

覺意三昧與四句無生門

賴賢宗

德國慕尼黑大學哲學博士、國立台北大學中文系副教授

摘 要

智者大師的《覺意三昧》(全名是《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》)和《摩訶止觀》的四種三昧皆闡明「覺意三昧」,「覺意三昧」是天台止觀不僅是綜合了大小乘禪法,也是天台止觀的最為核心的修持法門。本文分為五節分別探討覺意三昧在大小乘禪法和慧思、智者大師天台止觀之中的演變過程(第一節)。釐清覺意三昧的道次第,以及其對於晚期智者大師思想的六即的道次第思想之影響(第二節)。從「四運心」與「四句推檢」,展開覺意三昧的修持法門「入觀門」(第三節)。最後,闡明智者大師的晚期圓頓止觀思想之中的覺意三昧,尤其是從《摩訶止觀》的「破法遍」來釐清覺意三昧的思想基礎(第四、五節)。

關鍵字：智者大師(智顗)、天台止觀、覺意三昧、摩訶止觀、破法遍、四運心

導論

本文分爲五節分別探討覺意三昧的演變過程（第一節），覺意三昧的道次第，以及其對於晚期智者大師思想的六即的道次第思想之影響（第二節），覺意三昧的修持法門「入觀門」（第三節）。以及智者大師的晚期止觀思想之中的覺意三昧（第四、五節）。

本文首先在第一節討論覺意三昧的演變過程，也就是在早期漢傳佛教之中經歷了《阿含經》、《大小品般若經》、《大智度論》的討論之三個階段，到了慧思大師的「隨自意三昧」，才變成天台宗的重要止觀法門，而智者大師在其早晚期的止觀著作之中將之開展爲「非行非坐三昧」、「覺意三昧」。

在第二節之中，本文討論覺意三昧的六種七覺與智者大師晚期所討論的六即的關係，檢討了佐藤哲英的相關論述。在第三節之中討論了覺意三昧的入觀門，也就是覺意三昧之正修的法門，也就是在一念心之中，諦觀諸法實相，由眾生心的意念的未念、欲念、念、念已的四運心，運用「四句推檢」作觀，諦觀中道實相。筆者經由對比研究，闡明覺意三昧的入觀門的內涵。

在第四節之中，闡明探討覺意三昧與《摩訶止觀》破法遍之關係的種種角度，尤其是就破法遍之內容展開，來討論它和覺意三昧的關係。其次，在第五節之中繼續討論覺意三昧與《摩訶止觀》破法遍之關係，智者大師的《摩訶止觀》卷五在「破法遍」之中對於「不生生」、「生不生」、「不生不生」、「生生」之「四句不可說」來解說畢竟無生，此中的「四句不可說」說「無生義」是「破法遍」的重要內容，本文就這個關聯性加以闡明。

論文大綱

- 第一節 覺意三昧的演變過程
- 第二節 覺意三昧六種七覺與六即佛
- 第三節 《覺意三昧》的入觀門
- 第四節 覺意三昧與《摩訶止觀》破法遍之關係
- 第五節 覺意三昧與四句無生門

第一節 覺意三昧的演變過程

1. 覺意三昧在天台止觀之中的定位

佐藤哲英認為：覺意三昧屬前期著作，在次第禪門之後，與《小止觀》有關係。但是，根據智者大師在《摩訶止觀》對於四種三昧之「非行非坐三昧」的闡釋：

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

據此，慧思大師《隨自意三昧》的「隨自意三昧」、智者大師的《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》的「覺意三昧」和智者大師《摩訶止觀》的「非行非坐三昧」三者是「雖復三名實是一法」，這三者被智者大師視為同一種三昧。¹經過相關文本的考察，可以說，從慧思大師的「隨自意三昧」，到智者大師的《覺意三昧》（全名是《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》）一書所說的「覺意三昧」，再到《摩訶止觀》所闡明的「非行非坐三昧」，有其思想內涵有其一貫性，這可以說是早期天台佛學所討論的覺意三昧之三部曲。筆者以為，《覺意三昧》一書雖然是早期的作品，但是也部分地包含了圓頓止觀的早期形態。

《覺意三昧》一書的整個覺意三昧從理論、實踐到證相，是以六門要素組織而加以展開，也就是：「辯法相第一」、「釋覺意三昧名第二」、「釋覺意三昧方便行第三」、「釋覺意三昧名心相第四」、「釋覺意三昧入觀門第五」、「釋覺意三昧證相門第六」等等，依此六門做為覺意三昧的修法。可以說吸收了慧思大師的《隨自意三昧》之「行、住、坐、臥、眠、食、語威儀品」²等六品之理論與實踐，而將它闡述的更有體系，是如此所呈顯的天台觀心法門，也可以說是相通於後來的《摩訶止觀》的圓頓止觀的四種三昧之中的「非行非坐三昧」。

¹ 佐藤哲英，《天台大師の研究》，東京，百華苑，1967，頁 189。

² 慧思，《隨自意三昧》卅續藏第九十八卷，頁 687。

2. 早期漢傳佛教的覺意三昧

「覺意三昧」之梵文是 *bodhy-samādhi*，其語意的發展，經歷了早期漢傳佛教所傳譯的《阿含經》、《大小品般若經》、《大智度論》的討論之三個階段，到了慧思大師的「隨自意三昧」，才變成天台宗的重要止觀法門。³簡言之，首先，《阿含經》提出對於如來之所說而加以「七覺意」的「念、法、精進、喜、輕安、定、護」之修持。其次，《光讚般若經》和鳩摩羅什譯《大品般若經》立於般若的立場，來掌握覺意三昧，並且將之放置於比較起「七覺意」為較高的一個層次。最後，《大智度論》、卷第八十七、卷第四十七、卷第八十七則從般若的詮釋立場，展開覺意三昧的內涵，以及以此為觀點來重新說明七覺意。以上是「覺意三昧」在早期漢傳佛教傳譯經論之中的三個發展階段。

「覺意」這個概念的意涵，在《阿含經》裡被通稱七覺分的意思，屬於三十七菩提分法之一的七覺支法，因而又稱「道心、覺心、菩提心」。三十七菩提分法為「四正勤、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道」。「七覺支」的內容如《增壹阿含經》卷三十三云：「七覺意者：何等為七？所謂念覺意如來之所說、法覺意、精進覺意、喜覺意、猗覺意、定覺意、護覺意是謂。世尊，有此七覺意者，正謂此耳」⁴。又，關於「七覺支」的具體內容，《雜阿含》七三七經說：

佛告諸比丘、比丘尼：七覺分者，謂七道品法。諸比丘！此七覺分漸次起，漸次起已，修習滿足。諸比丘白佛：云何七覺分漸次起，漸次起已，修習滿足？若比丘身，身觀念住；彼身，身觀念住已，專心繫念不忘；當於爾時方便修念覺分，方便修念覺分已，修習滿足。謂於修念覺分已，於法選擇；當於爾時修擇法覺分，方便修擇法覺分，方便已，修習滿足。如是精進、喜、猗、定、捨覺分，亦如是說。⁵

³ 關於覺意三昧的相關研究，可以參見釋寬慧，《智者大師覺意三昧之研究》，中壢，圓光佛學研究所，2003。

⁴ 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷三十三，大正藏第二卷，頁 731a。又，731b：「若如來出現世間時，便有七覺意寶出現世間。云何為七。所謂念覺意、法覺意、精進覺意、喜覺意、猗覺意、定覺意、護覺意，出現於世」。

⁵ 大正藏第二卷，頁 196c—197a。

雖然提出「七覺意」、「七覺支」，但是，《阿含經》中沒有「覺意三昧」這個概念，「覺意」之說原自《阿含經》而出，也就是著重在「念、法、精進、喜、輕安、定、護」等七種步驟來修持「覺意」，修持吾人的意念成為寂滅的菩提。

《安般守意經》、《普曜經》等早期漢譯佛經也提到「覺意」，但是不離前述《阿含經》所說的「七覺意」的說法。⁶

《光讚般若經》說：「菩薩摩訶薩欲除四意止四意斷四神足正根五力七覺意八由行……菩薩摩訶薩，欲了覺意三昧正受，當學般若波羅蜜」，⁷這是真正提出了「覺意三昧」一名，是立於般若波羅蜜的立場，來提出覺意三昧，並且將之放置於比較起「七覺意」為較高的一個層次。由此而知，《光讚般若經》的解釋就更新了「覺意三昧」的意涵了。在《阿含經》中沒有「覺意三昧」這個名稱，此一語詞概念出現於《光讚般若經》和鳩摩羅什譯《大品般若經》的百八三昧之中，但在此也只是概念的提出和簡單的解釋而已。鳩摩羅什譯《大品般若經》〈問乘品第十八〉在百八三昧中提到「覺意三昧」一名之後，又解釋說：「云何名覺意三昧，住是三昧，諸三昧中得七覺分，是名覺意三昧」。⁸這一段文後來曾被智者大師的《覺意三昧》一書的〈釋覺意三昧名第二〉所引用。⁹依《大品般若經》這個簡略的解釋而言，覺意三昧的層次比七覺意、七覺支是高了一層次；覺意三昧是以般若為核心的修持法；是以般若的空慧而諦觀諸法實性，如此成就覺意三昧之後，可以令諸種三昧都具備七覺支功德，也就是說，使諸種三昧都更具有「念、法、精進、喜、輕安（猗）、定、護」的菩提分法之功德力。¹⁰

比起前述《般若經》對覺意三昧的簡略解釋，經由龍樹菩薩在《大智度論》中的詮釋之後，「覺意三昧」一詞的語意有了更為明朗的內容。《大智度論》卷第四十七的〈釋摩訶衍品〉說：「云何名覺意三昧，住

⁶ 請參閱釋寬慧，《智者大師覺意三昧之研究》，中壢，圓光佛學研究所，2003，頁24-33。

⁷ 竺法護譯，〈《光讚般若經》卷第三，大正藏第八卷，165a。

⁸ 鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》〈問乘品第十八〉，大正藏第八卷，252c。

⁹ 大正藏第四十六卷，頁621c。

¹⁰ 參見智軍〈天台覺意三昧的特色〉《法光雜誌》，68期，第3版。

是三昧，諸三昧中得七覺分，是名覺意三昧」¹¹，這和鳩摩羅什譯《大品般若經》的前引文是一樣的。《大智度論》此處又說：

覺意三昧者，得是三昧令諸三昧變成無漏與七覺相應，譬如石汁一斤能變千銅為金。¹²

這則是進一步解釋：覺意三昧能夠令諸三昧變成無漏並與七覺意（七覺支）相應。此外，《大智度論》提出於一念當中可修習七覺支的觀心法門，也就是於般若的一念相應空慧當中修習七覺支的覺意三昧，這是「覺意三昧」在修持法上面的一個重要的進展。七覺分被轉向般若行法，成為大乘佛法的菩薩所修持的聖道，《大智度論》將之緊密的結合在無生無相不可得的般若波羅蜜的空的智慧直觀上，成為反觀心念的修持法門。

