

Essays on East Asian Religion and Culture

**Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki
on the occasion of his 65th birthday**

Edited by Christian Wittern and Shi Lishan

Editorial committee for the Festschrift
in honour of Nishiwaki Tsuneki

Kyoto 2007

略論天臺智者的“秘教”思想

李四龍*

天臺宗實際創始人智顛（538-598），又稱智者大師，在日本的天臺宗傳統裏基本上是一個密教形象。這與中國、韓國的智者大師形象迥然不同。那麼，密教與天臺智者的思想到底有何關係呢？中國學者其實並不留意智者的秘教思想，大家對他“秘密教”的判釋並沒有深究。但實際上，智者的密教色彩要比中國學者想像得要多，這也正是後來日本天臺宗能夠發展出“台密”的基礎。“秘密教”的教判是智者大師的首創，另據記載，智者還曾“手書陀羅尼經”¹，對“陀羅尼”相當重視。本文首先討論：智者為什麼要設“秘密”這種化儀？

一、秘教

智者關於“秘教”的表述，最集中的地方是在他講的“頓、漸、秘密、不定”化儀四教裏。南北朝時期，從說法形式上的判教通常只有“頓、漸、不定”三種。但是，智者加入“秘密”這種形式，不能不說這位大師獨具慧眼，在“頓—漸”、“定—不定”之外增加了“顯—密”這對範疇。

“五時八教”是智者判教的大框架。五時，是指華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃，亦即佛陀一代說教的前後次序；八教包括“化法四教”，即藏、

* 本文寫作 聯校教育社會科學醫學研究論文獎計資助，特此鳴謝。

¹ 《天臺山方外志》卷四“大慈樹”條說，“有（智者）大師所供普賢及手書陀羅尼經”；“慧明寺”條還說，“智者大師所書陀羅尼經四卷，歸在大慈，今傳於此。宋時已亡失，惟留其一，嘉靖時又為譚海憲取去，今所存是宋元通法師補書者。”齊周華《名山藏副本》卷上“台嶽天臺山遊記”說，“至智者大師所得《陀羅尼經》三卷，紙筆淡雅，的屬靜養人筆墨，匪尋常庸僧所得托也。”兩條材料均轉引自嚴耀中《漢傳密教》“試論漢傳密教與天臺宗的結合”，上海：學林出版社，1999年，第66、78頁。

通、別、圓四教，以及所謂的“化儀四教”。化法四教是說明佛陀在不同時期的說法內容，代表天臺宗的教學內容，譬如“藥味”；而化儀四教是解釋佛陀在不同時期或不同場合的說法形式，也代表天臺宗的教學方法，譬如“藥方”²。

頓教，是佛對大根利器直接講說他的自證之法，不再借用種種方便，譬如最初的華嚴時。漸教則要借助各種方便，由淺漸深，分為初、中、後三時，即“五時”中的阿含、方等、般若三時之教，亦稱“三漸教”。這是在中國佛教裏最為常見的一對範疇：頓—漸。不過“頓漸”同為定教，相對而有“不定教”：不同的眾生聽聞佛法時，各自領解的佛說其實並不相同，見仁見智，或證大乘或證小乘，所以，佛所面對的眾生並不一定，而眾生所得之法也不一定，或頓或漸，全憑聽眾的接受能力。頓漸二教所針對的都是某種特定的眾生，但不定教在聽眾的選擇方面卻沒有特別的針對性。秘密教，實際上是一種特殊的不定教，點明佛陀之所以能夠同時度化不同眾生的秘密所在：應對眾生不同的根機，佛陀施以隱秘的各別教化，也就是，佛以一音說法，眾生隨類各得解，聽法的眾生不知彼此的受用，卻各有獨得的秘密。智者在《法華玄義》卷一裏說：

如來于法得最自在，若智若機若時若處，三密四門無妨無礙。此座說頓，十方說漸說不定；頓座不聞十方，十方不聞頓座；或十方說頓說不定，此座說漸。各各不相知聞，於此是顯，於彼是密。或為一人說頓，或為多人說漸說不定；或為一人說漸，為多人說頓。各各不相知，互為顯密。或一座默，十方說；十方默，一座說；或俱默俱說。各各不相知，互為顯密。³

