

南 華 大 學
哲 學 系
碩 士 論 文

天臺智顛判釋別圓二教之研究——
以《法華玄義》為主的探討



研 究 生：林 真 如 撰
指 導 教 授：尤 惠 貞 博 士

中 華 民 國 九 十 八 年 六 月 二 十 六 日

南 華 大 學
哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

天臺智顛判釋別圓二教之研究—
以《法華玄義》為主的探討

研究生：林真如

經考試合格特此證明

口試委員：

黃國清
郭朝順
尤惠貞

指導教授：尤惠貞

系主任(所長)：王正春

口試日期：中華民國 98 年 6 月 26 日

摘要

本論文之核心議題在於探討天臺智者大師之判教思想，尤其是別圓二教判釋之問題，嘗試以《法華玄義》為主要文本做為探討。本文將試著用分析與比較的方法來探討二教的諦理、所修觀法、修證行位等異同之處，以比較二者之思想意涵的差異。由比較之結果可以得知，智者判釋別圓之原則是依《法華玄義》以十義判別圓加以簡別。別圓二教教理雖皆涉及界外法，已談及中道佛性，但是對於中道之義理理解詮釋不同，別教而分成了次第的別教和圓頓的圓教。最後藉由比較智者大師判釋別圓二教之殊義，彰顯天臺圓教義之理論本身即具實踐意涵，可提供佛教修行者實踐觀之理論依據。

關鍵詞：天臺宗、智者、判教、別圓、十義判別圓、實踐

目 錄

第一章	緒 論	1
第一節	研究動機與目的	1
第二節	研究方法	5
第三節	研究範圍與章節架構	6
第二章	天臺智者大師判教思想之背景與開展	14
第一節	依《法華經》開權顯實、發跡顯本的判教詮釋	14
一	《法華經》開權顯實之意義與內涵	14
二	《法華經》之性格	18
第二節	智者大師對「南三北七」之批判	21
一	對南地三家判教之批判	22
二	對北地七家判教之批判	24
三	小結：智者大師對南三北七之詰難	29
第三節	智者大師之判教——五時八教	31
一	智者判釋「五時教」之特色	31
二	通五時與別五時之融攝	34
三	智者判釋化儀四教之特色	36
四	智者判釋化法四教之特色	39
第四節	分判別圓的原則——《法華玄義》十義判別圖	42
一	明融不融者	42
二	即不即法者	43
三	約佛智非佛智者	46
四	約次第不次第者	46
五	約斷斷不斷斷者	47

六	約實位非實位者	48
七	約果縱果不縱者	49
八	約圓詮不圓詮者	49
九	約問答者	50
十	約譬喻者	50
第三章	別、圓二教所詮諦理之比較	52
第一節	別、圓所詮十二因緣境之比較	53
一	別教不思議生滅十二因緣	54
二	圓教不思議不生不滅十二因緣	56
三	依四智觀別、圓十二因緣境	57
第二節	別、圓所詮四諦之比較	60
一	別教所詮之無量四諦	60
二	圓教所詮之無作四諦	61
第三節	別、圓所詮二諦之比較	63
一	三種二諦	63
二	七種二諦之層層升進	64
三	依七種二諦開展七種權實二智	68
第四節	別、圓所詮三諦之比較	71
一	別入通三諦	71
二	圓入通三諦	72
三	別三諦	72
四	圓入別三諦	73
五	圓教三諦	73

第四章	別、圓二教觀法之比較	76
第一節	依心識差別呈顯四教之觀法	77
第二節	別教十乘觀法	79
一	別教四門	80
二	十乘觀法	81
第三節	圓教十乘觀法	85
一	圓教四門	85
二	十乘觀法	86
第四節	別、圓十乘觀法之比較分析	91
一	別教所觀之「思議境」與圓教所觀「不思議境」之比較	91
(一)	別教所觀之思議境	91
(二)	由圓教觀不思議境開展天臺「一念三千」之說	93
二	別教次第三觀與圓教一心三觀之比較	97
(一)	別教次第三觀	97
(二)	圓教一心三觀	98
三	依「即不即」義比較別圓六即佛之實踐觀行	100
第五章	結論	105
	參考文獻	108

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

在中國佛教的傳衍裡頭判教或教相判釋是一項非常重要的工作，何謂判教？簡而言之，意指判別、判定佛教各種經典的意義、特色、價值和地位。判教活動為何相當重要？佛教歷經千百年的傳承，要如何將各派教義不同之說法同時納入釋迦牟尼佛的教法中而又不互相排斥矛盾，藉此更能展示各宗教派殊勝之特色，此工作更是佛教發展過程中相當重要的一環。如日本學者安藤俊雄所說：「所謂判教者，即是判釋教相之謂，係自各種不同的觀點，臚陳世尊一生所說之教相，如分別其前後、深淺、優劣，務使全部經典確立整體的有機組織言。」¹

而在中國佛教對判教有獨特詮釋的即為天臺智者大師²之教判思想。南北朝之際，智者大師依所證悟之法華三昧而詮釋《妙法蓮華經》³，故有《法華玄義》與《法華文句》傳世；同時將自身相應於《法華經》所證悟之圓頓止觀法門表述為《摩訶止觀》，由此即具體建構成後世所謂的「教觀雙美，解行並重」的天臺教觀。⁴智者援用《法華經》中所蘊含的「會三歸一」、「開權顯實」與「開迹顯本」，藉由判種種相相之差別，而成著名的「五時八教」判，由此可知智者大師之教判思想乃是依《法華經》之精神所開創。再者經過對諸家教判理論之消融後，進而對當時中國佛教盛行的「南三北七」十家之教判進行一一辯破，智者大師的判教思想，可說是繼南三北七十家教判後之最具規模的判教體系。

¹ 參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，頁 65。

² 智者大師俗姓陳，世居潁川，「智者」之稱是隋煬帝勅封，法號「智顛」。

³ 《妙法蓮華經》，收錄於《大正新脩大藏經》，第九冊。以下簡稱《法華經》。

⁴ 參見尤惠貞著，〈從「法華經義」與「天臺教觀」談圓教義理與生命圓融〉，收錄於《天臺哲學與佛教實踐》，頁 69。

本文論題為《天臺智顛判釋別、圓二教之研究》，研究動機之一，在於天臺宗由智者大師定其教相論，以藏、通、別、圓化法四教分判全體佛教之法義，智者大師學出藏、通二教只言三界內，不及界外；唯別、圓二教乃能論及界外，續破界外無明，度人於真正成佛之岸，既然如此，那為何別教非圓實教？智者大師在判釋別、圓二教時認為別教與圓教尚有一隔，非是圓教？關於此點智者大師依教理觀行各方面之不同，判釋為有次第的別教與圓頓的圓教理論依據又是為何？本文試著用分析與比較的方法探討智顛判釋別、圓之義理內容與真正用意，藉由掌握二教之間的義理內容，了解為何智者大師判釋別教之所以為別，圓教又之所以為圓的分判。

上述之研究動機是屬於義理思辨方面，其次是本文希冀透過比較別、圓二教之義理、觀行，熟悉其教理、觀法後，進一步省思智者大師之圓教義是否能夠能具體普遍化於大眾在日常生活之生命實踐，對佛教修行面以及生命圓融之修證是否具有指引作用與影響？此議題亦牽涉到佛教中所存在的出世與入世之間的爭論，關於此議題吳怡先生曾表示：

佛學由於經典的艱深，義理繁瑣，走入了高妙的形而上境界。雖然佛學需要實證，但也屬於個人參證，如華嚴、天台、唯識宗的論疏深奧難讀，而禪宗雖然有意要反過來，講求易簡，可是它主張的明心見性、一直超入，而後來更是玄妙莫測。所以這一發展成為佛教哲學家的象牙塔，而與人間世的佛教脫了節。另一面世俗的佛教信仰沒有上層佛學的指導，愈走愈庸俗，以致變成了求籤、燒香的迷信。那些到處去寺廟膜拜的信眾，不知上面供奉的神像是佛是道，都只求一己的升官發財，或添丁賜福。這樣名之為佛教走向人間，事實上卻遠離，甚至違背了佛教的基本精神。⁵

吳怡先生此番話筆者亦有同感，直至今日現實生活週遭仍有許多宗教斂財亂象，但吳怡此一陳述在近代中國佛教尤其傳到台灣之佛教後，已經開始改善，除了有早期標榜「人生佛教」的太虛大師，後者亦有佛光山星雲法師提倡之「人間佛教」，

⁵ 參見吳怡著，〈從生命的轉化看中國人間佛教的開展〉，頁 78。收錄於《普門學報》第一期。

或法鼓山聖嚴法師的「心靈環保」與強調慈善救濟的花蓮慈濟功德會證嚴法師，皆是見到佛教在近代已經淪為神鬼化的佛教之亂象，為了改善此一現象，進而積極地將佛教義理與精神，推廣於社會大眾的日常生活之間，標榜佛教不應自隔於叢林寺廟之中，而應面對各種現實層面之問題，將原本被動消極面轉化成主動積極面。

承如上文吳怡先生所說，佛學一方面走進形而上的境界，另一方面佛教走入世俗的宗教信仰，此文的關懷點在於佛學與佛教之融合實踐。但為何選定天臺智者大師之判教思想，從眾多文獻與專家學者之研究可知，智者大師之法是特別重視「眾生法」的，智者大師《法華玄義》中解「妙法蓮華經」五字之分析中，關於「法」智者是如此說明「《華嚴》云：心、佛及眾生，是三無差別。破心微塵，出大千經卷。是名心法妙也。今依三法，更廣分別。若廣眾生法，一往通論諸因果及一切法。若廣佛法，此則據果。若廣心法，此則據因。⁶」因此我們可說天臺宗是不離修行觀心的，天臺教學之理論本身即具「實踐」之意涵，強調眾生時時刻刻要觀一念心，因此我們可說天臺圓教教義是特別強調「眾生法」的，因此本文欲透過比較別、圓二教之諦理、觀法不同，彰顯天臺圓教教義「理論本身即具有實踐性格」，理論與實踐不二之意涵。

另尤惠貞於〈天臺宗智者大師的實踐哲學與批判精神〉一文中表示：「透過智者大師對於《法華經》所作的義理論釋以及依之開展的圓頓止觀法門，實已形成一套完整的實踐哲學。又此套「教觀雙美」的圓教義理，根據智者大師之教相判釋，乃是不離于藏、通、別、諸種教說而又加以開發決了（亦即經由吸收消化與反省融通之後的分判）後所呈現者，因此天臺圓教所以得以建構，自身即蘊含著對於當時流傳的的佛教教義的深層反省與具體批判。」⁷

上述與本文有何關聯？常聽見佛教徒說「修行」二個字，但問題來了，什麼是修行，要如何修才叫修行？修行者的理論依據又在那裡？修行是否就與佛學研究無關？⁸智者之圓教義是不離前三教，經開發決了後所呈顯，而當中同屬大乘教之別圓，在教理觀行上之解釋不同，而被判為次第的別教與圓頓的天臺圓教，

⁶ 《妙法蓮華經玄義》，大正藏 33 冊，頁 698B。

⁷ 參見尤惠貞著，〈天臺宗智者大師的實踐哲學與批判精神〉，頁 1。

⁸ 在修習尤惠貞老師佛學課程時，在課堂上時見有佛教信仰之同學，不能接受課堂這套佛教理論，甚至質疑跟佛教中所謂的修行是不同的，故引發筆者以此省思。

因此別教亦與前藏、通二教相同被視爲是佛權宜下所說之教法，但權實之間果真是如此懸殊迥異嗎？圓教是否真的如智者大師所言如此圓滿殊勝？智者如此強調天臺圓教義的真正用意爲何？故本文欲先透過別圓二教之教理觀行之比較後，依所開發決了呈顯之天臺圓教義，進一步討論智者所倡之圓教義，如何落實於現實生命實踐層面。

二、研究目的

本論文研究主題「別、圓二教判釋之研究」，主要研究方向是以天臺智者大師的《妙法蓮華經玄義》所闡示的判教義理詮釋爲基礎，藉由其中的義理分析了解智者大師判釋教相的內涵，而依著此研究所關懷的中心意旨，所進行的研究目的歸納爲下列幾點作爲說明：

(一)、以智者大師《法華玄義》所闡釋的義理爲主的角度，探討印度佛教流傳至中國後各宗各派進行判教活動的發展，意即探討智者大師時代之前的「南三北七」的判釋教相。智者大師又是如何將各家判教活動做一一之分析與批判。

(二)、探討智者大師的判釋別、圓二教之思想比較，從諦理到觀行等等方面做比較分析，以釐清別、圓二教之教理與觀法之不同，剖析智者大師如何依《法華經》之精神作爲判教詮釋。

(三)、經前二點之比較分析後，進一步探討智顛判釋別、圓二教之現代意義，探討智者所倡之天臺圓教義，是否具有實踐意涵之精神，以及是否可提供佛教修行者，做爲實踐之理論依據。

第二節 研究方法

本論文之研究方法以三方面作為說明：

一、文獻研究法：

(一)、蒐集資料：除了主要參考之一手文獻經典外，另蒐集相關研究文獻與最新期刊論文。

(二)精讀與整理：如智者大師時代之前的諸家教判與智者對其之批判，即是精讀之後採用文獻整理之方式，分析整理其中之內容。

(三)、表格運用：南北朝時代判教理論繁瑣，南三北七如全要以文字說明，恐怕未能達到最佳效果，而且易偏離主題，表格運用主要用於第二章說明智者大師判教理論背景說明，整理當時「南三北七」家的判教理論，運用表格整理方式可使複雜的判教背景更容易理解。

二、義理詮釋法：

(一)、文獻解讀：如論文主題別、圓二教判釋之研究，以《法華玄義》為主要討論，由文獻可知《法華玄義》的撰寫方式為五重玄義，其中的理論架構總是以化法四教貫穿之，最顯著的例子則是智者大師對四教之諦理因緣境之描述，鉅細靡遺，因此本文多章節是採用文獻比對的方式論證其異同之處。

(二)、義理詮釋：透過文獻解讀後，對智者之判教思想進行義理詮釋之工作，以契合本篇論文之主題。如論述智者大師如何以《法華經》之權實與一佛乘思想來建構其「五時八教」之教判思想，其中有哪些重要的概念？何以構成天臺判教論；另以《摩訶止觀》一書輔以闡釋相關論述。

三、對比研究方法：

本論文所要進行的對比，主要是別、圓二教的思想要點，進行詳細的對比分析，如從因緣、所詮諦理、觀法等。經由對比以了解兩者之間的差異，並由此對比分析突顯二教之差異與特色以及所含具之特殊意涵。

第三節、研究範圍與章節架構

一、研究範圍

本文以〈天臺智顛判釋別圓二教之研究——以《法華玄義》為主〉為探討題目，主要是研究智顛判教思想，重點式的針對別、圓二教方面，因此對於文獻的採用，是根據研究動機與目的而設定，主要依據的文獻選定以《法華玄義》之論述為主，智者大師是依《法華經》為綱骨，建構了教觀雙美的天台教學，如荆溪湛然於《止觀義例》所說：

以《法華經》為宗骨，以《大智度論》，為指南，以《大涅槃經》為扶疏，以《大品般若經》為觀法。⁹

天台教觀並重的卓越見解，在當時南北朝時代可說獨樹一幟。從上文也可得知智者大師的詮釋理論之基礎，主要是依據《妙法蓮華經》，而智者最重要疏解《法華經》的著作就屬《妙法蓮華經玄義》了，此部作品並不是單純的疏解《法華經》而已，此書用了七成的篇幅來解釋「妙」、「法」、「蓮華」、「經」五字，智者大師之所以用了這麼大篇幅解釋，郭朝順在《天臺智顛的詮釋理論》一書中認為：

是因為智顛相信《妙法蓮華經》的「本質」即為含攝如來一切經教之大圓教，因此他認為「妙法蓮華經」這五個字，可以作為佛教思想之總綱，他在《法華玄義》一書中，便藉由對這五個字的分析，証成這一點，由這五字開展出能夠收攝全體佛教思想的佛學理論系統。¹⁰

另一方面也是因為智顛的代表作，所謂的天台三大部《法華玄義》、《法華文句》與《摩訶止觀》各有各的著墨點，若要全盤檢討，恐怕已經超出預計的論文計畫，因此選定《法華玄義》此一文本為本論文之研究範圍，作重點而深入的探討。

⁹ 荆溪湛然，《止觀義例》，大正藏 46 冊，頁 520C。

¹⁰ 參見郭朝順著，《天臺智顛的詮釋理論》，頁 72-73。

二、主要文獻回顧

如上述本論文欲處理智者大師的判教思想問題，此節筆者將對目前台灣研究相關天臺宗判教的論題做一整理概述其現況，底下就(一)專書論著、(二)學位論文，加以論述。

(一)專書論著

以天台哲學爲主的研究，學術專書不在少數，如早期的牟宗三(1983)《佛性與般若》(台北：台灣學生書局出版，1983年)、尤惠貞《天台性具圓教之研究》(台北，文津出版，1993年)、《天臺哲學與佛教實踐》(嘉義：南華大學出版，1999年)、吳汝鈞、《天臺智顛的心靈哲學》(台北：台灣商務印書館出版，1999年)、《法華玄義的哲學與綱領》(台北：文津出版，2002年)、陳英善，《天台緣起中道實相論》(台北：東初出版社，1995年)、郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》(台北：里仁書局出版，2004年)……等等。以下就選具代表性之著作且爲本文較常引用之專書做簡述(依出版年代先後排序)：

1. 牟宗三，《佛性與般若》上、下冊。

牟宗三先生於1969年開始撰寫《佛性與般若》，1975年完稿，1977年6月由臺灣學生書局出版。本書以般若與佛性兩觀念爲綱領。認爲佛教後來各種義理系之發展皆從此綱領出。通過此綱領闡述般若是共法；系統之不同關鍵只在佛性一問題，系統而至無諍是在天臺圓教。關於圓教問題，牟宗三認爲華嚴宗雖然也談圓教，然從義理上而言，它只是順著唯識義理系統而發展之極致。¹¹在本書下冊是以天臺宗爲主要討論，書中提到智者大師將說法教化眾生之內容分爲藏、通、別、圓四教，牟先生用了許多篇幅詳細疏解，智者之判教思想。另一方面牟先生認爲智者之判教，其中別教與圓教的分判最易攪混，因此引證了許多相關之經論進行疏解，其中認爲智者判別圓大抵是環繞別教之核心觀念爲「空不空」但中之理，接著引證智者大師《法華玄義》以十義判別圓之原則，如舉出天臺宗原初的洞見——「不斷斷」的概念，突顯天臺圓教之義。另本書特色之一爲舉出天臺宗「一念三千」說所含蘊之特殊義理，爲一特殊「佛教存有論」的類型。¹²

¹¹ 詳見牟宗三著，《佛性與般若》上下冊，收錄於《牟宗三先生全集》第三冊、第四冊。

¹² 詳見牟宗三著，《佛性與般若》，下冊，頁636-645。

2. 安藤俊雄，《天台學——根本思想及其展開》¹³、《天台性具思想論》、《天台思想史》。

中文版為蘇榮焜譯，此書主要分成兩大部份，一為天台宗的歷史、教理與實踐。一方面有介紹天臺入門的意涵，二者是以智者大師的思想為中心，說明五時八教與十界互具及論述《法華經》之十如是與智者大師思想之交涉與開展一念三千說。再者演培法師所譯之《天台性具思想論》，特別關心天臺實相論之研究，經推本尋源之探索，論證其「性具說」為其天臺教學之基本，重點放在「性具說」之關鍵的論證與探論；另釋依觀譯之《天台思想史》，除了回顧上書所說之內容外，再以宋以後的天台學發展為中心作探討。

3. 釋慧嶽，《天臺教學史》。

此書為弘傳千三百年的「中國天台教學史」做一全面性概論性的說明介紹，將天台教學過程的演變，追溯天台教學史之源頭，始自龍樹菩薩，至慧思法師，到集大成的智者大師，主要論述智者大師主要的教學內涵，如教相論、五時八教判釋、六即論、觀行論等……。¹⁴慧嶽法師另有翻譯多部日本學者之著作，如田村芳朗之《天台思想》等。

討論天臺哲學的專書論著不只以上所列，以上是就本文較常引用之書目做簡介，其論著中如牟宗三先生提出的天台宗最原初之洞見——「不斷斷」，以及尤惠貞所強調之天臺哲學與佛教實踐層面之現代意義亦在本論文中有其詳細討探，另郭朝順《天台智顛的詮釋理論》一書，內文中探討智者大師特殊的文本概念與特調強調眾生法的論述，皆是本論題相關所涉及。本文希冀能從現在既有眾多的研究成果中，重新地忠於原典，以《法華玄義》做為基礎文本，再輔以二手文獻之佐證加強文獻強度，希望能夠重新檢視智者大師的教判思想所含具的意義，

¹³ 參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社。演培法師譯，《天臺性具思想論》，台北天華出版社。釋依觀譯，《天台教學史》，台北：中華佛教文獻出版社。

¹⁴ 詳見釋慧嶽著，《天臺教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社。

4. 尤惠貞，《天臺宗性具圓教之研究》、《天臺哲學與佛教實踐》。

《天臺宗性具圓教之研究》，本為尤惠貞先生的博士論文，1993年經台北文津出版社出版。藉由天臺宗性具圓教之義理及此義理所以開展之特殊模式，進一步探討天臺宗性具圓教思想對於中國佛教內部義理之發展以及對於現實人生具有那些意義及影響。其第三章第二節對智者如何分判別圓，與後來湛然、知禮精簡別圓的論述有詳細之探究，並藉由此深化天臺性具圓教之特殊義涵。首先就《法華玄義》十義判別圓來說明智者大師分判別教與圓教之不同，與牟宗三同樣認為十義中，「即不即」與「斷斷不斷斷」二義最為重要，此二義可總攝其餘八義。以此分判別圓之不同，圓教之特質與殊義也因此更得以彰顯。此二義亦是「無明即法性」之同體依即義，依此相即義必然產生之「三道即三德」與「不斷斷」的圓教精神。¹⁵

《天臺哲學與佛教實踐》一書收輯了十二篇學術論文，討論的議題以天台宗的哲學思想理論與實踐方門為主，彰顯天台教學之宗教意義與教化作用。其中〈天臺宗智者大師的實踐哲學與批判精神〉一文，藉由討論智者大師判教思想，對於此一套深具批判性的實踐哲學，如何關聯到當前社會的現實問題，並探討其對於具體生命所可能發揮的效用。¹⁶另一文〈從「法華經義」與「天臺教觀」談圓教義理與生命圓融〉，企圖以「法華經義」與「天臺教觀」為核心，探討天臺宗所倡言之圓教義理與生命實踐的關聯。以上二文皆是以天臺之「教觀雙美」與「解行並重」為主題之研究，論述天臺哲學的義理特性與實踐方法。¹⁷

5. 陳英善，《天臺緣起中道實相論》。

此書如同書名，試圖將「緣起」、「中道」、「實相」融合，而成「緣起中道實相論」。依《法華玄義》為主要文本探討天台實相論，從四教之諦理觀法皆有全面性之檢討，主張天台實相論是基於緣起、中道來建構的。因此就以「法無自性而言」，論「實相」就是等於「緣起」，等於「中道」，合起來說就是「緣起中

¹⁵ 詳見尤惠貞著，《天台宗性具圓教之研究》，頁 245-252。

¹⁶ 詳見尤惠貞著，《天臺哲學與佛教實踐》，頁 1-5。

¹⁷ 詳見尤惠貞著，《天臺哲學與佛教實踐》，頁 1-5。

道實相論」，也就是說天台的實相論本身是立基於緣起、中道來談的。再者此書後半部以〈實相之變形——檢視近代學者所理解的天台學〉為題一章，評析其他學者以實體、存有、真常等非以緣起的觀念來詮釋天台實相論。

6. 郭朝順，《天臺智顛的詮釋理論》。

此書認為港台的中文學界，深受牟宗三《佛性與般若》的影響，特別重視天台之哲學義理的研究；吳汝均反對牟宗三之「存有論」說法及日本學者之「真理論」進路，倡言中道佛性之實踐論為智顛思想特色之所在。爾後陳英善將牟、吳二人皆歸類於主體性進路的說法，違背天台植基於般若思想的緣起中道實相論原則……。基於以上論爭郭朝順認為關於天台學之研究已可以從理解期跨進反省期，亦即上述的爭論雖未必會有結論而被接受，但對於天台思想的基本理解已逐漸明朗，是以本書是在上述言及未言及的諸位天台學者的研究成果前提之下，試著提出一種新的天台學研究進路——詮釋問題。天臺智顛的詮釋理論，此一概念之啟發，雖是來自於西方的詮釋學，但郭朝順質疑難道中國佛教沒有反省過類似的問題，所作的進一步想法，故雖取用部份西方詮釋學名詞，但也儘量將這些概念置於智顛思想的脈絡之中，重新加以詮釋，而非純以西方式詮釋學理論作論述……。故此書之目的，是以探討天台智顛如何論述關於佛教經典文本的理解與詮釋等問題為主，認為智顛的詮釋理論與存有論及救度實踐論三者是不可分割之結構。¹⁸

(二)學位論文

¹⁸ 參見郭朝順著，《天臺智顛的詮釋理論》，頁 1-2。

以國內天台學的學位論文而言，近二十年來至今 2009 年共有博、碩士論文約 53 篇¹⁹，此處是以「國家圖書館全國碩博士資訊網」所記錄之各大專院校的正式學位論文為主，其餘各地佛學院或相關機構亦有相關論文，但因不涉及教育部承認之正式學位問題，在此暫不列出，上述只是有關天台學的相關學位論文，如再細分專以天台宗「判教」、「教觀」與「教判」為主題的研究，詳見如下表：

年度	作者姓名	論文名稱	院校碩博士
86	李宗明	天台通教之化法研究	東海大學 哲學碩士論文
87	林志欽	智者大師教觀思想之研究	文化大學 哲學博士論文
89	陳彥戎	從天臺宗圓別二教論山家山外之爭	淡江大學 文學碩士論文
92	賴建成	天台別圓二教之研究	輔仁大學 宗教學碩士論文
92	施凱華	天台智者教判思想之研究——以《法華玄義》為主	玄奘大學 宗教學碩士論文
94	曾榮貴	天台一心三觀與三諦思想之研究 (兼論藏、通、別教之三觀三諦)	玄奘大學 宗教學碩士論文

而以上這些論文中與本論題最接近者，則為賴建成，《天台別圓二教之研究》與施凱華，《天台智者教判思想之研究——以《法華玄義》為主》；以及對天臺宗教觀思想做全面探討的林志欽，《智者大師教觀思想之研究》。這三本論文中又以賴建成與本論文最為接近，同為探討「別圓二教之研究」，然而雖然此論文之命題為《天台別圓二教之研究》但非聚焦在智者大師的某部經典之中，而是重點式的直接以「但中理」與「圓中理」、「次第三觀」與「一心三觀」、二教的六即位直接做對比說明。這與本文以扣緊《法華玄義》原典為主要依據經典脈絡處理之方式不同外，另一差異處在於本文探討此議題的目的，亦是要探討天臺之圓教義之實踐意涵是否對一切眾生具有普遍可行性。

施凱華《天台智者教判思想之研究——以《法華玄義》為主》雖以《法華玄義》為主探討智者大師的判教思想，但由於沒有聚焦在特定議題，如本論文的判釋別圓二教之根據原則等等，而是以介紹五時八教說再延伸到天臺著名的「一念三千」說等等議題，由於涉及範圍較廣故無法深入的特定探討智者大師判釋別、

¹⁹ 此處是依據國家圖書館全國碩博士論文資訊網查詢所作之統計，搜蒐論文關鍵字為天台、天臺、智者、智顛，由於篇幅眾多，在此不另詳述。

圓較詳盡之處。而林志欽更是以智者大師龐大的教觀思想做一全面性的探討，並無特別針對某一部份做文章。所以嚴格說來僅賴建成的論文與本論題最為接近。

三、章節架構

本論文的章節共分五章，分別是第一章：緒論；第二章：天臺智顛判教思想之背景；第三章：別、圓二教所詮諦理之比較；第四章：別、圓十乘觀法之比較；第五章：結論。

有關本文第二章〈天臺智者大師判教思想之背景與開展〉，是進行探討智者大師時代與之前的判教思想，所謂的南地三家、北地七家合稱「南三北七」的諸家教判。要知智者大師的判教思想並不是憑空想像而來，而是經過《法華經》開權顯實的權實思想的相應而所啓發。但智者大師也並非憑此就能成立自家教判，在《法華玄義》卷十的論述中，智者一一說明南三北七諸家教判之理論後，對於其中不合理之處，矛盾之處加以一一辯破批判，進而提出後世稱之「五時八教」的教判體系²⁰。五時八教判中智者雖沿用過去判教所用之幾個名稱，但名同義不同，如化儀四教中的頓、漸、秘密、不定教等之詮釋就與前者大大不同。

