

從四禪禪法中的尋伺功能來探析天台止觀 的學術性格——以通明禪為例

廖永賢

佛光大學佛教學系博士候選人

法鼓佛學學報第 25 期 頁 55-99 (民國 108 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 25, pp. 55-99 (2019)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.201912_(25).0003

ISSN: 1996-8000

摘要

智者大師智顛在《次第禪門》中曾清楚說到，通明禪源出《大集經》，且無論在「次位」或「修證」上皆與四禪禪法一致。近代研究認為，該禪法應可視為是智者對《大集經》初禪五支裡的覺支（vitarka）禪支釋義中，所出現的「覺大覺」一詞，所做的創造性詮釋而成立的。本文參酌了 Cousins 對尋伺（舊譯覺觀）二詞在南傳經論中的用例研究，並解析了那些曾被智者徵引的北傳論典，如《阿毘曇》、《舍利弗毘曇》中，可能對等於覺觀兩詞的釋義文句後發現，覺觀兩禪支在四禪禪法中，主要是扮演「繫心所緣」的心識作用。《大集經》有關覺支禪支釋義中，所出現的「覺大覺」一詞所在的句子，在這樣的脈絡下，本文認為也沒有離開了繫心所緣的心識作用來詮述其意義。因此，智者大師的創釋：將覺、大覺拆解開來分別對應於世間、出世間，俗諦、真諦，再分別對應於眾生的上、中、下不同根性等等的學術分類方式的創釋方法，非但有可能誤解或過度解讀了「覺大覺」一詞所在的句子的整句意義，同時也有可能使覺支禪支原本在四禪禪法中所表徵的繫心所緣作用離開了其原有的心識功能範疇，衍義成了學術名相。據此而成立的通明禪，做為天台「義觀兩輪」教法之一的「實踐輪」，能否在天台的解脫修證上真正轉動，起到功用，變成必須正視的問題。

目次

一、前言

二、研究目的與進路

三、論理分析

(一) 為何覺觀兩禪支在四禪中是扮演著「繫心所緣」的心識功用

1. 貪欲使眾生的心長夜散亂在外
2. 繫心所緣是對治散亂心的方法
3. 尋伺在四禪禪法中所扮演的功能即是繫心所緣的心識作用
4. 「尋伺的繫心所緣作用」在智者曾經引徵的論書中也做類同解釋

(二) 智者大師如何過度解讀了覺支禪支釋義

1. 《大集經》相關經文段落的原本敘事內涵
2. 智者大師對「覺大覺文句」的學術分類與創釋

(三) 為何《大集經》「覺大覺文句」亦不過是在詮解尋伺的繫心所緣功能

1. 以《舍利弗毘曇》對覺支禪支的釋義來說
2. 以《阿毘曇》對覺支禪支的釋義來說

(四) 智者大師的誤讀或過度解讀及其可能衍生的後果

四、結語

關鍵詞

通明禪、四禪、覺觀、繫心所緣、止觀實踐

一、前言

智者大師智顛曾經說過，佛法的證悟上，義理的了悟與禪觀實踐，有如車之兩輪、鳥之雙翼，缺一不可。¹ 從其批判當時的北方禪師多為闇證禪師（不學教理），而南方法師多為誦文法師（不事禪修），各有偏失，² 因而強調其教法具有「義觀雙舉」的特點此一角度而言，³ 天台的「止觀輪」具有清楚的實踐定位，理應是無疑的。換言之，天台大師的眾多著作裡，相對於《法華玄義》、《法華文句》等注重於思想義理方面的詮述，《次第禪

* 收稿日期：2019/10/09；通過審核日期：2019/12/11。

承蒙兩位匿名審查委員的寶貴意見，使本文最終更加完善，筆者在此摯誠表示謝意。

¹ 如在《次第禪門》中有說到，義理的慧解、與定心修持：「如車輪一強一弱，則不任載。」見 CBETA, T46, no. 1916, p. 478b19。在《修習止觀坐禪法要》裡也有說到，定慧二法「如車之雙輪，鳥之兩翼，若偏修習，即墮邪倒。」見 CBETA, T46, no. 1915, p. 462b13-14。

² 如：「夫聽學人誦得名相，齊文作解，心眼不開，全無理觀。據文者生；無證者死。夫習禪人唯尚理觀，觸處心融，闇於名相，一句不識。誦文者守株；情通者妙悟。兩家互闕，論評皆失。」見：《摩訶止觀》卷 10，CBETA, T46, no. 1911, p. 132a1-5。有關的討論亦可參閱：安藤俊雄著、蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，臺北：慧炬出版社，1998 年，頁 208-209。

³ 如《法華玄義》卷 1 中有說到：「『有慧無多聞，是不知實相，譬如大闇中，有目無所見；多聞無智慧，亦不知實相，譬如大明中，有燈而無照；多聞利智慧，是所說應受；無聞無智慧，是名人身牛。』今使聞慧兼修，義觀雙舉。」見 CBETA, T33, no. 1716, p. 686a9-13。又例如，在卷 8 闡明入「實相門」時，有說到「教行」兩門（以觀說行）：「第四明入實相門者，夫實相幽微，其理淵奧，如登絕壑，必假飛梯，欲契真源，要因教行，故以教行為門。……若以佛教為門者，教略為四……。若以行為門者，稟教修觀因思得入，即以行為門；藉教發真，則以教為門。……聞教而觀，觀教而聞；教觀相資，則通入成門。教觀合論，則有三十二門，此語其大數耳。」見 CBETA, T33, no. 1716, p. 784a7-b12。大致來看，卷 1 說「義觀雙舉」，其它地方則多用「教觀」或「教行」之詞，但皆有強調「教理」（義理）與「觀行」並重之意義（兼修、雙舉、相資等等）。安藤俊雄教授即認為，天台止觀系統是以倡導「教觀並行」的立場而組建起來的，見：安藤俊雄，《天台學——根本思想及其開展》，頁 209。

門》、《摩訶止觀》等則是側重在禪觀實踐的闡釋上。這樣的教法，反映在佛法的修證上，也就是：義理的了悟為一輪，必須要能付諸禪觀實踐為另一輪，兩輪齊頭並進，方能最終證道解脫。設若其中任何一輪無法正常轉動，或一強一弱，則證悟目標的達成將是遙遙無期。因此，天台「止觀輪」的相關著作，其內容原本應具有清楚的實踐性格是可以想像的。然而，只要稍微檢視這些被定位為止觀修練的著作裡的「天台禪法」⁴，如通明觀⁵和一

⁴ 本文所指的「天台禪法」，專指天台的不共禪法，亦即是由智者所創，如通明禪、一心三觀禪法，不包含佛教原有的共通禪法，如四禪、八定、六妙門等。這些傳統禪法，智者在《次第禪門》裡皆有篇幅提出詮解。有關一心三觀的實踐可能性問題，限於篇幅，本文將另文為之。從學者對此二禪法的出處問題討論，應可看出兩者很有可能是智者所創：（1）就通明禪的出處而言，雖然智者在《次第禪門》卷 8 說通明禪「釋名」時有說到：「此觀法出《大集》經文，無別名目，北國諸禪師修……《華嚴經》有此名目。」見 CBETA, T46, no. 1916, p. 529a8-16。但是，根據林惠勝教授的研究，此禪法應可視為是智者對《大集經》初禪覺支禪支釋義文句中所出現的「覺大覺」一詞的創造性詮釋而成立的。而「《華嚴經》有此名目」的說法，林教授認為其內容和意義與通明禪完全不一樣。因此就他的看法，依北國禪師、依《大集經》法行比丘而說有通明禪，更有可能是智顛的創見。以上分別參見：林惠勝，〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，《成大宗教與文化學報》4，2004 年，頁 84、81。另外，在論及通明禪的立名及其內容時，日本學者關口真大亦質疑「《華嚴經》有此名目」說法的適當性，見：關口真大，《天台止觀の研究》，東京：岩波書店，1995 年，頁 118-119。（2）就一心三觀禪法而言，雖然智者說，是出於《大品》、《法華》、《維摩》等經，但是，根據林志欽教授的論文，那只是以義理的會通，又為佐證而已。就他的看法，《瓔珞經》即使有說到三觀，但沒有說一心三觀，因此，他認為一心三觀實為天台所創（頁 10）。然而，就《佛祖統紀》中所說，慧文由《智論》而悟得一心三觀，再傳予慧思的說法，林教授認為缺乏文獻，無法確證，並且，文獻上亦未見慧思對一心三觀有任何說明，因此，他認為：天台三觀（含一心三觀）之義理與行法，應該是由智顛所完成的（頁 11-12）。見：林志欽，〈天台別圓二教之比較——兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》2，2005 年，頁 10-12。綜而言之，以上述學者的研究結果來看，通明禪和一心三觀為智者所創禪法應屬可信。

⁵ （1）智者大師除了在《次第禪門》多用「通明觀」一詞外，其它如《摩訶止觀》等的著作，大都使用「通明禪」一詞，兩者意義並無不同，見：林惠勝，〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，頁 79。（2）本文在 CBETA 對《摩訶止觀》的檢索與閱讀亦發現「通明禪」是用於標題，如：「次，通明禪發相者……具明其相備如通明觀中廣說」，見 CBETA, T46,

心三觀之後，或許就會發現裡面的內容大部份仍是以禪觀義理的建構與闡發為主，明顯具有學術性格（容後詳論），其實際操作的可行性因此也不免令人懷疑。

學術上，過去並非沒有學者對天台教法實踐的可行性提出質疑。例如，水野弘元教授在述及天台的五十二位與六即佛等的聖位次第，以及以十乘觀法等做為達到這些聖位的方法時，曾經批評上述繁複的位階不過是一種「屋上架屋……不具實質的戲論」。再者，因為智者大師曾經說到，他自己的最終成就也不過是「五品弟子位」，其師慧思也只有達到「六根相似位」而已，兩者就天台位階而言，是連十住位的初位，亦即聖位的最低階皆未達到。因此，他認為建構十乘觀法等做為達到這些聖位的方法，「是天台所沒有體驗的境界，對一般人而言，更是不可能實現的。所以縱使說了這些，也是與實際修行無關。」⁶ 又例如，專研天台學的安藤俊雄教授在探討智顛的淨土教一文中提到：智者大師晚年轉向淨土、念佛往生，可能是因禪修失敗，深刻自省後而做出的一個有意識的轉向。他並用各種天台文獻史料來鋪陳其所謂智者晚年因為其一生努力的修行目標「生身得忍」終將無法如願而產生的苦悶。⁷ 此外，美國天台學者 Ziporyn 教授，也

no. 1911, p. 121a16-b26；而「通明觀」則是指：「詳見《次第禪門》的通明觀」之意思（如前段引文之後段文字所示）；或者，「觀」是做動詞用，如：「若通明觀內無骨人，不放八色」，見 CBETA, T46, no. 1911, p. 124c6-7。《法界次第初門》的檢索結果，更清楚的顯示「通明觀」即是「通明禪」，如：「通明觀初門第二十（亦名『通明禪』）」，見 CBETA, T46, no. 1925, p. 664c7。因此，前項林教授所說是正確的，本文以下即使用「通明禪」一詞。

⁶ 見：水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，臺北：法鼓文化，2000年，頁167-168。

⁷ 安藤俊雄教授認為，智顛的中、後期思想著述裡，其禪法皆以「生身得忍」做為目標，即使天台階位在後期變得越來越高（如5品、52位等）時，在《摩訶止觀》裡，仍深信「始自初品、終至初住，一生可修、一生可證」（見頁21）。但是到了晚年卻有了很大的變化，最終選擇念佛，求往「安養淨土」（即極樂淨土，而非與生身得忍相等的「常寂光土」）。這樣的轉

質疑智者將傳統的二諦改為三諦在解脫救度上可能產生的後果。⁸ 其主要論點說到：因為佛教教理大致上皆有其實證上的救度目的，即苦滅。因此，任何有關佛法的見解主張和方法（如三諦說）理應可以在此前題下來檢視其達到此目的的實用性（instrumental value）。⁹ 就此而言，他以船筏喻、《法華經》的方便（窮子喻）與空等概念，來說明二諦論與三諦論的不同。亦即，二諦說一切法空，渡河之舟做為一種方便之法，本性亦空。因此，渡河之後，方便之法也必須捨去，才是苦滅的真諦。¹⁰ 但是，智顛改二諦為三諦，並用「窮子喻」來支持其論點的做法，不但完全改變了二諦的原有內涵，似乎更有蘊示二諦之外實有方便之法可得之意。因為窮子喻的故事中，富翁利用了其財產、莊園、僕人等做為一種「方便」（upaya）來幫助其失散多年的窮子證悟。而這些方便最終卻等同於是窮子所證悟到的內容（窮子最終繼承了所有的財產），因此其中似有寓示有實法可得之

換，根據種種天台材料，他認為並非僅是一種單純的行法選擇，而是智顛晚年因生身得忍的目標實現無望，而自覺地有意識的一種轉換。詳見：安藤俊雄著、陳霞譯，〈智顛晚年的苦悶〉，《法音論壇》7，1999年，頁18-23。按：本篇文章是譯者節譯自安藤俊雄〈天台智顛的淨土教——般舟三昧教學的完成と晩年の苦悶〉一文第四節，見：安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教——般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，1959年，頁27-90。

⁸ 見：Brook Ziporyn, "The Three Truths in Tiantai Buddhism," In *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven M. Emmanuel, UK: John Wiley & Sons, Inc., 2013, pp. 256-269.

