

# 天台慧思《法華經安樂行義》之研究

## ——以禪定思想為論題

釋仁聞  
佛光大學宗教學研究所

### 提要

本論文是今年畢業論文之內容，以研究天台中土二祖慧思禪師發掘《法華經》要義之著論《法華經安樂行義》為研究主題。原論文之論題為「天台慧思《法華經安樂行義》之研究」。

歷來解《法華經》皆以〈方便品〉作為是《法華經》思想的特色，並以此闡明《法華經》主旨。但慧思卻選定〈安樂行品〉作為法華無相行整體法門之代表，並以此構劃出修學在凡眾生至成佛整體版圖的確立——《法華經安樂行義》。此部著作是慧思自身生命歷程與《法華經》經典教示二者之間深刻的交涉而成。本論文將其解讀析論為具涵三大要素——如來藏、禪定與忍辱。以此三大要素為架構，分置於各章，依次探討慧思在此部著作中顯現的思想論題及整體行文鋪陳之用意。研究徑路為三：

- 一、探源慧思《法華經安樂行義》思想中三大要素之經典、思想之依據、闡明其以經典依據為基礎進而提出個人獨特詮釋之處。
- 二、析理出在慧思《法華經安樂行義》中三大要素之間相互之關係。
- 三、探討三大要素與慧思生命歷程之交涉。

今因會議論文字數限制，僅以其中一論題作論述，即是抽取自原論文「第三章《法華經安樂行義》之禪修法門」當中的第二、三節。因原論文所述慧思此部著作之三大要素是相依相涉之關係，故今雖以其中一論題為主，然非能視為完全獨立之範圍，仍應將之置於原論文整體而全觀。

關鍵字：慧思、安樂行義、有相行、無相行、隨自意三昧

## 前言

本論文為今年畢業論文之內容。原論文之論題為「天台慧思《法華經安樂行義》之研究」，將慧思此篇著作解讀析論為具涵三大要素——如來藏、禪定與忍辱。今因會議論文字數限制，僅以其中一論題作論述，即是抽取自原論文「第三章《法華經安樂行義》之禪修法門」當中的第二、三節。今則開為四節，以此四節論述慧思在此部著作中的四項禪定思想論題：

一、有相行與無相行二分法門之探源：慧思禪定思想的體現即是《法華經安樂行義》所揭示之有相行與無相行，此節則探討慧思是基於何種原因認為《法華經》的修學應分為有相、無相二行。

二、有相行、無相行次第淺深之探討：慧思在《法華經安樂行義》中將〈安樂行品〉與〈普賢勸發品〉各自代表著無相行及有相行。後代學者們認為「無相行」是高深於「有相行」的法門。本文對這項觀點認為有再檢視之必要，分由因地之修行與所證果位二方面進行檢視之。

三、《隨自意三昧法門》與《首楞嚴三昧經》：《法華經安樂行義》中提及慧思本身另一著作《隨自意三昧法門》，考察《隨自意三昧法門》本文即是《法華經安樂行義》所用之禪法。因此對慧思所設隨自意三昧之依據——《首楞嚴三昧經》所作名稱上及意義上的引用及發揮討論之。

四、隨自意三昧法門之特性及在安樂行中之重要性：最後探討《隨自意三昧法門》施設上的特點，並對「隨自意三昧」與《法華經安樂行義》有何關係作立論上的瞭解。

### 一、有相行與無相行二分法門之探源

慧思禪定思想的體現即是《法華經安樂行義》所揭示之有相行與無相行：

「菩薩學法華，具足二種行，一者無相行，二者有相行」

1

雖然《法華經安樂行義》之本旨在於闡明無相四安樂行的修持方法，但「有相行」與「無相行」的分法於慧思的著作中僅於此文方有提及，且亦有對「有相行」作簡短的說明。對於這二種方法究竟是慧思自所創設的見解，亦或在慧思之前即有此分法，或者於慧思當代已流傳著二種行法。關乎此者，學者們皆認為「有相行」與「無相行」的分法為慧思所獨創。如日人安藤俊雄即認為：「據慧思的見解而言，『法華三昧』又可分為『有相行』及『無相行』兩種。」<sup>2</sup>；釋慧岳編著之《天台教學史》亦言「所謂法華三昧的修持法，慧思大師曾立下兩種實踐方式，一、有相行：是將散亂心攝而專注於繫念誦持。二、無相行：是依所證禪定力而觀察本性。」<sup>3</sup>。

慧思之所以將《法華經》分以此二種修行方法，經典上之根據明顯的是依於對〈安樂行品〉立無相行、〈普賢勸發品〉立有相行，此於《法華經安樂行義》中已明確的說明其依據：

「復次二種行者。何故名為無相行。無相行者。即是安樂行。一切諸法中。心相寂滅畢竟不生。故名為無相行也。……復次有相行。此是普賢勸發品中。誦法華經散心精進。知是等人不修禪定不入三昧。若坐若立若行。一心專念法華文字。精進不臥如救頭然。是名文字有相行。」<sup>4</sup>

慧思是以《法華經》中之二品作為有相行與無相行修法之依據，這是相當明確的。然若推究慧思是基於何種原因認為《法華經》之修法應分為有相、無相二行，似乎是可有許多原因之推測，亦或可說是所有原因之集成，分說於下列六項：

### （一）、慧思個人修行之歷程

據慧思傳記記載其早年修學歷程即是以讀誦《法華經》為修行方法：

「兒童時。夢梵僧勸令入道。或見朋類讀法華經。樂法情

---

1 《法華經安樂行義》《大正藏》卷 46，頁 698 上。

2 安藤俊雄著·蘇榮焜譯，《天台學根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，民國 87 年 10 月初版），頁 24。

3 釋慧岳編著，《天台教學史》（台北：中華佛教文獻編撰社，1995 年 11 月 24 日增訂六版），頁 40。

4 《法華經安樂行義》《大正藏》卷 46，頁 700 上。

深。得借本於空塚獨觀。無人教授日夜悲泣。復以為塚非人居。乃移託古城。鑿穴棲身。晝則乞食夜不事寢。對經流淚頂禮不休。久雨失蒸舉身浮腫。忍心向經忽爾消滅。又夢普賢乘白象王摩頂而去。昔未識文今自然解。所摩頂上隱起肉髻。」<sup>5</sup>

此段文字描述即是典型之有相行修，即是慧思於《法華經安樂行義》所言之「文字有相行」。不僅是晝夜勤讀《法華經》且亦夢感普賢菩薩，如《法華經安樂行義》所述之證境：「此行者不顧身命。若行成就即見普賢金剛色身乘六牙象王住其人前。」<sup>6</sup>。另外諸如「謝絕人事專誦法華」、「常居林野經行修禪」<sup>7</sup>之記載皆是由有相行入修之經歷。

無相行之修法則遍攝其日用攝心之時，如依僧傳所述其親近慧文禪師：「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。性樂苦節營僧為業。冬夏供養不憚勞苦。晝夜攝心理事籌度。」<sup>8</sup>縱然執掌僧事仍不忘精念攝心，此即無相行之典範。

依此而論，慧思爾後會以有相行及無相行作為實證《法華》之教示，實是其本身修行之過程。

## （二）、《大智度論》之無相三昧

釋慧岳於《天台教學史》中立論無相四安樂之大乘行乃依據自《大智度論》之無相三昧：

「其第一安樂行，是以『自利』證得之實相淨觀行，餘三是有關濟度『利他』實踐慈悲行，這種思想淵源，是依據龍大士《大智度論》而來，該論卷十八說：『以無相破諸法相，若有無相相，則墮諸法相中，若不入諸法相中，則不應難無相，皆破諸法相亦自滅相，……是故聖人行無相，無相三昧破無相故。』如此強調無相三昧，旨在祈行者不得單以消極空觀為目的。又卷四十二說：『復次，有無相三昧，入此三昧於一切法不取相，而不入滅定，菩薩智慧不可思議，雖不取一切法相，而能行道……菩薩亦如是，於諸法中，不住而能行菩薩道。』更是闡明『無相三昧』是菩薩積極為社會化度的論調！這種思想，被慧思大師應用於所著《法華安樂行義》，以創立四種安

5《佛祖統紀》《大正藏》卷49，頁179上。

6《法華經安樂行義》《大正藏》卷46，頁700上。

7《佛祖統紀》《大正藏》卷49，頁179上。

8《續高僧傳》《大正藏》卷50，頁563上。

樂行為旨趣。」<sup>9</sup>

這段文字主旨乃在於強調慧思以《大智度論》無相三昧之菩薩思想為依據而運用於成立四安樂行為大乘利根菩薩之無相行。然亦是表達慧思成立的無相行之淵源來自於《大智度論》的無相三昧。

《大智度論》的無相三昧是攝於三三昧中之一項，因此《智論》在言及無相三昧皆是三者并說，此三三昧為空三昧、無相三昧、無作三昧，於慧思著作當中雖未同時說明此三三昧，但常以此三者的意義作觀法上的解釋。如《隨自意三昧·坐威儀品第三》說明眼根觀法，即以空、無相、無作為觀法：

「菩薩爾時觀此眼根作是念。何者是眼。云何名根。作是觀時。知此眼根無主若空。無主即無眼根。求根不得亦無有眼。但以虛妄所見青黃赤白種種諸色。貪愛念故名之為眼。無眼故不了。如向諦觀知無根情。若無眼即無情。識既空無主無分別者。亦無虛妄種種諸色。各各不相知故。亦無和合。畢竟寂滅空無所有。如是觀竟。亦無能觀法。無所得故。無眼無眼名字是為眼。無作解脫門」<sup>10</sup>

