

中華佛學學報第 5 期 (p121-147)：(民國 81 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 05, (1992)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

智者的圓頓思想

郭朝順
輔仁大學哲學系兼任講師

p. 121

提要

「圓頓」概念是天台智者大師所提出的一項中國佛學的終極理想，它象徵著究極圓滿、具足無缺、中正不偏、一時全具的了義精神。智者大師的圓頓思想之開展可以分別自「教」、「觀」兩方面來說。圓頓教所指的乃是《法華經》開權顯實、會三歸一、開跡顯本的如來一佛乘「圓」義之「頓」說。因此智者大師的圓頓教所詮義理的內容應即以化法圓教為其所詮，而化儀頓教則是指如來對此一圓教教義所詮解的方式。不過若依這說法則智者大師的圓頓教的理想便僅只剩下圓教的理念為其內容，至於圓頓之中的「頓」義則屬虛說，可是智者大師除了《法華經》開權顯實之「圓義頓說」外，智者大師更發展出獨特的「圓頓止觀」法門。如果說圓頓教是智者大師自《法華經》中所觀察得到的如來教法的究竟理想，則完整的天台圓頓理念便有賴此一觀法之建立方才完成。因為天台的圓頓理念乃以教觀雙美為其特色之所在，而圓頓教的提出其實只完成圓教理念的推演，圓頓止觀的完成才補足在觀法上修行實踐的法門。智者大師的圓頓止觀法門，是以為凡夫一心本具空、假、中三觀的能力，如若三觀圓滿具足圓融無礙，則可頓觀一切諸法三諦圓融的圓義，進而證知「一色一香莫非中道」的諸法實相。「圓義頓說」之圓頓

教門，於此一轉而為「圓觀頓悟」的圓頓止觀法門，這二者的結合便為智者大師的圓頓思想之完成。

p. 122

第一節 智者之教相論

1.1 破南三北七之判教

妙玄：

「南北地通用三種教相、一頓、二漸、三不定。」

[1]頓、漸、不定在南北朝判教之中，是約時而說的。所謂約時，指判教之中所位據的是以佛陀說法的時間次第為判教原則。就拿頓教而言，此教之「頓」所指的便是如來始成正覺刹時，此時所講的是華嚴經，因此華嚴即是頓教經。漸教也是同樣的意思，但它更清楚地顯示出來如來說「頓」之後，由小至大說法的演變次第，而南三北七的差別，主要便在於諸家對於如來說法次第有不同的詮釋。不定教則是非屬頓教亦非漸教，不能在頓、漸的時間軸上給予一個適當的安排，只好另外區分出來，看作獨立的一類，因而稱之為不定教。

頓、漸、不定的判教，主要是從時序上著眼，其次各教皆對應著不同的經典：頓教是華嚴；漸教則依南三北七各家之區別，劃分佛於每個不同階段中宣說不同的經典；不定教雖然自成一類獨立另說，但主要所指乃是金光明經、勝鬘經、楞伽經，殃掘經等。所以綜合南北地之判教原則，我們試稱之為「時部原則」。智者在論述三北七判教之不當，主要便是針對南北地判教所用的「時部原則」而言。[2]

約「時」判教何以不妥？灌頂在妙玄後的「記者私緣異同」上說：

「若就如來，實大小並陳，時無前後，但所為之人悟解不同，自有頓受或從漸，人隨所聞結集何得言無頓也，但不可定其時節比其淺深耳。」

[3]

約時判教固然令人對於佛陀一生的說法有較清楚的理解，然而未必符合如來說法的實際情況，現代佛史的研究讓我們清楚地理解這點。智者之

所以論破南北地的時部判教，想必是智者定然明白到如來應機教化是不會墨守一個呆板的時間來說法，大小乘各宗所位恃的各部經典本是由後人結集的，結集之人聞法而悟有法門上的差異，同時也有立場上的不同，

p. 123

所以在不同的時間結集出大小乘不同的經部，再加上中土僧眾所學之差異，使得判教更加遠離如來說法的真相，頂多有助於佛學知識的學習，但也因而可能遺忘了如來設教說法的本懷不是在知識上的成就，而是著重心靈真切的開悟體證法理，因此智者特重法華經，因為法華經有著開顯佛意的精神：

「（法華）祇是說於教意，教意即是佛意，佛意即是佛智。」[4]

智者由北啓示乃能跳脫南北地判教的窠臼，提出以佛意為依歸的教相論，闡明佛陀一代說法之綱要。

1.2 智者判教大綱

(1) 五味半滿教

一般提到智者教相論者，總以「五時八教」為代表，然而五時八教之名並未見諸智者的著作之中，日本學者關口真大認為五時八教之說是由宋代的高麗僧人諦觀所創說提倡的。[5]八教姑且不論，五時之說容易引人誤解，以為智者仍採取南北地判教的「時部原則」，因為諦觀的天台四教議一書，對於五時並沒有詳細的說明，再加以知者在華玄義之中，「五時」「五味」常常混合使用，諦觀便稱：

「言五時者，一華嚴時，二鹿苑時，三方等時，四般若時，五法華涅槃時，是為五時，亦名五味。」[6]