⁹ 部份引文如下：“The Buddhist tendency to distinguish multiple forms of legitimacy can be traced in part to the purely pragmatic (i.e., soteriological) orientation of the Buddhist tradition, which proclaims openly that its one and only purpose is **to end suffering**. This premise allows all elements in the tradition, both propositions and procedures, to be evaluated in terms of their instrumental value towards achieving this goal.” 見：Brook Ziporyn, "The Three Truths in Tiantai Buddhism," p. 256.

¹⁰ 見：Brook Ziporyn, "The Three Truths in Tiantai Buddhism," pp. 256-258.

意。¹¹ 雖然 Ziporyn 在文中並無清楚說到，智顛疑似實有中道可得的三諦論，反映在修證行法時可能產生那些後果。但是就其文脈範疇提到二諦（說空）的教說是反映在「不執」的行法上，¹² 言下之意似有蘊示（imply），從二諦（的空）到三諦（的有）的轉變，在實踐修證上可能會產生相應的後果。簡而言之，從上面幾位學者簡單的論述可知，懷疑天台教法實踐可能性的聲音，過去並非沒有，但是，從中亦可看出，這些著述並沒有真正從特定天台止觀禪法切入探討。因此從這些學者的看法與見解中，尚難看到天台止觀禪法在實踐上可能具有的實質問題。

¹¹ 有關於此的討論，部份原文如下：“...as Zhiyi points out, that the status of the ‘skillful means’ is configured here very differently than it is in the Two Truths schema of emptiness theory, the “raft” model, where the means are transcended and discarded once the goal is reached. The resources of the estate are what the father uses as a skillful means to draw his son to the final recognition of his own status, to his final enlightenment – the servants, the buildings, the treasury. But these are not abandoned when the son finally does come into his inheritance. On the contrary, these **are** the inheritance! This means that what one is enlightened to when one is enlightened is not the dropping away of all skillful means, the letting go of the raft... Rather, these things are the very content of enlightenment. Enlightenment is not the renunciation of skillful means. Enlightenment is the **mastery** of all skillful means, the integration of skillful means, the more thorough possession of them, rather than the discarding or elimination of them.” 見：Brook Ziporyn, “The Three Truths in Tiantai Buddhism,” pp. 261-262. 此外，在另一篇文章中 Ziporyn 也有指出「方便」在天台已變成有實法之義，如：“In Tiantai, **upaya** is seen as having a profound ontological significance as the most perfect manifestation of the three truths. Hence the *Lotus*, with its focus on **upaya**, is honored by them above all other scriptures. ...All dharmas are here characterized as **quan**, provisional, **upaya**, a term used originally to apply to types of teaching; the application of this concept thus overflows from the pedagogical into the ontological.” 見：Brook Ziporyn, “Anti-Chan Polemics in Post Tang Tiantai,” *JIAS* 17.1, 1994, pp. 51-52.

¹² 參見 Brook Ziporyn, “The Three Truths in Tiantai Buddhism,” pp. 256-258.

二、研究目的與進路

研究目的：顯然的，探討天台止觀實踐可能性議題，其重要性在於：假定天台從智者大師標榜「義觀雙舉」為其教法特色之初，到後來天台似乎僅以「義理」之教而聞名於世，其中部份原因或可歸因於天台止觀著作本身，本屬論理之作，¹³ 其內容存在明顯的學術性格，¹⁴ 因此具有實踐性問題的話，那麼，學界一直

¹³ 天台僅以義理之教而聞於世，從以下幾則資料的側面可看出一些端倪，如《宋高僧傳》裡，天台僧人已從唐《高僧傳》的「習禪篇」被移到「義解篇」，此為其一，見：冉雲華，〈中國早期流傳的禪法和特點——慧皎、道宣「習禪篇」研究〉，《華岡佛學學報》7，1984年，頁87。其二，南宋大儒朱熹自己也有習禪經驗，曾經說過：「天台教專理會講解，慈恩教亦只是講解，吾儒若見得道理透，就自己心上理會，得本領便是兼得禪的」的語句，由此或可看出，天台在南宋時是以義解而聞名於當世，見：熊琬，〈朱子理學與佛學〉，《華岡佛學學報》7，1984年，頁264。其三，宗密（780-841）在其《禪源諸詮集都序》一文中有說到：在編纂《禪源諸詮》這一部書時，其手中有關各家的禪法材料（包括天台止觀）是：「多談禪理、小談禪行」，此是其書命名為「禪源」原因之一（禪之源即禪理）。由此或可看出，即使早在晚唐時期，天台止觀已被視為是論述禪理之作，見CBETA, T48, no. 2015, p. 399a19-25。

¹⁴ 所謂「學術性格」（本文英文標題的對譯為 *scholastic character*）可能言人人殊，難有一個共通定義。但是，就本文所指涉的意涵而言，主要是指類似「阿昆達磨式」的對佛法教義做過度的學術分類與再解釋，以致於使其脫離了原義所具有的經驗與實證意義。這也是 Erich Frauwallner 教授對“*scholasticism*”一詞所做的大致定義其所指涉的內涵所在。Frauwallner 教授是在論述早期阿昆達磨對佛法教義的整理、分類與解釋，如何從簡單的論母（*mātrkāh*）項目列表形式，發展到後來的複雜概念系統，有的甚至降格到加工（*artificiality*）和無意義的誇張（*senseless exaggeration*）程度，因而想到了“*scholasticism*”一詞（筆者姑且譯為「學術性」或「學術主義」），並提出他在別處曾對此詞所做的定義。這一部份的引文如下（pp. 7-8）：“I have described *scholasticism* in Indian philosophy elsewhere as a form of philosophizing that does not start out from a direct perception of things but is based instead on given concepts, which it develops into a system.”（簡譯：我曾在別處介定印度哲學裡的 *scholasticism* 為一種哲理化的方法，這樣的方法並非始自對事物的直接感知，而是建立在一些既有的概念上，發展成一個系統。）而所謂（對佛法教義的分類、整理、解釋）的降格（*degenerate*）到加工或無意義的誇張程度狀況，他進而舉例說到，例如將原本具有其它目的的「論母」項目，添加不同屬性（*attribute*）而用於不同場合，之後又延伸到其它許多方面。具體而言，例如將相關（論母）項目再做「內、外」，

持續投入心力研究天台禪法，因此得出結論：認為某一特定禪法實該如何如何修習——如此的研究成果會不會也落入了水野弘元教授所說的那種「戲論」的境況呢？另外，近代學術大致認為，原始佛教之禪修方法與大乘禪法，在方法上並無根本不同，主要差別僅在於——後者是以大乘經論的立場對原始佛教之禪法架構，賦予了新的詮釋與靈活運用。例如，王晴薇教授的論文即指出：慧思與智顛的禪修著作中，經常出現以所謂的「小乘修法」，如四念處、四禪為目標，但是在詮釋這些修法時，卻是以大乘經論如《般舟三昧經》及《智論》等的教說為本。¹⁵ 實際上，類似的情況本文亦有發現：智者大師在《次第禪門》卷 5 討

「大、小」，「世間、出世間」等等的細分；「二分」又可再發展為「三分」等等方法。原文如下：“A particularly blatant example of this is the development of the attribute-mātrkāḥ. As we have seen, these originally appear to have been short lists intended for a particular purpose. They were then also used for other subjects, their original purpose having been forgotten, and were then extended in a variety of different ways. The questions posited included, for example, whether the elements concerned were internal or external, high or low, large or small, limited or unlimited, mundane or supramundane and so forth. Methods were soon found for extending these lists in such a way without effort or imagination. Dyads were easily formed by the negation of a concept. Thus, old triads could be transformed into three dyads...” (p. 9). 雖然 Frauwallner 教授所述說的，是早期阿毘達磨所存在，對佛法教義過度解讀或過度學術分類的相關問題，但是，類此的問題，實際上也不鮮見於智者對通明禪的說示之中（詳見 3.2.2 單元）。當然，就此而言，本文關注的焦點，更多是在於闡明：脫離了原詞涵義所具有的經驗實證範疇的過度解讀（以致於變成了學術名相，具有學術性格），所蘊含的實踐可能性問題，這由後面各章節的討論可以看出。前述 Frauwallner 的相關討論，詳見：Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, translated by Sophie F. Kidd. New York: SUNY Press, 1995, pp. 3-9.

¹⁵ 見：王晴薇，〈慧思禪觀思想中之四念處〉，《台大佛學研究中心學報》13，2007 年，頁 7。此外，Sharf 的論文也有說到，禪宗典籍較少談及禪行的細節，主要原因之一可能在於，大乘禪法不離傳統禪法，只是賦於了新的解釋，見：Robert Sharf, “Mindfulness and Mindlessness in Early Chan,” *Philosophy East and West* 64.4, 2014, p. 938. Deleau 亦有類似看法，見：Florin Deleau, “A Preliminary Study on Meditation and the Beginnings of Mahāyāna Buddhism,” *ARIRIA* 3, 2000, p. 69.

論四禪禪法時，除《智論》外，也大量引用《瓔珞經》的說法來詮解四禪各階禪支的意義，例如釋支名、支義、辨支相等。¹⁶ 姑且不論其引證與詮釋是否適當，以及《瓔珞經》可能存在的疑偽問題。¹⁷ 當這些原本可能具有實證操作意義的傳統禪法，如四念處、四禪等，被智者大師重新詮解時，有無可能因為其個人的誤讀，或是過度解讀，使得目標經文段落的涵義離開了原本的實證範疇，因此而產生了實踐問題？假定答案是肯定的，緊接著的問題是：果真天台的「止觀輪」因其論理性格或過度解讀，致使原本在原典中屬於實證修練範疇的禪法變得難以轉動的話，兩輪的教法在缺少了一輪轉動的情況下，對於天台從眾進道解脫的修行目的，難道不會產生影響嗎？因此，從學術研究角度來看，本文認為，在釐清天台止觀禪法實踐可能性問題前，再多的研究，探討某一天台止觀禪法，應該如何如何修證，最終所得結論，應該是值得存疑的！也因此，本文的主要目的即是要提供相關論據，以指出：以通明禪為例的天台止觀禪法¹⁸，可能是誤讀或是過度解讀目標經文段落而得出的學術成果，能否真正付諸實踐，不無疑問。

¹⁶ 如《次第禪門》卷 5 有說到：「第二釋支義者，如《瓔珞經》說：禪名『支林』，此即據總別之明義也。言『支』者，支離為義。如因樹根莖，則有枝條，根莖是一，枝條有異。禪中支義亦爾，從一定心出生五支。」見 CBETA, T46, no.1916, p. 511a17-21。同卷他處又說到：「三、明體用因果者，如瓔珞經說二禪，四支為因……。」見 CBETA, T46, no. 1916, p. 514a4-5。

¹⁷ 如 Nattier 在比對同時代其它經典內容、用例後發現：《十住斷結經》非常有可能是竺佛念根據其它漢譯經典撰寫而成。因此，她認為同一時期被視為也是竺佛念所譯的《瓔珞經》，極有可能存在同樣情況，見：Jan Nattier, "Re-Evaluating Zhu Fonian's *Shizhu duanjie jing* (T309): Translation or Forgery?" *ARIRIAB* 13, 2010, p. 257. 水野弘元教授亦持類同看法，見：Kogen Mizuno, *Buddhist Sutras- Origin, Development, Transmission*, translated by Morio Takanashi et al., Tokyo: Kosei Publishing Co., 1987, p. 117.

