

天台宗教觀思想體系及其對應關係

——兼論化法四教之關係

林志欽*

提 要

天台宗的思想體系由智者大師智顛(538-597)所建立。筆者前曾為文嘗試將其理論匯整統合，以建構全體完整的天台教觀體系。本文則在進一步的論述其細部之內容與相互對應關係，尤其是觀門部分三種止觀之「漸次止觀」的內涵，及其與教門化法四教，特別是圓教與別教的關係，為一天台學的重要論題。此外，本文亦對化法四教本身的各教間之區分與關連作一詳細分析說明。

本文之研究成果有：

一、天台教門之化儀四教、五時說，應捨棄約教部的說法，僅保留約教相說。應捨棄的理由，不是智顛沒有主張時序義的五時說，而是其已為現代學界證實為不符史實，並且亦非天台思想所必須。捨棄之不僅不影響天台之思想體系，反而讓天台教義之妥適性與一致性更佳。化儀四教說亦非全盤錯誤。其在約教相論的意義之下實可成立，並具有如四悉檀因機設教的重要意涵與價值。

二、本文將天台思想體系之四大要目：教門「化儀四教」與

2008.09.17 收稿，2009.06.30 通過刊登。

* 作者係真理大學宗教文化與組織管理學系副教授。

「化法四教」、觀門「化儀四觀」與「化法四觀」之六種對應關係均一一推得，最後並將全部關係作一綜整。經由此各要項之一一對應，可發現天台思想教觀體系之完全融通與相契一致。相信亦有助於對天台思想系統之更詳盡的了解與融會貫通。

三、本文亦對觀門之化儀四觀（圓頓、漸次、不定三種止觀及祕密止觀）所含的具體行法之內容作說明。並再度補充證明，漸次止觀是屬於觀門化儀，乃是由藏教觀、通教觀、別教觀，漸次修習到圓教觀，並不能僅等同於圓教觀（一心三觀）。所以，並非如湛然（711-782）、智旭（1599-1655）與有些現代學者所主張的，漸次止觀攝屬於圓教（或圓教觀），而是漸次止觀包含圓教觀。

四、本文「附論」重申天台宗非以圓教含容一切教法而單只主張圓教。明確界定圓教之教化對象僅限上根人或根機成熟眾生。並詳論藏、通、別、圓化法四教本身之各教（含觀法）的區分與關連，尤其是圓教與藏、通、別教之關係及四教間的接會。

關鍵字：天台思想體系、化儀四教、五時、化法四教、三種止觀

一、前言

天台宗的思想體系由智者大師智顛(538-597)所建立。筆者前曾為文〈天台智顛教觀思想體系〉，¹嘗試將其理論匯整統合，以建構全體完整的天台教觀體系。至於其細部的關係與內容，仍有再詳論的空間。也因此，如觀門部分之「三種止觀」，尤其是「漸次止觀」所指涉的內容及其與教門之化法四教，特別是圓教與別教的關係，即成爲一個天台學的重要論題。

楊惠南教授曾作〈漸次止觀應攝屬於圓教或別教？〉²一文，主張「漸次止觀應該判攝於圓教禪法，而不是別教禪法。」並贊同法藏法師的看法：「在一心三觀之下，開出漸次止觀、不定止觀和圓頓止觀等三種禪法。換句話說，漸次止觀和其他兩種止觀一樣，都是圓教的一心三觀。……漸次止觀畢竟應該攝屬於圓教的一心三觀當中，而不是別教的別相止觀。」³筆者則有不同的見解，認爲：「漸次止觀不應『判攝於』圓教禪法或別教禪法，而是漸次止觀包括藏、通、別、圓四教觀法，而可以別教觀爲代表。」⁴其詳細的論證請參見拙文。

對此論題，筆者以爲尙可就天台學之不同面向作進一步的釐

¹ 此文登載於《中華佛學研究》第五期（台北：中華佛學研究所，2001年3月）。其後經修改成爲〈天台智顛思想體系之建構〉一文，發表於現代佛教學會主辦，雙月會論文發表會，2000年3月11日。因前稿投於《中華佛學研究》時，論文審查與刊登時間頗長，筆者誤爲未獲刊登，故再經修改後發表於研討會，乃造成初稿刊登於期刊，及時間在研討會的修訂稿之後的情況。

² 楊惠南〈漸次止觀應攝屬於圓教或別教？〉，華梵大學佛研所、東研所、哲學系主辦，第五屆天台宗學會研討會，2003年10月4日。

³ 釋法藏〈天台禪法的特質—兼論《法華三昧懺儀》之修持〉，收錄於《1998年兩岸禪學研討會論文集》（台北：慈光禪學研究所、中華禪淨協會，1998年），頁185-219。

⁴ 〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第二期（玄奘大學發行，2005年1月），頁198。

清與闡明，相信亦有助於相關問題之解決。因此本文嘗試再細論天台教觀體系之架構及其對應關係，並藉此再度彰顯：乃是三種止觀之漸次止觀包括藏、通、別、圓四教觀法，而非漸次止觀屬於圓教之觀法。

二、天台教觀體系——進論化儀四教與五時說

天台學之思想體系，完整來說，除了教理與實踐之教觀二門外，此二門皆包含有化儀（教化方式）與化法（教法內容）。教門部分較為人所熟知，即是頓、漸、不定、祕密之化儀四教，與藏、通、別、圓之化法四教。觀門部分實亦有化儀、化法兩者，即是圓頓、漸次、不定三種止觀（另有祕密觀則不論，原因下詳），與空、假、中三觀。智顛在《妙法蓮華經玄義》（簡稱《法華玄義》）中詳論教門之化儀與化法，故二者之關連較為人所熟知；觀門部分僅簡略提及。又《摩訶止觀》僅說到三種止觀是分別由《摩訶止觀》、《釋禪波羅蜜次第法門》（簡稱《釋禪波羅蜜》）、《六妙法門》三書所代表；其最晚期之代表作《三觀義》、《維摩經玄疏》於觀門則著重在化法之三觀。因此一般對於觀門化儀與化法之體系與關係可能較不嫻熟。或許這也是為何學者論到漸次止觀，焦點會放在它究竟是屬於（包含於）別教，為別教觀，或是圓教，為圓教觀的論證，未思及其實漸次止觀是屬於觀門化儀，應是化儀包含化法四種教觀（或說三觀）⁵之運用的緣故。

筆者曾為文〈天台智顛教觀思想體系〉⁶說道：

智顛之學說體系在其各主要著作中雖見端倪，猶乏全面之

⁵ 「四種教觀」指藏、通、別、圓四教之觀法，藏教觀即是析空觀，通教觀即是體空觀，別教觀即是別相三觀，圓教觀即是一心三觀，不外乎空觀、假觀、中道觀之三觀說。

⁶ 同註 1。

統整。本文之作即欲依智顛《妙法蓮華經玄義》、《摩訶止觀》、《維摩經玄疏》等重要著作所提，進一步將之整合，以呈顯出智顛晚期思想圓熟之下所建立的全體教觀思想之完整架構。⁷

此完整之教觀體系即由「教門化儀四教」（簡稱「化儀四教」）、「教門化法四教」（簡稱「化法四教」）、「觀門化儀四觀」（簡稱「化儀四觀」）、「觀門化法四觀」（簡稱「化法四觀」）四大部分所構成。⁸化儀四教、化法四教如前所說，已眾所周知，不再多述。

「化法四觀」是以空觀、假觀、中觀之三觀為基本內容，再分別出次第分別作觀之「別相三觀」與一心同時作三觀之「一心三觀」的不同。因此觀法應有四種：空觀、假觀、中觀、一心三觀。唯配合教門之化法四教，於空觀再細分「析法入空觀」（簡稱「析空觀」）與「體法入空觀」（簡稱「體空觀」）。藏教與通教僅止於析空觀與體空觀；別教為別相三觀；圓教僅為一心三觀。此在智顛最後之重要論著《維摩經疏》（包括現存之《四教義》、《三觀義》、《維摩經玄疏》與《維摩經文疏》）中有完備之闡述。

「觀門化儀」則是漸次、不定、圓頓「三種止觀」。另外之「祕密觀」則以凡夫不能傳祕教，無法因之作觀，故亦如教門之不論。⁹三種止觀因《摩訶止觀》中有言：「天台傳南岳三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。」¹⁰故歷來注疏，如荆溪湛然(711-782)、蕩益智旭(1599-1655)均解之

⁷ 〈天台智顛教觀思想體系〉，頁 205。

⁸ 一般論及天台思想系統，最常提出的即是諦觀《天台四教儀》所說的「五時八教」說。然而五時(或五味)只相當於教門化儀四教中的頓、漸二教，因此傳統以「五時八教」作為天台教義(或智顛學說)之總綱並不妥當。

⁹ 參見《摩訶止觀》；《大正藏》冊 46，頁 3 下。

¹⁰ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

為皆屬圓教。¹¹ 對此筆者已為文¹²說明不能直接以「三種止觀皆屬圓教所攝」，亦即「三種止觀皆包含於圓教之範疇」，應該是「三種止觀包含藏、通、別、圓四教觀法」。

本文將先就「化儀四教」與「五時」說，對此思想體系作補述，顯明此二者實分兩方面說，並論述智顛之五時說確實具有「時序」義，進而提出天台宜捨棄「約教部」論化儀四教及五時說，僅保留「約教相」論化儀四教的建言。其後再論述此體系之四大部分：「化儀四教」、「化法四教」、「化儀四觀」、「化法四觀」之間的對應關係，以更進一層地了解系統間的關連性。

（一）約教部與教相論「化儀四教」與「五時」說

「五時教」的提出，原在表示佛陀一代施教演說諸經之次第時序安排。此說法的起源並非自智顛開始，而是當時江南佛教自道場寺慧觀(383-453)以來的主張。智顛則批判彼等之說法有所用五時各教之名稱不當，及各經先後之次序有誤的問題，因此加以調整改造後，始納入自己的判教體系中。¹³智顛採取此教說的主要原因與根據是經典本身所說，主要是《大般涅槃經》¹⁴及《華嚴經》為佛陀最初證道時所說的說法。若詳查經典提到佛陀說該經的時間，確實也可很明確的得出其時間之先後順序，正如智顛五時教

¹¹ 參見湛然《止觀輔行傳弘決》；《大正藏》冊 46，頁 150 中、智旭《教觀綱宗》；《大正藏》冊 46，頁 938 中。

¹² 〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉。

¹³ 詳見拙作〈天台對南北朝判教說之判攝〉，《哲學與文化月刊》297，第廿六卷第二期（1999 年 2 月）、〈天台智顛教觀思想體系〉。

¹⁴ 《大般涅槃經》：「佛亦如是，從佛出生十二部經；從十二部經出修多羅；從修多羅出《方等經》；從《方等經》出《般若波羅蜜》；從《般若波羅蜜》出《大涅槃》，猶如醍醐。」（《大正藏》冊 12，頁 449 上、691 上）。

之分判無誤。¹⁵

智顛將五時教納入天台的教門化儀四教中，相當於頓、漸二教，《法華玄義》¹⁶即提出如下表一之對應關係：

表一 化儀四教、五味與經典之對應關係表

化儀四教	五味	如來所說經典
1、頓教	1、乳味	《華嚴經》
2、漸教	2、酪味	《三藏經》
	3、生蘇味	《方等經》(含《淨名經》)
	4、熟蘇味	《小品般若經》
	5、醍醐味	《法華經》(為「漸圓教」)
3、不定(顯露不定)教		
4、祕密(祕密不定)教		

¹⁵ 經典本身提到佛陀說該經之時間，與訂出五時教之順序有關者，包括：佛說《大方廣佛華嚴經》時「佛在摩竭提國寂滅道場始成正覺」(《大正藏》冊9，頁395上)；說《大方等大集經》時「爾時如來成得佛道始十六年」(《大正藏》冊13，頁1中)；《仁王般若波羅蜜經》提到：「大覺世尊前已為我等大眾二十九年說《摩訶般若波羅蜜》、《金剛般若波羅蜜》、《天王問般若波羅蜜》、《光讚般若波羅蜜》。」(《大正藏》冊8，頁825中)；說《妙法蓮華經》時是「如來為太子時，出於釋宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得成阿耨多羅三藐三菩提。從是已來，始過四十餘年。」(《大正藏》冊9，頁41下)；說《大般涅槃經》則是如來於「二月十五日臨涅槃時。」(《大正藏》冊12，頁365下)即可很明確的得出其時間先後順序正如智顛五時教判所說。此點湛然《法華玄義釋籤》(《大正藏》冊33，頁959上)即已指出。

¹⁶ 《大正藏》冊33，頁683中-下。

但除此之外，智顛對「化儀四教」與「五時」尚有另一種詮釋與說法。上述即是「約教部」論「化儀四教」及「別五時」說；另一說法則是「約教相」論「化儀四教」及「通五時」說。前者可以說是智顛因襲於傳統或經典所說而言者；後者則全然是智顛的創見，在天台學來說具有更重要的意義。

智顛於《法華玄義》最後一卷（卷十）才提到有「約教部」及「約教相」言「化儀四教」兩種說法。「約教部」即是就如來教化之經典部類來說的意思，內容如前所述。「約教相」則是就經典所說之教法內容本身來說。就「教相」來說之化儀四教仍為頓、漸、不定、祕密四者，「頓教相」不是指於特定時段說特定的經典（《華嚴經》），而是在各經教之中，凡是直說究竟實相，如來智慧者，皆屬頓教之相。¹⁷由其所舉《法華經》之例所言「但說無上道」、¹⁸「盡教以佛道」，¹⁹可知即是圓教，所以「頓教」即是指頓直說「圓教」的教法。

「漸教相」亦不是指如來次第說何經，而是在教法上不同於頓教之直接即講究竟之圓理，而是逐漸地由淺入深，「始自人天、二乘、菩薩、佛道」地次第漸修深法，直到究竟成佛。「又中間次第入亦是漸」，²⁰也就是不一定要從最初的人天道開始，若是從二乘道開始次第修，也是屬漸教相。²¹

¹⁷ 參見《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊33，頁806中。

¹⁸ 《大正藏》冊9，頁10上。

¹⁹ 《大正藏》冊9，頁8中。

²⁰ 同前註。

²¹ 《妙法蓮華經玄義》在講漸教相時，首先說：「如《涅槃》十三云：從佛出十二部經；從十二部經出修多羅；從修多羅出《方等經》；從《方等經》出《般若》；從《般若》出《涅槃》。如此等意即是漸教相也。」（《大正藏》冊33，頁806中）但筆者以為，此處引用之說法應是就「教部」來說者，以之說「漸教相」並不妥。

「不定教相」則是「此無別法，但約頓、漸，其義自明。」²²也就是不必一定藉由頓直即說究竟（頓教），或是一定要由淺至深循序漸進（漸教），而是或者經由頓教，或者經由漸教中之某種教法（人天道或二乘道，或菩薩道，或是佛道），皆可能由之即能悟道得解脫。或者說：約頓、漸教言，應機者聞頓而頓入，聞漸而漸入（聞淺悟淺，漸至聞深而悟深），是為定教。不定教則是不論聞淺聞深，皆可能由之悟入實相。此因修行者在「過去佛所嘗聞大乘實相之教」，²³而今即使僅聽聞「五戒」，即可能由之引發宿慧而證無生法忍。²⁴

