

南 華 大 學
哲 學 系 畢 業 論 文

天台智顓的圓頓教觀對現代生命教育的啟發



指導教授：尤惠貞博士

研究生：葉明哲 撰

中華民國九十六年一月十一日

南 華 大 學

哲 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

天台智顛的圓頓教觀對現代生命教育的啟發

研究生： 葉明哲

經考試合格特此證明

口試委員： _____

林朝成

尤惠貞

李燕蓁

指導教授： 尤惠貞

系主任(所長)： 劉滄龍

口試日期：中華民國 95 年 12 月 29 日

天台智顛的圓頓教觀對現代生命教育的啓發

葉明哲撰

摘 要

社會所產生的種種現象與問題，究其本源都來自於「人」，而對於生命意義與價值的追尋，也是一個恆久以來的哲學課題。近年來政府逐漸加強與重視生命教育的推展，期待透過教育的方式讓人們體認生命的珍貴，進而關懷生命、尊重生命，試圖扭轉現代社會因人而產生的諸多問題。

筆者以為佛法的實踐性與落實性，正是強調即於「人」而成就的，所有的理論建構最後都必須落實到生活上來，大乘佛教強調人不應遠離世間，應該在現實的煩囂世界修行和實踐，大乘佛學不僅強調這樣的實踐性格，而且在自身透過學習和實踐修行累積種種功德和智慧之餘更要利益眾生。這正是大乘佛教的特色也是其偉大的地方。更是讓吾人覺得若能透過佛學，對生命教育的反思，將指出生命的意義不是只關懷個人的生命，而生命的價值也不取決於有限的形軀生命。正可以提供生命教育在實踐的活動中，展現自己存在意義不同面相的啓發。

其中對於天台智顛的圓頓教觀，其完整的理論是強調教相與觀心缺一不可。在義理的闡釋與實踐進路的基礎上，所提出的思想與概念，所謂「教觀雙美、解行並重」，正強調著天台教義內容與修行實踐是並行不悖、相依相即的，藉由了解智顛的理論與實踐的方式，將智者大師想要告訴我們的道理，不是作為知識的思辨與累積，而是當成一種在生活世界修行實踐的法門。進一步推展至現代生命教育的範疇，在對智顛提出義理與實踐作一反省時，除了提供現代生命教育不同面向的思維，另一方面也彰顯智顛圓頓止觀的現代意義。因此在現代提出「生命教育」的理念，強調人應當對生命尊重與關懷，也提出了方式內容與義涵的同時。相信運用智顛圓頓教觀的義理與實踐的思想，透過理上的知曉再藉由修行實踐的開悟，明白人對生命中重要的課題及對生活周遭世界有更深層的體認，從心靈深處蘊育出關懷、尊重生命的內涵。更可在現代生命教育中，讓人有一超越的省察，進而能真正體得生命意義的真諦。

論文目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與步驟.....	3
第三節 參考文獻之探討.....	7
第二章 智顓與《法華經》思想傳承之關係.....	11
第一節《法華經》思想及其特殊義涵.....	11
一、《法華經》「譬喻」所蘊含的教化意涵.....	11
二、《法華經》中「供養」的意義.....	15
三、《法華經》中所宣說的「唯一佛乘」思想.....	17
第二節 智顓的生平與思想.....	19
一、智顓生平背景及其著作.....	19
二、智顓思想的形成背景.....	22
三、智顓教觀思想的奠立與開展.....	25
第三節 智顓教觀思想與《法華經》思想之關聯.....	28
一、《法華經》開權顯實的精神.....	28
二、天台圓教的一乘思想.....	29
三、《法華經》對天台智顓圓頓教觀之影響.....	31
第三章 天台智顓的教觀體系.....	35
第一節 智顓的教理體系.....	35
一、智顓的判教思想.....	35
二、智顓的佛性思想.....	42
三、「三道即三德」與「不斷斷」.....	47
第二節 智顓的觀心體系.....	52
一、一念三千之思想義涵.....	53
二、依一心三觀以明中道實相.....	59
三、觀圓融三諦之不思議境.....	64
第三節 教觀雙美的圓頓止觀.....	69

一、止即是觀，觀即是止之圓頓止觀.....	69
二、唯一佛乘圓滿頓顯之實踐觀行.....	72
第四章 智顓的圓頓教觀思想與生命教育.....	77
第一節 生命教育的內涵與目標.....	77
一、生命教育的緣起.....	77
二、生命教育的議題與其重要性.....	80
三、生命教育的本質.....	83
第二節 智顓圓頓教觀與生命教育的關涉.....	87
一、即一念無明法性心轉生命意境.....	87
二、從三道即三德，到生命境界的開展.....	93
第三節 智顓圓頓教觀與生命教育的對話.....	91
一、從圓教義理看生命的現象與生命的意義.....	91
二、智顓的圓頓教觀對現代生命教育之積極意義.....	98
三、圓頓止觀法門與生命教育.....	102
第五章 結論.....	107
參考書目.....	114

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

台灣在傳統的農業社會步入現代的工商社會之後，經濟結構的轉變與科技的發展，改變了社會原有的結構，使得社會倫理與個人價值受到強烈的衝擊，導致許多人徬徨迷失於許多價值觀念和倫理判斷的抉擇當中。科技為我們帶來舒適和便捷，讓我們享受到美好幸福的生活，更加深人們實用主義的價值觀。由於自我認知的偏差、學業壓力和工作壓力的增加，社會人際關係的逐漸疏離，生活適應技巧的不足，對物慾永不滿足的追求，家庭及社會支持系統的缺乏，加上各種酒精及藥物的濫用...等因素。在科學、物質文明看似豐富的現代，人們的情感、精神、心靈或許更感到空虛落寞。所以科技帶來的文明美好似乎只是一個幻象。

由於整體環境的變化，讓現代人必須承受更多的壓力、挫折，相對的焦慮、憂鬱便接踵而至，看似我們的能力有限，無法一時扭轉低迷或多變的現狀，這些事情表面上看起來，似乎讓我們的存在無一不充滿著痛苦、虛幻無助。但事實上真是如此嗎？筆者在義務諮商機構，曾經擔任六年諮商服務的義務工作，也學習許多助人的技巧和諮商理論，面對個案帶著許多傷痛、抑鬱、憤恨、不滿的情緒，科學化的方式和練習確實讓我們對於個案較能掌握其心理狀態和行為現象，當然也有助於我們對個案的陪伴、引導。可是當這些狀態和行為都化約成科學下的數據和模式時，讓人不禁思索，如果只是用心理學主義或科學主義來說明人類的思維與心理的活動歷程和行為舉止，人的生命果真是如此「平面化」？生命僅是實然地呈顯？或是生命可以有應然的追尋？實然應然問題是二十世紀才引起廣泛的討論，而成爲現代道德哲學的中心問題，但是這個問題的提出卻是十八世紀的英國大哲學家休姆（David Hume，西元 1711—1776）。¹楊國榮先生說：「認識的領域總是涉及『事』和『理』。事或事實屬『實然』，理則可以進一步區分爲『必然』和『當然』。一般而言，科學首先指向實然（事實）和必然，相對於此，道德則更直接地牽涉當然。在道德領域中，『當然』通常以規範爲其邏輯形式。作爲當然的邏輯形式，規範既包含道德的概念、範疇、又往往以簡約的形式凝聚著不同的陳述。」¹以當然爲指向的規範不僅僅囿於形式之域，它同時具有實質的

¹參閱黃慶明，《實然應然問題探微》，p8，鵝湖，台北，民 82。

意義。由實質的層面而視之，則規範的形成便涉及多重方面。首先是價值的確認。²。所以我們可以說，實然（is）是涉及存在的問題、真假的問題；應然（ought to be）是一種選擇，講的是有關價值，如美醜、善惡。正如講生物學理，沒有德的內涵在其內，是生命實然的現象，在中國談生命是有意義境界，乃為一種應然的層面。所以牟先生說：「具有道德含義的生命必然屬於精神方面，是精神生命（Spiritual life），不是原始的自然生命」所以人之所以為人，應該如何由一己之存在來看待身邊的處境與外在的世界呢？想釐清追尋的種子悄然已埋在吾人的心田裡。

社會所產生的種種現象與問題，究其本源都來自於「人」，而對於生命意義與價值的追尋，也是一個恆久以來的哲學課題。近年來政府部門有感於此，逐漸加強與重視生命教育的推展，期待透過教育的方式讓人們體認生命的珍貴，進而關懷生命、尊重生命，試圖扭轉現代社會因人而產生的諸多問題。而佛法的實踐性與落實性，正是強調即於「人」而成就的，所有的理論建構最後都必須落實到生活上來，大乘佛教強調人不應遠離世間，應該在現實的煩囂世界修行和實踐，將生命如實地展現在我們的生活當中。藉由佛陀的教化使人明白，生命是可以轉化，生命是能夠提昇，就如吳怡先生所說：「就像人的物質生命，有長有短，有美有醜，我們無法改變，只有泰然處之。可是精神的生命卻不然，它的向上之路，卻是永遠的，無限的開放，我們本是一般的凡人，受形骸的拘限，可是我們的精神德行卻可以藉修養，而向上提昇。」³大乘佛學不僅強調這樣的實踐性格，而且在本身透過學習和實踐修行累積種種功德和智慧之餘更能利益眾生。這正是大乘佛教的特色也是其偉大的地方，更是讓吾人覺得若能透過佛學，特別是天台智顛的圓頓教觀，對生命教育的反思，將指出生命的意義不是只關懷個人的生命，而生命的價值也不取決於有限的形軀生命。藉由圓頓教觀之義理與觀行，提供現代生命教育在實施過程中不同面向的啟發。

天台宗智者大師不僅注重佛學義理之闡釋，同時更重視修行實踐的方法，所以儘管如智者大師，對諸法實相的體得，若是沒有透過自我實踐來成就，仍是無法達到的；換言之，若沒有透過具體的實踐，一切只是紙上談兵，如海市蜃樓般，

²參閱楊國榮，《道德形上學引論》，p182，五南，台北，民 91。

³參閱吳怡，《生命的轉化》，p31，東大圖書，台北，民 85

虛幻而不實。天台宗的完整理論是由教相門與觀心門所共同組成，缺一不可，也就是在完成開悟時，應該同時具足正確的理解，透過修行而得到真理的體驗，唯有在徹底的實踐之後，開悟才有實現的可能性。所謂「教觀雙美、解行並重」，是說明天台教義內容與修行實踐是並行不悖、相依相即的，藉由了解智顛的理論與實踐的方式，將智者大師想要告訴我們的道理，不是作為知識的思辯與累積，而是當成一種在生活世界修行實踐的法門，相信會為我們解開心中的謎團，也為我們理出方向。前述，由於人對物慾的貪嗔，對存在的無明，人的精神萎靡，心靈枯竭，造成了現代社會許多亂象，諸如人類社會內部的矛盾造成政治的動盪、生活與人際情感互動失調造成傷人或自殘行為，醫學的進步而產生的倫理問題等。因此在現代提出「生命教育」的理念，強調人應當對生命尊重與關懷，也提出了內容與義涵的同時。相信運用智顛圓頓教觀的義理與實踐的思想，透過理上的知曉再藉由修行實踐的開悟，明白人對生命中重要的課題及對生活周遭世界有更深層的體認，從心靈深處蘊育出關懷、尊重生命的內涵。更可在現代生命教育中，讓人有一超越的省察，進而能真正體得生命意義的真諦。

第二節 研究方法與步驟

一、研究方法

佛陀為眾生說法，是需要透過實踐修行來彰顯教理，而教理的彰顯證成則需要透過實踐來證成「義理」，所以「義理」、「實踐」實際上不能一分為二，而是相輔相成、相即相依，至於本論文所欲遵循的是以天台智顛的圓頓教觀對當代生命教育的啟發來做為論文進行的內容。

本論文主要的研究方向，是以天台智顛圓頓教觀為基礎，然後藉由其中的義理與實踐對生命教育產生啟發的可能性，以這樣的可能對現代生命教育提供不同面相的思考。而依著吾人所關懷的中心意旨，所進行的研究歸納幾點以作為說明：

1. 以思想史的角度來探討智顛思想的源流，如何奠基於此而開展出天台宗璀璨的智慧，將智顛形成此一思想放入歷史視域與文化脈絡中探討，在歷史賦予

智顓意義當中，嘗試提出吾人的看法。

2. 在探討智顓思想並非僅是要闡述其在歷史文化上的意義，智顓思想博大精深，其所涉獵之經藏浩瀚，將智顓流傳較重要的原典文獻作一彙整，能清楚掌握智顓的思想架構，也透過吾人對義理與實踐的理解，就智顓文獻的涵義與二手詮釋資料的收集整理，進行說明與反省，並嘗試加以詮釋⁴。
3. 清楚掌握智顓圓頓止觀在義理的闡釋與實踐進路的基礎上，所提出的思想與概念，進一步推展對比研究、相互結合至現代生命教育的範疇，在對智顓提出義理與實踐作一反省時，詮釋智顓的圓頓止觀使其與現代生命教育接軌對話，以智顓的圓頓止觀提供現代生命教育不同面向的思維，另一方面也彰顯智顓圓頓止觀的現代意義。

二、研究步驟

本文研究架構共分五章：

有關本論文之研究步驟第一章乃簡述本論文之寫作動機與目的，研究方法與步驟以及研究天台智顓，前輩文獻之探討。藉助近代學者研究探討的成果，了解天台智顓圓頓教觀的義涵。

在第二章之研究中，則進行探討《法華經》蘊含之義理思想，因為智顓所奉為宗主的大乘經典是以《法華經》為主，《法華經》的核心思想就是暢佛之本懷，想要開示眾生悟入佛的知見，因此佛陀以種種方便，「開權顯實、發迹顯本」來宣說諸法實相。諸法實相就是宣說一切眾生悉有佛性，並且皆得授記成佛的「一佛乘」思想，這些思想對智顓皆產生了極大的影響。並論述天台教觀思想與法華經思想的關聯。

⁴ 參閱吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，p3，文津，台北，民 91。初步言，我們可以視詮釋學為對於文本的意義的解釋與理解的哲學。「解釋」的層次較低，它基本上涉及事實性的，是經驗性的。理解則涉入精神的、生命的層面。...理解的對象是文本，那是以語言文字構成的。這些語言文字所構成的文本有它的產生的特殊背景，那便是歷史語境。而我們理解文本，也應該盡量把它放在歷史語境之中。這在理解天台學來說，我們應該留意它的用語的習慣。

第三章的探討則是朝向天台圓頓教觀之義理根據，智顛所提出的圓頓教觀，乃是透過《法華》「開權顯實」的相應啓發，且具有智顛本身原創性的智慧創見，所以本研究將以智顛對佛性的理解，以及一念心即具十界十如、並與三千諸法之間的依即關係來探討。本章另一的探討進路則是朝向智顛圓頓教觀的實踐與具體的開展，經過了第三章義理的分析之後，對於智顛開發決了以顯中道實相之真義，並且能夠體證三道即三德之不思議境，能將當下無明煩惱轉化成菩提智慧，因此智顛圓頓教觀的實踐方面就是在止觀修行上體證一心三觀，圓融三諦的完滿融攝。所以將智顛圓頓教觀的義理根據通透之後，能夠不離開世俗諦的一切現實經驗，如此開出的圓融無礙就是另一番不可思議境，因此本章也將以智顛所提出之觀心實踐的修行法門，以此種圓融頓顯的止觀心法門探究智顛圓頓教觀中實踐開展的不思議處。

第四章的探討則是要先對生命教育淵源和沿革做一交代，並說明目前生命教育在現代社會中的重要性，以及生命教育所涵蓋的內容與具有的意義。要進一步了解生命的意義與存在的價值，而每一個人的所作所為也都會為別人造成影響，大家確實存在著一種相依相存的關係，人除了追求心靈上的提昇，更應藉由精神的轉化求得靈性的發展，如何激發人們尋找生命的意義探求生命的價值，生命教育就是一個很核心的概念。生命教育的內容乃是從觀察與分享對生、老、病、死之感受過程中，體會生命的意義與存在的價值，進而培養尊重和珍惜自己生命的情懷，所以人不僅要擁有一個「健康的身體」，也應該擁有一個「健康的心靈」，生命教育就是要讓人們了解，讓我們明白應當珍惜每一種生命存在、愛護生命所在的環境。積極培養面對挫折和壓力的態度。據預測因憂鬱而引起的病症，將是二十一世紀三大疾病之一，每個人因為外在的環境事件或內在的主觀經驗，都可能曾經經驗鬱悶低落的情緒。如何運用天台圓頓教觀之義理與實踐體系，來提供現今生命教育實施的內涵與方向，將會是本章筆者欲探討的重點之一。

生命教育的意義在於體會、了解自己的生命和別人同等的重要之外，更應把握當下，知道生命的「不可逆」性，更能珍惜生命，所以如何讓自己擁有一個充滿喜樂的內心世界，過好生命中的每一天，正所謂「活在當下」，生命的現象中總有它的殘缺，如果生命教育的理念是「尊重愛惜生命」，我們若能如實地面對生命中的不圓滿，從中尋找轉化的契機並賦予新的意義，相信必能有所蛻變，因

為生命教育並非指生命現象的完善照顧而已，更重要的是還要有意義的賦予。生命教育所以重要，乃是讓個體在受教過程中，不僅要學到生命所需的知識技能，更重要的是也要讓個體有豐富的生命涵養，將自己的生命不斷地轉化提升。所以生命教育消極的目的在避免個體做出危害自己、他人和社會的行為。積極的一面則是培養個體正面積極、樂觀進取的生命價值觀，能夠與他人、社會和自然建立良好的互動關係，不僅能自助甚能助人。天台智顛的圓頓教觀在義理與實踐上正可涵攝現代生命教育的內容，這當中所可能的對話空間，與呈顯的意義也會是本章吾人亟欲探討的重點。

第五章是本論文的最後一章，將回溯到起初關懷智顛圓頓教觀對治現代生命教育議題的動機和目的，希望透過本論文的探析研究之後，除了能對智顛的圓頓教觀所提出的義理根據和實踐觀心體系，可以有更深入的體會和了解之外，也能具體的運用在生命教育，甚或給予生命教育不同的啟發以展現更多元和豐富的生命教育內涵。藉由智顛的法身智慧讓現代的人對生命中重要的課題及生活周遭世界有更深的體認，真正能體會生命意義的真諦，從心靈深處蘊育出關懷、尊重生命的內涵。這也是吾人撰寫本論文時初發之心。

本論文的研究方向雖然想要以智顛所建構之圓頓教觀對現階段之生命教育提供不同面相的助益，但天台義理浩瀚的經論引證，都一再令吾人感到驚奇與讚嘆，因此如果想藉一篇粗淺的研究，希冀一時之間的整理就能窮理究竟的話，無疑是以管窺天、夜郎自大。所以本文的研究範圍，則是期許在智顛圓頓教觀基本的核心架構下，梳理出容易契入的條理，並且將整理出的簡明義理說明來相互對應生命教育的內涵。本論文希望能夠令一般大眾讀者方便地契入，盡量以較淺顯白話的方式表達，期待讓更多人容易閱讀以達到本論文最初的動機與目的。

佛海浩瀚、智慧無涯，縱使窮究一生仍不可盡曉經論，尤惠貞先生嘗言：「智者大師所開展出來的天台義理，詳細縝密、條理分明，就像是一部佛學的百科全書」⁵，就可知智顛其學問之淵博，吾人能力有限，所以在本論文進行當中，必須將智顛典籍文獻做若干的取捨和範圍界定，方能對其建構之圓頓教觀體進行了解，所以當本論文完成之後，希望各方先進不吝給予批評指導。

⁵ 尤惠貞先生於課堂授課中所言

第三節 參考文獻之探討

目前學術界有關天台的學術著作與論文的發表，歐美學者的研究仍舊較少，有關研究智顛圓頓教義的哲學探討和論文發表，就數量上而言，日本學者之研究考據的展現方式是比較豐富的一群，但中國學者在天台的論述理路上也展現不同的豐富性，所以和日本學者比較而言乃互有精采之處。因此筆者針對有關中、日、西學者對智顛圓頓教觀義理探討之著作，分為幾部份加以整理說明：

(一) 西方天台學者對智顛圓頓思想之研究

在吳汝鈞先生所著《天台智顛的心靈哲學》一書中指出，早期的西方學者留意智顛哲學的人寥寥可數，其中漢維茲⁶(L.Hurvitz)，他留意的是智顛歷史生平，而近年來的史旺遜⁷(P.Swanson)除了著重於智顛三諦三觀，也就是三體結構(Threefold Pattern)的探討之外，也完成將《摩訶止觀》翻譯成爲英文的工程，至於道納(N.Donner)以及史蒂芬遜⁸(B.Stevenson)，他們則研究了《摩訶止觀》的止觀思想。因此吳汝鈞先生認爲，西方學者對智顛思想研究的部份，仍是屬於比較表面的研究，甚至吳汝鈞先生認爲西方學者們的研究面相與題旨部分，大多受到了日本學者的影響。⁹

(二) 日本天台學者對智顛圓頓思想之研究

日本重要之天台學者包括安藤俊雄¹⁰，安藤俊雄以性具思想爲研究重心，認爲天台實相論的關鍵是以性具爲主，而這說法是以三法說爲出發點，提出所謂相對種的思想，並認爲此是智顛用圓融辯證法的思想體系脫胎而成，這是安藤俊雄

⁶ Chih-I, An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Bruxelles; Juillet, 1962。

⁷ Foundation of Tien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism Berkeley: Asian Humanities Press, 1989。

⁸ The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan Honolulu: University of Hawaii Press, 1993。

⁹ 參閱吳汝鈞，《天台智顛的心靈哲學》，台灣商務，台北，民 88。吳汝鈞先生認爲就目前的學術言，日本學者們在研究智顛的思想部份，比較偏重於所謂三體結構的方面，亦就是所謂：三諦、三觀、三智、三因佛性、三軌與三德等，因爲他們認爲智是智顛思想方面的特色，也因此大大地影響了其他國際學者的研究趨向。

¹⁰ 《天台學：根本思想とその展開》，平樂書店，京都，1968。《天台學論集：止觀と浄土》，平樂寺，京都，1969。《天台性具思想論集》，法藏館，京都，1953。

在說明性具思想的特別之處。同時他也對於十乘觀法的修行規定舉出了不同看法，例如對於根器問題以及觀境問題的提出，安藤對於一念心的考察以及簡別陰入境與煩惱靜之間的同異差別等，這些問題都可作為天台性具思考的另一個不同面相。

宇井伯壽除在其著述《佛教泛論》中對於一念心的探討外，並與新田雅章¹¹一樣注重實相問題，有關佐藤哲英¹²方面，他所研究的議題在相對上就顯得比較廣泛，他將智顛的著作全面而深刻的探討，並且對於智顛著作的真偽問題加以考據研究。而佐藤哲英對於三諦三觀的重要性亦特別強調，因此在研究智顛的思想上具有相當參考性的價值。

關口真大¹³則強調修行止觀方面的問題，大野榮人¹⁴針對《摩訶止觀》中之圓頓止觀與四種三昧的探討也多所闡釋，尤其是對於十乘觀法、十境方面都有詳細的探討與說明。玉成康四郎¹⁵，則比較重視心的問題，他詳細地探討一念心與一切法的關係，並且透過對於「思議境」與「不思議境」之間的差別有詳細的探討以彰顯出圓教所蘊含的特色。其它如田村芳朗¹⁶、日比宣正¹⁷、池田魯參¹⁸、岩城英規¹⁹、平川彰²⁰、福田堯穎²¹、石津照璽²²、菅野博史²³、河村孝照²⁴、京戶慈光²⁵、

¹¹ 《天台實相論の研究》，平樂寺書店，京都，1981。《天台學入門》，第3 文明社，東京，1988。《摩訶止觀》，東京，大藏出版，1989。

¹² 《天台大師の研究》，百華苑，京都，1961。

¹³ 《天台小止觀の研究》，山喜房佛書林，東京，1961。《天台四教儀》，山喜房佛書林，東京，1989。《摩訶止觀：禪思想的原理》，岩波書店，京都，1966。《天台止觀の研究》，岩波書店，東京，1969。《止觀的研究》，岩波書店，東京，1975。《天台小止觀》，岩波書店，東京，1991。

¹⁴ 《天台止觀成立史の研究》，法藏館，京都，1994。

¹⁵ 《心把握の展開—天台實相觀を中心として》，山喜房佛書林，東京，1961。

¹⁶ 《絕對の真理：天台》(此書與梅原猛合著)，角川書店，東京，1969。《法華經》，中央公論社，東京，1969。《智顛》(此書為與新田雅章合著)，大藏出版社，東京，1982。

¹⁷ 《唐代天台學研究》，山喜房佛書林，東京，1986。《唐代天台學序說》，山喜房佛書林，東京，1975。

¹⁸ 《摩訶止觀研究序說》，大通出版社，東京，1986。《詳解摩訶止觀：定本訓讀篇》，大藏，東京，1997。《詳解摩訶止觀：研究注釋篇》，大藏，東京，1997。《詳解摩訶止觀：現代語意篇》，大藏，東京，1997。《國清百錄の研究》，山喜房佛書林，東京，1975。

¹⁹ 《天台大師研究》河北印刷株式會社，1997。

²⁰ 《初期大乘の法華思想》，春秋社，東京，1989。

²¹ 《天台學概要》，三省堂，東京，1955。

²² 《天台實相論の研究》sobunsha，東京，1980。

²³ 《法華玄義入門》，第3 文明社，東京，1997。

²⁴ 《天台學辭典》，國書刊行會，東京，1991。

²⁵ 《天台大師の生涯》，第3 文明社，東京，1975。

村中祐生²⁶、橫超日慧²⁷、板本幸男²⁸、佐佐木憲德²⁹、島地大等³⁰、武覺超³¹等多位學人，也都各有相關的學術論著。

雖然有日本這些學者在天台學中作了許多考證以及研究分析，但是誠如吳汝鈞先生所言：「在中國佛學中，一般都認為天台宗的典籍難讀，義理豐富、系統龐大，難見際涯。特別是創教者智顛的哲學，更是概念繁複，幾乎涉及全體佛教三藏十二部的問題，如汪洋大海，難以湊泊。」「日本學者對智顛的教學與實踐，唯有讚嘆而已，他們多只是集中一個面相或問題，來研究智顛」³²，筆者以為日籍學者研究之成果，雖然只是集中一個面相或是問題，但是其學術成就卻極具後學者參考和學習的價值。

(三) 台灣天台學者對智顛圓頓思想之研究

國內學者，如慧嶽法師³³及牟宗三³⁴、方東美³⁵、唐君毅³⁶、李志夫³⁷等先生，都對天台的文獻義理加以探討研究，尤其在義理方面的研究，牟宗三先生對於天台義理有其獨特的見解與詮釋，又如陳英善³⁸先生在天台中道實相以及性具思想上亦有深入的研究，在教理方面有許多她個人的原創的見解。吳汝鈞先生³⁹則是著重在智顛的佛性或中道佛性的問題。吳先生在《中國佛學的現代詮釋》當中更深入地探討中道佛性的思想；其餘仍有諸多學者提出相關論述，如郭朝順⁴⁰先生、林志欽⁴¹先生，尤惠貞⁴²先生在天台圓教性具思想以及實踐觀行上，則結合

²⁶ 《摩訶止觀》，中央公論社，東京，1988。

²⁷ 《法華經序說》，法藏館，京都，1967。《法華思想》，平樂寺書店，京都，1969。

²⁸ 《法華經の中國的開展》，平樂寺書店，京都，1972。

²⁹ 《天台教學》，百華苑，京都，1978。《天台緣起論展開史》，永田文昌堂，1953。

³⁰ 《天台教學史》隆文館，東京，1972。

³¹ 《天台教學の研究：大乘起信論との交渉》，法藏館，京都，1988。

³² 參閱 吳汝鈞，《天台智顛的心靈哲學》，台灣商務，台北，民 88

³³ 《天台教學史》，中華佛教文獻編撰社，台北，1979。

³⁴ 《佛性與般若》上/下冊，台灣學生，台北，1977。

³⁵ 《中國大乘佛學》，黎明文化，台北，民 75。

³⁶ 《中國哲學原道篇》卷三，新亞書院研究所，香港，57。

³⁷ 〈天台宗之理事觀〉，華岡佛學學報，1983。

³⁸ 《天台緣起中道實相論》，法鼓，台北，1997。

³⁹ 《天台三大部所反映智者大師的心靈哲學》、《中國佛學的現代詮釋》，文津，台北，民 84。

⁴⁰ 〈智顛的圓頓思想〉，中華佛學學報，1992。

⁴¹ 《智者大師教觀思想之研究》，博士論文，國家圖書館。

⁴² 《天台宗性具圓教之研究》，文津，台北。1993。《天台哲學與佛教實踐》，南華大學，嘉義，民 88。

現實生命的體驗，透過自身實踐的歷程以及對天台義理的理解，所蘊育的智慧而加以詮釋，這更驗證天台圓頓教觀正是應運用在現實生命中，也必須在生活體驗裡證成，更令後學如吾人者敬仰。

本論文之文獻參考的部分將著重在國內學者上，會以國內學者的研究成果以作為最主要的重心與依據，關於文獻方面的參考，吾人除了智顛相關的著作，及天台重要經藏之外，至於日本學者之研究成果則是幫助吾人從不同的面相中來理解智顛之圓教義理。



第二章 智顓與《法華經》思想傳承之關係

第一節 《法華經》的特色

一、《法華經》「譬喻」所蘊含的教化意涵

《法華經》在中國先後出現六個譯本，但其中三個譯本業已失佚，現存三個譯本，即是竺法護譯本譯於姚秦弘始八年(西元 286 年)稱為《正法華經》是《法華經》的第一個漢譯本。姚秦三藏鳩摩羅什譯本(西元 406)《妙法蓮華經》共七卷二十八品，這一譯本成為最流行的通行本。實際上羅什譯本原來是二十七品，即沒有〈提婆達多品〉，也沒有〈普門品〉後面的重頌偈。南齊僧人法獻從于闐國得到這一品，瓦官寺僧人法意在齊永明年間(公元 438-494)譯出，稱〈提婆達多品經〉，但沒有安入《法華經》。據說是梁末僧人真諦將它納入《法華經》。〈普門品偈〉是北周闍那堀多所翻譯，後人將其收入《法華經》。還有〈陀羅尼品〉中的藥王菩薩咒，也被後人收入羅什譯本內，就成了現在的通行本。¹闍那崛多和達摩笈多的合譯本(西元 601 年)《添品妙法蓮華經》。此經集大乘佛學之大成，經中開示的諸法實相，提出開權顯實的體系，以一佛乘為究竟(有關一佛乘思想，筆者將於後文加以探討研究)，認為小乘的緣覺和聲聞二乘都是佛為引導各各根器不同之眾生，而設置的善巧方便。中國大乘佛教諸宗的代表人物幾乎都跟《法華經》有淵源，例如三論宗的吉藏大師撰有《法華玄論》、《法華玄疏》、《法華遊意》。玄奘的弟子窺基撰有《妙法蓮華經玄疏》。律宗的道宣撰《妙法蓮華經弘傳序》。所以《法華經》對大乘佛教而言，是一部流傳普遍、影響深遠的重要經典。更是天台宗所根據的主要經典，天台宗藉由對《法華經》的疏釋來建立其宗派的主要思想體系，智者更依此經留下了「天台三大部」，分別是《法華玄義》²、《法華文句》³、《摩訶止觀》⁴，可見《法華經》對天台宗產生深遠的影響。

¹ 參閱 董群釋譯，《法華經》，p6，佛光，高雄，民 85。

² 《法華玄義》，全書十卷(每卷分上、下)，智顓說，灌頂記。收入《大正藏》第三十三卷。本書是智顓對《法華經》精明的解釋，由此而開示《法華》宗旨。

³ 《法華文句》，全書十卷(每卷分上、下)，智顓說，灌頂記。收入《大正藏》第三十四卷。本書是智顓對《法華經》正文的解釋。

⁴ 《摩訶止觀》，全書十卷(每卷分上、下)，智顓說，灌頂記。收入《大正藏》第四十六卷，本書

如來爲一大事因緣出現於世，所謂開示悟入佛之知見，然開示悟入佛之知見，必有方便，因此有三藏十二部之教典，八萬四千法門，其究竟歸極，皆爲開示眾生悟入佛之知見，皆謂此一大事因緣也，《法華經》云：「我以智慧力，知眾生性欲，方便說諸法，皆令得歡喜。」⁵方便說諸法，「方」方法也，「便」便宜也；藉種種善巧開方便門，以示諸法實相。《法華經》的旨趣，便是「開權顯實、開迹顯本」如牟宗三言：「《法華經》是空無第一序之內容的，他無特殊的教義與法數。《般若經》教人以實相般若，《涅槃經》教人以法身常住，無有變易；《解深密經》教人以阿賴耶系統；《勝鬘》、《楞伽》、《密嚴》等經教吾人以如來藏系統；《維摩詰經》教吾人以不二法門；《華嚴經》教人以法界圓融。凡此等經皆有鮮明之內容而足以吸引人。《法華經》教吾人以什麼呢？若與上列諸經對比，你馬上覺到它實在貧乏的很！天台宗宗《法華》，豈不怪哉？但是它豈真無所說乎？它有所說。它所說的不是第一序的問題，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。」⁶這就是以權宜方便作爲手段，以展示實相或真理，「權」即是方便，「實」就是真理，因爲眾生根器利鈍不一，無法理解佛的玄妙智慧，更無法信受佛親身所體證的諸法實相，因此佛就以方便力巧說諸法，而於一佛乘分別說三乘。《妙法蓮華經》以開示諸法實相爲宗旨，這種實相是非常高深，不容易理解的，「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」。眾生要成佛，就必須能夠覺悟這個諸法實相。要如何才能夠證得諸法實相，體悟諸法實相呢？那就必須具足佛的智慧，或者說是擁有佛的知見。也就是能把握住法界的空性本質，又能了解每一個具體的人物、事件的性、向、體、用、因、果等特性的智慧；霍韜晦先生言：「『空』的觀念是大乘佛教中觀學派提出來的。從思想史上說，中觀學派提出『空』的觀念，目的是消除部派學者對『法』的執著。例如：《阿含經》重在顯示生命的苦惱或中道的實踐方法；《般若經》重在諸法無自性的空的性格；《華嚴經》重在烘托出一個莊嚴璀璨的華藏世界；《涅槃經》重在強調一切眾生都有佛性；《勝鬘經》重在強調如來藏的清靜性格。」⁷佛利用種種方便向眾生開示佛智，這就是佛的知見。在這麼多經典中，例如：《阿含經》重在顯示生命的苦惱或中道的實踐方法；《般若經》重在諸法無自性的空的

是發揮《法華經》實踐修行的著述。

⁵ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 1) T09, p0009b

⁶ 參閱牟宗三，《佛性與般若·下冊》，p576，學生，台北，民 81。

⁷ 參閱霍韜晦，《絕對與圓融》，p62，東大，台北，民 83。

性格；《華嚴經》重在烘托出一個莊嚴璀璨的華藏世界；《勝鬘經》重在強調如來藏的清淨性格。《法華經》更被尊為「諸經之王」，可見其在經典中崇高的地位。

佛教中大多數經典，各各都有其思想上的特色或重點，各經論的主要思想傳達也都透過文字般若傳衍，使佛教經典成為人們增長智慧、淨化心靈的重要泉源。其中在文字般若方便善巧的運用上，「譬喻」是佛陀傳法常用的方式之一，在佛教的經典中，有許多世尊及弟子們說佛理的宗教性術語，由於所指涉的內容關係到抽象的理論或個人實證的修行境界，因此宗教術語的本身只是一個符號，必須透過非宗教的，感官和思維所能經驗到的語言才能被理解。而譬喻的語言，是一種描述性的、感官性的語言，其較純概念思維的語言，適於承載感受，更能對人生產生直接的親和力，而使人有感同身受的經驗中，較確切體認所指涉的真理。此外，譬喻的語言一方面可將抽象的理論或實證的境界予以某種程度的概念化形象化，而可作為抽象理論或實證境界的指標，及某種程度的接近。⁸在許多經典中都可看到譬喻的運用，它利用具體的故事或寓言型態藉以傳達具體的佛理。所以佛教要用譬喻，根據佛教自己的反省是為了使「隱義明了」或「本義淨明」。《大乘阿毘達摩雜集論》卷十一說：「譬喻者，謂經中有比況說，為令本義得明了故，說諸譬喻。」《大智度論》卷九十五說：「般若波羅蜜甚深微妙，難解難量。不可以有量能知。諸佛聖賢憐愍眾生，故以種種語言名字譬喻為說。」但譬喻只是一種方便設施，有如以指示月重在月(佛理)而不重在指(譬喻)，《大涅槃經》卷六說：「善男子，不可以喻喻真解脫，為化眾生故作喻耳。」又說：「以是因緣我說種種方便譬喻以喻解脫，雖以無量阿僧祇喻，而實不可以喻為比或有因緣亦可喻說，或有因緣不可喻說」⁹。《法華經》中的行文，有散文、詩偈、其中亦充滿譬喻的象徵，以開示諸法實相為宗旨，佛陀說法以權之善巧，令人悟入佛的知見，會三乘歸入唯一佛乘而顯實相。在這部經典中，佛陀善用譬喻巧說，而顯諸法實相，經中用了許多譬喻的詞語和故事，因此有所謂的「法華七喻」，各各精采。

