

華嚴專宗學院佛學研究所論文集

## 試析天台智者大師以「觀心」詮釋的意趣

釋覺啟

### 一、前言

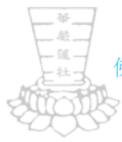
人們從早上醒來到晚上入眠，甚至於在夢境中，無時無刻不在詮釋，也許透過一手勢、一揚眉，乃至於語言文字，都是為了理解吾人當下存在的情境，或說是對當下存在情境做適當的解釋與抉擇，這就是日常生活中不斷出現的詮釋活動，也就是說人類生存活動是一從不間斷對周遭世界的解讀過程。因此，詮釋比人類賴以生存的語言學世界更具有包容性。因為即使是動物，都得依靠詮釋而生存<sup>1</sup>。動物依靠著體味、排泄物等方式詮釋其情緒、勢力範圍等；而人類的詮釋更為多樣性，透過人類的特殊性，將這些詮釋的內容藉由語言文字表達出來而溝通，流傳下來以形構出人類的文化資產，更創造出各民族的文化特色。至於佛陀所說的教法，一樣也是透過了佛陀對弟子的語言傳誦，到後來弟子為防散失而將之以文字結集成經典，及歷代祖師大德們的著作，無一不是對佛陀所說的真理進一步詮釋的開展。但卻要問吾人「是否能回到經典文本真正深層的意涵？」這是本文的動機，若吾人對經典文字沒有生命的感動，則只是一堆語言文字障，對吾人的生命沒有任何的意義。

#### （一）西方詮釋學的啟發

西哲海德格一反西方有關「存有」形上學的傳統哲學，提出「being-in-the-world（在世存在）」，來顛覆西方傳統哲學對「存有」問題處理方向上的歧途，試圖重新喚起人們正視到人在世存有的真正問題，是在於探究吾人對生活世界存有意義的關懷，而漸漸走上了實踐哲

---

<sup>1</sup> Palmer 著，嚴平譯，《詮釋學》，台北：桂冠，一九九二，九月詮釋也許是人類思維的最基本行為，生存的本身確實可以說是一種從不間斷的解釋過程。



學，或是其高徒Gadamer所說的「哲學詮釋學」<sup>2</sup>。從傳統西方哲學問：「什麼是存有？」海德格轉而問：「人存有的意義是什麼？」這代表了人對周遭生活世界解讀向度的轉變，進而引發了精神科學的轉向與研究生死學的熱潮之崛起。語言不再是符號，語言是我們生活、運動，並擁有我們存在的「媒介」(Palmer 10) 同註1。故知詮釋已離不開語言文字，離不開吾人的當下的生活情境，而詮釋學偉大的意義，就是在於突出了文本與當代的生動聯繫（洪漢鼎一四三）。因此，吾人知道詮釋不應是文字遊戲；而是經典文字與當代社會脈動的生動契合。也就是強調吾人的生活哲學，是離不開語言文字的闡釋，而在人類文化遺產中，對現代吾人最有價值的意涵，就是語言文字背後所透顯出來的生活智慧，這在現代人精神生活文化低落的今日不啻是為一帖良藥。以至於今日有人大力推廣兒童讀經等班，希望能將經典文字所蘊育的智慧深植人心，期待其發芽、茁壯，成為吾人的生活智慧，此即一般俗語所說的「要讀活書，不要讀死書」的根本精神。此正與佛家所說的「聞所成慧，思所成慧，修所成慧。」有相契之處，但問此些「慧何以成？」實皆不離觀照自我內心深處及自我改進而成，也就是要觀照當下身口意三業的每個起心動念，此「心」不是一般妄念紛飛的妄心；而是洞然照鑑的智覺之心。

在「天台三大部」的著作中，《法華文句》使用「觀心釋」詮釋經文，《法華玄義》通解的「七番共解」中也不忘用「觀心」消解前面各解令成妙觀，在《摩訶止觀》中更是全面探討禪修中「觀心」的徑路、方法等一切實踐門<sup>3</sup>。這種以「觀心」詮釋的特色，正是智者大師解讀