¹⁸ 如前所述，本文所指的「天台止觀禪法」，專指天台的「不共禪法」，亦即是由智者所創的通明禪以及一心三觀禪法。詳見註 4。

研究進路：就研究進路而言，要直接證明天台止觀有其實踐問題，似乎有客觀上的困難。畢竟學術上並無存在客觀標準可資辨別，某一禪法到底是可行或不可行。儘管如此，四禪禪法（four dhyāna）做為佛成道的關鍵禪法，不但在《阿含經》和《智論》中皆有清楚記載，¹⁹ 而且四禪各階每一禪階的進道上昇，大致上也有客觀公認的禪那因子或禪支（dhyāna factors）可資討論與辨證。智者大師在《次第禪門》卷 5 裡也有專章討論此一禪法。²⁰ 此外，近代有關四禪禪法的研究，也有指出這些禪那因子在禪修過程中，所扮演的個別作用大致為何，詳見稍後 3.1.3、3.1.4 單元。換言之，四禪禪法在實踐修證過程中如何起到作用，以達到苦滅的解脫目的，經論裡的記述與近代學術研究，皆已累積了一定程度的知識。因此，以此做為基礎來探析某一特定禪法見解的可行或不可行，相信應該具有學術上的可靠性。也就是在這樣的考量基礎上，本文選擇了《次第禪門》裡的「通明禪」來做為論述案例，其原因以及通明禪的背景一併簡述如下。根據智者大師在前開著作中所述，通明禪被歸類為「亦世間亦出世間」的亦有漏亦無漏禪法，相對於四禪被歸類為是「世間」

¹⁹ 如：《智論》卷 7「一切諸佛於第四禪中行見見道，得阿那含，即時十八心中得佛道；在第四禪中捨壽，於第四禪中起，入無餘涅槃。」見 CBETA, T25, no. 1509, p. 111c11-13；又如《長阿含·遊行經》中，世尊將入滅之際，阿那律尊者告訴阿難說：世尊以前親口告訴他，涅槃皆是由四禪證入，見 CBETA, T1, no.1, p. 26b27-29。

²⁰ 原始佛教的四禪禪法，智顛在《次第禪門》中，多用「根本四禪」一詞，有時也說「四禪」，有時僅說「根本禪」。例如卷 5 中有說到「根本四禪」或「四禪」之處：「根本四禪但名『禪』，……而經論中，多約禪明波羅蜜者，以根本四禪是眾行之本，一切內行功德，皆因四禪發，依四禪而住。」見 CBETA, T46, no. 1916, p. 478b28-c18。又例如說到「根本禪」或「根本」之處：「行者既得根本禪已，為欲除此禪中見著，次還從欲界修六妙門。……此六法多是欲界未到地四禪中具足。……此三種禪亦名『淨禪』，五種禪中猶是根本攝。」見 CBETA, T46, no. 1916, p. 480b1-b11。

的有漏禪法。²¹ 而且，如前所述，此禪法在「次位」與「修證」上皆與四禪一致，但是，另有許多比四禪更為「增勝」之處。例如，在論述通明禪的「次位」時說到：「此禪無別次位，猶是約根本四禪、四空立次位。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。……不同根本暗證取著，無有神智功能。是故，雖復次位同於根本，而觀慧殊別。」²² 如此看來，智者大師說通明禪時，不但是在四禪的基礎上來講述，更是在相對的比較上，說示了前者對後者的增勝除了反映在「亦世間亦出世間」（相對於「世間」）的類別之外，更在「神智功能」，以及「觀慧」等處，勝過後者。因此，假如暫且不論其所謂的「亦世間亦出世間」禪法類別的出處，²³ 以及「觀慧殊別」

²¹ 《次門禪門》中的禪法分類，依「禪門」分世間禪、出世間禪、亦世間亦出世間禪，以及不說的非世間非出世間禪，例如〈第 7 明修證章〉中：「今明修證中，自開為四：第一、修證世間禪相，第二、修證亦世間亦出世間禪相，第三、修證出世間禪相，第四、修證非世間非出世間禪相。」見 CBETA, T46, no. 1916, p. 508a23-26；而依「修習的次第」又分為，有漏禪、亦有漏亦無漏禪、和無漏禪三種。通明禪為亦世間亦出世間的亦有漏亦無漏禪法，例如：「行者既知禪門之相，菩薩從初發心乃至佛果，修習禪定，從淺至深，次第階級，是義應知……。行者於第四禪中厭患色如牢獄，滅前內外二種色，一心緣空得度色難，獲得四空處定，是名『無色界定』。此十二門禪，皆是有漏法。次此應明亦有漏亦無漏禪。……今明無漏禪次第之相，即有二意不同，一者行行次第，二者慧行次第。」見 CBETA, T46, no. 1916, p. 480a15-b13。有關於此的詳細討論，亦可參見：佐藤哲英著、釋依觀譯，《天台大師之研究——特以著作的考證研究為中心》，臺北：中華佛敎文獻編撰社，2005 年，頁 130-133。

²² 見《次第禪門》，CBETA, T46, no. 1916, p. 529b1-6。此外，通明禪在「修證」上亦與四禪一致的原文：「第三、明修證。此禪既無別次位，還約根本次位辨修證也。」見《次第禪門》，CBETA, T46, no. 1916, p. 529b12-13。

²³ 《大品經》及《智論》中常出現的是「世間」相對於「出世間」的概念，沒有「亦世間亦出世間」的說法。見：王慧昕，〈早期天台止觀對道教修法的融攝模式——以智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》〈通明觀〉章為中心〉，成功大學中文系主編，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第五輯）》，2004 年，頁 391；青木隆，〈『次第禪門』における一、二の問題〉，《印度學佛敎學研究》38.1，1989 年，頁 223。另外，本文以「亦出世間」的關鍵字在 CBETA 搜尋結果，除天台著作外，只有在《菩薩地持

的說法，²⁴ 學者認為皆不無問題之外，智者對通明禪與四禪的比較，幾乎可以說是將前者視為是後者的「改良版」的地位而說的，此為其一。其次，有學者指出，整個通明禪系統幾乎完全是智者對《大集經》初禪五支裡的「覺」支禪支釋義中，所出現的「覺大覺」一詞，做創造性詮釋（創釋）而建立起來的。²⁵ 因此，綜合上面資料來看，本文以此禪法來做為論述案例，應該更具有學術上的對等性與正當性——相信更能有效地說明，為何通明禪（改良版）可能已經脫離了四禪（原型版）原本的實證修練

經》和《瑜伽師地論》各有出現一筆疑似相符之詞。後者由於是晚出於智者年代之譯著暫且不論外，《菩薩地持經》（或稱《地持論》）因為常被智者引用，因此也有可能，他是從該經所得靈感也不一定。但是其中所出現的「亦是世間亦出世間一切境界」一詞，是與「菩薩的決定願」有關，換言之，與禪法的分類沒有任何關係。以「亦世間」關鍵字搜尋結果，並無出現疑似「亦世間亦出世間」相似之詞。上述引文，見《菩薩地持經》，CBETA, T30, no. 1581, p. 947c4-5。

²⁴ 智者在《次第禪門》卷 7 有說到：通明禪是為「定慧均等」根性眾生而說（「自有眾生定慧根性等，為說通明」，見 CBETA, T46, no. 1916, p. 524b5）；相對於「慧多定少」者說六妙門，「定多慧少」者說十六特勝。就此而言，日本學者多田孝正認為，上項說法應是根據《智論》中下面的文段而來：「是四禪中，智、定等而樂；未到地、中間地，智多而定少；無色界，定多而智少，是處非樂。譬如車，一輪強、一輪弱，則不安穩；智定不等，亦如是。」見 CBETA, T25, no. 1509, p. 185b18-20。如是這樣，將《智論》中所說「智定等」（定慧等）為四禪所具特色，改成是通明禪，然後，再說通明禪增勝於四禪在於「觀慧殊別」的說法，就不無問題存在。詳見：多田孝正，〈『次第禪門』所出の「北國諸禪師」の「通明觀」〉，《宗教研究》50.1，1976年，頁2。

²⁵ 見：林惠勝，〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，頁84、88。部份引文摘錄如下：「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。」（頁88）「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。」（頁84）另外，Swanson 有關智顛引用經論是否忠於原著的研究也有指出：以創釋的方式（creative interpretation）來發掘出引文中所具有的玄義（p. 25），是智顛常用的引用方法（pp. 12, 23-24），參見：Paul L. Swanson, "What's Going On Here? Chih-I's Use (and Abuse) of Scripture," *JIAS* 20.1, 1997, pp. 12, 23-25.

範疇而衍義成為學術名相，²⁶ 其能否真正付諸實踐，不無問題存在。所以就研究進路而言，既然通明禪在「次位」與「修證」上皆與四禪一致，只有在「覺」支禪支裡的「覺大覺」上特別「增勝」，²⁷ 且幾乎是在「覺大覺」的創釋基礎上而成立，因此本文亦將聚焦於探討與覺觀（尋伺）²⁸ 兩禪支有關的幾個問題——

（1）為何覺觀兩禪支在四禪禪法中主要是扮演著「繫心所緣」的心識作用？（2）智者大師是如何誤讀或過度解讀了《大集經》中覺支禪支裡的「覺大覺」一詞，並據此而建立起通明禪系統？（3）為何在曾經被智者引證的部派論典，如《阿毘曇》、《舍利弗毘曇》以及《成實論》中，覺支禪支也不過是扮演著繫心所緣的心識作用而已？——以此來論述說明：為何《大集經》

²⁶ 本文使用「學術名相」或「學術性格」其指涉意涵大致相同（不做各別意義區別），因此，有關「學術名相」的指涉內涵，請參見註 14。

²⁷ （1）前述所謂「一一禪內更有增勝出世間觀定之法」的「一一禪內」的增勝，林惠勝教授認為亦是反映在禪支上的增勝，亦即是「覺」相對於「大覺」的增勝。因為《大集經》的初禪覺支禪支下，更細分覺大覺細目，見：林惠勝，〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，頁 86。此外，「覺」對於「大覺」的增勝，從智者對「覺大覺」一詞的詮釋亦可看出，如：「今當分別覺大覺義。所言覺者，覺世間相也，大覺出世間也。此即對真俗二諦釋之，亦有漏無漏義意在此。」見《次第禪門》，CBETA, T46, no. 1916, p. 530a3-5。（2）至於其它增勝項目，例如貶抑四禪為「暗證取著，無有神智功能」，而通明禪則是「於一一禪內更有增勝……能發無漏及三明六通疾利」等主張，本文將擱置不論。引文見 CBETA, T46, no. 1916, p. 529b2-6。這樣的主張，一方面因為已有學者指出，將四禪說為是依阿那般那修定的「有漏禪」（沒有慧）非但不符合經意，有關有漏或無漏的分類在《次第禪門》前、後章節中亦有矛盾之處。詳見：賴賢宗，〈天台止觀的「持息念」法門及其在天台佛教中的演變與轉化〉，《中華佛學學報》20，2007 年，頁 144-145。此外，《智論》裡亦有清楚說道：「四禪有二種，一者淨禪，二者無漏禪」，見 CBETA, T25, no. 1509, p. 208a2。因此，將四禪貶抑為有漏禪方式的「增勝」其中不無問題。再說，類此的爭議非但超出了實證的經驗範疇，限於時間和篇幅，如非行文特別需要，本文將予以擱置不論。

²⁸ 覺觀是尋（vitarka/vitakka）伺（vicāra）的古譯，見：慧琳，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 641a7-8。以下，本文視文脈脈絡而使用尋伺或是覺觀之詞，但是其意義應無任何不同。

中覺支禪支裡的覺大覺一詞所在的句子，亦不過是在詮述繫心所緣的心識作用而已。換言之，智者對「覺大覺」一詞的了解與詮解，可能存在誤讀或是過度解讀情況，據此而成立的通明禪，自然也可能潛存實踐可能性問題。至於覺支以外的其它初禪禪支，智顓皆以「餘觀、喜、安、定，亦當如是一一分別」²⁹ 概略帶過，因此本文下面的論述亦是以覺支禪支為主。以下，本文就根據上面所述問題，依序來論析：為何智顓的通明禪可能存在實踐性問題。

三、論理分析

(一) 為何覺觀兩禪支在四禪中是扮演著「繫心所緣」的心識功用

1. 貪欲使眾生的心長夜散亂在外

要弄清楚覺觀等禪支在四禪禪法中的功能作用，自然必須回到源頭來問：四禪在佛陀解脫成道上所扮演的主要功能為何？亦即四禪禪法在苦滅道上的作用為何？就此而言，簡而言之，大小乘經典裡皆有類同記載——苦或煩惱的生起主要在於凡夫眾生，經常隨緣貪著而執取了種種的欲，因而產生了種種的苦，最終流轉於生死（苦）輪迴之中不得解脫。³⁰ 此一貪著執取過程，在