這是智者有關“秘密不定”的經典段落。通常所講的“不定教”，確切是指“顯露不定”。他在上述引文前面說，“《大經》雲：或時說深，或時說淺，應問即遮，應遮即問。一時一說一念之中，備有不定，不同舊義專判一部，味味中悉如此。此乃顯露不定。”這裏的聽眾是在同一個空間與時間裏，佛陀的攝化方式並不保密，何人得何法，彼此知道；但在“秘密不定教”，聽眾處在不同的時間（時）與空間（處）裏，佛陀攝化眾生的方式隱密不顯，何人得何法，他人一概不知，更突出了佛陀說法的不可思議。“顯密”這對範疇，因此在“化儀四教”裏得以

² 灌頂《天臺八教大意》說：“頓、漸、秘密、不定，化之儀式，譬如藥方；藏、通、別、圓，所化之法，譬之藥味。”《大正藏》第46冊，第769頁上。

³ 智顛：《法華玄義》卷一，《大正藏》第33冊，第683頁下—684頁上。

確立。頓、漸、不定，都是“顯露教”，另外還有一種“秘密教”。若從中國佛教發展史的全體來看，“頓漸”的問題在早期很受重視，但到後來，它的重要性逐漸讓位於“顯密”關係。

現在有的佛教學者說，“化儀四教”只是後人的概括，智者本人並沒有承認“秘密教”。這樣的觀點，其實已經遭到了很有力的反駁⁴。筆者不擬再加批駁，在此進而說明，在智者的時代，“秘密教”已經頗為流行，慧思（515-577）、智者師弟兩人非但承認，而且還有親身的實踐，基於顯教的立場予以理論上的發揮。

三國支謙所譯的《佛說無量門微密持經》，被認為是中國最早傳譯的一部密典，翻譯時間應在吳黃武初年至建興年間（約 222-253）。據統計，該經先後 16 次被譯為漢語，在譯經史上實屬罕見。支謙把“陀羅尼”意譯為“微密持”，而在後來不空（705-774）的異譯本裏就明確譯為“陀羅尼”。該經強調，陀羅尼可以成道降魔得一切智，認為要想趣入中道正觀、證得菩提智慧，最有效的辦法是持誦陀羅尼⁵。但這種密教思想的傳入，可以追溯到東漢靈帝時期支讖翻譯大乘般若經，時間約在西元 178-189 年間。他把陀羅尼音譯為“陀憐尼”，意譯為“總持”，說“陀憐尼者，悉總持諸法”⁶。

在智者以前，密教思想的流傳主要沿著兩條路同步發展：一是在支謙以後陸續譯出陀羅尼類佛經，二是在大乘佛經裏頻頻出現陀羅尼法門。這兩條路相互刺激，導致智者在自己的判教裏增加一種“秘密教”。在智者的時代，漢地已有一批密教經典譯傳。在《大正藏》“密教部”（第 18-21 冊），收錄了一批當時已經流通的密教經典。這些經典的可靠性，包括譯出的年代還需要細加分辨，但不難發現它們主要是陀羅尼類經典。

⁴ 日本學者關口真大在 20 世紀 6、70 年代，著有《五時教判論》、《化儀四教論》、《五時八教論》以及《天臺止觀的構成和特色》等文，認為在智顛的著作裏找不到所謂“化儀四教”，而只有三種教相，即頓、漸、不定，“秘密”並未作為一種教法出現在智顛的著作裏。中國學者董平撰《論天臺教判：兼與關口真大說商榷》（《佛教研究》1999 年第 8 期），予以反駁。

⁵ 參見呂建福《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995 年，第 103-104 頁。《微密持經》在東晉佛跋陀羅（359-429）重譯為《佛說出生無量門持經》，而在唐代不空譯為《出生無邊門陀羅尼經》。

⁶ 支讖譯《阿闍世王經》卷下，《大正藏》第 15 冊，第 397 頁上。

早期密教經典的譯傳，從三國東吳開始，在江南地區幾乎是代不乏人。智者告別慧思以後，主要是在江蘇南京、浙江天臺一帶活動，他對密教思想的吸收，完全是在情理之中⁷。若從對智者思想的實際影響來看，後一條發展之路更為重要，也更為直接。《般若經》以及解釋《大品般若經》的《大智度論》、《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》等重要經論，都會強調誦持陀羅尼的神奇功效。慧思即從《法華經》汲取靈感，證得“法華三昧”。其所依據的主要內容，是《普賢菩薩勸發品》的“三種陀羅尼”（旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼）。他在《法華經安樂行義》裏說，“復見十方三世諸佛，至心懺悔，在諸佛前五體投地，起合掌立，得三種陀羅尼門。”⁸智者後來則依《大智度論》，以般若中觀的思想解釋陀羅尼。他把能夠遮惡持善的陀羅尼⁹當成“大秘要”，認為“摩訶怛持陀羅尼”的意譯是“大秘要遮惡持善”，並說“秘要只是實相中道正空”¹⁰。

