

從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式

冉雲華

中華佛學研究所研究員

中華佛學學報第三期(1990.04 出版)頁 165-183

[原學報 165 頁]

提要

本文以天台大師智顛所講的《摩訶止觀》為例，討論中華佛教對印度禪學的吸收，及其改造模式。全文共分四節：第一、序論。指出論文的目的、範圍、與印度語文中“止、觀”的涵義。第二、智顛從漢譯經典中，收集材料對止觀兩個字，作出三層解釋：然後又用中觀學派的辯證哲學，批評印度佛教經典中原有的止觀概念，都是“相待”性的，不能被看作是“絕待”性的，從而以邏輯方法，否定印度傳統中的止觀概念。第三、專門討論智顛自己所設想的“絕待止觀”與其實踐辦法——“巧度止觀”這種新的止觀系統，就是天台佛教哲學中所宣揚的“三諦圓融”：即空、即假、即中。第四、《摩訶止觀》所表現的思想模式。本文認為無論是在融會止觀的兩重概念，經典的選擇，禪法的受容等方面，智顛對印度禪學思想的吸收模式，都是綜合融會型的。智顛從不同的佛教宗派與經籍中，選出可用的東西，經過重新的融會、安排、從而建造一套中國特有的禪法系統。這種綜合融會的模式，是中國文化對外來思想主要的吸收方法之一。這一模式對中華佛學的形成，及其在東亞的昌盛都有重要的貢獻。

—

無論是從佛教本身，還是從中國文化上去觀察，佛教的從印度傳入中國，都是一件歷史性的大事：對佛教而言，佛法入華不僅意味著它在東亞取得新立足點，和數以千百萬計的新信徒；更重要的是在佛教與中國文化接觸以後，形成為一種新型的宗教，獲得為這一地區人民更易接受的內容和形式，產生了新的動力，達成新的成就。對中國文化而言，佛教能在這一土地上生根發芽，枝繁葉茂，成為中國的三教之一，這實在是一件空前未有，直到目前為止還未再出現過的歷史偉績。

佛教給中國文化，帶來了一套完整而有系統的宗教信仰，包括哲學[原學報 166 頁]思想、宗教儀式、實踐方法等方面。這些項目，都是中國固有文化中或根本沒有或有而不完整的新東西。世代不懈，幾經努力，中國許多高僧碩學，總算理解到佛教的表達方式與內在涵意。後來再進一步，又把他們的所聞所見、所體驗所證實的教理，用漢文撰寫成書，流傳後代，遠播域外。雖然這一歷史性的宗教移植和其重大的後果，早在學術界引起注意，而且已經得到可貴的研究成績(註1)；但是這個問題究竟是一個複雜的問題，有許多方面還須要作更進一步的努力，才能逐步完全理解中國佛教中的許多成就，是通過什麼模式，經歷什麼過程，才完成它的歷史使命。毫無疑問，在佛教華化的歷史上，成就最大並且富於戲劇性的，應當首推禪學。

禪學在傳統的宗教史籍中，通常被稱作為“習禪”，其中不但包括門派繁盛的禪宗，並且也包括其他的專家和學者。根據《續高僧傳》的記載，中國僧人對印度佛教禪法的接觸，可以追溯到漢代。但是對禪法能夠有系統性的理解和實踐，當在公元第五世紀初，鳩摩羅什與覺賢在華譯經之後。中國僧人在學習印度佛教的禪法之後，再加上自己的體驗所得，才在習禪方面獲得突破。這一突破的時間，是由公元第六世紀開始。《續高僧傳》對當時的禪學領袖及其禪法，作了這樣的分析：“高齊河北，獨盛僧稠，周氏關中，尊登僧寶。”(註2)僧稠(480-560)和僧寶(476-563)的禪法，一般是被看作是屬於印度佛學傳統；而且現存的資料有限，這裡不加討論。

另一枝禪法傳為菩提達摩所創，《續高僧傳》稱其“神化居宗，闡導江洛”。又說“大乘壁觀，功業最高。在世學流，歸仰如市。”(註3)這一派就發展為後世的禪宗，其中教義的紛爭，教史的糾葛一直是中國佛教史上的熱門題目。這篇論文因篇幅所限，對此不加討論。

第三枝禪法就是天臺宗所傳，《續高僧傳》稱：“當朝智顛，亦時禪望……所著“止觀門”、“修禪法”等，各數十卷。”還有一派流行在晉、趙的頭陀禪，一度頗盛，旋即沒落無聞(註4)。

從上面的記載而論，禪法在中國的流行，到公元第六、七世紀時，著者已有三派至四派之多。本文擬選天臺一家，作為研究禪學華化模式的考察對象。智顛(538-597)熱心習禪，勤於立說。他的禪學著作，有十多部，其中篇幅較長的，有達二十卷者(註5)。要用一篇論文去分析智顛的全部禪學論著絕無可能；現在只好用抽樣討論的辦法，先從智顛的豐富著作中，選出《摩訶止觀》為樣品，再從這本書中，抽出智顛對止觀概念的詮釋、批判與發展，對於印度佛教坐禪方法的處理，從而探[原學報 167 頁]測他對佛教禪法作了些什麼改造和發展；以及他在改造的過程中，採用了些什麼模式？因佛教是中國文化吸收和改造外來宗教最成功的例子，也許這一類的考察，對中國文化接受與發展外來文化這一大問題的理解，都有可以借鑑之處。

至於為什麼要選智顛為抽樣考察的對象呢？因為他是中華禪學的大家之一，在文獻方面保存最多而比較可靠的資料，他的禪學對東亞佛教有廣泛的影響。

為什麼要選《摩訶止觀》作為分析的對象？因為在智顛所有的禪學著作中，這本書是他最成熟的作品之一，不但是天臺宗的“三大部”之一，更對北、南禪宗，及華嚴宗的宗密(780-841)，都起過重要的影響(註6)。因此對此書的研究和所得到的結論，對於中國佛教整個發展而言，都具有很大程度的代表性。

