這三種禪法的過程中，其中，圓頓止觀有其發展的循序漸進之道，而非只端賴於智者大師於天台華頂峰體悟法華中道實相後，所講述的《摩訶止觀》才有此圓教之思想的說法。其實，在隱棲前稍早的時候，所闡釋的《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》（以下簡稱《覺意三昧》）這部三昧法門，即已透顯出對後期《摩訶止觀》內在開展的一些重要的理論與思想，諸如：三觀義與破法遍，及四句生滅推檢無生門一念不生，和修道之果位分判的六即位這些圓教的思想。

於是，本文探尋《摩訶止觀》之所說的這些理論與之前早期講述的禪法《覺意三昧》的理論與內涵上，就二者而觀呈顯極有相通之處。其次，《覺意三昧》的「覺意三昧」與《摩訶止觀》中之「非行非坐三

³ 參見陳英善〈大乘菩薩道與儒家倫理〉收錄於《中華佛學學報》第十二期，台北，1999，頁326。

⁴ 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷一上，大正四六·479上。

味」有共通的特質之密切關連。可以說從這些種種因素觀察，《覺意三昧》極有可能代表天台智者大師早期圓教止觀的思想，甚至比對《覺意三昧》，與慧思大師的《隨自意三昧》，和智者大師《摩訶止觀》的「非行非坐三昧」，三部禪法著作，我們從中發覺這是形成「三部曲」的意味。如此，《覺意三昧》與《摩訶止觀》四種三昧之「非行非坐三昧」，內在所開展的圓頓止觀應存在著密切關係。本文基於此，試圖透過探討而釐清其內在的共通點與前後進展之關係。

再者，從覺意三昧的立場而言，覺意三昧原是《阿含經》主述的「七覺支」法，但是隨著大乘思想的出現而為《般若經》中所述的百八三昧之覺意三昧。以諦觀諸法，覺諸法性為內行要素。就這些諸種意涵，被智者大師逐一消化後立足於天台的圓教立場予以重新的闡釋，而且融合《中觀》的四句原理，以推演四句無生的哲學邏輯，而更張新意，做為闡釋覺意三昧覺觀一念心之禪法，呈顯自家圓教思想「四句說無生」義的特色，展現與龍樹菩薩在《大智度論》所詮釋的覺意三昧的說法也有所不同。

基於這些課題，本文試圖透過《覺意三昧》文本，來探索智者大師早期的覺意三昧，及對後期《摩訶止觀》之發展的影響。約朝以下三點做為主要探討的動向。首先，討論智者大師如何闡釋覺意三昧，展現天台的「法華」實相的思想，而且如何使《般若經》所說的百八三昧，這種大乘菩薩禪法予以適用在日常生活中起修。第二、從覺意三昧的立場，探討與《摩訶止觀》中，所列的四種三昧之「非行非坐三昧」前後進展的關係。第三、從覺意三昧與《摩訶止觀》的關係中，進一步的探索圓頓止觀，以及從中所發展的出的重要思想，「三諦圓融」、「天台三觀破法遍」和「六即說」，這之中與覺意三昧形成如何前後發展之影響與關連。

簡言之，本論文並不是限定在《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》之卷著，而是對智者大師「覺意三昧」思想全盤的研究。故本文約擬以上這三點問題做為主要的討論內容與方向，而研究的目的想藉此探討，透過對覺意三昧的內容整理與爬梳以及背景的考察，透顯智者大師將覺意三昧消融在六種七覺意來闡釋，呈顯智者大師之覺意三昧禪

法的特色。其次，釐清早期覺意三昧對後期《摩訶止觀》所開展的圓頓止觀之影響力，以及重新釐清智者大師所闡釋的《覺意三昧》的定位暨其重要性。

第二節 現代研究概況

由於智者大師廣涉大小諸經論，對天台的理論與實修建構完備，體系組織嚴密，而被譽為教觀雙美。也由於智者大師的義學豐富，故天台佛學在中國佛教中被廣受研究。然而，這樣豐富的義理哲學思想，雖引起國內或國外不少學者努力研究，並且對各層面均加以研究討論，但大體上研究的方向，因受日本學風影響較多，著重在哲學思辯與特色方面。而就天台實踐方面的禪法教學，較少有人做專題研究。雖然近來已漸漸受到研究者的關注，但是仍然還是不多見。

就目前學界研究情況，本文是無法一一列舉詳盡，只能大略從台灣、大陸、日本三方面，就「通史、專題、專人」三個面向的研究情況，來概述目前學界研究的情形。

1 台灣研究情形：就目前台灣研究者，通史方面比較少有人研究，就所知的除了慧嶽法師的《天台教學史》，⁵及張曼濤編集的《天台宗之判教與發展》⁶之外，似乎極少有在通史方面的研究。可以說目前台灣還是比較著重在思想專題方面。如：陳英善的《天台性具思想》⁷以及《天台緣起中道實相論》的哲學討論。⁸尤惠貞的《天台宗性具圓教之研究》⁹哲學思想與《天台哲學與佛教實踐》¹⁰的實踐哲學之研究。聖嚴法師的《天台心鑰－教觀綱宗貫註》¹¹，及李志夫的天台圓教思想之研究，¹²和楊惠南的教相、三諦思想之討論。¹³亦有賴賢宗所關注的天台圓教基本思想結構，對天台佛學的三諦、三

⁵ 釋慧嶽《天台教學史》，台北：中華佛教文獻，1995。

⁶ 張曼濤編《天台宗之判教與發展》，《現代佛教學術叢刊》58，台北：大乘文化，1979。

⁷ 陳英善《天台性具思想》，台北：東大出版，1997。

⁸ 陳英善《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版，1995。

⁹ 尤惠貞《天台性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993。

¹⁰ 尤惠貞《天台哲學與佛教實踐》，嘉義：南華出版，1993。

¹¹ 釋聖嚴《天台心鑰－教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2003。

¹² 李志夫〈智者圓教義及其形成之探討〉，台北：中華學報，1999。

¹³ 楊惠南〈智顛的二諦思想〉，台北：佛學研究中心學報，1999。

觀、三智、三因佛性、三軌、三德的問題進行哲學詮釋¹⁴。郭朝順的圓教思想研究。¹⁵而天台教觀研究方面，有林志欽《智者大師教觀思想之研究》。¹⁶要言之，從以上所研究的方向而觀，大致上還是朝向天台教義思想的關懷比較多，屬於智者大師禪教方面的止觀實踐之專題探討似乎比較少，雖然近來陸續稍有較多的發表文章。如法藏法師的圓教止觀方面的實踐和惠空法師對天台《摩訶止觀》的修道關懷；¹⁷但是，仍然還是不多見，尤其專人方面的研究也是極少。

至於天台實踐法門的三昧禪觀，如覺意三昧、六妙門及《摩訶止觀》的四種三昧常行三昧、常坐三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧等禪法則較少有人以專門主題來加以深入討論。也有慧開法師的〈早期天台禪法的修持〉一文的探索四種三昧，¹⁸與韓子峰的《天台法華三昧之研究》博士論文，及近來大睿法師《天台懺法之研究》。¹⁹還有賴賢宗所指導的碩士論文：仁惟法師《天台智顛法華三昧懺儀之研究》和²⁰吳彥隆的《一行三昧之研究》等兩篇，²¹和賴賢宗近來所關注的天台禪觀及與禪宗的會通外，就目前國內而觀天台實踐法門這方面的研究還是少有，大致上研究的面相以篇章中的附屬小單元性質為多，而專題深入確實是較少。

那麼，以上只是大略的列提。總之，就國內而言研究天台學的學者是不少，但大多重視智者大師的義理哲學思辯，或判教思想，以及思想特色為著眼點的討論，關於禪法方面的教學之實踐做深入研討的目前還是尚未多見，有待國人加以關注研究。

2 大陸方面研究：大陸的天台學目前也一直陸續有學者在探討，

¹⁴ 賴賢宗〈論吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，台北：東吳學報，1998。

賴賢宗〈曹洞五位與天台三諦〉，東吳學報，2000。

賴賢宗〈從如來藏三義到天台佛性論〉台北：華梵大學，2002。

¹⁵ 郭朝順〈智者的圓頓思想〉，台北：中華學報，1992。

¹⁶ 林志欽《智者大師教觀思想之研究》台北：文化哲研所博士論文，1999。

¹⁷ 見《圓頓與次第》第三屆兩岸禪學研討會論文集，2001。

¹⁸ 釋慧開〈早期天台禪法之修持〉，收於藍吉富編《中印佛學泛論》，台北：東大出版，1993。

¹⁹ 釋大睿《天台懺法之研究》，台北：法鼓文化，2000。

²⁰ 釋仁惟《天台智顛法華三昧懺儀之研究》，台北：華梵大學，碩士論文，2001。

²¹ 吳彥隆《一行三昧之研究》，台北：華梵大學，碩士論文，2002。

而研究的方向則以「通史、專題、專人」進行。如通史方面有董平的《天台宗研究》²²和潘桂明、吳忠偉的《中國天台宗通史》，²³這是對天台宗做全面性的討論，從天台宗的傳承創建，及智者大師的思想發展，到天台宗在歷史的流傳做詳細的討論，以及李四龍的〈智顛思想與宗派的興起〉之探討。²⁴而專題方面，有懷進法師〈次第與圓頓止觀法門初探〉、²⁵也有戈國龍對〈《摩訶止觀》之圓頓義〉的研究，²⁶及張風雷的《智顛佛教哲學述評》²⁷與〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，²⁸俞學明的〈智顛觀論思想述評〉，²⁹及李四龍〈智顛三諦思想研究〉的分析等等。³⁰而以專人立場深入的則有潘桂明的《智顛評傳》一書的探討，³¹是綜貫智者大師一生的思想與教觀，屬於全面性的探討。

雖然以上有不少篇章的研究，不過大體上還是一樣朝思想或哲學方面研究較多，尤其是圓頓的思想，也是比較受到大陸這方面的重視。但是同樣的對於智者大師所開展的圓頓止觀之三昧禪觀，如四種三昧的「常行、常坐、半行半坐、非行非坐」及其他的六妙門等止觀教學，仍然少有人做深入的專題研究。

至於香港方面吳汝鈞近來所關心的天台宗心靈哲學，³²雖然討論到「觀心」之實踐的核心問題，但仍然侷限於以哲學思想為研究對象。

3 日本方面研究：可說研究學風也一直相當熱絡，但是屬於天台通

²² 董平《天台宗研究》，上海古籍出版，新華書房，2002。

²³ 潘桂明、吳忠偉《中國天台宗通史》，江蘇古籍出版，2001。

²⁴ 李四龍〈智顛思想與宗派的興起〉，《中國佛教學術論典》4，高雄：佛光文化，2001。

²⁵ 釋懷進〈次第與圓頓止觀法門初探〉，《圓頓與次第》第三屆兩岸禪學研討會論文集，2001。

²⁶ 戈國龍〈《摩訶止觀》之圓頓義〉，《中國佛教學術論典》4，高雄：佛光文化，2001。

²⁷ 張風雷的〈智顛佛教哲學述評〉，《中國佛教學術論典》5，高雄：佛光文化，2001。

²⁸ 張風雷〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，《圓頓與次第》第三屆兩岸禪學研討會論文集，2001。

²⁹ 俞學明〈智顛觀論思想述評〉，《中國佛教學術論典》14，高雄：佛光文化，2001。

³⁰ 李四龍〈智顛三諦思想研究〉，《中國佛教學術論典》14，高雄：佛光文化，2001。

³¹ 潘桂明《智顛評傳》，南京大學，1996。

³² 吳汝鈞《天台智顛的心靈哲學》，台北：商務出版，1999。

史爲主的專書著作，似乎也是很少，比較上是朝思想理路成份較濃，目前可知道的是有安藤俊雄的《天台學－根本思想之展開》，³³這是對天台根本思想深入研究，針對思想發展與延續做爲探討，其實可以說這是一部天台思想通史。此外，大致上還是以智者大師的思想特色爲專題研究對象。又如安藤俊雄所著作的《天台性具思想論》，³⁴這也是從思想特色爲起點，論天台實相及緣起觀的分析。而玉城康四郎的特色則是重視心的問題，即著有《心把捉之展開－以天台實相觀爲中心》一書，³⁵這是從心靈的形態開始解析一念心。若比較強調止觀方面的課題則有關口真大³⁶、大野榮人³⁷、安藤俊雄等人，其中，關口真大對教相也有做深入的鑽研。至於新田雅章³⁸、石津照璽³⁹則著重對實相問題的探究。而佐藤哲英的《天台大師之研究》一書，⁴⁰雖然是從專人的角度切入，但是對智顛大師的著作及思想做全面性而深刻的探討。至於，鹽入良道的追悼論文集《天台思想與東亞佛教文化研究》，⁴¹這是以專題的討論編集成書的篇章論文式文集。

以上，日本方面要屬安藤俊雄、關口真大、佐藤哲英等人的研究比較深廣。不過，通史和專人的研究，相對來說也是比較少，大體上都是從天台學的思想哲學思辯角度爲著眼點，而做深入細膩比對分析。由此可見，以思想做專題的論說還是比較多，相對於三昧禪觀，實踐的教學專題深入的仍然還是較少。

而針對覺意三昧進行研究者，雖有佐藤哲英的《天台大師之研究》一書中討論到，但是內文涉及是屬重點式概要探討，而不是專題研究，故於有限篇幅中討論得顯得不過深廣，屬於周邊相關的要點尚未深

³³ 安藤俊雄《天台學－根本思想とその展開》，京都：平樂寺書店，1982。

³⁴ 安藤俊雄《天台性具思想論》，台北：天華，1992。

³⁵ 玉城康四郎《心把の展開－天台實相觀中心として》，東京：山喜房佛書林，1988。

³⁶ 關口真大《天台止觀の研究》，東京：岩波書店，1985。

關口真大《天台小止觀の研究》，東京：山喜房佛書林，1979。

³⁷ 大野榮人《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994。

³⁸ 新田雅章《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1987。

³⁹ 石津照璽《天台實相論の研究－存在の極相を索》，東京：弘文堂書房，1947。

⁴⁰ 佐藤哲英《天台大師の研究》，京都：百華苑刊，1967。

⁴¹ 鹽入良道先生追悼論文集《天台思想と東アジア文化研究》東京：山喜房佛書林，1997。

談。雖又有新田雅章從實相的觀點出發而探討《覺意三昧》，所探討的問題雖然比較上是精要多了，但卻侷限於實相觀點，著重在天台全面性的實相課題上，對於實踐面的修持顯得論述較少，所以新田雅章所探討的覺意三昧是實相方面的特色，同樣的也不是專題討論。

總之，關於以覺意三昧專題探討的尚屬不多見，目前知道的是有智軍的〈天台覺意三昧的特色〉。⁴²不過這還是短篇的發表性文章，只是扼要的介紹內容和方法。另外，雖然也有日本學者松居恭示的〈天台大師智顛「覺意三昧」佛性說之考察〉⁴³的討論，而觀其內容所討論的範圍部份是就覺意三昧的佛性思想為考察研究，所研究的部份是覺意三昧中的「三因佛性」，主要是探討「慧思之如來藏、佛性說」和「智顛之佛性說」的佛性思想問題，這還是不離於覺意三昧的某一個思想面相研究的路線，故屬於實踐面的禪觀和內在理論而也就尚未涉及。其次，今年亦有楊麗莉新完成的碩士論文《覺意三昧》之研究，⁴⁴雖然做了細膩的分析，不過對於覺意三昧的後續發展顯得不夠深入，內在核心思想所進一步的哲學反思，似乎也並沒有充分加以展開，筆者以為仍有待進一步探討的可能性。

總之，就以上對於天台方面確實有不少學者研究，但大體上著重在思想與哲學較多。如專書部份的研究，仍然著重注意思想特色與哲學學說部份，即使論文或期刊方面，不管是國內或國外早年來也都是偏向義理學說的探討較多，雖然近來的趨勢已開始轉向著重智者大師實踐面的課題，但是就禪法的專題研究目前還未多見；因此，尚有值得研究的空間。

第三節 研究範圍與方法

天台的觀門，向來研究圓頓止觀者，大致上是以《摩訶止觀》為

⁴² 智軍〈天台覺意三昧的特色〉《法光雜誌》，台北：第 68 期，1995。

⁴³ 松居恭示〈天台大師智顛の「覺意三昧」に於ける佛性說に關する一考察〉，鹽入良道先生追悼論文集《天台思想と東アジア文化研究》，東京：山喜房佛書林，1997。

⁴⁴ 楊麗莉《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧之研究》嘉義：南華大學，碩士論文，2002。

主，少有人注意到與其相關的「覺意三昧」禪法。然而，覺意三昧經由筆者比對慧思大師的《隨自意三昧》與《摩訶止觀》中的「非行非坐三昧」，發現這三部存在著前後相續進展的關係，如前面所說。基於此，頗覺覺意三昧有承先啓後的關鍵性。

就「承先」的傳法立場而言，覺意三昧象徵慧思大師與智者大師之間禪法相傳的重要代表性，意味著他們二者有共通的目標，將禪法活用在日常行事中隨境觀照自心而修持，以此法門教授學人，做為證得生死解脫之道。如慧思大師的《隨自意三昧》內涵，乃是反觀心源，觀察心識的動態，由中徹見諸法因緣本空之道理，體證一切生滅法相。而智者大師的「覺意三昧」也說：「反觀行心不見住處，無有一切生滅相貌，當知行者畢竟空寂」。⁴⁵可以說這二者同樣是藉由日常生活的一切行、住、坐、臥而隨時觀根、塵、境，從一念心當下息滅貪瞋癡煩惱，而頓破無明，契入法性空寂。這就是慧思大師與智者大師同一意趣重視此一觀心法門之所在。

其次，從「啓後」的觀點而說，透過圓頓止觀的思想來考察覺意三昧，發現覺意三昧的修持法門觀一念心本性空寂，不生不滅，「不得二邊，不取二邊」，「雙照二諦」，「心心寂滅」的思想，與圓頓止觀的當體即空、即假、即中的中道實相觀亦有相契之處。

又，覺意三昧的修持法智者大師乃立「反觀心源」為法要之闡述，將經論所詮釋不詳之處加以引申出來外，亦融會天台法華實相思想之特色。可以說覺意三昧對後期存有影響性，也是天台一門重要的禪觀之法門；所以基於以上這些課題，做為本論文所欲探討之範圍與目標。

故本論文研究名為「智者大師覺意三昧之研究」，擬以智者大師所註釋的《覺意三昧》為主要討論文本，分析覺意三昧法門內行具備所修之條件與法要。其次再探討後續發展《摩訶止觀》的相關課題，依於這二者為主要研究文本。主要是這二種文本前後關係密切，本文就合並參考進行探討，以便將覺意三昧禪法前後成立的關係做較為周詳的討論，至於慧思大師的《隨自意三昧》吾人將它列為前驅部份討論。

研究的面向大約先溯源覺意三昧此一概念在早期漢譯大小乘經典

中的解釋，以及與慧思大師三部著之淵源。其次，探討覺意三昧整個修持的梗概。再來，研討覺意三昧法門對《摩訶止觀》之後續發展有那些相關重要思想。最後，討論與漸次止觀、不定止觀之相通與特色之比較。擬以上述幾個面相做為整個本文之進行討論的範圍。

而研究的方法則採用四點：

- 1、佛學文獻考察：凡《大正藏》相關經、論典籍、傳記、章疏等與覺意三昧關連之涉及，皆列為考察。
- 2、佛典文獻比較：諸如參照比對於早期相關的經譯等及論述，比較於早期天台的禪觀《次第禪門》、《六妙門》等，做一整理比較。
- 3、佛學思想史的研究：從早期漢譯經典至天台慧思大師的相關論題，到智者大師著作論題討論，釐清《覺意三昧》禪觀的思想流變，其繼承與發揮。
- 4、佛學義理分析研究：包括相關佛教哲學詮釋研究，剖析《覺意三昧》的內涵，融通參照各釋，重新詮定其意義。

以上這是從原典的文獻資料中考察思想及背景，而義理分析與比對，是對禪法的實踐內容進行研討，希望藉由此深入智者大師教示此覺意三昧禪觀的因緣及思想，了解其特質、理念、意涵與時代意義。就於文獻資料方面，是以原始經、論、章疏、傳記、及天台重要相關典籍，以及慧思大師的著作和智者大師的著作與灌頂、湛然章疏以其他相關的著作做考察比對參考。所以就目前漢文的典籍、史料、學界成果，以及日本的相關研究和大陸學者研究三方面進行論述探索，藉以客觀的方式來考察智者大師的時代背景因緣和義理學說與觀行思想，亦即了解止觀思想與實踐精神的需求，俾以掌握覺意三昧的禪觀的特質與意義。

其次，進行義理分析包含相關佛教哲學詮釋，對其實踐內容詮釋、推理、探索其內部問題，即是依據覺意三昧的內部禪法體系與組織，分析理論與實踐，從「所觀對象一起行—證果」(境、行、果)的脈絡

⁴⁵ 智顗《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·頁 624 下。

來論述。

以上簡言之，是分二大部份進行，即內外二部。外部即考察時代背景，思想關涉，周邊因緣。內部即對覺意三昧整個禪觀的組織做說明；亦即從覺意三昧的淵源探討這個禪法的背景，再深入此覺意三昧整個主要的核心，故擬以此以縱橫方式交集進行探索。

第四節 全文結構大要

本文主要是針對智者大師的覺意三昧進行研究，論文內容結構大要共分爲六章，除第一章緒論與第六章結論外，正文論述部份共爲四章，內文概要如下：

第一章〈緒論〉，說明研究動機與目的，並簡介現代學界研究概況，及本文研究範圍與方法和全文的結構大要。

第二章〈智者大師覺意三昧淵源之考察〉，第一節依據歷史資料先概括的敘述智者大師的生平事蹟，南北朝時代背景的佛教概況，以及生平著作。其次，第二節從中國早期傳譯的小乘禪法考察覺意三昧，緊接著第三節則探討中國早期傳譯的大乘禪法。這是試圖透過背景的考察，而了解智者大師是參考哪些相關的文獻而成立此覺意三昧禪觀？又從早期傳譯的《安般守意經》和鳩摩羅什所譯的幾種禪經爲線索，考察相關經論對覺意三昧內涵的構成。此外，除了相關經論的流傳外，進一步的探索智者大師學思背景師承方面的影響。故第四節從師承的角度探索覺意三昧禪法之密切關係，由慧思大師三部著作探察對覺意三昧禪觀之影響。

第三章〈《覺意三昧》與智者大師其他禪觀之關係與比較〉，這是在比對智者大師其他早期三昧禪觀的著作，試圖釐清出覺意三昧的相關論據與流變，藉此了解智者大師對覺意三昧在禪法上前後進展的足跡，從中得知覺意三昧與早期天台其他禪法的關係。基於此，第一節說明《覺意三昧》與《釋禪波羅蜜法門》之關係與比較；第二節是《覺

意三昧》與六妙門之關係與比較，第三節則是討論與《小止觀》的同處點，依此三節做為面相加以探究。

第四章〈智者大師對《覺意三昧》的新發展〉，本章依照智者大師所立的六門脈絡一一進行討論，呈顯出覺意三昧整個禪法的內涵與思想。故本章的第一節，首先釐清覺意三昧的焦點，即理論根據與如何實踐問題，主要是從智者大師所融合大乘三系思想及如何會通實踐。繼之介紹覺意三昧的主旨，故第二節為呈顯覺意三昧的要旨，乃依智慧門覺觀本性空寂，故談心體與三昧之出道要旨。緊接著進入正修的部份，即修學的內容與方法，是本章整個覺意三昧的核心，由概念的了解到如何實際運作；所以，第三節是先做名義解釋，之後，第四節即覺意三昧的方便門，說明以六波羅做為前方便。第五節是心相門，論以心為行相之門的修持法。第六節是正觀門，說明如何入觀起修。第七節是證相門之行位，說明修持覺意三昧所證得之位次，及最終可進趣之佛果。

第五章〈覺意三昧在《摩訶止觀》的發展〉，這是討論覺意三昧的後續發展。首先，第一節從《摩訶止觀》之「非行非坐三昧」論與覺意三昧之相關性。如非行非坐三昧之「十法界四運」與「圓融三諦」和「六即思想」與覺意三昧之關連。第二節則是依智者大師的脈絡分析，考察覺意三昧所說的三觀與《摩訶止觀》天台三觀的關連。順此第三節由次第三觀破法遍進一步探討《摩訶止觀》之次第三觀破法遍的後續發展之影響。第四節則經由次第三觀引出覺意三昧與《摩訶止觀》之關係，同時亦說明與圓頓止觀之密切關連。

第六章〈結論〉，略要說明本文研究成果。



第二章 智者大師覺意三昧淵源之考察

第一節 智者大師的生平與著作

佛教傳入中國後，在南北朝形成一種南北佛教文化相異的現象，產生南方偏重於經論義學研究，北方則偏重於宗教實踐的禪修，但是二者相異現象隨著朝代政權的嬗遞，佛教學界人事遷移，終究還是在

隋朝交流融合。⁴⁶就智者大師而言，乃逢於此時期的佛教大師，大師早年熏習於南方義學佛教，後遇由北方而南遷的慧思大師相授禪法，於精勤中遂證悟「法華三昧」前方便，開啓理論與實踐會通，融合教相與行門，為隋代南北朝佛教義學與實修的重要大師。

基於此，教相二門乃為天台主要的宗旨，由所講述的《次第禪門》、《方等三昧行法》、《覺意三昧》、《六妙法》、《法界次第初門》、《小止觀》等等這些禪法，從這些實修的觀門所知，大體上是不出以教相之理論為基礎的禪門所開展出的大乘菩薩思想之禪觀。因此，內容上有完整的修行哲學體系理論，如：「一心三觀」、「三諦圓融」及「中道實相」等豐富的佛教義理哲學，可說這些都是融合濃厚的大乘圓教思想在內。例如：《法華經》的一實相義，及《中論》的中道實相和《涅槃經》的佛性說之如來秘密藏義，還有般若經系的二諦說與《瓔珞經》的三觀思想等等諸多義理。皆為智者大師融合運用，堪稱是理論與實修相結合所構成的哲學體系，成為概括了他的宗教實踐學說之理論，⁴⁷也代表了他整個禪學思想的學說體系，基於此，覺意三昧也亦是在這種體系與理念之下所構思的一種禪觀。

一、時代背景

若據中村元對中國佛教史的區分，以劃分幾個時期做說明（本文取其相關的部份引以說明）。即第一期：從羅什東來譯出大乘經典成為漢文及普及化開始，此謂傳承、傳譯時代，或格義佛教時代。第二期：指南北朝時代（401-573），稱為研究、學派時代。第三期：由隋朝統一南北朝後（581-750），是建設時代。而隋之後（751-1120）又分實行時代、繼承時代（隋至清末）。⁴⁸若依照此種說法，以智者大師所處的時代是南北朝，即這裡所說的屬於研究、學派的時代，是經論研究相當盛行的時期，也是各家學派的形成時期，可謂這是佛教史上具有

⁴⁶ 參見藍吉富《隋代佛教史述評論》，台北：商務印書館，1993，頁149-156。

⁴⁷ 參見潘桂明《智顛評傳》，南京大學出版社，1996年，頁311。

⁴⁸ 參見中村·元等著，余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，台北：天華出版，1984，頁237。

意義的時代。

以南北朝年代各所歷經的朝政而言，南朝是從 420 年至 588 年，歷經宋、齊、梁、陳朝代，北朝是 420 至 581 年，有北魏、東魏、西魏、北齊、北周諸代。⁴⁹由於南北朝的國事政治分裂使得陸地交通不便，佛教遂乃在中國形成兩地不同的佛教學派風格，⁵⁰即是南方重學輕禪，北方重禪輕學的情形。雖然如此，佛教受到諸帝的崇信，亦形成佛教自東漢傳入後至此發達為全盛時期。

而這個時代的佛教興盛乃由於傳譯時代的開創而來，從東晉末年時陸續傳譯了《法華經》、《阿彌陀經》、《中觀》、《華嚴經》、《涅槃經》等大乘經論，於此奠定南北朝研究時代的基礎。又此時亦有勒那摩提（？-508）、菩提流支（508-535）、佛陀扇多（510-539），及毘目智仙等相繼到洛陽，譯出屬於如來藏說和唯識思想的經典。菩提流支於如來藏說方面譯有《不增不減經》、《究竟一乘寶性論》，唯識方面有《楞伽經》、《解脫深密經》、《唯識論》，又與勒那摩提合譯的有《十地經論》。佛陀扇多譯有《攝大乘論》。而關於世親的著作，菩提流支和毘目智仙相繼譯有《金剛般若經論》、《無量壽經論》、《成業論》等等。這與之前的鳩摩羅什傳譯的龍樹中觀系的經論，⁵¹在大乘經典方面，形成較完整的三系學說。

另外，根據學者研究還有《勝鬘經》、《楞伽經》、《攝大乘論》、《十地經論》、《無量壽經論》等。⁵²及智者大師當時所修持的《觀普賢菩薩行法經》即於宋的時代譯出。⁵³以上說明「中觀」和「唯識」以及「如來藏」思想的相關經論於此相繼譯出而完備，帶給南北朝佛教豐富的資源，形成南北朝時代研究的風氣，尤其是促成南朝競相研究的義學學風。

就南方佛教情形，主要以講學、譯經和對義理的鑽研，這樣的風氣帶動許多義學沙門和居士，從事專研弘傳，分別就有對「毗曇」、「成

⁴⁹ 參見黃懺華《佛教史略與宗派》，台北：木鐸出版，1988，頁 29-41。

⁵⁰ 參見橫超慧日《中國の佛教》，大藏出版，1981，頁 35。

⁵¹ 參見中村·元等著，余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，頁 172-173。

⁵² 參見鎌田茂雄著，關世謙譯《中國佛教史—南北朝佛教》第四卷，台北：獅子吼雜誌，1991，頁 1-27。

⁵³ 中村元著，余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，頁 168。

實」、「諸律」、「三論」、「涅槃」、「攝論」等等的這些對經論典籍做專門研究的學風，而奠下往後隋唐時代各宗學派的成立。尤其，南方佛教自宋以來即受到高門貴族和名流之士的崇信和重視，到梁武帝時更是不遺餘力的篤信和擁護，著有「《涅槃》、《大品》、《淨名》、《大集》疏記及《問答》等數百卷，亦講說《涅槃》、《般若》及命僧編纂要鈔、經律等，而且除了極力倡導涅槃等大乘經典外。還推行因果報應的神不滅論、禁斷肉食、立懺悔法」⁵⁴等等極力宏揚的推動。使得南方的佛教事業更活躍和盛行，而走向快速的成長和傳揚。如寺院僧尼比之前的宋、齊也遽增很多，經典相繼的譯出以及義學沙門講學風氣也達到盛行，雖然經侯景之亂，佛教受到毀壞而有趨於衰微的現象，但這些功不可沒的事蹟，勢力卻深深的影響陳代諸帝很深而使其效法。

而北朝所流行的佛教風氣，比較趨向戒、定學風，尤其偏重禪觀，但也融有義學的學風在內。如有小乘的《毗曇》、《成實》，大乘的有《攝論》、《涅槃》、《法華》，及《地論》、《三論》、《四分律》等，但主要還是以實修的禪法和淨土教為主。⁵⁵而北朝所側重的禪觀在流傳中概括有個二方向，一是楞伽師所傳的心要禪法，另一個是毗曇禪數。流傳中則有後漢安世高所譯的有《安般守意經》、《陰持入經》、《禪行法想經》、《四諦經》等，及之後有支婁迦讖譯出《般舟三昧經》、《首楞嚴三昧經》等，亦相繼有鳩摩羅什編譯的《禪法要解》、《坐禪三昧經》、《思惟略要經》等以上大小乘禪法。⁵⁶而至魏末隋初，禪法所盛行的有僧稠（480-560）的涅槃四聖行之四念處法與止觀、十六特勝禪法，其中他和僧實的禪法影響最大。⁵⁷若論天台的慧文禪師與慧思禪師的禪法多少也是受這影響之下的禪觀，所以於當時北方禪法勢力亦不小。

以上佛教的豐富譯經事業，經由義學沙門對教義的整合分析研究，而紛紛迸發出對教義的新意闡釋。例如有《涅槃經》的佛性「本有」和「始有」⁵⁸說的不同看法，和各家判教提出的思想，以及「地

⁵⁴ 參見黃懺華《中國佛教》，上海：知識出版，1991，頁30。

⁵⁵ 參見黃懺華《佛教史略與宗派》，台北：木鐸出版，1988，頁32-47。

⁵⁶ 道宣《出三藏記集》大正藏五五·5中-11上。

⁵⁷ 參見湯錫予《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文書局1985，頁766-794。

⁵⁸ 佛性論的「始有」「和」「本有」的爭議，據呂澂所研究的看法，道生主張以當果為佛性，而引起當時學者對佛性究竟是「始有」還是「本有」加以探討。對於

論」與「攝論」對心識的不同界定，還有「中論」的二諦說等等這些，⁵⁹可以說都是此時期佛教義學的產物。總之，不管是南方重學或北方重禪，南北二方所形成的不同學風，為當時佛教流傳中的另一種特色。這個特色後來在隋文帝統一中國後，也隨之融合。然而，此融合若從智者大師的教義與實踐並駕齊驅來觀，即有力圖將義理與修持緊密結合而展現融合風格的意味了。

總而言之，南北朝這個時期雖然相當動盪不安，但兩地諸代帝王也都相當的擁護佛教。另一方面也因為帝王想藉助結合宗教力量的政策而安撫人心，於是佛教得到蓬勃發展；因此快速的膨脹使得佛教隨著朝代的遞嬗而有興衰的局面。雖然如此，綜觀南北朝佛教，不管是佛教事業或繹經、講學方面都還是相當興盛活躍，可謂經由義學的興盛探討使得各家彼此互相激盪，形成融合與分立的局面，而激發出不同看法與思想，奠定下往後隋唐各宗派的紛紛成立。這是佛教傳入中國後，在南北朝時代呈顯繽紛異彩，也為中國佛教創造佛法天地而留下豐富的貢獻。

二、生平事蹟

關於智者大師的生平及其行歷事蹟和相關傳記文獻史料，目前收於《大藏經》的大約有灌頂所撰的《隋天台智者大師別傳》一卷，道宣著《續高僧傳》卷十七〈智顛傳〉，和《國清百錄》、《佛祖統紀》卷六，以及南宋的《天台九祖傳》一卷。本節就以上這些文獻上史料外，並且參照相關年代的史表核對，以及參考前人的著作等研究資料，做為敘述智者大師的生平傳記，並且主要是採取其一生中重要事蹟為

「當果佛性」只是預設推定將來可能成佛，但就於佛性本身而言，是「始有」，或是「本有」，卻是仍然存在的一個問題。以道生而說，他是主張歸結於「始有」，而其後引起別家出現有「本有」的說法。如此一來，「始有」和「本有」就成為對立了，因此，成為佛性議論中一個突出的爭議問題。呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，1991，頁136。

⁵⁹ 據周顛所著的《三宗論》，記載了關於二諦學說有三家主張。三家都是以空為真諦，以假為俗諦，但是在空假的關係上各家的看法卻有所不同：第一家說「不空假名」，第二家說「空假名」，第三家「假名（即）空」。周顛以第三家意見為正確，認為前二家是「成實師」的主張。呂澂《中國佛學思想概論》，頁147。

重點式說明。⁶⁰

智者大師，俗姓陳，字德安，生於荊州華容縣，⁶¹時值南朝梁武帝大同四年。⁶²一生所經歷時代是 538 年至 597 年，為時六十年，屬於南北朝到隋朝時代。而由於此時期的朝政相當不安，因此，短短六十年間共經歷十帝朝政，⁶³雖然如此，仍然安守道業和致力於佛教的宣揚，以下本文就略述其生平：

梁元帝承聖三年（554），由於江陵失守危機四起，導致國亂親亡，時局也隨之動亂，此時智者大師倍感世間的無常，於是隔年，梁敬帝紹泰元年（555）十八歲，禮湘州果願寺沙門法緒出家，之後往北面親近慧曠律師（534-613）。依據《續高僧傳》所記載慧曠律師除了習律，尚依於真諦專研經論，如云：「俱值真諦受攝大乘、唯識等論，金光明等經。俄而真諦涅槃法朋彫徒，乃共同學僧宗俱栖匡岫，分時敷說法化彌隆。」又云：「曠既律行嚴精，義門綜博」等言。⁶⁴可見慧曠律師在義學方面對經論研究也是相當廣博和致力宏揚。另外，還精研當時被廣為研習的「《成實論》和毘曇等三藏教」，⁶⁵據此而觀慧曠律師精嚴習律與博通經論，也是一位飽學之律師。依此而推論智者大師向慧曠律師學習《方等經》及求受具足戒外，也學習大小經論，此時應是奠下他的經教基礎，以至後來到大賢山精勤讀誦《法華經》、《無量義經》、《普賢觀經》，並進修《方等懺》，養成他在實踐上的大乘契機，和修道上的重要經典依據，而且貫徹戒、定、慧三學總持並進的學習方針。

爾後，至陳文帝天嘉元年（560），智者大師二十三歲，聞說慧思禪師力行禪定波羅密，頗為深入，於是轉往光州大蘇山禮慧思禪師（515-577）為業師，求受教導禪法，慧思大師即教示普賢道場，受

⁶⁰ 參見藍吉富《隋代佛教史述論》，頁 173。

⁶¹ 灌頂《隋天台智者大師別傳》大正五十·191 上。

⁶² 參閱慈怡《佛教史年表》，高雄：佛光出版，1987，頁 62。

⁶³ 所謂十帝：「梁·武帝、簡文帝、元帝、敬帝，陳·武帝、文帝、廢帝、宣帝、後主，隋·文帝」。賈虎臣編著《中國歷代帝王譜系彙編》，台北：正中書局，1994，頁 160-189。

⁶⁴ 道宣《續高僧傳》卷十，大正五十·503 中。

⁶⁵ 參見釋大常〈智者大師三藏教思想形成背景之初探〉收錄於《現代佛學研究》，2001，第十二屆佛學論文發表，頁 23。

以法華四安樂行及觀心法門。至此，日夜精勤誦習法華，而悟法華三昧前方便，由此開啓禪教之門。

於是，隔年，陳廢帝光大元年（567），智者大師三十歲，便承師命至金陵瓦官寺開講《法華經》、《大智度論》、《次第禪門》，而創弘禪法，是時爲奠定天台止觀的初端。⁶⁶歷時八年，講說《大智度論》，及禪法，感召當時陳國朝政官員和名流之士以及佛教緇素皆熱中習禪。後於太建六年（574）因北方武帝滅佛事件，因感佛法漸微而心生退隱潛修之志。於陳宣帝太建七年（575）三十八歲，入天台山棲隱，於華頂峰上，親歷魔境而體悟諸法實相，本性空寂，⁶⁷於是「證悟法華圓頓中道實相」。⁶⁸

數年後，陳後主至德三年（585），智者大師四十八歲，因至誠懇請，遂再次出天台山至金陵太極殿開講《大智度論》及《仁王般若經》。爾後，亦至光宅寺講述《仁王般若經》、《法華文句》，卻於禎明二年（588年，五十一歲），因陳後主朝政呈顯危機，有感於國政世局漸微，金陵之危機已非久留之地，因此退辭金陵，率眾棲住於廬山。隔年，於禎明三年，北朝隋文帝開皇九年，隋文帝統一中國，南北朝代就此終告結束。而隋文帝開皇十一年（591），智者大師五十四歲時，受晉王廣（煬帝）的迎請，傳受菩薩戒及供千僧齋，而被賜「智者」之號。但又時過兩年，隋文帝開皇十三年（593），五十六歲時感覺晚年已近，於是便回故鄉荊州一趟，於此地興建玉泉寺，並且講述《法華玄義》和《摩訶止觀》，至此天台三大部於此講述圓滿完成。

最後，於隋文帝開皇十六年（596）五十九歲，又返回天台山，並著力撰寫《淨名疏》。隔年，隋文帝開皇十七年（597），六十歲，晉王（楊廣）再次召請入京，行至天台山石城寺時而圓寂入滅，於入滅前對徒眾口授遺教《觀心論》。

縱觀他一生的生涯雖然短短六十年，但因政權紛爭，世局更替不迭，歷經梁、陳、隋三朝十帝之多（梁紀四帝，陳紀五帝，隋紀一帝）。

⁶⁶ 參見潘桂明《智顛評傳》，南京大學出版社，1996，頁33。

⁶⁷ 志磐《佛祖統紀》卷六，大正四十九·182上。

⁶⁸ 釋大睿《天台懺法之研究》，台北：法鼓文化，2000，頁50。

⁶⁹然而，雖時值動盪不安的世局，仍然致力弘揚佛法不餘遺力，因此德高望重備受諸帝禮待尊崇。

以上從畢生所力行的事蹟而觀，主要是倡導解行並重，即教義和禪法的修持並重的思想，可以說「其終生弘法，義學與禪法並重而不偏廢」。⁷⁰如他最後所咐囑強調的以戒為師，以四種三昧為明導等言，即知，智者大師注重實踐的修持，並且以四種三昧為諄囑，可見禪法的修持他視為解脫道上一個根本的重要課題。

三、生平著作

天台宗的祖承依序是龍樹、慧文、慧思、智顛，但天台宗的成立首推智者大師，於是關於他的教典也就成為天台宗重要典籍。而關於他的著作有親撰和講述二大類，目前分別被收錄在《大正藏》和《卍續藏》內，若依據目前現存最早的《大正藏》第五十冊所收錄灌頂撰的《別傳》（605）記載，統計共有九部八十五卷，這是智者大師圓寂後九年，灌頂才編集完成的著作。⁷¹計有：

- 1 《淨名經疏》二十八卷
- 2 《覺意三昧》一卷
- 3 《六妙門》一卷
- 4 《法界次第章門》三卷
- 5 《小止觀》一卷
- 6 《法華三昧行法》一卷
- 7 《次第禪門》三十卷
- 8 《法華玄義》十卷
- 9 《圓頓止觀》十卷

此後，至唐代道宣律師整理經典目錄撰《大唐內典錄》（664）之（卷

⁶⁹ 賈虎臣《中國歷代帝王譜系彙編》，台北：正中書局，1994，頁160-189。

⁷⁰ 藍吉富《隋代佛教史述論》，頁174。

五) 中，則收錄共有十九部八十七卷，比灌頂的《別傳》增加了十部之多。而到中唐最澄《傳教大師將來台州錄》的「天台疏點經目錄」⁷² (805) 時，又增補到三十一部九十卷，若合併在《別傳》和《大唐內典錄》數目所闕本的卷數共有三十一部一百二十三卷。如下以圖式比對：

	灌頂《別傳》	卷數	道宣《大唐內典錄》	卷數	最澄《傳教大師將來台州錄》	卷數
1	《淨名經疏》	28	《維摩經疏》	30	《維摩經玄疏》	6
2	《覺意三昧》	1	《覺意三昧》	1	《覺意三昧》	1
3	《六妙門》	1	《六妙門》	1	《修禪六妙門》	1
4	《法界次第章門》	3	《法界次第章門》	3	《法界次第》6卷	3
5	《小止觀》	1	《小止觀》	2	《小止觀》	1
6	《法華三昧行法》	1	《法華三昧行法》	1	《法華懺法》	1
7	《次第禪門》	30	《禪波羅蜜門》	10	《禪文修證》	10
8	《法華玄義》	10	《法華玄義》	10	《法華玄義》	10
9	《圓頓止觀》	10	《圓頓止觀》	10	《摩訶止觀》	10
10			《法華疏》	10	《法華文句疏》	10
11			《觀心論》	1	《觀心論》	1
12			《三觀義》	1	《雜觀行》	1
13			《四教義》	1	《四教儀》	12
14			《四悉檀義》	1	《口決禪法》	1
15			《如來壽量義》	1	《阿彌陀經疏》	1
16			《大方等行法》	1	《觀音品義疏》	2
17			《般舟證相行法經》	1	《觀無量壽經疏》	1
18			《請觀音行法》	1	《請觀音經疏》	1
19			《南岳思禪師傳》	1	《觀音品義》	1
20					《禪門章》	1
21					《禪門要略》	1
22					《金光明懺法》	1
23					《金光明經玄義》	1
24					《金光明經疏》	3
25					《菩薩戒經義記》	2
26					《五方便義》	1
27					《圓教六即義》	1
28					《釋十如是義》	1

⁷¹ 參見潘桂明《智顛評傳》，1996，頁60。

⁷² 最澄《傳教大師將來台州錄》大正藏五五·1055中-1057中。

29				《釋一切經玄義》	1
30				《七學人義》	1
31				《七方便義》	1
	計：九部八十五卷		計：十九部八十七卷		計：三十一部九十卷

從以上圖式所列智者大師的著作，可知因為後人陸續編集不少而增加許多部卷。從最初灌頂的《別傳》記載僅有九部八十五卷數，經初唐道宣律師撰《大唐內典錄》增加到十九部十七卷，⁷³到中唐日本最澄的《傳教大師將來台州錄》，請回的點經錄三十一部九十卷⁷⁴（合闕本卷數應是一百二十三卷），將這些撰作比對而觀，在部卷上明顯的增加了許多，乃至到更後期的南宋·志磐的《佛祖統紀》⁷⁵卷二十五（1269），依據遵式《山家教典志》（1029）所述，遵式於北宋天聖二年，將智者大師的著作奏請入藏的有二十三部七十六卷，未入藏的有六部三十三卷，闕本的有十七部四十一卷，合計有四十六部一百四十卷。⁷⁶從以上初唐、中唐陸續增進不少，乃至到宋代的數字則更是增加許多，以致有些著作被存疑真偽之說，但至今有些亦難分判真偽。

但是若依據目前所編入在《大正藏》和《卍續藏》（新文豐版）的卷數事實上計有三十五部一百三十六卷，如下圖表說明：

	現存收錄《大正藏》本	卷數	冊數	現存收錄《卍續藏》本	卷數	冊數
1	《仁王護國般若經疏》 說	5	33	《維摩經玄疏》 撰	6	27
2	《金剛般若經疏》 說	1	33	《維摩經文疏》 撰	28	27
3	《妙法蓮華經玄義疏》 說	10	33	《四教義》收藏本末尾佚 失		99
4	《妙法蓮華經文句》 說	10	34	《六妙法門》 略出	1	99
5	《觀音玄義》 說	2	34	《禪門章》 說	1	99
6	《觀音義疏》 說	1	34	《禪門要略》 出	1	99
7	《觀無量壽佛經疏》 說	1	37	《三觀義》 撰	2	99
8	《阿彌陀經義記》 說	1	37	《觀心論》 述	1	99

⁷³ 道宣《大唐內典錄》卷六，大正藏五十五·284。

⁷⁴ 最澄《傳教大師將來台州錄》大正藏五十五·1055-1057。

⁷⁵ 志磐《佛祖統記》卷二十五，大正藏四十九·258上、下。

⁷⁶ 參見潘桂明《智顛評傳》，頁72。

9	《金光明經玄義》	說	2	39	《觀心食法》	述	1	99
10	《金光明經文句》	說	6	39	《觀心誦經法》	智顛說 湛然述	1	99
11	《請觀音經玄疏》	說	1		《天台智者大師發願文》	願撰	1	99
12	《菩薩戒經義記》	說	2	40	《普賢菩薩發願文》	撰	1	99
13	《摩訶止觀》	說	10	46		計：	44	
14	《修習止觀坐禪法要》	述	1	46				
15	《釋禪波羅蜜次第法》	說	10	46				
16	《六妙法門》	說	1	46				
17	《四念處》	說	4	46				
18	《天台智者大師禪門口訣》	說	1	46				
19	《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》	撰	1	46				
20	《觀心論》	述	1	46				
21	《法界次第初門》	撰	6	46				
22	《四教義》	撰	12	46				
23	《方等三昧行法》	說	1	46				
24	《法華三昧懺儀》	撰	1	46				
25	《淨土十疑論》	說	1	47				
26	《五方便念佛門》	說	1	47				
		計：	93					
刪除《六妙門》重覆，合計：三十五部一百三十六卷。								

以上這是編入藏中現存的三十五部著作，其中《四念處》在最澄的《傳教大師將來台州錄》點經錄中是記載為灌頂撰，《觀心誦經法》為湛然撰作，而《發願文》是慧思禪師講說的。這些收入在目前的《大正藏》和《卍續藏》中則是智者大師所著作，以致產生真偽的問題難以斷定。

而屬於智者大師真正親撰的事實上只有六種，但是依據日本學者佐藤哲英對著作的看法分為三種說明，即「親撰、真說、假托」三種，認為親撰和真說的講述是等同權威的地位，同視為智者大師所出的著作，唯有後人擬作的偽作是有待商榷檢討。⁷⁷親撰部份有以下六種：

⁷⁷ 佐藤哲英《天台大師の研究》，京都：百華苑，1961，頁73-74。

- 1 《法華三昧行法》
- 2 《小止觀》
- 3 《六妙門》
- 4 《覺意三昧》
- 5 《法界次第禪門》
- 6 《維摩經疏》

另外，門人灌頂記說整理的有《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》，此三部是智大師講述灌頂記錄。就《次第禪門》是法慎依智者大師講述記錄三十卷，經灌頂修治改爲十卷，而口授的《觀心論》是門人筆記。⁷⁸此外，有些著作皆被質疑是後人編撰的偽作，但其實至今亦很難定論。不過以上依佐藤哲英的看法，覺意三昧是被視爲智者大師親撰的。

而關於著作的問題，新田雅章參考佐藤哲英對智者大師一生以六期分法的看法，其中將幼年期和修學期刪去，這是和著作比較不相關部份，而採取與著作相關年代的瓦官寺弘法期開始到晚期期分成爲四期分法來歸類其一生的著作。⁷⁹這個區分是依據智者一生的著作時間而歸納分析，也就是說依其一生的著作年代而類分，由此而斷定著作的歸屬時期，來說明其一生所著作的正確時段。以下本文參考這種看法，依據此說法而列出著作的時期，有助於讀者之了解。

著述時代之四期分法：

- 1 瓦官寺時代：(568-575) (31-38 歲) 是經論講說和禪法指導時期。有《次第禪門》、《方等三昧行法》、《法華三時懺儀》，此三部完成，後陸續有《六妙門》、《禪門口訣》、《方等懺法》、《覺意三昧》等（天台隱棲前期時代）。
- 2 而天台隱棲中：(575-585) (38-48 歲) 著有《法界次第初門》和《小止觀》等，此於華頂峰上修頭陀行禪應是屬於「圓熟蘊育期」。

⁷⁸ 參見潘桂明《智顛評傳》頁 74。

⁷⁹ 釋惟仁《天台智顛法華三昧懺儀之研究》，東方人文研究所碩士論文，頁 38-39。

3 三大部講說圓熟時代：此一時期（585-595）（48-57 歲），金陵復出，講說法華文句等，亦於此一時期完成《法華文句》，後往荊州，建玉泉寺，講說《法華玄義》、《摩訶止觀》，法華三大部於此宣告完成。

4 晚年時代：（595-597）（58-60 歲）受晉王懇請撰維摩經疏，成《維摩經玄疏》一書，另有傳為智者大師所作的《維摩經文疏》、《三觀義》、《四教義》等，以及口述《觀心論》等。