「祕密教相」智顛此處並無特別獨立說到，因為此處主要是在對顯天台主張與南北諸宗立義之不同。南北諸宗皆未立祕密教，故智顛無特別論之。或者如《法華玄義》卷一將祕密教包括在不定教中而說「顯露不定」與「祕密不定」。²⁵此外也不排除因「若祕密，即不可知也」；²⁶「祕密既隱，非世流布，此置而不論」。²⁷但祕密教相畢竟是有的。如《維摩經玄疏》言三種情況即是在說祕密教：1、如《大智度論》所說，佛陀初轉法輪，明顯所見者是在教在座諸人（五比丘）聲聞四諦法，其實尚同時在祕密教菩薩大乘之教。2、《大智度論》說佛陀從最初得道到最終般涅槃前，

²² 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

²³ 同前註。

²⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：「今依《大經》二十七云：置毒乳中，乳即殺人。酪、蘇、醍醐亦能殺人。……若如《提謂波利》，但聞五戒，不起法忍，三百人得信忍，四天王得柔順忍，皆服長樂之藥，佩長生之符，住於戒中見諸佛母。即是乳中殺人也……。醍醐殺人者，如《涅槃》教中，鈍根聲聞開發慧眼，得見佛性。乃至鈍根緣覺，菩薩七種方便，皆入究竟涅槃。即其義也。是名不定教相也。」（《大正藏》冊 33，頁 806 中）。

²⁵ 《大正藏》冊 33，頁 683 下。

²⁶ 《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 562 中。

²⁷ 《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 754 中。《妙法蓮華經文句》亦言：「祕密者，隱而不傳。」（《大正藏》冊 34，頁 3 中）。

恆常在說般若。智顛以爲，此或者即是就佛陀恆常在祕密教菩薩而說。3、《維摩詰經》所說的「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」²⁸以同座異解而互不相知，就互不相知而言，即是互爲祕密之教。²⁹總而言之，祕密教授，不得見聞者，即是祕密教相。

與化儀四教之分爲約教部及教相相對應的，五時說亦有通、別二種。前述所說約佛說經典先後時序而言者，稱「別五時」，相當於（或說包含於）化儀四教之約教部說者。除此之外，智顛以爲佛陀尚有不限時期而隨機之教，亦即不局限於何時期當說何種法（如別五時說之最初說《華嚴經》，接下來的時期說三藏教），而不論在什麼時期，就當機者適合聽何種法，即教以何種法。因此同一種教相可通於五個時期（五時）皆出現，稱爲「通五時」。智顛以爲，此兩種五時說仍以別五時爲主，通五時是輔說，兩者不相妨礙，同時並存。例如《華嚴經》教如日初出，主要是佛陀在初時（成道後三七日間）頓說以教化最上根菩薩者；其後雖亦有《華嚴經》教（所謂「後分」），但只是爲遇到當機之上根人而說，如落日之「餘輝」而已。³⁰所以智顛的五時教仍以別五時說爲主，爲說明經典（如《華嚴經》）內容並非全部是一段時間內所說，少部分是後來才說者，因此輔以通五時的說法，以取得完備的解說，或讓別五時的說法得以成立，不致遭受質疑。亦即佛陀之說

²⁸ 《大正藏》冊 14，頁 538 上。

²⁹ 《維摩經玄疏》：「四、祕密教者：《大智論》云：『佛初成道，鹿野轉四諦法輪。顯露教中明五人見諦，得須陀洹果，八萬人得法眼淨；祕密教無量菩薩，聞說大乘，得無生忍。』復次，『始從得道，至泥洹夜，常說般若。』或可即其義也。此經（按：《維摩詰經》）云：『佛以一音演說法，眾生隨類各得解。』此亦是祕密教之相。若時眾皆不得聞見，即是祕密教也。」（《大正藏》冊 38，頁 562 上-中）。

³⁰ 《妙法蓮華經玄義》：「若《華嚴》頓乳，別但在初，通則至後。……夫日初出先照高山，日若垂沒亦應餘輝峻嶺。故蓮華藏海通至涅槃之後，況前教耶？」（《大正藏》冊 33，頁 809 下）。

法區分對廣大眾生之階段性的次第設教，這是整體性的，有計劃的，事先安排好的；³¹以及隨時因應個別大小乘不同根機而說之教說。前者為別五時教；後者即通五時義。

（二）別五時說之時序義

關於別五時說之具時序義，古今皆有質疑者。他們認為智顛並未主張具時序意義的五時說，只講法之淺深意義與聞法者之受教次第的五味說。早自智旭(1599-1655)之《教觀綱宗》³²即強調如來隨機施教，不應只限於某時說某教：「蓋一代中，隨宜聞者即說耳。如四阿含、五部律是為聲聞說，乃訖於聖滅，即是其事。何得言小乘悉十二年中也？」³³其極力闡述通五時與不定之義，並否定別五時之時節義，以為「只此別五時法，亦不拘定年、月、日、時，但隨所應聞，即便得聞。如來說法，神力自在，一音異解，豈容思議？」³⁴

《教觀綱宗》又言：「明別五時者，乃約一類最鈍聲聞，具經五番陶鑄，方得入實。」³⁵即是智旭唯就受教者個別根性利鈍所需教法之淺深次第及種類來解五時教，並不認為五時教具有如來一代說法之時序義。如來所以具言五時教，是為了有一類最鈍的聲聞根機之人，須次第用此五教，經五個階段的逐漸接引化導，最

³¹ 如來久遠前已成佛，此一代時教之示現，均是有計劃的安排化導。此觀念可參考《妙法蓮華經玄義》所說「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」(《大正藏》冊 33，頁 683 中)之三種教相。尤其是：「此經(按：《法華經》)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。」(《大正藏》冊 33，頁 684 上)。

³² 《大正藏》冊 46，頁 938 上。

³³ 此段話為《妙法蓮華經玄義》末，灌頂所作「記者私錄異同」之語(《大正藏》冊 33，頁 813 上)，為智旭《教觀綱宗》(《大正藏》冊 46，頁 937 中)所引用。

³⁴ 同註 32。

³⁵ 《大正藏》冊 46，頁 937 下。

後方能悟入實理。《阿含》、《方等》、《般若》、《法華》四時之教，即是由淺至深，次第得於化法四教之藏、通、別三教之益，最後得圓教之實益。³⁶

然而智顛實並存別五時、通五時二義，別五時亦確實具有時序之義。若如《教觀綱宗》以別五時只作為由淺入深之教，無表示如來說法時序之義，則為何智顛將《華嚴經》之深教置於最初，而不是如當時南地五時教判之將《三藏》教訂為初時、初味之教？如智旭所說為「最鈍聲聞」須經全部五時教之「五番陶鑄」，則必然要從最基本、淺易的第二時之三藏教開始，而不是既高且深，非下根人得受的《華嚴經》。《法華玄義》言：「自有一人稟一味，如《華嚴》中純一根性，即得醍醐，不歷五味。」³⁷《華嚴經》說的是究竟的醍醐味，所對的是上根菩薩，對「最鈍聲聞」是不可能一開始即先告之以此教，因為「頓說本不為小，小雖在座，如聾如啞」³⁸。因此對最鈍聲聞是不可能如智旭所說的「具經五番陶鑄」，只有從第二時三藏教開始的「四番陶鑄」。

再細查智顛之說，並未有任何否定別五時的時序義之論。智顛除了依照《大般涅槃經》的譬喻而稱「五味」外，亦有說到「第二時教」、³⁹「第三時教」、⁴⁰「第四時教」、⁴¹「五時教」、⁴²以及「第二時」、⁴³「第三時」、⁴⁴「第四時」、⁴⁵「第五時」，⁴⁶以至「半滿五

³⁶ 《教觀綱宗》；《大正藏》冊46，頁937下-938上。

³⁷ 《大正藏》冊33，頁810中。

³⁸ 《大正藏》冊33，頁683中。

³⁹ 《大正藏》冊33，頁807中。

⁴⁰ 《大正藏》冊33，頁807下、808下。

⁴¹ 《大正藏》冊33，頁808上、下。

⁴² 《大正藏》冊33，頁808上。

⁴³ 《大正藏》冊33，頁809下。

⁴⁴ 同前註。

⁴⁵ 《大正藏》冊33，頁810上。

時」⁴⁷等用語。而從所依據的《大般涅槃經》之經文而說：「譬如從牛出乳，從乳出酪……。佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅；從修多羅出《方等經》；從《方等經》出《般若波羅蜜》；從《般若波羅蜜》出《大涅槃》，猶如醍醐。」⁴⁸即是表示佛陀說法的次第。智顛將其乳味「十二部經」解為《華嚴經》，酪味的「修多羅」即是三藏教。假如說它不是指佛陀說諸經教的時序先後，而只是就法義的深淺來說，則如何可能從最深的《華嚴經》（唯言別、圓教）「生出」最淺的三藏教？然後再次第地「生出」更深一層的經教？故智顛在《法華玄義》引用《法華》〈方便品〉與〈信解品〉，及《無量義》為經證時，明白地說到：

〈方便品〉云：『我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如此事……我今所得道，亦應說三乘。』⁴⁹『我始坐道場』即是明頓。……乃至寂滅道場，始成正覺，為諸菩薩純說大乘，如日初出，前照高山，此明釋迦最初頓說也。

⁵⁰

佛亦如是，始坐道場，新成正覺，……大機犢子，先感得乳，乳為眾味之初，譬頓在眾教之首，故以《華嚴》為乳耳。三教分別，即名頓教，亦即醍醐。五味分別，即名乳教。⁵¹

此之「最初」即釋迦佛悟道後，於時序上最先之說法，因此而說為五味「最初」之乳味。若自法的深淺來說，則《華嚴》是最深

⁴⁶ 同前註。

⁴⁷ 《大正藏》冊 33，頁 810 中、下。

⁴⁸ 《大正藏》冊 12，頁 690 下-691 上。

⁴⁹ 《大正藏》冊 9，頁 9 下。

⁵⁰ 《大正藏》冊 33，頁 806 下-807 上。

⁵¹ 《大正藏》冊 33，頁 807 上-中。

的頓直之教，應說是「最終的」醍醐味。

智顛其次又說：「趣波羅奈，於一乘道分別說三，即是開三藏教也。……三藏中轉，革凡成聖，喻變乳爲酪，即是次第相生，爲第二時教，不取濃淡優劣爲喻也。」⁵²這就是明白地說，佛陀在過了悟道最初講《華嚴經》的三七日之後，就到波羅奈城西北的鹿野苑爲五比丘說法（三藏教稱初轉法輪），開始第二時期的三藏教，即酪味教。而所說「爲第二時教，不取濃淡優劣爲喻也」，更是明確指出：此處的五時教之說法，是指時序之意，而非就法的深淺來說。這是不容置疑的。

其他智顛在《法華玄義》提到的相關說法：「若修多羅半酪之教，別論在第二時。」⁵³「按《無量義》得知《方等》是三藏之後，爲第三時教也。」⁵⁴「若《方等教》，半、滿相對，是生蘇教，別論是第三時。」⁵⁵「如從酪出生蘇，是名從修多羅出《方等經》，即第三時教也。」⁵⁶「《方等》之後，次說《般若》，爲第四時教也。」⁵⁷「從《方等》後，次說《般若》……譬從生蘇出熟蘇，是爲第四時教也。」⁵⁸「《般若》帶半論滿，是熟蘇教，別論在第四時。」⁵⁹「次《般若》之後，說華嚴海空，齊《法華》也，亦第五時教也。」⁶⁰「從《摩訶般若》出《大涅槃》，……即是從於熟蘇轉出醍醐，爲第五時教也。」⁶¹「若《涅槃》醍醐滿教，別論在第五時。」⁶²都

⁵² 《大正藏》冊 33，頁 807 中。

⁵³ 《大正藏》冊 33，頁 809 下。

⁵⁴ 《大正藏》冊 33，頁 807 下。

⁵⁵ 同註 53。

⁵⁶ 《大正藏》冊 33，頁 808 下。

⁵⁷ 《大正藏》冊 33，頁 808 上。

⁵⁸ 同註 56。

⁵⁹ 《大正藏》冊 33，頁 809 下-810 上。

⁶⁰ 同註 57。

⁶¹ 同註 56。

是以五味就是時序的五時義。有時就以「五時」來替代「五味」的說法：「今釋此譬，總喻半滿五時」；⁶³「何但半滿五時」。⁶⁴

以上引述的眾多文獻，足以證明智顛確實肯定具時序義的別五時說。再者，假如智顛反對五時的時序義，那麼為什麼當他在質疑南地的五時說時，未有一語反駁此義？此外，如前所提及的，諸經有明文提到佛陀說其經典的時間，⁶⁵智顛豈會否定之？⁶⁶

五味經教的時序義顯示出釋迦牟尼佛如同古佛，早已智慧權巧地設想安排好在世一代教化之施教說法的先後時序：先應上根菩薩之大機而直說實教，其後再為初機而因實施權，以漸次方便之教逐步接引調熟，最後眾生根機成熟再開權顯實，皆令入佛道。此即是智顛所強調的「本跡」意。總之，慧澄的《法華玄義釋籤講義》說得好：

「通、別者」：別五時據總調熟利鈍根性化意；通五時據別逗一類機宜化用。一期設化，隨機熟，自有前後齊限。當機益物，隨時宜，自在用教，無有前後。蓋非別五時莫顯如來調機入實化意；非通五時莫顯如來隨類自在化用。雖俱權、實二智妙能，《法華》一期化意為意故，一家以別五時為正意也。其如於別五時論年月，唯彰化儀前後，非謂必剋定時分，亦不可為非。藕益（按：即智旭）諸書揚通

⁶² 《大正藏》冊 33，頁 810 上。

⁶³ 《大正藏》冊 33，頁 810 中。

⁶⁴ 《大正藏》冊 33，頁 810 下。

⁶⁵ 請參見註 15。

⁶⁶ 《大智度論》也有提到：「佛口所說，以文字語言分為二種：三藏是聲聞法，摩訶衍是大乘法。」（《大正藏》冊 25，頁 756 中）智顛亦必信靠大小乘經皆是佛說而無誤。

五時，抑別五時，意救時弊，亦過當也。⁶⁷

然而當今又有日本學者關口真大一再對「五時八教」之說提出質疑，以至主張將之廢除，由之引起學界之爭論，並與佐藤哲英舉行了一場公開的辯論，詳見所編著的《天台教學の研究》一書。筆者以為，傳統以「五時八教」用作天台思想系統之綱領容或有不恰當之處（如前所說），但不能說錯。關口先生以為「五時」說非天台之義而當廢棄，「五時」應作「五味」，唯有相應根機說淺深不同之法的濃淡義，而無佛陀說法先後的時序義。對此本文已充分論述天台確實主張有時序義的別五時說。

（三）廢「教部說」存「教相說」

雖然天台學本身承認時序義的別五時說，但是站在現代學術研究的觀點，不得不說「別五時」的觀點是錯誤的。認為大乘經典實皆佛陀親口所說，乃至是依所說的時段先後而說，並不符合歷史的事實。⁶⁸依歷史而言，有些經典（尤其是大部的大乘經典）乃是次第結集或增刪而成的，故其內容有說法時間早晚不同的情況。智顛因為接受傳統以為大乘經皆是佛陀在世所說，及經典內容均無誤的信念，因此亦接納「別五時」說，並且再提出「通五時」說，以解說同一經典內容說法時間不一的問題，以及佛陀在不同時間若遇到相同根基者，亦需講同一法門的情況。如今既已知道經典出世與結集的實際情況，自不需再作別五時的主張。筆者以為，天台學應捨棄別五時說及與之相應的約教部言之化儀四教說。在此之下通五時說亦無必要，唯以約教相言之化儀四教才

