

天台宗一心三觀法門之創立者探究*

林志欽**

〔摘要〕

一心三觀是天台宗圓教的核心修法，亦是最高、最具代表性，且最為殊勝的法門。對於一心三觀法門的創立，傳統以來，以至於現代學者，皆接受《佛祖統紀》所說，其是由慧文自《大智度論》悟得一心三智所開創，並將之傳予慧思，再傳至智顛的說法。然而《佛祖統紀》所依據的三書之中，二書未說到此，現已不存的《天台宗元錄》中或許有此說法，但是其距離慧文已有五百多年了。在此情況之下，此說法的可信度是一件值得商榷之事。

本文之目的在細緻考察天台宗祖師，自龍樹、慧文、慧思到智顛，以及最早見到一心三觀說的傅翕之生平傳記與著作思想，以確定天台宗的一心三觀法門是由何人所開創，各祖師與三觀及一心三觀之關係又是如何，以澄清此一天台宗修行法門發展之重要歷史事實。亦有助於對天台宗相關僧傳宗史的記載與傳衍有更精確的了解與掌握。

經筆者研究發現，龍樹未曾言三觀法。傅翕著作雖提到一心三觀，但並非其自行化他的入道法門，亦與天台宗一心三觀之建立無直接關係。慧文從龍樹著作悟得一心三智的可能性並不高。從慧思、智顛、灌頂，一直到唐代的湛然，均未見其說，直到四百年後的宋代才看到此說法。從宋代至今傳述一千多年，慧文創

*本文初稿〈天台宗一心三觀法門之開創〉發表於台灣宗教學會、玄奘大學宗教學系共同主辦，2010台灣宗教學會「傳統宗教與新興宗教」學術研討會，2010年6月26日。其後進行修改與大幅度之補充，屬於國科會專題研究計畫（NSC 100-2410-H-156 -012）成果之一部份，感謝國科會之經費補助。更感謝兩位匿名審查委員的肯定：「全文能在不疑處起疑，論述井井有條，所獲結論中肯有力，能補佛教思想史上之不足。」並提出寶貴建議，使本文修改的更完善。

**真理大學宗教文化與組織管理學系副教授

立一心三觀，將之傳予慧思，慧思再傳智顛的傳統說法，是大有疑問的。

慧思確實明白三觀，但並不是他的主要法門。三觀與一心三觀尚有一段距離，並無慧思開創一心三觀法門的直接證據。或許慧思明白一心三觀之旨，但並不是他修行悟道與度眾的法門，最多亦只是其所達到的境界。我們可以說慧思的三觀思想奠定了天台三觀說的基礎，而真正創立天台宗一心三觀法門的，則是智顛逐步發展，並至晚年才定案。

關鍵詞：一心三觀、傅翕、慧文、慧思、智顛

一、前言

一心三觀法門是天台宗圓教的核心修法，亦是最高、最具代表性，且最為絕妙殊勝的修行法門。一直以來，談到一心三觀的開創皆以為是由北齊（550-577）時代著名禪師慧文由《大智度論》悟得「一心三智」所開啓的。學者一般亦依據論到天台宗傳承最常引用到的〔南宋〕志磐《佛祖統紀》（1271）¹作此說而無疑。《佛祖統紀》卷六之〈二祖北齊尊者慧文〉傳有言：

師夙稟圓乘，天真獨悟。因閱《大智度論》（第三十卷）引《大品》云……師依此文以修心觀。論中三智實在一心中得。且果既一心而得，因豈前後而獲？故此觀成時，證一心三智。雙亡雙照，即入初住無生忍位。……師以心觀口授南岳（按：慧思）。岳盛弘南方。²

然而，《佛祖統紀》於本傳記之末註言：「雜見《止觀輔行》、《宗元錄》、《九祖略傳》」³亦即其關於慧文之傳記是依據《止觀輔行》、《宗元錄》與《九祖略傳》三書之說而來。《止觀輔行》全名《止觀輔行傳弘決》，是唐代湛然（711-782）之作。《宗元錄》全名《天台宗元錄》，是宋徽宗政和二年（1112）吳興穎所撰。⁴所述為北齊至宋代天台宗的傳承，期以維繫天台宗之道統，或許即是第一部的天台宗史。⁵可

¹ 《佛祖統紀》自序：「宋咸淳五年歲在己巳八月上日，四明福泉沙門志磐寓東湖月波山謹序。」（《大正藏》，冊49，頁129下）當年即是西元1271年。

² 《佛祖統紀》，《大正藏》，冊49，頁178中-下。

³ 同前註，頁178下。

⁴ 《佛祖統紀》：「法師元穎，吳興人，政和二年於郡城開元建智者院，日居慈雲閣，秉筆著書。自正像統紀，終教藏目錄，凡百卷，名《天台宗元錄》。序次古今諸師行事，為山家之盛典云。」（同前註，頁246下）

⁵ 《佛祖統紀》：「徽宗政和間，吳興穎師始撰《宗元錄》，述天台一宗授受之事。自北齊至本朝元祐，為之圖以繫道統，於是教門宗祖始粲然有所考矣。」（同前註，頁130下）。至南宋寧宗慶元（1195-1201）年間，吳克己（號鏡菴）（1140-1214）依《宗元錄》而增廣之，名曰《釋門正統》。但此書未及行世而吳氏終。南宋寧宗嘉定（1208-1224）年間，復有景遷法師（號鏡菴）依吳興穎《宗元錄》及吳克己《釋門正統》重新編纂，增立新傳六十餘人，名為《宗源錄》。南宋理宗嘉熙（1237-1241）年初，再有宗鑑法師取《釋門正統》，仿紀傳體史書編為今之體例（本紀、世家、列傳、載記、諸志），仍舊名《釋

惜此書今已不傳。

另《九祖略傳》可能即是〔南宋〕士衡所編之《天台九祖傳》(1208)。⁶在志磐所根據的三書中，《止觀輔行》只言「慧文已(以)來既依《大論》(按：《大智度論》)」；⁷《天台九祖傳》亦只引用《摩訶止觀》「用心一依《釋論》(按：《大智度論》)」⁸以及湛然弟子翰林學士梁肅(753-793)之言：

大雄(按：指佛陀)示滅，學路派別。世既下衰，教亦陵遲。故龍樹大士病之，遂用權略制諸外道，乃括十二部經發明宗極。微言東流，我北齊禪師(按：慧文)得之，由文字中入不二法門。以授南嶽(按：慧思)。⁹

均未說慧文由《大智度論》悟「一心三智」。此說可能出自《宗元錄》，但該書成書於西元1112年，已是距離慧文五百多年之後了。在此情況之下，此傳統的說法是否可信，是一件頗值得商榷之事。

本文之目的即在於從天台宗自言之初祖龍樹(Nāgārjuna, 150-250)、最早見到三觀說的傅翕(497-569)，以至於傳說是最初悟得一心三智的慧文(北齊550-577時著名禪師)，到已有三觀思想的慧思(515-577)，和明確提出一心三觀的智顛(538-597)，詳細地考察天台宗的一心三觀法門究竟是何時及由何人所開創，以澄清此一天台宗修行法門發展之重要歷史事實。

二、龍樹與天台傳承

天台宗自智者大師智顛弟子灌頂(561-632)起，即有以印度龍樹為開祖之說。灌頂於筆錄智顛所說之《摩訶止觀》的序文中說到智顛的師承，溯及慧思、慧文，

門正統》。而《佛祖統紀》即是志磐以《宗源錄》與《釋門正統》為基礎，互相參對刪補，並參考祖琇之《隆興佛教編年通論》(1164)、德修之《釋氏通紀》(今不存)與大藏經典、諸家傳錄等，編寫而成者。同前註，頁130下-131上、132中。

⁶ 《天台九祖傳》之士衡自序：「時嘉定改元臘月望日，寓竺峯凝翠軒序。」(《大正藏》，冊51，頁97上)當年即是西元1208年。

⁷ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，冊46，頁149中。

⁸ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊46，頁1中。

⁹ 《天台九祖傳》，《大正藏》，冊51，頁98中-下。

慧文之用心法門則完全依據龍樹的《大智度論》(西元 405 年鳩摩羅什譯),接著引述智者大師於《觀心論》說:「稽首龍樹師!」¹⁰證明龍樹是天台宗的「高祖師」。¹¹灌頂又依《付法藏因緣傳》(西元 472 年吉迦夜與曇曜譯)所言龍樹為釋迦牟尼佛付法傳承之第十三師,以此將天台宗之傳承回溯接續至教祖釋迦牟尼佛。此傳承之說法為後世所一致信受,如唐代湛然(711-782)、北宋贊寧(919-1002)、遵式(964-1032)、南宋宗曉(1151-1214)、士衡、宗鑑、志磐與元代懷則等,皆傳敘無疑。¹²

¹⁰ 《觀心論》,《大正藏》,冊 46,頁 585 下。

¹¹ 《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,頁 1 中)

¹² (1) [唐]湛然(711-782)《摩訶止觀輔行搜要記》:「今亦以龍樹而為始祖。」(《卍續藏》,冊 55,頁 745 上)

(2) [宋]贊寧(919-1002)《宋高僧傳》(996):「昔佛滅度後,十有三世至龍樹,始用文字廣第一義諦。嗣其學者號法性宗。元魏高齊間,有釋慧文,默而識之,授南嶽思(按:慧思)大師,由是有三觀之學。」(《大正藏》,冊 50,頁 739 中)

(3) [宋]遵式(964-1032)《天竺別集》:「元魏高齊間,有慧文禪師,因探大藏,得龍樹《智論》一心三智之文,於是依論立觀,口授南嶽慧思禪師。思(按:慧思)授天台智者(按:即智顛)。」(《卍續藏》,冊 57,頁 24 中-下)

(4) [南宋]宗曉(1151-1214)編《四明尊者教行錄》:「謂一切智、道種智、一切種智,此一心三智本出《摩訶般若經》,《大論》解釋見第三十卷。昔『北齊』(按:即慧文)依此以修心觀,口授南嶽(按:即慧思);南嶽傳天台(按:即智顛)。天台之後,凡十三傳而至四明(按:即知禮)。蓋一家傳宗法要唯此矣。」(《大正藏》,冊 46,頁 920 下)

(5) [南宋]士衡《天台九祖傳》(1208):「高祖龍樹菩薩、二祖北齊尊者、三祖南嶽尊者、四祖天台教主智者大師、五祖章安尊者、六祖法華尊者、七祖天宮尊者、八祖左谿尊者、九祖荊溪尊者。」(《大正藏》,冊 51,頁 97 上-中)

(6) [南宋]宗鑑《釋門正統》(約 1237 年後):「慈雲(按:即遵式)祖錄云:今天台所承,自第十三龍樹為高祖『由者』(按:應做『者,由』)龍樹造《無畏部》,出《中觀論》。高齊間,慧文禪師依中觀得道,口授南嶽思大師,是故師得山家高祖。」(《卍續藏》,冊 75,頁 262 上)

(7) [南宋]志磐《佛祖統紀》(1271):「北齊(按:即慧文)悟一心三智之旨以授南岳。南岳修之以授智者。智者始以五時八教開張一化,而歸宗於《法華》本迹之妙。既發其解,必立之行,於是說己心中所行,以示一心三智之證,載之文字,用以印心,以教後世。自北齊上法龍猛(按:龍猛即龍樹),下逮法智,為十七世,作歷代傳

但是以教理思想而論，慧文、慧思與智顛固然皆由龍樹的論著，尤其是《大智度論》獲益甚多，多所依據，因此說「文師用心一依《釋論》」，¹³智顛亦禮敬龍樹為師，但是天台宗的種種重要核心法義，如化儀四教（頓、漸、不定、秘密）、化法四教（藏、通、別、圓）、三諦（空、假、中）、三種止觀（圓頓、漸次、不定）、三觀（空、假、中）、一心三觀、十乘觀法等，均不是龍樹本有的思想，也不能說是直接由龍樹著作學得。以「三諦」而言，雖然智顛引用《中論》之著名偈頌：「眾因緣生法，我說即是無（空）；亦為是假名，亦是中道義。」¹⁴來詮說三諦，¹⁵但龍樹之宗義確實是唯說二諦的。¹⁶《中論》此三是偈依照梵文原典及佛護注之藏譯本解析，全偈的意思是：「凡是因緣而生（緣起）的法，我們就稱之為空性；由於空性是假名的緣故，所以〔空性〕就是中道」。¹⁷因此龍樹是說「空」就是「假名」，就是「中道」，亦即是勝義諦而與世俗諦相對為二種諦，並非將「空」、「假名」、「中道」並列為三種諦，共同形容緣生法。¹⁸特別將「中道諦」獨立出，尤其是將之作為超越於空、假二諦之上的，是天台宗的殊義。智顛自述其三諦之名義是依據《菩薩瓔珞本業經》（簡稱《瓔珞經》）與《仁王般若波羅蜜經》兩經，

教表。」（《大正藏》，冊 49，頁 247 上-中）

(8) [元]懷則《天台傳佛心印記》：「洎漢明夜夢佛法流東，至北齊之間，有慧文師，因探《釋論》（按：即《大智度論》）悟一心三智，橫宗龍樹，推而上之，即二十四祖中第十三師。文師則聞而知之，以此授之『南嶽』（按：即慧思）。南嶽克證法華三昧，獲六根清淨，傳之於『天台』（按：即智顛）。」（《大正藏》，冊 46，頁 935 中）

¹³ 《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，頁 1 中）

¹⁴ 《大正藏》，冊 30，頁 33 中。

¹⁵ 《四教義》：「《中論》偈云：『因緣所生法，我說即是空』，此即證真諦；『亦名為假名』，即證俗諦也；『亦是中道義』，即證中道第一義也。此偈即是申摩訶衍，證三諦之理。」（《大正藏》，冊 46，頁 728 上）。

¹⁶ 《中論》：「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。」（《大正藏》，冊 30，頁 32 下）。

¹⁷ 參見吳汝鈞：〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》第 7 期（1984 年 9 月），頁 102。及釋如戒：〈吉藏三諦說初探——以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十八偈解釋為主〉，《中華佛學研究》第 5 期（2001 年 3 月），頁 295-296、108。

¹⁸ 詳見林志欽：〈試論印順法師對天台宗之評斷〉，真理大學《人文學報》第 2 期（2004 年 3 月），頁 76-79。

¹⁹並非《中論》，所舉《中論》之三是偈只是會通之而已。智顛將三諦豎為次第之證，分別與二乘、菩薩（界外得大力菩薩）、佛所證境界相對應，並會通《大智度論》之「一切智、道種智、一切種智」三智，與《瓔珞經》之三觀，再加上所立「見思惑、塵沙惑、無明惑」三惑，於諦理（三諦）、證智（三智）、觀行（三觀）、斷惑（三惑）均一一融貫相應，構成融通周備的教相體系，可以說是天台宗（尤其是智顛）的創見與貢獻。²⁰

此外，三觀之名智顛亦自言來自《瓔珞經》而非《中論》與《大智度論》。²¹慧文既無著作語錄傳世；現存慧思之著作亦皆未見一心三觀、一心三智之名。衡諸慧思與智顛所悟得最重要的法華三昧，亦是根據《妙法蓮華經》與《觀普賢菩薩行法經》。慧思立法華三昧有有相行、無相行兩種，有相行主要是持誦《法華經》；無相行之空觀雖同於，甚或是取自於《摩訶般若波羅蜜經》（簡稱《摩訶般若經》）與《大智度論》之般若空觀，但有如來藏思想與《法華經》和《觀普賢菩薩行法經》六根清淨，以及《法華經·安樂行品》之四安樂行之依據，不能說是主要依於龍樹《大智度論》而成立者。²²

因此，若就龍樹菩薩之成就與對佛教貢獻之大，以及慧思、智顛從《大智度論》之所得來說，尊奉龍樹為師固是理所當然的，但是既然「法門改轉」，龍樹就不宜是嚴格意義的天台宗祖師。如同灌頂紀錄整理《摩訶止觀》當時，就有人質疑：「《中論》遺蕩，《止觀》建立，云何得同？」²³也難怪日本學者安藤俊雄認為，灌頂或許是在智顛逝世後，因應當時地論宗與三論宗之興盛，為確保天台教學之權威，因此提出龍樹為祖師說，表示與三論、四論宗同屬龍樹之中觀派思想，以

¹⁹ 《妙法蓮華經玄義》：「明三諦者，眾經備有其義，而名出《瓔珞》、《仁王》。」（《大正藏》，冊 33，頁 704 下）《維摩經玄疏》：「三諦名義具出《瓔珞》、《仁王》兩經。」（《大正藏》，冊 38，頁 534 下）《四教義》（《大正藏》，冊 46，頁 727 下）所說相同。

²⁰ 請參見林志欽：〈天台別教說之價值及其形上意涵〉，《人文學報》第 3 期（2005 年 3 月），頁 72。

²¹ 《維摩經玄疏》：「三觀之名出《瓔珞經》云：『從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀，是二觀為方便道。因是二空觀，得入中道第一義諦觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海也。』」（《大正藏》，冊 38，頁 525 中）

²² 有關慧思立法華三昧之依據與內容，請參見林志欽：〈《法華經》之修行法門與天台宗法華三昧之開創〉，華梵大學東方人文思想研究所主辦，2012 第四屆東方人文思想國際學術研討會——天台思想與實踐，2012 年 6 月 16-17 日。

²³ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 1 中。

保持天台教學之權威。²⁴無論如何，三諦、三觀、一心三智、一心三觀均非龍樹本有思想，天台宗一心三觀法門之創立與龍樹實關係不大。

三、傅翕與一心三觀

善慧大士傅翕可以說是中國最早出現三觀說的。筆者曾作〈天台宗祖師傳承之研究—從初祖到五祖〉一文，論證「傅翕確實已能有一心三觀之功夫與境界。」亦不排除傅翕首傳天台宗一心三觀之可能，²⁵天台宗中興之祖湛然（711-782）亦說：「東陽大士（按：傅翕）位居等覺，尚以三觀、四運而為心要。」²⁶然而要確定傅翕是否以一心三觀為其倡導之法門，乃至成為天台宗一心三觀之起源，則須進一步考察傅翕之修行悟道歷程與弘化教說方能確定。

