

慧思禪觀體系中之般若觀行法門

——以慧思傳記及其著作中對《摩訶般若波羅蜜經》 之引用及詮釋為中心*

王晴薇

國立雲林科技大學漢學資料整理研究所助理教授

摘要

本文擬由兩個方向來探討慧思(515-577)禪觀體系中的般若思想,第一是由慧思傳記中與《摩訶般若波羅蜜經》相關的記載來討論《摩訶般若波羅蜜經》在慧思生命脈絡中的重要性。第二是由慧思對《摩訶般若波羅蜜經》及《法華經》之詮釋之差異為起點,嘗試為天台禪觀體系提供一個新的思考面向及解讀的角度。

在《續高僧傳》中的慧思傳,有兩個重要事件與《摩訶般若波羅蜜經》特別有關,一是其在大蘇山期間,「以道俗福施,造金字《般若》二十七卷,金字《法華》,琉璃寶函,莊嚴炫耀,功德傑異,大發眾心。又請講二經,即而敘構,隨文造盡,莫非幽蹟。」在此段敘述中,金字《般若經》被造出的時間,似乎是早於《法華經》。

另一個與《摩訶般若波羅蜜經》有關之事件,是「後命學士江陵智顛,代講金經,至一心具萬行處,顛有疑焉,思為釋曰:汝向所疑,此乃《小品》次第意耳,未是法華圓頓旨也。吾昔夏中,苦節思此,後夜一念,頓發諸法,吾既身證,不勞致疑。」由此段慧思與智顛師徒間的對話看來,《摩訶般若波羅

* 收稿日期:2007.09.10,通過審查日期:2008.03.31。

本文初稿發表於現代佛教學會於2007年6月舉辦之「第三屆法華思想與天台佛學研討會」,經修改後刊出。本文承蒙評審學者提供諸多重要意見,特此致謝。

蜜經》與《法華經》之間的關係及差異，正代表著天台思想中一個極為關鍵之環節與昇進的轉折點，因此本文特別處理天台思想中一個極為重要，但卻被忽略之問題：即在慧思著作中所見的《摩訶般若波羅蜜經》及其對《摩訶般若波羅蜜經》之詮釋。以慧思對《摩訶般若波羅蜜經》及《法華經》之詮釋之差異為起點，嘗試為天台思想提供一個新的思考面向及解讀的角度。

此外本文分析慧思之兩部重要著作，即《諸法無諍三昧法門》與《法華經安樂行義》中對《摩訶般若波羅蜜經》之引用與詮釋。《諸法無諍三昧法門》乃慧思以般若觀行為主之著作，而《法華經安樂行義》則呈現了慧思之法華觀行。透過比較慧思如何在這兩部著作中對《摩訶般若波羅蜜經》作不同的引用及詮釋，當可更深入理解慧思之禪修體系及其中的般若觀行法門。

【目次】

- 一、問題之提出：考察慧思禪觀體系中之般若觀行法門對「天台學」、「般若學」及「中國禪學史」等領域之意義
 - (一) 慧思禪法體系與中國早期禪史之關係
 - (二) 慧思般若法門與天台判教體系發展之關係
 - (三) 般若法門在中國禪史上之定位及其發展
- 二、慧思生平與《摩訶般若波羅蜜經》之關係
 - (一) 《南嶽思大禪師立誓願文》中與《摩訶般若波羅蜜經》有關之記載
 - (二) 《續高僧傳·慧思傳》中與《摩訶般若波羅蜜經》有關之記載
 - (三) 引發智顛對《摩訶般若波羅蜜多經·一念品》疑問之可能問題點
- 三、《諸法無諍三昧法門》對《摩訶般若波羅蜜多經》之引用與詮釋
 - (一) 慧思對《摩訶般若波羅蜜經·一念品》之引用與發揮——以「四念處」落實般若觀行之修觀方法
 - (二) 《諸法無諍三昧法門》對《摩訶般若波羅蜜經》其他品之引用與詮釋
- 四、《法華經安樂行義》對《摩訶般若波羅蜜經》之引用與詮釋
- 五、結論

關鍵詞：慧思、《摩訶般若波羅蜜多經》、《諸法無諍三昧》、《法華經安樂行義》、
般若觀行

一、問題之提出：考察慧思禪觀體系中之般若觀行法門對「天台學」、「般若學」及「中國禪學史」等領域之意義

天台六祖荊溪湛然法師曾對天台智者的思想及止觀體系，以簡短的幾句話，作出一個總論：

以《法華經》為宗骨，以《大智度論》為指南，以《大般涅槃經》為扶疏，以《大品般若經》為觀法。¹

天台智顛對於《妙法法華經》（以下簡稱《法華經》）的修法，已詳細載明於其《法華三昧懺儀》之中，² 然而其「以《大品般若經》為觀法」之實際修觀方法，究竟為何？此點為解析天台禪觀體系之一個重要關鍵點。然而筆者以為，在分析智顛禪觀體系中的般若思想之前，應由其對智顛理解《大品般若經》之源頭，即慧思大師的禪觀思想中的般若思想作一清楚的解析，因為由天台祖師慧思及智顛的傳記來看，智顛在向慧思學習之前，即已長期修學《法華經》，然而其對《摩訶般若波羅蜜經》之重視及修學之記載，乃是在大蘇山向慧思學習禪修時才開始出現於其傳記中，因此智顛對《大品般若經》之重視及詮解，乃至其修般若觀行的方法皆受慧思影響頗深。³ 因此，天台禪觀中之般若觀行應以慧思禪觀體系中之般若觀行法門為研究起點。

1 見《止觀義例》，《大正藏》冊 46，第 1913 號，頁 520 下。

2 請參見筆者於 2007 年 12 月於台北大學東西哲學與詮釋學研究中心「翻譯與詮釋研討會」發表之〈《高僧傳》與《法華三昧懺儀》中之「見佛」——「見佛」與大乘經論的詮釋及翻譯問題〉一文。

3 見《隋天台智者大師別傳》：「思師造金字《大品經》竟，自開玄義，命令代講，是以智方日月，辯類懸河，卷舒稱會，有理存焉。唯有三三昧及三觀智，用以諮審，餘悉自裁。」《大正藏》冊 46，第 2050 號，頁 192 上。有關此事在道宣《續高僧傳》卷 17 的〈智顛傳〉中之記載較為簡略，僅提到「爾後常令代講，聞者伏之，惟於三三昧、三觀智用以諮審，自餘並任裁解，曾不留意。」見《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 564 中。

本文擬由兩個方向來探討慧思禪觀體系中的般若思想，第一是由慧思傳記中與《摩訶般若波羅蜜經》相關的記載來討論《摩訶般若波羅蜜經》在慧思生命脈絡中的重要性。第二是由慧思對《摩訶般若波羅蜜經》及《法華經》之詮釋之差異為起點，嘗試為天台禪觀體系提供一個新的思考面向及解讀的角度。觸發筆者以此二種方式來探索慧思禪觀體系中的般若思想之原因，除了在慧思傳記及其《南嶽思大禪師立誓願文》中有許多關於慧思講說《摩訶般若波羅蜜經》的記載之外，在《續高僧傳》的慧思傳中，有一段慧思在教導智顛《摩訶般若波羅蜜經》時，師徒間對《摩訶般若波羅蜜經》思想及觀法之討論更引發筆者之好奇心，因而亟欲探究《摩訶般若波羅蜜經》在慧思禪觀體系中究竟佔何地位及角色。

後命學士江陵智顛，代講金經，至一心具萬行處，顛有疑焉，思為釋曰：汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是法華圓頓旨也。吾昔夏中，苦節思此，後夜一念，頓發諸法，吾既身證，不勞致疑。⁴

由此段慧思與智顛師徒間的對話看來，《摩訶般若波羅蜜經》與《法華經》之間的關係及差異，正代表著天台行者修學過程中一個極為關鍵之環節與昇進的轉折點，因此本文即由此為切入點，來處理慧思禪觀體系中的般若思想。

釐清慧思禪觀體系中之般若思想，對於幾個重要的學術議題皆具有相當的關鍵性。藉由釐清慧思禪觀體系中之般若思想，吾人將可（1）釐清慧思禪觀與中國早期禪史之關係；（2）對天台思想及判教體系之發展有更清楚的理解；（3）慧思般若禪觀亦為般若思想（般若禪觀）在中國的發展歷程中的一個重要階段。以下即就慧思禪觀體系中的般若思想與此三個問題之關係分別論述。

⁴ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 563 中。

（一）慧思禪法體系與中國早期禪史之關係

首先，慧思究竟如何將《法華經》及《大品般若經》應用到其禪觀體系中之基本問題，學界至今尚未能完全釐清。近年來台灣陸續出現數部以慧思禪修著作為主要研究對象之博碩士論文及研究論文，如杜曉玫《慧思教觀思想研究》⁵、釋妙麟《〈妙法蓮華經·安樂行品〉思想研究》⁶、及釋大寂《非行非坐三昧之修學——以〈摩訶止觀〉、〈覺意三昧〉、〈隨自意三昧〉為文獻依據》⁷、釋仁聞《天台慧思法華經安樂行義之研究——以禪定思想為論題》⁸、及釋正持《慧思隨自意三昧禪觀之研究》⁹。然而其討論內容大多以慧思著作為主，較少觸及慧思生平及慧思禪觀與中國早期禪史之關係。

在慧思禪觀體系與中國早期禪史關係方面，如賴鵬舉在其近作《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》中所言，「義學」重在「理通」，而「禪法」則需求其「可行」，「歷來佛教經典成千上萬，皆有其理致，而眾生可循以成觀者，不過百之一、二。在浩瀚之《阿含》典籍中，用以行程禪法者，千年來不出數息、不淨等『五門』之大綱。北傳大乘經典傳出亦不少，而歷史上成功形成禪法者亦不過《般舟》、《阿彌陀》等數部經典。即如廣受世人喜好之《法華經》，其內容共有二十八品，而在中亞《思惟略要法》傳出之『法華三昧觀』亦只獨取其〈見寶塔〉一品，直至二百年後在中國天台家祖師之手，才再加入〈安樂行〉一品以為禪法，可見理通者未必皆可令眾生緣之以成觀」。¹⁰ 賴鵬舉在上文中所揭之「通理」與「觀法」二端，在天台宗止觀體系中應該有更密切的關係，如下文所示，慧思與智顛，在面對像《大品般若經》這樣部卷龐大

⁵ 輔仁大學宗教研究所碩士論文，民國 89 年。

⁶ 南華大學宗教研究所碩士論文，民國 96 年。

⁷ 本書由台北百善書房於 2004 年出版。

⁸ 發表於第十八屆佛學論文聯合發表會，2007 年。

⁹ 發表於第十八屆佛學論文聯合發表會，2007 年。

¹⁰ 見賴鵬舉，《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》，頁 10。天台宗祖師對《法華經》之修觀法，除慧思之〈法華經安樂行義〉之外，智顛〈法華三昧懺儀〉與念佛三昧可能亦有相當深刻的關係。參見筆者〈《高僧傳》與《法華三昧懺儀》中之「見佛」——「見佛」與大乘經論的詮釋及翻譯問題〉一文，出處見註 2。

的經典時，竟能成功地將其轉為一種「觀法」。其解讀方式及實際修行應即基於一種「理觀」。此點在中國早期禪史的發展中，應是一重大課題。¹¹

（二）慧思般若法門與天台判教體系發展之關係

上文引文中慧思對於《法華經》與《大品般若經》之判攝，為天台智顛後來所完成之判教體系預下伏筆，但同時也說明了對《大品般若經》之理解與否，似乎也對於行者對法華圓教是否能完全領悟有深刻的關係。

天台宗祖師一向對《法華經》備加推崇，不但在其判教系統中，將《法華經》判為圓教，而且天台三大部中，《法華玄義》和《法華文句》皆是以《法華經》之教理闡釋為主。然而灌頂於《摩訶止觀》中所立之「今師相承」系譜中，即據智顛《觀心論》，以慧文悟龍樹所說之「即假即空即中」之心觀，而遠溯龍樹菩薩為天台宗初祖。¹² 天台祖師遠溯龍樹為初祖之事，向來為後代天台宗學人奉為正統，¹³ 宋代後所作之天台傳記，多依灌頂之「今師相承」系統來安立天台系譜，如宋志磐所作之《佛祖統記》即曰：「北齊尊者宿稟自然，不俟親承，冥悟龍樹，即空即假即中之旨，立為心觀，以授南岳。」南