⁶⁷ 日·慧澄，《法華玄義釋籤講義》，《佛教大系》（東京：佛教大系完成會編纂，台北：新文豐影印），冊 21，頁 583。

⁶⁸ 關於初期大乘經典的出世與結集情況，可參考印順法師所著的《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞，1989 年 6 版）一書。

是天台學的正義。如此並無損於天台學之教義。因為五時說所具有的主要意義：為化導一般非上根之廣大眾生，須逐漸示教，因時利導，至根性成熟再教以最上究竟法門，此意涵在約教相言之化儀四教即已具備，而且隨時因應眾生是何根基即教以相應之法門，沒有別五時教被質疑「隨宜聞者即說耳。……何得言小乘悉十二年中也？」而須再用通五時說來解說的問題。不僅如此，反而讓天台學在教義系統之對應與融貫上更為融通順洽。這點在本文以下論述天台思想系統各要項之對應關係時，將會進一步印證到。⁶⁹

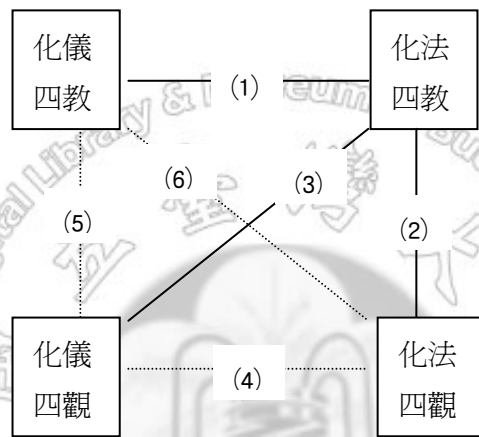
⁶⁹ 楊惠南教授曾為文〈智顛的「五時八教」判〉（《正觀雜誌》第3期，1997年12月25日）批評道：「特別是把眾經依照《華嚴經》、《阿含經》，乃至《法華經》和《涅槃經》的『五時』次序，完全是古代中國佛學界沒有根據的想像。如果『五時教判』是昧於史實的判教，那麼，由它更進一步開展出來的『化儀四教』，自然也是不合史實的判教。頓教和漸教的不合史實，極為明顯。祕密教和不定教的分判，由於建立在所有經典都是釋迦一人所說的錯誤史觀之上，因此也是不合史實的分判。」（頁67-68）筆者要說明的是，智顛「別五時」的「五時」教判完全有經典所說的依據，上文已充分說明，並非「完全是沒有根據的想像」。而五時教判和化儀四教之不合史實，應當捨棄，僅是「別五時」和「約教部」說的化儀四教部分，此外還有「約教相」說的化儀四教，這是沒有問題的，也是天台學的部分價值與貢獻所在。楊教授並沒有注意到此。

本文之匿名審查委員則表示：「作者認為『五時說教』不符合史實，故主張『天台學應捨棄別五時說及與之相應的約教部言之化儀四教說』，天台學有五時說教，不是用『捨棄』可以解決的，再者五時說教，可以是邏輯先後的關係，而非歷史時間的先後。本文在討論教觀關係時，可以暫不討論五時說教，但不宜將五時說教，視為無用的論述。」本文主張之理由文中已詳細敘明，不再重述。審查委員認為「五時說教，可以是邏輯先後的關係」即含具在筆者所言「五時說所具有的主要意義：為化導一般非上根之廣大眾生，須逐漸示教，……此意涵在約教相言之化儀四教即已具備，而且隨時因應眾生是何根基即教以相應之法門」的意義之中。所以別五時說既是錯誤的，五時說亦無必要，捨之更能讓天台學體系更融通順洽，有何不宜捨棄之理由？若審查委員認為五時說並非「無用的論述」，是指五時說所代表或彰顯的因機設教、漸次熏習等意涵，而非佛陀說法（經典）之時序，則筆者同意。筆者於論述時亦取用此等義理，以助於了解智者大師之思想，證成天台宗之正義。但此等義理可納入化儀四教中論，並非非維持五時說不可。

三、天台教觀之對應關係

前述天台之教觀思想體系由化儀四教、化法四教、化儀四觀、化法四觀四大部分所構成。在此將進一步論述四者之間的對應關係，四者兩兩相對，總共有六種可能，如下圖一所示。其中實線關係，即線(1)、線(2)、線(3)代表有文獻根據者；虛線關係，即線(4)、線(5)、線(6)代表沒有直接文獻根據，係由推論而得者。

圖一 天台教觀之六種對應關係



(一)「化儀四教」與「化法四教」之對應關係

上述六種關係，先從智顛曾明白論及者說起。首先是「化儀四教」與「化法四教」的對應。智顛在《法華玄義》⁷⁰論「教相」時曾就化儀四教與五味及如來所說經典的關係作比配。至《四教義》、《維摩經玄疏》更明確指出化儀四教、五味諸經及化法四教之間的關係：

⁷⁰ 《大正藏》冊 33，頁 683 中-下。

佛用四教，成一切頓、漸諸經，諸論釋經豈越於四教也。……若《華嚴經》，但具二教所成：一、別教，二、圓教。……次明漸教之初，聲聞經但具三藏教。《方等》大乘，及以此經（按：《維摩詰經》）具足四教。《摩訶般若》具足三教，除三藏教。《法華經》開權顯實，正直捨方便，但一圓教。《涅槃經》具足四教，成五味義也。……約不定中，得論四教也。釋迦出世，所有經教，更不過此。四教攝此諸經，罄無不盡。⁷¹

所說關係如下表二所示。而祕密教雖無說，但是祕密教僅是以密傳方式之不同，且如《法華玄義》可將祕密教包括在不定教中而說為「祕密不定」，⁷²因此祕密教之內容可如不定教，包括「四教」所有教法。差別僅在其是以「祕密」且「不定」的方式傳教者。

表二 化儀四教、五味經典與化法四教之對應關係表

化儀四教	五味經典	化法四教
1、頓教	1、《華嚴經》	別教、圓教
2、漸教	2、《聲聞經》	藏教
	3、《方等經》	藏教、通教、別教、圓教
	4、《般若經》	通教、別教、圓教
	5、《法華經》	圓教
	《涅槃經》	藏教、通教、別教、圓教
3、不定教		藏教、通教、別教、圓教
(4、祕密教		藏教、通教、別教、圓教) ⁷³

⁷¹ 《大正藏》冊 46，頁 768 上；《大正藏》冊 38，頁 544 中-下。

⁷² 《大正藏》冊 33，頁 683 下。

⁷³ 因祕密教為密傳，或不可知、非世間流傳者，所以智者大師無特別說之，甚至明言將之「置而不論」（《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 754 中）。但在教觀體系之完備上必須列明，所以本文於表中以括號括之。下同。

然而筆者發現，此處將化儀之「頓教」比配化法之「別、圓二教」並不恰當。因為依照義理來講，頓教是頓直說究竟之教，應該僅特就其中之圓教來說，不包含別教。但是由於智顛是透過五時（五味）之經典再對應到化法四教，就初時之《華嚴經》來講，不能不說《華嚴經》包含別、圓二教之教法，因此造成此不甚妥當之結果。更導致《維摩經玄疏》有如是之說法：「一、正明悉檀起圓頓教。二、明悉檀起次第漸圓之教。一、悉檀起圓教者：盧舍那佛說《華嚴經》，正用兩番四悉檀，說無量四聖諦、無作四實諦，赴別、圓二種根性，說《華嚴經》頓教也。」⁷⁴既是「圓頓教」、「圓教」，為何成爲「別、圓二種根性」而說者？所以《維摩經玄疏》在後文又以究竟之醍醐味來說頓教之《華嚴經》，並特別提到：「然雖云頓教，爲化菩薩，不無兼開別教方便。」⁷⁵《法華玄義》亦說到：初時教爲「初成佛，寂滅道場，法身大士四十一地眷屬圍遶，說圓頓教門。」⁷⁶可見《華嚴經》之所以爲「頓教」，確實是就其爲圓教來說；另具有的別教則是「兼開」的方便教。雖然智顛在《法華玄義》卷十有說到：「至如《華嚴》初逗圓、別之機，高山先照，直明次第、不次第，修行住上、地上之功德。」⁷⁷可作爲其理由。表示《華嚴經》初時所說的是圓教初住位以上，亦即是別教初地位以上之功德境界。圓教初住位與別教初地位相當，均是開始分破無明惑，分證中道，亦即已部分證得究竟圓實佛的階位。所以《華嚴經》頓直說究竟，說的就是圓教初住位與別教初地位以上的圓實佛之究竟境界。但筆者以爲，作爲化儀四教之「頓教」，除了最終境界的描述外，亦在明相應的修行之法。

⁷⁴ 《大正藏》冊 38，頁 522 中。

⁷⁵ 《大正藏》冊 38，頁 562 上。

⁷⁶ 《大正藏》冊 33，頁 808 中。

⁷⁷ 《大正藏》冊 33，頁 800 上-中。

若說直言究竟的圓頓教同時含一心三觀的圓教，與從最初之空觀開始修起的別教二者，其實並不恰當。

所以天台學若是去掉五時說，不只可以如前文所說，避免受到大乘經為歷史上之佛陀於先後時間親口所說的說法，已被現代學界證實為不符合史實的質疑，且可不受五時教諸經典比配之限制，使「約教相說」之化儀四教與化法四教有如下表之更妥適的對應：

表三 化儀四教、化法四教之對應關係表⁷⁸

化儀四教	化法四教
1、頓教	圓教
2、漸教	藏教→通教→別教→圓教
3、不定教	藏教、通教、別教、圓教
(4、祕密教	藏教、通教、別教、圓教)

上表中筆者特別將「漸教」所對應之化法四教「藏教→通教→別教→圓教」中間關係用箭頭表示，以表明其由淺至深的漸進關係。而此正可說是《法華玄義》所說，以漸至圓的「漸圓教」。⁷⁹相對地，「頓教」即是不歷次第，頓直說圓的「頓圓教」。除此之外，如是略加調整後的教門化儀四教說及其與化法四教之關係，與觀門化儀與化法之說更能完全契合一致，相應於天台學「教即為觀

⁷⁸ 本文匿名審查委員認為：「表（三）中，化法四教的圓教，與藏、通、別的關係，無法顯示出。」因本表旨在顯示化儀四教與化法四教之對應關係。至於化法四教本身之相互間的關係，並非如委員所認為的單純之「圓教亦可與藏、通、別教間有離合關係」，因此無法於表中呈現。詳細之說明與解析請參見下文「五、附論」之「（四）化法四教之權實關係」。

⁷⁹ 《大正藏》冊 33，頁 683 下。

門；觀即為教門。聞教而觀，觀教而聞，教觀相資，則通入成門」⁸⁰的教觀相契之方針。（詳見下文說明）

至於諸經包含化法何教，如《華嚴經》包含別、圓二教等（如表二所示），此等說法並無問題，仍應保留，但不納入化儀四教之體系中。

（二）「化法四教」與「化法四觀」之對應關係

智顗在天台觀門的重要論著《摩訶止觀》即以空、假、中三觀及一心三觀為論述的主軸，其最晚年的代表作《維摩經疏》亦歸結以化法四教言教門，以三觀來說觀門。「化法四教」與「化法四觀」之對應關係在《三觀義》及《維摩經玄疏》有明白說到：「一、約析法觀，開三藏教三乘；二、約體法觀，開通教三乘；三、總約析、體、別相三觀，成別教大乘」。⁸¹且別教之修別相三觀是「次第成一切智、道種智，乃至修中道觀，見佛性，成一切種智」，⁸²亦即空、假、中三觀由淺入深次第修證者。⁸³「一心三觀」則成圓教一佛乘。⁸⁴故「化法四教」與「化法四觀」之對應關係如下表四：

⁸⁰ 《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 784 中。

⁸¹ 《三觀義》；《卍續藏》冊 99，頁 44 右上，與《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 529 中，二者文同，唯《維摩經玄疏》「析法」作「折法」。

⁸² 《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 529 中-下。《三觀義》；《卍續藏》冊 99，頁 44 右下，意同。

⁸³ 在別教的實際次第修證中，除歷次修空、假、中外，尚有「傍修」者，然總以次第修證空、假、中為「正用」者。如《四教義》言十信位之慧聖行：「正觀生滅四諦，謗（傍）觀無生、無量中道佛性之理，而正用生滅四諦。」（《大正藏》冊 46，頁 754 上）。

⁸⁴ 智顗雖未直接說一心三觀成圓教一佛乘，但依其文義可以推得。《維摩經玄疏》言：「明一心三智但是一佛乘者：若觀因緣三諦，初心即得一心三智，開佛知見，名見佛性，即大乘也。此則不復開三乘之別。……當知一心三智即是圓教。……一心三觀境智並是不思議法，能運菩薩至於道場，故名大乘。」（《大正藏》冊 38，頁 530 中-下）。《三觀義》；《卍續藏》冊 99，頁 45 之意同此。

表四 化法四教、化法四觀之對應關係表

化法四教	化法四觀（三觀）
1、藏教	析空觀
2、通教	體空觀
3、別教	別相三觀：空觀→假觀→中觀
4、圓教	一心三觀：一心同時作空觀、假觀、中觀

（三）「化儀四觀」與「化法四教」之對應關係

觀門「化儀四觀」即為圓頓、漸次、不定三種止觀，加上智顛未作申論的祕密觀。「圓頓止觀」是「從初發心即觀實相，修四種三昧，行八正道。」⁸⁵且是「圓頓初後不二，如通者騰空。」⁸⁶亦即圓頓止觀是不歷次第，自始至終皆直觀究竟實相。圓頓止觀的代表作是《摩訶止觀》，《摩訶止觀》之宗旨在明一心三觀，所以圓頓止觀也可以說是不經空、假、中觀之次第，自初發心即修一心三觀，觀諸法實相，從始至終，直至成佛。且由前小節可知一心三觀是圓教觀法。又，上引《法華玄義》言圓頓止觀「從初發心即觀實相，修四種三昧」，「修四種三昧」乃是正修一心三觀之前導。如《四教義》言：「出（未）世行人，若欲疾得入十信位，具六根清淨，宜起精進，不惜身命，應當加修四種三昧。……此即代於初停心觀。」⁸⁷此階段是屬圓教五品弟子位。⁸⁸加修四種三

⁸⁵ 《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 806 中。

⁸⁶ 《摩訶止觀》；《大正藏》冊 46，頁 1 下。

⁸⁷ 《大正藏》冊 46，頁 761 下。

⁸⁸ 《四教義》、《維摩經玄疏》即云：「因此觀行分明，成五品弟子，即是觀行即。得六根清淨，名相似即」（《大正藏》冊 46，頁 762 中；《大正藏》冊 38，頁

昧是替代如藏教最初所修之五停心觀，使心得定而能起理觀。而五品弟子位是：「從初假名發心，即一心三觀，修隨喜心，入十信位。」⁸⁹可知圓頓止觀所言是修圓教一心三觀無誤。