其餘諸如耳、鼻、舌雖未名及「無作解脫門」，但至身根即是「身無作解脫門」，可知，其一一根門之觀法皆一一成就無作解脫門，乃至〈語威儀品第六〉亦成就「語無作解脫門」。又如《法華經安樂行義》論及菩薩觀法空之觀法，亦是由「觀一切法皆悉空寂」開始入觀。了達六根、六塵、六識皆空「無我無人無眾生」之無相觀。既然一切皆悉空寂便無能作所作及作者之「無造無作無受者」。

若再細究其著作，可說慧思對《大智度論》所教示之三三昧在其觀法上的運用是遍及其論著當中。因此，釋慧岳認為慧思之無相行思想之根源於《大智度論》之無相三昧是有其根據及可能性。

### （三）、楞伽禪之二入四行觀

就慧思身處時代而究，北地流行之禪法有四：

「一曰念安般。此法於安世高譯安般守意經後，甚見流行。……二曰不淨觀。如覺賢所譯禪經云『入佛法有二甘露門。此二者何。一念安般，二不淨觀。……三曰念佛。此門最要，

<sup>9</sup> 釋慧岳編著《天台教學史》（台北：中華佛教文獻編撰社，1995年11月24日增訂六版），頁44。

<sup>10</sup> 《隨自意三昧》《續藏》卷55，頁501上。

為淨土教之所依。漢支讖譯有般舟三昧經。般舟三昧經者，謂十方諸佛，悉在前立之定。……四曰首楞嚴三昧。蓋大乘最要之禪定也。首楞嚴者，華言健相，或曰勇伏定，因其威力最大，故得是名。」<sup>11</sup>

此四種禪法皆是慧思禪作中一再言及的法門，且就僧傳所言不僅師承慧文亦「親近諸大禪師，遊行諸郡」<sup>12</sup>，因此，慧思對其時代所流傳之禪法皆知之甚詳。而當時禪法在上述四種之外另有一宗：

「以上所述，係就普通僧人而言。若印土東來之大師，所受禪法，均有其所具之理論。佛陀扇多及勒那摩提所授禪法，當屬於瑜伽師宗。菩提達摩受楞伽經，其禪法實源出性空之宗。」<sup>13</sup>

此二宗中之達摩禪於中國的影響於初傳時即見風氣，及至北禪南渡，達摩禪法即是其中要角：

「江東佛法，弘重義門，至於禪法，蓋蔑如也。自慧思止於南岳，智顛東趨江左，而天台止觀行於南方。慧可以後，僧粲南住皖公山，道信曾流吉州，弘忍在黃梅開東山法門，禪宗勢力極盛於南。終至頓教代興，瀰漫全國。」<sup>14</sup>

此處所述雖為慧思及達摩後傳一代之發展，然二者為當時之兩大禪師是可定言的。慧思之於楞伽法門以其遍學諸師訪歷各地之經歷而言，雖未以其為本修禪法，但當必有所聞。

楞伽禪法之要旨即在於二入四行，此是達摩教授之禪法。二入即是「理入」及「行入」。曇林所傳菩提達摩《入道四行》言「理入」之內容：

「藉教悟宗。深信含生同一真性。但為客塵妄想所覆不能顯了。若也捨妄歸真。凝住壁觀。無自無他。凡聖等一。堅住不移。更不隨文教。此即與理冥符。無有分別。寂然無為。名之理入。」<sup>15</sup>

「理入」似有以「深信含生同一真性」之理入道之意旨，其首要的根本認識即在於對眾生同一真性的相信肯定。由此「深信」再進行「壁觀」，此便可

---

11 湯用彤撰，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下）（台北：台灣商務印書館發行，1998年7月台二版二刷），頁767。

12 《佛祖統紀》《大正藏》卷49，頁179中。

13 湯用彤撰，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下）（台北：台灣商務印書館發行，1998年7月台二版二刷），頁779。

14 同上，頁797。

15 《入道四行》《續藏》卷63，頁1上。

與道冥合。所謂的「行入」分爲四行，其內容分別爲：

「報冤行。謂修道行人若受苦時。當自念言。我往昔無數劫中棄本從末流浪諸有。多起冤憎違害無限。今雖無犯。是我宿殃惡業果熟。非天非人所能見與。甘心甘受都無冤訴。經云。逢苦不憂。何以故。識達故。此心生時與理相應。體冤進道。故說言報冤行。」

「二隨緣行者。眾生無我並緣業所轉。苦樂齊受皆從緣生。若得勝報榮譽等事。是我過去宿因所感。今方得之緣盡還無。何喜之有。得失從緣心無增減。喜風不動冥順於道。是故說言隨緣行。」

「三無所求行者。世人長迷處處貪著名之為求。智者悟真理將俗反。安心無為形隨運轉。萬有斯空無所願樂。功德黑暗常相隨逐。三界久居猶如火宅。有身皆苦誰得而安。了達此處故捨諸有止想無求。經曰。有求皆苦。無求即樂。判知無求真為道行。故言無所求行。」

「四稱法行者。性淨之理目之為法。此理眾相斯空。無染無著無此無彼。經曰法無眾生離眾生垢故。法無有我離我垢故。智者若能信解此理。應當稱法而行。法體無慳身命財。行檀捨施心無悵惜。脫解三空不倚不著但為去垢。稱化眾生而不取相。此為自行復能利他。亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾餘五亦然。為除妄想修行六度而無所行。是為稱法行。」<sup>16</sup>

綜觀二入四行的修道要旨，「理入」之以「信」為入，與慧思所言「有相行」以深信《法華經》而專誦文字入道為同；「行入」之「四行」則與「無相四安樂行」運心於日用云為之旨相當。其中不僅包括了忍辱的強調，安樂行中所言「於一切法中心不動故曰安」、「於一切法中無受陰故曰樂」、「自利利他故曰行」亦為「四行」之要義。因此，或許達磨所傳二入四行之教說亦曾影響慧思也未可知。縱然在相互之間沒有過任何思想上的交涉，但就二者所提出的入道方法之相似而言，也可以說是所見略同，皆認為大道之法無別他途。

#### （四）、北地教判之通說

佛教傳來至南北朝已經歷經二、三百年，各類經典大致齊備。而由於經典產生的年代互異及傳入中國的先後不同等諸多原因，致使學人欲對經典中義理

---

16 同上，頁1中。

互有出入之處尋求可為解釋之方式。相繼出現的各家教相判釋便是中土學人對經典所做的體系詮解，也成為現代學者所謂的「佛教詮釋學」之一大宗。教判之始由慧觀、劉虺之後，至天台智顛謂為集大成者。後代在理解或描述各家教相判釋之說時，皆以智顛於《法華玄義》所統攝之「南三北七」為主。

智顛總說江南三家及北地七家之教判通用三種教相，即頓、漸、不定。其中之「漸教」，又分為「有相教」與「無相教」：「三藏為化小乘。先教半字。故名有相教。十二年後為大乘人。說五時般若乃至常住。名無相教。此等俱為漸教也。」<sup>17</sup>這是就通而論。若言各家之別者不論江南亦或北地皆有將教相判為「有相教」、「無相教」者。於江南者為智顛所舉之第一家，即虎丘山岌師：「一者虎丘山岌師。述頓與不定不殊前舊。漸更為三十二年前。明三藏見有得道。名有相教。十二年後齊至法華。明見空得道名無相教。最後雙林明一切眾生佛性。闡提作佛。明常住教也。」<sup>18</sup>此即是在通用之頓、漸、不定中之「漸教」開為三教：

有相教：佛在《華嚴經》後十年間，闡明見有得道之法門，故稱有相教。

無相教：《華嚴經》十二年以後到《法華經》為闡明見空得道之法門，故稱無相教。

常住教：世尊於《涅槃經》會上闡明一切眾生悉有常住不變異之佛性，故稱常住教。

此中「有相」、「無相」的分別乃在於「空」、「有」之分。

第二個論及「有相」與「無相」者為智顛所記第九之北地禪師所立：「九者北地禪師。明二種大乘教。一有相大乘。二無相大乘。有相者。如華嚴瓔珞大品等。說階級十地功德行相也。無相者。如楞伽思益真法無詮次。一切眾生即涅槃相也。」<sup>19</sup>依此所分，認為《華嚴》、《瓔珞》、《大品》等經，皆立有十地位次，各說其功德行相，稱為有相；《楞伽》、《思益》則說明真理無有次第，眾生即等同於涅槃相，故稱無相。此中「有相」與「無相」的分別有二層意義，一是次第、非次第義，二是有行相、無行相義。

如上所述，無論江南亦或北地、亦不論其「有相」、「無相」之本意為何，

---

17 《妙法蓮華經玄義》《大正藏》卷 33 頁 801 上。

18 同上。

19 同上。



「有相」、「無相」的用語在慧思當時可謂用之甚廣。雖然依北地禪師所分「有相」、「無相」的分別具有次第、非次第與有無行相之二層意義，此與慧思之分判意義並不全然吻合，但慧思自身亦是北地禪師，慧思將其當代的用語運用於自身本修經典中是極其平常的。因此，慧思對《法華經》所作法門上有相行與無相行的分判與當時判教用語有關是極有可能性的推測。