11 除下文之討論外，筆者亦正撰寫〈天台智顛早期著作中對「四念處」的詮釋——以《釋禪波羅蜜次第法門》為中心〉一文。

12 見《摩訶止觀》：「文師用心，一依釋論，論是龍樹所說，付法藏中第十三師，智者《觀心論》云：『歸命龍樹師。』驗知龍樹是高祖師也。」《大正藏》冊 46，第 1911 號，頁 1 中。灌頂並以龍樹為「金口相承」系中之第十三祖。見《佛祖統記》，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 177 下。

13 此一學說為後世天台宗所接受，亦可能與天台宗之宗派立場及其所面對之時代背景有部分關係。如灌頂在智顛逝世時所面對之地論宗、三論宗等相繼見興起，特別是志磐所面對之禪宗勢力，更可由《佛祖統記》中得窺一二。如《佛祖統記》：「佛祖之道，以心傳心，尚何俟於言說？至於當機印可，則必資授受，以為傳道之儀，是以金口祖承二十四聖，皆親承口訣，用顯心傳之妙。然則通古今，簡邪正，明境智，辨宗用，其可有遺於言說者也。自夫經論東度，教滿真丹，此土諸師，閱世之不能領。乃專業講說，用通此宗，而得其小者，亡其大，執其偏者，遺其圓。以故心傳之妙，終未有以敷暢，道之將行，篤生聖哲。」《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 177 下。

宋沙門士衡所編之《天台九祖傳》亦將龍樹推為初祖。¹⁴ 以龍樹為天台初祖之說法，亦為大多近代天台學者所共同接受。¹⁵ 然而此一說與天台教理之關係，卻很少被討論到。

若以龍樹為初祖，則為何天台判教系統中判為圓教的卻是《法華經》？此一矛盾點，吾人究竟該如何解讀？由於龍樹一般被視為是註解《摩訶般若波羅蜜經》的《大智度論》之作者，因此以龍樹為初祖，究竟是揭示了天台教理系統中究竟般若與法華思想何者為重之內在衝突？還是指出了《摩訶般若波羅蜜經》與《法華經》之間其實存在有比一般認知更為密切的關係？此一問題之解決，應由天台思想之源頭，亦即慧思大師之思想來分析。

（三）般若法門在中國禪史上之定位及其發展

《般若經》一向被視為初期大乘思想中之核心禪觀思想，然而般若禪觀傳入中國之過程頗為曲折。不但中國僧傳中一向不把將把般若法門及將《摩訶般若波羅蜜多經》與《大智度論》傳至中國的鳩摩羅什及其弟子視為「習禪者」，且對其所傳禪法及禪經常有質疑。此外有關僧肇以下般若禪觀在中國的開展，至今亦還相當有限。¹⁶ 因此由中國僧傳傳統來看，慧思及智顛可能是

¹⁴ 見《天台九祖傳》，《大正藏》冊 51，第 2069 號，頁 98 中。

¹⁵ 如釋慧嶽《天台教學史》、安藤俊雄《天台學——根本思想及其開展》、潘桂明等著《中國天台宗通史》等近代重要著作皆接受此一說法，惟林志欽在其〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉中提出之以傳翕為天台初祖之說。見林志欽〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉。而日本傳教大師之《內證傳法相承四脈譜》中則指出湛然（711-782）《摩訶止觀輔行傳弘決》中所提到的九師中之第六師慧，也有可能是善慧大師傳翕（496-569），然而安藤俊雄本人並不採信九師之說。見蘇榮焜譯，安藤俊雄，《天台學——根本思想及其開展》，頁 11-12。

¹⁶ 有關相對於隋唐初期新三論宗而言的古三論宗，西方學者 Richard H. Robinson 於其 *Early Mādhyamika in India and China*（中譯本由郭忠生譯出為《印度與中國的早期中觀學派》）中，根據日本學者羽溪了諦的說法，認為什公的弟子間，著有《三論義疏》的僧導可說是三論宗創立的前驅。僧導、僧叡、與道生等人，共同創立三論宗，而於江南宏化三論。而僧肇與道融共創四論宗，原以關內為中心，然後來因毘曇學派盛於江北而漸次衰微。慧思與古三論宗禪法之關係為一重要之課題。

在被歸類為「習禪者」中最早，且最依《摩訶般若波羅蜜多經》與《大智度論》修習「般若禪觀」，且有留下著作之中國禪修者之一。且慧思與三論宗禪法傳承之交涉，為一相當重要之探究課題。¹⁷

雖然在許多中國論典及近代研究中，《摩訶般若波羅蜜多經》多被視為一種義理闡述的表現，而非甚深禪觀，但近代至少有三位學者以不同之學術角度入手，來將「般若法門」視為一種禪觀來處理。¹⁸

首先印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》中，依支婁迦讖譯《無量清淨平等覺經》¹⁹ 及支謙譯《阿彌陀佛三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（簡稱《大阿彌陀經》）²⁰ 中提到《道智大經》之名，而推斷《道智大經》之傳出早於《大阿彌陀經》，²¹ 因而將重智的《道智大經》，亦即「原始般若」列為最早的原始先行大乘經之一。²² 印順法師更強調，由比對西晉于闐國三藏無羅叉譯《放光般若經》²³ 及後漢月支國三藏支婁迦讖譯的《道行般若經》²⁴ 所

除 Richard H. Robinson 外，國內學者如釋惠敏及賴鵬舉亦有多篇有關關河禪法之研究論文，然由於此一問題牽涉甚廣，且因篇幅限制，本文不在此一一列出，將另外為文處理之。

- 17 在《高僧傳·習禪篇》中之〈釋法晤十八〉中亦提到釋法晤：「誦《大、小品》、《法華》。常六時行道，頭陀山澤不避虎兇，有時在樹下坐禪，或經日不起。」見《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 399 下。法晤之修行經典及生活型態與慧思相當類似，但無留下著作。
- 18 杜曉玫《慧思教觀思想研究》中對於慧思般若觀行法門及法華觀行法門亦有相當深刻之處理。
- 19 目前收於《大正藏》第 12 冊之《無量清淨平等覺經》標為後漢月氏國三藏支婁迦讖譯，但學者間對於譯者有不同意見，有望月信亨等之竺法護說及椎尾辨匡等之白延說。見釋慧嚴，《淨土概論》，頁 77-78。
- 20 目前收於《大正藏》第 12 冊之版本標為支謙所譯，學界對譯者較無爭議。
- 21 見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 562。
- 22 同上註，頁 589。
- 23 目前收於《大正藏》第 8 冊。此本於釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》中依《大智度論》分判稱為「中品般若」的「放光本」。見釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 604-605。
- 24 目前收於《大正藏》第 8 冊。此本於釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》中依《大智度論》分判稱為「下般若」的「漢譯本」。見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 599-600。

推定出的《般若經》之原型來看，可以看出般若是體悟的修證法門，而不是義理的敘述或解說。²⁵

此外，又如賴鵬舉在《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》中，亦由西北印、中亞、及中國石窟遺跡中尋找大乘起源之歷史痕跡，更嘗試由般若學中尋找淨土禪法的修學次第，而主張「建立北傳大乘佛教」的思想核心是「般若學」，般若易學居前開創，相關的禪法則繼之實踐於後，造就了北傳佛教的大脈絡。「般若學」的精義在透過「不有不無」、「不來不去」、「不一不異」與「不生不滅」等四對幻境的否定來彰顯宇宙萬法，含有情、無情的究竟「實相」。²⁶

另外，專研早期漢譯大乘佛典《般舟三昧經》的西方學者 Paul Harrison，據《般舟三昧經》的漢藏對讀文獻研究，並參考 Gregory Schopen 印度考古文物研究，而提出早期大乘佛教之出現，可能非如日本學者平川彰所主張的，與佛塔崇拜的佛教普及運動有關，而是與般舟三昧，亦即般若與念佛結合之甚深禪定較有關係。²⁷ 其理論與印順法師有關大乘起源契合之處相當多。如印順

25 印順法師除界定出《般若經》之原型外，並特別提出最古的「漢譯本」（即支婁迦讖譯《道行般若經》）及「吳譯本」（即支謙譯《大明度經》）中，皆特別說到「月十五日說戒時」。因而這些最古老般若經譯本皆提到古代佛教在布薩說戒夜，大眾集合「論法」的傳統。印順法師並在「論法」過程中，佛命須菩提為菩薩說所應休學成就的般若波羅蜜，及其中亦引起疑問，而由舍利弗發問，須菩提答釋的部分，視為「原始般若」的部分。見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 632-633。

26 同註 8，頁 8-9。

27 歷來學者對於大乘之起源說法有許多種，如有學者以為部派佛傳與本生經對六波羅蜜的形成有重要影響；此外，雖有多部初期大乘經典都述及阿蘭若行，但有觀佛與般若結合者，也有專觀空性者，因此大乘之起源可能有多種不同來源。何離巽 (Paul Maxwell Harrison) 所提出的大乘起源說，為近年來西方佛學研究中，相當引人注目，且具影響力之重要理論之一。何離巽之貢獻在於其以漢藏譯本對讀之方式研究《般舟三昧經》及印度考古資料，對於大乘起源提出下列重要論點：大乘經典中最重要，但最受忽略之要素，即為禪修、神通與大乘經典間的密切關係。何離巽認為，唯一能解釋為何大乘佛教能獲得如此全面性成功之主因，乃在於大乘禪修者透過更深刻的禪修後所獲得之神通和智慧，使其能受到大眾信服，因而得以宣揚大乘教理和經典。何離巽相信，大乘佛教起源之動力，應該來自森林比丘。這些比丘由於遠離世俗，潔淨身心，嚴守戒律，因而能得神通而在各宗派競爭間取得優勢。見 Paul Harrison, "Searching for the Origin of Mahayana Sutras:

法師在其《初期大乘佛教之起源與開展》中，亦曾提過：「從大乘經典所見到的，以三昧為經名，以三昧為主題的經典，是非常多的。在部分的大乘三昧經中，推重阿蘭若行，甚至說非阿蘭若行不能成佛。大乘三昧與阿蘭若行的關係很深，般若法門也從阿蘭若行中來。」²⁸

然而在中國禪史傳統及現代研究中，歷來大多將《摩訶般若波羅蜜多經》及《大智度論》視為一種禪經或一種禪觀法門之記載，而視為是一種義理的陳述。僅有少數記載可窺見《摩訶般若波羅蜜多經》及《大智度論》與禪觀之關係。²⁹ 冉雲華更指出慧皎在《高僧傳·習禪論》中，不但對羅什所譯的多部禪經全未提及，而且其習禪篇中所收之中華習禪者大多為覺賢（佛陀跋陀羅）之系統，如玄高、寶雲、慧觀皆與佛陀跋陀羅皆有師承關係。³⁰ 佛陀跋陀羅因對禪法師承之觀點，與羅什弟子不合，而終究離開長安的。因而當時慧遠即曾在其〈廬山出修行方便禪經統序〉中感嘆羅什雖傳禪法，然未能徹底究竟：「每慨大教東流，禪數尤寡。三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述，乃有此業，雖其道未融，蓋是為山於一簣。」³¹ 相對之下，慧遠以為佛陀跋陀羅則在禪法方面不但師承自佛大先，且「闔眾篇於同道，開一色為恒沙。」

What are We Looking for?" pp. 48-69. 及其綜合參考漢譯及藏譯《般舟三昧經》而完成之《般舟三昧經》英譯本之導論部分：*The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present—an Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhavasthita-Samadhi-Sutra with Several Appendices Relating to the History of the Text*。並參見其近作“Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahayana Sutras,” pp. 115-151。

²⁸ 見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 635。底線為筆者所加。

²⁹ 雖然據冉雲華研究慧皎對禪法師承之觀點似乎偏向於佛陀跋陀羅一派，且慧皎在《高僧論·習禪論》中所提到之禪法大多為四等六通、八除十入、五門及九次第定等偏修定之法門，且強調禪定所引發之神通為用，然慧皎在《高僧論·習禪論》中亦曾引《大智度論》對於禪修心態之說法：「《大智論》云：『譬如服藥，將身權息家務。氣力平健，則還修家業。如是以禪定力，服智慧藥，得其力已，還化眾生。』」。見《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 400 中。另《高僧傳·習禪篇》中之〈釋法晤十八〉中亦提到釋法晤：「誦《大、小品》、《法華》」。見《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 399 下。參見註 13。