（一）傅翕之行持與弘化

關於傅翕的生平與著作，主要之文獻為〔唐〕樓穎所編之《善慧大士錄》八卷。傳至南宋時，因樓炤認為其文繁雜而用語俚俗不足以傳遠，或有因傳述而產生字句錯誤之可能，因此於紹興十三年（1143）刊定修正為四卷，即今之傳本。²⁷此書卷一即為傅翕之生平傳記，為最詳盡者。²⁸另有傅翕圓寂後，徐陵奉詔於陳太建五年（573）為傅翕所作之碑文，亦收入於《善慧大士錄》卷三之中。²⁹道宣（596-667）之《續高僧傳》卷25〈釋慧雲傳〉中則附有「傅弘」之傳記。所言傅弘即是傅翕。但內容除了描述傅翕生前與壽終後之異相外，主要僅述及其致梁武帝書，陳述上中下善，及應武帝邀入宮一事等而已，³⁰皆《善慧大士錄》所言及者。後有元稹於唐文宗開成二年（837）作〈還珠留書記〉，提及樓穎之錄與徐陵碑文。

²⁴ 參見安藤俊雄：《天台學——根本思想展開》（日本京都：平樂寺書店，1989年），頁8。

²⁵ 請參見林志欽：〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉，真理大學《人文學報》第4期（2006年3月），頁47-77。

²⁶ 《止觀義例》，《大正藏》，冊46，頁452下。《止觀輔行傳弘決》（《大正藏》，冊46，頁197中-下）亦有此說。

²⁷ 參見《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊69，頁129下。

²⁸ 同前註，頁104中-109下。

²⁹ 同前註，頁121中-123中。

³⁰ 參見《續高僧傳》，《大正藏》，冊50，頁650中。

所概述之傅翁生平則不出樓穎、徐陵二作。³¹本文即以《善慧大士錄》卷一傳記為主，徐陵之碑文為輔，說明傅翁之生平。³²

傅翁生於齊建武四年（497），生性端正敦和恬淡無欲，年少時並未受學。二十四歲遇異族僧人嵩頭陀告之：「我昔與汝於『毗婆尸佛』（按：為釋迦牟尼佛及其前六佛之「過去七佛」的第一尊佛）前發願度眾生，汝今兜率宮中受用悉在，何時當還？」傅翁聞言驚異，臨水觀看身影，見自身具「圓光寶盃（蓋）」，³³由之悟得自身原是彌勒菩薩。此後在松山下雙樹之地結菴修行，自號「雙林樹下當來解脫善慧大士」。³⁴

傅翁白日種植蔬果，為人幫傭，夜歸茅菴「敷演佛法，苦行七年」。未言有何師承，學習何法。後於靜坐時見到釋迦牟尼佛、金粟如來、³⁵定光如來³⁶三尊佛自

³¹ 參見《善慧大士錄》，卷3〈還珠留書記〉，《卍續藏》，冊69，頁123中-下。

³² 《善慧大士錄》卷四之後尚附有〈傅大士傳〉一文（《卍續藏》，冊69，頁130上-下），係「別行于世故姑附錄」。然此文應是其後〈鐫傅大士錄跋〉所言，伯映泰於元祿七年（1694）再校對刊行時所附。其內容則同於卷一之傅翁傳記而較略，且僅述至見梁武帝而止，續接傅翁〈心王銘〉、〈頌二首〉、〈四相偈〉等著作，因此價值不高。此外南宋時祖琇之《隆興佛教編年通論》（1164）（《卍續藏》，冊75，頁146上-147上）、宗鑑之《釋門正統》（《卍續藏》，冊75，頁350上-351上），與志磐之《佛祖統紀》（《大正藏》，冊49，頁244中-245上、350中-下）等，所述之傅翁傳記皆不出《善慧大士錄》之內容。

³³ 「盃」同「盞」字，但是於義不通，應是「蓋」字，即同「蓋」。

³⁴ 徐陵碑文述及傅翁自述因緣為彌勒菩薩分身世界濟度群生。並引《停水經》（今不存）言觀世音菩薩、彌勒菩薩均有五百身在此土示現，教化眾生。卻是並未提到嵩頭陀點化之事。參見《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊69，頁121中。

³⁵ 「金粟如來」是過去佛，傳說是維摩詰居士的前身。如智顛《維摩經玄疏》言：「正辨淨名（按：「淨名」即「維摩詰」居士）本迹者，舊云：本是金粟如來。」（《大正藏》，冊38，頁546下）吉藏（549-623）《維摩經義疏》亦言：「有人言：文殊師利本是龍種上尊佛；淨名即是金粟（粟）如來。相傳云：金粟（粟）如來出《思惟三昧經》。今未見本。」（《大正藏》，冊38，頁915上）又，吉藏《淨名玄論》亦言：「復有人釋云：淨名、文殊皆往古如來，現為菩薩。如《首楞嚴》云：文殊為龍種尊佛。《發迹經》云：淨名即金粟如來。」（《大正藏》，冊38，頁866中）

³⁶ 「定光如來」即過去時授記釋迦牟尼佛未來將成佛之燃燈佛。《大智度論》：「如燃燈佛生時，一切身邊如燈，故名『燃燈太子』，作佛亦名『燃燈』。（丹注云：舊名『定光佛』也。）」（《大正藏》，冊25，頁124中）

東方來，如日放光；亦常聽到空中發聲：「成道之日，當代釋迦坐道場。」其後常有眾人聚集其處，郡守以為妖妄，將之囚禁數十日未飲食仍平安無恙，乃放之。³⁷傅翕還家後更加精進，拜之為師者日益衆多，亦有仙人自天騰空而下，隨喜行道。

38

傅翕曾告訴弟子：「我得首楞嚴三昧。」又說：「我得無漏智。」弟子均言：「首楞嚴三昧唯住十地菩薩方能得之，故知大士是住十地菩薩，示迹同凡耳。」依《首楞嚴三昧經》所說：「首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩乃能得是首楞嚴三昧。」³⁹十地菩薩即是最高位菩薩，繼之即為成佛。⁴⁰後來傅翕亦曾對弟子說「我從兜率天下。」對叔父自稱「我是彌勒。」答梁武帝問其師事何人時說：「從無所從，師無所師，事無所事。」可以說傅翕於當世並無師承，既未曾受學世間學問，亦無佛法之師，唯於醒悟自身是彌勒菩薩後即自修自行。此在徐陵之傅翕碑文亦記載：「大士小學之年不遊鬻舍，大成之德自通墳典。安禪合掌，說偈論經，滴海未盡其書，懸河不窮其義。」⁴¹

傅翕此後為度化眾生，賣田宅、賣妻以設大會，祈求眾生消災集福，滅除罪垢，同證菩提。亦有顯異相度化叔祖之說。大通六年（532）傅翕為廣化眾生，宣揚正教，上書梁武帝，其中言：「大士今欲條上、中、下善，希能受持。其上善，以虛懷為本，不著為宗，無相為因，涅槃為果。其中善，以治身為本，治國為宗，天上人間，果報安樂。其下善，以護養眾生，勝殘去殺，普令百姓，俱稟六齋。」⁴²徐陵所作之碑文亦有同樣的記載。⁴³以此觀之，傅翕所倡導的是「空」無相無著

³⁷ 徐陵碑文亦記載太守以為傅翕詭詐，將之禁閉近二十日，傅翕均未飲食而安然無恙，因此遠近皈依者眾之事。參見《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 121 中-下。

³⁸ 關於傅翕感應諸佛與顯現異象之事，徐陵碑文亦記載傅翕自言有七佛示現，釋迦牟尼佛摩其頭頂，天神亦來行道等。外人所見則有：傅翕掌內發出異香、胸臆現金色、身長丈餘、兩眼常放光明等，與《善慧大士錄》卷一傳記所言相同。碑文另記有人曾見傅翕腳長二尺、指長五寸餘、眼有雙瞳，皆為金色等。同前註，頁 121 下。

³⁹ 《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》，冊 15，頁 631 上。

⁴⁰ 《佛說首楞嚴三昧經》言：首楞嚴三昧「能於念念示成佛道，隨本所化，令得解脫（九十六）。示現入胎初生（九十七）。出家成就佛道（九十八）。轉於法輪（九十九）。入大滅度而不永滅（一百）。」（同前註，頁 631 下）

⁴¹ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 122 下。

⁴² 同前註，頁 105 中-下。

之法。又曾答太子言：「當知所說，非長非短，非廣非狹，非有邊非無邊。如如正理，夫復何言。」答梁武帝說：「一切諸法不有不無」、「一切色像莫不歸空。百川不過於大海，萬法不出於真如」、「但息攀緣，不息本無。本無不生，今則不滅。不趣涅槃，不著世間，名大慈悲。乃無我所，亦無彼我。……云何能安？無過去有，無現在有，無未來有，三世清淨，饒益一切，共同解脫。又觀一乘入一切乘，觀一切乘還入一乘。又觀修行無量道品，普濟羣生而不取我，不縛不脫，盡於未來，乃名精進。」⁴⁴觀此等所說，為大乘「智不住生死，悲不入涅槃」之菩薩行，與一切法空，不生不滅，非有非無之般若智慧。

傅翕亦奏梁武帝啓建雙林寺，造佛殿，建九層塔，親寫經律千餘卷，⁴⁵所度之人多不可勝計。之後「立誓三年持上齋，每六月日（按：應是每月之六齋日）不飲食，以此飢渴之苦，代一切眾生酬償罪業」，速得解脫。又多次盡捨所有屋宇田地財物，設大法會，功德迴向眾生。尚為搶劫他的盜匪供養三寶以懺其惡業。修慈悲忍辱度眾生之行。

太清二年（549）傅翕預計要燒身供養三寶，以求來世成佛普度眾生。⁴⁶後因弟子極力留之，亦有代之燒指者，因而作罷。⁴⁷但傅翕對於捨身供佛之舉頗為認同，曾問弟子燒身、燃指、禁食以供養三寶，請佛住世普度眾生之意願，因此陸續有多人行之。⁴⁸

陳文帝天嘉二年（561），傅翕於山上行道時，常見七佛在前，維摩詰居士隨

⁴³ 參見《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 122 上。唯徐陵之碑文記「妄想為因，涅槃為果。」「妄想」二字應為「無相」之誤。此外，〔唐〕道宣（596-667）《續高僧傳》卷二十五〈釋慧雲傳〉（《大正藏》，冊 50，頁 650 中）亦有同樣的記述。

⁴⁴ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 105 下-106 中。

⁴⁵ 徐陵碑文亦言傅翕創建雙林寺，營建塔廟，建九層塔六時虔拜，造經典千餘卷。同前註，頁 121 下。

⁴⁶ 依徐陵碑文之說，傅翕係因預見戰亂將至，憫眾生苦難、世道沈淪，故欲絕食燒身為燈，以此光明照十方佛土，請佛常住世間，救此災難，並度眾生之苦。同前註，頁 122 下。

⁴⁷ 徐陵碑文言，因弟子九人請求代師而行，其中更有割耳、鼻、燃臂者，傅翕因此打消其意，繼續住世，訓導門人備行眾善。同前註。

⁴⁸ 《善慧大士錄》記載有三位弟子燒身供佛、八人燃指、二人鈎身懸燈、六十二人割耳出血、四十九人持不食上齋。徐陵碑文所記相同，而「鈎身懸燈」作「窮身繫索，挂錠為燈」；割耳出血是用以和香而燒香供養。傅翕出家之長子普建法師後來亦燒身滅度。同前註，頁 122 下、110 上。

後，而釋迦牟尼佛數度與之相談。有弟子問其是否有他心通，其言：「不也。我常遊無生至理，轉勝於昔。……我今作凡夫，用有興廢，然用中始終亦不失矣。今時不具足，現道樹時乃當具耳。然諸弟子遠行當歸，亦自知其到日，此少宿命智通耳。」⁴⁹可知所悟為「無生」空慧；神通則於成佛時將具足。唯能知弟子遠行歸來將至之日應屬他心或天眼通，而非所言之宿命通。

天嘉五年（564）傅翕營齋二十一天，轉《法華經》二十一遍，又鑄「寶王像」⁵⁰十尊，設無遮法會。次日建「禳災無礙法席」，次日轉《大般涅槃經》一部，燃長命燈。此後五年六度設此會。徐陵之碑文則記傅翕曾「前後講《維摩》（按：《維摩詰所說經》）、《思益經》（按：《思益梵天所問經》）等，比丘智瓚傳習受持。」⁵¹由此可知傅翕亦重《法華經》、《涅槃經》及《維摩經》、《思益經》等。此等諸經於當時南北朝為重要經典，所以最初慧觀⁵²立「二教五時」教判，即分別以《維摩經》、《思益經》為漸教中之「抑揚教」，《法華經》為「同歸教」，《涅槃經》為「常住教」之代表。⁵³天台宗亦重視這些經典，尤其以《法華經》與《涅槃經》為立宗之要典。⁵⁴

嵩頭陀入滅後，傅翕心知之，乃集合弟子言同度眾生之人去已盡，決定不久住於世。於是作〈還源詩〉十二章。太建元年（569）傅翕有疾寢臥，告其二出家之子曰：「我從第四天（按：欲界第四天兜率天為彌勒菩薩道場）來，為度眾生故。汝等慎護三業，精勤六度，行懺悔法，免墮三塗。」⁵⁵此臨終遺訓為一般之大乘佛

⁴⁹ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 108 下。

⁵⁰ 傳記所言之「寶王像」不能確定是否為寶王如來。

⁵¹ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 122 下。

⁵² 慧觀之生卒年不詳，西元 401 年鳩摩羅什入關中後，從羅什受學。

⁵³ 參見吉藏（549-623）《三論玄義》，《大正藏》，冊 45，頁 5 中。另見智顛《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，頁 801 上-中。

⁵⁴ 智者大師智顛疏解《維摩經》而有其極重要的《維摩經玄疏》與《維摩經文疏》之著作。在解釋四種四諦之「無生四諦」、三種二諦之「隨智二諦」，與別教十乘觀法之「二、明發心」時，均曾引用《思益經》。分別參見《四教義》（《大正藏》，冊 46，頁 726 上）與《妙法蓮華經玄義》（《大正藏》，冊 33，頁 701 上、702 中-下、787 中）。《摩訶止觀》言：「經言：『生死即涅槃。』（《大正藏》，冊 46，頁 6 中）亦是取意於《思益梵天所問經》：「非離生死得涅槃。」（《大正藏》，冊 15，頁 39 上）

⁵⁵ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 109 中。

法：懺悔、守戒、行六度。二十多日後傅翕入滅，年七十三。⁵⁶

由以上傅翕之生平傳記觀之，傅翕此世並無師承，因了知自身是彌勒菩薩應化，自此即結菴自修，度化眾生。所行為菩薩六波羅蜜行。其布施濟眾，盡捨一切資產、田宅、妻子以營法會，祈求眾生滅罪消得福，同證菩提，乃至於身命亦捨，欲燃身供佛，請佛住世，是為布施波羅蜜。常行不食之齋，代眾生償業報，忍耐眾生謗毀，為忍辱波羅蜜。證得首楞嚴三昧為十地菩薩之禪定波羅蜜。造佛殿，建九層塔，造輪藏，⁵⁷寫經千餘卷，誦《法華》、《涅槃》經，得無漏智，是為般若波羅蜜。傅翕曾五年六度行法會，持齋二十一天，轉《法華經》二十一遍，轉《涅槃經》一部，可知其最為重視《法華》與《涅槃經》。

傅翕所弘揚的則是一切法空，不生不滅，非有非無之「空」無相無著之般若法門，以及《維摩經》、《思益經》等。其臨終遺訓當懺悔、守戒、行六度。此外，較突出的是倡導燒身、燃指、出身血、持不食齋以供養三寶之法，而有眾多弟子行之。特殊的則是設置「輪藏」，認為推動「輪藏」與持誦諸經之功德無異。值得注意的是，傳記之中均未曾提及「三觀」之法，可見得「一心三觀」並非其主要修持與弘揚之法門。

（二）傅翕之悟道

如上述《善慧大士錄》卷一傳記與卷三徐陵之碑文所記，傅翕未曾受學，並無師承，自受嵩頭陀點醒自身即是彌勒菩薩後，即自行化他，度人無數。在《善慧大士錄》卷二中則說到其悟道之經過。傅翕曾告訴弟子說：

⁵⁶ 以上所述傅翕傳記參見《善慧大士錄》，卷一，《卍續藏》，冊 69，頁 104 中-109 下。其後南宋之祖琇《隆興佛教編年通論》（1164），卷八〈雙林大士傅翕〉（《卍續藏》，冊 75，頁 146 上-下）、宗鑑《釋門正統》，卷八〈傅翕〉（《卍續藏》，冊 75，頁 350 上-下）、志磐《佛祖統紀》（1271），卷二十二（《大正藏》，冊 49，頁 244 中-下）所述皆依之。唯《隆興佛教編年通論》於傅翕初行道，見七佛之前，添入其著名之詩偈：「空手把鉏頭，步行騎水牛。人從橋上過，橋流水不流。」（《卍續藏》，冊 75，頁 146 上）此詩係在《善慧大士錄》，卷三之〈頌二首〉（《卍續藏》，冊 69，頁 116 中）（此處之「人從橋上過」作「牛從橋上過」）或卷四〈傅大士傳〉，《卍續藏》，冊 69，頁 130 中。

⁵⁷ 傅翕曾以佛教經典繁多，難以遍讀，便興建能轉動之八面大層龕，內放各種經典，稱之為「輪藏」，宣稱發菩提心者誠心轉之，與持誦諸經之功德無異，成為後世各地建輪藏之始。參見《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 109 下。

我入山修道時，常自思惟，諸佛世尊竝以何道能度眾生？今我學何法當得此道？我資用多乏，肆力耕鋤，暝還山中，竟夜思惟度眾生法，心未明了，因發聲慟哭，兩淚交流。念三塗地獄之苦，彌日累夕，乃豁然開悟，自識我來處。……是後大士（按：傅翕）又從容謂弟子曰：我初悟道時，得少分宿命智通，識本來處，知從天來，本身由（猶）在彼天上。⁵⁸

