

天台教觀的理觀與事修統合模式： 智顛與遵式之二種範式的探討

黃國清

南華大學宗教學研究所副教授

法鼓佛學學報第 32 期 頁 87-127 (民國 112 年)，新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 32, pp. 87-127 (2023)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202306_(32).0002

ISSN: 1996-8000

摘要

天台教學強調止觀雙修、解行合一，主要表現為二種範式：一是義解精深詳密，理觀為主，事修助成；一是掌握教觀精義，事修為主，融入慧觀。本文以智顛與遵式作為這二類範式的代表，探討天台教觀修學模式的理觀與事修的整合關係。圓教止觀的義理與觀法周密結合，只是運用圓頓觀法的一心三智直接觀修圓融三諦，如此的修習進路智顛本人亦面對難關，他的圓頓止觀思想與實踐於是以「十境」與「十乘觀法」的理觀正行為主，而以事修與理觀相合的各種三昧行法裨益中道實相的體悟。這種深廣難行的圓教觀修範式有賴上根利智的少眾菁英來承擔。遵式受學於天台高僧義通，刻苦鑽研本宗教學，雖然通曉圓教止觀義理，而其志趣在於精勤實修，重視圓教慧觀精要法義的掌握，將其置入事修行法，嘗試通過禮懺與念佛踐行以進入圓教領悟。這種事修為本的解行模式契合多數教觀行者的根機與實踐需要，有利天台教觀的傳持不輟。

目次

- 一、前言
 - 二、智顛以理觀為主的事修助成模式
 - 三、遵式以事修為主的理觀指引模式
 - 四、結論
-

關鍵詞

天台教觀、智顛、遵式、理觀、事修

一、前言

在漢傳佛教的主要宗派與學派當中，天台宗可說相當獨特，既擁有弘博精深的義理思想，而且特重教理與觀行的均衡統合，強調止（禪定）與觀（慧觀）的一體融通，明顯地表現在其教學體系之中。再者，其實際創宗者智顛（538-597）制定了數種三昧行法（包含懺法）來助益圓教止觀的修習，富有濃厚的實踐理念與精神。對比而言，其他重要宗派諸如三論、唯識、華嚴、禪宗、淨土等，雖亦主張解行雙修，然就其教學體系的性格特點來進行審視，或是偏重義解，或者關注行門，在義理闡釋與觀修方法二方面並非平等地建構其教法系統。天台教學則是教理與觀行均具備嚴謹的次第體系，而且將兩者結合融貫起來，教理為觀行所觀照之教，觀行為教理所導引之觀。修學天台圓教法門，教與觀必須均衡並用，達到兩者的融通相成，堪稱完整。有鑑於此，關於天台教學體系的研究，教理與觀行應當予以等量齊觀，探討兩者的統合模式，以解明其總體思想內涵與觀法特色。

天台學人均重視解行同修，然而，對於理觀與事修的統合模式，主要表現出二種權重取捨不同的範式。其一是博通圓教義理的少數菁英型人物，智顛自然不在話下，唐代荆溪湛然（711-782）、宋代四明知禮（960-1028）、晚明蕩益智旭（1599-1655）等中興台教宗門的義學大師，他們對天台教學體系做出體大思精的詮釋，並且精進地落實觀法修習。對於這些義學宗匠的思想研究已累積不少學術成果。另一種範式是在通曉圓教總體義理後，側重於掌握與傳述其精要法義，作為事修行法的理觀指引，將更多時間精力置放在實修法門，期望通過事修進入理觀體悟，五代到宋初的螺溪義寂（919-987）、寶雲義通（927-988）、慈雲遵式（964-

1032) 等師資相承，大抵屬於此種類型。義寂與義通雖富盛名，目前只能見到傳記資料，他們的思想內容已無由得知；遵式則有佛教文集與懺法著述存世，而有關其思想層面的研究相當少見，尚欠缺全面的梳理。

古來對天台教觀思想的關注面向，偏重於義解表現的評判標準，忽視解行雙修的類型區分，以致多凸顯第一類範式學人的圓教義理詮釋成績，對第二種範式學人則主要提供其精進行誼的紹介。二類行者均能體現天台圓教的中心思想，但解行相資的表現形式不同，對教理與實修賦與不同的組成權重，其一是對教觀義理從事系統闡釋，精深而詳密，作為止觀修習理境；另一者是對教觀思想把握核心要義，指引事修踐行，藉以導入深層觀修。探討一位天台學人的教觀思想較為完整的觀照視角，應是能夠兼顧其圓教法義詮解及置入事修的慧觀涵義，以及他對教觀統合模式的觀點與取向。本文於二類範式中選取智顛與遵式作為研究對象，利用天台教典文獻中所載兩位大師開展與修學天台教觀的學思歷程及實修經驗資料，以探討與反思他們對於義解與事修的統合模式。研究成果除了推進對智顛與遵式的教觀思想與實踐體驗的理解，也提出應當關注與區辨天台學人的不同解行統合類型，而增進對天台止觀的教學傳承與修行操作的總體理解。

二、智顛以理觀為主的事修助成模式

天台教觀學說博大精深，圓教義理甚深難解，如何依教修觀，不同學人對於教理與觀行的結合方式，雖然同樣主張止觀齊修，由於義解取向與修學條件有別，表現出不同類型的教觀統合模式。天台止觀的實踐模式必須考量修行者在根器與志趣上的差別，若就上、中、下三種根機而分，如智顛在《摩訶止觀》卷四所說：「真解脫者即是如來，用此法

喜、禪悅歷一切法無不一味，一色一香無非中道，中道之法具一切法。……如彼深山上士。……行人不能即事而中修實相慧者，當次第三觀，調心而入中道。……即中士也。……若人不能即事通達，又不能歷法作觀，……應須隨善知識能說般若者善為分別，隨聞得解，而見中道。是人根鈍，從聞生解。」¹上根者可進行圓教中道的一心三觀；中根者應依別教中道的次第三觀修習；至於鈍根者，必須先尋訪善知識，聽聞般若空性法義，逐步趣入中道教法的理解與領悟。據此，天台圓教的教觀法門是屬於利根行者的修學等級，非為中、下根機的多眾學佛者所適用。縱然是以圓教中道實相為所緣境的觀修進路，仍分圓頓、漸次、不定三種止觀實踐法式。圓頓止觀範式是徹頭徹尾均以圓教中道實相為所觀境，從事一心三觀，頓時觀照圓融三諦，不歷淺深次第，修習難度極高；漸次止觀是先知圓教法義，憶念在心，但在觀法上由淺至深，依序提高觀境，終而趣入圓教中道領悟；不定止觀是前述二種止觀模式靈活變通的綜合運用，頓漸、淺深、事理可依情況前後回互及跳躍轉換。²因此，並非圓頓止觀方為圓教止觀，只要先求了知圓教真理法義，以其作為體證目標與慧觀導引，漸次、不定的進路同樣可納入圓教止觀。

關於智顛本人對於「理觀」（理修）與「事修」的界定，在其早期著作《釋禪波羅蜜次第法門》卷三中，就「止

* 收稿日期：2022/12/20；通過審核日期：2023/6/21。

本論文為科技部專題研究計畫「宋代遵式之天台教觀的整體研究」（MOST110-2410-H-343-004-）之研究成果，感謝科技部提供經費補助。

1 《摩訶止觀》卷4，CBETA, T46, no. 1911, p. 42b1-11。

2 《摩訶止觀》卷1，CBETA, T46, no. 1911, p. 1c1-16。

門」與「觀門」論述「事修」（事觀）與「理修」（理觀），依藏、通、別、圓四教，區分它們所相應的「止門四修」分別是制心止的事止（事修），體真止的理止（理修），息二邊分別止的事理止（事理修），及圓教融通無礙的非事非理修；在「觀門四修」則四教分別對應於安般念、不淨觀等事觀（事修），空、無相等理觀（理修），雙觀二諦的事理觀（事理修），及圓教中道正觀的非事非理觀（非事非理修）。³ 藏、通、別、圓四教的教理內涵淺深有別，對於事修與理觀亦採取不同的結合方式。藏教本於我空觀，缺乏對於一切諸法的共相理觀，所行禪法重在事修；通教的共般若偏於無生空觀，略於事觀；別教依據別教中道教法將理事二觀或理事二修貫通起來；圓教則依其圓融中道法義以非有非空觀而將理觀與事修融通無礙。四教皆有其真理觀與實修方法，而教理各自有別，理觀與事修的統合方式亦是不同。

即使是在圓教當中，也包含不同的教觀修學進路，「理觀」與「事修」的統整模式與權重分配不可一概而論。智顛在《摩訶止觀》卷二論說修習「法華三昧」的無相行與有相行都是理觀與事修和合並行，但主從有異：

《普賢觀》云：「專誦大乘，不入三昧，日夜六時懺六根罪。」〈安樂行品〉云：「於諸法無所行，亦不行不分別。」二經本為相成，豈可執文拒競？蓋乃為緣前後互出，非碩異也。〈安樂行品〉護持、讀誦、解說、深心禮拜等，豈非事耶？《觀經》明無相懺悔，「我心自