²⁹ 見《次第禪門》，CBETA, T46, no. 1916, pp. 533c10-11, 534a29-b2。

³⁰ 例如：（1）《相應部·食經》（S12.11）中說：眾生需要四食（*āhāra*：細食、觸食、意思食、識食）存續生命，而四食是以「貪愛」（*taṇhā*）為因、為集、為其所生、為其根緣。貪愛又以「受」為因、為集、為其所生、為其根緣……一直回溯到「無明」為因、為集……為其根緣，見 S ii, p. 11。由此可見，貪愛是致使眾生陷於苦的流轉的主要原因之一。佛在經尾更說到十二因緣的正轉是大苦蘊集，相反即是苦蘊的滅，見 S ii, p. 11。另外，《中部·苦蘊大經》（M13）也有說到：欲的樂味（貪著）不但是現在世、也是未來世苦蘊之因，見 M i, pp. 167-169。以上引用 *Nikāya* 的頁碼標示說明，見文末「略語表」的其它略語單元。（2）大乘經中亦有類似的記載，如《大寶積經·菩薩藏會》中說到：「舍利子！一切有情皆由不正思惟如理作意，故

《阿含經》中是經由心識的感知過程（perceptual process）——根 x 境 x 識>觸>受>愛>取>有>生老病死——來說明的。亦即，眾生因貪著五欲等愛（色、聲、香、味、觸）而不自覺地執取了每一個根緣境過程中所產生的不同的受（苦、樂、不苦不樂）；受緣愛，愛緣取……，因此而有種種苦的生起，以至於最終輪轉於苦海之中。³¹ 進而言之，因為有情生命是分分秒秒之間都在相續不斷，意味著根緣境的（執取）過程也是分分秒秒之間沒有停歇。因此，這樣的執取過程也可以說：眾生的心是無時無刻

生於貪欲。夫貪欲者分別所起，若無分別，計執斯斷。」見 CBETA, T11, no. 310, p. 256a7-9。而所謂欲即是色、聲、香、味、觸等五欲，眾生因貪執即為其所縛，不得解脫，如：「是菩薩摩訶薩為除貪故，以正作意於諸欲中，……所言諸欲，名為『貪愛』。調貪眼識所識諸色……耳識所識諸聲……鼻識所識諸香，舌識所識諸味，身識所識諸觸，是名為『欲』。……若有貪愛，則有執著，夫執著者名之為『結』，結名『發起』，發起名『縛』，又亦名為『不實戲論』。如是，舍利子！一切眾生皆為不實戲論諸縛所縛，纏縛遍縛，增上遍縛，不得解脫。」見 CBETA, T11, no. 310, pp. 257c19-258a2。又如《智論》中說到，罪的根本因緣有四，而貪欲、愚癡即是其中之一，見 CBETA, T25, no. 1509, p. 247c7-8。

³¹ 例如《雜阿含·304 經》說：「有六六法。何等為六六法？謂六內人處、六外人處、六識身、六觸身、六受身、六愛身。」見 CBETA, T02, no. 99, p. 86c26-28。而《雜阿含·305 經》更說到，六六法是如何在心識的感知過程中造成了大苦蘊集，如：「於眼人處不如實知見者，色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，不如實知見。不如實知見故，於眼染著，……如是耳、鼻、舌、身、意……生染著。如是染著相應、愚闇、顧念、結縛其心，長養五受陰，及當來有受、貪、喜悉皆增長，身心疲惡……身心狂亂，身生苦覺。彼身生苦覺故，於未來世生、老、病、死、憂、悲、惱、苦悉皆增長，是名『純一大苦陰聚集』。」見 CBETA, T02, no. 99, p. 87b2-14。《雜阿含·306 經》也同樣說到：「眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思……」，見 CBETA, T02, no. 99, p. 87c26-27。南傳相應的《中部·六個六經》（M148）內容大致與北傳一樣，參見：CSCD Tipitaka, <http://www.tipitaka.org/romn/> (2019/05/29)。《智論》卷 5 亦有類似記述，如：「十二因緣生法，種種法門能巧說煩惱、業、事，法次第展轉相續生……情、塵、識合是名為『觸』；從觸生『受』；受中心著，是名『渴愛』；渴愛因緣求，是名『取』；從取後世因緣業，是名『有』；從有還受後世五眾，是名『生』；從生五眾熟壞，是名『老死』；老死生憂、悲、哭、泣，種種愁惱，眾苦和合集。」見 CBETA, T25, no. 1509, p. 100b12-29。

沒有不根隨境轉地散亂在外。《摩訶般若波羅蜜經》中即有說到，「長夜亂心」是眾生的本性之一，³² 這意味著心的散亂是不分日夜的。總之，簡而言之，眾生流轉於苦的輪迴中，是因為貪愛而執取了每一個根緣境過程中的色、聲、香、味、觸等五欲，以至於心一直散亂攀緣在外，一直在造作。

2. 繫心所緣是對治散亂心的方法

相應的對治方法，按大小乘經中的記述，即是透過禪修方法，如四禪禪法，首先將散亂在外的心繫在所緣境上去修，令其逐漸平息、獲至一心（梵：ekāgratā，巴：ekaggatā），以期最終在根緣境的每一個剎那皆能做到不執——不執於觸所生受，因而終止煩惱的流轉。例如《中阿含·調御地經》（巴利《中部·調御地經》）中佛告沙彌阿奇舍那說：跟「行欲、著欲，為欲愛所食，為欲所燒」的王子耆婆先那，說於「法、律中不放逸，行精勤得一心」的教法，他是不可能懂的！³³ 其間並舉野象的調御為例，馴象師首先必須「以杖著地，繫野象頸，制樂野意，除野欲念，止野疲勞，令樂村邑，習愛人間。」³⁴ 爾後再經過一系列的訓練，務使野象在任何外緣影響的情況下皆能不為所動，方可最終為國王所用、稱為王象。³⁵ 而繫心於念處（四念處）逐一而修的方法，世尊明白指出即是「在賢聖弟子心中繫縛其心，制樂家意，除家欲念，止家疲勞，令樂正法，修習聖戒」的方法。³⁶ 由

³² 如：「以眾生長夜亂心故，菩薩悉捨內外法，安立眾生於禪那。……以眾生長夜為愛結故流轉生死，是菩薩摩訶薩以方便力斷眾生愛結，安立眾生於四禪、四無量心、四無色定，四念處乃至八聖道分，空、無相、無作三昧。」見《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 223, p. 281a21-27。

³³ 見《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 757b8-13。

³⁴ 見《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 757c23-25。

³⁵ 如：「彼於爾時，忍刀、楯、稍、鉞、戟、斧、鉞、喚呼高聲，若嘯吹螺、擊鼓、椎鐘，皆能堪忍。若彼野象能堪忍者，……可中王乘，受食王廩，稱說王象。」見《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 758a13-18。

³⁶ 見《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 758b5-7。

此看來，將心繫在所緣境上而修（如繫野象頸於杖，比丘繫心於念處），以期最終獲至心一境性（如野象經訓練而能不動於外緣，比丘修念處而得定心），即是對治心散亂在外的方法。

3. 尋伺在四禪禪法中所扮演的功能即是繫心所緣的心識作用

繫心所緣的操作方法，體現在佛成道的四禪禪法上，本文認為即是與初禪階段「尋、伺」（覺、觀）兩禪支所扮演的角色功能有關。亦即，阿含／巴利經中所記載有關四禪的進道過程——入初禪時的有尋有伺，到入二禪時的無尋無伺，³⁷ 其間的變化應該離不開「繫心所緣」的禪觀操作方法所屬的心識運作範疇。換言之，尋伺的心理功能即是體現在繫心所緣的心識作用上。就此而言，Cousins 對尋（vitarka/vitakka）伺（vicāra）二詞所做的研究，³⁸ 其結果似乎正好可以用來做為支持本文上述看法的論據。Cousins 的論文是廣徵兩詞在巴利藏經以及早期的南北傳論典³⁹ 中的用例之後，認為兩詞分別具有如下的語義，原文相關段落引譯如下：「『尋』一詞經常出現在有關於定（smādhī）或是禪那（jhāna）的定義和詮釋上，……我從四部尼柯耶中約收集到四十個段落，〔裡面〕或許還有更多。顯然的，〔尋〕它經常可做『思考』（thinking）或『想』（thought）之解，……因此似乎可以說，想（thought）在當時基本上就已經被視為是將不同標的

³⁷ 以《中阿含·分別觀法經》中所述為例，入初禪、二禪的標準敘述是：「諸賢！比丘離欲，離惡不善之法，有覺有觀，離生喜樂，得初禪成就遊。……諸賢！比丘覺、觀已息，內靜一心，無覺、無觀，定生喜、樂，得第二禪成就遊。」見 CBETA, T01, no. 26, p. 695b19-24。巴利相應的《中部·總說分別經》上的記載，除「覺、觀」做「尋、伺」之外，其餘內容基本上與漢譯一致，見：CSCD Tipitaka, <http://www.tipitaka.org/romn/> (2019/05/29)。

³⁸ 見：Lance Cousins, "Vitakka/Vitarka and Vicāra – Stages of Smādhī in Buddhism and Yoga," *Indo-Iranian Journal* 35, 1992, pp. 137-157.

³⁹ 如《法聚論》（pp.138, 142）、《彌蘭王問經》（p.145）、《解脫道論》（p.145）、《清淨道論》（p.145）、《俱舍論疏》（p.147）等等。詳見：Lance Cousins, "Vitakka/Vitarka and Vicāra – Stages of Smādhī in Buddhism and Yoga," pp. 138-147.

物牢牢地攝入心眼裡的〔心識〕活動，而這些標的物可以是不同的想或是心識的意像（*mental pictures*）。⁴⁰而「『伺』的直譯可意味『不斷的徘徊』或是『那些引起（心）往不同方向移動的因』。實際上它幾乎經常與『尋』一起出現……幾乎經常是〔出現〕在禪那或定的範疇。」⁴¹最終，在參酌了上述論書裡所出現，有關兩詞的不同詮釋以及所附帶的譬喻故事（如飛鳥振翅、撞鐘鐘鳴、蜂採蜜等）⁴²之後，*Cousins* 對兩詞在禪修活動中的相互關係有如下結語：「就藏經裡的論書（*canonical abhidhamma*）〔上所見〕而言，『尋』最弱的〔用法〕有傾向於去猜想和鎖定在〔不同〕概念上〔的意義〕。更為發展完善的〔用法〕是將心鎖定在某一（所緣／*meditative*）標的上的能力。『伺』最弱的〔用法〕即是心的游移傾向。更為發展完善的〔用法〕是其探索檢視某一標的物之能力。〔因此〕就某種程度上〔而言〕我們可以說，『尋』是『想及』（*thinking of*）某物，

⁴⁰ 原文部份摘引如下：“The word *vitakka* occurs frequently in definitions and explanations of *samādhi* or *jhāna*... I have collected about forty other passages from the four *nikāyas*; there are probably some more. It is clear that it can always be rendered as ‘thinking’ or ‘thought’... It may therefore be the case that thought was already pictured as essentially the activity of bringing different objects into firm focus before the mind’s eye—be those objects thoughts or mental pictures.” 見：Lance Cousins, “*Vitakka/Vitarka and Vicāra—Stages of Smādhi in Buddhism and Yoga*,” p. 139. 另外，為使文脈涵義更加顯了，引文中的引號、中括號及其內之文字為筆者所加。

⁴¹ 見：Lance Cousins, “*Vitakka/Vitarka and Vicāra—Stages of Smādhi in Buddhism and Yoga*,” p. 142.

⁴² 如《小部藏釋》（*Petakopadesa*）中將尋比喻為鳥起飛前的鼓翅，而伺則是起飛後的展翅；《彌蘭王問經》（*Milindapañha*）中則將撞鐘刹那的鐘鳴喻為尋，後續的餘鳴為伺；《清淨道論》（*Visuddhimagga*）裡，是將蜂聞香飛向蓮花喻為尋，在花瓣間徘徊則為伺。見：Lance Cousins, “*Vitakka/Vitarka and Vicāra—Stages of Smādhi in Buddhism and Yoga*,” pp. 144-146.