「漸次止觀」是初淺後深，如梯之登高。依《法華玄義》⁹⁰之說明，是先修凡夫「根本之行」，即世間法、人天乘之阿那波那（數息觀）、十二門禪（四禪、四無量心、四無色定）；次修聲聞法之六妙門、十六特勝、觀、練、熏、修、道品（三十七道品）與四諦觀；次修緣覺乘之十二因緣觀；次修藏教與通教菩薩之四弘誓願、六波羅蜜；次修別教菩薩之行；最後修九種大禪（自性禪、入一切禪，乃至清淨淨禪），⁹¹見佛性、住大涅槃。⁹²九種大禪智顗自言出自《菩薩地持經》，⁹³《法華玄義》在論圓教之「觀心圓五行」處有說到其第二種之「一切禪」：

即觀心性名為上定，心性即空、即假、即中。五行、三諦、一切佛法，即心而具。初心如此行如來行，應以如來供養而供養之。……《地持》云：『從自性禪發一切禪。』一切禪有三種：一、現法樂禪，即實相空慧中三昧也。二、出生一切種性三摩跋提，二乘背捨除入等，即真三昧也。三、利益眾生禪，即俗三昧也。當知五行、三諦於一切禪中皆

531 中)。

⁸⁹ 《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 540 中-下。《摩訶止觀》亦言：「圓教五品之初，祇是凡地，即能圓觀三諦。」（《大正藏》冊 46，頁 83 上）。

⁹⁰ 《大正藏》冊 33，頁 806 中-下。

⁹¹ 「九種大禪」為：(1) 自性禪、(2) 一切禪、(3) 難禪、(4) 一切門禪、(5) 善人禪、(6) 一切行禪、(7) 除煩惱禪、(8) 此世他世禪、(9) 清淨淨禪。

⁹² 參見《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 896 中-下。

⁹³ 《妙法蓮華經玄義》：「如《地持》所釋，今不具論。」（《大正藏》冊 33，頁 720 中）《法界次第初門》：「是中所明九種禪，從始至終，並是出《地持》處，彌勒菩薩之所說，未有一句私言，讀者自思取其意也。」（《大正藏》冊 46，頁 689 中）。

悉成就，即初住分位。入此位時無非佛法。是為圓心之行，豈與前五行次第意同？⁹⁴

所說「三諦、一切佛法，即心而具」即是一心具三諦；「初心如此行如來行」即是初發心即修一心三觀；「初住分位」是指圓教初住位；不與次第五行同之「圓心之行」即是不歷次第的圓教觀行。所以九種大禪明顯地可代表圓教觀。⁹⁵又，《法華玄義》亦以五味言「凡夫如雜血乳」，「聲聞法如清淨乳行」，藏、通教菩薩行「如生蘇行」，別教菩薩行「如熟蘇」，九種大禪為「醍醐行」，即代表圓教菩薩行。⁹⁶此外，若是大乘根人，菩薩發心者，亦可不經二乘行，直接由藏、通教菩薩行說起。所以《法華玄義》又言：「若的就菩薩位辨五味義，如上行妙中辨」。⁹⁷所言「行妙」是講「別五行」之處。⁹⁸總之，《法華玄義》所表示的漸次止觀即是包括人天乘（四禪八定）及藏、通、別、圓四教之一切觀行而次第漸修。而因為依「化法三觀」說來講，藏、通二教同為修空觀，證真諦（空諦），唯有「析假入空觀」（析空觀）與「體假入空觀」（體空觀）「巧拙」之不同（析空觀為拙；體空觀為巧），故不說先修藏教觀，後修通教觀，而是依二乘及菩薩乘分先後。依理而言，析空觀與體空觀擇一而修亦可，並不必非均修不可；但亦可以先修析空觀後，再修體空觀。因體空觀較析空觀為巧，故次第在後、

⁹⁴ 《大正藏》冊 33，頁 726 上-中。

⁹⁵ 九種大禪之修證，詳見《釋禪波羅蜜次第法門》；《大正藏》冊 46，頁 508 上-548 下，及《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 718 上-720 下。另可參酌《摩訶止觀》；《大正藏》冊 46，頁 117 中-125 中，及《法界次第初門》；《大正藏》冊 46，頁 688 中-689 中。

⁹⁶ 此處智顛為何不順著說藏、通教菩薩行、別教菩薩行之文脈，直接清楚地說出「圓教菩薩行」？筆者推測，或許是因為別教菩薩最終亦能行九種大禪的緣故。因為別教之實踐最終（初地以上）亦同於圓教（所謂「證道同圓」）。相關之討論請參見拙作〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉。

⁹⁷ 《大正藏》冊 33，頁 806 下。

⁹⁸ 參見《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 716 下-725 上。

層次較高。所以若說是次第修藏、通、別、圓四教觀亦可。

其次，若依《摩訶止觀》⁹⁹所述，則漸次止觀是從修三歸、五戒以達三善道開始；次修禪定（四禪八定）達色、無色定道（即色、無色界）；其次修二乘無漏道以出三界，達涅槃；繼而修慈悲之菩薩道；最後修實相而成佛道。即是人天、二乘、菩薩至成佛的五乘道之次第。由《法華玄義》與《摩訶止觀》所說之不同，亦可證明漸次止觀之特點是在由淺至深地次第修習所有各種法門，所以《法華玄義》約四教之觀行說，《摩訶止觀》就五乘道來講，二者均可。附帶一提的是：《摩訶止觀》以五乘道說明觀門化儀之漸次止觀，正與《法華玄義》約教相說教門化儀之漸教相說法相同。¹⁰⁰

此外，若以漸次止觀的代表作《釋禪波羅蜜》之內容來看，所提出的次第修行法門如下表五所列：¹⁰¹

⁹⁹ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

¹⁰⁰ 《妙法蓮華經玄義》：「始自人天，二乘、菩薩、佛道，亦是漸也。又，中間次第入，亦是漸云云」（《大正藏》冊 33，頁 806 中）。

¹⁰¹ 參見《釋禪波羅蜜次第法門》之科判（《大正藏》冊 46，頁 475 中-下）。此外，《釋禪波羅蜜次第法門》在「辦法」處（《大正藏》冊 46，頁 481 中），於有漏法（即世間禪）中，在十二門禪前增列「十善」；無漏法（即出世間禪）增列「法緣四無量心、三三昧、願智頂禪」等；非有漏非無漏法（即非世間非出世間禪）增列「法華三昧、般舟三昧、念佛三昧、首楞嚴等百八三昧」等。

表五 《釋禪波羅蜜》的次第修行法門

世間禪	十二門禪（四禪、四無量心、四無色定）
亦世間亦出世間禪	六妙門、十六特勝、通明
出世間禪	對治無漏
	觀（九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處）
	練（九次第定）
	熏（獅子奮迅三昧）
	修（超越三昧）
緣理無漏	（未說）
非世間非出世間禪	（未說）

而這樣的次第禪門在《法華玄義》¹⁰²說「行妙」的「別五行」之「定聖行」中亦有說到，且可以說是《釋禪波羅蜜》所說各種法門的擇要說明。所以文中兩度提到「具如《禪門》」¹⁰³，《禪門》即是指《釋禪波羅蜜》。但是對比於《釋禪波羅蜜》，《法華玄義》的說法也作了一些調整：（1）將「世間禪」改稱為「根本味禪」；「亦世間亦出世間禪」改稱為「根本淨禪」，並合併屬「世間禪」。¹⁰⁴另將十二門禪之「四無量心」稱「四等」；「四無色定」稱「四空定」，並無差別。（2）「出世間禪」不再分「對治無漏」與「緣理無漏」；且僅提到「觀、練、熏、修」，未說到「緣理無漏」的相關內容。（3）「觀」禪的內容略掉「八念」與「十想」。（4）「非

¹⁰² 《大正藏》冊 33，頁 718 上-720 下。

¹⁰³ 《大正藏》冊 33，頁 719 下。

¹⁰⁴ 《大正藏》冊 33，頁 718 上。

世間非出世間禪」改稱「出世間上上禪」，且說明其內容為「九種大禪」。¹⁰⁵所以《法華玄義》與《釋禪波羅蜜》所說基本上是相同的。

表六 《法華玄義》「別五行」之「定聖行」的次第修行法門

世間禪	根本味禪	十二門禪（四禪、四等、四空定）
	根本淨禪	六妙門、十六特勝、通明禪
出世間禪		觀（九想、 <small>八念、十想</small> 、八背捨、八勝處、十一切處）
		練（九次第定）
		熏（獅子奮迅三昧）
		修（超越三昧）
出世間上上禪		九種大禪

《釋禪波羅蜜》並未說到藏、通、別、圓四教之說法，故無法確切知曉其次第修行之禪門與四教的關係。但既然其為《法華玄義》收攝在內，所以由《法華玄義》（及《摩訶止觀》）的詮釋來代表漸次止觀的意涵也是可以的。總之，漸次止觀就如《法華玄義》所說的，是次第修行藏、通、別、圓四教之觀法。

在楊惠南教授的文章中提到「頓圓」與「漸圓」兩個概念：

在智顓的用語裏，圓教含有兩層意義：(1)一開頭即直觀

¹⁰⁵ 《大正藏》冊33，頁720中。

空、假、中三諦圓融，也許我們可以稱之為「頓圓」。(2) 由藏、通、別三教，或依次或被「接」而漸入圓教禪觀，我們可以稱之為「漸圓」。這二者相當於三種止觀當中的圓頓止觀和漸次止觀，它們都屬圓教禪法。¹⁰⁶

如楊教授文章之註釋中所說，「漸圓」一詞是天台典籍中本有的，如《法華玄義》¹⁰⁷所示。本文表一即是依之而製。其意義就如湛然《法華玄義釋籤》註釋所說的：「『若約法被緣，名漸圓教』者，此文語略，具足應云：鹿苑漸後，會漸歸圓，故云『漸圓』。」¹⁰⁸ 「圓頓教」（或「頓圓教」）與「漸圓教」的對比，其實就如《維摩經玄疏》所說的：

大聖用悉檀赴緣而說頓漸諸經無不成也。即為二意：一、正明悉檀起圓頓教。二、明悉檀起次第漸圓之教。一、悉檀起圓教者：盧舍那佛說《華嚴經》，正用兩番四悉檀，說無量四聖諦、無作四實諦，赴別、圓二種根性，說《華嚴經》頓教也。二、明起漸圓教者：釋迦開漸教，但用一番悉檀，赴聲聞小根，說生滅四諦，起三藏教也。大乘方等……起諸方等也。《摩訶般若經》……起諸般若教也。《法華經》……起法華教也。《涅槃經》……起涅槃教也。¹⁰⁹

「圓頓教」（或「頓圓教」）的意思是：一開始即直接說圓教。「漸圓教」的意思是：不在一開始時即直接說圓教，而是在經過三藏教、方等教、般若教漸次引導之後，最後才歸於說出圓教。而這

¹⁰⁶ 楊惠南〈漸次止觀應攝屬於圓教或別教？〉，頁 13。

¹⁰⁷ 《大正藏》冊 33，頁 683 中-下。

¹⁰⁸ 《大正藏》冊 33，頁 823 中。「頓圓」一詞亦見於灌頂《大般涅槃經玄義》：「『漸圓』與『頓圓』更無別異。」（《大正藏》冊 38，頁 13 中）。

¹⁰⁹ 《大正藏》冊 38，頁 522 中-下。

是就教門的化儀頓漸二教及五時（五味）來說的。這個意思並不能如上面所引之楊教授文章所說的，直接用來說化法的「圓教」或觀門的「圓教觀法」包含有這「兩層意思」，以及「二者相當於三種止觀當中的圓頓止觀和漸次止觀」。雖然如此，我們是可以借用「頓圓」與「漸圓」這兩個語詞，用來表示觀門化儀之「不經次第，直接即修圓教觀」與「漸次先修藏教觀，再修通教觀，再修別教觀，最後再修圓教觀」的意思。前者即是「頓圓」，後者即是「漸圓」。但是這也不能將「漸次修藏教觀、通教觀、別教觀、圓教觀」的說法化約成四教觀即等同於，或均含攝於「圓教」或「圓教觀」之中。因此以此說「漸次止觀攝屬圓教」是錯誤的。我們仍應當明確的區分：圓教是屬教門化法；漸次止觀是屬觀門化儀。而漸次止觀是由藏教觀、通教觀、別教觀，漸次修到圓教觀，並不同於僅是圓教觀。所以筆者主張：應是漸次止觀包含圓教觀，而非漸次止觀攝屬於圓教（或圓教觀）。

以上本文已充分論證漸次止觀非攝屬圓教。而筆者之前為文〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉投稿期刊時，審查委員（匿名）曾提出如下之看法以為「漸次止觀攝屬圓教」作辯護：「圓根之人未必為已得圓悟之人，因此圓根之人是否不能採行別相三觀亦屬待證之事，若圓根之人是就發心而言，則未必不能由漸次止觀入手。」拙文已對此提出說明。今再申論之：因圓教觀的特色在於頓直觀究竟實相的「頓觀」（圓頓止觀），是自初發心即觀諸法究竟實相，不歷次第，自始即作一心三觀者。所以《摩訶止觀》明言：「明漸頓者：『漸』名次第，藉淺由深。『頓』名頓足、頓極。此亦無別意，還扶成偏圓。三教止觀悉皆是漸；圓教止觀名之為頓。此是按名解釋，其義已顯。」¹¹⁰又言：「圓教初心

¹¹⁰ 《大正藏》冊46，頁33上。

即修三觀，不待二觀成。」¹¹¹《維摩經玄疏》亦言：「若圓教所明，從初假名發心，即一心三觀。」¹¹²圓教觀是從始至終唯修一心三觀，此亦其所以為難之故，智顛乃說須上根人始得者。就「根機」而論，則應是能相應於圓教，修圓教觀（圓頓止觀）者，方得稱為圓根人、上根人。所說「由漸次止觀入手」實不能即稱為圓教觀或圓根人。若如所言：「圓根之人是就發心而言」，則豈非絕大部分的人皆可輕易成為圓根、上根人？必無此理。天台宗三祖南嶽慧思大師(515-577)曾以切身之痛說：「不得他心智不應說法。」¹¹³智者大師亦言：「不知人根不應說法。」¹¹⁴化儀五時教的意義顯示，因機設教，純說圓教必須等到受法者的根機都成熟才行。根機未熟者，不宜對之說圓法。圓教斷不可當作唯一、對所有不同根機之人示教之法。

又，楊教授主張：「漸次止觀是提供給那些被圓教菩薩所『接』的通教菩薩和別教菩薩所修習。」¹¹⁵筆者則以為，漸次止觀包含化法四教觀法，應是所有化法四教根性之人皆可修習者。且通教菩薩和別教菩薩之能接入圓教並非指所有的通教和別教菩薩。唯有利根菩薩因過去世曾修習圓教故，今世由修習通、別教而引發其宿慧，方得接入圓教。若是通教鈍根菩薩即不然（本文於後「五、附論」之「（七）化法四教之接會」當再詳）。故漸次止觀並非專為提供給圓教所接之通教和別教菩薩所修習的法門。否則豈非排除掉通教鈍根菩薩？

¹¹¹ 《大正藏》冊 46，頁 81 上。

¹¹² 《大正藏》冊 38，頁 540 中-下。筆者曾論證「別教行以次第為特色，圓教行以圓頓為特色」，請參見〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，頁 189-190。

