

香港大學佛學研究中心

漢文佛典課程(2009)

《摩訶止觀》選讀

講者：李葛夫

(甲) 課程大綱

- (一) 天台宗概說
- (二) 天台教觀的特色
- (三) 《摩訶止觀·正觀章》選讀

(乙) 參考書目

- 1) 《摩訶止觀》。《佛教大系》22-26冊。台北：新文豐出版公司。
- 2) (唐)荊溪：《摩訶止觀輔行傳弘決》。台北：中華佛教文獻編撰社。
- 3) 李志夫編：《摩訶止觀之研究》。台北：法鼓文化。
- 4) 振法：《摩訶止觀導讀》。台北：法鼓文化。
- 5) 寶靜講，顯明補：《摩訶止觀述記》。台北：止觀弘法印經處。
- 6) (唐)湛然：《摩訶止觀義例》。《大正藏》46冊。
- 7) (隋)灌頂：《隋天台智者大師別傳》。《大正藏》第50冊。
- 8) (高麗)諦觀：《天台四教儀》。《大正藏》第46冊。
- 9) (明)蕩益：《教觀綱宗》。《卍續藏》第101冊。
- 10) (明)蕩益：《教觀綱宗釋義》。《卍續藏》第101冊。
- 11) (唐)荊溪撰(宋)從義注：《始終心要注》。《卍續藏》第100冊。
- 12) (日)凝然：《八宗綱要》。高雄：佛光出版社。
- 13) 慧嶽：《天台教學史》。台北：中華佛教文獻編撰社。
- 14) 曉雲：《天台宗論集》。台北：原泉出版社。
- 15) 靜權：《天台宗綱要》。台北：佛陀教育基金會。
- 16) 唐君毅：《中國哲學原論·原道三》。台北：學生書局。
- 17) 牟宗三：《佛性與般若》。台北：學生書局。
- 18) (日)新田雅章著，余玉盞譯：《天台哲學入門》。台北：東大圖書。
- 19) (日)田村芳朗著：《天台思想》。台北：華宇出版社。
- 20) (日)安藤俊雄著，演培譯：《天台性具思想論》。台北：天華出版社。

- 21) (日)安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學—根本思想及其開展》。
台北：慧炬出版社。
- 22) (日)鎌田茂雄著，轉瑜譯：《天台思想入門》。高雄：佛光出版社。
- 23) (日)安藤俊雄著，演培譯：《天台性具思想論》。台北：天華出版社。
- 24) 張曼濤主編：《天台學概論》。台北：大乘文化出版社。
- 25) 張曼濤主編：《天台宗之判教與發展》。台北：大乘文化出版社。
- 26) 張曼濤主編：《天台思想論集》。台北：大乘文化出版社。
- 27) 張曼濤主編：《天台典籍研究》。台北：大乘文化出版社。
- 28) 陳英善：《天台緣起中道實相論》。台北：法鼓文化。
- 29) 吳汝鈞：《天台智顓的心靈哲學》。台北：商務印書館。
- 30) 郭朝順：《天台智顓的詮釋理論》。台北：里仁書局。
- 31) 潘桂明，吳忠偉著：《中國天台宗通史》。江蘇古籍出版社。
- 32) 林鳴宇：《天台文類·天台法數校釋》。上海古籍出版社。
- 33) 王雷泉釋譯：《摩訶止觀》。高雄：佛光山。
- 34) 程群：《摩訶止觀修道次第解讀》。上海古籍出版社。
- 35) (美)任博克著，吳忠偉譯：《善與惡—天台佛教思想中的遍中整體論》。上海古籍出版社。
- 36) (日)池田魯參：《詳解摩訶止觀》。東京：大藏出版。
- 37) (日)關口真大校注：《摩訶止觀》。東京：岩波書店。
- 38) (日)池田魯參著，劉欣如譯：《只管打坐》。台北：大展出版社。

(一) 天台宗概說

(I) 傳承

天台宗立祖相承可分為兩種說法，一種是「金口相承」，說明天台法門的起源是從摩訶迦葉得佛陀自內證法門而傳阿難→商那和修→優婆塞多→提迦多→彌遮迦→佛陀難提→佛陀密多→脇比丘→富那奢→馬鳴→毗羅比丘→龍樹菩薩。另一種是「今師相承」，即由智顛師事南嶽慧思，慧思師事北齊慧文，而慧文則直承龍樹。這兩種相承法脉，「金口相承」是由上至下，「今師相承」是由下溯上，以龍樹為銜接人物。下文茲列舉由北齊慧文至明末蕩益以見天台宗的傳承大概：

北齊慧文

慧文禪師俗姓高，生卒年月及地點皆不詳。據《佛祖統紀》所載，文師「當北朝魏齊之際，行佛道者。」而灌頂大師更說他「當齊高之世，獨步河淮。」可見慧文是東魏、北齊間的北方禪者，他所處的時代，正值禪宗二祖慧可弘揚達摩的禪法、僧稠推廣佛陀扇多所傳《涅槃經》四念處禪法。慧文、慧可、僧稠三人可說是東魏、北齊同時同地教授禪法的大德。

有關慧文禪師的禪法，據《佛祖統紀》所說，文師是在閱讀《大智度論》解釋《大般若經》「三智(一切智、道種智、一切種智)實在一心中得」後，依之而修一心三觀法門。他又依龍樹《中論》之「眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。」而恍然大悟因緣所生法即空、即假、即中的一境三諦，因而契入中道，得見諸法實相。此後文師便依此法門立為心觀，傳授於慧思，思師以之修行而得六根清淨位，後於南嶽大弘此法門。

文師的禪法在北齊地域並無太大發展，究其原因，當為北方盛行聲聞禪數之學，對般若性空的實相心觀不太注重，加上北齊時代受到爪哇火山爆發而致天氣惡化，嚴寒的日子久長；致大眾多欲修造彌勒菩薩半跏趺像，藉禮拜佛像以祈災難早息，致文師之禪法最後在南方始得發揚光大。

東陽傅翕

北齊慧文禪師以《大智度論》及《中論》建立「一心三觀」法門而開天台禪法，此種禪觀修法，亦受到同時代的東陽傅翕大力推崇，成為南方的重要禪法。傅翕是南朝佛教的一個神異人物，浙江義烏人，字玄風，號善慧，傳說他是彌勒轉生，後人多稱他為傅大士。

傅翕年青時與鄉里之人捕魚，但每次有收獲後，他總是將魚籠沉入水中，讓魚兒自決去留。24歲那年，在沂水捕魚時，遇見胡僧嵩頭陀(有說是達摩)，感知宿緣，遂與妻捨漁具入松山結庵修行，白天種菜，晚上則講論佛法，經歷七年苦行，感得釋迦、金粟、定光三佛放光，自此來山共修或問道者日漸增多。鄉人信眾更為他集資興建雙林寺，並造九層磚塔。

梁武帝大通四年(532)，縣人聯名舉薦傅翕進京，幾經波折，帝迎請入宮。大士日常授以禪觀，兼講述《維摩詰經》及《思益經》等。後大士預知梁朝大亂，欲燒身為眾生代罪，但徒眾不捨，反將自己身命相代，大士唯有留世度生。至陳朝天嘉二年(561)，大士行道於松山，感得七佛在前、維摩居後，整個山頂黃雲遍蓋，後改山名為雲黃山。晚年布施不斷，又常舉辦法會以祈息災，至569年四月入滅，住世73歲。

傅翕雖非僧眾，但其行事卻影響深遠。他極力提倡的三觀一心、四運推檢之禪法，可說是天台教觀的重要啟迪者。唐代天台宗荊溪大師在其《止觀義例》一書中說：

「東陽大士位居等覺菩薩，尚以三觀四運作為心要。他在(獨自詩)謂『獨自精，其實離聲名，三觀一心融萬品，荊棘叢林何處生？獨自作，問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬累何能縛？』何況三觀本來出自《瓔珞經》，今得補處大士金口親承，可見天台教學實在是遠紹佛意，故得與大士相契合。」

可見天台家之教觀法門，一方面是由慧文禪師所開拓出來，另一方面亦得力於這位彌勒轉世之傅翕大力推揚，成為支持天台教行的聖言量。

南嶽慧思

天台宗三祖慧思大師，俗姓李，北魏宣武延昌四年(515)生於河南省上蔡縣。少年時常常夢見自己與數友讀誦《法華經》，又夢感普賢菩薩摩頂授學，智慧大開。十五歲那年出家，至二十歲受具足戒後，嚴持日中一食之戒，專誦《法華經》。後閱《妙勝定經》，開始修習禪定，到處尋師參學，得遇慧文禪師，面授觀心法要，白天擔任僧眾職事，夜間坐禪達旦，三七日後，頓見一生善惡業相，於是更精勤修習，卻遭到禪魔干擾，身不自主。後反思病障實源自業惑而生，故堅決反觀心源令業障降伏，更動八觸得發根本禪，大悟「法華三昧」，自此一切經義皆無所不達，四方來問道者日增。

548年，大師在河南袁州，與大眾講習禪法後，受邪師猜忌，竟被人下毒幾致喪命，幸得禪力深厚，才免於難，從此率眾南行，先抵信州，再往郢州。在郢州說法時，再被人在食物中下毒，幸專念「般若波羅密」而令體內毒性消散，但同行三徒眾卻未能幸免，中毒身亡。

555年，大師41歲，入光州大蘇山，在開岳寺、觀邑寺講《大品般若經》，信眾大增，遂發願寫造金字《般若經》，至558年在齊光寺完成願望，為了紀念這件大事，他撰寫了一篇〈立誓願文〉，敘述自己出家學道、習禪弘教及立志度生等因緣。此文一出，流通各地，遠近來學習者更多，當中更包括後來創建天台宗的智顛大師，不避戰亂，遠道而來向他參學。思大師在光州弘法十四年後，於569年率眾四十餘人前往湖南，登南嶽衡山，繼續弘揚禪教，力糾南方重論輕禪之風氣。陳宣帝得知師之道跡，便迎請師至帝都棲玄寺，講《大品般若經》，陳主尊為「大禪師」，一時道俗無不傾心歸敬。大師後再返南嶽，繼續傳授禪法，至557年，在

半山道場大集徒眾，勸勤修法華、般若三昧，至六月廿二早晨，安詳示寂，異香滿室，世壽六十三，法臘四十九年。

大師之禪學，一方面得力於慧文禪師的「三智在一心中得」的觀心法門，另一方面是將文師的真傳結合到他對《法華經》的體會，從而開創一種圓頓教法來修習「法華三昧」，此種新禪學實踐，到了智顛大師，便正式開展出天台教觀雙美的圓教法門。

智者大師

智顛是天台宗正式開山祖師，他祖籍許州穎川，後隨西晉王朝南遷，至湖南華容縣定居。據說大師出生時夜現神光，兼照鄰里。17歲那年，值梁朝亡國，大師驚嘆榮華難以長久，凋離卻易觸及，於是在荊州長沙寺發弘大願，誓出家修行。翌年，依長沙果願寺法緒大師出家，從慧曠律師學律，至20歲受具足戒時，大師已精研戒律，深好禪觀。

陳文帝天嘉元年(560)，大師22歲，遙聞慧思禪師在光州大蘇山，其地位處南陳、北齊邊境，時常有戰禍。大師知慧思禪師德高，故不畏兵刃之險，以「朝聞道，夕死可矣」的精神，冒險前往。慧思禪師初見大師，便說：「昔日在靈鷲山同聽《法華經》，今日宿緣再來重聚。」遂為大師說《法華經·四安樂行》。大師徹夜精勤，經歷二周後，在誦《法華經·藥王品》時，得證法華三昧前方便及持初旋陀羅尼，慧思大師並預言大師在說法人中，最為第一。

568年，慧思禪師往南嶽衡山，囑大師與法喜等27人赴陳都金陵弘法。二年後在瓦官寺開講《法華經》題，以五時八教判釋佛陀一代教化，奠定天台教觀新義。大師在瓦官寺留八年，還講授了《大智度論》、《釋禪波羅密次第法門》及《六妙法門》等重要教學理論。

到了575年，大師離開南京，入天台山行頭陀行，於石橋遇一老僧指示山下有皇太子寺基，當三國統一時，若寺院得成，國家必定清平，可稱為「國清寺」。十年後，大師再往陳都，於光宅寺講《法華經》，由門人灌頂筆錄而成《法華文句》。直至陳代滅亡，大師便上廬山居。

隋開皇十一年(591)，晉王楊廣為揚州總管，聞大師德風，派使者往廬山請師往揚州傳戒，大師與楊廣約法四章後始往授菩薩戒，晉王尊稱大師為「智者」。次年，師回到故鄉荊州創建玉泉寺以報生地恩，並在寺內講《法華玄義》及《摩訶止觀》。595年，再應晉王之請到揚州，大師臨別以木椽標示新寺殿堂，並作圖教示大眾造寺之法。當出山至石城時示疾入寂，世壽六十，僧臘四十。大師圓寂後，晉王依照其遺願建成「國清寺」，成為天台宗祖庭。

大師一生講經無數，皆由弟子灌頂記錄成冊，其中《法華玄義》、《法華文句》及《摩訶止觀》合稱為天台三大部，奠定了天台教學的理論與實踐。

章安灌頂

智者大師一生講經弘教無數，能夠將他對天台教觀義理記錄整理流傳後世的，實得力於章安尊者(561-632)。尊者是浙江臨海章安人，俗姓吳，法號灌頂。七歲便隨慧拯大師出家，記憶驚人，過目不忘。22歲那年拯師入滅，遂至天台山修禪寺謁見智者大師，學習天台教觀，研習不久，得到智者的印可，成為侍者。

593年，大師在玉泉寺聽受《法華玄義》，隨受隨記，翌年又受《摩訶止觀》，及後不斷將其師之講說，結集成冊達百餘卷。智者入滅後，師奉常住之命，將大師之遺書及經卷獻給晉王楊廣。晉王遂派官使往天台為智者設千僧齋，開始動工興建國清寺。當晉王為皇太子時，師與智瑛再奉表到長安稱賀，並謝造寺，太子命人詢問智者寂後靈異之事，師答以五事，令太子悲喜交集。

皇太子登基後，請各地高僧如僧燦、吉藏等雲集京師日嚴寺，舉行論辯法會。章安大師亦因而再赴長安，但途至華陰桃林山時，夜間遇上山洪暴發，同伴四散。到京城後，大師卻遭受讒言攻擊，被誣為巫師，惑亂世人。隋煬帝竟將大師流放到河北幽薊一帶，飽受冰寒之苦，但最令大師痛苦焦急的是智者之教觀典籍，尚留在天台山未被整理妥當。

611年，隋煬帝欲東征高麗，駕臨河北涿郡，因感念智者，遂釋放大師回天台山。時天下大亂，師未能安住於天台，惟有隱於沃洲、安洲等地，經歷了五年兵荒馬亂、糧食不足的困苦生活，終於完成了12卷《涅槃經疏》及1卷《涅槃經玄義》。

大師晚年住於會稽稱心精舍，講說《法華經》，至唐太宗貞觀6年(632)夏天，72歲的

章安大師示寂於國清寺，追諡為總持尊者。而大師在京遭到流放一事，其實亦可能蘊藏天台宗踏入低潮的一個玄機。

荊溪湛然

天台宗自章安大師圓寂後，分為國清寺及荊州玉泉寺兩個系統，前者重教觀，後者重戒律。國清寺系經歷了法華智威、天宮慧威、左溪玄朗三位祖師後，至荊溪湛然為天台第九祖。世謂天台宗的發展在智威到玄朗是一個低潮期，此大概由於唐代佛教的重鎮隨著國都設在長安而轉移，天台地處浙江沿海一帶，故受到漠視，而荊州玉泉寺系雖然出了鑑真及一行二位大師，但鑑真長於律學，後東渡日本，一行則擅於密教，對天台的教觀並無太大的弘揚。

唐代天台宗中興人物是荊溪湛然，師俗姓戚，711年生於荊溪(今江蘇武進)，年17值遇金華方岩禪師，得受天台止觀之法。20歲那年投禮左溪玄朗門下，至38歲才正式出家，依曇一律師學律。44歲時玄朗大師圓寂，唐室亦遭安史禍亂，師遂攜天台經籍，行腳於湖南長沙及江淮各地。就在這段遊方的日子，師與江淮僧眾四十餘人巡禮五臺聖境，在金閣寺

與密教大師含光相見。含光曾在南印度遇到一些精通龍樹中觀學的梵僧，他們竟問及智者大師之教觀，並再三叮囑含光他日若重到印土，務將智者之著作翻為梵文給他們受持。荆溪大師聽罷，深為天台教化竟能遠播印土而感激動，遂決志畢生推動台宗教觀，精勤詳釋智者的三大部巨著而有《釋籤》、《妙樂》、《輔行》的出現，大師豐碩的著作，俾後世習天台義理者得覓門徑，堪稱為記主。

大師為使天台教學得以長存不墜，遂確立性具實相說為台宗的第一原理，並撰寫《金剛錍》一書將當時華嚴宗的真如隨緣說攝入天台教理中作出分別，藉以顯出天台實相論的超越地位，重振唐代天台宗風。

興道道邃

湛然的傳法弟子中，最負盛名的有道邃、行滿、普門及梁肅。道邃更是日本天台宗所尊奉的初祖。大師俗姓王，陝西長安人，號興道，少年時官至監察御史，至24歲那年感悟世法無常，遂捨棄官職而出家學戒律。後夢見荆溪尊者於常州妙樂寺宣講天台教觀，遂南下尋師，隨荆溪座下五年，洞徹天台圓教奧旨。

796年，師往天台山，在修禪寺為信眾開示法要，與佛隴寺住持行滿大師深受時人仰慕。唐貞元20年(804)日本國僧人最澄及義真等人奉天皇之命從福崗乘船經寧波抵台州求取天台典籍。其時台州刺史陸淳將他們安頓在龍興寺，並請道邃大師下山為他們闡釋天台圓頓教觀，半月後，最澄等便隨道邃大師參訪慕名已久的天台山，並在修禪寺從大師學習台宗奧義，得獲天台宗未決十條問，後最澄把這些問題撰成《唐決集》一書。最澄又向行滿大師學習，得到滿師傳付後世稱為「天台始覺法門」之教學，而他從道邃大師所得授的教觀，後世稱為「天台本覺法門」。

最澄在天台山巡禮學習接近一個月，便回到臨海龍興寺，得到刺史陸淳的支持，一面研習天台教學，一面蒐集及抄寫經文。805年三月，道邃大師親臨龍興寺極樂淨土院為最澄、義真授菩薩戒，並將〈付法文〉授給最澄，令天台法脈東傳日本，而道邃亦被尊為日本天台宗的開基祖師。

大師晚年圓寂於國清寺，留下《大般涅槃經私記》、《摩訶止觀記中異義》等著作，世尊稱為「止觀和尚」，後吳越忠懿王追諡為「興道尊者」。

最澄

最澄大師(767-822)是日本天台宗的創始者。他是京都滋賀縣人，俗姓三津首，祖先是歸化日本的漢人。14歲從行表國師出家，後於東大寺受具足戒及研習鑿真和尚從中國帶來的天台典籍，故對法華一乘思想特別推崇。由於最澄在專研天台教學之前，曾吸收了《大乘起信論》及《華嚴》論著，故日本之天台宗一開始就含攝有華嚴思想的元素。

最澄在20歲那年感嘆人生之無常，獨自走到比叡山無人之境，結草庵居住，修習天台三觀。788年自刻藥師佛尊像並建造佛殿，成為日後著名

的「根本中堂」——比叡山寺。794年，最澄舉行了一次盛大供養法會，又到南都高雄山寺推動天台妙旨，感動了桓武天皇，特許他與徒弟義真赴唐求取天台典籍，遂於803年四月從難波(大阪)出發，但在海上遇到風暴折回。翌年七月，師徒二人又從筑紫(福崗)出發，雖再遭風暴，但最後在九月抵達寧波，再赴天台山從道邃及行滿兩位大師學習。行滿大師很看重最澄，並說他就是智者大師所預言二百年後將天台教學傳往日本的人。

805年，最澄在臨海龍興寺得道邃大師的付法後，因沒有日本遣唐使船回國，他便與眾同行者一同到紹興龍興寺從順曉和尚受持密教三昧灌頂，得授法文、圖樣及道具。在唐一年，大師得到圓、密、禪、戒的四宗傳法，攜帶了230部、460卷經典章疏回到日本。

返日後，最澄向桓武天皇請求開設天台法華宗，傳授大乘戒律，並希望脫離南都「僧綱」的管轄，自己在偏遠的比叡山另闢道場。這些請求，在822年大師圓寂後始一一實現。866年清和天皇更追諡最澄為「傳教大師」，這是日本有大師名號的開始。

慈覺圓仁

天台宗在唐代出現兩種變化，一種是由荆溪湛然開始將華嚴宗及《起信論》的思想攝入天台教學；另一種則是由最澄在日本將天台及密教思想融合，形成了所謂「台密」，有別於空海所弘揚的「東密」，而正式大力推動此發展的法將，便是最澄的高弟圓仁。

圓仁俗姓壬生氏，794年出生於日本下野國都賀郡(今樞木縣)，父親為郡中大慈寺之施主，但在圓仁九歲那年離世，自此圓仁便隨其兄長秋主學習佛學及中國文化。後隨大慈寺三祖廣智大師出家，廣智是鑒真大師的徒孫，又曾隨最澄習密法。圓仁既在廣智門下，15歲便有機會到京都比叡山親近最澄，苦心精研天台教觀，成為其入室弟子。822年最澄示寂，朝廷批准比叡山設立大乘圓頓戒壇，年青的圓仁，便成為教授師，開壇弘大乘戒。自此，天台宗僧便能在比叡山受戒成為僧侶，而圓仁亦繼承其師教示，白天弘傳天台教門，晚上實踐一行三昧。

838年，朝廷欽命圓仁與圓載入唐作「請益僧」，隨日本第18次遣唐使藤原常嗣西渡，經歷二次風暴折回，至第三次始抵揚州。由於唐朝只允許圓載往天台山，圓仁只好乘遣唐使船回國，但在途中遇風，到達山東文登縣的赤山法華院，得到當地之官員幫助，前往五臺山、長安巡禮求法。他在五臺山大華嚴寺從志遠、法賢、玄亮、文鑒等天台名師學習天台教法，抄錄天台典籍37卷。後圓仁抵達長安，在大興善寺元政受灌頂，學金剛界曼荼羅，又從青龍寺義真受胎藏界密法，學《大日經》及《蘇悉地經》，又從玄法寺法全受胎藏界密法儀規、隨寶月三藏習悉曇梵字。這時候正值唐武宗滅佛運動，圓仁因而滯留長安六年，並一度被迫還俗，但他仍不斷收集抄寫各經論章疏達559卷之多，又繪製金、胎兩部曼荼

羅、高僧像及道具等 21 種，而他在唐的日記《入唐求法巡禮行記》更成為日後研究會昌法難及唐代文化的重要資料。

847 年圓仁終於回到日本，翌年朝廷賜傳燈大師位，任內供奉十禪師之一。853 年更奏建總持院為天皇「本命道場」，又為文德天皇及清和天皇授菩薩戒。由於三代天皇皆崇信圓仁，令到天台密教之學風在全國掀起熱潮，甚至一度蓋過空海所弘的真言宗。

智證圓珍

日本天台宗自圓仁由唐回國後，日趨密教化，而判定密教屬天台第五時圓教的人物是空海的姪孫圓珍。圓珍於 814 年出生於四國香川縣善通寺市，生時雙目有重瞳，十歲便熟讀《論語》、《毛詩》等中國重要經典。十五歲隨叔父往比叡山，師事曾隨最澄入唐的義真，熟習天台章疏。三年後(832)得度為遮那業(有說是止觀業)年分度僧，在延曆寺一乘戒壇院受菩薩大戒，從此在比叡山修習天台及密教兩學十二年，不得下山。十年後，圓珍得到傳授金剛界、胎藏界及蘇悉地三部三昧耶戒，並得印信。846 年，32 歲的圓珍被大眾推為真言學頭。

847 年，圓珍在皇宮太極殿舉行的「最勝會」，與法相宗明詮辯論得勝，令他的聲名遠播各地，同時亦得到日後成為太政大臣的藤原良房之禮敬。848 年，圓仁由唐歸來，帶回大批曼荼羅及真言儀軌，圓珍亦隨他學習「大日如來本尊印」。

853 年，圓珍與翻譯丁滿及從者七人啟程入唐求法，一個月後在福州上岸，輾轉到達天台山禮拜諸寺及祖師之墓，後在國清寺住了八個多月便赴長安。在長安大街上，翻譯丁滿遇見玄法寺法全大師，知道他是圓仁的行者，遂帶他們入住青龍寺，後更傳授圓珍手印及儀軌，又在大悲胎藏壇授予學法灌頂，三個月後再得授金剛界灌頂。在這段期間，他亦到大興善寺追隨智慧輪大師學習密教義理，在他回日後，仍三度上書智慧輪求釋疑難。

在離開中國前，圓珍重回天台山國清寺，出資為智者大師重修墓塔，又在國清寺建止觀堂，作為日本求法僧院。858 年，圓珍攜回大量天台及密教經典疏釋、法物、圖像、道具回到日本博多，翌年受檀越囑託，在京都滋賀縣重修園城寺，將從唐帶回的經論收藏，並於 862 年在寺內傳授真言兩部大法。後在仁壽殿為清和天皇灌頂，獲敕弘傳真言、止觀兩宗。864 年被推任為延曆寺第五代座主。至 891 年示寂，朝廷追諡為「智證大師」。

安然和尚

智證大師在福岡四王院等待入唐船的兩年時間，完成了一部大作《大毗盧遮那經指歸》，書中「摠判釋」之部分是批判弘法大師空海的《十住心論》的判教方式不合《大日經》原意，到了台密的集大成者安然創立

「大密教論」變成更具體系性地批判空海的判釋，認為空海的九顯十密說法有五失，即違反《大日經》、《金剛頂經》、《守護經》、《菩提心論》及眾師所說。

安然於841年出生於滋賀縣，幼年跟隨慈覺大師圓仁出家，19歲受菩薩大戒，勤研天台章疏。圓仁示寂後，他便師事遍昭，受胎藏法，深得天台顯密之教法。據《阿婆縛抄》卷195所載，安然曾準備入唐求法，但因緣條件未備而擱置。從此，他便留在比叡山五大院著述了百多部教典，有「五大院大德」之稱。

空海所弘揚的真言密法教義與華嚴宗的義理密不可分，安然則循天台教學精神，融攝密教義理，創立台密五教之說，即在天台化法教藏、通、別、圓外，加入「密」教而成。他舉出真言宗不空門人含光與荊溪湛然在五台山金閣寺的對話，認為天竺僧眾亦知道天台教判「理致圓滿」，但若據《蘇悉地經疏》所說，在理秘密教之外更立事理俱密之教，故有五教之判釋。

在密教的分類上，安然成立了(1)胎藏界、(2)金剛界、(3)蘇悉地、(4)瑜祇經、(5)雜秘密藏的五藏說。在五藏中，他特別強調《瑜祇經》的修法，認為此經是「兩部大法之肝心」。他的《金剛峰樓閣一切瑜祇經修行法》說明「吽」字一字心明，能成就一切瑜伽悉地，以之修法觀心，可破天台所說的見思、塵沙、無明三惑，疾速成佛。

安然畢生精研各宗經論，目的是為圓滿結合天台教觀與真言密法，令台密的義理及修持更臻慎密，亦由於他的努力，天台密教在日後得以繁興發展，開出了十三流派，大盛於日本。

高麗諦觀

天台教典經在唐武宗會昌法難後，散亂佚亡，致台宗亦在唐末走向式微。至五代吳越忠懿王錢弘俶尊奉佛法，效阿育王用金銅鑄八萬四千塔，散佈治地各大寺剎供奉，又尊奉天台山雲居道場德韶禪師為國師。

有一天，王閱讀永嘉玄覺所撰之《永嘉集》內「同除四住，此處為齊，若伏無明，三藏則劣」之句不明，向韶國師請教，韶國師為法眼清涼文益之法嗣，對天台教義不太瞭解，便推薦他向螺溪義寂法師請問，王便延請寂師入宮供養，寂法師謂此句乃出自智者《妙法蓮華經玄義》，講述天台判教之道，但此書因唐末滅佛及戰亂，已經不存，惟高麗國正盛弘天台教學，遂請吳王備五十種珍寶，遣使向高麗王求還教典。

高麗王接到吳王的親筆信及禮物後，決定派遣諦觀大師護送天台教典往中國，臨行前囑咐大師二事：一、不得傳授《智論疏》、《仁王疏》、《五百門》等章疏；二、抵達後，向僧伽問難，若不能答，則將教典奪回。諦師在961年護持教典至螺溪傳教院，謁見義寂大師，受大師說法感動，遂執弟子禮，隨侍大師，將天台教藏，全數交付，令天台得以中興。

諦師在螺溪駐錫十年，於 971 年在禪坐中圓寂。後僧眾收拾其遺物時，見其故篋放光，大眾驚異地開啟，發現《天台四教儀》上、下兩卷。後人對此書十分尊重，註釋極多，成為研究天台教觀的入門寶典，至今更有英譯本流通。

四明知禮

宋代天台宗的中興，先得力於高麗諦觀大師護送典籍歸來，後得力於另一位高麗大德寶雲義通，大師本學《華嚴》及《起信論》，後於 948 至 950 年間入宋遊學，謁螺谿義寂大師，執弟子禮，後成為天台宗之十六祖，因於明州寶雲寺傳弘教觀，世稱「寶雲義通」。

義通大師有兩大弟子，一是四明知禮，二是慈雲遵式，而知禮大師更是天台中興之得力者。師俗姓金，960 年(即諦觀入宋前一年)生於浙江寧波。七歲出家，二十歲隨侍義通大師，學習天台教觀。988 年義通大師圓寂，師遷住乾符寺，再轉住保恩院，並將此寺改為長講天台學的十方叢林。1003 年，日本僧寂昭，源信提出的天台 27 條質疑，便是由師撰文一一答釋。

天台教觀本義，經唐代荊溪大師攝入《起信論》及華嚴思想以抉擇天台圓教後，其義理更形複雜，稍一不察，便容易以華嚴之真心系統來說天台。中唐以後，天台教典散失，自家學者襲取圭峰宗密之華嚴思想，而演變成宋代的天台山外派。知禮天資聰慧，又得閱高麗重回的智者大師原典，為免天台宗陷於迷失本義的危機，遂起而辯破山外諸家的謬誤。

荊溪大師在《法華玄義釋籤》中闡述了「十不二門」，知禮覺得此文重要，所以寫了一篇《十不二門指要鈔》作詳盡釋義，鈔文中立「別理隨緣」義，重新了解天台的權實理論，簡別出山外派所指的圓教，只是天台的別教。在境觀方面，知禮提出「立陰觀妄」義，重明天台所觀的一念心是「一念無明法性心」，並非華嚴系的「真心」，天台便是以此剎那煩惱心為所觀之陰境，確定其性具圓教的思想。

大師晚年在延慶寺大力弘揚天台教觀，非講即寫，奠定天台山家正宗的教義。宋真宗天禧三年(1019)，帝敕賜紫衣袈裟，四年後更賜「法智大師」尊號，至 1028 年正月五日，集眾講《法華》奧義後，稱念阿彌陀佛聖號數百聲後圓寂，世壽六十九，僧臘五十四，後世尊稱為「四明尊者」。

慈雲遵式

寶雲義通座下二神足是知禮及遵式二師。知禮中興天台之道，若非遵式在《十不二門指要鈔序》中的精闢開示，大眾可能仍在枝末問題上糾纏不清。此事宋代法登大師在其《議中興教觀》一文論之甚詳。

遵式大師俗姓葉，宋太祖乾德二年(964)生於浙江寧海縣。18 歲依東掖山義全大師出家，受戒後在天台國清寺普賢菩薩像前燃一指發願傳弘天台教觀。21 歲那年至寶雲寺，依義通大師，深究天台法義。義通圓寂後重

返天台山苦修，因過於精進而致大病吐血，後蒙觀音菩薩以甘露灌頂而癒。28歲在寶雲寺講授《法華》、《金光明》等天台要典，深得大眾稱仰。後天下大旱，師與知禮、異聞二師舉行「請觀音三昧」及修「金光明懺」，甚獲靈驗。大師除了弘揚天台教觀外，其實踐修持則志在西方淨土，故大力將天台止觀與念佛三昧二門融合。其《西方淨土發願文》：「一心皈命極樂世界阿彌陀佛，願以淨光照我，慈誓攝我，我今正念，稱如來名，為菩提道，求生淨土。佛昔本誓：若有眾生，欲生我國，志心信樂，乃至十念，若不生者，不取正覺。以此念佛因緣，得入如來大誓海中。承佛慈力，眾罪消滅，善根增長……」。至今仍為叢林法會及課誦之常文，可見其對後世佛子之影響甚深。

1015年，大師接受杭州刺史薛顏之請，住持靈山寺(舊稱天竺寺)，大力弘揚天台、淨土二門，後真宗皇帝御賜紫衣及賜「慈雲」尊號。1024年，大師將天台教典奏請入《大藏經》，令台宗法寶，得以妥善保存。1031年，大師在下天竺寺講畢《淨名經》後，退隱寺東嶺草堂，專心念佛，期生西方淨土，翌年十月十日安詳示寂，世壽六十九，法臘四十九，後世尊稱為「天竺懺主」、「慈雲尊者」。

孤山智圓

天台宗十四世傳人高論清竦門人有螺溪義寂及慈光志因二人，義寂一系再傳至四明知禮而中興天台。志因傳慈光晤恩，見智者之《金光明經玄義》有廣略二本並行於世，遂撰《金光明玄義發揮記》，專解略本，謂廣本的十法觀心是後人擅自添上。其弟子奉先源清及靈光洪敏秉承師教，共構難詞二十條，廢去廣本。山家派義通為救廣本，遂著《金光明玄義贊釋》及《金光明文句備急鈔》以作抗辯，其門人知禮亦撰《釋難扶宗記》正顯廣本十法觀法是真撰，兼破斥山外派援引華嚴真心學說以釋天台之非義。