要知，智者既然反對時部判教，稱自身之教相論為五時教實有矛盾之處。智者雖亦運用涅槃經的五味喻，然而他的解釋並非從時序上著眼，妙亦判教相：

「約諸教通別者：夫五味半滿論別，別有齊限，論通通於初後。」[7]

據此，明代？益智旭提出通別五時的說法，對於智者五味教有進一步說明：通五時闡釋對於眾生隨時、隨地、隨機設教設法的特色；另外佛陀教法可分作五大類，對這五類經典的深淺權實加以組織便是別五時。佛

陀說法本是隨機應化，要將五味譬解釋成佛陀於某時專講某經專化某種根器，

p. 124

乃是妄度佛意，為避免解最好還是將五時教改稱作五味的好。妙玄：

「若直論五味猶同南師，但得方便，若直半滿猶同北師，但得其實，今明五味不離半滿，半滿不離五味，五味有半滿則有方便解，半滿有五味有方便慧解，權實俱遊如鳥二翼。……若華嚴頂滿，大乘家業，但明一實不須方便，唯滿不半，於漸成乳，三藏客作，便，唯半不滿，於漸成酪。若方等彈詞，則半滿相對，以滿斥半，於漸成生酥。若小品頓教，帶半論滿，半則通為三乘，滿則獨為菩薩，於漸成熟酥。若法華付財，廢半明滿，若無半字方便，調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐，如來殷勤稱歎方便者，半有成滿之功，意在此也。」[8]

由引文中可知，五味與半滿必須合而石之，方能權實俱見。五味是如來所說深淺不同的五類經教，半滿則是明此教之內容是三乘或一乘之法門，華嚴獨說菩薩道，故唯滿不半，阿含只及二乘不及菩薩故唯半不滿，方等以大訶小故是半滿相對，小品帶小人大是為帶半論滿，法華開權顯實直入佛道，故是廢半明滿，涅槃與法華同是醍醐味，是以妙亦顯說其半滿，但想來應當和法華一樣，同是廢半明滿。半滿二教說，北魏菩提流支雖也提過，但是他同樣犯了時部判教的毛病，以如來前 12 年說半字教後 12 年說滿字教。

(2)八教

「先佛有漸、頓、秘密、不定等經，漸又三藏、通、別、圓，今佛亦爾。」[9]

這是智者八教說的出處。頂據此又將八教分作化儀同化法兩個階層，化儀四教為頂、漸、不定、秘密四教，化法則為藏、通、別、圓四教；化儀同化法是兩個不同的層次，其中化儀是綱領、總目，是佛陀教法的形式，化法則是佛陀教法的內容，所以儀是含攝化法的。[10] 這樣的關係從上述引文是看不出的，反而容易認為藏通別圓是僅為漸教所開出的，

p. 125

實際上智者此處所言乃指經部而言，頓、漸、秘密、不定諸經是前人依

時序義判教而成，其中漸教經通具藏、通、別、圓四教，頓教經義兼別圓，秘密不定經與化法四教關係則不明確。化法四教在上引文中已然通釋諸經，但「化儀」之義至此猶未明確顯現：

「佛教具有頓、漸、不定，半滿五味，各據一邊豈得通釋此諸教也。（所以立藏通別圓法四教）但使義符經論，無文何足致疑。」[11]

智者於法華亦義中曾提到其教相大綱乃是頓、漸、不定三種教，[12]這與南北地通用之教相看似相同，但卻「名同（舊）義異」[13]因為智者所謂的頓、漸、不定不是約時而言的，智者是從佛陀說法的形式上來分判的。例如，華嚴日出高山是頓教相，淨名之唯嗅魯蔔，小品之不共般若，法華之但說無上道，涅槃之牛食忍草即得醍醐等亦亦皆是頓教相；涅槃經之佛出十二部經，十二部出修多羅，修多羅出方等，方等出涅槃是漸教相，自人天而二乘而菩薩等亦是漸教相；不定教相則是或深或淺，或頓或漸說法不定，然大機聞之卻能速得實相，正如置毒乳中，乳能殺人，由乳而出之酪酥醍醐亦能殺人，大機關此教即感實相，毒殺無明之惑。[14]不定教又有兩種，分作「顯露不定」與「秘密不定」，「秘密不定」即是化儀之中的秘密教，由於：「秘密既隱，非世流布，此置而不論。」[15]所以智者單以頓、漸、不定為教相大綱，再透過此一綱要論述五味教，藏、通、別、圓四教，這才是智者化儀之教。

由於化儀含攝化法四教的關係，所以智者之八教說不可以視作分離來看，因為形式與內容本是一體的，捨卻任一部分，無以瞭佛陀之教相。[16]其次亦不可將化儀與化法視作同一層次由漸開出藏通別圓四教，若如此則智者之判教有原則混淆的情形出現，將使智者之教相論無以自圓其說，並且正合湛然在止觀義例中對澄觀的批評：