傅翕因常思惟如何能得度眾生之法，乃至終夜苦思。因用心深切，悲憫三途之苦，終至豁然開悟，獲得部分之宿命通，親自真正了知其自「欲界中第四天」兜率天而來，即是彌勒菩薩之應化身，報身仍在天上。⁵⁹所以傅翕之悟道是因悲憫眾生之心切，極力思求度眾生之法，以長時間專心力求，終而開悟。所悟者則是了知自身為彌勒菩薩化身。而彌勒菩薩既是最高位之補處菩薩，傅翕自當亦相當程度地開啓先前之智慧，對佛法有極高程度之了解。如傳記所言，傅翕後來多次說到自己就是彌勒菩薩，即使在致當朝梁武帝之書信中，亦自稱「雙林樹下當來解脫善慧大士」。⁶⁰因此如徐陵碑文所記載的：「大士小學之年不遊覺舍，大成之德自通墳典。安禪合掌，說偈論經，滴海未盡其書，懸河不窮其義。」⁶¹

（三）傅翕思想與一心三觀

傅翕之著述與講說不多，⁶²今存於《善慧大士錄》所收者亦甚少。由其答問之語錄與著作觀之，傅翕言坐禪、數息是入道初修法門，用意止息心慮，不緣世間惡事，觀身過患以厭離生死，進而能斷煩惱以證無為實相，⁶³此為一般佛教基礎教法。其教人應持不殺、不盜等戒，去貪、嗔、癡、憍慢嫉妬等煩惱，勿行十惡，

⁵⁸ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 111 中。

⁵⁹ 關於傅翕所得之宿命通，弟子曾「問曰：少分宿命智見知若為？答曰：我只心知耳，實無所見。如我遣弟子傅晔奉書白國主，自知當有大德沙門為影響之人。」（同前註，頁 111 下）

⁶⁰ 《善慧大士錄》，卷 1（《卍續藏》，冊 69，頁 105 中）、徐陵碑文（《卍續藏》，冊 69，頁 122 上）、《續高僧傳》（《大正藏》，冊 50，頁 650 中）均有同樣記載。

⁶¹ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 122 下。

⁶² 《善慧大士錄》：「大士凡所有著述，不以文字為意，但契微妙至真之理，冀學者因此得識菩提之門耳。其所為眾生說法，亦不過數句，所聽者各隨性分得解也。」（同前註，頁 110 中）

⁶³ 同前註，頁 112 下-113 上。

亦是基本教誡。其所志於弘揚者為大乘法，⁶⁴所言大乘即是息一切有為煩惱，修行四等（慈悲喜捨四無量心）、六度，不為生死所縛亦不入涅槃，修行一切法而永遠廣度羣生，⁶⁵同於一般大乘宗旨。此外傅翕特別重視自持及勸人吃素。⁶⁶

在誦經功德上，雖然傅翕亦力行寫經、誦《法華》與《涅槃經》，甚至建輪藏，言轉輪藏與誦經功德無異，但是其真實之意涵仍在：「若眾生讀經，心得悟道，遠離諸惡，改心為善，即一句一偈，實能滅無邊重罪，增長無邊功德。今若廣誦眾經，心不斷惡，亦不能滅罪生福。」⁶⁷經云讀經能滅無邊重罪，增長無邊功德，是諸佛菩薩慈悲方便，誘導眾生之言，並非誦經本身即具無邊功德，重點乃在心之斷惡生善。

在勝義之理上，傅翕所倡說的，如同傳記所述，主要以般若空義為核心。如其言「無為大道」是：離言說、離形相、離取捨、分別，以此離煩惱而得解脫。⁶⁸「般若酒澄清，能治煩惱病，自飲勸眾生。」⁶⁹傅翕所自行與勸他實踐之法門即是般若空觀。其言：「制心一處，斷除諸行攀緣，究竟無染，使心虛寂，冥會實相，即得解脫眾苦，超證無為常樂」、⁷⁰「智者應須觀察，審諦思惟，使心不外、不內、亦不中間，猶如虛空無所依止，即得解脫生死之苦，證真涅槃常樂。」⁷¹所言即是讓心專注一處，斷除各種攀緣，觀一切法空，無所取，無所得，使心空寂無所依止。又言：「問我心中何所取？照了巧說竝皆空」、「問我心中有何為？若見無記在心中，急斷令還般若義」、⁷²「觀此色身中，心王般若空，聖智安居處。……觀達無生智，空中誰往來？永超三界獄，不染四魔胎。……但向心邊會，莫遠外於空。」

⁶⁴ 《善慧大士錄》：「大士每與弟子等說大乘道，未嘗告倦。」（《卍續藏》，冊 69，頁 110 中）

⁶⁵ 同前註，頁 113 上。

⁶⁶ 《善慧大士錄》：「有人言：天下人民學道，不盡菜食，大士何獨執菜食耶？答曰：……若生心貪世間非理之味，復何為正乎？……一者乖慈，二者乖理，三者亦是罪業生死根本。一切人民何故輪迴眾苦無有休息？由不自用道理，更相凌易，互相殺害，為此流轉三塗地獄，受無量苦。是故執心菜食，畢命不移。」（同前註，頁 113 下）

⁶⁷ 同前註，頁 114 上。

⁶⁸ 同前註，頁 111 下。

⁶⁹ 《善慧大士錄》，卷 3〈還源詩〉，《卍續藏》，冊 69，頁 116 中。

⁷⁰ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊 69，頁 114 上-中。

⁷¹ 同前註，頁 114 中。

⁷² 《善慧大士錄》，卷 3〈獨自詩〉，《卍續藏》，冊 69，頁 116 下。

⁷³皆是此等意思。

雖然湛然於《止觀義例》引用傅翕的《獨自詩》：「獨自作，問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬緒何能縛？……獨自情，其實離聲名；三觀一心離萬品，荊棘叢林皆自平。」⁷⁴認為傅翕「以三觀、四運而為心要」，⁷⁵與天台教門「宛如符契」。但是如上述進一步審視其傳記、語錄與著作所言，傅翕之生平、悟道經歷與弘揚教法，卻發現傅翕之思想並非如天台宗中興之祖湛然所說的，以三觀為心要，反而是近於龍樹的般若空義。一心三觀並非傅翕自行與化他之主要法門，亦未見其加以說明。

後世天台宗所傳，如志磐《佛祖統紀》，亦引述湛然《止觀義例》之說，肯定傅翕實有一心三觀之說。⁷⁶但湛然、志磐皆不以傅翕為天台宗傳承之祖師，志磐更解釋說：

東陽（按：東陽大士傅翕）顯於梁而終於陳，當北齊（按：慧文）、南岳（按：慧思）、智者（按：智顛）以此道（按：一心三觀）相傳之際尚無恙也。昔承佛口之親宣，今值諸師之授受，於是作而言曰：大哉！三觀之道行於震旦，其在斯時乎！乃述為二詩，從旁而讚之，宜也。世人不考為同時，遂指東陽為前人，而謂其能預談三觀。故晁景迂為明智碑，亦謂前乎智者以導其教者，曰梁傅大士，斯言未的也。今當易之云：與文（按：慧文）禪師同時，旁贊其道者，曰傅大士（按：傅翕）。以大士無授受之迹，今但附見於傳首云。⁷⁷

志磐以為傅翕亦知三觀，但他只是在慧文、慧思、智顛相傳而弘揚三觀之際，從旁肯定稱讚而已，並「無授受之迹」。筆者以為，以傅翕之境界，可以有一心三觀之領悟，因此有詩作「三觀一心離萬品」，甚至不無在當世啓迪慧文或慧思之可能

⁷³ 《善慧大士錄》，卷3〈心王銘〉，《卍續藏》，冊69，頁115下。

⁷⁴ 《善慧大士錄》，《卍續藏》，冊69，頁116下。湛然《止觀義例》（《大正藏》，冊46，頁452下）之引言，「離萬品」作「融萬品」；「荊棘叢林皆自平」作「荊棘叢林何處生」。

⁷⁵ 《止觀義例》，《大正藏》，冊46，頁452下。《止觀輔行傳弘決》（《大正藏》，冊46，頁197中-下）亦有此說。

⁷⁶ 參見《佛祖統紀》，《大正藏》，冊49，頁245上。

⁷⁷ 同前註。

(慧思亦曾遍學諸大乘師)，⁷⁸但是就目前所見之資料來看，可以肯定的是，傅翕不以三觀或一心三觀為主要法門，尤其是從慧文與慧思之生平與著作來看，均未見其有一心三觀之說法，即使是智顛亦是在其思想後期才確立了一心三觀法門(詳見以下論述)，因此傅翕與天台宗一心三觀法門之建立應無直接關連。

四、慧文與一心三觀

慧文是慧思之師，慧思為智顛之師，可見慧文於天台宗之重要地位。然而有關慧文之生平資料卻極少，更無著作傳世。僅知慧文是北齊(550-577)時候北方著名的禪師，由此吸引當時閱讀《妙勝定經》後，一心嚮往追尋修習禪定的慧思遠道前往求學。⁷⁹

最早直接記述慧文的文獻應是智顛講述，灌頂筆錄整理的《摩訶止觀》。⁸⁰其中說到：

智者(按：智顛)師事南岳(按：慧思)……南岳事慧文禪師，當齊高之世，獨步河淮(按：河北、淮南一帶)，法門非世所知。履地戴天，莫知高厚。文師(按：慧文)用心一依《釋論》。論是龍樹所說，付法藏中第十三師。⁸¹

即使在智顛、灌頂當時，慧文之法門已是「非世所知」，僅知其「用心一依《釋論》」。

⁷⁸ 當然亦不能完全排除傅翕一心三觀之言是後人所添加之可能。畢竟現今所見傅翕之傳記與著作中，直接說到三觀的僅此一句而已。

⁷⁹ 《續高僧傳》記載慧思「因讀《妙勝定經》歎禪功德，便爾發心修尋定友。時禪師慧文聚徒數百，眾法清肅，道俗高尚，乃往歸依，從受正法。」(《大正藏》，冊 50，頁 562 下)

⁸⁰ 《摩訶止觀》是智顛五十七歲時(594)於玉泉寺講說，灌頂所筆錄者。參見《國清百錄·智者大禪師年譜事跡》(《大正藏》，冊 46，頁 823 中)、《摩訶止觀》(《大正藏》，冊 46，頁 1 上)。其後則經過灌頂三次之修治，歷經(1)聽記本、(2)整理本(《圓頓止觀》二十卷)、(3)修治本(《圓頓止觀》十卷)，最後到(4)再治本(《摩訶止觀》十卷)始成為現行的《摩訶止觀》。時間已是在大業三年(607)到貞觀六年(632)之間。參見佐藤哲英：《天台大師の研究》，頁 399-400、670-671。

⁸¹ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 1 中。

《釋論》即《大智度論》，為龍樹所作，龍樹法門是般若空觀，慧文自《釋論》所悟主要應是一切法空、空觀之法。是否因之還有其他不同法門的領悟，並未能論斷。

道宣(596-667)之《續高僧傳》亦未蒐集有慧文之傳記。這對當時獨步河淮，北方著名的禪師慧文而言，亦是很奇怪的一件事。或許慧文真是莫測高深，且法無定法，隨機指點門人，所以究竟其所傳為何法，當世人亦所不知。《續高僧傳》之〈陳南岳衡山釋慧思傳〉則提到慧思「因讀《妙勝定經》歎禪功德，便爾發心修尋定友。時禪師慧文聚徒數百，眾法清肅，道俗高尚，乃往歸依，從受正法。」⁸²慧思是因仰慕禪定之法而往歸依慧文。

至於唐代中興天台宗之祖師荆溪湛然(711-782)則提到「九師相承」之說。其所著《止觀輔行傳弘決》疏解《摩訶止觀》之前述引文時說到：

南岳所承及文師德行未見本傳。……若准九師相承所用……第七諱文（按：慧文），多用覺心，重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法心無分別。第八諱思（按：慧思），多「如」（按：「用」）隨自意（按：隨自意三昧）、安樂行。第九諱顛（按：智顛），用次第觀，如《次第禪門》；用不定觀，如《六妙門》；用圓頓觀，如《大止觀》（按：《摩訶止觀》）。以此觀之，雖云相承，法門改轉。慧文「已」（按：「以」）來既依《大論》，則知是前非所承也。故今歎文所行法云非世所知。……智者《觀心論》去，引證文師所承異也。⁸³

其後在所著之《止觀輔行搜要記》又說：

准《國清廣百錄》後人所記云，有九師：一、明，二、最，三、嵩，四、就，五、監，六、慧，七、聞（按：應做「文」，指慧文），八、思，九、顛，而不云慧聞稟承龍樹，仍恐集錄者不曉根源。今是大師之言，深可信

⁸² 《續高僧傳》，《大正藏》，冊50，頁562下。

⁸³ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，冊46，頁149上-中。

矣。當知爾前雖曰相承，至聞師來，所承異本，故今歎云「非世所知」。

84

現今所見著作，從湛然開始才提到天台宗法脈有此「九師相承」說。湛然自言此說法是依據《國清廣百錄》。《國清百錄》是智顛過世後，其弟子智寂開始收集編纂，灌頂繼之完成的著作。內容為智顛所立法規、懺法、往來之書信，以及智顛逝世後晉王楊廣與天台僧團之往來書信，與碑文等，是了解天台宗頗為可靠的重要典籍。而《國清廣百錄》由湛然之語意來看，是灌頂後人再繼續增廣編輯者，包含此九師相承的說法。然而此《國清廣百錄》現已不存，亦完全未見其他任何著作提到。若依照湛然引述九師相承的說法，慧文傳慧思，慧思傳智顛。但是慧文之法門則是「多用覺心，重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法心無分別」，並未提及三觀。「於一切法心無分別」亦主要是空觀義而非三觀。若以此與慧文用心均依《大智度論》來說，《大智度論》是龍樹著作，龍樹倡導空觀，則慧文之法門主要是用空觀將更為合理。又，湛然《止觀大意》言：「略述教觀門戶大概，今家教門以龍樹為始祖，慧文但列內觀視聽而已。泊乎南嶽（按：慧思）、天台（按：智顛），復因法華三昧發陀羅尼，開拓義門，觀法周備。」⁸⁵如果湛然肯定慧文已立一心三觀，對天台止觀如此重要的法門，為何會說他僅是「但列內觀視聽而已」？

此外，湛然弟子翰林學士梁肅（753-793）於所作《刪定止觀》言：

初龍樹之中興也，……於是作《釋論》（按：《大智度論》），大明中道之要。北齊慧文禪師依論立觀，口傳南嶽思（按：慧思）禪師；思授天台智者大師（按：智顛），於是止觀出焉。⁸⁶

《佛祖統紀》所收之梁肅〈天台禪林寺碑〉亦言：

及大雄示滅，學路派別。世既下衰，教亦陵遲。故龍樹大士病之，乃用權略制諸外道，乃詮《智度》（按：《大智度論》），發明宗極。微言東流，

⁸⁴ 《止觀輔行搜要記》，《卍續藏》，冊 55，頁 745 上。

⁸⁵ 《止觀大意》，《大正藏》，冊 46，頁 459 上。

⁸⁶ 《刪定止觀》，《卍續藏》，冊 55，頁 734 下。

我慧文禪師得之，由文字中入不二法門，以授南岳思大師（按：慧思）。當時教尚簡密，不能廣被，而空有諸宗扇惑方夏。及大師（按：智者大師智顛）受之，於是開止觀法門。其教大略即身心而指定慧，即言說而詮解脫。大中一實之宗趣，無證真得之妙旨。⁸⁷

意指慧文由龍樹之著作《大智度論》而悟「入不二法門」，並「依論立觀」，以此傳授慧思。既未說慧文有三觀之論，且慧思傳智顛之後方開出止觀法門。《摩訶般若經》說到「不二法」，即是「一相所謂無相」。⁸⁸《大智度論》亦說到「入不二法門」：「是菩薩入不二法門，是時能直（具）行此般若波羅蜜」、⁸⁹「不二入法門是諸法實相門」、⁹⁰「菩薩行諸法實相，所謂不二法，從初發心來，乃至後心，增益善根，無有錯謬。」⁹¹特別強調「不二法門」之說是出自《維摩詰所說經》，而《大智度論》亦引述到此：「如《毘摩羅鞞（詰）經》中，法住菩薩說：『生、滅爲二；不生、不滅是不二入法門。』乃至文殊尸利說：『無聞、無見，一切心滅，無說、無語，是不二入法門。』毘摩羅鞞（詰）默然無言，諸菩薩讚言：『善哉！善哉！是真不二入法門。』」⁹²因此，若說由《大智度論》領悟入不二法門，依之立觀，則更爲可能的是《大智度論》的般若空觀，而非一心三觀。

在目前所見到的文獻中，遲至宋代贊寧（919-1001）的《宋高僧傳》（996）⁹³與慈雲遵式（964-1032）《天竺別集》才出現「三觀」與「一心三智」之傳承的說法，卻已是距離慧文之年代四百年後了。《宋高僧傳·唐台州國清寺湛然傳》說到：「昔佛滅度後，十有三世至龍樹，始用文字廣第一義諦，嗣其學者號法性宗。元魏高齊間，有釋慧文，默而識之，授南嶽思大師，由是有三觀之學。」⁹⁴另處言「及乎慧文大士，肇尋龍樹之宗；思（按：慧思）大禪翁，繼傳三觀之妙；天台智者

⁸⁷ 《佛祖統紀》，《大正藏》，冊 49，頁 438 中。

⁸⁸ 參見《摩訶般若波羅蜜經》，卷 6〈出到品〉，《大正藏》，冊 8，頁 259 下。

⁸⁹ 《大智度論》，卷 43〈集散品〉，《大正藏》，冊 25，頁 370 下。

⁹⁰ 《大智度論》，卷 26〈序品〉，《大正藏》，冊 25，頁 248 上。

⁹¹ 《大智度論》，卷 85〈菩薩行品〉，《大正藏》，冊 25，頁 656 下。

⁹² 《大智度論》，卷 15〈序品〉，《大正藏》，冊 25，頁 168 中。

⁹³ 《宋高僧傳》於西元 988 年完成，996 年又重治補充而成定本。參見藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年），頁 2498-2499。

⁹⁴ 《宋高僧傳》，《大正藏》，冊 50，頁 739 中。

引而伸之，化導陳隋。」⁹⁵慧文學龍樹何論，悟得何意，其並未說明。依其文意，慧思有三觀之學，但是否由慧文從龍樹著作悟得，並將之傳予慧思，意思並不明朗。遵式《天竺別集》則明確地說：「元魏高齊間，有慧文禪師，因探大藏，得龍樹《智論》一心三智之文，於是依論立觀，口授南嶽慧思禪師，思授天台智者。」⁹⁶由遵式開始提到慧文是由龍樹《大智度論》的「一心三智」之文建立觀法，所建觀法應就是指一心三觀。慧文並將之口授予慧思，慧思再傳智顛。〔南宋〕宗曉（1151-1214）所編之知禮（960-1028）文集《四明尊者教行錄》（1202）亦言：