源清大師門下有梵天慶昭及孤山智圓二師，為救《發揮記》而撰《辯訛》、《答疑書》、《五義書》及《釋難書》以斥知禮大師的《問難書》、《詰難書》、《問疑書》、《覆問書》、《十義書》，最後知禮作《觀心二百問》總破晤恩大師以下的山外派學說，其間歷時七年，後由智圓大師請當地郡守出面調解，論戰始息。

智圓大師字無外，號中庸子，或稱潛夫，俗姓徐氏，宋太宗太平興國元年(976)出生於浙江杭州。少聰慧，八歲那年由父母送至龍興寺出家。師廿一歲隨侍源清大師，學習天台教觀。1016年，師於西湖孤山夕陽坡瑪瑙院養病，其時社會上淫祠氾濫，尚燒紙錢，師遂有詩謂：「草堂閑坐念編民，多尚浮虛少尚真；禮讓不修難致福，唯知燒紙祭淫神。」而瑪瑙院東廡下原奉有土地、五通神三座土偶，師至撤去五通神二座土偶，僅保留土地神，易其名為「護伽藍神」。初弟子懼怕撤神而遭禍，唯一月後並無禍事，遂向師請示撤去土地神，但師卻說先前撤去二神是由於他們不合禮之故，今留下土地神則是遵從佛制以報恩德，可見師能融通

儒佛，以佛修心、以儒處世的精神。師生平另一特別之處是極重視寺門結界，他認為僧眾的戒定慧三學的成就，須由寺院結界開始，然後能圓滿法王的事業，故在其所著《閑居編》中有為數不少的結界榜文。1022年，師自知時至，預誡門人示寂，世壽 47，諡曰「法海大師」。

梵天慶昭

北宋天台山外派兩大主要健將是孤山智圓及梵天慶昭二師，若論與知禮大師論辯最烈的，當數慶昭大師，蓋智圓只隨侍源清大師三年，而慶昭則侍師十七年之久，更於源清大師圓寂後繼承法席弘揚教觀。

慶昭大師字子文，俗姓胡，宋太祖乾德元年(963)誕生於浙江杭州府錢塘縣。幼年即厭俗而出家於開化院，十三歲便在會稽開元寺受具足戒。二十一歲嘗誦《法華經》而有所感，志學天台，聞錢塘奉先寺源清大師善弘教觀，遂隨侍大師學習達十七年之久，待師入滅後，徙居石壁山陶然林。時梵天寺寺主遇明大師，欲將寺之上方闢為講院，再三禮請昭師遷往上方院講演天台，傳授學人，師遂於 1004 年移錫該寺，大弘教席。傳說師初居梵天寺時，曾夢見異人謂師將居該寺十三年而入滅，後師果於 1017 年四月廿六日安祥圓寂，世壽 55，僧臘 42。智圓大師在師寂後四年受其門人所托，撰寫《故梵天寺昭闍梨行業記》，高度讚揚昭師能絕三病：(1)性厚重不尚誇耀；(2)不結託以譽名利；(3)不誑以駭世，可見師淡泊之心，實為後世修行者所應借鑑。

師自真宗咸平三年(1000)為救師祖晤恩在《金光明玄義發揮記》斥十法觀心之非義，與智圓大師合著《辯訛》以申師祖之說，抗辯知禮大師之《釋難扶宗記》，雙方書信往來經歷七年之久，最後知禮大師將雙方辯論要點，結集十義以問昭師，此十義即：

(1)不解能觀之法；(2)不識所觀之心；(3)不分內外二境；(4)不辨事理二造；(5)不曉觀法之功；(6)不體心法之難；(7)不知觀心之位；(8)不會觀心之意；(9)不善銷文；(10)不閑究理。又撰《觀心二百問》，以示天台性具圓教之幽微。當昭師接獲此二書後，覆了一封信給知禮大師，讚歎知禮「洞四教之大體，造三觀之淵源，……恨不得一日而見。」自此退隱潛修，誠「爭也君子」之典範！

淨覺仁岳

四明知禮大師有入室弟子 480 人，當中能繼承山家風範之表表者唯：神照本如、廣智尚賢、南屏梵臻三位。本如大師的思想傾向淨土實踐，梵臻大師是後學輩，尚賢大師雖是山家之中堅分子，但其學風並不墨守師說，頗多創新，又少著作，故缺乏傑出之後繼者。與此同時，知禮大師門下卻出現淨覺仁岳反對山家學說，成為天台「後山外派」。

仁岳大師字寂靜，號潛夫，俗姓姜，浙江吳興人。生於 992 年，幼年於開元寺出家，19 歲受具足戒後，隨錢塘擇悟律師學律，後得聞知禮大師

於南湖弘天台教學，遂往追隨，途中路經水月橋，為示破釜沉舟之志，擲笠於水中，謂：「學不成不復過此橋」。知禮大師見其刻苦好學，亦深為器重。十餘年中，師助知禮向孤山智圓辨「消伏三用」、向梵天慶昭門下永嘉繼齊辨「別理隨緣」之義，又破慶昭門人咸潤對知禮晚年所撰《觀無量壽佛經妙宗鈔》疏釋「六即」的非議。後與同門廣智尚賢討論「觀心觀佛」之問題，求決於知禮，知禮示以「約心觀佛」，即依據心性來觀依報正報。仁岳甚感不滿，離師改投慈雲遵式門下，後更盡背所宗，請知禮潛修《妙宗鈔》，不使外聞。師徒二人遂有《十諫》、《解謗》、《雪謗》諸書往來辯論。究其原因，只因仁岳大師之思想是傾向華嚴宗「性起」之系統，不契天台性具圓教的思路，故後來南宋可觀大師在其《山家義苑》一書中，撰有《辨岳師三千書》一文，詳述仁岳「偏指清淨真如」，實流於真常心之架構，卻附於天台之教義。

岳師晚年住持祥符寺等多間寺院，持律精嚴，執弟子禮者眾多，朝廷敕賜「淨覺大師」。英宗治平元年(1064)三月廿五日安祥示寂，世壽 73，僧臘 54。

神智從義

從淨覺仁岳的背離師門，我們便可見天台教學入手之難。蓋天台圓教是消化了一切權教而開出，故實不與任何權教同一層次，此乃屬於第二序的義理，不能以第一序的教義來理解。仁岳大師雖「登四明之門一紀」，猶未得知此義，故知禮大師後，山家派之後學對師門之疑惑，更是躍然紙上，廣智系扶宗繼忠大師之門人神智從義便是其中最具影響力的一員。

從義大師俗姓葉，宋仁宗慶歷二年(1042)生於浙江永嘉平陽縣。八歲便出家，十七歲追隨繼忠大師學習天台教觀。二十七歲便於妙果寺講諦觀大師之《天台四教儀》，並著成《四教儀集解》一書，可謂學儒高僧。他雖是山家正統出身，但卻認為天台實相法門，可分為「性具門」、「性量門」及「性體門」，當中「性具門」說假；「性量門」說空；「性體門」說中。三門中，性具門是最下位的實相門，又認為智者及湛然二師自始便將此「性具門」置於性量及性體二門之下，故知禮大師實在是誤將最下的「性具門」作為天台教學的最高法門，因而錯將三千世間作為不思議觀所顯的妙境。從義大師認為天台法門之精髓是三諦原理而非一念三千說，故主張三千唯假的「具性論」。

大師身教甚嚴，憲使劉燾謂師：「過午不食，非法不言，非右脅不臥，非瀘水不飲。行步有常，坐立如植。」曾住持大雲、真白、五峰、寶積及妙果五大寺，晚年駐錫秀州壽聖寺，廣演天台教學。其《四教儀集解》與山家派蒙潤大師的《集註》及元粹大師之《備釋》，世稱《四教儀》三大註。而在日本，註釋大師《集解》之書達二十六種之多，日蓮宗更視此書為重要寶典。

草堂處元

神智從義雖出自山家派扶宗繼忠之門下，但其學說卻處處針對知禮大師之學，令山家派諸師頓失方向，直至繼忠大師後期另一弟子草堂處元的出現，才扭轉山家派之頹勢。

處元大師是浙江永嘉人，長久隨侍繼忠大師習天台教學，後繼承法席，風化大開，郡侯委任為僧正，著有《輔贊記》三卷及《止觀義例隨釋》六卷，前書早已佚亡，而後書為大師在75歲(1104年)那年間居東谿草堂時專為批駁從義的《止觀義例纂要》而撰，藉此重新確立山家學說為天台正義。

前文我們曾提到從義是以三諦說為天台實相的最高原理，處元認為從義的根本錯誤是昧於一念三千說的妙理，以隔歷三諦來看天台三諦說，蓋台宗的三諦義理是即空即假即中的圓融三諦說。智者大師是透過此圓融三諦來詮釋實相之理，故三千世間並非像從義所說唯是假諦。由於從義誤將隔歷三諦作為究竟，故其所實踐的觀門亦只是「次第三觀」，並非智者大師所示的「一心三觀」。

再者，從義將《摩訶止觀》的十乘觀法行相兼有理觀及事觀，故將性德境作為真如理觀、修德境作為唯識事觀。處元認為從義的解釋是不明白此初乘觀法所設定的三境，只是適應修行者的根性而設定的理觀行相而已。從義又認為天台所修之四種三昧，皆有理事二觀，處元則認為常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧及非行非坐三昧皆是就種種經典所詮的觀法，屬於純粹的理觀，至於事觀部分，只有非行非坐三昧歷三性作四運推檢才有。

處元大師的學問雖承襲山家廣智系正統的義理，但處於山外派凌厲的批判風潮，大師亦具創新的思維，一掃知禮大師歿後的山家頹風，故其學說深受日後中、日天台諸師的尊重，令天台山家正義，延至南宋而有竹庵可觀、北峯宗印及柏庭善月諸師的出現，最後徹底評破仁岳大師的後山外說。

竹庵可觀

天台宗發展至南宋出現了一個很大的轉變，就是與禪宗及淨土宗融合起來，究其原因，大概是其時禪宗及淨土宗均非常興盛，如禪宗便有「五山十剎」的大叢林規制。天台宗人在北宋不斷為山家山外正統而辯論，致令在止觀實踐上遠不及禪門宗匠的功夫，故南宋的偏安，反令天台大師們借鏡禪宗而重振自家止觀法門。南屏系的竹庵可觀大師便是其中之表表者。

可觀大師(1092-1182)，字宜翁，江蘇華亭人，俗姓戚。16歲受具足戒，學習天台教觀。初依南屏精微大師，後聞車溪擇卿大師聲振江浙，遂往參學，有所悟入。南宋高宗建炎初年，住持嘉禾壽聖寺，後遷當湖德藏寺閱世堂，為《楞嚴經》作補注。其後因病退隱於當湖南林之竹庵。1171年，丞相魏杞出鎮姑蘇，請師住持北禪天台寺。1180年，師受魏王之請，

以 89 歲高齡住持南湖延慶寺，未及兩載，復歸當湖竹庵圓寂，茶毘後舌根不壞，舍利無數。

大師在當湖，禪宗巨匠大慧宗杲自徑山來訪，相談終日，讚歎大師為「教海老龍」，足見師於天台、禪理俱精，才能令宗杲歎服！大師是援引《楞嚴經》入天台教學的重要人物，蓋其時禪門中人大多喜讀《楞嚴》，故師亦將之會通天台義理，顯揚「教觀雙美」的特色。師雖融攝《楞嚴》，但對天台山家本義把握不失，他在其《竹庵草錄》卷終附〈跋六即頌〉，即闡明「蛄蛻」等甲蟲亦可有「六即」之判，此與荊溪大師在《金剛錍》所言「無情有性」實同一旨趣，意指一切皆涵潤於三因佛性中，以反駁淨覺仁岳之不許蛄蛻蝮蠶可說「六即」，重興天台山家之性具圓教說！

玉岡蒙潤

竹庵可觀的天台學問，能繼承者唯北峰宗印大師，其所著的《北峰教義》一卷，列舉十義駁斥仁岳大師之「後山外」歧義，發揮知禮大師之正說。宋元之際，戰亂頻仍，中土的天台宗飽受打擊，最後連國清寺祖庭亦變為禪宗道場，至懷則及性澄二師，不惜千里遠赴京師，向元世祖具奏，始將國清寺恢復為天台道場。

元代台宗大德中，最著名可算是註解《天台四教儀》的玉岡蒙潤大師。師為山家派南屏系北宗印的法孫，俗姓顧，1275 年正月誕生於浙江嘉興府海寧縣，14 歲於白蓮華寺隨古源永清大師受學，習天台教觀，據說師一天禮拜伽藍神時，神像竟然彎腰答禮，令大眾讚歎不已！永清大師圓寂後，師因精進修行而得患奇疾，遂虔禮《請觀音懺》始得痊癒，並且能心眼明精，後於當湖德藏寺、演福寺宣講天台教典，感化了不少徒眾專修《法華》妙門。在演福寺駐錫六年後，師回到白蓮華寺專修「念佛三昧」，信眾聞風而至，隨師實修。師遂於白晝宣講《止觀》妙理，晚上坐禪禮懺，道風日盛。宣政使請師住持下天竺靈山寺，師至寺時，發現寺曾發生火災，只剩下普賢殿無恙。師遂勸大眾捐資重修各殿，並日夜宣講天台教學及實踐「法華三昧懺」，最後竟感得普賢菩薩放光顯瑞。三年後寺院重建完畢，師重回白蓮華寺，實踐 90 天的「常行三昧」達 7 次之多，並常舉辦為期 49 天的《法華》、《金光明》諸懺法門。元至正二年(1342 年)，集弟子宣說「止觀安心法門」後，安詳示寂，世壽 68，僧臘 54。

大師所撰的《天台四教儀集註》一書，是以山家派立場來解說，註中集《天台三大部》重要資料以為引證，故為《四教儀》註釋書中最詳盡的一本，成為後代學習天台教義的入門寶典。

幽溪傳燈

明朝開國後，太祖朱元璋將佛寺分為禪、講、律、淨四大類，僧眾多重禪淨合修，對教義研究頗乏人才。至明末有百松真覺大師(1537-1589)捨曹洞禪而轉研天台教觀，其弟子幽溪傳燈遂能中興天台。

傳燈大師，號無盡，明嘉靖 33 年(1554)誕生於浙江省衢州府西安縣，少從進賢映庵禪師出家，28 歲參禮百松大師習天台教觀，一日師請問《楞嚴》大定要旨，百松大師「瞪目周視」，師即契入有悟，大師遂授與金雲紫袈裟。1587 年，師卓錫天台山金地嶺幽溪高明寺，師初至寺時，殿宇崩圯，香火中斷 60 年，先有土人葉祺，葬親寺後，夢神靈謂其地乃聖者道場，命速遷移。祺不信，忽舉家病困，遂急遷徙。後師至寺，講經募化，實踐《法華》、《大悲》、《金光明》、《阿彌陀》、《楞嚴》等三昧及懺儀，歷三十餘年始將寺產贖回，重建天台叢林。

師號無盡，與禪宗黃檗無念、博山無異二師，被尊為教界「三無」。師嘗於新昌大佛寺，開講自撰之《淨土生無生論》，每一登座，天樂盈空，滿室梵音，講畢始寂。師另一重要著作是《性善惡論》，書中內容分為三部分，首先論述儒、道二家與天台性具說之差異；再而闡述佛陀一代時教之性具說的開展；最後強調圓教性具學說之殊勝。

大師曾於高明寺圓通洞石生罅築有一小閣修行，名為「石丈人居」，自謂與月、雲、風、雪、松、梅、竹、梧、泉、石合為「山居十友」。師於此閣，致力於著述，寫成《首楞嚴經玄義》、《首楞嚴經圓經通疏前茅》、《圓通疏》、《海印三昧》，合稱《楞嚴》四書，又著《維摩經無我疏》、《天台傳佛心印記註》、《天台山方外志》、《幽溪文集》等多部著作。1627 年，75 歲的傳燈大師預知時至，手書《妙華蓮法經》五字，高唱經題而安祥示寂。

蕩益智旭

有關天台教學的入門書，除了高麗諦觀大師的《天台四教儀》外，便要數明末蕩益大師的《教觀綱宗》了。蕩益大師不是天台宗人，也不肯承認自己屬於台宗法脈，他是以前《梵網經》為中心的戒律行持者，又是以《楞嚴經》作為修證的淨土行者，故淨土宗人將他奉為蓮宗第九祖。天台教觀是他作為判攝佛陀一代時教的依據，另外他研習天台是為了力拯當時狂禪的虛妄。

大師 1599 年誕生於蘇州府吳縣，俗姓鍾，其父持白衣大悲咒 10 年，始夢觀音菩薩送子而生。7 歲便開始茹素，至 12 歲習儒學，以千古道脈為己任。20 歲悟孔顏心學，及父辭世，聞《地藏菩薩本願經》而發出世心。23 歲，聽《楞嚴經》而興出家之念。翌年，三夢憨山大師，時憨師遠戍嶺南，無緣拜見，遂從其門人雪嶺峻師剃度，法名智旭。

師 25 歲那年拜見幽溪尊者，聽天台教觀，但時值禪病，未領片益，故改往參徑山禪師，得悟性相之理。32 歲於龍居大弘律學，又於佛前作賢首、天台、慈恩、自立四闢，以決所學，多次拈得天台闢，故自此究心台宗。由於當時天台、禪宗、賢首、慈恩諸宗各執自己門庭，不能融和，故旭師在復書松溪法主時堅持不作台宗子孫，免於日後遭受批評。

師 33 歲入靈峰，後創建西湖寺，又輾轉駐錫九華山華嚴寺，又入福建溫陵、漳州，至 45 歲再返靈峰。師研習律藏，頗嘆時人持戒不如法，故在

翌年退作三皈依人，勤禮千佛及行占察法，至元旦獲清淨輪相，俟後撰述不斷。1654年，師多番大病，臘月偶成一律，中有「名字位中真佛眼，未知畢竟付何人？」之句，更口授遺囑，翌年正月廿一日跌坐入滅，世壽 57，法臘 34。

師之天台著作，能融三大部之理、十法成乘之觀行，不拘限於固有觀念，能多加考察，成為明代新天台學大家！

(II) 概說

(1) 從一個天台宗的故事說起

佛教發源於印度，於西元前後經西域南海傳入中國。一般而言，大家都認為中國是接受佛教，甚至像西方一些學者如 Erich Zurcher 說「佛教征服中國」。但事實上，中國僧人並非一成不變地接受佛教，而是應機而開展出新的宗派，將印度佛教思想推展至更高峯，令人類對佛教真理有更深層的體證。

在南宋贊寧律師編撰的《宋高僧傳》卷 27「唐京兆大興善寺含光傳」中，記載著中國天台宗別具深意的一件事情：

釋含光，不知何許人也。幼覺囂塵，馳求簡靜。開元中見不空三藏頗高時望，乃依附焉。及不空却迴西域，光亦影隨，匪憚艱危，思尋聖迹。去時泛舶海中，遇巨魚望舟，有吞噬之意。兩遭黑風，天吳異物之怪，既從恬靜，俄抵師子國。屬尊賢阿闍梨建大悲胎藏壇，許光并慧辯同受五部灌頂法。天寶六載迴京，不空譯經，乃當參議華梵，屬師卒。後代宗重光，如見不空，勅委往五臺山修功德。時天台宗學湛然解了禪觀，深得智者膏腴，嘗與江淮僧四十餘人入清涼境界。湛然與光相見，問西域傳法之事。光云：「有一國僧體解空宗，問及智者教法。梵僧云：『曾聞此教定邪正，曉偏圓，明止觀，功推第一。』再三囑光或因緣重至，為翻唐為梵附來，某願受持。屢屢握手叮囑。詳其南印土多行龍樹宗見，故有此願流布也。」光不知其終。

這件有關中觀學與天台學的交流事件，贊寧律師為此而有很大的感觸，他在傳記後寫了一篇很長的「系」來談此事，他說：

系曰：未聞中華演述佛教，倒傳西域，有諸乎？通曰：「昔梁武世，吐谷渾夸呂可汗使來求佛像及經論十四條，帝與所撰《涅槃》、《般若》、《金光明》等經疏一百三卷付之。原其使者必通華言，既達音字，到後以彼土言譯華成胡，方令通會。彼亦有僧，必展轉傳譯，從青海西達葱嶺北諸國，不久均行五竺，更無疑矣。故車師有《毛詩》、《論語》、《孝經》，置學官弟子，以相教授。雖習讀之，皆為胡語是也。又唐西域求《易》、《道經》，詔僧道譯唐為梵。二教爭菩提為道，紛拏不已，中輟。設能翻傳到彼，見此方玄蹟之典籍，豈不美歟！又夫西域者，佛法之根幹也。東夏者，傳來之枝葉也。世所知者，知枝葉不知根幹。而不知枝葉殖土，亦根生幹長矣，尼拘律陀樹是也。蓋東人之敏利，何以

知耶？秦人好略，驗其言少而解多也。西域之人淳朴，何以知乎？天竺好繁，證其言重而後悟也。由是觀之，西域之人利在乎念性，東人利在乎解性也。如無相空教，出乎龍樹，智者演之，令西域之仰慕。如中道教生乎彌勒，慈恩解之，疑西域之罕及。將知以前二宗，殖於智者、慈恩之土中，枝葉也。入土別生根幹，明矣。善栽接者，見而不識，聞而可愛也。又如合浦之珠，北土之人得之，結步搖而飾冠珮。南海之人見而不識，聞而可愛也。蠶婦之絲，巧匠之家得之，繡衣裳而成黼黻。繆抽之嫗，見而不識，聞而可愛也。懿乎智者、慈恩，西域之師焉得不宗仰乎！」

贊寧所說的尼拘律陀樹，梵文是 nyagrodha，據季羨林教授的考證，應該是指榕樹。榕樹是一種很奇特的樹木，一般樹木皆向上生長，只有榕樹由枝葉長出氣根，向下延至地上後又長成新樹，如此循環往復，由原來一株樹可演變成一個榕林，驟眼看去，我們根本分不開哪棵是原樹，哪棵是新樹，贊寧用此作佛教在印度與中國的譬喻，可說是深具意義的。

九龍鑽石山南蓮園池是去年新落成的一座唐式園林，當我們甫進入烏頭門便會看見一座枯山水的「九山八海」石景，「九山八海」是一個印度及中國共同演繹的世界觀，若我們向此石景的右上角望去便是一片榕林。當我們置身榕林下的六角石枱石檣，眺望兼具印度與中國元素的唐式佛寺，細味一下贊寧律師的中印文化交流言論，自可深深體會到古德的驚人魄力，從而對其所開創的宗派有一份敬意。宋代志磐撰《佛祖統記》卷六記述智者傳記後，說了一番語重心長的話：

義神智曰：吾佛出世，雖說諸經，而本懷得暢，唯在《法華》。自阿難結習之後，天親作論，雖曰通經，然但約文申義，舉其大略而已。至於斯經大事，教化始終，則晦而未明。暨羅什翻譯東傳此土，造疏消釋者，異論非一。唯我智者。靈山親承，大蘇證悟，發揮妙旨，幽贊上乘，以五義釋經題，四釋消文句，而又能以十章宣演明淨法門，於是解行俱陳，義觀兼舉，可謂行人之心鏡，巨夜之明燈。雖天竺大論，尚非其類，豈震旦人師，所能跂及云云。又設問曰：《輔行》引九師相承，謂北齊已前，非今所承。且北齊既用覺心重觀三昧，今此何故斥於覺覺，但是一轍耳。將非智者斥於北齊耶？答：《妙玄》開演《法華》十妙，尚云莫以《中論》相比。又云：天竺大論，尚非其類。蓋智者用如來之意，明《法華》之妙，故龍樹、北齊亦所不及。若無生宗旨三觀行門，其實祖龍樹，宗北齊，稟南岳，師資相承，宛如宿契云云。又曰：天台所談三諦三觀，出乎《仁王》及《瓔珞經》，三智三德，本乎《涅槃小品》，所用義旨，以《法華》為宗骨，以《智論》為指南云云。贊曰：舍天台之學而欲識佛法意者，未足與議也。故自夫聖教東度，經論遍弘，唯任己心，莫知正義。齊梁之際，挺出諸賢，盛演法華，立言判教。一音四相之說，四時六宗之談，眾制紛紜，相傾相奪，南三北七，競化當時。猶夫粟散小王妄自尊大，而不知金輪飛行統御四海威德之盛也。惟我智者大禪師，天縱之聖，備諸功德，以為續承祖父三觀之緒，未遂光大，於是約《法華》悟門，說止觀大道，立經陳紀，為萬世法。至於盛破光

宅，則餘者望風；遍難四宗，則他皆失據，宣布至化，坐致太平，非夫間生聖人，其孰能為此大業者哉。然則欲識佛法意者，其唯天台之學乎！

志磐說智者「用如來之意，明《法華》之妙，故龍樹、北齊亦所不及。」正正就是〈含光傳〉中梵僧所云：「曾聞此教定邪正，曉偏圓，明止觀，功推第一。」的注脚。牟宗三師將智者之演繹，譽為一「元初的洞見」，他說：

「低頭舉手皆佛道」，此中含有一「最元初最根源之洞見」，此洞見乃決定圓教之所以為圓教者。吾人只從文句之科段即可勾畫出開權顯實發迹顯本以為設教之大綱。此已示出一圓教之規模。但此圓教之規模猶只是外部地說者。若真想內在地即義理地極成此圓教，即如圓教之實而不走作而極成之，則必有一義理之實（不是分解的曲說的義理）而後可。此義理之實須靠一「元初的洞見」。此原初的洞見是天台智者大師的智慧識見，當然是由那圓教規模而啟發出者。此洞見中之義理之實不見于《法華經》，乃是智者大師之所抒發。當然其他經，尤其是《維摩詰經》，已有此理境，而且盛談此理境；但將此理境收于《法華》開權顯實之大綱，相應《法華》圓實教而言之，以極成此圓教而言之，以極成此圓實教之所以為圓實教者，則是智者之創闢，亦是天台圓教獨特性格之所在，亦是決定圓實教之為圓實教者，即，是決定圓教之所以為圓教之標準。

此洞見為何？曰：即「低頭舉手皆成佛道」中所隱含之「即」字是也。誰即誰？權教本只是佛對眾生根器不齊所施之方便說或差別說。假定當初與佛結緣而為佛之眷屬，被預記為皆得成佛，則今日雖處凡夫之境或小機之境，佛就之而方便施教，遂成為迹門之權教，可是若知是權教，而不滯于權，執權以為實，則一經開決，凡在此權教指導下之凡夫之行或小機之行皆是佛因，佛因即圓因或妙因，此即所謂開權以顯實，權即是實。既開權以顯實已，則雖凡夫或小機亦可成佛，今生不成，來生成，或經阿僧祇劫而成，畢竟總可成佛。要者是在成佛必須不離此凡夫之任一行或小機之任一行。「低頭舉手，著法之眾，皆成佛道，更無非佛道因。佛道既成，那得猶有非佛之果？散善微因，今皆開決，悉是圓因。何況二乘行？何況菩薩行？無不皆是妙因果也。」此即是圓佛之圓因圓果。若必隔斷了此凡夫或小機之任一行，以為成佛必別是一套作法，則佛終不得成，即有所成，亦不是圓佛，蓋其因不圓，故果亦不圓也。是則成佛必即于凡夫、二乘、菩薩之任一行而成佛，擴大之，必即于九法界（六道眾生加聲聞緣覺與菩薩）之任一法而成佛。誰即誰？首先便是成佛必即于九法界之任一法而成佛，此即佛之即眾生而為佛也。

此「元初的洞見」，也就是說明智者大師能暢佛之本懷，如將龍樹的二諦說演為三諦說，使緣起與性空兩者相即，不落於任何一邊，化解了後期中觀學派的種種爭論。牟師在《現象與物自身》中復說：

既然可以兼顧兩面而圓融地說（這是般若智之圓融），則天台宗說空假中三諦亦無碍。這亦是就「緣起無性」這一整義而落實說，但却是把這一整義分拆開說。這當然亦不合原文語勢。但既可以分兩面說，則三諦說亦是必然的。天台宗說空是就「緣起無性」之性空這一空義而說的，這

是分解地說。這亦不表示執有空，只是分解地單顯這空義而已。他說假是單就緣起法本身說，「假名」只限於此，這當然是落實於第一序上說。假名是法，空是義。就假名法說俗諦，就空義說真諦。這二諦當然是分解地相對而說，亦就是天台宗所說的方便權說，這亦合於三論宗所說的二諦是教，是假名(這假名是第二序上的)。「中」就是方便權說的空假之圓融而歸實，恢復緣起與性空兩者之相即，而不落於任一邊，這才是具體的真理，此就是天台所說的「圓實諦」(般若觀法上的的圓實諦)。這是佛眼之所觀，佛智之所照。天台宗就是這樣地說中道(中諦)。中諦即是一實諦。連前空假二諦，這便成分解地說的三諦。分解地說是三諦，歸總落實只是一實諦。即一而三，即三而一，故云「即空即假即中」。此言同一緣起無性法同時即是空，同時即是假，同時亦即是中。三「即」字連說是急辭，表示不讓我們在空假處停住，乃是「即空而假即是中」，「即假而空即是中」。分解地說，是緩辭，方便以示而已。「即空而假即是中」，此是中道空。「即假而空即是中」，此是中道假。中諦就是就中道空中道假而說，此是「中」之名之所以立。

(2) 中國佛教的判教精神

(i) 佛教的語言特質

佛教之判教理論，實與其所採用之言說方式及權實運用有莫大的關係。在每部佛所說的經典開首，皆冠以「如是我聞」一語，這是佛在涅槃前，對阿難及諸大弟子的囑咐，在龍樹菩薩《大智度論》卷二曾提及此事：

我三阿僧祇劫所集法寶藏，是藏初應作是說：如是、我聞、一時、佛在某方某國土、某處林中。何以故？過去諸佛經初皆稱是語，未來諸佛經初亦稱是語，現在諸佛末後般涅槃時亦教稱是語。今我般涅槃後，經初亦應稱如是、我聞、一時。

(《大智度論》卷二「釋初品中總說如是我聞」《大正藏》二十五，66下-67上)

據此，十方三世諸佛所說的經典，皆是以「如是我聞」作為經首語，究竟此詞句蘊藏著什麼甚深的義理呢？這個問題，實際上是涉及人類的思維及言說概念。當佛陀在菩提樹下證悟諸法實相時，他發覺向眾生說出此中之體證，實在非常困難。在《佛本行集經》謂：

爾時世尊作如是念：我所證法，此法甚深，難見難知，如微塵等，不可覺察，無思量處，不思議道，我無有師，無巧智匠可能教我證於此法。但眾生輩，著阿羅耶、樂阿羅耶、住阿羅耶、樂著處，心多貪故。……我今雖將如是等法向於他說，彼諸眾生，未證此法，徒令我勞虛費言說。

(《大正藏》三，805下)

此中困難之處，除了眾生貪著欲樂，執著我身之外，還有是言說概念的問題。印度人對於語言，一向是非常執著，由於它是出自大梵天，故是恆常的。以這種思維模式所衍生的語言，必定是走向實體性的，我們可稱之為「實在的語言」(language of existence)。以「實在的語言」去證述的義理，必定是趨向實體性的，也就是執常執我的。為了應天眾懇切的請求，佛答應為眾生說法，佛於是採用了一種特殊的語言方式，他避免用主動的語態(active voice)來說法，相反，他採用了被動的語態(passive voice)來修正「實在的語言」的導向，他同時採用了「過去分詞」(past participle)來避免在時間上陷入過去、現在、未來的實在性，將一切執常的可能，轉向於暫時性。這種佛教的語言，可稱為「變動的語言」(language of becoming)[此兩詞見於 David J. Kalupahana 所著之 *The Buddha's Philosophy of Language*]。在南傳《相應部經典》，曾對佛教的語言路向有一申述：

諸比丘！有三種言說的表達(語源學的、介定的、命名施設的)，無論現在、過去及未來皆不會被有智的沙門、婆羅門所混淆不清的！是哪三種呢？

諸比丘！於過去、已滅、已變壞的色法，會被公認、介定及命名為「曾有」。它不會被認為是「現有」或「將有」的。

[同樣，受、想、行、識等法亦復如是。]

諸比丘！於未生、未現的色法，會被公認、介定及命名為「將有」。它不會被認為是「現有」或「曾有」的。

[同樣，受、想、行、識等法亦復如是。]

諸比丘！於現生的色法，會被公認、介定及命名為「現有」。它不會被認為是「曾有」或「將有」的。

[同樣，受、想、行、識等法亦復如是。]

諸比丘！此三種言說的表達，無論現在、過去及未來皆不會被有智的沙門、婆羅門所混淆不清的！

(譯自 Niruttipatha-Sutta,《相應部》經典三,「蘊相應」62 經)

佛陀注意到人類的語言及概念是導向於實體論的，單靠宣說「緣起」深義有時未必可以破除我們對語言概念的執著，他於是對傳統語法作出一種改動，就是多採用「被動語態」、「不定過去式(aorist)」、及「過去分詞」的模式來說法。因此、「如是、我聞、一時」這種冠於經首的方式，實有其深藏的奧蘊。再者，這種模式亦使後來學佛者明白「緣起甚深」的道理，唐君毅先生在《哲學論集》亦提及此義：

然佛經載佛之說法，則恆先說佛於何時、於何地、對何等人眾、以何旨意等因緣而說法。後之論典亦恆先對佛稽首，然後說其所以作論典而說法以利眾生之願望，方繼而陳其所論。故若無此在一定時地之聽法者，與說法利生之願望等為因緣，則佛家原可不說法。法之如是如是，不以說而增，不以不說而減。則無因緣亦不須說法。佛不無故而說法，佛徒亦不當無故以言說，加施於清淨之法界之上，以點污太虛也。故為說必待因緣，而未說之先亦須先說所以說之因緣，以見此說與說之因緣正互為因緣，以相待而有，亦離待即無。而說其相待而有，即所以見其離待而無，以

