

南 華 大 學

哲學系碩士論文

生命之安立及其趣向善的探討

——論天台圓教判釋開決對生命之啟發



研究生：劉秀真

指導教授：尤惠貞博士

中華民國 96 年 7 月 10 日

誌 謝

南無十方佛，南無十方法，南無十方僧。感謝法界殊勝因緣，讓秀真能參與眾善相聚的緣起。

本論文能得以順利完成，首先要感謝尤惠貞老師不棄不捨的指導，從論文的名稱到章節綱要、組織架構、圓教觀念開展與建立、問題釐清、論述內容之修飾，教益良多，可謂提供了一完備五時善巧調熟之教化。同時也感謝擔任本論文口試委員的成功大學教授林朝成博士，其對本論文提供主軸保持通暢、及文獻編排方式、又出問題的建議指導；與本校李燕蕙博士，其對本論文直接進行的瘦身，並提供多項精闢的觀點及寶貴意見給予直接協助的修正，使本論文內容之修改，保持主軸的清晰更為嚴謹。

研究所修業期間，感謝擔任授課的諸位師長：尤惠貞博士、顏永春博士、陳德和博士、羅麗君博士、林維杰博士、楊植勝博士、陳章錫博士、呂凱文博士、彭文林博士、釋依空博士、吳秀瑾博士的教導；感謝嘉義彌陀寺明迦法師、台中蓮社、台灣內觀中心、佛陀教育基金會提供學習參與的資源；感謝華梵大學、玄奘大學、輔仁大學提供論文發表的學習機會；感謝諸位同學於生活上的資助，尤其是羅金發、張文德、黃靖璇、洪素寬等。得之於人者太多，也非此篇誌謝能說的盡。

論文撰寫時間，感謝廖誠麟老師指導唯識學的觀行；感謝南華學舍靜權法師等、玉芬、佛教文獻編撰社、楊健生等人，提供寫作文獻的參考資料。在這段期間，還要感謝工作伙伴們、孩子們、及孩子的家長們的包容，以及諸多親友間的精神鼓勵。特別感謝沈菊、皓如幫忙看文稿，以及一路陪我研習佛學的善知識魏呂怡芳、王麗珍。

學佛至今，也不知有幾年，但是今世學佛種子是在小學時種的。法界眾生提供很多學佛因緣，與淨空法師結緣進入佛陀教育基金會後，就開始漸漸大量與佛經結緣：於「經」先自讀《地藏本願經》，接著由鄭石岩老師啓開《法華經》《華嚴經》的緣起，接著我就很喜歡讀「經」，任何名「經」者，我就有興趣去看。於「論」，是游祥洲老師授《大智度論》為緣起，然後就到南華大學受尤惠貞老師天台三大部之學；論是很難讀的，還好在離鄉背景的「遠離」因緣中成辦了。實修的靜坐，緣起是強蒂瑪法師，中間經陶心慈老師轉介到內觀中心與明迦法師結緣。還好有天台智者大師的教觀判釋，讓我隨因緣學習出入各宗派而無情執，學了那麼雜多的佛法還不會大亂。

最後，抱著最深切的感動，感謝我的家人—父母、兄嫂、弟媳以及四個小姪兒的支持與陪伴。感謝家人的寬容，為我一個人的吃素，每天或過節都要另外準備。感謝家人容我學佛，除了讓出書房放置佛經，還要偶而聽我說說佛教。感謝家人的支持，讓我讀

了五年的研究所，還能提供最大的精神、物資，以及自由的時間，沒有陪家人活動，沒有盡家庭倫理的職責，而且偶而於心情緊崩低落時，還會要求家人不要看電視及跟我講話。五年的研究，希望在這段落的學佛因緣後，得諸佛菩薩威神力加被，讓我得著柔和忍辱衣，能方便善巧行六度四攝安樂行，「上報四重恩、下濟三塗苦，若有見聞者，悉發菩提，盡此一報身，同生極樂國。」

摘要

本論文是爲了要了解如何才能使生命安立及趣向完善，因爲生命進程之中存在各種不同的緣起，如何於各種順、逆的動態緣起中，使之安立並趣向完善？星雲法師於《迷悟之間·作者總序》中說：「我們一生當中，誰不曾迷？誰不曾悟？迷惑時，無明生起，煩惱痛苦；覺悟後，心開意解，歡喜自在。」所以，九法界眾生的「一念」，隨時可能迷、可能悟；悟則自然安立，問題是如何面對另一種迷時之可能？《六祖壇經》云：「不悟，佛是眾生；一念轉悟，眾生是佛。」般若是作用圓具一切法，若只在「悟時」有作用，那「迷時」怎麼辦？天台圓教決了「一念三千」的絕待圓融，是「存有論的圓具一切法」，順此「決了」，若一念覺悟的法性般若起，當下即向善之行；若一念無明迷惑的貪瞋癡起，也可以是圓具一切法實現的可能，仍得趣向善之行。天台圓教的這種「決了」，也就是迷亦是圓具之當體，故「迷時」仍得參與趣向善之行，這是非常重要的。

成佛不是初心得，不是後心得，而是念念無間雜的從初心到後心，自然流入成辦。但是眾生未成佛時，在「一半一半」分別執著的世界裡，有間雜心，多時相續，如何成辦菩提資糧？藉著天台圓教的「決了」，我們便得方便善巧，「觀諸有情及一切法，於一切智及此資糧，無不皆有隨順恩德...無不皆有隨順勢力，故於一切心無厭捨。」如此便能超越「一半一半」，而成絕待，故「念念」皆得趣向圓融絕待的善而安立。

關鍵詞：生命、安身立命、趣向、天台、圓教判釋、判釋開決

生命之安立、生命之趣向善、觀心、圓教義涵

生命之安立及其趣向善的探討

--論天台圓教判釋開決對生命之啓發

目 錄

第一章 緒 論.....	1
第一節 問題意識.....	2
第二節 研究動機和目的.....	3
第一項 研究動機	3
第二項 研究目的	5
第三節 研究方法與結構.....	6
第一項 研究方法	6
第二項 論文章節大意	7
第四節 相關文獻資料探討.....	8
第一項 「天台」獨特教義的相關文獻探討	8
第二項 「生命」的相關資料探討--「生命的定義」	21
第二章 「生命之安立及其趣向善」的探討.....	25
第一節 探討生命三個面向的問題.....	25
第一項 不知不覺的惡習	26
第二項 是是非非的疑網	29
第三項 不圓融的偏執知見	30
第二節 探討生命展現的方式.....	31
第一項 生命各階段的發展	32
第二項 根性多樣化的互具	33
第三項 心性轉化的差異	35
第三節 探討生命安立的可能.....	36
第一項 自身處境的因緣	36

第二項	生活世界的場域	37
第三項	「當下抉擇」與安立及趣向	38
第四節	本文對生命的「抉擇」.....	39
第一項	本文對「生命之安立」的抉擇	40
第二項	本文對「生命之趣向」的抉擇	41
第三項	本文對「圓善之生命」的定位	43
第三章	「天台圓教判釋開決」與「生命」的關連.....	49
第一節	天台圓教判釋開決之內涵.....	50
第一項	判釋依據的圓教義涵	51
一、	「妙諦本有」的圓教玄義	51
二、	「實相正體」的圓教玄義	54
三、	「自行化他」的圓教玄義	55
四、	由《法華經》的特色判圓教玄義之「教相」	58
第二項	判釋開決的圓教模式	61
一、	「除病不除法」的模式	62
二、	「點粗成妙」的模式	63
三、	「層層轉進」的模式	63
四、	「本跡不二」的實踐	66
第三項	判釋運用的圓教詮釋	66
一、	因緣詮釋的運用	67
二、	教化詮釋的運用	68
三、	本跡詮釋的運用	74
四、	觀心詮釋的運用	76
第二節	圓教判釋開決的內涵與生命轉化的關連	77
第一項	圓教義理對生命之安立的轉化	77
一、	「妙諦本有」與「生命特質」轉化之關連	78

二、「實相正體」與「根性互具」轉化之關連	79
三、「自行化他」與「心性差異」轉化之關連	80
第二項 圓教開決與生命趣向的轉化	80
一、「除病不除法」與「不知不覺惡習」之轉化	81
二、「點粗成妙」與「是是非非疑網」之轉化	83
三、「層層轉進」與「不圓滿偏見」之轉化	84
第三項 圓教觀行與轉化實踐的關連	85
一、「觀心因緣」與「自身處境」之關連	85
二、「觀心教化」與「生活場域」之關連	86
三、「觀心本跡」與「安立趣向」之關連	87
第四章 圓教判釋開決對生命轉化之啓發.....	90
第一節 圓教判釋開決對於生命之安立與趣向善的啓發.....	91
第一項 平等尊重每個不同的生命	93
第二項 用包容的心觀詮釋圓融的生命	94
第三項 追求自身生命趣向善轉化	95
第四項 實踐自他生命趣向善的轉進	96
第二節 圓教判釋開決啓發生命進入「智爲先導」的方法.....	98
第一項 隨喜	99
第二項 讀誦	101
第三項 說法	101
第四項 兼行六度	102
第五項 正行六度	103
第六項 「圓五品位」在生活的落實	104
第三節 圓教判釋開決啓發生命「轉化心性趣向圓融」的觀行.....	106
第一項 從相待到絕待止觀	107
第二項 從漸次到圓頓止觀	110

IV 生命之安立及其趣向善的探討--論天台圓教判釋開決對生命之啓發 (目錄)

第三項 從思議到不思議法 114

第四項 在生活中轉化心性趣向「圓頓止觀」 122

第五章 結論..... 126

一、判釋開決權實為原則 126

二、層層升轉教化為過程 127

三、自他圓融無礙為大用 127

四、結語 131

參考文獻 133

第一章 緒 論

面對當代台灣多元價值的社會，發見每當選舉時產生的意識型態對台灣社會的殺傷力，觀看社會事件層出不窮，覺察貧與富的拉距戰，體見弱勢族群的悲哀，真要讓人感嘆生命為何如此不安立？身為現代社會的吾輩，不禁要問：生命應當如何安立？如何藉著自身生命的安立，也使自他互具的一切存在一起趣向善？

吾人藉由現代社會所發生種種生命的問題予以歸納，得到三個可令生命不安的根源：第一、困於習氣的流轉中而不知不覺；心流轉於三世中，沒有力量轉動生命之航舵。第二、落入是是非非中、擾擾不安；於模糊不清的是非中，迷失方向。第三、落入偏執知見中的堅持，處處與眾產生衝突摩擦；不能圓滿包容一切，使之趣向圓融。

這個社會，對於多數人來說，是一個迷失的時代：

有人生存在總是感覺資源匱乏的狀態，沒有因緣可以領悟自己的存在，只隨習氣追逐流轉，越來越向黑暗處。這種生命根本就不知道什麼是安立，何其悲哀？

也有人雖有因緣感受自己的生命，但卻對自己的生命存在著太多的疑惑；面對著自己無明的生命，又不知該在何處安立，於是好像無頭蒼蠅，到處亂飛，不知該停在何方，如同三國時曹操的<短歌行>所述：「繞樹三匝，何枝可依？」這種生命既不能安，也充滿了無助無奈與悲哀，我們能不動心嗎？

也有人因緣感受自己的生命，但卻自私自利，追求自己一個人的幸福，不惜傷害、犧牲其他法界，最後這個傷害有可能仍回過頭來又傷害到自己。還有的甚至不是為了自己的幸福，而只是為了某一個觀念，因而一生堅持地執行，但這個觀念卻不是圓善的，所以便對整個社會，具有極大的殺傷力，造成非常嚴重的影響；就像十九世紀的資本主義與共產主義對抗的思想，造成世界的兩極化；不過還好現在這個問題已逐漸化解。但現在還存在的中東戰爭，也仍是意識型態對抗的問題，如果沒有控制好，恐怕也是人類的一大災難。我們不禁要問：為什麼有這樣的執行者，一生堅持一種觀念，無怨無悔的付出，既沒有為了自己的幸福，也沒有帶給別人幸福，為什麼還是這樣堅持的執行？這樣的生命，問題出在什麼地方？

在這紛雜的多元時代，我們自身能不能於上述三種狀態的生命中解脫，是否也能幫助上述三種生命狀態中的人解脫？可以依靠什麼來指引，藉著自身生命的安立亦使其他眾生趣向圓善？本文即是以此思考出發，並基于天台圓教判釋開決的特殊義涵即具有此特質，故乃嘗試以天台智顛圓教判釋開決的特殊模式對生命之啓發來論述；以期藉此論述，或可尋繹出啓發生命安立及趣向於善之道路。

第一節 問題意識

由上述前言中可知，吾人之研究乃是面對三個面向的生命問題：第一、不知不覺的惡習問題；第二、生命面對是是非非的疑網問題；第三、生命之方向不能圓融的偏執知見問題。筆者目前的職業是托兒所保育員，這三方面的問題，也正是筆者在職場上覺察到生命之所以不安立的三個問題：

第一，不知不覺的惡習之問題。因為筆者的工作關係，有機緣接觸到一些特殊幼兒的家庭，也參與特殊幼兒鑑定工作，所以了解到現今社會表面上，雖然富麗發展，但仍存在許多個案的特殊家庭，造成了生命無明迷惑輪轉。或是家庭本身結構不良、或是父母有精神疾病、或是生理上的重大問題、或是經濟的問題、或是家長觀念的問題、或是家庭暴力的問題等等。這些問題發生時，若沒有外援介入，則活在自己的世界裡轉不出來，就無法用心看到外面的世界，這樣就不是我們想要幫就能幫得上忙的；但他們的存在，若我們不及時協助，勢必造成他們自身一代一代的延續下去，而且將是趣向黑暗的方向；或許也可能將會造成社會的引爆事件，比如之前造成轟動全台的陳進興殺人強暴事件¹，這是令人感到痛心的事。

第二，是是非非的疑網之問題。面對現代幼兒教育政策的多變，以及教育的方向、教學的型態不斷推陳出新，多樣化的教學政策、特殊教育、融合教育、回歸主流教育等等，以及家長的種種不同要求，還有幼兒本身能力發展、個別興趣差異的問題；如何兼顧上司、家長、幼兒、社會等等的期望、兼顧同事之間的和諧關係；在其他幼教伙伴的家庭學業兼顧之下，有什麼教學方式、什麼課程設計是較為中道的呈現？幼兒可以怎麼學？他們要學什麼？他們的未來是否要我們決定？老師可以怎麼教？如何教？等等，這些是是非非的疑網，吾人是否有足夠的能力來回應。

第三，生命方向不圓融的偏執知見之問題。每個家長與老師對幼兒的教養策略都各有所偏：有的家長、老師重視的是才藝；有的重視是否有一個快樂的童年；有的重視認知的學習；有的重視古經典與品德的培養等等。幾乎每一個人都有一套自己的教養觀念，可是每套教養觀念都可以用在幼兒身上嗎？用一套教養觀念能適合一群個別差異的幼兒嗎？如美國瑟谷學校任幼兒自由學習，能讓孩子發呆三年只看釣魚？各種

¹藝人白冰冰的女兒白曉燕，是在民國八十六年四月十四日在台北縣林口鄉遭陳進興、林春生、高天民綁架，並向白冰冰勒贖五百萬美元。陳等三人將白曉燕殺害後四處逃竄，先後犯下綁架台北縣議員蔡明堂勒贖案、綁架商人陳朝陽勒贖案、方保芳診所三屍命案及多起強盜、性侵害女子案。

實驗學校的產生，如毛毛蟲學校、森林小學、台中市弘明實驗學校²等，這些實驗學校的出現，我們該當如何觀看。

面對當今價值多元的自由時代，如何避免生命陷入人云亦云的盲目與黑闇？人性有多面的可能，如何培養相當的智慧，避免於混沌眾人意見中，被充滿著似是而非的思想給淹沒？人性有陷溺的可能，如何面對五慾縱橫的社會，避免自己陷溺其中？如何在這多元的價值世界中，如實發現自身「生命之安立及其趣向善」的道路？安立必須即自身存在的生活場域；如何藉著自身的安立，使一切共同趣向圓融之善？而此正是天台圓觀諸法實相所彰顯者。只有對生命如實的觀照，才能解開「迷與悟」之間的關鍵。

第二節 研究動機和目的

第一項 研究動機

早年吾之偶像有儒家之顏淵、釋家之六祖、道家之老莊等。在同時接受儒釋道三家的洗禮之時，吾之生活以道家式為主、工作學知偏向儒家、信仰則偏向釋家。但自吾生命懂得思想以來，總是常自思惟，生命如何才能通達至真、至善、至美的永恆；在接觸〈禮運大同篇〉後，每當燒香拜拜，總是以世界大同做為祈願。但越追尋真善美的永恆，就越發覺「無常的真理」；不過如何才是「圓善人生」這個課題，始終是引領我生命的方向，並且以此做為安頓生命的方向。

吾之研究動機，正是以生命如何安立可能通達向善為目的。但因為生命動轉的進程中，上述生命三個面向不安立的問題，總是常會間雜地存在於個人生命之中；故如何可能於三個面向問題發生時，仍得安立並趣向善，這就是本論文研究動機之緣起。

由於個人學知偏向儒家，故每以《易經·乾卦象》曰：「天行健，君子以自彊不息」做為座右銘。而終卦「未濟」給我的影響就是，生命即使最終仍是「未濟」，還是要努力趣向至真至善至美的永恆。這種無論到終是否「未濟」，仍重重無盡的實踐

²弘明實驗學校是李炳南之弟子所辦的實驗學校，一所非學校型態之讀經教育實驗學校，以讀經教育為主軸，同時注重現代教育的學習，強調護生素食的觀念，培養健全的人格！

³，在認識佛家普賢菩薩後，才知這也是普賢菩薩重重無盡的行願；故對儒家學知之情便隨普賢菩薩而轉入到釋家。於八十五年開始到佛陀教育基金會⁴聽鄭石岩老師講《華嚴經·普賢行願品》、後接著開講《妙法蓮華經》時，由於特殊的經歷⁵，便到南華大學讀哲研所，聽受尤惠貞老師連續開講法華二大部《法華玄義》、《摩訶止觀》課程，又參加尤惠貞老師帶領國科會的天台研究計劃案⁶，種下我與天台佛學之因緣。

生命中的所有一切，皆是生命必須面對的法，如果不能看清楚這些法，那麼這個看不清楚的無明，就可能成為生命的絆腳石。如何讓生命把這一切法都看得清楚呢？是否有一套有效的方法可以學習與認識，除了自己可以依循著而有成就以外，並且也可以用這套方法來與他共同成就？

天台智者大師以「一念三千」的五陰世間、眾生世間、國土世間各各十如來培養三因佛性生長正性三佛，就具有一時遍圓方便抉擇不思議實踐的圓教義理；尤其「三道即三德」、「一念無明法性心」、「當體全是」的圓教實踐，就是可以針對凡夫一念之安立，當體皆是趣向善的可能。「佛性惡」思想，更是對惡劣環境下的眾生，提供當體皆得趣向善的轉化善巧。故在天台圓教之教理下，生命動轉之中，一念無明仍得修行安立而有趣向善解脫的可能，便得解決吾所意識之三個問題，故選定此教義用來啓發生命。

³儒家的代表有《詩經·周頌》文王的「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」和孔子的「學不厭、教不倦」之實踐。

⁴ 佛陀教育基金會，位於台北市杭州南路 51 號三樓。

⁵在佛陀教育基金會陸續聽鄭石岩老師講經說法，《華嚴經·普賢行願品》講完後，接著開講《妙法蓮華經》，其中講到佛伸出手臂為在場大眾摩頭之事。之後，吾在基金會三樓讀書，有一次午休時，便夢「見」佛於法座上伸出「很長很長」的手臂來摩我的頭；這個見有點真實，似乎不是夢，卻又是在夢中；很長很長的手臂，似乎不只是現實上的法座到我座位的距離，所以令人驚歎。《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷五云：「若於他方恒沙界外，有一眾生，心中發明普賢行者，我於爾時乘六牙象，分身百千皆至其處，縱彼障深未合見我，我與其人暗中摩頂，擁護安慰令其成就。」雖然障深，未合見普賢菩薩，但由於夢見佛於法座上伸出很長很長的手臂來摩我的頭，這個經驗，使我對《妙法蓮華經》、對普賢菩薩，更增好樂與深信；也是這個因緣，使我於儒釋道中，最後選擇佛家之教做為生命之安立及其趣向圓善的理由。

⁶ 尤惠貞老師曾帶領張文德、施倪生及學人進行國科會的天台研究計劃案；第一年中，三人每週皆以二個小時的時間，得親自與尤惠貞博士討論研究進度與問題回答；學人總是以別教的教行來對抗圓教教行的可行性，並提出質疑；尤老師在討論研究中，不厭不倦的不斷提供指引，並帶領學人與文德參加華梵大學九十二年第五屆天台宗學術研討會發表論文。

第二項 研究目的

本論文研究目的，即欲如實觀解生命不安立的三個面向：不知不覺的惡習、是非非的疑網、不圓融的偏執等問題。是否有什麼安立的方式，可以對我們現存生命真實發生趣向善的作用？即當吾人身陷問題其中時，便沒有能力解開自身的問題，所以必須在未陷入前，或還有反省自覺能力時，培養知見問題發生的因緣性，以及如實了解陷於問題中的人之心情、與其可以如何安立的方式，如何可能使其即於當下脫離問題的輪迴中，而得趣向善的生命安立。

現存生命是什麼狀態，就非可離當下狀態安立而趣向善。所以，如何使人們生活在重重壓力之下，轉成「苦悶即是福德」、「煩惱即菩提」之生命安立，而繼續趣向善？如何使人面對前途茫茫的人生，轉成「一念無明法性心」之生命安立，不放棄一切主動創造的希望，並繼續趣向善？如何使人們生活在惡法當道的環境，轉成「佛性惡」說的自在安立，使其皆是圓融時務的運用，並且趣向於善？不是要拋棄一切，去追尋一個遠離紅塵的清雅；也不是要在高山清風中，讓你跌入萬丈深淵；而只是隨著自身的成長，就在生活環境的每一個當下，安於此、立於此，趣向一個善的生命，享受一個清涼的生命；這種向善的生命，很值得我們來研究探討。

天台圓教藉由「一念三千」、「一心三觀」之教理與觀行，以判釋開決種種思議境以成不思議境的方式，不是心含三千、不是心生三千，非唯心、非唯物、非心物合、非離心物，只是因緣所生法，即空即假即中，用「除病不除法」、「點粗成妙」、「層層轉進」的安立方法為過程，最後約本約跡進入權實不二實踐的超越；這種趣向善的安立方式，面對生命正陷入上述三種面向的問題時，仍得用來解決安立及趣向善的實踐超越，是相當具體可行的。而且將生命從有限轉向權實不二的超越，生命就可以因為照見「無常、苦、空、無我」，經過轉化而得進入「常、樂、我、淨」⁷，這就是吾一直追尋生命之至真、至善、至美的永恆。它的「常、樂、我、淨」來自照見「無常、苦、空、無我」的實相。

然而天台圓教判釋如何實際使用這些方式呢？使用上的善巧方便是什麼呢？這就是本文想要藉由天台圓教判釋開決的探討來啟發吾人面對問題。希望藉此論文的探討，讓我們更深入了解天台圓教判釋開決對世間安立的圓融方式與運用，如何利用圓

⁷ 《大般若波羅蜜多經 201-400 卷》卷 332：「復次善現，若菩薩摩訶薩恒作是念，諸有情類，於長夜中，其心常為四倒所倒，謂：常想倒、心倒、見倒；若樂想倒、心倒、見倒；若我想倒、心倒、見倒；若淨想倒、心倒、見倒。我為如是諸有情故，應趣無上正等菩提，修諸菩薩摩訶薩行，證得無上大菩提時，為諸有情說無倒法，謂說：生死無常、無樂、無我、無淨。唯有涅槃寂靜微妙，具足種種常樂我淨真實功德。」(CBETA, T06, no. 220, p. 701, b25-c3)

教判釋的開決方式，帶領吾人一起安立及趣向於善之境。

第三節 研究方法與結構

本論題「生命之安立及其趣向善的探討--論天台圓教判釋開決對生命的啓發」，是以生命之安立及其趣向善爲主的探討，想藉由天台智者大師的教相判釋，開決一切皆是絕待妙法的特殊模式，做爲吾人對生命之安立及其趣向善的「了因」參考，此種「了因」乃即正因、緣因而「決了」。此研究方法與結構說明如下：

第一項 研究方法

天台智顛圓教判釋開決，其表現出一種特殊的模式，只是對觀念知見的一種積極之理性批判，藉著詮釋的重建，轉識成智，使智成爲身語意業的先導，在實踐時發生正確引導的作用。

因此，本論文仿效圓教的方法，先以「生命之安立及其趣向善」爲宗，面對可能不安立的不善趣向，給予反省批判，並在圓教教理詮釋下，給予通向安立及其趣向善的可能。略述本論文所採用的研究方法，包括：

1.探索思考：借用蘇格拉底的「助產術」⁸做爲探索思考的說明。如趣向善的確立探索，只是依問題展開不斷的追源探索之過程。

2.比較、分析、綜合法：如對社會現象的種種觀察，與聖教之生命比較分析，綜合而得圓教乃是即於當下與眾生共得圓滿清淨的解脫之教。如生命之安立及其趣向善之明辨，從相似概念中比較分析，以釐清概念。

3.四句不生的批判：如《中論》的諸法不自、不他、不共、不無因，只是消除所有有執的慮知心即是。

⁸李光耀，《中國大百科全書》<http://210.240.193.70/xency/Content.asp?ID=57518>「助產術和揭露矛盾的辯證法」：蘇格拉底承認他自己本來沒有知識，而他又教授別人知識。這個矛盾，他是這樣解決的：這些知識並不是由他灌輸給人的，而是人們原來已經具有的；人們已在心上懷了“胎”，不過自己還不知道，蘇格拉底象一個“助產婆”，幫助別人產生知識。...蘇格拉底的助產術，集中表現在他經常採用的“詰問式”的形式中，以提問的方式揭露對方提出的各種命題、學說中的矛盾，以動搖對方論證的基礎，指明對方的無知；在詰問中，蘇格拉底自己並不給予正面的、積極的回答，因爲他承認自己無知。這種方式一般被稱爲“蘇格拉底的諷刺”...在西方哲學史上，是最早的辯證法的形式。

4.問題的探討、釐清：如對趣向善的抉擇，相似問題的釐清。

5.經證解釋法：為了解釋自己的想法，而引述經典文獻。

6.理證引申使用法：為了解釋自己的想法，而引述某些學術文章典籍，或大家較公認接受的想法。

8.經證理證共用法：如引經證，而用理性推論的解釋過程，或引其他人的說明做輔助，一起論述。

第二項 論文章節大意

本文章節大意分述如下：

第一章、「緒論」：從論文產生的問題意識開始談起，敘述研究動機和目的，再對論文的研究方法與章節大意說明，最後略述相關文獻的探討。

第二章、「生命之安立及其趣向善」的探討：從探討現代生命可能發生三個面向的問題為出發，接著探討生命展現的方式，進而探討解決生命三個面向問題的可能性，最後敘述本文對生命的「抉擇」。

第三章、「天台圓教判釋開決」與「生命」的關連：先說明天台圓教特殊的判釋開決模式之三內涵：圓教判釋依據的圓教義理、圓教開決、圓教觀行；然後將此三內涵分別對應第二章的各節：本文對生命的抉擇、生命展現的方式、生命可能發生三個面向的問題、解決生命的三個面向問題的可能，一一對應的關連之說明。

第四章、圓教判釋開決對生命轉化之啓發：天台圓教特殊的判釋開決模式之三內涵，都同樣發揮轉化生命的四個作用：平等尊重每個不同的生命、用包容的心觀詮釋圓滿的生命、追求生命自身趣向善的轉化、與其他生命共趣向善的轉化。其實追求自身趣向善的轉化，就是自他趣向善的轉化，只是重點在自利；與其他生命共趣向善的轉化，乃是自身生命從擴展有限邁入超越的實踐，重點在利他。

圓教教觀的實踐性，使吾人對生命轉化之啓發，則依智者大師提供的二個途徑：一是稟教修觀、一個是以觀詮教。稟教修觀是依「教」培養圓融的觀行，也就是趣向「智為先導」的方法；智者大師提供了「圓五品」的過程。以觀詮教是依「心」培養圓融的觀行，也就是「轉化心性趣向圓融」的方法；智者大師提供了漸、不定、圓頓三種止觀為過程，而皆以趣向圓頓止觀為究竟。

第五章、結論：智者大師提出三因爲三德之軌，但若「遠論性德三因種子，非是真實開發」⁹。天台圓教判釋開決的三內涵：圓教義涵、圓教開決、圓教觀行；以三因來說，皆是就當下的開決，一個重在開決正因，是以權實決了爲原則；一個重在開決了因，是以層層升轉的教化爲過程；一個重在開決緣因，從實踐自他圓融無礙爲大用。約智則三因分別，約行則三因無別無分，「若三、若一，皆無缺減，故稱妙行」¹⁰。

這個論文主要是對生命的安立提出一個趣向善的反思，藉由圓教判釋決了轉識成智的可能；如唯識所言者，淨化阿賴耶識。

《摩訶止觀》云：「《涅槃》名祕密藏，安置諸子，祕密藏中，佛自住中。」¹¹ 祕密不可言宣，卻是一切行之根本，《摩訶止觀》中云：「隱即祕密教，顯即頓、漸、不定教。祕密既隱，非世流布，此置而不論。」¹² 祕密雖隱于「於世流布」，但卻藉著顯的表現而可知可見；藉著對知見的調熟，才能讓有情的祕密藏皆以妙法呈現。

第四節 相關文獻資料探討

本論題「生命之安立及其趣向善的探討--論天台圓教判釋開決對生命之啓發」包含二大部分：天台佛教、生命。首先天台部分，吾欲探討的相關文獻資料是「天台」的獨特教義，再綜合說明本論文所採用的天台獨特教義。於生命的部分，吾欲探討的相關資料是「生命」的定義，再綜合論述本論文所採用的生命定義。

第一項 「天台」獨特教義的相關文獻探討

進入「天台佛教」領域時，已經進入了佛教的教化，故就約教而說，其相關文獻

⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷 9：「若取性德爲初因者：彈指散華是緣因種，隨聞一句是了因種，凡有心者是正因種。此乃遠論性德三因種子，非是真實開發，故不取爲因也。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 796, a21-24)

¹⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷 3：「妙行者，一行一切行。如經本從無數佛具足行諸道。又云：無量諸佛所，而行深妙道。又云：盡行諸佛所有道法，既具復深又盡具。即是廣深、即是高盡、即究竟。此之妙行與前境智，一而論三、三而論一。前境說如法相，法相亦具三，名祕密藏。前智是如法相解，解亦具三，如面上三目。今行是所行，如所說行亦具三，名伊字三點。若三、若一，皆無缺減，故稱妙行耳。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 715, b20-29)

¹¹ 隋·智顛，《摩訶止觀》No. 1911 (卷 13) T46, P0089a

¹² 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 6) T33, P0754b

探討，就有一個範圍領域。吾將此天台佛學分為三點說明，第一是天台理論與觀行的根源，第二是確立天台獨特的理論與觀行，第三是本論文採取現代天台學術的說明。

一、天台的本源--佛經五時代表著作

由於天台圓教判釋，乃是立於一切佛經之上，對佛經的「五時八教」做判釋。故天台只是佛學的一支，其根源仍是佛教，就是佛的五時教典。看看智者大師怎麼安置這五時教典，使佛學展現了圓融無礙的大妙。故研究天台時，應先備五時代表作之知識；若不具先備知識者，則對於智者大師解釋五味時，何以如此判？對於智者大師解釋八教時，何以如此顯？就沒有確切的體會。如智者大師所說：「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。」¹³故，五時代表著作，乃是對天台「一念三千」必備的基礎文獻。如《妙玄》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。」¹⁴五時經典代表及其要義，依據智者大師的說明如下：

1. 《華嚴經》：「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。」¹⁵《華嚴經》是頓教部的代表，其內容有圓教的直說、有歷別三諦的別教次第說。

2. 《四阿含經》：「《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。」¹⁶由四阿含呈顯的因果關係，可以見到佛教正因果的義涵。

3. 《諸方等經》：「折小彈偏歎大褒圓，慈悲行願事理殊絕，不明並對訶讚之意。」¹⁷由諸方等經，可以見到四教並行的比較，了解四教不同的事理，各有不同的時機與轉機。

4. 《般若經》：「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。」¹⁸由《般若經》，可以見到通教、別教、圓教的智慧，般若如何藉著次第

¹³ No. 1911 摩訶止觀 (卷 2) T46, p0010b

¹⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 800, a19-21)

¹⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 800, a29-b2)

¹⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 800, b2-5)

¹⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 800, b5-7)

¹⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 800, b7-9)

經述而引領通教、別教進入圓教的不次第。

5. 《法華經》：「絪是法門綱目，大小觀法十力無畏，種種規矩皆所不論，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。」¹⁹藉著《法華經》純說圓教表現的特色，來看與其他經典表現的圓教，有何不同？與《涅槃》表現的圓教，有何不同？

此五時經典為天台的一念三千之圓融基礎。亦即天台解釋的五時佛經典，乃是「一念」具五時經典的整一性並且圓融無礙者，故《涅槃經》於五時之後，亦為圓教。但《涅槃經》：「在後，略斥三修，粗點五味，亦不委說如來置教原始結要之終。」²⁰所以《涅槃》的圓，又開了三教之權；有藏通別圓四種教化的論述。我們可以藉著《涅槃經》的四教論述，看到開顯的圓教精神。

所以，在天台佛教中，佛經典皆以圓融無礙的融攝呈現，故只有清楚分判教相而沒有含糊否認的問題。故，趙東明論文中，對智者大師使用《華嚴經》「心、佛、眾生，是三無差別」之圓教文字相，認為「智顛不見得是受《華嚴經》的影響，而是要證明《華嚴經》所說的道理，《法華經》也說到了。」則其圓受限於《法華經》的文字相，便不夠開放。²¹吾認為天台佛教的圓，就是任何一念，應皆得圓滿融攝一切經教，融攝的方式就是判釋的教相。故本論文常引述五時教相經典做為經證。

二、天台的根本--智者大師的學術思想

天台在佛學中，欲獨顯的是什麼特色。這個部份，應回歸天台創始者智者大師的代表學說，以了解它主要是以什麼方式呈現佛法的教化。智者大師的學術思想，是了解天台圓教判釋的最直接根據。智者大師的著作，據《佛祖統紀》說，有一百五十卷²²。然而，一般皆以天台三大部代表「天台」之思想，但這三大部並非是智者大師的親自執筆，而是由其弟子聽受後執筆的著作。執筆弟子是灌頂章安，有超過一般人的記憶統整能力，如章安於《法華文句》序品第一時述：「佛出世難，佛說是難，傳譯此

¹⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 800, b12-15)

²⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 800, b9-11)

²¹ 趙東明論文《天台智顛《摩訶止觀》「一念三千」說研究》，其第 94 頁中，有一段話「有學者以此認為智顛《法華》圓教『一念三千』思想的醞釀過程，乃受《華嚴經》此偈頌〔心、佛、眾生，是三無差別〕之影響。然而筆者以為，與其說是受《華嚴經》影響，倒不如說是…智顛不見得是受《華嚴經》的影響，而是要證明《華嚴經》所說的道理，《法華經》也說到了。」此段話看起來就有嫌疑。

²² 《佛祖統紀》卷 25：「右七十六卷。天聖二年。慈雲奏入大藏。…右共三十三卷。未入藏。…右四十一卷闕本。」(CBETA, T49, no. 2035, p. 258b-c)

難，自開悟難，聞師講難，一遍記難。余二十七於金陵聽受，六十九於丹丘添削，留贈後賢，共期佛慧。」²³由此可知，弟子憑聽受一遍而記錄，中間經過 42 年的整理過程，才能留贈後學。然而這卻是代表天台的根本記錄，也是智者大師教學的真實內容。其代表天台的三大部是：

1. **《妙法蓮華經玄義》**：為圓教義理核心、此開圓教之規模。由釋名、明體、明宗、論用、判教相之「五重玄義」，縱貫此經展示圓教義理必然的五重玄義。由標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異之「七番共解」，橫講此經展示圓教義理，令得五心、五根，排五障成五力，乃至入三脫門。縱橫交涉，廣狹自在，跡門十妙、本門十妙、觀心十妙所展現之圓義，透過層層判釋的開決，以顯妙之所在。

2. **《摩訶止觀》**：為圓頓實觀之核心、此開圓教觀門之規模。由立教之本說起，入跡：聞圓法、起圓信、立圓行、住圓位、以圓功德而自莊嚴、以圓力用建立眾生為圓滿。而開出十章：大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸。全文只說七章，第一至第五只是發圓心、第六、第七只是起圓行。

3. **《妙法蓮華經文句》**：為圓教運用核心，此開顯圓教始末。《法華經》文乃是建立圓教的根本，智者大師藉由因緣、約教、本跡、觀心，四意消文，以解圓教始末。

智顛大師晚年停止對外教學後，潛心專研，親自筆錄的《淨名(維摩)玄義》、《維摩(淨名)文疏》，也應該是智者大師的教學精華。因智者後又重修《淨名疏》，故之前奉晉王十卷稱《前玄》，重修之疏稱《後玄》。此著若如湛然所言：「《淨名前玄》總有十卷，因為晉王著《淨名疏》，別製《略玄》，乃離《前玄》分為三部，別立題目，謂：《四教》六卷、《四悉》兩卷、《三觀》兩卷。」²⁴則知《四教義》、《四悉義》、《三觀義》也都是智者大師晚年的親筆著作。但《四悉義》現已不復存。

再者，與「天台」息息相關者，應該也是智顛大師臨終念念不忘的：「十如、四不生、十法界、三觀、四無量心、四悉檀、四諦、十二因緣、六波羅密，一一法門攝一切法，皆能通心到清涼池。」²⁵

本部分代表的是天台文獻的第一手資料，故為本論文中特別重視者，亦即一切論述天台之文字，其獨特表現就是上述之言論思想，若違之，即非表述天台式的佛教。

²³ 《妙法蓮華經文句》卷 1：(CBETA, T34, no. 1718, p. 1, b21-22)