³ 《釋禪波羅蜜次第法門》卷3，CBETA, T46, no. 1916, p. 498c16-24。

空，罪福無主，慧日能消除」，豈非理耶？南岳師云有相安樂行、無相安樂行，豈非就事、理得如是名？持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。妙證之時，悉皆兩捨。⁴

智顛引述其師慧思所說，「無相行」是以《妙法蓮華經·安樂行品》為依據，側重直觀一切諸法的實相，以實相理觀的定慧正修為主，而以護持、讀誦、解說、禮拜等事行為輔；至於以《觀普賢菩薩行法經》（《普賢觀經》）為本的「有相行」，則藉六根懺悔等事修行法作為弄引，導入實相真理的觀修。「無相行」與「有相行」都是理觀與事修並行，而以理修和事修的外顯樣貌作為區別特徵。智顛說明達致真正的體悟之時，理與事交融一體，非理非事而亦理亦事。儘管圓教義理表明理觀與事修融貫不二，然而，誠如上引智顛的觀點，在修學歷程當中，理觀與事修可有不同的結合模式，而呈現有相與無相的修行樣貌。

佛法的中心實踐是環繞著慧學的修習與體證，而有聞、思、修、證的智慧提升歷程。其中，在聞所成慧與思所成慧階段尚未與禪定進行緊密結合，要到修所成慧層次方是透過止觀雙修以深入智慧體悟。止觀合一是天台圓教的教觀修證理想型態，智顛所述《摩訶止觀》卷五開始到全書末尾的「正修止觀」章，即在論說圓頓止觀法門的核心觀行方法，是以「十境」首位的「陰界入境」作為真正的觀照對境，通過「十乘觀法」的禪觀修習進路，以趣入對「不可思議境」的圓教實相理境的真實體悟。智顛會將這個部分標示為「正

⁴ 《摩訶止觀》卷2，CBETA, T46, no. 1911, p. 14a11-22。

修」，即表示這是圓教止觀法門當中位於核心的「理觀」行法，致力將止修與觀修相融為一體，依深層禪觀而悟入中道實相。湛然所撰《止觀輔行傳弘決》指出《摩訶止觀》的「正修」不外是「止觀」二法，也就是集中在定學與慧學。其餘各章也講到慧學，就比較偏重於慧解的說明，而將定學隱含其中。⁵由此可知正修止觀的理觀修習並不強調結合事修方法。在教觀修學進程的不同階段，亦存在聞所成慧、思所成慧的理觀程度；例如，六即位的「名字即」即屬於這種真理智思活動。探討天台圓教的理觀法門，對理觀的修習層次亦應有所辨識，以避免僥侷不分，而將淺深理觀壓縮成同一平面。

儘管定學與慧學相合為一體的圓頓止觀法門是天台圓教的理想修證模式，然而，誠如智顛本人所說，除了上根者或可運用高深理觀方法直接冥思圓教中道理境，對於中、下等根機的行者而言，圓頓觀法遠遠超出他們的智慧能力範圍，透過各種三昧行法或禮懺法門而納入事行輔助應是必要的。在《摩訶止觀》卷二可見到智顛提出「四種三昧」行法，將理觀與事修統整為一套圓教觀修行法，憑藉「身開遮」、「口說默」的身口二業事修活動以助成「意止觀」的實相真理觀修。雖然事行與理觀在圓教修學上必須合一，但智顛在說解上對這二種修行方法亦有所分辨，而論述將兩者統貫融合的重要修行意義：

⁵ 《止觀輔行傳弘決》卷1說：「前列章云『正修止觀』，今略修止，但云正觀。正修不出止、觀二法。有止屬定，有觀屬慧。慧兼餘章，餘章之中，若約解邊，非無止義，並屬於解，解即觀收。果報在當，故屬解攝。」CBETA, T46, no. 1912, p. 158b13-17。

四種三昧方法各異，理觀則同，但三行方法多發助道法門，又動障道；隨自意既少方法，少發此事。若但解方法，所發助道事相不能通達；若解理觀，事無不通。又不得理觀意，事相助道亦不成；得理觀意，事相三昧任運自成。若事相行道，入道場得用心，出則不能，隨自意則無間也。方法局三，理觀通四（云云）。問：上三三昧皆有勸修，此何獨無？答：六蔽非道即解脫道，鈍根障重者聞已沈沒，若更勸修，失旨逾甚。⁶

在這段引文中可看出智顛對事行與理觀既合且分的解說，常坐、常行、半行半坐等事相行法有助益理觀體悟與撼動障道因素的功用。考察《摩訶止觀》對四種三昧修行內容的說明，明顯加入許多事修儀式的輔助方法。⁷ 事相行法若不融入理觀的引導，即失落其助道功能；理觀法門缺乏事相行法的助成，則很難成就，這是智顛之所以要結合事修行法的原委。

有關「四種三昧」與「十境」和「十乘觀法」的關係，大野榮人如此理解：「在四種三昧之身、口、意三業的行法中，相互別異者是事觀，共通面是理觀。這個理觀即是十境、十乘觀法，十境、十乘觀法是四種三昧共通的理觀行法，如果成就這個理觀行法，即達成四種三昧的修行目的。」⁸ 四種三昧是統合實修與理觀的行法，事相行法有各種差別，但以十境與十乘觀法為本根的純粹理觀法門是共通

⁶ 《摩訶止觀》卷2，CBETA, T46, no. 1911, p. 18c10-20。

⁷ 《摩訶止觀》卷2，CBETA, T46, no. 1911, p. 11a21-15b19。

⁸ 大野榮人，《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994年，頁356。

的。研究天台圓頓止觀，對於「正修止觀」與「四種三昧」的共通點與差別點應有所鑑別，否則對天台圓教「理觀」的止觀正行及正助合行方法難以達到適切理解。至於智顛對「非行非坐三昧」不予勸修，是因這種三昧行法缺乏事行方法，要求在行、住、坐、臥等一切日常活動之中，起心動念即觀照煩惱即菩提等圓教真理，是極高難度的觀行法門，有別於前三種三昧行法那樣可在道場中憑藉事相修道。常坐、常行、半行半坐三種以事行來助益理觀修道的三昧行法，智顛也特別提醒在修習上，進入道場即得用心，出道場則不能，會有諸多干擾；而非行非坐三昧的「隨自意」三昧、「覺意」三昧等則可隨處用心，因為能運用這種高端行法的最利根止觀行者已精熟於核心理觀法門。應該注意的，是「非行非坐三昧」還有另一種相當寬鬆的定義，也就是任何無法歸入前三種三昧的行法都置放在此類，像是請觀音懺法、金光明懺法等，事修取向相對濃厚，除了輔助理觀的修持意義，亦可用於實現世間利益。例如，《妙法蓮華經文句》卷十說：「或通用治病、滅罪、護經，如《請觀音》。」⁹理觀與事修是天台教觀實踐中密接合修的二類方法，可說分而不分；然而，隨著止觀行者的根機差別與位次高下，其結合模式與融通程度自當有異，不宜總是從理事交融的相合不分意義來思考兩者的關係，而忽略理觀與事行有其性質差異，及其不同統合方式所展示的多樣修習面貌。

圓頓止觀的理觀實踐難度甚高，其修證階位由低至高依序是五品弟子位（外凡位）、六根清淨位（內凡位、十信位）、十住（其中初住為圓教見道位）、十行、十迴向、十

⁹ 《妙法蓮華經文句》卷 10，CBETA, T34, no. 1718, p. 146c5。

地、等覺（一生補處）、妙覺（佛位）。所觀照的真理境為「不可思議境」的圓教中道，主要內涵可用三諦圓融、一念三千、三因佛性、涅槃三德等法相加以概括，圓頓觀法則為一心三觀，於一念心頓時同觀空、假、中三諦。所採取的止觀修習進路為《摩訶止觀》卷五開始講述的「十境十乘」的觀法。¹⁰ 如此的圓頓觀門在修證過程上究竟有多艱難？智顛圓寂當時，師徒之間的一席問答記錄對此有所反映。《國清百錄》卷三所收晉王楊廣（後來的隋煬帝）所寫〈王遣使入天台建功德願文〉中提及：「佛許臨終自說所得，今開侍者所書，巨有異相，稱『我位居五品弟子』。」¹¹ 智顛自述他的修證階位是「五品弟子位」，這是根據他臨終時侍者所筆錄的遺言。至於智顛師尊南嶽慧思（515-577）的情形，《摩訶止觀》卷七記述：「武津歎曰：一生望入銅輪，領眾太早，所求不克。著〈（立誓）願文〉云：『擇！擇！擇！擇！』」¹² 武津是慧思的籍貫，借指慧思本人。銅輪位為圓教見道的初住階位，表示慧思的修證境地達到見道之前的十信位，即六根清淨位。¹³ 慧思感慨自己過早擔當教團領袖，為了指導徒眾，分散了自己的禪觀時間，以致最終無法進入