陀羅尼 (*Dhāraṇī*) 意譯為“總持”，第一層含義是以簡潔的語句概括佛法要點，使人“持而不忘”，這是一種印度的記憶法；還有一層含義則強調這些簡潔的語句具有一種神秘的象徵力或影響力，這就成為佛教的真言、明咒¹¹。陀羅尼常又分為四種，法陀羅尼、義陀羅尼、咒陀羅尼、忍陀羅尼。前兩種是對佛法內容與義理的把握，主要表現陀羅尼在第一個層面上的記憶功能；後兩種是說陀羅尼消除災難、悟入實相的神秘功能，表現了陀羅尼在第二層面上的象徵力。修密的根本目的，是要借陀羅尼的神秘力量，度脫苦難，即身成佛。

據周一良《唐代密宗》的介紹¹²，在智者以前，中國人不僅已對陀羅尼的神奇功德深信不疑，而且還對壇場的製造、佛像的擺列等密教儀式有所瞭解。

⁷ 參見嚴耀中《漢傳密教》“試論漢傳密教與天臺宗的結合”，第77頁。

⁸ 慧思：《法華經安樂行義》，《大正藏》第46冊，第700頁中。他把《法華經》的三陀羅尼改為：總持陀羅尼，得肉眼天眼菩薩道慧；百千萬億旋陀羅尼，得具足菩薩道種慧，法眼清淨；法音方便陀羅尼，得具足菩薩一切種慧，佛眼清淨。即從三種智慧（道慧、道種慧、一切種慧）的角度說明“三陀羅尼”。

⁹ 智顛說：“攝陀羅尼者，持諸善法，如完器盛水；遮諸惡法，如棘援防果。”《摩訶止觀》卷七下，《大正藏》第46冊，第97頁上。

¹⁰ 《摩訶止觀》卷二上，第13頁中。

¹¹ 參見金剛秀友《密教思想的形成》，載玉城康四郎主編《佛教思想（二）：在中國的開展》，許洋主譯，臺北：幼獅文化公司，1985年，第66頁。

¹² 周一良：《唐代密宗》“導論”，錢文忠譯，上海：上海遠東出版社，1996年，第3-9頁。

在開元年間三位密教大師善元畏(637-735)、金剛智(671?-741)、不空相繼來華以前，慧思—智顛的天臺僧團，是對陀羅尼等密教內容最重視的中國佛教宗派。他們的秘密教實踐，主要體現在對“懺法”的建設上。

二、懺法

懺法的起源，通常認為始自梁武帝(464-549)。智者早年在兩位老師慧曠與慧思那裏，曾經修過方等懺法，後來也勸俗兄行方等懺法，還為永陽王修方等懺與觀音懺等。智者所制的懺法，現被歸納為四部：法華懺、方等懺、觀音懺、金光明懺¹³。這些懺法的關鍵內容，是懺悔髮露，誦陀羅尼咒。

智者在講“四種三昧”的第三種，即“半行半坐三昧”時，他把“法華三昧”、“方等三昧”列為兩種具體的修持方法。在“四種三昧”的第四種，即“非行非坐三昧”裏，智者以《請觀音經》說明這種三昧的具體修法。智者在談四種三昧時，沒有涉及金光明懺，但現代學者把它也列入“非行非坐三昧”¹⁴。這些懺法為了達到懺悔滅罪的目的，採用了“持咒”、“誦經”等手段，並對具體的儀式做出細緻的說明。因為在誦經的同時，自然也會念誦陀羅尼咒，所以，智者有時會以“誦經”替代“持咒”。

“方等懺法”的經典依據主要是《大方等陀羅尼經》，智者在《摩訶止觀》卷二上、《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》對這種修法做出了詳細的解釋。