書中對傳統印度佛教坐禪技術的處理，更足以證明智顛消化外來思想的模式。現在流傳的《摩訶止觀》，是由智顛所說，灌頂(561-632)所記。書的開頭有一段小記說：“止觀明靜，前代未聞。智者、大隋開皇十四年四月二十六日，於荊州玉泉寺，一夏敷揚，二時慈霽。雖樂說不窮，纔至〈見境〉，法輪停轉，後分弗宣。”(註7)這就清楚記載，原書開始於公元 594 年農曆四月，但是當智顛講到全書第七部分(〈正觀十境〉)中的第七節：〈見境〉一節時，遽然半途而逝，未竟全功。現在的本子，是灌頂根據他聽講時的筆記，整理數次，才編輯成書。正如書名《摩訶止觀》所指，此書的主題，正是要創立大乘(“摩訶”)禪法(“止觀”)。智顛在講說這一名詞時，特別指明止觀概念源於印度佛教：“止即奢摩他，觀即毘婆舍那。”(註8)他又說：“止即是斷，斷通解脫。觀即是智，智通般若。”(註9)學者們公認“奢摩他”是梵字 Samatha 的音譯，“毘婆舍那”是梵字 Vipasyana 的漢語對音。直到今天為止，Samatha-Vipasyana 還是南傳禪法的主要內容。如果對“止觀”兩詞不求甚解，按書抄寫的話，事情非常簡單。可是在佛教傳統中，止觀包含著宗教思想和實踐方法兩方面的意義，因此對止觀的內容，一定得弄清楚。這種艱難的狀況，可以從英文翻譯中看得出來：“止觀”曾被譯為 Cessation and Contemplation, Concentration and Insight, 以及近年常用的 Calming and Discernment 等。(註10)如果再把這些英文字，譯回漢語，其複雜的分歧，更為明顯：第一種譯法的辭義，當為“止與凝思”；第二種義為“專心與洞察”；第三種的意思是“平靜與識別”。

[原學報 168 頁]

那麼“止觀”一詞到底是什麼意義呢？看來還是應該先從印度梵語原意著手，然後再看智顛對這個詞義的理解和改造。按照梵文的語根分析 Samatha 的語根是 Sam, 義為“鎮靜、緩和；征服、壓制、調養”(to lull; to subdue)等；後來演變為“平靜、鎮定；穩定‘沉著’(tranquillity; quietude)等。Vipasyana 一字的動詞語根是 vi+dis, 涵義是“觀看”(to see), 也含有“檢查、理解”的意思(註11)。佛教漢語中，通常用“止、觀”二字意譯。自然“觀”字在不同的佛教部派中，還有不同的涵義。例如上座部佛學，解釋“觀”為“具體而言，就是說從不同的角度去觀察，一切事物皆為無常、痛苦與無有自我(性)的”。痛苦、無常、無我是小乘佛教哲學中的中心思想。由此可見，止觀的原義是以止為方法，以觀為目的的。

二

《摩訶止觀》既然以“止觀”為題，那麼智顛對止觀一詞又是如何解釋呢？在不同的情況下，智顛在本書中對止觀有不同的闡述。例如他說：“法性寂然即止義，寂而常照即觀義”。又如“即寂名止，即照為觀”又言“理即止觀”(註12)。這種以“法性”或“理”解釋“止觀”，完全是大乘佛學的用

語。但在別的地方，書中又說“意止觀者，端坐正念”。這又是小乘經典最常見的說法。上面所引用的句子，只是些個別的例證，《摩訶止觀》除了偶而有個別解釋之外，對止觀一詞還有更系統的解釋，與更深入而成熟的說明。智顛把止觀區分為兩種：“相待止觀”，“絕待止觀”。這種區分，名稱及釋義，都與傳統印度佛教的說法不同，可以說是天台特有的貢獻。現在先談“相待止觀”。顛公指出他所說的這種止觀，各有三層意義。以“止”而言，就有息、停、對不止三義。他接著就此三義，作進一步的解說：

息義者，諸惡覺觀，妄念思想，寂然休息。《淨名》曰：何謂攀緣三界？何謂息攀緣？謂心無所得。此就所破得名，是止息義。(註13)

這就說明，止息一釋的來源，建立於其“所破”。“所破”就指的是“諸惡覺觀，妄念思想”。他進一步指出：

停義者，緣心諦理，繫念現前，停住不動。《仁王》云：入理般若，名為住。《大品》云：以不住法，住般若波羅密中。此就能止得名，即是停止義(註14)

[原學報169頁]

前義“息止”，是從所破得名，是說息止是指惡覺和妄念“寂然休息”而言。“停止”則是主動性的，是要一心與真理連繫，專注於理，停住不動。最後再談“止”的第三層涵義：

對不止以名止者、語雖通上，意則永殊。何者？上兩止對生死之流動，約涅槃論止息；心行理外，約般若論停止。此約智斷，通論相待。今別約諦理論相待：無明即法性、法性即無明。無明亦非止、非不止，而喚無明為不止；法性亦非止、非不止，而喚法性為止。此待無明之不止，喚法性而為止。如《經》：法性非生非滅，而言法性寂滅；法性非垢非淨，而言法性清淨。是為對不止以名止也。(註15)

文中所言“通上”就是“不止”。“不止”就是“生死流動”與“心行理外”。這兩種不清淨的現象，必須以涅槃或智慧（般若）去停止，這就叫“約智（以）斷”。這種止是相待性的（“生死流動、約涅槃論止”）止。從更高一層上觀察，無明和法性本來沒有絲毫分別；但是在討論這兩個相對的觀念時，大家總是說無明是不止，法性是止。因為這種法性為止的“止”字，是依靠無明的“不止”而得名，所以這一層的“止”，“是名對不止以名止也”。像對“止”一概念所作的解釋一樣，智顛對“觀”也有三層詮釋，他說：“觀亦三義：貫穿義、觀達義、對不觀觀義。”他對此三層義意，也作了進一步說明：指出他選用詞句的義意、經典根據、及其特性。他說：