10 菅野博史，《一念三千とは何か》，東京：第三文明社，1992年，頁33-44。

11 《國清百錄》卷3，CBETA, T46, no. 1934, p. 811b23-25。

12 《摩訶止觀》卷7，CBETA, T46, no. 1911, p. 99b17-18。

13 唐代湛然所撰《止觀輔行傳弘決》對此事有所解說。該書卷6說：「南嶽云：『望入銅輪，領眾太早，但淨六根。』」CBETA, T46, no. 1912, p. 348a11-12。又同書卷7說：「『武津歎曰』者，南嶽大師陳州項城武津人也，武津是所居地名。傳中不云『領眾太早』，但云有智斷師諮疑禪要，思因為說十地法門，驚異心目，智斷曰：『恐師位階十地。』師曰：『吾是十信鐵輪位耳。』」CBETA, T46, no. 1912, p. 385c20-24。

初住位的真實體證，提醒後學要慎重抉擇。當然，兩位大師都是利根行人，五品弟子位與六根清淨位已是很高的修行成就，有其伏斷惑障的判斷標準。如果依照圓教觀法的修證進程，智顛只到此教初階的五品弟子位，其師慧思則達到更高一層的六根清淨位，足見進入初住位的悟理之難。有鑑於此，天台圓教法門的實際修學意義與價值何在？又智慧根機遠不及慧思與智顛者將如何修習天台圓教觀法？這是在理解與讚歎天台圓教止觀體系的弘深精妙之時，經常遭致忽略的重要問題。

智顛在開發與完成天台教觀體系的建構過程中，除了集成各部佛教經論教理以建立止觀學說，慧思的禪觀經驗傳承及他自身的實修體驗亦是其間的關鍵元素。圓頓止觀的核心觀修方法是「十境十乘」的觀法，《摩訶止觀》從卷五的「正修止觀」章開始，將止觀的觀修所緣境開為陰界入、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、增上慢、二乘、菩薩等十種境界，這些境界會隨著禪觀過程的特定因緣而發起，形成覆障。其中，「陰界入境」置於首位，觀照五陰（五蘊）、十二入、十八界，這是對有情身心存在要素的三種分類方式，非常切近，隨時可作為止觀修習的對境。至於其他的九境，要在它們發起時方能成為觀察對象。在觀照「陰界入境」時，由於禪觀必須先將所緣境高度集中到一個對象，因而收攝到五陰中的「識」陰；這是基於識心是專注禪觀時隔離物質色法後最可能觀察到的對象，同時是煩惱惑障的根本，而成為觀境的首選。¹⁴ 天台圓教主張一法即一切法，一色一香無非中道，所以可就一念識心觀照與其相即無隔的諸

¹⁴ 《摩訶止觀》卷5，CBETA, T46, no. 1911, p. 49a28-52b1。

法實相。觀察識陰的觀心法門開為觀不可思議境、起慈悲心、巧安止觀、破法遍、識通塞、修道品、對治助開、知次位、能安忍、無法愛的「十乘觀法」（十法成乘）。如果觀照不可思議境得以成就，即同時通達其後的九境，開始進入諸法實相的真實體悟。¹⁵ 然而，觀不可思議境極難得力，當此法觀照不成時，便要動用第二法的起慈悲心來加強觀修，若獲致成就，即自然具足其後八法；一直到第七法的對治助開都是如此。如果是到第七法仍觀修不成的情況，就必須觀完全部十法始得成就，也有可能做完十個觀法仍無法進入體悟。智顛就是在此觀不可思議境中開出「一念三千」的精妙思想，即是圓教觀心法門通向諸法實相的最基本觀境，以最切近於吾人自身存在的心識作為焦點，於一念心中照見其本來具足一切萬法的真實樣貌。¹⁶ 作為不可思議境核心觀察法義的一念三千說可貫通於三諦圓融、一心三觀、三因佛性、涅槃三德等天台圓教學說，卻是「玄妙深絕，非識所識，非言所言」，¹⁷ 修習上艱難無比，連智顛本人都表示尚未進入真實體悟。

「十境十乘」觀法貴為圓頓止觀的正式修習方法，然而，單憑這種高妙艱深的行法，欠缺實現入道的可能性，智顛為此開發多種三昧行法與禮懺儀法，並可溯源至慧思的指導。《摩訶止觀》卷一記載：「南岳德行不可思議，十年專誦，七載方等，九旬常坐，一時圓證。」¹⁸ 慧思專研《大品般若經》與《妙法蓮華經》（下簡稱《法華經》）；「方

¹⁵ 《摩訶止觀》卷 5，CBETA, T46, no. 1911, p. 52b1-15。

¹⁶ 菅野博史，《一念三千とは何か》，頁 38-43。

¹⁷ 《摩訶止觀》卷 5，CBETA, T46, no. 1911, p. 54a16-17。

¹⁸ 《摩訶止觀》卷 1，CBETA, T46, no. 1911, p. 1b20-22。

等」應指依循《大方等陀羅尼經》的行法；「九旬常坐」當以《文殊般若經》為據。至於智顛的早期學思歷程，據柳顧言（542-610）所撰〈天台國清寺智者禪師碑文〉的記述，智顛前往光州大蘇山向慧思請業，慧思為他講解《法華經·四安樂行品》，而後他停留當地讀誦《法華經》十四天，至〈藥王菩薩本事品〉的「諸佛同（時）讚」之句，忽然進入深定，發起神通與智慧，獲慧思印可為「法華三昧前方便」，即「聞持陀羅尼」。¹⁹ 智顛晚年的上首弟子灌頂（561-632）所記《隋天台智者大師別傳》又說到智顛先前在慧曠律師處學習《方等陀羅尼經》，後來在慧思指導下，除了讀誦與研修《法華經》，並且「進修方等懺，心淨行勤，勝相現前。」²⁰ 智顛在其著述中的許多地方對於懺悔義理也做出深層的詮解，要求事修與理觀的統一。天台圓教止觀的修習，讀誦經典的聞思活動與三昧行法（或禮懺行法）的淨心運用一直都擔當重要的角色，已構成天台圓教思想與實踐體系中不可或缺的一部分。

智顛會在《摩訶止觀》卷二中特別傳授常坐（依《文殊般若經》）、常行（依《般舟三昧經》）、半行半坐（依《方等經》與《法華經》）、非行非坐（依《請觀音經》等）等「四種三昧」以作為進入「菩薩位」的行法；再者，於其撰述中亦可見到《法華三昧懺儀》、《方等懺法》、《請觀世音懺法》、《金光明懺法》等四部懺法，²¹ 傳遞了

¹⁹ 《國清百錄》卷4，CBETA, T46, no. 1934, p. 817b18-23。

²⁰ 《隋天台智者大師別傳》，CBETA, T50, no. 2050, p. 191c7-11。

²¹ 《法華三昧懺儀》有單行流通本；《方等懺法》、《請觀世音懺法》、《金光明懺法》的事修儀式收於《國清百錄》卷1，而標明「直錄其事，觀慧別出餘文。」CBETA, T46, no. 1934, p. 795b16 及 p. 796a4。

非常重大的訊息，對這些行法在圓教觀行體系中的重要意義不可等閒視之。慧思、智顛乃至天台宗門的歷代傑出義學師匠尚且重視與勤行這些涵攝念佛與禮懺的事修行法，何況是根機在他們之下的教觀實踐者！將圓頓止觀作為高遠的理想目標，若缺乏得以趣入真理體悟的契機實踐方法，在佛法修證上即無太大意義，智顛對於此點其實深有考量。研究天台圓教的教觀思想，除了三諦圓融、一念三千、一心三觀、十境十乘觀法等圓妙理境與觀修進路，亦應涵蓋智顛所創制的三昧或禮懺行法當中的理觀與事修整合內容，以免著眼於精奧難行的高深觀法層次而遮掩了次第可行的整體修學設計。

再從智顛圓寂之際所發生的特殊宗教經驗來考察，當時的文書記載他觀見「觀音來迎」，而觀世音菩薩與西方淨土保有密切聯結。與智顛交誼深厚的晉王楊廣於所寫〈王答遺旨文〉說：「居世同凡，將欲泥洹，現希有事，五品、十信已自皎然，彌陀、觀音親來接引。」²² 楊廣必然看到智顛的遺旨中記有此類信息。又〈王遣使入天台建功德願文〉說：「空聲異響，遍滿山房，索披大衣，云：『觀音來至。』驗知入決定聚，面覩彌陀。」²³ 智顛應是臨終見到觀音前來接引，時人據此斷定他往生西方彌陀淨土。灌頂所記《隋天台智者大師別傳》也說：「右脇西向而臥，專稱彌陀、般若、觀音。……索三衣鉢，命淨掃灑，唱二部經為最後聞思。聽《法華》竟，……聽《無量壽》竟，讚曰：四十八願，莊嚴淨土，華池寶樹，易往無人。火車相現，能改悔者尚復往生，況戒慧熏修！行道力故，實不唐捐。梵音聲相實不誑

22 《國清百錄》卷3，CBETA, T46, no. 1934, p. 810c15-17。

23 《國清百錄》卷3，CBETA, T46, no. 1934, p. 811b26-27。

人。」²⁴ 此處提及智顛臨終時仰仗念佛與般若法門，在其生命最後階段聞思的二部經典是《法華經》與《無量壽經》。如此的記載顯示智顛在晚年似有轉向淨土佛教以尋求身心安頓的傾向。智顛深信彌陀淨土易於往生，同時感慨少有人發起信願修因求生。即使造重罪者已見地獄眾火景象顯現，真誠懺悔念佛仍可能往生，何況是精修戒行與定慧者，修持淨土法門必得成就。淨土法門在智顛的生涯晚期躍居關鍵性的行法。