而『伺』是『思慮』（thinking about）同一物……」。⁴³ 因此，從 Cousins 的研究結果可以清楚看出，在禪修的範疇裡，繫心所緣的操作方法在早期經論中是體現在尋伺所扮演的心識作用上。亦即，尋是將心投向或繫上所緣；而伺則是進一步觀察同一所緣；兩者的協同合作即是心繫所緣的完整心理運作過程。據此，如果我們再來看經中有關初、二禪境的敘述，⁴⁴ 就不難理解為何「有尋有伺」（有覺有觀）表徵了入道初禪的特徵之一。亦即它表徵著經由重復不斷的繫心所緣動作（有尋有伺），將散亂在外貪著五欲的心繫緊在某一標的物（所緣）上的修練過程。⁴⁵ 而從本來因貪著五欲「長夜亂心」的本性，進步到已經能夠逐漸收攝在所緣境上這樣的意義來說，「有尋有伺」自然也表徵著禪修上的一種進步，做為入初禪的一種境界來表示。假如再經由長遠不斷的練習，散亂的心最終能自然地落在或定在所緣境上而不移動時，那自然就是二禪階段的「一心」境界了。因為到了那時，禪修者理應已經不再輕易受到外緣干擾，就如同前述《調御地經》中所說，王象能不動於刀、斧、鉞、鐘、鼓的干擾情況，因此，

⁴³ 原文部份摘引如下：“For the canonical *abhidhamma*, **vitakka** at its weakest results in a tendency to speculate and fix upon ideas. More strongly developed it is the ability to apply the mind to something and to fix it upon a (meditative) object. **Vicāra** at its weakest is simply the tendency of the mind to wander. More highly developed it is the ability to explore and examine an object. In one way we can say that **vitakka** is “thinking of” something, whereas **vicāra** is “thinking about” that same thing...” 見：Lance Cousins, “Vitakka/Vitarka and Vicāra—Stages of Smādhi in Buddhism and Yoga,” p. 153.

⁴⁴ 初、二禪境的標準敘述，參見註 37。

⁴⁵ 而「離欲、離惡不善法」做為入初禪的其它表徵之一（見註 37），或亦可說正是繫心所緣運作的自然結果。因為當心被不斷地投向所緣的那些剎那，它自然是離開了其它外緣（色等五欲）、離開了惡不善法的那些剎那。因此「離欲、離惡不善法」做為入初禪的其它表徵之一，它實際上也為「尋伺做為繫心所緣作用的主張」，提供了另一種佐證。而「欲、惡不善法」的內容，按《智論》中說，離欲即是離色等五欲，惡不善法即是貪欲等五蓋，「離此內外二事故，得初禪」，見 CBETA, T25, no. 1509, p. 186a4-7。

也就自然地不再需要刻意地，去進行繫心所緣操作，去起心動念。也因此二禪的境界是：無尋無伺、內淨一心、定生喜樂的境界。⁴⁶

4. 「尋伺的繫心所緣作用」在智者曾經引徵的論書中也做類同解釋

當然，前述 Cousins 的研究是以南傳經論為主。但是，即使在《次第禪門》曾經被智者大師引徵過的北傳論典，如《智論》、《阿毘曇》、《成實論》之中，⁴⁷ 在詮解尋伺兩詞的意義時，也沒有離開「繫心所緣」的功能來做詮述。換言之，「繫心所緣」的作用做為表徵尋伺（覺觀）兩詞的關鍵語詞，在這些曾經被智者大師引徵的論典中，仍然可以清楚看到，如下面〈表一〉所示。從〈表一〉中可以看出，《智論》有關尋伺二詞的釋義：「初緣中，心發相名『覺』；後分別籌量好醜名『觀』」，如與前面所述 Cousins 研究南傳論典所得結論——尋是〔先〕將心鎖定在某一標的（所緣）上的能力，而伺則是〔接著〕探索檢視同一標的物之能力——相較，兩者的意義不但可以互通，而且顯然都是在陳述尋伺的繫心所緣作用。從中可以看出，繫心所緣的心識運作包括了「將心投向所緣」（尋），接著「進行觀察所緣」（伺）兩個步驟。而「有尋有伺」，如稍早所述，即表徵著

⁴⁶ 有關第二禪境的標準定型句敘述，見註 37。此外，從入初禪乃至四禪各階的禪支變化，其間的意義，自然有其內在關連性。本文限於篇幅，僅能聚焦於闡明尋伺兩禪支在初、二禪階所表徵的繫心所緣功能相關的作用及其意義。更多有關整個四禪禪法系統各階的相連性，以及進階過程中各禪支的變化，比較詳細的討論可參見：Martin Stuart-Fox, "Jhāna and Buddhist Scholasticism," *JIAS* 12.2, 1989, pp. 81-83; Roderick S. Bucknell, "Reinterpreting the Jhanas," *JIAS* 16.2, 1993, pp. 379-380，以及拙作〈從世尊對外道禪法的批判來探析「佛四禪」成立過程可能存在的內在理路〉，《圓光佛學學報》33，2019年，頁14-39。

⁴⁷ 在《次第禪門》中，引用了《智論》83次，見：佐藤哲英著、釋依觀譯，《天台大師之研究》，頁112；而根據筆者統計，引用了《阿毘曇》10次，《成實論》4次。

心在所緣境上來回操作的修練過程。這樣的過程，從〈表一〉《阿毘曇》中的問答：「云何為『覺』？答曰：心於緣貫徹，種種貫徹……」⁴⁸，以及《成實論》中所說：「若行者定心於緣中退，還取定相；攝心於緣、憶念本相，是名『覺觀』」⁴⁹這樣的文脈涵義來看，這兩段出現在不同論典中的文句，顯然也是圍繞著繫心所緣的功能來論述尋伺。依此看來，南北傳論典中有關於此的記載，或許可以視為是阿含以來一脈相承的共同傳承部份也不一定。就此而言，假如我們再考量，與尋伺兩詞相連的譬喻故事，如「鐘鳴喻」、「鳥飛喻」皆出現在被學者視為非常早期的南北傳論典，如有部的《法蘊足論》、以及巴利的《小部藏釋》和《彌蘭王問經》之中，⁵⁰繫心所緣在四禪中所表徵的尋伺作用，

⁴⁸ 白話文大致的意思是：重復不斷地去繫心所緣是「覺」。

⁴⁹ 白話文大致的意思是：失去定心後若要重新得定，應該再次操作繫心所緣、觀察所緣，是名「覺觀」。

⁵⁰ (1) 有關上述譬喻在南北傳論典出處：(a) Cousins 在討論《小部藏釋》和《彌蘭王問經》中的尋伺二詞時即有說到，前者有以「鳥飛喻」，而後者則以「鐘鳴喻」來譬喻說明兩詞的差異。見 Lance Cousins, "Vitakka/Vitarka and Vicāra—Stages of Smādhi in Buddhism and Yoga," pp. 144-145。(b) 而在北傳的《法蘊足論》中，上述兩個譬喻皆有出現在有關尋伺二詞的論述中，如：「尋與伺何差別？令心麤性是尋，令心細性是伺。此復如何？如打鐘時，鹿聲暫發，細聲隨轉。鹿聲喻尋，細聲喻伺。……又如眾鳥飛翔虛空，鼓翼躡身，方得隨意。鼓翼喻尋，躡身喻伺。是謂尋伺二相差別。」見 CBETA, T26, no. 1537, p. 483b17-23。(2) 學者視上述論典為相當早期著作的有關討論，例如：Frauwallner 在比較了北傳《法蘊足論》與南傳《分別論》的內容架構後認為，兩者可能起源於巴利與有部尚未分開的年代，其時間可追溯到阿育王尚未向四方派遣傳法使者的年代，他指出：這或許可解釋為何兩書架構有許多相似之處。部份原文摘引如下：“In these circumstances it seems to me very probable indeed that they derived from a common source... We are thus dealing with a work from the period before the Pāli and the Sarvāstivāda schools separated... Thus, the Dharmaskandha proves to be a very early work from the time before Asoka’s missions and can therefore also be regarded as the Sarvāstivādin’s earliest Abhidharma work...” 見：Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, p. 20。印順導師也認為，《法蘊足論》在說一切有部中代表了最古典的阿毘達磨，見：釋印順，《說一切有部為主的論書與論師

可能是南北傳共同傳承的共通用法，這樣的看法應該沒有太大疑慮，或至少，在上述南北傳佛典文獻中有如此共通的表述。

〈表一〉智者曾引徵的論典在詮解尋伺兩詞時「繫心所緣」仍表主要作用

| | |
|-------|---|
| 《智論》 | 問曰：覺觀有何差別？答曰：麤心相名「覺」，細心相名「觀」。初緣中，心發相名「覺」；後分別籌量好醜名「觀」。 ⁵¹ |
| 《阿毘曇》 | 云何為「覺」？答曰：心於緣貫徹，種種貫徹，乃至廣說，如是等語，盡顯說覺相。云何為「觀」？答曰：若心行緣，種種行緣，乃至廣說，如是等說，盡顯說觀相。 ⁵² |
| 《成實論》 | 初禪近散亂心，故名「有覺」。……是覺漸微攝心轉深，則名為「觀」。……若行者定心於緣中退，還取定相；攝心於緣、憶念本相，是名「覺觀」。 ⁵³ |

（二）智者大師如何過度解讀了覺支禪支釋義

以上，弄清楚了尋伺二禪支在南北傳論典中所指向的心識作用，及其在四禪禪法中所扮演的繫心所緣功能之後，以此再來檢視智者對《大集經》覺支禪支的創造性詮釋（創釋）因此而建立起的通明禪，⁵⁴ 理應不難看出，其如是的創釋是如何超出了尋伺兩

之研究》，臺北：正聞出版社，1992年，頁125。Cousins則認為《小部藏釋》應屬經藏外最早的巴利文獻；而《彌蘭王問經》因為其中的那先比丘，曾經被覺音論師，以及其他著作所引用，因此亦被其視為是相當早的巴利文獻。見：Lance Cousins, "Vitakka/Vitarka and Vicāra—Stages of Smādhī in Buddhism and Yoga," p. 145.

⁵¹ 見《智論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 234b2-3。

⁵² 見《阿毘曇》，CBETA, T28, no. 1546, p. 169a11-14。

⁵³ 見《成實論》，CBETA, T32, no. 1646, p. 340c3-25。

⁵⁴ 見註25。

禪支本來所屬的心識作用範疇，以至於有可能已經變成了純粹的學術分類名相，甚或衍生出相應的實踐問題。下面，本文先引述《大集經》卷 22 相關經文段落，以指出被智者所引用，並據以創釋的相關經文，其原本所在的敘事範疇所要傳達的文脈內涵為何；而這些文句，據學者研究，又是如何經過智者的學術分類與創釋而建成了通明禪系統。以這些了解做為基礎，本文最終的論述重點是要指出：即使是智者據以創釋的《大集經》經文文句本身，如果與其它曾經被其引用的論典如《阿毘曇》、《舍利弗毘曇》中所見疑似可對等的文句相較，⁵⁵ 就會發現，前者也沒有離開繫心所緣的功能，來詮述尋伺（覺觀）在四禪中的作用。換言之，智者對該段文句的解讀存在誤讀或是過度解讀情況。

1. 《大集經》相關經文段落的原本敘事內涵

《大集經》裡被智者大師據以成立通明禪的相關經文段落，其故事本來所要傳達的原意內涵簡述如下：佛是在答覆憍陳如尊者，何謂「法行比丘」的問題時明確說到，能「讀誦、樂說、思惟、樂觀」如來十二部經（修多羅）皆不名「法行比丘」。佛接著並提綱契領的指出：「若有比丘能觀身心，心不貪著外一切相……，滅覺觀、心境界都息，永離煩惱、其心寂靜。如是比丘，我則說之名為『法行』。」⁵⁶ 而後，就廣說比丘應該如何修，以及修那些法門才能稱名「法行」。一開始說到法行比丘當觀「身、受、心」三事，而「觀息」即等同於觀身、受、心，也即

⁵⁵ 據筆者觀察統計：在《次第禪門》中，引用《舍利弗毘曇》的內容雖只有出現 1 次，但是在《摩訶止觀》卷 10 也有出現 1 次；而引用《阿毘曇》的內容則有出現達 10 次之多（見註 47）。這表示本文下面相關的引述部份，智者理應皆有看過。這兩部論典除了被智者引徵之外，更重要的是，其中有關覺觀兩詞釋義的漢譯譯文部份，不論在文字或語文結構上皆有類同於《大集經》譯文之處（見〈表二〉），因此可資比較討論，兩詞在三處的譯義是否真有差別，詳如後文。