使聞者聞說之後，還求默然之自證。則此佛家之說法前，先說說法之因緣於前，似說上加說，而多一說；亦正所以使人於聞說之後，更不留說，而說如未嘗說，而實無異少一說，以成其實無說也。此以多說一說以成少說無說，為少說無說而多說，亦即佛家之說之所以能增能減往來無礙之故，而為佛家之言說之一特殊方式也。

佛陀對語言概念的覺察可說是十分細微，但隨著時代的轉變，後代佛教徒對語言概念漸漸形成一種格式。

在佛陀入滅一百年後，大天阿羅漢提出了五事來說明阿羅漢之不究竟。據《異部宗輪論》所記，大天所說之五事為：

餘所誘；無知；猶豫；他令入；

道因聲故起，是名真佛教。

（《大正藏》四十九，15上）

此五事當中，「他令入」是指阿羅漢雖已證果，但仍無法自己覺知，必須由佛陀或先輩者記別後方知。「道因聲故起」，是說修行者要懇切的嘆聲「苦哉，苦哉」才能痛感苦、空、無常、無我，才能證入聖道。這二事正反映出佛滅後修行者對語言的一個轉向要求。此「語言轉向」充分完成於融貫大小乘的龍樹手中，他在《中論》〈觀法品〉已清楚地論述：

諸法實相者，心行言語斷，

無生亦無滅，寂滅如涅槃。

一切實非實，亦實亦非實，

非實非非實，是名諸佛法。

自知不隨他，寂滅無戲論，

無異無分別，是則名實相。

（《大正藏》三十，24上）

修行者所證入的「諸法實相」境界，是：

- (1) 心行斷 - 即非虛妄心識所行的境界；
- (2) 言語斷 - 非言語概念所表達的境界；
- (3) 是無生亦無滅的境界；

(4) 是寂滅如涅槃的境界。

(見李潤生先生著：《中論析義》(下冊)頁 889-921。)

而行者證入諸法實相時，更是親自體證，自信其心而不隨他的。可見真理是不能言詮的。根據萬金川在《龍樹的語言概念》長文中的考察，龍樹雖然強調佛教傳統裡有關「語言」的重要性，但他實際上是不認同「言語」具有論謂「實在」的功能，在《大智度論》卷 25〈釋「四無礙智」〉中，龍樹只是認許「言語」在「救渡學上的功能」(soteriological function)：

義無礙智者、義名諸法實相，不可言說。義(artha; object)、名字(nama; name)、語言(nirukti; explanation)，不別異……不應離名字、語言，別有義，三事等故名為義。……法無礙智者、法名一切義名字，為知義故。……菩薩用是語言說法，知語言空如響相，所說法示眾生，令信知同法性(法性一相，所謂無相)。所說名字、言語通達無滯，是名法無礙智者。辭無礙智者，以語言說名字義，種種莊嚴語言，隨其所應，能令得解。……是一切法不在語中，語是非實義；若語是實義，不可以善語說不善。但為人涅槃故說令解，莫著語言。……樂說無礙智者，菩薩於一字中能說一切字，一語中能說一切語……皆隨可度者而有所益。……是名摩訶衍中菩薩四無礙智力，能度眾生，是名四無礙智義。(點校本 pp.969-74；大正二五．頁二四六中 25-二四七中 2)。

(萬金川著：《龍樹的語言概念》頁 1-119。上引文見 108 頁。)

實際上，真理可分為兩大類：即「外延真理」(extensional truth)與「內容真理」(intensional truth)。相應於「外延真理」的是科學語言，因此能夠「言盡意」；相應於「內容真理」是情感語言及啟發語言，因而是「言不盡意」的。佛教的實證，是屬於「內容真理」一類，其「外延真理」部份，只有「心不相應行法」，此為建立分位之假法，是一種權法，須待開權顯實才能證入實相的境界。

龍樹在《中論·觀四諦品》云：

諸佛依二諦，為眾生說法；

一以世俗諦，二第一義諦。

若人不能知，分別於二諦，

則於深佛法，不知真實義。

若不依俗諦，不得第一義；
不得第一義，則不得涅槃。

(《大正藏》三十，32下-33上)

青目對龍樹此頌的解釋是：

世俗諦者：一切法性空，而世間顛倒，故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦而為眾生說法，若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？第一義皆因言說；言說是世俗；是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃？是故諸法雖無生而有二諦。

(《大正藏》三十，33上)

世間法既是顛倒虛妄，但為什麼仍稱之為「諦」呢？它的諦性(真理性)從何而來？這個問題，在《法華經》及天台宗便有確定的詮釋。《法華經·方便品》謂：

佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。

(《大正藏》九，5下)

此十如是，前九如是的相、性、體、力、作、因、緣、果、報皆是「不相應行法」。這些法屬五蘊中之「行蘊」，行蘊是由思(思維活動)所發，迫使生命不由自主的變動推展，故有苦迫義。行法可分為二類，一類是指心所與心能和合的，稱為「相應行法」，一類是指由思行所發的虛概念，如時間、空間、數目、因果等，此等法雖由思行而出，但既出以後，不能與心建立同、異的關係，故稱為「不相應行法」。它不止不相應於心法，亦不相應於色法。簡單而言，「不相應行法」就是西方的「範疇」。依康德的講法，現象要有定相(determination)才有客觀性，才可以成就知識。這個相的決定，是由十二個範疇再加上感性上的兩個形式：時間及空間來成就的。十如是的第一位是「如是相」，這個相其實就是定相，這個相是本，一直至如是報，便是末，此由本至末就是現象意義的實相，也就是佛教所指的世俗「諦性」。而最後一如「如是本末究竟等」則是實相般若觀照下，前九如究竟說來畢竟平等，依天台智者大師的講法，是即空而等，即假而等，即中而等的中道實相，就是《大般若經》所說的「實相一相，所謂無相，即是如相。」，因此，第十「如是」是指真諦，即第一義諦。《法華經》這十如是，正好說明了權實的教法，前九如是權法，

最後一如是實法，佛法最終必須要開權顯實，即對我們有執的思維概念乃至語言文字，加以如實的觀察，超越其封限，成就無執實相的體證。¹

(ii) 佛教系統的建立

佛陀說法利度大眾，採用了「變動性語言」的模式，無非是避免佛教走向實體性或存有論的方向。但在佛入涅槃後，由於「業力」與「無我」的矛盾關係，迫使佛教內部不得不對一切法有根源性的說明，而致使走向系統的建立。李潤生師在〈佛家業論辨析〉謂：

釋迦住世之日，雖在四《阿含經》中，揭示「無我」的正理，遮破「實我」的邪執，然以「假我」配「業感」之說，其間尚有不少枝末疑難懸而未決，有待後之來者以資補其義。原始佛學，許每一眾生今世的「煩惱」與「業」，依「五蘊假我」而作，來世的「福、非福報」，依「五蘊假我」而感，但此「五蘊」假體於一期生(一世)後復由聚而散，如何可作「感果」之依？此其可疑者一。今生由「五蘊假我」所作的業，以何等功能足以聚而不散，以作來生之用？此其可疑者二。原始佛學既不許有一常的「自我」以作業感果，而代之以「五蘊」假體，但此「五蘊」體起伏聚散而非常住，以何因緣足以決定每一眾生的諸業與果皆自作自受，而非自作他受，亦非他作自受，或自作共受，或共作自受？此其可疑者三。凡此數端都是毗曇部派學者所交相研鑽，競立新義，而掀起諍論者。

(《現代佛教學術叢刊》五十四，90)

「無我」與「輪迴」皆為佛教之主張，然二者實有矛盾之處。輪迴的主體是什麼？這個問題便由唯識家及如來藏學者對《攝大乘論》所引《阿毗達摩大乘經》伽他(頌文)：

「無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得。」

(《大正藏》三十一，133中)

的申述來說明生死及還滅的根據。

唯識家以「阿賴耶識」作為一切法的根源，而如來藏學者則以「如來藏自性清淨心」作為根源。蓋龍樹在《中論》並沒有說明此法的根源，他在《中論·觀四諦品第二十四》說：

¹ 關於「十如是」及「不相應行法」諸問題，可參考牟宗三師之《中西哲學之會通十四講》之「第七講」及《四因說演講錄》之十二、十三、十四講。

以有空義故，一切法得成；

若無空義者，一切則不成。

(《大正藏》三十，33上)

龍樹所說的空義，是指一切法皆是緣起無自性，無自性故空，故能得有一切法，這個「空」義並非實體字，它是在作用層上說明一切法，而非在存有論上說一切法的根源，此猶《大般若經》所言「般若具足一切法」，其具足只是說般若智以不捨不著，不壞假名而說諸法實相來成就一切法。《大智度論·釋善知識品第五十二》云：

(經)云何菩薩摩訶薩為世間趣故，發阿耨多羅三藐三菩提心？須菩提，菩薩摩訶薩得阿耨多羅三藐三菩提時，為眾生說色趣空，說受想行識趣空，乃至說一切種智趣空。為眾生說色非趣非不趣。何以故？是色空相非趣非不趣。說受想行識非趣非不趣，何以故？是受想行識空相非趣非不趣。乃至一切種智非趣非不趣。何以故？是一切種智空相非趣非不趣。如是，須菩提，菩薩摩訶薩為世間趣故，發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？一切法趣空，是趣不過。何以故？空中趣非趣不可得故。

(《大藏經》二十五，559中及下)

在般若實相中，一切法皆可趣空、趣色，但這種趣是非趣之趣，蓋色不可得，空亦不可得，故趣與非趣俱不可得，所以一切法皆可趣，然這種「趣」當體即是終極，無有過是趣、出是趣，故皆是「趣不過」。般若之具足一切法，只是在般若活智之作用中具足而成就一切法，是一種水平的具足，而非存有論的豎生的具足。凡存有論式的具足，必須建立起系統；才可予一切法的來源作出說明，《般若經》及龍樹的《中論》只是大小乘佛教的共法，並無系統性格，此系統之建立，便只有留待唯識及如來藏的學者去構作。

瑜伽行派無著本《阿毗達磨大乘經》、《解深密經》、《大乘莊嚴經》、《瑜伽師地論》、《辨中邊論》等造《攝大乘論》，建立起瑜伽行派賴耶持種的體系。其《攝大乘論本》〈所知依分第二〉云：

此中最初且說所知依，即阿賴耶識。世尊何處說阿賴耶識，名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毗達磨大乘經》伽他中說：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。』即於此中復說頌曰：『由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。』如是且引

阿笈摩證。復何緣故，此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法于此攝藏為果性故，又即此識于彼攝藏為因性故，是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。復次，此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如《解深密經》說：『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我于凡愚不開演，恐彼分別執為我。』何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故。執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。此亦名心。如世尊說心意識三。

（《大正藏》三十一，133 中及下）

論中引《阿毗達磨大乘經》偈「無始時來界」之「界」作為一切法的所依，又「界」是「因」義；以此「界」字即阿賴耶識或阿陀那識，如此便將「阿賴耶識」作為一切染淨法共所依止處。由此而有雜染生死諸趣，亦由此而可證得涅槃。《攝大乘論》同分續云：

如是已安立阿賴耶識異門及相，復云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識非於轉識？由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成：謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染皆不成故；世間清淨，出世清淨亦不成故。

（《大正藏》三十一，135 中）

此阿賴耶識，乃眾生每一單位的功能總匯而已，此剎那生滅、或隱或現之功能名曰「種子」，其中有一現行無間生滅能攝持一切種子的功能，說是「阿賴耶識」的見分種。「阿賴耶識」是假體，蓋其見分、相分俱是種子，離開種子功能，便無「阿賴耶識」，於是種子、阿賴耶識及現行的一切法便具有「不一不異」的微妙關係。

然「阿賴耶識」是「一切有生雜染品法於此攝藏為果性故」，而阿陀那識是「執受一切有色根故，一切自體取所依故。」可見此識雖云是無覆無記，但其體性本是染污的，作為生死流轉之因是很容易理解，但作為出世清淨還滅之因則較為曲折。此識中本無清淨無漏種子，出世清淨無漏種子是由正聞熏習而來的，《攝大乘論本》云：

復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無。既無熏生，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。

（《大正藏》三十一，136 中及下）

佛陀親證「最清淨法界」後說出的般若聖教，眾生聽聞此如如相應地流出的言文，謂之「正聞」。正聞熏習成種子後，即寄存在阿賴耶識中而為賴耶所攝持，在數數聽聞及熏習而起出世清淨現行，當無漏種愈積愈有力時，清淨現行的光明面亦愈來愈大，終使賴耶有漏種子由伏而滅，轉有漏八識成四無漏清淨智²而獲得大解脫。

然《攝大乘論》所主之清淨無漏種子是純由見聞熏習而來之說，在修行還滅方面是有困難之處，因未能解釋凡夫在第一次體證真如的無漏智慧如何生起。故後來護法依《瑜伽師地論》所提出能證無上菩提的種子功能有二類：一種是從無始展轉而來，本然存在之「本性住種姓」（種姓即「種子」義）；另一種子是正聞熏習而成之「習所成種姓」，主張種子應有「本有」及「新熏」二類。《瑜伽師地論》卷35云：

云何種姓？謂略有二種：一、本性住種姓；二、習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。」

（《大正藏》三十，30冊，478下）

阿賴耶識，無始時來，法爾本有之種子，能生一切有漏、無漏諸法；又無始時來，前七識之見分、相分現行後，再熏習其氣分於阿賴耶識中，成為始起之新熏種子，待緣成熟再起現行。初生無漏法之「本有種子」亦可通名為「習氣」，蓋凡夫之有漏善種起現行時，除了能熏生新的有漏善種於阿賴耶識中，同時亦可熏長潛伏在賴耶中還未曾現行的本有無漏善種，令其增長勢力，待眾緣具足，便能初次現行體證真如。在「熏長」的角度而言，本有種子亦得名為「習氣」。

（參李潤生師著《唯識三十頌導讀》頁122 - 124）。

瑜伽行派建立阿賴耶識，說明生死與還滅，可謂從經驗的分解已窮達一切法的根源，但此派只承認阿賴耶識的虛妄性，而對有漏善行須與何種外緣並俱，而引生無漏種之現行，並未有一圓滿的解答。縱使後來護法建立本有、新熏合共之種子說，但吾人若要具備此兩種種子作為無漏種子之熏長，仍須依賴無漏性的見聞熏習，換句話說，須藉佛的言教說

² 四無漏智：(i)「大圓鏡智相應心品」 - 由轉「有漏第八識及其相應心所聚」所得；
(ii)「平等性智相應心品」 - 由轉「有漏第七識及其相應心所聚」所得；
(iii)「妙觀察智相應心品」 - 由轉「有漏第六意識及其相應心所聚」所得；
(iv)「成所作智相應心品」 - 由轉「有漏前五識及其相應心所聚」所得。

（見玄奘譯《成唯識論》卷十《藏要本》下卷頁103陽版 - 頁105陽版及無著造，波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷三，《大正藏》第31冊頁606下- 頁607上。

法，才能熏長無漏種的現行。這種說法，無異將佛之成道推向了無窮後退的困局。唐君毅先生在《中國哲學原論·原性篇》曾對此理論作如下批評：

然此一理論，實無異將一切後來之佛之成道，歸於其前之佛之先已成道，而唯以其自淨法界等流之言教，以使後來諸求道者，有其正聞，而亦有出世心種。若然，則吾人之不立於一直接依聞起信之宗教立場者，即不能不問一似愚駭之問題：即畢竟是否有最先始發出世心以自成道之佛？若言有之，彼應無師，亦為不待聞其先之佛之言教，以發出世心而成道者。如謂時間無始無終，凡為始亦為終；則又何以後必待前？何以後者不能自為始以承前，而必須待始于前者之導後？如謂時間本為假法，始終亦是假名，方姑說後必待前；則又何不姑說後自承前？今若只順後之待前處說，則前對其前又為後，前更待前，相待無已，則終無一佛能成。然依唯識之教，則無漏種了不能由有漏善為正因以增長，必待其聞由佛之無漏之現行，而自淨法界等流之言教，乃得增長為出世心種；則在理論上，必成後後待前前之相待無已，而歸於此可無一佛能成之論。

（《中國哲學原論·原性篇》頁229-230）

瑜伽行派脫胎自西北印度之說一切有部，而有部思想是否定「心性本淨」說的，故瑜伽行派亦順此義而堅持阿賴耶識為有漏虛妄的，無漏正法端賴正聞熏習而熏長現行的。部分唯識學者如扶南真諦，自覺虛妄唯識之困難，遂提出阿賴耶識「以解為性」之說，「解」即「覺」義，即是說阿賴耶識尚有超越性的一面，此即與如來藏思想相合而有《大乘起信論》一心開二門之真常心系統。

「如來藏恆沙佛法佛性」是透過悲願的充極，遍滿于存有論的一切處，滿備存有論的一切法，如此，自性清淨的如來藏作為「無始時來界」的因義，才能真正決定性地圓滿具足一切有漏無漏之法。吾人生命在此煩惱三界中輪迴不斷，其轉迷入悟之機緣，固須待佛菩薩善知識的熏習，但人能發心覺悟，實在是直接依於吾人的本覺心真如，其力量根源是內在的。《起信論》云：

又諸佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力

者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故。能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根。以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。

（《大乘起信論等八種合刊》，頁 478）

此種以如來藏自性清淨心為根本，由無明的加插而有阿賴耶識所起的生死有漏法，而在生死中仍有心真如隨緣不變，遇緣起覺而知返路，實此瑜伽行派以空頭言阿賴耶識較為圓滿。唐君毅先生對建立此如來藏自性清淨心，亦曾作出如下的說明：

吾人當知：如來藏自性清淨心，雖為吾人在修道歷程中最後之所證得者，然吾人之修道既向往此最後之所證，即必須當下即自信其能證。自信其能證，即須自信其有能證之性，亦有證之之心。此心儘可尚未充量呈現，然必須自始即信其有。此「有」，依今語釋之，即一形而上之有。此形而上之有，自其為人所自證說，乃在修道之終。然自其為修道之所以可能之根據說，則當說其具於修道之始。否則修道之第一步或人之向道求清淨之一念，即無自而發也。故吾人之思此自性清淨之如來藏，即當視之為在人之實際修道歷程之上一層面之形而上之有，而逐步貫徹，以充量實現於此修道歷程中者。吾人如自其尚未充量實現而反觀之，則又可說為如潛隱於此心之底層深處而深藏者。佛學說此具形而上之有之心，即多自深藏而內在於此當前之心處說，而罕自其超越于此心之上說。實則此二義皆可說。內在義中，固即涵尚未實現之超越義也。

（《中國哲學原論·原性篇》頁 237-238）

這種心真如的本覺思想，到了後來密教的《大日經》及《金剛頂經》所建立之胎藏、金剛頂兩部法門仍是一貫的。密教胎藏之說，以一切眾生本有淨菩提心所具之無盡莊嚴藏，即本有本覺曼荼羅，但此本有平等不二之法，若不寄諸修生差別之金剛頂法門，則不能顯平等上之差別，而修生始覺之法，離於本有，亦無從顯示，故修生之法，也即本有；本有之法，也即修生。（見王弘願著《密宗綱要》頁 31-33）此即《大乘起信論》本覺、始覺說，《論》云：

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不偏，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本

覺義者，對始覺說，以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

(《大乘起信論第八種合刊》頁 468)

由此可見，無論是瑜伽行派或如來藏真常心系統，均是順著佛教內部教義的發展而必然出現的，其豎立的架勢，只是為了對一切法的根源作出存有論式的具足而顯，這種緊張性，到了中國華嚴、天台二宗手上，便藉著判教而將之打散，回歸佛教根本「緣起性空」的共法上。

(iii) 判教與復歸

如來藏系統發展至《大乘起信論》出現了由「如來藏自性清淨心」建立的法界大總相法門體，正式豎現「一心開二門」的體系，唐代華嚴宗便是以此作為其宗派的架構。此真心的豎立，作為一切法的依止，遂有實體性的意味，但這種實體性只是一種權現，到最後仍可將其打散而復歸於平平。《楞伽經》對此早有一種抉擇：

佛告大慧，我說如來藏不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際，法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來、應供、等正覺為斷愚夫畏無我句，故說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩不應作我見計著。譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便，作種種器。如來亦復如是，于法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提。是故如來、應供、等正覺作如是說如來之藏。若不如是，則同外道。是故大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。爾時世尊欲重宣此義而說偈言：

人相續陰，緣與微塵。

勝自在作，心量妄想。

(《大正藏》十六，489 中)

上文佛為大慧菩薩說明如來藏是為了開引計我之外道，權說一無我如來藏，使令歸依佛法。因此，如來藏真心只是為眾生說明其成佛可能之根據，並作為對一切法的根據說明而出現的權宜姿態。牟宗三師在《佛

性與般若》謂：

如來藏真心「隨緣不變不變隨緣」之緣起並不是實體性的實有之本體論的生起。它是通過無明妄念(阿賴耶識)，不染而染，始隨染緣起生死流轉之雜染法，它本身並不起現這一切。它本身染而不染，故又能就這一切雜染法而起還滅之功行，因而得有清淨法，此即所謂隨淨緣起淨法(內外真如熏習即是淨緣)。至還滅功成，無明斷盡，仍是無我如來藏，離妄想無所有境界。此時，那個有實體性的實有之虛樣子的真心即被打散，而仍歸于最清淨有而有豐富意義的涅槃法身，即「如如智與如如境」之境界。

其實體性的實有之虛樣子之打散可分兩步說。一是就此真心即性之別教當身說，二是就圓教說。就此別教當身說，如適所說，至還滅功成，歸于無我如來藏時，只打散真心之本體論的生起之架勢，但尚未打散那無我如來藏(離妄想無所有境界)之孤懸性，此即示此真心系統之緊張性仍未完全鬆散，故為權佛也。何以故？以真心不即妄歸真，乃離妄歸真故。此即天台宗所謂「緣理斷九」，屬「斷斷」也。因此，涅槃法身本無任何色相，色相只是其應化上之示現，或菩薩依業識之所見，或凡夫二乘分別事識之所見。若離此等識，便無所見。無所見，自亦無所謂示現。……華嚴宗就法身所展示的法界緣起亦是因地久遠修行中之事之倒映于法身，因此，亦即是佛法身之映現或示現，隨眾生之所樂見而示現，而其自身無此等事，既無此等事，自亦無所謂法界緣起也。……華嚴宗之所以如此，以甚義理支持點本在《起信論》故，唯真心故，此所以同為別教也。以為別教，故佛仍是權佛。既是權佛，則佛法身之孤懸性所顯的緊張相即仍未打散。

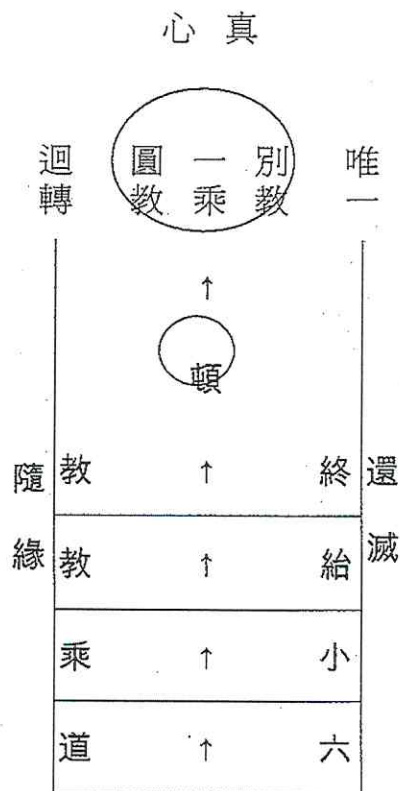
若想將此孤懸性之緊張相打散，則必須進至于圓教，由「不即」而進至于「即」，由「斷斷」而進至于「不斷斷」。此即是天台宗之所說。

(《佛性與般若》上冊，477-478)

為什麼要將此系統相全盤打散才能歸於圓極？蓋佛教是以「緣起性空」為共法，以「實相」為原點，系統之建立，純為予眾生方便而權設，此在佛法的流通上有其必要性及重要性。但既為權法，自需開決而使其

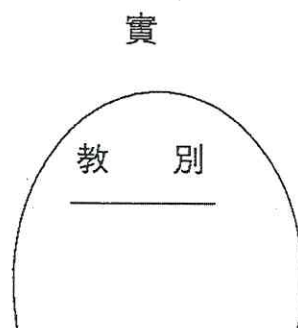
復歸實相原點，在經典上自是以《妙法蓮華經》之開權顯實，發迹顯本為圓極。在宗派上，天台圓教正能將唯真心之佛法身之孤懸相、緊張相一併打散，復歸原初之佛之本懷，故此，天台圓教正是將龍樹以後各系統開決而復歸實相如如，這才是中國佛教判教的真正精神。

華嚴宗之圓教系統，賢首國師稱為「別教一乘圓教」。別教是專就佛法身而言之教義，此即《華嚴一乘教義分齊章》所謂「稱法本教」而非「逐機末教」。其判教方式，正如下圖之寶塔型格局：



(見牟宗三師：《佛性與般若》上冊，頁 557)

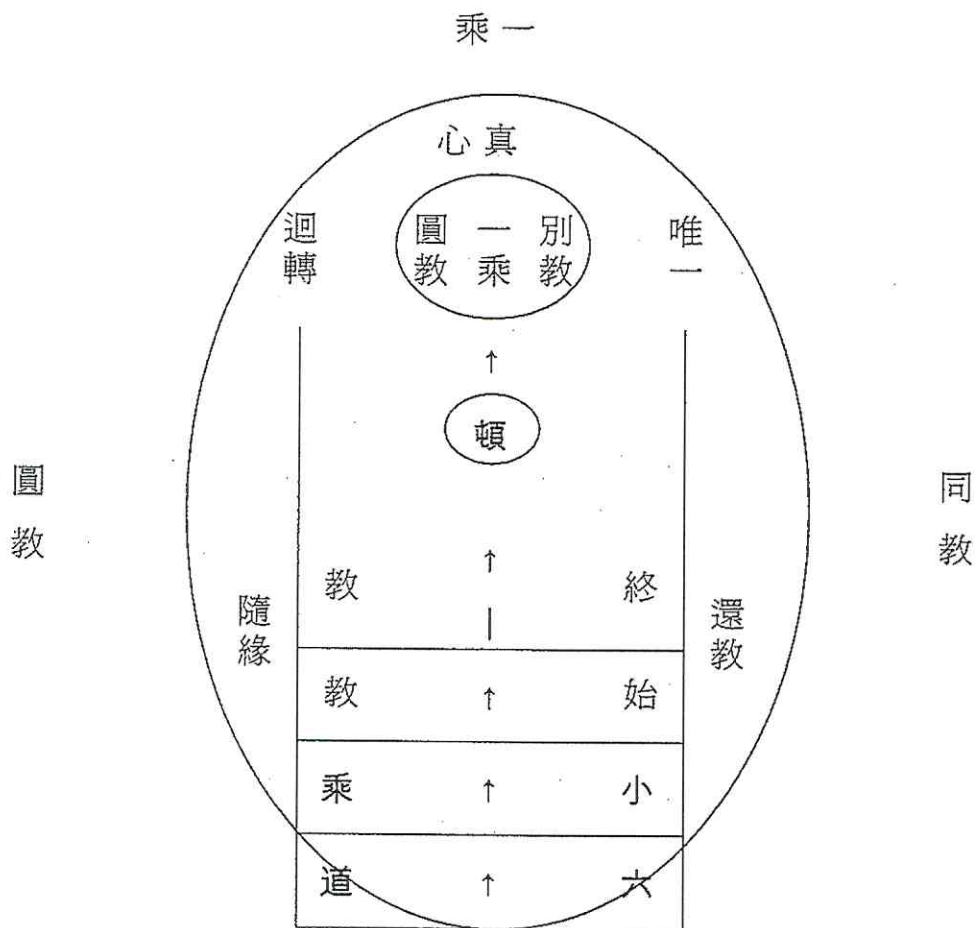
此判教型態，其在圓教時，不但不共六道眾生，連一切逐機末教(權教)亦不能共，因而豎立的系統仍然呈現緊張性。而天台宗之圓教規模，是「同教一乘圓教」，即其圓教可同於權教乃至六道眾生，如下圖：





(見牟宗三師：《佛性與般若》上冊，頁 558)

若我們將上述華嚴及天台之判教圖表併合在一起，則天台圓教正好把華嚴圓教的高塔頂上的佛法身之圓即于權教乃至九法界而為真實圓教，蓋華嚴之圓佛法身與九法界實有懸隔，一有懸隔，即是本末不融，即仍是權教，故必須對此權教完全融化，方成真正圓實教，如下圖所示：



(見牟宗三師：《佛性與般若》上冊，頁 559)

故諦觀在《天台四教儀》云：

如華嚴時，一權一實(圓實別權)，各不相即，大不納小故。小雖在座，如聾若啞。是故所說法門雖廣大圓滿，攝機不盡，不暢如來出世本懷。所以者何？初頓部有一粗(別教)一妙(圓教)。一妙則與法華無二無別。若是一粗須待法華開會廢了，方始稱妙。

(《大正藏》四十六，775中)

諦觀所謂「攝機不盡，不暢如來出世本懷。」即表示真正之圓實教，必須回到佛之出世本懷，此即《法華經·方便品》所言：

諸佛世尊欲令眾生令「開佛知見」使得清淨故出現於世；欲「示眾生佛之知見」故出現於世；欲令眾生「悟佛知見」故出現於世；欲令眾生「入佛知見道」故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。

(《大正藏》九，7上)

此開、示、悟、入佛之知見，正是佛對大眾之開導疏決，使三乘教法，復歸佛之原點，也融通了華嚴經之高懸，以「開、示、悟」三法會通華嚴之「信解」，以「入」會通華嚴之「行證」，使一切眾生得暢佛之本懷！

(二) 天台教觀的特色

(1) 始終心要義記

湛山倭虛大師著

夫戒為成法身之本。定為成解脫之本。慧為成般若之本。故三學為成三德之法。三學之理。適見于經律論三藏中。此文雖非三藏。非佛所說。然依三藏之理。綴輯而成。在宗下為語錄。教下名文書。此文為天台宗第九祖荆溪尊者湛然大師所述。蓋佛說三藏。文義深廣。此文依三藏之文。詮三學之理。雖僅二百餘字。實能攝取三學之要領也。故學法者。欲得諸法要領。須從此入手。設得此文旨趣。然後可以博覽群經。遍窺教海矣。但眾生之根性不一。有從廣教入者。有從略教入者。今荆溪大師。隨眾生機。集此略文。亦列祖古德之悲心善巧也。倭虛今來京師。親見佛教各團體。均有進展。不勝欣慶。又承各團體之優遇。發起講經法會。殊覺踴躍。因留京期促。講他經典。最短者亦須二三星期講畢。因憶此文。為荆溪大師精心之作。以簡賅文字。括諸要義。於此短期。頗覺相適。而妙義精微。非可促通。倭虛學識淺陋。豈敢登座談玄。但藉斯法會。與大眾研究。以結勝緣耳。

初詳釋題目

始終心要

始終心要四字為此文之題目。全篇文義。此四字攝盡無餘。舉凡含識。無論智愚。孰不知有心。既知有心。故須研究。佛學總名唯心法門。所以學佛者欲求入理之捷徑。應以心法為方便法門也。經云。「三界唯心」。「萬法唯識」。以及即心即佛等言教。無非發揮唯心道理。可知荆溪大師所明之心要法門。非臆見也。諸經論中。廣說此理。今荆溪大師復撮撮三藏而集此略文耳。茲引經以明。如華嚴偈云。「心造諸如來。及種種五蘊。」等文。意謂現前之一念。即能修造諸如來。如來者。乃十通號之一。從如而來。故名如來。如者體。來者用。用起於體故。如來即證到究竟無學果之稱。如來極果。尚為一心造成。足見此心殊勝之力。如來非一。通賅十方三世。故名諸如來。既知三世諸如來以心而造。何以吾人於此心法猶漫不注意。空自放過。而不深加探討耶。華嚴說三法一體。不啻與眾生當頭一棒。驚醒無始癡夢。復次此心不但造諸如來。且能造種種五蘊也。蘊者舊譯為陰。讀去聲。障覆義。祇如行蘊剎那遷流。障覆本性。故新譯為蘊。其法非一。其體積集故。眾生妄被一切有為錮蔽。佛教眾生自捨妄蔽。顯露本具之光明。或可說為眾生自積五蘊。遮蔽自心。佛為說法。令復本心。然則心要之理。豈可不窮究之。以期復我本有光明也。其蘊有五。故云種種。即指十法界中下九界而言。十法界者。