「存漸則教唯有四（頓、漸、不定、秘密），沒漸則教唯有七（頓、藏、通、別、圓、不定、秘密），俱存必一邊無體，立八則體陝（狹？）名寬。」[17]

p. 126

(3)權、實、粗、妙、跡、本教：

權、實，粗、妙、本教說的是同回事，即是分別法華經與餘經，法華是「實」是「妙」是「本」，餘經是「權」是「粗」是「跡」，這樣區分乃是智者訴諸「根性、化導、師弟」三原則顯示出法華的殊勝地位。[18]

第一，根性融不融相：法華以外諸經所化之眾生根性未融，未必皆能入於佛道，然而這些經典卻是入於法華一佛乘之前的權施方便法門，法華所化則為融一根性，成佛為究竟之目的，也是唯一目的，這樣的目的也只有根機成熟圓融的上根之人才能完全體會到，因為這是佛陀出世的本懷，於四十年說法中一直未曾顯露，直至法華會中方才暢宣，妙玄：

「不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，具如今經。」[19]

第二，化導始終不始終相：法華經明佛之教化眾生乃是三世益物，蓋眾生非自今生方始欣逢佛法，於遙不可知的前生世代之中，如來便以頓漸不定顯密佛種印入眾生本心之中，並以頓漸五味之教孕育此等如來種姓，最後由於佛種成熟乃又以頓漸五味度脫之故，雖曰三世，實則世世無窮，佛種不滅，由此見如來化導始終相。故妙玄云：

「此經明佛設教，元始巧為眾生，作頓、漸、不定、顯密種子，中間以頓漸五味，調伏長養而成熟之，又以頓漸五味而度脫之，並脫、並熟、並種、番番不息，大勢威猛，三世益物。」[20]

第三，師弟遠近不遠近相：法華經宣示如來久遠，不是今生始成佛，法華經壽量品：

「我實成佛已來無量無邊百千億那由他劫。」[21]

p. 127

同時釋迦的諸大弟子，也是早成菩薩道，為助佛陀化眾生，故乃內菩薩行外現聲聞身，妙玄：

「眾經咸云：道樹師實智始滿，起道樹始施權實，在道樹前久久已滿。諸經明二乘弟子，不得入實智，亦不能施權智；今經明弟子入實甚久，亦先解行權。又眾經尚不論道樹之前，師之與弟近近權實，況復遠遠；今經明道樹之前；權實長遠，補處數世界，不知況其塵數。」[22]

如上所云，法華經明不惟如來獨滅度，要讓眾生平等攝化，入於一乘佛，又明三世益物化導究竟始終，且明如來師弟之近跡遠本，權實粗妙，不同於眾經，由此顯示出法華第一獨勝之地位。

綜合上述五味滿、八教、權實粗妙跡本等教相，我們將其間的關連繪圖表示如下：[\[23\]](#)

p. 128

第二節 圓頓釋義

2.1 釋頓義

智者之教相論中，分頓教為頓教部及頓教相兩類，頓教部是華嚴經，指的是如來初說新悟的經典；頓教相則是言直說大道的說法方式，不論是頓教相或者頓教部，其共同的特色即如妙玄所云：

「不由小來，一往入大，故名為頓。」[\[24\]](#)

華嚴專化菩薩所以是「頓」，法華：「正直捨方便，但說無上道」。[\[25\]](#)所以也是「頓」，然而為了區分法華是為專說佛意問題的第三序地位，智者將法華判為「漸頓」教，漸頓之「漸」，是表明餘經為法華的前提，是第一序經；漸頓之「頓」，則是言法華自身明示第二序的如來本懷的問題，這問題於智者看來更高於華嚴第一序之「頓」[\[26\]](#)。妙玄云：

「昔從頓出漸，漸不合頓，引漸入頓，處處須廢，今已會頓，頓何須廢。」[\[27\]](#)

漸頓之義便是指此由第一序之「頓」——華嚴，開出漸教諸經，後由法華引漸歸頓，然而此處所會歸的，是更高一層之「頓」，是第二序之「頓」，所以法華被稱「漸頓」之教。

綜括華嚴之頓，或者法華漸頓之義，頓義可如下分析：

- (1) 「頓」是直接，不歷次第的意思。
- (2) 「頓」是究極無上的意思。由「頓」之為究極無上義，分別化四教之藏通別圓，可知圓教即合「頓」義，「圓」「頓」之間由此找到一個會合契機，智者之圓頓理念便由此發展。此外，智者之圓頓止觀還使得「頓」義增加新的

含義。

(3) 「頓」是具足圓滿的意思。因為摩訶止觀上說：

p. 129

「頓名頓足、頓極。」[28]

這是就圓頓止觀之直入三諦圓融、不二中道而說的。

2.2 釋圓義

四教義：

「所言圓者，義乃多途，略說有八：一教圓、二理圓、三智圓、四斷圓、五行圓、六位圓、七因圓、八果圓。」[29]

圓教之圓義，可由教理智斷行位因果等八個範疇分別詳論，若將此歸納起來，圓教之圓包含三項特質：

- (1) 全——圓滿具足無盡。
- (2) 融——圓融無礙，一多相即。
- (3) 中正——不偏不二之中道。

教理智斷行位因果等八種圓義，可以證明「圓」之「全」、「融」、「中正」的涵義：

「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，不斷無明惑也。行圓者，一行一切行也，大乘圓涅槃圓果，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。」[30]