³⁰ 詳見冉雲華，〈中國早期禪法的流傳和特點〉，頁 16-18。

³¹ 《出三藏記集》卷 9，《大正藏》冊 55，第 2145 號，頁 65 上-中。

除慧遠對羅什的批評外，佛陀跋陀羅弟子慧觀更在〈修行地不淨觀經序〉中批評羅什所譯之禪經及禪法不成系統：

禪典要密，宜對之有宗。若漏失根原，則支尋不全；群盲失旨，則上慢幽昏，可不懼乎？……五部既舉，則深淺殊風，遂有支流之別。既有其別，可不究本詳而後學耶？³²

由於慧遠為當時中國佛教界最具影響力之領袖，其對羅什禪法論斷自然可能影響慧皎等人。然而吾人若將慧遠討論佛陀跋陀羅禪法及評論羅什禪法之原文加以深入檢討，則可能要對慧遠對羅什的批評重新檢討。慧遠在〈廬山出修行方便禪經統序〉中提到：

今之所譯出，自達磨多羅與佛大先。其人西域之俊，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘，弘教不同，故有詳略之異。達磨多羅，闡眾篇於同道，開一色為恒沙。其為觀也，明起不以生滅不以盡；雖往復無際而未始出於如。故曰：色不離如，如不離色。色則是如，如則是色。佛大先以為澄源引流，固宜有漸，是以始自二道，開甘露門。釋四義以反迷，啟歸塗以領會。分別陰界，導以正觀，暢散緣起，使優劣自辨。然後令原始反終，妙尋其極。其極非盡，亦非所盡。乃曰：無盡入于如來無盡法門。非夫道冠三乘，智通十地，孰能洞玄根於法身？歸宗一於無相？靜無遺照，動不離寂者哉？³³

引文中畫線部分為筆者所加，這些畫出底線之部分，似乎與慧遠與羅什般若思想論辯中有關「因緣有」與「實法有」，及有關「佛法身」理解中之歧義

³² 同上註，頁 66 中-下。

³³ 同上註，頁 66 上。

互相呼應。³⁴ 因此可能羅什禪法並非缺乏體系，而是慧遠與慧觀由自身認同的佛陀跋陀羅體系之角度所提出之論斷。近來據賴鵬舉對於中亞與罽賓地區石窟造像與禪法典籍之研究，更說明了羅什禪法所傳體系統可能為中亞系統禪法，因而與佛大先所傳罽賓系禪法之體系有所不同。³⁵

國內學者在討論《般若經》與中國早期禪史關係時，對於道安與慧遠吸收《般若經》而由「禪數」轉向「禪智」及羅什與僧肇對《般若經》之應用已有深入研究，³⁶ 此外雖然目前對於羅什之禪法傳承及羅什本人之禪法修為各家尚有不同看法，但專研羅什般若思想之涂豔秋及研究羅什禪觀的賴鵬舉皆一致推舉僧肇為羅什思想之真正傳承者，賴鵬舉更以為「僧肇論文的字字皆可成觀，句句間的銜接皆在表顯甚深禪法間的轉接，故是論也代表了北傳禪法所能達到成的至高境界，同時預告了兩百年後華嚴、天台與禪宗等圓頓禪法的形成。」³⁷ 由僧肇以下有關般若法門在中國的開展，特別是在天台一系中之開展之研究成果來看，陳英善在《天台緣起中道實相論》以「實相」之「緣起義」來作為天台思想之核心，實將天台與羅什所譯《摩訶般若波羅蜜多經》及《大智度論》以來的般若傳統作了相當清楚的連接。³⁸ 然而由於《天台緣起中道實相論》第一章〈實相的義理〉中，綜合採集《大智度論》及《法華經》中之實相梵語原文，未將般若思想與法華思想中之「實相」分開處理，且該書所討論之「實相之方法」、「實相之經喻」、「實相之教相」、「實相之展現」及「實相之實踐」多以智顛著作及法華思想為主，而未討論慧思之禪觀，因此本文將

³⁴ 詳見涂豔秋《鳩摩羅什般若思想在中國》第四章及第五章，特別是頁 172-179。

³⁵ 見賴鵬舉《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》第十一章，〈北傳佛教的大小二系禪法——《關中出禪經》與《廬山出禪經》的不同淵源〉，及其他章節中有關中亞禪法之討論。

³⁶ 參見涂豔秋《鳩摩羅什般若思想在中國》，並參見賴鵬舉《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》，第十三章與第十四章。

³⁷ 見賴鵬舉，《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》，頁 11。

³⁸ 見陳英善《天台緣起中道實相論》，《天台緣起中道實相論》一書乃為澄清日本學者歷來將「諸法實相」與「緣起」作對立性思考來理解中國佛教之錯誤思維，以及指出近代學者以實體、存有、真常等非以緣起的觀念來詮釋天台實相論之偏頗意見而寫成。見該書頁 14-15，註 12 及第十章。

考察慧思禪觀體系中之「般若」部分，以對天台禪觀之形成作另一面向之考察。

有關慧思對《大智度論》及《摩訶般若波羅蜜經》之解讀，及其解讀般若經典之方法等問題，目前學界所見研究成果並不多，其中最重要的當推安藤俊雄在《天台學——根本思想及其開展》。安藤氏在此書中概略地討論到《大智度論》和《般若經》在慧思的思想中之重要性。然而由於安藤俊雄之《天台學——根本思想及其開展》中僅有簡要的分析，而無針對慧思著作所做之全面之細部分析與研究，因此筆者以為應有重新檢視分析慧思著作中的般若思想之必要性。本文將以安藤俊雄之研究成果為基礎，分析慧思之兩部重要著作，即《諸法無諍三昧法門》與《法華經安樂行義》中對《摩訶般若波羅蜜經》之引用與詮釋，以尋求對上列問題更深入的解釋。

筆者選擇此二部著作之原因，乃因《諸法無諍三昧法門》為慧思闡釋般若法門之著作，而《法華經安樂行義》則為慧思以《法華經》為主之觀行法門。以此二者相互對照，則可看出慧思在般若法門與法華觀行間之差異何在。本文之研究方法，受蔡耀明著《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土——內在建構之道的佛教進路論文集》中所提出之研究方法啟發頗多，蔡耀明指出，佛學研究者應在精於原典之基礎上，由佛教資料本身建構相應之論述架式。雖然蔡耀明內部建構法較著重於以經解經，而本文之處理對象卻是中國祖師對經典之詮釋內容，然而在本文以下的推論中可見，將蔡教授「內部建構方法」運用到論典之解讀時，不但對於中國早期祖師之個別思想脈絡能有更深入的理解，而且亦可解明特定經典在某一特定時空之接受及修習狀況。³⁹ 因此本文將先以慧思二部篇幅較短之典籍，即《諸法無諍三昧法門》與《法華經安樂行義》，來進行分析。雖然慧思的《隨自意三昧》與《摩訶般若波羅蜜經》亦有相當密切的關係，然由於其主要思想仍以「首楞嚴三昧」來發揮菩薩之六波羅蜜為主，⁴⁰ 因此其中之般若思想，筆者當另外為文討論之。除了由大師著作內的思想架構

³⁹ 見蔡耀明，〈佛教研究的進路和方法〉，頁 3-40。

⁴⁰ 參見陳英善，〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉，頁 151-185；並參見釋仁持，〈慧思隨自意三昧禪觀之研究〉，圓光佛學院第十八屆佛學論文聯合發表會論文。

為分析主軸，筆者以為，由於天台祖師之傳記對其修學歷程的記載頗為詳盡，因此其生命歷程，正如其著作一般，也提供我們瞭解其消化佛教經論及建構本身觀行體系之重要資訊。因此在分析慧思著作之前，筆者將先分析慧思的《南嶽思大禪師立誓願文》及《續高僧傳·慧思傳》中與《摩訶般若波羅蜜經》相關之記載，以作為分析慧思著作之參考資料。

二、慧思生平與《摩訶般若波羅蜜經》之關係

(一)《南嶽思大禪師立誓願文》中與《摩訶般若波羅蜜經》有關之記載

有關慧思與慧文之師承關係，安藤俊雄於《天台學——根本思想及其開展》中做過考察。安藤俊雄引《摩訶止觀》卷一上「南岳師文禪師」⁴¹之記載而予以肯定。而慧文依《大智度論》作為自身禪修準繩之事，在《摩訶止觀》卷一上亦有「文師用心一依釋論」之記載。安藤俊雄並提到據日本《慈雲目錄》記載，慧思所著之《釋論玄義》和智顛之《大智度論疏二十卷》，直至宋代皆還有在日本流傳之記錄。⁴²安藤以為慧思應受到北齊系統之四論宗，即道場（道長）之《大智度論》學影響。安藤亦提出，道場將《大智度論》之重心放在止觀實踐，而非理論研究，此點與慧文對《大智度論》的態度是相同的。⁴³安藤早在1968年，即提出此說，實為天台研究之重要貢獻，然而其對四論宗之討論甚為簡略，除提到慧影著《大智度論疏》⁴⁴及均正著《四論玄義》⁴⁵外，並無深入討論。由於資料之限制，有關四論宗及慧文如何研讀

41 見蘇榮焜譯，安藤俊雄，《天台學——根本思想及其開展》，頁10-11。

42 同上，頁12-13。

43 同上，頁14-16。

44 現存於《續藏經》冊46，第791號。其作者署名為蜀地潼州遷善寺沙門釋慧影抄撰。

45 均正《四論玄義》十二卷之著述記載可見署名元興寺安遠律師奉聖王敕錄上著之《三論宗章疏》中，但全書目前似乎已不存。參見《大正藏》冊55，第2179號，

《摩訶般若波羅蜜經》之記載，現在已難考察。另一方面，由以下對慧思著作的分析中，將可明顯看出慧思如何將《摩訶般若波羅蜜經》作為一種觀行方法。

有關《般若經》在中國的傳譯，歷來已有許多學者研究過，⁴⁶ 由以下將詳細討論的慧思著作及《續高僧傳》中的慧思傳內容，及歷來天台對鳩摩羅什所譯之《大智度論》之重視度看來，慧思所使用之《般若經》乃為羅什所譯之二十七卷本《摩訶般若波羅蜜經》。

在慧思的《南嶽思大禪師立誓願文》（以下簡稱《立誓願文》）中，一共提到慧思共有多次受邀講說《摩訶般若波羅蜜經》之記載，分別是：

1. 在慧思三十四歲遭毒害後，信州刺史共諸守令，苦留慧思，並建立禪齋，慧思說摩訶衍義，頻經三年未曾休息。
2. 梁州許昌而復來請，同時信州刺史復欲送啟，將歸鄴郡。慧思當時已意決不欲向北，而欲南行，因而便捨眾渡。向淮南山中停住。
3. 慧思在淮南時，於其三十九歲時，受淮南郢州刺史劉懷寶請求而講摩訶衍義。
4. 慧思四十歲時在光州開岳寺，向五百家以及光州刺史講《摩訶衍般若波羅蜜經》。
5. 慧思年四十一時，在光州境大蘇山中，講摩訶衍義一遍。
6. 慧思年四十二時，在光州城西觀邑寺上講摩訶衍義。
7. 慧思年四十三時，在南定州，刺史請講摩訶衍義一遍。

其中在慧思三十九歲受淮南郢州刺史劉懷寶之請而講摩訶衍義時，還受到惡論師以生金藥置其飲食中，欲令慧思喪生之事件。慧思雖「停七日，氣命垂盡」，但其在臨死之際，「一心合掌向十方佛懺悔，念般若波羅蜜作如是言，不得他心智不應說法。」⁴⁷ 而使得毒藥之害消除。而慧思年四十三，在南定州講摩訶衍義時所受之迫害，更是其發願造金字《摩訶般若波羅蜜經》的起因。

頁 1138 上。

⁴⁶ 參見羅因〈漢魏兩晉般若學經·論翻譯的考察〉，華梵大學第五次儒佛會通學術研討會會議論文。

⁴⁷ 《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》冊 46，第 1933 號，頁 787 中。

慧思記錄，在其年四十三時，南定州刺史請講摩訶衍義，當時有許多眾惡論師，對慧思起大惡心，以斷諸檀越不令送食為難慧思，在經過被圍困五十天後，慧思只得遣弟子化緣，方得以濟命。當時慧思：

于時發願：我為是等及一切眾生，誓造金字《摩訶衍般若波羅蜜》一部。以淨瑠璃七寶作函，奉盛經卷。眾寶高座，七寶帳蓋，珠交露幔，華香瓔珞，種種供具，供養般若波羅蜜，然後我當十方六道，普現無量色身，不計劫數，至成菩提，當為十方一切眾生，講說般若波羅蜜經。於是中間，若作法師如曇無竭，若作求法弟子如薩陀波崙。發願之後，眾惡比丘，皆悉退散，發此願已，即便教化，作如是言：我造金字《摩訶般若波羅蜜經》。⁴⁸