²⁴ 《法華文句記》卷 1，(CBETA, T34, no. 1719, p. 159, b13-16)

²⁵ 《隋天台智者大師別傳》卷 1，(CBETA, T50, no. 2050, p. 196, b3-6)

本論文主要是擇取天台三大部的「決了」做為發心的開始，然後再依教觀提供的方法來論行。

三、當代「天台圓教判釋開決內涵」之相關文獻探討：

(一) 天台專書著者及其著作(依著者姓氏筆畫順序排列)

1. 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》

《天台宗性具圓教之研究》，本是尤惠貞先生的博士論文，然已出書成為天台之專著之一。尤惠貞先生研究天台宗圓教的特殊義涵，以義理疏通為主，主要疏通天台「性具圓教」的義涵包括：依「一念三千」構成天台宗之性具圓教，及由「當體即是」談天台宗之性具圓教。性具圓教開展的獨特模式，就是不離前三教而顯，故依《妙法蓮華經》之開權顯實、發跡顯本，言天台性具圓教之開粗顯妙。「七種二諦」的層層升進，以及深入圓別之判釋等等。得到最後的「結論」有三：第一、是圓觀「一念三千」方顯天台宗性具圓教義，第二、是天台宗性具圓教所具之圓滿融攝義，第三、是天台宗性具圓教對於現實人生之積極意義與具體影響。本書之圓教義涵，即是吾論文展開對天台後續研究的重要關鍵。

2. 牟宗三，《佛性與般若》

《佛性與般若》，是牟先生研究魏晉唐朝以來，中國吸收佛教思想的重要著作。其藉天台圓教的「佛教式的存有論系統」，而掌握中國吸收佛教的整體概況之說明。

《佛性與般若》，牟先生對佛教義理的問題，把天台「同教一乘圓教」與華嚴「別教一乘圓教」同時並立對舉，且把兩種圓分出高下；又將天台久遠前內部的山家山外之爭再次辨明，同時將佛教唯識宗的真心妄心系統問題點出；還有把圓教獨具的無明法性同體依即、別教的緣理斷九；用般若作用的圓、與三因佛性「存有論的圓具一切法」的分辨，讓天台圓教「佛教式的存有論」觀念的釐清；正是使吾人對圓教、別教、通教、藏教的義理更增加辨析性，因而掌握天台與眾不同的圓教相入門處。但牟宗三先生說，天台宗乃立基於智者大師的判教，判教的意義不是要我們執著於教相的名字，而是有二個目的：

一、為釐清種種教說之分際故，二、為徹底明了最後宗趣為如何故。若順分解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一專家。為防迷失故，須隨時點醒。判教之功即在點醒學者，不令迷失也。

所以智者大師說：「若弘餘經，不明教相，於義無傷。若弘《法華》，不明教者，文義有關。」²⁷因此，判教能使教相分明清楚，才可能進行「點粗成妙」的作用。

牟先生乃藉用天台圓教建立儒家的圓善；尤其對「佛即九法界而成」的別圓之辨、「三道即三德」的實踐圓理、「一念無明法性心」的當體全是、「佛性惡說」、「無情有性」等，皆是點醒吾人對天台圓教之義涵，需要特別關切之處。本論文即是借此等義理來論述生命之安立及其趣向善的可能。

3. 安藤俊雄，《天台思想史》

安藤俊雄著作的《天台思想史》，係以宋以後的天台學為研究而作的論述，乃將知禮以後天台學的發展當作研究中心的課題。由知禮後產生了山家山外之爭，之後的天台乃以知禮教學做為天台的正宗，安氏此文研究，即是為了解知禮教學的特異性格，對後代天台學派的吸收為何？此研究得到的結論是「一念三千論的四種類型與批判」，也就是具相論、具性論的延續。安氏認為知禮主張「三千是不思議之極相，是不思議觀所顯。」仁岳及從義認為「三千是假觀所相，在空中二觀中，三千無差別，一相平等。」宋以後天台思想出現有四種類型，包括：一、實在的具相論，認為「三千作為不思議境是常住之實相，從而世間相是自爾而常住，認為這是知禮天台實相論之真義。」二、解釋學的具相論，尤其以了然的學說為代表，認為「大體上不是以三千之有無為問題，而是主張作為不思議觀之所顯，三千常是宛然可觀。也就是雖介爾一念，必具有意識內容，此意識內容必具某種意義，是在意義的體系而被解釋的一念，其意義體系是三千。在這種情況下，三千作為性具，是超越意識而實在或不實在不成問題，是作為形成意識內容的意義體系而常住。」三、單純的具性論，認為「三千只是假觀所顯，從而勝義究竟的不思議觀之對境常是無相平等。」四、以緣起論系的唯心論為背景的具性論，「屬於此一類型的傳燈與智旭不只採用《起信論》，也採用法相唯識的原理，用以說明三千的成立過程。」²⁸

藉著安氏的《天台思想史》，提出天台「一念三千」的不同解釋，了解其運用展現出的不同風貌，了解唯心與約心的差異，三千空假中三觀的差異，故如何才能圓滿諸教相，也是吾人值得思考的問題。

²⁶ 牟宗三著，《佛性與般若》，下冊，臺灣學生書局，1997/5，p671

²⁷ No. 1716《妙法蓮華經玄義》（卷9）T33, p0800a

²⁸ 安藤俊雄著，釋依觀譯，《天台思想史》，中華佛教文獻編撰社，2004/4，p283-284

4. 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其展開》

《天台學—根本思想及其展開》，分成兩大部份：天台宗的歷史、天台宗的教理與實踐。本書是擷取天台教理與實踐、及歷史之精華，故有介紹天台入門的意味。在天台宗的歷史方面，從翻譯天台宗根本經典《法華經》的鳩摩羅什、慧文、慧思禪師，介紹到天台宗的開創者智顛為止，並論及日本天台宗的最澄與圓仁。在教義方面，則大抵以智顛的思想為中心，說明五時八教，以及十界互具、《法華經》之「十如是」、「一念三千」和一心三觀。

本書中，本論文特別認同而加以採用之處有二：一、其對方便即真實的說法，稱：「智顛強調之漸的說法，實為過現未三世諸佛所不可缺之說法方式；是以如不經由誘引、彈呵、淘汰等調熟的過程，自不能達成諸如法華圓教之謂人法兩開會之境地。」故「《法華經》之開顯圓，係就為實施權之立場而言，故說方便即真實，殆將方便作為真實之同體權，予以開顯。」²⁹因此智顛在《法華文句》〈方便品〉之解釋，對古來皆認為方便是為體外之方便，予以駁斥，其謂方便者方法之謂也，乃邁向真實之正途，且強調此亦可作為真實圓體之秘妙方便解。³⁰對此二點來說，本論文依之採用，則認為教化過程雖是方便，也就是真實妙法的呈現。所以一切教化始終，皆以能決了入圓妙為究竟。

5. 吳汝鈞，《天台智顛的心靈哲學》

吳汝鈞於《天台智顛的心靈哲學》中，主要處理智顛對心的意向，於其文獻中，依智顛學說出現的年代先後，將智顛思想分成三大期，前期思想、與三大部、至《維摩經》疏，並且認為三期表現出來的心靈哲學，皆有不同的轉換。此部討論中，出現一念心的妄淨問題，並認為智顛三期學說，本身即有不一致的現象，此說對一念真心、妄心的爭議，產生根源性的說明。

吾對本文不同意其認為智顛對一念心，有因不同時期而規定一念是真心或妄心。且吾以為，智顛的「一念」，非關真心、妄心；而且假立的能觀、所觀，最終都是要泯除，以進入不二的不思議境。因為智顛對觀「一念」的修行，乃始凡終成聖。凡夫、聖者，皆是一念；無明妄心、法性心，也皆是一念。一念以「無住」為本，故不定為真心、或妄心。此不會因為智顛在不同時期而有所變更，只可能在不同時機說法而有

²⁹ 《天台學—根本思想及其展開》，安藤俊雄著，蘇榮焜譯，台北：慧炬出版社，1998。P101-102

³⁰ 《天台學—根本思想及其展開》，安藤俊雄著，蘇榮焜譯，台北：慧炬出版社，1998。P99

不同。

6. 陳英善，《天台緣起中道實相論》

《天台緣起中道實相論》，乃為處理天台實相論的問題，文分十章節，分三個部分：1-3 章、實相建構；4-7 章、實相展現；8-10 章、實相反省檢討。陳氏從鳩摩羅什大師翻譯的實相之原語、及天台表達實相的方式，得到的結論是：實相的義涵乃是「緣起」。故云：

天台之實相論本身即是緣起，...甚至天台「空」「假」「中」三概念亦皆是緣起的，從緣起無自性而說諸法「空」，從緣起有而說諸法假名施設，而言假；而法法當體本身即是緣起，故言中。³¹

陳氏於實相的方法中，又從「即空即假即中」的表述方式，尋繹天台表達實相之方法為「破」與「立」，且是「即破即立」、「即立即破」。此天台實相義理的展現方式，則是「一念三千」；非離緣起中道而另有實相——一念三千。³²

文第八章於實相之困阨中，探討《觀音玄義》之性惡問題，其論述多異於傳統近代學者之天台思想觀點。最後，陳氏於實相的變形中批駁近代天台學者四種類型的觀點。

陳氏本文的提出，提供吾人反省智顛之後天台學的另一種角度。但吾對本文，則有二點意見：

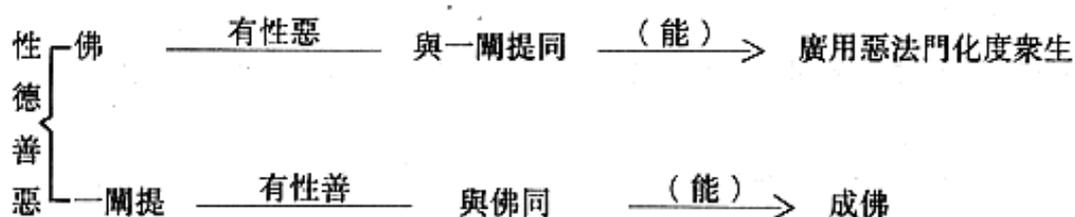
第一、陳氏認為天台實相等於緣起，等於中道，不容假立「主體性」的作用，以為若假立「主體性」會落入性實的誤解。吾以為「緣起」是佛教的共般若，因為在佛教中，「緣起」與「性空」常做為連絡，故藉「緣起」表達，較顯出無自性的實相。但智顛大師對圓教的建立，不是基於「緣起性空」，而是以「無住本立一切法」為基礎；有破有立，雖立而假立，故亦無立，這樣建立的圓教，於緣起當下假立空假中一切法的圓融無礙。故緣起只關真俗二諦，要緣起中假立「主體性」的作用才能涉及中道。吾之論文「生命之安立及其趣向善的探討」，便是以「緣起中假立生命特質做為實踐主體性」，來論「立一切法」之安立。

第二、陳氏以為《觀音玄義》「料簡緣了」中佛性惡之說法，與《觀音玄義》其他通釋的說法互相矛盾。吾以為「料簡」本來就是對特別的事理而做的解釋，而且智者

³¹陳英善，《緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997 初版三刷，p492。

³²陳英善，《緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997 初版三刷，p136。

大師於《摩訶止觀》「非行非坐三昧」中有談及「隨自意歷諸惡事」的修行法，因此在觀音法門「普門」示現中，對於使用「性惡法門」之涉及，更需要有特別的解釋。所以，「佛性惡」之說的料簡，做為補充「隨自意歷諸惡事」的解釋，並無不可。而且陳氏論文中亦認為，《觀音玄義》將十義(1.人法、2.慈悲、3.福慧、4.真應、5.藥珠、6.冥顯、7.權實、8.本跡、9.緣了、10 智斷)與五時教的搭配中可得知，緣了與智斷，只有《涅槃》才有，而《涅槃經》針對一闡提有無佛性的問題有獨特的說明，故知，《觀音玄義》「料簡緣了」所要處理的問題，應如陳氏所論，是處理一闡提能成佛的可能性。



33

也就是陳氏本人即清楚表示「料簡緣了」所要處理的問題。但又堅持性惡乃是就緣了而說；並於行文清楚的表示，三因雖非等同，也是不可相捨離的；卻以為性具、性惡乃是落入一種自性執，故駁斥性具、性惡做為天台獨特的法門。吾則認為天台以性具、性惡為獨特法門，可能是因為佛教中其他宗派沒有使用此種說法，唯天台獨有此說，故做為天台獨特且異於其他宗派的核心，並無不可；只要知道此性具、性惡說仍是一種圓教的方便說法，就不會落入自性執。而且本論文中，更是要藉著「佛性惡」之妙用，做為教化最終通達圓妙究竟的自行化他。

7. 釋慧嶽，《天台教學史》

慧嶽法師，將天台視為一種佛教的教學過程，故論述天台以「教學史」做為主述方式，以便了解天台教學過程的演變。其追溯天台教學史之淵源，始自龍樹菩薩、至慧思法師教學之跡，從天台智者大師奠定完備的天台教學特質，傳演經唐宋元明清民國，各代教學皆有不同天台特質的教學。其認為天台智者大師主要的教學內涵包括：三種教相論、五時八教判釋之教相、六即論、止觀之觀行論；其認為智顛之思想論，含攝：一念三千、十界互具、十如是、三世間、三諦、三觀、佛身論與四淨土觀、性惡思想觀、四種十二因緣觀、經典解釋論等。本論文則對其所論述智者大師的教學內涵，做為天台圓教判釋開決的義涵，多所參考。

³³陳英善，《《觀音玄義》性惡問題之探討》，中華佛學學報，第五期，1992.07 出版，p179，，，185

8. 其他，請參考論文參考資料。

(二) 碩士論文 (以下依年代先後順序編排)

1. 林妙貞，《試析「佛法身之自我坎陷」與「天台圓教性惡法門」之關係》，87年碩士論文

林氏就牟宗三先生提及「佛為救渡眾生而從法身處自我坎陷」之觀點為問題核心，從「無限智心之自我坎陷」所開出之兩層存有論觀點切入，推論「圓實佛法身之自我坎陷」與天台圓教「性惡法門」之究竟關係，並推出天台圓教所強調之「性德惡法」，以及「成佛必即九法界」之圓實觀點的說明。

牟宗三於《現象與物自身》說：「知性，認知主體，是由自由無限心之自我坎陷而成，它本身本質上就是一種『執』。」³⁴「自我坎陷」乃是牟宗三先生之說，為了成就知性而說無限心之自我坎陷。佛法身乃「即」於九法界而成佛，這個「即」所表現的，就是「自我坎陷」。天台圓教中「性惡法門」乃是佛為度化眾生，廣用性惡法門，此種因遇惡緣而用性惡法門，乃是在通達善惡之下，一切法皆無善惡之對立，法純是法，用之皆為善。九法界眾生皆有無明，故不通達，仍有善惡之對立相；故吾認為「佛法身之自我坎陷」乃就九法界眾生心的分別而言，若就佛本身，應該沒有「自我坎陷」的問題。林妙貞的論文，引發我對「佛性惡」問題探討的興趣。

2. 趙東明，《天台智顛《摩訶止觀》「一念三千」說研究》，90年碩士論文

趙氏論文研究《摩訶止觀》「一念三千」說，乃採問題基源法，論述智顛對一念三千說的基源，乃取自《法華經·法師功德品》五品位六根清淨的真實體驗。但其中論述時，吾對其文有三點意見：第一、趙氏為了說明一念三千的基源來自《法華經·法師功德品》，有試圖撇清智顛的思想可能受《華嚴經》的影響；吾以為，雖智顛將經教同歸《法華》，但《法華》只是決了各教相不同的妙用，教相仍需取自其他經教。第二、趙氏對牟宗三先生提出說《法華》沒有特別的教義、法數，因此對牟先生做的批判；但吾以為，牟先生說這樣的話之時機是《法華》與各經教之間比較後，所顯法華內容貧乏空洞的感覺而說；然牟先生的著作之中，處處皆彰顯天台圓教的特殊模式，尤其於《圓善論》中，還直說圓教有圓教的獨特模式。故牟先生並非不知法華有圓教殊特的教義和法數。第三、對於趙氏說，天台圓教是背離了「緣起性空」的思路³⁵，這

³⁴牟宗三，《現象與物自身》，台北：學生書局，1995，P7

³⁵趙東明碩士論文，《天台智顛《摩訶止觀》「一念三千」說研究》，P88

點吾則持反對的立場。「緣起性空」在智者大師的判教中是屬通教，也就是通小乘大乘之教，故是一切佛教的通論基礎，天台圓教只是順著「緣起性空」向前的推展，若背離了「緣起性空」的思路，那麼這個推展，便無有是處；故吾認為趙氏的論斷欠妥。

3. 野原耕平，《「南無妙法蓮華經」的哲學精神之溯源以「創價學會」為中心》，92年碩士論文

野原耕平論文，主要是為日本的「日蓮宗」信仰提出立論根源。日蓮於1253年在日本立宗，直到今天《南無妙法蓮華經》仍倍受日人重視。野原耕平本身對「創價學會」的信仰，引發他對《南無妙法蓮華經》的哲學精神溯源。野原耕平在其論文中，肯定「南無妙法蓮華經」是生命的、宇宙的根源之法；又提到「日蓮的理論繼續引用《涅槃經》到達永遠的生命觀。結論是受持此佛法、推護此佛法之者，在我們永遠的生命上可得到成佛之因。」³⁶這亦是吾以為《妙法蓮華經》教相論中，「師弟遠近不遠近相」的永恒化育，對生命作用的信念。

4. 吳秋慧，《台灣天台教學發展之研究》，92年碩士論文

吳秋慧的論文，主要是敘述斌公對於台灣天台的貢獻，及其後五心的發展。此文引發我對台灣近年之天台教學發展狀態的關懷。台灣天台法師皆自諦閑大師之嗣法門人，故吳氏論文乃從諦閑大師之徒染菴與嗣法門人說起。又此論文之末，對今日台灣研究天台之學者作一論述，此論述除對台灣天台重要學者之著作有相關說明外，亦對台灣當代有關天台義理之爭論問題述敘頗為詳實，諸如尤惠貞先生與陳英善先生的論辯³⁷，對論辯之來龍去脈的說明，開啓吾欲探討陳英善之天台研究的興趣。

5. 釋堅仰，《一念三千與天台詮釋的佛教環保觀》，93年碩士論文

釋堅仰論文分為六章，第一章、導論；第二章、天台一念三千的展開過程與其實踐性格；第三章、當前佛教環保思想之爭論及其解決之契機；第四章、從一念三千詮釋天台的環保觀；第五章、當代印證實例：慈濟環保精神與法華思想；第六章、結論。此論文乃以天台一念三千做為實踐性格之理論基礎，說明佛教非唯心淨土之理念，使佛教得向其他領域開展。最後舉出慈濟環保精神與法華思想的關連，以證明佛教之淨土乃是實有層的淨土，而非唯心淨土。慈濟是由證嚴上人讀誦《法華經》開始，於今推展的「四大志業、八大腳步」來看，吾人或可相信，這是圓五品方便位的

³⁶野原耕平，《「南無妙法蓮華經」的哲學精神之溯源以「創價學會」為中心》，九十二年的碩士論文，p37

³⁷吳秋慧(釋果玄)九十二年的碩士論文：《台灣天台教學發展之研究》，p121-131

層層轉進的進程，將《無量義》的圓教觀行與轉化實踐的落實。本論文則以釋堅仰之說來做為淨土的建構起始於心淨之願，而非止於唯心淨土之空洞。故轉化心淨為觀行之始，只是智為先導的前行。

6. 張文德，《天台宗智者大師教觀思想與生命轉化》，95年碩士論文

張文德的論文主要論述一念心轉化生命的一念三千與理論及一心三觀運用在生活的情緒轉化，並藉近代科學心理學、精神醫學、生物化學的研究，而佐證一念心轉的機制。其佐證的一念心轉化機制，最後放在意義治療學來看，乃藉用生命是身心靈整全之存在、生命意義具有絕對性、人有自由抉擇之意志、態度決定人生意義等等主張，蘊含著對生命充分肯定的圓融觀。這個意義治療，蘊含的圓融觀，有如安藤俊雄所理解的了然對「一念三千」的解釋，其認為，了然的性具說是在揭示：「一一事相是具有其本身被解釋的意義之存在，因此從這種意義的世界來看時，一一事相是被整理完成的。」³⁸一念心轉化生命，只是開端，從意義治療為開端，終能進入實有層的轉化；故從轉化心性趣向圓融為開始，才能進入自行化他本跡相即的一行一切行之不思議。

7. 林昭君，《論天台觀心思想之生命教育意涵》，96年碩士論文

林昭君的論文，主要目的是欲藉天台觀心思想做為生命教育的核心。因為生命涉及的事相廣泛而且深入，生命教育的課程涉及廣泛學科的旁雜之下，課程可能很容易被分割而成泡沫化。而天台一念三千的意涵，能即於三千世間之解脫，且心對開啓三千意義世界的能動性，及心境互具的結構，對眾生與周遭世界的關係性，以十界互具的眾生平等觀等等，可用來做為生命教育課程核心的啟發。林氏本文採用天台觀行用在生命教育之觀點，與吾本論文採用天台判釋開決啟發生命之觀點一致；但是林氏更是將生命核心集中於生命教育之上，吾則集中於反省生命乃即於正因、緣因的「了因」，以做為觀行的前導，並探討了因轉化的實踐方法。

(三) 期刊論文(依年代先後順序排列)

1. 尤惠貞，〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，《揭諦》，南華大學哲學研究所，第三期，2001，頁 1-37

此單篇文章是尤惠貞先生經歷病患境時，運用圓頓止觀的親自體驗，藉此體悟，分享智者大師圓頓止觀看病裡乾坤的作用。其中論述「藉由修行的觀照，病患自身或

³⁸ 安藤俊雄著，釋依觀譯，《天台思想史》，中華佛教文獻編撰社印行，2004/4，P142-143

由之而引生之煩惱、痛苦等，皆可以轉化為另一番現象與意義。」是即於觀行的實踐中，發生轉化的作用。

2. 郭朝順，〈論天台智顛的「文本」概念〉，《哲學與文化》，v. 30 n. 3 (2003.03) 頁 61-76

此篇論文，已被收錄至《天台智顛的詮釋理論》一書出版。郭氏用天台的五重玄義，四意消文等，試嘗為天台佛教開創另一條詮釋學的道路。郭氏認為智者大師的「實相」與經文本(Text)的認定採用極為寬鬆的視域，認為一切法、一切事事物物皆是「實相」的經文本，這也正是吾所理解《法華經》的「實相」。³⁹另又主張「天台一心三觀的文本閱讀，並不是以理解一超越的實相為目的，因為於智顛就《法華經》所開發出來的跡本不二思想之中，不能將實相理解一超越的理體，實相可謂現象之全部。因此一心三觀的重點，在於糾正原本眾生偏於一端的目光...唯有以一圓整之視野來閱讀諸法之文本，諸法之真實本相方能被認知、理解與適當詮釋。」⁴⁰郭氏將「實相」解為「現象之全部」，必須以圓整之視野來閱讀諸法之文本，方得以認知、理解與適當詮釋。吾僅能同意唯有圓整之視野，方能認知、理解與適當詮釋；但「實相」是否僅為「現象之全部」？例如《金剛經》中，常出現：「所言佛法者，即非佛法，是名佛法。」⁴¹這類型的句子，吾認為這就是四句不生，但以因緣有，從顛倒生故說；故吾認為「實相」不離「現象之全部」，「實相」亦不即「現象之全部」；方便說「實相」為「現象之全部」，只是因為必「即」「現象之全部」中，才能洞見「實相」。故經說：實相不可說不可示，只能以方便說與示，所謂：「一切法不離名言。若解諸法，若知諸法，俱不可說；然順有情所知而說，故名般若。」⁴²「實相」總是可以用無量義方便來說與示，但只有「開權顯實」、「開跡顯本」，才能於無量義方便「即」實相。郭氏致力於使用五重玄義、四意消文的詮釋，開啓吾於本論文所採用架構之一部分。

³⁹ 《妙法蓮華經》卷 6：「以是清淨意根，乃至聞一偈一句，通達無量無邊之義，解是義已，能演說一句一偈至於一月、四月乃至一歲，諸所說法，隨其義趣，皆與實相不相違背。若說俗間經書、治世語言、資生業等，皆順正法。三千大千世界六趣眾生，心之所行、心所動作、心所戲論，皆悉知之。雖未得無漏智慧，而其意根、清淨如此。是人有所思惟、籌量、言說，皆是佛法，無不真實，亦是先佛經中所說」(CBETA, T09, no. 262, p. 50, a20-29)

⁴⁰ 郭朝順，〈論天台智顛的「文本」概念〉《哲學與文化》，v. 30 n. 3 (2003.03) 頁 61-76

⁴¹ 《金剛般若波羅蜜經》卷 1：「此福德聚即非福德聚，是故如來說福德聚。」(CBETA, T08, no. 236b, p. 758, a16-17)「所言佛法者，即非佛法，是名佛法。」(CBETA, T08, no. 236b, p. 758, a24)

⁴² 《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷 593：(CBETA, T07, no. 220, p. 1068, a3-4)。《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷 593：「一切法不可施設、不可動轉、不可宣說、不可示現。如是知者，名如實知。」(CBETA, T07, no. 220, p. 1068, a6-7)。《大般若波羅蜜多經 201-400 卷》卷 329：「如來甚奇，方便善巧，諸法實相不可宣說，而為有情方便顯示。」(CBETA, T06, no. 220, p. 687, c13-14)

3. 尤惠貞，劉秀真，〈天台智顛「觀諸見境」之現代詮釋——試論動態圓融的生命觀〉，第五屆天台宗學會研討會，2003/5

本篇文章，乃是研究《摩訶止觀》之「觀諸見境」，此是建立「正見」的首要工作，唯有從觀諸見境開始，才能發覺諸見的問題。智顛於「觀諸見境」中，先列舉出各種「執見」，包括：因果執一執異、我執、法執等諸見；從批判諸見開始，最後進入十法成乘的觀行轉化諸見。諸見不是二元對立的是非題，而是諸見的無明需要去照，決了才能清楚。本論文「生命之安立及其趣向善的探討」即是站在這個論文的立足點，再用另一個角度，繼續探討動態圓融的生命觀。動態圓融的生命觀，乃藉圓教判釋決了的「了因」，成就「智為先導」，在觀行實踐中轉化心性趣向圓融，才能以圓融止觀參贊世間的創造、助長、安排、應用、犧牲與承擔。

第二項 「生命」的相關資料探討——「生命」的定義

本論文所採用生命的定義，主要是以《摩訶止觀》中，觀不思議境的「一念三千」為核心，另又參考現今字典、心理學、生命科學中之生物學對生命的解釋⁴³。

⁴³ 《新編東方國語辭典》，東方出版，75/7，p636，p168,p637 「生」：有活著、性命的意義。「命」：有動物生活的機能、存在的時間。【生命】：性命。

《教育部國語辭典》，<http://140.111.34.46/cgi-bin/dict/GetContent.cgi? Database= dict& DocNum=124721&GraphicWord=yes&QueryString=生命>。1.生物生存的壽命。2.某種活動延續的期間。3.形容藝術作品十分靈活生動，如同具有生命一般。

《教育部異體字字典》，<http://140.111.1.40/yitia/fra/fra02623.htm>(字號 A02623) 「生」：有長出、生長、生存、存活、生物的意義；「命」：有生物生存的機能。

漢許慎撰，清段玉裁注，《說文解字注》，天工書局，81/11，p274,p57 「生：進也。象艸木生出土上。」 「命者，天之令也。」

吳靜吉，《心理學》，國立空中大學，1997/8，頁 34。「由受孕到死亡的整個生命過程中，我們身心各方面功能的成長與改變。」

國立陽明大學，生命科學院，生命科學系《普通生物學，〈第一章，生物學：生命的研究〉》<http://www.dls.ym.edu.tw/lesson/bio.htm>。D. Krogh 在教科書 Biology (2000) 中提出生物具有以下八大特徵：1. 能收集利用能量 2. 能對環境反應 3. 能維持內部相當穩定的環境 4. 具有能遺傳的資訊基礎 5. 能根據遺傳訊息複製 6. 為一個或多個細胞組成 7. 從其他生物所衍生而來 8. 結構比無生物複雜得多。…我們可以找出一個生物有別於非生物的基本「公約數」。這個公約數應該是「資訊」。…用資訊學的眼光來看，生物除了有「遺傳的資訊」，而且「結構比無生物複雜」。生命現象是熱力學第二定律的局部逆反。所有生物的共同特徵是能夠利用能量，維持內部的次序。秩序是「熵」(Entropy) (亂度)的相反。熱力學第二定律說整個宇宙的亂度必定一直地增加，秩序的發生〈或熵的降低〉必須依賴消耗能量〈好似整理你的房間〉。無生命的世界只能順著熱力第二定律的箭頭前進。生物卻能在局部的空間及時間，利用能量逆著第二定律走，以維持有組織與結構的生命個體。

《摩訶止觀》中，「一念三千」的觀不思議境，其內涵包括：三種世間(五陰世間、眾生世間、國土世間)、十界互具(地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛)、三轉十如(如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等；是相如...、相如是.....)。

三種世間之文，見《摩訶止觀》，云：

十法界通稱陰入界。其實不同。三途是有漏惡陰界入。三善是有漏善陰界入。二乘是無漏陰界入。菩薩是亦有漏亦無漏陰界入。佛是非有漏非無漏陰界入。釋論云。法無上者涅槃是。即非有漏非無漏法也。無量義經云。佛無諸大陰界入者。無前九陰界入也。今言有者有涅槃常住陰界入也。大經云。因滅無常色獲得常色。受想行識亦復如是。常樂重沓即積聚義。慈悲覆蓋即陰義。以十種陰界不同故。故名**五陰世間**也。

攬五陰通稱眾生。眾生不同。攬三途陰罪苦眾生。攬人天陰受樂眾生。攬無漏陰真聖眾生。攬慈悲陰大士眾生。攬常住陰尊極眾生。大論云。眾生無上者佛是。豈與凡下同。大經云。歌羅邏時名字異。乃至老時名字異。芽時名字異。乃至果時名字亦異。直約一期十時差別。況十界眾生寧得不異。故名**眾生世間**也。

十種所居通稱國土世間者。地獄依赤鐵住。畜生依地水空住。修羅依海畔海底住。人依地住。天依宮殿住。六度菩薩同人依地住。通教菩薩惑未盡同人天依住。斷惑盡者依方便土住。別圓菩薩惑未盡者。同人天方便等住。斷惑盡者依實報土住。如來依常寂光土住。仁王經云。三賢十聖住果報。唯佛一人居淨土。土土不同故名**國土世間**也。⁴⁴

十界互具之文，見《摩訶止觀》，云：

夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。亦不言一心在前一切法在後。亦不言一切法在前一心在後。例如八相遷物。物在相前物不被遷。相在物前亦不被遷。前亦不可後亦不可。祇物論相遷祇相遷論物。今心亦如是。若從一心生一切法者。此則是縱。若心一時含一切法者。此即是橫。縱亦不可橫亦不可。祇心是一切法。一切法是心故。非縱非橫非一非異玄妙深絕。非識所識。非言所言。所以稱為不可思議境意在於此(云云)。⁴⁵

三轉十如之文，見《法華玄義》，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

⁴⁴ 《摩訶止觀》卷5：(CBETA, T46, no. 1911, p. 52, c13-p. 53, a9)

⁴⁵ 《摩訶止觀》卷5：(CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a5-18)

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。⁴⁶

本論文對生命的定義，採用天台「一念三千」的立場來看，其自我成就的行因至果德，乃藉三因佛性至三德四果來說明。由三因佛性的「互為主體性」假立三種世間的關係，來圓滿動態圓融的生命。故以五陰世間代表的正因佛性者，其緣了因就是眾生世間與國土世間；以眾生世間為代表的正因佛性者，其緣了因就是五陰世間與國土世間；以國土世間為代表的正因世間者，其緣了因就是五陰世間與眾生世間。此種主體性是依關係假立三因，三因是互為一整體，不可分離的關係。故三種世間是平等平等的關係。

吾人對三種世間—五陰世間、眾生世間、國土世間，皆有一分執受之知，本論文對生命的安立，即是要於此三世間執受之知中，以眾生世間—(或自我關係、或群我關係)作為正因佛性，五陰世間—作為了因佛性、國土世間—作為緣因佛性。其實，在動態的緣起之中，三因不是定執的，能所也不是絕對的，而且圓教之中，三因是一而論三、三而論一的關係，能所更是泯然於無相之相；但這樣會增加說明的複雜性，也會使一般的理解變的更困難。故本論文乃以一般人的認知方便，分設假立此三因，並且將生命跡象以正因佛性做為主體性的，著重在個人或群體的自我實現之表現過程；也就是要在生命跡象的生到死之間，表現出維持內部穩定的延續系統中，藉著緣了因的消化吸收，而完成自我或整體接近完美的自我實現。

生命的實相，是一切存在共同參與的動態中，有：五陰世間、眾生世間、國土世間，共同參與於世間的流布；各各十法界、各各十如是，各各因果不相混濫，不前、不後、不併、不別，「無二無二分，無別無斷故」的圓融互具。

「五陰世間」，是沒有形質的一種存在，雖不能見，但卻不能說它沒有，雖有，又不能說它是如何種狀態而有，以心念為代表。它能產生認知、思想、表現智慧，是了因的基源；但又不能說有了它，就一定會認知、一定有思想、一定有智慧；所以它的存在是空如性。

「國土世間」，它是有形質的一種存在，雖然可見，但卻不能說它一定是如何種

⁴⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷2：(CBETA, T33, no. 1716, p. 693, b13-24)

形式的存在，以器世界為代表。它可以被發明而有使用價值，成為有意義的存在，是緣因的基源；但又不能說它就一定是有使用價值、有意義的存在。因為它的存在是透過與眾生世間的相互關係而定，要藉五陰世間施設方便彰顯，所以它的存在是假有性。

「眾生世間」，它可以是一種限制，也可以是一個通孔，是實踐性的存在。五陰世間的思想、國土世間的器用，都要藉著眾生世間的限制性，而使三者同時被實現，同時彰顯其有限性的存在。也可以藉著眾生世間為通孔，通達五陰世間的智慧、通達國土世間的意義形式價值，而使三者同時被實踐，彰顯其非限性的存在。所以眾生世間是正因的基源；它的限制性存在是可思議的，它的通孔性存在是不思議的，藉著它的實踐而彰顯一切存在，遮隱一切存在，所以它的存在是中道第一義。

存在有空如、假相、中道三個面向，雖只是日用，但若沒有對義理清明、對情感真誠、並於食色中長養，它的日用就是不知不覺的惡習、是是非非的疑網、不能圓融的偏執知見。如何於日用中保持對義理的清明、對情感的真誠、並於食色中繼續長養？乃是本論文欲藉著天台圓教判釋開決的目的，做為啓發生命自行化他之安立，並使其得以趣向善。

故本論文對生命採用的定義，乃整合各種對生命不同角度的解釋。生命都是要以「生命跡象」的表現來說，生命跡象就是生命的表現，具有延續系統的表現方式，通常是用自我複製以及能量消耗的方式呈現。生命是與眾緣同具而為一整體，故以動態的三因佛性為角度重新審視生命，雖有生物、無生物的不同，但皆為生命圓滿整體的一部分。天台的三因佛性，是一種動態的關係，且一念三千的義理，對「一念」與「三千」的關係，有非縱非橫、非含非生的關係，故可以整合對生命各種不同的解釋。

本論文乃以人作為生命安立的主述，是基於假立個人或有情群體作為正因主體佛性，借著了因佛性的照了，轉動緣因佛性，使正因佛性趣向善的自我實現。但假立以人做為主體，如此人才具有主動性，此主動性並非如「人類中心主義」的色心不平等、法界不平等而論的；仍需基於生命的三因佛性互為主體性的一不可分割的完整體，故五陰、有情、國土，三種世間乃是平等平等的基礎而論的。

第二章 「生命之安立及其趣向善」的探討

本論文採用生命的定義，如第一章所說，乃是以天台「一念三千」的基礎，論五陰世間、眾生世間、國土世間於平等平等的基礎上，互為主體性產生的關係。生命雖假立個人與有情做為正因主體性，但仍需於因緣中，藉著了因佛性的作用，推動緣因，使正因的安立趣向善；說時有此三因次第施設，行時三因是互為一體的無別無斷。

由於三因佛性必須在動態的實踐過程中展現，故生命就要藉著每一念的了因佛性產生作用，才能使生命安立並趣向圓善。既然因緣是以動態展現，如何確保每一念皆具有了因佛性的作用？尤其面對當今瞬息萬變的社會，到處充滿了混沌的不確定性因子，未來永遠存在種種的不可知，如何才能讓「生命之安立及其趣向善」？

第一節 探討生命三個面向的問題

為了解生命之安立是否趣向善，暫以黑暗和光明來論動態生命的趣向，則可能呈現四種趣向：一、從黑暗到黑暗、二、從黑暗到光明、三、從光明到黑暗、四、從光明到光明。¹這四種趣向中，「從光明到黑暗」、「從黑暗到黑暗」，都是使生命趣向黑暗者；「從黑暗到光明」、「從光明到光明」，都是得使生命趣向光明者。為什麼生命會趣向黑暗，這乃是不安立的問題，也是使生命不能趣向善之處所。造成這樣的因緣何在？

現代社會的富麗堂皇之下，充斥各色各樣的玩藝，然而種種調查，卻顯示現代生命的苦悶²。何以如此呢？在世界網絡越來越密切的交互參照之下，我們看到越來越多

¹劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》No.99(卷 42) T02, p0304c「有四種人。何等為四。有一種人。從冥入冥。有一種人。從冥入明。有一種人。從明入冥。有一種人。從明入明」