淨土念佛法門有其易行的特質，但在天台教學中，仍具深刻的禪觀意涵。天台淨土教的思想意趣並不同於曇鸞系的淨土教學，《摩訶止觀》卷二所列四種三昧中的常行三昧是依止《般舟三昧經》的念佛法門，提到九十日恆常繞行，口中唱念阿彌陀佛名號及觀想彌陀的三十二相與實相法身，依實相念佛而得現生往生其國土。²⁵ 再者，非行非坐三昧的「請觀音行法」是在道場西邊安奉彌陀、觀音、勢至的西方三聖像，這種配置法是依據《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》（下簡稱《請觀音經》）所述，但與當時逐漸盛行的彌陀淨土學說應非全無關聯。智顛在《請觀音經疏》特別闡述釋迦、彌陀東西二佛在義理上的互補彰明，及西方三聖的名號深義，彌陀如來體現法身實相之境，觀音代表中道正觀之智，大勢至表示福德神力熏修。²⁶ 智顛將般舟三昧與請觀音行法納入四種三昧之中，原本非以往生西方淨土為目標，

²⁴ 《隋天台智者大師別傳》，CBETA, T50, no. 2050, p. 196a13-29。

²⁵ 《摩訶止觀》卷2，CBETA, T46, no. 1911, p. 12b18-c8。〔後漢〕支婁迦讖所譯《般舟三昧經》有廣本與略本二種，見CBETA, T13, no. 417及418。

²⁶ 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，CBETA, T39, no. 1800, p. 971c23-972a12。

而是作為趣入圓教實相的禪觀助道法門。

安藤俊雄的研究指出，依據智顛生平後期所撰述的《摩訶止觀》與《維摩經文疏》，將念佛法門提升為很高階的行法。《摩訶止觀》的常行三昧首先順逆觀想彌陀佛的色身三十二相，其次念報身佛的四十不共法，最後念實相佛，如此的般舟三昧並非停留於念佛，而是作為十乘理觀的助道法，以體證一心三觀、圓融三諦的實相原理為最高目的。智顛在《維摩經文疏》中對法華圓教的淨土論說有所確立。就圓教層次而言，得以往生彌陀同居淨土者是五品弟子位以上，十信位三乘通惑未斷者以下的修行者，修行境地已是不凡。智顛晚年在自覺無法達到「生身得忍」的苦悶狀態下轉入彌陀淨土信仰，仍不離天台圓教的求道理想。²⁷ 智顛判斷自己體得圓教五品弟子位，依其在《維摩經文疏》所述淨土義理，具備往生西方凡聖同居淨土的條件。²⁸ 智顛雖在法華三大部中闡明圓教止觀的理想教學體系，然而，觀照圓融三諦的一心三觀法門難度過高，在悟理方面容易陷入困頓處境，智顛於是將念佛與禮懺行法整合到圓教修證的實踐系統當中，並為這些行法賦予圓教層次的理觀內涵，成為導入圓教體悟的重要憑藉。

古來天台學系對於唐宋祖師功在教門的評鑑標準，乃至當代佛教學界對於天台教觀的思想研究，主要將焦點置於圓

27 安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教——般舟三昧教学の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，1959年，頁27-90。

28 《維摩經文疏》卷4說：「圓教五品弟子乃至初入十信斷通惑未盡來生，亦類三果，可知皆是實來生同居土也。」CBETA, X18, no. 338, p. 468b4-6。西方無量壽國即是一種凡聖同居淨土，《維摩經文疏》卷1說：「明凡聖同居淨土者，西方無量壽國雖復果報勝此，難可比喻，然亦是染淨凡聖同居國也。」CBETA, X18, no. 338, p. 466a20-22。

教的圓融義理與精妙觀法，而且給與義理詮釋面的權重高於觀行或事修的層面。例如，湛然獲得唐代中興天台的功臣地位，在於詳細注釋與發揚智顛的法華圓教著述，及面對華嚴、唯識、禪宗諸家學說展開論辯與批判，重振天台圓教義理，展現天台學說的優勝地位。知禮之所以被尊為宋代中興天台的首功人物，同樣是基於他闡釋與挺立天台圓教的山家正統思想，批駁山外諸家的混融觀點，致力維護天台義學的「純正性」。²⁹ 以三諦圓融與一心三觀等觀心教理為中心所把握的天台圓教層次的教觀思想其實並不完整，忽視了智顛為落實圓教修證的可行性所做出的正行與助行合修的總體設計。研究天台圓教的整體教觀思想，除了三諦圓融、一念三千、一心三觀與十乘觀法等正行觀法，應將觀照觸角延伸到三昧行法與禮懺法門的助修觀行理論，智顛將這些行法緻密地整合到圓教的觀修系統，並在其中置入圓教的觀心法要，如在《摩訶止觀》卷二論說「四種三昧」的部分，在「身論開遮、口論說默」的事修儀法外，更有「意論止觀」的實相觀法指導，使這些三昧行法成為圓教觀修實踐的一環。

從隋唐到宋代，智顛、灌頂、湛然、知禮等義解大師撰述弘多（其中灌頂是智顛著述的主要記錄者與傳承者），猶如天台教學弘傳史上的幾顆耀眼明星，廣受古今佛教學人的矚目。然而，止觀雙修、解行相資一向是天台教觀的特質，鹽入亮達即以知禮為研究個案，考察趙宋天台的實踐面，論說知禮在教觀修學上的正助合行主義，圓教理觀的正行與事懺、念佛的助行相輔相成。³⁰ 這種以理觀正行為主的事修助

²⁹ 潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁291-326及頁453-500。

³⁰ 塩入亮達，〈趙宋天台における實踐面の考察〉，《印度學佛教學研

成模式承襲自智顛原本開出的教觀修習進路，適用於相對少數的資質特勝的宗門菁英分子。

三、遵式以事修為主的理觀指引模式

遵式與知禮齊富盛名，同為寶雲義通門下的兩員健將，通達天台圓教義理及深入教觀法門，且都解行兼修，但遵式並不如知禮那樣熱衷於圓教法義的詳密詮釋與教理論辯，而是孜孜不倦於教觀實修事業，將較大的權重放在禮懺與念佛行法的倡導與實踐。在他留下來的《天竺別集》與《金園集》等文集中，對於天台圓教的核心教觀學說給出精闢解說，以幫助緇素學人快速了解教觀精義，整合到事修行法當中。探討遵式的教觀思想，應自天台教觀的整體視角進行考察，兼顧到圓教觀法的義理闡述及事修行法所含的理觀側面，了解他所掌握與表述的圓教真理精義，及如何將其融入事修行法當中，以觀照這些實修法門所含容的圓教觀法義涵，使義解與觀修統整為一體。

博通圓教義理而能給出精深詳密的系統詮釋者，畢竟限於才智特出的少眾菁英所能為，天台教觀傳承歷史的綿延不絕，大多數時間是由許多止觀行者在適度理解圓教法義之後，翻轉正行與助行的主從地位，主要憑藉禪觀實際修持與懺悔事修儀法，從事解行兼修的實踐模式，以期導入圓教實相真理的領悟。在灌頂以後湛然以前的天台法系延續，智威（?-680）、慧威（634-713）都默默傳持止觀行法；到左溪玄朗（673-754）時代才對天台法義有所詮解，但他本人偏好山林頭陀隱修；³¹ 玄朗慧眼獨具，傳法於極具慧辯與文字

究》22（11:2），1963年，頁79-85。

³¹ 《宋高僧傳》卷26〈釋玄朗傳〉對其學思歷程記載如下：「聞天台一

能力的湛然，經後者不懈努力而將天台教典詳加疏釋，發揚光大。³² 據普門子於唐永泰元年（765）所作〈止觀輔行傳弘決序〉記述灌頂到湛然之間的師資相承情況如下：

（智顛）爰付灌頂，頂公引而伸之，欽若弘持，廣有記述，教門戶牖自此重明。繼之以法華威，威公宿植不愆于素。復次天宮威，威公敬承，如水傳器。授之於左谿玄朗，朗公卓絕，天機獨斷，相沿說釋，遑恤我文。載揚於毘壇湛然，然公間生，總角穎悟，左谿深相器異，誓以傳燈。嘗言：止觀二門乃統萬行，圓頓之設一以貫之。噫！續承四世，年將二百，魚魯斯訛，不無同異，方將繹思，津導玄流。遂廣斥邪疑，旁薄今古，質而不野，博而不繁。³³

永泰元年湛然仍然在世，這段文字記載的內容應有其可信度，含有某些湛然本人對天台教學傳持情況的評價。智

宗可以清眾滯，可以趣一理，因詣東陽天宮寺慧威法師。……達《法華》、《淨名》、《大論》、《止觀》、《禪門》等，凡一宗之教迹研覈至精。後依恭禪師重修觀法，博達儒書，兼閑道宗，無不該覽。雖通諸見，獨以止觀以為入道之程，作安心之域。……志栖林壑，唯十八種十二頭陀，隱左溪巖，因以為號。獨坐一室，三十餘秋。」
CBETA, T50, no. 2061, p. 875c9-21。