法華七喻：一、「火宅喻」，出自〈譬喻品〉。火，比喻五濁、八苦等；宅，比喻三界。謂三界之眾生為五濁、八苦所逼迫，不得安穩，猶如大宅被火所燒，

⁸參閱丁敏《中國佛教學術論典》，p106，〈佛教譬喻文學研究〉，佛光文教，民93。

⁹參閱周慶華，《佛學新視野》，p142-143，東大，台北，民86。

而不能安居。二、「窮子喻」，出自〈信解品〉。謂長者是佛，其子是聲聞，因長久的放浪，於迷亂的世界中受苦，然最後其心漸開，終於認識自身而成爲佛子。三、「藥草喻」，又作「雲雨喻」。出自〈藥草喻品〉。藥草，比喻三乘人之根性。草有小草、中草、大草及小樹大樹五種。依次比喻人天、聲聞緣覺、菩薩。佛正如大雲，以一昧平等的法雨，潤飾一切眾生，而眾生雖以自己之力而接受，卻產生出三乘、五乘的差別；但是終極是以使其入於一乘爲目的。四、「化城喻」，出自〈化城喻品〉。此譬喻與前「火宅譬喻」相同旨趣，是強調佛的大慈悲心，爲了救濟眾生，竭盡思慮導其入於一佛乘上。五、「衣珠喻」，又作「繫珠喻」。出自〈五百弟子受記品〉。謂有人至親友家醉酒而臥，親友以寶珠繫於其衣中；而其不覺知，自受貧苦。後經親友告知，乃得寶珠，衣食受用無極。這裡之親友就是佛，昔於大通佛所，曾下大乘之種，然爲無名所覆，未能覺了，後由如來方便開示，乃得證大乘之果，才知自己是菩薩。六、「髻珠喻」，又作「頂珠喻」。出自〈安樂行品〉。髻珠，指輪王髻中之珠。輪王，比喻如來；髻，比喻二乘權教；珠，比喻一乘實理。珠在髻中，猶如實理爲權所隱。此爲如來於法華會上開權顯實，授記二乘而得作佛，猶如輪王解髻中之珠，以與功臣。七、「醫子喻」，又作「醫師喻」。出自〈如來壽量品〉。醫，比喻如來；子，比喻三乘人。謂諸子無知，飲他毒藥，心即狂亂，其父設方便，令服好藥，以治其病。此喻三乘之人信受權教，不得正道，如來設各種方便，令服大乘法藥，速除苦惱，無復眾患。

10

《法華經》利用譬喻的善巧，來對不同的佛理做種種描述，以譬喻來向眾生說明「三乘方便」、「一乘真實」和「一切眾生皆能成佛」等義涵，與不斷顯証佛陀慈悲之教化。在《法華經》中，佛也藉由譬喻之說而立一套套的法，以教化眾生，強調佛有方便智慧，無始時來，以種種因緣，種種譬喻，廣演言教，以無數方便引導眾生，目的乃令眾生離諸苦得解脫。如〈方便品〉云：

「舍利弗！我以無數方便，種種因緣、譬喻言詞，演說諸法，是法非思量分別之所能解，為有諸佛乃能知之。」¹¹

對於利根眾生來說，一聽佛說諸法實相之理，佛知見之理，也許就能體悟佛法的真諦。但對於其他眾生，根機深淺不一，於是佛透過講聲聞、緣覺、菩薩三乘之

¹⁰ 參閱平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，台北，佛光，民 87。

¹¹ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 1) T09, p0007a

法來把眾生引向具佛智慧的一佛乘境界，此乃以善巧方便來向眾生顯示「實」。佛的慈悲藉由不同的方式，向眾生說教，於是也就有了「會三歸一」為究竟之旨的說法。也具體地利用譬喻方便，來宣說唯有諸佛智慧，能深入實相理，了徹諸法的底源，廣設方便，教化眾生。無論是證理的實智，或是教度眾生權智，無不深而且廣，即權即實，權實不二諸法實相的教理。《法華玄義》中云：

「今言實相體，即權而實，斷離無謗也。即實而權，離建立謗也。權實即非權實，離異謗也。雙照權實，遍一切處，離盡謗也。」¹²

依上所述，真俗二諦都不可以偏廢，也就是即權即實，二而不二，不二而二，這稱中道實相。這種中道正是《法華經》利用譬喻說，所要彰顯所講的諸法實相。郭朝順先生說：「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，如來之智慧及由智慧而產生之神變力所自證之不可思議境界。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。」¹³

二、《法華經》中「供養」的意義

佛教一開始，就教眾生如何供養，以求福報功德。佛陀在世時，人們即以衣服、臥具、飲食、醫藥四事行供養，依此表達對佛陀之誠心及敬意。為安慰自心，於安奉舍利之塔廟前，供養種種物質，以表達對佛陀至誠之追思，這種方式遂蔚成風氣，大為流行起來。《法華經》中，不斷重複若受持、讀、誦、解脫、書寫、供養《法華經》，就可得到諸多功德；如經言：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。」¹⁴又言：「乃至童子戲，聚沙成佛塔，如是諸人等，皆已成佛道。」¹⁵，只要供養佛塔、供養佛像、童子聚沙嬉戲成佛塔、或心唵南無佛，便可成佛；通過聲聞法，緣覺法，甚至菩薩的漸修漸證，都是佛權巧方便的施設，而佛方便施設的三乘五乘教法，皆可以作為最後進入佛乘的方便。

¹² CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 1) T33, p0682b

¹³ 參閱郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，p204，里仁，台北，民 93。

¹⁴ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 1) T09, p0009a

¹⁵ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 1) T09, p0008c

談到「供養」，一般人會立即想到的，可能是佛案上的香煙裊裊和鮮花素果。但所謂供養當有更廣義的意涵，非僅限於物質上，心理、特別是實踐上之供養吾人以爲更是最爲重要。正如《大般若波羅蜜多經》云：

爾時珊睹史多天王，即從座起頂禮佛足，偏覆左肩右膝著地，合掌恭敬而白佛言：諸佛功德不可思議。諸佛所說不可思議，諸大菩薩所行勝行所說妙法不可思議，我等諸天宿世所植善根深厚，得值如來聞說如是甚深妙法。即以無量天妙花香奉散如來而為供養。爾時佛告彼天王言：天王當知，諸欲供養佛世尊者當修三法，一者發菩提心、二者護持正法、三者如教修行。天王當知，若能修學此三法者，乃得名為真供養佛。假使如來一劫住世，說此供養所獲功德亦不能盡，是故天王，若欲供養佛世尊者具此三法名真供養。天王當知，若有護佛一四句頌，則為擁護過去未來現在諸佛所證無上正等菩提。¹⁶

依上所述，若要做到真正的供養，必須力行三件事。第一、要發起志求無上正等正覺的廣大宏願。第二、要護持能讓眾生了生脫死、離苦得樂的正法。第三、則是要將佛法和生活結合，依著佛陀的言教，如實地去實踐。而發菩提心、護持正法、如教修行，正是佛陀偉大的教理。如果能履行這三件事，才真正稱得上是真供養，所以供養即有實踐佛所說教法之意涵，又如《法華經》裡說：

我今當供養日月淨明德佛及法華經，即時入是三昧，於虛空中雨曼陀羅華摩訶曼陀羅華，細末堅黑栴檀，滿虛空中如雲而下。又雨海彼岸栴檀之香此香六銖，價直娑婆世界，以供養佛，作是供養已。從三昧起，而自念言，我雖以神力供養於佛，不如以身供養。¹⁷

由此可見，真正的供養並非單單侷限在表面的排場和形式，如果只是一味在這上頭講求，自己沒有絲毫的實修體悟，學習佛理就成了空架子。所以筆者以爲真實的學佛並非僅是日常的清香花果食物的供養，更應該謹遵佛陀的教化，勤修戒定慧，息滅貪瞋癡，透過自身的親身實踐、身體力行，如此一來，這才是供養真正所要彰顯的意義。

經云：

¹⁶ CBETA No. 220e 《大般若波羅蜜多經》(卷 572)T07, p0957a

¹⁷ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 6)T09, p0053b

種種供養華香瓔珞末香塗香燒香繒蓋幢幡衣服伎樂。乃至合掌恭敬。藥王當知。是諸人等。已曾供養十萬億佛。於諸佛所成就大願。愍眾生故生此人間。藥王。若有人問何等眾生於未來世當得作佛。應示是諸人等於未來世必得作佛。何以故。若善男子善女人。於法華經乃至一句。受持讀誦解說書寫。種種供養經卷。¹⁸

依上所述，更說明了依《法華經》如實地去做，因此經中所述真正供養的意涵乃是要透過自己的身體力行，確切地實踐而證成的。世尊為不同身分的眾生，依其所作功德授記未來成佛；而且每個授記的眾生皆得成佛，而人人可以成佛的思想正是法華精義所在。所以「供養」在修道上是一個重要的制度，其實現在社會大眾也都是在廣義的供養範疇中，例如：擔任義務服務的人把時間撥出來供養大眾；有力氣的人提供勞力來造福社會。有的人願意把財物分捨去救助貧苦；有的人運用知識解決問題提供協助；有的善於言詞，講經說法來開啓大眾的智慧。這些都是需要某種供養的心才能做到的事。供養其實也是一種禮敬。以社會中的人際互動來講，彼此相互餽贈、謂禮尚往來，都是雙方增進聯誼、結緣供養之意。換言之，在生活的世界上都是展現供養意義的道場。下一小節乃就《法華經》唯一佛乘思想，吾人將做更近一步的研究探討。

三、《法華經》中宣說的「唯一佛乘」思想

「一佛乘」是《法華經》的中心思想，經中一乘教理最早見於《法華經·方便品》。《法華經》非常強調方便的涵義與運用。經中的〈方便品〉，便專談這個問題。另外，很多其它品都是環繞這個主題而展開的。佛或如來為了度化眾生，俾得覺悟、解脫，而運用種種方便法門；甚至佛自身的示現或示寂，都可以方便出之；佛一方面可「以一 大事因緣，出現於世」，另一方面又可「方便現涅槃」，目的都在度生。〈法師品〉第十明說「此經開方便門，示真實相」。這「方便」幾乎可以無所不包，即使是聲聞、緣覺、菩薩的教法，站在大乘究極的教法來說，亦可視為方便，視為到一乘佛的佛乘或一佛乘的方便途徑。「諸佛方便力故，於一佛乘，分別說三」，「如來方便之力，於一佛乘，分別說三」，「諸佛方便力，分別說三乘，唯有一佛乘」，都表示這個意思。¹⁹天台智者大師根據《法華經》一佛乘之內容加以闡發，開展成天台獨具的圓頓教觀思想。所謂的一佛乘。其中

¹⁸ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 4) T09, p0030c

¹⁹參閱吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，文津，台北，民 91。

「一」有唯一的究竟的意思。「乘」本是交通運載之工具，如車乘之「乘」。綜而言之，「一佛乘」即可釋為成佛的究竟教法，或引導眾生悟入佛知見，宣說所有的人皆可成佛的教理。一佛乘之語，並不僅於《法華經》中獨見。除《法華經》外，一佛乘之語也出現於其它經典中如《華嚴經》²⁰、《大般若蜜多經》²¹。以下本小節乃專就《法華經》一佛乘的主張揭示所有眾生都可成佛的內容加以論述。如經云：

舍利弗！諸佛隨宜說法，意趣難解！所以者何？我以無數方便，種種因緣、譬喻言辭，演說諸法，是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。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？²²

佛以種種善巧方便之法，讓眾生轉迷開悟，所以方便它是相應於使眾生達到覺悟而得解脫，對應各各根機條件不同的眾生，要運用哪一種方便來說法，是需要智慧作判斷，而佛的智慧便具足這些判斷，來對應不同條件的眾生。聲聞、緣覺、菩薩三乘都是方便，但方便終歸是要趨向最後的理想，也就是一佛乘。「演說諸法」是開權，「欲令眾生開佛知見。」是顯實。昔日的權巧，不離今日的真實，可謂即權即實，權不離實，故舉手低頭，皆得作佛所謂：「一香一色無非中道」。

《法華經》之一佛乘思想主要出自於〈方便品〉的經文中，文中也已透顯所有人都是菩薩，一切眾生都可朝佛的方向努力實踐，「每一個眾生都有成佛的可能」，而且使一切眾生成佛的一乘之教說，才是佛的真正本懷。也就是欲令眾生開示悟入佛之知見，故以種種方法宣說諸法實相，換言之此乃說明一切眾生皆可成佛的「一佛乘」思想。經云：

舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故，出現於世。佛告舍利弗：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。舍利弗！一切十方諸佛，法

²⁰ CBETA No. 278《大方廣佛華嚴經》(卷6) T09, p0432a

²¹ CBETA No. 220d《大般若波羅蜜多經》(卷562) T07, p0900b

²² CBETA No. 262《妙法蓮華經》(卷1) T09, p0007a

亦如是。舍利弗！過去諸佛以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭。而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。²³

由此可知，佛於《法華經》中所宣說的教義是暢佛本懷的一佛乘思想，諸佛世尊出現於世，只為一件大事，那就是向眾生開示、引導眾生悟入佛之知見。無論是以何種譬喻言辭，闡示種種教門，其目的均是為了「一佛乘」。且此一佛乘之義乃是真實不虛妄之法，眾生只要如實奉行，自能照見諸法實相。故《法華經》主張「一乘究竟」，經中處處說一乘教，否認三乘皆可達於究竟境地，並強調二乘教只是方便說。而此一佛乘的義理，便是佛的智慧。唯有此一佛乘的義理，方能引導眾生明白此真實不虛之法，唯有一佛乘才是究竟了達諸佛真實義理。此亦意謂佛是為了解一切眾生成佛才出現於世。換言之《法華經》最重要的主張即「佛出世本懷」，所謂「眾生平等」，就是一切法皆依因緣而現起，眾生均能在不離法性中平等成佛，能夠讓眾生平等地悟入佛之知見。

總攝而言，《法華經》一佛乘之中心思想，是佛何以出現於世說法的原因，而一佛乘的義理不但是佛說法的內容，也是種種教法之最後歸趣。眾生若欲證悟佛理，了解一佛乘義理與否則是其關鍵。正如尤惠貞先生所說：「《法華經》所宣說之教義乃是一切眾生皆有佛性，皆為佛子，只要如實明了一乘理教因果，自能照見諸法實相，悉當作佛。此種一佛乘的思想對於一切眾生之修行求道，實是一正面而積極的肯定，亦即依一佛乘的思想，眾生之成佛有必然的保證。」²⁴。所以從這樣的觀點作一反省，在佛陀的慈悲中，應無有眾生被遺忘或疏漏，如此佛的慈悲才是完滿圓融，所以這一切眾生皆能成佛的「一佛乘」思想，也為每一位眾生找到了成佛既內在又超越的根據。

第二節 智顓的生平與思想

一、智顓生平背景及其著作

智顓(538-597)出世前，佛教諸經論的譯典已相當成熟且流傳甚廣，特別是鳩

²³ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 1) T09, p0007b

²⁴ 參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》p18，文津，台北，民 82。

摩羅什(344-412)精彩地譯出許多重要的大乘經論。鳩摩羅什的譯經事業最大的特色是數量達到七十四部三百八十四卷之多，且譯文極為流暢正確，同時也譯出了重要的經論。這些經論中，特別舉其重要的有《般若經》、《妙法蓮華經》、《維摩經》、《阿彌陀經》、《首楞嚴經》、《梵網經》、《遺教經》、《坐禪三昧經》，在論書方面則有：《中論》、《百論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》、《成實論》等。在北方五胡十六國—北涼的時代，曇無讖譯出重要大乘經典《涅槃經》，另一方面，在南方東晉也譯出為數頗多的經典，為別於唐朝實叉難陀譯的《華嚴經》，佛陀跋陀羅譯的六十卷本，一般慣稱為舊譯《華嚴經》，或《六十卷華嚴經》。《華嚴經》的譯出與《法華經》、《涅槃經》的譯出，帶給後世非常大的影響。²⁵智顛俗性陳，祖先穎川人，於晉東遷後，居住於荊州之華容（今湖南華容縣）。父親是梁朝的官吏，大師十七歲時值梁末西魏入侵致家庭離散，遂在荊州長沙寺佛像前發願為僧。次年，依湘州（今湖南長沙市）果願寺法緒出家，二十歲受具足戒。陳文帝天嘉元年(560)聞慧思禪師從北方南下，居於光州(今河南光山縣)大蘇山，他就前往請益，慧思為他演說四安樂行。智顛在大蘇山入普賢道場，行法華三昧，誦《法華經》至〈藥王菩薩本事品〉「諸佛讚言，是真精進，是真法供養如來」之文，豁然明白法華三昧精髓。智者大師於光州大蘇山修法華三昧悟道：「了解法華經之教理與修行法華經之觀法；前者為教相，後者為觀心；一家宗義，悉收於此，是為教觀二門。謂若理解法華經之教理，即為理解全般佛教一切之教理。概法華經，稱為如來終窮究竟之極說，釋尊世壽七十二歲時，於靈鷲山會場，總括一切所說教法，不覆本懷，暢說無餘。」²⁶其聰穎受到慧思的肯定與器重，深信其法終有繼承者，謂其：「縱令文字之師千尋萬眾，尋汝之辯，不可窮已。於說法人中，最為第一。」²⁷可見此時的智顛已具獨立講學的能力。陳光大元年(567)慧思臨去南嶽時，囑其帶領法喜等二十七人，前往當時南方陳朝國都金陵(今南京)講學傳弘佛法。過了兩年(569)，受延請至瓦官寺講授《法華經》，還講《大智度論》和《釋禪波羅蜜次第法門》，在同時寫出《六妙法門》等。陳太建七年(575)離開金陵，初入天臺山，判教立宗名為天台宗。智顛在大蘇山的學法可謂在慧思的教學上接受其指導與印證，而這一次的另一體悟，則是擴展原來所學，從般若空觀、法華三昧的禪修實悟，進到以《法華經》為依持，綜判佛說諸經的五時八教說，並以法華圓頓教義的哲理綜攝，建構了天台的圓頓教觀思想，所以又稱天

²⁵ 參閱新田雅章，《天台哲學入門》，東大，台北，民 92。

²⁶ 參閱曉雲法師，《天台宗論集》，原泉，民 76。

²⁷ CBETA No. 1912《止觀輔行傳弘決》(卷 1) T46, p0147c

台法華圓宗、天台法華宗、法華宗。智顛對佛教的鑽研深究而體悟的許多原創觀點與實證經驗，更在日後長時期的講學中逐次地表達出超凡的智慧。

陳至德三年(585)，時隔十八年智顛再度回到金陵，住靈曜寺。陳少主請於太極殿講《大智度論》題，又講《仁王般若經》，慧恒、慧曠、慧辯等名僧都奉命參加討論。後移居光宅寺，講《法華經》。門下弟子灌頂筆錄，編輯成《法華文句》。此後智顛所講經義，多由灌頂筆錄編輯成書。隋開皇十一年(591)，晉王楊廣為揚州總管，遣使到廬山堅請智顛往揚州傳戒，他即前去為楊廣授菩薩戒，楊廣稱其：「大師禪慧內融，應奉名為智者。」大師復言：「大王普度遠濟，應法名為總持。」「智者」的稱號便是由此而來。次年(592)他回到故鄉荊州，於當陽縣玉泉山創立玉泉寺。此後兩年(593-594)在寺講《法華經玄義》和《摩訶止觀》²⁸。開皇十五年(595)春，智顛又從楊廣之請，再到揚州，撰《淨名經疏》，九月，辭歸天臺，重整山寺。以後兩年隨開皇十七(597)，會稽嘉祥寺沙門吉藏，邀請他到嘉祥寺講《法華經》，他因病未允前往。過了些時，他在病中對弟子們口授《觀心論》。十月楊廣遣使入山迎請，他仍勉強出山，走到石城，疾亟不能前進，不久入寂，享年六十歲。智顛生平造寺三十六所，入滅後，晉王依照他的遺願在天臺山另行創建佛剎，後於大業元年(605)題名為國清寺。

智顛弘法三十餘年，其著作小部分是親自撰寫的，大部分由弟子灌頂整理成書。其中現存有，《妙法蓮華經玄義》二十卷、《妙法蓮華經文句》二十卷、《摩訶止觀》(初名圓頓止觀)二十卷，此三大部文都是由智者大師所述，門人灌頂筆錄。另有《觀音玄義》二卷、《觀音義疏》二卷、《金光明經玄義》二卷、《金光明經文句》二卷、《觀無量壽佛經疏》一卷，亦是智者大師口述，灌頂筆錄。《維摩經玄疏》六卷、《維摩經疏》二十八卷(前二十五卷親撰，後三卷灌頂續補)、《維摩經略疏》(唐湛然略)十卷、《四教義》十二卷、《三觀義》(由《淨名玄義》分出)二卷、智顛前出《淨名玄義》十卷；後為晉王楊廣著疏，並別制《玄疏》。因將前出《玄義》分為三部，即《四教義》六卷、《四悉檀義》二卷、《三觀義》二卷、《請觀音經疏》一卷、《阿彌陀經義記》一卷、《仁王護國般若經疏》五卷、

²⁸ 參閱中村元，《中國佛教發展史》上冊，天華，台北，民73。此時智顛所講論的，乃以《法華經》為中心且將佛法體系化的《法華玄義》，以及為止觀禪定與觀法的實修賦予更深一層意義的《摩訶止觀》。此二書與他在金陵所講之《法華經》的注釋《法華文句》，都是其門下灌頂筆錄編輯而成，號稱為法華三大部。

《金剛般若經疏》一卷、《菩薩戒義疏》二卷、《釋禪波羅蜜次第法門》十卷、《六妙法門》（一名《不定止觀》）一卷、《小止觀》（一名《修習止觀坐禪法要》）一卷、《四念處》四卷、《五方便念佛門》一卷、《禪門口訣》一卷、《禪門章》一卷、《禪門要略》一卷、《觀心論》一卷、《觀心誦經法》一卷、《觀心十法》一卷、《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》一卷、《方等三昧行法》一卷、《法華三昧懺儀》一卷、《請觀音懺法》（載《國清百錄》卷一）一卷、《金光明懺法》（載《國清百錄》卷一）一卷、《天臺智者大師發願文》一卷、《普賢菩薩發願文》一卷。此外，他的著述還有《大智度論疏》二十卷、《彌勒成佛經疏》五卷等，現已散佚。又《淨土十疑論》一卷，有說是後人託名偽撰。

日比宣政依據佐藤哲英在《天台大師の研究》中，將智顛的一生分前後期為基準，對智顛的著作也依前後期做區分。前期(538-585)，此時期的作品有蘊育智顛後來發展三觀思想的《次第禪門》、作為後來晚期《摩訶止觀》先導的《小止觀》和《六妙法門》、《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》、《覺意三昧》、《法界次第初門》、《禪門口訣》、《證心論》、《請觀世音懺法》、《金光明懺法》等；後期(585-597)著作為《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》、《四教義》、《三觀義》、《維摩經玄疏》、《觀心論》。²⁹其中主要的是《法華經玄義》、《法華經文句》、《摩訶止觀》世稱為天台三大部，此著作奠定了天台教學的宗旨基礎。另有《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明玄義》、《金光明文句》、《觀經疏》，稱天台五小部。在發揮《法華經》的要旨方面，他以化儀四教和化法四教判釋佛陀一代教法，用五重玄義解釋經題，述為《法華玄義》；以四釋（一，因緣釋；二，約教釋；三，本跡釋；四，觀心釋）詮經的文句，述為《法華文句》；以一心三觀十乘觀法開顯圓頓止觀法門，述為《摩訶止觀》。智顛的學說，在中國佛教史上發生的影響很大。主張性具說，所謂一色一香無非中道，所謂唯佛與佛乃能究竟，達到一心三觀，即空、即假、即中，求於所行當下的圓融。智者大師為發展中國佛教思想的體系化，將佛教宗派依教理內容判為五時八教：化法四教、化儀四教，為中國佛學學術思想最有系統的組織³⁰。

二、智顛思想形成的背景

²⁹ 參閱吳汝鈞，《天台智顛的心靈哲學》p2，台灣商務，台北，民88。

³⁰ 參閱曉雲法師，《天台宗論集》p3，原泉，民76。

中國傳佛法是以北傳的大乘佛學為主，晉朝秦王苻堅迎請龜茲(新疆)國鳩摩羅什翻譯許多經典，其中所譯之《中觀論》、《百論》、《十二門論》、《龍樹大士》、《提婆菩薩傳》，藉由鳩摩羅什的翻譯遂將龍樹的般若空思想³¹，傳進我國，此乃天台思想之濫觴。般若是梵語，意譯為慧、智慧，乃行者修習八正道所顯現之真實智慧，即能瞭達一切世間事物及道理之分別高深為般若。空亦是梵語，意譯為空寂、空靜、非有。即宇宙中的一切事物，皆無自體、實體之思想為空。大乘佛教最重視空思想，亦是般若思想之根本思想。但我國在尚未譯出《中論》之際，多有附會老莊思想，以闡釋《般若經》所說空為無所得空，誠是有失妙空之實義。還觀大小乘義理在印度的發展，顯示著對佛陀教義的不同理解程度，更因此有不同經典的宗受之別，它反映出佛陀真實教義的爭議現象是有著不同的思維理路。佛滅後數百年間，有許多論述觀點及教派集團紛紛出現，但是卻尚未建立強力的學說體系，也因為各家爭論互不相讓，佛教陣營遂呈現紛亂局面，直到龍樹正式建立起大乘教義體系，在各個理論領域中突出了大乘佛法的解說典範，使大乘佛法出現了自己的明確面貌。龍樹強調緣起性空的觀點並給出系統、哲學性的論證，重點在強調世間一切事物，都是依因待緣而互為所生，故自身本無自性，所要說明的是要知道世間萬事萬物，緣起性空之深義，對於世事變化當視為事物之本來面目，在一種如實的觀照心中讓佛法的智慧自然湧現，這就是龍樹在《中論》裡所說「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去」的八不緣起之真義。除了在《中論》和《大智度論》是闡明般若空思想之外，另外對於《法華經》之翻譯，在當時亦顯聲聞授記作佛的一佛乘思想之重要性。所以牟先生推論南北朝時之佛教思潮主要集中在「般若」與「佛性」兩觀念上³²。但以中國的佛學而論，在隋·智顛創立天台宗之前，南北朝時代由於佛經傳譯已多，講論風氣又盛，故各乘所學以分宗判教者，即有所謂「南三北七」³³。智顛論天台教義，抉擇其間，既有所捨，亦有所取；甚至一向善說《法華》之光宅法雲(467

³¹ 般若空：般若是梵語，意譯為慧、智慧，乃行者修習八正道所顯現之真實智慧，即能瞭達一切世間事物極道理之分別高深為般若。空亦是梵語，意譯為空寂、空靜、非有。即宇宙中的一切事物，皆無自體、實體之思想為空。大乘佛教最重視空思想，亦是般若思想之根本思想。但我國在尚未譯出《中論》之際，多有附會老莊思想，以闡釋《般若經》所說空為無所得空，誠是有失妙空之實義。

³² 參閱牟宗三，《佛性與般若·序》，台灣學生，台北，民 81。

³³ 參閱靜權，《天台宗綱要》，p2，台北市，佛教出版社，民 68。見智顛《法華玄義》卷十：按，「南三」指南朝有三家：一虎丘山岌師、二宗愛法師、三定林柔次二師；「北七」指在南北朝有七家：一北地師、二菩提流支、三佛馱三藏學士光統、四護身自軌大士所用、五耆闍凜師所用、六北地禪師、七北地禪師一音教。

-529)，智顛於《法華玄義》中亦提其出個人之批判。所以霍韜晦先生在《絕對與圓融》一書中則指出：

南北朝時候，除了佛性的問題流行之外，另外還有一個很重要的觀念產生——判教。所謂判教，即是把佛教傳進來的各類典籍，分別按他們所處理主要問題，來重新作一個安排，以便統攝於佛教這個大名目之下。為什麼要這樣做呢？這是因為佛教經典傳進來的時代不一，彼此的說法亦有距離，究竟哪些經典的說法才能代表佛教的真面目呢？這是一個問題。還有就是這些經典的說法不一，但都是佛典，經題上都可以冠以「佛說」兩字，我們如何才能對這些經典有一個統一的想法呢？或把他們之間的矛盾消解呢？這又是一個問題。因此，判教的活動，是中國人對所傳入的龐大的佛教資料作一全面的批判和消化的活動。³⁴

依上所述，除了牟先生所提在南北朝時「般若」與「佛性」兩觀念的探討是相當重要的思想之外，「判釋教相」在當時也是另一重要的思想風潮。

智者大師的思想，乃是親承自南岳慧思大師而來，而慧思大師則是承自北齊慧文大師，所以智顛的思想是由慧文、慧思再傳至智者大師。慧文大師的思想淵源純係遠承龍樹而來，釋慧岳在所著《天台教學史》亦說到：

「然而慧文大師是依《大智度論》哪一種思想，瞭徹諸法恍然大悟呢？據《大智度論》卷第二十七引大品文云：『欲以一切種智斷煩惱習。當習行般若波羅蜜。舍利弗。菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜。論問曰。一心中得一切智一切種智。斷一切煩惱習。今云何言以一切智具足得一切種智。以一切種智斷煩惱習。答曰。實一切一時得。此中為令人信般若波羅蜜故。次第差品說。欲令眾生得清淨心。是故如是說。復次雖一心中得。亦有初中後次第。如一心有三相。生因緣住住因緣滅。又如心心數法不相應諸行及身業口業。以道智具足一切智。以一切智具足一切種智。以一切種智斷煩惱習亦如是。』再如《中觀》四諦品，卷二十四『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義，未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。』；由此可知，慧文大師是依《大智度論》、《中觀》而實踐修習止觀，後來更將衣鉢傳與南嶽慧思大師。有關慧思大師的著作內容，

³⁴ 參閱霍韜晦，《絕對與圓融》，P51，東大，台北，民83。

綜言之：可以說是依《法華經》和《般若經》及《大智度論》的思想為主體其著有《法華安樂行義》、《諸法無諍三昧法門》、《隨自意三昧》、《立誓願文》、《受菩薩戒儀》、《大乘止觀法門》。綜上述，慧思大師的著作，是依《法華》和《般若》為中心思想可知，所謂《般若》的特色是凝照(理論)、《法華》是導化(實踐)，慧思大師這種主張—教觀兩門，無疑已奠定天台教學的基礎」³⁵。

因此，《大品般若經》空觀的提出，目的是為破除人的執著心，但所謂空是要人明白一切萬事萬物都是依因待緣，無有自性，沒有一種事物是永恆不變，獨立自存的，既然任何事物都是因緣和合，有條件的，就是告訴我們對人、事、物不起執著，而不是空無所有、一概否認。不貪著世俗中人的欲念，如實地體察諸法緣起性空之理，這才是佛陀談空的本懷，龍樹菩薩體會此點，遂以一部《大智度論》的著作來詮釋《大品般若經》，而能讓人認識佛陀般若空觀的道理。般若空觀的提出也對於天台宗教理行證產生莫大的影響，而智顛即由慧文此悟入此大乘真義的禪觀。

三、智顛教觀思想的奠立與開展

「況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。」³⁶天台以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法。其奠立者是智者大師，宗名之由來也以智者大師的修行普賢道場所在地「天台山」為名，但在教義及思想的傳承上，智顛得於慧思，慧思又有所得於慧文，慧文之思想亦可上溯至龍樹。天台宗自北齊慧文禪師至唐朝的湛然，歷經八傳，代表了中國大乘佛學高峰的佛教宗派之一³⁷，一般有以慧文為天台初祖，有以龍樹為初祖，亦有以智者大師為初祖，難以定論。本處吾人將以慧文為初祖、及著眼在我國天台宗傳承一脈中之智顛、灌頂、荆溪湛然和四明知禮為代表，來貫串天台宗的奠立開展以行文。天台宗歷代重要祖師為：

³⁵ 參閱釋慧岳，《天台教學史》，P30，中華佛教，台北，民92

³⁶ CBETA No. 1913《止觀義例》(卷1) T46, p0453a

³⁷ 中國佛教宗派之產生，大約在隋唐時代，共有十三宗之說。所謂的十三宗，即：淨土、毘曇、成實、律、三論、涅槃、地論、攝論、禪、天台、華嚴、法相、密宗等。禪宗有五家七宗之說，五家即：臨濟、滄仰、曹洞、雲門、法眼等南宗禪流派。七宗即五家中之臨濟宗又分出楊岐派、黃龍派。

北齊慧文→南岳慧思→天台智顛→章安灌頂→縉雲智威→東陽慧威

左溪玄朗→荆溪湛然→興道道遂→至行廣修→正定物外→妙說元琇

高論清竦→螺溪義寂→寶雲義通→四明知禮 共十六世

北齊慧文禪師重禪修，由龍樹《大智度論》中領悟一心三觀，並將「三智一心中得」及「一心三觀」之觀法，傳給慧思禪師，由慧思繼傳給已悟入法華三昧的智顛大師。從歷史的視域來看，天台宗的展現乃是為融合南朝佛教的偏重講學、與北朝佛教的偏重禪修，也將教相門與觀心門比喻為「車之兩輪、鳥之雙翼」，主張教觀一致，在生活中如實地觀照諸法實相。天台宗在眾多經典中，以《法華經》乃是佛陀暢說本懷，用種種方便法門，欲令眾生開示悟入佛之知見。慧思禪師體悟法華深義之後，天台一系莫不依此宣揚法華精神，並依《法華經》「三乘方便，一乘究竟」所展現「開權顯實、發跡顯本」的圓融精神，建立「五時八教」的判教理論，及「一念三千」的性具圓頓教觀，而這些都有待慧思之後的智者大師發揚光大與繼往開來。

智者大師被譽為東土小釋迦，顯見其教學是能通貫全體佛經義理，以及指出佛陀傳法最終的本懷，智顛也以「漸次止觀」、「不定止觀」、「圓頓止觀」等諸禪法。企圖融攝南北朝時代漸悟、頓悟思想，他也把從前的佛教禮儀、禮佛懺悔等滲入止觀思想中。奠基於《法華經》的精神之觀點則見於「法華玄義」及「摩訶止觀」當中，這些觀點與思維則成為天台宗立教的核心思想。此外，從慧思、慧文建立教觀思想以來，智顛建立了從禪定觀悟的實踐進路所洞悉的諸法實相，另外亦有「圓融三諦」、「一心三觀」、「不斷斷」、「一念三千」等性具實相說(有關天台智顛核心思想後文將以專章論述)，也從此奠定在中國大乘十三宗派中，屬於天台系統的圓頓教觀，也不斷能引發對天台性具圓教之哲學討論，以及宗門教義的比較與辯論。智顛滅後其中以章安灌頂(561-632)就其師的講述筆錄編輯成書，闕功最偉，其尚有著作《智者大師別傳》，並將智顛相關的書簡收錄在《國清百錄》中。