隔年慧思即於大蘇山光州境內，在僧合的協助下完成金字《摩訶般若波羅蜜經》一部，並發大誓願：

願此金字《摩訶般若波羅蜜經》及七寶函，以大願故，一切眾魔，諸惡災難，不能沮壞。願於當來彌勒世尊，出興于世，普為一切無量眾生，說是般若波羅蜜經時……⁴⁹

由這些慧思明載時、地、聽者場合之記錄中，不但可看出慧思於三十四歲至四十三歲期間，在南遷途中曾多次公開說法，且其說法《摩訶般若波羅蜜經》為主，⁵⁰ 而且慧思並以念「摩訶般若波羅蜜」和發願造金字《摩訶般若波羅蜜經》和為眾生講說《摩訶般若波羅蜜經》的方式逃過毒害與惡人加害。其在《立誓願文》中之敘述方式，顯然有強調《摩訶般若波羅蜜經》之靈驗與

48 同上，頁 787 下。

49 同上。

50 同上，頁 787 上。

發願講說之意。值得注意的是，慧思在《立誓願文》中亦曾提到：「至年十五出家修道，誦法華經及諸大乘。」⁵¹ 以及「為欲成就十方無量一切眾生菩提故，求無上道為首楞嚴。」⁵² 而《法華經》及《首楞嚴經》亦皆為當時流行之經典，慧思研修《法華經》多年，為何慧思此一時期受邀說法之記載，皆是以《摩訶般若波羅蜜經》為主，而無講授《法華》及《首楞嚴經》等經典之記錄呢？此外智顛遠赴大蘇山向慧思求教之前，也是以《法華經》之修證為主，然而據僧傳記載，智顛到大蘇山之後，曾代慧思講《摩訶般若波羅蜜經》，可見慧思在對於智顛及其他弟子之教育中，《摩訶般若波羅蜜經》佔有極重要之地位。

在《立誓願文》另有一段記載亦值得吾人加以深入討論：

至年十五出家修道，誦《法華經》及諸大乘，精進苦行至年二十，見世無常眾生多死，輒自思惟：此身無常、苦、空、無有我、人、不得自在，生、滅、敗壞，眾苦不息，甚可怖畏。……我為眾生及為我身求解脫故，發菩提心立大誓願，欲求如來一切神通，若不自證，何能度人？先學已證，然後得行，自求道果，為度十方無量眾生，為斷十方一切眾生諸煩惱故，……遍歷齊國諸大禪師學摩訶衍，恒居林野，經行修禪。⁵³

由此段記載中，吾人可注意到幾個問題：

1. 慧思早年雖誦《法華經》及行苦行，但在尚未經過《般若經》之學習及禪修之鍛鍊之前，其對《法華經》之妙義似乎尚未能完全領會。安藤俊雄認為慧思在年少時期對《法華經》之學習即屬其後來在《法華經安樂行義》中所說之「有相行」。然而安藤俊雄並未說明慧思如何以般若觀行來深化其法華觀行，以及慧思將法華觀行轉化為「無相行」之過程為何。

51 同上。

52 同上。

53 同上。

2. 慧思一向的修學風格皆相當重視苦行及禪修，在這段修學過程中，亦記載了其在修學般若思想時期的生活方式為「恒居林野，經行修禪」。此種生活形態與以下將要討論到的慧思對般若經之詮釋方式的關係，亦值得吾人注意。

(二)《續高僧傳·慧思傳》中與《摩訶般若波羅蜜經》有關之記載

在《續高僧傳》的〈慧思傳〉中，共記載了兩個與《摩訶般若波羅蜜經》有關的重要事件，其一是當慧思在大蘇山期間：

以道俗福施，造金字《般若》二十七卷，金字《法華》，琉璃寶函，莊嚴炫耀，功德傑異，大發眾心。又請講二經，即而敘構，隨文造盡，莫非幽蹟。⁵⁴

此段敘述不但是慧思所使用之《般若經》版本為羅什所譯之二十七卷本之最直接證據，且在此段記載中，金字《摩訶般若波羅蜜經》與《妙法蓮華經》為同時造出，同時講說。《續高僧傳·慧思傳》中的這段記載，應當即是上述《立誓願文》中慧思在大蘇山造金經之一事，因為在《立誓願文》中，雖然慧思較為強調《摩訶般若波羅蜜經》，且也是因《摩訶般若波羅蜜經》而發願，然亦提到：

為護正法發此願，故造金字《般若經》；
為護眾生及己身，復造金字《法華經》。⁵⁵

由《續高僧傳·慧思傳》及《立誓願文》之敘述中，將二經並列之方式來

⁵⁴ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 563 中。

⁵⁵ 《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》冊 46，第 1933 號，頁 792 上。

看，當時造作此二經之道俗及慧思對《摩訶般若波羅蜜經》與《妙法法華經》似乎給予同等的重視。安藤俊雄以為，由於慧思受《大智度論》對《法華經》詮釋方式之影響，因而慧思認為法華與般若二經「名異義同」。安藤所提出之二個證據為：(1)《大智度論》卷百〈囑累品〉所主張之法華經主張二乘皆可成佛，乃屬秘密教；(2)《大智度論》卷 57 釋《摩訶般若波羅蜜經》「諸餘善法入般若波羅蜜」時，因此《法華經》同為「般若波羅蜜」。安藤並引僧叡說法，認為《般若經》與《法華經》雖有「凝照」與「實化」之不同，然其二者之意義實為相同。慧思正是參照《大智度論》觀點，而與僧叡持相同看法。⁵⁶安藤氏此一看法，實值得研究《般若經》及《法華經》之學者注意，並加以深入討論。

慧思傳中還有另一個與《摩訶般若波羅蜜經》有關之重要事件，慧思傳中記載：

後命學士江陵智顛，代講金經，至一心具萬行處，顛有疑焉，思為釋曰：**汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是法華圓頓旨也。**吾昔夏中，苦節思此，後夜一念，頓發諸法，吾既身證，不勞致疑。⁵⁷

在此段慧思與智顛師徒間的對話中，有幾點值得注意之處：

1. 由此段對話中看來，在《摩訶般若波羅蜜經》的〈萬行品〉中含有與《摩訶般若波羅蜜經》其他品不同的思想，因此智顛在理解上方有所障礙。然而由慧思之回答來推論，似乎暗指智顛之疑問為〈萬行品〉與《法華經》之圓頓義是否有趨近或相似之處，因此慧思才會回答「汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是法華圓頓旨也。」慧思對於智顛疑問之回答仍是〈萬行品〉仍屬次第義，與法華之圓頓義有所差別。

考諸現存之羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》中，並無稱為〈萬行品〉之章

⁵⁶ 同註 8，頁 20-22。

⁵⁷ 同註 20。

節。慧思所稱之〈萬行品〉，乃是《摩訶般若波羅蜜經》中的〈一念品〉。慧思之所以將此品稱之為〈萬行品〉，應是依照《大智度論》中將此品稱之為〈一心具萬行品〉之前例，並將其簡化後所得之名稱。⁵⁸ 慧思之所以將此品稱為〈萬行品〉，更反映出上述慧思對智顛所宣說的己身證悟經驗。因此安藤俊雄在其《天台學——根本思想及其開展》中並提到慧思將此品作為非次第行思想之經證。⁵⁹

而由智顛雖能理解《摩訶般若波羅蜜經》中之其他部分，但卻無法理解〈萬行品〉之記載看來，此部分似乎與《摩訶般若波羅蜜經》中其他部分間的差異，不但代表著天台思想中一個極為關鍵之環節，與修行理解昇進的轉折點，也是連結《摩訶般若波羅蜜經》與《法華經》之重要關鍵。

2. 在此段記載中，智顛被稱為「學士」，此點或許與慧思之感嘆智顛慧力高，但定力淺之評論有關。⁶⁰ 而亦可提供吾人對智顛之著述次序，即由《釋禪波羅蜜次第法門》為始，且一再嘗試入山再精進禪修後，終至著述《摩訶止觀》看出智顛本身對此點之認同及其著作之心態。
3. 雖然在此段中智顛被稱為「學士」，但由智顛本人傳記及慧思對智顛的教導方式來看，慧思並未因智顛定力淺，而以較理論性，而將自身禪法以簡化之方式來教導智顛。事實上，慧思對智顛慧力高，但定力淺之感嘆，很可能是一種激勵，而由慧思以「吾既身證，不勞致疑」及其自身在後夜一念「頓發諸法」之禪坐經驗，來為智顛點出領悟〈萬行品〉中「一心具萬行」一句之方式，即可明顯看出，慧思對於智顛之期望，並不因其當時定力尚未修成而降格以求。

由以上慧思傳記所見的《摩訶般若波羅蜜經》與《法華經》之關係及其他相關問題看來，慧思著作中對《摩訶般若波羅蜜經》之引述與發揮，實為一值得深入分析之問題。

⁵⁸ 見《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 676 中。

⁵⁹ 見蘇榮焜譯，安藤俊雄《天台學——根本思想及其開展》，頁 516。

⁶⁰ 見道宣《續高僧傳》卷 17〈智顛傳〉，「爾後常令代講，……思躬執如意，在坐觀聽，語學徒曰：此吾之義兒，恨其定力少耳。」《大正藏》冊 50，第 2060 號，頁 564 中。

（三）引發智顓對《摩訶般若波羅蜜多經·一念品》疑問之可能問題點

在此筆者先就上述智顓提出質疑的《摩訶般若波羅蜜多經·一念品》之內部脈絡來加以討論，以作為解明慧思所謂〈萬行品〉之「大品次第義」及《法華》之「圓頓義」之意涵為何之準備工作，以便與下列慧思兩部著作之詮解加以比較。由於羅什所譯《摩訶般若波羅蜜多經·一念品》中並無上文中智顓提問之「一心具萬行」之文句，因此筆者順〈一念品〉之脈絡將其分為十五段問答，並列成表格為附錄。由此十五段問答之性質及內容中，筆者界定智顓所提的「一心具萬行」乃為第六段問答：

須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一念中具足六波羅蜜、四禪、四無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲、三十二相、八十隨形好？」

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩所有布施，不遠離般若波羅蜜，所修持戒（戒）、忍辱、精進、禪定，不遠離般若波羅蜜。四禪、四無量心、四無色定、修四念處、乃至八十隨形好，不遠離般若波羅蜜。」⁶¹

由印順法師《初期大乘之起源與開展》對《般若經》原型的分析中指出，《般若經》之原型乃是佛命須菩提為菩薩說般若波羅蜜，而須菩提不但沒有與菩薩們問答，而是對佛提出否定懷疑的語句，去表達所應成就的般若。⁶² 印順法師對《般若經》以這種特殊之表達方式之原因，乃繼承「原始佛教」至部

⁶¹ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 386 下-387 上。

⁶² 見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 636。

派分化時，相對於「次第見諦」者以漸入的方式先見苦諦（無常、苦、空、無我）之利根深悟者，以「一念見諦」或「一心見諦」的頓入方式直見滅諦（寂滅無相）者，直觀一切法不可得、不生滅而悟入者。⁶³「因此般若法門是以『法性』為準量的。一切法性是這樣的，所以不必從世俗所見的生滅著手，而直接的從「法性」——不生不滅、無二無別、無取無著而頓入。」⁶⁴

〈一念品〉的其他十四的問答皆是這種以否定方式來回應問題，而顯現甚深空性之問題，然而上列所舉出之第六對問答，即一念中「具足」六波羅蜜及各種禪定、解脫、甚至具佛相好之萬行法門，與一念中「見諦」，畢竟是有一段相當大的距離。《般若經》中雖然一再鼓勵菩薩需行六波羅蜜，但也一再地回到般若空性的基本立場來，為何在此品中卻會突然有這樣一句「一念中具足六波羅蜜」而至「佛之相好」的強調在一念之開展潛能之文句出現？此句對於禪修者之修行進程來說，難怪智顛會有「是否為圓頓義」之疑問了。至於慧思為何認為這仍是「《小品》次第義」，以下筆者即以《諸法無諍三昧法門》及《法華經安樂行義》中所提到之《摩訶般若波羅蜜經》為焦點，嘗試分析慧思對《摩訶般若波羅蜜經》之詮釋。

三、《諸法無諍三昧法門》對《摩訶般若波羅蜜多經》之引用與詮釋

根據筆者初步解讀，慧思作品中引用〈萬行品〉共有兩次，一次在《諸法無諍三昧法門》中，而另一次則在《隨自意三昧》。而在《諸法無諍三昧法門》中，〈萬行品〉之重要性特別明顯，由於此段為《諸法無諍三昧法門》開宗明義之說，且對後來天台思想有極大影響，如智顛著作《釋禪波羅蜜次第法門》似乎即是承襲此一脈絡而加以發揮，因此筆者將針對《諸法無諍三昧法門》中慧思對〈萬行品〉之詮釋進行仔細的分析與考察。