如《大智度論》卷第八十七〈釋一心具萬行品第七十六說〉：

云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一念中具足行六波羅蜜、四禪、無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門、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。……云何菩薩摩訶薩不遠離般若波羅蜜故，一念中具足行六波羅蜜，乃至八十隨形好？佛言：菩薩行般若波羅蜜時，所有布施不遠離般若波羅蜜不二相，持戒時亦不二相，修忍辱、勤精進入禪定亦不二相。¹³

此中，「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一念中具足行六波羅蜜」，亦可一念中行一切諸聖道法，包括七覺意。可見《大智度論》在闡釋般若波羅蜜時，認為在甚深般若之中，在與般若相應的一念中，可以具足六波羅蜜行，亦可包括三十七菩提分法及三解脫門、佛十力等等，這些聖道法門都可以於般若直觀的一念心中具足。因此，七覺分（七覺意）在般若波羅蜜行中是可以一念具足而行持，這是以般若提昇了七覺

¹¹ 鳩摩羅什譯《大智度論》，大正藏第二十五卷，頁 398a。

¹² 鳩摩羅什譯《大智度論》，大正藏第二十五卷，頁 401a。

¹³ 鳩摩羅什譯《大智度論》卷第八十七〈釋一心具萬行品第七十六說〉，此處引文參見大正藏第二十五卷，頁 671a。

意，這就完全呈顯般若直觀的直接性與大乘菩薩道的廣大精神。就此而知，窮究諸法實相，觀一念心不可得，能於一念心中具足成就一切聖道，使一切聖道都具有「念、法、精進、喜、輕安（猗）、定、護」的七覺意。

復次，七覺分被此處所說的一念心消化了，將一切聖道諸法都消融在一念心之中，這就是《大智度論》卷十九所說的「觀心念處」的課題，與後來天台佛教覺意三昧的觀心法門有很大的類似性。《大智度論》卷十九說：

菩薩云何觀心念處？菩薩觀內心，是內心有三相，生、住、滅。作是念是心無所從來，滅亦無所至。但從內外因緣和合生，是心無有定實相，亦無實生住滅，亦不在過去未來現在世中。是心不在內，不在外，不在中間。是心亦無性無相，亦無生者，無使生者。外有種種雜六塵因緣，內有顛倒心相，生滅相續故強名為心。如是心中實心相不可得，是心性不生不滅常是淨相，客煩惱相著故，名為不淨心。心不自知何以故？是心心相空故，是心本末無有實法，是心與諸法無合無散，亦無前際後際中際，無色無形無對，但顛倒虛誑生，是心空無我，無我所無常無實，是名隨順心觀。知心相無生，入無生法中，何以故？是心無生無性無相，智者能知，智者雖觀是心生滅相，亦不得實生滅法，不分別垢淨，而得心清淨，以是心清淨故，不為客煩惱所染，如是等觀內心觀外心，觀內外心亦如是。¹⁴

「菩薩云何觀心念處」是屬於《釋禪波羅蜜次第禪門》所說的菩薩禪、出世間上上禪門。依據此處《大智度論》卷十九引文所說，菩薩在止觀禪修之中如何觀一念心？即觀心念的三相生、住、滅是畢竟無生，「作是念是心無所從來，滅亦無所至。但從內外因緣和合生」。其步驟首先是觀心「非內非外，非中間」，也就是非內非外非中間的細心是遍一切處的。其次，觀心是「是心亦無性無相，亦無生者，無使生者」，也就是反觀遍一切處的細心是無相、畢竟無生。最後，體會心念的生、住、滅，或說是未來心、現在心與未來心，皆是因緣和合而

¹⁴ 鳩摩羅什譯《大智度論》卷十九，大正藏第二十五卷，頁 203c-204a。

生，了不可得，體證「心性不生不滅常是淨相」。在此，引用了心性本淨，客塵煩惱之說，來作為此處所說的止觀禪修的思想基礎。簡言之，於一念心中作觀，知心相無生，入無生法中，不來不去，不合不散，是因緣合和，故實無有性相生滅，求心了不可得，客塵煩惱，心性本淨，這就是《大智度論》的心念的生、住、滅之實際是自性清淨、無相的觀心法門。與般若相應而觀一念心不可得，在反觀心念是畢竟空的時候，能於一念心中具備一切聖道，使一切聖道都具有「念、法、精進、喜、輕安（猗）、定、護」的七覺意。《大智度論》卷十九針對此點，以般若為觀點來解說七覺意：

七覺分者。菩薩於一切法不憶不念。是名念覺分。一切法中求索善法不善法無記法不可得。是名擇法覺分。不入三界破壞諸界相。是名精進覺分。於一切作法不生著樂。憂喜相壞故是名喜覺分。於一切法中。除心緣不可得故。是名除覺分。知一切法常定相不亂不定。是名定覺分。於一切法不著不依止。亦不見。是捨心是名捨覺分。菩薩觀七覺分空如是。¹⁵

以上闡述龍樹菩薩在《大智度論》所說的覺意三昧及其與七覺分與觀心法門的關係，我們發覺這與智者大師闡釋的覺意三昧，非常類似。智者大師的覺意三昧是在一念心之觀心法門之中，以「反觀心源」推檢一念不生，反觀欲念的未生、欲生、生、生已的畢竟無生，也就是說，觀心念雖有生滅相，而實無生滅法，知心無心，畢竟清淨，這也就是天台實相觀之思想。所以，立足於一念心闡釋覺意三昧，與龍樹菩薩在《大智度論》所詮釋的「菩薩觀內心，是內心有三相，生、住、滅。作是念是心無所從來，滅亦無所至」、「七覺分者。菩薩於一切法不憶不念」之觀心法門十分類似。所以，智者大師所解說的「覺意三昧」大概是受到《大智度論》此處以般若性空學解說覺意三昧的影響，加以吸收消化，融會於天台的佛性論、實相論，而更有組織性的將它展開。龍樹菩薩《大智度論》闡釋的觀心法是天台佛教的覺意三昧的一個重要思想來源。

¹⁵ 鳩摩羅什譯《大智度論》卷十九，大正藏第二十五卷，頁 205a。

3. 覺意三昧在天台止觀之中的發展

3.1 從慧思到智顗

到了慧思大師的《隨自意三昧》，才融會中觀、唯識思想，而主要用如來藏說來解說「隨自意三昧」¹⁶。「隨自意三昧」就是後來的智顗所說的「覺意三昧」。「覺意三昧」在智顗的解說中，才變成天台圓頓止觀的四種三昧之一。慧思和智顗對止觀禪修各自都有許多解說，此間也是有其師資相承之處。例如，慧思《諸法無諍三昧法門》相當於智顗的《次第止觀》。慧思的《法華經安樂行義》所修持的是法華三昧，相通於《摩訶止觀》的圓頓止觀。慧思的《隨自意三昧》就是相當於智顗的《覺意三昧》和《摩訶止觀》的「非行非坐三昧」。

《覺意三昧》一書也同時代表著是智顗的圓頓止觀之早期雛形。《覺意三昧》一書所說的整個覺意三昧從理論、實踐到證相，以六門要素組織而進行敘述，也就是說：「辯法相第一」、「釋覺意三昧名第二」、「釋覺意三昧方便行第三」、「釋覺意三昧名心相第四」、「釋覺意三昧入觀門第五」、「釋覺意三昧證相門第六」等等，依此六門闡明做為覺意三昧的修法。

3.2 智顗的覺意三昧與《無量義經》的「四如是」與《法華經》的「十如是」之關係

從智顗《覺意三昧》之文本來考察，智者大師如何界說「覺意三昧」此一語詞，智顗說：

問曰：云何名覺意三昧？何等是意。菩薩覺是意故，即得具足三摩提耶，且復諸法無量。何以但對意用覺以明三昧？答曰：覺名照了，意名諸心心數，三昧名調直定。行者諸心心數起時，反照觀察不見動轉，以是義故，名為覺意三昧。¹⁷

¹⁶ 《隨自意三昧》云：「菩薩行時身心無定無亂，亦能覺了一切眾事，覺其所覺俱不可得，無有諸大陰界入，眾魔群盜不得入，是故名爲首楞嚴定。從初發心終至極果，一切聖行皆如隨自意三昧」（《續藏第九十八卷，691a》）。

¹⁷ 智顗《覺意三昧》，大正藏第四十六卷，頁 621b-c。

這裡所說的「行者諸心心數起時，反照觀察不見動轉，以是義故，名為覺意三昧」，也就是相當於《摩訶止觀》「非行非坐三昧」所說的「未念、欲念、念、念已……能了達此四，即入一相無相」，智顗《摩訶止觀》說：

初明四運者。夫心識無形不可見，約四相分別，謂未念、欲念、念、念已。未念名心未起，欲念名心欲起，念名正緣境住，念已名緣境謝，若能了達此四，即入一相無相。……於佛法中無正觀眼，空無所獲。行者既知心有四相，隨心所起善惡諸念，以無所住著，智反照觀察也。¹⁸

簡言之，「非行非坐三昧」（覺意三昧）就是「未念、欲念、念、念已」的「四相分別」之中，「了達此四，即入一相無相」。這裡之所說有何經論的文證呢？除了上述筆者所舉出的《大智度論》卷十九之外；該注意的是法華三部之中的《無量義經》所說的「觀即時生住異滅」乃是「其一法者，即無相也」：

諦觀一切諸法，念念不住，新新生滅。復觀即時生住異滅，如是觀已，而入眾生諸根性欲，性欲無量故，說法無量。說法無量，義亦無量。無量義者，從一法生。其一法者，即無相也。如是無相，無相不相。不相無相，名為實相。¹⁹

《無量義經》在這裡說「性欲無量故，說法無量。說法無量，義亦無量」，所以稱之為無量義三昧，也就是和《法華經》的法華三昧是同一體的究竟成佛的三昧。這裡所說的《無量義經》的「無量義三昧」和《摩訶止觀》「非行非坐三昧」（覺意三昧）的關係，一般的研究者通常都加以忽略。《法華經》之中有著名的「十如是」，《無量義經》這裡所說的「觀即時生、住、異、滅」乃是「其一法者，即無相也」，可以說是「四如是」，念念性欲之生、住、異、滅皆如是如是，都是在顯了諸法實相。²⁰ 天台智者大師對於「十如是」加以著名的「三轉讀」，