⁵⁶ 見《大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 157b21-c6。

是觀五蘊，「若觀五蘊，是名『法行』」。⁵⁷ 在講述觀息的方法時，說「法行比丘念入出息，繫心一處」（數息增或數息減），可以滅除覺觀，得初禪乃至四禪。若有比丘得初禪乃至四禪，名為「法行」。⁵⁸ 後面又說到法行比丘能得神通，以及比丘應如何於得入初禪後繫心鼻端、觀息出入等方法，分別修得五種神通，乃至四禪，亦復如是。接著就細說四禪各階禪支：「初禪者亦名『具足』，亦名『遠離』。云何『具足』？云何『遠離』？言『遠離』者，遠離五蓋；言『具足』者，具足五支，所謂覺、觀、喜、安定。云何名『覺』？如心覺大覺，思惟大思惟，觀於心性，是名為『覺』。云何名『觀』？若觀心行大行，遍行隨意，是名為『觀』。云何為『喜』……。入第四禪，亦離五事，具足四支……，若有比丘具足四禪，是名『法行』。」⁵⁹ 因此，從以上簡述可以看出，《大集經》中相關的各個經文段落，其脈絡涵義皆在聚焦說明：何謂法行；如何修才是法行；進而更具體指出：「繫念於入出息」（繫心所緣）可得初禪乃至四禪的方法即是法行；而修法行不但可以永離煩惱，也能開發出種種神通等等。這些內容實際上與其它大小乘經中說到四禪禪法相關內容之處沒有任何特異之處，⁶⁰ 其中也沒有任何段落文句指向有通明禪存在的跡象，⁶¹ 更別說經中有任何蘊含有關通明禪優於（增勝）

⁵⁷ 見《大集經》，CBETA, T13, no. 397, pp. 157c10-158a23。

⁵⁸ 見《大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 158a10-23。

⁵⁹ 見《大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 161a13-27。

⁶⁰ 亦即皆是有關修習四禪時的標準敘述：去除五蓋為前方便，然後經由初禪進道到四禪的各階條件，以及得四禪後可以開發神通等等的內容（詳如《長部·沙門果經》、《中部·念住大經》、《智論》卷 17〈釋禪波羅蜜篇〉等），不同之處僅在於說法的因緣場合，亦即，此處是佛在答覆橋陳如尊者的提問時強調：修習成就四禪即是法行比丘。

⁶¹ 參見註 4 第 1 點。

四禪等等的訊息。⁶²

2. 智者大師對「覺大覺文句」的學術分類與創釋

但是，當智者大師看到《大集經》上述初禪五支裡的覺支釋義，亦即上引劃底線部份（以下簡稱「覺大覺文句」）之後認為：「推此經文所明五支，則與餘經論所明大異，故須別釋」⁶³，因此即將「如心、覺大覺、思惟、大思惟、觀於心性」原本可能僅是形容「覺」支此一禪支，所表徵或具有的同一心識作用屬性，拆分為五個獨立單元，而個別地做特別詮釋（別釋）。如林惠勝教授所云：幾乎完全以此創造性詮釋手法建立起通明禪已如前述。⁶⁴ 其以如此的「別釋」建立起通明禪的學術手法，學界已有數篇論文予以介紹或詮解。⁶⁵ 簡言之，其手法第一步反映在將「如心」配對上，屬於部派論典裡所說到的「未到地定」，亦即，如心等同於修通明未到地定。然後再以「世間、出世間」或是「俗諦、真諦」以及其它種種概念來「別釋」覺大覺、思惟大思惟兩項，亦即：「覺」是對應於「世間」（俗諦），而「大覺」是對應於「出世間」（真諦）；思惟、大思惟項目亦復如是。此外，「世間」復可細分為根本世間、義世間、事世間三種；而覺、大覺又應分別對應於眾生的上、中、下不同根性而有不同的初禪發相。如此等等，對「覺大覺文句」的別

⁶² 如《次第禪門》卷 8 說到通明禪次位時：「此禪無別次位，猶是約根本四禪、四空立次位。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。」，而四禪則是「暗證取著，無有神智功能」等等。見 CBETA, T46, no. 1916, p. 529b1-6。本文對此已稍有評述，見註 27 第 2 點。

⁶³ 見《次第禪門》，CBETA, T46, no. 1916, p. 529b22-24。

⁶⁴ 見註 25。另外，這裡的「別釋」，應該即是林教授所指，智者大師對「覺大覺文句」的創造性詮釋（創釋）手法。

⁶⁵ 如林惠勝，〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，頁 89-93 有多張圖表可做清楚說明。另可參考：王慧昕，〈早期天台止觀對道教修法的融攝模式——以智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》〈通明觀〉章為中心〉，頁 403-412。以及多田孝正，〈『次第禪門』所出の「北國諸禪師」の「通明觀」〉，頁 6-11。

釋，其系統分類的龐大與複雜性，沒有獨到的學術眼光，幾乎是很難辦到的。其內涵可能已經脫離了尋伺二詞所具有的「繫心所緣」功能所在的心識作用範疇不談，能否付諸實踐修證，達到苦滅漏盡的救度目的，可能才是問題的真正所在。而如此的別釋手法，假如我們再參照前面 Frauwallner 教授所說，早期阿毘達磨對佛法教義的過度學術分類解釋方法（scholasticism）所指涉的內涵——例如，在既有的概念上再詮釋，而另發展為一個系統，以致於脫離了原義的經驗實證範疇；或將原「論母」添加上、下，世間、出世間等等的屬性；二分又可再三分等等的做法⁶⁶——智者大師的做法可說是毫不遜色。總之，有關通明禪系統架構的更多討論與詳細解說，請參考頁下本註所列各篇論文的相關頁次。⁶⁷ 本文因為篇幅限制，如前所述，論述重點將聚焦於指出：《大集經》裡與覺支禪支釋義有關的「覺大覺文句」，實際上並沒有離開了繫心所緣的功能，來詮釋尋伺的作用。亦即，智者大師與此有關的「別釋」，並據此成立通明禪的做法，可能是誤讀或是過度解讀「覺大覺文句」而得出的結果。以下，本文列舉《舍利弗毘曇》、《阿毘曇》中有關覺觀二禪支的釋義文句所在之處，⁶⁸ 如〈表二〉，來做討論與說明。因為這兩部論典除了有被智者引徵之外，⁶⁹ 更重要的是，其中有關覺觀兩詞釋義的漢譯譯文部份，不論在文字或語文結構上皆有類同於《大集經》譯文之處（見〈表二〉），因此可資討論比較，兩詞在三處的漢譯語義，是否真有不同。

⁶⁶ 詳見註 14。

⁶⁷ 見註 65。

⁶⁸ 亦即，可能對等於《大集經》的「覺大覺文句」之處。

⁶⁹ 見註 55。

〈表二〉相關經論中有關「覺觀」二禪支之釋義文句

| | |
|---------|---|
| 《舍利弗毘曇》 | 2.1 <u>云何「覺」？重覺、究竟覺，諸所憶念，法明來至，思惟心，是名「覺」。云何「觀」？心行、順行、微行、津液、微觀、心微轉，是名「觀」。</u> ⁷⁰ |
| 《阿毘曇》 | 2.2 云何為「覺」？答曰：心於緣貫徹，種種貫徹，乃至廣說，如是等語，盡顯說覺相。云何為「觀」？答曰：若心行緣，種種行緣，乃至廣說，如是等說，盡顯說觀相。 ⁷¹ |
| 《大集經》 | 2.3 云何名「覺」？如心覺大覺，思惟大思惟，觀於心性，是名為「覺」。云何名「觀」？若觀心行大行，遍行隨意，是名為「觀」。 ⁷² |

（三）為何《大集經》「覺大覺文句」亦不過是在詮解尋伺的繫心所緣功能

1. 以《舍利弗毘曇》對覺支禪支的釋義來說

當然，從〈表二〉《舍利弗毘曇》有關「覺」支禪支的釋義（劃底線部份，以下簡稱「釋覺支文句」）尚難看出其與繫心所緣的作用有何關連。但是，論主於其後接著詮述入初禪後所得的「離生喜樂」，所謂「若比丘身離生喜樂津液遍滿，此身盡離生喜樂津液遍滿，無有減少。」⁷³ 這一句表述喜樂遍滿全身的情況時，對「津、液、遍、滿」四詞所表徵的喜樂的四個進程，有以譬喻的方式做進一步說明（見下段引文），接著並反過來引證前面的「釋覺支文句」佛說應該如何解讀，以支持其譬喻的論點（「津液遍滿如是諸句，義一名異」）。從中不難看出，「釋覺支文句」所表徵的內容，仍然不出繫心所緣的心識作用範疇。如

⁷⁰ 見《舍利弗毘曇》，CBETA, T28, no. 1548, p. 621c1-4。

⁷¹ 見《阿毘曇》，CBETA, T28, no. 1546, p. 169a11-14。

⁷² 見《大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 161a15-18。

⁷³ 見《舍利弗毘曇》，CBETA, T28, no. 1548, p. 621c22-23。

此，則《大集經》中的「覺大覺文句」同理應可視為是，同樣表徵著繫心所緣的心識作用。下面，本文引述《舍利弗毘曇》中與此有關的段落文句，並詳細論說如後。

云何「津」？云何「液」？云何「遍」？云何「滿」？……如農夫初以水溉田，地始津潤，名「津」；潤已，水漸開微行，未能增廣，名「液」；液已，水漸增廣，未到彼岸，名「遍」；遍已，水到彼岸，一切高下盡滿，滿時水還攘水口，名「滿」。比丘亦如是，住禪時離生喜樂：初生正生起正起觸證身……名「津離生喜樂」；漸開微行，未能增廣……名「液離生喜樂」；能增廣，未到彼岸……名「遍離生喜樂」；能至彼岸齊……名身「滿〔離生喜樂〕」。復次，津、液、遍、滿，如是諸句，義一名異。如佛說：何謂覺？若覺、重覺、究竟覺，諸所憶念，法明來至，思惟〔之〕心語，是名「覺」。諸比丘！此義不應如是說：覺異、重覺異、究竟覺異，諸所憶念異，法明來至異，思惟心語異。如覺諸句，義一名異；津液遍滿亦如是，義一名異。⁷⁴

顯然的，從引文整體文脈涵義可以看出，論主是以「津、液、遍、滿」四詞來詮述入初禪後「離生喜樂」的樂受，逐漸充盈全身的四個漸進進程。雖然用了四個不同字詞，並以譬喻，形象地闡述了喜樂是如何漸進地遍滿了全身的情況。但是，論主也接著舉佛所說「如覺諸句，義一名異」，來佐證其所說「津液遍滿如是諸句」也是「義一名異」。換言之，字詞雖有不同，但是說明「離生喜樂遍滿全身的進程」的意義只有一個。因為按論主

⁷⁴ 見《舍利弗毘曇》，CBETA, T28, no. 1548, pp. 621c23-622a15。為使其文脈涵義更加顯了，引文中的引號、中括號及其內之文字、以及底線部份為本文所加。

的引證，佛在教說：「若覺、重覺、究竟覺，諸所憶念法」這一句有關於「覺」支禪支的意義該如何解讀時有清楚說到，其中的「若覺、重覺、究竟覺」等，不應該理解為是在說不同的事或具有不同的意義。換言之，「釋覺支文句」中的「若覺、重覺、究竟覺」這些字，詞雖有異，但是都是在說明「覺」一詞的意義為何的同一件事。確切的意義是指何事，雖然從中一時無法清楚看出。但是，就「津液遍滿」的譬喻所指涉的涵義來看，此事應該是在說明一個漸進的進程。而此一進程，就覺觀（尋伺）所在的心識範疇而言，本文認為即是在說明：尋伺的繫心所緣作用的操作進程。亦即，本文認為「若覺、重覺、究竟覺，諸所憶念，法明來至，思惟〔之〕心語」這一句，即是在講述不斷的繫心所緣的操作進程。它表徵著經由不斷的繫心所緣操作，心逐漸從原本散亂的狀態轉變為，能夠不時地觸及所緣的程度或狀態。這從〈表二〉《舍利弗毘曇》中，有關於「觀」（伺）支的詮述：「云何『觀』？心行、順行、微行、津液、微觀、心微轉，是名『觀』」⁷⁵可以得到旁證。因為句中並沒有使用「心行、順行、微行、津液（遍滿）、微觀、心微轉」如此程度的語句來做表述，亦即只有說到「津液」（微觀心微轉）二字。這實際上是符合尋伺二詞所表徵的繫心所緣功能——仍然來來回回地在所緣上操作（有尋有伺），尚未達到繫心所緣的「遍滿」階段。因為如果用遍滿的程度來表述，就繫心所緣的作用而言，表示心已經能繫牢在所緣境上了。如是那樣，就意味著已經到達一心，亦即是無尋無伺的二禪境界了。⁷⁶ 因此，從論主引證佛所說「如覺諸句，