¹¹³ 《南嶽思大禪師立誓願文》；《大正藏》冊 46，頁 787 中。

¹¹⁴ 《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 689 下。

¹¹⁵ 楊惠南〈漸次止觀應攝屬於圓教或別教？〉「摘要」。

本文投稿本刊之匿名審查委員又再引《摩訶止觀》之文：

一漸次、二不定、三圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。「漸」，則初淺後深，如彼梯墜。「不定」，前後更互，如金剛寶置之日中。「圓頓」，初、後不二，如通者騰空。為三根性說三法門，引三譬喻。略說竟。

更廣說，「漸」，初亦知實相，實相難解，漸次易行，先修歸戒，翻邪向正，止火血刀，達三善道。次修禪定，止欲散網，達色、無色定道。次修無漏，止三界獄，達涅槃道。次修慈悲，止於自證，達菩薩道。後修實相，止二邊偏，達常住道。是為初淺後深，漸次止觀相。¹¹⁶

認為：

引文的第一段，說明漸次、不定、圓頓三止觀，均緣「實相」（圓教）而發展出的止觀。另外，於第二段中，則說漸次止觀，「初亦知實相（圓教）」，但因為限於根器，故漸次行之。綜前所述，將漸次止觀視為圓教，亦為有據。

然而「實相」是「理」，「圓教」是「教」，二者不能直接等同而說三種止觀都是緣圓教「而發展出的止觀」。圓教所說之理固為實相。「均緣實相」的意思是都以圓教所說的究竟實相為最終目標。但是漸次止觀屬化儀，是指佛陀（或聖師）的教化方式，指導受教者先由淺修起，漸次至深。並非受教者一開始即能了解所有次第之教法，包括最終之圓教行法與究竟實相，而後選擇由最初淺易之法開始修。試想，非上根者能真正了解所謂的究竟實相圓理乎？一般人，乃至一切眾生，更絕無均能懂究竟實相之理。而能

¹¹⁶ 《大正藏》冊46，頁1下。

行漸次止觀，「先修歸戒」者，則並非難事，普遍可行。又，如真能懂得究竟實相之理，已是圓教根人，已可直接修最快速直捷成佛，而且是最真實圓滿之圓佛（圓教所說佛果）的一心三觀之圓教觀法（圓頓止觀）了。如此，智者大師一生所證得之圓教五品弟子位又豈是一般人難達成者？再者，如果說「『初亦知實相(圓教)』，但因為限於根器，故漸次行之」只是指一開始知道有圓教存在，但因其法難行，所以先從簡單易行的修起。則試問：此簡單易行之法屬圓教否？若屬圓教，則所行即是圓教法，豈可說圓教難行？若不屬圓教，則豈非即是筆者所主張的，漸次止觀包含四教，最初是三藏教，次為通、別教，最後為圓教行？所以，「將漸次止觀視為圓教」並無所據，仍是不宜的。以明曠藥方、藥味之譬喻來說¹¹⁷，漸次止觀之藥方可以包含圓教觀等四教觀之四味藥；怎可說圓教觀之一味藥包含漸次止觀之藥方？

「不定止觀」並不是有在上述圓頓、漸次止觀所含諸法之外的其他法門。以《摩訶止觀》來說，所言「不定前後更互」¹¹⁸就如湛然《止觀輔行傳弘決》所說：「漸次列名在不定前，故云『前漸』；圓頓列在不定文後，故名『後頓』。第二本中列不定文在漸、頓後，即云：不定者，約前漸、頓，或漸或頓，不專一法，故名『不定』。」¹¹⁹也就是即圓頓、漸次止觀所說諸法而不必依照固定順序地隨機運用修行。這是就修行的法門之不定來論。¹²⁰《摩訶止觀》雖然有舉出一些法門：「不定文者，如《六妙門》，以不定意，歷十二禪、九想、八背、觀、練、熏、修、因緣、六度，無

¹¹⁷ 明曠《天台八教大意》：「頓、漸、祕密、不定，化之儀式，譬如藥方；藏、通、別、圓，所化之法，譬如藥味。」（《大正藏》冊 46，頁 769 上）。

¹¹⁸ 同註 116。

¹¹⁹ 《大正藏》冊 46，頁 150 中-下。

¹²⁰ 此與教門化儀之「不定教」的意義相同。《妙法蓮華經玄義》：「不定教者，此無別法，但約頓、漸，其義自明。」（《大正藏》冊 33，頁 806 中）。

礙旋轉，縱橫自在。」。¹²¹但從其內容來看，如前《釋禪波羅蜜》及《法華玄義》所示，「十二禪」（即十二門禪），屬於「世間禪」。「九想」與「八背」（即八背捨）即是屬「觀」禪。「觀、練、熏、修」為「出世間禪」。觀「因緣」為緣覺行；「六度」是菩薩行。可說其是就諸法門作一些例舉而已。

《法華玄義》¹²²則就修行五味（即是所有法門）之任一法，皆可能由之即「豁然開悟得無生忍」來說。《法華玄義》所提到之法門如下表七之第一「五味」¹²³及第二欄「修行法門」所示。其中「十二門」即是「十二門禪」，屬於「世間禪」。此處的「乳味」之譬喻代表其是最初、最淺的法門，是共凡夫、外道所修。如《法華玄義》言：「修阿那波那、十二門禪即是根本之行，故云：『凡夫如雜血乳』。」¹²⁴「不淨觀」至「勝處」（即八勝處）亦如《釋禪波羅蜜》及《法華玄義》所示，屬「出世間禪」之「觀禪」。而「有作四聖諦」即是「生滅四諦」，¹²⁵屬藏教之理，¹²⁶故「有作四

¹²¹ 《大正藏》冊 46，頁 3 上。

¹²² 《大正藏》冊 33，頁 806 下。

¹²³ 《法華玄義》此處論觀門化儀之「不定止觀」與在論教門化儀之「不定教」時，均同樣舉《大般涅槃經》之置毒於五味之中而能殺人作說明。殺人意謂了脫生死，即是證道得解脫之意。或說殺人意謂「不生」，即是證得「無生法忍」。《法華玄義》言：「今依《大經》二十七云：『置毒乳中，乳即殺人；酪、蘇、醍醐亦能殺人。』此謂過去佛所，嘗聞大乘實相之教，譬之以毒。今值釋迦聲教，其毒即發，結惑人死。若如提謂波利，但聞五戒，不起法忍，三百人得信忍，四天王得柔順忍，皆服長樂之藥，佩長生之符，住於戒中，見諸佛母，即是乳中殺人也。」（《大正藏》冊 33，頁 806 中）。

¹²⁴ 《大正藏》冊 33，頁 806 中-下。

¹²⁵ 《四教義》言：「《大涅槃經》明慧聖行，欲為五味譬本，是以次第分別，明此四種四諦。《勝鬘》亦有四種四諦之文，所謂有作四諦、有量四諦、無作四諦、無量四諦。」（《大正藏》冊 46，頁 725 下）《維摩經玄疏》言：「有四種四諦：一、生滅四諦，二、無生四諦，三、無量四諦，四、無作四諦。大意出《大涅槃經》。」（《大正藏》冊 38，頁 534 中）可知「有作四諦」即是「生滅四諦」。

¹²⁶ 《維摩經玄疏》：「四教能詮四種四諦理也。即為四：一、三藏教詮生滅四諦理。二、明通教詮無生四真諦理。三、明別教詮無量四諦理。四、明圓教詮

聖諦觀」即是藏教觀。以上從「不淨觀」到「有作四聖諦觀」皆屬「酪味」，故出世間之觀禪屬定，進一步是爲了證得生滅四諦理之慧，二者同屬出世間之藏教行。此即如《維摩經玄疏》說明教門化儀漸教相時所說：「漸教者，即是五味相生。三藏初門所說事戒、定，即是『從牛出乳』。三藏教明生滅四諦，即是『從乳出酪』。」¹²⁷因此「毒至酪中殺人」所說各種法門即是屬於「藏教觀」。其後之「發四弘誓願」，「六度」行，到「體假入空無生四諦觀」，即是以「體假入空觀」觀「無生四諦」理，二者皆屬通教，¹²⁸故「毒至生蘇殺人」諸法即屬「通教觀」。其後之「從空出假修無量四諦觀」是以「從空出假觀」觀「無量四諦」理，屬於別教觀。¹²⁹所以「毒至熟蘇殺人」諸法屬別教觀。其後之「中道自性等禪」即是「自性禪」等「九種大禪」。之所以在前言「中道」者，是因九種大禪能通達中道故，如《釋禪波羅蜜》所言：「波羅蜜名度無極，此獨菩薩、諸佛，因禪能通達中道佛性，出生九種大禪，得大涅槃，不與凡夫、二乘共故。」¹³⁰「九種大禪」可由別、圓二教所修，此處既已說過熟蘇之別教觀，故屬醍醐味之九種大禪主要代表圓教觀。「無作四聖諦行」之「無作四聖諦」屬於圓教，¹³¹故此行屬圓教觀。最後之「法華、般舟等四種三昧」¹³²亦屬圓教觀。總之，「毒至醍醐殺人」諸行法皆屬圓教觀。因此，《法華玄義》

無作四諦理也。」（《大正藏》冊 38，頁 534 中）。

¹²⁷ 《大正藏》冊 38，頁 562 上。

¹²⁸ 同前註。

¹²⁹ 同前註。

¹³⁰ 《大正藏》冊 46，頁 477 下。

¹³¹ 同前註。

¹³² 「四種三昧」爲：（1）常坐三昧、（2）常行三昧、（3）半行半坐三昧、（4）非行非坐三昧。（1）常坐三昧即「一行三昧」。（2）常行三昧爲「般舟三昧」。（3）半行半坐三昧包含「方等三昧」、「法華三昧」二種。（4）非行非坐三昧即是「隨自意三昧」、「覺意三昧」，及「諸經行法，上三（按：前三種三昧）不攝者，即屬隨自意也。」（《大正藏》冊 46，頁 14 下）包括「請觀世音懺

所言「不定止觀」之修行法門即是世間禪（十二門禪）及藏教觀、通教觀、別教觀及圓教觀等四教觀法。

表七 《法華玄義》「不定止觀」修行法門

五味	修行法門	四教觀
毒在乳中殺人	十二門〔禪〕	凡夫 世間禪
毒至酪中殺人	不淨觀	藏教觀
	九想	
	十想	
	〔八〕背捨	
	〔八〕勝處	
毒至生蘇殺人	有作四聖諦觀	通教觀
	發四弘誓願	
毒至熟蘇殺人	六度	別教觀
	體假入空無生四諦觀	
毒至醍醐殺人	中道自性等禪	圓教觀
	無作四聖諦行	
	法華、般舟等四種三昧	

（註：〔 〕中之字為筆者所補。）

以上《摩訶止觀》就修行圓頓及漸次止觀諸法門之不定來說，《法華玄義》則就修行藏、通、別、圓四教觀（及世間禪）任一法門皆可能證得無生法忍來講，二者似不同，其實是一致的。也就是「不定止觀」意指不必固定某一法門或各種法門之次第，皆可以或修深法，或修淺法地更換不定，只要應機，皆能由之而悟道。¹³³

法」。詳見《摩訶止觀》；《大正藏》冊46，頁11上-15中。

¹³³ 《法華玄義》與《摩訶止觀》說法之不同，湛然《法華玄義釋籤》（《大正藏》

此外，不定止觀是藏、通、別、圓四教觀不固定地隨機運用修行，皆可能由之證悟無生法忍，而非均需由圓教觀。所以《摩訶止觀》言：「四種止觀入圓，不必併待行成入圓，不必併待開漸顯頓入圓，入則不定。」¹³⁴「四種止觀」指「藏教止觀、通教止觀、別教止觀、圓教止觀」四教觀。此句話的意義就是：不定止觀並不需要所有四教觀均實踐，亦不必等《法華經》之開權顯實，「開漸顯頓」，於任一法門或行位均有可能即發悟證入實相。甚至說：「如辟支佛，利智善根熟，出無佛世，自然得悟。理發亦爾：久植善根，今生雖不聞圓教，了因之毒任運自發，此是『理發』也。」¹³⁵所以絕不能說不定止觀攝屬於圓教或圓教觀。亦證明不能如湛然、智旭或楊惠南教授所說的：

圓教當中亦有頓、漸、不定三種不同的根機。頓根適合修習《摩訶止觀》中的圓頓止觀；漸根適合修習《釋禪波羅蜜次第法門》中的漸次止觀；而不定根則適合修習《六妙門》中的不定止觀。這三種止觀都攝屬圓教。¹³⁶

至於為何《摩訶止觀》說三種止觀「皆是大乘，俱緣實相，同名止觀」¹³⁷。是因三種止觀均包含有圓教觀（一心三觀），亦均能修達究竟實相，而非三者皆攝屬圓教或圓教觀之故。

冊 33，頁 957 下）解釋為：智顛於《摩訶止觀》講三種止觀，是傳自其師慧思者，而《法華玄義》以發（證悟）不定來說者，並非慧思所傳，說法不同。筆者以為，《法華玄義》之論乃是配合教門以發不定來論不定教的說法，同樣以之來說觀門的不定觀；《摩訶止觀》則是在正論止觀的修行，故從修法之不定來說。實則觀法之修行與發悟二者配合來說更為圓滿。

¹³⁴ 《大正藏》冊 46，頁 33 中。

¹³⁵ 同前註。

¹³⁶ 〈漸次止觀應攝屬於圓教或別教？〉，頁 14。

¹³⁷ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

若以不定止觀的代表作《六妙法門》¹³⁸來看，所說有十種六妙門：(1)歷別對諸禪定六妙門、(2)次第相生六妙門、(3)隨便宜六妙門、(4)對治六妙門、(5)相攝六妙門、(6)通別六妙門、(7)旋轉六妙門、(8)觀心六妙門、(9)圓觀六妙門、(10)證相六妙門。其中(1)歷別對諸禪定六妙門、(2)次第相生六妙門所說即是《釋禪波羅蜜》所言諸禪定及其次第漸證之義，應屬「漸次止觀」。(7)旋轉六妙門所言從空出假之獨菩薩行，即是別教菩薩法，屬「漸次止觀」所攝。(10)證相六妙門為「次第證」，亦歸屬「漸次止觀」。而(3)隨便宜六妙門、(4)對治六妙門、(5)相攝六妙門、(6)通別六妙門等，其證相判屬「互證」，因為「此四種妙門，修行方便，無定次第，故證亦復迴互不定。」¹³⁹才是真正屬於「不定止觀」。尤其(3)隨便宜六妙門為「隨便而用，不簡次第」；¹⁴⁰ (4)對治六妙門亦隨障礙之生起而用其對治，屬所修不定，最能代表不定止觀之旨趣。而(6)通別六妙門明同修而所證不同，亦得說是證不定，屬不定止觀。至於(8)觀心六妙門與(9)圓觀六妙門則屬於「圓頓止觀」，故其證相為「圓頓證」。如是，《六妙法門》之內容所言，其實包含了頓、漸、不定三種止觀，但以其不定之義最顯，故《摩訶止觀》言「不定文者，如《六妙門》……此是陳尚書令毛喜請智者出此文也。」

¹⁴¹

「**祕密止觀**」如祕密教，祕密教既隱而不宣，祕密觀一般人自無從宣說。如《摩訶止觀》所言：「教是上聖被下之言。聖能顯、祕兩說；凡人宣述，祇可傳顯，不能傳祕，聽者因何作觀？」¹⁴²因此天台亦未對祕密觀之內容多作何說明。但若是比照教門，如前