¹⁸ 智顗《摩訶止觀》〈卷第二上〉，大正藏第四十六卷，頁15b-c。

¹⁹ 《無量義經》〈德行品第一〉，大正藏第九卷，頁385c。

²⁰ 陳健民曾經指出《法華經》的「十如是」是出自於《無量義經》的「四如是」，「《無量義經》乃《法華經》之母。《無量義經》舉出『四如』，《法華經》所列舉之十如，係源於《無量義經》」，參見陳健民《法界大定教授彙編》之〈向田劉世綸、

也就是詮釋出「空、假、中」的圓融三觀法。如何解釋《無量義經》這裡所說與天台三觀的關係呢？《無量義經》這裡所說也可以「空、假、中」的圓融三觀來加以解釋。《無量義經》這裡所說的「四如是」，此中所說的「無量義者，從一法生。其一法者，即無相也。如是無相，無相不相。不相無相，名為實相」就是圓融三觀所顯示的實相，此中的「無相」是空觀，「無相不相」是假觀（「無相不相」的意義是：無有一相不是妙有之假借方便）。「不相無相，名為實相」則是中觀，這是雙泯有無的中道第一義觀，對於前述的「不相」（無不是妙有之假借方便之相），吾人也要泯除其細微之執，方是圓滿實相。

3.3 智顗的覺意三昧與天台圓教

依於以上對於《無量義經》和《法華經》的解釋，可以知道，《摩訶止觀》的覺意三昧就是在意欲的未生、欲生、生、生已之中，四句推檢，覺了心源，動靜一如，體悟無生，三法圓融，實相宛然，這是天台圓頓止觀的四種三昧的根本修持法。《摩訶止觀》說：「四種三昧方法各異，理觀則同……方法局三，理觀通四」²¹。四種三昧的理觀的是相同的，都是由無相而趨入，但是其他三昧，都由某一種方法而入，多發助道法門，自此再轉入無相，覺意三昧則是直接「得理觀意事相三昧任運自成」。

這樣看來，智者大師的覺意三昧是在意欲的未生、欲生、生、生已之中，覺了心源，畢竟無生，三法圓融。《涅槃經》以「不生生不可說」、「不生不生不可說」、「生不生不可說」、「生生不可說」的四句不可說，來闡明畢竟無生的不可說。所以說，覺意三昧和《涅槃經》的四句不可說說無生，二者之間具有密切的關係。覺意三昧就是修持四句不可說說無生的最主要法門，四句不可說說無生則是展開了覺意三昧的內在層次。

在判教思想上，筆者另文探討《摩訶止觀》如何將「四句說無生」的解說與天台判教之化法四教的藏、通、別、圓四教搭配起來。綜合

林鈺堂講解>十一月八日的講解，收於中，陳健民《曲肱齋全集》第六冊（台北，文殊印經會，1988），這裡的討論參見第369頁。

²⁰ 陳健民《曲肱齋全集》第四冊，台北，文殊印經會，1988，頁2154--2213。

²¹ 智顗，《摩訶止觀》，大正藏第四十六卷，頁18。

智顗《四教義》卷三²²、《維摩玄疏》卷一²³，及灌頂的《觀心論疏》卷二²⁴關於「四句不可說」的解說，以及《摩訶止觀》卷一關於「四種四諦」的解說。可以將「四句不可說」的相關解釋，示之如下。此中的「不可說」是「破」（否定、遮撥、對治）的意思：

藏 — 生滅四諦 — 思議生滅十二因緣 — 生生不可說 — 藏
教二乘修持「生不生」對治六道眾生的「生生」（煩惱染
著的「生生」）

通 — 不生滅四諦 — 思議不生滅十二因緣 — 生不生不可說
— 通教菩薩修持「不生生」對治藏教二乘的「生不生」

別 — 無量四諦（非生滅非不生滅四諦）— 不思議十二因緣
— 不生生不可說 — 別教修持「不生不生」對治通教
菩薩的「不生生」

圓 — 無作四諦（雙照生滅與非不生滅）— 不思議不生滅十二
因緣 — 不生不生不可說 — 斷除「生」和「不生」不
思議惑，對治別教的「不生不生」

因此，展開覺意三昧的內在層次，也可以與藏、通、別、圓四教搭配起來，相應於天台判教之化法四教。本文進行之先，筆者已經寫作了《佛教詮釋學》一書，於此中論述了佛教詮釋學的語義與成立根據；也有德文著作 *Dreieinheit und Ontodynamik im T'ien-T'ai Buddhismus*（《天台佛教的三的辯證與存有動力》）之論稿，作出相關論述。

對於「四句不可說」所蘊含的解脫詮釋學的相關課題，筆者另文討論下列主題：

1. 探討《摩訶止觀》等文本所見之四句不可說的理解詮釋
2. 由解脫論觀點論《摩訶止觀》等文本所見之四句不可說說無生義

²² 智顗，《四教義》卷三，大正 46 冊，頁 730b 以下。

²³ 智顗，《維摩玄疏》卷一，大正藏 38 卷，521c-522a。

²⁴ 灌頂，《觀心論疏》卷二，大正 46 冊，頁 596b。

3.《摩訶止觀》破法遍「四句說無生」與天台圓教之傳統詮釋之重檢

4.《摩訶止觀》等文本所見的「四句說無生」與天台圓教之當代詮釋

此中，在天台圓教思想上，筆者研究探討智顗《摩訶止觀》如何運用四句來表達《法華三經》、《涅槃經》的佛性思想，從而在「四句說無生」的解說之中，探討了天台圓教的緣起的深意。

筆者目前的此文則只是闡明覺意三昧如何深入於畢竟無生，藉助於「四句說無生」與覺意三昧的比較，來說明覺意三昧的內在層次。以及藉助於《摩訶止觀》的「破法遍」，來說明覺意三昧與天台圓教的關係。

第二節 覺意三昧六種七覺與六即佛

如前所述，「七覺意」一名本來是來自於《阿含經》。對於「云何得名七覺意。七覺意者；一擇覺、二精進覺、三喜覺、四除覺、五捨覺、六定覺、七念覺」²⁵的一問題，智者大師認為，雖然「覺意」的名稱是來自《阿含經》，但是其意涵則有許多不同，鳩摩羅什譯《大品般若經》〈問乘品第十八〉在百八三昧中提到「覺意三昧」又解釋說「云何名覺意三昧，住是三昧，諸三昧中得七覺分，是名覺意三昧」，²⁶這一段文後來曾被智者大師的《覺意三昧》一書的〈釋覺意三昧名第二〉所引用，可見二者的繼承的關係。²⁷又，智者大師的覺意三昧是吸收了《大智度論》所說的一念心之觀心法門之覺意三昧，匯歸到如來藏思想、性具法門，智者大師將「七覺意」整理和開展成為「六種七覺」。²⁸由於此段文本甚為重要，所以在下面引用全文：

云何得名七覺意。七覺意者。一擇覺。二精進覺。三喜覺。
四除覺。五捨覺。六定覺。七念覺。是為七覺。七覺之義乃

²⁵ 智顗《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六卷，622a。

²⁶ 鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》〈問乘品第十八〉，大正藏第八卷，252c。

²⁷ 大正藏第四十六卷，頁 621c。

²⁸ 智顗，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正藏第四十六卷，頁 622a。

有多途。舉要略明不出六種。何等為六。一者因聞七覺。二者修行七覺。三者會理七覺。四者起方便七覺。五者入法門七覺。六者圓極七覺。第一因聞七覺者。一切諸法本性空寂畢竟清淨。而諸眾生無能知者。若遇諸佛菩薩及善知識說一切諸法本來空寂。是人聞已即大驚悟。因是了達心及諸法一切三摩提。畢竟清淨空無所有得七覺意。是人因聞發故故名因聞七覺。第二修行七覺者。若行人。雖知心及諸法一切三摩提。空無生滅而倒想猶起。隨所起念。常以七覺調適。修心反照觀察。以觀行調適。故即便豁然覺了。及諸法一切三摩提。從本以來不生不滅如大涅槃。是則名為修行七覺也。第三會理七覺者。若人藉此信法二行因緣。悟心及諸法一切三摩提。理同一真如。而知真如亦非真如。若覺悟真如者。則於真如之理具七覺意。是以不住真如實際作證。是則名為會理七覺也。第四起方便七覺者。若行人得理無證憐愍眾生興心萬行。隨有所行悉知寂滅。雖知無住無行而以七覺善巧修一切自利利他三摩提行。如空中種樹。是則名為起方便七覺也。第五入法門七覺者。菩薩若能如是不依心及諸法一切三摩提。若真若俗。即是具足二空之觀。得入中道。雙照二諦隨心所念。則自然出生一切十力種性諸三昧等。而亦不得諸三昧相。所以者何。諸陀羅尼相空。諸三昧諸三昧相空故。於一切陀羅尼三昧功德智慧中。心無住著。是則菩薩七覺分分圓顯。故名入法門七覺。亦名開佛知見。若能開佛知見。則心心寂滅。自然流入。十住十行十迴向十地及等覺清淨禪中。是得名入法門七覺也。第六圓極七覺者。若菩薩摩訶薩。住金剛三昧清淨禪中。朗然大悟得一念相應慧。寂然圓照一切了了分明。是名圓極七覺。亦名無上妙覺。亦名無學七覺。以如是等諸七覺義故。菩薩從初發心。所有觀行法門。終至極果通名七覺意。亦名觀心相。亦名反照識。如是等種種名字無量三昧者。秦言調直心。亦名常寂定。如明鏡不動靜水無波。若對眾境影像。皆現心亦如是。性雖明淨以念動故。則無所照。了因上修習。即得念無動轉。普現法門。對此定已心無邪曲。名為三昧。故云覺意三昧。²⁹

²⁹ 智顗，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正藏第四十六卷，頁 622a。

智者大師後期思想的天台圓教之道次第的簡潔表達有所謂的「六即」(六即佛)。據佐藤哲英的研究,《覺意三昧》一書之中的覺意三昧與天台圓教的六即佛具有密切關係,他認為覺意三昧的六種七覺說是六即的先驅,「六即」屬於智者大師的後期思想,富有濃厚的天台圓教色彩。假若我們將二者對比研究,會覺得這個說法是極有可能的。³⁰