貫穿義者，智慧利用，穿滅煩惱。《大經》云：利鑿斷地，磬石砂礫，直至金剛。《法華》云：穿鑿高原，猶見乾燥土，施工不已，遂漸至坭。此就所破得名，貫穿觀也。(註16)

文中所說的“所破”，就是以磬石，燥土作譬喻的煩惱。

觀達義者，觀智通達，契合真如。《瑞應經》云：息心達本源，故號為沙門。《大論》云：清淨心常一，則能見般若。此就能觀得名，故立觀達觀也。(註17)

觀指的是“觀智”，“達”指的是“通達”，目標是“心達本源”，也就是“契合真如”。特性是以“能觀而得名”。至於第三層的得名，原文如下：

對不觀觀者，語雖通上，意則永殊。上兩觀亦通對生死彌密、而論貫穿，對迷惑昏盲、而論觀達。此通約智斷，相待明觀。今別約諦理：無明即法性，法性即無明。無明非觀非不觀，而喚無明為不觀；法性亦非觀非不觀，而喚法性為觀。如《經》云：法性非明非闇，而喚法性為明。第一義空，非智非愚，而喚第一義空為智。是為對不觀而明觀也。(註18)

[原學報170頁]

這一段文字的結構，與“對不止以明止”的那一段，排比相若，陳義一致。這種觀也屬於“相待”，因為法性為明的提法，有待於無明為闇。從上面的討論中，我們可以看出智顛在討論止觀這一概念時，與現代學者通常用的文字訓詁方法不同，他不滿足於引經據典，利用現成的解釋，不求深究。智顛的方法是在熟讀經典之後，融會貫通，以其所得，創建了一套新的禪慧體系。在這新的體系中，智顛雖然從不同的印度經論裡，摘句選藻，為新創的體系尋求權威性的根據，但以整個體系而論，

它還是一套全新的東西。這種利用舊材料所建成的新組合，是一套既有系統又有經典根據的新禪學。能夠成功的從印度佛學中，化出一套新體系，就是一件很大的成就。但是智顛並不滿足於此，他要以最新學到的佛學辯證哲學——中觀學派的理論，對他所建立的禪學，加以衡量。這一決定在智顛止觀論中產生了兩項效果：對根據舊經典所建成的“相待止觀”作了批判；另建立了一種更高級的“絕待止觀”。“絕待止觀”的建立是以破“前三相待止觀”為前提，因為“相待止觀”雖然自成系統並且有充分的經典根據，但如以中國當時最流行的中觀哲學作標準，“相待”性的一切說法，都在理論上無法自圓其說。智顛從兩個方面對“相待止觀”作了橫、豎的批評，而批評的理論標準，正是《中觀論》中著名的四句。智顛對“橫破”作了這樣的說明：

若止息止從所破得名者，照境為正，除惑為傍。既從所離得名，名從傍立，即墮他性。若停止、止從能破得名。照境為止，除惑為傍。既言能照，名從智生，即墮自性。若非妄想息故止，非住理故止，智斷因緣故止，名從合生，即墮共性。若非所破、非能破而言止者，此墮無因性。(註19)

按照中觀佛教哲學的說法，一切理論的根本論點，不外是討論事物的存在從何而來。對這一問題，各派哲學不外四種說法：自生、他生、共生、無因生。這四種說法，在理論上都有邏輯性的缺點，所以無法建立。中觀哲學是一套細緻而深邃的理論，這裡無法說得清楚，現在只討論智顛如何利用中觀理論，批評“相待止觀”。他引用《中觀論·因緣品》的名句說：[原學報171頁]

諸法不自生，不共不無因，是故說無生。(註20)

接著他自己又對這一問題，作更進一步的詰難：

無生止觀，豈從四句立名？四句立名，是因待生。可思可說，是結惑生，可破可壞。起滅流動之生，何謂停止？迷惑顛倒之生，何謂觀達？(註21)

對“相待止觀”的“豎破”，智顛也有說明；理論根據，仍然是中觀哲學的邏輯方法：

又豎破者：若從四句生者，即是生；生非止觀也。若能止息見思，停住真諦，此乃待生生說生不生之止觀耳。若以空心入假，止息塵沙，停住俗理，此乃待生不生說不生之止觀耳。若止息無明，停心中理，此是待生死涅槃二邊不止，而論止觀耳。(註22)

從這段引文中可以看出，智顛把“有待”的止觀分為四類：生，不生，不生生，二邊不止。因這四種止觀在立論時，分別有待於一定的條件，所以無法被確認為是絕對性的止觀。顛公對此，加以總結：

皆是待對、可思議、生結惑、可破壞。尚未是止，何況不止？猶自非觀，何況不觀？(註23)

三

值得令人注意的是智顛所說的“相待止觀”並不是外道邪說，而是就佛教經典所言。“相待止觀”並非應當被一棍子打倒，而是說它不能看做最完全的真理，因為在理論上仍有缺陷。智顛先將佛教原有的止觀學說，作了系統性的重新編排，再用中國當時最新的辯證教理——中觀哲學，對原有的各種說法，逐一分析批判，然後再說明他所創立的新型體系“絕待止觀”。智顛對這種新型止觀和名稱，也作了解釋：

今言絕待止觀者，絕橫豎諸待、絕諸思議、絕諸煩惱、諸業諸果、絕諸教觀證等。(註24)

這一段解釋，只是從言詞上說明，“絕待止觀”與以前所講的那種止觀，在性質上根本不同。不同的重點在於新型的止觀是“絕橫豎諸待”。但是“諸待”既絕的止觀，到底是什麼呢？《摩訶止觀》稱：

悉皆不生，故名為止；止亦不可得。觀冥如境，境既寂滅清淨，尚無清淨，何得有觀？(註25)

