

圓光佛學研究所畢業論文

指導教授：黃國清博士

天台化法四教之研究

——以智顓、智旭的論述為主

研究生：釋正持

中華民國九十五年六月

# 圓光佛學研究所研究生

論文口試委員會審定書

九十四學年度第二學期

圓光佛學研究所 釋正持 君所提之論文

題目：天台化法四教之研究

——以智顛、智旭的論述為主

---

經本委員會審議符合資格標準。

論文口試委員會

召集人

陳一揆

委員

陳一揆

委員

蔡建國

委員

委員

林志欽

中華民國 九十五 年 六 月 三 日

# 提 要

日本天台宗曾於六十年代後半期至七十年代前半期，曾就「五時八教判是否為智者大師親自所說」展開了一場大爭論。其中較沒有質疑的是「化法四教」，因智者大師於《四教義》中分別闡釋藏、通、別、圓四教之名稱與教義，且自各種觀點解說四教之異同。本論文嘗試從四教立名的依據、義理特質(四教、十二因緣、六度等)、六即(行門位次)、十乘觀法(實踐觀法)等面向，對化法四教的教觀思想進行分析與詮釋，期能展示古代天台學者所理解的佛陀教法內容的全貌，而能應眾生病施予法藥，開方便門顯真實義，引導眾生進入一佛乘。

智顛(538-597)與智旭(1599-1655)的出生年代相隔一千餘年，於此期間中國佛教的思想與文化環境起了巨大的轉變，而天台的教觀思想在這段期間也有許多綱要書的出現，如《天台八教大意》、《天台四教儀》。智旭著作《教觀綱宗》這部論書，即是為了補充「五時八教」發展過程中，相關著作《天台四教儀》偏於教義而觀門不足，才著手論述。當筆者發現二位大師皆重視教觀思想，且相傳智旭是明末的「天台學者」，於是嘗試考察他們對教觀思想有何相承及轉變之處。基本上智旭的《教觀綱宗》所詮釋的教觀思想，是以天台的思想為主軸，較無個人思想的表達；而《釋義》則是智旭對《教觀綱宗》的註釋，增添了許多天台歷代祖師所沒有的創見，此乃是一種時代潮流，亦是智旭融合了諸種學說，而表現在明末佛教氛圍中經論融合的文化。

關鍵字：智顛、智旭、化法四教、被接、六即、十乘觀法

## 【目錄】

第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機 .....	4
第二節 前人研究成果之評介 .....	6
第三節 研究題材與研究進路 .....	9
一、研究題材 .....	9
二、研究進路 .....	11
第四節 全文結構述要 .....	13
第二章 三藏教之研究 .....	16
第一節 三藏教立名的依據 .....	16
一、智顛立三藏教之名的意義 .....	18
二、智旭對「三藏教」的看法 .....	20
第二節 三藏教的義理 .....	21
一、生滅四諦 .....	21
二、思議生滅十二因緣 .....	24
三、事六度行 .....	28
四、實有二諦 .....	30
五、析空觀 .....	31
第三節 三藏教的六即 .....	33
一、理即 .....	36
二、名字即 .....	38
三、觀行即(五停心、別相念、總相念) .....	39
四、相似即(煖、頂、忍、世第一) .....	45
五、分證即(須陀洹、斯陀含、阿那含) .....	50
六、究竟即(阿羅漢、辟支佛、菩薩) .....	54
第四節 三藏教的十乘觀法 .....	63
第五節 小結 .....	77

<b>第三章 通教之研究</b> .....	<b>80</b>
第一節 通教立名的依據 .....	80
一、智顛立通教之名的意義 .....	81
二、智旭對「通教」的看法 .....	83
第二節 通教的義理 .....	84
一、無生四諦 .....	84
二、思議不生不滅十二因緣 .....	86
三、理六度行 .....	88
四、通教的三種二諦、二種三諦 .....	88
五、體空觀 .....	95
第三節 通教的六即 .....	97
一、理即 .....	97
二、名字即 .....	100
三、觀行即(乾慧地) .....	101
四、相似即(性地) .....	106
五、分證即(第三地至第九地) .....	107
六、究竟即(佛地) .....	113
第四節 通教的被接 .....	116
第五節 通教的十乘觀法 .....	118
第六節 小結 .....	126
<b>第四章 別教之研究</b> .....	<b>130</b>
第一節 別教立名的依據 .....	130
一、智顛立別教之名的意義 .....	131
二、智旭對「別教」的看法 .....	133
第二節 別教的義理 .....	135
一、無量四諦 .....	136
二、不思議生滅十二因緣 .....	138

三、不思議六度、十度 .....	143
四、別教的二種二諦、二種三諦 .....	144
五、次第三觀 .....	148
第三節 別教的六即 .....	154
一、理即 .....	155
二、名字即 .....	156
三、觀行即(十信) .....	157
四、相似即(十住、十行、十迴向) .....	160
五、分證即(十地、等覺) .....	165
六、究竟即(妙覺) .....	169
第四節 別教的被接 .....	170
第五節 別教的十乘觀法 .....	172
第六節 小結 .....	181
<b>第五章 圓教之研究 .....</b>	<b>184</b>
第一節 圓教立名的依據 .....	184
一、智顛立圓教之名的意義 .....	185
二、智旭對「圓教」的看法 .....	187
第二節 圓教的義理 .....	192
一、無作四諦 .....	193
二、不思議不生滅十二因緣 .....	196
三、稱性六度、十度 .....	199
四、圓教的不思議二諦、圓妙三諦 .....	200
五、一心三觀 .....	204
第三節 圓教的六即 .....	210
一、理即 .....	211
二、名字即 .....	213
三、觀行即(五品外凡位) .....	215
四、相似即(十信內凡位) .....	221

五、分證即(十住、十行、十向、十地、等覺).....	226
六、究竟即(妙覺).....	233
第四節 接、轉、會.....	235
第五節 圓教的十乘觀法.....	237
第六節 小結.....	258
<b>第六章 結論.....</b>	<b>262</b>
<b>【參考書目】.....</b>	<b>267</b>

## 第一章 緒論

佛教傳入中國，約在兩漢之際，其後陸陸續續有大、小乘經典傳入，翻譯成漢譯佛典。面對著數量龐大、內容不一的經典，須有系統的整理、判釋，也就是判教。「南北朝最早展開判教活動的，當推劉宋時代道場寺高僧慧觀。慧觀受《大涅槃經》『牛乳五味』說以及當時『頓』『漸』之爭的啓發，創立『二教五時』之說。」<sup>1</sup>其將全部佛經分爲「頓教」與「漸教」兩類，由「漸教」中又分出五時。此後，各家論師判教紛紛而起，形成一股思潮。智顛(538~597)亦受當時南北朝判教思潮的影響，於《妙法蓮華經玄義》(以下簡稱《法華玄義》)第五「釋教相者」提及，當時具有影響力的判教，可歸納爲十家，即所謂「南三北七」<sup>2</sup>。智顛認爲此十家在總攝佛的法意仍有缺失，故於「《法華玄義》卷十」<sup>3</sup>，以及「《四教義》卷一」<sup>4</sup>，以縱橫破斥「南三北七」十家之說，而來建立自己的判教學說。

談到天台宗的判教，一般人皆會想到智顛的「五時八教」。智顛的「五時」與「八教」的分判，見於《法華玄義》。《法華玄義》云：

---

<sup>1</sup> 潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001初版)，頁181。

<sup>2</sup> 智顛將南地三師與北地七師等十家做教判，稱爲「南三北七」，此十家通用頓、漸、不定三種教相。江南三家爲：(一)虎丘山岌師之有相、無相、常住，稱爲三時教。(二)宗愛、僧旻於無相教之後、常住教之前，加了「同歸教」，稱爲四時教。(三)定林寺之僧柔、慧次，及道場寺之慧觀等，於無相教之後、同歸教之前，加了「褒貶抑揚教」，稱爲五時教。江北七家爲：(一)武都山劉虬立人天、有相、無相、同歸、常住，稱爲五時教。(二)菩提流支立半、滿字教，故稱半滿二教。(三)光統(慧光)立因緣、假名、誑相、常宗，稱爲四宗判教。(四)護身寺自軌將前四教，加上《華嚴》的法界宗，稱爲五宗教。(五)耆闍寺安凜立因緣、假名、誑相、常、真、圓宗，稱爲六宗教。(六)北地禪師立有相、無相大乘教，稱爲二種大乘教。(七)北地禪師謂佛以一音說法，眾生隨機緣不同而理解有異，稱爲一音教。(參考《法華玄義》卷10上，《大正藏》冊33，頁801上、中。)

<sup>3</sup> 三、明難者：先難南地五時其義不成……；次難北地五時義。(《法華玄義》卷10上，《大正藏》冊33，頁801下-803下。)

<sup>4</sup> 故知四宗、五宗、六宗，雖言古今以來明義富博，今一家往望攝佛法意，猶大有所闕也。……前明三觀豎破諸法，略爲數十番，共尋覽者則知，與諸禪師及三論師所說意有殊也。(《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁724下-725上。)

故次《般若》之後，說《華嚴》海空，齊《法華》也，亦『第五時教』也。」<sup>5</sup>以及「四教從轉法輪已來，時節節有異。今以轉法輪來『八教』通之。」<sup>6</sup>又《摩訶止觀》云：「教門綱格，匡骨盤峙，包括密露，涇渭大小，即是漸、頓、不定、祕密、藏、通、別、圓。」<sup>7</sup>智顛的判教思想主要見於其晚年著作《法華玄義》卷十，此卷屬五重玄義的「教相」章，智顛爲了闡述《妙法蓮華經》(以下簡稱《法華經》)的純圓獨妙之處，對《法華經》與其它經典作區別，提出「教相三意」之說：「教相爲三：一、根性融不融相；二、化道始終不始終相；三、師弟遠近不遠近相。」<sup>8</sup>其中在「根性融不融相」中，智顛以乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五味，來比喻說法的五個階段。又在「化道始終不始終相」中述及如來說法雖多，亦不出漸、頓、不定、秘密。若再加上《四教義》中所闡述的藏、通、別、圓四教，則包括了五時八教的判教內容。然而，有學者認爲，智顛所談的是「五味」<sup>9</sup>，而不是「五時」，其實智顛亦有談到「五時」。<sup>10</sup>

由上可知智顛的著作中實已包含了「五時」與「八教」的內容。「五時八教」這個結合名相，最初出現在荆溪湛然的《法華文句記》、《法華玄義釋籤》和《止觀輔行傳弘決》(以下簡稱《傳弘決》)。如《法華文句記》云：「種種之言，亦不出『五時八教』。」<sup>11</sup>《法華玄義

<sup>5</sup> 《法華玄義》卷 10 下，《大正藏》冊 33，頁 808 上。

<sup>6</sup> 《法華玄義》卷 10 下，《大正藏》冊 33，頁 812 上。

<sup>7</sup> 《摩訶止觀》卷 7 下，《大正藏》冊 46，頁 97 下。

<sup>8</sup> 《法華玄義》卷 1 上，《大正藏》冊 33，頁 683 中。

<sup>9</sup> 關口真大先生著《五時教判論》、《化儀四教論》、《五時八教論》，認爲「五時八教」並不是智顛思想的恰當體現，智顛所強調的僅僅是「五味」說教而不是「五時」，而且日本天台宗之創始者傳教大師最澄也沒有提到「五時」；在智顛與最澄的主要著作中都未出現過「五時八教」這一術語。董平著：《天台宗研究》(上海：上海古籍出版社，2002 初版)，頁 43。

<sup>10</sup> 《法華玄義》云：「至如《華嚴》初逗圓別之機；若說四《阿含》、《增一》明人天因果；若諸《方等》折(析)小彈偏歎大褒圓；若《般若》論通則三人同入；若《涅槃》在後，略斥三修，粗點五味。」(頁 800 上、中。)  
「約行人心者，脫(說)《華嚴》時，凡夫見思不轉，故言如乳；說《三藏》時，斷見思惑，故言如酪；至《方等》時，被挫耻伏，不言真極故如生蘇；至《般若》時，領教識法，如熟蘇；至《法華》時，破無明，開佛知見，受記作佛，心已清淨，故言如醍醐。」(《大正藏》冊 33，頁 810 中。)

<sup>11</sup> 《法華文句記》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 171 下。

釋籤》云：「『五時八教』，故云種種。」<sup>12</sup>《傳弘決》云：「乃至『五時八教』，一期始終。」<sup>13</sup>

繼荆溪湛然之後，談到「五時八教」的有《天台八教大意》。<sup>14</sup>書中首明頓、漸、秘密、不定等化儀四教；次明藏、通、別、圓等化法四教，合稱天台八教。到了宋初有高麗諦觀撰《天台四教儀》，其內容係刪補《天台八教大意》而成，他將五時與五味一一相對，認為「是為五時，亦名五味」<sup>15</sup>；又將五時與化儀四教配合，宣說智顛的判教核心是「五時八教」：「天台智者大師，以五時八教，判釋東流一代聖教，罄無不盡。」<sup>16</sup>其後，智旭(1599~1655)以《天台四教儀》偏於教義的研究，而修行止觀部門過於簡略，乃萌生述作《教觀綱宗》之動機。他在《靈峰宗論》中云：「《四教儀》流傳而台宗昧，如執死方醫變證也。」<sup>17</sup>智旭的教觀思想，是在荆溪湛然的思想基礎上進一步發

<sup>12</sup> 《法華玄義釋籤》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 816 下。

<sup>13</sup> 《傳弘決》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 292 上。

<sup>14</sup> 關於《天台八教大意》的作者，於《天台八教大意》云：「隋天台沙門灌頂撰」，《大正藏》冊 46，頁 769 上。另於卷末云：「天台釋明曠於三童寺錄焉」，頁 773 下。令後人不知作者到底是誰？今以文獻資料來說明其作者：

- 1、最早正確文獻：最澄的《傳教大師將來台州錄》云：「《摩訶止觀》、《八教大意》一卷(荆溪沙門明曠述)。」(《大正藏》冊 55，頁 1055 下。)
- 2、最初錯誤：遵式的《天竺別集》卷上云：「《八教大意》一卷、《南嶽記》一卷、《天竺寺真觀法師傳》一卷(已上三卷頂禪師撰闕本)。」(《卍續藏經》冊 101，頁 262。)
- 3、第二次錯誤：義天的《新編諸宗教藏總錄》卷三云：「《八教大意》一卷、《國清百錄》五卷，已上灌頂述。」(《大正藏》冊 55，頁 1178 上。)
- 4、第三次錯誤：宋·志磐《佛祖統紀》卷 10 云：「禪師明曠，天台人，依章安稟教觀，廣化四眾，專誦法華。章安撰《八教大意》，師首於三童寺錄受。平時著述甚多，今所存心經疏耳。」(《大正藏》冊 49，頁 202 上。)
- 5、池田魯參於〈湛然以後における五時八教論の展開〉中加以比對、論證：「《金錍論私記》、《八教大意》是湛然門下明曠所撰。」(參見《駒澤大學佛教學部論集》第 6 號，昭和 50 年 10 月，頁 51。)

由以上的資料可知：最澄的《台州錄》是最早記載明曠為《八教大意》的作者；到了遵式、義天以後，開始出現錯誤，認為《八教大意》是章安灌頂所作；以及《佛祖統紀》則認為章安所撰，明曠錄受。

<sup>15</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 774 下。

<sup>16</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 774 下。

<sup>17</sup> 智旭：〈八不道人傳〉卷首，《靈峰宗論》上冊，(台南：和裕出版社，民 82)，頁 34。

展。他的教判思想是依教不依人，修正了南宋·元粹述《四教儀備釋》卷上及元·蒙潤著《四教儀集註》(以下簡稱《集註》)卷一等所引荆溪湛然〈五時說法頌〉云：「阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日。」<sup>18</sup>的別五時的說法，故於《教觀綱宗》「通別五時論」中提出批判，認為智顛及章安並沒有如此僵化的見解。另外在化儀四教的祕密教中，他區分祕密有二義：祕密教與祕密咒。智旭將一切陀羅尼章句收於祕密咒下，亦即在五時之中的各部經典，皆有祕密咒。在天台宗舊有教判中，只有祕密教，而沒有祕密咒，此乃智旭所獨創的見解。

## 第一節 研究動機

智顛是天台宗的創始者，依《法華經》為根本聖典，而特別重視教觀二門。若「往昔善根習熟」之人，初聞教門即入正路，不須修觀門；或初修觀門，即得見道，不須修教門。然而，「若聞不即悟，應須修觀；……若修觀不悟，更須聽法。……教即為觀門，觀即為教門。聞教而觀，觀教而聞，教觀相資則通入成門。」<sup>19</sup>利根人，即「往昔善根習熟」之人，能隨聞入觀，或隨觀入道；但鈍根人，則須聞教以開解，次依解以起行。所以，教離不開觀，觀離不開教，此二門猶如車之二輪，鳥之雙翼，須相輔相成，不可偏廢，方能成就佛道。在智顛法華三大部中，《法華玄義》與《法華文句》二部以論述教相為主，而傍及觀行；《摩訶止觀》則以觀行為主，而傍說教相。所以，智顛的法華三大部中已兼備了教觀雙修。

當代學者研究指出：「智旭是繼幽溪傳燈之後，力弘天台且成果最大者，被視為天台學的終結性人物」<sup>20</sup>，他於《教觀綱宗》中特別重

---

<sup>18</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》乃是蒙潤的《集註》、從義的《集解》、元粹的《備釋》三者的合刊。(台北：中華佛教文獻編撰社，1992初版)，頁17、422。

<sup>19</sup> 《法華玄義》卷8下，《大正藏》冊33，頁784中。

<sup>20</sup> 參考潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001初

視教觀二門。《教觀綱宗》開宗明義云：「佛祖之要，教觀而已矣。」<sup>21</sup>另又於《釋義》之前言云：「教者，聖人被下之言也；觀者，稟教修行之法也。教網萬殊，大綱唯八，而化儀無體，全攬化法爲體，則藏通別圓四教，乃教之綱也。依教設觀，亦復萬殊，而析空、體空、次第、一心四觀，收無不盡，則析體等四，乃觀之綱也。」<sup>22</sup>由引文可知，如來一代時教，其大綱有八：化儀四教、化法四教。但化儀四教無體，只有化法四教才有其實質內容，所以，化法四教乃教相之綱領。化法四教之實踐法門爲析空、體空、次第、一心等四種觀門，乃觀心之綱領。

從智顛到智旭，其時間上綿亙了約一千餘年之久，其間中國佛教的思想與文化環境已起了巨大的轉變。天台的教觀思想在這段期間中也有許多綱要書出現。當筆者發現二位大師皆重視教觀思想，且相傳智旭是明末的「天台學者」，於是想嘗試去考察他們對於教觀思想，有何相承及轉變之處。智旭《教觀綱宗》所論，能否在智顛的著作中找到依據？哪些論點係依據處於中間階段的天台教觀綱要書？對此問題必須進行歷時性的思想考察，過去教界與學界並未見到採用此種研究進路的著作。

今將本論文所要探討或澄清的課題說明如下：

(一)智顛、智旭，皆重視教觀思想，但其出生年代相隔約一千年，其教觀思想仍保持原貌？抑隨著時代潮流而融合諸學說？本論文將以此二位大師的論述爲主，來介紹歷史演變過程中，教觀思想中相關概念的歷時發展，並對二位大師的論述進行義理闡釋。

(二)本論文的主題是「化法四教」，將追溯化法四教立名的依據。四教之名雖不是智顛所獨創，乃是延用當時佛學的分類法、古師之說法，但其內容卻迥然有異。借用前人所立名目，重新進行系統性的建構，賦與這些名目新的意義，樹立天台的教觀雙美者，則是智顛。

---

版)，頁 742。

<sup>21</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 936 下。

<sup>22</sup> 《釋義》，《卍續藏經》冊 101，頁 970 下。

(三)智旭著作《教觀綱宗》的主要用意，是補充《天台四教儀》偏於教義，而觀門不足，故於《教觀綱宗》中，化法四教各教皆論及「六即」、「十乘觀法」。本論文將探討這是智旭依據智顛而論，還是有他自己的發明、補充。

(四)別教的斷十二品無明，與圓教的斷四十二品無明，是採取先斷惑後入位？抑先入位後斷惑？抑入位、斷惑有其先後順序關係？為何有學者提出別教只斷十一品無明、圓教只斷四十一無明呢？

(五)十乘觀法也是針對不同根性眾生而設，上中下根行人，須修十法中的全部觀法，或部分觀法，智顛並無明確的記載，以致於古師、現代學者間出現了許多種不同的說法。

筆者希望藉此論文的撰寫，能對上述的問題，予以回應；同時對化法四教的教觀思想進行分析與詮釋，期能展現古代天台學者所理解的佛陀教法內容的全貌，而能應眾生病予法藥，開方便顯真實，引導眾生進入一佛乘。

## 第二節 前人研究成果之評介

目前學術界對於「化法四教」專門討論的專書、博士論文有：(一)釋靜權的《天台宗綱要》<sup>23</sup>，分別就「化法四教」立名的意義、根性、道理、因果、六即、十乘觀法來談。(二)林志欽的《智者大師教觀思想的研究》<sup>24</sup>，其對於南北朝判教說與智者思想大綱；教門的化儀四教·五味(時)、化法四教十六門；以及觀門的化儀三種止觀、化法四教十六觀門、三觀歷十法成乘，作了整體而細密的理解與分析。(三)釋覺行的《智者大師「四教實相論」的研究》<sup>25</sup>，其認為智者大師

<sup>23</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)。

<sup>24</sup> 林志欽撰：《智者大師教觀思想之研究》(中國文化大學哲學研究所博士論文，民 88)。

<sup>25</sup> 釋覺行撰：《智者大師「四教實相論」的研究》(香港新亞研究所哲學組博士班畢業論文，2004)。

立四教所依的是實相之理，而其開展即是教、觀二門。其論文中透過實相的釋義、四教教門·觀門立法緣起實相論、以及四教破法實相論，來釐清智者大師的思想與重建其四教系統理論。

另又有對「化法四教」的其中一教，或二教專門討論的專書、碩士論文有：(一)釋大常的《智者大師判釋「三藏教」之研究》<sup>26</sup>，從智者大師之「三藏教」思想的形成背景、判釋依據、四悉檀因緣論三藏教的特質、教學地位等方面來討論，而沒有對「三藏教」作全面性討論。(二)李宗明的《天台通教之化法研究》<sup>27</sup>，其對於判教思想、通教行門、通教經典的化人善巧、別圓二教的般若妙慧思想、一切眾生都有成佛之願等方面來討論，乃強調儒佛教化對人文思想的善導。(三)賴建成的《天台別圓二教之研究》<sup>28</sup>，其對於二教的立名與根機、二教的教理與觀法、二教的行位等方面來討論，乃是從教判的角度來了解佛法的權實之別。

以及「五時八教」、「六即」、「十乘觀法」相關的專書、期刊論文：釋聖嚴的《天台心鑰—教觀綱宗貫註》<sup>29</sup>；陳堅的《無明即法性——天台宗止觀思想研究》<sup>30</sup>；釋見聞的《天台教學綱要》<sup>31</sup>；陳英善的《天台緣起中道實相論》<sup>32</sup>；林明莉的《智者大師之一佛乘思想與實踐》<sup>33</sup>；釋妙璋的《摩訶止觀》十乘觀法之研究——以「觀不思議境」為主<sup>34</sup>；吳明興的《天台圓教十乘觀法之研究》<sup>35</sup>；原著：安藤俊雄

---

<sup>26</sup> 釋大常著：《智者大師判釋「三藏教」之研究》(台北：法鼓文化，2004 初版)。

<sup>27</sup> 李宗明：《天台通教之化法研究》(東方人文思想研究所碩士論文，民 87 年 7 月)。

<sup>28</sup> 賴建成：《天台別圓二教之研究》(輔仁大學宗教研究所碩士論文，民 92 年 12 月)。

<sup>29</sup> 釋聖嚴著：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》(台北：法鼓文化，民 91)。

<sup>30</sup> 陳堅著：《無明即法性——天台宗止觀思想研究》(北京：宗教文化出版社，2004 年 7 月)。

<sup>31</sup> 釋見聞：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，民 91)。

<sup>32</sup> 陳英善著：《天台緣起中道實相論》(台北：東初，民 84 初版)。

<sup>33</sup> 林明莉：《智者大師之一佛乘思想與實踐》(國立中興大學中國文學系碩士論文，民 89 年 6 月)。

<sup>34</sup> 釋妙璋：《《摩訶止觀》十乘觀法之研究——以「觀不思議境」為主》(南華大學佛教學研究所碩士論文，民 89 年)。

· 譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》<sup>36</sup>；牟宗三的《佛性與般若》<sup>37</sup>；潘桂明的《智顛評傳》<sup>38</sup>；關口真大的《天台教學の研究》<sup>39</sup>；楊惠南的〈智顛的「五時八教」判〉<sup>40</sup>；張風雷的〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉<sup>41</sup>；陳英善的〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉<sup>42</sup>；岩城英規的〈日本天台宗的「五時八教爭論」考〉<sup>43</sup>；心皓的〈天台十乘觀法的理觀和事行〉<sup>44</sup>；大窪康充的〈天台十乘觀法の修行規定について〉<sup>45</sup>。

由前人研究成果得知，一般對於「化法四教」之研究，都偏向於以「智顛」為研究對象，只有釋靜權的《天台宗綱要》的化法四教以《教觀綱宗》為架構、釋聖嚴的《天台心鑰—教觀綱宗貫註》為《教觀綱宗》作語譯及註釋、賴建成的《天台別圓二教之研究》中的第四章第一節「別教六即行位」中，引用智旭《教觀綱宗》別教的六即位次。從十八世紀以來迄今，對《教觀綱宗》、《釋義》作註釋的書很多，中、日學者皆有<sup>46</sup>，可見其廣受天台學者的研究與弘傳，但目前學

---

<sup>35</sup> 吳明興：《天台圓教十乘觀法之研究》（南華大學宗教學研究所碩士論文，民 94 年）。

<sup>36</sup> 原著：安藤俊雄·譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，民 93）。

<sup>37</sup> 牟宗三著：《佛性與般若》（台北：臺灣學生書局，民 82 年修訂版）。

<sup>38</sup> 潘桂明著：《智顛評傳》（南京：南京大學出版社，1996 年 2 月）。

<sup>39</sup> 關口真大編著：《天台教學の研究》（東京：大東出版社，昭和 53 年 10 月）。

<sup>40</sup> 楊惠南：〈智顛的「五時八教」判〉，收錄於《正觀雜誌》第 3 期（1997 年）。

<sup>41</sup> 張風雷：〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，《二〇〇一年第三屆兩岸禪學研討會論文集》，（台中：慈光禪學研究所，2001）。

<sup>42</sup> 陳英善：〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉，收錄於《中華佛學學報》第 15 期（2002 年 7 月）。

<sup>43</sup> 岩城英規：〈日本天台宗的「五時八教爭論」考〉，收錄於《諦觀》第 76 期，（台北：諦觀雜誌社，民 83 年 1 月）。

<sup>44</sup> 心皓：〈天台十乘觀法的理觀和事行〉，收錄於《閩南佛學》第 2 輯，（長沙：岳麓書社，2003 年 12 月）。

<sup>45</sup> 大窪康充：〈天台十乘觀法の修行規定について〉，收錄於《佛教學セミナー》第 60 號，（京都：大谷大學佛教學會，1994 年 10 月）。

<sup>46</sup> 註釋傳世者有默庵的《釋義記》、諦閑的《講錄》、靜修的《科釋》；在日本的註釋更多，自十八世紀以降，有行謙的《釋義講錄》、慧雲的《釋義則解》、德義的《贅言》、守脫大寶的《釋義會本講錄》、高覺的《略解》等。釋聖嚴著：

術界尚未發現以研究智旭的《教觀綱宗》為專題的學術論文。智旭「私淑台家教觀」，卻不偏於天台一家之說，「智旭的目的是要在心繫西方的前提下，融通性相，調和禪教，建立起真正的圓教。而天台佛教可以說是最恰當的溝通者。」<sup>47</sup>亦即為了歸心淨土，而以天台思想作為融通性相、調和禪教、建立圓教的橋樑。所以，智旭透過《教觀綱宗》重新詮釋天台判教，以闡明其天台的理論思想。

### 第三節 研究題材與研究進路

#### 一、研究題材

本論文是介紹天台化法四教的教觀思想，而以智顛、智旭的論述為主。智顛的著作中，與化法四教的教、觀二門相關的有：《法華玄義》、《維摩經玄疏》、《四教義》、《摩訶止觀》。(一)《法華玄義》是天台三大部之一，乃智顛立「五重玄義」來解釋《法華經》的標題。本書詳說《法華經》的全經義旨，並且闡明《法華經》開顯純圓獨妙的法門，以確立《法華經》在如來一代時教所說諸經中的位置。本書雖是解釋經題，內容卻是判釋如來一代時教，包含天台教學對於全體佛教義理的概論，藉此呈現《法華經》的地位與圓教義。(二)《維摩經玄疏》又稱為《淨名玄義》、《淨名玄疏》。本疏乃智顛立「五重玄義」來解釋鳩摩羅什所譯《維摩經》之玄旨，以及詳述四教、三觀等圓熟思想。《天台大師之研究》云：「本疏是智顛接受隋煬帝懇請，於其晚年注予全部心血而撰述，就其述作過程觀之，有數次的獻上，……基於《國清百錄》所收根本資料，認為有三回的獻上：第一回獻上，開皇十五年六、七月，《玄義》十卷；第二回獻上，開皇十七年三、四月，《玄疏》六卷、《文疏》八卷；第三回獻上，開皇十八年正月，《玄疏

---

《天台心鑰－教觀綱宗貫註》(台北：法鼓文化，民91)，頁22。

<sup>47</sup> 潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001初版)，頁744。

》六卷、《文疏》二十五卷。」<sup>48</sup>「此第三回獻上本的『淨名義疏』三十一卷含現行《維摩經玄疏》六卷及《維摩經文疏》二十八卷(後三卷由灌頂補遺)。」<sup>49</sup>(三)《四教義》乃智顛《淨名玄義》的前半部，分別闡釋藏、通、別、圓等四教之名與教義，且從各種觀點來解說四教之異同。亦即依四教來論述如來一代教化之大綱。(四)《摩訶止觀》乃智晚年所講述，亦為其著作中體系最圓熟之論書。《摩訶止觀》全書分作序分、正說分兩部份：序分是記錄者灌頂略說本書的緣起，正說分是智顛講說圓頓止觀法門的記錄。圓頓止觀的基本架構，旨在闡示二十五方便、十境、十乘觀法。二十五方便是正修正觀的準備法門；十境是止觀實踐的對象(所觀境)，十乘觀法是止觀實踐的軌範(能觀法)。

而智旭的著作中，與化法四教的教、觀二門相關的有二：《教觀綱宗》、《釋義》。「《教觀綱宗》的內容，在於統括天台教學，是由《法華玄義》中的五時八教，以及《摩訶止觀》的六即與十乘觀法，加以精密地組織而成立。」<sup>50</sup>《教觀綱宗》是以天台的思想為主軸，較無自己個人思想的表達，而《釋義》則是智旭對《教觀綱宗》的註釋，以「三十九條」<sup>51</sup>來詮釋較深刻的義理內涵，其中有一些是過去天台祖師所未有的詮釋方法。「例如第五條，就是以《楞嚴經》的『常住真心性淨明體』的理念，來解釋天台的『對半明滿』，其第九條是以《宗鏡錄》卷一的波、水、濕性的譬喻，來解釋天台的『權即實家之權』以及『實即權家之實』的義理，其第十二條及第三十九條，則是其現前一念心。更在第二十二條，以《大乘止觀》的空如來藏與不空如來藏，來解釋『兩種含中二諦』中的『通含圓二諦』。又更於第十二條說明『思議生滅十二因緣』處，主張應以唯識的義理來解釋。」<sup>52</sup>由此可

<sup>48</sup> 佐藤哲英著·釋依觀譯，《天台大師之研究》(台北：中華佛教文獻編撰社，2005)，頁 543-544。

<sup>49</sup> 佐藤哲英著·釋依觀譯，《天台大師之研究》(台北：中華佛教文獻編撰社，2005)，頁 521。

<sup>50</sup> 釋聖嚴著·關世謙譯：《明末中國佛教之研究》(台北：臺灣學生書局，民 77 年初版)，頁 466。

<sup>51</sup> 有二種分法：(1)39 條；(2)40 條，即 39 條再加上「附：三慈體相」。

<sup>52</sup> 參考釋聖嚴著·關世謙譯：《明末中國佛教之研究》(台北：臺灣學生書局，民

知，《教觀綱宗》是以天台教學的義理架構為核心，而《釋義》則融合了諸學說加以解說，表現出明末佛教氛圍中的經論融合的文化，這也是智旭的「教觀思想」所展現的特色。另外，其它相關的著作有《天台八教大意》、《天台四教儀》，皆論及「化法四教」，與本論文研究題材有關。

## 二、研究進路

本論文主要探討天台化法四教，在研究方法上以義理分析與思想比較等方式進行，以《教觀綱宗》的架構為綱，對智顛、智旭的相關論點作一全面性的評介與比較。天台教學所立的化法四教是一個謹嚴的架構，在每一教中各個項目的義理之間是貫通的，以此為架構可免去必須反復論說四教之義理差別的問題。此外，以智旭所論項目為討論之分項，則方便對兩位大師論述的比較。研究架構之選取概述如下：(一)先談各教之立名，再談四諦、十二因緣、六度等義理特質，再論實踐觀法。亦即先闡釋各教立名的由來，以及各教的義理(解門)，再論六即(行門明位次)，最後論各教的實踐觀法(十乘觀法)。(二)對於化法四教，為了避免反覆說明，故將藏、通、別、圓四教的每一教，各別獨立為一章節，以對四教作歷時發展與義理之分析。(三)於內文中，主要的架構為智顛之說法、智旭之說法、兩者的異同之比對方式來進行。

### (一)義理分析

在智顛的著作中，只有「《四念處》」<sup>53</sup>有完整的提及化法四教的

---

77年初版)，頁466。

<sup>53</sup> (1)《四念處》云：「隋天台山修禪寺智者大師說·門人章安灌頂記。」《大正藏》冊46，頁555下。但《大藏經全解說大事典》云：「經過考察，實際是弟子灌頂以《大本四教義》為指南書，參照《摩訶止觀》而著。」鎌田茂雄等著，(東京：雄山閣，平成10年初版)，頁561。

(2)佐藤哲英於(續)·《天台大師の研究》中，有詳細論證「《四念處》四卷，是灌頂的著作。」(京都：百華苑，昭和56年)，頁434。

六即與十乘觀法，但因智顛認為最能表達六即的只有圓教，所以，前三教的六即只簡略的帶過，未詳細加以解釋。智旭所著《教觀綱宗》的「教觀思想」組織架構清晰、條理分別，雖是綱要性的論書，但不失天台學所要表達的理論、實踐的內涵。為了能更深入其義理內涵，則須以智顛的相關著作的說法來充實、對比，才能將教觀思想完全呈現出來，並評論智旭對智顛思想的掌握。因此，引用二位大師的論述，對於相關的文句，進行義理的詮釋與分析。義理分析的進行，在文句的層次，引出相關的文句，對其意義進行分析與解釋，使其意義得以豁顯；於所分析文句引用到佛教經論的文句之處，也努力引出原來的典據，以幫助意義的解明。在個別義理項目的層次，對於經過分析的一系列文句統整其文義，藉以掌握核心的思想內涵，既呈顯祖師的思想，也作為比較的基礎。

## (二)思想比較

先追溯天台宗「五時八教」判教的起源，及「五時八教」發展過程中相關著作如《天台八教大意》、《天台四教儀》等的演變，為了補充《天台四教儀》偏於教義，而觀門不足，因而有《教觀綱宗》著書的出現。因此，比較的資料來源以上述諸部著作為主。對於四教中的個別項目的討論，主要先追溯智顛的相關說法，再引出智旭之說，以顯示二人說法的同異，檢視智旭的說法是否能在智顛的著作中找到根據。於必要之處，徵引《天台八教大意》、《天台四教儀》的說法，以證明智旭的文句的引用來源。智旭引用智顛以後天台學者著作的文句，不代表思想與智顛有了差異，這必須通過比較始能得知。在智旭的《釋義》書中，添加了許多天台歷代祖師所沒有的創見，此乃是一種時代潮流，亦是智旭與其它學說融合現象的展現，故本論文對二位大師之思想作一歷時的比較考察，那些思想在智顛得到印證，那些思想是智旭所創發。

---

由以上兩點得知，《四念處》的作者有質疑。

## 第四節 全文結構述要

本論文之結構分爲六章：第一章緒論，說明研究動機、前人研究成果、研究題材與研究進路、全文結構分析。第二章至第五章將分別論述藏、通、別、圓四教立名的依據、義理特質、六即位次、十乘觀法。第六章結論。

第一章〈緒論〉，共分四節。第一節「研究動機」，略述問題意識的產生及引發研究的動機。第二節「前人研究成果之評介」，列舉目前學術界對於「化法四教」專題討論之博、碩士論文及專書之研究概況。第三節「研究題材與研究進路」：(一)研究題材，以智顛的《法華玄義》、《維摩經玄疏》、《四教義》、《摩訶止觀》；配合智旭的《教觀綱宗》、《釋義》爲主；參考《天台八教大意》、《天台四教儀》。(二)研究進路，主要以義理分析、思想比較等方法進行。第四節「全文結構分析」。

第二章〈三藏教之研究〉，共分五節。第一節「三藏教立名的依據」：三藏教名稱的由來、其它經論中談到「三藏教」爲小乘的經證、智顛以「三藏教」爲小乘教義之名，其依據何在？(一)智顛立三藏教之名的意義，以八義來說明。(二)智旭對於大、小乘三藏提出「有通、有別」的看法。第二節「三藏教的義理」，三藏教正化二乘，傍化菩薩，聲聞依生滅四諦、緣覺依思議生滅十二因緣、菩薩依事六度行、實有二諦、析空觀，來闡釋三藏教的義理特質。第三節「三藏教的六即」，六即是圓教菩薩的六種修行位次。智旭約四教來論六即，主要強調同一「教法」亦有次第之分，從不完善向究竟發展的過程。第四節「三藏教的十乘觀法」，智顛匯集十乘觀法，是爲了區別佛法與外道的不同，以及作爲化法四教的準繩。三藏教的十乘觀法是十法成三乘，此十法能令觀行成就，入見道位，運載行者從生死苦域，到達涅槃的安樂界中。此十乘觀法，也是針對不同根性眾生而設，若利根人只要第一觀，就可入見道位；若中根人，則須一到六觀；若鈍根人，則須十觀全修，才可入見道位。第五節「小結」，對此章作個總結。

第三章〈通教之研究〉，共分六節。第一節「通教立名的依據」

：通教名稱的由來、其它經論中談到「通教」的經證。(一)智顛立通教之名的意義，以八義來說明。(二)智旭對「通教」的看法，智旭所談的通教為「三人同以無言說道，體法入空，名為通教」。第二節「通教的義理」，通教正化菩薩，傍化二乘，三乘同觀無生四諦、思議不生滅十二因緣、理六度行，三種(幻有空、兩種含中)二諦、二種(別入通、圓入通)三諦、體空觀，來闡釋通教的義理特質。第三節「通教的六即」，六個階位互相融通，但不談本有佛性。第四節「通教的被接」，通教的當教沒有被接，只有通後別圓的「別入通」、「圓入通」才有被接，又必須具備含中、點示、機發三個條件才能被接。第五節「通教的十乘觀法」。藏、通二教的十乘觀法，其名目相同，但義理、內容卻不同。藏教是以「析法入空觀」，而通教則是以「體法入空觀」。第六節「小結」，對此章作個總結。

第四章〈別教之研究〉，共分六節。第一節「別教立名的依據」：別教名稱的由來、其它經論中談到「別教」的經證。(一)智顛立別教之名的意義，以八義來說明。(二)智旭對「別教」的看法，採取「別異之義」來作解釋，別前藏通二教，別後圓教。第二節「別教的義理」，別教獨被菩薩，不通二乘，以無量四諦、不思議生滅十二因緣、不思議六度·十度、二種(顯中、圓入別)二諦、二種(別、圓入別)三諦、次第三觀，來闡釋別教的義理特質。第三節「別教的六即」，雖談本有佛性，但因三諦隔歷不融通，所以，只有六個階位而不融通。第四節「別教的被接」，別教的當教沒有被接，只有「圓入別」才有被接。第五節「別教的十乘觀法」，與藏、通二教的十乘觀法，其名目相同，但義理、內容卻不相同。第六節「小結」，對此章作個總結。

第五章〈圓教之研究〉，共分六節。第一節「圓教立名的依據」：圓教名稱的由來、其它經論中談到「圓教」的經證。(一)智顛立圓教之名的意義，以八義來說明。(二)智旭對「圓教」的看法，為圓妙、圓融、圓足、圓頓四義。第二節「圓教的義理」，圓教的一乘教法，以無作四諦、不思議不生滅十二因緣、稱性六度·十度、不思議二諦、圓妙三諦、一心三觀，來闡釋圓教的義理特質。第三節「圓教的六即」，前三教雖就當教來論六即，但都未達究竟。藏通二教的最高佛果

位，僅是圓教的相似即佛位；別教的妙覺佛果位，也僅是圓教的分證即佛位。而且，前三教僅有「六」義，而無「即」義，因不知「心、佛、眾生」三無差別。第四節「接、轉、會」，智旭談到此三者的不同。第五節「圓教的十乘觀法」，前三教雖亦有十乘觀法，而《摩訶止觀》中所談的十法成乘，其意在圓教。第六節「小結」，對此章作個總結。

第六章〈結論〉，針對本論文「天台化法四教之研究——以智顓、智旭的論述為主」之整體研究成果作總結。

## 第二章 三藏教之研究

### 第一節 三藏教立名的依據

三藏教之名稱，最早出現「在印度初期大乘佛教，就有將四《阿含》、《毘尼》、《阿毘曇》等三藏，視為小乘佛教思想，以及後來傳到中國為南北朝義理研究者所沿用，而將此三藏判為小乘。所以，智者大師將『三藏教』判為小乘，乃是沿用當時佛學分類法，而不是智者大師所獨創。」<sup>1</sup>「三藏教」可有小乘三藏及大乘三藏之分。「三藏教」被判為「小乘」，主要是依據鳩摩羅什所翻譯的《法華經》及《大智度論》中的經文而來。智顛依《法華經》云：「貪著小乘『三藏』學者。」<sup>2</sup>以及《大智度論》的「三藏是聲聞法」<sup>3</sup>，而判三藏教為小乘。另外，如《天台八教大意》云：「明『三藏教』者，仍於《法華》及《大智度論》，對斥小乘得此名也。《論》云：『迦旃延子自以聰明利根，於《婆沙》中明三藏義，不讀衍經，非大菩薩。』」<sup>4</sup>所以，三藏教被判為小乘受《法華經》、《大智度論》龍樹論主對聲聞法的說法所影響。

在其它經論中談到「三藏教」為「小乘」的有：

(一)曇鸞的《無量壽經優婆提舍願生偈》云：「謂四《阿含》三藏等，三藏外大乘諸經，亦名修多羅。」<sup>5</sup>

(二)淨影慧遠的《大乘義章》卷一，說明「三藏」義：「第五門中，明其大小有無之義。通而為論，大小皆具。小乘三者：四《阿含》等，是《修多羅》；五部戒律，是其《毘尼》；《毘婆沙》等，是《阿毘

<sup>1</sup> 參考釋大常著：《智者大師判釋「三藏教」之研究》(台北：法鼓文化，2004 初版)，頁 242。

<sup>2</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 721 中。

<sup>3</sup> 《大智度論》卷 100，《大正藏》冊 25，頁 756 中。

<sup>4</sup> 《天台八教大意》，《大正藏》冊 46，頁 769 中。

<sup>5</sup> 《無量壽經優婆提舍願生偈》，《大正藏》冊 40，827 下。

曇》。大乘三者：《華嚴》等經，是《修多羅》；清淨毘尼等，是其《毘尼》；《大智論》等，是《阿毘曇》。若別論之，小乘具三，大乘不具。何以得知。如《大智論》龍樹釋云：『迦葉阿難，於王舍城結集三藏，爲聲聞藏。文殊阿難，於鐵圍山集摩訶衍，爲菩薩藏。』又《法華》云：『不得親近三藏學者，名習小乘，爲三藏學。』<sup>6</sup>通論：大、小乘皆具三藏。大乘三藏是指《華嚴》諸經、清淨毘尼、《大智度論》等；而小乘三藏則是四《阿含》、五部戒律、《毘婆沙》等。別論：小乘具三藏；而大乘只有菩薩藏。

(三)《大智度論》云：「迦旃延尼子弟子輩，是生死人，不誦不讀摩訶衍經，非大菩薩，不知諸法實相，自以利根智慧，於佛法中作論議。」<sup>7</sup>又於同論之卷百云：「爲是二種人故，佛口所說，以文字語言分爲兩種：三藏是聲聞法；摩訶衍是大乘法。」<sup>8</sup>

(四)《法華經·安樂行品》第二安樂行偈曰：「若有菩薩於後惡世無怖畏心，欲說是經，應入行處……亦不親近增上慢人，貪著小乘三藏學者。」<sup>9</sup>

(五)《阿毘曇毘婆沙論》云：「又諸佛出世盡說三藏，所謂《修多羅》、《毘尼》、《阿毘曇》。」<sup>10</sup>

(六)《成實論》卷首偈文曰：「諸比丘異論，種種佛皆聽，故我欲正論，三藏中實義。」<sup>11</sup>

由上可知曇鸞、淨影慧遠時就已有大、小乘三藏，其中淨影慧遠更明確地指出：「大乘三藏是《華嚴》諸經、清淨毘尼、《大智度論》等；而小乘三藏是四《阿含》、五部戒律、《毘婆沙》等。」雖說大、小乘皆有三乘，但此處是將「小乘三藏」之名，用來專指「聲聞教法」。

<sup>6</sup>《大乘義章》卷1，《大正藏》冊44，頁469中。

<sup>7</sup>《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁91下。

<sup>8</sup>《大智度論》卷100，《大正藏》冊25，頁756中。

<sup>9</sup>《法華經》卷5，《大正藏》冊9，頁37中。

<sup>10</sup>《阿毘曇毘婆沙論》卷1，《大正藏》冊28，頁1下。

<sup>11</sup>《成實論》卷1，《大正藏》冊32，頁239中。

智顓雖沿用前人的分類法，判三藏教為小乘，但所引用「三藏教」的經典，偏向於《阿毘曇》系統的諸論教說，且「智者大師抉擇經論中法義的性質，有其主貫之思想，作為分判佛教義理的準則，而其主貫思想得自於《中論》之『因緣偈』的啓發。……例如將三藏教之理判為生滅法，即是根據《中論》的觀點。」<sup>12</sup>也就是智顓依據《中論》的「因緣偈」配以「三觀」、「四教」、「四諦」，來說明諸法皆是緣起無自性，是諸法實相，亦即以《中論》作為分判佛教義理的準則。雖智顓判三藏教為小乘，但其教化對象是正化二乘、傍化菩薩，故其判釋大、小乘教法，不是大、小乘對立，而是為了引導漸機根性眾生進入大乘，而權宜示現的方便法門。

### 一、智顓立三藏教之名的意義

智顓在《四教義》中正釋「三藏教」云：「所言『三藏教』者：一、修多羅藏，二、毘尼藏，三、阿毘曇藏。」<sup>13</sup>也就是經、律、論三藏。「修多羅藏，此云法本，是出世善法，言教之本。」<sup>14</sup>即四《阿含經》。「毘尼藏」，作、無作戒，能滅身口之惡，即「《八十誦律》」<sup>15</sup>。「阿毘曇藏，翻云無比法，指聖人智慧分別法義，世無所比。」<sup>16</sup>即

<sup>12</sup> 釋大常著：《智者大師判釋「三藏教」之研究》（台北：法鼓文化，2004初版），頁242-243。智顓將「因緣偈」配以「三觀」、「四教」、「四諦」，來說明諸法皆是緣起無自性，是諸法實相。

<sup>13</sup> 《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁721中。

<sup>14</sup> 參見《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁721中。

<sup>15</sup> 另有「戒者，……五部毘尼所明，身口諸善法也。」（《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁721下。）釋迦牟尼佛入滅以後，由優婆離尊者，結集律法，升座誦讀，在一夏九旬的時期內，分作八十次誦出，所以就叫做八十誦律。……漸次分割，而為二部律、五部律，以及二十部律等等。……所謂五部者：即（一）薩婆多部（即十誦律）。（二）曇無德部（即四分律）。（三）大眾部（即僧祇律）。（四）彌沙塞部（即五分律）。（五）迦葉遺部（即解脫律）。釋慧獄：〈律宗教義及其紀傳〉，收錄於張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》冊88，（台北：大乘文化出版社，民67初版），頁30-31。

<sup>16</sup> 參見《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁721中。

《俱舍論》、《大毘婆沙論》。<sup>17</sup>又《四教義》云：「《阿含》即是『定藏』，四《阿含》多明修行法也。《毘尼》即是『戒藏』，正明因事制戒，防止身、口之惡法也。《阿毘曇》即是『慧藏』，分別無漏慧法不可比也。此之『三藏教』的屬『小乘』。」<sup>18</sup>也就是小乘「三藏教」中，四《阿含》為經藏，屬「定學」；《毘尼》為律藏，屬「戒學」；《阿毘曇》為論藏，屬「慧學」。

智顗於《四教義》、《四念處》<sup>19</sup>等著作中，對化法四教的內容，以八義來說明。根據《四念處》記載，藏教有八義：「謂理、教、智、斷、行、位、因、果。」<sup>20</sup>以此八義分別為聲聞、緣覺、菩薩三乘行人，來總說藏教的教、觀二門。《四念處》云：

理三者，聲聞調理在正使外、緣覺調理在習氣外、菩薩調理在正習外，三人出三種外，方乃見理，故言理三也。教三者，聲聞稟四諦、緣覺稟十二緣、菩薩稟六度。聲聞修總相智、緣覺修別相智、菩薩修總別智。聲聞斷正、緣覺斷習、菩薩斷正習。聲聞為自修戒定慧、緣覺為自修獨善寂、菩薩為眾生修六度五通。聲聞住學無學、緣覺住無學、菩薩三僧祇登道場。聲聞帶果行因、緣覺望果行因、菩薩伏惑行因。聲聞斷正，如燒木為炭；緣覺斷習，如燒木為灰；菩薩正習盡，如燒木無灰炭。具此八三，故言三也。<sup>21</sup>

茲將三藏教的八義說明如下：「教」指三藏教教化對象為「正化二乘，傍化菩薩」，故其教理乃分別為三乘人而說，聲聞(生滅四諦)、緣覺(思

<sup>17</sup> 《天台八教大意》云：「《俱舍》、《婆沙》，即阿毘曇藏。」（《大正藏》冊 46，頁 769 中、下。）

<sup>18</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 721 中。

<sup>19</sup> 《四教義》只有「通、別、圓」三教的八義，其順序為：教、理、智、斷、行、位、因、果；而《四念處》只有「藏、通、別」三教的八義，其順序為：理、教、智、斷、行、位、因、果。

<sup>20</sup> 《四念處》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 556 中。

<sup>21</sup> 《四念處》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 556 中、下。

議生滅十二因緣)、菩薩(事六度行)。「理」指三藏教之理是生滅無常之理。聲聞認為理在煩惱之外，緣覺認為理在煩惱的餘習之外，菩薩認為理在正使、習氣之外。「智」指聲聞修總相智，緣覺修別相智，菩薩修總、別二相智。「斷」指聲聞斷正使煩惱，緣覺斷煩惱餘習，菩薩斷正使、煩惱餘習而證理。「行」指聲聞為自利而勤修戒定慧，緣覺為自利而勤修獨善寂，菩薩為利他而勤修六度、五通。「位」指聲聞斷見思二惑，前三果住有學、阿羅漢住無學；緣覺見道就能斷見思惑，故住無學；菩薩須歷經三大阿僧祇劫，而登道場。「因」指聲聞帶果行因，緣覺望果行因，菩薩伏惑行因。<sup>22</sup>「果」指聲聞斷正使，如燒木成炭；緣覺斷習氣，如燒木成灰；菩薩斷正使、習氣，灰炭俱盡。

## 二、智旭對「三藏教」的看法

所謂三藏教，「三」是指經、律、論為三；「藏」有含藏之義，各含一切文、一切義，故名為藏。智旭在《釋義》第十條云：

《阿含》亦云阿笈多，亦云阿笈摩，此翻教、又翻法歸、又翻傳所說義、又翻無比法。通則大、小二教，皆名《阿含》。別則《增一阿含》，約數明法；《長阿含》明世界生起等事；《中阿含》明諸深義；《雜阿含》明諸禪法。乃摩訶迦葉請阿難陀結集，故云《四阿含》也。

《毗尼》亦云毗柰耶，亦云鼻柰耶，此翻善治、亦翻調伏、亦翻滅、亦翻律。通則佛所說教，皆名正法毗尼；別俱因事所制五篇戒相。……

《阿毗曇》，亦云阿毗達磨，此翻無比法、又翻對法。通則佛

---

<sup>22</sup>「帶果行因」，聲聞乘因根性較鈍，斷惑證真須次第斷、次第證，所以，須判果位，故稱帶果修因行。「望果行因」，辟支佛因根性較利，道根淳熟，於見道時同時斷除見思惑，證辟支佛果，故不須判果，而稱望果修因行。「伏惑行因」，伏見思煩惱，而未斷盡煩惱，為教化眾生，經三阿僧祇劫至證悟之長期間實踐因行。

所說法，亦皆名《阿毗曇》；別則摩訶迦葉，自結佛所說論，及阿羅漢所造諸論，名為《阿毗曇》也。<sup>23</sup>

由引文可知，智旭將「三藏教」分爲有通、有別之說法，也就是通論(廣義)是指大、小乘三藏，別論(狹義)則是指小乘三藏。而淨影慧遠亦提倡「有通、有別」的看法，茲將二者的差異說明如下：淨影慧遠的通論是大、小乘皆具三藏，別論是小乘具三藏，大乘只有菩薩藏；而智旭的通論是大、小乘皆具三藏，別論是小乘亦具三藏，故兩者不同。

## 第二節 三藏教的義理

三藏教的教化對象是正化二乘，傍化菩薩。其義理方面，依聲聞、辟支佛、菩薩三乘分別來說，便是生滅四諦(聲聞乘)、思議生滅十二因緣(緣覺乘)、事六度(菩薩乘)、實有二諦、析空觀，闡釋三藏教的義理特質。

### 一、生滅四諦

四諦是指苦、集、滅、道。智顛於《法華玄義》云：「四種四諦者：一、生滅；二、無生滅；三、無量；四、無作，其義出《涅槃·聖行品》。」<sup>24</sup>智顛以四種四諦，配合藏、通、別、圓四教來闡釋其義理。《法華玄義》云：

<sup>23</sup> 《釋義》第 10 條，《卍續藏經》冊 101，頁 973 上、下。

<sup>24</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 700 下、701 上。但陳英善說：「天台智者所借用《涅槃經》〈聖行品〉之四種四諦，基本上，應是智者大師已鑄入了〈師子吼品〉之「四智」說，而使得〈聖行品〉原本二種四聖諦的內容，成爲了天台所謂的「四種四諦」。陳英善著：《天台緣起中道實相論》(台北：東初，民 84 初版)，頁 181。

所言生滅者，迷真重故，從事受名。然苦、集是一法，分因果成兩，道滅亦然。《雜心偈》云：「諸行果性是說苦諦，因性說集諦，一切有漏法究竟滅說滅諦，一切無漏行說道諦。」<sup>25</sup>

生滅四諦是就界內事相來說，因三藏教迷真諦之「理」重，從「事」立名。所以，三藏教所詮釋的四諦是緣起生滅之事相，故名「生滅四諦」。四諦中苦集是有漏世間法(苦果集因)，滅道是無漏出世法(滅果道因)。又因聲聞乘根性較鈍，所以先談果後談因，讓他們「知苦、斷集、慕果、修因」。<sup>26</sup>

智顛在《摩訶止觀》云：「生滅者，苦、集是世因果；道、滅出世因果。苦則三相遷移；集則四心流動；道則對治易奪；滅則滅有還無。雖世、出世皆是變異，故名生滅四諦也。」<sup>27</sup>智旭據此在生滅四諦中「自註」云：「苦則生、異、滅三相遷流，集則貪、瞋、癡、等分，四心流動，道則對治易奪，滅則滅有還無。」<sup>28</sup>即依此說。又其《釋義》第十一條更進一步解釋生滅四諦：

三界二十五有果報色心，並是三相有為之法，故名生滅苦諦。貪分煩惱二萬一千、瞋分、癡分、等分，亦各二萬一千，總此四分，共有八萬四千煩惱，此煩惱心皆悉流動，擾濁內心，由此方起善、惡、不動三有漏業，能感三界生死苦果，故名生滅集諦。以戒、定、慧，對治易奪貪、瞋、癡等，名為出世之道，譬如明生暗滅，故名生滅道諦。滅彼三界因果之有，方得還于真諦之無，故名生滅滅諦也。<sup>29</sup>

<sup>25</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 701 上。

<sup>26</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 776 下。

<sup>27</sup> 《摩訶止觀》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 5 中。

<sup>28</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

<sup>29</sup> 《釋義》第 11 條，《卍續藏經》冊 101，頁 973 下-974 上。

三藏教所談的生滅四諦，其認為因緣生滅是實有的，也就是苦、集、道三諦是依因緣而為實有的生滅，滅諦則為實有的滅法，亦即實生實滅的四諦。智旭對於生滅四諦的解釋：「生滅苦諦」，三界二十五有，不出六道輪迴，故有生有死，故稱生、異、滅三相有為之法。「生滅集諦」，由於貪、瞋、癡、等分四種煩惱擾亂內心，而起三種有漏業，感得三界生死的苦果。「生滅道諦」，以戒、定、慧三學，來對治貪、瞋、癡三毒。「生滅滅諦」，滅了三界因果之有，還於真諦之無。

一般說有為四相，是指生、住、異、滅四項，為何在生滅苦諦中只提到生、異、滅三項呢？由《釋義》中的問答可知。《釋義》自設問說：

有為四相，所謂生、住、異、滅，今胡但云「生、異、滅」？復有處但云「生、住、滅」耶？

智旭回答：

略則但言生、滅，足顯有為；廣則須言生、住、異、滅，以表無實。生表此法先非有，滅表此法後定無，異表此法非凝然，住表此法暫有用。今處中說，故云三相。自無而有假說為生；自有而無假說為滅；中間暫有假說為住；住不久停復名為異。故言住，即攝異；言異，即攝住也。若二、若三、若四，總顯有為，虛妄不實，平等平等。<sup>30</sup>

由上可知，對於有為法的生、住、異、滅四相，簡略的只言生、滅，就足以顯有為法，廣義則須言生、住、異、滅，以表無實。因為住含攝異，異也含攝住，故可以用二、三、四相來顯有為法的虛妄不實。

<sup>30</sup> 《釋義》第 11 條，《卍續藏經》冊 101，頁 974 上。

智顛在《摩訶止觀》中所說的生滅四諦，與智旭是相同的，但智旭對於三相遷流的意義，又作了更詳細的說明。

三藏教的生滅四諦，是由於界內眾生不明緣起性空的道理，而對因緣生滅法執以為實，而為其說苦集滅道的道理。於四諦中苦集生，則道滅就滅；相反的，道滅生，則苦集就滅。若我們生起貪、瞋、癡、等分煩惱，道滅的果滅，則無法到達涅槃解脫，又在三界中受苦，繼續輪迴的因就生起。

## 二、思議生滅十二因緣

所謂十二因緣，乃是構成有情生存的十二個關聯條件，指無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。智顛對於四種十二因緣境在《法華玄義》云：「一、明思議生滅十二因緣；二、明思議不生不滅十二因緣；三、明不思議生滅十二因緣；四、明不思議不生不滅十二因緣。思議兩種因緣，為利、鈍兩緣，辨界內法論也。」<sup>31</sup>智顛以四種十二因緣，配合藏、通、別、圓四教來闡釋其義理。三藏教的思議生滅十二因緣中的「思議」，指十二因緣可以心意卜度(可思)；也可語言來分別(可議)，所以名思議。「生滅」指無明緣行，乃至生緣老死，名順生門；無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅，名還滅門。由此十二因緣，可看出有為法的生滅現象。

《法華玄義》云：「《中論》云：『為鈍根弟子說十二因緣生滅相，此簡異外道。』」<sup>32</sup>三藏教為界內鈍根眾生說十二因緣的生滅相，主要用意是要簡別外道所認為的諸法從自在天生，或世性生，或微塵生等種種邪執。(此點於十乘觀法的「觀正因緣境」會有詳細的說明)。界內的十二因緣，是以正因緣來破斥邪因緣、無因緣，其提出「一念無明心」與諸善、惡行合一，而有「六道差別」來解釋十二因緣。《法華玄義》云：

<sup>31</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 698 下。

<sup>32</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 698 下。

《正法念》云：「畫人分布五彩圖一切形，端正醜陋不可稱計，原其根本，從畫手出。」<sup>33</sup>六道差別，非自在等作，悉從一念無明心出。無明與上品惡行業合，即起地獄因緣，如畫出黑色；無明與中品惡行業合，起畜生道因緣，如畫出赤色，……當知無明與諸行合，故即有六道名色、六入、觸、受、愛、取、有、生老、病死等，隨上中下差別不同。<sup>34</sup>

引文指出，心業畫師畫出六道差別，不是從自在天生一切法等邪因緣，是從一念無明心顛到而起。一念無明心與善行合一，則生修羅、人、天三善道；與惡行合一，則生地獄、畜生、鬼道三惡道。所以，一念無明心與諸善、惡行合一，而有六道、十二因緣的生死流轉，又此十二因緣「新新生滅，念念不住」<sup>35</sup>，故名生滅十二因緣。

智顓提出三種十二因緣，於《四教義》云：「一、明三世十二因緣者，過去二因，現在五果；現在三因，未來二果。二、次明二世十二因緣者，出《大集經》，佛為求辟支佛人說也，此十二因緣，現在有十，未來有二。三、次明一世十二因緣者，此但約現在，隨一念心起，即具足十二因緣，亦出《大集經》，為辟支佛人說此因緣也。」<sup>36</sup>智顓此三種十二因緣中，為智旭所引用的是「二世十二因緣」。智顓引用《

---

<sup>33</sup>《正法念處經》的原文為：「譬如黠慧善巧畫師，若其弟子觀察善平堅滑好地，得此地已，種種彩色，種種雜雜，若好若醜，隨心所作。……又彼比丘觀察如是三界五道，五種彩色生死畫衣，……如手相似，眾生如畫。」（《大正藏》冊 17，頁 23 中-24 上。）

由於智顓取其意來引用，故出現二種不同的分段：

(1)如上文的分段，是採《國譯一切經》的分段。《國譯一切經》，經疏部 1，（東京：大東出版社，平成 6 年改訂），頁 55。

(2)李志夫的《妙法蓮華經玄義研究》上冊，「畫人分布五彩圖一切形，……悉從一念無明心出。」（台北：中華佛教文獻編撰社，1997 初版），頁 217。以及蘇榮焜的《法華玄義釋譯》上冊亦與李志夫相同。（台北：慧炬出版社，民 91 初版），頁 301。

<sup>34</sup>《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 698 下。

<sup>35</sup>《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 698 下。

<sup>36</sup>《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 741 中-742 上。

大集經》二世十二因緣的說法，其內容為：

先觀無明乃至老死。云何名為觀於無明？先觀中陰，於父母所生貪愛心，愛因緣故四大和合，……初息出入是名無明，……後觀三受因緣，五陰、十二入、十八界。云何為觀？隨於念心觀息出息入，觀於內身、皮膚、肌肉、筋骨、髓腦，如空中雲，是身中風亦復如是。有風能上、有風能下、有風能滿、有風能焦、有能增長，是故息之出入，名為身行；以出入息從覺觀生，故名意行；和合出聲，名為口行。以如是等三行因緣，故有識生，……有因緣故有生、老死種種諸苦，是名五陰、十二入、十八界，十二因緣之大樹也。是故緣出入息，能生一切諸苦煩惱。<sup>37</sup>

此十二因緣中，分二世：前十支屬現在世，後二支屬未來世。此十二支，先觀無明，觀中陰對於父母生起貪愛心，愛的因緣所以四大和合，此乃過去世中業力因緣所感的果報，初息出入是為無明；次觀行，隨於念心，觀息的出入，而於身、口、意三行啟動風氣是為行；乃至老死。此十二支，是以念心觀息的出入，而有五陰、十二入、十八界，因而產生痛苦、煩惱的根源。

智旭在《釋義》第十二條，是依唯識學的觀點<sup>38</sup>來解釋思議生滅十二因緣：

發業無明，大約有二：一者、異熟果愚，不知善惡因果確然無謬，故發三塗惡業。二者、真實義愚，不知三界無常、無我，貪著人天、色、無色界果報，故發有漏善業及禪定業。由此二種無明，既發有漏善、惡、不動三種行已，便于現前一念心中

<sup>37</sup> 《大方等大集經》卷 23，《大正藏》冊 13，頁 164 中。

<sup>38</sup> 窺基撰《瑜伽師地論略纂》卷 4 云：「發業無明有二：一、真實義愚；二、異熟愚。」（《大正藏》冊 43，頁 57 下。）

，引得將來三界受生識種，即此識種便具名色、六入、觸、受等種，故云無明緣行，乃至觸緣受也。復由迷事無明，于昔因所感現境界受不了知故，而起貪愛，所謂于諸樂受則愛其合，于諸苦受則愛其離等。復由此愛而起于取，所謂于諸樂受種種追求，令其常合，于諸苦受種種方便，令其速離等。以此愛、取二種潤生之惑，數數溉灌心中識等五支種子，令其漸漸增長成熟，便生有芽；有芽既生，則此身滅位任運向彼受生；既受生已，任運遷變而至老死，起于種種憂悲苦惱，故云受緣愛，乃至生緣老死等也。所以無明及行，為能引二支；識、名色、六入、觸、受，為所引五支；愛、取及有，為能生三支；生及老死，為所生二支。十支屬因，皆約現世；二支屬果，別約未來。<sup>39</sup>

智旭把發業無明，分為異熟果愚、真實義愚二種。「異熟果愚」，就是不知善惡因果確然無謬，「乃於現前恣情造惡」<sup>40</sup>，而發起引生三塗的惡業，引得將來三界受生的識種，有此識種便具有名色、六入、觸、受等五種，所以說：「無明緣行，乃至觸緣受。」「真實義愚」，就是不知三界無常、無我，而貪著人天、色、無色界的果報，所以發起了有漏的善業及禪定業。對於過去因所感得的現前境界苦、樂受不了知的緣故，而起了貪愛；緣於愛又生取。愛、取二種潤生之惑引識等五支種子成熟而成有；有既生，此身滅又向它處受生；受生後又自然轉變到達老死，生起種種憂悲苦惱，所以說：「受緣愛，乃至生緣老死。」在十二支中，無明、行是能引的二支，識、名色、六入、觸、受是所引的五支，此七支亦稱總牽引因。愛、取、有是能生的三支，生、老死是所生的二支。前十支是因，後二支是果，因與果必須異世，若約現在未來世來說，則十因是現在世，二果是未來世，稱作「二世一重因果」。

<sup>39</sup> 《釋義》第 12 條，《卍續藏經》冊 101，頁 974 上、下。

<sup>40</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 89。

智顓與智旭對於十二因緣，皆談二世十二因緣，兩者的差異在於：智顓是就五陰、十二入、十八界來談十二因緣，而智旭是就唯識學的觀點來談十二因緣。而智旭又指出，唯識學是依大乘的論點，與小乘說一切有部的三世二重因果不同。「二世一重因果」，其前十支是現在因，後二支是未來果，依生死果，又起無明；依無明，又起行等，致使三界因果不絕，由此顯出只要設立一重因果，就能說明輪迴的理論及脫離斷、常二見，不會墮入無窮的過失。而小乘的設立「三世二重因果」，主要是破除外道「愚三際故說有緣起，無前際故說諸法常，無後際故說諸法斷。」<sup>41</sup>外道撥無因果論，認為無過去因而說常見，無未來果而說斷見，故今以三世二重因果來破外道的撥無因果。即以「無明、行是過去世的因，識、名色、六入、觸、受是現在世的果，這是一重因果；愛、取、有是現在世的因，生、老死是未來世的果，這又是一重因果。過去的無明(惑)、行(業)，和現在的愛、取(惑)、有(業)皆是惑業，為能感的因；現在的識等五支，和未來的生、老死，為所感的苦果，這樣成為三世二重因果，遮去了斷、常二見，故生死相續，輪迴不已，導致無窮的過失。」<sup>42</sup>

### 三、事六度行

六波羅蜜，其梵語為sat-paramita，譯作六波羅蜜多、六度、六度無極、六到彼岸，為大乘菩薩道的核心實踐法門。根據《禪波羅蜜序》對「波羅蜜」一詞云：

略出三翻不同：一者、諸經論中，多翻為到彼岸；二、《摩訶衍論》中，別翻云事究竟；三、《瑞應經》中，翻云度無極。……第一別釋，言事究竟者，即是菩薩大悲為眾生，遍修一切

---

<sup>41</sup> 《成唯識論述記》卷 8，《大正藏》冊 43，頁 528 下。

<sup>42</sup> 參考井上玄真著·白湖无言譯：《唯識三十論講話》(台北：世樺印刷企業有限公司，民 83)，頁 262。

事行滿足故，《摩訶衍》云：「菩薩因禪能究竟眾事，禪在菩薩心中，名波羅蜜。」此據事行說波羅蜜；……第二通釋，事究竟，亦是從理立名者，若緣理而起事行，當知說事究竟，亦是約理名波羅蜜。<sup>43</sup>

由引文得知，「波羅蜜」翻為到彼岸、事究竟、度無極，在此處翻為事究竟。事究竟有二個意思：「別釋」，菩薩為度眾生而發大悲心，遍修一切事六度，也就是菩薩之大行能究竟一切自行、化他之事。「通釋」，從理而立名，若緣於諸法本來寂滅的理六度而起事六度行，雖是談事究竟，亦是約理立名的波羅蜜。