影響智者作如此判教詮釋的理論基礎可說是《法華經》，再者以簡明扼要方式討論法華經的主要內容與近代學者如牟宗三先生所論述的《法華經》之性格。最後討論智者大師於《法華玄義》中指出以「十義」判別圓，近代牟宗三先生於《佛性與般若》亦強調此點，故此章首先探討智者大師十義判別圓之內容，因智者之判教原則，無非是環繞著此十義而進行，故在此先提出以便於爾後章節之探討。

本論文第三章〈別、圓所詮諦理之比較〉，選定《法華玄義》談境、智等妙為主要討論範圍，依智者之科判，《法華經》可分為跡門與本門兩部分，跡門是世尊應世度人之跡此處可說是自行化他而言，而本門是直顯久遠以來佛陀應化顯

²⁰ 經林志欽之考證，在智顛的相關著作中已有「五時」、「八教」二詞之出現，如《法華玄義》：「今釋此譬，總譬半滿五時。」(T33. P.810B)；而「五時八教」一詞之合用，則是始自於唐·荆溪湛然《法華文句記》：「種種之言，亦不出五時八教」(T34. P.171C)至五代·諦觀所著之《天台四教儀》：「謹案台教廣本，鈔錄五時八教」……。(T46. P.780C)詳見林志欽著，《智者大師教觀思想之研究》，頁 173。

本之妙理。前者跡門十妙最能夠佛教的義理部份，跡門十妙中：「境、智、行、位、三法、感應、神通、說法、眷屬、利益妙」中，又可以自行化他兩部分，也就是「境、智、行、位、三法妙」。《法華玄義》之撰寫方式離不開化法四教，而四教皆有其境、智、行、位、三法妙等妙，本文特別強調智者圓教義特別契合眾生法，故主要就智者談「境妙」之部份進行探討，原因在於四教各自所顯之境與諦理、因緣、觀法，是與眾生法息息相關，智者大師對其四教有精譬之解釋，因此境妙所顯之部份做詮解。

第四章部份〈別、圓十乘觀法之比較〉，主要探討別、圓所詮之十乘觀法，分析比較別圓二教於觀法上之不同。依智者大師之判釋別、圓二教雖同屬大乘教，但對於「如來藏」之解釋不同，而成爲了次第的別教與圓頓的圓教。後世更有人誤解天臺所說圓教的教義，用別教的方式解天臺之圓教，也因此開展出所謂的天台家「山家」與「山外」之爭，因此在此章部份探究二教之十乘觀法，是有其必要與重要性。

第二章 天臺智顛判教思想之背景與開展

第一節、依《法華經》開權顯實、發跡顯本的判教詮釋

「判教」在中國佛教中發展上是一個很重要過程，也是一個必要的過程，早期佛教北傳來中國之時，經典必需經過古代諸師大德們翻譯集註，始得打破語言障礙以便閱讀，故有「判教」活動的產生。

智者大師的教判說將《法華經》視為最高之地位，認為《法華經》所闡示的一佛乘思想最為圓滿究竟，在五時教判中立《法華經》與《涅槃經》為第五時，以五味譬喻的說法次第而言，為最純熟之醍醐味。智者之天臺教學向來以《法華經》為宗，荆溪湛然於《止觀義例》言：

一家教門所用義旨，以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成。觀心為經，諸法為緯，織成部帙，不與他同。¹

依湛然此言，可知《法華經》是為天台教學最重要的義理根據，此經直言開權顯實、會三歸一，強調唯一佛乘思想等道理。再者智者大師以龍樹菩薩的《大智度論》作為闡揚《法華經》深義的指南，再以《大品般若經》的來建構天台止觀法門，另以《大涅槃經》這部倡談一切眾生皆有佛性之思想為註腳；智者引諸經論助成以《法華經》為宗骨之天台教學。底下簡述《法華經》的特殊意義與內容。

一、《法華經》開權顯實之意義與內涵

關於《法華經》整體的內容與撰寫方式，依智者大師《妙法蓮華經文句》中之科判，全經可分為迹本二門，從序品至十四安樂行品為迹門，從第十五品涌出品到經末為本門。〈序品〉第一為《法華經》的序章，其次從〈方便品〉第二到〈授學無學人記品〉第九為迹門正說，這一部份內容是說明一佛乘思想與對聲聞

¹ 荆溪湛然，《止觀義例》，452A。

眾授記。而釋尊爲了闡述「三乘方便，一乘真實」的思想，《法華經》經中關於「三乘方便，一乘真實」的說法前後共有三次。第一次是〈方便品〉中的理論性說明——法說。其次是〈譬喻品〉中的三車火宅喻——譬說。第三次是〈化城喻品〉大通智勝佛故事中釋尊與聲聞弟子於過去世的關係——因緣說，這法說、譬說、因緣說三者合稱「三周說法」²。由於《法華經》中所用譬喻甚多³，大意皆是闡述如來以權便施教之法義，在此不加詳述，以下簡述「三周說法」作爲代表：

（一）法說：

由《法華經·方便品》中可得知佛陀出現世間的一大事因緣，經中云：

舍利弗！云何名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，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是爲諸佛以一大事因緣故出現於世。⁴

此段文明顯的表示佛陀出現世間的目的，世尊只爲了一件偉大事業而說法，就是要眾生能「開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見」，世尊是爲了引導眾生打開佛之智慧，是爲了向眾生展示佛之智慧，體悟佛之智慧最後進入佛之知見才出現於世間，如用一句簡單名瞭的話就是爲令眾生皆能成佛——佛之本懷。

《法華經》明白的闡明佛出現於世間的一大目的，此經可說是一部引導一切眾生皆可成佛的經典，在經中可見佛陀爲各類眾生授記，如在〈五百弟子授記品〉中富樓那千二百名阿羅漢得佛授記得以成佛，〈授有學無學人記品〉中阿難與羅睺羅和二千有學無學聲聞也得佛授記。《法華經》宣說「三乘方便，一乘真實」，三乘只不過是一時方便權說，終究還是要回歸到一佛乘，只不過聲聞緣覺的志向低劣，無法直接授與大乘法，故在教化過程中，權說引導等至時機成熟回歸唯一

² 關於三周說法詳見智者《法華文句》卷四上。

³ 《法華經》所說共有七種譬喻。即 1. 〈譬喻品〉之火宅喻。2. 〈信解品〉之窮子喻。3. 〈藥草喻品〉之藥草喻。4. 〈化城喻品〉之化城喻。5. 〈五百弟子受記品〉之衣珠喻。6. 〈安樂行品〉之髻珠喻。7. 〈如來壽量品〉之醫子喻。

⁴ 《法華經》，頁 7A。

佛乘。此品亦描述了釋尊於三昧定中安祥而起，向舍利弗說法。隨後說明佛已成就第一希有難解之法，經中云：

止，舍利弗！不須復說。所以者何？佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，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。⁵

這段經文即是著名的「十如是」文，智者大師受了「十如是」⁶而發展出一念三千之說，主張眾生當下之一念心「即」具備了三千法。一念心即具十法界，十法界各自具備了十如是，那麼十法界中的一個法界也都具備了其他九個法界，也就是十界互具。那這百法界每一法界又分別具備了十如是，那就是有一千如是，且十法界存在就必須由三種條件成，也就是三世間，那這由百界千如所構築的理論也就是智者創立的「一念三千」說。

（二）譬喻說：

在〈方便品〉中，舍利弗聽聞有關「三乘方便，一乘真實」的「法說」之後，爲了要使更多聲聞弟子也能了解，請求世尊爲在座聽眾再更淺顯的解說，於是世尊說了著名的「三車火宅喻」。

此喻大意：敘述著一位大富長者的房子失火了，但出入的門只有一個，裡頭卻有五百多人居住，包括三十位長者的兒子，眼見著熊熊大火正從四面燒起，情況危急，但在裡頭的人還在嘻戲而完全沒有脫逃的意識，長者知道小孩貪玩，一心只想嬉戲玩耍，故引導他們說門外有他們喜歡的玩具，現在就乘著門內（意謂三乘之車）的羊車、鹿車及牛車趕快出來吧，果然孩子們都出來了，最後長者卻賜予孩子們是一大白牛車（意謂唯一佛乘），爲何其長者給大車，經云：

是大長者，財富無量，種種諸藏悉皆充溢，而作是念；我財物無極，不應

⁵ 《法華經》，頁 5C。

⁶ 在梵文本《法華經》原典中，並無「十如是」的十種範疇的講法，梵文本意思強調只有如來或佛的殊勝智慧才能窮盡諸法實法。詳見吳汝鈞著，《法華玄義的哲學與綱領》頁 239。

以下劣小車與諸子等。今此幼童皆是吾子，愛無偏黨，我有如是七寶大車，其數無量，應當等心各各之，不宜差別。⁷

以上就是〈譬喻品〉中著名的三車火宅喻，其中「火宅」隱喻著欲界、色界無色界三界之苦，只有一個小門可出，意指著只有唯一佛乘才能救他們，但孩子們不知火難迫在眉急，就像眾生不知生老病死苦等種種苦惱日日逼近，卻埋沒在這五濁惡世當中，不做解脫的嘗試。而長者就如同佛陀，運用了各種權宜的方法使裡的人得以逃出，三車相當於三乘，而一佛乘相當於大白牛車。

（三）因緣說：

《法華經·化城喻品》，此品這裡再度強調方便權說的作用，在此品中，以「化城」比喻佛陀度化眾生之方便，而最終目的是要引領眾生達於寶所，亦即最終之唯一佛乘，所化之城非是實城，而是為方便增加眾生之信心，經云：

如來方便深入眾生之性，知其志樂小法，深著五欲，為是等故，說於涅槃，是人若聞，則便信受。譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人怖畏之處，若有多眾欲過此道至珍寶處有一導師聰慧明達善知險道通塞之相，將導眾人欲過此難……導師多諸方便，而作是念，此等可憊，云何大珍寶而欲退還？作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言，汝等勿怖，莫得退還，今此大城，可於中止，隨意所作，若入是城，快得安隱，若能前至寶所，亦可得去。⁸

此文大意為有一導師欲導眾人過五百由旬之險道，目的要通往一個藏有寶藏的城，就在到達三百由旬的途中眾人疲憊不堪準備放棄之時，導師便以殊勝善巧的方便力，變現一座化城，告訴眾人目的地就在前方，而使眾人心情安穩；但此時眾人以為城就在前面心生滿足之感，便不再前進了，於是導師又以方便力將幻化之城

⁷ 《法華經》，頁 12C。

⁸ 《法華經》，頁 25C-26A。

消失，並告訴眾人藏寶之地就在前方，應堅持尋寶意志繼續前進。此喻表示如來教化眾生亦和此化城喻一樣，二乘教法的涅槃境界不就如同是到達三百由旬之地，並不是最究竟，要使眾生悟入一佛乘才是最後的教法，其涅槃才算是真正的涅槃。

小結此三段《法華經》之說法中，可了解佛陀慈悲為化度眾生，權施之各種方便法門，於是有了「會三歸一」之權說，藉譬喻方便而說三乘，其最後目的仍然是引領眾生開、示、悟、入唯一佛乘。智者大師援用此即權即實，權實不二之法華經義，《法華玄義》云：「今言實相體，即權而實，斷離無謗也。即實而權，離建立訪也。權實即非權實，離異旁也。雙照權實，遍一切處，離盡訪也。」⁹智者藉由即權即實而顯中道實相觀，此中正是利用《法華經》之譬喻說來彰顯諸法實相，導使眾生悟入佛之境地。智者此特殊的詮釋理論，郭朝順表示：「我們可以看出譬喻是基於方便眾生理解如來所說法的緣故而被提出的，因此本質上，它必須是以眾生皆能經驗到的事實為基礎。通過譬喻，聽者擴大其經驗內容而去體會，如來之智慧……換言之，譬喻所言喻的仍屬可思議境界，而如來智慧及神通力所證，則屬不可思議境界，在可思議與不可思議之間，譬喻本身則作為中介性的角色而被提出。」¹⁰最後智者所分判之別教觀境即為可思議境，圓教則屬不可思議境，待後章節詳細討論。

二、《法華經》之性格

智者大師推崇《法華經》的說法，推崇《法華經》一佛乘思想是為最圓滿究竟者，故判為最後之圓實教，牟宗三先生亦推崇智者大師之哲學思想，並於《佛性與般若》言《法華經》之性格，云：

⁹ 《法華玄義》，頁 683B。

¹⁰ 參見郭朝順著，《天台智顓的詮釋理論》，頁 204。

法華經是空無第一序之內容的，它無特殊的教義與法數……它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題；它處理此問題的方式是開權顯實，開迹顯本。它只在此成立圓實教，以明佛之本懷。¹¹

爲何牟宗三說《法華經》是沒有特殊教相，這是從對比其他經典的內容與從及經義的內容對比之下而言，如《般若經》教人以實相般若；《涅槃經》教人以法身常住，無有變易；《維摩詰經》教人以除病不除法的不二法門；《華嚴經》教人以法界圓融等。依牟宗三所說，第一序只是直接正面的將內容簡單表述出來，沒有批導出它所涵蓋的問題；第二序是就已經有的基本知識來來重新加以反省、衡量，來看看這裡面有些什麼問題，以及在其他的哲學史中有沒有這樣的問題。¹²

就上述牟宗三先生所說這「第二序」的層面而言，智者大師廣明《法華經》一佛乘思想，著眼於如來設教之大綱，開決各類眾生回歸一佛乘之問題，這是屬第二序上的問題，而這正是其他經典所不攝及的，亦是《法華經》不同於其他諸經之特殊處，但《法華經》既不說第一序教相上的問題，但何以讀出《法華經》之殊勝處呢？此亦要透過諸經來闡示教相，智者大師舉出如《華嚴》《般若》等諸經，各經各有偏重之處，《法華玄義》言：

大意者，佛於無名相中，假名相說。說餘經典，各赴緣取益。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，不辨如來說頓之意。若說四《阿含》、《增一》明人天因果，《中》明真寂深義，《雜》明初禪定，《長》破外道，而通說無常，知苦斷集，證滅修道，不明如來曲巧施小之意。若諸方等，折小彈偏，歎大褒圓，慈悲行願，事理殊絕，不明並對訶讚之意。若《般若》論通則三人同入，論別則菩薩獨進。廣歷陰入，盡淨虛融，亦不明共別之意。若《涅槃》在後，略斥三修，粗點五味，亦不委說如來置教原始結要之終。¹³

¹¹ 牟宗三著，《佛性與般若》下冊，頁 576。

¹² 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，頁

¹³ 《法華玄義·卷十上》，頁 800。

引文中智者大師說明諸經主要內容與偏頗之處，此亦是天臺五時判教之架構。智者大師判《華嚴經》為第一時，所攝之根機為界外頓根菩薩，如高山先照直明次第不次第，是為圓教兼別教之說法。另判四《阿含經》為第二之「鹿苑時」，內容以「證滅修道」為主，以「證滅」為究竟，不明佛陀巧施權法之意。第三「方等時」所說之大乘經典，意在「折小彈偏，歎大褒圓」，但易犯「折小」、「歎大」排斥「小」而褒揚「大」之偏見，故言「不明並對訶讚之意」。第四「般若時」論「通」於聲聞、緣覺、菩薩三乘之「共般若」，論「別」則獨於別、圓二教菩薩，不共於聲聞、緣覺二乘之不共般若；雖廣歷陰界入等科，卻未融通淘汰而成盡淨之相。最後第五時「法華涅槃時」，固《涅槃經》所論乃以個人生命之圓滿結束之追求，所論為「常、樂、我、淨」為主，故智者大師說：「亦不委說如來置教原始結要之終。」並未詳及如來說法化導始不始終之佛意，智者大師在論及以上諸經後認為，唯獨《法華經》不同於此，《法華玄義》云：

凡此諸經皆是逗會他意，令他得益，不譚佛意意趣何之。今經不爾，結是法門綱目，大小觀法十力無畏，種種規矩皆所不論，為前經已說故，但論如來布教之元始，中間取與漸頓適時，大事因緣究竟終訖，說教之網格大化之筌蹄？¹⁴

智者大師認為除了《法華經》外，諸經皆為佛陀巧施權法之旨趣，這同時也是《法華經》之特殊意義所在。上文提及《法華經》不為說第一序教相上的問題，但何處可顯《法華經》之殊勝處？關於教相表述的第一序問題，智者大師認為諸經論已經闡明，所以《法華經》不須再重覆述說，法華經義所要談的是「佛意」問題，所要論的是佛陀說法迹本二門之布教元始，以及其中對眾生之種種化導。總而言之智者大師認為唯有《法華經》才能真正暢佛之本懷，由《法華經》之開權顯實，發迹顯本，進而開決了知悟入一佛乘之妙理。

¹⁴ 《法華玄義·卷十上》，頁 800。

第二節 智者大師對南三北七之批判

說明智者的判教理論之前，須先了解在智者當時代及之前的各家判教理論，因為智者的判教理論之建構，一方面是依上文所論述可知乃是依《法華經》之開權顯實、發迹顯本之一佛乘精神而闡發；另一方面可以說智者的判教是對其之前的諸家教判進行消化理解後，再一一加以問難批判之，爾後才有具體而獨特的天臺教判體系。

依智者大師在《法華玄義·卷第十》釋教相中以五項說明各家判釋教相及其後之問難與批判《法華玄義》云：「略明教為五，一、大意。二、出異。三、明難。四、去取。五、判教。¹⁵」其中出異解部份意在解說南北二地十種不同之教判，即所謂的「南三北七」。¹⁶

再者智者大師舉出當時南北二教之通用的教相，《法華玄義》云：「所謂南三北七。南北地通用三種教相，一、頓；二、漸；三、不定。」¹⁷所謂頓教，指為化利根大乘菩薩，自始即說幽深之教法不攝小乘之機。《法華玄義》云：「《華嚴》為化菩薩，如日照高山，名為頓教。」¹⁸再者漸教，指循序漸進而說之教法；此為先化小乘，後說大乘，由深淺次第而說之教法。《法華玄義》云：「三藏為化小乘，先教半字，故名有相教。十二年後為大乘人，說五時般若，乃至常住，名無相教，此等俱為漸教也。」¹⁹第三不定教，指既非頓教也非漸教，意在闡示佛性常住，故又稱「偏方不定教」《法華玄義》云：「另有一經，非頓、漸攝，而明佛性、常住。《勝鬘》、《光明》等是也，此名偏方不定教。」²⁰以上三種教相，是當時南北兩地所通用的教相。接著智者大師於《法華玄義·卷十上》論述「南三北七」之說，爾後再一一辯破，詳細之教判整理如下²¹：

¹⁵ 《法華玄義·卷十上》，頁 801。

¹⁶ 所謂南三北七據荆溪湛然《法華玄義釋籤》所說：「初中言南三北七者，南謂南朝即京江之南，北謂北朝河北也。」亦即南朝京江之南有三家，北朝河北有七家不同主張之教判。

¹⁷ 參蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》，下冊，頁 782。

¹⁸ 《法華玄義·卷十上》，頁 801。

¹⁹ 《法華玄義·卷十上》，頁 801。

²⁰ 《法華玄義·卷十上》，頁 801。

²¹ 參見《法華玄義·卷十上》，頁 801-802。

一、對南地三家判教之批判

(一)、對十二年前名有相教之批判

南地虎丘山岌法師將漸教分爲三種：1.佛陀成道後十二年中所說的經教是「有相教」，因爲是講諸法實有，爲三乘之人宣說之差別有相的教門，如《阿含經》等內容屬於小乘，所以說它是「有相教」。2.十二年後釋迦所講的是大乘經，從《般若經》、《維摩經》直到《法華經》。這類大乘經都是講的究竟之說，偏重於講空、無自性，所以叫做「無相教」。3.佛陀最後在《涅槃經》會上，講述一切眾生皆有佛性，闡提亦得作佛之理，所以叫做「常住教」。智者大師首先問難南地岌法師之判教，將佛陀說法前十二年歸爲「有相教」之過失，認爲佛陀於十二年前所說法不僅僅是有相教而已，《法華玄義》云：

若言十二年前名有相教者，成實論師自誣己論，《論》云：我今正欲明三藏中實義。實義者，所謂空。是空非無相耶？三藏非十二年前耶？又《阿含》中說：是老死、誰老死，二皆邪見。無是老死，即法空；無誰老死，即生空。三藏教中，自說二空，二空豈非無相？又《釋論》云：三藏中，明法空為大空；摩訶衍中，明十方空為大空。既以法空為大空，即大無相。又成道六年，即說《鞞掘摩羅經》，明空最切，此非無相，誰是無相耶？又《大論》云：從得道夜至泥洹夜，常說般若。般若，即空慧也。²²

從上引文可得知智者大師舉證五點，問難主張十二年前有相教之不能成立的理由，主張如單以「有相教」判三藏教，則會犯以上過失，智者大師言不管是《阿含經》或《成實論》皆含有空觀之思想，教相並不全然爲有相教，再者般若有「共般若」與「不共般若」之差別，共般若，即如以智者之判教而言屬通教，此意通聲聞、緣覺、菩薩三乘修證所共，此即是藏通別所「共般若」，另有唯對別、圓二乘菩薩說，而不共於聲聞、緣覺二乘之「不共般若」，若以此論定十二年前有相教即是不明以上此理。

²² 《法華玄義》，頁 801C。

(二)、對十二年後名無相教之批判：宗愛、僧旻法師之判教是建立在虎丘笈師三教說的基礎上，頓教與不定教同前不變，主張在漸教內開作四時，於莊嚴寺僧旻法師所採用之有相、無相、常住教外，於常住教前加上「常歸教」，特指《法華經》說會三歸一，萬善悉向菩提，特別命名為「常歸教。」智者大師認為宗愛、莊嚴法師將佛陀說法十二年後為無相教，此看法亦有著許多不當之處，《法華玄義》云：

難十二年後名無相教，明空蕩相，未明佛性常住，猶是無常。八十年，佛亦不會三歸一，亦無彈訶褒貶者，此不可解。若言無相，何意不蕩無常？猶有無常，何謂無相？若言不明佛性法身常住者，共般若可非佛性法身常等，不共般若云何非佛性耶？²³

據引文所說，智者大師認為如果佛陀十二年後之說法只是明空蕩相，無所謂佛性常住，那也就無謂法身無常之八十年佛陀亦無會三歸一，也無彈訶褒貶二乘之教理所在。智者大師其次是對《般若經》不明佛性部份提出問難，認為如果此說是針對「共般若」而言可成立，但智者大師指出《般若經》除了共般若外，還有「不共般若」，此不共般若即是佛性之異名，《法華玄義》云：

《大經》云：佛性有五種名，亦名首楞嚴，亦名般若。般若乃是佛性之異名，何得言非？……又《涅槃》佛性，祇是法性常住不可變易；《般若》明實相實際，不來不去，即是佛無生法，無生法即是佛。二義何異？²⁴

引文所示，智者大師認為般若、佛性皆顯示諸法不可變易、不來不去，此二者是名異義同。但倘若視《般若經》為無常教，只是明蕩空遣相而未明佛性常住，既然是無常應連此無常一塊遣蕩，如此一來就不可說是無相了，智者大師以此說明將《般若經》置於十二年後說實為不妥。

²³ 《法華玄義·卷十上》，頁 801。

²⁴ 《法華玄義·卷十上》，頁 801。

(三)、對第三時褒貶抑揚教之批判：定林、柔次、慧觀法師：定林寺僧柔、惠次二法師，承道場慧觀法師之說，他們又在四教說上加了一教，構成了漸教的五教說，即是在「無相教」與「同歸教」之間，分出《維摩經》、《思益經》等。這些經對二乘作了批判，對菩薩乘則加以讚揚，其中有褒有貶，有抑有揚，故稱為「抑揚教」。智者大師問難將五時教判漸教第三時為褒貶抑揚教之說，認為慧觀法師將抑揚教置於《般若經》之後，這點在邏輯有問題，《法華玄義》云：

今問說《般若》時，諸大弟子皆轉教說法，雖不惛取，咸以具知菩薩法門，何得被訶茫然不識是何言，不知以何答。故知褒貶不應在《般若》之後，非第三時也。²⁵

智者大師認為，佛在說《般若經》之時已有弟子能轉教說法，了知大乘菩薩法門，如何於第三時能說茫然自失而無所知言呢？因此將褒貶教置於般若時後並不妥當。

二、智者大師對北地七家判教之批判

其次智者大師明難北地七家判教之部份，北地之五時教，大體如南方之五時教，所不同者，於第一時立「人天教」，底下分幾點探討：

(一) 對北地師²⁶，即是定林、柔次、慧觀法師判釋五時教之批判：北地師取《提謂波利經》²⁷為人天教，合《維摩》、《般若》為無相教，其餘三教皆同南地三教之判教。北地之五時教與南地之五時教大致相同，所言不同者於第一時立「人天教」，北地師劉虬立人天、有相、無相、同歸、常住等五時教，主要論點是從《提謂波利經》所闡述，此經專弘五戒十善之經教而判「人天教」，智者大師認為此極為不妥，《法華玄義》云：

若言《提謂》說五戒、十善者，彼經但明五戒，不明十善，唯是人教，則非天教。……又云「欲得不死地，當佩長生之符，服不死之藥，持長樂之印。」「長生符者，即三乘法是。」長樂印者，即泥洹道是。云何獨言是

²⁵ 《法華玄義·卷十上》，頁 802。

²⁶ 智顛於相關文獻中未宣稱此說法師名，詳見，《法華玄義·卷十上》，頁 801-802。

²⁷ 北魏曇靖撰，記述佛陀成道後至鹿野苑，於途中為提謂、波利等五百商賈說人天之五戒、十善法，提謂得不起法忍，二百商人得柔順忍，三百商人得須陀洹果。參見《佛光電子大辭典》。

人天教耶？²⁸

依智者大師上文所述，《提謂波利經》只明五戒並不明十善，故不應為「人天教」，此是北地師之誤解，其次《提謂經》文中論及三乘法與泥洹道，也不應為人天教。接著智者大師引《釋論》所言：

結集法藏。初從波羅柰至泥洹弘，凡所說小乘法，結為三法藏。從初生至雙樹，凡說大乘，結為摩訶衍藏。柰苑之前，不預小乘攝。何者，爾時未有僧寶。故不應用《提謂》為初教也。若言《提謂》是秘密教，一音異解者，不應在顯露之初。²⁹

依文所述，智者表示在鹿苑說法之前尚未有僧寶，所以此時不應攝為小乘，因此《提謂經》不可判為初教，其次若將《提謂經》判為秘密教，如此以一音異解者，更不應置於顯露教之初。

(二)、對菩提流支半滿教之批判：北魏菩提流支判立半字教與滿字教說，稱佛說法十二年以前，為半字教，十二年以後為滿字教。智者大師論難菩提流支半滿教，論點主要有二，《法華玄義》云：

從初鹿苑，三藏皆明半義，從般若已去，訖至《涅槃》皆明滿者，此不應然。從得道夜，常說般若，何曾不滿。《般若》非秘密教，以付阿難，《法華》是秘密教，付諸菩薩。若同是滿教，何得一秘、一不秘？若同是滿教，應同會三。又若同是滿，生、熟二蘇應同是醍醐。能譬之味既差別不同，所譬之法豈併是滿，云云。³⁰

依智者大師之言，若就半滿教之判教而言，其判教過於粗糙，將《般若經》以後之說法皆判為滿字教，還有商榷空間，然而大乘經典雖然為滿字教，但亦有諸多差別所在，更不能混為一談，如單舉出半字教，則陷入缺滿字教之過失，不明佛陀所說之權宜法門的運用。

²⁸ 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

²⁹ 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

³⁰ 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

(三)、對四宗判教之批判：佛馱、光統律師判立四宗(1)因緣宗，指說六因、四緣之法，主張諸法存在是因緣假合而成，但其存在要素為實，如說一切有部等所說。(2)假名宗，主張諸法皆是虛假而無其實自性，一切皆為假有。《成實論》所說。(3)誑相宗，主張諸法如幻即空，假名亦是空。如《般若經》、《中論》所說。(4)常宗，主張佛性常住，如《涅槃經》《華嚴經》所說。