謂一切智、道種智、一切種智，此一心三智本出《摩訶般若經》，《大論》解釋見第三十卷。昔北齊（按：慧文）依此以修心觀，口授南嶽（按：慧思）；南嶽傳天台（按：智顛）。天台之後，凡十三傳而至四明（按：知禮）。蓋一家傳宗法要唯此矣。⁹⁷

與天台宗山家派知禮、遵式同時代的山外派孤山智圓（976-1022）於所作之《閑居編》則說：「文殊一性宗不聞面授於龍樹也。龍樹三觀義不聞面授於惠文（按：慧文）也。而天下咸云龍樹師於文殊，慧文師於龍樹矣。……吾以得古人之旨，行古人之道，為傳授。」⁹⁸亦有以慧文自龍樹著作悟得三觀之意。可見慧文由龍樹著作悟得一心三觀是當時天台宗門之共見。然而，此等四百年之後才出現的說法是值得懷疑的。因為在慧思當時，是因仰慕追求禪定之法而求學於慧文；灌頂筆錄之《摩訶止觀》亦說慧文之法門不為世人所知，皆絲毫未提及三觀之說。如果三觀，尤其是一心三觀，是天台宗的核心修行法門，祖師最重要的傳承法門，則為何天台宗歷代祖師，從慧思、智顛、灌頂，一直到唐代的湛然，均未說到慧文有三觀之法，或曾經傳予慧思三觀之學，直到四百年後的著作才看到此說？志磐《佛祖統紀》說到慧文無傳記傳世時，其引證作為慧文悟一心三智之據的，也只是遵式之言而已：

⁹⁵ 《宋高僧傳·宋天台山德韶傳》，《大正藏》，冊 50，頁 789 中。

⁹⁶ 《天竺別集》，《卍續藏》，冊 57，頁 24 中-下。

⁹⁷ 《四明尊者教行錄》，《大正藏》，冊 46，頁 920 下。

⁹⁸ 《閑居編》，《卍續藏》，冊 56，頁 890 上-中。

贊曰：北齊（按：慧文）以上哲之姿獨悟中觀，而當時諸師無與競化，非明、最、嵩、鑿所能知也。既以口訣授之南岳（按：慧思），而北地門徒曾無傳者，蓋當高氏政亂國蹙之日，宜此道之不能顯也。南山「傳僧」（僧傳）（按：南山道宣《續高僧傳》）逸而不載，亦豈無所考耶？慈雲（按：遵式）云：得龍樹一心三智之文，依論立觀。於茲自悟，豈曰無師。⁹⁹

若進一步從慧思傳記與慧文之相關處探究，在慧思自著之傳記《南嶽思大禪師立誓願文》中只說到其於二十歲時「發菩提心，立大誓願」，為求道而「遍歷齊國諸大禪師，學摩訶衍。恒居林野，經行修禪。……從年二十至三十八，恒在河南習學大乘，親覲供養諸大禪師。」¹⁰⁰未特別提到慧文。只有到《續高僧傳·釋慧思傳》中才說到他「因讀《妙勝定經》歎禪功德，便爾發心修尋定友。時禪師慧文聚徒數百，眾法清肅，道俗高尚，乃往歸依，從受正法。」¹⁰¹由此在慧文座下日夜用心止觀（晝夜攝心理事籌度），於來年夏安居時「長坐繫念在前」，經二十一天後引發善相，能見到此生以來所行善惡業之相，因此更勇猛精進而引發八觸，¹⁰²證得初禪。此時忽然起禪障，四肢軟弱不能行走，即以觀察病從業生，業由心起，觀外境、自心皆不可得，身如雲影，相有體空，因此息顛倒想，心性清淨而痛苦消除，並引發空定。未久結夏安居結束，因心懷慚愧空無所獲，遂於放身倚壁而背尚未至之間，霍然開悟「法華三昧」。¹⁰³此中所敘述到的是慧思證得初禪，作空觀，了悟相有體空，證空定，最後證法華三昧，都未說到三觀或是一心三觀。道宣另作《大唐內典錄》相關之事只說到慧思「九旬策修，一時圓證，法華三昧大乘〔法〕門於一念中朗然開發。」¹⁰⁴其他慧思之傳記，唐代惠詳（生卒年不詳）之《弘贊法華傳·釋慧思》沒有說到慧文，只說慧思曾行法華懺而後「豁然開朗，

⁹⁹ 《佛祖統紀》，《大正藏》，冊 49，頁 178 下-179 上。

¹⁰⁰ 《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》，冊 46，頁 787 上-中。

¹⁰¹ 參見《續高僧傳》，《大正藏》，冊 50，頁 562 下。

¹⁰² 「八觸」是證初禪前引發之相。行者於證未到地定時，入定漸深，身心空寂，若能持續保持定心不壞，繼而引發「動、癢、涼、暖、輕、重、澀、滑」等八種觸，及「掉、猗、冷、熱、浮、沈、堅、軟」等八種觸，合為十六種觸，是為初禪初發之相。參見《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》，冊 46，頁 510 上-中。

¹⁰³ 《續高僧傳》，《大正藏》，冊 50，頁 563 上。

¹⁰⁴ 《大唐內典錄》，《大正藏》，冊 55，頁 284 上。

心意明徹，證入法門」，即是悟法華三昧之事。¹⁰⁵唐代僧詳（生卒年不詳）《法華傳記·釋慧思》也沒有提到慧文，只說慧思「復悟法華三昧大乘法門，境界明了，位至六根淨（按：六根清淨）（出傳中）。」¹⁰⁶湛然（711-782）《止觀輔行傳弘決》所述與《續高僧傳》大同小異，言慧思因讀諸經讚禪定，遂至慧文處稟受禪法，夜間坐禪達旦，因精進而引起禪障，以觀心不可得而生八觸，發根本禪，見三生行道之處；之後更加精進，於夏安居結束時，感嘆時間空過，慚愧深重，遂於放身倚壁而背未至之時，朗然悟法華三昧。¹⁰⁷由此，以三觀與一心三觀法門在天台宗的重要性，如果果真是慧文傳予慧思的，為何會在慧思之自傳及其他傳記之中都未曾說到？不僅如此，其後之天台宗祖師——智顛、灌頂、湛然的現存所有著作也都未曾提及，這豈非極不合理？

前述只有到四百年後宋代的《宋高僧傳》，嚴格而言是遵式的《天竺別集》，才說到慧文依一心三智立觀，口授慧思，慧思再傳授智顛。同時代之智圓亦認同慧文自龍樹著作悟得三觀。此後的天台宗史皆承繼此說。

除了〔南宋〕士衡《天台九祖傳》（1208）引用《摩訶止觀》言慧文「用心一依《釋論》」及梁肅言慧文自龍樹著作悟入不二法門以傳慧思外，¹⁰⁸如〔南宋〕宗鑑《釋門正統》（約 1237）之〈北齊慧文〉傳中引用智圓、遵式與吳興顛（《天台宗元錄》）之言，並進一步指明慧文所據以領悟的《大智度論》一心三智之文：

師夙植德本，天真獨悟。因閱《大智度論》至三十卷引《大品》云：「欲以一切種智斷煩惱習，當行般若波羅蜜多。舍利弗！菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜。【論】問云：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。今云何言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得。此中為令人信般若波羅蜜故，次第差別說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心、心數法、不相應諸行，及身業、口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習，亦如是。先說一切種智即是一切智，道智名金剛三昧。佛初發心即是一切智、一切

¹⁰⁵ 參見《弘贊法華傳》，《大正藏》，冊 51，頁 21 下-22 上。

¹⁰⁶ 《法華傳記》，《大正藏》，冊 51，頁 59 中。

¹⁰⁷ 參見《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，冊 46，頁 149 上。

¹⁰⁸ 參見《天台九祖傳》，《大正藏》，冊 51，頁 98 中-下。

種智，是時煩惱習斷。一切智、一切種智相，已（已）先說斷一切煩惱習。」師依此深文以修心觀。論中三智實在一心中得。且果既一心而得，因豈前後而獲？故此觀成時，證一心三智。雙亡雙照，即入初住無生忍位也。所以遠指龍樹為師。蓋雖不識龍樹之面，已（已）見龍樹之心矣。是故一家以《中論》為所稟，龍樹為所承。而智者《觀心論》：「歸命龍樹師！」孤山（按：智圓）曰：「得龍樹《智論》一性之教，依論立觀。」慈雲（按：遵式）曰：「得龍樹《智論》一心三智之文，依論立觀。」吳興穎云：「讀《中論》第二十〈四諦品〉第十七偈：『因緣所生法，我說即是空。亦名為假名，亦名中道義。』恍然獨醒，頓了說法無非因緣所生，而此因緣有不定有，空不定空，空有不二，立名中道。」皆是謂也。師獨步河淮，時無競化，聚徒數百，道俗高之。既以心觀口授慧思。¹⁰⁹

《大智度論》之文確如所引。¹¹⁰其提問是應該於一心中同時得「一切智」和「一切種智」，而後說斷一切煩惱習，為何現在說是以「一切智」具足（應是具足一切佛法）而後得「一切種智」，再以一切種智斷煩惱習？龍樹的回答「一切一時得」若由後文說「雖一心中得……」之意，若做「一切一心得」更恰當，即是「一切智」和「一切種智」同為一心中得，但是有前後之「次第差別」，故說「如一心有三相，生因緣住，住因緣滅」之生、住、滅前後不同。即是以「道智」具足「一切智」，而後以「一切智」具足一切種智，再以「一切種智」斷煩惱習。也就是龍樹肯定「一心中得」一切智與一切種智，但並未同意提問者所說之二智應同時（一念心）而得，而是有如心相之前後次第。依《摩訶般若經》所言，即是菩薩以遍學諸法具道種智而入菩薩位；待學至具足一切佛法時，即得一切種智，而後以一切種智斷一切煩惱習而成佛。¹¹¹若「不得一切種智，則不能得斷一切煩惱習。」¹¹²

¹⁰⁹ 《釋門正統》，《卍續藏》，冊 75，頁 263 上-中。《釋門正統》另於〈皎然〉傳記處言：「北齊慧文大師傳龍樹《智論》一性之教。教即我釋迦如來九世祖師文殊所承也。慧文傳南嶽（按：慧思），南嶽傳天台（按：智顛），始授一心三觀。」（《卍續藏》，冊 75，頁 352 上）

¹¹⁰ 所引之文出自《大智度論》，卷 27〈序品〉，《大正藏》，冊 25，頁 260 中-下。除「當習行般若波羅蜜多」作「當行般若波羅蜜多」；「問曰」作「問云」；「先已說」作「已（已）先說」外，文均相同。

¹¹¹ 《摩訶般若波羅蜜經》，卷 22〈遍學品〉：「菩薩學如是聲聞、辟支佛道，以道種智入菩

《大智度論》亦言：「菩薩道具足故，當得一切種智；得一切種智故，名為佛，斷一切煩惱習。」¹¹³並非一切智與一切種智同時而得以斷一切煩惱習。這是就「一切智」與「一切種智」是不同者來說。其他情況也有「說一切種智即是一切智」，即是講「一切智」來代表「一切種智」的。所以《大智度論》亦言：「問曰：一切智、一切種智，有何差別？答曰：有人言：無差別，或時言一切智，或時言一切種智。有人言：總相是一切智；別相是一切種智。因是一切智；果是一切種智。……」¹¹⁴但是此處說「一心中得」一切智與一切種智，並沒有說到亦得三智中的「道種智」。所以印順法師言：

一切智與一切種智，是佛智；道（種）智是菩薩智，是先後而不能說「一心中得」的。……道智是菩薩智，「道是行相」，也就是修行的道。佛已修行圓滿，更無可修，所以不名道智，名為一切智與一切種智。……「一心中得」的，是一切智與一切種智——佛智；道智或道種智是菩薩智，論文是非常明白的！……論說「一心中得一切智、一切種智」，是二智一心中得，論文是這樣的明白！¹¹⁵

也就是說，道種智亦不是與一切智、一切種智同時而得的。如同前述《摩訶般若經》與《大智度論》之意均是菩薩以道種智至具足一切佛法時乃得一切種智，亦是有次第差別的。當初智顛請教慧思《大品般若經》（即《摩訶般若波羅蜜經》）「一心具萬行」之疑問時，慧思回答：「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！」¹¹⁶亦未肯定《摩訶般若經》（與《大智度論》）有圓頓之旨，而是次第之意。如果

薩位。入菩薩位已，以一切種智斷一切煩惱習，得佛道。如是，須菩提！菩薩摩訶薩遍學諸道具足，應得阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》，冊 8，頁 381 中-下），卷 20〈累教品〉：「諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，過聲聞、辟支佛地，入菩薩位，能具足佛法，得一切種智，斷一切煩惱習作佛。」（《大正藏》，冊 8，頁 362 中）

¹¹² 《摩訶般若波羅蜜經》，卷 23〈三次品〉，《大正藏》，冊 8，頁 383 下。

¹¹³ 《大智度論》，卷 79〈囑累品〉，《大正藏》，冊 25，頁 618 下。

¹¹⁴ 《大智度論》，卷 27〈序品〉，《大正藏》，冊 25，頁 258 下-259 上。

¹¹⁵ 釋印順：《華雨集》（台北：正聞出版社，1993 年），冊 5，頁 112。

¹¹⁶ 《續高僧傳·釋慧思傳》，《大正藏》，冊 50，頁 563 中。

是慧文由《大智度論》之文悟得一心三智，以此立一心三觀傳予慧思，再傳智顛，成爲天台宗最重要的傳承，爲何慧思對智顛的解答是《小品般若經》文爲次第意，圓頓之旨則在《法華經》，絲毫未言《小品般若經》有一心三智或一心三觀之圓頓意？所以雖然天台宗言一切智、道種智、一切種智之「三智」，分別爲二乘、菩薩與佛智，實有《大智度論》之根據，¹¹⁷但是《釋門正統》說《大智度論》言「三智實在一心中得」，且將此「一心中得」理解爲「一念心同時而得」之意，因此由「果既一心而得」，推想所修之三觀（因行）即當同時而作，才能同時而非「前後而獲」三智，所以「此觀成時，證一心三智」。此推論亦是有問題的。《大智度論》既無「三智一心中得」之文（而是二智一心中得），亦以證三智乃是次第證而非一念同時而證。且《大智度論》並未講三觀之法，所以其由一心三智再推述慧文由之領悟一心三觀，由之證得一心三智而入於圓教初住菩薩之「初住無生忍位」（相當於別教初地菩薩位），開始分證三諦，¹¹⁸是難以成立的。

湛然《止觀輔行傳弘決》言慧文「多用覺心，重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法心無分別。」未說其後來悟一心三智，或用三觀，其後接言「慧文已來既依《大論》」。¹¹⁹「於一切法心無分別」是空觀，實即是龍樹（《大智度論》）之法。故《摩訶止觀》說慧文「用心一依《釋論》」¹²⁰可以就空觀說，未必即是由《大智度論》悟一心三智之說。前述《釋門正統》引吳興穎說，慧文讀《中論》「因緣所生法，我說即是空。亦名爲假名，亦名中道義。」之偈，恍然頓悟諸法「無非因緣所生，而此因緣有不定有，空不定空，空有不二，立名中道。」此實亦不出龍樹空義（空即中道）之空觀的範圍，與其後慧思依《法華經》立大乘頓覺法

¹¹⁷ 《大智度論》，卷 27〈序品〉：「後品中佛自說：『一切智是聲聞、辟支佛事；道智是諸菩薩事；一切種智是佛事。』聲聞、辟支佛但有總一切智，無有一切種智。復次，聲聞、辟支佛雖於別相有分而不能盡知，故總相受名……如是等略說一切智、一切種智種種差別。」（《大正藏》，冊 25，頁 259 上-中）

¹¹⁸ 《維摩經玄疏》言別教：「此十地菩薩，若登初地，即證真中道第一義諦，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海。」（《大正藏》，冊 38，頁 539 中）《四教義》言圓教：「初住與別教初地智斷功德、神通變化『用』（衍文），一往是齊。」（《大正藏》，冊 46，頁 763 下）

¹¹⁸ 《維摩經玄疏》云：「若登初地即證真中道第一義諦，雙照二諦。」（《大正藏》，冊 38，頁 539 中）

¹¹⁹ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，冊 46，頁 149 中。

¹²⁰ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 1 中。

門是不同的；¹²¹更與智顛依《法華經》之圓義與《瓔珞經》之三觀所立的一心三觀法門，強調一心同時作三觀，觀三諦圓融，任一諦皆即空、即假、即中，一即三、三即一的圓頓思想，尙有一段距離。

《釋門正統》之後，志磐的《佛祖統紀》（1271）亦同其說法，¹²²甚至於記述梁武帝大同六年（540）處，進一步斷言「北齊慧文禪師於河南爲慧思禪師說三觀口訣（按：訣）。」¹²³但慧文於何時傳法慧思，自來均無記載。且以《摩訶止觀》「南岳事慧文禪師，當齊高之世，獨步河淮，法門非世所知。」¹²⁴之說法，北齊時代在西元 550-577 年間，並非梁武帝（464-549）時期，故此說法亦不可靠。元代懷則《天台傳佛心印記》提到慧文自《大智度論》悟一心三智。¹²⁵同爲元代之曇噩《新修科分六學僧傳》（1366）〈齊慧文傳〉¹²⁶言慧文以《大智度論》一心三智之說修觀法，並引出該文，又言慧文讀《中論·四諦品》三是偈，¹²⁷即同於《釋門正統》、《佛祖統紀》之說。清代周克復《法華經持驗記》（1644 至 1661 年間）言慧文「因閱《大論》至〈四諦品〉，偈云：『因緣所生法，我說即是空。亦名爲假名，亦名中道義。』恍然大悟，遂遙禮龍樹爲師，依論立觀。」¹²⁸誤將《大智度論》與《中論·四諦品》三是偈混同爲一。此等皆不出《釋門正統》、《佛祖統紀》之說法。