《方等三昧行法》把修行“方等秘法”的全過程分為六個步驟：(1)具六緣，也就是具備“法緣、善知識緣、前方便緣、辦衣緣、行法緣、供養緣”；(2)識遮障，是指四個方面的準備工作，所謂“洗浴調適、飲食調適、行道調適、坐禪調適”；(3)禁法，是指三方面的約束，“七日要心及誦咒”，“請師受戒及髮露”，“見善惡業相及十法王子等，不得向人說”；(4)內律要訣，則指領

¹³ 參見大睿《天臺懺法之研究》第四章第二節“方等三昧懺法”。臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2000年。有關天臺懺法的研究，目前已有豐富的學術成果。日本學者這方面的研究很多，這方面的文獻綜述，詳見聖凱《中國佛教懺法研究》“中國佛教懺法研究史的回顧”，北京：宗教文化出版社，2004年，第1-10頁。2000年臺灣的大睿寫了一部《天臺懺法之研究》，對天臺懺法的形成與演變做了細緻的梳理。

¹⁴ 參見大睿《天臺懺法之研究》第四章第四節“金光明懺法”。

會“五篇戒滅不滅相”、“十惡十善業滅不滅相”；(5) 修行(失載)；(6) 受戒(失載)。據宋代遵式(964-1032)的說法,《方等三昧行法》原已失傳,是咸平六祀(1003)日本僧人寂照等帶回中國的。即使如此,這部行法還是一部殘卷,最關鍵的“修行”與“受戒”兩章已經缺失。遵式認為,方等三昧的修法保存在《國清百錄》和《摩訶止觀》裏,受戒儀式同于《方等經》所記¹⁵。這部在北宋時期從日本回傳的《方等三昧行法》,實際上是講修方等三昧的各種條件與準備,而在所有的準備工作裏,“誦咒”、“受戒”與“懺悔”最為重要。

《國清百錄》卷一收錄了《方等懺法》,題注說明“略出五意,觀慧出余文”。這部方等懺分為五個部分:勸修、方便、方法、逆順心、表法,而把第六部分“觀慧”省略不說。“方法”部分很短,講述了方等懺的具體做法:

前諸方便弄引淳熟。渴仰顛顛不惜身命。克日定時道場行法。初入之始月有二日。道伴多少十人已還。香泥泥地散誕圓壇。彩畫莊嚴擬於淨土。燒香散華懸五色蓋及諸繪幡。請二十四軀像。設百味食。一日三時洗浴著新衣。手執香爐。一心一意散禮一拜。互跪運念念此香雲。遍覆十方普雨一切。寶一切味衣服臥具。樓閣殿堂弦出法聲。上供諸聖下施眾生。承佛神力廣作佛事。利益一切皆入佛道。與虛空法界等。

在這段引文裏,講到了壇場佈置、佛像排列,以及各式供品,並對儀式的時間、人數、舉止略有說明。一切準備妥當之後,開始“奉請三寶”,分“請佛——歎佛——禮佛”三個步驟。然後就要“互跪髮露”,誠心懺悔。接著是要“發願”,然後轉圈念咒,每次要走120圈誦120遍咒,同時還要“卻坐思惟,觀一實相”。如此這般,反反復復要修七天。

講完這些“方法”以後,《方等懺法》主要是“逆順心”與“表法”兩個部分,從天臺止觀的角度加以理論的詮釋,說明這個儀式裏每個步驟、每件法器的象徵意義,最終歸到“觀一實相”。二十四形像,表示順逆十二因緣觀,共有二十四支;百味食,表示一切法中皆有中道法喜禪悅味;一日三時洗浴,表示“緣一實修三三昧”;轉百二十匝,表示觀十二因緣有十種觀,共有百二十種。智者因此也對“方等懺”的秘教行儀做出了顯教的解釋。