所謂六度，就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。六度又可分為「事六度」與「理六度」，關聯於「事修」與「理修」。智旭認為三藏教對於六度「事行雖強，理觀尚弱」<sup>44</sup>，所以稱為「事六度」。進一步解釋說：「事行雖強，如行施捨身命財，無所顧戀，故曰事行強。……但以苦空、無常、無我之觀，伏惑不斷，故曰理觀尚弱。」<sup>45</sup>三藏教的菩薩根性修事六度行，其對於飲食、衣服、田宅等的外財布施，以及捨身飼虎的內財布施，都能無所貪戀，所以稱「事行強」；但僅從苦、空、無常、無我的角度觀照真理，只能制伏所起之惑，而使之一時不起，故僅能伏惑，所以稱「理觀弱」。

三藏教的菩薩，根性大利，從初發心開始，就緣四諦境、發四弘誓願，即名為菩薩，歷經三大阿僧祇劫伏惑而不斷惑，而廣修六度萬行，稱為「伏惑利生」。但為何僅能伏惑而不能斷惑呢？因菩薩「不斷煩惱」，其原因是為了慈悲度眾生。三藏教的菩薩「不斷煩惱」，是靠惑業才能受生，若斷了惑業則不能在三界受生行菩薩道。不像聲聞乘修禪定、斷煩惱，而急於出三界、了生死、證涅槃，就不能表現菩薩求無上道的精神。

<sup>43</sup> 參見《禪波羅蜜序》，《大正藏》冊 46，頁 478 上、中。

<sup>44</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>45</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 409。

智旭在《教觀綱宗》中也以四種六度來配合四教的義理：事六度行配藏教、理六度行配通教、不思議六度十度配別教、稱性六度十度配圓教。在別、圓二教中，還擴展為十度，就是從第六智慧中，再開出方便、願、力、智四度，共成十度。藏教菩薩雖沒有證悟諸法本空的道理，但於事相方面卻能勇猛實踐，所以稱為事六度行。

#### 四、實有二諦

所謂實有二諦，是指真諦、俗諦的實有。《教觀綱宗科釋》(以下簡稱《科釋》)云：「言實有者，俗是實有而非空，真是全空而無俗，是則真俗抗分，事理角立，故云實有二諦，亦曰名無名二諦。世諦有名，真諦無名，即生滅二諦也。」<sup>46</sup>俗諦是指五陰、十二入、十八界等法是「實有」而不是空；真諦是指「真空」而不是有，指涅槃中所證的偏空法性。真、俗二諦，是對立而不相融，一個是從事相上談，另一個則從真理面來談，俗諦滅而真諦生。

智顛對二諦的看法，有廣說、略說兩種。廣說是指「七種二諦」，略說則是指「四種二諦」。智顛在《法華玄義》略說「四種二諦」：「略說者，界內相即、不相即，界外相即、不相即，四種二諦也。」<sup>47</sup>四種二諦，若再加上「別入通、圓入通、圓入別二諦」，則成七種二諦。

智顛在《法華玄義》對實有二諦作了詮釋：「實有二諦者，陰入界等皆是實法，實法所成森羅萬品，故名為俗。方便修道，滅此俗已，乃得會真。《大品》云：『空色、色空。』以滅俗故，謂為空色；不滅色故，謂為色空。病中無藥，文字中無菩提，皆是此意。是為實有二諦相也。」<sup>48</sup>三藏教的二諦，指實有二諦。「俗諦」，五陰、十二入、十八界等皆是實法，而實法所構成的三界依、正相，稱為俗諦。「真諦

---

<sup>46</sup>《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 387。

<sup>47</sup>《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 703 下。

<sup>48</sup>《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 702 下。

」，透過方便修道，滅此實法，才能體會真諦的道理。《法華玄義釋籤》進一步對「空色、色空」解釋：「俗祇是色，析滅色故，名為空色。謂色實有，名為不滅。雖不可滅，以無常故，名為色空。」<sup>49</sup>此段是以析法入空觀來說明三藏教的二諦，俗諦是色法，俗諦滅而真諦生，是為空色；色法是實有不滅，但以無常，故稱色空。

智旭在實有二諦的「自註」中說：「除(陰)入界等實法為俗，實法滅乃為真。」<sup>50</sup>另又在《釋義》第十三條云：「此教但明人空，不明法空。故云：五陰、十二入、十八界，皆是實法，依此實法和合假名為人，人雖定無，法則實有，名為俗諦。直待修人空觀，斷盡見思，方滅三界陰、入、界等俗法，復歸真空，名為真諦也。」<sup>51</sup>智旭對實有二諦的解釋為：「俗諦」，五陰、十二入、十八界，皆是實法，人空法有，稱為俗諦。「真諦」，修人空觀，斷盡見思惑，實有的陰、入、界等俗法滅，回歸於真空，稱為真諦。

由智顛與智旭對實有二諦的解釋，其意旨是相通的。他們認為三藏教的實有二諦，是站在說一切有部的人空法有的立場，認為五陰、十二入、十八界皆是實法，而實法所構成的三界依、正相，稱之為俗諦。而真諦是透過方便修道，斷盡見思惑，滅此陰、入、界等俗法，體證到真空，才成為真諦。

## 五、析空觀

三藏教的析空觀是指分析諸法以入空之觀法，又稱析色入空觀、析假入空觀、析法入空觀、析法觀、生滅觀、拙度觀。乃貶小乘及《成實論》所說空觀之語。三藏教的修行人分為聲聞、緣覺、菩薩，聲聞觀生滅四諦，緣覺觀思議生滅十二因緣，菩薩修事六度，其觀法皆為析空觀。智顛於《摩訶止觀》云：「小者，小乘也，智慧力弱，但堪

<sup>49</sup> 《法華玄義釋籤》卷 6，《大正藏》冊 33，頁 855 上。

<sup>50</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

<sup>51</sup> 《釋義》第 13 條，《卍續藏經》冊 101，頁 974 下、975 上。

修析法止觀，析於色心。」<sup>52</sup>即分析人是由五蘊、十二處、十八界等要素所構成，分析色法至極微(構成物質的最小單位)，或分析心法至一念(六十剎那)，而依此分析之結果，觀察人、法二空之理。「智顛以為，無論是主張人空法有的阿毘曇論，或是言人法二空的《成實論》，其論空均是以分析對象之方法來破其有以證立其空，是名析法而後空之『析法空』。」<sup>53</sup>智顛依《大智度論》云：

論文仍明三藏析法之觀云：「色若麤、若細，總而觀之，無常、無我。」何以故？麤細色等從無明生，無明不實故麤細皆假，假故無常、無性即得入空。又介爾心起必藉根塵，無有一法不從緣生，從緣生者悉皆無常。或言：一念心六十剎那，或言：三百億剎那，剎那不住，念念無常。無常、無主，煩惱本壞；無業、無苦，生死滅故，名為涅槃。是名析色心觀意也。<sup>54</sup>

《大智度論》云：「色若麤、若細，若內、若外，總而觀之，無常、無我。不言有微塵，是名分破空」<sup>55</sup>智顛依龍樹論主的觀點，主張色法分析至極微，來破其有以證空，故稱分破空。亦即觀色、心二法是無常、無我，而得以入空。「先觀色」，麤色如浮塵根、細色如淨色根，如人之色身，皆是從過去一念無明而生。無明之體，乃從因緣而生，故稱不實。能生之無明，既因緣所生；其所造之色身，亦皆因緣，故稱為假。因果皆無常，終會磨滅而歸於空，豈有盡與不盡之可計，此即三藏教的析色入空觀。「次觀心」，微細的一念心，必藉根塵之因緣和合而生，緣生無性，故亦無常。一念心剎那生滅不住，故是無常、無我，觀心的不實、無常、無我，而得以入空，此即三藏教的析心入空觀。

<sup>52</sup> 《摩訶止觀》卷3下，《大正藏》冊46，頁32上。

<sup>53</sup> 林志欽：〈天台智顛一心具足說之理論意涵〉，收錄於《第五次儒佛會通學術研討會論文集》(台北：華梵大學哲學系)，2001、5。

<sup>54</sup> 《摩訶止觀》卷3下，《大正藏》冊46，頁32上、中。

<sup>55</sup> 《大智度論》卷12，《大正藏》冊25，頁148上。

智旭於《教觀綱宗》云：「開示界內鈍根眾生，令修析空觀(觀於地、水、火、風、空、識六界無我、我所)，出分段生死，證偏真涅槃。」<sup>56</sup>六界是有情相續之所依，將眾生身心分爲色法(物質)、心法(精神)二個範疇。色法，指地、水、火、風、空等五大；心法指第六之識界。《阿毘達磨俱舍論》云：「大種謂四界，即地水火風，能成持等業，堅濕煖動性；空界謂竅隙，傳說是明闇，識界有漏識，有情生所依。」<sup>57</sup>地、水、火、風等四大係能造之四大種，爲所有物質之所依。如身體的骨肉等堅硬性，是地界；血汗等潤濕性，是水界；溫熱性，是火界；呼吸運動等輕動性，是風界；空大指身體內外的間隙，如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，是空界。如此觀察，則知此身體是五大所和合而成，哪裏具有恆常不變性質的真我呢？真我既沒有，又如何有我所有的東西呢？再觀察自己的心，是識大，能了別的有漏第六意識。這識是剎那剎那地生、住、異、滅，而不是常住不變。如此觀察，便知此心是識大，則不會有我、我所的產生。如此觀無我，能對治我執，出分段生死，證偏真涅槃。

### 第三節 三藏教的六即

「六」指凡夫到成佛，在修證進程上，方便分爲六個階段，歷歷分明，不可混濫，所以稱爲「六」。「即」指凡夫到成佛，所有佛性理體不二。也就是所謂「六顯因果之事相，即顯佛性之理體。」<sup>58</sup>

六即指天台宗圓教所立的六種行位：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。智顛在《摩訶止觀》云：

約六即顯是者，……若智信具足，聞一念即是，信故不謗，智

---

<sup>56</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

<sup>57</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 1，《大正藏》冊 29，頁 3 上、6 下。

<sup>58</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 27。

故不懼，初後皆是。若無信，高推聖境，非己智分；若無智，起增上慢，謂己均佛，初後俱非。為此事故須知六即：謂理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡終聖，始凡故除疑怯，終聖故除慢大。<sup>59</sup>

六即判為圓教的理由有二：「為令無信者離卑下心」，因無信者認為佛果尊高不可企及，佛境非己智分所能及，因而生起卑下心。為了表示凡夫與佛無異，而立此六即。「為令無智者去增上慢心」，無智者認為與佛無異，己即是佛，而起增上慢心，為了除其慢心，而立此六即。

圓教六即說的思想，是以《菩薩瓔珞本業經》所說的十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二階位為六即的骨幹，並以《大方廣佛華嚴經》(以下簡稱《華嚴經》)的「初發心時，便成正覺」<sup>60</sup>為依據，將初住以上的聖者，隨所斷的無明，分為四十二品，亦以別教的妙覺位，相當於圓教十行位的第二行，是為第四十二品無明，這種論法純係智顛的獨創。

在智顛的《四教義》、《法華玄義》，以及明曠的《天台八教大意》、諦觀的《天台四教儀》中均未出現「六即」的名詞。智顛於《四念處》云：

三藏亦得作六即不？答：欲作亦得。三乘同有偏真之理是理即；三藏中習學名相語言是名字即；五停心、別相、總相念處是觀行即；四善根是相似即；苦忍真明至第九無礙道是分真即；至佛三十四心斷煩惱及習是究竟即。<sup>61</sup>

以及在《維摩經玄疏》中，於三藏教的十法成三乘之後，提到類

<sup>59</sup> 《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁10中。

<sup>60</sup> 《華嚴經》卷8，《大正藏》冊9，頁449下。

<sup>61</sup> 《四念處》卷1，《大正藏》冊46，頁558下。

似於六即的「六乘」：

今通明乘義，有六種不同：一、理乘；二、教乘；三、行乘；四、相似乘；五、分證真實乘；六、究竟乘。

一、理乘者：三乘行人悉有四諦、十二因緣、六度之理，三乘根性不同也。

二、教乘者：即是佛開三乘之教。三乘諸子以佛教門，出三界苦，亦名名字乘也。

三、觀行乘者：即是三乘之人，修五停心觀、別相、總相念處，乾慧地之觀行也。故《勝鬘經》云：「三乘初業，不愚於法。」意在此也。

四、相似乘者：即是四善根人，所得善有漏五陰。

五、分證真實乘者：即是學智，從發苦忍真明無漏，乃至非想第九無閼，金剛三昧也。

六、究竟乘者：即是無學智，阿羅漢、辟支佛、佛所得非想第九解脫道、盡智、無生智、佛如實智，能運入無餘涅槃也。

此即是三藏教折(析)法觀、通教體法觀，十法成乘，意在此也

。 <sup>62</sup>

由上二段的引文中，智顓所談到的「六即」與「六乘」到底相同否？「六乘」是依六即來談六種乘位，也就是理乘、教乘、觀行乘、相似乘、分證真實乘、究竟乘，能運載藏教的三乘行人至偏真涅槃。「六乘」與「六即」，其所要表達的意思是相同的，只不過其所要強調的主體不同，在《四念處》中是以六即來表達，其所要強調的主體是凡夫到成佛的一切位次；而《維摩經玄疏》則以六乘來表達，其所要強調的是六乘能運載三乘行人至偏真涅槃。

---

<sup>62</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 530 上、中。

智顓談論六即，主要是就圓教來談。智旭在《教觀綱宗》雖就前三教來談六即，但也指出前三教六即的不圓融處：「因為藏教雖有六個階段的位次，而不相融通，是六而不即；又不談本有佛性，是六而非佛。」<sup>63</sup>所以，只能仿照圓教的方式，就當教各論六即，圓教則是究竟而論。智旭約四教來論六即，「是要強調同一『教法』亦有次第之分，有從不完善向究竟發展的過程。」<sup>64</sup>智顓在《四念處》中約藏通別圓四教來論六即，但在《摩訶止觀》中僅就圓教來論六即，而《維摩經玄疏》約六即來談藏、通、圓三教的六乘，而別教的六乘則只提到「別教三觀十法成乘明六種乘，義意不同，分別事繁。」<sup>65</sup>而簡略的帶過。所以，智旭約藏通別圓四教來論六即，乃是根據智顓《四念處》的基礎上，再予以發揮。

### 一、理即

《教觀綱宗》云：「理即者，偏真也。諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」<sup>66</sup>理即，就是偏真法性，此即藏教的真理觀。其內容為：「一切有為諸法，係依因緣和合而生，依因緣離散而滅，悉是無常遷流之法，只有遠離生滅無常的世界，才能至無生無滅之涅槃寂靜的境界。」苦集滅道四諦中，就大乘來談，滅諦並非真諦，何況是苦、集、道諦呢？因真諦是在因果事相之外，若依大乘摩訶衍的立場，判為偏真法性。

《釋義》第十四條，將「諸行無常」四句偈，以橫、豎二門，來統攝如來一代時教：

---

<sup>63</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁 33。

<sup>64</sup> 潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001 初版），頁 754。

<sup>65</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 530 中。

<sup>66</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

若論此四句偈，亦能橫豎該攝一代時教。初橫攝者：藏教以三界依正色心因果，名為諸行，一一皆是無常生滅之法，必須滅此因果，方證真諦寂滅之樂。……次豎攝者：「諸行無常」句，攝得六凡法界，以有為有漏故；是「生滅法」句，攝得藏、通二乘法界，以出世聖人，乃能知其為生滅故；「生滅滅已」句，攝得別教菩薩法界，以滅二邊歸中道故；「寂滅為樂」句，攝得圓教佛法界法，以諸法從本來，常自寂滅相故。今但用此四句證偏真理，則諸行無常是生滅法二句，即苦集二諦；生滅滅已一句，約三學為能滅，即道諦；約因果為所滅，即滅諦。四諦皆是因果事相，名安立諦，寂滅為樂一句，約所顯理，以為真諦，乃是非安立諦，故云：「理居事外，為偏真也。」<sup>67</sup>

智旭用橫攝門、豎攝門，來說明此四句偈與藏通別圓四教的關係，今說明此二門與藏教之關係。(一)橫攝門：藏通別圓都有此四句偈的解釋。藏教眾生所感得的三界依正色心因果，稱為有為法，這些都是無常生滅的現象，必須滅此有為的因果法，才能證到真諦寂滅之樂。(通、別、圓三教，將於第三、四、五章說明)。(二)豎攝門：將此四句偈配於四教。「諸行無常」，是六凡眾生的法界，所以是有為有漏；「生滅法」，是藏、通二乘行人的法界，只有出世聖人，才能知道其為生滅；「生滅滅已」，是別教菩薩的法界，滅有、無二邊歸於中道；「寂滅為樂」，是圓教佛的法界，諸法從本以來，常自寂滅相。

現在用此四句偈，來證明此偏真的道理，則「諸行無常，是生滅法」，即苦、集二諦。「生滅滅已」，若約戒定慧三學而言，能滅即道諦；若約因果而言，所滅即滅諦。此四諦皆是從因果事相上談，叫做安立諦。「寂滅為樂」，是約所顯之理來談，稱為真諦，是不可以言說來安立的。所以，真諦是在因果事相以外，依大乘之事理相即、真俗不二之教理，判為偏真。

---

<sup>67</sup> 《釋義》第 14 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 上。

## 二、名字即

名字即，就是由聽聞經教，了知名義，而「知一切法，從因緣生。」<sup>68</sup>不是從邪因緣、無因緣生，而了知因緣所生法，都是無常、無我。智旭在《釋義》第十五條云：

名字位中，觀察正因緣境，具破外道凡夫分別我法二執。言法執者：不出邪因緣及無因緣兩種。時、方、梵天等名邪因緣，自然名無因緣也；言我執者：妄計是常、是一、自在能為主也。然知一切法從因緣生，亦有四教差別，……若以六識相應有漏種子為因，六塵美惡中庸境界為緣，三界依正色心因果為所生法，即屬藏、通二教，但通教則知若因、若緣、若所生法，皆如幻夢，藏教則以為實法耳。……今藏教則唯破外道凡夫我法二執也，既從內六識因，外六塵緣而生，則三界依正決定不從時生、不從方生，……亦不從本際生，但由內因外緣和合，所以虛妄有生，則亦非自然生，故能徧破邪因緣、無因緣二種法執也。若法從因緣生，生必有滅，故無常；生滅相異故非一；非一則不自在，不能為主，故必無我。正報既非是我，則依報亦必非我所矣。<sup>69</sup>

在名字即菩提中，觀察正因緣境，可破外道凡夫的分別我執及分別法執。「法執」，邪因緣、無因緣。藏教是從內六識的因、外六塵的緣而生，則眾生在三界的依正果報，就不是從時、方、大梵天、極微性、四大、空、神我、本際生，乃是內因外緣和合虛妄而生，亦不是自然而生，故能徧破邪因緣、無因緣二種法執。「我執」，妄計是常、是一、能夠自在作主的自我中心。若諸法從因緣生，有生必有滅，所以是無常；生滅相不同，所以是非一；非一則不自在，不能作主，所以是

<sup>68</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

<sup>69</sup> 《釋義》第 15 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 下、976 上。

無我。正報既不是我，則依報也不是我所。

另《釋義》第二十五條，將此「諸法不自生」四句，進一步做了解釋：

藏教明六凡諸法，自種有故，不從他；待眾緣故，非自作；無作用故，非共生；有功能故，非無因(此四句出《集論》)。則顯緣起正理，不墮四執也。<sup>70</sup>

四性推檢可以通用於藏通別圓四教，但「無生」一詞，只能用在後三教，因藏教談生滅四諦。「諸法」一詞，在藏通二教，是指六凡。於藏教的四性推檢，說明六凡諸法，有自己的種子，故不從他生；因緣和合而生，故不是自生；自、他結合，不同的因緣組合，故不是共生；因緣和合產生種種變化之功能，故不是無因而生，由此四個原因可說明緣起的道理，不會墮入自、他、共、無因的四種執著。

### 三、觀行即(五停心、別相念、總相念)

觀行即，就是開始修行禪慧的行位中，著手修習七方便中的前三個行位，又名三賢位，即：五停心、別相念、總相念，也就是外凡資糧位。《科釋》云：「心行理外，身是有漏，故云外凡。欲越三有，此為資糧，故云資糧位。」<sup>71</sup>對於偏真法性，還沒有相似體證，故稱「外」；用有漏的身心，學習觀行，尚未得無漏智，故稱「凡」；欲超越三界，五停心、別相念、總相念是了生脫死的資糧，故稱「資糧位」。

<sup>70</sup> 《釋義》第 25 條，《卍續藏經》冊 101，頁 978 上。

<sup>71</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 394。

## (一)五停心

五停心是息止惑障所修的五種觀法。智旭於《教觀綱宗》云：「五停心者：一、多貪眾生不淨觀；二、多瞋眾生慈悲觀；三、多散眾生數息觀；四、愚癡眾生因緣觀；五、多障眾生念佛觀。以此五法，為方便調停其心，令堪修念處，故名停心也。」<sup>72</sup>五停心：不淨觀、慈悲觀、數息觀、因緣觀、念佛觀。《集註》云：「停者，止義，住義，修此五法，止住五過。心者，有四種：一、草木。二、肉團。三、積聚精要。四、慮知。今是慮知心也。」<sup>73</sup>意謂所要止息的是慮知之心。修此五種觀法，可藉以停止心之五種惑障，令心漸漸安住平穩，以便進修四念處法，故云停心。

1、多貪眾生不淨觀。觀自、他色身不淨以息貪欲，貪重之人修之。依據《釋禪波羅蜜次第法門》(以下簡稱《禪門修證》)云：「貪欲分為三類：外貪欲者，用九想觀對治；內外貪欲者，用初背捨等觀對治；遍一切貪欲者，用大不淨觀對治。」<sup>74</sup>貪欲有三類：外貪欲、內外貪欲、遍一切貪欲。九想觀對治男女互相貪著的外貪；八背捨對治緣自他身所起的內外貪；八勝處的大不淨觀對治資生五塵之物所起的遍一切貪。

2、多瞋眾生慈悲觀。指對其他眾生作拔苦與樂想，以對治瞋恚障，瞋心重者修之。「瞋恚發相，亦有三類：非理瞋，修眾生緣慈；順理正瞋，修法緣慈；諍論瞋，修無緣慈。」<sup>75</sup>瞋恚發相有三類：非理瞋、順理正瞋、諍論瞋。無理起瞋，修眾生緣慈；外人惱亂所起的實理瞋，修法緣慈；對於自己的見解為是，他人的所說所行為非而起的諍論瞋，修無緣慈。

3、多散眾生數息觀。數息觀即謂數出入息，以對治散亂之尋伺，散心多者修此法。「覺觀發相，亦有三類：明利心中覺觀者，教令數息

<sup>72</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下-939 上。

<sup>73</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 180。

<sup>74</sup> 參見《禪門修證》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 502 下。

<sup>75</sup> 參見《禪門修證》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 503 上。

；半明半昏覺觀者，教令隨息；一向昏迷心中覺觀者，教令觀息。」<sup>76</sup>覺觀發相有三類：明利心中覺觀、半明半昏覺觀、一向昏迷心中覺觀。明利覺觀者，覺觀攀緣念念不住，修數息觀；半明半昏覺觀者，明則覺觀攀緣，昏則無記發呆，修隨息觀；昏沈覺觀者，心雖昏闇仍攀緣不住，修觀息觀。

4、愚癡眾生因緣觀。觀想順逆十二緣起觀，來對治愚癡煩惱。「愚癡發相，亦有三類：計斷常癡病者，觀三世十二因緣；計有無癡病者，觀果報十二因緣；計世性癡病者，觀一念十二緣觀。」<sup>77</sup>愚癡發相有三類：斷常癡病、有無癡病、世性癡病。斷常癡病者，分別我、諸法為斷滅或常住，觀三世十二因緣；有無癡病者，分別我、諸法，是有或無，觀果報十二因緣；世性癡病者，分別四大五蘊、假名眾生及諸世界，觀一念十二緣觀。

5、多障眾生念佛觀。念佛觀，指多障眾生念佛治障的觀法。「惡業障道發相，亦有三類：沈昏闇蔽障者，觀應佛三十二相中隨取一相；惡念思惟障者，教念佛功德；境界逼迫障者，教令法佛。」<sup>78</sup>惡業障道發相有三類：沈昏闇蔽障、惡念思惟障、境界逼迫障。心昏沈無記，念應身三十二相來對治；欲作五逆、十惡等，念報身十力、四無畏以對治；身痛、火焚水溺等境界逼迫，念法身空寂無為以對治。

智顗於《四教義》云：「明初賢五停心觀者：一、阿那般那觀；二、不淨觀；三、慈心觀；四、因緣觀；五、界方便觀。」<sup>79</sup>智顗對於五停心是依禪門的次第，將阿那般那觀擺在第一位，另外，以「界方便觀」代替「念佛觀」，這是智顗與智旭的不同點。智旭所提到的「念佛觀」是依據《五門禪經要用法》云：「坐禪之要法有五門：一者、安般；二、不淨；三、慈心；四、觀緣；五、念佛。」<sup>80</sup>而智顗於《四教義》中五停心的順序與《五門禪經要用法》相同，只是將「界方便

<sup>76</sup> 參見《禪門修證》卷4，《大正藏》冊46，頁502中、下。

<sup>77</sup> 參見《禪門修證》卷4，《大正藏》冊46，頁503中。

<sup>78</sup> 參見《禪門修證》卷4，《大正藏》冊46，頁503下。

<sup>79</sup> 《四教義》卷4，《大正藏》冊46，頁733中。

<sup>80</sup> 《五門禪經要用法》，《大正藏》冊15，頁325下。

觀」取代「念佛觀」。智顛云：「界方便與小乘念諸佛相同，亦破境界逼迫障也。」<sup>81</sup>所以智顛認為界方便觀與小乘六隨念的「佛隨念」相同，專精繫想如來之相好功德，可破境界逼迫障。

## (二)別相念

行人已修五停心，心既調停，乃可入道，進修四念處觀。智旭於《教觀綱宗》云：「別相念者：一、觀身不淨；二、觀受是苦；三、觀心無常；四、觀法無我，對治依於五蘊所起四倒也。」<sup>82</sup>別相念是指個別觀察身、受、心、法，來對治凡夫眾生依於五蘊身所起的淨、樂、常、我四種顛倒。依《俱舍論》云：「依(五停心)已修成滿勝奢摩他，為毘鉢舍那修四念住，如何修習四念住耶？謂以自、共相觀身受心法。」<sup>83</sup>於此四境起不淨、苦、無常、無我等觀慧時，能令念止住於其境，因此稱為念處或念住。

智顛在《四教義》云：「四念處亦名如意止，即是觀五陰、十二入、十八界，一切諸法中，各觀身、受、心、法真實智慧。」<sup>84</sup>身念處者，觀一切內外色陰不淨，破「淨」顛倒；受念處，觀一切內外受陰悉苦，破「樂」顛倒；心念處，觀一切內外識陰是無常，破「常」顛倒；法念處，觀一切內外想行二陰，及有為法，是空、非我之本性，破「我」顛倒。也就是別修四觀，以對五陰的四境，來對治凡夫的「常、樂、我、淨」四種顛倒。

身、受、心、法四念處，其體為「聞、思、修慧」，也就是四念處之體皆各有三種，稱為三念處。可破三種六師外道，成就三種阿羅漢<sup>85</sup>

<sup>81</sup> 《四教義》卷4，《大正藏》冊46，頁733下。

<sup>82</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁939上。

<sup>83</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷23，《大正藏》冊29，頁118下。

<sup>84</sup> 《四教義》卷4，《大正藏》冊46，頁734中、下。

<sup>85</sup> 《四教義》卷5云：「慧俱之名，乃是曇無德部非數家所用也。……無礙解脫，此出《智度論》。」（《大正藏》冊46，頁735下。）

三種阿羅漢之命名，「慧解脫」、「俱解脫」採用《成實論》而命名。《成實論》卷一云：「阿羅漢有九種：退相、守相、死相、可進相、住相、不壞相、慧解脫相、俱解脫相、不退相。」（《大正藏》冊32，頁246中。）

，即是性念處、共念處、緣念處。《四教義》云：

性念處，即是緣理之智慧，念處相應，發真無漏，即成慧解脫阿羅漢也。共念處，共善五陰，成就背捨，乃至超越三昧、願智、頂禪，如此助道共正道，令發真無漏，即得三明、六通、具八解脫，成俱解脫阿羅漢也。緣念處，即是緣佛言教所詮一切陰、入、界，性、共二種念處，能觀、所觀名義，若在禪定，觀此名義，即發四無礙辯，名為無礙解脫大阿羅漢也。<sup>86</sup>

一、性念處，即破一切智六師。……次、明共念處，破神通六師者。……次、明緣念處觀，破韋陀外道者。<sup>87</sup>

由引文得知：「性念處」，用智慧觀察真諦理性，破身邊二見、不生四見、六十二見顛倒，破一切智六師的邪智，成就慧解脫阿羅漢；「共念處」，不只是用智慧觀察真諦理性，而且修禪定，理事共觀，得三明、六通、八解脫，破神通六師的世間禪，成就俱解脫阿羅漢；「緣念處」，緣佛所說的三藏教門、出世名義法門，及俱修三種念處，得四無礙辯才，破韋陀六師的四韋陀十八大經，成就無礙解脫大阿羅漢。

在別相念方面，智顓談「四念處」破「四倒」，此點與智旭相同。又談到別相四念處之體，皆各有三種，即性念處、共念處、緣念處，成就慧解脫、俱解脫、無礙解脫三種阿羅漢，破三種「六師外道」，此點智旭沒有提到。智旭基本上只作綱要性的介紹。

### (三)總相念

行人已修別相念久修純熟，故能由別成總，名總念處。智旭於《

---

而「無礙解脫」，則採用《大智度論》而命名。《大智度論》卷 2 云：「爾時大迦葉選得千人，除善阿難，盡皆阿羅漢得六神通，得共解脫、無礙解脫，悉得三明，禪定自在。」（《大正藏》冊 25，頁 67 下。）

<sup>86</sup> 《四教義》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 735 下。

<sup>87</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 735 中。

教觀綱宗》云：「總相念者：觀身不淨，受、心、法亦皆不淨；觀受是苦，心、法、身亦皆苦；觀心無常，法、身、受亦皆無常；觀法無常，身、受、心亦皆無我也。」<sup>88</sup>總相念是指總觀身、受、心、法，皆是不淨、苦、無常、無我。

智顛對於總相念，於《四教義》云：

總想四念處位者，有人言，共念處即是總想念處，今謂不爾，應作四句分別：一者、境別觀亦別；二者、境別而觀總；三者、境總而觀別；四者、觀總境亦總。初、境別觀亦別，正是別想性四念處位；次、境別觀總、境總觀別，此二即是總想四念處之方便；四、境總觀總，此觀若成即是總想四念處之位。<sup>89</sup>

總想四念處，有四種：一、境別觀別；二、境別觀總；三、境總觀別；四、觀總境總。其中，第一種的境別觀別，是別想四念處；第二、三種的境別總別及境總觀別是總想四念處的前方便；第四種的境總觀總，若觀成即是總想四念處位。

對於總相念的觀法，在《科釋》云：「今此正當境總觀別，謂別用一觀，總觀四境。於四句中，當第三句也。」<sup>90</sup>也就是《四教義》四種總想四念處的第三句境總觀別，別用一觀，來總觀四境。在《天台宗綱要》將總相念分為二種：「『一觀觀四境』，觀身不淨，受、心、法，都不淨。(其餘三法亦如是觀)；『一境用四觀』，觀身不淨，也是苦、無常、無我。(其餘三法亦如是觀)。」<sup>91</sup>智旭對於總相念的觀法，是採用一觀觀四境，即是《四教義》的境總觀別。另外，一境用四觀，即是《四教義》的境別觀總。所以，智旭的總相念境總觀別，在智顛

<sup>88</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>89</sup> 《四教義》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 737 下。

<sup>90</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 399。

<sup>91</sup> 參考釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 38。

認為只是總相四念處的前方便而已，必須達到境總觀總才是總相四念處。

在總相念方面，智顗談到總相四念處之體，皆各有三種，即性念處、共念處、緣念處。其對於總相四念處中的「境總觀總」的觀法於《四教義》云：

今明境總觀總，即是總上所明性念處所觀五陰，作一身念處，觀此身污穢不淨及苦、無常、無我，破淨顛倒及三顛倒也，是名總想性身念處。觀總身念處觀、或總二陰、或總三陰、或總四陰、或總五陰，具解釋受、心、法念處亦如是。總想共念處、總想緣念處，亦如是類之可解。<sup>92</sup>

由引文得知，「境總觀總」之觀法，即是總前所觀身、受、心、法，來對治凡夫眾生依於五陰(或總二陰、總三陰、總四陰)，作一身念處而觀其不淨、苦、無常、無我，破四種顛倒，即是總相身念處觀；而受、心、法亦如是觀；總想共念處、總想緣念處亦如是觀。

智顗於《四教義》云：「此三賢人位，並名乾慧地。未得善有漏五陰相似理定水，定水未霑，故名爲乾；而悉有觀行，能伏諸見，故名爲慧；住持能生善法，名之爲地，故名乾慧地，亦名外凡人。」<sup>93</sup>也就是三賢人，集諸善法，雖有觀慧，而無定，所以不能得道，名乾慧地。對於外凡位，智顗從斷煩惱的位次，將三藏教中的「外凡位」判爲十地中的初地——乾慧地，而智旭則在通教才有乾慧地，這是兩者不同之處。

#### 四、相似即(煖、頂、忍、世第一)

<sup>92</sup> 《四教義》卷5，《大正藏》冊46，頁737下。

<sup>93</sup> 《四教義》卷5，《大正藏》冊46，頁738上。

行人已修五停心破障，四念處只觀苦諦，至此進觀四諦，以伏煩惱，依稀彷彿見到真諦之理，故稱相似。《集註》云：「漸見法性，心遊理內，身居有漏，聖道未生，故名內凡；以定資慧，加功用行，故名加行。」<sup>94</sup>對於偏真法性，已有相似的體證，所以稱「內」，身心仍屬有漏，未入見道位，所以稱「凡」；以禪定資助觀慧，加功用行證道果，所以稱「加行位」。相似即，已由外凡資糧位，進入內凡的四加行位，也就是煖、頂、忍、世第一，又稱四善根位。對於內凡的四善根位是觀四諦的十六行相，也就是四諦中每一諦各有四種行相，合計有十六行相，稱四諦十六行相。

### (一)煖法位

煖法位，指四善根的初位。煖法，係如火之前相，而此位之善根如火能燒煩惱薪，接近見道無漏慧，而生有漏之善根。智顛在《法華玄義》云：「煖法位者，以別、總念處觀故，能發似解，十六諦觀得佛法氣分。譬如鑽火煙起，亦如春陽煖發。以慧鑽境，發相似解，解即喻煖。又如春夏積集華草，自有煖生，以四諦慧集眾善法，善法熏積慧解得起，故名煖也。」<sup>95</sup>由上段引文得知，煖法位是以修別、總相四念處，觀欲、色、無色界之四諦十六行相，伏煩惱，能發相似理解。以四諦有漏慧，修習種種善法，善法積集，彷彿見到真諦的道理。「四諦十六行相」的觀法為：

以四相觀「苦」：謂無常、苦、空、無我；以四相觀「集」：謂因、集、生、緣；以四相觀「滅」：謂滅、靜、妙、離；以四相觀「道」：謂道、如、行、出。<sup>96</sup>

<sup>94</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 197。

<sup>95</sup> 《法華玄義》卷 4 下，《大正藏》冊 33，頁 728 上。

<sup>96</sup> 《阿毘達磨俱舍釋論》卷 16，《大正藏》冊 29，頁 271 中。

觀四諦時，各有四種差別，於其時所產生的行相共有十六種，其觀法爲：「觀苦諦」有無常、苦、空、無我四行相，即一切萬法無恆存性，爲苦、爲假相之存在，且無實體性。「觀集諦」有因、集、生、緣四行相，即起惑造業爲苦之因，招集苦而爲苦生起的之助緣。「觀滅諦」有滅、靜、妙、離四行相，謂苦滅之理想境界即滅繫縛、靜煩惱、殊妙境、離災禍。「觀道諦」有道、如、行、出四行相，謂至苦滅之聖道爲聖者實踐之正道，契於正理，行趣涅槃，永超生死。

## (二)頂法位

頂法位是指在煖法位之後，煖善根漸次增長，至成滿時所生的善根，此善根乃動搖不安定的善根中最殊勝，恰如人之頂，故稱頂位。《四教義》云：「緣四諦十六行，得四如意足定，見四諦分明，如登山頂觀瞻(矚)四方，悉皆明了，故名頂法。」<sup>97</sup>頂法是從煖位進修四如意足，產生禪定，對於真諦的道理，更加明顯，用十六行觀，觀察四諦，更加分明。譬如人登山頂，洞矚四方，故稱頂法。但頂法是動善根，是不進則退的境界，《法華玄義》云：

煖有二捨：一、離界地；二、退時。退時捨墮地獄作五無間而不斷善根，頂亦如是。……頂法者，色界善根，有動不動、住不住，有難不難、斷不斷、退不退。就動乃至退者有二：下者是煖，上是頂。彼不動乃至不退者為二：下者是忍，上者是世第一法。……在煖法頂故名頂；在忍法下故名下。<sup>98</sup>

煖、頂法皆是動搖不安定的善根，頂法介於煖位頂與忍位下之間。若遇困難，則退到煖位，甚至造惡業而墮地獄，但不斷善根；若順利則進到忍、世第一，即生不動善根。

<sup>97</sup> 《四教義》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 738 中。

<sup>98</sup> 《法華玄義》卷 3 上，《大正藏》冊 33，頁 708 上。

### (三)忍法位

忍法位，在頂法位之後，對於四諦的道理，忍可於心，善根已定，不再動搖。《四教義》云：「亦緣四諦十六行，爾時信等五種善法並得成根，以慧根故，於四聖諦堪忍欲樂，故名忍法。」<sup>99</sup>忍法位，也是觀四諦十六行相，此時信、進、念、定、慧等五根，因慧根成就故，於四諦理能忍可不退墮，所以稱忍法。忍法有上、中、下三品之別：「下忍於十六行，依法諦觀、比諦觀；中忍十番縮觀；上忍但觀欲界苦下四行，隨觀緣一行。」<sup>100</sup>「下忍」，觀三界(欲界爲下界；色、無色界爲上二界)的四諦十六行相，上二界、下界共三十二行相。「中忍」，亦觀四諦十六行相，但採縮減能觀的三十二相，及所觀的八緣，有七周減緣，二十四周減行。觀時，從上界的道緣開始觀一周減一行相，再來減下界的道緣，其次減上界的減緣、下界的減緣、上界的集緣、下界的集緣、上界的苦緣、下界苦緣的無我、空、苦，一直減到只剩下界苦緣的無常行(或只剩苦行)。減至一行二剎那，名中忍位。「上忍位」，只剩下一行二剎那，前一剎那盡，但觀下欲界苦緣下的無常、苦、空、無我，隨根機觀四行中的一行相。

### (四)世第一法位

世第一法位，此善法是有漏世間中最殊勝，所以又稱爲世間第一法。「上忍一剎那，依六地定，以生一剎那最勝善根，名爲世間第一法，此一剎那具足五力。」<sup>101</sup>世第一，是由上忍位經過一剎那，就證到凡夫中最勝善根，然後可直入見道位。

智旭對於四善根的觀法，於《釋義》第十六條云：

---

<sup>99</sup> 《四教義》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 738 中。

<sup>100</sup> 《四教義》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 738 中。

<sup>101</sup> 《四教義》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 738 下。

由四念處，發四正勤，斷二惡，修二善。勤觀四諦，能發似解，猶如鑽火，先得煖相，故名為煖。由修四如意足，發生禪定，諦觀轉明，如登山頂，洞覽四方，故名為頂。由定慧均平，善法增進，能成信等五根，安住不動，故名為忍。由五根增長成力，能破五障，而階見道，于諸世間有漏位中，最為勝妙，故名為世第一。以此有漏聞思修慧為增上緣，資助本具無漏種子，令發現行，而入見道。<sup>102</sup>

智旭對煖、頂、忍、世第一做了說明，由於修四念處、加上四正勤，就能斷已生、未生的二惡，就能修已生、未生的二善，這四念處、四正勤等於是進入內凡位的前方便。(1)觀四諦，能發相似理解，而進入煖位，所以煖位為「未見智火，已得煖相」。(2)修四如意足，產生禪定，對於真諦道理，更加明顯，用十六行觀，觀察四諦，更加分明，所以頂位為「觀行轉明，如登山頂悉皆明了」。(3)由定、慧均等，煖、頂善法的增進，而成就五根，安忍不動，進入忍位，所以忍位為「四諦法忍可樂修」。(4)由五根增長而成五力，能破五障，接近見道位，是世間第一法，所以世第一位為「未能證理，於世間最勝。」以此有漏的聞思修三慧，作為增上緣，來幫助本具的無漏種子，而起現行，便入見道位了。

智顛於《四教義》云：「此之三賢，三是外凡，名乾慧地；四是內凡，則是性地。」<sup>103</sup>對於內凡位，智顛從斷煩惱的位次，將三藏教中的「內凡位」判為十地中的二地——性地，而智旭則在通教才有性地，這是兩者不同之處。

茲將智顛、智旭的七賢位以圖示之

智顛的七賢位：

---

<sup>102</sup> 《釋義》第 16 條，《卍續藏經》冊 101，頁 976 上、下。

<sup>103</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 733 中。

外凡資糧位 (乾慧地) <sup>104</sup>	五停心	阿那般那觀、不淨觀、慈心觀、因緣觀、界分別觀
	別相念	別相四念處 <ul style="list-style-type: none"> <li>┌ 性念處：慧解脫阿羅漢</li> <li>├ 共念處：俱解脫阿羅漢</li> <li>└ 緣念處：無礙解脫阿羅漢</li> </ul>
	總相念	總相四念處 <ul style="list-style-type: none"> <li>┌ 性念處：慧解脫阿羅漢</li> <li>├ 共念處：俱解脫阿羅漢</li> <li>└ 緣念處：無礙解脫阿羅漢</li> </ul>
內凡加行位 (性地)	煖	四諦十六行相
	頂	四諦十六行相→得四如意足
	忍	下忍：欲界、上二界八諦三十二行相 中忍：減緣行至一行二剎那 上忍：減緣行至一行二剎那，前一剎那盡 <span style="float: right;">→得五根</span>
	世第一	得五力→一行一剎那引入見道

智旭的七賢位：

外凡資糧位	五停心	不淨觀、慈悲觀、數息觀、因緣觀、念佛觀
	別相念	觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我
	總相念	觀身不淨，受、心、法亦皆不淨 觀受是苦，心、法、身亦皆是苦 觀心無常，法、身、受亦皆無常 觀法無我，身、受、心亦皆無我
內凡加行位	煖	四諦十六行相
	頂	四諦十六行相→得四如意足
	忍	四諦十六行相→得五根
	世第一	四諦十六行相→得五力

## 五、分證即(須陀洹、斯陀含、阿那含)

分證即，就是指聲聞四果中的前三果，又稱為有學位。「有學」指研習真諦的道理，斷除見惑、思惑，又因尚有法可修學，故稱「有學

<sup>104</sup> 乾慧地、性地是三乘共十地的初地、二地，因其共三乘，故智顓將其列在藏教的聲聞位，須至通教九地才進入菩薩位。與藏教的外凡資糧位、內凡加行位齊。

」。

### (一)須陀洹

《教觀綱宗》云：「初、須陀洹果，此云預流。用八忍八智，頓斷三界見惑，初預聖流，名見道位。」<sup>105</sup>須陀洹果，為聲聞乘四果中最初之聖果，又稱初果。又分為須陀洹向與須陀洹果。須陀洹，是從世第一位，經過一剎那的時間，在三界八諦下(欲界苦、集、滅、道四諦，及色、無色界苦、集、滅、道四諦)，發八忍、八智，共十六心，頓斷三界八十八使見惑，這是最初預入聖道之法流，故名見道位。

智旭對於十六心提出自己的看法，其在《釋義》第十七條云：

欲界四諦下，各有一忍一智，謂苦法忍、苦法智等；色、無色界四諦下，亦各有一忍一智，謂苦類忍、苦類智等，合為八忍八智。忍即無漏禪定，智即無漏觀慧也。無間道中三昧斷惑，名之為忍，乃即慧之定；解脫道中觀慧證理，名之為智，乃即定之慧。<sup>106</sup>

所謂八忍八智，就是見道之十六心，於見道位觀四諦，而生無漏之忍、智，各有八種。(1)「八忍」，欲界四諦之下：苦法忍、集法忍、滅法忍、道法忍；色、無色界四諦之下：苦類忍、集類忍、滅類忍、道類忍，以此八忍正斷三界之見惑，稱為無間道。(2)「八智」，欲界四諦之下：苦法智、集法智、滅法智、道法智；色、無色界四諦之下：苦類智、集類智、滅類智、道類智，以此八智斷除三界之煩惱，證得佛教真理之智慧，稱為解脫道。此十六心其次第關係為：苦法忍、苦法智；苦類忍、苦類智；集法忍、集法智；集類忍、集類智；滅法忍、滅法智；滅類忍、滅類智；道法忍、道法智；道類忍、道類智。

<sup>105</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>106</sup> 《釋義》第 17 條，《卍續藏經》冊 101，頁 976 下。

智顓對於十六心的看法，於《四教義》云：「《雜心偈》云：『謂色、無色，苦集滅道亦然，此法無間等是說十六心，十五心成屬見道，第十六心即屬修道也。』」<sup>107</sup>智顓對於十六心，是依說一切有部的《雜阿毘曇心論》的看法，認為十五心屬見道，為須陀洹向(初果向)，第十六心才屬修道，為須陀洹果(初果)。《科釋》云：「《集註》云：『然初果位，從世第一後心，苦忍真明，於八諦下，發八忍八智，總十六心。有門以十五心名見道，為初果向。十六心是修道，初果攝。空門十六心名見道，為初果。二果去，方屬修道。』今此且準空門以十六心為見道。」<sup>108</sup>由引文得知，智顓是依有門《雜阿毘曇心論》的觀點，來談十六心，認為十五心屬見道，十六心屬修道；而智旭則是依空門《成實論》的觀點，來談十六心皆是見道。

智顓將三藏教有門階位，分為七賢、七聖，七賢已於前面介紹過了。七聖位為：一、隨信行；二、隨法行；三、信解；四、見得；五、身證；六、時解脫阿羅漢；七、不時解脫阿羅漢。《四教義》云：「隨信行位者，即是鈍根人，入見道之名也。所言鈍者，非自智薰，憑他生解，名為鈍也。……從得苦忍真明，十五剎那，進趣見真，名隨信行。」<sup>109</sup>隨信行位，指鈍根人，從世第一位，於欲界苦諦下，生出苦法忍智，於十五剎那入見道位。隨法行與隨信行的差別，是指根機的利鈍。隨信行，是鈍根人入見道位；而隨法行，則是利根人入見道位。七聖中其餘五聖，「信解位」將在斯陀含中說明；「見得位、身證位」將在阿那含中說明；「時、不時解脫阿羅漢」將在阿羅漢中說明。

## (二)斯陀含

《教觀綱宗》云：「二、斯陀含果，此云一來。斷欲界六品思惑，餘三品在猶潤一生。」<sup>110</sup>斯陀含，意譯作一來。又分為斯陀含向與斯陀含果，指初果之聖者，斷除欲界一品至五品之思惑，稱為斯陀含向(

<sup>107</sup> 《四教義》卷6，《大正藏》冊46，頁739中。

<sup>108</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003初版)，頁403。

<sup>109</sup> 《四教義》卷6，《大正藏》冊46，頁739中。

<sup>110</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁939上。

一來果向)；若斷除欲界第六品之思惑，尚存三品的思惑未斷，必須由六欲天界與欲界的人間，一度受生，稱為斯陀含果(一來果)。

七聖中，信解位是屬斯陀含。《四教義》云：「信解位者，即是信行人，入修道轉名信解人也，鈍根憑他信，進發真解，故名信解。」<sup>111</sup>信解位，就是鈍根的信行人，轉入修道位。信解人證果有三種：須陀洹果、斯陀含果、阿那含果。而依眾生根機，證果又分次第得果，超越得果二種。

### (三)阿那含

《教觀綱宗》云：「三、阿那含果，此云不還。斷欲界思惑盡，進斷上八地思，不復還來欲界。」<sup>112</sup>阿那含，譯不還，乃聲聞四果中第三果之聖者。又分為阿那含向與阿那含果。欲界九品思惑斷，不再還來欲界受生，故云不來。此階位之聖者中，若九品思惑全部斷盡，則稱阿那含果(三果)；若斷除七品或八品，則稱阿那含向(三果向)。若三果後又進一步復斷色、無色界，共八地各九品的思惑，再向上進修，則取證四果，而般涅槃。

七聖中，見得位、身證位是屬阿那含。《四教義》云：「見得次位者，法行人轉入修道，名為見得。是利根人自以慧薰，見法得理，故名見得。是見得人在思惟道，次第證三果，超越得二果。」<sup>113</sup>見得位，即是利根的法行人，轉入修道位，次第證三果。身證位者，《四教義》云：「入滅盡定，似涅槃法，安置身內息三界一切勞務，身證想受滅，故名身證也。」<sup>114</sup>身證位，就是三果阿那含，證得滅盡定，此定指無心定，故云得似涅槃法，身得寂靜樂之聖者。身證位還是信解、見得二種人，而其證果，又分次第得果與超越得果兩種。

---

<sup>111</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 739 中。

<sup>112</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>113</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 740 上。

<sup>114</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 740 上。

## 六、究竟即(阿羅漢、辟支佛、菩薩)

究竟即，是指三乘無學位的聖者。三乘無學位，是指聲聞乘的四果阿羅漢為小乘，辟支佛為中乘，八相成道的佛為大乘。此時，三界見、思惑已斷盡，智慧已圓滿，無法可學，所以稱為無學位。

### (一)阿羅漢

《教觀綱宗》云：「一、小乘第四阿羅漢果。此含三義：一、殺賊；二、應供；三、無生。斷三界見思俱盡，子縛已斷果縛尚存，名有餘涅槃；若灰身泯智，名無餘涅槃。」<sup>115</sup>小乘第四阿羅漢果，「阿羅漢」有三種含義：殺賊、應供、無生。「殺賊」，賊，指見、思惑。阿羅漢能斷除三界見、思之惑，故稱殺賊。「應供」，阿羅漢得漏盡，斷除一切煩惱，應受人天供養，故稱應供。「無生」，阿羅漢證入涅槃，不復受生於三界中，故稱無生。

阿羅漢所證的涅槃，分為有餘涅槃與無餘涅槃兩種。見思二惑，是分段生死的因種，由於此二惑已斷除，所以稱子縛已斷，又五陰的報質為果縛，雖證聖果，但五陰的身心仍然存在，所以稱果縛尚存，稱為「有餘涅槃」。無餘涅槃，指灰身泯智，灰身則無身，泯智則無智，人死後身體滅盡了，而智慧也滅盡了，獨一解脫，又叫孤調解脫。

在七聖位，時解脫阿羅漢、不時解脫阿羅漢位居無學。根據《雜阿毘曇心論》所舉，阿羅漢依其根性利鈍之差別有六種：「阿羅漢六種者：謂退法、思法、護法、住法、必昇進法、不動法。」<sup>116</sup>其中，前五種屬於時解脫阿羅漢。《四教義》云：「時解脫阿羅漢者，即是信行鈍根，待時及眾緣具方得解脫，故名時解脫。」<sup>117</sup>時解脫阿羅漢，是信行鈍根人，於得好衣、好食、好臥具、好處所、好說法、好同學的六種因緣時，才可入定得解脫。《雜阿毘曇心論》云：「六種阿羅漢中

<sup>115</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>116</sup> 《雜阿毘曇心論》卷 5，《大正藏》冊 28，頁 913 下。

<sup>117</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 740 中。

，前五種是信種性，彼成就二智，謂盡智及無學等見，彼或時退，故不說無生智。」<sup>118</sup>時解脫阿羅漢還有退法的可能，可成就二智，盡智、無學等見。又五種阿羅漢，有二種不同，若不得滅盡定，是慧解脫；若得滅盡定，是俱解脫。

不時解脫阿羅漢，《四教義》云：「即是法行利根，名不動法阿羅漢也。所言不時解脫者，不動法人，一向利根因中用道，能一切時中隨所欲，進修善業不待眾具，故名不時解脫也。」<sup>119</sup>不時解脫者，是法行利根人，已經不為煩惱所動，不會有退法的可能，可成就三智，盡智、無學等見、無生智。又不動法阿羅漢，有二種不同，若不得滅盡定，是慧解脫；若得滅盡定，是俱解脫。

茲將智顛的七聖位與智旭的四果以圖示之：

智顛的七聖位：

見道位	初果	隨信行位：鈍根人，十五心入見道位
		隨法行位：利根人，十五心入見道位
修道位	二果	信解位：信行人，入修道位——初、二、三果
	三果	見得位：法行人，入修道位
		身證位：信解、見得人，入修道位
無學位	四果	時解脫阿羅漢：信行鈍根入無學位
		不時解脫阿羅漢：信行利根入無學位

智旭的四果：

見道位	初果：須陀洹果	八忍八智，頓斷三界見惑
修道位	二果：斯陀含果	斷欲界六品思惑，餘三品在猶潤一生
	三果：阿那含果	斷欲界思惑盡，進斷上八地思
無學位	四果：阿羅漢果	斷三界見思俱盡

## (二)辟支佛

<sup>118</sup> 《雜阿毘曇心論》卷 5，《大正藏》冊 28，頁 913 下-914 上。

<sup>119</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 740 下。

辟支佛，梵語pratyeka-buddha之音譯，意譯為緣覺、獨覺、緣一覺。《教觀綱宗》云：「二、中乘辟支佛果，此人根性稍利，逆順觀察十二因緣，斷見思惑，與羅漢同，更侵習氣，故居聲聞上。」<sup>120</sup>辟支佛的根性比聲聞乘人稍微利些，以順、逆二種方式，觀察十二因緣的流轉與還滅，與阿羅漢一樣斷見思惑，更進一步侵除習氣，所以，其果位居聲聞之上。對於「辟支佛」一詞於《一切經音義》云：「辟支，梵言具云卑勤支底迦，此曰各各獨行。佛者，覺也。舊翻為獨覺，正得其意。或翻為緣覺者，譯人謬失。」<sup>121</sup>由引文可知，辟支佛翻譯為獨覺、緣覺，而緣覺係翻譯者錯誤所致，其意應為獨覺。

在《阿毘達磨俱舍論》中將獨覺分為二種：

然諸獨覺有二種殊：一者、部行；二、麟角喻。部行獨覺，先是聲聞，得勝果時，轉名獨勝。……麟角喻者，謂必獨居。二獨覺中麟角喻者，要百大劫修菩提資糧，然後方成麟角喻獨覺。<sup>122</sup>

獨覺的種類，有部行獨覺、麟角喻獨覺。「部行」是指聚集眾多修行者於一處，組為部黨，稱為部行。「獨覺」是指無師離教而獨自悟果。「部行獨覺」是指初為聲聞及已證三果，而欲達阿羅漢果時，離佛自修自悟者；「麟角喻獨覺」是指獨居且修一百大劫菩提資糧，然後悟道者，猶如麟之僅具一角，故稱麟角喻獨覺。所以，部行獨覺，其在聲聞道修行時，多居僧團生活；麟角喻獨覺，則是獨自在山間、林下修行，故以麟角為喻。

智顓根據《大智度論》<sup>123</sup>，而說緣覺有二種：「一、獨覺；二、因

<sup>120</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>121</sup> 《一切經音義》卷 21，《大正藏》冊 54，頁 436 下。

<sup>122</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 12，《大正藏》冊 29，頁 64 上、中。

<sup>123</sup> 《大智度論》只有漢譯本，既無梵本、藏譯，也未為其他典籍所引用；月稱也並未認定此為龍樹之著作。……《大智度論》是由起先在說一切有部出家，後來轉向大乘的中觀派的人於西元四世紀初在西北印度所作的，這是拉莫特教授

緣覺。一、明獨覺辟支佛迦羅者，若佛不出世佛法已滅，是人先世因緣，能獨出智慧不從他聞，自以智慧得道，故名獨覺。二、明因緣覺者，是人道根淳熟，藉小因緣而能覺悟，如見林壤，因此覺悟成辟支佛。」<sup>124</sup>「獨覺」是指出在無佛世，當時佛法已滅，但因前世修行之因緣，自以智慧得道；「因緣覺」是指出在佛世，聞十二因緣之理而得道。又智旭於《教觀綱宗》云：「出有佛世名緣覺，出無佛世名獨覺」<sup>125</sup>可見智顛及智旭對於「緣覺、獨覺」的意思都有誤解的現象。

《四教義》對於三種十二因緣進一步說明：

今明因緣覺者，因聞十二因緣，覺悟成辟支佛也。十二因緣有三種不同：一者、三世十二因緣；二者、二世十二因緣；三者、一世十二因緣。三世破斷常，二世破我，一世破性也。<sup>126</sup>

此三種十二因緣為：「三世十二因緣」，是依據《大毘婆沙論》所說的三世二重因果，過去二因、現在五果，現在三因、未來二果，破斷見、常見。「二世十二因緣」，是依據《大集經》，從「無明」至「有」十支屬現在世，「生」、「老死」二支屬未來世，破著我。「一世十二因緣」，亦出自《大集經》，隨一念心起，即具足十二因緣，破性實。

《教觀綱宗》云：「辟支佛十二因緣，以集諦為初，最利者四生，最鈍者百劫，不立分果。」<sup>127</sup>辟支佛是以順、逆觀十二因緣的流轉與還滅，順觀苦的因是集諦，逆觀滅苦的因也是集諦，所以集諦是眾生流轉的生死根本處。辟支佛中利根者四生可解脫，鈍根者則須百劫才能證果，又因其不像聲聞乘立四個階位，所以直接悟入，故不立果位。

---

之說。平川彰著·莊崑木譯：《印度佛教史》，(台北：商周出版，2004)，頁 285。

<sup>124</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 741 中。

<sup>125</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>126</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 741 中-742 上。

<sup>127</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

智顗於《四教義》云：「問曰：『辟支佛乘，何意不判果？』答曰：『聲聞人鈍，故判果。若辟支佛久習智慧，神根利故，不須判果。』」<sup>128</sup>由此可知聲聞乘因根性較鈍，斷惑證真須次第斷、次第證，所以，須判果位。而辟支佛根性較利，道根淳熟，於見道時同時斷除見思惑，證辟支佛果，故不須判果。

### (三)菩薩

在原始聲聞乘三藏中就含有菩薩的教義。<sup>129</sup>智顗云：「三藏教詮因緣生滅之理，明菩薩藏義，亦應具有四門，今約毘曇有門，明大乘菩薩位。」<sup>130</sup>智顗又以七項來談論三藏菩薩位：「一、發菩提心；二、行菩薩道；三、種三十二相業；四、六度成滿；五、一生補處；六、生兜率天；七、八相成道。」<sup>131</sup>

1、發菩提心：「問曰：『何名發菩提心？』答曰：『緣生滅四諦，起慈悲四弘誓願，即是發菩提心也。』」<sup>132</sup>智顗對於四弘誓願於《四教義》云：

四弘誓願者：一、未度者令度者：即是天魔外道愛見二種，六道眾生未度三界火宅之苦諦，令得度也。二、未解者令解者：即是愛見二種眾生，未解愛見二十五有業集，令得解也。三、未安者令安者：即是愛見二種眾生，未安三十七品一切諸道，令安道諦也。四、未涅槃者令得涅槃者：此愛見二種眾生，未滅二十五有生死因果，皆令得滅諦涅槃也。<sup>133</sup>

<sup>128</sup> 《四教義》卷 6，《大正藏》冊 46，頁 743 中。

<sup>129</sup> 《增壹阿含經》云：「爾時，彌勒菩薩白世尊言，菩薩摩訶薩成就幾法，而行檀波羅蜜，具足六波羅蜜，疾成無上正真之道。」（《大正藏》冊 2，頁 645 中。）

<sup>130</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 743 下。

<sup>131</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 744 上。

<sup>132</sup> 《維摩經玄疏》卷 3，《大正藏》冊 38，頁 536 上。

<sup>133</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 744 上。

四弘誓願：未度者令度，緣苦諦；未解者令解，緣集諦；未安者令安，緣道諦；未涅槃者令得涅槃，緣滅諦。對於愛見二種眾生，還在三界二十五有中輪迴，緣生滅四諦，而起慈悲四弘誓願，即是菩薩的初發菩提心。

2、行菩薩道，就是三阿僧祇劫行六度。「初阿僧祇劫」，即是從過去釋迦牟尼佛至闍那尸棄佛時，即是五停心、別想念處、總想念處，外凡三賢之位，尚未進入煖法位，故不自知己身當作佛。「第二阿僧祇劫」，即是闍那尸棄佛至燃燈佛時，相當於煖法位，有燃燈佛授記，必知當來作佛，心未分明，故不向他人說。「第三阿僧祇劫」，即是從燃燈佛，至毘婆尸佛，相當於頂法位，此時了了自知作佛，亦向他人說。而智旭於《教觀綱宗》云：

初阿僧祇劫，事行雖強，理觀尚弱，準望聲聞，在外凡位；第二阿僧祇劫，諦解漸明，在煖位；第三阿僧祇劫，諦解轉明，在頂位。<sup>134</sup>

三阿僧祇劫：初阿僧祇劫，菩薩行事相上六度，故事行強，對於有漏道的理觀僅能伏惑，故理觀弱，若以聲聞的行位來談，是在外凡位；第二阿僧祇劫，對於四諦的了解漸明，在煖位；第三阿僧祇劫，對於四諦觀行轉明，在頂位。

3、種三十二相業。經過三阿僧祇劫之後，六度已經圓滿，更須種植三十二相之業因，《四教義》云：「此是入下忍之位，用此忍智修行六度，成百福德，用百福德成一相，以爲三十二相之業因也。」<sup>135</sup>也即是以忍智修六波羅蜜而成百福之相，相當於聲聞乘的下忍位。而菩薩經過「極遲百劫，極疾九十一劫」<sup>136</sup>的時間，來種植三十二相。所

<sup>134</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>135</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 744 下。

<sup>136</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 744 下。

以，一般說百劫修相好因。而《教觀綱宗》云：「六度既滿，更住百劫，修相好因，在下忍位。」<sup>137</sup>

4、六度成滿。指菩薩修行六度圓滿，各有相貌：如尸毘王以身施鴿，是布施滿的相貌；須陀摩王持不妄語戒，是持戒滿的相貌；羸提比丘爲迦梨王割截手足，安忍不動，是忍辱滿的相貌；大施太子入海探寶，是精進滿的相貌；尚闍黎仙人坐禪，鳥於髻中生卵，是禪定滿的相貌；劬嬪婆羅門大臣分閻浮大地作七分，是智慧滿的相貌。而此六度圓滿，相當於聲聞乘的下忍位。《四教義》云：「下忍智慧力強，煩惱力弱，用此智慧修行六度。能忍六弊，不惜身命，成六度也。」<sup>138</sup>

5、一生補處。補處，即指前佛已滅度，而此菩薩即補其位。《四教義》云：「釋迦菩薩，在生迦葉佛所，爲補處弟子，淨持禁戒，行諸功德，迦葉授記，次當作佛，恐此由在中忍之位也。」<sup>139</sup>也就是迦葉佛滅度之後，釋迦菩薩即補其位而成佛，相當於聲聞乘的中忍位。

6、生兜率天。即指已捨閻浮之報身，上生至兜率天。《四教義》云：「於在此天用三種念處，修八勝處，爲欲伏結清淨，下閻浮提，神通變化，降伏天魔，四辨說法破諸外道，及度一切眾生也，此中屬中忍之位。」<sup>140</sup>

7、八相成道。指佛陀一生之化儀，從兜率天下生至入涅槃的八個階段。《四教義》云：「所言八相成道者：一、從兜率天下；二、託胎；三、出生；四、出家；五、降魔；六、成道；七、轉法輪；八、入涅槃。」<sup>141</sup>

其中成道相者，《四教義》云：

成道相者：魔眾散已，攝心端坐，於第四禪住中忍，修觀成中

<sup>137</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 上。

<sup>138</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 745 中。

<sup>139</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 745 中。

<sup>140</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 745 中。

<sup>141</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 745 下。

忍一剎那、上忍一剎那、世第一法一剎那，發真無漏，三十四心得阿耨多羅三藐三菩提。三十四心者：八忍、八智、九無礙、九解脫也。具足佛十力、四無畏、十八不共法、三達無礙、三意止、大悲、四無礙智，一切諸法總想、別想悉知，故名為佛。第九解脫，具足一切種智，並在未來，故名小乘佛。<sup>142</sup>

從一生補處、生兜率天、至成道相皆是中忍位，今住中忍修觀一剎那入中忍，次一剎那入上忍，再下一剎那入世第一，發真無漏三十四心，頓斷見思惑而成正覺之佛，具足了佛的十力、四無畏、十八不共法等功德。三藏教所談的佛，指在木菩提樹下，以三十四心斷結成道，為藏教之人轉生滅四諦的法輪，住世八十年，入無餘涅槃，亦即所謂劣應身佛，故稱小乘佛。

「三十四心」，即是以三十四剎那之心斷盡煩惱而成就佛道，就是見道位的八忍、八智為十六心，見四諦理而斷見惑；修道位的九無礙、九解脫為十八心，斷思惑。智旭於《釋義》第十八條云：

三大阿僧祇劫所修福智為增上緣，無始法爾無漏種子為親因緣，故得頓發、頓斷、頓證。然約所斷惑品，故分三十四心。若約能斷、能證，唯是無漏定慧而已，所證祇是我空真如，亦名擇滅無為。無為真如不墮諸數，以無為法而有差別，故名三十四心，復分漸頓，種種不同。<sup>143</sup>

智旭對於三十四心，採唯識學的觀點來闡釋。本具無漏種子為親因緣，再加上所修福智為增上緣，就能頓發三十四種剎那之心、頓斷煩惱、頓證佛道。若約所斷的惑品，可分三十四心；若約能斷、能證，是無漏定慧；所證的是我空真如，又稱擇滅無為，無為真如，不再三界輪迴，以無為法而有差別，故稱三十四心。「復分漸頓，種種不同，是

<sup>142</sup> 《四教義》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 746 上。

<sup>143</sup> 《釋義》第 17 條，《卍續藏經》冊 101，頁 976 下、977 上。

約三乘來辨漸頓，若約見道初果十六心是頓斷見惑爲頓，若望修道位則稱爲漸；辟支佛不立因果，斷見思惑爲頓，若兼侵習氣，則稱爲漸；佛果發真無漏三十四心，正習無餘，頓發、頓斷、頓證，爲純頓。」<sup>144</sup>

轉法輪相者，「於鹿野苑中爲拘鄰等五人，三轉生滅四諦法輪，天人得道，此爲證三寶於是現世間；次說十二因緣法輪；次爲菩薩說六波羅蜜法輪。是則開三乘之教，名修多羅藏。十二年後，佛在毘舍離國，爲須鄰那迦陀長者子作姪欲，以是因緣結初大罪二百五十戒；次佛在舍婆提城，告諸比丘，諸有五怖、五罪、五怨，不除不滅，是因緣故，於此世未來受無量苦，是名佛自說《毘曇》教。」<sup>145</sup>轉法輪相，是指釋尊自成道至入涅槃間說法之相，亦即說經、律、論三藏。「經藏」，佛初成道時，爲聲聞三轉生滅四諦法輪、爲緣覺說十二因緣、爲菩薩說六波羅蜜，是爲三乘人說經藏。「律藏」，十二年後，佛在毘舍離制定比丘二百五十條戒律，是爲律藏。「論藏」，佛在舍婆提城，告諸比丘，有五怖、五罪、五怨，不除不滅，於此世、未來，受無量苦，是佛自說的《毘曇》教。也就是佛陀、諸大菩薩闡發經義，教導弟子的論議。

入涅槃相者，指佛陀於尸那城沙羅雙樹間入滅，「身智俱滅，入無餘涅槃。」<sup>146</sup>

三藏教的三乘行人，其所修的法門、所證的果位，雖不相同，卻同斷見思惑、同出離三界生死苦趣、同趨向偏真涅槃，只是暫時進入化城息宿而已。在《法華經》云：「汝等當前進，此是化城耳，我見汝疲極，故以方便力，權化作此城，汝等勤精進，當共至寶所。」<sup>147</sup>由引文中得知，全程五百由旬的旅程，三藏教只走到三百由旬而已。因二乘人根性較鈍，不堪受大乘法，一旦聽聞佛道長遠，久受勤苦方可

<sup>144</sup> 參考《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003初版)，頁128。

<sup>145</sup> 《四教義》卷7，《大正藏》冊46，頁746上、中。

<sup>146</sup> 《四教義》卷7，《大正藏》冊46，頁746中。

<sup>147</sup> 《法華經》卷3，《大正藏》冊9，頁27上。

成佛，便生怖畏、疲極、退道心，故佛方便示現二乘法，令他們入偏真涅槃，只到化城而已。所以，三藏教並沒有實際成佛之義。藏教的佛果，不是真實圓滿的報身佛及法身佛，是釋迦牟尼佛方便示現於木菩提樹下，以三十四心斷結成道，為藏教之人轉生滅四諦法輪、住世八十年、入無餘涅槃，亦即所謂劣應身佛。

茲依據《四教義》、《維摩經玄疏》的分法，將菩薩位從發心至成佛的七個階段，對應於聲聞七賢位，以圖示之：

菩薩修行次第		聲聞七賢位次
發菩提心		發出離心
行菩薩道	第一阿僧祇劫	五停心、別相念、總相念
	第二阿僧祇劫	煖
	第三阿僧祇劫	頂
種三十二相業		下忍
六度成滿		下忍
一生補處		中忍
生兜率天		中忍
八相成道		中忍、上忍、世第一，入涅槃

#### 第四節 三藏教的十乘觀法

十乘觀法，又稱十法成乘。「乘」是運載之義，此十法能令觀行成就，入見道位，運載行者從生死苦域，到達涅槃的安樂界中。其實在大、小乘經典，皆具此十意，只是「隨緣散說，不聚一處」，有鑑於此，智顓才將它匯集成十乘觀法。

另外，智顓匯集十乘觀法有二個目的：一、為了區別佛法與外道的不同；二、作為化法四教的準繩。《四教義》云：「約十法成四門義者，外人亦說四門，但不為十法所成，故諸顛倒流轉生死不得解脫。今佛法四門，皆為十法所成必得涅槃，故不同外人也。就此即為四：

一、十法成三藏教四門；二、十法成通教四門；三、十法成別教四門；四、十法成圓教四門。」<sup>148</sup>從上可知，佛教化法四教的十乘觀法，必使行者登涅槃彼岸，而外道四門不為十法所成，只會使行者流轉生死不得解脫。又《維摩經玄疏》云：