<sup>2</sup> 參自同上的頁四八，以及洪漢鼎〈詮釋學與詮釋學哲學的觀念〉，《哲學雜誌》第十二期，一九九五，四，頁一四〇雖然西方詮釋學有 Betti 與 Gadamer 兩派之爭，非本文所要處理的問題，故不再此贅述，前者是要澄清段落的詞意；後者要找到真正的意蘊，開發出存有不窮盡的意義之豐富性。

<sup>3</sup> 慧嶽法師在《摩訶止觀輔行傳弘決》中「概說」的部份提到「實際之《摩訶止觀》的中心思想，仍是以心為對象的『十乘觀法』為根本觀念。」學習禪修只是為了令吾人的心平穩寧靜下來，才能學習如何察覺更微細的心識活動，而修正自我在生活世界種種的判斷與抉擇。



文本、經驗及周遭一切的創見，是天台教行的總樞紐。故本文想從智者大師提出「觀心」的本懷，去看待智者大師的詮釋意趣，進一步闡發出「觀心」的現代生活實踐意義。因此，筆者想通過「觀心」有關文本與當代學習禪修風潮中禪觀的方法生動聯繫起來，開展出更深邃的禪觀思潮，點出禪心比禪相更重要，佛教的「禪觀」就是以智覺心觀照每個當下的起心動念。

## （二）智者大師用「觀心」詮釋的創見

「人若無禪觀，則無法開發智慧，只是枯木禪。」禪觀的種類很多，而天台止觀是禪學的語體化<sup>4</sup>。「一心三觀」的觀心法門是天台止觀的核心，則吾人似乎要面對一個問題：智者大師曾否解說過「如何『一心三觀』？」這也是吾人日常生活中經常會碰到的問題。「一心三觀」可以分別說，但在「圓頓止觀」的概念下，此三觀在一念中具足，而非只是著於有一空觀、一假觀、一中觀，或說只要當下一「中觀」就是究竟。因為智者大師在《摩訶止觀》卷五上（大正四十六·五五中）提到：「一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。……歷一切法亦如是。」可以明顯看出《摩訶止觀》所說「圓頓止觀」的「一心三觀」雖可以分別說，但卻非個別獨立來觀，而是一種融會經典文字貫通生活智用的觀法。例如《法華文句》提到（大正三四·四上）：「觀心釋者，觀因緣所生法，即空即假即中。即空者，我無我也；即假者，分別我也；即中者，真妙我也。」此中是在說明佛教經典中每一部經的開頭「如是我聞」中「我」的意義，此中的「我」並非指有一可執著的「我」；而是在佛家所說的「我」在一切法皆空之「無我」的當下，依緣起法明辨不壞假名而假施設的「分別我」，才能如實了知而趣入中道正觀「真妙我」的真實。若因此誤以為智者大師在此最終只是要說明有一「真常我」可以執

<sup>4</sup> 同上的第二頁。至於智者大師是如何由以「禪」為主體的傳統講說，轉而以「止觀」代「禪」而顯揚實踐法的特質？這是筆者另篇論文想要處理的問題，不是本文探討的重點。