「教圓」正說中道，故合「中正」義；「理圓」言中道即一切法，合乎「中正」及「全」義；「智圓」合「全」義；「斷圓」明不斷而斷顯示天台即九界成佛之特色，故合「全」及「融」義；「行圓」亦合「全」及「融」義，「位圓」、「果圓」亦同；「因圓」雙照二諦，正是明示中道義理。我們這樣的分析只是就字面上來看，實際上天台圓義中，全、融、中正乃是一體而言，即全即融即是中正，一而三，三而一。所以中道即是一切法，一切法即是空有圓融互具，圓融互具之空有即是中道，這是台宗三諦圓融的精神，

卻從圓義之分析已可尋獲，事實上台宗圓教所秉持的義理正是圓融三諦說。

2.3 釋圓頓義

從八教說看智者所設「圓頓」之名，則「圓頓」的意思正是「圓教頓說」，智者提及且謂為「圓頓」的兩經，即是華嚴經同法華經，法華文句：

「今經明常住醍醐與涅槃等，法身圓頓與華嚴等。」[31]

華嚴圓頓是第一序義理之圓滿頓極，所謂的第一序是教義、法數而言，在這些方面華嚴是圓頓教。法華經的重點則是在第二序的佛陀本懷上。法身圓頓對於法華經而言，乃是跡教之圓頓，但法華開跡顯本、開權顯實，其意乃在明示如來本懷之圓頓。妙玄：

「般若之後明華嚴海空者，即是圓頓法華教也。何？初成道時純說圓頓為不解者，大機未濃，以三藏方等般若，淘汰淳熟，根利障除，堪聞圓頓，即說法華，開佛知見，得入法界與華嚴齊。」[32]

如來本懷之圓頓，並非空無第一序之教義和法數，然法華經的經教性格，確實如此[33]，法華經的開顯所明之佛意，簡而言之僅是一佛乘之說，這乃是第一層含義之開權顯實、開跡顯本，權實跡本是佛意同權施方便的區別，也是第一序同第二序義的區分。到了智者法華系義的出現，智者極力發展法華經未曾顯說之第一序之教義同法數，發展三諦圓融的理論，由此理論根基再於教義之上開權顯實開跡顯本，這時的開顯便已是第二個層次的意思了。此際之「圓頓」，已不僅僅是「圓教頓說」的意義，此際之「圓頓」乃是圓義及頓義的融合，圓義有三：(1)全(2)融(3)正，頓義亦有三：(1)不歷次第，(2)究極無上，(3)具足圓滿；「圓頓」義則是究極圓滿具足無缺，圓融無礙、中正不偏，一時全具的意思。在圓頓義中，圓即是頓。頓即是圓，圓頓合稱象徵天台思想之理想，此一理想的根源是法華圓頓教，若論其修證法門，則是智者所立之圓頓止觀。

法華圓頓教之「圓教頓說」，以及智者創立圓頓止觀之「圓觀頓悟」，顯示天台教觀一致的特色，圓教圓義是如來所頓說，亦為眾生所頓悟、頓入的，其中的關鍵便在一心，所以智者熟屢屢言及華嚴經：「心、佛及眾生是三無差別。」[34]之語，藉此以證台宗圓頓教、觀的理論根據，是智者將心、佛、眾生一齊歸諸中道實相，這是台宗特立之教義且異於華嚴之處，而中道實相即是智者圓頓止觀之所指。

第三節 法華圓頓教

3.1 實相論

智者的實相論簡單說來，即是三諦圓融的中道實相論。妙玄：

「一切諸法莫不皆妙，一色一香莫非中道，眾生情隔於妙耳。」[35]

三諦圓融的中道實相，就上引文看來是不離諸法而言。事實上實相不僅不離諸法，更乃是諸法當體即是中道實相，這正是智者實相論圓滿頓足的特色，實相論同時也是法華圓頓教最根本的理論基礎。然而欲探討智者實相論，我們須由如下之程序乃能進入圓融三諦的中道實相論：

(1)三軌圓融遍攝

三軌即是三法，三軌之提出乃是為了軌範一切諸法，妙玄：

「言三法者即三軌之提出乃是為了軌範，還是三法可以軌範耳。」[36]

三軌之說源於法華經中會三歸一的思想，智者以三軌明佛乘之「諦」、「智」、「行」三個範疇。三軌是真性軌、觀照軌及資成軌，真性軌意指不偽不改、真實不變之法體，也是諸法之真諦實相，觀照軌則指能知真性法體之智，資成軌則言能夠資助開顯觀照之智以成就真諦實相的一切諸行。故三軌主要雖說明佛乘之諦、智、行，然而如來設教說法之時，為應不同根器 K 眾生乃於一佛乘開出三乘之說，一乘是本是根，三乘則是末，三軌言佛乘即是言諸乘，這也是說三軌能夠偏攝一切佛法，一切佛法是以說明出世間一切諸法之本來實相為目的，所以三軌亦是偏攝一切諸法。