另外，日比宣正參考佐藤哲英的看法，認為前期亦著作《證心論》、《請觀世音懺法》、《金光明懺》等。⁸⁰

以上依於四期所斷出的年代時間，《覺意三昧》是屬前期瓦官寺時代（568-575）所出的作品，但亦有認為是接近於隱棲前的著作比較確實。

第二節 從中國早期傳譯小乘禪經考察覺意三昧

就吾人所知智者大師的禪法是融會了大小禪經而來，由於如此，覺意三昧的成立，也不是單純的就某一個面相所組成的，尤其從智者大師所倡說的教觀雙美的豐富學思背景觀察，顯示他所講述的佛法與修行的法門都是融貫了深厚的佛理在內。基於此，所講述的覺意三昧內在結構也是一個融會大小乘的思想和義理在內的產物。於是，我們試圖從中國早期傳譯的安世高小乘禪數與鳩摩羅什所流傳的大乘禪經二個面相，來考察覺意三昧內在的背景之思想淵源，希望透過這些早期所傳譯的大小乘禪經，能探索出一些相關的線索，找出一些可能性的相關背景，以期對智者大師的覺意三昧能做更詳細的了解。

首先，論及中國的禪法，始自漢末年間，由相繼所傳譯出的大小乘禪經開始，即有安世高（147-170）在華活動期間所譯的《安般守意經》、《陰持入經》、《四諦經》、《禪行法想經》等，⁸¹為早期小乘禪法流傳開始之說。而大乘禪經則有支讖（178-189）譯出的《般若道行品

⁸⁰ 參見新田雅章《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1981，頁14。

⁸¹ 僧祐《出三藏記集》卷第二，大正五五·5中-6中。

經》、《首楞嚴經》、《般舟三昧經》等。⁸² 之後，姚秦鳩摩羅什入華於長安年間（401），於禪法方面也編譯《禪法要解》、《禪要》（《坐禪三昧經》）、《思惟要略經》，及譯出《大智度論·禪波羅蜜》等。

而安世高的禪數之學，到晉代道安（382）時，引入般若思想而加以註解。由於道安對般若思想相當肯定以及致力研究與傳播，因此，在宗教的實踐體驗上，也將這般若思想合流在禪學之內。如呂澂說：「以止觀貫通諸行，又以諸行連繫般若」，這即是說明禪數與智慧結合的意思。可見，道安認為智慧是道行之本，以智慧觀透一切萬物現象，達到般若的空觀之境，遊心於束縛而超脫的禪定，解脫自在。⁸³ 這便是以般若思想的「慧」結合禪定的修持，而產生以般若思想注解《安般守意經》，將禪數與禪智結合的看法。⁸⁴

其次，在漢譯中與小乘禪經習習相關的《阿含經》也是一部重要的參考典籍，加上覺意三昧雖出自《般若經》，卻與七覺意相關，因此，以下將從這個二面相來考察，先從《阿含經》的七覺意探索，再進一步研探《安般守意經》，以便能做更深入的了解。

一、從早期《阿含經》考察覺意三昧

其實在早期所傳譯的小乘經典中，似乎難以找到「覺意三昧」這個語詞的概念，尤其《阿含經》似乎也沒有「覺意三昧」這個概念。但以《阿含經》所說的三十七菩提分之七覺意：「念覺意、法覺意、精進覺意、喜覺意、猗覺意、定覺意、護覺意」⁸⁵之七覺意法，則又簡稱為「覺意」。準此而知，「覺意」一詞是《阿含經》所說的「七覺意」的簡稱，乃是三十七菩提分法中重要的一個修持階位的概念。

例如：《普曜經》有云：

示現聖慧永無間斷，道業純淑，意止意斷，神足根力，覺意道

⁸² 僧祐《出三藏記集》卷第二，大正五五·6中。

⁸³ 參見呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，1991，頁66。

⁸⁴ 參見賴鵬舉〈關河的禪法－中國大乘禪法的肇始〉，台北：國立藝術研究中心，1996，頁97。

業，寂然止觀，普備一切諸佛道品，達致本際，功勳福祚不可限量。……諸佛國土，無所罣礙，拔諸窮厄，蕩滌垢穢，脫門一心覺意清涼，曉了聖明，禪思清涼以開化之。(大正三·484上、中)

以上引文所說「意止、意斷，神足、根、力，覺意、道業，寂然止觀，普備一切諸佛道品」之言，這是指三十七菩提分法的「四正勤、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道」的意思。據此而知，此「覺意道業，寂然止觀」的「覺意」即是指七覺意的意思。

又此處所謂「脫門一心覺意清涼，曉了聖明，禪思清涼以開化之」，無疑也是說明解脫之門由此一心，而此覺意法門令心清淨化開迷情，通達聖道。這就是說明修覺意之法，能息滅諸業煩惱，而得寂然止觀。所以就《普曜經》說的「覺意道業，寂然止觀」之意而觀，這就是覺意三昧之意。雖然《阿含經》中沒有「覺意三昧」這個概念，但是從以上的七覺意和《普曜經》的推究而知，「覺意」原自此而出。

其次，所謂「覺意」，乃是以覺為性，覺悟一切諸法真實相，故稱為覺了的意思。如《普曜經·說法門品》謂：「解真諦法，覺意法門」⁸⁶，這就是謂解真實諦理覺諸法相之覺意之意，緣此而作觀為覺意法門。例如《本緣部》的《悲華經·檀波羅蜜品》所謂：「有覺三昧，入是三昧即能覺悟一切諸法」。⁸⁷及《大乘悲分陀利經》卷第七所說：「覺分三昧，能覺諸法」⁸⁸由此而知，此二經之解釋亦說明覺悟諸法相。準此而知，「覺意」的義涵就是覺一切諸法的意思。

再者，《般若經·問乘品》第十八說：「云何名覺意三昧，住是三昧，諸三昧中得七覺分，是名覺意三昧」。⁸⁹依《般若經》這個簡略的解釋而言，亦即說明覺意三昧就是以覺覺意而諦觀諸法實性，寂然修習止觀而安住在三昧中，令成覺意三昧力，再依此三昧力修習諸種三

⁸⁵ 瞿曇僧伽提婆《增壹阿含經》卷三三，大正二·731上。

⁸⁶ 竺法護《佛說普曜經》大正三·487中。

⁸⁷ 曇無讖《悲華經》大正三·221下。

⁸⁸ 失譯《大乘悲分陀利經》大正三·278下。

⁸⁹ 鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》大正八·252下。

昧而成就七覺支功德，這就是覺意三昧。⁹⁰要言之，以覺「覺意」，諦觀法性寂然於止觀上，令成三昧力量，而成就修習七覺分，這就是覺意三昧。

以上所述歸納而言，七覺意以覺意為體性，覺意乃是覺悟諸法實性之意，由此之說，七覺意亦即覺意法之一種數法。質言之，這個概念經由《阿含經》之七覺意進展而出，亦隨著大乘思想的出現，覺意的內涵也就隨著被深化呈顯出來而確立成覺意三昧的用詞，為菩薩所行百八三昧之一種三昧。（請參考【附錄】各經論對覺意三昧文獻出處之總表）

另外，依據《光讚經》所說：「菩薩摩訶薩，欲了覺意三昧正受，當學般若波羅蜜」。⁹¹這是立於般若波羅蜜的意涵進一層的詮釋而指出覺意三昧的內涵，將甚深般若空性的智慧做為覺意三昧的正受，亦即以空性智慧為內涵之受持。由此而知，《光讚經》的解釋就更新了覺意三昧的意涵了，這樣與《普曜經》的「解真諦法，覺意法門」，和《大乘悲分陀利經》的「覺分三昧，能覺諸法」的解釋合併而觀，也就成為以空性的智慧覺觀諸法實相，可謂與智者大師的「智慧照於心性」，「達諸法相，因此入覺意海」，⁹²及「行者云何觀察此心，通達實相圓照，分明諸三昧具七覺意」，⁹³是有共通的特質，在這一點上也是值得注意的。

以上簡單的說，覺意三昧從早期《阿含經》的七覺意法到《普曜經》，和《大乘悲分陀利經》到《般若經》的覺意三昧，所透顯的是一個梗概。由中而知《普曜經》和《大乘悲分陀利經》的解釋，所傾向的是諦觀諸法的意思，和《光讚經》的以甚深空性的智慧而行，在這一點是比較接近智者大師的對覺意三昧解釋的思想，但這，對於智者大師所闡釋的覺意三昧，與所立足於「反觀心源」的意義上，似乎還有一段距離，因此還是未能由此而完全解讀智者大師的覺意三昧所說的「覺照心源」諦觀一念心的說法。於是，本文擴其範疇，再從中國

⁹⁰參見智軍〈天台覺意三昧的特色〉《法光雜誌》，68期，第3版。

⁹¹竺法護《光讚經》卷第三，大正八·165上。

⁹²智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·621上。

⁹³智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·623中。

早期傳譯的《安般守意》禪法，所說的七覺意法來考察智者大師的覺意三昧，看是否具有某些可能性之影響。主要是除了從智者大師曾在《次第禪門》中提到這部禪經立場外，亦即從其學思歷程中所曾學習於慧曠律師的毗曇數這一個觀點上，而試圖對此一問題再做進一步詳細的探討。

二、從《安般守意經》考察七覺意

(一) 安般守意與覺意三昧覺觀心意之同處點

《安般守意經》禪法，為中國早期安世高傳譯，又稱「安那般那」、「安般念」。安般念（梵 *anapanasmṛti*），*ana*（安那）是入息，指吸氣。*apana*（般那）指出息，謂呼氣，*smṛti* 謂念，合和指稱持念、息念觀、數息觀等意。依據《俱舍論》卷二十三云：「慧由念力，觀此為境，故名阿那波那念。以慧為性，而說為念者。」⁹⁴ 依此所說，此觀息法以「慧」為性，由念力觀出入息為境，而修止觀，是為安般念。如《安般守意經》云：「出息入息自覺，出息入息自知。當時為覺，以後為知。覺者，謂覺息長短；知者，謂知其生滅粗細遲疾也！」⁹⁵ 故安般守意禪法，以觀出入息為法（又稱數息法），而稱其名。

據《安般守意經》云：「安般守意有十誑⁹⁶，謂數、息、止、觀、還、淨、四諦，是為十誑成，謂合三十七品經為行成也」，⁹⁷ 這是說明安般守意的禪法主要是以數、息、止、觀、還、淨六事，再加上四諦法的身、受、心、法四種，共合和為十種的修行法目，然後再配合三十七道品而一起運作修行，這就是修習安般守意的方法。

而安般守意的整個方法是端賴於專注，觀出入息為所緣境，然後

⁹⁴ 玄奘《阿毗達磨俱舍論》卷二二，大正二九·118上。

⁹⁵ 安世高《安般守意經》卷下，大正十五·168中。

⁹⁶ 所謂「誑」有二義：一、堅義，據王筠句讀所解，古籍用點字，祇有堅義也；二、聰慧、機靈，依《方言》卷一解釋：「虔、儼、慧也」；《廣韻·點韻》：謂「點」，點慧也。此即是說明點有堅義和聰慧的二種意思。《漢語大字典》七冊，湖北·四川：辭書出版社，1990，武漢，頁4748。

⁹⁷ 安世高《安般守意經》卷上，大正十五·164上。

攝住「意」念於不散亂，這就是修習安般守意。如《安般守意經》言：

安為清，般為淨，守為無，意名為，是清淨無為也！無者謂活，為者謂生，不復得苦故為活也！安為未，般為起，已未起便為守意，若已意起便為守意，若已起意便走為不守意當還，故佛說安般守意也！安為受五陰，般為除五陰，守為覺因緣，不隨身口意也！守意者，無所著為守意。何以故？意起復滅故，意不復起為道，是為守意。守意莫令意生，生因有死為不守意。莫令意死，有死因有生意亦不死，是為道也！（大正十五·164上）

以上引文中即是說明所謂「安般守意」的意思，大約分別有以下的解釋。即清淨無為，於念頭未起或已起中「守意莫令意生」，這就是安般守意；莫隨著意念生諸妄想而失去正念，這也就是守意；又於五陰之中觀諸因緣而除治五陰之造業，這也是安般守意；假如讓意念有生有死，這就不名為守意；又「守意莫令意生」並不是抑制意念不生，而是觀住意念，不隨身口意而造諸業，是無為而做到所謂的「活生」，這才是正確安般守意的方法。

若是依照這裡所解釋的安般守意，應是以守住意念為禪法，清淨無為而生的覺察觀照，亦即守住意念，制心一處的意思，這就是守意法。如所云「安般守意得自在慈念意，還行安般守意已，復收意行念也！安為身，般為息，守意為道」。⁹⁸又此守意法約意相觀有二種，乃從觀身心二法為意意相觀之守意法。如同文《安般守意經》，中所說：

意相觀者有兩因緣，在內斷惡念道，一者謂五樂、六衰當斷制之。觀者自觀身，身不知粗細，以得乃覺是為意意相觀。意意相觀，息亦是意，數亦是意，數時觀息為意意相觀也！（大正十五·168上）

以上意意相觀者，以觀自身非粗細，覺知明了爲意意相觀。此意相觀約觀身心二法，都是約意作觀，亦即用意作觀觀察自身色心二法，又始終守意不失，此爲意意相觀。由此而知，安般守意就是一種觀意念的禪法，於數息當中覺觀意念所起的樂、衰行相，然後當下斷然制服，對境無心，覺知意念，亦即於數息中皆觀住意念。易言之，攝身心二法於意念中，用意念觀意所緣之相當下覺知，這就是意意相觀，亦爲安般守意法。又復如《安般守意經》所說：「道人行道當念本，何等爲本，謂心意識是爲本，是三事皆不見，已生便滅，本意不復生，得是意爲道」，⁹⁹ 依此所說而知，從三事爲生死之根本而觀，意識妄想不生，由此得自在意，便是可以入道，這也就是緊緊攝住意念爲要法。

以上所述而知，此「安般守意」所說的觀息守意，亦即《覺意三昧》的覺觀心源，反照意識的「行者諸心心數起時，反照觀察不見動轉」有相似的意味。從《覺意三昧》所說的於意念中「以無有住著之心，反照觀察未念、欲念、念、念已之相」，¹⁰⁰ 「諦觀心時不見住止，及生滅一切法相，若心無住處生滅諸相，當知此心則不可得」¹⁰¹ 之推檢一念四運心畢意無生的意思，與此「安般守意」雖然不完全等同，但二者有著異曲同工之妙的意味。亦即《安般守意經》所說的於意念未起已起之間，從出息入息中覺知意念清淨無爲之生，在這一點上與覺意三昧的覺觀心源，反照觀察，推檢一念「未念、欲念、念、念已」四運之心相畢竟清淨無生，一切諸心皆不可得有相似之意味。可謂二者皆約說於覺觀心意之去來，從中諦觀五陰和合，制心意於不散亂，令心清淨不生，止息諸業煩惱這一點上，在說法上頗有相通之處，這是值得注意所可能性之處。只不過智者大師的覺意三昧是約在天台學理中之思考模式下的闡述，對於所說的覺觀意念，諸法畢竟無生，一切皆不可得之層次是有更超越於《安般守意經》所說的意涵。

⁹⁸ 安世高《安般守意經》卷上，大正十五·163下。

⁹⁹ 安世高《安般守意經》卷上，大正十五·166中。

¹⁰⁰ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·623，下。

¹⁰¹ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·621-626，上。

（二）安般守意之七覺意法

其次，從《安般守意經》所說的以「數息爲四意止，相隨爲四意斷，止爲四神足，觀爲五根、五力，還爲七覺意，淨爲八行也」的「數、隨、止、觀、還、淨」六潔意所貫穿的「四如意、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道」三十七道品所修的止觀而言，此中所說的七覺意法，是屬於六潔意的還門。而七覺意法依《安般守意經》所說：

從諦念諦是名為覺意，得道意。從諦觀諦是名為法識覺意，得生死意。從諦身意持是名力覺意，持道不失為力。從諦足喜諦是名愛覺意，貪道，法行道，行道法。從諦意得休息，是名息意覺，已息安隱。從諦一念意，是名定覺意，自知意已安定。從諦自在意在所行從觀，是名守意覺。從四諦觀意，是名七覺意。（大正十五·170下）

這是《安般守意經》所說的「得道意、生死意、力覺意、愛覺意、息意覺、定覺意、守意覺」之七覺意法，說明七種內行的「念諦覺意、法識覺意、意持、喜諦、意得休息、一念意、自在意」等七覺觀之法，所呈顯的守「意念」之修習方法。這與《增壹阿含經》所解釋的七覺意：「念覺意、法覺意、精進覺意、喜覺意、猗（輕安）覺意、定覺意、護覺意」¹⁰²的解釋著重在「念、法、精進、喜、輕安、定、護」等七種步驟，所強調突顯的重點有所不同。可以說《安般守意經》所說的七覺意，從念諦進行觀心識到息念乃至一念意及最後所說的守意覺，在突顯強化「意」這個重要的觀點。這就與《阿含經》所解釋的七覺意所呈顯的另一種重點表達方式，有某種初略轉化的形態。是不是也對智者大師的覺意三昧所著重在意念的觀點上而發揮，帶有影響力，雖然我們不能十分的肯定，但是卻也是值得深思和懷疑的可能性。

就以上所提出的《阿含經》與《安般守意經》，二者對七覺意不同

¹⁰²瞿曇僧伽提婆《增壹阿含經》卷三三，大正二·731上。

的解釋而觀，雖然在文面上的解釋確實是略有不同，不過就內在意涵而言，阿含中所解釋的七覺意法，從念覺意乃至捨覺意的七覺意法，其實這也在是闡述作意修觀。而《安般守意經》可以說正是指出這一內在層面的義涵，直接從守住意念來說明修持七覺意的止觀法。可見七覺意在《安般守意經》的詮釋中，已和《阿含經》的解釋略具不同，有趨向進一步往內在的意識問題之詮釋與探討，可以說這是佛法在流傳中，被加以嚴密組織和進一步闡釋的明朗化傾向，使七覺意的內在意義有所進一步的轉化與呈顯。

其次，《放光般若經》亦提到與安般守意法相關性之說法。如云：

已知諸相，當念佛，志法、志比丘僧、志在施戒、志在安般守意、志在無常苦空無我人想……豫知一切眾生之意，是謂為慧，便得覺意三昧。(大正八·2下)

由《放光般若經》所說的這一段念佛、習法、習僧、習施戒、習安般守意、習無常苦空無我人想等等這些習法的內容而觀，乃說明了透過這些修習，能預知所起之意念，而這些預知這就是覺照，覺了的意思。亦即覺了一切眾生之意，這種覺了也就是慧知，能覺觀心意，故為覺意三昧。可見，此《放光般若經》所記載的修習此安般守意禪法，也是可以得到覺意三昧，這就更呈顯安般守意對覺意三昧法門的助行。

以上，舉出《安般守意經》所說的二點，及《放光般若經》所說的修習安般法可得覺意三昧之說法，依據此三點來考察覺意三昧，筆者認為智者大師極有可能多少是有參考安世高所譯的這《安般守意經》的禪法，而對覺意三昧的說法予以重新的解釋和轉化的可能性。

總之，從二個方面來比較智者大師覺意三昧和《安般守意經》的七覺意之相似點。即一、《安般守意經》從數隨出入息中，攝住念意，令其一心，諦觀無生。而智者大師覺意三昧亦是從一念心的流動中，智觀因緣生滅，知其畢竟無生，而不起諸念，令心一境性，二者有同一意趣。二、《安般守意經》的七覺意，導向意念修觀，而智者大師覺意三昧的行法，亦以觀察心意識為主體的修習。

從以上這二點來說明智者大師覺意三昧和《安般守意經》的七覺意二者之間的相似性，由中觀察《安般守意經》對覺意三昧之影響。

第三節 從中國早期傳譯大乘禪經考察覺意三昧

以上是約就小乘的禪經來討論，而這一節則從早期大乘禪法方面來考察。由於覺意三昧的禪法，還是立足於大乘的思想上所成立的禪觀，尤其鳩摩羅什所譯的大乘方面的經論對天台的學理存有不可忽視的影響力。所以，除了上一節從小乘禪經的立場，探討由《阿含經》七覺意概念，所開展出的相關性之討論外，緊接著從覺意三昧的內在所闡發的實相義理做一進步的考察，以便能夠更詳盡了解智者大師覺意三昧整個內在結構組成的背景淵源。

一、從鳩摩羅什傳譯的大乘禪法「實相禪觀」而考察

鳩摩羅什來華，不僅是帶進中觀思想，也導正了當時中國的佛法，而且在禪法方面也帶進了大乘的思想，尤其譯出的一系列禪經，是致力在「實相」的意涵上而發揮的禪法，可以說是鳩摩羅什大乘禪法的核心本意，主要也是透過般若的智慧，諦觀諸法實相，然後以此慧觀融合在禪的內涵中，成爲一種實相禪觀，而此實相禪觀對天台的禪學佔有很大的影響力。

其中鳩摩羅什所譯的《思惟略要法》，裡面所談的禪法，即分有「四無量觀法、不淨觀法、白骨觀法、觀佛三昧法、生身觀法、法身觀法、十方諸佛觀法、觀無量壽佛法、諸法實相觀法、法華三昧觀法」¹⁰³等這幾種禪要的修持法門。如果從這些所說的禪法來對應天台的禪觀，則是相似於《摩訶止觀》「四種三昧」及《漸次止觀》的「五門禪觀」的雛型。所以，本文以下將鳩摩羅什所譯的以《思惟略要法》比對《摩訶止觀》四種三昧做說明：

¹⁰³ 鳩摩羅什《思惟略要法》大正十五·297下-300，下。

一、「十方諸佛觀法」，這個禪法依據《思惟略要法》所言，是端坐總觀十方諸佛，念十方諸佛名，然後繫念在佛不令他緣，這與《摩訶止觀》的四種三昧之「一行三昧」，當專稱一佛名字，慚愧懺悔，以命自歸與十方佛名功德正等，一念法界，專繫緣於法界，一相無相，無相實相而同證十方法界的意旨，可說這二者是很相似的禪觀，同樣以觀十方諸佛為法門。

二、「觀無量壽佛法」，是於光中觀無量壽佛的身像殊大光明，然後面向西方端坐，於相相中諦取，之後總觀佛身結跏趺坐，顏容魏魏如紫金山，繫念在佛不令他緣。這種觀法與《摩訶止觀》「常行三昧」的繫念阿彌陀佛，觀阿彌陀佛相好光明，於九十日之中口常唱，心常念阿彌陀佛無有休息也是很相似的觀法。

三、「法華三昧觀」，於三七日中一心精進修行，正憶念法華經，觀無生滅，畢竟空相，恭敬普賢菩薩等。這也和《摩訶止觀》的「半行半坐三昧」受持方等與法華，思惟讀誦，觀中道實相正空，禮懺普賢菩薩，修有相懺和無相懺，以修法華行為主，可以說這二者的修法相當接近。

四、「諸法實相觀法」，觀諸法從因緣生，有假無實，心識處滅，言說亦盡，觀姪怒癡法即是實相，法不在內外，觀眾生無初無後，無斷常二邊，一切諸法畢竟空相，¹⁰⁴這是《思惟略要法》所說的實相觀。而智者大師的《摩訶止觀》的「非行非坐三昧」也說「反觀覺心不外來，不內出，不中間，不常自有，無行無行者畢竟空寂」，¹⁰⁵又說：「行者如是觀未念欲念時，若不得二邊則不取二邊，若不取二邊則不執二邊起諸結業，若無二邊結業障覆，正觀之心猶如虛空湛然清淨」的實相禪觀¹⁰⁶。從以上二者對照而觀，也有相似之處，是十分值得注意的。不能不說智者大師的天台禪觀系統不是受此直接或間接的影響，而再加以進一步發展。

而其他「四無量觀法、不淨觀法、白骨觀法、觀佛三昧法、生身

¹⁰⁴ 鳩摩羅什《思惟略要法》大正十五・300上。

¹⁰⁵ 智顓《摩訶止觀》卷二，大正四六・16中。

¹⁰⁶ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六・624中。

觀法、法身觀法」則也是類似於智者大師的《漸次止觀》中的「五門禪觀」之內容的意涵，即：「一阿那波那門、二不淨觀門、三慈心門、四因緣門、五念佛三昧門」。以上是就《思惟略要法》的這些禪觀法門比對《摩訶止觀》四種三昧，發覺到鳩摩羅什所翻譯的大乘禪經確實是對天台的禪法影響很大。如上面所說，鳩摩羅什的大乘禪觀核心在於實相禪觀，此實相禪觀亦影響天台禪法頗深。

二、從《大智度論》考察覺意三昧

在鳩摩羅什所翻譯的大乘論典中，還有《大智度論》這一部傳為龍樹菩薩所寫的釋論，這部論書是天台思想中重要的一部根據論典，對於天台實相禪觀的思想啟發和影響不小。由於龍樹菩薩是立足在《般若經》的空性思想上所加以闡發的性質，故在思想上完全呈顯大乘空觀的中道實相意涵。基於此，這部是龍樹菩薩對《般若經》的釋論，所以對大乘菩薩道思想及宗教的修證是有著積極性的立場，因此內容上彙集大小乘經的論義與精要，做為闡述六波羅蜜或十波羅蜜的論典。

由於如此，就智者大師所闡釋的《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》的定位來觀，是不能說沒有參照龍樹菩薩的《大智度論》的內容。於是，本文即從此部《大智度論》所詮釋的覺意三昧與七覺支法，探索智者大師《覺意三昧》所闡述的覺意三昧法門之可能所引用之處，從中而釐出其相關性。

覺意三昧經由龍樹菩薩在《大智度論》中詮釋之後，比《般若經》對覺意三昧的簡略解釋較為明朗化些。以下就將《大智度論》相關的部份摘錄出來，再透過解讀而從中理解智者大師闡釋的覺意三昧的之結構，如下列舉《大智度論·釋摩訶衍品》所云：

覺意三昧者，得是三昧令諸三昧變成無漏與七覺相應，譬如石汁一斤能變千銅為金。(大正二五·401上)

又如人觀五眾無常苦空等，得七覺意三昧，能生八聖道四沙門

果。(大正二五·402下)

從以上二段引文而觀，龍樹菩薩在《大智度論》中對覺意三昧的解釋，是比《般若經》進一步的指出覺意三昧的功能，如此處所說：「得是三昧令諸三昧變成無漏與七覺相應，譬如石汁一斤能變千銅為金」，這就指出覺意三昧的功能，能令一切三昧轉成無漏法，相應修習七覺分滿足，這就是說明覺意三昧可轉有漏成無漏的功能。可見龍樹菩薩以無漏法指出覺意三昧的內涵，而做進一步的解釋。另外，在同文中龍樹菩薩又說：「如人觀五眾無常苦空等，得七覺意三昧，能生八聖道四沙門果」，這是從由觀苦、空、無常、無我的立場解釋覺意三昧所證得的殊勝的出世功德。這個立場是將七覺意強調出來，雖然在說法上形成覺意三昧與七覺意三昧之說法而分際不一，層次之深淺。但是其實是如前面所述，七覺意以覺意為體性，而七覺意是表達數法，因此覺意三昧與七覺意三昧二者也就成為總別之分。易言之，覺意三昧成就即可以滿足七覺意而成無漏法之出世功德，而由修習苦、空、無常、無我，從中得七覺意之功德法，可謂二者都是說明得七覺意之功德，這是龍樹菩薩解釋覺意三昧初略的詮釋。

然而，這樣的解釋雖然比《般若經》明朗化些，但是還不足以闡釋覺意三昧整個實際的內涵。所以，欲做進一步的探察，須再從七覺分去做更一步的了解。因此，關於七覺分的說法，龍樹菩薩在《大智度論·釋三十七品義》卷十九云：

七覺分者：菩薩於一切法不憶不念，是名念覺分；一切法中求索善法不善法無記法不可得，是名擇法覺分；不入三界破壞諸界相，是名精進覺分；於一切作法不生著樂，憂喜相壞故，是名喜覺分；於一切法中，除心緣不可得故，是名除覺分；知一切法常定相不亂不定，是名定覺分；於一切法不著不依止，亦不見，是捨心是名捨覺分，菩薩觀七覺分空如是。(大正二五·205上)

以上這是龍樹菩薩對七覺分的解釋，可以說這是立足於《阿含經》對七覺意的解釋而向上提昇到大乘菩薩的實踐意涵上，以般若的空性思想為出發點之解釋，亦即將七覺分的內涵轉向般若的空性。如引文中所說的「菩薩觀七覺分空如是」，以無所得而修七覺分。準此而知，七覺分在龍樹菩薩的詮釋之下而呈顯為大乘菩薩行之佛法。

接者，七覺分被轉向大乘佛法的解脫涅槃之行法後，成為菩薩所修持的聖道。並且被龍樹菩薩緊密的結合在般若波羅蜜行上，轉向為一心的修持法。

如《大智度論·一心具萬行品》第七十六中云：

云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一念中具足行六波羅蜜、四禪、無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門？……云何菩薩摩訶薩不遠離般若波羅蜜故，一念中具足行六波羅蜜，乃至八十隨形好？佛言：菩薩行般若波羅蜜時，所有布施不遠離般若波羅蜜不二相，持戒時亦不二相，修忍辱、勤精進入禪定亦不二相。
(大正二五·671上)¹⁰⁷

由此引文〈一心具萬行品〉所說的一念中具足行波羅蜜，亦可一念中行一切諸聖道法，包括七覺意行。可見龍樹菩薩在闡釋般若波羅蜜時，認為甚深的般若波羅蜜行，可以一念中具足六波羅蜜行外，亦可包括三十七菩提分法及三解脫門，都可以於一念心中具足所行一切聖道；因此，也說明了七覺分在般若波羅蜜行中是可以一念具足而行持，這就完全呈顯大乘化的菩薩道精神。就此而知，窮究諸法實相，觀一念心不可得，能於一念心中具足成就一切聖道。

再者，七覺分被此處所說的一念心消化了，將一切諸法消解在一念心中，這就是有待說明「觀心念處」的課題。依據《大智度論·三十七品義》卷十九所云：

菩薩云何觀心念處？菩薩觀內心，是內心有三相，生、住、滅。作是念是心無所從來，滅亦無所至。但從內外因緣和合生，是心無有定實相，亦無實生住滅，亦不在過去未來現在世中。是心不在內，不在外，不在中間。是心亦無性無相，亦無生者，無使生者。外有種種雜六塵因緣，內有顛倒心相，生滅相續故強名為心。如是心中實心相不可得，是心性不生不滅常是淨相，客煩惱相著故，名為不淨心。心不自知何以故？是心心相空故，是心本末無有實法，是心與諸法無合無散，亦無前際後際中際，無色無形無對，但顛倒虛誑生，是心空無我，無我所無常無實，是名隨順心觀。知心相無生，入無生法中，何以故？是心無生無性無相，智者能知，智者雖觀是心生滅相，亦不得實生滅法，不分別垢淨，而得心清淨，以是心清淨故，不為客煩惱所染，如是等觀內心觀外心，觀內外心亦如是。（大正二五·203下-204上）

菩薩如何觀一念心，即觀內心的三相生、住、滅，非內非外，非中間，亦非過去、未來三世中，一切無方所，因緣和合而生。於一念心中作觀，知心相無生，入無生法中，不來不去，不合不散，是因緣合和，故實無有性相生滅，求心了不可得，這就是龍樹菩薩的觀心無心之觀心釋。

以上這是循著龍樹菩薩在《大智度論》所詮釋的覺意三昧及七覺分與觀心法的關係，我們發覺這與智者大師所闡釋的覺意三昧習習相關。如智者大師的覺意三昧也消化在一念心之觀心法上，以「反觀心源」推檢一念不生，觀內外之心雖有生滅相，而實無生滅法，知心無心，畢竟清淨的實相觀之思想，這就是立足於一念心闡釋覺意三昧，與此處龍樹菩薩在《大智度論》所詮釋的七覺分及觀心法十分類似。本文推究智者大師依循此《大智度論》的解釋，以般若的性空道理做為覺意三昧之根柱，將龍樹菩薩所詮釋的覺意三昧及其七覺分法的解釋，吸收消化後，而更有組織性的將它展開。更可以說，龍樹菩薩闡

¹⁰⁷ 鳩摩羅什《大智度論》卷八七，二五·671上。

釋的觀心法也成爲覺意三昧內涵上一個重要的思想來源；所以由以上所說，我們不難理解《大智度論》與《覺意三昧》的關係是緊密的。

三、從《首楞嚴三昧經》探討其關係

在鳩摩羅什所譯的大乘禪經中，還有這一部《首楞嚴三昧經》，對天台的禪法也具有很大的影響力。這部禪經對慧思禪師的《隨自意三昧》有啓發後續進展的關係，也間接著對覺意三昧存在不可或缺的關連。而《首楞嚴三昧經》最先由後漢支讖譯出之後，相繼陸續共有九種譯本，目前唯存後秦所譯的《佛說首楞嚴三昧經》。¹⁰⁸

「首楞嚴三昧」之梵文爲Wūraj gamamaha samādhi，Wura是「勇健者」的意思。依據《大智度論》的解釋，Wūraj gamamaha譯「健相」。另外的漢譯將Wūraj gamamaha samādhi也譯爲「勇伏三昧」或「健相三昧」。¹⁰⁹意謂若菩薩得此三昧行法功德，一切諸煩惱魔及魔無能壞者。如《大智度論》所釋「譬如轉輪聖王主兵寶將，所往住處無不降伏」。並且能知道一切諸三昧行相深淺多少，亦能含攝一切諸三昧的功德。依《首楞嚴三昧經》云：「首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧」，¹¹⁰要言之，首楞嚴三昧是說明十地菩薩之三昧行。

若據日本學者鹽入良道在〈中國初期禪觀思想における首楞嚴三昧につて〉一文的研究中，認爲《首楞嚴三昧經》的思想與《般若經》、《十地經》、《維摩詰經》有密切的關係，此外《法華經》、《涅槃經》也有受到影響，具有積極實踐空觀的思想。¹¹¹另外，仙石景章的〈天台三大部の引用書目について—「摩訶止觀」と「首楞嚴三昧

¹⁰⁸ 仙石景章〈天台三大部の引用書目について—「摩訶止觀」と「首楞嚴三昧經」〉《印佛研》30：1，頁344-346。

¹⁰⁹ 參見鹽入法道〈中國初期禪觀思想における首楞嚴三昧につて〉《印佛研》38：2，頁209。

¹¹⁰ 鳩摩羅什《佛說首楞嚴三昧經》十五，頁631上。

¹¹¹ 參見鹽入法道〈中國初期禪觀思想における首楞嚴三昧につて〉《印佛研》38：2，頁209。

經」>文中，也指出在天台「三大部」中，所引用的經典亦有《般舟三昧經》、《普超三昧經》、《觀佛三昧經》、《首楞嚴三昧經》、《月燈三昧經》等諸三昧經典。其中，《首楞嚴三昧經》在《摩訶止觀》中被提到之處相當多，例如提到「首楞嚴定大涅槃，不可思議解脫」，¹¹²及首楞嚴的射喻，云：「首楞嚴中射的喻，是名觀行菩提，亦名觀行止觀」，¹¹³都被智者大師消化在他的止觀體系之中。¹¹⁴如智者大師《次第禪門》卷第一上云：

言禪波羅蜜者，一切皆攝，是四禪中有八背捨、八勝處、十一切處、四無量心、五神通、練禪自在定、十四變化心、無諍三昧、願智頂禪、首楞嚴等諸三昧。

又云：

九種大禪及首楞嚴等，並具四法，亦名禪亦名定亦名三昧，即是波羅蜜。若用首楞嚴心入前三法中，一切皆名波羅蜜。

亦言：

如涅槃中說：言佛性者，有五種名：亦名首楞嚴、亦名般若、亦名中道、亦名金剛三昧大涅槃、亦云禪波羅蜜，即是佛性。

115

以上這是略舉《次第止觀》中提到首楞嚴三昧的部份，此外在《法界次第禪門》中也有提到首楞嚴三昧的名稱，而如果就《摩訶止觀》而言，當然更是不少（本文在此略過不提）。所以，就《首楞嚴三昧經》在天台的禪學中所受到的重視，也應具有某種影響，為吾人所不可忽視，於是本文循此也列入研討之一。

¹¹² 智顛《摩訶止觀》大正四六，21中。

¹¹³ 智顛《摩訶止觀》大正四六，10下。

¹¹⁴ 仙石景章〈天台三大部の引用書目について—「摩訶止觀」と「首楞嚴三昧經」〉《印佛研》30：1，頁344-345。

¹¹⁵ 以上三條見智顛《釋禪波羅蜜次第法門》大正四六·478中-下。

（一）《首楞嚴三昧經》與《隨自意三昧》的關係

若論及與覺意三昧的關係，首先從慧思禪師的《隨自意三昧》來考察，依慧思禪師在《隨自意三昧》中的所說指出，其實《首楞嚴三昧經》和《隨自意三昧》有密不可分的關係。如本文《隨自意三昧》中所說：

凡是一切新發心菩薩，欲學六波羅蜜及一切禪定，欲行三十七道品，若欲說法教化眾生，學大慈悲，起六神通，欲得疾入菩薩位，得佛智慧，先當具足念佛三昧、般舟三昧及學法華三昧。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。（卍續九八·687下）

可見隨意三昧修持成就，即是得到首楞嚴定的禪修功德。這是慧思大師所強調的關鍵，故慧思大師的隨自意三昧亦是對首楞嚴三昧加以闡釋的著作。

按陳英善的看法，¹¹⁶也肯定的認為《首楞嚴三昧經》對慧思禪師的整個禪觀思想有密切的關係，主要是認為首楞嚴三昧是屬於實相禪觀，而慧思禪師的禪觀主要也是立足於實相的基準上而開展出來的觀法。加上依慧思大師自己所說若學習此隨自意三昧，成就時就名為首嚴定，於未舉足或欲舉足時，未生念、欲生念都隨時觀照心性，於心性中無生滅相貌，無空、無假、不斷、不常、無所得，名為心性，又名自性清淨心，亦名為涅槃。¹¹⁷由之而觀，二者之間自有其不可忽視的密切關連。總之，慧思大師視隨自意三昧是等同修首楞嚴定三昧，又首楞嚴三昧具有勇健的意涵，能降伏一切魔障，到達十地菩薩之健士的等持，而為慧思大師所重視而具有積極性的標的之推崇；所以，隨自意三昧與首楞嚴三昧實質上是存有不可分割的密切關係。

¹¹⁶ 陳英善〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉收錄於《佛學研究中心學報》第3期，1998，頁151-185。

¹¹⁷ 慧思《隨自意三昧》卍續九八·688下-689上。

（二）《首楞嚴三昧經》與覺意三昧的關係

而就智者大師的覺意三昧而言，因《首楞嚴三昧經》與《隨自意三昧》二者有密切關連，也構成是對《覺意三昧》的一個間接性的影響力與關連。而且智者大師在內文上確實也有引用到《首楞嚴三昧經》所說實相的經意，如《覺意三昧》文內，即引用《首楞嚴三昧經》中的不污菩薩的典故的說法，而做為解釋天台三觀所斷的煩惱及所覺魔事，如下《覺意三昧》引文所云：

楞嚴經云：魔界如即是佛界如，魔界如佛界如，一如無二如，如是故不出魔界佛界。當知觀空即是度化天子魔，菩薩行三空正觀，即時不復恐怖四魔，亦不得四魔而能度四魔。故釋論云：除諸法實相，其餘一切皆名魔事，若能善修實相即無魔事，是故行者善觀此意修行三昧。（大正四六·626中）

這就是《覺意三昧》引自《首楞嚴三昧經》談到覺魔事的部份，闡述修實相禪觀的通利所在。說明修此三空正觀實相禪能除魔障，終無魔佛二事的「一如無二如」的實相禪觀。而這個部份的也就是《覺意三昧》與《首楞嚴三昧》比較相關的之處，雖然不是完全如《隨自意三昧》那樣具有很密切的關連，但卻也是《覺意三昧》思想的一個重要中介。所以基於這二點而觀，從間接性的關連和內文所引用之處的地方而觀，亦可將《首楞嚴三昧經》列為《覺意三昧》之參考思想的淵源。因此，基於這樣的角度和立場，本文也就將《首楞嚴三昧經》一併列為考察的對象，做為一種《覺意三昧》之溯源研究的對象。

以上就《覺意三昧》的實相觀而言，其背後思想是複雜交集所成，除了天台本宗的《法華經》的思想外，還有般若的思想及《大智度論》和《首楞嚴三昧經》的思想皆被會通在其中，主要是這一系列的經典的立場皆是以實相思想為主旨，自然也就有相通之處。如湛然的《觀心論疏》亦說：「若能問觀心修三昧，即是首楞嚴三昧也」，又說：「非

有非無，非寂非照名為中道，即首楞嚴三昧也」。¹¹⁸

簡單而言，首楞嚴三昧是十地菩薩境界，以菩薩之道而言，進入十地是開始入菩薩道之行，可見首楞嚴三昧在天台的禪觀思想中，是被界定為修習止觀所取證的入道行之三昧的高標，也就是隨自意三昧與覺意三昧所欲達成的三昧力，於是在天台的止觀禪學之中是有不可忽視的地位與身份。

第四節 從慧思三部著作考察

《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》是慧思禪師整個思想的教學中心，又被稱為「慧思三部作」。此三部作大約是他三十歲到五十歲左右的著作，也是正逢智者大師於蘇山參學的時期，¹¹⁹對智者大師的止觀學說有莫大的影響。

而慧思三部作成立次序，據佐藤哲英的研究，分別是：

- 1《隨自意三昧》是慧思的第二期河南時代的作品，是作於三十四歲到三十九歲之間。
- 2《諸法無諍三昧法門》是第三期光州教化的前期，作於四十歲到四十三左右。
- 3《法華經安樂行義》則是第三期光州教化的中後期，是作於四十四歲到五十三歲的著作。¹²⁰

以上是慧思大師重要的三部作之成立年代，慧思大師的禪觀之教學對智者大師的止觀學說亦具有實質上的影響力，故經吾人探察此三部作的修持方法內容，發現對智者大師的覺意三昧存在直接影響關係。基於此，本文依據前後成立次序，分別做以下的探討。

（一）覺意三昧與《隨自意三昧》的關係

首先，就《摩訶止觀》「非行非坐三昧」所說的：「非行非坐三昧

¹¹⁸ 湛然《觀心論疏》卷一，大正四六·590下。

¹¹⁹ 參見佐藤哲英《續·天台大師研究》，京都：百華苑，1981，頁159-160。

者……實通行坐及一切事，而南岳呼師爲隨自意，意起即修三昧，大品稱覺意三昧」，¹²¹由這幾句的說明中得知「非行非坐三昧」、「隨自意三昧」、「覺意三昧」三者是同一種三昧。也透顯智者大師的《覺意三昧》和慧思禪師的《隨自意三昧》二者關係的密切，是不可置疑的。

基於此，就二種禪法的內容來觀察，慧思大師的隨自意三昧所說的修習方法，是從日常的「行、住、坐、臥、食、語」六威儀中，隨時觀照自心一念，觀「根、塵、境」十二處、十八界，緣生如幻如空不可得，由此作觀知一念心當體即空。如《隨自意三昧》云：

以聖慧根覺知六根空無有主，覺知六塵無色，覺知六識無名、無相，如是三六無滅無取……了知諸法自性清淨，畢竟寂然。
(卍續九八·697上)

觀六根無主、六塵無色、六識無名無相，這即是三六無滅無取，然後於一念之中了不可得，這就是在心中觀無生、滅、斷、常，亦無有無明可得。如此，一念無諸行可言，亦不可得，明與無明其性無二，念念之中畢竟不生，而得自性清淨，這就是《隨自意三昧》的修法。

再者，從一念中的「未念、欲念」中，而以「以聖慧根覺知空無有主」之作觀，這是於一念中未起、欲起中將意根轉爲聖慧根而覺知一切因緣皆空實無有主，這是慧思大師《隨自意三昧》觀心門的主旨，即所說的「若能反流觀無明源及心性空，思愛亦空，無業無行即無諸法生，無緣合故，一切諸法本因緣空」。¹²²觀一切如空，無思、無愛、無業、無行、無有諸法，這就是說明於一念中所分張的心意識的十二處、十八界的根、塵、境中，覺觀因緣和合如空，即是《隨自意三昧》主要的修持內涵。而這個修持內涵之後被智者大師運用在《覺意三昧》，也做爲闡釋覺意法門所說的於一切日常的行住中覺觀一念心，諦觀一心中無有一切生滅法相，畢竟空寂。

再如《覺意三昧》所云：

¹²⁰ 參見佐藤哲英《續·天台大師 研究》，頁，160。

¹²¹ 智顛《摩訶止觀》卷二上，大正四六·14中。

於行住坐臥四威儀中，亂想不起，假令失念尋即覺知，故妄波不起，心常寂然。……若行者了知心如虛空，六識所緣內外諸法，皆無所有，畢竟空寂。善用無所得心破諸顛倒，不得一切法，不著一切法，了達一切法，是時名修正智慧心。（大正四六・622下）

由此而知，覺意三昧乃不離於四威儀中，隨時正念覺知，妄想不起，於一切諸法不得不著，通達實相，以正智慧之心覺知諸法。這就與慧思大師的《隨自意三昧》所說的以聖慧根覺知空無有主之意，可謂二者所闡釋的覺觀心源是同一意趣。由之而觀，智者大師的《覺意三昧》是參照此一內涵而加以發揮，不過對於一念心，則再發揮成爲一念四行相「未念、欲念、念、念已」，而表達更深入解說的一念心的狀態，其實這就是立於《隨自意三昧》的立場再進一步發揮出來的看法。所以，從《隨自意三昧》的觀心念處的特色考察《覺意三昧》，於此而呈顯二者的關係。

（二）覺意三昧與《諸法無諍三昧法門》的關係

覺意三昧這個概念，其實在慧思禪師所撰的《諸法無諍三昧法門》的下卷最後文，就有一個小節叫做〈坐禪修覺意〉，¹²³這是緊接在其所說的〈法處品〉之後所說的一個小節。可見覺意三昧在慧思大師的《諸法無諍三昧法門》中就已經被提到過，也大約的闡述過覺意這個法門。基於此，智者大師的《覺意三昧》應與慧思大師的《諸法無諍三昧法門》之間存有相關性之關係。於是，這一節由《諸法無諍三昧法門》來探尋智者智大師的《覺意三昧》二者之間是否存有密切的關係。

首先，就〈坐禪修覺意〉所說的修持方法來說，依慧思大師的詮

¹²² 慧思《隨自意三昧》卅續九八・691下。

¹²³ 慧思《諸法無諍三昧法門》卷下，大正四六・640中。

釋，修覺意法的方法乃是依法念處法而修習，即是須要勤於坐禪，然後經過久久修習，如此而修可得到一切定解脫三昧，如意神通。此外，修此法門時須發願誓度一切度生，然後觀機逗教，並且認為此覺意法修成即成就三十七道聖法，這就是慧思大師所說的坐禪修覺意法的大意。

而就修持的要旨若按照此〈法念處品〉，開宗明意所言的「初學坐禪觀法念處者，善法、不善法、無記法」¹²⁴的善、惡、無記心此三心這一點上而觀，與智者大師《摩訶止觀》中的「非行非行坐三昧」實有很大的關係。就《摩訶止觀》的「非行非行坐三昧」其開宗明義也是說：

若觀意者則攝心識、一切法亦爾。若破意，無明則壞，餘使皆去。故諸法雖多，但舉意以明三昧。觀則調直，故言覺意三昧也。隨自意、非行非坐準此可解。就此為四，一約諸經、二約諸善、三約諸惡、四約諸惡。(大正四六·14下)

由以上這一段引文而觀，《諸法無諍三昧法門》的〈法念處品〉所說的善法、不善法、無記法與《摩訶止觀》的「非行非行坐三昧」的善、惡、無記心，這二者在開宗明義上的主旨是一樣的。由此而觀，智者大師在闡述「非行非行坐三昧」時，亦將此慧思大師所說的修覺意法的要旨，表達在「非行非行坐三昧」上。質言之，乃是參照慧思大師所說坐禪修覺意之法的〈法念處品〉而來，因為慧思大師是以此〈法念處品〉做為是修覺意禪法的行法，故智者大師依循此教學的內涵，延續進展此修覺意禪法，而再加以闡述得更充實。所以，「非行非行坐三昧」中智者大師說，此就是覺意三昧，亦是隨自意三昧法門。

其次，就內容上而說，慧思大師所說的法念處，所修習的方法是觀三性：「一者心性、二者眼性、三者意性」，¹²⁵此三性是謂指觀心、意、識三者的意思。約就內外二法而說，以此做為解釋修習法念處。

¹²⁴ 慧思《諸法無諍三昧法門》卷下，大正四六·640中。

¹²⁵ 慧思《諸法無諍三昧法門》大正四六·639上。

如《諸法無諍三昧法門》〈法念處品〉說：

復次，法念處：內法，外法，內外法。內法者，是六情；外法者，是六塵，名為六境；內外法者，名為六識，亦名為六神，名為十八界、三毒、四大、五陰、十二入、十二因緣，悉是其中。(大正四六·639上)

這是法念處所修的內外二法，主要是於六根、六塵、六境之十二處、十八界中作觀，而且於「一念心中，悉皆具足」明了。因此，所謂作觀，即是說：「如是觀時，不見眼始來處，無始法，亦無求無始法，不可得故，名曰無始空無」又說：「若斷有始和合無明，是名無生。若知無始無明，能斷能知，無所斷故，是名無生法，名之為慧」。¹²⁶此處所說觀一切六情根識空無所有，無始無空，而名為無生法，這就是慧觀。可見，若依照慧思大師此處所說的法念處觀法，這是觀六情、六識、六根空無所有，諸法畢竟空，這是覺觀心性，無生無滅。這種作觀的情形與內容亦與智者大師的「覺意三昧」所說的作觀要旨，觀一念心無生無滅，當下體悟一切諸法本性空寂，諸法無生的觀心的立場出發是無差的。

簡言之，智者大師所闡釋的《覺意三昧》有延續並重新做更充實解釋的意思，更可以說智者大師是承續此慧思大師的修覺意法門而再加以開展的《覺意三昧》，也或許有感於《覺意三昧》是在菩提道上是一個重要的禪法，故智者大師更有意將它推廣展開，使得《覺意三昧》後後勝於前前，比慧思大師〈坐禪修覺意〉在思想上更有深度，其禪法的組織也更加嚴密許多。

以上就慧思大師的《諸法無諍三昧法門》禪法而觀，可以找到智者大師《覺意三昧》和《非行非坐三昧》內容上的相同點。準此而知，吾人可以說智者大師受到慧思禪修教法傳承莫大的影響。

¹²⁶ 慧思《諸法無諍三昧法門》卷下，大正四六·639下

（三）覺意三昧與《法華經安樂行義》的關係

《法華經安樂行義》是慧思禪師依照《法華經》中的〈安樂行品〉而解釋的一部著作，而這一品是《法華經》陳述比較有具體性的實踐方法之一品，也是修法華三昧的依據。

此《法華經安樂行義》內文中，最重要的是以二大重點陳述，即「有相行」和「無相行」二種。其中「無相行」謂：

無相四安樂，甚深妙禪定，觀察六情根，諸法本來淨。眾生性無垢，無本亦無淨。不修對治行，自然超眾聖。無師自然覺，不由次第行。（大正四六·698上）

所謂無相行，即如上文所說：「觀察六情根，諸法本來淨」，這是於一切法中住深妙禪中，觀察眼、耳、鼻、舌、身、意六情根是六自在王性清淨，雖是父母所生本來常淨無污染，亦如《法華安樂行義》文中云：