## 二、有相行、無相行次第淺深之探討

慧思在《法華經安樂行義》中將〈安樂行品〉與〈普賢勸發品〉各自代表著無相行及有相行。這樣的分別已成了往後天臺宗在修持法華三昧法門上特有的分判，智顛大師親撰之《法華三昧懺儀》亦依此而設立。乃至後代學者們更認為是當時的一大創見：

「慧思最卓越的貢獻，說來在於他提出理觀的行法，並以此作為諸三昧標的之上。譬如慧思自來倡導法華三昧，唯衡其法華三昧的有相行，多不出《法華經普賢品》及《普賢觀經》內所既定的行規，且該部分早在大江南北風行，可謂了無新義，為此慧思始於一般有相行外，另定無相行為法華三昧較高層之修行要目，並據《法華經》〈安樂行品〉之內容，而確立其應有之體系，要於禪定中充分把握無相行之宗趣。」<sup>20</sup>

當然，這樣的看法不但是將法華三昧行儀的成立歸因於慧思，且認為「無相行」是高深於「有相行」的法門：

「關於有相、無相之誦持，據《景德傳燈錄》（大正 51-431A）：『日唯一食，誦法華等經滿千遍。』更對其門下，如：僧照、慧成、慧超、慧威、智者等諸大師，都是先授以『有相行』為初入道之基礎，再而轉進修學『無相行』為深入『法華三昧』的妙觀行。」<sup>21</sup>

更有認為有相無相的分別在於動機的有無條件：

「倘若這安樂行是有條件的話，就叫做『有相行』……但是假使精神成就高了，同情心也非常廣大了，慈悲心佔領了你整個的生命……最後成就圓滿的精神人格……可是卻都表現出一種行動，即於一切諸法之中，心相寂滅；畢竟不生。這種行動，如果我們借用老子的話來說就叫做：善行無轍跡，這就

20 安藤俊雄著·蘇榮焜譯，《天臺學》（台北：慧炬出版社，1998年10月初版），頁506。

21 釋慧岳著，《天臺教學史》（台北：中華佛教文獻編撰社，1995年11月增訂六版），頁40。

叫做『無相行』」22

方東美的看法，是將之視為「一個就好比是俗諦，一個就是真諦」23。

然若就慧思本人的原文釋義，這樣的分判是無從確定的：

「無相行者，即是安樂行，一切諸法中，心相寂滅畢竟不生。不依止欲界，不住色無色，行如是禪定，是菩薩遍行，畢竟無心想，故名無想（相）行。」24

「復次有相行，此是普賢勸發品人，通法華經散心精進，知是等人不修禪定不入三昧，若坐若立若行，一心專念法華文字，精進不臥如救頭然，是名文字有相行」25

這樣的定義很難對二者有或優或劣或淺或深的定論。因此，二者之淺深是一個需在辨明的問題。

關於「無相行」的定義後代將之解釋為「『有相行』乃屬一般行修的讀誦行」26、「……唯衡其法華三昧的有相行，多不出《法華經普賢品》及《普賢觀經》內所既定的行規」27將有相行視為具行規儀式上的修行，這樣的定義是符合於慧思之分別。但不知是因如何的聯結而將慧思次第、不次第的分判與有無行規聯結了起來。也就是將具行規儀式之有相行等同於次第行，無有行規之無相行則等同於頓覺行，如此想像上的聯結造就了無相行高深於有相行的結論。依據慧思次第與不次第的分別是針對於與其他禪定法門所作之分別：

「諸餘禪定三界次第。從欲界地。未到地。初禪地。二禪地。三禪地。四禪地。空處地。識處。無所有處地。非有想非無想處地。如是次第有十一種地差別不同。有法無法二道為別。是阿毘曇雜心聖行。安樂行中深妙禪定即不如此。何以故。不依止欲界。不住色無色。行如是禪定。是菩薩遍行。畢竟無心想。故名無想行。」28

亦即次第與不次第非是有相、無相二者之別。「有相行」本身是相別於以禪定入手的無相行，是「不修禪定不入三昧」之法門，二者並不是立基於相同禪修法門而可進行淺深比較。

---

22 方東美著，《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，1991年8月四版），頁496。

23 同上。

24 《法華經安樂行義》《大正藏》卷46，頁700上。

25 同上，頁700上。

26 安藤俊雄著·蘇榮焜譯，《天臺學》（台北：慧炬出版社，1998年10月初版），頁24。

27 同上，頁506。

28 《法華經安樂行義》《大正藏》卷46，頁700上。

慧思所言的無相行既然是取於「心相寂滅，畢竟不生」、「畢竟無心想，故名無相行」，相對於它的「有相行」也應是在「心相」上與之有別。《法華經安樂行義》所言「一心專念法華文字，精進不臥，如救頭然，是名文字有相行，此行者不顧身命，若行成就即見普賢金剛色身乘六牙象王住其人前……」之「文字有相行」，依於「文字」之相的行持為感普賢之色身相。亦或更直言依於《觀普賢菩薩行法經》中「欲學普賢行者，行普賢行者，我今當說其憶念法，若見普賢及不見者，除卻罪數」<sup>29</sup>其中多述普賢色身及六牙白象種種莊嚴功德之「相」。二者顯然是修行過程所感有無色相之分別，亦是一種法門上的不同，而不能論其淺深之別。

以上是就因地修行而論，若再依二者所證果位而言，「有相行」之所證為三種陀羅尼：

「此行者不顧身命。若行成就即見普賢金剛色身乘六牙象王住其人前。以金剛杵擬行者眼。障道罪滅。眼根清淨得見釋迦。及見七佛。復見十方三世諸佛。至心懺悔。在諸佛前五體投地。起合掌立得三種陀羅尼門。一者總持陀羅尼。肉眼天眼菩薩道慧。二者百千萬億旋陀羅尼。具足菩薩道種慧法眼清淨。三者法音方便陀羅尼。具足菩薩一切種慧佛眼清淨。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。若顧身命貪四事供養不能勤修。經劫不得。是故名為有相也。」<sup>30</sup>

認為有相行為次第義、為鈍根人之淺修者多是著重於前段引文之後半段文字，即是「或一生修行得具足。或二生得。極大遲者三生即得。若顧身命貪四事供養不能勤修。經劫不得。」以此段文認為有相行為次第義。以此段而言是在補述依此有相修雖是以「不修禪定不入三昧」之散心讀誦《法華經》為本修行，然「散心」之意義不是散漫，仍須「精進不臥如救頭然」、「不顧身命」不貪供養方能成就。不僅有相行需如此，無相四安樂亦是需精進方能成就。著眼於此段文而將之理解為次第義者便以此認為有相行之成就不如無相行。這可從釐清陀羅尼與三昧之別討論起。《大智度論》詳細的分別陀羅尼與三昧之差別：

「問曰。陀羅尼門三昧門為同為異。若同何以重說。若異有何義。答曰。先已說三昧門陀羅尼門異。今當更說。三昧但是心相應法。陀羅尼亦是心相應亦是心不相應。問曰。云何知

29 《佛說觀普賢菩薩行法經》《大正藏》卷9，頁389下。

30 同上，頁700中。

陀羅尼是心不相應。答曰。如人得聞持陀羅尼。雖心瞋恚亦不失。常隨人行如影隨形。是三昧修行。習久後能成陀羅尼。如眾生久習欲便成其性。是諸三昧共諸法實相智慧。能生陀羅尼。如坏瓶得火燒。熟能持水不失。亦能令人得度河。禪定無智慧亦如坏瓶。若得實相智慧。如坏瓶得火燒成熟。能持菩薩二世無量功德。菩薩亦因之而度得至佛。如是等三昧陀羅尼種種差別。問曰。聲聞法中何以無是陀羅尼名但大乘中有。答曰。小法中無大汝不應致問。大法中無小者則可問。如小家無金銀不應問也。復次聲聞不大殷懃集諸功德。但以智慧求脫老病死苦。以是故聲聞人。不用陀羅尼持諸功德。譬如人渴得一掬水則足。不須瓶器持水。若供大眾人民。則須瓶甕持水。菩薩為一切眾生故。須陀羅尼持諸功德。復次聲聞法中。多說諸法生滅無常相故。諸論議師言。諸法無常若無常相則不須陀羅尼。何以故。諸法無常相則無所持。唯過去行業因緣不失。如未來果報雖無必生。過去行因緣亦如是。摩訶衍法生滅相不實。不生不滅相亦不實。諸觀諸相皆滅是為實。若持過去法則無咎以持過去善法。善根諸功德故。須陀羅尼。陀羅尼世世常隨。菩薩諸三昧不爾。或時易身則失。如是等種種。分別陀羅尼諸三昧。」<sup>31</sup>

綜上所言陀羅尼與三昧異處共有三點：

- 一、陀羅尼之修成是依久修三昧方能成就。
- 二、三昧非世世能持，而陀羅尼世世常隨。
- 三、聲聞法中但有三昧，而大乘法中方具足陀羅尼。

若要比較有相無相之修行次第，僅依此三點，有相行之修果可得三陀羅尼，且是由「散心」讀誦便能成就，似較「無相行」之久修忍辱要來得方便許多。

如上所述，不論就因地之修持過程乃至果位上的分別，欲將「有相行」與「無相行」作階層上的分別是無法成立的。因此，有必要對這二行再做釐清。

慧思的「有相行」與「無相行」會形成次第與不次第淺深的層次分別，一方面如上所述是歷來對此二項作了聯結，另一個原因乃在於智顛所定下的一部天台宗專修的懺儀——《法華三昧懺儀》。智顛對這部懺儀是運用了《觀普賢菩薩行法經》以事懺，再依《法華經安樂行義》以理修的二個階段建構出修行法華三昧的儀軌：