智者大師對光統所判之四宗做以下批判：(1)難因緣宗：光統將《毗曇》判為因緣宗，智者大師認為若說論部《阿毘曇》所言之六因四緣可判為因緣宗，那《成實論》中所言的三因四緣亦可稱為因緣宗。(2)難假名宗：光統指《成實論》中闡示能觀因成假、相絕假、相待假之無自性言，而判為假名宗，智者大師云《成實論》論此三假欲彰顯見空得道之思想，並非為立一「假名」之謂，此明顯與經義不合。(3)難誑相宗：誑相宗指《小品經》所言之十喻³¹，智者大師引用龍樹菩薩彈斥方廣道人之言：「取佛十喻，說一切如幻如化，無生無滅。失般若意，與外道同。」³²智者大師認為取此義是錯誤的，因為如幻如化亦只是俗諦而已，而般若妙義具足空與不空之義，因此不符合般若之真義，故不可判為不真誑相宗。(4)難常宗：此乃指說闡明佛性常住的《涅槃經》而言，智者大師指出要知《涅槃經》不但闡明佛性常住，亦明非常非無常，具足八種面向之義涵。不可單取其「常」而判為常宗。

(四)、對護身自軌五宗說之批判：護身自軌於光統四宗教判之說法中，進一步開展為五宗，除了前四宗同前之外，更將《華嚴經》從常宗提出，稱之為「法界宗」。智者大師主要對此判教之批評處在「法界宗」部份，認為將《華嚴》為法界宗，異於《涅槃經》實為不妥，《法華玄義》云：

《大經》云：「大般涅槃，是諸法界」。若為劣謝《華嚴》耶？若常非法界法界非常，法界非常應有生滅《小品》云：「不見一法出法性外者。」，法性即是法界。又云：「一切法趣色，是趣不過。」豈非法界之說。而獨

³¹ 教示諸法皆空與人身無常之十種譬喻，以十種譬喻解釋諸法為空之理：(1)幻喻(2)焰喻(3)水中月喻(4)虛空喻(5)響喻(6)鍵闌婆城喻(7)夢喻(8)影喻(9)鏡中像喻(10)化喻。詳見《小品經般若經·卷一序品》。

³² 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

言《華嚴》是法界，異於《涅槃》、《大品》耶？³³

智者大師此語提出質難認為說《涅槃經》較《華嚴經》劣而居次可否？須知法界與常住同屬一理，若說法界非常住那法界亦應當有生滅可言，更何況獨言《華嚴》為法界宗可行。

(五)、對光統六宗說之批判：光統、耆闍凜師判立六宗亦即，因緣宗、假名宗、誑相宗、真宗、常宗、圓宗六宗。將《法華經》所說：「諸佛法久後，要當說真實」列為真宗。《大集經》云：「染淨俱融，法界圓善，名為圓宗」。智者大師認為此判教之問題點在於，此六宗說之說法將光統四宗說所未收之《法華》與《大集》二經予以納入，謂《法華》為真宗，《大集》為圓宗，智者大師首先問難真、常二宗之問題，《法華玄義》云：「何者，真若非常，真則生滅。常若非真，常則虛偽。又真若非常，與前三宗何異。若常非真，即有破壞法。³⁴」智者大師認為《法華》為真宗而相對於《涅槃》之常宗這點是相當矛盾的，須知真與常是不可分割而言的，否則真若非常，真即有生滅相，反之亦然，故何須作真常二宗之分。其次難以《大集》為圓宗，《法華玄義》云：「若言《大集》染淨圓融，異於《涅槃》《華嚴》者，此亦不然，《釋論》解云：色是生死，空是涅槃，生死際，涅槃際，一而無二，此豈非染淨具融。³⁵」智者大師認為此種圓融與《大集經》所闡示並無不同，因此無需多論此宗。

(六)、對有相無相大乘教之批判：北地師立二種大乘教，一為有相大乘，如《華嚴經》、《瓔珞經》等……。二無相大乘，如《楞伽經》、《思益經》等……。智者大師認為所謂的有相或無相大乘教皆不應該單說，《法華玄義》云：「何者，本約真論俗，還約俗論真，一切智人，以無為法而有差別……。若純用無相，無相真寂，絕言離相，言語道斷，心行處滅，則非復是教，云何可說。³⁶」意即有相與無相是不分離，若單用無相教則絕言離相，言語道斷，教如何可說？因此分離有相、無相教皆不成其義，而且亦造成有相、無相之間的對立，因此立有相、無相大乘教是為不妥。

³³ 《法華玄義·卷十上》，頁 804

³⁴ 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

³⁵ 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

³⁶ 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

(七)、對一音教之批判：北地師：立一音教說，非前四宗、五宗、或六宗及半滿等教之說法。智者大師認為就一音教而言，認為純一大乘，無三乘之差別，此亦不合乎諸經之義涵，這只見實智而不見權智，《法華玄義》云：「……佛既是能化，應能說三乘，何得用一乘？若言《法華》純一，可爾。《華嚴》五天往反，亦為鈍根菩薩開別方便，況餘經耶？故知一音之教，但有一大車，無有僕從、方便、侍衛。但有智慧波羅密，無方便波羅密，云云。³⁷」。依此可知智者大師認為一音教之判，有權實之失，並強調權實不分離，權不離實，實不離權。對顛對北方論師判教之論破，可得知其判教往往太偏重半滿實慧（如半滿教、四宗、五宗、六宗、有相無相二種大乘、一音教）之緣故，而失於方便，致使其在判教有諸多過失，或犯過於簡化之毛病，無法呈現諸經之教相。

由以上整理可知「南三北七」雖為當時最著名的判釋教相，無論是四宗、五宗說甚至六宗說，其教判皆以《華嚴經》與《涅槃經》為最高地位的配置，對《法華經》的地位並不如智者大師所認為的這般崇高，智者大師認為這難以融通佛陀一代教法之真實義，也因此引發智者大師批判各家判教之事，上述有關南北二地諸論師之判教，依智者大師以《法華經》開權顯實之精神下，加以一一評析後再進而提出自家的天臺判教論。另一方面可以了解智者大師強調教相遍佈於各經典之中，而非侷限於某時某部經典，這也是天臺智者大師對於判教之看法不同於南北朝各論師之處；另一方面智者大師所以批判「南三北七」之諸家教判，主要的目的在於欲彰顯《法華經》之開權顯實、發迹顯本之思想，這亦是智者大師認為佛所說之最圓實義。

³⁷ 《法華玄義·卷十上》，頁 804。

三、小結：智者大師對南三北七之詰難

由上述討論可歸納智者大師詰難諸家南三北七教判，是站在《法華經》開權顯實之立場，進一步反省批判其他家教判。首先雖延用南地三種教相，所謂頓、漸、不定三種教相，但智者並不反對此三種教判方式，甚至也沿用此三種教判之名，但只是名稱相同而意義詮釋皆不同。智者所抨擊者，是彼無能別出頓教所以為頓之理。再者南三北七於漸教分三時、四時、五時說之不同，只是由簡到繁，智者所詰難者，在於南三北七所立經教之內容與諸經時序比配。³⁸

關於智者對南三北七的十家判釋之析論，慧嶽法師表示：

然十家的判釋論，可歸納於時間和空間，即：觀察佛陀一代五十年間的法間，分配于經典的次序——屬時間之豎說；而將法門的原理淺深，安立于經典位置乃空間的之橫說。天台教判之特殊是異于前述(南三北七家教判)的偏執，即橫豎都俱足而樹立，故能成為巧妙法門！如是的奧妙，實由智者大師自解佛乘之思想流露，為闡明佛陀一代幽玄之教義，以「權」「實」兩面的剖析，從「實」開「權」，由「權」證「實」而成為「教觀一致」，即依教相之玄義，直趨入于實踐觀心，誠是佛教學史上空前之名判！³⁹

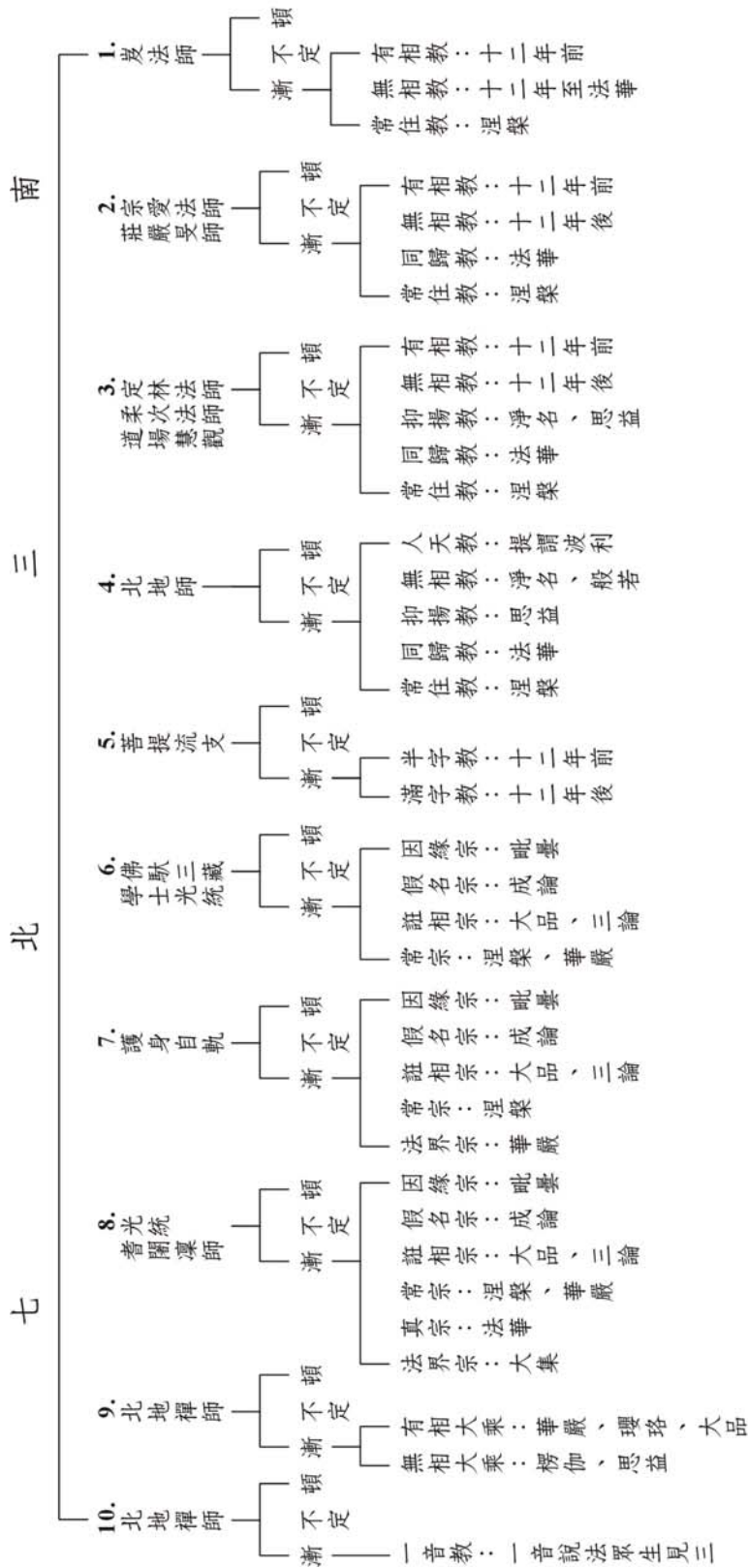
智者之教判思想，異於南三北七以定執時序之判教說法，進而提出自家之教判，慧嶽法師將其南三北七判教歸為二類，不論是橫說或者豎說的教判皆有所偏執之處，智者之教判即是基於《法華經》之會三歸一之權實思想，異於諸家教判。智者主張無論是何種教判，皆當回歸一佛乘，《法華玄義》云：「但一佛乘，無二亦無三，一音說法，隨類異解。諸佛常行一乘，眾生見三，但是一音教也。」⁴⁰如此依《法華經》開權顯實，發迹顯本的思想，智者爾後更提出三種相應於法華經義之精神之原則進行新的判教工作，此原則為「根性之融不融、化導始終不始終、師弟遠近不遠近」三種，加以闡示《法華經》優於其他經典之處，開創新的五時八教判教理論。

³⁸ 參見林志欽著，《智者大師教觀思想之研究》，頁 150。

³⁹ 參見慧嶽法師著，《天臺教學史》，頁 92-93。

⁴⁰ 《法華玄義》，頁 801B。

南三北七：表解（引自蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》，頁784-786）



⁴¹ 參見蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》，頁 784-786。

第三節 智者大師之判教——五時八教

一、智者判釋「五時教」之特色

前節檢視天臺智者大師對當時「南三北七」之諸家判釋教相的批判，此節主要討論智者大師的五時判教說與化儀四教。智者大師一方面批判南三北七諸師之教判，另一方面亦繼續沿用五時之名，再配以《涅槃經》之五味⁴²，對五時說更進一步提出獨特的判教理論，吳汝鈞亦指出：「不管是那一種判教的說法，智者大師都以《法華經》的說法最為殊勝優越⁴³。」此觀點亦充分的表現在智者大師的五時判教，首先智者大師於《法華玄義》卷一初示教相一文中，就以根機、佛意、本跡三個面向說明其判教思想的依據或說原則，《法華玄義》云：

教相為三：一、根性融不融相；二、化道始終不始終相；三、師弟遠近不遠近相，教者，聖人被下之言也，相者分別同異也。⁴⁴

此三種教相為智者大師判教所根據的形式與內容，亦以此為判教的依據，就這段論教相的文字中，其中「根性融不融」是指佛性融會三乘與否而論⁴⁵，吳汝鈞亦指出佛在說《法華經》時，眾生都是利根，沒有質素與能力上的差別這是融，也是《法華經》在所謂「根性融不融」上的殊勝處。其次《法華經》之說法不受時間順序上之限制這是「化道始終不始終」之殊勝處；最後師弟遠近不遠近，則是將佛陀教化之說法，延伸擴展至久遠以前早已成道，其弟子亦是，今世所現之種種猶如戲劇一般，這即是遠近不遠近，所旨的是佛之本懷，是佛意問題。從上所述可知智者大師在五時教中充分利用《法華經》之開權顯實，發迹顯本的精神，對佛陀所說之種種教相，判釋五時如下：

(一)、華嚴時

智者大師判華嚴為五時說中第一時稱為華嚴時，指佛陀成道三七日間最初說法，所說《華嚴經》教法唯有大根器之人悟入，小乘之人如聾如啞，不得其門而

⁴² 《大般涅槃經》：「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者眾病皆除，所有諸藥悉入其中。」《大正藏》第十二冊，頁 690-691。

⁴³ 參見吳汝鈞著，《法華玄義的哲學與綱領》，頁 156。

⁴⁴ 《法華玄義·卷一上》，頁 683B。

⁴⁵ 李志夫釋義：根性融不融是指慧根大小，《法華經》主「會三歸一」，故一佛乘能融會三乘，以此類推……此處所指之根性、智慧，應是佛性。參見李志夫編著，《妙法蓮華經玄義研究》頁 41。

入，《法華玄義》云：

如日初出，前照高山，厚植善根，感斯頓說，頓說本不為小，小雖在座，如聾如啞。良由小不堪大，亦是大隔於小，此如《華嚴》約法被緣，緣得大益，名頓教相。約說次第，名從牛出乳味相。⁴⁶

就對說法的對機而言，《華嚴》是以化導大機利根之眾為頓教相，對《涅槃經》五味之喻而言，此階段相當於從牛出乳。但此法在智者大師的教判架構中仍然不純熟圓滿，為何？荆溪湛然於《法華玄義釋籤》對此段文亦有疏解：

從其宿植去正出今經敘於一代用教之意，故前文云：始從《華嚴》至《般若》來皆不說於設教之意，故從此下騰今經意述一代教用與之由。故初說《華嚴》意在大根言不涉小，則三意未周。一不攝小機。二不開權。三不發跡。⁴⁷

前文提及智者大師的判教是依《法華經》為主，以此原則檢視華嚴時，湛然認為華嚴時最初之說法，有三意未周，一不攝小乘根器之人，其次並無開權實之法引導小乘之人，第三則不發迹，因不攝小機故《華嚴經》在智者大師的化法四教為圓教兼說別教。

(二)、鹿苑時

指佛陀說《華嚴經》後，見小乘根機者如聾如啞不得其門而入，遂說三藏教法，《法華玄義》云：

次開漸者，佛本以大乘擬度眾生，其不堪者，尋思方便，趣波羅奈，於一乘道，分別說，即是開三藏教也⁴⁸。次照幽谷，淺行偏明當分漸解。此如三藏，三藏本不為大，大雖在座，多踰婆和，小所不識，此乃小隔於大，大隱於小，約法被緣，名漸教相。約說次第名酪味相。⁴⁹

依上引文可知鹿苑時佛陀所說之三藏教法，是專為小乘根機所闡示為「漸教相」，取所說之地而言稱作「鹿苑時」；取所說經名，稱「阿含時」，約就說法的次第而

⁴⁶ 《法華玄義》卷一，頁 683B。

⁴⁷ 《法華玄義釋籤》卷第十九，頁 949。

⁴⁸ 《法華玄義》卷一，頁 683B。

⁴⁹ 《法華玄義》卷一，頁 683B。

言，相當於酪味。此法在智者大師的教判架構中亦不夠純熟圓滿，湛然《法華玄義釋籤》云：一、不涉大機，二、不開權，三、不發跡之三意未周。⁵⁰

(三)、方等時

鹿苑時之說法，佛陀雖然為小乘根機說三藏教法，引誘其對法之信解，但小乘教法以求灰身滅智之果為究竟，此非佛陀教化之本懷，故於阿含時後說方等經典十二部經，誘導小乘能藉此由小入大，起大乘之心，《法華玄義》云：

次照平地，影臨萬水逐器方圓隨波動靜。示一佛土令淨穢不同。示現一身巨細各異。一音說法隨類各解。恐畏歡喜厭離斷疑神力不共故。見有淨穢聞有褒貶。嗅有蒼蔔不蒼蔔。華有著身不著身。慧有若干不若干。此如淨名方等。約法被緣猶是漸教。約說次第生蘇味相。⁵¹

另湛然《法華玄義釋籤》云：「從既得道已去。說方等教具明大小總有二意。一逗大逗小。二以大斥小。亦三意未周。一者不明逗緣彈斥之意。餘二同前。」⁵²就佛陀教化之義而言，此期為「彈訶時」意即彈斥小乘，以對《涅槃經》五味之喻而言，此階段相當於生蘇味，方等時不明逗緣彈斥之意，易造成嘆大褒圓不周之處。

(四)、般若時

方等時後，說《般若經》之時期，依經而立名，故稱為般若時，此時期說法目的，在於消弭對大小乘隔歷不融之觀念，約就說法的次第而言，相當於熟酥味，《法華玄義》云：

復有義。大人蒙其光用嬰兒喪其精明。夜遊者伏匿。作務者興成故。文云。但為菩薩說其實事。而不為我說斯真要。雖三人俱學二乘取證具如大品。若約法被緣猶是漸教。約說次第名熟蘇味相。⁵³

湛然《法華玄義釋籤》云：

⁵⁰ 《法華玄義釋籤》卷第十九，頁 949。

⁵¹ 《法華玄義·卷一上》，頁 683B。

⁵² 《法華玄義釋籤》卷第十九，頁 949。

⁵³ 《法華玄義·卷一上》，頁 683B-C。

從若宜兼通去。說般若教亦有二意。一通被大小二淘汰付財。亦三意未周。一者無通被淘汰之意。餘二同前。⁵⁴

依引文可知雖說俱學大小二乘，但已能使二乘人取證大乘之法門，此時已聞法的根機而言仍屬漸教相，但般若時仍有未周全之處。

(五)、法華涅槃時

第五時佛陀見眾生根機漸熟，於靈鷲山上宣說《法華經》，之後宣說《涅槃經》，闡示一切眾生皆有佛性，如來常住無有變異之理，此為法華涅槃時。此時如太陽照大地，陽光普照無一處有陰影，約就說法的次第而言，為最純熟之醍醐味，《法華玄義》云：

復有義，日光普照，高下悉均平。土圭測影，不縮不盈。若低頭、若小音、若散亂、若微善皆成佛道。不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，具如今經，若約法被緣，名漸圓教，若說次第醍醐味相。⁵⁵

由引文可知，智者大師以五時判教說明佛陀教法，是站在《法華經》開權顯實發迹顯本的精神上說，無論是華嚴、鹿苑、方等、般若時均有三意未周之處，唯有法華涅槃時才能會通前四時之方便教法，開權顯實，發迹顯本，於此才是智者大師認為最純熟圓滿之圓教教法。

二、通五時與別五時之融攝

五時教又可稱為「五味教」，在上文討論「第一序」與「第二序」的哲學問題時，提及智者大師除了表述《法華經》之教相，也涉及了其他經典如，《華嚴》、《阿含》、《方等》、《般若》等經典之教相，如此一來才能形構成後世所謂之「五時八教」。⁵⁶也因此智者大師在表述「五時教」時，借用了《涅槃經》之五味譬喻的說法，所謂「佛於名相中，假名相說。」若不從五味之喻來突顯五時教相，

⁵⁴ 《法華玄義釋籤》卷第十九，頁 949。

⁵⁵ 《法華玄義·卷一上》，頁 683C。

⁵⁶ 所謂「五時八教」之具體提出，或出於宋代高麗僧諦觀所錄之《天臺四教儀》，因其彙整天臺所說之教相理論，嘗謂：「天臺智者大師，以五時八教，判釋東流一代聖教，鑿無不盡。」參見尤惠貞著：《天臺哲學與佛教實踐》，頁 12。

則無法突顯五時教分判之特色與意義。有關天臺之五時八教，無論是五時教、化儀四教、化法四教均是建立在《法華經》之一佛乘思想上，再以五味半滿相成來表述之。

不過，在此五時之中，也有「別五時」與「通五時」之不同，以上所說屬「別五時」之說，蕩益智旭的《教觀綱宗》一書中，以別五時來定通五時，又將通五時攝入於別五時中，如此一來才能使得教與觀，都不致於失序而成混亂。智旭之分判並非無據，通別之說，在智者《法華玄義》一書開頭便說：「釋此五章，有通有別」，以通別五時論智者之五時教判，更具合理性，《教觀綱宗》云：

先明通五時者，……復有根熟眾生，佛即為其開權顯實，開迹顯本，決無留待四十年後之理，但佛以神力，令根未熟者不聞，故智者大師云：《法華》約顯露邊，不見在前，秘密邊論，理無障礙。且如經云：「我昔從佛，聞如是法，見諸菩薩，授記作佛。」如是法者，豈非妙法。⁵⁷

此段文字原意是指當時一般天台學者對五時說法之訛傳，如湛然所說「阿含十二方等八」之妄說，智旭認為佛陀之一代說法，應是用開權顯實，開迹顯本之法門隨時隨地應機施教，不限時間前後，更不依次第的教化界限，如說華嚴頓教時，遇漸教小機來參加，則為方便開示；或說阿含小乘教時，若有菩薩在座，則說大法。總之，說「別五時」是針對佛陀所說教義之淺深——權實歷然不亂的組織；「通五時」乃是闡明佛陀的教化，屬隨時隨地施教之特色為旨趣。⁵⁸

小結所謂五時或五味教，智者大師依《涅槃經》之五味說，與北地菩提流支的半滿二教做基礎，樹立新的五時教判，以五味配合半滿相成，如最初的乳味——華嚴時，至第五醍醐味的法華涅槃時，調熟半字教的眾生入滿字教的佛之智見，此即是相應《法華經》之思想與精神。雖是借用《涅槃經》五味之喻，但智者大師仍然是受到《法華經》的啓示，才有此詮釋理論，郭朝順認為：

蓋自《法華經·序品》之中如來放光揭示十世界與此世界之釋尊具有相似的出家成道說法涅槃的歷程之時，智者大師開展此一觀念，使得法華經不僅是一個單一的經典，同時也是一種遍在一切世間的法門，擴大此一說法，

⁵⁷ 參見釋聖嚴著，《教觀綱宗貫注》，頁 77-78。

⁵⁸ 參見釋慧嶽編著，《天台教學史》，頁 104。

則任一經典皆可以具有此雙重性，一方面既指特定時空佛陀所說之經典，同時也指示一種普遍的法門。⁵⁹

智者大師評破南三北七判釋教相思想時，常見智者大師強調教相遍佈於各經典之中，而非侷限於某時某部經典的原因，這即是受到《法華經》之啓示的影響，或說智者大師貫徹《法華經》開權顯實，發迹顯本與《維摩經》所說除病不除法的精神⁶⁰。由此可理解為何智者大師要以五時五味做比喻，在特定時空中所宣說的經典為「時間性的」從此角度而言可說之為「五時」，若從非時間性的角度去談，教相遍佈。由此可知智者大師整個天臺的判教體系，是建構在《法華經》之一佛乘精神上，而以五味半滿相成的論述彰顯《法華經》的特色，五時八教。由上可知，智者大師所倡說之天臺「圓教」義，乃是指依《法華經》開權顯實、發迹顯本、會三歸一的一佛乘圓頓義。

三、智者判釋化儀四教之特色

前文提及智者大師以「根性融不融、化導始終不始終、師弟遠近不遠近」三種教相作為判教之原則，其目的是要強調《法華經》殊勝之處。智者大師判教相在化儀四教部份，依然採用南北通用的頓教、漸教、不定教，而另外再加上秘密教，《法華玄義》云：「大綱三種。一、頓，二、漸，三、不定。此三名同，舊義異也⁶¹。」雖有三教與南北二地判教名稱相同，但智者大師以獨特之詮釋方法，賦予全新完整圓融的風貌，化儀四教詳述如下：

(一)、頓教：

指不歷階梯漸次，直指本源，頓時開悟之教法，意即佛陀最初說法並無隨順眾生根器說法，而直說頓教相，如《華嚴》等大乘經，而智者大師與南北二地判教不同之處於，之前的判教皆將「頓」義定限於「頓教部」而不明「頓教相」，

⁵⁹ 參見郭朝順著，〈判教詮釋與多元論述〉，收錄於，《佛教文化與當代社會》，頁 277。

⁶⁰ 《法華玄義》卷十云：若除其病，如此所說。若不除法，用之則異。頁 805C。

⁶¹ 《法華玄義·卷十上》，頁 806。

智者大師強調頓教相，認為不論五時教中任何一時任何一部經典，皆具有「頓教之相」，《法華玄義》云：

先約教者，若《華嚴》七處八會之說，譬如日出，先照高山。《淨名》中，唯喚蒼蘊。《大品》中，說不共般若。《法華》云：「但說無上道」，又「始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。」「若遇眾生，盡教佛道。」《涅槃》二十七云：「雪山有草，名為忍辱。牛若食者，即得醍醐。」又云：「我初成佛，恆沙菩薩來問是義，如汝無異。」諸大乘經如此意義，類例皆名頓教相也，非頓教部也。⁶²

由引文可知，相較於南北二地之判教，智者大師更清楚明白的界定判教理論，延續之前批判南三北七的原則，強調頓教並非只侷限在某部經而已，也適用於其他大乘經典，如《大品般若經》所說之不共般若；《法華經》所說之入佛之知見；《涅槃經》所說眾生皆成可佛之佛性義，智者大師指出各部大乘經典，皆有引導眾生成道之義涵，而非僅僅定限在某時某經。

(二)、漸教：

所謂漸教教相，指教化之內容由淺而漸深，循序漸進而說之教法，即初說小乘後來大乘以淺深次第而說，《法華玄義》云：

二漸教相者，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。」如此等義，即是漸教相也。又始自人天、二乘、菩薩、佛道，亦是漸也。又中間次第入，亦是漸，云云。⁶³

依此段引文之意，凡可令眾生依此法門而次第修習調熟根機者，皆可稱為漸教相，無論是《阿含》、《方等》、《般若》、《法華》、《涅槃》都俱漸教相。在此智者大師

⁶² 《法華玄義·卷十上》，頁 806。

⁶³ 《法華玄義·卷十上》，頁 806。

亦是強調「漸教相」，唯有漸教相之判釋不受侷限，故從人二、二乘、菩薩至佛道之間的經典皆可稱為漸教相。

(三)、不定教：

所謂不定教相，可分顯露不定與秘密不定二種，秘密不定教為秘密教，此處所論指顯露不定教，意即各種根機眾生，雖同坐一席聆聽同一法間，但因個人根機不同，雖聞同樣一法而領悟各有不同，隨各人之能力，而各有不同之體悟獲益，如《法華玄義》云：「三不定教者，此無別法，但約頓漸，其義自明。今依《大經》二十七元：「置毒乳中，乳即殺人。酪、蘇、醍亦能殺人。」⁶⁴