所謂六種七覺就是「一者因聞覺意、二者修行七覺、三者會理七覺、四者起方便七覺、五者入法門七覺、六者圓極七覺」,智者大師依於此六種法要,從天台佛學的立場,發展「七覺分」(七覺意)的深刻意涵。智者大師闡述六種七覺的大略內涵是:³¹

第一、因聞七覺:若有眾生初聞法要,得聞諸佛菩薩或善知識說一切諸法實相,本來空寂,從而「了達心及諸法一切三摩提,畢竟清淨,空無所有」,理解了七覺意,這就是因聞七覺意。

第二、修行七覺:聞法後,修心反照,然後豁然覺了,心及一切諸法無有生滅。雖然如此,心中仍然有業力習氣的顛倒妄想。於是於隨所起念處,時常以七覺意的觀心法門修心,反照觀察,逐漸覺了「心及諸法和三摩提」和逐步體會「從本以來本是不生不滅如大涅槃」。

第三、會理七覺,是契入真如之理。以若能藉著「信法二行因緣」,而悟入「心及諸法和三摩提,理同一真如」,「而知真如,亦非真如」(知真如亦非一般所謂的真如),而是覺悟中道實相的真如,「則於真如之理,具七覺意」,故行者「不住真如,實際作證」。筆者以為,這裡的「則於真如之理,具七覺意」,是指於如來藏理,能加以修持而具備七覺意;而「不住真如,實際作證」,是指不住於二乘行者所說的真如,而是在「中道佛性」之中,實際作證如來藏理的真如。

第四、起方便七覺:雖知無住,而「憐愍眾生,興心萬行」,無住生心,興起善巧方便,「以七覺善巧,修習一切的自利利他三摩提行,如空中種樹」。

³⁰ 參考佐藤哲英《天台大師の研究》,頁184-186。也可以參閱釋寬慧《智者大師覺意三昧之研究》(中壢,圓光佛學研究所,2003),頁149-152、107-109。

³¹ 智顗,《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》,大正藏第四十六卷,頁622a-b。底下討論中的括弧之中的文字是引用自《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》此處所說。

第五、入法門七覺：以菩薩行行不依真俗二諦，而是具足法空我空二空之觀，入於中道第一義諦，「雙照二諦，隨心所念，則自然生出一切十力種性諸三昧等」，「又於一切陀羅尼三昧功德智慧，心無住著」，即是菩薩七覺，分分圓顯。又名開佛知見，此即「法華」中道思想的「開佛知見」。依此，「心心寂滅，自然流入十住、十行、十迴向、十地及等覺清淨禪中」。

第六、圓極七覺：菩薩中「住金剛三昧清淨禪」，於「一念相應慧，寂然圓照，一切了了分明」，又名「無上妙覺」，或名「無學七覺」，這是屬圓極七覺的證位。

以上六種七覺是就般若和如來藏修持法門的意義之下而言的七覺意，據智者大師的說法，從初發心到修證至佛果位的所有觀行法門，皆可以涵蓋在這六種七覺之下。從七覺意而觀心相或說是反照識的意義上來說，「七覺意」這是通攝一切諸心，也就是一切止觀修行的共通的焦點。又，依照判教之中藏通別圓的不同，「七覺意」也有層次不同的觀修內涵。這就好像「數隨止觀還滅」的六種法門（六妙門），其名稱是來自於《阿含經》和早期的安般經，乃是貫通於藏通別圓的共通修法，在《六妙法門》一書將之開展成為「十種六妙門」，用來解釋藏通別圓的不同層次的六妙門的修持法。現在，「七覺意」的名稱也是來自於《阿含經》；而「覺意三昧」則在《大智度論》和《大小品般若經》加以說明，這是「七覺意」的進一步開展。最後，反觀性欲意念的一念心的生住異滅的畢竟不生又在《無量義經》、《大般涅槃經》從如來藏思想的觀點加以解說。所以，「七覺意」、「覺意三昧」的意義在天台化法四教（藏通別圓四教）之中有不同的開展，現在智者大師將之開展成為「六種七覺」。

其次，智者大師是立於天台圓教思想來詮釋此覺意三昧，呈顯這是一種圓教的修大行的法門。在智者大師早期的《釋禪波羅密次第禪門》已經在「心為禪門」的「出世間上上禪」提到「覺意三昧」的名稱，「覺意三昧」的理論與實踐到後來的《覺意三昧》一書才加以展開，而到晚年的《摩訶止觀》中，被加以開展，更臻圓熟。尤其是《覺意三昧》一書所說的圓極七覺的一念相應慧的說法，就是後期《摩訶止觀》所說的「圓頓止觀」，一念心觀三法圓融不思議境。因此，覺意三昧其實是包含了三諦三觀的圓教思想在內。在《天台實相論の研究》

一書中就曾就《覺意三昧》的「證相門」之中所指出的「能知空故，過凡夫地。知不空故，過聲聞地。若不住空，不住不空，名為中道」，³²新田雅章指出，這三者「『空』、『不空』、『不住不空』實際上就是三諦三觀基本的依據」，這也是天台圓教的實相論最初的形式。³³

六即（六即佛）的思想在《摩訶止觀》中被論述的最多，是天台圓教的道次第的重要理論，《摩訶止觀》〈卷一下〉說：「何意約圓說六即。答：圓觀諸法皆云六即，故以圓意約一切法悉用六即判位，餘不爾故不用之」。³⁴依據《摩訶止觀》所說，所謂的六即是「即理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即」³⁵。簡言之，第一，「理即」，就是「一念心即如來藏理，如故即空，藏故即假，理故即中。三智一心中具不可思議」，也就是，一色一香無非妙法，皆本具圓融三諦、中道實相的妙理。第二，「名字即」，即於名字中通達解了，在理論的理解之中，知一切法皆是妙法，理解一切法本具圓融三諦，是為名字即佛。第三，「觀行即」，依三諦理，修持三觀，「心觀明了，理慧相應，所行如所言」。從言教的理解進而起行，一念隨喜，乃至兼行六度、正行六度。第四，「相似即」，進入菩薩位，止觀漸進，斷見思、塵沙惑，伏無明，又名相似觀慧，「如六根清淨中說，圓伏無明名止，似中道慧名觀」。第五，「分真即」，乃因相似觀力入銅輪位，而「初破無明，見佛性，開寶藏，顯真如」。斷一分無明，證一分法性，分分證入，地地增上。又名「分真菩提，又名分真止觀、分真智斷」。第六，「究竟即」，以金剛智斷破四十二品無明，證究竟諸法實相，「等覺一轉入於妙覺位，智光圓滿」，證「大涅槃斷更無可斷」的佛位。³⁶

天台佛教也將「觀行即」以「五品弟子位」加以進一步展開，「相似即」也就是天台佛教的「六根清淨位」，「分真即」則是天台圓教的意義下的入菩薩地的地地增上的圓修，「究竟即」的最後所成就的則是天台的圓佛。此中，「五品弟子位」是依照《法華經》〈法師品〉而加

³² 智顗，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六卷，627a。

³³ 參見新田雅章《天台實相論の研究》，京都，平樂寺，1987，頁268-269。

³⁴ 智顗《摩訶止觀》卷一下，大正藏第四十六卷，11a。

³⁵ 智顗《摩訶止觀》卷一下，大正藏第四十六卷，10b-c。底下討論中的括弧之中的文字是引用自智顗《摩訶止觀》卷一下此處所說。

³⁶ 智顗《摩訶止觀》卷一下，大正藏第四十六卷，10b-c。

以詮釋，「六根清淨位」的所謂的「六根清淨」則是出於《法華經》〈法師功德品〉、〈常不輕菩薩品〉和《觀普賢菩薩行法經》。

以上是六即的內容之說明，下文從《摩訶止觀》的非行非坐三昧之所說，來考察《摩訶止觀》的「六即」與《覺意三昧》的「六種七覺」之關係？《摩訶止觀》的非行非坐三昧說：

以隨自意歷諸惡事……欲有四種相：未貪欲、欲貪欲、正貪欲、貪欲已……觀貪欲蔽，畢竟空寂，雙照分明……《淨名》云：行於非道，通達佛道。一切眾生即菩提相，不可復得，即涅槃相，不可復滅……即觀諸惡不可思議理也，常修觀慧與蔽理相應。譬如形影是名觀行位，能於一切惡法世間產業皆與實觀不相違背，是相似位。進入銅輪破根本，本謂無明，本傾枝折顯出佛性，是分證真實位。乃至諸佛盡蔽源底名究竟位。³⁷

由這一段所說「隨自意三昧」（覺意三昧）的證位來觀，這裡所說的「一切眾生即菩提相」就是「理即、名字即」，又解釋「觀行即、相似即、分證即、究竟即」四位，所以分明是表達《摩訶止觀》的「隨自意三昧」（覺意三昧）也具有六即之思想。又以《摩訶止觀》中所列述的四種三昧而觀察，唯有非行非坐三昧（覺意三昧）談及六即的證位，其他三種三昧都沒有，所以，非行非坐三昧（覺意三昧、隨自意三昧）在四種三昧之中，有其特殊性。關於此一特殊性，《摩訶止觀》卷二下說：「四種三昧方法各異，理觀則同，但三行方法多發助道法門，又動障道。隨自意既少方法，少發此事。若但解方法所發助道，事相不能通達。若解理觀，事無不通。又不得理觀意，事相助道亦不成，得理觀意，事相三昧任運自成。若事相行道入道場得用心，出則不能，隨自意則無間也。方法局三，理觀通四」³⁸。「非行非坐三昧」是直入「理觀意」而修持，所以可以「無間」任運於一切行之中，其他三種三昧依於一定的方法而修，多發「助道」法門，最後再契入「無相實相」的理觀，若是「非行非坐三昧」則為直契「理觀意」，契入後也可「事無不通」，可以迅速修成其他三種三昧。

³⁷ 大正藏，第四十六卷，頁 18b。

³⁸ 《摩訶止觀》卷二下，大正藏，第四十六卷，頁 18c。

復次，對於六即思想與《覺意三昧》的關係，依據佐藤哲英的研究，他認為六即的先驅思想乃是來自《覺意三昧》〈釋覺意三昧名第二〉的六種七覺說，而進一步發展為智者大師的後期思想富有圓教色彩的六即思想。這個看法主要是從考察《覺意三昧》的六種七覺說的意涵中，發覺它是後來《摩訶止觀》卷一的六即思想的先驅。我們將二者做一比對，可以看出佐藤哲英的這個說法雖未盡善，但是也是頗有其根據。佐藤哲英的說法如下：³⁹