故龍樹菩薩言，當知人身六種相妙。人身即是眾生身，眾生身即是如來身。眾生之身同一法身不變異故，是故華嚴經歡喜地中言：其性從本以來寂然無生滅，從本以來無諸煩惱，覺了諸法爾，超勝成佛道。（大正四六·699中）

可見六自在王性清淨的意思是說明眾生身同如來法身性清淨，亦即於清淨的本位來說，六根性本自清淨，無生無滅，於一切塵境中本自不生不滅。所以說：「於一切諸法中心相寂滅畢竟不生，故名爲無相行。常在一一切深妙禪定，行住坐臥飲食語言，一切威儀心常定故」，¹²⁷這就是慧思大師《安樂行義品》所談的於一切四威儀，心常在深妙的禪定中的無相行之要意。由此所說的文意而觀察，這乃是不離於四威

¹²⁷ 慧思《法華經安樂行義》大正四六·700上。

儀中起六根的修習，於六根處作空觀無相行之禪修。

簡而言之，此無相行觀六情根本自清淨，這與覺意三昧於十二處、十八界作觀的修習立場，於一切日常中觀察心意識而修三昧之禪法是有共通之處。質言之，這是慧思大師《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》、《安樂行義品》三部著中，一個共同的特色和所強調的方法之入門要旨，智者大師的《覺意三昧》也就與此形成共通的修持要法。因此，必然也就存有內在關連，這也就是法法相通的意涵。

要言之，慧思大師的三部禪觀對智者大師的覺意三昧具有實質上的影響，不管是禪法和教義的大乘實相觀，還是圓融大小兼容的思想，對智者大師的止觀學說都有很大的影響。可以說智者大師的覺意三昧，是繼承師承的教法消解之後的發揮，並於義學方面，加以深入的探討和融會後，再予以重新組合架構和創造，而展現更新的思想與風格，從而建構出自己一套圓融的理論架構，使得他的止觀學說達到完備的建立。

第五 結語

綜上得知，覺意三昧這個概念在《阿含經》的最初形態是七覺意之修習法，但是隨著大乘思想的出現，這個七覺意的內在意涵，以覺意為體性的法性被加以闡發出來，做為覺意法門。以覺知為法性，諦觀一切諸法真實相為菩薩所行之三昧。如在《華嚴經》的〈最勝問菩薩十住除垢斷結經〉卷第五中，即有此覺意三昧明文的相關闡釋：

我等善利快蒙斯福，乃能遇此覺意三昧，使三千大千世界獲其所願。如是世尊快得善利，復以香花別供養最勝菩薩。今蒙仁恩得遭值此覺意三昧，使我等身咸蒙慶會。其有眾生得聞覺意三昧不篤信者，當知此人乃前世時，不遭此三昧之所致也。是時世尊告來會者：吾昔無數阿僧祇劫行此三昧，使我今日得成阿惟三佛。過去無數恒沙諸佛及當來者，皆當修此覺意三昧。三昧威德不可稱量，其聞名者悉皆啓發菩薩大心不可復計。……爾時世尊，即

如其像放覺意三昧光明照彼國土，使四億人得見彼土如來世尊及化生菩薩，其國廣博純金銀琉璃眾寶雜廁，無三惡道八難之苦，見彼國已，此四億人隨其形壽，皆得同時生彼國土而得修此覺意三昧，斯由本誓發願所致，覺意三昧之所感動其德如是。(大正十·999 中、下)

據以上《華嚴經》所說而知，世尊讚嘆此覺意三昧以爲「過去無數恒沙諸佛及當來者，皆當修此覺意三昧。三昧威德不可稱量」，從這幾句話而觀，覺意三昧爲世尊所推崇，其功德殊勝無比，是諸佛菩薩所行的三昧法門。故修此覺意三昧，可以成就十地菩薩之健士等持的首楞嚴三昧，所以諸菩薩皆行此覺意三昧，而能圓滿佛果。又覺意三昧是通於阿含與般若的禪法，其包容力至爲廣大，所以其功德不可思議。

因而由此推究，智者大師可能有感於覺意三昧的重要，加上慧思大師亦在《諸法無諍三昧法門》也有講述，而有意將它弘揚出來，於是，將慧思大師所說的〈坐禪修覺意〉和龍樹菩薩的《大智度論》所闡釋的《般若經》的覺意三昧的相關文意，一併融合會整，再旁攝經典中所知的相關資料一併融貫闡釋，使得覺意三昧呈顯豐富又多樣性的思想內涵。

要言之，本文經由以上的考察，大略可以窺豹出智者大師闡述覺意三昧法門的背後淵源之梗概，乃從多方面的相關資料中，將內涵加以整合的更具組織和清楚，以便能令後學學習。

第三章天台早期禪觀與《覺意三昧》之關係比較

可以說智者大師的一生講述和著作主要是以禪學做爲學說課題，例如有：《釋禪波羅蜜法門》、《六妙門》、《法華三昧懺儀》、《方等三昧行法》、《禪門口訣》、《覺意三昧》、《小止觀》、《法界次第初門》、《摩訶止觀》等等，都是以止觀學說爲主流而構成天台禪學體系。

就天台整個止觀學若依慧嶽法師的看法，認爲實質上只有三種止觀，就是「漸次止觀，不定止觀，圓頓止觀」。主要是認爲三種止觀裡面廣攝了天台智者大師的四種三昧、二十五方便、十乘觀法、十境、百法成乘等，可以說三種止觀已經涵蓋盡天台整個止觀的內容。¹²⁸又《摩訶止觀》序文也說，智者大師傳承南岳慧思大師的三種止觀「漸次、不定、圓頓，皆是大乘」，¹²⁹可見這三種止觀正是代表天台的所宗，而且也以大乘的止觀法門爲出發點。

在三種止觀之中，所謂漸次止觀是指「次第禪門」，這是由低而高，由淺入深次第增上的止觀行門。不定止觀是指「六妙門」，則是收攝漸頓，互前更後，以自已的根機爲契應。而「圓頓止觀」則是隨意自在而修，以「實踐觀心」的思想爲主，是三種止觀中最爲深廣，法門最活用，能在初階即修最高法的一種頓修法門。¹³⁰

此中，漸次止觀《次第禪門》成立最早，常被列爲考察其學說中最早成立的作品。若據佐藤哲英的研究，《次第禪門》是前期的諸著作「六妙門、法華三昧懺儀、覺意三昧、法界次第初門、小止觀等等」的主體，對後來所宣述的禪學具有影響的關係，¹³¹可謂是前期天台諸禪法的主幹。

其次，不定止觀的成立其實也是不太晚，據安藤俊雄的認爲，除了承繼《次第禪門》外，與圓頓止觀的實相論也有承先啓後的關連，也就是說《次第禪門》與《六妙門》的實相論，這二者內在的因素已是構成初期「漸次、不定、圓頓」三種止觀的形成。¹³²假如我們立於這一點來看，考察《六妙門》與《覺意三昧》的關係，筆者則是認爲

¹²⁸ 釋慧嶽《天台教學史》，頁 122。

¹²⁹ 智顛《摩訶止觀》卷一上，大正四六・1。

¹³⁰ 參見關口真大《天台止觀の研究》頁 4。

¹³¹ 參見佐藤哲英《天台大師の研究》頁 124。

¹³² 參見安藤俊雄《天台學—根本思想とその展開》頁 441。

《六妙門》的第十「證相六妙門」也是心門的實相論，這一點與覺意三昧是相通的。又覺意三昧經由前一章的考察，發覺是後期成立圓頓止觀的初期代表，依據這些關係與因素，與其說《次第禪門》與《六妙門》這二者是三種止觀的初期的形成，不如說《次第禪門》、《六妙門》、《覺意三昧》這三者是代表初期的三種止觀的開展，因此筆者以為由這三者來說比較具體化，也貼切多了。

基於以上這些看法，本章就針對這些方面來探討覺意三昧與初期諸禪法的關係與比較，希望透過分析探索能給覺意三昧一個更明了的呈現。

第一節《覺意三昧》與《釋禪波羅蜜法門》之關係與比較

一、漸次止觀

「漸次止觀」謂《釋禪波羅蜜次第法門》，簡名《次第禪門》，共十卷，是智者大師早期在瓦官寺所講。這部著作網羅經論中所談的坐禪方法，再按其深淺做嚴密組織的整理編排並加以闡釋，展現集大成的風貌。共分科十章：「大意、釋名、明門、詮次、心法、方便、修證、果報、起教、歸趣」等十章。¹³³而且智者大師省略後三章不說，實質只有講到前七章，這是從「世間禪」建構到「非世間非出世間禪」的整個修道的理趣。如《次第禪門》說：

文則略收諸佛教法之給終。理則遠通如來之秘藏一切圓妙法界，若教若行，若事若理，始從凡夫，終至極聖，所有因果行位，悉在其中。(大正 46·475 下)

由此而知次第禪門整個實踐在教法上是依循諸佛的教示，而理上實通如來圓妙之果，也就是說次第禪門循序漸進，從因至果，由凡至聖皆在此中涵蓋怠盡。如在第一卷大意章所說：「理教既已圓備，法相同歸

¹³³ 智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷一上，大正四六·475 上。

平等一實之道」。故說：「所有勝妙功德悉在其禪中，說禪攝一切」，¹³⁴說明這一部禪學攝盡一切大小禪法，歸於一實相之道，故名爲禪波羅蜜。¹³⁵

又這部《次第禪門》內容相當豐富完備，同時有《六妙門》、《覺意三昧》、《法界次第禪門》、《小止觀》等禪法的大部份雛型，可以說也是代表智者大師早期止觀禪學的學說。另外，這部《次第禪門》的主旨是取自於《小品經》的「菩薩次第行、次第學、次第道」的意思，¹³⁶由解起行，由淺入深的從根本初禪修至超越禪，而進得阿羅漢果的一種次第增上止觀學，¹³⁷這是漸次止觀的內在理路。如《摩訶止觀》云：

先修歸戒，止火血刀達三善道。次修禪定，止欲散網，達色無色定道。次修無漏，止三嶽界，達涅槃道。次修慈悲，止於自證，達菩薩道。後修實相，止二邊偏，達常住道。」¹³⁸

可知由初淺至後深，漸次而上修持，進而次第增上，「四無量心、四無色、六妙門、十六特勝、通明、九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧等」，由世間禪的四禪修到出世間禪，所以說是從的凡夫修至聲聞到菩薩，最後入圓教中道實相。¹³⁹

二、與覺意三昧的關連性及其特色

由於次第禪門成立相當早，況且涵蓋大小禪法，於是經後人的考察發覺到與後者成立的禪法有些關係，如上面所說以佐藤哲英的看法，認爲這部是智者大師止觀思想的主流，對後者陸續成立的禪法是有關連的，而且在禪法上也與覺意三昧形成不同的特色。於是，本文

¹³⁴ 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷一上，大正四六・476上。

¹³⁵ 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷一上，大正四六・475下。

¹³⁶ 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷一下，大正四六・481上

¹³⁷ 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷一下，大正四六・481上

¹³⁸ 智顛《摩訶止觀》卷一上，大正四六・1下。

¹³⁹ 釋慧嶽《天台教學史》，頁122-123。

就這一點，探索這部次第禪門對覺意三昧的關係與比較。

《次第禪門》是建構在基礎到進階的理念上，以次第增上而修的一部禪法，這與覺意三昧的超次第而活用在日常的一切行事當中，隨時觀照心念，二者確實是有所差異，也形成不同的特色。另一方面，就相通之處而言。依《次第禪門》的大意章所說，也有提到與覺意三昧相通之處的觀心門概念與議題。

首先，就第一卷的大意章所說的三門禪法，一色二心的息、色、心三門禪法。這三門禪法一者以息為禪門，即阿那般那門；二者以色為門，即不淨觀門；三者以心為門，即反觀心性門。此三門中，以所說的心門，反觀心性為修出世間上上禪為門路。如《次第禪門》所云：

以心為禪門者，若用智慧反觀心性，則能通行於心，至法華、念佛、般舟、覺意、首楞嚴諸大三昧，及自性禪，乃至清淨禪等，是出世間上上禪門。(大正 46·479 中)

以心為禪門者，是以智慧來反觀自心，有法華三昧、念佛三昧、般舟三昧、覺意三昧、首楞嚴諸大三昧等，皆以心為禪門，此外，自性禪乃至清淨禪或是出世間上上禪亦皆以心為禪門而修。於此可知覺意三昧所修的主要禪法就是以心為門。可見心門是這三門之中涵蓋最廣的禪法。由此而知，次第禪門透露了覺意三昧之禪法的屬性。而且次第禪門這裡所談到法華、般舟、念佛、覺意等等三昧，也是後來形成《摩訶止觀》所說的常坐、常行、半行半坐、非行非坐的四種三昧。而這些禪法其實這在《續高僧傳》卷十七慧思傳記中，記載慧思大師對學人就曾過「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。」¹⁴⁰可見這幾種三昧法在慧思大師時就已經相當注重了，可以說是已經有了大概的端倪。

其次，覺意三昧在次第禪門中的相關之處，其實早就有了初端的介紹和簡單的說明，如在《次第禪門》說的心門，就已經說到：

¹⁴⁰ 道安《續高僧傳》卷十七，大正五一·563 下。

如心門中或止或觀或覺或了，或覺了諸心入於非心，覺了非心，出無量心，或覺了非心非不心，能知一切心非心，如是緣心不同，至處亦復非一，故說三門攝一切禪門。(大正 46·479 下)

如這裡所說的心門是覺、或觀、或了的覺觀非心非不心的意涵，這與《覺意三昧》的覺觀諸心無心的說法，是相通之性的說明。可見這對稍後的覺意三昧是相當重要的發展觀點。

又《次第禪門》第二卷裡面所說的懺悔罪源，觀心無心的部份時也有相關的一段，如下文：

夫行人欲行大懺悔者，應當起大悲心憐愍一切，深達罪源，所以者何？一切諸法本來空寂。……皆從一念不了心生，若欲除滅，但當反觀如此心者何處？起若在過去，過去已滅，已滅之法則無所有，無所有法，不名為心。若在未來，未來未至，未至之法即是不有，不有之法，亦無此心。若在現在，現在之中，剎那不住，無住相中，心不可得。……如是觀之，不見相貌，不在方所，當知此心畢竟空寂。(大正四六·486 上)

這裡所談的反觀一念心不了心生，過去、未來、現在三心無所有，這也是觀一念心無心，從三心的推求中徹見一念心是剎那不住，無形無相，了不可得，畢竟空寂。可以說觀一念心體證非生非滅空寂性的妙理，在後來闡釋覺意三昧法門時也立此為中心思想來闡述。例如《覺意三昧》云：

汝云何觀心？若觀過去心，過去心已過；若觀未來心，未來心未至；若觀現在心，現在心不住，若離三世則無有別心，更觀何等心。(大正四六·623 中)

由此而知，《覺意三昧》這裡所說的觀心，與《次第禪門》所說的觀心門，同樣解構三心不可得，從三心中觀一切來去，是一念心畢竟空寂。只是，覺意三昧的文理與言教詮釋的比較深入也比較周延性，並且對

心的解讀也已經運用到「反照觀察未念、欲念、念、念已」，四運心相來詮釋不可得之以無所著心。這可謂是從觀一念三心的基礎上，帶有發揮一念四運心的意象是值得考慮的。

至於前章所說的四運心，湛然認為是採取了傅大士的看法，這個其實還是難以定論，所以姑且不論。不過，我們若從《次第禪門》這裡所說的觀心門來看，從初期瓦官寺所講的觀心門而言，尚未有提到四運心相的說法，我們可以從這樣的推究中來理解，智者大師對觀心門到爾後成立的覺意三昧，是已有更超前的詮釋和更新的研究成果。

以上是約心門而說，若是就「觀」的意涵這個角度而言，與覺意三昧的推檢觀也有相通之處。如《次第禪門》第三卷中說：

以智慧觀察者，觀所發法，推檢根源，不見生處，深知空寂，心不住著，邪當自滅，正當自顯。(大正四六·498中)

這就說明了依於智慧觀察心所起的一切諸法，進而推求檢視所起之根源不見生處，知其畢竟空寂。這無疑就是覺意三昧的反觀心源，推檢一念無生，知緣起生滅，本無來無去，一切是畢竟空寂。然而，值得注意的是，次第禪門這裡已經提出了「推檢根源」，反觀心性本處動態這種覺觀心源的說法，只是《次第禪門》還未有進一步的說明。而相對於覺意三昧則展現詳細的分析。亦如《覺意三昧》云：

若謂未念心是滅者……為欲念心亦生亦不生，未念心滅。如是還反約欲念中四句推求未念心滅，畢竟不可得。(大正四六·624中)

可見這個推檢在次第禪門談到觀察諸心時，就已經有這個概念的說法，可以說由這些在在顯示中，透顯與覺意三昧貼切的關連。其實我們從《次第禪門》所說的觀心門，來考察《覺意三昧》的觀心禪法，我們推說《次第禪門》是對後者闡述的《覺意三昧》與《摩訶止觀》是不能否認其關係與影響。

另外，從比較的立場來說明，色、息、心三門禪法。息門有二便：「一疾得禪定、二易悟無常」，這個息門的二便禪法能修「四禪、四空

定、四無量心、十六特勝、通明等禪」的世間禪門。色門也有二便：「一能斷貪欲、二易了虛假」，修此二便能達到「九想、八念、十想、背捨、勝處、一切處、次第定、師子奮迅、超越三昧等處」的出世間禪門。而心門亦有二便：「一能降一切煩惱、二易悟空理」，以「觀心性名為上定」，約有「法華、念佛、般舟、覺意、首楞嚴諸大三昧，及自性禪、乃至清淨淨禪」等，這些都是屬於出世間上上禪法。¹⁴¹

以上就三者來分判覺意三昧，就是這裡所說的是屬於上定的出世間上上禪。又以「觀、鍊、薰、修、」四個層（四意）次來說，這是觀禪的部份。如《次第禪門》卷十中說：「諸有覺有觀禪各發大乘諸三昧者，如觀佛三昧，二十五三昧，般舟三昧，首楞嚴等菩薩三昧，百則有八，諸佛三昧不動等」，¹⁴²這些都是屬於有覺有觀禪。

以上而言，說明二者的禪法所會通之處，又呈顯同異之區別。不過實質上，「法門無高下，唯嫌揀擇」，依不同禪法所修得的階位各有高低深淺。如就《次第禪門》之所整理的禪法系統而言，雖然是涵蓋大小乘禪法，次第而增上，但是實際上還是在一般所說的息門，這頂多只能達到世間禪而已。若要論達到滅法攝心的出世間禪的二乘禪門，以及出世間上上乘禪，在這一點上，覺意三昧的出世間禪比較殊勝。

第二節《覺意三昧》與《六妙門》之關係與比較

一、不定止觀

「不定止觀」就是《六妙門》，這部的成立因緣，是受陳朝尚書一毛喜恭請而著立。據佐藤哲英依《國清百緣》，和與毛喜的書信陳跡，及背景而考察，認為出現的時期，大致上是比較被肯定在《法界次第初門》，或小止觀前後左右，而不是瓦官時期。又新田雅章用四期分法來分判，則認為《覺意三昧》和《六妙門》是隱棲前。而慧嶽的智

¹⁴¹ 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷一上，大正四六·479上-下。

¹⁴² 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷十，大正四六·547下。

者大師年表，則認為是在天台隱棲中所撰。換言之，《六妙門》與《覺意三昧》孰先孰後，尚難定論；不過從《覺意三昧》的內容而觀，應是較早期所出，也與《六妙門》應是前後關係而已。

依智者大師對六妙門所說的序言「內行之根本，三乘得道之要逕」而言，這是指謂佛陀初成道時所修的內思安般法。¹⁴³即數、隨、止、觀、還、淨六門，故智者大師的六妙門，可以說是立此安般法所開展出的一部禪法。

首先，就所謂的六妙門的「六」意，這是約數法而標章，「妙」是涅槃，如《六妙門》中說：「滅諦涅槃，故滅四行中。¹⁴⁴言滅止妙離，¹⁴⁵涅槃非斷非常，有而難契，無而易得，故言妙」。¹⁴⁶這是指六妙門是滅諦法，能達到滅諦的四行相的「盡、滅、妙、離」，而此四個層次輾轉增上的一種出離生死的淨法，能斷煩惱而得到解脫的涅槃妙法，又此六法都可相通至涅槃門，故稱六妙門。

所謂六法，是指「數、隨、止、觀、還、淨」六門，這是智者大師所依據的基本法數，由此而開演十種六妙門。即：「歷別對諸禪、次第相生、隨便宜、隨對治、相攝、通別、旋轉、觀心、圓妙證相六妙門」等，¹⁴⁷由此而構成這部六妙法門，為不定相之修習方式，故言不定止觀。

其次，所謂的不定相的修習，如《摩訶止觀》所云：

無別階位，約前漸後頓，更前更後，互淺互深，或事或理，或指世界為第一義，或指第一義為為人對治，或息觀為止，或照止為觀，故名不定止觀。(大正四六·1下)

這是說明六妙門的特色是沒有固定或次序性的修習方式，完全打破界限，以一種交錯的方式進行修禪，可隨自己的根機選擇契入，前後互

¹⁴³ 智顛《六妙門》大正四六·549上。

¹⁴⁴ 智顛：「滅諦下四行：一盡、二滅、三妙、四離」《法界次第初門》卷四，大正四六·680下。

¹⁴⁵ 湛然：「滅下四行者：謂盡滅妙離，一切苦盡故名為盡，諸煩惱滅故名為滅，一切第一故名為妙，超過生死故名為離。道下四行者：謂道正跡乘，能至涅槃故名為道。」湛然《止觀輔行傳弘決》卷十三，大正四六·241中。

¹⁴⁶ 智顛《六妙門》大正四六·549下。

換的修持，隨機而修，隨教利喜。譬如跟這個法不相應，但是跟其法門相應，就可以循這個法去修持，而不必局限一定要在那一個法義上修，這就是不定教。是第一義諦法門，也是人爲對治法門。

再者，這六法前三門是屬定門，後三門是屬於慧門，以定慧合資爲六種禪觀。所謂：一、隨數門：是攝心在息，從一數至十，名之爲數。可使心神停住，然後調心入定，是修無漏真法的入定之要法。二、隨息門：放數修隨，心安明淨而細心知出入息，此門可以引發禪定，能生十六特勝功德法；¹⁴⁸三、止門：捨隨修止，止心一處而凝心寂慮，心中毫無波動，依此而修可以次第自發五輪禪；¹⁴⁹四、觀門，由於前三門是引發禪定，此時由定門轉向慧門，啓發慧觀，觀照五陰之虛妄，破種種顛倒妄見，並推尋檢析自己所證的禪定，而開發無漏禪之方便智。五、還門，收心還照。即轉心反照能觀之心也是虛妄不實，則我執自泯，中道正觀無漏方便智自然朗現。六、淨門，體識一切諸法性本清淨，心不住不著，泯然清淨，則真明之無漏智因此而開發，自然斷三界結惑而證三乘真道。¹⁵⁰以上略說依於此六門之定慧修習可獲得清淨菩提。

然而，若是從《安般守意經》所說的六潔意來考察智者大師的六妙門，會發覺到《安般守意經》所說的六潔意：「佛有六潔意，爲數息、相隨、止、觀、還、淨是六事，能治無形也」¹⁵¹。如《安般守意經》言：

數息斷外，相隨斷內，止為止罪，行觀去意，不受世間為還，

¹⁴⁷ 智顓《六妙門》大正四六·549上、中。

¹⁴⁸ 十六特勝謂：「即能出生十六特勝，所謂一知息入、二知息出、三知息長短、四知息遍身、五除諸身行、六心愛喜、七心受樂、八受諸心行、九心作喜、十心作攝、十一心作解脫、十二觀無常、十三觀出散、十四觀離欲、十五觀滅、十六觀棄捨。」智顓《六妙門》大正四六·549上。

¹⁴⁹ 五輪禪：「一者地輪三昧，即未到地。二者水輪三昧，即是種種諸禪定善根發也。三者虛空輪三昧，即五方便人覺因緣無性如虛空。四者金沙輪三昧，即是見思解脫，無著正惠如金沙也。五者金剛輪三昧，即是第九無礙道，能斷三界結使，永盡無餘，證盡智無生智入涅槃。止爲妙門，意在此也。」智顓《六妙門》大正四六·549中。

¹⁵⁰ 智顓《六妙門》大正四六·549下。

智顓《法界次第初門》卷上之一，大正四六·673中。

¹⁵¹ 安世高《安般守意經》卷上，大正十五·166中。

念斷為淨也。意斷當數息，意定當相隨，意斷當行止，得道意相觀，不向五陰當還，無所有當為淨也。(大正十五·164中)

按照上面的經意所說，這六事修習也是存在循序漸進的步驟，也可以有不同的時段修法，¹⁵²這與智者大師對六法的詮釋與建構，在基本上對於文意的解釋是無差別的，而是有一致性的相同之意。但是，所不同的是智者大師以周延性的性格將六法門配置在十種周廣的修法上，成為周圓性的十種六妙門的不定的修法。這除了可以法法皆入外，還主張互相圓觀，並附予極濃厚的菩薩觀的圓教思想。這就與《安般守意經》單純六潔意的修法，就形成不同的意味。

以上說明智者大師的六妙門，與《安般守意經》的六潔意之關連，如前文所說：「故釋迦初詣道樹，跏趺坐草，內思安般，一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨」，¹⁵³一文可知，此乃引自佛說的安般法。換言之，可以思考這六妙門是他立於《安般守意經》的六潔意的基礎上再加以發揮出來的一部天台六妙法門的禪法，這是值得吾人加以探討。

二、與覺意三昧的關連性及其比較

(一) 六妙門與次第禪門的關連

談到關連性的問題，以六妙門而言，其實早在《次第禪門》中即已經說出，只是這個法門當時智者大師在宣講次第禪門時，還是點到為止的性質而已，並沒有特別加以闡述，可能當時智者大師在講述次第禪門時候，主要的著重點是以建構一部次第修行法門，以世出世間禪法的方向為主，以致對於所旁攝到的乃至引申出來的觀法沒有詳細展開。也可能因此之故，智者大師覺得六妙門這個觀法可以另外成立為一部，即小型又簡便容易的修行法門，提供給後人做為一種較為上

¹⁵² 參見涂豔秋，〈從禪數到禪智〉，發表於第四屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會，2001，頁3。

¹⁵³ 智顛《六妙門》大正四六·549上。

乘禪法的修持方法，如這部六妙門所知的就是受陳尚書毛喜的禮請爲其所說。

六妙門既然在《次第禪門》裡面已有提到說明，當然也顯示二者有所關係。首先，再從《次第禪門》來探討，發覺到在這部禪門裡面確已提到了六妙門之說，如所說：

復次，觀眾生空故名為觀，觀實法空故名為還，觀平等空故名為淨。復次，空三昧相應故名為觀，無相三昧相應故名為還，無作三昧相應故名為淨。……復次，菩薩從假入空觀故名觀，從空入假觀故名為還，空假一心觀故名為淨，若能如是修者，當知六妙門即是摩訶衍。復次，三世諸佛入道之初，先以六妙門為本。如釋迦初詣道樹即內思安般，一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨，遊止三四出生十二；因此證一切法門降魔成道，當知菩薩善入六妙門，即能具一切佛法故，六妙門即是菩薩摩訶衍。(大正四六·525中)

以上乃是《次第禪門》中所說六妙門，顯然早就提到六妙門之後三門的「觀門、還門、淨門」之三三昧與一心空假二觀的思想之闡述，並且認爲依此六妙門而修習乃是一切諸佛菩薩入道之初門，做爲成就一切佛法之基本。可見這就是六妙門從《次第禪門》再發揮出來的根據，與重要之關連處。

其次，要說明的是六妙門的後三門「觀門、還門、淨門」這三慧門的部份，也有三三昧和三觀之思想。如上面引文所說「觀眾生空故名爲觀」這是觀門，「觀實法空故名爲還」這是還門，觀「平等空故名爲淨」這是淨門。這就是觀三空思想的生空、法空、平等空。依《菩薩瓔珞本業經》所說的三空是：「所謂三空：一切因空故無作，一切果空故無相，因空果空復空故空空，如是法如虛空故。」¹⁵⁴這是以不造作諸業煩惱生死之因，名爲無作，觀一切所得之果皆空名爲無相，觀因果皆空名爲空空，這就是觀三境爲三昧的無作、無相、空三三昧，

¹⁵⁴ 竺佛念《菩薩瓔珞本業經》卷上，大正二四·1013中。

亦即先觀人空，再返觀法空，最後觀二空皆空的次第三觀的思想。

所以緊接著又說：「復次，菩薩從假入空觀故名觀，從空入假觀故名爲還，空假一心觀故名爲淨，當知六妙門即是摩訶衍。」這都是以《瓔珞經》的三空三觀思想詮釋六妙門的「觀門、還門、淨門」的修習之法要。我們可以說在《次第禪門》這裡所解釋的六妙門已透顯出三觀的思想萌芽，成爲稍後所成立的《六妙門》中的一個重要的理論依據和修持的方法。如《六妙門》的第二「次第相生六妙門」云：

復次，觀眾生空故名爲觀；觀實法空故名爲還；觀平等空故名爲淨。復次，空三昧相應，故名爲觀；無相三昧相應，故名爲還；無作三昧相應，故名爲淨。（大正四六·550中）

及《六妙門》的第七「旋轉六妙門」：

所以者何！前第六通別妙門觀中說：名從假入空觀，得惠眼一切智，慧眼一切智是二乘菩薩共法。今明從空出假旋轉六妙門，即是法眼道種智，法眼道種智不與聲聞辟支佛共。云何菩薩於數息道中，修從空出假觀，起旋轉出一切諸行功德相。（同上552下）

從以上《六妙門》的「次第相生」和「旋轉」六妙門的三觀三三昧的思想，這個三觀的思想是智者大師在《次第禪門》中引自《瓔珞經》的詮釋後，結合在「數、隨、止、觀、還、淨」的六妙法門中，後來亦發展成爲《覺意三昧》的三觀之三三昧的重要禪法思想，也構成後來在《摩訶止觀》所說的《瓔珞經》的次第三觀：「前觀假空是空生死，後觀空空是空涅槃，雙遮二邊，是名二空觀爲方便道得會中道」，可謂三觀思想到《摩訶止觀》之圓頓止觀中大放異彩。

（二）覺意三昧與六妙門的關連與特色

從上面所討論的《瓔珞經》的三觀思想在天台智者大師的禪學中得到發展，由最初的《次第禪門》、《覺意三昧》、《六妙門》乃至《摩訶止觀》這之間貫穿在天台的止觀禪學中，成爲一個重要的角色，三觀思想也形成《覺意三昧》和《六妙門》相通的關係。

除此之外，六妙門的「數、隨、止、觀、還、淨」六法中的「觀」門，多少亦可釐出與覺意三昧一些相通的關係。其實這個「觀」門的意義也是融通了次第禪門所說的觀心門的觀照義，假如立足於觀的意義上探尋覺意三昧與早期天台禪法的關連性，這一點是相當重要的。

首先，從「次第相生六妙門」這裡所說的還門解釋來說：

覺念流動非真實道，爾時應當捨觀修還。還亦有二：一者修還，二者證還。修還者，既知觀從心生，若從折境，此即不會本源，應當反觀觀心。此觀心者，從何而生，為從觀心生，為從非觀心生，若從觀心生，即已有觀。今實不爾，所以者何？數隨止等三法中，未有即觀故。若從不觀心生，不觀心為滅生，為不滅生。若不滅生即二心並，若滅法生，滅法已謝，不能生觀。若言亦滅亦不滅生，乃至非滅非不滅生，皆不可得。當知觀心本自不生，不生故不有，不有故即空，空故無觀心。若無觀心，豈有觀境，境智雙亡，還源之要也！（大正四六·550上、中）

這是《六妙門》的「次第相生六妙門」所說的還門，若依照上面而觀，這裡的還門即是還觀的意思，是由正面的修觀之後進一步對心再做反推的還觀工作。觀能觀之心之亦非實有，能所二心並泯，從還觀中了知一切諸心皆不可得，這就是還門之觀。

若以這個還觀的推求之理對照覺意三昧的相關點，無疑是覺意三昧中的四句轉觀，即《覺意三昧》云：

觀欲念心生不可得，已即當還約欲念心生四句轉觀，觀未念心滅不可得。云何為觀？若謂未念心是滅者，為欲念心生未念心滅，為欲念心不生未念心滅。……四句推求未念心滅，畢竟不可得。（大正四六·624中）

這是覺意三昧的四句轉觀，這四句轉觀是從還觀的角度來進行推求四運心相不可得。這與六妙門的還觀二者之間是否有必然性的關連？我們認為六妙門的「還門」與覺意三昧的「轉觀」二者的語意與內容的指涉應是差異不大。

其次，還有一點的是《六妙門》的「第九圓觀六妙門」，及「第十證相六妙門」的圓頓證，這後二門皆是約就圓意而說的，所謂圓觀，是說「觀一心，見一切心及一切法，觀一法見一切法及一切心」¹⁵⁵。這是於一心中通達十方法界，於「數、隨、止、觀、還、淨」六門中一一皆圓觀不可思議。而證相六妙門的最後第四證圓頓證的究竟證，是「能一念心中，覺了一切法相，具足種種觀智惠，故名觀門」，這是於一念心中已能具足一切智觀的究竟證。而此《六妙門》第十究竟圓證即是：

得一念相應惠，妙覺現前，窮照法界，於六種法門究竟通達。
功用普備無所缺減，即是究竟圓滿六妙門也！（大正四六·555中）

六妙門最後的這二門，都是約就在一念心之圓意的意境來詮釋，以一念心當下能圓觀十方法界，一念圓頓為取證最高的修行境地。可謂《六妙門》這裡的圓觀和圓證的說法，也呈顯了天台圓意的圓頓思想。如安藤俊雄所說這是圓頓止觀的初構形成，而這個初構的思想其實也是《覺意三昧》的第六圓極七覺之說。如云：

第六覺極七覺者，若菩薩摩訶薩住金剛三昧清淨禪中，朗然大悟，得一念相應慧，寂然圓照一切了了分明，是名圓極七覺，亦名無上妙覺，亦名無學七覺。（大正四六·622中）

《覺意三昧》的圓極七覺顯然是與六妙門的圓觀和圓證的思想，構成二者同一特色的禪義，最後都是導向圓融究竟的中道思想意涵。究竟這二者是否意味前後直接進展的關係之發展，其到底是覺意三昧完全摒棄六妙門的其他五門而只擷取觀門發揮，亦或是六妙門立於此處而結合其五門法發揮，我們不敢十分斷定。但是，我們可以說天台圓頓意的思想在覺意三昧和六妙門中均被呈顯出來，只是覺意三昧的禪法立於觀門上出發，比較一向專注智觀的一門深入之禪法，而構成初步

¹⁵⁵ 智顛《六妙門》大正四六·540上。

的次第三觀和一心三觀的模型，故到後期《摩訶止觀》中則完全被加以展開論述，成爲一部精闢的圓頓止觀法。而六妙門所談的圓意是結合在六門的「數、隨、止、觀、還、淨」止觀六門上而闡述，這就與覺意三昧各呈現不同的特色，而展現的比較周廣。

以上我們可以說天台這種精華的圓頓意思，從智者大師師承之後，經由早期以來的一部一部禪法的著作與講述的心得與研究中，經過一段漫長的累積而慢慢展現，加上在宗教的體驗上也不斷自我提昇，於是到後期時就完全的展開出這種成熟圓融的思想。

總之，覺意三昧禪法主要是以智觀諸法本源爲入法門，從反照觀察中不斷的反覆推檢諸心的來去生滅，這即是以觀門爲法之修持，乃爲覺意三昧禪法之重點與特色，故覺意三昧所立足的莫過於覺「觀」一門。如《摩訶止觀》所說：

七覺中有擇覺分，八正中有正見，六度中有般若，於法門中為主爲導，乃至成佛正覺大遍覺，皆是觀慧異名，當知觀慧最爲尊妙，如是廣讚。是爲隨樂欲以觀安心，若勤修觀，能生信、戒、定、慧、解脫知見。(大正四六·58中)

可見，以觀門之修習的禪法是最爲尊妙之法門，如上引文列舉說明的七覺分中以擇覺分是觀慧，八正道中以正見爲觀慧，六度則以般若度爲觀慧，這個就是說明諸法門中主要以慧觀爲主導，所以智者大師說「觀心處者，諦理是也」。¹⁵⁶因此，這個觀門成爲禪法不可忽略之習門，也是成爲覺意三昧與次第禪門和六妙門一個相通關係之所在和各別展現不同之特色的地方。

第三節 《覺意三昧》與《小止觀》之同趣

一、小止觀

¹⁵⁶ 智顛《摩訶止觀》卷四下，大正四六·42下。

《小止觀》又名「修習止觀坐禪法要」亦名「童蒙止觀」，共有上述三種名義（以下簡稱《小止觀》）。這部止觀，乃是太建十年（578），智者大師四十一歲之時，為其兄陳鍼所出，如《佛祖統紀》所記：「為兄陳鍼述小止觀，咨受修習」等言即是，這就是說明小止觀所出的因由。¹⁵⁷而關於這個所出的大概年代情況，若按新田雅章對智者大師的著作做四期歸納而觀，則是屬於天台隱棲中的時期，¹⁵⁸這個時期相較於覺意三昧所出的時間，相距的年代應是不會太久。

至於，小止觀的真偽問題，據關口真大《天台小止觀の研究》一書中指出，認為小止觀可能不是智者大師親撰，而是智者大師講述，由門人淨辨筆錄。¹⁵⁹關於這個真偽之說，關口真大主要是根據早期及日本「晃版、成版」¹⁶⁰及文獻上一些資料而加以研究考察，發現《小止觀》不是智者大師親自撰寫，判定非為智者大師所親撰。但是，如果依照佐藤哲英所提出的「親撰、真說、假託」的三種說法，其認為親撰和真說是皆有其權威的地位，同樣被視為智者大師所出的作品的看法而言，關口真大的真偽之說，自又可另當別論。若就此而觀，本文認為佐藤哲英的看法是比較客觀性，因為縱使是由門人所記錄，但是可以說仍然還是出自智者大師的口述，其所保存的大部份內容應是不會失真太多。

以上這是就智者大師《小止觀》一書的考證問題，略為說明日本學者在這一方面所提出的研究看法。而筆者本文主要是著重在《小止觀》與《覺意三昧》，比較相關性的地方做為關注點。所以，以下將從這方面來探究二者的關涉點，而做進一步的了解小止觀的禪法與覺意三昧的三昧法門之同處點，從中窺見智者大師天台止觀法門的伸展情形。

按湛然的《止觀大意》所說，天台止觀有四種，就是圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀、小止觀等四種，如云：

¹⁵⁷ 志磐《佛祖統紀》卷三七，大正四九・353上、中。

¹⁵⁸ 參見新田雅章《天台實相論の研究》，頁14。

¹⁵⁹ 參見關口真大《天台小止觀の研究》，山喜房佛書林，頁623-74。

¹⁶⁰ 參見關口真大《天台小止觀の研究》，頁68。

天台止觀有四本：一曰圓頓止觀，大師於荊州玉泉寺說，章安記為十卷。二曰漸次止觀，在瓦官寺說，弟子法慎記，本三十卷，章安治定為十卷，今禪波羅蜜是。三曰不定止觀，即陳尚書令毛喜請大師出，有一卷，今六妙門是。四曰小止觀，即今文是，大師為俗兄陳鍼出，寔大部之梗概，入道之樞機。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。（大正四六・462上）

就湛然此處所說，小止觀是《次第禪門》一部精要的梗概，為修禪者入道之樞機。可呼做止觀，或定慧、寂照、明靜等同義而異名之說法。¹⁶¹ 這個說法，誠如智者大師的《小止觀》中所云：「止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術；止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人法皆具足。」¹⁶² 由此所說而知，止觀就是定慧之修習，故又稱為定慧二法，能夠自利利他二法具足。所以，湛然此說指出止觀的重要，說明止觀是一切出離生死解脫之道，也是諸佛修證之法要，而順應了智者大師所說的「若夫泥洹之法，入乃多途論其急要，不出止觀二法。」¹⁶³ 的止觀重要主旨之說明。故止觀的利益與重要性，又如所說的「止觀豈非泥洹大果之要門，行人修行之勝路，眾德圓滿之指歸，無上極果之正體也！」。¹⁶⁴

其次，這一部《小止觀》坐禪法要的流傳，內容之紮實和周全也是對後代具有深遠的影響。例如，關口真大的《天台小止觀の研究》中說，天台小止觀對後代諸師影響甚為深廣，據其研究，有華嚴宗的《起信論疏筆削記》、圭峰宗密修證儀、禪宗諸種坐禪儀類等，皆是間接或直接的引用天台《小止觀》的禪要，所以天台小止觀頗受到後代的重視。¹⁶⁵ 如安藤俊雄也說：「故一向深受當時教內人士普遍的重視，

¹⁶¹ 湛然《止觀大意》大正四六・462上。

¹⁶² 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・462中。

¹⁶³ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・462中。

¹⁶⁴ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・462中。

¹⁶⁵ 參見關口真大《天台小止觀の研究》，頁97-107。

並由智顛納入其所著止觀的體系」，¹⁶⁶由此而知，這部小止觀所濃縮的禪門之大部梗概，內容之精簡與實用，立足於重要之地位。

再者，就這部小止觀的內容而言，智者大師「略明十意」，主要是為初心修習止觀的學人，能登入解脫正道之階梯，入涅槃之等級的說示。而所謂十意，就是「具緣第一、訶欲第二、棄蓋第三、調和第四、方便第五、正修第六、善發第七、覺魔第八、治病第九、證果第十」。¹⁶⁷這十意，依智者大師所說，乃做為初心學人一種坐禪急要，如果行者能善取其意，好好修習，可以安心免於災難，而發定慧解，證於無漏之聖果。

此十意，又謂十章，前五章又各分科五法，成為二十五前方便。如圖下：

五意	二十五前方便
具緣第一	持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、近善知識。
訶欲第二	色欲、聲欲、香欲、味欲、觸欲。
棄蓋第三	貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉舉蓋、疑蓋。
調和第四	調食、調睡眠、調身、調息、調心。
方便第五	欲、精進、念、巧慧、一心。

這二十五前方便，乃是初心學人欲實修止觀的前方便之法，為一種入門之道。如依據《大智度論》卷十七〈禪波羅蜜〉云：「問曰：行何方便得禪波羅蜜？答曰：卻五事（五塵），除五法（五蓋），行五行。」¹⁶⁸又云：「若能訶五欲，除五蓋，行五法：欲、精進、念、巧慧、一心，行此五法，成就初禪。」¹⁶⁹由《大智度論》這裡所說可知，欲修習禪波羅蜜，修習此「五欲、五蓋、五法」方便行，可得初禪支，這就是智者大師所謂方便之說的委由。

又按智者大師的《次第禪門》中說：

¹⁶⁶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，1998，頁253。

¹⁶⁷智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六·462中。

¹⁶⁸鳩摩羅什《大智度論》大正二五·181上。

¹⁶⁹鳩摩羅什《大智度論》大正二五·185上。

若欲安心學習，必須善知方便。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。此二通言方便，善巧修習之異名。（大正四六·483下-484上）

所謂「方便」就是善巧修習，而名為方便之意。依智者大師所說，方便若加以細論分別，外方便是通定內之用，而內方便亦是得定外之用，而所說明的外方便就是此五意二十五方便法。如《次第禪門》中謂：「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。」¹⁷⁰由知此二十五方便法是初修禪支的方便之相。而《次第禪門》的內方便之五通「止門、驗善根、安心法、治病患、覺魔事」，¹⁷¹也就是《小止觀》的「第七章善根發」和「覺知魔事第八」及「治病第九」此三章部份，而《小止觀》「證果第十」¹⁷²也是《次第禪門》的修證章；所以，由此而觀，《小止觀》向來被喻為《次第禪門》大部之梗概即是如此。

另外，據學者的看法，《小止觀》亦是《摩訶止觀》的刪節本，而本文比較二書的目錄與內容，亦發覺小止觀的二十五前方便，《摩訶止觀》卷四，第六明方便者的方便善巧中亦有說二十五方便行。這是就小止觀的方便行法而繼續說明的地方，所以至晚年所說的《摩訶止觀》時，所涉及方便法之說，如有說「善巧修行，以微少善根，能令無量成解，發入菩薩位」等言。這就是在《摩訶止觀》中做為圓頓止觀五品之前的假名位，所說的「遠方便」之說。如《摩訶止觀》中云：

圓教以假名五品觀行等位去真猶遙，名遠方便。六根清淨相似鄰真，名近方便。今就五品之前假名位中，復論遠近。二十五法為遠方便，十種境界為近方便，橫豎該羅十觀具足。成觀行位能發真似，名近方便。今釋遠方便略為五：一具五緣，二呵

¹⁷⁰ 智顓《釋禪波羅蜜次第法門》卷二，大正四六·484上。

¹⁷¹ 智顓《釋禪波羅蜜次第法門》卷二，大正四六·491下。

¹⁷² 智顓《修習止觀坐禪法要》大正四六·462下。

五欲，三棄五蓋，四調五事，五行五法。(大正四六·35下)

這二十五方便，顯然在天台智者大師的止觀學說體系中，立足於不可忽視的地位，乃至最後都被收攝在圓頓止觀中，做為遠方便之善巧的修習法門，也就是做為五品位前之假名位的修習之遠方便法，並且與「十境」分判為遠、近方便之說，形成與《次第禪門》所細論的內外方便，有同趣之味，而且也略顯進一步的詮釋之意味。

而小止觀的正修第六中的「坐中修」、「歷緣對境修」，《摩訶止觀》中亦有談「端坐觀陰入如上說，歷緣對境觀陰界者。緣謂六作境謂六塵，大論云：於緣生作者，於塵生受者，隨自意中說」，¹⁷³在《摩訶止觀》這裡亦有談這二者修法的要旨。其次，小止觀善根發第七，《摩訶止觀》亦說「觀業相境」。小止觀覺知魔事第八，也是《摩訶止觀》正修章中十境觀的「觀魔事境觀」。小止觀治病第九亦雷同《摩訶止觀》所說的「觀病患境」。而小止觀證果第十所說的三觀「體真止的從假前空觀、方便隨緣止的從空入假觀、息二邊分別止的中道正觀」的三止三觀，¹⁷⁴乃至所旨歸的「一念中具足一切佛法，息二邊分別止的中道正觀」的正修一心三觀的中道正觀，這是小止觀所提到的次第三觀與一心三觀的思想。但是可以看出小止觀這裡並沒有開展出來，而到《摩訶止觀》才看到開展出三止三觀，¹⁷⁵和圓融一心三觀的圓頓止觀義。所以以上從目錄和內容對比來觀察，小止觀亦是《摩訶止觀》的縮影。

以上所述，是從小止觀的二十五方便略做觀察的說明，可以說這前五章「具緣第一、訶欲第二、棄蓋第三、調和第四、方便第五」等五意的二十五法，是初心修禪支的前方便法，也就是次第禪門中所說的修禪波羅蜜之前的方便行，可以說這麼說，這乃是延取《次第禪門》的〈分別禪波羅蜜前方便第六之一〉的內外方便之內容而來。而且也是來自《大智度論》卷十七〈禪波羅蜜〉品，¹⁷⁶由於我們從對照中，發覺這是智者大師參照此《大智度論》禪波羅蜜品之要素，並且直接

¹⁷³ 智顛《摩訶止觀》卷七下，大正四六·100中。

¹⁷⁴ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六·472中、下。

¹⁷⁵ 智顛《摩訶止觀》卷七下，大正四六·24上-。

¹⁷⁶ 鳩摩羅什《大智度論》大正二五·180中。

取材自此品中的註解之引用而來，做爲天台一個重要的基礎定學入門之學習，乃至到最後也做爲《摩訶止觀》中所說的修圓頓止觀之遠方便行。我們可以說這二十五方便在智者大師的止觀學說體系中，展現爲重要的地位與天台實修的特色。也可以看出《小止觀》是《次第禪門》的梗概，亦爲《摩訶止觀》的刪節本之說。

二、《小止觀》之「正修」章與覺意三昧之「觀門」的同趣點

《小止觀》與早期天台的禪門，內容上有其密切的關係。如上面所述的《小止觀》之前五章，在早期的《次第禪門》和晚期的《摩訶止觀》中，居其止觀學說中不可忽視的一環。而《小止觀》的第六正修章，是本書的中心眼目，主要說明二個課題的部份，就是「止」和「觀」二修的形態，分爲「一者坐中修正觀」，「二者歷緣對境修正觀」。而這二個部份的修持也與《覺意三昧》的入觀門形成同趣之所在。由之，本文繼續討論小止觀與覺意三昧之關聯性。

（一）坐中修之法要

「坐中修正觀」是這部《小止觀》所談的實踐部份，主要是針對於初心學人，尙未能於動中修正觀，而必先以坐禪的方式入手而修習之。如本文中說「一、於坐中修正觀者，於四威儀中亦乃皆得，然學道者坐爲勝故，先約坐以明止觀」。¹⁷⁷準此而知，這是以坐禪方式而修正觀法。而這個部份共分有五點做說明，即「一、對治初心羸亂修正觀，二、對治心沉浮病修正觀，三、隨便宜修正觀，四、對治定中細心修正觀，五、爲均齊定慧修正觀」，¹⁷⁸依這五點而觀，有循序漸進的由羸入細的增上修習之進程的意味，依此而說明坐中修正觀，以下進行小止觀的坐中修法要的內容說明。

¹⁷⁷ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・466下-467上。

¹⁷⁸ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・467上-下。

一、對治初心羶亂修止觀，這是先從羶亂心調治而起，即以止制心，再則以觀破除，做為初學之入法，而說有三止：一者繫緣守境止、二者制心止、三者體真止。¹⁷⁹此三止是屬對治初心羶亂而修止觀之用，偏向「止」的修習法。如繫緣守境止，是繫心鼻端，令心不散。制心止是隨心所起，便要當下隨即制止不散亂，為制心一處之止的修習，而體真止亦從止息一切妄念，而息心達本源。用此三止之修習若妄念仍不息，則須配合「觀」的修持，以成止觀雙運成就。亦即覺觀三心了不可得，觀心無住，任運覺知。觀內六根與外六塵，根塵識本無生。觀生滅亦然，但有名字，假名安立，生滅心寂滅了無所得，如此修觀，久久修習必可成就。而此修觀，亦有二種修法，分為「對治觀」與「正觀」。即一者對治觀有「不淨觀對治貪欲；慈心觀對治瞋恚；界分別觀對治著我；數息觀對治多尋思等」。二者正觀，即因緣觀，觀諸法無相因緣所生，因緣無性，了然實相，故所觀一切諸境皆空，了然不起。¹⁸⁰