總之，傳統認爲慧文自龍樹《大智度論》三智一心中得，或加上《中論》三是偈之語，悟得一心三觀之法而證一心三智之說並不可靠。慧文「用心一依《釋論》，而《大智度論》所說主要是一切法空之理與空觀之法。湛然提到九師相承說，亦以慧文之功夫是「多用覺心」，「於一切法心無分別」的空觀而非三觀。湛然弟子梁肅指慧文由《大智度論》悟「入不二法門」，「依論立觀」，亦未言三觀。

¹²¹ 《法華經安樂行義》：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信法門。」（《大正藏》，冊 46，頁 697 下）

¹²² 參見《佛祖統紀》，卷 6〈二祖北齊尊者慧文〉傳記，《大正藏》，冊 49，頁 178 中-下。

¹²³ 《佛祖統紀》，《大正藏》，冊 49，頁 351 中。

¹²⁴ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 1 中。

¹²⁵ 參見《天台傳佛心印記》，《大正藏》，冊 46，頁 935 中。

¹²⁶ 《新修科分六學僧傳》，《卍續藏》，冊 77，頁 88 上。

¹²⁷ 「三是偈」即是《中論·觀四諦品》所說：「眾因緣生法，我說即是無（空），亦爲是假名，亦是中道義。」（《大正藏》，冊 30，頁 33 中）

¹²⁸ 《法華經持驗記》，《卍續藏》，冊 78，頁 70 上。

《大智度論》也說到了「入不二法門」，乃至引用《維摩詰所說經》。因此，合理的推論是慧文之法門主要是《大智度論》的般若空觀而非一心三觀。最早出現慧文有三觀之學、悟一心三智說法的，是在其四百年後的宋代贊寧《宋高僧傳》與遵式《天竺別集》。從《宋高僧傳》之文意，慧思有三觀之學。遵式則明確說慧文得《大智度論》一心三智之文，依論立觀，口授慧思，慧思授智顛。依論立觀所立者應即是一心三觀。知禮亦言慧文依一心三智（出自《摩訶般若經》，《大智度論》解釋）修心觀，口授慧思，慧思傳智顛，之後十三傳至知禮，為天台一家之傳宗法要。同時代的智圓亦有慧文自龍樹著作悟得三觀之意。顯示慧文由《大智度論》一心三智立一心三觀是當時天台宗門的共識。但是三觀與一心三觀在天台宗的修行法門中，實佔有最重要的地位，天台宗的歷代祖師，從慧思的自傳及其他傳記，以及智顛、灌頂，一直到二百年後的唐代湛然的現存所有著作，卻均未提到慧文有三觀或一心三觀法門，或曾經傳予慧思三觀或一心三觀之學，可見此四百年後才出現的說法並不可靠。雖然此後的天台宗史，除了《天台九祖傳》只引用慧文「用心一依《釋論》」及自龍樹著作悟「入不二法門」以傳慧思外，皆承繼此說法。《釋門正統》引用智圓、遵式、《天台宗元錄》，進一步舉出慧文所據之《大智度論》一心三智之文。但是所引《大智度論》之文是「二智一心中得」而非「三智一心中得」之意，且證三智是次第證而非一念同時證。慧思亦未肯定其有圓頓之旨，而是次第之意。《大智度論》既無三觀之法，《釋門正統》又將「一心中得」理解為「一念心同時而得」，因此由三智一心中得，推論慧文領悟到觀法亦應是一心三觀，由之證得一心三智，此推論是難以成立的。之後，志磐《佛祖統紀》亦同於《釋門正統》之說法，甚至指出慧文傳慧思三觀口訣的時間，卻是有誤的。其後元代《天台傳佛心印記》、《新修科分六學僧傳》、清代《法華經持驗記》等，所說皆不外於《釋門正統》與《佛祖統紀》。

由以上所說，可知天台宗的一心三觀法門並非由慧文所開創，亦無慧文悟一心三智之根據。而之所以在宋代會出現天台宗祖師傳承，是由慧文體悟龍樹著作之一心三智而立一心三觀，以之口授慧思，再傳予智顛之說法，很可能與當時宗派意識之抬頭有關。天台宗宗派意識之形成與「天台宗」一詞之正式行世，應在唐代。日僧最澄（767-822）之《傳教大師將來台州錄》記載有「《天台宗大意》一卷（三紙）。」¹²⁹圭峰宗密（780-841）的《禪源諸詮集都序》亦言：「故天台宗依

¹²⁹ 《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》，冊 55，頁 1056 下。

此三諦修三止三觀成就三德也。」¹³⁰到了宋代，佛教界各宗的宗派觀念已很強烈。¹³¹或許由於禪宗的興盛發展，及其對法脈傳承的重視，在宗派競爭的氛圍下，天台宗亦為鞏固強化自家之法脈傳承說，所以進一步明確地界說天台法脈即是由慧文自龍樹著作《大智度論》三智一心中得之文（或再加上《中論》三是偈）悟得一心三智而建立一心三觀之法，以此傳慧思，再傳智顛，一脈相傳下來，並遠溯師承至龍樹，再上接至釋迦牟尼佛，使天台宗之法脈傳承清楚而完備，因此而推論出來的。如遵式之《天竺別集》卷一有〈天台祖承記〉一文，依據〔元魏〕吉迦夜與曇曜共譯之《付法藏因緣傳》言釋迦牟尼佛傳飲光（大迦葉），再傳阿難等等，傳至師子比丘為二十三代。續言：

今天台所承，自第十三龍樹為高祖由者，龍樹造《無畏部》，出《中觀論》。高齊間，慧文禪師依《中觀》得道，口授南嶽思禪師（按：慧思）。南嶽傳天台智者（按：智顛）。智者兼用法華三昧、旋陀羅尼，開拓一家教觀，戶牖不與他同。法傳章安灌頂。……左谿傳荊谿湛然。自龍樹至荊谿，凡九世。……或曰：何涉西祖乎？曰：總二土者，略有三意：一為顯所傳自金口（按：「金口」即佛陀之口）故。二為示一家祖龍樹故。三為懲後代妄樹名故。¹³²

¹³⁰ 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》，冊 48，頁 407 上。

¹³¹ 依藍吉富教授之研究，宋代時佛教界的宗派觀念已很強烈。由於禪宗學者不斷刊行有關禪宗歷史著述的刺激，敘述天台宗道統的史書也陸續出現。如宗鑑的《釋門正統》、士衡的《天台九祖傳》、志磐的《佛祖統紀》等。真正具有宗教與道統意義的「天台宗」宗派乃告鮮明地矗立。參見藍吉富：《隋唐佛教史述論》（台北：台灣商務印書館，1993 年），頁 183-185。

¹³² 《天竺別集》，卷 1，《卍續藏》，冊 57，頁 24 中。另遵式《天竺別集》卷 1 為《大乘止觀法門》所作之〈南嶽禪師止觀後序〉一文亦言：「止觀用也，……此法自鶴林韜光，授大迦葉。迦葉授之阿難。阿難而下，燈燈相屬，至第十一馬鳴。鳴授龍樹。樹以此法寄言于《中觀論》。論度東夏，獨淮河慧文禪師解之，授南嶽大師。南嶽從而照心，即復于性，獲六根清淨，位鄰乎聖，斯止觀之用驗矣。」（《卍續藏》，冊 57，頁 22 上-中）

五、慧思與三觀法門之創立

慧文既以般若空觀為主要法門，未見三觀與一心三觀之說，至慧思則已明確有三觀思想。如其曾有《三智觀門》一書，可惜已失傳。灌頂之《隋天台智者大師別傳》（簡稱《智者大師別傳》）與道宣《續高僧傳》均說到智顛於慧思門下，代講《小品般若經》時，曾就「三觀智」之義諮詢慧思。¹³³智顛臨終前不久，亦夢到「見南嶽師（按：慧思）共喜禪師令吾說法。即自念言：餘法名義皆曉自裁，唯三觀、三智最初面受。」¹³⁴可見天台宗於慧思初見三觀之說，但是此三觀說是否為慧思主要法門之一，又慧思是否亦說到一心三觀，則是需要進一步考察的。

先從慧思之生平傳記來看。慧思之相關傳記，主要有《南嶽思大禪師立誓願文》（簡稱《立誓願文》）、灌頂《智者大師別傳》、道宣《續高僧傳》，與唐代惠詳（生卒年不詳）的《弘贊法華傳》四部。

《立誓願文》僅說慧思十五歲時出家修道，誦《法華經》及諸大乘經典。二十至三十八歲時在河南遍歷諸大禪師學習大乘，並常居林野經行修禪。三十四歲遭毒害，三十九歲又為人毒害，生命垂危時，因一心向十方佛懺悔，念般若波羅蜜，因而病癒。四十歲講《摩訶般若經》，四十一至四十三歲每年講一次「摩訶衍義」。四十四歲造金字《摩訶般若經》（及《法華經》），發願以此經於將來彌勒成佛時為一切眾生講說，廣度眾生。並發願入山修懺悔，「經行修禪」以得成就。¹³⁵

《智者大師別傳》說到慧思十年誦經，七年修方等大乘，三個月常坐修禪而獲「圓證」。智顛初見慧思，慧思即說與昔日有於靈鷲山同聽佛陀說《法華經》之因緣，因此緣分今日再相見。慧思即教智顛「普賢道場」及四安樂行。智顛因日夜精勤修此教法而證法華三昧前方便與初旋陀羅尼。智顛代講《摩訶般若經》僅有三昧及三觀智之義問於慧思。慧思言智顛之成就實因《法華經》之力。¹³⁶

《續高僧傳·釋慧思傳》主要說到慧思專心持誦《法華經》等三十餘卷，數年之間即滿千遍。恆常日夜精進坐禪、誦經，得見三生所行道事，又夢彌勒、彌

¹³³ 《隋天台智者大師別傳》：「唯有三三昧及三觀智用以諮審，餘悉自裁。」（《大正藏》，冊 50，頁 192 上）《續高僧傳·釋智顛傳》：「惟於三三昧、三觀智用以諮審，自餘並任裁解，曾不留意。」（《大正藏》，冊 50，頁 564 中）。

¹³⁴ 《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》，冊 50，頁 195 下。

¹³⁵ 參見《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》，冊 46，頁 786 中-792 中。

¹³⁶ 參見《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》，冊 50，頁 191 下-192 中。

陀說法開悟。後從師慧文，精進修行定慧，觀見一生業相，並證初禪。因引發禪障，進而觀空，了悟相有體空，又證空定。最後霍然開悟，證法華三昧，明大乘法門，通達諸禪定法門。之後乃以大小乘定慧諸法度眾。遭怨嫉者下毒與謀害均未為所害。至大蘇山時求法者眾。曾造金字《摩訶般若經》與《法華經》，並講二經。慧思曾命智顓代之講經，而為智顓解說「一心具萬行」是《摩訶般若經》之次第意，不是《法華經》圓頓之旨。又言之前曾「一念頓發諸法」，身證此意。並教導智顓法華行法。慧思自言是圓教十信位。至衡山時預告在此山十年，並有諸多神異事蹟。臨終前詢問眾人若有十人願常修法華、般舟、念佛、方等四種三昧者，則將留世供應所需以護持之。因無人答應，摒眾斂念而命終。¹³⁷

《弘贊法華傳·釋慧思傳》所述慧思之主要經歷與《續高僧傳》多相同。其言慧思於三十歲時立志誦《法華經》，因水淹致身體浮腫，以立誓是否與此經有緣而水退，身體亦痊癒，即停留十年（誦《法華經》）。其誦經時，閉目便見釋迦、彌勒來為說法；有時見遠近山陵平無高下。若斂念誦經，則《法華經》之字義歷然覩見。於一夏安居時，行法華懺，豁然開朗而「心意明徹證入法門」（即是悟法華三昧）。試讀《大智度論》即便心悟，毫不遺忘，並識得言下之意。此自誦經之餘多講《大智度論》與《法華經》。後入南岳衡山立寺行道。言已二生居此峯下誦《法華經》。由苦行得見三生所行道事。夢彌勒、彌陀說法開悟。又夢隨從彌勒同會龍華。造金字《法華經》，又講此經。後命智顓代之講經，而為智顓解說「一心具萬行」是《摩訶般若經》之次第意，不是《法華經》圓頓之旨。又言之前曾「一念頓發諸法」，身證此意。並教導智顓法華行法。¹³⁸亦有神異之事。臨終前告訴眾人若有十人願常修法華三昧、方等懺悔者，將供給所需，如無此人，則將遠去。因無人答應，摒眾斂念而命終。¹³⁹

由以上之慧思傳記觀之，慧思所修之法門主要為誦經，尤其是《法華經》、坐禪。他曾向諸大禪師學習大乘，證空定、法華三昧。最為重視之經典是《摩訶般若經》與《法華經》。主要的法門即是教導智顓證得法華三昧前方便之《法華經》的行法「普賢道場」與「四安樂行」。此二種法門即是慧思《法華經安樂行義》所說，《法華經》的「有相行」與「無相行」。「有相行」是一心專唸《法華經》，能

¹³⁷ 參見《續高僧傳·釋慧思傳》，《大正藏》，冊 50，頁 562 下-563 下。

¹³⁸ 此段《弘贊法華傳》敘述智顓代講經至教導智顓法華行法之描述文字，與《續高僧傳》完全相同。

¹³⁹ 《弘贊法華傳》，《大正藏》，冊 51，頁 21 下-22 中。

見普賢菩薩乘六牙象王現前，除障滅罪，得六根清淨，見十方佛，得三種陀羅尼，具足三慧、五眼。¹⁴⁰「無相行」為「四安樂行」，主要為般若空觀，是在一切行中觀一切法空而心常在定，能證三忍、¹⁴¹無生法忍而頓疾成佛。¹⁴²二者亦即是慧思長期修習的誦經、坐禪法門。慧思最重視的度眾法門是四種三昧，尤其是法華三昧。慧思亦以《法華經》為具圓頓義。《智者大師別傳》與《續高僧傳·釋智顛傳》都說到智顛代慧思講《大品般若經》時，曾問慧思「三觀智」之義，¹⁴³而《續高僧傳·釋慧思傳》與《弘贊法華傳》都言智顛代講經是講到《大品般若經》的「一心具萬行」處，智顛有疑惑，而慧思為之解釋，而為智顛解說「一心具萬行」是《大品般若經》的次第意，不是《法華經》的圓頓旨。且慧思是修《法華經》悟法華三昧而「一念頓發諸法」，並教導智顛《法華經》之行法。此等所說的應是同一件事，則慧思是以「三觀智」為次第意，而不具圓頓之旨。真正具圓頓之旨的是《法華經》與法華三昧行法。如此，此三觀必不具圓頓法門之一心三觀。亦看不出慧思有以三觀為自行或度眾之法門，而是與《摩訶般若經》、《大智度論》和《法華經》有密不可分之關係。

再就慧思的著作來看，《大唐內典錄》提到慧思有八部著作：(1)《隨自意三昧》、(2)《無諍門》(《諸法無諍三昧法門》)、(3)《安樂行法》(《法華經安樂行義》)、(4)《弘誓願文》(《南嶽思大師立誓願文》)、(5)《釋論玄門》、(6)《次第禪要》、(7)《三智觀門》、(8)《四十二字門》。¹⁴⁴《續高僧傳·釋慧思傳》說到慧思七部

¹⁴⁰ 「三慧」為道慧、道種慧、一切種慧。「五眼」為肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。《法華經安樂行義》：「三種陀羅尼門：一者，總持陀羅尼，肉眼、天眼、菩薩道慧。二者，百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧、法眼清淨。三者，法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧、佛眼清淨。是時即得具足一切三世佛法。或一生修行得具足；或二生得；極大遲者三生即得。」(《大正藏》，冊46，頁700中)

¹⁴¹ 「三忍」為眾生忍、法忍、大忍。請參見《法華經安樂行義》，《大正藏》，冊46，頁701中-702中。

¹⁴² 參見《法華經安樂行義》，《大正藏》，冊46，頁700上-中。

¹⁴³ 《隋天台智者大師別傳》：「唯有三三昧及三觀智用以諮審，餘悉自裁」(《大正藏》，冊50，頁192上)。《續高僧傳·釋智顛傳》：「惟於三三昧、三觀智用以諮審，自餘並任裁解，曾不留意。」(《大正藏》，冊50，頁564中)。

¹⁴⁴ 參見《大唐內典錄》，卷5〈皇朝傳譯佛經錄第十八〉，《大正藏》，冊55，頁283下。同書卷10〈歷代道俗述作注解錄第六〉(《大正藏》，冊55，頁332上)所列慧思著作則少了《南嶽思大師立誓願文》和《法華經安樂行義》二書。

著作，少了《南嶽思大師立誓願文》一部。¹⁴⁵其後〔宋〕道原《景德傳燈錄》(1004)、《天台九祖傳》(1208)、《釋門正統》(約1237年)，至元代《新修科分六學僧傳》(1366)皆採《續高僧傳》之說。¹⁴⁶而依據學者之研究推斷，《南嶽思大師立誓願文》應是慧思或當時代熟知慧思之人所作，有相當高之可信度。¹⁴⁷此外，《天竺別集》有〈南嶽禪師止觀後序〉一文，以《大乘止觀法門》一書為慧思所作。¹⁴⁸〔南宋〕志磐《佛祖統紀》(1271)亦提到慧思有《大乘止觀》一書。¹⁴⁹但以學界之研究成果，此書應非慧思所作。¹⁵⁰另日僧最澄(767-822)之《傳教大師將來台州錄》提及慧思說《受菩薩戒文》一卷，¹⁵¹應即是《受菩薩戒儀》。但是此書均不見於經錄與慧思相關傳記所列慧思著作之中，亦應非慧思之作品。¹⁵²因此，可確定慧思有八部著作，其中僅前四部尚存於世。¹⁵³

在慧思現存的四部著作中，《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》均只言空觀，未說假觀、中觀與三觀；¹⁵⁴《立誓願文》則均未說到。三

¹⁴⁵ 參見《續高僧傳》，卷17，《大正藏》，冊50，頁564上。

¹⁴⁶ 參見《景德傳燈錄》(《大正藏》，冊51，頁431下)、《天台九祖傳》(《大正藏》，冊51，頁99下)、《釋門正統》(《卍續藏》，冊75，頁264下)、《新修科分六學僧傳》(《卍續藏》，冊77，頁89下)。