六種七覺（《覺意三昧》）	六即（《摩訶止觀》）
1. 因聞七覺	— 2. 名字即
2 修行七覺	— 3. 觀行即
3 會理七覺	— 1. 理即
4 起方便七覺	— 4. 相似即
5 入法門七覺	— 5 分真即
6 圓極七覺	— 6 究竟即

以上從佐藤哲英的二者比對中，我們發覺是《覺意三昧》的「六種七覺」極有可能是《摩訶止觀》之六即的前驅思想。假如我們更動覺意三昧的前三項之次序來搭配六即，就會呈顯這裡所強調的隱含的對比意義。這裡面較大的問題是：1. 《覺意三昧》的「六種七覺」之「會理七覺」，就其文意而言，以就是就「信法二行因緣，悟心及諸法和三摩提，理同一真如，而知真如亦非真如。若覺悟真理者，則於真如之理，具七覺意。是以不住真如，實際作證」來看，這其實不能像佐藤哲英那樣將之看成等同於六即中的「理即」，而應該是相當於「相似即」，也就是說，這裡所說的「會理七覺」的重點在於「會」（體會、相應），而不是在於「理」。佐藤哲英將「會理七覺」的重點放在「理」，不免產生許多疑義。2. 六種七覺還是一個逐步深入的過程，如前所說並不需要像佐藤哲英將第三「會理七覺」提前於「理即」，從而使得六種七覺得道次第產生前後倒置的疑義，那麼，細讀六種七覺的第一「因聞七覺」的原文，可以理解「因聞七覺」包含了六即的理即與名字即。所以，六種七覺和六即的對應關係應該重整如下。

³⁹ 參考佐藤哲英《天台大師の研究》，頁 184-186。釋寬慧，《智者大師覺意三昧之研究》，中壢，圓光佛學研究所，2003，頁 151-152。

六種七覺 (《覺意三昧》)	內 容	六即 (《摩訶止觀》)	內 容
1.因聞七覺	眾生聞說一切諸法畢竟清淨空無所有。	1.理即 2.名字即	理即: 知一心中具如來藏理, 知三智一心中得, 知諸法皆具法住法位不可思議之理, 本具圓融三諦, 中道實相的妙理。 名字即: 於名字中通達解了, 知一切法皆是佛法, 是為名字即佛。
2.修行七覺	行人倒想猶起, 常以七覺調適修心, 反照觀察, 以觀行調適。	3.觀行即	觀行即: 觀心不息, 依三諦理, 修行三觀, 從教起行, 修習止觀, 及兼行正行六度, 證「五品弟子位」。
3.會理七覺	悟心及諸法一切三摩提, 理同真如, 而知真如亦非真如, 覺悟真如之理具七覺支。	1.相似即	相似即: 進入菩薩位 (十信), 圓修止觀, 斷見思、塵沙惑, 伏無明, 又名相似觀慧。證六根清淨位, 證圓教的「十信位」。
4.起方便七覺	憐愍眾生興心萬行, 知無住無行, 以七覺善巧修一切自利利他三摩提行, 如空中種樹。	4.相似即	相似即: 進入菩薩位 (十信), 圓修止觀, 斷見思、塵沙惑, 伏無明, 又名相似觀慧。證六根清淨位, 證圓教的「十信位」。
5.入法門七覺	若真若俗, 具足二空之觀, 得入中道, 雙照二諦, 隨心所念。於一切陀羅尼三昧智慧功德中, 心無住著, 是則菩薩七覺, 分分圓顯。開佛知見, 心心寂滅, 自然流入十住、十迴向、十地及等覺清淨禪中。	5.分真即	分真即: 初破無明 (根本無明), 見佛性, 開三德秘密藏。亦斷一分無明, 證一分法性。又名分真菩提、分真智斷, 證圓教從初住到等覺 (十住、十行、十迴向、十地及等覺) 的菩薩果位。
6.圓極七覺	住金剛三昧清淨禪中, 朗然大悟, 得一念相應慧, 寂然圓照一切了了分明。亦名無上妙覺。	6.究竟即	究竟即: 以金剛智斷破四十二品無明, 智慧光明圓滿, 究竟圓證大涅槃佛極位, 得妙覺位。

佐藤哲英的相關解釋的上述疑義和可能缺失並不妨礙我們對於《覺意三昧》的「六種七覺」和《摩訶止觀》之六即的類似性之觀察。《覺意三昧》的「六種七覺」是《摩訶止觀》之六即之雛形，是很明顯的。

復次，《摩訶止觀》所見的在非行非坐三昧（覺意三昧）的六即思想，對比於《覺意三昧》〈證相門第六〉的部份，也發現隱含習習相關的部分，《覺意三昧》說：

行者如是行時，必定當入外凡位中。因是位故得入內凡初發心住，云何名外凡位，外凡是鐵輪菩薩。具煩惱性，能知如來秘密之藏，一名外凡十信。其名云何？一名信心，二念心，三精進心，四慧心，五定心，六不退心，七迴向心，八護心，九戒心，十願心。……行者善觀三種觀……故自知身中秘密之藏，一體三寶與佛無異。亦能巧說三乘法要，言語無盡，雖未證真，相似慧力了了無礙。得此證故，明日信也……於一切時，常念無生，破壞種種邪見妄執，成就正念，安心一相如如之理，無所取捨故，名念心成就……菩薩住是十心名鐵輪位，名外凡位。是人具煩惱能知如來秘密之藏，得相似中道智慧……見如來藏悟一切法獲無生忍，爾時始得入發心住。住此位中即入內凡，名銅輪位。……亦名不生生，亦明開佛知見……其餘九住及十行、十金剛、十地、等覺、妙覺，是諸佛境界，是菩薩所知。⁴⁰

以上是《覺意三昧》所說的外凡位，內凡發心住、十行、十金剛、十地、等覺、妙覺五十二等階位，這是三昧觀行的修道位次及證相的定位說明。從這個扼要的略說中，得知《覺意三昧》中已經隱然蘊含六即思想。只是雖然未全盤的明朗化六即的名相。分為以下各點說明之：(1) 就內、外凡而說及「相似慧力」、「相似中道智慧」，這是後來所說的「相似即」。(2) 《覺意三昧》此處關於五十二階位的特殊的表達系統中，例如「外凡位」是「具煩惱性，能知如來秘密之藏」的「鐵輪菩薩」，「內凡位」是「見如來藏悟一切法獲無生忍，爾時始得入發

⁴⁰ 大正藏，第四十六卷，626c-627b。文中的「外凡十住」依照大正藏校對註記第三十一，改為「外凡十信」。

心住」的初住以上的「銅輪菩薩」，這些可以說是已帶有六即的道次第思想的雛型。(3)《覺意三昧》所說的外凡「外凡十信。其名云何？一名信心，二念心，三精進心，四慧心，五定心，六不退心，七迴向心，八護心，九戒心，十願心」，這是參照了七覺支所說的「念、法、精進、喜、輕安（猗）、定、護」的名詞，而以般若空慧的「慧心、定心」取代「喜、輕安」，再加上菩薩乘的「迴向心、戒（菩薩心）心、願心」而成。(4)《覺意三昧》所說的「於一切時，常念無生，破壞種種邪見妄執，成就正念，安心一相如如之理，無所取捨故，名念心成就」，讓我們想到《摩訶止觀》所說的「非行非坐三昧」之「約四相分別，謂未念、欲念、念、念已」「了達此四者，即入一相無相」⁴¹，尤其是「常念無生，破壞種種邪見妄執」就是《摩訶止觀》的「破法遍」。由以上的四點討論，我們可以推想非行非坐三昧的六即說乃是由《覺意三昧》〈證相門第六〉此處所說而再加以開展而得。

依《大品般若經》這個簡略的解釋而言，覺意三昧的層次比《阿含經》的七覺意、七覺支是高了一層次；覺意三昧是以般若為核心的修持法；是以般若的空慧而諦觀諸法實性，如此成就覺意三昧之後，可以令諸種三昧都具備七覺支功德，也就是說，使諸種三昧都更具有「念、法、精進、喜、輕安（猗）、定、護」的菩提分法之功德力。⁴²

第三節 《覺意三昧》的入觀門

在《覺意三昧》〈釋覺意三昧名第二〉對於名義解釋、〈釋覺意三昧方便行第三〉、〈釋覺意三昧明心相第四〉解釋方便行和心相的種種說明之後，緊接著就是談實修部份的入觀門，也就是四運心和四句推檢。〈釋覺意三昧明心相第四〉已經提出四運心：「是中略明四種心相以為觀境，何等為四。一者未念，二者欲念，三者念，四者念已。……此四運心相攝一切心……但說四種之相，以為觀境靡所不攝」，說明如何由一念心來起修作觀實際運作之方法，以正觀一念心之實相，修行覺意三昧，也就是「信知諸法畢竟空寂」、「以無所住之心，反照觀察

⁴¹ 《摩訶止觀》卷第二上，大正藏，第四十六卷，15b。

⁴² 參見智軍〈天台覺意三昧的特色〉《法光雜誌》，68期，第3版。

未念、欲念、念、念已之相」⁴³。而至於如何正觀、如實觀照，實際作證，在「入觀門第五」這一項目中，慧思運用了總觀、別觀二門，加以闡明。「總觀」是行者尚未有大方廣力，不能於一切處觀察實相，此時「於坐中照了心意，是則名為總觀心意」，主要是以四運心，反照心性的畢竟無生，「端坐念實相，是名第一懺」，從而顯出中道佛性的正觀。而「別觀」則是行者「方便善巧能一切處中常得用心，歷別觀於心意」，也就是說「當隨有所作，一一諦觀內外心」，落實在「外作六者」的「行、住、坐、臥、作作、言談」和「內受六者」的「眼受色、耳受聲、鼻受味、舌受味、身受觸、意受法」，在日常行持中的個別作為與覺受中，皆一一諦觀，四運心相，皆不可得。⁴⁴

然而，如何在一念心之中，諦觀諸法實相？智者大師認為由眾生心的意念的未念、欲念、念、念的四運心，運用「四句推檢」作觀，諦觀中道實相。「四句」來自於龍樹菩薩的《中論》，是中觀哲學的基本思想方法，智者大師則將之運用於一念心的四運，加以推檢，以證成心性不可得，畢竟無生。如《覺意三昧》〈入觀門第五〉所說：