(四)、秘密教：

秘密教，又稱為秘密不定教，佛陀應眾生之不同根機能力因材施教，施予個別教化，隨各人之能力，而各有不同之體悟獲益，智者大師於《法華玄義》並未明定秘密教相，其描述云：

若秘密教，無量菩薩得無生法忍。此是毒至於酪，而能殺人也。生蘇中殺人者：「有諸菩薩，於方等大乘教，得見佛性，住大涅槃。」即其義也。⁶⁵

顯露不定教與秘密不定教的共同點為「同座異聞」，意即同座聽說，而眾生因根機不同而體悟各異，而差異點在於秘密教眾生相互不知所獲利益之差別；不定教則了知利益之差別，故說上述秘密教為「秘密不定教」。其中，秘密教與不定教之共同點為「同聽異聞」，即同座一席聽法，而所聞法各異，但前者相互俱不知利益之差別，是為人法俱不知，後者則了知相互利益之差別，是為人知法不知。又不定教原意謂各人所體悟之教法不一定，故嚴格言之，上述秘密教理應稱為秘密不定教，而不定教則應稱為顯露不定教。對此，頓漸二教乃為公開之教法，故稱之為顯露定教。

⁶⁴ 《法華玄義·卷十上》，頁 806B。

⁶⁵ 《法華玄義·卷十上》，頁 806B。

小結智者大師所說之化法四教：一、所謂頓教，即指不考慮眾生頓悟之根機，隨釋尊自在說法之教示方法，以此種所說之教示的代表為《華嚴經》。二、所謂漸教，即是考慮對方理解能力，循序漸進，盡力使對方理解之教示方法。以此等方法所說之經典，包括阿含經、方等經、般若經等等。三、所謂顯露不即是針對不同之對象，採用不同之說示方法為立足點，局限於(顯露)；即聽聞釋尊教示之徒眾，相互聞知各自所受教誨之教示方法。四、相對於顯露不定教而言，秘密不定教則是，聽聞釋尊教示之徒眾，相互不知對方是否有受釋尊教誨，各人與釋尊間關係緊密，使得其能獨受釋尊教化，依智者大師之說法，《法華經》乃「非頓非漸非不定非秘密」之教。

四、智者判釋化法四教之特色

所謂化法四教，即是指藏、通、別、圓四教之意，智者大師以此四教義闡明佛陀一代教法，在整部《法華玄義》中幾乎圍繞著者化法四教之內容，以下簡述：

(一) 藏教：

藏教，又稱做三藏教，主要教化聲聞、緣覺二乘，智者大師《四教義》云：「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。所言三藏教者，一修多羅藏，二毘尼藏，三阿毘曇藏。」⁶⁶此教之人，觀因緣生滅四諦，思議生滅十二因緣之理，觀法為析空觀又稱析法空，意即觀因緣和合而成法，一層一層的拆散分解之，便見其空，出離六道流轉凡夫身的分段生死，入無餘涅槃，以「灰身滅智」為其極果。

(二) 通教：

通教，意即通聲聞、緣覺、菩薩，為三乘共通之教法，《四教義》云：「釋通教名者，通者，同也。三乘共稟故名為通。此教明因緣即空無生四真諦理，是摩

⁶⁶ 《四教義》，頁 721A。

訶衍之初門也。正為菩薩、旁通二乘。」⁶⁷通教之特色為三乘共稟，所說教理為無生四諦、思議不生滅十二因緣；通教者即事見空，無需透過如藏教之析空觀層層分析，而是當體體悟事物皆如幻化，另外智者大師依教、理、智、斷、行、位、因、果等八義說明通教之義⁶⁸。

(三) 別教：

別教，別則不共、不通，此教專為菩薩所說，不共聲聞、緣覺二乘，所說教理為無量四諦，不思議生滅十二因緣；《四教義》云：「釋別教名者，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。」⁶⁹如引文所述別教教理專為菩薩所講，不共二乘，異於三乘共修之藏、通二教，別教者，於教、理、智、斷、行、位、因、果，八個項目上，有別於之前的藏教，也有別於之後的圓教，故名為別教。別教者獨被菩薩不通於二乘亦不通於圓教之一乘教法，所詮之理是空、假、中的三諦，隔歷不融次第而證，歷別緣修。別教菩薩每斷一分無明惑，多證一分中道理，別教菩薩望於最高妙覺位，尚有一品無明未斷，只到達等覺位，故亦名一生補處菩薩。

(四) 圓教：

圓教，圓即即不偏而圓滿之意。《四教義》云：「釋圓教名者，圓以不偏為義。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，故名圓教也。」⁷⁰如引文此教為最上最利根之人而說，所說教理為無作四諦、不思議不生滅十二因緣。所謂圓教是三諦圓融，相即相融，不可思議，稱為圓教，圓教詮釋無作四諦，故無苦可捨，無明塵勞即是菩提，所謂煩惱即菩提，生死即涅槃，

⁶⁷ 《四教義》，頁 722A。

⁶⁸ 據《四教義》，卷一載，通教之「通」有八義，即：(一)教通，此教為三乘同稟。(二)理通，三乘同見偏真之理。(三)智通，三乘同得巧度之一切智。(四)斷通，三乘同斷界內見思之惑。(五)行通，三乘同修見思無漏之行。(六)位通，三乘同經歷乾慧乃至辟支佛等位次。(七)因通，三乘同以九無礙為因。(八)果通，三乘同得九解脫二種涅槃。又此教稱為通教，而不稱共教，乃其教意不僅近共二乘，亦遠通別教、圓教。頁 722A

⁶⁹ 《四教義》，頁 722A。

⁷⁰ 《四教義》，頁 722B。

故無集可斷、無道可修，無滅可證，圓教是相應於《法華經》開權顯實發迹顯本所成之圓實教。

小結以上五時八教之內容，智者大師雖亦與「南三北七」諸師相同對佛陀之一代教法進行判教工作，然而從智者對五時八教之分判與論述，可見最後之目的在於彰顯《法華經》之開權顯實，發迹顯本以融攝前三教各類眾生根機之特質。如以五味教之喻而言，雖有五味之別，但仍不失牛乳之本質，以及其中的相即不離的關係，亦即醍醐不離前四味。

再者今雖知佛陀之教法雖有五時之別，但經由「別五時」與「通五時」之檢別，亦釐清每一時皆有其對應之機，不受說法時間順序之限，每一時皆是彰顯實相理欲使眾生皆能悟入《法華經》所說之一佛乘之實相理，因所用教化方法不同，故有化法四教之教相差異、四教所理解悟入方式之不同，故有頓、漸、不定與秘密之化儀四教。若能依天臺圓教當下如實觀照了悟，則一切法皆是妙法，一經開決更無需要五時或八教之分別。

第四節 智者大師《法華玄義》以十義判別圓

智者大師的判教體系，通過對南北諸家教判之評析後，依《法華經》之精神，建立其教判思想。再者智者大師依教理觀行各方面之不同，判釋為次第的別教與圓頓的圓教，此原則與方法為何？智者大師在《法華玄義》卷八下談明入實相門到卷九，詳盡的以十義判別別、圓二教之不同，此十義即為：一、融不融。二、即法不即法。三、明佛智、非佛智。四、明次行、不次行。五、明斷斷惑、不斷斷惑。六、明實位、不實位。七、果縱、果不縱。八、圓詮、不圓詮。九、約難問。十、約譬喻。智者大師認為別圓之分判原則不出此十義，以下詳論此十義：

一、明融不融者

智者大師以十義判別別、圓二教，首先是闡明「融、不融」義，《法華玄義》卷九上，云：

一、明融、不融者，別教四門，所據決定，妙有善色，不關於空。據畢竟空，不關於有。乃至非空非有門亦如是。四門歷別，當分各通。不得意者，作定相取，似同性實，殆濫冥初生覺。然別門雖作定說，如是諍論，諸佛境界。二乘不知，豈同外道耶？圓門虛融微妙，不可定執。說有不隔無，約有而論無。說無不隔有，約無而論有。有無不二，無決定相。假寄於有，以為言端。而此有門亦即三門：一門無量門，無量門一門，非一非四，四一，一四，此即圓門相也。⁷¹

所謂融不融者，是指說三乘根性之融不融與否，在前文討論智者大師以標示三種教相作為新的判教依據時已有論及。別教因諸法不融而成四門隔歷的空觀，就有門而言所據乃是真空妙有之「有」，因此說別教只是「空不空」之但中之理而已，引文說「所據決定，妙有善色，不關於空」即是此義。另別教所據之「空」門所詮亦是般若畢竟空，意即以空破諸法，使無遺餘，不執於物，亦不關於有門，推至另二門亦有亦無與非有非無門也是如此。

然而雖然別教四門互不融通，但亦是依中道實相理而言詮，須知別教的核心觀念乃是依著如來藏恆沙佛法佛性而分判四門，可知亦是佛之境界所言，非「不

⁷¹ 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

共般若」之二乘所能了知，也不能與外道混為一談。智者大師在皆對別教所作之評論，皆是相對於圓教而說，因為圓教四門是以圓融無礙之觀法，證入圓實教所詮的中道之理，圓教四門互相融攝，此圓門之融相無法體之別，說有門不阻礙無門，說無明不阻礙有門，在圓教四門之中，不論從任何一門均可悟入佛道。所以才能說是一門無量門，而此無量門又能攝於任一門，因此才能說是「非一非四，四一一四的圓門相」。

再者，智者大師以圓教教意破會，以說明別、圓二教之融不融相，《法華玄義》云：

復次，更約破會，明融、不融相。若破外道邪見，不破二乘邪曲，亦不破大乘方便。又會不圓者，如《淨名》中，會凡夫反復，聲聞無也。會塵勞之儔，為如來種，無為入正位，不能反復。生死惡人，煩惱惡法，而皆被會。二乘善法，四果聖人，而不被會。又《般若》，明二乘所行念處、道品，皆摩訶衍，貪欲、無明、見、愛等皆摩訶衍，善惡之法悉皆被會。亦不會惡人，及二乘人等。不辨其作佛，此即別門攝也。⁷²

若圓破者，從別教已去，皆是方便。故迦葉自破云：「自此之前，我等名邪見人也。」既言邪見之人，即無圓正道法。則人法俱被破也。別教人法尚爾，何況草庵人法！二乘尚爾，何況凡夫人法！是則圓破，無所固留。

引文其次是教意之破會說明別、圓二教之融不融相，依別教菩薩，若說破只是破外道邪見，智者大師稱別教之破只是「徧破」，而圓教是「圓破」，所謂圓破是說，知藏、通、別三教皆是權施方便法逗機益物，故不執於權法上，一但開決此理亦無所破，這即是所謂的「圓破」，以上即是十義判定別、圓的第一項明融不融相。

二、即法不即法者

智者大師以十義判別、圓二教中，雖有十義，但其中有二義最為重要，誠如牟宗三所說：「以上十義判圓別，實則只是前八義，而前八義中又以（一）融不融、（二）即不即、（四）次第不次第、（五）斷斷不斷斷、（七）果縱果不縱，五義為最基本。即此五義中復以（二）即不即，（斷斷不斷斷），二義為最基本……。」

⁷² 《法華玄義》，頁，788A。

⁷³另尤惠貞於《天臺宗性具圓教之研究》亦表示：「此十義中以『即不即』與『斷斷不斷斷』最能分別教與圓教之不同並由之以彰顯圓教之特質與殊義，吾人實可依此二義以總攝其餘之八義……。」⁷⁴底下先看智者大師明即不即法的內容，再與詳論為何此義是十義判別圓中最具代表性之一，《法華玄義》卷九上，云：

二、即法、不即法者，若說有為門，此有非生死有，出生死外，別論真善妙有。空門者，出二乘真外，別論畢竟空。乃至非有非無門亦如是。是為別教四門相。若有為門，即生死之有，是實相之有。一切法趣有，有即法界。出法界外，更無法可論。生死即涅槃，涅槃即生死，無二無別。舉有為門端耳。實具一切法，圓通⁷⁵無礙，是名有問。三門亦如是。此即生死之法，是圓四門相也。

所謂即法不即法者，是從圓教四門相即不相即而談，若說圓教「有」門則為生死有，別教則為非生死有，別教是立基於出生死外，而別論法性真善妙有，乃至空門、非有非空、亦有亦空門也是如此；但圓教即不即法則不是如此思惟，圓教者為即生死之有，謂之實相，以此才能說生死即涅槃，涅槃即生死，無二無別，實則具足一切法，四門無隔，此亦為圓教四門相。

而上述所說重點在於即不即，誰即誰的問題，這亦是牟宗三先生於《佛性與般若》中所言之天臺宗原初之洞見，書中說：「此洞見為何？曰：即『低頭舉手皆成佛道』中所隱含之『即』字」⁷⁶。關於牟宗三此言是根據智者大師《法華玄義》〈明宗〉中一段所言：「低頭舉手著法之眾皆成佛道，更無非佛道因。佛道既成，那得猶非佛之果？散善微因今皆開決，悉是圓因。何況二乘行？何況菩薩行？無不皆是妙因果也。」⁷⁷前文提及智者大師依《法華經》之綱骨作為新的判教詮釋，而此綱骨是在開權顯實，發迹顯本下成立，在此原則下無論是凡夫俗子，所謂六凡四聖（六道眾生與聲聞、緣覺、菩薩、佛）皆可成佛，就算今生不成來世亦成，這即是《法華經》之說法遠近不遠近。就算是小機之藏教人，亦可在透過佛陀的權說教化下，得以開決後，於任一法而成佛。如此相即而入的觀點，這亦

⁷³ 參見牟宗三著，《佛性與般若》，頁 645。

⁷⁴ 參見尤惠貞著，《天臺宗性具圓教之研究》，頁 250-251。

⁷⁵ 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

⁷⁶ 參見牟宗三著，《佛性與般若》，頁 598。

⁷⁷ 《法華玄義》卷九下，頁，795C。

是天臺圓教最重要的特色與殊勝之處。因此此十義判別圓中，即不即法為最具代表之一。

此即不即義之重要性到智者大師之後亦持續討論，天臺宗後期發展有所謂的山家與山外之爭，四明知禮大師在《十不二門指要鈔》中駁斥山外諸家時，云：

應知今家明「即」永異諸師。以非二物相合，及非背面翻轉，直須當體全是，方名為「即」。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善，斷惡證善。故極頓者，仍云「本無惡，原是善。」既不能全惡是惡，故皆「即」義不成。故第七記（法華文句記卷第七下）云：「忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行？」⁷⁸

由知禮此疏解可知此「即」義，不是說是二物之相合，或背面翻轉的「即」義，凡是相合的講，皆屬分解地說則不圓，而真正的即義誠如牟先生所說是一種詭譎的「即」，也就是當體全是的「即」義，於是說「煩惱即是菩提，生死即是涅槃」，這是依「三德即三道」與「不斷斷」而說，而此後者又依「從無住本立一切法」而說，依《法華經》的開權顯實，開決八識及真心後而說，這方成圓即。進一步言圓教斷、證、迷、悟，或迷或悟，是依一念心或染或淨，起則迷，不執即是悟，於是客觀上的一切善惡染淨法無一法可斷，也無一法可翻。於是一切法才可在這當中保住，這亦是牟先生所說的「佛教式的存有論」。⁷⁹

⁷⁸ 知禮《十不二門指要鈔》，頁 705C。

⁷⁹ 牟宗三於《中國哲學十九講》言佛教式存有論：「諸大小乘開決以後，即以「一念三千」來說明一切法的存在；一念三千不是用分別的方式說，「一念三千」這句話對於法的存在等於沒有說明，但卻表示了法的存在，而不是表示般若，所以天臺宗不同於空宗。「一念三千」是開決了界內的小乘教通教，以及界外的阿賴耶與如來藏系統以後所說的。天臺宗用非分別的方式開決了分別說的一切法，並使一切法通暢；如此，每一法都得以保住，沒有一法可以去掉，所以說一低頭一舉手，都是佛法。因此，成佛必即於九法界而成佛，不可離開任何一法而成佛，如此即保住了一切法之存在。」頁，361。

三、約佛智非佛智者

第三義爲佛智非佛智者 《法華玄義》云：

三、約佛智、非佛智者，若有為門，分別一切智了達空法，又若分別道種智照恆沙佛法差別不同者，是菩薩智，即別四門相也。若有為門，分別一切種智，五眼具足，圓照法界，正遍知者，即諸佛之智，是圓四門相也。復次，別門說圓智，圓門說別智，或前或後，分別別、圓相，例如前云云。

80

依引文可知別教之智爲菩薩智，分別一切智了達空不空之但中之理，意即遍知世間、出世間一切道門差別之智慧，此種智慧乃專屬菩薩之不共二乘智；反觀圓教以一切種智，具足五眼⁸¹，圓照法界正遍知者故一切種智又作佛智，這亦是別、圓所言佛智不同。

四、約次第不次第者

第四義爲約次第不次第者 《法華玄義》云：

四、約次第、不次第者，若以有為門，依門修行，漸次階差。從微至著，不能一行中即無量行，乃至非空非有門亦如是，是別四門相。若以有為門，一切法趣有門。依門修行，亦一切行趣有行。一行無量行，名為遍行。乃至非空非有門亦如是，是圓四門相。復次別門圓行，圓門別行。或前，或後，分別別、圓，例如前，云云。⁸²

其次爲次第不次第，別教的修行方法爲次第三觀，以次第斷除無明煩惱，斷一分無明，證一分法身，而逐步達到究竟佛，依此別教菩薩無法一行中即無量行，乃至其於三門亦是如此。其次圓教之有門，爲一切法趣有門，又依門修行，達一切行趣有行，一行無量行，稱爲遍行，乃至其他三門亦是如此；再進一步說明所謂「趣」的涵義

⁸⁰ 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

⁸¹ 天台宗所說因位有肉眼、天眼、慧眼、法眼四者，果位有佛眼。又藏、通、別、圓四教於五眼之義各不相同。參見佛光電子大辭典。

⁸² 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

五、約斷斷不斷斷者

此斷斷不斷斷，亦是十義判別圓中另一最重要的代表，《法華玄義》云：

五、約斷斷、不斷斷者，夫至理虛無，無明體性，本自不有，何須智慧？解惑既無，安用圓、別！《涅槃》云：「誰有智慧？誰有煩惱？」《淨名》曰：「淫怒痴性，即是解脫。」又「不斷痴愛，起於明脫」。此則不論斷、不斷。《大經》：「闇時無明，明時無闇。有智慧時，則無煩惱。」此用智慧斷煩惱也。若別有門，多就定割截，漸次斷除五住，即是思議智斷也。乃至三門亦如是。是為別四門相。若圓有門，解惑不二，多明不斷斷，五住皆不可思議，即是不思議斷。乃至三門亦如是，是為圓四門相。復次，圓門說斷，別門說不斷斷。或前、或後，判別、圓相者，例如前說。⁸³

此段引文智者大師舉《大涅槃經》所說：「闇時無明，明時無闇，有智慧時，則無煩惱」，與《淨名經》所言「淫怒痴性，即是解脫」一偈說明何謂不斷而斷之「不斷斷」，明與暗是相對相依的關係，明是相對暗而說明，暗也同明而說暗，就法體而言，圓教並無斷或可斷可言。

如前所補充牟宗三先生言原初之洞見為即不即義，由即不即義亦可推至斷斷與不斷斷，牟宗三在解說此概念時有進一步解析，並幾度引用《維摩詰經》所說：「即淫怒痴而得解脫」、「但除其病而不除法」……等說明之。就智者大師的思想而言，認為圓教是「不斷斷」，又可作不思議斷，與別教所說之「斷」有所不同，牟宗三言：「不斷斷」者，不客觀地斷除或隔離淫怒痴等非道之惡事而主觀地即得「解心無染」也。不即于淫怒痴等而得解脫，則曰「斷斷」，亦曰「思議斷」，此非圓斷，在「不斷斷」中，首先顯出主觀的解心無染與客觀的存在之法兩不相碍而並存，此即《維摩詰經》所謂「但除其病而不除法」，淫怒痴等即是惑事，「不斷斷」即解心無染。只有「不斷斷」才是圓佛之斷。⁸⁴

此外，不斷斷亦是即於一切法不斷斷，是一念無明法性心即一切法當體即是，此圓門之不斷斷亦稱之為解惑不二、解惑無染，此亦是相應於《法華經》開權顯實，將權法開決之後而成妙法的天臺圓教義理系統下的特色。這同時也是《法華

⁸³ 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

⁸⁴ 參見牟宗三著，《佛性與般若》下冊，頁 600。

經》為諸經之王之所在，經云：「不聞法華經，去佛智甚遠，若聞是深經，決了聲聞法，是諸經之王，聞已諦思惟，當知此人等，近如佛智慧。」⁸⁵所謂圓教亦不離前三教，智者大師依據《法華經》所做的判教詮釋，亦是援用此法華權實、迹本思想做為此分判，若明白前三教皆是方便所施之權教，一但經由開決，亦能通達佛境。

六、約實位非實位者

第六義為約實位非實住，智者大師在此以從別、圓二教證位不同而談，《法華玄義》云：

六、約實位、非實位者，若有問明斷界內見思，判三十心位，斷界外見思、無明，判十地位，等覺後心斷無明盡，妙覺常果累外無事。此乃他家之因，將為己家之果，皆方便，非實位也。後三門大同小異，皆是別四門相。若有門從初發意三觀一心斷界內惑，圓伏界外無明，判十信位，進發真智，圓斷界外見思、無明，判四十心位。等覺後心，無明永盡，妙覺累外，此是究竟真實之位。乃至三門亦如，是名為圓四門相。復次，別門說實位，圓門說不實位。別門證實位，圓門證不實位。或前、或後，皆如前分別云云。

十義判別、圓約實位非實位此處所判別的準則為所證之位是否為圓實位，引文說明別教有門斷界內之見思二惑，以進入三十心位，又斷界外見思二惑與無明，證位十地位，斷至等覺後心斷無明盡，入別教等覺位亦等同於妙覺位，此位是介於十地菩薩與佛位之間，到達此一境地幾乎已斷除一切無明，但仍有一品微細無明未斷，相對於圓教之妙覺位尚非究竟，還是菩薩，稱「金剛心菩薩」⁸⁶。對比圓教有門從真正發心開始即以一心三觀，斷界內惑，圓伏界外無明，證入十信位，後續發真智，圓斷界外無明惑，判為四十心位，及等覺位後無明永盡，而進入妙覺位者，此才是智者大師所認為最圓滿之階位。

⁸⁵ 《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊，頁32A。

⁸⁶ 《四教義》頁760A。

七、約果縱果不縱者

第七義爲約果縱不縱者，智者大師在此以從別、圓二教解脫果位不同而談，《法華玄義》云：

七、約果縱、果不縱者，若有為門，從門證果，三德縱橫。言法身本有，般若修成，解脫始滿，不但果德縱成，因亦局限。……若有為門，從門證果，三德具足，不縱不橫。亦因如是。一法門具足一切法門，通至佛地。《華嚴》云：「從初一地具足諸地功德」。《大品》云：「初阿字具足四十一字功德。」三門亦如是，是爲圓四門相。從次別門說果縱不縱，圓門說果縱。或前、或後，判圓、別相，例前云云。⁸⁷

十義判別、圓第七是就解脫果是縱或不縱而言，別教有門，從門證果，是以次第別歷，斷無明，證法身，此意即別教般若、法身、涅槃三德法身、報身、應身，三身互不融即，又稱爲是三德縱橫。所謂「縱橫」亦即修時次第資發爲縱，而證得三身不相收爲橫。⁸⁸而圓教菩薩從有門證果開始，就不以漸次修行方式，而是當體即是圓融止觀，因此三德三身具足，法身爲法身之德，報身爲般若之德，應身爲解脫之德，由此才可說是不縱不橫。

八、約圓詮不圓詮者

第八義爲約圓詮不圓詮者，智者大師在此以是別、圓二教所詮之經典方式不同而談，《法華玄義》云：

八、約圓詮、不圓詮者，若有為門，門不圓融，或融一，或融二。門前章偏弄引，門中章詮述不融不即菩薩智，乃至偏譬喻等，門後還結不融不即等。三門亦如是，是爲別四門相。若有為門，一門即三門。門前圓弄引，門中詮述融即佛智，乃至圓譬喻等，門後結成融即等。三門亦如是，是爲圓四門相。從次，別門詮圓，圓門詮別，分別別、圓之相，例前云云。⁸⁹

依引文可知，以圓門觀點而言別教有門並不圓融是偏圓，此處是由解釋或說詮釋經典角度而談。圓教以有門言，一門即三門。而三分中之前章序分，爲圓弄引，

⁸⁷ 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

⁸⁸ 參見蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》，頁 639。

⁸⁹ 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

門中正宗分爲即圓即融之佛智，乃至圓譬喻等亦是。⁹⁰ 簡而言之，圓教之圓詮從章序開始至正宗分乃至最後譬喻，皆是相即相融而詮。

九、約問答者

第九義爲約問答者，《法華玄義》云：

九、約問答者，若有門明義，未辨圓、別，須尋問答覈微，自見圓、別指趣，三門亦如是，云云。⁹¹

第九問答者，此處智者大師沒有多做說明，如經前八義以有門說相別圓之差別仍未能辨別別、圓時，須尋文中之問答來檢驗，自能了知圓、別意的旨趣，有門如此那其餘三門亦是如此。

十、約譬喻者

第十義爲約譬喻者，《法華玄義》云：

十、約譬喻者，諸門前後，或舉金銀，寶物為譬，或舉如意，日月為譬，或用別合，或用圓合，圓、別之相自顯，云云。⁹²

十義判別圓最後別爲譬喻，前文提及智者大師是依循《法華經》做爲判教詮釋，也常舉譬喻來解釋諸法，因此十義判別圓最後智者大師認爲如透過前九義還未能分別別、圓義理時，不妨透過文中所舉諸門之譬喻，如《法華玄義》中引用的許多譬喻，力士額珠等，透過譬喻更彰顯別、圓二教之各方面不同，以上則是智者大師以十義判別圓之內容。最後智者大師以上述十義配合法華經義，彰顯《法華經》之殊義，云：

今經十義者，觀一切法空如實相，決了聲聞法，是諸經之王。開方便門，此是「融」凡小大之人法也。一切世治生產業皆與實相不相違背。即客作者是長者子，此是「即」法之義也。開示悟入佛之知見，今所應作佛智慧，即「佛慧」也。著如來衣、座、室等，即「不次第行」。不斷五欲而淨諸根，又過五百由旬，即「不斷斷」義也。五品、六根淨，乘寶乘遊四方，

⁹⁰ 參見蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》，頁 641。

⁹¹ 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

⁹² 《法華玄義》卷九上，頁，788A。

即「實位」也。佛自住大乘，定慧力莊嚴，以此度眾生，即「果不縱」也。合掌以敬心，欲聞具足道，即今佛文前「圓詮」也。諸法實相義，已為汝等說，即古佛文後「圓詮」也。智積、龍女，「問答」顯圓也。輪王頂珠、其車高廣，皆「圓喻」也。⁹³

以上所說之十義即是分判別圓二教中十個重要的原則，智者巧妙的以此十義與《法華經》相對應，彰顯其天臺判教體系將《法華經》置於最高位置的重要性。

⁹³ 《法華玄義》，頁 789B。

第三章 別、圓所詮諦理之比較

前文討論智者大師對當時「南三北七」各宗判教的理解與批評，底下就《法華玄義》說明屬於討論智者大師對別、圓二教之諦理。《法華玄義》一書可說是智顛對《法華經》的精妙詮釋之著作，所謂玄義簡而言之「玄」為幽微難見之意；「義」是事宜或義理。因此諸凡表示幽微難見之義理，即稱之為玄義。依智者大師於《法華玄義·序王》中對「妙法」所作的敘述：

所言妙者，妙名不可思議也，所言法者，十界十如權實之法也。」¹

所謂十界十如權實之法，是指三千的一切法，換句話說即是表明一切法皆具權實，其權實法相即者為妙法，另又以「蓮華」之喻，譬喻權實二法，相即之關係，《法華玄義》云：「為蓮故華，華敷蓮現，華落蓮成」，描述蓮華之間的關係，實是用來說明譬喻與所譬喻之間的關係，智者著實於妙法難解說，唯有藉由譬喻來彰顯妙理。故智者在《法華玄義》中詮釋《法華經》之妙，有三分之二的篇幅用於詮解「妙」義，依《法華玄義》的詮釋，智顛將「妙」義分為相待妙與絕待妙。