¹⁵ 參見遵式《方等三昧行法序》,《大正藏》第46冊,第943頁上。

“法華三昧”的經典依據主要是《法華經》¹⁶。智顛根據《法華》、《普賢觀經》及其他大乘經典，在南京瓦官寺親筆撰寫了《法華三昧懺儀》。整個儀式，通常持續三七日，包括五個步驟：(1) 勸修；(2) 行法前方便；(3) 正入道場三七日修行一心精進方法；(4) 初入道場正修行方法；(5) 修證相。行者入道場，需要十個方面的修行：嚴淨道場、淨身、三業供養、奉請三寶、讚歎三寶、禮佛、六根懺悔、行道旋繞、誦《法華經》、思惟一實境界。法華三昧與方等三昧的最大不同，方等懺要“持咒”，而法華懺是“誦經”，即念《法華經》，其他的做法則大致雷同。念《法華經》又有兩種：具足誦、不具足誦，也就是，整部《法華經》全念與只念《法華經·安樂行品》。這個儀式本身並沒有什麼秘教的色彩。但在“安樂行品”，《法華經》講到“得陀羅尼，證不退智”；在“分別功德品”更是多次提到“陀羅尼”，“千倍菩薩摩訶薩，得聞持陀羅尼門。……復有一世界微塵數菩薩摩訶薩，得百千萬億無量旋陀羅尼”等。因此，誦經不僅包括了“持咒”，而且還有持咒以外的作用。

《請觀音三昧行法》的經典依據是《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經》。觀音懺的十個環節，包括：嚴淨道場、作禮、燒香散華、繫念數息、奉請三寶、具楊枝淨水、誦三咒、懺悔發願、行道、誦經。《金光明三昧行法》的經典依據是《金光明經》，這種懺法也有十個環節：莊嚴道場、頂禮三寶、香花供養、召請、懺悔、稱名、灑食諸方、誦咒、旋繞、誦經。這兩種懺法都把“誦咒”與“誦經”列入其中，而不像方等懺或法華懺僅列其一。

按照從日本回傳的《方等三昧行法》，修持方等三昧，最後是要“受戒”，可惜文已失載。但在中國流傳的《方等懺法》、《法華三昧懺儀》裏都是只有五個部分，沒有“受戒”的環節。日本天臺宗十分重視授菩薩戒，《方等三昧行法》或有日本僧人的增益，猶未可知。

現在大家認為，方等三昧是一種以持咒為要旨的密教修行法，重點在於“受二十四戒及陀羅尼咒”¹⁷。但實際上，懺悔是其中最重要的事情，持咒只是一種手段，誦經的作用並不亞於持咒。

¹⁶ 《法華經》“妙音菩薩品”和“妙莊嚴王本事品”，都提到了“法華三昧”。如“妙音菩薩品”說：“有一菩薩，名曰妙音……成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法華三昧。”

¹⁷ 參見潘桂明：《智顛評傳》，南京大學出版社，1996年，第323頁；王雷泉：《〈摩訶止觀〉片論之二》，《法音》1998年第9期，第22頁。

講罷智者的“秘密教”，最重要的問題是：為什麼日本天臺宗把智者形象密教化了，而中國天臺宗的智者還是一個顯教人物呢？

三、顯 秘

唐代大書法家顏真卿（709-785）十分景仰智者大師，寫過一篇著名的《大師傳》，此外還有一篇詩作《天臺智者大師畫贊》。顏真卿當年看到的大師畫像，我已無緣得見，只能讀讀他的贊詞，聊發隨喜之情。日本天臺宗的智證大師圓珍（814-891），在寫《菩提場經略義釋》時節引了顏真卿的詩句，“得宿命通辯無礙，旋陀羅尼華三昧，乃至萬行千宗最後說，千變萬化難致詰”。這詩句引得並不連貫，圓珍最後點評，“言出顯門，意不殊秘”¹⁸，概括智者的思想特點。

在我看來，圓珍的八個字，足以反映中日兩國天臺宗不同的智者形象。中國天臺宗發揚智者大師“言出顯門”的特色，而日本天臺宗竭力尋找智者大師“意不殊秘”的地方。智者是把秘教放在“化儀”的範圍裏談論，主張“傳顯不傳秘”。但後來的日本天臺宗並不如此，強調天臺所講的法華圓教與真言密教一致，《大日經》本地身即是妙法蓮華最深秘密之處¹⁹。

1. 傳顯不傳秘

智者認為，聖人可以直接講述顯秘兩教，也可以談論顯觀與密觀，但是凡夫俗子只能講述顯教，即“傳顯不傳秘”。只有達到六根清淨位以後，才有資格傳授秘教。《摩訶止觀》卷一上說：

問：“約顯教論顯觀，亦應約秘教論密觀？”答：“既分顯秘，今但明顯不說秘。”
問：“分門可爾，任論得不？”