二、對治心沉浮病修止觀，這是行者在坐禪時，其心闇塞無記，或多昏昧沉睡，此時覺照修觀對治。再若禪坐中，其心多浮動不安，此時則修止而對治之。這就是對治沉浮之病而修止觀法，應病與藥而對用之。

三、隨便宜修止觀，這是如上所述，以止觀對治沉浮之病後，若覺得心沉以觀對治，而無法得到法利時，此時改以修止安心。而心浮動時以止對治，若覺得亦無法令心安住，此時則改觀對治之。亦即隨自己根性隨時調適習，以得安心法利為要，此即隨便宜修止觀法。

四、對治定中細心修止觀，此是對治執著定見，摧滅愛見煩惱，以破除定見微細的過失。因亂心息滅，已能入定，但卻由此定心細故，而覺身空寂，受於快樂。或發細心能取於偏邪之理，而不知定心止息之虛誑，而生起貪著之心。故此時應再向上前進，以修止觀對治破除。

五、為均齊定慧修止觀，由於行者於坐禪中，或因修止修觀，而入禪定，但是偏於定多慧少，不能發起真慧斷諸煩惱趣入諸法門，如

¹⁷⁹ 智顗《修習止觀坐禪法要》大正四六·467上。

¹⁸⁰ 智顗《修習止觀坐禪法要》大正四六·467中。

風中燈照物不了。故此時應修觀破析，以定慧均齊二法而修止觀，如密室中燈能破暗照物分明。

以上所述，是坐中修止觀法要，也是對治初心羶亂修止觀，可以說是著重在初學入門法要的說明，主要是針對如上所言的「然學道者坐為勝故，先約坐以明止觀」，故以坐禪為入道之勝法。我們由此考察這個坐禪止觀法，與覺意三昧所言的坐中修，即「若行人未有大方便力，不能一切處中觀察實相，故當先於坐中照了心意，是則名為總觀心意」¹⁸¹的說法上，呈顯這二者在意涵上與所攝之法要，性質頗為隱合。此外，此處《小止觀》的五種止觀說法亦與《覺意三昧》的三種觀心「觀亂心、觀定心、觀於觀心」說法也有同趣之嫌，如《覺意三昧》所云：

行者初學未了諸法，於是境界悉有亂起，一心諦觀不見心相，則無有亂，其心安隱行住坐臥，身心寂泊，澹然不動，即是定心。於是定心若不觀察，多生染著，和淨名菩薩言，貪著禪定是菩薩縛。是故當觀定心不可得，尚無有心定在何處，當知此定從顛倒生，如是觀時不見於定及與非定，不生貪著得脫定縛。（大正四六·626上）

從以上引文所說而觀，此處覺意三昧的觀亂心、觀定心及觀於觀心，這三者的進階修觀之法要，由觀亂心入手至破除定心觀，與以上所述的《小止觀》五種止觀修法，頗有同趣之說，我們覺得這恐怕也是隱伏了覺意三昧這種內在覺觀止觀的一個同趣之意。又上面所言的小止觀，其所謂修治觀心之法，當任運覺知念起，觀根塵識之相對無生了無所得，這與覺意三昧的入觀門的覺觀，亦有相當之處。由之，我們可以從中的看出《小止觀》除了與次第禪門相關外，為次第禪門的大部的梗概外，亦呈顯《小止觀》與《覺意三昧》之相通之處的梗概之一二。但是《小止觀》所說的坐中修，比《覺意三昧》的闡釋還分析的更加細膩有條理，而比較清楚明白。從中可以發覺到這是智者

大師對止觀的內觀修持，也漸有更深一層的體會和闡釋。

（二）歷緣對境修之法要

《小止觀》的歷緣對境修正觀這部份的修法，其形態是屬於動中修正觀的法要，是相對於靜態的坐中修正觀而說的，¹⁸²主要是說明離於坐中修之外的一切時中，也能常修定慧方便，亦即隨緣對境而修習止觀所說的法要。依智者大師解釋，這歷緣修正觀是約就六種緣而修持的。如《小止觀》言：

云何名歷緣修正觀？所言緣者，謂六種緣：一行、二住、三坐、四臥、五作作、六言語。云何名對境修正觀，所言境者謂六塵境：一眼對色、二耳對聲、三鼻對香、四舌對味、五身對觸、六意對法，行者約此十二事中，修正觀故名為歷緣對境修正觀也。（大正四六·467下）

以上這是智者大師在小止觀中所說明的歷緣對境修正觀的意思，這裡所謂的「六緣」，就是指行、住、坐、臥、作作、言語等六種，而「境」謂指六根六塵之十二事。亦即於一切日常的行、住、坐、臥、作作、言語中，所對之塵境，隨時都緊緊觀照心念，方便修定慧止觀。例如：本文《小止觀》於行中修正作觀，則有云：

云何行中修正？若於行時即知因於行故，則有一切煩惱善惡等法，了知行心及行中一切法皆不可得，則妄念心息，是名修正。云何行中修觀？應作是念，由心動身，故有進趣，名之為行；因此行故，則有一切煩惱善惡等法，即當反觀行心不見相貌，當知行者及行中，一切法畢竟空寂，是名修觀。（大正四六·468上）

¹⁸¹ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·624下。

¹⁸² 參見關口真大《天台小止觀の研究》，頁49。

此引文是約從六種緣中所說的「行」法，來說明方便修習定慧止觀。如引文中指出行者於行中修此止觀時，對於修止，能了知所行的心及所行的一切諸法都是不可得，然後止息諸妄念，是為修「行」的止法。而修其觀法，就是反觀行心不見相貌，知一切畢竟空寂，是為作觀，這就是修習止觀二法。依此類推，一切住、坐、臥、作作、言語等，皆如此一一作觀，以達到方便修習慧觀。

其次，六根十二事修習止觀，也是如這六義修習止觀法一樣。例如：眼見色時，見順情不起貪愛，見違情之色不起瞋惱，不起無明及諸亂想，而名為修止。而如果修觀，則作覺觀所見悉皆空寂，因緣和合而有諸相，雖有一切善惡煩惱分別，而反觀念色之心，不見相貌，無有實性，如實了知見者及一切法，畢竟空寂，是為修其觀法。其餘五根之耳、鼻、舌、身、意之對境亦如此一一修止作觀，覺知根塵和合所生之識，所作之諸業，心相空寂，不見相貌，畢竟無生空寂。以上歷緣對境修止觀的法要，主要是說明於行住坐臥間，對所歷境的諸緣中，或於身累事務中，皆能止息諸念，妄惑不起，觀照心念，而不見相貌，心相空寂，知一切法畢竟空寂，這就是修習止觀法要。

而關於這個歷緣對境觀的十二事觀法的修習，與《覺意三昧》的歷緣對境觀所講述的六內受、外六受的十二事觀法，大體上有一致性的說法。如《覺意三昧》中云：

觀於作者凡有六事觀，於受者亦有六種，內外俱觀有十二種，是三昧境能生三昧，行者應當隨所起處而觀察之。外作六者，所謂：一行、二住、三坐、四臥、五作作、六言談。內受六者，所謂：一眼受色二耳受聲，三鼻受香，四舌受味，五身受觸，六意緣法是為十二觀境，是三昧門第一。若於行時即應觀行中，未行、欲行、行、行已，心相通達皆不可得，雙照分明如前所說。復作是念，如是行動由心運役故有去來，反觀行心不見住處。無有生滅一切相貌，當知行者畢竟空寂。(大正四六·624下)

又云：

云何觀察第一行者眼見色時，即應諦觀，未見色、欲見色、見色、見色已，四運之相皆不可得，雙照分明廣說如上。復作是念，如是見者。即無見相，所以者何！於彼根塵空明之中。各各無見亦無分別，和合因緣出生眼識，眼識因緣出生意識，意識出時，即能分別種種諸色。亦依於意識則有眼識，眼識因緣能見於色，而生貪著，是故即當反觀念色之心，如是觀時不見此心從外來入，而生領納。亦復不見心從內出而生分別，所以者何！外來於我無事，若自有不待因緣，當知受者畢竟空寂。（大正四六·625中）

以上從這二段引文來觀察，我們發覺覺意三昧的歷緣對境觀十二事與六緣，和小止觀這裡所說的歷緣對境修止觀，大致上說法差別不大，對於止觀的修習，同樣說明在根塵和合中，透過觀照，反觀心念，知無有生滅一切相貌，不見來處，亦無分別而畢竟空寂。關於這一點在說法上的意涵，是有同一歸趣與宗旨。而略有出入的是，《覺意三昧》的作觀是立足「未念、欲念、念、念已」四運心的立場給予詮釋，這一點則是《小止觀》裡所沒有直接提到的。但是《小止觀》卻有更細的分別，在歷緣對境中又細分修「止」和作「觀」的詮釋，這是在《覺意三昧》中所較為粗略，而沒進一步去深化它的地方。《小止觀》的歷緣修止觀於六種緣（一行、二住、三坐、四臥、五作、六言語）皆是如此分為修「止」和作「觀」，而於一切意念與情境之中來修持證真的止觀，與《覺意三昧》中的較為粗略的說法是有所不同的。例如《小止觀》說「若於作時，即當了知，因於作故，則有一切善惡等法，而無一法可得，則妄念不起，是名修止」，¹⁸³「作」（行動）是出於「念」（動機），今《小止觀》於「作」中修體真止，體會「因於作故，則有一切善惡等法，而無一法可得」，體會念中的一切善惡等法實由妄心

造作而得，這是由「體真止」來說明「覺意三昧」的內涵，為《覺意三昧》時所忽略。進而，《小止觀》說「云何名作時修觀，應作是念，由心運身手，造作諸事，由此則有一切善惡等法，故名爲作。反觀作心，不見相貌，當知，作者及一切法，畢竟空寂，是名修觀」，¹⁸⁴或者如在「語」的部份說「云何語中修止，若於語時即知因此語故，則有一切煩惱善惡等法。了知語心及語中一切煩惱，善不善法皆不可得，則妄念心息，是名修止」，¹⁸⁵而語觀的部份則說「云何語中修觀，應作是念，由心覺觀鼓動氣息，衝於咽喉唇舌齒齶故出音聲語言，因此語故則有一切善惡等法，故名爲語。反觀語心不見相貌，當知語者及語中，一切法畢竟空寂，是名修觀」。此中雖然沒有對《覺意三昧》之立足「未念、欲念、念、念已」的四運心明白進行說明，但是細品其文意，卻也隱含於其中，而《小止觀》在此中較爲殊勝的是細分修「止」和作「觀」來加以詮釋，使其修行次第更爲清楚；而分爲六種緣（一行、二住、三坐、四臥、五作作、六言語）和「色聲香味觸法」來說明在意上覺悟的止觀禪修，也較爲具體和具有系統。本來，止觀禪修必須落實在「身語意」來修持，而「身」與「語」又脫離不了「意」，「意」也脫離不了「身」與「語」，《覺意三昧》是就「意」來說明止觀禪修，《小止觀》的歷緣對境修止觀則是就「身」與「語」的各種狀況來展開，所以《覺意三昧》和《小止觀》的止觀禪修雖然修持的說明重點有所不同，但是其本質卻是彼此相輔相成的。

要言之，《小止觀》的歷緣對境修止觀，與《覺意三昧》的觀門在意涵上有實質上的關聯。但以《小止觀》這方面而言，是細分爲止和觀的定慧說明，而《覺意三昧》則是立足於四運心上顯觀伏止的定慧的闡釋。若依《佛祖統紀》卷三十七記載，此書是於太建十年（578）所出，則是在《六妙門》太建九年（577）之後。又按新田雅章的分類，則認爲《覺意三昧》在前，小止觀在後的看法。¹⁸⁶及筆者將此二者參照比對，即小止觀第六〈正修〉章部份，及第八〈覺知魔事〉

¹⁸³ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・468中。

¹⁸⁴ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・468中。

¹⁸⁵ 智顛《修習止觀坐禪法要》大正四六・468中。

¹⁸⁶ 參見新田雅章《天台實相論の研究》，頁14。

的「魔界如佛界如，一如無二如」的筆法，¹⁸⁷和第十〈證果〉章的「圓照二諦」的旨趣和說法，比對《覺意三昧》而做觀察，亦推測覺意三昧在前，《小止觀》在後所出的可能性偏高。假如果爾如是，而推究為小止觀不只是《次第禪門》之梗概，也是隱伏了《覺意三昧》梗概之一二。



¹⁸⁷ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·626中。

第四章 智者大師對覺意三昧之新發展

關於「覺意三昧」如前章已說，這是《般若經》的百八三昧之一，以七覺意（又稱七覺支）的體性做為基本修持，而七覺意乃屬於「法念處」項目之下所說的法數，如慧思大師的〈坐禪修覺意〉就是約在法念處的法目下來詮釋的。

然而，覺意三昧向來在中國佛教的流傳中，一直未受到特別的重視，或被加以關注及詮釋，以致在天台之前的中國佛教的典籍中未曾留下進一步加以研究的參考文獻，即使覺意三昧這個語詞的概念，在慧思大師的《諸法無諍三昧法門》中雖已提及，卻只是聊聊數語，並以〈法念處品〉做為介紹之說而已，而未以此為課題做進一步說明和詮釋。¹⁸⁸至於，《隨自意三昧》雖被考察而列為它的前驅，但是所使用的概念卻是以「隨自意三昧」著稱，而不是真正使用覺意三昧。可以說在這之前對於這個語詞都未有見著加以詮釋，直到智者大師時才受到重視。不過智者大師卻本著自宗教觀並行的思想，為覺意三昧加以詮釋改造，使得這個原以單純性的覺意法，就有了更新的發展。這個發展在言教的理論上本著「實相」為主軸核心，其次再引《中觀》的哲學思辯論證，並且加入天臺觀心的修持法而予以強化。可以說這完全是改造了原本單純化的覺意修法，而帶有天台止觀的思想特色。

其次，若據智軍的看法，從慧思大師的《隨自意三昧》到智者大師的《覺意三昧》以及《摩訶止觀》的「非行非坐三昧」，這是「覺意三昧的三部曲」。¹⁸⁹但是從另一方面來說，《覺意三昧》也同時代表著是圓頓止觀早期的形態。因此，整個覺意三昧從理論、實踐到證相，以六門要素組織而進行敘述。如分為：「辯法相第一」、「釋覺意三昧名第二」、「釋覺意三昧方便行第三」、「釋覺意三昧名心相第四」、「釋覺意三昧入觀門第五」、「釋覺意三昧證相門第六」等等，依此六門做為

¹⁸⁸ 慧思《諸法無諍三昧法門》卷下，大正四六·640中。

¹⁸⁹ 智軍〈天台覺意三昧的特色〉《法光雜誌》第68·1995，第3版。

覺意三昧的修法。可以說內容上整合了慧思大師的《隨自意三昧》之「行、住、坐、臥、眠、食、語威儀品」¹⁹⁰等六品之理論與實踐，而將它歸納得更具組織化，做為呈顯天台觀心法門。

第一節 覺意三昧的理論與實踐

一、覺意三昧實相觀之理論

天台是宗於「法華」一實相之原理，而這個實相的原理乃與般若的實相亦有相互會通，如天台所引用的經論包括有《般若經》的性空及《大智度論》和《中論》的實相之論理，可謂天台對這些所引據的經論，加以會通，做為在實踐上的教詮。於是，我們可以說覺意三昧整個禪法的教理，是在智者大師的思考模式和建構的學說中進行。

基於如此，覺意三昧是本著「實相」為理論的，而所論述的理論與哲學思辯，大致上所根據的經論也以大乘思想經典居多。如依據《覺意三昧》本文所指出的經名就有《般若經》、《大智度論》、《淨名經》、《思益經》、《楞嚴經》、《大集經》等，¹⁹¹及在《摩訶止觀》之「非行非坐三昧」的《法華經》。¹⁹²若我們從所引用的這些經論而觀，明顯上的是取向於大乘經典的思想居多。再者，也「兼容並蓄」吸收了「中觀、唯識、如來藏」等大乘三系思想在內。

而就「中觀」的部份而言，在論說上是分別引用《中論》的「二諦」說，及「八不」的辯證哲學，崇尚揚棄有無二邊，直顯中道第一義諦的思想。並依據《般若經》諸法空性和般若智慧的立場，及《大智度論》所立足的諸法實相義，和積極性的大乘菩薩思想與六波羅蜜等宗教之實踐，來豐富覺意三昧法門之教詮與實踐之立場，最後再以《法華經》包含的圓教思想所闡述的圓照妙果為根本核心。如《覺意三昧》的「入法門七覺者」所說的實踐論，即是透過這種立場觀察真俗二諦，然後得入於中道，於心無所住著，依此而圓證妙果的「圓極

¹⁹⁰ 慧思《隨自意三昧》卅續九八・687。

¹⁹¹ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六・626上-下。

¹⁹² 智顛《摩訶止觀》卷二，大正四六・17上。

七覺」證相論之說。可謂《覺意三昧》立於此中道實相的意涵上而闡述。如「行者了知心及一切諸法，皆無所有不生不滅，寂然清淨，而能善用六度方便，以自調伏虛妄之心，妄心既息三昧自發」，¹⁹³這就是以中道立場觀一切心及諸法，無有生滅諸相，然後再以寂然清淨而運行度生之方便的思想，由此顯發三昧做為《覺意三昧》內容所說的從入諸法實相的禪觀，而得入圓照妙果的「實相圓照」，故以實相圓照七覺的覺意三昧之後證。

再者，依據《摩訶止觀》之「非行非坐三昧」文中所說：「觀入定四運尚不見心，何處有定，即達禪實相」，¹⁹⁴又說：「善順實相名為道，背實相名非道，若達諸惡非惡皆是實相」。¹⁹⁵依此而觀，覺意三昧（「非行非坐三昧」）從觀照中而透顯諸法實相，最後求心了不可得之空性義。可謂這是依於實相義而入妙圓之果。所以，覺意三昧的根本論理，即是依循自家本宗所倡導的中道實相之義涵的立場而做為此禪觀核心法門的理論。

其次，從覺意三昧的內文而觀，也融有當時已流傳進來的「中觀、唯識、如來藏」三大系的思想。這三系經典在南北朝時即已相繼譯出，可謂當時大乘思想已漸在流行中，也由研究而走向成熟化的階段，並且也彼此爭議激盪，走向各主一方的情勢。不過這三系的大乘思想此後皆被智者大師吸收消化，均被統合融會貫通做為自家學理之注腳。因此之故，統合「空」、「有」這種思想在覺意三昧中也有這樣的傾向，例如：以空的立場來破除一念心之非實有性，摒棄對諸法的執著，透過「八不」及「四門不生」的辯證思考，辯明諸法無生的道理，從而了達一切諸法實相，進而引發般若慧觀。如《覺意三昧》中云：

有欲念心生者，欲念何處生。若生無處生，即是無因生。若是無因生是則為非生，非生而說生者是事不然。以墮無因過，如說石女子黃門之兒。當知離未念不滅，有欲念心生不可得。行

¹⁹³ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·622下。

¹⁹⁴ 智顓《摩訶止觀》卷二，大正四六·17中。

¹⁹⁵ 智顓《摩訶止觀》卷二，大正四六·17中、下。

者如是，若即若離中，觀未念不滅，欲念心生，畢竟不可得。
(大正四六·624上)

這就是引用《中論》無因生過的哲理思辯的說法，詮釋一念不生之義。由此而知智者大師確實是循此「中觀」的佛教哲理來辯證諸法無自性空，說明一念之生滅心，畢竟不可得的哲理。其實這無疑是立於空的立場辯證求諸心不可得，而正觀諸法實相的意思。可以說這實際上是會通中觀的思想，辯證諸法實相，進而辯明諸心非生非滅，求心了不可得的意涵。

據上而知，諸法緣起性空，求心了不可得，這是一個理法。但是，以此法則落實在現實界，如何實踐修一念心不可得的問題時，就必須回到實際的立場依教起修，這就不得不會通到唯識的心識說之「根、塵、識」的道理，來架構覺意三昧的正觀行。從根本「眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法」十二處，及「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識」之十八界等做為基礎入門。¹⁹⁶所以，智者大師從日常中的「坐中修」或「歷緣對境」來進行修習觀法，這就是運用唯識學的看法來談如何修心的問題，這也就不能否認是融會唯識學理在內了。

其實，如果從智者大師在覺意三昧中對「心、意、識」的解說，這多少是傾向於唯識的心意識的看法，而立足於「中觀」的中道實相的哲理來詮釋，由此可以看出他是揉和了唯心思想的傾向。要言之，以一念心的內在形態，架構這一整個觀行的內涵而做為詮述點，概括歸納約為四項說明。即：「一約諸經、二約諸善、三約諸惡、四約諸無記」此四點說明。而此第一約諸經，這是懺法的部份，只為配合修這個法門的前方便行而納入，姑且不說。而後三點（二約諸善、三約諸惡、四約諸無記），我認為這是參照唯識家的學理「善、惡、無記」三性的概念，做為行文的主軸，然後再會通般若實相的相關意涵來說明。例如《摩訶止觀》「非行非坐三昧」這一段文中的〈歷諸善〉中所說：

¹⁹⁶ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·624上-625下。

夫心識無形不可見，約四相分別，謂未念欲念念已。未念名心未起，欲念名心欲起，念名正緣境住，念已名緣境謝，若能了達此四，即入一相無相。……於佛法中無正觀眼，空無所獲。行者既知心有四相，隨心所起善惡諸念，以無所住著，智反照觀察也。（大正四六·15中、下）

由此說明從心識生起「正緣境住」到謝落當中，於一念心中覺觀諸心無心，諸法實相，智觀一切善惡諸念，於中不住於一切意想分別，這是傾向會通「中觀」的「空」和「唯識」的「有」的思想，將這二者的學理統合在內。雖然如此，不過實際上他還是偏向「中觀」的中道實相的思想，在般若的不可得空性下闡述的性質比較偏高。

至於，如來藏的佛性思想，智者大師也吸收當時流傳的《涅槃經》，可謂對天台實有莫大的影響。若單就覺意三昧而說，不乏也含有如來藏的「三因佛性」的思想，如本文中就有以「正、了」二因詮釋覺照心源的意涵。如所云：「識之實際即是正因佛性，反照心源即了因也。」¹⁹⁷這就是以心識為正因佛性，覺照為了因佛性說。以心識為諸佛實相之理體，是成佛的正因。而用智慧照了自心，覺心識之理體乃是實相，而開顯內在本身之正因佛性，這是了因佛性。其實這是引「涅槃」的二因佛性思想來詮釋這個法門，說明一念心生起時直接當下觀照，徹見諸法本源非生非滅，破諸迷惑的種種顛倒妄想，而見自本心之實際的真實相貌，當下承擔，直接照破，這個覺照就是了因佛性說。因此，直接經由推檢觀照一念自心，就能直入諸佛本懷，顯發內在的佛性。正是說明這個法門本身就直接的以正因佛性為緣法，故不須別立緣因佛性，這也就是於「三因佛性」中只立「了因佛性」與「正因佛性」的意思。從以上所說，這裡我們看到了智者大師吸收如來藏佛性思想後，也消化在覺意三昧中。

另外，覺意三昧也包含著《隨自意三昧》的整合與改造的成份，而繼承慧思大師的根本核心「實相」觀之理論。而承此「實相」的教法為基準做發揮，並且將大乘三系的思想揉合在內，使得覺意三昧呈

¹⁹⁷ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·621上。

顯「中觀、唯識、如來藏」三系的思想。雖然如此，但是主要的仍是歸宗於天台的核心《法華經》的圓教「實相」思考，做為整個禪法的發展與目的。

總而言之，覺意三昧是立足於「實相」的理論，融貫了大乘三系的思想，再引諸經論做為論據，而闡述這個觀法的真實意義。

二、覺意三昧的實踐

理論與實踐，二者合併為天台教觀雙運是天台主要的宗旨。由教法引導實踐，再經由實踐證成理論，這二者也就構成相輔相成而開展整個天台的體系與學說。準此而知，就覺意三昧而說，從理論、實踐到證相，智者大師組織六門要素做為論述的要點，即「辯法相、釋名、方便行、明心相、入觀門、證相」等六門，這六門之中，以前者為理論而後者為實踐部份。

理論的部份，就是表詮諸法真實樣貌，而透顯出諸心無心的實相義涵，可以說這是經由佛教的論理來啟教修行，如上所述，諸大乘經論皆是其依據對象，這都是覺意三昧所依據的佛教論理。

而實踐的部份，就是落實於實際上的修持履踐，則分為二種形式進程，即「總觀」和「歷別觀」二種修持進程。¹⁹⁸總觀又言「坐中修」，屬於靜態式的方法，即是尋覓一靜處，端身正坐，然後觀照自心之意念，這就是屬於坐中修。而「歷別觀」則是於一切日常時中隨時觀照起心動念，隨時檢視一念心，這就是屬於動態修行，為動中修。這二者的實踐形式雖然不同，但是實踐的方法主要都是針對觀照自心，即是「正念觀察心意識等」的方法進行的修持。從觀察心意識之實相理體，由五陰、十二處、十八界中，觀此一念自心中所起諸法本是不生不滅，不見有所執的實體，於此而「如是知心意識不見不得」，¹⁹⁹一切皆是生滅亦非生滅的緣起性空之理，由此而徹觀諸法實相豁然覺了，解開迷情而證入大涅槃海，這就是覺意三昧主要的實踐門。要言

¹⁹⁸ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·624下。

¹⁹⁹ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·624下。

之，覺意三昧的實踐門，就是覺觀一念心，反照心源，觀心無心，諸法無法。而實踐的方式就是落實在一切日常生活當中，隨時起修的方法，這就是不假方便而直入實相的一種禪法。

第二節 覺意三昧的要旨

以上大略的簡明覺意三昧的理論與實修，若是對於覺意三昧的整個修行方法，則必須從智者大師《覺意三昧》所立的六品來探索方能清楚。

首先，智者大師在《覺意三昧》開章明意中，以第一首列〈辯法相第一〉為辯明一切諸法的真實樣貌，倘若以「五重玄義」而說，這就是第一辯體的部份。而這可分為二點來解說，即第一、旨說心源本性空寂，一切諸法究竟體性亦是畢竟空寂。第二、以正、了二因詮解心識是正因佛性，反照心源為了因佛性，指出修行解脫的要因。以上這二點旨在解說覺照心源回歸清淨本性，當下徹見諸法無生，而了斷生死煩惱契入涅槃大海。

一、覺照心源為正、了二因佛性

依如上所述，智者大師以《涅槃經》的佛性思想來詮釋「反照心源」就是正、了二因佛性。而這正了二因佛性，主要還是不出於內在本質「心性」中之「佛心」、「佛性」這個課題，也就是所謂的「心」這個重要的關鍵性。如《華嚴經·夜摩天宮說偈品》云：「心為工畫師，能畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。」²⁰⁰又如灌頂《觀心論疏》亦云：「三界無別法，唯是一心作」，²⁰¹可知一切諸法唯此一心所作。故灌頂《觀心論疏》進一步說明：

一切世間中，無不從心造。故知心是二河之本，萬物之源。而

²⁰⁰ 佛馱跋陀羅《大方廣佛華嚴經》大正九·465下。

²⁰¹ 灌頂《觀心論疏》卷二，大正四六·597上。

今只為一切禪慧，學者不知問觀心除煩惱病本，如欲伐樹除枝不淨其根生終不住。(大正四六·597上)

這就是說明以心為其本的意思，心為一切生死流轉的主要因素，亦即一切生死莫不是由此一「心」而造作，一切聖道解脫亦莫不是由此心而所修。這就是說明心識是一切萬法之本源，也是生死煩惱與涅槃的根本。如果能由此覺察觀照流轉的心識，返源歸真，必能入聖道之流。如湛然註解的《止觀輔行傳弘決》中云：「無始流轉不出三道，流轉由識，識內具性，照性由智，智滿成道，道由乘至。」²⁰²這即是說明三道流轉莫不是由此心識，也說明了此心識中含具清淨本性，若能覺照心識中的清淨本性，必能轉凡成聖，這就是覺知一切生死的流轉不出於心識所造的意思。因此，從中啟發心性中所含具的智慧，深切體悟一心中具「空、假、中」，由之證得三智「一切智、道種智、一切種智」三智圓滿的佛道。

而談到觀心，這便是覺意三昧禪法主要的內涵。由覺觀一念心之實相，實相中本無動轉，諸心起時亦不生滅，這就是覺意三昧的「覺觀自心」之觀法。亦如《觀心論》中云：「欲修四三昧，不知問觀心，困惑無所獲。」又說「諸來求法者，修三昧得定。不知問觀心，盲禪無所見。」²⁰³可見，「覺觀自心」不只是修四種三昧的主旨，也是欲修一切三昧禪法的主要關鍵，也是智者大師整個覺意三昧禪觀的核心重點。

又所謂「觀心」，誠如灌頂所說：「行者觀一念自生心善修行，以微少善根，能令無量行成解，發入菩薩位。」²⁰⁴可見於一念心生滅當下之處而作觀，必能成就無量行門，趣入諸佛功德，這就是說明一念心作觀之重要，直觀心鑰的法門思考。易言之，覺意三昧就是一種觀心法門，亦如文本所說：「一名觀心相，亦名反照識」即是如此之意。²⁰⁵如灌頂的《觀心論疏》說：「行者觀一念自生心，心數起時反照觀

²⁰² 湛然《止觀輔行傳弘決》卷第三之一，大正四六·221下。

²⁰³ 灌頂《觀心論》大正四六·584上。

²⁰⁴ 灌頂《觀心論疏》卷第三，大正四六·603下。

²⁰⁵ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·622中。

察，不見動轉根源終末，來處去處，故名覺意三昧也！隨自意非行非坐，准此可解」。²⁰⁶這就更明確的說明覺意三昧是一種觀心法。

然而，所謂觀心法，據智者大師的詮釋，乃指一念心而言。一念心即指說「心、意、識」三者的意思，廣泛的說，就是所謂的一念三千法界心的意思。如《摩訶止觀》所說「一念三千」諸法之意涵，即是此意。因此，所謂的觀心，即是以直觀心源為主要的修持法，這就是覺照心源「對意用覺」而修觀之意。

再者，所言心源，乃指心識之主體，謂一切有情眾生輪迴與解脫的主體之因。故《覺意三昧》的〈辯法相第一〉所言：

夫行人欲度生死大海，登涅槃彼岸者。必須了達妄惑之本，善知至道出要。妄惑之本，是即意之實際。至道出要，所謂反照心源。識之實際即是正因佛性，反照心源即了因也！而此二因，攝一切法罄無不盡。(大正四六·621上)

由此而觀，智者大師將意識看待為生死流轉之因，以意識為妄惑之本，而認為想越度生死洪流大海，到達解脫的涅槃，則必須先了解起惑造業的根本之因。因此若能覺知此一切諸惑之無明意識，即能止息一切煩惱結使，這也就是了因佛性。而「正因佛性」，乃是就心的本質所具之如來法性，為成佛的正因，而說是正因佛性。

以上是二因佛性說的課題，將「反照心源」說為是了因佛性，這是從正因佛性中發起智慧迴轉觀察，覺照貪、瞋、癡之虛妄，從中而顯發自性清淨心的意思。如《覺意三昧》中云：「反觀心性空，則一切世間諸法，及一切出世間法朗然圓顯。以是義故，說智慧照於心性空。」²⁰⁷所以解脫的根本乃是回歸於心處的觀察，這就是智者大師以心為「正因佛性」，「反照」(覺知)心源為「了因佛性」之說。亦即反照自心如來佛性，以此自心佛性為正因返樸歸真，出離生死入於聖流之道。

因此，對於「反照心源」，智者大師認為「心性」是譬如「清淨虛

²⁰⁶ 灌頂《觀心論疏》卷第三，大正四六·603中。

²⁰⁷ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·621中。

空」，而智慧是譬如「圓滿日光湛然而照」。如《覺意三昧》文中說：「而此虛空性雖清淨，若無日光則有暗起。非以虛空空故自能除暗，暗若除者必假日光」，這即是將智慧比喻為日光，以日光能除黑暗，亦即代表智慧能除無明。故說以「滅暗顯空」，而彰顯「智慧」照了「心性空」的意思。

所以「心性空」是說明心體本來是畢竟空寂的意思，但因妄惑障蔽，所以才必須假藉智慧力來滅除妄惑，而顯發心體的寂然空性。譬如虛空本然清淨，但被烏雲所遮蓋，必須假於日光的照耀才能除去暗晦，如「日光湛然而照」則世間將「暗蔽永除」，這就是覺照的意思。這就是智者大師配以（正因、了因佛性）二因，詮釋覺照為了因佛性，修心識為正因佛性的二因佛性說的「反照心源」之意。亦即以三因佛性之「正因佛性」與「了因佛性」之原理詮釋，呈顯覺意三昧之禪法，乃是不失為一種照見本然佛性反源歸真，覺悟佛性之法門。

另外，關於智者大師二因佛性說的看法，湛然在《止觀輔行傳弘決》卷第三之一中，亦做了深入的看法，如說：「但以三識體性對於三德三因，於理即足」。²⁰⁸可見湛然進一步就三識體性與三德三因的搭配，來發揮智者大師心意識之理，如湛然《止觀輔行傳弘決》說：

言三識者。真諦三藏云：阿陀那七識。此即惑性體之緣因，阿賴耶八識，此名藏識。以能盛持智種不失，體是無沒無明，無明之性是了因。菴摩羅九識名清淨識即是正因。唐三藏不許此釋云，第九乃第八異名。故新譯攝論不存第九，地論文中亦無第九。但以第八對於正因，第七對於了因，第六以對緣因。今依真諦仍合六七共為緣因，以第六中是事善惡亦是惑性，委釋義非今所論，但以三識體性對於三德三因，於理即足。（大正四六·221下）

以上是湛然就三因佛性提出真諦與玄奘的看法，指出真諦以第七、八、九識配置三因佛性，玄奘以第六、七、八識配置三因佛性。

認為就三識的體性而言，是堪說具足三德三因的。果真如湛然此說，心識中含具「正因佛性」，無疑也是指心識所含具的清淨理體為成佛的正因。要言之，這是依據智者大師所說的「顯發心實相」，說心性之理體實相乃是清淨常寂然，不生不滅畢竟空寂的思想，故將之闡述為「正因佛性」。湛然此說無疑是立於八識的體性是清淨性之法，而呈顯智者大師這種心體中具足「正因佛性」的看法；所以認為三識是可以配合「三因佛性」而談。

其次，湛然批評地論和新論唯識論師雖然曉得「轉識成智」的重要，但是卻無法體證「即照三識一心」的圓頓止觀，從而把握不到轉識成智的真正精髓，湛然說：

論家雖云翻識為智，而不即照三識一心，即此一心三智具足。三般若者，實相正因，觀照了因，文字緣因，對德可知。三大乘者，理乘法身，隨乘般若，得乘解脫。言三身者，如旨歸中。三涅槃者，性淨即法身，圓淨即般若，方便淨解脫。（大正四六·221下）

湛然認為，體證「即照三識一心」的圓頓止觀，即能體現一念心當下的心意識，圓具三智與三種佛性，在這樣的一念心的圓觀之中，三般若、三乘、三身、涅槃三德是圓具於圓融止觀之中，如上文所說的「如旨歸中」，指的就是湛然的〈始終心要〉所說的：

由是立乎三觀，破乎三惑，證乎三智，成乎三德。空觀者，破見思惑，證一切智，成般若德。假觀者，破塵沙惑，證道種智，成解脫德。中觀者，破無明惑，證一切種智，成法身德。然茲三惑、三觀、三智、三德非各別也，非異時也，天然之理具諸法故。（大正四六·473中）

這就是於一念心說明現觀圓教教理，我們估且推究為智者大師所未詮

²⁰⁸ 湛然《止觀輔行傳弘決》卷第三之一，大正四六·221下。

釋的覺意三昧之「圓極七覺」之隱意。

二、心性與智慧性修不二

就上面所討論的「覺意三昧」之覺照心源，這是建立在慧觀的智行上面而說的，也就是說這是以慧為行的一種三昧禪法，亦即以慧為主導的戒定慧一體的修行。誠如經云：「非智不禪，非禪不智。定慧相資二輪方能遠，運無慧之禪，豈能度生死海也。」²⁰⁹這便是以慧而修禪，用智慧照破煩惱無明，觀察「心」的實相，從而不造作諸業，進而止息煩惱生死的輪迴而得入解脫，這就是說明以智慧為主導的三昧觀行。

而此覺意三昧所著重的慧觀，智者大師於《漸次止觀》中，亦說「以智慧觀察者，觀所發法，推檢根源，不見生處，深知空寂，心不住著，邪當自滅，正當自顯」。²¹⁰由智照見諸法真相，於心不住一切諸法，即由理解「實相觀」相應到「實踐觀」上的說法，而將智慧運用在三昧的禪法上的修持。可以說這就是透過智慧的方法，以智慧為先行的三昧觀門。故以「智慧」來覺照無明之心，即是性修之說明。例如：《覺意三昧》〈辯法相第一〉所云：

日之體相亦不生滅，但有日照空，則乾坤洞曉。以智慧日照心性空，亦復如是。如日非即空，亦不離虛空。若日即是空，虛空何能照；若日離於空，則不應依空而有照。慧日亦如是，非即心性空，非離心性空；若即心性空，則不應修而有照。若離心性空修亦不能照，如日非住空亦非不住空……慧日亦如是，深觀心性空，不住心性空，能照一切空，非不住空故。雖照一切空慧心無動退，如日能破暗，顯出虛空相。慧日亦如是，能破無明暗，顯發心實相，如日雖滅暗顯於虛空相，而空無損益。慧日亦如是，能除無明暗顯發實相，而於心性空不增亦不減，如日不損空，亦復不益空……解惑亦如是，假名說破惑，惑性

²⁰⁹ 灌頂《觀心論疏》卷一，大正四六·590下。

²¹⁰ 智顓《釋禪波羅蜜次第法門》卷三下，大正四六·498中。

無所有，不來亦不去亦無所破。智慧雖普照，其性常寂然，不生亦不滅畢竟無所照。(大正四六·621上、中)

這就是進一步的說明智慧與心體二者是性修不二的關係，二者是非即非離，以智慧住於心性空，亦非住於心性空，說明智慧與心體二者是不即不離。亦即智慧從心體中顯發出來，但是實質上它是不生不滅、不增不減、不來不去的屬性，而為性修不二之說。

再者，此性修不二，智者大師以虛空和日光為十喻表顯體相，即：「照空、非即空非離空、非住空亦非不住空、滅暗顯空、空無損益、不增不減、無空無光、不來不去、不生不滅、其性常寂然」之說明，亦即以此十喻表顯心性空與智慧二者是「非即非離，非住非不住」而達諸法相。²¹¹如所言「若即心性空，則不應修而有照。若離心性空修亦不能照，如日非住空亦非不住空」，這就是說心體與智慧是性修不二。以智慧不離心性空而能覺照觀察，如虛空不能自己照破黑暗，必須假藉日光，是為「非離」。而智慧與心性空又非一，所以它「非即」，這也就是非即非離性修不二的意。可謂這種非即、非離，無二無別帶有中道思想而詮顯實相義涵。

綜上所言，「覺意三昧」是立於智行上所說的禪法，如灌頂的《觀心論疏》所解：「智照於境無境不明，即智攝於境，境發於智，無智不發」²¹²，故以智慧照見本性，其性常寂然，畢竟無所有。這正呈顯「了因佛性」不離於「正因佛性」之說，因此，由觀心體的本然寂滅空性「入覺意海」，其實這是性修不二的意。

第三節 覺意三昧的名義與修學要法

一、覺意三昧的名義

如上一章所述，覺意三昧這個語詞始至《般若經》的百八三昧才被確立，而且就《般若經》所言，也只是存在一種概念化的名相而已。

²¹¹ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·621中。

²¹² 灌頂《觀心論疏》卷一，大正四六·589上。

爾後，雖然有龍樹菩薩加以詮釋，但是其實對於覺意三昧整個法門的修持內涵也並未有深入和詳細的詮釋。於是，智者大師便依據《大智度論》中龍樹簡略的解釋。取其概念而再賦予新意，而形成覺意三昧在天台禪觀中另外開展出不同的新意。基於此，以下將討論覺意三昧這個概念在經論和在天台的詮釋意義。

(一)、覺意三昧在經論中的詮釋

關於覺意三昧早期在經論中的詮釋意涵，雖然上一章已略有研討，不過那只是對概念略說而已，本文此處亦再進一步對覺意三昧的概念加以說明。

「覺意三昧」之梵文為 *bodhy-samadhi*。「覺意」這個概念的意涵，在《阿含經》裡被通稱七覺分的意思，如《增壹阿含經》卷三十三云：「七覺意者：何等為七？所謂念覺意如來之所說，法覺意、精進覺意、喜覺意、猗覺意、定覺意、護覺意。是謂：世尊，有此七覺意者，正謂此耳」²¹³這是屬於三十七菩提分法之一的七覺支法，因而又稱「道心、覺心、菩提心」，依此，相應於覺分所修的三摩提而稱謂「覺意三昧」。由此而知，在《阿含經》中沒有「覺意三昧」這個語詞概念，乃是出現於《大品般若經》的百八三昧之中。依據《大品經》所云：「云何名覺意三昧，住是三昧諸三昧中得七覺分，是名覺意三昧。」²¹⁴準此而知，覺意三昧意指於諸三昧中修得七覺分的功德，即名為覺意三昧。這即是說覺意三昧是以覺支為體性，其所修習能令行者在諸三昧中得證七覺分。

而論及覺意三昧的功德，如龍樹菩薩的《大智度論》中說：「覺意三昧者，得是三昧令諸三昧變成無漏與七覺相應，譬如石汁一斤能變千斤銅為金無量」，²¹⁵這便是說明覺意三昧具有無量功德力之所在。如智者大師謂此七覺分：一擇覺、二精進覺、三喜覺、四除覺、五捨

²¹³ 瞿曇僧伽提婆《增壹阿含經》卷三三，大正二·731上。

²¹⁴ 鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》卷五，大正八·252下。

²¹⁵ 龍樹《大智度論》卷四七，大正二十五·401上。

覺、六定覺、七念覺，此七覺意法。²¹⁶是修道位所修的道品，如《摩訶止觀》云：「七覺是修道，法華云：無漏根力覺道之財」。²¹⁷可見這是「道品中重要的一類，為引發正覺的因素」。²¹⁸故菩薩能修此七覺分，則能成就諸法三昧無量的功德。

再者，關於覺意三昧相關的詞意概念，除了上一章提到的有《悲華經》，及《大乘悲分陀利經》的「有覺三昧」，和「覺分三昧」的意譯外，還有無羅叉譯的《放光般若經》云：「復有主覺三昧，住是三昧者於諸三昧有七覺意」的譯名。²¹⁹此中《放光般若經》所譯的「主覺」亦即表此「覺意」的意思。要之，覺意三昧有以上同義而異譯的「覺意」、「有覺」、「覺分」、「主覺」等不同譯名，以上這是覺意三昧在經論中被詮釋的大略情形。

（二）、智者大師的詮釋

由上面經論所說的解釋，可知在早期經論中這個覺意三昧是通於修習七覺分的意思。而就智者大師的覺意三昧註釋我們從這部《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》而觀，可以看出智者大師的詮釋與經論中的簡單說明有其不同之特殊。主要是智者大師除了承續慧思大師的隨自意三昧的說法外，同時也融入自己在佛學上深厚的獨家見解，從眾多的經論中抉擇出法義，來詮釋這個覺意三昧的概念，使這個概念有不同於《小品般若經》的解釋，而注入另一番新意的詮釋，不得不說這正是呈顯擁有自家的看法和風格。

首先，從《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》的文本來觀，智者大師以什麼來詮釋此一語詞的界定，依文本所說是：

問曰：云何名覺意三昧？何等是意。菩薩覺是意故，即得具足三摩提耶，且復諸法無量。何以但對意用覺以明三昧？答曰：覺

²¹⁶ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·622上。

²¹⁷ 智顛《摩訶止觀》卷七上，大正四六·88上。

²¹⁸ 參見印順法師《成佛之道》增注本，台北：正聞出版，1994，頁231-233。

²¹⁹ 無羅叉《放光般若經》卷四，大正八·24中。

名照了，意名諸心心數，三昧名調直定。行者諸心心數起時，
反照觀察不見動轉，以是義故，名為覺意三昧。(大正四六·
621 中、下)

從這個答問中，已相當明確的說明智者大師對覺意三昧的解釋，是從「覺照意念」這個觀點來詮釋它的。說「覺」是照了，「意」是指諸心心數，「三昧」為「調直定」，以此界定覺意三昧這個詞意的概念。

所謂「調直定」是調整散亂心使之正直，於修持禪定中能息慮凝心而不散亂，心定於一處，依此而稱為調直定。這是指行者在諸心心數生起時，不斷的反照觀察諸意念的生滅，從中覺知緣起性空，本無動轉，將心與心所，能觀心與所觀境俱泯，然後心中寂然不動，而得到「具足三摩提」，這就是覺意三昧。而「三摩提」，梵文 *samadhi* 之意譯為調整、決定。漢譯為三昧、正定、等持之意思。這是謂心一性境，指禪定的境界已達到止的功德。亦即經由調心的方法而得到心一境性，於此具足「三摩提」，攝持一切無量諸法使之無礙成就的意思。

依於此，若從定慧二法來說，雖然覺意三昧是著重對心的慧力直觀，屬於慧學，但是個慧學終究還是導入禪定的。基於此，可以說這是慧禪。又從覺意三昧這個語詞來觀，「三昧」是定，覺是慧觀，由此而說覺意三昧亦是不離定慧相資的禪觀。

此外，試著從另外一個層面加以分析，說明覺意三昧的觀一念心與七覺支法的功德之相通處。首先，七覺支所說的「念覺、擇覺、精進擇、喜覺、除覺、捨覺、定覺」之七支法（七覺意），是以覺意為體性，乃法念處所攝，其性質可以說是「增上意學」的法行。如就「覺意」的詞義而言，所指的不外就是意念法的意思。例如楊郁文的《阿含要略》目錄，所分類的「增上善學、增上信學、增上戒學、增上意學、增上慧學、正解脫學」²²⁰之分類法，其中，七覺支法就是編集在增上意學的項目之中，而標顯七覺支是增上意學之法行。又按《阿含要略》書中，楊氏在行文的篇章中，將意學增上的部份又另外標稱為「增上定學」之用語來代稱。形成二種概念的使用，我們依據楊氏所

使用的這二種概念而加以澄清和推究，顯示了七覺支法是增上意學，也是增上定學之法行，本文認為楊氏這種分類和解釋是相的當合理性。其次，楊氏又依據《阿含經》之經意，指出七覺支是「漸次而起，修習滿足」的漸次增上法。²²¹如經云：「此七覺分漸次起，漸次起已，修習滿足。」²²²由此而觀，七覺支的七分行法是漸次增上的法行，於意念中一一漸起作觀修習滿足，而稱為增上意學或增上定學之法。

然而，就此觀察智者大師的覺意三昧，覺觀一念心，當體覺照緣起性空，諦觀諸法實相而斷除貪瞋癡之造作，止息煩惱，這種意念處作觀的修習法，其實這是有超越七覺支的一一分位的漸次修法。因此，智者大師的覺意三昧之覺觀一念心，是簡化和超越了《阿含經》的七覺支的分位漸次修法的解釋，而表達了於一念心中亦可修習七覺意法之滿足分的意味，可以說這相通於《大智度論》所說的一念當中可修習七覺支的說法。

以上說明智者大師的覺意三昧以覺觀心源闡釋七覺意法，而透顯覺意法門的內涵，誠如所說「菩薩從初發心，所有觀行，終至極果通名七覺意，亦名觀心相，亦名反照識」。²²³由此而知，七覺意乃是一種觀心門，故智者大師認為覺意三昧的覺觀心源這種觀心相門就是通七覺意法之行門。

二、覺意三昧在天台宗的概念

覺意三昧在天台宗啓自慧思大師的開始，由《隨自意三昧》到智者大師的《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，乃至後期的《摩訶止觀》之「非行非坐三昧」，這三者之間遂在天台宗的止觀教學中，形成一個演化的過程，使得這個概念在天台宗另有不同的說法。以下將進行說明在天台宗一個流變的情形。

²²⁰ 楊郁文《阿含要略》目錄，台北：東初出版，1994年。頁01-013。

²²¹ 參見楊郁文《阿含要略》頁240。

²²² 求那跋陀羅《雜阿含經》卷二七，大正二·196下。

²²³ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·622中。

(一) 隨自意、覺意、非行非坐之三名

覺意三昧的相關概念，在天台宗可以說有三種共通之義。就是慧思大師的《隨自意三昧》一卷，及智者大師所註釋的《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》一卷，和《摩訶止觀》中的四種三昧之「非行非坐三昧」，這三種三昧觀法形成覺意三昧一個特殊的「三部曲」。

除了從禪法的內涵及說法的形式和目的相同外，主要也是根據智者大師在《摩訶止觀》中的四種三昧之「非行非坐三昧」中所說的：

非行非坐三昧者，上一向用行坐，此即異上，為成四句故名非行非坐。實通行坐及一切事，而南岳師呼為隨自意，意起即修三昧，大品稱覺意三昧，意之趣向的皆覺識明了，雖復三名實是一法。(大正四六·14中、下)

根據這個說法不管是「隨自意三昧」、「覺意三昧」或「非行非坐三昧」，「雖復三名實是一法」，由這句話而知這三者是被視為同一種三昧的概念來看待的，依此我們界定它形成一個演變的過程。又湛然在《止觀輔行弘傳》中也說：「雖有非行非坐等三名不同，祇是四儀修觀之法」。又說：「隨自下二名既是覺意異名，其名雖殊義同覺意」。²²⁴ 可見湛然也認為「隨自意三昧」，或「非行非坐三昧」，二者雖名字不同，但實質上都是列稱「覺意」三昧的意思。

其次，依智者大師在《覺意三昧》中所說：

所有觀行法門，終至極果通名七覺意，亦名觀心相，亦名反照識。如是等種種名字無量三昧者，秦言調直心，亦名常寂定。如明鏡不動，靜水無波，若對眾境影像，皆現心亦如是。性雖明淨以念動故，則無所照，了因上修習，即得念無動轉，普現法門，對此定已心無邪曲，名為三昧，故云覺意三昧。(大正四六·622中)

²²⁴ 湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之二，大正四六·193上。

這是說覺意三昧的七覺意是通行一切諸法門，亦即涵攝一切法門的終究極果之禪門，也是說明覺意三昧是一種觀心法門。而這種觀心門是以觀照心源本處的一種禪法，故名觀心相，亦名反照識。基於此，這是涵攝一切諸三昧門，當然亦可相通於「隨自意三昧」和「非行非坐三昧」了。

其實，從非行非坐三昧亦即是覺意三昧這一層關係來談，非行非坐三昧是可以被說為是覺意三昧的後續發展。而名謂上之不同，乃是為了配合《摩訶止觀》中所謂的四種三昧（常行、常坐、半行半坐）的性質而說的，才命名為「非行非坐三昧」之名。