智者法華系義中，舉三軌類通十種三法：三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三實、三德，便是說明三軌的普遍性，這十種三法僅是就主體佛性面來類舉，實際上三軌是為一切諸法的本質結構，由此三軌的本質可以進而理解一切諸法的本來實相。

三軌的基本性質是圓融的精神，妙玄：

「一佛乘即具三法，亦名第一義諦，亦名第一義空，熟名如來藏，此三不定三，三而論一；一不定一，一而論三，不可思議、不並不別，伊字天目。」[\[37\]](#)

三軌同時並列是三是橫，三軌一體則是一是縱，於藏、通別等權教中，三軌是融別不融的，圓教之中方才顯示三軌圓融的精神。三而論一，一而論三，三軌不僅是並列的三軌或者一體的三軌，三一一三是差別相與絕對相之中顯示其間之圓融，正如梵文伊字三點不縱不橫的型態一樣，[\[38\]](#)差別相是「三」是「用」，絕對相是「一」是「體」，無體不足以明用，無用未足以顯體，體用不二正是三圓融精神之所寄。

(2)敵對相即[\[39\]](#)

「夫有心者，皆有三道性相，即是三軌性相故淨名云煩惱之儔為如來種，叔之謂也。」[\[40\]](#)

三道是苦道、煩惱道及業道。三道相生即是苦海，然而苦海即是淨土，煩惱即是如來種，這種敵對相即的精神，是體用不二之圓融的再進一步。苦道當體是真性軌，是真諦實相、是法體，煩惱即是觀照般若，業道便是資成之行。三道與三軌是當體的同，於敵對相即之中，開展諸法實相，實相與諸法本就是同一的，一切分別，諸如真偽、善惡、空有等都是眾生自我之情隔，我們無法小不必解釋這自無始以來的情隔無明的第一因為何，然而從敵對相即的辯證歷程中，我們得以破除此一無明，進而理解原本是無常、苦、非我、不淨的諸法何以當體即是常樂我淨，又何以「一色一香莫非中道」。

p. 133

敵對相即的論理，是從眾生心的無明作業受苦此一遮障本如歷程作一反轉。「遮障」是眾生親自體驗到的現象，一般的論理是由遮障的現象，提出所遮障的本體，如果按照這種推理，無明和本如是兩層隔絕，正如天人兩隔一。敵對相即的論理則同時肯定「無明」和「明」以敵對之兩

端間的緊張和辯證，為開展實相的必要條件，因為實相不是一種和現象相異的不動本體，實相是一切諸法的運動。從相對性之一多、動靜、真偽的二分法之中，掌握不到實相是運動的本質，僅只能以靜態之實體死物去想望它，但這根本不是一切諸法的本來實相，敵對相即的辯證法破除傳統二分法的敵對種，如現象本體，一多動靜的隔別敵對，以敵對種是相即一體且是辯證發展的關係，顯示諸法實相之本徵。從這個觀點可知，智者之實相論並非靜態的存有論，智者之實相論乃是動態地顯示一切存有(諸法)運動且是敵對相即——於煩惱起佛種，於般若染無明——順逆雙起的運動。順向而說，解無明即是明，眾生即是佛；逆向而說，迷明故起無明，以無明迷惑之故，佛即眾生。[41]

(3)圓融三諦

三軌圓融遍攝的精神與敵對相即的辨證邏輯，是理解智者圓融三諦的中道實相論的基礎。「諦」的本義是真理的意思，三軌之中是以真性軌相應於佛乘之「」，觀照和資成軌則是相應於「智」、「行」，由此可知三諦是三軌的進一步抽象，因為「諦」乃單從理論角度探討實相問題。然而其根本精神與三軌乃至於敵對相即的論理，是相同不違的。所謂三諦是「空」、「假」、「中」三諦，三諦之名出自《瓔珞經》、《王仁經》，智者：

「明三諦者，眾經備有其義，而名二瓔珞、仁王，謂有諦、無諦，中道第一義諦。」[42]

事實上仁王同瓔珞經之三諦和智者之三諦，名、義上略有差別，[43]智者所持之三諦說，

p. 134

與其說是出自仁王、瓔珞經，倒不如說是出自龍樹《中論》：

「因緣所生法，我說即是空，亦是假名，亦是中道義。」[44]

龍樹此偈的原意乃是「緣起法是空、是假名、也是中道。」空理是真諦，空名則是假諦，龍樹本不言中諦，智者卻由於創造性的誤解提出空假中三諦之說，開展出獨特體系的天台教學系統。[45]

智者三諦之說，秉持三軌圓融和敵對相即的精神，而成就圓融三諦之說。三軌圓融是伊字三點的不縱不橫，三諦之說亦是，一而三，三而一，於差別相中顯現俱用的不二，意思是說，就體而言，三諦皆是體；就用

而言，三諦全是用。這乃是就圓融面而說。至於從敵對相即的辯證論理而言，三諦之中，尤以中諦為特勝，因為空、假二諦的辯證統一即是中諦，由乎中諦，諸法展現真空與妙有（亦是假有）兩種面向，並且是圓融統一地存在於一切諸法之中，這便是一切諸法的中道實相。妙玄：「夫究竟者，中乃究竟，即是實相。」[46]所以第一義諦是中諦，而非是空假二諦。