¹⁴⁷ 佐藤哲英認為本書為慧思兩階段所作。參見佐藤哲英：《統・天台大師の研究》(日本京都：百華苑，1981年)，頁166-183。陳寅恪亦推斷本書確實是慧思之作。Daniel Stevenson則認為本書可能是對慧思相當熟悉之人所作。參見王晴薇：《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》(台北：新文豐出版，2011年)，頁69-72。

¹⁴⁸ 參見《天竺別集》，《卍續藏》，冊57，頁22上-中。

¹⁴⁹ 參見《佛祖統紀》，《大正藏》，冊49，頁180下。

¹⁵⁰ 參見尤惠貞：〈慧思大師與天臺宗——以《大乘止觀法門》為主的探究〉(中國湖南長沙：南嶽佛教協會主辦，慧思大師與南嶽佛教學術研討會，2011年8月15-17日)，頁5-20。

¹⁵¹ 參見《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》，冊55，頁1056下。

¹⁵² 關於《受菩薩戒文》作者，可能是唐代天台宗祖師慧威(634-713)。參見佐藤哲英：《統・天台大師の研究》，頁161-162。

¹⁵³ 慧思現存四部著作之講著時間，依佐藤哲英之研究推斷為：慧思34-39歲(548-553)《隨自意三昧》；40-43歲(554-557)《諸法無諍三昧法門》；44-53歲(558-567)《法華經安樂行義》；44歲(558)《南嶽思大師立誓願文》(後又增補)。參見佐藤哲英《統・天台大師の研究》，頁160、268、183。

¹⁵⁴ 《隨自意三昧》言「虛空觀」及「因空」、「果空」、「空空」、「大空」、「中道第一義空」等，參見《隨自意三昧》，《卍續藏》，冊55，頁499上、498上。《諸法無諍三昧法門》

智方面，四書除了說到一般所言佛智之「一切智慧」、「佛一切智」或「一切種智」外，只有《諸法無諍三昧法門》說到三智與三慧。但是所言三智三慧為：道智、道種智、一切種智；道慧、道種慧、一切種慧，¹⁵⁵與此處所言一切智、道種智、一切種智之三智不同。且其只是舉出此三種智而已，並未解說，亦未作為智慧法門。因此可以說，慧思現存四書均未言三觀與三智，更無一心三觀。

但是在其餘慧思未存世之著作中，《釋論玄門》是講《大智度論》之玄義。《大智度論》為《摩訶般若經》之釋經論，二者唯言性空、假名之般若空觀，未有三觀說。慧思答覆智顛「一心具萬行」之問，亦言是《摩訶般若經》次第意，不是《法華經》圓頓之旨，可知《釋論玄門》應無講三觀與一心三觀。

《次第禪要》則應如同智顛之《次第禪門》（《釋禪波羅蜜次第法門》，簡稱《釋禪波羅蜜》）。智顛講《釋禪波羅蜜》很可能參考慧思之《次第禪要》，甚至以之為基底。《釋禪波羅蜜》是智顛弘法初期的代表作。全書主要根據《大智度論》，參考其他經論與禪師諸說，將各種禪法綜理成次第井然的龐大修行體系。其已有與三觀有關之「從假入空觀、從空入假觀、空假一心觀」之說法，但是尚未成為主要觀法，亦無三觀與一心三觀之語。¹⁵⁶以之推測慧思之《次第禪要》，不一定有三觀，但應無一心三觀。

《三智觀門》一書明顯地是在說三智與三觀，修三觀而證三智。「三觀」主要出自《瓔珞經》，¹⁵⁷如智顛言：「三觀之名出《瓔珞經》。」¹⁵⁸雖然在慧思現存之《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》與《立誓願文》四書中，均未見提及《瓔珞經》，但是《立誓願文》有提到「四十

言「觀六根空無主。」（《大正藏》，冊46，頁640上）《法華經安樂行義》言：「我今當勤修習空觀。」（《大正藏》，冊46，頁701中）

¹⁵⁵ 《諸法無諍三昧法門》：「智有無量，說有三：一者、道智。二者、道種智。三者、一切種智。慧亦有三：一者、道慧。二者、道種慧。三者、一切種慧。」（《大正藏》，冊46，頁628上）。

¹⁵⁶ 參見林志欽：〈智者大師前期著作之天台宗修行法門〉，《哲學與文化月刊》第451期（2011年12月），頁141-151。

¹⁵⁷ 《菩薩瓔珞本業經》：「三觀者：從假名入空二諦觀；從空入假名平等觀，是二觀方便道。因是二空觀，得入中道第一義諦觀，雙照二諦，心心寂滅，進入初地法流水中。」（《大正藏》，冊24，頁1014中）

¹⁵⁸ 《維摩經玄疏》，《大正藏》，冊38，頁525中。

二地諸賢聖僧」與第四十一地之「無垢位」，¹⁵⁹《諸法無諍三昧法門》亦有菩薩位之「四十心」與「無垢地」（加最後之妙覺佛位即是四十二位），¹⁶⁰此等四十二位、無垢地之說為《瓔珞經》之特色。若由他著所引述之慧思失傳的《四十二字門》來看，更可看出慧思是以《瓔珞經》之說法來詮釋。¹⁶¹因此可以說慧思三觀說即是取自《瓔珞經》。而《瓔珞經》說三觀則是次第義，尚無一心三觀之說。經中亦全無「一心三觀」、「三觀一心」、「一心三智」或「三智一心」等語。

《三智觀門》之「三智」則非是空智、假智、中道智，而是一切智、道種智與一切種智。在《瓔珞經》中並沒有說到此三智。只有提到妙覺佛位是「一切智地」；¹⁶²第四十一地成就「一切智位」；¹⁶³第四十二地妙覺佛位具一切種智；¹⁶⁴以及第十波羅蜜之無垢慧中有一切種智。¹⁶⁵「三智」如前述慧文處提及，主要是出於《摩訶般若經》與《大智度論》：「菩薩摩訶薩欲以道慧具足『道種慧』，當習行般若波羅蜜；欲以道種慧具足『一切智』，當習行般若波羅蜜；欲以一切智具足『一切種智』，當習行般若波羅蜜；欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。」¹⁶⁶智顛諮詢慧思「三觀智」問題亦是在其代理慧思講說《摩訶般若經》時。因此《三智觀門》的三智應是指《摩訶般若經》與《大智度論》所言之三智。如此，依於慧思答覆智顛「三觀智」不具圓頓之旨，為次第之意，可知此書應無圓頓意的一心三智，亦即無相應的一心三觀之說。

最後《四十二字門》一書今已不存。根據佐藤哲英之研究，在慧思之《諸法

¹⁵⁹ 《南嶽思大禪師立誓願文》：「稽首歸命諸大菩薩，四十二地諸賢聖僧。」（《大正藏》，冊 46，頁 786 下）「至於當來彌勒世尊出世之時，具足十地，入無垢位。」（同前引，頁 789 下）

¹⁶⁰ 《諸法無諍三昧法門》：「菩薩入重玄門修四十心，從凡夫地初發心時所修禪定，次第重入，乃至最後無垢地修諸禪定。」（《大正藏》，冊 46，頁 632 上）

¹⁶¹ 參見佐藤哲英：《統·天台大師の研究》，頁 201-202。

¹⁶² 《菩薩瓔珞本業經》：「妙覺常性（住）湛然明淨。名一切智地。」（《大正藏》，冊 24，頁 1013 上）

¹⁶³ 參見《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》，冊 24，頁 1015 中-下。

¹⁶⁴ 《菩薩瓔珞本業經》：「第四十二地名寂滅心妙覺地，常住一相，第一無極，湛若虛空，一切種智照達無生有諦始終。」（同前註，頁 1015 下）

¹⁶⁵ 同前註，頁 1019 中。

¹⁶⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，冊 8，頁 219 上。

無諍三昧法門》中有言：「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。是故四十二字即是無字。」¹⁶⁷此是根據《摩訶般若經》與《大智度論》。¹⁶⁸而智顛《維摩經玄疏》言：「《大品經》明四十二字門，初阿字門亦具四十二字門，後茶字門亦攝四十二字門。南岳師（按：及慧思）解：即是圓教四十二地之異名也。」¹⁶⁹顯示慧思將《摩訶般若波羅蜜經》之四十二字門作圓教四十二位解釋。而日僧證真（十二、三世紀人）在其所著《三大部私記》¹⁷⁰中，引用了《四十二字門》共 41 次。並著有《四十二字門略鈔》（1183）一書。但是《四十二字門略鈔》並不是《四十二字門》之抄略，而是引用到 97 句極簡短的《四十二字門》之文句，加上 63 個問答式之略釋，所以只能得到《四十二字門》一書之大概輪廓。從其內容則可以看出慧思多引用《瓔珞經·賢聖學觀品》的菩薩四十二位之文來詮釋四十二字門。而《四十二字門略鈔》之引文中，並未見到《四十二字門》有引用《瓔珞經》之三觀說。佐藤哲英結論言，慧思之《四十二字門》多引用《瓔珞經》以明四十二位，為智顛五十二位說之先驅，但是智顛將《瓔珞經》之五十二位視作「隔別次第之別教行位」，並以「一位即一切位」之立場，視之為圓教行位。但是由現存之資料來看，則難言慧思有此兩種行位之看法。¹⁷¹同時，證真在《四十二字門略鈔》之後記中亦言：「予見此文四十二位，於十住中具引《華嚴》、《瓔珞》二經文。既引《瓔珞》歷別位文故，圓義少。唯有四十二位功德互具，及於地前粗斷無明，似圓信也。」¹⁷²《瓔珞經》之四十二位說本是歷別之位，不具智顛所言「一位即一切位」之圓教義。從現存可見到之《四十二字門》引文亦看不出慧思有「一位即一切位」之意。雖然慧思《諸法無諍三昧法門》依據《摩訶般若經》與《大智度論》說到「一字入四十二字，四十二字還入一字」，似是「一位即一切位」之意，其實主旨還是在說「亦不見一字」，「四十二字即是無字」之空理與般若空觀之法。智顛言慧思解之為圓教四十二地，但慧思之圓教

¹⁶⁷ 《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》，冊 46，頁 628 上。

¹⁶⁸ 參見《摩訶般若波羅蜜經》，卷 24〈四攝品〉（《大正藏》，冊 8，頁 396 中）、《大智度論》，卷 89〈四攝品〉（《大正藏》，冊 25，頁 685 上）。

¹⁶⁹ 《維摩經玄疏》，《大正藏》，冊 38，頁 542 上。

¹⁷⁰ 《三大部私記》為《法華玄義私記》、《法華疏私記》、《止觀私記》。

¹⁷¹ 參見佐藤哲英：《統·天台大師の研究》，頁 184-212。

¹⁷² 引自佐藤哲英：《統·天台大師の研究》，頁 240。

意不一定如智顛所解之義。因此，慧思所依據的《摩訶般若經》、《大智度論》與《瓔珞經》均為次第之義，亦看不到慧思有將之解為圓教義之說法。《諸法無諍三昧法門》也是以空理般若空觀為主。智顛言慧思說圓教四十二地，其圓教義則是指《法華經》之旨。《法華經》亦是空觀法門。¹⁷³《四十二字門》本身，現存之引文亦均無說到三觀與一心三觀。

因此，慧思之八部著作中，現存的《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》、《立誓願文》四書，前三書只說空觀，未言三觀，《立誓願文》則全未說到。四書亦只說佛一切智、一切種智，未言三智。只有《諸法無諍三昧法門》說到道智、道種智、一切種智之三智，與一切智、道種智、一切種智之三智不同，且未解說，亦未作為實踐法門。四書更全未提到一心三觀。失傳的《釋論玄門》講以般若空觀為主要法門之《大智度論》的玄義，慧思亦以《摩訶般若經》為次第意，非圓頓之旨，故其應無三觀與一心三觀之說。《次第禪要》由智顛同類之《釋禪波羅蜜》一書觀之，其主要根據《大智度論》，雖已有三觀之相關說法，未成為主要觀法，亦無三觀與一心三觀之語，推測《次第禪要》應無一心三觀。《三智觀門》講三智與三觀，三觀說應是依據《瓔珞經》。而《瓔珞經》之三觀為次第義，並無一心三觀或一心三智之說。三智非《瓔珞經》中所有，為出自《摩訶般若經》與《大智度論》。依慧思答覆智顛《摩訶般若經》「三觀智」或「一心具萬行」為次第意，不具圓頓之旨，可知其無圓頓意之一心三智與一心三觀說。《四十二字門》在解說《摩訶般若經》與《大智度論》所言之四十二字門。從證真《三大部私記》與《四十二字門略鈔》之引文來看，慧思引用《瓔珞經》之四十二位說作詮釋，但是並未見到有引述《瓔珞經》之三觀說。慧思之四十二位說亦是隔別次第意，未有智顛圓教位「一位即一切位」之意。證真亦說其見《四十二字門》之四十二位因為引述《瓔珞經》歷別行位之文故，圓義少，只有稍微相似圓教十信位之處。從現存《四十二字門》之文，及《諸法無諍三昧法門》之相關解說，確實看不出慧思有智顛所說圓教位「一位即一切位」之意，亦均無說到三觀與一心三觀。慧思所謂圓教乃是指《法華經》，而《法華經》則是空觀法門，非一心三觀。

¹⁷³ 參見林志欽：〈《法華經》之修行法門與天台宗法華三昧之開創〉，華梵大學東方人文思想研究所主辦，2012 第四屆東方人文思想國際學術研討會——天台思想與實踐，2012 年 6 月 16-17 日。

總之，綜合慧思之生平與著作所見，慧思最重視的還是《摩訶般若經》與《大智度論》，以及《法華經》與《觀普賢經》，並以《法華經》為圓頓之教。前者為慧思《諸法無諍三昧法門》、《釋論玄》、《次第禪要》、《三智觀門》等著作之所依；後者為《安樂行義》所依據者。而《摩訶般若經》與《大智度論》為般若空觀法門；《法華經》與《觀普賢經》以持誦《法華經》及般若空觀為主。二者均無三觀之說。其次依於《瓔珞經》講《三智觀門》與《四十二字門》，則只於前者見次第三觀義，未見一心三觀。慧思主修之法門則是禪定與法華三昧，包括持誦《法華經》之普賢觀與四安樂行之般若空觀。其度眾之法門亦最重視四種三昧，尤其是法華三昧。慧思之圓教義與頓覺法門是指《法華經》與法華三昧，並非《摩訶般若經》與《大智度論》之「三智實在一心中得」，亦非《瓔珞經》之三觀，不同於智顛所立圓教圓頓止觀之一心三觀。慧思並無一心三觀說，亦未見其有以三觀作為自行或化他之法。智顛初至慧思處，慧思亦是教其行普賢行之法華三昧而非三觀。慧思之論著同樣主述般若空觀之法門。雖然有說到三觀，乃是《瓔珞經》之次第義。可以確定的是，慧思並沒有「一心三觀」或「一心三智」之說。雖然在《續高僧傳》之〈釋慧超傳〉中說到：

釋慧超，姓汎（沈）氏，丹陽建元（康）人。稟懷溫裕，立性懷仁。弱齡厭俗。自出家後，誦《法華經》。聞光州大蘇山慧思禪師，獨悟一乘，善明三觀。與天台智者（按：智顛）、仙城命公，篤志幽尋，積年請業。¹⁷⁴

但由以上之研究分析，慧思之三觀說是根據《瓔珞經》之次第三觀，並無「一心三觀」之論。

此外，智顛之《摩訶止觀》由灌頂筆錄並經三次整理而成今本。¹⁷⁵灌頂在序言中提到：

天台（按：智顛）傳南岳（按：慧思）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。漸則初淺後深，如彼梯登；

¹⁷⁴ 《續高僧傳·釋慧超傳》，《大正藏》，冊 50，頁 687 中。

¹⁷⁵ 參見佐藤哲英：《天台大師の研究》，頁 399-400、670-671。

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。為三根性說三法門，引三譬喻。¹⁷⁶

此文或被認為是慧思有三種止觀法門，圓頓法門即是一心三觀，因此慧思已主張一心三觀法門之依據。¹⁷⁷筆者已有四篇文章論及三種止觀之詮釋。三種止觀屬化儀，圓頓止觀但圓教觀；漸次止觀為藏、通、別、圓四教之次第觀；不定止觀含四教觀法而修證不定。就三觀言，圓頓止觀為一心三觀；漸次止觀以別相三觀代表，終亦能接至一心三觀；不定止觀或修析空觀、體空觀、別相三觀、一心三觀而不定。¹⁷⁸智顛《妙法蓮華經文句》（簡稱《法華文句》）言：「觀有多種，謂析觀、體觀、次第觀、圓觀。析觀者，滅色入空也。體觀者，即色是空也。次第觀者，從析觀乃至圓觀也。圓觀者，即析觀是實相，乃至次第觀亦實相也。」¹⁷⁹即與筆

¹⁷⁶ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 1 下。

¹⁷⁷ 如本文初稿於「2010 台灣宗教學會『傳統宗教與新興宗教』學術會議」發表時，賴賢宗教授即據此認為一心三觀是智顛從其師慧思而學的。賴智顛教授又舉出智顛於大蘇山向慧思學普賢道場而證三種陀羅尼，三種陀羅尼明顯即是一心三觀。但筆者以為，三種陀羅尼並不等於一心三觀，或由一心三觀而證得。雖然智顛《維摩經文疏》有言：「《法華經》明三陀羅尼：一者、旋陀羅尼。二者、百千萬億旋陀羅尼。三者、法音方便陀羅尼。旋陀羅尼者，旋轉義也，從假入空觀。……若但破界內，即是通教陀羅尼；一心圓破界內外故，即是圓教陀羅尼。百千萬億旋陀羅尼者，即是從空入假。……若別破界外無知，則別教陀羅尼也；今一心圓破界內外無知，即是圓教陀羅尼也。法音方便陀羅尼者，即是二觀為方便道，得入中道第一義諦。若斷無明，次第入中道，猶是別教陀羅尼；不斷無明，一心圓入中道，即圓教陀羅尼也。」（《卍續藏》，冊 18，頁 484 上）但此是智顛後來發展之詮釋，慧思於其《法華經安樂行義》言有相行觀普賢菩薩行法之證得三種陀羅尼，則全然未言及三觀或一心三觀。請參見林志欽：〈《法華經》之修行法門與天台宗法華三昧之開創〉，華梵大學東方人文思想研究所主辦，2012 第四屆東方人文思想國際學術研討會——天台思想與實踐，2012 年 6 月 16-17 日。