而「隨自意三昧」是南岳慧思大師所著作的禪觀，湛然謂這是約以「四威儀食語默等」所修的行法，乃是出自《首楞嚴三昧經》，也就是說南岳慧思大師的《隨自意三昧》，是對《首楞嚴三昧經》另外再解釋的著作。²²⁵《隨自意三昧》其中的要點，主要是針對菩薩利他六波羅蜜行這個重要觀點，另外再加以解釋。至於，所稱的《隨自意三昧》之名，應是慧思大師依於論中所言的《首楞嚴三昧經》：「佛告等行，一切諸法皆空如幻，從和合而有，無有作者，皆從憶想分別而起，無有主故隨意而出」²²⁶之意而所立名的。

再者，依《隨自意三昧》所云：

菩薩行時身心無定無亂，亦能覺了一切眾事，覺其所覺俱不可得，無有諸大陰界入，眾魔群盜不得入，是故名為首楞嚴定。從初發心終至極果，一切聖行皆如隨自意三昧。（卍續九八·691上）

由此所說而觀，慧思大師由覺觀的立場點出「首楞嚴三昧」及「隨自意三昧」，二者在內涵上密切的關係。其實吾人若進一步推敲，這多少已隱含「覺意三昧」、「首楞嚴三昧」及「隨自意三昧」三者之間的三

²²⁵ 湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之二，大正四六·193上。

²²⁶ 鳩摩羅什《首楞嚴三昧經》卷上，大正十五·630下。

昧行法之內在相通之關係的解釋。

總之，這三者（《隨自意三昧》、《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》和《摩訶止觀》中的四種三昧之「非行非坐三昧」）的關係是相當密切，形成一個流變的發展，也是具有自家風格的一種禪觀。

（二）隨自意、覺意、非行非坐三昧之別同

上面所說，三者在天台宗形成一個密切的流變關係，誠如《摩訶止觀》的「非行非坐三昧」，相關文中所說的這三者「復三名實是一法」。雖然如此，在這「一法」流變的形態中，仍不乏有它所不同的立足點之處。關於這一點，本文從名義這方面來說明。

就一法三名而言，實際上這三名都是名異而義同的一種觀心法門的詮釋。只是「隨自意三昧」注重於隨取意念，而「覺意三昧」則是比較強調覺觀；而「非行非坐三昧」是以一切行、住、坐、臥為取向的，因此這三者觀修的切入點的立場有所不同。

其次，「隨自意」是慧思大師依據《首楞嚴三昧經》的內涵再加以別註的。雖然《首楞嚴三昧經》所談的六波羅蜜菩薩行，也是不出於般若的實相空，²²⁷但以另一方面也是本著重於心、意、識的思想。²²⁸這與智者大師所註釋的「覺意三昧」，立足於心、意、識上覺觀緣起性空的中道實相思想差別性不大。關於這一點，「非行非坐三昧」就更在這上面展現，而且結合懺法，使得較前二者更具有豐富和圓融細膩的思考風格。

總之，三者的內容解釋大致各有特色，於異同中彼此相通。這不能不說正是智者大師整合了他自己的義理哲學和師承的一種圓融性的創見，也是對這一語詞的概念意義再予以深化的詮釋，形成覺意三昧一個進展的風貌。

²²⁷ 參見石景仙章〈天台三大部の引用書目について—「摩訶止觀」と「首楞嚴三昧經」〉，《印佛研》30-1，1981，頁344-346。

²²⁸ 鳩摩羅什《佛說首楞嚴三昧經》卷上，大正十五·629-645上。

三、覺意三昧的修學要法

(一) 明一念心、意、識

覺意三昧的法門主要是談觀心之修持方法，而觀心，謂指一念心，故智者大師首先解釋何謂一念心之心意識。對於心意識除了解釋外，另一方面也帶有反駁當時其他學說的想法，本節也循此課題略為論述。

覺意三昧的修學之要以觀一念心為入門之道，一念心謂指心、意、識三者，此三者就智者大師的看法，認為是同一體性的，這看法除了本自立足於中道實相的思想外，另一方面也反思對立性之分別的思考模式。如所主張的心、意、識三位一體性的看法，這多少是苟同於唯識學派的說法，而且帶有反思的意味。

依照唯識家所說的，心、意、識（梵文 *citta-mano-vijbāna*），第八阿賴耶識集起（種子）名為心，第七末那恒審思量名意，前六識了境名識，這就是心、意、識三者，此三者分別說明有情眾生精神層面的三個要素。若依智者大師這種反唯識家詮釋的看法，他認為這三者同一心體，在一心中彼此是互為因緣，不須要如唯識所說的對境約心，了別約識，分別約意的這種分別的說法。如在《覺意三昧》中言：

若初對境覺知，異乎木石名為心，次籌量分別名曰意，了了識達名曰識，是為心意識之別。如是取者，即墮心顛倒、想顛倒、見顛倒中，若能了知心非有意亦不非有意。則心中非有識非不有識，若意中非有心非不有心，則意中非有識，亦非不有識。若識中非有意亦非不有意，則識中非有心亦非不有心。……是故心意識不斷不常，若不見斷常終不見一異，是故說為意，即攝於心識義，一切法亦然。（大正四六·621下）

智者大師認為心、意、識三者彼此的關係，是非有非不有，非一非三，非一非異的。何必於法相上強做嚴格的區分，如果還要特別強調以覺受叫做心，計度分別叫做意，了別叫做識，依於這種分別去認識它，那麼他認為這是錯誤顛倒的看法。其實，智者大師這種看法無

非是在打破對立性的說法，崇尚「中觀」開顯諸法的實相義，評破空、有二執之說。認為不知法的相性本末究竟者是為不「覺」，而所謂「覺」者是能清楚正觀法的體性，所以要覺知諸法實相。透見心、意、識三者和合不離於緣起性空中道實相，於此中道實相之中，心、意、識三者是非有非不有，非一非三，非一非異的意涵。

又「覺」者，據湛然的《止觀輔行傳弘決》卷第一之一中說：

識心性，故名為覺者。覺者亦無名，無覺者。對境名覺，內了名知，知覺體一義意不異，無有分別內外宰主，名無分別者。又云，識五逆性名為覺者，照了菩提名為知者。知此二法名分別者。（大正四六·184中）

這乃是湛然對「覺知」一義加以說明之處，以覺觀諸境，了知法性名為覺知。知此二者亦是無分別，名為真覺知。以「執為常等不名為覺，覺了此倒非一異相，唯觀法性方名為覺」，²²⁹可以說湛然是試圖從「覺」與「不覺」中呈顯中道實相。

因此，覺知心、意、識三者的真實法性是「非一」、「非三」，「非有」、「非不」的。簡而言之，如果就修行的角度而言，在法相上執意區分對修行上沒有質實上的意義。基於此，所應注重的是如何導引修行，捨去妄想分別，入實相門而趣向生死解脫是比較重要的；所以，對於這心、意、識的說法，其實，智者大師是有意重新反思而給予實質上的界定和說明的。

另外，這種反思也是存有對當時學派地論師與攝論師不同的爭議性之說法。由於當時南北二道的攝論師和地論師，為阿賴緣起和真如緣起的染淨成佛依持的定位問題，而產生莫大分歧與爭議。這二派的見解各持不同的看法，乃是因為針對佛性的「始有」和「本有」各持已見，而引起相當白熱化的爭議。智者大師居於此教內的熱潮，對於心意識說也難免表達了自家的看法。

而關於心意識說這個問題，據陳英善的研究，在所其著作的《慧

²²⁹ 湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之二，大正四六·193中。

思與智者心意說之探討》一文中，據探討則說心意識說是個複雜的課題，其「歸納約有三種看法：染、淨、染淨合和識」。而這個極為複雜的課題，慧思大師和智者大師也適時反應出不同的立論。認為慧思大師是立足於禪觀修證上，原則上並沒有反應出批判和區別的態度，只是看待為第七識為金剛智。而相對於智者大師，則提出了反應的批判態度，將心意識做即「一三，三一」的非三非一的思考。²³⁰

果真此說，這種一即三，三即一的意思，無疑也是出自於自宗的圓融思想模式底下的批判，立於三法圓融上的全盤性思考所做的詮釋。如在《覺意三昧》中云：

心意識非一，故立三名；非三故說一性。若知名非名，則性亦非性。非名故不三；非性故不一。非三故不合；非一故不散。非合故不有；非散故不空。非有故不常；非空故不斷。若不見常斷，終不見一異。是故說意者，即攝於心識，一切法亦然！。
(大正四六·621下)

從以上所說的心意識三者是「非一故立三名；非三故說一性」的說法而觀，這是不離於一即三，三即一的圓融性思考之立場，也是在試圖融合「空」、「有」的課題，故說心意識三者是不空不有、不斷不常、不一不異。

總而言之，不管是立足於什麼樣的批判態度，這裡所思考的「心意識非一故立三名，非三故說一性」的立論。主要的是說明一即三，三即一的思想。其所要導引出的意思即是三法同一心體，在同一心體中的實踐下，從意法切入，亦可令三法同修圓證，所以說「若觀意者，即攝於心識，一切法亦然」。

(二) 覺觀意念為要法

²³⁰ 參見陳英善〈慧思與智者心意識說之探討〉《中華佛學學報》第十一期，頁155-179。

天台宗的禪觀自慧文大師的「一心三觀」，乃至慧思大師「隨自意三昧」以來都是以「心」為禪觀的主修法，如「隨自意三昧」便是以覺觀意識為修法。就此而知，天台的止觀一直是注重「觀心」這個課題，以說明心為一切諸法之本源，這就是以心為其本，必能「本立而道生」。

如覺意三昧中所說的「反照心源」，「一切諸法雖復無量，然窮其本源莫不皆從心意識造」，²³¹這就是以心為其本的看法。故說：「若能深心觀察，破意無明，則愚癡使亦皆隨滅。是諸法雖復眾多，但舉意以明三昧」。可見意念止息了，諸煩惱無明業亦隨之消滅，這即是破意無明，無明若破，一切煩惱結使隨之滅除清淨。要言之，雖有八萬四千無量諸法門，總說「對意用覺」為至道，「意」為入門之修法，這便是覺意三昧主要的修習法門。

所謂「意」念之無明，乃是因為意念之妄能起無明之惑，造諸業煩惱而生死輪迴，故意念為妄識。關於這個問題慧思大師在《隨自意三昧》〈坐威品〉第三中，就有進一步探討到所謂「意識」原是思量之意，謂意識乃是分別的有漏心法，屬妄識能造諸業煩惱之因。因此之故，如何以妄識為入道之門？如他在《隨自意三昧》文中做了以下的討論：

問曰：眾生六識是生死識不是智慧，涅槃經云：依智不依識，今此意識是何等識而能如是種種巧用智慧無差。答曰：一切眾生用智有異不得一等，愚癡凡夫用六情識，初心菩薩用二種識。一者轉識，名為覺慧，覺了諸法，慧解無方。二者名為藏識，湛然不變。(卅續九八·701)

以上所討論的「意」識是無明業識，它如何被善巧的使用？據慧思大師的看法認為眾生與菩薩不同，眾生的智用不一，眾生以六情識為用；但初心菩薩不同，是以二種識為用，即以轉識和藏識為用。初心菩薩的「轉識」又名為「覺慧」，此轉識能覺知諸法慧解圓明。換言

之，菩薩於所緣境的當體中，能覺知諸法本性空寂，觀諸法緣起性空，破諸無明，轉煩惱為菩提的由染成淨，故稱轉識為覺慧。而關於此「覺慧」之內容，慧思大師《隨自意三昧》進一步的說：

新學菩薩用第七識剛利智，觀察五陰、十八界等，無有集散虛妄不實，無名無字無生滅，是時意根名為聖慧根者。從得信根乃至慧根……發言可信實不虛謬，名為信慧，善轉眾生住七覺慧，故名聖慧根。聖名無著，亦名清淨，能度眾生立照為聖。無著者，以聖慧根覺知六根空無有主，覺知六塵無色，覺知六識無名無相。(卍續九八・696 下-697 上)

慧思大師認為第七識是剛利智，能觀察五陰「色、受、想、行、識」，及六根六塵六識合和之十八界虛妄心，認為以妙觀察智轉意根為聖慧根，再以此聖慧根覺知六根、六識、六塵一切皆無所有，這就是覺慧的意思。

其次，慧思大師的《大乘止觀法門》卷第三，亦謂：「真心是體，本識是相，六七等識是用」²³²（這裡的本識是指第八識阿賴耶識）。而六、七二識，謂意識與末那識。值得注意的是，這裡指意識是用，能熏轉為覺慧性力，亦如下引文《大乘止觀法門》卷第三所說：

謂以意識能知名義故，聞說一切諸法自性寂靜本來無相，但以虛妄因緣故有諸法。然虛妄法有即非有，唯一真心亦無別真相可取，聞說此已，方便修習知法本寂唯是一心。然此意識如此解時，念念熏於本識增益解性之力，解性增已更起意識，轉復明利知法如實久久熏心，故解性圓明照已體，本唯真寂意識即息。爾時本識轉成無分別智，亦名證智，以是因緣故，以意識依止真心修止行也。(大正四六・653 中、下)

²³¹ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六・621 下。

²³² 慧思《大乘止觀法門》卷三，大正四六・653 下。

據此所說，由於「意識」能聞知法義，熏聞諸善法之淨業。具有「知法本寂」念念熏增本識阿賴耶識，增加其慧解之性力，對「阿賴耶識」有熏轉功能。換言之，意識能聞知一切還滅涅槃的清淨法義，令阿賴耶識增長勝解慧力，再還轉明利熏習增上，如此使得解性圓明，令本識阿賴耶識顯出真如寂然清淨，如此阿賴耶識真如一顯，意識染法隨即息滅，此時阿賴耶識轉成無分別智，意識亦能依隨於無分別之真心成妙觀察智而修習止觀，這就是以意識做為修習止觀之妙用。

以上是慧思大師在《隨自意三昧》與《大乘止觀法門》進一步就第六、七、八識來討論意識及心、意、識的問題，並對以意識為觀門，做為覺慧而能幫助修習之作用加以說明。可以說這是比較偏向唯識思想的轉染成淨的說法，與智者大師所說的覺意三昧，是從「觀」察諸法的立場出發，偏向「中觀」的辯證哲思，以破我法二執、能所二空為著眼點和唯識思想是略有不同的意趣。智者大師的切入點比較不是唯識思想的轉染成淨的看法，而是當下觀照諸法不生，一念不起，立於般若的中觀思想立場為出發點。

綜上所言，就智者大師所說從身、口、意三者的修持中，以觀意門為至道之法，這便是覺意三昧的入道之門。於二六時中，日常動靜隨觀隨處起修，可說這種觀心法門並沒有一特定的儀軌去規範去運做，是對境觀心的禪法，完全是靠自己的覺照力，於寂然狀態而諦觀諸法皆空的中道實相禪法，依此成就具足禪波羅蜜諸法三昧。另一方面，慧思大師亦言隨自意三昧成就即是成就首楞嚴三昧，首楞嚴三昧的大定能攝持一切諸三昧功德，故等於成就諸三昧。²³³正如所說的「云何名覺意三昧，於諸三昧中，得七覺意故名覺意三昧」，²³⁴這就說明覺意三昧之殊勝，所以又名為最上上禪。

因此，覺觀意念即是一個相當重要的觀心門。如晚年所說的《摩訶止觀》之四種三昧（常坐、常行、半行半坐、非行非三昧），雖然是對身口意三者各羅列方法，但是總攝於觀心一法。

²³³ 慧思《隨自意三昧》卅續九八・687下。

²³⁴ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六・621下。

（三）七覺支所轉化的六種七覺意法

關於覺意三昧的修持要素，如上面已說，是依覺支做爲這個行法的修持要素，此亦即共通於七覺支法，故智者大師認爲七種覺支「一擇覺、二精進覺、三喜覺、四除覺、五捨覺、六定覺、七念覺」²³⁵的意涵，不出於這六種七覺義法，亦即智者大師所開展的：「一者因聞覺意、二者修行七覺、三者會理七覺、四者起方便七覺、五者入法門七覺、六者圓極七覺」此七種義法。²³⁶依其所說，這是涵概七覺支的內涵。以是之故，用此七義法試圖重新詮釋覺意三昧，可說這是一種具有轉化與開展的意義。

1、何謂七覺支

七覺支（梵 satta bojjhavga），又可稱做七覺分、七覺支法、七覺意法或七菩提分法等意涵，這是屬於三十七道品「四正勤、五根、五力、七覺分、八正道」中的一部份。所謂「七」是指由七支分法的項目所集成的菩提行法，「覺」則是意謂覺察觀照的智慧，和合爲七覺支法的意思。

七覺支的修習如《雜阿含經》云：「若比丘修念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨；如是，修擇法、精進、喜、猗、定、捨覺分」。²³⁷這是七覺支的修習項目，主要是依於「遠離、無欲、滅、向於捨」爲出發點的修持法。從棄捨利樂，離於諸欲，滅除貪瞋癡，最後趣入捨離諸欲煩惱，如果能依照此七支而完成修習，即謂滿足修習。如《雜阿含》七三七經中謂：

佛告諸比丘、比丘尼：七覺分者，謂七道品法。諸比丘！此七覺分漸次起，漸次起已，修習滿足。諸比丘白佛：云何七覺分漸次起，漸次起已，修習滿足？若比丘身，身觀念住；彼身，

²³⁵ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·622上。

²³⁶ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·622上。

²³⁷ 求那跋陀羅《雜阿含經》卷二七，大正二·196上。

身觀念住已，專心繫念不忘；當於爾時方便修念覺分，方便修念覺分已，修習滿足。謂於修念覺分已，於法選擇；當於爾時修擇法覺分，方便修擇法覺分，方便已，修習滿足。如是精進、喜、猗、定、捨覺分，亦如是說。（大正二·196下—197上）

依上面經文記載所知，七覺分的過程是循序漸進的修習，是漸次而起的修法，依序為念覺分、擇法覺分、精進覺分、喜覺分、猗覺分、定覺分、捨覺分，共有七支法，也就是念、擇法、精進、喜、猗、定、捨的七個修行步驟。這七支法在禪觀的修習上，是屬於意學的增上，其修程是必須先由四念處開始進修，如經中所云：「若比丘身（內），身觀住；彼身（內），身觀住已，專心繫念不忘」，由此四念處修習成就，然後再進入七覺分之菩提行法的修習，這個過程也就是《般若經》所說的覺意三昧修持法目之內容。而智者大師則發展出六種七覺，會通上述七項之義法。總之，經由智者大師的法義會通後，略出為六種七覺，以此六種七覺詮釋覺意三昧。

2、六種七覺意法

如上所述，六種七覺這是智者大師從七覺意的意涵中加以分析整理而出的六項法要，依於這六種而詮釋覺意三昧，可謂這是全然付予新的詮釋，而發展出一套新的架構組織要素。所謂六種七覺，即是：「一者因聞覺意、二者修行七覺、三者會理七覺、四者起方便七覺、五者入法門七覺、六者圓極七覺」，智者大師依於此六種法要，大大的發展七覺分的深刻意涵。

而智者大師這六種七覺的大略內涵是：

第一、因聞七覺者，乃是說明初聞法要。指若有眾生因得聞諸佛菩薩，或善知識說一切諸法實相，本來空寂，而「了達心及諸法一切三摩提，畢竟清淨，空無所有」，依此而得到七覺意法的理解，這就是因聞七覺意。

第二、修行七覺者，是聞法後進行修心，然後有所覺知，就是聞諸法空相，通達無有生滅。雖然如此，心中仍然有顛倒妄想。此時於

隨所起念處，時常以七覺意法修心，反照觀察，依此便可逐漸覺了「心及諸法和三摩提」和逐步體會從無始以來本是不生不滅的大涅槃。

第三、會理七覺，是契入真如之理。以若能「信法二行因緣」，而悟入「心及諸法和三摩提」在理上是同一真如，知真如亦非所謂的真如，乃至覺悟中道實相的真如，依於此理具七覺意，故行者不住真如，而實際作證。

第四、起方便七覺者，就是以利他思想發菩提心修行止觀。以無住的善巧方便，於如空中水月之道場，修一切自利利他之三昧行。

第五、入法門七覺，以菩薩行行持真俗二諦，具足二空之觀，入於中道，隨心所念雙照二諦，得生一切諸三昧，又於所得諸三昧之智慧功德，心無住著，即是菩薩七覺，分分圓顯。又名開佛知見，此即「法華」中道思想的「開佛知見，悟入佛性」。依此，得入「十住、十行、十迴向、十地及等覺清淨禪中」。

第六、圓極七覺，是說明菩薩住金剛不動三昧清淨禪，於一念相應慧，寂然不生，圓照一切了了分明，故又名妙覺，或名無學七覺，這是屬圓極七覺的證位。

以上六種皆通達七覺之義，據智者大師的說法，所有的觀行法門，修證至佛果位，皆通名七覺意。要言之，從七覺意又稱觀心相，或反照識的意義上來說，這是通攝一切諸心的意思，也就是一切修行的必要重點；於此，也就意味著必然通攝一切止觀行了。

其次，智者大師是立於天台圓教思想來詮釋此覺意三昧，呈顯這是一種修大行的法門。其實，也是為凡夫中初聞佛法者建立一套完整的理論與實踐的菩薩道階位構想。這套理論與實踐的構想到晚年的《摩訶止觀》中，被加以開展，更臻圓熟。尤其是圓極七覺的一念相應慧的說法，就是後期《摩訶止觀》所說的「圓頓止觀」，一念頓覺意的圓修三諦三觀旨意。以是之故，覺意三昧其實是隱含了三諦三觀的思想在內。如新田雅章在《天台實相論の研究》一書中指出，覺意三昧的「證相門」部份，其所說的「能知空故，過凡夫地。知不空故，過聲

聞地。若不住空，不住不空，名為中道」，²³⁸這三者「『空』『不空』『不住不空』實際上就是三諦三觀基本的依據」，亦即為實相論最初的形式。²³⁹

總之，以上的六種七覺，是覺意三昧整個組織的開展形式。行文中主要也是不離於這理論和實踐的搭配，由前者之理論和後者之實踐組織為修行的法門。這無疑是為在凡夫地修證菩薩位乃至佛果位，而所建立出的一條修行法門。

第四節、覺意三昧的方便行

天台的禪法在智者大師的嚴密思考下架構出一套完整性的修行次第方法，以便提供後人循序漸進而修。而且還有一點值得注意的是天台的禪法吸收了經論的嚴密思考外，也建立在圓教大乘菩薩精神的思想。關於這點，若要論及菩薩思想，其實自慧思大師時已流露出濃厚的精神，只是智者大師特別受到重視和強調。正如綜觀早期講述的《漸次止觀》，其大意章中便是如此的先聲明以發菩提心為修禪的重要動機，這個聲明即使到晚期的《摩訶止觀》也同樣在首章中重申此發菩提心之為要。可以說菩提心這種思想一直貫徹在天台的實踐門中，使得天台的禪法立於菩薩的智慧與行願上，更具大乘圓教的思想。

基於此，覺意三昧的實踐開端，也便是先以菩提心為引導，再趣入六波羅蜜行持。這便是《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》所說的「釋覺意三昧方便行第三」，如下文：

行者行何方便得此三昧，於諸三昧得七覺意，入深法性，到大涅槃，獲常樂我淨，為一切眾生作無上洲渚。答曰：行者為成就大悲度眾生，故求無上菩提至真之道，先當立大誓願。（大正四六·622中）

²³⁸ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·627上。

²³⁹ 參見新田雅章《天台實相論の研究》，京都：平樂寺，1987，頁268-269。

如上所述，先發大誓願力，這就是發菩提心，以此做為覺意三昧的前行，再依於這個前行成就覺意三昧，自利利他。又如文內亦說：「菩薩於六波羅蜜中求」，這便是已說明當以大悲心為出發點，行持六波羅蜜。從利他中也完成自利。如：「行者先以大誓莊嚴，善修如上六度法門，以調和其心。」就是透過發六度誓願來捨離自我，調和自心的虛妄，趨使妄心息滅，捨已利他三輪體空而除滅我執，以便進入畢竟空寂無所得而成就三昧功德。可見這便是不同於獨善其身的生死解脫之禪觀，而是菩薩道品的禪法。

基於上述，欲修覺意三昧首先則必須發菩提心，以菩薩慈悲的行法為圭臬，並且以「心如金剛決定信，知諸法畢竟空寂」的意志，於一切所修所行「常自覺了」，迴凡夫心向菩薩六度行，這便是六波羅蜜行。六波羅蜜的立場是《般若經》的空觀思想，以一切無所得為空行，如建水月之道場，見空中之花，於無我中而發一切萬行，無所罣礙，而成就菩薩六度，這就是以六波羅蜜為行持的目的。以是之故，六波羅蜜行是見一切諸法如虛幻，以畢竟空寂，不生不滅的清淨心而發一切行萬行。

至於，如何修此六度禪法，本文《覺意三昧》中有說：

故修諸行，云何而修。若行者了知心及一切諸法，皆無所有，不生不滅，寂然清淨，而能善用六度方便，以自調伏虛妄之心，妄心即息三昧自發。何等為六，若行者知心及物如夢。……常自覺識不令慳著想起，亦當迴此清淨捨心，遍施眾生，是時名修淨施之心，因是心故，則能趣向檀波羅蜜。若行者知心如幻……雖對眾境常自覺了，不令惡心生……則能趣向尸波羅蜜。若行者知心如焰……常自覺了，不生愛恚……則能趣向羼提波羅蜜。若行者知心如化……常自覺了，觀行相續……則能趣向毗梨耶波羅蜜。若行者知心如鏡中像……於行住坐臥四威儀中，亂想不起假令失念尋即覺知……則能趣向禪波羅蜜……若行了知心如虛空，六識所緣，內外諸法，皆無所有，畢竟空寂，善用無所得心，破諸顛倒，不得一切法，不著一切法，了

達一切法，是時名修正智慧心，因是心故，則能趣向般若波羅蜜。(大正四六·622下)

由此引文得知修此六波羅蜜當於日常生活起心動念處，隨時於一念中覺察觀照自心，知心如夢、幻、焰、化、鏡、虛空等。又須常自覺了，觀諸法畢竟空寂，如此迴小向大，即是修覺意三昧之初方便行。如同文中又謂：

行者若不修如上六種向道，清淨之心則不堪修甚深三昧，是故欲修覺意三昧者，應須善學如上六度方便。此六方便攝一切方便，若能善用調伏六蔽出羸心令意柔軟，然後審諦細心觀察入正慧門，是名學習甚深三昧初心方便。(大正四六·622下-623上)

依此便知想修覺意三昧須先修此六度行，此六度行的畢竟清淨空寂心，是學習甚深三昧的初心方便行，這是從調伏剛強六蔽心，轉化為柔軟意念，然後再細心觀察自心，最後導入智慧門，觀一切諸法實相。亦即由六度中觀察自心，於一念中行六度的意思。

以上所述，此覺意三昧依於六度行為前方便者，在一念心中隨時調伏眼、耳、鼻、舌、身、意等，亦如湛然在《止觀輔行傳弘決》卷第二之四中所指出的：「大論十九釋云：一念心具足六度，及一切法，及六度相攝等」，²⁴⁰準此以觀，覺意三昧從一念中修六度行的思想，可見是受到龍樹菩薩的《大智度論》的菩薩論思想以及慧思的《隨自三昧》強調六度行的深入影響。因此，以發菩提心為前導而更修六度萬行的覺意三昧，不但能令修此禪法超越諸種境界，趣入清淨禪法，也因此之故，成為一種大乘的自利利他的智慧禪法。

第五節 覺意三昧的心相門

²⁴⁰ 湛然述《止觀輔行傳弘決》卷第二之四，大正四六·203上。

首先，說明經論中如何詮釋一念心的生滅，其次，再解讀智者大師對一念四相的詮釋。

關於一念心相的生滅這個課題，智者大師分析為四相進行詮釋。而心相門，顧名思義主要是談心相的議題。依據經論所言一念心是剎那生滅的狀態。如《仁王般若經》說：「一剎那經九百生滅」；又《往生論》說：「百一生滅名一剎那，六十剎那名為一念」。就此而知，一念之中是有百一剎那的生滅現狀。然而，於極微短促的生滅行相之中實在不易掌握，故如何以它來做為所緣境而觀察？如何以它來做為觀境的修習對象？

關於這個課題，是值得注意和思考的問題，也是覺意三昧作觀的主要方法入門。故智者大師所言：「行者欲入此三昧，當對幾心相而觀察之」。²⁴¹依智者大師的看法，乃將一念心分解成四心相來作觀，即從中對法相進一步觀察，以四個層次「未念、欲念、念、念已」之四行相來做為內行的觀察，於此而方便適應具縛凡夫能契入修行，這便是四行相心又稱做四運心相。

所謂「運」這個字義，據《止觀輔行傳弘決》湛然所說：「運者，動也。從未至欲，從欲至正，從正至已，故通云動也²⁴²」。此「動也」，《摩訶止觀述記》解說為「循環轉動，剎那不住也」，²⁴³謂「乃心識之運轉與進展」。²⁴⁴易言之，從未生到欲生乃至已生至滅，此四心「未念、欲念、念、念已」之一念心識，是剎那相續遷流不停的轉動，故又稱做四運心相。

又所謂未念、欲念、念、念已四相，是指「未念名心未起緣境，欲念名心欲起緣境，念名正緣境心住滿，念已名緣境心滿足已謝滅」²⁴⁵的念頭從未生起到已生起正住到念已消失是四運心相整個生滅活動情形。至於，「心相眾多，何以但舉此四運心相。答曰：此四運心相

²⁴¹ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六·623上。

²⁴² 所謂：「運者動也，從未至欲，從欲至正，從正至已，故通云動也。又國語云：陸載曰：運，水載曰：漕。漕字常為九界四心所載，故名為運。今攝九運令入佛運，仍觀佛運不出九運，佛運之體，體性本無，是故應須分別四運。」《止觀輔行傳弘決》卷第二之三，大正四六·197上、中。

²⁴³ 參見寶靜講，顯明補述《摩訶止觀述記》上冊，台北：止觀弘法印經處。

²⁴⁴ 慧岳《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1995，頁136。增訂六版。

攝一切心」，這就是智者大師為何提出四運心相的說法，主要是此四運心能攝盡一切心法。例如：若緣惡法，就有未念惡法，欲念惡法，念惡法，念惡法已；如緣善法，亦有未念善，欲念善，念善念善已緣諸六塵及三毒等，及一切煩惱乃至行住坐臥，言語飲食，所作施為一切諸事。乃至緣一切世間法，一切的善惡，煩惱或是一切善施都有未念、欲念、正念、已念這四相之心²⁴⁶。這也就是說凡一切心識由生起到謝落，無不是有這四行相的活動狀態，這就是智者大師舉一念四行相心的用意。

再者，依智者大師的說法，唯有透過心的四行相才能了知心識的狀態，進而觀察它。如《覺意三昧》文中說：

問曰：何為相？答曰：攬而可別名為相。心識之法既無形質，若不約此四運之念，分別則難可了知。若不可了知，則不可觀察。故須先以四相分別，若觀分明了達此相非相，即入一相平等。（大正四六·623上）

據此引文所知心識本來是無形無象的，如果不約此四心相去作觀，恐怕就很難觀察。於是從一念心的生滅現象，內在的活動去如實了知，從念頭未生到已生已滅這之間，如實作觀，觀一切諸法和合，因緣所生非實非不實。要言之，從觀一念心之四相，未起、欲起、正住到已謝這四種心相的遷流中，透過無住心反照觀察、推檢，最後體悟過去、現在、未來三世心不可得，一切皆是緣起生滅，而體證諸法無生，從而「了達此四相非相，即入一相無相」的平等空性中。正如灌頂在《觀心論疏》說：「一念心，即是因緣所生，即空、即假、即中」之意。²⁴⁷可見一念心生起之因緣所生法中，即能同時照見空、假、中。由此而知，一念之中可以頓見諸法實相。總之，觀察四運心之推檢無生的道理，智者大師是立足於一念心之上的作觀，而這最後要達成的也是一

²⁴⁵ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六·623上。

²⁴⁶ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六·623上。

²⁴⁷ 灌頂《觀心論疏》卷二，大正四六·597上。

念本不生的觀法。

又論及此一念心之四相行，若依照新田雅章的看法，這主要還是從過去、現在、未來時間的指標中抽出心的四種樣態，也就是從時間的流動中整理出心的動態，而將它依前後類別取出加以解釋，依於此而做為觀察四運心的基本方法之修持的實踐行門。²⁴⁸例如湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之四就有說：「今四運推檢，恣其意地，制其身口，以觀推窮」，²⁴⁹這就是說明了以觀法推檢運四心之行相，從意識中窮究心源，最後知心非心，一切皆緣起性空的道理。

簡而言之，智者大師立一念心四運心相，做為修持覺意三昧基本的行法，這就是以心為萬法之本源的立場出發的考慮。亦如所謂的「一念心起，亦八萬四千法藏」的看法。²⁵⁰可以這麼說，這是立於一心中含具萬法的立場，說明心的重要性，從一念心之根源進行推檢諸法不生，透徹諸法本源「皆不定實」之原理，從觀破我法二執，於未來、現在、過去三世的時間中，求諸心不可得。即如《摩訶止觀》所言：「三世推檢橫豎搜求，善惡諸業俱不可得，畢竟清淨」，²⁵¹這即是依四運心推量考察一念心之生起、泯諸妄想，推檢「無生」之意涵，故稱為四運推檢觀、四性推檢、四性觀等等名稱。

另外，關於智者大師所說的一念四行相心的（四運心）的說法，湛然認為這與傅翕極有關係，如在《止觀輔行傳弘決》卷二之三中說：「故傅大士〈獨自詩〉云：作問我中心何所著，巡檢四運併無生，千端萬緒何能縛。當知無垢大士亦以四運而為心要」，²⁵²湛然認為傅大士早就已經提出四運心的說法。這也就受到藤井教公的注意，也依據湛然的看法，認為這個四運心相不是智者大師的獨創，並舉現存的《善慧大師語錄》的〈獨自詩〉的「推檢一念心和三心一觀」的語句資料來看，應是傅翕大士所提出的見解，認為雖然僅僅出現過一次，但還是推究為傅大士是始創者。而智者大師極有可能是除了參考外，也融

²⁴⁸ 參見新田雅章《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1981，頁 230-231。

²⁴⁹ 湛然《止觀輔行傳弘決》卷二，大正四六・206 中。

²⁵⁰ 智顛《摩訶止觀》卷一上，大正四六・9 上。

²⁵¹ 智顛《摩訶止觀》卷八下，大正四六・114 中。

²⁵² 湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之三，大正四六・197 中、下。

有自已的圓教思想，才成爲天台止觀的一個重要法門。²⁵³

基於此，對於智者大師而言，「一念四行相心」已不是獨創。若依此而推論，極可能智者大師亦認爲慧思大師所說的「念、念已」的看法失之簡單，而參照傅翕四運心的見解後，揉入在智者大師自家的圓教思想觀行，成爲天台心鑰之法門。

第六節 覺意三昧的入觀門

繼上面的名義解釋及種種說明之後，緊接著就是談實修部份的入觀門，說明如何由一念心來起修作觀實際運作之方法，以正觀諸法實相，修覺意三昧法門。若按智者大師的方式，是以理事二觀進行闡釋。而至於如何正觀、如實觀照，實際作證，在「入觀門」這一項目中，他運用了理教二行，做嚴密的分析和詳細的解說。教理上主要是以《中觀》哲理思辯來推求一念四心，包涵了有生滅四句推檢的論證法，由此而顯出中道正觀之意涵，這就是屬於理觀的部份之介紹。而事修上則落實在行、住、坐、臥的十二事，即「眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法」的日常行持中之一一做觀察的推檢，這是藉由理說與事修，亦即理觀與事觀鋪述覺意三昧的教與行，呈顯理事兼備教觀雙美的風格。

一、以生滅四句推檢一念四運心相

（一）依生滅四句推檢四運心

如上所說，覺意三昧內容不乏是以教觀並行，理事二修運作，而關於理觀的部份，智者大師以中觀哲理思辯進行理說，以推檢四句無生道理做爲理觀而引導事修，以達到事半功倍之效。亦即先破除對諸法的諸種妄取之錯誤的顛倒之見，掃除妄見淨盡後，再談事修，以達到修持的功效，這就是事修之前先以理導入，由教啓行，而修得清淨

²⁵³ 參見藤井教公〈天台智顛教學－四運心中心〉，《印佛研》35-2，1987，頁121。

圓滿的三昧行之原由。

然而，如何進行推檢，諦觀諸法實相？依智者的看法，認為由心生滅現象推檢作觀，實際作證。如《覺意三昧》所說：

行者云何觀察此心？通達實相圓照，分明諸三昧具七覺意。
答……信知諸法畢竟空寂。……以無所住著之心，反照觀察未念、欲念、念、念已之相。爾時諦觀未念心為滅，欲念心生。未念心為不滅，欲念心生。未念心為亦滅亦不滅，欲念心生。未念心為非滅非不滅，欲念心生。如此於未念四句中，觀欲念心生皆不可得。(大正四六·623中、下)

以上這就是說明如何觀察一念心，然後通達實相，圓照一切諸法實相，令一切所有三昧具足七覺意法。若依照上面引文所說的意思是必須以無所住心反照心源，推檢一念四運心。也就是諦觀一念四心未念、欲念、念、念已，以「滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅」四句道理推檢一念四運心不可得。亦即舉此未念心滅，欲念心生，或不滅，亦滅亦不滅、非滅非不滅四種方法進行推論，這就是透過此生滅之理論推檢四運心相，求一切諸心了不可得，畢竟空寂。這乃是由此生滅四句推檢四心相，而透顯是生非生，是滅非滅的中道實相之義理。如所說的「若不得欲念心生，亦不得不生，即於心性而得解脫」，²⁵⁴這就是推檢四運心的目的。

(二) 破四因生之過

其實，智者大師建立四句推檢乃是為了說明一念無生的意思，其間，又為了證成所建立的四句法是中道之義涵，故進一步的提出四因做為透顯中道之真理。因此，立四因生之過失，進一步評破而強調不墮二邊，來證成所立的生滅四句推檢。亦即恐怕行者不會此義而墮入此「滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅」的四句邊執之過失，所以，以若即若離中的中道立場加以辯證評破盡淨，以此做為覺觀諸法畢竟

²⁵⁴ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六·624中。

不可得的真義，而證成中道正觀。於是此處借以問答提出四因：「相違因、無因生、不定因、俱有因」之辯證法。簡單而言，這是為了避免行者在觀一念心時墮入邊執的過失，而再次以辯證的立場進行推檢，目的還是在證明一切心畢竟無生。故本文以圖簡示說明：

以初句未念心到欲念心生做爲例句說明：



以上圖式是以未念心而做四句推檢的說明，依此類推欲念、念、念已四運心，皆如此類推，即可明白。首先，就圖式中引自初句未念心來說明智者大師立此推檢此四運心法之用意。主要是說明如果認爲先有「未念心滅」才有「欲念心生」，這樣的看法是相違因之過，於理是不能成立的，而且是互相矛盾的說法，這是不能做爲有效性的推檢觀法。換句話說，不能說等到未念心滅了，再觀有個欲念心之生起，如此而作觀就是墮入相違因的過失。亦即以「滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅」的即、離、體一、體異、有無，推檢四運心皆會產生無窮過、無因過、不定過等諸種過失中。因此評破凡是以「即、離、體一、體異、有、無」之見進行推檢四句，都是墮入四因的邊執過失，必須從中抽離。所以，此中所要呈顯的是觀四運心相了無自性，亦即從若即若離中觀一切諸心畢竟不可得，以非滅之心正觀「未念心滅，欲念心生」之意涵，以此來推論一念諸法是畢竟無生。如灌頂的《觀

心論疏》云：「當知一切萬法皆無生也！眾生因此四句檢責求生不可得，始悟解一切法無生，即得返本還源，歸真本淨」。²⁵⁵

所以，智者大師以四因證成四句生滅透顯中道意涵，即以（「未念心滅，欲念心生」句），作為「相違因」證「滅」句義；第二句以（「未念心不滅，欲念心生」句）之「無因生」證「不滅」句義；第三句以（「未念心亦滅亦不滅，欲念心生」）之「不定因」證「亦滅亦不滅」句義；第四句以（「未念心非滅非不滅，欲念心生」）之「俱有因」證「非滅非不滅」句義。以此四因過證成四句生滅，透顯若即若離的中道思想而觀察此一念心生畢竟無生，亦即智者大師文中所說的「行者如是若即若離中，觀未念心滅欲念心生，畢竟不可得」，也就是《摩訶止觀》所說的「四句觀無生」意。

（三）四句轉觀

以上是破四因生之詰難過失，即從未念心的立場論述欲念心，由上句觀下句的意思。現在是轉觀，亦即還觀推檢。約欲念心生做四句轉觀，亦即由下句立場反逆上作觀，也就是逆推還觀，故稱為四句轉觀。這是用「生、不生、亦生亦不生、非生非不生」四句推檢四心相畢竟無生。如《覺意三昧》說：

云何為觀？若謂未念心是滅者，為欲念心生。未念心滅，為欲念心不生。未念心滅，為欲念心亦生亦不生。未念心滅，為欲念心非生非不滅。未念心滅，如是還反約欲念中，四句推求未念心滅，畢竟不可得。（大正四六·624中）

以上舉未念心滅為例，說明還觀的意思，由下逆推而上作觀，即反還觀法。易言之，若欲念心是生，未念心是滅。如果欲念心不生了，未念心也是滅的，以此類推而作觀。總之，不管是欲念心是「生、不

²⁵⁵ 灌頂《觀心論疏》卷二，大正四六·596上。

生、亦生亦不生、非生非不生」，一切都是畢竟無生。這即是透過無生的觀察，推檢一念四運心。從一念心在「未念、欲念、念、念已」的時間流動中說明「不生不滅」的道理，以此而破眾生所執著的生滅之相的顛倒妄見，引以契入於緣起性空義。如灌頂的《觀心論疏》說：「示眾生諸法之本源，清淨無生無滅，令其返本還源，故說諸法不生等」²⁵⁶。又：《觀心論》亦云：「若觀一念心，能答此問者，當知心眼開，得入清涼池」，²⁵⁷可見觀諸法實相本是「法爾如是」，知法入法而得入解脫。誠如所言：「若不得欲念心生，亦不得不生，即於心性而得解脫」。

以上所述，所討論的正觀、轉觀是以「正觀」立場說明「滅」法四句推檢。緊接著「轉觀」的立場是以「生」法四句推檢，二者合併為觀生滅四句義的推論，以四運心（未念、欲念、念、已）配置四句義（滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅）之四四十六觀法，為四運十六推檢義，以正觀十六（滅法觀），反觀十六（生法觀），共為三十二句義推檢法（生滅二法觀）。總而言之，此生滅各四句推檢四運心相法，即是透過觀察生滅相之不可得而推論出無生的道理，從而如實的覺知諸法實相，畢竟不可得。

（四）入中道正慧

以上所舉的生滅四句推檢義，也是就一切世間諸法假名安立的觀察，就這些種種名言，其實皆是虛誑不實，一切皆不在內、外、二中間，也非假非空、非真非俗，故立此推檢義而推論一切諸法名言究竟非實，只不過是假名安立而已。所以執著有或無，這都是墮入取見，尙未能真正見到諸法空寂性的真相。因此，若能觀未念欲念，非空非有，不取著二邊，則能於二邊不起諸業煩惱，則能觀之心如虛空湛然清淨，中道智慧自然由此朗然顯現，而得真俗二諦究竟諸法實相。如《覺意三昧》言：

²⁵⁶ 灌頂《觀心論疏》卷一，大正四六·595中。

²⁵⁷ 智顛《觀心論》大正四六·585下。

行者如是觀未念欲念時，若不得二邊，則不取二邊。若不取二邊，則不執二邊起諸結業。若無二邊結業障覆，正觀之心猶如虛空湛然清淨。因是中道正慧，朗然開發雙照二諦，心心寂滅，自然流入大涅槃海。（大正四六・624中）

這即是由不執取二邊過失而入中道正慧，然後照見真俗二諦，於此而流入自然薩婆若海。這個意涵實質上也就是顯示觀一念心無生而生，生而無生的不生不滅之實相義，亦即透過觀察諸法的生起現象當中，而抉擇出它的實質意涵，做為詮釋心的形態生滅和實相觀，即如上面所說的以四句推檢無生，這就是覺意三昧訴求於推檢之意涵，以趣入中道正慧的結論。

總之，以上是約就理論上談諸法實相義，從觀不生不滅之空性而離諸分別妄想執著，亦即觀實相真如之體，而入諸三昧成就諸三昧的功德，所以又可以稱為是一種真如觀。也就是「會理七覺」的「悟心及諸法，一切三摩提，理同一真如，知真如亦非真如」的覺悟真如，這即是「理具七覺」。這主要目的也是為了導向正確的觀念，掃盪妄執，滌淨心念，所以在事修上配以理觀，以教導行，即教觀雙運定慧相資而修持，然後取證一切三摩提。

二、正觀一念心修十二事

上節所說的是約理論方面，緊接著討論的是實踐上之事修，亦即落實在日常生活中實際運作修持。按照智者大師的闡釋，對此修持法門列分為二種，即總觀與歷別觀二類。這二類分別是說明坐中修與歷別修二種，除了分別為攝持不同的根機而開設的修法外，也是一種漸序修上的簡要說明。以便能於日常的一切行住坐臥中，起修觀照，故稱為事修。而此事修一一諦觀內外之心，然後再歸攝到實相之理上，這就是所謂「攝事歸理」，「理事合修」。

（一）總觀－坐中修

這是談覺意三昧正修的部份，共分為有二種進修方法：一者「總觀」，二者「歷別觀」。「總觀」又名「坐中修止觀」，是屬於有一類眾生根機道力未夠成穩，還不能夠於一切時中隨處起觀修持，覺知意念，觀察實相。亦即未能隨遇作觀，於一切行事中隨緣方便安住修行此覺意三昧，而必須尋覓一靜室，然後正身端坐觀察自心的起心動念，亦即隨念觀察四運之心，這就是名為總觀心意，也是「歷別觀」的預行準備基礎。如《覺意三昧》中云：「若行人未有大方便力，不能一切處中觀察實相，故當先於坐中照了心意，是則名為總心意」，²⁵⁸這就是總觀。乃於行、住、坐、臥四威儀中，採取坐修的方式，從坐中修中覺觀自心，這就是坐中修觀故又稱為坐禪，亦即坐中修行三昧的意思。如《覺意三昧》云：

故經云：端坐念實相，是名第一懺。是故行者，當先於閑房靜室而修三昧。云何為修行者？應當善自調和身心等。……行者既能善自調和，是時當於坐中，正念觀察心意識等四運之義悉不可得，觀行破析悉如上說，是時名於坐禪中修行三昧。（大正四六·624下）

因此，依照此處所言，於坐中正念觀察心意識之「未念、欲念、念、念已」四運心悉不可得，這就是坐中修覺意三昧觀法。此外，坐中觀察諸法實相，這也就是第一懺悔法的端坐念實相。至於，如何破除諸妄之心，知其畢竟空故。則於六根六塵六識中，任運覺知一切諸心本自不生，從四運心中一一推檢無生，於過去、現在、未來三心悉不可得。簡言之，因為端坐能令身心安穩，不沉不浮，比較不容易攀諸外緣，所以比較能專心諦觀自心而成就一切三摩提。

其次，如何反觀自心，依照《小止觀》中所說：

當反觀所起之心，過去已滅，現在不住，未來未至，三際窮之了不可得，不可得法則無有心，若無有心則一切法皆無。行者

²⁵⁸智顗《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六·624下

雖觀心不住皆無所有，而非無剎那，任運覺知念起。又觀此心念以內六根外有六塵，根塵相對故有識生，根塵未對識本無生，觀生如是觀滅亦然，生滅名字但是假立，生滅心滅，寂滅現前了無所得，是所謂涅槃空寂之理，其心即止。(大正四六·467上)

以上的詮釋說明觀察所起之心，三世皆不可得，任運覺知念起之去來，六根六塵六識所起之生滅本自無生，生滅亦是假名安立，一切了無所得。所以這裡所說的坐中修三昧行，依《小止觀》所說推窮三際了不可得，這是由慧觀之力而止息諸業，入於涅槃空寂之中，這就是由慧生定。依此詮解覺意三昧的觀四運心法亦是慧定相資。例如所說的「觀生如是觀滅亦然，生滅名字但是假立，生滅心滅，寂滅現前了無所得，是所謂涅槃空寂之理，其心即止」，由此而知，此坐中修觀，觀一切諸法生滅皆是因緣和合，即使生滅之名言也是假名安立，進而止息一切諸念想，而入寂靜之中，即「所謂涅槃空寂之理，其心即止」。可見，依觀起修，若觀行成就，即達到涅槃空寂之理時，止的功德也隨之成就了，這就是定慧雙功德圓滿。所以由《小止觀》的說明中來詮解覺意三昧所說的覺觀，即可知道這是定慧止觀雙運。雖然文字上沒有提到止的字句，但是據這裡所說的觀行成就，止的功德也就隨之成就而觀，覺意三昧的觀法正是定慧相資的止觀。

(二)、別觀—歷別修正觀

別觀，即歷緣修正觀之義，這是因為根機已經成熟安穩，比較能方便善巧，於一切時處中隨事用心作觀者所開設的觀法，故稱為「歷別觀照心意」。

首先，按智者大師的說法，修此歷別觀是必須先經過上面所說的坐中修正觀的基礎，於閑房靜室中修習三昧，先善自調和身心，令心已能自心覺照，此時才可以進一步的修歷別觀。亦即若已完成以上的基礎工夫後，便能進行諦觀心念及諸法性，於二六時中隨事行運修行

行	未行、欲行、行、行已	心相通達，皆不可得，雙照分明。	如是行動，由心運役，故有去來。	反觀行心不見住處，無有生滅一切相貌，當知行者畢竟空寂。
住	未住、欲住、住、住已	"	如此住者，由心制御，豎身安立，故名爲住。	反觀住心不見處所～當知住者畢竟空寂。
坐	未坐、欲坐、坐、坐已	"	如此坐者，由心迴轉，屈腳安身，故名爲坐。	反觀坐心不見生滅，亦非內外當知坐者畢竟空寂。
臥	未臥、欲臥、臥、臥已	"	如是眠者，由心勞乏，即便放任六分委臥，故名爲眠。	反觀眠心不見相貌，當知眠者畢竟空寂。
作作	未作、欲作、作、作已	"	今運身手，作諸事業，故名爲作。	反觀作心不見動轉，當知作者畢竟空寂。
言談	未語、欲語、語、語已	"	如是音聲，有所言吐，由心覺觀，鼓動氣息，衝於六處，咽喉脣舌，齒齶等，故有言談。	反觀語心不見蹤跡，音聲住空，當知語者畢竟空寂。
內六受				
眼見色	未見色、欲見色、見色、見色已	四運之心皆不可得，雙照分明。	彼根塵空明之中，各各無見，亦無分別，和合出生眼、意識分別種種諸色……因緣能見色而生貪著。	反觀念色之心，無外來之領納，非內出而分別，當知受者畢竟空寂。
耳聞聲	未聞聲、欲聞聲、聞聲、聞聲已	"	如是聞聲，無有自性，從根塵和合而生，意識想分別，故所聞生諸煩惱惡業。	反觀緣聲心識，不見體性，當知聞者畢竟空寂。
鼻嗅香	未嗅香、欲嗅香、嗅香、嗅香已	"	如是香者是無知法，有所鼻根本亦無知，和合生識，假名說知。虛妄意識得所領納，而生分別起諸煩惱業行。	反觀意識不見根源及與相貌，當知領受者畢竟空寂。
舌受味	未受味、欲受味、受味、受味已	"	如是受味實無自性，外六味六味無分別，內舌根本無知。和合因緣而生舌識，此識亦不在內外兩中間，是中心意強取味相，生著分別，故有一切諸使煩惱。	反觀著味心意識等不見住處，況有生滅一切相貌，當知分別味者，畢竟清淨故。
身覺觸	未覺觸、欲覺觸、覺觸、覺觸已	"	冷暖軟滑等，悉非外來，離冷暖軟等亦無別法，故身頭等六分非是生法，離身頭等六分亦無生法，二和合生識名爲覺。此識不	反觀著味心意識等不見住處，況有生滅一切相貌，當知覺觸者，畢竟清淨