灌頂以後，四傳到湛然(711-782)，以中興天臺宗爲己任，曾爲法華三大部注釋分別是《法華文句記》、《法華玄義釋籤》、《摩訶止觀輔行傳弘決》。特別值得注意的是其《金剛錍論》裡的草木佛性說。湛然提出了無情有性的觀點，對天臺宗以後的發展有很大影響。湛然的弟子有道邃、行滿等；吳越王錢俶篤信佛法遣使到高麗、日本訪求天臺宗典籍³⁸，高麗派諦觀送來教典，經道邃下五傳弟子義寂的弘揚，才使該宗學說得以延續和發展。義寂的再傳弟子知禮撰《釋難扶宗記》，駁同門另一僧人晤恩等以《金光明經玄義》廣本是僞作，略本才是智顛親撰，而引起了一場歷時七年的山家、山外之爭。至於山家、山外前後爭論長達四十年之久，牽涉人物及教理論述極其繁複，因本文重點不在此，故不多作說明。³⁹

天台宗的特色及其在中國佛教史上的定位，可以說天台宗是屬於中國文化吸收印度佛學之後，融合中國人思維並創新義理發展的佛學理論體系。天台提出的「實相論」、「禪觀修行」與「五時八教」的判教理論，在隋唐之後成爲中國佛教史內部理論辯證發展過程中相當重要的討論主題之一。其禪修實踐也成爲中國佛教界歷代以來的重要法門之一。天台之判釋教相，更是自其而後所有佛教理論研究者據以敲門登堂的理解大綱。天台以《法華》、《涅槃》爲教義歸向，以禪定修行爲內涵，「教不離觀、觀不離教」，堪稱「解行並重、教觀雙美」之宗派。天台宗的教義典籍至今依然相當完整地保存，以作爲提供後代研究再開發的資糧，本章節之行文雖論及幾位較著名天台祖師，以爲天台宗在智顛奠立後作爲開展之脈絡藉以遙相呼應，但重點仍要回到有關天台智顛圓頓教觀的思想，如何能對現代之生命教育應有啓發的方向上。既然智者大師是奠基於《妙法蓮華經》「開權顯實、發跡顯本」的精神而開展出天台宗性具圓頓教觀，因此《法華經》之思想是哪一部分，對智顛思想的形成有深遠影響呢？在此吾人則必須對天台智顛教觀思想與《法華經》思想的關聯，作進一步的探討，將於以下章節再詳述。

³⁸ 9世紀初，日本僧人最澄也將此宗傳到日本，在平安時代(784~1192)，與真言宗並列發展，史稱「平安二宗」。13世紀由此宗分出日蓮宗。當今，日本天臺本宗、日蓮宗都很興旺。

³⁹ 相關討論可參考：尤惠貞〈天台圓教的義理詮釋與觀點建立之省思〉《揭諦》第四期(2002, 2-34) 陳英善《天台性具思想》(1997, 75-100) 釋慧岳《天台教學史》(2003, 255-307)、釋慧岳《知禮》(1995, 31-40)、張曼濤主編〈天台宗之判教與發展〉(1979, 193- 215)、王志遠《宋初天台佛學窺豹》(1992, 15-21)、等文。

第三節 智顓教觀思想與《法華經》思想之關聯

一、《法華經》開權顯實的精神

「開權顯實」是《法華經》主要宗旨。所謂開權乃是順佛所說之種種方便法門而為眾生一一加以開發決了，使其不定限於任何一法而暢通之；而眾生能于諸法暢通無滯，即是照見諸法實相，所謂一相無相，即是如相，此即是顯實。如此眾生即與佛無二無別，皆能顯現証悟諸法實相之理，「開權顯實、發跡顯本」而此正是《妙法蓮華經》之主要宗旨。⁴⁰ 智顓云：

又一時分為二：從序至安樂行十四品，約跡開權顯實；從踊出訖經十四品，約本開權顯實，本跡各序正流通。初品為序，方便訖授學無學人記品為正，法師訖安樂行為流通。踊出訖彌勒已問斯事，佛今答之，半品名序。從佛告阿逸多下，訖分別功德品偈。名為正，此後盡經為流通。⁴¹

依上所述，智顓將法華經凡二十八品，區分為二大部分：跡門與本門兩大部，所謂的「跡門」是法華經前十四品，為開三顯一，即開三乘教之方便。另外所謂「本門」是法華經的後十四品，為開近顯遠之說，即開除三乘之方便，顯示一乘真實之義。

牟宗三先生對此亦有其詮釋：

「開」者就方便教原始要終而總言之之詞。就方便教之始出而言，「開」位開出或開設或設立；就其要終而言，「開」謂開發（對閉塞而封于權者而言），暢通（對拘囿于權而不通者而言），或決了（對執權為實而不了者言）。就華嚴之不攝小機而言其「不開權」，開字取開出義，「不開權」者即不開出權教也。既不開出，則亦無所謂進而開發暢通而決了之。就小乘經、通教經、及諸方等經之已有權教者而言其不「開權顯實」，開字取開發、暢通、或決了義。其大小並說，偏圓並立者，而若不開權顯實，則雖言大言圓，其大與圓亦有權隔之相，此種權

⁴⁰參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，p206，文津，台北，民82。

⁴¹ CBETA No. 1718《妙法蓮華經文句》（卷1）T34, p0002a

相亦需開發暢通而決了之。大抵一說開權顯實，開字便偏重在開發暢通或決了義。正由於此種開義，始能就權而顯實也。⁴²

而智者在《法華玄義》中，也以蓮華譬喻對權實之關係加以論證說明：

「為蓮故華，華實具足，可喻即實而權。又華開連現，可喻即權而實。又華落蓮成，蓮成亦落，可喻非權非實。如是等種種義便故，以蓮華喻於妙法也。」⁴³

從「為實施權」至「開權顯實」，而到「廢權立實」，其目的無非開顯實相義。如「蓮」與「華」不二，離「華」無「蓮」，以蓮華來譬喻「權實」二法，則法法皆是妙法。佛本此權實不二的智慧，一一開顯種種方便法門，最終要表達的是皆見實相理。由此可知，《法華經》的主要思想乃是暢佛本懷，欲令眾生開示悟入佛之知見，即以種種方便之法，引領眾生歸趣一乘之真實妙法，此即為「開權顯實、發跡顯本」之精神。《法華經》所說「三乘方便、一乘究竟」，即蘊含著開權顯實的精神，更以此開展出天台圓教系統，也就是說智顛圓頓教觀思想是依《法華經》而開展出來。

二、天台圓教的一乘思想

智顛在慧思的指導之下，依《法華經》而修行，很快地便深悟法華三昧，慧思讚曰：「非爾莫證，非我莫識，所入定者，法華三昧前方便也，所發持者，初旋陀羅尼也。」⁴⁴然而慧思雖自慧文處領悟般若空觀之智慧，但是，般若智仍只是易入佛道的方便法門，佛陀於法華之前所講諸法盡皆為方便法門，乃因眾生根器資質不同故，但說一方便入門法，而佛陀真正宣講佛法之本懷重在《法華》。智顛依所證悟之法華三昧，而著有《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》等天台三大部。所以天台宗實以《法華經》為宗骨，智者大師藉由對《法華經》之契悟與相應，以法華「開權顯實、發跡顯本」而入「會三歸一」的「一佛乘」

⁴² 參閱牟宗三《佛性與般若·下冊》，P586-590。

⁴³ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷1) T33, p0682b

⁴⁴ CBETA No. 1912《止觀輔行傳弘決》(卷1) T46, p0147c

思想，開展出天台圓頓教觀體系。《法華經》的思想內容常以「開權顯實」、「發跡顯本」、「會三歸一」表示，此為《法華經》闡明的「一乘思想」。如經云：

未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘。諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。⁴⁵

由此可知，《法華經》在在顯示眾生皆可成佛的思想，但為教化眾生而隨機施設。佛以種種善巧方便為眾生說法，乃隨順眾生各各根器之千差萬別，而有三乘教義之不同。但說法的目的乃是令一切眾生悟入佛之知見，引領眾生入究竟圓滿的唯一佛乘教義。如經云：

舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄。無有餘乘唯一佛乘。

⁴⁶

依上所述，其所說「唯一佛乘」的思想關鍵在於，一切眾生皆有佛性，皆可成佛。然而佛說法的最終目的，則在於藉種種方便，令一切眾生皆能悟入佛之知見。也就是一佛乘的思想。智顛之著作論述中亦處處見此「一佛乘思想」如經云：

十方諦求更無餘乘，唯一佛乘，一佛乘即具三法，亦名第一義諦，亦名第一義空，亦名如來藏。⁴⁷

經又云：

方便諸乘悉為資成所攝，皆從大乘一句偏出，非究竟法故，云於一佛乘分別說三。⁴⁸

方便者。即是隨宜開三乘權法也。如此皆為得一佛乘者。即是顯實也。⁴⁹

由以上可知，智顛相當重視並承續了此「一佛乘」思想，依此建立天台教理並建構出天台的圓頓教觀體系。天台智顛的思想架構所依據的主要經論，當然不

⁴⁵ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 1) T09, p0009b

⁴⁶ CBETA No. 262 《妙法蓮華經》(卷 1) T09, p0007c

⁴⁷ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 5) T33, p0741b

⁴⁸ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 5) T33, p0742a

⁴⁹ CBETA No. 1718 《妙法蓮華經文句》(卷 4) T34, p0052c

僅止於《法華》，但其中乃以《法華經》為天台思想之骨幹，所以天台智顓的思想主要源自於《法華經》，其教觀體系也以《法華經》所說「三乘方便，一乘究竟」所蘊含「開權顯實」之精神為基礎，所以智顓之思想理路實是依此經而開展。所以無論是「開權顯妙」或「開權顯實」目的均是為欲證成「唯一佛乘」。智顓不認為眾生有本質上的差異，而積極地肯定只要根基成熟，眾生皆可成佛，所以他也提出「六即佛」的詮釋觀點，這也更加說明了一切眾生理上與佛無二無別。依此智顓也建構了能夠實現歸入開悟境界的實踐體系—「止觀體系」。所以尤惠貞先生說：「所謂天台教觀實不能離開《妙法蓮華經》之教義而獨立開展，因此天台智者大師所強調之教觀，詳而言之，乃是包含了《妙法蓮華經》玄妙義理之性具圓教與不思議絕待之圓頓止觀法門。」⁵⁰

三、《法華經》對天台智顓圓頓教觀之影響

智顓通過對《法華經》的疏釋來建立其主要體系，這可由智顓以《法華玄義》從名、體、宗、用、教五方面解釋經題，另以因緣、約教、本跡、觀心來疏釋《法華經》具體內容的《法華玄義》、《法華文句》、同時將自身依《法華經》所證悟之圓頓止觀法門表述為《摩訶止觀》，此義理與觀行乃形構成「教觀雙美、解行並重」之天台圓頓教觀。

而「實相」是《法華經》之主旨。其中「實相」觀念，幾乎散見於每一品中；尤其《法華經》〈方便品〉中直接論及「諸法實相」，而《法華經》這一實相的思想，是否對智顓後來之圓頓教觀的形構產生具體之影響？筆者也就此一部分作一探討與說明。經云：

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。

如上所論，「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，也就是如實的相、性、體、力、作、因、緣、果、報以至於從本到末都是究竟平等而無有差別。所以「實相就是真實，

⁵⁰ 參閱尤惠貞《天台哲學與佛教實踐》P71，南華大學，嘉義，民 88。

就是諸法之這樣的相、性、體、力、作、因、緣、果、報，這樣的從本至末究竟平等「等」即無差別之實相。從教方面說，說此實相者，謂之一乘，謂之佛乘。」⁵¹所以實相可謂一切眾生皆得受記成佛之一佛乘思想。智顛是否受《法華經》「諸法實相」思想影響。可由其在《法華玄義》內或其著作中，論及「諸法實相」時，經常引《法華經》內文得知。

唯佛與佛乃能究盡諸法實相實相是佛智慧門。⁵²

又云：唯佛與佛乃能究盡諸法實相，即是法身。我所得智慧微妙最第一即是報身。⁵³

可見智顛對「諸法實相」的理解，確是直接承續於《法華經》。此「諸法實相」乃《法華經》所述為諸佛出現於世之一大事因緣，其主要思想乃為了暢佛本懷，亦即說一切眾生皆有佛性，皆得受記成佛。可以說智顛對《法華經》所作之疏解或詮釋，除了要讓人明白法華意旨之外，重要的是在於闡明《法華經》中蘊含開權顯實、發跡顯本之精神，如經云：

舍利弗！諸佛隨宜說法，意趣難解，所以者何？我以無數方便，種種因緣譬喻言辭，演說諸法，是法非分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。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！是為諸佛以一大事因緣故，出現於世。

依上所述，《法華經》的主要思想，乃是用種種方便法門宣說諸法實相，雖是方便法，但即權而實，法法皆是實相，所以諸佛出現於世的一大因緣，無非是依種種根機差別眾生，透過種種善巧方便之法門，令眾生開示悟入佛之知見，而佛之知見即實相。《法華玄義》云：

⁵¹ 參閱牟宗三《佛性與般若·下冊》，p728-729。

⁵² CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷2) T33, p0698a

⁵³ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷5) T33, p0745b

所謂實相，實相之相，無相不相，不相無相，名為實相。此從不可破壞真實得名，又此實相諸佛得法，故稱妙有。妙有雖不可見諸佛能見。故稱真善妙色，實相非二邊之有，故名畢竟空。空理湛然非一非異，故名如如實相寂滅。故名涅槃，覺了不改故名虛空。佛性多所含受，故名如來藏。寂照靈知故名中實理心，不依於有亦不附無，故名中道。最上無過故名第一義諦，如是等種種異名，俱名實相。種種所以，俱是實相功能。⁵⁴

依《法華經》智顛在闡述諸法實相時，雖有諸多種種異名，乃是因應眾生種種根器之不同，為方便說法而立之種種異名。其目的乃在於要對治和解決眾生不同的困境和執著。智顛又藉由《法華經》實相觀更進一步的理解與發揮，於《法華玄義》云：

初阿字門則解一切義。即中即假即空不一不異。無三無一二乘但一即。別教但二即。圓具三即。三即真實相也。⁵⁵

智顛以「即空即假即中」表達「實相」之觀念，而巧妙地扮演融會通達一切法之角色，此即為法法無非中道實相，法法莫不是「即空即假即中」，這樣的觀念可說是天台的獨特方法。也因著智顛對法華實相之理解與詮釋，亦直接對其所開展的圓教義理、止觀禪法產生具體之影響，此具體觀行即為圓觀自心一念當下即空即假即中。荆溪湛然（西元 711—782）于《金剛錍》中曾藉一問答以探討天台宗所依之以開展的經論，文中荆溪特別指出《法華經》才是成就天台宗性具圓理之所依，文云：

客曰：其理必然，僕深仰之，此為憑教？為通依諸部？為專在一經？余曰：斯問甚善，能使其理永永不朽。雖則通依一切大部，指的妙境出自《法華》。故〈方便品〉初，佛歎十方三世諸佛所得微妙難解之法，所謂諸法實相如是相等。當知如是相等即是轉釋諸法實相：以諸法故，故有相等；以實相故，相等皆是；實相無相，相等皆如。

依荆溪此處所說，實明指天台性具圓教之義理雖通依一切大乘經論，然由此性具圓教所呈現之一念三千不思議境則是依《法華經》所說之諸法實相而進一步開展

⁵⁴ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷 8) T33, p0783b

⁵⁵ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷 8) T33, p0781a

出來的。其中關聯著十法界、十如是與三十種世間等思想，由是方得以構成天台圓教一念無明法性心即具三千法即空即假即中之圓融不思議境。⁵⁶

⁵⁶ 參閱尤惠貞《天台宗性具圓教之研究》，p18-19

第三章 智顓思想的教觀體系

第一節 智顓的教理體系

智顓在佛學上的教學成就，不僅在於他能建立瞭解佛法的知識進階，更指出佛陀教學的終極關懷，這整套思想內涵主要即表現在「法華玄義」、「摩訶止觀」、「法華文句」和許多其著述當中，這些觀點也成為天台宗開宗立教的特色。此外，淵源於慧思、慧文的思想禪觀理論和判教思想，大師即從中一層層深究禪法奧義，建立了從義理教法與禪定觀悟進路此一圓頓教觀所洞見的「諸法實相」。也從此衍生出在中國屬於天台系統的佛學觀點，而能引起諸多精采豐富天台思想的討論，以及宗門教義的比較與辯論。但是天台這些理論的提出，乃不離於《法華經》「開權顯實」、「一乘思想」等諸教理及其「止觀」功夫的真實體悟而來，兩者互為表裡。本章節筆者欲討論的重點，是智顓教義中的「判教思想」、「佛性思想」、「三道及三德」與「不斷斷」的圓教義涵、和其具體的「觀心」實踐性格。

一、智顓的判教思想

自後漢一直到南北朝末期，佛教的重要典籍在這個時期幾乎已全傳到中國。如陳述佛陀教說的《阿含經》諸典籍、談論佛性思想的《涅槃經》、說明緣起性空的《般若》經典、有關「淨土」的諸經典、顯現莊嚴華麗庇廬遮那佛性起思想的《華嚴經》、宣說一乘思想的《法華經》、龍樹破斥「自性」的論作《中論》及以後諸論書...等等。這些經典在內容與立場上不盡相同，但關心的人便開始尋找，佛陀教法最為究竟的經典，以之為中心開始消化歸納各經典之異同，將各經典之內容義理與修證法門，歸納在一個有條不紊的體系中。這樣對佛陀教義與經典內容加以整理，並分別做判斷，然後再綜合分類的嘗試，就是所謂的「判教」又名「判釋教相」劉貴傑先生說：「判教有二層涵義：一是判定佛教經論的旨趣和解釋經論的義理；二是判定佛教教理的大小、深淺。合而言之，即是對佛教的經論典籍，以及各派教義做不同的分類，判別它的深淺、權實，經過整理、歸納，清除其中的矛盾現象後，組成一個統一的系統。」¹牟宗三先生對判教亦有其說法：「何以必須有判教？一為釐清種種教說之分際故，二為徹底明了最後宗趣(佛)

¹ 參閱劉貴傑，《天台學概論》，P55，文津，台北，民 94。

爲如何故？若順分解說的第一序之任一教義追逐下去，窮劫不能盡，任何一點皆可使人成爲專家。爲防迷失故，需隨時點醒。判教之功即在點醒學者，不令迷失也。判教是消化之事。隨時學習，隨時消化，相互爲用也。」²在智顛所處的環境中，當時之教判就有所謂「南三北七」³。大抵而言「南三北七」是指南北朝時期中國佛教學者的十種判教說，即南朝江南諸師依據佛陀說法的形式，開立頓教、漸教、不定教三種觀點的判教說，北朝諸師則側重佛陀說法的內容而開立七種觀點的判教說。此十種判教都可各成一家之言，而互有殊勝精彩之處。智顛以其觀點面對當時諸種教說，認爲猶有缺漏，因此智顛乃憑其智慧與體悟，並對其之前的諸教判一一理解且加以批判。智顛云：「若弘餘經不明教相。於義無傷。若弘法華不明教者。文義有闕。」⁴可知智顛乃依《法華經》一乘圓教而提出獨特與更有系統之判教理論「五時八教」說，將佛一代之教法做了巨細靡遺的分判。又如諦觀云：「天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。」⁵在此筆者不擬對南三北七的判釋詳述，將就智顛所提出「五時八教」說作一探討研究。尤惠貞先生言：「智顛既批判了之前的種種判教，並詳析其得失，進一步即是具體地論說如何去取。而其去取的標準，可說是憑藉著《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》中的「但除其病而不除法」的精神，即參考之前的諸教判，去其短而取其長，如此則能借用其前之諸教判而不致引生諸種弊病。」⁶智顛云：

教相爲三：一根性融、不融相。二化道始終不始終相。三師弟遠近不遠近相。教者，聖人被下之言也；相者，分別同異也。⁷

依上所述，智顛又依「根性融不融相」、「化道始終不始終相」、「師弟遠近不遠近」之三種準則，作爲其判釋教相之具體標準，來判釋各種教說，而歸納爲「五時八教」。其主要目的是要彰顯《法華經》「開權顯實」、宣說「一佛乘」思想的圓實

² 參閱牟宗三《佛性與般若·下冊》，P671

³ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷 10) T33, p0801b：按，「南三」指在南朝有三家：一虎丘山岌師、二宗愛法師、三定林柔次二師；「北七」指在北朝有七家：一北地師、二菩提流支、三佛馱三藏學士光統、四護身自軌大士所用、五耆闍凜師所用、六北地禪師、七北地禪師一音教。其中較重要者有南地道觀法師的五時教判與北地之光統四宗教、自軌大乘師之五宗教及凜法師之六宗教。

⁴ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷 9) T33, p0800a

⁵ CBETA No. 1931《天台四教儀》(卷 1) T46, p0774c

⁶ 參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，p179-180，文津，台北，民 82。

⁷ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷 1) T33, p0683b

教義、相較於藏、通、別前三教都是方便教說，方便之說畢竟不是究竟義，非可執實，終是要廢除的。故智顛云：

天台師述而從用，略明教為五；一大意。二出異。三明難。四去取。五判教。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，雜明諸禪定長破外道，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。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。⁸

依上所述，智顛乃是藉由詮釋並依著《法華經》，「開權顯實、發跡顯本」，以判釋各個不同教相與具體闡述不同教相間之修證法門，也在突顯佛出現於世一大事因緣之用意，此是佛之本懷。尤惠貞先生指出：「智者明指佛說《法華經》不同於其餘經典，因為『說餘經典，各赴緣取益』，而且佛說這些經典只是隨眾生之機感而方便度化，所謂『逗會他意，令他得益』，故均非『暢佛本懷』。至於佛說《法華經》則是『但論如來布教之元始』，其說教之網格則是開權顯實，發跡顯本，故謂『中間取與漸頓適時，大事因緣究竟終訖』。」⁹

天台智顛以上述之方式與原則，以「五時八教」作為其判教體系的基本架構，「五時」是把佛陀成道以後所說各種教義的過程區分為五個時段：華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、法華涅槃時。此種分判乃依佛所說之義理而分，非按照時間先後順序來談，如牟宗三先生說：「凡判教具就義理秩序說，非就歷史次序說。」¹⁰智顛云：

⁸ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷9) T33, p0800a

⁹ 參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，P174，文津，台北，民82。

¹⁰ 參閱牟宗三，《心體與性體·第一冊》，P640，文津，台北，民79。

如「日初出、前照高山」。厚殖善根，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。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。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。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。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。¹¹

依上所述，五時首為華嚴時，佛陀初悟道時頓說大乘《華嚴經》義理，如乳味濃，為諸菩薩利根者得解，小乘聲聞根器淺陋聽者如聾如啞。遂於其後說法過程中，由淺入深，依次說法。次於鹿苑處說三藏諸經，是為阿含之時，談小乘義理，十二因緣，三法印，四聖諦說等，如乳製成酪。再次為說方等時諸經典，指出小乘義理之不足，指引更大的理想目標來追求，喻生酥味。第四時為說般若時，已可將佛陀義理之精要說出，即般若空理之大乘思想者，顯示菩薩空中妙有的悲智精神，是為熟酥味。最後佛以眾生已能深解佛性，故暢佛陀本懷，乃為一切眾生說平等法，指出眾生皆可成佛的一乘教義，為圓頓教理之究竟者，即法華時，為醍醐味。

牟宗三先生亦將其各時之說法內容與特性整理如下：

一、華嚴時：日照高山，乳味，稱理而談，以顯形式的圓教。

¹¹ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 1) T33, p0683b

二、鹿苑時：日照幽谷，酪味，說四《阿含》小乘教。

三、方等時：食時，生酥味，說《維摩》、《思益》、《楞伽》、《金光明》、《勝鬘》等經。

四、般若時：偶中時，熟酥味，說《般若經》。

五、法華涅槃時：日輪當午，醍醐味，從《般若》出《法華》、《涅槃》。¹²

「言八教者。頓漸秘密不定藏通別圓。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。」¹³所以八教即「化儀四教」和「化法四教」，其兩者間，是站在方法與內容密切不可分離的關係來看。化儀是佛陀依說法方式的不同而區分：頓、漸、不定、秘密等四教配合五時。

(一) 頓教。針對利根菩薩直接宣講《華嚴經》，不經階次升進、方便引導，直接宣講大乘佛法之根本奧義，這是直覺頓超之法。故曰頓教。

(二) 漸教。依眾生不同之根機，隨深淺程度漸漸由小乘之理而趨入大乘教義，即講說《阿含經》至《方等經》再達《般若經》，漸次深入，誘導眾生，歷時修行次第，斷果惑後，令成正等正覺。故曰漸教。

(三) 不定教。眾生根性各別，雖然一同聽聞佛法，但因宿世聞法所證深淺累聚，對佛法的理解與契悟便各不相同，如聞頓教或漸教之教理，所得到的獲益也各自不同，故曰不定教。

(四) 秘密教。眾生根性不同，雖然在同一會上聽法，但因聽者根機不同，領悟也各自不同，所證也就各有差別，尤其佛陀在行住坐臥、應對進退中，時時亦以默示的方式，引導有緣眾生各自獲益，而能悟入佛之知見，故曰秘

¹² 參閱牟宗三《佛性與般若》/冊，P620，學生，台北，民81年。

¹³ CBETA No. 1931《天台四教儀》(卷1) T46, p0774c

密教。

換言之，佛陀對具有高深教理知識的眾生說《華嚴經》，令其頓悟究竟教理，為頓；佛陀對教理知識較不足的眾生漸次說《阿含經》、《大方等大集經》、《大般若經》，使其由淺入深，轉小向大，漸次深悟教理，為漸；在頓、漸中都有秘密和不定二教，秘密與不定只是顯與隱的區別，同席聽講，各自悟解的教理淺深不同，或頓或漸，隱而互不相知的為秘密教；顯而互知的為不定教；到了講《妙法蓮華經》、《大般涅槃經》時，聽眾已經成熟，佛陀演教超出於方式之外，稱之為非頓、非漸、非秘密、非不定。

化法是教法內容的分類，即：藏、通、別、圓的四教。

(一) 藏教。即三藏教，特別指以《四阿含》為經藏、《毗尼》為律藏、《阿毗曇》為論藏為所依，為開示界內鈍根眾生，明生滅四諦、十二因緣，修析法空。又曰三藏教。

(二) 通教。是指《般若》經典其義乃通於三乘共同之說法，亦即宣說「因緣即空」，明無生四諦之理，修體法空。

(三) 別教。是超越二乘不共小乘的大乘經典，即專為界外鈍根菩薩獨修之法門，尤其是《維摩經》等。修次第三觀，歷別緣修由一地一地轉昇上進而悟中道，故稱別教。

(四) 圓教。是指對最上利根菩薩，宣說圓滿中道實相之大乘教理，諸法本來具有，法法圓滿具足，迷悟無別，彼此圓滿融攝無礙。天台智顛以《法華經》為究竟之圓教。如《法華玄義》云：

結者，當知《華嚴》兼，《三藏》但，《方等》對，《般若》帶。此經無復兼、但、對、帶。專是正直無上之道。故稱為妙法也。¹⁴

¹⁴ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 1) T33, p0682b

《天台八教大意》又云：

《華嚴》頓部圓教兼別，鹿苑初成十二年，前說戒定慧三，並屬小但三藏教。十二年，後《般若》之前《大集》、《寶積》、《楞伽》、《思益》、《淨名》、《金光明》。除《般若》外並屬《方等》。對半明滿具有四教。諸部《般若》帶半明滿具通別圓無三藏教。《法華》會竟。無三唯一圓教。《涅槃》最後談常四教並知圓理。所以二經同醍醐味。¹⁵

依上所述，將五時所說諸經整合相配分判，《華嚴經》是以說圓教為主，而兼說別教。鹿苑時《阿含經》是但說藏教，小乘奉為圭臬。《大方等大集經》是比較對說四教沒有一定，看其所對而異，是別教。《般若經》中諸部般若，是夾帶圓教以說通、別二教，稱為通教。最後《妙法蓮華經》、《大般涅槃經》專顯圓理，是純說圓教。顯見智顛意欲以《法華經》建立一不離藏、通、別前三教之圓教義涵與其在《法華經》視域下的判教體系。正如郭朝順先生言：「由智顛所開啓的天台教相論即是有名的五時八教說，然而天台教相思想中所顯現的詮釋意圖，乃在解消佛所說法中的所有對立，使佛所說法成爲一大圓融體系之佛法。但這教相思想之根源，也源自《法華經》開權顯實、權實不二、會三歸一的圓融思想特色。而作爲消融佛法對諍，建立圓融佛法脈絡之指導綱領的《法華經》，其位階自然而然當爲種經之首，因爲它是超越於眾經之上，而指出一切佛所說經（法）的共同歸趨處—『唯有一佛乘』的究竟之道。」¹⁶配合著佛說法五時之說，智者大師已標明《法華經》、《涅槃經》是佛最後圓頓思想的完成，並爲佛所說一切經典指出深淺先後及各自教義重點，故再配以化法四教及化儀四教，從藏、通、別、圓；及頓、漸、秘密、不定、非頓非漸、非秘密非不定之說法內容及說法方式，再次將五時佛說作一廣遍的圓通架構，此即其判教之八教說。

因此，在智顛建構的思想體系下，圓教之所以爲圓教必須即於前三教而顯，雖然智顛分判佛說法，縱然有「五時之分」或「八教之別」，或爲渡化眾生，亦得方便說，皆是依《法華經》「開權顯實」、「會三歸一」之圓融涵攝的精神，亦是開發決了前三教而令眾生悟入圓教實相之理。所以若能依智顛圓頓教義之理對

¹⁵ CBETA No. 1930《天台八教大意》(卷1) T46, p0769b

¹⁶ 參閱郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，p17，里仁，台北，民93。

一切法當下如實了知，法法如是，則一切眾生皆能悟入唯一佛乘之境界。

二、智顓的佛性思想

佛性思想萌芽於印度，卻在中國大放異彩，佛性的梵文是 *Buddhata*、*Buddhatva*(佛本性)，英文的翻譯則為 *Buddha-Nature*。大乘佛教的特色之一，就是特別強調「佛性」的觀念，佛教傳入中國以後，中國人對其肯定「眾生平等，皆可成佛」的概念，也就是「眾生皆有佛性」此一超越的預設讓人感到興趣且易於接受，也因為儒家認為人人皆可為堯舜，皆具有聖人之性；而佛教則認為眾生皆有佛性，都可成佛。因為此兩者都對個人的成佛入聖，提出了超越的根據和保證，所以佛性思想在中國相當受到重視，並且易於被接受。釋恆清在其《佛性思想》一書中提及：「佛性(*Buddha-dhatu*)是佛與界(*dhatu*)的結合。自原始佛教開始，「界」就是個重要的術語，有領域、要素、類別等意思，可以是指具體或抽象的，如色界、十八界、欲界、無心界等。當「界」與大乘佛教的教義結合時，則更廣大其義涵，如《瑜伽師地論》說「界」有「因義」、「種子義」、「本性義」、「種性意」、「微細義」、「任持義」等，因此，如來藏系典籍將「如來」或「佛」與「界」連用時，即含有佛的本性、佛的因性、佛的種性。¹⁷」牟宗三先生則在《中國哲學十九講》提到：「中國人對於真常經所主張之『一切眾生悉有佛性』或『一切眾生皆可成佛』的思想，很容易了解，因為孟子一開始即強調『人人皆可以為堯舜』，同時更指出『人人皆有聖性』。孟子所說的性善之『性』，是指『聖性』，乃是通過道德實踐而呈現的，而道德實踐之最高境界即是成聖人。在此，聖性並非單屬於聖人之性，而是指成聖所以可能之根據。如果我們將『佛性』類比於『聖性』，則人人悉有佛性之『佛性』，亦不單單屬於佛一個人之性，而是成佛所以可能之根據。」¹⁸佛性思想在中國的發展，主要可以分成兩個階段，第一個階段是對「佛性」的本質定義進行探討，針對此一課題有所謂的三類十二家¹⁹的說法；隨之而來的，尚有關於佛性是「本有」還是「始有」的爭論。第二階段，則是中國僧人對佛性思想進行詮釋與理論開展的工作，其中最具有代表性的則為三論宗吉藏大師

¹⁷ 參閱釋恆清，《佛性思想》，P40，東大，台北，民 86。

¹⁸ 參閱牟宗三，《中國哲學十九講》，p289，學生，台北，民 72。

¹⁹ 參閱高振農釋譯，《大般涅槃經》，p347-349，佛光，高雄，民 85。吉藏將所舉十二家分為三類。

第一類是以人而言佛性，這有兩家。第二類是從眾生的心上講佛性，這有五家。第三類主張以「理」為佛性，也就是由「境」上成立佛性。

的中道正因佛性、天台的性具思想與華嚴的性起思想。他們的佛性思想，事實上已不僅止於成佛的可能性之探討，更涉及到佛陀的本質以及佛性與世界的本質之間的關係²⁰。佛性是眾生成佛的基礎，佛性的提出無疑為眾生之成佛找到了先天和超越的根據，也替眾生成佛的可能提出了保證，此一佛性是平等的內在於人的生命裡，但仍必須透過實踐的歷程才能彰顯佛性達到解脫的目標。吳汝鈞先生謂：「佛性思想是要說明：無論眾生所作的業有多惡，就其生命的本質來說，都平等地具有一種潛藏的成佛的能力。這即是說，佛性是先天地潛藏於眾生的生命之中，雖然人會作惡業，但這並不會改變人有佛性這本質。」²¹而牟宗三先生則更進一步說明最圓滿的佛是無須斷除九法界而成就之阿耨多羅三藐三菩提，牟先生說：

成佛必須以一切眾生得度為條件（為內容）。此則有待於「悲願」一觀念。悲願大，始能不捨眾生。又，若悲願雖大，而只限於界內，不能窮法之源，而透至於界外，則悲願之大，亦未能充其極。是以若充悲願之極，必須透至「如來藏恆沙佛法佛性」始可。是則成佛不只是能攬統地不捨眾生，而且必須即九法界（六道眾生加聲聞緣覺菩薩為九法界）而成佛。即，成佛必須依圓滿之形態而成佛。圓滿形態的佛是以具備著九法界法而決定，即是十界互具為圓滿形態（九法界佳佛法界為十法界）。此圓滿形態即決定「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念。法身佛性是具備著恆河沙數的佛法而為法身佛性。此恆河沙數就是無量數。此無量數不是一個邏輯的籠統的無量，而是一個存有論的無量。此即示法身必須遍滿：遍於存有論的一切處，滿備著存有論的一切法。此一切處一切法，由於對於一切法有一根源的說明，是存有論地圓滿地決定了一切的法。²²

依如上引文，牟先生認為對比於小乘佛教強調獨善其身，大乘佛教更有兼善天下的慈悲宏願。最圓滿的佛性，乃是具有包含十法界的「如來藏恆沙佛法佛性」，也就是說，在代表世間存有一切法的十法界中，不隔斷九法界而成的佛才是最圓實的佛，此圓滿的佛乃是滿備著存有論的一切法。

²⁰ 參閱郭朝順，林朝成，《佛學概論》，p196-197，三民，台北，民 80。

²¹ 參閱吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，p30，文津，台北，民 84。

²² 參閱牟宗三，《佛性與般若·上冊》p180-181，台灣學生，台北，民 81。

佛性思想是大乘佛教的思想之一，特別是《大般涅槃經》所提出一切眾生悉有佛性的思想後。中國諸經典中，以《涅槃經》為始廣論佛性，最初傳入中國的《涅槃經》是法顯（約西元 337-422）於西元 418 年譯出的六卷本《大般泥洹經》，後世稱之為法顯本。其後，在南北朝初年（西元 421 年），天竺僧人曇無讖（西元 385-433），在北涼譯出四十卷本的《大般涅槃經》，則稱為《北本》，及至宋元嘉七年（西元 430 年），北本傳至南方，慧嚴（西元 363-443）、慧觀（西元 424-458）、謝靈運（西元 395-433）等人鑒於它的品數疏簡，文字亦過於質樸，初學者難以掌握，於是參照《法顯本》的品目，並且潤飾文字，把《北本》修治成較易理解的三十六卷本，以廣流傳。這經過修飾、潤飾的版本辨識《南本》。從此《南本》便成為中國最為流傳的《涅槃經》版本，佛性思想是《涅槃經》的精髓，強調的是「一切眾生悉有佛性」，所以此經除了對中國佛性論有長遠影響之外，也深深影響智顛的佛性觀點，如經云：

