

智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述

The Meditation System of Zhiyi—with a Focus on

“*Tongming guan*”

林惠勝*

Lin Huei sheng

摘要

智者大師（538～597）是天台宗創立的關鍵人物。天台宗強調「止觀雙修」，尤重禪觀。《續高僧傳 習禪篇》云：「當朝智顛，亦時禪望。」智顛關於禪觀的論述，有「三大止觀」。歷來學者，對天台禪觀多偏重在《摩訶止觀》、或《小止觀》，對《次第禪門》反而較為冷落，更何況《次第禪門》中的「通明觀」。

智顛前期禪觀的著述頗多，大抵立基於《次第禪門》，也最為重要。【通明觀】是《次第禪門》中，相當特殊的一篇。「通明觀」偏離《次第禪門》所秉持的《大智度論》的基楚，反而根據《大集經》，接納道教的存思法、漢代以來流行的五行觀、及偽經《提謂經》而鑄鑄為一獨特的禪觀。此一禪觀的義蘊為何？智顛對於外教的態度為何？他如何運用接納這些非佛教的論述？本文特別針對「通明觀」，作詳細的論述，希望對智顛的此一禪法，有較深入的認識。

關鍵詞：止觀、通明觀、智顛、五行、五臟、五戒、提謂經

* 國立台南大學語文教育學系副教授。

Abstract

Zhiyi (538-597) is a key figure of Tiantai school. A major feature of Tiantai is its emphasis on “balance practice of *zhi* and *guan* (*wamatha-vipawiyana*).” Zhiyi’s major works on meditation are his three “Major Texts on *Zhiguan* (*wamatha-vipawiyana*).” However, for a long time, one of these three texts, *Cidi Chanmen* has been ignored by many, let alone the chapter on “*Tongming guan* (The Contemplation that Leads to Six Supernormal Powers and Three Insights)” in this text.

Zhiyi’s early writings are mostly about meditation and all of these writings are based on the *Cidi Chanmen*. “*Tongming guan*” is a very unique meditation method, as most of the meditation techniques mentioned in the *Cidi Chanmen* follow *Dazhi dulun*, but *Tongming guan* follows another text, *Daji jing*. Furthermore, it incorporated many Daoist meditation techniques and the concept of five activities popular in China since the Han dynasty. The apocryphal sutra *Tiwei jing* was also quoted extensively in the “*Tongming guan*” chapter of the *Cidi Chanmen*. What is the content and significance of this meditation method? What was Zhiyi’s attitude towards Daoism and other religions? How did Zhiyi receive or treat these non-Buddhist ideas? In this paper, I will attempt a detailed discussion and analysis of “*Tongming guan*” with a special focus on these issues related to “*Tongming guan*.”

Keywords : Zhiguan, *Tongmingguan*, Zhiyi, Five Organs, Five Precepts,
Five activities popular, sutra *Tiwei jing*

天台三祖智者大師（538～597）是天台宗創立的關鍵人物。天台宗強調「止觀雙運」，尤重禪觀，在贊寧《續高僧傳》中，天台諸人，多被歸入「習禪」篇中¹。贊寧在《續高僧傳 習禪篇》「論曰」中，對智顛的推崇曰：「當朝智顛，亦時禪望。鋒辯所指，靡不倒戈。師匠天庭，榮冠朝列，不可輕矣！」²智顛關於禪觀的論述³，以「天台三止觀」——《小止觀》、《釋禪波羅蜜次第法門》⁴（亦名《次第禪門》）、《圓頓止觀》為主。佐藤哲英在《天台大師の研究》一書中，將天台智者的生涯，以智顛天台棲隱（陳至德二年，584）為界，分為前、後二時期⁵。智顛前期關於禪觀的著述，如《次第禪門》、《六妙法門》、《法界次第初門》、《天台小止觀》、《禪門要略》——等，其中以《次第禪門》最為重要。《次第禪門》是智顛融攝以前大小諸經論所示諸大、小乘禪法，及諸禪師的實踐法要⁶，依據《釋摩訶衍論》（即《大智度論》）⁷，分別淺深、粗細次第，融會而成一大系統。

【通明觀】是《次第禪門》中，最為特殊的一篇。在篇幅上，智顛在《次第禪門》卷八中，用一整卷的篇幅論述「通明觀」，在對各種禪法論述的篇幅上，僅次於「四禪」。智顛用如此大的篇幅論述「通明觀」，可見「通明觀」在《次第禪門》中的重要性。在取材上，《次第禪門》一書大抵依《釋摩訶衍論》（即《大智度論》，智顛在論說中，常簡稱為《釋論》）論說，然而在《通

¹ 唐代禪宗的發展迅速，獨倡禪學；天台則以哲理著名。贊寧編纂《宋高僧傳》時，才把天台的祖師列傳，從「習禪」篇轉到「義解篇」去。此後，天台宗被當作「教門」，和「禪門」相對而言。詳參冉雲華《中國早期禪法的流傳和特點--慧皎、道宣所著「習禪篇」研究》華岡佛學學報第七期，P.87。

² 《續高僧傳》卷 20，《大正藏》50，597a。

³ 關於智顛的著述，詳參大野榮人《天台智顛の著述について》，見氏著《天台止觀成立史の研究》P.24～34，法藏館，平成六年。

⁴ 《釋禪波羅蜜次第法門》有數種異稱，或簡稱《釋禪波羅蜜》，或稱《次第禪門》——等。在本文中概作《次第禪門》。

⁵ 佐藤哲英《天台大師の研究》云：「智顛的思想生涯，可以華頂峰上的頭陀行為分水嶺，區分為前期思想與後期思想。」（P.45、661）昭和 54 年 6 月，百華苑發行。

⁶ 《次第禪門》中論及諸「禪觀」名目眾多，大野榮人有詳細列舉，見《天台止觀成立史の研究》P.121～122。

⁷ 《次第禪門》中引用諸經論，以《大智度論》最多，加以承受其師慧思的影響。詳參《天台止觀成立史の研究》P.118～120。

明觀》中，與《大智度論》的關係最為淡薄⁸。【通明觀】主要依據《大集經》卷 22 中「憍陳如！法行比丘能得神通---是名不與凡夫共法，非是世法，是無學法。」一大段文字⁹。在論述「義世間」時，則依據《提謂經》立說，云「如是等義具如《提謂經》說。」此中更吸收道教「五臟神」的「存思法」。依慧思的著作中，亦有《次第禪要》一卷，今雖已亡佚，然而或許智顛的《次第禪門》不無受到慧思《次第禪要》的啓發，《維摩經文疏》卷十一云：「今明三藏教三乘人入滅受想定，凡有五處得入不同：一者、根本通明淨禪入滅定。二、依八背捨觀禪入滅定。三、依九次第定練禪入滅定。四、依師子奮迅熏禪入滅定。五依超越修禪入滅定。初出《大集經》，後四出《大品經》，此是南嶽禪師所出也。」¹⁰慧思的《次第禪要》今雖然不可見，然而由《諸法無諍三昧法門》卷上中對「禪波羅蜜有無量名字」的詮釋中，可約略推見其梗概¹¹。其中出世間禪中「觀、練、熏、修」皆出自《大品經》，此是南嶽禪師所出，也就是說在慧思《次第禪要》中已從《大品經》中提出此四種禪法。在《諸法無諍三昧法門》卷上中也有對此四種禪法的論述。而【通明觀】則異於是，它不但不是出自《大品經》，反而是出自《大集經》。慧思雖然頗為重視《大集經》，並無特別點出來¹²，而是智顛特別由《大集經》中摘出且大加闡揚的禪法。因此【通明觀】在《次第禪門》中，是頗具獨創性的。在論述方式上，也迥異於其他各卷，而採用對《大集經》卷 22 文字的注疏方式。整個「通明觀」幾乎可以看作是對《大集經》卷 22 中「憍陳如！法行比丘能得神通---是名不與凡夫共法，非是世法，是無學法。」一大段文字的注疏。智顛透過創造性的注疏方式，集中詳細分疏「覺、觀、喜、安、定」五支中，「覺支」中的「覺、大覺」義，而建立「通明觀」的蘊義。「通明觀」在《次第禪門》中，甚至智顛的禪觀中，

⁸ 佐藤哲英指出「次第法門」中的世間禪、出世間禪，多見於《大品經》及《大智度論》。然在「亦世間、亦世間禪」中，則看不出《大智度論》的影響。

⁹ 「通明觀」依據《大集經》卷 22 文，見《大正藏》13，P.161a~c。智顛在《法界次第初門 通明禪第二十》中即通引出《大集經》此文，且曰：「今此所述通明禪支，並出《大集經》文，是中未有一句私解，讀者自具尋思。」《大正藏》46，P.674c~675b。

¹⁰ 見《續藏》，28/1/32 右下，轉引自佐藤哲英《天台大師の研究》，P.123。

¹¹ 見《大正藏》46，P.630c~632c。

¹² 慧思對《大集經》也頗為重視。如其《立誓願文》一開始中的「末法」說，即出自《大集經》見《大正藏》46，bp0786b。又如《諸法無諍三昧法門》中言「三乘般若同一觀---隨機化俗差別義」一大段文字，即出自《大集經》卷 22 中言何謂「法行比丘」，P.628c。

如是特異。然而在天台或智顛禪法的諸多論述中，卻罕見論及。以大野榮人的巨著《天台止觀成立史の研究》為例，全書幾近七百頁的篇幅，只有三處僅是作為禪觀的名目，而提及「通明觀」，更遑論對「通明觀」義蘊的闡述。

智顛對「通明觀」（亦名「通明禪」）的論述，除《次第禪門》卷八之外，在《法界次第初門》卷上《通明禪初門第二十》¹³及《摩訶止觀》卷十七「辨通明禪發相」¹⁴，《法華玄義》卷四亦提及「通明禪」¹⁵。除《次第禪門》作「通明觀外」外，其餘三處皆作「通明禪」，二者意義並無不同。《摩訶止觀》、《法華玄義》是智顛後期的作品。或許智顛在講完《次第禪門》以後，乃改稱為「通明禪」。其中《次第禪門》的論說最為詳細，故本文的論述，大抵以《次第禪門》為主。