²

http://www.twowin.com.tw/study/study.htm?TWOWIN_RANGE_VIEW_DOCUMENT_ID=13019&TWOWIN_RANGE=9「2004.12.20 08:09:08 這年頭，成年人苦悶，兒童不快樂，青少年也痛苦不堪，而且別以為青少年學子只關心上網、打電動，昨天公布的一項調查顯示，環境污染嚴重、政治紛亂無章、法律缺乏保障、教改無所適從、未來就業不易等，均讓青少年吶喊「我好痛苦」！向陽公益基金會連續第 5 年調查青少年學子的痛苦指數，今年創下新高紀錄，總得分達 61.56 分。基金會強調，過去 4 年的調查題目和今年不同，所以無法做比較，但也公布出來，讓大家參考；2000 年平均痛苦指數總分 58.92 分、2001 年是 60.42 分、2002 年是 60.58 分、2003 年則是 59.86 分。」

的問題。從一個一個被發掘的社會問題來看³，單一事件常常彼此之間相互關聯，一個事件會影響到其他事件，其他事件經轉化後而以不同的形式出現，也會回過頭來影響原先單純的事件；就這樣循環的影響，每個事件都反映到政治、社會、國際、兩岸、財經、影視、體育、生活、健康、教育、環境、科技、信仰等等。我們看到了生命的不圓融，於其中充滿不安不立，無法趣向善的展現，這些事件的根源是什麼？

本節即是藉由探究生命三個面向為問題的根源，如實觀解、思考安立的問題及其限制，並藉著深入問題，反省如果我們遇到在這些狀態當下時，是否能仍得善巧安立於其狀態中跳脫出來，又能於安立中，得以層層轉進，趣向於善？

目前吾於社會現象的觀察中，看到不能趣向善的安立，可以歸納有三點為其根源：第一、不知不覺的惡習；第二、是是非非的疑網；第三、不能圓融的偏執知見。

第一項 不知不覺的惡習

任何存在者，若以明朗的心來看，皆應該願趣向好的、避開惡的，這是自然法爾的道理；但看到現實的世間，並不是人人都趣向善避開惡，這是怎麼一回事呢？

吾於社會現象中，觀察到不知不覺的惡習者，包括有三種人：第一、心靈封閉者，第二、文化貧乏的弱勢者，第三、被貪瞋癡無明轉動者。

第一、心靈封閉者，其所認識的生命，只是以個人生活為核心所展現的世界。如果是以不知不覺的惡習存在，就會執以為自己的所知所見才是唯一真實的，便容易與其知見外的一切存在產生摩擦和衝突。造成這種的問題，多數乃是執著於「本位主義」的封閉狀態。例如，現代的社會變遷中，工作組織也要隨著變遷而改善；所以近幾年，政府機關都有部門組織的增減狀態；如果以「本位主義」的心態來面對變遷的事實，則易造成不適應的狀況，因此可能參與街頭抗爭的現象，或造成現代人的憂鬱症、燥鬱症等心身症的問題。或因為以「本位主義」的心態為核心，當其無限制擴展到生活一切事務時，便容易侵犯到其他領域，就會產生對立衝突。所以一般人，若封閉自我，又只認識自身生活中的事務，就很容易因為追求自身生活的改善，往往在不自覺中，侵犯了非其關心的法界。

第二、文化貧乏的弱勢者。若是以不知不覺的惡習存在，則其可能帶來的危害，

³例如：暴力問題、犯罪、吸毒、自殺、單親家庭、離婚率、色情、援交、炸騙、弱勢群體、失業、SARS、禽流感、AIDS、自然生態環境、自然災害、人為災害...等等。

便是因為對於正因緣不知不見不覺，故隨著自己的惡習造業輪轉。有一篇新聞報導，北市輕度弱智的單親媽媽二十年連生八子，還沒有節育念頭。⁴弱智的母親，有生育能力，但她卻沒有能力照顧自己，如何照顧其子女？又有些文化貧乏的弱勢者，因為本身的地位低落，又沒有能力照顧家庭，卻對傳宗接代的觀念不捨，又沒有意識到孩子成長過程是需要特別照顧的，以為長大自然就什麼都會了；在生活越陷越糟的情況，仍是不懂節育的重要。如果這個社會沒有協助，這些子女的未來是什麼？孩子將來都是要融入社會，我們的社會能有多大的淨化能力。社會與他們之間建立的反饋是什麼？這是讓人費解的問題。⁵

第三、被貪瞋癡無明轉動者。若是以不知不覺的惡習存在，則便無法於現在的生命中看見自身的問題，或無法對現在的生命，得到改善的方便。例如寓言故事中毒蠍螫人成習，不自覺地對正協助自己過河的烏龜一螫⁶，豈不害人又害己。又如，被貪瞋癡無明轉動者，便較可能常被現代出現的詐騙集團所害；或常聽到很多賭徒在跟別人借錢時，總以為這一場可能會贏，只要贏了反本，就不賭了，結果常是不如所料，而且反來一次比一次賭的更大。又以吾所見公園內的流浪漢為例，他們白天常窩在屋簷下的破棉被上睡覺，且吃、睡都在破棉被旁，卻見棉被旁的地上，灑滿地的飯菜與泡麵；身體流浪真的能改變一切因緣嗎？

以上產生不知不覺惡習的危害，歸納有三種人：第一、是心靈封閉者，因為停留在自己的知見中，看不到外面的世間，所以面對變遷的社會，會易產生心身症，甚至

⁴自由電子報 <http://www.libertytimes.com.tw/2006/new/mar/6/today-life8.htm> 「〔記者周富美、胡清暉／綜合報導〕北市輕度弱智的單親媽媽二十年連生八子，還沒有節育念頭。由於當事人分別向家扶基金會與世界展望會申請補助個案，家扶勸導無效，已不再補助第八個小孩；世展會則會進一步了解並做適當的處理。」

⁵以筆者接觸過的二個特殊幼兒家庭來說，第一個狀況是，家庭結構的缺乏反省：一方面不接受自己的孩子發展遲緩，一方面不改變家庭的生活方式；又不能接受團體介入輔導協助。這個家庭父母本身的社經地位低落，又害怕受到外來的介入干擾，使其三個幼子皆逐漸成為發展遲緩的現象。如果其問題沒有獲得改善，本來只是家長的問題，勢必影響其幼兒，將來幼兒長大，便是社會的一個隱憂了。

另一個特殊幼兒的家庭狀況，則是一種傳宗接代的觀念，父親五十為了有後代，便娶外籍新娘，但可能因為基因的問題，第一個幼兒出生就有先天的白內障，又有多重學習障礙的問題；第二個幼兒出生，雖沒有眼睛的問題，卻有語障與學習障礙的問題，與一般幼兒比較則發展嚴重落差；然而父母親對這些問題發生沒有正因緣觀，總認為孩子長大自然就會好了；問題是，如果沒有過程努力的對治處理，孩子長大真的自然就會好了嗎？

⁶星雲法師著，《迷悟之間 2，〈度一切苦厄〉》，香海文化，2005/3，P286 「一隻毒蠍想要過河，就央請烏龜幫個忙，載牠一程。烏龜怕毒蠍；毒蠍說：「你放心，你背著我，萬一我啄你，你死了，我又豈能獨生？」烏龜聽了覺得有理，於是就好心的背著毒蠍過河。游到河的中央，毒蠍對著烏龜的頭上一螫，烏龜毒怪毒蠍背信忘義，毒蠍滿臉歉疚的對烏龜說：「我並不想傷害你，怎奈我已螫人成習，實在是對不起啦！」

危害到群體；例如趙承熙的校園殺人事件⁷。第二、弱勢族群的危機，他們光是求自身的生存都顧不暇及，或沒有時間、或沒有其他悠閒的因緣，使其得接受改善生命的想法、或觀念；生活在原本的苦難中，不知見因緣如何具足成辦，只是在惡習的輪轉中，便很難脫離原來具足因緣的生活；一旦想要反抗，就可能對群體造成危害；例如，陳進興的案例⁸。第三、被貪瞋癡無明轉動者的危機；今天的財富，不能保證未來永遠有財富；今天的幸福，不能保證未來永遠幸福；面對生命因緣隨時的變遷，當在失去原來美好的生活時，若不自覺存在的習氣，又被貪瞋癡無明習氣牽引，其生命便只能在自己業習中輪迴趣向更加黑闇的深淵。例如，小卡奴的消費習慣，若演變成一種消費觀，則將造成社會耗竭。⁹

凡事因緣具足才能成辦，並非單只是等待就能改變；不知見正因緣，如何成辦改善的因緣；如果只是一味的等待因緣自動轉變，仍不得脫離原地打轉的輪迴；甚至有時隨著時間的消逝，問題只會逐漸加重；要等待未來因緣自動改善，只能期待出現奇蹟，生命怎能不表現出無明、無助、無奈。不知不覺惡習的危害，其影響可從個人一身，到其生命接觸到的所有範圍；起初影響範圍雖是不大，但是在社會連鎖反應中，便極易產生很大的漣漪。

然而，話說回來，這些不知不覺的惡習者，若一直沒有外緣的相續協助，其不知不覺惡習也是難以主動破除的。因為法界是可能互相涉入的，所以有知覺者應學習菩薩不請自來的精神，找機緣為不知不覺者行善巧方便的安立，使其不執於自以為是的執著，因之看見寬廣的世界，使其得以趣向於善。因為生命是共同參與的動轉，吾人必須與眾生共同於此安立，有一生命不能獲得提升改善，吾人就得活在不定時炸彈的憂慮中，也是無法真正得安立的。

⁷ <http://tw.news.yahoo.com/article/url/d/a/070423/19/daxq.html> 更新日期:2007/04/23 13:50 記者:鄭詩韻「美國維吉尼亞理工暨州立大學因一名精神失常學生殺害三十二人而停課一週...南韓籍學生趙承熙十六日犯下美國有史以來最慘重的校園槍擊案...二十三日上午九時四十五分(台灣時間二十三日晚間九時四十五分)，維州理工將默哀片刻，接著敲打三十二響鐘聲，並施放三十二個白汽球，象徵趙承熙殺害的罹難者，其後施放數千個代表學校顏色的栗子色與橘色汽球。」

⁸

<http://www.tosun.org.tw/Database/Data/%B3%AF%B6i%BF%B3%AE%D7%A8%D2%A4%A7%B1%D2%B5o.htm> <陳進興案例之啓發>「陳進興負面的人格特質，表現於從小家庭功能的不健全，及國小時代的經常逃學逃家，十三歲即被裁定保護管束，十四歲進入感化院三年，及前後共十七年的監所生活，逐漸養成其具有典型的反社會人格。」

⁹ <http://news01.cdns.com.tw/20070110/news/nxyzh/T90011002007010917523811.htm> 「記者姚正玉／南市報導 針對力霸集團發生財務危機，旗下中華商銀由政府接管善後，民進黨議員昨召開記者會痛陳政府搶救五鬼搬運的財團，卻任小卡奴自作自受、燒炭自殺，要求政府應繼續協助卡奴協調銀行放寬償債的額度及年限，讓弱勢小民不致走上絕路，至於不良的企業財團，政府更應加強監督控管，對掏空資產的公司企業一定要追查並凍結相關企業資產。」

第二項 是是非非的疑網

生命在不知不覺的惡習中，是使人無法脫離惡習的困境。但是若對惡習已有了知覺時，就真的能脫離惡習的困境了嗎？其實，「善」、「惡」，只是一個籠統的概念，當我們對什麼是趣向善、什麼是趣向惡，都模糊不清時，如何帶領生命真正的趣向善。

產生是是非非疑網的問題，可能有三種人：第一、沒有自信者。第二、對生命方向模糊者。第三、不能知類受用的廣泛學習者。

第一、沒有自信者，面對當代資訊爆炸的社會，人人各有不同的特質顯現，因而對於任何一件事情，並無法得到相同的答案時，便在猶豫中進退不決。或而在眾多相同的意見中，便不敢表現自己的想法。只能隨著眾人的意見為己見，便只能表現群眾性，尚失自己的生命特質。在資訊多樣的彼此交互參照之下，有人稱之為資訊爆炸的時代，透過種種科技發現的知識，深入穿透各各差別法界的相待關係，形成一個廣博深奧的因陀羅網。眾生條件不同，因緣際會也就不同，一件事本來就有多角度的觀點，若不瞭解自我的優點和缺點與是是非非的問題之關連，因此很容易產生疑網。在是是非非的迷網中，面對快速的變遷，更是迷上加迷。如果我們對自己沒有一個清楚的見的，我們就不知道為什麼要做這個抉擇而不做另一個抉擇，我們的生命便會如父子騎驢一般，父騎驢也不是、子騎驢也不是、父子一起騎驢也不是、父子不騎驢也不是，在是是非非的迷網中，進、退、不進不退，永遠都是錯，便在此廣博深奧的差別因陀羅網世界迷失；如同漂浮在大海之中，隨因緣潮流而被淹沒。

第二、對生命方向模糊者。在越是開放性的社會中，每個人的未來皆有更多的選擇，如果對自我生命方向模糊者，便常在眾多選擇的機會中迷失消逝。此種人，面對越多的選擇機會，越是停滯在十字路口。例如，有些人不清楚自己未來該走什麼道路，就會徘徊在各行各業中，或在選校選系選夫選妻的可選擇中煩惱不安。因此，有人一遇到疑網就去算命、或求神問卜的指點迷津，以求心靈的慰藉；就怕迷信遇到神棍、外道神通之類，淪落到更淒慘的地步。

第三、不能知類受用的廣泛學習者。在知識經濟的社會裡，知識被包裝成各種商品，如果不能知類受用的學習，就可能浪費很多生命時間，去學了一大堆用不到的東西。或者學了很多互為相反的理論或實務，就越學越迷糊。例如，教育面對各種不同的哲學觀，甚至有些是對立的，到底哪一種說法才是正確的？或佛教中，有門、空門、亦有亦空門、非有非空門，越學越多，不能知類受用時，就越學越模糊。

生命面對的是多樣化的存在，在彼此交互作用的共在中，沒有什麼是遺世絕俗

的，故每個人必定要面對是是非非的資訊；尤其面對「相似性」的是是非非，似是而非的言論充斥其間，如何於此是是非非的因陀羅網中，找到清楚的方向。又因緣總是隨潮流而遷動，在現代快速變遷的社會中，面對不確定的因子，如何避免落入是是非非的疑網，吾人該當如何自處？

隨潮流牽動的可以是法性，也可以是無明，如果沒有清楚的方向，吾人便只得迷失於此是是非非的迷網中。只有照見無明的問題，才能避免陷入是是非非的疑網。

第三項 不圓融的偏執知見

會產生是是非非的疑網，是因為不能清楚的照見無明，生命因而無法安立。然而，若照見無明的問題時，是否就能安立了呢？吾於社會中觀察到，有些人對自己的無明很清楚，例如知道自己沒有自信的問題，或知道自己受貪瞋癡習氣牽動的問題，但是仍然無法安立，這是什麼原因呢？吾認為乃產生自不能圓融的偏執知見之問題。

產生不能圓融的偏執知見者，有三種可能：第一、受限於偏執的知見，第二、受限於自性執，第三、受限於沒有善巧的方便。

第一、受限於偏執的知見。這是因為認定的知見不圓融的問題，例如有人以為愛的教育就是不能打罵的教育，所以不能對調皮的小孩做適當的懲處，等到小孩長到很大時，一旦惡習養成，就難改善了。或者有人以為追求快樂的享受就是幸福，殊不知追求快樂也有不同的等級，有些是感官刺激一時的快樂，有些是寂靜的法樂，若偏執一種快樂，生命不是泡沫化、就是空虛化。或有人以為資本主義是對社會最好的發展，殊不知社會乃是多元價值的多元性，若偏執一種發展，就會使社會走向畸形。又例如：桃園迷信節育會變瘋子，結果妯娌連生 10 胎，16 口吃稀飯度日，反而讓生活一直陷入困厄中。¹⁰又，印度古外道守的牛戒、狗戒等，以為這樣可以改善生命，實際上卻無法改善生命。這些就是受限於偏執的知見之問題。

第二、受限於自性執者。這是一種類似「刻板印象」的作用，例如，男人就是不能哭，小女生就是要玩洋娃娃等。所以若認為自己就是怎樣的人，就會將自己侷限於某一種特定的表現上，以為這就是真實的自己。或認為一件事應該是以什麼表現，就會將該事件限定在讓表現的框架上。在教學研究中，對自性執的實驗中，有自我應驗

¹⁰ 2007/01/28 14:49 記者:記者黃啓洞、黃郁茗／桃園報導「迷信的觀念，讓一個家庭陷入困境！桃園八德市有一對許姓兄弟，因為聽信鄰居說節育會變瘋子的怪理論，6 年來，妯娌檔連生 10 胎，現在家中經濟出現危機，小朋友們只能每天吃稀飯，勉強度日。」

預言(比馬龍效應)(Self-Fulfilling Prophecy)¹¹的說明。此種自性執，最容易產生的問題就是將自我侷限；但面對未來的不確定性，有不當的自性執就無法應變了。

第三、受限於沒有善巧的方便。這是因為沒有足夠的轉化智慧，例如受限貪瞋癡習氣牽動時，能知如真，但卻沒有方便善巧智可出離。或知自信不足時，沒有方便善巧可使學習增加自信。或知心不定，卻沒有方便善巧安心。故這種沒有善巧的方便，也是使生命不安及不能趣向善的問題。

一隻狐狸問禪師，明心見性後，就不落因果了嗎？禪師回答，不是不落因果，而是不昧因果¹²。頓見生命的實相，仍得行萬善之行，因果昭昭，是自然法爾的道理。沒有看清因果的如相，沒有依個人生存皆有獨一無二的因緣而安立，怎能改善生命趣向善呢？生命的安立，只是不昧因果的參與，故必是如是因、如是果參與；面對這個事實，吾人必須努力開放心胸，在參與活動中，尊重法界的差異，與眾生分享溝通，以避免不圓融的偏執知見帶來的傷害。

第二節 探討生命展現的方式

因為生命之安立，必須以不昧因果的參與，故要於因果中，善解方便善巧，才能使生命的安立趣向善。因此，吾人應善解生命展現的方式，以便以不昧生命展現因果的方式，參與生命之安立。

吾人認識生命展現的方式有哪些呢？本論文於所採用生命的定義中，已說明生命乃具三種世間的動轉，並假立正因人或眾生世間做為主體性、以國土世間為緣因、以五陰世間為了因。此三因中，必須藉了因的照了，以便運用緣因，成就正因，

¹¹ <http://www.life-tech.idv.tw/Edu/EduLib02.asp?EID=43>(教育學辭典)「羅森索與賈可卜森(R. Rosenthal & L. Jacobson)以教家的比馬龍(Pygmalion in the Classroom)為題，探討教室內教師期與學生智能發展的關係，並以美國西海岸橡樹學校(Oak School)的六年級學生為對象，進行實驗研究，結果發現，吾人對另一個人的行為賦予的期待，可能成為自我應驗預言；即當教師期待若干兒童的智能顯示較進步的發展時，那些兒童就會有較進步的表現；晚近許多的實驗也支持教師運用期望造成的效應，不僅限於教室內的背景，即使運動技能的教導亦然。」

¹²宋紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》No. 1997 (卷 19) T47, p0804a「舉：百丈每至陞座，常有一老人聽法，一日眾去，老人獨留。丈云：汝是何人？老人云：某非人，然某緣五百生前迦葉佛時，曾住此山，錯答學人一轉語，所以五百世墮野狐身。今欲舉此話，請和尚為答。丈云：汝試舉看。老人云：大修行底人，還落因果也無？某對云：不落因果。丈云：汝問，我與汝道。老人遂問：大修行底人，還落因果也無？丈云：不昧因果。老人遂悟，得脫野狐身化去。」

才能不昧因果的參與生命的展現。在這樣的生命展現之中，我們該如何觀解生命，以不昧因果的行善巧方便之安立生命？

藉用智者大師約心、約色、約依報來看世間的現象者，則約內的變化，是就「心」而言之三假；約色的變化，是就「身」而言之三假；約依報的變化，是就「塵」所言之三假。因此，三種世間的呈現方式，皆以「三假」¹³展現。三假之展現者，「相續假」是變化的前後有相似相續性，「因成假」是變化沒有前後相似相續性，「相待假」則是兩個敵對的概念展現。目前這三種變化的呈現方式，吾人稱之：物理變化、化學變化、相待變化。

就心、就塵、就身都有三假的變化，但「相續假」有前後相似相續性，就「身」的生命各階段的發展過程來說，較易見其與生命正因真性軌的關連；約心則從生命特質的轉化過程來說。「因成假」沒有前後相似相續性，就「塵境」展現多樣互具的可能性來說，較易理解生命緣因資成的關連；約心則從根性多樣化互具的轉化過程來說。「相待假」只是相對概念的對象轉變的名字改變，就「心」的展現，較易理解生命了因觀照的關連；約心則從心性差別的轉化過程來說。以下依三種變化來探討生命展現的方式。

第一項 生命各階段的發展

生命透過心、身、塵共同參與生命的展現，如果可以看到前後相續的相似性者，吾人施設「階段發展」來說，這種相續的變化，諸如物理變化，其特點就是：

物理變化中，物質每個分子之性質不會改變，就是其分子的結構不變，如水的三相變化，水分子沒變成別的分，只是狀態不一樣罷了。...運

¹³ 智者大師的三假，是屬破法遍中的要破之法，本文引用來說明面對現象界的假相，如何安立的問題。隋·智顛《摩訶止觀》No.1911，(卷 10) T46, p0063a「復有三假：謂因成假、相續假、相待假。法塵對意根生一念心起，即因成假。前念後念次第不斷，即相續假。待餘無心知有此心，即相待假。上因成約外塵內根，相續但約內根，相待豎待滅無之無、又橫待三無爲之無心也。開善云：因兼二假或亦過之，明第三假起時因上兩假，故言因兼。上假未除，後假復起，故言過之。此就心明三假也。又約色明三假。先世行業託生父母得有此身，即因成假。從胎相續迄乎皓首，即相續假。以身待不身，即相待假。又約依報亦具三假，如四微成柱，時節改變相續不斷，此柱待不柱，長短大小等也。此是三藏經中隨事三假。委釋如論師。但此名通用。不獨在小乘。大乘亦名三假。附無明起如幻如化，但有名字實不可得，鏡中能成之四微尚不可得，況所成之幻柱，柱尚不可得，況歷時節相續以幻化長短相待，寧復可得。舉易況難而明十喻，即色是空，非色滅空，即此義也。是名大乘隨理三假。」

動、形變、相變就是很重要之物理變化。¹⁴

對於生命各階段的發展，施設一個「生命週期」，就是從生到老死以「階段發展」做為過程，於此生命週期中，其改變常以相續相似性為展現。我們看到心、身、塵皆有這種「相續假」的改變展現，例如一般身體從幼年成長到老年死亡等等；或陸地地形依其受侵蝕的深淺可以分為幼年期、壯年期與老年期等等；或一個心靈其五歲、十五歲、三十歲、五十歲等等；雖假說是同一事或物，但實際上各相續相似前後改變的外貌、思想、作用、與功能等等，各各不同，但又不能說他們不是同一事或物，佛教常以「非一非異」說明這個道理。

當今面對此一期生命的變化，艾瑞克森(Erikson)的心理社會發展論中，將一個人的生命歷程，分為八大階段：嬰兒、兒童早期、學齡兒童、青少年、青年期、成年前期、成熟期、老年期。¹⁵然而將生命分階段，只是一種方便；因為生命歷程，不論是嬰兒時、兒童時，乃至到老年時，都不斷在成長改變中。微細的變化一直發生，也就是所謂的「祇物論相遷，祇相論物遷」¹⁶，念念遷流無住；過去、現在、未來的時間，在此相遷物遷之中，並沒有真實義，只是一個名字，一個吾人可分別言說的名字。

生命發展過程，微細變化相續無間的產生，此種現象，西哲赫拉克利圖斯(Heraclitus, Ca. 544-484 B.C.)就主張：「萬物如流水，你無法伸足入同一流水。」¹⁷此即可顯示「無常」、「無我」說，亦即一切法皆空無自性。但吾人若不善巧施設階段，對生命便易陷入不知不覺的狀態，無法得方便之安立；若對相續無間的階段，施設太過龐雜，對生命便易迷失在是是非非的疑網中，無法得方便之安立；又若以為每一階段的分別，就是真實生命展現的必然，便易陷入不能圓滿的偏見。要知，階段分別只是假名施設安立之善巧，若皆能順著發展階段規劃而順利完成者，就是很好的安立。

第二項 根性多樣化的互具

¹⁴《國民中學理化第一冊》〈第一章 緒論·1·1 物質與能量的世界〉部編版國中理化教材 [http://ntds.fsjh.ilc.edu.tw/%BB%E2%B0%EC%B8%EA%AE%C6%A7%A8/%A6%DB%B5M%BBP%A5%CD%AC%A1%AC%EC%A7%DE/Web_Link/%BA%F4%AD%B6%B8%EA%AE%C6/%BDs%C4%B6%C0\]/phch.htm](http://ntds.fsjh.ilc.edu.tw/%BB%E2%B0%EC%B8%EA%AE%C6%A7%A8/%A6%DB%B5M%BBP%A5%CD%AC%A1%AC%EC%A7%DE/Web_Link/%BA%F4%AD%B6%B8%EA%AE%C6/%BDs%C4%B6%C0]/phch.htm)

¹⁵<http://guidance.ncue.edu.tw/prm31.shtml> 方案名稱:生涯輔導計畫~人人頭上一片天,原設計者:彰化師大輔導與諮商學系 90 級乙班岳俊芳

¹⁶隋·智顗《摩訶止觀》No.1911, (卷 9) T46, p0054a, 對不思議境的描述說明之一。

¹⁷劉仲容、尤焯傑、武金正編著,《西洋哲學史》,空大發行,89/8, P13

生命透過心、身、塵共同參與生命的展現，如果展現沒有前後相似相續性者，吾人施設為根性多樣化互具產生的因成變化¹⁸；諸如化學變化，其特點就是：

物質在一些變化中會轉變為別的物质，生成之物質與本來之物質組成不相同，這種變化稱為化學變化。¹⁹

相續相似變化的生命，我們施設階段以方便觀察其發展是否順利，但若沒有依著發展階段順利完成者呢？如艾瑞克森所言，前階段的危機皆轉到後階段潛伏，後階段永遠面對之前不斷累積未能完成的發展任務，如何突破重重的危機？尤其過去的階段不可能重來時，未來發展如何順利？故必認知，階段分別只是一種方便施設，沒有真實性；面對此種問題的限制，吾人認為一期生命只施設階段發展是不夠的，還必須能認知生命中根性互具的多樣化，不定執生命階段的任務說，使生命遇到挫敗阻礙時，能正視挫敗阻礙的根性發展因緣做為媒介，以發展其他根性為之安立，使之仍得趣向圓滿。

由於生命有因成假的變化，是外塵內根的作用，是以吾人應當方便善巧學習外部媒介可能發生的作用，了解互具根性的多樣化，故可從各各不同角度來正觀改變因緣的機制，也發展出種種轉化可能的研究。但各各理論多不勝繁，甚至有些理論存在相違的矛盾，而且理論不斷推陳出新，也沒有一個理論是真正能解決所有的問題。那麼我們要以什麼心態學習這些改變因緣的機制？

為了能開展吾人正視根性多樣化的正因緣，霍華·迦納(Howard Gardner,1983)提出多元智能，以八大智能：語文智慧、數學邏輯智慧、空間智慧、肢體動覺智慧、音樂智慧、人際智慧、內省智慧、及自然觀察者智慧，概括的表現出一個人所應該具有的特質，並做為教育開發的潛能。以往，語言、數學、空間推理能力，已被認為是決定一個人智慧高下的標準，但是迦納駁斥這樣的理論，認為智慧是用來學習、解決問題及創造的工具，而非狹隘的限制在語言及數學學科上。

如果不學習這些理論，對不圓滿的根性，就易陷入不知不覺的惡習。如果學習了這些理論，沒有掌握各理論對不圓滿根性對治的明確方向時，便易陷入是是非非的迷網中。如果僅認定某一個不能圓滿包容所有理論的意見做為定見時，又易陷入偏執知

¹⁸ 此因成的變化者，即是「因成假」。

¹⁹ 《國民中學理化第一冊》〈第一章 緒論·1·1 物質與能量的世界〉部編版國中理化教材

http://ntds.fs.jh.ilc.edu.tw/%BB%E2%B0%EC%B8%EA%AE%C6%A7%A8/%A6%DB%B5M%BBP%A5%CD%AC%A1%AC%EC%A7%DE/Web_Link/%BA%F4%AD%B6%B8%EA%AE%C6/%BDs%C4%B6%C0/chch.htm

見的堅持中。其實，每個生命皆有其獨特的轉化機制，佛教所謂「一相一種」；故有「一音演說，隨類而解」的存在。所以，種種外緣因成轉化之可能，仍只是方便，但能藉著學習種種因成轉化的工具，不偏不執，保持醒覺的態度，以無所得的心去學習，才能從中發現屬於自己獨特的自我改變重塑機制，因而得以善巧利用各種因成工具，去成就生命根性多樣化互具轉化的機制，使之趣向於善。

第三項 心性轉化的差異

生命雖透過心、身、塵共同參與展現，但當吾人領悟自身之生命時，便面對自身既定的色身與環境之事實，這就暫時非有相續、因成的法可以突破此因緣的限制。故吾人不但得接受此事實，並且必得立足於當下的色身與環境。如果當下的色身與環境是如此惡劣不堪時，面對此種困境，吾人是否仍得施設方便，而得善巧安立生命？

面對此種問題的限制，吾人認為一期生命只施設相續、因成的方便善巧是不夠的，還必須突破時空的限制，使之得無待而仍得安立生命，使生命仍得趣向圓滿。這時只有轉化心念，才可能突破一切時空限制；這種轉化相待於相續假、因成假，則有較大的自由。

相待假的施設，就是產生了別的作用。因為任何的認識活動，都需要有比較異同，也就是同中求異、異中求同，才能產生真正的了別作用。故心性的了別，只是利用比較所產生一組相對的概念，這一組相對的概念就是「同體相即」，例如明暗一組、無明法性一組等等，這種相對的轉化，本身內外一切什麼都沒有改變，卻得轉善、轉惡、轉美、轉好，就看比較對象而定。因此雖非相續、非因成，而仍得完成生命之安立。

所以，對於吾人的心意識，如果沒有用比較來認識、了別、判斷，對施設內容就易陷入不知不覺的狀態；或不明白施設各種比較的方向目標，則易陷入是是非非的疑網；或若執以為必達比較對象的標準為是，不明白每個獨一無二的因緣永遠存在，則又陷入不圓滿的偏執知見之中。然而，心意識的了別取相是如何產生的呢？吾人如何在相待施設的實際應用上，隨時保持醒覺的狀態，善巧利用，使心性轉化之安立趣向圓善呢？尤惠貞先生於〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉一文說：「人的起心動念或對於疾病之認知，確實對於身體產生很大的影響作用。」故「藉由修行的觀照，病患自身或由之而引生之煩惱、痛苦等，皆可以轉化為另一番現象與意義。」²⁰只

²⁰尤惠貞著〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，見《揭諦·第三期》，南華大學哲學研究所，

是，當吾病患纏身時，是否還能將煩惱、痛苦等轉化爲另一番現象與意義？這可不是說說就能成辦的，一定是藉由修行的觀照力才能轉化的。

第三節 探討生命安立的可能

從第一、二節的探討中，吾人明白，生命被呈現的三種方式，皆與生命三個面向的問題關係緊密相連，故可「即」三種呈現方式而安立生命，亦可「即」三種呈現方式使生命不得安立，其中的關鍵是什麼？尤惠貞先生於〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉言：「身心存在的每一當下是否念念分明、通體透明，取決乎完全的如理作意，以令生命能有真實轉化而至於自在圓滿。」²¹以下，吾希望能如理作意的探討生命安立之可能性，以呈現生命轉化之安立及其趣向善。

第一項 自身處境的因緣

從認知了別作用不斷擴大的比較中，我們對事物更能熟悉與掌握其同與異，這便產生了「無差別律則」與「差別律則」。生命展現在同一時空處境的所緣，然而每一個個體都有獨一無二的緣起差別。自身處境的因緣，就是要覺悟在「無差別」處境中自身的「差別」律則；強調與眾生平等無差別中，自身差別因緣的獨一無二性。

小小的鑼絲釘，在一整部機器中，就是要與眾零件一起發揮這部機器的功能；如果不能覺悟自身與眾零件所發揮各自不同的功能，乃因平等性，才能使機器正常運轉。若自卑自以爲無什用處，或自大以爲可取替其他零件，因而鬆動自己的職位，也許暫時還不會影響整部機器的功能，或是不再對整部機器發揮它的作用。但若機器不斷運轉中，這個鑼絲釘不但鬆了，甚至掉到整部機器的其他地方，它便造成機器的問題了。可能是，這個鑼絲釘掉到這個機器最重要的地方，破壞了這部機器所有一切運作，那麼這部機器就完全沒作用了；甚至還有一種可能，就是這個鑼絲釘掉到一個讓這個機器一運作起來，就會爆炸毀滅性的地方，不但毀了這個機器，也可能毀滅週遭的一切事物。面對這種種的可能性，我們能不謹慎小心嗎？

2001/5，p31，P32。

²¹尤惠貞著〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，見《揭諦·第三期》，南華大學哲學研究所，2001/5，p30。

「天生我材必有用」，世間的每一件事物，都是獨一無二的，必定有他存在的道理，這就是它存在的特質。只有把這個特質發揮出來，才能彰顯存在的可用意義；否則存在與否又當如何？若失去獨一無二的可用價值，則轉身就是變成要被丟棄的垃圾了。所以，事物必經過改造組合，以重塑它獨一無二的妙用特質，使任何其他存在者皆不可替代，才有保存的意義。故每個存在者，總要認清自身於整體中的獨特處境，才能發展那獨一無二的生命意義。

第二項 生活世界的場域

現今世界生活場域，已進入世界村的時代，整個世界，透過科技、衛星網路電訊等，生活已經習習相關。例如地球上的地震，是整個地球的板塊運動，不是只有生存在地震區的人才會影響的；火山是地底能量的宣洩，也是與整個地球的生命習習相關。垃圾污染空氣、水源、生態等等，都與地球上的生命不可分離。透過科技，讓我們更能如實的接受生活世界場域相互關連的實相。

生命是五陰、有情、國土這三個世間共同的運轉。但有情世間、國土世間並沒有分別的意識能力，能分別者即是五陰世間。藉著五陰世間對可思議之一念心生如實觀照，而進入三種世間不思議一念三千²²之實相。此種不思議之實相，目前在數學和物理學中，研究非線性系統在一定條件下表現出的混沌理論（Chaos theory），或可做為不思議境的一種說明。混沌理論認為在混沌系統中，初始條件的十分微小的變化經過不斷放大，對其未來狀態會造成極其巨大的差別。混沌理論解釋了確定系統可能產生非確定結果。²³故於蝴蝶效應中說：「『巴西之蝴蝶展翅，德州就可能颶颶風。』...巴西與德州相距千里，僅僅蝴蝶展翅的微小動作，遠方卻可能有颶風產生。此種情況已為氣象學上所證實。」²⁴這個「蝴蝶效應」，又豈是思議之心所能測度。

這種不思議境，非縱非橫；心理學家榮格在對「共時性」的描述云：「兩種或兩種以上事件的意味深長的巧合，其中包含著某種並非意外的或然性東西。」²⁵榮格認為

²²隋·智顗《摩訶止觀》No.1911(卷9) T46, p0054a「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。」

²³ <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%B7%B7%E6%B2%8C%E7%90%86%E8%AE%BA> 維基百科「1963年美國氣象學家愛德華·羅倫茲提出混沌理論（Chaos），非線性系統具有的多樣性和多尺度性。...理論的最大的貢獻是用簡單的模型獲得明確的非周期結果。在氣象、航空及太空等領域的研究里有重大的作用。」

²⁴ 秦夢群著，《教育行政--理論部分》，五南圖書，1999/7，頁221。

²⁵ 拉德米拉-莫阿卡寧著，江亦麗、羅照輝譯，《榮格心理學與西藏佛教--心理分析曼荼羅》(JUNG'S 頁 PSYCHOLOGY AND TIBETAN BUDDHISM)，台灣商務印書館，2001/12，頁61-62。

事件之間的聯繫不是因果律的結果，而是另一種非因果性聯繫的原則；這種非因果性聯繫的共時性現象，就不能用思議心去推度了。

只有如實了解生活場域是彼此相互關連的不思議境，才能如實了解，唯有與場域中的所有眾生一起趣向於善之安立，才能達到真正的安立。所以，唯有深入了解各各法界的差異，擴展生活世界的場域，使眾生的安立皆可不驚動其他法界，讓生活世界的人事物安排到最恰當的位置，又得各各適己存在。尤惠貞先生云：「主觀身心之確實安頓與客觀義理是否具體實現有著密切的關係。」²⁶只有了解現代生活世界場域相互關連的不思議關係，吾人才能將生命安立於如理作意中，與眾生共趣向於善的狀態。

第三項 「當下抉擇」與安立及趣向

生命只是在每個「當下抉擇」所呈顯的展現。每個當下皆如瀑流而「無所住」；也在「抉擇」中，實踐可安立的「非無住」。「抉擇」不僅使生命展現「法界」、「安立」這類被揭蔽的「假有」，也展現「改變」、「動態」、「趣向」這類隱蔽的「空性」。所以，在「抉擇」中，生命一方面具有「安立性」，另一方面也具有「趣向性」。

能「抉擇」的，是心意識的空；被「抉擇」的，是具體事物所顯露的有。空、有都是同一個「抉擇」中而同時實現；因此空即是有，有即是空。因為生命的展現只是不斷「抉擇」的觀行歷程，故「抉擇」要考慮到它的出現後，因果轉變不空之相續現象，因此要符合因果的規範，此則是不昧因果的基礎。

每個當下不管是做了抉擇、或不做抉擇，都是一種「抉擇」的展現。如果能把每個當下的「抉擇」觀看清楚，隨順因緣觀照，什麼因緣該住、什麼因緣該捨，就不會顛倒錯亂。然而，要清楚的觀照，並不是那麼的容易，因為生命只是一個不斷交互融合的動態歷程，隨時都要面對當下的生存景況，問題總是時時要面對、時時在更新，永遠都是一個重新的開始，不能期待一次就完全解決。因為充滿了太多的可能，它必須念念相續，無有間斷，沒有疲厭，²⁷不斷地重新調適。只有不時地滋潤，才能展現