問曰：已知四運心相，攝一切心。行者云何觀察此心？通達實相圓照，分明諸三昧具七覺意。答……信知諸法畢竟空寂。……以無所住著之心，反照觀察未念、欲念、念、念已之相。爾時諦觀未念心為滅，欲念心生。未念心為不滅，欲念心生。未念心為亦滅亦不滅，欲念心生。未念心為非滅非不滅，欲念心生。如此於未念四句中，觀欲念心生皆不可得。⁴⁵

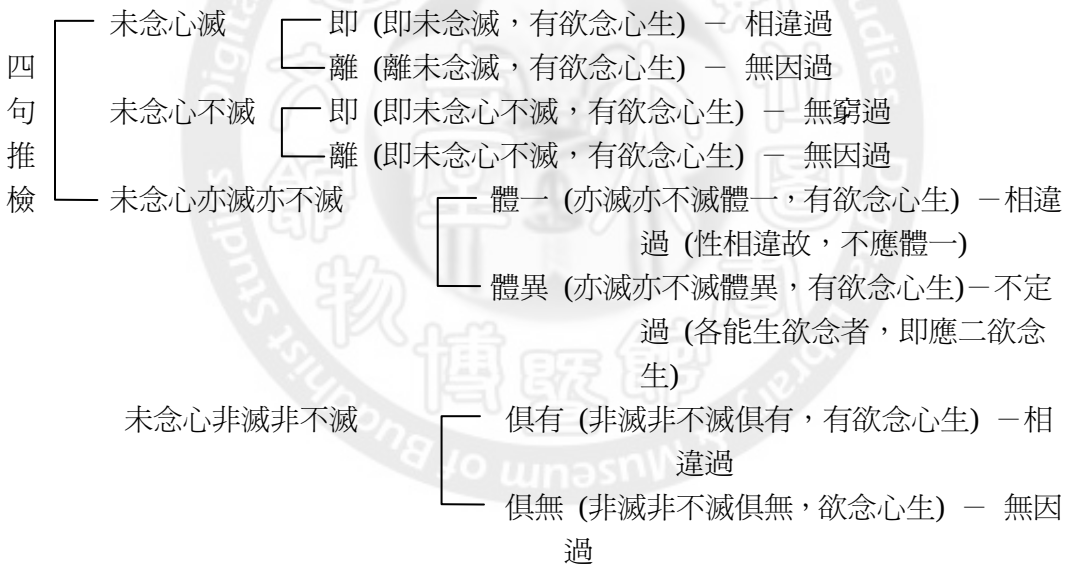
以上這就是說明如何觀察一念心，然後通達實相，圓照令無量三昧皆具足七覺意法？若依照上面引文所說的意思是必須以無所住著之心，反照心源，推檢一念四運心，也就是諦觀一念四心未念、欲念、念、念已之中，在欲念、念、念已的同時，反觀此念的背後有一「未念」是畢竟無生，了不可得。

⁴³ 大正藏，第四十六卷，623b-c。

⁴⁴ 大正藏，第四十六卷，頁 624c-626a。覺意三昧的「入觀門」，可以參見釋寬慧，《智者大師覺意三昧之研究》（中壢，圓光佛學研究所，2003），頁 115 以下。

⁴⁵ 大正藏，第四十六卷，頁 623 b-c。

《覺意三昧》於「欲念」心生（「欲念、念、念已」之中的「欲念」）的時候，以「滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅」四句推檢未念心的識體（也就是「未念」），從而體會四運心相了不可得。「覺意三昧」的觀心法門是在一念心的欲念、念、念已之中，也就是在未來心、現在心、過去心之中，去體會三心是念念遷滅，本不可得，又同時反照「未念」的識體也是本不可得，從而體會心性畢竟空的中道實相。《覺意三昧》在文中詳細展開「於未念四句中，觀欲念心生皆不可得」的四句推檢，也就是在「欲念心生」的時候，在對於未來的攀緣心生起的時候（未來心），經由四句推檢的辯破程序之後，反照「未念」的識體不可得，從而體會心性畢竟空的中道實相。底下，將《覺意三昧》文中所說的四句推檢之中的「於未念四句中，觀欲念心生皆不可得」之闡釋，表列如下：



此中所說的《覺意三昧》「於未念四句中，觀欲念心生皆不可得」，四句推檢一念，四運心不可得，其推檢系統嚴密，很具有思辯的強度。其推檢的過程頗為複雜，篇幅所限，不能在此一一展開其內容，而其宗旨不外乎是透過此生滅四句之理論推檢四運心相，在「欲念」心生的時候，除了了知「欲念」心生，念念遷移，本是無常之外，也同時反照未念的識體（能念本身）是四句（滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅）不可得的中道實相，求一切諸心了不可得，畢竟空寂。由生滅四

句推檢四運心的生滅心相，而透顯畢竟無生的中道實相。《覺意三昧》在此處四句推檢（「於未念四句中，觀欲念心生皆不可得」）的闡釋之後，又倒轉其方向，則「還約欲念心生四句轉觀，觀未念心滅不可得」。先前「於未念四句中，觀欲念心生皆不可得」，是在欲念心生念念遷滅不可得其實性，四句推檢反觀未念的識體應該是中道實相，不落入四句推檢的生滅分別心。現在，倒轉其方向，「還約欲念心生四句轉觀，觀未念心滅不可得」，則是就欲念心生也加以四句推檢，反觀未念心滅也是不可得的。此處舉「欲念心生」（欲念）為例，實質上也蘊含了「念、念已」，因為其道理是相通的。此處四句推檢與四運心的闡釋很具思辯性，頗為複雜，而其宗旨則十分明瞭，此宗旨也就是《覺意三昧》〈入觀門第五〉在前述闡釋的文後所說的「行者如是觀未念欲念時，若不得二邊，則不取二邊……正觀之心猶如虛空湛然清淨，因是中道正慧，朗然開發，雙照二諦。心心寂滅，自然流入大涅槃海。若觀未念欲念，如是餘念念已及一切心法類亦可知」，也就是經過了四句推檢的思辯之後，理解了未念和欲念的實際皆是不可得的中道實相，從而在欲念（乃至於念、念已）的時候，行者觀照念的開展皆是不可得的心體所展開，「湛然清淨」，而其未念的識體與則是與中道正慧念念相應，「心心寂滅」，如此前者的假諦與後者的空諦，皆「自然流入大涅槃海」。⁴⁶

《覺意三昧》四句推檢一念，四運心不可得，其推檢過程頗為複雜，因此或許讀者難明其旨要，《摩訶止觀》〈卷第二上〉則解釋其旨要，頗為明朗。細讀《摩訶止觀》〈卷第二上〉所說的「初名四運者。夫心識無形不可見，約四相分別，謂未念、欲念、念、念已……若能了達此四者，則入一相無相……問：未念未起，已念已謝。此二皆無心，無心則無相。云何可觀。答：未念雖未起，非畢竟無。如人未作作，後便作作，不可以未作作故，便言無人。若定無人，後誰作作……若離三世，則無別心，當觀何等心。……行者既知心有四相，隨心所起善惡諸念，以無住著智，反照觀察也」⁴⁷，可以知道，智者大師是以「未念」是識體，「欲念、念、念已」則是心念的三世之相，也就是說「欲念」是未來，「念」是現在，「念已」是過去。所以，四運心相，了不可得，就是要在過去、現在、未來的念的相續流之中，去反照當中的識體，

⁴⁶ 智顗，《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》，大正藏第四十六卷，頁 624b。

⁴⁷ 大正藏，第四十六卷，頁 15b-c。

直了無生；也就是在「念已」、「念」、「欲念」的相續流之中，去諦觀「未念」的識體之中道實相。當吾人體證道此一中道實相之後，也就了知「念已」的過去心是假諦，而「欲念」的未來心是空諦，「念」的現在心是中諦，「未念」的識體本具如來藏的三德秘密藏，三諦圓融，一真一切真。《摩訶止觀》〈卷第二上〉此處所說，也是也所本的，此如《法華經》的前經《無量義經》的「觀即時生、住、異、滅」，也就是諦觀一念心的生、住、異、滅之「其一法者，即無相也」，《無量義經》云：「諦觀一切諸法，念念不住，新新生滅。復觀即時生住異滅，如是觀已，而入眾生諸根性欲，性欲無量故，說法無量。說法無量，義亦無量。無量義者，從一法生。其一法者，即無相也。如是無相，無相不相。不相無相，名為實相」。⁴⁸《無量義經》這裡所說的「觀即時生、住、異、滅」乃是「其一法者，即無相也」，可以說是「四如是」，也就是說，念念性欲之生、住、異、滅皆「法爾如是」，都是在顯了諸法實相。天台智者大師後來對於《法華經》的「十如是」加以著名的「三轉讀」（例如：「如是相」是「假」，「是相如」是「空」，「相如是」是「中」），藉此闡明三諦圓融的教理，由此看來，從「四如是」到「十如是」的內在的理路是一貫的。「四如是」和「覺意三昧」是一致的，也就是說，「觀即時生、住、異、滅」乃是「其一法者，即無相也」所講的和智者大師的覺意三昧之「未念、欲念、念、念已……若能了達此四者，則入一相無相」，是一致的。從「四如是」進而再闡明「十如是」的「三轉讀」，從而「十如是」的「三轉讀」和「覺意三昧」也是一致的。

第四節 覺意三昧與《摩訶止觀》破法遍之關係

《摩訶止觀》是三種止觀之中的圓頓止觀，是智者大師晚年的成熟之作。鹽入良道認為：《摩訶止觀》的十乘觀法與一心三觀是依據慧思的《隨自意三昧》和智者大師早期的《覺意三昧》，再加以展開的晚年思想。⁴⁹那麼，《覺意三昧》的覺意三昧和《摩訶止觀》除了上文所說的六種七覺與六即的關係，以及二者都運用了四運心的解釋之外，

⁴⁸ 《無量義經》〈德行品第一〉，大正藏第九卷，頁 385c。

⁴⁹ 鹽入良道〈慧思・智顗生來五隨自意三昧生二申〉，《印佛研》36-2，1988，頁 248。

還有何思想的關聯呢？我們在此作一探討。

《摩訶止觀》卷五下闡明「破法遍」，這是《摩訶止觀》的重要組成部分⁵⁰，為何需要「破法遍」。大約有下列兩種理由：1.「破法遍」是圓頓止觀的教理解說之的詳細展開。「十乘觀法」包含了（1）觀不思議境、（2）起慈悲心、（3）巧安止觀、（4）破法遍、（5）識通塞、（6）修道品、（7）對治助開、（8）知次位、（9）能安忍、（10）無法愛等十法⁵¹。「破法遍」雖然列為是「十乘觀法」的第二項，「破法遍」其實是圓頓止觀的教理解說之的詳細展開，相對於此，「四種三昧」、「圓頓三觀」則是其具體修持方法。「正修止觀」所說的「十境」，⁵²和「十乘觀法」的「破法遍」之外的其他部分，則是圓頓止觀的實修法門。2.「破法遍」是為一般無法頓入「一念心觀不思議境」的修行者而設。一般眾生的根機並非圓頓之機，不能在一念心之中頓觀頓顯諸法實相，所以必須透過「破法遍」的教理分析，層層辯破，才能解悟諸法皆空，了不可得，畢竟無生。也就是說屬於一般根機，需要先以破法遍的論辯，也就是《摩訶止觀》卷五下一開始闡明的四句不可說說無生義，以及隨後展開的從豎、橫、豎橫不二而論「破法遍」，才能得入無生門，進而圓修圓證畢竟無生。