本文擬就「通明觀」作一較完整的論述。「通明觀」中，智顛似偏離以前所秉持的《大智度論》的基楚，反而立基於《大集經》之上，接納道教的存思法、漢代以來流行的五行觀、及今人所確認為偽經的《提謂經》¹⁶，而鑄鑄為一獨特的禪觀。此一禪觀的義蘊為何？智顛對於外教的態度為何？他如何運用接納這些非佛教的論述？這些皆是本文所欲探討的主題。

二

智顛說「次第法門」，將禪法就高下、精粗等不同，分為四大類¹⁷：

- （一）世間禪（有漏禪）：四禪、四無量心、四無色定。
- （二）亦世間亦出世間禪（淨禪）：六妙門、十六特勝、通明觀。

¹³ 《大正藏》46，P.674c~675b。

¹⁴ 《大正藏》46，P121b。

¹⁵ 《大正藏》33，P719b。

¹⁶ 《提謂經》是六朝頗為流行的偽經，詳參牧田諦亮《偽經研究》，見《中國佛教史論集》P.309~314。《世界佛教名著譯叢》第46冊。

¹⁷ 智顛在《明禪波羅蜜門第三》「標禪門」中則將禪門分為三類，云：「此則禪門有三：所謂一、世間禪門；二、出世間禪門；三、出世門上上禪。」（《大正藏》46，P.479a）而將「通明觀」歸入世間禪。在《辨禪波羅蜜詮次》第四則分為四類：一、有漏法，二、亦有漏亦無漏法，三、無漏禪，四、菩薩不共禪。（《大正藏》46，P.480a~c）。「菩薩不共禪」即「非世間非出世間禪」。「通明觀」則歸入「亦有漏亦無漏法」中。在「修証」的論述中，亦分為四類，今依之。

(三) 出世間禪（無漏禪）：九想、十想、八念、八背捨、八勝處、十一一切處、九次第定、三三昧、師子奮迅三昧，超越三昧。

(四) 非世間非出世間禪（無說）。

「通明觀」是屬於「亦世間亦出世間禪」。智顛依眾生根器不同，約三種法門，以辨「亦有漏亦無漏禪」：

- 1、六妙門：約慧性多而定性少眾生說。以慧性多故，於欲界初禪中即能發無漏，未必至上地諸禪。
- 2、十六特勝：為定根多而慧性少者說，以慧性少，故下地不即發無漏；定性多故，具上地諸禪方得修道。
- 3、通明觀：為定慧根性等之眾生說。從於下地乃至上地皆能發無漏¹⁸。

由上所述，「通明觀」是「亦世間亦出世間禪」中，為定慧根性略等諸眾生立說。

智顛在「通明觀」的「釋名」中，對「通明觀」有一概略性的敘說：

所以此禪名為「通明觀」者，此觀方法出《大集經》文，無別名目。北國諸禪師修得此禪，欲以授人，既不知名字，正欲安根本禪裡，而法相迥殊；若對十六特勝，則名目全不相關；若安之背捨、勝處，觀行方法條然別異。既進退並不相應，所以諸師別作名目，名為通明觀禪。或有說言：「《華嚴經》有此名目。」

所言通者，謂從初修習即通觀三事，若觀息時即通照色、心，若觀色乃至心亦如是。此法明淨，能開心眼，無諸暗蔽。既觀一達三，徹見無闕，故名通明。復次善修此禪，必能發六通、三明故。《大集經》明法行比丘修此禪時，欲得神通，即能得之。今言通者，即是能得六通；明者，即是能生三明。此因中說果，故言通明觀¹⁹。

此段文字，透顯「通明觀」的要點，略陳述如下：

- 1、「通明觀」的觀法出處：「通明觀」出自《大集經》卷 22 中「憍陳如！法行比丘能得神通----是名不與凡夫共法，非是世法，是無學法。」

¹⁸ 《次第禪門》卷七，《大正藏》46，P.524a~b.

¹⁹ 《次第禪門》卷八，《大正藏》46，P.529a。

的一段文字。然而《大集經》中雖述「通明觀」觀法、支相，卻無「通明觀」之名目。《請觀音經》中亦有此意²⁰。

- 2、「通明觀」的名稱出處：北國諸禪師所立，此中所謂「北國禪師」意指為何，已不可考。就當時北方禪師盛行諸禪法中，雖然頗重視《大集經》卷 22 中論「法行比丘」諸文字，智顛的老師慧思也常提起此段文字，但並無「通明觀」之名稱。或云《華嚴經》中有此名目，但它的內容意義與智顛所言「通明觀」迥別。也就是說當時北方禪師或有依《大集經》中卷 22 中論「法行比丘」諸文字修行禪法，但特別將它摘出，冠以「通明觀」之名者，恐是智顛的創見。
- 3、「通明」釋義：通者，即是能得六通；明者，即是能生三明。此因中說果，故言通明觀。《摩訶止觀》云：「此門具八解脫、三明、六通，故名通明也。」²¹。
- 4、「通明觀」的特色：「通明觀」異於其他諸禪法者，乃在於它是講求「觀一達三」：觀息、觀色、觀心，三事通觀，故云「從初修習即通觀三事，若觀息時即通照色、心，若觀色乃至心亦如是。此法明淨，能開心眼，無諸暗蔽。既觀一達三，徹見無閼，故名通明。」（《次第法門》P.529a）智顛在《法界次第初門》中也說：「所言通明者，修此禪時，必須三事通觀，故云通明。」²²《摩訶止觀》卷十七言「通明觀發相」時也說：「修時三事通修」（P.121b）在釋觀支之「如心」時，也說道：「初觀三事皆融，証時三事皆一，故名如心」（P.121b）釋「覺」支時又說道：「覺覺於真諦，色、息、心泯一無異」（P.121b）《法華玄義》卷四亦云：「通明禪者，行者觀息、

²⁰ 《摩訶止觀》卷十七云：「通明修時細妙，證時分明。《華嚴》亦有此名，《大集辨寶炬陀羅尼》正是此禪也，《請觀音》亦是此意。」（《大正藏》46，P.121b）

《大集辨寶炬陀羅尼》是《大集經》的別稱。《請觀音經》是《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經》的簡稱，見《大正藏》T20，P34b~38a。智顛又有《請觀音經疏》一卷，見《大正藏》39冊，P.968a~977a。宋釋智圓《請觀音經疏闡義鈔》云：「今經觀心心脈即此禪也。」（《大正藏》39，卷4，P.998c）《請觀音經疏》云：「略觀心心脈者，若事解，只赤肉之心，一身之主，由是心脈，能開出一切脈。能開之心，一身之主。由是心脈，能開出一切脈，以通成一身。具如通明觀(云云)。(p0976a)」

²¹ 同上。

²² 《大正藏》46，P.674c。

色、心三事無分別。」²³，可見智顛在論述「通明觀」時，無不強調「息、色、心」三事通觀的特色。

5、通明觀的境界：修行「通明觀」，能夠發「六通」、「三明」。雖然餘禪亦能發六通、三明，但不如通明觀之利疾²⁴。修習禪定所得到「五通」的神通。「五通」是指身通（或作神境通）、眼通、天耳通、他心智、宿命智。「五通」通於凡聖，唯凡夫所得與佛道所得通力不同，《菩薩處胎經》云：

凡夫所得通，猶如諸飛鳥，有近亦有遠，不離生死道。
佛通無礙法，真實無垢穢，念則到十方，往反不疲倦，
以慈念眾生，得通無罣礙。
仙人五通慧，轉退不成就。我通堅固法，要入涅槃門。²⁵

「五通」加上「漏盡通」即是「六通」。「漏盡通」是指斷盡見思惑，不受三界生死而得解脫。唯有聖者才能得到。「五通」是通於凡夫、外道的，「六通」則是佛道聖者始可達致。智顛在「通明觀」中，得証五通或六通，並無分別。但在《大集經》中只言五通：身通、眼通、天耳通、他心智、宿命智。智顛雖屢言及「六通」，如云：「得初禪時獲六神通，見世諦了了分明。」（P.533c），「起六神通，度脫眾生。」（P.535b）但說到「六通」時，都只是泛稱，並無內容的論述。在論及神通的獲得及內容意義時，則止言「五通」，如云：「以此淨色之心眼，徹見十方一切之色，事相分明，分別不亂，名天眼通。所餘天耳、他心、宿命、身通，亦復如是。」（P.533c）智顛的老師慧思在《南嶽思大禪師立誓願文》²⁶中，對「五通」與「六通」的分別，就非常清楚，如云：

經行修禪，若得成就，五通神仙，及六神通。（P. 788c）
今故入山，懺悔修禪，學五通仙，求無上道。
願先成就，五通神仙；然後乃學，第六神通。
是故先作，長壽仙人，藉五通力，學菩薩道。
自非神仙，不得久住，為法學仙，不貪壽命。（p0789a）

²³ 《大正藏》33，P719b.

²⁴ 《次第法門》P.529a.