			在內外，無所依倚。但以心意強作分別，謂證諸觸，生苦樂想，故有愛恚一切煩惱。	故。
意緣法	未念法、欲念法、念法、念法已	”	如是意識，攀緣諸法悉是虛誑，無有實事。法如幻化性無實故，心如陽燄無暫停故，法無定性不可緣故。心無住處誰是能緣，若離能緣所緣更無別緣。但以虛妄憶想，強起分別是法，而生諸一切煩惱生死業行，相續不斷。	反觀心意識根源，諦觀心時不見住止，及與生滅一切法相，若心無住處生滅諸相，當知此則不可得。一切法亦如是，無住無壞，行者如是觀心意時，不得一切法，當知所攀緣法，畢竟空寂。

以上這是以正反二觀推檢四運心之六作六受十二行事之梗概，是智者大師對整個覺意三昧的修持法要做詳細的說明，本文以圖示化繁為簡，以便提供吾人一目瞭然。而如何一一如實的覺觀心意識，於正觀中雙照二諦分明？例如觀六作中之「行」觀，於一切行事運作之中，隨動作起觀，觀「未行、欲行、行、行已」這四運心相，一一諦觀「如是行動，由心運役，故有去來」。易言之，於一切行動之時，知一切皆是由心所造作，方有來去之行動。於是，此時應當正觀雙照二諦分明，了了分明真俗二諦，非真非俗，即真即俗的如實觀照分明。即如實觀察這個行的心，觀其非空，由於非空故有去來，亦因非假故無有一切生滅相貌。以是清清楚楚的雙照真俗二諦分明，由空入假，由假入空。由俗顯真，由真顯俗。即假即空，即俗即真。此即是於十二事中雙照二諦分明。然後再迴觀，即反觀逆推還觀，反過來諦觀自心，加以推檢觀察能觀與所觀之心，即是求此一切所行之心，無有能觀，亦無有住處，亦無有生滅相貌，畢竟空寂，如上圖所謂「反觀行心不見住處，無有生滅一切相貌，當知行者畢竟空寂」，即是此意。由此而知，求一切諸心皆不可得，皆是因緣和合造作，本無自性，畢竟空寂無生。

接著，內六受的觀察一樣依照如此而作觀，謂於「眼、耳、鼻、舌、身、意，見、聞、嗅、嚐、覺、思十二觀境」中，隨所起處一一諦觀

因緣所生，性相皆空。例如行者觀眼根見色塵時，此時亦當正觀「未見、欲見、見、見已」四運心，皆了了雙照二諦分明，檢視根塵境和合皆由此心、意、識因緣和合而生，而有眼見色之貪著。此時又當以反觀念色心之見相，內外之心皆無，亦無納受之者，觀色心二法無有自性，這就是觀內受者。若是觀意法，也是如此依類而推，觀此「如是意識，攀緣諸法悉是虛誑，無有實事，所以者何！法如幻化性無實故，心如陽炎無暫停故，法無定性不可攀緣故。」²⁶⁰這就是觀色心二法本無自性，不於諸法上強做分別，行者若能了了分明，「反觀心識根源」於一切生滅法相中，知其生滅無所住處，了達心、法不可得。如經所云：「我心自空，罪福無主」，即是如此。了解一切諸心，正觀一切諸法幻相無自性亦無他性「本自不然，今則無滅」，則能畢竟空寂。又如：《觀心論》云：「若觀一念心，能答此問者，當知心眼開，得入清涼池」，²⁶¹所以，觀心無心，一切畢竟空寂性，正是此意。

以上六內受、外六受十二事依此類推皆如此作觀，這就是身心二方面所觀之事修，亦即從最貼切的一切行事日常生活中深心的觀察此心意識，於能所二緣的根塵境上一一諦觀檢視它的生滅相，這就是覺意三昧正修之法要。

三、觀治三種心

以上是說明修持理事二觀的方法，緊接著智者大師深恐初學的行者，仍然未能徹底觀諸法實相，唯恐在禪修中還不能突破一些現起的禪障，於是繼事修之後緊接著再說明如何觀治三種心，亦即了解由心現起之三種現象的禪境，以便能幫助行者再繼續向前超越而繼續作觀對治破除。

所謂三種心，即是：「一者觀亂心，二者觀定心，三者觀於觀心」。首先，第一「觀亂心」，這是對治心浮沉之病，因初學者在禪修中，心力道力尚未堅固，內心還昏闇塞閉，心較亦躁動不安，無法安住，在

²⁶⁰ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六·625下。

²⁶¹ 智顛《觀心論》大正四六·585下。

禪修上比較會有種種的亂心現起，此時應當修觀照，好好一心諦觀，不見心相，求心無心，那麼其心則不亂，而且能安穩在行住坐臥當中，使身心寂然，泊澹不動而生定心。

第二「觀定心」，這是修治亂心之後，心已能穩定，不再紛亂，於是定心已能增強。但是此時雖心能明淨卻無法利，容易令禪者貪著禪味，而沉空滯寂，陷於禪縛而生染著，此時仍必須繼續觀察定心不可得，亦觀沒有一個定心在何處，亦不見有定心與非定心，於是此時不生貪著，方得解脫定縛，此即稱為於定心中而能觀定心，如《淨名經》云：「以方便生是菩薩解，是名觀相觀」。²⁶²

第三「觀於觀心」，這是指定中修觀的意思，觀能所二觀之心。即如上面所說，行者已能觀定心，但是尚未悟入實相之理，或是自認為已經能除諸亂相，自喜為得到最殊勝妙慧，也就是自視其高已得到觀慧，乃別人所不及。如果行者起如此之心念時，即名為智障，亦等同於外道。如《釋論》說：「是諸外道愛著觀空智慧，不得解脫。行者既知計有觀者，是大障礙不會泥洹」，因此，應當反觀能觀所觀之心皆空，本無住處，亦無起滅，知其觀者與非觀者畢竟無有，如此之觀，即能滅除無量眾罪，獲得清淨心。如此便是尊妙人，能見到般若，名為觀於心性。

以上是觀治三種心，都是約就觀法所對治禪修中可能現起的三種禪境而簡介說明，藉由反觀自心而突破某些障礙，而對治的方法是觀照實相，引發真慧而斷諸煩惱結使，入諸三昧法門，這就是定慧相資成就的三昧行法。

四、修三觀證三三昧

行者除了知道以上所略說的三種心外，再進一步的說明是修「三觀」，此三觀即空觀、假觀、中觀。修此三觀可得證空三昧、無相三昧、無作三昧，此三昧亦稱三解脫門。然而此三解脫門就利根者而言，是不須假求方便之道就能直接契入而證得。但是相對於鈍根者而說，因

²⁶² 智顗《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》大正四六·626上。

爲煩惱遮重，就必須先以觀心爲入道之法而對治破除遮障，才能安隱入三解脫門。²⁶³因此，智者大師以此以三觀做爲入道之法要。

如《覺意三昧》云：

初觀中，能破一切種種有相，不見內外，即空三昧也！第二觀中，能壞空相，是則無相三昧。第三觀中，不見作者，此即名曰無作三昧。（大正四六・626中）

此初觀、第二觀、第三觀又簡稱初、中、後三觀，說明修初觀方能破除一切諸法假有之相，於內外不見法有，觀諸法皆空而證空三昧。修第二觀者，乃由諸法空相而轉入諸法無相觀，知空無空而證無相三昧。修第三觀者，不見作者，乃因雖知空無空卻猶計著有此能觀之智，故須觀無有能作所作，既無人作也就無所願求，故又名無願門而證無作三昧。以上得知此三觀是先破法有，再破法空。最後，二法皆空，入中道實相。所以，行者若能修此三觀可證得「空三昧、無相三昧、無作三昧」之三解脫門的三三昧。

以上這是就三觀各別所證之三三昧（三解門）的略說，如果就總要的說，據智者大師所說修此三觀能「破壞三倒、三毒、心意識相及三有流，亦能降伏四種魔怨」，也就是說這三觀能滅除種種顛倒妄念分別，及貪瞋癡三界生死輪迴，亦能降伏四種魔怨。由於煩惱之亂惑能障一切生死之迴輪，若能用空觀觀一切法性，即能降伏四魔怨轉煩惱爲菩提。也就是說以空觀觀煩惱相空，轉煩惱爲菩提，這就是度煩惱魔；而觀陰界入皆空，即度陰魔；觀生死即涅槃，即度生死魔；觀魔界如即佛界如，一如無二如，即度他化天子魔，這就是行三空正觀而降伏四魔。若能修習三觀三昧終無魔事，而且能破一切法心無所執著得證生法二空。於眾生空相中常起大慈悲心，不捨離於一切眾生。於六度中起方便行而修一切諸善功德，這就是由三觀證成三三昧。

再者，論及這三觀「初觀、次觀、後觀」這就是所謂的「次第三觀」說。據《瓔珞經》云三觀者：「從假入空名二諦觀，從空入假名平

²⁶³ 智顗《摩訶止觀》卷七，大正四六・91上。

等觀，二觀為方便得入中道第一義諦觀」，²⁶⁴這是智者大師所根據之原由而談的次第三觀，說明修此三觀能得證三三昧之功德力。

所謂：初觀破「有相」，是指「俗諦」，可謂是「從假入空觀」，故證「空相」。第二觀壞「空相」是「真諦」亦即是「從空入假觀」，故證「無相三昧」，第三觀不見作者，雙照二諦為方便入於「中道第一義諦觀」，為無作三昧。這是說明初觀及二觀照見空、有，真俗二諦，第三觀入於「無作者相」是為中道的實相。如《摩訶止觀》說：

前觀假空是空生死，後觀空空是空涅槃，雙遮二邊，是名二空觀為方便道得會中道；故言心心寂滅流入薩婆若海。又初觀用空後觀用假，是為雙存方便，入中道時能雙照二諦。（大正四六·24下）

這是說明以「前觀」空生死，即是破有相的俗諦，「後觀」空涅槃是壞空相的真諦，雙遮二邊即不見空有二相，真俗二諦。以「初觀用空，後觀用假」，而修第三觀之中道雙照二諦，照見一念即空即假中之實相。即如六種七覺所說的「第五入法門七覺者，菩薩若真若俗，即是具足二空之觀，得入中道，雙照二諦隨心所念」之意。於此成就，而「自然出生一切種性諸三昧相，又不得諸三昧相。準此而知，由次第三觀而流入一心三觀，這便是於一念中照見三諦之三觀，也就是天台智者大師一再強調的觀照一念之深意。如《摩訶止觀》云：「若圓教觀實相理雙遮雙照，非空故不沈非假故不浮，發如是心名為調相」。故調心於觀實相之理，雙遮雙照也。都只在於一念心之調觀，故總觀一念心而已。

再者，又如湛然《法華玄義釋籤》云：

若以眾生及佛而為觀者，則似如不逮。若以心性觀彼界如，界如皆空常具諸法。非空非具而空而具，雙遮雙照非遮非照，亦祇是一念心性而已，如斯之定豈不尚耶。（大正三三·844上）

²⁶⁴竺佛念《菩薩瓔珞本業經》卷二，大正24·1014中。

就此所說以心性而觀是非空非具，這就非空非假，即空即假之意，亦即所說雙遮雙照，非遮非照的意思，這皆總推究為一念心之觀而已。故說一念心是最好的定觀法，如湛然據《涅槃經》言：「一切眾生具足三定者，謂上、中、下，上定者，謂佛性即心法本妙」；²⁶⁵因此，觀一念心法本妙，即名佛性觀即亦上定觀。

以上要言之，智者大師以修三觀而證三三昧，為覺意三昧三觀之修法。而此所說之三觀乃是本自《瓔珞經》之次第三觀說之意，依此次第三觀做為證三三昧入道之法，也是做為一心三觀圓頓止觀之入道的前方便法要，由此開啓菩薩諸波羅蜜行，及長養一切諸善功德。如灌頂有說「觀一念自生之心，修別三觀之理，志求大乘之佛果」。²⁶⁶

五、三觀之圓教義

其次，三觀之圓教義，是智者大師據以表達天台中道實相之思想，以不壞法界，住三德之涅槃為圓教之意，即「三觀圓觀一念生死之心，即中道涅槃」。²⁶⁷而這裡三觀之圓教義乃是說明次第三觀與圓頓止觀之教法的相關性。首先，略為說明何謂圓頓止觀。所謂圓頓，即是以於一念中即假、即空、即中的一時圓照之不思議觀，這就是所謂的「一心三觀」，如《摩訶止觀》云：

圓頓止觀相者：以止緣於諦則一諦而三諦，以諦繫於止則一止而三止。譬如三相在一念心，雖一念心而有三相，止諦亦如是，所止之法雖一而三，能止之心雖三而一也！以觀觀於境則一境而三境，以境發於觀則一觀而三觀。如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一面。觀境亦如是，觀三即一發一即三不可思議，不權、不實、不優、不劣、不前、不後、不並、不別、不大、不小，故中論云：因緣所生法即空即假即中。（大正四六·25

²⁶⁵ 湛然《法華玄義釋籤》卷四，大正三三·844上。

²⁶⁶ 灌頂《觀心論疏》卷二，大正四六·599中。

中)

這就是圓頓之一心三觀緣三諦之空、假、中在一念心中，是即一即三，即三即一的一心三觀之一時圓證。以無前後分別，而稱爲圓頓止觀，最代表天台圓教的思想。

其次，次第三觀非爲一時圓證，乃漸次而觀，這二者的相關性何在？關於這問題，據灌頂的《觀心論疏》的說法是：

今正明次第三觀，云何圓融不二？是則與圓觀何殊？答次第三觀若入中道與圓則不異，故如是說也。今更約三法檢破，何者一觀無明，二觀法性，三觀真緣。(大正四六·615上)

如果據上面引文所說，灌頂是認爲次第三觀若入中道，雙照二諦，其實也是與圓頓觀是不二的。就三觀而言，三觀從觀無明、法性乃至真緣觀，無疑也是入於圓觀之義。又如湛然的《止觀輔行傳弘決》也說：「此三觀用昔教中相待名義，以爲總詮。次第教相以爲能顯，次第三諦以爲所顯，爲是義故非圓頓相，雖非圓頓本爲顯圓」，²⁶⁸若據此處所說次第三觀雖然不是圓頓止觀，但是就圓頓教法而言，次第三觀的教法和所觀的三諦無非就是呈顯圓頓止觀，這就是湛然所說「雖非圓頓本爲顯圓」的意思。亦如潘桂明在《智顛評傳》一書中，也說明智者大師的止觀學說分爲二個層次，即「次第三觀」和「一心三觀」。次第三觀是「可思議」的一種方便的權說，而一心三觀是「不可思議」的圓頓法之實說。雖然分有此二種，但實質上這二者並無區別的，只是所表現的方式不同。可說次第三觀是表現「逗機」接引次根者；而一心三觀是「應機」接引利根者。²⁶⁹

又就教義而說，圓頓教義之一心三觀是「空假中」圓修，次第三觀也是以「空假中」做爲進程。只是圓頓止觀，是不假方便，但求無上道，於一念中觀一色一香無非是中道，即空即假即中，而當下圓照煩惱即菩提。故次第三觀這種權巧方便，也是歸入薩婆若海。所以，

²⁶⁷ 灌頂《觀心論疏》卷二，大正四六·599中。

²⁶⁸ 湛然《觀輔行傳弘決》卷四，大正三三·227下。

²⁶⁹ 潘桂明《智顛評傳》，頁168。

次第三觀與圓頓的一心三觀又如《般若心經略疏連珠記》卷二云：

依瓔珞經者，智者云：有次第三觀、一心中三觀。從假入空觀亦名二諦觀，從空入假觀亦名平等觀，二空觀為方便得入第一義諦觀。此名出瓔珞經，彼釋意云：假是虛妄俗諦，空是審實真諦。今欲去假歸真，故言從假入空觀，假是入空之詮，先須觀假，知假虛妄而得會真，故言二諦觀。從空入假觀者，若住於空與二乘何異，不成佛法不益眾生。是故觀空不住於空，而入於假知病識藥應病授藥，令得服行故，名從空入假觀。而言平等者，望前稱平等前破假用空，今破空用假，破用既均故言平等觀。二空為方便者，初觀空生死，次觀空涅槃，此之二空為雙遮之方便，初觀用空，次觀用假，此之二用為雙照之方便，心心趣歸薩婆若海，雙照二諦也。是為次第三觀，一心三觀者。此出釋論，論云：三智實在一心中得，只一觀而三觀，觀於一諦而三諦故，名一心三觀。乃至此觀成時證一心三智。（大正三三・564下）

可見，次第三觀與一心三觀之別，一心三觀是於一念中即空即假即中，一時圓證，而次第三觀是前後心之關係。亦即一心圓觀及三心的次第三觀，不過這二者都還是約就一念心而說。所以次第三觀可以說是圓頓的一心三觀之次機者的前方便入門方法，也就是次第三觀是圓頓止觀之入法之門。

以上就次第三觀和一心三觀探討覺意三昧，若就「入法門」看待覺意三昧的一念推檢，顯然還不是這裡所說的一時圓證的圓頓止觀。但是依於以上的次第三觀和一心三觀的差別性和相關性而言，覺意三昧的覺觀一念心的觀門，雖然尚未達到圓頓止觀的一時圓證之說，但是卻可以說是其究竟旨歸於圓頓止觀。

所以，就智者大師的整個大體上的止觀禪學而言，以所謂的三種止觀，即漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀三種止觀，來定位覺意三昧，則覺意三昧的覺觀一念心的觀法，可以說是其究竟旨歸於圓頓止觀的

一種三昧法門。

第七節、覺意三昧的證相門（行位論）

一、證外凡位

覺意三昧的行位論就是「證相門」，這是說明修持覺意三昧的果證，是智者大師為修持此覺意三昧法門的結果做一個明確的取證定位說明。而此覺意三昧所趣入的果位，首先是決定入外凡位，亦可因此得入內凡初發心住，乃至循序漸進，最後取證等覺、妙覺的佛果，這就是修此覺意三昧的殊勝行位。

而所謂外凡位又名「鐵輪菩薩」位，此位是伏忍位尚有煩惱性在，雖然如此，但是已能知道如來秘密之藏，因此又稱外凡十住。即：一信心、二念心、三精進心、四慧心、五定心、六不退心、七迴向心、八護心、九戒心、十願心，那麼，本文以下就用表格方式，摘錄十信心以茲參考。

十住：

一、信心	善修三種觀，自覺身心豁然，空寂如影不實。外視諸法，如浮雲、如幻化，生方便慧解。知諸法不生不滅，生死涅槃無二際。聞十二部經，自開解慧。自知身中秘密之藏，一體三寶與佛無異。巧說三乘法要，言語無盡。雖未證真，相似慧力了了。
二、念心	知法實相是第一義，萬行之本，眾靈之源。一切時常念無生，破壞種種邪見妄執，成就正念，安心一相如如之理，無所取捨，名念心成就。
三、精進心	勤行三慧，進趣菩提無有懈怠。
四、慧心	獲得正智慧眼，覺一切法其心轉明，入實相慧無所著。
五、定心	智慧力故破諸亂惑，安心理性入深三昧。
六、不退	禪定因緣扶同正慧即得堅固，亦能長養大慈善根。
七、迴向心	心力勇進，能遍了諸法。悉入無生。所作事業並趣菩提，莊嚴萬德，普施眾生。
八、護心	妙善開敷勤心長養，不令諸過得入損於善根。
九、戒心	嚴防外惡故修二種戒，謂性重息世譏嫌微細不犯。
十、願心	為虛妄眾生起大誓願增菩提心，作是願言：願得無生忍時，知眾生空及與不空，乃至菩提佛道亦復如是。以知

空故發大誓願而成就之，住是地中。能知空故過凡夫地，知不空故過聲聞地，若不住空，不住不空名爲中道，行於中道，名真正願，故名願心。

以上這個表格是略爲說明覺意三昧所取證的外凡「十心」整個梗概，依《四教義》解釋：此種十名通稱信心者。所謂：「信心者」，以順從爲義，如「若聽聞別教的因緣假名無量四諦，佛性之理，常住三寶，心順不疑名爲信心」²⁷⁰這就是信心者。又信心具有二意：「一者發菩提心，二者行菩薩道」，如《法華玄義》中智者大師謂：

信教立行，得出三界，無明未破，未有所證，故不見真，但乘教乘來至此耳。我圓教中其誰是耶！謂五品弟子，能善發大心，長別三界苦輪海，即其人也。教乘即息，證乘未及。以似解慧進修眾行，則以行爲乘，從方便三界中出，到初住薩婆若中住。（大正·740下-741上）

若據此所說十信心未能證乘，但已是從教出行，以行爲乘，越凡夫地到一切種智，以能進求中道正觀的菩提心爲佛道。如第十「願心」的「住是地中，能知空故過凡夫地，知不空故過聲聞地，若不住空，不住不空名爲中道，行於中道」，這即是已能從教出行，以行爲乘了。

再者，如此處所說的「空、不空、不住不空」這即是「空、假、中」的三諦思想，此雖未能具行三諦於中道第一義諦，但是由善修三種觀法「從假入空、從空入假、中道第一義諦」開始修十心，雖未得斷惑證真，但得相似慧力了了，得出三界輪迴，由此轉進六根清淨相而入初住銅輪位，然後斷惑顯真。亦如《摩訶止觀》謂：

第五品轉入六根清淨，名相似位。故法華云：雖未得無漏，而其意根清淨若此。從相似位進入銅輪，破無明得無生忍」。（大正四六·85上）

又《法華玄義》：

²⁷⁰ 智顗《四教義》卷九，大正四六·753上。

我圓教中其誰是耶！謂十信心六根清淨者，即其人也！初住乃至等覺更道損生者，此以證為乘」。(大正三三・740下-741上)

據此而知六根清淨相是屬於相似位，依此推究而下的外凡五品位，也就是位居於觀行位，故由觀行位轉進的是六根清淨相的相似位。而所謂觀行位，按智者大師晚年時在《摩訶止觀》的講述中所解釋的是說：「觀諸惡不可思議理也，常修觀慧與蔽理相應，譬如形影，是名觀行位」，²⁷¹ 依據此說這是個觀行位，亦即是圓伏五住煩惱，兼、正行六度。

其次，這是智者大師依《瓔珞經》五十二階位的判釋，此外凡十住即是十信之位。這是從初心「信心」乃至「願心」，十心成就，名為鐵輪外凡乾慧伏忍。如《法華玄義》謂：「初十信心即是外凡，亦是別教乾慧地，亦名伏忍位也。十住即是習種性」，²⁷² 又云：「鐵輪位於通義，即是乾慧地伏忍也」。²⁷³ 就此而觀，覺意三昧所證之鐵輪外凡十信位，就別教而說是乾慧地，亦稱伏忍位，為圓教五品位，若以天台的六即說則是觀行即。

以上說明，此發心住從十信位的相似觀力而進入銅輪位，破無明惑，開佛知見，最後可取證佛果，這即是「從觀行入相似，進破無明開示入佛之知見，凡四十二位」，²⁷⁴ 亦即智者大師所說的修此觀行，「必定當入外凡位，因是位故得入內凡發心住」，這就是覺意三昧觀行從外凡十信心之鐵輪位，再由十信位的相似中道智慧前進，住自性禪而修十心，而豁然心開意解，見如來藏，悟一切諸法本然空寂性，獲無生法忍。至此，即是進入內凡十住的銅輪位之發心住。這就是修覺意三昧所必定得入的證位，從觀行位進相似位而入分證位的道次，最後得入佛果之位。

²⁷¹ 智顓《摩訶止觀》卷二下，大正四六・18中。

²⁷² 智顓《妙法蓮華經玄義》卷四，大正三三・732上。

²⁷³ 智顓《妙法蓮華經玄義》卷四，大正三三・730下。

²⁷⁴ 智顓《摩訶止觀》卷三下，大正四六・31。

二、進趣內凡位及圓極之果

——六即、五十二位思想之初貌

十信鐵輪位如前面所說，這是五品位，再向前轉進是六根清淨相。這個階段還只是相似道慧，只能圓伏無明而已，尙未能斷惑證真。雖然如此，因這個相似位的六根清淨相的觀力，而進入分真即的銅輪位，若能由此破無明見本然佛性，開顯真如的自性如來藏，此即名爲發心住，亦即由此開始流入等覺、妙覺之道位，所以名爲發心住。如《摩訶止觀》云：

六根清淨中說，伏無明名止，似中道慧名觀。分真即者，因相似觀力入銅輪位，初破無明見佛性，開寶藏顯真如，名發心住，乃至等覺。(大正四六·10中)

此外，按《瓔珞經》亦云：「發心住者，發謂開發，是使得住名爲安止處，是始得開發如來藏理，得無生安止之處」，²⁷⁵可見只要一進入發心住便能斷惑顯真得入諸法無生。準此而知，依智者大師的看法，修此覺意三昧是必定可流入此位。

接著，進入了十住的發心住後，才能真正與理相應生般若智，如此相較於五品位或六根清淨相而言，十信只能破界內外見及界外無知塵沙，唯得相似道，尙未能真正的斷惑證真，如《法華玄義》云：

十信之位道伏轉強，發得似解，破界內見思界內外無知塵沙，如經文云：得三陀羅尼，但名似道，未是真道。旋陀尼是旋假入真，百千旋陀羅尼是旋真入俗，法音方便正是伏道，未得入中。如瓔珞從假入空觀，雖斷見思，但離虛妄名爲解脫。其實未得一切解脫，當知六根雖淨，圓教煖頂忍四善根，柔順伏道位耳，若入初住得真旋陀羅尼。正破無明始名斷道，見佛性常住第一義理，名圓教無生忍。(大正三三·736上)

²⁷⁵ 智顗《釋摩訶般若波羅經蜜覺意三昧》大正四六·627上、中。

如上所說，就三種陀羅尼而言，十信的五品位的旋陀羅尼未是真道和入中。但是進入了十住正破無明，得真法音陀羅尼，以此見佛性得無生忍。又如《摩訶止觀》言：「若入初住破無明見佛性，雙照二諦，方稱為智。亦具三諦，但束為中道第一義諦」。²⁷⁶這也就是說轉入了初住之後才是真的破惑顯真，具足三諦，

再者，十住謂：「一發心住、二持地住、三修行住、四生貴住、五方便具足住、六正心住、七不退住、八童真住、九法王子住、十灌頂住此十通名住者」。依《四教義》所解這是修會理之心，即《仁王般若經》云：「入理般若名為住」。能體假入空觀，而發真無漏，斷見思惑八十八使，是名為發心住。但依智者大師所說，菩薩住此位時發心住則有二義解：一、發真解，住偏真法性之理。二、生中道似解，住第一義佛性之理，見地智斷，齊生中道似解。²⁷⁷

其次，慧思大師將《法華經》所說的「開示悟入佛知見」，以四十一位階位加以區分，如《法華玄義》云：

南岳解云：開佛知見是十住位，示佛知見是十行位，悟佛知見是十迴向位，入佛知見是十地等覺位，皆言佛知者，得一切種智。皆言佛見者，悉得佛眼。(大正三三·735中)

以上可知慧思大師將此十住位解釋為開佛知見的階段，可說意味著十住的階段是進入成佛的初端。

另外，十住具有「一切禪」與「難禪」二種，此二種禪又各具有三種禪，如圖表：

三種一切禪	
一、樂法樂住禪	初位能斷一切三界煩惱，永盡無餘，故於諸法無愛著，所有禪定不生愛見，無為自在。
二、出生三昧禪	入初住位，能生無量十力種性諸三昧等。
三、利益眾生禪	入是位中或面見十方三世諸佛，具大總持辯才無礙，以利眾生，或得同事度脫。

²⁷⁶ 智顛《摩訶止觀》卷三上，大正四六·27上。

²⁷⁷ 智顛《四教義》卷九，大正四六·754中。

三種難禪	
一、入是位中	捨此身時雖無死結業，而能起法性生身，遍現二十五有種種身。
二、入是位中	必定越過三乘所證，一切法門。
三、入是位時	於念念中所有功德悉趣菩提。

以上二種各有三種禪，進入此發心住，就具有這二類禪。所謂「一切義禪」意為能得自行化他一切功德，「難禪」是深妙菩提難行能行，這是菩薩的不共禪法。

此二種禪門是智者大師引自《菩薩地持經·方便處禪品》菩薩九種禪波羅蜜法中所列的「一切禪」和「難禪」的菩薩禪法，²⁷⁸並且被引用在《釋禪波羅蜜次第法門》的第一卷中，²⁷⁹列為菩薩所修的九種不共次第禪法，即：「一、自性禪，二、一切義禪，三、難禪，四、一切門禪，五、善人禪，六、一切行禪，七、除惱禪，八、此世他世樂禪，九、清淨淨禪」，²⁸⁰這九種大禪是屬於「出世間上上禪」為菩薩所修之禪法。

以上，據智者大師所說，菩薩若具足此自性禪和一切義禪，是真正入了初住的「入理賢人」，可說是住進了聖胎的無生法忍，並且已能知道上地法門。至此，菩薩已能「於一心中具足萬行」，修持無量功德，成就涅槃大海。

綜上所言，修覺意三昧法是必定取證外凡位，由外凡的五品位觀行隨即轉進六根清淨相似位，依此所修的功德道力得入內凡的初發心住，一但進入此發心住的「分證即」之後，就能分分增證，亦即由此開始進入了成佛聖果之流。也就是說修此覺意三昧禪法，必定是可由具縛凡夫而證涅槃的薩婆若海，而且觀法一成就就能直入外凡位了，不受迂迴，直趨解脫涅槃。

²⁷⁸ 曇無讖《菩薩地持經》〈方便處禪品第十三〉卷六，大正三十·921下。

²⁷⁹ 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》卷一，大正四六·480下。

²⁸⁰ 所謂九種禪：一、自性禪，修觀心之實相，不向外求。二、一切義禪，能得一切自行化他一切功德。三、難禪，深妙菩提難修之禪。四、一切門禪，菩薩修習種種諸禪法。五、善人禪，菩薩所修慈悲喜捨四無量之禪法。六、一切行禪，十三種一切自他所用之菩薩禪法。七、除惱禪，饒益眾生一切禪法。八、此世他世樂禪，以禪調伏攝取眾生此世他世之樂禪。八、清淨淨禪，十種世出世間一切無上殊勝禪。曇無讖《菩薩地持經》〈方便處禪品第十三〉卷六，大正三十·921



第五章 覺意三昧在《摩訶止觀》的開展

《覺意三昧》雖然是屬於早期智者大師對《般若波羅蜜經》百八三昧中的「覺意三昧」所做的註釋，但是這個禪法如前章已說，與「隨自意三昧」及「非行非行坐三昧」，三者並構成三部進展的形態，形

下。

成一個相當特殊的演變過程，尤其經由智者大師加以註釋並賦予新的詮釋意義後，在《摩訶止觀》所呈顯的「覺意三昧」於內容上展現了天台圓教的風貌。

若論及智者大師在宗教的實修體驗上的代表著作或講述的禪法，要屬這部《摩訶止觀》最為精華之冠。如果將它相較於早期講述的「釋禪波羅蜜」、「六妙門」、「覺意三昧」、「小止觀」等禪法來看，這一部更呈顯了他晚年時在宗教實修方面的體證之深入與佛學的博聞造詣。又從《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》三大部來觀，這之中唯《摩訶止觀》的結構最為完整，除了整合早期以來的教理學說與實踐禪觀外，也具備了晚年的圓熟思想。可以這麼說：這是薈萃了他一生的精華，也表現了天台教觀雙美的宗旨。

然而，《摩訶止觀》的結構，主要是以「五略十廣」開展。五略就是指發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處等五個部份；十廣，是指大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸等十章；二者並稱五略十廣。其中，修大行的部份是《摩訶止觀》的主體，這個主體是以四種三昧為主，四種三昧如前面所說這是「常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧」之四種，是智者大師將諸多的相關禪門法要，依所修習的內容與形式歸類為四種，再藉此四種行法，為學人做一個解脫之道的指南。

其中，四種三昧中的「非行非坐三昧」，闡釋覺意三昧的禪法，而構成了覺意三昧在《摩訶止觀》中有了後續發展的因緣。其次，就四種三昧而觀，雖然總括身、口、意的修持，但是卻以總攝觀心一法為心鑰；因此，以觀心為主旨所進行修持的非行非坐三昧，也就在《摩訶止觀》中形成四種三昧的主角地位。

再者，觀心一法，是《摩訶止觀》的主題，也是構成一心三觀和次第三觀的精彩論述，依此而開展圓頓止觀的大法。故談到觀心，自然是不離一念心之作觀，如何作觀？智者大師提出檢視的方案，推檢一念心之來去的根源，這就是從一念心的起心動念處來追尋它的本來面目，進而試圖掌握一念心，清清楚楚的明白它的真實相貌。這就與覺意三昧又形成一個習習相關的關係。

以上簡單而說，《摩訶止觀》除了智者大師親證法華圓頓實相外，也是整合了早期的禪法，從融會貫通中再抉出新樣貌。而經過筆者從中考察這些禪義，覺得《摩訶止觀》的觀心一法，與《覺意三昧》一書所論之「入法門七覺」和「圓極七覺」習習相關，極有可能《覺意三昧》之所說在《摩訶止觀》中被加以開展，成為後續成立的「非行非坐三昧」。關於此，以下本文就覺意三昧在《摩訶止觀》中之非行非坐三昧的後續發展做一討論。

第一節 覺意三昧的後續發展：論《摩訶止觀》非行非坐三昧

《釋摩般若波羅蜜經覺意三昧》是智者大師早期在瓦官寺時代隱棲前之間（568-575）所講述的禪法，而《摩訶止觀》則是於隋代開皇十四年（594）晚年時代才講述的一部精闢的宗教實修的體驗止觀大法，二者相距將近二十年，甚至二十多年，形成了早期與晚期的分界，也形成了前後發展的關係。

首先，就非行非坐三昧而說，可以說這是覺意三昧禪法的延續發揮，何以說？除了由整個行文來觀察以外，在非行非坐三昧的本文中也有說：「南岳師呼為隨自意，意起即修三昧。小品稱覺意三昧，意之趣向皆覺識明了，雖復三名，實是一法」，²⁸¹這就明確的指說了非行非坐三昧就是覺意三昧，二者是同一禪法。由此而知，二者的相關性是不可置疑的。只是為何智者大師沒有直接延用覺意三昧的名稱，而改稱非行非坐三昧？依其解釋是說：「非行非坐三昧者，上一向用行坐，此既異上，為成四句，故名非行非坐，實通行坐及一切事」，²⁸²若按照這個解釋的說明，我們知道「非行非坐三昧」這個名稱是為了配上其他三種三昧而成立四種三昧之說而來，其他三種三昧都是就行中修或坐中修的禪法，但唯此禪法是通於一切日常生活之行坐及一切事所修，故再別名為非行非坐三昧。

²⁸¹ 智顛《摩訶止觀》卷二上，大正四六·14中。

²⁸² 智顛《摩訶止觀》卷二上，大正四六·14中。

再者，就內容而觀，覺意三昧是以六品為架構，但是非行非坐三昧卻以四項進行說明。即：「一約諸經、二約諸善、三約諸惡、四約無記」。其中，「約諸經」這是另外再加入的懺法，做為這個禪觀的前方便的一種助行。也就是預行之前方便，主要是滌淨身心，滅除罪障以便助於禪修之障礙。所以，可說這是助行法。而其他三項則是約就一心之善、惡、無記而分別進行推論，於一念心生起時，不管是面對善、惡無記那一種心時，皆了了分明覺照觀察。因此，非行非坐三昧雖然已另改形態進行說明，但內容上大致是承續了覺意三昧的而來。不過，在闡述上已有更超前一步的發展。以下，本節比對由覺意三昧再做後續發展的地方將它提出來討論。

一、觀善、惡、無記心

非行非坐三昧繼覺意三昧之後，在心識方面發揮「善、惡、無記」心的看法，這一點是《覺意三昧》中所未被加以強化的地方。也因這一點的突顯，將覺意三昧由實相般若的立場轉向慧思大師隨自意三昧的偏重心識說的形態，形成非行非坐三昧即是覺意三昧，也是隨自意三昧的角色，構成一即三，三即一的天台思想的特色與風格。也因此形成《覺意三昧》的內容是以六品為架構，而非行非坐三昧是以「善、惡、無記」三心為架構。雖然這二者組織不同，但實質上內容還是大致一樣，只是非行非坐三昧朝向突顯一念心之心識方面的三性之特性。但是關於心識這方面的強調，其實二者的差異性不大。如在《覺意三昧》的「入法門」品所闡述的一念心，就是約從六作、六受中覺觀心、意、識的六根、十二處、十八界來起修觀照。例如：「觀於作者，凡有六事觀，於受者亦有六種，內外俱觀有十二種，是三昧能生三昧」，²⁸³這是作觀的主要內容，以十二事為俱觀，亦即指心識的觀察，這就是推檢一念心的意思，是從一念四運心之「未念、欲念、念、念已」於日常生活中由心意、識所起的根、塵、境十二事中，一一推檢它的真相，經由從中作觀了達皆無有所作者，一切皆不可得。這就以心識

²⁸³ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·624下。

爲關鍵而作觀，也是爲後來的非行非坐三昧強調的一點，由此可知這亦與覺意三昧的觀察心源其實是同一的。

以上是說明非行非坐三昧之善、惡、無記心與覺意三昧之相同說法，首先，就惡心部份而說，在覺意三昧中所談惡念作觀時如有說：「眼識因緣能見於色，而生貪著，是故即當反觀念色之心」，或「是意識想分別，故於所聞，生諸煩惱及於惡業，即當反觀緣聲心識，不見體性」，²⁸⁴這就是約惡說，約從意念對境所生的煩惱惡業中說明不見實有體性，而呈顯惡心作觀。依此而觀，可見在覺意三昧中早已有說到煩惱中作觀，只是並未加以強調，而到《摩訶止觀》的「非行非坐三昧」時，又更說明求心識實無有體性一切皆不可得，可以說在心識這方面更強化一念心之善惡心作觀，這就更說明於一切處時，於一切心中皆可如實作觀。基於此，以善、惡、無記三個單元做爲內容上的論述爲題要。

其次，在善心中作觀，即「二、歷眾善」云：

次歷善事，善事眾多，且約六度。若有諸塵，須捨六受，若無財物須運六作，捨運共論十二事。(大正四六·15下)

這是從眾善中約就六度來說明，又從六度中舉捨度爲內六受之作觀法，亦即捨離一切法塵之心。例如：眼見色，當觀此「未見、欲見、見、見已」四運之心皆不可得。又反觀此覺色之心亦不可得，即是觀一切皆空，非內、非外、亦無中間，「觀塵非塵，於塵無受。觀根非根於已無著，觀人叵得，亦無受者，三事皆空名檀波羅蜜。」²⁸⁵這就是以捨度來說明如何觀察自心最後入於無相中。可說這是以無相檀波羅蜜成就一切法行，以「三輪體空」觀察自心，於日常十二事中行六度，故又說：「爲慈悲捨六塵運六作，方便去來舉足下足皆如幻化」。²⁸⁶這就是約歷諸善中說明觀四運心一切皆不可得，亦即從善行中觀所行的一切皆不可得推檢一切諸心。以上，依此推究，非行非坐的善心觀

²⁸⁴ 智顓《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·625中。

²⁸⁵ 智顓《摩訶止觀》卷二下，大正四六·16上。

²⁸⁶ 智顓《摩訶止觀》卷二下，大正四六·16中。

亦即由《覺意三昧》於十二事加以說明之法要，及方便門的六度說法，進而加以發揮的強化。

其次，對於惡心的作觀法，如「三、隨自意歷諸惡事」說：「夫善惡無定，如諸蔽爲惡事度爲善……若達諸惡非惡，皆是實相」，²⁸⁷這就是觀惡相的部份，也有進一步的解釋，如說：

諦觀貪欲，有四種相。未貪欲，欲貪欲，正貪欲，貪欲已……
諦觀貪欲蔽畢竟空寂，雙照分明。(大正四六·18上)

這裡的諦觀貪欲，是從惡相中觀察自心，以四句非生非滅來推檢一念之惡心亦非實有。這個說法和觀點，在《覺意三昧》中，同樣早就已經有提到的說法，只是都未有進一步的說明，但是在《摩訶止觀》的非行非坐三昧中就將它透明出來卻立爲觀惡相的單元，以此我們推究這意味著在早期《覺意三昧》所沒有詳論的地方，在此也被發揮出來。

而非善非惡之無記，如「四、觀非善非惡」說：「即是無記 **眩** 瞽之法，所以須觀此者，有人根性不作善不作惡」。²⁸⁸從這個無記單元所說的「不作善，不作惡」的意思來看，既然非善非惡是否有必要作觀？依此處的非行非坐三昧所說，面對無記心仍然以四運推檢的方式，觀其無生，一切皆非實有。

以上所說的《摩訶止觀》之非行非坐三昧所引伸的善、惡、無記三心的說法，在《覺意三昧》文中雖沒特別加以強調；但在非行非坐三昧中這些都被加以發揮，說明一切諸心皆非實有，求心不可得。這是從推究窮理中，觀照一念四運心當下，觀一切皆非實有，而轉向生死解脫之道，我們可以說在非行非坐三昧中呈顯某種整合性與更周延的發揮。

二、十法界四運心

四運心在智者大師所闡釋的《覺意三昧》中，還是相當單純的一念心四運心相，可說四運心還只是約在解釋現世間的行者而說，主要

²⁸⁷ 智顓《摩訶止觀》卷二上，大正四六·15中。

²⁸⁸ 智顓《摩訶止觀》卷二下，大正四六·18中。

是侷限在於說明行者如何諦觀一念心相方面的解釋。不過，在《摩訶止觀》的非行非坐三昧中這四運心就發揮出十法界的意涵，也就是「十法界四運心」。換句話說，從十二事中觀一念心再加以伸展到觀十法界之心，觀一心不出十法界，十法界亦在祇此一心，一心具十法，十法亦是一心的意思。這個也就是伸展到法界觀的問題，以及從因感果的關懷。而這裡所謂的十法界是：「一、地獄四運，二、鬼道四運，三、畜生四運，四、修羅四運，五、人道四運，六、天道四運，七、二乘四運、八、菩薩四運、九、佛法四運、十、假名四運」。²⁸⁹此十法界四運心相。本文就將它概略摘錄做成圖表說明，如下圖式：

十法界四運心：

十法界	四運心
一、地獄四運	貪染於色，毀所受戒。
二、鬼道四運	意實愛色，覆諱言不。
三、畜生四運	於色生著而計我我所。
四、修羅四運	我色他色，我勝他劣。
五、人道四運 六、天道四運	他惠我色不與不取，於此色上起仁讓，貞信明等五戒十善。
七、二乘四運	觀四運心，心相生滅，心心不住，心心三受，心心不自在，心心屬因緣。
八、菩薩四運	觀自他四運過患，即起慈悲行六度，觀塵非塵，觀相非相，住無相佈施，到達彼岸。
九、佛法四運	觀四運與虛空等即常，不受四運即樂，不為四運起業即我，四運不能染即淨。
十、假名四運	四運雖空，空中具見種種四運，乃至遍見恒沙佛法成摩訶衍。

這十法界四運說明一心具十法，十法亦在一心中，一即十，十即一。依照智者大師的看法，諦觀「非一非十，雙照一十，一念心中具足三諦」，²⁹⁰就是觀十法界四運心。由此而透顯一念中即空、即假、即中，一即十，十即一，的一運心具足十法之觀法，這也是呈顯一心三觀的圓融三諦觀法之思想。故說：

²⁸⁹ 智顛《摩訶止觀》卷二上，大正四六・16上。

²⁹⁰ 智顛《摩訶止觀》卷二下，大正四六・16中。

若空不應具十法界，法界從因緣生。體復非有，非有故空，非空故有，不得空有，雙照空有，三諦宛然，備佛知見，於四運具足明了。觀聲香味觸法五受四運心，圓覺三諦不可思議，亦復如是。(大正四六·16上)

以空、假、中觀十法界非空非有，即空即有，雙照空有。同樣的觀此四運心所起之聲、香、味、觸、法也是如此，這就是圓覺三諦觀，又名爲不思議。可見圓融三諦觀，已被明朗化的指出和呈顯出來。

另外，十界四運據湛然的解釋是：

既知心有十界四運，隨起而觀。善惡即是六趣，諸念通於四聖，不住九界，卻觀九界乃名反照。又善惡者，示善惡事皆須觀察。是故下文即以善惡歷於作受而為觀境，故歷十界以顯無住。(大正四六·198上)

此中湛然認爲凡夫心，忽善忽惡故有十界四運，所以應當隨念而作觀。就十法界心，可分爲善惡之心是通六道，一切諸念是通六凡四聖。而若能不住九界，可反觀九界之心，名爲反照。也就是觀察從所行的一切善惡之心。

其次，雖然有十界之相，而不住十界之中，如所謂：「言一相無相者，九界四相皆不可得」，²⁹¹這是不住十界的意思，說明十法界亦無相貌，一切皆是不可得，不可住。

此外，湛然的《止觀輔行傳弘決》中亦說：依《占察經》云：

觀有二種：一者唯識，謂一切唯心。二者實觀，謂觀真如。唯識歷事，真如觀理。今文觀於十界四運，義當占察一切唯心。故今文云：能了此四即入無相，若也次第觀十四運，名思議境，能達九界即佛法界，名不思議。(大正四六·197中)

依湛然的看法，十界四運是應屬於唯識觀的看法。但是若能在唯識歷

²⁹¹ 湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之三，大正四六·197下。

事的觀心上，觀此四運心入於無相，這就成爲真如理觀。又以次第方式觀十界四運，是名爲思議觀。如果能觀九界如虛空，常、樂、我、淨，這即是通達佛法界，此名爲不思議觀。

再者，關於十界四運，湛然認爲智者大師所說的十界四運觀心一法，早在傅大士早時就已經提到說：「巡檢四運併無生，千端萬緒何能縛」的說法，²⁹²並且認爲這「千端萬緒何能縛」指的就是十界的意思。也就是說傅大士早已注意到了四運無生之觀法。本文認爲不管智者大師的四運十界是參照傅大士的說法，或是自己對佛法深一層的體驗。總之，在《摩訶止觀》非行非坐三昧中，他從早期所闡釋的《覺意三昧》之四運心，展現對佛法更深一層的體會與闡釋，而做了更進一步後續發展的工作。

三、三諦圓融思想

三諦圓融的思想可以說是天台一個頂端的產物，象徵智者大師一個縝密周圓的佛學思考，亦爲天台佛學理論之核心，也是《摩訶止觀》實踐論的圓頓止觀重要的論據。但是若就天台「漸次、不定、圓頓」三種止觀而言，《摩訶止觀》是代表圓頓止觀。而圓頓止觀的意涵，除了以六意：「聞圓法、起圓信、立圓行、住圓位、以圓功德而自莊嚴、以圓力用建立眾生」的六圓意涵外，²⁹³圓頓最大的意涵，即是一念頓觀的意思。即「法華」所說的「正直捨方便，但說無上道」的證頓。即所謂一念頓觀，一念具足「即空、即假、即中」三諦一心中得的圓融三諦觀，也就是三諦三觀的意思。

而三諦的思想原是智者大師引自《瓔珞經》而來的，如《四教義》中說：

三諦名義具出瓔珞、仁王二經。一者有諦，二者無諦，三者中道第一義諦。所言有諦者，二十五有世間眾生，妄情所見名之爲有，如彼情見審實不虛名之爲諦。(大正四六·727下)

²⁹² 湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之三，大正四六·197中-下。

²⁹³ 智顛《摩訶止觀》卷一上，大正四六·2上。

所謂三諦，空、有、中謂之「三」，審實不虛名為「諦」，而稱為三諦，或稱真諦、俗諦、第一義諦。其實這三諦也不是完全到後期《摩訶止觀》中才有的產物，在《覺意三昧》的「入法門」也有此思想，如云：

菩薩若能如是不依心及諸法三摩提，若真若俗即是具足二空之觀，得入中道，雙照二諦隨心所念，則一自然出生一切十力種性諸三昧等。(大正四六·622中)

又：

行者如是觀未念欲念時，若不得二邊，則不取二邊。若不取二邊，則不執二邊。起諸結業，若無二邊結業障覆，正觀之心猶如虛空湛然清淨。因是中道正慧，朗然開發雙照二諦，心心寂滅，自然流入大涅槃海。(大正四六·624中)

「具足二空之觀，得入中道，雙照二諦隨心所念」，這是指觀即空即假二觀而入中道正觀，這就是三觀的思想。又「雙照二諦，心心寂滅」，也是即空即假的三諦宛然之意，所以從以上二段文意而言，這是明顯的指說三諦的意思。

又《小止觀》的「證果章」亦提到三諦的相關內涵：

故經云：前二觀為方便道，因是二空觀，得入中道第一義觀，雙照二諦，心心寂滅，自為流入，薩婆若海。(大正四六·472下)

可見三諦觀在早期的《覺意三昧》與《小止觀》即已相繼提出，只是「三諦」這個名稱的指涉，是到智者大師後期思想才被加以發揮出來。如在前行非坐三昧中解釋十法界四運心時，這個三諦的名詞就被透明呈顯出來。如上面已說過的：「不得空有，雙照空有，三諦宛然，備佛知見，於四運心具足明了。觀、聲、香、味、觸、法五受四運心，圓覺三諦不可思議。」準此而知，三諦的名稱在這裡完整被指出，呈顯進一步發揮的意向。

要言之，《覺意三昧》中的「圓極七覺」的「一念相應慧，寂然圓

照一切了了分明」，是講三諦的意思，也烘托出圓覺三諦之思想。如一念相應慧，寂然圓照，其實這就是一念頓觀的意思，於一念中圓照分明即空、即假、即中的圓頓意。所以在《覺意三昧》中的「圓極七覺」之說法，其實就是一念圓融三諦的意思。故在《摩訶止觀》的非行非坐三昧中所解釋的十法界四運時，說「非一非十，雙照一十，一念心中具足三諦」，這個圓融三諦思想就更顯得清楚。乃至《摩訶止觀》就朗化「即空、即假、即中」的一心具足三諦的圓頓思想。即所謂：「圓頓止觀相者，以止緣於諦則一諦而三」的圓融三諦思想。²⁹⁴

以上，簡單而言，從早期所闡釋的《覺意三昧》和《小止觀》考察非行非坐三昧的三諦思想，可以說是從覺意三昧所蘊含的三諦觀而開展，形成在非行非坐三昧中有了後續的開發。以致，在《摩訶止觀》正修章中論述觀行時，完全將三諦的思想加以展開，發展三止三觀三諦的圓融思想。