謂有十種世界也。一佛法界。二菩薩法界。三緣覺法界。四聲聞法界。此名四聖。餘名六凡。一天界。二人界。三阿修羅界。四畜生界。五鬼趣界。六地獄界。即十界中除佛界餘九界之五蘊也。以菩薩有菩薩之五蘊。乃至地獄有地獄之五蘊。五蘊名相。散見諸冊。今不贅述。此等種種五蘊。遮性具之本覺。乃起九界之差別。則不見法界平等之理矣。華嚴偈。下云。一切諸法中。無法而不造。謂一切五蘊之中。所造諸法。及諸法中之諸法。雖轉變生生無已。然無一不是一心所造也。如人欲造樓閣。即有高兀之樓閣出現。例如五蘊種種諸法。皆心所造。心造諸如來等義。如是如是。偈下云。心佛及眾生。是三無差別。二句乃承上文而明三法無別。引華嚴至此。意在證明一切唯心之理。即心即佛之旨。夫佛有心。生亦有心。心為現量。境亦現量。現量則不可思議。一切諸法是常平等。今更伸其義。所謂三無差別者。三種仍是三。一仍是一。三無須將無差別推翻。無差別無須將三推翻。即三即一。即一即三。以世界一切法中。一中含多。多中含一。一是不變。三是隨緣。不變中有隨緣。隨緣中有不變。正不變時即隨緣。洽隨緣時即不變。法界之理。法爾如是。佛法與世俗知見相背。初聞自然驚異。及乎細加推尋。其理實爾。良以世人迷則背覺合塵。聖人悟則背塵合覺。但因迷悟。乃有別耳。世之凡夫。以用廢體。聖教小乘。執體廢用。大乘乃體用兼備。以體用不可離故。佛果乃成甚深緣起大用。出沒十方。三輪顯化。隨機應現。不通靈無礙。生佛心為用。無差別之性是體。在三而無差別。即體而興妙用。故云心佛眾生即體上所起之用。無差別即用上所顯之體。如人行住坐臥為用。而四威儀中即是體也。又一中有多。多中有一。如羸有子有皮。人有六根之別。合此差別即是一羸一人也。如來出世。欲令眾生悟入此理。以期二死永亡。五住永滅。設能悟入。隨順起正觀念。猶如吾人。承認衣食住三。為切體之資具。則於此三。觀念深厚。久之觀念純熟。則全妄成真。今謂三無差別之理。亦復如是。苟能承認此理。即起觀念。觀念之深。即是薰修漸成。迷悟利害。大相徑庭。安可不知。剋實而論。修行即是觀念。令生換熟耳。何以故。以有思想。即分善惡。善惡之分別。係由環境而生。分別之心。復變起環境。故善惡思想及環境。迭互生起。貪等煩惱可作善可作惡。以之作善。即為人天等果。以之作惡。即感地獄等果。蓋因迷有淺深。故致苦有輕重。貪等從思想而來。思想自知識出生。知識為知覺轉成。思想即心所。知識為心王。知識用得當。乃可由之而成賢哲。用得不得當。即能轉入三途。不當者。即趨用忘體。亦即知識之錯謬。設由用認體。即知識而認知覺。則不難即用以得體矣。現前眾生。乃知覺轉為知識。所以惑業苦三。流轉不息。頭出頭沒。永無止期。故迷悟關頭。唯在知識之轉不轉耳。復次心有三義。即本覺所覺能覺。今屢云知覺即指本覺。非能所覺。夫覺有佛菩薩及二乘之別。迷之則成六道。悟之即成四聖。亦祇在個人之體認與否也。始終心要者。何以於三法中但說心名。不名始終佛要。始終生要耶。以本覺即佛所證。其法高深。所知覺乃眾生之迷。其法太廣。所以去其高廣之佛法眾生法。而折乎衷。單就吾人現前一念能迷能悟之心。用台教

三觀三諦之理。闡明心法之扼要道理。故名始終心要也。夫心無始終。而云始終者。乃就用說故。凡夫以用廢體。今乃對治此病而立名也。謂從聞即心即佛之旨。為入道之始。經斷惑至涅槃之極果為終。復如台教所明五時八教。始說華嚴。終至涅槃。又如佛初成道。三轉法輪為始。鶴林入滅為終。然此一切。皆未離心。無非以心為要。故名始終心要。大師用二百餘字。攝盡一代之教理。誠足為始終心要矣。以上詳釋題目竟。

荊溪湛然大師述

二略釋本文

夫三諦者天然之性德也。

此段發端標起三諦之妙理。諦者審實不虛之義。妙理有三。故曰三諦。何以須三諦耶。以但說一諦顯理不圓故。剋實而言。法界妙理。尚無其一。何況有三。本不可說。何況再說重說。但為憫眾生故。分別開顯。法界法爾具足之三諦妙理也。既稱法爾具足。可知此理非是佛創。亦非祖造。故云天然之性德也。當知此理無始常住。實無所從來。只如現前皆是妙理。試觀無量國土。恆沙佛界。隨舉一色一香。無非三諦之理。是以國土眾生。雖屬無盡。而三諦可該攝無餘。更進一步說。即一切諸佛。亦非離些三諦之外。得證妙覺極果。誠因此理。於聖非增。在凡非減。三際而常新。故云天然性德。三諦是總稱。別有真諦俗諦中諦之差。以下文中。一一標列。今先說其要。下則略指而已。縱觀宇宙。自其差別群相求之。則難得崖畔。若就性以體認。即微塵芥子亦圓具妙理。此理法爾現成。諸佛證得。則法法全彰。頭頭是道。凡夫不覺。則一任天真。不知不識。故欲了此理。須詳盡三諦。此理極成。任何學理。不能推翻。今欲顯示。亦無遠覓。即於目前每日之操作。及士農工商一切事業上認取。何一非三諦之妙理。若離世界。則無處覓此三諦理也。三諦之中。先解真諦。世界隨舉一事。皆可以真理求之。且就吾人身體之像貌視察。粗略言之。有從少而壯。由壯而老之三階段。微細往察。則時分遷謝。剎那變異。欲尋像貌之本位。實不可得。以遷流不住故。譬如六十老翁。於此六十年間。歲拍一照。當以何相為我之本體耶。須知一年一相。即知一月乃至一日一時一分一秒一剎那。各有相貌。新陳代謝。非突然而變。實如瀑流之相續。波浪之相逐。難得定相。是故人身。無時不在五蘊遷流之中。尋至究竟處。我體終不可得。應知一切之呼召。但為假名。乃由色相而立名。由名而呼召。故色相以名字代表之。名藉色立。色藉名顯。相自本空。名字幻立。豈可定執實有。一法如此。法法皆然。豎觀三際。橫察十方。曾無一法為真。故究至法無法相處。則真理自顯。真者了不可得也。以一法不著。體察世界諸法即如如理。即名真諦。金剛般若云。無我無人無眾生無壽者。既無我相等。何以聖者

時稱我耶。以佛大慈。為度眾生故。隨情施設。而有我名。此名有假用故。佛於真諦之上而立假名也。如來說無我等相。即是真諦。假有此等名相。即曰俗諦。即世界無世界相。于此世界。成就真諦理。一法不立。大小去來等法。全是對待。對待即是假借。無有實體。故有名即是假借。成就俗諦理。然則此理究為真為假耶。以空在假中。假在空中。有即非有。非有而有。唯是一心。超倫絕待。不可思議。名曰中諦。復次三諦即心佛眾生三無差別之理。中諦即佛。俗諦即眾生。真諦即心。如懷仁堂借非懷仁堂而成此名。懷仁堂究以何而立名耶。因緣和合故生是名。而緣生無性。當體即真。是故一切法欲求其真。咸歸了不可得。此真諦也。然空乃表法之名詞。借有而說。相待而有。一切法皆緣生。緣生即是相借而成。是為無性而緣生。即俗諦也。於有而立假。於假而立有。真中有俗。俗中有真。緣生無性即真諦理。無性緣生即俗諦理。審實真諦即是俗諦。審實俗諦即是真諦。終歸不可說。亦不廢真俗即中諦理。夫名詞對事實而說。為引起觀念故。略述事實。俾由觀念。而思修相續。乃至究竟解脫。如桌椅等。借木料人工斧鋸等之諸緣而成。此相借而成。即俗諦。復如五穀之借地水種子陽光等而成。例知一切法皆相假而成。然尋諸法本體。竟了不可得。即真諦。此理究為真為俗。請勿兩可。猶如騎牆。而下定判。孰知幻有即空。空即幻有。泯立同時。終不可定執為真為俗。此即中諦。定執之心。正是凡夫。今明三諦。全為破迷情也。此理無始法爾。非造作而有。故云天然。性者不變壞義。設了此圓融妙理。即可證得本具佛性。德由道而來。道者虛通義。若修功顯。方知自性本具此三種功德也。世間諸法。無一物不變不壞者。唯有親證此理。方知法住法位。世間相常。當知性者即此三諦之理。此理不變不壞。故曰性也。三諦統攝性相三千。迷之則但有染用諸苦。悟者即享淨用解脫。含靈皆有佛性。則十二類悉能成佛。成佛即是成就本具之覺性。非分外之事。設不體認此本具之體性。而妄執五蘊之身為我。則是知識用事。分別心生。人我敵對。則三毒熾盛。漸生爭奪殺害。殘忍酷暴。乃至輪轉六趣。自招無窮之苦報。果能一念光。則本來具足常樂我淨。顯現勝妙之果報。即使之爭奪殺害亦不可能。然則三諦之性理。安可不詳究歟。

中諦者統一切法。真諦者泯一切法。俗諦者立一切法。舉一即三。非前後也。含生本具。非造作之所得也。

一切法略指佛法心法眾生法。廣則事理六千。統者攝也。中者妙理。一切法更極略為色心。簡說即蘊界處。稍廣之即五位百法。更廣之則三千性相。百界千如。若廣若略。何必歸於中諦所統耶。以中諦是不思議之妙理。亦不思議之妙法。一切法即是不思議理。心不思議。境亦不思議。心境雙融。待絕妙絕。即為妙也。眾生若生信解。即能看破。看破即放下。放下即自在。所以難則歷劫修證。易則當下即是。難則修德。易則性德。全性起修則不斷而斷。全修在性則斷即無斷。其理別詳。今知百界千如。均屬妙法。故云統一切法。真諦者泯一切法。以恒沙諸法若求

其真。即歸不可得故。俗諦者立一切法。以此百界千如宛然現成故。舉一即三。非前後也者。真泯俗立。俗泯真立。立中有泯。泯中有立。泯立同時。不可強分。故名中諦。且三諦互融。說三說一。乃權為施設。中諦統彼真俗之性。真俗之理。亦非在中諦之外。乃即中之真俗。即真之中俗。即俗之中真。理無漸次。言不頓彰。似有前後耳。是以此三不縱不橫。如伊三點。舉一則三義圓具。偏廢則其理非極。含生本具。非造作之所得也者。含生通指十界而言。本具即天然所具。非造作所得。意謂造作即不能得矣。蓋至理現成。無須妄求。如將妄心歇下。即可契符三德秘藏。佛頂經云。狂心頓歇。歇即菩提。

悲夫秘藏不顯。蓋三惑之所覆也。故無明翳乎法性。塵沙障乎化導。見思阻乎空寂。然茲三惑乃體上之虛妄也。

悲夫慨歎之詞。佛性本具而不能證得。若牟尼至寶。棄擲不顧。誠足悲愍。秘藏者。謂三德雖為本具。然隱秘不現。實由三惑所覆。覆即不了也。三惑即見思塵沙無明。人中固迷。即彼諸天亦未脫出迷網。為貪愛所繫。故愛重則苦深。理所當然。欲脫苦者。須斷貪愛。蓋三界惑染。愛為其本。本除則枝自枯。三界者。欲界色界無色界。共為二十五有。有者有生有死。不出六道也。欲界十四有。六欲天。四洲。四惡趣也。六欲天者。四王天。忉利天。夜摩天。兜率天。化樂天。他化自在天。四洲者。南閻浮提。東弗婆提。西瞿耶尼。北鬱單越。四惡趣者。地獄。鬼。畜。阿修羅。稱欲者。有睡眠段食及慾故。色界七有。初禪中之大梵王天為一有。四禪中之無想天為一有。四禪中之無煩天。無熱天。善見天。善現天。色究竟天。為一有。此五天總名五那含天。為三果聖人所居故。初禪梵眾天。梵輔天。(大梵天亦初禪攝。今別為一有。對破外道計梵天為生萬物之主故。)為一有。二禪少光天。無量光天。光音天。為一有。三禪中少淨天。無量淨天。遍淨天。為一有。四禪中無雲天。福生天。廣果天。為一有。(上列四禪中關出之六天。別為二有者。對破外道妄計無想天以無心為涅槃。妄計五那含無為真解脫故。)稱色者。色界天人有淨妙色。身相端嚴故。無色四有。即空無邊處天。識無邊處天。無所有處天。非想非非想處天。各為一有。稱無色者。彼四天人無有形色。唯有心識故。總為三界二十五有。當知即見思二惑之所感也。下三句。自後向前釋。見思阻乎空寂者。空寂即真如本性。於一切法上有此空理。見思能阻礙空寂之理。設能將此見思破除。即可分證偏空。塵沙障乎化導。化度有情。須體認此俗諦理。而遣除塵沙。設塵沙不淨。則於化導為障。無明翳乎法性者。法性謂法。具此三諦之性。是以見思障自利。塵沙障利他。無明通障二利。無明有四十二品。破除一品。即可百界作佛。台教廣明。須者往尋。然茲三惑乃體上之虛妄也者。以上發明三諦之至理。說三諦天然之性德。為含靈眾生之本具。非造作而來。既有如此之性德。堪為成佛之真因。而諸眾生何以不成佛耶。蓋由三惑所覆故。然則眾生竟不得成佛耶。故此轉釋。謂茲三惑乃體上之虛妄也。若三惑真實有者。則永無斷去之可能矣。既知本是虛妄。故得除也。

於是大覺慈尊喟然歎曰。真如界內絕生佛之假名。平等慧中無自他之形相。但以眾生妄想不自證得。莫之能返也。

有此一點虛妄。即不能成佛。故曰世尊喟然而歎也。世尊者。於三世為尊故。我輩不得知覺之全體。故其用狹小。世尊得其全體。而起大用。故能離苦得樂。復能令一切眾生離苦得樂。此所以為慈尊也。上云惑既本妄。而眾生不知。故佛生歎也。真如界內絕生佛之假名。平等慧中無自他之形相者。真如無界。此中假說耳。就真如而論。無生佛之假名。何以名真如。非如不真。以明如而真。故曰真如。森羅萬象。無一非如。即無一不真。我輩不識。故將此三諦之理。遮住不顯。萬法不如。所以不真。如即具三諦之理。如從俗而起。由俗而真。圓具真俗。即名中諦。具足此三諦。即名真如。如在本位上論。以俗語而顯。所謂什麼就是什麼。無名可立。無相可表。而一法不捨。即名真如。夫生佛之虛妄假名。從偏計執而生。真如乃真實相。即是圓成實性。法法皆如。離去對待。於本位無受名之處也。復次如者。無分別之心及無分別之名相。故曰於真如之界內絕生佛之假名。以生既假名。佛亦假名。生佛相假而起故。因緣會成。故名眾生。佛即覺悟之眾生。眾生乃是迷中之佛。以覺迷相對而立故。真如絕待。安有假名。平等慧中無自他之形相者。智慧有根本慧。有差別慧。有實智。有權智。此云平等慧。即是根本慧。菩薩度生。三輪空寂。以有此平等慧故。證得法法皆如之理。故能照見一切差別諸法。當體平等。非滅除一切始平等。即是無假名。亦無假相也。故金剛云。若見諸相非相即見如來。如即真如理之極證。如來得此體用。故稱如來。如有平等心。即已領知法法皆如。今有自他之相者。以未證平等慧故。但以眾生妄想不自證得莫之能返也者。妄想者其想是妄。若想不妄者。即名返妄歸真。非謂斷除其妄想也。以妄想為因。因若虛妄。則結虛妄之果。其因若真。則得體證真如之果。既無自他之形相。何以有六道輪迴耶。實因眾生之妄想耳。由此妄想。起諸虛相。復執妄為真。故惑業潛伏不能證此真理。莫之能返者。以迷既深。竟不能親見本來也。

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。

以空假中之三觀。破見思塵沙無明之三惑。而成此般若解脫法身之三德。乃全性起修也。三惑非三觀不破。何以故。見思惑用空觀破之者。以空觀起。則虛妄諸相了不可得。當體即真。故分別心息。塵沙惑以假觀破之者。以假觀起。則證知諸有。非有而有。但為幻有。既了幻有。不為所迷。以中觀破無明惑者。以中觀起。乃以不思議心觀不思議境。心境融即。不可思議。證乎三智者。破見思證一切智。破塵沙證道種智。破無明證一切種智。一切智即根本智。佛智照空。如二乘所見也。塵沙破

證道種智。即後得智。佛智照假。如菩薩所見也。無明破證一切種智者。佛智照空假中皆見實相。即妙覺果海也。成乎三德者。一切智證般若德。如實覺了法相故。道種智證解脫德。遠離一切繫縛故。一切種智成法身德。法性常住故。上二為用。下一為體。體用不一不異。三者各有常樂我淨之四德。故曰三德。圓人則圓悟圓修圓破圓證圓成。別人則歷次第也。

然茲三惑三觀三智三德非各別非異時也。天然之理具諸法故。然此三諦。性之自爾。迷茲三諦轉成三惑。惑破藉乎三觀。觀成證乎三智。智成成乎三德。從因至果。非漸修也。說之次第。理非次第。

四種三法不可分離。亦非混淆。以一切即一。一即一切。圓融無礙。迷悟性修。咸在一心。故云非各別也。於一體上起此破證成等名。現成一念具足無闕。故云非異時也。天然之理具諸法故者。諸法無一不是天然理中所具故。然此三諦性之自爾等者。說翻迷為悟也。迷此諦理則轉成三惑。欲破惑須藉乎三觀。觀成則證乎三智。智成則成乎三德。從因至果。圓頓法門。非漸而入也。次第者方便也。說之次第即佛垂慈而權說。理非有次第。始終不離一心故。此所以稱為始終心要也。

大綱如此。網目可尋矣。

佛說妙法大綱如此。心即大綱也。心具性修體用因果事理。說之以言教。然教海汪洋。如網目也。網目雖繁。網提則目張。故可以此提綱挈領之語。而探尋之矣。

(2)

天台止觀的構成和特色

關口真大

緒言

禪是東洋思想的特質，在佛教中，發展為達磨禪和天台止觀之兩大主流。所謂禪的本質，雖是一體，但古人詭為：達磨禪如「尺」的裏面所表示的「尺」。而天台止觀即如「尺」的表面所表示的「尺」。達磨禪是以不立文字，教外別傳，直實佛法之全體為宗旨，而天台止觀，則是教學縱橫而整然勿使盲目的悟修為指歸。

從來此兩者，各自個別的成立，似乎互無相關的獨自發展，但實際却是有密切的關涉而互為影響的。是以關於禪宗思想或天台止觀，在禪思想的全體上，欲站在擴大眼界的地方來考察，首先必須對兩者之歷史思想的互相關係為對象，以至兩者之特色，作一比較研究，始能明瞭其思想本質。

天台止觀的構成和特色

本籍，著者關口博士是天台禪學的權威，以前出版過「達磨之研究」(或「禪宗思想史」)。

一、組織之大綱

天台止觀，是通指天台教學之理論與實踐，即教理與修證之兩部門，稱謂教觀二門，即實踐與修證。此部著作，在天台大師的撰述裏就有許多種，空現在還有不少註疏，以及採合後世思想發展的著作，總稱為天台止觀。但此處則僅指智顗大師(五三八—六九七)的天台止觀為研究對象。

天台止觀，是三種止觀和四種三昧，以縱橫的方式而組織起來的。所謂三種止觀，即「圓頓止觀」、「漸次止觀」、「不定止觀」。乃修悟佛法由內面的證悟之歷程上給予分類、綜合而組成的。四種三昧，是常行三昧、常坐三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧。是由外面的佛道修證的實踐行儀之方式上給予分類、綜合而構成的。於是三種止觀，即依四種三昧的某一種行法而修證，又四種三昧的行法亦依三種止觀的某一種而實修。這樣三種止觀和四種三昧即是一體。佛道之修證，在身體上看，即常有四種三昧的某一種，由修悟上看又常有三種止觀的某一種，把一切

佛法，從內外兩面的見地給予體系化，便是三種止觀和四種三昧。其中四種三昧，在日本比較山早有四種三昧院的機構了。所以比較山乃稱為日本佛教教家的母胎，其實在思想亦即歸源於此四種三昧，則是人所共知的史實。

三種止觀中，圓頓止觀是從實踐觀心之時，即以最高至深之心境為出發。漸次止觀乃由低而高，由淺而深，以至成就至高的證悟。其次不屬於此二者即為不定止觀。其對圓頓止觀之評說者，有摩訶止觀十卷，對漸次止觀之細述者，有禪門修證十卷；而對不定止觀之略說者，則有六妙法門一卷。

此中不定止觀，是把頓漸諸法問前後更相，或以淺行法為深，以實法門為低之自由活用為旨趣。屬於漸次止觀的各行法中任取一科的六妙門，是將漸次止觀、圓頓止觀，以列不隨意自在的活用，故二卷之撰述已足矣！不論所持之法門為何，並非在頓漸兩止觀中之廣說而外另有什麼格外的法門。故摩訶止觀卷上說：

天台傳青岳三種止觀，一漸次，二不定，三圓頓，皆是大乘，俱緣實相同名止觀，漸即初淺後深，如彼梯階，不定前後更互，如金剛寶置之日中，圓頓初後不二，如通者騰空，為三種根性說三法門。

天台止觀的構成和特色

於此說三種止觀之概要，繼而更說：

既信其法，須知三文，次第禪門合三十卷，今之十軸，是大慈嚴寺法懷私記。不定文者，如六妙門，以不定意，歷十二禪，九想，八背，觀、練、熏、修、因緣，六度無礙旋轉，縱橫自在。此是陳尙書令毛喜請智者出此文也。圓頓文者，如灌頂荆洲玉泉寺所記十卷是也。雖三文無得執文而自誣害。

又法華玄義卷第十，敘述五種玄義之第五玄義的教相，首先說：

五、通別料簡，六、增數明教。

把教相玄義二段分爲六節，其第一即先舉教相之大綱：

一大綱三種，一頓二漸三不定，此三名舊義異也云云，今釋此三教各作二解，一約教門解

，二約觀門解。

關於教門即述頓教、漸教、不定教的三種教相，其次說觀門之中，有說：

二約觀門明義者，一圓頓觀，從初發心即觀實相，修四種三昧，行八正道，即於道場開佛知見，得無生忍，如牛食忍草即得醍醐，其意具在止觀。

其次又說：

二漸次止觀，從初發心爲圓極故，修阿那波那十二門禪，即是根本之行。

以丕漸次止觀之大要，並結說：

亦如次第禪門說也，是名漸次止觀也。

而後說不定止觀之概要，以示教觀二門之教相，而說：

今辨信法兩行明於佛法，各作三意，歷前諸教，無有一科異諸法師也，若欲修禪學這歷前諸觀，爲法人說安心法，無有一科與世間禪師同也。

末後說：

是名略點教觀大意，大該佛法。

從來論述天台教學，即由天台創教論之概要的五時八教，而天台止觀的綱要即由十乘觀法

二十五方便、四種三昧而說。然照這道看來，是一種綱目而非大綱。天台教學之教觀二門的大綱，正是在此所說的三種教相和三種止觀。天台大師之撰述可屬於止觀部門的，即是摩訶止觀十卷、禪門修證十卷、六妙門一卷，以外還有不少，但現在爲檢討天台止觀的構成和特色，當先由三種止觀之大綱起，而逐次的及其全部。

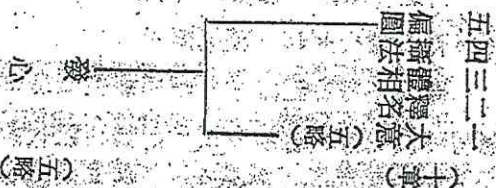
注：1.大正藏四六·四·一〇。 3.同三·四·886 A。

2.同。右中 886 P。 4.同。右中 886 Q。

天台止觀的構成和特色

一、圓頓止觀

摩訶止觀十卷是論述圓頓止觀的。摩訶止觀雖由十章所構成，但第一章大意二道一章，是十章的大要，而且兼有五項目，故古來都稱此為五略十廣。五略是第一發心，第二修行，第三感果。第四裂網，第五歸處。十章中之第一大意，第二釋名，第三體相，第四攝法，第五偏圓的五章，乃為理解圓頓止觀之本質而說，可說是發修圓頓止觀之志，故該當於五略中的第一發心。第六方便，第七修證二章，該當於五略中的第二修行。第一大意章的修行這項是明四種三昧。第六章為入各種行法而作全部的準備就是二十五方便，而第七章即說正修止觀。第八果報，第九起教，第十旨歸之三章，即該當於第一大意章之五略的第三感果、第四裂網、第五歸處。這明示圓頓止觀的修行果報，及其所起的教化能力，和歸處於究極，此如左圖：



第七章之正修止觀，雖該當於第一大意章之五略的第二修行，然在此，第一章中從各種行法的實修形態上分類而四種三昧即稍為改換立場，而對行法的證悟或因緣方面作詳細的敘述，這就是十乘觀法。十乘觀法在我們日常實際生活中應實行的，其心攝假分為十種，一一的懸說十乘觀法所修的形相，所以十境和十乘觀法合為一起，便稱為百法成乘觀，此組總摩訶止觀卷第一有說：

五略只是十廣，初五章只是發菩提心一意耳，方便正觀只是四三昧耳。(天正藏四六，五)

如前所述，第六方便章的二十五方便，和第七正修章的十乘觀法，是和四種三昧的外緣相應，同時可知第一大意等前五章是為真正發心的基礎而說的。有正確的理解，才能確立圓頓的發心。

第六方便，第七正修兩章，乃當於五略中的第二修行，可說是摩訶止觀十卷中最主要的部份。天台止觀的構成和特色

，是常以第一觀不思議境為主體，第二法以下不過是站於補助地位而已，觀不思議境之二法，常為圓頓止觀的主旨，故第三法以下是分析，詮述觀不思議境之觀法，可見修持第二法以下時，亦常以第一之觀不思議境為功用之主體。

第二真正發菩提心，是振起廣大的慈悲心，痛切的發弘誓願。諸法門同具三千而非有缺減，心佛眾生具同一體，而我們却自纏自縛而自苦惱，若不知迷悟同體，任運相資，即不能拔苦與樂而圓滿隨行。眾生徒負種種業障而無由得拔，故彼此思維，於此痛切地激勵自己，勇猛的發起四弘誓願。這樣發菩提心，是修一切行的最初應備的條件。故在十乘觀法亦當列第一，這是十乘觀的第二法，在觀不思議境之後。這在第一觀不思議境中已具有了，先已有那樣的發菩提心，並且曾有求道修行，和修悟圓頓止觀之志了。現在觀不思議境即一念三千的修行不銳利進行者，便反省其原因，格清初發心時是否生起遲緩現象。為堅固觀不思議境的一念三千之修悟而努力，可說是略掉第二法而專於真正發心。

這樣的弘願念念張於心，對一念三千的修悟反而不能成就，是何緣故，是否精神上缺有安定感，這樣的反省，才發起第三的善巧安心觀，乃把止與觀之心，善巧的安住於法界。法界非別有一法界，是生死煩惱的管相，一一顯現其本德，絕迷悟、因果、色心，依正之對立才強名為法界。法界本具之處是體，把心安住於寂靜的法界是止，照明其本體的是觀。觀是體之用，是照安

之寂照。一法之體用並互顯現，如燈自現燈相，終實際上有很多不同的機宜，於此有人適合於或止或觀，或寂或照的一邊，並且有人廣聞他教較好於修證，亦有不欲聞慧而適當於坐禪思維的，把心安住於法界，而安心雖非有很多種類，但安心的方法，不能說沒有種種有效而適宜的工夫。於此摩訶止觀綿密的檢討各色各樣的安心方法，可說是略掉第三法而專於善巧安心。

這樣加以檢討或反省，而怎樣努力的修持一念三千也未見有進步。此時即教於第四、第五、第六之破法遍、識通塞、道品調適的方法。但我們內心若有堅牢的執着，結果即成為繫馬加鞭，對善惡迷悟的執着必定要全面破除，即謂第四破法遍。若是情智得失的原因，多在不知不覺的生起通塞，這不能馬虎放置不理，故檢點這些便是第五識通塞。對自己的修證難依所願而行，即關於自己所持之法門是否調適，不能不加以周密的反省，即是第六之道品調適。

以上第一觀不思議境一法為修證之主體，第二真正發菩提心乃至第六道品調適，為入理之常規。第七對治助開一法，其趣旨和前面稍為不同，這非是入理正行的方軌，乃克服除去阻礙的諸條件，若自己之修持有進步，便發揮自己身口正業，這當然為願全布施、持戒、禮拜、誦經等行之努力，以助長內觀的修證。助行是對治障道的意義，故稱為對治助開或助道對治。

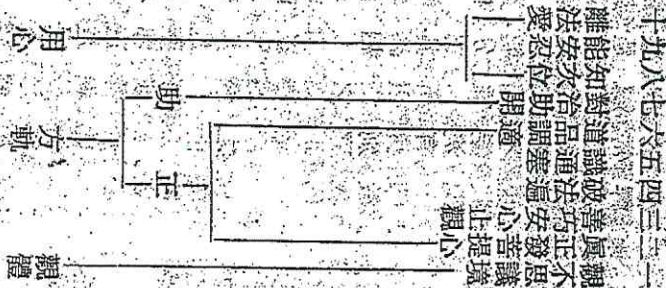
第八知教位，是分別自己修證的分限，佛教所說的行位，是為批判人的品格標準，若對此漠視而謬亂，即不能有健全的修證。對前面之正助二行還未成就，即起增上慢，自以為已證悟了。

未得謂得，未證謂證，即如登山未至山巔即謂下界，而自樂風光，快哉何如。這樣即不能到達至頂。所以對自己的地位分限有正確的判斷，而不休不息的努力實踐是很重要的。

第九能安忍，所謂順逆之緣無動於心。已知自己之位次，但對內外之緣若動於心，即損自內德，不管修那一法門，稍為超越平凡之領域，必引起他人之注目，隨其修證，其名其德，外揚出去，便受人尊敬，而名譽利養集於身，因此而生起增上慢，或發起強烈的煩惱者亦不無其人。故順逆二緣皆是障道之法。尤其受世人之尊敬而適順其心，稍為有所貪著，便廢去向來的精進，結果而陷於失敗者多。所以不單是逆緣，尤其順緣更要安忍地區省和不具的努力。

第十難法愛，不停住於相似之法，更精進地進入真實的證悟。法愛是修行過程，六根等相漸與佛相似，於此生起愛著而自滿足。其證悟不管怎樣的成就，但停住於法著便會失去悟證究竟的努力。然已有如此向上，唯忘了日常的精進，也不會墜落凡夫位了。這名之為頂墜，如始坐確進退兩難一樣。至此境地應自勵法愛和情心，必從相似位而進入如來之真因位。

第八知位次、第九能安忍、第十難法愛等三法，是對修行經過之階位的用心，而非是觀法的。觀法之主體的「第一觀不思議境，第二真正發菩提心，乃至第七對治助開之觀法方軌，當有相異之興趣，但無此用心，對於觀法和修證即不能完全的，所以經過此十法而名為十乘觀法。示其意趣即如下圖：



十觀法，是我們初心學人以觀心為主而統一日常之行爲，爲實現高潔的人格和圓滿的證悟而組織的。這即常以觀不思議一法爲主體。修此一法即具足十法，似可不必意識到第二以下之法門。但唯此一法，而不能修悟一念三千的時候，才用意於第二乃至第九第十等法門。

十乘觀法，是我們日常觀心的狀況。第一觀陰入界境，是我們在十乘觀法中進修圓頓以我們現前所執着的陰妄之念爲所觀之境，這是天台止觀的定規。第二之煩惱境以下，即對我們現前陰妄心的分析，因稍爲努力的觀法修行，反而激起種種煩惱和宿業是很普通的。故對這須有具體的認識是很重要的。第二以下之九境即因此而說的。因發起勇猛的修證，即常俄然奮起強烈機應，如有人坐禪堅決地想把精神統一起來，反而煩惱紛起，而修觀行者亦會俄然激發猛烈的煩惱。此

天台止觀的構成和特色

時妄念煩惱即我們修安最具體的一念，這欲以發揮最有效之一念三千的妙趣，即是第二煩惱境的觀法。為各自明白其煩惱是什麼，對於煩惱要如何措置，即不能沒有深切的了解，這就是第二煩惱境所要說的。

在修行中怕有意外之病患，不能因病患而停止修行，病魔襲來正好是自己修悟的好機會。所以這樣對病患的種類、發病的原因，及對治之方法不能沒有明確的基礎知識。對此之概說就是第三病患境的十乘觀法。第四業相境，是自己已過去集積種種行為的結果，現在為修觀行而忽然現起，此業相之現起情況，乃人人各別而無一定。不管是善是惡對觀行的妨害都相當大，故必有對付的準備。第五魔事境，在觀行中多現起奇怪的現象和魔事邪法，這即給予實際治理的準備。

對於病患、業相、魔事有適切的對付，修行漸漸進行，必然會發現禪定或三昧的境界。禪定之法甚是細微，要分別其諸相，和識別其是非邪正是很不容易的，若稍有錯誤，即會以邪定為正定，誤認瓦礫為明珠。所以詐之為邪偽禪，野狐禪就是這個意思。就佛教經論中所示之諸禪定及三昧的常識，即不能沒有辨別邪正深淺之能力。於此所謂根本四禪、十六特勝等明白諸經論所說之各種禪定的發現狀況，即教我們一一現前的妄心，以一念三千為對境而不錯修，即是第六禪定境的十乘觀法。

第七諸見境的見，是邪見推度的非理之智，在經論中有六十二見、百八見之分類，這是過去

習積的結果，這若付於禪定之方便會變成非常強銳。為不蒙被其災害，對此即不能無有具足判斷和應付的能力。詳細地注意這些的就是諸見境十乘觀法。

第八增上慢境，是未得謂得，未證謂證之所起的增上慢心。第九二乘境，是實踐修證中即發現與阿羅漢、辟支佛同等的境界。第十菩薩境，更進一步修證，即會悟證相當於三藏菩薩、通教菩薩、別教菩薩之境地。這些不管如何的殊勝境，亦不許停留，要更進至圓教菩薩才能修證圓頓，所以阿羅漢、辟支佛、前三教菩薩等境地，還是一種虛妄心。須以十乘觀法對治之，故名第八增上慢境，第九二乘境，第十菩薩十乘觀法。

此十境，乃修十乘觀法時由對境之心得；第一捨入界境，即常以虛妄心為根本。第二以下之九境，不過是對虛妄心的分析而已。且這九境，一往雖有高下深淺次第之法相為根據，但實際問題，不一定依此順序而顯現。由其人之先現何境，或先後更互之發現，當可豫想的。勿論何境，必以十乘觀法而修圓頓。對這有具體的了解，接着任何現象才不會駭奇，更依十乘觀法不斷的修悟圓頓。