從這幾句話中觀察，智顛認為止觀的最終目的，是一種宗教最高體驗[原學報 172 頁]，一切主觀和客觀上的條件，對修道者都不能產生任何影響，這就是“悉皆不生”，也就是“止”。因為這是一種宗教經驗的昇華，超越一切，不能以得失去討論。因此止觀的境界與理論，本身都有問題，也不必要：

止觀尚無，何得待不止觀說於止觀？待於止觀說不止觀？待止不止說非止非不止。(註 26)

明白了這一道理以後，才能理解新型的止觀為什麼被稱為“絕待”？智顛說：

故知止、不止皆不可得。非止、非不止亦不可得。待對既絕、即非有為。不可以四句思，故非言說道，非心、識、境。既無名相，結惑不生，則無生死，則不可破壞滅絕。滅絕，故名絕待止；顛倒想斷，故名絕待觀。亦是絕有為止觀，乃至絕生死止觀。(註 27)

這一段話全用否定性的論調：不可得、非有為、非言說道、無名相、不可破壞、顛倒想斷。這種看法和說法，正是般若哲學“一切皆空”的說法。目的在於說明世間一切，似有實空。明白這一真相之後，才明白無物可得，心無所戀，如如自然。《摩訶止觀》對這種逐次否定的宗教認識和昇華歷程，也作了描繪：

若得意忘言，心行亦斷。隨智妙悟，無復分別。亦不言悟不悟、聖不聖、心不心、思議不思議等、種種妄想、緣理分別，皆名為待。真慧開發，絕此諸待。絕即復絕。(註 28)

“得意忘言”、“無復分別”正是對最高宗教體驗的描繪。“種種妄想、緣理分別”都是“相待”的理論。到了最後階段，在各種各式的“相待”條件被破除以後，連破除的本身(絕)也因無用而滅絕，這就一空到底，達到超越。因為超越一詞，也是“強而為名”，所以超越本身，也是空的，也是得不到的。就是因為這種原因，印度佛學中的中觀哲學是破而不立。因為如果要建立任何理論，都會陷於“四句”所詰的困境，在邏輯上無法自圓其說。如果智顛只是一個哲學家的話，他的止觀學說到此為止，已可自成體系，告一段落：相待止觀、於理論上不能成立、破綻太大；絕待止觀是“真慧開發、絕此諸待。絕即復絕”，不可思議。作為一位宗教大師，智顛不能只說一句“亦不可得”就告終結，因為他必須為向他問道求法的僧人，指出一條可說、可行、可解、可證的具體禪法；同時又要避免理論方法的困難。果然，《摩訶止觀》提出了三種“巧度止”，與“[原學報 173 頁]三諦、平等、中道第一義觀”等三觀。智顛指出：

巧度止有三種：一體真止，二方便隨緣止，三息二邊分別止。(註 29)

他並且對這三種巧度止，分別作出解釋稱：

一體真者，諸法從緣生，因緣空無主，息心達本源，故號為沙門。知因緣假合，幻化性虛，故名為體。攀緣妄想，得空即息，空即是真，故言體真。(註 30)

這就是說被止息的東西是攀緣妄想，應當明白現象的出現，只是因緣假合，並非真實，從此就可以理解“空”的道理。空就是大乘佛教哲學所指的真實，明白真實的道理，就是體真，就是與真實合一的最高宗教經驗。

智顛解釋第二種“止”稱：

二方便隨緣止者，若三乘同以無言說道，斷煩惱入真，真則不異。但言煩惱與習，有盡有不盡。若二乘體真，不須方便止。菩薩入假，正應行用。知空非空，故言方便。分別藥病，故言方便。心安俗諦，故名為止。經言：“動止心常一”，亦得證此意也。(註 31)

這一段解釋有幾處地方值得特別注意：第一，佛教三乘有一點相同：它們都“同以無言說道”，同以“斷煩惱入真”。第二，三乘之間的分別，就在於煩惱與習氣是否已經完全去掉。第三，名為方便隨緣止，是因為這種止觀包含著“知空非空”、“分別藥病”及“心安俗諦”。這就充分說明，大乘、小乘，相待絕待的理論，不是空洞的說教，而是認為能治好禪者的病，才算好藥。人才是中心，宗教解脫正是要解放人，而不是空求理論的完整或動人聽聞。

第三種巧度止，名為“息二邊分別止”的意思是：

三息二邊分別止者，生死流動、涅槃保證，皆是偏行偏用，不會中道。今知俗非俗，俗邊寂然；亦不得非俗，空邊寂然。名息二邊止。(註 32)

這種止觀，目的在於消除一切分別，一切對立概念。不但生死流動是“偏行偏用”，連一般的佛教真理——涅槃也是相同。達到這種超越，俗、空之分，兩邊寂然。兩邊息滅，中道即現。這種三層結構的“巧度止”，是智顛所創造的。他自己對這一點說得很清楚：“此三止名，雖未見經論，映望三觀，隨義立名。”

由此可見，《摩訶止觀》內所言的“巧度止”不但不是印度佛教中已有的禪法，乃至於三層分類的名稱，也都不見於經論。這一說法是智[原學報 174 頁]顛所創立的“映望三觀，隨義立名”。那麼三觀又是指何而言？書中對此，也有詳解。上文既有三止是“映望三觀”的說法，這就點明觀有三種，構成與三止互相映望的局勢。書中宣稱：

觀有三：從假入空，名二諦觀。從空入假，名平等觀。二觀為方便道，得入中道，雙照二諦。心心寂滅、自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。此名出《瓔珞經》。(註 33)

這就清楚說明，《摩訶止觀》的“觀”，就是天臺哲學中的“三諦圓融”。這三種真理：假、空、中，運用於禪觀時，就成為文中所說的二諦、平等、中道第一義等三觀。正如前面所用的方法一樣，智顛對這三種觀，也有進一步的闡解：

所言二諦者：觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言二諦觀。(註 34)