¹³⁸ 《大正藏》冊 46，頁 549 上-555 下。

¹³⁹ 《大正藏》冊 46，頁 554 中。

¹⁴⁰ 《大正藏》冊 46，頁 550 下。

¹⁴¹ 《大正藏》冊 46，頁 3 上。

¹⁴² 同前註。

述，祕密教可如不定教之包含藏、通、別、圓四教所有教法，僅是以密傳方式之不同，則「祕密止觀」當亦如「不定止觀」之包含四教所有觀法內容，唯其是祕密作觀，不為他者所知。

或許有人主張：只有三種止觀，並無祕密止觀。但是以天台教觀相契之原則，既有祕密教即當有與之相應之祕密觀方才齊備。或者說祕密教所說之實踐觀法，即是祕密觀。

以上對「化儀四觀」之說明，總結扼要言之即為：「圓頓止觀」是圓教一心三觀；「漸次止觀」是次第修藏、通、別、圓四教觀；「不定止觀」是不定地隨機運用藏、通、別、圓四教觀；「祕密止觀」是不定而祕密地隨機運用藏、通、別、圓四教觀。因此即可得出「化儀四觀」與化法四教之藏、通、別、圓四教觀的關係。而「化法四教觀」即是「化法四教」所說之觀法，因此「化儀四觀」與「化法四教觀」的關係就相當於「化儀四觀」與「化法四教」的關係，故可得出「化儀四觀」與「化法四教」之對應關係如下表八所示：

表八 化儀四觀、化法四教之對應關係表

化儀四觀	化法四教
1、圓頓止觀	圓教
2、漸次止觀	藏教→通教→別教→圓教
3、不定止觀	藏教、通教、別教、圓教
(4、祕密止觀)	藏教、通教、別教、圓教) ¹⁴³

¹⁴³ 因祕密止觀一般無法宣說，天台宗亦未對之多作何說明。但在觀行體系上須具此一法方完備，故本文於表中以括號括之。餘處同。

(四)「化儀四觀」與「化法四觀」之對應關係

以上(一)「化儀四教」與「化法四教」、(二)「化法四教」與「化法四觀」、(三)「化儀四觀」與「化法四教」的對應關係既已確定，其餘的三種關係雖然智顗均未說到，即均可由之推得。

「化儀四觀」與「化法四觀」之對應關係由(三)「化儀四觀」與「化法四教」之對應關係(表八)，與(二)「化法四教」與「化法四觀」之對應關係(表四)即可推衍而得，如下表九所示：



表九 化儀四觀、化法四觀之對應關係表

化儀四觀	化法四教	化法四觀
1、圓頓止觀	圓教	一心三觀
2、漸次止觀	藏教	析空觀
	↓	↓
	通教	體空觀
	↓	
	別教	空觀
		↓
		假觀
		↓
		中觀
	↓	¹⁴⁴
	圓教	一心三觀
3、不定止觀	藏教	析空觀
	通教	體空觀
	別教	空觀
		假觀
		中觀
	圓教	一心三觀
(4、祕密止觀	藏教	析空觀
	通教	體空觀
	別教	空觀
		假觀
		中觀
	圓教	一心三觀)

上表中之化法四觀的「藏教析空觀」與「通教體空觀」實均包含於「別教」的「別相三觀」之中。所以「漸次止觀」亦可說

¹⁴⁴ 因為別相三觀次第修到中道觀時，即通於一心三觀，故「中觀」至「一心三觀」之間用「=」號而非「→」號。相關論述請參見拙作〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，頁 204-205。

即是「別相三觀」與「一心三觀」。因此《三觀義》¹⁴⁵與《維摩經玄疏》¹⁴⁶論觀法即大分爲「別相三觀」與「一心三觀」兩種。而別教「別相三觀」與圓教「一心三觀」則唯有「次第修證」與「一心同時修」三種觀之差別。以所觀之諦理來說，即是次第觀證空諦、假諦、中道諦與自始即同時觀空假中三諦圓融之不同。而「別相三觀」修至中觀時，即通於一心三觀，故筆者主張漸次止觀可以別教之別相三觀爲代表。

楊教授曾依漸次止觀之代表作《釋禪波羅蜜》指出：

所謂的漸次止觀，指的是由淺到深的十二門禪，外加……自性禪等九大禪的禪法。因此，漸次止觀指的，決不是林文所說的從假入空、從空出假乃至中道第一義觀的別教次第禪法。¹⁴⁷

《釋禪波羅蜜》直接所說確實如楊教授所言，但是智顛亦明言化法四教觀行即是主修化法四觀（三觀）。經由本文上述之推論可知，是可以以從假入空、從空出假，至中道第一義觀，來說漸次止觀的。而所以只說至中道第一義觀，不續說一心三觀，是爲凸顯別教修至證道（初地菩薩以上）亦同於圓教，並同於一心三觀的。至於別教可作爲漸次止觀之代表，餘處已明，不再贅述。

（五）「化儀四教」與「化儀四觀」之對應關係

「化儀四教」與「化儀四觀」的對應關係，智顛亦未言及，藉由上述(三)「化儀四觀」與「化法四教」的對應關係(表八)，及(一)「化儀四教」與「化法四教」的對應關係(表三)即可推得

¹⁴⁵ 《卍續藏》冊 99，頁 38 左下。

¹⁴⁶ 《大正藏》冊 38，頁 525 下。

(表三之「化儀四教」與「化法四教」兩欄左右對調)。如下表十所示：

表十 化儀四教、化儀四觀之對應關係表

化儀四教	化法四教	化儀四觀
1、頓教	圓教	1、圓頓止觀
2、漸教	藏教→通教→別教→圓教	2、漸次止觀
3、不定教	藏教、通教、別教、圓教	3、不定止觀
(4、祕密教)	藏教、通教、別教、圓教)	4、祕密止觀)

此外，若不由上述推得，直接就「化儀四教」與「化儀四觀」的意義來看，「化儀四教」就其約教部的意義來說，與化儀四觀並無直接的關連。但是如本文前述所建議的，可以將約教部言化儀四教的說法去掉，僅保留約教相說。如此，約教相說的化儀四教，「頓教相」是指不經次第，直接頓直說究竟實相，即是頓直說圓教（含教理及觀行）的教法。「漸教相」是逐漸由淺入深的教法。以《法華玄義》所說，包括「人天、二乘、菩薩、佛道」的五乘道，但是並非限定全要從最基本的人天乘開始，即使從中間開始，只要是次第漸進的都算是。「不定教相」的教法內容亦不外乎頓、漸二教所用者。「不定」的意思是：或者經由頓教，或者經由漸教所含的教法（五乘道），都可能由之即能悟入實相。「祕密教相」是祕密教授，或者同聽異聞，或是在座者不得見聞。在此等意義

¹⁴⁷ 楊惠南〈漸次止觀應攝屬於圓教或別教？〉，頁 12。

之下，「化儀四教」實與觀門「化儀四觀」各別密切相契。

又，頓教唯圓教；圓頓觀亦唯圓教觀。且如前所說：《摩訶止觀》以五乘道說明觀門化儀之漸次止觀，正與《法華玄義》約教相說教門化儀之漸教相的說法相同。而不定教與祕密教，無論是教門或觀門，亦皆就四教與四教觀而言。如此亦可推得「化儀四教」可一一對應於「化儀四觀」。

(六)「化儀四教」與「化法四觀」之對應關係

最後「化儀四教」與「化法四觀」的對應關係，由(一)「化儀四教」與「化法四教」的對應關係(表三)，及(二)「化法四教」與「化法四觀」之對應關係(表四)可以推得。如下表十一所示：



表十一 化儀四教、化法四觀之對應關係表

化儀四教	化法四教	化法四觀
1、頓教	圓教	一心三觀
2、漸教	藏教	析空觀
	↓	↓
	通教	體空觀
	↓	
	別教	空觀
		↓
	假觀	
	↓	
	中觀	
	¹⁴⁸	
↓	圓教	一心三觀
3、不定教	藏教	析空觀
	通教	體空觀
	別教	空觀
		假觀
		中觀
	圓教	一心三觀
(4、祕密教	藏教	析空觀
	通教	體空觀
	別教	空觀
		假觀
		中觀
	圓教	一心三觀)

¹⁴⁸ 同註 144。

(七) 化儀四教、化法四教、化儀四觀、化法四觀之對應總表

以上天台思想體系四大要項：「化儀四教」、「化法四教」、「化儀四觀」、「化法四觀」之六種對應關係均已推得。最後再綜合四者之關係，即由合併表十一及表九可得，如下表十二：



表十二 化儀四教、化法四教、化儀四觀、化法四觀之對應關係總表

教 門		觀 門	
化儀四教	化法四教	化法四觀	化儀四觀
1、頓教	圓教	一心三觀	1、圓頓止觀
2、漸教	藏教	析空觀	2、漸次止觀
	↓	↓	
	通教	體空觀	
	↓		
	別教	空觀	
		↓	假觀
		↓	中觀
		149	
	↓	一心三觀	
3、不定教	藏教	析空觀	3、不定止觀
	通教	體空觀	
	別教	空觀	
		假觀	
		中觀	
	圓教	一心三觀	
(4、祕密教	藏教	析空觀	4.祕密止觀)
	通教	體空觀	
	別教	空觀	
		假觀	
		中觀	
	圓教	一心三觀	

¹⁴⁹ 同註 144。

四、結論

經由以上本文之論述，可獲得以下之研究成果：

1、天台教門之化儀四教、五時說，應捨棄約教部的說法，僅保留約教相說。但是應捨棄的理由，不是如有些學者所認為的，智顛沒有主張時序義的五時說，而是其已為現代學界證實為不符史實，並且亦非天台思想所必須。捨棄之不僅不影響天台之思想體系，反而讓天台教義之妥適性與一致性更佳，不致產生如頓教應僅對應圓教，卻造成對應到別、圓二教的情況。而化儀四教說亦非如學者所認為的，是全盤錯誤。其在約教相論的意義之下實可成立，並具有如四悉檀因機設教的重要意涵與價值。

2、本文將天台思想體系之四大要目：教門「化儀四教」與「化法四教」、觀門「化儀四觀」與「化法四觀」之六種對應關係均一一推得，最後並將全部關係作一綜整，成果如下所列：

- (一)「化儀四教」與「化法四教」的對應關係（表三）
- (二)「化法四教」與「化法四觀」之對應關係（表四）
- (三)「化儀四觀」與「化法四教」的對應關係（表八）
- (四)「化儀四觀」與「化法四觀」之對應關係（表九）
- (五)「化儀四教」與「化儀四觀」之對應關係（表十）
- (六)「化儀四教」與「化法四觀」之對應關係（表十一）
- (七)「化儀四教、化法四教、化儀四觀、化法四觀」之總對應關係（表十二）

經由此各要項之一一對應，可發現天台思想教觀體系之完全融通與相契一致。相信亦有助於對天台思想系統之更詳盡的了解與融會貫通。

3、本文亦對觀門之化儀四觀（圓頓、漸次、不定三種止觀及祕密止觀）所含的具體行法之內容作說明。並再度補充證明，漸次止觀是屬於觀門化儀，乃是由藏教觀、通教觀、別教觀，漸次修習到圓教觀，並不能僅等同於圓教觀（一心三觀）。所以，並非如湛然、智旭與有些學者所主張的，漸次止觀攝屬於圓教（或圓教觀），而是漸次止觀包含圓教觀。

五、附論：藏、通、別、圓化法四教之區別與關連

本文投稿本刊後，承蒙兩位匿名審查委員惠賜寶貴意見。其中一位委員所提的見解與質疑之問題因具有相當之代表性，謹在此回應就教，由此進一步明確界定圓教之教化對象，及詳論天台宗藏、通、別、圓化法四教本身之各教（含觀法）之區分與關連，尤其是圓教與藏、通、別教之關係及四教間的接會。

（一）天台宗非單主張圓教

審查委員提到：

天台宗因為有藏、通、別、圓的判教，而天台宗自歸於圓教，因此常有人會以為天台宗以圓教反對、歧視藏、通、別諸教，如之天台宗成為『諍教』，而非真正的圓教。若將圓教理解為圓融(含攝)之教，而非與人諍論之教，則《法華經》『會三歸一』、『開三顯一』的一佛乘，才能落實。

此觀點確實深有所見。亦如所說：「上述天台宗的要旨，本文作者

雖未明言，但應已把握住，因此在分析化儀四教、化法四教時，漸次、不定、秘密等均與藏、通、別、圓有關。」有些學者於強調天台宗特別推崇、標舉圓教之際，或許會認為天台宗只主張圓教，圓教即含括一切教法，並「不需」，乃至「不主張」化法四教之餘三教：藏教、通教與別教。筆者認為，天台宗主張的是化儀四教（頓、漸、不定、祕密）之因機設教方式，採用的教法則包含了化法四教（藏、通、別、圓）四者。如同湛然門下明曠於《天台八教大意》¹⁵⁰一書所用的譬喻：「頓、漸、祕密、不定，化之儀式，譬如藥方；藏、通、別、圓，所化之法，譬如藥味。」¹⁵¹對不同病人、不同病症須開立不同之藥方，藥方所指的則是服用各種不同之藥味。天台宗（智者大師）意在統整合括佛教的所有教法，¹⁵²亦即藏、通、別、圓教的所有藥味，並隨藥方不同而增減，方得以救一切人，而非單開圓教一種藥方，僅用圓教一種藥味而已。如《法華玄義》言：

一、取用益為論，如貴藥非病治，賤藥是病宜。貴藥非宜，徒服無益。初說《華嚴》，於初心未深益，於漸機亦未轉，於二緣如乳。若漸機稟《三藏》，能斷見思三毒稍盡，即轉

¹⁵⁰ 今《大正藏》所收兩種版本之《天台八教大意》皆記為「灌頂撰」（《大正藏》冊 46，頁 769 上），「天台釋明曠於三童寺錄焉」（《大正藏》冊 46，頁 773 下）。但是根據日本學者之研究，此書應為明曠所作。詳見《望月佛教大辭典》，頁 3806。

¹⁵¹ 《大正藏》冊 46，頁 769 上。此藥方、藥味之譬喻亦為後世諦觀、智旭所沿用。諦觀《天台四教儀》：「言八教者，頓、漸、祕密、不定、藏、通、別、圓，是名八教。頓等四教是化儀，如世藥方。藏等四教名化法，如辨藥味。」（《大正藏》冊 46，頁 774 下）智旭《教觀綱宗》：「八教者，一、頓，二、漸，三、祕密，四、不定，名為化儀四教，如世藥方。五、三藏，六、通，七、別，八、圓，名為化法四教，如世藥味。當知頓等所用，總不出藏等四味。」（《大正藏》冊 46，頁 936 下）。

¹⁵² 如諦觀《天台四教儀》所言：「天台智者大師以五時八教判釋東流一代聖教罄無不盡。」（《大正藏》冊 46，頁 774 下）。

凡成聖。如變乳為酪。……二、如良醫有一祕方，具十二藥，三種最貴。善占病相，盈縮所宜，終不乖候，謬有所治。佛亦如是，圓方妙治，具十二部，無問廣記，最為甚深。菩薩智利，具足全服。二乘病重，以九為劑。此若不縮，於病無益。¹⁵³