²⁵ 《大正藏》12，P.1041a。

²⁶ 《大正藏》46，P.786b~792b。

誓於此生作，長壽五通仙，修習諸禪定；學第六神通，
具足諸法門，成就等覺地，妙覺常湛然，以此度眾生。(p0791c)

慧思在這幾段文字中，明顯的區分「五通」與「六通」的不同。他認為「五通」是凡夫外道可以得到的神通，更接近於道教的神通，所以又稱為「五通仙」，能夠使人長壽住世。他認為人只有生命存在，才可以追求無上佛道，濟度眾生。若無生命，如何能度眾生呢？「生命的存活」是追求無上道，濟度眾生的前題。所以慧思在《立誓願文》中，有強烈追求長壽的欲望，也採用道教追求長生的教法——服食、存思等²⁷。目的不在於貪惜壽命，而是力求延長有限的生命，能夠因此追求無上道：「第六神通」，以此度眾生²⁸。「第六神通」即是「漏盡通」是佛教聖者在「五通」的基礎上，更進一步的追求所得。

智顛則認為「神通者，神名天心，通是智慧性。以天然之智慧徹照一切色心等法無闕，故名神通。」²⁹此「神通」並無何神奇之處，它是通過禪定工夫而得，乃是大乘行人基於度濟眾生的大悲心，為度化眾生的方便法門。基本上它屬於「出世間法」的成就。智顛在論修証「出世間禪」的「觀禪功用」時，即暢論「十四變化、六通」的神通功用³⁰在論述諸神通的修法時，智顛極力強調所以修通，乃是「行人深心憐愍一切，發願欲見六道眾生死此生彼之相」而修天眼通，「見六道眾生死此生彼苦樂之相」；修天耳通，「聞障外、障內一切六道音聲」；修他心通，「隨所見眾生即知心所念事」——等，以諸神通力，善於了知六道眾生之苦通，而濟度之，此方是神通之正用。因此神通並非外道凡夫之所能，而是發菩提心的大乘菩薩為濟度眾生的方便法門。「通明觀」作為「亦世間亦出世間禪」，具有「出世間禪」的功用，是以修習「通明觀」能得「六通」的成就。

²⁷ 《南嶽思大禪師立誓願文》云：「不願生天及餘趣。願諸賢聖佐助我，得好芝草及神丹，療治眾病除饑渴。常得經行修諸禪，願得深山寂靜處，足神丹藥修此願，藉外丹力修內丹，」(p0791c)

²⁸ 《南嶽思大禪師立誓願文》：「誓願入山學神仙，得長命力求佛道。」(p0791c)；又曰：「為大乘故入深山，願速成就大仙人，壽命長遠具神通，供養十方諸世尊。」(p0792a) 曇鸞也有類似的想法，云：「命惟危脆，不定其常，本草諸經，具明正治。長年神仙，往往間出，心願所指，修習斯法。果剋既已，方崇佛教，不亦善乎？」(《續高僧傳 卷第六 義解篇二》，《大正藏》50，P.470a)

²⁹ 《次第禪門》卷十，P545c。

³⁰ 《次第禪門》卷十，P545c~546b。

「三明」是天眼明、宿命明、漏盡明。它是對應於「六通」中的天眼通、宿命通、漏盡通。

三

智顛論述「通明觀」，明言「此觀方法，出《大集經》文，無別名目。」³¹在《法界次第初門》卷上之下《通明禪初門第二十》中亦言：「辨此禪相，俱出《大集經》，但經不別出名目。」³²二者皆明示「通明觀」乃是出自《大集經》中，雖《大集經》中並無「通明觀」的名目，但通明觀的內容、修証方法具載於《大集經》中。《大集經》本是一經集類經典³³，此處所云《大集經》文是指《大集經》卷二十二《虛空目分第十之一 初聲聞品第一》中佛陀向憍陳如說「法行比丘」如何經由禪觀而得神通的一段文字³⁴。《法界次第初門》論及「通明禪」時，除了加上一段敘論，說明「通明」的意義、觀法、名目的來由外，對於通明觀法的內容，完全轉錄《大集經》中的這段文字，而不加一辭。智顛且明言：「此禪境界繁多，非可傳述。今止列《大集經》中所出科目，示知有此一法門，異常所傳禪也。」³⁵此節結束時，智顛又申明：「今此所述通明禪支，並出《大集經》文，是中未有一句私解，讀者自具尋思。」³⁶（P.675b）在《法界次第初門》中，智顛只是轉錄《大集經》的文字，而不加「一句私解」，而欲讀者自己尋思體悟。然而在《次第禪門》中，論述「通明觀」時，卻用了不小的篇幅，詳細分疏此段文字，尤其對初禪「覺支」中的「覺大覺」的義理，幾以創造性的詮釋「覺大覺」的義理中，建立起「通明觀」的體系內容。二禪以後，「至

³¹ 《次第禪門》P.529a。

³² 《法界次第初門》P674c。

³³ 《大集經》六十卷，為一部佛教經籍匯編，由不同法師，各別譯出部分，集合而成，《續高僧傳 譯經二 闍那崛多傳》述《大集經》之集成過程云：「昔支曇、羅什等所出《大集》卷軸多以三十成部；及耶舍高齊之世，出《月藏經》一十二卷；隋初後出【日藏分】一十五卷。既是《大集》廣本；而前後譯分；遂便支離，部帙羈散。開皇六年，有招提寺沙門僧就，合之為六十卷。（《大正藏》50，P.434b）」其中前二十六卷及三十一卷至三十三卷之日密分三卷，由北涼曇無讖（385~433）譯出。「通明觀」的觀法，即卷二十二中。

³⁴ 見《大正藏》13,P.161a~161c。「憍陳如！法行比丘能得神通，無惡覺觀----是名不與凡夫共法，非是世法，是無學法。」

³⁵ 《法界次第初門》P674c。

³⁶ 《法界次第初門》P675b。

非想滅定，禪門轉復深妙，事相非一，寧可具辯。今但別出經文（即《大集經》之文字），略示正意而已。」（P.534b）³⁷

四

通明觀講求通觀息、身、心三事，本無位次。然而為講說方便，「猶是約根本四禪、四空（即四無色定）立位次。但於一一禪內更有增勝出世間觀定之法，能發無漏及三明、六通疾利。」³⁸「通明觀」原是講求「息、色、心三事通觀」，故無位次分別。今為敘述方便，乃立位次，分說觀息、觀色、觀心諸法。在「辨禪定次第」時，智顗將「通明觀」歸入「亦有漏亦無漏禪」³⁹。在《次第禪門》中的世間禪亦修証四禪、四無色定，「通明觀」亦約中所依根本四禪、四無色定立位次，所以它具有「有漏禪」的性質。然而「通明觀」在一一禪內更有「增勝」出世間觀定之法，所以它也具有「無漏禪」的特性，是以智顗將它歸入「亦有漏亦無漏禪」中。其中之「殊勝」為何？亦即「通明觀」中的四禪、四無色定有何殊勝處，以別於根本四禪？

在《次第禪門》中論述根本四禪的功德時，多引《大集經》文為說。如云：

「初禪」有二功德：一者、離過德，二者善心德。——故《大集經》：「初禪者，亦名為離，亦名為具。所言離者，謂離五蓋，所言具者，謂具五支。」⁴⁰

「二禪」功德，還為二意：一者、離過德，二者善心德。故《大集經》：「二禪者，亦名為離，亦名為具。」⁴¹

「三禪」明功德，亦具離過、善心二德，如《大集經》說：「所言離者，謂離五蓋，所言具者，謂具五支。」⁴²

「四禪」功德者，亦具離過、善心二種功德。——如《大集經》說：「離五蓋，具四支。」⁴³

³⁷ 智顗在說《次第禪門》時，至「非世間非出世間禪相」以後則「不說」，或云：「修証之相，豈可盡具。」所以不說，與此「不加私意」，「略示正意」的用意頗為相似。

³⁸ 《次第禪門》P529b。

³⁹ 《次第禪門》P.480b。

⁴⁰ 《次第禪門》P.512c。

⁴¹ 《次第禪門》P.514a。

⁴² 《次第禪門》P.515a。

⁴³ 《次第禪門》P.516a。

上述引《大集經》諸文，與通明觀一致。「離過」皆指「離五蓋」，即離棄貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋、疑蓋，這是禪定的「前方便」，即是修行禪定的預備工夫⁴⁴。但是通明觀的支相與四禪不同。所以智顛在總敘「通明觀」中，將支相省略，或是「通明觀」的支相與根本四禪不同，故省略不說。如「通明觀」的支數如與根本四禪不同，智顛在敘述中也把支數省略，如二禪只言離、具，而不言具幾支。茲將根本四禪的支相與通明觀（即《大集經》卷二十二中所云的支相）中的支相，作一比較，表列於下：

表一：根本四禪與通明觀之支相比較表

	初禪	二禪	三禪	四禪
根本四禪	覺、觀、喜、樂、一心	內淨、喜、樂、一心	捨、念、智、樂、一心	不苦不樂、捨、念清淨、一心
通明觀	覺、觀、喜、安、定	喜、安、定	念、捨、慧、安、定	念、捨、不苦不樂、定

根本四禪的支相⁴⁵與《大集經》所說的支相內容既然不同，智顛在論說根本四禪時，引用《大集經》為証，是相當不妥當的，反而會讓人混淆「四禪」與《大集經》支相的異同⁴⁶。實際上《大集經》敘述四禪的文本，若單就「離蓋，具支」而言，根本四禪或許與通明觀是一致的。但是「具支」的內容，不但支相，甚至支數也是不同的，所謂「一一禪內更有增勝出世間觀定之法」中的「增勝」，或許由可「支相」的異同中透顯出來。智顛即就《大集經》中所敘「支相」的內容，尤其是初禪五支，每支之下又有細目，而大大的發揮了「通明觀」的意義，通明觀的殊勝也由是顯現出來。