這是“二諦觀”立名的原因。一旦空與假會通之後，觀者就能夠“非但見空，亦復識假”。第二種觀相，是平等觀。前面對這種觀的解釋是“從空入假”。書中對此，也有更進一步的解釋：

名平等觀者：若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀，為化眾生，知真非真，方便出假，故言從空。分別藥病，而無差謬，故言入假。平等者望前稱平等也。前觀破假病不用假法，但用真法。破一不破一，未為平等。後觀破空病，還用假法。破用既均，異時相望，故言平等也。(註 35)

這一段話有幾個要點：首先指出空與假從佛學上說，都不可言有。這種空、假分別理論的提出，只是“為化眾生”的方便法門而已。因為這種禪觀，功能在於破二邊病：以“真法”破“假病”；以“假法”破“真病”，兩邊病症互相除破，所以名為“平等觀”。文中“異時相望”四字特別值得注意。因為這種互相破除的概念，如果歸結到哲學理論上去，以中觀學派的邏輯批判，就可能陷於有、無、共、無因四種說法中的第三項——共。中觀學派認為空、有或有、無是兩種不同的範疇，無法放在一起；如果硬性納入一格，有、無的根本矛盾，無法消除，因此無法成立(註 36)。現在智顛用藥、病的關係，介入了人的因素；又用“時”的觀念，避免了邏輯上的矛盾。換句話說，相對的方法可以同時用於不同的對象，達到相同的後果(治病)。或者因為病情的須要，相對的藥品可以在不同的時間，用於同一病人。印度佛學中的邏輯分歧，被智[原學報 175 頁]顛用人和時的分別，加以避免。對“中道第一觀”這一名詞，及其與前兩種觀的關係，智顛也有詮釋：

中道第一義觀者：前觀假空，是空生死；後觀空空，是空涅槃。雙遮二邊，是名二空觀，為方便道。得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海。(註 37)

這就說明前面所講的兩種觀相，每種破除一種，所以並稱為“二空觀”。但在二邊消失之後，就可以“得會中道”。薩婆若梵文 Sarvajna 的音譯，意為“一切種智”。書中更進一步說：

初觀用空，後觀用假，是為雙存之方便；入中道時能雙照二諦。故《經》言：心若在定，能知世間生滅法相。前之兩觀，為二種方便，意在此也。(註 38)

這就說明，空和假雖然各有其片面性；但也有他們的功用。在尋求宗教解脫時，這種破空用假，及破假用空的辯證作用，仍然非常須要。不過在認識或運用的過程中，應該理解到它們的片面性，不可將它們看作是絕對真理，死抱教條。應該認識到它們只是一種方法，只是一種方便性的法門而已。能達到這一境界，就已進入“中道”，就可以清楚認識空假二諦的用處和限制性。

四

本文在前兩節中，討論了智顛對傳統佛經中所言的止觀，作出系統性的整理；又用中觀哲學對傳統止觀加以批判，指出它們理論上的缺點在於相待；然後重新建造了一套新的絕待止觀。又因為絕待

止觀是超越言語文字，思惟概念，不可思議；另一方面，作為一個宗教領袖，總得解決教徒所面臨的問題，不能用不可思議一句話作藉口，就一字不說，沈默了事，所以智顛不得不重新再建造一套“巧度止觀”。本文的目的是在探求智顛對佛教止觀所作的解釋和改造，並推察他在改造止觀的過程中，採用了什麼模式？數年以前，我曾經在一篇英文論文中指出，禪宗對佛教“無念”思想的吸收模式，是選擇性及縮小還原模式(註39)。那篇論文又言，天臺與華嚴哲學對印度佛教的消化及改造模式，是另成一格---採用綜合融會的模式。縮小還原的模式，是先從印度佛學中，尋求對自己有用的禪法，但棄置原有的印度系統，不理會對自己沒有用處的材[原學報176頁]料、概念或方法。以“無念”這一概念來說，支謙在漢代所譯的《佛說慧印三昧經》，就載有一套完整的修禪進程：由“無作”開始，以“平等”終結。進程中最後的一段經文是這樣的：

無心為何等貌？無念之貌也。無念為何等貌？無二之貌也。無二為何等貌？平等之貌也。
(註40)

如果把這一段經文，與唐代禪宗的淨眾、保唐兩家教義比較，其間差別是非常巨大而明顯的。淨眾寺的無相(即金和尚694-762)就曾說過：“無念即是戒定慧具足。”無相的高足無住(714-774)，就無念就是一切佛法的概括一點，講得更為詳細：

無念即無繫，無念即無縛……無念即無佛，無念無眾生……。 (註41)

又說：

尊者大覺者，說生無念法。無念無生心，心常生不滅。一切時中自在，勿逐勿轉，不浮不沈，不流不住，不動不搖，不來不去，活潑潑行坐總是禪。(註42)

印度典籍中的許多概念之一的“無念”，就變成了保唐寺禪法中的唯一概念了。最近出版的另一篇研究“一行三昧”的英語論文，也用另外一個題材，證明禪宗所採用的縮小還原模式。(註43)在前面所引用的英文論文中，我曾經指出，重於體驗性的中國佛教，如禪宗、淨土，在消化改造印度佛學時，慣於採用縮小還原模式。著重於教理的宗派，則慣用綜合融會的模式。“綜合融會”一詞，是我從英語 synthesis 與 syncretism 二詞中會意而成。前多年的時候，研究中國哲學的專家多用 synthesis 一詞，形容中國哲學的主流思想。近年則多用 syncretism 一語。前者一般譯為“綜合”；後者被譯為“結合”或者“調和”，乃至於“混合”(註44)。我覺得上面的字義用於自然科學，確是非常恰當，例如“混紡”一詞，是一種新的產品。可是在新的產品中，化學纖維與自然纖維雖然交織成匹，但是它們本身的各別特質，仍然如舊，並未改變。但在宗教哲學中，特別是天臺哲學的最高範疇講究“圓融”，原來的“空”與“假有”，會入“中道”之時，已經有質的變化與精神昇華。為了這種原因，我才在“綜合”的原義之後，再加上“融會”二字。融指圓融，會指會通。都是中國佛教思想家常用的詞彙。智顛在《摩訶止觀》裡，對“止觀”概念的解釋與改造模式，可以從許多方面考察。首先是他對“止觀”一詞的涵義，理解為“止中有觀，觀中有止”(註45)。在印度固有的佛教典籍中，止是方法，觀是結果，分[原學報177頁]得十分清楚。不僅是在梵典或巴利文的佛經中如此，就是在漢譯佛經中，也不例外。例如在智顛曾經引用過的《坐禪三昧經》裡，對“止”的涵義，釋為“心繫一處”，這就是定；釋“觀”為“一心思惟，念觀增長”(註46)。經對兩者的先後關係，也有說明：