末代時有師子身內蟲法師、禪師，云莊老教與佛教一種。若作此解者，可將此十法比並。若彼明空，具有此意分明名義成就者，可許是同；若無此十法，或名義似同而研覈橫豎不通、事理滯闕、名字有闕，作義不成，豈得同也？今《毘曇》、《成實》雖是佛法小乘之論，明空入道，檢其論文即十意宛然，名義無闕，申通佛法。<sup>149</sup>

智顛又舉佛法與外道的不同，有的人認為老莊思想與佛教是相同的，智顛以十法作為分判的標準，如《毘曇》、《成實》，雖是小乘的論典，但具有十意；而老莊思想也講空、無，但無此十法名義，所以與佛教不同。

在智顛三藏教中談到十乘觀法的有：《法華玄義》、《四教義》、《維摩經玄疏》、《三觀義》、《四念處》，另外《天台八教大意》也有談到，但《天台四教儀》只從圓教來談，餘教例此。所以，智旭於《教觀綱宗》中就批評《四教儀》太過簡略，才著論來說明。

智顛還有《摩訶止觀》也有談到圓教的十乘觀法。智顛那麼多著述中都談到十乘觀法，究竟相同否？其於《法華玄義》三藏教有門之十乘觀法中談到：

今以十法為方便直入真門，永異外道也，是為有門入真之觀也。餘空門、亦空亦有門、非空非有門，入真之觀，始終方便，

<sup>148</sup> 《四教義》卷4，《大正藏》冊46，頁730下-731中。

<sup>149</sup> 《維摩經玄疏》卷2，《大正藏》冊38，頁530中。

比於有門，各各不同，然俱會偏真、斷三界惑更無異也，其三門準有，例應十觀，大同小異，可以意得，今不能煩記云云。

150

由引文得知，三藏教的十乘觀法是以十法爲方便而入偏真涅槃、斷三界見思惑，與外道不同，是有門入真之觀法，其它三門「空門」、「亦空亦有門」、「非空非有門」大同小異，亦比照有門之觀法。所以，智顛於《法華玄義》中所談的十法適用於藏、通、別、圓四教，茲將其著述中的十法同異作說明：(一)十法之綱領相同，但四教中每一教的內容不同；(二)智顛每一部著作對「十法成乘」其名稱的遣辭用字不太相同，但內容並無實質的差異。

智旭的十乘觀法，究竟採取那一部經典的說法呢？靜修云：「然四教十乘，出自一家。如《妙玄》、《維摩玄》、《八教大意》，均悉有之。今是《八教大意》中，十乘觀法也。」<sup>151</sup>所以，智旭的十乘觀法是採用《八教大意》的說法，十法成乘，其內容爲：一、識所觀境；二、真正發心；三、遵修定慧；四、能破法遍；五、善知通塞；六、善用道品；七、善用對治；八、善知次位；九、善能安忍；十、法愛不生。就藏教說明如下：

### 一、識所觀境

《教觀綱宗》云：「觀正因緣境：破邪因緣、無因緣，二種顛倒。」<sup>152</sup>

觀是能觀的智慧，正因緣境是所觀的境界。什麼是正因緣境呢？便是和六識相應的有漏種子爲因，六塵美、惡、中庸境界爲緣，這種

<sup>150</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

<sup>151</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 418。

<sup>152</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

因緣和合起來，便能出生三界色心依正因果。《法華玄義》云：

一、明所觀境者，即是識正無明因緣生一切法也。若謂世間苦樂之法，從毘紐天生，或言從世性生、微塵生，皆邪因緣生。若言自然法爾無誰作者，此無因緣生。無因緣生，是破因不破果，邪因緣亦是破正因果，是等悉非正因緣境，所不應觀。<sup>153</sup>

觀正因緣境，是破邪因緣、無因緣二種顛倒，以防止觀行者落入外道知見。「邪因緣」指毘紐天外道、世性外道、微塵生外道。「毘紐天」，其梵文為visnu，通常譯作「毘瑟笈、毘搜紐天」。《一切經音義》云：「尾瑟努天，古曰毘留天，即持論天，是那羅延之種類是也。」<sup>154</sup>「世性」，其梵文為prakṛti，通常譯作「自性、本性」，為印度數論學派所主張，認為「世性」是世界之起源、物質的根本質料或者根本原因。「微塵」，其梵文為paramāṇu，後世譯作「極微、鄰虛」，亦是外道計為常者之一，「以極細故不可分，故常。」<sup>155</sup>此三種外道皆顛倒計度錯誤的因緣生一切法，故稱邪因緣。「無因緣」指末伽梨拘舍梨，為六師外道之一，主張一切苦樂善惡自然決定，悉無因緣。

## 二、真正發心

《教觀綱宗》云：「真正發心：不要名利，惟求涅槃。」<sup>156</sup>

三藏教是正化二乘，傍化菩薩，二乘只求自利，不知利他，所以是發出離心，不是發菩提心。《法華玄義》云：

<sup>153</sup> 《法華玄義》卷8下，《大正藏》冊33，頁785下。

<sup>154</sup> 《一切經音義》卷35，《大正藏》冊54，頁541中。

<sup>155</sup> 《傳弘決》卷10，《大正藏》冊46，頁435下。

<sup>156</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁939中。

二、發心真正者，既識無明顛倒流轉行識，乃至老死如旋火輪，欲休息結業正求涅槃，發二乘心出離見愛，不要名利，但破諸有，不增長苦集，唯求無餘，其心清淨，不雜不偽，此心真正名正發心，不同外道天魔也。<sup>157</sup>

因爲無明顛倒而有十二因緣一期生命的流轉不息，要想不再輪迴流轉，則須出離愛見煩惱，不染著世間的貪愛，而求涅槃解脫須發出離心，這才叫真正發心，與外道天魔不同，其求的是名利、染著世間的貪愛。

另《維摩經玄疏》云：「真正發心者，三乘行人明知正因緣所生三界火宅，覺悟生死志求涅槃；但菩薩大悲濟物心異也。」<sup>158</sup>由上可知，三乘行人知三界的苦，發出離心但求涅槃解脫之樂，而菩薩以慈悲心，發四弘誓願，願一切眾生皆入無餘涅槃，自己才入無餘涅槃，所以，三乘行人發出離心，而菩薩發的是菩提心。

### 三、遵修定慧

《教觀綱宗》云：「遵修止觀：謂五停名止，四念名觀。」<sup>159</sup>

行人既發出離心志求涅槃，便須實際的修止觀，才能實現所發的弘願。《成實論》云：「止名定；觀名慧，一切善法從修生者，此二皆攝。」<sup>160</sup>所以，遵修定慧與遵修止觀是相同的，一切善法從修而生者，皆爲止觀所攝。《法華玄義》云：

三、遵修定慧者，行人既誓求出有，依波羅提木叉住修道，但

<sup>157</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 785 下。

<sup>158</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 529 下。

<sup>159</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>160</sup> 《成實論》卷 15，《大正藏》冊 32，頁 358 上。

罪障紛馳心不得安，道何由剋？為修四念處，學五停心，破五種障。五停事觀即是定，定生念處即慧，慧、定均停故名安心。又定、慧調適故名停心。若無定慧、若單定慧、若不均調定慧，皆不名賢人。<sup>161</sup>

行人既發出離三界二十五有之心，則必須修行，依戒而住，但因罪障深重，心不得安，則必須修止觀來對治。五停心是止，能止五障，是定；四念處是觀，觀察身、受、心、法，是慧，則定慧均等，心便得安。定慧二法，如車的雙輪，鳥的兩翼，不可偏廢，「若偏修禪定福德，不學智慧，名之曰愚；偏學智慧，不修禪定福德，名之曰狂。」<sup>162</sup>

#### 四、能破法遍

《教觀綱宗》云：「遍破見愛煩惱。」<sup>163</sup>見愛煩惱，指於事理二法顛倒染著的二種妄心，即見煩惱與愛煩惱的併稱。《法界次第初門》云：

一、見煩惱：邪心觀理名之為見。若於假實之理，情迷而倒想邪求，隨見偏理妄執為實，通名為見。見煩惱者，謂五利使、見諦所斷八十八使、及六十二見等也；二、愛煩惱：貪染之心名之為愛。若於假實二事，情迷隨心，所對一切事境，染著纏綿，通名為愛。愛煩惱者，謂五鈍使、思惟所斷十使、及所斷結流、愛扼纏蓋纏等也。<sup>164</sup>

<sup>161</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 785 下、786 上。

<sup>162</sup> 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46，頁 462。

<sup>163</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>164</sup> 《法界次第初門》卷上之上，《大正藏》冊 46，頁 667 下。

見煩惱：執著於錯誤之理論所導致之謬見，並妨礙悟道，為迷理之惑，例如：五利使、見諦所斷八十八使及六十二見等均屬見煩惱。愛煩惱：貪染之心名之為愛，迷事之惑中，以愛著為一切苦之本，例如：五鈍使、思惟所斷十使及所斷結流，愛軛縛蓋纏等均屬愛煩惱。但《科釋》云：「此愛亦屬見煩惱。所謂順己法者愛，違己法者瞋，蓋附見而起，非迷事惑也。」<sup>165</sup>由引文得知，此處的「愛」，亦是指見煩惱，即對於錯誤的見解，與自己的見解相同所產生的貪欲，與自己的見解相違所產生的瞋恚，是隨著見煩惱而起的，為迷理之惑，屬見惑。

《天台八教大意》云：「破法遍，令見有得道，以無常等慧，遍破見愛也。」<sup>166</sup>在《法華玄義》云：「四、破法遍成，見有得道，其安心定慧。若五停心後，修共念處時，帶不淨等，遍破諸法，事理悉成。若五停心後，單修性念處時，一向理觀，以無常之慧，遍破諸見。破見之觀，如《中論》下兩品所明也。」<sup>167</sup>於五停心修止之後，修共念處或性念處等，皆以四念處的理觀，以無常之智慧，遍破一切外道有、無等諸見。三藏教的破法遍，即是以修止觀，來破三界的見惑。

## 五、善知通塞

《教觀綱宗》云：「識道滅、還滅、六度，是通；苦集、流轉、六蔽，是塞。」<sup>168</sup>

行人在修行了破法遍之後，若不能達到破三界的見惑，則應善知通塞。所謂善知通塞，即是行人須了知解行停滯的原因。亦即在修破法遍觀行中，須時時檢視令自己停滯不前的原因，予以疏通。

智旭於善知通塞者，談到四諦、十二因緣、六度的通與塞。於四

---

<sup>165</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 419。

<sup>166</sup> 《天台八教大意》，《大正藏》冊 46，頁 771 中。

<sup>167</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 786 上。

<sup>168</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

諦中的道、滅二諦，十二因緣的還滅門，以及布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度是通；四諦中的苦、集二諦，十二因緣的流轉門，以及慳貪、破戒、瞋恚、懈怠、散亂、愚癡等六蔽是塞。

在《四教義》與《維摩經玄疏》中對於善知通塞者，皆只談到四諦的通與塞。如《四教義》云：「五、善知通塞者，知一切愛、見之法，皆有道、滅之理，名之爲通；悉有苦、集，名之爲塞也。」<sup>169</sup>又《維摩經玄疏》云：「隨所破法，從淺至深，皆有道、滅之通，苦、集之塞，若迷此理，即不知得失是字非字，去取失宜也。」<sup>170</sup>三藏教於修析法入空觀，遍破愛、見煩惱，識知修道滅苦的道理，名之爲通；識知生死業而集受苦的因，名之爲塞。

而智顗於《法華玄義》中對於善知通塞者，進一步談到四諦與十二因緣的通與塞。「若不識諸見，謂是事實，餘妄語。執見成業，愛潤感果，豈非塞耶？能於諸見，一一皆知無常顛倒，不生計著。不執則無業，無業則無果。如是達者，則有道、滅，豈不名通？不同外道，如蟲食木，是蟲不知是字非字也。」<sup>171</sup>執著種種諸見是塞，因而起惑造業，故有種種苦、集。若能了知諸見是無常顛倒，不生計著，即是入空之觀，觀十二緣起生滅之理，而不起惑造業，就不會招感苦果，即是道滅，即是通。此通塞與外道不同，外道是不了解因緣生滅法，其所謂的通塞，如蟲食木，偶成字，但蟲並不知是字非字，所以，外道雖說通塞，但不知通塞的主要涵義。

智顗於《摩訶止觀》中對於善知通塞者，則是談到四諦、十二因緣、六度的通與塞。「苦、集爲塞；道、滅爲通。無明十二因緣爲塞；無明滅爲通。六蔽覆心爲塞；六度爲通。」<sup>172</sup>所以，智旭對於善知通塞者，其觀點與《摩訶止觀》的觀點是相同的，皆談四諦、十二因緣、六度的通與塞。

---

<sup>169</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 734 上、中。

<sup>170</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 529 下。

<sup>171</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 786 中。

<sup>172</sup> 《摩訶止觀》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 86 下。

## 六、善用道品

《教觀綱宗》云：「調適三十七品，入三脫門。」<sup>173</sup>

智顗於《四教義》云：「六、善修三十七道品調適者，於諸愛見不動，而修性念處及八正道也。」<sup>174</sup>由上之破見愛煩惱，識知通塞，於諸見愛不動搖，應當修三十七道品調適。三十七道品：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道，修三十七道品，是三乘入道之正要，可入空、無相、無作三解脫門，到涅槃彼岸。

三十七道品，是原始佛教與部派佛教最具代表性的實踐論。在「五停心」之中，一停心便可具足三十七道品，其他法門中，亦一一具足三十七道品。但此處不是分開來論道品，而是將三十七道品視為整體來論修行次第。故《法華玄義》云：「今非約位道品，但就通脩論三十七耳。若一停心門，作三十七品，餘停心亦如是。」<sup>175</sup>

四念處是對於「身、受、心、法」，起「不淨、苦、無常、無我」，以破四種顛倒妄見；四正勤，是以四觀達到「斷惡、修善」之目的；四如意足，引發種種神用，而產生三摩地；五根能產生一切善法；五力能破惡法成善法；七覺分能調停定、慧，引發正覺；八正道，是三十七道品中最能代表佛教的實踐法門，八種通向涅槃解脫之道。

《法華玄義》云：「此三十七品是行道法，將至涅槃城有三門：所謂苦下二門，為空解脫門；集、道各四，苦下有二，是無作解脫門；滅下有四是無相解脫門。」<sup>176</sup>此三十七道品，可由三解脫門，入於涅槃彼岸，即「空、無作、無相」三門，以觀四諦十六行相來說明。空解脫門，觀苦諦下的空、無我二行相；無作解脫門，觀集諦下的因、集、生、緣，道諦下的道、如、行、出，以及苦諦下的苦、無常十行相；無相解脫門，觀滅諦下的滅、靜、妙、離四行相。

<sup>173</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>174</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 734 中。

<sup>175</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 786 下。

<sup>176</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 786 下。

## 七、善用對治

《教觀綱宗》云：「若根鈍不入，應修對治事禪等。」<sup>177</sup>

若利根人，修三十七道品，即可入三解脫門，到涅槃彼岸；若鈍根人，則須再修種種方便法門，來幫助開發正見，親見真諦理性。智顛對於助道法，於《法華玄義》、《四教義》、《維摩經玄疏》中不太相同。

智顛於《法華玄義》云：「七、善脩對治者：若利人即入；若不入者，當修助道。故《論》云：『十二禪等，悉是助開門法。』正慧既弱，遮障得起，修助道爲援。《論》云：『貪欲起，教修不淨、背捨等；緣中不自在，當教勝處；緣中不廣普，當教一切處；若少福德，當教無量心；若欲出色，當教四空。』如是等，悉是助道，助開門法。不同外道，於根本禪起愛、見、慢也。」<sup>178</sup>在《科釋》中的對治事禪則與《法華玄義》相同。

智顛引用《大智度論》的說法，十二門禪(四禪、四無量心、四無色定)、不淨觀、八背捨、八勝處、十一切處等皆是助道法，以助行三十七道品開三解脫門，不得於中起愛、見、慢，否則墮於世間外道。

智顛於《維摩經玄疏》云：「對治助開，三解脫門者。即是：四禪、四無量心、四無色定、九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、事中六度等，諸對治法，助開三脫門也。」<sup>179</sup>在諸助道禪法中，又增加了九想、八念、十想、九次第定，又特別提及藏教菩薩所修的「事六度」。

《四教義》云：「善修助道法者，即是修五信，入十二門禪、九想、八背捨，深入共念處、緣念處等諸善，對治助道觀法也。」<sup>180</sup>智顛

<sup>177</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>178</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 786 下。

<sup>179</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 529 下。

<sup>180</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 734 中。

於此助道禪法中，修五信即五停心，而進入十二門禪，深入三種四念處的二種，即「共、緣念處」。

智顛於《法華玄義》、《四教義》中所談的助道禪法，是以二乘為主，因三藏教正教二乘，於《維摩經玄疏》則是廣說三乘，故其另增「事六度」，是為三藏菩薩所說的事六度。所以，智旭的對治事禪是以二乘為主，與《法華玄義》、《四教義》的觀點相同。

## 八、善知次位

《教觀綱宗》云：「正助合行，或有薄益，須識次位，凡聖不濫。」<sup>181</sup>

行者已歷經正、助道法，雖鈍根人亦能得到種種利益，故稱「正助合行」。雖有薄少的利益，須識知賢聖的位次，避免以凡濫聖，自以為是聖人，「未證謂證」之增上慢心。智顛於《法華玄義》云：

八、善識次位者：雖修如此正、助等法，不得即言我是聖人，叨濫真、似，不識賢聖。今明識真、似階差，自知非聖，增上之慢則不得生。不同外道，戒取、見取，計生死法以為涅槃也。<sup>182</sup>

在此須注意的是辨知「聖位」、「賢位」的差別與階次，知道自己不是聖人，就不會起增上慢心。不同於外道的非因計因、非果計果的戒、見取的錯誤之見，未能達到涅槃，而把生死法認為是涅槃的境界。《維摩經玄疏》云：「三乘入道，從乾慧地乃至佛地，若能分別不謬，即不生叨濫，破增上慢心也。」<sup>183</sup>所以，三乘行者，若能善知次位，則

<sup>181</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>182</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 786 下。

<sup>183</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 529 下。

不會以凡濫聖，破增上慢心。

## 九、善能安忍

《教觀綱宗》云：「安忍內外諸障。」<sup>184</sup>

行者既已識知次位，對於內、外諸障，如內來的煩惱、疾病，外來的名聞、利養或刀、兵、水、火等的障難，都能心不動搖忍耐過去。《法華玄義》云：

九、善修安忍：別相念處力弱，未甚通泰，轉修總相念處，或總一、總二、乃至總四，是時應須安忍，使諦觀成就，轉入煇法，似道煙生。《大經》云：「煇雖有漏有為，還能破壞有漏有為。我弟子有，外道則無。」<sup>185</sup>

此處是說由外凡位轉為內凡位，其中所歷經的內、外諸障，須能安忍，才能進入煇位。若能安忍，即到頂法，頂法成，即到忍法的邊邊；若不能忍，則退還此邊。故《法華玄義》云：「頂法退為五逆，煇法退為闡提，是故此中，善須安忍內外諸障，不同外道，不能安忍細微遮法也。」<sup>186</sup>若不能安忍於內、外諸障，則會退道；若於頂法退失，則可能造五逆罪而墮地獄；若於煇法退失，則可能斷善根而成一闡提。所以，佛教與外道不同點：外道對於細微的遮法不能安忍，佛教則能安忍內外諸障，故能由外凡位進入內凡位。

《維摩經玄疏》云：「安忍強軟兩賊者：未入外凡之位，內、外八風壞三乘行人出世善根。若能安忍，則不為所壞，入乾慧地。因發暖

<sup>184</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>185</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 786 下。

<sup>186</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

、頂，入性地也。」<sup>187</sup>強軟兩賊，即是內、外諸障，在此處指「內、外八風」，八風：即利、衰、毀、譏、苦、樂、稱、譽。在未入外凡位時，「內、外八風」破壞三乘人的「煖、頂、忍、世第一」出世善根。若能夠安忍，則進入乾慧地，即由五停心、別相念處、總相念處的三賢位，進入性地，即四善根的煖、頂法。《四教義》云：「安忍成就者：能忍內外強軟二賊：三障、四魔也。」<sup>188</sup>

## 十、法愛不生

《教觀綱宗》云：「不於似道而生法愛。」<sup>189</sup>

行者既能安忍於內、外諸障，則進入四善根的煖、頂法，在此位時，發善有漏五陰，所有善法、功德、智慧皆能順於佛道。在此時，若對所得法生起愛著心，就從頂位退墮，而不能進入忍法到世第一法。若能不生起法愛，也就不「頂墮」，進入忍法位而成世第一法，發真無漏慧。《法華玄義》云：

十、法愛不生者：上來既得四善根生，若起法愛，雖不退為五逆、闡提，而不得入見諦，是則三番縮觀，進成上忍、世第一法，發苦忍真明，十六剎那得成初果，或成超果，或重用觀，斷五下、五上，得成無學。<sup>190</sup>

由上面九種觀法，則進入四善根的煖、頂法，又因其安忍內、外諸障，若起法愛，則不致退為五逆、闡提，但因法愛之故，遂不能進到忍法、世第一法，而不能見真諦而成聖。若能不生法愛，則進入忍法位

<sup>187</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 530 上。

<sup>188</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 734 中。

<sup>189</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>190</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

，忍法位有下、中、上三品，觀四諦十六行相，進入上忍須三番縮觀，減少觀行，集中觀智，所以作此縮觀，令觀智猛利。上忍位經過一刹那，入世第一位，證到凡夫最勝善根。世第一位，於欲界苦諦下，生出苦法忍智，依次觀八忍、八智，共十六心。智顛認為十五心屬初果向，第十六心才屬初果。而智旭則主張十六心皆是初果向。「超果」就是「本斷超」：超前一果、前二果。謂原本在凡夫時，斷欲界六品乃至八品思惑，至第十六心即證二果；若先斷欲界的九品思惑，進一步又斷色、無色界一共八品的思惑，至第十六心即證三果。「或重用觀，斷五下、五上，得成無學」，於十六心見道位後，又繼續於修道位的斷修惑。若斷欲界的修惑，即「身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋恚」之「五下分結盡」，即證得三果，不再來欲界輪迴。若斷色界、無色界的修惑，即「色貪、無色貪、掉舉、慢、無明」之「五上分結」盡，即證得「無學」四果。此五上分結，唯限於修所斷，不通於見所斷，「見所斷結亦令墮下」<sup>191</sup>，故不立五上分結。

三藏教的四門爲：有門、空門、亦空亦有門、非空非有門，上述之十法是「有門」的十乘觀法，其它三門大同小異，比照「有門」的觀法。另祖師於十乘觀法中，將行人分爲上、中、下三種根性，亦有所不同。湛然於《止觀大意》云：「又此十法，雖俱圓常圓，人復有三根不等。上根唯一法、中根二或七、下根方具十。上根一法者，謂觀不思議境。」<sup>192</sup>即上根人修一法，中根人修七法，下根人修十法。另明曠於《天台八教大意》云：「故知中下修觀，十法具須，上根體境，含諸或一二三不定，內外作受，無不咸然。」<sup>193</sup>即「上根須修一法乃至七法」<sup>194</sup>，中、下根人須修十法。以及諦觀於《天台四教儀》云：「一、觀不思議境，……(上根正觀此境。)……六、道品調適，……(已上五中根。)七、對治助開，……(此下爲下根)」<sup>195</sup>即上根人只要修一法，便可以悟見真諦，入見道位；中根人，則要從第一法至第六法，

<sup>191</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 49，《大正藏》冊 27，頁 253 下。

<sup>192</sup> 《止觀大意》，《大正藏》冊 46，頁 460 上。

<sup>193</sup> 《天台八教大意》，《大正藏》冊 46，頁 773 上、中。

<sup>194</sup> 原著：安藤俊雄·譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》(台北：慧炬出版社，民 93)，頁 328。

<sup>195</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 780 下。

才可以入見道位；下根人，則必須十法全修，方能入見道位。而智旭則採取《天台四教儀》的說法(將於圓教中做說明)。那為何利根人、鈍根人修十乘觀法不同呢？也就是「若利人用觀，節節得入；若鈍用觀，具來至十。」<sup>196</sup>利根與鈍根眾生修十乘觀法的差異，在於往昔曾經修十法，故其任修一法，皆有可能入道。《維摩經玄疏》云：「問曰：『自有眾生效佛，隨聞一法即得道，或隨修一法門即入道。《法華經》三界火宅，諸子門外方索車，何畢悉具此法乃成乘也？』答曰：『皆以往昔已修此十法成根性也。』」所以，往昔曾修十法，則今生觀行容易成就。

## 第五節 小結

智旭的教觀思想，基本上是繼承智顛、《天台八教大意》、《天台四教儀》的「五時八教」而成。然而，智旭對於《天台四教儀》偏於義理的說明，而略於觀行的指引，乃著述《教觀綱宗》，可見其對於教觀一致的重視。所以，於《教觀綱宗》開卷處云：「佛祖之要，教觀而已矣。觀非教不正，教非觀不傳，有教無觀則罔，有觀無教則殆。」<sup>197</sup>可見教與觀須相資並用，才能達到「教觀雙美」。

三藏教有大乘三藏、小乘三藏二種，小乘的三藏是指四《阿含》為經藏；《毘尼》為律藏；《阿毘曇》為論藏。印度初期大乘佛教，將四《阿含》、《毘尼》、《阿毘曇》等三藏，視為小乘佛教思想，以及後來傳到中國為南北朝義理研究者所沿用，而將此三藏判為小乘。所以，智顛將「三藏教」判為小乘，乃是沿用當時佛學分類法，而不是智顛的獨創。另外，智顛依《法華經》云：「貪著小乘三藏學者」以及《大智度論》云：「三藏是聲聞法，摩訶衍是大乘法」的影響，判三藏教為小乘。智顛雖沿用前人的分類法，但所引用「三藏教」的經典，偏向於《阿毘曇》系統的諸論教說，且大、小乘經論彼此有矛盾、衝突

---

<sup>196</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

<sup>197</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 936 下。

之處，則以《中論》作為抉擇法義的依據。而智旭則認為三藏教應「有通有別」，「通」指大、小乘具三藏；「別」指小乘亦具三藏。智旭私淑天台教觀，而不會侷限於天台一家之說，又用唯識觀點來解釋其教義，可見其對佛法的互融性。

三藏教的義理，以生滅四諦來詮釋緣起生滅的事相；以思議生滅十二因緣來詮釋正因緣，破斥外道的邪因緣、無因緣；以事六度來詮釋事相的勇猛實踐，可以使自他度脫生死，到涅槃彼岸；以實有二諦來詮釋陰、入、界等實有不空為俗諦，真空不有為真諦。三藏教主要開示界內鈍根眾生，觀色法是地、水、火、風、空五大所和合而成，心法是識大而成，就不會有我、我所的產生。如此觀無我，能對治我執，出分段生死，證偏真涅槃。智顛、智旭對於二世十二因緣、析空觀的觀點有所不同：智顛是以五陰、十二入、十八界來談十二因緣；而智旭則是以唯識學的觀點來談十二因緣。六即，是天台宗圓教菩薩所立的六種修行位次，智旭雖在前三教談論六即，但也指出其義未如圓教的圓融相即。《教觀綱宗》云：「又就彼當教，但有六義，未有即義，以未知心、佛、眾生三無差別故也。」<sup>198</sup>因六而不即，又六而非佛。所以，智旭約四教來論六即，主要強調同一「教法」亦有次第之分，從不完善向究竟發展的過程。智顛的著作中，約四教來談論六即的，只有《四念處》。所以，智旭約四教來談論六即，乃根據智顛《四念處》的基礎上，再予以發揮。

智顛、智旭於「觀行即」、「相似即」、「分證即」、「究竟即」中，觀點上有些差異，今說明如下：(一)智顛五停心的第五觀為「界方便觀」，智旭則以「念佛觀」代替。(二)智顛將別相念、總相念之體，分為性念處、共念處、緣念處，智旭則只作綱要性的介紹四念處。(三)智顛將總想四念處分為四種，而智旭所主張的一觀觀四境，對智顛來說只有總想念的前方便，必須達到境總觀總才是總想四念處。(四)智顛判三藏教的「外凡位」、「內凡位」為十地中的初地、二地——乾慧地、性地，而智旭則於通教才有此階位。(五)智顛採有門的十五心為見道，智旭則採空門的十六心為見道。(六)智顛對於聲聞的聖位分為

---

<sup>198</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

七聖位，智旭則以四果來代替。

智顛匯集十乘觀法，是爲了區別佛法與外道的不同，以及作爲化法四教的準繩，使行者登涅槃彼岸。三藏教的十乘觀法是十法成三乘，此十法能令觀行成就，入見道位，運載行者從生死苦域，到達涅槃的安樂界中。而此十乘觀法，也是針對不同根性眾生而設，若利根人只要第一觀，就可入見道位；若中根人，則須一到六觀；若鈍根人，則須十觀全修，才可入見道位。

智顛、智旭於討論三藏教的六即、十乘觀法時，特別重視聲聞法，由其篇幅幾乎討論聲聞法而得知。「聲聞法」，是一切佛法的基礎，若能如實的了知緣起性空的道理，則知三界的生死根源。聲聞的修行位次：外凡的五停心、別相念、總相念三賢位，是超越三界、了生脫死的資糧；煖、頂、忍、世第一的內凡四善根，以禪定資助觀慧，加功用行證道果；初果的見道位，斷三界見惑，見真空之理，預入聖道之法流；二、三果的修道位，修四諦道法，斷欲界思惑；四果的無學位，三界見、思惑已斷盡，智慧已圓滿，無法可學。

「辟支佛」因根性較利，道根淳熟，故不必像聲聞乘證果，須歷經初果、二果、三果、四果的過程，其於見道時就能斷除見思惑，證到辟支佛果，雖未斷除習氣，但已侵損習氣。「菩薩」從初發心，緣苦、集、滅、道四諦之理，發四弘誓願，修事六度，經三大阿僧祇劫，更住百劫，修相好因，成一生補處菩薩，示現八相成道而成佛。三藏教屬小乘，怎會有大乘佛果呢？那是因菩薩方便教化示現，給眾生信心，二乘人根性較鈍，不堪受大乘法，一旦聽聞大乘法便退失道心，故先示以二乘法，權宜示現，並不是真正的大乘佛果。故智顛判釋三藏教爲小乘，其大、小乘教法不是對立，而是爲了引導漸機根性眾生進入大乘，而權宜示現的方便法門。

## 第三章 通教之研究

### 第一節 通教立名的依據

通教之名稱，最早出現在慧觀的五時判教中。《三論玄義》云：「二者、《般若》通化三機，謂三乘通教。」<sup>1</sup>又《大品經遊意》云：「第二、無相教，亦名三乘通教者。」<sup>2</sup>由上可知，慧觀所唱的二教五時判教中，「五時」的第二時為「無相教」，又稱「三乘通教」，是三乘同稟般若教法。所以，在智顛之前，「通教」的分類法已經在北魏流行了。「然天台於化法四教中所用的通教，名稱雖延用古師所說，惟其內容，卻迥然有異。」<sup>3</sup>

其它經論中談到「通教」的經證有：

(一)鳩摩羅什所譯的《維摩詰所說經》云：「諸法畢竟不生、不滅，是無常義；五受陰洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我、無我而不二，是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。」<sup>4</sup>小乘認為世間、出世間諸法是「無常、苦、空、無我、寂滅」；而大乘則以諸法實相為理，體色心諸法當體即空，如幻如化。

(二)鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》(以下簡稱《大品般若

---

<sup>1</sup> 慧觀的二教五時判教：「言五時者，昔《涅槃》初度江左，宋·道場寺沙門慧觀，仍製〈經序〉，略判佛教凡有二科：一者、頓教，即《華嚴》之流，但為菩薩具足顯理；二者、始從鹿苑，終竟鷓林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內開為五時：一者、三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度。行因各別，得果不同，謂三乘別教；二者、《般若》通化三機，謂三乘通教；三者、《淨名》、《思益》讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教；四者、《法華》會彼三乘，同歸一極，謂同歸教；五者、《涅槃》名常住教。」(隋·吉藏《三論玄義》，《大正藏》冊 45，頁 5 中。)

<sup>2</sup> 《大品經遊意》，《大正藏》冊 33，頁 67 上。

<sup>3</sup> 即天台在通教中，將般若分為共般若與不共般若。而通教當分的體空無生法門，是根據《大品》、《中論》、《大論》中所說的共般若說而成。所謂的共般若是與藏教同為三乘共說的空法門，相對與此，不共般若，則是獨為菩薩而說，又同別圓中道的法門。見釋見聞：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，民 91)，頁 243。

<sup>4</sup> 《維摩詰所說經》卷上，《大正藏》冊 14，頁 541 上。

經》)〈勸學品〉云：「是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。」<sup>5</sup>又於同經之〈三慧品〉云：「薩婆若是一切聲聞、辟支、佛智。」<sup>6</sup>《般若》中，三乘人共稟共行的般若教法。

(三)龍樹菩薩的《中論》云：「若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法；若生大悲，發無上心，名為大乘；若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智。」<sup>7</sup>聲聞、辟支佛、菩薩三人，共入諸法實相。

(四)智顛的《法華玄義》云：「二者、共二乘說。如《方等》、《小品》、《中論》、《釋論》是也。」<sup>8</sup>《方等》、《般若》諸經典，共二乘人說。

由「通教」的經證可知，通教法門所談的是三乘共學般若，而般若就是諸法實相。通教並無特定經典，凡《方等》、《般若》，以及龍樹菩薩的《中論》、《大論》中所談到三乘人共稟共行的般若教法，皆為通教所攝。

### 一、智顛立通教之名的意義

智顛在《四教義》中正釋「通教」云：「通者，同也。三乘同稟，故名為通。」<sup>9</sup>通教談因緣即空，無生四真諦理，是摩訶衍的初門，其教義是「正為菩薩，傍通二乘。」<sup>10</sup>從通教開始屬於大乘的範圍。《小品般若經》云：「欲學聲聞地亦當應聞般若波羅蜜，欲學辟支佛地亦當應聞般若波羅蜜，欲學菩薩地亦當應聞般若波羅蜜。何以故？是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。」<sup>11</sup>般若

<sup>5</sup> 《小品般若經》卷 3，《大正藏》冊 8，頁 234 上。

<sup>6</sup> 《小品般若經》卷 21，《大正藏》冊 8，頁 375 中。

<sup>7</sup> 《中論》卷 3，《大正藏》冊 30，頁 25 中。

<sup>8</sup> 《法華玄義》卷 4 下，《大正藏》冊 33，頁 732 上。

<sup>9</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 721 下。

<sup>10</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 721 下-722 上。

<sup>11</sup> 參見《小品般若經》卷 3，《大正藏》冊 8，頁 234 上。

教法共通於聲聞、緣覺、菩薩三乘，了知當體即空之理，見第一義諦，故《四教義》云：「三乘同稟此教，見第一義，故云通教也。」<sup>12</sup>

智顗於《四教義》、《四念處》等著作中，對通教的「通」的意義有不同的詮釋。根據《四教義》記載，通教之「通」有八義：「一、教通；二、理通；三、智通；四、斷通；五、行通；六、位通；七、因通；八、果通也。」<sup>13</sup>聲聞、緣覺、菩薩三乘人同稟此教，是教通；同見偏真之理，是理通；同得巧度一切智，是智通；同斷界內見、思惑，是斷通；同修見、思無漏行，是行通；同經歷乾慧地，乃至辟支佛地等位次，是位通；同以九無礙為因，是因通；同得九解脫、二種涅槃，是果通。此八義是三乘所共通的，通教既然重視三乘共同之點，為何不直接稱為「共教」呢？《四教義》對此回答說：「共名但得二乘近邊，不得遠邊。若立通名，近遠俱便。言遠便者，通別通圓也。」<sup>14</sup>由引文可區分出「共」與「通」的不同，也是立「通教」之名的理由。「共教」只是與聲聞、緣覺二乘共通，而「通教」則又具有能通近、遠二邊，「於近邊為通同義，即通前藏教；於遠邊為通入義，能通入別、圓二教。所以採通教之名，能俱近遠兩邊之方便，又稱『通前通後』。」

<sup>15</sup>

根據《四念處》記載，通教之「通」有三義：「一、因果皆通；二、因通果不通；三、通別通圓。」<sup>16</sup>「因果皆通」指通教本身及通前三藏教，《四念處》云：「因果俱通者，如上八通說，近通偏真四枯拙度。」<sup>17</sup>指教、理、智、斷、行、位、因、果八法的共通，此三乘人同稟通教、同見空理、同斷見思、同證真諦涅槃。「因通果不通」指被接者，《四念處》云：「因通果不通者，乃是別果來接，通因得見佛性，成四榮雙樹。」<sup>18</sup>指被接入別教的這一類人，依通教而修，這是因通；能

<sup>12</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 722 上。

<sup>13</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 722 上。

<sup>14</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 722 上。

<sup>15</sup> 釋見聞：《天台教學綱要》（台北：世樺國際股份有限公司，民 91），頁 241。

<sup>16</sup> 《四念處》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 563 中。

<sup>17</sup> 《四念處》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 563 中。

<sup>18</sup> 《四念處》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 563 中。

於空中見到不空——但中佛性，證到別教的次位，這是果不通。「通別通圓」，指通後別、圓二教，《四念處》云：「通別通圓者，別圓因果皆與通異，藉通開導得入別圓因，成非枯非榮雙樹之果也。」<sup>19</sup>指別、圓二教所修的因與所證的果，皆與通教不同，但藉通教當體即空為方便，從空悟入不空，見中道佛性，得入別、圓二教。

## 二、智旭對「通教」的看法

智旭認為「通教」教化三種行人：鈍根人通於前面的「三藏教」；中根人屬通教當教；利根人通於後面的「別、圓」二教。此教通前「三藏教」及通後「別、圓」二教；當機眾生，是三乘同觀緣生無性，體色即空之理，故名為通。《教觀綱宗》云：

通教，鈍根通前藏教，利根通後別圓，故名為通。又從當教得名，謂三人同以無言說道，體法入空，故名為通。此無別部，但《方等》、《般若》中，有明三乘共行者，即屬此教。<sup>20</sup>

「一切言語道斷」<sup>21</sup>、「心行處滅，言語道斷，同真際，等法性。」<sup>22</sup>是指體證的境界只能用心體會，不能以語言文字來表達，而智旭此處的「無言說道」是參考《摩訶止觀》的觀點：「言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。」<sup>23</sup>又《科釋》云：「無言說道者，非離語言文字外，另有無言說。即指語言文字，皆從緣生。緣生無性，當體是空，是則終日言說，未曾談著一字，故曰無言。」<sup>24</sup>通教的「無言說道」，即三

<sup>19</sup> 《四念處》卷2，《大正藏》冊46，頁563中。

<sup>20</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁939中。

<sup>21</sup> 《維摩詰所說經》卷下，《大正藏》冊14，頁555上。

<sup>22</sup> 《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上，《大正藏》冊8，頁836中。

<sup>23</sup> 《摩訶止觀》卷5上，《大正藏》冊46，頁54中。

<sup>24</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003初

乘同以無言說道而體法入空，透徹了解宇宙萬法，皆從因緣而生。既屬緣生幻有，幻本不生，今亦無滅，當體即空，即透過文字而顯諸法當體即空，非離語言文字外，另有無言說道。

通教並未指定某特定部類的經典為其典據，不像三藏教以四《阿含經》為其別部。凡是《方等》、《般若》部中的經典，有談到三乘人共稟共行的教法，便屬於通教。

## 第二節 通教的義理

通教的教化對象是正化菩薩，傍化二乘，其特殊的義理內容包括：(一)三乘同觀無生四諦、思議不生滅十二因緣、理六度行，而見第一義諦；不同於藏教所修的法門分別為：聲聞依生滅四諦、緣覺依生滅十二因緣、菩薩依事六度行。(二)通教所談的有三種二諦、二種三諦。若以通教的當機眾來談二諦，其二諦是不二，事、理相融；不同於藏教的二諦，是對立而不相融。其三諦中，又比藏教多了中諦。(三)通教的體空觀，示界內理教；不同於藏教的析空觀，示界內事教。

### 一、無生四諦

無生四諦，又稱無生滅四諦，認為因緣諸法都如幻如化，當體即空而沒有生滅，依此法義來觀苦、集、滅、道四諦，所以稱無生四諦。智顗於《法華玄義》云：

無生者，迷真輕故，從理得名。苦無逼迫相；集無和合相；道不二相；滅無生相。又，習應苦空，三亦如是。又無生者，生名集、道，集、道即空，空故不生集、道，集、道不生，則無

苦、滅。即事而真，非滅後真。《大經》云：「諸菩薩等解苦無苦，是故無苦而有真諦。」三亦如是，是故名為無生四聖諦。<sup>25</sup>

無生四諦是就界內理體上來說，因通教迷真諦之「理」輕，從「理」立名。無生一語的含義中，「生」是能生的因——集、道，而集無和合相，道是不二相，二者皆不生。集、道的因不生，則無苦、滅的生死與涅槃之果的存在。因此，無生四諦，是當體無生，即事而空的理教，與滅有還無的生滅四諦之事教不同。

智旭在「無生四諦」下「自註」云：「苦無逼迫相；集無和合相；道不二相；滅無生相。」<sup>26</sup>此說法與《法華玄義》相同。又其《釋義》第十九條更進一步解釋「苦無逼迫相」四句：

三界色心依正諸果，名為苦諦。如幻如夢，當體全空，所以無逼迫相，所謂生死即涅槃也。見思煩惱，有漏行業，名為集諦。不自他生，不共無因，所以無和合相，所謂煩惱即菩提也。既體達煩惱即是菩提，故道不二相，非別有法為能治也。既體達生死即是涅槃，故滅無生相，非別有法可證得也。然此但是即空，故與圓教即中不同。<sup>27</sup>

智旭對於無生四諦的解釋：「苦諦」，凡夫的三界二十五有，依正二報，逼惱身心。所以，必須了知苦如夢幻，當體即空，就不會逼惱身心，便是生死即涅槃，故說：「苦無逼迫相」。「集諦」，見、思二惑，能起善惡諸業，惑、業和合，能招集生死。所以，必須了知惑、業皆緣生，緣生無自性，也就無和合相，便是煩惱即菩提，故說：「集無和合相」。「道諦」，三十七道品能對治生死、煩惱。生死是苦，煩惱是集，所對治的苦、集本空，能對治的道亦空，能、所不二皆空，故說：「道不二

<sup>25</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 701 上。

<sup>26</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>27</sup> 《釋義》第 19 條，《卍續藏經》冊 101，頁 977 上。

相」。「滅諦」，生死、煩惱，皆滅盡。生死、煩惱本來是空，本來無生，今亦無滅，故說：「滅無生相」。智旭指出通教的四諦與圓教的四諦之不同：通教的四諦是如幻如化，當體「即空」；而圓教的四諦，則是迷悟的當體即實相，是「即中」，故兩者不同。

通教的無生四諦，是由於界內眾生不明緣起幻化，不生不滅，當體即空，而為其說苦集滅道的道理。於四諦中集、道是能生的因不生，則苦、滅所生的果亦不存在，故名無生。

## 二、思議不生不滅十二因緣

通教的思議不生不滅十二因緣中，「思議」指界內法，「不生不滅」就理體來談十二因緣法，悉皆幻化，無有實體，當體即空。所以，通教所詮釋的十二因緣，是為界內利根眾生說十二因緣不生不滅的理體，故又稱界內理教。智顛於《法華玄義》云：

思議不生不滅十二者，此以巧破拙。《中論》云：「為利根弟子說十二不生不滅。」癡如虛空，乃至老死如虛空；無明如幻化不可得故，乃至老死如幻化不可得。《金光明》云：「無明體相本自不有，妄想因緣和合而有。」不善思惟心行所造，如幻師在四衢道，幻作種種象馬纓絡人物等，癡謂真實，智知非真。無明幻出六道依正，當知！本自不有，無明所為，如知藤本非蛇，則怖心不生，不生故不滅，是名思議不生不滅十二因緣相也。<sup>28</sup>

由引文中得知，「無明體相本自不有」，無明乃至老死等十二因緣，如虛空幻化不可得。那為何有十二因緣的生死流轉呢？因眾生的妄想因緣而有，眾生不具智慧，將生命存在執為真實。反之，智者了知無明乃至老死本空，直下破除無盡的生死循環。無明乃至老死，本自不有，

---

<sup>28</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699 中、下。

當體即空，故稱思議不生不滅十二因緣。

三藏教的思議生滅十二因緣與通教的思議不生不滅十二因緣的區分，是拙度與巧度的差異。「三藏教是強調令無明心不起，而通教則認為無明本空，無有起不起之問題，當下即離怖畏心。」<sup>29</sup>故稱三藏教的十二因緣為拙法，通教的十二因緣為巧法。三藏教提出「一念無明心」與諸善、惡行合一，而有六道、十二因緣的生死流轉，故「無明心不起」則不再生死流轉。通教則體會「無明本空」，無明緣行，乃至生緣老死，這十二支因緣皆如同幻化，當體即空，則十二因緣的順生即是無生；十二因緣的還滅就是無滅，故稱不生不滅。

智旭在「思議不生滅十二因緣」下「自註」云：「癡如虛空，乃至老死如虛空；無明如幻化不可得故，乃至老死如幻化不可得。」<sup>30</sup>此說法與《法華玄義》一致。又其《釋義》第二十條更進一步解釋「癡如虛空」等：

癡，即無明也。十二因緣流轉還滅名相，與前藏教不殊。但以體空智慧，了達生即非生、滅即非滅耳。癡如虛空等者，諦觀無明不在內、不在外、不在中間，猶如虛空，但有名字，毫無實體也。行等例知。無明如幻化等者，無明不自生、不他生、不共生、不無因生，以當體不可得故；喻如幻化，本不可得，不可妄謂自他共離生也。行等亦然。<sup>31</sup>

通教的十二因緣的流轉與還滅的項目名稱與藏教相同，但以體空的智慧了達當體即空、不生不滅的理體，義理內容與藏教別異。「癡如虛空」、「無明如幻化」等十二因緣，猶如虛空，只有假名而無實體；猶如幻化，無生無滅，本不可得。

<sup>29</sup> 陳英善著：《天台緣起中道實相論》（台北：東初，民 84 初版），頁 214-215。

<sup>30</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中。

<sup>31</sup> 《釋義》第 20 條，《卍續藏經》冊 101，頁 977 上、下。

### 三、理六度行

通教的理六度行與三藏教的事六度行的實踐法目是相同的，其不同點在於因根性的利鈍差別而對道理領悟的淺深。《科釋》云：「但以根利，了事如幻，當體全空。達事即理，故名理。」<sup>32</sup>三藏教的菩薩根性較鈍，修事六度行，故稱事行強；通教的菩薩根性較利，了知六度皆如幻化，當體即空，修理六度行，故稱理觀強。

關於理六度行的意義，《科釋》云：「六度，一一三輪體空者，如行施時，不執我為施者，不執彼為受者，不著施物與果報，名三輪體空。戒、忍、進、禪、慧三輪，亦復如是，故云一一。」<sup>33</sup>理六度行，即是以三輪體空作觀，而不執著於作者、對象、事行。三輪體空，又稱三事皆空、三輪清淨。六度中舉布施為例，指布施時住於空觀，不執著能施、所施及施物三輪，又稱無相布施。三輪為：「施空」，能施之人體達我身本空，知無我，則無希求福報之心。「受空」，體達無能施的人，亦無受施者，故不起慢想。「施物空」，了達資財珍寶所施物品本來皆空，故不起貪惜心。行布施時，能三輪體空，其餘五度行一一持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，亦是三輪體空，如此的修行六度，稱為理六度行。理六度行，是修出世間的善法，能夠出三界，了生死，證涅槃。

### 四、通教的三種二諦、二種三諦

通教中的大乘根機也有利鈍之分，楊惠南云：「通教中有二類眾生：通教的當機眾生，只適合學習通教的教理；『通含別』、『通含圓』的眾生，雖然身在通教中學習通教的教理，但卻是別教或圓教根機的

---

<sup>32</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 423。

<sup>33</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 424。

眾生。」<sup>34</sup>通教內因而有不同層次的二諦、三諦之說。

通教雖無中道之名，利根菩薩以「體法入空」之真理，由是而有別接通、圓接通，故能被接化之通教，稱為含中教。

### (一)幻有空二諦

通教的當機眾生，修幻有、幻有空二諦，屬於偏空的《般若經》。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「幻有為俗，幻有即空為真。」<sup>35</sup>對此真、俗二諦，不承認其為實生實滅，又稱無生滅二諦。又其《釋義》第二十一條更進一步解釋「幻有空二諦」：

三界因果色心依正，並是非有似有，猶如幻事，指此幻有，以為俗諦。有既是幻，則當體全空，非滅故空，指此即空，以為真諦。此則真俗不二，不同藏教，真居事外。<sup>36</sup>

俗諦是幻有，指三界的因果色心依正，猶如魔術師變幻的虛假事物，稱為俗諦。俗諦的有既是幻化的，幻有的事物本身就是空，故幻有即空為真諦。如此，真俗二諦，是不二的，事、理相融的；而藏教的真俗二諦是對立而不相融，真諦是居於實法色心之外。

智顛對二諦的看法，有廣說、略說兩種。其略說「四種二諦」中，藏教的二諦屬界內不相即，而通教的二諦屬界內相即。智顛在《法華玄義》對幻有空二諦作了詮釋：

幻有空二諦者，斥前意也。何者？實有時無真，滅有時無俗，二諦義不成。若明幻有者，幻有是俗，幻有不可得，即俗而真。

<sup>34</sup> 楊惠南：〈智顛的二諦思想〉，收錄於《佛學研究中心學報》第4期(1999年)，頁45-46。

<sup>35</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁939下。

<sup>36</sup> 《釋義》第21條，《卍續藏經》冊101，頁977下。

《大品》云：「即色是空，即空是色。」空色相即，二諦義成，是名幻有無二諦也。<sup>37</sup>

通教的幻有空二諦，是在駁斥藏教的實有二諦。藏教認為俗諦是實有時，則真諦不存在；滅此實法顯真諦，則俗諦不存在。所以，真、俗二諦不能共存，兩者不相即。而通教所談的二諦，幻有是俗諦，幻有即空而不可得，是真諦。真俗二諦是相即而不相離。牟宗三云：「此即無生四諦，體法入空之通教二諦也。病中有藥，能自治其病，非實有，乃幻有，故『即俗而真』也。藥中有病，空非偏空，故即真而俗也。」

38

## (二)兩種含中二諦

通教中又有含蘊中道的教說。通教幻有空二諦中所說「幻有即空」的教義中含有「非有非空」的中道之理，故稱含中教。《摩訶止觀》云：「通教二乘偏用體法入真，……雖無別理，而得有真；如幻如化，不生不滅，中道之名。亦得有中道之義者，佛滿字門，通通、通別。鈍根止能通通，不能通別；故此教得有別接之義。利者被接，更用中道。」<sup>39</sup>另《維摩經玄疏》云：「通教亦但詮二諦理，所以稟教之流，亦不聞佛性常住涅槃，三乘猶存灰之果也。」<sup>40</sup>以及《維摩經略疏》云：「如通教所明二諦，含中道在真諦中。」<sup>41</sup>由引文可得知，含中有二義：(1)通教雖無中道之名，利根菩薩以「體法入空」之真理，由是而有別接通、圓接通，故能被接化之通教，稱為含中教。(2)通教不談「佛性常住」，原本不能視為中道，但其教義中所談「不生不滅」之理，就佛意而言，則已密詮中道，故稱含中教。

<sup>37</sup> 《法華玄義》卷2下，《大正藏》冊33，頁702下-703上。

<sup>38</sup> 牟宗三著：《佛性與般若》(台北：臺灣學生書局，民82年修訂版)，頁660。

<sup>39</sup> 《摩訶止觀》卷6下，《大正藏》冊46，頁80下。

<sup>40</sup> 《維摩經玄疏》卷3，《大正藏》冊38，頁534下-535上。

<sup>41</sup> 《維摩經略疏》卷10，《大正藏》冊38，頁702中。

智顛所談的二諦中，廣說有七種：就化法四教及三種被接，而判立「七種二諦」，兩種含中二諦為三種被接的其中的二種，「含中」的意思是空與幻有，其中都含有中道之理。《法華玄義》云：

所言七種二諦者：一者、實有為俗，實有滅為真。二者、幻有為俗，即幻有空為真。三者、幻有為俗，即幻有空不空共為真。四者、幻有為俗，幻有即空不空，一切法趣空不空為真。五者、幻有幻有即空皆名為俗，不有不空為真。六者、幻有幻有即空名為俗，不有不空，一切法趣不有不空為真。七者、幻有幻有即空皆為俗，一切法趣有趣空趣不有不空為真。<sup>42</sup>

也就是略說的「四種二諦」，再加上「別接通五也，圓接通六也，圓接別七也。」<sup>43</sup>所以，智顛所談的兩種含中二諦，為第五種別接通二諦、第六種圓接通二諦。

茲將七種二諦作圖表說明：

七種二諦	四種二諦	佛性	俗諦	真諦
藏教二諦	生滅二諦	理外不相即	實有	實有滅
通教二諦	無生二諦	理外相即	幻有	幻有空
通含別二諦			幻有	幻有空不空
通含圓二諦			幻有	幻有空不空，一切法趣空不空
別教二諦	無量二諦	理內不相即	幻有，幻有即空	不有不空
別含圓二諦			幻有，幻有即空	不有不空，一切法趣不有不空
圓教二諦	無作二諦	理內相即	幻有，幻有即空	一切法趣有、趣空、趣不有不空

<sup>42</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 702 下。

<sup>43</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 703 下。

智旭所談的兩種含中二諦，是指通含別二諦、通含圓二諦。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「兩種含中二諦：一者、幻有為俗。幻有即空不空共為真，是通含別二諦，故受別接。二者、幻有為俗，幻有即空不空，一切法趣空不空為真，是通含圓二諦，故受圓接。」<sup>44</sup>智顛的別接通(別入通)、圓接通(圓入通)二諦，與智旭的的通含別、通含圓二諦是相通的，只是名稱不同而已。智旭於《釋義》第二十二條更進一步解釋「兩種含中二諦」：

通含別者，幻有為俗，如前說；幻有即空為真，而此空理即是真如，其體不空，故能為迷悟依，是則真諦之中，含有別教中道理體，故名通含別二諦也。

通含圓者，幻有為俗，亦如前說；幻有即空為真，而此空理，即如來藏，亦名為空，亦名不空，名空之時，空即具一切法，一切法皆趣此空；言不空時，不空亦即具一切法，一切法皆趣不空。是則真諦之中，含有圓教、圓空圓中道理，故名通含圓二諦也。<sup>45</sup>

「通含別二諦」，以幻有為俗諦，幻有即空、不空為真諦。俗諦，指諸法是因緣所生起的幻有；真諦，指體悟幻有的諸法本身，既是空又是不空。即空、不空為真如理體，能為迷悟所依，其體不空，含有別教不空的中道之理。智旭於此依唯識的觀點，談到真如為迷悟所依，將於別教中詳述。「通含圓二諦」，以幻有為俗諦，幻有空不空、一切法趣空不空為真諦。俗諦同通含別二諦；真諦是幻有即空，是不但中的中道佛性，也就是空、不空如來藏。談空時，空具一切法，一切法皆趣此空；談不空時，不空亦具一切法，一切法亦皆趣此不空。故真諦中，含有「一切法趣空、不空」的圓教之中道佛性。

<sup>44</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>45</sup> 《釋義》第 22 條，《卍續藏經》冊 101，頁 977 下。

通教中，對於二諦為何有「幻有空二諦」與「兩種含中二諦」的區分呢？《法華玄義》云：「何故三人同聞二諦，而取解各異者，此是不共般若與二乘共說，則淺深之殊耳。」<sup>46</sup>因鈍根的聲聞、緣覺二乘人只能見到通教共般若的真諦理，而利根的菩薩則能見到別圓二教不共般若的真諦理，故有通、別接通、圓接通三種二諦。《法華玄義釋籤》云：「又通教菩薩，由根利鈍，發習不同。故鈍同一乘，直至《法華》方乃被會；利者，爾前接入中道，故使同觀幻有之俗，而契真各異，所以，別圓機發，對鈍住空，致成三別。」<sup>47</sup>所以，通教的鈍根人，只見到二諦理，須到《法華》會時才能悟入中道理體；而利根的別教菩薩因過去曾修習的緣故，得見別教但中理體；最利根的圓教菩薩，由根機發起得悟入圓教中道理體。

### (三)別入通三諦

所謂別入通三諦，又稱別接通三諦，指通教之人接入別教之機者。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「別入通三諦：有漏是俗，無漏是真，非有漏非無漏是中。」<sup>48</sup>別入通三諦，是指俗諦、真諦，及但中理的中諦。又其《釋義》第二十三條更進一步解釋「別入通三諦」：「通教止云有漏是俗，無漏是真，今立非漏非無漏句，以顯中道，則三諦義成。蓋由前通含別二諦，故成此別入通三諦也。」<sup>49</sup>通教的二諦只談到有漏是俗諦的世間法，無漏是真諦的出世間法，於三諦中又立了非有漏、非無漏的中諦。別入通三諦與通含別二諦的內在意義是相通的，也就是通含別二諦中的幻有為俗諦，幻有即空為真諦，再加上幻有即空中所有的真如理體——但中之理為中諦。

智顛於《法華玄義》中，將三諦分為五種，即「五種三諦」：別入通、圓入通、別教、圓入別、圓教三諦。此五種三諦是由七種二諦而來。《法華玄義》云：「今明三諦，……卻前兩種二諦，以不明中道故，

<sup>46</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 703 中。

<sup>47</sup> 《法華玄義釋籤》卷 6，《大正藏》冊 33，頁 855 中。

<sup>48</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>49</sup> 《釋義》第 23 條，《卍續藏經》冊 101，頁 978 上。

就五種二諦得論中道，即有五種三諦。」<sup>50</sup>因藏、通二教未談及「空即不空」的中道理體，也就是七種二諦除去前面的藏、通二教，而成爲五種二諦。在五種二諦的真俗二諦中再析分出中道諦，即成五種三諦。

智顗對別入通三諦的解釋，在其《法華玄義》云：「約別入通，點非有漏非無漏，三諦義成。有漏是俗，無漏是真，非有漏非無漏是中。當教論中，但異空而已，中無功用，不備諸法。」<sup>51</sup>通教不談中道理體，由於別入通二諦而接入別教，而有中諦之名。別入通的三諦：有漏的俗諦、無漏的真諦、非有漏非無漏的中諦，而中諦乃是從通教的幻有空二諦之真諦中，再析分出的但中之理，此即爲別教不空的中道，其只是抽象的中道，本身沒有什麼功用，故不具一切事法。

#### (四)圓入通三諦

所謂圓入通三諦，又稱圓接通三諦，指通教之人接入圓教之機者。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「圓入通三諦：二諦同前，點非有漏非無漏，具一切法，與前中異。」<sup>52</sup>圓入通三諦，也是指俗諦、真諦、中諦，但其中諦義與別入通不同。其《釋義》第二十四條更進一步解釋「圓入通三諦」：「二諦同前，今立非漏非無漏句，以顯中道。一切法皆趣非漏無漏，則此非漏無漏具一切法，圓中義成。蓋由前通含圓二諦，故成此圓入通三諦也。」<sup>53</sup>圓入通三諦所談的真俗二諦與別入通相同，但對於非有漏非無漏所顯的中道義不同，其爲不但中的理體。圓入通三諦與通含圓二諦是相同的，也就是通含圓二諦中的幻有爲俗諦，幻有即空爲真諦，再加上幻有即空中所有的如來藏——中道之理爲中諦。

智顗對圓入通三諦的解釋，其在《法華玄義》云：「圓入通三諦者，

<sup>50</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 704 下。

<sup>51</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 704 下-705 上。

<sup>52</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>53</sup> 《釋義》第 24 條，《卍續藏經》冊 101，頁 978 上。

二諦不異前，點非漏非無漏具一切法，與前中異也。」<sup>54</sup>圓入通三諦的真、俗二諦，與別入通三諦相同，而其非漏非無漏的中諦理，則同圓教，即事而中(不但中)，具一切法。

通教所談的有三種二諦、二種三諦，茲將前面所介紹的，作一總述如下：通教的俗諦是幻有，指一切法，是非有而有，如水中月、鏡中像。通教的真諦有三種：「幻有空」，指一切法，是幻有，既是幻有，幻有即是空(此乃幻有空二諦的真諦)。「幻有空不空」，雖是幻有空，空中還有不空，即真如理體——但中佛性(此乃通含別二諦中的真諦)。「幻有空不空」，一切法趣空不空。雖是幻有空，空中有不空，此不空即如來藏——中道佛性，一切法趣入此中(此乃通含圓二諦中的真諦)。通教的中諦有二種：「不具諸法」，超出空、有，別顯一中的但中佛性(此乃別入通三諦中的中諦)。「具一切法」，一切法趣入此中的中道佛性(此乃圓入通三諦中的中諦)。

## 五、體空觀

通教的體空觀，是指觀色心諸法的當體如幻即空。通教的修行人分爲聲聞、緣覺、菩薩，三乘同觀無生四諦、思議不生不滅十二因緣、理六度，其觀法皆爲體空觀。

智顗於《摩訶止觀》云：「所言大乘體法觀者，異於三藏；三藏名假而法實，析實使空，譬如破柱令空。今大乘體意，名實皆假；自相是空，本來虛寂。譬如鏡柱，本自非柱，不待柱滅方空，即影是空，不生不滅，不同實柱。」<sup>55</sup>通教是大乘的初門，其根性較利，修體空觀，與藏教的析空觀不同。藏教的人必須分析色心諸法而入於空，譬如把柱子剖開，方能知空；而通教的人是直接觀照「因緣所生法，當體即空」，因此色心諸法不待分析，本來空寂，譬如鏡中所現的柱影，自身即空，何必柱滅而後空。

<sup>54</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 705 上。

<sup>55</sup> 《摩訶止觀》卷 3 下，《大正藏》冊 46，頁 32 中、下。

又《摩訶止觀》云：「初觀觀真，真無色像，亦無方所；但觀陰入界心，三假之惑，四句推求；巧修止觀，得無漏發，名為見真。」<sup>56</sup>觀真諦即觀空，故無色像、方所可言，如《成實論》觀三假，因成假(色陰)、相續假(受、想、行、識陰)、相待假(苦、樂相待)，皆因緣所生，故知「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」由此可知一切諸法(陰、入、界)，皆無實性，悉皆幻化，當體即空無生，入於真空。

智旭於《教觀綱宗》云：「開示界內利根眾生，令修體空觀(陰、界、入皆如幻化，當體不可得)，出分段生死，證真諦涅槃。」<sup>57</sup>智旭的體空觀與智顛的《摩訶止觀》相同，皆是觀「五陰、十二入、十八界」等一切諸法如幻性空，故不可得。如此觀察，可破人我執，出分段生死，證真諦涅槃。若是利根者，則可通入別、圓二教，破法我執，出變易生死。

《維摩經玄疏》對體空觀、析空觀的巧拙度做了說明：「折(析)假入空，名為拙度；體假入空，名為巧度。故《大智論》設巧拙二譬，今釋此論。如眼病是一，治有巧拙，拙則針藥，痛楚方差；巧則咒術，不痛自損，損差是同，見色不異也。故《中論》云：『能說是因緣，善滅諸戲論。』拙度為不善滅，說巧度為善滅也。問曰：『此有何殊？』答曰：『善滅者，不斷斷；不善滅者，是定斷也。』」<sup>58</sup>由引文所舉《大智度論》、《中論》二例得知，通教的體空觀以及藏教之析空觀，兩者皆從假入空觀，亦均破界內見、思惑，但觀法上巧拙度不同，體空觀稱為巧度觀，而析空觀稱為拙度觀。小乘的析空觀是分析諸法入於空理，而大乘的體空觀則直觀本性空寂。

《維摩經玄疏》云：「摩訶衍體假入空觀者，入空觀門乃有多塗(途)，今約無生觀門，明體假入空也。」<sup>59</sup>入空觀門，有四門：有門、空門、亦有亦空、非有非空，今體假入空觀，乃是以四句推檢的「無

<sup>56</sup> 《摩訶止觀》卷 6 下，《大正藏》冊 46，頁 81 下。

<sup>57</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

<sup>58</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 526 上、中。

<sup>59</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 526 下。

生觀門」爲其入門，亦即空門。

### 第三節 通教的六即

顯明云：「天台六即，目的在圓教，故前三教所述六即無非方便，亦即爲實施權、開權顯實之意。」<sup>60</sup>藏通別三教的六即都是權(方便)，唯有圓教的六即才是實(真實)。所以，雖然通教所談六個階段的位次，能互相融通，但並沒有談到本有佛性，是即而非佛，故只是仿照圓教的方式，就其當教來論說六即。

在智顛的著作中，完整談及通教六即的只有《四念處》，其文云：「問：『通家若爲明六即？』答：『無生理即，幻化名字即，乾慧地觀行即，性地相似即，八人已上爲分真即，佛地爲究竟即。』」<sup>61</sup>此應爲智旭論說通教六即的依據。

#### 一、理即

《教觀綱宗》云：「理即者，無生也。諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。解苦無苦而有真諦，苦尙即真，況集道滅。」<sup>62</sup>理即，就是無生之理，諸法本來不生不滅，智旭引用《中論》所談的四句推檢來加以解釋。智旭於其「自註」云：「此四句推檢，通別圓三教，皆用作下手工夫。但先解不但中者，即成圓教初門；先聞但中理者，即成別教初門；未聞中道體者，止成通教法門。」<sup>63</sup>也就是以此四句偈作爲推論檢測，則通、別、圓三教皆可作爲觀行下手的功夫處。若先理解即空、即假、即中的不但中，則成圓教的最初法門；若

<sup>60</sup> 釋顯明：《教觀綱宗講記·始終心要略釋》(台北：觀宗別院，民 72 初版)，頁 179。

<sup>61</sup> 《四念處》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 564 下。

<sup>62</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>63</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

先聽聞別立於空有之外的中道理者，則成別教的最初法門；若未聽聞中道理體者，則成通教的法門。

《釋義》第二十五條，將此「諸法不自生」四句，進一步做了解釋：

四性推檢，通乎四教，無生之義，局在後三。藏通二教，指六凡為諸法；別圓二教，指十界為諸法。……

通教明六凡諸法，如幻如夢、如水中月、如空中花，非有似有，有即非有，不可說從自、他、共、離而生。且如妄情所計，三界有為生法，雖復萬品差殊，略而言之，「心境」二字收無不盡。先約「心」法，以推四性，……如是四性檢責，不得心之生處，則知心本無生也；次約「境」法，以推四性，……如是四性檢責，不得境之生處，則知境亦無生也。

是以若心若境，俱如幻夢，求其生性，了不可得，當體無生。此無生理，今古常然，始終不改，佛不能增，生不能減，但約種性差別，有三乘人；約悟入淺深，分十地位耳。

天台宗以《中論·觀因緣品》的四性推檢，來詮釋《涅槃經·聖行品》的無生四諦的意義。四性推檢可以通用於藏通別圓四教，但「無生」一詞，只能用在後三教，因藏教談生滅四諦。「諸法」一詞，在藏通二教，是指六凡；在別圓二教，則指十界。於通教的四性推檢，說明六凡諸法，如夢幻、水中月、空中花，不是真實的有，是假有，不可說從自、他、共、離而生。三界因緣和合而生的事物，雖有千差萬別，皆是虛妄的情識，簡而言之，已包括在「心境」二字之中。若從「心」、「境」二法來推檢四性，則知「心」、「境」本無生。如果「心」、「境」皆如夢幻，求其生性，了不可得，當體無生，但約證得的菩提本性可分為三乘人；悟入的淺深，則可分為十地。

智旭於《釋義》第二十六條進一步解釋「解苦無苦而有真諦」：

三界果報名為三苦，解之，則皆如空華，無逼迫相，但是真空法性而已。真諦即在虛妄苦諦之上，如空處即在華處，無二處也。于此真諦假立四名，四並即真，真非事外，乃是通教所詮之理。今人談玄說妙，迥超情見，壁立萬仞，總皆不能出此。

64

三界的果報是苦苦、壞苦、行苦三類的苦果，若能了解當體即空，則苦如空中之華，並無實在的逼惱身心的作用，只是真空法性。真諦不離虛妄的苦諦，如虛空中顯現的華，華本無有，唯有虛空而已。於無生四諦中，於真諦上假名安立苦集滅道四個名稱，四諦即是真諦，真諦不在事相外，此乃是通教所要詮釋的真理。禪宗人士所說的「迥超情見」、「壁立萬仞」等，也不出於此教的道理。

另《釋義》第十四條，將此「諸行無常」四句偈，以橫、豎二門，來統攝如來一代時教：

初橫攝者，……通教亦以三界依正色心因果，名為諸行，皆是無常生滅之法。體此生滅即是滅已，便證真諦寂滅之樂。然此二教（藏、通二教），雖證寂滅，實無能受樂者，以無復身智故。

次豎攝者，……是生滅法句，攝得藏通二乘法界，以出世聖人，乃能知其為生滅故。<sup>65</sup>

智旭用橫攝門、豎攝門，來說明此四句偈與通教的關係。(一)橫攝門：通教眾生與藏教眾生相同，其所感得的三界依正色心因果，稱為有為法，這些都是無常生滅的現象，必須體驗此無常生滅法本質是空，即

<sup>64</sup> 《釋義》第 26 條，《卍續藏經》冊 101，頁 979 上。

<sup>65</sup> 《釋義》第 14 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 上、下。

是生滅滅已，才能證到真諦寂滅之樂。(二)豎攝門：「是生滅法」，攝得藏、通二乘行人的法界，只有出世聖人，才能知道其為生滅。

## 二、名字即

《教觀綱宗》云：「名字即者，幻化也。知一切法，當體全空，非滅故空。生死涅槃，同於夢境。」<sup>66</sup>通教的名字即，講說現象萬物、生死涅槃如同幻化，本來即空。《科釋》云：「幻化法從緣生，則非有而有，有即非有，故云幻化。」<sup>67</sup>通教行者了知一切諸法既從因緣而生，則不是實有，而是如幻的假有，故說幻化。通教所談的「一切法」，是指三界的依正色心因果之有漏法與界內修成的出世間涅槃之無漏法的合稱。此一切諸法，是因緣所生而無自性，當體即空，與三藏教的滅色心而後入於空不同，其了知諸法的當處即真諦，故說非滅故空。所以，生死涅槃只有名字，皆幻化而不實際，猶如幻化的夢境所見的影像，宛然存在，等到夢覺之後，便毫不可得，故云：「生死涅槃，猶如昨夢。」<sup>68</sup>若能如此的了知，則是通教的名字即的次位。