智者和龍樹般若系思想的最大差別，在於般若思想強調遮撥之精神。緣起性空的觀念重點，是在於「空」的精神，龍樹雖立空假二諦之中論，主要是為了對於破除假立之空名所可能發生的沈滯再行作進一層的破除，所龍樹的二諦之說，是知諸緣起法之為假有，明其性之本空，再對「空」概念之假有，明其性質之本空，如此層層進逼的皮除，顯示般若所觀照的勝義空、第一義空。運用此一觀法破除一切對於「有」的執著便是中觀。易言之，般若思想的精神是否定的精神，尤其是對「有」的否定，認為「有」觀念的出現便是精神的沈滯墮落。中國思想的傳統則相反於此，中國人著重肯定精神，智者的佛學思想可為中國佛學的代表。首先，因襲般若空宗之思想，「空」的觀念是極受重視，但是智者不再視「有」為劣義之假有，轉而視之為勝義的妙有，這是對於存在的積極肯定，現實世間不再是避之唯恐不及的苦海，相反的，煩惱苦海即是如來淨土，沒有煩惱苦海，如來淨土無從實現，這不僅是指煩惱對於淨土有對照性作用，需要更進一步地說，是煩惱當體即是淨土。妙有之「妙」，乃是「有」

p. 135

之當體即是真空，即是清淨涅槃。對於真空妙有的圓融統一便是中諦，便是中道實相，這才是智者佛學思想的第一義諦。

由於，中諦是空假敵對相即的辯證性的統一，所以中諦不可離於二諦獨立地來說，其餘二諦也是如此，因此三諦需圓融地說，乃能彰顯一切諸法的本來實相。三諦圓融即是諸法實相之圓義，智者以為法華圓頓教最重的理論基礎，雖然法華經中亦僅說到：

「唯佛與佛乃能究竟諸法實相。」[47]

三諦圓融的說法，是在妙亦中提出的，如此說來，或許有人會說法華經之本義並非三諦圓融，但是智者的實相論的確可說是在既有的佛教基礎上，作進一步的更張發皇。法華經中論諸法實相的十如是：

「所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」[48]

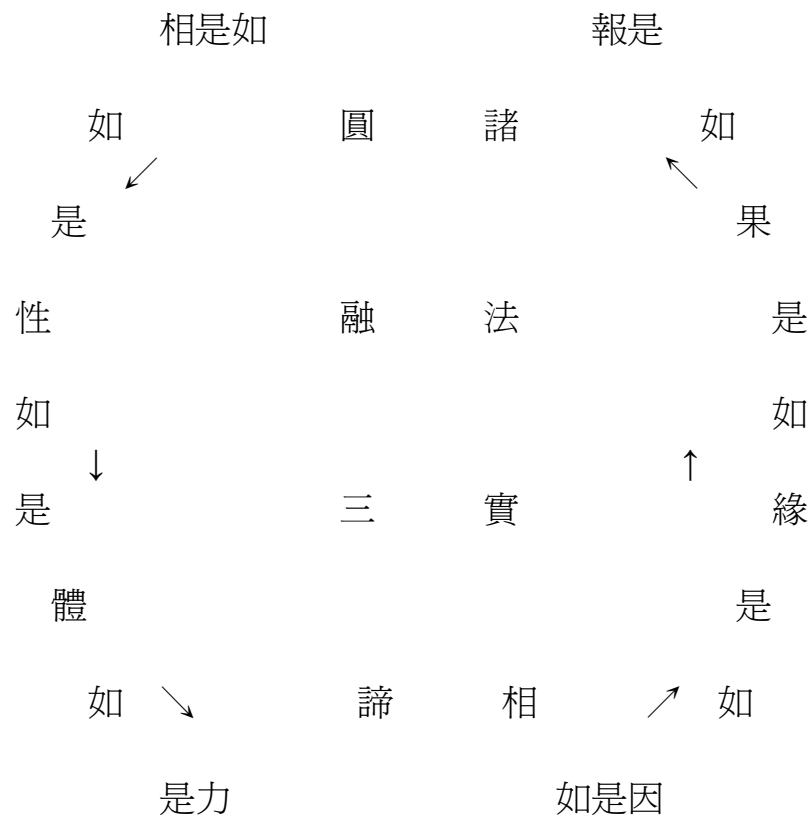
其於圓融三諦的理論基礎，智者將十如這些分別諸法的十個範疇，位空、假、中諦作三轉讀法：

「天台師云，依讀文凡有三轉，一云：是相如，下性如，乃至是報如（以上是空義）。二云：如是相、如是性、篤至如是報。（以上是假義）。三云：相如是、性如是、乃至報如是（以上是中義）。」[49]