四、六即思想

覺意三昧在非行非坐三昧中，還有一重要的後續發展，就是六即思想。六即是智者大師取自《瓔珞經》的五十二階位，從凡夫到聖位做一個修道的行位論，分為六個階段，也是為修行的階段成果做一個位次的介紹。而六即的思想，在《法華玄義》和《摩訶止觀》中論述最多，主要也是就天台圓教做一個定位，如《摩訶止觀》說：「何意約圓說六即。答：圓觀諸法皆云六即，故以圓意約一切法悉用六即判位，餘不爾故不用之」，²⁹⁵可見這正是為自家圓教做一個判位。

依據《摩訶止觀》所謂六即：「即理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即」。「理即」，就是了知一心中具如來藏理，知三智一心中具不可思議，一色一香無非是佛法，本具圓融三諦，中道實相的妙理。「名字即」，即於名字中通達解了，知一切法皆是佛法，是為名字即菩提，亦是名字止觀。「觀行即」，則雖未契理，觀心不息，但從教

²⁹⁴ 智顛《摩訶止觀》卷三上，大正四六·25中。

²⁹⁵ 智顛《摩訶止觀》卷一下，大正四六·11上。

起行，修習止觀，及兼行六度。「相似即」，進入菩薩位，止觀漸進，斷見思、塵沙惑，伏無明，又名相似觀慧。「分真即」，乃因相似觀力入銅輪位，而初破無明，見佛性，開寶藏顯真如，亦斷一分無明，證一分法性。又名分真菩提、分真止觀、分真智斷。「究竟即」，以金剛智斷破四十二品無明，證究竟諸法實相，由等覺入於妙覺位，智慧光明圓滿，證大涅槃佛極位。²⁹⁶

以上是六即的行位，本文從非行非坐三昧來考察與覺意三昧的關係何在？首先，從《摩訶止觀》的非行非坐三昧中所提到的：

即觀諸惡不可思議理也，常修觀慧與蔽理相應。譬如形影是名觀行位，能於一切惡法世間產業皆與實觀不相違背，是相似位。進入銅輪破根本，本謂無明，本傾枝折顯出佛性，是分證真實位。乃至諸佛盡蔽源底名究竟位。(大正四六·18中)

由這一段所說的證位來觀，這裡所說的「觀行即、相似即、分證即、究竟即」四即位而言，是已分明的表達六即的思想。又以《摩訶止觀》中所列述的四種三昧而觀察，唯有非行非坐三昧談及證位的說法，其他三種三昧都沒有。由此而探尋六即的思想在非行非坐三昧與覺意三昧，發覺到《覺意三昧》「證相門」的部份，隱含習習相關，如《覺意三昧》中云：

行者如是行時，必定當入外凡位中。因是位故得入內凡初發心住，云何名外凡位，外凡是鐵輪菩薩。……菩薩住是十心名鐵輪位，名外凡位。是人具煩惱能知如來秘密之藏，得相似中道智慧。……住此位中即入內凡，名銅輪位。……其餘九住及十行、十金剛、十地、等覺、妙覺。(大正四六 626 下-627 中)

以上是覺意三昧所說的外凡位，內凡發心住、十行、十金剛、十地、等覺、妙覺五十二等階位，這是三昧觀行的修道位次及證相的定位說明。從這個扼要的略說中，窺見《覺意三昧》中所蘊含的六即意

²⁹⁶ 智顗《摩訶止觀》卷一下，大正四六·10中、下。

涵，已有某些透顯。只是雖然未全盤的朗化六即的名相，但是就內、外凡之說及相似中道與五十二階位的表達中，已帶有六即的概念與思想的雛型的模式，我們推究為非行非坐三昧的六即說，由此加以開展，可謂，這個六即思想的發端與覺意三昧是有關的。

其次，對於覺意三昧與六即說的關係，依據佐藤哲英的研究，他認為六即的先驅思想乃是來自《覺意三昧》的六種七覺說，而進一步發展為智者大師的後期思想，富有濃厚的圓教色彩。這個看法主要是覺得難以確立六即的成立過程，而從考察《覺意三昧》的六種七覺說的意涵中，發覺它是後來六即思想的先驅，這種看法是值得注意，我們將二者做一比對，覺得這個說法也是極有能，如下圖：²⁹⁷

六種七覺	內容	六即	內容
3 會理七覺	悟心及諸法一切三摩提，理同真如，亦非真如，覺悟真如。	1 理即	了知一心中具如來藏理，知三智一心中具不可思議，本具圓融三諦，中道實相的妙理。
1 因聞七覺	了達心及諸法一切三摩提，畢竟清淨空無所有。	2 名字即	於名字中通達解了，知一切法皆是佛法，是為名字即菩提，亦是名字止觀。
2 修行七覺	常以七覺調適修心，反照觀察，以觀行調適。	3 觀行即	觀心不息，從教起行，修習止觀，及兼行六度。
4 起方便七覺	憐愍眾生興心萬行，知無住無行，以七覺善巧修一切自利利他三摩提。	4 相似即	進入菩薩位，止觀漸進，斷見思、塵沙惑，伏無明，又名相似觀慧。
5 入法門七覺	若真若俗，具足二空之觀，得入中道，雙照二諦，隨心所念……於一切陀羅尼三昧智慧功德中，心無住著，是則菩薩七覺分分圓顯。	5 分真即	初破無明，見佛性，開寶藏顯真如。亦斷一分無明，證一分法性。又名分真菩提、分真止觀、分真智斷
6 圓極七覺	住金剛三昧清淨禪中，朗然大悟，得一念相應慧，寂然圓照一切了了分明。	6 究竟即	以金剛智斷破四十二品無明，智慧光明圓滿，證大涅槃佛極位。

以上從佐藤哲英的二者比對中，我們發覺二者的關係是密切的。也就是《覺意三昧》的「六種七覺」極有可能是六即的前驅思想。假如我們更動覺意三昧的前三項之次序來搭配六即，就會呈顯極隱含的成份。

總之，從以上二點的比對考察，覺意三昧與六即思想的關係，是值得注意。其實從非行非坐三昧的六即來觀察，已反應出與覺意三昧的關係，以致到後期時得到全然的改造與發展。

第二節 論《覺意三昧》之三觀在《摩訶止觀》的開展

覺意三昧有一個重要的實踐門，就是入門修的三觀義，三觀義如前章第三章已討論過，這三觀也就是所謂的次第三觀，分為初觀、二觀、三觀的次第觀法，這都是約於一念心的前一剎那與後一剎而言的。三觀如前所說的「若真若俗，即具足二空之觀，得入中道，雙照二諦隨心所念」，這是三觀三諦的思想，這個思想在覺意三昧中實在未有發揮，但是到智者大師後期的《摩訶止觀》對此加以開展論述，使得這三觀三諦的思想受到後人的重視。

基於此，本節就針對這一點來做討論，說明《覺意三昧》之三觀在《摩訶止觀》中的後續開展。那麼以下，就依智者大師在止觀一義的脈絡下逐步探索。首先，說明止觀的詞義在經論的詮釋。進而探討智者大師對印度禪學的消化與改造，如何詮釋與建構，由此揭櫫三觀義在《摩訶止觀》中之開展因由。

一、止觀的概念與詞義

「止」梵文samatha，音譯奢摩他。漢譯靜、寂、滅、定、息念、止寂。「觀」梵文vipaśyana譯為毘婆舍那。vi識別、觀察、明明白白

²⁹⁷參考佐藤哲英《天台大師の研究》，頁184-186。

的見、知、能了等。√ paś縛（煩惱）。²⁹⁸ vipaśya和合爲正見了知煩惱。依此而說「止觀」一詞合和爲寂照，正見煩惱，或觀察煩惱，或如實觀察煩惱的意思。由止息一切外境與妄想分別中，如實的於境上生起正智觀察，依此慧力而斷除煩惱，亦即定慧二法。

「止觀」是一門解脫道，這個解脫道如「八正道」一樣具有舉足輕重的地位，爲諸佛菩薩所共修之路，也是世尊教導弟子降伏煩惱的解脫法門。例如世尊時常告訴諸比丘，當於寂靜處修習止和觀二法，於此而得解脫。如：《增一阿含經》卷十一云：

爾時，世尊告諸比丘：阿練比丘當修行二法。云何二法？所謂止與觀也。若阿練比丘得休息止，則戒律成就，不失威儀，不犯禁行，作諸功德。若復阿練比丘得觀已，便觀此苦，如實知之。觀苦習，觀苦盡，觀苦出要，如實知之。彼如是觀已，欲漏心解脫，有漏心、無明漏心得解脫，便得解脫智。生死已盡，梵行已立，所作已辦，更亦不復受有。如實知之過去諸多薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛皆由此二法而得成就。所以然者，猶如菩薩坐樹王下時，先思惟此法止與觀也。若菩薩摩訶薩得止已，便能降伏魔怨。若復菩薩得觀已，尋成三達智，成無上至真、等正覺。是故，諸比丘，阿練比丘當求方便，行此二法。如是，諸比丘，當作是學。（大正二·600中）

世尊告訴諸比丘勤修止觀二法，必可降伏煩惱，滅除諸苦而到解脫的無上涅槃。關於這一點，就止的定義而言，是息滅一切諸煩惱的意思。可透過止的修習，而止息煩惱諸業，得到戒律清淨不失威儀，不犯禁行，而作諸功德，這就是止的意涵與功德，也可以說所謂的「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」的意思。換言之，即是止

²⁹⁸ 以上「止觀」一語詞義的拆解，是參照《梵和大辭典》的解說。「止」梵文 samatha 奢摩他，頁 1410。「觀」梵文 vipaśyana 毘婆舍那，頁 1227。vi 識別、知等，頁 768。√ paś 縛頁 768。又「現在分詞」saj paśyat 漢譯觀見、觀察、正觀等意思，此說出自《瑜伽師地論·本地分菩薩地》，或《梵漢對照佛教辭典》，頁 768。《梵和大辭典》，東京：株式會社，1987。

息諸妄念，而得「自淨其意」。

而就觀的意義而言，即有所謂觀苦諦。苦諦如佛所說「知苦、斷集、證滅、修道」的四諦三轉十二行相，這是由知苦而出離於苦。亦如《遺教經》說：「佛說苦諦，真實是苦，不可令樂。集真是因，更無異因。苦若滅者，即是因滅，因滅故果滅。滅苦之道，實是真道，更無餘道」，²⁹⁹這就是透過苦諦的觀察，知苦、滅集、修道。要言之，從止觀二法中斷諸生死，達到「涅槃的寂滅性」的有漏心、無明漏心的解脫，而得到寂靜涅槃。

然而，止觀二法的修習又如《雜阿含》卷二十一云：「若比丘、比丘尼坐作如是住心。善住心、局住心、調伏心止觀。一心等受分別，於法量度，修習多修習，已得斷諸使」，³⁰⁰止觀的修習是正坐思惟，收攝念頭將心安住、牽制、調伏，令心住於止，趨使「住心於內」不分散注意力，然後再進行觀察所緣的對象。這便是從止的基礎上，再做觀的思惟，也就是止觀二法運作，從而勤加修習中必可得到斷諸煩惱結使。

又如，《瑜伽師地論》謂：「一向念住為所依止，精勤修習毘鉢舍那，堅守正念，遠離掉舉隨煩惱故，無有愚癡。已入止觀雙運轉道，即此二分一境隨行」，³⁰¹這裡所謂的「一向念住」是指奢摩他，意謂是「止」意。勤修於毘鉢舍那是「觀」，這也就是止觀雙運令心住一境性。

由以上經論所說，即知「止觀」二法的定義與功能，便是收攝意念，觀照自心的一種定慧雙修的禪法，從「止作意」中的修習得到心善解脫，這就是止觀一詞的定義。

二、智者大師的吸收與改造

如果將智者大師的《小止觀》與《摩訶止觀》二者對止觀的詮釋加以研究，我們可從《摩訶止觀》的詮釋中，發現到他對止觀的吸收

²⁹⁹ 鳩摩羅什《佛垂般涅槃略說教誡經》大正十二·1112上。

³⁰⁰ 求那跋陀羅《雜阿含經》卷二一，大正2·146下。

與改造表現出不同於印度禪法的看法。如《修習止觀坐禪法要》中說：

若泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術。止是禪定之勝因，觀是智慧之由籍。若人能成就定慧二法，乃斯自利利人之法皆具足（大正四六·462中）。

從以上所言，智者大師對止觀二法的定義仍是依循印度禪法的解釋，對止觀的界定，尚未改造或重創的看法。但是到了《摩訶止觀》就有了更深意的解釋，從而以「相待，絕待，會異，通三德」之四義來詮釋止觀二法，進而再提出三種止觀「巧度止觀、次第三觀、一心三觀」之說法。最後否定巧度止觀、次第三觀，而旨歸於一心三觀之圓頓止觀做為最究竟止觀。

以下就略說智者大師對止觀的詮釋，即「止」、「觀」二法在《摩訶止觀》的四種意涵：「一相待，二絕待，三會異，四通三德」。首先，說明「相待止觀」的「止」和「觀」各列有三層意義。所謂息義、停義、對不止止義，依此三義說明止觀的意義。如下文：

止觀各三義：息義，停義，對不止止義。息義者：即息滅諸惡覺觀，妄念思想，皆悉寂然休息。……此就所破得名，是止息義。停義者：緣心諦理，繫念現前，停住不動。……此就止得名，即停止義。對不止止義：語雖通上，意則永殊。（大正四六·21中）

以上就止而說有息義、停義、對不止明止義等三種意涵，這是約所破所止而說的。而息義、停義二止是對生死流動做說明的，所謂「流動」，據湛然的說法，是念念中有四分煩惱，四分爲三相（生、住、滅）所遷，故說爲流動，流動即是生滅的意思。³⁰²故止息是約所破，以息諸煩惱妄想，覺觀諸惡爲斷德。又停義約說所止，緣心諦理，繫念現前，這是就智德，此智斷二德相待而說明止義。

³⁰¹ 印順法師《雜阿含會編》中冊，台北：正聞出版，1987，頁259。

³⁰² 湛然《止觀轉行傳弘決》卷一之三，大正四六·165中。

另外，若別約諦理性德論相待，即不止而明止義。無明即法性，法性即無明，無明與法性是不二，非止非不止。但無明妄動爲不止，法性非生非滅，非垢非淨，寂然不動而爲止。此是相待而論不止明止義，「爲智斷二德是不二法性之德」，以上是說明三止的概要。³⁰³

次說明「觀」義的意含，亦有三義：

觀亦三義：貫穿義，觀達義，對不觀觀義。貫穿義者：智慧利用穿滅煩惱。……此就所破得名，立貫穿義。觀達義者：觀智通達，契會真如。此就能觀得名，故立觀達義。……對不觀觀義：語雖通上，意則永殊。（大正四六·21下）

此三觀義，是約所破能觀而言。上二觀的貫穿義與觀達義，也是通於對生死彌密而論，貫穿義是所破，謂以妙用智慧而貫穿滅除煩惱，亦約斷德而言。觀達義是能觀，以能觀之心，故惡覺不起，如理觀照自心，即觀眾生一念無明心，謂通達智觀以契會真如，這也就智德而論，以上智斷二德說明止觀二義。而若別約諦理，是對不觀觀義而言，這是就不觀而明觀義，亦同上面所說約無差別，無明即法性，法性即無明。無明與法性不二，因爲一念無明心即法性，「爲因緣所生，即空、即假、即中，一心三心，三心一心」故非觀非不觀。而就差別而說，無明爲不觀，法性爲觀，以此相待而論，以觀明不觀義，以上是止觀各從三義得名。

第二、絕待止觀，以三義約四句無生而明止觀意涵，謂：

今言絕待止觀者，絕橫豎之待，絕諸思議，絕諸煩惱諸對之果，絕諸教觀證等，悉皆不生故名爲止。止亦不可得，觀冥如境，境即寂滅清淨。尚無清淨何得有觀，止觀尚無，何得於不止觀說於止觀。……以四句思，故非言說，道非心識境，既無明相，結惑不生則無生死，則不可破壞，滅絕絕滅故名絕待止。（大正四六·22上）

³⁰³ 釋見聞《天台教學綱要》，台北：世樺出版，2002，頁424-425。

此絕待止觀以四句不生破上面所說的相待止觀的待與不待三義，主要是立於所破的角度，就相待止觀而說，還是不出於世間言詮的可思議的範軸。基於此，智者大師認為有所相待即有所思議，這非究竟之佛法，未是止觀的真義；於是，他提出絕思言慮，從相待止觀中向上提昇泯絕思慮對待言說，這就是絕待止觀。

以絕諸妄想顛倒與種種思慮凡情推量及分別諸法相。所謂絕諸有待，不說悟與不悟，也不說思議與不思議等種種妄想緣理分別。這就是絕待，倘若墮此意想分別則是名為待。從相待中趣入絕待，唯有真慧開發方可絕此諸待，這即是「無可對待，獨一法界，故名絕待止觀也」。又如《淨名經》云：「諸法不相待，乃至一念不住故。」從一念不生中絕諸法相，這又稱做不思議止觀、無生止觀、一大事止觀。要言之，此絕待止觀非言語之道，非心識之境，滅絕絕滅故言絕待止觀。智者大師立此絕待義乃是超脫能所相待，主客分別，從中體證諸法無生和不生不滅的真義。

第三、會異者，明止觀有多種意義解釋，即多名異的意思，如本卷中所謂：

如此絕待止觀，亦名不可思議，亦名為大。大經云：大名不可思議也，諸餘經論或名遠離，或名不住不著無為寂滅，不分別禪定棄捨等，如是一切皆是止的異名。……餘處或名知見，明識眼覺智慧照了鑒達等，如是一切皆是觀之異名。（大正四六·22中）

絕待止觀雖然稱做不可思議止觀或一大事止觀等等多種名義，如經論亦說「止」有時解釋遠離、寂滅等，使用上亦有時稱做禪定或棄捨等名字。就名字的用詞並沒有嚴格區別，都可稱做止的意思。

「觀」義也是一樣，在於其他的地方有時解釋為覺、智慧、照了等等，這些都是觀的異名同義，也就是說不管是稱「觀」或「覺」等名，都是不可思議。換言之，一切言詮名字是具有會通之意，例如「般若」一法，佛也用種種名義去解釋它。對於諸多名字而言，其實就像如虛空無所有，一切皆不可得，它的性質是不動、無礙的。

簡單而說，止和觀彼此是可互通其義的，止也可稱做觀，觀亦可

名爲止，如所言「止觀自相會者」。這也就說明止和觀彼此相輔相成，從止得觀，從觀得止；所以，絕待止觀亦可稱不思議止觀或大止觀。

第四、旨歸三德，這是總結止觀三義攝通三德。就是解脫德、般若德、法身德三種，以此三德說明止觀最後乃旨歸於大涅槃之三德秘密藏爲究竟之處。如下所云：

若眾經異名皆是止觀者，名則無量，義亦無量。何故但以三義釋止觀耶！為對三德做此釋耳。……大論云：菩薩從初發心常觀涅槃行道。大經云：佛及眾生皆悉安置秘密藏中，秘密即是涅槃，涅槃即是三德，三德即是止觀。……復次，止觀各通三德者：止中有觀觀中有止，如止息，止是止善屬定門攝，即通解脫。停止止是行善屬觀門攝，即通般若。非止止屬理攝，即通法身。其義可見也，貫穿觀是止善定門攝，即通解脫，觀達觀是行善觀門攝，即通般若。非觀觀理攝，即通法身。（大正四六·22下）

止觀一語三義能攝通涅槃之三德，三德所明爲究竟果德的意思。這就是從止觀的修習趣入寂靜涅槃，以「涅槃爲果」；因此，止觀之三義通於涅槃之三德，乃是就息滅生死煩惱，止諸惡趣不起之止門，是屬定門攝，而言斷斷，故通解脫德。由是而觀了然洞澈覺了，以能觀之心覺惡不起，覺是智，屬觀門攝，稱爲智智，故通般若德。止觀等持者名爲捨相，捨相是通法身德。如湛然《止觀輔行傳弘決》卷第三之一釋云：「又止觀並有三德義，故止觀通德。三德亦有止觀義，故德通止觀，爲此三義。」³⁰⁴這就是止觀旨歸三德之義，以「若不思議一心止觀，則能通於一心三德」，亦即止觀是絕大不可思議，亦名涅槃秘密藏。

如上引文所言：「佛及眾生皆悉安置秘密藏中，秘密即是涅槃，涅槃即是三德，三德即是止觀」，此即說明止觀共通三德秘密藏，秘密即是涅槃，涅槃即是三德。此即是說明止觀具足涅槃秘密藏之三德，亦

³⁰⁴ 湛然《止觀輔行傳弘決》卷三之一，大正四六·221上。

即明止觀通般若，法身，解脫三德之義。要言之，止觀具足大涅槃之三德，由此止觀趣入諸佛法身具足三德，這便是止觀最後要旨歸的三德秘密藏。

其次，止觀含有總持遍收諸法之功用，因為止能寂諸法，如針灸砭病處，一針見血，藥到病除。又觀能照理，宛如人得到珠王，眾寶皆獲，故智者大師依六意而說明止觀的大用。止觀六意是謂：「一切理、惑、智、行、位、教」六種意涵，³⁰⁵這六意可以次第而攝，亦可任一者涵攝其他，即以一法攝一切法者，一即一切，一切即一的相攝互融，以此明六意涵概止觀攝盡一切所有諸行功德的意思。

綜上所言，止、觀是修持佛道與戒定慧三學的重要行門，經由智者大師透視止觀的功德和大用，以止觀三義通攝三德，貫穿止觀的行教與理趣，在斷惑證真的意涵上，最後歸入圓教的妙理。雖然說是止觀是初機之教，但實際上也是以取證諸佛菩薩之果位的實踐，這就與上一節所談早期的《阿含經》中那種樸素的修行，顯然智者大師已經在吸收改造中已建立融通的性格。並且發揮圓教的思想，從圓教的立場，推崇大乘菩薩精神，故智者大師的宗教實踐皆以大乘的思想來闡發，而旨歸於佛的大涅槃的三德秘密藏中。

三、巧度止觀

以上是智者大師以四種意涵詮釋止觀二法，可以說以圓教思想大大的發揮了止觀二法的意涵。繼之，智者大師便提出三種止觀，「巧度止觀」、「次第三觀」、「一心三觀」之說明，以「一心三觀」為圓頓究竟止觀。

首先，明巧度止觀之三種止：「一體真止、二方便隨緣止、三息二邊分別止」以此三止說為巧度止觀。據《摩訶止觀》所謂三止：

一體真止者，……知因緣假合幻化性虛，故名為體。攀緣妄想得空即息，空即真，故言體真止。二方便隨緣止，……知空非

³⁰⁵ 智顓《摩訶止觀》卷三下，大正四六·29下-32上。

空故言方便，分別藥病故言隨緣，心安俗諦故名為止。三息二邊分別止者，……今知俗非俗，俗邊寂然，亦不得非俗空邊寂然，名息二邊止。(大正四六·24上)

這三種止亦貫穿前面所說「止息義、停止義、不止止義」三種，體真止即是止息義，方便隨緣止是停止義，了達此二止的實相之理是止不止，稱為不止止義。此外，體真止、方便隨止、息二邊分別止也分別各圓具止息義等三止的意涵，這就是巧度止觀，只約就止義而解釋。

從這個巧度止觀所說的三止而觀，可以說這只約於止義。在此三種止觀中這是屬止法之止觀，故智者大師說「亦非今所用」。也就是說以止觀二義而說，巧度止觀只是偏取止相義一法而談，以止法為主修，而不是止觀二法等重，故偏取一邊而尚未能稱為是究竟止觀；因此，智者大師認為巧度止觀還是不夠，而相對於這個止義，就有次第三觀之觀法，已下就接著討論次第三觀。

四、天台三觀的開展

次第三觀相對於巧度止觀而言，是約就觀的意義而說的，這如前所述，以三觀「從假入空觀名二諦觀、從空入假名平等觀、二觀為方便得入中道」之三觀為意義。這三觀主要的內涵是「前觀假空空生死，後觀空空是空涅槃，雙遮二邊是名二空觀，為方便道得會中道」的「二諦觀」、「平等觀」、「中道第一義諦觀」之三觀義。所謂從假入空，名「二諦觀」是指「真諦」和「俗諦」二觀；從空入假名為「平等觀」是謂「空假平等」，而以前二觀為方便道，「雙照雙遮」，入於中道第一義諦，得入薩婆若海的一切種智法海，為「中道第一義諦觀」。³⁰⁶

若論及智者大師的圓融三觀，原則上是緣三諦的妙理，於一念心中而作觀，即《摩訶止觀》中所謂的：

觀心亦爾，若不觀三諦之理，三惑保不解脫。若見三諦，三惑

³⁰⁶ 參閱寶靜法師主講·顯明法師補述《摩訶止觀述記》上冊，台北：止觀弘法印經處，頁423。

保脫。如此解脫遍法界解脫，非止解脫三途及出生死而已。（大正四六・37下）

可見觀三諦之理是智者大師整個「觀心」法門中重要的一環，也是所述的解脫道一個重要的哲理和行門。如所說的「三觀之名，詮三諦理。（中略）知名非名研心諦理，觀法相續，常自現前，不生妄念」³⁰⁷，又說：「觀心處者，諦理是也」，這就是以三觀緣三諦理而作觀，從觀一念心畢竟寂滅，而達於實相，入一切種智薩婆若法海中。可以說建構三諦做為教觀的重心，乃為說明緣三諦理以契證真如之意。

而三觀如何正觀，以1、「空觀」是從假入空，觀一念心善惡業因緣所生心即是空，罪性不在內、外、兩中間，即是觀一念空，故一切空，此「無假無中而不空」即為空觀。2、「假觀」觀因緣所生之心即是假，知心非心、法亦非法，一切假名安立如虛空相，「不生愛著，惑相不拘」，即一念假一切假，「無空無中而不假」。3、「中觀」泯絕二邊，觀因緣生心即中，心性畢竟寂滅，觀一念心，本非空非假，即空即假，如「首楞嚴：本寂不動，雙照二諦，現諸威儀，隨如是定無不具足，如是觀心防止二邊無明諸惡，善順中道一實之理」的「無空無假而不中」之義理。³⁰⁸

以上是三觀的大概情形，而就「觀心」而言，又具有二層意義。一是「防止義」，遍諸法界。二是「滅」義，能滅三惑。所謂蕩除三種惑業，以「空觀」滅除見思二惑；「假觀」滅除塵沙之惑；「中觀」滅無明惑，³⁰⁹依這些而說三觀即滅「惑、業、苦」及諸生死煩惱。

其次，智者大師說明於一念心中除了緣三諦三觀外，亦將三止配

³⁰⁷ 智顗《摩訶止觀》卷四上，大正四六・37下。

³⁰⁸ 智顗《摩訶止觀》卷四上，大正四六・37上、中。

³⁰⁹ 就天台宗所謂的三惑：1「見惑」是指意根對法塵而所起的諸種邪見，迷於三世之理的煩惱；「思惑」是迷於五根（眼耳鼻舌身意）對五塵（色聲香味觸法）的現事之染著煩惱。見思二惑是三乘共斷的三界生死之通惑，屬於界內之惑業，故以空觀對治之。2「塵沙惑」迷於對界內外恒沙塵數法所起之惑障，菩薩斷見思二惑後，著於空觀，未知眾生之塵沙惑及教化對治之方法，未能出假利生，故此惑為菩薩所斷，通於界內外，又稱為別惑，故以假觀破之。3「無明惑」指對於一切法無所明了，迷於中道第一義諦之煩惱，對於業識之種子、煩惱之根本，二乘人不知，屬界外之惑，此乃唯菩薩，定慧雙修，萬行具足，方斷此惑，亦稱別惑，故以中觀破之。

置在內成爲三諦三觀三止圓修的看法。然而三觀的觀相，有「貫穿義、觀達義、不觀觀義」三種觀的意涵。如《摩訶止觀》云：

從假入空破四住磐石，此豈非貫穿義，所入之空，空即理，智能顯理，即觀達義，此之空即是非觀觀義，如此三義共成入空觀相也。從空入假亦具三義，何以故，識假名法破無明知障，即貫穿義，照假名理分別無謬，即觀達義，假理常然即不觀觀義也，此三義共成假觀相。中道之觀亦具三義，空於二邊即貫穿義，正入中道即觀達義，中道法性即不觀觀義，如此三義共成中道觀相。(大正四六·25上、中)

三觀的觀相義，若與巧通止觀合，乃爲三止三觀義。如果就藏、通、別、圓而說，二乘及通教菩薩也有初觀分，但屬於定多慧少，不能見佛性。若別教菩薩有第二觀分，但屬慧多定少，亦不能見佛性。唯圓教此三觀從假入空，從空入假，依此二觀爲方便道得入第三觀，得見佛性；因此，三觀現前得入三諦妙理，名爲初住，亦稱慧眼耳。簡言之，修此次第觀能「心心寂滅，自然流入薩婆若海」，而生種種諸三昧功德力。

又次第三觀，是前後次第關係，尙非一念圓具，就智者大師的看法認爲這也是同巧度止觀一樣不是究竟止觀，乃偏重觀門一方，亦畢竟非其所用。³¹⁰所以，智者大師進而提出圓頓止觀，以圓頓止觀一念心具足三觀三諦之理，即是一念心之圓融三觀做爲究竟止觀之大用。因此，天台以圓頓止觀爲代表，爲究竟所修之止觀。按照湛然的看法，推檢就是次第而入，不是一心圓觀，這是說圓頓止觀是一心三觀的圓頓，不是次第三觀之推檢。

但是一心三觀之圓頓大法不是人人可修，唯有利根的人才能契入，於是，次機者之根就修次第三觀。也就是說，有一類眾生對於「圓頓止觀」的大法暫時未能契理而入，所以他必須先修次第三觀做爲入法之門，才能契入圓頓止觀。如《摩訶止觀》中有云：

³¹⁰ 智顛《摩訶止觀》卷三上，大正四六·25下。

初發心時便成正覺，所有慧身不由他悟，彼是利根也！法華唯一意，正直捨方便，但說無上道。今欲借別顯總舉次而論不次，故先以三義解釋也！從假入空觀破法遍……從空入假破法遍……中道止觀破法遍。（大正四六・62中-80中）

因此，欲顯發圓頓一心三觀藉次第三觀而論，這次第三觀也就在《摩訶止觀》的「破法遍」中開展而出。準此而知，一心三觀和次第三觀都是屬於接引圓頓止觀的根機者。總歸而言，次第三觀也是圓頓止觀法所攝的範軸，

而若以「法華」所說的權實而界分其定位，次第三觀是權巧方便之說，而一心三觀是實際圓入，這二者也就形成權實之別的分際。又如《摩訶止觀》云：

元為圓頓一實止觀，而施三權止觀也！權非本意，意亦不在權外。祇開三權止觀而顯圓頓一實止觀也！（大正四六・34上）

可見開權只爲了顯實，次第三觀也就成爲圓頓止觀的權巧方便之道，所談的前行之道；所以次第三觀的階段乃是圓頓止觀的前方便之助行，爲鈍根者的入門之學。

綜上所知，《小止觀》的三止與《覺意三昧》的三觀，在此被整合，但以《覺意三昧》的入法門修的三觀和所要修證的圓極之果，在《摩訶止觀》中被列爲加以開展的主角，而形成次第三觀和一心三觀的思想。

第三節論《摩訶止觀》「次第三觀破法遍」與覺意三昧之關係

以上大略的說明圓頓止觀的大意，對於圓頓法大概已經知道是一念頓觀法門，在一念之中以「即假、即空、即中」三法圓融的現觀之下契入諸佛法性。由此而知，圓頓法不是初淺的行者所能契入，乃是

利根的行者所修。基於此，智者大師開設次第三觀引導，指出入門之路，為次機者做一個入門的指南，這就是在《摩訶止觀》開展次第三觀再導入圓頓止觀的意旨。

三觀既然是入法門修，那它的方法與實踐的內容是如何？這就是三觀的重要性了。以下本文就探討覺意三昧的三觀到智者大師晚年時，經由更深的體驗而在《摩訶止觀》展現重新的架構，運用推檢方式呈顯「無生門破法遍」，而發揮三觀破法遍，以便達到幫助行者修得無上的究竟止觀大法，契入諸佛法性，證入寂靜涅槃大海。

一、天台三觀破法遍

「破法遍」的成立主要是建構在三觀之下的實際訴求與內涵，以初觀破假諦入二諦觀，二觀破空諦入平等觀，三觀中道破無明，構成三觀三破的理論，稱為三觀之破法遍。這主要是以修圓頓止觀為目的的實踐門，因此被列在《摩訶止觀》的正修章的觀「十境」，第一項目「觀陰界入」的「十乘觀法」之第四項目中。³¹¹

其實，就最上利根者而說，觀一念三千，悟入當體無生，無生無不生，就能契證三諦圓融，而十乘觀法具足。但對於次根機的行者而言，雖然依於三諦能心住於理法界，卻未能當體圓融即空、即假、即中，³¹²於法執上未能盡破，於是須要依四門不生的道理來推檢諸心，才能遍破對一切諸法的執著。換句話說，以「三諦」的教理（假諦、空諦、中道第一義諦），做為三觀「從假入空、從空入假、中道第一義」，論說「無生門」遍破一切諸法的執著，而契證「三諦三觀」的真義。如文本中所說：「上約無生一門，豎修三觀徹照三諦破法遍」，³¹³這就是透過破法遍呈顯無生門。無生門也是諸菩薩入門之首，主要是「能通止觀到因到果……止觀是行，無生門是教。依教修行通至無生法忍，

³¹¹ 智顛《摩訶止觀》卷五上，大正四六·52中。

³¹² 參閱張聖慧〈法華三昧之檢討及修學之經過〉，收錄於〈現代佛教學術叢刊〉58冊，《天台典籍研究》，張曼濤主編，台北：大乘文化出版，68年6月初版，頁261。

³¹³ 智顛《摩訶止觀》卷六下，大正四六·83中。

因位具足」，³¹⁴這就是說明依於無生門教法修止觀行，能得無生法忍。

而智者大師的圓教無生門是透過《涅槃經》的四不生：「不生、不生不生、生不生、生生」的四句教法來論說諸法本無生無滅之無生門的道理，以便使行者能經由教相門的理解，而趣入實踐門的觀行，以「攝自行因果，化他能所」為目的，³¹⁵這便是「破法遍」論無生門的理趣。

又所謂「破法遍」，據智者大師《摩訶止觀》的解釋是：

破法遍者，法性清淨，不合不散，言語道斷，心行處滅，非破非不破。何故言破，但眾生多顛倒，少不顛倒，破顛倒令不顛倒，故言破法遍也。(大正四六·59中)

諸法法性在緣起性空中本來是清淨的，非一切言語思議所能及；因此，並沒有所謂破和不破的問題可說，但是為了指正眾生，對諸法在緣起生滅中，生起諸種顛倒謬妄，錯誤認知的看法，而設立「破法遍」之無生教相門，這便是建立「破法遍」的目的和主旨。也就是說破法遍是以教門為入，這個教門便是以無生為門。如說：「依教門通觀，依觀門通智，依智門通理，理門通何處，教觀智等諸門悉依於理」，³¹⁶這就是說明「破法遍」以教理為門。

其次，破法遍有三種：

破法遍者為三，一、無生門從始至終，盡其源底豎破法遍。二、歷諸法門當從始至終，盡其源底橫破法遍。三、橫豎不二從始至終，盡其源底非橫非豎破法遍。……無生門破法遍者，又為三：一、從假入空觀破法遍，二、從空入假破法遍，三、兩觀為方便得入中道第一義破法遍。如此三觀實在一心，法妙難解寄三以顯一耳。(大正四六·62上)

³¹⁴ 智顓《摩訶止觀》卷五下，大正四六·59下。

³¹⁵ 智顓《摩訶止觀》卷五下，大正四六·60上。

³¹⁶ 智顓《摩訶止觀》卷五下，大正四六·59中。

以上我們知道破法遍有三種，但是本文只討論無生門破法遍，主要是無生門破法遍是以天台三觀來進行推檢，這與覺意三昧比較有關係，於此，做為本文所討論的對象。

由於無生門至始至終能究竟豎破一切諸法，因而立無生門做三觀之破法遍，觀一心之本體實相為意趣。而三觀所破的情形是：「從假入空」的「空觀」滅除見思二惑，「從空入假」的「假觀」滅除塵沙之惑，「中道第一義」的「中觀」滅無明惑，這就是三觀斷三惑的情形。

(一)、從假入空破法遍

如上所說從假入空破見、思二惑二種，這是以「見假入空」和「思假入空」的空觀來破見思二惑。

1、見假入空破法遍，這是指破「見惑」。見惑是指從意根對法塵所起的諸種邪見，對於法性的認知，產生種種錯誤的見解，亦迷於對真理的錯誤認識而稱為見惑。而所謂假，依佛法所說有十六假，但每一假中各具基本的三假，即「因成假、相續假、相待假」三種，此三種都是約就「見假」而說。依智者大師所言，一念心生起即是「因成假」，這是約外塵內根而說；而前念後念次第相續不斷是「相續假」，是約從內根而說；待餘無心知有此心，這是相待假，以上這就是三假之說。³¹⁷按智者大師的看法，如果一念心起而有所見，即構成八十八使六十二見百八煩惱。³¹⁸而若能觀一念心起「見即三假虛妄無實」體達法性本空，「本末雙寂畢竟清淨」即是止。倘若又能觀無明即是法性，不二不異本來清淨，能觀所觀畢竟清淨就是「從假入空觀」，這就是一念心起，以止觀雙運而入於空觀，這就是破假觀。

另外，一念心起，也可以用龍樹的四性推檢破三假，即是：

當觀此一念，為從心自生心，為對塵生心，為根塵共生心，為根塵離生心。若心自生者，前念為根，後念為識。為從根生心，

³¹⁷ 智顛《摩訶止觀》卷五下，大正四六·63上。

³¹⁸ 智顛《摩訶止觀》卷五下，大正四六·62中、下。

為從識生心。若根能生識，根為有識故生識，根為識故生識，根若有識，根識則並。又無能生所生。根若無識而能生識，諸無識物不能生識，根既無識，何能生識。根雖無識而有識性，故能生識者。此之識性是有是無，有已是識並在於根。……如是推求知心畢竟不從離生。中論云：諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生，即此意也！若推因成假四句求生不得。（大正四六·63下-64中）

這是以四性推檢一念心，檢別非自生、他生、共生、無因生之四生。亦即觀一念心不是自生，不是根識生心，也不是無識生心，亦非是識性生心。總之，從《中論》的四門不生一一推檢一念心的根、塵、識性，皆求心了不可得，由此而一一觀入菩薩十八空，「是為十八種從假入空觀也！」。

以上破因成假如果行者還是未能開悟，那麼得轉向以下的「相續假」、「相待假」，再繼續一一進行四句推檢，求「生」了不可得之空義。其次，依智者大師的看法三假若除，一切見惑也就無不是清淨，正智自然就會現前，這便是「無生門通於止觀，也是止觀成無生門」。

2、體思假入法空破法遍，是指破「思惑」的意思。「思惑」是指內心的思惟層面，又名「思惟惑」。³¹⁹這是以「貪、瞋、癡、慢」之鈍使歷於三界中八十一品而說的。主要是因迷於五根「眼、耳、鼻、舌、身、意」對五塵「色、聲、香、味、觸、法」的現事所起的染著煩惱，而被稱為思惑。

此思惑亦同樣訴諸三假，然後再以四句推檢它的自性，是求生不可得。例如《摩訶止觀》言：

若取此相，塵動意根起欲心者即因成假，念起相續不斷致行事念即相續假，以有欲心相異無欲心即相待假。假虛不實，終不計之以為道理。觀此欲心，為從根生，為從塵生，為共為離。若從根生，未對塵時心自起，若從塵生塵既是他，與我何干預。

³¹⁹ 智顓《摩訶止觀》卷六上，大正四六·70上。

若共生者應起兩心，若無因生，無因不可。四句推欲，欲無來處，既無來處亦無去處，無欲無句無來無去，畢竟空寂。利根之人如此觀時，思假一品去一分真明顯。(大正四六·70中)

以上體思假也是說明「一念心起」即具因成假、相續假、相待假，這同樣的以四句無生門，推求這三假所起的一念心之根塵，非「自生、他生、共生、無因生」，是虛假不實，無來無去，畢竟空寂，以此而求生不可得；因此，若是利根的人能以此而觀，則能破一分思假，顯一分法性。同樣的，若觀因成假暫時無法相應，則繼續觀相續假、相待假，便能進而成就因成假。

要言之，是先以析智斷見假，再重慮斷心思而體假入空，然後破思惑顯真如。這就是依於無生門而破見思二惑就是空門。

(二)從空入假破法遍

從空入假破法遍，這是對於菩薩已能入於空觀，但是未能夠從空入假利他，即所謂的「若論自行入空有分，若論化物出假則無」。³²⁰這是說明雖能證入諸法實相空性，但這是二乘人所共證的，卻不能入假利他成爲菩薩，而只能停滯在空性中而不能利益於眾生；所以若要論及利他化物有情，而成就佛果，那麼菩薩是必須從空入假。

而菩薩如何立足於入世情操實踐入假利生？首先，要志存利他的心，然後具足五種因緣，即：「一、慈悲心、二、憶本誓願、三、智慧猛利、四、善巧方便、五、大精進力」。³²¹這是指要有一、「無緣大慈、同體大悲」的大悲心，二、還要能不忘本懷拔苦與樂的願心，三、善知佛法運用自如，四、善觀因緣根機適時調教，五、不畏佛道日遠，勇猛精進不懈。這就是說明菩薩具此五緣再入假觀「知病、識藥、授藥」的行假利他。³²²總之，以上這些是入假的條件因緣。

其次，說明入假位，有三個要點：一、判位，二、利益，三、破

³²⁰ 智顓《摩訶止觀》卷六上，大正四六·75下。

³²¹ 智顓《摩訶止觀》卷六上，大正四六·75下。

³²² 智顓《摩訶止觀》卷六上，大正四六·76上。

法遍。

一、入假位，就圓教所說的菩薩入假，不必等待一定要十信五品弟子位，或六根清淨位才能入假度生，而是初發心菩薩就能「知如來秘密之藏，圓觀三諦」即空、即假、即中。這就是說明初發心菩薩已能即中、當然亦能即假、入假。又如《大品般若經》所云：「初坐道場，尙便成正覺，轉法轉度眾生」，故圓教菩薩一發心便能入假度生。二、入假利益，菩薩爲利益眾生而修法，又爲利眾生而隨機應變。基於此，以藏、通、別、圓四教而論是有深淺不一，但以圓教而說，圓教初住就能入假，真實利益眾生，乃至等覺妙覺。三、入假破法遍，破法遍同前面所說，見思破盡即名爲破法遍，而入假菩薩是能觀無明即法性，法性即無明。又見思觀破即無明破，無明一破即見法性而入真實相空，這就是從空入假破法遍。

（三）中道止觀破法遍

若以《涅槃經》的四不生義「不生、不生不生、生不生、生生」論「自行因果、化他能所」的話，那麼，以前面所說的「從假入空破法遍」的假觀是生不生止觀破法遍，屬自行因果。以「從空入假破法遍」的空觀是不生生止觀破法遍，此屬於化他能所。而「中道止觀破法遍」是不生不生止觀破法遍，這是雙非自行因果，化他能所，又是雙照自行因果，化他能所的雙遮雙照之中道止觀。

首先，第一破以「取相得慧眼見空」爲初要。按照智者大師所說真俗二諦，空假二觀是已經涵蓋一切諸法，則不必另設第三中道觀？但是爲了表明唯有佛才能俱照真俗二諦道觀雙流，有異於聲聞菩薩弟子，才設第三觀，其實這是無其他用意。另外，雖然沒有其他用意，但是仍有如幻如化，不生不滅的中道名稱。基於此，以種種原因故立第三觀而先破取相，得慧眼見空。

第二次破「無知法眼見假」，進修中道止觀，是破一分無明，開一分佛眼，見一分中道佛性。以上這次第二觀之兩破，一是先破假相開慧眼見真諦，爲空觀。其次是破無明開法眼見俗諦，爲假觀。若就圓

教初心則是直接就三觀圓修即空、即假、即中，所以不必等待要先次第修假二觀，才修第三中道觀。

第三「正破無明」修中觀，此中有三觀：「一觀無明、二觀法性、三觀真緣」。底下逐一討論之。

一、「觀無明」，此約破無明智障。由於空、假二觀觀成爲二智，此二智與心相應亦稱無明之智障，故曰：

觀此二智為從法性生，為從無明生，為從法性無明合生，為從離生，為從法性，法性無生，若無無明不實，亦不關中道，若合共生則有二過，若從離生則無因緣。(大正四六·82上)

以《中觀》四句自生、他生、無因生、共生一一推檢，「體達智障無明無自他性，亦共無因，畢竟不可得」；所以觀此二觀之智，名爲金剛智。而以此金剛觀破智障是名爲貫穿義，若安住此理觀，是名「觀達義」，又觀此理是不可思議名第一義空，即不觀觀義，名爲三觀義成就。要言之，以上第一破，即正破空、假二觀之智障。

二、「觀法性」，此約法性破無明。即是繼續上面的二智障破後，再繼續破計著無明之心，也就是對法性的誤解，故應當觀：

移當觀觀於法性，為當無明心滅法性心生，為當不滅法性心生，為當亦滅亦不滅法性心生，為當非滅非不滅法性心生，若無明滅而法性心生者，滅何能生，不滅生者明無明並共生者即有二過，離則不可，不自不他不共不無因。(大正四六·82中)

這也是同上面一樣以自生、他生、無因生、共生四句一一推求無明與法性皆了不可得，此即中道觀智能破無明。

三、「觀真緣」，約真緣破無明。此是破橫待與豎待之「智」與「非智」。橫待即是謂諸佛是智，我等是無智，豎待是謂我將來除無明闇是智，現在是無智。也一樣是推求這二種「智」與「非智」，於中求智了不可得。如云：

如是智明為是緣修，為是真修，真緣合修，離真離緣，若緣修者緣是無常，云何生常？若是真修，真不應修。(大正四六·82中)

以上亦同上面所說的以《中觀》四句一一推求，而求智與非智了不可得。

另外，中道「入假位」，這裡是說明修此中觀所證入的位次。經過體真止和隨緣止的雙遮，如上所述二觀之雙照，此雙遮雙照後，道觀雙流得入中道。而所謂入中道，如果就天台圓教而說，五品位之初雖是外凡位，但是已能修此圓觀三諦而得入於中道了，依此轉進相似位，入六根清淨位。這是說明雖然圓教五品位之初的外凡，即已能修圓觀三諦，入於內凡位，再轉進相似位，乃至分真即，最後，等覺妙覺取證佛果。此處也就是說修天台的圓觀三諦比藏、通、別其三教來得殊勝和捷快。

其次，這裡所談的入位其實也就是覺意三昧中「圓極七覺」所說的證相門。由此我們更確切的說覺意三昧在《摩訶止觀》中有更臻至的後續發展的說明。

綜上而知，天台三觀經由破法遍的論證詮釋得相當深入，可以這麼說，在《摩訶止觀》中被智者大師加以開展後論述得更詳盡周全，組織也很嚴密。比起在《覺意三昧》中那種簡單的概念，確實詳盡和複雜多了。從破法遍的論證中所使用的推檢方式，與《覺意三昧》的入門修的推檢一念心是如出一轍，依於此可推究，《覺意三昧》入門修七覺的方法在《摩訶止觀》中亦有了延續的開展。

二、破法遍與覺意三昧之關係

破法遍與覺意三昧的關係，從上面已討論過的次第三觀來看，大略的已呈顯出破法遍是透過推論事理，檢察心性的程序，達到觀破妄執之心，而徹見本源之真相，進而非假非空入中道佛性，而圓觀三諦，契證寂靜涅槃之境地。

首先，就破法遍這個概念而言，在天台的止觀學說中，是屬後期《摩訶止觀》中才出現的名詞，在之前的天台諸禪中似乎尚未使用過，可以說是後期才有的新名詞的概念。但是，我們經由天台的諸禪法中比對考察，從中發現到它的內涵與方法以及目的，實在與覺意三昧的

行法相通。促使本文想對覺意三昧做一個完整性的探索，以利後人的了解。

破法遍遣執論說，是在正修章中的「觀十境」，其「觀陰界入」這個部份，所談的破執顯真的推論。而「觀陰界入」是以闡述觀五陰、十二入、十八界。五陰是色、受、想、行、識；十二入是、眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、聲、香、味、觸、法六境；此六根、六境加上六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識合為十八界，是我人身心基本之要素，亦是一切善惡之根源，故以此做為所要觀察的入門之處。而這個所觀的陰界入其實也是《覺意三昧》心、意、識之主要的入法門，如本文在第三章所討論過的覺意三昧的整個觀法的情形，如下亦引本文來略作說明：

正念觀察心意識等，四運之義，悉不可得。觀行破析悉如上說，是時名於坐禪中修行三昧。行者如是知心意識不見不得。復當隨所作，一一諦觀內外心。……內觀俱觀十二種，是三昧境能生三昧。(大正四六·624下)

這是說明觀察心、意、識，於一一中諦觀內外諸心，也就是五陰、十二入、十八界等，這個觀法與觀陰界入應是同一意思。所以，從觀陰界入再進一層的「十乘觀法」裡面所談的破法遍以破諸妄心，來徹見諸法本源，這個與覺意三昧的四運心推檢，從一念心之「未念、欲念、念、念已」的觀心一法是差別不大的。我們試圖以此來考察覺意三昧，會發覺到雖然《覺意三昧》沒有提到破法遍這個概念；但是，以四句轉觀與還觀的推檢，其實正是天台三觀破法遍中的四句推論。又覺意三昧的「略說正觀相」，「觀未念心非滅非不滅，欲念心畢竟不可得」等，四句推檢也是入無生之道理。又云：「而我為無明覆未能覺了，必須勤修正觀行到。……以無所住心，反照觀察未念、欲念、念、念已之相」，³²³以調其心，信知諸法畢竟空寂，最後以不得二邊，不取二邊而入中道正慧，然後「朗然開發雙照二諦，心心寂滅自然流入

大涅槃海」，³²⁴這也正是天台三觀破法遍所說的正觀相。

可以說這二者的觀相實質上是沒有什麼差別的，不管是從以上方法或目的以及證相都是雷同的。只是天台三觀破法遍論述了入空、入假、入中的內在具體意涵，所說的內容之詳細是遠超過覺意三昧的簡化。從這一點來觀，可以說正是「後後勝於前前」，也更呈顯出《摩訶止觀》的精湛。以上從二者的對比中可以說覺意三昧的正觀法在《摩訶止觀》中呈現了前後進展的關係。

第四節 圓頓止觀與覺意三昧的關係

以智者大師所講述或著作過的止觀學說而言，總不出「漸次、不定、圓頓」三種止觀的範軸，而《摩訶止觀》是代表著圓頓止觀。如果將《摩訶止觀》和覺意三昧一起來考察，那更是說明了「後後勝於前前」的意涵。