¹⁷⁸ 請參見：(1) 林志欽：〈天台別圓二教觀法之比較——兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第 2 期（2005 年 1 月）。(2) 林志欽：〈天台宗教觀思想體系及其對應關係——兼論化法四教之關係〉，《臺大佛學研究》第 17 期（2009 年 6 月）。(3) 林志欽：〈天台宗圓教法門之詮釋與普及化問題探討〉，《臺大佛學研究》第 19 期（2010 年 6 月）。(4) 林志欽：〈天台宗法門之修行根機探討：就「化儀四教」與「化儀四觀」而論〉，《圓光佛學學報》第 19 期（2012 年 6 月）。

¹⁷⁹ 《妙法蓮華經文句》，《大正藏》，冊 34，頁 145 上。

者之論點相印證。圓教自有其分際與適用對象，所以智顛說圓教但化最上利根菩薩而非一切眾生。¹⁸⁰若以三種止觀皆屬圓教，則一切法門皆屬圓教，將使其分際混淆而不明。圓教可以開決一切法門，故成其為圓；但是並非一切法門皆是圓教。也就是說，圓教之教理是說一切法門皆可導向最終之成佛，一切存在皆具空假中三諦圓融之理，因此而說圓教即一切、含括一切而為圓；但不是一切教法唯有此圓理之教，還有藏教、通教、別教教導的是有別於圓教（或說在圓教之外）的教理觀行。此分際必當分明，方不至於混淆。《摩訶止觀》言：「別教雖知中道，次第觀智伏斷。圓教即中，一心觀智伏斷。不可聞名仍混其義！」¹⁸¹又言：

別教止觀亦漸亦頓。何以故？初心知中，故名亦頓；涉方便入，故名亦漸。復次，前兩觀（按：藏教與通教觀），觀、教、行、證皆名為漸。別教，教、觀、行皆名為漸；證道是頓。圓教，教、觀、行、證皆名為頓。¹⁸²

別教行法最終能「從析觀乃至圓觀」，俟其次第漸修空觀、假觀，證空諦、假諦之後，至十迴向位修中道觀，相似中道解更增明而能伏無明惑，即是三觀具足同於圓觀。而別教初地菩薩分證中道，即如圓教一心三觀之頓證三諦圓融究竟實相（「頓」為頓直，直契究竟之意）。¹⁸³雖然如此，別教之教、觀、行仍然是別教之教、觀、行，並不因此但有圓教而無別教。《法華文句》更說到：

別教智慧者，當約五味分別：若從元初，但聞乳酪，不聞餘味，發心修行，但行乳酪者，此是初教智慧也。若但聞酪，酪不由乳，善惡之性，性本自空，不由修善破惡，減色取空，但修即空者，是通教智慧。**若從元初，得聞醍醐，為醍醐故，[穀-禾+牛]（搆）牛求乳，烹乳為酪，轉酪為生蘇，轉生[蘇]為熟蘇，方得醍醐，修如此行者，即是別教智慧也。**若從元初，

¹⁸⁰ 《四教義》：「但化最上利根之人，故名圓教也。」（《大正藏》，冊 46，頁 722 中）《維摩經玄疏》：「但化最上利根大士，故名圓教也。」（《大正藏》，冊 38，頁 533 上）

¹⁸¹ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 69 下。

¹⁸² 同前註，頁 33 上。

¹⁸³ 參見《維摩經玄疏》，《大正藏》，冊 38，頁 539 上-中。《四教義》亦言別教十迴向位「得六根清淨」（《大正藏》，冊 46，頁 755 中）。六根清淨即是圓教十信位所證。

但聞牛食忍草，即出醍醐，若能服者，眾病皆除，一切諸藥悉入其中。為此修行，即是圓教智慧也。¹⁸⁴

證明筆者漸次止觀之「俱緣實相」為始知有究竟，但所行為次第，乃以別教之別相（次第）三觀代表，非是屬於圓教的論點是正確的。智顛最終所立之圓教法乃是自始即直觀究竟，行一心三觀。

關於灌頂之序言，需注意者有三點：一、《摩訶止觀》固然是智顛所說，但是經過灌頂之再三修治。灌頂於聽聞筆記後，又經過三次整理修訂。其中只有第一次的整理本曾經送交智顛，最終的定本之完成則已是智顛圓寂之後的事了。¹⁸⁵且上述引文亦是灌頂之序言而非記錄智顛之語。所以其可靠程度當然不及智顛本身之說法。二、灌頂於後又言，《釋禪波羅蜜》、《六妙法門》、《摩訶止觀》分別是漸次、不定、圓頓三種止觀之代表作。¹⁸⁶但是經過筆者之研究，智顛講著三部著作之原意卻不必然如此。如《六妙法門》即不是為了作為不定止觀之代表作而說的。《六妙法門》之說其實包含了三種止觀，亦即一切法門。¹⁸⁷三、慧思或已有漸次、不定、圓頓三種止觀之說，並傳予智顛。如《次第禪要》即是漸次止觀之作。但是慧思之圓頓法門並不是指一心三觀，而是《法華經》之有相與無相行。

慧思並非以一心三觀為修行法門，亦非由之而悟道。以一心三觀在天台宗之重要性，若果真慧思已有其說，並作為祖師傳承之依據，但是在慧思較可靠之傳記與現存著作中，都無提及一心三觀之語，此如何可能？如志磐《佛祖統紀》言慧文立一心三觀傳予慧思，慧思再傳予智顛的說法，¹⁸⁸以現存文獻來看，是四百多年後才出現的，可以說並無法作為可靠之根據。

¹⁸⁴ 《妙法蓮華經文句》，《大正藏》，冊 34，頁 13 中。

¹⁸⁵ 參見佐藤哲英：《天台大師の研究》，頁 399-400、670-671。

¹⁸⁶ 參見《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 3 上。

¹⁸⁷ 請參見林志欽：〈智者大師前期著作之天台宗修行法門〉，《哲學與文化月刊》第 451 期（2011 年 12 月），頁 152-156。

¹⁸⁸ 《佛祖統紀》：「北齊尊者（按：慧文）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（按：慧思）。南岳修之以淨六根（按：證得圓教六根清淨位），復以授諸智者（按：智顛）。」（《大正藏》，冊 49，頁 177 下）

六、智顛一心三觀之創立

天台宗立宗大師智顛無庸置疑地確立了一心三觀法門，且成爲天台宗最高與最具特色的修法。《摩訶止觀》一書即詳述了智顛對三觀與一心三觀的闡釋。但智顛是否從學於慧思之後即領知一心三觀？其到金陵弘法之初是否已了知此法？或是他在天台山華頂峰上悟道即已悟得？依據筆者之研究，一心三觀法門應是智顛思想逐漸發展，到後期始確立的法門。

歷來關於智顛的傳記資料現存者即多達二、三十種，但是多缺乏學術價值，可信度不高。¹⁸⁹其中較爲信實而有重要參考價值的爲灌頂《隋天台智者大師別傳》、¹⁹⁰道宣《續高僧傳·釋智顛》¹⁹¹與灌頂編纂《國清百錄》之〈天台國清寺智者禪師碑文〉¹⁹²及相關資料。尤其是《隋天台智者大師別傳》最爲重要。依此等傳記，智顛最早於七歲時蒙僧口授《觀世音菩薩普門品》即常存心誦之。二十歲時師事慧曠律師，潛於大賢山專誦「法華三部經」，¹⁹³進修方等懺法。二十三歲至大蘇山師事慧思，入普賢道場，修四安樂行，十四日後入定發慧，證法華三昧前方便、旋陀羅尼（聞持陀羅尼），世稱「大蘇開悟」。後代講《摩訶般若經》文句時，諮詢慧思三觀智之意，因此可以說智顛三觀思想的建立最初曾受學於慧思，即是其自言之「三觀、三智最初面受」，但並非一心三觀之旨。慧思稱智顛之成就是《法華經》之力。¹⁹⁴三十歲赴陳都金陵，居瓦官寺弘法八載，譽滿京城。三十二歲講《法華經》題、《大智度論》（均無講錄留傳），次說《釋禪波羅蜜》。三十八歲隱棲浙江天台山。當年或次年於華頂峰精進修行，安心空寂，深念實相而降服強軟二魔之境，稱爲「華頂降魔」。又蒙西域神僧傳授法門「名一實諦，學之以般若，宣之以大悲。」¹⁹⁵四十歲常講《維摩詰所說經》。四十四歲講《金光明

¹⁸⁹ 這些傳記資料大都收錄於《大正藏》及《卍續藏》中。參見佐藤哲英：《天台大師研究》，頁 15-18。同書頁 16-18 及頁 23 列有智者之傳記資料。

¹⁹⁰ 《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》，冊 50，頁 191 上-197 下。

¹⁹¹ 《續高僧傳》，《大正藏》，冊 50，頁 564 上-568 上。

¹⁹² 《國清百錄》，《大正藏》，冊 46，頁 817 上-819 中。

¹⁹³ 「法華三部經」爲《無量義經》、《妙法蓮華經》、《觀普賢菩薩行法經》等三經。

¹⁹⁴ 《隋天台智者大師別傳》：「慧曠律師亦來會坐。思謂曰：老僧嘗聽賢子法耳。答云：禪師所生，非曠之子。又曰：思亦無功，《法華》力耳。」（《大正藏》，冊 50，頁 192 上）

¹⁹⁵ 《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》，冊 50，頁 193 中。

經》、《法華經》（皆無講錄留傳）。四十七歲講《法華經》；爲永陽王行觀音懺法。四十八歲再到金陵弘法（灌頂時年二十五，始從師智顛，同赴金陵），講《大智度論》題、《仁王般若波羅蜜經》。四十九歲再講《仁王般若波羅蜜經》。五十歲講《法華文句》。五十六歲講《妙法蓮華經玄義》（簡稱《法華玄義》）。五十七歲講《摩訶止觀》、《金光明經》。五十八歲著《淨名玄義》（後分爲《四教義》、《三觀義》、《四悉檀義》）；行金光明懺。五十九歲再治《維摩經玄疏》。六十歲刪削又重治《維摩經玄疏》；作《維摩經文疏》；口授《觀心論》；作〈發願疏文〉；口授〈遺書與晉王〉；¹⁹⁶手書四十六字；自述位居五品弟子位，往生西方極樂淨土；最後遺教弟子行四種三昧、十境之觀。以此等智顛之生平修行歷程觀之，智顛修行之法門主要爲初期之誦《法華》三部經、行方等懺法；大蘇開悟之入普賢道場誦《法華經》與慧思之四安樂行，因之證法華三昧前方便與旋陀羅尼（聞持陀羅尼）；天台山華頂降魔之安心空寂，深念實相而降服強軟二魔；蒙西域神僧傳授般若學之一實諦；行觀音懺法、金光明懺等。從這些修行法門的描述，看不出與三觀、一心三觀的關係。其承之於慧思的有相行（誦《法華經》感應普賢菩薩現身）與無相行（四安樂行），如前所述，與三觀及一心三觀並無相關。智顛最後遺教弟子之法門爲四種三昧與十境之觀。觀於十境者即是用一心三觀。此一心三觀法門則是智顛晚年始發展而成者。這一點從其著作所述法門之發展即可看出。傳記所見，智顛主要弘講之經典則爲《法華經》、《大智度論》、《維摩詰所說經》、《金光明經》、《仁王般若波羅蜜經》等。重要著作《釋禪波羅蜜》主要根據《大智度論》及慧思之傳授（慧思之《次第禪門》或即是其先驅著作）；《法華文句》與《法華玄義》在闡釋《法華經》；《維摩經玄疏》與《維摩經文疏》是應晉王楊廣之請，在闡釋《維摩詰經》；《摩訶止觀》則是闡釋三觀與一心三觀之講著。

從智顛之各期著作來看，智顛最早之著作《方等三昧行法》所說以誦咒懺悔爲主，其觀法是觀心實性，不念相、無相，無能觀、所觀，法性平等，無心分別而眾相自現等，屬空觀法門，尙未出現三觀說。

《釋禪波羅蜜》承繼慧思，主要參照《大智度論》，嘗試建構統括所有法門之次第修行體系。書中雖說到三觀，只是比配於六妙門而提到一句：「菩薩從假入空

¹⁹⁶ 〈發願疏文〉收於《國清百錄》第 64 書；〈遺書與晉王〉收於《國清百錄》第 65 書。參見《國清百錄》，《大正藏》，冊 46，頁 809 中-810 下。

觀故，名爲『觀』。從空入假觀故，名爲『還』。空假一心觀故，名爲『淨』。」¹⁹⁷
 「空假一心觀」可以說是一心雙照空假的「中道正觀」。此外僅兩處說到「中道正觀」：「菩薩以中道正觀以（按：應作「觀」）諸法實相，憐愍一切，起大悲心，發四弘誓願」、¹⁹⁸「三、事理觀，所謂雙觀二諦，即是事理修。四、非事非理觀，所謂中道正觀，即是非事非理修。」¹⁹⁹且均未加以解說。可見在《釋禪波羅蜜》仍是本於《大智度論》，以空觀爲主。「三觀」與「一心三觀」之語亦全未出現。

《法華三昧懺儀》在說明禮佛、懺悔、發願、行道、誦《法華經》與坐禪正觀一切法空，亦屬空觀之行法，未言三觀與一心三觀。

《六妙法門》講九種六妙門，仍以空觀爲主。其第六至第九六妙門已見三觀思想，然而仍是以《釋禪波羅蜜》由藏、通教觀，進至別教觀，再接入圓教觀之漸次止觀的觀念，言從假入空觀、從空出假觀、直觀如來藏心，而後進至圓觀之次第漸修。對圓觀只略說此法所觀之圓理。可說是初步組織建立三觀說，但是尙未圓熟。假觀之後並未直說「中觀」，尙無「三觀」之語，「一心三觀」的說法也還沒有出現。²⁰⁰

《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》以空觀爲主導的六度行爲前方便，主要觀法爲觀四運心，以四句推求其不可得而爲空，及觀亂心、定心、觀心之三空觀，仍以空觀爲主。只說到「中道正慧」，無言及假觀、中道觀、三觀，一心三觀更未提及。

《法界次第初門》所說行法除一般意義的「六和敬」外，均不出於《釋禪波羅蜜》所說之行法。其只在序言中說到撰述《法界次第初門》之用意有三，第三點是「爲學三觀之者，當以此諸法名相義理，一一歷心而轉作，則觀解無礙，觸境不迷。若於一念心中通達一切佛法者，則三觀自然了了分明也。」²⁰¹表露出一心三觀的發展意向。正文則只說生法二空、十八空之空觀，其餘假觀、中道觀、三觀與一心三觀均全未說到。

《修習止觀坐禪法要》（《小止觀》）多爲《釋禪波羅蜜》之摘要，以五門禪爲

¹⁹⁷ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》，冊 46，頁 525 中。

¹⁹⁸ 同前註，頁 476 中。

¹⁹⁹ 同前註，頁 498 下。

²⁰⁰ 以上智顛著作所顯示之行法，請參見林志欽：〈智者大師前期著作之天台宗修行法門〉，《哲學與文化月刊》第 451 期（2011 年 12 月），頁 133-163。

²⁰¹ 《法界次第初門》，《大正藏》，冊 46，頁 664 中。

對治觀，正觀為觀諸法空相，能觀之心亦不起之空觀。雖然在最後之「證果」部分依《瓔珞經》（與《中論》）講述到空、假、中三種觀法：

修止觀時，能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空……是名「從假入空觀」。……若菩薩為一切眾生，成就一切佛法，不應取著無為而自寂滅，爾時應修「從空入假觀」。……若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止，行於「中道正觀」。²⁰²

但其仍是依《瓔珞經》講次第三觀。可見到《小止觀》時，三觀說尚未真正完成，亦未講到一心三觀。

《禪門口訣》講安般守意之數息觀，僅略言及以空觀治病。三觀之相關語詞均未說及。

《證心論》之宗旨在講以空觀證空理，未說三觀。

到了智顛後期著作之天台三大部，才出現「一心三觀」之用語，確定一心三觀法門之建立。智顛講述三大部之時間為：五十歲講《法華文句》；五十六歲講《法華玄義》；五十七歲講《摩訶止觀》。但現存之三大部著作均經過灌頂之一再修治。《法華文句》以因緣、約教、本迹、觀心四意解釋《法華經》文，於「觀心釋」以三觀作詮釋，乃以一心三觀為圓教觀法。如：「觀心釋者，觀心先空、次假、後中，次第觀心也。觀心即空即假即中者，圓妙觀心也」、²⁰³「觀心者，一心三觀攝得一切智慧。觀心即空故，攝得酪智慧；觀心即假故，攝得兩蘇智慧及世智慧；觀心即中故，攝得醍醐智慧。」²⁰⁴

《法華玄義》已建立完整的天台宗教觀二門體系。觀門之化儀為圓頓、漸次、不定三種止觀；化法為三觀與一心三觀。圓教觀是「圓頓入中」，即是「一心三觀」。如言：「淨心觀者，謂觀諸心悉是因緣生法，即空即假即中，一心三觀。」²⁰⁵但是其「一心三觀」或「三觀一心」只提到三次，且未說到相對的別教之「別相三觀」或「次第三觀」，顯示尚未發展到如《維摩經疏》所展現的最終圓熟之三觀說。且《法華文句》與《法華玄義》均未對三觀與一心三觀之行法作詳細的解說。

²⁰² 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》，冊 46，頁 472 中-下。

²⁰³ 《妙法蓮華經文句》，《大正藏》，冊 34，頁 4 下。

²⁰⁴ 同前註，頁 13 中。

²⁰⁵ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，頁 763 中。

《摩訶止觀》講四種三昧、二十五方便與三止三觀，尤其最主要的是詳盡地解說三觀，歸結言一心三觀。但是雖然《摩訶止觀》兩處說到「次第三觀」，²⁰⁶又說「別教例爾，二觀既是方便，必須於中。雖復必須，要前二觀。二觀若未辦，亦不暇第三觀也。」²⁰⁷但是還沒有明白的說別教所用之「次第三觀」或「別相三觀」。