稱作「如」即是空義；稱「性相體力作等」，便是假義；稱作「如是」即表如中道實相之是，三轉十如的讀法，正可以巧妙地用一個圓形的文字結構來表達，從其中任何一字讀起，可以讀出空義或者中義，然而所用文字位然僅有十如之文。三轉十如可謂是圓融三諦不縱不橫，不並不別，不可思議義理之最具體的例子。如圖：

p. 136

等竟究末本是知



如是作

由十如擴展開來之宇宙論，百界千如，乃至三千世界等皆可以用圓融三諦來加以說明，因為圓融三諦是諸法之究竟實相，一切諸法不論如何發展變化，不外圓融三諦之理。

3.2 權實說

實相論說明法華圓頓的理論層面，此外圓頓教尚有傳道及信仰兩個層面的問題有待說明。權實論便是要就傳道面來看法華經之圓義頓說。

妙法蓮華經說，諸佛世尊以一大事因緣出現於世，其究極目的是要為眾生「開示悟入」佛之知見。[\[50\]](#)法華之前佛陀說法卻非如此，如來因應三種不同根機之眾生，設三乘之說，使之各得其所，各擁自乘涅槃，聲聞乘得阿羅漢果，緣覺乘得辟支佛果，菩薩乘得無上菩提佛果。然而法華經：

「如來但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘，若二若三。」[\[51\]](#)

三乘之說是權施方便的說法，佛乘方為究竟法門，成佛才是終極之目的，因為：

p. 137

「唯以佛乘而得滅度，更無餘乘。」[\[52\]](#)

如來之所以不直說一佛乘的道理，是因於眾生心志怯弱下劣，難耐成佛之道的久遠艱辛，所以只對大機菩薩說佛道，對於二乘根器眾生，則說兩種不究竟之涅槃果報以資勸勉，待二乘證果之後，便滅化城，使之趨於如來寶所。[\[53\]](#)

三乘是「權」，一佛乘是「實」，這是從前諸經所未曾顯說，直至法華經方才頓說，權教雖非究竟，但其重要性在於給予小機眾生一個趨向佛道的橋樑，權實並設方才得以化度一切根器眾生。華嚴經教，只對大機菩薩頓說圓義，二乘聞之如聾如啞，便得不到傳道之並遍性效果。法華經雖在教義上判為純圓的地位，但是法華開權顯實，說明如來設教之方法及目的。妙玄云：

「法華但開權實顯實，顯一圓位。」[\[54\]](#)

權教雖不究，但是以權教之方便法門，方能開顯實教之圓頓法門。權實之間是敵對相即的圓融，也代表佛陀說法傳道之圓妙遍攝，智者並以蓮華喻釋之，使知《妙法蓮華經》經名之緣由：

「為蓮故華，華實具足，可喻即實而權。又華開蓮現，可喻即實權而實。又華落蓮成，蓮成亦落，可喻非權非實。如是等種種義便故，以蓮華喻於妙法。」[55]

3.3 述本論

印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》一書中說：「無比偉大大的佛陀，在懷念與信仰心中，出現了究竟圓滿常在佛陀觀。」[56]

法華經說如來壽量無限、成佛久遠，正可作為大乘佛陀觀的代表，經云：

p. 138

「然我實成佛已來久遠若斯，但以方便教化眾生，令入佛道，作如是說。」[57]

而如來之證入溝壑，也是為了惕勵眾生，珍惜如來出世之一大因緣而入的。故經稱：

「為度眾生故，方便現涅槃，而實不滅度，常合此說法。」[58]

如來成佛久遠，頗有天人之長壽永生的味道，但是如來又以方便示寂，卻又顯現其和天人不同之處。蓋如來可以不種本身，應化而至，緣盡而去，如去如來故名如來。來去之間其不動的本身即是法身佛，也是本佛，應機而現之悲智圓融的佛身即是本佛垂化之跡，故可謂為跡佛。法華經言如來壽量無盡，似有神化世尊之意，但從智者之言佛化之三身，這種神化性格的佛陀觀，被顯著地加以減少，取而代之的，是頗有哲學意味的三身佛。但三身佛並不損減信仰的功能，相反的他有積極正信的力量。從神位來觀佛陀，反會貶損佛家智慧，致使佛陀信仰流於庸俗化的結果。智者大師依據法華經權實具足，應機垂化的佛陀觀，他說如來有法身如來、報身如來及應身如來。法華文句：

「如來法如如境，非因非果，有佛無佛，性相常然，過一切處而無有異為如，不動而至為來，指此為法身如來也。法如如智，乘於如如真實之道，來成妙覺，智稱如理，從理名如，從智名來，即報身如來。……八相道，轉妙法輪，即應身如來。」[59]

一切諸佛見此三身，其中法身如來是指遍在一切處，無有變易的諸法實相。實相本即圓融自在且為諸法之根本，因此智者謂之為佛，但其為一切諸佛之根本，故可列為本佛。至於一切諸佛於現實上所顯之智智慧妙覺和圓滿德性，也可稱為佛，但由於二者在無限時空中有來去之別，因此可歸為跡佛。金光明經玄義：