「南岳師云，有相安樂行、無相安樂行。豈非就事理得如

---

31 《大智度論》《大正藏》卷 25，頁 269 上。

是名？特是行人涉事修六根懺，為悟入弄引，故名『有相』。  
若直觀一切法空為方便者，故言『無相』。悉皆兩捨。」<sup>32</sup>

歷來也就因於如此的儀本而認為法華三昧的修法是先以有相入再以無相修，並皆認為有相與無相同為安樂行。後代也就因於此部懺本延續了對有相修與無相修的次第修法。但若具慧思對此二行的定義而言，二者若言是法華三昧的修法倒應將之認為是《法華經》的修法較為確切，也較能釐清二行之特色。因為慧思是如此將二行開列出來：

「菩薩學法華，具足二種行；一者無相行，二者有相行；  
無相四安樂，甚深妙禪定」<sup>33</sup>

即是將《法華經》之修法分有二種，其中的無相行是屬於禪定之行。因為此段文字並未說明有相行的屬性，於是單就此段所表達出的意義會讓人有既然無相行特屬於甚深禪定之行，而有相行當是前行淺修的觀點。但若據以下的引文而言，便可明確慧思所提的「無相行」特指的是四安樂行，而有相行是別於四安樂行之一門：

「復次二種行者。何故名為無相行。無相行者。即是安樂  
行……復次有相行。此是普賢勸發品中。誦法華經散心精進。」  
34

這與後來智顛所定《法華三昧懺儀》中將有相、無相皆指為安樂行的分法是不同的。慧思所分別的無相行是依據〈安樂行品〉所定的四安樂行法，而這項行法是屬於以禪定為法門，而能證得法華三昧；有相行是依據〈普賢菩薩勸發品〉所定的名字有相行，具有以「信」為入的特色，所證得的是三種陀羅尼。二行所入的修門不同，證悟所攝的果德亦不相同，但二者皆是大菩薩所具足的相貌：

「《大品》、《大論》等所謂陀羅尼者，所以總持諸法義  
理，由是得無礙辯，而能轉法輪之心地法門，與三昧及等忍，  
俱為菩薩必須之資德，大乘不共之特色，與後來陀羅尼有文可  
誦，而似外道明咒，全不同焉。」<sup>35</sup>

因此，依據慧思所定義分別的「有相行」與「無相行」皆是「法華經者大乘頓覺行」，二者是就特性而作分別。且就行者在真正修行上，二行也並非是

---

32 《摩訶止觀》《大正藏》卷 46，頁 14 上。

33 《法華經安樂行義》《大正藏》卷 46，頁 698 上。

34 《法華經安樂行義》《大正藏》卷 46，頁 700 上。

35 大村西崖 著〈密教發達志〉《世界佛學名著譯叢第 72 冊》，（台北：華宇出版社，1985 年 6 月初版），頁 32。

能絕然的獨立存在，依眾生當下的所處環境、心境、根機而相互助成。慧思個人的修行歷程當是二者互持互熏的運用，而非必然隔歷的獨修。因此，智顛在《法華三昧懺儀》的定立便將二者作了可為互助的修學方式。然而，當需省思的是，智顛將二者作為一項懺法之時，這樣的懺儀若依慧思所定之二行乃是屬於「有相行」，因為一旦行持的方式具備了一定的儀式軌範，那便是「有相」修。但有相與無相皆有可能又形成形式化的規則。因此，任何法門在經由時間的流傳而定立了一定的形式後，原本欲意遍攝日用云為的立意便又轉而流於特意的形式。這就猶如中國禪宗的初始立意，亦在提示每一眾生當下身心活動的靈明覺性，然當看話頭、參公案成了一番形式之後，這種對眾生個體生命靈動的直視又轉而罩上了制式的框架。又如出家眾於受戒時必須背列流順的《毗尼日用》，這是提醒著修行人於晨朝初醒至夜間當眠間繫心念念眾生，但當這項提示成為必備的口訣時，很容易被當成一種形式的實行。因此，雖然慧思將《法華經》之修法分以有相、無相的分別，但特為強調無相行的說述，因為不論有相行與無相行皆容易因行之久遠或個人修持因循成性之後成為形式化。必須注意的是，一個眾生就顯現著一個碩然獨立的眾生相，這千差萬別的眾生相一旦被一種既定的方式限制時，便與行者本身的生命難以產生全然的互動而失卻了靈性上活潑覺照的對應。這也就無法實踐世尊自依止、法依止、勿他依止的教導。

因此，不論是依著古來傳統的「有相行」或「無相行」修，皆當把握著其中教導的要義而不令其轉入形式化的儀式，成為沒有生命的教條。

### 三、《隨自意三昧法門》與《首楞嚴三昧經》

《法華經安樂行義》提出兩項修習《法華經》的方法，一是無相行、二是有相行。然就整體內文而言，此著作主要在說明無相四安樂行。由前文之論述可知，所謂無相行是就修行方式有無行相而言，行相指的是「行規」。亦即，只要是著意的以一種特意的方式起修者，便是有相行。反之，無相行便是不具任何特意的形式，而是融攝於日常生活中每一時刻上的觀照，這也就是慧思對有相行著墨不多而多談無相行的原因。因為，較之有相行，無相行的方法是較

難於掌握，但日用云爲的平日活動卻又佔據大部分的時間，若言修行加功，無相行之修持可謂達到了精進不懈時間上的把握與心志上的專注了。

慧思將這種日用云爲的用功方式以《法華經》的四安樂行爲代表：

「無相行者。即是安樂行。一切諸法中。心相寂滅畢竟不生。故名為無相行也。常在一切深妙禪定。行住坐臥飲食語言。一切威儀心常定故。」<sup>36</sup>

由上文對無相行的定義來看，無相行的關鍵便在「行住坐臥飲食語言。一切威儀心常定故。」之甚深禪定上的修持，這也正是慧思的《隨自意三昧》。可說無相行的關鍵在於隨自意三昧，亦即要達到無相四安樂就必須修習隨自意三昧。此節就慧思對所設隨自意三昧之依據——《首楞嚴三昧經》所作名稱上及意義上的引用及發揮討論之。

《隨自意三昧》所依經典於其內文中即已出示：

「問曰。此義出何經中耶。答曰。出首楞嚴經中。有眾生得聞首楞嚴名。勝得四禪四空定。」<sup>37</sup>

慧思自設問答指明其所撰寫之《隨自意三昧法門》是依《首楞嚴三昧經》爲依據非爲自設亦非無憑。然查閱《首楞嚴三昧經》並未出現「隨自意三昧」之名，乃至所有經典亦皆未有此三昧之名相。歷來對《隨自意三昧》僅言爲慧思據《首楞嚴三昧經》而作，亦未探討其定名之由來。既然慧思直指《首楞嚴三昧經》爲其所依經典，此處則就「隨自意」之定名探討在此《首楞嚴三昧經》中之依據。

《首楞嚴三昧經》中對於「隨」字之使用有多處。使用次數雖不算少，但可歸爲四類意義上之使用：

### （一）、住此三昧能以神力隨意自在

此類意義之使用爲數最多，所包含之神通作用亦最廣泛。這項意義在《首楞嚴三昧經》之首佛答堅意菩薩之問即已表達。堅意菩薩所提問題是在尋求以何種三昧力能示現種種功德事而不畢竟入於涅槃。從此以下皆是佛答堅意或天子等之言，其中極大部分說述住首楞嚴三昧之菩薩能示現的神通方便。於自受

---

<sup>36</sup> 同上，頁 700 上。

<sup>37</sup> 《隨自意三昧》《續藏》卷 55，頁 688 中。

用者如「一切禪定自在隨意」<sup>38</sup>、「所需之物隨意無乏」<sup>39</sup>；相對用於眾生者如「為化眾生隨意所生，一切生處悉能受身」<sup>40</sup>、「不行求財而以布施。大千世界及諸大海天宮人間。所有寶物飲食衣服象馬車乘。如是等物自在施與。此皆是本功德所致。」<sup>41</sup>。另外，依於神力隨意自在之功德而能對眾生施以方便之教導，如「隨諸眾生所發道意。若聲聞道。若辟支佛道。若發佛道。隨宜示導令得度已。即復來還度餘眾生。」<sup>42</sup>、「隨所至眾所說皆妙。悉能令喜心得堅固。隨其所應而為說法。」<sup>43</sup>「能以善言悅可眾生。隨應說法。知時非時」<sup>44</sup>，於此而言，「隨」便有了「隨順機宜」的意思，但仍舊是包括於住此三昧所具有之神通力用，故能隨順機宜而說法。