因有二種，一者生因，二者了因。能生法者，名為生因，燈能了物，故明了因；煩惱諸結是名生因，眾（緣）生父母是名了因；如穀子等是名生因，地水糞等是名了因；復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提，復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提。²³

又云

因有二種：一者正因、二者緣因。正因者如乳生酪，緣因者如醪煖。²⁴

如上所述，在其經中所出現之佛性名稱，生因則近於正因，了因即是緣因，所以《涅槃經》實際上所論之「因」只有兩種。智顛以沿自於《涅槃經》「正因」、「緣因」等二因佛性，並加入「了因」而以「三因佛性」說來論述佛性。

從南北朝而至隋唐，因著佛性，由於牽涉法根源說明的進路不同，各家各宗都有其論述佛性問題之理解與主張，也產生了不同的宗教派別。因此，佛性問題的討論，在我國佛學思想發展史是相當重要的議題，因為它不僅只是佛學的理

²³ CBETA No. 374 《大般涅槃經》（卷 28）T12, p0530a

²⁴ CBETA No. 375 《大般涅槃經》（卷 26）T12, p0775b

論，更是一個與實踐修行有著密切關連的課題。但因牽涉龐大，所以吾人在此欲探討之佛性思想乃專就天台智顛義理中，智顛所提出的佛性觀「正因」、「緣因」、「了因」佛性為討論重點。

智顛在《法華玄義》、《法華文句》和《摩訶止觀》中常將佛性分為三種，即「正因」、「緣因」、「了因」佛性。如智顛在《法華玄義》中說：

「法性實相即是正因佛性，般若觀照即是了因佛性，五度功德資發般若即是緣因佛性。」²⁵

「正因佛性」智顛用「法性實相」來解釋。所謂了因佛性，智顛多指般若空智之理。所謂「緣因佛性」，智顛主要是指功德、修行等助緣。在《法華文句》和《摩訶止觀》中，智顛又以「皆行菩薩道」²⁶、「觀十二因緣心具足諸行」²⁷為緣因佛性。智顛在把三因佛性進一步闡釋，也指出一切眾生無不具足正因、緣因、了因三性，而且本自有之，《法華玄義》云：

「今《法華》定天性，審父子，非復容作，故常不輕深得此意，知一切眾生正因不滅，不敢輕慢，於諸過去佛現在若滅後，若有聞一句，皆得成佛道，即了因不變；低頭舉手，皆成佛道，即緣因不滅也。一切眾生無不具此三德。」

²⁸

《法華文句》言：

「正因佛性，通互本當，緣、了佛性種子本有，非適今也。」²⁹

如上述所說，我們可以知道，智顛認為「三因佛性」並非後天外求，而是本來具有，對於一切眾生都是與生俱來的。智顛對佛性之看法，主要仍是就三因佛性來

²⁵ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 10) T33, p0802a

²⁶ CBETA No. 1719 《法華文句記》(卷 10) T34, p0349a

²⁷ CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 18) T46, p0126c

²⁸ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 6) T33, p0757b

²⁹ CBETA No. 1718 《妙法蓮華經文句》(卷 10) T34, p0140c

論說。在林朝成與郭朝順兩位先生所著《佛學概論》一書中提及：

智顓三因佛性說，可說是自己獨創的見解，他引用《法華經》，來分別說明此三因佛性的差別：「故下文云。汝實我子我實汝父。即正因性。又云我昔教汝無上道。故一切智願猶在不失。智即了因性。願即緣因性」。「又云。我不敢輕於汝等。汝等皆當作佛。即正因性。是時四眾以讀誦眾經。即了因性。修諸功德即緣因性。」智顓先引用〈信解品〉的文字，用掌者與失散的窮子間不可改變的父子關係，來譬喻「正因佛性」，這表示愚癡眾生不論如何，依然具有成佛種性，因為佛性不是外來的，也不是後天的，更不可能更改，所以〈常不輕菩薩品〉中那位看似瘋顛的常不輕菩薩，不畏旁人的嘲笑、謾罵、捶打，依然禮敬眾生，而稱「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」雖然眾生不解自己也有與佛相同的本性，以致對常不輕菩薩的禮敬讚頌，或以為是瘋語，但是一切眾生皆當作佛，這不會因為眾生自己的妄自菲薄而有所改變，這便是正因佛性。至於「了因佛性」是就佛智的開發而言，因為智慧的增長即是無名的消除，智慧可以去除無明的蒙蔽令佛性彰顯，因此，智顓說「智即了因佛性」，而「讀誦眾經」乃是為了培養佛智，因此，也說是「了因佛性」。「緣因佛性」則是指資成佛性展現，成就佛道的助緣，因此智顓以為「願」及「修諸功德」為「緣因佛性」。³⁰

因此我們可以看出智顓他有意把一切成佛相關的因緣全都納入「佛性」這概念中。並非狹隘地用眾生本性同於佛性的概念，來界定所謂的佛性，因為那樣的佛性，只談到主要的原因。這也顯現智顓賦予三因佛性獨特的詮釋理路。也代表了智顓的佛性思想是更為廣泛豐富和多元的。

以上筆者論述智顓之佛性思想，認為智顓以「三因佛性」來說明眾生本具之佛性，爾後天台對佛性之看法，主要仍是就三因佛性加以論述。吳汝鈞先生謂：「智顓的這種思想，打開了佛性的大門。佛性不僅指覺悟的主體，同時也包容了被覺悟的客體，由此成就了了因佛性與正因佛性。另外，在修證歷程中石頭路滑，修行者艱苦備嘗，因此智顓強調種種有利於覺悟成道的助緣，而成緣因佛性。」

³⁰ 參閱郭朝順、林朝成，《佛學概論》，p205-206，三民，台北，民 80。

³¹正因為這種觀念，智顛的三因佛性論，亦為眾生成佛的可能性提出了保證，讓人明白佛性是平等地內在於人的生命當中，透過如理實行的解行過程，必可成佛求得解脫，筆者認為這其中的重點是，依智顛的圓頓義理，三因佛性仍是必須立基於即空即假即中來理解的，如此的涅槃解脫境界，必定還是要回到我們人現實的生活當下和生命之中，如實地觀照一切法(即法無自性)。所謂「夫有心者，皆當作佛」³²，否則談一切的佛學理論便失去了意義。

三、「三道即三德」與「不斷斷」之圓教義理

智顛在疏解《金光明經》時用十種三法來解釋一切法生起之始終，所謂「三道」是苦道、煩惱道與業道，而「三德」則為法身、般若、解脫，「三識」為阿摩羅識、阿賴耶識、阿陀那識，「三佛性」是正因、了因、緣因佛性，「三般若」是實相、觀照、文字般若，「三菩提」是實相、實智、方便菩提，「三大乘」是理乘、隨乘、得乘，「三身」是法身、報身、應身，「三涅槃」是性淨、修淨、方便涅槃，「三寶」是法寶、佛寶、僧寶。從三道的生死輪迴到證悟法身、般若、解脫三德，智顛說的便是轉迷成悟的整個修證歷程，從這修證的過程之中，智顛也展開了對於貫穿在迷悟之間的諸法實相之理解³³。但何以說三道即是三德？在煩惱中如何能開發般若智慧？而生死流轉又如何可求得解脫？如何由痛苦中證悟如來清淨法身？都是引發筆者想一窺其中究竟，亦是筆者在此章節所欲探討之重點。

因為法性與無明皆無住，故無明無住，無明即法性；法性無住，法性即無明。又無明當體既全是法性，則自無一法可除，無一法可斷，此即天台圓教所強調之「不斷斷」精神。牟宗三先生稱「不斷斷」為天台宗教學「原初的洞見」，更是天台圓教獨特性格之所在，亦是決定圓教之所以為圓教的地方，牟先生云：

此洞見乃決定圓教之所以為圓教者。…此原初的洞見是天台智者大師的智慧識見，當然是由那圓教規模而啟發出者。此洞見中之義理之實不見於《法華經》，乃是智者大師之所抒發。當然其它經，尤其是《維摩詰經》，已有此理

³¹ 參閱吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，p58，文津，台北，民 84。

³² CBETA No. 1918《四念處》(卷 4) T46, p0577c

³³ 參閱林朝成、郭朝順，《佛學概論》，p208，台北，三民，民 89。

境，而且盛談此理境；但將此理境收於《法華》開權顯實之大綱，相應《法華》圓實教而言之，以極成此圓實教之所以為圓實教者，則是智者之創闢，亦是天台圓教獨特性格之所在…是決定圓教之所以為圓教之標準。³⁴

如上所述，此「不斷斷」之原初洞見是從《維摩結經》獲得啓發並以《法華經》「開權顯實、發跡顯本」為旨，也是決定圓教之所以為圓教之處。牟先生又云：

此洞見為何？曰：即「低頭舉手皆成佛道」中所隱含之「即」字是也。誰即誰？權教本只是佛對眾生根器不齊所施之方便教說。……佛就之而方便施教，遂成為迹門之權教，可是若知是權教，而不滯於權，執權以為實，則一經開決，凡在此權教指導下之凡夫之行或小機之行皆是佛因，佛因即圓因或妙因，此即所謂開權以顯實，權即是實…要者是在成佛必須不離此凡夫之任一行或小機之任一行。³⁵

依上所述，此重點在「即」一字上³⁶，也就是說，可「即」於凡夫或小機之任何一法而成佛。不會將方便之法，誤以為真實永恆，因而滯著偏執。

尤惠貞先生在其《天台宗性具圓教之研究》一書中指出：「所謂三道指的是眾生迷理不覺而有之惑、業、苦，此三者能令眾生流轉生死苦海，若浮若沉，故名之曰三道。而三德則是指眾生在修行過程中，轉迷成智，則能如實觀照諸法實相，斷除無明煩惱而證成諸佛法身，此乃就修行之得而言三德。對於三道與三德之關係，智者乃是依『相對種』與『類種』之區別以凸顯天台圓頓止觀下之『三道即三德』。」³⁷如實地在三道諸惡中修行止觀，便能夠保證如實地自然成就三德秘密藏。這種即於三道而顯三德的方式，其中的過程就必須有不斷斷的精神換言之，也就是不斷除任何一法，更積極的意義是從諸法當中轉化，正所謂「生死即菩提」、「煩惱即涅槃」。也因為如此，當下的每一法都是實相，所有的三千法

³⁴ 參閱牟宗三，《佛性與般若·下冊》，p598，台灣學生，台北，民 81。

³⁵ 同上註，P598-599。

³⁶ 參閱《天台教學辭典》p254，釋慧岳，中華，台北，民 86。佛教依知禮大師《十不二門指要鈔》卷上，在天台教學中，「即」分三種：1.二物相合之「即」謂二種不同物合而互不相離。2.背面相翻之「即」，如手臂與手掌，兩者互為表裏，其表裏之別，雖如二物不同，然實際同為一手。3.當體全是之「即」，如澀柿之轉變為甘柿，雖有澀甘之別，實則同為一柿。又上記三種中之二物相合之「即」，現象上雖有不同，而其本質上之性（本體、實體）實乃為一；當體全是之「即」，二物雖然見似有所別，但其自體無別，具有「二而為一」之關係。

³⁷ 參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，p127，台北，文津，民 82。

門都不可斷，這就是所謂的除病不除法，這也正是智顗欲彰顯的圓頓教觀的真實義理。如《法華玄義》云：

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；不同故，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，分別不濫。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。破障方便，亦復無量。無明若破，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。自既解已，復能化他。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也。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；般若即煩惱，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？業道即是解脫者，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？如神通入，豈避此就彼耶？苦道即法身者，當知苦非生死；法身即生死，法身非樂。若非生死，何所可憂？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³⁸。

依上所述，一念悟則三道即三德，一念迷則三德即三道，並且在不斷除善惡諸法的不斷斷精神中，如實地開發決了實踐力行。依智顗圓頓教觀的義理，一切的實踐證成，都需藉由止觀禪修，於不斷斷之中明白迷執的心是可轉化可斷除的，而善惡諸法門卻是無一可斷，也因為如此智顗的圓頓教觀才能夠真正地展現，性德所含具的善惡穢淨諸法、迷悟相依相即之圓教義涵。智顗不斷強調的圓頓教義：一切在世間法皆是佛法，因著其三因佛性思想，一切眾生悉有佛性，在三道即三德與不斷斷的原則下將一切世間諸法如實地觀照修行。由於世間的一切無明煩惱令眾生生死流轉，然而這些現實生活上的困境對於眾生來說，若依智顗之圓頓義理來看，失望痛苦煩惱正是成就智慧清明解脫的要素。因為智顗所整理創見之圓頓教觀，一心無明即趨惑、業、苦三道，但是若能回返一心，觀照明白如實即能開顯般若、解脫、法身三德，從智顗圓頓教觀之義理，所謂三道正是成就三德的資成軌，依智顗圓頓教觀如實地觀照諸法，那麼就能如實地開決當下無明迷惑，

³⁸ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷3) T33, p0711b

照見諸法實相而成就三德果報。正如智顛在《法華文句》云：

《淨名》云：一切煩惱之儔為如來種，此明由煩惱道即有般若也。又云：五無間皆生解脫相，此由不善即有善法解。又云：五無間皆生解脫相，此由不善即有善法解脫也。一切眾生即涅槃相不可復滅，此即生死為法身也。³⁹

依上所述，所謂「一切煩惱之儔為如來種」也就是當於煩惱中修觀慧，故能不斷除煩惱，在迷惑當中觀照而轉識成智。智顛明白眾生因為不能如實地照見諸法實相，所以一心趨向無明而起現種種困頓煩惱，惑業苦不斷地輪迴流轉。因此若依智顛天台圓頓教觀之義理，觀照諸惡當體即是無有自性之空性，將一念心依即空即假即中而觀圓融三諦，則一念心趨悟，無明即時轉為明，因此智顛言：

凡夫一念，皆有十界識、名色等，苦道性相。迷此苦道，生死浩然，此是迷法身為苦道，不離苦道別有法身。如迷南為北，無別南也。若悟生死，即是法身，故云：苦道性相即是法身性相也。⁴⁰

因此，眾生要如實觀照或迷或悟，關鍵仍在於觀一念心，而能不能如實觀之正是要輪迴三道或體悟三德最重要的依據。因此智顛說三道即三德的意義就在此。同時，若能如實觀照此一念心，那麼三道即是三德資成因。智者解釋三道時云：

云何三道？過去無明、現在愛、取三支是煩惱道。過去行，現在有。二支是業道。現在識、名色、六入、觸、受、未來生、老死，七支是苦道。道名能通，此三更互相通，從煩惱通業，從業通苦，從苦復通煩惱，故名三道。苦道者。謂識、名色、六入、觸、受。《大經》云。無明與愛，是二中間名為佛性。中間即是苦道。名為佛性者，名生死身為法身，如指冰為水爾。煩惱道者，謂無明、愛、取。名此為般若者。為佛性者。名生死身為法身。如指冰為水爾。煩惱道者。謂無明愛取名此為般若者。如指薪為火爾。業道者。謂行、有，乃至五無間。皆解脫相者，如指縛為脫爾。當知三道，體之即真，

³⁹ CBETA No. 1718 《妙法蓮華經文句》(卷7) T34, p0094b

⁴⁰ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷5) T33, p0744a

常、樂、我、淨，與三德無二無別。既以金光明譬三德。還以金光明譬三道也。⁴¹

依上所述，智顗已經明白指出，只要能如實地觀照三道則自然能轉化煩惱、惑業、苦道，為三德即般若、解脫、法身，並進一步地觀見諸法實相。故三道與三德是相依相即、相反相成的。既然三道與三德是相即轉依的關係。因此對眾生而言，雖然無明煩惱無時無刻不在起現，這是由於一心尚在迷惑無明，可是從另一方面來說，法性也是同樣地透過這無量煩惱，而無時無刻不在如實展現。因此，眾生只要依順著煩惱障礙如實去觀照一心所引發的諸多境界，並且於觀照煩惱的當下，能如實地遣蕩諸法皆是即空即假即中，這就是智顗所說無明即法性所呈顯的不思議境，也是三道即三德，與不斷斷精神發揮的極至。一色一香的當下即能彰顯中道實相，這並不需要非等到完全地斷色滅香之後才能凸顯出諸法的實相本性。因此，只要當體照見諸法實相的情況下，那麼一色一香、舉手投足皆是實相。因此，「不斷斷」也就是除病不除法，正如牟宗三先生云：

生死、煩惱、淫怒痴等，有是凡夫的，有是聲聞的，有是菩薩的……是則下至凡夫（六道眾生在內），上至菩薩，每一法界之差別法，差別相，其成為差別，主要地說，是由於無明。……凡夫的生命全在無明中，因此，其法界之法亦全在染著中。小乘斷見司惑，而不能斷塵沙惑，至如根本惑（無始無明）則只伏不斷，正因此故，而成其為小乘法界。菩薩斷及無明，而不能斷盡，亦正因此而成為菩薩界。至佛究竟斷（不斷斷，徹底而圓滿的解心無染），則其法界之法全在清靜中。他雖有凡夫法，而他畢竟不是凡夫，而只是佛。他雖有聲聞法，而他畢竟不是阿羅漢，而只是佛。他雖有菩薩法，而他畢竟不是菩薩，而卻純然是佛。他既具有九法界法（連其自身即為十界互融而為佛），則他即是「不斷斷」。他則於凡夫而為「不斷斷」，則在其「不斷斷」中的凡夫法即與凡夫之無名脫節，摒除而法存，因噫，即成為佛法。⁴²

所以依上所述，世間的困頓煩惱、痛苦和絕望，反而是能夠因此而省悟一切世間諸多無明而轉化成究竟解脫的法性。因此可說，無明與法性是同體依即，則三

⁴¹ CBETA No. 1783《金光明經玄義》(卷 1) T39, p0004a

⁴² 參閱牟宗三，《中國哲學十九講》，p600-601，台北，台灣學生，民 72。

道即是三德，煩惱心遍即是生死色遍、菩提心遍即是涅槃色遍。假使每一念皆能如實觀照，念念分明，則當下「三道即三德」，在此「不斷斷」乃在說明，「不斷」客觀的一切善惡法，乃是指無需斷除淫怒痴等惡事，解脫與淫怒痴是同體相依。牟宗三先生說：

即於淫怒癡而得解脫，此名曰：「不斷斷」，亦曰「不思議斷」，或「圓斷」。「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。……「解心無染」不是獨自成一個覺解的清靜體擺在那裡，而是即於一切法之法理之如而當體即如其如而如之，此即是「不斷斷」，亦曰「解惑不二」。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。

所以「不斷斷」是圓妙的「圓斷」，所以又可稱為「不思議斷」，是無需斷除淫怒癡等惡事，卻可證成無染之解心，牟宗三先生對「不斷斷」也在其《中國哲學十九講》一書提到：「天台宗用分別說的方式開決了分別說的一切法，並使一切法暢通；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。」⁴³換言之，也就是即於一切法的當體觀其即空即假即中，但卻是要斷除主觀對法的執著，以妙智明白中道實相之理，自然能於一切法由惑、業、苦三道轉得法身、般若、解脫三德。

第二節 智顓的觀心體系

佛家以緣起為基礎，並強調在修行上若無具體的禪定實踐體證，解脫開悟是無法達到的。所以在禪定的過程中，依般若空智觀緣起法之本性，透過實踐的歷程，而能轉迷惘沉淪成清淨智慧。小乘觀法執著於緣起法則，苦集滅道之初義，故其修行以寂滅為志，苦因集生，世界與眾生只是苦，故求斷滅為道，認為佛義之真理就在止息此起滅之幻相，故小乘之修持以寂滅斷絕為志，其因知一切緣起故得除眾生執著此世之一切貪欲，但因只以緣起為實生實滅，其仍在生滅中流

⁴³ 參閱牟宗三，《佛性與般若·下冊》，p361-362，台北，台灣學生，民 72。

轉，滅後又生，一再斷滅、一再隔別。但在天台的止觀理論體系中，「止」是專一之功夫，「觀」是智慧之解悟，在解悟與專一的過程中一切作如實觀，禪定的成就是成就在當下境界之中，以慧的深度培養止定的功力，故觀以養止；止的功力又加強觀的深度，永遠不停著滯限它所開出的任一境界，因此止的功夫又開發觀的智慧。止觀是彼此交涉互相轉升。不同的觀法代表不同的角度、不同的進路、不同的表達、甚至不同的境界。

所以天台止觀若用於個人修持，是定慧並重；若是用於弘傳教義，則是教觀互具。教理是智顛之學說，止觀則是智顛禪行之功夫。智顛將大小乘之禪觀，都納入於自己的觀心體系當中，透過禪定的修持與智慧的觀解而直接悟入佛所親證之境界，對於所證悟的佛之知見，必須尋求相應的修行法門，此即需尋求在禪定修持時當作心念專注的不同法門，因而有著不同禪觀的提出。智顛其傳法向稱止觀雙運，定慧雙修，著重義理之學，同時其行持與宏傳，皆不離禪法。慧文、慧思禪師師徒又都是以禪法著稱於當時的大師，因此由慧文至慧思到智者，都是實際禪修的成就者。智顛所提之「判教思想」、「佛性思想」、「不斷斷、三道即三德」，這可說是就理上而言。在本節筆者所要探討的是，透過智顛對「一念三千」的體認，所提出之「一心三觀」、「圓融三諦」來體現一念心起即空即假即中之實相，是智顛在教相門中另一並行不悖的觀心體系。也唯有教觀並行，才能夠真正地將智顛圓頓教觀的真諦，如實地展現及實際地運用在我們的生命與生活之中。因此以下章節將討論的重點，則將著重於觀心體系的部分做探討。

一、一念三千之思想義涵

在智顛的思想體系中，依《法華經》開權顯實精神所言之「一念三千」無疑是其最重要的核心思想，也是最能顯示天台教義之所在，一念三千充分展現天台教觀雙美的特色。世間一切法的存在是依因待緣而起，彼此互為依存，但各各有其在存在之樣相，當然此觀點義理的提出，仍必須從觀行的實踐功夫中而來。所以曉雲法師云：「天台性具思想，已是佛法推廣到心、佛、眾生等無差別的顯露於觀法與行法。因三千『理具』是觀法，三千『事造』是行法，使活活的行踐於生活的實踐，不能不說天台大師之活用佛法的推行者。」⁴⁴故依止觀中而來的慧

⁴⁴ 參閱曉雲法師，《天台宗論集》，p81，原泉，台北，民76。

學義理是可以直接使用在導化眾生的人生觀與對治眾生之煩惱困境上。本章節筆者將重點著重於說明在教義上，智顛以「一念三千」思想之義涵，如何來作為天台宗思想核心基礎的「諸法實相論」之可能。

智者大師在《摩訶止觀》第五卷上，提出對「一念即具三千」的說明，所謂：

「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。」

45

依上所述，以地獄、惡鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛等十法界作為有情眾生之存在位階而言，因其界界互具，故此十法界皆又各具十法，乃成百法界。接下來，在十界互具成百法界之上，智者大師又依《法華經》「十如是」並另取《大智度論》之「三世間」之說，綜合而成了三千世間之實相論。「三世間」即指五陰、眾生、國土三世間。五陰即色受想行識，乃構成有情眾生緣生說的五種條件積聚。五陰所成世間本身是一世間，而由五陰所構成的則是另一眾生世間，而有情眾生所依止的山河大地則是另一世間，即器世間、或國土世間。再配合以《法華經·方便品》之「十如是」說時，任一世間皆有如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十如是相，故有三十世間說，三十世間配合百法界則有三千世間。智顛以此三千世間作為一切世間與出世間存在的概念。

《法華經》以開示諸法實相為宗旨，〈方便品〉經云：

佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛，乃能究竟諸法實相。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。」⁴⁶

從實相的角度，就〈方便品〉所述，整個娑婆世界每一法的存在可以分析為十個面相，第一如是相，指的是事物的相狀，外部的現象是指世間事物的外貌形相各個有別而言。例如：人的長相，不同物的外形，植物的樣態，又不同動物的形相。

⁴⁵ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷9) T46, p0054a

⁴⁶ 參閱《妙法蓮華經》〈方便品〉內文。

第二如是性，是事物的內在本性或本質方面；指人與物內在的特性。例如：水以潮濕爲性，火以熱暖爲性，地以堅硬承載爲性，情與無情，各各有其不同的個性。第三是事物的構成之體，眾生由色和心構成的身體，人的體質，不同物的體質，植物的體質，又不同礦物、動物的體質。第四如是力，是物有物的的力用，例如人可耕種搬運，地可以滋長萬物，水可以解渴，火可以照明，風可以吹動物品，這些都是物的力用。第五是物的造作，情與無情，若凡若聖，無不各有其一定的造作。第六如是因，眾生所造的業中，成爲引起報應的主要原因。眾生的一切造作，都可以形成一種慣性，作爲引發未來生命或苦或樂的主因。如：植物的種子，是生長萬物的主因；人造作善或惡業，是生滅流轉之因；菩薩發菩提心，廣修六度萬行，是成就佛果菩提因。所以世間一切的一切，無不各有前因。第七是次要原因方面如是緣是助緣。事必有因之外，還需要有助緣，然後有結果。譬如物以種子爲因，以空氣、水、陽光等爲助緣，才可以萌芽、開花、結果。人則以善惡業爲因，以所處之人事物爲助緣，有因無緣，絕對不可能創造新的生命。諸佛以慈悲願力爲因，眾生皆納此一悲願爲緣，而來成就己身趨向佛道、度化眾生。由於眾生所作之因不同，助緣亦異。第八如是果，便是結果。作如是因，必得如是果，就如「種瓜得瓜，種豆得豆」。謂之如是果。第九如是報，是後世的報應，果與報不同。例如：五穀的種子是因，陽光空氣水是緣，五穀收成是果，享用五穀時才是報。因緣果報，是世間事物演變的層次，亦是眾生生死流轉的發生；若是有因無緣，是不可能感果受報。；第十是本末究竟等。十法界有情、無情諸法，雖然各各具足如是相，性，體，力，作，因，緣，果、報等事相差別，彼此互異，但究其根源，不出實相平等之理，所謂：「事有千差，理無二致。」故言：「如是本末究竟等。」

智顛依據此十如是，說法有百界千如。《法華玄義》言：

「此一法界具十如是，十法界具百如是。又一法界具十法界，則有百法界，千如是。」⁴⁷

又云

⁴⁷ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 2) T33, p0693c

《華嚴》云：「遊心法界如虛空，則知諸佛之境界。」法界即中也。虛空即空也。心佛即假也。三種具即佛境界也。是為觀心，仍具佛法。又「遊心法界」者，觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界。若屬一界，即具百界千法。於一念中，悉皆備足。此心幻師，於一日夜，常造種種眾生，種種五陰，種種國土。⁴⁸

再依據眾生、國土、五陰三種世間，則成三千。又三千之法，唯是一心，故言：「一念三千」。因此智顛是用《法華經》十如是加以衍生擴大來說明諸法實相的道理範籌，以十個角度說明法的存在情形。換言之，任何一法界都不外乎此「十如是」。也就是說，是以十種角度、層面來解釋每一法界。總的來說我們可說智顛用「十如是」來說明世界萬法的存在情形的十種範籌。《法華玄義》中又云：

今經用十法攝一切法：「所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。南岳師讀此文皆云如，故呼為十如也。天台師云：「依義讀文，凡有三轉。一云：是相如、是性如、乃至是報如。二云：如是相、如是性，乃至如是報。三云：相如是、性如是、乃至報如是。若皆稱如者，如名不異，即空義也。若作如是相、如是性者，點空相性，名字施設，邈迤不同即假義也。若作相如是者，如於中道實相之是，即中義也。」分別令易解故，明空、假、中、得意為言，空即假、中。約如明空，一空一切空。點如明相，一假一切假。就是論中，一中一切中。非一二三，而一二三。不縱不橫，名為實相。唯佛與佛，究竟此法。是十法，攝一切法。若依義便，作三意分別。若依讀便，當依偈文云：「如是大果報，種種性相義。」⁴⁹

如上所述，智顛更將十如是的三種讀法配合空、假、中三諦，來說明《法華經·方便品》的諸法實相之義，以一念三千即空即假即中作為開展的基礎。依義讀文凡有三轉，一云「是相如、是性如、乃至報如」。二云「如是相、如是性、乃至如是報。」三云「相如是、性如是、乃至報如是」。若稱「如」者，如名不異，即空義也。若作如是「相」如是「性」者，即假義也。若作「相如是」者，如於

⁴⁸ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 2) T33, p0696a

⁴⁹ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 2) T33, p0693b

中道實相之是，即中義也。一空一切空，一假一切假，一中一切中。非一二三，不縱不橫，名為實相。唯佛與佛乃能究竟此法，是十法攝一切法。並由之而開展出天台宗一念三千即空即假即中之圓融三諦的思想。圓融三諦也是智顗的重要思想，筆者將於後續章節再詳加論述。

智顗強調一念心即具三千，正是立基於實相般若的觀智，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。這樣的一念剎那心、煩惱心雖有無名虛妄，理上卻存在著開悟成佛的可能性，亦即含藏與佛無二之如來藏理，故智顗亦稱此一念心為「一念無明法性心」，也就是在每一念的當下，不論無明或法性都無有自性，也就是即於一切緣生法的當體而相互依即，也因為無明痴惑和空如法性皆無自性因而無所住著，所以智顗將無明無住與法性無住都能如時觀照收攝于當下之一念心而成為「一念無明法性心」。其云：

今雖說色心兩名，其實只一念。無明法性，十法界即是不可思議一心。具一切因緣所生法。一句名為一念無明法性心。若廣說四句成一偈。即因緣所生心。即空、即假、即中。故般若云：受持一四句偈，與十方虛空等。《法華》云：聞一偈亦與菩提記，一句亦然，三世亦如是。今觀此只一心不可思議。⁵⁰

牟宗三先生謂：「天台智顗則就當下一念心之即具一切法而言即空即假即中之圓融三諦，不同於《中論》雖云「以有空義故，一切法得成」，但此只是依「緣起性空」之原則來觀解一切法，亦即依空義以抒發一切法之存在情形，故只是作用地具足一切法。智顗已由「以有空義故，一切法得成」之作用地圓具，而往內收至一念心，既由一念心總攝一切法，則屬存有論地具足一切法。故天台性具圓教之圓具一切法可說是已由般若畢竟空「作用地圓具」進至如來藏恆沙佛法佛性之存有論地具圓。智者大師「將因緣所生法」等四句收攝於一念心，並由之以開展一念三千之性具思想，即是將《中論》單純從般若空具足一切法的思想往法華圓教一念即具一切法推進，亦即由般若空觀解一切法而作用的具足一切法，發展至一念心總攝一切法之存有論的具足一切法。⁵¹」一念與一切法是同時俱起、頓顯的，如《摩訶止觀》云：

⁵⁰ CBETA No. 1918《四念處》(卷4) T46, p0578c

⁵¹ 參閱牟宗三，《佛性與般若·上冊》學生，台北，民81。

此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不可言一心在前，一切法在後；亦不可言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。金心亦如是。若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，所以稱為不可思議境，意在於此。⁵²

智者大師特別關心的是一念與三千世間，並不存在時間上之先後關係，不可言一念心在先，一切法在後；也不可說一切法在前，一念心在一切法後。同樣地，也不可說心生一切法，或心含一切法。智顛所提出的概念是，超越空間與時間上的整體與部分的橫向關係，非縱非橫，非一非異，因此所呈現的則為不可思議的妙境。此不可思議境即是「心是一切法，一切法是心」，以此說明心與一切，是「一即一切，一切即一」之關係，且「一念」與「三千」皆無自性，故言不可思議境。我們由此可以作出如下的理解；「一念」是當下一念心趣，是成佛墮凡的關鍵。由此，我們可知，智顛將「十法界」、「十如是」、「三世間」來作為整體法界的宇宙觀，而將其收攝於一念心中，是為了令眾生能悟入佛之知見，照見諸法實相，若能如實觀之，每一法即是三千法，所以說「心、佛、眾生三無差別」，法法皆不可思議，法法皆是中道實相，所謂「一色一香無非中道」。人的生存應該明白事物在不同時空條件下的緣起幻滅變化，才能根據自己的主觀條件和客觀境遇，一念觀心，念念能如實照見諸法實相，故凡是生起一念，即具三千性相。釋慧嶽在其所著《天台教學史》中提到：「一念三千具體的說，絕不是離現實的空想，而是針對人心的惡化演變，以淨化現實為目標！」⁵³「三千」就是天台宗為宇宙全體的具象描述，作為觀心實踐的對象。⁵⁴智者大師綜合了佛法傳衍於中國各類大小乘禪法，並配合著自己所體證圓頓教觀，相互輝映而成就了一套教觀合一的佛法思想與實踐體系，若能如實觀照吾人當下之一念心，當知無一法可去，無一法可除，且吾人當下一念心即具足一切三千諸法，以此說明一法即一切法，一切法即一法。因此智顛的「一念三千說」，正可作為解決人在面對生存困境時，提供一個解脫的方向。一切善與惡的事物，一切美與醜的現象，統統取決

⁵² CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷9) T46, p0054a

⁵³ 參閱釋慧嶽，《天台教學史》，P158，中華佛教文獻，台北，民92。

⁵⁴ 參閱王雷泉釋譯，《摩訶止觀》，p350，佛光，台北，民86。

於我們的當下「一念心」，絕非離開現實環境的自我空想。順此若欲進一步實踐天台智顛一念三千之理，除了對智顛所闡述之教義有洞徹了解外，對於其禪門觀法，也須有一深刻的理解，方能正確穩當的實踐其教義於生命的體驗中。

二、依一心三觀明中道實相

在「三諦圓融」的基礎上，智顛承續慧思並豐富了「一心三觀」的禪行觀法，一心三觀，又稱「圓融三觀」、「不可思議三觀」、「不次第三觀」是智顛圓頓止觀之觀法。也就是，從假入空觀、從空入假觀、中道第一義觀三種觀法，但就內容而言則與三諦同。慧文曾依《大智度論》修觀心法門，悟「一心三智」之旨而立「一心三觀」以傳慧思，其後智顛亦稟此而來。然修此一心三觀不思議境之前提，就智顛實踐體系之「止觀」來看，行者應先了解何謂「三止」？即是「體真止」、「方便隨緣止」、「息二邊分別止」。《摩訶止觀》云：

行之要者，莫先止觀。四分煩惱，體之即空，名體真止入空觀也。觀諸煩惱，藥病等法，名隨緣止入假觀，觀諸煩惱同真際。名息二邊止入中道觀。善巧安心，修此三止三觀，成一心三眼三智也。⁵⁵

此三止是一心三觀的前提，也契合了空、假、中三諦，三止一一對應於三觀，「體真止」對應於從假入空觀，「方便隨緣止」對應於從空入假觀，「息兩邊分別止」對應中道第一義觀。也就說三止的實踐課題、修行方法與三觀相同。《摩訶止觀》又云：

若觀一念禪定，二邊寂滅名體真止。照法性淨，無障無礙名即空觀。又觀禪心，即空即假。雙照二諦，而不動真際，名隨緣止。通達藥病稱適當會，名即假觀，又深觀禪心。禪心即空即假即中，無二無別，名無分別止。達於實相，如來藏第一義諦，無二無別，名即中觀。三止三觀在一念心，不前不後，非一非異，為破二邊名一名中，為破偏著生滅名圓寂滅，為破次第三止三觀名三觀一心。⁵⁶

⁵⁵ CBETA No.1911《摩訶止觀》(卷 15) T46, p0104b

⁵⁶ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷 18) T46, p0131b

依上所述，一念心止則是止於空、假、中三諦，故言一止而三止、一諦而三諦。就「止」法之實踐，可分為兩階段：首先是經由經教來理解三諦之理，但此理解上之知僅屬理智上之通透，尙未證實，其次是止惑入諦，此即是體達心靈上的清明自在，能真實地體證經教所言之諦理，這已由止的階段，走向悟的境界。故言「止緣於諦」，此是先藉由明白諸法之真實諦理，由是之故，若無諦理自無所謂的止法。但從另一角度言，無止法則不能明諦理，故謂「諦繫於止」。上述「諦」有空、假、中三，「止」當亦有空、假、中三，此三諦圓融不縱不橫、不前不後，三止當亦如是。心止三諦之理需藉觀境之行來修證歷練。