以「覺支」來說，根本四禪中，初禪的覺支：

云何名覺？

覺名觸覺，有二種：一成禪覺；二壞禪覺。----十六觸中，一觸有十種善法眷屬安隱莊嚴者，是成禪覺，如上說。一觸有二十惡法，是壞禪覺。

⁴⁴ 詳參《次第禪門》卷二「前方便第六之一」，P.488a~489a。

⁴⁵ 智顛論根本四禪的支相，另有所本，不依《大集經》立說。

⁴⁶ 智顛在論述世間禪中的四無色定時，就完全擺脫《大集經》的束縛。

復次，覺者：覺屬身根，為身有情，異乎木石，所以對觸故生覺。如經說見聞覺知義。見屬於眼，聞屬於耳，鼻觸覺屬於身，知屬於意，亦對舌也，有增用故。----

未到定中，發十六觸，觸於身根生，識覺前觸相。故名覺支。

復次覺名驚悟，行者得初禪，未曾所得善法諸功德故，心大驚悟。昔常為欲火所燒，得初禪時，如人入清涼池。⁴⁷

《大集經》中對初禪五支，皆再細分，如覺支云：「云何為覺？如心、覺大覺、思惟大思惟、觀於心性，是名為覺」⁴⁸通明觀則再就此細目，再作詳盡的分疏，尤其是對「覺大覺」一目，幾乎可以獨立建立「通明觀」的體系。

再就實際觀行實踐來說，以「觀息」為例，初禪是以「數息」再配合「六妙門」立說。比較通明觀中初禪覺支中的「如心」、「覺大覺」中關於「觀息」的論述，其間粗細之別，由下表中可見一般：

表二：根本四禪之「數息」與通明觀中初禪之「觀息」比較

根本四禪中初禪之數息	辨息相	明用息不同	明能數之心	轉緣	
	風喘氣息。但數風則散，數喘則結，數氣則勞。行者應當捨三存息，善取不聲不結，綿綿若存若亡之相而用之。	或數出息，或數入息，或但取所便而數。不許出入一時俱數。	以細念之心，攝心對息，從一至十，令心不散，故名數息。數息但細心約息記數而已，不得多取數相。若息多則氣滿，腹脹體急，坐欲不安。	初「數」於息，覺息微微，當置數息，便「隨」於息，任運出入。若心欲靜，便捨隨，凝心「止」住。心若闇忽，即便靜照色息；心若浮動，即便捨觀，歸數及隨、止也，是故名「還」。心不馳蕩，凝神寂慮，故名為「淨」。行者若能如是善巧攝錄，心則易定。	
通明觀中初禪之觀息	如心	云何觀息？謂攝心靜坐，調和氣息，一心諦觀息想遍身出入。若慧心明利，即覺息入無積聚，出無分散，來無所經由，去無所履涉。雖復明覺息出入遍身如空中風，性無所有。復次，行者若觀息時，既不得息，即達色心空寂。何以故？三法不相離故。			
	覺大覺 (根本世間)		下品	中品	上品
		覺	覺氣息出入，青黃赤白諸色隔別	息是風大名為覺	覺息為八相所遷，法體別異非一
大覺	覺此諸息，同一風大無異	覺息生滅無常名大覺	覺息本空寂，無八相之異		

⁴⁷ 《次第禪門》，p511b。

⁴⁸ 《次第禪門》，P.529b。

初禪中的「數息」，詳細的記載息相以及敘明如何數息。通明觀中的「觀息」則著重「息」在身中的活動以及「息」的性質，二者精粗之別，昭然可見。數息是根本四禪中初禪的主要實踐法門。「觀息」則僅只是通明觀中初禪覺支中一小部分修習法門，它必須與觀色、觀心配合。修習根本四禪所得到的境界是屬欲界定。「於此定後，心依真如法，心泯然入定，與如相應。如法持心，心定不動，泯然不見身息心三法異相，一往猶如如虛空，故名如心，即是通明未到地。」⁴⁹此說明修習通明觀所達致的境界，是根本四禪的更進一步。同為初禪，通明觀的「增勝」，不言可喻矣。

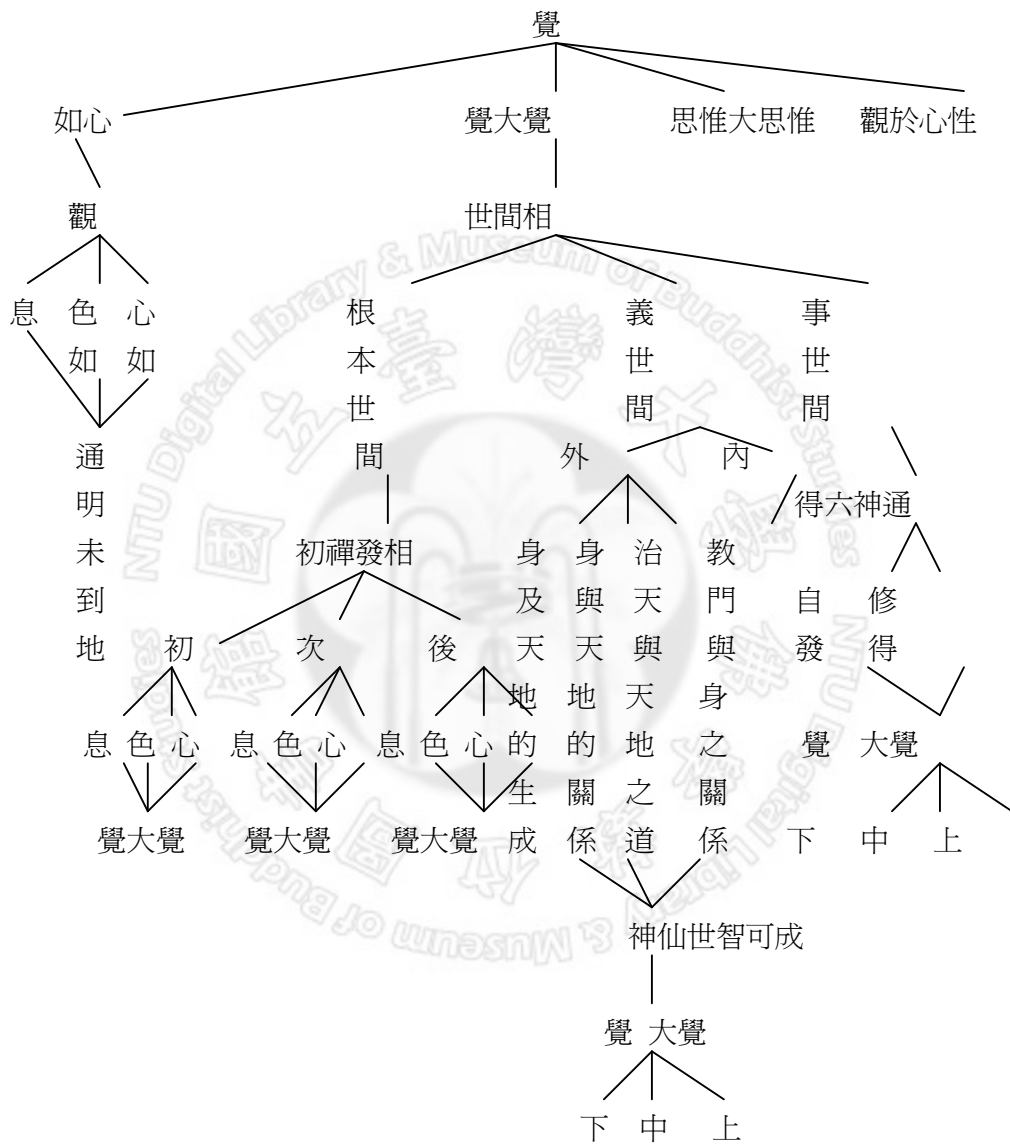
智顛的「通明觀」可以說只是就初禪五支「覺、觀、喜、安、定」及其細目衍義而成的禪觀，其中又以對覺觀中的「覺大覺」一目，發揮得尤為詳密。它絕不可能如《法界次第初門》所云：「未有一句私解，讀者自具尋思」而能體悟出「通明觀」的義旨。

⁴⁹ 《次第禪門》，p.529c。

五

在論述通明觀之前，先就智顗在《次第禪門》卷八中「通明觀」的論述，表之於下：

五 支：覺、觀、喜、安、定



表三：通明觀之組織體系表

六

通明觀是屬於「亦世間亦出世間禪」，所以智顗在論述時，乃以世間、出世間並列，對應真、俗二諦，有漏、無漏，異相、如相立說，因此《大集經》在支相的細目中即多有此類對應的觀法如，覺支即有「覺、大覺」、「思惟、大思惟」，觀支有「行、大行」，喜支有「如真實知、大知」⁵⁰，定支有「心住、大住」⁵¹。在《大集經》的敘述中，很難分判它與根本四禪有何不同，智顗或許依此而判定通明觀是「亦世間亦出世間禪」。茲表示如下：

表四：通明觀之支相與觀照對

觀照對象 支相	世間相	出世間相
	異相	如相
	俗諦	真諦
	有漏	無漏
覺支	覺	大覺
覺支	思惟	大思惟
觀支	行	大行
喜支	如真實知	大知
定支	心住	大住

智顗在論述中，對「覺、大覺」的闡釋最為詳盡，猶如在通明觀的論述中，對初禪的論述最為充分，蓋它是首先出現，其他可以準此類推⁵²，自己體悟。故下文的論述以「覺、大覺」為主。

「覺、大覺」所觀照的對象即是世間與出世間，智顗將世間分為根本世間、義世間與事世間三種⁵³。出世間相對應世間相，亦有三種。所謂「根本世間」，

⁵⁰ 智顗解說「真實知、大知」時說：「如上觀行，若心審諦，停住緣內，稱觀而知，故言如真實知。若豁然開悟，稱理而知，心生法喜，故名大知。」(P.531b)可見二者是相對的觀法。

⁵¹ 智顗說明「心住、大住」時說：「心住者，住世間定法，持心不散，故名住。大住者：住真如定法，持身不散故。」(P.531c)可見二者是一組相對於世間、出世間的禪法

⁵² 智顗屢有這種說法，如云：「次釋思惟、大思惟二句，此還約前覺、大覺說。----此義易見，不煩多釋。」(P.531a)「次釋思惟、大思惟者，觀於思惟之義，類如前說（即如前說覺大覺）。是則略明約義世諦中辯初禪覺支之相，餘觀、喜、安、定等，亦當如是——分別。」(P.533c)