四

十乘觀法，以修悟圓頓之內向行為而說的。這些之修證，是依四種三昧。四種三昧即是常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧。以坐禪為主的修法，即是坐禪三昧。行道為中

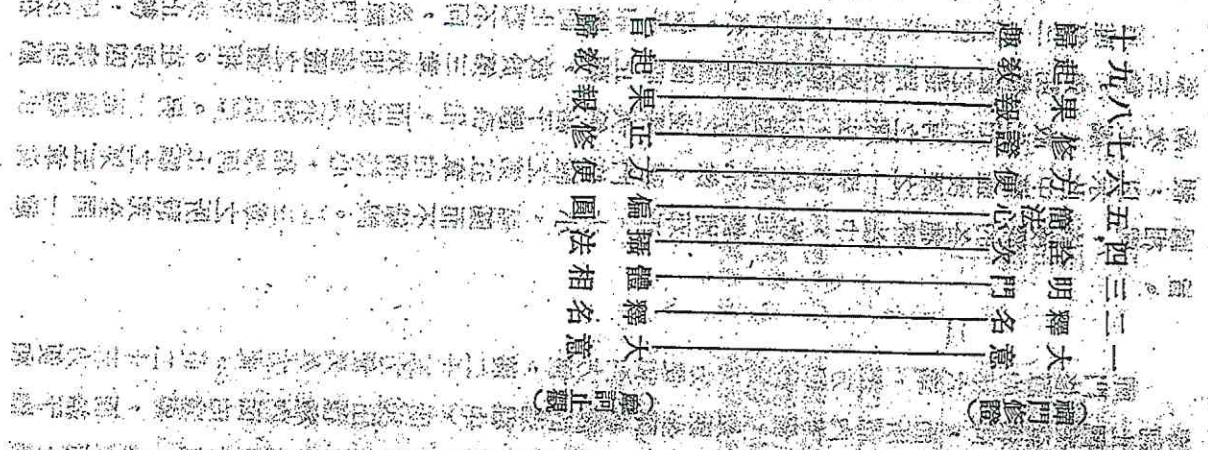
心之修法，即是常行三昧。半行半坐三昧，是坐禪行道參半的修法。非行非坐，唯取四句分別之形處而名為非行非坐，其實坐禪或行道，亦可通於其他的，不屬前三者之所攝，即皆屬於非行非坐三昧。

常坐三昧，如殊說般若經：「設坐於靜處，九十日為一期，端坐面西方，相續而不廢，心常觀法界實相」，所謂「行三昧就是這些。常行三昧，即如般若三昧經：「九十日為一期，其間身常行道，口常稱阿彌陀佛之名號，心中專念阿彌陀佛，步步唱念而相續不息」，這就是佛立三昧的修法。半行半坐，如法華經的法華三昧和方等陀羅尼經所說的方等三昧。法華三昧的修法是三七日為一期；方等三昧，是感得滅罪相好為限，而無限期。其修法常是禮拜、行道，坐禪相兼。首楞嚴三昧經或請觀音經有各種複雜的行法亦皆屬於非行非坐三昧所攝，其實不只是期限、道場、作法之特定修法，應通括日常生活之住坐臥的一切，勤勞作務，公私忽遽亦皆修行。

三、漸次止觀

論述圓頓止觀的是摩訶止觀十卷，對之，廣述漸次止觀，却是禪門修證十卷。禪門修證，具稱為釋禪波羅蜜次第法門。普稱禪門修證、禪波羅蜜、次第禪門，由傳教大師起即皆稱為禪門修

證。在摩訶止觀裏，更略六禪門、修證、禪法、坐禪等之名稱。在摩訶止觀，將止觀二語，即包括佛法之全量。而漸次止觀之特色，即以禪一字統括整個的佛教。於全卷亦具十大章之組織，該組織數與摩訶止觀相同。即第一大意，第一釋名，第三明門，第四註大，第五個法心等五章，先明禪修證之概要；第六方便乃坐禪之實際準備，第七修證即論述坐禪的修證方法。第八果報，第九起教，第十歸趣之後三章，其名稱幾字與摩訶止觀同樣，把兩者比較如下：

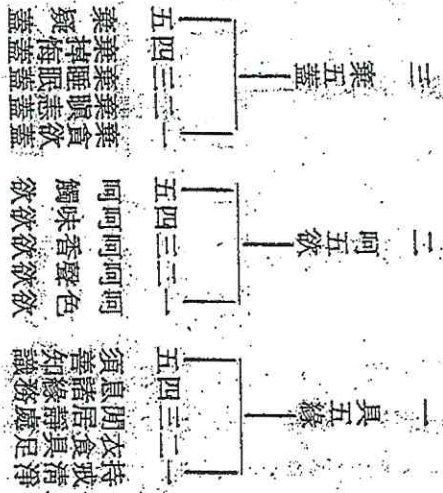


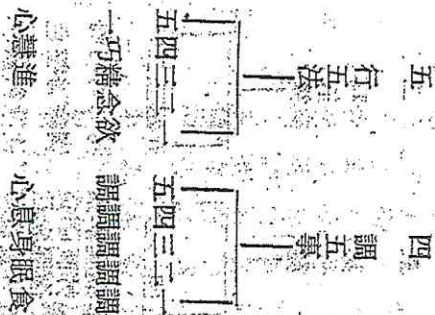
這唯第三、第四、第五章之題看來，似乎和摩訶止觀不同，然禪門修證是漸次止觀，所以在第三章，先明修證之進路。摩訶止觀是屬圓頓止觀，故於第三章先明修證之體相。在第四章即屬漸次止觀，故先扼所有之禪法，以思想之淺深次第給予體系化，而示其系列順序。另一是圓頓止觀，以示此中攝盡深淺之一切佛法而不餘。禪門修證之第五章的體法心，和摩訶止觀之第五章偏圓相同，依淺深的各種禪法中，教其簡別邪正、大小、偏圓而不錯謬。此三章之所說完全同一趣旨。

二

禪門修證的第六章，把方便分為外方便和內方便，將二十五方便為外方便，此二十五方便和摩訶止觀完全相同，而所謂內方便，是說坐禪修證的進程中，所現出種種內面的障礙，而給予綿密的注意，這即異於摩訶止觀。此內方便可對照於摩訶止觀第七正修章所說的十境。而摩訶止觀之第六方便章，只說二十五方便，而且其中常常說「具如次第禪門」。這把具體的說明轉讓給次第禪門（即禪門修證），二十五方便之說明，在禪門修證實是詳細。而摩訶止觀之二十五方便是說在四種三昧進入實修十乘觀法的準備。二十五方便即具五緣、阿五欲、棄五蓋、調五事、行五法之各五項，實際上乃特為坐禪而準備的。不管修那德行，在進修前不能不具足所須的助緣。教其準備五個實緣，即第一具五緣。其次

對現前的環境，必排除我們所趨着的五欲，故第二呵五欲。不但外界的惡條件要洗掉，而對我們內部修行的妨害亦不能不除棄，這即第三棄五蓋，蓋是纏綿蓋覆我們的心意，令之昏暗不醒的意思。這把內外的惡條件排掉了，還常不能如意的進修，這必有不調之處。故五事調適以容易修行，即是第四調五事。進一步更積極而堅實的策進修行，即第五行五法。括二十五條圖示如下：





然，具五緣之第一持戒清淨，具體的說，即是修懺悔法、法華懺法、彌陀懺法、觀音懺法、方等懺法等，修那一懺法皆可以。對這些沒有特定修那一種懺法，最要緊是對自己的行為加以反省懺悔，為進修禪法，必先把自己的身心洗滌清淨。第二衣食具足，是衣服和食物之準備。第三閑居靜處，居住場所及道場選擇，衣食住之三條件，不管如何齊備，但自己無專念之心即無效果。四種三昧，不論進修那一種，盡量要避開生活、人事、技詛、學問等雜務，才能任心一境，即是第四具諸緣務。第五須善知識，善知識是能增進我們修行的人，這有三種：一、外護善知識，從外部擁護我們；二、同行善知識，同學共修，相互策勵，切磋琢磨的同伴。三、教授善知識，解釋各種疑問，指導進修之導師。如涅槃經說，善知識是得道之因緣，故選擇明師是很重要的。

其次呵五欲，色即是異性之美貌，或物品之色彩樣貌等。聲是異性之聲或歌謠、樂器之聲。香是異性之身體香物及飲食之香等。味是種種食物之味。觸是異性之肌膚感觸及其他之快感等。誘惑我們發起欲念之物應注意遠離之。其次棄五蓋，前之呵五欲，是不以外面環境引亂內心。這是自己內在心理之混亂關係，教其如何的制御。第一貪欲即反青色、聲、香、味、觸之欲著蓋苦心，使善心無法生長。必用功捨棄內心之貪欲。由貪欲心之覆蓋。即引瞋恚及睡眠。掉悔是遊戲。吟咏、口論、文藝、才技之嗜好，且以此而多自後悔煩惱。其次妨害修道的就是變，特別是對自己之能力的懷疑，乃至疑師疑法，這些不能不放棄，故教其一的捨棄方法。

其次即努力於調和五事，即食、睡眠、姿勢、呼吸、精神之五事。最後之五法，欲即於甚深法門，發起好樂熱意和勇猛精進之願力。念即認識不亂，正確判斷之巧慧，而決定一心修行，有此五項之策勵，才能真入求道的修行世界。

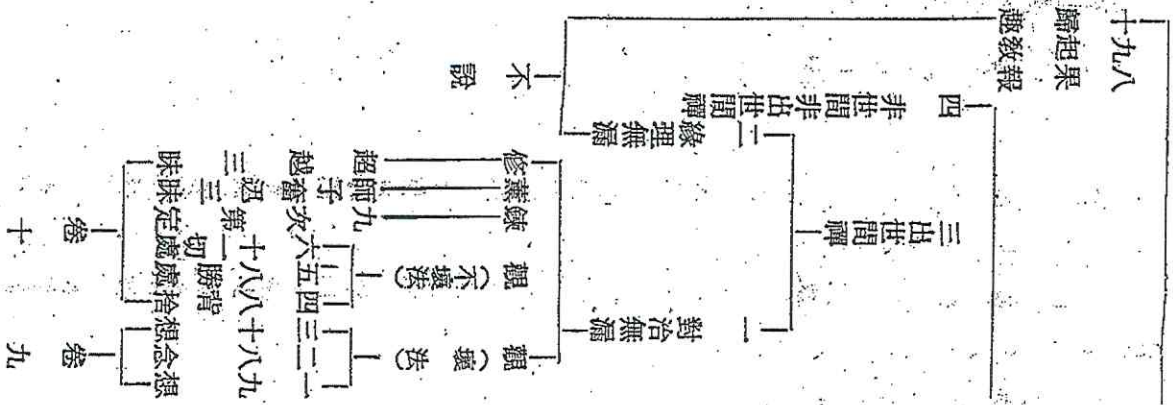
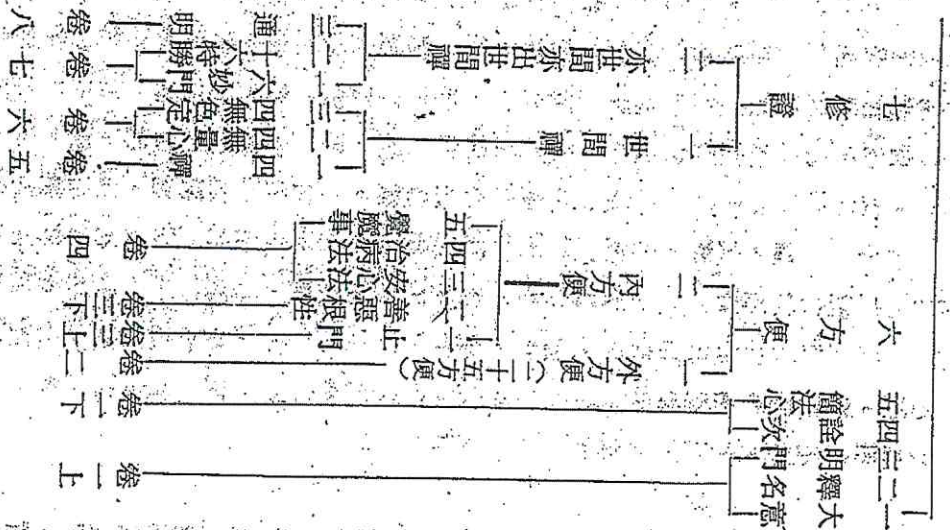
三

且第七章之修證，由淺而深，由低而高之順序，開示種種修道法門。首先關於禪，即立世間禪，亦世間亦出世間禪，出世間禪，非世間非出世間禪之四階段。世間禪是四禪、四無量心、四無色定；亦世間亦出世間禪是六妙門、十六特勝、通明等。出世間禪，乃分對治無漏，和緣理無漏，前者更分觀、鍊、熏、修之四階梯，敘述九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、天台止觀的構成和特色。

四

九次第定、獅子奮迅三昧、超越三昧。

緣理無癩之後三大章，只有章節之名而置之不說，此和摩訶止觀之立場完全相同。現在把禪門修證全十卷之概要圖示如下：



四

這和摩訶止觀比較起來，章類雖稍為不同，但兩者具是十大章，而且構造幾乎同一趣旨。

摩訶止觀和禪門修證，由三種止觀之範疇看，一是圓頓止觀，二是漸次止觀，若另一方面看，禪門修證，乃天台大師壯年時的撰述，摩訶止觀即是晚年的著作，這是很值得注意的。天台大師的實踐觀心之思想，在禪門修證所看的是形態組織，而在摩訶止觀即圓熟大成。又漸次止觀之修證也自有展開圓頓止觀的證悟。但禪門修證，以禪一字統攝全部佛法，而摩訶止觀，即以止觀

一篇包括整個佛教，這也是值得注意。且禪門修證和摩訶止觀，幾乎同一旨趣之題的十章組織，其實踐修證之綱領，天台大師從最年輕乃至最晚年，其體系始終一貫是明然可知的。

五

將禪門修證十卷，略成爲禪門要略一卷，有現存本。又從修證實踐的理論，所彙略起來，即成「天台智者大師禪門自決」一卷、天台小止觀一卷，古來雖是摩訶止觀十卷的要略，其實和禪門要略相同，可以說是禪門修證十卷的要略，由此各點，在拙著「天台小止觀之研究」有詳細的比較和論證。

四、不定止觀

一

顯明不定止觀之六妙法門一卷，亦稱爲修禪六妙門，簡稱六妙門。摩訶止觀和禪門修證具十卷之大冊，此只一卷之小冊子而已。

所謂六妙法門，是數息觀、隨息觀、止、觀、還、淨之六種法門，依此而示不定止觀修證方法之諸要。

一 歷別對諸禪六妙門

三 次第相生六妙門

三 隨便互六妙門

四 隨對治六妙門

五 相攝六妙門

六 通別六妙門

七 旋轉六妙門

八 觀心六妙門

九 圓觀六妙門

十 證相六妙門

第三歷別對諸禪六妙門，是明六妙門和禪波羅蜜諸法之關係。第二次第相生六妙門，即說數

隨、止、觀、還、淨六法之互相關係。第三隨便互六妙門、第四隨對治六妙門、第五相攝六妙門，乃明修證六妙門之意義。第六通別、第七旋轉、第八觀心、第九圓觀等六妙門，是說修證六妙之實際。第十證相六妙門，明其證悟之形相，此即次第證、互證、旋轉證、圓頓證之四種證悟之相，以顯不定止觀之特色。

二

天台止觀的構成和特色

不定止觀，元來在法華玄義卷第一上說：圓頓、漸次、不定之三種止觀的大要中：

不定止觀者，從過去佛深植善根，今修證十二門，豁然開悟得無生忍，即是毒在乳中，即能殺人。若坐證不淨觀九想十想背捨勝處，有作四聖諦觀等，因此禪定，豁然心開意解，得無生忍。即是毒至酪中殺人。若有人發四弘誓願，修於六度，體復入空無生四諦觀，豁然悟解得無生忍，即是毒至生酥殺人。若人修行六度，從空出假，修無量四諦觀，豁然心得無生忍，是毒至熟酥而殺人。若有坐禪、修中道百住等禪正觀、學無作四聖諦、行法華般若等四種三昧，豁然心得無生忍，即是醍醐行中殺人。 (天正三十一頁)

然，在此不能不注意的，是平常所謂五時八教之頓教、漸教、不定教、秘密教之化儀四教之不定教的無意義，和不定止觀的不定的異同。五時八教所說之不定，是限定於前四時之化儀四教之一，對於第五時的法華經即不適用。然，在此所見的法華三昧，或般若三昧等之四種三昧中亦修此不定，從華嚴、阿含乃至法華之教法門，即於四教五時中，隨意取空觀、假觀、中道觀之

三

一、從一切禪中隨意修行，而隨所啓悟開解。

四

這樣，不定止觀，非別有特定之法，僅於頓漸諸法門中約明其義，乃至禪門修證之全貌，只取其中六妙門一科，以示不定止觀之修證要領而已。

五、其他諸法門

一

摩訶止觀大意的五略之第一發心項，由先簡非，而後顯是之二段所構成的。為簡非而說十非心，為顯是而說四諦、四弘誓願和六即。所以這些即與摩訶止觀十大章的前五章所說的趣旨而合一。此中十非心和四弘誓願，於禪門修證已說過。禪門修證第一之大意章，分「簡非」和「正明」所為「兩段。第二之「正明」所為「更分「菩薩發心相」和「正明菩薩所為」二段，而簡非段說十非心，而菩薩發心相便說四弘誓願。所謂五略十廣之對照雖十分明瞭，但此四弘誓願和十非心，可說相當於發心、修行、感果、裂網、歸處之五略中的發心，其次之「正明菩薩所為」，想是該當於修行項。這樣禪門修證和摩訶止觀即完全同樣。「正明菩薩所為」之一段即在第六方便、第七修證之第二章的略略。「簡非」和「菩薩發心之相」即是前五章之要略。

天台止觀的釋成和特色

然十非心，如顯名聲稱聞四方，而內無實德唯虛比聖賢者，即是發鬼心；而利智辨聰，高才勇智，鑿達六合，顯開十方者，即是尼健心。似是而非的發善提心，舉十條之例證而堅強地警誡着。十種是：地獄心、鬼神心、畜生心、修羅心、人心、六欲天心、魔羅心、外道心、色無色界心、二乘心。

二

至於四弘誓願者，真正發善提心，即非依據於真正的理解佛教教理不可！所以先說四諦之原理，佛教經論中所說的雖是複雜廣博，但究竟不出四諦之所攝，所以理解四諦，即是理解全佛教之綱格，對四諦有深刻的理解，自然會發四弘誓願。對苦諦之理解，即自能發起眾生無邊誓願度之信念，於衆諦即煩惱無數誓願斷，於道諦即法門無量誓願修，於滅諦即無上佛道誓願成。此四弘誓願，依於學者，實是佛教史上之天合大師所創說的。

本生經類之思想研究(1-122)。(千瀆龍祥博士著)

三

所謂無作無緣之四弘誓願，由近代才議論是天合大師所創說，而六即，古來就皆言是天合大師所獨創。諸大乘經，如華嚴經之四十一位、璣珞經之五十二位、斷證菩薩之各種行位。然這些皆依別教之次第，不足於顯示，發心即到，初後不二之圓頓止觀之修悟的妙趣，因此天合大師即

立六即之說。

六即，乃理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。理即：一切眾生各具佛性，一念之心即是如來藏，此是眾生本有之德性，佛不增一滴，非佛亦不減秋毫。名字即：是依經論或善知識所了知之位。觀行即：不但依名字言說之世界而所知，實際上自己之觀智，親照自性德位。相似即：更進一步的冥合法性之位，即眼、耳、鼻、舌、心、意之活動，而我們日常生活類近聖者，亦可說六根相似位。分證即：一分一分的斷無明惑而見佛性，證中道之理。究竟即：指斷智究竟妙證之極果。

六即之即，是示本有之性德；六，是美智行之修德；凡夫和佛，本來即即毫無差異，所以我們不可只是望洋沈嘆。但凡聖之情智功能顯然不同，不能自以為與佛無異，有即故免自屈，有六故免上慢，於此始能健全的進行修道。普通相似即是實現六根清淨，分證即始實現八相成道，觀行即，即是五品弟子位。

四

五品弟子位，是隨喜品、讚誦品、說法品、奉行六度品、正行六度品，即初發心弟子所進行的五階段。唯在智識教養的學佛法之間，佛教所說的結果是心的問題，我心、佛心、衆生心三無差別。此心即空即假即中，一色一香莫非中道，如空假中之三觀顯現於一心，由信解而生隨喜心。天合止觀的構成和特色

，才能發起修佛法的意願，此即第一隨意品。第二讚誦品，亦稱受持讚誦品，由隨喜之念深而常努力受持實踐，為更進甚深之信解，更向上的發起讚誦研究之志願。第三說法品，自己體驗的世界漸漸深廣，而不以自己一人獨享法悅，即漸向人說自己的體驗和法悅，此說法，目的非為教化救度化人，乃是自己的法悅充溢出的。第四奉行六度，自己之修行中兼修六度行，由利他之實踐，以資自己之向上。雖至利他之行，但以充足自己向上為主。這更一步即入正行六度之階段。理事圓融而消除自他之差別，為人同時即是自己的修行境地。此五品弟子位，乃天宮大師取法華經分別功德品之意而立的。諸經論中，如華嚴經之十住、十行、十迴向、十地、佛地之四十一位。璽珞經之十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺之五十二位等說菩薩之行位，天宮大師不以此為滿足，故利用法華經之所說而新加五品弟子位。這在諸經中所說的為最低位是必須注意的。最低位是應我們初心學者之實踐而立的。即僅為知識教養而理解佛法中，由一念隨喜心而起修行為發端，這雖是初隨喜品，由順所教之心，內即努力於甚深信解，外即五悔顯現於身。

五

天宮大師之撰述中，有法華三昧懺儀一卷、方等懺法一卷、請觀音懺一卷。即攝在四種三昧的法華三昧法、方等三昧法、請觀音三昧法，這些規制於懺儀懺法，是應注意的。又前面所說之六即，五品弟子之最初隨喜品，是順於信解一念三千之妙法。內修一念三千之

觀行，身行五悔，除障障道之業，內外相應築進修悟。五悔是懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願的立法。最初之懺悔，所謂狹義之懺悔，普通所說的懺悔意義，是向來自己所為的深生地起慚愧之念，發露自己的罪過以斷相續之心。勸請是祈求如來之大慈悲力，隨喜是讚歎歡喜他人之善行，迴向是自己所為之善行迴向於菩提。發願是發起堅固誓願，以防行業之退沒。由此五法，而謂五悔，或懺悔者，因此五皆能滅罪，而且合此五法始能完成懺悔之實質。

關於五悔，有理懺事悔；事悔是依各種懺儀，於佛前散花、燒香、禮拜等身口業之運用，三業清淨披陳諸罪過，誓約將來之行法的實修。理懺是言法之本有，滅罪福之情相，實相無相，絕罪福之分別，由緣生念唯名為罪，諸法本無自性，若達諸法之本性，知罪福之無別者，妄念自然消滅，端盛常念實相，罪如霜露，遇慧日即消除。

事悔相應於理懺，懺悔以內觀相應，即止觀之悟證以完成懺悔。所以四種三昧行法，即是懺法懺儀，各種懺法即是四種三昧之行法。因此，五悔雖在初隨喜位說的，但從初發心即是修行，從初發心之日到成妙覺之時，當是內外相應而修持，此乃天宮止觀修證法的核心。

六

天宮大師撰述中，屬於止觀部的，如上述以外還有很多。其中覺慧三昧一卷、方等三昧行法一卷、五方便念佛一卷，和法華三昧懺儀一卷方等懺法一卷、請觀音懺法一卷等皆攝在四種三昧

殊而各別的名各種修法。其他觀心誦經法一卷、觀心食法一卷，是根據非行非坐三昧的趣旨而撰述的。初學坐禪止觀要門一卷即是天台小止觀，和禪門要略一卷皆是禪門修證十卷的要略。屬於禪門部的有禪門口決一卷，是坐禪各種的口決集。又發願文一卷、普賢菩薩發願文一卷，是發菩提心之範圍所留下的。觀心論一卷、證心論一卷、三觀義二卷、四念處四卷等，若從教觀二門的分類，當然是屬於止的。更有菩薩戒經疏二卷，當然是屬於實踐門、止觀門的。天台大師在教學方面，止觀是佛教實踐部門的總稱，不是三學中除去戒學之定慧學的意義。這由摩訶止觀及禪門修證之中，皆力說持戒清淨是修學佛道最初之重要條件便可知道的。但關於日本天台的戒學，想以後有機會才作詳論。

其他國清百卷四卷中，收錄很多天台大師留下之實踐規則和行法。更根據教觀一致之原則，屬於教理教義部門的撰述中，亦常以止觀攝攝心釋是不能不注意的。關於這些之詳論現在全面省略，而必要時即作適宜之引述。

六、教理與實踐

關於天台止觀法門的組織，上面已述其概要。現在說回來，教觀二門如鳥之兩翼的天台教學的教義部門給予若干的考察。

天台大師以法華經為始，對一切經典的注疏，均以因緣、約教、本迹、觀心之四種釋。論述其教義即以名、體、宗、用、教的五重玄義的方式，這是人所共知的。

四釋中的因緣，是依據佛與眾生之感應的因緣，照經文之當相的解釋法。亦可說是普通一般對經典的解釋方法。但天台大師，以此方法解釋經典一一的字句，即以四悉檀為常規。四悉檀的梵語 *siddhanta* 的音譯，雖亦有成就、宗的各種翻譯，但天台大師，即以梵漢並舉，悉是遍，檀是檀那 *dāna* 的略稱，即是遍施而使其成就。總之四悉檀是世界、為人、對治、第一義的四種。應人之樂欲嗜好，隨宜地釋其經文令生趣味之解釋即是世界悉檀，亦名為欲樂悉檀。理解經文之間，人自然生善心行善事之效果，即是為人悉檀，亦名生善悉檀。讀誦經文之間，自然滅惡心止惡事，即是對治悉檀，亦名斷惡悉檀。第一義悉檀，亦名人理悉檀，這是不忘記使人悟入究竟妙理之立場的解釋方法。此四悉檀的解釋，是使萬人得益的解釋法，天台大師解釋一般經典，即常用此四悉檀解釋其一的字句。

其次約教釋，是把經典的文句，從思想或教理方面加以考察而給予解釋。本迹釋是從本質給予更深的追求，所謂在本迹二門的思想給予檢討而解釋。迹門是橫的解釋，本門是豎的解釋，前者是究明其思想或教理之普遍空當性的哲學解釋。後者是究明信仰或教義之永遠性為主要。亦可

天台止觀的構成和特色

說前者是實相論，後者是顯緣起論的極致。又前者示眾生之本性，後者乃顯示佛陀之本體。總之，本述釋是對照本述二門之教義的解釋方法，前者自多共通於因緣釋和約教釋，而本述釋之正意，可見是對比本述二門而在於本門釋的。

四種釋中，以上三種的解法，皆由教門立場的解釋，是客觀的，乃經中所說的動機，教理之結果，從經典之文句一二的加以解釋為主。

第四觀心釋，是從觀門之立場的解釋。若尋迹，迹廣而徒勞。若尋本，本高容易而極難。日

夜只是欺他實，結果而自無半分錢。所以不能不把經文的文句一一地帶以心觀而讀誦之。這是天台大師自己體驗實證，而給後學之實踐修證之規範的解釋。

法華文句十卷，從法華經二十八品之文句以四種立場給予檢討解釋的。然另一方面，從法華經之文句加以解釋，所以表面上，為明白二十八品之前後生起關係及文章之起成轉結，自然以第一因緣釋為主。這法華文句對法華經之文句以約教釋和本述釋，而一一的整備統一之，即是法華玄義十卷，以觀心釋而彙集完備的，即是摩訶止觀十卷。

法華文句十卷，在一般意義上，正是法華經的注疏。法華玄義十卷，在法華經之意義看，它不能說是注疏，唯對妙法蓮華經之經題五字，以明佛教之幽玄思想。至於摩訶止觀十卷，在普通的概念是難於攝在經疏部。古來摩訶止觀是法華三大部之一，到底是否法華經注疏之一，亦曾有

議論，然法華文句是給法華經之四種釋。摩訶止觀是對法華的觀心釋，而成法華三大部之一。換言之，關於天台大師對法華經所立之四種釋要綜合法華文句、法華玄義、摩訶止觀之三大部才能完全明白。

二

法華玄義十卷，是以五重玄義解釋法華經之經題，以明佛教深玄的思想教義。五重玄義，是把深玄的教義，以名、體、宗、用、教之五種觀點解說之。「名玄義」是託妙法蓮華經之經題，五字來解說佛教之教義。「體玄義」是闡述此經之思想本質。「宗玄義」是明述此經之宗教理想。「用玄義」是檢討此經之社會效用。「教相玄義」即明瞭一代時教之一切經典的地位和特色。

五重玄義，是對經的文句以四種解釋，這是天台大師獨創的解說方法。不單是法華經，就是維摩經玄義、仁王般若經疏、金光明經玄義、金剛般若經疏、觀音玄義、阿彌陀經義記、觀無量壽佛經疏等，皆用此種方法是人所共知的。

然此五重玄義，先以名和體二玄義明白教理思想之本體，其次即究明宗之玄義，宗玄義是天台教學在佛教上之根本原理，天台宗即以此為宗旨，明白此根本以後，這為內在之動力，便對其他發起活動之作用，即對人生社會論述宗教之效用和價值，此力用便現為實際的教化活動，而詳

細地明察種種教相。依天台大師，所謂教相，是五重玄義之最後所考察的。此五重之順序不可紊亂，是總論五重玄義，即法華玄義之七番共解中，時設生起一段，以明確的顯示所有之前後關係。然鑒於此，為最初就論判諸經之優劣之一般的教判觀念，這和天台教相論的基本概念不能不說是完全站在各別的立場。在天台教學，研究如來教化之種種相，是對現在自己之修行及現實社會教化之參考，以教觀一致為原則，教相之玄義直接於實踐觀心，所以於法華玄義所看出的宗旨，是一乘思想，此一乘，在教相玄義，所謂以三種教相之大綱而明示之，三種教相之觀心觀即是三種止觀。

三

在法華玄義之教相玄義大綱有頓、漸、不定之三種教相，從來皆說五時八教是天台大師的教判，但自法華玄義，以及天台大師之撰述中，却看不出有五時八教之說，五時八教的教判論，乃後代中國天台之產物。日本天台在早期亦看不出有五時八教說，日本天台會提出四教五時之名目。雖不是四時五教，而四教五味之用語，在傳教大師之撰述中是可看出。四教五味之順序，在法華玄義等亦常提起，故可推考傳教大師是踰襲其後。以天長六勅撰之一，而代理傳教大師之立場的塵主義真（七八—一八三）所著之天台法華宗義集，亦把天台宗義分教觀二門。敘述教門，便以四教義、五味義、一乘義為次第，由四教五味之順次，顯示可進入理解一乘義。這應是

繼承傳教大師之天台學綱。

這樣的四教，非是化儀四教，應是化法四教，藏、通、別、圓之四教，在天台大師撰述的四教義十二卷有很詳細的說明。此四教義，是佛教全部的教理，即從經論中之思想內容，依其教理內容之性質而分為四階段。可說是一部最好的佛教教理概說書。

四教中亦有、有、空、亦有亦空、非有非空等四門之特色，如藏教之有門依婆沙論解說之，藏教之空門即依成實論而詳說之。四門乃至四教，所謂以四教四門之教理概說一切教法之特色。後代日本天台以有門應於真實密圓教，教之空門配於禪宗亦由此而來的。

此四教義十二卷，本是維摩經疏的一部份，概述佛教全部之教理，而論及淺深高下的各種教法之時，必然要比較各種教法之特色。如大乘比較小乘，以小乘對此大乘始可明其性格，偏和圓之關係亦是如此。所以四教義屬於方等部，這在維摩經玄疏有詳細之說明。所謂理解維摩經之彈偏斥小，廣大獲圓，即不能沒有四教的各種知識。說是把維摩經玄疏，分為四教義十二卷、三觀義三卷、四悉檀三卷等三部。三觀義三卷，四教是由三觀所起之定，在三諦三觀的關係下，說明四教差別由此而來的思想根據。四悉檀單行本已不存在。想這述四教三觀與現實社會之接觸活動的原則吧！

雖然依四教、三觀、四悉檀，把佛教全部分類概說，可說是屬方等部之分際，其各級淺深高下

天台止觀的構成和特色

之教法，在於教理思想，一貫之思想體系下不能不綜合於一佛乘。屬般若部之分際，是第四般若時，對於教法非有大小乘之區別，全部會於一佛乘，普通五時八教亦如斯的說，這名為般若會，於第五時法華即是人開會。至此已非論教法大小偏圓之四教的淺深差別。說人開會是五味義。五時八教說，五時判乃定諸經所說之順序和時節，由此而論諸經及各宗之優劣。法華玄義之教相玄義中所說的是五味義，非是那樣的五時判。五味義乃明人開會之狀況，由弟子之根機，融熟其融悟，以見信受四教乃一佛乘。依天台大師，一色一香，無非是中道。舉一境必具三諦，此即諸法之實相，為貫徹諸法之實相，三觀不能不圓融於一心。此乃圓教的中心教義。然此一境三諦或一心三觀以教他人之時，首先若不把三觀分別一下，即不能說明。顯別三觀，又不得不教空、假中之次第，雖分析說明圓教，所謂隔歷之三諦，次第之三觀，是別教的。若說隔歷與次第，當然最初以空觀為重點。此為通教之基礎教理。然為說空思想，更退一步，為知道諸法空即不能不觀察分析諸法，這對體空的分析空，於此諸經論之根本思想攝在藏教之範疇。若換言之，四教所分別的教法或經論中，可看出綜合的、有機的一佛乘關係，是天台教學一乘義之教理的理解。然四教義，若依法華玄義之用語，不能不進一步的理解「五味半滿之相成」之所謂「佛乘之人開會的本質。為更詳細、更具體的說明五味義或人開會的樣相，即有果頭無人、三被接、味味得人等教義。然四教的前三教了高位，實際上只是教說而非有其人，當然不可有的，所以只有一乘法，無