心止法中住觀：入息時五陰生滅異；出息時五陰生滅異。如是心亂便除卻。(註47)

由此可知，心止以後才能在事物變化之中靜觀。息是呼吸，五陰是物質與心理的內容(色、受、想、行、識)。心亂除卻之後，才能“一心思惟，念觀增長。”“止中有觀，觀中有止”的根據，是智顛認為止觀都與“三德”有關。《摩訶止觀》稱：

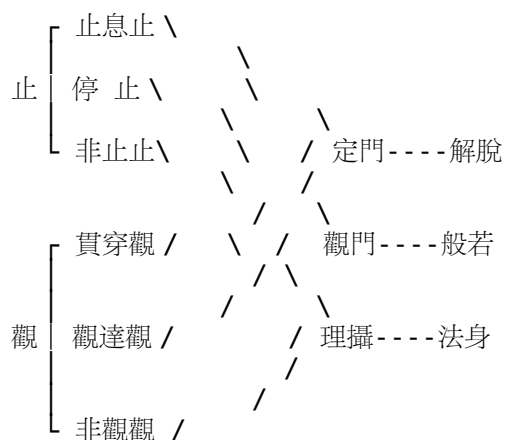
如止息止是止善，屬定門攝；即通解脫。停止止是行善，屬觀門攝；即通般若。非止止屬理攝，即通法身。(註48)

不但“止”是如此，“觀”亦相同：

貫穿觀是止善，定門攝；即通解脫。觀達觀是行善，觀門攝；即通般若。非觀觀，理攝；即通法身。(註49)

如果我們把智顛的這一段話，用畫畫作分析，止觀交插的情形，就會更加清楚。止與觀，定、慧、

理三門，終於三德。



智顛引用經典說明，他的“止中有觀，觀中有止”是有所根據，並非憶斷：

《大品》明十八空釋般若、百八三昧釋禪。雖前後兩釋，豈可禪無般若；般若無禪？特是不二而二，二則不二。不二即法身，二則不二。不二即法身，二即定慧。(註50)

由此可見，定中有慧，止觀不分的理論基礎，正是三德：解脫，般若，法身。這裡所說的三德，正是《摩訶止觀》的最終結論：“歸大處”。

[原學報 178 頁]

大家都知曉定慧不分的說法，是中華佛教思想的特點之一，《六祖壇經》所載，“定慧體一不二，即定是慧體，即慧是定用”(註51)的那一段話，是學者們所熟知喜用的字句；其實此種說法，早見於《摩訶止觀》。所不同的是《止觀》的理論根據是《大品》，方法是析辨；《壇經》則用中國傳統哲學的體用概念範疇。這種綜合融會的模式，也見於智顛對佛教經典的使用。按照印度佛教思想的歷史發展，既有大乘小乘的分別，又有顯密的差異。就是在大乘及小乘內部，還存在著不同的部派。上座部的佛教經典《事論》，漢譯梵典中的《異部宗輪論》，都記載著早期部派佛教在教義方面的分歧。印度佛教內部的激烈爭辯，並不下於中國宗派之間的矛盾。中國佛教界的高僧有鑒於此，紛紛提出各自的判教理論，企圖對印度佛學內部的爭論，做一番合理的解釋及安排。智顛的判教，就是這一風氣的代表成果之一。這種傾向及模式，也在《摩訶止觀》裡面表現出來。唐代天臺學大師湛然(711-782)，在他所著的《止觀義例》一書中，有一段話說《止觀》一書，是以《法華》為宗旨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法；引諸經以增信，引諸論以助成。(註52)仔細閱讀《摩訶止觀》的人士，大約不會對湛然的分析有所異議。但是如果從佛教哲學上來考察，智顛書所引用的經典，在內容上是不調和的。例如《法華經》是主張諸法實相的，《大經》或《大乘涅槃經》是以人人有佛性之說，風靡中華。從哲理而言，都屬於實有理論；另一方面，《大品》及書中多次引用的《中論》，都是大乘空宗的根本經典。空有之爭，是大乘佛教內部主要的辯論，門戶森嚴，立場明顯，在印度爭論了幾百年之久。現在卻在智顛的模式裡，兼收並蓄，各有其所。又如智顛的止觀理論，從漢譯《成實論》，《坐禪三昧經》等，得益非少。而這一類經典，都屬於早期論著，是屬於或者近於小乘的佛教哲學體系。(註53)《摩訶止觀》不但對各派佛經，兼收併用，甚至對中國傳統思想的經籍，也作出選擇性的採納。書中曾引用了《道德經》，《莊子》，《易》，及陰陽學說。智者引用外典的態度，一是批判，二是對比，三是借辭申義。前者以卷三下、卷十上中的引文可作例證；以佛家的五戒與儒家的五常相對，是第二種用法的說明；其他雖未標明但有文可稽的名言，可以看作是第三種態度的例子。像《止觀》卷三上中有“得意忘言”一語，源於《莊子》「外物」。(註54)

[原學報 179 頁]