⁵³ 此三世間與《大智度論》言「一念三千」中的「三世間」：五陰世間、國土世間、眾

智顗云：「一期正報五陰是也」也就指人當下一世的生涯中所具有的色身肉體。所謂「義世間」，智顗云：「義世間者，知根本之法與外一切法義理相關也。」⁵⁴即是指人與外在世界（天地萬物）的關係。至於「事世間」，智顗云：「發五通時，悉見一切眾生種類及世間事也。」⁵⁵也就是指進入禪定，獲得神通時，所見到的世間（包括人內在的自己及外在的天地萬物）的真實狀態。智顗即依觀照此三世間展開論說。

七

「根本世間」是指人當下一世的色身作為一客觀的存在，成為被觀照的對象。智顗先依初、中、後三品說明初禪發相，即觀照自身的息、色、心的相狀，茲表述如下：

表五：修行者觀根本世間的初禪發相

定境 所觀	初	中	後
息	行者發初禪時，即豁然見自身九萬九千毛孔空疏，氣息遍身毛孔出入，雖心眼明見遍身出入，而入無積聚，出無分散，來無所經由，去無所履涉。	行者住此定內，三昧漸深。覺息後五臟內生息相各異。	行者三昧智慧轉深淨明利，復見氣息調和同為一相。亦見息之出入，無常生滅，悉皆空寂。
色	見身內三十六物一一分明。見四大相分明，諦見四大其性各異，各不相關，行者亦爾，心大驚悟。復次，行者非但見身三十六物四大假合，不淨可惡，亦覺知五種不淨之相。	復見此身骨肉之間有諸蟲，形相非一，乃至出入來去、音聲言語，亦悉覺知。身內諸脈，悉有風氣，血流相注，此脈血之內，亦有諸細微之蟲依脈而住，行者如是如是知身內外不實，猶如巴焦。	復見身相新新無常代謝，空無自性，色不可得。
心	覺定內心識緣諸境界，念念不息，諸心數法相續而起，所念相異，亦復非一。	復觀心數，隨所緣時，悉有受想行識四心差別不同。	復各一念生之時，即有六十剎那，生滅迅速，空無自性，心不可得。

生世間，不同。

⁵⁴ 《次第禪門》P.530a。

⁵⁵ 《次第禪門》P.530a。

通明觀講究觀「息、色、心」三事通觀，觀一達三，分別立說乃是一種方便法門。分就「初、中、後」三品，可以使我們易於了解由淺入深，由粗入精的情況。以「觀色」來說，初品觀色身中內外三十六物五種不淨之相；中品則觀見骨肉、血脈內諸蟲活動言語相狀，而悟知身內外不實。後品則見身相新新，無常代謝，空無自性。「初、中、後」三品的不同觀照，由淺入深，而逐入細微的情狀，了然可見。

次就「覺大覺」闡明觀照世間、出世間的相狀，也是依「上、中、下」三品，就觀「息、色、心」三事立論。茲表述如下：

表六：覺大覺觀照根本世間諸相表

覺觀 對象	根本世間	
	覺	大覺
眾生 根器	世間	出世間
	俗諦	真諦
	異相	如相
下 品	論意分別假名為異	
	分別四大實法同體	
	息	覺氣息入出，青黃赤白諸色隔別
	色	覺此諸息，同一風大無異，
	覺三十六物隔別	覺餘三大無有別異
	覺於心數非一	同是四心無異
中 品	分別地大異於三大	
	(四大) 同一無常生滅不異	
	息	息是風大名為覺
	色	覺息生滅無常名大覺
	覺餘三大各別	覺同一無常生滅不異
	覺四心差別不同	覺無常生滅不異
上 品	無常生滅名為異	
	生滅即空無異	
	息	覺息為八相所遷，法體別異非一
	色	覺息本空寂，無八相之異
	覺餘三大各有八相別異	覺餘三大本來空寂，無八相之異
	覺心八相所遷，別異非一	覺心本來空寂，無八相之異

「下、中、上」三品的區分，依然表現由粗到細、由淺入深的過程，如下品覺觀「息、色、心」三事，乃就經驗所覺的「氣息、色身內外三十六物、心數」，中品則覺觀「四大」的同異，上品又更細緻的覺觀四大中的「八相」同異。

一層一層由粗而細的覺觀歷程。「覺、大覺」的區別，猶如真俗二諦觀所示，大覺是對覺的否定而超越之。覺是覺察其異，大覺則否定其異，而超越的見其同一，最後歸結於「三事本來空寂」。如下品的觀息，則「覺息入出，有青黃赤白諸色隔別。」大覺則「覺此諸息同一風大無異」，亦即無「青黃赤白諸色隔別」；中品觀色，則「覺」地水火三大各別，「大覺」則「覺同一無常生滅不異。」亦即覺三大皆是無常生滅，故不異。上品觀心，則「覺」心為八相所遷，別異非一；「大覺」則「覺心本來空寂，無八相之異。」

八

「義世間」指作為客觀存在的存有物而言。對義世間的觀照，智顛尤著重指「人」與「外界天地萬物」的關係。智顛將「義世間」分為「外義世間」與「內義世間」。「外義世間」是探討作為一客觀的存在的「人」與天地萬物的關係。「內義世間」則討論佛教教門與「人自身」的相關性。

「外義世間」智顛認為「佛未出時，諸神仙世智等，亦達此法，名義相對，故說為外世間也。」⁵⁶因此在對「外義世間」的論述，多根據《提謂經》而雜有「神仙世智」的論說，而引生「通明觀」與教外的關係問題。

智顛將「外世間」分就三方面討論，首先是「覺知根本世間因緣」，也就是討論「人自身」是何由而生？智顛對此有頗為詳細「宇宙生成論」式的敘說。其目的無非是由「人」之「生」由先世的業力，透過父母的交合而逐步生成四大、五陰、十二入、十八界具足成就，而成就當下的存在的「人」。因此「人」是業報輪迴的存在，是因緣的聚合。由此體認「苦、空、無我」的「無常」意義。此中較值討論的問題是：五戒業力因緣，變為此一身內的五臟，及安置其中的五神識云：

爾時，即知不殺戒力，變此身內，次為肝臟，則魂依之。不盜戒力，變此身內，以為腎臟，則志依之。不婬戒力，變此身內為肺臟，則魄依之。不妄語戒力，變此身內，以為脾臟，則意依之。不飲酒戒力，即變身內，以為心臟，則神依之。此魂、志、魄、意、神五神，即是五識之異名也。⁵⁷

⁵⁶ 《次第禪門》p.533a。

⁵⁷ 《次第禪門》p0532a。

此一敘說已隱含道教「體內神」的觀念。

其次討論「內世間與外國土義關相」，即是「人」與天地萬物的關係。智顛認為「此身具仿天地一切法俗之事。」如云：

如此身相：頭圓象天，足方法地，內有空種，即是虛空；腹溫暖法春夏，背剛強法秋冬；四體法四時，大節十二法十二月，小節三百六十法三百六十日；鼻口出氣息，法山澤谿谷中之風氣，眼目法日月，眼開閉法晝夜，髮法星辰，眉為北斗；脈為江河，骨為玉石，皮肉為地土，毛法叢林。

五臟在內，在天法五星，在地法五岳，在陰陽法五行，在世間法五諦，內為五神，修為五德。使者為八卦，治罪為五刑，主領為五官，昇為五雲，化為五龍。心為朱雀、腎為玄武、肝為青龍、肺為白虎、脾為句陳，此五種眾生，則攝一切世間禽獸悉在其內；亦為五姓：謂宮、商、角、徵、羽，一切萬姓並在其內；對書典則為五經，一切書史並從此出；若對工巧，即是五明、六藝，一切技術悉出其間。當知此身雖小，義與天地相關。⁵⁸

此段敘述，直從董仲疏「人副天數」之說而來，董氏《春秋繁露 人副天數第五十六》云：

天地之精所以生物者，莫貴於人。——唯人能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也；上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也。——

是故人之身：首（分／女）員，象天容也；髮象星辰也；耳目戾戾，象日月也。——

身猶天也，數與之相參。——故小節三百六十六，副日數也；大節十二，副月數也；內有五臟，副五行教也；外有四肢，副四時數也；戶視戶冥，副晝夜也。⁵⁹

二者承襲之跡，昭然若揭。智顛明言：「如是等義，具如《提謂經》說。」

⁵⁸ 《次第禪門》p0532c。

⁵⁹ 陳榮捷編著，楊儒賓等譯《中國哲學文獻選編》（上），P.373~374；巨流，民國82年6月。

⁶⁰此處所言《提謂經》乃曇靖所偽造，《續高僧傳 曇曜傳》云：

時又有沙門曇靖者，以創開佛日，舊譯諸經，並從焚蕩，人間誘道，憑准無因，乃出《提謂波利經》二卷，意在通悟，而言多妄習。----舊錄別有《提謂經》一卷，與諸經語同。但靖加五方、五行，用石糝金，疑成偽耳。並不測其終。隋開皇關壤，往往民間猶習《提謂》，邑義各持衣鉢，月再興齋，儀範正律，遞相鑒檢，甚具翔集云。⁶¹

《提謂經》一卷，原或記載賈人提謂、波利於佛新成道時上食供佛⁶²，佛授三自歸及與五戒、十善⁶³，佛陀給與祝福云：「當令汝等長夜安樂，獲大善利。」⁶⁴並授與髮爪，令起塔供養。二人將髮爪歸本城，各自起塔⁶⁵。後人多將《提謂經》判屬「人天教」⁶⁶或「世間因果教」⁶⁷。

曇靖感於北周滅佛之後，「舊譯諸經，並從焚蕩，人間誘道，憑准無因」，乃取舊有《提謂經》一卷，增添上中國本有的五方、五行之說，增衍為兩卷。對於普泛大眾的信仰傳播，淺顯通俗易於打動世俗大眾。《提謂經》屬人天教經典，說人天因果，本來就較為淺易，益以社會普泛流傳的陰陽五行之說，頗能符合大眾的心理須求。所以曇靖先將「五」這個數字神秘化，使五戒配合五行----等而披上神秘色彩⁶⁸，故云：