「止」是「觀」的前提，在了解一心三觀的前提，一心三止後，即要明白「空觀」、「假觀」、「中觀」的觀法。此一觀法乃在建立並引導眾生，如實如理地以即空即假即中之圓融諦理，圓觀當下的一念心，如智顗云：

一念心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相；非三中，不出法性並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相；非三而三，三而不三；非合非散，而合而散，非非合非非散，不可一異而一異。譬如明鏡，明喻即空，像喻即假，鏡喻即中，不合不散，合散宛然。不一二三，二三無妨，此一念心不縱不橫，不可思議。⁵⁷

如上所述，於一念心而能圓觀三諦，三而一、一即三，是名「一心三觀」。智顗的一心三觀是不歷階次當體於一心中同時觀照空、假、中三諦，是為破以次第漸修的方式，因為次第漸修所著重的是在於，斷一分無明才顯一分清淨法性，「次第三觀」乃屬別教觀法。林志欽先生在其〈天台智顗教觀思想體系〉一文提及：「教觀相契，觀門亦約四教各有四種觀門，合有十六種觀門。細分之亦有無量。三藏四門觀用析法從假入空觀，歷十法成三乘；通教四門觀用體法從假入空觀，歷十法成三乘；別教四門觀用析法、體法從假入空觀、從空入假觀、中道第一義

⁵⁷ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷2) T46, p0008c

諦觀等別相三觀，歷十法成別教大乘；圓教四門觀則用一心三觀，歷十法而成一佛乘。」然而智顛圓此處一心三觀更為重要的是，必須立足於一念無明法性心之上，其關鍵乃在於觀照一念心，既然天台以一心三觀作為一種具體的止觀修證，必然是要回到現實的生活來實踐證成。以一心來觀照，從空、假、中三諦來看每一法的生起。個體觀照的同時一念心起，即空即假即中。

智顛依龍樹《中論·觀四諦》云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」而顯藏通別圓四教。此處智顛是著重在「眾因緣生法」上，因此智顛以〈觀四諦〉品，而說空假中三諦成為智顛三觀思想。《摩訶止觀》云：

故名此心為不思議境也。若解一心一切心，一切心一心，非一非一切。一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切。一入一切入，一切入一入，非一非一切。一界一切界，一切界一界，非一非一切。一眾生一切眾生，一切眾生一眾生。非一非一切。一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切。一相一切相，一切相一相，非一非一切。乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟。非一非一切，遍歷一切皆是不可思議境。⁵⁸

依上所述，重要之處乃在強調，諸法皆是不可思議境，所以若能一心同時具足三觀，圓觀一切法皆是如實即空、即假、即中，而一切能夠如實觀照即顯不可思議之妙境，在此一心觀照下，空假中就在此一心三觀的轉化下成為不可思議圓融三諦。事實上三諦彼此不可分割，所圓觀之三諦亦是一諦也。如果能透過一心三觀，依圓理體達萬法是即空、即假、即中的中道實相，我們自當更能珍惜每一霎那時光，智顛也希望眾生能藉由此一觀照法門，止息妄想貪嗔的心，觀照一切法是即空、即假、即中的中道實相，而出解脫涅槃。

得一觀而三觀，觀一諦而三諦。在一心中此觀成時，同時可證得一心三智。如《法華玄義》云：

即空、即假、即中。即空故名一切智，即假故名道種智，即中故一切種智。

⁵⁸ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷9) T46, p0055b

三智一心中得，名大般若。⁵⁹

即空故，名一切智；即假故，名道種智；即中故，一切種智。三智一心中得，名大般若。只要能夠一心一念皆如實地明白無明無住，轉化當下一念迷執的心念，並且對應每一境界所展現的每一法，都能夠如實地了解諸法緣起之生滅相。然而這「轉」，依智顗的詮釋，則必須在「一心三觀」的觀照下，透過「三道即三德」以及「不斷斷」的方式下才能夠達成。《摩訶止觀》云：

佛智照空，如二乘所見，名一切智。佛智照假，如菩薩所見，名道種智；佛智照空假中，皆見實相，名一切種智，故言三智一心中得。故知一心三止，所成三眼，見不思議三諦。此見從止得故受眼名，一心三觀所成三智知不思議三境。此智從觀得，故受智名。境之與諦左右異耳，見之與知眼目殊稱不應別說。今將境來顯智，令三觀易明。用諦來目眼使三止可解，雖作三說，實是不可思議一法耳。⁶⁰

佛智照空，如二乘所見，名一切智。佛智照假，如菩薩所見，名道種智。佛智照空假中，皆見實相，名一切種智。故言一心三觀、三智一心中得。所以，對於一切的觀照則是實相無相即是如相，法性寂然方可止息，寂而常照便能反照諸法、宛然實現，因此，即三諦不偏的實踐法則才有可能體證十界互具之佛界或眾生界等無差別，甚至於就一色一香也都是圓滿如實地含具三諦法性。

智顗以為，一切智所照見的對象是空，是有關一切法的共同的法門，這即是緣起無自性，這是二乘的智慧。二乘是僅著重在事物空無的本質。道種智所照見的對象是假，是有關一切法的個別的特殊性格，這些性格是由事物的緣起結構所結合的。這是菩薩的智慧。菩薩為了教化和救度眾生，需要側身在這現象世界，並運用種種法門。因而他對這個現象世界的種種事物不同的性格便要熟知。因此他要有道種智。佛則綜合這二者，也不偏於這二者的任何一面，此為中道的境界，這種境界的智慧是一切種智。我們可以說，一切智是觀照普遍性的智慧，道種智是觀照特殊性的智慧，一切種智則是同時觀照普遍性與特殊性的智慧。智顗特別

⁵⁹ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 9) T33, p0789c

⁶⁰ CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 5) T46, p0026b

強調，這三種智慧必須同時具足於一心中，才有妙用可言。若它們分具於三心中，便為粗糙。他說：「若三智在三心，屬三人，是則為羸。三智在一心中，不縱不橫，是則理妙。」⁶¹即是說，三智在一心中，一心能同時旋轉妙運三智，無時間隔閡（不縱），無空間隔閡（不橫）。唯有佛才能同時具有這三種智。智顛又進一步提出，在運用上來說，三智並不是分開來運用、各不相干的，卻是三者結合成一個整體，三即一，一即三。同時，以智來觀照對象或境，智與境之間的關係並不是主客對待、二元分立的，應是主客融通為一的。並非智境分離，而是智境合一。因此「一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。」⁶²《摩訶止觀》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。⁶³

依上所述，智顛對觀心實踐而言，所觀之境乃是即於一念無明法性心，奠基於緣起法並以般若空智的觀照，知道諸法皆是因緣所生即空即假即中，自然不執著任何一法，依此一念無明法性心即具十法界三千法即空即假即中，才能證悟到空、假、中三諦的圓融。智顛說一切的修行若在這種觀空觀假觀中的觀照下，所顯的「一心三觀」必能發顯「一心三智」，此三智能即於所觀境成「一境三諦」，那麼所有的一切諸法所呈顯的境界就是不可思議的圓融三諦。

智顛的觀心是一種自心反省的活動，也是一種修行的方式，目的在邁向成佛之道，步入涅槃之境，而獲得精神的解脫與心靈的清明。真正圓教之義理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。所以一心三觀是在於一心三止繫緣三諦之理後由一心三觀觀其境，而由此觀境之功證得一心三諦，而得三智，以此三智而能知三諦圓融而入不思議境。尤惠貞先生言：「無論是法華經義或天台教觀，皆是相應具體生命之修持證道而言，亦即依經義而修持；依修持而顯教觀。如此的經義詮釋與止觀修證，即形構了天台宗獨

⁶¹ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 5) T33, p0745a

⁶² CBETA No. 1716 妙法蓮華經玄義》(卷 3) T33, p0714a

⁶³ CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 9) T46, p0055b

特的圓教義理系統，亦即對應於現實生命，如實地觀照其如何達至圓融無礙而具體彰顯法華圓教義理之境界。因為依智者所判釋之圓教標準，生命之層層進展、轉化提升而至於圓融無礙、充實圓滿，必須即於一切思議法之當下證其為不可思議境界。⁶⁴」例如智者之《淨土十疑論》、《五方便唸佛門》、《阿彌陀經義記》等著作，內容亦多稱頌「西方淨土」。智顛將淨土分為「凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土」四土⁶⁵，在智顛的四土說中，前三土是眾生自業所感，後一土則是唯佛所居。在《法華經》〈如來壽量品〉所指的古今法身釋迦佛的靈鷲山淨土，此乃於現世娑婆而感悟淨土，也就是此世、現世就是淨土，釋迦牟尼的佛國土，就是我們居住的世界。智顛認為，現實人間是穢惡土，極樂世界為清淨土。眾生從世間進入淨土必須從觀「心」做起，他認為即「心」悟佛國淨土就在眼前，「心」迷淨土離我們則有十萬億佛土遠，強調眾生正是憑自力一念修行而趨「淨土」。因此，「一心三觀」乃在如實面對每一生活的當下尋求超越，即時反省觀照正是修行上必要的實踐功夫。如此，必能讓眾生的心靈獲得昇華與轉化而得解脫，由可思議處而出不思議境。

三、觀圓融三諦之不思議境

智顛在慧文禪師一心三觀的基礎上，進一步把所觀的存在對象其真實相態立為空、假、中三種實相，稱為三諦。以《法華經》為基礎，希望能夠以圓教中道實相教觀，令眾生悟入佛之知見，而歸向唯一佛乘，但無明眾生因為不能如實觀照諸法實相，唯佛乃能悟入中道實相。但實相真理很難以限制性的語言文字概念表達清楚，正因「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」，但是若無法以語言文字來表達實相真理，那麼成佛的理想與保證如何可能？但佛慈悲故，以四悉檀⁶⁶行無量方

⁶⁴ 參閱尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》，P17，南華大學，嘉義，民 88。

⁶⁵ 天台智顛在《觀無量壽經疏》和《維摩經略疏》把淨土分成四種，第一是常寂光土，第二是實報莊嚴土，第三是方便有餘土，第四是凡聖同居土。凡聖同居土是九品蓮華生，方便有餘土是上品上生至七地菩薩，實報莊嚴土是八地至十一地的等覺菩薩，常寂光土是十二地的正覺菩薩。這裡的「凡聖同居土」，是應身土的一種，他又分為穢土和淨土兩種，這二者都是凡夫和聲聞、緣覺、菩薩三乘聖者共同居住的國土。「方便有餘土」，也是應身土的一種，為聲聞、緣覺及菩薩方便道所住，位於三界(欲界、色界、無色界)之外。此土的聖人以証悟空假二觀的方便道，斷了四住惑，捨離了分段身，所以叫方便。但尚有無明的存在，還有變易生死，所以稱為方便有餘土。「實報無障礙土」，又做實報土，報土為初地以上的菩薩所生的國土，無有二乘。「常寂光土」，又作寂光土、法身土，是成佛者所住的國土。

⁶⁶ CBETA No. 1509《大智度論》(卷 1) T25, p0059b「有四種悉檀。一者世界悉檀。二者各各為人悉檀。三者對治悉檀。四者第一義悉檀。四悉檀中一切十二部經。八萬四千法藏。皆是實無相違背。佛法中有。以世界悉檀故實有。以各各為人悉檀故實有。以對治悉檀故實有。以第一義

便法門來教化不同根機的眾生。對於要明白智顛所闡述「圓融三諦」之法以作為禪觀之行的奠基，就應先對智顛三諦即空即假即中的思想，再進一步的探討與說明。智顛在《四教義》中針對三諦云：

三諦名義，具出《瓔珞》、《仁王》二經。一者有諦，二者無諦，三者中道第一義諦。所言有諦者，二十五有世間眾生妄情所見，名之為有。如彼情見審實不虛，名之為諦，故言有諦，亦名俗諦，亦名世諦。如《涅槃經》云：如世人心所見者，名為世諦。二無諦者，三乘出世之人所見真空，無名無相故名為無，審實不虛，目之為諦，故言無諦。亦名真諦，亦名第一義諦。故《涅槃經》云。如出世人心所見。故名為第一義諦。三、中道第一義諦者。遮二邊故，說名中道；言遮二邊者，遮凡夫愛見有邊，遮二乘所見無名無相空邊。遮俗諦真諦之二邊，遮世諦第一義諦之二邊，遮如此等之二邊，名為不二。不二之理，目之為「中」。此理虛通無擁，名之為「道」。最上無過，故稱「第一義」。深有所以，目之為「義」，諸佛菩薩之所證見，審實不虛，謂之為「諦」。故言中道第一義諦，亦名一實諦也，亦名虛空、佛性、法界、如如、如來藏也、故《涅槃經》云。凡夫者著有，二乘者著無，菩薩之法不有不無，即是三諦之理不同之義。⁶⁷

如上所述，可得知三諦即為「有」、「無」、「中道第一義」諦或言「空」、「假」、「中」三諦，其出處是在《菩薩瓔珞本業經》以及《仁王般若波羅密多經》，就眾生的認知立場，迷執於一切因緣生的「有」是真實不虛，因此稱這樣的思想見解為「有」。而至於「無」，就是所謂的「真諦」，若依二乘人所體證的知見，則是一切法性即空。由於二乘人觀照諸法即是真空無有，是無名無相、寂然相滅，因此其一念心的轉化便能趨向於因緣所生之三千諸法皆視為無有自性、無有實體，亦就是所謂「空」而無有自性。只是，從另一方面來看，就其實際上對二乘人的思想而言，這所謂「空」的諦理對他們而言卻是真實不虛的唯一真理，因此又可稱之為「真諦」或「空諦」。日本學者新田雅章對空、假、中三諦的說明為「首先，空是指存在的一切是沒有實體的，所以不是存在；空是在表達存在的現實情況的概念。假」，指的是沒有實體的一切的存在（一切法）；也就是說不是完全的無，

悉檀故實有。」

⁶⁷ CBETA No. 1929《四教義》(卷2) T46, p0727c

作為見聞覺知的認識對象確實是存在的概念。因為存在的東西，決不是虛無的，所以它們保有其個別的特色，存在的東西保有這些情況就是假。第三的中，指的是空、假的統一概念，一切的存在者是空，同時也是假，中是這樣的模式。」⁶⁸ 牟宗三先生於〈佛家體用義之衡定〉提到：「就天台宗說，一念三千之不思議境不是因著有一個『體』而要積極去肯定的，乃是只順著煩惱心遍而實然地如此說，其當然而必然之理想地說者仍是就在此不思議境中而當下寂滅之。寂滅之，即是在圓頓止觀中如實之『即空即假即中』而證實相。實相不懸空，即在三千中。」⁶⁹

智顛於《法華玄義》中仔細地說明七種教類眾生對於有、無二諦的認知與實踐法則，稱之為七種二諦，如《法華玄義》云：「所言七種二諦者。一者實有為俗。實有滅為真。二者幻有為俗。即幻有空為真。三者幻有為俗。即幻有空不空共為真。四者幻有為俗。幻有即空不空。一切法趣空不空為真。五者幻有幻有即空皆名為俗。不有不空為真。六者幻有幻有即空皆名為俗。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為真實有二諦者。陰入界等皆是實法。實法所成森羅萬品。故名為俗。方便修道滅此俗已乃得會真。」⁷⁰。智顛將此二諦再分為三諦，並將三諦分為五種，但筆者在此對七種二諦與五種二諦不擬詳加論述，重點在於無論是七種二諦或五種三諦，都是為眾生各各根器不同而方便權說，所謂「夫經論異說，悉是如來善權方便」⁷¹，即別入通三諦、圓入通三諦、別三諦、圓入別三諦、圓三諦等五種三諦。如《法華玄義》云：

即有五種三諦。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。圓入通三諦者，二諦不異前；點非漏非無漏，具一切法。與前中異也。別三諦者，開彼俗為兩諦，對真為中。中、理而已(云云)。圓入別三諦者，二諦不異前，點真中道，具足佛法也。圓三諦者，非但中道具足佛法，真、

⁶⁸ 參閱新田雅章，《天台哲學入門》，p104，東大，台北，2003。

⁶⁹ 參閱牟宗三，《心體與性體·第一冊》，P641，正中，台北，民79。

⁷⁰ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷2) T33, p0702c

⁷¹ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷2) T33, p0702b

俗亦然。三諦圓融，一三三一。」⁷²

依上所述，智顛所提之圓教即空即假即中三諦，實是三而非三，三諦實是一諦，所謂一實相諦也，三諦的每一諦都是圓融的，講空，則假、中在其內，講假，則則不離空、中，講中，亦不離空，假。三諦圓融，舉一即三、三即一，一空一切空，一假一切假、一中一切中，一三三一，即空即假即中。故智顛又云：

「六明一諦者。《大經》云：「所言二諦，其實是一。方便說二。如醉未吐，見日月轉，謂有轉日、及不轉日。」醒人但見不轉，不見於轉。轉二為麤，不轉為妙。三藏全是轉二，同彼醉人。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，是故為妙。《地持》明：「地相明義，說相似法；地實明義，說真實法。又教門方便即教道明義，說所證法即證道明義。」今借用之。「諸佛法久後，要當說真實。」即地實義。「道場所得法」即是證道明義。是故妙也。執著此實，實語是虛語，生語見故，故名為麤。融通無者，是故言妙。開麤顯妙，可解。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？一一皆不可說。可說為麤，不可說為妙。不可說亦不可諦紛紜相礙。一諦尚無諸諦安有？一一皆不可說。可說為麤，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。前不可說為麤，不生不生不可說為妙。若麤異妙，相待不融。麤妙不二，即絕待妙也。」⁷³

由上述所知，智顛論說空假中不思議三諦，究其目的只為彰顯諸法實相入唯一佛乘。⁷⁴陳英善先生也指出：「以『即空即假即中』表達『實相』之觀念，可說是天台獨特的方法。此『即空即假即中』不單具有破執之作用，亦有開顯一切法之功能，且扮演著融會通達一切法之角色，此可由『空』『假』『中』三者的關係，以及彼此之間的融通可得知。」⁷⁵

陳英善先生於《天台緣起中道實相論》提及智顛雖分為五種三諦，事實上只

⁷² CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷2) T33, p0704c

⁷³ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷2) T33, p0705a

⁷⁴ 參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，P154，文津，台北，民82。

⁷⁵ 參閱陳英善，《天台緣起中道實相論》，P51，法鼓文化，台北，民86。

有「別三諦」與「圓三諦」兩種而已，亦稱之為次第三諦（隔別三諦）與圓融三諦。而別三諦與圓三諦最大的區別，在於別三諦之中道諦並未具足諸法（即指與諸法有隔別），而圓教三諦不僅中道諦具足諸法，而且真俗二諦也具足諸法，此三諦融通無礙。⁷⁶正如方立天先生亦言：「圓融三諦和非圓融三諦是不同的。非圓融三諦的主張是：一切現象都是空，又是假有，只有離開有和空，即非有非空才是合乎中道實相。按照這種說法空、假（有）、中三諦在時間上是有次序的，在空間上是相隔離的。在觀照萬物時分別由不同智慧悟證空諦、假諦和中諦。空、假屬於兩邊，離開兩邊才顯證中道，這樣三諦互不相待、互不包容，空諦中沒有假、中的意義，假諦中沒有空、中的意義，中諦也不攝有空、假的意義。非圓融三諦說認為空假二諦是萬物的事相，兩者是互為差別的、對立的，中諦是萬物的實體、理體，是無差別的、絕對的。事相與實理是根本不同的。」⁷⁷所以真正的圓教義理必須不離世間一切法，現象即實體、實體即現象，除了千差萬別的現象以外，在實際的修行印證當中體悟一空一切空、一假一切假、一中一切中。如智顗於《法華玄義》云：「但法有麤妙若隔歷三諦麤法也。圓融三諦妙法也。此妙諦本有。文云。是法住法位世間相常住。」⁷⁸。智顗另又將三諦與《中論·觀四諦品》的「三是偈」配合，如《摩訶止觀》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。⁷⁹

由三諦配以《中論》的空假中「三是偈」。則成為所謂的三觀。雖說三諦，唯一實諦也，智顗乃是以即空及假即中來說明這一實諦實是三諦圓融而成，並以「即」來貫穿空假中三諦融通無礙。《摩訶止觀》云：

若謂即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故，三種皆假者。但有名字故，三種皆中者，即是實相故。但以空為名，即具假、中，悟空即悟假、中，餘亦如是。⁸⁰

⁷⁶ 參閱陳英善，《天台緣起中道實相論》，P419，法鼓文化，台北，民 86。

⁷⁷ 參閱方立夫，《佛教哲學》，p343，洪葉文化，台北，民 88。

⁷⁸ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷 1) T33, p0682a

⁷⁹ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷 9) T46, p0055b

⁸⁰ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷 2) T46, p0007b

依上所述，智顛正要強調的，空假中三諦之關係是「三而一，一而三」，非離空外，而有假中；非離假外，而有空中；非離中外，而有空假。以三觀圓觀一切法，則一空一切空，一假一切假，一中一切中。事實上智顛區分三諦加以掌握此乃方便說法，只不過眾生藉由方便進入之後，卻反而將方便之法予以執實而不能夠超越與變通，反而落入另一偏執之處，而入生死輪迴。所以智顛說：「三諦猶帶方便，直顯真實，次明一諦。⁸¹」

天台宗所以強調眾生當下一念心即具三千法即空及假即中，因其不但要空去對法的執著（即於一切法之空如法性而觀，故一切法趨空更無超過此趨者）；同時要念念分明觀照心與一切法不可離（即於一切假名施設而觀，故一切法趨假更無超過此趨者）；而如實觀照「一念」，即是觀照諸法中道實相（即於一切法不離空假之中道實相而觀，故一切法趨中更無超過此趨者）。而如此觀照的一念三千境界即是圓融三諦的不思議境界，亦是不離空假中的中道實相之全幅朗現。⁸²天台宗雖就空假中分別說三諦，而用連三”即”字即起來，結果亦就是一圓實諦也。那就是說，空是真，假而不執之幻有亦是真，兩者圓融起來更是真。分別說不過是方便顯示而已。若以幻有為俗，那亦不過是急於說真俗不二，還是一圓實諦之實相無相的緣起也⁸³。智顛對於圓融三諦之見解，可說來自實際的修證，明白諸法間絕非隔別分立，所以發諸於實踐觀行的則是一心三觀。實際對於事修而言，其三諦彼此是相即圓融而無可分割，對於要如何體悟圓融三諦之理，那就要發一心於觀照諸法實相的修證功夫上，也就是以一心三觀即空及假即中之行之。

第三節 教觀雙美的圓頓止觀

一、「止即是觀、觀即是止」之圓頓止觀

止觀在佛教的歷史中，已經是長期以來的傳統實踐法，並非智顛所獨創，但從其對止觀內容的見解，卻有其獨特的體系，在字義上顯現的就具有禪定實踐的性格與定慧的工夫。止觀是表示禪定修行的同語詞，所謂「止觀」，乃梵語「奢

⁸¹ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷 2) T33, p0698b

⁸² 參閱尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》，P109，南華大學，嘉義，民 88。

⁸³ 參閱牟宗三《現象與物自身》p402，台灣學生，台北，民 79。

摩他」(Samatha)、「毗鉢舍那」(Vipasyana)的譯語。智顛因持誦《法華經·藥王品》所說「是真精進，是真法供養如來」，而頓然證悟「法華三昧」，〈藥王品〉此語所說實已蘊含了如實理解經教，而能身體力行、親身實踐之意。在日常生活中我們的心常被周遭的事物所吸引、牽絆，所以為防止我們的心隨外物而起心轉動，佛教之行者藉由止觀能令我們的心屏除諸妄想，令生正定智慧的禪定行法。智者大師云：「止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要」。⁸⁴實際上，止不離觀、觀不離止，「止觀二法雖即不二寂照宛然。諦境二法雖對止觀分於二名。然實無有二體之別。」⁸⁵簡單來說「止」有對治止息妄念之義，「觀」則是以般若空智觀照諸法。智顛云：

止能寂諸法，如灸病得穴眾患皆除，觀能照理如得珠王眾寶皆獲。⁸⁶

依上所述，可見止觀禪修於天台教觀中之重要性。修「止」能夠滅熄我們的妄念，修「觀」則可讓我們獲得般若的智慧寶藏。智顛所開創之天台教觀，主要是由《法華玄義》所顯的判釋教相與《摩訶止觀》所闡明的圓頓止觀所建構而成。智顛認為，「止」與「觀」如「車之雙輪，鳥之雙翼」，相輔相成，缺一不可。智顛談論止觀之種類凡有四部，分別是《摩訶止觀》、《次地禪門》、《六妙門》和《小止觀》，但實質上可綜分成三種止觀。如《摩訶止觀》灌頂所記述說：「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。漸則初淺後深如彼梯蹬，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。」⁸⁷也就是「漸次止觀」、「不定止觀」、「圓頓止觀」。若說天台圓教依《法華經》開權顯實是不離藏、通、別前三教而為圓教；那麼筆者合理地推論，則天台圓頓止觀亦當不離漸次、不定止觀而為圓頓止觀。三種止觀法，雖依名稱不同，但目的皆可說一致，皆是要悟中道實相。所以說是雖有三種止觀之名，實因應眾生種種根器之不同而設之方便。止觀是修行者，主觀修行的工夫，而實相是需要藉由止觀功夫所證達的境界。曉雲法師謂：「在佛教大小宗派，都具有其實踐的修持法門，禪觀『但是最具整體性和組織性的，當推天台

⁸⁴ CBETA No. 1915 《修習止觀坐禪法要》(卷 1) T46, p0462b

⁸⁵ CBETA No. 1912 《止觀輔行傳弘決》(卷 12) T46, p0228a

⁸⁶ CBEAT No. 1911 《摩訶止觀》(卷 6) T46, p0029c

⁸⁷ CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 1) T46, p0001c

宗止觀了』。」顯見曉雲法師對天台止觀的推崇與重視了。⁸⁸《止觀大義》云：

天台止觀有四本；一曰圓頓止觀，大師於荊州玉泉寺說。章安記為十卷。二曰漸次止觀，在瓦官寺說，弟子法慎記。本三十卷。章安治定為十卷。今禪波羅蜜是。三曰不定止觀，即陳尚書令毛喜請大師出，有一卷。今六妙門是。四曰小止觀。⁸⁹

智顛初期的教學思想在《釋禪波羅蜜次第法門》中，「漸次止觀」被視為是行當中的基本體系，在瓦官寺說，起先由弟子法慎如實作記錄，本三十卷，後來在由章安灌頂整理成為二十卷。智顛云：

「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。」⁹⁰

這個修行體系的基本方式是從解起行，由淺入深，漸次加深，直到最終的開悟。漸次止觀可分為：歸戒、禪定、無漏、慈悲、實相等五重之次第，而漸進修習止觀。而以逐漸悟入實相為旨趣。

所謂從淺至深應修的禪，即意味著對不同禪法從低至高循序而修。仍是屬於智顛初期著作《六妙門》的「不定止觀」或稱六妙法門，亦在瓦官寺開講，是陳朝尚書毛喜恭請智顛為其教示所說，僅一卷。智顛云：

「不定者；無別階位約前漸後頓，更前更後，互淺互深，或事或理，或指世界，為第一義。或指第一義，為為人對治。或息觀為止，或照止為觀，故名不定止觀。」⁹¹

⁸⁸ 參閱曉雲法師，《天台止觀·如來禪》，P5，雲門學園，台北，民 67。

⁸⁹ CBETA No. 1914 《止觀大意》(卷 1) T46, p0462a

⁹⁰ CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 1) T46, p0001c

⁹¹ 同上註

這是一種將頓行、漸行的行法前後交互修習，具體而言，這不是一個循一定法規而修的行法，即不分階位，沒有一定法則。而是對「數、隨、止、觀、還、淨」等六種行法所總合的六妙門，隨順個人根性自由地修習。智顗說不定、漸次、乃至圓頓止觀，實是依眾生不同根性而說，圓頓止觀是講述「三大部」時確立禪行的方法，在「三大部」中，尤其是《摩訶止觀》特別強調這個實踐的體系。

如《摩訶止觀》云：

夫聽學人，誦得名相，齊文作解，心眼不開，全無理觀；據文者生，無證者死。夫習禪人，唯尚理觀，觸處心融，闇於名相，一句不識；誦文者守株，情通者妙悟。兩家互闕，論評皆失。

如上所述智顗乃在強調，無論重理思想強調而忽略禪修與實踐的過程，或是僅重內心修證而輕客觀的義理，立論上都是有所偏執，正是要知行合一，不僅坐而言也要起而行。

智顗認為圓教之所以為圓乃是不離藏、通、別前三教而加以開發決了。其云：「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實，繫緣法界。一念法界，一色一香，無非中道。」⁹²換言之就如同尤惠貞先生於課堂上所言：「義理是生命實踐所要依循的客觀原則，而生命之展現則是體證義理之真實場域，無處不是具體落實智顗圓頓教觀，追求生命意義的修行道場。」若以圓頓止觀觀照法界，一色一香無非中道，無明即法性、煩惱即菩提、生死即涅槃的圓融境界。

二 唯一佛乘圓滿頓顯的實踐觀行

「圓頓止觀」乃是相應於法華一佛乘思想圓滿頓顯之觀行，藉著十種具體觀法，「觀不思議境、發真正菩提心、巧安觀止、破法遍、識通塞、修道品、對治助開、知次位、能安忍與無法愛」，觀照當下一念心所呈顯之十境「陰界入、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、增上慢、二乘、菩薩」。亦即依于一心三止三觀（即一心即空即假即中之圓頓止觀）以觀照一念即具三千之不思議境，以趣近於不思議圓融三諦之究極境界。所謂依十法觀十境，乃是詳細而具體的就諸

⁹² CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷 1) T46, p0001c

境所可能產生之執障與弊病，一一加以對治，觀照覺了，其最主要之目的乃在於依種種方便之觀行，如實地觀照一切境界皆不思議境界，這也就是依《法華經》開權顯實、開三顯一（佛乘）之精神，此即充分顯示圓頓止觀修證必即於現實生命之如實境界，必須扣緊眾生現實生命之具體歷程，由念念圓伏、圓斷，經由圓聞、圓信、圓行、圓位，而終至以圓功德自在莊嚴，同時以圓力用建立一切眾生。⁹³智顛在《摩訶止觀》中對圓頓止觀的闡述是：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。己界及佛界、眾生界亦然。陰、入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法，法滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間。純一實相。實相外更無別法！法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。⁹⁴

湛然又云：

故《大論》云。言摩訶者名含三義，謂大、多、勝。依疏四教釋比丘位則非今意。用此三名釋圓三觀正當題旨。大是空義、多是假義、勝是中義，是故改從兼含之名。以題一心三觀之部，若爾；何異圓頓改從摩訶。答：圓頓之名雖異偏漸，其言通總關於含三。故改此土單淺之音以存彼語多含之稱。以是應知止觀二字無非摩訶，即是一心三止三觀之止觀也。故知總攬一部以為首題，始自大意終於旨歸無非摩訶之止觀也。⁹⁵

依上所述，此觀法是就當下一念心而修止觀，天台禪行雖有漸次、不定、與圓頓等三種修行止觀，然重點修者乃在一念心三止三觀，觀一切法當體即空即假即中具三千法圓顯諸法實相，所以是「造境即中，無不真實」，「一色一香無非中道」法法皆是中道實相理，也就沒有生死煩惱、菩提涅槃，二元對立之分，苦集滅道需要斷除之法，既然能時時地如實觀其諸法實相，所以法法真實，此境界也正是

⁹³ 參閱尤惠貞《天台哲學與佛教實踐》，P49-50，南華大學，民 88。

⁹⁴ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷 1) T46, p0001c

⁹⁵ CBETA No. 1912《止觀輔行傳弘決》(卷 1) T46, p0142a

修正觀行，而頓顯之中道實相，所以「法性寂然名止。寂而常照名觀。雖言初後無二無別。是名圓頓止觀。」⁹⁶而圓頓止觀的中心思想就是在當下一念心觀一切法即空即假即中，並且以有空義故、一切法得成的方式，將一切法圓融地收攝到當下一念心所含具的可能性，這就是屬於佛教式地存有以及包含具足了世俗諦之所有一切法，亦可說是以由般若畢竟空智所開展出之「作用地圓具」，並進而發展到如來藏恆沙佛法佛性之存有論的圓具，因此這就突顯了智者大師天台宗圓頓止觀所彰顯之實相哲學是有其獨特性與開創性，並且展現出天台宗特殊而細密的修行方式。⁹⁷《法華玄義》又云：

一實諦者，即是實相，實相者，即經之正體也。如是實相即空假中。即空故，破一切凡夫愛論，破一切外道見論；即假故，破三藏四門小實，破三人共見小實。即中故，破一切凡夫愛論。破一切外道見論。即假故破三藏四門小實。破三人共見小實。即中故，破次第偏實，無復諸顛倒小偏等。⁹⁸

依上所述，智顛分別以「即空」、「即假」，對治凡夫外道對愛見等之偏執與對治對「空」的偏執，因此，不管執有或執空，都是一種偏執。故以「即中」對治捨離諸偏執。

尤惠貞先生提到「所謂圓頓止觀乃智顛晚年所說《摩訶止觀》中之修證觀行。其主要之思想特色在於其乃是相應於法華一乘圓教之義理而說；換言之，圓頓止觀即是令《法華經》中所宣說之唯一佛乘圓滿頓顯之究竟觀行。⁹⁹」《摩訶止觀》所講說之止觀，具體而詳細地言之，實可依智顛所言之「六即佛」理論以闡釋不同根性與境界之止觀修證內容與行法，目的就是要導眾生入實相之門。就眾生皆具足成佛的可能性，與佛無二言，則在理上，眾生知法性空如寂然即名為止；而主觀心念具足能觀照之力為觀。¹⁰⁰但佛陀之教法終究是實踐的學問，理上知曉的同時仍要回到平時自身的實踐修行，方顯圓頓止觀的精神。因此智顛的實證修行

⁹⁶ CBEAT No. 1911《摩訶止觀》(卷1) T46, p0002a

⁹⁷ 參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，P161-163，文津，台北，民。

⁹⁸ CBETA No. 1716《妙法蓮華經玄義》(卷8) T33, p0781b

⁹⁹ 參閱尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》，P36，南華大學，嘉義，民88。

¹⁰⁰ 參閱尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》，P47，南華大學，嘉義，民88。

過程中，於是就實際修行之境界分爲「六即」，作爲修持次第與位次。如灌頂《天台八教大意》云：

豎論雖爾橫論一一皆具開示悟入佛知見也，次破一品入等覺，後破一品入妙覺，妙覺無上，無所復論，始終理等故名為圓。約事仍殊乃分諸位，譬如濕性，冰水無殊。融冰成水，初後宛然，應明六即方顯聖理。圓性恒遍生佛咸如，理即佛性，如理而知。名字佛性，如知修觀。剎那無間，觀行佛性，獲淨六根，相似佛性，破界外惑。證真初住，乃至等覺四十一位，分證佛性，妙覺一位智斷俱圓。究竟佛性，理同故即。事異故六，故名六即。¹⁰¹

六即佛者：理即佛、名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分証即佛、究竟即佛。¹⁰²

「六」顯因果不同之事相，「即」顯佛性相同之理體。理上確可成佛，可是若沒有覺悟實修，親身實踐力行，成就佛果如何可能。若起貪瞋癡、偷盜淫殺，時時造業，則佛性雖本具，也將變成了凡夫了，雖是如此，但佛性依然存在的。所以智顛用此六以說明修證位次之差別，即明當體即是。所以圓頓止觀絕非抽象的概念，而是在我們現實的生命當中，面對困難挫折煩惱的同時，我們能念念分明，藉由圓頓止觀的具體修證，接受當下的困惑挑戰，將此一困境轉化超越真實的生命而得純淨與自在。我們明白了這個道理以後，一方面不會有我慢、貢高的態度。另一方面知道佛性是人人本具的，便會積極去努力、實踐。不僅會尊重別人，對