所以，「破法遍」包含了下面兩個部分：首先，就其主旨而言，「破法遍」的主旨在於遍破一切諸法之執，首先是遍破一切心所對的諸生滅法之執，其次是藏教、通教、別教的能修的心與所修之法，在圓教的觀點之中，也是各有其執，必須加以破除。關於此一「破法遍」的主旨，《摩訶止觀》是以四句不可說說畢竟無生來加以解說，也就是說，由「不生生」、「生不生」、「不生不生」、「生生」四句不可說來詮釋畢竟無生，「四句說無生門，攝自行因果化他能所等法皆遍」，遍破一切諸法的執著，從而「破法遍」包含了藏通別圓四教的「自行因果化他能所」，也就是修行行動有「能」和「所」兩個側面，修行有「自行」和「化他」的兩個方式，以及修行所依之「因」，和所得的「果」，對

⁵⁰ 大正藏，第 46 冊，頁 59-86，「破法遍」佔《摩訶止觀》約八分之一的篇幅。

⁵¹ 《摩訶止觀》，大正藏第四十六冊，頁 52b。

⁵² 天台圓頓止觀的修習應依次觀想十種境，那就是：1.陰界入境、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。參見《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊，頁 49a。

於這些課題，都從藏通別圓之層層昇進的「破法遍」來加以解說。對於這一部份的解說，筆者於另文之中，再加以解釋。

其次，就其內容的展開而言，「破法遍」遍破一切諸心之執，《摩訶止觀》卷五下在解釋「四句不可說說無生義」之後，依照《摩訶止觀》，「破法遍」的內容又分爲三，也就是從豎、橫、豎橫不二而論「破法遍」。「豎」是就「無生門」而言，「橫」是就「歷諸法門」而言，豎橫不二是就「非橫非豎」而言。⁵³此中，列爲首要的是「無生門破法遍」，「無生門破法遍」又分爲「從假入空破法遍」、「從空入假破法遍」，和「兩觀爲方便得入中道第一義諦破法遍」⁵⁴，所以，「無生門破法遍」是相當於圓融三觀之中的空觀。最上乘利根可以一聞便契入「一念心觀不思議境」的圓頓止觀，智者大師對於一般的根器，則提供了「破法遍」。從豎、橫、豎橫不二而論「破法遍」，先是「豎」的「無生門破法遍」是引導入於圓融三觀之中的空觀，其次是「橫、豎橫不二而論」，對於圓融三觀之中的假觀與中觀，也加以開展。

如何「從假入空破法遍」呢？又分爲「從見假入空」、「從思假入空」和「四門料簡」三者⁵⁵。「從假入空破法遍」在破法遍的整個體系的位置，示之如下：

- 破法遍 1. 無生門破法遍 (豎)
- (1) 從假入空破法遍: a. 從見假入空、b. 從思假入空，和 c. 四門料簡
 - (2) 從空入假破法遍: a. 入假意，b. 明入假因緣，c. 明入假觀，d. 明入假位
 - (3) 兩觀爲方便得入中道第一義諦破法遍 (明中道止觀破法遍): a. 生不生止觀破法遍，一往似自行，b. 不生生止觀破法遍，一往似化他，c. 不生不生止觀破法遍，一

⁵³ 《摩訶止觀》卷五下：「破法遍者爲三，一、無生門從始至終，盡其源底豎破法遍。二、歷諸法門當從始至終，盡其源底橫破法遍。三、橫豎不二從始至終，盡其源底非橫非豎破法遍。……無生門破法遍者，又爲三：一、從假入空觀破法遍，二、從空入假破法遍，三、兩觀爲方便得入中道第一義破法遍。如此三觀實在一心，法妙難解寄三以顯一耳。」，參見大正藏，第四十六卷，頁 62a。

⁵⁴ 大正藏，第 46 冊，頁 62a。

⁵⁵ 大正藏第 46 冊，「從假入空」見頁 62b-70，「從思假入空」頁 70-73，和「四門料簡」見頁 73-75。

往似雙非自他，又雙照自他

2. 歷諸法門破法遍 (橫)
3. 橫豎不二非豎非橫破法遍 (橫豎不二)

「無生門破法遍」在破法遍的整個體系之中，佔據了絕大部分的篇幅，「無生門破法遍」在大正藏第四十六卷是第 62-83 頁，「歷諸法門破法遍」是第 83-84 頁，「破法遍破法遍」是第 84-86 頁。可見得作為圓融三觀中的「空觀」(「從假入空觀」)的「無生門破法遍」在破法遍的整個體系之中的重要性。又，「無生門破法遍」包含了「從假入空破法遍」、「從空入假破法遍」和「兩觀為方便得入道第一義諦破法遍」，所以作為圓融三觀中的「空觀」(「從假入空觀」)的「無生門破法遍」，即一即三，也融通了假觀與中觀。

就《摩訶止觀》的「破法遍」和「覺意三昧」的四運心不可得的相通處而加以考察，「破法遍」的「從見假入空」檢視一念心之根、塵、識，求心不可得，體會不生不滅之實相。主要援引龍樹之四句「自生、他生、共生、無因生」做為推檢一念心是無所得空，畢竟清淨。如《摩訶止觀》說：

四句求心生滅不可得，亦不得心不生不滅，即畢竟空。三界無別法，唯是一心作，今求心不可得，即一切空。觀心無心，觀空無空，即無所得空。⁵⁶

這是「從假入空破法遍」的「從見假入空」，遍破諸心之見執的所謂破法遍。「從假入空破法遍」之後，進而再從空出假，進而破二邊得入中道，完成「無生門破法遍」。「無生門破法遍」是相當於圓融三觀的空觀，也就是在畢竟無生之中，契入中道佛性。這也就是與《覺意三昧》的「入法門七覺」所說之「如是不依心及諸法一切三摩提，若真若俗，即是具足二空之觀，得入中道，雙照二諦隨心所念」的觀照真俗二諦，而得入中道佛性之涵義，是一致的。

又，《覺意三昧》的「入觀門第五」，也就是覺意三昧七覺意的觀修法門，推求四運心相不可得，觀「未念、欲念、念、念已」之一念之四相，也就是就一念心的過去心、未來心與現在心以及未念的心體，

⁵⁶ 智顗，《摩訶止觀》卷五下，大正藏第四十六卷，頁 64b。

反照念念本無生，此中所進行非滅非不滅，亦滅亦不滅，非生非不生，亦生亦不生的「四句推檢」，也相通於《摩訶止觀》的破法遍之種種推檢，辯破對一切諸法的執著，而契入心源本無生。⁵⁷《覺意三昧》的「入觀門第五」和《摩訶止觀》的破法遍，最後都導入於體會一念心即空即假即中，一心三觀，三法圓融。

以上的簡單考察，《摩訶止觀》的破法遍，也就是《覺意三昧》中的六種七覺之中的第五「入法門七覺」和〈入觀門第五〉的四運心與四句推檢再加以開展的闡述，也是《摩訶止觀》「非行非坐三昧」所談的觀行。依此可說，覺意三昧與破法遍所說的四句不可說之關係是密切的，也可以說：破法遍所說的「四句不可說」是覺意三昧的教理，覺意三昧是破法遍所說的四句不可說的觀行開展。

第五節 覺意三昧與四句無生門

《涅槃經》從四句說無生，也就是《涅槃經》從「不生生」、「生不生」、「不生不生」、「生生」來解說畢竟無生，智者大師的《摩訶止觀》卷五在「破法遍」之中加以展開，「四句不可說」說「無生義」是「破法遍」的重要內容，也是智者大師的解脫詮釋學（*emancipatory hermeneutics*）的重要組成部分，筆者於另文將加以闡明。現在，本文對比「四句不可說說無生義」與智者大師的《覺意三昧》一書所說的覺意三昧之諦觀四種心相「未念、欲念、念、念已」之心性本空；可以發現二者的一致之處，都在層層昇進，探討畢竟無生。智者大師多次將「四句不可說」搭配於化法四教，前述的《摩訶止觀》卷五下對於「破法遍」的解釋也是此中一例，在《摩訶止觀》卷五下的一開始，也就是相當於「破法遍」的導論的部分，是引用《涅槃經》從四句說無生而解說此中說包含的「解脫詮釋學」。而《摩訶止觀》卷六下對於「無生門破法遍」的「明中道止觀破法遍」的解釋之中，進一步開展了對於「不生生」、「生不生」、「不生不生」、「生生」的另一種解釋，也就是以「生不生」、「不生生」、「不生不生」為「中道止觀破法遍」的不同側面，或說是其逐步深入的過程，也就是「自行」、「化他」、「雙非自他」、「雙照自他」的不同側面，而「生生」則是教化所展開的場

⁵⁷ 智顗，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六卷，頁 623-624。

所。《摩訶止觀》卷六下說：

第三明中道止觀破法遍者。前生不生止觀破法遍，一往似自行。次不生生止觀破法遍，一往似化他。今不生不生止觀破法遍，一往似雙非自他又雙照自他。生不生即不生生。亦即不生不生。⁵⁸

這裡講的是「中道止觀破法遍」。此中的「生不生止觀破法遍」是「自行」，煩惱的「生」無自性故空，本自「不生」，所以這裡的「生不生」是就般若智慧的空觀而言。又，「不生生止觀破法遍」是「化他」，從「不生」的般若智慧「生」起種種度化眾生的方便，所以這裡的「不生生」是就般若智慧的假觀而言。最後，「不生不生止觀破法遍」是「雙非自他又雙照自他」，也就是包含了「雙非自他（從中道佛性來對於自行和化他加以雙重否定）」和「雙照自他」（從中道佛性來對自行和化他再度加以觀照）。