⁶⁰ 《次第禪門》P.533a。

⁶¹ 《大正藏》50, P.427c。

⁶² 見《普曜經》卷7,《大正藏》3, P.526b。《佛本行集經》卷32,《大正藏》3, P.802b。

⁶³ 《修行本起經》卷2云：「是時佛在摩竭提界善勝道場貝多樹下----度二賈客提謂、波利，授三自歸及與五戒，為清信士。」（《大正藏》3, P.472b）

⁶⁴ 《佛本行集經》卷32,《大正藏》3, P.802b。《普曜經》記載較詳細，云：「咒願賈人言：『今所布施，欲令食者，得充氣力。當令施家世世得願、得壽、得色、得力；得瞻、得喜，安快無病，得辯才慧，終保年壽；眾邪惡鬼不得燒近；以有善意，立德本故，諸善鬼神常當擁護，開示道地，得利諧偶；不使迍蹇，無復難患。』」（《大正藏》3）

⁶⁵ 《一切經音義》卷82「匪懈」條,《大正藏》54, P.837b。

⁶⁶ 《法華玄義》卷10云：「北地師亦作五時教，而取《提謂波利》為人天教。」（《大正藏》33, P.801b）

⁶⁷ 窺基《大乘法苑義林章》卷1云：「第一時者：佛初成道，為提謂、波利等五百賈人但說三歸、五戒、十善世間因果教。即提謂等五戒本行經是，未有出世善根器故。」（《大正藏》45, P.247b）

⁶⁸ 《金光明經文句》卷1云：「五戒亦是大乘法門，《提謂經》云：『五戒是佩長生之符、不死之印。』即常德也」（《大正藏》39, P.50b）又《法華玄義》亦云：「五戒，天地之根，眾靈之源，天持之和陰陽，地持之萬物生。萬物之母，萬神之父，大道之元，泥洹之本」（《大正藏》33, P.812c）如此神化「五戒」，雖不言引自《提謂經》，但與《提謂經》的思想是一致的。

提謂波利等問佛：「何不為我說四、六戒？」

佛答：「五者天下之大數，在天為五星，在地為五嶽，在人為五臟，在陰陽為五行，在王為五帝，在世為五德，在色為五色，在法為五戒。

以不殺配東方，東方是木，木主於仁，仁以養生為義。

不盜配北方，北方是水。水主於智，智者不盜為義。

不邪淫配西方，西方是金，金主於義，有義者不邪淫。

不飲酒配南方，南方是火，火主於禮，禮防於失也。

以不妄語配中央，中央是土，土主於信。妄語之人，乖角兩頭，不契中正，中正以不偏乖為義也。」⁶⁹

又湛然《止觀輔行傳弘決》亦云：

言五常似五戒者，如《提謂經》中長者問佛：「何故但五，不說四、六？」佛言：「但說五者，是天地之根，太乙之初，神氣之始。以治天地，制御陰陽，成就萬物。眾生之靈，天持之和陰陽，地持之萬物生，人持之五藏安。天地之神，萬物之祖，是故但五。」⁷⁰

其次誇大供佛的功德⁷¹。再加上「歲三齋、月六齋日、八王日」等齋法⁷²，使人們能夠依從持齋，故云「邑義各持衣鉢，月再興齋。」

最後再加上「授記」諸說，「佛與提謂波利二人授記，當得作佛，號曰：『密成』。」⁷³以提高《提謂經》的地位⁷⁴。

⁶⁹天台智者大師說 門人灌頂記《仁王護國般若經疏》卷 2，《大正藏》33，P.260c~261a.

⁷⁰《大正藏》46，P.341c.

⁷¹如《佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記》卷 1 載「入室功德」云：《提謂經》曰：「不論聽法，但入寺即得五種功德：一者端正，為見三寶心生歡喜故。二者好聲，為念佛故。三者生天，不餘惡業故。四者尊貴，為禮一切三寶故。五者得證涅槃，為有餘福故。」（《大正藏》T39，P.p1014a）

⁷²《法苑珠林》卷 88 曰：《提謂經》云：「年三長月、六齋、三明，日月燈火，下及八王日，亦名八節日。並須禁之。若受不妄語戒者，但使心虛，無問境之虛實並犯。」（《大正藏》53，P.928b）；又《提謂經》云：「提謂長者白佛言：『世尊！歲三齋皆有所因，何以正用正月、五月、九月，六日齋用月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日？』佛言：『正月者，少陽用事，萬神代位，陰陽交精，萬物萌生，道氣養之。故使太子正月一日，持齋寂然行道，以助和氣，長養萬物，故使竟十五日----。』（同上，P.932b）

⁷³《大乘義章》卷 1，《大正藏》44，P.465b.

曇靖擴大增行的《提謂經》，在民間頗為盛行，至「隋開皇關壤，往往民間猶習《提謂》，邑義各持衣鉢，月再興齋，儀範正律，遞相鑒檢，甚具翔集云。」⁷⁵。天台大師對所謂「疑偽經典」，大抵採取護持的態度，並不認為有所謂「偽經」的問題，如隋開皇十四年（594）長安大興善寺沙門法經所編集的《眾經目錄》（即《法經錄》）卷二「眾經疑惑」中所錄諸經，智顛的「法華三大部」即屢屢引用其中的《像法決疑經》、《惟務三昧經》、《大通方廣經》、《觀世音十大願經》、《占察善惡業報經》等。又智顛《維摩經玄疏》引《清淨法行經》云：「《清淨法行經》說：摩訶迦葉應生震旦，示名老子，設無為之教，外以治國；，修神仙之術，內以治身。彼經又云：光淨童子名仲尼----」⁷⁶荆溪湛然在《止觀輔行傳弘決》中，更進一步論「偽經」云：「月光菩薩彼稱顏回，光淨菩薩彼稱仲尼，迦葉菩薩彼稱老子。天竺指此，震旦指彼。準諸目錄，皆推此經以為疑偽。文義既正，或是失譯。乃至今家所引《像法決疑》、《妙勝定》等意亦如是。----豈以時人未決，便推入偽。大師親証，位在初依，不應錯用。」⁷⁷天台諸人對所謂「偽經」的態度，於是可見，並不以時人推定為「偽經」而捨棄之⁷⁸。「文義既正」，豈容為「偽」。「或是失譯」遽認為「偽」，未免粗疏。智顛對於《提謂經》的態度亦如是，而且頗常引用，如在《法華玄義》卷十、《仁王經疏》卷2、《四教儀》、《金光明經文句》卷1中皆有引用《提謂經》之文字，湛然《止觀輔行傳弘決》卷26中也大量徵引《提謂經》。所以智顛在《通明觀》中論述「義世間」時，既然「神仙世智皆可成」，則根據《提謂經》立說，豈不更易於將教外諸說，拉攏進入佛教中來，使之成為佛教的一環⁷⁹。

⁷⁴ 如《法華玄義》辨《提謂經》不是人天教云：「人言漸教中有七階五時，言佛初成道，為提謂、波利說五戒、十善人天教門。然佛隨眾生宜聞便說，何得唯局初時為二人說五戒也？又五戒經中，二長者得不起法忍，三百人得信忍，二百人得須陀洹果。《普曜經》中：佛為二長者授記，號密成如來。若爾言初為二人說人天教門義，何依據？又二長者見佛聞法，禮佛而去，竟不向鹿苑。初說五戒時，未化陳如，與誰接次，而名為漸？」（《妙法蓮華經玄義》卷10，T33, p0812c）智顛此中對「《提謂經》屬人天教」的質疑，主要以「佛為二長者授記」而論述《提謂經》不應止是人天教，大大提高《提謂經》的地位。

⁷⁵ 《大正藏》50, P427c。

⁷⁶ 《續高僧傳》，《大正藏》38，P.523a。

⁷⁷ 《大正藏》46，P.343c。

⁷⁸ 詳參牧田諦亮《天台大師 疑經觀》。

⁷⁹ 智顛《摩訶止觀》卷11云：「《大經》云：『一切世間外道經書，皆是佛說，非外道

九

「通明觀」論述人與天地的關係，根據《提謂經》引述中國漢代以來流傳的五行之說⁸⁰，以五行架構，述說人與天地的相關性，茲表述如下：

表七：通明觀與五行等之架構

五行 項目	木	水	金	土	火
五戒	不殺	不盜	不淫	不兩舌	不飲酒
五臟	肝	腎	肺	脾	心
五神	魂	志	魄	意	神
五方	東	北	西	中央	南
五常	仁	智	義	信	禮
四大	風	水	地		火
四生	卵生	濕生	胎生		化生
五陰	色	受	行	識	想
五識	眼	耳	鼻	身	舌
五根	憂	樂	喜	捨	苦
三界	欲界	三禪	二禪	四禪	初禪
四諦	集	滅	道		苦
五龍	青龍	玄武	白虎	勾陳	朱雀
五星	歲星	北辰	太白	鎮星	熒星
四季	春	冬	秋	四季	夏
五經 ⁸¹	詩	書	樂	易	禮
五音	角	羽	商	宮	徵
五嶽	岱	恒	華	崇	霍
五味	酸	鹹	辛	甘	苦
五色	青	黑	白	黃	赤

說。」《光明》云：『一切世間所有善論，皆因此經。』若深識世法即是佛法」（《大正藏》46，P.77a）亦是將外道世法歸入為佛說，成為佛教的一環。

⁸⁰ 關於陰陽五行之說漢代的流行情形，詳參李漢三《先秦兩漢之陰陽五行學說》，維新書局，1968，12月初版。

⁸¹ 湛然《止觀輔行弘決》卷26云：「五經似五戒，已略如前釋。此中開禮樂為二，不語春秋。」（《大正藏》46，P.341c）

智顗論「外義世間」的論述中的五音、五經----等是一種「類」的意涵，以此包含一切同類物，故謂五龍曰：「此五種眾生則攝一切世間禽獸悉在其內。」⁸²「對書典則為五經，一切書史并從此出。若對工巧，即是五明、六藝，一切技術悉出其間。」