²⁶尤惠貞著〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，見《揭諦·第三期》，南華大學哲學研究所，2001/5，p30。

²⁷唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，No. 293 (卷 40) T10, P0846a：「諸佛如來。以大悲心而為體故。因於眾生。而起大悲。因於大悲。生菩提心。因菩提心。成等正覺。譬如曠野沙磧之中。有大樹王。若根得水。枝葉華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王。亦復如是。一切眾生而為樹根。諸佛菩薩而為華果。以大悲水。饒益眾生。則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故。若諸菩薩。以大悲水。饒益眾生。則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提。屬於眾生。若無眾生。一切菩薩。終不能成無上正覺。」念念相續無有間斷。身語意業無有疲厭。」這是華嚴經普賢行願品一再重複的用語

動態的光采。可見當下要做明確「抉擇」是多麼不容易的一件事。

如何避免「虛無」的自由抉擇呢？海德格認為：「人總是從一個『過去』出發，朝向一個『將來』行進，且在『現在』『決定』他自己要成為什麼。」²⁸藉著施設時間的「現在」、「過去」、「未來」，了解事物動態性的「趣向」。然而實際上，根本就沒有所謂的「現在」、「過去」、「未來」。因為何謂「現在」？念念新新生滅，那有現在可捕捉。何謂「過去」？念念新新生滅，既無現在，更何論過去；又一般所謂的過去，只不過是在念念生滅間浮現，若念不浮現，哪有過去？所以若說是過去，也還是當下的一念。何謂「未來」？如同所說之「過去」，僅是在念念生滅間浮現，若說是未來，仍是現前當下的一念。所以在此釐清「現在」、「過去」、「未來」的名詞，其實是不異的，都是當下一念；但執不異會使一切皆不可分辨，不可了解，所以還是要方便做三分；這就是一而論三，三而論一。

了解這個時間名詞的方便性後，我們就可以了解：「抉擇」不是虛無的自由，而是真實的實現。「無住」是自由的基礎，「抉擇」是實踐了安立與趣向。生命的「無住」與「抉擇」是吹唾同時而成。因而「抉擇」會決定現在，也會改變過去，還有使未來成為可能；這就是「當下抉擇」，與生命之安立及其趣向的關係。

第四節 本文對生命的「抉擇」

生命之「安立」與「趣向」皆在「抉擇」中實現，故「安立」與「趣向」，非一非異。何以非一？因為一個是顯、一個是隱。何以非異？因為「趣向」必即「安立」而知而見。生命是在一切存有共同參與中，使之不斷成長與改變的一種動態過程。通過眼、耳、鼻、舌、身、意為通孔，進行色、受、想、行、識五蘊身來認識色、聲、香、味、觸、法，所以被認識的生命也被自身的通孔所限制。雖然整體生命只是動態趣向的展現，卻在共同存在之參與者間，產生了各各不同的有限法界，並且要「安」於此、「立」於此，藉著於法界中的安立而被揭顯；我們才能知道這個動態趣向。

生命要在本身通孔的限制「安立」，故是有限的。受五陰十二入十八界「通孔」限制，「安立」也各各不同；它雖有界性，卻並非獨立的存在，而是各各法界互相依待的

²⁸李天命著，《存在主義概論》，香港：大學生活社出版，1972/6，P92

存在，由此而說是可以超越的。所以，安立便得於此有限與超越的非一非異中，存有一種特殊的關係，為了解此種特殊的關係，吾人將此區分為「趣向」與「安身」、「立命」三者之關係來看。若是「趣向」與「安身」、「立命」為一，則無可分辨而混同虛設；若是分別時，則各代表著不同的意涵，可突顯不同重點；故非一非異時，以異說為方便則顯。「趣向」偏重未來長程的目標，故可以「立願」做為趣向目標，立願總是向善向好的方向，所以是實現善的趣向。生命的「安身」當成是生命當下的目標，是剎那剎那的點集合，是求安定、穩定、安樂性的，所以這是實現趣向安樂性的。生命的「立命」當成是生命的階段目標，一個接一個的階段目標完成之組合，是求方便性的，不同因緣時節皆有不同夢想，所以是實現趣向因緣性的。茲將三者再予以統整，做個簡要的說明者，以便於分辨：

「趣向」是以「立願」為實現善的趣向。

「安身」是以「立安隱」做為實現安樂性的趣向。

「立命」是以「立方便」做為實現因緣性的趣向。

由上分別說看起來，生命的「趣向」與「安身」、「立命」三者的所立是不同的，「趣向」是立願；「安身」是立安隱；「立命」是立方便。但是若真的將三者為「異」分開來看的話，會有什麼現象呢？若以「趣向」為重點，則現在的身不安隱、又無立方便，願真能立嗎，不過是虛無漂渺。若以「安身」為重點，則只是安隱於現狀，不立方便，不立願行，這就像《孟子》說的：「生於憂患，死於安樂。」這樣活著跟死了有什麼區分。若以「立命」為重點，則不立願，不安隱，方便要立在哪，這樣跟無頭蒼蠅有什麼不同？因此，可知，三者必是不異，才能互相依持互相成就的。也就是「趣向」是立願，要實現「安身」與「立命」；「立命」是立方便，要實現「安身」與「趣向」；「安身」是安隱，要實現「立命」與「趣向」。三者雖不異，然而亦唯在論三中，才能互相依持互相成就的。

第一項 本文對「生命之安立」的抉擇

本文對「生命之安立」的抉擇，也就是「安身」是以「立安隱」做為實現安樂性的趣向，「立命」是以「立方便」做為實現因緣性的趣向。生命之安立就是在方便中求安隱、安隱中成辦趣向善的因緣，也就是「安樂行」的意思。

要補充的是，「安樂」還有很多不同的解釋，智者大師在《文句》分別依事和法門

來解，其中依事解意思是：身無危險，心無憂惱。²⁹在佛經中，也有很多不同的名詞同樣表示「安樂」的意思，例如「涅槃」³⁰、「清涼」³¹、「息苦」、「清涼池」、「除熱惱」、「無熱惱」、「甘露」、「寂滅」等都是。而「涅槃」又更作「泥洹、泥曰、涅槃那、涅槃隸那、拈縛南。...意譯作滅、寂滅、滅度、寂、無生。與擇滅、離繫、解脫等詞同義。或作般涅槃...圓寂、大般涅槃、大圓寂」³²等，這些名詞都等同代表安立所趣向的「安樂性」。

第二項 本文對「生命之趣向」的抉擇

生命的展現，佛教以「緣起性空」來說明生命緣起無量無邊的可能，卻也以十法界³³略要說之；從佛經上談到的鹿王菩薩、彌猴菩薩、龜王菩薩、鬼王菩薩等，我們可推論，佛教所談的十法界，並非相上談差別，而是性上展現的差別。在性的展現上，或以四種趣向³⁴來說明世間四種人：一是從黑暗又入黑暗；二是從光明走入黑暗；三是從黑暗走向光明；四是從光明繼續走向光明。因此雖面對無量無邊可能的生命，我們仍能藉此說明，做一個較有系統的觀照。

光明和黑闇的四種趣向來看：開始的黑暗或光明，它已經是一個不可變更的「事實」了，現下只能承受，而且也「必須」站在這裡才能立足為緣起。走向的光明或黑闇，便是現下決定的，「抉擇」的覺或不覺，它都如流水般，奔向某一歸趣；只是不覺的話，就只隨順偶然的無明；故要脫離無明，能自覺地做抉擇或不抉擇，就很重要。然而，如何自覺？若沒有把生命的起點、方向確定，雖有知覺，仍然祇是昏亂；只有把生命的起點、方向確定，才是現下自覺安立的基礎。

如何看到「生命之趣向」而確定呢？古代封建社會是帝王政治，時至今日帝王政

²⁹隋·智顛，《妙法蓮華經文句》No. 1718 (卷 8) T34, p0118a 「事者：身無危險故安；心無憂惱故樂。身安心樂，故能進行。附文者：著如來衣，則法身安。入如來室，故解脫心樂。坐如來座故，般若導行進。」

³⁰隋·智顛，《妙法蓮華經文句》No. 1718 (卷 8) T34, p0118b) 「夫安樂者，即大涅槃。」

³¹隋·智顛《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 6) T33, p0759a 「有八大地獄...其中眾生常為熱苦所逼，不可具說...熱悶甦醒，身體清涼，..諸苦得息。八寒冰...溫暖適身。是為地獄果上，得清涼益也。畜生者...是為畜生果上清涼益也。餓鬼者...是為餓鬼果上清涼益也。阿脩羅者...是為阿脩羅果上清涼益也。四天下人...此清涼益。」

³²《佛光山電子大辭典》「涅槃」 p4149

³³十法界即地獄、畜生、惡鬼、人、天、阿修羅、聲聞、緣覺、菩薩、佛

³⁴東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》No. 125 (卷 18) T02, p0636a：「世間有四種人出現於世，云何為四：或有一人，先闇而後明。或有一人，先明而後闇。或有一人，先闇而後闇。或有一人，先明而後明。」

治無法繼續，而且紛紛都接受並改採民主政治。西風未至東方時，中國人打招呼的方式是敬禮；現在則沒有固定形式，可能是一個擁抱，一個親吻，這些卻是古代的禁忌。現在台灣騎機車不戴安全帽會被罰款，但在早些前若說在台灣騎機車不戴安全帽會被罰款，將被質疑：怎麼可能。以前台灣沒有垃圾分類，現在垃圾不分類會被處罰。過去的醫學知識，也經常被現今研究出來的結果給推翻。從這些「生命趣向」方向性的呈現中，我們是否看見什麼了？所以從做「抉擇」中，我們也可以看到「生命之趣向」。

生命趣向必立足於當下，並於每個當下的抉擇中實現，又是當下抉擇的指導原則；然而趣向並不是決定義的，因為每一個當下皆有無數緣起的可能，都有改變趣向的能力。所以如果我們不確立方向，那麼當下就只會起起浮浮，不知該落在何處，趣向也就或前、或後、或上、或下的盲目了。因此，用立願來確立生命的趣向，以指導每個當下抉擇，就能於逐夢踏實於安穩中邁步開展，以成就一個「真實的自己」。

《詩經》云：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」孔子讚言，可謂知「道」。為什麼說是知「道」呢？因為知「道」就是知道「生命趣向」的道路。眾生必定都是往自己認為是好的、對的方向；沒有眾生會想建立一個更糟、更惡劣的未來憧憬，故這是通遍一切含識的道理。雖有眾生選擇安逸的、不變的、或起起伏伏的、或苦行宿命等顛倒外道；但這都是眾生個人認為是好的方向。只是面對「有物有則」的法爾道理沒有通達，往往自以為選擇了「懿德」的好方向，卻不是真實的好，所以其抉擇之安立，趣向卻只是一片「虛無」。雖如此沒有通達之下，心意識仍然必須繼續不停的「抉擇」；因為生命是動態的，要做決定、不做決定都是一種「抉擇」，它雖「自由」的可以決定一切可能性，但是沒有通達的抉擇是虛無的，佛經常以「無有是處」說。

什麼「趣向」的抉擇才能不是虛無的？海德格認為：「人總是從一個『過去』出發，朝向一個『將來』行進，且在『現在』『決定』他自己要成為什麼。」³⁵有「過去」累積的經驗，有對「未來」的憧憬，有「現在」的因緣，我們就能知道「抉擇」是否通達真實還是虛無的幻想。故將時間分做「現在」、「過去」、「未來」，便能於每個當下的「安立」及「生命趣向」分辨事物的動態性，了解事物不虛妄的「趣向」。

故知，雖然「過去」、「現在」、「未來」都是隨著當下一念因緣而改變假立的，但是唯有在方便假施設中，才能避免虛無；雖然東西南北上下等方位是假立的，但唯有

³⁵ 李天命著，《存在主義概論》，香港：大學生活社出版，1972/6，P92

在方便假施設中，才能避免虛無；雖然一切名言皆是假立，但唯有在方便假施設中，才能避免虛無。尤其每一個人生存的景狀都不同，每一個人面對的資源訊息也都不同，了解眾生「過去」累積的經驗、「現在」的因緣環境、以及對「未來」建立憧憬，都是獨一無二不可替代的，沒有取代，沒有重製的；能如此尊重每一個不同的個體，以平等心觀看各個不同的生命情態，只有這樣才能發現自己安立的基礎。

所以，雖然立願只是沒有實現的方便施設，但立願有確立生命趣向，避免虛無的功能；然而生命中常有不覺的其他事件出現，使我們原先立的願暫時遺忘而動搖；也因此，如果我們不能保持明覺，通達生命的實相，這個立願也就常常受到挑戰，抉擇的生命趣向仍就不穩定。

由此可知，生命由不通達趣向通達的過程，這種生命趣向的抉擇，是可以普遍做為有情眾生的永恆目標，生命便沒有空過的歲月。故本文對生命之趣向的抉擇，就是生命由不通達趣向通達的過程，「通達」這就是本文對生命之趣向的抉擇。

第三項 本文對「趣向善之生命」的定位

本文對「生命安立」的定位，是能於每個當下的因緣得到安樂行；「生命趣向」的定位，則是由不通達趣向通達的自覺自度；「趣向善的生命」的定位，就是要能於每個當下與參與眾生共安立，又能於此安立同時而趣向通達。故「趣向善之生命」是本文對生命之安立及其趣向定位的果；這個向善之生命，首要條件是要先備「智為先導」的能力，而且要在當下觀照因緣下同時轉化心性，才能與生命共同參與的一切動轉皆趣向善。因此，於此定位中，「正見」是很重要的領導地位；故觀念的批判釐清，才能確立向善生命的「正見」。

一、趣向善之生命的定位

「生命安立」是「生命趣向」的彰顯。「趣向」如果沒有限定什麼方向，則一切「安立」都可以是，這樣就不容易看到其中有什麼問題，是以應施設方便分別，以便察覺其間的問題。

佛教中將法門分為三類：世間法、出世間法、出世間上上法。³⁶但現實中也含有

³⁶隋·智顗《摩訶止觀》No.1911(卷 11) T46, p0077a「病相無量藥亦無量。略言為三。一世間法藥。二出世間法藥。三出世間上上法藥。大品有三種法施，三歸五戒十善道四禪無量心等。名世間法施。二出世間法施。三出世間上上法施。」

非法的外道，是以有必要予以糾出來，讓我們能更清楚看到其中安立及其趣向的問題。故以下分四法說明之：

1.外道法：不以正因緣而觀，又執著其法爲是，雖想要使生命安立及趣向圓善的治本，卻用不正因緣對治，最後甚至連治標都談不上，其安立之因並非能得安立之果，所以稱之爲外道。

例如，「斷滅論」雖可解決生命中對罪福的執著，卻也趣使人產生無罪福感，演變則成意識型態的偏執知見堅持，想什麼就做什麼，有什麼不可以；然而法界根性各各差別，如此便易彼此衝突，所以生命便易趣向惡的深淵；斷滅論阻斷了尊重法界差別的罪福施設。又例如，「宿命論」雖可解決生命中對一切無明現實存在的接受，但也趣使人如同無情，對生命沒有主動積極活潑的生機，一切皆是宿命，就沒有改善的想法；然而因緣需要去成辦，才能成就，尤其是眾生本具的佛性，不是自然成就的，而是積極一切眾善成就的；宿命論阻斷了努力的想法。又例如，「享樂論」雖可解決生命的不積極，但也易流於追求感官刺激的享樂，而使生命趣向忙茫盲；要知，真正的樂，不是感官刺激的生滅樂，而是永恆不變的常樂；享樂論阻斷了寂滅空性的寂而常照。又例如，「苦行論」雖可解決生命苦難的承擔，但也易流於以苦爲是的不正知見；要知生命雖有苦難需要去承擔，但生命不是爲了苦難而存在，而只是永恆不變的我淨，這種倒置的結果，使生命趣向苦苦苦；苦行論阻斷了空性般若的照而常寂。

2.世間法：以正因緣爲安立，其安立之因，可以得到安立之果；但只有治標，沒有治本，所以當面對重大事件考驗時，往往就退墮了³⁷，所以又稱有漏法。例如，生命設施不同階段的發展任務，若能安立於此，便是一個正因緣的安立。然而，生命中總是避免不了會發生一些突然的意外，重大事件³⁸的發生，使一些階段任務因緣無法成辦時，則該當如何安立？一些任務突破不了，便永遠活在自己黑暗的創傷中，或自暴自棄、或自怨自哀、或怨天尤人，情緒無法調伏，轉而產生憂鬱、燥鬱、癌症等等，甚至有人因而染上嗑藥、吸毒、或走上自殺、甚至傷害他人之途。

故知，安立於世間法，抗壓性是有限的，當壓力大過其有限的範圍時，彈性疲乏隨即出現問題，就不是我們能預想得到的結果。所以順利時，安立於世間法可讓生命趣向善；但人生不如意事十常八九，如何面臨這十常八九的不如意事帶來的衝擊，這

³⁷隋·智顗《摩訶止觀》No.1911(卷 11) T46, p0077b「然世法藥，非畢竟治。屈步移足，雖垂盡三有，當復退還。」

³⁸例如面對重要親人過世、車禍、外遇、工作壓力過大、失敗、重大傷病、創傷留下永恆的疤痕等。

就非安立於世間法能解決的了。

3.出世間法：以正因緣治本為安立，相待於世間法以正因緣治標為安立；故它不隨因緣生滅而發生變化，又稱無漏法。

安立於出世間法，就是能突破一切世間的侷限，挑戰一切世間的突發事件，仍能安隱不動、調伏情緒的寂滅。其主要是以破除「我執」為主的調伏法，方法是將一切法回歸於緣起性空，故其抗壓性已向無限擴大。但安立於出世間法，使人的生命易趣向偏空，失去具體生命的作用，沒有踏實感。

4.出世間上上法：出世間上上法的安立，是非法非非法，治標即治本，治本即治標，故它或是世間、或是出世間、或是外道的法，但又不是世間法的治標不治本、又不是出世間法的治本不治標、又不是外道的不治標又不治本，它只是治標治本絕待圓融自在之運用，所以稱非有漏非無漏法。其主要是以破除「法執」為主的調伏法，方法是將一切法回歸於實相，故無苦、無集、無滅、無道，既無壓力，也無需抗壓。

安立於出世間上上法者，既安立於世間，亦兼顧著出世間。雖行世間法而非世間法，因為超越世間法的有限；雖行出世間法而非出世間法，因為不滯礙於空；雖行外道法而非外道，因為通達非道即道。它雖即世間、出世間、外道三種法，非離世間、出世間、外道三種法，但卻非世間法、非出世間法、非外道法。³⁹

5. 本文對「趣向善之生命」的抉擇

以上四種安立所依之法中，安立於不正因緣的外道，若無治標治本的顛倒見，若無執著為一的定見，也可以做為安立生命的方便善巧來使用。另，安立於世間法、出世間法、出世間上上法，此三法皆是正因緣，其間關係密切，則有必要將這些名詞用現在通用的語言來做比喻說明，以便更能清楚其間的關係。若以人為喻，身喻世間、心喻出世間、整個人喻世出世間。身以形態的方式出現，故有種種界限的問題，但偏有；心以非形態的方式出現，故是可以超越種種界限的能力，但偏空；整個人是身心的組合，故既是被身所限、又具心的無限超越能力。但身心若離，則人亡；身心若相違，則人病；身心若不相違觸，則人平安；身心若合，則人安樂；這就是世間、出世間、出世間上上法的比喻。故知世間法有安身的問題，出世間法有立命的問題。

³⁹尤惠貞，劉秀真著，〈天台智顛「觀諸見境」之現代詮釋——試論動態圓融的我命觀〉，第五屆天台宗學會研討會，2003/5。智者大師在〈觀諸見境〉中，將有所執見者大致分為三類：一、佛法外外道；二、附佛法外道；三、學佛法成外道。在破執見時，大致分成三大問題：(一)因果的問題，(二)有我、無我的問題，(三)有無般若方便的問題。若非世出世間法，皆落於三大問題之中。

生命如果沒有覺悟安立或不安立，則說心已麻木不仁，那麼趣向什麼就不是那麼重要了，它只能如同無情，隨因成假、相續假而轉。若能覺悟安立或不安立，就必覺知其趣向性，就有正因緣的方便善巧要面對。因為法界安立各自不同，所以如何覺才是重要的，如何安立於正見才是普遍要面對的問題；故安立不是一個固定具體內容的問題，而是能否具足正見的信解行證。若限定它具體安立的內容，就僅能有限的可用性；例如楊均尊碩士論文《安身立命之道－《了凡四訓》之義蘊與生命實踐》，其所選擇的四個安身立命分別是：「持經誦咒，心念清靜無雜」、「積極改過，持續改過」、「行善積德，記錄功過」、「虛懷若谷，平安幸福」；這四個安立的事項，以「持經誦咒」的具體形式為內容而言，似乎只適用在信根深厚的佛教徒上，故知非能普及。

本論文所關心的是能普及一切眾生皆可適用且為有效的「安立」，故對「生命之安立」的抉擇，乃以啓發眾生「智為先導」的方式；因為一切眾生皆立於平等的基礎，而有獨一無二的獨特因緣，故具體安立的內容就不一樣。本論文以「智為先導」為安立之因，趣向善為安立之果，這種安立及其趣向就是前說第四種出世間上上法。

出世間上上法的安立，就是能於自身當下處境，通達善巧方便，故也許是世間法的表現而非有世間法的侷礙、也許是出世間法的表現而非有出世間法的滯空、也許是外道法的表現而非有外道的執一定見，總之一切「抉擇」皆必是趣向善的道路。它不需離自身之外求，不需逃避紅塵到世外桃源求，只是解苦無苦、即邊而中；而這個安立的方法，就在圓教的開決中表現出來。天台智顛大師圓教判釋開決，就是「決了」生命實踐具足「智為先導」的「安立」之因，「趣向善」為安立之果。所以能

身業現行任運隨轉，畢竟無罪。語業現行任運隨轉，畢竟無罪。意業現行任運隨轉，於一切業，智為先導，隨智而轉慧到彼岸。以為增上大悲為首，方便善巧善所分別，願善所引，如來加持，善所加護；於諸有情，利益加行，無有休息；隨於無邊世界差別行。佛子，舉要言之：菩薩至於不動地已，所有身語意業現行，皆為積集一切佛法。⁴⁰

生命實踐若能具足「智為先導」的「安立」，便得藉著當下實際景況的安立而趣向通達，便得同時實現善。

二、 小結

心意識是能審慮者，既能審慮，「趣向善之生命」的定位，應以何為所趣？

⁴⁰ 《佛說十地經》卷 6(CBETA, T10, no. 287, p. 561, b3-10)

如果世界只有一種生物，那麼這個世界將多麼地孤寂；如果世界中雖有無數的生物，但只互相爭鬥，那麼這個世界將是多麼黑暗殘暴；如果世界有無數生物，卻要彼此犧牲自己、委屈求全，只為了一個大家的共同目標，那麼為何天生萬物來受苦。如果世界只有一種色彩，那麼這個世界就不再美麗；如果世界有無數色彩，而這些色彩又只是互相爭奪，那麼這個世界將會多麼炫目雜亂。如果生命只能是偶然機率展現的無明，那麼我們為什麼要有能知覺的心？如果生命只能是雜亂無序的盲目，那麼佛陀為什麼能發現常、樂、我、淨？生命最高境界是什麼？如何展現安立之道？把生命最高境界的展現觀看清楚，好好思考生命的趣向，「何道可從？」就不是那麼難以抉擇。

我們不要--孤寂的、黑暗的、苦澀的、不美麗的、雜亂的世界；

我們想要--豐富的、光明的、包容的、多彩的、清淨的圓滿世界。

我們如何發現這種可以趣向豐富的、光明的、包容的、多彩的、清淨的圓滿世界之生命安立的方式？

仔細分析，深深思惟，得清淨的圓滿似乎只能是一種自性的本能。因為它必須是所有眾生皆可行，故必須是平等平等的，只要培養自性的良知、良能，就應該必然可擁有的。因為它必須是沒有資格條件的限制，任何眾生，只要願意，當下都要可以做到的，所以眾生是平等平等的；不能因為貧窮就不能享有；不能因為富足就不能得到。因為它必須是不佔有空間、不佔有位置的可絕對普遍性，不會因為有眾生佔缺，其他眾生的努力就不能享有，或必須排隊在後面等待。故只有自性的能力，才能這樣超越的存在，讓內在性德與外在幸福相配稱得圓滿的極致，這也就是牟宗三先生所提的「德福一致」。然而我們要問的是：這種「德福一致」的自性能力是否可成辦？吾人如何能夠安立在當下，得以走向此必然趣向善的道路？

如《雜阿含經》所譬：

譬如大樹，生而順下，隨浚隨輸，若伐其根，樹必當倒，隨所而順下。如是比丘修四念處，長夜順趣浚輸、向於遠離，順趣浚輸、向於出要，順趣浚輸、向於涅槃。⁴¹

由《雜阿含》的譬喻中可知，只要我們的心常懷著趣向善之行，念念皆以法界眾生的圓滿實現為念，雖不即是，但順此念而進，最終必然會趣向於善。

本論文所關心的是能普及一切眾生皆可適用且為有效的「安立及其趣向善」，所以安

⁴¹ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》No. 99 (卷 20)(545) T02, P0141b

立趣向善，便是任何眾生當下可行可用；只有平等平等的自性能力，才能遍及一切眾生。這個安立在天台圓教的開決中表現出三因佛性平等平等的自性能力，所以吾人對生命之安立，便依於天台智顛大師圓教判釋開決的獨特模式而觀，生命必「即於自身當下」安立，並趣向善。

第三章 「天台圓教判釋開決」與「生命」的關連

天台智顛圓教判釋的開決，主要是針對當時已存在之各判教系統的「五時八教」做重新判釋，並不是獨立新創一套判釋；而是把原判不諦處糾正，以「佛之本懷」為宗，展開對各存在判教之重新審諦詮釋的開決。故日人關口真大引發「五時八教」非天台首創之教相論的說法，於歷史而言，這並非錯誤。然「五時八教」經智者大師「除病不除法」的「同名用異」後，已不同原舊教判，而是以新的面貌重出；所以若以「五時八教」做為一圓滿教相系統者，仍應是天台獨特的教相論。關於此項說明，可見智者大師於《妙法蓮華經玄義·卷第十上下》中的〈釋教相〉。

《法華經》文云：「決了聲聞法，是諸經之王。」¹諸師判教的不圓融，如何使之皆成為圓融教道之一部分？其所運用的就是「開發決了」，如《妙玄》文云：

若門、若理、若人，未妙者今當開。謂：

開一切愛見煩惱即是菩提，故云觀一切法空如實相。

開一切生死即是涅槃，故云世間相常住。

開一切凡人即是妙人，故云一切眾生皆是吾子。

開一切愛見言教即是佛法，故云若說俗間經書治生產業，皆與實相不相違背。

開一切眾生即是妙理，故云為令眾生開佛知見，示悟入等亦復如是。

開一切小乘法即是妙法，故云決了聲聞法是諸經之王。

開一切聲聞教，故云佛昔於菩薩前毀訾聲聞，然佛實以大乘而見教化。

開一切聲聞行即是妙行，故云汝等所行是菩薩道。

開一切聲聞理即是妙理，故云開方便門示真實相。

開諸菩薩未被妙者今皆得圓，故云菩薩聞是法，疑網悉已除。

別教有一種菩薩、三藏亦一種菩薩、通教一種菩薩，未決了者，今皆開顯。若門若理，無不入妙，是名開權顯實，決麤令妙也(云云)。²

¹姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》No.262 (卷4) T09, p0032a

²隋·智顛《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷9) T33, p0792b-c

由此可知，開決，就是將一切人開發決了成妙人，一切法開發決了成妙法，一切行開發決了成妙行，一切事開發決了成妙事。也就是將所有一切粗權藉開發成爲實妙的跡象，這就是決了的作用。

所以，天台圓教判釋「開決」的義理，便得以成爲啓發生命於當下當處之跡的安立，藉由「開發的決了」，啓發生命轉化的實踐，生命之安立便得於當下完成趣向善的解脫。

生命存在種種現象之跡的問題，吾人應當於見聞覺知中深入觀照，才不會落入不知不覺、是是非非之中；然而在認知諸多不同法界安立差別之後，面對諸多問題的矛盾衝擊，以及界性造成偏執的限制，如何藉安立的轉化而使之圓融的趣向於善？本章即是藉著天台圓教判釋的「開決」，看看其做爲啓發生命的轉化，可關連的道理。

第一節 天台圓教判釋開決之內涵

本文將天台圓教判釋開決之內涵，分成三個重點，包括：判釋依據的圓教義涵、判釋開決的圓教模式、判釋運用的圓教詮釋。此三內涵，本身並無執任何一法，「圓教義涵」，只是開決已存在諸法之圓融玄義；「開決模式」，只是依「不斷斷」模式對已存在諸法進行「除病不除法」、「點粗成妙」、「層層轉進」的作用；「詮釋運用」，只是會通已存在諸法通向三德的善巧。此開決的三內涵，使一切已存在之有情與法，皆得於圓教判釋開決的當下當處而得安立，並得層層升轉而趣向善。故爲一色一香，無非妙人妙法，也就是使一切當體皆可藉「開決」而通向法身德、般若德、解脫德。

至於天台如何運用圓教判釋，使未入圓的人、法皆成妙呢？若沒有軌範，諸法之「諸」的圓，可能只是「圓滑」而非「妙」實的圓融作用；或對諸圓融的跡，只有茫然與偶然。故智者大師提出「妙心可軌」，有三種軌範：「一、真性軌；二、觀照軌；三、資成軌」³。若「能如理觀，即辦因果」⁴，故依三軌展露「三因佛性」⁵，便得生

³ 智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》33，頁741B。

⁴ 智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》33，頁685C。

⁵ 三因佛性是指：真性軌(正因常住--法身)、觀照軌(般若、了因)、資成軌(解脫、緣因)。參見《摩訶止觀》，《大正藏》46，頁741B-2C。

長正性三佛⁶。

故，吾將開決的三內涵，類通三軌；而且三內涵亦各自具足三軌。本來的三軌是依不同對象的關係來說，故不可成爲定說。但本章依三內涵所欲顯發不同的重點來說，故乃方便假立三者：圓教義涵乃真性正因的開決，是成就當體因緣共爲法身德；開決模式乃觀照了因的開決，是成就當體因緣共爲般若德；圓教詮釋乃資成緣因的開決，於當體因緣共成解脫德。以下分述之：

第一項 判釋依據的圓教義涵

天台智顛判釋依據的圓教義涵，如《止觀義例》云：

所用義旨，以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法。引諸經以增信，引諸論以助成。觀心為經，諸法為緯。織成部帙，不與他同。⁷

故知，智者大師主要乃以《法華經》的圓教義涵來判釋會通，把當時佛教內已存在的各判教系統不諦處糾正，開決已存在的一切法後，使存在之各教相組成一大圓融的系統。故判釋教相，乃是依《法華》的圓爲標準在消化⁸，此圓教的義涵，智顛乃在《妙玄》中，以五重玄義說之。吾便可藉此圓教玄義，看見判釋依釋的圓教義涵。

一、「妙諦本有」的圓教玄義

智者大師判《法華經》爲純圓之教，其所代表圓教的核心義理何在？

(一)「妙法」：妙諦本有，圓融三諦

「妙法」就是圓教之法的名稱，就是本有圓融三諦的妙，但這種妙法只是佛之知見；不退菩薩、入證二乘者都還不能知見，更何況人天六道。⁹

⁶ 《維摩經略疏》，《大正藏》38，頁 686A。「雖有正因，若無了因導、緣因助顯，正性三佛，不得生長。」

⁷ 《止觀義例》卷 1 (CBETA, T46, no. 1913, p. 452, c28-p. 453, a2)

⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》第十五講，台北：台灣學生書局，1999，p313「依照天台宗的判教，最高的標準是圓教，修行的最高境界亦是圓教；而其所以能判定其他教派是小乘抑或是大乘，是大乘通教抑或是大乘別教，乃是因爲其背後有一圓教的標準在。」

⁹ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0682a「圓融三諦，妙法也。此妙諦本有。文云。是法住法位世間相常住。唯我知是相十方佛亦然。尙非不退菩薩入證二乘所知。況復人天群萌之類。」

「妙法」是指絕待圓融之法，但所謂：「法不自顯，弘之在人。」¹⁰故法之絕待圓融妙諦本有，要因開決而被彰顯；未經開決之諸法，依隔別歷三諦者，妙諦不彰，稱爲粗法；¹¹因此，任何法只要經開決得圓融三諦者，即成妙法。

然而，諸法要因眾生根機純熟，才能被開決成圓融三諦之妙法。故若眾生根機未熟，「妙法」便無法開決。所以，「妙法」不務速說，天台依《涅槃經》判釋，以「五時五味」做爲教化調熟的過程：

1.第一時：說《華嚴》。用頓教擬宜眾生的根機，大根先熟則入醍醐味，小根則種下種子成乳味。這就是「兼」，兼大根、小根；兼別教、圓教。

2.第二時：說四部阿含。爲小根而說，所以用「三藏教」調之，調乳轉成酪，這就是「但」，但只教小根。

3.第三時：說方等。小根轉成酪，已經堪學大法，故以「方等」大乘，四教齊發。爲讓小乘轉成大乘、讓偏執轉成圓融、讓權假轉成實妙，所以用「對」法，也就是用大訶小，褒圓貶偏、褒實貶權，兩兩相對，調酪轉成生蘇。

4.第四時：說《般若》。小根經方等大乘調轉，成生蘇後，便成爲大根，但因心未通泰，故只是用「帶」法，令這些大聲聞弟子於《小品》轉教菩薩大法，調熟生蘇轉成熟蘇。

5.第五時：說《法華》。弟子調熟爲熟蘇後，心相體信，故於《法華》僅付予家業，更無所作，直說無上之道，就是「純」，一切人法所現皆是妙。

實相非可說可示，而僅是當下如如之體證。佛的教跡，經過弟子的轉教流傳到中國，卻開創五時次第相生調熟之教義。五時次第施教，於《法華》暢談如來出世之本懷下，以圓融諸法的精神，開創了法法皆是絕待的妙；但次第教化過程，只見後法相待於前法稱法妙，僅見相待妙，見不到絕待妙。所以《法華》的「開決」，相待妙就是絕待妙，調熟眾生因緣成就，雖只是權法，卻也是能開決的必要條件。

¹⁰隋·智顗《摩訶止觀》No.1911(卷10) T46, p0059c

¹¹隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷1) T33, p0682a-b「分別者：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，唯我知是相，十方佛亦然。...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，故稱爲妙法也。」

(二)「蓮華」：出污泥而不染，一花一果具足無缺，權實不相離

圓教之譬，即如「蓮華」¹²。

1. 「蓮華」：是出污泥而不染，一花一果具足無缺。

非此條件者，有六種可能：

(1)狂華無果：如外道之修梵行，或修慈悲喜捨、或修得神通，卻仍不得離二邊解脫煩惱生死，空無所獲。

(2)一華多果：如凡夫，只是孝親之行，死後得生各種天受報¹³。

(3)多華一果：如聲聞，修了種種苦行，最終都只是得涅槃果。

(4)一華一果：如緣覺，只是修遠離行，而得涅槃果。

(5)前果後華：如須陀洹，先證得涅槃果，才開始修種種次第行。

(6)前華後果：如別教菩薩，先藉由緣起經過種種歷練，直到可得無生法忍後，才能真正入法界行。

以上這六種花果，都不是圓教蓮華之行。

2. 蓮華有三特性譬圓教：

(1)「為蓮故華」：喻「即實而權」，因為即於未熟之蓮果上形成花苞。代表的是：權法是立於實法之上而開出的。

(2)「華開蓮現」：喻「即權而實」，因為蓮花開時，即得見到蓮果。代表的是：即於權法的當下，就是實法；也就是實果非離權之因可論。

(3)「華落蓮成、蓮成亦落」：喻「非權非實」，因為蓮花掉落時，蓮果已成熟，蓮果熟時也掉落了。代表的是：權法經開決就是實法，只剩實法則是不可說，

¹²隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0682a-b「譬蓮華者：例有羸妙，云何羸？狂華無果，或一華多果，或多華一果，或一華一果，或前果後華，或前華後果。初喻外道空修梵行無所剋獲，次喻凡夫供養父母報在梵天，次喻聲聞種種苦行止得涅槃，次喻緣覺一遠離行亦得涅槃，次喻須陀洹卻後修道，次喻菩薩先籍緣修生後真修，皆是羸華，不以為喻。蓮華多奇，為蓮故華，華實具足，可喻即實而權；又華開蓮現，可喻即權而實；又華落蓮成，蓮成亦落，可喻非權非實。如是等種種義便故，以蓮華喻於妙法也。」

¹³ <佛光山電子大辭典>「二十八天」：謂欲界之六天、色界之十八天，與無色界之四天。欲界六天即：四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、樂變化天、他化自在天。色界十八天即：梵眾天、梵輔天、大梵天、少光天、無量光天、光音天、少淨天、無量淨天、淨天、無雲天、福生天、廣果天、無想天、無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天。無色界之四天即：空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。其中，色界之十八天據上座部而立。薩婆多部立十六天，經部立十七天。大乘亦據上座部立十八天。〔天台四教儀集註卷中〕 p172

入秘密藏。¹⁴

由「妙法蓮華」的「經名」看出圓教玄義，「妙法」之妙諦本有，「蓮華」之一華一果，是說明一切眾生妙諦本有的佛性，需要於污泥調熟而不染，此乃「一相一味」¹⁵，也就是每一個眾生當體自身調熟過程的相味是各各不同的，必即於自身的當下當處，開權顯實，以成就一華一果之妙法蓮華，由圓融三諦而入秘密藏。

二、「實相正體」的圓教玄義

實相正體的圓教玄義，是以實相做為法軌。實相中，各各法皆有其自身的軌則。世間法是如此，出世法亦是如此，一切法都各有各的軌則，這就是法性，就是實相。但問題是各各依各自的軌則，各各皆是實相，那麼法法在彼此之間發生衝突的時候，如何圓融而得解脫呢？智者大師云：