答：“或得或不得。教是上聖被下之言，聖能顯秘兩說。凡人²⁰宣述，祇可傳顯不能傳秘，聽者因何作觀？或得者，六根淨位，能以一妙音遍滿三千界，隨意悉能至，則能傳秘教。若修觀者，發所修顯法，不發不修者，發宿習人得論密觀。”²¹

¹⁸ 圓珍：《菩提場經略義釋》卷一，《大正藏》第61冊，第514頁上。

¹⁹ 參見安然：《真言宗教時義》卷一，《大正藏》第75冊，第384頁中。

²⁰ 智者臨終自稱是五品弟子位，尚未入聖賢位。自六根清淨位，方始去凡入聖。

²¹ 《摩訶止觀》卷一上，第3頁中。

由此來看，智者的兩部撰述，早期的《次第禪門》與後期的《摩訶止觀》，都沒有全部講完，是有深層的考慮，而不是客觀上時間不夠或精力不濟等因素。《摩訶止觀》全書的結構是“五略十廣”。“五略”是把全部內容分為五大部分，“發大心、修大行、感大果、裂大綱、歸大處”。這五大部分展開出來就是“十廣”：大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸。“大意、釋名、體相、攝法、偏圓”歸為“發大心”，“方便、正觀”歸為“修大行”，《摩訶止觀》只是講到“正觀”的第七境。智者把止觀對象分為十種境界，即陰界入境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見境、增上慢境、二乘境、菩薩境。這十種境“始自凡夫正報，終至聖人方便”²²，智者只是講到第七“諸見境”，這與他認為觀後三境是“聖人方便”的想法密不可分。智者臨終告訴弟子，他的果位只在“五品弟子位”，還沒有達到“六根清淨位”。

智者既然沒有講述“正觀”的後三境，相應地也就不會講到“五略”的“感大果、裂大綱、歸大處”，“十廣”的“果報、起教、旨歸”。他在《摩訶止觀》裏反復提到這些內容“不可言說”、“不可思議”，因此，在智者的語彙裏，“秘教”、“密觀”的“秘密”，主要是指凡夫俗子的“不可言說”、“不可思議”。

然而，就在智者大師隱而不宣的地方，恰好正是他的旨趣所在。他說：“旨歸章，祇是同歸大處秘密藏。”²³“秘密藏”，在智者的撰述裏，是“如來藏”的異稱，類似的詞語還有“如來之藏”、“如來藏我”、“如來性”，乃至“寶藏”等。之所以他把“如來藏”稱為“秘密藏”，原因在於《大般涅槃經》講到“三德秘密藏”：法身、般若、解脫，把“如來藏”稱為“如來秘密藏”。眾生的這個寶藏，隱則名為“如來藏”，同於“佛性”；顯則轉名為“法身”，同於“佛果”。所以，隱而不顯的如來秘密藏，一旦開顯，就會成為覺悟的“法身”，是同時具足“法身、般若、解脫”的“法身”。但是，這一過程不能由凡夫俗子來開示，確切地說，也無法直接向凡夫俗子明說。

《摩訶止觀》中途而止，恰好是智者大師表明了“秘密教”的存在。日本的傳教大師最澄(767-822)，在佛前發誓要得“六根相似位”²⁴，因為只有得了“六根清淨位”，才有傳密的資格。

²² 《摩訶止觀》卷五上，第49頁下。

²³ 《摩訶止觀》卷一上，第5頁中。

²⁴ 最澄：《願文》：《大正藏》第74冊，第135頁中。

2. 圓密一致

最澄在貞元二十年（804）入唐，先後得到了天臺山修禪寺道邃、佛隴寺行滿的授法，兩位都是九祖湛然的法嗣。翌年四月上旬，他離開台州到達越州首府（今浙江紹興），在龍興寺師從順曉受密宗灌頂，這位密僧是善無畏的再傳弟子。最澄離開的時候還得到了金剛界、胎藏界兩部曼荼羅、經法、圖像和道具等²⁵。這段經歷最後使他提出了“圓密一致”的主張，要求門下每年得度的兩位弟子分別修止觀業（法華圓教）、遮那業（真言密教）。不僅如此，最澄在日本開創的天臺宗，還很重視禪宗與大乘戒，形成“圓密禪戒”的一乘佛教。但這種做法並不始自最澄，在此之前中國天臺宗內部已有這種傾向，只是最終沒有發展出來。