智者於絕待妙中，舉出「迹門十妙」與「本門十妙」，所謂迹門十妙為：「境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙。」前五妙屬自行因果；後五妙屬化他能所。智者將十妙配於藏、通、別、圓化法四教，四教各有其妙義，但除了法華圓教所彰顯之妙理為無所可待，無所可絕之絕待妙義外，餘三教皆為「有可待，有可待」之妙。藉由四教顯現之境的不同，說明四教皆有不同之差別教相，底下主要依《法華玄義》討論別、圓諦理的內容如十二因緣、四諦、三諦、二諦乃至一諦無諦做為探討。

¹ 智顛，《妙法蓮華經玄義》，頁 683A。

第一節、別、圓所詮十二因緣境之比較

在佛教中，「緣起」理論可說是最基礎也最爲根本的，佛陀於經歷過種種苦行之後，觀察人世間種種存在事物與現象，所體悟之證悟，緣起論最早之提出乃爲《雜阿含經》所說的：「所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死憂悲惱苦集，所謂此無教彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死憂悲惱苦滅。」²依此可知佛陀所宣說最早的緣起法則的情形，十二緣起可說是最基礎最根本的法則，因爲在智者大師在《法華玄義》中展開化法四教之理論時，亦先從十二因緣談起，所謂跡門十妙亦即是「境、智、行、位、三法、感應、神通、說法、眷屬及功德利益十妙。此跡門十妙中又以跡門的前五妙：「境、智、行、位、三法妙」，爲最重要或說是智者大師論述中最核心所在。此十妙中的前五妙是從自行因果而說，由此而展示通過個人努力證悟成佛的過程，而後五妙可說爲化他能所而說佛陀教化眾生之過程。

《法華玄義》言跡門十妙中的境妙一段，智者以六個面向說明，即：「十如境、因緣境、四諦境、二諦境、三諦境、一諦境。」上所述之境，配以化法四教，各顯其獨特之教相，呈顯四教之因緣相，首先言因緣境有四，《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。³

所謂因緣境，指的是佛陀最初所說之十二因緣法，在此亦名爲「十二因緣境」。據此引文可知，四種十二因緣境所面對之對象不同，藏教明思議十二因緣，通教明思議不生不滅十二因緣，別教明不思議生滅十二因緣，圓教明不思議不生不滅十二因緣智者大師立思議生滅。爲何智者分爲這四種十二因緣，其中蘊含的詮釋原則，是有意的將藏通別圓所說之因緣境作一「界內」與「界外」之對顯，前藏、通二教是就界內法而論；後別、圓二教是就界外法而論；且在界內界外法中，又各分爲利鈍二根根，因此別教說界外鈍根十二因緣，圓教說界外利根不思議不生

² 《雜阿含經》，大正藏第二冊，頁 67。

³ 《法華玄義》頁 698C。

不滅十二因緣，由此可見四種十二因緣所對應之機的不同，藉由此以對顯四教教理之間的差異。

智者大師認為藏、通教之思議生滅、不生不滅十二因緣法，僅止於談論三界內之生死法，例如藏教所說之十二因緣主要是從世間生滅現象之分析而來，又稱為「析法空」，以緣起法則加以分析，令迷於諸種生滅現象的眾生得解。而通教是直就緣起法當體闡明十二因緣，稱為「體法空」，世間諸種生滅現象，究其體性，何有體性之有，萬事萬物皆是無自性空，通教之十二因緣就是緣起性空之理而闡示。此兩種十二因緣主要就欲界、色界、無色界三界內眾生與二乘而說，因此智者大師將此二教的因緣境判為是可思可議之境。若要討論至界外菩薩法唯有別、圓二教之利根菩薩而言。

以下詳論別、圓之不思議十二因緣法：

一、 別教不思議生滅十二因緣：

上述智者大師認為藏通二教所說之十二因緣，是為界內利鈍二根之十二因緣，故為是「思議」十二因緣；一但微細無明已破而過渡至別教以上，則是進一步開示界外之十二因緣法，以此破藏、通對空之迷執，即是界外不思議生滅十二因緣，故說是「不思議」的，關於別教不思議十二因緣者，《法華玄義》如此說明：

三不思議生滅因緣者，破小明大，利鈍兩緣說界外法也。《華經》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也。諸論明心出一切法不同；或言阿黎耶識是真識，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。⁴

依文可知別教不思議生滅因緣者，旨在破斥偏真的小乘之人，從而闡示界外菩薩因緣生滅為主，是專為界外鈍根而說之法，智者引《華嚴經》所說，不能執實於五陰所生之法，一切世間種種五陰莫不從心造，而畫師即無明心也，進而說「一

⁴ 《法華玄義》，頁 699C。

念無明心」，意欲眾生不能執實於五陰世間之與心之實性，否則與前藏通二教無別。《法華玄義》進一步言「一念無明心」云：

今明無明之心，不自、不他、不共、不無因，四句皆不可思議。若有四悉檀因緣，亦可得說。如四句求夢不可得，而說夢中見事，四句求無明不可得，而從無明出界內外一切法。⁵

智者大師引《華嚴經》之偈「心如工畫師，作種種五陰。一切世間中，莫不從心造。⁶」說明闡示界內十二因緣之法，畫師尤如是眾生之「無明心」，而世間一切種種皆為迷悟之間所造成之因果，亦即是十法界中假實相依的國土，智者大師更以龍樹《中論》的四句說：「諸法不自生，亦不由他生，不共亦無因，是故說無生。⁷」，說明如同求夢不可得一般，一念無明心亦不可得，至於界外十二因緣法者，智者大師另引《究竟一乘寶性論》⁸說明之：

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。顛倒故，即是無明。住無漏界中，有四種障，謂緣、相、生、壞。緣者，謂無明住地。與行作緣也。相者，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。」⁹

依引文可知別教不思議十二因緣，實則別於藏、通界內可思可議之十二因緣，別教所觀之因緣法，前提建立在於界外之「不思議」法上，亦即求無明心亦不可得，而隨順因緣論生滅十二因緣法。如就阿羅漢與辟支佛而言，雖證空智了脫三界內生死，但於如來真如法身言，是不明空有不二之顛倒見而已。二乘人雖以無常、苦、空、無我等四法對治四顛倒，但就如來法身而言，這亦是不明空有不二的顛倒之見而已。然而別教之人因根本無明痴惑未斷盡，仍以無明住地為「緣」；無漏業行為「因」，而「生」三種意生身，作未完全解脫無明的覆障，自然無法獲得最究竟之清淨，自不能證得究竟之佛果，因而有仍有不可思議之變易生死，別

⁵ 《法華玄義》，頁 699C。

⁶ 《法華玄義》，頁 699C。原意為《華嚴經》：「心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。」大正藏第九冊，頁 465C。

⁷ 龍樹菩薩，《中觀論頌》，頁

⁸ 《究竟一乘寶性論》，大正藏第三十一冊。

⁹ 《法華玄義》，頁 699C-700A。

教雖為不思議生滅十二因緣但仍有生滅之相。

二、 圓教不思議不生不滅十二因緣：

所謂不思議不生不滅十二因緣者，此教是專為界外利根菩薩所宣說，為事即是理的圓教之理，此為相應界外利根菩薩所顯，主要依循緣起性空之諸法實相義，即十二因緣當體即為中道實相理，另外智顛運用了正因、緣因、了因的三因佛性來說明，關於圓教所說之不思議不生不滅十二因緣，《法華玄義》云：

不思議不生不滅十二因緣者，為利根人根即事顯理也。《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、有是業道即是脫，解脫自在，緣因佛性也。名色、老、恐是苦道，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。¹⁰

智者在此引《大涅槃經》所說之「十二因緣名為佛性」一段話，帶出了「十二因緣」與「三因佛性」之關係，所謂三因佛性即為：「正因佛性、了因佛性、緣因佛性。智者大師帶出此語，實則是關聯著眾生本來就具足「三因佛性」而言，所謂三因佛性指：「正因佛性是眾生本來就有的真性；了因佛性是明白一切真正道理的意思；緣因佛性是修種種真實的功德的意思。¹¹」智者大師認為所謂的無明、愛、取煩惱等，實則是與菩提等同一如，圓教之人知煩惱即是菩提者，是為菩提通達，既然通達了自然沒有煩惱可言，依此解脫法身皆是清淨或說是究竟清淨，這方面從因地上說，屬於「了因佛性」。再者以能緣助於了因佛性開發正因之一切善根功德，助成就解脫之德的即是「緣因佛性」。再者正因佛性當體就是眾生本來具足之佛性常住之理，以此三因佛性與十二因緣之交涉的意義下，無明是過去之無始無明，愛是指現在的貪愛，十二因緣的每一支，姑不論是有或無的兩邊，

¹⁰ 《法華玄義》頁 700。

¹¹ 參見陳義孝編著，《佛學常見詞彙》

無明亦非實生已無無明，這一切無非三因佛性，在這個意義之下，才可見十二因緣之不生不滅，故智者大師稱圓教為不思議不生不滅十二因緣。

另外此圓教所詮之不思議不生不滅十二因緣中有個重點，這也是與別教所不同之差異處，即是雖然別教不思議生滅十二因緣，也是就界外法而言，然只是就隨順界外之「事」而言，而圓教更進一步就界外法之「事即理」而談，故有差異，就如同前文第二章智者以十義判別圓中之「即不即」義，圓教之人之所以能夠說無明與愛取等煩惱，煩惱與菩提等同一如或說煩惱即菩提，菩提即煩惱，關鍵就在於「即」義，相對藏、通依事相一一分析因此說是可思可議的生滅因緣，別、圓之所詮之十二因緣是直就緣起性空之理而闡釋。就圓教所詮釋之一念無明心而言，此一念心是不生不滅，究竟不可得，由無明當體即是，直此不思議不生不滅十二因緣。

在說明四種十二因緣境後，智者於《法華玄義》論「智妙」時，依《大涅槃經》所言之：「十二因緣有四種觀。下智觀故，後聲聞菩提；中智觀故，得緣覺菩提；上智觀故，得菩薩菩提；上上智觀故，得佛菩薩。」詮釋四教之不同根機的眾生，所依之觀智不同。以下依智者大師《法華玄義》中「智妙」探討十二因緣之智觀。

三、依四智觀別、圓十二因緣境

(一)、別教上智觀不思議生滅十二因緣

由上文可知智者大師的詮釋方法，將原本為一境的十二因緣，因四教眾生詮解不同而開為四種十二因緣，另外智者大師《法華玄義》論「智妙」依《大涅槃經》上所說，對四種十二因緣境來解說應不同眾生對世界一切法之對應關係，即開展四智觀四種十二因緣，《大涅槃經》經云：「十二因緣有四種觀，下智觀故得聲聞菩提（藏教）。中智觀故，得緣覺菩提（通教）。上智觀故，得菩薩菩提（別教）。上上智觀故，得佛菩提（圓教）。¹²」須知十二因緣實則只是應眾生根機深淺不同、緣解不同，而須開四種十二因緣來解說之對境而已，以下就別、圓之觀智予與說明，關於別教觀智，《法華玄義》云：

¹² 《法華玄義》頁，711B。

上智觀者，觀受由觸，乃至行由無明。無明祇是癡一念心。心癡故，派出煩惱；由煩惱派出諸業；由業派出諸苦。觀此煩惱種別不同；不同教，業不同；業不同故，苦不同。諸行若干，名色各異。種種三道，無量無邊，分別不同。知因此煩惱，起此業，得此苦，不關彼業及彼煩惱。如是三道覆障三德。破障方更，亦復無量。無明苦破，顯出般若；業破，顯出解脫；識、名色破，顯出法身。愛、取、有、老死，亦復如是。於一切種，知一切法。起道種智，導利眾生，是名上智觀十二因緣。¹³

所謂上智觀者，乃是於觀十二因緣境時觀三受觸之對外之六境而來，而此一切造作皆由無明而起，所為「痴一念心」祇是由於無明障蔽，而痴一念心，衍生煩惱，再由煩惱而造諸業，由諸業生出諸苦報之不同。見由不同惑業所造成之惑、業、苦三道皆有無量相，如是通達此理，此中破無明惑時，仍顯出般若德，破此業時，乃顯出解脫德；如破識、名色等果報時，乃顯出法身德，此所謂三道具能障蔽三德。由上智觀十二生滅十二因緣的別教菩薩菩提不但能自行解脫，且能以此智化導所有眾生。

(二)、圓教以上上智觀不思議不生不滅十二因緣境

所謂上上智觀者，《法華玄義》云：

上上智觀者，觀受由觸，乃至行由無明。知十二支三道即是三德。豈可斷破三德，更求三德？則壞諸法相。煩惱道即般若，當知煩惱不闇；般若煩惱，般若不明。煩惱既不闇，何須更斷？般若不明，何所能破？闇本非闇，不須於明。如耆婆執毒成藥，豈可捨此取彼？業道是解脫者，當知業道非縛；解脫即業者脫非自在。業非縛故，何所可離？脫非自在，何所可得？如神通人，豈避此就彼耶？苦道即法身者，當知芟非生死；法身即生死，法身非樂。苦非生死，何所烈憂？法身非樂，何所可喜？如彼虛空，無得無失，不忻不戚。如是觀者，三道不異三德，三德不異三道，亦於三道具一切佛法。何者？三道即三德，三德是大涅槃，名秘密藏，此具佛果；深觀十二因緣，即是坐道場，此即具佛因。佛因佛果，

¹³ 《法華玄義》頁，711B。

皆悉具足。餘例可知。是名上上智觀十二因緣，得佛菩提。

據文可得知上上智觀者與別教上智觀者不同於相「即」之概念，如引文所示乃知一切造作皆由無明而生，進而了知惑、業、苦三道即是三德秘密藏，故無三德可破，更何況有求三德之理而破壞諸法實相義。另知無明煩惱即是菩提為般若德，則無煩惱亦無有無明可言；又所謂生、老死等苦即法身，法身即生死，無苦無樂，更何有所憂何有所喜？如作以上之圓融觀，才真正可說三道不異三德，三德不異三道，亦即於三道具足一切佛法者。以此深觀十二因緣，即是具足佛因佛果，得佛菩提。

綜上所述，無論是思議或不思議、生滅不生滅十二因緣，皆不離無明行識名色六入觸受愛取有生老死十二因緣的範疇，須知十二因緣本是一境，但隨眾生根機因緣而有不同而各顯差別相，智者大師以此四種十二因緣配於藏通別圓四教，而開成四種，亦即方便說明四教之差別相，尤惠貞於〈從智者大師論十二因緣看人間佛教之修證與度化〉說：「智者大師雖依諸經論所說，區分四種不同之根機而有四種十二因緣境之差別，然並非有高下之分，而是純就現實眾生之存在情形與所顯發之智慧而言，常常因為根機之差異、執取之淺深，因此相應一切法所成之因緣境，即存在著粗（有所分別與定限）、妙（無有定限，融通絕待）。」¹⁴智者大師雖說四教十二因緣，但目的非是貶抑或否定前三教，因此圓教亦不離前三教，一切有待開決前三教粗法為最後之圓教妙法。

¹⁴ 參見尤惠貞著，〈從智者大師論十二因緣看人間佛教之修證與度化〉，收錄於《佛光山 2002 年佛學研究論文集——人間佛教》

第二節、別、圓所詮四諦之比較

所謂四諦，乃指佛陀原初所說之苦、集、滅、道四聖諦法。諦，有真實不虛之意，即真理。智顛援引《涅槃經·聖行品》的說法，以四種四諦配以化法四教¹⁵，《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》約偏、圓、事、理，分四種之殊。¹⁶」亦即是隨順眾生根機所感之不同，而採約三偏一圓的事與理，也就是說前三教為偏，圓教為圓，安立四種四諦，智顛就他師所說之四諦觀，詳解為藏通二乘所觀之四諦境，與因緣境相同，僅止於界內而不能究竟解脫，仍須斷證惑修證，故名為有作，所謂「有作」或「無作」是由修行面而說；而「量」與「無量」則是由界內外之法而說，二乘所觀之界內法仍有其侷限之故，所以為有量，智顛綜合他師所說認為他師雖就四聖諦提出作、無作、量、無量四義，實則只是大小乘二義，與智顛欲闡示之四教之四種四諦不盡相相，以下詳解別、圓之四諦教理：

一、別教所詮之無量四諦

所言無量四諦者，是指四諦具有無量相之意，是為界外鈍根根機眾生所說之法，《法華玄義》云：

無量者，迷中重故，從事得名。苦有無量相，十法界果不同教；集有無量相，五住煩惱不同故；道有無量相，恆沙佛法不同教；滅有無量相，諸波羅密不同故。《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。我於彼輕，竟不說之，三亦如是，是名無量四聖諦。」

17

所謂「無量四諦」，為何稱為無量？別教乃獨為菩薩之法，異於三乘共修之藏、通二教，且其所明法門行相，隔歷次第，亦異於一切圓融之圓教。菩薩所化眾生既無量，其所用法門亦無有量，故稱無量四諦。即：(一)苦諦，謂此教菩薩諦審十界眾生生死諸苦，果報不同，而有無量相，是為苦有無量相。(二)集諦，謂此

¹⁵ 關於四種四諦之說，陳英善考證後認為：就《涅槃經·聖行品》而言，並不見有四種四諦之名，只能說天台採用了〈聖行品〉「二智」(中、上智)之四聖諦，配合界內、界外法，而為四種四聖諦。詳見《天臺緣起中道實相論》，頁 238。

¹⁶ 《法華玄義》，頁 700C。

¹⁷ 《法華玄義》，頁 701A。

教菩薩諦審十界眾生之五住煩惱皆不相同，由惑招集生死之苦，是為集有無量相。(三)滅諦，謂此教菩薩諦審六度之行能證於涅槃寂滅之理，因諸波羅蜜各各不同，是為滅有無量相。(四)道諦，謂此教菩薩諦審十界眾生無量，所用自利利他之法門亦有恆沙之多，無可算計，是為道有無量相。¹⁸

另引文中可知，別教菩薩由空入中後，礙於根機所能了解的中道之理，執著於中，所謂迷中重故，而隨迷悟之緣造成十法界各各差別相，由此觀一切相而有苦、集、滅、道之無量相差別，如苦之無量相來自於十法界中果報不同的緣故；集有無量相，是以眾生執著於三界九地的五住生死之惑的不同；而道有無量之貌，是以恆沙佛法所涉之法門不同的緣故；滅有無量相貌是以諸波羅密¹⁹所證的偏圓不同的緣故。以此無量四諦法門雖知中道之理，但著於但言中道之理，此「中」無法融於空有之間，而是離空有二邊而說中道之理，因此說別教四諦之法有無量之相，故稱為「約事言中」又稱為「但中」之理。

日本學者田村芳朗，認為別教無量四諦是從超越現實再恢復現實的狀態；在現實的無量諸事相中，能自在對應，適當的行動（亦名為假名）。其實就是在離去對「生」的執著（不生）上，確定現實的生起，故稱為「不生生」。然此階段，是由不生而生，是屬於作為的觀念，不能稱為真自在。而且因為不生（真）與生（妄）不能融即（真妄隔歷），故依於生時，容易妄失不生；若執於生，則恐有墮於危險性的生起。因此建立其次的無作四諦。²⁰由此文可更清楚明白了解別教四諦教相，為何呈現無量相，其真妄隔歷不能融即，故苦、集、滅、道教相各有無量相，若以《法華十義》十義判別圓，則是不符合第一融不融之義。

二、圓教所詮之無作四諦

無作四諦，是對界外利根眾生根機所說之法，對照別教菩薩「迷中重故」，圓教利根菩薩對中道實相理之執迷較輕，《法華玄義》云：

¹⁸ 參見《佛光大辭典》電子版。

¹⁹ 林志欽認為智顛以「諸波羅密」解滅之無量相有其不妥之處，並舉《摩訶止觀》（大正藏四十六冊，頁5）補充說明之，大意為：「無量滅諦即見思、塵沙、無明等一切煩惱之滅……」詳見林志欽著，《智者大師教觀思想之研究》，頁357。

²⁰ 參見田村芳朗著，釋慧嶽譯，《天台思想》，頁92。

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。」²¹

別、圓二教之無量、無作四諦是就中道實相理而說，圓教無作四諦的義涵，指所執之迷較別教之眾輕，觀緣起法當體即為中道實相之理，由於「迷中輕故」執迷輕微中道理之故，不知迷悟因果為互為本有，乃將菩提視為煩惱，此為無作之集諦；又將生死為涅槃，此為苦諦；而若能了解箇中道理，觀惑智一如者，煩惱即為菩提，此為道諦；而生死即為涅槃者，為滅諦。此無作四諦闡明無始以來，無思無念，無誰刻意造作，三教四諦亦為無作；智者更舉《大涅槃經》所說「世諦即是第一義諦，有善方便，隨順眾生二諦。」但出世人即知第一義諦，由此可知所謂一實諦，並無虛妄顛倒夢想等，且是常樂我淨之大涅槃，此即為無作四聖諦義。

田村芳朗認為圓教無作四諦，是無作為，即以自然的境地為原則。所謂自然，就是不破壞任何執著所停滯，故稱為自由、自在。這是具備通教的「從生而不生」（生不生）與別教的「不生而生」（不生生）兩者間的圓融相即，稱為「不生不生」。也是空與假的綜合統一的中（亦是中道義）。此所謂「中」，乃是空、不生、超越、理想、永恆、無限、普遍、絕對與假、生、內在、現實、現在、有限、具體、相對等的融即（真妄融即），且能應時自在的相互轉換。²²經田村芳朗此分析，可清楚的了解圓教強調「真妄融即」之概念，意即處於世俗法中，任運自在，能應時機、場域而自在活用此四句求生不可得之理，從這個意義上，稱之為「不可說」，智顛稱之為「不思議」。此中可見十義判別圓中「即不即」、「融不融」義是別圓四諦主要之差異處。故智者大師於《法華玄義》對無作四諦表示：「無心亡照，任運寂知，故名不可思議，即無作四諦慧。」²³

²¹ 《法華玄義》，頁 701B。

²² 參見田村芳朗著，《天台思想》，頁 92-93。

²³ 《法華玄義》，頁 722B。

第三節 別、圓二教所詮二諦之比較

上文討論別圓之四諦，此節討論智者大師如何以二諦明別、圓二教，關於二諦之說在智顛時代之前就已眾說紛紛，諸論師也各引經論言有所據，因此各執一詞而爭論不斷²⁴，面對當時此一情形，智者大師依《法華經》之說法，認為各經論之所以有不同的說法，皆是佛陀以善巧方便所作的不同說法。二諦之說智者大師認為各種說法皆不離「隨情、隨情智、隨智」因此智者將其分為三種二諦，即所謂「隨情二諦」、「隨情智二諦」、「隨智二諦」。

一、三種二諦

1. 隨情二諦：

所謂隨情即指佛陀隨順眾生根性之不同，教化眾生方式因此因人而異而說之方便法門，《法華玄義》云：「隨情說者，情性不同，說隨情異，如《毗婆沙論》明世第一法有無量種。際真尚爾，況復餘耶？如順盲情，種種示乳。盲聞異說而諍白色，豈即乳耶？眾師不達此意，各執一文，自起見諍，互相是非，信一不信一，浩浩亂哉，莫知孰是。²⁵」智者認為如眾師不能明白佛陀隨情說法之本意，難免各執一詞而爭論不休。但智者也非全盤否認眾師之說，而是說到古來二十三家所說之二諦以及所破斥的種種教說，如有經文可查證者，皆可判為隨情二諦；倘若無經文可證者，可視為是邪見之說，非是隨情二諦所攝之範圍。

2. 隨情智二諦：

所謂隨情智，意即指隨順人情之智，即隨情智。²⁶智者《法華玄義》云：「隨情智者，情謂二諦，二皆是俗。若悟諦理，乃可為真，真則唯一。如五百比丘，各說身因，身因乃多，正理唯一。²⁷」所謂隨情智說法，此中隨情二諦皆是俗，意即說唯能了解空有二諦中道之理，才可稱為真諦，以上所說，乃是將隨情與隨智之說法列為第一義諦，亦即是所謂的隨情智二諦。

²⁴ 《法華玄義》云：「夫二諦者，名出眾經，而其理難曉，世間紛紜，由來碩諍……古今異執，各引證據，自保一文，不信餘說。」頁 702B。

²⁵ 《法華玄義》，頁 702B。

²⁶ 參見李志夫編著，《妙法蓮華經研究》，頁 259。

²⁷ 《法華玄義》，頁 702B。

3. 隨智二諦：

所謂隨智二諦，意即隨順聖人之智，觀中道之理，即「隨智」。²⁸智者大師於《法華玄義》云：「隨智者，聖人悟理，非但見真，亦能了俗。如眼除膜，見色見空。又如入禪者，出觀之時，身心虛豁，似輕雲靄空，已不同散心。何況悟真而不了俗？」²⁹智者大師認為須知聖人一旦體悟中道之理，不但了知真空之理，亦能了知妙有之虛，體達真空妙義。最後智者認為如能了解上述「隨情」、「隨情智」、「隨智」三種說法之意，縱使有種種不同之方便教法，實皆不出此三種二諦之範疇。

二、七種二諦之層層升進

智者大師對二諦的闡述的用意在於說明四教之縱貫關係³⁰，二諦如就二方面而說，細說則為七種二諦，廣說則為藏、通、別、圓四種二諦，以下就七種二諦作探討。

所謂二諦是指真諦與俗諦，依智者大師的詮釋，簡而言之就是以「真如法性」為真諦，而以無明十二因緣生死為俗諦³¹。以此詮釋二諦大體上已完備，但智者大師認為倘若只做此簡略的歸納，終究怕眾生之根機不同而無法全體明白二諦之真理，於是智者細分七種二諦相應四教根機之人，以說明其層層推進之理，關於智者大師《法華玄義》論述七種二諦之理整理如表下：³²

²⁸ 參見李志夫編著，《妙法蓮華經研究》，頁 260。

²⁹ 《法華玄義》，頁 702B。

³⁰ 參見牟宗三著，《佛性與般若》，頁 648。

³¹ 《法華玄義》，頁 702C。

³² 《法華玄義》：「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。六者幻有幻有即空皆名為俗，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。」頁 702C。

七種二諦	俗諦	真諦
藏二諦	實有為俗	實有滅為真
通二諦	幻有為俗	即幻有空為真
別入通二諦	幻有為俗(單俗)	即幻有空不空共(複真即單中)為真
圓入通二諦	幻有為俗(單俗)	幻有即空不空，一切法趣空不空(複中)為真
別二諦	幻有，幻有即空， 皆名為俗(複俗)	不有不空(單中即但中)為真。
圓入別二諦	幻有，幻有即空， 皆名為俗(複俗)	不有不空(單中即但中)為真，一切法趣不有不空為真。
圓二諦	幻有，幻有即空， 皆為俗	一切法趣有、趣空、趣不有不空為真。

由圖表可知七種二諦展現了對於「真」、「俗」意涵的各個理解類型，智者整合當時各種不同教法差異之理解將二諦亦配於化法四教之中，教教皆有其詮的諦理，七種二諦中，藏教所言為「實有為俗，實有滅為真」的實有二諦；通教所言有三種二諦，即「幻有空二諦」的通教二諦、「幻有為俗，即幻有空不空共為真」的別接通二諦與「幻有為俗，幻有即空不空，一切法趣空不空為真」的圓接通二諦，以下簡述³³：

1. 三藏教之二諦——實有二諦：

所謂藏教二諦即以五陰、十八界等皆屬實法，凡是因緣和合而成之法皆為俗諦，而能修道斷滅見思二惑，滅盡陰、界、入法則為真諦；簡言之藏教之二諦認為諸法有其實生實滅，依此所言之真俗二諦，諸法乃是個別獨立而非相依相成，所以又稱實有二諦或生滅二諦。

2. 通教之二諦——幻有空二諦：

³³ 詳見《法華玄義》頁 701-703。

通教二諦是以「無生」破斥藏教所說之實有二諦，以有為俗諦，幻有即空為真諦，說一切法如幻如化，此幻化即是俗諦，當體即空不可得，通教所言之真俗二諦是相即不可離的，亦即不承認有實生實滅，所以稱為無生二諦。如《大品般若經》上所說：「即色是空，即空是色。³⁴」意即為空色是相即不二，故為稱幻有空二諦。