(二)「會三歸一、開權顯實」與圓教—圓教的教化對象

前述審查委員提到「《法華經》『會三歸一』、『開三顯一』的一佛乘」，即是會三乘（聲聞、緣覺、菩薩乘）歸一佛乘、開三乘顯一佛乘（即開權顯實）之教義。如《法華經》言：

世尊法久後，要當說真實。¹⁵⁴

正直捨方便，但說無上道。¹⁵⁵

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨。……諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事：唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法。無有餘乘，若二、若三。……是諸眾生從佛聞法，究竟皆得一切種智。¹⁵⁶

此顯示佛陀的一切教法最終皆導歸一佛乘的究竟真實之教。然而要注意的是：其說法的對象卻非一切眾生，而是以在座「此眾無復枝葉，純有貞（真）實」¹⁵⁷為前提。若是「鈍根小智人，著相憍慢者，不能信是法。今我喜無畏，於諸菩薩中，正直捨方便，

¹⁵³ 《大正藏》冊 33，頁 810 上-中。

¹⁵⁴ 《大正藏》冊 9，頁 6 上。

¹⁵⁵ 《大正藏》冊 9，頁 10 上。

¹⁵⁶ 《大正藏》冊 9，頁 7 上-中。

¹⁵⁷ 《大正藏》冊 9，頁 7 上。

但說無上道」。¹⁵⁸也就是說，《法華經》（即天台圓教）之教化對象並不合鈍根小智之人，而是大乘菩薩，只對已經經過各種權教（三乘）陶冶鍛鍊過而根機成熟的眾生，方直接示之以究竟真實之理。

以天台宗的判教體系來說，《法華經》會三歸一、開權顯實的思想屬於化儀四教五時說的詮釋範疇。五時（別五時）即是權實之施設：初時《華嚴經》頓直說實（直說圓教理而帶別教之權說）¹⁵⁹；而後為實施權，漸施《三藏經》、《方等經》、《般若經》三時之教；至於最後《法華經》再開權顯實，會歸一實之教。初時《華嚴經》教直說真實之理，¹⁶⁰「廣明菩薩行位」，但是此教唯能度上根菩薩，小乘根人即使與會聞法，所謂：「小雖在座，如聾如瘖。良由小不堪大，亦是大隔於小。」¹⁶¹至第二時《三藏》教，主要為教化二乘，故「偏說小乘」，是「大不用小，小一向是漸」。¹⁶²第三時大乘《方等經》教為「以大破小」，「破小顯大」，褒揚大乘而貶抑小乘。至第四時《大品般若經》為「帶小明大」，「歷法遣蕩

¹⁵⁸ 《大正藏》冊 9，頁 10 上。

¹⁵⁹ 《妙法蓮華經玄義》：「《華嚴》前照高山，說一圓因，究竟後身，說一圓果。又帶『別』（按：別教）因果，所帶處龜。」（《大正藏》冊 33，頁 795 下）《妙法蓮華經文句》：「如來本地久已證得一切權實，名為自行。中間垂迹亦作兼帶等說。今日垂迹寂滅道場，帶別化他說自行。」（《大正藏》冊 34，頁 40 上）「帶別化他說自行」意為第一時說《華嚴》即是帶別教化他而說自行圓教之實。

¹⁶⁰ 《華嚴經》含別、圓二教，然二教均只教菩薩，小乘根人無法領受。如智旭《教觀綱宗》所言：「所謂初於《華嚴》不見不聞，全生如乳（《華嚴》前八會中，永無聲聞，故云『不見不聞』。至第九會〈入法界品〉，在祇園中，方有聲聞。爾時已證聖果，尚於菩薩境界如啞如聾，驗知爾前縱聞《華嚴》，亦決無益。然舍利弗等，由聞藏教，方證聖果，方預入法界會。」（《大正藏》冊 46，頁 937 下）。

¹⁶¹ 《妙法蓮華經玄義》（《大正藏》冊 33，頁 683 中）。

¹⁶² 三藏教亦有三乘根人，唯其「正教小乘，傍化菩薩」（《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 532 中、《四教義》；《大正藏》冊 46，頁 721 中、746 中）故有時以小乘說之。

會宗」，是讓「小聞於大，恥小而慕大」，¹⁶³即是能迴小向大，轉發大乘心，修大乘行。最後第五時《法華經》「結撮始終」方「開權顯實」，「會小歸大」，¹⁶⁴會三乘（尤其是二乘）歸一佛乘，是為「漸圓教」。¹⁶⁵

會三歸一、開權顯實之意，顯示了佛陀說法度眾之歷程，除了利根菩薩於初時教《華嚴經》即能了解證悟，因此只要此一味之教即可外，其餘大眾皆須歷經漸教的逐漸陶冶熏習，最後才能教之以圓教。故《妙法蓮華經文句》說：「《法華》普對機熟者，但明一自，不復論他。」¹⁶⁶陶練歷程所需教法則隨根性不同，可能須經二味、三味、或是四味，乃至於五味之教。如《法華玄義》言：

三、約行人心者，脫『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。行人心生，教亦未轉；行人心熟，教亦隨熟。

問：為一人稟五味，為五人耶？

¹⁶³ 《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 683 下。

¹⁶⁴ 《妙法蓮華經玄義》：「若小不聞大，大一向是頓。若大不用小，小一向是漸。若以大破小，是漸頓並陳。若帶小明大，是漸頓相資。若會小歸大，是漸頓混合。」（《大正藏》冊 33，頁 683 下）《維摩經玄疏》：「《華嚴》廣明菩薩行位。《三藏》偏說小乘。《方等》破小顯大。《小品》歷法遣蕩會宗。《法華》結撮始終，開權顯實。《涅槃》解釋眾經，同歸佛性常住。」（《大正藏》冊 38，頁 561 下）。

¹⁶⁵ 《妙法蓮華經玄義》：「若約法被緣，名漸圓教。」（《大正藏》冊 33，頁 683 下）湛然《法華玄義釋籤》：「鹿苑（三藏教）漸後，會漸歸圓，故云漸圓。」（《大正藏》冊 33，頁 823 中）。

¹⁶⁶ 《大正藏》冊 34，頁 40 上。

答：自有一人稟一味，如『華嚴』中純一根性，即得醍醐，不歷五味也。……自有一人歷五味，如小乘根性，於頓如乳，三藏如酪，乃至醍醐，方乃究竟。……自有利根菩薩，未入位聲聞，或於『三藏』中見性，是歷二味。自有『方等』中見性，是歷三味。『般若』中見性，是歷四味。¹⁶⁷

總之，會三歸一、開權顯實之意，僅表示《法華經》所言圓教為最究竟真實之教，直說究竟實理，且僅教導根機成熟之眾生，並非表示最後所說的圓教即含融收攝了之前所說的所有教法，更非表示圓教就可以教導一切眾生。再以同為第五時教，更在《法華經》之後所說的《大般涅槃經》教來說，¹⁶⁸乃同具藏、通、別、圓四教¹⁶⁹，方能再度《法華》未度之眾。¹⁷⁰

若以化儀四教之別五時說與化法四教的關係言，如前文「表二化儀四教、五味經典與化法四教之對應關係表」所示。雖然智旭以為，第二時至第五時教即是依序漸次獲得藏、通、別、圓四教之益。如所言：

次於《阿含》聞因緣生滅法，轉凡成聖（按：即得藏益），如轉乳成酪（酪即熟乳漿也）。次聞《方等》，彈偏斥小，歎大褒圓，遂乃恥小慕大，自悲敗種。雖復具聞四教，然但

¹⁶⁷ 《大正藏》冊 33，頁 810 中。

¹⁶⁸ 《涅槃經》與《法華經》同為第五時醍醐味之教，皆明佛性。《法華玄義》言：「今佛熟前番人，以《法華》為醍醐。更熟後段人，重將《般若》淘汰，方入涅槃，復以《涅槃》為後教後味。」（《大正藏》冊 33，頁 808 上）「《涅槃》臨滅，更扶《三藏》，誠約將來。使末代鈍根不於佛法起斷滅見，廣開常宗，破此顛倒，令佛法久住。如此等事，其意則別。第五醍醐，佛性味同也。」（《大正藏》冊 33，頁 809 上）。

¹⁶⁹ 《四教義》、《維摩經玄疏》同言：「《涅槃經》具足四教，成五味義也。」（《大正藏》冊 46，頁 768 上）（《大正藏》冊 38，頁 54 中-下）。

¹⁷⁰ 《妙法蓮華經玄義》：「若於《法華》未合，於《涅槃》得合。……《涅槃》為末代更開諸權，引後代鈍根。」（《大正藏》冊 33，頁 809 中）。

密得通益，如轉酪成生酥。次聞《般若》，會一切法皆摩訶衍，轉教菩薩，領知一切佛法寶藏。雖帶通、別，正明圓教，然但密得別益，如轉生酥成熟酥。次聞《法華》，開權顯實，方得圓教實益。¹⁷¹

但筆者以為此說法不必然，且以具聞諸教而只「密得」一教之益來說，亦顯牽強。

（三）化法四教之區別

有學者極力主張天台單主張圓教，原因之一可能是認為天台宗提出圓教既是最高且最圓融、圓滿之教法，此「圓滿」即包含了所有教法，或是說所有教法皆會歸圓教，即不再需要，甚至不宜講並非圓融、圓滿的其他各教（藏、通、別教）。然而實際上圓教並非包含化法四教所有教法。最典型而有力之例證即是智者大師智顛在其最晚年之最重要著作，亦可說是其思想定論的《維摩經疏》系列中之《四教義》與《維摩經玄疏》，即明確說明四教之不同，並以「教、理、智、斷、行、位、因、果」等「八義」分別通、別、圓三教。¹⁷²《四教義》更特別「覈定」四教之各教義旨，簡別各教與他教之差異。¹⁷³此亦代表各教法所適合教導對象之不同。

（四）化法四教之權實關係

關於化法四教，尤其是圓教與其他各教之關係，審查委員提

¹⁷¹ 《教觀綱宗》；《大正藏》冊 46，頁 937 下-938 上。

¹⁷² 參見《四教義》；《大正藏》冊 46，頁 721 上-722 下，及《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 532 中-533 上。

¹⁷³ 參見《四教義》；《大正藏》冊 46，頁 722 下-723 上。有關別、圓二教之簡別，請參考拙文〈天台別圓二教之三觀說〉（《人文學報》創刊號，真理大學人文學院，2003 年 3 月），頁 70-74。

出：

本文作者認為漸次止觀雖包括了藏、通、別、圓，但不當將漸次止觀判屬圓教。(頁5)¹⁷⁴

作者的論證，頗有可自圓之處，但問題的關鍵在於如何理解圓教，《摩訶止觀》對圓教有所說明：

「圓教」，但明一實諦。《大經》云：「實是一諦，方便說三。」今亦例此，實是一諦，方便說三。《法華》云：更以異方便，助顯第一義耳。是為圓教，二諦、三諦、一諦離合之相也。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 28, b12-15)

圓教雖是「但明一實諦」，但實諦須要「方便」來呈現，因此有「實是一諦，方便說三」之論，以「方便」助顯「第一義」，故圓教與三諦、二諦、一諦間有離合關係，由此可知圓教亦可與藏、通、別教間有離合關係。

審查委員是認為四教如同一諦與二諦、三諦的離合關係，四教可收合為一圓教，圓教含具四教之內容，亦可展開分離為四教，三教為權，助顯圓教之實。實則委員引用之《摩訶止觀》文所表示的是圓教本身所言之理的離合展示，乃不同於圓教與其他各教之關係。四教之不同，亦即圓教與其他三教之區別已如前述，是不可以說四教皆收入圓教，或圓教包含四教的所有教相內容的。又，如《摩訶止觀》引《妙法蓮華經》¹⁷⁵言：「圓觀『正直捨方便，但說無上道。』」¹⁷⁶既是但說無上道（即一實諦），豈需方便來呈現？

化儀施教之為實施權前已述明，乃涉及教化對象之根機問

¹⁷⁴ 「頁5」係原稿所在頁數，即本文「前言」之第二段。

¹⁷⁵ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁10上。

題，且僅表示圓教為最究竟真實之教，並非含攝所有教法。今再就化法四教本身論其權實關係。在化法四教之中，藏、通二教（皆有三乘¹⁷⁷）最終所達的證空諦得解脫三界輪迴生死，證有餘、無餘二種涅槃，僅是度人至半途（譬如河中沙洲、化城）而已，此是權法；唯有別、圓二教方能度至究竟的彼岸與寶所，常住涅槃，是為實。¹⁷⁸若別、圓二教相較，則又以別教為權，圓教方是實。

（五）四教觀法之區別

就修行法門而言，四教觀法之區別如《摩訶止觀》所說：

若前二教（藏、通教）止觀，是漸而非頓，力不及遠，但契偏真。……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。圓教因中，教、行、證、人悉從因以至果，俱是真實，故言實有人也。

179

¹⁷⁶ 《大正藏》冊 46，頁 33 上。

¹⁷⁷ 《四教義》、《維摩經玄疏》同言：「釋三藏教名者，此教明因緣生滅四聖諦理，正教小乘，傍化菩薩。」（《大正藏》冊 46，頁 721 上-中；《大正藏》冊 38，頁 532 中）。

¹⁷⁸ 《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 696 下）以四種船渡河為喻，藏教譬如私船，通教猶如官船之小航，別教如中航，圓教如大航。私船與小航僅能度人於河中沙洲，只有中航、大航能度人於彼岸。化城、寶所之譬喻則出自《妙法蓮華經》；《大正藏》冊 9，頁 25 下-26 上。

¹⁷⁹ 《大正藏》冊 46，頁 33 上-中。

藏、通教二教之止觀修行法門只能證得真諦空理（偏於真諦，未具中道，故言「偏真」），如前述是只及半途，未達究竟。所證二種涅槃是灰身滅智，止息功用，不再入世度眾，故為「灰身入寂，沈空盡滅」。如此則未盡菩薩行，未斷界外塵沙及無明惑，¹⁸⁰不是真正究竟成佛，所以只是方便之教法。別教行法亦與圓教有別。當其次第實踐空觀、假觀，證得空諦、假諦，破除見思、塵沙惑，到最後修中觀，開始逐漸地部份分證中道諦，分破無明惑，證得初地以上菩薩位時，別教初地菩薩即相當於圓教十住之初住位。¹⁸¹此時別教菩薩即算轉成圓教菩薩，繼續自圓教初住位往上增進。因為此後別教的行、證即均如圓教所說了。圓教之觀行則是：

圓觀「正直捨方便，但說無上道。」¹⁸²「唯此一事實，餘二則非真。」¹⁸³「說最實事。」¹⁸⁴是名教實。行如來行，「入如來室，衣、座等。」¹⁸⁵「復有一行是如來行。」¹⁸⁶是名行實。所見中道即一究竟。同於如來所得法身，無異無別，¹⁸⁷是名證實。¹⁸⁸

¹⁸⁰ 關於煩惱，天台宗智顛提出見思、塵沙、無明「三惑」說。「見思惑」為見惑、思惑之合稱，即聲聞乘所說的見惑與修惑，是三界六道生死輪迴的原因，又稱為「界內惑」。塵沙、無明二種惑通界內、界外。「塵沙惑」是對於如塵沙數之界內外所有法界眾生及相應度脫法門的諸種差別相不了解。「無明惑」是不明於真正的諦理（中道），為煩惱的根本，尤其是指界外無明。參見《摩訶止觀》；《大正藏》冊46，頁29下-30上。