最後「釋身內王法治正義」，即以世法中的王道政治為譬喻，說明調治身心的方法，他說：「外立王道治化，皆身內之法。」⁸³又益以道教的「存思」法，如云：「齊中太一君亦人之主----主身內萬二千大神。」此中隱含著佛、儒（王道）、道（存思體內神）三教一致之義⁸⁴。

「內義世間」是以「五臟」為主軸，說明如來出世廣說一切教門名義之相，皆可以互相通攝。以五臟對五戒、四大、五陰、十二入、十八界、三界、四生、四諦、十二因緣、六波羅蜜等。他說「四諦、十二因緣、六波羅蜜，當知此三法藥神丹，悉是對治眾生五臟、五根、陰故說。----此三種法藏則廣攝如來一切教門。是故行者若心明利，諦觀身相，即便覺了一切佛法名義。」⁸⁵於此，智顗將「身：五臟」統攝一切佛法。

對「義世間」的描述，乃是作為「覺、大覺」的觀照對象而說。智顗說「覺、大覺」對「義世間」的觀照，如表 所示，也是依眾生根器，分為上中下三品，而不再就「息、色、心」三事分說，以呈顯通明觀講求「三事通觀」的特色。「覺、大覺」乃就觀其「異相」、「如相」立說，「下、中、上」三品與其說是依眾生根器立說，不如說是由粗而精，由淺入深的歷程。下品所觀照者乃「內、外二種世間相」的同異，即我身與天地萬物的同異。中品則觀組成內外世間的「五臟」等之間的同異。上品又更進一步觀照「五臟」中「八相」的同異，最後大覺為「本來空寂，無有異相。」

今人對「通明觀」的討論，多集中在智顗對道教「體內神存思法」的吸收⁸⁶。此一問題集中於「義世間」的論述中。對此一問題的討論，我們必須先了解：

⁸² 或許白虎指山林中的一切猛獸；青龍指鱗蟲類動物如麒麟、蛇等；朱雀代表飛禽，玄武指水中龜、龜類生物。句陳未知。所以說「此五類攝一切世間禽獸。」

⁸³ 《次第禪門》P.533a。

⁸⁴ 如「王者於間治化，若心行正法，群下皆隨，則治正清夷。故五臟調和，六府通適；四大安樂，無諸疾惱。終保年壽。」其中所謂王者治化是儒家王道政治的體現，「五臟調和，六府通適」是道教存思工夫所致；「四大安樂」則為佛教禪觀的境界。

⁸⁵ 《次第禪門》P.533b。

⁸⁶ 小林正美《智顗の懺法の思想》云：「通明觀的初階觀法，基於《提謂經》，說體內神的觀想。《提謂經》所見體內神的思想，與道教經典《太上經寶五符序》、《老子中

雖然「通明觀」是屬於「亦世間亦出世間法」，但是對於「義世間」的觀照則較傾向於「世間法」，《摩訶止觀》卷 11 談到「世間法施」時說：

何惠用世間法施？譬如王子從高墮下，父王愛念，積以繒綿，於地接之，令免苦痛。眾生亦爾，應墮三途，聖人愍念，以世善法權接引之，令免惡趣。然施法藥。凡愚本自不知，皆是聖人託跡同凡，出無佛世，誘誨童蒙，《大經》云：「一切世間外道經書，皆是佛說，非外道說。」《光明》云：「一切世間所有善論，皆因此經。」若深識世法即是佛法，何以故？束於十善即是五戒。

深知五常、五行義亦似五戒：仁慈矜養，不害於他，即不殺戒；義讓推廉，抽己惠彼，是不盜戒；禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒；智鑒明利，所為秉直，中當道理，即不飲酒戒；信契實錄，誠節不欺，是不妄語戒。周孔立此五常，為世間法藥，救治人病。又五行似五戒：不殺防木，不盜防金，不淫防水，不妄語防土，不飲酒防火。又五經似五戒：禮明擗節，此防飲酒；樂和心防淫；詩風刺防殺；尚書明義讓防盜；易測陰陽防妄語。如是等世智之法，精通其極，無能逾、無能勝。咸令信伏而師導之，出假菩薩，欲知此法，當別於通明觀中勤心修習。⁸⁷

此文「五常、五行義亦似五戒」等說法，與「通明觀」中「義世間」的說法一致，所以說：「欲知此法，當別於通明觀中勤心修習」此「通明觀」應指觀「義世間」而言，而智顛在文章開頭即言「世間法施」，可見「義世間」的觀照，應為「世間法」⁸⁸。既然是「世間法」，其他世間外道必也能論及，所以「通明觀」也說：

經的內容極為相似。」（《六朝佛教思想の研究》P.397,創文社，1993年12月。）又觸及《次第禪門》與《提謂經》、《太上經寶五符序》關係的論文有青木隆《《次第禪門》における一、二問題》，《印度學佛教學研究》第38卷第1號，1998年12月。

⁸⁷ 《大正藏》46，P.77a

⁸⁸ 《法華玄義》在談到「通明禪」時也說：「內證真諦，空如觀解，次第通達此身色息分明，亦知世間天文地理與身相應。能具三界禪定，能知非想有細煩惱，破惑發真，得三乘涅槃，悉在禪門。世間禪竟。」（卷4，《大正藏》33，P.719b）其中「世間天文地理與身相應」即「通明觀」中「義世間」所論述的主題。此段文字結尾時，智顛加上一句「世間禪竟」。似乎也在告訴我們對「義世間」的觀照，是屬於「世間禪」。

上來所說，並與外義相關，所以者何？

佛未出時，諸神仙世智等，亦達此法，名義相對，故說前為外世間義也。是諸神仙雖復世智辯聰，能通達世間，若住此分別，終是心行理外，未見真實，於佛法不名聖人，猶是凡夫，輪迴三界、二十五有，未出生死。若化眾生，名為舊醫，亦名世醫。故《涅槃經》云：「世醫所療治，差已還復發。若是如來療治者，差已不復發。」⁸⁹

既然「神仙世智」也通達此法，即世間外道也能夠認識觀照「義世間」的法門。此處所言「世間外道」或「神仙世智」實是指儒、道二教，尤其是道教。智顗更認為「世法即是佛法」，所謂「世法」皆是「聖人託跡同凡，出無佛世，誘誨童蒙」，乃是一種「權法」。既然「一切世間外道經書，皆是佛說，非外道說。」，則通明觀中，引用道教的存思法，或儒家的「王道治世」，也就相當自然了。

我們應進一步注意的，乃是智顗對道教的態度如何？他如何運用道教的「存思法」來論述通明觀中對「義世間」的觀照？它與道教的存思法是否有所分別？

通明觀中引用道教上清派的「存思法」，最明顯的是「五臟神」觀念的吸收。通明觀中「釋根本世間因緣生義」時，言及五臟、五神、六府的生成，以治一身，云：「五臟之神，分治六府；六府之氣，以成五官之神，主治一身義。府臟相資，出生七體，」⁹⁰其生成情況如云：

業力因緣，變此一身內，先為者五臟，安置五識。爾時，即知

不殺戒力，變此身內，次為肝臟，則魂依之。

不盜戒力，變此身內，以為腎臟，則志依之。

不淫戒力，變此身內，以為肺臟，則魄依之。

不妄語戒力，變此身內，以為脾臟，則意依之。

不飲酒戒力，即變身內，以為心臟，則神依之。

此魂、志、魄、意、神五神，即是五識之異名也。

五臟宮室既成，則神識有所栖，既有栖託，便須資養五戒業力，復變身

⁸⁹ 《次第禪門》P.533a。

⁹⁰ 《次第禪門》P.532b。

內，以為六府神氣，府養五臟及與一身。

府者：膽為肝府，盛水為氣，合潤於肝。

小腸為心府，心赤小腸亦赤。心為血氣，小腸亦通血氣，主潤於心，入一身故。

大腸為肺府，肺白大腸亦白，主殺物益肺，成化一身。

胃為脾府，胃黃脾亦黃，胃亦動作黃間，通理脾臟，氣入四支。

膀胱為腎府，腎府黑膀胱亦黑，通濕氣潤腎，利小行腸。

故三焦合為一府分。各有所主，上焦主通津液清溫之氣，中焦主通血脈精神之氣，下焦主通大便之物。三焦主利上下。

五臟之神，分治六府。六府之氣，以成五官之神，主治一身義。⁹¹

茲將上述文字，表列如下，以清眉目：

表八：五戒與五臟神對照表

五戒	不殺	不盜	不淫	不妄語	不飲酒
五臟	肝	腎	肺	脾	心
五神	魂	志	魄	意	神
神名	龍烟	玄冥	皓華	常在	丹元
字 ⁹²	舍明	育英	虛成	魂庭	守靈
形長	七寸	三寸六分	八寸	七寸三分	九寸
衣冠 ⁹³	青	黑	白		赤
六府	膽	膀胱	大腸	胃	小腸
(心包) 三焦：主利上下					

其中最可注意者，在於「五神」，即五臟之神。道教的「存思法」最主要的特徵，即是建立在「體內神」的基礎上。「存思」即存思「體內神」。他們認為「人身中有三萬六千神」其中又以「五臟神」最為重要，天台白雲《服氣精義論 五臟論第七》云：

⁹¹ 《次第禪門》P.532a~b。

⁹² 《鎮神養生內思飛仙上法》云：「次思：心神名丹元，字守靈，形長九寸；肺神名皓華，字虛成，形長八寸；肝神名龍烟，字舍明，形長七寸；腎神，名玄冥，字育英，形長三寸六分；脾神，名常在，字魂庭，形長七寸三分。」（《雲笈七籤》卷44《存思部》P.257，華夏，1996，8）