## （二）、住此三昧一切三昧皆悉隨從

具有「隨從」意義之使用雖亦指隨意自在之神通力，但其總攝諸法之含意可將其分別視之。如佛言：「首楞嚴三昧。不以一事一緣一義可知。一切禪定解脫三昧。神通如意無礙智慧。皆攝在首楞嚴中。譬如陂泉江河諸流皆入大海。如是菩薩所有禪定。皆在首楞嚴三昧。譬如轉輪聖王有大勇將諸四種兵皆悉隨從。堅意。如是所有三昧門禪定門辯才門解脫門陀羅尼門神通門明解脫門。是諸法門悉皆攝在首楞嚴三昧。隨有菩薩行首楞嚴三昧。一切三昧皆悉隨從。堅意。譬如轉輪聖王行時七寶皆從。如是堅意。首楞嚴三昧。一切助菩提法皆悉隨從。」<sup>45</sup>經中用了三項譬喻，分別為江河皆入大海、大將諸兵皆隨聖王、七寶皆從轉輪聖王以說明隨從之含意。又如「菩薩已得首楞嚴三昧。則於諸法無所復學。何以故。先已善學一切法故。譬如學射能射一毛分不復學餘。所以者何。先已學故。如是堅意。菩薩住首楞嚴三昧。於一切法無所復學。一切三昧一切功德皆已學故。」<sup>46</sup>，如此便具有總攝一切諸功德善法的意義。

---

38 《首楞嚴三昧經》《大正藏》卷 15，頁 631 上。

39 同上，頁 631 下。

40 同上，頁 633 上。

41 同上，頁 632 上。

42 同上，頁 632 下。

43 同上，頁 633 上。

44 同上，頁 631 中。

45 同上，頁 631 下。

46 同上，頁 634 上。



### (三)、隨虛空是隨意如虛空無所隨

《首楞嚴三昧經》使用「隨」字之處極多，亦皆有其各自表達的意涵。然於經文中有一處專為「隨」一字特作解釋：

「堅意問言。隨義云何善男子。隨虛空是隨義。如虛空無所隨。一切說法亦無所隨。諸法無比無有譬喻。為有得者言有所隨。爾時世尊讚天子言。善哉善哉。如汝所說。菩薩於此不應驚怖。所以者何。若有所隨。不得阿耨多羅三藐三菩提。」  
47

這段文字是被安排在此經卷上之末，依其所在位置而言，是有著重要的意義。

就全經而言，分為上、下二卷，然下卷可解為勸持流通之內容，因此本經欲要闡明之本旨是集中於上卷。細究上卷內容可分為八大主旨：

第一主旨 p629c.10~p630b.5 敘述菩薩成就首楞嚴三昧之種種功德。

第二主旨 p630b.5~p631a.18 說明如來依首楞嚴三昧本勢力，悉知一切諸法如是平等之理。

第三主旨 p631a.18~p631c.27 首楞嚴三昧為十地菩薩乃得，能示佛一切神力。

第四主旨 p631c.27~p633c.6 六波羅蜜等一切助菩提法，皆悉攝於首楞嚴三昧之中。

第五主旨 p633c.6~p634a.27 教授首楞嚴三昧之修學次第。

第六主旨 p634a.27~p635b.11 強調欲成就首楞嚴三昧，當發無上佛菩提心。

第七主旨 p635b.11~p636a.18 舉出在會菩薩得首楞嚴三昧，能現一切自在神力為作證明。

第八主旨 p636a.18~p637a.24 教授菩薩欲得首楞嚴三昧，當修行不二法。

這八大主旨之內文前後是有著論述上的層次安排，即是先敘述首楞嚴三昧

---

47 同上，頁 636 下。

的種種功德，如能令菩薩疾得阿耨多羅三藐三菩提、常得不離值見諸佛等，以此令在會諸菩薩等聽聞而欲修此三昧。不僅菩薩得此三昧有諸種功德，如來亦以此三昧之本勢力成就一切諸法如是平等之理，此為第二主旨。第三主旨明示此三昧唯住於十地菩薩乃能成就，而能現一切諸佛神力，並於名列一百項之神力後，由對首楞嚴三昧本身之敘述轉而說明與諸修學法的關係。此即第四主旨說明六波羅蜜等一切助菩提法皆攝於此首楞嚴三昧中，因此，修學此法則一切法成。於是，第五主旨開示教授修學此法的次第、第六主旨再強調發無上菩提心。並於第七主旨以在此會已得此三昧之菩薩現神力以證明之。既有能證明前述首楞嚴三昧之功德、神力皆非虛妄，又能證實卻已有眾生得能成就此三昧，諸聽聞者則能發欲修此三昧之心，於是於第八主旨處方教授修行之方法。經文至此，正式點出修習首楞嚴三昧的精要，即在於「隨」。

「隨」之意義為何，也就是「隨虛空是隨義」，隨虛空即是無有所隨。整段的主旨便圍繞於一切諸法畢竟寂滅的般若空義而有所說。「隨」在此則是無有所隨之畢竟空義，是首楞嚴三昧的修學觀法。

#### (四)、住此三昧能現聲聞而不隨音聲

經文中以聲聞、辟支佛與菩薩福田的分別，說明菩薩住首楞嚴三昧之殊勝。列出「福田」必須具有十法行：<sup>48</sup>

- 一、住空無相無願解脫門而不入法位。
- 二、見知四諦而不證道果。
- 三、行八解脫而不捨菩薩行。
- 四、能起三明而行於三界。
- 五、能現聲聞形色威儀而不隨音教從他求法。
- 六、現辟支佛形色威儀而以無礙辯才說法。
- 七、常在禪定而能現行一切諸行。
- 八、不離正道而現入邪道。

---

<sup>48</sup> 同上，頁 641 中。

九、深貪染愛而離諸欲一切煩惱。

十、入於涅槃而於生死不壞不捨。

此十項福田法行除第九項外，各項之前段即是聲聞辟支佛已成就者，「而」字之後即是菩薩法行。因此，在列出此十項法行之後，即以福田第一的須菩提及多聞第一的阿難以聲聞乘之身分自述其與菩薩廣大諸行的差距。阿難的自述正說明聲聞弟子與菩薩修學根本因位上的差別：

「阿難答言。如文殊師利所說多聞。我無是事。淨月藏言。如來云何常稱說汝於多聞中為最第一。阿難答言。佛諸弟子隨逐音聲而得解脫。於是人中說我第一。非謂我於無量智海無等大慧無礙辯才諸菩薩中多聞第一。天子。譬如以有日月光明闇浮提人見諸形色得有所作。我亦如是。但以如來智慧光明得受持法。我於其中自無有力。當知皆是如來神力。」<sup>49</sup>

相較於聲聞「隨逐音聲而得解脫」的學習過程，菩薩住首楞嚴三昧的求學，則是「得自在慧以破諸魔。得自在智。獲自然智。得無生智。能不隨他得。」<sup>50</sup>的「不隨他得」。藉由如此的分別，「不隨他」即是菩薩法行之「隨自意」，表示的是「自在」與「自然」。「自在」於得諸智慧之自在無礙不藉他力；「自然」於得諸法無生自然之理，本自具足不由他得。

《首楞嚴三昧經》在「隨」字的使用上具有以上四種含意。根據此經所作的《隨自意三昧》亦在字義及內容上承襲這四項意義。

就第一項「住此三昧能以神力隨意自在」而言，慧思的《隨自意三昧》在使用「隨」字上是多用於菩薩修得隨自意三昧隨順眾生機宜而施設不同法門之神通力用：

「以此三昧神通力故。湛然不變色身變現十方國土。隨感不同說音聲亦復如是。則名為首楞嚴定力隨自意三昧具足成就。」<sup>51</sup>

「覺了一切眾生根性。隨感差別。是名般若波羅蜜。具足智慧神通藏故。」<sup>52</sup>

「菩薩身心。雖常在定。能令十方。一時普現。眾生隨機。」

---

49 同上，頁 641 下。

50 同上，頁 629 下。

51 《隨自意三昧》《續藏》卷 55，頁 498 中。

52 同上，頁 499 中。

隨感即現。及聞說法。稱機得道」53

「由本誓願大慈悲心為眾生故。一語能現無量音聲。眾生感聞各各不同。解脫亦然。誓願慈悲力能如此。非但一語一時能現無量音聲。色身普現十方世界。對眾生眼色像不同。隨機感悟一時得道。」54

第二項「住此三昧一切三昧皆悉隨從」，慧思於《隨自意三昧》之首即明示其對各三昧之修學次第：

「先當具足念佛三昧·般舟三昧及學妙法蓮華三昧。是諸菩薩最初應先學隨自意三昧。此三昧若成就。得首楞嚴定。」55

因之，首楞嚴的成就也就代表諸三昧力用的成就，亦即總攝諸三昧定。

第三項「隨虛空是隨意如虛空無所隨」，此為《首楞嚴三昧經》對「隨」字的明文解釋，且置於經文正說法門之處，可視為是一經之主旨。慧思整部《隨自意三昧》所運用的修法即是「隨」之法門，即是念念般若空觀。而此「隨」門的實踐，經中以大部之篇幅說明實踐于念念相續之中。慧思的《隨自意三昧》正是此實踐法的再詮解。

第四項「住此三昧能現聲聞而不隨音聲」，表示首楞嚴三昧的菩薩根性，慧思在《隨自意三昧》之自設問答中，即強調他所施設的隨自意三昧雖是首楞嚴三昧的前行基礎，然其因地之行即是符合菩薩法行而非僅止於自利：