⁶³ 同上註，頁 363-365 及 637-638。

⁶⁴ 同上註，頁 638。

（一）慧思對《摩訶般若波羅蜜經·一念品》之引用與發揮——以「四念處」落實般若觀行之修觀方法

《摩訶般若波羅蜜經·一念品》乃是以佛陀與須菩提問之十五段問答之內容所構成之一品。此品中的問題 1 至 5 討論「法性」與「菩薩萬行」間的關係；問題 6 至 15 則以「菩薩行般若波羅蜜時，一念具足六波羅蜜」為主題，由概說漸至個別波羅蜜之修行實況，來說明此一思想。

在〈一念品〉中，須菩提首先以「若一切法性無所有，菩薩見何利益故，為眾生發阿耨多羅三藐三菩提」⁶⁵之論題為起點，質疑若法性無所有，菩薩為眾生發阿耨多羅三藐三菩提，究竟是為何利益？然而慧思在《諸法無諍三昧法門》中，並未引用此問題，⁶⁶而是直接引用第四番問答中，佛陀對須菩提所提出問題之回答：

須菩提白佛言：「世尊，若諸法無所得相，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、諸神通，有何差別？」

佛告須菩提：「無所得法，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、神通，無有差別。以眾生著布施，乃至神通，故分別說。」⁶⁷

慧思即以肯定萬行為菩薩行之立場，極為簡要的將上述對話中，「萬行由法性角度來看其實是同一的，僅有名字上的差異」之重點，作為《諸法無諍三昧法門》之起始。

⁶⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 386 中。

⁶⁶ 有關此一問題之直接引用及討論，見《隨自意三昧》，《續藏經》冊 55，第 903 號。

⁶⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 386 下。

如〈萬行〉中說，從初發心，至成佛道，一身一心一智慧，欲為教化眾生故，萬行名字差別異。⁶⁸

此段有關「名字」差別之引用文句，可能即是慧思將此篇論著取名為《諸法無諍三昧》之由來。印順法師在《初期大乘之起源與開展》中，參照與被讚為「無諍三昧人中第一」的須菩提相關的經典，即《中阿含經》卷 43 的《拘樓瘦無諍經》及相對應的南傳《中部》之《無諍分別經》，對於「無諍行」之歷史背景及實質義作了如下的幾種解釋：

1. 無諍行，在經中說是「無苦無煩無熱無憂戚」的中道正行，是「真實不虛妄、與義相應之正行」。
2. 按《拘樓瘦無諍經》說，在所說「隨國俗法，莫是莫非」中，說明了語言隨方俗的不定性，不應固執而起諍論。⁶⁹
3. 無諍之梵文原文 *aranya* 即阿蘭若。從形跡說，這是初期野處的阿蘭若行，而非近聚落住的律儀行。
4. 從實質說，無諍行是遠離一切戲論，遠離一切諍執的寂滅。

若由上文中慧思之生活型態來說，與第三義相呼應，但在慧思在《諸法無諍三昧法門》中對《般若經》的解說來看，慧思顯然發揮了第一、二、四義之精神。在大多人將禪經系統與般若義學一分為二之中土，慧思大膽的提出以「禪波羅蜜」來取代「般若波羅蜜」為般若法門觀行中心之主張。而其理論基礎，正是其所引述《摩訶般若波羅蜜經》中所言萬行法門在法性上來說皆是平等性的論述之後。因此慧思在《諸法無諍三昧法門》中，則馬上接下去做了與《摩訶般若波羅蜜經》立論不同，但極為堅定之轉向與發揮：

夫欲學一切佛法，先持淨戒勤禪定，得一切佛法諸三昧門、百八三昧、五百陀羅尼、及諸解脫、大慈大悲、一切種智、五

⁶⁸ 《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊 46，第 1922 號，頁 627 下。

⁶⁹ 《中阿含經》卷 43 的《拘樓瘦無諍經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 703 上。轉引自釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 639，註 8。

眼、六神通、三明、八解脫、十力、四無畏、十八不共法、三十二相、八十種好、六波羅蜜、三十七品、四弘大誓願、四無量心、如意神通、四攝法、如是無量佛法功德、一切皆從禪生。何以故？三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定，以十力道種智，觀察眾生根性差別，知其對治，得道因緣，以法眼觀察竟，以一切種智，說法度眾生。一切種智者，名為佛眼，亦名現一切色身三昧，亦名普現色身三昧，上作一切佛身、諸菩薩身、辟支佛身、阿羅漢身、諸天王身、轉輪聖帝諸小王身、下作三塗六趣眾生之身。如是一切佛身，一切眾生身，一念心中一時行，無前無後，亦無中間。一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成。是故佛言：「若不坐禪，平地顛墜，若欲斷煩惱，先以定動，然後智拔。」⁷⁰

在《摩訶般若波羅蜜經》中，與「一念中具足一切行」相關的統合概念，乃是「般若波羅蜜」，如在佛與須菩提的第六段對話中可見：

須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一念中具足六波羅蜜、四禪、四無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲、三十二相、八十隨形好？」

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩所有布施，不遠離般若波羅蜜，所修持戒（戒）、忍辱、精進、禪定，不遠離般若波羅蜜。四禪、四無量心、四無色定、修四念處、乃至八十隨形好，不遠離般若波羅蜜。」⁷¹

⁷⁰ 《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊 46，第 1922 號，頁 627 下。

⁷¹ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 386 下。

在此段對話中，已經很清楚地將「不遠離般若波羅蜜」作為菩薩一念中具足萬行之理由。因此在《摩訶般若波羅蜜經》，須菩提更進一步地問到菩薩應如何做，方能「不遠離般若波羅蜜，一念中具足行六波羅蜜？」佛陀的回答是：

佛言：「菩薩行般若波羅蜜時，所有布施，不遠離般若波羅蜜。以不二相持戒時，亦不二相，修忍辱、勤精進、入禪定，亦不二相。乃至八十隨形好，亦不二相。」⁷²

由此段問答可看出，菩薩之所以能「一念具萬行」，乃因其以「不二相」行布施、持戒、忍辱等各種波羅蜜，及其他各行。然而當慧思大膽地選擇了偏重「禪波羅蜜」之觀行取向，而偏離了《摩訶般若波羅蜜經》中強調「般若波羅蜜」之敘述主題時，其面對到弟子的質疑，與一再的迫害之情況，也就不難想像了。因此這個問題，不但慧思弟子在《諸法無諍三昧法門》中即已提出質疑，而且當智顛承襲慧思對「禪波羅蜜」之偏重，而講述《釋禪波羅蜜次第法門》時，智顛之弟子也提出了相同的問題。其實慧思引用《摩訶般若波羅蜜經·一念品》第四番問答之用意，在其對禪波羅蜜之論述中，可以很明顯地看出來。因為既然萬行僅有名字上之差異，而在法性上來說是無別的，因此般若波羅蜜，自然也可稱為是禪波羅蜜。因此慧思所引用之《摩訶般若波羅蜜經·一念品》第四番問答，即成為慧思在以上敘述禪波羅蜜重要性之理論基礎了。

在《諸法無諍三昧法門》中，慧思不但認為「如是無量佛法功德，一切皆由禪生」，而且明言在大乘經中「三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定，以十力道種智，觀察眾生根性差別，知其對治。」此點對近代西方興起的大乘經典起源研究中所注意到之禪定之重要性來說，當是最直接之佐證。⁷³

考諸慧思之傳記及其《發誓願文》中可看出，慧思一向極為重視禪定，其讀誦《法華經》時重視與禪定及空觀配合之方式，可在下文對《法華經安樂行義》的解析中明顯得見，然而慧思對於部卷龐大的《摩訶般若波羅蜜多經》，

⁷² 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 387 上。

⁷³ 參見註 23。

究竟又以何種觀行方式來實踐呢？以下即由《摩訶般若波羅蜜經·一念品》與《諸法無諍三昧法門》之架構來看慧思如何將《摩訶般若波羅蜜經》轉化為般若觀行。

〈萬行品〉中有一個值得注意之處，即由問題 11 至 15，佛陀描述菩薩如何行「般若波羅蜜」，住無相、無作、無得，以行「尸波羅蜜」、「羸提波羅蜜」、「毘離耶波羅蜜」、「禪那波羅蜜」、「般若波羅蜜」等論題時，皆以非常強調由觀察諸法實性，離著而自然產生禪定的論述方式，來描述菩薩以禪定所得神通力度眾之論述：

須菩提，菩薩摩訶薩云何於無相、無得、無作法中，具足尸羅波羅蜜？……是菩薩具足尸羅波羅蜜以方便力，起四禪不味著，故得五神通。因四禪得天眼，是菩薩住二種天眼修得、報得。得天眼已，見東方現在諸佛，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，如所見事不失，南西北方四維上下，現在諸佛，乃至得阿耨多羅三藐三菩提（菩提）如所見不失，是菩薩用天耳淨，過於人耳，聞十方諸佛說法，如所聞不失，能自饒益亦益他人，是菩薩以知他心智知十方諸佛心，及知一切眾生心，亦能饒益一切眾生。是菩薩用宿命智，知過去諸業因緣，是業因緣不失故，是眾生在在處處所生，悉知是菩薩用是漏盡智，令眾生得須陀洹果、乃至阿羅漢果、辟支佛道，在在處處，皆令眾生入善法中。如是須菩提。菩薩摩訶薩於諸法無相、無得、無作中具足尸羅波羅蜜。⁷⁴

在〈一念品〉中，除「布施波羅蜜」外，自「尸羅波羅蜜」開始，至「羸提波羅蜜」、「毘梨耶波羅蜜」、「禪那波羅蜜」、甚至「般若波羅蜜」，皆有這些菩薩以深觀實相而自然引發禪定經驗及能力度眾之相關之詳細敘述。根據這些段落，菩薩深觀實相後引起「四禪」、「五神通」等現象似乎是一個必然的修行

⁷⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 387 下-388 上。

歷程。此點與慧思所說諸佛常在四禪之說法亦可互相印證。《摩訶般若波羅蜜經》之作者之生活方式和其他修行方式與經典之關係，已無可考察。不像考察天台祖師一樣，尚有傳記和懺儀可供參考。目前已有不少西方學者開始考察大乘經典與禪定間所可能具有之密切關係。⁷⁵ 然而在慧思的《諸法無諍三昧法門》中，般若觀行的落實，則可見是以「四念處」來具體地完成。

在《諸法無諍三昧法門》卷上，慧思以各種不同禪修角度發揮「菩薩所行萬行之實相名字不定」之主題，⁷⁶ 而在《諸法無諍三昧法門》卷下，慧思則由《摩訶般若波羅蜜經》及《大智度論》之立場，來解釋「四念處」的修法。有關慧思在《諸法無諍三昧法門》卷下，對《摩訶般若波羅蜜經》及《大智度論》之引用，筆者已詳細於〈論中國早期天台禪法中之四念處——由《念處經》到《諸法無諍三昧法門》的比較研究〉⁷⁷ 文中除討論慧思承襲《大智度論》中以「觀身不淨」為「身念處」之起點，並強調及對「心」之觀察等重點，因此在此不再贅述。本文由慧思修行「般若觀行」的角度來看，慧思在《諸法無諍三昧法門》卷下，乃是以「四念處」之修法來落實般若觀行，而同時亦可以說，慧思乃是以《摩訶般若波羅蜜經》之思想為基礎來修行「四念處」法門。

（二）《諸法無諍三昧法門》對《摩訶般若波羅蜜經》其他品之引用與詮釋

慧思雖然強調禪波羅蜜，然而其重視禪定之目的仍是在以定動搖根深蒂固之煩惱，然後再以智慧拔除煩惱。因此在討論過各種不同的禪定後，在《諸法無諍三昧法門》中，慧思還引用了《摩訶般若波羅蜜經》之其他部分來說明三種智、三種慧和十一智。⁷⁸ 慧思引《摩訶般若波羅蜜經·集散品第九》中之

⁷⁵ 見註 23，特別參見 Paul Harrison 近作 “Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahayana Sutras,” pp. 115-151。

⁷⁶ 參見筆者，〈慧思禪觀思想中之四念處〉，頁 17-18。

⁷⁷ 收於《漢學研究集刊》2，頁 19-38。

⁷⁸ 三種智為道智、道種智、和一切種智。三種慧為道慧、道種慧、一切種慧。十一

先尼梵志與佛陀之間的問答，來說明諸智慧，亦名無智。

經中說：「先尼梵志白佛言：『世尊！如來一切智慧，從何處得？』佛答先尼：『無有得處！』先尼復問：『云何智慧無有得處？』佛復答言：『非內觀中得是智慧，非外觀中得是智慧，非內外觀中得是智慧，亦非不觀得是智慧。是故智慧無有得處，故名無智。』」⁷⁹