智顛最晚年傾全力於著作《維摩經疏》(包含現存之《四教義》、《三觀義》、《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》)，亦建立其最圓熟的四教三觀之體系。《四教義》(與《維摩經玄疏》之相當部分)主要講教門化法四教。《三觀義》(與《維摩經玄疏》之相當部分)言觀門化法之三觀，藏、通、別、圓四教所用之觀法分別為：三藏教用析法入空觀；通教用體法入空觀；別教用別相三觀；圓教用一心三觀。此即是智顛最後定論之四教三觀說。

《維摩經文疏》同樣言藏教析法入空觀、通教體法入空觀、別教別相三觀，與圓教之一心三觀，以此疏解《維摩經》文。唯新增圓教「通相三觀」之說法。

智顛最後著作《觀心論》僅列出天台宗之教相綱目，內容於之前的著作均已言及。²⁰⁸

由以上智顛之著作可見，三觀之說並非智顛早期即有之修行法門，而是智顛逐漸發展建立起來的。《釋禪波羅蜜》只有一句話說到從假入空觀、從空入假觀與空假一心觀。及兩處說到「中道正觀」，且均未加解說。《六妙法門》初步建立三觀說，仍是以漸次止觀言從假入空觀、從空出假觀、直觀如來藏心，進至圓觀，未有圓頓觀之意。假觀之後未直說「中觀」，亦無「三觀」與「一心三觀」之語。《法界次第初門》之序言說到「三觀」一詞，並有一心三觀之發展意向，但是未真正建立。《小止觀》依《瓔珞經》講從假入空觀、從空入假觀、中道正觀，猶是次第之意，未有一心三觀。一直到智顛的後期著作天台三大部才有「一心三觀」

²⁰⁶ 《摩訶止觀》：「次第三觀，二乘及通菩薩有初觀分，此屬定多慧少，不見佛性。別教菩薩有第二觀分，此屬慧多定少，亦不見佛性。二觀為方便，得入第三觀，則見佛性。」(《大正藏》，冊 46，頁 24 下-25 上)、「行人不能即事而中修實相慧者，當次第三觀調心而入中道。」(同前引，頁 42 中)

²⁰⁷ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 80 下。

²⁰⁸ 以上《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》至《觀心論》，請參見林志欽：〈天台宗之修行法門——以智者大師之著作為範疇〉，現代佛教學會主辦，2010 天台與禪學術研討會，2010 年 10 月 23 日。

之語，確立了一心三觀法門的建立。《法華文句》與《法華玄義》明確說到「一心三觀」；《摩訶止觀》更詳盡解說三觀，並歸結說明一心三觀。但三大部著作均未明言別教為「別相三觀」或「次第三觀」。最後在《維摩經疏》方展現智顛最終圓熟之四教三觀之說：三藏教用析法入空觀；通教用體法入空觀；別教用別相三觀；圓教用一心三觀。

七、結論

一般說到天台宗的傳承均是依據《摩訶止觀》言「文師用心一依《釋論》，及志磐《佛祖統紀》所說的慧文由龍樹著作（《大智度論》與《中論》）悟一心三智，開創了天台宗的核心教法一心三觀法門。然而志磐所依據的三書之中，《止觀輔行傳弘決》與《天台九祖傳》皆未言及此事，可能有此說的《天台宗元錄》則已距離慧文五百多年了。因此《佛祖統紀》之說是否可靠，是相當值得懷疑的。也就是說，天台宗果真是由慧文悟一心三智，創立一心三觀，而後將之傳諸慧思，慧思再傳智顛，成為天台宗最重要的法脈傳承之教嗎？這天台宗最具代表性的最高修行法門究竟是何時，由何人所創立的？經過了什麼樣的發展歷程？這對天台觀門的了解應具有重要意義，也有助於吾人對此次天台宗最重要法門之成立基礎的掌握。

本文的研究目的即在依據歷代相關文獻，以及天台宗早期祖師的傳記與著作，仔細考察天台宗最高也是最重要的一心三觀法門究竟是由何人所開創？相關祖師，從龍樹、傅翕、慧文、慧思到智顛，他們與一心三觀的關係真實是如何？是否以之作為自我修行與弘化度眾的法門？

本文之內容包括龍樹與天台傳承及一心三觀法門之關係考察；傅翕生平、行持、悟道與思想較詳盡的說明，由之確認一心三觀在傅翕實踐與思想中最可能的定位。對本傳與著作完全付之闕如的慧文，亦就提及的記載細推其可能的主要思想與法門；並從歷代相關記述與史傳，嚴謹考訂慧文悟一心三智而開啓一心三觀的說法究竟是從何時開始與傳承下來的。慧思已有明確的資料佐證其已有三觀說，本文之焦點即著重在其傳記與著作所見之自行化他的主要法門，三觀在其思想中的分位，以及慧思是否確實已有一心三觀的說法。此外亦釐清慧思傳智顛「三種止觀」說法的正確意義與解讀。最後則考究天台大師智顛如何發展建立一心三觀法門。

經筆者之研究發現，一心三觀由慧文從龍樹之著作悟得一心三智所創立，慧文傳於慧思，慧思再傳智顛，這從宋代至今，傳述一千多年，公認的傳統說法，是大有疑問的。真實的情況是，龍樹並未講三觀之法。傅翕著作開始提到「三觀一心」，湛然之後的天台宗人咸認為傅翕已有一心三觀之說。但是對傅翕而言，所行所教乃近於龍樹之般若空義，一心三觀是其所達到境界可能會有之領悟，但是並非用以自行與化他之法門，亦缺乏與天台宗一心三觀法門之建立有直接關連的證據。

若說慧文由《大智度論》悟一心三觀的可能性不高，亦無一心三觀之具體方法。由慧文於一切法心無分別之心法來看，其依《大智度論》悟得空觀之可能性與合理性反而更高。直到宋代，可能是在宗派的競爭下，確立祖師傳承法脈之需求，遵式開始明確地說慧文由《大智度論》一心三智之文立觀（應即是一心三觀），由其口授慧思，慧思再傳智顛。但此宋代以後為天台宗所同稟共識之說法，從慧思、智顛、灌頂，一直到唐代的湛然諸祖師之說均未看到，其出現距離慧文已是四百年之後了，故其可信度或證據力並不高。越到後來，慧文由龍樹著作悟一心三觀的說法越詳盡。宗鑑《釋門正統》進一步將慧文據以領悟的《大智度論》之文引述出來，再加上吳興穎言慧文由《中論》三是偈而悟之說法，並推論慧文已證圓教初住位。志磐《佛祖統紀》亦承繼《釋門正統》之說法，甚至斷言慧文傳慧思三觀口訣是在梁武帝大同六年（540）。慧文由龍樹著作悟一心三觀傳天台法脈之說法遂為後世所共信。

慧思已明白三觀，並曾為智顛解說，此有確切之證據。慧思甚至有《三智觀門》的著作。但是考察慧思之生平傳記與著作推斷，三觀應不是慧思自行化他的主要法門。慧思重視《摩訶般若經》、《大智度論》、《法華經》與《觀普賢經》，而此等諸經均講般若空觀法門，無三觀說。慧思主修禪定與法華三昧，為持誦《法華經》與般若空觀，亦不以三觀為自行化他之法。慧思之論著同樣主述般若空觀，依《瓔珞經》講次第三觀義，並未見一心三觀之說。其以《法華經》為圓教，法華三昧為頓覺法門，而非三智一心中得或一心三觀。可以確定慧思並無一心三觀或一心三智之說。此外，慧思傳智顛三種止觀並不能作為慧思已有圓頓止觀一心三觀之證據。慧思之圓頓法門並不是指一心三觀，而是《法華經》之有相與無相行。筆者以為，從慧思有三觀說，並證知圓理來推論，或許慧思明白一心三觀之旨，但是一心三觀並非其修行化他之法門，最多只是其達到的境界。

從傳記所見智顛之修行歷程，除曾面受慧思次第三觀智之義外，其主要之修

證爲持誦《法華經》與四安樂行，由之證法華三昧前方便與旋陀羅尼；安心空寂，深念實相而降魔；以及行方等懺、觀音懺、金光明懺等懺法，看不出與三觀、一心三觀有關。提到教誡弟子應行四種三昧與一心三觀之觀十境，則已是最後之遺教。智顛之著作方面，說到三觀或一心三觀的，《釋禪波羅蜜》雖有從假入空、從空入假與空假一心三種觀，但僅一句話說及，另只兩處說到中道正觀，且均未解說。《六妙法門》初步建立漸次止觀意之三觀說，無「三觀」一詞，亦未言一心三觀。《法界次第初門》開始有「三觀」一語，並有一心三觀之意向，但是尚未真正建立。《小止觀》講從假入空觀、從空入假觀、中道正觀三種觀，仍是依據《瓔珞經》的次第之意，沒有一心三觀說。到了後期的天台三大部才確立了一心三觀法門的建立。《法華文句》與《法華玄義》說到一心三觀；《摩訶止觀》更對三觀作詳盡解說，並解釋了一心三觀。但是此時還未說相對於圓教觀法之一心三觀，別教觀法乃是「別相三觀」或「次第三觀」。直到最後之《維摩經疏》，方始看到智顛最終定論之體系嚴整而分明的四教三觀說：三藏教析法入空觀、通教體法入空觀、別教別相三觀、圓教一心三觀。

總之，傅翕之一心三觀只是其境界語；慧文應無三觀說；慧思已有三觀思想，但是並無直接證據顯示慧思開創了一心三觀法門。可以斷言的是：慧思的三觀思想奠定了天台三觀說的基礎，而真正創立天台宗一心三觀法門的，則是智顛逐步發展，並至晚年才定案。

引用文獻

- 尤惠貞：〈慧思大師與天臺宗——以《大乘止觀法門》爲主的探究〉，中國湖南長沙：南嶽佛教協會主辦，慧思大師與南嶽佛教學術研討會，2011年8月15-17日。
- 王晴薇：《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》，台北：新文豐出版公司，2011年6月。
- 吳汝鈞：〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》第7期，1984年9月，頁101-111。
- 周克復：《法華經持驗記》，《新卍續藏》，冊78。
- 林志欽：〈試論印順法師對天台宗之評斷〉，《人文學報》第2期，真理大學人文學院，2004年3月，頁55-83。
- _____：〈天台別圓二教觀法之比較——兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第2期，2005年1月，頁173-215。
- _____：〈天台別教說之價值及其形上意涵〉，《人文學報》第3期，真理大學人文學院，2005年3月，頁55-92。
- _____：〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉，《人文學報》第4期，真理大學人文學院，2006年3月，頁47-77。
- _____：〈天台宗教觀思想體系及其對應關係——兼論化法四教之關係〉，《臺大佛學研究》第17期，2009年6月，頁49-117。
- _____：〈天台宗圓教法門之詮釋與普及化問題探討〉，《臺大佛學研究》第19期，2010年6月，頁63-128。
- _____：〈天台宗之修行法門——以智者大師之著作爲範疇〉，現代佛教學會主辦，2010天台與禪學術研討會，2010年10月23日。
- _____：〈智者大師前期著作之天台宗修行法門〉，《哲學與文化月刊》第451期（第38卷第12期），2011年12月，頁133-163。
- _____：〈天台宗法門之修行根機探討：就「化儀四教」與「化儀四觀」而論〉，《圓光佛學學報》第19期，2012年6月，頁35-104。
- _____：〈《法華經》之修行法門與天台宗法華三昧之開創〉，華梵大學東方人文思想研究所主辦，2012第四屆東方人文思想國際學術研討會——天台思想與實踐，2012年6月16-17日。

- 竺佛念譯：《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》，冊 24。
- 梁肅：《刪定止觀》，《新卍續藏》，冊 55。
- 惠詳：《弘贊法華傳》，《大正藏》，冊 51。
- 湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，冊 46。
- 鳩摩羅什譯：《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》，冊 8。
- _____：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，冊 8。
- _____：《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊 9。
- _____：《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》，冊 15。
- _____：《思益梵天所問經》，《大正藏》，冊 15。
- 僧詳：《法華傳記》，《大正藏》，冊 51。
- 慧覺等譯：《賢愚經》，《大正藏》，冊 4。
- 樓穎：《善慧大士錄》，《新卍續藏》，冊 69。
- 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》，冊 25。
- _____，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》，冊 30。
- 藍吉富：《隋唐佛教史述論》，台北：台灣商務印書館，1993 年 10 月，二版。
- _____主編：《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年 1 月。
- 釋士衡：《天台九祖傳》，《大正藏》，冊 51。
- 釋印順：《華雨集》第五冊，台北：正聞出版社，1993 年 4 月。
- 釋吉藏：《淨名玄論》，《大正藏》，冊 38。
- _____：《維摩經義疏》，《大正藏》，冊 38。
- _____：《三論玄義》，《大正藏》，冊 45。
- 釋如戒：〈吉藏三諦說初探——以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十八偈解釋為主〉，《中華佛學研究》第 5 期，2001 年 3 月。
- 釋志磐：《佛祖統紀》，《大正藏》，冊 49。
- 釋宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》，冊 48。
- 釋宗曉編：《四明尊者教行錄》，《大正藏》，冊 46。
- 釋宗鑑：《釋門正統》，《新卍續藏》，冊 130。
- 釋祖琇：《隆興佛教編年通論》，《新卍續藏》，冊 75。
- 釋最澄：《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》，冊 55。
- 釋智圓：《閑居編》，《新卍續藏》，冊 56。

- 釋智顛：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33。
_____：《妙法蓮華經文句》，《大正藏》，冊 34。
_____：《維摩經玄疏》，《大正藏》，冊 38。
_____：《四教義》，《大正藏》，冊 46。
_____：《法界次第初門》，《大正藏》，冊 46。
_____：《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》，冊 46。
_____：《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46。
_____：《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》，冊 46。
_____：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》，冊 46。
_____：《觀心論》，《大正藏》，冊 46。
_____：《維摩經文疏》，《卍續藏》，冊 18。
釋湛然：《止觀大意》，《大正藏》，冊 46。
_____：《止觀義例》，《大正藏》，冊 46。
_____：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，冊 46。
_____：《摩訶止觀輔行搜要記》，《新卍續藏》，冊 55。
釋道宣：《續高僧傳》，《大正藏》，冊 50。
_____：《大唐內典錄》，《大正藏》，冊 55。
釋道原：《景德傳燈錄》，《大正藏》，冊 51。
釋慧思：《法華經安樂行義》，《大正藏》，冊 46。
_____：《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》，冊 46。
_____：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》，冊 46。
_____：《受菩薩戒儀》，《新卍續藏》，冊 59。
_____：《隨自意三昧》，《新卍續藏》，冊 55。
釋曇暉：《新修科分六學僧傳》，《新卍續藏》，冊 77。
釋遵式述，釋慧觀重編：《天竺別集》，《新卍續藏》，冊 57。
釋懷則：《天台傳佛心印記》，《大正藏》，冊 46。
釋贊寧等：《宋高僧傳》，《大正藏》，冊 50。
釋灌頂：《國清百錄》，《大正藏》，冊 46。
_____：《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》，冊 50。
安藤俊雄：《天台學——根本思想とその展開》，日本京都：平樂寺書店，1989 年 3 月，第六刷。

佐藤哲英：《天台大師の研究》，日本京都：百華苑，昭和 36 年（1961）3 月。

_____：《続・天台大師の研究》，日本京都：百華苑，昭和 56 年（1981）11 月。

CBETA 電子佛典。

On the Founder of “Threefold Contemplation in One Single Mind” of Tien-tai Buddhism

Lin, Chih-chin*

[Abstract]

“Threefold Contemplation in One Single Mind” (一心三觀) is the central and most superior way of practice in T’ien-t’ai Buddhism. It is said traditionally that “Threefold Contemplation in One Single Mind” was established by Hue-wen (慧文), through comprehending “Three Kinds of Wisdom in One Single Mind” (一心三智) from the book *Da-tsu-du-lun* (大智度論) and Hue-wen imparted it to Hue-si (慧思), Hue-si imparted it to Zhi-yi (智顛). This saying was ordinarily according to *Fo-zu-tong-ji* (佛祖統紀). But what *Fo-zu-tong-ji* said is according to three books. Two of them didn’t mention the saying. The rest one didn’t exist now. Maybe the saying was recorded in the last book but it was compiled more than five hundred years after Hue-wen’s time. Under this situation, whether the saying is true or not is doubtful.

This paper tries to study the biographies and works of those patriarchs of T’ien-t’ai Buddhism, including Nāgārjuna, Hue-wen, Hue-si, Zhi-yi and Fu-si (傅翁), the first introducer of “Threefold Contemplation in One Single Mind”, in order to confirm an important historical fact that who is the founder of “Threefold Contemplation in One Single Mind” and what are the relationships between this practice way and each patriarchs.

The conclusions of this paper are that Nāgārjuna never mentioned “Threefold Contemplation”. Although “Threefold Contemplation in One Single Mind” was recorded in Fu-si’s poem, it was not the way he practiced or taught disciples, and didn’t cause the foundation of T’ien-t’ai Buddhism’s directly. The possibility that Hue-wen comprehended “Three Kinds of Wisdom in One Single Mind” from Nāgārjuna’s books

* Associate professor, Department of Religious Culture and Organization Management, Aletheia University.

is low. There were not the saying from Hue-si, Zhi-yi, Guan-ding (灌頂) and Zhan-ran (湛然), until Song dynasty which is four hundred years later. So the traditional saying more than one thousand years that Hue-wen founded “Threefold Contemplation in One Single Mind” and taught Hue-si the practice way, Hue-si taught Zhi-yi is doubtful very much.

Hue-si knew about “Threefold Contemplation” indeed, but it was not his major way of practice. “Threefold Contemplation in One Single Mind” is different from “Threefold Contemplation”. There is no direct evidence of Hue-si’s foundation of the way of “Threefold Contemplation in One Single Mind”. Perhaps Hue-si realized “Threefold Contemplation in One Single Mind” but it wasn’t the way he practiced or taught disciples, it was just the state he reached at most. We can say that Hue-si’s thought of “Threefold Contemplation” is the basis of theory of T’ien-t’ai Buddhism’s “Threefold Contemplation”, but it is just until Zhi-yi who really established the way of “Threefold Contemplation in One Single Mind” gradually until his old age.

Keywords: Threefold Contemplation in One Single Mind, Fu-si, Hue-wen, Hue-si, Zhi-yi