體字訓禮，禮，法也。各親其親、各子其子，君臣擗節，若無禮者，則非法也。出世法體，亦復如是，善、惡、凡、聖、菩薩佛，一切不出法性，正指實相以為正體也。故《壽量品》云：「不如三界見於三界。」非如非異。若三界人見三界為異，二乘人見三界為如；菩薩人見三界亦如亦異，佛見三界非如非異，雙照如異，今取佛所見為實相正體也。¹⁶

實相所現者，各各皆如是，「今取佛所見為實相正體也」，「橫破凡夫之四執，豎破三聖之證得」¹⁷。故佛所見之實相，才能於當下當處，圓融一切並且得到安立而趣向善的解脫。故：

凡夫執「有」，實相正體「即實而權」，離建立謗；

凡夫執「無」，實相正體「即權而實」，離斷無謗；

凡夫執「有無為二」，實相正體「權實即非權實」，離異謗；

凡夫遍「執有執無」，實相正體「雙照權實遍一切處」，離盡謗。

三藏二聖證「但空」，實相正體「空非斷無」，故言「空有」；¹⁸

通教之聲聞「但見於空，不見不空」；通教菩薩「非但見空，亦見不空」，以為

¹⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷 5：「又涅槃三德為秘密藏，安置諸子秘密藏中，我亦不久當入其中；此即自他俱入秘密。此經云：佛自住大乘，以此度眾生，終不以小乘濟度諸眾生，悉以如來滅度而滅度之。如是，自他俱入如來滅度，滅度祇是涅槃，涅槃祇是祕藏。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 746, a14-20)

¹⁵ 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》No.262(卷 3) T09, p0019b

¹⁶ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0682b-c

¹⁷ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0682c

¹⁸ 參見隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0682c

空、不空為不同，並為共證。而佛所見之實相正體是「有即是空、空即是有」，故言「不二」。於是既破通教之執，又會通教之見，本身則立於中道之行。

別教人證「不但空」。而佛所見之實相正體「非離空有外，別有中道」，故言「不異」。於是既會別教之見，又破別教之執，本身亦立於中道之行。

三聖所證所得不能遍一切處時，然佛所見之實相正體乃遍一切處時，故言「不盡」。¹⁹於是遍一切時處會通三聖，亦遍一切時處破三聖情執，本身遍一切時處皆立於中道之行。

所以若不見如，就無法通達融會；不見異，就無法照破執隘；不見非如非異，就無法遠離四謗行於中道；只有覺悟究竟諸法實相，如是才能橫破凡夫之四執、豎破三聖之證得。所以不以凡法破凡法，不以非凡法破凡法；不以聖法破聖法，不以非聖法破聖法。只有佛所見為實相正體，乃能究竟諸法實相，諸法便皆可會通、可破執，而得圓融三諦行於中道。

由圓教玄義的實相正體看出，究竟諸法實相的各各如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，就是要能照見各各法界之間的如、異、非如非異。

三、「自行化他」的圓教玄義

自行化他的圓教玄義，是於觀行中見圓教的因果。觀行包括自行、化他、自行化他三種。圓教三種觀行，皆是權實的運用，其權實的深妙，只有於因果中才能顯見是非。故佛教雖非關善惡之行，但於因果顯見中，佛教乃是向善的，是超越一般善惡相待的善，並是絕待的向善。

¹⁹隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716(卷 1) T33, p0682c「金剛藏說佛甚微智，辭異意同。其辭曰：空有、不二、不異、不盡。空非斷無，故言空有。有即是空，空即是有，故言不二。非離空有外別有中道，故言不異。遍一切處，故言不盡。此亦與龍樹意同。中論云：因緣所生法即空即假即中。因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。今言實相體即權而實，離斷無謗也。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。斯乃總二經之雙美，申兩論之同致，顯二家之懸會，明今經之正體也。私謂實相之法，橫破凡夫之四執，豎破三聖之證得。破凡夫可解，破聖者--三藏二乘：指但空為極；譬頗梨珠，一往似真，再研便偽。身子云：我等同入法性，失於如來無量知見，空有之旨正破此證也。通教人：指但空不但空共為極；譬雜色裹珠，光隨色變，緣所見之光，亡其本體，逐玄黃之色，墮落二乘。大經云：聲聞之人，但見於空、不見不空；菩薩之人，非但見空、亦見不空；所見既殊，不二之旨正破此證也。別教人：指不但空為極，迴出二邊如雲外月，棄邊取中，如捨空求空；不異之旨正破此證，若彼有此無，則正法不遍，不盡之旨亦破此證也。」

(一)經宗：自行因果

《法華經》以佛自行因果爲經宗；也就是說，自行即佛因，證得爲佛果。²⁰所以對於諸多因果，應該要分明認識；若因不攝善，果不收德，那就不是佛自行之因，也不是佛道場證得之果²¹。由此可知，佛教雖不以善惡爲法門，但卻是「德福一致」的絕待善。

《法華經》於因果說明中，雙題法譬，舉蓮、舉華，故乃以迹、本因果共爲經宗²²。迹、本二門各有因果，但其迹因果與眾經因果或同或異，而其本因果卻永異眾經之因果；故《法華經》之妙宗，乃以本門中，師弟所呈現的因果來說。²³

《法華經》文中說的因果，都是有增益生身、法身的作用。其本門因果乃從十住開始，成爲佛行之因²⁴，漸漸修學²⁵十行、十迴向、十地、等覺至妙覺，妙覺後不再爲佛因，唯成佛果²⁶，這就是智者大師所設的圓教位。所以從十住成爲佛因果，至妙覺之佛果，始末中間，就有漸圓、圓漸、漸漸、圓圓，二種四句說：

(一)、第一種四句：從行七方便開始至妙覺，四句即：

1.漸圓者：是未入理圓前，漸習理外七種方便，直到能開佛知見，始見圓理；能見圓理，乃由理外七種方便，漸入圓因，故稱漸圓。

²⁰隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0683a「宗者，要也；所謂佛自行因果以爲宗也。云何爲要？無量眾善，言因則攝；無量證得，言果則攝。.... 因窮久遠之實修；果窮久遠之實證。」

²¹隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0683a「然諸因果，善須明識。尚不取別教因果，況餘因果。餘因果者，昔三因大異，而三果小同；又三因大同，而三果小異；又一因迴出，一果不融。因不攝善，果不收德，則非佛自行之因，非佛道場證得之果。」

²²隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 9) T33, p0795a「二、正明宗者。此經始從〈序品〉訖〈安樂行品〉，破廢方便，開顯真實佛之知見，亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果，文義雖廣，撮其樞要，爲成弟子實因。因正果傍，故於前段明跡因跡果也。從〈涌出品〉訖〈勸發品〉，發跡顯本，廢方便之近壽，明長遠之實果，亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果而顯師之實果。果正因傍，故於後段明本因本果。合前因果共爲經宗，意在於此。所以經分二文，論本論跡，雙題法譬，舉蓮舉華，師弟權實，總在其間也。」

²³隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 9) T33, p0795a.c「三、眾經因果同異者，謂跡因果或同或異，本因果永異跡因果者，...故師弟本因本果與餘經永異，今經跡中師弟因果與眾經有同有異，本中師弟因果眾經所無，正以此之因果爲經妙宗也。」

²⁴隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 9) T33, p0796a「夫經說因果，正爲通益生法行人。...初住唯因唯無礙，不得名果名解脫。」

²⁵姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》No.262 (卷 3) T09, p0020b「今爲汝等，說最實事，諸聲聞眾，皆非滅度，汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛。」

²⁶隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 9) T33, p0796a「初十住爲因，十行爲果；十行爲因，迴向爲果；十向爲因，十地爲果；十地爲因，等覺爲果；等覺爲因，妙覺爲果。妙覺唯果唯解脫，不得名因名無礙；初住唯因唯無礙，不得名果名解脫。」

2.圓漸者：初見實相理，初後無異，然而事中修行，未能盡備，故須研習。依據初入圓理，故名爲圓；後進修上行，故名爲漸，所以稱圓漸。

3.漸漸者：從二住一直到等覺位，這是圓家的漸漸，不同理外的漸漸²⁷。

4.圓圓者：至了妙覺，也可以說是漸圓，亦可以說是圓圓，因爲圓理先圓，然後事圓，所以稱之圓圓。

(二)、第二種四句：從初住開始至妙覺，四句即：

1.圓漸者：如初住。

2.漸漸者：如二住一直到三十心位。

3.漸圓者：從初地開始算。

4.圓圓者：就是妙覺。

由以上兩種四句所呈現的因果來看，《法華經》本門因果的妙宗，其殊勝利益，乃始於開決後見實相的「圓漸」²⁸。見實相仍需入法界歷劫行修，經漸漸、漸圓，終至圓圓。但只有進入圓漸，成爲圓教位之始，一切所行，才得以具大乘因果增長具足，此種利益才是真實可受用的。

(二)經用：自行、化他、自行化他

《法華經》圓教之用，是用如來之權實二智爲妙能，以斷疑生信爲勝用²⁹。這個用是對已入圓教位者說，故能使用如來權實二智做爲妙能。因爲已見實相，所以得「即事而理」³⁰，也就是能在「圓頓止觀」下，即一切事皆得圓融之理，故此圓智得三種用途：³¹

1.自行之用：用如來權實二智照理爲自行。若說自行之用，則是以「智德爲

²⁷隋·智顛，《摩訶止觀》No. 1911 (卷 6) T46, p0033c「圓中當體，理極稱圓；亦有初心乃至四十一地，豈不是漸？妙覺究竟，豈不是圓？圓圓非漸圓、圓漸非漸漸，故知當分，皆具二義也。法華疏中應廣說，然漸漸非圓漸，可得成圓漸。漸圓非圓圓，不可得成圓圓。何者？法華云：汝等所行是菩薩道，故漸漸成圓漸。漸圓權設，三教之果，不可更成妙覺之佛。」

²⁸隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 9) T33, p0796a-b「二、四句料簡者，...自有漸圓、自有圓漸、自有漸漸、自有圓圓。...此經之宗利益巨大，始自圓漸、終竟圓圓，大乘因果增長具足。」

²⁹隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 9) T33, p0796c「大章第四明用者，用是如來之妙能，此經之勝用。如來以權實二智爲妙能，此經以斷疑生信爲勝用。」

³⁰隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 5) T33, p0733c

³¹隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0683a「用者，力用也。三種權實二智皆是力用。於力用中更分別自行二智：照理理周名爲力；二種化他二智鑿機，機遍名爲用。祇自行二智即是化他二智，化他二智即是自行二智。照理即鑿機，鑿機即照理。」

宗，斷德爲用」³²。

2.化他之用：用如來權實二智鑒機爲化他。若說化他之用，則「智斷俱爲用」³³。

3.自行化他之用：以自行權實二智照理理周，以化他權實二智鑒機機遍。然則即於自行即化他，即於化他即自行。此化他自行時「智斷俱爲宗」³⁴。

見實相後，即是得佛智，這個力用之利益，就是能起法界信，增長圓妙之道，以斷除根本惑，逐漸損滅「變易生」。其利益兩種行人³⁵，如上<經宗>兩種四句所說者：

第一、是利益從行七方便開始至妙覺者。能使但生身、生身得忍兩位菩薩都得法益。也就是從行七方便開始至妙覺的生身、生身得忍這兩位菩薩，因要《法華》的「開決」，行「漸圓」的教化調熟，調熟後才能開佛知見入實相行「圓漸」；然後進入漸漸，再到圓圓。

第二、是利益從初住開始至妙覺者，能使法身、法身後心兩位菩薩受益。也就是從初住開始至妙覺的這兩位菩薩，因《法華》的「開決」，而入「圓漸」，即入初住，經漸漸、漸圓而至圓圓。

所以《法華經》圓妙之道的力用，化功廣大，利潤弘深。這就是《法華經》力用之殊勝。

四、由《法華經》的特色判圓教玄義之「教相」

「教」是流傳下來，可被看到的教化；「教相」是教化的語言脈絡所透顯的意義。《法華經》有跡、本二門，而其本門乃是異眾經教所展現的獨一無二之特色，此即是做爲圓教玄義之「教相」。智者大師提出圓教教相三點特色：「根性融不融、化道始終不始終、師弟遠近不遠近」³⁶。因這三個圓教特點，教觀判釋的五時八教，才可以明確的進行。

(一) 法界互具--「根性融不融」

在法界互具中，見根性的融不融相，圓教教相就是圓融此根性的觀行過程。此種

³²隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 1) T33, p0685b-c

³³隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 1) T33, p0685c

³⁴隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 1) T33, p0685c

³⁵隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 1) T33, p0683b「今緣稟自行二智，極佛境界，起法界信，增圓妙道，斷根本惑，損變易生，非但生身、及生身得忍兩種菩薩俱益。法身、法身後心兩種菩薩亦俱益。化功廣大，利潤弘深，蓋茲經之力用也。」

³⁶隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, P0683b

觀行，智者大師舉出《法華經》有五點不同他教的地方：

今《法華》是顯露、非祕密。是漸頓、非漸漸。是合、非不合。是醍醐、非四味。是定、非不定。如此分別此經，與眾經相異也。³⁷

《法華經》的圓教教相，必須放在佛一期五時的全部過程，才能看到「第五時教化」所展現獨特的作用，並且異於四時的教相。

1. 「是顯露、非祕密」：「顯露」就是於言說行為上看得到；「祕密」則相反。因為《法華》的開決，是經過前四時明顯的教化過程。如果是祕密開決者，則無此五時次第。

2. 「是漸頓、非漸漸」：「漸頓」是依著漸次的學行而入圓頓之教觀。「漸漸」則分跡本二門：跡門是尙未見實相的漸漸，開決其必須經調熟為必要過程，故要先進入漸圓教化；本門是已見實相的漸漸，則只是歷劫圓修，以圓滿一切功德。

3. 「是合、非不合」：「合」是人、法皆合於成佛。「不合」是或法、或人，有不得成佛者。《法華》的「開決」，乃是一切法、一切人無不是皆合於能成佛者。故云：「一色一香，無非中道。」「實相入俗，一切治生產業不相違背。」³⁸

4. 「是醍醐、非四味」：「醍醐」是指得到最大受用之妙味。「四味」是乳、酪、生蘇、熟蘇，還在過程之中，未成就醍醐的妙味過程，所以受用不大。

5. 「是定、非不定」：「定」是畢定得成佛；「不定」是不畢定得成佛。

「五時」從《華嚴》的頓教起，接著三時皆是漸教，到了《法華》，則稱漸頓。由漸頓來看五時，則是頓、漸、漸頓並陳、漸頓相資、漸頓混合。³⁹只有把《法華》放在「五時」的全部，才能看到第五時表現的「漸頓混合」，才能真正見到圓教於法界互具的融合特色。這就是《法華》獨具的圓教教相，獨具的圓教玄義。

(二)一期教化之圓滿：「化道始終不始終」

智者大師說：

餘教，當機益物，不說如來施化之意。此經明佛設教元始，巧為眾生作頓、漸、不定、顯密種子。中間以頓漸五味，調伏長養而成熟之，又以頓

³⁷ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, P0684a

³⁸ 《妙法蓮華經文句》卷 10：(CBETA, T34, no. 1718, p. 143, c25-26)

³⁹ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, P0683c「約漸得明五味耳。又若小不聞大大一向是頓。若大不用小小一向是漸。若以大破小是漸頓並陳。若帶小明大是漸頓相資。若會小歸大是漸頓混合故。無量義云。漸頓二法三道四果不合。今時則合即此義也。」

漸五味而度脫之。並脫、並熟、並種，番番不息，大勢威猛，三世益物。⁴⁰

一期教化以「五時」為整個過程。餘教不論「五時」教化的始終，主要在當機益物。而《法華》是從佛設教之元始，一直到最終要以「如來滅度而滅度之」，一路下來，只論教化最後必須始終如一；若尚未達此始終者，仍需回到前時之方便，並脫、並熟、並種，番番不息，調伏長養而使之成熟。故知，化道要達到這始終相，才能完成一期圓滿的教化。

五時表法：從佛成正覺開始，就確立了這個化道始終的過程，也就是只要成佛者，必定鋪設這化道的始終過程：就是從雜血乳中提出善五陰⁴¹為乳味之始，中間經過三乘調伏長養的教化，最終讓一切受教者開佛知見，皆當成佛，這就是畢定以「如來滅度而滅度之」。若未見到化道的始終相，就是一期教化尚未圓滿。有始終相，才能明白一切設教始終的絕待妙。

(三)永恆的化育：「師弟遠近不遠近」

智者大師對《法華經》在表現師弟遠近不遠近的特色上，指出與眾經大不同的三個特點：

又眾經咸云：道樹，師實智始滿；起道樹，始施權智；

今經明：師之權實，在道樹前，久久已滿。

諸經明：二乘弟子，不得入實智，亦不能施權智；

今經明：弟子入實甚久，亦先解行權。

又眾經：尚不論道樹之前，師之與弟，近近權實，況復遠遠；

今經明：道樹之前，權實長遠，補處數世界不知，況其塵數。經云：『昔所未曾說，今皆當得聞。殷勤稱讚，良有以也。』⁴²

1.佛化育之本跡：眾經皆認為釋迦佛僅於今世菩提樹下，始成正覺；而且其教化是在起菩提樹後，才開始實施。但是《法華經》卻是表明無量佛壽，久遠即於世世行

⁴⁰隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, P0684a

⁴¹隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 10) T33, P0810c 「當通教中五味者，大經三十二云：凡夫佛性，如雜血乳。血者，即是無明行等一切煩惱。乳者，即善五陰。是故我說從諸煩惱及善五陰，得三菩提。如眾生身，皆從精血而得成就，佛性亦爾。」

⁴²隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, P0684a 「又眾經咸云：道樹，師實智始滿；起道樹，始施權智；今經明：師之權實，在道樹前，久久已滿。諸經明：二乘弟子，不得入實智，亦不能施權智；今經明：弟子入實甚久，亦先解行權。又眾經，尚不論道樹之前，師之與弟，近近權實，況復遠遠；今經明：道樹之前，權實長遠，補處數世界不知，況其塵數。經云：『昔所未曾說，今皆當得聞。殷勤稱讚，良有以也。』」

方便教化的權實本跡。⁴³

2.佛弟子願之本跡：眾經皆認為二乘弟子，不得成就阿耨多羅三藐三菩提，故二乘弟子不憚取成佛之道，也不能行隨宜方便說法。但《法華》卻表明，這些二乘弟子，於久遠以前就是佛弟子，本願即是成佛，且早已行隨宜方便說妙法蓮華大乘經，教菩薩法；⁴⁴這些都是本願所行的成佛之道。

3.師弟關係之本跡：眾經不說今世釋迦佛菩提樹下成佛前的師弟關係，何況是多劫之前世。但是《法華》卻直道久遠前的師弟關係，令弟子憶念外，又令見到連補處佛阿逸多都不知的無量無數之師弟關係。⁴⁵

智者大師藉著諸經文本與《法華》經文本中出現不同的本跡，來看到法華中的本門。本門無論師、弟，或師弟之關係，乃藉著跡門的再現，而展現永恆化育的實踐。故已成佛也好、或願成佛也好，同樣都是實踐這種永恆的化育。

第二項 判釋開決的圓教模式

智者圓教判釋的「開決」，主要見於對當時已存在的「南三北七」⁴⁶教判的重新審視，藉著「開決」使各教判的教化得圓融互具的存在。此開決模式，乃是於「已存

姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》No. 262 (卷 5) T09, P0042c:「然我實成佛已來久遠若斯。但以方便教化眾生，令入佛道，作如是說。」

⁴⁴姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》No. 262 (卷 2) T09, P0011b「我昔曾於二萬億佛所，為無上道故常教汝，汝亦長夜隨我受學，我以方便引導汝故生我法中。舍利弗，我昔教汝志願佛道，汝今悉忘，而便自謂已得滅度。我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法，佛所護念。」

⁴⁵姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》No. 262 (卷 5) T09, P0041b「阿逸多，是諸大菩薩摩訶薩，無量無數阿僧祇從地踊出，汝等昔所未見者。」

⁴⁶「南三北七」的判教列示，出自隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》(卷 10) T33, p0801a-b「釋教相」出異解。此乃智者大師對當時南方重義理的發揮，北方重禪學的實踐，各以所重不同而有不同的教判產生；智者大師結合兩者，指出十種不同的教判，以「南三北七」為代表。「南三」是指長江以南，有三家；「北七」是指長江以北，有七家。其判教相：(一)南北通用的三種教相是：頓、漸、不定，內容：1.頓教：《華嚴》為化菩薩，如日照高山，名為頓教。2.漸教：三藏為化小乘，先教半字，故名有相教。十二年後為大乘人，說五時般若，乃至常住，名無相教。此等俱為漸教也。3.不定教：別有一經，非頓漸攝，而明佛性常住；《勝鬘》《光明》等是也。此名偏方不定教。(二)十家別用的判示教相：1.虎丘山岌師：頓、不定同前。漸則分為三時教：有相教、無相教、常住教。2.宗愛法師：頓、不定同前。漸則分為四時教：有相教、無相教、同歸教、常住教。3.定林柔次二師、及道場觀法師：明頓與不定同前。更判漸為五時教：有相教、無相教、褒貶抑揚教、同歸教、常住教，即開善光宅所用也。4.北地師：判五時教：人天教、無相教、有相教、無相教、常住教。5.菩提流支：明半字教、滿字教。6.佛馱三藏、學士光統：所辨四宗判教：因緣宗、假名宗、誑相宗、常宗。7.北地有師：開五宗教：四宗之上加上法界宗，即護身自軌，大乘所用也。8.有人稱光統云：四宗有所不收，更開六宗。即於四宗之上加上真宗、圓宗，即是耆闍凜師所用。9.北地禪師：明二種大乘教：有相大乘、無相大乘。10.北地禪師：非四宗、五宗、六宗、二相半滿等教，但一佛乘，無二亦無三，一音說法，隨類異解，諸佛常行一乘，眾生見三。但是一音教也。

在」的一切現行跡象中，藉著「開發決了」，使一切跡象皆是實權之方便，使之皆轉向圓妙之教道。

智者大師確立圓教義理後，便以圓教模式批判開決原已存在的各判教系統，經批判的開決，使已存在的各判教系統得以轉化昇進；因而得重新組織成圓融三諦層層轉進之系統，最後使教判成爲即於本實妙門的跡權實踐；這就是圓教判釋開決的特殊模式。此圓教開決模式是一整全的，用則不定：批判即是「除病不除法」之用、開決即是「點粗成妙」之用、重組圓融系統即是存有論「層層轉進」之用、本跡相即就是「實踐」之用。

一、「除病不除法」的模式

智者大師何以需要使用圓教判釋來對已存在之人法重新審諦詮釋呢？主要的原因就是原存在的人法不能用妙，故需要使之轉成妙用。這種判釋是即於已存在未妙的人法之上的轉妙，不離原人法而有新人法。故，要讓原人法的不能妙用轉成得以妙用，首先要做的工作就是「除病不除法」，這就是同名而異用。

佛說法展開三乘方便活潑運用的原則，是爲成全眾生得佛知見，因爲「是諸眾生皆是我子，等與大乘，不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。」⁴⁷牟宗三先生於《圓善論》中說：就佛所說的判教，只能是分判義，不能是批判義；然若分判不諦而予以糾正，則亦有批判義，必須真能相應了解佛之本懷始可。⁴⁸所以，「南三北七」的教判只是分判義。而天台的教判卻有批判義，其批判乃是相應佛之本懷，針對分判不諦之糾正。此種批判的糾正，就是「除病不除法」的模式之應用。

「除病不除法」主要是對已存在諸法的不圓滿之批判與釐清。批判故，除「諸法」之病而不除「諸法」的存在。詮釋釐清故，「諸法」本身非病非不病，病不病皆是用時產生的問題。如智者大師說：

《大經》云：闇時無明，明時無闇。有智慧時，則無煩惱。此用智慧斷煩惱也。⁴⁹

智慧與煩惱、或說無明與明，用在「同體依即」的自身關係時，都是二律背反的對立名字；也就是說，智慧、煩惱是兩個相敵對的名字。所以一個人若展現智慧時，就沒

⁴⁷姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》No. 262 (卷 2) T09, p0013c

⁴⁸牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985。P266-267「就佛所說而言判教，則判只能是分判義，不能是批判義，因佛所說無虛幻故。但若分判者有不諦而予以糾正，則分判過程中亦有批判義。故判教是一大智慧，必須真能相應地了解佛之本懷始可。」

⁴⁹隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 9) T33, p0788c-9a

有煩惱；一個人若展現煩惱時，就沒有智慧。如果能對「無明」諸法展開批判與釐清，則諸法轉為「明」，諸法不變，但一「無明」一「明」而已。

至於一念是無明或是法性？因為諸法是相互依待的系統、無別無二的因陀羅網。所以，若一念的諸法系統未圓融存在時，「諸法」的存在就是不確定的。法的因緣一直在轉變中，現在的「明」也不保證下一刻仍是「明」；現在的「無明」也不代表下一刻仍是「無明」。一念系統的「諸法」是無限定的，故煩惱無體，無明不是永恆不變的；智慧亦無體，明朗也不是永恆不變的。故煩惱、智慧，本自不有，卻在念念無住之間，建立一切世間相；只有念念對系統諸法保持全面批判的覺照，見得破，透得過，全體流行無礙，才能除斷「無明病」。

二、「點粗成妙」的模式

圓教開決用「除病不除法」後，得知諸法本身非病非不病，明與無明皆非諸法本身的問題。故諸法產生的明與無明，乃是留在「用」的不確定狀態。如牟先生在《佛性與般若》中說：「在實相般若中，實相是透徹了的；但是『諸法』之法是無限定的，是未圓滿起來的，是留在不決定的狀態中的。」⁵⁰要使「諸法」之用圓滿起來，就要用「點粗成妙」的開決模式，點諸法之粗用，當體「即」成實相之妙用。

故圓教的「開決」模式，在「點粗成妙」上，即是使一切方便法當體皆成實相妙法的展現。因為諸法之用是無限定的；若停留在相互觀待中，諸法之用就是互相衝突的障礙。要使諸法圓融存在，就是要建立諸法成爲一圓融的因陀羅網，使法法依因待緣而假立相互依待的圓滿；故不重新立中道之方便教道，使諸法無執無相而爲圓融相。

要使不圓融存在的諸法，成爲圓融之存在，故需對無限定的諸法開決，使在此系統中，觀待諸法不再互相障礙，而得互相成就，便能超越諸法的有限。這種立於諸法之上的開決，就是點粗成妙。例如「一念」與「三千」的關係來說，三千諸法各有法性，法法各自如是；所以「三千」與「一念」的關係好像互不相干。但經過圓教的「開決」，對三千諸法的關係經過反省、衡量，便能將三千諸法重新組織成一圓滿系統，則三千法法便可互爲緣起，互相增益，連成一個絕待的因陀羅網。

故「圓教」的「開決」，在「點粗成妙」上，必立在不思議的無住本上，才能點「粗」之當體即「妙」之大用。

⁵⁰牟宗三，《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1997，p16-17

三、「層層轉進」的模式

尤惠貞於《天台宗性具圓教之研究》中指出：天台宗依「七種二諦」與「七種權實二智」之層層升進，顯天台宗性具圓教所具之開發決了義。⁵¹於中云：「依《法華經》之開權顯實與發跡顯本，說明天台性具圓教，實是在開決了一切方便法之粗，而令其皆入一實之妙的過程中所展現者。」⁵²

對於這個「開決」，《法華經》云：「破有法王，出現世間，隨眾生欲，種種說法；如來尊重，智慧深遠，久默斯要，不務速說。」⁵³為什麼佛出現世間，目的是要教化眾生令入一實智，卻不得速說，而做種種方便說法呢？這就如窮子之喻所言：窮子初見父高廣莊嚴，即懷恐怖，強牽將來，也只是悶絕躡地。⁵⁴速說的結果就是這樣，欲速則不達，眾生皆有佛性，窮子只有經過中間不斷調熟轉化，到心漸通泰，才能給予開決。

所以，要能到「開決」這個地步者，要先「隨眾生欲，種種說法」，必立於當下當處層層轉進的事先耕耘，直到得受開決的心量。因此，智者大師判釋的「五時八教」，就是對當時完整教判層層轉進之施設。「五時」是層層轉進至圓的相生之道；「化法四教」是針對不同心量的教導，於自身根器中不斷的增上行，終將得轉升到可勘受圓教的開決；「化儀四教」是不同心相的完整教導系統，於心相的觀察中，不斷的增上行，終將得轉升到圓頓。「五時」別說是縱貫的相生易知，仍以「通五時」顯橫說的義理；「八教」是橫說的佈教，仍有縱貫的層層轉進。

由化法四教來說，於不同心量相應不同的教理行，所以便可於當下做種種轉進的施設，得到教化。尤惠貞先生說：「智者即依四教之差別，而明七種二諦之貫通接引，故除藏、通、別、圓四種二諦之外，更有別接通、圓接通及圓接別三種過渡性質之二諦。」⁵⁵依牟先生之說法，即是「就七種二諦以明四教之縱貫關係」，而所謂縱貫者，即是「接引貫通之謂也。」⁵⁶因此，藏、通、別、圓四教，雖是對不同心量入教之門的橫說，而七種二諦卻也可以「嚴格地相應四教以及其間之升轉」⁵⁷，所以也具有縱

⁵¹尤惠貞 著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993。

⁵²尤惠貞 著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993，p227。

⁵³姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》No.262 (卷3) T09, p0019c

⁵⁴姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經·信解品第四》No.262

⁵⁵尤惠貞著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993，p230

⁵⁶牟宗三，《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1997，p648

⁵⁷牟宗三，《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1997，p659

貫的層層轉進之關係。眾生只有立於當下之諦來增上，才能受用升轉。圓教施設中間不斷調熟轉化，到心漸通泰，才能藉由「一切法趣，是趣不過」⁵⁸的開決會通，使各教立於當下當處而被圓教接入。

然而教化的層層轉進，應該要轉到什麼地步才算是完成呢？《法華經》以佛出現世間的目的，乃令眾生入佛知見，此即是佛智。佛教以三智來說明智慧的權實之用，所謂：一切智、道種智、一切種智。牟先生研究龍樹菩薩《大智度論》的三智後，認為龍樹菩薩對於一切智與一切種智的說明，好像只是「籠統地知與詳盡地知，概念地知與直覺地知之差別，此好像只是量的多少之差別，顯不出一切智與一切種智之質的差異。」⁵⁹在深入研究後，指出：一切智若不能進入一切種智，則所證之空如實相亦只是抽象的⁶⁰；道種智若不能進入一切種智，其所知諸法之差別相亦成執著而為抽象的差別相⁶¹。故依法義分別而說，三智雖可分屬，然使三智皆真成智者，皆必進至于

⁵⁸隋·智顛《妙法蓮華經玄義》No. 1716(卷2) T33, p0702c「四者、幻有為俗；幻有即空不空、一切法趣空不空為真。...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。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷 15：「須菩提，是為菩薩摩訶薩為世間將導故發阿耨多羅三藐三菩提心。云何菩薩摩訶薩為世間趣故發阿耨多羅三藐三菩提心？須菩提，菩薩摩訶薩得阿耨多羅三藐三菩提時，為眾生說色趣空...乃至說一切種智趣空。為眾生說色非趣非不趣，何以故？是色空相非趣非不趣...乃至一切種智非趣非不趣，何以故？是一切種智空相非趣非不趣。如是須菩提，菩薩摩訶薩為世間趣故，發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故，一切法趣空，是趣不過，何以故？空中趣不趣，不可得故...一切法趣無相...趣無作...趣無起...趣無所有、不生不滅不垢不淨...趣夢...趣幻趣響趣影趣化...趣無量無邊...趣不與不取...趣不舉不下...趣不來不去...趣不入不出、不合不散、不著不斷...趣我眾生壽命人起使起作使作者知者見者...趣有常...趣樂淨我...趣無常苦不淨無我...趣欲事...趣瞋事癡事見事...趣如...趣法性實際不可思議性...趣平等...趣不動相...趣色...趣受想行識...趣檀那波羅蜜...趣尸羅波羅蜜...趣羼提波羅蜜...趣內空...乃至一切法趣無法有法空...趣四念處乃至八聖道分...趣佛十力乃至一切種智...趣須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道...趣阿耨多羅三藐三菩提，是趣不過。何以故？阿耨多羅三藐三菩提中，趣不趣不可得故。須菩提，一切法趣須陀洹乃至佛，是趣不過。何以故？須陀洹乃至佛中，趣不趣不可得故。」(CBETA, T08, no. 223, p. 332, c14-p. 333, c22)

⁵⁹牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：台灣學生書局，1997，p25。p23 又云：「一切智與一切種智有總相、別相之別。或時無分別，則當如此說：在佛無分別，『或時名佛為一切智人，或時名佛為一切種智人』，在佛，一切智即一切種智。在佛，若有分別，則當如此說：『佛一切智、一切種智，皆是真實。』『佛是實一切智，一切種智。』但亦有總相別相之別，一切智偏於知總相，一切種智偏於知別相，不過不相隔別，知總相同時即知別相，知別相同時即知總相，總相別相皆實知之。然在佛，可以知別相概括知總相，故於佛偏於一切種智說。...聲聞、辟支佛亦有一切智也，而此一切智則只能知諸法之總相，而不能知其別相，即只能抽象地知之，而不能具體地知之。」

⁶⁰牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：台灣學生書局，1997，p26「一切智者，即知一切法之大總相(平等性)是空如也。...知此總相亦只是抽象地、概念地知之，而不是具體地、直覺地知之。無道種慧，故不能進入一切種智，而其所知所證之空如實相亦只是抽象的、隔離的空如實相，此即是偏于空而滯于空。既偏于空而不化，故一切智之總相即是偏空之智。」

⁶¹牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：台灣學生書局，1997，p27「道種智是菩薩智，...重在知各法門之差別相，若不知差別相，...籠統地知無用也。但菩薩雖開假，而于假不必能盡知遍知，又重在知差別相，而不必真能知其即平等性之差別相，是故菩薩仍有塵沙惑也。...若只停于此而不進，則道種智亦成偏滯而死，而不成其為道種智，其所知諸法之差別相亦成執著而為抽象的差別相，而非具體而真

佛智，也就是唯有在圓實一智中，方能極成三智不濫也。⁶²

從牟先生對三智的分析，得知，藏教、通教的一切智，別教的道種智，終將進至圓教之佛的一切種智，否則二智終偏滯不化而死，終將是虛名無實，不是具體真實的智慧，而是執著的抽象智。故唯一佛乘，無二亦無三。一切設教，只有施設能普遍於一切眾生當下當處層層轉進之行，直進至一切種智的究竟實相，化道之功才得真實落成。

四、「本跡不二」的實踐

諸法經圓教判釋層層開決後，一念諸法得於當體當下當處而見圓融三諦的因陀羅網，也就是化道之功真實落成。之後呢，還有什麼？就是要圓滿一切功德之行，此行是進入實智的圓融實踐，乃以「本跡不二」為其模式。這是由本垂跡、藉跡顯本、權實不相離的實踐模式。約跡是行教化啓發眾生佛性之本懷；約本是行觀心立教跡之事；故跡乃是本地的顯現，本地乃藉跡而被知見。本跡無二不相離，開創了生命圓融實踐的模式。

第三項 判釋運用的圓教詮釋

萬物的成長成熟，雖各各不同，卻有其常軌。故只能如其常軌運行的過程，「如是如是」而養；要「以直養而無害」，就在生活中「必有事焉而勿正，心勿忘」，並「配義與道」；不能「以為無益而舍之」，更不能妄加予以「助長」而扭曲方向；所以不耘苗或揠苗助長造成的扭曲，都不對⁶³。「如是」而養，它不是外加於我的，是由內而外的擴充過程，故它可以是永不止息的歷程。《法華經·方便品》說：

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

實的差別相」

⁶² 牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：台灣學生書局，1997，p28「故依法義分別而說，三智雖可分屬，然欲道種智之真成為道種智，一切智之真成為一切智，則必須進至于佛智。佛智一智、一智三智，三智之法義極成不濫；而三智一智，三智之圓實亦不失。是則唯有在圓實一智中，方能極成三智不濫也。亦唯有在三智不偏無累中，方能極成圓實一智也。」

⁶³ 《孟子·公孫丑章句上》「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣；以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」

果、如是報、如是本末究竟等。⁶⁴

「如是」培養而能邁向究盡諸法實相，成就佛知佛見。故於佛因地來說，世間一切皆是修道之資糧；於佛果地來說，世間一切亦皆是度眾生之資糧。故一切行皆可以是佛初本懷之善巧方便，只要眾生如何可方便得度，就極善巧方便而應化，故說：「原初之洞見，此洞見為何？即『低頭舉手皆成佛道』中所隱含之『即』是也。」⁶⁵法法皆可以如是而行佛菩薩善巧之方便，故法法皆可以是妙法蓮華。只要清楚明白這個隱含的「即」之洞見，它就能展現活潑的生機。智者大師消化諸經，便以四意詮釋展現「一色一香，無非中道；舉手低頭，無一不是中道」的「即」之洞見。四意就是：因緣釋、約教釋、本迹釋、觀心釋。然一切法皆可以是「即」之洞見，為何只用四意消文？智者大師的說法，是：

若略則一，若廣匪四，所以云何？答：廣則令智退，略則意不周，我今處中說，令義易明了。⁶⁶

話說多了，人不耐煩，智起不得；話說少了，又不能將意思說清楚。四意消文即在能於經文容易起觀，如是得修度之益。四意通論，皆是中道佛性的詮釋；但若分別四意之用，則：用因緣釋，可通達世界悉壇；依教釋，可通達為人悉壇；用本迹釋，可通達對治悉壇；用觀心釋，可通達第一義悉壇。四意運用之意，以下分別說明：