3. 別接通二諦——幻有空不空二諦：

此中俗諦所詮之幻有，以幻有為俗諦，別接通之人稟通教之法，見但中之理，接入別教，其所見為真諦，即以幻有即空、不空為真諦，又稱單俗複真二諦、幻有空不空二諦。

4. 圓接通二諦：俗諦同通教，皆為單俗，圓接通之人雖稟通教之法，但見幻有即空不空，一切法趣空不空為真，此為「複中」，見不但中之理，接入圓教。

而別教所明的二諦有二種二諦，即是別二諦與圓接別二諦：

1. 別教二諦：

所謂別教二諦者，乃以「幻有」與「幻有即空」為俗諦，別者以「幻有」無，通教為「幻有」，但別教以「幻有」無，為「亦有亦無」之義，所以又稱為「複俗」。此處「幻有」及「幻有即空」亦即是通教所言之真、俗二諦，但別教明界外之理，俗諦事法及於界外，與通教不同處於，言及界內與界外之別。別另以「不有不空」的「但中」作為真諦，《法華玄義》云：

幻有、無為俗，不有不無為真者：有、無，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……約此亦有隨情、情智、智等。³⁵

依引文可知原通教二乘之眾聞別教真俗二諦時，大多不能理解其中之妙蘊，故如聾如啞，如《大涅槃經》上所說：「我與彌勒共論世諦，五百聲聞謂說真諦。」此即說明別教之為別不共二乘之旨趣。

³⁴ 《法華玄義》，頁 702C。

³⁵ 《法華玄義》，頁 703B。

2. 圓接別二諦：

所謂「圓接別二諦」，此中所詮「幻有」與「幻有即空」為俗諦與別教相同，亦是「複俗」。唯其真諦之詮釋與別教有異，《法華玄義》云：

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。約此亦有隨情等。³⁶

依別教所詮釋之「不有不空」，實則是說真心朗現而趣入不空但中之理而已，須再修方便道，修習次第觀以漸次破除九法界之但中之理。但圓教利根菩薩聞別教不有不空之理，即能知不空之佛性即具足一切佛法，亦即一念心即具十法界，即知十法界融通十法，「不有不空」非只是但理，而能即事法而不相離，此才真正所謂「一切法趣不空」為圓接別二諦。

3. 圓教所詮之二諦：

圓教只明一種二諦，即是「不思議」二諦。所謂「圓教二諦」，即是以「幻有、幻有即空，皆為俗；一切法趣有、趣空、趣不有不空為真」此中所詮「幻有」與「幻有即空」圓教俗諦亦與別教相同，如《法華玄義》云：

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。約此亦有隨情智等。³⁷

所謂圓教二諦者，不同於別教之真、俗二諦之事理不相即，還有事理可別，圓教真諦則是即俗而真，即事而理，無事理可別，以一切事理皆趣有、趣空、趣不有不空，闡示真即是俗，俗即是真之妙理，故說是不思議二諦，但智者大師此說明不免過於玄妙難解，故再引如意寶珠之喻說明之，用如意珠之實體以譬真，要知離開珠體則無珠體之用，故說即珠是用，反之若說如意珠之用全憑珠體之有，乃說即用是珠，總而言之，智者大師之喻強調，真即是俗、俗即是真，可說是不二而二，只是分真俗之名而已。

³⁶ 《法華玄義》，頁 703B。

³⁷ 《法華玄義》，頁 703B。

據上所述可見智者大師對於七種二諦的種種說明，可以清楚的看出四教之間所照之理境，以及所證之理的差別。同時也從其七種二諦之間層層的權實關係，得見四教之間可貫通接引之機，層層進升直至圓融之境。智者大師《法華玄義》所闡示之「七種二諦」，實則是智者依《法華經》之精神，所判釋之化法四教體系而說，並非從其他經論中得之³⁸。

三、依七種二諦開展七種權實二智

小結二諦之權實粗法，智者大師認為藏、通二教，雖具隨情、隨情智及隨智三種教意，但該教所詮皆是隨他意語，所以為粗法。但從別接通二諦開始，雖亦談隨情等教義，但其所詮具屬隨情智說法，亦即隨自他意語，故為亦粗亦妙。直至圓教二諦，雖亦含隨情、隨情智、隨智等三種教義，但全是隨智說法，亦即是隨自意語，故為妙法。《法華玄義》云：

又束判粗妙：前二教雖有隨智等，一向是隨情，說他意語故，故名為粗。

別入通去，雖有隨情等，一向束為情智。說自他意語故，亦粗亦妙。圓二

諦隨有隨情等，一向是隨智說佛自意語故，故稱為妙。³⁹

依智者大師以上所說是隨《法華經》之意所作之大略的分判，意即藏、通二教為隨情說法，皆當視為粗法。而別教兼說粗、妙，唯有圓教二諦此中全無前六種二諦之方便法，唯有妙法而無粗法。配於五時教而言，法華涅槃時乃在表歸一佛乘之意，由相待妙義而判粗妙。

智者大師立七種二諦展現對於「真」、「俗」二諦意涵的各個理解類型，智者整合當時各種不同教法差異之理解將二諦亦配於化法四教之中，最終目的是將各類眾生導向「圓教」。而後智者大師又以這七種二諦之境來說「智」，而得七種二智，或稱為七種權實二智，此七種二智為：

³⁸ 若欲尋經教之依，可參考湛然《法華玄義釋籤》所說：「若欲憑教者，然此七文散在諸經，無一處具出。唯《大經》十二，四諦文後，列八二諦，章安（按：灌頂）作七二諦銷之……」。湛然並有詳細之列述。參見林志欽著，《智者大師教觀思想之研究》，頁 386。

³⁹ 《法華玄義》，頁 704A。

- 一、析法權實二智（藏二智）：析法權實二智相應于藏教所說之二諦；其權智表現于照了森羅分別的諸法中，其實智則表現于窮盡照了這森羅分別的諸法中。
- 二、體法權實二智（通二智）：體法權實二智相應于通教之二諦；它表現于體現諸法的當體是空，體現諸法是權智，當體是空是實智。
- 三、體法含中二智（通含別二智）：體法含中二智相應于別接通二諦；能在體達諸法當中，即照見其空性與不空性。體達諸法是權智，照見其空性與不空性是實智。
- 四、體法顯中二智（通含圓二智）：體法顯中二智相應于圓接通二諦；能體達諸法的空與不空，而在空與不空中具足一切法，體達諸法是權智，以一切法為空與不空，而具足一切法，是實智。
- 五、別二智：別權實二智相應于別教二諦；能體達諸法當體是空與不空。體達諸法為空是權智，為不空是實智。
- 六、別含圓二智：別含圓二智相應于圓接別二諦，此二智觀不有不空，一切法趣不有不空，此中觀色空名為權智；一切法趣不空為實智。此二智隨緣而有種種化導方式分別，雖有種種化導方式但全為「別含圓」二智所攝，所以有「化他權實二智」，以上全都是權說權智。《法華玄義》云：「別權實二智者，體色即空、不空。色、空俱是權智；不空是實智。以此二智，隨百千緣，種種分別。分別雖多，悉為次第二智所攝，故有化他二智。化他二智悉是為緣，皆名為權；自證二智既是證得，悉名為實。以自對他故，有自他二智。就自證權實，自分二智故，有自行二智。此三二智望別含圓二智，悉復是權。何者？以次第故，帶教道故。」⁴⁰

⁴⁰ 《法華玄義》，頁 712C。

七、圓二智：所謂圓二智，《法華玄義》云：

圓權實二智者，即色是空、不空、一切法趣色、趣空、趣不空。一切法趣色、趣空是權智；一切法趣不空是實智。如此實智即是權智，權智即實智，無二無別。為化眾生，種種隨緣，隨欲、隨宜、隨治、隨悟。雖種種說，悉為圓二智所攝，故有化他二智，化他二智，既是隨情，悉復是權；自證二智悉名為實。就自證中，更分二智，故有三種不同也。此之二智，不帶析法等，十八種二智方便，唯有真、權、真實、名佛權實。如經：「如來知見廣大深遠，方便波羅蜜皆悉具足。」獨稱為妙，待前為粗。⁴¹

圓二智又可稱為圓權實二者，此智以一心三觀，觀一切法即色是空、不空，一切法趣空趣不空，此處能觀一切法趣色趣空是為權智，而能觀一切法趣不空是實智，對照別教而是觀「一切法空是趣不過」，這點亦是別圓權實之智的差別，如此一來圓教實智則能說是權智，權實即是實智無二無別。圓教二智所攝為化眾生之種種說，唯有在方便權說施設下才有化他二智的隨情語之說，綜合以上所說，圓二智為妙智，而前六智皆為粗。

經以上透過智者之詳細分析，可以清楚了解七種二諦之確實含義，同時也可看出智者實是藉著十種二諦之間的差異及層層升進以說明諸佛開方便門，而正是相應於《法華經》之開權顯實、發迹顯本之精神。以上七種二諦與權實二諦，層層上融直融至圓融不思議境後而止，七種二諦實則只是方便權施之說，智者最終無論論四諦、三諦、二諦最後只是一實諦與無諦。牟宗三言：「由別教之不空上融至圓教之一切法趣不空，則須知別教是分解的展示，故一方有次第，一方佛性之理又為但中。真空妙有之佛性理或惑所覆，藉緣修方便，破惑而後顯，此即「緣理斷九」，故佛性理為「但中」也。此亦是權說，故捨分解的展示而為詭譎的展示，則即歸于「性具」之圓教。⁴²」

⁴¹ 《法華玄義》，頁 712C。

⁴² 參見牟宗三著，《佛性與般若》，頁 670。

第四節 別、圓二教所詮三諦之比較

智者大師於境妙第五是說明三諦，所謂三諦是就二諦之外再加上中道第一義諦而成，此三諦之名義出自於《菩薩瓔珞本業經》與《仁王般若波羅密經》。如《法華玄義》云：「明三諦者，眾經備有其義，而名出《瓔珞》、《仁王》。謂有諦、無諦、中道第一義諦。⁴³」智者大師雖依循此二經空、假、中三諦之名，但智者對三諦之詮釋義涵與前諸經諸論師不同，將三諦思想配於化法四教而用，藏、通、別、圓四教，教教皆有所明之三諦。

前文談論智者建構七種二諦的發展中，以化法四教中藏、通二教所詮之諦理，未言至界外，不明佛性常住之理，未明中道第一義諦，所以智者認為此二教不足構成三諦圓融之說，《法華玄義》云：

卻前兩種二諦，以不明中道故，就五種二諦，得論中道，即有五種三諦。

44

另於《維摩經玄疏》亦言：

明能詮之教者，若藏教、通教，正是煩惱惡酒未吐，唯詮轉日，說有二諦，不能詮一實諦也。若別教，詮一實諦，如離轉日有不轉日。圓教詮一實諦，轉日即不轉日也。⁴⁵

依此智者大師在論及三諦時則不論藏、通之三諦，而直接舉出別教之後的三諦，共有五種三諦，分別為「別入通三諦」、「圓入通三諦」、「別教三諦」、「圓入別三諦」、「圓教三諦」。此五種三諦亦與七種二諦相同，別、圓二教也都呈顯了不同的修行進路與理解，以下對此二教五種三諦所蘊含的義理做說明：

一、別入通三諦

「別入通三諦」是由「別入通二諦」開展而來，智者對此三諦之內涵解釋，《法華玄義》云：

⁴³ 《法華玄義》，頁 704C。

⁴⁴ 《法華玄義》，頁 704C。

⁴⁵ 《維摩經玄疏》，頁 535B。

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。⁴⁶

智者大師在解釋三諦是以「有漏」、「無漏」為例做說明，「漏」：梵語 *āsrava*，乃流失、漏泄之意，乃為煩惱之異名⁴⁷。在此對俗諦的理解為「有漏」，而無漏為真諦，在別入通三諦中，漏、無漏中，另以一種否定相對分別的角度詮釋中道義理，此即所謂「非有漏非無漏」之中道第一義諦。按照智者此區分，仍屬由通教轉入別教之機，尙未完備，為何？權衡此別入通所詮之中諦，亦是在空、有兩邊之中有別，是離九法界的差別法而言，前節亦提及這只是別教所詮之「但中」之理，此但中理在受障惑之時，無法起緣、了作用。

二、圓入通三諦

「圓入通三諦」是由七種二諦的「圓入通二諦」引申而來，《法華玄義》云：

圓入通三諦者：二諦不異前(指別入通二諦)；點非漏非無漏，具一切法，與前中異也。⁴⁸

圓入通三諦，對於「真」、「俗」二諦的內容主要與別教類同。相異處在於「一切法趣空不空」為中諦，此對中道的理解，可說是更進一步，此處點出了「非有漏非無漏」的觀念外，還舉出了「具足一切諸法」圓教三諦之理。

三、別教三諦

「別教三諦」是由七種二諦中「別教二諦」延申而來，智者於《法華玄義》云：

別三諦者，開彼俗為兩諦，對真為中。⁴⁹

依引文解別三諦而言，乃是開別教俗諦「幻有，幻有即空」分為空、假二諦，以不有不空為真為中諦，闡示一種不執於真、俗或說空、假二諦之間的中道思維，強調對於不有不空之真諦的面向，唯別此教之中諦仍屬但中之理而已，為何智者

⁴⁶ 《法華玄義》，頁 704C。

⁴⁷ 參見佛光電子大辭典第三版。

⁴⁸ 《法華玄義》，頁 705A。

⁴⁹ 《法華玄義》，頁 705A。

大師說此為但中之理，原因在於別教所說之三諦隔歷不融，如引文中所說於空假之外別立中諦一理，所以說是但中之理。

四、圓入別三諦

「圓入別三諦」是由「圓入別二諦」開展而來，智者於《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。⁵⁰

依文圓入別三諦而言，此處真、俗二諦要與別教三諦相同，唯一差別在所詮示之中諦已具足一切佛法。

五、圓教三諦

「圓教三諦」是由「圓教二諦」開展而來，智者於《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》中說云云。⁵¹

最後是圓教三諦，正顯三諦具足一切佛法之中道實相理，無論是真諦、俗諦亦是具足一切恆沙佛法，此說亦是三諦圓融，是一而三，亦是三而一。智者大師《法華玄義》論五種三諦規模大致如此，在原文中所佔篇幅並不算長，後文智者大師對五種三諦粗妙之分判認為，以上五種三諦之中，「別入通」、「圓入通」三諦部份，以帶有「通教」之方便，故智者判為粗法；再者別教不帶通教的方便，故說是妙法，《法華玄義》云：

二判粗妙者，別、圓入通，帶通方便，故為粗；別不帶通為妙。圓入別帶別方便為粗；圓不帶方便最妙……此經唯一種三諦，即相待妙也。三開粗顯妙，決前諸粗，入一妙，三諦無所可待，是為絕待妙也。⁵²

智者大師無論立上述之四諦、二諦、三諦之論，最後皆說明開粗顯妙，此亦是相應《法華經》之精神，目的亦是令眾生導向最終圓實教之境，總言之智者大師認為唯有開決前諸教所教示之粗法，以會入圓教三諦一妙，轉有所待有所絕之相待妙者，為三諦圓融之絕待妙法。

⁵⁰ 《法華玄義》，頁 705A。

⁵¹ 《法華玄義》，頁 705A。

⁵² 《法華玄義》，頁 705B。

智者大師在《法華玄義》中論及五種三諦時，所用文字精簡，所說只是要義，並無言明詳盡的三種三諦所指為何，尤其是後三種三諦，但於後文論「智妙」之「對三諦明智」中，有較詳盡之論述，文說明圓教三智，《法華玄義》云：

圓三智者：有漏即是因緣生法，即空、即假、即中；無漏亦即假、即中；非漏非無漏亦即空、即假。一法即三法，三法即一法；一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。如此三智，豈同於前？《釋論》云：「三智一心中得。」無前無後，為向人說，令易解故，作三智名說耳。即是此意。⁵³

依引文可知，圓教三智以此觀之，此中的有漏法是因緣合成所生法，是即、空、假、中三諦相即圓融無礙。非漏非無漏之法本身亦是中道法，所以是即空、假二諦，簡而言之，智者大師認為以圓教圓融三諦之觀法，一法中即具足空、假、中三法，三法等同於一法，一智即是三智，三智即是一智，以此對境明智來說，所能觀之智即是等同於所照之境，兩者是相融無礙，從以上圓詮角度而言才能如《大智度論》中說：「三智一心中得」，顯發三智，自然成就三觀，這即是所謂圓教的一心三觀。

小結：以上探討別圓之三諦，只是方便而說三諦，智者大師實則是謂闡示一諦乃至無諦而說，所謂一諦、真諦或一實諦，意即諸法之究竟實相諦理，唯一無二亦無三，故言一諦。那為何智者大師在之前又說四諦、三諦、二諦呢？智者大師認為所謂的俗諦、真諦甚至中道第一義諦，皆只是方便所示之說法，雖有真諦與中道第一義諦為真實之諦理，故唯是一諦。智者引《大般若經》所說：「所言二諦，其實是一，方便說二。如醉如吐，見日明轉，謂有轉日，及不轉日……諸大乘經帶轉二說不轉一。今經正直捨方便，但說無上道。不轉一實，是故妙。⁵⁴」亦即是說應權宜方便而說二諦，智者依《法華經》所說之開權顯實之一佛乘法，實為不轉一實諦，故說是妙法，

智者大師在說明四諦、三諦、二諦、一諦之諦理後，最後說「無諦」，說無諦的意義與一實諦其實並無不同，故智者大師在闡示一實諦後又言無諦，其用意

⁵³ 《法華玄義》，頁 713A。

⁵⁴ 《法華玄義》，頁 705A。

還是在於對治執實諦爲有的偏執，《法華玄義》云：

諸諦不可說者，諸法從本來，常自寂滅相，那得諸諦紛紜相礙？一諦尚無，諸諦安有？一一怕不可說。可說為粗。不可說為妙。不可說亦不可說是妙，是妙亦妙。言語道斷故。若通作不可說者，生生不可說，乃至不生不生不可說。前不可說為粗，不生不生不可說為妙。若粗異妙，相待不融。粗妙不二，即絕待妙也。⁵⁵

依引文可知，智者言一實諦尙且不存，更何況是有諸諦可求之理，可說之法皆屬粗法，不可說者爲妙法。故知化法四教前三教的不可說爲粗法，不生不生不可說爲妙法，粗法是權實相隔，唯有粗妙不二，才是所謂的絕待妙。以上即是《法華玄義》論別、圓諦理之探討，下章討論別、圓之十乘觀法。

⁵⁵ 《法華玄義》，頁 705A。

第四章 別、圓十乘觀法之比較

十乘觀法，又稱十乘軌行、十觀成乘、十法成乘、十法成觀、十法止觀、十重觀法、十乘觀、十乘或十觀。¹「乘」，意即車乘之義，十乘觀法，原出於智者大師《法華玄義》著述中，十乘觀法亦是天臺教觀思想最重要、最核心之止觀法門，智者大師認為在各大乘經典教義中皆有十種觀法之意，只是吾人所不知，如《法華玄義》所說：「是十種觀，散在經文，而人不知。今攝聚十數入有門為觀，乃至三門小異大同，十觀入實，亦復如是。復次此十觀意，非但獨出今經（指《法華經》），大小乘經論備有其意。」²因此智者亦就四教所依諸經所施不同之內容，各歸納為藏、通、別、圓教的「十乘觀法」，而本文則專就別、圓二教十乘觀法做主要探討。

在智者大師的論著中，多處提及「十乘觀法」³，本文所探討之別、圓十乘觀法，主要是從《法華玄義》為探討，再以《摩訶止觀》為輔，這點與多數做天臺止觀法門研究之論文不同，為何此處文本比例為此？原因在於《法華玄義》一書雖然不如《摩訶止觀》專以止觀法門為主要探討，但智者正式提出十乘觀法，首見於《法華玄義》卷第八下，闡明四教之實相門之處；爾後一年智者大師宣說《摩訶止觀》即將天臺圓教十乘觀法集大成，以更豐富更龐大的內容架構來統攝，如果能以《法華玄義》討論十乘觀法再加上《摩訶止觀》二書一同做討論，則能更清楚智者所提出之十乘觀法之義理內容脈絡。

¹ 參見《天臺教學辭典》，頁 60。

² 此段原文截錄於《法華玄義》，頁 790B-C。標逗與括號按語則是參見陳英善著，《天臺緣起中道實相論》，頁 241-242。

³ 關於智者大師論述十乘觀法之處陳英善於《天臺緣起中道實相論》一書中有整理：「此如《維摩經玄疏》（大正藏 38，529 下~530 下）、《四教義》（大正藏 46，734 上~763 中）、《四念處》（大正藏 46，558 中~576 中）、《法華玄義》（大正藏 33，785 下~789 下）、《摩訶止觀》（大正藏 46，51 下~140 下）、《菩薩戒義疏》（大正藏 40，565 上及 565 下）」。詳見頁 276。

第一節、依心識差別呈顯四教之觀法

佛說一切法，不離一切心，智者大師認為藏、通、別、圓四教皆有能觀心識之境的十種觀法，其關鍵在諸教於對「心」之詮釋不同，以此差異而分判。智者提出觀心，意在印證對經典玄義之詮釋表達，是否合於已知的佛法內容。郭朝順於此提出觀心之兩個側面：「一是語言層次的佛學知識體系，一是覺悟者所證悟的實相境界。前一層次屬於世俗諦的層次，後一層次是屬於勝義諦的層次。」⁴智者於《法華玄義》卷一上，七番共解第六中說明云何觀心：

六明觀心者，從稷章至料簡，悉明觀心。心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其無，復起慮想。不可以有無思度故。故名心為「妙」。妙心可軌稱之為「法」。心法非因、非果，能如理觀，即辦因果。是名「蓮華」。由一心成觀，亦轉餘心。名之為「經」。⁵

要知心如幻化，亦如像火焰般不實，但有名字而已。心是微妙無比，無從加此測度思量。若說有心則一念皆無，不見其形象，若說無心則是隨緣慮想而起。郭朝順疏解此文表示：「『心』既具『妙法蓮華經』之意……『妙法蓮華經』即表一切佛法、一切佛經，故知智顛乃將一切佛法，以非有非無、非因非果卻又能辦因果之『一心』來統攝之。因此對智顛而言，『心』既是就任一眾生之一心而言，同時也是就其所能反映的一切佛法而言。」⁶由智者此段引文可見悉明「觀心」之闡發，即是《妙法蓮華經》之妙理。

另外智者於《四教義》一書言「四教皆從一念無明心起」，廣說四教所依之心識之通相，進而分判四教的差別。另於《維摩經玄義》卷四；與《四教義》卷十二，以所依心識差別說四教之分判，經云：⁷

第一、約觀心明三藏教相者、即是觀一念因緣所生之心生滅相，析假入空，約此觀門，起一切三藏教也。

二、約觀心明通教者，觀心因緣所生一切法，心空則一切法空，是為體

⁴ 參見郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，頁 133。

⁵ 《法華玄義》，頁 685C。

⁶ 參見郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，頁 139。

⁷ 智者在此二書中皆有論及觀心明四教之文句，《維摩經玄義》卷四，大正藏三十八冊，頁 544A-B。《四教義》卷十二，大正藏四十六冊，頁 767C-768A。

假入空，一切通教所明行位因果皆從此起。

以上為藏教、通教之心識差別，藏教之「觀心」所觀為「一念因緣所生之心生滅相」，為析假入空；而通教為「觀心因緣所生一切法」，為體假入空，亦是有量四諦，乃屬較「經驗事項」之層次，此二者其「一念無明心」尚非不思議境，然而到別教、圓教所觀之心則屬另一層次，經云：

三、約觀心明別教者，觀心因緣所生即假名，具足一切恒沙佛法，依無明阿黎耶識，分別無量四諦，一切別教所明行位因果皆從此起。

四、約觀心明圓教者，觀心因緣所生具足一切十法界，無所積聚，不縱不橫，不思議中道二諦之理，一切圓教所明行位因果皆從此起，如輪王頂上明珠。

是則四教皆從「一念無明心」起，即是破微塵出三千大千世界經卷之義也。⁸

別教之「一念無明心」，依「無明阿黎耶識，分別無量四諦」，此則尚有不盡，牟宗三認為別教該分為「始別教」與「終別教」兩類來看。始別教之「一念無明心」乃屬「阿黎耶識」，窮法之源未至其極，故雖為無量四諦，而不圓足。終別教則依如來藏自性清淨心，當然亦須無明妄心和合始能隨緣起現一切法。但總不能只說「依無明阿黎耶識分別無量四諦」。故于此只說「一念無明心」即為不盡不諦也。牟先生此處是以第一序上分解非分解說做說明，認為別教雖言界外無量四諦，但「曲徑紆迴，所因處拙」，即非無作無量四諦也。故真心「隨緣不變不變隨緣」亦非不思議境也，此是迹門第一序上分解說的終別教之權教也。⁹

以上之討論，探討智者提出十乘觀法之理論依據，是依「一念無明心」之觀解不同而呈顯四教不同之教相，底下章節就以別圓之十乘觀法做詳細之比較分析。

⁸ 以上分段標逗是參見牟宗三《佛性與般若》，頁 617-618。

⁹ 參見牟宗三著，《佛性與般若》，頁 618。

第二節 別教之十乘觀法

討論別圓教之十乘觀法前，須先了解智者大師是依何種方式架構十乘觀法。依智者的看法，在諸經典文本中，皆有「十乘觀法」之內容，只是隱而未顯而已，智者提出「有門」、「空門」、「亦有亦空門」、「非有非空門」之四門內容來彰顯修觀之門，而《法華玄義》一書中主要是以「有門」來進行討論，而其餘三門亦可以此類推。

透過四門的應用說四教觀法，亦即將四門配於四教，所謂「四教四門」，其理論基礎原理是來自於龍樹菩薩的《中論》。在《中論》一書中有許多四句型式的偈頌，如：「一切實非實，亦實亦非實；非實非非實，是名諸佛法。」¹⁰這四句中以一切實（有），一切非實（無），一切亦實亦非實（亦有亦無），一切非實非非實（非有非無），相對應用於四門，亦是有門、無門、亦有亦無、非有非無門，此即是四門的緣由，智者大師認為可透過四門的論述，每一教各配以四門透過四教四門，是為進入佛知見實相之大門。

關於智者大師對四句之應用首見於《法華玄義》卷一下明第一義悉檀的部分，經云：

約可說者，一切實，一切不實，一切亦實亦不實，一切非實非不實，皆名諸法之實相……是一家明四門入實之意。¹¹

依引文可知智者大師認為四句是四教四門入實的「方便法」，所以說是「可說」，約不可說的第一義悉檀則為是三乘人所證得之真實法如是。但強調「眾生法」的天臺教學闡示，佛陀聖義諦教法就在諸經之中，以四句之方便法「方便」眾生悟入實相。

¹⁰ 龍樹菩薩，《中論》，大正藏第三十冊，頁2。

¹¹ 《法華玄義》，卷一下，頁687A。

一、別教四門

何謂「別教四門」？《法華玄義》對別教四門之說明，云：

三、明別教四門者，若用《中論》偈，「亦為是假名」也。而辨四門者，即如《大論》四句，亦是此四句意。所言別者，下異藏、通。有七義故別。上異圓教，又歷別入中故言別。此意正出《大經》。但多散說。今約乳等喻，即顯別四門也。¹²

依文可知，所謂別教四門者，如援用龍樹《中論》的三是偈「亦為是假名」一句是，《大智度論》之「一切實一切不實」等四句亦是此意。所言別教者，下有別於藏通通二教，有理、智、斷、行、位、因、果等七義別。¹³上異於圓教又歷別次第觀法入中道，互不相攝，教說是別教。

其次智者大師再以《大涅槃經》的五味之喻來表現別教四門之相別則為，《法華玄義》云：

若明石無金性，乳無酪性，眾生佛性，猶如虛空。大般涅槃空，迦毗羅城空，即是空門。又云：「佛性亦有亦無」，云何為有？一切眾生悉皆有故。云何為無？從善方便而得見故。¹⁴