⁹³ 見《雲笈七籤》卷五十五魂神部，《存身身法》，P，321。

夫生之成形也，必資於五臟。形或有廢，而臟不可闕。神之為性也，必稟於五臟。----人有五臟，生養處其精神，故乃心臟神，肺臟氣，肝臟血，脾臟肉，腎臟志。----

又：心者，生之本，神之處也；

肺者，氣之本，魄之處也；

肝者，罷極之本，魂之處也；

脾者，倉廩之本，榮之處也；

腎者，封藏之本，精之處也。⁹⁴。

《黃帝內經》對五臟的敘述云：「五臟者，所以藏精神、志氣、魂魄也。」（靈樞，本臟），又說：「五臟：心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，腎藏精志也。」（靈樞 有針論）

五臟神尚有名字⁹⁵、形長、衣冠的不同。智顛對身體的形成構造，吸取了道教五臟神的觀念⁹⁶。

其次，以五行的架構，來論述（內）身體，及其與（外）天地的關係，並且肯定「此身具仿天地一切法俗之事」之「人法天地」的宇宙觀。漢代董仲疏的《春秋繁露》中，即是持如是的宇宙觀。道教也接納董仲疏以來的陰陽五行觀念，建立「人法天地」的宇宙觀⁹⁷。然而智顛在通明觀中，並未言及五行，而是以五戒、五臟為主軸立說，似乎隱含以佛教的五戒為主，而調合於道教的五

⁹⁴ 《雲笈七籤》卷五十七《諸家氣法部》，P.340。

⁹⁵ 道教的存思，有時必須呼神名，如「太上靈寶五符序」云：「若體有疾痛處，皆隨痛所九呼其名，令神治之。正臥瞑目，存其神，所疾立愈。」又：「子欲為道，長生不死，當先存其神，養其根，行其氣，呼其名。」（卷上，P. 21，道藏第十冊）

⁹⁶ 佛教對「人」生成過程的說法，如《修行道地經》云：「至十四七日，則生肝、肺、心及其脾、腎；至十五七日則生大腸----」（《法苑珠林 受報篇》）並未如道教強調「五臟、六府」的重要性。又佛教描敘人生成的過程是以「七日一變」的方式立說（同上）。與道教以「月」的敘說不同，如《內觀經》云：「天地構精，陰陽布化，人受其生：一月為胞，精血凝也；二月為胎，形兆胚也；三月陽神為三魂，動以生也；四月陰靈為七魄，靜鎮形也；五月五行分五臟，以安神也；六月六律定六府，用滋靈也；七月七精開竅，通光明也；八月八景神具，降真靈也，九月宮室羅布，以定精也；十月氣足，萬象成也。」（《雲笈七籤》卷二十九「稟生受命部」，P.163.）劃分得非常巧妙。

⁹⁷ 《雲笈七籤》卷五十五魂神部《思神訣》曰：「夫天陰地陽，陰陽變化而成五行謂：木、火、金、水、土。---在天為五星謂：歲、熒、白、辰、鎮。在地為五嶽謂：岱、衡、華、恒、嵩。在人為五臟謂：肝、心、肺、腎、脾。又為五色：青、赤、白、黑、黃。又為五音：角、徵、商、羽、宮。又為五味：酸、苦、辛、鹹、甘。又為五德：仁、義、禮、智、信也。」（P.320）

臟。或許可以這麼說，智顛的通明觀，對義世間的論述，是以佛教的五戒為主，吸收道教的五臟觀，而建構的人與天地關係的宇宙論，而不是直接吸收漢代的陰陽五行之說。

最後，「事世間」是修得神通後，所見到的世間相。「覺、大覺」所見透過五通，所見到的「世間相」，最後必也入於「本來空寂，一相無相。」

茲就「覺、大覺」所觀照的三世間相，依下、中、上品的不同，表列於下：作為本節的總結：

表九：「覺、大覺」所觀照的三世間相

眾生根器	根本世間		義世間		事世間		
	覺	大覺	覺	大覺	覺	大覺	
下品	息	覺氣息出入，青黃赤白諸色隔別	覺此諸息，同一風大無異，	行者於靜心內，悉覺上來所說內外二種世間之相，分別名義不同，即是隔別之相，故名覺義世間故名覺。	大覺者覺一切外名義雖別而無實體，但依五臟。如因肝說不殺戒、歲星、太山、青帝、木---等諸法不異肝，肝義不異不殺戒等，即是如，故名大覺。	用天眼通，徹見諸色分別，眾生種類非一，國土所有，差別不同，名字亦異，故名爲覺也。餘四通亦爾。	即覺世間所有，但假施設；諦觀四大，即不見有世間差別之異，了了分明。餘四通亦爾。
	色	覺三十六物隔別	覺餘三大無有別異				
	心	覺於心數非一	同是四心無異				
中品	息	息是風大名爲覺	覺息生滅無常名大覺	行者覺知肝雖如不殺戒等一切法，而肝非肺、脾、心、腎等一切法，了知別異，名爲覺	覺肝等諸法無常生滅不異，四臟等諸法無常，名大覺	用天眼通見四大色，即知其性各異，故名爲覺。餘四通亦爾。	知四大無常生滅，性無差別，故名大覺。餘四通亦爾。
	色	覺餘三大各別	覺同一無常生滅不異				
	心	覺四心差別不同	覺無常生滅不異				
上品	息	覺息爲八相所遷，法體別異非一	覺息本空寂，無八相之異	行者覺知肝等諸法八相別異名爲覺。	覺此肝等諸本來空寂，無有異相，名大覺。	用天眼通明見無常之法，八相有異，是名爲覺。	覺知八相之法，本來空寂，一相無相，故名大覺。餘四通亦爾。
	色	覺餘三大各有八相別異	覺餘三大本來空寂，無八相之異				
	心	覺心八相所遷，別異非一	覺心本來空寂，無八相之異				

十

「通明觀」是智顛的禪觀論述中相當特別的觀法，它與建基於「大智度論」中的天台止觀微有不同，「通明觀」與「大智度論」似乎無直接關係，反而與教外尤其是道教的關係反而更為直接，例如對「神通」的重視，如是都使通明觀在天台的禪法中，顯得更加突出。然而歷來學者，對天台禪觀多偏重在《摩訶止觀》、或《小止觀》，對《次第禪門》反而較為冷落，更何況對《次第禪門》中的「通明觀」。本文特別揀出「通明觀」，作詳細的論述，希望對智顛的此一禪法，有較深入的認識。透過前述的論述，可以得到對通明觀的幾點認識：

1. 智顛對通明觀的論述方式：透過對《大集經》中一段文字的創造性詮釋，而開展出此一禪法。在顧慮到經文注釋的形式，使得通明觀的意義反而有些支離、而不夠明確。本文企圖擺脫注釋形式的糾纏，以「覺大覺」為主軸，企圖全幅展現通明觀的整體義涵。透過幾個圖表，希望能使人們能夠更清楚而系統的掌握通明觀。
2. 通明觀中與外教的關係頗為密切，這也是它被人們關注的所在。在有限的討論到通明觀的論述中，多集中在它與道教的關係。大抵通明觀在論述「義世間」時，涉及外在的客觀世界與自身的關係時，透過當時頗為盛行的《提謂經》中曇靖偽造的部分，接納了中國自漢代以來的陰陽五行的宇宙觀。但是智顛在接納中國的五行體系時，更突出佛教的五戒及「五臟」，它並不是以五行：金、木、水、火、土，來統括一切世間萬象，而是以「五臟」為主軸，而把內外世間的事事物物統括在「五臟」的系統中。它並不是董仲舒以來中國的五行觀，重在外在的宇宙萬物。而是返回自身，以「自身」為主的內在宇宙觀。不可避免的又涉及到道教尤其是上清派的身體觀。體內神觀念的引入，加上五行系統的接納，使通明觀在外觀上，披上了一層外教的色彩。但是不可忽略，智顛在這些論述中，皆不忘記「五戒」-----這一以「五」為首，且最為人們所知的佛教重要概念的引入，更強調其始源的意義。其用意乃在說明不論中國傳統的五行觀，或道教五臟神的體內神，都是佛教「五戒」的產物，以此突顯佛教中心的論述。
3. 透過對「初禪」與「通明觀」的比較中，可以突顯通明觀作為「亦世間亦出世間禪」的殊勝。「覺、大覺」為中心的闡述中，在「覺」的觀照中，顯示「通明觀」中「世間禪」的面相。「大覺」的觀照則突顯通明觀「出

世間禪」的面相。二者的結合，使通明觀作為「亦世間亦出世間禪」的特色，更為突出。

4. 在「覺、大覺」的觀照中，「大覺」中所呈現的「如相」，最後體悟諸法「本來空寂，一相無相」。這是在《大智度論》中「般若智慧」的觀照下，始能達到的境界。通明觀雖然不直接通過《大智度論》來論述，但在「大覺」的觀照中，依然不出《大智度論》的範疇。

在論述的過程中，或由個人才學的限制，尚有許多不足之處，如智顛說「北國諸禪師修得此禪」，這句話的具體意義為何？即「北國禪師」是那一批人，他們如何禪修通明觀？如果能夠深入了解，由這些禪師的實際禪修過程中，或許可以使通明觀的禪法更為具體的呈現。又如在「通明觀」中對「神通」頗為重視，尤其在進入「事世間」時，而《大集經》在說所謂「通明觀」時，是先講「神通」，然後再談論四禪等。然而本人無禪修經驗，更談不到神通，對神通的境界，及在神通觀照下的世間，更一無所知，因此對於這部分，本人更無從下筆。當然如果把通明觀再置於《摩訶止觀》或智顛的禪觀的系統中來了解，一定可以使通明通的義蘊更為明析。只能期望本人的再精進下，能繼續對通明觀有更深入的闡發。