另智旭於《釋義》第十五條，對於「知一切法，從因緣生」中，進一步做了說明：

然知一切法，從因緣生，亦有四教差別，……若以六識相應有漏種子為因，六塵美惡中庸境界為緣，三界依正、色心因果為所生法，即屬藏通二教。但通教則知若因、若緣、若所生法，皆如幻夢。……通教亦能破于外道、凡夫、我、法二執，及三藏教法執。<sup>69</sup>

<sup>66</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>67</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 428。

<sup>68</sup> 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，頁 915 上。

<sup>69</sup> 《釋義》第 15 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 下-976 上。

通教了知內六識爲因，外六塵爲緣，三界依正爲所生法，皆是如幻如化，空無所有，此時於名字即中，能理解緣生無性，便可具破外道凡夫的我法二執，以及藏教的法執。

### 三、觀行即(乾慧地)

通教的觀行即，就是通教的菩薩修行階位中，「三乘共十地」之第一地乾慧地，又稱過滅淨地、寂然雜見現入地、超淨觀地、見淨地、淨觀地。《教觀綱宗》云：「觀行即者，一、乾慧地也。未有理水，故得此名，即三乘外凡位，與藏教五停、別相、總相念齊」<sup>70</sup>乾慧地，指單有觀真理之智慧，故稱「慧」；而尙未爲法性理水所滋潤，故稱「乾」。也就是此位的行者，尙在外凡位，雖有觀慧，尙未得到與煖法相似的理水，故稱「乾慧地」。就斷惑的層次而言，與藏教五停心、別相念、總相念位齊。

「三乘共十地」，乃是依《大品般若經》的說法，以此十地共通於三乘，故稱三乘共十地，或稱共十地、共地；天台宗則稱通教十地。《大品般若經》云：「菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故行六波羅蜜、行四念處乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地住於佛地，是爲菩薩十地。」<sup>71</sup>由引文中，菩薩從乾慧地乃至佛地的修行過程，如何用功呢？菩薩是以方便力修六波羅蜜、四念處等，以證得佛地十八不共法爲目標。又《大智度論》卷七十五，解釋《大品般若經》的十地，以此十地配於三乘之階位：「十地者，乾慧地等。乾慧地有二種：一者、聲聞；二者、菩薩；……辟支佛地者，先世種辟支佛道因緣，……佛地者，一切種智等諸佛法。」<sup>72</sup>所以，通教的十地是共通於聲聞、緣覺、菩

<sup>70</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>71</sup> 《大品般若經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 下。

<sup>72</sup> 《大智度論》卷 75，《大正藏》冊 25，頁 585 下-586 上。

薩三乘。由此可知，智顓的通教十地乃是依據《大品般若經》與《大智度論》而來。

智顓於《四教義》云：「乾慧地，三乘初心，通名乾慧地者。乾慧地，即是三賢之位也。一、五停心；二、別想念處；三、總想念處。」<sup>73</sup>乾慧地是三乘菩薩的初地，與三藏教的三賢位，其修證的位次與所修的事相是相同，但所觀之理有生滅四諦、無生四諦之別，其觀法亦有析空觀、體空觀之異。

### (一)五停心乾慧地

智顓於《四教義》，就三藏教與通教的四諦來說明其拙巧度：「一、分別巧拙不同者。三藏所明初賢，與通教不同。彼約信解生滅四諦，修五停心；今約無生四諦信解，修五停心，二種信解既拙巧不同故，入停心之位，目足不同也。」<sup>74</sup>三藏教行者，是信解生滅四諦之理而修五停心，屬拙度；通教行者，是聽聞無生四諦之理，信解分明而修五停心，屬巧度。

五停心是三賢位的初賢，「賢」是鄰聖之義，亦是直善之義。《四教義》云：「所言賢者，本是鄰聖之義，亦是直善之名。今言直善即為二意：一、釋直義；二、釋善義。一、釋直義者，信解直正，異於外人邪僻，又不同拙度之曲，離此二邊名之為直。二、釋善義者，即是五停心之善法也，此之五法能發諸禪。」<sup>75</sup>通教五停心的二義：「直」義：通教的五停心不同於外道的邪見，所信解的是體空的無生四諦之理，與藏教的生滅四諦的迂曲不同，離此二邊，故稱為直。「善」義：修五停心觀是善法，此五法能使行者產生禪定，而領悟無生空理。貪欲多者，對破以不淨觀；瞋恚多者，教令修慈心觀；覺觀多者，教令修數息觀；愚癡多者，教令修因緣觀；著我多者，教令修界分別觀。

三乘的初地行者，其對於無生四諦的信解是偽多真少。智顓於《四

<sup>73</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 748 中。

<sup>74</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 748 中。

<sup>75</sup> 參見《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 748 中、下。

教義》云：

末世學三乘之人，雖知無生四諦，不識正因緣義，即是迦羅迦果；……不能安忍內外強軟兩賊，即是迦羅迦果，是則迦羅迦果乃有九分。……發諸順道法門而不愛著，即是鎮頭迦果，纔有一分也。<sup>76</sup>

通教的初地行者，信解無生四諦之理，須以十乘觀法來作為真偽的簡擇標準。《傳弘決》云：「經譬僧藍惡眾、清眾，今借以譬內見、外見，二見名同，有害、不害。如外見發，說無因果，歸於邪無；若內見起，猶執大小經論所詮。」<sup>77</sup>迦羅迦果、鎮頭迦果，原本是譬喻僧伽藍中清淨持戒的清眾與犯戒的惡眾，在此處是指內見與外見。末世學三乘之人，雖知無生四諦，但不識前九乘，則產生有害的外見，撥無因果，歸於邪無的偽；只有識知法愛不生的內見是有利的，其執大小經論所詮的真。另《法華玄義》云：「若從偏小及外道中得是觀法，則十分迦羅；若用三教方便觀法，則節級遞判迦羅、鎮頭。」<sup>78</sup>由此可知從小乘及外道中學習此十乘觀法，則為外見的偽；若用通教三乘共行的十乘觀法，則偽多真少。其主要原因於《四教義》云：

《中論》云：「佛去世後人根轉鈍，聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即是生見疑：『若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？』」如是則無世諦、第一義諦。取此空相而生貪著，於畢竟空中生種種過，龍樹菩薩造論意在此也。<sup>79</sup>

<sup>76</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 上。

<sup>77</sup> 《傳弘決》卷 10 之 2，《大正藏》冊 46，頁 442 上。

<sup>78</sup> 《法華玄義釋籤》卷 18，《大正藏》冊 33，頁 942 下。

<sup>79</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 上、中。

由引文可知，龍樹造論的原因是破世人的邪見。佛入滅後，世人根鈍，聽聞大乘通教所談的「因緣無性，無性即空」，而起邪見，認為沒有罪福報應等因果真理，而貪著於空，因而產生種種過失。

信解無生四諦之真偽，以十法來簡擇；修五停心時也會產生正見的真與邪見的偽兩種。《四教義》云：「一家《次第禪門》明發禪覺支，若過、若不及，有二十種，壞禪邪覺，即是迦羅迦果；十種成禪善覺，即是鎮頭迦果也。」<sup>80</sup>行者於初禪發相時，因種種觸感、覺悟而起身、心的覺受。此時，如覺觸中有十種善法的觸覺，即是成禪覺，是正見的真；若反生二十種不善邪觸的惡覺，即是壞禪覺，是邪見的偽。

## (二)別相四念處乾慧地

三乘行者已修五停心觀，心既已定，乃可入道，進修四念處觀。別相念是指個別觀察身、受、心、法，是不淨、苦、無常、無我，稱為別相四念處。而四念處之體各有三種，即為三念處。通教的性念處，「但觀五陰即空，法性之智慧。」<sup>81</sup>又《法華玄義》云：「體陰、入、界如幻如化，總破見、愛八倒，名身念處。受、心、法亦如是。」<sup>82</sup>也就是以體空觀觀五陰、十二入、十八界三科，如幻如化，觀此愛、見之身、受、心、法，是不淨、苦、無常、無我，是「虛妄不實，本自不生，不生即空，空即法性。」<sup>83</sup>以此法性「非垢非淨、非苦非樂、非常非無常、非我非無我」來破「垢、淨、苦、樂、常、無常、我、無我」等八種顛倒。藏教則是以別相四念處，來對治依於五蘊所起的四倒，是為拙；而通教則是以別相四念處，來對治五陰即空所起的八倒，是為巧。

《四教義》云：「若修共念處，事相如前，但以臆相、脹相、爛相、壞相、背捨、勝處，皆如夢幻，畢竟不可得為異也。若修緣念處，分

---

<sup>80</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 中。

<sup>81</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 中。

<sup>82</sup> 《法華玄義》卷 4 下，《大正藏》冊 33，頁 729 下。

<sup>83</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 中。

別名義如前，但知名字性離即解脫相，無句義是菩薩句義，如是通達一切名義，即是緣念處。」<sup>84</sup>修共、緣念處，與性念處相同，皆以體空觀而修，不同於三藏教。修共念處時，九想觀、八背捨、八勝處等禪定，皆如夢幻不可得。修緣念處時，對於三藏教門、出世名義法門，皆能通達當體即空。

「三十七道品」是通教行者修三種四念處觀所共同必修的科目，於《四教義》云：「三乘人修此三種念處，皆以正勤、如意足、根、力、覺、道，善巧調適，觀五陰一切諸法，不取不捨，能伏一切屬愛、屬見八十八使，三界二十五有一切結集。……但菩薩雖知五陰畢竟空寂，而大悲誓願不捨眾生，以無所得調伏諸根，修行六度，即是摩訶衍。」<sup>85</sup>三乘行者修此三種四念處觀，皆以三十七道品為善巧方便來調適。聲聞行者觀五陰、十二入、十八界等諸法，皆虛妄不實如幻如化，而能制伏三界八十八使的見惑；而菩薩行者，雖知五陰當體即空，但因大悲願力不捨一切眾生，故以無所得的方便而調伏諸根，修行六波羅蜜，即是大乘佛法。

### (三)總相四念處乾慧地

行者已修別相念純熟之後，接著就可進入總相念。總相念是指總觀身、受、心、法，皆是不淨、苦、無常、無我，稱為總相四念處。《四教義》云：「總想三種四念處，如前三藏教分別，但以如幻、如化，體法即空為異耳，是為無生總想四念處。」<sup>86</sup>藏教、通教總相四念處，其所修的事相是相同的，但所觀之理不同。通教總相四念處，認為五陰諸法悉皆幻化，當體即空而無有生滅，故稱為無生總相四念處。總相念也是以三十七道品為共同必修的科目，《四教義》云：「住是總想四念處，修正勤、如意、足、根、力、覺、道，雖未發煥法相似無漏法水，而總想觀五陰智慧深利，勝別想四念處，是則名總想四念處。」

<sup>84</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 下。

<sup>85</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 下。

<sup>86</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 749 下。

<sup>87</sup>總相四念處，修三十七道品，雖未達到與煖法相似的法性理水，故定少，但其總觀五陰，觀慧深利，超過別相四念處，稱為總相四念處。

#### 四、相似即(性地)

通教的相似即，就是通教的菩薩修行階位中，「三乘共十地」之第二地性地，又稱種性地、種地。《科釋》云：「以觀行得力，妄惑被伏。無生之理，彷彿欲見，故曰相似。」<sup>88</sup>通教行者已修總相四念處，此時觀慧深、觀行得力，能制伏見思惑，又能領解諸法當體即空，好像得到法性理水，故稱相似。

《教觀綱宗》云：「相似即者，二、性地也。相似得法性理水，伏見思惑，即三乘內凡位，與藏教四加行齊。」<sup>89</sup>性地，是指好像得到法性理水，能制伏見、思惑，也就是三乘行者已到達與體悟正理相似的果位，其已進入三乘的內凡位，依斷惑的層次與藏教的煖、頂、忍、世第一位齊。性地中的「性」，是指法性。《教觀綱宗》「自註」云：「藏通二教是以真諦為法性，與別圓二教之中諦為法性不同。」<sup>90</sup>藏通二教視偏空為法性；而別圓二教則以中道為法性。在通教的相似即，相似得到法性理水，只能伏見思惑，而不能斷惑，故未得到法性理水的滋潤。

三乘行者修總相四念處後，而進入四善根位，稱為「性地」。《四教義》云：「初發善有漏五陰，名煖法。煖法義如前說，增進初、中、後心，入頂法、忍法，乃至世第一法義，名為性地內凡。」<sup>91</sup>三乘行者從外凡的乾慧地，進入內凡的煖位時，先發善有漏五陰，其觀行得

---

<sup>87</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 上。

<sup>88</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 430。

<sup>89</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>90</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>91</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 上。

力，而增強至初、中、後三心，即由下品、中品、上品而進入頂、忍、世第一位，稱為性地內凡位。四善根與性地其修證的位次與所修的事相是相同，但所觀之理不同。《四教義》云：「性地之義，皆如前說，但以從乾慧地習無生方便異故，所說性地，初、中、後心，解慧善巧亦有殊別，拙巧雖復不同，而俱伏界內見諦之惑也。」<sup>92</sup>通教觀無生四諦，其觀慧深為巧度；藏教觀生滅四諦，其觀慧淺為拙度，但都是伏界內的見惑。

智顗於《摩訶止觀》、《四教義》、《維摩經玄疏》均談性地內凡，伏界內見惑；而《天台四教儀》、《教觀綱宗》則談性地伏見思惑，由此可知，智旭認為「性地伏見思惑」與《天台四教儀》的觀點相同。

## 五、分證即(第三地至第九地)

通教的分證即，就是通教的菩薩修行階位中，「三乘共十地」之第三地至第九地。《教觀綱宗》云：「分證即者，從八人地至菩薩地，有七位也。」<sup>93</sup>也就是從見道位開始，至第九地菩薩地，皆稱分證即。

### (一)八人地

八人地，是「三乘共十地」之第三地，又稱第八地、八地。「人」，即「忍」之意，故八人又稱八忍，即見道之苦法忍、集法忍、滅法忍、道法忍、苦類忍、集類忍、滅類忍、道類忍等八忍。《教觀綱宗》云：「三、八人地者，入無間三昧，八忍具足，智少一分。」<sup>94</sup>八人地，其已體認四諦十六心之八忍七智——十五心，從世第一法轉入無間三昧，還少了一分道類智。

智顗於《四教義》云：「三、明八人地者，即是三乘信行、法行二

<sup>92</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 上。

<sup>93</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>94</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

人，體見假以發真斷見諦惑，在無間三昧，即八人之位也。」<sup>95</sup>八人地，就是三乘中信行人、法行人，能體假入空而斷惑悟真，體得十五心而入於無間三昧，只因少了一分第十六心，因此與下一位的見地共為見道位。

《天台四教儀集解》云：「言此二位，入無間者，《玄義》、《止觀》』及《大四教》皆云三地，入無間也。言與藏教初果齊者，準《妙玄》中，明七聖位。聖者，正也，苦忍明發，捨凡性入聖性。」<sup>96</sup>智顛於《維摩經玄疏》、《摩訶止觀》、《四教義》等著作中，皆將八人地、見地稱為「無間道」，就斷惑的層次，則與藏教的初果相齊，這在《法華玄義》列入七聖位，也就是八人地、見地已捨凡位而入聖位。

既然八人地、見地皆與藏教的初果齊，為何要分二地呢？《傳弘決》云：「通雖二地，斷時仍促；三乘共故，雖促復長，是故須分三地、四地。」<sup>97</sup>在通教中，判斷見惑分為二地的原因是：通教是三乘人所共通的，故須三乘人發第十六心道類智，同見第一義無生四諦理，同斷三界八十八使見惑，才入見道位，故須歷時較長的時間，所以須分成二地；而見惑雖分二地，但斷見惑的時間只是一剎那，故稱雖促復長。又依通教之義，見惑沒有入出觀，於《摩訶止觀》云：「若言三地者，據斷見初；言四地者，據斷見後，皆不出觀。」<sup>98</sup>也就是三地，是斷見惑之初，而四地是斷見惑之後，「這二位，雖分兩地，其實是用無間三昧連續證得的，在修觀時，無有間斷，不出於觀，名為無間三昧。」<sup>99</sup>

## (二)見地

見地，是「三乘共十地」之第四地，又稱具見地。《教觀綱宗》云：

---

<sup>95</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 上。

<sup>96</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 279。

<sup>97</sup> 《傳弘決》6 之 1，《大正藏》冊 46，頁 332 下。

<sup>98</sup> 《摩訶止觀》卷 6 上，《大正藏》冊 46，頁 72 上。

<sup>99</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 79。

「四、見地者，八智具足，頓斷三界見惑，發真無漏，見真諦理，即三乘見道位，與藏須陀洹齊。」<sup>100</sup>通教的三乘行者，發第十六心道類智，則於此地八忍八智十六心具足，頓斷三界八十八使的見惑，發起真無漏智慧，見四諦之真理，從斷惑的層次而論，與藏教的須陀洹果齊。

智顛於《四教義》云：「四、見地者，即是三乘同見第一義無生四諦之理，同斷見惑八十八使盡。」<sup>101</sup>三乘行者十六心具足，同見第一義諦無生四諦之理，同斷三界八十八使見惑。另《維摩經玄疏》云：「四、明見地者，即是三乘同見第一義無生四諦之理，同斷見惑三結及八十八使盡也。」<sup>102</sup>見惑三結，又稱初果三結：「身見結」，身見或我見；「戒禁取結」，行邪見，如持外道的雞戒；「疑結」，對佛法的懷疑。《中阿含經》云：「身見、戒取、疑，三結已盡，得須陀洹，不墮惡法，定趣正覺。」<sup>103</sup>以上三結為見惑中最甚者，故為見惑之總稱，若斷此三結，則證預流果，得不墮法，定趣菩提。

### (三)薄地

薄地，是「三乘共十地」之第五地，又稱柔軟地、微欲地。《教觀綱宗》云：「五、薄地者，三乘斷欲界六品思惑，煩惱漸薄，與藏斯陀含齊。」<sup>104</sup>三乘行者觀思惑當體即空，發六無礙智，斷除欲界九品思惑中的前六品，由此欲惑輕薄，故稱薄地，從斷惑的層次，與藏教的斯陀含果相齊。

智顛於《四教義》云：「五、薄地者，體愛假即真，發六品無礙，斷欲界六品，證第六解脫，欲界煩惱薄也。」<sup>105</sup>第四地「見」煩惱盡，故見惑斷，入見道位；第五地進斷「愛煩惱」的思惑，入修道位。第

<sup>100</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>101</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 上。

<sup>102</sup> 《維摩經玄疏》卷 3，《大正藏》冊 38，頁 537 下。

<sup>103</sup> 《中阿含經》卷 1，《大正藏》冊 1，頁 424 中、下。

<sup>104</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>105</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 中。

五地，體達欲界思惑當體即空，發得六品無礙智，斷欲界前六品的思惑而於此六品煩惱得解脫，由此煩惱漸薄。

#### (四)離欲地

離欲地，是「三乘共十地」之第六地，又稱離貪地、滅淫怒癡地。《教觀綱宗》云：「六、離欲地者，三乘斷欲界思惑盡，與藏阿那含齊。」<sup>106</sup>三乘行者斷除欲界後三品思惑盡，共斷除九品思惑，亦即遠離欲界煩惱之位，從斷惑的層次，與藏教的阿那含果相齊。

智顗於《四教義》云：「六、離欲地者，即是三乘之人，體愛假即真，斷欲界五下分結盡，離欲界煩惱也。」<sup>107</sup>三乘行者，體達欲界思惑當體即空，已斷除欲界的身見、戒取、疑、貪、瞋五下分結盡，遠離欲界煩惱。五下分結，是指三界中的下分界(欲界)的五種結惑，也就是「見惑三結」再加上「貪、瞋二結」。《阿毘達磨俱舍論》云：「此五於彼能為順益，由後二種不能超欲界，設有能超由前三還下，如守獄卒防邏人故。」<sup>108</sup>欲貪與瞋恚二結，如守獄卒，令欲界眾生不得超離欲界，若有能超離者，則見惑三結未斷，則如巡邏者，終亦執彼人還下於欲界中。

#### (五)已辦地

已辦地，是「三乘共十地」之第七地，又稱已作地、所作辦地。《教觀綱宗》云：「七、已辦地者，三乘斷三界正使盡，如燒木成炭，與藏阿羅漢齊，聲聞乘人止此。」<sup>109</sup>三乘行者，斷除色界、無色界七十二品思惑盡，共斷盡三界八十八使見惑、八十一品思惑的煩惱，如同燒木成炭，還尚未除去習氣，從斷惑的層次，與藏教的阿羅漢果齊。又於三乘共位中，聲聞位終於此地，故就聲聞而立已辦之名。

<sup>106</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>107</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 中。

<sup>108</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 21，《大正藏》冊 29，頁 109 上。

<sup>109</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

智顗於《法華玄義》云：「七、已辦地位者，即是三乘之人，體色、無色愛即真，發真無漏，斷五上分結七十二品盡也，斷三界事惑究竟，故言已辦地。」<sup>110</sup>三乘行者，體達色界、無色界思惑當體即空，發起真無漏智慧，斷除掉舉、慢、無明、色染、無色染五上分結盡，則三界的事惑皆斷盡，所作已辦，故稱已辦地。五上分結，是指三界中上分界(色界、無色界)的五種結惑。《阿毘達磨俱舍論》云：「順上分亦五，色、無色二貪，掉舉、慢、無明，令不超上故。」<sup>111</sup>亦即此五上分結若未斷，則使有情不能超出上界、順益上界。

#### (六)支佛地

支佛地，是「三乘共十地」之第八地。《教觀綱宗》云：「八、支佛地者，中乘根利，兼侵習氣，如燒木成炭，與藏辟支佛齊。」<sup>112</sup>聲聞乘是三乘的初乘鈍根，而辟支佛則是中乘的利根，其已斷盡見、思惑，更侵除習氣，猶如燒木成炭，就斷惑的層次而言，與藏教的辟支佛齊。

智顗於《四教義》云：「八、辟支佛地者，緣覺、菩薩發真無漏，功德力大，故能侵除習也。」<sup>113</sup>通教三乘的緣覺或菩薩發出世間真實無漏的智慧，其所修的事福勝過聲聞，且其智慧力大，故能斷除眾生流轉於三有的煩惱，且又能兼除見思習氣。

#### (七)菩薩地

菩薩地，是「三乘共十地」之第九地。《教觀綱宗》云：「九、菩薩地者，大乘根性，最勝最利，斷盡正使，與二乘同。不住涅槃，扶習潤生，道觀雙流，遊戲神通，成熟眾生，淨佛國土。此與藏教菩薩不同。藏教為化二乘，假說菩薩，伏惑不斷，正被此教所破，豈有

---

<sup>110</sup> 《法華玄義》卷4下，《大正藏》冊33，頁730上。

<sup>111</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷21，《大正藏》冊29，頁109上。

<sup>112</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁939下-940上。

<sup>113</sup> 《四教義》卷8，《大正藏》冊46，頁750中。

毒器堪貯醍醐。」<sup>114</sup>與二乘相比，菩薩是三乘中的大乘根性，其最殊勝、根性最利，其與二乘皆斷盡三界的見思二惑。茲將通教、藏教菩薩的不同，及如何破斥作個說明：

1、通教菩薩與藏教菩薩不同：不取證涅槃，靠習氣與願力繼續生娑婆度眾生，用空觀來化導眾生斷煩惱，而不住於空，更能從空出假，而能以神通力遊諸世間，如童戲、幻師般種種變現，使有情眾生根機成熟，來生其清淨佛國淨土。

2 藏教中的菩薩：「依《法華經》說，藏教的菩薩是指釋尊未成佛前的身分，雖是久遠之前早已成佛，為化二乘，跡示菩薩，故云『假說菩薩，伏惑不斷』」<sup>115</sup>所以，其實藏教沒有真正的菩薩，乃為度化二乘人而方便示現假名菩薩，因其認為惑業是實有的，為了度眾生而伏惑不斷，被斥為止於化城。所以「藏教的菩薩，其實本是別、圓二教的菩薩，為化二乘，方便應現，並不是真有不斷惑的菩薩啊！」<sup>116</sup>

3、通教菩薩破斥藏教菩薩：藏教菩薩不斷見思惑，則二、三生都難保其不迷失、不退墮，何況能歷經三阿僧祇劫呢？所以，菩薩伏惑不斷，乃是方便之說法。《傳弘決》云：「《大論》斥三藏菩薩云：『具足三毒云何能集無量功德？譬如毒瓶雖貯甘露皆不中食，菩薩修諸純淨功德乃得作佛；若雜三毒云何能具清淨法門？』菩薩之身猶如毒器，具足煩惱名為有毒，修習佛法如貯甘露，此法教他令他失於常住之命。」<sup>117</sup>《大智度論》破斥三藏教的菩薩伏惑不斷，好比具足有毒的容器，雖貯存上好的醍醐，亦是有毒。所以藏教菩薩仍具煩惱若能修純淨功德達到成佛，則此教法會令眾生失去法身慧命。

智旭於《釋義》第二十七條對「扶習潤生」做了進一步的解釋：「別圓二教證中道理，則以中道法身，為應化本，譬如月印萬川，不須惑業受生也。藏教說惑是實有，故菩薩不可斷惑。斷則三僧祇受生行道矣。通教說惑是幻有，故菩薩體幻而斷正使，正使既斷，設欲涅槃，

<sup>114</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。

<sup>115</sup> 釋聖嚴著：《天台心鑰－教觀綱宗貫註》（台北：法鼓文化，民 91），頁 234。

<sup>116</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁 81。

<sup>117</sup> 《傳弘決》卷 2 之 4，《大正藏》冊 46，頁 203 中。

即便能入，但由本願力故，不取涅槃，以神通力，扶起三界思惑餘習，資于故業種子，而得受生。所謂思惑餘習者，非貪似貪、非慢及慢、非癡似癡等是也。」<sup>118</sup> 由引文可知，智旭將別圓、藏、通教對惑業及受生的看法做了說明：

1、別圓「劣應身」：隨眾生機緣示現劣應身，不須惑業受生。別圓二教的菩薩，已經證得中道法身，而以中道法身，做為應化眾生之本，隨眾生機緣而現劣應身，不必如藏、通二教須假借惑業才能受生於三界。

2、藏教「伏惑利生」：惑業是實有的，靠惑業才能受生。藏教菩薩認為惑業是實有的，所以菩薩不可斷惑業。菩薩若斷惑業，則三大阿僧祇劫便不能在三界受生行菩薩道。

3、通教「扶習潤生」：惑業是幻有的，靠餘習才能受生。通教菩薩認為惑業是幻有的，所以菩薩體悟其為幻有，而斷見思惑。見思惑既斷，即可入涅槃，但因菩薩過去發弘誓願力，所以不取涅槃，運用神通力，靠著三界思惑的殘習，及憑藉過去造業的種子，才得以受生於三界。這裏所談的思惑餘習，是指非貪似貪、非慢似慢、非癡似癡的現象。

智顛於《四教義》云：「九、菩薩地者，從空入假，道觀雙流，深觀二諦，進斷習氣、色等無明，得成界外法眼、道種智，遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，覺佛十力、四無所畏、十八不共法、大慈大悲，斷習氣將盡也。」<sup>119</sup> 通教菩薩觀空而不住空，而能從空出假，運用化導、觀行二種方法，由深觀真、俗二諦，乃能進斷色心無知，得以成就法眼、道種智，因此能遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，學習佛的十力、四無畏等而能通達一切，則其斷習將盡只留殘習以化導眾生。

## 六、究竟即(佛地)

<sup>118</sup> 《釋義》第 27 條，《卍續藏經》冊 101，頁 979 下。

<sup>119</sup> 《四教義》卷 8，《大正藏》冊 46，頁 750 中。

因通教其義通四教，此係就當教來論究竟即佛。通教的究竟即，就是「三乘共十地」之第十地佛地。

《教觀綱宗》云：「究竟即者，第十佛地也。機緣若熟，以一念相應慧，斷餘殘習，坐七寶菩提樹下，以天衣爲座，現帶劣勝應身。爲三乘根性，轉無生四諦法輪，緣盡入滅。正習俱除，如劫火所燒炭灰俱盡，與藏教佛果齊。」<sup>120</sup>若遇眾生得度的因緣成熟，運用與真空法性相應的一念智慧，斷除殘餘的煩惱習氣，坐於七寶菩提樹下，以天衣爲座具，顯現帶劣勝應身的如來身相。成佛之後，爲三乘根性的眾生，轉無生四諦法輪，直至化度因緣盡而入涅槃。此時見思惑及餘習皆斷除，如同劫火燒須彌山，大地一切俱盡，炭、灰也沒有了，從斷惑的層次，與藏教的佛果齊。

《教觀綱宗》對於「現帶劣勝應身」於其「自註」云：「分段生身爲劣，如須彌山故勝。」<sup>121</sup>通教佛，又稱通佛，即是「現帶劣勝應身」。《科釋》云：「現帶劣勝應者，通佛亦是丈六之身，或十里、百億，神通變現耳！住空故劣，住中故勝。以通教有合身義，故云帶劣勝應。月亭云：『即三藏佛示成道相，帶丈六像，現尊特身，蓋通被衍門。有利鈍二機，故所見相勝劣不同，所謂合身尊特者是也。而實一佛，機見有異。』」<sup>122</sup>通教佛，若鈍根人所見，便是丈六佛身；若利根人所見，則爲尊特之身，實爲一佛，只是根機不同，所見亦不同。「劣應身」，因仍是分段生死的身相，故稱爲劣，如同藏教的佛示現丈六之劣應身。「勝應身」，成佛後，身大如須彌山，故稱勝，如同以神力示現十里、百億尊特之勝應身。

智顛於《法華玄義》云：「十、佛地者，大功德力資智慧，一念相應慧，觀真諦究竟，習亦究竟。如劫火燒木，無復炭灰；如象渡河，到於邊底。雖菩薩、佛，名異二乘，通俱觀無生體法，同是無學，得

---

<sup>120</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。

<sup>121</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。

<sup>122</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 435。

二涅槃，共歸灰斷、證果處一，故稱為通也。」<sup>123</sup>通教的佛，以大功德力成就佛智，一念相應慧與無生四諦之理相應，見思、餘習皆斷除。猶如劫火焚燒木頭，炭、灰都沒有了；又如同大象渡河，因身體重、腳長，立即踩到河底。通教的菩薩、佛，其名與二乘不同，但皆觀無生即空法；同樣是四果無學位，證有餘、無餘涅槃；同樣是灰身滅智，證果同為灰斷佛，故稱為通。

藏教有八相成道，通教也有八相成道，但二教是否相同？《四教義》云：「五相如前料簡，大小乘同異，如《大智論》分別。」<sup>124</sup>也就是前五相與藏教相同，後三相不同。茲將後三相列舉於下：

六、成道相者，菩提樹下，得一念相應慧，與無生四諦理相應，斷一切煩惱習盡，具足大慈大悲、十力、四無所畏、十八不共法、四無礙智，一切功德智慧，名之為佛。

七、轉法輪相者，權智開三藏生滅四諦法輪；實智說摩訶衍無生四諦法輪，通三乘人也。

八、入涅槃相者，雙樹入無餘涅槃，如薪盡火滅，留舍利，為一切天人之福田也。<sup>125</sup>

「成道相」，通教佛於菩提樹下，運用與真空法性相應的一念智慧，斷除見思、餘習盡，具足佛的一切功德智慧，而成佛。「轉法輪相」，通教佛運用權智轉生滅四諦法輪；運用實智轉無生四諦法輪，乃為通教三乘人而設，是為轉法輪相。「入涅槃相」，住世八十年，於雙樹間入無餘涅槃，證得灰斷佛，留下舍利，為天人供養的福田。

---

<sup>123</sup> 《法華玄義》卷4下，《大正藏》冊33，頁730上。

<sup>124</sup> 《四教義》卷8，《大正藏》冊46，頁751上。

<sup>125</sup> 《四教義》卷8，《大正藏》冊46，頁751上。

茲將通教「三乘共十地」，以圖表示之：

通教十地	斷惑(體證)	與藏教果位齊
(1)乾慧地	破見愛八倒(伏見惑)	五停心、別相念處、總相念處
(2)性地	智者：伏見惑(智旭：伏見思惑)	煖、頂、忍、世第一法
(3)八人地	十五心	須陀洹
(4)見地	斷三界八十八使見惑盡	須陀洹
(5)薄地	斷欲界六品思惑	斯陀含
(6)離欲地	斷五下分結盡(欲界九品思惑盡)	阿那含
(7)已辦地	斷五上分結盡(七十二品思惑盡)	阿羅漢
(8)支佛地	侵除習氣	
(9)菩薩地	進盡習氣、色等無明	
(10)佛地	正習俱除，得二涅槃，共歸灰斷	

#### 第四節 通教的被接

通教三乘所修，雖四諦、十二因緣、六度不同，但都是以「無言說道，體假入空」為入手處，所以是以滅諦為初門，不同於藏教以苦諦為初門。換言之，即是以不生不滅，無生之理為下手功夫。《教觀綱宗》云：「然鈍根二乘，但見於空，不見不空，仍與三藏同歸灰滅，故名通前；然利根三乘，不但見空，兼見不空，不空即是中道，則被別圓來接，故名通後。」<sup>126</sup>「通前」，聲聞、緣覺二乘鈍根人，依通教修行，能看到真空理性，不能從空中見到不空的道理，仍然是灰身滅智，與藏教一樣同證真諦涅槃，所以說通前面的藏教。「通後」，利根的三乘人，依通教來修，不但能見到空理，亦能見到不空的道理，不空就是中道，因而能被別、圓二教接入，故稱通後別圓。

通前、通後二者，只有通後才有被接。通教的利根行者，不但見到空，亦見到空中的不空中道妙理，即所謂的中道，亦稱含中。「中道之中又有但中、圓中兩種。」<sup>127</sup>若證悟但中之理，則被接入別教，即

<sup>126</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。

<sup>127</sup> 中道又分為二：一者、但中，……接入別教；二者、圓中，……接入圓教。（《教

是「通含別」；若證悟圓中之理，則被接入圓教，即是「通含圓」，此即所謂的被接。

《集註》云：「古明被接，不出三義：以含中爲發源，點示爲機要，發習爲根性。以通教巧，故一真含二中，利根菩薩，纔證真空，即爲點示。」<sup>128</sup>蒙潤所談被接三條件：「含中」，通教所說空理本身含有中道的妙理；「點示」，佛陀在一旁暗示點破一切法含有中道的原理；「發習」，啓發過去所證悟別圓的習性，令悟入中道。所以，談論被接時，「含中」、「點示」、「發習」必須同時具足，缺一不可。

「三教共十地」在何地被別圓二教所接，各家有不同的看法。荆溪湛然於《傳弘決》云：「始從四地，終至九地，咸受接名。三根不同，故位不等。四地爲上，六七爲中，八九爲下。」<sup>129</sup>由引文得知，湛然對於被接的位次，即上根在見地被接；中根在離欲地、已辦地被接；下根在支佛地、菩薩地被接。他未取前三地的理由爲：「乾慧、性地，觀慧猶劣，是故亦復不受接名。故知三地，次第無間，必至四地，從後而說，通云聖人。」<sup>130</sup>由此可看出湛然對於十地的被接，未取第三地八人地，以及漏掉了第五地薄地。

另《天台四教儀》論被接，可分成三個位次：「若上根，三地、四地被接；中根之人，五地、六地；下根之人，七地、八地。」<sup>131</sup>另《教觀綱宗》云：「一者、上根，八人、見地被接；二者、中根，薄地、離欲地被接；三者、下根，已辦地、支佛地被接。」<sup>132</sup>上根利智者，在八人地、見地被接；中根智弱者，在薄地、離欲地被接；下根慧劣者，在已辦地、支佛地被接。由此可知，《天台四教儀》與《教觀綱宗》觀點一致，智旭乃依據《天台四教儀》的說法。所以，湛然與諦觀對十

---

觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。）

<sup>128</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》（台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版），頁 289。

<sup>129</sup> 《傳弘決》卷 6 之 4，《大正藏》冊 46，頁 352 下。

<sup>130</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》（台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版），頁 291。

<sup>131</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 778 上。

<sup>132</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。

地的觀點不同。

此三位被接，又可分爲「按位被接」與「勝進被接」兩種。《教觀綱宗》云：「若按位接，或同別十向，或同圓十信；若勝進接，或登別初地，或登圓初住。」<sup>133</sup>「按位接」，又稱似位被接，只知道中道之理，尙未斷無明，故不能進入證位，仍止於斷惑相同的位次，被接入別教的十回向位或圓教的十信位。「勝進接」，又稱真位被接，已悟中道之理，真斷無明，進入證位，被接入別教的初地或圓教的初住。

通教既然被別圓二教所接，則是位於通教中的別圓二教的菩薩，通教仍保存第九地菩薩之名，等待機緣成熟，這些菩薩便能示現成佛。《教觀綱宗》云：「乃是別地圓住，來示世間最高大身，非由通教教道得成佛也。」<sup>134</sup>其示現成佛，乃是以別教初地菩薩以及圓教的初住菩薩身分，來世間示現最高大佛，而不是由通教的地位來示現成佛。

由此可知，通教、藏教菩薩都沒有實際成佛之義。藏通二教的佛果，不是真實圓滿的報身佛及法身佛，那都只是修到別教的初地及圓教的初住以上的菩薩所示現的劣應身佛而已。

## 第五節 通教的十乘觀法

智顗於其著作中，談到「藏教」十乘觀法的有《法華玄義》、《四教義》、《維摩經玄疏》、《三觀義》、《四念處》，《天台八教大意》亦有論及，在這些著作中是否也談到通教的十乘觀法呢？

通教的十乘觀法，與藏教的十乘觀法，有何根本的不同？《維摩經玄疏》、《三觀義》云：「此即是三藏教折(析)法觀，通教體法觀十法成乘，意在此也。」<sup>135</sup>由引文得知，藏教與通教的十乘觀法，名目相同，不同之處乃是義理層次的差別，故內容亦有異。藏教依據「析法

<sup>133</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。

<sup>134</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上。

<sup>135</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 530 中。

空觀」，通教則是「體法空觀」。

智顛於《四教義》云：「二、明十法成通教四門；三、明十法成別教四門；四、明十法成圓教四門，皆得入道，類前可知。」<sup>136</sup>由引文可知，十法成通、別、圓教四門，與此段之前所提到的「十法成藏教四門」，四教都包含四門，皆可藉以入道。在《法華玄義》所談的十乘觀法，只以四門中的「有門」為例來談：「次明通教有門觀者，例為十意，列名云云。」<sup>137</sup>於《法華玄義》中，藏教「有門」的十乘觀法適用於四教，而其它三門亦比照有門之觀法，故將其它三門略而不談。因此，《四教義》、《維摩經玄疏》、《三觀義》通教之十法，比照藏教，其義理不同，故見地亦有差異。

由上可知，《四教義》、《維摩經玄疏》、《三觀義》中，對於通教的十乘觀法皆沒有詳細的說明。智顛其他著作中談到十乘觀法的有《法華玄義》、《四念處》，另外，其後學所撰的《天台八教大意》亦有提及。智旭的「十乘觀法」則與《天台八教大意》相同，應是採取《天台八教大意》的說法。

## 一、識所觀境

《教觀綱宗》云：「一、明觀境，六道陰入，能觀所觀，皆如幻化。」<sup>138</sup>通教所觀的境界，是觀六道眾生的五陰、十二入、十八界，都是因緣所生而無自性，當體即空，猶如幻化；其能觀境界的心，也是如幻如化。因此，能觀的心與所觀的境皆如幻化。此種觀法的功用，靜權說：「對於涅槃生死，無所執著，這纔是通教中所修的觀法。知生死如幻化，便不會貪著生死或逃避生死；知涅槃如幻化，便不會背捨涅槃或滯著涅槃。」<sup>139</sup>

<sup>136</sup> 《四教義》卷3，《大正藏》冊46，頁731中。

<sup>137</sup> 《法華玄義》卷8下，《大正藏》冊33，頁787上。

<sup>138</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁940上。

<sup>139</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁83。

《科釋》云：「利者即入無生，十觀任運自具；鈍者不能即入無生，須真正發心也。」<sup>140</sup>也就是利根者，只要修體法入空觀，便能證入見道位，而此十觀則任運具足；若鈍根者，則必須再修真正發心等其它法，才能證入見道位。

諦閑於《教觀綱宗講錄》云：「當教十法成乘，其下手修觀，與藏不殊，而見地大異。以藏教名實有觀，通教名如幻觀。謂以如幻智、觀如幻境，修如幻觀、破如幻惑，證如幻道。」<sup>141</sup>藏、通二教的差異，可從「識所觀境」上看出，藏教是「識正無明生一切法」，也就是認為有真實的十二因緣的緣起過程，故是「實有觀」；而通教則認為「能觀所觀，皆如幻化」，也就是緣生無自性，當體即空，猶如幻化，故是「如幻觀」。由此可知，藏、通二教「識所觀境」其義理不同，故其它九法的觀行亦不同。

智顛於《四念處》云：「一、善識無生正因緣境，如空、無相、無方維上下，心性亦爾。」<sup>142</sup>通教的正因緣境，是觀諸法無生。諸法是因緣所生無自性，故所觀之境也是空、無形相、無方位，猶如幻化；其能觀境的心也是如此，皆為幻化，當體即空。所以，能觀的心與所觀之境，也是如幻如化。另《法華玄義》云：「體解諸法皆如幻化。」<sup>143</sup>通教所觀之境，是以體法入空，觀察諸法如幻故空，不同於藏教的生滅故空。

## 二、真正發心

《教觀綱宗》云：「二、明發心，二乘緣真自行，菩薩體幻兼人，

---

<sup>140</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 438-439。

<sup>141</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 273。

<sup>142</sup> 《四念處》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 564 下。

<sup>143</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

與樂拔苦，譬於鏡像。」<sup>144</sup>通教是三乘共行，故不言發菩提心，而言真正發心。「真能觀生死涅槃猶如幻化，既不貪著，亦無執滯，不求名聞利養，窮達、吉凶、生死，都不能動其心，這樣，方可以算做真正。」<sup>145</sup>聲聞、緣覺二乘人，只求涅槃解脫的自利，沒有利他之意，其觀無生四諦而修，斷見、思惑。菩薩體達諸法，猶如幻化，依無生四諦，發四弘誓願，來上求下化兼利他人。菩薩雖知涅槃如幻化，而能以大慈心給與眾生三乘涅槃之樂；雖了知生死如空華，而能以大悲心拔除眾生分段生死之苦。其能與眾生樂、拔眾生苦，而了無所得，猶如鏡中像、水中月，非有而有，有即非有，求其實際，了不可得，皆是幻化。

智顛於《法華玄義》云：「三人發心，雖同亦有小異。」<sup>146</sup>由引文得知，三乘人發心大同小異。「大同」，三乘人，皆覺悟三界生死苦，志求涅槃。「小異」，二乘人急求涅槃解脫之樂；而菩薩大悲，發四弘誓願，一切眾生入無餘涅槃，自己方入無餘涅槃。另《四教義》云：

聲聞小乘教門，既無慈悲，而不能度物，現身而入涅槃；緣覺中乘教門，雖有小慈悲，不能度物，亦於一世即入涅槃；菩薩大乘，慈悲、弘誓，不捨眾生，化一切眾生，共出三界至成佛果，利益功圓，方入涅槃。<sup>147</sup>

由引文中可知，三乘人的發心不同：聲聞小乘，無慈悲心，不能利他，觀無生四諦，斷見思惑，現世即入涅槃。緣覺中乘，有少慈悲心，仍不能利他，亦觀無生四諦，斷見思惑，於一世即入涅槃。菩薩大乘，發慈悲心、立四弘誓願、觀無生四諦，拔眾生苦，與眾生樂，度化眾生出離三界乃至成佛，自己方入無餘涅槃。

---

<sup>144</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 上、中。

<sup>145</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁 84。

<sup>146</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

<sup>147</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 732 上、中。

### 三、遵修定慧

《教觀綱宗》云：「三、安心如空之止觀。」<sup>148</sup>行者既真正發心，觀涅槃猶如幻化，必須依教起修，但因昏沈、散亂二病成修行上的障礙，必須修止觀來對治。止是遠離並止息一切散亂，使心寂靜；觀是以寂靜之慧，觀察內外諸法，以觀破昏暗之心。通教的止觀，是以如空如幻的止觀，來對治如空如幻的昏沈、散亂，進而生起如空如幻的智慧，也就能破除如空如幻的煩惱。

智顗於《法華玄義》云：「雖知定慧不可得，而安心二法。」<sup>149</sup>止即是定，觀即是慧，所以，止觀與定慧具有共通的意涵。在藏教中，定慧均等，心便得安；在通教中，定慧如空如幻不可得，但因其能對治如空如幻的昏沈、散亂，故仍須安心於如空如幻的定慧二法之中。

### 四、能破法遍

《教觀綱宗》云：「四、以幻化慧，破幻化見思。」<sup>150</sup>行者既修止觀來對治昏沈、散亂，又須修止觀來遍破三界的見思惑。藏教認為煩惱是實有，而通教則認為是幻化。破法遍中，所破的是見思惑，能破的是智慧，以如空如幻的智慧，來破除如空如幻的見思惑，則能破、所破皆如空如幻。

智顗於《法華玄義》云：「以幻化之慧，遍破四見、六十二見及一切諸法。」<sup>151</sup>通教以如空如幻的智慧，來破「四見、六十二見」等的見惑，及「一切諸法」的思惑，也就是以如空如幻的智慧，來破如空

---

<sup>148</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>149</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

<sup>150</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>151</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

如幻的見思惑。另《維摩經玄疏》云：「破諸法遍者，若不破見思兩輪所執，妄境不遍則止觀有滯也。」<sup>152</sup>也就是須修止觀，來破見思惑，才不會使解行停滯，故須以幻化的智慧，來破幻化的見思惑。

## 五、善知通塞

《教觀綱宗》云：「五、雖知苦集、流轉、六蔽等，皆如幻化，亦以幻化道滅、還滅、六度等通之。」<sup>153</sup>行者在修行了破法遍之後，若不能達到遍破三界的見思惑，則應善知修道上的暢通與阻塞，也就是須檢視令自己停滯不前的原因，予以疏通。智旭於善知通塞中，談到四諦、十二因緣、六度的通與塞。於四諦中的道、滅二諦，十二因緣的還滅門，以及六度是通；四諦中的苦、集二諦，十二因緣的流轉門，以及六蔽是塞。通是如幻如化，塞也是如幻如化，以如幻如化的通，來疏通如幻如化的塞，令其暢通不塞，稱為識通塞。通是通向涅槃門，塞是阻塞涅槃門，故須知阻塞的原因，予以疏通，才不會障礙通向涅槃門。

智顛於《法華玄義》中，對於善知通塞，只談到四諦的通與塞。「知幻化中苦集，名為塞；知幻化中道滅，名為通。」<sup>154</sup>了知如幻如化的苦集，這是知塞；了知如幻如化的道滅，這是知通。另《摩訶止觀》中對於善知通塞者，則談四諦、十二因緣、六度的通與塞。所以，智旭對於善知通塞，其觀點與《摩訶止觀》相同。

## 六、善用道品

---

<sup>152</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 529 下。

<sup>153</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>154</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

《教觀綱宗》云：「六、以不可得心，修三十七道品。」<sup>155</sup>行者已遍破三界的見思惑，識知通塞，若仍未能見道，應當修三十七道品調適。能修的人，如幻如化不可得；所修的道品，也是如幻如化不可得。能修、所修皆不可得，但仍須以無所得的方便勤修三十七道品。或許有人會說：「人法都空，無能修所修，慳貪、破戒，皆不可得，不礙涅槃，不必修習三十七道品。這是最大的邪見，是魔眷屬，引諸眾生，墮於惡道。」<sup>156</sup>所以，我們仍須勤修三十七道品，調適身心，方能入三解脫門，到涅槃彼岸。

智顛於《法華玄義》云：「以不可得心，修三十七道品。」<sup>157</sup>與智旭的觀點相同。另《四念處》云：「用三十七品調適。」<sup>158</sup>修道要身心調適，方能入道。在藏教中，是生滅的三十七道品；通教中，則是如幻如化的三十七道品，爲了修更深的禪定，故以不可得的心，作爲修道下手初門，來修如幻如化的三十七道品。

## 七、善用對治

《教觀綱宗》云：「七、體三藏法，無常苦空，如幻而治。」<sup>159</sup>若利根人，修三十七道品，即可入三解脫門；若鈍根人，則須再修種種對治的助道法，才可入三解脫門。藏教行者，執著無常、苦、空以爲是實有，而不知無常、苦、空皆是因緣所生，如幻如化。通教行者，即用如幻如化的智慧，來對治藏教的執著諸法是無常、苦、空，幫助開通無生三解脫門，到達涅槃。

智顛於《法華玄義》云：「以無所治，學諸對治。」<sup>160</sup>藏教行者執

---

<sup>155</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>156</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁 86。

<sup>157</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

<sup>158</sup> 《四念處》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 564 下。

<sup>159</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>160</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

著無常、苦、空，然而，對通教行者而言，這些遮障皆是幻化不實，即以無所對治的智慧，來學習種種對治的方法。

## 八、善知次位

《教觀綱宗》云：「八、識乾慧等如幻次位，而不謬濫。」<sup>161</sup>行者已歷經正、助道法，雖鈍根人亦能得到種種利益，但此時須識知從乾慧地、性地，至佛地等十地的一切次位，雖如幻如化，非有而有，但能分別其次位而不謬誤，即不會產生以凡濫聖，自以為是聖人，「未得謂得，未證謂證」的增上慢心。

智顛於《法華玄義》云：「識乾慧地，乃至佛地，幻化之慧。」<sup>162</sup>識知三乘共十地中乾慧地乃至佛地之次第果位，皆如幻如化，而以幻化的智慧，了知其修行階位皆不可得，即使是佛地，也是幻化的佛地。

## 九、善能安忍

《教觀綱宗》云：「九、安忍乾慧地內外諸障，而入性地。」<sup>163</sup>行者已識知次位，對於內來的煩惱、疾病，外來的名聞、利養、刀、兵、水、火等內外諸障，皆知如幻如化，非有而有，能安心忍耐過去，就可從乾慧地進入性地。於「安忍」中，藏教中所談的障難是實有，所以修安忍很困難，容易退失；而通教所言的障難是如幻如化，非有而有，用幻化的智慧，觀幻化的內外諸障，故能安忍而不退失。

智顛於《法華玄義》云：「不為外魔所動，內障所退。」<sup>164</sup>此中所談的外魔、內障，於《四教義》云：「安忍成就者，能忍內外強軟二賊：

---

<sup>161</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>162</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上、中。

<sup>163</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>164</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 中。

三障、四魔也。」<sup>165</sup>故此中的外魔指四魔中的天子魔，內障指三障。四魔：五陰魔、煩惱魔、死魔、天子魔，其中前三種屬內魔，係由自己身心所起的障礙，「得以三障攝於三魔」<sup>166</sup>；天子魔屬外魔，擾亂修行人成就出世善根。行者若能修如幻如化的安忍，則不為天子魔所動搖，三障所退壞，故能安忍於內外強軟二賊。

## 十、法愛不生

《教觀綱宗》云：「十、不著性地相似法愛，而入八人、見地。證真利鈍，分別如前說。」<sup>167</sup>行者既能安忍於內、外諸障，便可從乾慧地進入性地，性地是六即中的相似即，已得到與正理相似的法性，而不是真正的體得法性，故不可於中生起愛著心，才能進入第三八人地、第四見地，入見道位而進入分證即，證真諦理。

智顗於《法華玄義》云：「諸法不生而般若生，亦不愛著，即得入真，若智若斷，無生法忍，比前為巧，準作可知。」<sup>168</sup>通教是觀諸法不生不滅之理，而生起如幻如化的般若空慧，但對於般若空慧亦不可生愛著，才能見真諦理，入見道位。《大智度論》云：「二乘人於諸佛菩薩智慧得少氣分。是故，八人若智若斷，乃至辟支佛若智若斷，皆是菩薩無生法忍。」<sup>169</sup>聲聞乘從八人地至已辦地、以及支佛地等觀四諦一切智斷，而得無生法忍，其乃分別諸法實相而入道；菩薩為利根，其直觀諸法實相而入道。所以，「無生法忍」，即聲聞於入見道位時見四諦之理；菩薩則於入初地時觀諸法無生無滅之理，以住不退轉地。

## 第六節 小結

<sup>165</sup> 《四教義》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 734 中。

<sup>166</sup> 《傳弘決》卷 9 之 1，《大正藏》冊 46，頁 414 中。

<sup>167</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>168</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 中。

<sup>169</sup> 《大智度論》卷 86，《大正藏》冊 25，頁 662 中。

通教的經典，並沒有特定的經典，凡《方等》、《般若》中，有談到三乘人共稟共行的教法，皆為通教所攝。通教之名稱，最早出現在慧觀的五時判教中，是三乘同稟般若法門，然天台宗所用的通教，名稱雖延用古師所說，內容卻不同，其將般若分為共般若與不共般若。通教當教及通前藏教乃是共般若；通後別圓的中道法門，獨為菩薩所說，乃是不共般若。通教有二義：「同」，三乘同稟般若教法，了知當體即空之理，見第一義諦。「通前通後」，鈍根者通前「三藏教」之教理；利根者通後「別、圓」之教理。智顛於《四教義》中，談到通有八義：教通、理通、智通、斷通、行通、位通、因通、果通，此八義是三乘共通。另《四念處》中，亦談到通有三義：因果皆通、因通果不通、通別通圓。智旭所談的通教，其認為「三人同以無言說道，體法入空，名為通教。」其中「無言說道」，其乃參考智顛《摩訶止觀》的觀點，即透過文字而顯諸法當體即空，非離語言文字外，另有無言說道。

通教的義理，以無生四諦來詮釋緣起幻化、不生不滅的理相；以思議不生不滅十二因緣來詮釋無明本空，則十二因緣皆如幻化，當體即空，不生不滅的理體；以理六度行來詮釋六度皆如幻化，以理觀三輪體空；以幻有空二諦來詮釋真俗二諦，事理相融不二；以兩種含中二諦來詮釋通教中含有別教、圓教的中道之理；以二種三諦來詮釋真、俗諦外，另立中諦，與兩種含中二諦意思相同。通教主要開示界內利根眾生，觀五陰、十二入、十八界等一切諸法，皆無實性，悉皆幻化，當體即空，如此觀察可破人我執，出分段生死，證真諦涅槃；若是利根者，則可通入別、圓二教，破法我執，出變易生死。

天台的六即，其主要目的在圓教，所以前三教所談的六即都是方便，只有圓教的六即才是真實。於藏教的六即中，其六個階位是不相通，而通教則是互相融通；藏通二教，皆不談本有佛性，是六而非佛。通教是三乘共行，其通前、通後，論到被接，則只有通後別圓才能被接。通教利根的三乘行者，依通教來修，不但見空，亦能見不空。不空即是中道，因而被別、圓二教所接。被接必須具備三個條件：含

中(含有中道的妙理)、點示(由佛點破諸法含中道之理)、機發(啓發過去證悟別圓的習性)。被接有上、中、下三個位次，湛然《傳弘決》與諦觀《天台四教儀》其說法不同，智旭採《天台四教儀》之觀點。《天台四教儀》將此三位被接分爲「按位被接」與「勝進被接」。按位被接是只知道中道之理，未斷無明，被接入別教的十回向、圓教的十信位；勝進被接是已悟中道之理，真斷無明，被接入別教的初地、圓教的初住。通教既被別圓二教所接，則是別圓二教的菩薩位於通教中，待機緣成熟示現成佛。所以，藏、通二教的佛，是別、圓二教菩薩示現的劣應身佛。

藏教、通教的十乘觀法，其名目相同，但義理不同，故內容亦有差異。藏教是以「析法入空觀」，而通教則是以「體法入空觀」。通教的十乘觀法是十法成三乘，此十法能令觀行成就，入見道位，運載行者從生死苦域，到達涅槃的安樂界中。而此十乘觀法，也是針對不同根性眾生而設，若利根人只要第一觀，就可入見道位；若中根人，則須一到六觀；若鈍根人，則須十觀全修，才可入見道位。

通教是三乘共行，其「正化菩薩，傍化二乘」，故特別重視大乘法，由其篇幅幾乎討論大乘《般若》無生空法可知。於無生四諦中，真諦假名安立苦集滅道四個名稱，四諦是真諦，真諦不是在事相外，此乃是通教所要詮釋的真理。三乘共十地中一至七地的修行體證、斷惑：「乾慧地」，破見愛八倒，伏見惑。「性地」，伏見思惑，(智顛：伏見惑)。「八人地」，體認八忍七智一一十五心。「見地」，斷三界八十八使見惑盡。「薄地」，斷欲界六品思惑。「離欲地」，斷欲界五下分結盡(欲界九品思惑盡)。「已辦地」，斷色、無色界五上分結盡(三界思惑盡)。三乘共位中，聲聞位終於此地。

「辟支佛」是中乘的利根，其所修的事福勝過聲聞，且其智慧力大，故能斷盡見思惑，更侵除習氣，三乘共位中，辟支佛地終於此地。通教菩薩，是三乘中的大乘根性，運用化導、觀行二種方法，由深觀真、俗二諦，乃能進斷色心無知，得以成就法眼、道種智，因此能遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，學習佛的十力、四無畏等而能通達一切，則其斷習將盡只留殘習以化導眾生。

「通教佛」，亦是八相成道，但後三相與藏教佛不同，若遇眾生得度的因緣成熟，運用與真空法性相應的一念智慧，斷除殘餘的煩惱習氣，坐於七寶菩提樹下，以天衣為座具，顯現帶劣勝應身的如來身相。成佛之後，為三乘根性的眾生，轉無生四諦法輪，直至化度因緣盡而入涅槃。通教其實沒有真佛，乃是別、圓二教菩薩示現的劣應身佛。

## 第四章 別教之研究

### 第一節 別教立名的依據

「別教」之名稱，最早出現在慧觀的五時判教中。《三論玄義》云：「一者、三乘別教，爲聲聞人說於四諦，爲辟支佛演說十二因緣，爲大乘人明於六度。行因各別，得果不同，謂三乘別教。」<sup>1</sup>由上可知，慧觀所唱的二教五時判教中，「五時」的第一時爲「三乘別教」，又稱「有相教」，即爲三乘之人分別說四諦、十二因緣、六度之個別教，如《阿含經》。其三乘行因不同，得果也不同，屬於小乘教。然而，天台於化法四教中所用的別教，名稱雖延用古師所說，但將別教判爲較高層次的大乘佛法，五時中的《方等》、《般若》、《華嚴》三時，皆包含別教的法義。

其它經論中談到「別教」的經證有：

(一)鳩摩羅什所譯的《維摩詰所說經》云：「以無所受而受諸受，未具佛法，亦不滅受而取證也。」<sup>2</sup>別教菩薩修次第三觀的從假入空觀、從空入假觀。

(二)曇摩伽陀耶舍所譯的《無量義經》云：「《方等》十二部經、《摩訶般若》、《華嚴》海雲，演說菩薩歷劫修行。」<sup>3</sup>《方等》、《般若》、《華嚴》等大乘經典，獨對菩薩說明十界次第隔歷不融的法門。

(三)慧嚴等所譯的《大般涅槃經》云：「爾時佛告迦葉菩薩，善男子！菩薩摩訶薩應當於是《般涅槃經》，專心思惟五種之行，何等爲五？一者、聖行；二者、梵行；三者、天行；四者、嬰兒行；五者、病行。善男子！菩薩摩訶薩常當修習是五種行。」<sup>4</sup>此五行乃是廣明菩薩歷劫修行，行位次第，互不相攝。

<sup>1</sup> 《三論玄義》，《大正藏》冊 45，頁 5 中。

<sup>2</sup> 《維摩詰所說經》卷中，《大正藏》冊 14，頁 545 上。

<sup>3</sup> 《無量義經》，《大正藏》冊 9，頁 386 中。

<sup>4</sup> 《大般涅槃經》卷 11，《大正藏》冊 12，頁 673 中。

(四)智顓的《四教義》云：「《大智論》云：『結使有二種：一者、共二乘斷；二者、不共斷。不共斷者，不共般若，斷於別惑。』」<sup>5</sup>共般若，共二乘人說；不共般若，獨爲菩薩說。

由「別教」的經證可知，別教法門是獨爲界外鈍根菩薩所說，而不共二乘人說。別教並無特定經典，凡《方等》、《般若》、《華嚴》中，有談到菩薩歷劫修行的教法，皆爲別教所攝。

### 一、智顓立別教之名的意義

智顓於《四教義》中正釋「別教」云：「別者，不共之名也。此教不共二乘人說，故名別教。此教正明因緣假名，無量四聖諦理，的化菩薩，不涉二乘，故聲聞在座如聾如啞。」<sup>6</sup>藏通二教爲三乘人所修的界內法門，別教則獨爲界外鈍根菩薩而說，不共於二乘人，故名別教。「別」是不共之義，其談因緣假合的無量四聖諦理、依中道之理而修、不共二乘人說，故說《華嚴經》時，聲聞雖在座，以不契機故，則有耳不聞圓頓教，有眼不識舍那身。又言：「《法華經》明迦葉領解，自述往昔聞《方等》、《大品》淨佛國土，成就眾生，心不喜樂，即其義也。」<sup>7</sup>所以，別教不共二乘人說，即使二乘人聽聞了別教的《方等》、《大品》等經典，因根機不夠，雖共聞而心不喜樂，亦不接受此教法，故說他們如聾如啞。

別教的「別」有不共之義，那爲何不將別教稱爲「不共教」呢？《四教義》云：

問曰：「何故不說為不共教？而作別教之名？」

答曰：「《智論》明不共般若，即是不共二乘人說之，如《不思

<sup>5</sup> 《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁723下。

<sup>6</sup> 《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁722上。

<sup>7</sup> 《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁722上。

議經》。今明別教，如說《方等》、《大品》，二乘共聞，而別教菩薩，故用別名也。兼欲簡非圓教，亦別雖異通，猶是未圓之名也。」<sup>8</sup>

《大智度論》所談的「不共般若」是別、圓二教，不共二乘人說，如《華嚴經》。《方等經》含四教，《大品般若經》含通別圓三教，而別教中所談的《方等經》、《大品般若經》是不共二乘人說，故有異於「二乘共聞」的通教；而此教仍未達圓教的教理圓滿，亦有別於圓教，故其稱「別教」而不稱「不共教」，乃是指別教教理不共二乘人，亦有別於圓教的教理。

智顛對於別教的八義於《四教義》云：

教別者，佛說恒沙佛法，別為菩薩，不通二乘。理別者，藏識有恒沙俗諦之理別也。智別者，道種智也。斷別者，塵沙無知、界外(內)見思、無明斷也。行別者，歷塵沙劫，修行諸波羅蜜自行、化他之行別也。位別者，三十心伏無明是賢位，十地發真斷無明，是聖位之別也。因別者，無礙金剛之因也。果別者，解脫涅槃四德異二乘也。<sup>9</sup>

「教別」意謂佛所宣說的恒河沙無量教法，獨為菩薩所說，不通二乘人。「理別」是教理上的別異<sup>10</sup>，此處所談的藏識，指真如緣起的如來藏識。「智別」指三智次第而證，所成就者主要是道種智。「斷別」指三惑次第而斷，所斷者是塵沙無知及界內見思<sup>11</sup>、無明三惑。「行別」

<sup>8</sup> 《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁722中。

<sup>9</sup> 《四教義》卷1，《大正藏》冊46，頁722上、中。

<sup>10</sup> 地論師的真識緣起說、攝論師的妄識緣起說、起信論的真如緣起說等，皆屬別教的範疇。然自趙宋天台以後，特別稱真如緣起為別理隨緣。參考釋見聞作：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，民91)，頁251。

<sup>11</sup> 楊惠南云：「引文中的『界外見思』一詞，應該是『界內見思』之誤。」〈智顛的「五時八教」判〉，收錄於《正觀雜誌》第3期(1997年)，頁54。

指次第而修，菩薩歷塵沙劫修諸波羅蜜來自行化他。「位別」指十發趣心、十長養心、十金剛心爲地前三十心，能伏無明，屬於三賢位；十地發真心斷無明，屬於十聖位。賢位、聖位之間彼此有隔別，故不能相收相攝。「因別」意謂別教的因是但中佛性，超出空、有二邊，其以「無礙道金剛喻定爲因。」<sup>12</sup>「果別」是說別教菩薩所證的果爲解脫道涅槃四德(常、樂、我、淨)，不同於二乘所證的果爲無常、苦、空、無我。

## 二、智旭對「別教」的看法

《天台四教儀》云：「別前二教，別後圓教，故名別也。」<sup>13</sup>別教與藏通二教之間，有界內、界外之別；與圓教相比，則有隔歷、圓融之異，故有「別異之義」。

智旭對於別教採取「別異之義」來作解釋，《教觀綱宗》云：「別教謂教、理、智、斷、行、位、因、果，別前藏通二教，別後圓教，故名別也。」<sup>14</sup>別教八法有其相生次第：言教→明理→生慧→斷惑→進行→顯位→始因→終果。茲分別說明如下：沒有言教，就不能說明道理；道理依言教而顯明；明白了道理，就可產生智慧；有了智慧，即能斷惑；斷惑必須進一步修行；修行能顯現所證得的位次；位次之始(中道佛性)，是第七項的因；位次之終(妙覺極果)，是第八項的果。別教之八法別異於前藏通二教，亦別異於後圓教，故稱「別教」。對此八法，智旭於其「自註」云：

---

<sup>12</sup> 按斷惑證理之法，有無間道與解脫道。無間道屬斷惑，解脫道屬證理，故無間道爲因，解脫道爲果。無礙道，即無間道，其斷最後一品惑之智爲因，即金剛喻定。

<sup>13</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 778 上。

<sup>14</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

教則獨被菩薩；理則隔歷三諦；智則三智次第；斷則三惑前後；行則五行差別；位則位不相收；因則一因迴出，不即二邊；果則一果不融，諸位差別。<sup>15</sup>

智旭對於別教的八義，進一步做了說明：

(一)教別：獨被菩薩，永無二乘。別於藏通二教，不通二乘；又有別於圓教的一佛乘。

(二)理別：真、俗、中三諦，彼此隔歷不相融，次第而證。於七住位證真諦；十行位證俗諦；十地位證中諦。別於藏通二教，不講三諦；又有別於圓教的圓融三諦。

(三)智別：一切智、道種智、一切種智三智次第而證。於七住位具一切智；十行位具道種智；十地位具一切種智。別於藏通二教但有一切智和少分道種智；又有別於圓教的三智一心中得。

(四)斷別：見思、塵沙、無明三惑次第而斷。於十信位以析空觀伏見思惑；初住位以體空觀斷見惑盡；二住位至七住位斷思惑盡；八住位至十住位以從空入假觀斷界內上品塵沙惑；十行位斷界外中品塵沙惑；十迴向位斷下品塵沙惑；初地以上以中道觀，斷無明惑。別於藏通二教，但斷見思惑和少分的塵沙惑；又有別於圓教不斷而斷，圓斷三惑。

(五)行別：聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行五行次第而修。《釋義》第二十八條，對「行則五行差別」作進一步解釋：「戒定慧三，名爲聖行，十住入空行也。慈悲喜捨，名爲梵行，十行、十向入假行也。依理成行，名爲天行，初地以上中道行也。從天行體，起化他用，示同小善，名嬰兒行，即慈用也。示同煩惱，名爲病行，即悲用也。藏通二教，但有聖行及少分梵行耳，今有五行，故不同前。圓教則一行一切行，今有次第，故不同後。」<sup>16</sup>

<sup>15</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>16</sup> 《釋義》第 28 條，《卍續藏經》冊 101，頁 979 下。

(六)位別：十住、十行、十迴向(三賢)、十地(十聖)等位次，位位不能相收相攝。別於藏教的七賢、四果、緣覺、菩薩的三乘位次；又別於通教三乘共十地的位次；亦有別於圓教一位一切位，隨舉一位，即圓具諸位。

(七)因別：正因佛性的一因，迥然超出生死、涅槃二邊之外。《釋義》第二十九條，對「一因迴出，不即二邊」作進一步解釋：「正因佛性，即指中道理體，非是生死，亦非涅槃。藏通二教，之所不詮；又復不具緣了二因，故不同圓。」<sup>17</sup>正因佛性，指但中理體，其超出空、有二邊的中道，即非生死、亦非涅槃，不即二邊。別於藏通二教，不知正因佛性；又有別於圓教明正因佛性、緣因佛性、了因佛性三因具足。

(八)果別：一果不融，位位不相即。《釋義》第三十條，對「一果不融，諸位差別」作進一步解釋：「妙覺極果，方證法身，不云初發心時，便成正覺也。」<sup>18</sup>別教的果證，要到妙覺極果，才證法身，不同於圓教初住：「初發心時，便成正覺。」<sup>19</sup>別於藏通二教，不知法身；又有別於圓教四德(常、樂、我、淨)、三身(法身、報身、化身)，同時具足，一德一切德，一身一切身。

## 第二節 別教的義理

別教的教化對象是界外的鈍根菩薩，今以義理來闡釋別教的特質：(一)界外的鈍根菩薩觀無量四諦、不思議生滅十二因緣、不思議六度·十度，而見中道佛性。(二)別教所談的有二種二諦、二種三諦。若以別教的當機眾來談二諦，其二諦屬界外不相即。(三)別教的次第三觀，示界外事教。

<sup>17</sup> 《釋義》第 29 條，《卍續藏經》冊 101，頁 979 下。

<sup>18</sup> 《釋義》第 30 條，《卍續藏經》冊 101，頁 980 上。

<sup>19</sup> 《華嚴經》卷 8，《大正藏》冊 9，頁 449 下。

## 一、無量四諦

藏教談生滅四諦，通教談無生四諦，別教則談無量四諦。「四諦」具有無量相，是為界外鈍根菩薩所說的法。別教談但中之理，認為界內、界外有恒沙無量差別相，此無量四諦生滅法具有無量相，乃菩薩用以度化無量眾生者，非是聲聞、緣覺二乘人用智眼所能知之，而唯有菩薩能通達此法，悟入道種智。

智顛於《法華玄義》云：

無量者，迷中重故，從事得名。苦有無量相，十法界果不同故；集有無量相，五住煩惱不同故；道有無量相，恒沙佛法不同故；滅有無量相，諸波羅蜜不同故。《大經》云：「知諸陰苦，名為中智，分別諸陰，有無量相，非諸聲聞、緣覺所知。我於彼經，竟不說之。」三亦如是，是名無量四聖諦。<sup>20</sup>