圓頓止觀主要是以「圓觀正直捨方便，但說無上道」，直接契入中道實相為本懷的思想，完全以一心三觀圓證，不假求方便的法門，而摒棄有次第性的修法。而覺意三昧的觀法是以推檢的程序進行，依照所進行的方式而觀，這是較多是屬於次第三觀方式，這就與圓頓止觀形成有所不同的方式。那麼，這關係在何處？本文底下繼續說明。

一、何謂圓頓止觀

「圓頓止觀」是三種止觀中，最能代表智者大師的圓融思想，具有既圓且頓的意涵。如上面已略為說過，是以「正直捨方便，但說無上道」的一念頓觀為要旨。據《摩訶止觀》解釋，若依經教顯發其意涵，是可以總歸六意以說明圓頓意。即所謂：「聞圓法、起圓信、立圓行、住圓位，以圓功德而自莊嚴、以圓力用建立眾生」，所謂一、圓法者，是穿透生死即法身，煩惱即般若，結業即解脫。雖有三名無三體，

³²³ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·623上。

³²⁴ 智顛《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正四六·624中。

是一體立三名，聞此妙法身心已能自在無懼；二、何謂圓信，信一切法即空、即假、即中，一即三，三即一，無遮無照，究竟解脫自在；三、云何圓行，一向專求無上菩提大道，三諦圓修，泯然有無二邊，不動不寂直入中道；四、云何入圓位，一住一切住，一切究竟清淨自在；五、以圓功德而自莊嚴，於一一塵中，一切所行出入自在，於正報中一一自在；六、以圓力用建立眾生，是菩薩內自通達圓融三諦，於一切所行施設，皆能令眾生獲種種利益，如此種種力用之說。³²⁵

以上六意是說明圓頓意，從凡夫發心時即能於生命的實踐歷程中一向求菩提，堅固不可動，依此六階段趣入圓頓教，這也就是圓修中道實相行。要言之，圓頓止觀是消解前後次第性，而談一念中即空、即假、即中之圓融三諦，在觀心的意義上是觀諸法實相，當體即空，非生非滅的中道實相。亦即觀一念心即三千不思議境，無明與法性不二，也就是當體一念不生，頓入清淨境地的實相觀，這就是稱為頓教的意思。

所謂「頓」意，「若善惡俱明隨自意，即是頓意」，「若人善用止觀觀心，則內慧明了，通達漸頓之教，如破微塵出大千經卷，恒沙佛法一心中曉。」³²⁶這即是圓觀心法。又，依智旭《教觀綱宗》註解有二義：一、頓教部，唯是華嚴，謂佛初成道時為大根人頓說，即直說界外大法。二、頓教相，約於方等般若諸經，「初發心時便成正覺，及性修不二生佛體同等義」這就是頓教說。³²⁷但就天台圓教而言，謂從初發心觀諸法實相。如《摩訶止觀》說：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實，繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道。已界、佛界、眾生界亦然，陰入皆如無苦可捨，無明塵勞即是菩提，無集可斷，邊邪皆中正，無道可修，生死即涅槃，無滅可證，無苦無集故無世間，無道無滅故無出世間，純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，

³²⁵ 智顓《摩訶止觀》卷一上，大正四六·2上-下。

³²⁶ 智顓《摩訶止觀》卷二下，大正四六·20中。

³²⁷ 滿益智旭《教觀綱宗》大正四六·938上。

寂而常照名觀，雖言初後無二無別，是名圓頓止觀。(大正四六·1下-2上)

從以上引文所說我們可以知道圓頓止觀強調體悟當體即中，無生無滅，生死即涅槃的無二無別的中道義，於當體一念中圓觀諸法實相，以正觀諸法的寂滅性，於心心寂滅中，自然流入大涅槃海，而為圓頓之意。

於是從繫緣法界，一念法界中正觀諸法，了解法性寂然名為止，寂而常照名為觀，此息諸法性分別而觀照，即是修止觀。又知無明即是明，從本以來不復流動即是名為止，朗朗如虛空湛然清淨即是觀。消解一切捨、斷、修、證的分別，了知「一色一香，無非中道」，「純一實相，實相外更無別法」，這就是一念中修止觀，頓見一念當體中寂滅不生即圓頓意，也是天台圓教立場所主張的中道實相之究竟意義，「以諸法實相為經體」的圓頓止觀思想。³²⁸

如《四教義》卷第二云：

法華教詮一實諦，無覆不即方便，但詮一切即一實諦也。故法華經說：二萬日月燈明佛，皆云諸法實相義，諸佛法久後要當說真實，正直捨方便，但說無上道。(大正四六·728下)

這也就是天台所依的「法華」實相義之說。而圓頓止觀相者，是以止緣於諦而作觀。止謂「體真止、方便隨緣止、息二邊方別止」三止。「三諦」，即空諦、假諦、中諦。「空諦」是指「諸法空無性，體不可得」的寂滅相。「假諦」則謂一切諸法的顯現是「宛然而有，假名安立」。「中諦」是即空即假，雙照二邊互融無礙，絕待不可思議。此處所說以止於諦上相繫而成觀，這便是三諦三觀三止。若觀一諦而三諦「即空、即假、假中」，是以諦繫於止，則成為一止而三止。止諦也是如此，「所止之法雖一而三，能止之心雖三而一也」，即能所一如。以此而觀觀於境，「則一境而三境，以境發於觀，則一觀而三觀」。³²⁹這就是一心三

³²⁸ 黃儼華《中國佛教》，上海：知識出版，1991，頁276

³²⁹ 智顛《摩訶止觀》卷三上，大正四六·25中。

觀，依此三諦的真理爲作觀，說明一心中具足三諦即空、即假、即中的三諦圓融無礙，故其體絕待不可思議。

以上這就是即智者大師所言「三諦具足，祇在一心」，這便是一心三觀。這個配置可以說是體相用具足，於一念心中而相應作觀，即所謂止觀雙運，定慧相資的圓頓止觀。

二、圓頓止觀與《覺意三昧》之關係

《覺意三昧》與圓頓止觀的關係，可由觀相和證相來探察。首先，從《覺意三昧》的六品來觀，由最先的辯法相到第六的證相門，這前五品是談因行的部份，而第六品的證相門是談果位，乃覺意三昧所歸趣六種七覺的「圓極七覺」。如《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》云：

第六圓極七覺者，若菩薩摩訶薩，住金剛三昧清淨禪中，朗然大悟得一念相應慧，寂然圓照一切了了分明，是名圓極七覺，亦名無上妙慧，亦名無學七覺。以如是等諸七覺義故，菩薩從初發心，所有觀行法門，終至極果通名七覺意，亦名觀心相，亦名反照識。(大正四六·622上、中)

此圓極七覺所說的「住金剛三昧清淨禪中，朗然大悟得一念相應慧，寂然圓照一切了了分明」，這是由前品入觀門所說的觀若真若俗具足二空之觀後所證得的金剛定之中道的清淨三昧禪，以此金剛智破二觀智障後，悟得「一念相應慧，寂然圓照一切了了分明」，《覺意三昧》這裡所說的圓極七覺就是一念即假、即空、即中的一時圓觀法的意涵。

由此而知，第五品的入觀門通至第六品的圓極七覺的內涵，就是以前方便次第三觀而入的一心三觀意，故說「寂然圓照一切了了分明」。可見，圓極七覺透顯圓頓止觀的意思，也就是說明了覺意三昧歸趣於圓頓止觀。換言之，圓極七覺的一念相應慧之圓照，智者大師認爲這就是一念中圓滿頓修七覺意法，於是名爲圓極七覺。而從覺意三昧的諦觀心相之反照心源的觀行而言，即如上引文中所說此即是「亦名觀心相」之七覺意法。而所有觀行法門皆通至此圓極七覺意，這就顯出覺意三昧的歸趣。

再者，圓頓止觀之「三諦具足祇在一心」，「三諦不同而祇一念，如生、住、異、滅祇一剎那」，於三毒心起時「即空、即假、即中，隨心起念止觀具足」。³³⁰此所謂的觀名為佛知，止名為佛見。這就是念念中止觀現前，即眾生開佛知見之意。此「開佛知見」依於慧思大師所解釋，謂這是屬於十住位。由此而知，圓頓止觀所說證相，乃《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》所云：

雙照二諦，隨心所念，則自然生出一切十力種性諸三昧等。……心無住著，是名為菩薩七覺分分圓顯，故名入法門七覺。亦名開佛知見，若能開佛知見，則心心寂滅，自然流入，十住十行十迴向十地等覺清淨禪中，是故得名入法門七覺也。（大正四六·622中）

即此《覺意三昧》所說的證位，這與圓頓止觀二者所談的證相實是無差，亦即由此觀法的自行因果中，窺見二者所存在的關係。更可以推究為《摩訶止觀》所發展的圓頓止觀是承續了《覺意三昧》所說的行位論，由此部份加以述說，構成從初基止觀到圓證止觀一套完整的實踐學說。因此，如從六種七覺看來，包含了從「隨所起念」之漸修，到頓證寂然，圓照一切了了分明之圓果，這與《摩訶止觀》所說的先由「破法遍」隨方而修，最後趣求圓頓意之圓行的「一向專求無上菩提大道，三諦圓修」，與圓信的「信一切法即空、即假、即中」之頓證圓融之不思議妙境是同一論述觀點。

要言之，覺意三昧與圓頓止觀二者存有密切關係，也就是說智者大師晚年所著的《摩訶止觀》的圓頓止觀，極有可能是由《覺意三昧》發展出來的，換言之《覺意三昧》是圓頓止觀的雛型。

³³⁰ 智顛《摩訶止觀》卷六下，大正四六·85上。

第六章 結論

底下本論文將各章分析與考察所得之結論，歸納其重點，於此再綜述一次，並且指出本論所研究不足之處，以作未來繼續研究之方針。

本論文題為「智者大師覺意三昧之研究」。第一章〈緒論〉說明研究動機與目的，及目前學界的研究概況，和研究範圍與方法，以及論文組織結構與內容大要，做為論文之一般引論。

第二章〈智者大師覺意三昧淵源之考察〉，本章的重點及得出的結論，如下說明。首先，考察分析智者大師的時代背景、生平事蹟及著作略做梗概的說明，以俾讀者大略性的了解。

其次，透過早期傳譯的經典文獻記載考察「覺意三昧」這個詞義的相關淵源，發現乃原自於早期《阿含經》所指謂的七覺意之說的流變而來，之後隨著大乘思想的出現，闡述菩薩所行之百八三昧而方有此覺意法門，但是以鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》百八三昧時才將它譯為覺意三昧這個概念。再者，由《阿含經》的七覺意法再考察安世高譯的《安般守意經》，也發現到此中所譯的七覺意法頗有影響智者大師的覺意三昧之可能性。而且在《放光般若經》也有記載修安般法守意法可得到覺意三昧的說法。

其二，考察早期傳譯的大乘經典，亦發覺鳩摩羅什所譯的禪經與《大智度論》對智者大師的覺意三昧內涵之充實亦有相關之影響。可謂參照於《般若經》的相關文獻，與鳩摩羅什的實相禪觀，和《大智度論》所解釋的覺意三昧，及七覺意法的註釋而充實覺意三昧的內

涵。另外，也參照了《首楞嚴三昧經》所說的眾生與佛一如無二如的思想。

其三，透過慧思大師三部著的考察，也發現智者大師的覺意三昧禪法與《隨自意三昧》是前驅之作的習習相關，亦與《諸法無諍三昧法門》所說的〈坐禪修覺意法〉也有師承的密切關連。此外，與《法華經》〈安樂行義品〉的「無相行」，之六根清淨的思想多少也有相關。總之，智者以大師參照許多相關的經典文獻資料，融合大小禪經的內涵而再加以闡述，使得覺意三昧內容上相當充實豐富。以上這是關於第二章在背景與淵源方面所論述的主要結論。

第三章〈天台早期禪觀與《覺意三昧》之關係比較〉，天台的整個止觀以「漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀」三種止觀為代表性說明，而圓頓止觀已於第四章討論過，故本論文於最後第五章，討論漸次止觀與不定止觀及小止觀和覺三昧的關係，做為對天台三種止觀與覺意三昧一個梗概的了解。

漸次止觀是早期所出的禪門，而不定止觀也與覺意三昧相距前後關係而已。本文由此溯源的立場來考察覺意三昧，發覺漸次止觀所談的「色、息、心」三門禪法之中所談的心門，以智慧反觀心性，覺諸心入於非心，以及觀過去、現在、未來三心一念不了心生的無住無相，三心了不可得的不見相貌畢竟空寂性的說法，與覺意三昧的觀三心推檢一念四運心相不可得的畢竟清淨空寂的闡釋亦存有不可忽視的關連。由之推究，及根據文本的對照後，從中得出漸次止觀的所說的心門，後來在覺意三昧做了進展。質言之，智者大師將覺意三昧法門立足於此心門而加以開展闡釋，這也與《大智度論》的一念心修七覺之般若波羅蜜行之空觀交集融合，而構成所闡釋的覺意三昧法門是一個極複雜又豐富的內涵。

其次，本文再從漸次止觀中所說的不定止觀之六門的「觀門、還門、淨門」來論述，得知此中觀門所說的生空、實法空、平等空三空思想，引自《菩薩瓔珞本業經》的三空思想後，遂在《六妙門》的不定止觀與覺意三昧中成為一個重要的思想依據。

此外，「次第相生六妙門」與「旋轉六妙門」亦有三觀三三昧的中道第一義思想，乃至「圓證六妙門」所說的圓頓止觀，這些都與覺意三昧形成一個思想的進展關係。

再者，則討論小止觀與覺意三昧之同趣之所在，藉由此研討做更進一步的了解。

第四章〈智者大師對覺意三昧之新發展〉，此章經過對《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》文本的討論，從中得知智者大師以六門為架構，重新闡述覺意三昧法門，並藉助「中觀」理則破執顯真，諦觀諸法實相，推檢一念無生的道理，以做為助道之行，成為修習覺意三昧一個重要的主軸。換言之，覺意三昧的法門，從《阿含經》的七覺意法，《般若經》的無漏相應七覺之說，到《大智度論》所闡釋的一念心修七覺的詮釋，智者大師將整個覺意三昧呈顯在觀門的意義上。於是，本章經由分析的探索後，認為從定慧二法而言，覺意三昧的實踐與特色，乃是一種慧觀的禪法。而且是隨情所修習之法門，亦帶有傳承的意味，所以我們獲得以下三點結論：

一、覺意三昧是慧觀之法門

覺意三昧經由智者大師重新改造加以闡釋後，成為另一種的觀心之禪法，直接從一念心中當體照見諸法無生，並由四句檢擇四運心相，求一切皆不可得，亦即以般若的空性智慧觀照一念當體即空，覺知諸法本源之一心乃非生非滅，反本還源，然後歸真本淨。可以說就定、慧二法而言，覺意三昧是以觀照之慧力，當體照見根、塵、識之緣生法，而入諸法自性空，這是側重以慧觀為入法之門。故在《覺意三昧》行文中，智者大師並沒有談及修習定法的特別說法，而是直接以慧為門，也就是說不須透過定法而生慧，是直契心要，直觀心性的智慧之禪門。

因此，這是不須假藉其他前方便之方法來進入，唯從觀照自心而修，是一種運慧力照見諸法實相，而斷除生死煩惱的法門。亦是屬於慧根之上機者所修之法門。雖然在《摩訶止觀》中有說這種經由推檢

的方式是屬於接應鈍根機者，不過這主要是對於圓頓觀的立場而說為鈍根者修，若相對於其他法門而言，這還是應屬於利機者的修法，而且還是屬於日常中一種自化利他之法門，這種禪法相對於一般所說的修禪的次序由定生發慧的步驟，《般若經》及《大智度論》所云的覺意三昧之七覺意修法顯出迥然不同的修習方式與內涵。

要言之，定慧二法是禪觀的運作要素與本質，只是禪觀有的是定多慧少，有的禪觀是慧多定少。而覺意三昧是以慧觀為主，應是慧多定少的禪法。所以，筆者認為覺意三昧是慧觀之禪法，以慧為門。

二、隨情所修之法門

覺意三昧可隨根性於坐中修或歷別對境修皆可，不須假藉任何形式儀軌，直接隨日常的行、住、坐、臥四威儀作息中，隨時隨地觀照自心一念而修，於十二事的六內受與外六受的根、塵、境合和當中，攝心於一處，諦觀一切諸法和合生滅，畢竟無生，本自空寂，而心相通達，雙照分明，亦即修「空、假、中」三觀體證「空三昧、無相三昧、無作三昧」之三三昧，而證得外凡五品弟子位。可以說修習覺意三昧的觀行即成就後，則可依序進入相似即、分證即，最後等覺、妙覺之果位。

由此可知，智者大師將覺意三昧禪法表現在天台的圓教思想上，闡述大乘實踐法。亦設立於隨情可修之法門的意義上，以方便後學學人隨情所修，其用心良意之甚。

三、覺意三昧意味承先啓後師傳之關係與地位

經由覺意三昧與隨自意三昧和非行非坐三昧三者的比對，及「三者同一行法」這句話來推究，這是呈顯隨自意三昧與覺意三昧二者已構成直接性的關係。雖然在覺意三昧中並沒有這一層的說法，智者大師也沒有明言的說出，但是我們從以下二點要素來推究與探討，就會發覺三者彼此之間存有此一可能之關係。

首先，就內涵上之關連而言，本文在第三章中對覺意三昧與隨自意三昧和非行非坐三昧三者之間的關連，已做大概性的討論，大略得知三者有同工異曲之妙，同樣覺觀十二處十八界之心識為主修法的禪

觀，形成前後相續的三部曲。即由覺意三昧之修持主述於一切日常行住坐臥中，隨處起修，隨時覺照意源，能常修觀慧，修攝其心觀一切法，及隨心以四運心推檢諸法無生，求一切心皆了不可得。這與慧思大師的隨自意三昧的於行住坐臥食、言語之間運用覺慧，覺觀本心，以般若性空智慧覺觀諸心，徹見妄念，回歸真如本性，非生非滅，顯發如來藏之理，二者在內涵與論點上是同一模式。以日本鹽入良道的看法，更認為《摩訶止觀》的十乘觀法、一心三觀是由慧思的《隨自意三昧》和智者大師早期的《覺意三昧》所展開的思想，³³¹從這些考察的結局而知，《覺意三昧》存有對慧思大師的隨自意三昧承續之作的意味。只是在闡述上所立足的觀點略有不盡完全一致之處，不過這正是智者大師呈顯於師傳之後，對於各人在佛法上的見解有力求突破性的意義，也表現了對於這個行門想進一步的以天台圓教的法華三昧的意涵與思想來發揮的意思，故《摩訶止觀》中就完全的呈顯這樣開展的形態。

其次，從非行非坐三昧中的所言的稱謂推究其關係，即智者大師在《摩訶止觀》的非行非坐三昧中，於前文的開頭先界定這三者的關係之後，隨即在非行非坐三昧的整個行文中都稱呼此三昧觀行為隨自意。換言之，智者大師在三者之中採取了慧思大師的隨自意三昧之名稱為代表性之說明。從這一點上，我們試圖揣摸智者大師的用意，極有可能是意味著代表傳師及尊師之禪法的意思。如果我們就中國早期的佛教背景來思考加以推究，在早期的佛教背景中弘傳自家門派的教法這種傳法的思想是極為濃厚的。簡言之，延續自家門派的師法，在佛門中是所重視的倫常規距。因此，由此而推究，智者大師到晚年時或許亦有此意，想表達延續師傳之慧命與傳燈之意，這是值得注意的。

總之，從以上二點來說，不管是從三昧修持的內涵、方法，或是名字的稱呼上，這是略帶有宏揚智者師父慧思傳法的意味，筆者認為這是值得再加以研究，也認為這是極有可能的跡象。

³³¹ 鹽入良道〈慧思・智顛における隨自意三昧につで〉，《印佛研》36-2，1988，頁 248。

第五章〈覺意三昧在《摩訶止觀》的開展〉，這一章是從《摩訶止觀》的立場來探索覺意三昧後續的發展梗概，由《摩訶止觀》所開展出的圓教思想之圓頓止觀及六即思想的展現，而做進一步的研究，發覺與覺意三昧呈顯前後進展之關係。故本論文在這一章的研討中，從論述中獲得以下的看法，將它歸納二點做為主要的結論。

一、覺意三昧是六即思想的前驅

本論文有一個重點的考察，就是關於天台智者大師後期的六即說的思想。這個六即思想的學說也是智者大師一個重要的思想，據智者大師所言圓教是以六即為位次，故智者大師即以此六即位思想判釋自家天台圓教的定位。

本文透過覺意三昧的六種七覺與證相門所說的五十二位，試圖從中考察《摩訶止觀》的六即說，亦即發覺《摩訶止觀》的六即說與覺意三昧實有絕對的密切關係。雖然在覺意三昧中沒有很明確的說到六即的概念，但是若依覺意三昧的正修觀行而言，已表明就是六即位中的觀行即。從觀介爾一念之心非善非惡，煩惱即菩提，即「普賢觀云：我心自空罪福無主，觀心無心法不住法」之意而觀，就是《摩訶止觀》所說的觀一色一香無非中道的實相佛性，這也就是立足於觀照此介爾一念心而名為觀行即的意思。

再者，從覺意三昧所說的此觀行成就名為外凡位，及證相門所提到的十心、十住、十行、十金剛、十地、等覺、妙覺五十二位之說，在《摩訶止觀》的非行非坐三昧中就進一步的得到觀行即、相似即、分證即、究竟即之概念化了，而且在《摩訶止觀》的大意章中就完全充份的被表現出六即說的思想，於此而知這之間的關連。

雖然六即說的概念在《法華文句》與《法華玄義》已有充份的說法，但這還是與《摩訶止觀》都是屬於同一時期，是後期的產物，難以看待為前驅之思想。因此，唯從往上推究論其萌芽，亦即考察早期所講述及著作的禪觀書籍中，發覺在覺意三昧中比較呈顯六即說的跡象。

另外，在第四章中考察佐藤哲英的六種七覺意的看法，經比對六

種七覺意的文義後，亦認為佐藤哲英所說的覺意三昧之六種七覺意是六即思想的萌芽，筆者認為這是極有可能，二者的在文義的理念上是具有相當吻合的說法。又從覺意三昧與《摩訶止觀》的諸多密切關連中，這也是值得注意的一點。總而言之，透過以上這些方面的考察與分析，本文認為覺意三昧與六即說的關係是相當密切，質言之，覺意三昧極有可能就是六即思想的前驅。

二、覺意三昧是《摩訶止觀》之圓頓止觀所發展的焦點

其次，透過對覺意三昧文本和《摩訶止觀》的研究後，亦即經由第三章和第四章多方面的角度分析討論後，發覺智者大師闡釋《覺意三昧》，可以說其實就是已經帶有圓頓止觀之意味的早期止觀。只是就大體上可以說在內涵和語意上都還不是那麼明確，唯到後來的《摩訶止觀》才更具體將這裡面的內涵開展出來，並且經由實際體證法華三昧的中道實相後，才更確切鉅細靡遺的詳述圓頓止觀的內在意涵，詳細表述如何由前方便之修習而入門，到實際能一念圓具、體證三諦三觀三止之法要，從中契入天台佛教中道佛性當中。由此而知，這除了做更進一步的發揮外，也整合基礎之禪學，成為富有融合性又完備的天台最高體證修持之禪法。

因此，從《覺意三昧》所說的第六「入法門七覺」及第七「圓證七覺」來看待圓頓止觀，其實已有如此內在意涵，也就是說「入法門七覺」是包涵次第三觀之意，而「圓證七覺」是包涵圓頓之意。再者，智者大師從入法門的三觀之三三昧引申到《摩訶止觀》之次第三觀破法遍的一念推檢無生，這個深意便被呈顯出來。雖然圓頓止觀的界定是以一心三觀之即空、即假、即中之一時圓證三諦三觀而言，但是在《摩訶止觀》中亦聲明，次第三觀一念無生之推檢主要也是為攝持圓頓法門為前行。總之，由推檢一念之無生到圓具一心，是《覺意三昧》與《摩訶止觀》二者共同所聲明的整個禪法的內涵與要素，這次第三觀和一心三觀便是習習相關。如依據智者大師在《摩訶止觀》對次第三觀之意而言，亦說此是乃為圓頓止觀前方便助道之行所立，目的是在攝持較為鈍根之機者，使行者能進修證此圓頓大法，故先以推檢方

法檢擇一念無生。

所以，準此而知，從圓證七覺和證相門而觀，《覺意三昧》的修持是取意於證入圓頓法。又從入法門而言，這就是《摩訶止觀》所說的破法遍之前方便門，以觀一心之修持為法門。基於此，本文認為覺意三昧最後要達到的禪法是契入圓頓止觀法門，也就是說覺意三昧的最後歸趨是圓頓止觀。如智軍在〈天台覺意三昧的特色〉一文中亦說：「在天台圓頓止觀中，覺意三昧是最主要的代表性，因此覺意三昧的修法也成為圓頓止觀中的焦點」，並且認為智者大師有意將覺意三昧普遍化的企圖。又如宋代四明知禮的《千手眼大悲心咒行法》中也說：「今之行者，既顯圓頓止觀覺意三昧，故立願起行，須順法華三昧之意」，³³²就此而知，知禮亦有此說法。所以，本文可以確切的說明覺意三昧就是《摩訶止觀》之圓頓止觀的前驅。

以上所言，從《覺意三昧》與《摩訶止觀》所存在習習關係而言，《覺意三昧》對《摩訶止觀》所開展的圓頓止觀有內在的影響力，也從《摩訶止觀》的立場反射出覺意三昧是圓頓止觀法門，可以說在天台智者大師的諸禪法中立足於不可忽視的地位和角色。

綜上所言，就覺意三昧立於推檢無生的角度而說，即是運用了「中觀」的哲理思辯，推檢一念四運無生道理之形態，這是覺意三昧富饒天台教論，具備了智者大師教觀二門之理念的特色，使得覺意三昧從單純的七覺意法轉化為富有天台圓教思想的非行非坐三昧禪法。

再者，從早期的《次第止觀》到晚年的《摩訶止觀》，隱含了從漸次修習轉向圓頓修習的方向，這是「後後勝於前前」的走向使得後來者更具圓熟的特質。正如覺意三昧的一念推檢及三觀之三三昧，最後旨歸於《摩訶止觀》圓融三諦、一心三觀之圓教思想，直趨觀自生心之上乘圓頓法。可以說這是整合之前的次第止觀禪法之法要而邁向更為精要的直趨一心的圓具之修行。換言之，覺意三昧之一念推檢無生的意涵，及三觀的思想在《摩訶止觀》中開展為「破法遍」。由此破法遍之所取意的一念無生頓觀諸法實相，直入「法華」中道實相的

「正直捨方便，但說無上道」的「即空、即假、即中」，是一心三諦之圓觀的最上乘圓頓觀法。因此之故，次第三觀禪法便成爲一心三觀之助道行法的前方便法門。亦即由《摩訶止觀》的立場來看待覺意三昧，此禪法也就爲其前方便之行門，二者之間也就構成前後進展的關係。

要言之，覺意三昧的觀心法門到《摩訶止觀》的一心三觀之圓頓止觀的發展過程之中，覺意三昧是立足於前驅的過渡關係。也就是說圓頓止觀到了《摩訶止觀》才真正的發展出來，而且以一心三觀做爲闡述圓頓上乘修法之要，這也就呈顯了《覺意三昧》是一心三觀和次第三觀的結合之蘊育轉型期。

覺意三昧的動中禪修在時代中的意義

在日新月異科技文明的進步下，造就競爭的時代，也推動人們的腳步越來越縮緊，愈求快速的成果見彰，於是速食麵的口號衝急人們的思考，使人們追求對諸事立即的效彰反應。另一方面，對物慾的追求與嚮往，也隨著時代的進步而日增無減，促使新世代的觀念中，以爲物資充足的享受就是精神的慰藉，孰不知人性在物慾之後，那一份空虛的心靈，是無所適從的。因此，不論是在紛擾的世局裡，在緊張的生活中，或是物資滿足之後的空虛，人們開始漸漸的感覺到精神層面的問題，禪修也就開始慢慢的受到注意，以禪修來舒緩精神的緊繃，療治心靈的痛苦，擺脫束縛，追尋心靈的解放與自在，這就是禪修在時代中的具體意義表現，以及禪修在現世中對人類心靈療治所擔任的重要一角。

禪修不論是在印度佛教，或是在中國佛教中，始終一直是緊密的結合在僧團中，爲僧伽的戒定慧三學中的定學和慧學所攝。然而，解脫的大法，經由佛陀爲應化根機，而開演出不少法門，禪修的定學於焉而成立許多禪門，加上禪法傳入中國後，再經由祖師們的實際體驗修持，更有百花齊放之勢，成爲所謂的：「方便有多途，歸元無二路」的多元化。

³³² 知禮《千手眼大悲心咒行法》大正四六·974下。

然而，不論是世俗的，或是出世的，在時代的轉變與趨勢中，不得不跟時代的巨輪前進邁動，人們不離於事務繁忙。在事務忙中，如何有能另一面配合修禪，筆者認為是一個重要的課題。而禪修的法門經由祖師大德的多方考量，也適時為因應所需而加以設計釋放許多門路。如覺意三昧法門，經由天台智者大師的闡釋後，它一方面也扮演動中禪修的活用性質，做為方便禪修之入門，以生活中的一切行、住、坐臥、作作、言談之中，隨時作觀，攝住心念，觀照自己的起心動念處，隨所行的一切行事當中，以般若的空性智慧徹見諸法本源，透見自心本源，了知緣起性空之義，當下得入解脫自在的清淨佛性。若以世俗而言，可以做為生活上的一種療治身心之法，使人生苦惱之心靈解放。筆者認為這個法門，不論是於出世的或是世俗的人而言，它具有這個時代中一個重要的意義。換言之，這種在日常生活中，隨所行事的一種活用的動中禪修，可以做為因應這個繁忙時代的人來修持，不管是何時何地都可以修持，而不必侷限在某一種儀軌，或須要一個遠離塵囂之處才能修持的法門。而且這個法門一方面也結合六波羅蜜的方便行而修，可以說這種法門，即適合出世解脫法或出家菩薩行所修，也適合在家居士的療治身心的需要，適合在家菩薩慈善行者，是兩相俱宜的法門。所以，筆者以為覺意三昧在此一時代中，具有其重大意義。

最後說明，本論文限於時間關係與筆者目前能力所及，尚有許多不足之處，如未能參考歐美方面的學界英文資料，只能就台灣、大陸、日本三方面之學界研究成果參考資料，以及未能一一深入研究之處。諸如覺意三昧的成立年代時期，究竟出於何時？由於灌頂的傳記沒有詳載，加上文獻資料不足，本文未加以深入研究，只能依據學界的研究成果，推論為早期所出的禪法。其次，由覺意三昧四句推檢無生義後續開展的《摩訶止觀》之圓教無生義，由於能力所及，亦未進一步討論，以及「陰界入」的部份也未及論述。還有與智者其他止觀禪門著作，也未能一一加以羅括。以上這問題，本論文實未能照顧所及，卻可以再加以探討的地方，對於研究不及未竟之處，筆者祈待有因緣

再繼續努力完成。

附錄

各經論對覺意三昧文獻出處之總表

經名	稱譯	相關內容
《阿含經》	七覺意	念覺意、法覺意、精進覺意、喜覺意、猗覺意、定覺意、護覺意
《安般守意經》	七覺意	從諦念諦是名爲覺意，得道意。從諦觀諦是名爲法識覺意，得生死意。從諦身意持是名力覺意，持道不失爲力。從諦足喜諦是名愛覺意，貪道，法行道，行道法。從諦意得休息，是名息意覺，已息安隱。從諦一念意，是名定覺意，自知意已安定。從諦自在意在所行從觀，是名守意覺。從四諦觀意，是名七覺意。 ³³³
《普曜經》	覺意法門	覺意道業，寂然止觀。 ³³⁴ 脫門一心覺意清涼，曉了聖明，禪思清涼以開化之。 解真諦法，覺意法門 ³³⁵
《悲華經》	有覺三昧	有覺三昧，入是三昧即能覺悟一切諸法。 ³³⁶
《大乘悲分陀利經》	覺分三昧	覺分三昧，能覺諸法。 ³³⁷
《放光般若經》	主覺三昧	復有主覺三昧者，於諸三昧有七覺意。 ³³⁸
《光讚經》	覺意三昧	有三昧名覺意句。 菩薩摩訶薩，欲了覺意三昧正受，當學般若波羅蜜。 ³³⁹
《摩訶般若波羅蜜多經》 鳩摩羅什譯	覺意三昧	云何名覺意三昧，住是三昧，諸三昧中得七覺分，是名覺意三昧。 ³⁴⁰
《摩訶般若波羅蜜多經》 玄奘譯	具覺支三摩地	云何具覺支三摩地，善現，謂若住此三摩地時，令一切定於七覺支速得圓滿，是故名爲具覺支三摩地。 ³⁴¹
《大智度論》	覺意三昧	覺意三昧者，得是三昧令諸三昧變成無漏

³³³ 安世高《安般守意經》大正十五·頁170下。

³³⁴ 竺法護《佛說普曜經》大正三·頁484上。

³³⁵ 竺法護《佛說普曜經》大正三·頁487中。

³³⁶ 曇無讖《悲華經》大正三·221下。

³³⁷ 失譯《大乘悲分陀利經》大正三·278下。

³³⁸ 無羅叉《放光般若經》卷四，大正八·24中。

³³⁹ 竺法護《光讚經》卷三，大正·八165上。

³⁴⁰ 鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》大正八·252下。

³⁴¹ 玄奘《大般若波羅蜜多經》卷二五，大正五·295中、下。

		與七覺相應，譬如石汁一斤能變千斤銅爲金無量。 ³⁴²
--	--	---------------------------------------



參考書目

³⁴² 鳩摩羅什《大智度論》大正二五・401上。

【經論典籍】

- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》，大正藏第二冊。
- 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》，《大正藏》第二冊。
- 失譯·《大乘悲分陀利經》，《大正藏》第三冊。
- 西晉·竺法護譯《佛說普曜經》，《大正藏》第三冊。
- 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜經》，《大正藏》第七冊。
- 西晉·無羅叉譯《放光般若經》，《大正藏》第八冊。
- 西晉·竺法護譯《光讚經》，《大正藏》第八冊。
- 姚秦·竺佛念《最勝問菩薩十住除垢斷結經》，《大正藏》第十冊。
- 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》，《大正藏》第十二冊。
- 姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》《大正藏》第十二冊。
- 後漢·安世高譯《安般守意經》，《大正藏》第十五冊。
- 姚秦·鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》，《大正藏》第十五冊。
- 姚秦·鳩摩羅什譯《禪法要解》，《大正藏》第十五冊。
- 姚秦·鳩摩羅什譯《思惟略要法》，《大正藏》第十五冊。
- 姚秦·鳩摩羅什譯《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》第十五冊。
- 姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》第二十四冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》，《大正藏》第二十五冊。
- 唐·玄奘譯《阿毗達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊。
- 北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》，《大正藏》第三十冊。
- 隋·慧思撰《法華經安樂行義》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·慧思撰《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛說《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛說《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛說《妙法蓮華經玄義疏》，《大正藏》第三十三冊。
- 隋·智顛說《妙法蓮華經文句》，《大正藏》第三十三冊。
- 隋·智顛說《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛說《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛說《六妙門》，《大正藏》第四十六冊。

- 隋·智顛說《四教義》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛述《觀心論》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛述《法界次第初門》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顛撰《法華三昧懺儀》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·灌頂撰《國清百錄》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·灌頂撰《觀心論疏》，《大正藏》第四十六冊。
- 唐·湛然述《摩訶止觀輔行傳弘決》，《大正藏》四十六冊。
- 唐·湛然述《止觀義例》，《大正藏》四十六冊。
- 唐·湛然述《止觀大意》，《大正藏》四十六冊。
- 明·智旭《教觀綱宗》，《大正藏》第四十六冊。
- 宋·知禮《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第四十六冊。
- 宋·志磐撰《佛祖統記》，《大正藏》第四十九冊。
- 隋·灌頂撰《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》第五十冊。
- 唐·道宣撰《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊。
- 唐·道宣撰《大唐內典錄》，《大正藏》第五十冊。
- 宋·士衡撰《天台九祖傳》，《大正藏》第五十一冊。
- 唐·最澄撰《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》第五十五冊。
- 梁·僧佑撰《出三藏記集》，《大正藏》第五十五冊。
- 隋·慧思撰《隨自意三昧》，《卍續藏》第九十八冊。

【專書】

中文學者（依姓氏比劃排列）

- 王雷泉釋譯《摩訶止觀》台北：佛光出版，1997。
- 尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學，1999。
- 印順法師《成佛之道》增注本，台北：正聞出版，1994。
- 呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，1993。
- 吳汝鈞《天台智顛的心靈哲學》，台北：商務書局，1999。
- 洪修平《禪宗思想形成與發展》，江蘇：古籍出版，2000。
- 董平《天台宗研究》，上海古籍，新華書房，2002。

- 陳英善《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版，1995。
- 陳英善《天台性具思想》，台北：東大出版，1997。
- 黃懺華《佛教史略與宗派》，台北：木鐸，1998。
- 楊郁文《阿含要略》，台北：東初，1994。
- 張曼濤編《天台學概論》，《現代教學術叢刊 55》，台北：大乘文化，1979。
- 張曼濤編《天台宗之判教與發展》，《現代教學術叢刊 56》，台北：大乘文化，1979。
- 張曼濤編《天台思想論集》，《現代教學術叢刊 57》，台北：大乘文化，1979。
- 張曼濤編《天台典籍研究》，《現代教學術叢刊 58》，台北：大乘文化，1979。
- 湯用彤《魏晉南北朝佛教史》，台北：台灣商務，1997。
- 湯錫予《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文出版，1985。
- 賈虎臣《中國歷代帝王譜系彙編》，台北：正中書局，1994。
- 潘桂明《智顛評傳》，南京大學，1996。
- 潘桂明、吳忠偉《中國天台宗通史》，江蘇：古籍出版，2001。
- 藍吉富《隋代佛教史述論》，台北：台灣商務，1993。
- 釋慧嶽《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰，1995。
- 釋聖嚴《大乘止觀法門之研究》，台北：東初出版，1987。
- 釋聖嚴《天台心鑰－教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2003。
- 釋大睿《天台懺法之研究》台北：法鼓文化，2000。
- 釋見聞《天台教學綱要》，台北：世樺出版，2002。
- 釋慈怡編《佛教史年表》，高雄，佛光出版，1987。

國外學者

- 大野榮人《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994。
- 中村元·余萬居《中國佛教發展史》，台北：天華出版，1984。
- 田村芳朗等著·釋慧嶽譯《天台思想》，台北：華宇出版，1998。

石津照璽《天台實相論の研究》－存在の極相を索，東京：弘文堂書房，1947。

池田魯參《摩訶止觀研究序說》，京都：大東出版社，1986。

佐藤哲英《天台大師の研究》京都：百華苑刊，1967。

佐藤哲英《續・天台大師の研究－天台智顛をめぐる諸問題》，京都：百華苑刊，1967。

安藤俊雄《天台學－根本思想とその展開》京都：平樂寺書店，1982。

安藤俊雄著・釋演培譯《天台性具思想論》台北，天華天版，1992。

惠谷隆戒《天台教學概論》京都：佛教大學，1986。

新田雅章《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1987。

橫超慧日《中國の佛教》，東京：大藏出版，1981。

關口真大《天台止觀の研究》，東京：岩波書店，1985。

關口真大《天台小止觀の研究》，東京：山喜房佛書林，1979。

關口真大《天台教學の研究》東京：大東出版社，1978。

鎌田茂雄著・關世謙譯《中國佛教史》，台北：新文豐，1976。

鹽田良道《天台思想と東アジア文化研究》鹽入良道先生追悼論文集，東京：山喜房佛書林，1997。

【論文、期刊】

王仲堯《隋唐佛教判教思想研究》，成都：巴蜀書社，2000。

戈國龍〈《摩訶止觀》之圓頓義〉《中國佛教學術論典》4，高雄：佛光，2001。

李四龍《智顛思想與宗派佛教的興起》，《中國佛教學術論典 14》，高雄：佛光，2001。

李四龍《智顛觀心論思想述評》，《中國佛教學術論典 14》，高雄：佛光文教。

林志欽《智者大師教觀思想之研究》中國文化哲研所博士論文，1999。

俞學明《智顛三諦思想研究》，《中國佛教學術論典 14》，高雄：佛光，2001。

張風雷《智顛佛教哲學述評》，《中國佛教學術論典 5》，高雄：佛光，

2001。

郭泉·許寧《隋唐佛學圓融思想研究》，《中國佛教學術論典 16》，高雄：佛光，2001。

釋仁惟《天台智顛法華三昧懺儀之研究》，東方人文研究所碩士論文，2001。

楊麗莉《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》之研究，南華大學碩士論文，2002。

釋如睿〈天台圓教的義理與實踐〉—以《四念處》為探討之中心，南華佛教學研所 2000。

仙山石景章〈天台三大部の引用書目について—『摩訶止觀』と『首楞嚴三昧經』〉東京：《印度學佛教學研究》第 30 卷：1 號，1969。

李志夫〈天台宗之理事觀〉台北：《華岡佛學報》第六期，1983。

周伯勳〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，收於《文史哲學報》第 38 期，台北，1980。

涂豔秋〈從禪數到禪智〉，發表於第四屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會，2001。

郭朝順〈智者的圓頓思想〉，收於《中華佛學學報》第 5 期，1992。

陳英善〈慧思與智者心意識之探討〉收於《中華佛學學報》第 11 期，1998。

智軍〈天台覺意三昧的特色〉，《法光雜誌》第 68 期，第三版。

賴賢宗〈天台三諦與曹洞五位〉，收於《東吳哲學學報》，台北，2000。

賴賢宗〈天台佛性的詮釋學與中國佛教哲學在 21 世紀的發展〉，《現代佛教學會》，台北，2002。

賴賢宗〈從如來藏三義到天台佛性論〉《第六次儒佛會通論文集》台北：華梵大學，2002。

賴鵬舉〈關河的禪法—中國大乘禪法的肇始〉，收於《國立藝術研究中心》，台北，1996。

藤井教公〈天台智顛のアビダルマ教學—四運心を中心にして〉，東京：《印度學佛教學研究》第 35 卷：2 號，1987。

釋大常〈智者大師三藏教思想形成景之初探〉，《現代佛學研究》，2001。

釋慧開〈早期天台禪法之修持〉收於《中印佛泛學論》台北：東大，1993。



參考書目

一、經論典籍

- 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》，《大正藏》第二冊。
- 西晉·無羅叉譯《放光般若經》，《大正藏》第八冊。
- 後漢·安世高譯《安般守意經》，《大正藏》第十五冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》，《大正藏》第十五冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯《禪法要解》，《大正藏》第十五冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯《思惟要略法》，《大正藏》第十五冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯《首楞嚴三昧經》，《大正藏》第十五冊。
- 後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》，《大正藏》第二十五冊。
- 姚秦·竺佛念譯《瓔珞本業經》，《大正藏》第二十四冊。
- 唐·法藏述《華嚴探玄記》，《大正藏》第三十五冊。
- 梁·僧佑撰《出三藏記集》，《大正藏》第五十五冊。
- 隋·智顓說《妙法蓮華經玄義疏》，《大正藏》第三十三冊。
- 隋·智顓說《妙法蓮華經文句》，《大正藏》第三十三冊。
- 隋·智顓說《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓說《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓說《六妙門》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓說《四念處》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓述《觀心論》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·灌頂撰《觀心論疏》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓說《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓述《法界次第初門》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓說《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·智顓撰《法華三昧懺儀》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·慧思撰《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·慧思撰《法華經安樂行義》，《大正藏》第四十六冊。
- 隋·慧思撰《隨自意三昧》，《卍續藏》第九十八冊。
- 隋·灌頂撰《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》第五十冊。
- 隋·灌頂撰《國清百錄》，《大正藏》第四十六冊。

唐·湛然述《法華文句》，《大正藏》第三十四冊。
唐·湛然述《摩訶止觀輔行傳弘決》，《大正藏》四十六冊。
唐·湛然述《止觀義例》，《大正藏》四十六冊。
唐·湛然述《止觀大意》，《大正藏》四十六冊。
唐·法藏撰《法華遊心法界》，《大正藏》第四十五冊。
唐·道宣撰《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊。
唐·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊。
唐·道宣撰《大唐內典錄》，《大正藏》第五十冊。
唐·最澄撰《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》第五十五冊。
宋·志磐撰《佛祖統記》，《大正藏》第四十九冊。
宋·士衡撰《天台九祖傳》，《大正藏》第五十一冊。
明·智旭《教觀綱宗》，《大正藏》第四十六冊。

二、中文資料

鎌田茂雄著·關世謙譯《中國佛教史》，台北：新文豐，1976。
田村芳朗等著·釋慧嶽譯《天台思想》，台北：華宇，1998。
張曼濤編《天台學概論》，《現代教學術叢刊 55》，台北：大乘文化，1979。
張曼濤編《天台宗之判教與發展》，《現代教學術叢刊 56》，台北：大乘文化，1979。
中村元·余萬居《中國佛教發展史》，台北：天華，1984。
張曼濤編《天台思想論集》，《現代教學術叢刊 57》，台北：大乘文化，1979。
張曼濤編《天台典籍研究》，《現代教學術叢刊 58》，台北：大乘文化，1979。
釋慈怡編《佛教史年表》，高雄，佛光出版，1987。
安藤俊雄著·釋演培譯《天台性具思想論》台北，天華，1992。
藍吉富《隋代佛教史述論》，台北：台灣商務，1993。
呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華，1993。
賈虎臣編《中國佛歷代王譜系》台北：正中，1994。

- 釋慧嶽《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰，1995。
- 陳英善《天台緣起中道實相論》，台北：東初，1995。
- 潘桂明《智顛評傳》，南京大學，1996。
- 陳英善《天台性具思想》，台北：東大，1997。
- 王雷泉釋譯《摩訶止觀》台北：佛光，1997。
- 尤惠貞《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義：南華，1999。
- 戈國龍〈《摩訶止觀》之圓頓義〉《中國佛教學術論典》4，高雄：佛光，2001。
- 張風雷《智顛佛教哲學述評》，《中國佛教學術論典 5》，高雄：佛光，2001。
- 李四龍《智顛思想與宗派佛教的興起》，《中國佛教學術論典 14》，高雄：佛光，2001。
- 李四龍《智顛觀心論思想述評》，《中國佛教學術論典 14》，高雄：佛光文教
- 俞學明《智顛三諦思想研究》，《中國佛教學術論典 14》，高雄：佛光，2001。
- 王仲堯《隋唐佛教判教思想研究》，成都：巴蜀書社，2000。
- 釋大睿《天台懺法之研究》台北：法鼓，2000。
- 釋見聞《天台教學綱要》，台北：世樺出版，2002。
- 釋聖嚴《大乘止觀法門之研究》，台北：東初出版，1987。
- 印順法師《成佛之道》增注本，台北：正聞出版，1994。
- 郭泉·許寧《隋唐佛學圓融思想研究》，《中國佛教學術論典 16》，高雄：佛光，2001。
- 湯用彤《魏晉南北朝佛教史》，台北：台灣商務，1997。
- 湯錫予《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文出版，1985。
- 黃懺華《佛教史略與宗派》，台北：木鐸，1998。
- 林志欽《智者大師教觀思想之研究》中國文化哲研所博士論文，1999。
- 釋仁惟《天台智顛法華三昧懺儀之研究》，東方人文研究所碩士論文，2001。
- 釋如睿《天台圓教的義理與實踐》—以《四念處》為探討之中心，南華佛教學研所 2000。

- 李志夫〈天台宗之理事觀〉台北：《華岡佛學報》第六期，1983。
- 蔡惠明〈智者大師的「一心三觀」學說〉台北：《內明雜誌》164期，1985。
- 釋慧開〈早期天台禪法之修持〉收錄於藍吉富編《中印佛學論》台北：東大，1993。
- 李志夫〈天台宗之理事觀〉收於《華岡佛學學報》第6期。
- 陳英善〈慧思與智者心意識之探討〉收於《中華佛學學報》第11期，1998。
- 賴賢宗〈天台三諦與曹洞五位〉，收於《東吳哲學學報》，台北，2000。
- 賴賢宗〈天台佛性的詮釋學與中國佛教哲學在21世紀的發展〉，收於《現代佛教學會》，台北，2002。
- 郭朝順〈試論智顛「觀心釋」的詮釋意涵〉，收於《現代佛教學會》2002。
- 郭朝順〈智者的圓頓思想〉，收於《中華佛學學報》第5期，1992。
- 尤惠貞〈天台學之傳衍與開展—從智顛之圓頓教觀—到湛然之性具圓教〉收於《第三屆當代宗教學學術研討會》，嘉義：南華大學，1999。
- 釋大常〈智者大師三藏教思想形成景之初探〉，收於《現代佛學研究》，2001。
- 賴鵬舉〈關河的禪法—中國大乘禪法的肇始〉，收於《國立藝術研究中心》，台北，1996。
- 涂豔秋〈從禪數到禪智〉，發表於第四屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會，2001。
- 周伯勳〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，收於《文史哲學報》第38期，台北，1980。

三、外文資料

- 佐藤哲英《天台大師の研究》京都：百華苑刊，1967。
- 佐藤哲英《續·天台大師の研究—天台智顛をめぐる諸問題》，京都：百華苑刊，1967。
- 大野榮人《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994。
- 橫超慧日《中國の佛教》，東京：大藏出版，1981。

- 關口真大《天台止觀の研究》，東京：岩波書店，1985。
- 關口真大《天台小止觀の研究》，東京：山喜房佛書林，1979。
- 關口真大《天台教學の研究》東京：大東出版社，1978。
- 安藤俊雄《天台學－根本思想とその展開》京都：平樂寺書店，1982。
- 安藤俊雄《天台學論集》止觀と淨土，京都：平樂寺書店，1978。
- 池田魯參《摩訶止觀研究序説》，京都：大東出版社，1986。
- 新田雅章《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1987。
- 石津照璽《天台實相論の研究》－存在の極相を索，東京：弘文堂書房，1947。
- 鹽田良道《天台思想と東アジア文化研究》鹽入良道先生追悼論文集，東京：山喜房佛書林，1997。
- 山内舜雄《禪と天台止觀》東京：大藏出版，1986。
- 惠谷隆戒《天台教學概論》京都：佛教大學，1986。
- 安藤俊雄＜天台止觀の中心問題＞，東京：《印度學佛教學研究》第2卷：2號，1954。
- 仙山石景章＜天台三大部の引用書目について－『摩訶止觀』と『首楞嚴三昧經』＞東京：《印度學佛教學研究》第30卷：1號，1969。
- 藤井教公＜天台智顛のアビダルマ教學－四運心を中心にして＞，東京：《印度學佛教學研究》第35卷：2號，1987。
- 秋田光兆＜智顛の一即一切義＞，東京：《印度學佛教學研究》第35卷：1號，1986。
- 濱田耕生＜玄義止觀における止觀の五種＞，東京：《印度學佛教學研究》第7卷：1號，1958。
- ＜「俱舍論」毗曇の智顛教學について＞，東京：《印度學佛教學研究》
- 佐藤哲英＜天台大師における圓行位の形成＞，東京：《印度學佛教學研究》第10卷：2號，1962。