著，則是一種抽離文句脈絡的嚴重誤讀，也就是一種斷章取義的故意曲解。故本文願重新回到智者大師談到「觀心」的文本中，去探討「觀心」在智者大師詮釋經典的真正意涵。

## 二、「觀心」在天台教行上的重要性

《觀心論》是智者大師圓寂前的遺訓，強調修行者與弘法者必須觀察自心，護持道心為要旨<sup>5</sup>。天台智者大師一生講述甚多，圓寂前卻說出《觀心論》，強調聞、思、修的過程中都不可忘「觀心」的重要性，若不明瞭「觀心」則無法進入天台宗的堂奧，所謂的「醫去藥留」，並非有一實體的「藥」可得，如《法華經》的「醫子喻」，重點是在眾生是否能堪受大法？此大法是指用藥的心法，佛陀將教法留給後人，智者大師再進一步突顯出此藥即是指「觀心」法門，「天台三大部」所強調的「觀心」，就是要讓天台的「觀心」方法成為吾人日常生活思維與言行的操作習慣。此「觀心」又不同於「反省」，「反省」有偏重於事後檢討的意思，而「觀心」卻是要吾人在每個當下，甚至於在發動為語言、行動之前，洞悉自我每一個起心動念，加以正確的判斷、抉擇，則事後的反省、懊悔等皆可免了。但是一般人總是被妄心牽著鼻子走而不自覺，終至如《觀心論》所說的（大正四六·五八七中）：「終日行慈奪他命，終日畏罪轉行非，終日求醫彌益病，終日布施更增慳，終日斷瞋三毒盛。」此些種種的不當，都是因為吾人未能「觀」悟自己的「心」念所致。

### （一）臨終囑咐《觀心論》的精要

《觀心論》雖也可以分為序分、正宗分、流通分三大部份，但是本論的序分所佔的篇幅最多，由長行與詩偈所組成，闡明了智者大師述說此論的主旨、因緣與目的。正宗分有三十六偈，皆以「問觀自生心」而

<sup>5</sup> 慧嶽法師撰「概說」，章安灌頂論疏，《觀心論疏》，台北：中華佛教文獻編撰社，一九九四，一。



起三十六問，以明觀心與否之得失。就中，此論中所說的「觀心」是要觀什麼心？此論接著說「今約觀一念自生心，略起三十六問」，就是指觀吾人的每一個心念，而此中的「每一個心念」是什麼心？智者大師在《四念處》說到「今雖說色心兩名，其實只一念，無明法性十法界即是不可思議一心，具一切因緣所生法，一句名為一念無明法性心（大正四六·五七八）。」就中，說明了一心雖有「無明」、「法性」兩假名，但實則只在一念心，並非可以各別獨立來說有一無明心與一法性心，則有一關鍵性的問題「『無明』與『法性』是什麼樣的關係？」。

《摩訶止觀》進一步說明此一念中「無明」與「法性」的關係，在卷三上說到「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，是為對不止明止也。一無明即法性，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，而喚法性為智。是為對不觀而明觀也。（大正四六·二一下）」故知「無明」與「法性」並非站在存有學上來說「心」有兩種，而是站在實踐的角度說「法性是對治無明而說自覺的心，無明是預設了有一明的心可以對治之。」而「無明即法性，法性即無明」皆是站在「無住本而立一切法」來說的，「無明即法性」是站在「無明」亦無自性本空來說「無明當下（即）是（無自性本空）」，而「無自性本空」就是指「法性」，因而了知「無明」亦是無自性本空的心，也就是法性心；而「法性即無明」並非是說「法性等於無明」，而是說「法性」並非於「無明」之外另有一個「法性」的實體，「無明」更非是指某一個實體，而是在「無明」當下說「當體即空」，故說「法性即無明」。天台所說的「一念無明法性心」，正是站在四悉檀因緣下的對治悉檀來說，而非站在時間發生先後來說的，因此正如《法華文句》（大正三四·五上）所說的：「觀心釋者，觀因緣所生心，先空、



次假、後中，皆偏覺也。」唯有「觀心即空即假即中者」才是「圓妙觀心」，也才是圓教的觀心<sup>6</sup>。因此，「法性」是對治「無明」來說的，「無明」是站在無自性本空而說即「法性」。因此，沒有所謂「觀一念法性心」要使之成為「無明心」，若觀照到自己有一無明心起時，這就已是法性心智覺觀照的作用下，否則自我是無法覺知有一無明心起；若依天台「一念無明法性心」而戲說「觀一念法性心為無明心」，則不合乎天台智者大師在二諦下強調出「觀心」的本懷，也不合佛陀說法四悉檀義中「對治悉檀」的精神，就更談不上如何趣入第一義悉檀。