一、因緣詮釋的運用

佛教談緣起，不得離因緣，所謂：「觀一切法空如實相，但以因緣有，從顛倒生」⁶⁷。實相是離一切言說，因緣非自、非他、非共、非無，那麼因緣如何可得談說？智者大師回歸龍樹菩薩的四悉壇上時說：雖因緣非自、非他、非共、非無，但「若得其意」，自、他、共、離俱可說、俱不可說⁶⁸；也就是要得四悉壇意來說因緣。

佛說法，非無因緣，而此《法華經》更是諸佛秘要之藏，不妄說之，而今說之，就是因緣聚足故。智者大師在《法華經文句》中，約三段示此因緣相：一、序分；

⁶⁴姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》No.262(卷1) T09, p0005c

⁶⁵牟宗三，《佛性與般若》，下冊，台北：學生書局，1997，P598

⁶⁶隋·智顓，《妙法蓮華經文句》No. 1718 (卷1) T34, p0002a-b

⁶⁷隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷7) T33, p0764b

⁶⁸隋·智顓，《摩訶止觀》No.1911 (卷9) T46, p0055a「又四句俱皆可說，說因亦是，緣亦是，共亦是，離亦是。若為盲人說乳，若貝、若糝、若雪、若鶴，盲聞諸說，即得解乳，即世諦是第一義諦。當知終日說，終日不說；終日不說，終日說；終日雙遮，終日雙照；即破即立，即立即破；經論皆爾。天親、龍樹，內鑒冷然，外適時宜，各權所據；而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乘聖道也。若得此意，俱不可說，俱可說。」

二、正說分；三、流通分。序分的舖排是有《法華經》之種、熟、脫因緣；正說分的舖排是眾生有欲、佛乘機設化，得益當世的因緣；流通分的舖排則是《法華經》得益後世的因緣。⁶⁹智者大師並於解釋因緣釋時說：

因緣亦名感應，眾生無機，雖近不見，慈善根力，遠而自通，感應道交，故用「因緣釋」也。⁷⁰

「眾生無機，雖近不見」，就好像云云眾生，與我們每天擦肩而過的不知其數，但我們能見幾人？所謂「千里姻緣一線牽，無緣對面不相識」，我們只能看見與我有感應的因緣，其他沒有感應的，即使在身邊，仍是虛無。故實相不可說不可示，一說即非；非自、非他、非共、非無，要藉因緣感應而彰顯，如智者大師說：「法身常有，佛何須菩薩弘？但弘之在人、待時、待伴。」⁷¹因此以四悉壇因緣為種、為熟、為脫之修度，法才能被彰顯、弘揚光大，否則法具不可說。

佛法不離世間覺，眾生佛性需待緣成就，亦即所謂四因緣悉壇。四悉壇簡單說：「**世界悉壇**」就是不違世間、不違世俗；不違世才能化世，會通世俗，眾生才能受教；但佛法畢竟不同於世俗法，故符世界悉壇外，必還同時符另三悉壇。「**為人悉壇**」是能讓人起善，或自起善、或令他起善；起善要符中道，故必同時符另三悉壇。「**對治悉壇**」是能讓人滅惡，或自惡滅、或令他惡滅；滅惡要中道，故必同時符另三悉壇。佛設教之初就是要能究竟善，初善、中善、後善，畢竟不同一般世書外道所起的善、有漏不究竟，故智者大師說：「世醫所治，差已更發」⁷²，所以除了世界悉壇、為人悉壇、對治悉壇外，同時更能入第一義悉壇；只有入「**第一義悉壇**」畢竟空，究竟實相，畢竟無諍、無業、無生死，⁷³才是真正無礙自在解脫。

⁶⁹隋·智顓，《妙法蓮華經文句》 No. 1718 (卷 1) T34, p0002c 「且約三段示因緣相：眾生久遠，蒙佛善巧，令種佛道因緣；中間相值，更以異方便，助顯第一義，而成熟之；今日雨花動地，以如來滅度而滅度之。復次久遠為種，過去為熟，近世為脫，地涌等是也。復次中間為種，四味為熟，王城為脫，今之開示悟入者也。復次今世為種，次世為熟，後世為脫，未來得度者是也。雖未是本門，取意說耳，其間節節，作三世、九世，為種、為熟、為脫，亦應無妨。何以故？如來自在神通之力，師子奮迅，大勢威猛之力，自在說也。以如是等故，有序分也。眾見希有瑞，顯顯欽渴，欲聞具足道，佛乘機設化，開示悟入佛之知見，故有正說分也。非但當時獲大利益，後五百歲遠沾妙道，故有流通分也。」

⁷⁰隋·智顓，《妙法蓮華經文句》 No. 1718 (卷 1) T34, p0002a

⁷¹隋·智顓《妙法蓮華經玄義》 No. 1716 (卷 7) T33, p0771b

⁷²隋·智顓，《摩訶止觀》 No. 1911 (卷 20) T46, p0136c

⁷³隋·智顓，《摩訶止觀》 No. 1911 (卷 20) T46, p0137a 「真明發時證究竟道畢竟無諍。無諍則無業，無業則無生死」

二、教化詮釋的運用

眾生無明者，面對因緣機感重重無盡，疑惑不解？諸多因緣，何以要照這樣說不那樣說？何以要那樣說不如此說？無明不斷，就不容易得因緣悉壇之益了。

四悉壇因緣是龍樹菩薩用來解決佛法赴不同因緣之詮釋發生矛盾的問題；智者大師很重視，但是四悉壇是佛之自在會通眾生教化之用，而眾生若要入佛道之門，必於佛設之教上通達。為益自他起正信正行，故佛從無量三昧起，以手中之抓土來表示其所說之法要，雖不如大地土，卻足以得入佛之知見，得知大地土，斷疑生信，讓人得解脫益。因此依教奉行，甘露門開，不繁不多，不增益、不損減，教之中道明矣。⁷⁴

佛說法近五十年，年年時時都不同，若不能一以貫之，掌握教之始終，教亦無所可歸；如隋唐時，中國佛法盛行，卻呈現多頭馬車的紛亂局面。故智者大師的教判，總不能各判各說各話，所以先宗《法華》，回歸佛之本懷始終，使各宗各派因教判回歸圓融，並得雙遮雙照之益。因此，智者大師建立《法華玄義》的教相系統鋪排，未以四悉壇為中心，而採五重各說，只是將原已存在的判教開決，批判各家判釋系統的不適；重新去取而判釋，就是要適應中國佛教教化之大用。然而於七番共解的會異中，仍將所解釋的五重與四悉壇會異，以明與四悉壇無異；故判釋必須存有一大智慧，否則被重新判釋教判的法師及其廣大宗派門徒，如何心服而獲其益？

教判經過智者大師的詳研去取，重新判釋，以「五時」統攝一期所有經典教化的圓滿始終過程，以「八教」來說明自在運用之教相；用「五時八教」會通佛教化之本懷與原判教各系統，有經證可支持，又可破各判教系統之互為障礙之情執，皆使之通向三德之圓善，故其教判乃是一大智慧。五時五味八教各有不同的適用方向，「五時」主要是講佛說法一期教化的始終圓滿次第，「五味」展現五時次第相生趣向醍醐，「化法四教」主要是指不同根機者的入教理法，「化儀四教」主要是指處處展現的入觀理法。五時五味次第，即是本實權敷設之過程；八教雖不次第，卻仍有當下當處轉化升進的意涵。以下略說明之：

1. 五時五味的判釋

智者大師於《玄義》中，將五時的判釋，採用三種妙次第教相相生次第的義理解釋。第一、「約智慧」，代表展現的一期時序，以日光展現的變化為譬；第二、「約法披

⁷⁴隋·智顛，《妙法蓮華經文句》 No. 1718 (卷 1) T34, p0002a-b「夫眾生求脫，此機眾矣；聖人起應，應亦眾矣。此義更廣，處中在何？然大經云：慈善根力，有無量門，略則神通；若十方機感，曠若虛空。今論娑婆國土，音聲佛事，則甘露門開，「依教釋」者，中說明矣。」

緣」，代表展現的顯露相，有：頓教相、漸教相、漸圓教相；第三、「約說次第」，代表層層次第轉化之相生，以五味相譬。

施設的「五時」教相，若約施教者與受教者，則是「同體相即」的感應，「無明法性」的異用。若採約義理抉擇，則是將佛所有經論做一期始終先後圓滿的安置⁷⁵。

2.化法四教--藏、通、別、圓的判釋

教，是通入所見之境的門路，入門之途無量，要略講化法四教者：藏、通、別、圓，是藥的內容⁷⁶。智者大師以教、理、智、斷、行、位、因、果，八義來分別四教，或以教、理、行、人略要說之。

四教主體講的是心量；面對不同的心量，有不同教導的智慧、態度、方法、境界。所以四教用在己，首先就是要了解自己的心量；用在他人，則了解他人的心量；這樣才能依相應教法而行層層升轉的過程。心量，智者大師主要講十法界：地獄、畜生、餓鬼、阿脩羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。若稱凡夫，則是在六道中輪迴；若稱二聖的聲聞、緣覺，因為以自利為主，認為生命之苦集滅道有生滅或無生滅，皆不超出「界內」，若在此成佛，則稱灰身滅佛，此二聖法界仍在「界內」。若菩薩、佛，因為以利他自行為主，認為生命應該只是法爾如是永永無已地進行與眾生共的利生利物之事業，但有以生滅之道行或無生滅之道行，皆超出界內，稱之「界外」。這是分別十法界心量時通說。十法界中，若入教化之門者，智者大師施設藏、通、別、圓四教四種心量為起始，這四種心量入教化之門，若得經過層層升轉後，最後應歸入圓教。

⁷⁵隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0683b-c「教相為三：一、根性融不融相。二、化道始終不始終相。三、師弟遠近不遠近相。教者，聖人被下之言也。相者，分別同異也。云何分別？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，多踈婆和，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、嗅有蒼蘆不蒼蘆、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。」

⁷⁶隋灌頂撰，《天臺八教大意》No. 1930 (卷 1) T46, P0769a「頓漸祕密不定化之儀式，譬如藥方。藏通別圓所化之法，譬如藥味。」

「藏」教，在四種四諦⁷⁷來說，主要是用「生滅」四聖諦⁷⁸，用析法空解界內之理事，「事」「理」有生滅、可思議，講的是「界內」，故只是界內的思議智⁷⁹。在智者大師談的七種二諦⁸⁰中，就是「實有二諦」⁸¹，取真俗二諦為實，稱為界內真俗不相即者⁸²。俗諦用析法後得空成真諦，真諦卻無法用析法空；故析俗得空之真諦，俗就無諦了；所以只得但空，不得二諦義，是屬於藏教小乘教法。

「通」教，在四種四諦中，主要是用「無生」四聖諦⁸³，用體法空解界內之理事，故是界內不思議智。無生仍在界內，雖是小乘，然其「不思議智」，則可通向大乘。在智者大師談的七種二諦中，屬於「通二諦」的是「即幻，有、空二諦」⁸⁴，也

⁷⁷隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716(卷 2) T33, p0700c-1a「四種四諦者：一、生滅，二、無生滅，三、無量，四、無作；其義出《涅槃聖行品》，約偏圓事理，分四種之殊。」

⁷⁸隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0701a「所言『生滅』者：迷真重故，從事受名。然苦集是一法，分因果成兩道，滅亦然。《雜心偈》云：諸行果性，是說苦諦；因性說集諦。一切有漏法究竟滅，說滅諦；一切無漏行，說道諦。《大經》云：陰入重擔，逼迫繫縛，是苦諦；見愛煩惱，能招來果，是集諦；戒定慧、無常苦空，能除苦本，是道諦；二十五有，子果縛斷，是滅諦。《遺教》云：集真是因，更無別因；滅苦之道，即是真道。此皆明生滅四聖諦相也。」

『次第』者：從麤至細，苦相麤故，先說。滅雖非真，因滅會真，滅相麤，亦先說。又舉世苦果，令厭世集；滅能會出世果，令其欣道；作如此次第也。

『聖』者，對破邪法，故言正聖也。『諦』者，有三解(云云)：謂自性不虛，故稱為諦；又見此四得不顛倒覺，故稱為諦；又能以此法顯示於他，故名為諦。大經凡夫，有苦無諦；聲聞緣覺，有苦有苦諦。當知凡夫，不見聖理，不得智，不能說，但苦無諦；聲聞具三義，故稱為諦。此釋與經合也。」

⁷⁹隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 5) T33, P0737b「是故如來種種諸說，皆有利益。若隨界內好樂，說前兩教位。若隨界外好樂，說後兩教位。生界內事善，說三藏位。生界內理善，說通教位。生界外事善，說別教位。生界外理善，說圓教位。破界內事惡，說三藏位。破界內理惡，說通教位。破塵沙事惡，說別教位。破無明理惡，說圓教位。緣事入真，說三藏位。緣理入真，說通教位。從事入中，說別教位。緣理見中，說圓教位。」

⁸⁰隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0702c「『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。」

⁸¹隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0702c「『實有二諦』者：陰入界等皆是實法，實法所成，森羅萬品，故名為俗。方便修道，滅此俗已，乃得會真。大品云：空色、色空，以滅俗故，謂為空色；不滅色故，謂為色空。病中無藥，文字中無菩提，皆是此意，是為實有二諦相也。約此亦有隨情、情智、智等三義，推之可知。」

⁸²隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0703c「七種二諦廣說如前，略說者：界內相即、不相即，界外相即、不相即，四種二諦也；別接通、五也；圓接通、六也；圓接別、七也。」

⁸³隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0701a「『無生』者：迷真輕故，從理得名。『苦』無逼迫相，『集』無和合相，『道』不二相，『滅』無生相。又習應苦空，三亦如是。又無生者生，名集道；集道即空，空故不生，集道、集道不生，則無苦滅；即事而真，非滅後真。《大經》云：諸菩薩等，解苦無苦，是故無苦而有真諦，三亦如是；是故名為無生四聖諦。聖諦義如前說。」

⁸⁴隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0702c-3a「『幻有空二諦』者，斥前意也。何者？實有時無真，滅有時無俗，二諦義不成。若明幻有者，幻有是俗，幻有不可得，即俗而真。大品

就是界內之相即，不同藏教的界內真俗不相即。即幻就是用體法的方法了解法，「即幻爲有」得俗諦、「即幻爲空」得真諦。真俗二諦皆「即幻」，故隨智證俗諦、隨智轉智，證偏真⁸⁵，真俗不二，真俗二諦皆空，仍結死在小乘的但空，而成灰身滅佛。所以如果通教不結死於但空，即可通向大乘，就被別教、圓教所接，而有「別入通二諦」、「圓入通二諦」，其智證就有不但空、一切趣不空真⁸⁶。

「別」教，在四種四諦中，主要是用「無量」四聖諦⁸⁷，用「體(體法空)滅生死色，次第滅法性色」⁸⁸。用體法空「即幻」滅生死色，所以可入不生不滅；但無明即是法性，此二乃於「無住本」下「同體相即」的存在，沒有可滅或不可滅，卻要行次第滅，所以於實踐之理上看，這是永不通透的艱苦道路，故稱界外思議智，專屬菩薩所行。在智者大師談的七種二諦中，屬於「別二諦」是界外不相即的「幻有、幻有即空，皆名爲俗；不有不空爲真」；以「幻有、幻有即空」爲俗諦，這個俗諦就是可用體法觀空假；而真諦爲俗諦之外的「不有不空」，於俗諦之外求法，只能見永遠無止盡的無量道，卻行有爲的次第「道」，就易起退心。此菩薩若未被圓接入，其「中道理」因爲是不有不空的真諦，所以「無量道滅」之行，猶如《維摩詰》所言：「愛見悲者，則於生死有疲厭心。」⁸⁹所以別教之行最後終要被圓接入。別教人行「不有不空」，但中理而已；而「圓入別二諦」⁹⁰者，以圓會通別教人，故亦說「一切法趣不有不空」；一切法皆趣，故「不有不空」非但中理，而是即中之行。

云：即色是空，即空是色，空色相即，二諦義成，是名幻有無二諦也。約此亦有隨情、情智、智等三義(云云)。

隨智小當分別，何者？『實有』隨智照真，與此不異；隨智照俗不同。何者？通人入觀巧，復局照俗亦巧，如百川會海，其味不別；復局還源江河則異。俗是事法，照異非疑；真是理法，不可不同。祇就通人出假，亦人人不同，可以意得。例三藏出假，亦應如是(云云)。」

⁸⁵隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷 2) T33, p0703b 「一俗隨三真轉，或對單真...若隨智證俗、隨智轉智證偏真，即成通二諦。」

⁸⁶隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716(卷 2) T33, p0703b 「一俗隨三真轉，或對單真、或對複真、或對不思議真。無量形勢，婉轉赴機，出沒利物，一一皆有隨情、情智、智等三義。若隨智證俗、隨智轉智證偏真，即成通二諦。智證不空真，即成別入通二諦。智證一切趣不空真，即成圓入通二諦。三人入智不同，復局照俗亦異(云云)。」

⁸⁷隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0701a-b 「『無量』者，迷中重故，從事得名。『苦』有無量相，十法界果不同故；『集』有無量相，五住煩惱不同故；『道』有無量相，恒沙佛法不同故；『滅』有無量相，諸波羅蜜不同故。《大經》云：知諸陰苦，名爲中智；分別諸陰有無量相，非諸聲聞緣覺所知，我於彼經，竟不說之。三亦如是；是名無量四聖諦。」

⁸⁸隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷九上)，T33，P787C-P788A

⁸⁹姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》No. 475 (卷 2) T14, P0545b

⁹⁰隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0703b 「圓入別二諦者，俗與別同，真諦則異。別人謂不空但理而已，欲顯此理，須緣修方便，故言一切法趣不空。圓人聞不空理，即知具一切佛法，無有缺減，故言一切趣不空也。約此亦有隨情等(云云)。」

「圓」教，在四種四諦中，主要是用「無作」四聖諦⁹¹，是界外的理事，用「即生死色是法性色，即法性色而通中」⁹²，故稱界外不思議智。能「即生死色是法性色」，那麼生死即法性，法性即涅槃，故「生死即涅槃」；能「即法性色而通中」，那麼法性即一切法，一切法皆通中道，也就是一色一香，無非中道。在智者大師談的七種二諦中，屬於「圓二諦」⁹³是界外相即。所以，到了圓教，就一切皆如，心覺不安之端，心即自動尋安之道，只「安樂行」就是無作道滅諦，自然無為法爾的運行；因此不畏九界而入九界化度眾生，可以「無入而不自得」，故圓教之行，無有特定法數。

智者大師說四教，主要是自知四教心量，由觀心而選擇入教適用的法門。「藏教」乃較適合做化他的實教⁹⁴，因為講實有，用析法生滅的實有可用思議智講，較能符合一般世俗的觀念，化他較方便。「通教」較適合做自行化他的實教⁹⁵，因為講界內的有、是幻化亦即是空，一般世人較能接受，化他較方便，也是自行時，去除「我執」之仲介。「別教」是較適合做自行的權教⁹⁶，因為行無量次第滅的法性色，是自行的需要，否則與無明同體相即的法性色之無住，各各不同，於他可能並不存在，無量行對他則無義；歷緣修方便，是各各不同事，用思議法講，故能興無量事，但得鍛練身心堪忍力、卻也容易流於知見之爭。「圓教」卻是自行化他的權實教⁹⁷，因通達前三種言教，故能於不思議境中恰當引入「非喻之喻」⁹⁸，以做為自他證入無生滅不思議境實相之體悟；如《大般涅槃經》所言：「諸佛世尊，唯有密語，無有密藏。譬如幻主

⁹¹隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷2) T33, p0701b「『無作』者：迷中輕故，從理得名。以迷理故，菩提是煩惱，名『集諦』；涅槃是生死，名『苦諦』；以能解故，煩惱即菩提，名『道諦』；生死即涅槃，名『滅諦』。即事而中，無思無念，無誰造作，故名無作。《大經》云：『世諦』即是第一義諦，有善方便，隨順眾生說有二諦，出世人知即第一義諦。」

⁹²隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷九上)，T33, P787C-P788A

⁹³隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷2) T33, p0703b「圓教二諦者，直說不思議二諦也。真即是俗，俗即是真；如如意珠。珠以譬真，用以譬俗；即珠是用，即用是珠；不二而二，分真俗耳。約此亦有隨情智等(云云)。身子云：佛以種種緣，譬喻巧言說，其心安如海，我聞疑網斷，即其義焉。」

⁹⁴隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷1) T33, p0682c-a「但空是化他之實。」

⁹⁵隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷1) T33, p0683a「但不但是自行化他之實。」

⁹⁶隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷1) T33, p0683a「出二邊中是自行之權。」

⁹⁷隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷1) T33, p0683a「今經體者，體化他之權實即是自行之權實，如垢衣內身實是長者。體自行化他之權實即是自行之權實，如衣內繫珠即無價寶也。自行之權即自行之實，如一切世間治生產業皆與實相不相違背，一色一香無非中道。況自行之實而非實耶？」

⁹⁸隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷1) T33, P0682c-3a「但空是化他之實。但不但是自行化他之實。出二邊中是自行之權。並他經所說，非今體也。今經體者，體化他之權實，即是自行之權實；如垢衣內身實是長者。體自行化他之權實，即是自行之權實；如衣內繫珠即無價寶也。自行之權，即自行之實；如一切世間治生產業，皆與實相不相違背，一色一香無非中道。況自行之實而非實耶？」

機關木人，人雖睹見屈伸俯仰，莫知其內而使之然。佛法不爾，咸令眾生悉得知見，云何當言諸佛世尊有祕藏。」⁹⁹實相是如，無可言說，卻要引一堆「非喻之喻」來讓我們方便從各各角度去見，故雖有言，然所言皆只是指意(密語)，不解則為種，能解則入祕藏，所以圓教是自行化他之權實。

三、本跡詮釋的運用

「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。」¹⁰⁰諸佛出世的因緣只是傳教化之功。圓滿之教的傳教化功，智者大師分成兩門：一是跡門、一是本門。

若應機設教，教有權實、淺深不同，須置指存月，亡跡尋本。故筆師云：
非本無以垂跡，非跡無以顯本；故用「本跡釋」也。¹⁰¹

本跡又有多種：本門又有本本、又有本跡；如是尋本，本高不可極。跡門又有跡本、又有跡跡；如是尋跡，跡無窮徒自疲勞。然而「束本權名實，束跡實名權。」¹⁰²開權則顯實，權實一也；開跡則顯本，本跡一也。然跡門十妙¹⁰³，五時各教有通有別；而本門十妙¹⁰⁴，卻只有《法華經》所獨顯¹⁰⁵，其中以三教相：融不融、化道始終不始終、師弟遠近不遠近，更是作為區辨永異他時教相之別。

依《玄義》釋教相中之約本跡增數來看¹⁰⁶，可知：約跡是開創「以教詮觀」，藉著經典教學，傳佈觀心方法的顯示；約本是開創「以觀詮教」，藉著觀心地法門，顯示經典教化的意義。約本、約跡，皆是諸佛行度脫眾生，自在運用之實踐。如佛云：

諸善男子，今當分明宣語汝等，是諸世界，若著微塵及不著者，盡以為塵，一塵一劫，我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，

⁹⁹劉宋·慧嚴等依泥洹經加之，《大般涅槃經》No. 375 (卷 4) T12, P0630b

¹⁰⁰姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》No. 262 (卷 1) T09, p0007a

¹⁰¹隋·智顓，《妙法蓮華經文句》No. 1718 (卷 1) T34, p0002a-b

¹⁰²隋·智顓，《妙法蓮華經文句》No. 1718 (卷 3) T34, p0040a

¹⁰³隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0697c「境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙。」

¹⁰⁴隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0765a「本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙」

¹⁰⁵隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0697b「跡中有眾生法妙、佛法妙、心法妙，各十重，合三十重，此與眾經論妙，有同有異。本中三十妙，與眾經一向異。」

隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 7) T33, p0770b-c「第八明權實者，照跡中十羸之境為權，照跡中十妙之境為實。乃至中間三世所照，十羸之境為權，十妙之境為實。若權若實，悉皆是跡；跡故稱權。如是中間，無量無量不可說，節節權實。餘經尚無中間一番之權，況一番之實；尚無中間一番權實，況無量番；尚無中間權實，況有本地權實。」

¹⁰⁶《妙法蓮華經玄義》卷 10, (CBETA, T33, no. 1716, p. 810, c14-p. 811, b27)

我常在此娑婆世界說法教化，...我以佛眼觀其信等諸根利鈍，隨所應度，處處自說名字不同，年紀大小，亦復現言當入涅槃...諸善男子，如來見諸眾生樂於小法，德薄垢重者，為是人說，我少出家得阿耨多羅三藐三菩提，然我實成佛已來，久遠若斯，但以方便教化眾生，令入佛道，作如是說。

諸善男子，如來所演經典，皆為度脫眾生，或說己身、或說他身、或示己身、或示他身、或示己事、或示他事，諸所言說，皆實不虛。...欲令生諸善根，以若干因緣、譬喻、言辭，種種說法，所作佛事未曾暫廢。如是我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。¹⁰⁷

「非本無以垂跡，非跡無以顯本，本跡雖殊，不思議一也。」¹⁰⁸本門之權則稱實，垂跡化之實稱權，一番權實，一也。是故，開決跡門之權實，則顯本門之權；開決本門之權，則顯本門之實；權實皆是諸佛教化不同本跡之顯示。智者大師繼續說：

中間權實皆名為權，本初照十麤，十妙皆名為實；跡權本實，俱不思議。不思議即是法性，法性之理，非古非今、非本非跡、非權非實，但約此法性，論本跡、權實、麤妙耳。但以世俗文字有去來今，非謂菩提有去來今也。¹⁰⁹

「束本權名實，束跡實名權。」¹¹⁰然而「約實施權，意在於實，而實意難測」¹¹¹，但若「廢權顯實，意在於權，權則易測。」¹¹²因為了達事法，權意即息，亦不離權，遠求於實；權即是實，無復別權。¹¹³故三乘之化城，誘諸子出火宅，然諸子之出離乃為三乘化城，「開權顯實」即是除滅化城，皆予一大乘；了達三乘化城之權，即是入實相之妙。五時走來，唯粗者須待開決：除疑網，使人得入妙、使法得入妙，即知一切不異，其意在此。¹¹⁴開權顯實，本跡權實「無二無二分，無別無斷故」，本跡三種

¹⁰⁷姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》No. 262 (卷 5) T09, p0042c

¹⁰⁸隋·智顓，《妙法蓮華經文句》No. 1718 (卷 9) T34, p0129b，肇師之言

¹⁰⁹隋·智顓《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 7) T33, p0770c

¹¹⁰隋·智顓，《妙法蓮華經文句》卷 3 (CBETA, T34, no. 1718, p. 40, a10-11)

¹¹¹隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 7 (CBETA, T33, no. 1716, p. 770, c17-18)

¹¹²隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 7) T33, p0770c「復次跡中約實施權，意在於實，而實意難測。何者？化城是權，而人作實解，是不識權，亦不知實。若廢權顯實，意在於權，權則易測。何者？既知化城一事，是佛權施，則遍達恒沙佛法，遠通久劫方便，故《華嚴》中明，為阿鞞跋致，多明事數，即其義也。」

¹¹³隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 7) T33, p0770c「若開權顯實者，達事法已，權意即息，亦不離權，遠求於實；權即是實，無復別權，故言開權顯實也。跡中既有三意，如此跡、由本垂，本亦如是。本跡雖殊，不思議一也(云云)。」

¹¹⁴隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 1) T33, p0690b「若乳教四妙、與今妙不殊，唯決其四權入今之妙，是故文云：菩薩聞是法，疑網皆已除，即此意也。決酪教四權、生蘇十二權、熟蘇八權，皆得入妙，故文云：千二百羅漢悉亦當作佛。又云：決了聲聞法是眾經之王，聞已諦思惟得近無上道。方等般若所論妙者，亦與今妙不殊，開權顯實其意在此。」

權實力用，照理理周，鑿機機遍，化功深廣，自行、化他、自行化他皆得自在¹¹⁵。

四、觀心詮釋的運用

智者大師《法華文句》用四意消文，乃從無量義的因緣釋中，歸結到四悉壇說；又於四悉壇說中，提出教相釋；又於教相中，提出本迹權實釋；最後歸結到本門之觀心釋。前三意詮釋，若沒有回歸到觀心，一切利益眾生的轉化，皆是虛無。然於利他時，從因緣、約教、本迹、到觀心；自行時，則從觀心、本迹、約教、到因緣。只有以觀心為始終，才能速得己利，才得教化之真實功德利益。如智者大師說：

若尋跡廣，徒自疲勞；若尋本高，高不可極。日夜數他寶，自無半錢分；但觀己心之高廣，扣無窮之聖應；機成致感，速得己利，故用「觀心釋」也。¹¹⁶

觀心分「頓」、「漸」、「不定」、「秘密」，是講使用藥的儀式不同，這是根據心相來說的。漸根者，慈悲智慧的反應不夠迅速，有時救不了然頭之火；不定根者，慈悲智慧不定，有時救火有時起火，不可靠；秘密根者，不在行為上表現出來，所以只能成就無用之大用。只有圓頓，慈悲智慧常顯現運行，才是佛法醍醐之行。

《摩訶止觀》中云：「隱即秘密教，顯即頓、漸、不定教。秘密既隱，非世流布，此置而不論。」¹¹⁷「秘密藏」不顯，所以不可言宣，卻是一切行之根本，如《摩訶止觀》云：「《涅槃》名秘密藏，安置諸子，秘密藏中，佛自住中。」¹¹⁸秘密雖隱，但卻可藉著顯於心地之「頓」、「漸」、「不定」外相的表現而知而見，故可於此知見的三相調熟，讓一切秘密藏皆以妙法呈現。《摩訶止觀》言：

若解頓，即解心，心尚不可得，云何當有趣非趣？若解漸，即解一切法趣心；若解不定，即解是趣不過。¹¹⁹

心地的「頓」、「漸」、「不定」相，若不經過經教的檢證修正，它就只是習氣、任性之氣；如康德所說：「性好不管它是好的或是不好的，它總是盲目的，而且是奴性

¹¹⁵隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷7) T33, p0770c「復次分別權實則有三種：謂自行、化他、自行化他，具如境妙中說。本地自行，所契權實二智，名佛自行權實。從本已來，乃至鹿苑，種種方便，隨他意語，說此二智，迴轉無方，名佛化他權實二智。化他雖有二種，皆名為權，自行雖二種，皆名為實，是名自行化他合說權實。」

¹¹⁶隋·智顓，《妙法蓮華經文句》No. 1718 (卷1) T34, p0002a-b

¹¹⁷隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷6) T33, P0754b

¹¹⁸隋·智顓，《摩訶止觀》No. 1911 (卷13) T46, P0089a

¹¹⁹隋·智顓，《摩訶止觀》No. 1911 (卷9) T46, P0055b

的。」¹²⁰若我們「秘密藏」頓現的「性好」，時時與經教相違時，我們能有多大的勢力去阻止這習氣的發生？尤其面對秘密藏的頓現時，非因非緣，很難捉摸，所以只有於頓中見性、於漸中修性，漸修資頓，使每一頓現之心念皆通過經教的檢證，而不是盲目的奴性，使「秘密藏」修正趣向純熟的醍醐味，以成就無作之圓頓止觀。

藉由心地外顯的相，了解心調熟否。心調熟不熟，非關是非善惡的問題，但只要於修正過程讓它趣向圓滿頓成。《壇經》云：「法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」心若調熟，即是利根者，則任何一法皆是「頓」法；心若未調熟，即是鈍根者，則任何一法皆是「漸」法。只有根據心相顯現，給予調熟的檢視、調和，不斷地修正，才能讓雜血乳轉化成純醍醐。故要「圓頓」才能圓滿。

然而，對一個已圓頓者而言，其心相只是感應眾生而有，但藉由圓頓止觀，如實觀照心地感應之「頓」、「漸」、「不定」相；因通達善惡一切法門，便得廣用一切法門予感應回饋，施予自他頓、漸、不定教化，於自他中，共趣向圓頓。

第二節 圓教判釋開決的內涵與生命轉化的關連

談生命的轉化，是要具有可能「主動」的意味，轉化才具有意義。然而主動的轉化，不能建立在不如理的觀行，而且要即於現境中如理觀行。能如理觀行者，乃是即「心」而觀行，故約心的生命，才具有主動可能轉化的意味。約心談主動轉化，並不是唯心的轉化，仍得於動態三因的如是因、如是果的如是關連中完成。本節要探討的核心，就是對天台圓教判釋開決的內涵，與生命轉化之間，可能有的關連。

圓教判釋開決的三內涵中，本文類通三軌來說其對生命三因轉化的關連者，圓教義理主要開決的是正因真性軌，圓教開決主要開決的是了因觀照軌，圓教觀行主要開決的是緣因資成軌。以下分別說明之：

第一項 圓教義理對生命之安立的轉化

圓教義理，智者大師以《妙法蓮華經》五重玄義說明。此義理成爲對已存在之教相判釋的消化標準¹²¹。其中展現的三教相：「根性融不融」、「化道始不始終」、「師弟遠

¹²⁰ 牟宗三譯著，《康德的道德哲學》，台灣學生書局，2000/5，p362

¹²¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》第十五講，台北：台灣學生書局，1999，p313「依照天台宗的判教，最

近不遠近」，及名體宗用之「妙諦本有」、「實相正體」、「自行化他」玄義，便是圓教義理判教重新審諦詮釋的基礎。此義理表現圓融的教道，乃是對正因真性軌的肯定，故與生命安立的關連密切，說明如下：

「妙諦本有」，是藉著對「妙法」「蓮華」的釋名，說明一切存在本身就是圓妙的實相；但此圓妙實相，只有經過出污泥而不染的成長過程，才能開花結果。

「實相正體」，是藉著佛之知見，對已存在多元互具的根性，以會通破立的方式，消弭彼此的衝突對立，並可使之圓融共存，並互為因緣。

「自行化他」，是藉著本跡不二的實踐，使所有當下當處，皆是可以行利人利己不二的觀行。

於此圓教義理的內容來看，其對於生命之安立的關係，主要的表現的部分，是對「已存在」的現行狀態的消融，使之圓滿；也就是對現有一切存在的肯定，故其義理對於生命當下當處之安立，關係密切。

生命「已存在」的現行狀態中，吾於第二章依智者大師所言之就心、就塵、就身都有三假的變化來看生命之展現。因為本節主要談的是生命「轉化」的關連，轉化要有主動的明覺作用者，必皆「約心」而論。故三假中，「相續假」，約心則從「生命特質」的轉化過程來說。「因成假」，約心則從「根性多樣化互具」的轉化過程來說。「相待假」，約心則從心性差別的轉化過程來說。因為吾人生命之安立，乃必即於當下當處「已存在」的現行狀態中尋找安立的基礎，所以如何對現行狀態安立，並使之圓滿，正是生命之安立最關切的課題。

一、「妙諦本有」與「生命特質」轉化之關連

每個生命當下當處「已存在」的狀態，就是生命已存在的特質；藉著圓教相的「妙諦本有」之義理來看，則其特質皆應轉化為「妙諦本有」，也就是應該使所有生命特質都能發揮妙用。

生命一旦出生，就存在物種本身的特質；又在不同因緣的成長過程中，逐漸發展了其獨一無二的特質。但生命存在的特質，沒有所謂的是非對錯，而它的存在性，吾人必須藉著成長過程的因緣調熟修正，並使它有成就。然而一期生命帶來的特質，在不同的因緣過程，就有不同的特質會被培養起來；故知它不是單一的，而且是多元互

高的標準是圓教，修行的最高境界亦是圓教；而其所以能判定其他教派是小乘抑或是大乘，是大乘通教抑或是大乘別教，乃是因為其背後有一圓教的標準在。」

具的。每一個生命在各種特質之中，若只能發揮某一方面的特質，這樣就不能圓滿的展現。如何藉著圓教義理來轉化生命之安立呢？

用圓教三教相來看，生命特質必須要由不融轉向圓融。由不融趣向融，乃是需要有善巧調熟的教化為過程，這個教化是否有成就，就要看其是否具有「始終相」。被教化成就的生命特質，就只是被實踐的運用，用它來自我成就、用它來成就他人。

生命特質不是無中生有的，是藉著生命存在種種獨特因緣的長期培養而存在，若尚未經調熟而得善巧運用，則這些特質便皆成為某種偏執的知見，它於其侷限性的運用中，則敝將多於利。故必須再接再厲的繼續調熟而被開決，使之具有般若的方便善巧，便能轉化種種特質的偏執知見所帶來的傷害，得其優勢之用，而與其他眾生彼此互相成就。因此，生命特質與妙諦本有的關連中，吾人應知：生命之安立，必即於此存在特質之上，故肯定自我特質，使它成為圓妙之展現，便是吾人應當努力的方向。

二、「實相正體」與「根性互具」轉化之關連

「實相正體」主要面對的課題是「根性多樣化的互具」。因為在生命根性多樣化之中，各各小生命有其自身的法軌在運行，每個生命自身，皆有其自身的法軌；即是再怎麼相似的同卵雙胞胎，仍各有自身的法軌；複製生物亦是如是，沒有任何生命可以取代另一個生命。然而法界生命共同存在之中，彼此之間產生摩擦衝突之爭議時，如何回復法界的寧靜？吾人該當如何處理？也就是遇到「魚與熊掌不可兼得」的兩難問題發生時，吾人該當如何面對？

現存生命本身就是「根性多樣化的互具」，故有眾多法軌於其中運行。「凡、聖、菩薩、佛，一切不出法性」，他們各如其自身的法性所見、所現的如如之相，本無有是非對錯；但世間是交互相涉的，在交互相涉的過程，如果發生了衝突，還仍然各以自所見、所現為是時，便會呈現一片亂象。所以，如何讓大家都在可認同的接受方式，回歸於無爭執的寂靜呢？

善、惡凡夫見三界角度各各不同，善者以善為是，惡者以惡為是，雖面對同一境，但一境本有不同的視角，兩者辯論對錯，只是彼此不服的結局。二乘以三界為一如，好像高出凡夫知見，其與善惡凡夫知見互辯的話，也只是對立的不融，仍只是各執是非。菩薩又似乎高出善惡凡夫與二乘了，其見三界亦如亦異，所以能以三界人、二乘人的視野觀三界，能體達三界人、二乘人的心，但其若只見善惡凡夫與二乘知見的彼此不容，卻無十力可破善惡凡夫與二乘之結使時，那麼即使要於此辯論中當和事佬，又如何呢？若同凡夫知見，惡能正之？若同二乘知見，惡能正之？破不了三界