此處引文中智者大師善巧的以明石與乳和迦羅城作為譬喻，別教四門經整理如下：(1)有門，《涅槃經》所說之佛性，猶如乳中有酪，石中有金，故稱有門。(2)空門，猶如石中無金之性，乳中無酪之性，眾生之佛性如虛空。(3)亦有亦空門，謂一切眾生悉有佛性，有無俱得，譬如牛乳之中，可謂含有酪之性，亦可謂不含酪之性。(4)非有非空門，謂佛性即中道，有無雙遣，譬如牛乳之中，非有酪之性，非無酪之性¹⁵。小結別教四門之說法，是說如乳中之酪性，即使是真如佛性，亦無常住不變之實體，但此言也許顯得略為抽象，吳汝鈞言：「無不是沒有，而是不能直接體會到，直接接觸到之意」。¹⁶以上是智者大師就四教四門中，關於別教四門的論述，

¹² 《法華玄義》，卷八下，頁 785A。

¹³ 參見蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，頁 595。

¹⁴ 《法華玄義》，頁 785。

¹⁵ 佛光電子大辭典。

¹⁶ 參見吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，頁 23。

二、十乘觀法

別教四門與觀法，智者大師是以別教菩薩之有門觀說明，舉有門說明的原因在於四教四門雖各開展出不同之教相，但最終目的該是會入一佛乘之真理，開四門方便，實則只有一門，一實相門。據《法華玄義》所述，別教的十乘觀法，名稱大致與藏、通二教相同，但所詮之意義不同，以下就別教十乘觀法探討：

(一)、觀境：別教之觀境乃指「如來藏」，此所觀境不同於前藏、通二教之四門觀境，《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。諸四門法為境，不名實相。非生死，涅槃。如來藏者，乃名為妙有，有真實法。如此妙有，為一切法而作依持。從是妙有，出生諸法，是為所觀之境也。¹⁷

由此可知別教之十乘觀法，基本上是建立在所觀之境上，別教觀境所指乃為「如來藏」，是妙有之真實法，故能為一切法而作依持。別教觀境獨被菩薩法，初心便以但中佛性為所觀之境，超出凡夫與藏二乘四門法，初登地才可證入中道之理，以因緣假名之四門法為境，藉由緣修助發真修，以離兩邊之中道第一義諦，緣修一分中道，證破一分無明，凡此空不空但中之理，是為別教所觀之對境。

(二)、發心：別教十乘觀法第二為「發心」，《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。」如是發心，有大勢力，如獅子吼。¹⁸

第二即為發心，所謂發心為因，成佛為果，別教菩薩真正發心觀空不空但中之實相妙有之理，不為生死所遷，為此別教菩薩緣於無量四諦，為無邊無量之法界眾生發四弘誓願，廣度一切眾生之菩提心。

¹⁷ 《法華玄義》頁 787C。

¹⁸ 《法華玄義》，頁 787B。

(三)、安心修定慧¹⁹，已發弘願心，便須以正行而實踐之，如《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，不依餘止，是為安心法也。²⁰

既已發心，得安心進行，修如是定、如是慧，依止於此二法，是為安心修定慧法。

(四)、破法徧：別教菩薩以妙有之慧，徧破生死一切諸見等，《法華玄義》云：

還以妙有之慧，徧破生死一切諸見，六十二等功德黑闇，皆悉不受，徧破涅槃沈空取證，猶如大樹不宿怨鳥。²¹

以此妙有之慧破凡夫生死諸見，徧破涅槃沈空取證，所謂凡夫之生死諸見，此處舉六十二等功德黑闇，此六十二見為智者大師舉《大品般若經》所說，於五蘊之上皆作四句，即過去之五蘊各有常、無常、常無常、非常非無常四句，成二十句；現在之五蘊各有有邊、無邊、有邊無邊、非有邊非無邊四句，成二十句；未來之五蘊各有如去、不如去、如去不如去、非如去非不如去四句，成二十句，合為六十句，加神與身一、神與身異等斷、常二句，總成六十二見²²。後文「猶如大樹不宿怨鳥」，則明別教之「妙有」不同於二乘人之「偏空」，故別教法不與二乘人共，猶如大樹（指別教）不宿怨鳥（指二乘）。²³

(五)、識通塞：第五為識通塞，指見思、無明、塵沙三惑，六道之苦、集等相為塞，別教菩薩於一一法中需知通塞，以次第三觀破見思、無明、塵沙三惑等以使正法流通，《法華玄義》，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，名為塞。如是心起，即是二乘道、滅，名為通。又如是心起，是二乘苦、集，名為塞。如是心起，是菩薩道、滅，名為通。如是心起，名為菩薩苦、集，如是心起，名佛道、滅。於苦、集中，能知

¹⁹ 智者此處並未明言第三為「安心修定慧」，此處名稱引用陳英善《天臺緣起中道實相論》中談別教十乘觀法「三、安心修定慧」一詞，頁 255。

²⁰ 《法華玄義》，頁 787B。

²¹ 《法華玄義》，頁 787B。

²² 參見佛光電子大辭典。

²³ 參見陳英善著，《天臺緣起中道實相論》，頁 256。

非道，通達佛道，能知佛道，起於壅塞。了了無滯，是為識通塞。²⁴

別教識通塞，相對於圓教，「塞即是通、通即是塞、無塞非通」不同，別教菩薩須知一一法中一旦煩惱心起，即是六道惑、業、苦之集聚，這即是「塞」，別教菩薩真正發心起梵行，即二乘道滅，但煩惱心又起或說無明心又起，則又為塞，菩薩心起則為滅，這即是「通」，從此處智者大師所說，亦知別教菩薩識教塞之意在於，要於一一法中明白惑之集聚而起壅塞，透過發心觀法等次第觀行於以一一疏通，這是為別教識通塞之意。

(六)、為善修道品：所謂道品，即指三十七道品²⁵，《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。²⁶

上述意即循此三十七道品而修，即可次第的趨於菩提，如《大集經》所說：「一切諸煩惱清淨無垢猶如寶，其心能大光明，是名菩薩持寶炬陀羅尼。」總持一切佛法，即是陀羅尼，簡而言之別教菩薩勤修三十七道品具足一切佛法，總持一切，成就功德無量，是故智者說此行道法，近乎涅槃門。²⁷

(七)、善修對治：指對治諸障之法門，《法華玄義》云：

若修諸法對治之門，所謂常無常，恆非恆，安非女，為無為，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。²⁸

別教菩薩善修對治一切法門，雖修三十七道品，但尚不能證得中道之理，於是需緣修種種事相法門，簡言之助道對治障礙而助開實相之門。

(八)、識位次：說明別教菩薩修行種種階位之深淺不同。《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

²⁴ 《法華玄義》，頁 787B。

²⁵ 所謂三十七道品，大略細分為：「四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八正道」。

²⁶ 《法華玄義》，頁 787B。

²⁷ 參見蘇榮焜譯著，《法華玄義釋譯》下冊，頁 621。

²⁸ 《法華玄義》，頁 787B。

謬，終不謂我叨極上位。²⁹

善修位次，即是闡明別教位次，別教位次固足，如從初十信位到等覺、妙覺七種位次，靜權法師於《天台宗綱要》說別教知位次明確表明聖位之深淺，斷何惑，證何理，明確不昧，決不致以凡濫聖，起增上慢。³⁰

(九)、善修安忍，別教菩薩既知位次，又不為善惡二賊所乘，不為世間所愛所憎之八風所動，此即為善修安忍。《法華玄義》云：「內忍善惡兩覺，違從二賊，外忍八風。以忍力故，不為傾動。」³¹

(十)、法愛不起，《法華玄義》云：

投證相似之法，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。是為有門修入實觀也。³²

別教菩薩於初十信位中證入六即佛之相似即的十住位，若生起法愛，執於法愛，便會再墮墜於相似位中，無法前進，所以觀法最後需修「離法愛」，乃可繼續破無明之穢草，顯如來藏恆沙佛法佛性，入於實相門，以上則是別教有門之十乘觀法。另此處若以圓教十乘觀法而言為「無法愛」，以圓教之說法，根本無一法可離，一一法當體即是。

小結別教十乘觀法，是建立在「但中」之中道實相理上，因此不即一切法亦不融於一切法，與諸法有所隔，成佛必於九法界外而成，不具諸法之別教。

²⁹ 《法華玄義》，頁 787B。

³⁰ 參見靜權法師著，《天台宗綱要》，頁 112。

³¹ 《法華玄義》，頁 787B。

³² 《法華玄義》，頁 787B。

第三節 圓教十乘觀法

圓教十乘觀法是以《法華經》之精神而立，智者大師於《法華玄義》中徵引《法華經》之文爲圓教十乘觀經之經證，經云：

是十種觀經文具足，是法不可示，言辭相寂滅，諸餘眾生類無有能得解。又我法妙難思，即不思議境（即指所觀境）。於一切眾生中，起大慈心，於非菩薩中起大悲心，我得三菩提時以神通力、智慧力引之，令得住是法中。即真正發心也。佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴。即是安於二法（指第三巧止觀）……。破有法王，即是破法遍也。……有一導師導眾人，明了心決定，在險濟眾難。善知通塞也。淨藏、淨眼，善修三十七品，諸波羅蜜，即是兩意也（指第六修道品、第七對治助開）。增道損生遊於四方，即是識次位也。安住不動如須彌頂，著如來衣，即安忍也。雖聞是諸聲，聽之而不著，其意等六根，皆言清淨若此，又云真淨大法，即無法愛也。³³

此一大段引文列舉《法華經》中有十種觀法之內容意涵，再者智者認爲十乘觀法，可謂大小經具足，如前文所說，諸經中皆有十乘觀法實意涵，如今智者撮集十數，作爲入有門能觀之觀門，乃至於其餘三門亦如是。以下討論圓教之十乘觀法，首先探討圓教四門：

一、圓教四門

智者大師在討論四教的十乘觀法前，皆先簡明四教之四門之不同，而後再明各教之十乘觀法，《法華玄義》云：

上三藏門，滅實色通真。不得意，多諍。體門，即幻色通真，示人無諍法。別門體滅生死色，次第滅法性色通中。不得意多諍。圓門，即生死色是法性色，即法性色而通中，示人無諍法。故文云：「無上道」，又云「而行深妙道，即此義也。」³⁴

智者大師並未於此詳言圓教四門的定義，詳細的圓教四門內容另於《摩訶止觀》

³³ 此段原文截錄於《法華玄義》，頁 790B-C。標逗與括號按語則是參見陳英善著，《天臺緣起中道實相論》，頁 241-242。

³⁴ 《法華玄義》，頁 787C-788A。

中以「理、智、斷、行、位、體、用」等七義作為詳細說法。《法華玄義》此處是以對比前三教四門的方式顯圓教四門，如說藏教四門是「滅實色通真」，是以觀緣起生滅法明白無自性空之義，滅實性之色而通空理；而通教四門是為「體法空」門，是以「即幻色通真」，通達空理，而別教四門為「體滅生死色，次第滅法性色通中」，以次第滅界外變易生死，於次第滅法性之色而通達中道之理，亦即但中之理，前文已談；圓教四門則為「不但中」，在此不但中為圓中的前提下，才可說即生死色是法性色，即法性色而通中道實相理，而其中與法不隔，而與法相融。圓教菩薩修此十乘觀法，不論何人均得由凡夫地，經名字、觀行、相似，而入分證再達究竟即佛，由此十法能運載一切利根眾生，因此又稱為十法成乘。

二、十乘觀法

(一)、觀不可思議境：依智者大師所分判，藏通別前三教所言之法門，皆是可思可議，唯有圓教之言教是不思議，首先在觀境方面就與前三教不同，而為觀不可思議境，《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、假、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。不可復滅，此即生死之苦諦，是無作之滅，亦是集、道也。³⁵

所謂不思議境，即是以一實四諦與觀即空即假即中之圓融三諦來解釋。就吾人觀當下之一念心即具足三千諸法，此心具足一切諸法的差別相，圓教之觀不思議境是以圓融三諦，觀一念心即空、即假、即中的一心三觀妙法，三智或三淨一心中得，如《淨名經》所說之大涅槃，而圓教之無作四諦實則只是一實諦，在作此觀同時生死之苦諦亦非是苦諦而是實相之理，自然又是無集可斷無滅可滅無道可修，亦無苦可滅，故名為苦集滅道皆實相之一實四諦，以此三諦相即而作一心三觀之有門觀，即為是不思議境。

³⁵ 《法華玄義》，頁 789C。

(二)、發真正心：何謂發真正菩提心，即為悲眾生苦而發菩提心；雖知法門永寂不可思議；更誓願修永寂，是謂真正發菩提心。³⁶《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，令未斷者斷。一切煩惱，即是菩提。云何愚闇，以道為非道？即起大慈，興兩誓願，令未知者知，未得者得。無緣慈悲，清淨誓願，慈善根力，任運吸取一切眾生也。³⁷

真正發菩提心或說真正發「慈悲」心，圓教菩薩在觀不思議境，已知「一切眾生即大涅槃」，但為何既已知此理，眾生依然夢迷顛倒，以樂為苦？因此圓教菩提即起大慈大悲之心，發四弘誓願，願盡度一切眾生。此亦同於《摩訶止觀》大意中所說之「發大心」³⁸，所謂發大心，見眾生沈淪於苦諦之中，發願要讓所有眾生離一切苦，究竟涅槃的弘願，此即圓教十乘觀法之真正發菩提心。

(三)善巧安心：十乘觀法第三為「安心」，《摩訶止觀》所言名為善巧安心，《法華玄義》云：

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。

39

既識觀不思議境且發菩提心與四弘誓願，豈可「臨池觀魚，不肯結網」，善巧安心止觀即是圓教菩薩教以種種善巧之止觀法門安住眾生之心。修行定慧具足，才能以實踐，體解生死即涅槃的定境，了達煩惱即菩提的般若智慧，能於此一心中巧修此圓融觀行之定慧，方為具足一切行。

³⁶ 李志夫編著，《摩訶止觀之研究》上冊，頁 510。

³⁷ 《法華玄義》，頁 789C。

³⁸ 《摩訶止觀》，頁 55C。

³⁹ 《法華玄義》，頁 789C。

(四)、破法遍：觀法第四為破法遍，《摩訶止觀》於此名稱亦相同，《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，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。⁴⁰

破法遍者，以一心三觀之妙慧破除一切執著之法，如文中所云此妙慧如金剛斧一般，所有障惑皆不破，若能此一心三觀了達生死即涅槃者，則破分段變易生死，又若能了達煩惱即菩提者，那不論是四住地惑或「見、思、無明之煩惱有見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地」等五住地惑等一切集諦皆破；但雖說能破，亦有所不破，這亦是圓教法法相「即」與「性具」一切諸法的特殊意涵，可謂破與不破亦相即，如此一來生死即涅槃，無所破可破。

(五)、識通塞

第五識通塞，就四諦而言，知生死之苦諦即是塞，能通於涅槃之滅諦，即是通，另煩惱之集諦亦是塞，菩提之道諦，則是通，《法華玄義》云：

五、識通塞者，如主兵寶，取舍得宜，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，亦亡去重也。⁴¹

所謂識通塞，即能對念念明白破除煩惱的觀法，知其通達與阻塞之處，所以又亦名為知得失。如引文中說涅槃名為「通」，煩惱亂名為「塞」，以圓教觀法而言，煩惱亦即轉為菩提此名為「通」，無論從外道四見或到圓教之四門，務必仔細觀照每個當下之一念心，此即是知識通塞。

(六)、善識道品：亦名道品調適，《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

⁴⁰ 《法華玄義》，頁 789C。

⁴¹ 《法華玄義》，頁 789C。

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。⁴²

所謂善識道品，亦即是道品調適之意，如修三十七道品時，還須一一檢別各法，依圓教觀法觀生死即涅槃，而非如別教觀法是有所隔歷與次第，如此十界生死色陰，皆非淨與不淨或常與不常，又知涅槃即生死，生死涅槃乃是不二，這即是圓教所說之一實諦，得趣入大涅槃。

(七)、善修對治：第七善修對治，意即為修習對治障礙正道之法。此乃針對根性遲鈍而正觀多障者，應須止觀助道對治，《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。⁴³

(八)、善知次位：《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。⁴⁴

上述是以六即佛論善知次位，雖了達生死即涅槃之理，但也不可因此而混淆凡聖之階位，故以六即行位加以說明，明瞭所修行之位階，可避免執於圓教之理，不起增上慢之心，故須識別六即行位之差別。

(九)、善安忍：《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。⁴⁵

在修行的過程中，不為內外法所擾動，圓教菩薩對於內外之障礙，若能圓觀三諦

⁴² 《法華玄義》，頁 789C。

⁴³ 《法華玄義》，頁 789C。

⁴⁴ 《法華玄義》，頁 789C。

⁴⁵ 《法華玄義》，頁 789C。

而為對治，心不動搖，不損其觀心法門，成就道業，亦觀煩惱即菩提時，也不為不為陰、入、境、病患、業、魔、禪、二乘、菩薩與增上慢之魔境所障見，而有所壞其修行，如此即是能安忍。

(十)、無法愛：十乘觀法最後即為無法愛或稱離法愛，即是圓教菩薩觀法之最後境界，《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。⁴⁶

亦即已經去除內外諸障，成就清淨功德，能觀生死即涅槃，而生三昧功德，若於相似功德順理而生時，喜起順道法愛時過於愛執，反而造成法礙，故須修持離法愛，而進入分證即位，既然能破離法愛，即能契入中道實相理。故修離法愛才能更修入於初住位破無明，開佛知見，證實相體，要之能觀生死即涅槃，故證得解脫德。煩惱即菩提故，證得般若德。此二不二證得法身德。⁴⁷圓教十乘觀法，透過以上種種法門修行，明白諸煩惱即菩提之圓中理，再者「空亦復空」，不能於此法取著，故明諸法法愛不生，則諸法具足，證得法身圓滿。

⁴⁶ 《法華玄義》，頁 789C。

⁴⁷ 參見蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》，頁 650。

第四節 別、圓十乘觀法之比較分析

一、別教所觀之「思議境」與圓教所觀「不思議境」之比較

(一) 別教所觀之思議境

由上文所述，可知智者大師對十乘觀法之論述，別教為觀「思議境」，圓教則為觀「不思議境」。關於思議與不思議境一詞，依日本學者安藤俊雄之考證認為此「不思議境」一言是出自於《金光明經·散脂鬼神品第十》中，經文云：「我知一切法，一切緣法，了一切法知法分齊，如法安住一切法，如性於一切法，含受一切法。世尊！我現見不可思議智光，不可思議智炬，不可思議智行，不可思議智聚，不可思議智境。⁴⁸」此段經文背景為散指鬼神大將及二十八部諸鬼神等向世尊表白，將護持講說該經者與聽眾。而智者大師在《四念處》中揭出此經文作為觀不思議境之根據，文曰：「《金光明》云：『不可思議智境，不可思議智照。』此諸經皆明念只是處，處只是念，色心不二，不二而二，為化眾生，假名說二耳！」⁴⁹安藤俊雄即是由此推論此「不思議境」一語出自於《金光明經》，雖是如此但智者大師解觀不思議境之思想未必是依據此經，而是凝集了尤其是《法華經》之實相論而成。⁵⁰

而「思議境」則是相對於圓頓止觀不思議境所對顯而說，圓教觀不思議境此是非分別說的非分解式、教條式的之說法，此境難用言語道盡，這是相應於《法華經》之絕待妙法之表示，因此智者大師藉由先闡明思議境，以此為基礎來彰顯不思議境，《摩訶止觀》云：「一、觀心是不可思議境者。此境難說。先明思議境，令不思議境易顯。」⁵¹那何謂思議境呢？

思議法者，小乘亦說心生一切法，謂六道因果三界輪環，若去凡欣聖則棄下上出灰身滅智，乃是有作四諦，蓋思議法也。（指藏教）

所謂思議法者，是從六道因果、三界輪迴而言，意指藏教以棄一切世俗法而證阿羅漢果為目的。藏教者亦談心生一切法，但是卻是建立在心之實生實滅一切法，如以四諦而言，屬有作四諦，主張因緣實生實滅，認為苦、集、滅、道仍依因緣

⁴⁸ 《金光明經》，大正藏十六冊，頁 346B。

⁴⁹ 《四念處》，大正藏四十六冊，頁 578A。

⁵⁰ 參見安藤俊雄著，《天台思想史》，頁 10-11。

⁵¹ 《摩訶止觀》，頁 52B。

生法而實有生滅，所以智者言此爲思議法、思議境。另別教爲何亦是「思議境」，《摩訶止觀》云：

大乘亦明心生一切法(此段言通教不詳論)……若觀此空有墮落二邊沈空滯有，而起大慈悲入假化物，實無身假作身。實無空假說空，而化導之，即菩薩因果法也。觀此法能度所度，皆是中道實相之法，畢竟清淨，誰善誰惡、誰有誰無、誰度誰不度，一切法悉如是，是佛因果法也。此之十法邈迤淺深皆從心出，雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。(指別教)

別教爲界外鈍根所說之法，言無量四諦，四諦有無量相，非是前二乘人所知，別教是爲獨被菩薩之教法。雖是如此主張心生一切法十法界，然此十法界亦有無量相，其十界相歷歷隔別不融，如苦有無量相，因十法界不融故。所以智者言雖別教談心生十法界一切法，爲無量四諦所攝，猶是可思可議之境，非智者所言圓教之境。前言此三教之思議境皆有一個共同點，即爲「心生一切法」，如湛然《摩訶止觀輔行傳弘決》中所說：

已聞思議十界歷別，示此十界同在一心，則一心中十界可識，故可思議中，此是地獄乃至佛界。無說而已，說必次第，十界歷歷麤細不違，人見注云非今所用，便棄思議別求不思議者遠矣。……由大小乘，皆云心生；以教權教，不云心具。雖若六、十，皆屬思議。⁵²

依湛然所述，別教雖談心生一切法，此十法界同在一心，但此一心中之十法界，不說則已，說則必次第歷別，十界歷歷粗細不融，故爲可思可議之境；另前三教無論爲大乘小乘，雖然都論及心生一切法，然而皆是爲了隨機應權所說，故有所次第分別，湛然此言相應智者所說，更進一步以「心生」、「心具」十法界說來區分智者大師所說之圓教不思議爲「心具一切法」之不思議境；雖然智者沒有明確的指出圓教是一「心具」思想，然而湛然已看出智者有此意圖以《華嚴經》之「心造」進一步詮釋爲「心具」之思想。以上則爲別教所觀之思議境意涵。

⁵² 湛然，《摩訶止觀輔行傳弘決》，頁 292C。

(二) 由圓教觀不思議境開展天臺「一念三千」之說

由以上討論可知者大師強調眾生當下一念心所觀之境的重要性，《法華玄義》云：

觀心引證者，《釋論》云：一陰名色，四陰名名。心但是名也。《大經》云：能觀心性名為上定，上定者第一義定，證心是體。《大經》云：夫有心者皆當得三菩提，心是宗也。《遺教》云：制心一處無事不辦，心是用也。《釋論》云：三界無別法，唯是一心作。心能地獄，心能天堂，心能凡夫，心能賢聖。覺觀心是言本，以心分別於心，證心是教相也。⁵³

所謂三界無別法，唯是一心作，意為一切法，不離一切心，應隨時自省其心，觀照諸法實相，此當下一念心可趣向地獄、亦可趣向天堂。尤惠貞認為，由上引文可說明智者除了引證諸經論以說明觀心之重要性外，更依「釋名、辨體、明宗、論用、判釋教相」五重以論觀心所具之玄義。其中《大涅槃經》所說之「能觀心性名為上定，上定者第一義定」，正顯眾生心性為修觀證悟之法體。亦因眾生能依觀心而證悟，故得進而言「夫有心者皆當得三菩提。」眾生心性既如此玄妙，故欲修行證道，必先觀心，此即「制心一處，無事不辦」之意。⁵⁴

前文討論《法華玄義》十乘觀法之觀不思議境部份，可見智者在此解釋不思議境時，是說苦集滅道四諦為一實相之理，也就是相應於一念心觀空、假、中之三諦圓融，此處可見智者大師是以一心三觀之方式觀不思議境，文中過於簡短，於此尚不足全面性的正確掌握智者所說觀不思議之豐富意涵，在講述《法華玄義》爾後一年所說之《摩訶止觀》，對觀不思議境有更精譬的解釋，以此作為補充更可看出天臺圓頓止觀之演變，如《摩訶止觀》著名的「一念三千」說法，經云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。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。……若從一心生一切法者，此則是縱，若心含一切法者，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，玄妙深絕，

⁵³ 《法華玄義》，頁 685C。

⁵⁴ 參見尤惠貞著，《天臺性具圓教之研究》，頁 64-65。

非識所識非言所言，所以稱為不可思議境意在於此。⁵⁵

以上即是討論「一念三千」說中常被引用之經文，從此引文可見，此一念三千之說，是以一一諸法，具一切法，強調「心、佛、眾生法，是三無差別」之看法是依《華嚴經》的十法界；《法華經》十如是；《大智度論》之三世間，即依兩經一論的相乘組織而成一念三千論。故《摩訶止觀》十卷整然的中心思想，可以說是一念三千的別釋。⁵⁶

關於一念三千說之架構，是由一心具「十法界」以及「十如是」、「三世間」這幾個概念互具而成，下文將一一說明這些概念：

1. 一念心具「十法界」與十界互具：所謂十法界即為：地獄界、畜生界、餓鬼界、阿修羅界、人天界(六凡)、聲聞界、緣覺界、菩薩界、佛界(四聖)。智者認為眾生的當下每一念心，逐情偏起意念，在於迷悟之境成為十種境界，這種觀念乃針對「心」之轉變，即依客觀和主觀加以分析論述。⁵⁷以前文討論「心生」與「心具」之差別而言，此十法界用於前藏、通、別三教，是「心生一切法」，用於圓教則是「心具一切法」，由於心具十界故，此十法界之層次是互相含具的，例如在人界，不只含有人界，還包含其他九界。凡夫在當下一念心之心識流轉可能趣向於地獄亦可能趣向菩薩道，故稱為十界互具，故十十相乘成百法界，又此百界中每一界皆具足《法華經·方便品》中所說之十如是，如此百界乘十如，便成百界千如。

2. 十如是：所謂十如是即是智者大師以《法華經·方便品》：「佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，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。」⁵⁸中所言之諸法實相之十個範疇。此段文亦稱「十如是」，此為諸法實相說之基礎，另加以配合《大智度論》所說「三世間」⁵⁹而組織一念三千之說。所謂如是相是指相狀，如十界苦樂之形相。如是性之「性」是指不改義，即指潛伏在內心的自性，

⁵⁵ 《摩訶止觀》，頁 54A。

⁵⁶ 參見，釋慧嶽編著，《天臺教學史》，頁 157-158。

⁵⁷ 參見，釋慧嶽編著，《天臺教學史》，頁 158。文中另引證有關十界類別來由來，為《華嚴經·十地品》說：「受職位菩薩，坐大蓮華座，由足下至頂上，放光明照大地獄、畜生趣、閻羅王界、人趣、諸天及阿修羅、聲聞、辟支佛、菩薩、諸佛等。」《大正藏》第十冊頁 205B-C。

⁵⁸ 《妙法蓮華經》，頁 5C。

⁵⁹ 《大智度論》，頁 402A。

如草木中，具有火性，雖不能見，但遇觸發因緣，即能燒盡等。如是體之「體」義是實質義，能統攝相、性，即十界之體是五陰色心的體質。如是力是堪任義，在主體上，具有潛在力量，能保持不被外敵侵擾。如是作之「作」是構造義，依力量所起之作用，盡得運行自在。如是因之「因」是招感義，依因而成就因，故習因是生果的親因，即指生十界因的直接原因。如是緣之「緣」是緣由義，為有因而加助緣之間接原因的增上緣。如是果之「果」義是剋獲義，依據習因所成之果。如是報是酬因義，由一期相續的異熟果報，所引生之後世報。如是本末究竟等「本」是指相，「末」即指報，由如是相起乃至如是報的所歸趣，即三諦實相的「究竟平等」。⁶⁰

3.三世間：關於「三種世間」一詞來源，是出自於《大智度論》卷四十七，經云：

世間有三種：一者五陰世間，二者眾生世間，三者國土世間。⁶¹

世間一詞，指三種世界，又作三世間。(一)據《大智度論》卷七十載，世，隔別之義；間，間差之義。(一)眾生世間，即指五陰所成的一切眾生；為能居之正報。又作假名世間，於十界、五陰等法之上，假立名字，各各不同，故稱假名世間。(二)國土世間，即器世間，指有情所居之國土，如山河大地等；為所居之依報。(三)五蘊世間，又作五陰世間，五陰即色受想行識，十界五陰各有差別，故稱五陰世間；為依正二報之通體。⁶²