又《摩訶止觀》的卷一說到（大正四六·八下）：「次根塵相對，一念心起即空即假即中者。」此當注意此中的「起」與「即」，應呼應到前文所引用到《摩訶止觀》卷五上的內容「一空一切空，無假中而不空，總空觀也。……歷一切法亦如是。」故說「一心三觀」在《摩訶止觀》「圓頓止觀」的原則下，是在說明一種融會貫通的觀法，而不是可以抽離出來，次第性獨立的來觀。

## （二）「觀心」在「天台三大部」中的地位

天台三大部中，《法華文句》是經典解釋門，《法華玄義》是哲學理論門，《摩訶止觀》是實踐禪學門，由此三門具足而樹立教學，奠定天台宗的基礎<sup>7</sup>。如前文所述，「觀心」的概念遍佈「天台三大部」，《法華玄義》的「七番共解」中的「觀心」是解消前面各解<sup>8</sup>而令成妙觀；《法華文句》的「觀心釋」是智者大師獨創的經典解釋法「消文四意」<sup>9</sup>中

<sup>6</sup> 《大正藏》四六·二一下）《摩訶止觀》卷三說到「絕待止觀，則不可說；若有四悉檀因緣，故亦可得說。……若有對治因緣，則相待而說。若有第一義因緣，則絕待而說，說為止觀。」可知「無明即法性，法性即無明。」是站在對治因緣相待來說的。（二一上）又說：「無明先有，名為故；法身是明，破於無明，名為新。……無明即明，無明非故；明即無明，明則非新。」故說此中的「即」就是一種時間先後對待的解消。

<sup>7</sup> 智者大師著，章安大師記，湛然大師釋籤，《法華玄義釋籤》，慧嶽法師撰的「概說」，台北：中華佛教文獻編撰社，一九九〇，四。

<sup>8</sup> 七番共解：標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異。論述五重玄義概要。

<sup>9</sup> 《法華文句》卷一（《大正藏》三四·二上）一因緣、二約教、本跡、觀心，始從如是終干而退，皆以四意消文。



的最後一項，是將前三種理論性的解釋，歸趣於自心的實相，即心具互照的實踐體證<sup>10</sup>。就中，說明了智者大師所建立的天台教觀體系，並非是要增加人類知識的負擔，而是要教導吾人如何處理每個當下的情境？開展出人在生活世界的存有意義，回到「佛法不離世間覺」的本懷。

另外，智者大師在《法華玄義》中解釋《法華經》經題「妙」之一字時，用了大量的篇幅來說明此「妙」字，有所謂的跡門十妙、本門十妙、觀心十妙。所謂觀心，乃針對本跡兩門，從理智所引起之妙觀，但智者大師對於觀心十妙，未曾舉出詳細目次，謹附於諸文之末的略述而已。因本跡兩門中的各門，各具觀心十妙的殊勝義。換言之，觀心是教行的樞機，故在諸教說中，都具會歸觀心實相（釋籤一八）。《法華玄義》說「心是法本者……當知之即語本，心是行本者……若不觀心，行則有間；以觀心故，念念相續，翻六蔽成六度（大正三三·七七八中）。」說明了觀心的能力是決定吾人言行是否清淨的因素。又說（六八五下一六八六上）：「以觀心故，惡覺不起。心（王）數（所）塵勞，若同若異，皆被化而轉，是為觀心。…為坐禪人，作觀心解。」故知觀心對坐禪人是必要的，而所觀的心是「觀心者，觀一念無明即是明」這完全是站在實踐修行層面來說。同樣地，絕非是站在文字遊戲中，說「觀一念明即是無明」，這才不失智者大師說「觀心」的本懷。