人、二乘人的使結，還不是一樣，仍然不能正之；故各各不得爲實相正體。

《法華經·方便品》說：「唯佛與佛乃能究竟諸法實相。」只有佛能究竟諸法實相，得見三界的非如非異、雙照如異。佛之究竟諸法實相，見三界乃非如非異於三界人、菩薩、二乘等；但因能照見三界人、二乘人的如、異，故能協助其雙照如異，顯出非如非異；這樣的實相才能各如其法而正之，讓大家都在可認同的接受方式下，回歸於無爭執的寧靜。

藉著圓教的三教相來看，要讓根性多樣化的互具從不融趣向於融，就要依各自法軌去教化多樣化的根性，使互具層層擴展互相成就，轉成醞釀的妙用。故，要藉著如理的批判，使多樣化互具的生命特質不會變成不知不覺的惡習；要藉著如理的會通，使多樣化互具的生命特質不斷擴大其使用層次；這樣才能藉著多樣化互具特質呈現妙用，自我實現。故根性多樣化的法軌是正因，了法軌之因則是了因，了法軌之緣是緣因；正因非了因非緣因，而正因即是了因即是緣因。化道之始、化道之終，都是要成就這些法軌圓融之用；只有施予中間教化過程，才能成就多樣化根性各自的功能，但只有在開決中，才能通達生命中根性多樣化互具圓融之妙用。

生命中根性多樣化的互具，各各法軌各各如是，而且各各皆是正因真性軌的展現時，藉著圓教義理來看根性多樣化的互具，才能避免彼此的衝突或削減功能？也就是要對彼此的差異，發揮互相包容、互相尊重的態度，並於差異中學習相互增上與分工合作，這樣才能發揮多樣化根性互具的大妙之用。這就是「實相正體」的圓教義理對生命之安立於「根性互具」的轉化之關連。

三、「自行化他」與「心性差異」轉化之關連

「自行化他」是在無量眾行中成就自身與他身。生命不能離自身而論成就，必須即於自身生命的運行之事中而成就；且生命並非是獨立不依任何人事物而運行，必須與整個法界眾生共同的運行；故生命之安立必於自他共爲一體的運轉。

在論生命之安立，必即於自行化他的實踐中，在此可能面對的就是「心性差異」的問題，故其所要轉化的課題爲何呢？吾人當知，面對與根性多樣化互具的生命特質共爲一體的運轉中，心性即有頓、漸、不定、秘密種種差異互具的可能；故於互具的實踐中，圓教義涵開決的是，吾人應當發揮趣向圓融的教化作用，使進入頓漸相資、頓漸並陳、頓漸混合的實踐中，不斷拓展心性的廣度與深度。這就是「自行化他」的圓教義理對生命之安立於「心性差異」的轉化作用。

第二項 圓教開決與生命趣向的轉化

圓教開決與生命趣向的轉化之關連，主要開決的是了因觀照軌的作用；此圓教開決做為生命之趣向的前導，至為重要。其中圓教判釋開決的特殊模式過程，包括：「除病不除法」、「點粗成妙」、「層層轉進」、「圓融實踐」；此四模式，更以「圓融實踐」做為其他三模式的基礎。

圓教開決的四種模式，通說則三因各自具足，當體即是正因、緣因、了因。若以四種模式的三因別說來看，其中：「除病不除法」是決了正因、「點粗成妙」是決了了因、「層層轉進」是決了緣因、「圓融實踐」是決了非因非緣的實相。本文以別說來顯別用之強：「除病不除法」的模式，正破不知不覺的惡習，使一期生命不同階段的轉化依準「正因」的「趣向善」。「點粗成妙」的模式，正破是是非非的疑網，使多樣化根性的互具依準「了因」「趣向圓融」。「層層轉進」的模式，正破偏執知見的堅持，使心性差別的轉化依準「緣因」「趣向圓善」。三種轉化，皆在「實踐」中才能表現。

一、「除病不除法」與「不知不覺惡習」之轉化

圓教判釋對所有教相的批判，有一個「除病不除法」的模式。此種判釋與生命趣向善的關連，便是吾人對理性自身種種相貌的批判，要先以了解理性自身產生不圓融存在的問題，先破除理性自身不知不覺的惡習。

圓教開決，能開決的正因真性軌，就是理性；所開決的也是正因真性軌。何以如此呢？因為如果由於理性自身隱藏錯誤之法時，理性便不能檢查出這些錯誤，法法之間便容易陷入困惑，僵滯於黑暗與矛盾中，便易成為不知不覺的惡習。對這樣的理性，理性自身不能除之，因為是理性自身所規定；所以要先經由對理性之批判，才能解除理性自身不知不覺的惡習。天台依圓教判釋開決的批判，除去此種法病的方法，就是「除病不除法」。故「淨名云：諸佛解脫當於眾生心行中求，當於六十二見中求。」¹²²因為六十二見是理性自身產生的法，是理性自身產生的問題，故當於眾生心行中求六十二見，以「除病不除法」去除見病，則六十二見就能轉為生命的助道法¹²³。這種去除見病的模式，即是於見病的問題做全面的理性「批判」，以了解不圓融的問題之根本。

¹²²隋·智顛《摩訶止觀》No.1911(卷20) T46, p0140b 見 No. 475 維摩詰所說經 (卷2) T14, p0544c

¹²³隋·智顛《摩訶止觀》No.1911(卷20) T46, p0137c 「對寇破賊，然後動成，是為養外見以為侍者...見雖是障，助道亦深。若福德法升天甚易，取道則難。見是慧性，沈淪亦易，悟道甚疾。...如諸外道，先有見心，被佛化時，如快馬見鞭影，即便得悟。若無見者，萬斧不斷，如為牛馬說法，不相領解。」

世俗之人，常常可能存有唯物論見、或命定論見、或無神論見、或放縱不羈的思考、或盲信、或迷信的觀念；學術研究的人，則較容易產生偏執之觀念論，或懷疑論的態度；產生這些觀念的根源都是出自於其自身的理解觀念，所以要靠「除病不除法」對理性自身進行批判，使這些存在的觀念問題得到理性自己的說明，釐清其間產生不圓融的衝突問題之根源後，使各各見之間保持圓融存在的關係；因此善巧養外道知見，乃是要轉化其成爲生命的助道法。

由此可知，今日有人對佛學者與學佛者的劃分界限，甚至互相輕視的產生，其實是不必要的；因爲佛學者若不成爲學佛者，也是理性自身產生的問題，若能通過「除病不除法」的理性批判做爲解釋說明，除去對學佛偏執的觀念或懷疑，自然就會是學佛者；而學佛者，如果沒有通過「除病不除法」的理性批判做爲學佛的解釋說明，可能學佛學到後來，不小心就陷入理性自身所隱藏錯誤之見解，便成爲附佛外道，如古印度犢子、方廣道人等，豈不哀哉？

生命中隨著一期不同階段的進程，會產生種種知見，牟宗三於《現象與物自身》說：「知性，認知主體，是由自由無限心之自我坎陷而成，它本身本質上就是一種『執』。」¹²⁴知見既是一種認知主體的「執」病，然而吾人隨生命實際修行進程中，理性乃是必然會產生種種知見，故這是理性特殊的命運；面對理性的「同體無明」，並非可斷斷永除，然而吾人如何才能除去對見病不知不覺的惡習所帶來之危害？

吾人總是隨著生命實際修行的進程，不斷產生知見，所以生命必不得斷此「同體無明」。尤惠貞先生在《天臺哲學與佛教實踐》一書中說到：「依『不斷斷』除病，以『無所求』求法」¹²⁵。「不斷斷」除病，就是以「除病不除法」的模式，不斷理性產生知見，但因爲對產生的「知見」保持批判與釐清，所以能斷除知見本身可能隱藏的無知病，故「不斷斷」乃是生命必然解脫的修養表現。這是理性在「無住本」與「無所得」的批判與詮釋下，才能達到避免知見所隱藏錯誤的可能。理性帶著「同體無明」的桎梏，不捨不著，在即無明時，法性於中朗現，通達了了，則桎梏非桎梏，天刑非天刑，這就是不思議斷，使生命藉著一期一期不同階段的發展不斷擴展開來。

「除病不除法」的模式，對「不知不覺惡習」的轉化，智者大師以「一念無明法性心」做爲具體操作的說明。一念既可能是智慧、可能是煩惱，然而一念爲什麼是智慧？一念爲什麼是煩惱？我們說：面對能解決的問題是智慧，面對不能解決的問題是煩惱。事情發生了，若一念擁有足夠的智慧可以解決問題，即無煩惱；若一念智慧不

¹²⁴牟宗三，《現象與物自身》，台北：學生書局，1995，P7

¹²⁵尤惠貞，《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義縣：南華大學，1999，P244

足，既解決不了問題，就只好先接受，然後暫且放下，這就是能伏煩惱。伏住煩惱，不表示沒有問題，只是以接受的心態暫時面對，故煩惱暫時不起；若不能深入了解問題的根源，問題仍然存在，若不培養使之有足夠的智慧可以去應對，只是一味把問題拋棄的駝鳥心態，就是愚癡。沒有了解問題，深入問題，問題永遠都是以無明的樣態存在；只有對問題系統做全面批判的反省，使無明被解而轉成爲明，才能避免不知不覺的惡習。智者大師提供吾人觀心轉化無明的具體實踐觀行法爲「十法成乘」¹²⁶。

生命對「同體無明」可能產生「不知不覺惡習」的轉化，就是圓教開決對生命趣向善的轉化作用。故吾人於生死中、於三界中、於一切存在之中，因爲「除病不除法」的作用，故無需斷生死、斷三界、斷與一切存在的關係，卻得不受生死、三界或一切存在的繫縛，並於此中解脫。生命在無間的進程之中，吾人隨著不同的生命進程，也要面對種種不同的問題；問題總是隨時在發生，吾人理性亦依知見習慣反射的回應；只有隨時對知見保持批判與重新調整的態度，才能去除對自身見病不知不覺的惡習所帶來的危害。在批判的過程，隨著生命進程發生的問題，而不斷的擴展與轉化。

二、「點粗成妙」與「是是非非疑網」之轉化

圓教判釋開決對所有教相保持圓融關係的理性詮釋釐清說明，即是屬「點粗成妙」的模式。此種判釋與多樣化根性互具轉化趣向圓善的關連，便是吾人對多樣化根性互具認知的釐清，可以正破是是非非的疑網，使多樣化根性互具的轉化有一個「趣向圓融」的「了因」依準。

代表圓教的《法華經》，位在顯教第五時，只是決了前四時的圓融存在之關係。前四時的教化都是當體得益的施設，《法華經》只是點粗成妙的開決，更無所作；是圓融知見的實踐，故藉著理性詮釋，釐清前四時僅侷隘當體得益的相待妙，點相待妙之粗，使之超越其限礙，通向絕待妙。

生命順法爾自然的運行，根性多樣化要能清楚明白；多樣化互具才能圓融。根性多樣化沒有是非對錯可言，但只是清楚不清楚、和有無無明的問題；多樣化互具的圓融判斷是因爲通達。若於多樣化的根性仍有無明，互具就不能圓融；又根性多樣化能否圓融互具，有漸頓根器的問題。如《維摩詰·佛國品第一》所言：

¹²⁶ 《摩訶止觀》卷 5：「觀心具十法門。一觀不可思議境。二起慈悲心。三巧安止觀。四破法遍。五識通塞。六修道品。七對治助開。八知位次。九能安忍。十無法愛也。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 52, b1-4)

菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人，欲於空地，造立宮室，隨意無礙；若於虛空，終不能成。菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國；願取佛國者，非於空也。¹²⁷

圓教是於空地造立宮室，隨意無礙的基礎；三乘是饒益眾生的內容。沒有三乘，圓教並不能饒益眾生，就是於虛空取佛國，終不能成；沒有圓頓止觀，三乘並不能於空地隨意無礙的造立，因此會愈來愈混亂。生命在多樣化根性的法軌中，各各如是互不混濫，也產生了是是非非之疑網；只有「點粗成妙」的轉化，才能即於一切法之當體當處修證，藉「了因」為導，「即」此生命多樣化根性的圓融互具中，使生命趣向善。

三、「層層轉進」與「不圓滿偏見」之轉化

圓教判釋開決所有教相的關係，有一個「層層轉進」的模式。此種判釋開決，便是要使生命種種不圓滿的偏見建立為「層層轉進」的圓融之因陀羅網。

〈太誓〉曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」¹²⁸天視、天聽，藉著眾生眼、耳之見聞覺知而立，故而無執。但是眾生知見之識，本因「執」而有；如《妙法蓮華經》云：「觀一切法...但以因緣有，從顛倒生。」¹²⁹知性乃是認知主體產生的「執」。是故知見有其偏頗的問題，然而無執的天視天聽，亦不離有執的民視民聽。故知，吾人對此不圓滿的偏見，要藉「除病不除法」的轉化，唯有使其得與其他生命種種知見一起趣向「層層轉進」圓融的因陀羅網，自然無執。《孟子》曰：「子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」¹³⁰知見雖然是一種「執」，但這卻是必要的「執」，吾人若要存在於理性之中，對知性存有論的性格必然是不可廢除的。因此，知見存在的「執」就是「權」，只有對偏執知見「點粗成妙」，才能通權達變，見到知見在「層層轉進」的因陀羅網中，本有圓融之妙諦。

對不圓滿的諸偏執知見，藉建立「層層轉進」的因陀羅網後，一念心便與一切法立即產生依因待緣的相互關連，只要進入層層轉進的因陀羅網，便得轉化諸偏執知見趣向圓融的善。而心有頓、漸、不定、秘密四相；秘密就是不可知的，故轉化心的方法，就有頓、漸、不定，三種。智者大師云：「若解頓，即解心，心尚不可得，云何當有趣非趣？若解漸，即解一切法趣心；若解不定，即解是趣不過；此等名異義同。」

¹²⁷姚秦、鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》No. 475 (卷 1) T14, P0538a

¹²⁸《孟子萬章句上》

¹²⁹《妙法蓮華經》卷 5：(CBETA, T09, no. 262, p. 37, b12-16)

¹³⁰《孟子盡心章句上》

¹³¹頓、漸、不定，「名異義同」，皆是「一念」之心相；《大般若波羅蜜多經》云：

善現，一切法皆以”空”為趣，彼於是趣不可超越，何以故？...中，趣非趣不可得故...。善現，一切法皆以”我”為趣，彼於是趣不可超越，何以故？...尚畢竟無所有，況有趣非趣可得...。善現，一切法皆以”真如”為趣，彼於是趣不可超越，何以故？...趣非趣畢竟不可得故..。善現，一切法皆以”色”為趣，彼於是趣不可超越，何以故？...尚畢竟不可得，況有趣非趣...。如是善現，菩薩摩訶薩為與世間作所趣，發趣無上正等菩提。¹³²

一念心，或頓、或漸、或不定，「名異義同」，「軌則行人呼為三法，所照為三諦，所發為三觀，觀成為三智，教他呼為三語，歸宗呼為三趣，得斯意類一切皆成法門。」¹³³這就是「妙心可軌」。面對心性三種差別的心相，只有一心三觀，進入「層層轉進」的圓融施設，轉化不圓滿的偏知偏見，調熟為醍醐，使生命趣向善的轉化。

第三項 圓教觀行與轉化實踐的關連

智者大師圓教判釋教相，展現圓教觀行的轉化實踐，使用四意消文的詮釋運用：「因緣釋」、「約教釋」、「本跡釋」、「觀心釋」。此四意消文乃「即」萬物當下當處成長成熟的法軌，所展現的活潑生機。四意詮釋運用，通說皆具三因通向三德之用，別說則重緣因的開決。四意詮釋，更以「觀心釋」做為其他三意詮釋的基礎，如《維摩詰經》言：「若自有縛，能解彼縛，無有是處。若自無縛，能解彼縛，斯有是處。」¹³⁴「觀心釋」是「逮得己利」的基礎。故從觀心開始，一切轉化從理性開始。

本項將四意別顯緣因之三因別用者：以「因緣釋」、「觀心釋」為正因、「約教釋」、「觀心釋」為了因、「本跡釋」、「觀心釋」為緣因。「因緣釋」、「觀心釋」，可以了解自身處境因緣的安立，正破不知不覺的惡習。「約教釋」、「觀心釋」，可以認識現代生活場域相互關連的可能趣向，正破是是非非的疑網。「本跡釋」、「觀心釋」，可以了解「抉擇」對生命之安立及其趣向的決定性，正破偏執知見的堅持。

¹³¹ 《摩訶止觀》卷 5：(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, b27-c1)

¹³² 《大般若波羅蜜多經 201-400 卷》卷 316 (CBETA, T06, no. 220, p. 610, b15-p. 614, b9)

¹³³ 《摩訶止觀》卷 5：(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, c1-4)三法：心、佛、眾生。三諦：真諦、俗諦、中諦。三觀：空觀、假觀、中觀。三智：道種智、一切智、一切種智。三語：隨他意語、隨自意語、非自非他語。三趣：頓--云何當有趣非趣、漸--一切法趣、不定--是趣不過。

¹³⁴ 姚秦、鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 2 (CBETA, T14, no. 475, p. 545, b3-4)

一、「觀心因緣」與「自身處境」之關連

圓教觀行，雖一念三千圓融無礙，但轉化實踐仍需於「觀心因緣」與「自身處境」之關連中落實。例如醫生雖備有百藥，但也只有在某病發生時，才拿某病的藥出來使用，其他藥雖備，隱而不用；觀心因緣與自身處境之關連亦如是，生命雖為一整全的整體，但只有即自身處境因緣而論觀行與轉化的安立。

一期生命在不同階段，本身所觀之事理都有不同的角度。以艾瑞克森(Erikson)的生命八大階段：嬰兒、兒童早期、學齡兒童、青少年、青年期、成年前期、成熟期、老年期來說；八大階段各有不同的危機與發展任務，各各階段皆需當體觀心因緣，才能突破自身處境因緣危機與完成發展任務。

社會制度的建立，就是隨著處境因緣而論的。我們不可能在沒有機車時代就制定機車交通安全，不能在還沒有到火星生存就制定火星生活規則；雖然這些我們現在都可以做，但若非與自身處境相關連，做了只是一個白日夢。

我們總是要隨著環境因緣改變制度；例如一個組織的建立，開始於十個人，經過善巧經營，不斷擴大到一百人、一千人、一萬人、十萬人、百萬人等等，其組織規則便應隨著組織擴大當下之層次不斷的修正，才能維持善巧經營。如果在一個人的時候訂了十個人的規則，或百人之時仍維持十人的規則，則這個組織的運作就處處是障礙，不能善巧營運。所以，不同人、事、時、地、物，發生問題各不相同，解決問題的角度就不會相同；但這些解決策略，皆是般若方便智慧本身所具者，所以我們總是能隨著不同的因緣時節制訂適宜的規則。這種展現，便是一個「觀心因緣」與「自身處境」之關連的圓教觀行與轉化實踐。只有了解自身之因緣處境，於因緣觀行悉壇論用，才能得其善巧安立的轉化實踐。

二、「觀心教化」與「生活場域」之關連

心意識是能審慮者，如何教化使其得正當之審慮？並且成就之？這就是「觀心教化」與「生活場域」之關連所要面對的課題。

首先，就是教化的內容應該是什麼？教化的目的又是什麼？

佛之教化以入佛知見究竟諸法實相為目的，而實相是言語道斷，心行處滅，故必藉方便施設為仲介而得。方便施設就是教化，教化的內容是可說可示，只有即於生活場域而說而示，了解各各如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報，無有錯謬；最後藉「開決」本末究竟等，見到生命中的生活場域彼此相互關連，了解一切存在必須圓融實踐，才能闡發妙法，就是教化的目的。

吾人生來皆與有情一樣具有五蘊十二處十八界，但人的力量比不上大象，勇猛比不上獅子，跑步比不上草原動物，游泳比不上海洋生物，不會飛行，不會鑽地；但只因為人能接受教育，訓練五蘊十二處十八界，開發心意識各各法界的功能，使能得「善假於物」之大自在，因而得以超越了各各法界。

自然界中，到處都有光、電、力，但只有經過吾人的努力，光才能分為紫外線、紅外線、雷射光、一般日光燈等等自在使用。只有經過吾人的努力，電才能在電冰箱、電視、冷氣機、收音機、電腦等等自在使用。一切存在大自然中的能源，取之不盡，用之不竭，卻需要我們得解方便利用的方式，才能被開發使用。

然而，生命是與一切存在共同的變化所趣，各種因緣都參與共同變化。吾人在此諸多因緣中，如何善巧開發使用，使實踐得讓生命趣向圓善的善巧方便呢？所以古人云：「雖有智能，不如乘勢。」¹³⁵

「勢」，就是因緣。萬物皆無自性，只是於因緣中成長成熟，然而有情眾生可以擁有「自由意志」，以超越因緣的纏縛。有什麼大因緣，可以「防邪辟而近中正」，讓吾人實踐趣向圓善之安立呢？荀子提供的因緣乃是學聖人之教，孟子提供的因緣乃是觀聖人之教。智者大師常藉著《華嚴經》說：

華嚴云：遊心法界...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，所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土，行人當自選擇，何道可從。¹³⁶

遊心法界施設十種：即地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛，「行人當自選擇，何道可從」？十種法界，各各因、各各果，各各不同，但卻各有一定的常軌；若明白其常軌運行的過程，如其教化，使不迷失在此諸多因緣衝突矛盾之中，並對諸多因緣相互關涉得方便善巧的自在方便力，便得與生活場域的諸多因緣一起趣向圓善，這就是觀心教化的實踐。

三、「觀心本跡」與「安立趣向」之關連

本跡的詮釋，是掌握教化真實意的途徑。智者大師說：「若應機設教，教有權實淺深不同，須置指存月，亡迹尋本。故肇師云：非本無以垂迹，非迹無以顯本。故用本迹釋也。」¹³⁷智者大師云：

¹³⁵ 《孟子·公孫丑章句上》

¹³⁶ 隋·智顛《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0696a

¹³⁷ 《妙法蓮華經文句》卷 1：(CBETA, T34, no. 1718, p. 2, b4-7)

釋本迹為六：

「本」者理本，即是實相，一究竟道；「迹」者除諸法實相，其餘種種皆名為迹。

又理之與事，皆名為「本」；說理說事，皆名教，「迹」也。

又理事之教，皆名為「本」；稟教修行，名為「迹」。如人依處，則有行跡，尋跡得處也。

又行能證體，體為「本」；依體起用，用為「迹」。

又實得體用，名為「本」；權施體用，名為「迹」。

又今日所顯者，為「本」；先來已說者，為「迹」。

約此六義以明本迹也。¹³⁸

本迹，是一組「同體相即」的系統，以權實並用為說法；故本是迹之所依，迹是本之所顯；非本無以垂迹，非迹無以顯本；本迹雖殊，不思議一也；本迹不離，權實不二。故智者大師批判二種大乘教及一音教的缺失時云：「二種大乘教，權實乖離，父母乖離，導師云何得生？權若離實，無實相印，是魔所說；實若離權，不可說示。一音教，得實失權，鰥夫寡婦不成生活，永無子孫。」¹³⁹本迹釋，是一整全的、無二無別的運用，是為解如來真實義，了解應機設教權實淺深不同的真實義。

生命之實踐，安立及趣向的關係也可喻為本迹，安立是趣向之跡、趣向是安立之本。生命之本地分，講的是即於有形有象之跡中，隱藏的一切法；生命之迹地分，講的是即於無形無象之本中，被知被見的一切法。實相之本，是無形無象不可說不可示如如不動常樂我淨的大涅槃；事相之跡，雖可知可見，但若圓融的實相不被彰顯，眾生於此不知不見，因而沒在苦。故云：

夫非本無以垂迹；若能解迹，則亦知本；為未解者，更重分別。但本極法身，微妙深遠，佛若不說，彌勒尚聞，何況下地，何況凡夫？¹⁴⁰

佛感應眾生沒在苦，而起大悲心，故「為未解者，更重分別」。使心意識能得其正當之審慮者，就是可受教化之有情眾生。「本門」是不可知不可見的秘密藏，吾人只能藉著「跡門」的施設而知而見；也就是生命「趣向」藉著「安立」可以被看見、可以被覺知；故觀心的「安立」，即是成就生命趣向圓善的契機。

¹³⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷 7 (CBETA, T33, no. 1716, p. 764, b11-19)

¹³⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷 10：(CBETA, T33, no. 1716, p. 805, c22-25)

¹⁴⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷 7：(CBETA, T33, no. 1716, p. 766, a24-27)

智者大師藉著《華嚴經》說：

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。¹⁴¹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。¹⁴²

觀心本跡之因緣者，則知心是自由的仲介，是一切可能的本源，故曰：「遊心法界如虛空」，乃為諸佛之境界。心之跡者，即是於當下當處屬一界之安立；既隨因緣之跡到某一界，則亦於此界之跡而顯本，便得隨跡與該法界的眾生一起度脫，與存在因緣之眾生，一起趣向圓善之安立。

生命是動轉的，有情是存在地、可以主動參與生命的動轉，能在其中創造、助長、安排、應用、犧牲、承擔；¹⁴³參贊世間的安立。法界是互具而共為一體的，所以，只有不斷地擴充心量，與眾生平等平等相互尊重，和諧地、共同存在地、參與安立世間共趣圓善為目標。

差別生命可以使生命豐富、多彩的展現，也可以使生命呈現混亂、衝突、黑暗展現的可能；必須回到平等平等的來看有情存在的當下當處，用一種光明的、包容的、圓融的、清淨的眼光來看這一切差別生命的展現，承認接受存在當下當處展現的存在方式。唯有直下承擔，又將當下當處，使之趣向光明的、包容的、圓融的、清淨的生命動轉中，讓生命以至真至善至美的因、果為動轉，這樣就是趣向善的生命了。

¹⁴¹隋·智顛《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0696a

¹⁴²隋·智顛《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, p0696a

¹⁴³李天命著，《存在主義概論》，香港：大學生活社出版，1972/6，P78「人和世界之間的關係，與其說是一個實體在另一實體之內的空間關係，毋寧說是一種『存在地參與其中』的關係。因此，人在世界中是心有所屬的。他在其中創造、助長、安排、應用、犧牲、承擔、...」

第四章 圓教判釋開決對生命轉化之啟發

本文從探索生命不安立三個面向的問題開始：不知不覺的惡習、是是非非的疑網、不圓融的偏執知見等，皆同源於「無明」，影響著生命的安立。如何依圓教判釋，避免生命發生不圓融安立之三個面向的問題？或當生命發生三個面向之問題時，還能讓生命安立及趣向圓善嗎？《大般若波羅蜜多經》云：

云何菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，顯示諸法若有若無？佛告善現！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，隨世俗故，顯示諸法若有若無；非隨勝義。善現復問：世俗勝義為有異不？佛告善現：非異世俗別有勝義。所以者何？世俗真如即是勝義，諸有情類顛倒妄執，於此真如不知不見。諸菩薩摩訶薩為饒益彼，隨世俗相，顯示諸法若有若無，非隨勝義。¹

行深般若時，「非異世俗別有勝義」，故隨世俗顯示諸法，應於可知可見世俗現象的無量義，知見生命之安立及其趣向圓善的實踐方法。

生命都是以「生命跡象」的表現來說，一般具有延續系統的表現方式，其呈現生命跡象的實踐可分：「個別生命」的安立、「與眾生共」的安立。「個別生命的安立」，以身、心、靈為主要範圍，要讓身心靈避免不安立的問題，需要破除的是五陰、煩惱、天子、死四魔，此是小乘的用心²。

「與眾生共的安立」，則與團體、組織為命運共同體密切關連，故與行政組織的經營方式較有相關性。從人類歷史發展的軌跡中，政治行政是延續最長，也最能表現生命共同體的組織經營方式；發現其主要用四種方法來安立世間：「德治」、「禮治」、「法治」、「人治」。「德治」之治，乃無為而治，不是有為之治；但對一般障礙重的眾生，若不強調依有為的方式改善問題，較難收到改善的目的；「禮治」、「法治」、「人治」乃是於不同方面行有為之治，較能推動。故與眾生共的生命之安立，可從德、禮、法、人等四個面向來治；要使其成為「軌範」，需要破除的是無常、苦、空、無我四顛倒，這是大乘的用心。

¹ 《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷 526(CBETA, T07, no. 220, p. 699, c6-14)

² 《大般涅槃經義記》卷 7：「言八魔者煩惱陰死及與天魔是其四種。無常無樂無我無常無為四倒。復以為四。八中前四大小通論。後之四種唯大非小。以其小乘未說無常苦無我等為顛倒故。」(CBETA, T37, no. 1764, p. 797, b8-12) 魔只是內心對某一方面的執取，使生命發生不圓融，使心不能觀明究竟諸法實相的圓融道理。若偏好使身、心、靈不平等時，最易產生煩惱魔；偏好身、心時，最易產生五蘊魔；偏好心、靈時，最易產生他化自在天子魔；偏好身心靈整個存在時，最易產生死魔；故即此自身而安立、亦即此自身而不安立。

從圓教判釋開決的內涵，則知有四個「決了」重點：第一、「妙諦本有」對生命特質的轉化；就是要用「除病不除法」，轉化不知不覺的惡習；也就是要以「觀心因緣」平等觀一切存在之法與自身處境妙諦本有的關係。第二、「實相正體」對生命根性互具的轉化；就是要用「點粗成妙」，轉化是是非非的疑網；也就是要以「觀心教化」包容生活場域一切法，以創造性詮釋，使之成爲圓融存在的關係。第三、「自行化他」對心性差異的轉化；就是要用「層層轉進」，轉化偏執知見的堅持；也就是要以「觀心本跡」的開權顯實，開跡顯本，進入不二的不思議解脫境，實踐自行利他的安立，自他知見之執的互助互補，及趣向圓融的轉化，也就是實踐至真至善至美的永恆。第四、圓教根本三特色的教化相，對實踐、觀心的寂而常照，照而常寂。

即此圓教判釋開決對生命之轉化，啟發吾人有三個重點：第一、對於生命之安立與趣向善的啟發，則吾人必須轉化的方向有四。第二、啟發生命之安立與趣向善，應先進入「智爲先導」的實踐，如此才具有「主動」的轉化能力；依此，智顛提供「圓五品方便位」的實踐方法。第三、啟發生命之安立與趣向善，應進入「轉化心性趣向圓融」的圓頓止觀，如此才能應對充滿不確定的未來；依此，智顛提供轉化心性趣向圓頓止觀的觀行。

第一節 圓教判釋開決對於生命之安立與趣向善的啟發

天台圓教判釋開決教相，乃依《法華經》的圓融思想，安立教相，皆使趣向圓融。藉著智者大師於《妙法蓮華經》的「五重玄義」所揭示的道理，點示出生命的意義及玄妙趣向；就是爲生命意義爲何？生命歸趣所在爲何？做了開決，決了生命止於至善的方向。如何藉此「五重玄義」所揭示的道理來安立生命，應該如何省思？

第一、釋「妙法蓮華」經名的揭示：致廣大、盡精微地開決，一切存在皆當是絕待的圓融妙法。

省思：若是一切法皆是絕待的圓融妙法，我們：如何利用因緣悉壇的詮釋作用，把一切法皆開決成絕待的圓融？如何利用善巧設教的作用，把一切法皆朝向絕待圓融的轉進？如何利用本跡的權實妙智，把一切法當體皆轉化成自行化他的絕待圓融？

第二、顯「妙法蓮華」經體的揭示：佛界雙照九法界一色一香的如異、並顯示其非如非異的體悟，使之導入諸佛究竟諸法實相的如是。

省思：若一色一香皆是實相之展現，我們：如何利用因緣悉壇的詮釋作用，把一色一香皆指向實現的展現？如何利用善巧施教的作用，把一色一香皆朝向絕待圓融的轉進？如何利用本跡的權實妙智，把一色一香當體皆轉化成自行化他的實智妙用？

第三、明「妙法蓮華」經宗趣的揭示：一切教化之行，所彰顯的是一佛乘，如《法華經》所言：唯一一佛乘，無二亦無三³，所教的乃是菩薩法⁴。尚未開決前的一切教化所行，皆是能調熟眾生，使趣向圓融成就之法，故皆是菩薩法。

省思：若一切行皆是一佛乘之菩薩行，我們：如何利用因緣悉壇的詮釋作用，把一切行皆指向一佛乘的展現？如何利用善巧施教的作用，把一切行皆朝向成爲一佛乘加行資糧的轉進？如何利用本跡的權實妙智，把一切行當體皆轉化成一佛乘的實智妙用？

第四、論「妙法蓮華」經用的揭示：即是破疑生信，會三歸一，三乘同歸佛乘；也就是能自在無礙的運用一切法界的當下當處做爲教化之題材，做爲調熟眾生趣向圓融成就之方便。

省思：若一切事事物物皆可用來破疑生信，我們：如何利用因緣悉壇的詮釋作用，把一切事事物物皆用來破疑生信？如何利用善巧施教的作用，把一切事事物物皆朝向成爲破疑生信加行資糧的轉進？如何利用本跡的權實妙智，把一切事事物物當體皆轉化成破疑生信的實智妙用？

第五、辨明「妙法蓮華」經之三教相的揭示：

「根性融不融」：即展現整個存有法界互攝互入地交流，設教的教相，乃是由不融使之趣向圓融的過程。

省思：若整個存有展現是相融的，我們：如何施教，使互補互助又彼此敬重？

「化道之始終不始終」：即展現一期的生命都在經歷教化的過程。教化有始終相則表示教化已成就；教化之不始終相乃表示教化尚未成就，只能當機利益。

省思：若生命可以不斷地脫胎換骨，我們：如何安排始終教育，讓一期生命受教

³ 《妙法蓮華經》卷 1：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說！但以假名字，引導於眾生，說佛智慧故，諸佛出於世。唯此一事實，餘二則非真，終不以小乘，濟度於眾生。」(CBETA, T09, no. 262, p. 8, a17-22)

⁴ 《妙法蓮華經》卷 2：「我今還欲令汝憶念本願所行道故，爲諸聲聞說是大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法、佛所護念。」(CBETA, T09, no. 262, p. 11, b14-16)

得成就？

「師弟遠近不遠近」：即展現生命一切特質之表現，皆是天命不已、至誠生命重重無盡的流露。遠近相是看得到生命特質久遠行之因緣；不遠近相是只看到現前所表現出來的生命特質。同時用圓三教相，則知：生命一切存在的特質，皆是無始劫來之因緣，但要藉著善巧設教，調熟生命的每一特質，使由不融趣向圓融的運用過程。

省思：若生命展現只是重重無盡；安立歸趣何方，才會不疲不厭？

藉著智者大師五重玄義直指問題的核心答案，正是吾人省思生命的關鍵處。

即此圓教判釋開決對生命可能之轉化作用的省思，對於生命之安立與趣向善的啓發，則吾人生命必須轉化的方向有四：

第一項 平等尊重每個不同的生命

個別生命本身就是眾多因緣存在合和的無二相，眾生共存在的生命也是眾多個別生命存在因緣合和的無二相，故沒有可離眾生共存在的個別生命，沒有可離個別生命的眾生共存生命，故曰：「咸同一相，所謂無相」⁵。無二相是無分別不可思議的實相，然「諸有情類顛倒妄執，於此真如不知不見故」，菩薩為利有情，行深般若時，「非異世俗別有勝義」，故隨世俗顯示諸法。

個個生命皆有獨一無二的存在因緣，亦展現不同的特質，故可用一種方便分別，稱說為個別生命。個別生命的存在乃依身、心、靈之因緣而被彰顯，故必不離身、心、靈而有安立。一切法個個依其自身法軌的流行不已，本是平等圓融的存在，但因每個人的存在因緣不同，故皆有所偏好；當其偏好並產生執取時，便成為魔。若偏好使身、心、靈不平等時，最易產生煩惱魔；偏好身、心時，最易產生五蘊魔；偏好心、靈時，最易產生他化自在天子魔；偏好身心靈整個存在時，最易產生死魔；故即此自身而安立、亦即此自身而不安立。魔只是內心對某一方面的執取，使生命發生不圓融，使心不能觀明究竟諸法實相的圓融道理。

個人的生命，必然有身心靈等因緣交互涉入的牽引作用；與眾生共存在的生命，也必然有個別生命交互涉入的牽引等作用；當因緣交共存在所產生的摩擦、衝突時，應該如何處理才能於圓融中安立而趣向善？

法的存在沒有是非對錯，若能以平等圓融的眼光知見此等法，就是「妙諦本

⁵《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》卷 61：「如是等一切法，皆非相應非不相應，非有色非無色，非有見非無見，非有對非無對，咸同一相，所謂無相。」(CBETA, T05, no. 220, p. 344, a8-10)

有」。若對某些法，因為偏好產生「執取」，便失去圓融一切存在法的妙智慧；佛教之中，就把執取稱之為魔；以其能奪妙智慧、障礙圓融的智慧故。⁶對此，只有用「除病不除法」的模式使之轉化，也就是一切法的存在本身即是帶有不同的特質，但藉著理性的批判，對此等偏好所產生之「執取」，發生不知不覺的惡習時，使其認清偏好的因緣，了解偏好的法性也是平等平等的，不再有愛惡的「執取」，這就是除病不除法。

與眾生共存在的生命，雖只是個別生命個個法軌的流行不已，但生命不能被切割，仍然只是一個整全的圓融存在體。只有平等尊重生命中每個存在的法，才能去除個人存在特質產生偏「執」的毛病；只有平等尊重每個不同的生命，才能去除對某些生命的法執，見到法性的平等圓融。故，是否能以法性的平等圓融來施設，最重要的就是於一切因緣中，沒有愛取「執」，平等尊重一切存在的法而「立一切法」於井然有序的法軌之上，以解決摩擦衝突，使生命得圓融之安立及其趣向善。