二亦無三。

進行析空觀當悟空義，若覺得體空觀，其人自己即化為通教的人了。空觀越深，即現空即是色的假觀。若由空觀而入假觀。其人既已自移入次第三觀，亦即是別教之分際。在次第三觀已可悟中道觀。悟中道觀者，就是悟即空即假之中道，亦即悟圓融之三諦，這不外是圓教的證悟。若體空觀，所謂不但空，含中之空，由此而接入圓教的亦不少。所以由別教而圓教，由通教而別教而別或圓教，因此而論種種之被接義。這樣的五味義，四教即大小、半滿、權實之教法，在有機的關係下，修三觀、斷三惑而證三諦，於行位斷證明人開會的實質。

四教義是把佛教之各種教理由淺深高下，大小偏圓之對照而分類概說之，至五味義，其四教是有機的綜合一佛乘，在法華玄義卷第十之教相玄義，依此一佛乘為如來之教化形態，述三種教相時即明白的記載三種教相即是三種止觀。

七、天台止觀之特色

概觀天台止觀之法門，所有的法門沒有特定根據一經一論，而綜合各種經論之所說，即可見其唯一的特色。常集中於佛教的實踐修道，所以評價為有佛道概觀之性格。

如四種三昧，可說是總括一切經論所說的各種修行方法，而分類組織之。常行、常坐、半行半坐、非行非坐，是由我們的行、住、坐、臥之動作形式而分類的。此四種三昧，在各種客標的修行法中，有念佛、坐禪，亦有陀羅尼。其各所尊奉的佛和道場不同，而所依經典亦有別，總不是特定一經一論而成的。如依法華經的法華三昧，亦和依方等多羅尼經的方等三昧同置一列而攝在半行半坐三昧，從一切經論中，搜集各色各樣的行法而分類總括的概說佛教的修行方法。

例如考查天台止觀之大綱的三種止觀，乃在修行上的實踐，以內觀證悟為根據，而分類總括其全部的狀態。然在三種止觀之間慎重的不專論其優劣。這可見以天台止觀法門概說佛道修證的好例。

圓頓、漸次兩止觀，其實名稱列次同是十大章，第一章都略說其大意，第二章和第三章說其名義和本質。第四章在摩訶止觀名此為攝法，其明攝一切佛道而無餘，故成圓頓止觀。禪門修證名此為證法，依深淺的秩序，明網羅一切佛道，故成漸次止觀。於此摩訶止觀十卷和禪門修證十卷，每以頓漸之證悟的相異，兩者皆攝全部佛法而立其秩序，這不外是說明兩種佛道之概說理由是很明白的。

然在第五章，兩者皆說修行者之用心。第六、七章解說具體的證悟。禪門修證把各種法門，依世間出世間之四句分別，為四階梯而分類綜合，這可見是把高下深淺的教理用藏、通、別、圓

之四教來分類的。亦即以有、空、亦有亦空、非有非空的四句分別方式來分類佛教之教理。界外和理事二教之關係為本，把全部佛教分為深淺四階段，故四種禪完全和四教同一理念，而把佛法分類綜合為四階段。摩訶止觀改換此分類觀點，先從修行的狀態上，依常行、常坐、半行半坐、非行非坐之四句的分別方式而分類之。

然，禪門修證之四種禪和摩訶止觀之四種三昧，雖是相關聯，但可注意的，前者是證悟內容的分類，後者是具體的行法狀態的分類，然四種三昧雖從行法狀態而綜合分類，在此修各種行法亦教其證悟的意義，這即是摩訶止觀的十乘觀法。該當於四種三昧的分類，在禪門修證還沒有，所以摩訶止觀能對應禪門修證之四種禪的組織，是十乘觀法。

依摩訶止觀、四種三昧，是五略中之第三修行項所說的。十乘觀法，是十廣之第七修證章所說的。把十大章之廣說略成五項，第一大意章即是五略，略說第七修證章的是五略之第二修行，這前面已說過。若換言之總從形態方面略說十乘觀法之正修正觀者，是四種三昧，而從證悟方面廣說四種三昧的是十乘觀法。四種三昧和十乘觀法，是後行法和證悟，外儀和內觀之不同的立場。概說佛法之修證，且完全互相對應的。然而禪門修證是漸次止觀的修證，故以四種禪的階地來說修證和心要，摩訶止觀是頓悟止觀的證悟，故以圓頓之妙旨來說十乘觀法。於此很明顯的表現漸次止觀和圓頓止觀之相異。但同是相貫於止觀的修證上看，四種禪和十乘觀法是互相相應的。

摩訶止觀和禪門修證具說二十五方便，此二十五方便，不管是三種止觀或四種三昧，皆為正修正觀入門之準備而說的。故先具五資緣，呵却五劣的環境，努力掉棄身心之五項，調和身心之五種，時常要用心的精神準備五條，計為二十五是應注意的。

此二十五方便，非是依特定之經論而構成的，亦不是為特別的修行方法而準備的，是把各種行方法之豫備的注意事情，從經律論中不殘絲毫的綜合起來的。這亦可見天合止觀是佛法之總說、概說的好例證。

二

天合大師的教相論，於四教義、五味義、一乘義等隨時都可以知道的，以今日的話來說，這即具有佛教概說之性格，即可想像其特色。但因所有的經典皆是佛說的概念，這在佛教理史或佛教思想史的意義下，以現代史學或思想史的看法，即很不妥當。雖是這樣，因為佛教在歷史上的發展和變遷，以種種相而出現於世的是經律論，從經律論之全部，由其各各之特色為出發，而進行精密的分類綜合，這點在現代的佛教思想史研究之指針，即有的價值是不可否認的。

然這樣的天合教相論，是依什麼經緯而成的，在法華玄義卷第十之教相玄義，即所謂南三北七諸家，對此諸學者之各種判教論作詳細的介紹，而後即一一的加以密藏的批評，更對這些指出其可取及可捨的所在，然後才敘述自己的教相。天合大師的教相論，可見是他先對一般學者的學

說作精密的研究批評和慎重的選擇取捨，大師即以自己之用語在「研詳去取」上而綜合組織之。由此看來，大師的四教、五味、三種教相等之教相論，幾乎全部踏襲諸家之經論分類組織的各種範疇。然在各種分類的樣式中特別是採取南三北七之判教論中的一言教思想，一言教的判教，不啻管經律論所說的多種多樣，不出一言，即是一佛之所說，把優劣差別等說給予堅硬的否定，這當然是對其判教觀念的否定，大師先把經典教理之淺深而分類之，對從前的判教觀念一一的加以非難，為便利看出各經典之特色，故在分類方式的意義上，採用諸家各種判教形式而已。對多種多樣的經論，避開優劣批評之觀念立場，而進行其特色的分類。

於此，在一佛所說之各經典的思想內容，追究其發生源深高下的理由，這是說法教化對象之根機有種種差別而來的，而所以根性之利鈍反映各經典教理內容的差別。然應根機之差別而現淺深高下之相，且這當是一言的說法，一佛的教化，世尊為教化眾生而說，其理想是一的。各種各樣的經律論皆添在這一線上而總歸納於有機的，即非綜合於一佛乘不可。論化道之始終不始終，於此可究明如來一代教化之始終貫徹的根本精神，故顯現出來的即是一乘義。

天合教相論，是以「一言教」的思想為根本，「一言」而不忽視各種經典之特色，佛意之「一乘」在適應現實根機而成種種相，即認經律論的特色和效用，更照著其特色以發揮，在有機的綜合體系上歸一於一佛乘以理解全部的佛教。天合教相論是佛教概說之特色，可知由此而來的。

三

天台教學分教觀二門，此二門如鳥之兩翼，優劣教觀二教為第一原則，是古來人所共知的。然天台教學的實踐部門的構成，原來和教觀部門是一致的，所以其特色亦當然同一的。在教門所明的宗玄義，亦照樣歸趣於觀門。又在教相玄義開如來說法之種種相，無外是教化我們之方道，亦概為我們自己進修的方法，這即教觀二教之至當的表現。

四教由三觀而起，三觀依一心而生，是古來的定義，四教五味是三諦三觀的發展，三觀又歸於一心。一心三觀，攝在教理之時即謂一境三諦，一境三諦是教門的、客觀的之稱呼，一心三觀是觀門的、實踐的之稱呼。然摩訶止觀與一心更成具體的一念，一念中以圓融三觀。一心在前刹那一念之事物上，若比較萬事解決之意義的一念用語，尚是客觀、抽象的。一心三觀可說是一半教理的客觀的表現。一心三觀之一心，把握在現前刹那的一念，其觀法即成具體的、實踐的。禪門修論是站在一心三觀的立場，摩訶止觀是以一念三千為心要。四教五味由三觀而起，三觀歸於一心，一心把握於一念，一念三千之心要於天台止觀才成根本的實踐原理。

實際上止觀之修證是四種三昧，四種三昧非依一經一論而成，這是綜合諸經論中說的各種行法而說的。如常坐三昧，明記是依文殊說般若經之二行三昧，這亦即是坐禪。而常坐三昧和禪宗四祖道信或神秀、慧能等皆明說一行三昧乃我所傳之法門之對照，當然可想它和禪宗有直接關係

。文常行三昧，是般舟三昧，步步念念覺醒只是彌陀，對照觀無量壽經一卷、阿彌陀義記一卷，當然和淨土教是一致的。半行半坐的法華三昧行法，是另成法華儀法，特別是依常行三昧和阿彌陀經所持之例時作法之對照，在日本之朝儀法夕例時，或世俗之期念經題夕念佛，發展為日課之行事，亦人所共知的。

和法華三昧同屬於半行半坐的方等三昧，是講大方等陀羅尼之一咒一匝之行道，和坐禪合持之行法，可說是攝於真言密教之行法。天台大師之時，如果大日經等之密教經典曾已譯出，四種三昧已這樣的綜合諸經典所說之行法，當然亦不得不把這收在一起。已如方等三昧攝在四種三昧，又另外加方等三昧行法一卷，方等儀法一卷之攝述，當然可想已傳來之真言密教亦包括在內吧！然後傳教大師在比叡山以這那業而攝取這些。日本天台所謂圖、密、禪、戒、淨等之四宗五宗之結合，是天台大師以後佛教之發達，可見不外以天台止觀本來之性格，而應天台大師以後佛教之發展。

在四種三昧中，平生認為最重要的，是非行非坐三昧，非行非坐三昧，亦稱覺意三昧，亦名隨自覺三昧。同時亦即歷緣對境之止觀，以及行住坐臥，見聞覺知，語默作務，生產治業無不皆是。教門和觀門，教理研究和實踐修行完全一致。而且常即實際，常即個人的日常生活，是天台止觀之特色。

天台止觀的構成和特色

天宮止觀更顯著的特色，是常與初心者、初學者為標準而組織的，如摩訶止觀應物而構成是很顯然的。

摩訶止觀全十卷，不但最初即以構成十章為目標，而至第七章之譜說以完成十章。第八之果報、第九之起教、第十旨歸之最後三章完全缺如。這不只是最後之三章，第七修證止觀章以分十境以說十乘觀法，而以第七諸見境的十乘觀法完成摩訶止觀十卷，第八壇上慢境、第九二乘境、第十菩薩境之後三境之十乘觀法亦欠缺。這會如前面之圖示。摩訶止觀，不只欲構成十章而缺後三章，而且最重要的第七正修止觀章亦恨未完結。摩訶止觀是天宮止觀法門中最重要的，關於這點，為古來學者最難釋明的。

然，止觀輔行傳弘決卷第一之一、回卷第十一之一、止觀大意、止觀義例卷上、刪定止觀（註一）、天宮止觀例（註二）、止觀義例纂要卷第二（註三）、三天部讀教記卷十五（註四）、止觀義例隨釋卷第一（註五）、佛祖統紀卷二十五（註六）、闍藏知津卷第三十九（註七）、摩訶止觀大綱略頌（註八）、摩訶止觀論弘決纂卷第一（註九）、摩訶止觀見聞卷第一之乾（註一〇）、摩訶止觀見聞添注卷第一之乾等皆為這而有很多的敘述。而其要旨，結果不由淵溪澗然之所說。止觀大意如說：

餘有上雨教二乘三教菩薩，時迫夏終，故略不說。（註一）

摩訶止觀從開皇十四年四月二十六日在荊州玉泉寺，每日朝暮二小時之所說的，因一夏九旬之期日至此終結，所以認為至此中絕。對於這，止觀輔行傳弘決卷第十之二說：

釋文略訖，故席中云：纔至見境法輪停轉，後之三境比望可知。壇上慢者，如得未到謂無生忍四禪比丘等。乃至遍於大小諸位，未得為得並名壇上，兩教二乘三教菩薩前諸文中處處有之，即後兩境一皆以十境觀之，後三大章具如五略後三是也。即云將送行者至彼處靈，後三大章並無生忍已後之相故略不說。（註二）

又同卷第一之一亦云：

於十章中則大意為總餘八是別，故知總別自行因果化他能所感是摩訶妙定慧也。何者於總釋中發心修行自行因也。次感大果自行果也。次裂大網化他能也。既有能化必有所被，文略舉能以攝於所，能所事畢同人旨歸，於別釋中始從釋名終至正觀自行因也。次果報章自行果也。起教一章化他能也。所被義置化他所也。後三大章其文闕略意同前繼中後三。是故後文略而不說。（註三）

在此觀義例卷上更說：

五者廣略有無，如發心中顯數則廣而文相略，後十法中文相即廣而顯數略。修大行中事儀

天宮止觀的構成和特色

這一比較，兩者之構造極為一致是會使人着驚的。然而摩訶止觀第一、大意章五略之第三的感果

項中說：

此義在後第八重中當廣分別（註一六）。

第四裂網項中亦說：

此義至第九重當廣說（註一七）。

第五歸處項中亦說：

是名旨歸，至于重中當廣說也（註一八）。

可見當時已豫定要詳細地說第八重第九重第十章。然在摩訶止觀第八卷說十境中第二煩惱障、第

三病障、第四業相障、第五魔事障之四境。而九卷只說第六禪定一境，第十卷又同樣的只很詳

細說第七諸見境之一境。迫近夏安居之終期，完全不見有憂喪中斷的樣子。無乃實際有意地省略

後三境，及十章中後之三章之廣說似的。而且這點，禪門修證亦完全同樣。在禪門修證第一大意

章中亦說：

此義至第七修證，第八顯示果報中，方乃具辨（註一九）。

此義至第七修證及第八顯示果報等十意竟即自分明（註二〇）。

又發現：

此義至第九明禪波羅蜜起教中當廣分別（註二一）。

此義至下第十結會歸趣中，當廣釋（註二二）。

之文句，從這點，可見在當初開講即豫定講說全十章，因時期迫切不得不放棄後三章，但摩訶止

觀，天台大師於荊州玉泉寺開講至開皇十七年十一月二十四日示寂止有三年之歲月，如果這些不

可欠缺者，亦有足夠的補說機會。禪門修證乃天台大師三十餘歲時在金陵瓦官寺講說的，其中近

三十之生涯，這些如果有完備講說之必要，亦可充分地補講，而兩者皆不補說而終。

古來之釋明，摩訶止觀十章中最後三章之缺如，因第一大意章的五略中之感果、裂網、歸處

之三項已詳說了，有無補說皆無關係，這顯有再研究之必要，所謂五略，是摩訶止觀最初大意章

中所說的當然無有時期迫切慮，有必要當可詳細講說，然而看摩訶止觀之內容，第一發心項及第

二修行項極為詳細，第三之感果、第四之裂網、第五之歸處等三項皆過於簡潔，可說近於省略，

不說，是很值得引起注意的。

這些有何理由可據嗎？不許如後三大章以為夏終時迫故省略。然而天台大師有這樣說：

一家說法正在初心，觀門教門須分明也，諸佛菩薩三乘聖位，此非凡測，豈可妄說而須明

位，知大乘者，若行人修道破增上慢心。（註二三）

所以一家講經說法，必須悉釋初心，若賢聖深位，但點章而已。其坐禪者，略知佛法大意

天台止觀的構成和特色

即須覺悟無常懺悔行道，豈可馳逐不急之言，其欲稱說利物，得此正意分明名相，有所不達更自尋訪。(註二四)

深囑一家學道說法之者，自非得證明，慎勿偏執經論諸佛菩薩方便赴緣之言，空靜不照議不可測量之行位也，普願法界眾生，歸僧息諍論久大和合海也。(註二五)

這些實際上皆出在四教義。天台大師在開皇十四年於荊州玉泉寺講摩訶止觀之後，至開皇十七年十一月二十四日示寂之間，全力著述維摩經為主，其間始撰述維摩玄義，其後另撰述維摩經文疏二十五卷，此維摩經玄義刪略為現存維摩經玄疏六卷，以維摩經玄義十卷現行四教義十二卷，和三觀義三卷及四悉壇義二卷為三部而另刊行。而且這不同於摩訶止觀、法華玄義、法華文句等皆章安灌頂之筆受經再三商定，這是天台大師之親撰或口授，古來皆謂天台大師所有的撰述中最近於大師之親撰，又這些多是對門人後學之訓戒或遺囑，乃大師之親撰是可察知的。

現在從那些訓戒或遺囑中，特別是摩訶止觀，或禪門修證之缺略不說部份，足以為考察資料的想把它收集看。一家說法正在初心，可分明觀門和教門。諸佛、菩薩、三乘之聖位，非是凡人所測，豈可妄說，既這樣說，當然第七正修正觀章之十境中的第九二乘境、第十菩薩境講說明示有意省略。又說一家說法，必須委釋初心，若聖賢深位，但點章而已，而說其坐禪者，略知佛法大意，即須覺悟無常，懺悔行道，豈可馳逐不急之言者，是十大章中第七正修正觀之後，悟修結

果的第八果報章以下的後三章，更是第七正修正觀章該當於十境中的賢聖深位的最後三章，亦只點其章名而已。這些除自己分明得悟以外不得妄說。又為初心者教授學問坐禪的要諦，以避馳逐不急之言。即以教觀二門如鳥之兩翼為天台大師之思想根本，同時以一家說法，正在初心，一家講經說法，必須委釋初心，是天台大師說法特色，如摩訶止觀，或禪門修證之構造可知其真實之顯現。摩訶止觀其自身，為說十乘觀法首先說。

此十乘觀法橫豎收束，微妙精巧，初則簡境真偽，中則正助相添，後則安忍無著，意圖法巧該括周備，規矩初心，將送行者，至彼虛聲非證禪師，誦文法師所能知也。

這明是為初心者，這自稱天台止觀的真意非世間一般的證禪師或誦文法師所能知道的。於修此十乘觀法，其所觀境，不求高深之聖境，教以吾人現前沉重險妄的一念，俄然會激起猛烈的煩惱，亦使豫想被病患所困惱，注意善惡業報，或種種魔事以煩心，如果發生起來即教其對治的。一一修十乘觀的方法，可說到處皆以初心者為本，以顯示天台止觀的特色。

又摩訶止觀卷第四上說：

圖教以假名五品觀行等去真猶遙名遠方便。六根清淨，相似隣真，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，成現行位，能發真似，名近方便(註二七)。

天台止觀的構成和特色

這是說摩訶止觀之正修正觀綱領的二十五方便和十境，十乘觀法皆為五品弟子前的假名位而說的。天台大師所立的六即行位，普遍配於十信的相似即，十住、十行、十迴向、十地及等覺地是分證即，妙覺位為究竟即，十信前加以便低的五品弟子位，這在六即中當於現行即位，更在這的前面加上理即和名字即。現在這二十五方便，十境、十乘觀法是為觀即之五品弟子前的名字即位的人而說的。可見摩訶止觀全部以像我們這樣的初心初學者為本而構成的。

初從不二，發心即到的圓頓止觀，如真正的初發心，其初發心中即非圓滿具足果報、起教、旨歸不可。發心即施萬行，這摩訶止觀之十章中最後三章，只點章名而欲略不說之所然吧！不敢馳逐不急之言，全為初心初學者慈學問坐禪而講說為要務亦即天台止觀的特色之一。吳老擇題。

【註一】記號二、四、一、二〇三右。

【註二】論藏第九、二三左。

【註三】記號二、四、四七九七右。

【註四】同、四三、五、四〇六右。

【註五】同、四、五四二四右。

【註六】正藏四九、P.89A

【註七】同三九、三五。

【註八】佛三九右。

【註九】同右P.331

【註一〇】同右P.33

【註一一】正藏四六、P.46B

【註一二】同右P.46〇

【註一三】同右P.142A

【註一四】同右、48A

【註一五】佛三五、P.49〇

【註一六】正藏四六、P.20A

【註一七】同右、20B

【註一八】同右、21B

【註一九】正藏四六、P.48〇

【註二〇】同右、48B

【註二一】同右、47〇

【註二二】同右、48〇

天台止觀的構成和特色

天台典籍研究

【註三三】同右P.732B

【註三四】同右P.739A

【註三五】同右、76B

【註三六】同右、52B

【註三七】同右、38〇

(三) 《摩訶止觀·正觀章》導讀

第七、正修正觀者。前六(第一至第六觀)重依修多羅(經典)以開

妙解，今(第七至第十四觀)依妙解以立正行。(4822)

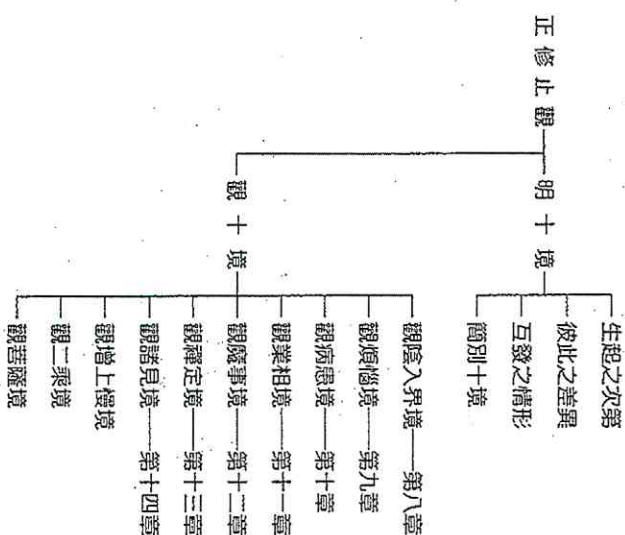
膏、明相賴，目、足更資。行、解既動，三障、四魔紛然競起；重昏巨散，騷動定明，不可隨，不可畏。隨之，將人向惡道；畏之，妨修正法。當以「觀」觀昏，即昏而朗；以「止」止散，即散而寂。如豬搯金山，眾流入海；薪熾於火，風益求羅耳。此金剛觀割煩惱障，此牢強足越生死野。慧淨於行，行進於慧；照潤導達，交絡鑿飾。一體二手互互揣摩，非但開拓遮障，內進已道；又精通經論，外啟未聞。自匠匠他，兼利具足，人師國寶，非此是誰？而復學佛慈悲，無諸慳吝；說於心觀，施於彼者，即是開門傾藏，捨如意珠。此珠放光而復雨寶，照闡，豐乏，朗夜，濟窮。馳二輪而致遠，翬兩翅以高飛；玉潤碧鮮，可勝言哉！香城粉骨，雪壤投身，亦何足以報德！(48215)

快馬覓鞭影，即著正路。

⁽¹⁾其癡鈍者，毒氣深入失本心故，既其不信則不入手，無聞法鈎故聽不能解，乏智慧眼不別真偽，舉身痺癩動步不前，不覺不知，大罪聚人何勞為說？！⁽²⁾設厭世者、翫下劣乘，攀附枝葉，狗狎作務，敬彌猴為帝釋，宗瓦礫是明珠，此黑闇人豈可論道？！⁽³⁾又一種禪人，不達他根性，純教乳藥；體心踏心，和融覺覺，若泥若了，斯一轍之意，障難萬

途紛然不識，纔見異相即判是道；自非法器，復闕匠他；⁽⁴⁾盲跛師徒，二俱墮落，警蹶夜遊甚可憐愍？！不應對上諸人說此止觀。夫止觀者，高尚者高尚，卑劣者卑劣⁽⁵⁾。(4827)

(指所觀境為十境)開止觀為十：一、陰界入，二、煩惱，三、病患，四、業相，五、魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。此十境，通能覆障⁽⁶⁾。(4831)



¹ 如果，之前有信、有行解者，必定會高尚此文。倘若，原本無信、無解行者，必經惡此教法。

² 1~8 項墮生死，9~10 項墮方便。

第一節 十境生起之次第

(1、初入界境) 陰在初者，二義：一、現前，二、依經。《大品》

云：「聲聞人依四念處行道，菩薩初觀色乃至一切種智。」

章章皆爾，故不違經。又行人受身，誰不陰入重擔現前？是

故，(1) 初觀，(2) 後發 (1、2兩者不同) 異相，別

為次耳。(列為陰界入境之後) 夫五陰與四大合，若不照察，不覺紛馳；

(譬) 如閉舟順水，寧知奔迸？若其迴泝，始覺馳流。(4907)

(2、乘總境) 既觀陰果，則動煩惱因；故次五陰而論四分(俱總)

也。

(3、病惑境) 四大是身病，三毒是心病；以其等故，情中不覺。

今，大、分俱觀，衝擊脈藏，故四蛇偏起，致有患生。(49011)

(4、業相境) 無量諸業不可稱計，散善微弱不能令動。今修正

觀，健病不虧動生死輪。或善萌故動，惡壞故動。善示受報

故動，惡來責報故動。故次病說業也。(49014)

(5、發覺境) 以惡動故，惡欲滅；善動故，善欲生。魔遽出境，

作諸留難，或壞其道。故次業說魔。(49016)

3. 煩惱常與病身隨，未曾違逆，故言等。

4. 大：四大，指色身。分：四分，指心意識。大、分俱觀：同時觀察身心。

5. 四蛇：喻地、水、火、風之四大。

(6、禪定境) 若過魔事則功德生，或過去習因，或現在行力，諸禪競起——或味或淨，或橫或豎。故次魔說禪。(49018)

(7、諸見境) 禪有觀支，因生邪慧；逸觀於法，僻起諸倒，邪辯猛利。故次禪說見。(49020)

(8、境上總境) 若識見為非，息其妄著，貪順利鈍，二俱不起——無智者謂證涅槃。小乘亦有橫計四禪為四果，《大品緣若總》大乘亦有魔來與記，並是(法華經)未得謂得增上慢人。故次見說慢。(49023)

(9、二乘境) 見慢既靜，先世小習因靜而生。《大觀經論》身子捨眼，即其事也。《大品》云：「恆沙菩薩發大心，(1) 智慧不足而墮發心」若一若二，入菩薩位，(2) 忘失本願多墮二乘。」故次慢說二乘。(49026)

(10、善權境) 若憶本願故不墮空者，諸方便道，菩薩境界即起也。《大品》云：「有菩薩不久行六波羅蜜。」若聞深法即起誹謗，墮泥犁(地獄)中，此是六度菩薩耳；通教方便位亦有謗義，入真道不謗也；別教初心知有深法，是則不謗。此等悉是諸權善根，故次二乘後說也。(4903)

第二節 十境之關係——十境彼此之差異

此十種境始自凡夫正報，終至聖人方便，「陰入」一境常自現前，若發、不發，恒得為觀；「餘九」境，發可為觀，

不發向所觀？又⁽¹⁾⁽⁸⁾八境去正道遠深，加防護得歸正轍；^(9)、10)二境去正道近，至此位時不慮無觀，薄修即正。(49c8)

第三節 十境互發之情形

又，若不解諸境互發，大起疑網，如在岐道不知所從；先若聞之，恚其變怪，心安若空。互發有十，謂：⁽¹⁾次第、不次第，⁽²⁾雜、不雜，⁽³⁾具、不具，⁽⁴⁾作意、不作意，⁽⁵⁾成、不成，⁽⁶⁾益、不益，⁽⁷⁾久、不久，⁽⁸⁾難、不難，⁽⁹⁾更、不更，⁽¹⁰⁾三障、四魔——九雙七隻⁽¹¹⁾⁽⁹⁾成雙=九雙，三障+四魔=七隻。(49c13)

一、「次第、不次第」

一) 次第

次第者有三義，謂：法、修、發。

- (1) 法者，次第淺深法也。
- (2) 修者，先世已曾研習次第，或此世次第修也。
- (3) 發者，依次修而次發也。(49c15)

二) 不次第

不次亦三義，謂：法、修、發。

(1) 發不次第) 發則不定，或前發菩薩境，後發陰入，雖不次第，十數充足。(49c17)

(2) 修不次第) 修者，若四大違返則先修病患，若四分增多則先修煩惱；如是——隨強者先修。(49c19)

(3) 法不次第) 法者：

(1、陰入界)⁽¹⁾眼、耳、鼻、舌、陰入界等皆是寂靜門，亦是法界，何須捨此就彼？出《寶篋經》⁽²⁾《大方廣寶篋經》。(云云)。當知法界外，更無復有法而為次第也。

(2、煩惱) 煩惱即法界，如《無行經》⁽³⁾《諸法無行經》云「貪欲即是道」，《淨名》云「行於非道通達佛道」，佛道既通，無復次第也。

(3、病患) 病患是法界者，《淨名》云：「今我病者非真非有，眾生病亦非真非有。」以此自調，亦度眾生，⁽⁴⁾《維摩經》方丈託疾，⁽⁵⁾《涅槃經》雙林病行，即其義也。(49c27)

(4、業相) 業相為法界者，業是行陰。《法華》云：「深達罪福相，遍照於十方；微妙淨法身，具相三十二。」⁽⁶⁾達業從緣生，不自在故空，此業能破業；若眾生應以此業得度，示現諸業以此業立業；業與不業縛脫可得？普門示現雙照縛脫，故名深達。何當堪為方等師耶？(49c4)

(5、魔事) 魔事為法界者，《首楞嚴》⁽⁷⁾《首楞嚴三昧經》云：「魔界如，

佛界如，一如無二如。」實際中尚不見佛，況見有魔耶？設有魔者，良藥塗歷堪任乘御。(云云)。(50a7)

(6、禪) 禪為法界者，能觀心性名為上定；即首楞嚴不昧不亂，入王三昧；一切三昧，悉入其中。(50a9)

(7、慧) 見為法界者，《淨名》云：「以邪相入正相，於諸見不動而修三十七品。」又，動修、不動修、亦動亦不動修、非動非不動修三十七品，以見為門，以見為侍。(50a12)

(8、境上) 慢為法界者，還是煩惱耳。觀慢——無慢、慢、大慢、非慢非不慢——成祕密藏入大涅槃。(50a14)

(9、二乘) 二乘為法界者，若但見於空，不見不空。(云云)。智者見空及與不空，決了聲聞法是諸經之王；聞已諦思惟，得近無上道。(50a17)

(10、苦) 苦薩境為法界者，底惡生死下劣小乘尚即是法界，況菩薩法寧非佛道？又菩薩方便之權，即權而實；亦即非權非實，成祕密藏入大涅槃。(50a20)

是——法皆即法界，是為不次第法相也。(50a21)

二、「雜、不雜」

雜、不雜者，發一境已更發一境，歷歷分明是為不雜。

適發陰入，復起煩惱；煩惱未謝，復業、復魔、禪、見、慢等交橫並沓，是為雜發。雖雜，不出十種。(50a25)

三、「具、不具」

具、不具者，十數足，名具；九去，名不具。次、不次、雜、不雜，皆論具、不具。又總具、總不具，別具、別不具；十數足是總具，十數不委悉是總不具；九數欠是別不具，九數中委悉是別具。又橫具、橫不具，豎具、豎不具。例如發四禪至非想是豎具，至不用處是豎不具；發通明背捨等是橫具，止發七背捨是橫不具。又發初禪至四禪是豎具，三禪來是豎不具。又初禪九品是豎具，八品來是豎不具。又一品五支足是橫具，四支已來是橫不具。其餘例此可知。(云云)。(50b6)

四、「作意、不作意」

修、不修者。作意修陰界入，界入開解是修發；不作意陰界入，自發通達色心，是不修發。乃至菩薩境亦如是，應有四句為根本，句句織成三十六句。例如下煩惱境中說。(50b10)

五、「成、不成」

成、不成者。若發一境究竟成就；成就已謝，更發餘境，餘境亦究竟，成；若發一種乍起乍滅，非但品數缺少，於分中亦曖昧不明。前具不具止明頭數，此中論體分始終。(50b14)

六、「益、不益」

益、不益者。或發惡法，於止觀巨益，明靜轉深；或發善法，於止觀大損，損其靜照。或增靜損照、或損靜增照、俱增、俱損。(50017)

七、「難、不難」

難發、不難發者：或惡法難易，或善法難易，俱難，俱易。(50018)

八、「久、不久」

久、不久者。自有一境久久不去，或有一境即起即去。(云云)。(50019)

九、「更、不更」

更、不更者。(10)自有一境，一更、兩更，乃至多多；(不)自有一境，一發即休後，不復發。如是等種種不同，善識其意，莫謬去取。然皆以止觀研之，使無滯也。(50023)

十、「三障、四魔」

三障四魔者，(11)《普賢觀》云：「闍浮提人三障重故。」

(1)陰入、病患是報障；(2)煩惱、見、慢是煩惱障；(3)業、魔、

禪、二乘、菩薩是業障。障止觀不明靜，塞菩提道，令人不得通至五品六根清淨位，故名為障。(12)四魔者，(1)陰入正是陰魔；業、禪、二乘、菩薩等是行陰，名為陰魔；(2)煩惱、見、慢等是煩惱魔；(3)病患是死因，名死魔；(4)魔事是天子魔。魔名奪者，破觀名奪命，破止名奪身。又魔名磨訛，磨訛訛令黑闇，磨止訛令散逸，故名為魔。(云云)。(5003)