¹⁰¹ CBETA No. 1930《天台八教大意》(卷1) T46, p0772c

¹⁰² CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷2) T46, p0010b「謂理即。名字即。觀行即。相似即。分真即。究竟即。此六即者。始凡終聖。始凡故除疑怯。終聖故除慢大(云云)。理即者。一念心即如來藏理。如故即空。藏故即假。理故即中。三智一心中具不可思議。如上說。三諦一諦非三非一。一色一香一切法。一切心亦復如是。是名理即是菩提心。亦是理即止觀。即寂名止即照名觀。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。是爲名字即菩提。亦是名字止觀。若未聞時處處馳求。既得聞已。攀覓心息名止。但信法性不信其諸名爲觀。觀行即是者。若但聞名口說。如蟲食木偶得成字。是蟲不知是字非字。既不通達寧是菩提。必須心觀明了理慧相應。所行如所言。所言如不知是字非字。既不通達寧是菩提。必須心觀明了理慧相應。所行如所言。所言如所行。華首云。言說多不行我不以言說。但心行菩提。此心口相應是觀行菩提。釋論四句評聞慧具足。如眼得日照了無僻。觀行亦如是。雖未契理觀心不息。如首楞嚴中射的喻。是名觀行菩提。亦名觀行止觀。恒作此想名觀。餘想息名止(云云)。相似即是菩提者。以其逾觀逾明逾止逾寂。如勤射鄰的名相似觀慧。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(云云)。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。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。」

自己也不生卑賤，因為人人皆當作佛。所以儒家說：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。當人的一念心在迷，而不知人有佛性，卻起了貪心、嗔心、癡心便要墜於三塗惡道。正因知佛性本具，而如實行之，正所謂知行合一，一念心悟，終可成佛。

通過以上的梳理，我們可以看到，除了以觀一念心為核心的整個止觀學說之外，智顛並沒有刻意地去構造純學理性的佛學體系，此圓頓教觀行所謂一心三觀、三諦圓融、一念三千，都必須被回溯到一念無明法性心上，相應於《法華經》發迹顯本，通過開發決了實踐觀行的歷程來加以證悟諸法實相。因此三者的聯繫概言之即是：於當下一念心即具三千，以一心三觀而觀照之，發現其緣生無自性而假相宛然，非一切名言的執著相所可分別，從而證得三諦圓融之旨。換言之，智顛強調「圓頓」之特色，這些可從一念三千、一心三觀、圓融三諦，一一不離圓頓精神，這是在於一心中具足圓滿故。

總攝而言，建構智顛圓頓教觀的具體內容，是依「從無住本立一切法」推此無明與法性皆無住而同體相即所開展出「一念即具三千法」之思想，可歸屬為一心三觀之圓頓觀行及如實觀照一念即具十法界三千法而顯證的圓融三諦不思議境，以趨向不思議圓融三諦的究極，由此即可充分彰顯天台究竟圓滿不思議之圓頓止觀的修證。天台圓頓止觀之修證乃是「若離三諦無安心處，若離止觀無安心法」¹⁰³圓頓止觀所以得以具體實踐之義理根據，則是強調須依一心三觀如實照察當下一念心即具十法界三千法而為不思議境，亦即以一念三千之圓具存有論為綱，一心三觀之圓頓止觀為緯，而建構依教理實踐觀行，同時亦由觀行以證成教理之天台圓頓教觀。¹⁰⁴其觀照之精神是般若智之融通淘汰，同時積極地成就一切法。依圓頓止觀以顯圓融三諦，乃是即於無明一念心之當體即轉為清淨真如心而顯圓融三諦之不思議境，因此轉必須在「一心三觀」的觀照下，透過「三道即三德」以及「不斷斷」方能達成。由此即可充分彰顯智顛究竟圓滿修正之圓頓止觀。

¹⁰³ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷9) T46, p0059b

¹⁰⁴ 參閱 尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》，P60，南華大學，嘉義，民 88。

第四章 智顓的圓頓教觀思想與生命教育

第一節、生命教育的內涵與目標

一、生命教育的緣起

現今的教育政策，要求行政鬆綁，重視培養基本能力，提倡多元智能的觀念，並朝終身學習的教育理想去推動教育的改革。筆者認為這些都是正確的方向，然而，在進行改革的同時若過度重視科技經濟、理工等實用學科的知識灌輸，輕忽人文理想心靈培養的教育體制，只會讓我們的社會付出沉痛的代價，造成更多的混亂。事實上環觀目前社會亂象諸如：綁架、搶劫、詐騙、走私、販毒、嗑藥、自殺...等事件。都深深戕害我們善良的風俗與人心。甚至有許多手法之高明堪稱「智慧型」犯罪，很重要的原因之一是因為我們只給予個人實用知識的灌輸，沒有心靈人文的培養。所以，教育不能只注意科學的實用主義，更要重視生命和情意調和的教育方式。不僅教導學生生活的知識，更要讓學生明白做為一個「人」的價值與生命的意義。現階段 E 世代的年輕人，有人說他們是不知天高地厚、養尊處優地在溫室成長的一群新新人類。但是仔細想想，如果這些評斷是事實，那麼我們應該省思的是，這群新新人類是他們自己成為如此的嗎？其中是否也有我們該負起的責任？筆者以為不能將一切的錯誤推卸給這一代的青少年。人生在世決不可能不受任何人的影響，而獨然自存。人從出生的一舉一動、一顰一笑，不僅和他週遭的人有關，甚至當代或以前的世代都可能有某中的關連。應該思考的是，台灣社會的許多亂象正如此明顯出現在我們的眼前時，我們應該用什麼樣的態度去面對這一現象？運用什麼樣的智慧來解決問題？《雜阿含經》云：

「如佛所言。此有故彼有。此生故彼生。謂緣無明有行，乃至生老病死憂背腦苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死憂悲老苦滅。」¹

在這緣起、相對、互存的原則之下，整個生命的存在、持續，以致寂滅都「法爾如是」地展現在三千世間。凡事都是相依相存，互為因果，所以協助他們正也是

¹ CBETA No. 99 《雜阿含經》(卷 10) T02, p0067a

幫忙自己，也是幫助我們的家庭和社會。

西方國家明確標舉「生命教育」概念（life education）是 1979 年在澳洲雪梨成立的「生命教育中心」（life education center. LEC），其「生命教育」設立的宗旨是致力於「藥物濫用、暴力與愛滋病」的防制。而台灣的生命教育，則有鑑於青少年暴力問題日益嚴重，不尊重與傷害他人生命的暴力事件，以及青少年自我傷害及自殺的案例陡增，且發生年齡層有逐漸下降之憂慮，有感於此，教育當局認為應當在校園施行生命教育，期待透過生命教育的實施，讓學生建立正確的價值觀、人生觀，並瞭解自己生命的可貴。²西方國家與國內由於文化與社會情境不同，因此「生命教育」各自所著重之取向也不盡相同。民國 86 年有鑒於國內校園暴力與青少年自殺問題日益嚴重，當時台灣省教育廳便著手推動中等學校「生命教育計劃」開始在全台灣中等學校推動以倫理教育為基礎的生命教育，隔年揭示全省中等學校於 87、88 學年度全面實施生命教育課程；同時並委託曉明女中成立「生命教育推廣中心」為推動生命教育的學校，以其實施倫理教育多年經驗，負責規劃生命教育推廣活動，並於三年內完成六年一貫十二單元的生命教育教材、教師手冊、每月出刊「生命教育通訊」，作為各學校實施生命教育課程的依據。生命教育自實施以來，獲得台灣省各級中等學校的熱烈回應與積極參與，教育部也緊接於 89 年二月宣佈設立「學校生命專案小組」，將生命教育的理念更拓展為小學至大學的十六年學校教育體系中，前教育部長曾志朗更將民國九十年訂為「生命教育年」，亦提出生命教育的推動絕對是教育改革最核心的一環，期盼所有的教師與家長，均能展現教育大愛，培養具備良好人格，並對人感恩、對物珍惜、對事負責以及對己悅納之青少年³。政府能適時地針對問題，加強青年學子乃至社會大眾對生命教育之認識，絕對是正面的作為。但筆者認為生命教育在實施的過程中，更應向下扎根至學齡前幼稚園的階段，因為此一階段的孩子最為樸實純真，若能適時地加以引導啟發，更能收到事半功倍的效果。另針對陳立言先生所說，大抵東西方生命教育或許著重點有所不同，但可以省思的是，酒精與藥物成癮者，為何需依賴酒精及藥物來麻痺自己？其背後之成因與意義可能是可以再加以探討的問題？但筆者在此不擬對此一問題做進一步之討論。

² 參考孫效智，〈生命教育的內涵與實施〉，《哲學雜誌》，35 期，P8-10，2001 年 5 月。

³ 參閱陳立言，〈生命教育在台灣之發展概況〉，《哲學與文化》，364 期，P21-45，2004 年 9 月。

孫效智先生認為：「生命教育的目標應包含啓發生命智慧、深化價值反省、整合知情意行。它所包含的範圍應籠罩人生整體及其全部歷程，以幫助國民（特別是學生）建立完整的人生觀與價值觀，並內化陶冶其人格情操。」他亦提到：「現行生命教育要解決的主要是知行不一的問題，認知性的人生觀問題，及內在人格中情緒與理智的不統整。」⁴對現代人而言，生命似乎是充滿許多矛盾。我們所要尋找的絕非抽象的生命意義，也非離於我們生命之外還有一可追尋的「生命意義」存在。一旦捨離對個人生命的專注與關懷，所謂的生命教育也將無復存在的意義。每一個人都有自己的一張生命藍圖，在這一點上，每個人都有其獨特性與不可替代性。如果一個人無法肯定自我生命價值及意義，會不會像無根的浮萍漂泊在蒼茫的大海，找不到人生的重心及希望？內心因而感到空虛無助？蘇格拉底說：「未經檢定的生命不值得生存」，筆者以為，這位古代哲人就在提醒我們，一個生命的存在應該要學習反省並具有道德的生命。對多數人而言，「快樂」也許是生命中最主要的追尋目標，甚至有人在主觀的快樂中找到自己的生命價值，但是如果人為了追尋快樂而斷送自己的生命，這樣的生命意義是否具有價值？當然，所有的選擇，無論好壞、或是平庸，皆源自於個體內心的感受。如果我們能夠好好的過每一天，如實地面對每一個當下，亦即從日常生活中追求每一個人獨特的「為何」內涵裡，人將不會再只滿足於膚淺的「歡樂」或陷溺在重重的「苦惱」，還能藉由如實觀照讓內心轉昇，進一步為自我追求生命的價值與意義。如果人生要離苦得樂，是該決定於客觀的存在？或內心去面對這些客觀存在的同時，能如實地隨順狀態，並調適接納這些客觀的存在呢？根據「世界衛生組織」的研究報告，憂鬱症將是二十一世紀成為人類的第三大死因，理由是因憂鬱而心裡覺得人生乏味、沒有意義不想活，於是走上自殺的不歸路。我們都知道生命總有終止的一天，但是非得用這種自我了斷的方式，去斷絕「痛苦」的根源嗎？

若現今對於「生命教育」是期待藉助教育的方式，讓青年學子體認生命的珍貴，讓人們懂得關懷生命、尊重生命。透過智顛圓頓教觀對生命教育的省思，筆者將探討生命的意義不只是關懷個人的生命，而生命的價值也不取決於形軀生命的延續。將智顛圓頓教觀的義理與實踐性，運用在現代提倡的生命教育中，更可讓我們明白：生命意義的展現正是即於現實的生活當下才得以圓現。這也正是筆者撰寫本論文時之初衷。

⁴ 參閱孫效智，〈生命教育的內涵與實施〉，《哲學雜誌》，35期，P8-10，2001年5月。

二、生命教育的議題與其重要性

「生命教育」由民國 86 年推動至今將近 10 年，學者一致肯定「生命教育」的重要性提出相關的論述與目標，也累積了許多豐碩的成果，有關「生命教育」的意涵及實施方式展現相當多元與豐富的內涵⁵。現代個體雖有足夠的技能與方式來維持個人的生存，但卻仍有許多人不知應該如何和自己相處，因而感到生命的空虛、無聊、厭倦，覺得人生沒有意義。所以我們如何讓生命教育扎根，讓更多的人明白，生命的意義就在我們的工作中、在我們相處的人事物內、在我們每天生活的經驗裡。假若生活中的每一天都充滿了絕望與痛苦，人們仍然可以在其中發現到生命的意義和真諦，而成爲我們生命中的智慧。隨著個人生命的發展，隨著個體所遭遇到的人事物的增廣，每個人所建構出的生命藍圖，有其廣度與深度上的差異，每個階段的完成，對每一個體而言都有其階段性的差異。一個人的生命也因為個體沒有停滯於每一階段的完成，期間的意義才能不斷的開展。因此，個體生命意義不是一個封閉而受限定的，正因為不滯著於某階段的完成，使人生命的意義有了無限開放的可能性。對於生命意義的探詢是一個永恆的哲學課題，人類的生命至爲可貴，沒有了生命，一切教育便失去意義，縱使有了生命，

⁵ 林思伶（民 90）提倡的是倫理教學取向。張淑美（民 89）從死亡教育切入，吳庶深（民 92）從宗教、死亡教育取向。張光甫（民 84）將人生分爲三種層次：生存、生活、與生命，並從中提出作爲生命教育的三種內涵。曾文忠（民 84）認爲生命教育就是全人教育，也就是包括：一、人文的教育。二、生活的教育。三、發展的教育。四、生涯輔導的教育。鄭石岩（民 88）舉出生命教育的內容應該包括：一、生命的安全與存續。二、心智的成長和學習。三、充實的生活和精神生活的開展。四、生命意義的領悟與現實。五、宗教教育的迷思。孫效智（民 89）認爲「生命教育」應從學校、家庭、社會各方面著手，以幫助學生建立完整的價值觀與人生觀，其內涵包含：一、人生與宗教哲學。二、基本與應用倫理。三、人格統整與情緒教育。吳清山、林天祐（民 89）認爲生命教育必須結合學校教育、家庭教育、和社會教育的力量共同努力，才能彰顯其功能，生命的內涵包括三個層次：一、認知層次。二、實踐層次。三、情意層次。張淑美（民 89）建議生命教育可藉由體驗活動、欣賞活動、潛在課程等方式爲學生建立一個全人教育的環境，使學生了解生命的意義與目的，學會包容、接納、欣賞別人、並培養挫折容忍的能力，建立樂觀進取的人生觀，爲社會帶來和諧的進步。黃德祥（民 89）提出生命教育的內涵，除了涵蓋生之教育，同時也應包括死之教育，整體而言，其內涵概括了自己、他人、環境、自然及宇宙五大範疇。葉麗君（民 89）認爲教育應以生命教育的哲學爲核心，爲學生建構一個全人發展的教育，並綜合各學者的看法，提出生命教育的目的在於一、尊重生命、正視死亡，提昇生活內涵與品質。二、激發潛能、適性發展，創造人生的無限可能。三、群己共融、天人合一，維持與自然界的和諧共生。錢永鎮（民 89）認爲生命教育強調生命的永續生存及發展，重視個體能夠激發潛能，活出自己的特色，超越自我，讓生命不斷的向上翻新提昇。黎建球（民 90）提出生命教育的具體內容包含我、人、環境、與天四種關係間的發展，以建立個體的發展模式，只有認真學習，發展生命中不同層面及其關係，生命的意義及價值才能實現。鍾聖校（民 89）從情意教育的面向來看生命教育，其基本爲維護健康和抵抗挫折，接續爲活出有品質的生活及生命，最終目的在促進人過美好的人生。

但若生命教育的內容匱乏，也將失去教育的目的與人的基本價值，因此「生命教育」可以作為整體教育的核心思想之一。誠如黎建球先生指出：「儘管在哲學史上，對於生命課題的討論有許多不同的標題，例如：人生哲學（The Philosophy of Life）、生命哲學（Life Philosophy）、價值哲學（The Philosophy of Value）、道德教育（Moral Education）、生死教育（The Education About Life and Death）、終極關懷（Ultimate Concern）等等；但是在這些不同的範疇下，所關懷的都是以人為主。」⁶孫效智先生亦提到：「二十一世紀的台灣社會需要在整個教育的精神內涵上有所更新。學校教育不但該真正落實『德智體群美』，而且所謂的『智』不能只是知識技能的『知』，還該是深刻的生命智慧，否則整體社會就會陷入『工具理性』不斷膨脹的惡性循環中。依此，二十一世紀的教育應該是一種生命的教育。學校應透過各種有形無形的『生命教育』課程來幫助學生探索生命的終極課題，以建立深刻的人生觀、生死觀和宗教觀；還該提升學生道德思想與判斷的能力，才能在價值多元的複雜社會中明辨是非；更應該協助學生統整知情意行並促進其全人發展，使他們的人生觀與價值觀能夠內化與整合。」⁷陳俊輝先生亦提出其個人看法：「談到生命教育的核心及其周邊重要的課題，我們認為莫過於是：分別要對你、我之作為一個在世界中的存在，即一個有主體生命、主體思想和主體意義的肯認及關切；接而，扣緊此一核心或肯認，能夠針對一個人在世界中其知、情、意之生命活動的適切表現有所闡發和教示。」⁸

如前所述，我們可以概略地說「生命教育」，它是有關於生命意義、生命價值、生命發展、生命理想、生命安頓和歸趨的教育。因此筆者仍要說明不管是現

⁶ 參閱黎建球，《教育資料集刊·生命教諭的哲學基礎》，P2，第26輯，2001年12月。

參閱 孫效智，《哲學與文化月刊》，〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，第三十一卷第6期，2004.06。孫效智先生在本文中另外指出現代台灣社會，在人生觀膚淺與價值紊亂在社會生活與學術思潮方面，表現出幾個特別令人憂心的現象有：一、媒體與視聽大眾杭漚一氣、向下沉淪。二、婚姻與家庭價值的式微與遭受嘲弄。三、工作、企業與經濟輪裡的式微。四、學術思想界的後現代解構論述及其對當代文化的影響。在其中第四項中內容中論及兩性倫理議題、生命與動物倫理議題、自殺議題等。生命教育所包含的三個領域—終極關懷與實踐、倫理思考與反省、人格統整與靈性發展——是相互關連的，必須統合觀之才構成完整的生命教育。

⁷ 參閱孫效智，《哲學與文化月刊》，〈當前台灣社會的重大生命課題與願景〉，第三十一卷第6期，2004.06。孫效智先生在本文中另外指出現代台灣社會，在人生觀膚淺與價值紊亂在社會生活與學術思潮方面，表現出幾個特別令人憂心的現象有：一、媒體與視聽大眾杭漚一氣、向下沉淪。二、婚姻與家庭價值的式微與遭受嘲弄。三、工作、企業與經濟輪裡的式微。四、學術思想界的後現代解構論述及其對當代文化的影響。在其中第四項中內容中論及兩性倫理議題、生命與動物倫理議題、自殺議題等。生命教育所包含的三個領域—終極關懷與實踐、倫理思考與反省、人格統整與靈性發展——是相互關連的，必須統合觀之才構成完整的生命教育。

⁸ 參閱陳俊輝《生命思想 VS 生命意義》

在或未來生命教育的重要性，讓人們了解生命意義才能使其尊重自己和他人，使人明白生死觀念、群我關係，進而擁有豐富的人文涵養，樂觀積極的生命價值觀。讓看似有限的生命歷程，卻可蘊含無限的生命價值。紐則誠先生提到進入二十一世紀以後，有越來越多人意識到，不能再跟隨科學技術起舞，乃有「後科學的哲學」批判之聲出現。生命教育理當從這種「後科學的」批判精神上去理解，「生命」因此不是指向「生命科學」，而是歸於「人生哲學」。生命教育的最高理想乃是「人格統整與靈性發展」⁹。哲學家海德格（Martin Heidegger，1889-1976）的名言，「人是向死的存在」，人既然無法擺脫時空脈絡，又一步步趨近死亡，如何安身立命、自我實現，自當成爲生命當中的課題。戈登歐伯（Gordon W. Allport）¹⁰說過：「存在主義中心思想認爲，活著便是受苦，要活下去，便要由痛苦中找出意義。如果人生真有一點目的，痛苦和死亡必定有其目的。可是，沒有人能告訴別人這個目的究竟是什麼。每個人都得自行尋求，也都得接受其答案所規定的責任。如果他找到了，則他即使受盡屈辱，仍會繼續成長」。現代意義治療學之父，奧地利精神分析學家弗蘭克（Victor E. Frankl）說：

如果人生真有意義，痛苦自應有其意義。痛苦正如命運和死亡一樣，是生命中無可抹煞的一部份。沒有痛苦和死亡，人的生命就無法完整。一個人若能接受命運及其所附加的一切痛苦，並且肩負起自己的十字架，則即使處在最惡劣的環境中，照樣有充分的機會去加深他生命的意義，使生命保有堅忍、尊貴與無私的特質。否則，在力圖自保的殘酷鬥爭當中，他很可能因為忘卻自己的人性尊嚴，以致變得與禽獸無異。險惡的環境，提供他獲致精神價值的機會；這機會，他可以掌握，也可以放棄；但他的取捨，卻能夠決定他究竟配得上或配不上他所受的痛苦。¹¹

依上所述，人生活在世間每件事物都可以有被個體賦予之意義，甚至痛苦亦然，因爲人有生、老、病、死，會經歷許多人生不如意的無常變化，在這裡痛苦所彰顯的意義，個體的生命此時應該是一種精神生命的追求而非自然生命的陷落。也許生命、死亡這些問題在庸庸碌碌的現實生活中，常常不容易受到人的重視，而爲人所忽略。功名利祿的追逐、恩怨情仇的糾葛往往盤據了人們日常生活的整

⁹ 參閱紐則誠，《生命教育概論-華人應用哲學取向》，P34-35，揚智，台北，民 90。

¹⁰ 戈登歐伯（Gordon W. Allport） 哈佛大學心理學系教授，爲心理學界的大師之一。

¹¹ 參閱趙可式、沈錦惠合譯，弗蘭克著《活出意義來》，p89-90，光啓文化，台北，民 84。

個心靈。從這個角度來看，生命教育亦含蓋死亡教育的範疇，提醒在濁世中翻滾的人們，我們可以忘記死亡，但死亡卻不會忘記我們。能夠正視死亡才是追求人生真理的重要契機與開端。不碰觸死亡經驗或忽略死亡的教育，無法開展出真正深刻的生命教育。換言之，當人若能正視死亡，便能藉由死亡的反思透視生命的意義，也就能體會出生命的價值。

前述已經說明台灣生命教育的提出乃是校園暴力與自殺防治有密切的關係，所以自殺防治仍為目前生命教育實施的重點項目。但要讓青少年遠離暴力傷害與自殺，也需培養青少年正向人生觀的建立，能夠欣賞生命與存在的價值，探索與認識生命的意義，進而啓發生命的智慧與反省生命的價值，才是治本的工作。漢德蘭（Hedlund，1977）認為生命的義意指的是個人的意義，也就是個人存在的理由。它賦予個人力量及價值感，每當人能意識到自己存在的理由時，個人會感到有力量，並覺得自己存在是有價值的。此時個人將對自己的方向有清楚的認知，並有動機完成自己所從事的工作。¹²這也是說明，自殺的防治、嗑藥、暴力...等層出不窮的社會問題，絕不僅是心理諮商輔導上治標的工作而已，更需要讓人明白人生的真諦，就要在人生哲學上下工夫。所以筆者以為，「生命教育」並非只是教導學生解決問題的能力，更重要的是引導學生培養建立正向思考和自我反省的能力，提昇心靈內涵並能追求生命超越的精神層次。生命教育的實施應該從家庭、學校、社會各方面著手，幫助青少年從小開始探索與認識生命的意義、尊重與珍惜生命的價值，愛護並發展個人的獨特生命，進而能夠尊重並珍惜地去對待每一生命的個體。也經由學習並身體力行地，讓我們在人世間過著有品質、有意義的生活。

三、生命教育的本質

「生命教育」確實是一個相當廣義的概念，綜合前述生命教育可以包含人生哲學與倫理學和宗教哲學。人生哲學最核心的問題應是所謂的終極關懷（ultimate concern）。也就是說有關生命意義的安頓，人生理想的建立與作為「人」的權利

¹² 參閱郭靜晃等著《生命教育》p6-7，揚智，台北，民 91。

與義務等問題。但綜觀各種不同的界定，其實皆是從人的「生命」本質與關係來擴展其存在的意義，並且均統攝在「教育」的目的之下，在於協助個體發展潛能，使能適應與發展於社會環境之中，以達到「向上向善」的宗旨¹³。生命意義的探尋與實踐力行是互為表裡、相依相即的。因為任何人的行為實踐最終都反映著個體的心念；而心念也成為影響一個人的行為態度與做法。例如當一個人是以消極悲觀的心念去面對生命時，我想此個體的行為可能變得消極被動，相反地若能以樂觀積極的心念去面對生命，此個體也許更能以主動勇敢態度去面對外在的環境。透過人生哲學、宗教哲學，讓我們思索的是：「人為什麼活著？」、「活著有什麼意義？」經由倫理學或道德哲學的角度，我們更一步追問，「人應該如何活著？」這也點出了生命教育本質在「德」與「實踐」上的重要性。所以生命教育的本質是即於現實生活而實現，更在說明每一個人都能在具體的生活世界中，成就自己也成就別人。所以我們可以發現生命教育的本質，是為幫助人們體認並實踐生命的價值，進而熱愛並發展自己獨特的生命。生命教育目前已納入九年一貫課程中綜合活動學習領域的課程中的指定課程，可見其重要性不容忽視。但生命教育若純就理上的學習，可能會令學生視為僅是空泛的知識，而無法成為生活的智慧。所以學校教育應當引導學生從課程中，可以有實際體驗的活動引導或安定身心方法的練習，提供學習的情境，例如：到孤兒院或安養院擔任志工、社區服務、調息靜坐...等，種種的方便方法只要是能培養自助助人的愛心、尊重、愛惜自己與他人生命的方法都可運用。最重要的是要使學生從實際的互動中能夠知行合一。

人的「生命」從人類受胎開始就已經存在，但是「生命的意義」卻是在人有所自覺後才開始賦予的。牟先生說：「人的生物生活，一方面是吃食物，一方面是消化食物。吃是有取，消化是無取。人的意識生活亦是一方是有取，一方是無取。有取于物是明他，無取于物是『明己』。明己即自覺也。從學問方面說，明他是科學活動，給我們以『知識』；明己是哲學活動，不給我們以知識，而給我們以智慧。」¹⁴此處的自覺或可以說是一種生命的自我覺醒。弗蘭克（Victor E. Frankl）表示：「一個人不能去尋找抽象的生命意義，每個人都有他自己的特殊天職或使命，而此使命是需要具體去實現的。...此外，從生存的悲劇性經驗中，

¹³ 參閱張淑美〈台灣地區生命教育相關領域碩博士論文之分析〉，《亞太地區生命教育教學研討會論文集》，p142，吳鳳技術學院。

¹⁴ 參閱牟宗三《生命的學問》，p8，三民，台北。

從痛苦、死亡和愧疚中，也可以找到生命的意義。」¹⁵當我們有這樣的一個提問，「生命的意義是什麼？」事實上意義本身它即植基於我們現實的生命當下。人生當中除了飲食、傳宗接代、科學、政治，本質上就不只是追求實用功利的經濟動物而已，人還要能探求意義與理想，並以之做為人生的依止。自古至今人類文化的演進，其生存智慧的累積，適應大自然能力的漸次增加，以及努力開拓新的生活發展空間...等，這一切都再三證明：人已不僅僅是一種環境的動物，而是具有智慧的個體，也就是具有生命智慧的人。就因為人之所以為人，都具有如此的生命智慧，也使得我們的生命更顯神聖、莊嚴。所以，我們自當不隨意浪擲生命所擁有的時光，不僅不隨意糟蹋生命本身的存在，不在個體面臨挫敗、失意或絕望之時，便尋求自我了斷、結束自己的生命。更應該努力探尋個體生命的可能。甚至我們應擴大生命教育中，生命的範圍。也就是不只愛惜尊重自己個體的生命，更要對一切生命的尊重和愛護。

認清生命教育的本質，藉由生命教育的實施，引導個體對於生命意義的思索而以實踐，筆者以為可以用順推及逆溯的思維方法，在中國儒家的生命教育觀念上，孔子提出的是：「未知生，焉知死。」可謂是順推的方式，要知道人生的目的為何？尋找生命的價值在哪？才足以論死亡的意義；另一面向則是把「死亡」拉到我們的眼前，進一步審視自己應該要如何把握所擁有的時光，以協助我們自己去重視當下生命的存在意義與存在價值。既然死亡是一切生命個體所無法規避的命定，做為一個存在的個體，是否應該要能去追尋自我存在的意義。談到存在的生命，自然而然，就可將它牽連到生命的意義而對「生命的意義是什麼？」來做實質的討論。現代社會重視科技，視經濟發展為最重要的目標，但科學真的帶來人類的幸福？科學傾向於把生命當做種種零件所組成的機器，將生命和人劃分為肉體和精神、主體和客體等分離對立的存在，甚至想將生命的作用還原為物質，加以掌握，但如果以此一面向來看生命，則生命將只是、單調、平面的物質現象。將會把生命具有深度與廣度的立體性給予扁平化。就個人存在的情境而言，每一個體的生命情調理當是同中存異的。行為社會科學所提到的個別差異性指的是無法納入統計框架中的變數，也許會歸於規律中的例外；人文關懷所肯定

¹⁵ 參閱趙可式 沈錦惠合譯，Frank V.E.《活出意義來－從集中營說到存在主義》，P122-134，光啓文化，台北，1967。在傅朗克的意義治療理論中，是以「求意義的意志」(a will to meaning)來規定人的存在本質，並以為它是一種高於心理分析所討論之精神，乃屬於心靈層次者，從這種層次所發出的力量就是「心靈的動力」。

的個體存在性則無寧是指「我之所以爲我」的獨特體現，應該視爲理所當然。在後一種意義下的「生命」，其本質即是「存在」；所謂「存在先於本質」的現代詮釋即是「命運操之在我。」¹⁶

生命中必定有許多的不完美與殘缺，端視我們能否從這些傷害、困難中去轉化進而重新賦予生命的意義。沈清松先生謂：「一個健全的生活，並不僅只是一個心靈上或社會上意義建構的過程而已，它尤其是一個生命實踐的過程。而此一生命實踐的向度，將會轉化我們所有的意義建構和共同建構的活動。我們人都是在實踐意義、產生意義的過程當中，才認出自己是能夠度有意義的生命的。切實來說，一個實踐的生命同時也是一個自由的生命。然而，人的自由總是一種在脈絡中的自由，換言之，是在某種互爲主體的脈絡中，和與自然的關係的脈絡中的自由。終極地說來，人都是在自由和脈絡中的參與過程當中，學習到生命實踐的藝術，而經由這樣的生命實踐的過程，我們才能夠真正度一個健全的生活。」¹⁷。一個完整的生命教育並非只是生命現象的完善照顧而已，更重要的是，生命教育的實施過程中，能夠讓大眾具有關懷、尊重生命、珍惜自我的理念還要強調具體底實踐性。透過實際的體驗，讓人們了解並能體會生命存在的價值與意涵。生命教育的實施，不僅要學到生命所需的知識技能，更重要的是要讓個體有豐富的生命涵養，成爲社會有用之人。所以生命教育消極的目的在避免個體做出危害自己、他人和社會的行爲；積極的目的則在培養個體正面積極、樂觀進取的生命價值觀，並且能夠與他人、社會和自然建立良好的互動關係。筆者認爲，我們若能從幼兒時期就開始實施生命教育，讓孩子從小就對於關注生命的重要課題及生活周遭世界，有較深刻的體認及擁有一顆柔軟、慈悲的同理心，希望個人與自己、他人與環境自然都能合諧融洽的相處。藉由生命實施個體能真正體會生命意義的真諦，從心靈深處蘊育出關懷、體會了解自己的生命和別人同等的重要、尊重生命的內涵，發揮生命有用的價值，創造生命無窮的意義。發揚人性光輝的生命教育，能把握現在所擁有的一切，透過尊重、關懷、珍惜生命的反思教育，蘊育一個內心充滿喜樂的世界，過好生命中的每一天，因爲人不能只活在過去，也不能只是夢想未來，惟有好好把握當下，才能傳承過去，創造未來。因此告訴學生「活在當下」的真諦，是生命教育的重要目標。透過引導學生「自我覺察」、「自我肯

¹⁶ 參閱紐則誠《生命教育-學理與體驗》，p122，揚智，台北，民93。

¹⁷ 參閱沈清松《對比、外推與交談》，p294，五南，台北，民91。

定訓練」，幫助他們產生自我價值感，如此不會遁逃於此時此刻，才可能踏踏實實地把握分分秒秒，珍惜此刻的擁有。

生命教育的提倡絕對有其正面的作用和影響，但是生命教育所面臨的挑戰主要之一是在於社會的支持度能否提昇，相信很少人會反對生命教育的理念，但是我們目前以升學主義為導向的教育政策，所呈顯的社會現狀，仍是以物化的功利主義為主，人文與心靈的提升和生命教育理念的推動仍是有待加強。就生命的圓滿意義說，所有人都只處於不斷追尋的狀態，因此，獲取生命意義就是我們必須不斷實現的任務。而生命意義不是生命之外的另一種東西，生命的意義乃是即於生命者對自身的肯定，也是在其存在活動中，覺知自身生命的整體價值，所以生命的意義就在個體的生命當中，生活的意義就在生活當中，工作的意義就在工作當中。總攝而言，生命教育的本質乃在教導學生，不只愛惜自己的生命，同時也要用同樣尊重生命的態度去面對一切的生命。還要能探求意義與理想，並以之做為人生的依止。而天台智顛的圓頓教觀正是不離世間苦惱沉淪而得涅槃清淨如來，也希望藉由以下章節的探討與對話，提供現代生命教育在實施上的一些做法及方向。

第一節智顛圓頓教觀與生命教育的關涉

一、即一念無明法性心轉生命意境

自從物質科學發達以來，我們的身心就被剝離而分開討論，物質科學凌駕一切，偏風發展的結果，演變成今天社會諸多亂象，舉凡生態失衡、追求物欲、資本主義，都是忽視心靈層面的惡果。社會越物化，人類情緒就越複雜，人生就越痛苦。圓滿幸福的生命，有賴於身心的平衡，身心平衡之道重在對於身心運作的情形了解。透過智顛親身體驗的身心轉化過程，依「一念心」並配合現代之科學知識，如何讓它落實於人生，為現代人所接受，進而助益人生，讓身心取得平衡，這也正是筆者為文的企圖之一。人們有很多種應付壓力的方式，有些方式卻會引發更大問題，像藥物濫用、酒精就是。如果我們不去處理許多人心底那股情緒上

的痛苦、孤絕和不快樂，那麼這些人將慢慢踏上自毀之路。

一個人面對壓力與情境性或自認為無法解決的困境時，「內心」常有「一了百了」、「就此解脫」的想法。當壓力大過個人的因應能力，焦慮、挫折、憂鬱、失望、憤怒、哀傷、失落、無助、羞愧等情緒充塞一個人的心理，而無法冷靜、理智地省察自己對生命的態度，為求解脫痛苦，極易走上自殺一途。

在心理學上的一精神分析學派以尋求「快樂的意志」說明『快樂』的得失以及心理的正常或失常，因而認為當個人內在不快樂，或外在環境尤其是人際關係衝突，達到令人無法忍受時就會誘發自殺行為的念頭，可是意義治療學派的弗蘭克卻從自身在集中營的體驗中，那幾年的地獄般生活而沒有自殺，來探索『意義的意志』如果「意念」，是人在生死交關的極限情況下，足以支撐人的生存勇氣與生命試鍊的最後精神支柱。如果缺乏了生活下去的想法，他自己恐怕也會像多數在集中營的同伴一般，不用等納粹的屠殺，已先了斷自己的生命了。但無論是「快樂的意志」或是「意義的意志」，兩者中都有一個最重要的「心念」在左右。

有時當所愛的人死亡或惡意遭遺棄、離婚，造成極度的失落感與憂鬱時，因為執著於報復的想法或想與愛人重聚的意念而採取自殺行為。也有成人在事業上受到挫敗，或學生在課業上遭到困難，失去了自尊心或成就感而自殺，有些人則因失敗遭到父母或他人的責備、處罰或經濟破產而導致自殺，表面上看來雖屬於人際、環境上的因素，但這都是「因」無法排除其自己心念所起負面想法所造成的「果」。通過智顛圓教義理核心「一念心」，無明無住，無明即法性，法性無住，法性即無明，亦就是「一念無明法性心」智者云：