所以，「四句不可說」就成為天台中道止觀破法遍的展開的四個由淺到深的層次，底下就四句無生門的句義教理來考察《覺意三昧》之六種七覺。

1. 就「生不生」而言

智顗的《覺意三昧》之六種七覺的第一「因聞七覺者」說：

若遇諸佛菩薩及善知識說一切諸法本來空寂，是人因聞已即大驚悟，因是了達心及諸法一切三摩提，畢竟清淨空無所有得七覺意。⁵⁹

又，《覺意三昧》之六種七覺的第二「修行七覺者」說：

若行人，雖知心及諸法一切三摩提，空無生滅，而倒想猶起，隨所起念，常以七覺，調適修心，反照觀察，以觀行調適，故即便豁然覺了，心及一切諸法三摩提從本以來不生不滅如

⁵⁸ 智顗，《摩訶止觀》卷六下，大正藏第四十六卷，頁 80b。

⁵⁹ 智顗《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六卷，頁 622a

大涅槃，是則名為修行七覺也。⁶⁰

從以上二段引文對照而觀，這裡的「因聞七覺」，是說明行者初聞空門，即便能了達一切諸心生滅，會通一切正定三昧，而煩惱不生，畢竟清淨。而第二「修行七覺」，以觀行調適修心，這即是以般若觀照之意。

四句不可說之中的「生不生」是體會到煩惱的「生」之本來寂滅「不生」。可知《覺意三昧》之六種七覺的第一「因聞七覺者」和第二「修行七覺者」這二者七覺，便相通於斷惑證真的四句不可說之中的「生不生」之初聞即伏住煩惱，以析空觀而悟理。

又，第一「因聞七覺者」可以對應於六即中之「名字即」，第二「修行七覺者」可以對應於六即中之觀行位（觀行即佛），此處是說明諸心煩惱已止住，而依空為觀行，所以是「生不生」。

2. 就「不生生」而言

《覺意三昧》之六種七覺的第三「會理七覺」：

若人藉此信法二行因緣，悟心及諸法一切三摩提，理同一真如，而知真如，亦非真如，若覺悟真理者，則於真如之理具七覺意，是以不住真如實際作證，是則名為會理七覺。⁶¹

此《覺意三昧》之六種七覺的第三「會理七覺」，是悟諸法及真如同一法性，不生不滅，即不住生死及涅槃，證一切實相。此等同四句不可說之中的「不生生」之自行寂滅，生起主觀的智，運用客觀的斷德，同一實際。就「不生生」句義而言，「不生生」乃是於一念起中即伏住煩惱，無明不生，而般若已生，與般若相應，生起救度眾生的方便。

此中，菩薩已了生死，並且能於眾生中自在化物有情，所修因果漸漸圓成。而《覺意三昧》之六種七覺的第四「起方便七覺」說：

⁶⁰ 智顗《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六卷，頁 622a。

⁶¹ 智顗《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六卷，頁 622a。

若行人得理證，憐愍眾生興心萬行，隨有所行悉知寂滅，雖知無住無行而以七覺善巧修一切自利利他三摩提行，如空中種樹，是則名為起方便七覺。

六種七覺的第三「會理七覺」是初悟心及諸法一切三摩提，理同一真如；在此初悟之後的進一步深化，則有六種七覺的第四「起方便七覺」，說明已悟得實相，心無所住而憐愍眾生興心萬行。「會理七覺」和「起方便七覺」這兩種七覺是六即佛之中的「相似即佛」，能無所住而生其心，於三昧中自在度眾，自利利他，大作空中之佛事。這即是四句不可說之中的「不生生」之「自行因果」已成就，所謂的「因果已圓」，並漸漸開展「化他能所」之能力。

3. 就「不生不生」而言

《覺意三昧》之六種七覺的第五「入法門七覺」說：

菩薩若能是不依諸心及諸法摩提，若真若俗，即具足二空之觀，得入中道，雙照二諦隨心所念，則自然出生一切十力種性諸三昧等……心無住著，是則菩薩七覺分分圓顯，故名入法門七覺。亦名開佛知見……心心寂滅，自然流入十住、十行、十迴向、十地及等覺清淨禪中。

菩薩具足我法二空之觀，得入中道佛性，雙照二諦，隨心所念，心心寂滅，菩薩七覺分圓顯，自然流入十住、十行、十迴向、十地、等覺清淨禪中。此中，「入法門七覺」在修持到七地以後，就進入不退轉的法雲地，抵達四句不可說之中的「不生不生」的境界，則是無量四諦。我法二空，境識俱泯於法界，心心寂滅，無量法界自然出生一切十力種性諸三昧。「入法門七覺」可以對應於六即之中的「分真即」。

4. 就「生生」而言

《覺意三昧》之六種七覺的第六「圓極七覺」說：

若菩薩能住金剛三昧清淨禪中，朗然大悟得一念相應慧，寂然圓照一切了了分明，是名圓極七覺，亦名無上妙覺，亦名

無學七覺。⁶²

《覺意三昧》之六種七覺的「圓極七覺」可說是相當於無生門四句義之於「生生」，這是指不可思議的「生生」而言，而不是指思議的「生生」，也就是「不生不生」具現在一念心的「生生」之中。也就是「生生」場域的「自行因果」與「化他能所」皆能一時圓成，假若「不生不生」僅止於無量四諦之中道佛性境界，那麼就只是在法身大士所交流的華嚴法界，對眾生而言，仍有其限制，所以必須加以抉破。「圓極七覺」也就是天台佛教的圓頓止觀之一佛乘的無上大法的畢竟無生，也可以說是六即之中的「究竟即」。

由以上的闡明可見，四句無生門的四句義，所說明之畢竟無生的圓教教義；這與覺意三昧的七覺意，所闡明的眾生意欲的未生、欲生、生、生已是無相實相。二者在境界內涵所說是一致的，這透顯了覺意三昧是天台圓教的圓頓止觀之根本行法，也更說明圓頓止觀的發展與覺意三昧之關係。

結論

本文在第一節探討覺意三昧的演變過程。第二節探討覺意三昧的道次第，以及其對於晚期智者大師思想的六即的道次第思想之影響。第三節展開覺意三昧的修持法門「入觀門」。第四、五節探討智者大師的晚期止觀思想之中的覺意三昧，尤其是《摩訶止觀》的「破法遍」與覺意三昧的關係。

本文不僅闡明了智者大師天台止觀的覺意三昧的基本內容，也具有下列被其他學者所忽略的特殊研究角度，取得了若干研究成果：

1. 展開了覺意三昧在佛教思想史之中的形成過程。也就是說：經歷了 (1)《阿含經》的七覺意、(2)《大小品般若經》從般若的觀點提出「覺意三昧」一名詞、(3)《大智度論》從一念心和般若不可得的觀點闡明「覺意三昧」之三個階段。到了慧思大師提出「隨自意三昧」，覺意三昧變成天台宗的重要止觀法門。而智者大師在其早晚期的止觀

⁶² 智顗《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，大正藏第四十六卷，頁 622a。

著作之中將之闡釋為「非行非坐三昧」、「覺意三昧」，在實修法門和圓教教理，都充分加以開展（以上參見本文第一節）。

2. 佐藤哲英認為覺意三昧的六種七覺就是後來智者大師晚期所發展的六即。本文檢討了佐藤哲英的相關論述，重新排列了覺意三昧的六種七覺與智者大師晚期所發展的六即之對應次序（以上參見本文第二節）。

3. 本文展開《覺意三昧》的「入觀門」所說由眾生心的意念的未念、欲念、念、念已的四運心，運用「四句推檢」作觀，諦觀中道實相。本文不僅將四句推檢的過程加以闡明。也對於「四運心」的解說重新提出一個詮釋角度，也就是「欲念、念、念」的不可得是過去心、現在心和未來心的三心不可得，同時反照「未念」的識體不可得。另外，又從對比研究的觀點，將《摩訶止觀》的圓頓止觀之中的「覺意三昧」，與《無量義經》的性欲意念的「生住異滅」的「四如是」與《法華經》的「十如是」「三轉讀」，對比於《覺意三昧》的覺意三昧，來研究覺意三昧的入觀門的內涵（以上參見本文第三節）。

4. 新田雅章指出《覺意三昧》的「證相門」所說的「『空』、『不空』、『不住不空』實際上就是天台佛教的三諦三觀基本的依據」，這也是天台圓教的實相論最初的形式。本文從事於關於「破法遍」的解釋，「破法遍」從事於遍破諸法，體悟畢竟無生，所以其理則與覺意三昧是一致的。從此一新的觀點，也就是說「破法遍」和「覺意三昧」都是從事於一念心的種種推檢，在未念、欲念、念、念之中體會畢竟無生，從此出發而釐清覺意三昧與智者大師晚期思想的關係（以上參見本文第四節）。

5. 智者大師的《摩訶止觀》卷五在「破法遍」之中，闡明「不生生」、「生不生」、「不生不生」、「生生」之「四句不可說」，以體會畢竟無生，此中的「四句不可說」說「無生義」是「破法遍」的重要內容，本文就這個關聯性加以闡明。這也是學界目前未見的詮釋角度（以上參見本文第四、五節）。

6. 本文將覺意三昧的六種七覺搭配於「不生生」、「生不生」、「不生不生」、「生生」之「四句不可說」，也呼應於先前所說的六種七覺與六即的關聯性，從而使得覺意三昧的六種七覺與天台止觀的道次第以及圓教教理，有了更進一步的連接（以上參見本文第五節）。

Bodhy-samādhi and Four Sentence about No-arising

Lai Shen-chon

Ph.D. of Munich University , LMU

Assistant Prof. , Department of Chinese Literature , National Taipei University

Summary

T'ien-t'ai Zhiyi (538-597 智顗) in his early monograph *Bodhy-samādhi* (《覺意三昧》) and late period book *Mohe-zhiguan* have exposited the thought of bodhy-samādhi. In his exposition, bodhy-samādhi is not only a synthesis of the meditation method of Mahayana and Hinayana Buddhism, but also the most important meditation in T'ien-t'ai Buddhism. In this article, I exposit the course of the development of *bodhy-samādhi* in the history of Buddhism, and tackle the topic of the relationship of six “Chi” (Identity) and the six kind of seven *Bodhy-samādh*.

After the exposition of the method of bodhy-samādhi in T'ien-t'ai Zhiyi's different books, I tackle the theory of bodhy-samādhi from the perspective of “destruction of the attachment to all beings” in *Mohe-zhiguan*, in order to explain the relationship between bodhy-samādhi and T'ien-t'ai Chi-I's late teaching about perfect teaching.