「所謂理法聚名法身，智法聚名報身，功德法聚名應身。」[60]

p. 139

實相圓融的法身法是亙古長存的，然而欲要化導眾生須得依靠智慧以及慈悲。佛陀信仰不當是一種盲目的崇拜，而是悲智雙運下對於真理的實踐與嚮往，但這卻是一般信徒最易遺忘的如來本懷。從暗含位格的神性化的佛陀觀，進而轉向非位格的三身佛理論，這乃是由信行道向法行道的轉向，信仰的力量雖是偉大強盛且久遠的，然而必須以智慧加以導引才能發揮正確、積極的效果。佛教一直強調正信的重要性，但是法華經教信仰面的正信性格，還是有待於智者才被積極地開顯出來。

第四節 圓頓止觀

4.1 教觀一致

圓頓止觀的基本義涵乃是：以一心三觀頓觀三諦具足圓融不思議境。一心是能觀，它乃是泛指眾生心而言，並非特指某人之心。三觀是一心之觀法，它包括空觀（由假入空觀）、假觀（由空入假觀），與中觀（中道第一義觀）。三觀所觀是「境」，依智者圓融相即的實相論而言，「境」與「實相」乃是相即不異，因為「一色一香莫非中道」，然而想要證知吾人心中所見之諸境的圓融實相，則唯有依照智者之圓頓止觀法門才能夠達到。圓頓止觀的觀法便是一心三觀法門。

一心三觀的基礎建立在智者圓融三諦的實相論身上，三觀是相應於三諦而言，三諦是圓融，則一心也須將三觀圓融地運用，方能證真、證諸法實相。所以圓頓觀法乃是因為圓頓教門而起，「教」是聖人指導眾生之言教，「觀」則是眾生實踐聖人理想的方法，探討圓頓止觀須以法華圓頓教中的內涵為前提，尤其是實相論的內容，因為止觀的目的，即在於明了眾生所見、所聞、所觸、所感、所思的一切諸法的本來實相。止觀所成就的不是知之知，而是一種親證體驗，是與實相冥契，智理一如的

境界。在此境界之中，天地萬有的奧祕向我們開顯，這是實相只是萬有如其所是的存有，卻被人心以一己乃至種族的偏私、舊習所拘囿。諸法實相一直未曾稍離諸法，只是我們的心智一直未曾開啓覺悟，如來，便是眾生之中的已開悟者，圓頓止觀是他開悟的途徑。為教眾生之故，如來也施權教止觀以資因應：

「諸佛即一大事出世，元為圓頓一實止觀，而施三權止觀也。權非本意，意亦不在權外，氏開三觀，而顯圓頓一實觀也。」[61]

教有權實之分，觀法亦有權實，由此可知智者教觀一致的理論特色。

p. 140

圓頓止觀之名與圓頓教之名一樣，其實都不見於經論之中，「圓頓」，實際上是智者消化傳統佛學之後，所提出的一種理想，摩訶止觀：

「用此一法眼智，得圓頓止觀體也，如此解釋，本於觀心，實非諸經安置次比，為避人嫌疑，為增長信，幸與修多羅合，故引為證耳。」[62]

摩訶止觀之所引證並沒有直稱圓頓，只在義理上有圓頓之義。[63]「圓，名圓滿。」[64]「頓，名頓足頓極。」[65]圓頓合稱便是於一時之中究極具足圓滿的意思，因此圓頓止觀是要一心同時具三種觀法，並且三觀須圓融地使用。一心本具三觀乃至圓融三觀的能力，但是如何開發此一能力便是圓頓止觀法門成立的目的。

4.2 止、觀、境三法圓融

「金剛般若云：如人有目，光照見種種色，若眼獨見不應須日，若無色者，雖有日眼，亦無所見。如是三法不異時、不相離。眼喻於止，日喻於觀，色喻於境，如是三法不前不後，一時論三，三中論一，亦復如是，若解此意，即解圓頓止觀相也。」[66]

圓頓教觀所通用之義為三軌圓融遍攝理論，因此此刻所論之「止」、「觀」、「境」三法當可用三軌之義來加以解析：「止」是真性軌，「觀」是觀照軌，境則是資成軌者曰：

「法性寂然名止，寂而常照名觀。」[67]

法性可指客體也可指主體言，（事實上主客仍是圓融的一體），[68]若就客體而言，

「止」是言客體之本質，「觀」便是指客體位此本質發出的存在活動；若就主體而言，法性即是佛性，寂止是佛性的本質，觀照則是指稱佛性的能力而言。「止」、「觀」所指乃是本質及能力，境則是指具體存在的色心諸法。「止」、「觀」、「境」也是不縱不橫，不前不後的一體。

(1)止

「止」是真性軌，因為「止」是止於諦，諦即因「止」而顯，如若不談法性寂然之止，只就修證之止觀而言，圓頓止觀之三止，正是一心三觀圓觀不思議境的前提。摩訶止觀：

「圓頓止觀相者，以止緣於諦，則一諦而三諦，以諦繫於止，則一止而三止；譬如三相在一念心，雖一念心而有三相，止諦亦是如，所止之法雖一而三，能止之心雖三而一也。」[69]

說三止是三觀的前提，在於三種止法可以冥合空假中三諦：體真止止於空諦，隨緣方便止止於假諦，息二邊止則於中諦。「止」有兩種含義，第一層「止」是息止無明的意思，止息無明即是明，因此「止」的第二種意思便是居止於明，明即明於諦，明