⁷⁵ 在「若覺、重覺、究竟覺……」諸句是義一名異，這裡有關「觀」（伺）的詮述，所謂「心行、順行、微行、津液、微觀、心微轉，是名『觀』」等句，自然也是義一名異，表心的伺察功能；與「覺」一詞共同表徵繫心所緣的整體作用。

⁷⁶ 有關二禪境界的標準敘述，見註 37。

義一名異」，以及釋義「觀」支時只有說到「心行、順行、微行、津液、微觀」的程度（而非津液遍滿的程度），本文主張《舍利弗毘曇》裡的「釋覺支文句」即是在詮述繫心所緣的作用，應該有符合其文脈涵義所傳達出的道理，此為其一。

2. 以《阿毘曇》對覺支禪支的釋義來說

其二、假如我們再回過頭來看〈表二〉《阿毘曇》中所述：「云何為『覺』？答曰：心於緣貫徹，種種貫徹，乃至廣說，如是等語，盡顯說覺相。」這一句有關於覺支的釋義，從中亦可看出本文上述推論的合理性。因為假定上述兩個出處不同（即〈表二〉2.1 & 2.2）的釋覺支文句有其對等性的話，《阿毘曇》中解釋「覺」支的作用「心於緣貫徹，種種貫徹，乃至廣說，如是等語」，相對上似乎更容易看出，是在詮述有關於繫心所緣的操作進程。而其中的「心於緣貫徹，種種貫徹」的不同字詞，假定亦是如佛所說「義一名異」的話，則其有關於覺支的釋義「心於緣貫徹，種種貫徹」似乎恰可佐證，《舍利弗毘曇》中佛說「如覺諸句，義一名異」的指涉即是繫心所緣的同一重複作用。如是這樣，「釋覺支文句」中「若覺、重覺、究竟覺……」有關於「覺」支禪支的釋義，自然就是指繫心所緣的心識作用。換言之，兩個出處不同有關於「覺」支的釋義文句，皆是同樣在說明操作繫心所緣時「將心投向所緣、不斷的投向所緣，用種種方法去貫徹如此的操作」的意義。如果勉強譯為白話文的話，「釋覺支文句」或許可以「意譯」如下：「甚麼是『尋』？假如將心投向所緣，重復不斷地投向所緣，以所有可能的種種想法將心投向所緣，而使所緣變得清楚的心識進程即是『尋』。」

（四）智者大師的誤讀或過度解讀及其可能衍生的後果

最後，在釐清了《舍利弗毘曇》中佛說：「若覺、重覺、究

竟覺」，以及《阿毘曇》中「心於緣貫徹，種種貫徹」等這些與覺支禪支有關的釋義文句，極有可能都是在詮敘繫心所緣的操作進程之後，在這樣的理解基礎上，如果我們再來看《大集經》中的「覺大覺文句」應該如何解讀時，本文下面的結語應該是值得正視的。（1）就如《舍利弗毘曇》中引佛所說，所謂「如覺諸句，義一名異」，《大集經》中被智者認為應該「別釋」的「（如心）覺、大覺，思惟、大思惟……」等不同字詞，因此也應該是義一名異。換言之，其與《舍利弗毘曇》，以及《阿毘曇》中有關覺支的釋義文句一樣，皆是在述說繫心所緣的功用進程。（2）如是這樣，「覺大覺文句」的正確標點，應該如下標示：「云何名『覺』？如心覺大覺，思惟大思惟，觀於心性，是名為『覺』。」亦即，原義的解讀方式應該是「何謂『覺』？假如如心……如是、如是地……觀於心性，是名為『覺』」。而所謂「如是、如是地觀於心性」自然即是在述說，繫心所緣的操作進程：將心投向所緣、不斷地投向所緣的大致進程。這與智者以學術分類式地的方法將「覺大覺文句」再細分為：如心、覺、大覺、思惟、大思惟等名目，而後再來「別釋」其各別意義所產生的結果，自然是有很大的區別。他的「別釋」，顯然已經離開了尋伺的功能所在的心識作用範疇，而變成了學術名相。（3）既然「覺大覺文句」所表徵的與其它論典中，類同文句的釋義，在意義上並無特別不同，亦即，這些「釋覺支文句」大體上皆是在詮述有關於繫心所緣的心識功用，智者卻將其拆解、別釋，並據此成立了通明禪系統，那麼智者大師所標榜的，通明禪對四禪的「增勝」，其代價或可以說是破壞了尋伺兩禪支原本在四禪禪法中應該發揮的繫心所緣作用。這樣的作用，如果回到對治煩惱（心的散亂）的源頭上（參見前面 3.1 節），是扮演著將「長夜亂心」的貪欲本性繫在一處，以達到離欲離惡不善法（有尋有

伺），次第進道（初禪乃至四禪）的目的。如是這樣，在天台「義觀雙舉」的教法上，通明禪在實踐上、與證悟解脫的修行上，可能衍生的相關問題，理應值得進一步深入探究。本文受限於篇幅與論題範疇，與此有關的問題，就留待其他有志趣者去完成了。

四、結語

假定本文以上的論述有其道理根據，那麼或許有人會問：以智者大師的聰明才智，為何會產生如此的解讀或誤讀呢？就此而言，如果就其將四禪貶抑為是依安般而修定（無慧）的世間有漏禪，而另設「亦世間亦出世間」（亦有漏亦無漏）禪法類別，然後說通明禪雖位次修證一如前者，卻就是在這樣的類別的種種屬性上勝過（增勝）前者。就如此的角度來看，或許就如學者所說，是有對抗並貶低道家練氣（類安般）的修練法為外道世間禪之意義。⁷⁷ 此外，也有可能是，他對「覺」（尋）一詞的意義有誤解也不一定。因為按慧琳《一切經音義》，尋（vitarka/vitakka）伺（vicāra）二詞，舊譯不察梵文本語而譯為覺、觀。⁷⁸ 因此被譯為「覺」的尋，有可能與菩提的「覺」產生

⁷⁷ 例如：（1）賴賢宗教授指出，智者在《次第禪門》中將「阿那般那」（安般）限定為是依息修定（沒有慧）的有漏禪（其中包含了四禪、四無量心等），而且是與外道共通的禪法，只有六妙門、十六特勝、通明禪才是「息為禪門」的亦有漏亦無漏禪。這樣的說法，他認為前半段與經意不符，因為對應於梵巴佛典，「阿那般那」皆是指依息修「定慧」的法門。見：賴賢宗，〈天台止觀的「持息念」法門及其在天台佛教中的演變與轉化〉，頁144-146。而智者這樣的做法，就他的看法，可能有對抗與貶低道家練氣的修練方法之意向，見頁147。（2）王晴薇（王慧昕）教授的論文亦有類同見解，認為智者在通明禪中引用大量道家的術語，並將其納入佛教的教理架構下，有彰顯佛教修證的優越性，見：王慧昕，〈早期天台止觀對道教修法的融攝模式——以智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》〈通明觀〉章為中心〉，頁409。

⁷⁸ 見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 641a7-8。

混淆（*Bodhi* 的義譯亦為覺），直到玄奘法師時，才改譯為尋、伺。⁷⁹ 如是這樣，則有可能當智者大師看到《大集經》中「覺大覺」一詞時，將當時譯為「覺」的尋，誤解為是「菩提的覺」，因而看到了「覺大覺」一詞中所蘊含的「玄義」也不一定。實情到底為何雖已難考，但是就智者常能見人未見，例如從其闡發法華、觀音等的「玄義」的例子來看，或許不無如此可能。如前所述，Swanson 有關智顛引用經論是否忠於原著的研究就有指出：發掘引文中所具有的「玄義」（*profound meaning*），是智顛常用的引用方法。⁸⁰ 但是，這種以創釋的方式（*creative interpretation*）而發掘出玄義的方法，是否正確或具有深義，他認為將是另一層面的問題。⁸¹ 若問：此一層面的問題，可能會以甚麼樣的形態出現？從本文以上各章節的討論分析中，或許已經可以看出一些端倪。此外，純就學術研究角度來看，假如將通明禪僅視為是一種純學術創作，本亦無可厚非。因為從宗密在〈禪源諸詮集都序〉一文中所述即可得知，即便在公元 8、9 世紀之間，當他在編纂《禪源諸詮》一書時，所面對的禪典材料幾乎皆是以述說「禪理」者居多。⁸² 顯見古德有關禪法著作，偏重禪理闡發是一種常態。但是，就天台止觀禪法而言，在其「義觀雙舉」的教法架構下，其禪法似有其清楚的實踐定位（兩輪、雙翼之一）。因此，在實證的實踐上是否能行得通，就變成一項無法忽視的問題。

本文的發現，或有如下意義：（1）智者大師對「覺大覺文句」的創釋，既然有誤讀或是過度解讀之嫌，那麼，前人對通明

⁷⁹ 見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 478c11。

⁸⁰ 見：Paul L. Swanson, "What's Going On Here? Chih-I's Use (and Abuse) of Scripture," p. 12 或參考註 25。

⁸¹ 見：Paul L. Swanson, "What's Going On Here? Chih-I's Use (and Abuse) of Scripture," p. 25 或參考註 25。

⁸² 見註 13，第 3 點。

禪所做的研究，僅是依循著智者大師的詮解思路（將「如心、覺、大覺……」拆解、分類、別釋），更進一步去闡明其中的義理架構的研究方法，固然因其研究目的而有需要，但是，其中或許不無值得反思之處。這或許即是林志欽教授在回顧天台圓教觀法有關研究之後所說：「整體而言，天台學相關著作多依天台文獻描述解說，較少問題之論究」的情況，所指涉的涵義所在。⁸³ 因此，未來有關「天台禪法」研究，或許更應從實證的實踐上來檢視天台祖師們的主張或詮釋（或創釋），有無可能存在背離了經文原義之處，而非毫無置疑地接受，然後去闡明原本就可能已經存在問題的詮釋（或創釋）上。因此，未來研究或可致力於指認出天台禪法中可能存在的其它相關實踐問題，此為其一。其二，若其研究並非探討實證的修證問題，那麼至少可以效法宗密，選擇忠於自己的研究材料，表明自己的著述，是有關於「禪理」（而非禪行）的研究。⁸⁴ 亦即，至少應該區分，所研究的論題到底是在探討「禪理」還是「禪行」。如此的正本清源，所得的研究成果，或許才能為天台的「兩輪」教法提供轉動的動能。

（2）繫心所緣的心識功能，在四禪禪法中，既然是體現在尋伺二禪支的角色功用上，與散亂心的對治以及定心的獲得有密切關係（詳見 3.1 節的討論），那麼，學者過去說到：佛教禪法欠缺清楚可依循的修練操作方法，⁸⁵ 或許原本就已經蘊含在尋伺兩禪

⁸³ 見：林志欽，〈天台宗圓教法門之詮釋與普及化問題探討〉，《台大佛學研究》19，2010年，頁63、84。當然，林教授的文獻回顧是以圓教觀法為主，但是依本文回顧前人研究結果來看，似亦存在同樣情況。

⁸⁴ 如前所述，宗密在編纂《禪源諸詮》一書時，發現所面對的材料大都以闡述「禪理」為主（小談禪行），因此命名其書為「禪源」（禪理為禪之源），見註13，第3點。

⁸⁵ 例如 Gethin 述說巴利文獻的禪修文章，以及 Sharf 的禪宗文獻研究都有提到如此的看法。前者見：Rupert Gethin, "On the Practice of Buddhist Meditation According to the Pali Nikāyas and Exegetical Sources," *Buddhism in*

支的功能作用中。亦即，佛教的禪法技巧，基本上就體現在佛成道的四禪禪法中——將心投向所緣（尋），以及觀察所緣（伺）的心識運作方法上。這樣的方法，簡而言之即是：以繫心所緣，如繫念入出息的方法持續將心投向所緣（有尋有伺），將原本散亂在外的心，拴繫在入出息的所緣上（以遠離欲惡不善法），得以入初禪做為禪法操作的第一步。而隨著繫心所緣操作熟練，當不再需要刻意地去起心動念，去做繫心所緣操作（無尋無伺），心就能自然安住在所緣境上時，就是二禪的一心境界。如此一來，所謂的禪法技巧，實不出繫心所緣的心識運作方法上。因為禪修的初始目的，原本就在散亂心的平息上。既然經由初、二禪的修練次第達到了這樣的目的，也就沒有必要非要尋覓其它更高深的禪法技巧。在這樣的意義層面上來看，尋伺在禪修方法上所扮演的作用，以及做為了解禪法操作技巧的起點，理應獲得更多的學術關注。本文如此的看法，或與前面 Cousins 研究南傳經論所發現——「尋〔伺〕」一詞經常出現在與『定』和『禪那』有關的定義和解說中，但卻沒有在那樣的範疇被解釋／闡述」⁸⁶——可相呼應。這意味著，兩禪支並沒有在它所隸屬的功能範疇，被充分了解。

最後，本文的局限性也在於，無法更深入地去探討與說明，尋伺二禪支所扮演的繫心所緣作用在四禪禪法中，與其它各禪支，甚或各禪階之間的相連關係。雖然本文已經從義理的推量上，參酌分析了一些南北傳論典中的語義與用例，得出尋伺所具

Geschichte und Gegenwart 9, 2004, pp. 202-203. 後者見：Robert Sharf, “Mindfulness and Mindlessness in Early Chan,” pp. 933, 952.