³² 遵式於《天台教隨函目錄》的序文概述說：「殆（智顛）入滅，法付灌頂。頂撰《涅槃經疏》、《觀心論疏》等，盛行於世。法付縉雲智威；威付東陽慧威；威付左谿禪師（法諱同聖祖）；左谿傳荆谿湛然。當二威之時，但以止觀緘授而已；逮左谿權與說釋；至於荆谿，乃廣製章記，輔翼教觀。」《天竺別集》卷1，CBETA, X57, no. 951, p. 24c9-13。

³³ 《止觀輔行傳弘決》卷1，CBETA, T46, no. 1912, p. 141a17-27。

威、慧威、玄朗三位法師受後人追尊為天台六祖、七祖、八祖，他們或許對天台教典在義理層面的闡解建樹不大，卻能謹守宗門止觀教法，勉力踐行，傳續不輟。湛然之後天台法系的傳承順序是行滿、廣脩、物外、元琇、清竦、義寂、義通。³⁴ 這些天台學人多數未撰述詮釋圓教止觀體系的弘篇巨著，可能只留下精要的開示講義，但他們傳承天台教觀思想的功績不可抹煞。³⁵ 義通得到兩位龍象弟子，即知禮與遵式，大顯宗門，正代表天台教觀的理觀與事修統合的二種範式，兩人同樣解行兼修，知禮是義解慧辯的領袖，遵式為禮懺實修的翹首。像玄朗、義寂、義通這類天台祖師努力探索圓教義理的精深涵義及教觀實踐的可行方式，對天台教觀傾向精義講解，如果單就義理論述的深廣程度作為標準來進行評價，可能嚴重低估他們在教觀思想方面的重要貢獻。

有鑑於此，研究宋代遵式的教觀思想課題即應注意其教觀思想的類型歸屬。再者，隋唐天台懺儀到宋代修懺行法在觀念上與精神上的轉化，也是一個值得考量的重要背景因素。關於這點，吳忠偉提出一種其間差異點的特殊觀察視角。他認為在智顛那裏懺法主要屬於化他的範圍，是以一種自我「觀心」正修的補充行法及對大眾施教的方便形式而

³⁴ 〔宋〕宗曉編，《四明尊者教行錄》卷6，CBETA, T46, no. 1937, p. 915c26-29。

³⁵ 在唐代湛然之後，到以四明知禮為代表之趙宋天台學的成立，其間的天台德韶與螺溪義寂等重要人物只見傳記資料，對他們所傳授的教學內容則全無可知。池田魯參想到借助永明延壽著述中對天台典籍的引用例來探索促進宋初天台學成立的教義延續背景。他指出就延壽的天台學而言，可看出重要議題包括天台的觀心釋、湛然的十不二門、性具善惡說、十乘觀法等。池田魯參，〈趙宋天台學的背景——延壽教學の再評價〉，《駒澤大學佛教學部論集》14，1993年，頁62-81。

出現。到了宋代，修懺與觀心統一的結果，透顯著禮懺行法從化他意涵轉變為自行的意義，其方便性被消解了，一切透過修懺所要消伏的災害、惑障、理毒（性具之惡）全部內化為自我生命問題，都屬自行的範疇，行懺的化他義趨於淡薄。³⁶ 吳忠偉之說，反映出智顛與宋代天台學人對懺法修行功能的理論認識已有所轉變，他就此提出一種思想意義上的解釋。他觀察到懺法功能與修懺意義的轉變，智顛偏向於將懺儀作為輔助性的方便行法，而宋代天台佛教已對懺法賦予了極為重要的觀心修習意義，是修懺與觀心的合一。這種懺法意義轉化的分辨，可對探索天台教觀之理觀與事修的不同統合範式有所啟發。智顛的教觀體系是依圓教止觀正行的一心三觀消解見思惑、塵沙惑與無明惑，三昧與懺悔行法作為助行，具有化除修道障礙與輔助智慧觀修的功用。身處於宋代教觀修學情境的遵式則視禮懺行法為修懺與觀心的合一，深化與拓展懺法的內涵意義，並在很大程度上替代了止觀正修，從而修行懺法在某種意義上即是在修習一心三觀，本身含具消解一切惑障的力用。這種修懺意義的轉化充實了禮懺行法的慧觀涵義，合法地將其抬高到接近止觀正行的地位。相較於正修止觀的自力實踐，懺法又有自力與他力相成的優勢；在自力觀修圓教真理難成的處境下，懺法導向悟理的价值獲得凸顯。這種修懺與觀心的統一，應是遵式將禮懺行法置放於佛法修學的中心，傾注大多數心力於其中的背後原理。

想要深入了解遵式的天台教觀思想，載錄其出家生涯中有關天台教觀的學習、修行和傳授的傳記文獻與個人撰述，

³⁶ 吳忠偉，《圓教的危機與譜系的再生：宋代天台宗山家山外之爭研究》，長春：吉林人民出版社，2007年，頁143-146。

是很重要的參考資料，為反映其教觀思想形成與修學態度的重要背景資訊。一位高僧對於佛法解行的整體觀點與實踐取向，與其一生的教法學修經歷及師友增上因緣常有重大關涉。關於遵式生平行誼較為詳細的學術研究成果，有釋果鏡的〈慈雲遵式與天竺寺〉一文，探討他的寺院生涯與教化活動；住錫天竺寺時期的詩文吟詠、弘法著述、付囑謝緣；及考辨天台典籍入藏的幾點疑義。其中，對遵式的著作主要是進行羅列與考證，未介紹內容。³⁷ 釋果鏡（呂淑玲）所撰〈慈雲遵式之研究序說——特就遵式的生涯而論〉，包括遵式傳略、傳記文獻、師承法脈、與義通和知禮的互動關係、重要的僧俗弟子、弘化活動的地域，及其生涯的幾個問題。³⁸ 釋果鏡又有〈金園集の研究〉一文，據《金園集》討論遵式之戒律行儀、放生行儀、持齋行儀、施食行儀、改祭修齋、念佛方法，論說遵式所撰這些行法著述的經典淵源、歷史傳承、制作因緣、內容特點及其影響。這篇論文是對遵式各種佛教行法的相對完整考察。³⁹ 釋果鏡另有兩文考察遵式的宗教信仰及社會教化活動。⁴⁰ 這幾篇論文著重於遵式的生平事跡、佛教行法及各項弘教活動的論述與考證，對其教

37 釋果鏡，〈慈雲遵式與天竺寺〉，《法鼓佛學學報》1，2007年，頁103-175。

38 呂淑玲，〈慈雲遵式の研究序說——特に遵式の生涯について〉，《佛教大學大學院紀》31，2003年，頁29-42。

39 釋果鏡，〈金園集の研究〉，《三友健容博士古稀記念論文集——智慧のともしびア——ビダルマ佛教の展開》（中国・朝鮮半島・日本編），東京：山喜房佛書林，2016年，頁27-58。

40 呂淑玲，〈慈雲遵式の宗教信仰について〉，《佛教大學佛教學會紀要》11，2003年，頁29-51；呂淑玲，〈慈雲遵式の研究序說——特に遵式の社会的な教化活動〉，《印度學佛教學研究》103（52:1），2003年，頁177-179。

觀思想的學思歷程並未特別關注。

對於遵式的佛教思想與實踐方面的研究，相關的學術文獻並不多，主題偏重在遵式的懺法著作與實踐，及其淨土思想與行法。小林順彥的〈趙宋天台之修懺的展開——特以遵式為中心〉，先說明智顛的懺悔思想與方法、知禮的修懺活動與懺悔觀念，由此帶出遵式的實際修懺情況，最後論說遵式對懺法的重視，指出他遵循智顛的事懺與理懺的旨趣，引用《次第禪門》與湛然所撰的《止觀輔行傳弘決》，極力說明慧觀的重要性。⁴¹ 潘桂明與吳忠偉以施食法作為討論案例，論說遵式將施食行法與天台觀心法門進行聯結。⁴² 至於遵式的淨土教說與懺法的研究，柏倉明裕對比知禮與遵式的淨土教義特徵，說明知禮是立足於天台實相論而展開教學，主張一心三觀的念佛觀法；遵式的淨土法門相較於知禮則有接近善導淨土教的元素，而其念佛法、十念、懺悔等則是植基於智顛所立四種三昧的常行三昧（般舟三昧）及半行半坐《法華三昧懺儀》的實修。⁴³ 小林順彥〈慈雲遵式的淨土教〉說明遵式生涯中實踐淨土法門的概況，及詳細介紹《往生淨土決疑行願二門》的修行方法，其中「第十坐禪法」講述念佛與觀法的關係，於稱名念佛之外，承襲天台念佛三昧行法的觀想念佛，依憑事觀進入理觀。⁴⁴ 黃啟江〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉言及遵式對淨土佛教的