因為智顛曾把印度佛經中原有的止觀觀念，判為“相待止觀”，予以批判，並且一再強調要“得意忘言”，不應“守語害圓、誣聖意”，人們也許會猜想，他或者會像禪宗某些極端支派那樣，對印度佛教的坐禪技術，採取一筆勾消，不值一顧的態度。事實卻全然不是那樣，《摩訶止觀》不但沒有拒絕印度佛教所傳的坐禪方法，而且是廣收多採，從不同的佛經中，找出不同的坐禪指導方法。然後再把那些材料，重新組合，形成了一套新系統的禪法，這就是《止觀》書中第五部分----〈方便〉一章。據日本學者關口真大的考察。二十五方便的許多項目，都可以在其他的禪典中，找到痕

跡。例如《禪秘要法經》，《坐禪三昧經》，《禪法要解》，《小道地經》，《遺教經》，《成實論》等(註55)。這一事實充分說明，在坐禪的實踐方法上，智顓也採用了綜合融會的模式，把不同的坐禪方法，從不同的經典摘出，融會貫通，重新編排，結構成一套比印度禪法更完備，更系統、更整齊的新禪法。無論是在融會止觀、經典選擇、綜合不同坐禪方法等方面，智顓所用的方法，並不是把不同的哲理、或是實踐方法，硬性而機械的排列起來；而是把那些不同的概念，綜合融會，重新鑄造成新的東西。這種情形，可以從書中的〈觀陰界十境〉、以及〈十乘觀法〉中看出。這兩個部分的內容，個別或者見於其他佛典，但全部系統卻是智顓的創造。自然止觀的高層思惟結構，仍然是“三諦圓融”。關於這一課題，多數研討天臺思想的著作，已有很多專著(註56)，現在不必再去重複。但仍有一點應該指出：“三諦圓融”的說法，是綜合融會模式最成熟的代表。如果對這一概念稍加分析，就可以觀察到這一模式的內容與特點：

若謂即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故。三種皆假者，但有名字故。三種皆中者，即是實相故。但以空為名，即具假中。悟空即悟假中。
(註57)

這種“雖三而一，雖一而三”的說法，正是綜合融會模式的最好說明。空、假的對立本來是中觀哲學用辯證的辦法，否定空假，從而破除“我執”和“法執”。但是智顓現在又提出了一個“中道”，與空、假二諦合為一個新的宗教哲學體系。在這個新的體系中，空假並未消失，仍然在某種時刻與一定條件之下，會起積極而有限的作用。但是一旦進入中道，修道的人就會體驗到“入中道時，雙照二諦”。二諦自然指的是空諦和假諦。這種不取消二諦，把二諦會入中道，保留而又超越的精神，再次證明智顓對印度佛教哲學的消化及改造，確是採用的綜合融會模式。

[原學報180頁]

五

本文選擇《摩訶止觀》為抽樣，考查天臺山智顓的禪法。論文申明智顓不滿足於當時漢文翻譯的坐禪經典，博讀廣採，深思重編，製訂了一套印度佛經中所載的三重止，三重觀。他又把那三重止觀，用中觀的辯證哲學，予以衡量，認在哲學上屬於“相待”，不是絕對的智慧。智顓又從佛教經典中，尋章摘句，採辭釋義，建立了“絕待止觀”的概念。但以絕待止觀超越文字概念，不可思議，又立“巧度止觀”，作為一套新的修道方法，達到空、假、中道三諦圓融的新型禪法。智顓的新型禪法，可以算是中國思想對傳統印度佛學的改造典型之一。在創建這一新禪法中，智顓所採用的方法模式，是綜合融會模式：從印度佛教的大乘、小乘經典中、從不同甚至敵對的哲學體系中，從各派坐禪的技術裡，摘出可用的理論、概念、與實踐方法，融會貫通，重新安排，組織成一部新而完整的止觀論。這一綜合融會的模式，是中國文化對外來思想的吸收和改造，常用的兩大模式之一。這一模式特別適宜於哲學思想的消化。正是由於這種模式的創立，成熟和善於使用，才使佛教從印度原有的形態，演變為中國和東亞的佛教模式。

一九八九. 元. 廿三完稿

注解

(注1) 专门研究佛教在中国变化的书籍，有中村元著《东洋人の思惟方法》(东京：春秋社，昭36)；此书後被英译为 Ways of thinking of the Eastern Peoples (Honolulu: East-west Center Press, 1964)。陈观胜著：Chinese Transformation of Buddhism (Princeton, N.J. Princeton University Press, 1973) 等，可作例证。论文更多，无法一一列举。

(注2) 《续高僧传》，《大正新修大藏经》(以下简称《大藏》)，第50卷，596页中一下。

(注3) 同上，596页下。

(注4) 同上，597页上。参阅作者论文，〈中国早期禅法的流传和特点---慧皎、道宣所著《习禅篇》研究〉，刊於《华岗佛学学报》第七期(1984)，63-100页。

(注5) 参阅佐藤英哲著：《天台大师の研究---智の著作に関する基础的研究》(京都：百花苑，昭36年)，第二篇全部，第三篇第四章，91-290页，364-400；安藤俊雄著：《天台学》(京都平乐寺书店，1968)，第八、九、十、十一、十二章，173-298。英文著作有 Leon Hurvitz 著 Chih-i(538-597) An 181页

Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Monk 收於 Melanges chinois et bouddhiques vol. 12(1960-62)，1-372页。研究智早期禅法的论文还有 Four kinds of Samadhi in Early T'ien-t'ai Buddhism，作者是 Daniel B. Stevenson

收於 Peter N. Gregory 所编 *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), 45-97 页。

(注 6) 对於《摩诃止观》的特点，及其对中华各家禅学的影响，参阅关口真大著：《天台止观研究》(东京：岩波书店，昭 44 年)。并参阅池田鲁参著：《摩诃止观研究序说》(东京：大东出版社，昭 61 年)。研究《摩诃止观》的中文著作有唐君毅著：《中国哲学原论 原道篇》卷三(香港：新亚，1974)，第八章，1151-76 页。主题在于讨论“圆顿思想”