在《法華玄義》「七番共解」之解說中，用「觀心」貫通各解。《法華玄義》說「通則七番共解，別則五重各說。」說明了「七番共解」是釋諸經特色「五重玄義」的通釋。說明了整部《法華玄義》對《法華經》哲理的闡發，也不離「觀心」解經方法的運用，透過此種方法突顯出經典的「文字般若」，運用到自我在日常生活中每一個當下的觀照，成就人「在世存有」的「觀照般若」，才能進一步體證之，建構出人之所以為人的「實證般若」。

「止」與「觀」如鳥之雙翼，如車乘之雙輪，缺一不可。故雖然本

<sup>10</sup> 《法華文句記》中，慧嶽法師撰，「概說」頁二。



文以「觀心」為主題，但實也不離「止」的作用。《摩訶止觀》卷一（大正四六·一中）說到：「智者《觀心論》云：歸命龍樹師！驗知龍樹是高祖師也。疑者云：中論遣蕩，止觀建立。云何得同？……」若按《觀心論》是智者大師的臨終遺囑，則當知此段是章安灌頂大師所加述的。本文重點不在討論此問題，吾人只想回到《觀心論》的文本，來看智者大師如此推崇龍樹菩薩的根本意義。《觀心論》中說到：（五八五下）「稽首十方佛…稽首十方法…稽首十方僧…稽首龍樹師，願加觀心者，令速得開曉，亦加捨三心。」就中，可以看出智者大師何以要在龍樹菩薩《中論》二諦的基礎上，來說《止觀》，就是為了強調二諦之運用存乎一心，若不知用「觀心」，則二諦只是語言文字的遊戲，當強調「觀心」才能突顯出二諦的生活意義，而此「觀心」並非抽離空觀或假觀後另有一種觀法，而是「一念心起即空即假即中」的圓妙觀，此即是天台提出一心三觀乃至於一心三諦的原因。因此，《中論》與《止觀》兩法門看似不同，但實是「同而不同，不同而同。」「同」的是皆用「般若智的觀照」；「不同」的是《止觀》依智者大師的悲願更加強調「觀心」。《中論》重在「法相」的遣蕩；《止觀》重在強調反「觀」吾人的「心」是「一念三千」（一念心具足三千大千世界），故說「建立」，當知此「建立」也非有一實體可得。綜合以上所述，當可明瞭《止觀》也是對《中論》另一詮釋，而此詮釋不只是遣蕩，更有「觀心」方法運用的建立。

### 三、《法華文句》中使用「觀心」詮釋的特色

在智者大師獨創的經文解釋法「消文四意」（因緣釋、約教釋、本跡釋、觀心釋）中，《法華文句》中有說到使用「觀心釋」的原因，就是因為（大正三四·二中）「若尋跡，跡廣，徒自疲勞；若尋本，本高，高不可極。日夜數他寶，自無半錢分。」唯有「觀己心之高廣，扣無窮之聖應，機成致感，逮得己利，故用觀心釋也。」接著說到「觀心釋」的內容，在《法華文句》說到（三下）「觀心釋者，觀前悉檀教跡等，



諸如是義，悉是因緣生法，即通觀也。因緣即空、即假者，別觀也。二觀為方便道，得入中道第一義。」就是說明了「觀心釋」是觀前面因緣、約教、本跡三釋是通觀，而觀因緣即空、即假者是別觀，通觀與別觀是同入心具互照的實踐體驗之中道第一義的方便道。又說（三下）「上來悉是中道者，非通非別觀也。」更說明了此「觀心釋」亦非離了前三釋法而有一個「觀心釋」。