十境	1 陰入界境	2 煩惱境	3 病患境	4 業相境	5 魔事境	6 禪定境	7 諸見境	8 增上慢境	9 二乘境	10 菩薩境
三障	●報障	煩惱障	●報障	業障	業障	業障	煩惱障	煩惱障	業障	業障
四魔	陰魔	煩惱魔	●死魔	陰魔	陰魔	○天子魔	煩惱魔	煩惱魔	陰魔	陰魔

第四節 十境之簡別——料簡十境

問：何意互發？

答：皆由二世因緣。昔有漸觀種子，今得修行之雨，即次第發；昔有頓觀種子，即不次第發。昔有不定種子，即雜發。昔修時數具，即具發；昔修時數不具，即不具發。昔曾證得，今發則成；昔但修不證，今發不成。

昔因強，今不修而發；今緣強，待修而發。昔因、今緣二俱善巧，迴向上道，今發則益；昔因緣中雜毒，是則致損。發所因處弱則不久，發因處強是則久。麤細住乃至四禪，傳傳判強弱。(云云)。(50c12)

善易發，關遮輕；善難發，由遮重。惡難發，由根利；惡易發，由根鈍。惡欲滅而告謝，善欲生而相知，則一而不更；善欲滅而求救，惡欲興而求受，則更更更更。此中皆須口決，用智慧籌量；不得師心，謬判是非，爾其慎之！勤之！重之！(50c18)

私(釋)料簡者。

(問)法若塵沙，境何定十？

答：譬如大地一能生種種芽，數方不廣，略令義易明了，故言十耳。(50c20)

問：十境通別(百通互融)云何？

答：受身之始無不有身，(1、陰入界總)諸經說觀多從色起，故以陰為初耳——以陰本、陰因、陰患、陰主、善陰、又陰因、別陰等。(云云)。(2、煩惱總)通言煩惱者——見、慢同煩惱，陰入、病是煩惱果，業是煩惱因；禪是無動業，業即煩惱用；魔即統欲界，即煩惱主；二乘、菩薩即別煩惱攝。(云云)。(3、煩惱總)通稱病患者——陰

界入即病本，煩惱、見、慢等即是煩惱病。《淨名》云：「今我病者，皆從前世妄想諸煩惱生。」業亦是病。《大經》云：「王今病重。」即指五逆為病也。魔能作病，三災為外過患，喘息喜樂是內過患。禪有喜樂即病患也，二乘、菩薩即是空病，空病亦空。(4、業相總)

(釋)通稱業者——陰入是業果，煩惱、見、慢是業本，病是業報，魔是魔業，禪是無動業，二乘、菩薩是無漏業。(5、魔事總)通稱魔者——陰入即陰魔，煩惱、見、慢即煩惱魔，病是死魔，魔即天子魔，餘者皆是行陰魔攝。(6、靜定總)通稱禪定者——禪白是其境，陰入、煩惱、見、慢、業等悉是十大地中心數定攝；魔是未到地定果，亦是心數定攝；二乘、菩薩淨禪攝。又(50c21)三定攝之——上定攝菩薩、二乘，中、下二定攝八境。(云云)。(7、結見總)通稱見者——陰入，即我見、眾生見；煩惱，具五見；病、壽者，命者見；業、禪等，作者見，亦是戒取見；魔是使作者、使受者，使起等攝；又生死，即邊見攝；慢，即我見攝；二乘方便、菩薩等，皆曲見攝。(8、境上攝總)通稱慢者——陰入，我慢攝；煩惱，即慢慢攝；病患，不如慢慢攝；業即憍慢慢攝，由憍故造業；魔即大慢慢攝；禪即憍慢慢攝；見亦大慢慢攝；二乘、菩薩，增上慢慢攝。(9、二乘總)通稱二乘者——四念處、四諦法攝九境也。(10、菩薩總)通稱菩薩境者——以四

弘誓攝得九境。(51a20)

問：境法名俱通者，行人亦通不？

答：《大經》云：「云何未發心而名為菩薩？前九境人，亦通稱菩薩人也。」通是二乘，則有四種聲聞——增上慢聲聞，攝得下八境人也。佛道聲聞，攝得菩薩人也。(51a25)

問：通是無常不？

答：《寶性論》云：「(第10境)菩薩住無漏界中，有無常倒(無常之妄見)。」(1~10皆是無常)

問：通是有漏不？

答：(1~8界內漏·9、10界外漏)漏義則通，有義小異。

問：通是偏真不？

答：(1~8偏界內真·9、10界外真)偏義則通，真義異。

問：通義可領，別復云何？

答：十境不同即別義也。復有亦通亦別，⁽¹⁾陰是受身之本，又是觀慧之初，所以別當其首，此一境亦通亦別。⁽²⁾後九境，從發異相受名，但得是通是別，不得是亦通亦別也。

⁽¹⁾若爾，煩惱亦是諸法之本，元為治惑，亦是觀初。病身四大亦是事本，元為治病，亦是觀初，何意不得亦通亦別？

答：若身因煩惱屬前世；若今世煩惱由身而有，病不恒起為本事。若諸經論不以病為觀首，故不亦通亦別耳。非通非別者皆不思議，一陰一切陰，非一非一切。

(51b10)

問：九境相起，更立別名者，陰入解起，應立別名。

答：陰解起時，非條然別，還是陰入攝。若執此解即屬見；若幻解起愛恚屬煩惱，招病來魔，隨事別判。若解發朗然，無九境相者，此則止觀氣分。但得通別，不得亦通亦別耳。(51b19)

問：十境條然別不？

答：四念處是陰別，觀空聚是入別，無我是界別，五停心煩惱別，八念病別，十善業別，五繫魔別，六妙門禪別，道品見別，無常苦空慢別，四諦、十二緣二乘別，六度菩薩別。

問：五陰俱是境，色心外別有觀耶？

答：不思議境智即陰是觀，亦可分別不善、無記陰是境，

善五陰是觀。觀既純熟，無惡，無無記，唯有善陰。善陰轉成方便陰，方便陰轉成無漏陰，無漏陰轉成法性陰，謂無等等陰。豈非陰外別有觀耶？小乘尚爾，況不思議耶？^(51c25)

問：若轉陰為觀，報陰亦應轉。

答：《大品》云：「色淨故，受、想、行、識淨，般若亦淨。」《法華》云：「顏色鮮白，六根清淨。」即其義也。陰雖轉，觀境宛然。^(51c26)

問：十境與五分云何？

答：五分判禪，十發約境，今當會之。^{(1) 進}若次、不次，一發至後，則進分也。^{(2) 住}齊九已來，住分也。^{(3) 護}作意矜持，護分也。^{(4) 退}一發即失，退分也。^{(5) 達}達分可知。

⁽⁶⁾若於境境皆作五分者，可以意推，不俟分別。然五分十境皆是法相，可得互有其義。
六即、十地，行位淺深，不得相類。^(51c28)

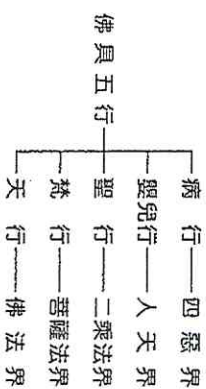
問：念性離，緣性亦離；若無緣、無念，亦無數量。云何具十法界耶？

答：不可思議無相而相，觀智宛然。^(釋緣觀)他解須彌容芥，芥容須彌；火出蓮華，人能渡海；就希有事，解不思

議。今解無心、無念、無能行、無能到不思議理，理則勝事。^(51c11)

問：十法界互相有，為因？為果？

答：俱相有^(觀待有)；而果隔難顯，因通易知。如^(釋寶藏經)慈童女，以地獄界發佛心。如^(大品般若經)未得記菩薩，輕得記者，若不生悔，無出罪期。更引諸例，凡聖皆具五陰，不可言聖陰如凡陰；又佛具五眼，豈可以人天果報釋佛眼？佛具五行：病行是四惡界，嬰兒行是人天界，聖行是二乘法界，梵行是菩薩法界，天行是佛法界。^(51c18)



問：一念具十法界，為作念具？為任運具？

答：法性自爾，非作所成；如一微塵具十方分。^(云云)。

^(51c21)

第八章 正修止觀(一)——觀陰入界境*

第八章 正修止觀(一)——觀陰入界境 科判表

第一節	觀心是不可思議境
第二節	發真正菩提心——起慈悲心
第三節	善巧安心——巧安止觀
第四節	破法遍
第五節	識通塞——以五百由旬明之
第六節	道品調適
第七節	助道對治
第八節	明位次
第九節	能安忍
第十節	無去愛
第十一節	總結——端坐觀陰入界境
第十二節	略辨歷緣對境觀陰入界境
第十三節	以三譬喻總結觀陰入界境

778	第三節 諸見之過失
778	一、正明過失
779	(一) 外邪之過失
779	(一) 真丹
780	(二) 天竺
783	(二) 內邪之過失
784	(一) 諸見境實境之判別
784	(二) 就所起法並決
785	(三) 就所依法並決
787	(三) 小結
789	第四節 如何於諸見境修止觀
790	一、觀諸見境是不思議境
790	二、觀思議境顯不思議境
790	三、諸見境即不思議境
799	一、起慈悲心
800	二、善巧安心
800	三、破法遍
800	四、風通塞
800	五、修通塞
801	六、修道品
801	七、助道對治
801	八、攝位次
801	九、能安忍
801	十、無法愛

(依陰入界境修止觀) 第一、觀陰入界境者，謂：五陰、十二入、十八界也。陰者，陰蓋善法，此就因得名；又陰是積聚生死重疊，此就果得名。入者，涉入，亦名輪門。界，名界別，亦名性分。(51a24)

《毘婆沙》^{【阿毘達磨毘婆沙論】}明三科開合。若迷心——開心為四陰，色為一陰。若迷色——開色為十入及一入少分，心為一入及法入少分。若俱迷者——開為十八界也。

(有門觀) 數人(觀人)說：「五陰同時，識是心王，四陰是數(心數)。」

*本章〈觀陰入界境〉在《摩訶止觀》行文中的層次是在〈正修止觀·所觀十境〉的第一境。基於〈觀陰入界境〉之份量約佔《摩訶止觀》三分之一，本章之份量頗多的考量，我將其依十乘觀法分為十節，即第一節至第十節，於第十一節總結端坐觀陰入界境，第十二節為歷緣對境觀陰入界境，第十三節以三譬喻為本章觀陰入界境總結。

約有門明義，故王數相扶，同時而起。⁽²⁰⁾論人^(《成實論》)入說：「識先了別，次受領納，想取相貌，行起違從，色由行感。」約空門明義，故次第相生。若就能生、所生，從細至麤，故識在前；若從修行，從麤至細，故色在前；皆不得以數隔王。若論四念處，則王在中，此就言說為便耳。^(22a5)

又分別九種——⁽¹⁾一期色心¹，名果報五陰；⁽²⁾平平想受，無記五陰；^(3、4)起見起愛者，兩污穢五陰；^(5、6)動身口業，善惡兩五陰；⁽⁷⁾變化示現，工巧五陰；⁽⁸⁾五善根人，方便五陰；⁽⁹⁾證四果者，無漏五陰。

如是種種，源從心出。《正法念》^(《正法念經》)云：「⁽¹⁾如畫師手，畫出五彩：⁽²⁾黑、⁽³⁾青、⁽⁴⁾赤、⁽⁵⁾黃、⁽⁶⁾白、⁽⁷⁾白白。⁽¹⁾畫手譬心，⁽²⁾黑色譬地獄陰，⁽³⁾青色譬鬼，⁽⁴⁾赤譬畜，⁽⁵⁾黃譬脩羅，⁽⁶⁾白譬人，⁽⁷⁾白白譬天。此六種陰，止齊界內。若依《華嚴》云：「心如工畫師，畫種種五陰。」界內、界外、一切世間中，莫不從心造。世間色心尚且窮盡，況復出世，寧可凡心知？凡眼翳尚不見近，那得見遠？彌生曠劫，不睹界內一隅，況復界外邊表？⁽²⁾如渴鹿逐炎，狂狗齧雷，何有得理？縱令解悟小乘，終非大道。故《大集》云：「常見之人說異念斷，斷見之人說一念斷，皆墮二邊不會中道。」

¹一期色心：人的一期。

佛去世，後人根轉鈍，執名起諍互相是非，悉墮邪見。故^(中)龍樹破五陰一異，同時前後，皆如幻響化悉不可得！寧更執於王、數同時？異時耶？然界內、外一切陰入皆由心起。^(《第一阿含經》)佛告比丘：「一法攝一切法。」所謂心是。《論》^(《大智度論》)云：「一切世間中，但有名與色；若欲如實觀，但當觀名色。」心是惑本，其義如是；若欲觀察，須伐其根，如灸痛得穴。今當去丈就尺，去尺就寸；置色等四陰，但觀識陰。識陰者，心是也。^(22b1)

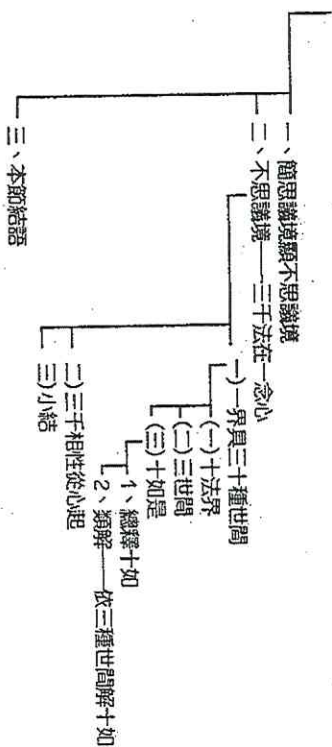
^(《法華》)觀心具^(十乘觀法)十法門：一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知位次，九、能安忍，十、無法愛也。^(十乘觀法)⁽¹⁾既自達妙境，⁽²⁾即起誓悲他，⁽³⁾次作行填願；願行既巧，⁽⁴⁾破無不遍；遍破之中，⁽⁵⁾精識通塞，⁽⁶⁾令道品進行，⁽⁷⁾又用助開道；⁽⁸⁾道中之位已、他皆識，⁽⁹⁾安忍內外榮辱，⁽¹⁰⁾莫著中道法愛，故得疾入菩薩位。

譬如^(《阿含經》)毘首羯磨造得勝堂，不疏不密，間隙容縱，巍巍昂昂，峙於上天；非拙匠所能揆則。又如善畫，圖其匡郭，寫像逼真，骨法精靈，生氣飛動；豈填彩人所能點綴？此十重觀法橫豎收束，微妙精巧。⁽¹⁻⁵⁾初則簡境真偽，⁽⁶⁻⁸⁾中則正助相添，^(9、10)後則安忍無著；意圖法巧該括周備，規矩

初心將送行者到彼薩雲²；非闇證禪師³、誦文法師⁴所能知也。蓋由如來積劫之所勤求，道場之所妙悟，^{《法華經》}身子之所三請，法譬之所三說，正在效乎。^(S2018)

第一節 觀心是不可思議境

第一節 觀心是不可思議境 科判表



一、觀心是不可思議境者。此境難說，先明思議境，令不思議境易顯。^(S2020)

² 薩雲：初住。

³ 闇證禪師：直觀生而知之，亦是多生闇經熏種，或乃諸聖本願冥加。所以天台宗有言：「夫一向無生觀人，但信心益，不信外佛威加持，此隨自性疑；又一向信外佛加，不內心求益，此隨他性疑。其疑、無因疑，亦可解。」^(參《宗鏡錄》大正藏第48冊，第765頁)

⁴ 誦文法師：淺其智海，而不解護。

一、簡思議境顯不思議境

思議法者——^{《小乘》}小乘亦說心生一切法，謂六道因果、三界輪環。^{《聖人》}若去凡欣聖，則棄下上出；灰身滅智，乃是有作四諦，蓋思議法也。^{《大乘》}大乘亦明心生一切法，謂十法界也。^(S2024)

^{(1)《六度》}若觀心是有：有善、有惡。^{《大智度論》}惡則三品，三途因果也；善則三品，脩羅、人、天因果。^{(2)《二乘》}觀此六品無常生滅，能觀之心亦念念不住，又能觀、所觀悉是緣生，緣生即空，並是二乘因果法也。^{(3)《菩薩》}若觀此空、有，墮落二邊，沈空帶有而起大慈悲，入假化物。實無身，假作身；實無空，假說空；而化導之，即菩薩因果法也。^{(4)《佛》}觀此法能度、所度皆是中道實相之法，畢竟清淨，誰善？誰惡？誰有？誰無？誰度？誰不度？一切法悉如是，是佛因果法也。

此之十法遷迤淺深皆從心出，雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。^(S2026)

二、觀心是不可思議境——三千法在一念心

不可思議境者，如《華嚴》云：「心如工畫師，造種種五陰；一切世間中，莫不從心造。」種種五陰者，如前十法界五陰也。

一) 一界具三十種世間

(一) 十法界

法界者三義，⁽¹⁾十數是能依，法界是所依；能、所合稱，故言十法界。⁽²⁾又此十法，各各因，各各果，不相混濫，故言十法界。⁽³⁾又此十法，一一當體皆是法界，故言十時界。(云云)。⁽⁵²⁰⁾⁽²⁾

十法界之三義——十數是能依，法界是所依；能、所合稱，故言十法界。
——此十法，各各因，各各果，不相混濫，故言十法界。
——當體皆是法界，故言十法界。

(二) 三世間

⁽⁵²¹⁾⁽²⁾十法界通稱陰入界，其實不同。⁽¹⁾⁽³⁾「三途」是有漏惡陰界入，⁽⁴⁾⁽⁶⁾「三善」是有漏善陰界入，⁽⁷⁾⁽⁸⁾「二乘」是無漏陰界入，⁽⁹⁾「菩薩」是亦有漏亦無漏陰界入，⁽¹⁰⁾「佛」是非有漏非無漏陰界入。

《釋論》云「法無上」者，涅槃是，即非有漏非無漏法也。《無量義經》云「佛無諸大陰界入」者，無前九陰界入也；今言有者，有涅槃常住陰界入也。《大經》云：「因滅無常色，獲得常色；受、想、行、識，亦復如。」是常樂重沓即積聚義，慈悲覆蓋即陰義。

以十種陰界不同故，故名五陰世間也。⁽⁵²²⁾⁽³⁾

⁽⁵²³⁾⁽²⁾攬五陰通稱眾生，眾生不同。⁽¹⁾⁽³⁾攬三途陰，罪苦眾生；⁽⁴⁾⁽⁶⁾攬人天陰，受樂眾生；⁽⁷⁾⁽⁸⁾攬無漏陰，真聖眾生；⁽⁹⁾攬慈悲陰，大士眾生；⁽¹⁰⁾攬常住陰，尊極眾生。《大論》云：「眾生無上者，佛是。」豈與凡下同？《大經》云：「歌羅邏⁵時名字異，乃至老時名字異；芽時名字異，乃至果時名字亦異。」直約一期十時差別，況十界眾生寧得不異？故名眾生世間也。⁽⁵²⁴⁾⁽¹⁾

十法界	五陰世間	眾生世間	國土世間	
			地獄	依赤鐵住
三惡道	有漏惡陰界入	攬三途陰罪苦眾生	畜生 修多羅	依地、水、空住 依海畔、海底住
三善道	有漏善陰界入	攬人天陰受樂眾生	人 天	依地住 依宮殿住
二乘	無漏陰界入	攬無漏陰真聖眾生	六度菩薩 惡未盡	依地住 同人、天依住
菩薩	亦有漏亦無漏陰界入	攬慈悲陰大士眾生	通教菩薩 斷惡盡者 惡未盡	依方便土住 同人、天方便等住
佛	非有漏非無漏陰界入	攬常住陰尊極眾生	別、圓菩薩 斷惡盡者 如來	依寶剎土住 依常寂光土住

⁽⁵²⁵⁾⁽²⁾十種所居，通稱國土世間者。⁽¹⁾地獄依赤鐵住；⁽²⁾畜生依地、水、空住；⁽³⁾修羅依海畔、海底住；人依

⁵ 歌羅邏：受精卵。

地住；天依宮殿住。⁽⁹⁻¹⁾六度菩薩，同人依地住。⁽⁹⁻²⁻¹⁾通教菩薩，惑未盡，同人、天依住；⁽⁹⁻²⁻²⁾斷惑盡者，依方便土住。⁽⁹⁻³⁻¹⁾別、圓菩薩惑未盡者，同人、天方便等住；⁽⁹⁻³⁻²⁾斷惑盡者，依實報土住。⁽¹⁰⁾如來依常寂光土住。《仁王經》^{《仁王般若經》}云：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」土土不同，故名國土世間也。

此三十種世間，悉從心造。^(前世心，今世身)。(S3a10)

(三)十如是

又十種五陰——各具十法，謂：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。先總釋，後隨類釋。(S3a12)

1、總釋十如

總釋者。

^(1、相)夫相以據外，覽而可別。《釋論》云「易知」，故名為相。如水火相異，則易可知；如人面色異諸休否，覽外相即知其內。昔孫、劉相顯，曹公相隱；相者舉聲大哭：「四海三分，百姓荼毒。」若言有相，聞者不知；若言無相，占者洞解。當隨善相者，信人面外具一切相也；心亦如是，具一切相。眾生相隱，彌勒相顯；如來善知，故遠近皆記。不

善觀者，不信心具一切相；當隨如實觀者，信心具一切相也。

(S3a21)

^(2、性)如是性者——性以據內，總有三義：⁽¹⁾一、不改名性，《無行經》^{《維摩經》}稱「不動性」，性即不改義也。⁽²⁾又性名「性分」，種類之義，分分不同，各各不可改。⁽³⁾又性是實性，實性即理性；極實無過，即佛性異名耳。^(總)不動性扶空，種性扶假，實性扶中。

今明內性不可改，如竹中火性雖不可見，不得言無。^{《涅槃經》}

燧、人、乾草，遍燒一切⁶，心亦如是具一切五陰性；雖不可見，不得言無。以智眼觀，具一切性。世間人可笑，以其偏聞判圓經。《涅槃》明「佛知眾生有佛性」，判為極常；《法華》明「佛知一切法如是性」，判為無常。豈可以少知為常？多知為無常？又《法華》云：「佛知一切法皆是一種一性。」此語亦少，何故判為無常？又有師判「法華十如」，前五如屬凡，是權；後五屬聖，為實。依汝所判，則凡無實永不得成聖；聖無權非正遍知。此乃專輒之說，誣佛慢凡耳。又《涅槃》明「一切眾生悉有佛性」，而言是常；《淨名》云「一切眾生即菩提相」，判是無常。若佛性、菩提相異者，可一常一無常；若不異者，此判大謬！如占者，見王相、王性俱得

⁶ 燧人乾草遍燒一切：因緣、因緣、因手(人)、因乾草，四法和合，故有火生。

此喻止觀如鑽，觀境如燧，助道如草，運功如手，斷惑性顯，猶如火出。自己既已除惑，亦能利他，故說「燒一切」。

登極，佛性、菩提相何故不同？！(53013)

(3、^報)如是體者——主質，故名體。此十法界陰，俱用心為體質也。

(4、^力)如是力者——堪任力用也，如王力士千萬技能，病故謂無，病差有用。心亦如是具有諸力，煩惱病故不能運動，如實觀之具一切力。

(5、^作)如是作者——運為建立名作，若離心者更無所作，故知心具一切作也。(53016)

(6、^因)如是因者——招果為因，亦名為業。十法界業起自於心，但使有心諸業具足，故名如是因也。

(7、^緣)如是緣者——緣名緣由，助業皆是緣義。無明、愛等能潤於業，即心為緣也。

(8、^報)如是果者——剋獲為果，習因習讀於前，習果剋獲於後，故言如是果也。

(9、^報)如是報者——酬因曰報，習因習果通名為因，奉後世報，此報酬於因也。(53020)

(10、^{本末究竟等})如是本末究竟等者——(欲空)相為本，報為末。本末悉從緣生，緣生故空，本末皆空，此就空為等也。(欲報緣)

又相但有字，報亦但有字，悉假施設，此就假名為等。又本末互相表幟，覽初相，表後報；睹後報，知本相；如見施知富，見富知施。初後相在，此就假論等也。(欲中)又相無相，無相而相，非相非無相；報無報，無報而報，非報非無報，——皆入如實之際，此就中論等也。(5306)

2、類解——依三種世間解十如

二類解者，(五陰世間)束十法為四類。(1)三途——以表苦為相，定惡聚為性，摧折色心為體，登刀入鑊為力，起十不善為作，有漏惡業為因，愛取等為緣，惡習果為果，三惡趣為報，本末皆癡為等。(2)三善——表樂為相，定善聚為性，升出色心為體，樂受為力，起五戒十善為作，白業為因，善愛取為緣，善習果為果，人天有為報，應就假名，初後相在為等也。(3)二乘——表涅槃為相，解脫為性，五分為體，無繫為力，道品為作，無漏慧行為因，行行為緣，四果為果；既後有田中不生，故無報。(云云)。(4)菩薩、佛類者——緣因為相，了因為性，正因為體，四弘為力，六度萬行為作，智慧莊嚴為因，福德莊嚴為緣，三菩提為果，大涅槃為報。(云云)。(53020)

因緣有逆、順——(1、界內)順生死者，有漏業為因，愛取等為緣；(2)逆生死者，以無漏正慧為因，行行為緣，俱損

生破惑。⁽²⁾ 順界外生死，亦以無漏慧為因，無明等為緣；⁽³⁾ 若逆生死，即以中道慧為因，萬行為緣。

⁽¹⁾、⁽²⁾ 俱損變易生死故。因緣既爾，餘者逆順准此可知。

若依聲聞，但九無十；若依大乘三佛義，佛有報身；若依斷惑盡義，則無後報；九之與十，斟酌可解。^(53a29)

依三種世間解十如	相	性	體	力	作	因	緣	果	報	本末究竟等
三途	苦	定惡聚	摧折色心	登刀入鏡	起十不慈	有漏惡業	要取等	惡習果	三惡趣	本末皆礙
三善	樂	定善聚	升出色心	樂受	起五戒十善	白業	善愛取	善習果	人天有	初後相在
二乘	涅槃	解脫	五分	無繫	道品	無漏慧行	行行	四果	無報	
菩薩、佛	緣因	了因	正因	四弘	六度萬行	智慧莊嚴	福德莊嚴	三菩提	大涅槃	
眾生世間	既是假名，無體分別，擲實法假施設耳。 所謂 ⁽¹⁾ 惡道眾生、 ⁽²⁾ 善道眾生、 ⁽³⁾ 無漏眾生、 ⁽⁴⁾ 菩薩、佛法界，相、性、體、力、究竟等。									
國土世間	⁽¹⁾ 惡道眾生、 ⁽²⁾ 善道眾生、 ⁽³⁾ 無漏眾生、 ⁽⁴⁾ 菩薩、佛法界，具十種法。									

^(眾生世間) 眾生世間——既是假名，無體分別，擲實法假施設耳。所謂⁽¹⁾惡道眾生，相、性、體、力、究竟等。^(云云)

⁽²⁾ 善道眾生，相、性、體、力、究竟等。⁽³⁾ 無漏眾生，相、性、體、力、究竟等。⁽⁴⁾ 菩薩、佛法界，相、性、體、力、究竟等。准例皆可解。^(54a3)

^(國土世間) 國土世間亦具十種法，所謂：⁽¹⁾惡國土，相、性、

體、力等。^(云云)。⁽²⁾ 善國土、⁽³⁾ 無漏國土、⁽⁴⁾ 佛菩薩國土，相、性、體、力。^(云云)。^(54a5)

二) 三千相性從心起

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界；一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心。若無心而已；介爾有心即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可；祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心。故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。意在於此。^(云云)。^(54a18)

一念三千	說明
心生	求三千法不可得。
心滅	尚不能生一法，云何能生三千法耶？
心亦滅亦不滅	亦滅亦不滅真性相違；猶如水、火，二俱不立，云何能生三千法耶？
心非滅非不滅	非滅非不滅，非能非所，云何能所生三千法耶？

問：心起必託緣，為心具三千法？為緣具？為共具？為離具？若心具者，心起不用緣；若緣具者，緣具不關心；若共具者，未共各無，共時安有？若離具者，既離心離緣，那忽心具？四句尚不可得，云何具三千法耶？^(54a23)

答：地人^(地持)云：「一切解惑真妄，依持法性；法性持真妄，真妄依法性也。」《攝大乘》云：「法性不為惑所染，不為真所淨；故法性非依持。」言依持者，阿黎耶是也。無沒、無明，盛持一切種子。若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法；此兩師各據一邊。若法性生一切法者，法性非心非緣。非心故，而心生一切法者；非緣故，亦應緣生一切法。何得獨言法性，是真妄依持耶？若言法性非依持，黎耶是依持；離法性外別有黎耶依持，則不關法性；若法性不離黎耶，黎耶依持即是法性依持。何得獨言黎耶是依持？又違經，《經》^(本品破惑釋)言：「非內，非外，亦非中間，亦不常有。」又違龍樹，龍樹云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」更就譬檢，^(譬)為當依心故有夢？依眠故有夢？眠法合心故有夢？離心離眠故有夢？⁽¹⁾若依心有夢者，不眠應有夢；⁽²⁾若依眠有夢者，死人如眠應有夢；⁽³⁾若眠心兩合而有夢者，

眠人那有不夢時？又眠心各有夢，合可有夢？各既無夢，合不應有。⁽⁴⁾若離心離眠而有夢者，虛空離二，應常有夢。^(合)四句求夢尚不得，云何於眠夢見一切事？心喻法性，夢喻黎耶。云何偏據法性、黎耶生一切法？當知四句求心不可得，求三千法亦不可得。^(54b19)

^(問)既橫從四句生三千法不可得者，應從一念心滅生三千法耶？

^(答)「心滅」尚不能生一法，云何能生三千法耶？若從「心亦滅亦不滅」生三千法者，亦滅亦不滅其性相違；猶如水、火，二俱不立，云何能生三千法耶？若謂「心非滅非不滅」生三千法者，非滅非不滅，非能非所，云何能所生三千法耶？亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得；言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。^(54b28)

黎耶：阿黎耶之略稱，指通曉四諦者、依持者。
心喻法性：心生一切法。
夢喻黎耶：夢事喻生一切法。
無明為緣，法性為因；明暗和合，能生諸法。無明法法性，生一切法；眠法法心，則有一切夢事。

三) 小結

《大經》云：「生生不可說，不生不可說，不生不生不可說，不生不生不可說。」即此義也。當知第一義中，一法不可得，況三千法？！世諦中，一心尚具無量法，況三千耶？！(54c2)

如《大智度論》佛告德女：「無明內有不？」「不也。」「外有不？」「不也。」「內外有不？」「不也。」「非內非外有不？」「不也。」佛言：「如是有。」龍樹云：「不自、不他、不共、不無因生。」《大經》：「生生不可說，乃至不生不生不可說；有因緣故，亦可得說。」謂四悉檀因緣也。雖四句冥寂，慈悲憐愍，於無名相中，假名相說。(54c9)

(世界悉檀) 或作世界，⁽¹⁾說「心具一切法」聞者歡喜，如《華嚴經》言：「三界無別法，唯是一心造。」即其文也。⁽²⁾或說「緣生一切法」聞者歡喜，如《攝論》言：「五欲令人墮惡道。」⁽³⁾善知識者是大因緣，所謂化導令得見佛。」即其文也。⁽³⁾或言：「因緣共生一切法」聞者歡喜，如《法華性論》言：「水銀和真金，能塗諸色像。」即其文也。⁽⁴⁾或言「離生一切法」聞者歡喜，如《維摩詰經》言：「十二因緣非佛作，非天人、修羅作；其性自爾。」即其文也。⁽⁵⁾此四句即世界悉檀，說心生三千

一切法也。(54c18)

(為人悉檀) 云何「為人悉檀」？⁽¹⁾如《石闍太子經》言：「佛法如海，唯信能入。」⁽²⁾「信則道源功德母，一切善法由之生。」⁽³⁾「汝但發三菩提心，是則出家禁戒具足。」聞者生信即其文也。⁽²⁾或說「緣生一切法」，如《涅槃經》言：「若不值佛，當於無量劫墮地獄苦；以見佛故得無根信，如從伊蘭出生栴檀。」聞者生信。⁽³⁾或說「合生一切法」，如《涅槃經》言：「心水澄清，珠相自現，慈悲根力，見如此事。」聞者生信，即其文也。⁽⁴⁾或說：「離生一切法」，如《大品般若經》言：「非內觀得是智慧，乃至非內外觀得是智慧；若有住著，先尼梵志小信尚不可得？況捨邪入正！」聞者生信，即其文也。⁽⁵⁾是為為人悉檀四句，說心生三千一切法也。(55a1)

(對治悉檀) 云何對治悉檀？⁽¹⁾說「心治一切惡」，如《太子瑞應本起經》言：「得一心者萬邪滅矣！」即其文也。⁽²⁾或說「緣治一切惡」，如《觀世音菩薩普門品陀羅尼咒經》說：「得聞無上大慧明，心定如地不可動。」即其文也。⁽³⁾或說「因緣和合治一切惡」，如《宗鏡錄》言：「一分從思生，一分從師得。」即其文也。⁽⁴⁾或說「離治一切惡」，《大智度論》「我坐道場時，不得一切法；空拳誑小兒，誘度於一切。」即其文也。⁽⁵⁾是為對治悉檀心破一切惡。(55a9)

《第一義經》云何第一義悉檀？⁽¹⁾「心得見理」，如《大智度論》言：「心開意解，豁然得道。」⁽²⁾或說「緣能見理」，如《法華經》言：「須臾聞之，即得究竟三菩提。」⁽³⁾或說「因緣和合得道」，如《維摩詰經》：「快馬見鞭影即得正路」。⁽⁴⁾或說「離能見理」，如《學益經》言：「無所得即是得，已得無所得。」⁽⁵⁾是名第一義四句見理，何況心生三干法耶？！^(55a15)