。而对此书作批判者，以郭朋为代表，见《隋唐佛教》，齐鲁出版社，1980)，155-163 页。张曼涛所编，《天台思想论集》(台北：大乘文化出版社，1979 年)，收有汉文天台研究论文 29 篇，亦有参考价值。《摩诃止观》第一章〈大意〉已被译为英文，题为 *The Great Calming and Contemplation of Chih-i. Chapter One: The Synopsis* 是译者 Neal Donner 在 University of British Columbia 大学的博士学位论文。

(注 7) 《大藏》46 卷，1 页上。

(注 8) 同上，22 页下，14-15 行。

(注 9) 参阅 Derk Bodde 所译冯著 *A History of Chinese Philosophy vol.2* (Princeton, N.J. Princeton University Press, 1953)，页 375。Kenneth Ch'en 著 *Buddhism in China* (Princeton University Press, 1964)，页 305; de Bary 等编译 *The Buddhist Tradition* (New York: Modern Library, 1969)，156 页。并见前引 Daniel B. Stevenson, Neal Donner 等人所著的论文。

(注 10) 同上。

(注 11) 参阅 Narada 著 *A manual of Abhidhamma* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1968)，394 页。

(注 12) 《大藏》，46 卷，18 页下；11 页中；10 页中。

(注 13) 同上，21 页中。

(注 14) 同上。

(注 15) 同上。中、下。

(注 16) 同上，同页下。

(注 17) 同上。

(注 18) 同上。

(注 19) 同上。

(注 20) 此处引文三句，略去第二句：“亦不从他生”。原文见《大藏》，30 卷，2 页中。182 页

(注 21) 《大藏》，46 卷，22 页上。

(注 22) 同上。

(注 23) 同上。

(注 24) 同上。

(注 25) 同上。

(注 26) 同上。

(注 27) 同上。

(注 28) 同上，同页中。

(注 29) 同上，24 页上。

(注 30) 同上。

(注 31) 同上。

(注 32) 同上。

(注 33) 同上。同页中。

(注 34) 同上。

(注 35) 同页下。

(注 36) 关于中观佛教哲学，破一切法，不立己论，参阅 T. R. V. Murti 著 *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen and Unwin, 1955)，128-40，144-48 页。

(注 37) 《大藏》，46 卷，24 页下。

(注 38) 同上

(注 39) 参看 Yun-hua Jan, 〈Patterns of Chinese Assimilation of Buddhist Thought: A Comparative Studie of No-thought (wu-nien) in Indian and Chinese Texts〉刊於 *Journal of Oriental Studies* 24 卷(1986)，21-36 页。

(注 40) 《大藏》，15 卷，446 页下。

(注 41) 金和尚的话，见於柳田圣山，《禅の语录 3: 初期の禅史二----历代法宝记》，144 页。无住的话，见同书 248 页。

(注 42) 同上，245 页。

(注 43) 参阅 Bernard Faure 著〈The Concept of One-Practice Samadhi in Early Ch'an〉收於 Peter N. Gregory 编 *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism* (Honolulu: The University of Hawaii Press, 1986)，99-128 页。

(注 44) 参阅《新英汉词典》(香港，三联，1975)，1410-1411；《英华大词典》(香港修订二版：商务，1984)，1411-12 页。讨论中国哲学特有的综合精神，论著颇多，例如陈荣捷曾有英文论文，题为〈Syntheses in Chinese Metaphysics〉，收在 Charles A. Morre 编 *The Chinese Mind* (Honolulu: East-west Press, 1976)，132-148 页。

(注 45) 《大藏》，46 卷，22 页下。

183 页

(注 46) 同上，15 卷，275 页上。

(注 47) 同上。

(注 48) 同上，46 卷，22 页下。

(注 49) 同上，46 卷，22 页下-23 页上。

(注 50) 同上，22 页下。

(注 51) 同上, 48 卷, 338 页中。

(注 52) 同上, 46 卷, 452 下-453 页上。

(注 53) 参阅前引关口真大所著一书, (见注 6), 98 页以下。

(注 54) 《大藏》, 46 卷, 32 页下, 77 中, 135 上等。参阅廖明活论文: 〈智 对儒道两家的态度〉, 刊於《世界宗教研究》1984 年 4 期, 25-35 页。

(注 55) 见上(注 6)所引关口著书。

(注 56) 参阅安藤俊雄著《天台学》(京都: 平乐寺书店, 1982), 第 112-121 页; 《天台思想论集》张曼涛主编(台北: 大乘文化, 民 68), 第 57-68 页及(注 5),

(注 6)所引诸书。

(注 57) 《大藏》, 第 46 卷, 7 页中。

184 页

FORM 'SAMATHA VIPASANA TO MO-HO CHIN-KUAN: A STUDY OF THE PATTERN OF THE CHINESE ASSIMILATION AND TRANSFORMATION OF AN INDIAN CONCEPT

By Jan Yun-Hua

Summary

Although it is known that there are differences between Chinese Buddhism and its Indian expression, yet the progress and the pattern through which the Indian Ideas were transformed are ignored by most scholars. This paper will take Mo-ho chih-kuan 摩诃止观, an important text of T'ien-t'ai school as well as to Chinese Buddhist generally, as an example, thus to enquiry into how the Indian concept of 'Samatha-vipasyana' became Mo-ho chih-kuan. The paper has, pointed out the significance of this work, then studies Ch'ih-i's systematization of the concept, his critiques of the traditional interpretation, his idea of absolute as well as the skillful chih (cessation) and kuan (insight). The last section concentrates on the pattern. The paper proposes that in the understanding, assimilation and transformation of 'samatha-vipasyana' the Chinese has accomplished the work through a syncretic pattern. This syncretic process is shown in the undifferentiation of practice and insight, in the selection of scriptures, in the resystematization of meditative techniques and in the harmonization of conflicting philosophical ideas: the dialectic and Emptiness taught by Madhyamakas have harmonized with the ontology of Buddha-nature.