⁸⁶ 原文：“The word **vitakka** occurs frequently in definitions and explanations of **samādhi** or **jhāna**, but is not explained in that context.” 見：Lance Cousins, “Vitakka/Vitarka and Vicāra – Stages of Smādhi in Buddhism and Yoga,” p. 139. 又因為 *vicāra* 幾乎是與 *vitakka* 一起出現（p. 142），因此可以假定 *vicāra* 也有同樣情形。

有的繫心所緣作用。但是，整體的文獻上是否確實如此，可能還須更多的研究投入。尤其是從原文文法結構上、文本的比對上（設若將來可以找到《大集經》、《舍利弗毘曇》等梵文原本），來了解前述的「釋覺觀文句」或「覺大覺文句」中，尋伺所扮演的功能是否確實如此；這也是本文的限制。但是，這樣的限制，應無礙本文研究目標的達成。因為本文的原意要旨是要闡明：為何智者對《大集經》中的「覺大覺文句」可能存在誤讀或過度解讀情況，而依此而成立的通明禪，因此也可能存在實踐問題。與此相關的問題，本文在上面各章節中，已經依據現有文獻，做了清楚的論述交待。

略語表

一、中文略語

| | |
|---------|-------------|
| 《大集經》 | 《大方等大集經》 |
| 《次第禪門》 | 《釋禪波羅蜜次第法門》 |
| 《法華文句》 | 《妙法蓮華經文句》 |
| 《法華玄義》 | 《妙法蓮華經玄義》 |
| 《法蘊足論》 | 《阿毘達磨法蘊足論》 |
| 《舍利弗毘曇》 | 《舍利弗阿毘曇論》 |
| 《阿毘曇》 | 《阿毘曇毘婆沙論》 |
| 《智論》 | 《大智度論》 |
| 《瓔珞經》 | 《菩薩瓔珞本業經》 |

二、英文略語

ARIRIAB *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology*

CSCD *Chaṭṭha Saṅgāyana* CD；第 6 結集 CD（緬甸版巴利藏經）

D *Dīgha Nikāya* 《長部》

JIABS *Journal of the International Association of Buddhist Studies*

M *Majjhima Nikāya* 《中部》

S *Saṃyutta Nikāya* 《相應部》

T 表《大正藏》，T01 為冊 1，餘類推。

三、其它略語

本文引用 *Nikāya* 經文出處標示順序說明，依序是：部，冊，CSCD 頁碼。例如註 30：S ii, p. 11；S 表《相應部》；ii 表第 2 冊；p. 11 表 CSCD 頁碼；餘類推。

引用書目

藏經原典或古籍

本文漢文佛典主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)的電子佛典集成光碟, 2011年。巴利文佛典則是以線上版的緬甸版巴利藏經(*Chaṭṭha Saṅgāyana* CD, 簡稱 CSCD)為主。

一、漢文藏經

- 《長阿含經》, CBETA, T01, no. 1。
《中阿含經》, CBETA, T01, no. 26。
《雜阿含經》, CBETA, T02, no. 99。
《摩訶般若波羅蜜經》, CBETA, T08, no. 223。
《大寶積經》, CBETA, T11, no. 310。
《大方等大集經》, CBETA, T13, no. 397。
《阿毘達磨法蘊足論》, CBETA, T26, no. 1537。
《阿毘曇毘婆沙論》, CBETA, T28, no. 1546。
《舍利弗阿毘曇論》, CBETA, T28, no. 1548。
《菩薩地持經》, CBETA, T30, no. 1581。
《成實論》, CBETA, T32, no. 1646。
《法華玄義》, CBETA, T33, no. 1716。
《摩訶止觀》, CBETA, T46, no. 1911。
《修習止觀坐禪法要》, CBETA, T46, no. 1915。
《釋禪波羅蜜次第法門》, CBETA, T46, no. 1916。
《法界次第初門》, CBETA, T46, no. 1925。
《禪源諸詮集都序》, CBETA, T48, no. 2015。
《一切經音義》, CBETA, T54, no. 2128。

二、巴利藏經

- 《中部·六個六經》M148 *Chachakkasuttam*

- 《中部·念住大經》M10 *Mahāsatipaṭṭhānasuttaṃ*
 《中部·苦蘊大經》M13 *Mahādukkakkhandhasuttaṃ*
 《中部·調御地經》M125 *Dantabhūmisuttaṃ*
 《中部·總說分別經》M138 *Uddesavibhaṅgasuttaṃ*
 《長部·沙門果經》D2 *Sāmaññaphalasuttaṃ*
 《相應部·食經》S12.11 *Āhārasuttaṃ*

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

- 水野弘元著、釋惠敏譯（2000）。《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》。臺北：法鼓文化。
- 王晴薇（2007）。〈慧思禪觀思想中之「四念處」〉，《台大佛學研究中心學報》13，頁 1-53。
- 王慧昕（2004）。〈早期天台止觀對道教修法的融攝模式——以智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》〈通明觀〉章為中心〉，成功大學中文系主編，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第五輯）》。臺北：里仁書局。
- 冉雲華（1984）。〈中國早期流傳的禪法和特點——慧皎、道宣「習禪篇」研究〉，《華岡佛學學報》7，頁 63-99。
- 多田孝正（1976）。〈『次第禪門』所出の「北国諸禪師」の「通明觀」〉，《宗教研究》50.1，頁 6-11。
- 安藤俊雄（1959）。〈天台智顛の淨土教——般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，頁 27-90。
- 安藤俊雄著、蘇榮焜譯（1998）。《天台學——根本思想及其開展》。臺北：慧炬出版社。
- 安藤俊雄著、陳霞譯（1999）。〈智顛晩年の苦悶〉，《法音論壇》7，頁 18-23。
- 佐藤哲英著、釋依觀譯（2005）。《天台大師之研究——特以著作的考證研究為中心》。臺北：中華佛教文獻編撰社。
- 林志欽（2005）。〈天台別圓二教之比較——兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》2，頁 1-59。
- 林志欽（2010）。〈天台宗圓教法門之詮釋與普及化問題探討〉，《台大佛學研究》19，頁 63-128。

- 林惠勝（2004）。〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉，《成大宗教與文化學報》4，頁 75-106。
- 青木隆（1989）。〈『次第禪門』における一、二の問題〉，《印度學佛教學研究》38.1，頁 221-224。
- 廖永賢（2019）。〈從世尊對外道禪法的批判來探析「佛四禪」成立過程可能存在的內在理路〉，《圓光佛學學報》33，頁 1-47。
- 熊琬（1984）。〈朱子理學與佛學〉，《華岡佛學學報》7，頁 261-285。
- 賴賢宗（2007）。〈天台止觀的「持息念」法門及其在天台佛教中的演變與轉化〉，《中華佛學學報》20，頁 139-172。
- 關口真大（1995）。《天台止觀の研究》。東京：岩波書店。
- 釋印順（1992）。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北：正聞出版社。

西文專書、譯著、論文或網路資源等

- Bucknell, Roderick S. 1993. "Reinterpreting the Jhanas," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16.2, pp. 375-409.
- Cousins, Lance. 1992. "Vitakka/Vitarka and Vicāra — Stages of Smādhi in Buddhism and Yoga," *Indo-Iranian Journal* 35, pp. 137-157.
- Deleanu, Florin. 2000. "A Preliminary Study on Meditation and the Beginnings of Mahāyāna Buddhism," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 1999* [ARIRIAB 3], pp. 65-113.
- Frauwallner, Erich. 1995. *Studies in Abhidharma Literature and The Origins of Buddhist Philosophical Systems*, translated by Sophie. F. Kidd. New York: SUNY Press.
- Gethin, Rupert. 2004. "On the Practice of Buddhist Meditation According to the Pali Nikāyas and Exegetical Sources," *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 9, pp. 201-221.
- Mizuno, Kogen. 1987. *Buddhist Sutras- Origin, Development, Transmission*, translated by Morio Takanashi et al. Tokyo: Kosei Publishing Co.
- Nattier, Jan. 2010. "Re-Evaluating Zhu Fonian's *Shizhu duanjie jing* (T309): Translation or Forgery?" *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the*

- Academic Year 2009 [ARIRIAB 13]*, pp. 231-258.
- Sharf, Robert. 2014. "Mindfulness and Mindlessness in Early Chan," *Philosophy East and West* 64.4, pp. 933-964.
- Stuart-Fox, Martin. 1989. "Jhāna and Buddhist Scholasticism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.2, pp. 79-110.
- Swanson, Paul L. 1997. "What's Going On Here? Chih-I's Use (and Abuse) of Scripture," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20.1, pp. 1-30.
- Ziporyn, Brook. 1994. "Anti-Chan Polemics in Post Tang Tiantai," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17.1, pp. 26-65.
- Ziporyn, Brook. 2013. "The Three Truths in Tiantai Buddhism," in *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven M. Emmanuel. UK: John Wiley & Sons, Inc., pp. 256-269.
- CSCD Tipitaka, <http://www.tipitaka.org/romn/> (2019/05/29).

A discussion of the scholastic character of Tiantai zhiguan in relation to the function of vitarka/vitakka and vicāra in the four dhyāna-s — taking tongmin chan as an example

Yung-hsien Liao

Ph. D. Candidates

Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

Master Zhiyi stated clearly in the *Cidi Chanman* that his tongmin chan derived its name from the *Daji Jing* (*Mahāsammipata Sutra*) and shares the same features with that of the four dhyāna meditation system both in terms of “the stages for progressing”, and the “practice method to realize liberation”. Recent study, however, indicated that tongmin chan may have been formulated almost entirely based on Zhiyi’s creative interpretation of the terms jue-da-jue that appears in the phrase used to explain vitarka (one of the five dhyāna factors pertaining to the first dhyāna in the *Daji Jing*). Having consulted Cousins’ study of vitarka and vicāra in *Nikāya* literature, and analyzed texts in the commentaries from the northern tradition (such as those cited by Zhiyi, the *Abhidharma-vibhāṣā-śāstra*, and *Śāriputrābhidharma-śāstra*) on the corresponding phrase that may seem to correspond to the places where an exposition of the two dhyāna factors appear, this study found that fixing the mind on its object is the role essentially served by vitarka and vicāra in the four dhyāna meditation system. In this contextual vein, the phrase containing jue-da-jue that explains vitarka in *Daji Jing* does not seem to have deviated from this mental function of fixing the mind on its object, nor does it appear to connote any other meaning. Thus, Zhiyi’s creative interpretation and scholastic classification by dividing jue-da-jue into jue and da jue to be in correspondent to the dichotomous concepts of the mundane (*loka*) and supra-mundane (*lokottara*), the conventional truth (*saṃvṛti-satya*) and the ultimate truth (*paramārtha-satya*), the three levels of human capacities (*trīndriya*), and so forth may have not only misunderstood

or over-interpreted the phrase in question. The essential function of vitarka (fixing the mind on its object) may have therefore departed from its original mental context to become scholastic-like concepts as well. The question may arise then as to whether the tongmin chan that is built upon this interpretation and is designated as “the wheel of practice” in Tiantai’s two wheels teaching system can actually fulfill its function (in conjunction with the wheel of doctrine) on the way to liberation.

Keywords

tongmin chan, four dhyāna, vitarka/vitakka & vicāra, fixing the mind on its object, zhiguan practice