佛旨盡淨不在因、緣、共、離，即世諦是第一義也。又四句俱皆可說，說「因」亦是；「緣」亦是；「共」亦是；「離」亦是。若《涅槃經》為盲人說乳，若貝、若糝、若雪、若鶴，盲聞諸說即得解乳，即世諦是第一義諦。當知《莊子》「終日說，終日不說；終日不說，終日說。」「終日雙遮，終日雙照。」「即破即立，即立即破。」經論皆爾。^(55a21)

天親、龍樹，內鑿冷然，外適時宜，各權所據。而人師偏解，學者苟執，遂與矢石各保一邊，大乖聖道也。若得此一意，俱不可說俱可說。若隨便宜者，應言無明法性，生一切法；如眠法法心，則有一切夢事；心與緣合，則三種世間三千相性皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有。何者？指一為多，多非多；指多為一，一非一；故名此心為不思議境也。若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入

一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一眾生一切眾生，一切眾生一眾生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切；遍歷一切，皆是不可思議境。^(55a9)

若法性、無明合，有一切法、陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦。(云云)。⁽¹⁾若一法一切法即是因緣所生法，是為假名假觀也。⁽²⁾若一切法即一法，我說即是空，空觀也。⁽³⁾若非一非一切者，即是中道觀。^(55b15)

⁽¹⁾一空一切空，無假中而不空，總空觀也；⁽²⁾一假一切假，無空中而不假，總假觀也；⁽³⁾一中一切中，無空假而不中，總中觀也；即《中論》所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。^(55b19)

^(釋)若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智；⁽²⁾若一切法一法，我說即是空，即隨智一切智；⁽⁴⁾若非一非一切，亦名中道義者，即非權非實，一切種智。

例上：一權一切權，一實一切實，一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。若隨情，即隨他意語；若隨智，即隨

自意語；若非權非實，即非自非他意語；遍歷一切法，無非漸頓不定不思議教門也。

(1) 若解頓，即解心；心尚不可得，云何當有趣？非趣？

(2) 若解漸，即解一切法趣心；(3) 若解不定，即解是趣不過。(合)

此等名異義同，軌則行人呼為三法，所照為三諦，所發為三觀，觀成為三智，教他呼為三語，歸宗呼為三趣。得斯意類，一切皆成法門；種種味，勿嫌煩。(云云)。(55c4)

三觀	《中論》偈	三 千 法	三 智	三 語
假	因緣所生法	因緣所生一切法	方便隨情 道種權智	隨他意語
空	我說即是空	一切法一法	隨智 一切智	隨自意語
中	亦名中道義	非一非一切	非權非實 一切種智	非自非他意語
	→	一切非權非實	遍歷一切 不思議三智	非漸非頓不思議教門

三、本節結語

(譯) 如如意珠——天上勝寶——狀如芥栗，有大功能；

淨妙五欲，七寶琳琅；非內畜，非外入；不謀前後，不擇多少，不作蘊妙，稱意豐儉；降雨穰穰，不添不盡。蓋是色法尚能如此，況心神靈妙學不具一切法耶？(譯) 又三毒惑心，一念心起，尚復身、邊、利、鈍、八十八使⁸乃至八萬四千煩惱，

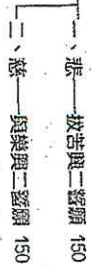
⁸ 身邊利鈍八十八使：此為見惑品數。於一切煩惱中，貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見之十惑，名為本惑。此十惑就所迷之諸理差別，成八十八使。

若言先有，那忽待緣？若言本無，緣對即應不有不無；定有即邪，定無即妄；當知有而不有，不有而有，惑心尚爾，況不思議一心耶？(譯) 又如眠夢見百千萬事，豁寤無一，況復百千？未眠，不夢不覺、不多不一；眠力故謂多，覺力故謂少。(41字) 莊周夢為蝴蝶，翱翔百年；寤知非蝶，亦非積歲。(55c17)

無明法性，一心一切心，如彼昏眠；達無明即法性，一切心一心，如彼醒寤。(云云)。又行安樂行人，一眠夢初發心乃至作佛、坐道場、轉法輪、度眾生、入涅槃；豁寤祇是一夢事。若信三喻則信一心⁹，非口所宣，非情所測；此不思議境，何法不收？！此境發智，何智不發？！依此境發誓乃至無法愛，何誓不具？！何行不滿足耶？！說時如上次第，行時一心中具一切心。(云云)。(55c25)

第二節 發真正菩提心——起慈悲心

第二節 發真正菩提心——起慈悲心 科判表



利便：迷於理之惑，指貪、瞋、癡、慢、疑。性體銳利，故曰利便。鈍便：迷於事之惑，指身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。

三喻：如意珠、三毒、三夢。
不思：非情能測。
不識：非口所宣。
若信三喻則信一心：信此三喻，則信一念不思議境界。

二、發真正菩提心者。既深識不思議境，知一苦一切苦。

(173 照三惡趣) 自悲昔苦，起惑耽湏驪弊色聲，縱身口意作不善業，輪環惡趣繫諸熱惱，身苦心苦而自毀傷；而今還以愛繭白纏，癡燈所害，百千萬劫一何痛哉！

(176 照三善道) 設使欲捨三途，欣五戒十善，相心修福，如市易博換翻更益罪，似(太子瑞應本經)魚入筍¹⁰口，蛾赴燈中，狂計邪黠逾迷逾遠，渴更飲鹹，(大智度論)龍須縛身入水轉痛，牛皮繫體向日彌堅，盲入棘林，溺墮洄漩；把刃、把炬，痛那可言？虎尾蛇頭，悚焉悼慄；自性若此，悲他亦然。(56a7)

(178 照二樂) 假令隘路叛出怨國，備歷辛苦絕而復蘇；往至貧里傭賃一日，止宿草庵不肯前進，樂為鄙事。不信不識，可悲可怪；思惟彼我，鯁痛自他。

一、悲——拔苦興二誓願

即起大悲興兩誓願——眾生無邊誓願度，煩惱無數誓願斷。眾生雖如虛空，誓度如空之眾生；雖知煩惱無所有，誓斷無所有之煩惱。雖知眾生數甚多，而度甚多之眾生；雖知煩惱無邊底，而斷無底之煩惱。雖知眾生如如佛如，而度如

¹⁰ 筍：取魚器。

佛如之眾生；雖知煩惱如實相，而斷如實相之煩惱。何者？若但拔苦因，不拔苦果。(四弘誓二)此誓雜毒，故須觀空。若偏觀空則不見眾生可度，是名著空者諸佛所不化。若遍見眾生可度，即墮愛見大悲，非解脫道。(云云)。

(不可思議) 今則非毒、非偽，故名為真；非空邊、非有邊，故名為正。如鳥飛空，終不住空；雖不住空，跡不可尋。雖空而度，雖度而空，是故(大品般若經)名誓與虛空共鬥，故名「真正發菩提心」即此意也。(56a25)

二、慈——與樂興二誓願

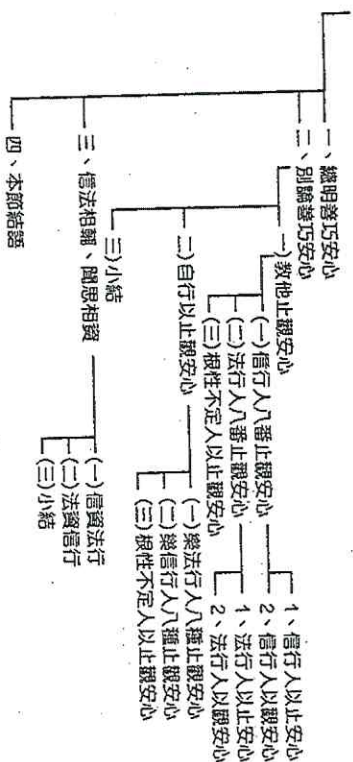
又識不可思議心，一樂心一切樂心。我及眾生昔雖求樂，不知樂因，如執瓦礫謂如意珠，妄指螢光呼為日月。今方始解，故起大慈興兩誓願，謂：法門無量誓願知，無上佛道誓願成。雖知法門永寂如空，誓願修行永寂；雖知菩提無所有，無所有中吾故求之。雖知法門如空無所有，誓願畫續莊嚴虛空；雖知佛道非成所成，如(佛藏經)虛空中種樹使得華得果¹¹。雖知法門及佛果非修非不修，而修非證非得；以無所證得，而證而得。是名非偽非毒，名為真；非空非見愛，名為正。如此慈悲誓願與不可思議境智，非前非後同時俱

¹¹ 虛空中種樹使得華得果：譬喻中道之體雖非修證，亦可修證；是故發誓，自為為他。

起。慈悲即智慧，智慧即慈悲，無緣無念普覆一切，任運拔苦自然與樂。不同毒害，不同但空，不同愛見，是名真正發心菩提義。自悲己悲眾生義皆如上說，觀心可解。(560⁽¹³⁾)

第三節 善巧安心——巧安止觀

第三節 善巧安心——巧安止觀 科判表



三、善巧安心者，善以止觀安於法性也。上深達不思議境淵奧微密，博運慈悲亘蓋若此。須行填願，行即止觀也。(560⁽¹⁵⁾)

一、總明善巧安心

無明癡惑本是法性，以癡迷故，法性變作無明，起諸顛倒、善、不善等；如寒來結水變作堅冰，又如眠來變心有種種夢。

(13) 今當體諸顛倒即是法性，不一不異；雖顛倒起滅，如旋火輪。不信顛倒起滅，唯信此心但是法性；起是法性起，滅是法性滅；體其實不起滅，妄謂起滅。祇指妄想，悉是法性。以法性繫法性，以法性念法性，常是法性無不法性時。體達既成，不得妄想亦不得法性。還源反本，法界俱寂，是名為「止」。如此止時，上來一切流轉皆止。(560⁽²³⁾)

(14) 「觀」者，觀察無明之心上等於法性，本來皆空；下等一切妄想善惡，皆如虛空無二無別。譬如劫盡，從地上至初禪炎炎無非是火，又如《大毘婆沙》虛空藏菩薩所現之相一切皆空，如《大毘婆沙》海慧初來所現一切皆水¹²。介爾念起，所念、念者無不即空，空亦不可得；如前火木能使薪然，亦復自然。法界洞朗，咸皆大明，名之為「觀」。(560⁽⁴⁾)

(15) 止祇是智，智祇是止；不動止，祇是不動智；不動智，祇是不動止。不動智照於法性，即是觀智得安，亦是止安。不動於法性相應，即是止安，亦是觀安，無二無別。

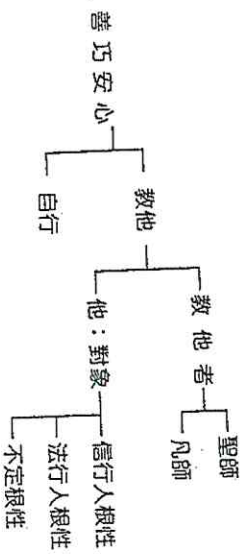
(16) 若俱不得安，當復云何？夫心神冥昧，微利怳爾，涕起汨滅，難可執持；倏去倏來，不易關禁；雖復止之，馳疾颺炎；雖復觀之，闍逾漆墨。加功苦至，散惑倍隆；⁽¹⁷⁾

⁽¹⁷⁾ 善種欲來入眾時，隨其德而現相。例如：空藏菩薩現空，海慧菩薩現水。

敵強力弱，鷓蚌相扼；既不得進，又不可退。當殉命奉道，藉以肌骨，誓巧安心方便迴轉，令得相應成觀行位也。(56c14)

二、別論善巧安心

安心為兩，一、教他，二、自行。



一) 教他止觀安心

教他又為兩，一、聖師，二、凡師。

(1、聖師) 聖師 (三力) (1) 有慧眼力，明於法藥； (2) 有法眼力，識於病障； (3) 有化道力，應病授藥，令得服行。如 (1) 法藥 (因緣轉) 鞠多知弟子應以信悟，令上樹；應以食悟，令服乳酪；應以呵責悟，化為女像。——開曉無有毫差，不待時，不過時，言發即悟。佛去世後，如是之師甚為難得，盲龜何由上值浮孔？墜芥豈得下貫針鋒？難！難！

(2、凡師) 二者、凡師雖無三力，亦得施化。譬如良醫，精別藥病，解色、解聲、解脈，逗藥即差；有命盡者，亦不能起死。若不解脈，醫問病相，依語作方，亦挑脫得差。身子聖德亦復差機，凡夫具縛稱病導師。(56c27)

今不論聖師，正說凡師，教他安心也。他有二種，一、信行，二、法行。(釋) 確婆多明此二人位在見道。因聞入者，是為「信行」；因思入者，是為「法行」。(釋無德) (師實錄) 曇無德云：「位在方便。」自見法少，憑聞力多；後時要須聞法得悟，名為「信行」。憑聞力少，自見法多；後時要須思惟得悟，名為「法行」。(57a4)

若見道中，無相心利一發即真，那得判信、法之別？然「數」(釋) 據行成，論(師實錄) 據根性，各有所以，不得相非！

今師遠討源由，久劫聽學，久劫坐禪，得為信法種子；世世熏習則成根性，各於聞思開悟耳。若論根利、鈍者——⁽¹⁾ 法行利，內自觀法故；信行鈍，藉他聞故。又⁽²⁾ 信行利，一聞即悟故；法行鈍，歷法觀察故。或⁽³⁾ 俱利、⁽⁴⁾ 俱鈍。信行人聞慧利，修慧鈍；法行人修慧利，聞慧鈍。(57a12)

(總別根性) 已說前人根性利鈍竟，云何安心？師應問言：「汝於定慧，為志何等？」(信行) 其人若言：「我聞佛說：『善知識

者，如月形光，漸漸圓著；又如梯蹬，漸漸增高。巧說轉人心，得道全因緣；志欣渴飲，如犢逐母。」當知是則信行人也。⁽²⁾《法華經》⁽³⁾ 若言：「我聞佛說：『明鏡體若不動，色像分明；淨水無波，魚石自現。欣捨惡覺，如棄重擔。』」當知是則法行人也。

既知根性於一人所八番安心。^(57a20)

(一) 信行人八番止觀安心

1、信行人以止安心

^(世界悉攝) 咄！善男子！無量劫來飲狂散毒，馳逐五塵，升沈三界，猶如猛風吹兜羅毘¹³，大熱沸鑊煮豆升沈。從苦至惱，從惱至苦，何不息心達本，以一其意？意若一者，何事不辦？苦集得一，則不輪迴；無明得一，不至於行乃至不至老死。摧折大樹，畢故不造新；穴蔽得一，則度彼岸，唯此為快。善巧方便，種種因緣、種種譬喻，廣讚於止，發悅其情，是名「隨樂欲以止安心」也。^(57a23)

^(為人悉攝) 又，善男子！如天亢旱，河池悉乾，萬卉焦枯，

¹³ 兜羅毘：指楊花絮、繭棉等，易隨風飛揚之物。

百穀零落；⁽¹⁾ 娑伽羅龍王七日構雲，四方注雨；大地霑洽，一切種子皆萌芽，一切根株皆開發，一切枝葉皆蔚茂，一切華果皆敷榮。人亦如是，以散逸故，應生善不復生，已生善還退失，禪定河乾，道品樹滅，萬善焦枯，百福殘碎，因華道果不復成熟；若能閑林一意，內不入，外不入，靜雲興也。發諸禪定，即是降雨也；功德叢林，煖頂方便，眼智明覺，信忍、順忍、無生、寂滅乃至無上菩提悉皆克獲。善巧方便、種種緣喻，廣讚於止，生其善根，是名「隨便宜以止安心」也。^(57b12)

^(對治悉攝) 又，善男子！夫散心者惡中之惡，如^(大觀度論) 無鉤醉象踏壞華池，穴鼻駱駝翻倒負馱；疾於掣電，毒逾蛇舌；^(大觀度論) 重沓五髻，埃霧障靈¹⁴；^(涅槃經) 陡近霄遠¹⁵，俱皆不見。若能修定，如密室中燈能破巨闇，^(涅槃經) 金錍抉膜¹⁶ 空色朗然，一指、二指、三指皆了。大雨能淹羣塵，大定能靜狂逸。止

¹⁴ 髻：障光。
埃：風動塵起。
霧：煙雲騰起。
障：日蔽逆。
¹⁵ 重沓五髻，埃霧障靈：參《成論》：「譬如天日月，其性本明淨；煙雲障翳等，五髻則不見。」

¹⁶ 陡近霄遠：眼雖雖近卻不見；霄(赤色雲氣)者雖遠，又無實體，卻可見。

金錍：喻教。

抉膜：除惑。

金錍抉膜：依教除惑。

能破散，虛妄滅矣！善巧方便種種緣喻，廣讚於止，破其睡散，是名「對治以止安心」也。(57c19)

(第一義惡趣)又，善男子！(護教經)心若在定，能知世間生滅法相，亦知出世不生不滅法相，如來成道猶尚樂定，況諸凡夫？！有禪定者，如(護教經)夜見電光，即得見道，破無數億洞然之惡，乃至得成一切種智。善巧方便種種緣喻，廣讚於止，即會真如，是名「隨第一義以止安心」也。(57c23)

2、信行人以觀安心

(世界悉燬)其人若言：「我聞寂滅都不入懷，若聞分別聽受無厭。」即應為說三惡燒然，駝驢重楚，餓鬼飢渴，不名為苦；癡闇無聞，不識方隅，乃是大苦。多聞分別樂，見法喜樂，以善攻惡樂；無著阿羅漢，是名為最樂。從多聞人聞甘露樂；如教觀察，知道非道，遠離坑坎直去不迴。善巧方便種種緣喻，廣讚於觀，發悅其情，是名隨樂欲以觀安心。(57c4)

(為人悉觀)又，善男子！(涅槃經)月開蓮華¹⁷，日興作務¹⁸；商應隨主，彩畫須膠；坯不遇火無須與用，盲不得導一步不前；

¹⁷ 月開蓮華：蓮花為月所照而開敷。

¹⁸ 日興作務：日明則興作事業，至暗則息。

行無觀智亦復如是，一切種智以觀為根本，無量功德之所莊嚴。善巧方便種種緣喻，廣讚於觀，生其功德，是名隨便宜以觀安心。(57c10)

(對治悉燬)又，善男子！智者識怨，怨不能害；武將有謀，能破強敵。非風何以卷雲？非雲何以遮熱？非水何以滅火？非火何以除闇？析薪之斧，解縛之刀，豈過智慧！善巧方便種種緣喻，廣讚於觀，使其破惡，是名對治以觀安心。(57c15)

(第一義惡趣)又，善男子！(涅槃經)井中七寶、闍室、瓶盆要待日明，日既出已，皆得明了。須智慧眼觀知諸法實相，一切諸法中皆以等觀入，般若波羅蜜最為照明。善巧方便種種緣喻，廣讚於觀令得悟解，是名第一義以觀安心。(57c20)

如是八番為信行人說安心也。(57c21)

(三) 法行人八番止觀安心

1、法行人以止安心

(世界悉燬)其人若云「我樂息心」，默已復默，(老子)損之又損之，遂至於無為不樂分別，(莊子)坐馳無益——此則法行根性，常為說止。汝勿外尋但內守一，攀覺流動皆從妄生；如旋火

輪，輟手則息；洪波鼓怒，風靜則澄。《淨名》云：「何謂攀緣？謂緣三界。何謂息攀緣？謂心無所得。」《瑞應》（太子瑞應本）云：「其得一心者則萬邪滅矣。」（大智度論）龍樹云：「實法不

顛倒，念想觀已除；言語法皆滅，無量眾罪除。清淨心常一，如是尊妙人，則能見般若。」夫山中幽寂，神仙所讚；況涅槃澄淨，賢聖尊崇。《佛話經》云：「比丘在聚，身口精勤，諸佛咸憂；比丘在山，息事安臥，諸佛皆喜。」況復結跏束手，緘唇結舌，思惟寂相；心源一止，法界同寂，豈非要道？唯此為貴，餘不能及。善巧方便種種因緣、種種譬喻，廣讚於止，發悅其心，是名隨樂欲以止安心。（S827）

（為人悉曇）其人若云：「我觀法相祇增紛動，善法不明。」當為說止。止是法界平正良田，何法不備？上捨攀緣即是檀；止體非惡即是戒；止體不動即是忍；止無間雜即是精進；止則決定即是禪；止法亦無止者，亦無即，是慧。因止會非止非不止，即是方便；一止一切止，即是願；止止愛，止止見，即是力。此止如佛止，無二無別，即是智；止具一切法，即是祕藏。但安於止，何用別修諸法？！善巧方便種種緣喻，令生善根，即是隨便宜以止安心也。（S827）

（對治悉曇）若言「我觀法相散睡不除」者，當為說止大有功能。止是壁定，八風惡覺所不能入；止是淨水，蕩於貪嗔八

倒；猶如朝露，見陽則晞。止是大慈，怨親俱愍，能破悲怒；止是大明咒，癡疑皆遣；止即是佛，破除障道，如阿伽陀藥¹⁹，遍治一切，如妙良醫咒枯起死。善巧方便種種緣喻，令其破惡，是名對治以止安心。（S824）

（第一悉曇）其人若言：「我觀察時不得開悟。」當為說止。止即體真，照而常寂；止即隨緣，寂而常照。止即不止止，雙遮雙照；止即佛母，止即佛父，亦即父即母；止即佛師、佛身、佛眼、佛之相好、佛藏、佛住處，何所不具？何所不除？善巧方便種種緣喻，廣讚於止，是為第一義以止安心。（S824）

2、法行人以觀安心

（世界悉曇）彼人若言：「止狀沉寂，非我悅樂。」當為說觀，推尋道理。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、為導，乃至成佛。正覺、大覺、遍覺皆是觀慧異名，當知觀慧最為尊妙。如是廣讚，是為隨樂欲以觀安心。

（為人悉曇）若勤修觀能生信、戒、定、慧、解脫、解脫知見。知病識藥，化道大行，眾善普會，莫復過觀。是為隨便宜以

19 阿伽陀藥：有普去、無價、無病、不死藥等意。

觀安心。(5809)

(5810) 觀能破闇，能照道，能除怨，能得寶；傾邪山，竭愛海，皆觀之力。是為隨對治以觀安心。(5811)

(第一義諦觀) 觀觀法時不得能所，心慮虛豁朦朧欲開，但當勤觀開示悟入。是為用第一義以觀安心。(5813)

是為八番為法行人說安心也。(5814)

(三) 根性不定人以止觀安心

復次，人根不定，或時迴轉。薩婆(異學人) 大明，轉鈍為利；《成論》明數習則利。此乃始終論利鈍，不得一時辯也。今明眾生心行不定，或須與而鈍，須變而利，任運自爾，非關根轉，亦不數習。或作觀不徹，因聽即悟；或久聽不解，暫思即決；是故更論轉根安心。若法行轉為信行，逐其根轉，用八番悉檀而授安心；若信行轉成法行，亦逐根轉，用八番悉檀而授安心。得此意廣略，自在說之。轉、不轉，合有三十二安心也。(5823)

二) 自行以止觀安心

自行安心者，當觀察此心，欲何所樂？若欲息妄令念想

寂然，是樂法行；若樂聽聞徹無明底，是樂信行。

(一) 樂法行人八種止觀安心

(世界悉檀) (1止) 樂寂者，如妄從心出，息心則眾妄皆靜。(2觀)

若欲照知，須知心原。心原不二，則一切諸法皆同虛空，是為隨樂欲自行安心。(為人悉檀) (3止) 其心雖廣分別心及諸法，而信

念精進毫善不生，即當凝停莫動，諸善功德因靜而生。(4觀)

若凝停時，遠更沈寂都無進忍，當校計籌量，策之令起。(5觀)

若念念不住如汗馬奔逸，即當以止對治馳蕩。(6觀) 若

靜默無記與睡相應，即當修觀破諸昏塞。(第一義諦觀) (7觀) 修止既久

不能開發，即應修觀，觀一切法無礙無異，怗怗明利漸覺如

空。(8止) 修觀若久，闇障不除，宜更修止；止諸緣念，無能、

無所，所我皆寂，空慧將生。

是為自修法行八番善巧布盾令得心安。(云云)。(58210)

(二) 樂信行人八種止觀安心

信行安心者，(世界悉檀) (1止) 或欲聞寂光，如須彌不畏八動，

怗怗明利，漸覺如空；知相體，知相業；一一法門照達明了，深解相源而無疑

惑。靈巧安適的安排應用。

即應聽止。⁽²⁾欲聞觀破諸煩惱，如日除闇，即應聽觀。⁽³⁾人悉觀⁽³⁾聽觀多，如日焦芽，即應聽止，潤以定水。⁽⁴⁾或聽定淹久，如芽爛不生，即應聽觀，令風日發動使善法現前。⁽⁵⁾或時馳覺，一念回住，即應聽止，以治散心。⁽⁶⁾或沈昏濛濛坐霧，即當聽觀，破此睡熟。⁽⁷⁾或聽止豁豁，即專聽止。⁽⁸⁾或聞觀朗朗，即專聽觀。

是為自修信行，八番巧安心也。^(58c19)

	信行人	自行	法行人
止觀	(1)或欲聞寂光，如須彌不畏八動，即應聽止。	(1)樂寂者，如妄從心出，息心則眾安皆靜。	(1)樂寂者，如妄從心出，息心則眾安皆靜。
世界悉觀	(2)欲聞利觀破諸煩惱，如日除闇，即應聽觀。	(2)若欲照知，須知心原。心原不二，則一切諸法皆同虛空。	(2)若欲照知，須知心原。心原不二，則一切諸法皆同虛空。
為人悉觀	(3)聽觀多，如日焦芽，即應聽止，潤以定水。	(3)心雖分別心及諸法，信念精進惡善不生，即當暫停妄動。諸善功德因靜而生。若疑昏時，還更沈寂無進忍，當校計籌量，策之令起。	(3)心雖分別心及諸法，信念精進惡善不生，即當暫停妄動。諸善功德因靜而生。若疑昏時，還更沈寂無進忍，當校計籌量，策之令起。
對治悉觀	(4)或時馳覺，一念回住，即應聽止，以治散心。	(4)若念念不住如汗馬奔逸，即當以止對治馳驚。	(4)若念念不住如汗馬奔逸，即當以止對治馳驚。
第一義悉觀	(5)或聽止豁豁，即專聽止。	(5)修止既久不能開發，即應修觀，觀一切法無礙無異，帖帖明利漸覺如空。	(5)修止既久不能開發，即應修觀，觀一切法無礙無異，帖帖明利漸覺如空。
	(6)或聞觀朗朗，即專聽觀。	(6)修觀若久，聞聲不除，宜更修止；止諸緣念，所我皆寂，空慧將生。	(6)修觀若久，聞聲不除，宜更修止；止諸緣念，所我皆寂，空慧將生。

(三)不定根行人以止觀安心——信法迴轉

若法行心轉為信行，信行心轉為法行，皆隨其所宜巧鑽研之。

三)小結

自行有三十二，化他亦三十二，合為六十四²²安心也。^(58c21)

三、信法相輔、聞思相資

復次，信、法不孤立，須聞思相資。

(一)信資法行

^(止 / 世界悉觀)如法行者，隨聞一句體寂湛然、夢安皆遣，還坐思惟，心生歡喜。^(止 / 為人悉觀)又聞止已，還更思惟，即生禪定。^(止 / 對治悉觀)又聞於止，還即思惟，妄念皆破。^(止 / 第一義悉觀)又聞止已，還更思惟，朗然欲悟。^(觀 / 世界悉觀)又聞觀已，還更思惟，心大歡喜。^(觀 / 第三悉觀)又聞觀已，還更思惟，生善、破惡、微悟等，准前可知。此乃聽少思多，名為法行；非都不聽法

自行：法行人八番安心，信行人八番安心，合為十六。不定根行者，信法相資為十六。法行、信行、不定三種根性，故為三十二。8+8+16=32
化他：法行人八番安心，信行人八番安心，合為十六。不定根行者，信法相資為十六。法行、信行、不定三種根性，故為三十二。8+8+16=32
自行、化他六十四：以上兩者各32，相加而成64。

386 (摩訂止觀) 畢瑛

也。(59a23)

(二) 法資信行

信行，端坐思惟寂滅，欣踊未生；(止 / 世界悉觀)起已，聞止

歡喜甘樂。(止 / 為人悉觀)端坐念善，善不能發；起已，聞止

戒精進倍更增多。(止 / 對治悉觀)端坐治惡，惡不能遣；起已，聞止

止散動破滅。(止 / 第一緣悉觀)端坐即真，真道不啟；起已，聞止

如悟寂。是為信行，坐少聞多，非都不思惟。(59a5)

(三) 小結

前作一向根性，今作相資根性。就相資中，復論轉、不

轉亦有三十二安心，化他相資亦有三十二安心，合六十四；
合前，為一百二十八²³安心也。(59a6)

四、本節結語

夫心地難安，違苦順樂；今隨其所願，逐而安之。譬如
養生，或飲或食，適身立命²⁴；養法身亦爾。以上為飲，以

²³ 相資根性(自行 32 + 化他 32) + 一向根性(自行 32 + 化他 32) = 128

²⁴ 適身立命：以逐願、飲食、養生丸散、陰陽，成四悉檀醫藥。逐願：隨其所願，為樂欲
悉檀；飲食：生善，為世界悉檀；丸散：對智悉檀；陰陽：喻見性，第一緣悉檀。

觀為食；藥法亦爾，或丸或散，以除冷熱。治無明病，以止
為丸，以觀為散，如陰陽法。陽則風日，陰則雲雨；雨多則
爛，日多則焦。陰如定，陽如慧；慧定偏者，皆不見佛性。
八番(止觀各四悉觀)調和，實在得慧。(59a16)

一種禪師不許作觀，唯專用止，引偈云：「思思徒自思，
思思徒自苦；息思即是道，有思終不睹。」又一禪師不許作
止，專在於觀，引偈云：「止止徒自止，昏闇無所以；止止
即是道，觀觀得會理。」兩師各從一門而入，以已益教他；
學者則不見意，(涅槃觀)一向服乳，漿猶難得，沉復醍醐？！(59a22)

若一向作解者，佛何故種種說耶？天不常晴，醫不專
散，食不恒飯；世間尚不爾，況出世耶？今隨根、隨病迴轉，
⁽¹⁾ 自行化他有六十四。⁽²⁾ 若就三番止觀，則三百八十四；又，
⁽³⁾ 一心止觀復有六十四，⁽¹⁺²⁺³⁾ 合五百一十二²⁵。

三悉檀是世間安心，世醫所治，差已復生；一悉檀是出
世安心，如來所治，畢竟不發。

世、出世法互相成顯，若離三諦無安心處，若離止觀無
安心法。若心安於諦，一句即足；如其不安，巧用方便令心

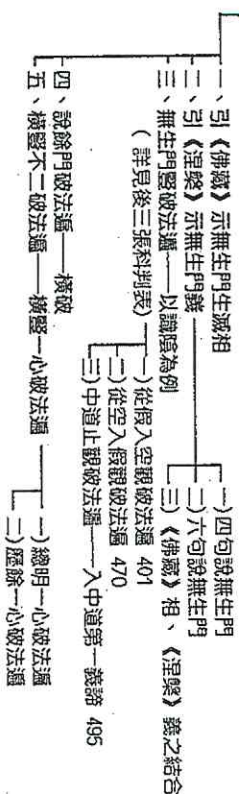
111 化他 + 3 番止觀 + 1 心止觀 = 總合五百一十二
64 + 128*3 + 64 = 512

得安。(維摩子·毘林伽) 一目之羅不能得鳥；得鳥者，羅之一目耳。眾生心行各各不同，或多人同一心行，或一人多種心行。如為一人，眾多亦然；如為多人，一人亦然；須廣施法網之目，捕心行之鳥耳。(摩訶止觀卷第五上·完) (S906)

第四節 明破法遍——以圓教無生門觀陰入界境遍

破一切惑(從教五下)

第四節 破法遍 科判表



第四、明破法遍者。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」耳。上「(第三節)善巧安心」則定慧開發，不俟更破。若未相應，應用有定之慧而盡淨之，故言「破」耳。(S9019)

(列舉教觀智理為門)然破法須依門，經說門不同。(1、教門)或文字為門，《大品》明「四十二字門」是也。(2、觀門)或觀行為門，《釋

論》明「菩薩修三三昧緣諸法實相」是也。(3、智門)或智慧為門，《法華》云「其智慧門」是也。(4、理門)或理為門，《大品》明「無生法無來無去即是佛」也。

依⁽¹⁾教門通⁽²⁾觀；依⁽²⁾觀門通⁽³⁾智；依⁽³⁾智門通⁽⁴⁾理；理為門，復通何處？⁽¹⁾教、⁽²⁾觀、⁽³⁾智等諸門悉依於⁽⁴⁾理，能依是門，所依何得非門？(理門)雖無所通，究竟遍通，是妙門也。三門(教、智、理)置之，今但說教門。(S9028)

(依圓教教門講破法遍) ⁽¹⁾三藏四門，先破見，後破思，亦俱破。(云云)。⁽²⁾通教四門，亦先破見，後破思，亦俱破。(緣、通)但破四住(枝末煩惱)，不得言遍也。⁽³⁾別教四門，次第斷五住(枝末、根本)，斯乃豎遍(次第斷)，橫不遍，並非今所用。⁽⁴⁾圓教今不思議一境一切境，一心一切心，橫豎諸法悉趣於心，破心故一切皆破，故言「遍」也。餘門(緣、通、別)破不遍則不須說。

圓教四門皆能破遍，所謂：⁽¹⁾有門、⁽²⁾無門、⁽³⁾亦有亦無門、⁽⁴⁾非有非無門。

(依圓教無生門講破法遍——橫豎緣之) 今且置三門，且依空無生門。

(無生門觀陰因果) 無生門能通止觀，到因，到果；又能顯無生，使門光揚。何者？(通因)止觀是行，無生門是教；依教修行，通至無生法忍，因位具足。《淨名》三十二菩薩各說入不二門，皆是菩薩從門入位，而無生為首。《大品》明阿字門，

紫雲自：振法法師《摩訶止觀導讀》

台北：法鼓文化 2006