### （一）以「觀心」詮釋經典文字的根本精神

佛陀說法固然是因緣所致，而佛弟子對佛法的宣揚也是因緣所致，佛陀曾說過「古仙人道」，意指佛陀所說的教法並無創新之處，而是依眾生根機對真理做適當的詮釋，從原始佛教至今，每個時代都有不同的詮釋角度與重點，因此單一教相是無法涵蓋所有的教相，但教相的分別說明又是必要的。因此，後來的龍樹菩薩、彌勒菩薩等進一步對佛陀教義的詮釋發展，也是為了順應當時代眾生所需的因緣所致。就中，在佛教的每一部經典的經文一開始，都是以「如是我聞」做為句首，既然所有的「詮釋」皆是「因緣」所致，則一切的詮釋也應是「無自性本空」。因此，「如是我聞」的「我」也應是「無自性本空」，所「聞」的教法也是「無自性本空」，故此中所說的「我」實為「無我」的「我」，只是在因緣的開顯下，必須要有一假名施設而分別說的「我」，來因應依所聞而傳達所聞的內容，也就是說「我」固然是無自性本空（所以是無我），然必藉由「分別」出有一假名施設的「我」在聽聞，並如實的能將所聽聞的內容開顯出「如實解、如實說、如實行」的真妙我。此中的「我」已不是末那識以為我執、我慢、我愛、我見的「我」，且《法華文句》又說（大正三四·四上）「阿難學人，隨俗稱我聞，第一義中無我無聞，古來眾釋，同是因緣一意耳。」故知此中所說的「真妙我」絕非是「真常唯心」意義下的「真常我」，若要勉為再加以說明，應是在不離緣起法而說一不可言詮的「真空妙我」，此處必須小心辨別之。

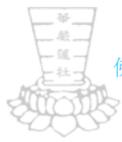
### （二）「觀心」是天台教行的總樞紐



但問要如何以「觀心」來詮釋經典？在《法華文句》卷一有提到：（大正三四·四下）「觀心釋者，觀心先空、次假、後中，次第觀心也。觀心即空、即假、即中者，圓妙觀心也。」又說：「觀心釋者，觀因緣所生心，先空、次假、後中，皆偏覺也；觀心即空、即假、即中，是圓覺也。」故知「觀心」運用到經典文字相應於日常生活的詮釋時，所用的「一心三觀」的方法中，此「三觀」既沒有時空的先後，也沒有推理論證的先後，更不可能各別獨立的觀，這才是天台「一心三觀」的圓妙觀之「連三即」觀的根本精神。

站在修行實踐層面來說，吾人要問：「是否有一個觀心者？」也就是要問：「觀心」有無作者？若有，則在何處？此在《法華文句》卷二有提到（大正三四·一八上）：「觀心者，不在內外中間，非自有，是為觀心法身也。」若說觀心有一作者，也是假名施設的，一切皆是因緣無自性本空，故說「非自有」，既是因緣就無有一實體存在的觀心者，故說「不在內外中間」，只能說是「般若智的觀照」，故說「觀心法身」，說明了天台教觀雙美的關鍵處正是「觀心」。在《摩訶止觀》的內容，可以分為十章來談，依次為大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸，這是所謂的「十廣」，智者又以「五略」來收攝此「十廣」，用「五略」（發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處）來說明「止觀」法門的本懷，因為「眾生無量劫來，為癡惑所覆，不知無明即是明。」為了「勸令醒悟，上求下化。」因而發大心，以四種三昧盡攝一切法，此大修行感召大果，也就是由破除自他的疑網，始能進入涅槃的寶城，得以安然自在<sup>11</sup>。今為開覺眾生，因此《止觀》最主要的目的，就是要令眾生（大正四六·四上）「既知無明即明，不復流動，故名為止；朗然大靜，呼之為觀。」故知不隨癡惑所牽流，就是一種身心集中的止，能淨觀癡惑了然於心，就是一種觀（平等、平衡、正確的