若約識為唯識。論者破外向內。今觀明白十法界法。皆是一識。識空十法界空識假十法界假。識中十法界亦中。專以內心破一切法。若外觀十法界即見內心。當知若色若識。皆是唯識。若色若識皆是唯色。今雖說色心兩名。其實只一念。無明法性十法界即是不可思議一心。具一切因緣所生法。一句名為一念無明法性心。若廣說四句成一偈。即因緣所生心。即空即假即中。¹⁸

¹⁸ CBETA No. 1918 《四念處》(卷4) T46, p0578c

依上所述，天台智顓所言一念三千即具三千不思議境，必依圓頓止觀之具體觀照，此一念無明法性心，所顯之境界方能成爲圓融之不思議境，因爲眾生一念趣向三千法界，三千諸法皆是如實本然，如果能夠如實觀照，那麼一即一切、一切即一，一念心迷則生死流轉，一念心悟得清淨自在。智顓所強調之一念無明法性心，亦就是以當下的一念心，轉化諸法趣向所含攝具有的可能性，若能真實地明白當下一念心即具三千諸法，而非將世間法一一滅除，而是如實地觀一切緣起，透過這樣的體認，轉化當下的一念心即悟清淨的真實法性。

據預測因憂鬱而引起的病症，將是二十一世紀三大疾病之一，每個人因爲外在的環境事件或是內在的主觀經驗，都會經驗鬱悶低落的情緒，如果此情緒低落狀態持續，心裡有了自我否定的價值觀，覺得自己是無用、沒有價值的人，害怕去面對人、事、物，甚至產生了自殺的念頭，除了要尋找專業醫師協助外，更重要的是本身自我的調適，也就是如實地去關照外在的三千諸法即空即假即中，事實上透過禪行，也證明能淬鍊人的意念，去面對艱困的挑戰。達賴喇嘛指出：「有些受到中共迫害的西藏難民和喇嘛，因爲平日禪修訓練的功夫到家，適應創傷事件的能力也就超強，即使是受到最悲慘的不人道待遇，也沒有創傷後壓力的症狀出現。」¹⁹

自殺意念、企圖以及自殺死亡是否皆爲精神疾病，在學理上尙未有定論，聯合國衛生組織所下之定義：「健康是指身體的、心理的及社會的一種完全安寧的狀態，且這三方面的能量均能適度或充分發揮出來，不僅是無病或不虛弱而已」。若我們願意開放自己的心去感受萬事萬物，放棄自己的執著，則自殺的選擇並不一定是解決問題及解除痛苦的唯一方式。

基於此我們或許可從圓頓教觀的觀點來看待今社會生命教育之觀涉問題和現象，透過「一念心」的轉化與實踐的歷程，協助我們建立正確的生死觀，培養積極進取的人生，珍惜無價的生命。正向的情緒帶來歡笑、愉悅，負向情緒令人悲傷、憤怒，當然有「喜怒哀樂」、「酸甜苦辣」才是真實人生的寫照，我不反對人要有正常的情緒感覺，但若無法正常地去接納或看清自己的情緒時，往往會產

¹⁹ 參閱丹尼爾、高曼編《情緒療癒》P299，立緒文化，台北，民 87。

生負向的心念意志，不管在心理或生理上就可能讓我們身心生病，事實上疾病發生的重要因素除了遺傳、生理、環境之外「心念」扮演了催化與影響的作用。牟先生說：「智者所說之「一念心」，雖是陰識心、煩惱心、剎那心，卻是一念心即具十法界而為不可思議境之一念心，故絕不是唯識宗之分解說的識心，故必曰「一念無明法性心」。它雖是無明識心，卻即是法性；它雖是煩惱，卻即是菩提；它雖是剎那，卻即是常住（不是心理學的時間中之一心態）。此其所以為不思議境也。它是決了唯識宗全說的八識，相應法華圓教，在不斷斷中，一詭譎的方式，而圓說的一念心，作為「無住本」的一念心，亦即可以視作一「存有論的圓具」之一念心。」²⁰換言之，智顓所說的一念心，就是眾生的煩惱心，但在不斷除諸法，但卻斷我執之「不斷斷」的原則下，一念心具足一切法，此一念心經由轉化超越而得不同的生命意境。這也正如同紐則誠先生其書中所言：「生命教育屬於情意教育，它可以教導我們安頓情感，避免情緒用事。情緒調適是現代社會大眾亟需培養的能力，以有效與他人相處〈本科綱要〉提出美國輔導學家艾里斯(Albert Ellis)的「理性情緒行為治療法」，以協助學生摒棄與轉換非理性信念，重建合理的想法。」²¹至於如何透過實踐的歷程，去轉化我們的意念，筆者個人也有幾點看法：

(1) 保有慈悲的心：認清自己瞭解自己的狀況，不僅對別人慈悲，對自己也要能慈悲以對。

(2) 如實安在-活在當下：許多人常活在過去所犯的一些錯誤，或遭受挫折等不愉快的情緒當中，有的甚至怨天尤人，活在不滿裡。也有些人不斷的擔心、杞人憂天，不但對未來沒有幫助，也白白浪費了精神和生命，人生可以掌握的就是現在。

(3) 如實觀之-勇於承擔：追求快樂，逃避痛苦是人的本性；但真正的快樂、自由，是來自於勇於負責、積極承擔，唯有如此才能獲得平靜、喜樂與精進。

(4) 正向思考：我們很難期待周遭的事都如我們所願，也無法控制每件事都照

²⁰ 參閱牟宗《佛性與般若》，p64-615

²¹ 參閱紐則誠《生命教育概論－華人應用哲學取向》，p291-292，揚智，台北，民93。

我們要求的結果，但如何面對和解釋，卻操在我們手中。凡事都有正反兩面，當不如意的事發生時，我們能往樂觀、正面的角度去思考，心情自然會受到鼓舞。

(5) 賦予人生的意義：我們常看到問題的表象，卻忽略了背後的價值和意義，常常能換個角度想，往往能讓自己的心情開朗，而不會陷於情緒的泥淖中而無法自拔。

藉由智顛圓觀「一念無明法性心」以「心念轉化」的過程來探討現代生命教育中的問題，因心念的轉化智顛認為眾生可以由「一念無明法性心」，遣蕩人面對生命中內心的絕望無助，可以從痛苦困頓超越至清明自在，看似極端對立的情境，但在智顛的圓頓教觀下，卻是同體依即的。透過此一觀點和思維方式來增進並淬鍊人生的智慧，更重要的是要能由自己實踐的歷程產生「心念」的轉化作用，除了可以用來開啓內在心靈喜悅的泉源，更希望我們可以一起建立積極快樂的人生觀，擁有更具意義的生活，讓我們能擁有一個真正圓融的生命意境。

二、從三道即三德到生命境界的開展

追問人生從何而來最清楚、最具體的事實，就是所有動植物都是「生」來的。最後也終將死亡，這是我們所有人都必須接受的事實。生活是一種智慧，很難用知識的價值標準來做判斷。知識份子一定比文盲過得幸福？有錢人一定比窮人更快樂？筆者絕不否定知識、物質的價值，對人而言，活用知識才是智慧、慎用物質才是智慧、能在生活中求得幸福才是智慧。壓力與挫折是考驗個人智慧的終身課題。但缺乏希望常常是因為一個人喪失了生活的內容與生命的意義。每個人都可能面對人生中徬徨、焦慮、痛苦不知如何是好的時候。在沉重壓力的黑炭有可轉化為鑽石。接受人生的黑暗面，但同時洞見黑暗周圍也有亮光。生命是活出來的，一個人若是生活混亂、精神萎靡、消極悲觀、充滿緊張憂慮的人，如何為其週遭的人、事、物帶來正面的影響。如何圓融地看待個人生命的具體現象，雖然生、死命定，但如何讓個體擁有喜樂滿足，自信尊嚴的人生更是我們可以追求的。生命中會經歷許多狂風暴雨，很多人都能靠著意志力在這些波折打擊中撐過去，然而，我們心理若長期被緊張、憂慮、恐懼、憤恨等情緒佔滿，有一天終將損害我們的身體或使我們精神崩潰，但積極的人保持樂觀的態度，一切都能轉為正面

思考以下筆者將就智顓具體的修證體悟對此一關涉探討。

人生充滿「痛苦」，而人生也不斷在起起伏伏。人或各種狀況有時真的都無法預料，無論是哪個階層的人，每個人都清楚自己，一但碰到自己所不欲的事內心有多痛苦！事實上人生也不會因為我們要與不要，而免於煩惱痛苦。有些人卻選擇用逃避的方式來面對。若智顓以三道即三德之思維，來面對眼前的困難挑戰，則這些困難與挑戰莫不是清淨喜悅的資成。艱難的困境往往是我們人生最寶貴的資糧。我們無法改變人生，但可以轉變人生觀；我們無法改變環境，但可以轉化心境。在我們的生活當中，只要能夠如實地觀照當下的一念心，明白三千諸法皆無自性，一切煩惱挫折挑戰都是空如法性。可以一念心轉，而轉識成智、轉迷成悟，這對於芸芸眾生來說，便有了實質的意義與積極的鼓勵作用。如智顓云：

《大經》云：「無明轉，即變為明。」《淨名》云：「無明即是明。」當知，不離無明，而有於明，如冰是水，如水是冰。又，凡夫心，一念即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相即善性相，由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成。如竹中有火性。未即是火事。故有而不燒。遇緣事成即能燒物。惡即善性未即是事。如竹中有火性，未即是火事，故有而不燒，遇緣事成，即能燒物。惡即善性，未即是事。遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹。惡中有善，善成還破惡。故即惡性相是善性相也。凡夫一念，皆有十界識、名色等，苦道性相。迷此苦道，生死浩然，此是迷法身為苦道，不離苦道別有法身。如迷南為北，無別南也。若悟生死，即是法身，故云；苦道性相即是法身性相也。²²

依上所述，可以明白眾生在實際的現實生命當中，因為無法如實觀照一心而趨入無明，因此一切諸法因緣皆是惡業性相，然而這一切諸惡性相皆因是無所住而能夠以明一念心趣，所以智顓一再強調：「煩惱即觀照，觀照本照惑，無惑則無照，一切法空是也。」²³由此可知，三道與三德看似相對立，但是若依智顓圓頓教觀的義理而言，這兩者間不僅不是互對立的境界，其惑、業、苦三道反而是能夠成就般若、解脫、法身三德之資成。正不也是告訴我們在困難中尋找可能的契機。

²² CBETA No.1716 《妙法蓮華經玄義》(卷5) T33, p0743c

²³ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷5) T33, p0744b

所以智顛於《金光明經玄義》說：「當知三道，體之即真，常樂我淨，與三德無二無別。」²⁴所以智顛於此所要說明的是，眾生若能如實觀照三道，知其無有自性，而無有住著，自然能照見諸法實相與佛無二無別。尤惠貞先生嘗謂：「智者所說『夫有心者，皆有三道性相，即是三軌性相』」實關連著眾生本具『三因佛性』而言。一切眾生皆具有成佛之正因，因為『心、佛與眾生，是三無差別』；然眾生雖本具成佛正因，卻因迷染而不覺，故需藉緣、了二因以助成。」²⁵換言之，若想要真正地明瞭佛之知見，並且想要體證如佛一樣的法身實相，那就必須要藉緣而修，觀照一心諸行，經過如實地止息妄念並實踐在自我的生命與生活之中，通過止觀修行的過程來轉化生命的層次而解脫生死煩惱，肯定自我，相信人內再擁有的潛能。

第三節 智顛圓頓教觀與生命教育的對話

一、從圓教義理看生命的現象與生命的意義

智顛所創之天台宗，是中國大乘佛學教理、實踐並重的佛家宗派，智顛提出之「一念三千」、「一心三觀」、「三諦圓融」、「不斷斷」等主要義理也極富哲學智慧，筆者在著手本論文之初，即順智顛此一圓教義理脈絡與實踐性格研究探討，筆者嘗試將智顛圓教義理運用在現代生命教育上，是否能提供不同思考的方向？眾生因為一念無明，不知痛苦的原因，使得自己虛妄分別，反而更助長了慾念、憎恨的產生，而不知如何尋求解脫煩惱。我們總是期盼能夠離苦得樂，但是快樂不是從心外的表象追求，無論是快樂無執、痛苦煩惱應該是收攝於內心如實面對外在環境變化而入不思議的境界。

人類的生老病死是我們無法擺脫的規律，在生物學上人的一生大略可分為幾個段出生前階段（受精至出生）；嬰幼兒期（出生至三歲）；兒童期早期（六至十二歲）；青年期（十二至二十歲）；成年前期（二十至三十歲），成年後期（三十歲至四十歲）；中年期（四十至六十五歲）；老年期（六十五歲以上）。這種區分看似有點武斷，但這並非筆者在此處，要對人生的幾個不同生長階段詳細區分

²⁴ CBETA No. 1783《金光明經玄義》(卷 1) T39, p0004b

²⁵ 參閱尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，P129，文津，台北，民 88。

的重點，此亦無影響在本論文論證後之結果，筆者在此所要說明的是，人必定會從出生可能歷經幾個不同生命現象的階段，由自然或非自然走向老死。每個生命都由生到死，有的長、有的短，所以由古至今無一人可遁逃於此生命現象的輪迴。因此，生命現象可以說是一種客觀的事實，如果落實在生命的形軀上，誰都難免一死。在這個層面上不論是人或動物都是無有差別。但是，如果人只是從生物學、心理學或社會學的角度來看，人則將不成爲人，而將成爲一種「機器人」。或認爲人只是一堆物質元素，如果我們只從唯物的科學主義（materialistic scientism）去評價人生，猶如瞎子摸象，那人生真是沒什麼意義。這也是筆者在本論文之始，原初的探究動機。所以面對生命我們應當僅是用生物的「本能」來驅使我們形軀的欲求嗎？還是人只是生活在物質的欲求裡？如智顓所言：

若一法一切法，即是因緣所生法，是爲假名，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。²⁶

智顓在《觀音玄義》又云：

所謂眾生無邊誓願度，煩惱無量誓願斷，此兩誓願從大悲心起，以慈愛故。欲與道滅出世因果之樂興兩誓願。所謂法門無邊誓願知，無上佛道誓願成，此兩誓願從大慈心起。²⁷

世間的愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛。這些都是人生不可避免的事實。在智顓所確立的一心三觀教理中，明白法法能於一心中剎那間同時觀照「空」、「假」、「中」三諦。如果我們能夠如實的面對它們，並了解它們，就可以盡量減少和減低這些爲我們帶來痛苦的原因，而在痛苦中因爲明白諸法實相之理，而能在理上知曉可以超越現實生活世間而達不思議境界。或可言之，這不也正同意義治療學大師弗蘭克如前文所述，人有生、老、病、死，會經歷許多人生不如意的

²⁶ CBETA No. 1911《摩訶止觀》（卷9）T46, p0055b

²⁷ CBETA No. 1726《觀音玄義》（卷1）T34, p0879a

無常變化，但個體生命可以是一種精神生命的追求，而非生命現象的陷落。即能找到生命存在的價值與意義。人有別於其他動物、牲畜不同之處應該是在於除了知道自己現實生命的存在之外，還能了解自己生活的目的，並且能進一步追問自己精神上之境界與生命的意義。以佛家的角度而言不僅成就自己也能利益他人、渡化眾生。生命沒有什麼太遲的事，與其限溺在往事的後悔之中，不如緊把握住現在，從當下眼前開始。牟先生說：「我們普通泛說的『我』，可分為三方面說，即：一、生理的我；二、心理的我；三、思考的我（Thought=Lgical Self）。此第三項的我，是抽象的我。所謂抽象的即除去心理的具體情態所剩下的純理智思考。法哲笛卡兒『我思故我在』一名言中所指的我，即是指抽象的邏輯的我。此上一、二、三項所稱的我，都不是具體而真實的我。具體而真實的我，是透過實踐以完成人格所顯現之『道德的自我』。此我是真正的我即我之真正的主體。」²⁸。在此牟先生對一真正的「我」，是必需要透過道德的實踐過程而成就的「我」。因此牟先生在此提及的我，實踐意味是很濃厚的，這也是和笛卡兒提出純理智思辨的我最大的不同點。這一點也是中國儒、釋、道三家共通的特質。特別以智顛圓頓教觀理路來看，生命現象與生命意義是不離而且是圓融無礙的。

生命之首要事實就是生命存在，人必須有具體的生命存在才能論及意義的追求。依智顛「十如是」義文凡有三轉之說法；第一種轉讀法是相如，這是從「空諦」的立場來讀的，表示一切性空的道理；第二種轉讀法如是相，則是從「假諦」的立場來讀的，表示一切諸法仍有其「真實」的體現；第三種轉讀法相如是，是由「中諦」來看，說明了「相」至「本末究竟等」的作用，都是真實不虛的中道。「十如是」也正是圓融相即的，三種讀法分別表現空、假、中三諦，由此展現諸法實相。因此智顛正以「十如是」來說明世間「諸法實相」是包含多樣性而到最終之究竟平等一如，以及萬法的體、相、用本來如此圓融無礙，都是諸法實相的顯現。所以依此來看，此一三轉讀義，可以說是由生命的現象層層轉化而至精神的生命，也可以說這是一種生命現象的超越與轉化。從生命的現象和意義來看，吳怡先生說：「生命轉化的第一個前提就是確認生命的意義。如果生命像斷滅論者或機械論者的看法，毫無意義的話，哪裡還有生命轉化的功夫？一般來說，生命至少有兩個層次，一是肉體的生命，一是精神的生命。就肉體的生命來說，非常具體而單純，他本身不能自具意義，它的意義是被賦予的，一是來自於天，所

²⁸ 參閱牟宗三，《中國哲學的特質》，p98，台灣學生，民 83。

謂天生萬物必有用；一是來自於自己的精神生命。因為精神的生命比較超越而複雜，包括了德性、智慧、情感等，這些精神生命的熱力，豐富了肉體生命。所以我們肉體的生命，因精神生命的賦予，而有特殊的意義。這種賦予，就是生命轉化的作用。」²⁹。依前文所述，筆者在此要說明的是，在圓教義理下，強調的是不離世俗一切法，能如實觀照己心當下一念之變而將之轉化。把此思維放入生命教育中，可以說人的證成可以是即於現實生活而實現，每一個人都可以在具體的生活世界中成就自己，在如實的具體實踐上確立自己生命的意義與價值。

現代的社會充滿更多的競爭壓力，人在身心無法調適的狀況下，若遇困難、痛苦、挫折時，往往用最激烈的手段—「自殺」來解決，但是用自殺的方式真的能對問題作一個有效的處理？看似一勞永逸的解決方法，源於自殺者本身又衍生的問題是否又對其「自身」造成更大的負面影響？一般而言，人在傳統的人生觀、價值觀、文化觀與社會觀等等的影響下，想到自殺，就有一種罪惡感，總覺得自殺是對不起自己，也對不起家人或社會的負面行為，但為何還是有許多人還會自殺？綜觀國內社會近幾年的自殺案件，仍有日漸上升的趨勢。根據我國衛生署自殺防治中心 92 年的統計資料：「平均每 10 萬個青少年中有 6.10 人自殺身亡，當年總共有 223 個青年自殺身亡，使得自殺的排名首度超越意外事故，而僅次於惡性腫瘤，躍升為整體青少年死亡原因的第二位；根據美國精神醫學會指出，有許多的青少年自殺事件被當作意外事件處理，實際上自殺死亡的人數可能會是官方統計人數的 2 到 3 倍。」⁹³、94 年自殺案例仍居台灣社會十大死因之列，直至今日臺灣平均每天八起的自殺案例³⁰，使自殺持續進入台灣社會十大死亡原因之一。鑑於自殺完全是由自殺者的意志行為，更明確地說就是自殺者的「心念」決定而產生的行為結果，筆者以為自殺確實帶給社會整體有很大的影響，自殺事件甚至會動搖我們整個社會價值結構的基礎，尤其是對家庭成員的衝擊、影響更是深遠，所以讓筆者談及生命教育時特別關心此一現象及它所造成的影響。尉遲淦先生提到：「生命意義認知的問題自然要比自殺問題來得更根本，但生命教育的提出畢竟是要解決自殺問題的。因此，如果我們想藉著生命意義認知問題的解決來化解自殺的問題。那麼其中必須包含死亡意義問題的解決，否則就算生命意義的認知沒問題，自殺問題還是無法得到真正的化解。因為，自殺的問題是與死亡

²⁹ 參閱吳怡，《生命的哲學》，p42，三民，台北，2004。

³⁰ 資料來源：內政部統計處

意義的認知有關。不僅如此，對於死亡意義的認知其實還會牽扯到我們對於生命意義的認知。所以，我們如果真的想要解決自殺的問題，就不能將生命與死亡分開來看，彷彿兩者沒有任何的關聯，而應該將兩者的關係弄清楚，確實了解生命與死亡的意義。只有在真正了解生命與死亡的意義之後，生命教育中尊重生命的目標也才有達成的可能。」³¹。每一個人的生命都是獨一無二的，人人都懷抱不同的生命觀點當我們面對社會高頻率的自殺案例，除了帶給我們莫大的衝擊震撼外，我們是否也應當省思，死亡和生命到底是怎麼一回事？

智顛的圓頓教觀是生命的學問，實踐的哲學，透過對圓頓教觀的理解，圓觀當下一念心具一切法即空即假即中，不斷斷與三道即三德的特殊教觀，當可讓我們生發智慧，而能明白隨順因緣面對生活挑戰的道理。一個人面對壓力當壓力大過個人的因應能力，而使得負向情緒充塞一個人的心理，而無法冷靜、理智地省察自己對生命的態度，為求解脫痛苦，極易走上自殺一途。人生許多階段性目標的實現固然值得高興慶賀，但如果不能明白事物的本質，就如有許多眾人欽羨的人物，在完成許多偉大的成，卻仍然選擇輕生一途。所以，不論是一位「功成名就」者身心未得安定而自我毀滅，以及在事業上受到挫敗，或學生在課業上遭到困難，失去了自尊心與成就感而自殺，或是對感情、錢財求取不得而自殺...等等，這都是屬於個人「心念」造作的問題。所以智顛云：

一念心起，即空即假即中者。若根若塵，並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性並皆即中，當知一念即空即假即中。並畢竟空，並如來藏，並實相，非三而三，三而不三。³²

一念心起，即是空即是假即是中。三諦在一念心中俱存，一念心起三諦圓融無礙，讓人明白萬事萬物的本質而悟入中道實相。就萬物個體生命來說，每個生命由生到死都是命定，雖然生命是客觀的存在，但若明白能以一心作用之理，藉由修養禪行如實觀照萬物，使我們突破形軀的束縛限制。就像瑞典被稱為「用腳飛翔的女孩」的蓮娜瑪麗亞（Lena Maria），天生缺少雙臂腳部亦嚴重不良於行，但她不

³¹ 參閱尉遲淦，〈生命教育課程規劃〉，人文價值與生命關懷通識課程實施研討會，樹德科大，2003。

³² CBETA No. 1911《摩訶止觀》（卷2）T46, p0009a

僅用腳畫畫、彈鋼琴、織毛衣、作飯，更成爲一個世界級的游泳冠軍。國內的口足畫家楊恩典，作家劉俠女士，她們在積極的活出一份屬於自己獨特生命意義的同時，也走入社會幫助、激勵著許多人。因爲每一個人都按著自己所想的活出自己的一生。如果我們能運用智顓這樣的觀照智慧，所看到的必然不是片斷、割裂、二分法的表象。智顓云：

今，但明凡心一念，即皆具十法界，一一界悉有煩惱性相、惡業性相、苦道性相。若有無明煩惱性相，即是智慧觀照性相。³³

智顓指十法界皆由「一念心」作，「一念心」起即具十界。智顓認爲唯有佛界才是「實」，其餘九界則爲「權」，但「權」、「實」絕非絕然對立，因爲開權即在顯實，發迹乃爲顯本，心之一念既可具足一界，所以也可具足十界、百界。一念迷即趨地獄，一念悟即趨佛界。所以十界的趨向完全在於個體一念。以圓教理體無差，九界與佛界，看似相隔別，實即圓融互攝，彼此相即，這就是智顓圓教之不思議境。

二、智顓的圓頓教觀對現代生命教育之積極意義

「生命教育」的實施固然需要涉及哲學、宗教、倫理諸多領域的學說觀念，但要認清「生命教育」絕非知識性的學習或技藝性的模仿，重要的是「生命教育」中蘊含的實踐性格，就是要培養個體明白一種應然的生活態度。教育部推動生命教育中程計畫（九十至九十三年度）中明確提到：「迦納（Gardner）所提的多元智慧，業已普遍受到重視，學校不應只重視 IQ、EQ，而應提供多元學習的環境，照顧學生的個別差異，發揮其天賦潛能，使學生都能擁有成功的機會和完美的人生」。在此筆者要呼籲的是不應讓「生命教育」落入價值中立。價值中立論的主要淵源與毛病，乃是沿習西方「惡性二分法」的毛病，從天人二分、人神二分、心物二分、主客二分，演變成「應然」與「實然」的二分，因而導致「價值」與「事實」的二分，形成「只論事實，不論價值」的價值中立論。換句話說，這種看法就是把「what」與「what ought to be」分開來，強調只論事實，而不評論此種事實所蘊含的價值判斷。其本意固然在求客觀描繪，但其副作用卻形成倫理學

³³ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 5) T33, p0743c

上的不分是非。此種學說在表面上自認為要超乎主觀的價值判斷之外，但卻因此漂白了一切價值標準。尤其，其預定立場為不談價值判斷，其實更形成另一種價值判斷。也就是自稱最客觀者，反而容易變成最主觀，獨斷的抹煞很多重要價值的科學主義或心理學主義中，如此人的生命將不再是生命，僅是許多物質元素的聚合與和科學數據的呈顯。³⁴人在生死交關的情況下，足以支撐人生存下去的勇氣，或是在絕望的關頭，能夠讓我們轉瞋恚、惱害、忌妒、愛憎為清淨安樂的智慧，就是自己的「一念心」，所謂「哀莫大於心死」，不正也是這個道理。前文論及自殺諸多原因，在於當前「自殺防治」的工作，也是生命教育實施中重要的一環，各種專業領域，都有不同的理論及對策。筆者希望藉由智顛的圓頓教觀，提供目前在生命教育的實施上另一觀點，不必然要狹隘地將其歸類在宗教領域的範疇上，我們可否更廣泛地接納可行的理論與實踐方法。因此，筆者以為可以透過天台智顛，「一念三千」、「一心三觀」、「圓融三諦」，「不斷斷」與「三道即三德」的教理來協助大眾對無明癡惑、虛妄分別的解消，在我們的生活當中帶來省思或有所啟發，期望不僅可以用來避免自殺悲劇的發生，並喚醒大眾應當珍惜生命、欣賞生命，並將這種態度反映在日常生活中以建立積極快樂的人生觀，擁有更美好的生活、創造更有意義的生命價值。

智顛圓頓教觀乃教義與觀行，即智慧、知識與精神、實踐之融匯，因此向稱「止觀雙運，定慧雙修」。現代教育，認為科學知識極為重要，但是我們不能僅靠知識學識更應追求精神心靈的修養。換言之，精神與知識猶如「車之雙輪、鳥之雙翼」，偏廢不可。智顛圓頓教觀，乃是知識與心靈之培養。人若能看清事物的實相，明白自己與周遭人、事、物的關係，能斷除我執，止息貪、瞋、癡的心念，必能好好把握當下、安頓自在，並珍惜自己的生命。所謂煩惱即菩提，佛法告訴我們，這就是修行，透過我們直接面對外在世界的問題，我們會有情緒、感受、和思想，這些色、受、想、行、識都不是獨立存在。我們可以讓自己快樂，也可以讓自己痛苦；因為自己的無明或執著而產生許多煩惱，也可以因為自己的清楚明白不執著，而感到身心自在。若我們願意放開對自我和事物的心，當面對困境而產生絕望害怕的同時，要能明白這就是人生的實相，在這樣的過程，我們可以靜下來、用心地看、用心地聽，直接面對，「一色一香無非中道」，我們能如尤惠貞先生言：「觀照再觀照、觀照如觀鏡，放下再放下、放到無放處。」以對

³⁴參閱 馮滄祥，《環境倫理學》，P568-569，台灣學生，台北，民 80。

教理的認知並藉由實踐的過程打開智慧，而能解脫自在。就個體生命我們可以向上提昇而成聖成佛，而提昇之後又再回到現實的生活上去肯定生命。也就是牟先生所謂「既超越又內在」，牟先生先說：「在此我們先要了解的，就是暫時不要把天命、天道了解為『形而上的實體』(Metaphysical Reality)，儘管在儒家思想中天命、天道確有『形上實體』的含義」。牟先生又說：「『超越的』與『內在的』是相反字，顧名思義，可知內在的遙契，不是把天命、天道推遠，而是一方把它收進來作為自己的性，一方面又把它轉化而為形上的實體」³⁵傳統佛教基本的理論，都以諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜三法印來驗證。藉由實踐的過程理解現象世界與人生的意義，而能找出面對苦難的智慧和方法，而達到涅槃解脫，明白這些道理，並不是只為了滿足知識上的興趣，其主要目的在於如實觀照煩惱，而享寧靜祥和、充滿洞見終能照見諸法實相的開悟生活。天台智顛依大乘經典《法華經》提出一切眾生皆有佛性，也為一切眾生提出了超越的根據，更以「六即佛」之修持踐履向內收攝於一念心。這也符應了牟先生所謂：「既超越又內在」的具體顯現。

藉由智顛圓頓教觀之教理、實踐精神與具體修證法門，讓筆者對於智顛之圓頓思想和其教法更客觀清晰了解之外，對於智顛圓頓教觀在現實的生命教育的實施上感到實具有相當的啓示作用。依天台智顛圓頓教義，法理上眾生本具三因佛性，而此三因正是成就三德之三軌，要想改變自我現實的人生，並非跳脫原本的生命氛圍去追求，應當是在當下的生命當中來找尋。一切生死流轉、清淨國土無不是人心幻化造作。所以，我們若能明白依智顛圓頓教觀如實觀之當下一念心能造諸善惡，重要的是智顛的思想中提出，惡的當體即是善的資成，黑暗的當下就是黎明的轉現，絕非捨離此岸而求彼岸。智顛云：

心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其有，不見色質；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，即辨因果。是名「蓮華」。由一心成觀，亦轉教餘心。名之為「經」。釋名竟。心本無名，亦無無名，心名不生，亦復不滅，心即實相。初觀為因，觀成為果。以觀心故，惡覺不起。心數塵勞，若同若異，皆被化

³⁵ 參閱 牟宗三，《中國哲學的特質》，P48，台灣學生，民 83。

而轉，是為觀心。³⁶

依上所述，除了看出智顛將「一念心」視為慮知心，也在說明此心總攝一切法，眾生即於因緣所生法以一念心如實觀之，也特別強調觀心法門，而言中道實相，即見中道實相理，證悟佛果。智顛又云：

一約理事明本跡者，從無住本立一切法，無住之理即是本時實相真諦也，一切法即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗跡，尋於俗跡，即顯真本，本跡雖殊，不思議一也。故文云：「觀一切法空如實相，但以因緣有，從顛倒生（云云）。」³⁷

依上所述，一切法都是依因待緣、因緣生滅而互為因果，皆無自性，若無明無住，無明即法性，法性無住，法性即無明，兩者同體依即，明白此一關係義理，對一切法無有滯著黏礙，才不會由無明生種種虛妄分別並執以為實，則一切皆呈生死流轉。若能明白無明當體即是空如法性，則一切無不清淨自在。又智顛在《摩訶止觀》云：

善巧安心者，善以止觀，安於法性也。上深達不思議境，淵奧微密，博運慈悲，互蓋若此，須行填願，行即止觀也。無明癡惑，本是法性；以癡迷故，法性變作無明，起諸顛倒，善不善等。如寒來結水，變作堅水。又如眠來變，心有種種夢，今當體諸顛倒，即是法性。不一不異，雖顛倒起滅如旋火輪，不信顛倒起滅，唯信此心。但是法性，起是法性起，滅是法性滅。體其實不起，滅妄謂起滅，祇指妄想悉是法性。以法性繫法性，以法性念法性，常是法性無不法性時，體達既成不得妄想，亦不得法性。還源反本法界俱寂。是名為止，如此止時上來一切流轉皆止，觀者觀察無明之心。上等於法性。本來皆空，下等一切妄想善惡，皆如虛空無二無別。³⁸

既然法性與無明皆無住，兩者又是相依相即之關係，事實上此「即」字正是天台智顛圓頓教義，得以開展之根本所在。正如牟先生說：「是則成佛必即於凡夫、

³⁶ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 1) T33, p0685c

³⁷ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 7) T33, p0764b

³⁸ CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 9) T46, p0056b

二乘、菩薩之任一而成佛，擴大之，必即於九法界（聲聞緣覺與菩薩）之任一法而成佛。誰即誰？首先便是成佛必即于九法界之任何一法而成佛，此即佛之即眾生而為佛也。」³⁹因此，這也是天台智顛圓頓教觀「不斷斷」的精神內涵，無明當體即是法性，法性當體即是無明，自無一法可除，無一法可斷，真正圓教必須是不離世俗一切法的。

智顛所提出之天台圓頓教觀，從諸種教相之判釋安立及其提出之並強調須依一心三觀如實觀照當下一念心即具三千之教理，亦即以「一念三千之圓具存有論為綱，一心三觀之圓頓止觀為緯」，同時依教理實踐觀行而稱之。其最重要的精神在闡明《法華經》「開權顯實、發跡顯本」的一佛乘思想，對應到現在之生命教育上，也告訴我們在具體生活中，不要讓自己滯陷在任一境界中，如此個體生命才有無限開放的可能。那怕在我們的生命中有著許多的挑戰和不圓滿，能如實觀照體證一切惑、業、苦即是般若、解脫、法身三德之究竟圓滿不思議境。念念當體皆如實明白而不執著，迷念心念當下即能轉為明白，若能念念分明，必可時時清淨，則心念對應每一境界時，都能安住於法界而如實觀照，方能不累於色、受、想、行、識，不受後有而得涅槃，同時于生、老、病、死、貪、瞋、苦惱中而轉菩提。在此將以尤惠貞先生之所言為此段結論：「無論是法華經義或是天台教觀，揭示相應具體生命之修持證道而言，亦即依經義而修持；依修持而顯教觀。如此的經義詮釋與止觀修證，即形構了天台宗獨特的圓教義理系統，亦即對應於現實生命，如實地觀照其如何達至圓融無礙而具體彰顯法華圓教義理之境界。因為依智者所判釋之圓教標準，生命之層層進展、轉化提升而至於圓融無礙、充實圓滿，必須即於一切思議法之當下體證其為不思議境界。」⁴⁰

三、圓頓止觀法門與生命教育

透過「生命教育」除了要人認識生命的奧秘，強調自我認識的必要性之外，更要讓人明白人生的真諦，以幫助我們在現實的人生中過著有品質、有意義的生活。人之所以為人，很重要的一點就在於人經常會追問自己：人是什麼？作為人應該如何去建構自己的生命藍圖？現實生命中必定有種種煩惱和痛苦，但是在諸

³⁹ 參閱 牟宗三，《佛性與般若·下冊》，P599，學生，台北，民 81。

⁴⁰ 參閱 尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》，P17，南華大學，嘉義，民 88。

多煩惱與痛苦中我們應當如何來看待它？本章節筆者所要探究的是，如何以智顛依於《法華經》而開展的圓頓教觀這樣一個特殊的觀解態度，特別是其實踐法門的體系，如何關聯到當前的生命教育，並探究其對生命教育進行時可能的引導與教化功能，透過慈悲智慧與具體的修持方法使我們的身、心都能達到一個統一和諧的境界。讓個體在面對世間一切的悲歡離合諸法時，不僅能夠在苦難與挑戰當下轉化證成自我，甚至能有渡化眾生的胸懷，讓你我的人生展現更璀璨的生命。這是否也突顯了天台宗「自行唯在空中，利他三千赴物」⁴¹此一大乘圓教義理的精神。尤惠貞先生說：「牟師經常提及天台宗之『自行唯在空中，利他三千赴物』為一了不起的佛教思想，因為此種思想不但將大乘菩薩之自度度人、自利利他的具體精神表現出來，同時也揭示了天台圓教義理方便權巧、圓滿融攝的特質。我個人當時即深為如此的方便利他，同時又具足般若空智之觀照能力的圓教精神所感動。」⁴²