41 小林順彥，〈趙宋天台における修懺の展開——特に遵式を中心として〉，《大正大學大學院研究論集》18，1994年，頁67-79。

42 潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》，頁564-568。

43 柏倉明裕，〈四明知禮と慈雲遵式〉，《印度學佛教學研究》79（40:1），1991年，頁117-120。

44 小林順彥，〈慈雲遵式の淨土教〉，《天台學報》36，1993年，頁128-133。

決疑與辯護，以及他主張彌陀淨土為圓教。⁴⁵ 以上兩位學者對遵式淨土教法的研究，既探討其淨土行法的易行傾向，也指出以天台教觀作為義理基礎之處。

遵式的禮懺行法與淨土教法都重視事修方法與觀心義理的密切結合，這是他的天台教觀思想與實踐的一個顯著特色。這種範式映現出天台教觀思想的精義表述類型，不流於對圓教止觀義理的繁複細緻解釋，而是講解精要的觀法內容，作為事修法門的智慧理觀基礎。這種教觀思想取向應可自遵式生平傳記中的學思歷程看出形成軌跡。既有的學術研究成果較少聚焦遵式的教觀思想這個議題，考察其生涯事跡與弘教事業就不特別呈現他的教觀習得與傳授經歷。同時，也不注重其著述中教觀思想的梳理與解明。本節意在爬梳遵式的傳記資料，揭示其天台教觀的學思歷程以及所開展的解行模式。

記載較詳實的遵式傳記，目前可見時代最早者是契嵩（1007-1072）撰寫於嘉祐八年（1063）的〈杭州武林天竺寺故大法師慈雲式公行業曲記〉（下簡稱〈行業曲記〉）。⁴⁶ 其後《釋門正統》卷五《本支輝映傳》所錄的遵式傳記，⁴⁷ 及《佛祖統紀》卷十《寶雲旁出世家》所載的遵式傳記，⁴⁸ 都是本於〈行業曲記〉再以其他資料略加修訂增補。契嵩約晚於遵式四十年，他書寫〈行業曲記〉是根據遵式弟子祖韶所記的「實錄」，包含許多可信的記述。本文考

⁴⁵ 黃啟江，〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉，《佛學研究中心學報》4，1997年，頁105-130。

⁴⁶ 收於《鐔津文集》卷12，CBETA, T52, no. 2115, p. 713b28-715c14。

⁴⁷ 《釋門正統》卷5，CBETA, X75, no. 1513, p. 319c21-321c19。

⁴⁸ 《佛祖統紀》卷10，CBETA, T49, no. 2035, p. 207a15-209a2。

察遵式的天台教觀學思歷程即以〈行業曲記〉為主要依據，輔以其他的傳記文獻資料。

遵式十八歲時（980）於東掖山（處於天台山左掖）依義全出家；二十歲於禪林寺受具足戒，次年向守初律師學習戒律；同一年，到天台山國清寺於普賢菩薩像前燃指，誓願學習天台教觀。可見當時浙江地區的天台學風盛行，對佛教學人具有某種吸引力。隨後，遵式出發前往四明山寶雲寺向義通學法，投入師門約晚於知禮四年。義通來自高麗，是五代時期重振天台宗門的高僧義寂座下最傑出的弟子，精通圓教止觀教學，可說是當時天台教界首屈一指的人物。根據義通法孫宗正所撰〈鉅宋明州寶雲通公法師石塔記〉，義通了達圓頓教理後，本想返歸高麗廣傳此法，路經四明，受到當地道俗人士懇請，留在此地弘法約二十年，直到圓寂。知禮、遵式是其門下翹楚，其餘升堂和及門的弟子眾多。宋初天台之道得以中興，仰仗義通師徒之力甚多。⁴⁹ 遵式在義通門下精進學習數年，盡得師尊所傳天台圓教的微言奧旨，智解超出眾人。遵式獲致如此難得機緣親受義通這位深通天台圓教止觀的宗門大師指導，加上個人的優異資質與過人精進，打下教觀義理與修行的深厚基礎，是可想而知的。在某年的智者大師入滅日，遵式燃頂終日，誓願力行智顛所傳的四種三昧等禪法。他的發心與實踐力度非常猛烈，推進教理與觀行兩方面的高深成就。遵式在這個階段，已顯露出重視觀行方法以趣入真理體悟的修學取向。遵式普受當時佛教人士所重，與知禮並列為台宗山家派二大支柱，其天台教觀的義理純正與功底深厚由此可見一斑。

⁴⁹ 《四明尊者教行錄》卷 7，CBETA, T46, no. 1937, p. 929c29-930a17。

端拱元年（988），義通示寂，遵式即返回天台山。為了深入教觀體悟，他在山中刻苦勤修，致生重病吐血，瀕近死亡。他於是進入「靈墟佛室」閉關，全力修行「消伏咒法」（請觀音懺法），修懺過程現出多種異象，甚至靜室地面布滿死屍；他不為所惑，依然勤修不輟，踏著屍體行道，最後屍體隱沒消失。到了第四十九天，聽見空中傳來聲音，宣說十方諸佛為他增添福壽；又見一尊巨大神人手持金剛杵對向他的口中，遵式驚醒過來，疾病就此痊癒，辯才、聲音、形神都勝於往日。遵式感受到莫大利益，想致力修行此法，就提筆撰寫「觀音禮文」（請觀音懺法）；他開始動筆不久，有位奇僧贈與他一本題為「自意趣」的書，與他所寫著作大略相同。這是遵式通過禮懺行法獲致深層止觀體驗的報導。《摩訶止觀》卷二中，四種三昧的「非行非坐三昧」是以《請觀音經》的行法作為例證，提及慧思稱呼此類行法為「隨自意」，意念一起即行觀修；《小品般若經》稱為「覺意三昧」，對於意念的趨向都觀照明了。非行非坐三昧因此屬於相當高妙的行法，鈍根障重者聽聞後容易心生退屈，因此智顛並不勸修。⁵⁰ 遵式全心修持請觀音懺法而得特殊體驗，不宜單純看作宗教虔誠信仰的加持力量，裡面含有事懺與理觀的緊密相合。事修行法具有強力的消除業障、增益慧觀功用，可作為趣入實相真理的有效法門，由自己親身驗證，如此深刻的宗教經驗對於遵式爾後建構教觀解行模式必然形成重大影響。

淳化元年（990）遵式接任義通的寶雲寺講席，講說《法華》、《維摩》、《涅槃》、《金光明經》四部經典數

⁵⁰ 《摩訶止觀》卷2，CBETA, T46, no. 1911, p. 14b26-c20。

年。基於他於圓教義理的通曉及對觀修實踐特別重視，應會依據圓教法義解釋這些經典及說明觀心法要吧！咸平五年，返回天台東掖山。大中祥符四年（1011），應台州郡守章郇公（章得象）邀請，於結夏安居期間在景德精舍講解《摩訶止觀》。這是他的傳記中首度記載講解《摩訶止觀》之事，此時他對圓頓止觀的義旨應該已具深刻領會。大中祥符七年，受請到杭州昭慶寺，大開講筵；次年受邀前往蘇州開元寺講經說法。天台宗門倡導教觀雙美，非常重視經典講習，形成一套講學與試經制度，對講經說法者的資格有嚴格規範。元代自慶在前賢所制宗門清規基礎上所編的《教苑清規》規定初學入門者要學習「四書」（四小部）——《天台四教儀》、《法界次第初門》、《菩薩戒義疏》和《小止觀》，作為學習《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》之「三大部」的基礎。⁵¹ 必須通達天台義學與德高望重者始有資格開講三大部。遵式講解諸經，並且在夏安居期間特別教授《摩訶止觀》，透露出他對觀心法門的關注。短短三個月時間，他應該不是長篇大論解說這部止觀論述，他的撰述一向精要，抓出圓教法義重點，作為觀心實踐的憑藉。

遵式顯然不熱衷於教理的詳密鑽研與闡釋，他對教理的講解都是簡明扼要的，更重要的事情是通過懺法與念佛等精進實修來體悟圓教真理。換言之，對圓教精義獲得適足的理解之後，應當投注全幅心力於通往真理體悟的實修之道，以期解行相資。大中祥符八年（1015）自蘇州返回杭州，知州薛顏延請他住持靈山寺（天竺寺）。他在住持天竺寺時期，

⁵¹ 釋心皓，《《增修教苑清規》釋讀》，上海：上海古籍出版社，2015年，頁42-44。

「撰天竺高僧傳，補智者三昧行法之說以正學者。」⁵²《法華三昧懺儀》或許就在此時此處勘定。遵式注重在事修行法中融入慧觀內容，如他在〈法華三昧懺儀勘定元本序〉中說：「十科行軌，理觀為主，儻一以誤，九法徒施。」⁵³將理觀視為重中之重，缺乏智慧理觀的引導，事相修行則成徒勞無功。他在重治《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》的「敘緣起」中更是力言理觀的首要地位：

盡取觀慧諸文安於事後，令運念周備，免使行人時有虛擲。應知大乘三種懺悔必以理觀為主。《止觀》云：「觀慧之本不可闕也。」《輔行》釋云：「若無觀慧，乃成無益苦行故也。」《禪波羅蜜》云：「一切大乘經中明懺悔法，悉以此觀為主。若離此觀，則不得名大乘方等懺也。」《補助儀》云：「夫禮懺法，世雖同數，事儀運想多不周旋。或粗讀懺文，半不通利；或推力前拒理觀，一無敦精進之風，闕入門之緒，故言勤修苦行非涅槃因。」吾祖大醫明誠斯在。⁵⁴