「問曰。是菩薩行時舉足下足於諸眾生空無所得。有何利益。而言具足六波羅蜜。答曰……隨自意三昧中菩薩行時。以輕空身如影夢化。以大悲眼觀眾生。亦不著眾生想。亦不著無眾生想。是時眾生見菩薩威儀容貌端直而作是念。是人慈悲護念我等。即解菩薩意。離一切怖畏。大歡喜故。即發菩提心。眾生是時發菩提心……即得無生智。云何而言非波羅蜜。菩薩行時。眾生歡喜無所畏故。善攝行威儀。無傷損故。此即是施眾生生命。不得已身不得眾生。亦不得威儀想。無所得故。此豈非是檀波羅蜜。……菩薩行時。以無畏施利益眾生。名檀波羅蜜。於諸眾生無所損傷。離罪福想。名尸波羅蜜。菩薩行時。心想不起亦不動搖。無有住處。十八界一切法不動故。名為羸提波羅蜜。具足忍辱故。菩薩行時。不得舉足下足心。無前思後覺。無生滅。一切法中無動無住。是名精進毗梨耶波羅蜜。

---

53 同上，頁 504 下。

54 同上，頁 505 中。

55 同上，頁 496 中。

菩薩行時。不得身心。一切法中無受念著。不得生死。不得涅槃。不得中道故。一切法中不亂不味。離定亂想故。是名禪波羅蜜具足。能起諸神通故。菩薩行時。頭等六分如空如影如夢化炎。無有生滅亦無斷常。無兩中間。三毒·四大·五陰·十二入·十八界·十二因緣畢竟空無所得。既無繫縛亦無解脫。是名般若波羅蜜智慧具足。是故菩薩行威儀。舉足下足。念念具足六波羅蜜。」<sup>56</sup>

此段隨自意三昧能于念念中具足六波羅蜜亦是《首楞嚴三昧經卷上》第四段之主旨。只是慧思將首楞嚴三昧果位上的成就引藉至因地初修階段，此階段便是隨自意三昧。

如上所論，慧思之《隨自意三昧》正如其所言是依據《首楞嚴三昧經》而作。將經中之主旨轉化施設成爲因地凡夫可行之初修法門。

#### 四、隨自意三昧法門之特性及在安樂行中之重要性

##### (一)、隨自意三昧法門之特性

《隨自意三昧》爲慧思依《首楞嚴三昧經》自設法門，然其觀法實不出實相觀門，此點與其另一著作《諸法無諍三昧法門》可說並無二致。但慧思另設此一法門是有其特爲強調之處。此特殊之處即在於是就行爲特性設方便之觀法。《隨自意三昧》分有六品，依次爲：

- 一、行威儀品
- 二、住威儀品
- 三、坐威儀品
- 四、眠威儀品
- 五、食威儀中具足一切諸上味品
- 六、語威儀品

即是將我人所有行動統攝在六相行儀中，依此六項威儀，對應出較能適切於此六項威儀特性的觀法。

---

<sup>56</sup> 同上，頁 496 中。

第一〈行威儀品〉所用的觀法即以「舉足」之動作分以「未舉足」、「欲舉足」之心念作觀：「菩薩行時。未舉足欲舉足。未生念欲生念。先觀未念欲念心未起念時。無有心想。亦無心。心數法。」<sup>57</sup>乃至於行者在對應於外在環境亦以足之起落為觀法所緣：「菩薩行時。舉足下足與念念心足不自知。足亦不自知行與不行。亦不自知履地不履地。亦不自知隨道不隨道。地亦復無是念。此菩薩履我上行。不履我上行。虛空亦無是念。是菩薩於我中過不過。亦不自知是虛空非虛空。」<sup>58</sup>

第二〈住威儀品〉與第三〈坐威儀品〉的觀法分別為以息相入觀及觀十八界。此二品觀法的分別在文中並未言及所依據的威儀方便為何，但在〈坐威儀品〉中有特言坐中修的殊勝之處：「四種身威儀中。坐最為安隱。菩薩常應跏趺端坐不動。深入一切諸三昧門。」<sup>59</sup>因此，住與坐二威儀法門觀法上的分別非為無因。息相與十八界的觀法相較，息相之有出有入實較為實在。行者於站立時觀較為實在的息相是比觀全然觀念上的十八界，顯然是較為容易運行。而坐姿的穩當則較可專注於界法的分別。

第四〈眠威儀臥品〉取臥時之安穩狀態，觀一切諸法畢竟不動不流：「新學菩薩安穩臥時。知一切法皆如臥相。寂不動搖。云何為安。不危者為安。夫安穩者。何者是也。不動不流名為安也。」<sup>60</sup>

第五食威儀中具足一切諸上味品取行者受食時具施者、受者及施物，以此三者入觀：「新學菩薩。受飲食時。觀前施主。施食之心。無生無滅。非內非外。亦非中間。亦無定亂。畢竟寂滅。亦無滅想。亦無無滅。我受食心。亦如施主。於食食心。同一無二。一切眾生。受我施者。我及眾心。所施飲食。三事皆空。」<sup>61</sup>

第六〈語威儀品〉取行者語時所具之發語者、語、受語者，以此三者入觀：「新學菩薩若欲語時。先起慈悲孝順之心。靜心正念。一切音聲。一時普遍。十方凡聖……新學菩薩觀語而有聲出。支原觀之。……知此音聲如空中響。非斷非常……復觀念心為在何處。相貌何似。如此觀時。知此念心非外亦非中間。」

---

57 同上，頁 497 上。

58 同上，頁 497 下。

59 同上，頁 499 中。

60 同上，頁 503 中。

61 同上，頁 503 中。

這六種觀法乃是依於六威儀的分設而對應出適切的觀法，這本身便是一項啓發式的教授，而並非執持論中對應上的關係。設若就個人而言，認為坐中修時欲由觀息心身入手，而不以論中所言觀十八界，亦是就個人當下的身心方便。因此，適切於日用云爲的各項行動及千差萬別的眾生個別上的方便，所對應出的觀法當然可謂無量，其目的只在於時刻的關照與方便上的對機。

## （二）、隨自意三昧為法華二行之基礎

《法華經安樂行義》本文中在未言及有相、無相之分別前，先對眾生與如來同一法身之理詳為說明。其所使用的說法與《隨自意三昧》等同，如皆用諸法寂然「不流」作觀：

《隨自意三昧》：「不動不流名為安也。何法不動。何法不流。所謂眼對色生貪愛。必造諸行業。貪愛為動。行業為流。隨業受報天人六趣豈非流也。如大集經中佛告舍利弗。因眼見色生貪愛者。即是無明為愛造業。名之為行。至心專念名之為識。由識造業遍行諸趣。當觀此眼。識在何處。何者是根。誰能見色。色從何生。精非是眼。如清盲人眼精不壞根亦不破。如好眼人不能見色。生盲謝時即能見之。然此盲法初無生處。又無滅處。盲法不自知我是盲能遮於色。亦不作念不能遮色。眼不自知我色法盲來遮我。亦不作是念盲不遮我。各不相知。眼色亦爾……畢竟空寂。如是觀時無多無一。即無有眼。亦無名字。不斷不常。無諸陰界。無貪無愛亦無無明。都無相貌。如睡無夢都無所見。明與無明俱不可得。無行亦無識。亦復如是。亦無一切陰界諸入。是故維摩經言。所見色與盲等。一切諸法畢竟不動。不動者即是不流。如人臥時。一切事息都無思覺。諸法亦爾。是名安眠。不動曰安。不現曰隱。寂滅為眼。」<sup>63</sup>

此段文字是置於〈眠威儀品〉中。

同樣的觀法過程《法華經安樂行義》是置於「凡種」與「聖種」的分別之中：

《法華經安樂行義》：「凡種者。不能覺了。因眼見色生貪愛心。愛者即是無明為愛。造業名之為行。隨業受報。天人諸趣遍行六道。故稱行也。相續

62 同上，頁 505 上。

63 同上，頁 503 中。

不絕名之為種。是名凡種。聖種者。因善知識善能覺了。眼見色時。作是思惟。今見色者誰能見耶。眼根見耶。眼識見耶。空明見耶。為色自見意識對耶。若意識對盲應見色。若色自見亦復如是。若空明見。空明無心。亦無覺觸不能見色。若眼識能見。識無自體假托眾緣。眾緣性空無有合散。一一諦觀。求眼不得。亦無眼名字。若眼能見。青盲之人亦應見色。何以故。根不壞故。如是觀時。無眼無色亦無見者。復無不見……是時煩惱即是菩提。無明緣行即是涅槃。乃至老死亦復如是。法若無生即無老死。不著諸法故稱聖種。凡種聖種無一無二。明與無明亦復如是。故名為眼種相妙。耳鼻舌身意亦復如是。……故龍樹菩薩言。當知人身六種相妙。人身者即是眾生身。眾生身即是如來身。眾生之身同一法身不變易故……如涅槃中。迦葉問佛。所言字者其義云何。佛告迦葉有十四音名為字義。所言字者名為菩提。常故不流。若不流者即是無盡。夫無盡者即是如來金剛之身。問曰。云何名常故不流。答曰。眼常故名為不流。云何名常。無生故常。」<sup>64</sup>

《隨自意三昧》中因貪愛而隨業受報人天諸趣者即是《法華經安樂行義》中的「凡種」；《隨自意三昧》中知一切法皆寂然不動者即是《法華經安樂行義》之「聖種」。二者不僅使用相同方法即般若空觀、相同的元素如「不動」、「不流」、「清淨心」，乃至於引經亦採用了相同的段落，如皆舉《般若經·曇無竭菩薩品》之所言說明空法之寂滅相：