無量四諦是就界外事相上來說，因別教迷中道之「理」重，從「事」立名，依無量相來化導。茲將別教的四諦與藏、通二教的四諦不同，說明如下：(一)別教的無量四諦，是依中道之理而說，不同於藏通二教依真諦之理而說。(二)別教以十界眾生為對象，藏通二教則以三界六道眾生為對象。(三)別教的四諦在詳述別相，藏通二教則在闡述總相。別教的無量生滅法，與二乘人所談的生滅法不同。二乘人只知「陰、界、入」<sup>21</sup>苦，不知苦的無量相；集、滅、道亦然。所以，無量四諦

<sup>20</sup>《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 701 上。

<sup>21</sup>《大般涅槃經》卷 12 云：「知諸陰苦，名為中智，分別諸陰，有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。……知諸入者，名之為門，亦名為苦，是名中智，分別諸入有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。……知諸界者，名之為分，亦名為性，亦名為苦，是名中智，分別諸界有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞、緣覺所知，是名上智。」（《大正藏》冊 12，頁 684 上、中。）

是各別的說「陰、入、界」有無量相是苦、集、滅、道，不同於二乘人只總體的知「陰、入、界」的苦、集、滅、道。

《涅槃經》中的「無量四諦」，適用於四教(因四教都有菩薩乘)，然《四教義》說：「但此無量四諦的屬別教也。」<sup>22</sup>那要如何判斷呢？智顗於《四教義》云：

問曰：「若爾《涅槃經》明四諦無量相，何得定知是別教所詮無量四諦？」

答曰：「若不明佛性而說無量，即是前二教所詮之無量也；若明佛性說無量相者，即任運自成，後兩教所明無量也。若圓教亦名無量四聖諦者，即是無作四實諦之異名也。」<sup>23</sup>

(一)藏、通二教的無量四諦，雖然說無量，不是真正菩薩道意義的無量，因不明中道佛性，故不知界外的變易生死法。(二)別、圓二教的無量四諦，明中道佛性而說的無量，即任運自成。(三)圓教的無量四諦，只是無作四實諦的異名而已。那麼，別、圓二教的無量四諦如何區分呢？雖別、圓二教皆談無量四諦，但別教法門迷中道之理重，又其所談的「中道」，屬但中之理，為隔歷不融；而圓教法門迷中道之理輕，又其所談的「中道」，為圓融無礙的妙理，故二者不同。

智旭在無量四諦「自註」云：「苦有無量相，十法界不同故；集有無量相，五住煩惱不同故；道有無量相，恒沙佛法不同故；滅有無量相，諸波羅蜜不同故。」<sup>24</sup>此說法與《法華玄義》相同，故智顗與智旭對於無量四諦其觀點相同。「苦諦」，菩薩能知十法界眾生所受生死諸苦及果報皆不同，故有無量相。「集諦」，菩薩能知十法界眾生五住煩惱不同，故由惑業所招集的苦果亦不同，故有無量相。「滅諦」，菩薩依種種波羅蜜而修，能解脫種種的束縛，故有無量相。「道諦」，菩

<sup>22</sup> 《四教義》卷2，《大正藏》冊46，頁726上。

<sup>23</sup> 《四教義》卷2，《大正藏》冊46，頁726上、中。

<sup>24</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁940中。

薩能知十法界眾生無量，其所用來自利、利他的法門亦有恒河沙數之多，故有無量相。

## 二、不思議生滅十二因緣

別教的不思議生滅十二因緣中，「不思議」指界外大菩薩的境界，其不可用心意卜度、語言分別，連聲聞、緣覺尚且不知，何況其他人？「生滅」指滅界外因，證界外果。次第滅界外煩惱，所以是次第觀法，有生滅。其雖離開分段生死，但還有變易生死。所以，別教所詮釋的十二因緣，是為界外鈍根眾生說十二因緣生滅相。

智顗於《法華玄義》云：

不思議生滅因緣者，破小明大，為利鈍兩緣說界外法也。《華嚴》云：「心如工畫師，作種種五陰，一切世間中，莫不從心造。」畫師即無明心也，一切世間即是十法界假實國土等也。諸論明心出一切法不同，或言阿黎耶是真識出一切法；或言阿黎耶是無沒識，無記無明出一切法。若定執性實，墮冥初生覺，從覺生我心過，尚不成界內思議因緣，豈得成界外不思議因緣？<sup>25</sup>

不思議生滅十二因緣，其主旨在破斥小乘來說明大乘，乃針對界內利、鈍二根，來說明界外的中道之理。眾生一念無明心，能造出十法界的假實國土，而諸論師對於「一念無明心」有不同的看法：(1)地論師的「真識緣起」認為，阿黎耶是真識，能生一切法；(2)攝論師的「妄識緣起」認為，阿黎耶是不消滅的無沒識，無記無明能生一切法。一念無明心並無實性，若把一念無明心執為實性，則與數論學派把冥諦認為是諸法實性，就沒有什麼不同了。別教為界外鈍根眾生說不思議十

<sup>25</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699 下。

二因緣法，其主要用意在簡別數論外道所認為的諸法從自性生，其將諸法生滅變異之根本原因，歸於諸法實性之邪執。

另《釋義》第二十五條，將「諸法不自生」等四句用於四教，其中別教的四性推檢如下：

別教明十界諸法，自種有故，不從他；待眾緣故，非自作；無作用故，非共生；有功能故，非無因，則顯不思議緣起正理，皆以真如為迷悟依，藏識為持種依，以先知有真如藏識，而用四性推簡，入無生門，故為別教工夫也。<sup>26</sup>

別教的四性推檢，說明十界諸法，不是他生、自生、共生、無因生，來說明不思議緣起的道理。此皆是以真如為迷悟法所依，阿黎耶識為保持染淨法的種子，以先知有真如、藏識，而用四性推檢，進入無生門。

在別教中的「四性推檢」，智旭依「唯識學」的觀點來談轉依，於《成唯識論》云：「所轉依，此復有二：一、持種依，謂本識。由此能持染淨法種與染淨法，俱為所依；二、迷悟依，謂真如。由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生。」<sup>27</sup>另智顛於《摩訶止觀》云：「地人云：『一切解惑真妄，依持法性，法性持真妄，真妄依法性也。』《攝大乘》云：『法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持，言依持者，阿黎耶是也。』」<sup>28</sup>地論師所談的法性即真如，真妄即迷悟，故「真妄依法性」即「迷悟依，謂真如」。另《攝大乘論》所談的依持，即是持染、淨種子，即阿黎耶，即本識，故「言依持者，阿黎耶」即「持種依，謂本識」。由此可知，智顛於《摩訶止觀》所引地論師、《攝大乘論》的「真妄依法性」、「言依持者，阿黎耶」與智旭的「真如為迷悟依」、「藏識為持種依」是相同的。

<sup>26</sup> 《釋義》第 25 條，《卍續藏經》冊 101，頁 978 上-979 上。

<sup>27</sup> 《成唯識論》卷 10，《大正藏》冊 31，頁 55 上。

<sup>28</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 54 上。

智顓談論心生一切法時，認為「無明緣行，……乃至生緣老死」的十二因緣，皆是一念無明心，而有界內、界外十二因緣，亦即從無明心生出界內、界外一切法。無明心生出界內一切法，其說法與藏教大致相同，茲不再重述。

智顓引用如來藏思想的《寶性論》作為佐證，其針對二乘人的修行果位來談，無明心生出界外十二因緣。《法華玄義》云：「如《寶性論》云：『羅漢、支佛空智，於如來身，本所不見。二乘雖有無常等四對治，依如來法身復是顛倒。』」<sup>29</sup>緣起法本來是無常、苦、無我、不淨，而凡夫眾生執為常、樂、我、淨而生起四種顛倒。而二乘人雖作無常、苦、無我、不淨之觀想而證入空，但不知「常、樂、我、淨」乃是大乘所說的真實的如來法身，故認為亦是顛倒。

顛倒因而產生無明，即使阿羅漢、辟支佛、自在力菩薩住於無漏法界，因無明未斷，仍然有「緣相(無明住地)、因相(無漏業)、生相(三種意生身)、壞相(變易生死)四種惑障」<sup>30</sup>，此四種惑障，與十二因緣是相同的。《法華玄義》云：

顛倒故，即是無明。住無漏界中，有四種障，謂緣、相(因)、生、壞。緣者，謂無明住地與行作緣也；相(因)者，無明共行為因也；生者，謂無明住地共無漏業因生三種意生身也；壞者，三種意生身緣不可思議變易死也。<sup>31</sup>

茲將四種惑障說明如下：「緣相」，指無明住地為行的緣，即十二因緣的無明緣行。「因相」，指無明住地緣行為因。「生相」，以無明住地為緣，依無漏業為因，而生三種意生身，即十二因緣的行緣識。「壞相」，此三種意生身，是緣起無常，必將壞死，故稱不可思議變易死，即十

<sup>29</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699 下。

<sup>30</sup> 《究竟一乘寶性論》云：「一者、緣相；二者、因相；三者、生相；四者、壞相。」（《大正藏》冊 31，頁 830 中），而智顓於《法華玄義》採用緣、相、生、壞，其中的「相」應為「因」。

<sup>31</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 699 下-700 上。

二因緣的生緣老死。由此可知，四種惑障中，無明住地爲緣，無漏業爲因，此因緣和合而產生三種意生身；此三種意生身爲不可思議變易死，故爲壞死。若以十二因緣來分析：無明緣行，行緣識；此識爲生相，故生緣老死。

別教的不思議生滅十二因緣，可比照藏教思議生滅十二因緣中，所談的三世二重因果之說法，但其分段生死與變易生死卻不同：「還如界內十二因緣，從無明至老死也。緣者，即無明支也；相(因)者，行支也；生者，即名色等五支也；愛、取、有三支，例前可知也；壞即生死支也。此十二支，數同界內，義意大異。」<sup>32</sup>由引文得知，緣相即無明支；因相即行支；生相即識、名色、六入、觸、受等五支；愛、取、有三支，可參考前面無明等支；壞相即未來的生死支。別教的不思議生滅十二因緣，名目與界內十二因緣相同，唯其分段、變易生死，迥然有異。

關於「壞相」即生死支，於《法華玄義私記》云：

問：生相是識等五支，故未來生支是生相攝，何屬壞相？如愛、取、有，還屬緣、因。故本論云：「生相者，依無漏業生三種意生身；壞相者，不思議變易死，如老死。」

答：雖云生死只是死耳，故亦云變易死。《勝鬘》云：「二死，今總云生死。」下文云：「以壞老死」，或應云：「老死」。<sup>33</sup>

由此可知，無明是過去因的緣相，而愛、取是現在因的緣相；行是過去因的因相，有是現在因的因相；識等五支是現在果的生相，生是未來果的生相；老死是未來果的壞相，而有三世二重因果的關係。「老死」一詞，或有說生死、壞老死，其實是指死而已。

<sup>32</sup> 《法華玄義》卷2下，《大正藏》冊33，頁700上。

<sup>33</sup> 日僧·證真《法華玄義私記》，收錄於《天台大師全集·法華玄義》2，(編纂者：佛教大系完成會，大正10年)，頁53。

茲將十二因緣的三世二重因果與四種惑障的關係以圖表示之：

三世二重因果	過去因	過去因	現在果	現在因	現在因	未來果	未來果
十二因緣	無明	行	識等五支	愛、取	有	生	老死
四種惑障	緣相	因相	生相	緣相	因相	生相	壞相

所以，別教的不思議生滅十二因緣，因有緣、因、生、壞等四種惑障，故不能成就法身的四德波羅蜜。《法華玄義》云：「以緣煩惱道，故不得大淨；以相(因)業道，故不得八自在我；以生苦道，故不得大樂；以壞老死，故不得不變易常者，由不思議生滅十二因緣也，是為界外不思議生滅十二因緣相。」<sup>34</sup>眾生因有煩惱的集因，所以不能成就大淨；因有業道的因行，故不能成就八自在我；因招感三種意生身，故不能得大樂；因招感不可思議變易死，故不能成就不變易的常，故仍有生滅十二因緣相。

智旭在不思議生滅十二因緣「自註」云：「枝末無明為分段生因，根本無明為變易生因。」<sup>35</sup>又其《釋義》第三十一條更進一步解釋「不思議生滅十二因緣」：

枝末無明為分段生因，已如藏教中釋；根本無明者，不了心外無法，厭苦、斷集、證滅、修道，即是迷于中道真實義諦，發起界外偏真無漏行也。由此引生方便變易生死識種；復緣界外無漏正受，而起涅槃法愛，深生取著，潤彼變易識種，令生有芽，招感方便不思議變易生死。又不了心外無法，訶棄真空，別修萬行，亦是迷于中道真實義諦，發起界外入假神通行也。由此引生實報變易生死識種，復緣界外勝妙境界，而起神通法愛，深生取著，潤彼變易識種，令生有芽，招感實報不思議變

<sup>34</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 700 上。

<sup>35</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

易生死，直至佛果，則十二品無明盡滅，方得二死永亡。<sup>36</sup>

在不思議生滅十二因緣中，將無明分爲枝末無明與根本無明，枝末無明爲分段生死的因，已於藏教中談過，所以，別教行者，雖離分段生死，但尚未離變易生死。根本無明有二種：

(一)方便變易生死：迷於中道真實義諦，不了心外無法，厭苦、斷集、證滅、修道，是根本無明(無明)；發起三界外偏真無漏行(行)；又引生方便有餘土中，變易生死的識種(識)；此識種成無漏五陰(名色)；因而生起慧眼、慧耳等(六入)；又緣偏真諦理(觸)；因而生起無漏正受(受)；而起涅槃法愛(愛)；又取著涅槃(取)；滋潤變易生死的識種，而生有芽(有)；因而招感方便有餘土中的不思議變易生死(生、老死)。

(二)實報變易生死：迷於中道真實義諦，不了心外無法，訶棄真空，別修萬行，是根本無明(無明)；發起三界外入假神通行(行)；又引生實報莊嚴土中，變易生死的識種(識)；此識種成亦有漏、亦無漏的五陰(名色)；因而生起法眼、法耳等(六入)；又緣三界外勝妙境界(觸)；因而生起樂受、無樂受(受)；而起神通法愛(愛)；又取著神通法愛(取)；滋潤變易生死的識種，而生有芽(有)；因而招感實報莊嚴土中的不思議變易生死(生、老死)。

此二種變易生死，從初地至妙覺地斷盡十二品無明，分段、變易二種生死，方得永斷。

### 三、不思議六度、十度

藏教談事六度行，通教談理六度行，別教則談不思議六度、十度。十度，其梵語爲 *dawa-paramita*，譯作十波羅蜜多、十度、十勝行、十到彼岸，爲菩薩到達大涅槃所必備的十種勝行。智旭於《教觀綱宗》

<sup>36</sup> 《釋義》第 31 條，《卍續藏經》冊 101，頁 980 上。

「自註」云：「於第六般若中，復開方便、願、力、智四種權智，共成十度。一一度中，攝一切法，生一切法，成一切法，浩若恒沙。」<sup>37</sup>由引文可知，十度是指：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若；又從第六度「般若」中，再開出方便、願、力、智等四種權巧之智，共為十度。「不思議」意謂別教的六度、十度，乃是三界外菩薩的境界，不是聲聞、緣覺所能知之；十度的每一度，含攝一切法，產生一切法，成就一切法，故浩瀚如恒沙之多。

《傳弘決》云：「又，明六，則通於大小；明十，則唯在於大。」<sup>38</sup>所以，六度通大、小乘，而十度，則通大乘的別、圓二教。

《成唯識論》云：「此實有十而說六者，應知後四第六所攝。開為十者，第六唯攝無分別智，後四皆是後得智攝，緣世俗故。」<sup>39</sup>波羅蜜多實際上有十種，但有的地方說為六種，是把後四種的方便善巧、願、力、智，歸攝在第六度「般若」中。那為何有處又要開六度為十度呢？因為析分來說，「般若」只攝無分別智，後四度則為後得智所攝，乃緣世俗所起的後得智。若只說六度，則般若是總攝無分別智、後得智；若說十度，則第六度般若只攝根本的無分別智，而後得智包含後四度。

#### 四、別教的二種二諦、二種三諦

別教中有二類眾生：別教的當機眾生，只適合學習別教的教理；「圓入別」的眾生，雖然身在別教中學習別教的教理，卻是圓教根機的眾生。

##### (一)顯中二諦

---

<sup>37</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>38</sup> 《傳弘決》卷 7 之 2，《大正藏》冊 46，頁 368 上。

<sup>39</sup> 《成唯識論》卷 9，《大正藏》冊 31，頁 52 上。

別教的當機眾生，修幻有、幻有即空的俗諦，以及不有不空的真諦。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「幻有、幻有即空皆名為俗，不有不空為真。」<sup>40</sup>又其《釋義》第三十二條更進一步解釋「顯中二諦」：「束通教之二諦，以為俗諦，則十界皆為俗也；以不有不空為真，則中道為十界迷悟所依，乃為真也。明言中道為真，故稱顯中。」<sup>41</sup>別教將通教的真、俗二諦合為一諦，也就是幻有、幻有即空為俗諦，乃指五陰、十二入、十八界都是幻有的，既是幻有的事物則本身是空。所以，十法界諸法皆是幻有的，也就是空，為俗諦所攝。真諦是指不有不空，超出空、有二邊的但中佛性。此但中佛性是超出生死、涅槃的二邊，而為十法界迷悟所依。但中佛性稱為真諦，其實是在顯示中道的真理，故稱顯中。

智顛略說「四種二諦」中，別教的二諦屬界外不相即，而圓教的二諦則屬界外相即。智顛在《法華玄義》對顯中二諦做了詮釋：

幻有、無為俗，不有、不無為真者。有無二，故為俗；中道不有不無不二為真。二乘聞此真俗俱皆不解，故如啞如聾。《大經》云：「我與彌勒共論世諦，五百聲聞謂說真諦。」即此意也。<sup>42</sup>

別教的二諦，是以幻有、幻有即空為俗諦，以不有不空的但中佛性為真諦。亦即以幻有、無二者來說明俗諦，以不有、不無之不二的中道佛性來說明真諦。因二乘人所理解的真俗二諦，對別教來說，只是俗諦而已，而其不有、不無的真諦理，二乘人根本領悟不出其中的妙蘊，故如聾如啞般，只能領略別教世俗諦中的「無」，認為是真諦。

## (二)圓入別二諦

---

<sup>40</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>41</sup> 《釋義》第 32 條，《卍續藏經》冊 101，頁 980 上。

<sup>42</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 703 中。

圓入別是指別教被圓教所接，其俗諦是幻有、幻有即空，與顯中二諦的俗諦相同；其真諦是不有不空，一切法趣不有不空。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「幻有、幻有即空皆名為俗，不有不空，一切法趣不有不空為真。」<sup>43</sup>另又於《釋義》第三十三條更進一步解釋「圓入別二諦」：

當教以真諦顯中，中但不有不空法性而已。今明法性具一切法，一切法皆趣不有不空，則不有不空之外，更無一法可得，是十界之俗，猶屬別義，不有不空之真，已成圓義也。<sup>44</sup>

別教的當機眾生，是以不有不空的真諦來顯示中道法性；圓入別二諦的真諦，則是以不有不空一切法趣不有不空來顯示中道法性。也就是不有不空具足一切法性，在不有不空外更無任何一法，為圓教的中道佛性，名為真諦。

智顛廣說「七種二諦」，化法四教及三種被接，而圓入別二諦為三種被接的其中的一種。智顛在《法華玄義》對圓入別二諦做了詮釋：

圓入別二諦者，俗與別同，真諦則異。別人謂不空但理而已，欲顯此理，須緣修方便，故言一切法趣不空。圓人聞不空理，即知具一切佛法無有缺減，故言一切趣不空也。<sup>45</sup>

牟宗三對於「圓入別二諦」做了進一步的詮釋：「一切法趣不空有兩形態。一是真心隨緣起現地趣不空，此猶是別教也。另一則是一念無明法性心即具十法界，故言一切法趣不空，此方是圓教。圓教別者即以此圓教義之趣(複中)來接引別教之趣使之悟入圓教也。」<sup>46</sup>一切法趣不

<sup>43</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>44</sup> 《釋義》第 33 條，《卍續藏經》冊 101，頁 980 下。

<sup>45</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 703 中。

<sup>46</sup> 牟宗三著：《佛性與般若》(台北：臺灣學生書局，民 82 年修訂版)，頁 664。

空有二種：「別教的當機眾生」，所談的不有不空，是真心隨緣起現而趣入不空的但中之理而已。也就是別教的中道，只是佛界融通諸法，其餘無明九法界諸法隔歷而不融通，只有不空不有的但中之理而已。「圓接別之行人」，如欲了解法性的但中之理而成佛，則須次第觀來斷除無明九法界諸法，亦即一念真心即具十法界，即知十法界融通十法，故稱一切法趣不空。

### (三)別三諦

智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「開俗為兩諦，對真為中，中理而已。」<sup>47</sup>別三諦，是指俗諦、真諦、中諦。又其《釋義》第三十四條更進一步解釋「別三諦」：

顯中二諦，則合有之與空為俗，不有不空為真。今分此俗諦為二，謂有即是俗，空即是真，取真諦之不有不空，名為中諦，則二諦、三諦，但有開合之殊，義為增減。<sup>48</sup>

顯中二諦，是將有、空合起來稱為俗諦，不有不空稱為真諦。今將此俗諦分為二諦：幻有為俗諦、幻有即空為真諦，又取顯中二諦的不有不空的真諦為別三諦的中諦。所以，別三諦以有是俗諦，空是真諦，不有不空是超出空、有二邊的但中佛性為中諦。由此可知，若將二諦的俗諦展開成二諦，則成為三諦；將三諦的真、俗二諦合成一諦，則成為二諦，兩者乃是開合之不同，在義理上並無增減。

智顛的「五種三諦」中，別教有二種：別三諦、圓入別三諦。對於別三諦，於《法華玄義》云：「別三諦者，開彼俗為兩諦，對真為中，中理而已。」<sup>49</sup>所以，智旭對於別三諦與智顛觀點相同。而此但中佛性的中諦，只是抽象的中道，並沒有實質的功用，故不具一切事法。

<sup>47</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>48</sup> 《釋義》第 34 條，《卍續藏經》冊 101，頁 980 下。

<sup>49</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 705 上。

#### (四)圓入別三諦

所謂圓入別三諦，指別教之人接入圓教之機者。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「圓入別三諦：二諦同前，點真中道，具足諸法。」<sup>50</sup>圓入別三諦，也是指俗諦、真諦、中諦，但其三諦義與別三諦不同。《釋義》第三十五條更進一步解釋「圓入別三諦」：「有即是俗，空即是真，不改別義；不空不有名爲中諦，中諦具一切法，則爲圓中矣。」<sup>51</sup>圓入別三諦所談的真俗二諦與別三諦相同，又取圓入別二諦的不有不空一切法趣不有不空的真諦爲圓入別三諦的中諦。圓入別三諦以有爲俗諦，空是真諦，中道佛性具一切法是中諦。因此，圓入別二諦與圓入別三諦是相同的，只是開合之不同，其義理上並無增減。

智顛對圓入別三諦的解釋，在《法華玄義》云：「圓入別三諦者，二諦不異前，點真中道，具足佛法也。」<sup>52</sup>圓入別三諦的真、俗二諦，與別三諦相同，而其非有漏非無漏的中諦理，則同圓教的不但中，具一切法，無有缺減。

別教所談的有二種二諦、二種三諦，茲將前面所介紹的，作一總述如下：別教的俗諦是幻有，幻有即空。指十法界諸法，都是幻有的，既是幻有的事物，則本身是空。別教的真諦有二種：「不有不空」，超出空、有二邊的但中佛性，而爲十法界迷悟所依。(此乃顯中二諦的真諦)。「不有不空，一切法趣不有不空」，具足一切法性，爲圓教的中道佛性。(此乃圓入別二諦中的真諦)。別教的中諦有二種：「不具諸法」，超出空、有，別顯一中的但中佛性(此乃別三諦中的中諦)。「具一切法」，一切法趣入此中的中道佛性(此乃圓入別三諦中的中諦)。

### 五、次第三觀

次第三觀，又稱別相三觀、隔歷三觀，爲隔別地歷經次第而修從

<sup>50</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>51</sup> 《釋義》第 35 條，《卍續藏經》冊 101，頁 980 下。

<sup>52</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 705 上。

假入空觀、從空入假觀、中道第一義觀等三種觀法。對此而言，圓教所立的一心三觀則稱為不次第三觀。於別教中，空、假、中三觀乃是互相隔歷而不融通，故須次第而觀，可依次破除見思、塵沙、無明三惑，而得一切智、道種智、一切種智等三智。

《科釋》云：「此教為逗界外一類信、進、念、定、慧等諸根遲鈍者，令修次第三觀因也。十信修析空觀，十住修體空觀，十行入假觀，十向修中道第一義諦觀。故曰先空，次假，後中。空觀成，斷見思惑，成一切智，出分段生死。假觀成，斷塵沙惑，成道種智，出方便變易生死。中觀成，斷無明惑，成一切種智，出實報變易生死。故曰出分段變易二種生死。言變易者，因遷而果易也。證中道無住涅槃，果也。中道不住二邊，體自寂滅，故曰中道無住涅槃。」<sup>53</sup>別教行者修次第三觀之條件：(一)從界內修到界外，亦即斷見思惑超出三界而到界外。(二)信根、進根、念根、定根、慧根等五根都很遲鈍，故稱界外鈍根眾生。別教其不能如圓教的圓融三諦、三智一心中得、圓斷三惑、圓修五行、圓具諸位、三因圓具、即心是佛，故須次第而觀。(三)修次第三觀之次第：從假入空觀：十信(析空觀)、十住(體空觀)，斷見思惑、成一切智、出分段生死。從空入假觀：十行，斷塵沙惑、成道種智、出方便變易生死。中道第一義觀：十向，斷無明惑、成一切種智、出實報變易生死。別教行者修次第三觀，可出離二種變易生死，「變易」是指因遷而果易，前變而後易。若地前為凡夫，則受分段生死，登地菩薩，則受變易生死，其所證的中道是離二邊的無住涅槃。

茲將修次第三觀的成就，以圖表示之：

次第三觀		位次	斷三惑	成三智	出二種生死
從假入空觀	析空觀	十信	伏界內見思惑		
	體空觀	十住	斷界內見思惑	一切智	分段生死
從空入假觀		十行	斷塵沙惑	道種智	方便變易生死
中道第一義觀		十向	斷無明惑	一切種智	實報變易生死

<sup>53</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 444-445。

### (一)從假入空觀

從假入空觀，略稱空觀，又名二諦觀。從假入空觀所觀的「假」，乃是因緣所生法，其無自性而當體即空，但眾生因無明而妄執為有，其乃是「假名」的有，引導眾生進入空觀而破除有執。智顗於《維摩經玄疏》云：

所觀之假者，有二種假，攝一切法：一者、愛假，二者、見假。愛者，即是愛論；見者，即是見論，此二種皆是戲論，破於慧眼，障見真實。愛論隨所見境，即生愛著，是為魔業；見論隨所見境，即生分別，是為外道業。故此經云：「天魔者，樂生死；外道者，樂諸見。」……今明若知愛、見由無明生，則一切三界皆從心起。故《華嚴經》云：「三界無別法，唯是一心造。」而此諸法皆從假者，無明、愛見所起之法，皆有三假之相。三假者：一、因成假；二、相續假；三、相待假，此三虛設，故云假也。<sup>54</sup>

三界萬法，皆是一心所造，故稱為假。今所觀之假有二類：愛假、見假。愛假是為魔業，認為客觀世界是真實的，故以有所得心而執著事物，故樂生死；見假是為外道業，以為世俗認識是真實的，執著錯誤的見解，故樂諸見。《成實論》認為諸法皆是無明、愛見等假法所起，而有三假之相。「因成假」，一切有為法乃因緣所成；「相續假」，眾生心識念念相續，前念既滅，後念復生；「相待假」，一切諸法各有對待，如對長說短。此三假皆是本無實體，假名施設，故稱為假。

智顗對於從假入空觀，有二種觀法：即析空觀、體空觀。《維摩經玄疏》云：「觀門不同者，即是折(析)、體二種觀門也。如聲聞經所明折(析)假入生、法二空者，此如空實手之拳指也。摩訶衍體假入生、

---

<sup>54</sup> 《維摩經玄疏》卷2，《大正藏》冊38，頁525下-526上。

法二空者，如空鏡像之拳指也。折(析)假入空，名爲拙度；體假入空，名爲巧度。」<sup>55</sup>引文中舉「實手之拳指」與「鏡像之拳指」來說明析空觀、體空觀的不同。「實手之拳指」，如人手握拳，必須分析才知是由手指彎曲而成，拳與指本身無自性是空，故稱析空觀，指小乘的觀法，名爲拙度。「鏡像之拳指」，不須分析而知鏡中的像當體如幻即空，故稱體空觀，指大乘的觀法，名爲巧度。

從假入空觀又名二諦觀，乃是智顛依據《菩薩瓔珞本業經》而來。《摩訶止觀》云：

所言二諦者，觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言二諦觀。……今由假會真，何意非二諦觀！又俗是所破，真是所用，若從所破，應言俗諦觀；若從所用，應言真諦觀，破用合論，故言二諦觀。<sup>56</sup>

假是虛妄俗諦，空是審實真諦。假是入空之詮，故若欲去俗歸真，則須先觀假，知假是虛妄而得會真，故言二諦觀。觀俗諦為能詮，入空為所詮，故稱能所合論；俗諦是所破的對象，真諦是所用的觀照，故稱破用合論。若修此觀法，能斷三惑中的見思惑，能得三智中的一切智，所修之階位相當於別教的十住位。從假入空觀具一切智，但不停滯於見空，也須了知俗諦的假有，其識假的意義在於化物，因而接著有次第三觀之第二觀。

## (二)從空入假觀

從空入假觀，略稱假觀，又名平等觀。對小乘而言，其證入真諦的空性，已能自利；但對大乘行人而言，必須達到自利利他，濟世化物，破除塵沙惑而利益眾生，方能彰顯佛陀出世的本懷。所以，大乘

<sup>55</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 526 上。

<sup>56</sup> 《摩訶止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 24 中。

行人入空之後，還要回到世俗的假有，來利益眾生，故稱從空入假觀。對於「入假」，智顗於《維摩經玄疏》云：

明入假之意者，此觀正為觀俗諦，破塵沙無知。若二乘不為化物，不須此觀，菩薩弘濟，必須此觀。所言從空入假者，若滯於空，墮二乘地。……是故通教菩薩須從空入假，用道種智，入菩薩位。若不滯空，如空中種樹，分別藥病，化眾生也。<sup>57</sup>

從空入假是觀俗諦，其目的是度化眾生，可作為大乘與二乘的分野所在。二乘行人只求自利而不利他，故只有空觀而沒有假觀，但會滯著於空；而大乘行人發弘誓願行菩薩道，故須從空入假觀。觀俗諦有二個意義：「不滯於空」，而能從空諦中重返世俗的假有，才能知病識藥、應病授藥，以化導眾生，其主要破斥空諦，而肯定俗諦。「不是對俗諦的肯定」，先前從假入空觀已破有執，此處是隨順世情而肯定俗諦，乃是為了化導眾生而施設的權巧方便，也了知世界現象是假有的，故亦破斥俗諦。由此可知，從空入假，既破空、亦破假，故有平等觀之稱。

從空入假又名平等觀，其「平等」乃是相對於從假入空觀，不能平等對待二諦而有此稱。而此平等，不只是從空入假而得，必須同時兼具第一觀的從假入空而後得。智顗於《摩訶止觀》進一步做解釋：

若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀為化眾生，知真非真，方便出假，故言從空；分別藥病而無差謬，故言入假。平等者，望前稱平等也。前觀破假病，不用假法，但用真法，破一不破一，未為平等。後觀破空病，還用假法，破用既均，異時相望，故言平等也。……從假入空隨智之時，亦見二諦，而不能假。……從空入假，亦真真俗，正用於假，為化眾生。

---

<sup>57</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 527 下。

從假入空觀，以智照來破妄執之假病，雖破假而執空，故稱「破一不破一」，於二諦並不平等。從空入假觀，破著空之空病，觀空不住空而入於假。第一觀破假用空，第二觀破空用假，前後二觀分用空觀和假觀破除有執、空執，故稱破用既均。修此觀法可斷三惑中之塵沙惑，得三智中之道種智，其所修位次相當於別教之十行位。從空入假觀還不是究竟，偏重對世俗的觀照，故須超越從空入假觀，而進入第三觀的必要。

### (三)中道第一義諦觀

中道第一義諦觀，略稱中道觀、中觀。即以空、假二觀為方便，雙照真俗二諦的觀法。智顗於《妙法蓮華經文句》(以下簡稱《法華文句》)云：「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。」<sup>59</sup>其雙遮雙照，而有中道第一義諦觀的產生。智顗於《維摩經玄疏》云：「明所觀境者，前二觀是方便，雖有照二諦之智，未破無明，不見中道。真俗別照，即是智障。」<sup>60</sup>次第三觀的前二觀只是方便，並不是究竟，它們雖具有分別觀察真、俗二諦之智慧，但在觀照上有所偏重，未能破除根本無明對法性的覆蔽，以成就見中道之理的一切種智。次第三觀所觀的最高層次是中道，因事物的本質既非假、亦非空，真俗二諦只是方便施設而已，尚未達到雙遮雙照的層次，故須中道第一義觀。

智顗於《摩訶止觀》云：

中道第一義觀者，前觀假空，是空生死；後觀空空，是空涅槃；

<sup>58</sup> 《摩訶止觀》卷 3 上，《大正藏》冊 46，頁 24 下。

<sup>59</sup> 《法華文句》卷 1 上，《大正藏》冊 34，頁 6 上。

<sup>60</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 528 上。

雙遮二邊，是名二空觀。為方便道，得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海。又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便，入中道時，能雙照二諦。故經言：「心若在定，能知世間生滅法相。」前之兩觀為二種方便，意在此也。<sup>61</sup>

中道第一義諦觀亦名二空觀，即假空、空空。「雙遮」是對假空、空空二者之揚棄。假空是從假入空，空去生死的假有；空空是從空入假，以所空之涅槃亦空。此二空觀為雙遮方便，前後異時，而入於中道，則任運雙亡，故稱心心寂滅，亦即空心、假心二邊寂滅，流入一切種智海。「雙照」是同時用空、用假的中道實相的觀照。前二觀是分別用空、用假，是為雙用方便，前後異時。以二觀的方便而入於中道，則任運雙照。經言：「生滅法相」，其中「生即是俗，滅即是真，故知中道，能知生滅。」<sup>62</sup>修此中道觀法能斷三惑中的無明惑，得三智中的一切種智，其見道之階位相當於別教的初地。

### 第三節 別教的六即

別教雖談及本有佛性，但其六即仍是六而不即。因別教的真、俗、中三諦互相隔歷而不融通，雖談佛性，而佛性孤懸於生死、涅槃之外，所以只有六個階段的位次，而不能一味融通。

在智顛的著作中，完整談及別教六即的只有《四念處》，《四念處》云：「問：『別教六即如何？』答：『中道佛性為理即；解五十二地，文義通暢無礙，名字即；十信為觀行即；三十心為相似即；登地至等覺為分真即；妙覺為究竟即也。』」<sup>63</sup>此應為智旭論說別教六即的依據。

<sup>61</sup> 《摩訶止觀》卷3上，《大正藏》冊46，頁24下。

<sup>62</sup> 《傳弘決》卷3之2，《大正藏》冊46，頁227上。

<sup>63</sup> 《四念處》卷3，《大正藏》冊46，頁571上、中。

## 一、理即

《教觀綱宗》云：「理即者，但中也。真如法性，隨緣不變，在生死而不染，證涅槃而非淨，迴超二邊，不即諸法。故依圓教，判曰但中。」<sup>64</sup>別教的理即，是但中之理。但有中道法性，而不與一切諸法相即，離空、有二邊來談中道。智旭於此引用《大乘起信論》的隨緣不變之真如法性來說明。法性從來不妄，故稱真；遇境隨緣，如如不動，故稱如。真如法性隨十界染淨，迷悟諸緣而不變，故稱隨緣不變。雖迷而成九界生死，但真如法性不受生死所染；雖悟而成佛界涅槃，但真如法性不因證涅槃而淨。故九界生死是俗諦有邊，佛界涅槃是真諦空邊，而中道的真如法性，是超越生死、涅槃，染、淨二邊之外，故稱迴超二邊。又因其「中道」只是抽象的中道，並沒有實質的功用，故不具一切事法。所以，依圓教的圓融中道，將不具諸法的別教判為但中，是離二邊所顯的中道。

《釋義》第十四條，將此「諸行無常」四句偈，以橫、豎二門，來統攝如來一代時教：

初橫攝者，……別教則以分段、變易二種因果，通名諸行，皆非真常，皆是生滅門攝。滅此二邊，顯于中道寂滅之理，而有四智菩提妙心，有大圓鏡智相應心品所現無漏身土妙色，故得恒受此真樂也。

次豎攝者，……生滅滅已句，攝得別教菩薩法界，以滅二邊，歸中道故。<sup>65</sup>

智旭用橫攝門、豎攝門，來說明此四句偈與別教的關係。「橫攝門」，別教眾生所感得分段、變易二種因果，皆稱為諸行，它不是常住不變，

<sup>64</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>65</sup> 《釋義》第 14 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 上、下。

乃是生滅門所攝。智旭依《成唯識論》的觀點，採取「四智相應心品」<sup>66</sup>的大圓鏡智相應心品，其能顯現無量身土，及其餘三智等妙色像，來說明滅此生滅二邊，所顯現中道的寂滅之真樂。「豎攝門」，「是生滅法」，攝得別教菩薩的法界，以滅生滅二邊，而歸於中道。

另《釋義》第十五條云：「若謂一切種識爲因，展轉熏習爲緣，分段、變易，乃至四智菩提爲所生法，即屬別教。」<sup>67</sup>智旭於此亦是以唯識的觀點來說明，別教以第八阿賴耶識爲因，遇眾緣和合時，種子生起現行，於同一剎那，現行又熏本識所生種子，如是展轉不斷，因而產生分段、變易生死，乃至四智菩提，是爲所生法。

## 二、名字即

《教觀綱宗》云：「名字即者，解義也。仰信真如法性，凡不能滅，聖不能增，但由客塵覆蔽，而不證得，須先藉緣修，助發真修，方可剋證。」<sup>68</sup>名字即是指通過教說理解但中之理的涵義。初聞此不具諸法的真如法性，超出生死、涅槃二邊之外，以及離開十法界之外，別有真如法性，即生起信心，而深信不疑。雖迷而成爲凡夫，沈淪生死，而其真如法性未曾減少；雖悟而成爲聖人，證入涅槃，而其真如法性亦未曾增加。那麼，爲何不能證入真如法性呢？乃是因爲客塵煩惱的覆蔽所致。於《科釋》云：「然客塵者，乃假喻發明苦集二諦也。緣修、真修，乃道滅二諦也。以二修遣苦集已，然後方證真如。是則真如非無量四諦，真如在四諦外，了然可見也。……蓋主空者，真如法性也。客塵者，無量苦集也。由茲苦集二諦之所覆蔽，雖有如天而然之真如，而亦不能證得也。」<sup>69</sup>真如法性如主人，本空而常住不動，無量苦集

<sup>66</sup> 云何四智相應心品？一、大圓鏡智相應心品；二、平等性智相應心品；三、妙觀察智相應心品；四、成所作智相應心品。（《成唯識論》卷 10，《大正藏》冊 31，頁 56 上。）

<sup>67</sup> 《釋義》第 15 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 下。

<sup>68</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>69</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》（台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版）

如外來的塵埃，不住而搖動。因有無量苦集如客塵般的障蔽，故須先藉助緣修進而真修(道滅二諦)，才能遣除苦集的客塵煩惱，而證入真如法性。由此可知，真如法性是在無量四諦之外。《集註》云：「若論真、緣二修，則地前爲緣修，登地爲真修。緣謂作意緣念，真謂任運相應，元是地師之義，今家復加觀義，空假爲緣，中道爲真。」<sup>70</sup>又《天台八教大意》云：「地前緣修兩觀，經劫無量，爲中道方便，登地三觀現前，與圓初住無二無別，名爲證道。」<sup>71</sup>若以次第三觀來說，則空、假二觀是方便，即必須藉助緣修，而進入中觀的真修。亦即作意而修是緣修，任運而修才是真修。先緣修進而真修，才能證入真如法性。如此對真如法性生起信心、理解涵義，是別教的名字即。

### 三、觀行即(十信)

在名字即中，既然對當教所詮的但中之理，有所理解，必起而行。別教的觀行即，就是別教菩薩修行五十二階位中的最初十個階位，即外凡十信位。

《教觀綱宗》云：「觀行即者，外凡十信位也。一、信心；二、念心；三、精進心；四、慧心；五、定心；六、不退心；七、迴向心；八、護法心；九、戒心；十、願心。」<sup>72</sup>此外凡十信位，又名十種信心，十心之中以信爲本，故稱十信。智顛於《四教義》云：「此十通名信心者，信心者順從爲義。若聞說別教因緣假名、無量四諦、佛性之理、常住三寶，心順不疑，名信心也。」<sup>73</sup>別教行人，聽聞到別教的不思議生滅十二因緣、無量四諦、但中佛性、常住三寶等道理，隨順不疑，故稱信心。《天台四教儀》對「十信」做進一步的解釋：

---

，頁 446。

<sup>70</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 301。

<sup>71</sup> 《天台八教大意》，《大正藏》冊 46，頁 771 下。

<sup>72</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 下。

<sup>73</sup> 《四教義》卷 9，《大正藏》冊 46，頁 753 上。

信常住理，名曰信心。憶念無忘，名曰念心。真精進趣，名精進心。心精智慧，名曰慧心。周徧湛寂，名曰定心。定光無退，名不退心。保持不失，名護法心。迴向佛地，名迴向心。(今文迴向，在護法前，此依舊譯，《瓔珞經》說。)安住無失，名為戒心。十方隨願，名曰願心。(文：此依《楞嚴》釋十信名，但彼在圓。)<sup>74</sup>

茲將十信說明如下：「信心」，聽聞但中之理等，深信不疑。「念心」，對於但中之理，憶念不忘。「精進心」，爲了趣入但中之理，先修空觀，觀真諦理，一心精進不閒雜，名真精進。「慧心」，一心精進運用智慧揀擇，遠離過失。「定心」，心沈寂清靜而不動搖，與真諦相應。「不退心」，定力深，慧光發，定慧相資，縱遇障難，心亦不退轉。「護法心」，護己心使佛法不失，護十方諸佛使佛法不滅；「迴向心」，以定慧功德，迴向佛地。「戒心」，持戒清淨則能防非止惡而無過失。「願心」，隨自己的本願，遊歷十方，上求下化。<sup>75</sup>別教行人於外凡十信位發心修持戒定慧，而發弘誓願上求佛道、下化眾生而不退轉，乃能進入內凡三賢位。

別教行人於名字即，知名解義而對真如法性深信不疑，生起信心，又能發心迴向佛地，但欲從虛妄的俗諦而歸於審實的真諦，則須憑藉止觀的修習，觀修方面則有緣修、真修二種。緣修是以空、假二觀爲方便，然後證入真修的中道第一義諦觀。在觀行位，即修次第三觀的從假入空觀，先以權巧方便借用生滅四諦的析空觀，得相似空解，來伏見思二惑。智顗於《法華玄義》云：「此十信，習從假入空觀，伏愛

<sup>74</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 302。此十信的順序，是依據《瓔珞經》；而《楞嚴經》卷 8 所說，大略同於《瓔珞經》，唯「迴向心」與「護法心」，其前後次序相反。此十信於《瓔珞經》、《仁王經》、《楞嚴經》皆有提到，但只有《楞嚴經》有作說明。天台宗將此十信用來解釋圓教菩薩的相狀，而《天台四教儀集註》則依據《楞嚴經》，來解釋別教的十信。

<sup>75</sup> 十信之說明參考釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 102。

見論。」<sup>76</sup>於別教十信位，修習從假入空觀以伏三界內見思煩惱。見思惑雖然被伏，但仍未得無漏智，不能斷除煩惱，只能以有漏的勝智來制伏煩惱，使之不生，故稱伏忍。就較量伏惑的意義而言，別教的十信位，與藏教的七方便位齊；亦與通教的乾慧地、性地齊，但見解功用淺深巧拙卻不相同，故《維摩經略疏》云：「菩薩化物心重，自行則輕，故慈悲重者，不務斷結。從相似空，即便出假，見思未斷，故言有疾。」<sup>77</sup>菩薩慈悲度眾生心重，自利心輕，故不急於斷惑，用析空觀得到相似空解，爲了出假利生，立即轉修從空入假觀。

智顛於《維摩經玄疏》云：「今明別教菩薩信因緣佛性、常住三寶，知無量、無作四諦，起慈悲、四弘誓願，天魔、外道、二乘所不能阻，名爲信心。」<sup>78</sup>別教菩薩除了對別教道理隨順不疑外，又能起慈悲心、發四弘誓願去修行。故先有信心、發願、修行、而後證得菩薩的果位。有學者指出「智者引用了三部經典來論證菩薩的果位。《菩薩瓔珞本業經》是用來論證菩薩位的層次。《小品經》是用來論證這些位次的優劣。《涅槃經》是用來論證這些階位的內容。」<sup>79</sup>智顛於《法華玄義》云：

一、約《瓔珞》明位數者，初十信心即是外凡，亦是別教乾慧地，亦名伏忍位也。二、約《小品》及三觀合位，明斷伏高下者，《小品》：「菩薩欲具道慧，當學般若。」即此十信，習從假入空觀，伏愛見論，欲入十住位。三、約《涅槃》明聖行合位者，初戒聖行、定聖行，即是十信位也。<sup>80</sup>

《瓔珞經》所論證別教位數，別教初階的十信位與藏教的外凡位、通教「三乘共十地」的乾慧地、通教菩薩的伏忍位齊。《小品經》及三觀

<sup>76</sup> 《法華玄義》卷4下，《大正藏》冊33，頁732上。

<sup>77</sup> 《維摩經略疏》卷7，《大正藏》冊38，頁663中。

<sup>78</sup> 《維摩經玄疏》卷3，《大正藏》冊38，頁538下-539上。

<sup>79</sup> 沈海燦：〈天台智者的果位論〉，收錄於《戒幢佛學》第2卷(2002年12月)，頁366。

<sup>80</sup> 《法華玄義》卷4下，《大正藏》冊33，頁732上、中。

所論證別教階位斷伏高下次第，菩薩於十信位修習從假入空觀以伏見思煩惱。《涅槃經》所論證別教菩薩修聖行的階位，初聖行的戒、定聖行，即是十信位。

#### 四、相似即(十住、十行、十迴向)

別教的相似即，因「去真不遠，故曰相似。未獲中道，無量聖道未生，故曰內凡。」<sup>81</sup>別教行人為修十信位，乃習從假入空觀，來制伏見思惑，得相似空解，故稱相似。別教的十住、十行、十回向三十心，因無明未破，法身、般若、解脫之常樂我淨三德未顯，為鄰聖的賢位，故稱內凡三賢位。

##### (一)十住

《教觀綱宗》云：「初十住者：一、發心住，斷三界見惑，與通見地齊；二、治地住；三、修行住，四、生貴住；五、方便具足住；六、正心住；七、不退住，斷三界思惑盡，與通已辦地齊；八、童真住；九、法王子住；十、灌頂住，斷界內塵沙，與通佛地齊。」<sup>82</sup>此十住，於《四教義》云：「此十通名住者，會理之心，名之為住。」<sup>83</sup>又《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》云：「慧住於理，則理是所住，慧是能住。」<sup>84</sup>即是以智慧心，住於真諦理。茲將十住說明如下：「發心住」，於諸劫中修十信心滿，不生邪見，廣求智慧，創發大心。其已斷三界見惑盡，與藏教的初果齊；通教的八人地、見地齊；亦與圓教的初信位齊。「治地住」，為斷思惑，重心緣慮真諦，以空心來修六度法門。如行布施時，能所雙亡，而達三輪體空。「修行住」，雙觀空有，而無偏廢，

<sup>81</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 448。

<sup>82</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 下。

<sup>83</sup> 《四教義》卷 9，《大正藏》冊 46，頁 754 中。

<sup>84</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 37，《大正藏》冊 36，頁 285 下。

長養眾行。「生貴住」，生在佛家，即真諦實際之家。其最尊最貴，種性清淨。「方便具足住」，證真諦而隨世俗諦，多方修習無量善根。「正心住」，成就第六般若法門，除事障，顯正理。「不退住」，見思既盡，則不再生於三界，入於無生畢竟空界。「童真住」，菩薩於七住愛見斷盡，不生凡夫邪倒；而能入假，不生二乘灰斷邪倒。乃是菩薩悲心、智慧堅固，不退失菩提心，猶如童稚純真無邪。「法王子住」，不住於空，而能入假利生，承擔如來的家業。「灌頂住」，觀空無相，得無生心，以無生法水灌菩薩心頂。猶如轉輪聖王太子，繼承王位時，用寶瓶取四大海水灌太子頂。<sup>85</sup>

十住的初住，已斷三界的見惑盡，與藏教的初果齊；亦與通教的八人地、見地齊。至第七住時，斷三界的思惑盡，與藏教的四果齊；亦與通教的已辦地齊。於第八、九、十三住，斷界內的塵沙惑，伏界外的塵沙惑，是為假觀成就，俗諦理備，與通教的佛地齊。然而，《天台四教儀》對於二至七住，其判位為：「已上六住斷三界思惑盡，得位不退，與藏通二佛齊。」<sup>86</sup>其將二至七住判為與藏教二教的佛果齊，而《教觀綱宗》則判為與四果齊，兩者不同。

對於入假有三種方法，於《傳弘決》云：「今明知病、識藥及授藥法，並是菩薩從空出假破塵沙惑，應須遍識世法等三。」<sup>87</sup>度眾生而不知眾生病，不知用佛法來應病與藥，是為塵沙惑。若對六凡根機，不能知病、識藥、授藥，則為界內塵沙惑；若對三乘根機，不能知病、識藥、授藥，則為界外塵沙惑；若能觀察一切眾生的根機，而能知病、學一切法門藥，則為伏塵沙惑；若能觀察一切眾生的根機，而能知病、識藥、授藥，則為斷塵沙惑。塵沙又可細分上、中、下三品，八、九、十住，斷界內上品塵沙，十行斷界外中品塵沙，十向斷界外下品塵沙。

十住性，又稱十種性，於《天台八教大意》云：「十住者，即習種性，從信入住習，從假入空，斷界內見思，故名習種。」<sup>88</sup>此位之菩

---

<sup>85</sup> 十住之說明參考釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁 103。

<sup>86</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 778 中。

<sup>87</sup> 《傳弘決》卷 6 之 2，《大正藏》冊 46，頁 341 下。

<sup>88</sup> 《天台八教大意》，《大正藏》冊 46，頁 771 中。

薩從十信位聞如來之教法，修習眾善而成之種性而入，研習空觀，破除見思之惑。從假入空觀，假是虛妄，空是審實，故必先照假，才能入空，故稱從假入空觀。又《教觀綱宗》云：「用從假入空觀，見真諦、開慧眼、成一切智，行三百由旬，證位不退。」<sup>89</sup>此十住位菩薩，修習從假入空觀，見真諦理；開慧眼，了知空性，見寂滅理；成一切智，了知一切內外法相之智，但不能用諸佛道法，發起眾生善根；成就位不退，七住以上之菩薩不再退轉二乘地。如《法華經·化城喻品》所說五百由旬方至寶所，於此十住位，只行三百由旬。

## (二)十行

《教觀綱宗》云：「次十行者：一、歡喜行；二、饒益行；三、無瞋恨行；四、無盡行；五、離癡亂行；六、善現行；七、無著行；八、尊重行；九、善法行；十、真實行。」<sup>90</sup>此十行，於《四教義》云：「此十通名行者，行以進趣為義，前既發真悟理，從此加修，從空入假，觀無量四諦。」<sup>91</sup>前面十住位以觀虛妄俗諦的假，而見到真空諦理，今則由空觀進趣不空的假行，觀照無量四諦。茲將十行說明如下：「歡喜行」，初入法空，不為諸邪所動亂，以布施攝化眾生，為善最樂。「饒益行」，以戒法攝化眾生，令得法益。「無瞋恨行」，內修忍法，外受諸捶打等忍辱行，仍能保持謙下恭敬，亦名無違逆行。「無盡行」，發大勇猛，行大精進，令一切眾生皆至究竟涅槃，亦名無屈撓行。「離癡亂行」，以禪定攝心，不為無明所亂。「善現行」，以般若之智觀照，則念念現前，生生常生於佛國。「無著行」，以人法二空為方便，而達到我、我所皆空。「尊重行」，菩薩依四弘誓願，運用大慈悲心與樂拔苦，成就難得的善根，為天人所尊敬，亦名難得行。「善法行」，菩薩力行真性、觀照、資成三軌，說法授人，令人信解領受，三輪清淨，善成軌則。「真實行」，真俗二諦同時現前，空有雙非，以顯但中之理。<sup>92</sup>

<sup>89</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 下。

<sup>90</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 下。

<sup>91</sup> 《四教義》卷 9，《大正藏》冊 46，頁 755 中。

<sup>92</sup> 十行之說明參考釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁 104。

十行，又稱性種性，於《教觀綱宗》云：「此十行名性種性，(分別假性)，用從空入假觀，遍學四教四門，斷界外塵沙，見俗諦，開法眼，成道種智。」<sup>93</sup>此位之菩薩，從十住空性，而入分別十法界的種種性、種種欲的假觀，亦即從空入假觀。從空入假觀，其主要是觀空而不住於空，而入於假，也就是觀察一切眾生的根機，而能知種種病、種種藥，應病與藥，並令其服用，則為斷界外塵沙惑。此十行位菩薩，修習從空入假觀，遍修遍學四教四門。四教更有四門，藏教多用有門、通教多用空門、別教多用亦有亦空門、圓教多用非有非空門。斷界外塵沙惑，見俗諦理；開法眼，了知出世俗諦大事，又能入俗度生，故稱只觀俗諦；成道種智，能分別一切假名，用諸佛道法，發起眾生善根。

### (三)十迴向

《教觀綱宗》云：「次十迴向者：一、救護眾生離眾生相迴向；二、不壞迴向；三、等一切佛迴向；四、至一切處迴向；五、無盡功德藏迴向；六、隨順平等善根迴向；七、隨順等觀一切眾生迴向；八、真如相迴向；九、無縛解脫迴向；十、法界無量迴向。此十向名道種性，(中道能通)，習中觀，伏無明，行四百由旬，居方便有餘土，證行不退。」<sup>94</sup>此十迴向，又稱十迴向心，略稱十向。「迴」即迴轉，「向」即趣向，所謂迴向，即起大悲心救度眾生。智顗於《四教義》云：「此十通名迴向者，迴事向理，迴因向果，迴己功德普施眾生，事理和融，順入法界，故名迴向。」<sup>95</sup>迴向是迴轉、趣向之意，若從十行出假，能觀照事法，而趣向中道第一義諦理；若能迴轉修行中的行因，則能趣向菩提果德；若能以自身的功德，普施眾生，則能事理圓融而入中道法界理。若能如是發心，則眾生、佛其體相同，事理不二。

茲將十迴向說明如下：「救護眾生離眾生相迴向」，以無相心(大悲

<sup>93</sup> 《天台八教大意》，《大正藏》冊 46，頁 771 中。

<sup>94</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 下。

<sup>95</sup> 《四教義》卷 9，《大正藏》冊 46，頁 755 上。

心)在六道中，到處度眾生，而無著度眾生之相。「不壞迴向」，空有二邊均屬可壞，故念念不住二邊，歸於不壞的中道。「等一切佛迴向」，運用無緣慈，來度有情界眾生，依三世佛法而行。「至一切處迴向」，以大願力，入一切佛土，供養十方三世諸佛。「無盡功德藏迴向」，以大乘第一義諦的常住法，授與眾生。「隨順平等善根迴向」，行出世無漏的中道之善，不落於空有二邊，是即空而有，即有而空。「隨順等觀一切眾生迴向」，觀眾生修善行惡而無二相，只有中道一相。「真如相迴向」，心得自在，等同三世佛，說有說空，乃是寂照雙運。「無縛解脫迴向」，以般若照三世諸法，是理智合一，故無能照所照。「法界無量迴向」，覺一切法，中道無相，所謂一色一香，無非中道。<sup>96</sup>

十迴向，又稱道種性，其正修中觀為道，能生佛果為種。於《教觀綱宗》云：「此十向名道種性，(中道能通)，習中觀、伏無明，行四百由旬，居方便有餘土，證行不退。」<sup>97</sup>此位之菩薩，從十住、十行的空假之心，進而修習中道第一義觀，故稱中道能通。此十迴向菩薩，修習中道第一義觀，「伏無明惑」，無明即別惑，別在菩薩所斷。由正修中道第一義觀，無明不起，故稱伏。「居方便有餘土」，修空、假二觀方便道，斷見思、塵沙，尚未斷除無明，故稱有餘。「證行不退」，化他行滿，無有退轉。從八住至此，稱為行不退。《法華經·化城喻品》所說五百由旬方至寶所，於此十迴向位，只行四百由旬。其與圓教的十信位齊。

智顛於《法華玄義》云：

一、約《纓絡》明位數者，十住即是習種性，此去盡三十心皆解行位，悉是別教內凡，亦是性起，亦名柔順忍位，約別教義推應如煥法也。二、約《大品》及三觀合位，若得十住，即斷界內見、思也，「欲以道慧具足道種慧，當學般若。」此即修從空入假十行也。「欲以道種慧具足一切智，當學般若。」此

<sup>96</sup> 十迴向之說明參考釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 105-106。

<sup>97</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 下。

即修中道正觀，入十迴向位也。三、約《涅槃》明聖行合位者，生滅、無生滅四真諦慧聖行，即是十住位；無量四聖諦慧，即是十行位；修一實諦、無作四聖諦，即是十迴向位。<sup>98</sup>

《纓絡經》所論證別教位數，別教第二階位的十住與藏教內凡位的煖法、通教「三乘共十地」的性地、通教菩薩的順忍位齊。別教的十行與藏教的內凡位的頂法齊；十迴向與忍、世第一齊。依《小品經》及三觀來論證別教階位斷伏高下次第。十住位，菩薩已斷界內見思惑，及界內塵沙惑；十行位，菩薩修習從空入假觀，斷界外塵沙惑；十迴向位，菩薩修習中道正觀，伏無明。依《涅槃經》來論證別教菩薩修聖行的階位。十住位是修習生滅、無生滅四諦的慧聖行；十行位是修習無量四諦的慧聖行；十迴向是修習一實諦、無作四諦的慧聖行。

## 五、分證即(十地、等覺)

別教從最初仰信真如法性不疑，經過觀行位、相似位，以空、假二觀為方便，然後證入中道第一義諦觀，初破一品無明惑，即證一分中道理，故稱分證即。《教觀綱宗》云：「分證即佛者：十地聖種性，及等覺性也。」<sup>99</sup>「別教的分證即佛」<sup>100</sup>，可分成二位：十地的聖種性，以及等覺性。

### (一)十地

《四教義》云：「此十通名地者，一、能生成佛智慧，住持不動；二、能以無緣大悲荷負一切，故名地也。」<sup>101</sup>所以，十地可從兩方面

<sup>98</sup> 《法華玄義》卷4下，《大正藏》冊33，頁732上、中。

<sup>99</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁940下。

<sup>100</sup> 《教觀綱宗》自註云：「藏通極果、別十迴向，皆名理即，以未解圓中故；登地同圓，方成分證。」（《大正藏》冊46，頁941中。）

<sup>101</sup> 《四教義》卷10，《大正藏》冊46，頁755下。

來談：「自行」，地以能生爲義，能斷除無明證中道理，而生出佛智，住持不動。「化他」，地以荷負爲義，能生起無緣大悲，荷負一切眾生。又初地至十地，每地各斷一品無明，證一分中道，且功德智慧，位位轉勝，故十地又稱聖種性。

十地的初地，爲歡喜地，乃是別教菩薩經過三賢位之後破一分無明，而入見道位。《集註》云：「捨凡入聖，四魔不動，到有無邊，平等雙照，名歡喜地。」<sup>102</sup>歡喜地，已從凡夫位而進入聖賢位，不爲四魔所動(煩惱魔、五陰魔、死魔、天魔)，以中道觀雙照二諦，見到第一義諦。《天台四教儀》對「歡喜」一詞做了進一步解釋：「從此用中道，觀破一分無明，顯一分三德，乃至等覺，俱名聖種性。」<sup>103</sup>別教行人以中道觀，破一分無明，顯一分三德，而進入初地。無明是障中道之別惑，無明分破，「法身、般若、解脫(三)，常、樂、我、淨(德)」分顯。初地所破無明，又可細分爲三品，中上雖破，仍有迴向後心，唯有三品破盡，才進入初地。<sup>104</sup>

《教觀綱宗》云：「初歡喜地，名見道位。以中道觀，見第一義諦，開佛眼，成一切種智，行五百由旬，初入實報無障礙土，初到寶所，證念不退，得無功用道，隨可化機緣，能百界作佛，八相成道，利益眾生。」<sup>105</sup>初歡喜地，用中道觀破一品無明，證一分中道，名見道位。《四教義》云：「從初地至佛地，皆斷無明。但以位約分爲三道：初地名見諦道；二地至六地名爲修道；從七地已去，名無學道。」<sup>106</sup>此十地約位而論，初地是見道位；二地至六地是修道位；七地至十地是無學道。別教的初地菩薩，修習中道第一義諦觀，「開佛眼」，無明初破，圓見法界。「成一切種智」，知一切諸佛之道法，知一切眾生之因種。「初入實報無障礙土」，行真實法，感得勝報，色、心不相妨礙，故稱無障

<sup>102</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1997二版)，頁316。

<sup>103</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊46，頁778中。

<sup>104</sup> 參考《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1997二版)，頁316。

<sup>105</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁940下、941上。

<sup>106</sup> 《四教義》卷10，《大正藏》冊46，頁755下。

礙。「證念不退」，斷根本無明，永不退失中道正念。「百界作佛」，於百界千界，住持佛法，示現八相成道，利益有情。《法華經·化城喻品》所說五百由旬方至寶所，於此十地，登地菩薩已走了五百由旬，到達了寶所。

其餘九地，《教觀綱宗》云：「二、離垢地；三、發光地；四、焰慧地；五、難勝地；六、現前地；七、遠行地；八、不動地；九、善慧地；十、法雲地。各斷一品無明，證一分中道。」<sup>107</sup>說明如下：「離垢地」，相即無相，以正無相入眾生界，與眾生同處，不見有眾生可度，猶如虛空，不為空、有二邊所垢染。「發光地」，以中道無漏慧光，入上信忍，由是修習諸佛道法，淨極明生。「燄慧地」，順於無生法忍，觀一切法，觀慧發燄，比前面更明淨。「難勝地」，順無生忍，修佛道法，觀於三界，無明皆空，不但方便土塵沙已盡，即實報土、分證寂光土無明亦盡。「現前地」，上順諸法上品無生忍，觀於三世，寂滅無二，寂滅境相，常時現前。「遠行地」，觀諸煩惱，不有不無，即是第一義諦，當體無生，任運常向上地，念念寂滅。「不動地」，以無生觀，捨於三界，三界乃有為動作之地，既入無為寂滅，不為三界所動。「善慧地」，入於上品無生忍，菩薩於一一世界，學佛化度，無明將盡，智慧轉增，念念覺無生理，即以此理覺悟眾生。「法雲地」，入中道觀，受佛職位。既同於不妄不變之真如，亦等於交徹融攝之法界，唯以妙法慈雲，普覆涅槃果海。<sup>108</sup>以上十地，每地各斷一品無明，各證一分中道。

## (二)等覺位

等覺位，實際上修行比佛略遜一籌，故稱去佛一等。《教觀綱宗》云：「更破一品無明，入等覺位，亦名金剛心，亦名一生補處，亦名有上士。」<sup>109</sup>等覺位，是指從第十地的法雲地之後，更斷一品無明，而

<sup>107</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>108</sup> 十地之說明參考釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛教出版社），頁 107-108。

<sup>109</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

進入等覺位。《四教義》云：「等覺地者，即是邊際智滿，入重玄門。若望法雲，名之爲佛；望妙覺，名金剛心菩薩，亦名無垢地菩薩。三魔已盡，餘有一品死魔在，斷無明習也。」<sup>110</sup>等覺位已幾近於妙極覺滿的佛地，故居妙覺邊，又稱入重玄門，指菩薩在成佛之前，於等覺位再度重返人間修習自凡夫以來所作之事，使其一一契合真理，此謂入重玄門、倒修凡事。<sup>111</sup>等覺菩薩有幾個不同名稱，茲說明如下：「佛」，若從法雲地來看，等覺位已經是佛。「金剛心菩薩」，若從妙覺位來看，等覺位是金剛心菩薩，即所修觀智，純一且堅利，猶如金剛，故稱金剛心。「無垢地菩薩」，四魔中三魔已斷盡，只剩一品變易死魔的無明餘習易斷。「一生補處」，至妙覺位，還有一品無明未破，故還須一生，才能補妙覺果佛之處。「有上士」，仍有一品無明未斷，故仍有惑可斷。

智顛於《法華玄義》云：

一、約《纓珞》明位數者，十地即是聖種性，此皆入別教四果聖位，悉斷無明、別見、思惑。等覺位即是等覺性。若望菩薩，名等覺佛；若望佛地，名金剛心菩薩，亦名無垢地菩薩也。二、約《大品》及三觀合位，「欲以一切智具足一切種智，當學般若。」此即是證中道觀，入十地也。「欲以一切種智，斷煩惱習，當學般若。」此即等覺地也。三、約《涅槃》明聖行合位者，次若發真，見一實諦，證無作四聖諦，即是聖行滿，住無畏地，得二十五三昧，能破二十五有，名歡喜地，五行具足。次後說十功德者，恐表住大涅槃十地之功德也。<sup>112</sup>

《纓珞經》所論證別教位數，別教第五階位的十地與藏教的七聖位齊。雖然別教的十地與聲聞的四果齊，但聲聞四果僅斷三界見、思惑，別教則進一步破無明。別教的等覺性是菩薩五十二位中的第五十一位，

<sup>110</sup> 《四教義》卷 10，《大正藏》冊 46，頁 759 中、下。

<sup>111</sup> 《維摩經略疏》卷 6 云：「故《纓珞》云：『住等覺位，入重玄門，經無量劫倒修凡事。』」（《大正藏》冊 38，頁 649 下。）

<sup>112</sup> 《法華玄義》卷 4 下，《大正藏》冊 33，頁 732 上、中。

是菩薩達到究竟佛果前的最後一位，故又稱等覺佛。依《小品經》及三觀來論證別教階位斷伏高下次第，十地，菩薩已證中道正觀，破除無明；等覺位，菩薩已斷煩惱習氣。依《涅槃經》來論證別教菩薩修聖行的階位，十地位是了見一實諦、證無作四諦，也就是聖行圓滿而住無畏地，其已得二十五種三昧，破二十五種有，成就大涅槃十地的功德。

## 六、究竟即(妙覺)

別教行人既已證入中道第一義諦觀，破一品無明，證一分中道，此時已破十一品無明，進入究竟即，就是妙極覺滿的妙覺性，也就是究竟佛果。

《教觀綱宗》云：「從金剛後心，更破一品無明，入妙覺位，坐蓮華藏世界，七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身(量同塵刹，相好刹塵)，為鈍根菩薩，轉無量四諦法輪。」<sup>113</sup>妙覺位是由等覺位的金剛後心，再破最後一品無明，而達到覺行圓滿的究竟佛果，於蓮華藏世界七寶菩提樹下以大寶蓮華台為座，以斷十二品無明而成道，示現圓滿報身而成佛。此佛之國土多如微塵之無量世界，妙相亦如刹塵之無量，為迷中道之理重的鈍根菩薩說無量四諦法輪。智顛於《四教義》云：「金剛後心，朗然大覺，妙智窮源，無明習盡，名真解脫。肅然無累，寂而常照，名妙覺地。」<sup>114</sup>妙覺位是由等覺位的金剛後心(即金剛喻定)，斷最後一品的無明餘習盡，而成佛智慧圓滿，達到解脫，故能往來自如，常在定中而起觀照。

智顛是以「《華嚴經》、《梵網經》所說的盧舍那佛，為別教的佛身。」<sup>115</sup>於《法華玄義》云：「或言寂滅道場，七寶華為座，身稱華臺。千葉

<sup>113</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>114</sup> 《四教義》卷 10，《大正藏》冊 46，頁 759 下。

<sup>115</sup> 《華嚴經》云：「諸佛子，當知此蓮華藏世界海，是盧舍那佛。」(《大正藏》冊 9，頁 412 上。)另《梵網經》云：「我今盧舍那，方坐蓮華臺，周匝千花上，復現千釋迦，一花百億國，一國一釋迦。」(《大正藏》冊 24，頁 1003 下-1004)

上一一菩薩，復有百億菩薩，如是則有千百億菩薩，十方放白毫及分身光白毫，入華臺菩薩頂，分身光入華葉菩薩頂，此名受法王職位。窮得諸佛法底，而得成佛。華臺名報佛，華葉上名應佛。報應但是相關而已，不得相即，此是別佛果成相也。」<sup>116</sup>別教佛即尊特報身，其三身不能體用具備，且報應二佛不相即，故報身佛、應身佛只是相關而已，此乃是別教的成佛相。

智顗於《法華玄義》云：「一、約《纓珞》明位數者，妙覺地即是妙覺性，即是究竟佛菩提果，大涅槃之果果也。二、約《小品》及三觀合位，無明煩惱習盡，名之爲佛，即妙覺地也。三、約《涅槃》明聖行合位者，過此明佛眼了了，是妙覺地也。」<sup>117</sup>依《纓珞經》所論證別教位數，別教第七階位的妙覺地即是佛果，無上大般涅槃。依《小品經》及三觀來論證別教階位斷伏高下次第，妙覺地，菩薩已斷無明煩惱習盡，故稱爲佛。依《涅槃經》來論證別教菩薩修聖行的階位，妙覺地已超越十地的功德，證得佛眼。

#### 第四節 別教的被接

藏教以苦諦爲初門，通教以滅諦爲初門，圓教以界外滅諦爲初門。別教是菩薩法，觀無量法門，以界外的道諦爲初門。《教觀綱宗》云：「此教名爲獨菩薩法，以界外道諦爲初門。(藏通道諦，即界外集；藏通滅諦，即界外苦，故以界外道諦治之。)」<sup>118</sup>藏通二教的道諦導向三界生死的解脫，正是三界外的集諦；而藏通二教的滅諦令修習者生於界外，即三界外的苦諦，故以界外的道諦來對治。