¹⁸¹ 詳見拙作〈天台別圓二教之三觀說〉（《人文學報》創刊號，真理大學人文學院，2003年3月），頁74-74，及〈天台別教說之價值及其形上意涵〉（《人文學報》第三期，真理大學人文學院，2005年3月），頁73-82。

¹⁸² 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁10上。

¹⁸³ 同前註，頁8上。

¹⁸⁴ 同前註，頁20中。

¹⁸⁵ 《妙法蓮華經》：「是善男子、善女人，入如來室，著如來衣，坐如來座，爾乃應為四眾廣說斯經。」（《大正藏》冊9，頁31下）。

¹⁸⁶ 《大般涅槃經》：「復有一行是如來行，所謂《大乘大涅槃經》。」（《大正藏》冊12，頁432上、673中）。

¹⁸⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》：「如來如相，無異無別。」（《大正藏》冊8，頁335

由此可知，四教實踐之觀法亦皆判然有別。

(六) 觀門化法四觀之關係

若就觀門而論，化法四教所具化法四觀之關係已如前「表四」、「表十二」所示。藏教用析空觀；通教採體空觀；別教為次第行空（體空）、假、中三觀；圓教則唯用一心三觀，一心同時作空、假、中三觀。四教之三觀可以有次第漸進之關係，但觀法有別，性質不同。應注意的是，藏教的析空觀並不能直接接入別教假觀，進而修中觀，更不能接圓教之一心三觀；唯有通教的體空觀同於別教之空觀，故能接入別教觀，進修假觀、中觀。而別教觀甚至是通教之利根行者，乃能接入圓教的一心三觀。

(七) 化法四教之接會

承上而說，化法四教之間可以有接續的關係。但這並不表示各教教義間之含融收攝，因為各教教義畢竟有別，而是在其實踐之過程中，所修之法與相應的所悟之理與所證之位，可接續至他教所說者。如智顛在《法華玄義》說二諦與三諦之理時，即提到有「七種二諦」¹⁸⁹與「五種三諦」。¹⁹⁰除了藏、通、別、圓四教所正說者外，尚有表示各教間之接續的「別入通」、「圓入通」與「圓入別」三種，故二諦有七種。而因藏、通二教只有二諦，沒有真正的第三諦（中道諦），故無藏、通二種三諦而只有五種三諦。所說的「別入通」、「圓入通」、「圓入別」又稱「別接通」、「圓接通」與「圓接別」。¹⁹¹「接」即是接入其教之意，故說「用別接通」、¹⁹²

中)。

¹⁸⁸ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 33 上。

¹⁸⁹ 參見《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 702 下-703 上、706 上。

¹⁹⁰ 參見《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊 33，頁 704 下-705 上。

¹⁹¹ 「別接通、圓接通、圓接別」等說法參見《妙法蓮華經玄義》；《大正藏》冊

「以別接通」¹⁹³等。所說之意為：修習通教或別教所言法門之行者，若是為根性較佳之人（前世曾修習別、圓教之利根者），有可能由之而悟入更高一層的別教或圓教所說之理，成為接入其教所言之教理與行法。

通教菩薩之接入別、圓二教，如湛然於《法華玄義釋籤》所說：

通教菩薩，由根利鈍，發習不同。故鈍同一（二）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。¹⁹⁴

通教鈍根菩薩如同二乘根人，直到《法華經》教才會歸一佛乘。若是利根菩薩則由於修通教觀時，引發別、圓根機之宿習智慧，即能悟中道而接入別教或圓教（別、圓二教方有真實之「中道」）。故相對於鈍根菩薩之停住於通教之空理，乃有通、別接通、圓接通三種不同。

通教利根菩薩於修通教觀法中可以接入別、圓二教；別教利根菩薩於修別教觀法中可以接入圓教，此與根機及過去宿慧之觸

33，頁 700 上-中、703 下、731 上-中。另《妙法蓮華經文句》；《大正藏》冊 34，頁 102 中、136 下、《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 540 上、546 中、554 上、《摩訶止觀》；《大正藏》冊 46，頁 29 上、38 上、83 上、《四教義》；《大正藏》冊 46，頁 766 上，等都提到「別接通」。《維摩經玄疏》（《大正藏》冊 38，頁 554 上）說及「圓接通」及「圓接別」。

¹⁹² 《四教義》；《大正藏》冊 46，頁 766 上、《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 540 上。

¹⁹³ 《摩訶止觀》；《大正藏》冊 46，頁 29 上、《維摩經玄疏》；《大正藏》冊 38，頁 554 上。

¹⁹⁴ 《大正藏》冊 33，頁 855 中。

發有關。另，別教菩薩修別教觀法至最後，終亦接入圓教，¹⁹⁵即如前所言之初地菩薩位以上，證道同圓。

別教之接入圓教，有就聞教根機與修法證理而說二種情況，詳見拙作〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉。¹⁹⁶

至於藏教本身教義、觀行則不能直接接入別、圓教。¹⁹⁷三藏教雖亦教菩薩，但其教說與大乘通、別、圓三教畢竟有別。如智者大師於《四教義》¹⁹⁸簡別藏教與其他三教之不同。藏教與通教之異是：藏教與通教同說無常之理，但是藏教所言生滅之理非菩薩所當證（證即入有餘、無餘二種涅槃，不復能度化眾生故），故說三藏「菩薩雖稟無常之教，三阿僧祇劫，不發真斷結，豈見無常之理？」¹⁹⁹藏教與別教之差別是：二教雖同說菩薩四弘誓願、六度行，但三藏菩薩只就生滅之理言，所行只及於三界之內，不如別教菩薩秉別教理，能斷界外之惑，方能成就真正究竟菩薩道。藏教與圓教之不同：藏教與圓教同說追求佛果，但藏教所言僅是二諦，未具中道，非為圓理，菩薩行中亦非即具佛果一切種智。

藏教菩薩與通教鈍根菩薩不能由學習藏、通教而接入別、圓教，應唯有轉學別、圓二教才行（藏教菩薩若是利根者，若轉學通教，亦可能為通教利根菩薩），否則最後皆同二乘之證入有餘、無餘涅槃，因其只修空觀證真諦故。至於藏教及通教之二乘，唯有就開權顯實之會入別、圓教而說。如《四教義》言：「通教、三

¹⁹⁵ 或如智旭《教觀綱宗》所言：「別（按：別教）若登地，乃名為聖。證道同圓，不復論接。」（《大正藏》冊 46，頁 941 下）。

¹⁹⁶ 林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，頁 206-209。

¹⁹⁷ 《妙法蓮華經玄義》：「三藏是界內不相即，小乘取證，根敗之士，故不論接。」（《大正藏》冊 33，頁 703 下）；《摩訶止觀》：「三藏菩薩明位不爾（按：與通教不同），故不論接。」（《大正藏》冊 46，頁 35 上）。

¹⁹⁸ 《大正藏》冊 46，頁 722 下。

藏教明二乘位，至《大涅槃》，俱引入別、圓二位也。」²⁰⁰就化儀五時教說，至最後時的《大涅槃經》教，教四教之義，皆導引向別、圓教，令聞教知義，迴小向大，方得會入別、圓教。²⁰¹要再度重申提醒的是，此等能轉學別、圓教，尤其是圓教者，皆如五時教所代表的意義，乃是經過適當之陶冶熏習後始能如此。

總之，天台宗之教觀思想體系圓融周備，因機而授，並非單只主張圓教。圓教所教授之對象唯是上根人，或是經熏習成熟者。天台宗所言的藏、通、別、圓化法四教則無論是教理或是觀行，皆各不相同，明確區分。四教之間可有接會而昇進的關係，但其關連有其複雜性，並非可單純就整體的教與教之間言其互相包含與否。如《摩訶止觀》所說：

問：三權（按：指藏、通、別三教）皆得知實不？答：別教初知；通教後知；三藏初、後俱不知。……別雖初知，帶方便聞，教猶是權。通雖後知，可接者（按：即是別接通與圓接通）知，教終是權。²⁰²

若僅由三藏教，無法知究竟實相。通教本身所說亦非究竟。若是利根菩薩由通教引發宿慧，悟得別、圓之理，則可接入別、圓二教而知實相，此即是別接通與圓接通。別教修行者自開始即可知道究竟之理為中道實相，但要實證其理則需由空、假、中的次第修觀，逐步證得。圓教自有圓教之教法，不同於其他三教。並非圓教包含其餘三教，而三教乃可接入或會入圓教。最後之究竟亦

¹⁹⁹ 同前註。

²⁰⁰ 《大正藏》冊 46，頁 766 上。

²⁰¹ 此外，智旭《教觀綱宗》（《大正藏》冊 46，頁 942 上）有詳細分別「轉、接、同、會、借」諸義。

²⁰² 《大正藏》冊 46，頁 35 上。

應如是。

*本文初稿曾以「天台思想體系及其對應關係」為題，發表於現代佛教學會、台灣大學佛學研究中心所主辦「第三屆法華思想與天台佛學研討會」(2007年6月)。本文題目承審查委員惠予建議，改為今題；本人感謝兩位匿名審查委員提供寶貴意見。



引用書目

一、原典

1、漢譯佛經

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
——，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
——，《妙法蓮華經》，《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。
劉宋·釋慧嚴等潤飾，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。
北涼·天竺三藏曇無讖譯，《大方等大集經》，《大正藏》冊 13。
龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。

2、天台著作

- 陳·釋慧思，《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》冊 46。
隋·釋智顗，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
——，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
——，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
——，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。
——，《六妙法門》，《大正藏》冊 46。
——，《法界次第初門》，《大正藏》冊 46。
——，《四教義》，《大正藏》冊 46。
——，《三觀義》，《卍續藏》冊 99。
——，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38。
隋·釋灌頂，《大般涅槃經玄義》，《大正藏》冊 38。
唐·釋明曠，《天台八教大意》，《大正藏》冊 46。
唐·釋湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33。
——，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。
高麗·釋諦觀，《天台四教儀》，《大正藏》冊 46。

明·釋智旭，《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46。

日·釋慧澄，《法華玄義釋籤講義》，《佛教大系》，東京：佛教大系完成會編纂，台北：新文豐影印，冊 21。

二、專書

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，1989 年，6 版。

關口真大編著，《天台教學の研究》，東京：大東出版社，1978 年 10 月，初版。

三、論文

林志欽，〈天台對南北朝判教說之判攝〉，《哲學與文化月刊》297 期，第 26 卷第 2 期，1999 年 2 月，頁 168-179。

——，〈天台智顓教觀思想體系〉，《中華佛學研究》第 5 期，2001 年 3 月，頁 205-232。

——，〈天台別圓二教之三觀說〉，《人文學報》創刊號，2003 年 3 月，頁 67-85。

——，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第 2 期，2005 年 1 月，頁 173-215。

——，〈天台別教說之價值及其形上意涵〉，《人文學報》第 3 期，2005 年 3 月，頁 55-92。

楊惠南，〈智顓的「五時八教」判〉，《正觀雜誌》第 3 期，1997 年 12 月 25 日。

——，〈漸次止觀應攝屬於圓教或別教？〉，華梵大學佛研所、東研所、哲學系主辦，第 5 屆天台宗學會研討會，2003 年 10 月 4 日。

釋法藏，〈天台禪法的特質—兼論《法華三昧懺儀》之修持〉，收

錄於《1998年兩岸禪學研討會論文集》，台北：慈光禪學研究所、中華禪淨協會，1998年，頁185-219。

四、其他

望月信亨主編，《望月佛教大辭典》，東京：株式會社世界聖典刊行協會，1987年，11版。



The Ideological System and Its Inside

Corresponding Relationship of T'ien-t'ai Buddhism

Lin, Chih-chin*

Abstract

The ideological system of T'ien-t'ai Buddhism was established by Master Chih-I (智顛 538-597). I had built a wholly integrated ideological system of T'ien-t'ai Buddhism by unifying Chih-I's theories in my earlier papers. The aim of this paper is to research the contents and their corresponding relations between fundamental elements of the ideological system. This paper also explains the elements of "Gradual Way of Samadhi and Contemplation" (漸次止觀) and its relationship with Perfect-teaching (圓教) and Separate-teaching (別教). The latter one is an important thesis in T'ien-t'ai Buddhism study.

The achievements of this paper are as follows :

a. The meaning of "Four Teachings of Teaching Way" (化儀四教) and "Five Periods of Teaching Time" (五時) from the point of view of "Separation of Scriptures" (教部) should be taken away, but the meaning of them from the point of view of "Characteristics of Teaching" (教相) should be kept. The reason of why should take away the meaning is not because Chih-I didn't maintain the viewpoint of time meaning of "Five Periods of Teaching Time", but because it

* Associate Professor, Department of Religious Culture and Organization Management, Aletheia University.

has already verified for not according with the historical facts and it is not necessary for theory of T'ien-t'ai Buddhism. Taking away the meaning will not influence the integrity of the ideological system; on the contrary, it will make the ideological system more proper and consistent. Furthermore, "Four Teachings of Teaching Way" are not totally wrong. They stand with the meaning of "characteristics of teaching" and they possess important meaning and value as "Four Siddhanta" (四悉檀).

b. There are four major elements of the ideological system of T'ien-t'ai Buddhism. They are "Four Teachings of Teaching Way" (化儀四教) and "Four Teachings of Teaching Contents" (化法四教) in aspect of teaching, "Four Ways of Practice of Contemplation" (化儀四觀) and "Four kinds of Contemplation" (化法四觀) in aspect of practice. This paper deduces the six corresponding relationship between these four major elements and combines them into one. By this way, we can find out that the ideological system of T'ien-t'ai Buddhism is wholly consistent and it will help us more exhaustively understanding of the system.

c. This paper also explains the concrete contents of practice of "Four Ways of Practice of Contemplation" which involve "Perfect and Immediate Way of Samadhi and Contemplation" (圓頓止觀), "Gradual Way of Samadhi and Contemplation" (漸次止觀), "Indefinite Way of Samadhi and Contemplation" (不定止觀) and "Secret Way of Samadhi and Contemplation" (祕密止觀). Besides, they are proved again that "Gradual Way of Samadhi and Contemplation" belongs to "Ways of Practice of Contemplation" (觀門化儀), and it means gradual practice from "Contemplation of

Tripitaka Teaching”(藏教觀), “Contemplation of Universal-teaching” (通教觀), “Contemplation of Separate-teaching” (別教觀) to “Contemplation of Perfect-teaching” (圓教觀), instead of merely being equal to “Contemplation of Perfect-teaching” (i.e. “Threefold Contemplation in one single Mind” 一心三觀). So the opinion advocated by Zhan-ran (湛然 711-782), Zhi-xu (智旭 1599-1655) and some modern scholars that “Gradual Way of Samadhi and Contemplation” belongs to “Perfect-teaching” (圓教) or “Contemplation of Perfect-teaching” is not right. It is really true that “Gradual Way of Samadhi and Contemplation” includes “Contemplation of Perfect-teaching”.

d. In addition, this paper declares that T'ien-t'ai Buddhism preaches not only “Perfect-teaching”, but also all other teachings. Those who are taught by “Perfect-teaching” are only good or matured “roots of practice” (根機). This paper also discusses the distinctions and relations between each teachings of “Four Teachings of Teaching Contents”.

Keywords: Ideological System of T'ien-t'ai Buddhism, Four Teachings of Teaching Way, Five Periods of Teaching Time, Four Teachings of Teaching Contents, Three kinds of Contemplation