以上幾個重要的概念，在智者的特殊見解下，論述一念心各具十法界、十如是，再配於三世間而成為三千諸法，所謂三千數目，即攝盡全宇宙一切法之表示，是說大至盡大地，小至極微，凡是心物，法法塵塵，根塵相待，決不能拘執於數目，故對實踐修道的體驗而論，還必須詮顯一念心的當體，所謂一色一香無非中道，舉手投足皆成佛道，即具三千諸法。⁶³

綜上所述，智者大師之「一念三千」說的理論，實則包含著一念心即具三千法，這與第二章言《法華玄義》以十義判別圓中之「即不即」義相應，故智者言「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

⁶⁰ 參見釋慧嶽編著，《天臺教學史》，頁 161-162。

⁶¹ 《大智度論》，頁 546C。

⁶² 參見《佛光電子大辭典》，第 3 版。

⁶³ 參見釋慧嶽編著，《天臺教學史》，頁 161-162。

心在後。」⁶⁴釐清智者所說之一念心之確實意涵後，其次方能了解由一念心所開展出來的「一念三千」之思想。尤惠貞表示：「智者對於吾人當下一念心之界定，不僅視心為慮知心，且亦即此一念心而言諸法實相，所謂「心即實相」。依此即是實相之心法而觀，則此心法雖「非因非果」，然「初觀為因，觀成為果」，若能如理觀，因果自辦。又既云「妙心可軌，稱之為法」，故一念心即具三千即為所觀之不思議境。」⁶⁵

以上即是天臺「一念三千」說主要的內涵，此是智者在說明每一當下之「一念心」之觀行「不可思議境」時之詮釋。智者除了論「觀不思議」境外，其餘九境為何？在《摩訶止觀》第七〈正修止觀〉中，談所觀之境有十，分別為觀陰入境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見境、上慢境、二乘境、菩薩境。以上十境為修習止觀所觀之十境，每一境皆有其對治之解決方法，在此只談論所觀不思議境為代表，一則此非本論文欲詳細處理之課題，再者為若分別的說「十境」，所謂十境，實則並無出現之先後次序與固定之位境次序，在每一境中皆是十乘觀法之對治範圍，拆開來說亦是方便權說對顯不思議境之圓頓止觀法門，因此亦可說由觀不思境之一念三千說，雖並非全面性的討論，但可概括智者圓頓止觀思想之主要精神。

關口真大於〈天台止觀的構成與特色〉亦言：十乘觀法非並列而相連的，是常以第一觀不思議境為主體，第二法以下不過是站於補助地位而已；觀不思議境之一法，常為圓頓止觀的主旨，故第二法以下是分析，詮述觀不思議境之觀法，可見修持第二法以下時，亦常以第一之觀不思議境為功用之主體。⁶⁶另外牟宗三先生特別強調天臺圓頓教觀，認為觀不思議境中之「一念心即具三千法門」，乃是以一念心圓具十法界之特殊的「佛教存有論」的性具圓教為義理主軸；另以一心三觀之絕待妙圓頓止觀為觀行實踐之緯線，二者相輔相成，故牟宗三認為若將天臺強調的「觀心為經，諸法為緯」一句，改為「以性具為經，以止觀為緯」則更能恰當地表現出天臺宗圓教之殊義。⁶⁷

⁶⁴ 《摩訶止觀》，頁 54A。

⁶⁵ 參見尤惠貞著，《天台性具圓教之研究》，頁 62。

⁶⁶ 參見關口真大著，〈天台止觀的構成和特色〉，頁 29—30。

⁶⁷ 參見牟宗三著，《佛性與般若》下冊，頁 759。

二、別教次第三觀與圓教一心三觀之比較

(一) 別教次第三觀

由別教觀「思議境」與圓教觀「不思議境」之比較中，可延伸探討別教之「次第三觀」與圓教「一心三觀」，首先言別教的次第三觀：

有關智者大者用三觀之名的由來，可從《瓔珞經》中得之，經云：

三觀者，從假名入空二諦觀、從空入假名平等觀，是二觀方便道，因是二空觀，得入中道第一義諦觀。⁶⁸

智者大師所說之三觀即是依《瓔珞經》所說之三觀的名稱延用而來，依引文可整理三觀之名為（一）從假入空觀；底下依《摩訶止觀》所說簡述別教三觀，別教從假入空觀，以觀假諦以進入空諦，所觀之空須通過「假」方能領會，透過假諦觀空諦後，進而同時識別假諦，斷除煩惱障礙，譬如除去煩惱烏雲而空慧之日由上而顯；（二）從空入假觀，再者由空入假觀，依前從假入空觀，如離開假為有空可入反之離開空並不假可入，所以別教所說從空入假觀是為了度化眾生，了解真正的空義並非是離開假之空，從度化眾生之方便說這個意義下來說從空入假；（三）中道第一義諦觀，別教中道第一義諦觀，是以最初從假入空，假法被觀照為空，再從空入假，空法也被觀照為空，這二邊否定下的空觀，是為進入別教中道第一義諦，所以《瓔珞經》上說：「心若在定，能知世間生滅法相」，所以說前所說之二觀視為二種方便。⁶⁹

次第三觀之特點是「可思議」、次第不融的，這是權且施設的方便說法，唯有進入不思議境通過不次第之一心三觀才能達到圓融極致之境。

⁶⁸ 《菩薩瓔珞本業經》，大正藏第 24 冊，頁 1014B。

⁶⁹ 參見《摩訶止觀》頁 55。

(二) 圓教一心三觀

上文提到智者大師援用「三觀」之名的出處，而智者大師能達成此三諦三觀的方法，牟宗三先生於〈佛家體用義之衡定〉一文中提及智者大師大體是根據：「一、《中論》：『諸法不自生，亦不自他生，不共不無因，是故總無生。』；二、《涅槃經》：『生生不可說，生不生不可說，不生不生不可說，不生不生不可說。兩方式而觀達一切——亦即遍破一切，遍立一切。』」⁷⁰而一心三觀之重要性智者大師於《法華玄義》曾說：「若欲免貧窮，當勤三觀，欲免上慢，當聞六即。」⁷¹文中「貧窮」應是智者以《法華經》之窮子喻而說，一切眾生皆有佛性，如窮子之父於衣服中所藏之珍寶窮子不自知；智者舉此譬喻意即表示，若要彰顯佛性則須勤修三觀，免於「貧窮」。另外智者大師在《摩訶止觀》中，對一心三觀作一番詳細的詮釋，經云：

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。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。⁷²

依文可知一心三觀之殊勝處，智者大師所要表達的真正圓融觀法是空、假、中三觀互具互融，智者大師所說的圓教一心三觀，是以龍樹菩薩《中論》所說：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」為理論基礎而談，而成空觀、假觀、中道觀，就分開來說明則為三諦，但就當下「一念心」具足觀空、假、中三諦圓融下，實則是一實諦最後歸於無諦。郭朝順對一心三觀亦有精譬的詮釋，云：「一心三觀乃基於一心與萬法互具相即的前提下，不斷對假有之境相進行破執的觀空動作（由假入空觀），再由無所執著亦無所有的空寂一心，重構假有之境相及其意義（從空入假觀），空假二觀如是不停地來回操作，直至不偏空假之

⁷⁰ 參見牟宗三著，《心體與性體》第一冊，頁 664。

⁷¹ 《法華玄義》，頁 686A。

⁷² 《摩訶止觀》，頁 55B。

任一方，及至空假圓融無礙之時，觀者便由其一心理解了不可思議的實相，此即中道圓融觀。⁷³」另智者在《摩訶止觀》說此一心三觀之圓融處，云：

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、諦亦如是。所止之法雖一而

三，能止之心雖三而一也。以觀觀於境，則一境而三境。以境發於觀，則

一觀而三觀。如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一面，觀、境亦如是。

觀三即一，發一即三，不可思議。⁷⁴

文中云此三觀不縱不橫如伊字三點，三諦在一境，故不前後，一境歷明三諦，三一圓融，非次第而入，此三觀即在一念，故是不可思議之三觀。同時此亦是相應十義判別圓中，「融不融」義之原則，由此原則才能建構說是三諦圓融、圓融三諦，這亦是圓教能談一心三觀的基礎，契合空、假、中三諦，一一對應於三觀，如實的對應一念心即空、即假、即中的圓融實相理，三即一，一即三之一心三觀圓融相即法門，得此圓融三諦，可說是圓教觀不思議之殊義思想的核心。

小結以上所述，三觀分爲次第與不次第二種，是智者大師以別教之次第三觀，彰顯圓教之不次第之圓融一心三觀，以明示圓教之圓融教相。最後智者大師談一實諦與無諦用意在於說明實則就一諦方便說二諦、三諦甚至四諦，一但了達此意最終仍要回歸到一實諦甚至無諦，圓教此一心三觀與別教漸次修行斷一分多證一分法身的「次第三觀」法門有極大之差異；若就十義判別圓來分別，即不符合「即不即」、「融不融」與「斷斷不斷斷」之原則。

⁷³ 參見郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，頁 158。

⁷⁴ 《摩訶止觀》，頁 55。

三、依「即不即」義比較別圓六即佛之實踐觀行

就智者所言三因佛性，顯示一切眾生皆有佛性，皆當成佛。理上雖然如此，但聖凡之間還是有差別的，不可以凡濫聖。因此，智者大師有所謂的六即佛之說，以「即」義來表示佛與眾生本性不二，另一方面說明佛與眾生有別，所以以六個階段來說明修證進程階位之差別。若眾生只知「即」，自認與佛無異，則易生增上慢，所謂未證謂證，故智者大師以六即佛位說明此圓教菩薩之實踐觀行。

六即佛位主要是就圓教而說，智者大師並未說別教有所謂之六即佛位，前文提及智者大師判教教相是以相應《法華經》精神為原則，在《法華玄義》十義判別圓中，其中最重要之一項就是「即不即」義。智者大師只依圓教分判六即行位，別教雖談如來藏恆沙佛法佛性，但仍是六而不即，真、俗、中三諦，歷別不融。佛性在生死、涅槃之外，不即生死、涅槃是佛性，故在智者的論著之中不談別教六即。藏、通、別三教之六即行位，乃是蕩益智旭於《教觀綱宗》所提出的觀點，目的為了對顯圓教而說。智者大師在《法華玄義》七番共解第六「觀心」時，強調圓觀六即之重要，經云：

若觀心人謂即心而是已則均佛，都不尋經論墮增上慢，此則抱炬自燒，行牽惡道，由不習聞也。若欲免貧窮當勤三觀，欲免上慢當聞六即世間，相常住理即也，於諸過去佛，若有聞一句名字即也。深信隨喜觀行即也，六根清淨相似即也，安住實智中分證即也。唯佛與佛究盡實相，究竟即也。

75

由文中可知，觀心修行之人，若一昧的說心即是佛，而不從經論深入以求慧解，最後難免落入增上慢之道，而欲避免落為增上慢當需勤修一心三觀，與了知圓教六即佛，由此可知智者所言之六即佛，是針對圓教義所闡發，所以故六即佛是為圓教而談。由於《法華玄義》中智者並沒有用大量篇幅探討六即，智者談六即主要於《摩訶止觀》一書中，因此以下就智者《摩訶止觀》談六即佛做探討：

⁷⁵ 《法華玄義》，頁 686A。

（一）理即佛

在智者大師的分判中，只有圓教義符合六即佛位，而既然別教談六即佛有點勉強，那為何此處要再提出做討論？因為在後來天台的山家山外之爭時，對「一念心」之詮釋有其論爭，山外派以「如來藏」之「真心」思想詮解「一念心」之義，此處需再做揀別，智者所言之「如來藏」非彼「如來藏」，尤惠貞表示：「智者之言如來藏是就眾生理上即是佛而言如來藏理，故其解釋『六即』中之『理即』時，即云：

「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。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，亦是理即止觀。即寂名止，即照名觀。⁷⁶

由引文可知智者言一念心即「如來藏」理，何以說一念心為「理即」？圓教觀如來藏理為「即空、即假、即中」，一念心具此三即，皆是不可思議境，所以說「如故即空，藏故即假，理故即中……三諦一諦，非三非一」之圓融三諦，而非是別教之隔歷有別。尤惠貞表示：「智者……然其所說之一念心並非自性清淨心，而是眾生當下念念虛妄分別之剎那心、煩惱心。又此一念剎那心、煩惱心雖有無明虛妄，理上卻潛存著開悟成佛的可能性，亦即含藏與佛無二之如來藏理，故智者稱此一念心為『一念無明法性心』」。⁷⁷

（二）、名字即佛

以上即是理即之解釋，所謂名字即佛指從善知識處聞知，或從經卷中見得，而了知此「理性即佛之名」之人；此等之人，於名字中通達解了一切諸法皆是佛法，故稱名字即佛《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。」⁷⁸

⁷⁶ 《摩訶止觀》，頁 10B。

⁷⁷ 參見尤惠貞著，《天臺宗性具圓教之研究》，頁 47。

⁷⁸ 《摩訶止觀》，頁 10B。

(三)、觀行即佛

所謂觀行即佛，指既了知一切法皆是佛法，進而依教修行而達於心觀明了、理慧相應、觀行相即之人；此等之人，所行如所言，所言如所行，言行一致，以證此位，故稱觀行即佛。如《摩訶止觀》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。」⁷⁹

(四)、相似即佛

指於前述「觀行即」位中，愈觀愈明，愈止愈寂而得六根清淨，斷除見思之惑，制伏無明之人；此等之人，雖未能真證其理，但於理彷彿，有如真證，故稱相似即佛。《摩訶止觀》云：「相似即是菩提者。以其逾觀逾明逾止逾寂。如勤射隣的名相似觀慧。一切世間治生產業不相違背。所有思想籌量皆是先佛經中所說。如六根清淨中說。圓伏無明名止。似中道慧名觀。」⁸⁰

(五)、分證即佛

分證即佛，又作分真即佛。指分斷無明而證中道之位；無明之惑有四十一品，由十住、十行、十迴向、十地、等覺位，漸次破除一品無明，而證得一分中道，《摩訶止觀》云：「分真即者，因相似觀力入銅輪位，初破無明見佛性，開寶藏顯真如，名發心住，乃至等覺。無明微薄智慧轉著。如從初日至十四日。月光垂圓闇垂盡。若人應以佛身得度者。即八相成道。應以九法界身得度者。以普門示現。如經廣說。是名分真菩提。亦名分真止觀分真智斷。」⁸¹

(六)、究竟即佛

究竟即佛，進破一分微細無明，指斷除第四十二品無明惑，發究竟圓滿之覺智者，即證入極果妙覺之佛位。此六佛雖因智情之深淺，而有六種之別，然其體性不二，彼此互即，故稱為「即」。《摩訶止觀》云：「究竟即菩提者。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。過茶無道可說。故名究竟菩提。亦名究竟止觀。」⁸²到最後「斷無可

⁷⁹ 《摩訶止觀》，頁 10B。

⁸⁰ 《摩訶止觀》，頁 10C。

⁸¹ 《摩訶止觀》頁 10C。

⁸² 《摩訶止觀》頁 10C。

斷」之「不斷斷」方可稱為究竟即佛。

以上即是《摩訶止觀》言六即之文獻，由此六即之判立可知，天臺圓頓止觀之修習，或許在某個層面上看來並沒有像別教之修行階位般清楚易顯，但是若從智者大師所說之圓教「六即」行位的開立來看，圓頓止觀的修習並不是沒有階次的，但需知此階次亦是「權說」，非得從任何一即順序開始修習。若就六即佛位之順序而言從「理即」的凡俗衆生，須經「名字即」、「觀行即」、「相似即」、「分真即」的漸次修行，最終才能達到圓頓的「究竟即」。在這個意義上，並非說圓教的圓頓止觀法門，修習不須階次、當下全是。只有在修行達至圓滿境界，由「分真即」的等覺轉入「究竟即」的妙覺之時，才可以說是真正的究竟即佛。

依別圓之十乘觀法之各種不同之比較下，可知，智顛所說之圓頓止觀法門，必須「一念心」相應於《法華經》之開權顯實，權實不二下所開決之諸法，才是真正智者大師所要彰顯之天臺圓教義。六即佛位中，「名字即」列於「觀行即」之前，而位於修行之首，明白的顯示出通透圓教佛理與實踐相互結合、相融無礙，是天台圓頓止觀法門的顯著特點和根本原則。

小結，本章討論別、圓二教觀法之比較，以《法華玄義》為主，再輔以《摩訶止觀》等文獻為引證說明，探討別、圓二教十義觀法之內容與不同，先就四門就不同到觀法之不同，目的是為了能夠更清楚的了解別、圓二教在比較細之地方的差異，經整理探討比較所觀之「思議境」與「不思議境」，以此延伸探討天臺宗著名之「一念三千」說，由一念三千說之開展探討天臺圓教義之殊勝意涵。

智者大師在觀不思境中提到有關一念三千之內涵，目的要說明藉由一念心即具十法界、十如是、百界千如與三世間，讓眾生明白每一當下一念心所觀不可思議境，時時刻刻明白決了，藉此開決一切眾生入唯一佛乘。但從如從另一角度思考，在日常生活中每一當下起心動念要即具足三千法門，這恐怕不容易。或許如別教井然有序之漸次修行方式更適合普羅大眾。關於此點林志欽於〈天臺別教說的形上學內涵〉表示說：「相對於此，別教詳於事相，乃從始至終，自發菩提心以迄最終之成就佛位，對其修行法門，歷次階位，皆井然有序，一一細明。更可說此教是並適一切大乘行人，且屬穩當可靠者。因此，天台別教義之闡揚，至少

對天台學而言，其價值應不下於圓教。」⁸³確實就從別教的角度出發而言，別教教義不管在修行法門或義理疏解上面，歷次分明，有其讓更多普羅大眾可以選擇法門的進路，圓頓利根人的確也是少之又少。

然而智者大師所要判攝圓教的用義，是以《法華經》為判教詮釋為依據，天台圓教之判攝也是基於前三教而成，就算是聲聞法如一經開決，亦成佛必佛之境界，如果執於別教的腳步而滯於修行次第，豈不就如同《法華經·化城喻品》之喻，行至三百由旬見化城即心生歡喜而為滿足不願再前進，變現化城本來的一番好意卻變成最終成佛之道的阻礙。

因此本文的觀點並非排斥「別教」所說之義理觀行，而是試圖探討智者大師以及後來的高僧大德與現代學者為何要花工夫在文獻中疏解「別」「圓」二教之義。依智者大師的思考，圓教亦是不離前三教而成圓教，前三教皆是佛陀方便實施權教而立，所以說天台「別教」在何種意義下可成立，那就是在權說權教之下可成立，一經開決廢權立實，開權顯實，眾生皆入佛陀真圓實教法，那何需有「別教」說之意義。

⁸³ 林志欽，〈天台別教說及其形上意涵〉，收錄於南華大學哲學系第二屆比較哲學學術研討會論文集，頁1。

第五章 結論

一、智者大師判釋別圓之殊義

本文主要目的是為探討天臺智者大師判釋別圓二教，透過智者大師對《法華經》精妙詮解所講述的《法華玄義》為主要研究，探究智者判釋教相之殊義。本論文首先討論《法華經》之主要內容與「性格」，智者以《法華經》所闡示之開權顯實的經義，開創天臺教判思想，也就是後來所稱之「五時八教」判。其次是討論南北朝時期的諸家教判——「南三北七」十家教判，此十家教判所引發的歧見甚大，而智者大師也在此評破各家教判的矛盾之處，此處展現智者大師教判思想的特色。此特色乃是站在《法華經》的立場，採取開權顯實，發迹顯本，再進一步以即權即實的觀點與原則下，提出自家之判教理論，再評判諸家教判。

再者透過比較別、圓之因緣觀與諦理，可知別教依次第修行，尚有微細無明痴惑尚未斷盡，在因緣境方面未完全解脫無明的覆障，因此別教教相呈顯仍有生滅相，與圓教提出三因佛性與十二因緣的交涉下的十二因緣不生不滅有其差異，再者諦理方面之不同，此中主要是對中道之理的詮釋不同，別教是為「但中」之理，圓教則為「圓中」之理。別教菩薩所了知之諦理是隔歷不融，以此觀一切相而有苦、集、滅、道四諦之無量相，與圓教當體即是中道實相理，圓融無礙。再者提出七種二諦以說明四教之間的接引之機，不只圓教其餘三教只要一經開決，亦可同登法界，這實則是智者大師依循《法華經》之開權顯實，發迹顯本之精神所做是獨特詮釋。再者別、圓所詮的三諦諦理中，又可延伸討論所謂別教次第三觀，與圓教一心三觀之觀法，由於別教的修證是以歷別次第修行方式，因此別教三諦中是隔歷而不融通，從假入空、從空入假從此雙邊否定下的中道思維進入中道第一義諦。而圓教則以當下一念心即觀空、假、中三諦，三諦圓融的原則下，如實的對應當下每一念心之清淨。

以上是屬教理方式之探討，再者經比較分析別、圓二教十乘觀法之不同，以觀行角度方面來探討二教之不同，在智者大師的詮釋中，認為各教皆有十種觀法之內涵，別教與圓教觀行最大不同即在於別教是以次第修行的方式，而圓教是以一心三觀，在當下一念心即觀空、假、中圓融三諦，在二教的十乘觀法中亦是依據此觀行的原則，而各自十乘觀法各有不同。這一切皆不離智者大師於《法華玄義》中以十義說明判別別、圓之原則，其中最具代表性的為法的「即不即」義，與「斷斷不斷斷」最為基礎，凡是法不即義或可斷的，皆是不圓，是為別教，反之不斷斷此最原初之洞見，從此角度才可說是圓教。

本文經由別、圓二教的因緣觀、所詮諦理到十乘觀法之差異，進行了相關的整理、探究，試著通過此論述中探討智者大師提出之天臺圓教義為最圓熟之教理，經討論可知在所詮諦理與觀行方法，別、圓二教皆有極大的差異與不同，但是依《法華經》為最高做為天臺教學最高原則的智者大師認為，前三教皆是有待開決的權法權施之教，一但在修證的路途當中一經開決，其實二教之間最後皆可歸為圓實教，前藏、通亦是如此，《法華經》偈曰：「藥王汝當知！如是諸人等，不聞法華經，去佛智甚遠，若聞是深經，決了聲聞法，是諸經之王，聞已諦思惟，當知此人等，近於佛智慧。」¹《法華玄義》亦有段文字以蓮華之喻來說明權實關係，經云：「蓮華多奇，為蓮故華，華實具足，可喻即實而權；又華開蓮現，可喻即權而實，又華落蓮成，蓮成亦落，可喻非權非實。」²本論題之研究其目的並非在於分判四教之間的高低或優劣，因為在智者大師的心目中，做為權施的前三教一經開發決了，皆可最後依之悟入佛之知見，此點是呼應了筆者撰寫此文的研究動機，探討智者判釋別、圓之義理內容與真正用意。

¹ 《法華經》，頁 32A。

² 《法華玄義》，頁 682B。

二、理論即具實踐意涵的天臺教學

智者大師從判釋教相到實踐修證皆有完整的說法，藉由《法華經》開權顯實的義理精神進一步說明，所分判之藏、通、別、圓四教彼此之間的接續升進。經探討別圓二教的觀法之比較分析，可了解圓教之外的前三教，亦可經由每一教相呈顯之境，進行反省，進而轉升更上一層的境界。而其中的關鍵就在於，即不即義，斷斷不斷斷義，融不融義，才能說一切法趣向惡或趣向善，在每一當下如實觀照空假中一心三觀，並無法可斷，可見真正的圓教教法是不離一切法，不斷除一切法的，圓教亦不離前三教，前三教一經開決亦可同登法界，與佛無二。這樣的結論，傳達出眾生心與佛心同一無二之殊義。

經此別圓分判所彰顯之圓教義，目的不在摒棄與批判別教，而是要闡明智者所倡之圓教義，此點為何相對重要？如圓教二諦所說：「圓教二諦者，直說不思議二諦也。真即是俗，俗即是真。」可見真正的圓教義必須不離世俗一切法，而在具體實修中證悟一假一切假、一空一切空、一中一切中。而此即充分顯現化法四教之層層超升轉進所具之批判精神與實踐意義。³而別圓二教之間從古至今論不斷，其義理容易混淆，故本論文對別圓二教之義理觀法，再進行探究，以明圓教義。另外關於此別圓之分判，尤惠貞表示最能表達如此的見解：「我們了解別教、圓教之分判，乃至當代學者之間不同的詮釋，目的不是為了凸顯宗派之間的差異與對抗，也不是為了回到見解與論爭之戰場，而是了解這些不同判釋之分際後，具體地思惟此等解釋及分判如何相應現實生命，發揮其教化功能，並依之而真能圓滿無盡又圓融無礙地判釋一切法。並藉由如此的釐清與思惟，進而對於具體修證有一相應的抉擇。」⁴

最後小結本文所說，立基於《法華經》之精神而開創之天臺教學其教判思想，實則乃是包含了《法華經》的會三歸一、開權顯實，發迹顯本的絕待玄妙義理。這義理本身即具實踐義涵，所以如果用簡單一句話說什麼是修行？依天臺教觀思想可說，生命在當下每一念心，觀空、假、中圓融三諦，由此圓觀自心一念即空即假即中之具體觀行下，生命本身同時即在進行具有實踐意涵之活動。

³ 參見尤惠貞著，《天臺哲學與佛教實踐》，頁 15-16。

⁴ 參見尤惠貞著，〈天台、華嚴二宗對於圓教之判釋——教判之對比研究與當代省思〉，收錄於《第五屆比較哲學研討會論文集》，頁 14。

參考文獻

一、原典

姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9。

姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊9。

姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊24。

姚秦·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12。

馬鳴菩薩造，陳·實叉難陀譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊32。

龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊30。

龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯，《中觀論頌》，《大正藏》冊30。

隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33。

隋·智顓，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊34。

隋·智顓，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46。

隋·智顓，《四教義》，《大正藏》冊46。

隋·智顓，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊38。

唐·湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊33。

唐·湛然，《止觀義例》，《大正藏》冊46。

唐·湛然，《十不二門》，《大正藏》冊46。

唐·知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊46。

明·智旭，《教觀綱宗》，《大正藏》冊46。

二、專書

李志夫編著，《妙法蓮華經玄義研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，1997年初版。

釋慧嶽編著，《天臺教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，2003年。

牟宗三著，《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1977年。

牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1986年。

尤惠貞著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版社，1993年5月初版。

尤惠貞著，《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學出版，1999年。

吳汝鈞著，《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津出版社，2002年1月一刷。

陳英善著，《天臺緣起中道實相論》，台北：法鼓文化出版，1997年。

蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》上冊，台北：慧炬出版社，2002年初版。

蘇榮焜著，《法華玄義釋譯》下冊，台北：慧炬出版社，2005年初版。

田村芳朗著，釋慧嶽譯，《天台思想》，台北：華字出版社，1970年。

安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社1998年。

安藤俊雄著，釋依觀譯，《天台思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，2004年。

安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》，台北：天華出版社，1992年。

菅野博史著，孝順法師譯，《法華經——永遠的菩薩道》，台北：靈鷲山般若文教基金會，2005年。

靜權法師著，《天台宗綱要》，台北：佛教出版社，1988年。

郭朝順著，《天台智顓的詮釋理論》，台北：里仁書局

三、期刊論文

尤惠貞著，〈從智者大師論十二因緣看人間佛教之修證與度化〉，收錄於《2002年佛學研究論文集——人間佛教》高雄佛光山文教基金會出版，2002年。

林志欽著，《智者大師教觀思想之研究》，文化大學哲學研究所博士論文，1993年。

林志欽著，〈天台別教說及其形上學意涵〉，收錄於《南華大學哲學系第二屆比較哲學學術研討會論文集》，2001年。

郭朝順著，〈判教詮釋與多元論述〉，收錄於《佛教文化與當代社會》台北：文津出版社，2005年。

陳英善著，〈「論五味半滿相成」所建構的天臺判教體系〉，收錄於《中華佛學學報》第17期。台北：中華佛學研究所，2004年。

吳怡著，〈從生命的轉化看中國人間佛教的開展〉，頁78。收錄於《普門學報》第一期。

賴建成著，《天台別圓二教之研究》，台北：輔仁大學宗教學碩士論文，2003年。

施凱華著，《天台智者教判思想之研究——以《法華玄義》為主》，新竹：玄奘大學宗教學碩士論文，2003年。

四、工具書

釋會旻主編，《天臺教學辭典》，台北：中華佛教文獻編撰社，1997年。

陳義孝編著，《佛學常見詞彙》。

《佛光電子大辭典》第三版。