對於被接，於《教觀綱宗》云：「無復二乘而能接通。通教三乘，

---

上。)

<sup>116</sup> 《法華玄義》卷7上，《大正藏》冊33，頁766下。

<sup>117</sup> 《法華玄義》卷4下，《大正藏》冊33，頁732上、中。

<sup>118</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941上。

既被接後，皆名菩薩，不復名二乘也。」<sup>119</sup>接通的意義指通教的「通舍別」、「通舍圓」既被別、圓二教所接，即是界外大教，則永無二乘之名；既無聲聞、緣覺二乘，則無通教的三乘之名；通教三乘既已被別、圓二教所接通，則只有菩薩乘，而無二乘之名。

別教與通教，只有「被接」一項相同而已。別教的菩薩，從初地以上，由於斷滅無明而悟入中道之理，與圓教之人悟境相同，故無被接的必要。但在初地以前，若能從但中之理，體悟到其中所含的不但中之理，也就是上根的十住，中根的十行、下根的十迴向，從別教接入圓教者，此稱圓接別(或稱圓入別)。化法四教中，前三教沒有實際證得佛果的人，稱為「果頭無人」。《摩訶止觀》云：

前兩觀，因中有教、行、證、人；果上但有其教，無行、證、人。何以故？因中之人，灰身入寂，沈空盡滅，不得成於果頭之佛；直是方便之說，故有其教，無行、證、人。別教因中，有教、行、證、人；若就果者，但有其教，無行、證、人。何以故？若破無明，登初地時，即是圓家初住位，非復別家初地位也。初地尚爾，何況後地、後果？故知因人不到於果，故云果頭無人。<sup>120</sup>

化法四教以「教、行、證、人」四法，來說明權實。四教之中，理論上皆應有證果的人，但實際上，前三教只有教法，而無真實證得圓滿佛位之人，若就圓教悟的立場而言，那只是方便之教而已。又因前三教只有教法，而無修行證果之人，故稱「有教無人」。藏通二教因人，以灰身滅智，故無行證之人，以三十四心斷見思惑，入滅盡定，非佛果相。此果頭之佛，乃是別、圓二教大士，應化而來，故是「方便之說」。而別教在地前無明未破，故稱有教行證之人；若就佛果而言，無明破登初地，接入圓初住，故自初地以上，只有形式上的行位而已，

<sup>119</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>120</sup> 《摩訶止觀》卷 3 下，《大正藏》冊 46，頁 33 中、下。

亦即僅有教法而無行證之人。故別教的十地、等覺、妙覺等十二位，皆是有教法而無行證的人，故稱果頭無人，或有教無人。

## 第五節 別教的十乘觀法

智顛於其著作中，談到「藏教」十乘觀法的有：《法華玄義》、《四教義》、《維摩經玄疏》、《三觀義》、《四念處》，另外《天台八教大意》也有談到，是否這些著作中，別教的十乘觀法亦有談到呢？

《維摩經玄疏》云：「但別教三觀十法成乘，明六種乘，義意不同，分別事繁。」<sup>121</sup>《三觀義》云：「但別教三觀十法成乘，明六種乘，義意不同，分別云云。」<sup>122</sup>由引文得知，《維摩經玄疏》、《三觀義》只提到相關的六種乘，亦沒有詳細說明。

智顛於《四教義》云：「二、明十法成通教四門；三、明十法成別教四門；四、明十法成圓教四門，皆得入道，類前可知。」<sup>123</sup>由引文可知，十法成通、別、圓教四門，與前面所提到的「十法成藏教四門」，此四教皆談四門，皆得以入道。但在《法華玄義》所談的十乘觀法，只從四門中的「有門」來談，「次明別教有門觀，即為十意云云。」<sup>124</sup>於《法華玄義》中，藏教「有門」的十乘觀法適用於四教，而其它三門大同小異，亦比照有門之觀法，故其它三門略而不談。所以，《四教義》別教之十法，比照藏教，其義理不同，故見地亦有差異。而《維摩經玄疏》、《三觀義》別教之十法，與藏、通二教的義理不同，見地亦有差異。

由上可知，《四教義》、《維摩經玄疏》、《三觀義》中，對於別教的十乘觀法皆無詳細的說明。智顛其他著作中談到十乘觀法的有《法華玄義》、《四念處》，另《天台八教大意》亦有提及。而智旭的「十乘觀

---

<sup>121</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 530 中。

<sup>122</sup> 《三觀義》卷下，《卍續藏經》冊 99，頁 89 上。

<sup>123</sup> 《四教義》卷 3，《大正藏》冊 46，頁 731 中。

<sup>124</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 中。

法」與《天台八教大意》相同，乃採取《天台八教大意》的說法。

## 一、觀境

《教觀綱宗》云：「一、緣於登地中道之境，而為所觀，迥出空有之表。」<sup>125</sup>別教的所觀境是但中佛性，超出空、有二邊，不住生死亦不住涅槃，是於登初地後，才可證得。初心學佛者，若欲達到此但中之理，則必須歷經名字即、觀行即、相似即、分證即的階段，才能契入其所觀境。《科釋》云：

須一切行，來趣發之，是以名字位，即仰信真如法性。……須先藉緣修，助發真修，方有尅證。緣修者，即信、住用從假入空觀，伏斷見思，十行以從空入假觀，徧學四教四門，斷界外塵沙，十回向中觀，伏無明，皆緣修也。是名緣於登地中道之境，迥出空有之表，乃正顯但中也。<sup>126</sup>

欲達到初地中道之境，必須歷經的過程如下：「名字即」，須從名字位中仰信真如法性，深信此真如法性，是十法界迷悟法所依，在凡位不減，在聖位不增，乃是由於客塵煩惱所覆蔽，而不能證得。「觀行即」、「相似即」，十信、十住位，用從假入空觀，斷見思與界內塵沙；十行位，用從空入假觀，斷界外塵沙；十回向位，研習中觀，伏無明。所以，十信、十住、十行、十回向皆是緣修，是修習中道觀的方便。「分證即」，從初地開始，破一品無明，證一分中道，雙修二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，是為真修。所以，先從名字位中仰信但中佛性，藉緣修入觀行、相似位，發真修入分證位。緣於登地中道之境，以為所觀，這是第一觀境。

<sup>125</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>126</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》（台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版），頁 460-461。

智顗於《法華玄義》云：「一、觀境者，超出凡夫四見四門外，亦非二乘四門法，亦非通教四門法，諸四門法爲境，不名實相，非生死、涅槃。如來藏者，乃名爲妙有，有真實法。如此妙有，爲一切法而作依持，從是妙有出生諸法，是爲所觀之境也。」<sup>127</sup>凡夫四見(有、無、亦有亦無、非有非無)、藏教、通教四門一有門、空門、亦有亦空、非有非空，此四門的所觀境皆不是實相，因爲他們都未達到中道。《法華玄義》云：「《釋論》云：『世典亦稱實者，乃是護國治家稱實也；外道亦稱實者，邪智僻解謂爲實也；小乘稱實者，厭苦蘇息，以偏真爲實也，如是等但有實名，而無其義。』」<sup>128</sup>所以，世俗典籍、外道、小乘，雖自認爲實法，但只具有真實之名，而無真實之義，皆非實相。例如，凡夫所執四種錯誤見解；小乘厭三界苦，證偏真涅槃，皆有所偏執，故不是實相。藏通二教是離生死、證涅槃，故生死、涅槃是二邊，而別教所觀之境爲如來藏，是離生死、涅槃兩邊的但中佛性，是妙有，是真實的法，故能爲一切法所依持，而出生諸法。

## 二、真正發心

《教觀綱宗》云：「二、真正發心，普爲法界。」<sup>129</sup>修學佛法，須以發菩提心爲因，成佛爲果，才叫作真正發心。別教的菩薩，緣無量四諦，普爲法界眾生而發四弘誓願。「苦諦」，觀法界眾生所受諸苦無量無邊，故發「眾生無邊誓願度」來救度眾生悉離諸苦。「集諦」，觀法界眾生所有煩惱無量無邊，故發「煩惱無盡誓願斷」來救度眾生斷除煩惱。「道諦」，觀一切諸佛所說法門無量無邊，故發「法門無量誓願學」來修學一切佛法，利樂眾生。「滅諦」，觀法界眾生，皆有佛性，但爲客塵煩惱所覆蔽，故發「佛道無上誓願成」來修學佛道，早證菩提。若能如此發心，名爲真正；不如此發心，則爲邪僞。

<sup>127</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 中。

<sup>128</sup> 《法華玄義》卷 8 上，《大正藏》冊 33，頁 780 中。

<sup>129</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

智顗於《法華玄義》云：「二、明發心者，菩薩深觀實相妙有，不為生死所遷，金藏草穢，額珠鬥沒，貧窮孤露，甚可愍傷。菩薩為此起大慈悲、四弘誓願。《思益》有三十二大悲。《華嚴》云：『不為一人、一國、一界微塵人，乃為法界眾生發菩提心。』」<sup>130</sup>別教菩薩，深觀真空妙有的中道實相，故不為生死所轉。而凡夫如《大般涅槃經》中所舉的譬喻「金藏草穢」<sup>131</sup>、「額珠鬥沒」<sup>132</sup>，一切眾生悉有佛性，但為無明煩惱所覆蔽，故真金藏、寶珠(佛性)不能得見。所以，別教菩薩見眾生本具佛性，但為煩惱所覆蔽，因而哀愍眾生，緣無量四諦而發四弘誓願，又因眾生不知不解而生起三十二種大悲來救護眾生，其所發的菩提心是廣度法界眾生，而不是為少數人。

### 三、善巧安心止觀

《教觀綱宗》云：「三、安心止觀，定愛慧策。」<sup>133</sup>行者既緣無量四諦而發四弘誓願，便須修行才能達成其誓願。「行」即是修止、觀二門。靜權云：「修止，是止一切境界相，於一切境界，無所分別；修觀，是分別因緣生滅相，分別諸法，觀諸理趣。」<sup>134</sup>若修止，而愛著於定境，便應修觀，才能分別諸法，以觀慧驅策，使不愛著。若修觀，心易浮動不能入定，便應修止，止一切境界，離諸分別，則心澄靜。所以，止觀二法，不相捨離，相資互用，才是善巧安心法門。

智顗於《法華玄義》云：「既發心已，安心進行如前所說種種定慧。如是時中，宜應修如是定；如是時中，宜應修如是慧。定愛慧策，安心修道，依止二法，不餘依止，是為安心法也。」<sup>135</sup>別教菩薩既發菩提心、四弘誓願，便須修行，即修定、慧二門，亦即安心於禪定與觀

<sup>130</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 中。

<sup>131</sup> 《大般涅槃經》卷 8，《大正藏》冊 12，頁 648 中。

<sup>132</sup> 《大般涅槃經》卷 8，《大正藏》冊 12，頁 649 上。

<sup>133</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>134</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 112。

<sup>135</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 中。

慧。若於禪定生起愛著，便應以觀慧驅策，定慧二法互相資助，則能安心修道。

#### 四、破法遍

《教觀綱宗》云：「四、次第遍破三惑。」<sup>136</sup>行者既發菩提心，又能安心於止觀二門，便應次第破除三惑，先修空觀，破見思惑；次修假觀，破塵沙惑；再修中觀，破無明惑。

智顗於《法華玄義》云：「還以妙有之慧，遍破生死一切諸見，六十二等，功德、黑闇，皆悉不受。遍破涅槃沈空取證，猶如大樹不宿怨鳥。」<sup>137</sup>引文可分二方面來探討，一破凡夫生死、二破二乘人取證涅槃諸見。「破凡夫生死」，別教菩薩以妙有的智慧，來破凡夫生死諸見，故別教的妙有與凡夫的實有不同。「破二乘人取證涅槃」，別教菩薩以妙有的智慧，來破二乘人取證涅槃的空寂，故別教的妙有與二乘人的偏空不同。今以《大智度論》「大樹不宿怨鳥」<sup>138</sup>的譬喻，說明菩薩初發菩提心，最怕證入阿羅漢、辟支佛的果位，而入於涅槃，將失去菩提種，而敗壞菩薩發大乘心，永遠滅除成佛的事業，故別教菩薩乘不與二乘人共。

#### 五、識通塞

《教觀綱宗》云：「五、識次第三觀爲通，見思塵沙無明爲塞，傳傳檢校，是塞令通。」<sup>139</sup>別教菩薩在修行了破法遍之後，若不能次第達到遍破三惑，則應善知通塞，也就是須檢視令自己停滯不前的原因，

---

<sup>136</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>137</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 上。

<sup>138</sup> 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 263 中。

<sup>139</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

予以疏通。智旭於善知通塞中談到三觀爲通，三惑爲塞。空假中次第三觀爲通，見思、塵沙、無明三惑爲塞，是塞須破，每一階位都要檢察審度，不能有所疏忽，才能無塞得以通達，是爲善知通塞。

智顛於《法華玄義》中，對於善知通塞，談到四諦的通與塞。其文云：「於一一法中，明識通塞。如雪山中備有毒草，亦有藥王。菩薩須知，如此心起，即是六道苦集，名爲塞；如是心起，即是二乘道滅，名爲通。又如是心起，是二乘苦集，名爲塞；如是心起，是菩薩道滅，名爲通。如是心起，名爲菩薩苦集；如是心起，名佛道滅。於苦集中，能知非道，通達佛道；能知佛道，起於壅塞，了了無滯，是爲識通塞。」<sup>140</sup>通、塞二法，於一一法中皆有，如《大般涅槃經》「雪山中備有毒草，亦有藥王」<sup>141</sup>的譬喻，毒草是塞，藥王是通。「別教之行，爲自六道凡夫起，次第歷修二乘之證空(按：就其破三界見思惑言，非入涅槃)、菩薩出假，以迄證得中道之成佛。其間之階次，即比前爲『通』，方後成塞。」<sup>142</sup>亦即，凡夫六道流轉生死是爲苦集(塞)，而二乘行人出三界則是滅道(通)；二乘行人仍有界外變易生死，是爲苦集(塞)，而菩薩從空出假則是滅道(通)；菩薩未證佛果是爲苦集(塞)，諸佛證得佛果則是滅道(通)。若能如是了知，能知苦集是塞是非道，予以疏通，則能通達佛道，故對於一一法，皆應知其通塞，才能通達。

## 六、道品調適

《教觀綱宗》云：「六、調適三十七道品，是菩薩寶炬陀羅尼，入三解脫門，證中無漏。」<sup>143</sup>行者已遍破三惑，識知通塞，應當修三十七道品調適。《摩訶止觀》云：「《大集》云：『三十七品是菩薩寶炬陀

<sup>140</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 中、下。

<sup>141</sup> 《大般涅槃經》卷 34，《大正藏》冊 12，頁 831 中。

<sup>142</sup> 林志欽撰：《智顛教觀思想之研究》(中國文化大學哲學研究所博士論文，民 88)，頁 882。

<sup>143</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

羅尼。』」<sup>144</sup>三十七道品，念念相續，若能勤修，則能修功補過，故為趣向涅槃門的行道法，故別教菩薩應當學。《傳弘決》以圓教無作道諦來解釋「寶炬陀羅尼」：「具足佛法，名之為寶；遍照法界，名之為炬；總持一切，名陀羅尼。」<sup>145</sup>故三十七道品是具足佛法，遍照法界，總持一切，則修三十七道品能滿足一切功德，入空、無相、無作三解脫門，證入無漏的中道實相。《摩訶止觀》、《傳弘決》皆是在圓教的無作道諦談「三十七品是寶炬陀羅尼」，今在別教談，「正顯利人節節得入，故以無作釋之。」<sup>146</sup>

智顗於《法華玄義》云：「善修道品者，夫三十七品，是菩薩寶炬陀羅尼，破倒念處、勤行、定心、五善根生、能排五惡、定慧調適、安隱道中行。離十相故名空三昧；亦不見空相，名無相三昧；不作願求，名無作三昧，是行道法，近涅槃門。」<sup>147</sup>三十七道品「破倒念處」指破顛倒的四念處；「勤行」指四正勤；「定心」指四如意足；「五善根生」指五根；「能排五惡」指五力；「定慧調適」指七覺支；「安隱道中行」指八正道。三十七道品應是聲聞法，但為何於別、圓二教亦採用此法，乃是受到《大智度論》的影響。《大智度論》云：「問曰：『三十七品是聲聞辟支佛道，六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，何以故於菩薩道中說聲聞法？』答曰：『菩薩摩訶薩，應學一切善法、一切道。』」<sup>148</sup>三十七道品是追求智慧、進入涅槃解脫的修行方法，故大乘菩薩應當修學，故於別、圓教亦採用此法來對治助開。

「離十相故名空三昧」的「十相」是指五塵、男女、三有為相：「色、聲、香、味、觸、男、女、生、異、滅。」<sup>149</sup>一般而言，離十相名無

<sup>144</sup> 《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 88 上。

<sup>145</sup> 《傳弘決》卷 4 之 2，《大正藏》冊 46，頁 261 中。

<sup>146</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 461。

<sup>147</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 下。

<sup>148</sup> 《大智度論》卷 19，《大正藏》冊 25，頁 197 中。

<sup>149</sup> 《法華玄義釋籤》卷 17 云：「十相者，《大經》二十三云：『色、香、味、觸、生、住、異、滅、男相、女相，《俱舍》文同。』」(《大正藏》冊 33，頁 939 上。)然而，考察其原典《大般涅槃經》卷 23 云：「無相者，無有十相。所謂色相、聲相、香相、味相、觸相、生相、住相、滅相、男相、女相。」《大正

相三昧，此處為何說空三昧，其原因何在？根據《阿毘曇毘婆沙論》云：「說無相有多名，或說空是無相。」<sup>150</sup>以及《大般涅槃經》云：「無有十相，故名爲空。」<sup>151</sup>由引文可知，空是無相的異名；無相是無有十相，即是離十相，故名爲空。所以，離十相可說是空三昧，亦可說無相三昧。「空三昧」是指從假入空觀，離此十相，二乘但證此空，仍有空相；「無相三昧」是指從空入假觀，菩薩出假化物，無有空相；「無作三昧」是指中道觀，無空、有二邊，故不作二邊之願求。故善修三十七道品，得入空、無相、無作三種三昧，趣入涅槃解脫門。

## 七、對治助開

《教觀綱宗》云：「七、用前藏通法門，助開實相。」<sup>152</sup>「實相」是諸法真理，契證不易，故別教菩薩雖修三十七道品，仍不能證入中道，則必須藉藏、通二教事相之緣修爲方便，助開三解脫門，才能證到真如實相之理。

別教菩薩雖修三十七道品，仍不能證入中道，則須修藏、通二教的種種事相的對治助道法，助開三解脫門，以證中道實相。

智顗於《法華玄義》云：「若修諸法對治之門，所謂常、無常；恒、非恒；安、非安；爲、無爲；斷、不斷；涅槃、非涅槃；增上、非增上，常樂觀察諸對治門，助開實相也。」<sup>153</sup>修諸對治助道法，是爲了證入中道實相。別教行人於登初地後，即證入中道，故修種種助道法，是在十迴向及其之前。此對治門，是兩兩相對的觀念：「常、無常」、「恒、非恒」、「安、非安」、「爲、無爲」、「斷、不斷」、「涅槃、非涅槃」、「增

---

藏》冊 12，頁 755 上。以及《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 云：「十相者，謂五塵、男、女、三有爲相，是名十相。」（《大正藏》冊 29，頁 301 中。）所以，「十相」中除「聲相」，加了「異相」乃是《法華玄義釋籤》之誤。

<sup>150</sup> 《阿毘曇毘婆沙論》卷 46，《大正藏》冊 28，頁 348 下。

<sup>151</sup> 《大般涅槃經》卷 30，《大正藏》冊 12，頁 544 下。

<sup>152</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>153</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 下。

上、非增上」。別教行人，若執於常，則以無常對治；若執於恆，則以非恆常對治，若能深樂觀察諸對治法，則不會偏離兩邊，而趣入中道。

## 八、知次位

《教觀綱宗》云：「八、善知信、住、行、向、地、等、妙，七位差別，終不謂我叨極上聖。」<sup>154</sup>別教的十信爲外凡位；十住、十行、十迴向三賢爲內凡位；十地、等覺、妙覺爲聖位，若能識知此七個階位的智斷行位，則不會以凡濫聖，自以爲是聖人，「未得謂得，未證謂證」的增上慢心。

智顛於《法華玄義》云：「從初十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺，聖位深淺，悉知無謬，終不謂我叨極上位。」<sup>155</sup>若能對五十二階位的聖位、賢位的深淺位次，悉能了知，則不會以凡濫聖，起增上慢心。

## 九、能安忍

《教觀綱宗》云：「九、離違順強軟二賊，策十信位入於十住。」<sup>156</sup>行者已識知次位，則須遠離違境的強賊、順境的軟賊。違境指一切困苦厄難，令人感苦，而生瞋恨心；順境指一切安逸娛樂，令人感樂，而生愛戀心，故此違、順二境破壞行人的道業，動搖行人的身心，所以稱強、軟二賊。行人若能安忍於二境、遠離二賊，則可由觀行即的十信位，進入相似即的十住位。

智顛於《法華玄義》云：「內忍善惡兩覺、違從二賊；外忍八風，

---

<sup>154</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>155</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 下。

<sup>156</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

以忍力故，不爲傾動。」<sup>157</sup>忍分爲二種：內忍、外忍，即內、外障境。內忍指內在心的分別作用，有善覺與惡覺。善覺的順從境，即軟賊；惡覺的違逆境，即強賊，若能安忍則不迷於善、惡之念。外忍指外來的苦惱，利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等八風，若能安忍，則不爲外境所動搖。行人若能內外安忍，則可由十信位而入於十住位。

智旭與智顓談「安忍」時，智旭只談到內忍，而智顓則談內、外交忍，故二者有所不同。

## 十、離法愛

《教觀綱宗》云：「十、離相似法愛，策三十心，令入十地。」<sup>158</sup>行人既能安忍於違、順二境，便可從十信位進入十住位，十住位是六即中的相似即。若於相似即生起法愛，則會停滯不能勝進，稱爲頂墮。若已登山頂，仍復墮落，所以必須離於法愛，才能從相似即的十住、十行、十迴向，進入分證即的十地。

智顓於《法華玄義》云：「設證相似之法，法愛不起。不墮菩薩頂。生名法愛，無是愛故，即入菩薩位。破無明穢草，顯出妙有金藏，得見佛性，入於實相。」<sup>159</sup>行人於相似即中，不生起法愛，則能入菩薩位。只有破除無明煩惱，才能顯出真金藏，見到佛性，入於中道實相。所以，只有法愛不生，才能破除無明煩惱，從相似即進入分證即的十地、等覺位，至究竟即的妙覺位，而證入中道實相的究竟成佛。

## 第六節 小結

別教的經典，並沒有特定的經典，凡《方等》、《般若》、《華嚴》

---

<sup>157</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 下。

<sup>158</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>159</sup> 《法華玄義》卷 8 下，《大正藏》冊 33，頁 787 下。

中，有談到菩薩歷劫修行的教法，皆為別教所攝。別教之名稱，最早出現在慧觀的五時判教中的第一時「三乘別教」，是分別為三乘人說四諦、十二因緣、六度的個別教，屬於小乘教。然而，天台宗所用的別教，則為較高層次的大乘佛法。別教有二義：「不共」，獨為界外鈍根菩薩所說，不共二乘人說；「別異」，別前藏通二教，別後圓教。智顛於《四教義》中，談到別有八義：教別、理別、智別、斷別、行別、位別、因別、果別，此八義是獨為菩薩而說，而智旭亦採此說法。

別教的義理，以無量四諦來詮釋生滅法具有無量相，乃菩薩用以度化無量眾生；以不思議生滅十二因緣來詮釋一念無明心非實性，以簡別與外道之不同；以不思議六度·十度來詮釋其每一度，攝一切法、生一切法、成一切法；以顯中二諦來詮釋真俗二諦為界外不相即；以圓入別二諦來詮釋別教中含有圓教的中道之理；又別三諦、圓入別三諦，乃是於真、俗二諦外，另立中諦，其意與顯中二諦、圓入別二諦是相同，只是開合之不同。別教主要開示界外鈍根眾生，次第修空、假、中三觀，依次破除見思、塵沙、無明三惑，而得一切智、道種智、一切種智等三智，出分段、變易二種生死，證中道無住涅槃；若是利根者，則可通入圓教，破法我執，出變易生死。

別教雖談本有佛性，但仍是六而不即，所以只有六個階段的位次，而不能一味融通，故只能就當教來論六即。別教的「理即」，是指但中的佛性，超出生死、涅槃二邊之外，故與諸法不相即。「名字即」，指知名解義對真如法性深信不疑，生起信心，若不能悟入，則須先藉空、假二觀緣修，而進入中觀的真修。「觀行即」，即外凡的十信位，修從假入空觀，以生滅四諦的析空觀，得相似空解，來伏見思二惑。「相似即」，即內凡三十心三賢位，習空、假、中三觀，斷三界見思惑、界內外塵沙、伏無明，開慧眼、法眼，成一切智、道種智，證位不退、行不退。「分證即」，即十地聖種性、等覺性，此時已證入中道第一義諦觀，破一品無明惑，即證一分中道理。「究竟即」，即妙覺性，於等覺位的金剛後心，斷最後一品無明而入妙覺位，達到究竟佛果，現圓滿報身而成佛。

別教與通教，只有「被接」相同。別教獨為菩薩法，其別前藏通

二教、別後圓教，論到被接，則只有圓接別。圓接別(或稱圓入別)，是指別教的利根行人，見不但中之理，也就是上根的十住、中根的十行、下根的十迴向，從別教接入圓教的初住。但別教菩薩，從初地以上，破一品無明惑，證一分中道理，與圓教之人悟境相同，故無被接的必要。

別教的十乘觀法，與藏、通二教的十法綱領相同，但義理不同，故內容亦有差異。其最大的差異在於所觀境的不同，因而修證方式、果位亦不同。別教的所觀境為如來藏，是超出生死、涅槃二邊的但中佛性，為十法界迷悟所依。初心學佛者，若欲達到此但中之理，則必須先從名字位中仰信但中佛性，藉緣修入觀行、相似位，發真修入分證位。緣於登地中道之境以為所觀，這是第一觀境。別教的十乘觀法，也是針對不同根性眾生而設，若利根人只要第一觀，就可入中道實相；若中根人，則須一到六觀；若鈍根人，則須十觀全修，才可入中道無住涅槃。

## 第五章 圓教之研究

### 第一節 圓教立名的依據

圓教的名稱，出現在地論宗的光統律師所創的漸、頓、圓三教判中，「將《華嚴經》中爲上根之機與一分佛境界者，說如來究竟果海自在法門，判爲圓教。推測，此應是最早圓教的判釋，但並未詳加細述。」<sup>1</sup>所以，在智顛之前，「圓教」的分類法已經在北魏流行了。然天台於化法四教中所用的圓教，名稱雖延用古師所說，但將圓教法門詳加細述及發揮者，則是從智顛開始。

在其它經論中談到「圓教」的經證有：

(一)佛馱跋陀羅所譯的《華嚴經》云：「爾時如來知諸眾生應受化者，而爲演說圓滿因緣修多羅。」<sup>2</sup>以及偈頌云：「顯現自在力，演說圓滿經，無量諸眾生，悉授菩提記。」<sup>3</sup>《華嚴經》爲利根眾生演說圓滿經。

(二)鳩摩羅什所譯的《維摩詰所說經》云：「又問：『諸佛解脫當於何求？』答曰：『當於一切眾生心行中求。』」<sup>4</sup>眾生現前一念心，具足百界千如，而諸佛的解脫不離眾生的一念心。

(三)鳩摩羅什所譯的《小品般若經》云：「菩薩摩訶薩，欲以一切種智知一切法，當習行般若波羅蜜。」<sup>5</sup>《般若經》認爲四教中圓教爲最大乘，故《金剛般若波羅蜜經》云：「如來爲發大乘者說，爲發最上

---

<sup>1</sup> 釋見聞作：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，民 91)，頁 261。另《天台學根本思想及其開展》云：「地論宗慧光所創漸、頓、圓三教判，將《華嚴經》作爲圓教，此爲最早之判釋。」原著：安藤俊雄·譯者：蘇榮焜，(台北：慧炬出版社，民 93)，頁 123。

<sup>2</sup> 《華嚴經》卷 55，《大正藏》冊 9，頁 749 上。

<sup>3</sup> 《華嚴經》卷 55，《大正藏》冊 9，頁 750 中。

<sup>4</sup> 《維摩詰所說經》卷中，《大正藏》冊 14，頁 544 下。

<sup>5</sup> 《小品般若經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 218 下。

乘者說。」<sup>6</sup>

(四)鳩摩羅什所譯的《法華經》云：「爾時，寶塔中出大音聲，歎言：『善哉！善哉！釋迦牟尼世尊能以平等大慧教菩薩法，佛所護念，《妙法華經》爲大眾說。如是！如是！釋迦牟尼世尊，如所說者，皆是真實。』」<sup>7</sup>釋迦牟尼佛，宣說一佛乘的《法華經》。天台宗將《法華經》判爲最圓滿、究竟的教法。

(五)慧嚴等所譯的《大般涅槃經》云：「復有一行是如來行，所謂大乘《大涅槃經》。」<sup>8</sup>《涅槃經·聖行品》明一行一切行，一心具足空(聖行)、假(梵行、病行、嬰兒行)、中(天行)，三觀五行。

(六)慧嚴等所譯的《大般涅槃經》云：「金剛寶藏，滿足無缺。」<sup>9</sup>圓教具有圓滿無缺之意。

(七)鳩摩羅什所譯的《大智度論》云：「(三智)復次雖一心中得，亦有初、中、後次第。」<sup>10</sup>位圓，顯圓教從初一地，即具足一切諸地。

由「圓教」的經證可知，圓教法門具有圓滿、相即、具足之意。乃爲界外利根菩薩所說，是事理圓融不二的教法。其中《華嚴經》、《維摩詰所說經》、《小品般若經》、《法華經》、《大般涅槃經》、《大智度論》等大乘經論中，具有圓教義，皆爲圓教所攝。亦即「五時」中，除了《阿含》時，其餘四時，皆含有圓教義。

## 一、智顛立圓教之名的意義

智顛於《四教義》中正釋「圓教」云：「圓以不偏爲義，此教明不思議因緣，二諦中道，事理具足不偏不別，但化最上利根之人，故名

<sup>6</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 750 下。

<sup>7</sup> 《法華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 32 中、下。

<sup>8</sup> 《大般涅槃經》卷 11，《大正藏》冊 12，頁 673 中。

<sup>9</sup> 《大般涅槃經》卷 3，《大正藏》冊 12，頁 624 下。

<sup>10</sup> 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 260 中。

圓教也。」<sup>11</sup>化法四教中，圓教是釋迦如來一代時教中的至極，宣說大乘究竟、圓滿的教法。「圓」具有不偏、圓滿、周備之意，以不思議不生滅十二因緣、不思議二諦、無作四諦等來詮釋事理不二的中道實相。圓教的不但中，是於空假兩邊而立的中道，故不偏於兩邊，是生死即涅槃、煩惱即菩提；而別教的但中，則是於空假兩邊之外而立的中道，故是離生死、涅槃兩邊。四教中的前三教皆有所偏，藏通二教偏真，圓教則是圓真；別教事理隔歷不融，圓教則是事理圓融不二。圓教的教化對象是界外利根菩薩，以不思議不生不滅十二因緣、不思議二諦，來顯示事理不二的圓融中道。

對於圓教的義理內涵，智顗在《四教義》中，從八個面向來論證：

教圓者，正說中道，故言不偏也。理圓者，中道即一切法理不偏也。智圓者，一切種智圓也。斷圓者，不斷而斷無明惑也。行圓者，一行一切行也，大乘圓因涅槃圓果，即因果而具足無缺，是為一行一切行。位圓者，從初一地具足諸地功德也。因圓者，雙照二諦自然流入也。果圓者，妙覺不思議，三德之果不縱不橫也。<sup>12</sup>

茲將圓教的八義說明如下：「教圓」，圓教正說中道，其法門純正而不偏於空、假兩邊，其教化的對象為界外利根的菩薩，故是最上智之人。

「理圓」，中道即一切法，其理為不思議不生不滅十二因緣、無作四聖諦、二諦中道事理具足，不偏不別。「智圓」，以圓教之智，觀中道理，成就一切種智。「斷圓」，若能了知無明煩惱即是菩提，生死即是涅槃，則無明惑不斷而斷。「行圓」，以大乘圓因契入涅槃圓果，故因、果同時具足，稱為一行一切行。「位圓」，從初地時，已具足諸地之功德。

「因圓」，以中道諦為因，亦即雙照二諦，自然流入佛智，體解三諦圓融。「果圓」，妙覺不可思議，法身、般若、解脫三德之果，具有不縱、

<sup>11</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 722 中。

<sup>12</sup> 《四教義》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 722 中。

不橫的關係。

## 二、智旭對「圓教」的看法

智旭對於圓教立名的意義，採取四重名義來解釋，《教觀綱宗》云：「圓教謂圓妙(三諦圓融，不可思議)、圓融(三一相即，無有缺減)、圓足(圓見事理，一念具足)、圓頓(體非漸成)故名圓教。」<sup>13</sup>其立名乃是依據《天台四教儀》<sup>14</sup>而來，而「自註」則是依據《集註》<sup>15</sup>而來。圓教的意義有圓妙、圓融、圓足、圓頓四重意義，茲分別說明如下：

(一)圓妙：「三諦圓融，不可思議」。三諦指真、俗、中三諦，真諦泯一切法，俗諦立一切法，中諦統一切法。一諦具足三諦，且一諦遍於三諦，如是互具互遍，三諦圓融，其體不縱不橫，故稱不可思議。

(二)圓融：「三一相即，無有缺減」。一諦即是三諦，三諦即是一諦，是一體融通，不可分開，故是圓滿具足，無有缺減。

(三)圓足：「圓見事理，一念具足」。《科釋》云：「圓見事理者，事造三千名事，理具三千為理。兩重三千，於一念中見。」<sup>16</sup>凡夫現前的一念妄心中，圓滿具足理具、事造兩重三千。

(四)圓頓：「體非漸成」。三諦乃天然之性德，原本具足，無初、後差別，非次第修成。

此圓教的四重名義，《輔宏記》從通、別兩方面來談：「通則四名俱通初後，別則滿唯局後。妙、足、頓三，且在初，以色心本妙、萬

<sup>13</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>14</sup> 《天台四教儀》云：「圓名：圓妙、圓滿、圓足、圓頓，故名圓教也。」(《大正藏》冊 46，頁 778 下。)但《教觀綱宗》將「圓滿」改為「圓融」。

<sup>15</sup> 《集註》云：「三諦圓融，不可思議，名圓妙。三一相即，無有缺減，名圓滿。圓見事理，一念具足，名圓足。體非漸成，故名圓頓。」《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 326。

<sup>16</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 462。

法具足、頓解本成，故後惑盡，德始滿也。」<sup>17</sup>此觀點為靜權所接受，於《天台宗綱要》詳加解釋：「通而言之，自從初發心時，直至成佛，都具有這四重意義。若別而言之，則圓妙、圓足、圓頓三重意義，初發心時，便已具備；圓滿一義，唯屬於佛。因為色心本妙(圓妙)，本具萬法(圓足)，天然之德，非造作所成(圓頓)，所以初發心時，便已具備；而惑無不盡，德無不滿(圓滿)，就必須屬於妙覺極果了。」<sup>18</sup>此說法於荆溪湛然的《傳弘決》找到其依據，今說明如下：

於《傳弘決》解釋圓頓之義：「圓頓者，圓名圓融、圓滿；頓名頓極、頓足。又圓者，全也。李奇云：『圓，錢也；即圓全無缺也。』；體非漸成，故名爲頓。體雖極足，須以二十五法，爲前方便；十法成觀，而爲正修。」<sup>19</sup>另同書的卷三之四云：「足、極二名，有通、有別。通則俱通初後，別則極後足初。初心所觀，萬法具足；惑盡德滿，至後方極。」<sup>20</sup>圓頓具有二義：(一)圓：圓融、圓滿；頓：頓足、頓極。(二)圓：圓全無缺；頓：體非漸成。初觀實相雖無初後之別，但以二十五方便爲豫修，後以十法成乘爲正修。另頓足、頓極可從通、別兩方面來談：「通而言之」，自從初發心，直至成佛，都具有此二意。「別而言之」，頓足於初發心時，便已具備；頓極：惑盡德滿，必須到妙覺位才能證得。

綜上所述，《輔宏記》將圓教義分成通、別兩方面來談，乃是參考《傳弘決》而來。而通、別之說法，其實也就是從理相、事相來談。「理相」，圓教的初發心時，便成正覺，也就是通說。「事相」，雖是初發心時，已具成佛之因，但仍須透過實踐修行才能達到惑盡德滿的妙覺位。但覺行所著的《智者大師「四教實行論」之研究》則提出「這段文是錯誤的」<sup>21</sup>。覺行所提出「這段文是錯誤的」，乃是就理相上來談，而

<sup>17</sup> 《天台四教儀註彙補輔宏記》卷 8 之上，《卍新纂續藏經》冊 57，頁 913 上。

<sup>18</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 116。

<sup>19</sup> 《傳弘決》卷 1 之 2，《大正藏》冊 46，頁 150 上、中。

<sup>20</sup> 《傳弘決》卷 3 之 4，《大正藏》冊 46，頁 248 上。

<sup>21</sup> 根據我們對圓教理的研究，這段文是錯誤的。如下說明：一、惑盡德始滿是屬別教理，非圓教義。二、釋義圓滿者；三一相即爲圓，三一指三諦一諦。《輔》明惑盡德滿兩義不對稱故有誤。三、圓教明一佛乘，一佛乘中無分別，今凡聖有別故不圓故有誤。四、圓義屬無礙，今有礙非圓故有誤。五、圓教初心即緣

沒有考慮到事相上，仍須透過漸次修行才能達到妙覺位，故其說法是錯誤的。

至於圓教的功用，於《教觀綱宗》云：「所謂圓伏(圓伏五住)、圓信(圓常正信)、圓斷(一斷一切斷)、圓行(一行一切行)、圓位(一位一切位)、圓自在莊嚴(一心三諦爲所莊嚴，一心三觀爲能莊嚴)、圓建立眾生(四悉普益)。」<sup>22</sup>這些功用乃是依據《天台四教儀》<sup>23</sup>而來，而「自註」則是參考《集註》<sup>24</sup>而來。圓教的功用有圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生等七種，茲分別說明如下：

(一)「圓伏」，是圓伏五住煩惱。五住是五種住地之惑，能令眾生住著生死，即見一處住地(三界見惑)、欲愛住地(欲界思惑)、色愛住地(色界思惑)、有愛住地(無色界思惑)、無明住地(界外無明惑)等五種住地惑，歸納起來即是界內的見思惑、界外的無明惑。圓教根性之人，初聞圓教名字，便能悟到圓教的道理，能用一心三觀，觀一境三諦，空觀伏見思惑，中道觀伏無明惑，境智相應，五住惑不伏而伏，名爲圓伏。

(二)「圓信」，是圓常正信。《摩訶止觀》云：「云何圓信？信一切法，即空、即假、即中；無一二三，而一二三。無一二三，是遮一二三；而一二三，是照一二三。無遮無照，皆究竟清淨自在。聞深不怖，聞廣不疑，聞非深非廣，意而有勇，是名圓信。」<sup>25</sup>正信是進入圓教之門。信一切諸法當體是即空、即假、即中的圓融三諦之理。三諦之

---

中道實相。實相法中尚無一法可得，何況一法可生，惑本無生，無生即不可斷，今明斷惑顯然是別理不是圓意。所以我們判定這段文是錯誤的。釋覺行撰：《智者大師「四教實相論」的研究》(香港新亞研究所哲學組博士班畢業論文，2004)，頁 157。

<sup>22</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>23</sup> 《天台四教儀》云：「所謂圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。」(《大正藏》冊 46，頁 778 下。)

<sup>24</sup> 《集註》云：「圓伏五住，圓常正信，圓斷五住，圓行，一行一切行，圓位，位位相攝，妙用莊嚴，故云自在，四悉普益，故云建立。」《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 326。但《教觀綱宗》「自註」中，「一斷一切斷」、「一位一切位」、「一心三諦爲所莊嚴，一心三觀爲能莊嚴」與《集註》稍有不同。

<sup>25</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 2 上。

理：「無一二三」，即是遮，三諦之理，本悉空寂，故能徹法底源，所以爲深，顯真空義。「而一二三」，即是照，三諦之理，宛然具備，能包含法界，所以爲廣，明妙有義。「無遮無照」，究竟清淨自在，三諦之理，不礙互融，不可思議，所以爲不深不廣，明真空、妙有義。若能對上述道理，能生正信，而不怖、不疑、不怯弱，而起三觀之行，稱爲圓信。

(三)「圓斷」，是一斷一切斷。圓教根性之人，了知五住煩惱本來無自性，全即法界，既信一境三諦之理，從此進修，便能不斷而斷，斷五住惑，則能開佛知見，住大涅槃。別教斷三惑的歷程，於諸位間須經一地一地次第斷；而圓教已圓伏三惑，其三惑不斷而斷，行圓融的斷惑。

(四)「圓行」，是一行一切行。《摩訶止觀》云：「云何圓行？一向專求無上菩提，即邊而中，不餘趣向，三諦圓修，不爲無邊所寂，有邊所動，不動不寂，直入中道，是名圓行。」<sup>26</sup>既信圓教之理，則欣求無上菩提。依一境三諦而修，則能隨觀一境，具足三諦；隨修一行，具足諸行。別教的但中之理，遠離二乘偏空、凡夫的偏假兩端；而圓教的不但中之理，能觀即空、即假、即中，並收攝空、假而爲中，故不爲偏空、偏假所牽，而能直入中道。

(五)「圓位」，是一位一切位。《摩訶止觀》云：「云何入圓位？入初住時，一住一切住，一切究竟，一切清淨，一切自在，是名圓位。」<sup>27</sup>圓教行人入初住時，斷無明、證中道、顯法身。於證初住時，證一位，即證一切位，故即具四十二位功德。功德雖多，而不出清淨般若、自在解脫、究竟法身三德。其位位之間，相融相攝，圓融無礙。

(六)「圓自在莊嚴」，以一心三諦爲所莊嚴，一心三觀爲能莊嚴。《科釋》云：「圓融三諦，爲所莊嚴；定而三止，慧而三觀，爲能莊嚴。止觀不二，能所一如，故曰圓自在莊嚴。」<sup>28</sup>定慧爲能莊嚴，定慧所

<sup>26</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 2 上。

<sup>27</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 2 上。

<sup>28</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 464。

見之理爲所莊嚴，即是透過一心三觀去證圓融三諦。《摩訶止觀》云：「云何圓自在莊嚴？彼經廣說自在相，或於此根入正受，或於彼根起出說，或於一根雙入出，或於一根不入出，餘一一根亦如是；或於此塵入正受……；或於此方入正受……；或於一物入正受……。若委說者，祇於一根、一塵，即入、即出、即雙入出、即不入出；於正報中，一一自在；於依報中亦如是，是名圓自在莊嚴。」<sup>29</sup>圓教行人證初住時，外用自在，故云莊嚴。於《華嚴經》中廣說「正受」空功德，「出說」假功德，「雙入出、不入出」中觀功德，亦即雙遮雙照。此四種妙用，莊嚴於根(六根)的正報；塵(六塵)、方(十方)、物(萬物)的依報。故《華嚴經》中詳說自在莊嚴之相，如一根中具有四種妙用，其餘五根亦具有四種妙用，無諸障礙；十方、萬物、六塵亦如是，故稱圓自在莊嚴。

(七)「圓建立眾生」，以四悉檀來普益眾生。《摩訶止觀》云：「云何圓建立眾生？或放一光，能令眾生，得即空、即假、即中益；得入出、雙入出、不入出益。歷行住坐臥，語默作作，亦如是。有緣者見，如目睹光；無緣不覺，盲瞽常闇。……是名圓力用建立眾生。」<sup>30</sup>圓建立眾生，即是以圓教的力用來度眾生，令九法界眾生悉能成佛。佛爲了度化眾生，以即空、即假、即中三觀之利益；或以四種妙用之利益；或於行住坐臥，語默動作中，使眾生普獲利益。若具有善根者(有緣者)，則能獲益，如眼睛能看光明；若無善根者(無緣者)，則如生盲瞽目，雖於日光下，卻昏闇不見。故圓建立，即是發菩提心，立四弘誓願來救度眾生；而凡夫眾生，迷而不覺，則於生死苦海中輪迴不能得出。智旭於《釋義》第三十六條，對「圓建立眾生」做了進一步解釋：「藏、通、別教，雖亦各論四悉檀益，而收機未普。今圓教人，窮心性源，徹法界底，自行既圓，故四益亦普。所謂爲實施權，開權顯實，權實不二，用與適宜，如一雨所潤，大地普洽也。」<sup>31</sup>前三教雖也有論及四悉檀來攝化眾生，但此四法尙未普及，只是方便悉檀；而

<sup>29</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 2 上、中。

<sup>30</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 2 中。

<sup>31</sup> 《釋義》第 36 條，《卍續藏經》冊 101，頁 980 下。

圓教行人，既能達到自行圓滿，故能以四悉檀的種種權實來利他，其主要目的是顯示權實不二的旨趣，以顯示無分別法。

圓教的七種功用中，《摩訶止觀》提到「圓信、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生」等五種。由此可知，《天台四教儀》中所談的圓教七種功用，乃是以《摩訶止觀》為基礎，再予以發揮。

圓教具有四重意義：圓妙、圓融、圓足、圓頓；和七種功用：圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生，稱為圓教。佛陀一代時教中，「五時」除了《阿含》時，直說小乘的三藏教，未論及大乘的圓教，其餘四時中，凡談到大乘經典的圓法，皆是佛境界，其不共三乘位次，是揀異別教，故《天台四教儀》云：「諸大乘經論，說佛境界，不共三乘位次，總屬此教也。」<sup>32</sup>別教是不共聲聞、緣覺二乘人說，獨為菩薩說；而圓教是「唯有一乘法，無二亦無三。」<sup>33</sup>所以，前三教只是權巧方便，只有圓教的一佛乘才是最圓滿真實而說。圓教所要達成的目標是眾生皆能到五百由旬的寶所，入一佛乘而成佛，「不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。」<sup>34</sup>故《法華經》中以種種譬喻，即是以圓教的教義，來說明佛的知見，使眾生皆能成佛。

## 第二節 圓教的義理

圓教的教化對象是界外的利根菩薩，其義理方面：依四諦論，是無作四諦；依十二因緣論，是不思議不生滅十二因緣；依六度、十度論，是稱性六度、十度；依二諦論，是不思議二諦；依三諦論，是圓妙三諦；依觀法論，是一心三觀。

---

<sup>32</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 778 下。

<sup>33</sup> 《法華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 8 上。

<sup>34</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 13 下。

## 一、無作四諦

別教談無量四諦，圓教則談無作四諦。別教的無量四諦，具有無量差別相，故生死與涅槃，隔歷不融；而圓教的無作四諦，於《摩訶止觀》云：「無作四諦者，皆是實相，不可思議。」<sup>35</sup>苦集滅道四諦的實質是實相，而真如實相是天然的性德，非造作而後有，也就是「諸法本來本自有，實相的妙體是因果不二，迷悟無別，舉一全收，真即是俗，俗即是真。煩惱與菩提，生死與涅槃，無有隔別，當體全是，圓融自在。」<sup>36</sup>所以，圓教的無作四諦，是本來具有的，其迷悟的當體即為實相，故生死與涅槃，無有隔別。

智顗於《法華玄義》云：

無作者，迷中輕故，從理得名。以迷理故，菩提是煩惱，名集諦；涅槃是生死，名苦諦；以能解故，煩惱即菩提，名道諦；生死即涅槃，名滅諦。即事而中，無思無念，無誰造作，故名無作。《大經》云：「世諦即是第一義諦，有善方便，隨順眾生說有二諦，出世人知即第一義諦。一實諦者，無虛妄、無顛倒，常樂我淨等，是故名為無作四聖諦。」<sup>37</sup>

無作四諦是就界外理相上來說，因圓教迷中道之「理」輕，從「理」立名。也就是圓教的中道，是即空、即有的圓融中道；不同於別教空有隔歷不融的中道，故無作四諦所表達的理是「圓融性」，無量四諦所表達的事是「隔別性」，兩者不同。無作四諦是由於眾生迷於中道之理，而將菩提當作煩惱，稱為集諦；將涅槃當作生死，稱為苦諦。若能悟到中道之理，則菩提與煩惱等同一如，究其根本，與清淨的佛智無異，稱為道諦；若將生死與涅槃等同一如，究其根本，則與常樂我淨的法

<sup>35</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 5 下。

<sup>36</sup> 釋見聞作：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，民 91)，頁 264-265。

<sup>37</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 701 中。

身、般若、解脫三德秘密藏無異，稱為滅諦。無作四諦是相即不二，故煩惱即菩提，生死即涅槃；同理可推出，世諦即第一義諦。二諦中世諦即苦、集；第一義諦即道、滅。世諦是入世度眾生而善巧方便說，出世之人即知只有第一義諦。苦與集、道與滅，是一體相即，故四諦稱為中道，其實只有一實諦，此一實諦法，乃是無虛妄、無顛倒，常樂我淨的涅槃功德。

智顗對於《勝鬘經》中以「證佛果」、「得佛智」來判定無作四諦為一實諦之說法，提出質難：「然《勝鬘》說無作四諦中，別取一滅諦，是佛所究竟，是常、是諦、是依；三是無常、非諦、非依。……今難：若爾，一諦顯，是無作諦；三諦未顯，非無作諦。一是了義，三非了義。當知《勝鬘》所說，說於次第，從淺至深，歷別未融，乃是無量四諦中之無作，非是發心，畢竟不二別之無作。」<sup>38</sup>《勝鬘經》中認為無作四聖諦中，只有滅聖諦才是究竟佛果，因其不遷不變、一實諦、所依處，其餘三諦則否。智顗對此說法提出質難：《勝鬘經》將滅諦稱為了義教，將苦集道三諦稱為不了義教，如此說法，則有深淺次第、隔歷不融，乃是別教無量四諦中所解說的但中之理的無作四諦，不是圓教發心畢竟二無差別的無作四諦。

智旭在無作四諦「自註」云：「陰入皆如，無苦可捨，無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修，生死即涅槃，無滅可證。」<sup>39</sup>此說法乃參考智顗的《摩訶止觀》而成。<sup>40</sup>茲將無作四諦分別說明如下：

(一)無苦可捨：觀五陰、十二入、十八界等法皆是真如實相。凡夫由於根塵和合，而有苦樂等受，既是因緣和合而生，則了知苦諦是無自性，即是實相，故實無苦相可捨。

(二)無集可斷：集是煩惱，其根源是無明，而無明煩惱無自性，

<sup>38</sup> 《法華玄義》卷2下，《大正藏》冊33，頁701中、下。

<sup>39</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941上。

<sup>40</sup> 己界及佛界，眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外，更無別法。（《摩訶止觀》卷1上，《大正藏》冊46，頁1下。）

其性本清淨，與諸佛法性無異，故爲菩提。無明與菩提，其體是一，猶如水與波不可分，故不可斷無明而別證菩提。

(三)無道可修：凡夫執有，二乘滯空，皆是邊見；心外取法爲邪見。邊見、邪見，當下無性，無性之性，是即空、即假、即中的中道實相。若離邊、邪見，則無煩惱之惑可斷，亦無菩提之道可修。

(四)無滅可證：生死是緣生法，緣生無性，即寂滅性。《維摩詰所說經》云：「諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」<sup>41</sup>若離開生死，則無涅槃可得。故生死與涅槃，體本不二，實無生死之苦可斷，亦無涅槃寂滅可證。

圓教無作四諦中「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」是相即不二，其說法是從界外理相上來詮釋。「無作」是指非造作而後有，但並非否定實踐修行的重要性。「蓋對圓教行者而言，生死即涅槃的妙諦，不僅只是知解上的了達而已，仍須一點一點的精進用功，依圓教法門的實踐修行，始能證得之妙境。」<sup>42</sup>

智顛談到無作四諦、一實諦，而智旭則談到無作四諦，其關係如何？今說明如下：

《四教義》云：「如《涅槃經》明約一實諦而辨四諦，即是無作四實諦。明四實不作四，故名無作；觀四即得實，故名四實諦也。」<sup>43</sup>由上引文可知，四諦實不作爲四諦，是爲了用一實諦來辨別四諦，其實只有一實諦。智顛的無作四諦是「四實不作四」，其歸於圓教的究竟實相的一實諦，而「諸法實相是一實相，亦是無相的，實無所謂四諦相之分別而立。故此亦稟諸實相諦理之爲無相、無作而言四不作四。」<sup>44</sup>所以，智旭所談的無作四諦，其實沒有四諦相的分別而立，只是一實相而已，已概括於智顛所談的一實諦內。

<sup>41</sup> 《維摩詰所說經》卷上，《大正藏》冊 14，頁 542 中。

<sup>42</sup> 釋見聞作：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，民 91)，頁 266。

<sup>43</sup> 《四教義》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 726 中。

<sup>44</sup> 林志欽撰：《智者大師教觀思想之研究》(中國文化大學哲學研究所博士論文，民 88)，頁 360。

## 二、不思議不生滅十二因緣

圓教的不思議不生滅十二因緣觀，是指理具十界，事理相即、修性不二的中道實相。「不思議」是指十二因緣，其體為般若、解脫、法身三德，故體德圓融；「不生滅」是指諸法間同一真常不變之性。

智顛於《法華玄義》云：

不思議不生不滅十二因緣者，為利根人即事顯理也。《大經》云：「十二因緣名為佛性」者，無明、愛、取既是煩惱，煩惱道即是菩提。菩提通達，無復煩惱。煩惱既無，即究竟淨，了因佛性也。行、有是業道即是解脫，解脫自在，緣因佛性也。名色、老、死是苦道，苦即法身。法身無苦無樂，是名大樂；不生不死是常，正因佛性。故言：「無明與愛是二中間，即是中道。」無明是過去，愛是現在，若邊若中，無非佛性，並是常樂我淨。無明不生，亦復不滅，是名不思議不生不滅十二因緣也。<sup>45</sup>

別教的不思議生滅十二因緣是就界外事相來談；而圓教的不思議不生不滅十二因緣則是界外法的事即理，對於迷事當相，顯事具性德，也就是「煩惱即菩提」、「業道即解脫」、「苦即法身」的超越法門。十二因緣可分為惑道(煩惱道)、業道、苦道，此三者能使生死流轉不絕，故稱三道。而三德是指法身德(菩提德)、般若德、解脫德，指眾生在修行過程中，轉迷成悟，即轉三道成三德。智顛引用《大般涅槃經》的「十二因緣名為佛性」來說明十二因緣與三因佛性的關係：

(一)了因佛性：無明、愛、取是煩惱道，煩惱道即菩提，菩提通達，則沒有無明煩惱，得「究竟淨」，成就了因佛性。

<sup>45</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 700 上。

(二)緣因佛性：行、有是業道，業道即解脫，解脫即得「自在我」，成就緣因佛性。

(三)正因佛性：識、名色、六入、觸、愛、生、老死等七支是苦道，「於苦道顯真如法身，無復受變易生，即得離苦而為無苦無樂之『大樂』；無變易死，即為不生不死之『常』」<sup>46</sup>，成就正因佛性。

在天台圓教中，三道與三德及三因佛性，彼此融通，圓妙自在，而共成三千三諦圓具之妙法。十二因緣的「無明」指過去的無始無明，「愛」指現在的貪愛，兩者可為有或無的兩邊；亦可為離兩邊的中道，皆是具足常樂我淨四德的三因佛性。所以，無明不是實生，也不是實滅，故稱「不生不滅」。

《法華玄義》云：「若言無明三道即是三德，不須斷三德更求三德。」<sup>47</sup>煩惱道即菩提、業道即解脫、苦道即法身，說明了無明三道與三德的關係是一體相即，故無須斷除三染道即能成就三德。又云：「既不為無明所染，即是煩惱道淨。煩惱淨故則無業，無業故無縛，無縛故是自在我。我既自在，不為業縛，誰受是名色、觸、受？無受則無苦，既無苦陰，誰復遷滅？即是常德。」<sup>48</sup>引文中說明了三道、三德、涅槃四德的關係。煩惱道即菩提，得究竟淨；業道即無縛(解脫)，得自在我；苦道即法身，則不受變易生、死，得大樂、常。

智旭在不思議不生滅十二因緣「自註」云：「無明愛取，煩惱即菩提。菩提通達，無復煩惱，即究竟淨，了因佛性也。行有，業即解脫。解脫自在，緣因佛性也。識、名色、六入、觸、受、生、老死。苦即法身，法身無苦無樂是大樂。不生不死是常，正因佛性也。故《大經》云：『十二因緣名為佛性。』」<sup>49</sup>智旭的說法與《法華玄義》一致。三道與十二因緣間有開合之關係，將三道展開則成十二因緣，將十二因緣合起來則成三道。十二因緣，即如來常樂我淨涅槃四德，在因名為

<sup>46</sup> 林志欽撰：《智者大師教觀思想之研究》(中國文化大學哲學研究所博士論文，民 88)，頁 345。

<sup>47</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 700 中。

<sup>48</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 700 下。

<sup>49</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上、中。

三因佛性，至果即為涅槃三德。

圓教的不思議不生滅十二因緣，其一念無明心是不生不滅，故不可得。又「十二因緣名為佛性」說明了法性、無明是不即不離的，因有無明等十二因緣的生死流轉，而分成惑、業、苦三道，若能轉三道成三德，成就三因佛性，則能證入常樂我淨的涅槃四德。

茲將十二因緣、三道、涅槃三德、三因佛性、涅槃四德之關係，以圖表示之：

十二因緣	三道	涅槃三德	三因佛性	涅槃四德
無明、愛、取	煩惱道(惑道)	菩提德(般若德)	了因佛性	究竟淨
行、有	業道	解脫德	緣因佛性	自在我
名色、老死等七支	苦道	法身德	正因佛性	大樂、常

智顗的《法華玄義》、智旭所談的不思議不生滅十二因緣，雖說明了三道、涅槃三德、三因佛性、涅槃三德的關係，但皆沒有切入十二因緣的核心問題，「緣起即實相觀」，於《摩訶止觀》云：「復次十二因緣、十如、十境，在異心中，是生滅思議；在一念心中，是不生不滅不可思議。《華嚴》云：『十二因緣在一念心中。』《大集》云：『十二因緣，一人一念悉皆具足。』此猶存略。若一人一念悉皆具足十界、十如、十二因緣，乃可稱為摩訶衍不可思議十二因緣耳。」<sup>50</sup>智顗的圓教緣起觀，是建立在「一念心中悉皆具足」，稱為不思議不生滅十二因緣。圓教的一念心是建立在「性具說」，其將十二因緣、十如、十境皆攝於一念心。亦即將一念心，開展成十界互具，百界千如，一念三千的實相觀。也就是說，「在觀心的實踐過程中，吾人介爾陰妄的一念無明心，本具圓融無礙的實相妙理——『無明即法性』、『染妄即真淨』，此乃根據無明緣起即諸法實相的觀點而說。此立場，乃為界外利根行人，即事顯理的表詮。」<sup>51</sup>

智旭於《釋義》第十五條云：「然知一切法，從因緣生，亦有四教

<sup>50</sup> 《摩訶止觀》卷9下，《大正藏》冊46，頁127上。

<sup>51</sup> 釋見聞作：《天台教學綱要》(台北：世樺國際股份有限公司，民91)，頁387。

差別，若知性具爲因，迷悟爲緣，三千性相爲所生法，即屬圓教。」<sup>52</sup>天台宗主張，法界中一一事法，本來圓具十界三千迷悟因果之法，而形成三千諸法。吾人現前一念能觀的心，具足三千諸法；所觀的境，爲百界千如，或稱三千性相。所以，智旭的觀點與智顛《摩訶止觀》思想一致。

### 三、稱性六度、十度

別教談不思議六度、十度，圓教則談稱性六度、十度。《科釋》云：「稱法界性，而行六度、十度，是以度度全是法界，具一切法即空、假、中，故云亦詮稱性六度、十度。」<sup>53</sup>圓教的稱性六度、十度是與中道佛性相應的六度、十度，其每一度中，各各全是法界，具一切法，即空、即假、即中。

另智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「施爲法界，一切法趣施，是趣不過(過)等。」<sup>54</sup>《科釋》進一步做了說明：「施爲法界等，釋明稱性意，施從緣生，當下無性。豎窮橫遍，體自如如，空也。圓具十界依正，故云一切法趣施。法界無外，離此更無一法可得，故云是趣不過，假也。等者，等於施尙不可得！何況有趣有非趣句，中也。又一切法趣，假也。施尙不可得，空也。何況有趣有非趣，中也。」<sup>55</sup>六度中如以布施一度爲例：(一)「施爲法界」指稱法界而行布施，布施從緣生，緣生無性，無性之性，故能遍十方，具法界，是空義；圓教具十法界依正，布施爲法界、慳貪亦爲法界，故稱「一切法趣施」，布施是一切法，離此更無一法可得，稱爲「是趣不過」，是假義；「等」，

---

<sup>52</sup> 《釋義》第 15 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 下。

<sup>53</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 467。

<sup>54</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

<sup>55</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 467。

指布施不可得，怎麼會有趣入、非趣入呢？是中義。(二)又可言：一切法趣入布施，是假義；布施不可得，是空義；怎麼有趣入、非趣入，是中義。所以，布施一度，具一切法，即空、即假、即中；其他持戒、忍辱，乃至「般若」所開出的方便、願、力、智亦如是，皆具一切法，即空、即假、即中，故稱「稱性六度、十度」。

#### 四、圓教的不思議二諦、圓妙三諦

天台宗所立的七種二諦中，與圓教法門相關的有：圓入通、圓入別、圓教等三種二諦。圓入通、圓入別二諦，已於通教、別教中說明，茲不再重述。今說明圓教的不思議二諦與圓妙三諦。

##### (一)不思議二諦

圓教的當機眾生，修幻有、幻有即空的俗諦，以及一切法趣有趣空、趣不有不空的真諦。其圓教二諦的真諦含有圓義，而二諦的「真即是俗，俗即是真」，故真、俗二諦皆具諸法，二而不二，不二而二，故稱「不思議二諦」。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「幻有、幻有即空皆為俗，一切法趣有、趣空、趣不有不空為真。真即是俗，俗即是真。如如意珠，珠以譬真，用以譬俗，即珠是用，即用是珠，不二而二，分真俗耳。」<sup>56</sup>俗諦指世間六凡諸法為幻有、出世諸法為幻有即空。真諦的「趣有趣空」是指俗諦圓具三千性相，百界千如諸法，是即俗而真；「趣不有不空」，是指真諦亦圓具三千性相，百界千如諸法，是即真而俗，故稱真即是俗，俗即是真。今舉如意寶珠為譬喻，寶珠的本體譬喻真諦，能隨人意願；其作用譬喻俗諦，能雨諸珍寶。所以，珠體本身就是作用，作用本身就是珠體，二者是不二的體用一如，若分成二則為真諦與俗諦的不思議二諦。

智旭於《釋義》第三十七條更進一步解釋「不思議二諦」：

---

<sup>56</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

三千性相，皆名為俗。一一無非實相，故名為真。三千之外無實相，則即俗恒真，事造即理具也。實相之外無三千，則即真恒俗，理具即事造也。故云理具、事造兩重三千，同居一念；亦可云同居一塵；同居一名。如一念，一切諸念亦然；如一塵，一切諸塵亦然；如一名，一切諸名亦然。真俗不二，真俗宛然。

57

圓教以所觀之境來說明一念心具有「三千性相」<sup>58</sup>，而將三千性相分爲俗諦、真諦來說明。俗諦的事相，顯示三千性相，稱爲事造；真諦的理性，具足三千性相，稱爲理具。「俗諦」，三千性相是俗諦，則三千之外無實相，故俗諦即是真諦，事造三千即是理具三千。「真諦」，三千性相是實相，實相無相是真諦，則實相之外無三千，故真諦即是俗諦，理具三千即是事造三千。由此形成一念、一塵、一名等皆具足理具、事造兩重三千的真俗不二，便是天台家的一念三千。

別、圓二教的二諦，皆在顯示中道之理，別教的二諦，是顯中二諦；圓教的二諦，是不思議二諦。圓教的二諦是真俗不二的二諦，智顛於《法華玄義》對不思議二諦做了詮釋：「圓教二諦者，直說不思議二諦也。真即是俗，俗即是真，如如意珠。珠以譬真，用以譬俗，即珠是用，即用是珠，不二而二，分真俗耳。」<sup>59</sup>由上可知，智旭的不思議二諦，乃是參考智顛《法華玄義》而成。七種二諦中，只有圓二諦是「真即是俗，俗即是真」，其真、俗二諦，圓融相即而不相隔，故稱不思議二諦。而其餘六種二諦，則是真俗相隔而不相即。

<sup>57</sup> 《釋義》第 37 條，《卍續藏經》冊 101，頁 981 上。

<sup>58</sup> 天台宗將一切諸法差別迷悟之境，分爲十法界：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛；一法界中，又各具十法界，便成百法界；一法界中又各具相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十種事理(十如是)，便成千如是；又乘以三種世間(五蘊世間、眾生世間、國土世間)，便成三千諸法；觀法三千之法，爲一念具足，即是一念三千之觀法。其所觀之境，或稱百界千如，或稱三千性相。

<sup>59</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 703 中。

## (二)圓妙三諦

四教中所談的三諦：藏教只有二諦，而無三諦；通教有別入通三諦、圓入通三諦；別教有別三諦、圓入別三諦；而圓教則談圓妙三諦。天台宗所立的五種三諦中，與圓教法門相關的有：圓入通、圓入別、圓教等三種三諦。圓入通、圓入別三諦，已於通教、別教中說明，茲不再重述。

三諦是指真諦、俗諦、中諦，圓教三諦相即，一即三，三即一。「圓」是指三諦圓融，「妙」是指一三三一，故稱圓妙三諦。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「非惟中道具足佛法，真俗亦然，三諦圓融，一三三一，如《止觀》說。」<sup>60</sup>三諦中，中諦具三千性相，百界千如，即真、俗皆中，亦具足佛法，則三諦皆絕待；真諦具三千性相，百界千如，即俗、中皆真，亦具足佛法，則三諦皆泯相；俗諦亦具三千性相，百界千如，即真、中皆俗，亦具足佛法，則三諦皆建立。所以，一諦即三諦，三諦即一諦，「一三三一」，故稱為圓妙。智顛於《法華玄義》云：「圓三諦者，非但中道具足佛法，真俗亦然，三諦圓融，一三三一，如《止觀》中說。」<sup>61</sup>由此可知，智旭對於圓妙三諦的說法，乃是參考《法華玄義》而成。

圓教的三諦，指圓教利根之人，了解中道具足一切佛法，亦了解真諦、俗諦具足一切佛法，一切法趣空、趣假、趣中，故稱三諦圓融，一即三、三即一。

智顛於《摩訶止觀》中，談到觀陰入界境釋不思議境時，對圓妙三諦做了說明：

若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一眾生一切眾生，

<sup>60</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

<sup>61</sup> 《法華玄義》卷 2 下，《大正藏》冊 33，頁 705 上。

一切眾生一眾生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。遍歷一切，皆是不可思議境。<sup>62</sup>

上面引文中列舉了心、五陰、十二入、十八界、眾生世間、國土世間、十如是等法，來說明此不可思議境界遍歷一切諸法。諸法不可思議境界，以三諦說明如下：「一心一切心」，亦即「若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦」<sup>63</sup>；「一切心一心」，亦即「一切界入是一法界，即是真諦」<sup>64</sup>；「非一非一切」，亦即「非一非一切，即是中道第一義諦。」<sup>65</sup>

智顗也將上述三諦的意義與《中論》的「三是偈」結合，做了說明：

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。<sup>66</sup>

智顗把「三是偈」理解為：「因緣所生法」、「我說即是空」、「亦是中道義」三者並列等齊，亦即「因緣所生法，即空即假即中」，所以「三是偈」也就變成「三諦偈」。「智顗把『三是偈』理解為『三諦偈』，其中思想是把『空』、『假』、『中』置於同等的地位。」<sup>67</sup>雖說有空假中

<sup>62</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 55 上、中。

<sup>63</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 55 中。

<sup>64</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 55 中。

<sup>65</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 55 中。

<sup>66</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 55 中。

<sup>67</sup> 李四龍：〈智顗思想與宗派佛教的興起〉，收錄於《中國佛教學術論典》14，（高雄：佛光山文教基金會，2001 初版），頁 192。

三諦，但其實只有「一實諦」，也就是因緣所生法。所以，智顗以「即空即假即中」三諦，來說明一實諦的因緣法，而以「即」來貫串空假中三諦，達到圓融無礙。

智顗於《摩訶止觀》中，對於「一三三一」的圓妙三諦，做了進一步的說明：「若謂即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故；三種皆假者，但有名字故；三種皆中者，即是實相故。但以空爲名，即具假中，悟空即悟假中，餘亦如是。」<sup>68</sup>今將此圓妙三諦的意義說明如下：

1、三諦是「三而一，一而三」。真諦具三千性相，俗、中亦真；俗諦具三千性相，真、中亦俗；中諦具三千性相，真、俗亦中。

2、從言思道斷的立場來談，三諦皆空；從假名施設的立場來談，三諦皆假；從實相立場來談，三諦皆中。

3、三諦的悟入是「一而三」。悟空時，即悟假、中；悟假時，即悟空、中；悟中時，即悟空、假。

## 五、一心三觀

一心三觀，又稱圓融三觀、不可思議三觀、不次第三觀。「一心」，指能觀之心；「三觀」，指空、假、中三諦。一心三觀，是指「一念陰妄之心」不可得、不可說，而於一心中圓修空、假、中三諦者，此三觀即三而一，即一而三，即稱一心三觀。「次第三觀」，互相隔歷不融，故須次第而修；而「一心三觀」，相即互融，不縱不橫，故無前後次第而圓融者。

別教的界外鈍根菩薩，修次第三觀；而圓教的界外利根菩薩，則修一心三觀。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「照性成修，稱性圓妙，不縱不橫，不前不後，亦不一時。」<sup>69</sup>今將一心三觀的意義說明如下：