他徵引智顛與湛然的多種著作以強調理觀為懺法事修的根本，理事合修的態度極為明確。遵式個人修訂與實修各種懺悔行法，並策勵僧俗弟子們勤行禮懺與念佛，⁵⁵想必是指

52 《鐔津文集》卷12〈行業曲記〉，CBETA, T52, no. 2115, p. 714c10-11。

53 《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941, p. 949a22-23。

54 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，CBETA, T46, no. 1949, p. 968a27-b8。

55 《釋門正統》卷5記載遵式每逢結夏安居就會策勵徒眾們修行金光明懺法，自己則以身作則，修訂與實踐各種懺法：「師凡遇安居之初，

引他們憑藉事修助行以趣入真理領解的契機教導。天台圓教的核心法義不可不知，但非屬上根機者也無須耗費過多時間精力去鑽研繁瑣的教理體系，只要適度掌握圓教觀心大義，然後依憑事修實踐以邁向真實體驗。

天禧元年（1017），為鎮守錢唐的侍郎馬亮撰寫《往生淨土決疑行願二門》，及為回覆職方郎中崔育才所問而撰寫〈施食觀想〉，這兩種著述都融入圓教觀法，尤其是後者。⁵⁶ 遵式論說所施飲食之味依色法而住，可以色法作為觀想境界，徵引《大品般若經》、《止觀大意》、《維摩詰經》、《大智度論》等佛典說色心一一諸法即是法界、中道實相，無不具足一切法，即空即假即中，三諦圓融，具足解脫、般若、法身的涅槃三德。施食儀式所念誦陀羅尼的體性即是中道實相，具足一切法，所以有一食生出一切食的廣大用力。⁵⁷ 運用圓教層次的精妙法義方能合理解釋施食行法的體與用；同時，「施食觀想」就是在觀想圓教的不可思議真理境界。遵式在止觀修學與傳授的一貫表現，是掌握圓教精義，將其融入各類事修行法，解行相資，藉助事行來體悟中道實相。

則勵其徒行光明懺法，以七晝夜為程。又補《百錄》〈光明三昧行法〉之說，以正學者。又依經攢集《消伏毒害》，并《彌陀》、《熾盛光儀》。又為馬侍郎撰《淨土行願法門》及《淨土略傳》。且於寺東建日觀菴，送想西方為終焉。計厥今所修懺摩竝遵其法，故懺主之名滿天下。」CBETA, X75, no. 1513, p. 321a3-8。

⁵⁶ 參見拙著，〈宋代慈雲遵式的淨土懺法研究〉，收於浙江建德玉泉寺編，《少康大師與淨土法門研究》，北京：宗教文化出版社，2017年，頁170-183；及拙著，〈宋代慈雲遵式的施食行法研究〉，《普陀學刊》4，2017年，頁141-157。

⁵⁷ 《金園集》卷2，CBETA, X57, no. 950, p. 11c17-12a9。

遵式被尊稱為「慈雲懺主」、「天竺懺主」，他傾注心力於事修行法的特色廣為人知，而他對圓教止觀法義的理解與闡釋就少為人所關心。考察他對圓教核心義理的把握內容，是了解其以事修為主而融入理觀的教觀修學模式的重要一環。天禧三年（1019），王欽若罷相出知杭州，率領僚屬來到山中參訪遵式。遵式為他們講說《法華經》題解及「心佛眾生三法妙義」；其後又為王欽若撰寫〈摩訶止觀義題〉、〈答王丞相（欽若）問天台教書〉、〈圓頓十法界觀心圖〉、〈注南岳思師心要偈〉等著作。⁵⁸ 這些都是遵式關於天台圓教義理與觀心法要的重要著述，他嘗試向在家士人傳遞天台教觀精髓。《釋門正統》的遵式傳記特別摘錄〈答王丞相（欽若）問天台教書〉的幾個重點，顯示天台的正宗法華詮釋，並且關注文中對慈恩窺基（632-682）唯識學派觀點的破斥，對傳為湛然所撰的《法華五百問論》有所參考。⁵⁹ 遵式在這些撰述中給出一念三千、三諦圓融、一心三觀、理具與事具、三因佛性、涅槃三德等圓教思想觀點的精簡意義概括，這些是他反覆述及的天台教觀核心法義，應是在他深研天台教典與長期實修體驗之後所萃取出來的觀心法要，以作為禮懺、念佛、施食、放生等事修行法的慧觀理境，尋求事修與理觀的統一。

乾興元年（1022），遵式奉章懿太后命令在山中為國家修行金光明懺法，藉此機會請王丞相上奏天台典籍入藏之事，事情未成而王丞相辭世。天聖三年（1025）委請黃元吉

⁵⁸ 《鐔津文集》卷12〈行業曲記〉，CBETA, T52, no. 2115, p. 715a11-12；《佛祖統紀》卷10，CBETA, T49, no. 2035, p. 208a3-20。

⁵⁹ 《釋門正統》卷5，CBETA, X75, no. 1513, p. 320c3-19。

再度上奏，隔年始得如願。⁶⁰ 遵式為此事特別撰寫《天台教隨函目錄》，為研讀各部天台典籍提供指引。《釋門正統》的遵式傳記摘示如下：

又撰《教藏隨函目錄》，且略說諸部大意，俾一讀者如指諸掌。謂《法華玄義》者，統明五時，廣辨八教，出世大意蘊乎其中。《（法華）文句》者，蓋以疏句分節經文也。荊溪（湛然）各有記釋，猶五經之有正義也。《（摩訶）止觀》者，乃定慧之異名，即法華之行門也。前《玄義》、《文句》皆明佛世當機得益之事，縱有託事附法觀心之文，非部正意；今《止觀》正是智者說己心中所行法道，自行因果、化他能所無不具焉。⁶¹

這段文句摘自遵式所撰的《天台教隨函目錄》，也被《佛祖統紀》卷十所徵引。遵式對「法華三大部」各部著作的旨趣有所鑑別，《法華玄義》與《法華文句》是以解明圓教義理為主，而以「託事附法」的觀心指導為輔；《摩訶止觀》則偏重圓教觀心法門的系統解說。遵式還點出師從湛然的梁肅曾經刪削《摩訶止觀》成六卷的《刪定止觀》，文句雖較簡要，但修習方法部分刪節過多，疏略不明。⁶² 遵式雖然精通圓教義理，但他對實修觀法是格外關注的。

《釋門正統》卷三〈弟子志〉概述知禮與遵式對於天台宗門的不同貢獻：「寶雲通得二弟子。一曰知禮，即四明

⁶⁰ 釋果鏡，〈慈雲遵式與天竺寺〉，頁 122。

⁶¹ 《釋門正統》卷 5，CBETA, X75, no. 1513, p. 321a8-15。

⁶² 《天竺別集》卷上，《天台教隨函目錄（并序）》，CBETA, X57, no. 951, p. 25a20-22。

法智也。因慈光恩欲廢《光明玄》廣本觀心文，禮以扶宗排之，異說遂息。又撰諸鈔，大弘宗旨，中興其家。二曰遵式，即慈雲懺主也。遍行四種三昧，祖述《國清百錄》遺範，製《金光明》等懺法行世。」⁶³ 知禮功在振興天台義學，挺立正統觀點；遵式長於傳承四種三昧與各種懺法，兩人都是解行合修，正是二類教觀統合範式的寫照。然而，知禮的理觀為本範式需要上根利智者方能繼承，遵式的事修為本範式較能契合多數行者的根機。《釋門正統》卷五記載草菴道因（1090-1167）所說大約在兩人活躍時代之後三十年左右的傳續景況：

艸菴與寂照書云：切念在昔，慈雲、法智同學寶雲，各樹宗風，化行南北，更相照映，克于一家。而法智宗傳方今委弊，分肌析體，壞爛不收，中下之材固難扶救。切聆慈雲法道，淳正之風，簡易之旨，綿綿尚存，斯由代不乏賢，謹守不失。是以賊馬所及，寶界蓮宮巍然獨存，留為邦家植福之地，固其驗矣。⁶⁴

依據《釋門正統》的記載，道因為明智中立（1046-1114）的弟子，算是知禮的再傳法孫。他向中立學習天台心觀，更廣泛參學，研讀知禮的《十不二門指要鈔》而深有所悟，擁有濃厚的天台宗門意識。⁶⁵ 由知禮一脈的道因來報導

⁶³ 《釋門正統》卷3，CBETA, X75, no. 1513, p. 287b16-21。

⁶⁴ 《釋門正統》卷5，CBETA, X75, no. 1513, p. 321b22-c3。

⁶⁵ 黃啟江，〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，《中華佛學學報》14，2001年，頁309-352。

遵式圓寂之後的教法傳續情形，別具參考意義。知禮所傳的深廣義理規模難以找到才智適足的繼承者，趨向式微；反之，遵式的法脈道風淳正，教觀思想精簡，得以傳承不絕。尤其是經歷世亂後，遵式所傳這種教觀模式在大多數時間支撐著天台宗門的延續。