《隨自意三昧》：「菩薩觀色心。無垢無淨不動不變。猶如虛空無想可得。名之為空亦非是空。何以故。眾生此身頭等六分假名色身。本由一念妄念心生。隨業受報天人諸趣。猶如化生夢幻之體亦不可得。菩薩既知妄念心空。即無妄念。非是空假。色身亦爾。如影如空求不可得。是故佛言。眾生色身。此色身生時但空生。滅時亦空滅。頻婆娑羅王聞佛說此。得第三果次第。即得無生法忍智。是故般若經中曇無竭菩薩語薩陀波崙言。法無來無去。空法即是佛。無相法無生。空法無滅。法亦如是無來無去。即佛從無住法亦如是。既無有住亦無來無去。」<sup>65</sup>

《法華經安樂行義》：「云何無生。答曰。眼不生故。何以故。眼見色時及觀眼原求眼不得。即無情識亦無有色。眼界空故即無斷常。亦非中道眼界。即是諸佛法界。覺知此眼無始無來處亦無無始。猶若虛空非三世攝。如般若經

---

64《法華經安樂行義》《大正藏》卷46，頁699上。

65《隨自意三昧》《續藏》卷55，頁498中。



中。曇無竭菩薩語薩陀波崙言。善男子空法不來不去。空法即是佛。無生法無來無去。無生法即是佛。無滅法無來無去。無滅法即是佛。是故當知眼界空故。空者即是常。眼空常故。眼即是佛眼無貪愛。愛者即是流。流者即是生眼。無貪愛即無流動。若無流動即無有生眼。不生故無來無去。無生即是佛眼。既無生即無有滅。滅者名為盡。眼既無滅。當知無盡眼既非盡。無來無去亦無住處。眼無盡即是佛。」66

二者不僅是觀法相同，所欲證成之理亦是相同，即是「眾生與如來同一共法身」。如《隨自意三昧》中，不論是於何威儀作觀、亦不論是以何處入手作觀，皆導向此一相同的結論：

「爾時生死即是涅槃。更不別有涅槃之法。」67

「眾生性即菩提。菩提性即眾生。菩提眾生無一二。知如此名世尊。」68

「從生死際乃至佛道。凡聖愚智未曾變易。湛若空亦無垢淨。生死涅槃無一無二。」69

「佛與凡夫一切具足。名本末究竟平等。」70

如此的結論可說是慧思在《隨自意三昧》與《法華經安樂行義》中的基調，這即是慧思著作中根本的、最大的平台——平等。

縱上所述，《法華經安樂行義》是全然的將《隨自意三昧》納入到法華行中。這也正是《隨自意三昧》之開宗明義：

「凡是一切新發心菩薩。欲學六波羅蜜。欲修一切禪定。欲行三十七品。若欲說法教化眾生。學大慈悲起六神通。欲得疾入菩薩位得佛智慧。先當具足念佛三昧。般舟三昧及學妙法蓮華三昧。是諸菩薩最初應先學隨自意三昧。此三昧若成就。得首楞嚴定。」71

隨自意三昧是所有三昧之門，亦可作為《法華》有相行、無相行之基礎。

---

66 《法華經安樂行義》《大正藏》卷46，頁699中。

67 《隨自意三昧》《續藏》卷55，頁497上。

68 同上，頁498上。

69 同上，頁503中。

70 同上，頁505上。

71 同上，頁496上。

### (三)、隨自意三昧於無相行之關鍵性

慧思依據《首楞嚴三昧經》之主旨所撰立的「隨自意三昧」是一門修學法門。此方法適用於任何法門，乃至於慧思所提的有相行與無相行。只是有相行不一定需具備隨自意三昧，而無相行必定需具備隨自意三昧。因為有相行是可以「不修禪定不入三昧」起行，是以「若坐若立若行一心專念法華文字」之有行規儀法之行。然無相行本身就無任何正在行道的儀式，若無隨自意三昧之隨順日用云為而入觀，便無一可為下手修行之處。因此，是否能持無相行的關鍵就在於隨自意三昧。這其中的原因在於四安樂行、忍辱與隨自意三昧三者的關係中。

〈安樂行品〉的四安樂乃是慧思所指的無相行，在《法華經》中此乃佛為後世欲說《法華經》者所開示的四項安樂法，詳細的列出可行處、可親近處、如何說法、當起何念等教導。然對此四項安樂法，慧思僅為四者定立名稱，並未詳加解釋，而是以忍辱說明四安樂行的修行內容。慧思是以忍辱作為成就安樂行之主軸是至為明確。但於忍辱中提到《隨自意三昧》，且是在三忍當中的眾生忍提及，忍辱與隨自意三昧二者是有必然的關係。

在《隨自意三昧》中，是以行、住、坐、臥等六項威儀說明隨自意三昧於各個威儀中修持。誠如上節所言，眾生平日的行為舉止何僅止於六項威儀，蓋僅是以此六項囊括所有行為、所有時刻。這皆是就自修聖行而言，當可獨自靜默觀法實相，如《隨自意三昧》中各種起觀：觀十八界、觀色息心三法等。但《法華經安樂行義》之此時此刻面對的是惡世眾生，雖仍是使用隨自意三昧中的念念般若空觀，但所對境則非自己的行動，而是當下面對眾生的攻擊。因此《法華經安樂行義》中，當面對後世惡眾生之種種羞辱時，慧思的教導，是在念念般若空觀上加入了忍辱的要素：

「菩薩觀此供養打罵讚歎毀訾。與者受者如夢如化。誰打誰罵誰受誰喜誰恚。與者受者皆是妄念。觀此妄念。畢竟無心無我無人。男女色像怨親中人頭等六分如虛空影無所得故。是名不動。如隨自意三昧中說。」<sup>72</sup>

忍辱是安樂行之當務之急，然若無時刻的作用則難以持續。

此時「忍辱」便是隨自意三昧所持守之對象——將忍辱之行持續於每一個

---

72 《法華經安樂行義》《大正藏》卷46，頁700下。

念頭，進入三昧之定境，依般若空觀之運行將忍辱深化為法忍、無生法忍乃至大忍成就。

綜上所論，《法華經安樂行義》將《隨自意三昧》法門帶進四安樂行的領域。因為行者自修定境的不夠堅持，是無能由深山幽谷中行入市井繁街面對眾生。當下面對眾生的「忍」即是與禪定的相互反薰；而立基於眾生平等的心懷上，方能成就無量的忍行、深化無量的禪行。無相四安樂行是以忍辱為主軸，而隨自意三昧即是恆轉主軸之動力，令其法輪常轉，終至成就法華三昧、首楞嚴三昧。

### 結語

慧思《法華經安樂行義》中的禪觀思想，是在其著作《諸法無諍三昧法門》、《隨自意三昧》的基礎上帶進面對眾生的領域。這也就是慧思依《法華經》所施設「大乘頓覺」的修行進程。而在法華一佛乘的禪思想，其功用是在自修聖行上更當以一佛乘的心懷堅實「忍辱」的實行；而「忍辱」的實踐亦反薰滋養著行者內在定境的深度。沒有自身定境的持守，無法正面迎向五濁惡世的眾生；沒有千差萬別的眾生，無法試煉出定境的深持。禪定與忍辱的二者總持互薰互長，方是《法華經安樂行義》所揭示的「安」「樂」「行」。

依據筆者原論文所詮《法華經安樂行義》之整體思想，可簡略的以一譬喻描述慧思此部著作所建構出行者由因地至果位的修學藍圖：慧思以「如來藏」詮釋「一佛乘」思想，不但加強了「平等」的教示，如來藏說包含之喻義皆有去除藏垢之意，較一佛乘之「會三歸一」更具有由凡成聖實踐上的動態表徵。其以「如來藏」詮釋法華一佛乘則是其思想架構中的最大平台——猶如一「面」向；禪定為修習法門，猶如一「線」性；「忍辱」則為構成之初始——「點」，每一個忍辱的點即是當下的面對眾生。禪定的特性即心一境性之持守，其所持守者為忍辱，令每一忍辱的點由當下面對眾生的眾生忍深化為法忍，再由法忍成就為無生法忍。成就了無生法忍的當下即是體達如來藏性，也就回歸於如來藏平等的深意。這即是慧思於《法華經安樂行義》所揭示必須經由「忍辱」、超越「忍辱」、而「忍可」諸法，實踐著《法華》行以達成回歸佛陀本懷——眾生平等所鋪陳建構的修學版圖。