<sup>68</sup> 《摩訶止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 7 中。

<sup>69</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

(一)依性起修：依圓妙三諦的性德，而起一心三觀的修德。性德，是指一切眾生的每一念中，本來具足即空、即假、即中的圓妙三諦。修德，是指依性德而起修，而能觀照本具的性德。所以，性德、修德，互為因果關係，若沒有本具性德的因，便不能發起修德的果；若修德的果功深，則性德的因便顯。

(二)不縱不橫：圓教的性、修二德為不縱不橫，別教則為縱橫差別。別教「修德成縱」，如三點之水，三德有次第關係；法身本來具足，般若漸次修成，解脫最後始滿；「性德成橫」，如草書烈火，三德有差別：法身、般若、解脫，各各別異，不相收攝。圓教的性、修二德為「不縱不橫」，性、修二德如伊字三點「∴」<sup>70</sup>，亦如首羅三目。若言縱，其一點在上，二點在下，故不能稱為縱；若言橫，其二點在下，一點在上，故不能稱為橫。另《摩訶止觀》云：「此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。……今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心，故非縱非橫，非一非異。」<sup>71</sup>智顛從一念心具足三千諸法，來說明心不縱不橫、不前不後、不一不異的關係。一念心不生諸法，亦不含諸法，故不縱不橫；一念心不在諸法之前，亦不在諸法之後，故不前不後；一念心圓具三千諸法，故不一不異。

<sup>70</sup> 伊字三點：又稱「以字三點」、「圓伊三點」、「真伊三點」。它是古悉曇伊字(𑖀、∴)，羅馬轉寫為「i」。灌頂於《大般涅槃經疏》將「伊」字的字形分成兩種：「初三點中言，云何如世伊字？外國有舊、新兩伊。舊伊橫豎斷絕相離，……細畫相連是新伊相。舊伊可譬昔教三德，……新伊字者譬今教三德。」(《大正藏》冊 38，頁 69 中。)  
「灌頂所說的『舊伊』，應是∴或𑖀，而『新伊』應是𑖀。不管是新伊或是舊伊，都和摩醯首羅天(大自在天)臉上的三顆眼球(𑖀)相似。舊伊是譬別教的三德，而新伊則是譬圓教的三德。」(參考楊惠南：〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉，收錄於《佛學研究中心學報》第 6 期(2001 年)，頁 90。)

「此伊字有數種書寫方式，如《涅槃經》的元、明二本是作∴，《悉曇字記》是別作𑖀。」(《中華佛教百科全書》，頁 1849a。)另《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》云：「然有云：『伊字如品字』，有云：『如倒品字』，後義為正。」(《大正藏》冊 36，頁 632 上)

所以，伊字有𑖀、∴、𑖀、∴、𑖀。

<sup>71</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 54 上。

所以，智旭是從性修二德、涅槃三德來談不縱不橫；而智顛則是從一念心、三千諸法來談不縱不橫的關係。

(三)舉果說因：三德即是三諦，在因名為圓妙三諦，在果名為涅槃三德。今舉果中的三德不縱不橫，來說明因中的三諦不縱不橫。圓教的三諦是即空、即假、即中，故於同一境，而無前後次第；其同一境歷經三諦，故不是同一時。

(四)圓超二種生死，圓證三德涅槃。圓教菩薩了達生死即涅槃，猶如昨夢，則生死不可得，不超而超，故得以圓超分段、變易生死。圓教菩薩了達三德即涅槃，故不證而證得三德涅槃。

智旭於《釋義》第三十八條，對「圓證三德涅槃」做進一步的解釋，並說明其他三教不為圓證的理由：

法身德名性淨涅槃，般若德名圓淨涅槃，解脫德名方便涅槃。唯是一心，更不縱橫並別，故名圓證。藏、通二教，不知法身，但有修得生空般若，僅能淨于見思，未得一切解脫。別教謂法身本有，般若修成，解脫始滿，則先後歷別，不名圓證。<sup>72</sup>

法身、般若、解脫三德，本出自《涅槃經》，而天台宗學人依自家的觀點來詮釋《涅槃經》的三德。天台宗依體、相、用，認為涅槃可分為本自具足的性淨涅槃(法身德)、透過修行證得的圓淨涅槃(般若德)、為教化而示現的方便涅槃(解脫德)。此三德是非三非一，非縱非橫，「三德雖皆性具，一性二修，故不橫；二德雖屬修成，全是性具，故不縱。」<sup>73</sup>藏、通二教，三德中不知有法身德，只知修空慧，不能達如實慧，故僅能斷見思惑，未能達到解脫。別教認為三德有先後次第關係，法身本來具足，般若漸次修成，解脫最後始滿，故不名圓證。

<sup>72</sup> 《釋義》第 37 條，《卍續藏經》冊 101，頁 981 上。

<sup>73</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 470。

智顛於《金光明經玄義》對「三種涅槃」做了說明：「三德不生不滅即是三涅槃。」<sup>74</sup>又云：「云何涅槃？性淨、圓淨、方便淨是爲三。不生不滅名涅槃。諸法實相不可染不可淨，不染即不生，不淨即不滅，不生不滅名性淨涅槃。修因契理，惑畢竟不生，智畢竟不滅，不生不滅名圓淨涅槃。寂而常照，機感即生，此生非生，緣謝即滅，此滅非滅，不生不滅名方便淨涅槃。」<sup>75</sup>不生不滅，即是涅槃。一切事物是生滅無常，而事物的實相則是不生不滅，故稱涅槃。天台宗依體、相、用，將涅槃分爲三種而與三德、三身相應：

(一)性淨涅槃：一切事物的實相(本體)，不可染不可淨，不染則不生、不淨則不滅，故自性清淨。相當於真如理體、三德中法身、三身的法身。

(二)圓淨涅槃：眾生透過修行，而達到智慧之極，妄惑滅盡，則妄惑不生，智慧不滅。相當於三德的般若、三身的報身。

(三)方便淨涅槃：佛以契理之智，隨眾生的根機，來示現假身度化眾生。此生非生，緣盡而入涅槃，應化之身即滅；而此滅非滅，乃是不生不滅，爲方便淨涅槃。相當於三德的解脫、三身的應身。

關於一心三觀，智顛於《維摩經文疏》云：「一心三觀者，知一念心不可得不可說，而能圓觀三諦也。即是此經云：『一念知一切法，即是坐道場成就一切智。』」<sup>76</sup>一心三觀，即於一念心中而能圓修空、假、中三諦，其乃是不經次第而於一心中剎那間同時觀察思維空、假、中三諦，即所謂一空一切空、不假、不中謂之「空」；一假一切假，不空、不中謂之「假」；一中一切中，不空、不假謂之「中」。也就是空、假、中三諦同時於一心中互相交融，故能同時觀照，觀假即觀空、中；觀空即觀假、中；觀中即觀假、空。也就是《維摩經文疏》所說的：「初心菩薩見中道，即能雙照二諦，破三諦法界無明惑，真智顯現，即是道場義，初心總相一切智成就，亦爲佛也。」<sup>77</sup>另《維摩經玄疏》云：

<sup>74</sup> 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》冊 39，頁 2 下。

<sup>75</sup> 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》冊 39，頁 3 中、下。

<sup>76</sup> 《維摩經文疏》卷 21，《卍續藏經》冊 28，頁 232 下、233 上。

<sup>77</sup> 《維摩經文疏》卷 18，《卍續藏經》冊 28，頁 175 上。

「一心三觀者，正是圓教利根菩薩之所修習。所以者何？不思議心因緣之理，甚深微妙，其觀慧門，難解難入。」<sup>78</sup>這意味著，一心三觀是佛教止觀修行的最高層次，也是天台止觀法門的至極狀態。圓教的一心三觀可從三方面來談：所觀不思議之境、能觀三觀、證成。

### (一)所觀不思議之境

不思議境，指所觀之境。觀不思議境，即是觀我們現前之一念無明心即具足十法界，此無明心即空、即假、即中，為三諦圓融的不思議妙境。智顛於《維摩經玄疏》云：

一、明不思議之觀境者，即是一念無明心因緣所生十法界以為境也。問曰：「一人具十法界，次第經無量劫，云何止在一念無明心內無妨闕也？」答曰：「此經明不思議，須彌入芥子，不相妨闕。無情之物尚得如此，心神微妙，一念具一切三世諸心諸法，何足致疑？譬如眠法覆心，一念之內夢見一切諸心諸事，若正眠夢之時，謂經無量劫。如《法華經》說：『夢見初發心，乃至成佛無量諸事。』比其覺時，反觀祇是一念眠心也。心譬自性清淨心，眠法覆心譬於無明，無量夢事譬恒沙無知覆一切恒沙佛法。」<sup>79</sup>

一心三觀所觀之境，是以一念心為因緣而生十法界，此無明心具足一切諸法，可從二方面來談：(1)一念心是自性清淨心，但因「眠法覆心」，而成為虛妄心。這眠法覆心，好比後天的無明，能覆蓋自性清淨心，使我們的一念心夢見諸心諸事，夢見初發心至成佛諸事。(2)一念心具足三世諸心諸法。豎互三世、橫包十法界的一切，在一念無明心是不妨礙的。有如《維摩經》闡明不思議境界，若能觀眾生一念無明心，即如來心，則能以須彌入芥子，而不相妨礙。

<sup>78</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 528 下。

<sup>79</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 529 上。

## (二)能觀三觀

能觀的是一心，亦即一念無明心。以能觀之心，對所觀之境，其實只是心的自我觀照，其觀照的結果是能觀的一念無明心，與所觀照的一切諸法，皆是中道實相。《維摩經玄疏》云：

二、明能觀者，若觀此一念無明之心非空、非假，一切諸法亦非空、假；而能知心空、假，即照一切法空、假，是則一心三觀，圓照三諦之理，不斷癡愛起諸明脫。<sup>80</sup>

能觀者，指一念無明心，能觀之心對所觀之境，其實是一心的自我觀照，其觀照的結果為：能觀的「一念無明心」是即空、即假、非空、非假；所觀的「一切諸法」之境，也是即空、即假、非空、非假，故二者的本質皆為中道實相。由此可知，作為觀的主體、對象皆是中道實相，故以一心三觀而圓照三諦圓融之理。所以，一心三觀其所觀之境不可思議，能觀之心也是不可思議，也就是以不思議之心觀照不思議之境。《維摩經所說經》云：「不滅癡、愛，起於明、脫。」<sup>81</sup>癡愛是煩惱，明脫是慧明解脫。聲聞因愚癡遮蔽了智慧，故滅癡才能慧脫；又因愛繫縛無明，故離愛結才能心解脫。圓教行人其觀煩惱的癡愛真相即是明脫，故不為癡所覆蓋，不為愛所束縛，故不必斷煩惱，而能證得菩提、達到解脫。

## (三)證成

圓教的一心三觀，是以不可思議之心，來觀照不可思議之境，其結果能獲得「三智五眼」。《維摩經玄疏》云：

---

<sup>80</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 528 下、529 上。

<sup>81</sup> 《維摩經所說經》卷上，《大正藏》冊 14，頁 540 中。

三、明證成者，若證一心三觀，即是一心三智五眼也。……智即三智，眼即五眼。三觀能知因緣三諦之理，即是三智；能見因緣三諦之理，即是五眼。若解三觀，三智、五眼兩科大義宛然明了；若分別為論，三觀為因，三智、五眼為果；通而為語，三觀即是三智五眼之異名耳。<sup>82</sup>

若依別教的次第三觀修習，可依次得一切智(開慧眼)、道種智(開法眼)、一切種智；若依圓教的一心三觀修習，可於一心中同時得三智、開五眼，故稱「一心三智五眼」。三觀、三智、五眼的關係，可分三點說明：「總體而論」，三智是從「能知」的角度來談，而五眼則是從「能見」的角度來談，合起來即是佛的「知見」。「分別而論」，三觀是因，三智、五眼是果，但這種分別只是方便施設。「融會貫通而論」，三觀、三智、五眼只是名義上的區分，實際上並沒有能知、能見、因果的不同。

### 第三節 圓教的六即

前面已經談了藏、通、別三教的六即，現在就圓教來談論究竟圓滿的「六即佛」<sup>83</sup>。智旭於《教觀綱宗》「自註」云：「前三雖約當教各論六即，咸未究竟，以藏通極果，僅同此教相似即佛；別教妙覺，僅同此教分證即佛。又就彼當教，但有六義，未有即義，以未知心、佛、眾生三無差別故也。是故奪而言之，藏通極果別十迴向，皆名理即，以未解圓中故。登地同圓，方成分證。」<sup>84</sup>天台宗所談的六即佛，

<sup>82</sup> 《維摩經玄疏》卷2，《大正藏》冊38，頁528下、529上。

<sup>83</sup> 智顛在《摩訶止觀》中，稱圓教的六即為「六即菩提」；另在《佛說觀無量壽佛經疏》中，則稱「六即佛」（但闕筆錄者之名，古來有真偽之疑）。到了宋代的四明知禮於《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》亦採用「六即佛」的說法。智旭於別教六即的「分證即」開始，即稱「分證即佛」、「究竟即佛」；圓教的六即稱「六即佛」。所以，智旭「六即佛」的名稱，乃參考《佛說觀無量壽佛經疏》而來。

<sup>84</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941中。

主要是就圓教而說，今將前三教與圓教的六即不同之處列示如下：

一、前三教的六即，未達到究竟。

(一)藏、通二教的佛果位相當於圓教的相似即佛。

(二)別教的妙覺位相當於圓教的分證即佛。

(三)前三教的六即，雖有「六」義，但因不知「心、佛、眾生」三無差別的圓融之理，故未有「即」義。

(四)以圓教的圓融中道之理來判：藏、通教的佛果位及別教的十迴向位，未契證三諦相即圓融的中道，只在圓教的理即。<sup>85</sup>

二、圓教的六即佛。

(一)《教觀綱宗》就四教來論六即，於別教相似即之前，只能稱「相似即」不能稱「相似即佛」。<sup>86</sup>

(二)《教觀綱宗》：「登地同圓，方成分證」。只有別教分證即以後，登初地，方可名為「分證即佛」。

在智顛的著作中，談及圓教六即的有《法華玄義》、《維摩經玄疏》、《四念處》、《四教義》、《摩訶止觀》、《三觀義》等，以及其後與《教觀綱宗》較相關的《天台八教大意》、《天台四教儀》，皆談到圓教的六即。

### 一、理即

《教觀綱宗》云：「理即佛者，不思議理性也。如來之藏，不變隨緣，隨緣不變，隨拈一法，無非法界。心、佛、眾生，三無差別，在凡不減，在聖不增。」<sup>87</sup>圓教的理即，是指不思議的理性，如天然的

<sup>85</sup> 前三教的六即，只是方便說，若從圓教的究竟義來說，藏通二教的佛果位、別教十迴向位，尚未了解圓中義，故只是理即。

<sup>86</sup> 藏、通二教的六即、別教的相似即之前，皆非真實的體證，故不能稱「即佛」。

<sup>87</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

性德本來具足，只是未透過修行予以顯發。此不思議的理性，是真如如來藏，是「不變隨緣，隨緣不變」<sup>88</sup>，亦即「心性二字，不異而異，既言不變隨緣名心，即理之事也；隨緣不變名性，即事之理也。今欲於事顯理，故雙舉之。」<sup>89</sup>圓教以「隨緣不變，不變隨緣」來說明如來藏的理性、事相的相融相即。此如來藏為真妄迷悟所依，眾生若迷此如來藏而為九界依正，若悟則成佛界妙覺，但其清淨的本性卻不因現象界的事物而改變。包括我們現前的一念妄心、佛心、眾生心，皆是同一佛性，不因迷悟而改變，故在凡夫位不會減少，在聖位也不會增加。

智顗於《摩訶止觀》云：「理即者，一念心即如來藏理，如故即空，藏故即假，理故即中，三智一心中，具不可思議。如上說三諦一諦，非三非一，一色一香、一切法、一切心，亦復如是，是名理即是菩提心。」<sup>90</sup>理即，就是理即菩提佛性，也就是從理上說，一切眾生皆有佛性，一色一香，無非中道。眾生由於根塵相對，而起介爾一念心，此一念心即佛性，亦是如來藏。今以如來藏理來解釋一心三諦：「如」，無來無去、無過去、無現在、無未來，是即空，也就是真諦。「藏」，空中無法不具，含藏一切，是即假，也就是俗諦。「理」，空有不二，是即中，也就是中諦。由於眾生迷而為三惑，諸佛證之，則一心三諦而為一心三智。迷悟雖不同，但皆為一心而具有圓三諦理。

另《維摩經玄疏》云：「理即者，此經(《維摩詰所說經》)云：『淫、怒、癡性，即是解脫。』此是理即義也。」<sup>91</sup>淫、怒、癡，即貪、瞋、癡三毒煩惱。煩惱其性本空，故「煩惱即是解脫」，此說法與「涅槃即生死，菩提即煩惱，此是理即。」<sup>92</sup>的說法相同。此乃是佛為圓教上

---

<sup>88</sup> 天台宗屬於如來藏系統，唯於智者的撰述中，尚未引用《起信論》隨緣不變，不變隨緣的句法，到《十不二門指要鈔》，始見此句子，《教觀綱宗》則亦採用。釋聖嚴著：《天台心鑰－教觀綱宗貫註》(台北：法鼓文化，民 91)，頁 305。

<sup>89</sup> 《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊 46，頁 709 下-710 上。

<sup>90</sup> 《摩訶止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 10 中。

<sup>91</sup> 《維摩經玄疏》卷 1，《大正藏》冊 38，頁 520 上。

<sup>92</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 531 上。

根利智、離增上慢人所說，「淫怒癡性即是解脫」，就是無煩惱可斷、無涅槃可證，淫怒癡性空，即同解脫。

《釋義》第十四條，將「諸行無常」等四句偈，以橫、豎二門，來統攝如來一代時教：

初橫攝者，……圓教亦以十界因果，通名諸行，通名無常，通名生滅。而了達因果即是實相，無常即常，生滅即無生滅，故云生滅滅已，寂滅為樂。此則不斷癡愛，起於明脫，如融冰為水，所以三千果成，咸稱常樂也。次豎攝者，……「寂滅為樂」句，攝得圓教佛法界法，以諸法從本來，常自寂滅相故。<sup>93</sup>

智旭以橫攝門、豎攝門，來說明此四句偈與圓教的關係。(一)橫攝門：圓教眾生所感得的十法界因果即是實相，故無常即常、生滅即無生滅，故稱「生滅滅已，寂滅為樂」。亦即無明與法性相即，故能不斷而斷。(二)豎攝門：「寂滅為樂」是圓教佛的法界，諸法從本以來，常自寂滅相。

圓教的理即，從實踐意義上來說，不管聞法、觀修，都本具圓融之理，亦即眾生皆有佛性，而能一心具足三諦，體悟一切法皆是中道實相。理法上雖如此，但仍須透過修行，才能達到一心三諦、中道實相的圓教修證境界。

## 二、名字即

《教觀綱宗》云：「名字即佛者，聞解也。了知一色、一香，無非中道。理具事造兩重三千，同在一念，如一念一切諸念，亦復如是。如心法、一切佛法及眾生法，亦復如是。」<sup>94</sup>名字即佛，是指於經論

<sup>93</sup> 《釋義》第 14 條，《卍續藏經》冊 101，頁 975 上、下。

<sup>94</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

中所見、善知識中所聞，而了知「理性即佛」，此行人通過語言文字聽聞、閱讀了知一切諸法皆是佛法。《摩訶止觀》云：「繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界、眾生界亦然。」<sup>95</sup>「色、香」是指六塵中的二種，代表一切認識對象，六塵雖是微細之物，一一皆含具中道實相之理。天台宗認為我們的一念之中，即具有十界三千諸法；也就是一念的當體，即圓具三千諸法。圓具三千諸法可分成事具、理造二種：自身本有的稱為理具三千，依迷悟之緣而成的稱為事造三千，因此而形成兩重三千，且皆在一念妄心之中。所以，現前的一念心即具有兩重三千的中道實相，而心法、佛法、眾生法亦是如此，而無差別。所以，智顓、智旭，對於一念心具足兩重三千其觀點相同。

智顓於《摩訶止觀》云：「名字即者，理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼不解方隅，或從知識，或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中通達解了。知一切法皆是佛法，是為名字即菩提。」<sup>96</sup>名字即菩提，是指眾生於理體上雖本具如來藏的佛性，但因未聞空假中三諦之理，故不識佛法，而無法將如來藏理顯發。若能依據善知識、經論，而聽聞到一實菩提之道，即是於法相名字中，通達中道實相之理，體悟迷悟不二，凡聖一如的境界。

圓教的菩薩，因聽聞圓教的妙理，而生起信解，發慈悲心、立四弘誓願，是為菩薩的初發菩提心。智顓於《四教義》云：「一、明因聞法生信者，上根利智，聞圓教詮因緣即中道，無作四實諦理，即便信解一實諦。……因此慈悲誓願菩提心發，是為圓教名字即之信解也。」<sup>97</sup>圓教上根利智的菩薩，聽聞到圓教的教義：(一)「因緣即中道」，亦即是《中論》四是偈的「因緣所生法」即空、即假、即中的三諦圓融。(二)無作四諦理。此二教義皆是說明中道實相，歸於究竟實相的一實諦理，而能聞法信解，是為圓教的名字即。

---

<sup>95</sup> 《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 1 下。

<sup>96</sup> 《摩訶止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 10 中。

<sup>97</sup> 《四教義》卷 11，《大正藏》冊 46，頁 761 中、下。

圓教的理即，是指理性本來具足，但未透過修行予以顯發；名字即，是指雖已聞知而尙未證入實踐修觀的理體，但卻已發菩提心，故又稱發菩提心位。

### 三、觀行即(五品外凡位)

在名字即中，既然對圓教所詮的中道之理有所理解，其次必須起而修行，才能達到觀行即佛的五品外凡位。圓教的觀行即佛是五品外凡位，又稱五品弟子位，是天台宗所立圓教「八行位」<sup>98</sup>的第一位。《科釋》對「外凡」下了定義：「境智相應，真理未見，身是有漏，故云外凡。」<sup>99</sup>圓教的觀行即，是指了知諸法皆是佛法，進而依教修行而達於心觀明了、理慧相應(境智相應)，又因對中道真理還沒有相似的體證，故稱「外」；用有漏的身心，學習觀行，尙未得無漏智，故稱「凡」。

《教觀綱宗》云：「觀行即佛者，五品外凡位也。一、隨喜；二、讀誦；三、講說；四、兼行六度；五、正行六度。」<sup>100</sup>此隨喜、讀誦、講說、兼行六度、正行六度五品出自《法華經·分別功德品》，是指仍在學習過程的階段，所以稱弟子位。

智顛於《摩訶止觀》中云：「觀行即是者，若但聞名口說，如蟲食木，偶得成字，是蟲不知是字非字。既不通達，寧是菩提？必須心觀明了，理慧相應，所行如所言，所言如所行。」<sup>101</sup>觀行即是指依解而行。若只是聽聞法義不加以實行，猶如蟲蝕木，偶成字樣，此蟲終不知其為何字，故必須依理解而起觀行，才能心觀、諦理相應。因此，所聽聞的教說，必須依理而觀，「所言、所行」一致，而證得五品弟子位。

---

<sup>98</sup> 八行位爲五品弟子位、十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺位、妙覺位。

<sup>99</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 473。

<sup>100</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 下。

<sup>101</sup> 《摩訶止觀》卷 1 下，《大正藏》冊 46，頁 10 中、下。

## (一)隨喜品位

智顛的著作中，對於五品外凡位的名稱，於《摩訶止觀》云：「此觀成就名初隨喜品；讀誦扶助此觀轉明，成第二品；如行而說資心轉明，成第三品；兼行六度功德轉深，成第四品；具行六度事理無減，成第五品。」<sup>102</sup>另又云：「此名深信隨喜心，即初品弟子位也。」<sup>103</sup>所以，《摩訶止觀》稱初品為「弟子位」<sup>104</sup>、「隨喜品」，其餘四品則以第二品、第三品、第四品、第五品稱之。而《法華玄義》中，稱初品為「隨喜品位」，其餘四品分別稱第二品位、第三品位、第四品位、第五品位。

「隨喜」，就是對於不思議的理性能明白通達，生大歡喜。《法華經》云：「若聞是經，而不毀訾，起隨喜心。」<sup>105</sup>關於隨喜品的具體意義，智顛於《法華玄義》云：「若人宿殖深厚，或值善知識，或從經卷，圓聞妙理，謂一法一切法，一切法一法，非一非一切，不可思議，如前所說，起圓信解，信一心中具十法界，如一微塵有大千經卷，欲開此心而修圓行。圓行者，一行一切行，略言為十：謂識一念平等具足，不可思議；傷己昏沈，慈及一切；又知此心，常寂常照；用寂照心，破一切法，即空即假即中；又識一心諸心，若通若塞；能於此心，具足道品，向菩提路；又解此心，正助之法；又識己心，及凡聖心；又安心不動不墮，不退不散；雖識一心，無量功德，不生染著，十心成就。舉要言之，其心念念悉與諸波羅蜜相應，是名圓教初隨喜品位。」<sup>106</sup>聽聞到圓教的「一法一切法，一切法一法，非一非一切」即空、即假、即中三諦的妙理，而生起信解，信一心中具足十法界，即是名字即。進而修圓行，十心成就，亦即修十乘觀法，此是觀行即最初的隨喜品。

<sup>102</sup> 《摩訶止觀》卷 6 下，《大正藏》冊 46，頁 85 上。

<sup>103</sup> 《摩訶止觀》卷 7 下，《大正藏》冊 46，頁 98 下。

<sup>104</sup> 五品，一般指五個學習過程的階段，故稱弟子位。五品弟子位之名稱，乃智顛依《法華經·分別功德品》將十信以前的外凡位區分為隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度等五品。在六即位中相當於第三位的觀行即。

<sup>105</sup> 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 45 中。

<sup>106</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 上。

圓行的十法，與十乘觀法，是相同還是不同呢？《法華玄義釋籤》云：「次列圓行為十者，即十法成乘，廣論具如《止觀》第五初至第七末。今此正意，論於教門，是故觀法文相稍略，故但略列。與前三教以為比決，顯經圓意。」<sup>107</sup>由此可知，圓行十法即是十乘觀門，只是從教門、觀門來談，故有所不同。圓行的十法是指教門的十法，是約心言諸法故名為「十心」；而十法成乘是指觀門的十法，乃是完整的觀行綱領。

茲將圓行十法，與十乘觀法對照，以圖表示之：

十乘觀法	圓行觀心十法
觀不思議境	識一念平等具足，不可思議
真正發菩提心	傷己昏沈，慈及一切
善巧安心止觀	知此心，常寂常照
破法遍	用寂照心，破一切法，即空、即假、即中
識通塞	識一心、諸心，若通、若塞
道品調適	能於此心，具足道品，向菩提路
對治助開	解此心，正、助之法
知次位	識己心，及凡聖心
能安忍	安心不動、不墮、不退、不散
離法愛	識一心無量功德，不生染著

## (二)第二品位(讀誦品)

「讀誦」，即讀誦大乘經典，以助觀解。《法華經》云：「何況讀誦、受持之者。」<sup>108</sup>智顗於《法華玄義》云：「行者圓信始生，善須將養。若涉事紛動，令道芽破敗，唯得內修理觀，外則受持、讀誦大乘經典，聞有助觀之力。內外相藉，圓信轉明，十心堅固。……聞有巨益，意在於此，是名第二品位。」<sup>109</sup>為了使初品的信解堅固不動搖，則必須

<sup>107</sup> 《法華玄義釋籤》卷 10，《大正藏》冊 33，頁 888 上。

<sup>108</sup> 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 45 中。

<sup>109</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 上、中。

內修中道理觀，觀於妙法；外則受持、讀誦大乘經典，以幫助理觀，由於內、外雙修，使行人圓信轉明，十心更加堅固。

### (三)第三品位(講說品)

「講說」，又稱說法。講說大乘經典，既能自利，亦能利他。《法華經》云：「若有受持、讀誦，為他人說。」<sup>110</sup>智顛於《法華玄義》云：「行者內觀轉強，外資又著，圓解在懷，弘誓熏動，更加說法，如實演布。……說法開導，是前人得道全因緣，化功歸己，十心則三倍轉明。是名第三品位。」<sup>111</sup>行人內修理觀，輾轉增強，又對於外資的受持、讀誦執著，故發起大誓願欲令眾生了知佛法，因而說法利生。說法可以開導眾生，自覺、覺他；而化導之功歸於自己，則十心歷經隨喜、讀誦、講說等三品，故覺觀力三倍增明。

### (四)第四品位(兼行六度品)

「兼行六度」，指除修正觀外，又兼行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度以助觀心。也就是以理觀(一心三觀)為正行，事行(兼行六度)為傍行。《法華經》云：「況復有人，能持是經，兼行布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧。」<sup>112</sup>智顛於《法華玄義》云：「上來前熟觀心，未遑涉事；今正觀稍明，即傍兼利物，能以少施，與虛空法界等，使一切法趣檀，檀為法界。……餘五亦如是，事相雖少，運懷甚大。此則理觀為正，事行為傍，故言兼行布施。事福資理，則十心彌盛，是名第四品位。」<sup>113</sup>前三品(隨喜、讀誦、講說)，觀心雖趨於精熟，然尚未修習六度。此品正觀逐漸轉明，兼行布施等六度以輔助觀心，如以布施一度為例，以些少的事物布施，觀想其功德與虛空法界等同，使一切法趣向布施，布施即是法界全體。此是以事行的福德

---

<sup>110</sup> 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 45 下。

<sup>111</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 中。

<sup>112</sup> 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 45 下。

<sup>113</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 中。

來資助理觀，則十心更加增盛。

#### (五)第五品位(正行六度品)

此時修觀功熟，便能事理無礙，故能以事理為實踐六度的正行。《法華經》云：「又為他人種種因緣，隨義解說此《法華經》；復能清淨持戒，與柔和者而共同止；忍辱無瞋，志念堅固；常貴坐禪，得諸深定；精進勇猛，攝諸善法；利根智慧，善答問難。」<sup>114</sup>智顛於《法華玄義》云：「行人圓觀稍熟，理事欲融，涉事不妨理，在理不隔事，故具行六度。若布施時，無二邊取著，十法界依正，一捨一切捨，財身及命，無畏等施；若持戒時，性重譏嫌，等無差別，五部重輕，無所觸犯；若行忍時，生法寂滅，荷負安耐；若行精進，身心俱淨，無間無退；若行禪時，遊入諸禪，靜散無妨；若修慧時，權實二智，究了通達；乃至世智治生產業，皆與實相不相違背。具足解釋佛之知見，而於正觀，如火益薪，此是第五品位。」<sup>115</sup>行人修觀功熟，而能達到自行化他事理無礙，在此仍須以六度之實踐為主。正行六度，即是以三藏教的事六度為其相，因圓教行人已達到實相無相，故理事無二無非法界，布施則三輪體空；持戒則性遮重輕不犯；忍辱則生、法、無生忍寂滅；精進則身心俱進；禪定則靜散無妨；修慧則權實通達。若能如是行六度，則能達到自行化他、理事不二、觀行無礙、實相融通，與佛教的正道相契合。

於《傳決弘》，將圓教的「五品外凡位」的方便品與三藏教的「五停心」相比擬：「《四念處》中，以此五品，擬五停心。防初心故，其相云何？初三藏教，以數息停散；今以隨理，除於疑散。三藏以不淨停貪；今以讀誦，除於雜染。三藏以慈心除瞋，今以說法，治祕法恚；三藏以因緣除癡，今以六度，治無明暗；三藏以念佛除障，今以理觀，除於事相。」<sup>116</sup>三藏教的五停心、圓教的五品弟子位，雖皆是外凡位，

<sup>114</sup> 《法華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 45 下。

<sup>115</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 中。

<sup>116</sup> 《傳弘決》卷 7 之 4，《大正藏》冊 46，頁 384 下。

但兩者的層次卻相差很多：三藏教的五停心只是息止惑障，屬事相；而圓教的五品弟子位，則能除其惑障根源，屬理相。另，三藏教的五停心，對偏真法性，還沒有相似的體證；而圓教的五品弟子位，則是對中道真理還沒有相似的體證，故其層次有所不同。

另《法華文句》中，將四信、五品與三慧相對照：「一、現在四信，二、滅後五品。……四信者：一、一念信解，未能演說；二、略解言趣；三、廣為他說；四、深信觀成。」<sup>117</sup>又四信的三慧為「初二品是聞慧位，廣聞廣說是思慧位，觀行想成是修慧位，自淺之深成六根清淨十信位也。」<sup>118</sup>以及五品的三慧為「前三人是聞慧位，兼行六度思慧位，正行六度是修慧位。」<sup>119</sup>四信是指一念信解、略解言趣、廣為他說、深信觀成，乃是世尊在世時的修行與功德，而「五品」則是世尊入滅後的修行與功德，兩者名目有異，但意義上無差別，於《法華文句記》云：「何故現在唯四信，滅後立五品？答：其義既齊，四五無別，但是滅後，加讀誦位，為第二品耳。」<sup>120</sup>由此可知，五品乃是四信再加讀誦品，成為第二品，二者意義相同。

茲將現在四信、滅後五品、三慧之關係，以圖表示之：

現在四信	滅後五品	三慧
一念信解	隨喜品	聞慧位
	讀誦品	聞慧位
略解言趣	說法品	聞慧位
廣為他說	兼行六度	思慧位
深信觀成	正行六度	修慧位

圓教的五品外凡位，可與前三教相類比，於《法華玄義》云：「類如三藏家別、總四念處位；義推如通教乾慧地位，亦如伏忍位；義推

<sup>117</sup> 《法華文句》卷 10 上，《大正藏》冊 34，頁 137 中。

<sup>118</sup> 《法華文句》卷 10 上，《大正藏》冊 34，頁 138 上。

<sup>119</sup> 《法華文句》卷 10 上，《大正藏》冊 34，頁 138 中。

<sup>120</sup> 《法華文句記》卷 10 上，《大正藏》冊 34，頁 343 下。

亦得是別教十信位」<sup>121</sup>圓教的觀行即雖是初發心，但遠勝過聲聞無學位的功德。以圓行得力，五住煩惱不伏而伏，就伏、斷煩惱的程度而言，與別教的十信位平齊。別教的十信位僅能伏見思惑，與藏教的外凡位齊，亦與通教的乾慧地、伏忍位齊；而圓教的五品外凡位，能圓伏五住煩惱——包括前四住地的見思惑與第五住地的無明惑，所以圓教的五品外凡位較別教的十信位更殊勝。

#### 四、相似即(十信內凡位)

圓教於名字即中，已聞解中道佛性；於觀行即中，依解起行，十心成就，五品弟子位觀解倍增，五住煩惱被伏，隨後於此階段依稀見到圓融妙諦，故稱相似即佛。

「六根清淨位」，其乃出自《法華經·法師功德品》：「若善男子、善女人，受持是《法華經》，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德、千二百耳功德、八百鼻功德、千二百舌功德、八百身功德、千二百意功德，以是功德，莊嚴六根，皆令清淨。是善男子、善女人，父母所生清淨肉眼，見於三千大千世界，內外所有山林河海，下至阿鼻地獄，上至有頂。亦見其中一切眾生，及業因緣果報生處，悉見悉知。……以是清淨意根，乃至聞一偈一句，通達無量無邊之義。……三千大千世界六趣眾生，心之所行、心所動作、心所戲論，皆悉知之。雖未得無漏智慧，而其意根清淨如此。是人有所思惟籌量言說，皆是佛法，無不真實。」<sup>122</sup>引文中談到受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》可得六根清淨。也就是能行此五事的人稱為「五種法師」，乃是於如來滅後，弘布流傳此《法華經》之人，將獲得眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根的六根清淨功德。「而在《法華經》中，『六根清淨』一詞應改(該)有二層含意，一、是就修行而言之防護與收攝六根；二、是就修行果位而言的一個所證位次，此即上述無法用

<sup>121</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 下。

<sup>122</sup> 《法華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 47 下-50 上。

理性思維達至之不可思議的神秘功德。」<sup>123</sup>六根清淨可從兩方面來談，即行因、證果。「行因」，即是在因地中，以凡夫身精進修持《法華經》，以此功德來防護、收攝六根，而達到持守戒律、斷惡修善之淨化六根。「證果」，即是受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》，由此經殊勝的增上力，得以成就眼、鼻、身根八百功德，耳、舌、意根一千二百功德，達到六根清淨。「此清淨功德，非《楞嚴》所說必先破除五陰而後清淨圓通者比，以非由自力修證之所致，全由善持是經之力，加持所成，與密宗三密加持、即身成佛之理蓋相同也。」<sup>124</sup>所以，受持《法華經》的「五種法師」，雖是凡夫的六根，由《法華經》的殊勝威力加持，而能證到六根圓通互用之殊勝妙果。

在觀行即中，須憶念佛的三身，於相似即的十信位中，清淨六根已能相似親證到佛三身的不思議理性，也就是六根清淨位。「前五根：肉眼、肉耳、肉鼻、肉舌、肉身，雖是父母所生，然也能發出相似於天眼、慧眼、法眼、佛眼之作用(其它四根亦如是)。意根：雖未得無漏智慧，此人之意根，亦能發出相似於天意、慧意、法意、佛意之智慧。所以，六根中的每一根皆有五相。而此六根之五相即可與佛的三身相似相應。肉、天、法三相之六根覺諸法假，與佛相好身(正報身)相似相應；慧相之六根覺諸法空，與佛法門身(化身)相似相應；佛相之六根覺諸法中，與佛實相身(法身)相似相應。所以，清淨六根能發出相似於佛三身的功德相，故此六根清淨位為相似即佛位。」<sup>125</sup>

關於六根清淨，智顛從眾生法妙來說明，於《法華玄義》云：「若眾生無佛知見，何所論開？當知佛之知見，蘊在眾生也。又經(《法華經》)：但以父母所生眼，即肉眼；徹見內外彌樓山，即天眼；洞見諸色，而無染著，即慧眼；見色無錯謬，即法眼；雖未得無漏，而其眼根清淨，若此一眼具諸眼用，即佛眼。此是今經明眾生法妙之文也。《大經》云：『學大乘者，雖有肉眼，名為佛眼。耳鼻五根，例亦如是。』

<sup>123</sup> 趙東明：〈《妙法蓮華經·法師功德品》「六根清淨」義析論〉，收錄於(印順文教基金會九十年論文獎學文論文)

<http://www.yinshun.org.tw/90thesis/90-06.htm>)

<sup>124</sup> 釋太虛著：《法華經講演錄》(台北：佛陀教育基金會，2005)，頁 483。

<sup>125</sup> 參考牟宗三著：《佛性與般若》(台北：臺灣學生書局，民 82 年修訂版)，頁 939。

《殃掘》云：『所謂彼眼根，於諸如來常，具足無減，修了了分明見。乃至意根亦如是。』《大品》云：『六自在王，性清淨故。』又云：『一切法趣眼，是趣不過。眼尚不可得，何況有趣、有非趣？乃至一切法趣意，亦如是。』此即諸經明眾生法妙也。<sup>126</sup>引文中，提到佛之知見，不出眾生的心法。又如《法華經》、《大般涅槃經》、《殃掘摩羅經》、《大品般若經》等經典，皆說明六根得理，即是自在；自性無染，不為無明惑所拘，即是清淨；且六根皆具空、假、中三諦，故名為妙。

《教觀綱宗》云：「相似即佛者，十信內凡位也。(名與別十信同，而義大異。)初信任運先斷見惑，證位不退，與別初住、通見地、藏初果齊。二心至七心，任運斷思惑盡，與別七住、通辦、藏四果齊，而復大勝。故永嘉云：『同除四住，此處為齊，若伏無明，三藏則劣也。』八心至十心，任運斷界內外塵沙，行四百由旬，證行不退，與別十向齊。」<sup>127</sup>圓教的十信位與別教的十信位，名目雖相同，內容卻大異。圓教的十信位，「雖身居有漏，而相似見理，不於心外取法，故稱內凡。」<sup>128</sup>對於中道法性已有相似的體悟，心不向外求取真理，所以稱「內」；身心仍屬有漏，尚未進入見道位，所以稱「凡」。別教的十信位與圓教的五品外凡位齊，僅伏見思二惑；而圓教的十信位與別教的十住、十行、十迴向三十心齊，斷見思二惑、塵沙惑，伏無明惑。今將圓教十信的斷惑、證位與前三教的等齊說明如下：

(一)初信位：斷見惑，證位不退，與別教初住、通教見地、藏教初果齊。

(二)二信位至七信位：斷思惑盡，與別教七住、通教已辦地、藏教四果齊。圓教於五品外凡位，就能圓伏五住煩惱，所以，圓教七信位，不只是斷見思惑，更能圓伏無明惑，故比前三教更殊勝。

(三)八信位至十信位：斷界內、界外塵沙。《法華經·化城喻品》中，五百由旬到達寶所，圓教的十信位已行四百由旬，證行不退，與

<sup>126</sup> 《法華玄義》卷 2 上，《大正藏》冊 33，頁 693 上。

<sup>127</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

<sup>128</sup> 《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，2003 初版)，頁 476。

別教十迴向齊。

上段引文中，提到永嘉所言的「同除四住，此處爲齊，若伏無明，三藏則劣也」，其源自於智顛的《法華玄義》，原文如下：「若三藏佛位斷見思盡，望六根清淨位，有齊有劣。同除四住，此處爲齊；若伏無明，三藏則劣。佛尚爲劣，二乘可知。」<sup>129</sup>於三藏教佛位，已斷見思惑，若對比圓教的菩薩位次，相當於六根清淨位，也就是相似即佛位。三藏教的佛位，與圓教十信位之間，雖有相齊之處，但亦有較劣之處。相齊處：四住，亦即五住地煩惱的前四地，除見思惑是相齊。較劣處：圓教十信位已能伏第五住地的無明惑，故三藏教的佛，便劣於圓教的十信位。藏教的佛僅與第七信位平齊，更何況聲聞、辟支佛更不及於三藏教的佛。

於《天台四教儀》中，對於圓教十信位與前三教的斷證，其說法與《教觀綱宗》不同。《天台四教儀》云：「初信斷見惑，顯真理，與藏教初果，通教八人、見地，別教初住齊，證位不退也。次從二信至七信，斷思惑盡，與藏、通二佛，別教七住齊。……次從八信至十信，斷界內、外塵沙惑盡，假觀現前，見俗諦理，開法眼，成道種智，行四百由旬，與別教八、九、十住及行、向位齊，行不退也。」<sup>130</sup>

茲將《天台四教儀》、《教觀綱宗》圓教的十信位，與前三教之果位對照，以圖表示之：

典籍	十信	斷惑	藏教	通教	別教
天台四教儀	初信	斷見惑盡	初果	八人地、見地	初住
教觀綱宗		斷見惑盡	初果	見地	初住
天台四教儀	二~七信	斷思惑盡	佛果	佛果	七住
教觀綱宗		斷思惑盡	四果	已辦地	七住
天台四教儀	八~十信	斷界內、外塵沙盡			八、九、十住，十行，十迴向
教觀綱宗		斷界內、外塵沙			十迴向

<sup>129</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 737 上。

<sup>130</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 779 中、下。

由上面圖表可看出，二部典籍對於十信位與前三教之果位間的判位，確實有不同的看法。另《天台四教儀》云：「八～十信斷界內、外塵沙惑盡」，此說法與智顛、智旭不同。於《四教義》云：「此十信之位，斷界內見思盡，破界外塵沙無知。」<sup>131</sup>智顛、智旭皆認為十信位，斷界內見思盡，破界外塵沙，而不是「破界外塵沙盡」。

智顛於《法華玄義》云：「十信位者，初以圓聞，能起圓信，修於圓行，善巧增益，令此圓行，五倍深明。因此圓行，得入圓位。」<sup>132</sup>觀行即的五品外凡位，自初品至五品，皆以一心三觀來行圓教十乘觀法，故稱五倍愈益增明，品品漸進，而得入圓教的十信位。圓教善修十法，而入十信位，又稱圓教鐵輪十信位，也就是六根清淨位。於《法華玄義》中云：「以善修平等法界，即入信心；善修慈愍，即入念心；善修寂照，即入進心；善修破法，即入慧心；善修通塞，即入定心；善修道品，即入不退心；善修正助，即入迴向心；善修凡聖位，即入護法心；善修不動，即入戒心；善修無著，即入願心，是名入十信位。《纓珞》云：『一信有十，十信有百。百法為一切法之根本也。』是名圓教鐵輪十信位，即是六根清淨，圓教似解，煖、頂、忍、世第一法。」<sup>133</sup>圓教十信位善修十法，而入十信位；亦即透過十乘觀法的修習，而於十信位次第提升。又修十信位有其次第，先豎對、後橫對：「既由十乘入於十信，故今文義，理須具對橫、豎二意，故先豎對；次引《纓珞》，十信有百，以對橫文。故知十信與十乘義，義同名異，須善會通，令不失旨，今比望豎，出其橫相。」<sup>134</sup>豎對：十法與十信的相配，亦即修十乘觀法，入於十信位。此十法乃是《摩訶止觀》中的十心，於相似即中轉為十信心。橫對：一信即具十信，亦即一信有十，十信有百。《菩薩瓔珞本業經》云：「佛子！法門者，所謂十信心是一切行本。是

<sup>131</sup> 《四教義》卷 11，《大正藏》冊 46，頁 762 下。

<sup>132</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 下。

<sup>133</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 733 下。

<sup>134</sup> 《法華玄義釋籤》卷 10，《大正藏》冊 33，頁 888 上。

故十信心中，一信心有十品信心，爲百法明門。」<sup>135</sup>

## 五、分證即(十住、十行、十向、十地、等覺)

《教觀綱宗》云：「分證即佛者，十住、十行、十向、十地、等覺聖位也。(名亦同別，而義大異。)」<sup>136</sup>圓教的相似即，只是伏無明惑，於此階段開始分破無明，分證涅槃三德。圓教的分證即佛共包括十住、十行、十迴向、十地、等覺等四十一個位次，皆名分證。亦即此四十一階位，無明分分破，三德分分證，共分破四十一品的無明惑，最後圓滿的證得中道。圓教的分證即，其名目雖與別教相同，但內容卻大異。

### (一)十住

智顗於《法華玄義》云：「明十住位者，以從相似十信，能入十住真中智也。」<sup>137</sup>圓教行人修一心三觀，各種理(空、假、中)一心中得，各種惑(見思、塵沙、無明)一心中破，但至十信位，只破見思、塵沙無知二惑，故只證到空、假二諦；於十信位時，伏無明惑，對中道法性有相似的理解；直到十住位，才分證圓教的真實中道理，分破無明。《維摩經玄疏》云：「十住初心，發圓真智慧，斷無明初品，從此四十心皆斷無明。」<sup>138</sup>又於《摩訶止觀》云：「次入初住，破無明，見佛性。」<sup>139</sup>由此可知，要到圓教的初住，始斷初品無明，開始進入中道佛性的分證。

圓教的十住、十行、十迴向、十地等四十階位，可與《法華經》的開、示、悟、入佛的知見相配合，《四教義》云：「《法華經》云：『諸

<sup>135</sup> 《菩薩瓔珞本業經》卷下，《大正藏》冊 24，頁 1019 中。

<sup>136</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>137</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 734 上。

<sup>138</sup> 《維摩經玄疏》卷 4，《大正藏》冊 38，頁 540 下。

<sup>139</sup> 《摩訶止觀》卷 7 下，《大正藏》冊 46，頁 99 上。

佛爲一大事因緣故，出現於世，爲令眾生開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見道故。」此之四義，南嶽師解云：『開佛知見，即是十住；示佛知見，即是十行；悟佛知見，即是十迴向；入佛知見，即是十地；及等覺地，皆言佛知見者，悉得一切種智也。』<sup>140</sup>今將四十階位配合開、示、悟、入說明如下：「十住爲開佛知見，能破除無明，開顯如來藏，而見實相之理。十行爲示佛知見，惑障既除，知見之體亦自彰顯，此體圓備萬德，故舉凡法界之眾德，無不顯示分明。十迴向爲悟佛知見，既已除障顯體，明了法界眾德，則必事理融通。十地爲入佛知見，事理既融，故自在無礙，任運自如，而入薩婆若(一切智)海。」<sup>141</sup>

### 1、初發心住

《教觀綱宗》云：「初住斷一分無明，證一分三德。(正因理心發，名法身德；了因慧心發，名般若德；緣因善心發，名解脫德。)」<sup>142</sup>圓教從相似即的十信位，對中道法性已有相似的體證，於此階段更進入對中道佛性的真實體證。顯明云：「無明若塵沙，法門曰無量，爲配合圓教四十二位，對無明說三德，略作四十二品，故云斷一品無明，證一分三德(法身、般若、解脫各具常樂我淨四德)。」<sup>143</sup>正因佛性，是指於初發心住時，理心開發，即成法身德，而住於實相法身中道第一義；了因佛性，是指於初發心住時，慧心開發，即成般若德，住於摩訶般若畢竟之空；緣因佛性，是指於初發心住時，善心開發，即成解脫德，住於不可思議解脫首楞嚴定，也就是此三因佛性住於三德秘密

<sup>140</sup> 《四教義》卷 12，《大正藏》冊 46，頁 764 中、下。

<sup>141</sup> 參考《法華文句》，其原文爲：「開者，即是十住，初破無明，開如來藏見實相理，……住於十住小白花位也。示者，惑障既除，知見體顯，體備萬德，法界眾德顯示分明，故名爲示，即是十行大白位也。悟者，障除體顯，法界行明，事理融通，更無二趣，……即十迴向小赤位也。入者，事理既融，自在無礙，自在流注，任運從阿到茶(茶)，入薩婆若海，……即是十地大赤位也。」(《大正藏》冊 34，頁 51 中。)

<sup>142</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>143</sup> 釋顯明：《教觀綱宗講記·始終心要略釋》(台北：觀宗別院，民 72 初版)，頁 252。

藏之一切佛法。

對於初住的「發心住」，智顛進一步做了說明：「初發心住發時，三種心發：一、緣因善心發；二、了因慧心發；三、正因理心發。即是前境智行妙三種開發也。住者，住三德涅槃也。緣因心發，即是住不可思議解脫首楞嚴定；慧心發，即是住摩訶般若畢竟之空；正因心發，即是住實相法身中道第一義。舉要言之，即是住三德一切佛法也。」<sup>144</sup>發心住是指三因佛性的開發，而住於三德涅槃。智顛於《維摩經玄疏》云：

一、緣因善心發者，眾生無量劫來，所有低頭、合掌、彈指、散華、發菩提心、慈悲誓願、布施、持戒、忍辱、精進、禪定等，一切善根，一時開發，一心具足萬行諸波羅密也。二、了因慧心發者，眾生無量劫來，聞大乘乃至一句偈，受持、讀誦、解說、書寫、觀行、修習，所有智慧，一時開發，成真無漏也。三、正因理心發者，眾生無始以來，佛性真心常為無明之所隱覆，緣了兩因力，破無明暗，豁然圓顯也。此三種心開發，故名發心。住者，住三德涅槃也。一、法身；二、般若；三、解脫，此三不縱不橫，如世伊字，名祕蜜藏。<sup>145</sup>

圓教初住的三種心發：「緣因善心發」，是指眾生無始以來的所有善根，包括：大小佛法因緣、發菩提心、立四弘誓願、行五波羅蜜，都能一時開發，一心具足萬種善行。「了因慧心發」，是指眾生無始劫以來般若慧的修習，包括：日常的修行如聞經、受持、讀誦大乘經典等的觀行，能一時開發，而生起無漏善行。「正因理心發」，是指眾生無始以來能成佛的佛性真心，但為無明所覆蓋，所以，須藉著修緣因、了因之力，才能破除無明，而使佛性真心顯發。此三種發心，住於(法身、般若、解脫)三德涅槃。此三德為一即三，三即一，不縱不橫，「縱」

<sup>144</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 734 上。

<sup>145</sup> 《維摩經玄疏》卷 4，《大正藏》冊 38，頁 541 上。

指次第而生，「橫」指包含萬法，亦即此三德不是次第而生，亦不是包含萬法，如世伊(∴)字之祕蜜藏。行人於初發心時，若住於三德，即是住於「法性、實相、如如、如來藏、中道第一義諦、法界、畢竟空、大慈大悲、十力、四無畏、十八不共法、四無閼智神通、四攝、諸波羅、一切三昧、陀羅尼門。舉要言之，即是住於真、應二身一切佛法。」

146

圓教的初發心住，初破一品無明，證一分中道佛性，是由內凡位進入聖位的樞紐，故其地位重要，具有無量功德，故「《華嚴經》：『明初住菩薩所有功德，三世諸佛歎不能盡，佛若具足說，一切凡夫人間，迷亂心發狂。』」<sup>147</sup>《教觀綱宗》云：「一心三觀，任運現前，具佛五眼，成一心三智，行五百由旬，初到寶所，初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土。證念不退，無功用道。現身百界，八相作佛，與別初地齊。」<sup>148</sup>由此可知，以三因佛性為因，而成涅槃三德之果。圓教的初住菩薩，與別教的初地齊，修習一心三觀：具足佛的五眼；成就一心三智；行五百由旬，初到寶所，初證一分三德；初居實報莊嚴土，亦復分證常寂光淨土；證念不退，達到無功用道；現身百界，八相成佛。

## 2、類通九住

《教觀綱宗》云：「二住至十住，與別十地齊；初行與別等覺齊；二行與別妙覺齊；三行已去，所有智斷，別教之人，不知名字。」<sup>149</sup>圓教的二住至十住，與別教二地至十地齊；圓教的初行與別教的等覺位齊；圓教的二行與別教的妙覺位齊；圓教的三行以上的位次，所有的觀智及斷惑，已超出別教的最高果位(妙覺)，所以，對別教來說，已不知其階次名稱了，更不用論及藏、通教的果位。

十住的初住已說明，今說明其餘九住：「類釋九住者：如此初住，

<sup>146</sup> 參考《維摩經玄疏》卷4，《大正藏》冊38，頁541上、中。

<sup>147</sup> 《四教義》卷11，《大正藏》冊46，頁763下。

<sup>148</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941下。

<sup>149</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941下。

三觀現前，無功用心，念念斷法界無量品無明，不可稱計。一往大分，略為十品智斷，即是十住。故《仁王經》云：『入理般若名為住。』即是十番進發無漏真明，同入中道佛性第一義諦之理。以不住法，從淺至深，住佛三德涅槃之理，即是十品智慧住一切佛法，故名十住。<sup>150</sup>圓教於初住時，一心三觀任運而修，不假作意，斷一品無明，證一分三德。十住中，共斷十品無明惑，證十品無漏慧，而入中道佛性、第一義諦理。亦即修緣因佛性，能斷無明煩惱，住於解脫德；修了因佛性，能悟到無漏慧，住於般若德；修正因佛性，能證中道佛性，住於法身德，所以，十住是由淺(一住)至深(十住)，逐漸開顯所成，其所破十品無明、所證十品智斷的內涵是相同的，但程度上從淺至深，層層轉進。

## (二)十行

《法華玄義》云：「十行位者，即是從十住後，實相真明，不可思議，更十番智斷，破十品無明；一行一切行，念念進趣，流入平等法界海；諸波羅蜜任運生長，自行化他，功德與虛空等，故名十行位也。」<sup>151</sup>於十住位之後，進入十行位，行人已到實相真明的境界，更破十品無明，證十品智斷。此時一切諸行，趣入平等法界海，六波羅蜜自然增長，能自利兼能利他，故程度上更進了一層。

## (三)十迴向

《法華玄義》云：「十迴向位者，即是十行之後無功用道，不可思議；真明念念開發，一切法界願行事理，自然和融，迴入平等法界海；更證十番智斷，破十品無明，故名迴向也。」<sup>152</sup>於十行位之後，進入十迴向位，行人已到無功用道的境界，進破十品無明，證十品智斷。此時行人念念與實相相應，達到事理圓融，自然迴轉趣入平等法界薩

<sup>150</sup> 《維摩經玄疏》卷 4，《大正藏》冊 38，頁 541 中。

<sup>151</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 734 中、下。

<sup>152</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 734 下。

婆若海，故程度上更加深了。

#### (四)十地

《法華玄義》云：「十地位者，即是無漏真明，入無功用道，猶如大地能生一切佛法，荷負法界眾生，普入三世佛地，又證十番智斷，破十品無明，故名十地位也。」<sup>153</sup>於十迴向位之後，進入十地位，行人已進入無功用道的境界，進破十品無明，證十品智斷。此時行人猶如大地：能斷除無明證中道，而生出佛智；能生起無緣大悲，荷負法界眾生，普入三世佛地，故隨著所破無明、所證智斷的深度，能力亦提升了。

#### (五)等覺

《法華玄義》云：「等覺地者，觀達無始無明源底，邊際智滿畢竟清淨，斷最後窮源微細無明，登中道山頂，與無明父母別，是名有所斷者，名有上士也。」<sup>154</sup>邊際智滿，有二種說法，「即今《玄文》及《四教義》第十，等覺邊際智滿；《觀經疏》一，妙覺邊際智滿。……大乘則在等、妙二覺從容說之。若據入重玄門，在等覺位者，大乘邊際智滿，唯在等覺。」<sup>155</sup>所以，《法華玄義》、《四教義》皆採等覺邊際智滿，居妙覺邊，邊際智滿，斷無明、愛二根本煩惱，窮無明源故尚有惑可斷。於等覺地時，斷最後一品微細的根本無明，登妙覺地。元品無明可從二門來談：流轉門、還滅門。「流轉門」，此無明為最初，故稱元初無明；又由於此最初無始，故稱無始無明；此無明位居四十二品無明之首，故稱元品無明。「還滅門」，此無明是最後斷之惑，故稱最後品無明、終品無明；此無明能障妙覺之智，故稱妙覺分無明。

<sup>153</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 734 下。

<sup>154</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 734 下。

<sup>155</sup> 大寶：《法華玄義釋籤講述》，收錄於《天台大師全集·法華玄義》3，（編纂者：佛教大系完成會，大正 10 年），頁 404-405。

天台宗對於斷除元品無明有二種說法：等覺智斷元品無明、妙覺智斷元品無明二種。(1)等覺智斷元品無明：於《法華玄義》、《四教義》、《維摩經玄疏》皆採取於等覺智斷元品無明，其認為元品無明能障妙覺極位，若不以等覺智斷，則妙覺智如何彰顯？於《大般涅槃經》云：「云何無上士？上士者，名之為斷。無所斷者，名無上士。諸佛世尊，無有煩惱，故無所斷，是故號佛為無上士。」<sup>156</sup>同理可推出，「有所斷者，名有上士。」也就是於等覺位，仍有無明煩惱可斷，故名有上士。(2)妙覺智斷元品無明：認為元品無明其力量最強，非因位之智力所能斷，故須以妙覺果智來斷。《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》云：「無明住地，其力最大，……唯如來菩提智之所能斷。」<sup>157</sup>另《摩訶止觀》云：「等覺一轉入於妙覺，智光圓滿不復可增，名菩提果；大涅槃斷更無可斷，名果果，等覺不通，唯佛能通。過茶(荼)無道可說，故名究竟菩提。」<sup>158</sup>等覺位以金剛智破一分生相無明，而入妙覺位。就佛果位智、斷二德的菩提與涅槃而言，由於涅槃斷德是菩提智德的果，所以相對於因，而稱菩提為果時，涅槃稱為果果。所以，於妙覺位破第四十二品無明，發究竟圓滿的覺智。

「前者(等覺智斷)乃以斷惑入位之次第，后者(妙覺智斷)為入位斷惑之次第。」<sup>159</sup>所以，智顛主張於等覺位的金剛後心斷最後一品無明，入妙覺位。故其對於最後二品無明，乃是採取先斷無明惑才入位。牟宗三云：「雖有四十二位，實斷四十一品無明也。據此，則別教自十地位至妙覺位，雖有十二位，亦當只斷十一品無明，理當減一也。」<sup>160</sup>根

<sup>156</sup> 《大般涅槃經》卷 16，《大正藏》冊 12，頁 711 中。

<sup>157</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》冊 12，頁 220 上。

<sup>158</sup> 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 10 下。

<sup>159</sup> 監修：釋慧岳·主編：釋會旻，《天台教學辭典》(台北：中華佛教文獻編撰社，民 86)，頁 151。雖智顛對於先斷惑再入位，或先入位再斷惑，無詳細說明，但由《天台八教大意》、《天台四教儀》可清楚看出其順序。《天台八教大意》云：「初入十住，破十品無明，……次入十行，更破十品，示佛知見；次入十迴向，更破十品，悟佛知見；次入十地，進破十品，入佛知見，……次破一品，入等覺；後破一品，入妙覺。」(《大正藏》冊 46，頁 772 中、下)以及《天台四教儀》云：「入初行，斷一品無明，……更破一品無明，入等覺位，此是一生補處；進破一品微細無明，入妙覺位。」(《大正藏》冊 46，頁 779 下-780 上。)

<sup>160</sup> 牟宗三著：《佛性與般若》(台北：臺灣學生書局，民 82 年修訂版)，頁 963。

據上面的說明可知，前四十品無明，是先入位再斷惑；最後二品無明，則是先斷惑再入位，共有四十二品無明，而不是如牟宗三所說，只有四十一品無明，其理解的錯誤，乃是不知斷惑、入位的順序所致。

## 六、究竟即(妙覺)

圓教的究竟即，是窮源徹底，智斷圓滿，也就是妙極覺滿的妙覺性，是究竟佛果。《教觀綱宗》云：「究竟即佛者，妙覺極果。斷四十二品微細無明永盡，究竟登涅槃山頂，以虛空為座，成清淨法身。(一一相好，等真法界。)居上上品常寂光淨土，亦名上上品實報無障礙淨土。性修不二，理事平等。」<sup>161</sup>圓教的究竟即，是無上土的妙覺佛果位，已斷盡四十二品微細無明，更無餘惑可斷，遠離分段、變易二生死，究竟登上涅槃山頂，其道場以虛空無為為寶座，成就清淨法身，而清淨法身之體含尊特之相，勝應之用。《法華玄義》云：「《普賢觀》云：『釋迦牟尼名毘盧遮那』，此即圓佛果成相也。」<sup>162</sup>亦即智顛依《佛說觀普賢菩薩行法經》所說，圓教的佛為毘盧遮那佛，此佛係法、報、應三佛相即，具足一身，故其三十二相八十種好即諸法實相，實相即法界，故云等同於一真法界，為龍女成佛前所云：「微妙淨法身，具相三十二。」<sup>163</sup>更能顯其三身互具。圓教佛所居之處為上上品的常寂光淨土，「常」指法身；「寂」指解脫；「光」指般若，此三德，如「∴」三點，不縱不橫，名秘密藏。亦即以三德為體，三身相即，故性德、修德，圓融不二，理具、事造，平等無差別。

圓教的佛所居之處為常寂光淨土，為何智旭又稱其為上上品實報無障礙土呢？智旭於《佛說阿彌陀經要解》云：「若無明斷盡，則是上上實報，亦是究竟寂光也。」<sup>164</sup>若斷盡四十二品無明，則生住異滅四

<sup>161</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>162</sup> 《法華玄義》卷 7 上，《大正藏》冊 33，頁 766 下。

<sup>163</sup> 《法華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 35 中。

<sup>164</sup> 《佛說阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 365 上。

相，悉皆斷盡。如《起信論》云：「破和合識相，滅相續心相，顯現法身。」<sup>165</sup>即是上上實報，亦即實報土上上品。另智旭於《占察善惡業報經玄義》云：「圓教妙覺，性德究竟圓顯，名為清淨法身。所依法性，名為上上品常寂光淨土。修德究竟滿足，名為圓滿報身，所依報境，名為上上品實報莊嚴淨土。性修不二，依正不二，不二而二，說有法報依正差別之名，此是最勝無上報也。」<sup>166</sup>常寂光淨土、實報莊嚴土兩者是名異而實同，只是所依的性、修二德，依、正不同，故名稱有所不同。「上上品常寂光淨土」，依性德究竟圓顯，所依法性，名為清淨法身。「上上品實報莊嚴淨土」，依修德究竟滿足，所依報境，名為圓滿報身。

智顛於《四教義》云：「十住初心即發真智，斷無明住地初品，從此四十心，皆斷無明至等覺後心，無明方盡，妙覺極地肅然累外，名究竟菩提無上之涅槃也。」<sup>167</sup>妙覺位是從十住初心開始，斷一品無明，證一分三德，一直至等覺位的金剛後心(即金剛喻定)，斷盡最後一品的微細無明，而成佛。其境界乃是釋迦佛與一切佛，所能究竟的諸法之權、實相之實，故智斷圓滿，達到究竟佛果，如十五日的月亮，福智圓滿，無有過者。

《法華玄義》云：「明妙覺地者，……一切大：理大、誓願大、莊嚴大、智斷大、遍知大、道大、用大、權實大、利益大、無住大，即是前十觀成乘。圓極竟在於佛，過茶無字可說，云云。故盧舍那佛，名為淨滿。一切皆滿也。」<sup>168</sup>圓教從五品弟子位、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺，歷經四十二階位，皆行十乘觀法。但此十乘觀法，只有至妙覺位，此十法才稱為大。此十法於妙覺位之前，皆不名為大，於《法華玄義釋籤》說明此十法，不名為大的原因：「雖具諸法，未究竟顯，不名為大；雖有慈悲，為無明隔，故不名大；雖常寂照，所嚴未窮，能嚴非大；雖破三惑，智未周窮，故智非大；雖知通

---

<sup>165</sup> 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 下。

<sup>166</sup> 《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏經》冊 35，頁 116 下。

<sup>167</sup> 《四教義》卷 11，《大正藏》冊 46，頁 760 中。

<sup>168</sup> 《法華玄義》卷 5 上，《大正藏》冊 33，頁 734 下。

塞，塞仍未盡，故知非大；雖得道品，道未至極，故道非大；雖用正助，正行未滿，故用非大；雖復開權，理未窮終，故開非大；雖忍二邊，猶有餘惑，故益非大；雖不著位，位未至極，故位非大。是故妙覺，十皆名大，名究竟乘，十法成乘，對大車喻。」<sup>169</sup>而妙覺位的十乘：觀不思議境爲理大；起慈悲心爲誓願大；巧安止觀爲莊嚴大；破法遍爲智斷大；識通塞爲遍知大；修道品爲道大；對治助開爲用大；知次位爲權實大；能安忍爲利益大；無法愛爲無住大，此十法成乘，爲究竟一佛乘，三車中大車。

#### 第四節 接、轉、會

圓教主要開示悟入佛的知見，故稱最上佛法，亦稱無分別法。於四種四諦中，詮無作四諦，以「無言說道，當體寂滅」爲入手處，故以界外滅諦爲初門。當體即佛，其能接別教之人入圓教，又能接通教之人入圓教。

《教觀綱宗》云：「接別者，上根十住被接，中根十行被接，下根十向被接。按位接，即成十信；勝進接，即登初住。」<sup>170</sup>被圓教接，可分三個位次：別教十住，斷界內塵沙，見真諦理，爲上根被接；別教十行，斷界外塵沙，見俗諦理，爲中根被接；別教十迴向，伏無明，修中道觀，爲下根被接。此三位被接，又可分按位接、勝進接二種。「按位接」，即三賢位的中、下根，被接入圓教的十信位。「勝進接」，斷見思、伏無明之三賢位，被接入圓教的初住。接通教，已於通教的被接中說明，茲不再介紹。

「接」，是指宿種善根之行人，於通教或別教中修行，由斷惑證理，而知圓融中道，得接引入別、圓之二教。《教觀綱宗》附錄「附：轉接同會借說」中的「接」爲：「○通八人、見地、薄地、離欲、已辦、支佛，得接入別圓。○別住、行、向，得接入圓。○根有利鈍，故接有

<sup>169</sup> 《法華玄義釋籤》卷 10，《大正藏》冊 33，頁 889 下。

<sup>170</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

遲速，如以好桃李，接彼平常桃李，故名爲接。○此三皆不名接，以僅在初心，腳跟未牢，故但名轉。」<sup>171</sup>通教是在分證即，從見道位(入聖位)開始被接；別教是在相似即，對中道佛性有相似的領悟(三賢位)開始被接。有關「別教接賢不接聖，通教接聖不接賢」之說，今說明如下：「別教接賢不接聖」，別教被接，是在十住、十行、十迴向三賢位被接。登初地後，已證入聖位，斷一品無明，證一分中道，證道與圓教的初住齊，故不用圓教來接。「通教接聖不接賢」，通教被接，是在三乘共十地的第三地八人地至第八地的辟支佛地被接。八人地已斷三界見惑，證入聖位，故通教於聖位方被圓教所接。那爲何於通教中「賢位」不被接呢？通教被接的條件，須入聖位、且見但中之理才能被接。通教的乾慧地、性地二賢位，只能伏見思惑，不能體悟但中之理；而聖位的八人地以上，已斷見思惑，能體悟但中之理，才能被接。

「轉」是改轉而進入更高的修證路線。《中國天台宗通史》云：「『轉』指藏、通、別之人借助佛力或知識熏聞，轉化自身進入更高境界。」<sup>172</sup>

《教觀綱宗》附錄「附：轉接同會借說」中的「轉」爲：「○藏七賢，得轉入通、別、圓○通乾慧、性地，得轉入別、圓○別十信，得轉入圓○此三皆不名接，以僅在初心，腳跟未牢，故但名轉。」<sup>173</sup>亦即藏教的七賢位，通教的乾慧地、性地，別教的十信位，因根性鈍，未悟中道理，故不被接。此三教的初發心行人，修持尙未穩定、腳跟未穩，一聽聞到其它教的殊勝，即改途易轍，轉入更高層次的修證境界。

「會」是指開顯前三教，直達圓教。《教觀綱宗》附錄「附：轉接同會借說」中的「會」爲：「○開藏七賢、通乾慧性地、別十信，即圓五品。○開藏初果、通見地、別初住，即圓初信。○開藏四果、通已辦、別七住，即圓七信。○開別十向，即圓十信。○開別十地，即圓十住(初在《法華》)。」<sup>174</sup>又《教觀綱宗》云：「若藏教，未入聖位，容有轉入通、別、圓義，已入聖後，保果不前，永無接義，直俟《法

<sup>171</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

<sup>172</sup> 潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001 初版)，頁 755。