<sup>11</sup> 智者大師說，湛然大師述，《摩訶止觀輔行傳弘決》，慧嶽法師撰「概說」，台北：中華佛教文獻編撰社，一九九二，三。



抉擇)。故《摩訶止觀》以此十廣詳說「止觀」法門的內容。在「五略」中的「裂大網」之意義，就是為通裂大網諸經論故而說止觀的，故說(二十中)「若人善用『止觀』觀心，則內慧明了，通達漸頓褻教，如破微塵，出大千經卷，洹沙佛法，一心中曉。」「歸大處，諸法畢竟空故，說是止觀者。」同樣地，在《觀心論》中也說到(大正四六·五八五中)「若能問觀心，破一微塵中，出大千經卷，受持讀誦此，聞持無遺忘，心開得解脫，為是因緣故，須造觀心論。」可知「觀心」實為天台教觀教學與實踐的樞要。

#### 四、「觀心」法門的現代意義

既然「觀心」是如此的重要，依前文所述其方法為「一心三觀」，則有一個很重要的問題要問：「吾人要如何運用『一心三觀』於日常生活中？」事實上，這在《法華文句》中智者大師舉了很多使用「觀心釋」的實例，乃至於《法華玄義》「七番共解」中的「觀心」解消法，都是為了引導眾生入佛知見，而不厭其煩的透過經典文字磨練吾人的心智能力，這種天台的觀行哲學，並非是在玩文字概念的思辯遊戲，而是為了訓練吾人在日常生活當中，甚而在禪修的每一個境界當中，能有足夠的心智能力通過種種的考驗。因此，此中所提出的原則與事例並非教條，而是要吾人體悟而能「善巧方便，存乎一心。」

##### (一)「觀心」行者的生活智慧

《法華文句》卷四下在解釋《法華經》的「受胎之微形，世世常增長。」時，說到：(大正三四·五六上)「觀心釋者，一念心起，即為未來作業，業即胎，胎業無窮，世世不斷，不斷即是增長也。受胎之微形，形即五陰，陰名世，壽命連持諸陰入境，初從薄酪以至老死，故名世世增長，是命濁也。」可知一念無明心起，就會引發生死輪迴的業力，故說「業即胎」，業力與受胎的交相纏，自是世世增長，因此吾人在日常生活當中不得不注意自己的每一個當下的心念。又說：(大正三四·

六上)「觀心釋者，從假入空觀，即偏破生死；從空入假觀，即偏破涅槃；中道正觀，無復前後云云。」若以為世間萬象都是無自性本空的，如《金剛經》所說的「凡所有相，皆是虛妄。」著重在破斥吾人對生死的執著，執此反而招致「不落因果」之失；既知一切無自性本空的道理，則當知也無所謂的涅槃果報可得，若執著「涅槃」果也是無自性本空，則反落入認為修行是無意義的「修行無用論」；中道正觀就是要吾人不落入上述種種的問題，也就是在不執空、不執假、不執有一個中道實體可得，而在透視緣起法之後能有正確的思維與言行。

## (二)「觀心」方法對禪修者的重要性

以禪修為號召的團體在當今的臺灣比比皆是，更蔚為上層知識份子的流行風潮，有些會以正統的禪七等活動為號召，但更有甚者卻以團體中的宗師的境界為最高典範，不管某些標榜禪修的團體在社會上惹出什麼新聞事件，卻可以看出現代人雖想提昇自我精神層次，卻又想一步登天的矛盾情結，就會有人神化想要神化禪修效果與簡化方法，讓「禪修境界」成為商品化的行銷手段，來滿足「速食文化」<sup>12</sup>的人們，將祖師們的文化智慧束之高閣或棄之如敝屣。更有甚者，以為經典只是知識的負擔而盲修瞎練。本來現代人想從禪修學習提昇自我精神層次是一好現象，但如果落入「禪修境界」商品化的迷霧中是否恰當呢？值得現代的智者深思。天台智者大師曾在《觀心論》提到「三師之失」，包括曲解簡化經典原意，為提高個人名利而標榜自己的境界等問題。跟隨者亦然，為了提高自我的社會形象，或為離煩惱而只知向身外求，則煩惱也是無法滅的。智者大師當時就在《觀心論》提出：「末代修觀心，得邪