## 參考書目

### 一、大藏經論

- 東晉 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》《大正藏》第 2 冊。
- 馬鳴菩薩造 後秦 鳩摩羅什譯，《大莊嚴經論》《大正藏》第 4 冊。
- 姚秦 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》《大正藏》第 9 冊。
- 唐 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》《大正藏》第 10 冊。
- 北涼 曇無讖譯，《大般涅槃經》《大正藏》第 12 冊。
- 後秦 鳩摩羅什譯《首楞嚴三昧經》《大正藏》第 15 冊。
- 東晉 佛陀跋陀羅譯，《大方等如來藏經》《大正藏》第 16 冊。
- 龍樹菩薩造 後秦 鳩摩羅什譯，《大智度論》《大正藏》第 25 冊。
- 大乘論師婆藪槃豆釋 後魏 菩提留支共曇林等譯，《妙法蓮華經憂波提舍》《大正藏》第 26 冊。
- 龍樹造 後秦 鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》《大正藏》第 26 冊。
- 彌勒菩薩說 玄奘譯《瑜伽師地論》《大正藏》第 30 冊。
- 曇琳《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》《卍新纂續藏經》第 63 冊
- 隋 智顛說，《妙法蓮華經玄義》《大正藏》第 33 冊。
- 梁 法雲撰，《法華經義記》《大正藏》第 33 冊。
- 隋 智顛說，《妙法蓮華經文句》《大正藏》第 34 冊。
- 唐 湛然述，《法華文句記》《大正藏》第 34 冊。
- 隋 吉藏撰，《法華玄論》《大正藏》第 34 冊。
- 隋 吉藏撰，《中觀論疏》《大正藏》第 42 冊。
- 唐 圓暉述，《俱舍論頌疏》《大正藏》第 41 冊。
- 隋 慧遠撰，《大乘義章》《大正藏》第 44 冊。
- 唐 宗密註，《註華嚴法界觀門》《大正藏》第 45 冊。
- 東晉 慧遠問 羅什答，《鳩摩羅什法師大義》《大正藏》第 45 冊。
- 陳 慧思說，《法華經安樂行義》《大正藏》第 46 冊。

- 陳 慧思撰，《南嶽思大禪師立誓願文》《大正藏》第 46 冊。
- 陳 慧思說，《大乘止觀法門》《大正藏》第 46 冊。
- 陳 慧思說，《諸法無諍三昧法門》《大正藏》第 46 冊。
- 陳 慧思說，《隨自意三昧》《續藏》第 55 冊。
- 隋 智顛說，《摩訶止觀》《大正藏》第 46 冊。
- 隋 智顛說，《釋禪波羅蜜次第法門》《大正藏》第 46 冊。
- 宋 志磐撰，《佛祖統紀》《大正藏》第 49 冊。
- 隋 灌頂撰，《隋天台智者大師別傳》第 50 冊。
- 梁 慧皎撰，《高僧傳》《大正藏》第 50 冊。
- 唐 道宣撰，《續高僧傳》《大正藏》第 50 冊。
- 《神僧傳》《大正藏》第 50 冊。
- 唐 惠詳撰，《弘贊法華傳》《大正藏》第 51 冊。
- 宋 士衡編，《天台九祖傳》《大正藏》第 51 冊。
- 唐 僧詳撰，《法華傳記》《大正藏》第 51 冊。
- 唐 智昇撰，《開元釋教錄》《大正藏》第 55 冊。
- 竺道生撰，《妙法蓮華經疏》《卍續藏》第 150 冊，台北：新文豐，民國 66 年。
- 宗喀巴著 法尊譯，《菩提道次第廣論》，台中：方廣出版，民國 89 年 5 月。

## 二、今人著作

- 木村泰賢 著·演培法師 譯，《大乘佛教思想論》，台北：慧日講堂，1978 年 11 月重版。
- 木村泰賢 著，〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，《現代佛教學術叢刊第 98 冊·大乘佛教之發展》，台北：大乘文化出版社，1979 年 5 月初版，頁 307。
- 馮芝生等 著，《天台典籍研究》，台北：大乘文化，1979 年。
- 印順導師 著，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1980 年 12 月出版。
- 郭朋 著，《中國佛教史》，台北：木鐸出版社，1983 年。
- 中村元 等著·余萬居 譯，《中國佛教發展史》，台北：天華出版公司，1984 年 5 月出版。
- 藤田恭俊、鹽入良道 著·余萬居 譯，《中國佛教史》，《世界佛學名著譯叢第 44 冊》，台北：華宇出版社，1985 年 6 月初版。
- 大村西崖 著，〈密教發達志〉《世界佛學名著譯叢第 72 冊》，台北：華宇出版社，1985 年

6月初版。

橫超慧日編著，《法華思想》，京都：平樂寺書店，1986年6月1日第四刷。

高崎直道 著·李世傑譯，〈如來藏思想的歷史與文獻〉《世界佛學名著譯叢第六十八冊·如來藏思想》，台北：華宇出版社，1986年12月初版。

呂澂 著，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版，1987年7月出版。

宇井伯壽等著 釋印海譯，《中印佛教思想史》，台北：華宇出版社，1987。

曉雲法師 著，《天台宗論集》，台北：原泉出版社，民國76。

田村芳朗著 釋慧嶽譯〈天台思想--天台法華哲學〉《世界佛學名著譯叢第六十冊》，台北：華宇出版社，1988年初版。

鎌田茂雄 著，《天台思想入門》，佛光出版社，高雄，1991年。

呂澂 著，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，1991年5月初版四刷。

方東美 著，《中國大乘佛學》，台北：黎明文化事業公司，1991年8月四版。

李志夫 著，〈如來藏之初期及其思想之研究〉《佛教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》，臺北：法光，1991年。

陳士強 撰，《佛典精解》，上海：上海古籍出版社，1992年。

楊惠南著，《佛教思想發展史論》，東大出版社，1993年。

任繼愈 主編，《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1993年3月2刷。

狄更斯著·齊霞飛譯，《雙城記》，台北：志文出版社，1993年11月再版。

印順導師 著，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1994年7月7版。

印順導師 著，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1994年修定三版。

印順導師 著，《無諍之辯》，台北：正聞出版社。

釋慧岳 編著，《天臺教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1995年11月增訂六版。

杜繼文、任繼愈 編著，《佛教史》，台北：曉園出版社，1995年1月初版。

吳汝鈞著，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995年。

水野弘元 著 · 劉欣如 譯，《佛典成立史》，台北：東大出版社，1996年。

釋曉雲 著，《佛教與時代》，台北：原泉出版社，1997年。

王文顏 著，《佛典疑偽經研究與考錄》，台北：文津出版社，1997年。

中村元 著·江支地 譯，《慈悲》，台北：東大圖書公司，1997年初版。

釋恆清 著，《佛性思想》，台北：東大圖書公司，1997年2月初版。

- 釋曉雲 著，《佛教文化與時代》，台北：原泉出版社，1998 年。
- 平川彰 等著，林保堯 譯，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998 年 2 月初版。
- 湯用彤 撰，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：台灣商務印書館發行，1998 年 7 月台二版第二次印刷。
- 安藤俊雄 著，蘇榮焜 譯，《天台學根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998 年 10 月初版。
- 許里和 著·李四龍 等人譯，《佛教征服中國》，台北：江蘇人民出版社，1999 年。
- 巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》北京：東方出版社，2000 年。
- 平川彰 著·莊崑木 譯，《印度佛教史》，台北：城邦文化事業股份有限公司發行，2002 年 10 月初版。
- 羅素 著，《羅素》，台北：瑞典學院編纂「諾貝爾文學獎全集」第 28 冊，環華百科出版社。

### 三、期刊論文

- 陳英善著，〈慧思與智者心意識說之探討〉《中華佛學學報第十一期》，1998 年 7 月出版。
- 陳英善著，〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉《佛教研究中心學報第三期》，1998 年。
- 杜正民著，〈當代如來藏學的開展與問題〉《佛學研究中心學報》，1998 年 7 月出版。
- 王雷泉著《從修止觀到說止觀——天台智者大師創建止觀學說的過程》，1999 年 10 月，慈光禪學學報創刊號。
- 陳英善《從數息觀論中國佛教早期禪法》，《中華佛學學報第十三期》，2000 年 7 月出版。
- 《智者大師教觀思想之研究》，林志欽，中國文化大學哲學研究所博士論文，1998 年。
- 釋慧開著，《智顛覺意三昧之研究》圓光佛學研究所碩士論文。
- 杜曉玫著，《慧思教觀思想研究》輔仁大學 89 年碩士論文。
- 蔡朝枝著，《天台安樂行之研究》華梵大學 89 年碩士論文。
- 楊麗莉著，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧之研究》南華大學 90 年碩士論文。
- 簡秀娥著，《《法華經》禪思想之研究》東海大學 91 年博士論文。
- 釋大寂著，《非行非坐三昧之修學》華梵大學 92 年碩士論文。

### 四、日文著作

- 左藤哲英著，《天台大師の研究》，京都：百華苑，1962 年 3 月 30 日。

- 稻荷日宣著，《法華經一乘思想の研究》，東京：山喜房佛書林，1975年。
- 坂本幸男編，《法華經の思想と文化》京都：平樂寺書店，1981年8月1日第五刷。
- 新田雅章著，《天台實相論の研究》，京都：平樂寺書店，1982年11月20日發行。
- 左藤哲英著，《續・天台大師の研究》，京都：百華苑，1982年11月20日。
- 大野榮人 著，《天台止觀成立史の研究》，法藏館，京都，1995年。
- 關口真大 著，《天台教學の的研究》，大東出版社，東京，1978年。
- 關口真大 著，《天台止觀の的研究》，岩波書店，東京，1985年。

## 五、工具書

- 望月信亨主編，《望月佛教大辭典》，地平線出版社，1979年。
- 慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989年。
- 吳汝鈞編，《佛教思想大辭典》，台灣商務印書館，1992年。
- 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。
- 明釋一如編，《三藏法數》，慈雲山莊三慧學處，1995年。
- 釋慧岳《天台教學辭典》，台北：中華佛教文獻編撰攝，1997年。
- 「CBETA 電子佛典集成 Feb. 2006」，台北：中華電子佛典協會。