<sup>173</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

<sup>174</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

華》，方得會入圓耳。」<sup>175</sup>「會」可分成兩類行人，未入聖位、已入聖位。「會」包含轉、接二義：「轉」義，未入聖位的前三教行人，可容轉入通、別、圓三教。「接」義，已入聖位的通教、別教被接，即相當於別、圓二教菩薩位於通、別教，仍保存第九地菩薩名，等待機緣成熟，示現成佛。「會」義，藏教已入聖位的阿羅漢、辟支佛，不想再向大乘的菩薩道前進，必須等到法華會上，會三歸一，才能進入圓教。三藏教若已斷惑證果入聖位，稱定性聲聞，便生起「所作已辦，不受後有」之心，故縱聞大乘的菩薩道，亦非所樂，故不會迴小向大，永不會接入大乘。必經過五時的三時：《方等》的彈斥、《般若》的淘汰、《法華》的開顯，方得會歸圓教。所以，會三歸一的對象為「轉」、「接」、藏教已入聖位的阿羅漢、辟支佛，等待法華開會成妙時，皆趣入一佛乘。

智顛對於圓教的會歸於《法華玄義》云：「圓會者，會諸凡夫著法之眾，汝等皆當作佛，我不敢輕於汝等！五逆調達亦與受記，龍畜等亦與受記，況二乘、菩薩等！世間治生產業，皆與實相不相違背，即會一切惡法也！汝等所行是菩薩道，析法二乘尚被會，況通、況別！汝是我子，我則是父，無有人、法而不被會，俱皆融妙，此即圓門攝也。」<sup>176</sup>圓教會歸的對象，包括一切善惡人法，皆是其範圍。先約善、惡人：常不輕菩薩的會諸凡夫、行五逆的提婆達多、天龍八部的龍畜、二乘、菩薩，皆為其授記，將來會成佛。次約善、惡法：世俗之生計職業等俗事，一切惡法；以及藏、通、別一切善法。由上可知，智顛的會三歸一，從廣義來談，是會一切善惡人法；從狹義來談，也是其核心，會「三藏教」之行人，趣入一佛乘。

## 第五節 圓教的十乘觀法

智顛於其著作中，談到「圓教」十乘觀法的有：《法華玄義》、《摩

<sup>175</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>176</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 788 中。

訶止觀》、《四教義》、《維摩經玄疏》、《三觀義》、《四念處》、《菩薩戒義疏》，另外《天台八教大意》、《天台四教儀》也有談到。

茲分別說明智顓所談到「十乘觀法」之處：

(一)《法華玄義》云：「是名有門入實證得經體，餘三門亦如是，是十種觀經文具足。」<sup>177</sup>

(二)《摩訶止觀》，乃是圓教空門之觀法，將全書分爲十章、十境、十乘，其中「第七、正修止觀」<sup>178</sup>分成所觀十境，從所觀十境的第一境「觀陰入界境」，又分成能觀十乘觀法。

(三)《四教義》云：「今約圓教，明修初信心、行諸三昧，應信解十法。」<sup>179</sup>亦即從初信至十信，信信皆修此十乘觀法，而成百法明門。

(四)《四念處》云：「五品成熟名觀行位，一品既須十觀，四品亦如是，十觀成五品。」<sup>180</sup>乃是於觀行位中所談的十乘觀法。

(五)《維摩經玄疏》云：「三、觀行即大乘者，即是修不思議十法通達無閼也。」<sup>181</sup>乃是於六即明圓教一佛乘的觀行乘中，來說明此十乘觀法。

(六)《三觀義》中「第四、會乘義者，三觀即是三智。三智有二種：一、別相三智；二、一心三智。」於「一心三智但是一佛乘」的二意中提到「二、明十法成大乘。」<sup>182</sup>

綜上所述，《法華玄義》所談的十乘觀法，是從四門中的「有門」作爲代表來談，而其餘三門亦如是；《摩訶止觀》是從「無生門」<sup>183</sup>來談；《四教義》、《四念處》皆是在觀行即中來談；《維摩經玄疏》是在

<sup>177</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 中。

<sup>178</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 48 下。

<sup>179</sup> 《四教義》卷 11，《大正藏》冊 46，頁 761 下。

<sup>180</sup> 《四念處》卷 4，《大正藏》冊 46，頁 576 上。

<sup>181</sup> 《維摩經玄疏》卷 2，《大正藏》冊 38，頁 530 下。

<sup>182</sup> 《三觀義》卷下，《卍續藏經》冊 99，頁 87 上-89 下。

<sup>183</sup> 圓教四門皆能破遍。所謂：有門、無門、亦有亦無門、非有非無門。今且置三門，且依空無生門。（《摩訶止觀》卷 5 下，《大正藏》冊 46，頁 59 下。）

六乘中的觀行乘中來談；《三觀義》是在一心三智中來談。以上六部典籍，雖就不同面向來談，但所要表達的義理是一致。

### 一、觀不思議境

《教觀綱宗》云：「一、觀不思議境(其車高廣)。」<sup>184</sup>觀不思議境，《法華文句》中以《法華經·譬喻品》的「其車高廣」<sup>185</sup>來作譬喻，喻說如來知見的三千實相妙境極廣至高，也就是《法華文句》所說：「假名車有高廣相，譬如來知見深遠，橫周法界之邊際，豎徹三諦之源底。」<sup>186</sup>另《釋義》第三十九條云：

第一觀不思議境者，心、佛、眾生，三無差別。佛法、眾生法，一一皆不思議，皆得為所觀境。但初機之人，則謂佛法太高，生法太廣，故但就現在自己(己)陰、界、入法以為所觀。又捨界、入，但觀于陰。又捨能四陰，但觀識陰。又七、八二識微細難觀，前五根識現起時少，故但以現前一念第六意識為所觀境，近而復要也。現前意識不起則已，起則于十界中，必落一界；若落一界，必具百界千如。以此隨落一界之心，非是心之少分，必是心之全體，心外更無百界千如故也。若頓了此現前一念，全具百界、千如、三千性相，無自性、無他性、無共性、無無因性、無性亦無性，則能頓證三德秘藏；……是謂上上根人，祇于一法具足十法乘也。<sup>187</sup>

心法、佛法、眾生法三法無差別，皆可作為觀不可思議境的所觀境，

<sup>184</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>185</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 12 下。

<sup>186</sup> 《法華文句》卷 5 下，《大正藏》冊 34，頁 72 上。

<sup>187</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 981 上、下。

但因佛境界太高，非初修者得以測度；眾生法太廣，實難以全面掌握，故今只取自己的一念心作為所觀的境界。今將陰界入三科揀境的順序說明如下：(一)揀擇五陰、十二入、十八界等三科為所觀。(二)又因三科等於宇宙萬法，其範圍太寬廣了，又揀捨十八界與十二入，而取五陰。(三)繼於五陰中揀捨色、受、想、行等前四陰，而取第五識陰，故圓教十乘觀法所觀的對象是五陰中的識陰。智顗又將識陰稱為「一念心」，即於識陰之中揀捨眼、耳、鼻、舌、身等前五識，及揀捨七、八二識，而取第六識。識陰即八識中第六意識現前的一念心為所觀境。當六根、六塵相對而觀一念妄心生起時，於十法界內必落入一法界，這一法界即具足百界千如，也就是法界全體。此即《法華玄義》所言：「又遊心法界者，觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界。若屬一界，即具百界千法，於一念中，悉皆備足。」<sup>188</sup>若能悟到一念即三千，即空、即假、即中，則入圓教的中道正觀，頓證法身、般若、解脫三德秘密藏。若是上上根人，只要觀不思議境，便可登初住，具足十法功德。

另《釋義》第二十五條，將「諸法不自生」等四句用於四教，其中圓教的四性推檢如下：

圓教明十界諸法，非法性生，故非自生；非無明生，故非他生；非法性無明合生，故非共生；非離法性無明別有諸法，故非無因而生。隨一一法，體即法界，當體無生；無生而生，三千宛然；生即無生，三千無性；非生非無生，唯一實相。實相非生，生亦實相；實相非無生，無生亦實相。法住法位，世間相常。因緣即中，雙照空假，此是圓教初無生門。一門一切門，阿字即具四十二字功德，餘字亦然，故為圓妙無工夫之工夫。<sup>189</sup>

圓教的四性推檢，說明十界諸法，諸法非法性而生，故非自生；非無

<sup>188</sup> 《法華玄義》卷 2 上，《大正藏》冊 46，頁 696 上。

<sup>189</sup> 《釋義》第 25 條，《卍續藏經》冊 101，頁 979 上。

明而生，故非他生；非法性、無明和合而生，故非共生；非離開法性、無明之外，而別有諸法，故非無因生。也就是上段引文的「無自性、無他性、無共性、無無因性、無性亦無性」說明宇宙萬有，當體即法界，沒有實在的生，只是因緣和合，但現象萬物宛然存在；生即無生，則現象萬物當體即空；非生非無生，則為一個雙遮雙照的實相。真如常住，世間相亦常住，因緣生法即空、即假、即中，此乃圓教的最初無生法門，一門具一切門，則為圓妙無功夫的功夫。

智顗於《法華玄義》云：「不思議境，即是一實四諦，謂生死苦諦不可思議，即空即假即中。即空故，方便淨；即假故，圓淨；即中故，性淨，三淨一心中得，名大涅槃。《淨名》曰：『一切眾生即大涅槃』，故名不可思議四諦也。……煩惱集諦不可思議，即空即假即中。即空故，名一切智；即假故，名道種智；即中故，一切種智，三智一心中得，名大般若。《淨名》曰：『一切眾生，即菩提相』，不可復得，此即煩惱之集而是無作道諦；亦是苦滅，故名不思議一實四諦也；亦是真善妙色。何者？生死即空故，名真；生死即假故，名善；生死即中故，名妙，此名有門不可思議境也。」<sup>190</sup>圓教是以即空即假即中三觀、一實四諦，來說明不思議境是煩惱即菩提、生死即涅槃。生死苦諦：生死即三諦，三諦即大涅槃。此三諦是方便淨、圓淨、性淨，三淨一心中得，此三法於一心中互融，即三德不縱不橫大涅槃，故眾生生死相即大涅槃相。又此生死苦諦是無作滅諦、集諦、道諦，故名不可思議一實四諦。煩惱集諦：煩惱之集即三諦，三諦即大般若。此三諦是一切智、道種智、一切種智，三智一心中得，故眾生煩惱相即菩提相。又此煩惱集諦是無作道諦、苦諦、滅諦，故名不可思議一實四諦。圓教有門的真善妙色明生死：生死即三諦，三諦即真善妙色，故生死即真善妙色的不可思議境。

## 二、真正發菩提心

---

<sup>190</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 789 下。

《教觀綱宗》云：「二、真正發菩提心(又於其上，張設幃蓋)。」<sup>191</sup>真正發菩提心，即《法華經·譬喻品》所說的「又於其上，張設幃蓋」<sup>192</sup>，譬喻四弘誓願猶如幃蓋，普覆法界，也就是《法華文句》云：「譬四無量，眾德之中，慈悲最高，普覆一切也。」<sup>193</sup>另《釋義》第三十九條云：

若雖觀心，未能頓入，應念心、佛、眾生，三無差別。云何諸佛已悟，我及眾生，猶滯迷情？由是緣無作四諦，殷重發起四弘誓願。因發心故，一發一切發，登發心住，則是定慧平等莊嚴，徧破三惑，知一切法皆安樂性。具圓妙道品，到事理彼岸，登菩薩正位，超八魔、十魔，心心流入薩婆若海。知一切法本不思議，是謂上中根人，于第二真正發菩提心，具足十法乘也。

194

中根之人，雖諦觀不思議境，而未能得到證悟，則容易產生懈怠心。此時則應發起真正菩提心，應念心、佛、眾生皆同一佛性，為何諸佛菩薩已悟，我及眾生，無始以來，起惑造業，輪轉生死，則是發菩提心不真，立願行不廣，故今雖知觀不思議境，仍不得契入，故須重發菩提心。此時緣於無作四諦，而起大悲拔苦、大慈與樂之心，發四弘誓願。由於真正發起上求下化的菩提心，其功德不可思議，具足上中下三根，成就十法成乘，進入初住位，斷一品無明，證一分三德，登正覺岸。

智顗於《法華玄義》云：「二、發真正心者，一切眾生即大涅槃，云何顛倒，以樂為苦？即起大悲，興兩誓願，令未度者度，令未斷者

<sup>191</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>192</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 12 下。

<sup>193</sup> 《法華文句》卷 5 下，《大正藏》冊 34，頁 72 上。

<sup>194</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 981 下-982 上。

斷。一切煩惱即是菩提，云何愚闇，以道爲非道？即起大慈，興兩誓願，令未知者知，未得者得。」<sup>195</sup>由觀不思議境得知，一切眾生具有涅槃相、菩提相，但因無明煩惱覆蔽不能得知，故菩薩起大慈悲心而發四弘誓願，來救度眾生。「大悲心」，指眾生即大涅槃相，因無明顛倒不知，而以涅槃當作生死，菩薩起大悲拔苦之心，發「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷」之大誓願。「大慈心」，指煩惱即菩提相，因愚癡昏闇不知，而以菩提當作煩惱，菩薩起大慈與樂之心，發「法門無量誓願學，佛道無上誓願成」之大誓願。圓教行人所發的四弘誓願，須依三諦而修三觀，才能達到即空即假即中的圓融三諦的中道實相，是爲真正發菩提心。《摩訶止觀》進一步將慈悲心、四弘誓願，與不可思議境智作連結：

如此慈悲誓願，與不可思議境智，非前非後，同時俱起。慈悲即智慧，智慧即慈悲。無緣無念，普覆一切，任運拔苦，自然與樂。不同毒害，不同但空，不同愛見。是名真正發心菩提義，自悲己，悲眾生義，皆如上說。<sup>196</sup>

先明四弘誓願，與觀不思議境智相即；次明智慧與慈悲相即，所以，慈悲心、四弘誓願、不思議境是相即不離的關係。「是以當行者觀不思議境的一念三千，而覺知慈悲即智慧，煩惱即菩提，諸法即實相的妙理時，反而更加悲憫現實世間的迷妄眾生，致懷抱堅定的自行化他之決心，爲度脫此迷妄的有情。」<sup>197</sup>所以，圓教行人的真正發菩提心，是以自利利他、悲憫有情，而起慈悲心，於初發心，破初品無明，而能證入中道實相，不同於前三教菩薩的發心：三教菩薩未證中道的「毒」，藏通二乘及非心的「偽」，藏通二乘、通別入空菩薩的「但空」，三教出假的「愛見」，皆是有次第性的慈悲心。

<sup>195</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 789 下。

<sup>196</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 56 中。

<sup>197</sup> 釋見聞作：《天台教學綱要》（台北：世樺國際股份有限公司，民 91），頁 543。

### 三、善巧安心止觀

《教觀綱宗》云：「三、善巧安心止觀(車內安置丹枕)。」<sup>198</sup>善巧安心止觀，即《法華經·譬喻品》所說的「安置丹枕」<sup>199</sup>，丹枕是坐臥時所用的枕頭，譬喻安息之具，借喻止觀法門，也就是《法華文句》所說：「若車內枕，休息身首。譬一行三昧，息一切智、一切行也。丹即赤光，譬無分別法也。」<sup>200</sup>另《釋義》第三十九條云：

若雖發心，心仍散動，未能登位，應念心體本來寂照，善巧調試。或以即寂之照，令不沉沒；或以即照之寂，令不浮散。浮沉病除，心體明淨，則能徧破三惑；……是謂上下根人，於第三善巧安心止觀，具足十法乘也。<sup>201</sup>

行人既緣無作四諦而發四弘誓願，便須修行才能達成其誓願。此時若不能制心於一處，表示心仍散動；若不能觀察內外諸法，表示心仍昏沈，兩者皆尚未破無明惑，猶未登初住位。心體原本是寂而常照，為何此時是動而不寂，昏而不照？則須以止觀來善巧調適。「修觀」，心寂而常照，則不昏沈；「修止」，心照而常寂，則不散亂。所以，止觀二法，相資互用，則能安心修道，是為善巧安心法門。

智顛「在《摩訶止觀》文中，於詮示行者以現前之對境——陰入界境，作為修習止觀時，係將觀不思議境、起慈悲心、及巧安止觀等三種觀法，予以一併解說，其中並無上根唯觀不思議境一法的記載。」<sup>202</sup>今將智顛於《法華玄義》、《摩訶止觀》中，十乘觀法的前三法之關

<sup>198</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>199</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 12 下。

<sup>200</sup> 《法華文句》卷 5 下，《大正藏》冊 34，頁 72 上。

<sup>201</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 982 上。

<sup>202</sup> 原著：安藤俊雄·譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》(台北：慧炬出

係，予以說明。

智顛於《法華玄義》，提及前三法觀行之次第性：「三、安心者，既體解成就，發心具足，豈可臨池觀魚，不肯結網？裹糧束腳，安坐不行？修行之要，不出定慧，譬如陰陽調適，萬物秀實；雨旱不節，焦爛豈生，若兩輪均平，是乘能運，二翼具足，堪任飛升。體生死即涅槃，名為定；達煩惱即菩提，名為慧。於一心中巧修定慧，具足一切行也。」<sup>203</sup>引文中將十乘觀法的前三法，比喻為臨池、觀魚、結網三事，又以裹糧、束腳、行步三個譬喻來說明。觀不思議境即是臨池、裹糧的階段；而發菩提心是觀魚、束腳的階段；善巧安心止觀則是結網、行步的階段。此中說明修行之要，在於定慧均等，此二法如車的兩輪、鳥的雙翼，缺一不可，且不可偏廢。若能體悟生死即涅槃，即是觀理名止，故為定；通達煩惱即菩提，即是觀事名觀，故為慧。此定慧於一心中修，隨修一行，具足諸行。又上面引文中所提「修行之要，不出定慧」，點出了修行圓頓止觀中，定慧是必備的條件。亦即觀不思議境、起慈悲心，是修善巧安心止觀前的兩種前行。

另《摩訶止觀》中，於第二法「起慈悲心」，提及觀不思議境、起慈悲心，兩者具有相即不離的關係，以及於第三法善巧安心止觀云：「三、善巧安心者，善以止觀，安於法性也。上深達不思議境，淵奧微密。博運慈悲，亘蓋若此。須行填願，行即止觀也。」<sup>204</sup>觀不思議境，指正境深，故稱淵奧；起慈悲心，指誓願廣，故稱亘蓋。正境屬理，慈悲屬事，若只是事理，為空願，故須以止觀修行，才能圓滿其願，故三者可視為一體。《天台學根本思想及其開展》云：「觀不思議境乃相當於識，起慈悲心則為願，巧安止觀則為行，以上三者可謂一體。」<sup>205</sup>

---

版社，民 93)，頁 334。

<sup>203</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 上。

<sup>204</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 56 中。

<sup>205</sup> 原著：安藤俊雄·譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》(台北：慧炬出版社，民 93)，頁 335。

#### 四、破法遍

《教觀綱宗》云：「四、以圓三觀破三惑遍(其疾如風)。」<sup>206</sup>破法遍，即《法華經·譬喻品》所說的「其疾如風」<sup>207</sup>，破除修道上一切障礙，如白牛拉車之快速，譬喻一心同時觀照空假中三觀，三惑同時斷盡，很快到達如來智地，也就是《法華文句》云：「其疾如風者，八正道中行，速疾到薩婆若。」<sup>208</sup>另《釋義》第三十九條云：

若雖以止觀安心，心仍未安，未得即證寂照本體。必於所觀一念三千之境，猶存意解，未知當下即空假中，應以四性而簡責之。其根利者，祇觀一念三千無自生性，即當悟入無生。無生則無不生，三諦圓顯，十乘具足。若根鈍者，破自則必計他，破他則必計共，破共必計無因。展轉破盡，方悟無生，具足十乘。若猶未悟，必當度入相續假中。應觀此一念三千，為前念不滅，後念續耶？為前念滅，後念續耶？為前念亦滅亦不滅，後念續耶？為前念非滅非不滅，後念續耶？若仍不悟，必當度入待(相)待假中。應觀此一念三千，為待有念而立耶？為待無念而立耶？為待亦有念亦無念而立耶？為待非有念非無念而立耶？如此展轉簡責，若能悟入無生無不生者，則知一切諸法中，悉有安樂性；……是謂中上根人，於第四破法徧，具足十法乘也。<sup>209</sup>

上來雖已修善巧安心止觀，若心仍未安，則未完全開發定慧，此時對於所觀一念三千之境、圓融一心三觀，知見上仍有執著，今依空無生門的從假入空、從空入假、中道第一義諦三觀的智慧，徹照三諦，遍

<sup>206</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>207</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 12 下。

<sup>208</sup> 《法華文句》卷 5 下，《大正藏》冊 34，頁 72 中。

<sup>209</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 982 上、下。

破一切諸惑。今舉圓教空無生門從假入空觀，來破見假。「見」是見惑，有單四見、複四見、具足四見等，今以單四見爲例，若有人執一念心爲有，便墮有見，即須破除。以四句推檢來破三假：

「因成假」，觀一念之心，是內六根、外六塵和合而生起，本無實體。今用四句推檢，來破除行人對因成心執爲實有的偏執。「相續假」，觀一念之心，剎那相續，生滅不住，本無實體。今以四句推檢來破除行人對相續心執爲實有的偏執。「相待假」，觀一念之心，相待於無心，而知有心，故知此心非實，相待而成。今以四句推檢來破除行人對相待心執爲實有的偏執。由上可知，一念心起，即具有因成、相續、相待三假，若行人能觀破三假，則能遍破從假入空觀的見惑。

雖說以圓三觀破三惑，事實上是不破而破。智顗於《法華玄義》云：「四、破法遍者，以此妙慧如金剛斧，所擬皆碎。如無翳日，所臨皆朗。若生死即涅槃者，分段變易若(苦)諦皆破；若煩惱即菩提者，四住五住集諦皆破。雖復能破，亦不有所破，何者？生死即涅槃，故無所破也。」<sup>210</sup>以生死即涅槃之妙慧，遍破分段、變易生死苦；以煩惱即菩提之智慧，遍破見思、無明煩惱。在此處能破是「妙慧」，所破是「生死」、「煩惱」，但生死即涅槃、煩惱即菩提，故無生死、煩惱可破。那爲何說有所破呢？於《摩訶止觀》云：「第四、明破法遍者，法性清淨，不合不散，言語道斷，心行處滅，非破非不破。何故言破？但眾生多顛倒，少不顛倒，破顛倒令不顛倒，故言破法遍耳。」<sup>211</sup>圓教的破法遍，是因眾生知見上執著顛倒，爲了破眾生的顛倒，才方便說，其實無所破的對象。

## 五、識通塞

《教觀綱宗》云：「五、善識通塞(車外枕，亦作軫)。」<sup>212</sup>識通塞，

<sup>210</sup> 《法華玄義》卷9上，《大正藏》冊33，頁790上。

<sup>211</sup> 《摩訶止觀》卷5下，《大正藏》冊46，頁59中。

<sup>212</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941下。

也是安置丹枕，指「車外枕，枕亦作軫」，軫是牛車停止運轉時，防其退轉的設備，今以其能調停車之動靜，喻通塞之檢校，也就是《法華文句》云：「車若駕運，隨所到處，須此支昂，譬即動而靜，即靜而動。」

<sup>213</sup>另《釋義》第三十九條云：

若雖約因成、相續、相待，徧破諸惑，仍未入者，應思一切諸法中，悉有安樂性，但除其病，不除其法。如《金錍》去膜養珠；如郢匠去聖(堊)存鼻。那得一向破法，則破却成塞。今須善識通塞，若塞須破，若通須護，如聖王輪寶，能破能安。由此識通塞故，即塞成通，煩惱即菩提，菩提通達，無復煩惱。生死即涅槃，涅槃寂滅，無復生死。則能具足圓妙道品；……是謂中中根人，於第五識通塞，具足十法乘也。<sup>214</sup>

上來已用三假遍破單四見執有的顛倒，便可通入無生門。若仍不能通入無生門，則應善知通塞。「若將無生空智加以執著，則成塞，仍須加以破之，其所破之方式，是將所執之能觀(空智)再加以破之，即所謂的『能破如所破』。若不執觀空智慧，則只破塞存通，即所謂的『能破不如所破』。」<sup>215</sup>於善識通塞中，如煩惱、生死是塞須破，使其通達，通達還須安立，故煩惱即菩提，生死即涅槃。

智顛於《法華玄義》云：「五、識通塞者，如主兵寶，取捨得宜，強者綏之，弱者撫之。知生死過患，名為塞；即涅槃，名為通。煩惱惱亂，名為塞；即是菩提，名為通。始從外道四見，乃至圓教四門，皆識通塞，節節執著，即是塞；節節亡妙，名為通。若不識諸法夷嶮，非但行法不前，亦亡去重寶也。」<sup>216</sup>任何一法，皆有通達法、阻塞法兩面。於通達法，須加意護持；於阻塞法，須徹底破除，才能無塞不

<sup>213</sup> 《法華文句》卷 5 下，《大正藏》冊 34，頁 72 上。

<sup>214</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 982 下。

<sup>215</sup> 陳英善：〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉，收錄於《中華佛學學報》第 15 期(2002 年 7 月)，頁 321。

<sup>216</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 上。

通，通入無生門。四諦中，苦、集二諦是塞；滅、道二諦是通。苦諦是塞，滅諦是通。生死過患是塞，生死即涅槃是通；集諦是塞，道諦是通。煩惱惱亂是塞，煩惱即菩提是通。同樣的，包括外道四見乃至圓教四門，若法法執著，即是塞；若法法不執，即是通。若能對諸法的通達、阻塞了知，才不會停滯不前，故須節節檢校，念念檢點，破一切阻塞，通向無生門。

《摩訶止觀》云：「今論由旬，有橫通塞，有豎通塞。橫者，具約三法。苦集爲塞，道滅爲通；無明十二因緣爲塞，無明滅爲通；六蔽覆心爲塞，六度爲通。豎通塞者，見思分段生死爲塞，從假入空觀爲通；無知方便生死爲塞，從空入假觀爲通；無明因緣生死等爲塞，中道正觀爲通。今當以橫織豎檢校通塞。」<sup>217</sup> 於識通塞中，有橫通塞、豎通塞二種。「橫通塞」，指四諦、十二因緣、六度的通與塞。如就四諦而言，苦集二諦，能障蔽行人的觀智，名爲塞；而道滅二諦，能通徹行人的觀智，名爲通。「豎通塞」，指次第三觀的通與塞。如就從假入空觀而言，見思惑、分段生死爲塞，須以空觀對治，故從假入空觀爲通。

於橫通塞、豎通塞外，又有兩種通塞：「一者、通途通塞，則以所破爲塞，能破爲通；二者、別相通塞，則以於能起著爲塞，破塞無著爲通。」<sup>218</sup> 通途通塞，指能破的是通，所破的是塞，如上面所談的橫、豎通塞皆是。別相通塞，指於能破之通，又生起愛著，即成爲塞；若心不生愛著，則爲通。

以上所談的通塞，皆以次第修習爲例，而有「通、塞、能、所」的相對立，若以一心三觀而言，則無此「通、塞、能、所」對立的問題存在。因一心中具即空、即假、即中，便能體證到「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」，故無能破、所破的對象。

## 六、道品調適

<sup>217</sup> 《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 86 下。

<sup>218</sup> 《傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 357 中。

《教觀綱宗》云：「六、調適無作道品，七科三十七分(有大白牛肥壯多力等。」<sup>219</sup>道品調適，即《法華經·譬喻品》所說的「有大白牛，肥壯多力等。」<sup>220</sup>譬喻白牛能引大車，喻三十七道品能為前導，引行者至妙覺道場，也就是《集註》云：「實相為車體，道品為前導，故喻白牛。白牛等者，等於經中膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正文也。」<sup>221</sup>另《釋義》第三十九條云：

若雖識通塞，仍未能即塞成通，應觀現前一念三千性相，不可思議，即是圓心念處、一心念處、一切心念處。正勤策發，緣如意定，而生五根，令其增長，而成五力，調停七覺，趣入八正道，開圓三解脫門，而入秘藏，則為到於事理彼岸；……是謂中下根人，於第六調適道品，具足十法乘也。<sup>222</sup>

若能破法遍、識通塞，應該可以入無生門，若仍不能悟入，則須以三十七道品來調停適當，才能與真法相應，入無生門。「道品可分四種：一是約當分論道品，二是約相攝論道品，三是約位次論道品，四是約相生論道品。」<sup>223</sup>《釋義》中是約相生論道品，觀現前一念心不可思議，即是三十七道品：修四念處→四正勤策發→緣四如意足→生五根→增長五力→調停七覺支→趣入八正道。若能依次第生起，來善巧調停，雖是「有漏的三十七道品」<sup>224</sup>，卻可證得無漏真法，圓證空、無相、無願三解脫門，而入涅槃三德。另《摩訶止觀》云：「第六、明道

<sup>219</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下-942 上。

<sup>220</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 14 下。

<sup>221</sup> 《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北：中華佛教文獻編撰社，1992 初版)，頁 415。

<sup>222</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 982 下-983 上。

<sup>223</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 176。

<sup>224</sup> 《摩訶止觀》云：「四、相生者，……真法名無漏，道品是有漏，有漏能作無漏方便，方便失所，真理難會。」(《大正藏》冊 46，頁 87 下。)雖道品是有漏，亦可作無漏：「當知道品皆是有漏。皆是無漏者，即是見諦思惟，所行道品，一向是無漏，《法華》之文，意在此也。……今不具記，但明無作道諦，三十七品，成於一心三觀義也。」(《大正藏》冊 46，頁 88 中。)

品調適者，道品有四：一、當分；二、相攝；三、約位；四、相生。……四、相生者，如修念處，能生正勤，正勤發如意足，如意足生五根，五根生五力，五力生七覺，七覺入八正道，是為善巧調適。」<sup>225</sup>三十七道品有四種，而前三種皆不具有調適意，故此處是以第四種「約相生論道品」，來善巧調適道品間的相生，才能與實相相應。智旭於道品調適，與《摩訶止觀》觀點相同。

智顛於《法華玄義》云：「六、善識道品者，觀生死即涅槃。十界生死色陰，皆非淨、非不淨；乃至識陰，非常、非不常，能破八顛倒，即法性四念處。念處中，具道品、三解脫，及一切法。又知涅槃即生死，顯四枯樹；知生死即涅槃，顯四榮樹；知生死涅槃不二，即一實諦，非枯非榮，住大涅槃也。」<sup>226</sup>十法界眾生觀生死五陰(身、受、心、法)，即涅槃實相，皆非淨、非不淨；乃至非常、非不常，而修四念處。四念處如是「觀生死即涅槃」，三十七道品的其它品亦然，而通向涅槃的三解脫門。智顛是從圓教的立場來談無作道諦三十七道品，此道品是經由調停而成就一心三觀。三十七道品是於初發心時便已具足，於《摩訶止觀》云：「如是道品，非是對位。但於初心，觀法性理，即得具足。……故知初心行道，用三十七品，調養止觀四種三昧，入菩薩位。如此道品，是大涅槃近因，餘諸道品名為遠因。」<sup>227</sup>行人由於初發心，而觀法性妙理，便已具足三十七道品。故調停無作道品，具有策發止觀實踐圓熟，成就四種三昧，而趣入空、無相、無作三解脫門，而到底實相的寶所。

## 七、對治助開

《教觀綱宗》云：「七、以藏通別等事相法門，助開圓理(又多僕

<sup>225</sup> 《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 87 下。

<sup>226</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 上。

<sup>227</sup> 《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 90 上。

從，而侍衛之)。」<sup>228</sup>對治助開，即《法華經·譬喻品》所說的「又多僕從，而侍衛之」<sup>229</sup>譬喻三十七道品能資助正觀，也就是《法華文句》所云：「僕從者，譬方便波羅蜜，能屈曲隨人，給侍使令，眾魔外道、二乘小行，皆隨方便智用。故《淨名》云：『皆吾侍也。』」<sup>230</sup>若正道多障，圓理不開，則須前三教事相法門，對治障難，助開圓理。僕從，譬種種方便；侍衛，譬助開圓理。另《釋義》第三十九條云：

若雖調練無作道品，而觀慧力弱，蓋障偏起不能入位，必有無始事障未除，應審觀察，何障偏重？數數現起，兼以事行而對治之。理觀為主，事行為助，正助合行，不惜身命，誓當尅證，終弗懈怠。由事理二治，能斷無始事理二幻障故，豁然證入，位相分明；……是謂下上根人，於第七對治助開，具足十法乘也。<sup>231</sup>

行人已修無作三十七道品，因觀慧力弱，無法專注，再加上鈍根障重而不能悟入無生門，必須藉事相修習而對治遮蔽，入三解脫門。此時以理觀為主，事觀為助，正助合行，事理並進才能尅期取證。「又多僕從，而侍衛之」，是指前三教事相法門，對治障難，幫助開顯實相之理。

智顛於《法華玄義》云：「七、善修對治者，若正道多障，應須助道，觀生死即涅槃，治報障也；觀煩惱即菩提，治業障、煩惱障也。」<sup>232</sup>行人於正修三十七道品時，若遮障多，此時應修助道品，才能悟入無生門。一般助道法是治事障，於此出現了以理觀來對治助道法，也即是「大乘多用第一義悉檀為治也。」<sup>233</sup>可見智顛於《法華玄義》採取了大乘的理觀來對治助道法，其以理觀來對治的方法為：「觀生死即

<sup>228</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

<sup>229</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 12 下。

<sup>230</sup> 《法華文句》卷 5 下，《大正藏》冊 34，頁 72 中。

<sup>231</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 983 上。

<sup>232</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 上。

<sup>233</sup> 《摩訶止觀》卷 8 上，《大正藏》冊 46，頁 103 上。

涅槃」，對治三障中的報障；「觀煩惱即菩提」，對治三障中的業障、煩惱障。

另《摩訶止觀》云：「第七、助道對治者，……根利無遮，易入清涼池，不須對治。根利有遮，但專三脫門，遮不能障，亦不須助道。根鈍無遮，但用道品調適，即能轉鈍為利，亦不須助道。根鈍遮重者，以根鈍故，不能即開三解脫門，以遮重故牽破觀心，為是義故，應須治道對破遮障，則得安隱入三解脫門。《大論》稱諸對治，是助開門法，即此意也。」<sup>234</sup>此處談到有四種人：根利無遮、根利有遮、根鈍無遮、根鈍有遮。根利無遮之人：利根、無遮障，易入無生門，不須修對治法。根利有遮之人：利根、有遮障，只要一心專注，遮障亦不能障它，故不須助道法。根鈍無遮之人：鈍根、無遮障，以三十七道品調適，即能轉鈍根為利根，故不須助道法。根鈍有遮之人：鈍根，故不能開無生之門；遮障重，故不能一心專注習妙觀，故須修助道法，對治遮障，助開圓理，入三解脫門。助道法門有很多，其中智顗特以「六度」作為對治助道的法門，其原因何在呢？於《摩訶止觀》云：

況根鈍遮重而不修對治，云何得入，助道無量。前通塞意中約六蔽明遮，宜用六度為治以論助道。若人修四三昧、道品調適，解脫不開，而慳貪忽起，是時當用檀捨為治；修三昧時破戒心忽起，是時當用尸羅為治；修三昧時瞋恚、悻怒，是時當修忍為治；修三昧時放逸、懈怠，是時應用精進為治；修三昧時散亂不定，是時應用禪定為治；修三昧時愚癡迷惑，是時當用智慧為治。<sup>235</sup>

因六度可對治識通塞的六蔽，於修習四種三昧時，以正道法三十七道品無法調適，此時六蔽心起，則須以助道法六度來對治，助開三解脫門。若以六度來對治六蔽，仍不能除去遮障，此時可依四悉檀的「迴

<sup>234</sup> 《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 91 上。

<sup>235</sup> 參考《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 91 上、中。

轉助道法」，即運用對、轉、兼、具、第一義等方法。於《摩訶止觀》云：「若對治不除，當依四隨迴轉助道。如治一慳，或樂修檀或不樂修檀；或善心生或不善生；或修檀慳破或不破；或修檀助開或不開，當善巧斟酌，或對、或轉、或兼、或第一義。」<sup>236</sup>迴轉助道法，須善巧斟酌，因遮蔽有厚薄，病有強弱。「對」，如用布施對治慳貪，持戒對治破戒，若無效，則改用轉的方式。「轉」，如用布施對治慳貪無效，則轉用持戒來對治；若仍無效，則轉用忍辱來對治，如是歷次六度來對治一蔽，一蔽皆須轉用六度，若仍無效，則改用兼的方式。「兼」，如用布施對治慳貪無效，則以布施兼持戒兩度，來對治慳貪一度；或以三度、乃至五度，來對治一蔽，若仍無效，則改用具的方式。「具」，具用六度，對治一蔽。「第一義」，唯觀無相真如寂理，治一切遮蔽。

智顛於《法華玄義》中，對於第七法的「對治助開」採取了「大乘第一義悉檀」的理觀為助道法；以及於《摩訶止觀》中，迴轉助轉法的「第一義」亦如是。而智旭則採取前三教的事相法門來對治，與《摩訶止觀》中，迴轉助道法的「對、轉、兼、具」，皆為事相法門，其觀點一致。

## 八、知次位

《教觀綱宗》云：「八、知次位，令不生增上慢。」<sup>237</sup>知次位，即《法華經·譬喻品》所說的「乘是寶車，遊於四方」<sup>238</sup>，以四方來譬喻菩薩十住、十行、十迴向與十地等四十位。《天台四教儀》云：「謂修行之人，免增上慢故。」<sup>239</sup>另《釋義》第三十九條云：

然對治助開之時，縱令鈍根，必皆有益。倘不知次位，起增上

---

<sup>236</sup> 《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 91 中。

<sup>237</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

<sup>238</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 14 下。

<sup>239</sup> 《天台四教儀》，《大正藏》冊 46，頁 780 下。

慢，以凡濫聖，招過不輕，故須深自簡察，為究竟耶？為分證耶？為相似耶？抑亦僅僅小輕安耶？<sup>240</sup>

雖是根鈍有遮障，須修事相助道法，助開圓理，必可證入無生。但若不知修行所歷階位次第，而起增上慢，未得謂得，未證謂證，仍要墮落，故必須思惟觀察所證的次位。

智顛於《法華玄義》云：「八、善知次位者，生死之法本即涅槃，理涅槃也。解知生死即涅槃，名字涅槃也。勤觀生死即涅槃，觀行涅槃也。善根功德生，即相似涅槃也。真實慧起，即分真涅槃也。盡生死底，即究竟涅槃也。觀煩惱即菩提亦如是。」<sup>241</sup>「善知次位」中，六即的表達方式為：理涅槃、名字涅槃、觀行涅槃、相似涅槃、分真涅槃、究竟涅槃。圓教雖以中道實相來說明其教理，所謂生死即涅槃，於理上是同體相即，但於事上對於凡聖的位次，仍歷歷分明，故對於六即的次位，須清清楚楚，才不會以凡濫聖。

智顛於第八法「知次位」，是用六即來說明理體上是相即不二，也就是「心性始終無二為即」<sup>242</sup>；而智旭則是從事相上來談，亦即「迷解功用隨分不同為六」<sup>243</sup>，故兩者觀點不同。

## 九、能安忍

《教觀綱宗》云：「九、能安忍，策進五品，而入十信。」<sup>244</sup>另《釋義》第三十九條云：「既知位次，不起上慢，必有強軟諸魔，惱亂真修，

<sup>240</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 983 上。

<sup>241</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 上、中。

<sup>242</sup> 癡空：《法華玄義釋籤講義》，收錄於《天台大師全集·法華玄義》5，（編纂者：佛教大系完成會，大正 10 年），頁 169。

<sup>243</sup> 癡空：《法華玄義釋籤講義》，收錄於《天台大師全集·法華玄義》5，（編纂者：佛教大系完成會，大正 10 年），頁 169。

<sup>244</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

須加安忍，不動不退，策進五品，而階十信。」<sup>245</sup>行人已知其修行位次，又不生起增上慢心，此時對於違境的強賊、順境的軟賊，破壞行人的道業，動搖行人的身心，須忍可於心，才能圓伏五住煩惱，從五品弟子位進入十信位。

智顛於《法華玄義》云：「九、善安忍者，能安內外強軟遮障，不壞觀心。若觀生死即涅槃，不為陰入境、病患、業、魔、禪、二乘、菩薩等境所動壞也。若觀煩惱即菩提，不為諸見、增上慢境所動壞也。」<sup>246</sup>行人若能安忍於內煩惱、外名利二法，則觀心易成，其觀生死即涅槃，不為陰入境界等十境所動；觀煩惱即菩提，不為諸見、增上慢境所動。智顛對於第九法「能安忍」，是從理體上來談，而智旭則是從事相來談，故兩者觀點不同。

## 十、離法愛

《教觀綱宗》云：「十、離法愛，策於十信，令入十住乃至等妙(乘是寶乘，遊於四方，直至道場)。」<sup>247</sup>離法愛，如《法華經·譬喻品》所說的「乘是寶車，遊於四方，……直至道場。」<sup>248</sup>另《釋義》第三十九條云：「既階十信，六根清淨，得順道法，易生法愛。須離法愛，而入分真。入分真已，分得大理、大誓願、大莊嚴、大徧知、大道、大用、大權實、大利益、大無住。是謂下根人，具修十法，而成大乘。」<sup>249</sup>行人既知位次，又能安忍強軟二賊，此時已由五品弟子位，進入十信的六根清淨位，此時獲順道法，易生起對相似法的愛著。若不於中道生起愛著，才不會頂墮，方可進入分證即。進入分證即，登初住，破一品無明，證一分中道，「大理、大誓願、大莊嚴、大徧知、大道、

---

<sup>245</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 983 上。

<sup>246</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 中。

<sup>247</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

<sup>248</sup> 《法華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 14 下-15 上。

<sup>249</sup> 《釋義》第 39 條，《卍續藏經》冊 101，頁 983 上。

大用、大權實、大利益、大無住」，一時頓得，此是下根人，次第修十法，而入大乘。

智顗於《法華玄義》云：「十、無法愛者，既過障難，道根成立，諸功德生。觀生死即涅槃，故諸禪三昧功德生；觀煩惱即菩提，故諸陀羅尼、無畏、不共諸般若生；觀生死涅槃不二，故法身實相生，相似功德順理而生。喜起順道法愛生，名愛法，不上不退，名為頂墮。此愛若起，即當疾滅。愛若滅已，破無明，開佛知見，證實相體。觀生死即涅槃，故證得解脫；煩惱即菩提，故證得般若，此二不二，證得法身，一身無量身，無上寶聚，如意圓珠，眾法具足。是名有門入實，證得經體。餘三門亦如是。」<sup>250</sup>前面已修九種觀法，已能安忍二障，進入十信相似位，得到六根互用的功德，此時若愛著於十信相似位的功德，便不能進入分證即，名為頂墮。若能不愛著於中道的相似法，則能進入初住，開佛知見，證得涅槃三德。

《教觀綱宗》云：「上根觀境，即於境中，具足十法；中根從二，展轉至六，隨一一中，得具十法；下根須具用十也。」<sup>251</sup>智旭於《釋義》中將行人分為九品：上上根、上中根、上下根；中上根、中中根、中下根；下上根、下中根、下下根，配合修十乘觀法。(一)若是上上根人，只要觀不思議境一境，便可具備全部的十乘觀法。(二)若是上中根人至中下根人，則須從第二真正發菩提心，展轉次第經歷，至第六調適無作三十七道品，始得隨順在任何一法中，得以具備全部的十法。(三)若是下上根人至下下根人(下上根、下中根、下下根，指八至十法)，則須次第具備修十法。

智顗於十乘觀法中，對於行人上、中、下三根的分法，並無明確的記載。今擬定以《摩訶止觀》十境中的「觀陰入界境的十乘觀法」<sup>252</sup>

<sup>250</sup> 《法華玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 790 中。

<sup>251</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

<sup>252</sup> 「又如以病患境作為止觀之對境時，如據《摩訶止觀》文規定看來，在觀法上，上根須修前一法，中根須修前六法，下根須修全部十乘觀法。再如以禪定境為止觀對境時，上根須修前一法，中根須修前七法，下根須修全部十乘觀法。」原著：安藤俊雄，譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》(台北：慧炬出版社，民 93)，頁 331。

做說明。於上文第三觀「善巧安心止觀」中，已說明《摩訶止觀》的前三觀視爲一體的關係。另於第七觀「對治助開」云：「根利無遮，易入清涼池，不須對治。根利有遮，但專三脫門。……根鈍無遮，但用道品調適，即能轉鈍爲利，亦不須助道。根鈍遮重者，以根鈍故，不能即開三解脫門。」<sup>253</sup>根據以上的資料顯示，「如以陰入界境作爲止觀之對境時，在觀法上，觀不思議境、起慈悲心、及善巧安心等三法觀，缺一不可。於此情形下，乃規定上根須修前三法，中根須修道品調適止之前六法，下根須修全部十乘觀法。」<sup>254</sup>另日本學者池田魯參、惠谷隆戒則認爲：「上根唯一法，中根二成七，下根方具十。」<sup>255</sup>以及陳英善云：「若上上根性者，於修觀不思議境則可成就；上根者修前三法亦可成就；中根者須修六至七法才能成就；下根者則須修十法才有所成就。」<sup>256</sup>故對於智顛的十乘觀法學者間各有不同的見解。由上可知，智顛、智旭對於十乘觀法中，行人根性的分法，其觀點亦有所不同。

## 第六節 小結

圓教的經典，並沒有特定的經典，凡《華嚴經》、《維摩詰所說經》、《小品般若經》、《法華經》、《大般涅槃經》、《大智度論》等大乘經典中，具有圓教義，皆爲圓教所攝。智顛「其思想與其稱爲《法華經》至上主義，毋寧稱作圓教至上主義更貼切。」<sup>257</sup>圓教之名稱，最早出

<sup>253</sup> 《摩訶止觀》卷 7 上，《大正藏》冊 46，頁 91 上。

<sup>254</sup> 原著：安藤俊雄，譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，民 93），頁 331。

<sup>255</sup> 池田魯參著：《摩訶止觀研究序說》（東京：大東出版社，昭和 61 年），頁 216。  
惠谷隆戒著：《天台教學概論》（京都：佛教大學通信教育部，1986 三刷），頁 233。

<sup>256</sup> 陳英善：〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉，收錄於《中華佛學學報》第 15 期（2002 年 7 月），頁 314。

<sup>257</sup> 在圓頓止觀中，同樣也是出於眾生根機多樣性的考慮，設置了不止一種而是四種三昧。此中依據《法華經》以外的《般舟三昧經》、《方等陀羅尼經》、《文殊問般若經》等大乘經典解說三昧，也是不必驚詫的，因爲在智顛看來，體得圓教才是最重要的。菅野博史著，宣方譯：〈智顛與吉藏的法華經觀之比較——智顛果真是法華經至上論者嗎？〉，收錄於《華林》第 2 卷（2002 年），

現在光統律師所創的漸、頓、圓三教判中，將《華嚴經》判為圓教。所以，「圓教」的分類法，在北魏時已經普遍流行了。圓教的名稱雖延用古師所說，但將圓教法門予以詳述及發揮者，則是從智顛開始。

智顛於《四教義》中，談到圓教具有八義：教圓、理圓、智圓、斷圓、行圓、位圓、因圓、果圓。另智旭提到圓教具有四重意義：圓妙、圓融、圓足、圓頓；及七種功用：圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建位眾生。其四重意義、七種功用乃是根據《天台四教儀》而來，另七種功用中《摩訶止觀》談到五種，故功用部分，乃是以《摩訶止觀》為基礎，再予以發揮。在佛陀說法「五時」中，除了《阿含》時，直說小乘三藏教外；其餘四時，凡談到大乘經典的圓法，皆是佛境界，乃不共三乘人說。

圓教的義理，以無作四諦來詮釋迷悟的當體即為實相；以不思議不生不滅十二因緣來詮釋十二因緣名為佛性，亦即是依緣而生的現象無非是中道之理；以稱性六度、十度來詮釋與中道佛性相應的六度、十度，其每一度中，各各全是法界，具一切法，即空、即假、即中；以不思議二諦來詮釋真即是俗，俗即是真，真俗即事顯理，圓融相即不相隔；以圓妙三諦來詮釋三諦是「三而一，一而三」，且一心中具足三觀，且其悟入是「一而三」。圓教主要開示界外利根眾生，觀「一念陰妄之心」不可得、不可說，而於一心中圓修空、假、中三諦。

前三教的六即，只有「六」義，而沒有「即」義。只有圓教的六即佛，知心、佛、眾生三無差別，及圓中之理，才是究竟。圓教的「理即」，是指不思議理性本來具足，但未透過修行予以顯發。「名字即」，指聞解不思議理性，而了知即使是六塵，亦含有中道實相，也就是一念妄心中，具有理具、事造兩重三千。「觀行即」，依解起行，才能十心成就，五品弟子位觀解倍增，五住煩惱被伏。「相似即」，善修十法，而入十信位；亦即透過十乘觀法的修習，而於十信位次第提升，於此階段依稀見到圓融妙諦。「分證即」，共有四十一階位，其中十住、十行、十迴向、十地，可與《法華經》的開、示、悟、入佛的知見相配合。分證即共有四十一品無明，其所破十品無明、所證十品智斷的內

涵是相同的，但程度上從淺至深，層層轉進。「究竟即」，於等覺位的金剛後心，斷最後一品無明而入妙覺位，達到究竟佛果，為圓教佛所居之常寂光淨土。

智顛、智旭於六即中，觀點上有些差異，今說明如下：(一)「六即」之名稱，智顛於《摩訶止觀》採「六即菩提」之名；而智旭則採「六即佛」。(二)智顛於「理即」，以一心三諦來解釋如來藏；智旭則採《起信論》的「不變隨緣，隨緣不變」來詮釋真如如來藏。(三)對於五品外凡位的名稱：智顛以隨喜品(弟子位)、第二品、第三品、第四品、第五品稱之；智旭則以隨喜、讀誦、講說、兼行六度、正行六度稱之。(四)圓教佛所居之處，智顛稱為常寂光淨土；智旭則以上上品常寂光、上上品實報莊嚴土稱之。智旭認為兩者是「名異實同」，也就是其所依的性修二德、依正不同，故名稱有所不同。另《天台四教儀》、《教觀綱宗》二部典籍，對於十信位與前三教之斷證，有不同的觀點；以及《天台四教儀》云：「八～十信斷界內、外塵沙惑盡」，此說法與智顛、智旭不同，兩位祖師皆認為十信位，斷界內見思盡、破界外塵沙，而不是「破界外塵沙盡」。

智旭介紹了「接」、「轉」、「會」的不同。通教是在分證即被接，別教則是在相似即被接；通教接聖不接賢，別教接賢不接聖。「轉」，是指前三教的初發心行人，變換另一條軌道，轉入更高層次的修證境界。「會」，開顯前三教，直達圓教，亦包含轉、接二義。會三歸一的對象為「轉」、「接」、藏教已入聖位的阿羅漢、辟支佛等前三教，等待法華開會成妙時，皆趣入一佛乘。智顛對於會三歸一的對象，從廣義來談，是會一切善惡人法；從狹義來談，也是其核心，會「三藏教」之行人，趣入一佛乘。

智顛於六部典籍，雖就不同的面向來談論十乘觀法，但其所要表達的義理是一致的。智顛對於行人根性的分法，並無明確的記載，今以《摩訶止觀》「觀陰入界境的十乘觀法」做說明：上根須修一～三法，中根須修一～六法，下根則須修十法。智旭將行人分為九品：上上根人，只要修觀不思議境；上中根人至中下根人，則須修一～六法；下上根人至下下根人，則須修十法。故智顛、智旭二人對行人根性之分

法有所不同。

## 第六章 結論

透過以上各章的論述，大致上對智顛、智旭的化法四教之立名、義理特質、六即、十乘觀法等教觀思想，有了深入的了解。本論文以義理分析為基礎，對化法四教的義理進行分析與詮解，期能展現古代天台學者所理解的佛陀教法內容的全貌，而能應眾生病予法藥，開方便顯真實，引導眾生進入一佛乘。

隋朝的智顛與明末的智旭二人，其出生年代相隔約一千餘年，其教觀思想亦隨著時代潮流而有所改變，基本上《教觀綱宗》所詮釋的教觀思想，乃是繼承智顛而來，所不同者：(一)智顛五停心的第五觀為「界分別觀」，智旭則以「念佛觀」代替。(二)智顛將總想四念處分為四種，而智旭所主張的一觀觀四境，對智顛來說只有總想念的前方便。(三)智顛判三藏教的「外凡位」、「內凡位」為十地中的初地、二地——乾慧地、性地；而智旭則於通教才有此階位。(四)智顛採有門的十五心為見道，智旭則採空門的十六心為見道。(五)智顛對於聲聞的聖位分為七聖位，智旭則以四果來代替。(六)圓教「六即」之名稱，智顛於《摩訶止觀》採「六即菩提」之名；而智旭則採「六即佛」。(七)智顛於圓教的「理即」，以一心三諦來解釋如來藏；智旭則採《起信論》的「不變隨緣，隨緣不變」來詮釋真如如來藏。(八)對於五品外凡位的名稱，智顛以隨喜品(弟子位)、第二品、第三品、第四品、第五品稱之；智旭則以隨喜、讀誦、講說、兼行六度、正行六度稱之。(九)圓教佛所居之處，智顛稱為常寂光淨土；智旭則以上上品常寂光、上上品實報莊嚴土稱之。由上可知，智旭《教觀綱宗》的「教觀思想」與智顛時期有如上的差異，其它大致上是相同的。

然而，智旭的《釋義》註書中，添加了許多天台歷代祖師所沒有的創見：(一)《釋義》第十條，智旭認為三藏教應「有通有別」，「通」指大、小乘皆具三藏；「別」指小乘亦具三藏。(二)《釋義》第十二條，智旭以唯識學的觀點來談十二因緣；而智顛則以五陰、十二入、十八界來談十二因緣。(三)《釋義》第十八條，真無漏三十四心，智旭採唯識觀點來闡釋。(四)《釋義》第十四條(諸行無常四句)、十五條

(知一切法從因緣生)、二十五條(諸法不自生四句)，配合化法四教來說明。由此可知，《釋義》融合諸家學說，特別是唯識的觀點，故「天台與唯識的融通，調和性相之學，則是智旭天台學的一大特點。」<sup>1</sup>

智顛將佛陀一代時教說法的內容，分爲藏通別圓四個階層，即化法四教。此四教乃是佛陀慈悲以利他的妙智，因應眾生之病，而方便施設的四種法藥：見思二惑重(藏教)；見思二惑輕(通教)；無明病重(別教)；無明病輕(圓教)。關於化法四教之立名，智顛將「三藏教」判爲小乘，乃是沿用當時佛學分類法，以及受到《法華經》、《大智度論》的影響；而通、別、圓三教的立名，雖延用古師所說，內容卻有所不同。於通教中，天台將三乘人共稟共行的般若稱爲共般若；別教原本屬於小乘教，智顛將其判爲較高層次的大乘佛法；圓教法門雖古師已說，但將其詳加敘述及發揮者，則是從智顛開始。另智顛於《四教義》、《四念處》等著作中，對化法四教的內容，以八義來說明。智旭則是將「三藏教」分爲有通、有別的說法。通教的鈍根人通前「三藏教」；中根人屬通教當教；利根人通後「別、圓」二教。別教亦以八義來說明。圓教採圓妙、圓融、圓足、圓頓四重名義；和圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生七種功用來立名。

三藏教的教化對象是正化二乘，傍化菩薩。其義理方面，依聲聞、辟支佛、菩薩三乘分別來說，便是生滅四諦(聲聞乘)、思議生滅十二因緣(緣覺乘)、事六度(菩薩乘)、實有二諦、析空觀。通教的教化對象是正化菩薩，傍化二乘。其義理方面，三乘同觀無生四諦、思議不生滅十二因緣、理六度行、三種二諦、二種三諦、體空觀。別教的教化對象是界外的鈍根菩薩，其義理方面，界外的鈍根菩薩同觀無量四諦、不思議生滅十二因緣、不思議六度、十度、二種二諦、二種三諦、次第三觀。圓教的教化對象是界外的利根菩薩，其義理方面，界外利根菩薩同觀無作四諦、不思議不生滅十二因緣、稱性六度、十度、不思議二諦、圓妙三諦、一心三觀。

六即，指天台宗圓教所立的六種行位，是凡夫到成佛修證過程的

---

<sup>1</sup> 潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001初版)，頁756。

六個階段。智顛設立六即的目的，是爲了讓無智者去增上慢；無信者離卑下心，而達到究竟成佛。「智顛立『六即』行位的本意，一方面是使人們通達圓教義理，堅信自己能夠成佛；另一方面則是要人們懂得，自己雖然本來具足真如佛性、如來性德，但是如果不肯依教修行，則仍然只是一介凡夫，終究成不得佛果。」<sup>2</sup>「『六即』，可大分爲二：一爲性理，『理即』是也；二爲修證，餘『五即』是也。」<sup>3</sup>「性理」，指理即，從理上來談，一切眾生皆有佛性；「修證」，是指從名字即，一直到究竟即的修證過程。從「名字即」到「分證即」斷四十一品無明，「總體而言是漸修的階段」<sup>4</sup>，一直到等覺位的金剛後心，斷盡最後一品微細無明，「等覺一轉，入於妙覺」，才頓悟成佛。智顛的著作中，約四教來談論六即的，只有《四念處》。所以，智旭約四教來論六即，乃是依據智顛《四念處》的基礎上，再予以發揮。智顛談到「六即」，亦談到「六乘」，其所要表達的意思是相同的，只不過其所要強調的主體不同，在《四念處》中是以六即來表達，其所要強調的主體是凡夫到成佛的一切位次；而《維摩經玄疏》則以六乘來表達，其所要強調的是六乘能運載三乘行人至偏真涅槃。智顛談論六即，主要是就圓教來談。智旭在《教觀綱宗》雖就前三教來論六即，但也指出其不圓融處，故前三教是就當教來論六即只是一種方便，只有圓教才是真實的究竟。智旭約四教來論六即，主要強調同一「教法」亦有次第之分，從不完善向究竟發展的過程。於藏通別三教的究竟即，皆有談到佛果，但前三教皆是方便，不是真實。藏通二教的佛果，是別教初地菩薩、圓教初住菩薩，示現的劣應身佛；別教則是示現圓滿報身佛。

「三被接」，即通教的別接通(別入通)、圓接通(圓入通)；別教的

<sup>2</sup> 張風雷：〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，《二〇〇一年第三屆兩岸禪學研討會論文集》，(台中：慈光禪學研究所，2001)，頁9。

<sup>3</sup> 張風雷：〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，《二〇〇一年第三屆兩岸禪學研討會論文集》，(台中：慈光禪學研究所，2001)，頁10。

<sup>4</sup> 依天台的「六即」義，從「名字即」到「究竟即」，中間雖有大大小小的種種「頓得」、「頓悟」，但從總體上看，皆可以視爲漸修的過程。張風雷：〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，《二〇〇一年第三屆兩岸禪學研討會論文集》，(台中：慈光禪學研究所，2001)，頁13。

圓接別(圓入別)三種。通、別二教的利根行者，必須具備三個條件：含中(含有中道的妙理)、點示(由佛陀點破諸法含中道之理)、機發(啓發過去證悟別圓的習性)，才能接入別、圓二教。被接有上、中、下三個位次，湛然《傳弘決》與諦觀《天台四教儀》其說法不同，智旭採《天台四教儀》之觀點，將此三位被接分爲「按位被接」與「勝進被接」。按位被接是只知道中道之理，未斷無明，被接入別教的十回向、圓教的十信位；勝進被接是已悟中道之理，真斷無明，被接入別教的初地、圓教的初住。

十乘觀法，又稱十法成乘，指十法能令觀行成就，運載行者至果地。智顛指出，在大、小乘經典中，皆具此十意，只是「隨緣散說，不聚一處」，有鑑於此，才將它匯集成十乘觀法，其目的有二：一、爲了區別佛法與外道的不同；二、作爲化法四教的準繩。而此十乘觀法，雖是圓頓止觀的能觀之觀法，但亦適用於前三教，而每一教各有四門，而有四教十六門之十乘觀法。藏、通二教修十乘觀法，運載行人至真諦涅槃；而別、圓二教則運載行人至中道涅槃。此十乘觀法，也是針對不同根性眾生而設，智顛對於行人根性的修法，並無明確的說明，今以《摩訶止觀》「觀陰入界境的十乘觀法」作說明：上根須修一～三法，中根須修一～六法，下根則須修十法。「然則，由於古來有關十乘觀法之種種修行規定，每每語焉不詳，輒令人有無所適從之感。換言之，如行者欲修十乘觀法，究宜修其全部觀法，抑修其部分觀法則可，凡此皆有不同說法。」<sup>5</sup>例如：湛然的《止觀大意》、明曠的《天台八教大意》、諦觀的《天台四教儀》與智旭的《教觀綱宗》，對於上、中、下三種根性的行人，須修十法中的部分觀法，或全部觀法皆有所不同。而智旭乃參考《天台四教儀》的說法，上根人，只要修觀不思議境；中根人，則須修一～六法；下根人，則須修十法。

化法四教中的前三教，皆是權宜的方便，唯有圓教的一佛乘才是真實。那爲何智旭如此重視四教的六即、十乘觀法？其用意何在呢？靜權云：「第一、談前三教，正是做圓教的階梯。因爲圓教的教法、諦

---

<sup>5</sup> 原著：安藤俊雄·譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》(台北：慧炬出版社，民 93)，頁 327。

理、觀行、果法，都極精深微妙，若不談前三教，便談圓教，就會令人不易明白。……第二、談前三教所以防止迂曲，談圓教所以直示正途。」<sup>6</sup>四教並談的原因有二：(一)圓教的教觀思想太深奧，故必須從前三教基礎談起，才能了解圓教。亦即舉前三教的粗劣，以顯圓教的殊勝，如烘雲托月般。(二)前三教，其主要目的是爲了防止修行上偏差，免得走了許多迂曲的路；今談圓教，是以前三教爲基礎，才能通往真正的通途大道，也是文意所歸趣。

---

<sup>6</sup> 靜權大師述：《天台宗綱要》(台北：佛教出版社)，頁 184。

## 【參考書目】

### 一、經疏原典：(按《大正藏》經碼順序)

- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 唐·不空譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 8。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 蕭齊·曇摩伽陀耶舍譯，《無量義經》，《大正藏》冊 9。
- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。
- 宋·慧嚴等依泥洹經加之，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。
- 北涼·曇無讖譯，《大方等大集經》，《大正藏》冊 13。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。
- 劉宋·曇摩蜜多譯，《五門禪經要用法》，《大正藏》冊 15。
- 元魏·瞿曇般若流支譯，《正法念處經》，《大正藏》冊 17。
- 唐·佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正藏》冊 24。
- 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊 24。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 北涼·浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》，《大正藏》冊 28。
- 宋·僧伽跋摩等譯，《雜阿毘曇心論》，《大正藏》冊 28。

- 唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。
- 陳·真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正藏》冊 29。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。
- 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
- 後魏·勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》《大正藏》冊 31。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正藏》冊 32。
- 梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32。
- 隋·吉藏撰，《大品經遊意》，《大正藏》冊 33。
- 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
- 唐·湛然述，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33。
- 隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
- 唐·湛然述，《法華文句記》，《大正藏》冊 34。
- 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36。
- 明·智旭解，《佛說阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37。
- 隋·灌頂撰，《大般涅槃經疏》《大正藏》冊 38。
- 隋·智顛撰，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38。
- 唐·智顛說·湛然略，《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38。
- 隋·智顛說·灌頂錄，《金光明經玄義》，《大正藏》冊 39。
- 北魏·曇鸞註解，《無量壽經優婆提舍願生偈》，《大正藏》冊 40。
- 唐·窺基撰，《瑜伽師地論略纂》，《大正藏》冊 43。
- 唐·窺基撰，《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43。
- 隋·慧遠撰，《大乘義章》，《大正藏》冊 44。
- 隋·吉藏撰，《三論玄義》，《大正藏》冊 45。
- 隋·智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。

- 唐·湛然述，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。
- 唐·湛然述，《止觀大意》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛述，《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛說，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛說，《四念處》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛撰，《法界次第初門》，《大正藏》冊 46。
- 宋·知禮述，《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛撰，《四教義》，《大正藏》冊 46。
- 隋·灌頂撰，《天台八教大意》，《大正藏》冊 46。
- 高麗·諦觀錄，《天台四教儀》，《大正藏》冊 46。
- 明·智旭述，《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46。
- 宋·志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49。
- 唐·慧琳撰，《一切經音義》，《大正藏》冊 54。
- 日本·最澄撰，《傳教大師將來台州錄》，《大正藏》冊 55。
- 高麗·義天錄，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》冊 55。
- 隋·智顛說，《維摩經文疏》，《卍續藏經》冊 28。
- 明·智旭撰，《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏經》冊 35。
- 隋·智顛撰，《三觀義》，《卍續藏經》冊 99。
- 宋·遵式述·慧觀重編，《天竺別集》，《卍續藏經》冊 101。
- 明·智旭述《教觀綱宗釋義》，《卍續藏經》冊 101。
- 清·性權記《天台四教儀註彙補輔宏記》，《卍新纂續藏經》冊 57。
- 明·智旭述，《靈峰宗論》。

《國譯一切經》經疏部，東京：大東出版社，平成 6 年改訂。

## 二、現代專書(依作者姓名筆劃之順序排列)

### (一)中文著作：

李志夫：《妙法蓮華經玄義研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1997初版。

牟宗三著：《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，民82年修訂版。

陳英善著：《天台緣起中道實相論》，台北：東初，民84初版。

陳堅著：《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，北京：宗教文化出版社，2004年7月。

董平著：《天台宗研究》，上海：上海古籍出版社，2002初版。

蒙潤·從義·元粹：《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》，台北：中華佛教文獻編撰社，1992初版。

潘桂明著：《智顛評傳》，南京：南京大學出版社，1996年2月。

潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001初版。

默庵·諦閑·靜修：《教觀綱宗釋義紀·講錄·科釋合刊》，台北：中華佛教文獻編撰社，2003初版。

蘇榮焜：《法華玄義釋譯》，台北：慧炬出版社，民91初版。

釋大常著：《智者大師判釋「三藏教」之研究》，台北：法鼓文化，2004初版。

釋太虛著：《法華經講演錄》，台北：佛陀教育基金會，2005。

釋見聞：《天台教學綱要》，台北：世樺國際股份有限公司，民91。

釋聖嚴著：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，民91。

釋靜權述：《天台宗綱要》，台北：佛教出版社。

釋顯明：《教觀綱宗講記·始終心要略釋》，台北：觀宗別院，民72初版。

(二)日文(包括中譯)著作：

大寶：《法華玄義釋籤講述》，《天台大師全集·法華玄義》，編纂者：佛教大系完成會，大正 10 年(1921)。

井上玄真著·白湖无言譯：《唯識三十論講話》，台北：世樺印刷企業有限公司，民 83。

日僧·證真《法華玄義私記》，《天台大師全集·法華玄義》，編纂者：佛教大系完成會，大正 10 年(1921)。

平川彰著·莊崑木譯：《印度佛教史》，台北：商周出版，2004。

池田魯參：〈湛然以後における五時八教論の展開〉，《駒澤大學佛教學部論集》第 6 號，昭和 50 年 10 月(1975)。

池田魯參著：《摩訶止觀研究序說》，東京：大東出版社，昭和 61 年(1986)。

佐藤哲英著·釋依觀譯：《天台大師之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，2005。

佐藤哲英著：(續)·《天台大師の研究》，京都：百華苑，昭和 56 年(1981)。

原著：安藤俊雄·譯者：蘇榮焜：《天台學根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，民 93。

惠谷隆戒著：《天台教學概論》，京都：佛教大學通信教育部，1986。

關口真大編著：《天台教學の研究》，東京：大東出版社，昭和 53 年 10 月(1978)。

癡空：《法華玄義釋籤講義》，《天台大師全集·法華玄義》，編纂者：佛教大系完成會，大正 10 年(1921)。

釋聖嚴著·關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，台北：臺灣學生書局，民 77 年初版。

### 三、期刊論文(依作者姓名筆劃之順序排列)

大窪康充：〈天台十乘觀法の修行規定について〉，《佛教學セミナー》第 60 號，京都：大谷大學佛教學會，1994 年 10 月。

心皓：〈天台十乘觀法的理觀和事行〉，《閩南佛學》第 2 輯，長沙：岳麓書社，2003 年 12 月。

李四龍：〈智顛思想與宗派佛教的興起〉，《中國佛教學術論典》14，高雄：佛光山文教基金會，2001 初版。

李宗明：《天台通教之化法研究》，東方人文思想研究所碩士論文，民 87 年 7 月。

吳明興：《天台圓教十乘觀法之研究》，南華大學宗教學研究所碩士論文，民 94 年。

沈海嫻：〈天台智者的果位論〉，《戒幢佛學》第 2 卷，2002 年 12 月。

林志欽撰：《智者大師教觀思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民 88。

林志欽：〈天台智顛一心具足說之理論意涵〉，《第五次儒佛會通學術研討會論文集》，台北：華梵大學，2001 年。

<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/5TH/BC0531.HTM>

林明莉：《智者大師之一佛乘思想與實踐》，國立中興大學中國文學系碩士論文，民 89 年 6 月。

岩城英規：〈日本天台宗的「五時八教爭論」考〉，《諦觀》第 76 期，台北：諦觀雜誌社，民 83 年 1 月。

陳英善：〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉，《中華佛學學報》第 15 期，2002 年 7 月。

菅野博史著·宣方譯：〈智顛與吉藏的法華經觀之比較——智顛果真是法華經至上論者嗎？〉，《華林》第 2 卷，2002 年。

張風雷：〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，《二〇〇一年第三屆兩岸禪學研討會論文集》，台中：慈光禪學研究所，2001。

楊惠南：〈智顛的「五時八教」判〉，《正觀雜誌》第3期，1997年。

楊惠南：〈智顛的二諦思想〉，《佛學研究中心學報》第4期，1999年。

楊惠南：〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》第6期，2001年。

趙東明：〈《妙法蓮華經·法師功德品》「六根清淨」義析論〉，印順文教基金會九十年論文獎學文論文，民90。

<http://www.yinshun.org.tw/90thesis/90-06.htm>

賴建成：《天台別圓二教之研究》，輔仁大學宗教研究所碩士論文，民92年12月。

釋妙璋：《《摩訶止觀》十乘觀法之研究——以「觀不思議境」為主》，南華大學佛教學研究所碩士論文，民89年。

釋慧獄：〈律宗教義及其紀傳〉，張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》冊88，台北：大乘文化出版社，民67初版。

釋覺行撰：《智者大師「四教實相論」的研究》，香港新亞研究所哲學組博士班畢業論文，2004。

#### 四、工具書：

佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988初版。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994

監修：釋慧岳·主編：釋會旻，《天台教學辭典》，台北：中華佛教文獻編撰社，民86。

鎌田茂雄等編：《大藏經全解説大事典》，東京：雄山閣，平成10年初版(1998)。