而《諸法無諍三昧法門》，另有兩段引文亦是引述《摩訶般若波羅蜜經》來論述：

如〈奇特品〉說，一字入四十二字，四十二字還入一字，亦不見一字，唯佛與佛，善知字法，善知無字法，為無字法故說於字法。不為字法故說於字法，是故四十二字，即字。⁸⁰

〈四念處品〉中說，轉一切智慧，以一神通，現一切神通，以一解脫，作一切解脫，轉一名字語句，入一切名字語句。如是一切名字語句，還入一名一字一語一句，平等不異，是〈四念處〉字等、語等，諸字入門，一切佛法盡在其中。⁸¹

小結

慧思之《諸法無諍三昧法門》可視為慧思對《摩訶般若波羅蜜經》，特別是對〈一念品〉以「禪波羅蜜」來總攝說明，而以「四念處」為實修方法之一部著作。其對《摩訶般若波羅蜜經》以偏離「般若波羅蜜」的特殊解釋方式，

智為法智、世智、他心智、宿命智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智。

79 《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，第 1923 號，頁 628 上。

80 《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，第 1923 號，頁 628 上-中。

81 《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46，第 1923 號，頁 631 中。

及其在「四念處」禪法盛行之時，以「四念處」來實行般若觀行的特殊修行方式，或可更為解明「惡論師」一再迫害慧思之原因。

雖然慧思在《諸法無諍三昧法門》中，曾提到與修行《法華經》相關之「旋陀羅尼」⁸²，但考諸《諸法無諍三昧法門》全篇之架構，其思想與觀行主軸與《摩訶般若波羅蜜經》，特別是〈一念品〉有密切的關係。

四、《法華經安樂行義》對《摩訶般若波羅蜜經》之引用與詮釋

《法華經安樂行義》為慧思著作中第一部被譯為英文的著作，而其在國際佛學界之重要性亦愈行增加。⁸³ 慧思之《法華經安樂行義》依其大意，可略分為兩部份。第一部分乃集中於「大摩訶衍」、「眾生義」等幾個重要名詞之解釋。在第二部分中，慧思則以「三忍」來說明「安」、「樂」、及「行」。其中慧思所討論之「無相行」和「有相行」更由智顛在《法華三昧懺儀》中更詳細地加以發揮。

上文中已提到，慧思對禪定之重視，常與其對經典之誦持相結合，而使其將經典解讀之動作本身轉化為一種觀行。如《法華經安樂行義》中即提到：

無相行者，即是安樂行。一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名為無相行也。常在一切深妙禪定，行、住、坐、臥、飲食、語言，一切威儀心常定故。

諸餘禪定三界次第，從欲界地、未到地、初禪地、二禪地、三禪地、四禪地、空處地、識處、無所有處地、非有想非無想處地、如是次第有十一種地，差別不同。有法、無法二道為別，是阿毘曇雜心聖行。

⁸² 參見筆者，〈慧思禪觀思想中之四念處〉，頁 25-27。

⁸³ 見 Daniel B. Stevenson 及菅野博史合譯之 *The Meaning of the Lotus Sutra's Course of Ease and Bliss: An Annotated Translation and Study of Nanyue Huisi's (515-577) Fabua jing anlexing yi*。

安樂行中深妙禪定即不如此，何以故？不依止欲界、不住色、無色。行如是禪定，是菩薩遍行，畢竟無心想，故名無想行。⁸⁴

可見「無相行」本身即指一種相當高階的禪定境界，而且是一種對傳統佛教禪定如三界次第各禪之修成及超越。此種基於慧思甚深禪定力與空觀結合的誦經法，正是使其將對般若實相討論較多的《法華經·安樂行品》獨立出來成為「無相行」之基礎。

然而天台祖師之所以將《法華經》視為最為圓頓之法門，可能不是只在教理上之論辨，而與其實修之宗教經驗有關。此點由慧思及智顛二人之傳記中皆可見相關之記載，如慧思誦《法華經》而見普賢菩薩，及智顛誦《法華經》而發「旋陀羅尼前方便相」後，即對佛教經典一通百通之記載。據《法華經三昧懺儀》，由於《法華》經典之力，無禪定基礎之唸誦者即使僅修「有相行」，亦可達到相當程度之宗教證悟經驗：

復次有相行，此是普賢勸發品中，誦法華經，散心精進。知是等人，不修禪定，不入三昧，若坐、若立、若行，一心專念法華文字。精進不臥，如救頭然。是名文字有相行。

此行者不顧身命，若行成就，即見普賢金剛色身，乘六牙象王，住其人前，以金剛杵，擬行者眼，障道罪滅。眼根清淨，得見釋迦，及見七佛，復見十方三世諸佛。至心懺悔，在諸佛前，五體投地，起合掌立，得三種陀羅尼門。一者總持陀羅尼，肉眼、天眼菩薩道慧；二者百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧，法眼清淨；三者法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧，佛眼清淨。⁸⁵

此種被慧思稱為「有相行」的《法華經》唸誦方法，行者雖是以「不修禪

84 《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46，第 1926 號，頁 700 上。

85 《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46，第 1926 號，頁 700 上-中。

定、不入三昧」的方式「散心誦經」，然而只要具有「若坐、若立、若行，一心專念法華文字。精進不臥，如救頭然。」之精進修行即足以得到《法華經》中所提到之種種瑞相及證相。

正是這種對《法華經》所具有的特別力量之宗教修持經驗，而使得慧思在《法華經安樂行義》中所引用之《摩訶般若波羅蜜經》段落，皆集中於與「六根清淨」有關之主題。

在《法華經安樂行義》中，慧思對《摩訶般若波羅蜜經》之引用主要出現於第一部分中。在此部分中慧思簡要地提到《摩訶般若波羅蜜經》為「摩訶衍」，而將《法華經》定位為「大摩訶衍」。⁸⁶ 然而此部分對《摩訶般若波羅蜜經》最主要的引用及論述，乃集中在「眾生義」之論述。慧思認為「眾生義」，即是《妙法蓮華經》之涵意。如：

妙者眾生妙故，法者即是眾生法。⁸⁷

慧思此一著作既名為《法華經安樂行義》，其內容自以《法華經》為主，然而其中相當重要之「眾生妙」一詞，卻引用《摩訶般若波羅蜜經》及《大智度論》來詮解。如慧思以「六自在性王清淨」來詮解「眾生妙」一詞。雖然此一詞所指之內容乃出自《法華經》之〈法師功德品〉，然而《法華經》中並未使用「六自在性王清淨」此一名詞。而在以下這段論述中，慧思則引述龍樹所言「六自在王性清淨」之說，來論述《摩訶般若波羅蜜經》中所說之「眾生身即佛身」，或「眾生五蘊即佛之五蘊」之論題。

問曰：「云何名眾生妙？云何復名眾生法耶？」答曰：「眾生妙者，一切人身六種相妙。六自在王性清淨故。六種相者，即是六根，有人求道，受持法華讀誦修行，觀法性空，知十八界，無所有性，得深禪定，具足四種妙安樂行，得六神通，父母所

⁸⁶ 《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46，第 1926 號，頁 698 中。

⁸⁷ 同上。

生清淨常眼。得此眼時，善知一切諸佛境界，亦知一切眾生業緣，色心果報，生死出沒，上下好醜，一念悉知。於眼通中具足十力、十八不共、三明、八解，一切神通悉在眼通一時具足，此豈非是眾生眼妙？眾生眼妙即佛眼也。」⁸⁸

慧思又云：

六自在王性清淨者，一者眼王，因眼見色生貪愛心，愛者，即是無明，一切煩惱皆屬貪愛，是愛無明，無能制者，自在如王。性清淨者，如上觀眼義中說，用金剛慧，覺了愛心，即是無無明，無老死，是金剛慧，其力最大，名為首楞嚴定。譬如健將，能伏怨敵，能令四方世界清淨，是金剛智慧，亦復如是，能觀貪愛無明諸行，即是菩提涅槃聖行。無明貪愛，即是菩提金剛智慧。眼自在王，性本常淨，無能污者。是故佛言：父母所生，清淨常眼。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是故《般若經》說六自在王性清淨。故龍樹菩薩言。當知人身六種相妙。人身者，即是眾生身，眾生身即是如來身。眾生之身同一法身，不變易故。是故《華嚴經·歡喜地》中言：其性從本來，寂然無生滅，從本已來，空永無諸煩惱，覺了諸法爾，超勝成佛道。凡夫之人，若能覺此諸陰實法，如《涅槃》中，迦葉問佛：「所言字者，其義云何？」佛告迦葉：「有十四音，名為字義，所言字者，名為菩提，常故不流。若不流者，即是無盡。夫無盡者，即是如來金剛之身。」⁸⁹

慧思在此段之中將《摩訶般若波羅蜜經》與《法華經》作了相當巧妙之結合。

⁸⁸ 《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46，第 1926 號，頁 698 下。

⁸⁹ 《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46，第 1926 號，頁 699 上-中。

考諸《摩訶般若波羅蜜經》中，明文提到「六自在王性清淨」處，僅有〈廣乘品〉第十九（又名〈四念處品〉）中提到一次：

復次須菩提，菩薩摩訶薩摩訶衍，所謂字等語等諸字入門。何等為字等語等諸字入門？阿字門，一切法初不生故；……沙字門，諸法六自在王性清淨故。⁹⁰

而搜尋《大智度論》結果也相同，但此品剛好為慧思引述頗多，所以慧思將「人身六種相妙」歸為龍樹菩薩所說。雖然「六自在性王清淨」一詞乃出於《摩訶般若波羅蜜經》及龍樹，然而慧思在《法華經安樂行義》中對此詞之內容表述卻是出自《法華經》，如：

為諸四眾說此經典故，得是常眼清淨，耳、鼻、舌、身、意諸根清淨，於四眾中說法，心無所畏。⁹¹

《法華經》中不但提到「常眼」一詞，《法華經》在誦經所得六根功德的敘述中，亦提到「清淨常耳」、「清淨常體」。此段中有關「人身六種相妙」之論點，智顛在《法華玄義》中亦曾加以發揮論述。

南岳師舉三種，謂眾生法、佛法、心法。如經為令眾生開示悟入佛之知見，若眾生無佛知見，何所論開？當知佛之知見蘊在眾生也。又經但以父母所生眼即肉眼，徹見內外彌樓山即天眼，洞見諸色而無染著即慧眼，見色無錯謬即法眼，雖未得無漏，而其眼根清淨。若此一眼具諸眼用，即佛眼。此是今經明「眾生法妙」之文也。《大經》云：學大乘者雖有肉眼，名為佛眼；耳鼻五根，例亦如是。《殃掘》云：所謂彼眼根，於諸如來

⁹⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第223號，頁256上。

⁹¹ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，第262號，頁51上。

常具足無減，修了了分明見，乃至意根亦如是。《大品》云：六自在王性清淨故。又云：一切法趣眼，是趣不過眼，尚不可得，何況有趣、有非趣、乃至一切法趣，意亦如是。此即諸經明眾生法妙也。⁹²

由以上數段引文可知，天台祖師在修行《法華經》中所言的「六根清淨」境界之時，仍引《摩訶般若波羅蜜經》為經證。以上對於佛身及眾生可藉由佛力得到與佛相似，但未得無漏的清淨之法，似乎是由「原始佛教」至部派分化的重要論爭之一，即「佛身有漏」與「佛身無漏」的異論中發展出來。在《初期大乘佛教之起源與開展》中，印順法師提到，上座部則認為佛之生身乃有漏之身，仍受病苦及無常之律則所限制；而大眾部持超越常情的佛身觀，佛的生身是出世的、無漏的，乃至有《異部宗輪論》中所說「佛以一音說一切法，世尊所說無不如義，如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際……」之佛陀觀。⁹³《法華經》中之佛陀觀，不但是這樣的一種佛陀觀，而且以佛之功德力及《法華經》之力所及，更能將誦經者身心中之「清淨本性」引發出來。乃是一種與眾生互動更為深刻之佛陀觀。⁹⁴ 而此種佛陀觀，經天台祖師之考證，也約略地出現於《摩訶般若波羅蜜多經》中。而更重要的是，這樣的佛陀觀，在天台禪觀體系中，必須立基於對「諸法究竟寂靜」之甚深般若觀行上來理解，因而有《法華經安樂行義》之「無相行」之提出。