在智者去世以後，天臺宗存在兩個傳承譜系，一個是在浙江國清寺，另一個是在湖北玉泉寺。儘管國清寺系後來因為出了湛然（711-782），成了天臺宗的正統，但在中唐以前，留在湖北當陽的玉泉寺系一直非常活躍，裏面出了兩位重要的歷史人物：一行（683-727）與鑒真（688-763）。這兩位分別把天臺的思想與密教、戒律緊密地糅合起來。

唐玄宗（712-756年在位）曾把玉泉寺系的惠貞（673-751，亦作“惠真”）諡為天臺“七祖”。一行是他的弟子，學習天臺教觀，後來受命輔助善無畏翻譯《大日經》，又受金剛智的“陀羅尼秘印”。一行的《大日經疏》，基本是以天臺的立場解釋密教思想。他說，“今真言門亦爾，以觀心為因，三密為緣，普門海會，現前不謬，故名為有；以種種門，推求都不可得，是名為空；此有此空，皆不出法界，故說為中。三諦不同而同，不異而異。一切方便乘，人不能思議。”²⁶日本天臺宗後來的許多觀點祖述一行的著作。

鑒真雖然年輕，輩份卻比一行高一輩。他的老師恒景（634-712）同時繼承律宗大德道宣（596-667）的法脈，這也使玉泉寺系的天臺宗以戒律見長。鑒真東渡日本以後，為日本的天皇、皇后和皇太子等授菩薩戒，影響極大，同時也把天臺三大部等典籍傳到了日本，為日本天臺宗的出現鋪平了道路。天臺

²⁵ 參見朱封鼈《天臺宗修持與台密探索》，北京：宗教文化出版社，2004年，第144頁。

²⁶ 《大毗盧遮那成佛經疏》卷七，《大正藏》第39冊，第656頁下。

宗從智者開始，就非常重視戒律的建設。尤其是菩薩戒的傳授，從智者到湛然，都有這方面的專門撰述。這對最澄後來在日本的創宗，同樣具有十分重要的啟示意義。

還有一個非常重要也很有趣的事情是，禪宗史上很有爭議的神秀（約 606-706）曾在玉泉寺當了 20 多年的住持。這一點，我想，多少是會影響當時的玉泉寺系天臺宗僧人。玉泉寺系的僧人，實際上是有圓、密、禪、戒相互融合的機會與實踐，但他們好像沒有最澄所處的那種社會需求。在中國，歷史的機遇留給了國清寺系的湛然。他的使命，並不是要融合諸宗，而是要批評諸宗，突出天臺。所以，湛然竭力剝離智者身上的密教色彩，提出“法華超八”，“八”是指化法四教與化儀四教，亦即代表佛陀的一切說教。緣此他反對《大日經》才是《法華經》最深秘處的說法。

入唐求學的最澄，並沒有接觸到與他後來思想頗為相通的玉泉寺系天臺僧，反而是遇上了這位反對密教思想的湛然的兩大弟子。但他對密法的弘化，並不違背天臺智者已然表露的秘教思想。日本台密的形成，最終使智者的形象具有了密教的色彩。

結 語

智者所講的秘密教，主要表現為懺法等的具体實踐，涉及持咒、受戒、誦經等儀軌事相，而對後來密教所講的根本密法基本沒有涉及。無論是持咒還是誦經，智者的秘教，服務于修行者的懺悔滅罪。拜懺的目的是要六根清淨，生起觀慧。有了六根清淨，就有可能開顯秘要。秘密藏的開啟，就會同時具足法身、般若與解脫，這是天臺宗所講的“成佛”。

在“傳顯不傳秘”的原則下，智者則從中觀的角度來解釋當時已經流通的密教法門。他把秘密教判為一種說法形式，本身不足以成為一種圓教。這與後來的台密有著根本的差異，但他的判教，卻使中國佛教逐漸正視“顯密”這對重要的佛學範疇。中國的智者形象雖然沒有被密教化，但密教的因素同樣滲透到了各宗各派，明清以來僧人每天的功課都要請神念咒，《大悲咒》等陀羅尼廣為流傳，“顯密圓通”是後期中國佛教的鮮明特色。

智者在日本天臺宗裏的密教形象，反過來能讓中國學者反思智者大師原本已有的密教因素，同時也對南北朝的中國佛教處境做出新的理解。