止觀在佛教的歷史中，是長期以來的傳統實踐法，並非智顛所獨創，它代表的是一種禪定與修行。天台的修證是通過修行與實踐，不僅獲得身心的自在與平靜，更是要激發一種般若之心。智顛建立之實踐體系「圓頓止觀」，更是要了解天台禪法重要的憑藉。天台教觀之修持方法，依智顛《摩訶止觀》闡釋「正修止觀」之內容而言，其重要之義理即是依「十乘觀法」如實觀照陰界入心為圓融三諦之不思議、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、上慢、二乘、菩薩等十境。天台圓頓止觀乃行者觀一念心之實相。經云：

問觀自生心，云何知十境，各成十法乘，遊四方快樂。⁴³

依上所述，修習十乘觀法，反觀自心，悟者自能無有執著，一心遨遊，逍遙自在，而入究竟之佛道。

智顛又云：

若觀一念禪定，二邊寂滅，名體真止；照法性淨，無障無礙，名即空觀。又

⁴¹ CBETA No. 1927 《十不二門》(卷 1) T46, p0704a

⁴² 參閱尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐·序言》，南華大學，嘉義，民 88。

⁴³ CBETA No. 1921 《觀心論疏》(卷 4) T46, p0608c

觀禪心，即空、即假、即中。雙照二諦而不動真際，名隨緣止。通達藥病稱適當會，名即假觀。又深觀禪心。禪心即空、即假、即中、無二無別，名無分別止。達於實相、如來藏、第一義諦，無二無別，名即中觀。三止、三觀在一念心。不前不後，非一非異。⁴⁴

如上所述，此圓頓觀行，分別而言有三止三觀，「體真止」「從假入空二諦觀」止於空諦、「方便隨緣止」「從空入假平等觀」止於假諦、「息二邊分別止」「以前二觀為方便之中道正觀」則於中諦，最後皆歸結於「一念心」中，此一念心則止於空、假、中三諦。一心三觀，而悟中道實相，成一切種智。經由圓頓止觀之開發決了智顛倡言當下一念心即具三千世間法為不思議境。其云：

祇是無明一念因緣所生法，即空、即假、即中、不思議三諦。一心三觀一切種智，佛眼等法耳。無生門既爾，諸餘橫門亦復如是，雖種種說祇一心三觀。故無橫無豎，但一心修止觀，又為二。一總明一心，二歷餘一心。總者。祇約無明一念心。⁴⁵

又云：

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。不權不實不優不劣不前不後。不並不別不大不小。⁴⁶

依上所述，眾生必依圓頓止觀之實際觀照，一念三千所顯之境界，無論是陰界入境乃至菩薩諸境，當體方能成為不思議之妙法。若吾人當下之一念心，念念清明覺照，則無有造作之圓滿實相乃自然顯現。在現實生命的修證與體悟當中，我們可以藉由天台之圓頓觀行強調生命修證之層層轉昇，面對困頓煩惱時當下亦可是清淨般若。

⁴⁴CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 18) T46, p0131b

⁴⁵ 參閱 No. 1911 《摩訶止觀》(卷 12) T46, p0084c

⁴⁶CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 5) T46, p0025b

正如曉雲法師於《天台宗論集》謂：「天台止觀，旨在《摩訶止觀》一念三千；三千一念，妙法圓融，重重開出，重重透入。依法相而論，法華觀法之內容，依二十五方便。而直承天台宗旨，依十乘觀法一、觀不思議境。二、真正發菩提心。三、善巧安心觀止。四、以圓三觀、破三惑偏。五、善識通塞。六、調適無作道品、七科三十七分。七、以藏通別等事相法門、助開圓理。八、知次位、令不生增上慢。九、能安忍，策進五品、而入十信。十、離法愛、策於十信，令入十住，乃至等妙。若論二十五方便，及十乘觀法之行軌，為智者大師以法華之觀法，實踐修行，悟入法華三昧。」⁴⁷

智顛於《摩訶止觀》中解釋何謂圓頓止觀時，曾云：「圓頓者，初緣實相。造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。」正因為我們能如實觀照，此時心念所止息、觀照皆為諸法之中道實相。但並非眾生都能如此清明自照。因此我們可憑依天台種種具體修證行法；如具足二十五方便以及常坐、常行、半行半坐、非行非坐四種三昧行法如實地修證實踐。事實上圓頓止觀並非僅是一抽象的頓悟概念，而是建立在實際的生命與生活當中，以緣起的現象存在者當體念念分明，智顛希望眾生依著圓頓止觀的具體修證，不斷地讓自我的生命超越轉化而清靜自在。天台具體的修證行法來說，由二十五條項目所組成，是修習正修行的預備前行，即所謂的「二十五方便」另外的四種三昧，則是綜合地整理考量傳統佛教中的種種實踐行法，如坐禪、行道、誦經、懺悔、誦咒等；能夠藉由智顛圓頓教觀所開出種種方便之實踐方法，讓眾生如實明白生命中的意義，讓個體在生命中知其為何而活，提昇自我生命的品質和境界，縱然在苦難中也能活出生命的甜美滋味，生命教育應該是重價值與重實踐的，它的理想沒有離開現實，所有世間都是生命教育實踐的道場，每一個人在具體的生活世界中，成就自己，也成就別人。在珍惜自己生命的同時也用同樣的態度尊重面對其他的一切生命。

在本章節中筆者透過對智顛具體圓頓止觀法門的梳理，提出一些對於現代生命教育得以參考的實踐義理與方法。在本小章節結束前筆者仍要再予說明的是。修「止」能夠讓我們安住於法性，修「觀」則可讓我們觀照無明即法性而獲得般

⁴⁷ 參閱曉雲法師《天台宗論集》p106，原泉，台北，民76。

若的智慧寶藏。智顛認為，「止」與「觀」如「車之雙輪，鳥之雙翼」，相輔相成，缺一不可。「牟宗三先生經常讚嘆南北朝陳隋之際，開創天台教觀的智者大師（智顛），為一偉大的哲學思想家與宗教實踐者，因為智者大師不但融通大小乘佛教經論之義理思想，並依《法華經》開權顯實、開迹顯本的精神，具體提出絕妙無待的圓教思想；同時也依其個人實踐法華三昧之確實觀行，承繼其師慧思禪師之「一心三觀」而開展出獨特的圓頓止觀法門。尤其是智者大師晚年所講的《摩訶止觀》，對於現實生命如何修證圓滿頓悟的止觀行法有詳實的闡釋，而也因為有此具體的修證觀行，智者大師所倡說的義理思想為後代推崇為「教觀雙美，解行並重。」智者大師的「圓頓止觀」，主要是透過「十法」以觀照「十境」，亦即藉由觀照諸法為不可思議等具體止觀法門，詳實地觀解現實存在者之身心以及所可能引生之種種執障與弊病（如煩惱與病患），以達至如實圓觀一切、圓滿建立一切之圓融無礙境界。」⁴⁸ 圓頓止觀正是《摩訶止觀》之中心思想，智顛將其表現在「十乘觀法」的止觀系統中，此觀法之觀不思議境，即是依十種心境而一一修證的，即是觀一念心，具足三千法，無論十境中之任何一境都必須被觀成不思議境，如此才是圓頓止觀中的中道實相境，此十法看似相離，實是相即。在現實的生命歷程裡，每一事物對我們的挑戰，或造成我們困惑、痛苦時，我們若能一念心轉，痛苦難過也可以是柳暗花明，因此智顛這樣的圓頓教觀思想，何嘗不是在現代生命教育的實施方法上可供參考的思維與方法，藉由此而教化眾生能轉識成智、轉迷成悟而得涅槃解脫、常樂我淨也。

⁴⁸ 參閱 尤惠貞，〈從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，P8，揭諦第三期，南華哲研。

第五章 結論

綜括前之各章論述，本節提出以下幾點結論，以作為筆者對主題之心得說明，亦就是希望透過智顛圓頓教觀所展現的義理結構，與實踐體系和法門，能運用在當前生命教育的實施作一不同面向的參考和啟發上。天台宗是屬於中國文化吸收印度佛學之後，融入中國文化的體系而形成創新義理發展的新佛學理論架構。肇始於智顛獨具特色的實相論立場，在隋唐之後成為中國佛教史內部理論辯證發展過程中最重要的討論主題之一。天台禪觀修行法在禪修實踐中也成為中國佛教界歷代以來的重要法門之一。其五時八教的判教理論更是自其而後佛教理論研究者據以敲門入佛的理解大綱。天台以法華、涅槃為教義歸向宗旨，以般若空學為義理發揚的基礎，以禪行實修為修證進階的內涵，是解行並重的教義宗派，也奠立中國大乘佛學發展的風範。天台宗的教義典籍至今依然相當完整地保存，本文之作並未對天台眾多教義及智者之後的教派流傳及發揚多作鋪陳。筆者重視的是若從智顛圓頓教觀提出對生命的解脫超越、自在無執，正來自於個體生活的當下及實際修行中而得，可為現代的生命教育提出不同的立論根據與實踐之法。

法華經思想肇始於西晉太康七年（西元二八六）竺法護傳譯《正法華經》（十卷），法華經義之主旨在於開示悟入一切「諸法實相」。如《法華經·方便品》即明白指出「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」。而佛開示悟入種種根機差別眾生之具體教法，乃是透過種種善巧方便之言說與譬喻等權宜之方便法門。智顛最初因讀誦《法華經·藥王品》中，「諸佛讚嘆一切眾生喜見菩薩之以身供養，乃是真精進，是名真法供養如來」，此乃說明眾生自當精進不懈，如實修證法華經教實為圓滿頓悟之必要條件，此中之「供養」筆者以為，是能如實理解經理教義並能親身力行實踐的精神。智顛在大蘇山的學法可謂在慧思的教學上接受其指導與印證，從般若空觀、法華三昧的禪修實悟，進到以《法華經》為依持，開三乘顯一佛乘，也就是依於經中所蘊含之「開權顯實」與「發跡顯本」之精神。智顛教觀義理其所以成為圓滿融攝之關鍵在於「一切法趣」，更具體地憑藉著《唯摩詰所說經·文殊師利問疾品》中的「但除其病而不除法」的精神，以此為基礎提出其獨具特色的判釋教相之理論。並以法華圓頓教義的哲理綜攝，以開顯圓教圓滿充實之特殊意涵，而建構了智顛的圓頓教觀思想。

但智顛認為佛說法內容有諸多差異，而有藏、通、別、圓化法四教，此乃相應眾生種種不同根機而方便施設。其中對於不同教相間之差別，更藉由開權顯實來說明。在圓教二諦中。「真」即是「俗」，「俗」即是「真」。所以，真正的圓教義理必須不離世間一切法，而在具體實修中證悟一假一切假、一空一切空、一中一切中。事實上若能依真實圓教當下如實了悟，則一切法皆如是爾，自無五時或八教之分，因為不離藏、通、別三教才顯現性具圓教所展現圓滿融攝的境界，換言之，真正的圓頓教觀必需即於具體生命之不斷轉昇而顯現其真諦。如此之思想與修證實具有無限而開放的可能，對應到我們人生的具體生活上，也許我們對於錢財的貪念、人物情感的嗔恨、名位權力的癡迷、身心的病痛、困頓、煩惱等，思議的來看是相當難以割捨釋懷或求得清淨自在。但若將智顛圓頓教觀所提出，個體能明白此一開放的可能性，重要的是能如實觀照生滅諸法之變化流轉與還滅過程，無一法可去，一法可斷。吾人能將一心繫於法界而如實觀照。方能遠於色、受、想、行、識，生、老、病、死、苦，同時得解脫而圓融無礙、圓滿自在。如此的開發決了，都是必須扣緊每一存在個體現實生命之具體歷程念念觀照，當體皆如實明白無明之無住而不執著，心念對應每一境界時，都能如實對應每一法之空如法性而如實呈現之「實相」。智顛所提之圓頓教觀更是不離止觀之具體實踐行法，並依於止觀之具體修證，更藉由此禪修令我們心靈平穩沉澱。

由判釋教相而至具體實踐，其關鍵在於如實觀照己心當下一念之變化、一念之所趣，反觀自心乃是轉迷成悟、由凡入聖之樞紐。誠如《華嚴經》所言：「心佛及眾生，是三無差別。」¹ 這對眾生而言是給出了一個保證，眾生和佛心都是一念無明法性心，就這點而言眾生與佛是無二無別。因為每一位眾生都可以自我不斷開展，也給眾生成佛的保證。所以對於「眾生皆可成佛」這樣的信念使得所有的眾生成就妙果便得到了保障。同時也鼓舞著因無明煩惱困惑的無數眾生，得到解脫自在。正如智顛判決藏、通、別、圓四教之所以分別的根據，就是因為眾生的根機有著千差萬別，為相應各各根機不同之眾生而有各不相同的對應法門。所以筆者認為天台智顛之圓頓教觀是相當圓滿周至，同時能對應不同根機之眾生。誠如牟宗三先生說：「講圓教不可以從主觀的般若智的妙用講，因為這是大小乘共通的，我們必須從法的存在這客觀面來講圓教之所以為圓。也就是順著佛性的觀念，

¹ CBETA No. 1733 《華嚴經探玄記》(卷 17) T35, p0427a

以說明一切法的存在。」²智顓的佛性思想所謂正因、緣因、了因，此三因佛性說為特色。了因與緣因是開發正因佛性的實踐方式。智顓說：「一色一香，無非中道」，正可視為生活的現象世界中所有的諸法緣起，都是一切能夠引發並且成就正因佛性之了因以及緣因，若以天台一心三觀之相即圓融的實踐法則，正、了、緣三因佛性則皆是互相依即、圓融無礙。「正因佛性」智顓用「法性實相」來解釋。所謂了因佛性，智顓多指般若空智之理。所謂緣因佛性，智顓主要是指功德、修行等助緣。在《法華文句》和《摩訶止觀》中，智顓又以「皆行菩薩道」³、「觀十二因緣心具足諸行」⁴為緣因佛性。智顓在把三因佛性進一步闡釋，也指出一切眾生無不具足正因、緣因、了因三性，並非後天外求而是本自有之。智顓認為若能觀照自心當下之一念無明即是明，因此《法華玄義》云：「大經云：十二因緣名為佛性者，無明愛取既是煩惱，煩惱道即是菩提，菩提通達無復煩惱，煩惱既無即究竟淨，了因佛性也。行有是業道即是解脫，解脫自在緣因佛性也。名色老死是苦道，苦即法身，法身無苦無樂是名大樂，不生不死是常，正因佛性故。言無明與愛是二中間即是中道，無明是過去，愛是現在，若邊若中無非佛性，並是常樂我淨，無明不生亦復不滅。」⁵

牟宗三先生特別強調天台圓頓教觀，乃是以一念心圓具十法界之存有論為義理主軸綱領，而以一心三觀之絕待之圓頓止觀為其具體觀行實踐之活動緯線，二者相輔相佐而形構成；亦即以「以性具為經，以止觀為緯，織成部帙，不與他同。」⁶天台圓教是屬於反省、批判並非以第一序鋪陳的方式來開展其獨特教理的模式，唯有在經過力行實踐的過程中，才能夠真正如實地體證一心三觀的圓融，唯有明白天台圓教一念三千的義理時，才能夠真正地轉化一心以觀照正行。依智顓圓頓教觀之思想，一念即具三千法，必須立基於無明與法性皆無住而同體依即所開展之一切境界，方能於不斷客觀存在之法而斷除主觀之執下，觀照體證一切惑業苦三道即是般若、解脫、法身三德之究竟圓滿不思議境。此外，若要展現三道即三德之圓教實相義意，就必須在於不斷斷的方式下以除病不除法，亦就是開決當下無明起惡之因緣而轉趨向明白法性的積極作為。

² 參閱 牟宗三，《中國哲學十九講》，p358，學生，台北，民 72。

³ CBETA No. 1719 《法華文句記》(卷 10) T34, p0349a

⁴ CBETA No. 1911 《摩訶止觀》(卷 18) T46, p0126c

⁵ CBETA No. 1716 《妙法蓮華經玄義》(卷 2) T33, p0700a

⁶ 參閱 牟宗三，《佛性與般若》，p760，學生，台北，民 81。

智顓提出一念三千的主要結構來強調成佛必須即于九法界而成佛，這種祇心是一切法，一切法是心的非縱非橫、非一非異說已經打破時間與空間之對立。智顓一念三千的內容可以歸納為三世間、十界、十如是，諸法所展現都是由相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。雖然諸法的內容可以用十如是加以涵蓋，但智顓又將十如是三轉以展現中道實相之第一義諦為空假中三諦，然而其空諦內容即含有假中二諦；假諦之內含有空中二諦；中諦即是圓融空假二諦，因此三諦圓融，一三三一、非一非異，且因如此而即說三諦同體依即、圓滿相融。智顓認為眾生法太廣、佛法太高，因此將一切法收攝到一念心。又一心即觀空假中三諦圓融之不思議境，若無明無住無明即法性；法性無住法性即無明。因此天台圓頓教義所強調之一念無明法性心，實則智顓圓教實相所開展出之重要根據。同時再藉由圓頓教義，進而開展出圓教觀心體系和修行之諸多實踐法門。這也就是一心三觀，圓融三諦即空即假即中。收攝於一心當下一念的開發決了。以實踐的觀行，三道即三德成就無上妙境之圓滿修行。至於智顓圓頓教觀，有所說理便是「教」因而修行實踐是謂「觀」。誠如天台止觀詳說有三種：「圓頓止觀」、「漸次止觀」、「不定止觀」。雖然這三種止觀的修證方法雖不同，實乃分別對應不同根機眾生而說。所以修學者也勿須以為三種根機有高下之別，或是天台止觀法門有深淺教法之分。智顓並具體地從十境的實際生活意義中，讓我們了解觀不思議境之十種對境，也就是十種思議境，實際上與我們的身心世界是息息相關，這在生命教育體證中實具有相當的啟發性。如煩惱境、病患境可能會引發的身心變化及情緒反應。透過「一心三觀」、「圓融三諦」，來說明個人對應事物時情緒之轉機，並賦予另一新的生命意義。面對生活的煩惱困頓、悲歡離合應當作如實觀能勇於接受而不是逃避排斥，如此才能獲得真正的解脫，無捨一法，法法皆能自在。生命的中道實相觀必須以無執之心來對應一切相，如此才能如實觀待每一個當下所展現的自己。同時亦不會滯著於當下所生起的無明心念。換言之，我們若想要成就佛果抑或沉淪六道，都決定於此一念心的開決與否，亦就是說如果能夠開決當下的一念，則無明因無所住而法性彰顯，是以一心圓觀即空即假即中之如實妙理，則一切諸法皆能三諦圓融，故能趣向並且開顯出中道實相之不可思議圓妙作用與超越的意義。所以智顓特別強調一念無明法性心，亦就是透過法性與無明是相依相即的關係，法性無住，則一念執迷即是無明；無明無住，則一念開決即顯法性。由於此一念心可趣向於無明癡惑，並且此心亦可趣向于法性真如。所以，無明與

法性皆可因無所住本而能夠如實地轉化一心趣向開明覺悟，一心若無明即眾生煩惱；一心若明即是如佛自在。重要的是智顗強調圓教的「圓頓教理」外，更不可偏廢修證方法「圓頓止觀」，若依此觀照而修則「陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。」⁷

政府推動「生命教育」的緣起，主要是有感於校園暴力、不尊重生命等社會亂象頻頻發生，而這些現象的出現，正說明了當前社會民眾的價值體系、對生命的認同，以及人生觀的崩落。事實上社會的自殺事件仍層出不窮，父母失業帶著子女尋短的悲劇不斷上演，生命的主體竟如此地結束在世的體驗，放棄更大的自我證成與更多可能性的選擇。根據民國 95 年衛生署公布的自殺統計資料來看，去年的自殺死亡率（每十萬人口 18.8 人）與民國 89 年（每十萬人口 11.14 人）相比增高了 68.8%；其中男性自殺死亡率增高 74.2%，女性增高 53.3%。自殺總人數在民國 89 年是 2471 人，去年則高達 4282 人，增高達 73.3%。筆者在此提出此一數據，所要提醒的是生命教育在實施多年之後，仍有如此高的自殺問題與諸多暴力與社會事件，是否意味著生命教育是否有真正落實在學校的教育上？或是走偏了？對社會大眾做切要的關懷和及時的提醒引導的同時，是否也有著其盲點？生命教育的主體是誰？這也說明防治自殺不能只是心理輔導的工作而已，他還需要在人的意義追求和精神上下工夫。人的「生命」與人的知識是需要花時間去學習與教導的。生命教育的重要性若不能被真正地看待，則生命教育當很難落實於我們的生活上和學校教育中，若目前的推動只淪於理性的批判或是知識的邏輯思辨，絕非推動生命教育的真義，生命教育只會淪為虛而不實的口號。孫效智先生對此也提出其擔心：「自 1998 年前省教育廳提出推展生命教育計畫以來，有關生命教育的討論已然蔚為風潮，但對於生命教育是否真正落實，以目前社會價值觀依舊混淆之際，未來仍有諸多挑戰與困難。孫效智先生在反省當前台灣亂象時，曾提出首要因應之道在學校生命教育的推動，並認為應在終極關懷、倫理思考與全人發展三方面強化生命教育的內涵。」⁸

天台智者大師所倡行之「教觀雙美、定慧兼修」，是依所證悟之《法華經》開權顯實、會三歸一之精神，不論說頓、漸、秘密、不定等教化修證方式，或言藏、

⁷ CBETA No. 1911《摩訶止觀》(卷 1) T46, p0001c

⁸ 參閱孫效智，《哲學與文化·生命教育在台灣之發展概況》，第 31 卷第九期，民 93 年。

通、別、圓等教法皆無有定限之說，同時將自身對《法華經》所體悟之圓頓教觀在實際的生活體證中，能讓自己避免對事物加以執實並且愛戀貪著，使人能趨向圓滿頓悟。在本論文論及圓頓止觀之具體修證時，提出智顛以「六即」論述行者實踐修正之整體過程與次第位階，這說明的是圓頓止觀不是抽象的「一念」，而是立基于現實生命中之種種緣起現象，當體修證念念分明與無執無礙，若能將智顛之圓頓止觀運用在具體的生活中，將可以不斷地內化為真實生命之純淨與自在。所以當知佛陀之教法終究是實踐的學問，理上知曉的同時仍要回到平時自身的實踐修行，方顯智顛圓頓教觀的精神。因此智顛的實證修行過程中，於是就實際修行之境界分為「六即」，作為修持次第與位次。智顛提出「六即佛」的詮釋觀點，正是立基于一切眾生皆可成佛的基礎上，說明一切眾生與佛無二無別，若有差別只是在修行證悟的境界不同。亦是在說明眾生歷經修證圓滿究竟後實與佛無二無別，因此《法華經》所言之「三乘方便，一乘究竟」，之「唯一佛乘」思想，實乃在於彰顯唯一佛乘之究竟圓滿智慧。所以當智顛說「觀無明痴惑即是法性」相應於《法華經》所言之「是法住法位，世間相常住」，乃是直就眾生肯定每一心念所緣起之無明痴惑，一心三止三觀。法法當體即如：無一法可改，無一法可廢。智顛常引據《華嚴經》之「心佛與眾生，是三無差別」，以論證十法界眾生不論是理上或究竟修證上，皆能一起登不思議清淨法界，依十乘觀法透過一心三觀以觀十境而皆成不思議境，而此境界乃是「世間即是出世間，娑婆世界即是極樂淨土。」⁹所以真正的修行，應當是以現實世間所需面對的一切為道場，確實地學習如實正觀能斷煩惱、證菩提，以期能自利利人、自度度他。對治於生命教育作為一項落實於學校教育的教育理念，所傳達的理當不僅是相關知識的灌輸，而更應該致力於生命精神的激發。

藉由智顛圓頓教觀與現代生命教育的對話，主要在於探討智顛圓頓教觀之義理和具體的禪修對於現代生命教育所具有的意義和啟發。換言之，也就是圓頓止觀所以得以具體實踐之義理根據，也就是須依一心三觀如實觀照當下一念心即具十法界三千法而為不思議境，亦即以一念三千之圓具存有論為綱，一心三觀之圓頓止觀為緯，而建構成依教理實踐觀行，同時亦由觀行以證成教理之天台圓頓教觀。因為必須即於當下每一心念所圓具之三千法以具體觀照，所以智顛所謂「一色一香無非中道」，依此，世間生產及一切事行無不是修行證悟的道場。本論文一

⁹參閱尤惠貞，《天台哲學與佛教實踐》p58，南華大學，嘉義，民 88。

直是以法華經義與智顛圓頓教觀為核心，探討智顛所倡言之圓教義理與具體的實踐修證與現代生命教育可能的關聯，相應於現代生命教育，智顛的圓頓教觀可能提供的積極意義和具體可行之實踐方向與思維，一直是本論文所關心的重點。最後筆者歸結。智顛圓頓教觀絕不能離開《法華經》之教義而獨立開展。智顛雖依佛教諸經論之內容而判釋為藏、通、別、圓化法四教，然其判釋教相之用意，當非謂了標榜法華圓教為最高最圓，重要的是對於不同根機眾生所對應不同教相間之差別、分際，以及彼此間之接續轉進，認為可藉由「開權顯實」來開發決了，以確實暢通不同境界間之執障與滯限，終至圓成一切境界皆不可思議境。一切眾生皆能悟入佛之知見。智顛依循《法華經》所宣說之開權顯實、發迹顯本的精神，並藉由《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》所形構成之圓頓教觀，以具體闡釋法華經教唯一佛乘之義理系統與修證成佛所依循之實踐觀行。實是相應於當下現實生命的活動歷程。必需即於每一心念所面對之每一思議法，透過生命修證之層層轉化提升，而能當下體證無有分別之不思議法。因此，不論是「生死色遍」亦或是「清涼色遍」，皆是就每一當下心念之趣向一切法而言，此即智顛所說一心三觀「一切法趣某某，是趣不過」為證成圓實教義所必具備的要素。

綜攝而言，智顛的圓頓教觀其義理與具體修證，所彰顯的同時即是每一真實生命的圓融自在，基於此，本文從智顛圓頓教觀的義理與具體行法思想體系出發，指出智顛如何通過一念無明法性心和止觀修行的修養功夫，透過具體的生活實踐力行，可以作為落實於生命教育的參考，若吾人將生命的視野侷限在有限的實然形骸生命時，則人生的困頓煩惱都將成為必然而無法超越解脫；但是，若吾人能將生命的視野拉高至應然的精神生命時，則生命的種種不圓滿，不僅不會成為吾人追求生命意義的限制，反而是實現生命價值的資糧。筆者深深期盼若將智顛圓頓教觀，此一義理觀行運用在現代生命教育的範疇裡，期待能展現出不同的精采風貌與方向。

參考書目

壹、大藏經

- 姚秦、鳩摩羅什 譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊。
- 姚秦、鳩摩羅什 譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊。
- 龍樹菩薩 造，姚秦、鳩摩羅什 譯，《大智度論》，《大正藏》第二十五冊。
- 隨、智顓，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第三三冊。
- 隨、智顓，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》第三四冊。
- 隨、智顓，《觀音玄義》，《大正藏》第三四冊。
- 隨、智顓，《唯摩經玄義》，《大正藏》第三八冊。
- 隨、智顓，《摩訶止觀》，《大正藏》第四六冊。
- 隨、智顓，《四念處》，《大正藏》第四六冊。
- 隨、智顓，《觀心論》，《大正藏》第四六冊。
- 隨、智顓，《四教義》，《大正藏》第四六冊。
- 明、智旭，《教觀綱宗》，《大正藏》第四十六冊。
- 唐、湛然，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第四十六冊。
- 唐、玄奘 譯，《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第八冊。
- 唐、玄奘 譯，《阿毘達磨大毗婆沙論》，《大正藏》第二十七冊。
- 宋、知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》第四十六冊。

貳、專書著作

- 曉雲法師 《天台止觀·如來禪》，雲門學園，台北，民 67。
- 張曼濤 編《天台思想論集》，《現代佛教學術叢刊》，第五十五冊，大乘文化出版社，台北，民 68。
- 張曼濤 編《天台思想論集》，《現代佛教學術叢刊》，第五十六冊，大乘文化出版社，台北，民 68。
- 張曼濤 編《天台宗之判教與思想》，《現代佛教學術叢刊》，第五十七冊，大乘文化出版社，台北，民 68。
- 靜權法師 《天台宗綱要》，佛教出版社，台北，民 68。
- 牟宗三 《中國哲學十九講》，學生書局，台北，民 72。

- 中村元 《中國佛教發展史》，天華出版事業股份有限公司，台北，民 73。
- 唐君毅 《中國哲學原論·原道篇卷三》，學生書局，台北，民 75。
- 牟宗三 《現象與物自身》，學生書局，台北，民 79。
- 牟宗三 《心體與性體·第一冊》，正中書局，台北，民 79。
- 賴永海 《中國佛性論》，佛光文化事業有限公司，高雄，1990。
- 馮滬祥 《環境倫理學》，學生書局，台北，民 80。
- 郭朝順、林朝成 《佛學概論》，三民書局，台北，民 80。
- 牟宗三 《佛性與般若》，上/下冊，學生書局，台北，民 81 年。
- 黃慶明 《實然應然問題探微》，鵝湖出版社，台北，民 82。
- 尤惠貞 《天台宗性具圓教之研究》，文津出版社，台北，民 82。
- 牟宗三 《中國哲學的特質》，學生書局，台北，民 83。
- 霍韜晦 《絕對與圓融》，東大圖書公司，台北，民 83。
- 吳汝鈞 《中國佛學的現代詮釋》，文津出版社，台北，民 84。
- 牟宗三 《生命的學問》，三民書局，台北，民 84。
- 趙可式、沈錦惠 合譯，弗蘭克 著《活出意義來》，光啓文化事業，台北，民 84。
- 高振農釋譯，《大般涅槃經》，佛光文化事業有限公司，高雄，民 85。
- 吳怡 《生命的轉化》，東大圖書公司，台北，民 85。
- 釋恆清 《佛性思想》，東大圖書公司，台北，民 86。
- 王雷泉釋譯，《摩訶止觀》，佛光文化事業有限公司，台北，民 86。
- 陳英善 《天台緣起中道實相論》，法鼓文化，台北，民 86。
- 陳英善 《天台性具思想》，東大圖書公司，台北，民 86。
- 周慶華 《佛學新視野》，東大圖書公司，台北，民 86。
- 湯用彤 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京大學出版社，北京，民 86。
- 平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，佛光文化事業有限公司，台北，民 87。
- 林火旺 《倫理學》，五南圖書公司，台北，民 88。
- 吳汝鈞 《天台智顓的心靈哲學》，台灣商務印書館，台北，民 88。
- 尤惠貞 《天台哲學與佛教實踐》，南華大學出版，嘉義，民 88。
- 林妙貞 《試析「佛法身之自我砍陷」與「天台圓教性惡法門」之關係》，南華大學哲學研究所，嘉義，1999。
- 釋妙璋 《《摩訶止觀》「十乘觀法」之研究—以「觀不思議境」為主》，南華大學哲學研究所，嘉義，2000。

- 釋如睿 《天台圓教的義理與實踐－以四念處為探究中心》，南華大學哲學研究所，嘉義，2000。
- 哲學雜誌委員會 編，《哲學雜誌·生命教育》，第35期，2001年5月。
- 紐則誠 《生命教育概論-華人應用哲學取向》，揚智文化事業股份有限公司，台北，民90。
- 釋覺泰 《天台「性惡」思想之義涵與辨正》，南華大學哲學研究所，嘉義，2001。
- 楊國榮 《道德形上學引論》，五南書局，台北，民91。
- 沈清松 《對比、外推與交談》，五南書局，台北，民91。
- 蘇榮焜 《法華玄義釋譯》，上冊，慧炬出版社，台北，民91。
- 陳相仲 《天台圓教觀心哲學之義理與實踐》，南華大學哲學研究所，嘉義，2002年。
- 吳汝鈞 《法華玄義的哲學與綱領》，文津出版社，台北，民91。
- 郭靜晃 等著，《生命教育》，揚智文化事業股份有限公司，台北，民91。
- 李慶餘 《大乘佛學的發展與圓滿》，學生書局，台北，民92。
- 李傳玲 《智顛止觀著作的教學研究－以佐藤哲英之判釋為主的評述》，南華大學哲學研究所，嘉義，2003。
- 丁敏 《中國佛教學術論典》，〈佛教譬喻文學研究〉，佛光出版社，高雄，民93。
- 紐則誠 《生命教育-學理與體驗》，揚智文化事業股份有限公司，台北，民93。
- 郭朝順 《天台智顛的詮釋理論》，里仁書局，台北，民93。
- 吳怡 《生命的哲學》，三民書局，台北，2004。
- 馬哈希大師 著，嘉義雨新編譯群 譯，《內觀基礎》，方廣文化事業有限公司，台北，民93。
- 釋慧開 《儒佛生死學與哲學論文集》，洪葉文化事業有限公司，民93。
- 孫效智 主編，《哲學與文化·生命教育專題》，364期，2004年9月。
- 林治平等 著，《生命教育之理論與實踐》，心理出版社，台北，民93。
- 李志夫 編著，《妙法蓮華經玄義研究》，上/下冊，中華佛教文獻編撰社，台北，1997。
- 劉貴傑 《天台學概論》，文津出版社，台北，民94。
- 黃培鈺 《生命教育通論》，新文京開發出版，台北縣，民94。

參、期刊

- 陳立言 《哲學與文化·生命教育在台灣之發展概況》，364期，2004年9月。
- 孫效智 《哲學雜誌·生命教育的內涵與實施》，35期，2001年5月。
- 黎建球 《教育資料集刊·生命教諭的哲學基礎》，第26輯，2001年12月。
- 孫效智 《哲學與文化月刊·當前台灣社會的重大生命課題與願景》，第31卷第6期。
- 尉遲淦 〈生命教育課程規劃〉，人文價值與生命關懷通識課程實施研討會，樹德科大，2003。
- 尤惠貞 〈天台哲學底「形上學」詮釋與省思—以智顛與牟宗三之「佛教」詮釋爲主的考察〉，《揭諦》，第5期，南華大學學系，2003年。
- 尤惠貞 〈天台圓教的義理詮釋與觀點建立之省思〉，《揭諦》，第4期，南華大學哲學系，2002年。
- 尤惠貞 〈從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，《揭諦》，第3期，南華大學哲學系，2001年。
- 釋慧開 〈佛教教學對現代教育的啓悟之探索〉，《普門學報》，3期，2001年5月。
- 釋慧開 〈遺蕩與建立：論智顛的形上學立場〉，南華大學「比較哲學學術研討會」，2001年6月。
- 郭朝順 〈智者的圓頓思想〉，中華佛學學報第五期，1997。
- 李正屏 《哲學與文化·淺論從「應無所住而生其心」體現「佛性」》，350期，2003年7月。

肆、日文書目

- 新田雅章 著，涂玉盞 譯，《天台哲學入門》，東大圖書公司，台北，民82年。
- 安藤俊雄 著，演培法師譯，《天台性具思想論》，天華出版事業股份有限公司，台北，1992。
- 安藤俊雄 著，蘇榮焜 譯，《天台學》，慧炬出版社，台北，民87。
- 安藤俊雄 著，《天台學—根本思想とその開展》，平樂寺，京都，1968年。
- 大野榮人 著，《天台止觀成立史の研究》，法藏館，京都，1995年。
- 關口真大 著，《天台教學の的研究》，大東出版社，東京，1978年。

關口真大 著，《天台止觀の的研究》，岩波書店，東京，1985年。
佐藤哲英 著，《天台大師の研究》，百華苑，京都，1981年。
佐藤哲英 著，《續・天台大師の研究》，百華苑，京都，1981年。
鎌田茂雄 著，《天台思想入門》，佛光出版社，高雄，1991年。
玉城康四郎 著，《心把握の展開－天台實相論觀を中心として》，山喜房佛書林，東京，1961年。
平川彰 著，《初期大乘と法華思想》，平川彰著作集第六卷，春秋社，東京，1989年。

伍、工具書暨參考資料

釋慧嶽 監修，釋慧旻 主編，《天台教學辭典》，中華佛教文獻編撰社，台北，1997。
丁福保 編，《佛學大辭典》，天華出版社，1992年。
星雲大師 監修，《世界佛教史年表》，佛光山宗委會，2005。
佛光大藏經 VCD。