宋代以後禮懺行法在天台教團非常盛行，元代自慶所編《增修教苑清規》在卷上《兩序門·西序頭首》，有負責講經說法與教導教觀的「前堂首座」及輔翼其職的「後堂首座」；比較特別的是專設「懺首」一職，為天台教寺所獨有，負責帶領修懺活動，強調此人應當宗說皆通、解行全備，以慈雲遵式為榜樣，作行者們的表率。並且說到修懺必須先以無生理懺為主，然後踐行事儀；事行勤修純熟，則能推進理觀，成為一種增上循環。在坐禪、讀誦、繞旋時，內心常存真理觀想，達到能障所障一齊消泯，能懺所懺全部忘卻，終日努力修持，而終日心中無作。⁶⁶ 遵式倡導修懺的影響相當深遠。後來的天台教寺並存講學制度與修懺慣例，行者可依自己的資質與志趣選擇理觀與事修的結合實踐取向。

四、結論

天台教學強調止觀雙修、解行合一，而理觀與事修的統合模式主要表現為二種範式：一是義解精深詳密，理觀為主，事修助成；一是掌握教觀精義，事修為主，融入慧觀。對於天台教觀思想的整體理解，除了圓教止觀義理體系，應

⁶⁶ 《增修教苑清規》，CBETA, X57, no. 968, p. 314b13-18。關於宋元天台教寺修行懺法的情形，參見〔元〕自慶編撰，心皓釋讀，〈導讀：《增修教苑清規》的編纂及其內容〉，《《增修教苑清規》釋讀》，2015年，頁47-52。

延伸到事修行法的慧觀涵義。本文以智顛與遵式作為這二類範式的代表，探討理觀與事修的整合關係，及其間在觀念上與精神上的轉化。

智顛完成天台教學體系的弘規建構，圓教止觀的義理與觀法周密契合。然而，運用圓頓觀法的一心三智、十乘觀法直接觀修圓融三諦、一念三千的中道實相，欲達到真實體悟，智顛本人亦在止觀正修上遭遇難關。依照天台圓教的菩薩階位，智顛臨終遺旨自言只到初階的「五品弟子位」，反映進入初住見道位的艱難。智顛圓寂時「觀音來迎」，似乎轉向念佛法門，然而，他視彌陀同居淨土相當於五品弟子位與六根清淨位的境地，仍屬圓教行法。智顛的圓頓止觀思想與實踐以「十境」與「十乘觀法」的理觀正行為主，而以「四種三昧」與各種懺法的理觀與事修相合行法來幫助趣入圓妙中道的真理體悟。這種體大思精的教觀思想與實踐體系是後世天台教學的寶藏與源泉，各種形式的天台教觀解行模式都源自於此，以此為終極標準。只是這種圓教義解與觀行的深廣體系在傳承上有賴少眾上根利智者來擔當。

遵式雖通曉天台圓教止觀義理，他的興趣在於精勤實修，將圓教的慧觀精義置入事修行法當中，嘗試通過禮懺與念佛的強力實踐以進入圓教領悟。遵式所傳教學並不重視圓教止觀的精深詳密詮解，而是教導天台教觀的觀心法要，使學法者較易了解與掌握，釋放更多的時間與精力於事修踐行，透過實修以獲得實相領解。這種萃取圓教精義，以事修為本的解行統合模式契合多數教觀行者的根機，有利天台教觀的傳持不輟。當前學界對於天台教觀思想的研究，偏重於義解高妙的標準，忽視像遵式這類教觀實踐範式的價值與影響，本文對此有所反思與補足。關於遵式教觀思想的具體內容，同樣是值得研討的課題，就留待他文再行深入。

引用書目

藏經原典或古籍

- 《佛說般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417。
《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418。
《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，CBETA, T39, no. 1800。
《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718。
《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。
《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912。
《釋禪波羅蜜次第法門》，CBETA, T46, no. 1916。
《國清百錄》，CBETA, T46, no. 1934。
《四明尊者教行錄》，CBETA, T46, no. 1937。
《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941。
《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，CBETA, T46, no. 1949。
《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
《隋天台智者大師別傳》，CBETA, T50, no. 2050。
《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
《鐔津文集》，CBETA, T52, no. 2115。
《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338。
《金園集》，CBETA, X57, no. 950。
《天竺別集》，CBETA, X57, no. 951。
《增修教苑清規》，CBETA, X57, no. 968。
《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

- 小林順彥（1993）。〈慈雲遵式の淨土教〉，《天台學報》36，頁128-133。
——（1994）。〈趙宋天台における修懺の展開——特に遵式を中心として〉，《大正大学大学院研究論集》18，頁67-79。
大野榮人（1994）。《天台止觀成立史の研究》。京都：法藏館。

- 安藤俊雄（1959）。〈天台智顛の浄土教——般舟三昧教学の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，頁 27-90。
- 池田魯參（1993）。〈趙宋天台學の背景——延壽教學の再評價〉，《駒澤大學佛教學部論集》14，頁 62-81。
- 吳忠偉（2007）。《圓教的危機與譜系的再生：宋代天台宗山家山外之爭研究》。長春：吉林人民出版社。
- 呂淑玲（2003a）。〈慈雲遵式の宗教信仰について〉，《佛教大學佛教學會紀要》11，頁 29-51。
- （2003b）。〈慈雲遵式の研究序説——特に遵式の生涯について〉，《佛教大學大學院紀》31，頁 29-42。
- （2003c）。〈慈雲遵式の研究序説——特に遵式の社会的な教化活動〉，《印度學佛教學研究》103（52:1），頁 177-179。
- 柏倉明裕（1991）。〈四明知禮と慈雲遵式〉，《印度學佛教學研究》79（40:1），頁 117-120。
- 菅野博史（1992）。《一念三千とは何か》。東京：第三文明社。
- 黃啟江（1997）。〈浄土決疑論——宋代彌陀浄土の信仰與辯議〉，《佛學研究中心學報》4，頁 105-130。
- （2001）。〈浄土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，《中華佛學學報》14，頁 309-352。
- 黃國清（2017a）。〈宋代慈雲遵式の施食行法研究〉，《普陀學刊》4，頁 141-157。
- （2017b）。〈宋代慈雲遵式の浄土懺法研究〉，浙江建德玉泉寺編，《少康大師與浄土法門研究》。北京：宗教文化出版社，頁 170-183。
- 塩入亮達（1963）。〈趙宋天台における實踐面の考察〉，《印度學佛教學研究》22（11:2），頁 79-85。
- 潘桂明、吳忠偉（2001）。《中國天台宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 釋心皓（2015）。《《增修教苑清規》釋讀》。上海：上海古籍出版社。

- 釋果鏡（2007）。〈慈雲遵式與天竺寺〉，《法鼓佛學學報》1，頁 103-175。
- （2016）。〈金園集の研究〉，《三友健容博士古稀記念論文集——智慧のともしびア——ビダルマ佛教の展開》（中国・朝鮮半島・日本編）。東京：山喜房佛書林，頁 27-58。

On the Integration Patterns of Wisdom Contemplation and Religious Practice in Tien-tai Teaching and Meditation Tradition: Two Main Paradigms Represented by Zhi-I and Zun-Shi

Guoching Huang

Associate Professor

Institute of Religious Studies, University of Nanhua

Abstract

The Tien-tai school emphasizes the unraveling double cultivation of concentration and contemplation and the importance of combining both learning and practice. There are two main paradigms: one is to interpret the teachings comprehensively and sophisticatedly, giving priority to contemplating the ultimate truth and viewing the religious practices as a supplement. Another is to grasp the essentials of teaching and meditation, and give priority to religious practices with the wisdom contemplation embedded. In this article, Zhi-I (智顓) and Zun-Shi (遵式) are chosen as the representative individuals of these two paradigms. The close integration of theory and meditation in the Perfect Teaching which require the use of the three wisdoms in one thought to contemplate on the interfusion of three truths is quite difficult, even for Zhi-I himself. Therefore, Zhi-I's thought of teaching and meditation gives top priority to wisdom contemplation, and uses various samādhi practice methods as supplementary means to realize the Middle Way reality. This kind of profound and difficult meditation practice of the Perfect Teaching looks to Buddhist elites of sharp faculty for shouldering this responsibility. Zun-Shi was taught under Tien-tai master I-Tung, and studied hard on the teachings of this school. Although he was proficient in the concentration and contemplation theories of the Perfect Teaching, he showed a strong inclination towards diligent practice. He laid emphasis on grasping the wisdom contemplation essentials of the Perfect Teaching, and integrated them

into the religious practice methods, with an attempt to realize the truth of the Perfect Teaching through repentance and Buddha-recitation practices. This pattern of comprehension and practice which gives top priority to ritual practices corresponds to the faculty and practice requirement of the majority of Buddhist practitioners, and is beneficial to the transmission and inheritance of Tien-tai teaching and meditation tradition.

Keywords

Tien-tai teaching and meditation, Chi-I, Zun-Shi, wisdom contemplation, religious practice