⁹² 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 號，頁 693 上。

⁹³ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 360-361。

⁹⁴ 印順法師在其《初期大乘佛教之起源與開展》中僅以相當簡略的方式討論《法華經》。（見第 14 章〈其他法門〉中之頁 1175-1189。）雖提到《法華》與《華嚴》都是著重於佛德的，而且也認為《法華經》的思想，原是承「般若」畢竟空義而來，但未討論《法華經》中之佛陀觀與「六根清淨」等問題。而僅以「開權顯實」與「開跡顯本」為《法華經》的兩大宗要。但如此的處理方式似乎無法完全說明羅什弘揚《法華》之宏願，以及《法華經》在中國佛教史上之重要性。

五、結論

在慧思傳記中所多次提到其講述《摩訶般若波羅蜜經》之思想內涵及觀行方法可能可以由《諸法無諍三昧法門》中略窺全貌。而慧思由《摩訶般若波羅蜜經·一念品》中仍可以語言說明之「一念具萬行」之漸次義，直到其引用《摩訶般若波羅蜜經·四念處品》「六自在王性清淨」來解「法華觀行」中之「六根清淨」之「《法華》圓頓義」，使我們可清楚地看出，慧思如何將《摩訶般若波羅蜜經》與《法華經》作為觀行方法，而其所判定之《小品》「漸次義」與《法華》「圓頓義」之間，並非如危崖斷谷般決絕相裂，而是如虹之色彩般色層相連，終至悟入與佛相應之「實相」與「法性」。

筆者有幸，得以忝為天台研究者之一，天台典籍不但保存完整，且天台祖師的傳記中保留了許多其如何將經典作為觀行法門，還有智顛《法華三昧懺儀》中所載唸誦經典時之儀式及作意細節，因此本文方得以由慧思大師之生平及著作等兩個層面的脈絡中，來探索其禪觀體系中之般若法門之演進，本文期為天台禪觀體系、中國早期禪史、及中國般若法門之開展提供一個新的思考面向及解讀的角度。

【附錄】 構成《摩訶般若波羅蜜多經·一念品》之十五段問答

問答	問題	回答
1	須菩提白佛言：「世尊，若一切法性無所有，菩薩見何等利益故，為眾生發阿耨多羅三藐三菩提？」	佛告須菩提：「以一切法性無所有故。菩薩以是故，為眾生求阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提，諸有得有著者，難可解脫。須菩提，諸得相者，無有道、無有果、無阿耨多羅三藐三菩提。」
2	須菩提白佛言：「世尊，無得相者，有道、有果、有阿耨多羅三藐三菩提不？」	「須菩提，無所得即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提，法性不壞故。若無所得法，欲得道、欲得果、欲得阿耨多羅三藐三菩提、為欲壞法性。」
3	須菩提白佛言：「世尊，若無所得法，即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提，云何有菩薩初地乃至十地？云何有無生法忍？云何有報得神通？云何有報得布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧？住是果報法中，能成就眾生？能淨佛國土？及供養諸佛衣服飲食香華瓔珞房舍臥具燈燭，種種資生所須之具？乃至得阿耨多羅三藐三菩提？不斷是福德，乃至般涅槃後，舍利及弟子得供養，爾乃滅盡？」	佛告須菩提：「以諸法無所得相故，得菩薩初地乃至十地，有報得神通、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，成就眾生，淨佛國土。亦以善根因緣故，能利益眾生，乃至般涅槃後，舍利及弟子得供養。」
4	須菩提白佛言：「世尊，若諸法無所得相，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、諸神通，有何差別？」	佛告須菩提：「無所得法，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、神通，無有差別。以眾生著布施，乃至神通，故分別說。」
5	「世尊，云何無所得法布施，乃至神通無有差別？」	「須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不得布施、施者、受者，皆不可得，而行布施；不得戒，而持戒；不得忍，而行忍；不得精進，而行精進；不得禪，而行禪；不得智慧，而行智慧；不得神通，而行神通；不得四念處，而行四念處；乃至不得八聖道分，而行八聖道分；不得空三昧、無相、無作三昧，而行空、無相、無作三昧；不得眾生，而成就眾生；不得淨佛國土，而淨淨國土；不得諸佛法，而得阿耨多羅三藐三菩提。如是須菩提，菩薩摩訶薩，應如是行『無所得般若波羅蜜』。菩薩摩訶薩行是『無所得般若波羅蜜』時，魔若魔、天，不能破壞。」

6	<p>須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，<u>一念中具足六波羅蜜、四禪、四無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲、三十二相、八十隨形好？</u>」</p>	<p>佛告須菩提：「菩薩摩訶薩所有布施，不遠離般若波羅蜜，所修持戒（戒）、忍辱、精進、禪定，不遠離般若波羅蜜。四禪、四無量心、四無色定、修四念處、乃至八十隨形好，不遠離般若波羅蜜。」</p>
7	<p>須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩摩訶薩，不遠離般若波羅蜜，一念中具足行六波羅蜜，乃至八十隨形好？」</p>	<p>佛言：「菩薩行般若波羅蜜時，所有布施，不遠離般若波羅蜜。以不二相持戒時，亦不二相，修忍辱、勤精進、入禪定，亦不二相。乃至八十隨形好，亦不二相。」</p>
8	<p>須菩提白佛言：「世尊，云何菩薩摩訶薩布施時不二相？乃至修八十隨形好不二相？」</p>	<p>「須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，欲具足檀那波羅蜜、檀那波羅蜜中攝諸波羅蜜、及四念處乃至八十隨形好。」</p>
9	<p>「世尊，云何菩薩布施時攝諸無漏法？」</p>	<p>佛告須菩提：「若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住無漏心布施、於無漏心中不見相，所謂誰施、誰受、所施何物。以是無相心、無漏心、斷愛、斷慳貪心而行布施，是時不見布施，乃至不見阿耨多羅三藐三菩提法。是菩薩無相心無漏心。持戒不見是戒，乃至不見一切佛法。無相心無漏心，忍辱不見是忍辱，乃至不見一切佛法。以無相心無漏心，精進不見是精進，乃至不見一切佛法。以無相心無漏心，入禪定不見是禪定，乃至不見一切佛法。</p> <p>以無相心無漏心，修智慧不見是智慧，乃至不見一切佛法。以無相心無漏心，修四念處不見是四念處，乃至八十隨形好。」</p>

10	<p>「世尊，若諸法無相、無作，云何具足檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜？云何具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分？云何具足空三昧、無相三昧、無作三昧、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲？云何具足三十二相、八十隨形好？」</p>	<p>佛告須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以無相心，無漏心布施。須食與食，乃至種種所須，盡給與之。若內、若外、若支解其身、若國城妻子布施眾生，若有人來，語菩薩言：『何用是布施？為是無所益行般若波羅蜜？』菩薩作是念：『是人雖來呵我布施，我終不悔。我當勤行布施，不應不與，施已與一切眾生，共之迴向阿耨多羅三藐三菩提。』亦不見是相，誰施、誰受、所施何物。迴向者誰？何等是迴向法？何等是迴向處？所謂阿耨多羅三藐三菩提，是相皆不可見。何以故？一切法以內空故空，外空故空，內外空，故空。空空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、一切法空、自相空，故空。如是觀作是念：迴向者誰？迴向何處？用何法迴向？是名正迴向。爾時菩薩能成就眾生，淨佛國土。能具足檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜，乃至三十七助道法、空、無相、無作三昧，乃至十八不共法，是菩薩如是具足檀那波羅蜜，而不受世間果報。譬如他化自在諸天，隨意所須，即皆得之，菩薩亦如是。心生所願隨意即得。是菩薩摩訶薩，以是布施果報故，能供養諸佛。亦能滿足一切眾生、天、及人、阿修羅。</p> <p>是菩薩以檀那波羅蜜攝取眾生，用方便力，以三乘法，度脫眾生生死。如是，須菩提，菩薩摩訶薩於無相、無得、無作諸法中，具足檀那波羅蜜。」</p>
----	--	---

<p>11</p>	<p>「須菩提，菩薩摩訶薩云何於無相、無得、無作法中，具足尸羅波羅蜜？」</p>	<p>「須菩提，是菩薩摩訶薩行尸羅波羅蜜時，持種種戒，所謂聖無漏，入八聖道分戒，自然戒報得戒，受得戒心生戒。</p> <p>如是等不缺不破，不雜不濁，不著自在戒智所讚戒，用是戒無所取。若色、若受、想、行、識，若三十二相、八十隨形好，若刹利大姓、若婆羅門、大姓居士大家，若四天王天、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天、梵眾天、光音天、遍淨天、廣果天、無想天、無煩天、無熱天、妙見天、喜見天、阿迦膩吒天、虛空處天、識處天、無所有處天、非有想非無想處天；若須陀洹果、若斯陀含果、若阿那含果、若阿羅漢果、若辟支佛道、若轉輪聖王、若天王，但為一切眾生，共之迴向阿耨多羅三藐三菩提，以無相、無得、無二、迴向，為世俗法故，非第一實義。是菩薩具足尸羅波羅蜜以方便力，起四禪不味著，故得五神通。因四禪得天眼，是菩薩住二種天眼修得、報得。得天眼已，見東方現在諸佛，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，如所見事不失，南西北方四維上下，現在諸佛，乃至得阿耨多羅三藐三菩提（菩提）</p> <p>如所見不失，是菩薩用天耳淨，過於人耳，聞十方諸佛說法，如所聞不失，能自饒益亦益他人，是菩薩以知他心智知十方諸佛心，及知一切眾生心，亦能饒益一切眾生。是菩薩用宿命智，知過去諸業因緣，是業因緣不失故，是眾生在在處處所生，悉知是菩薩用是漏盡智，令眾生得須陀洹果、乃至阿羅漢果、辟支佛道，在在處處，皆令眾生入善法中。如是須菩提。菩薩摩訶薩於諸法無相、無得、無作中具足尸羅波羅蜜。」</p>
-----------	--	--

12	「世尊，云何諸法無相、無作、無得，菩薩摩訶薩能具足羸提波羅蜜？」	<p>「須菩提，菩薩摩訶薩從初發意以來，乃至坐道場，於其中間，若一切眾生來，以瓦石刀杖加是菩薩，菩薩是時不起瞋心，乃至不生一念。爾時菩薩應修二種忍：一者、一切眾生惡口罵詈，若加刀杖瓦石，瞋心不起。二者、一切法無生，無生法忍。</p> <p>菩薩若人來惡口罵詈，或以瓦石刀杖加之，爾時菩薩應如是思惟：『罵我者誰？譏訶者誰？誰打擲者？誰有受者？』即時菩薩應思惟諸法實性，所謂畢竟空，無法、無眾生。諸法尚不可得，何況有眾生？如是觀諸法相時，不見罵者，不見割截者，是菩薩如是觀諸法相時，即得無生法忍。</p> <p>云何名無生法忍？知諸法相常不生，諸煩惱從本以來，亦常不生，是菩薩摩訶薩住是二忍，能具足四禪、四無量心、四無色定、四念處、乃至八聖道分、三解脫門、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲。是菩薩住是聖無漏出世間法，不共一切聲聞辟支佛，具足聖神通。住聖神通已，以天眼見東方諸佛，是人得念佛三昧，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不斷絕。南、西、北方，四維、上下、亦復如是。是菩薩用天耳聞十方諸佛所說法，如所聞為眾生說。是菩薩亦知十方諸佛心，及知一切眾生念。知已隨其心而說法，是菩薩以宿命智，知一切眾生宿世善根，為眾生說法，令其歡喜。是菩薩以漏盡神通，教化眾生令得三乘，是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力成就眾生，具足一切種智，得阿耨多羅三藐三菩提轉法輪。如是須菩提，菩薩摩訶薩無相、無得、無作法中，具足羸提波羅蜜。」</p>
----	----------------------------------	--