<sup>12</sup> 資本主義發展至今，若以其所出現的種種問題中來看，卻是有一些重要的問題值得正視，在一些後現代學者，如詹明信以為「晚期資本主義使商品化的力量延伸到幾乎所有社會的、個人的生活領域，穿透所有知識的、資訊的領域。」(朱元鴻等譯，Steven Best & Douglas Kellner 著，《後現代理論—批判的質疑 (Postmodern Theory Critical Interrogations)》，台北：巨流，一九九六，二三一)又如李歐塔以為後現代就是「感官與經驗優於文本與論述」(一八九)，這些完全透露出當今的社會現象，故當有人將「禪修」視為標籤為自己貼上，以保證自己的成就是時，也就不足為奇了。商品化所造就出來的社會就充斥著「速食文化」的色彩。



定發見，辯才無窮盡，自謂人間寶。」此中，智者大師已指出末法時代的眾生，有一些禪定的功夫，就會執著一些附帶的異相來標榜自己，自以為自己是稀世之人間寶。而無知的眾生也喜見以不費力的功夫，就能藉由自許為「人間寶」的宗師，讓自己一步登天，而將經典文字全視為垃圾，完全不加以理悟。其實，神通不過是禪定功夫的附屬產物，如智者大師在《修習止觀坐禪法要》提到坐禪中身心明淨時，會有種種的善根發相（大正四六·四六九下）：「念佛三昧善校發相……不可思議神通變化，無礙說法，廣利眾生，……從禪定起身體輕利，自覺功德巍巍，人所愛敬。」此尚未到究竟解脫，卻極易使人誤以為自己已莊嚴殊勝而不可一世，智者大師在文中有進一步詳述如何分別邪正禪發之相，但更重要的處理方式，是不應沉溺此中，應當「用止觀二法修令增進」，當知「善修止觀，無邪不破。除諸法實相，其餘一切皆是魔事。」

## 五、結語

綜合以上所述，「天台三大部」不離智者大師的「觀心」法門，智者大師由自我實踐禪學的自內心妙悟，深證佛陀的本懷，故他的經典解釋，超越文字學的特殊解釋法，即以教理哲學論為主體，強調宇宙與人心的配合，針對諸法實相，一色一香，無非中道實相，以符圓融三諦的原理。<sup>13</sup>因此，在《法華文句》中提到：「觀心解者，依經修觀，與法身相應，境智必會，如塔來證經。境智既會，則大報圓滿！如釋迦與多寶同坐一座，以不報圓，故隨機出應，如分身皆集。」則真能與「佛」無所別了，此中也說明了眾生如何由經典中對「一心三觀」的運用之練習，再將這種回歸自心實踐體證的練習，俾使吾人的思想、言語、動作趨入止觀慈悲正行，靈活使用在吾人生活世界的每一個當下，故說「境智必會，如塔來證經」。

儘管智者大師在「天台三大部」所用的「觀心」解的角度有所不同，

<sup>13</sup> 《法華玄義釋籤》「概說」頁二。

但其根本精神無非是要教人如何在每一個當下用心，自自然然的用「般若智的觀照」於每一個時空下，故禪宗六祖慧能大師也說「心迷法華轉，心悟轉法華。」禪宗的「不立文字」是不立文字相，而非不明文字理，才能悟而不迷。並非如今日標榜不看經典而實不懂或曲解經典，只強調當下「明心見性」而著魔事境的凡夫俗子可比擬的。

本文從天台智者大師「天台三大部」文本中所強調的「觀心」方法，落實于吾人生活世界每一個當下的解讀，讓「觀心」方法成為吾人對周遭環境有恰當的環顧技巧，形成一遇境就能有正確的認知與抉擇，這就是禪修者的洞察力，也就是佛法所說「深觀因緣法」技巧的養成，此正為現代人更深層生命存在的意義詮解活動，此中的「觀心」是要能經得起批判與考驗的，絕非意義單純化的「明心見性」。