<p>13</p>	<p>須菩提言：「世尊，菩薩摩訶薩，云何於諸法無相、無作、無得法，中能具足毘梨耶波羅蜜？」</p>	<p>佛告須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，成就身精進、心精進，入初禪，乃至入第四禪，受種種神通力，能分一身為多身，乃至手捫摸日月，成就身精進故，飛至東方過無量百千萬諸佛世界，供養諸佛飲食、衣服、醫藥、臥具、華香、瓔珞、種種所須，乃至阿耨多羅三藐三菩提，福德果報，終不減盡。</p> <p>是菩薩得阿耨多羅三藐三菩提時，一切世間天及人，勤設供養衣服、飲食，乃至入無餘涅槃後，舍利及弟子得供養。亦以是神通力故，至諸佛所，聽受法教，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不違失。是菩薩修一切種智時，淨佛國土，成就眾生。如是，須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，成就身精進，能具足毘梨耶波羅蜜。</p> <p>須菩提。云何菩薩成就心精進，能具足毘梨耶波羅蜜？須菩提，菩薩摩訶薩心精進，以是心精進，聖無漏，入八聖道分。不令身口不善業得入，亦不取諸法相，若常若無常，若苦若樂，若我若無我，若有為若無為，若欲界若色界若無色界，若有漏性若無漏性，若初禪，乃至第四禪，若慈悲喜捨，若無邊虛空處，乃至非有想非無想處，若四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，若空、無相、無作，若佛十力，乃至十八不共法不取相。若常，若無常，若苦，若樂，若我，若無我，若須陀洹果，若斯陀含果，若阿那含果，若阿羅漢果，若辟支佛道，若菩薩道，若阿耨多羅三藐三菩提，若是須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢，若是辟支佛，是菩薩是佛不取相，是眾生斷三結故，得須陀洹；是眾生三毒薄，故得斯陀含；是眾生斷下分結故，得阿那含；是眾生斷上分結故，得阿羅漢。是眾生以辟支佛道故，作辟支佛，是眾生行道種智，故名菩薩。亦不取是諸法相，何以故？不可以性取相，是性無故，是菩薩以是心精進故，廣利益眾生，亦不得眾生，是為菩薩具足毘梨耶波羅蜜，具足諸佛法，淨佛國土，成就眾生，不可得故。</p>
-----------	---	---

		<p>是菩薩身精進、心精進成就故，攝取一切諸善法。是法亦不著故，從一佛國至一佛國，為利益眾生，所作神通，隨意無礙，若雨諸華，若散諸香，若作伎樂，若動大地，若放光明，若示七寶，莊嚴國土，若現種種身，若放大智光明令知聖道，令遠離殺生乃至邪見，或以布施利益眾生，或以持戒，或以支解身體，或以妻子或以國土，或以己身給施，隨所方便，利益眾生。如是，須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，無相、無作、無得諸法中，用身心精進，能具足毘梨耶波羅蜜。」</p>
<p>14</p>	<p>「世尊，云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜？住無相、無作、無得法中，能具足禪那波羅蜜？」</p>	<p>「須菩提，菩薩摩訶薩，除佛諸禪定，餘一切諸禪三昧，皆能具足。是菩薩離諸欲、諸惡不善法，離生喜樂，有覺有觀，入初禪乃至入第四禪，以是慈悲喜捨心，遍滿一方，乃至十方，一切世間遍滿，是菩薩過一切色相，滅有對相，不念別異相，故入無邊空處，乃至入非有想非無想處，是菩薩於禪那波羅蜜中住。逆順入八背捨、九次第定，入空三昧、無相、無作三昧，或時入無相三昧，或時入如電光三昧，或時入聖正三昧，或時入如金剛三昧，是菩薩住禪那波羅蜜中，修三十七助道法，用道種智入一切禪定，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已辦地、辟支佛地，入菩薩位。入菩薩位已，具足佛地，是諸地中行，乃至阿耨多羅三藐三菩提。不中道取道果。是菩薩住是禪那波羅蜜中，從一佛國至一佛國，供養諸佛，從諸佛所，殖諸善根，淨佛國土，從一國至一國，利益眾生，以布施攝取眾生，或以持戒，或以三昧，或以智慧，或以解脫，或以解脫知見，攝取眾生。教眾生令得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道，諸有善法，能令眾生得道，皆教令得。是菩薩住此禪那波羅蜜中，能生一切陀羅尼門，得四無礙智，報得諸神通，是菩薩終不入母人胞胎，終不受五欲，無生、不生。雖生不為生法所污，何以故？是菩薩見一切作法如幻，而利益眾生。亦不得眾生及一切法，教眾生令得無所得處，是世俗法故，非</p>

		<p>第一實義。住是禪那波羅蜜一切行、禪定、解脫三昧、乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不離禪那波羅蜜。是菩薩行如是道種智時，得一切種智，斷一切煩惱習。斷已自益其身，亦益他人。自益益他已，為一切世間天及人阿修羅作福田。如是須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，能具足無相禪那波羅蜜。」</p>
<p>15</p>	<p>「世尊，云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住無相、無作、無得法中，修具足般若波羅蜜？」</p>	<p>「須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，於諸法不見定實相，是菩薩見色不定非實相，乃至見識不定非實相，不見色生，乃至不見識生，若不見色生，乃至不見識生，一切法，若有漏、若無漏，不見來處，不見去處，亦不見集處。</p> <p>如是觀時。不得色性，乃至識性，亦不得有漏、無漏法性。是菩薩行般若波羅蜜時，信解一切諸法無所有性，如是信解已，行內空、乃至無法、有法空，於諸法無所著，若色、若受、想、行、識，乃至阿耨多羅三藐三菩提，是菩薩行無所有般若波羅蜜，能具足菩薩道。所謂六波羅蜜、乃至三十七助道法、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、三十二相、八十隨形好，是菩薩住空，淨佛道中。所謂六波羅蜜、三十七助道法，報得神通，以是法饒益眾生。</p> <p>宜以布施攝教令布施，宜以持戒攝教令持戒，宜以禪定、智慧、解脫、解脫知見攝教令修禪定、智慧、解脫、解脫知見。</p> <p>宜以諸道法教者，教令得須陀洹果、得斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道。</p> <p>宜以佛道化者，教令得菩薩道，具足佛道。</p> <p>如是等隨其所應道地，而教化之各令得所。是菩薩現種種神通力時，過無量恒河沙等國土度脫眾生生死。隨其所須，皆供給之，各各滿足，從一國土，至一國土。見淨妙國土，以自莊嚴己佛國土。譬如他化自在天中資生所須隨意自至，亦如諸淨佛國，離於求欲，是人以是報得檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜，報得五神通行菩薩道。道種智成就一切功德，當得阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩爾時不受色法，乃至識。不受一</p>

		<p>切法，若善，若不善；若世間，若出世間；若有漏，若無漏；若有為，若無為；如是一切法皆不受。</p> <p>是菩薩得阿耨多羅三藐三菩提時，國土一切所有資生之物，皆無有主。何以故？是菩薩行一切法不受，以不可得故。如是，須菩提，菩薩摩訶薩無相法中，能具足般若波羅蜜。」</p>
--	--	---

引用文獻

佛教藏經

- 《中阿含經》。《大正藏》冊 1，第 26 號。
《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 223 號。
《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 262 號。
《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》冊 33，第 1716 號。
《摩訶止觀》。《大正藏》冊 46，第 1911 號。
《止觀義例》。《大正藏》冊 46，第 1913 號。
《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》。《大正藏》冊 46，第 1922 號。
《諸法無諍三昧法門》。《大正藏》冊 46，第 1923 號。
《法華經安樂行義》。《大正藏》冊 46，第 1926 號。
《南嶽思大禪師立誓願文》。《大正藏》冊 46，第 1933 號。
《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
《隋天台智者大師別傳》。《大正藏》冊 46，第 2050 號。
《高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2059 號。
《續高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2060 號。
《天台九祖傳》。《大正藏》冊 51，第 2069 號。
《出三藏記集》。《大正藏》冊 55，第 2145 號。
《三論宗章疏》。《大正藏》冊 55，第 2179 號。
《大智度論疏》。《續藏經》冊 46，第 791 號。
《隨自意三昧》。《續藏經》冊 55，第 903 號。

中日文專書、論文

- 王晴薇（2006）。〈論中國早期天台禪法中之四念處——由《念處經》到《諸法無諍三昧法門》的比較研究〉。《漢學研究集刊》2。頁 19-38。
王晴薇（2007a）。〈慧思禪觀思想中之四念處〉。《佛學研究中心學報》13。頁 17-18。

- 王晴薇（2007b）。〈《高僧傳》與《法華三昧懺儀》中之「見佛」——「見佛」與大乘經論的詮釋及翻譯問題〉。台北，台北大學東西哲學與詮釋學研究中心「翻譯與詮釋研討會」。
- 冉雲華（1991）。〈中國早期禪法的流傳和特點〉。《中國禪學研究論集》。台北：東初出版社。（第2版）
- 安藤俊雄（1998）。《天台學——根本思想及其開展》。蘇榮焜譯。台北：慧炬出版社。
- 杜曉玫（2000）。《慧思教觀思想研究》。台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文。
- 林志欽（2006）。〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉。《真理大學人文學報》4。頁47-77。
- 涂豔秋（2006）。《鳩摩羅什般若思想在中國》。台北：里仁書局。
- 陳英善（1997）。《天台緣起中道實相論》。台北：法鼓文化出版社。
- 陳英善（1998）。〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉《佛學研究中心學報》3。頁151-185。
- 潘桂明等著（2001）。《中國天台宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 蔡耀明（2001）。〈佛教研究的進路和方法〉。《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土——內在建構之道的佛教進路論文集》。南投：正觀出版社。
- 賴鵬舉（2007）。《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》。台北：西蓮淨苑出版社。
- 羅因（2001）。〈漢魏兩晉般若學經·論翻譯的考察〉。華梵大學第五次儒佛會通學術研討會會議論文。
- 釋大寂（2004）。《非行非坐三昧之修學——以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《隨自意三昧》為文獻依據》。台北：百善書房。
- 釋正持（2007）。〈慧思隨自意三昧禪觀之研究〉。圓光佛學院第十八屆佛學論文聯合發表會論文。
- 釋仁聞（2007）。〈天台慧思法華經安樂行義之研究——以禪定思想為論題〉。圓光佛學院第十八屆佛學論文聯合發表會論文。
- 釋印順（1991）。《初期大乘佛教之起源與開展》。台北：正聞出版社。（第7版）
- 釋妙麟（2007）。《妙法蓮華經·安樂行品》。嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文。
- 釋慧嶽（1979）。《天台教學史》。台北：中國佛教文獻編撰社。（第2版）
- 釋慧嚴（1998）。《淨土概論》。台北：東大圖書公司。
- Richard H. Robinson（1996）。《印度與中國的早期中觀學派》。郭忠生譯。南投：正觀出版社。

西文專書、論文

- Harrison, Paul. 1990. *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present—an Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhavasthita-Samadhi-Sutra with Several Appendices Relating to the History of the Text*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Harrison, Paul. 1995. “Searching for the Origin of Mahayana Sutras: What are We Looking for?” *The Eastern Buddhist* 28, no. 1, pp. 48-69.
- Harrison, Paul. 2003. “Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahayana Sutras.” *The Eastern Buddhist* 35, no. 2, pp. 115-151.
- Robinson, Richard H. 1967. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stevenson, Daniel B. and Hiroshi Kanno 菅野博史, trans. 2006. *The Meaning of the Lotus Sutra’s Course of Ease and Bliss: An Annotated Translation and Study of Nanyue Huisi’s (515-577) Fabua jing anlexing yi*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

Huisi's Meditation System in Terms of his Interpretation and Practice of the *Mobe bore boluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經 (*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā sūtra*)

Ching-wei Wang

Assistant Professor, Graduate School of Chinese Studies
National Yunlin University of Science and Technology

Abstract

This article is an investigation of Huisi's reading of the *Mobe bore boluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經 (T8, no. 223; *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*) through an analysis of Huisi's biographies and his own writings.

Two incidents in Huisi's biographies suggest the importance of the *Mobe bore boluomi jing* in his meditation system. The first incident is his making of the *Mobe bore boluomi jing* in golden characters at Mt. Dasu. In this incident, it is mentioned that Huisi made both *Mobe bore boluomi jing* and the *Lotus Sūtra*. However, given the importance of the *Lotus Sūtra* in Huisi's meditation system, one would be surprised to find that it is implied that Huisi made the *Mobe bore boluomi jing* in golden characters before his making of the *Lotus Sūtra*.

The second incident involves a dialogue between Huisi and Zhiyi about whether one specific chapter of the *Mobe bore boluomi jing* is "sudden" or "gradual." This dialogue reveals the difference between Huisi and Zhiyi's understanding of the differences between these two *sūtras*, which are of utmost importance for what is later to be known as the Tiantai meditation system.

With the questions raised by these two incidents as starting points, I attempt to analyze Huisi's interpretation and practice of the *Mobe bore boluomi jing*, especially using his *Zhufa wuzheng sanmei famen* 諸法無諍三昧法門 and his *Fabuajing anle xingyi* 法華經安樂行義.

Keywords: Huisi, *Mobe bore boluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經 (*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*); *Zhufa wuzheng sanmei famen* 諸法無諍三昧法門 (T46, no. 1923); *Fabuajing anle xingyi* 法華經安樂行義 (T46, no. 1926); *Prajñāpāramitā* meditation practice