平等尊重每個不同的生命，是藉圓教義理的「妙諦本有」來反省批判不安立的生命；此乃「除病不除法」配合「觀心因緣」詮釋運用的轉化；也就是除去對偏執所產生愛惡「執病」，得以平等平等圓融三諦而立一切存在的法軌。

第二項 用包容的心觀詮釋圓融的生命

生命的存在中，雖蘊涵各各不同的法，但存在的法，真的就是妙嗎？若蘊涵的法，沒有善巧開發方便，發揮圓融的運用，則存在的法是沒有關連的，或就只是彼此發生矛盾衝突，如此就不能稱之妙。

可是一切法存在的運用，除了可以變成圓融妙法外，同時也可能成為恐怖的法；法本身雖然不變，但在不同使用上，它就有了不同的結果。例如慈濟用錢濟世；財迷心竅的人，用錢賺錢，或為了錢還讓自身變成賺錢的工具。又如面對科技的發展，有人只看到科技利用的一面，而忽略了我們與科技的關係，到底是人類利用科技，還是科技利用人類。

當人類努力發展科技後，科技進入人類的的生活；人類利用科技，使生活更加方便；但人若不保持明覺，生存便被科技習慣所縛，於是反過來被科技奴役，不斷的向自然強索苛求，使人類自身生存的環境，也受到有史以來最大的破壞。想要清晰的空氣，沒了；想要休閒的山林，沒了；想要清澈的河流，沒了；想要蔚藍的天空，沒了。科技是沒有血肉的產物，而人類是科技的奴役或是金錢物質的奴役，世界是科技的原料物，所有一切皆被物化了。「物化」就是有情失去自主性、失去自在力而化為

⁶ 《丁福保佛學大辭典》將魔之翻譯稱為：「能奪命，障礙，擾亂，破壞等。」

物。現代生活環境，充滿陽光、空氣、水源之害，幅射線、二氧化碳、污染的水等種種問題，即是源於無明，心被貪瞋癡慢物化的可能結果，使生命不得趣向善。

因此可知，法本身是沒有善惡的，只是看看有沒有被開發，以及被開發後的利用有沒有圓融無礙，故這是需要經過適當教化的過程。對於既已存在的事物，就要包容，並思考其是否能圓融無礙的方式存在；若以自私自利的眼光去看一切已存在的事物，便以可用的執為善、不可用的執為惡，便無法進入寬廣的世界，一切存在也無法圓融。當知，一切已存在之法，本來就是在動態互為主體之因緣中圓融存在的，若心存狹隘的執見，壞此法界的圓融，則隨因緣轉動，業報自動就現前，因為存在總是以維持圓融的方式繼續存在。例如垃圾問題的出現，乃因人類大量製造使用器物，對稍不勤用之物的隨意遺棄，當其量逐漸大到超過當下法本身的淨化力時，便牽引相關法界改變，以繼續維持圓融的存在。故對有利/不利、可用/不可用，一切對立的、已存在的事物，皆需包容並透過設教，使之以平等平等觀建立彼此互相成就的關連，使得以圓融的安立而趣向善。

用包容的心觀詮釋圓融的生命，是藉圓教義理的「實相正體」來反省批判不圓融的生命；此乃「點粗成妙」配合「觀心教化」善巧運用的轉化；也就是除去生命不圓融的是是非非之疑網，使超越偏知偏見的侷限，才能遍一切法遍一切時處皆得以圓融的存在，建立彼此互相成就的關連，來安立生命及其趣向善。

第三項 追求自身生命趣向善轉化

「妙諦本有」是因為每個存在即是獨一無二的因緣法。每個生命，都要面對自身的環境，沒有人能取代，故了知自身存在於各各法界的限制，首當其要。

一件事或物，如果尚失了自己的特色，就無法發揮自身獨一無二的存在價值，也讓人對此事物產生模糊，並難以確切掌握。然而要能掌握事物的個別特色，並且得以發揮圓融的運用者，尤應掌握敵對種(互斥)法性的善巧。若能「隱惡揚善」，把握正面功能，使負面作用隱沒於相對敵對種下，則一切皆當現圓善之妙。例如，不同面向的性格，能發揮不同的功德：樂觀，可以冒險衝刺／悲觀，可以守舊穩定；理智，可以客觀冷靜／熱情，可以增添平淡生命的光彩；善，可以正面助人／惡，可以助人反思。心就是這麼微妙，雖然無見無對，卻能涵容具足廣大的面向，在圓融妙諦下的善知善解方便力下，一切性格都可以使成妙法。

如果心尚不能使一切存在成為妙法，則只有訓練心智能力，因為法妙要因它而被見。訓練的善巧施設，便是在同類種之間，要找到敵對種；若是在異類種之間，則要找到同類種；都是要在事物之間知見其共與不共的功德，才能發揮彼此存在的特色，

超越彼此存在的侷限。例如五官來說，都有辨識的能力，但眼以視覺辨識、耳以聽覺辨識、鼻以嗅覺辨識、舌以味覺辨識、身以觸覺辨識，如此有共識的功能、有別識的功能，才能彼此分工合作，各自發揮而得圓融的妙用。試想若眼不眼、耳不耳、鼻不鼻、舌不舌、身不身，則一個人能圓融無礙發揮的功能嗎？一個人是如此，若一個家，父不父、子不子，還能成一個家嗎？若一國，君不君、臣不臣，還能成一個國嗎？所以，要有即自相、共相的能力，才能藉彼此存在而追求自身生命趣向善轉化。

但若兩件事，差異很大，可以馬上被發現彼此的不同，可是要發現其共同之處就有困難了？若兩件事的差異很小，幾乎以相同的樣式存在時，可以馬上被發現彼此共同之處，可是其中微細差異，就更難讓人分辨出來。例如：龜毛、兔角個別差異很大，共同處就要發揮想像力做理性詮釋，可以皆是無稽之談。秕、稗，或雙胞胎，相同處很大，個別差異就要精細分辨。所以要在同類種之中，找出個自獨具的特色；在敵對種之中，找出共同的特色；這是需要訓練心智，成就「心聞發明，分別自在」⁷的能力，彼此存在才能建立關係被圓妙運用。

一個因緣聚合中，生命必須被同時全面的關懷，在眾生各自提供其獨特法性的知見時，「無執」才能平等尊重圓滿包含各種見解的考量，能在權實中通權達變，得到最適當的抉擇，才會圓融而向善。例如，悲觀者，總是最壞的打算看一件事，可以讓人得警惕作用；樂觀者，總是以最好的一面看一件事，可以讓入有希望有勇氣繼續下去。但一件事，不能執著唯只能有一種意見，如果人人看法都相同，則容易演變成「大眾悲劇」，因為什麼事的決策，都只看到一面，這是危險的；也不能執著有太多意見，如果太多意見各有所執，最後就是毫無效率，老年拖車，怎麼都拖不動，而且意見太過旁雜，會變成生命的疏離感。只有用心分別因緣的種種法性，才能面對一切因緣時，皆能以自身存在的空如法性，於一切時處自在發揮妙用。

追求自身生命趣向善轉化，即是藉圓教義理「自行圓融」的宗旨，來轉化自身心性差別的「執」礙，於自身的侷限「層層擴展」，配合「觀心本跡」的運用，以通達超越、自在無礙。

第四項 實踐自他生命趣向善的轉進

當自身生命能自在通達無礙時，這時若見他人生命不能通達自在無礙，而不起一絲慈悲心，則他人不通達的問題，即為吾與眾生共的生命緣因，仍然要回向自身。

⁷《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 5 普賢菩薩圓通章：「心聞發明，分別自在」(CBETA, T19, no. 945, p. 126, c20-21)

例如，我們冷漠的面對一個窮困的孩子，讓這個孩子成長過程沒有得到愛的滋潤；當這個孩子長大後，若變成自私自利，或做了一些傷害家人社會的事時，他就不會感覺有什麼不安，也無法讓他改過向善。或者在公權力不張時，我們縱容人們傷害另一群弱勢者，冷漠的看著另一群人受到傷害時，這個傷害其實也正在無形中被擴展開來。要知一切皆是因緣所生法，這個冷漠縱容的因緣所生之法，是不圓融的；當種下一個不圓融的因時，如何期盼未來會朝向真善美的圓融方向成就。

因緣所生法，即空即假即中，是真實不虛的如是因、如是果、如是本末究竟等的世間常住相。要能讓自他生命一起共得趣向圓融無礙，不能停滯在唯心之境，一定得推進至一念三千共同參與世間⁸的創造、助長、安排、應用、犧牲、承擔...；⁹讓個人一心成爲自他共之一切心、讓個人之一色成就自他共之一切色、讓個人之一中成爲自他共之一切中；讓自他共之一切心成爲個人之一心，讓自他共之一切色成爲個人之一色，讓自他共之一切中成爲個人之一中。¹⁰

例如，慈濟醫療志工事業未發展時，醫病的關係，常常是：醫生以病人爲找麻煩者，病人以醫生爲自己花錢請來治病的人，彼此以交易心態的關係相待；當慈濟醫院志工加入醫療工作時，全國各醫院也逐漸發展出醫療志工，使病人看病時能得到膚慰，使醫生的辛勞付出受到了肯定，改變病人對醫院的心態、改變醫生對病人的心態。故要能「己立立人，己達達人」，絕不是止於唯心唯識，只是人人因緣不同，吾人不能代替他人做圓融抉擇。所以《法華經》云：

⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷 6：「若言神通度物，非但變己身同其正報，亦變己國土同其依報。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 750, c23-25) 《妙法蓮華經玄義》卷 10：「又涅槃二十五云：究竟畢竟者，一切眾生所得一乘，一乘者名爲佛性。以是義故，我說一切眾生，悉有佛性；一切眾生，悉有一乘故。今經是一乘之教，與涅槃玄會。且涅槃猶帶三乘得道，此經純一無雜。涅槃更不發迹，此經顯本義彰，處處唱生處處現滅，未來常住三世益物，人眾見燒我土不毀，豈是神通延壽有滅盡耶，破神通延壽義(云云)。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 803, a19-27)

⁹ 《存在主義概論》，李天命著，香港：大學生活社出版，1972/6，p78，海德格認爲：「人和世界之間的關係，與其說是一個實體在另一實體之內的空間關係，毋寧說是一種『存在地參與其中』的關係。因此，人在世界中是心有所屬的。他在其中創造、助長、安排、應用、犧牲、承擔、...」

¹⁰ 《摩訶止觀》卷 5：「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。若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦。一切界入是一法界，即是真諦。非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦(云云)。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。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, a29-b18)

舍利弗！如彼長者，雖復身手有力而不用之，但以殷勤方便勉濟諸子火宅之難，然後各與珍寶大車。如來亦復如是，雖有力、無所畏而不用之，但以智慧方便，於三界火宅拔濟眾生，為說三乘。¹¹

佛雖身手有力，仍僅殷勤方便勉濟諸子火宅之難；然此智慧方便，亦不滯於「唯心唯識」的神通說法，仍要藉著自身參與世間的創造、助長、安排、應用、犧牲、承擔的實踐、說法，以啟發他人一起參與實踐。如《法華經》云：

於是中間，我說燃燈佛等，又復言其入於涅槃，如是皆以方便分別。

諸善男子！若有眾生來至我所，我以佛眼，觀其信等諸根利鈍，隨所應度，處處自說，名字不同、年紀大小，亦復現言當入涅槃。¹²

佛數數出入世間，就是參與的實踐。故立人達人的究竟，是讓他人即於自身因緣，也得自在通達無礙，最終只有「自性自度」才能究竟。所以，吾人仍應以「參與」的方式存在世間，實踐自行利他，使共趣向圓融的通達自在。

第二節 圓教判釋開決啟發生命進入「智為先導」的方法

圓教判釋開決之內涵所顯，則知圓教判釋，是依圓融的觀心開決未圓者，進入批判、詮釋、實踐之中轉化趣向圓，所以始末皆是趣向圓融心觀。智者大師便依心性可知可見的頓、漸、不定三種相，導入教、觀二門，提供吾人培養圓融心觀的方法。

封閉的個人，一定不能避免不知不覺惡習、偏執知見堅持的問題；所以必定要進入開放的存在空間，才能避免這二個面向的問題。但進入開放的空間後，卻又不能避免是是非非的疑網、不圓融之偏執知見的問題；所以進入開放空間而能不受外境影響，必定要有相當的止觀功夫，才能如如不動，觀照明淨，以避免生命不安立。

開放的空間，必與眾生共同轉動生命，才是真實的存在。故自行化他、己立立人、己達達人，與眾生共同成就，才是究竟的安立。但若自有縛，則不能解他縛，所以度己度人必定立於止觀之上；隨封閉的個人、進入開放的群體、進入互相成就的方便智慧，便是教觀的主要課題。

¹¹ 《妙法蓮華經》卷 2(CBETA, T09, no. 262, p. 13, b4-9)

¹² 《妙法蓮華經》卷 5：(CBETA, T09, no. 262, p. 42, b28-c4)

稟教修觀，是踏在前聖賢遺留的智慧上，繼續往前開展，於此乃培養「智為先導」的圓觀方法。所稟前聖賢遺留的智慧，有三種教相：頓教相、漸教相、不定教相；藉著三種教相觀心，心依三種教相培養圓頓止觀。

圓融才是生命究竟安立的道理，這是不容易只因為相信而付諸實踐的。所以，我們可以看到，有人報怨：為什麼有人作惡多端，卻逍遙法外；有人行善積福，卻得了不治之症之類的話。又有人倡言：「個人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」；或在喜慶之宴錦上添花容易，在苦難中雪中送炭卻很困難。所以，若非宿殖深厚、信智具足，怎產生圓融實踐的力量。故圓融是究竟安立的道理，信根要立的深，除了情感的相信外，一定還要有理智的信仰，才能產生實踐的力量。

圓教稟教修觀的途徑，是適應三類根器的眾生，稟持圓融之教化，以培養心具圓融觀照之能力。所以，智者大師立了圓五品方便位，就是要使這個圓融才是究竟安立能智信具足。圓五品方便位名是：隨喜品、讀誦品、說法品、兼行六度品、正行六度品；¹³從隨喜讀通開始，到兼行正行六度，就是實踐生命圓融心觀的「智為先導」。

第一項 隨喜

生命要進入「智為先導」，第一就是要對「智」產生隨喜，有了隨喜之心，才可能接受這樣的信與學行。智者大師說：

若人宿殖深厚，或值善知識，或從經卷圖聞妙理，謂：一法一切法，一切法一法，非一非一切，不可思議，如前所說，起圓信解。信一心中具十法界，如一微塵有大千經卷；欲開此心而修圓行。圓行者：一行一切行，略言為十...舉要言之，其心念念悉與諸波羅蜜相應，是名圓教初隨喜品位。¹⁴

圓教初隨喜品位，只要能於究竟圓融實相起隨喜信，心便能對圓融/不圓融起覺；若發覺圓融即知圓融，發覺不圓融即知不圓融，就不會落入不知不覺的惡習。心有隨喜的

¹³<佛光山電子大辭典>：「五品弟子位」八行位之一。略稱五品位。天台宗立圓教之行位有八，五品弟子位即其中第一位。十信以前之外凡位區別為五品，在六即位中相當於第三之觀行即（觀行五品位）。五品，一般指專心於自己之實踐行，故稱弟子位。五品即：(一)隨喜品，聞實相圓妙之法而信解隨喜，內以三觀觀三諦之境，外用懺悔、勸請、隨喜、發願、迴向等五悔勤加精進。(二)讀誦品，信解隨喜，並讀誦講說妙法之經。(三)說法品，以正確說法引導他人，更由此功德觀自心之修行。(四)兼行六度品，觀心之餘，輔修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度。(五)正行六度品，觀心之功夫進時，自行化他事理具足，故在此須以六度之實踐為主。以上所說原係出自法華經分別功德品，而在法華玄義卷五上，以三藏教之五停心位比擬於此。又法華文句記卷二十七以五品弟子位配三慧，其中前三人配聞慧位，兼行六度配思慧位，正行六度配修慧位。據傳智顛嘗稱說自己為五品弟子位。〔天台四教儀、天台四教儀集註卷下、佛祖統紀卷六〕(參閱「六即」1275) p1118

¹⁴隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 5) T33, p0733a

信，才會起「明觸」¹⁵的加行，明白圓融、不圓融的事理，其心便能「念念悉與諸波羅蜜相應」。因此而得漸入佛道，故曰：「信」是道元功德母。《摩訶止觀》卷一云：

云何圓信？信一切法即空即假即中，無一二三、而一二三。無一二三，是遮一二三。而一二三，是照一二三。無遮無照，皆究竟清淨自在。聞深不怖，聞廣不疑；聞非深非廣，意而有勇，是名圓信。¹⁶

若謂即空即假即中者，三種遷迤各各有異，三語皆空者，無主故空，虛設故空，無邊故空。三種皆假者，同有名字故假。三語皆中者，中真中機中實故俱中；此得別失圓(云云)。

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。當知聞於一法，起種種解、立種種願，即是種種發菩提心。¹⁷

隨喜相信「心、佛、眾生，三無差別」的圓融道理，故認為心應該能即佛即眾生而圓融無礙，可是事實實踐上，尙未圓融。因此要先接受、先相信，相信諸佛、相信眾生：「色類自有道，各不相妨惱，離道別覓道，終生不見道」¹⁸，然後放下。所以若見世間過，若見他人非，都要先放下，再提起「懺悔、勸請、隨喜、發願、迴向」五悔、十乘法¹⁹等勤加精進。行五悔的精進法，如《華嚴·淨行品》云：

若得五欲，當願眾生，拔除欲箭，究竟安隱；
妓樂聚會，當願眾生，以法自娛，了妓非實。...
見路多塵，當願眾生，遠離塵坌，獲清淨法。
見路無塵，當願眾生，常行大悲，其心潤澤。
見無病人，當願眾生，入真實慧，永無病惱。
見疾病人，當願眾生，知身空寂，離乖諍法。
見端正人，當願眾生，於佛菩薩，常生淨信。
見醜陋人，當願眾生，於不善事，不生樂著。

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 34：「是觸三種：一者無明觸、二者明觸、三者非明無明觸。」(CBETA, T12, no. 375, p. 831, c19-21)「業因者即無明觸，因無明觸眾生求有，求有因緣即是愛也，愛因緣故造作三種身口意業。」(p. 833, a7-9)「三十七品根本是欲，因名明觸，攝取名受，增名善思，主名為念，導名為定，勝名智慧，實名解脫，畢竟名為大般涅槃。」(p. 834, c25-27)

¹⁶ 《摩訶止觀》卷 1 (CBETA, T46, no. 1911, p. 2, a14-18)

¹⁷ 《摩訶止觀》卷 1 (CBETA, T46, no. 1911, p. 7, b8-19)

¹⁸ 《六祖壇經》

¹⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷 8：「先明三藏有門觀：彼有門中具於信、法。信行聞說即悟，此心疾利得道，方法難可示人。且約法行，觀門即為十意：一識所觀境、二真正發心、三遵修定慧、四能破法遍、五善知通知塞、六善用道品、七善用對治、八善知次位、九善能安忍、十者法愛不生。阿毘曇中具此十意，其文間散，論師設欲行道，不知依何而修，如惑岐路，莫識所從。今撮其要意，通冠始終，則識有門入道之觀也。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 785, b28-c8)

見報恩人，當願眾生，於佛菩薩，能知恩德。
見背恩人，當願眾生，於有惡人，不加其報。

《淨行品》略舉於此，可見要於世間一切所見的正邪是非產生不圓融的狀態，都先用懺悔的心，然後勸請佛性，隨喜緣起，發願迴向眾生，願眾生隨著處處之緣起得入圓融的佛道。

第二項 讀誦

生命進入「智爲先導」的第二步，就是要開始讀誦，藉著止觀於文字般若，而得「智爲先導」之心行。智者大師云：

行者圓信始生，善須將養，若涉事紛動，令道芽破敗；唯得內修理觀，外則受持讀誦大乘經典，聞有助觀之力，內外相藉，圓信轉明，十心堅固。金剛般若云：一日三時以恒河沙身布施，不如受持一句功德。初品觀智如目，次品讀誦如日。日有光故，目見種種色。論云：於實，名了因；於餘，名生因。福不趣菩提，二能趣菩提，聞有巨益，意在於此；是名第二品位。²⁰

圓教第二「讀誦品」，乃是繼隨喜信後之加行。因爲隨喜相信圓融的道理，若只是來自雜散的一些聽聞或觀念時，並沒有力量於事事物物生活實踐中釐清，爲什麼要圓融才是究竟實相的道理；故行圓融的生活實踐便有虛歉，有虛歉則沒有力量行動，更產生是是非非的疑惑，甚至放棄所信的圓理。

因此，爲了要真實了解、確認圓理的應然與必然，應進入教化，開始讀誦記載圓融的道理之典籍或知識，使圓理不只是停留在信仰的觀念上，而是藉著道理的了解而內化，使不產生是是非非的疑惑，讓自身更加強實踐圓融生命的力量。

然而，雖然進入圓教之教化，但對於記載圓理之典籍，卻不能得理解貫通，無法內化。這時使用「懺悔、勸請、隨喜、發願、迴向」五悔、十乘法等勤加精進。

以「懺悔、勸請、隨喜、發願、迴向」，更加認真研究讀誦；懺悔自己過去沒有修福修慧，以致現在無法理解通達；勸請十方諸佛菩薩示現教理來爲我解此不通的圓理；隨喜他人可以讀誦解此不通的教理；發願要使不通的圓理融會貫通；並迴向讓此不容易通達的圓理將來通達時，要把它說出來，與大家分享，讓以後的人能讀通此圓理。又以十乘法觀典藉文字止觀，如膏助火，更加明確圓理增加信心。

第三項 說法

²⁰隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 5) T33, p0733a-b

從隨喜、讀誦後，進入「智爲先導」的方法便是說法。把自己讀的東西說出來，看是不是能無障，就是先透過理解熟透的行。智者大師云：

行者內觀轉強，外資又著，圓解在懷，弘誓熏動。更加說法，如實演布。安樂行云：但以大乘法答。設以方便隨宜，終令悟大。淨名云：說法淨則智慧淨。毘曇云：說法解脫，聽法解脫。說法開導，是前人，得道全因緣，化功歸己。十心則三倍轉明，是名第三品位。²¹

「說法品」，即如儒家常說的「教學相長」，《學記》有所謂：「教教半」。在隨喜加行、讀誦加行後，對典籍文字道理，更加明了，對其所信之圓理，越加信服，自然昇起法樂感。然而所通達的圓融道理，若只是自己接受的圓理，在他人卻不能接受者，便是自身偏執知見的堅持，則其中便有不夠圓融之處。

所謂「獨樂樂不若與人」，將自己已通達的圓理，分享給他人知道，起「己欲立而立人，己欲達而達人」之念；又藉著說法因緣，更深入經藏；又藉著他人對自己所說「生命究竟趣向圓融道理」的回應，了解自身對圓理了解的侷限，使不落入偏執知見的堅持，這也是「溫故知新」。

藉著說法品之行，了解自己的侷限，因此更精進開發善巧方便法，更加五悔、十乘等加行。「懺悔」自己過去福慧不足，以致現在說法未能圓融，不能使人受益；勸請十方諸佛菩薩示現來爲我說此圓理的善巧方便；隨喜他人解說圓理的善巧方便；發願要使圓理解說能得善巧方便；並迴向將此說圓理之法能善巧實踐在自己的生活之中。又以十乘法觀說法止觀，如膏助火，更加通達圓理說法的善巧方便之道，增加信心。

第四項 兼行六度

當能對文字義理熟悉後，便可試看看，能不能把文字義理於行事展現出來。故此兼行六度乃是於說法後的「智爲先導」。智者大師云：

上來前熟觀心，未遑涉事；今正觀稍明，即傍兼利物，能以少施與虛空法界等，使一切法趣檀，檀為法界。大品云：菩薩少施，超過聲聞、辟支佛上，當學般若，即此意也；餘五亦如是。事相雖少，運懷甚大，此則理觀為正，事行為傍，故言兼行布施。事福資理，則十心彌盛，是名第四品位。

²²

從初品到第三說法品，在觀照自己的心行已能對圓法道理了解、善巧解義通達，只是理觀多於事行，光說不練上，心行之理不至誠則虛歉無力。心知圓理，卻於事行

²¹隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 5) T33, p0733b

²²隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 5) T33, p0733b

上顯不出圓；圓理無法層層擴展，便無法究竟。

事行以六度爲中心，要能圓融實踐六度者，最重要推擴的潤滑劑即是行四攝法²³。然而因「上來前熟觀心，未遑涉事」，故想要圓融六度，在實踐的推擴上，福德資糧較爲不足；故用極微少的福德資糧，能行圓融六度的落實，便只能以「理觀爲正，事行爲旁」。

六度是實踐上的事，但不能盲目實踐，故先以理調觀，使對圓融實踐的道理，更能確信，如此實踐才能有信心、有力量。若光於教理能圓融，而一經涉事就不圓融者，則表示理事不即，故對於兼修六度事理不圓融者，更加五悔兼行。藉著兼行六度之行，了解事理不圓融的地方，因此更精進開發善巧方便行法：「懺悔」自己過去累積福慧不足，以致現在兼行六度無法得理事之圓融；勸請十方諸佛菩薩示現來爲我說此圓理兼行六度的善巧方便；隨喜他人兼行六度的善巧方便；發願要使兼行六度能得圓融的善巧方便；並迴向將此兼行六度圓融的善巧實踐在生活之中。又以十乘法觀兼行六度止觀，如膏助火，更加通達兼行六度的圓融善巧方便，增加事理圓融兼行的信心。

第五項 正行六度

從隨喜、讀誦、說法、兼行六度到正行六度，這個過程使「智爲先導」真實實現了一念三千、一心三觀的圓融無融。智者大師云：

行人圓觀稍熟，理事欲融，涉事不妨理，在理不隔事，故具行六度。若布施時，無二邊取著，十法界依正，一捨一切捨，財、身、及命、無畏等施。若持戒時，性重、譏嫌，等無差別；五部重、輕，無所觸犯。若行忍時，生法寂滅，荷負安耐。若行精進，身心俱淨，無間無退。若行禪時，遊入諸禪，靜散無妨。若修慧時，權實二智，究了通達，乃至世智，治生產業，皆與實相不相違背，具足解釋佛之知見。而於正觀，如火益薪，此是第五品位。²⁴

四品位時，對圓家之理觀了知，但事涉不夠，涉事妨理，所以只是兼行六度。而於五品位，因對圓理稍熟，涉事不妨理，所以正行六度爲菩薩正業。

所謂圓理六度事理無礙者：

一、若布施，則無二邊取著，於依報也好、正報也好，皆能一捨一切捨。二、若

²³ 布施，愛語，利行，同事。

²⁴ 隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 5) T33, p0733b

持戒，則對性重戒、譏嫌戒，平等持之無差別；對佛五部律典²⁵，所有大小輕重律，皆不觸犯。三、若行忍，生法忍則入寂滅，故能荷負，能安忍耐磨。四、若行精進，身、心皆淨，無間無退。五、若行禪，無論是靜止的住坐臥立、或散行的行步，都能入禪而無妨。六、若修慧，對於權實自行化他二智，都能通達究竟；甚至對世間之智、一切治生產業的存在，都與實相不相違背；能以四悉檀解釋教化世風，對於十法止觀圓理，更加清晰分明。

入五品位修行者，即是入圓家之初位，也就是十信之初位，有如三藏教的五停心位²⁶。已經對圓理稍熟，事理具足不相妨礙，但用十法觀圓事理，十心雖稍熟，但仍不能住，所以更加五悔，更加十法觀理事之圓。

五品位，若依智者大師的施設，就是在十信心²⁷之前。但是若依《普賢觀經》，五品位就是十信心的前五心位。智者大師說：佛意難知，赴機異說，只是借此說來開解方便行，不需要諍位高下、諍誰是非²⁸。

第六項 「圓五品位」在生活的落實

生命可以「無明緣行」來啟動，也可以「智為先導」來啟動。無明緣行的啟動，只是胡亂摸索，常要被迫回顧它過去的行，而要重新開始某種新的路線。若是以「智為先導」來啟動，便可走上一確當途徑而進行，因此它可以累積過去的努力，不需要重新回顧。²⁹

現代世界無遠弗界，不但進入世界村，而且在生態、環保的推動下，人類與地球一切存在共同參與的生命，也達共同生命體的共識。我們若得以「智為先導」來啟動

²⁵ <佛光山電子大辭典>「律宗」：「佛陀入滅後，弟子優婆離尊者結集律法，分八十次誦出，是即八十誦律，其後將之傳於五大尊者。其中，優婆多復有五弟子，各就其根性於八十誦律中採集相近者各成一部，此即五部律。五部律中之曇無德部以隨說隨止而為一分，前後四度說竟，故稱四分律。一般所說之律宗，即指弘傳四分律之四分律宗，以曇無德為開祖，由唐代道宣（596~667）集其大成。」

²⁶ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No.1716 (卷5) T33, p0733c「五品位。是圓家方便。初欲令易解準小望大。如三藏之五停心。」

²⁷ 信心、念心、進心、慧心、定心、不退心、入迴向心、護法心、戒心、願心

²⁸ 隋·智顛，《摩訶止觀》No.1911 (卷14) T46, p0099a「若爾，五品之位，在十信前。若依《普賢觀》，即以五品為十信五心。但佛意難知，赴機異說，借此開解何勞苦諍(云云)。」

²⁹ 康德著，牟宗三譯著，《純粹理性批判上》<第二版序言>，學生書局，P25。「理性範圍內的這樣的知識之處理，是否是遵循著抑或不是遵循著一門學問底確當途徑而進行，這是容易從成就上而被決定的。因為如果這樣的知識之處理，在常常重新來過的苦心經營的預備之後，正當它接近它的目標時，它突告停止；又或者它時常被迫著去回顧它的步驟而要重新開始某種新的路線；或又或者許多參與研究者不能同意於任何共同的進行計劃；如果有如此之種種情形，則我們可以確定說：這樣的知識之處理實根本未走上一門學問底確當途徑，而且實是一純然地胡亂摸索。」

生命者，又何必以「無明緣行」來啓動呢？

因此，生命趣向圓融爲究竟之道，已爲多數人接受；故圓五品位，還蠻適合現代已開發社會的普羅大眾。例如：一、現代社會標榜民主、地球生命共同體等等；「隨喜」信此圓融者，便得平等尊重一切生命，這是民主社會基礎的公民道德，生活應具備的禮貌、觀念。二、開發國家的義務教育下，文盲減少，且經書普遍流通，從事社會教育工作者也增加不少，網路課程、電視教學、錄像帶、錄音帶教學輔助教材，普遍流通，如有心尋找，能選擇增上「讀誦」並非難事。三、現代的開放社會，幾乎到處都有社交場合，除了演講、各學術發表、報章雜誌發表、還有網路發表，各種管道都很方便，因此分享法樂，也容易可以到處宣傳「說法」。四、現代經濟自由開放，容易取得經濟獨立、自由通行，隱私保障，資訊發達的物資；而這個社會也有苦難的人、不知法樂的人、充滿無助的人，使吾人容易有機會行布施之事。又社會到處都有不同的法規，使吾人容易有機會可以行持戒。又社會到處充滿摩擦衝突的危機，使吾人容易有機會可以行忍辱。又社會到處都有學習的充電場所，使吾人容易有機會可以進行精進的學習。到處都有保障不受干擾迫害的法律，可以進行禪定的增上。到處充滿是非非的爭議，可以實踐方便的智慧。故要「兼行六度」並非難事。五、現代人諸多自由，身體、心理、工作皆得自由選擇，而且現代人受家族或家庭的繫累較古人輕，又現代的圓融思想已爲大多數所信，且有一些正行六度的開放團體歡迎加入，故要「正行六度」，較古人方便。

如此看來，五品方便位，於現代較古代環境之修行，好像較能普及，既實用又方便。但生命之圓融實踐，真正困難的不在信智具足的堅決心行者上，而是在於尚未鍛練成就的心行者上。因爲尚未鍛練成就的心，面對著當代自由民主的開放社會，既逃避不了五慾六塵，更易受環境影響；如果未受善心地護持時，圓融的實踐，實際上並無法趣向善的，而且要退失菩提心，實在太容易了。故於現代社會，圓五品位要在尚未鍛練成就心志者的生活上落實，需要諸多的保護善養，才能信智具足的完成「智爲先導」的圓融生命教育基礎。

第三節 圓教判釋開決啟發生命「轉化心性趣向圓融」的觀行

生命可以是「無明緣行」來啟動，也可以是「智為先導」來啟動。若以「智為先導」啟動的生命，便是得以藉著生命之安立同時轉化生命趣向善，這個作用便是需要先將心性轉化趣向圓融。

圓教的「以教詮觀」，是以圓融的教化，來詮釋心的不同觀照，藉著教引導心的種種觀照，皆能趣向圓融的實踐。「以觀詮教」，是用圓融的觀照，來詮釋一切教化的趣向，使一切教化皆指向圓融觀照的實踐。故教觀不相離，實踐只是由本論跡、由跡論本。教跡的無量法門，於「觀」之實踐下，一切皆歸本，因而圓融無礙了。

生命之無量跡，如何可藉「觀」之實踐而得歸圓融無礙？「以觀詮教」，乃藉「止觀」的實修，來達到心具圓頓觀照教理的能力，於《修習止觀坐禪法要》說：

若夫泥洹之法，入乃多途。論其急要，不出止觀二法。所以然者，「止」乃伏結之初門，「觀」是斷惑之正要。「止」則愛養心識之善資，「觀」則策發神解之妙術。「止」是禪定之勝因，「觀」是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人法皆具足。³⁰

止觀是成就定慧，以便行自利利人的最緊要方法。有三種止觀方法可成就：

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，如彼梯墜。不定前後更互，如金剛寶，置之日中。圓頓初後不二，如通者騰空。為三根性說三法門，引三譬喻。³¹

三種止觀，乃依不同心行眾生施設，而其本末歸趣皆在「圓頓止觀」³²。所謂「圓頓止觀」，乃一念圓融觀照不思議境，即是圓融三諦³³；其具體觀法的運用則是一

³⁰ 《修習止觀坐禪法要》卷 1 (CBETA, T46, no. 1915, p. 462, b7-12)

³¹ 《摩訶止觀》卷 1(CBETA, T46, no. 1911, p. 1, c1-6)

³² 《摩訶止觀》卷 1：「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。已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。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 1, c23-p. 2, a2)

³³ 《妙法蓮華經玄義》卷 1：「但法有麤妙若隔歷三諦麤法也，圓融三諦妙法也。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 682, a23-24)

念三千、一心三觀³⁴；也就是「一念」與「三千」之間建立「即空即假即中」³⁵的圓融三諦之關係，是在一念心中具足一切法相互依待的圓融妙用，並且實踐中，圓融空、假、中三諦。

然而這樣絕待的圓頓止觀，非可說非可示，無深淺、前後、權實分別，初後不二，不易入門。故以相待的漸次止觀，依淺深分別做漸次之思議說，可方便行理解，較易入門。不定止觀，只是前後更互。只有將心性轉化趣向圓融，心性才能成爲實踐生命之安立的先導，轉化生命趣向善。只有將圓融的心性轉化趣向圓頓，才能面對未來不確定的混沌因子，皆得於當下當處得到安立並趣向善。

尤惠貞先生於〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉言：「此亦正是智者大師判釋圓教時，所以強調生命修證之層層進展、不斷地轉化提升以至於圓融無礙而充實圓滿，必須即于每一心念所面對之一切思議法(無明虛妄與計較分別)而當下體證其爲無有分別障礙的不思議境界之故。」³⁶故約相待明絕待、約漸次明圓頓、約思議明不思議，則實踐「以觀詮教」，達觀心圓融的圓頓止觀義，便有依循。

第一項 從相待到絕待止觀

一、相待止觀

相待止有三義：「息義、停義、對不止止義。」³⁷相待觀也有三義：「貫穿義、觀

³⁴ 《宗鏡錄》卷 82：「又說一心三觀。三觀一心。若三觀一心。即約縱說。一心三觀。即約橫說。今非縱故不一。非橫故不三。三一三。但是真心上義。不可定執爲一爲三非三非一之解。以宗非數量。道絕名言故。」(CBETA, T48, no. 2016, p. 867, c15-19)

³⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 1：「中論云。因緣所生法即空即假即中。因緣所生法即空者。此非斷無也。即假者不二也。即中者不異也。因緣所生法者。即遍一切處也。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 682, c6-9) 《妙法蓮華經玄義》卷 1：「中論云。因緣所生法即空即假即中。因緣所生法即空者。此非斷無也。即假者不二也。即中者不異也。因緣所生法者。即遍一切處也。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 682, c6-9) 《摩訶止觀》卷 1：「云何圓信。信一切法即空即假即中。無一二三而一二三。無一二三是遮一二三。而一二三是照一二三。無遮無照皆究竟清淨自在。聞深不怖聞廣不疑。聞非深非廣意而有勇。是名圓信。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 2, a14-18) 《摩訶止觀》卷 1：「若謂即空即假即中者。三種遷迤各各有異。三語皆空者。無主故空。虛設故空。無邊故空。三種皆假者。同有名字故假。三語皆中者。中真中機中實故俱中。此得別失圓(云云)。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。但以空爲名。即具假中。悟空即悟假中。餘亦如是。當知聞於一法。起種種解立種種願。即是種種發菩提心。此亦可解。其淨土徒眾修行法滅。受苦起過。等發菩提心例前可解。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 7, b8-19)

³⁶ 尤惠貞著〈從天臺智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，見《揭諦·第三期》，南華大學哲學研究所，2001/5，p29。

³⁷ 《摩訶止觀》卷 3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 21, b19)

達義、對不觀觀義。」³⁸

止息止是讓煩惱妄想寂然休息，貫穿觀是智慧利用穿滅煩惱，皆針對所破之煩惱妄想而立名。³⁹

停止止是：「緣心諦理，繫念現前，停住不動。」⁴⁰觀達觀是：「觀智通達，契會真如。」⁴¹皆針對能止能觀之心為主體來說。

不止止、不觀觀，通論智斷。別論則約諦理，乃是：「無明即法性，法性即無明。」無明亦非止非不止而喚無明為不止，法性亦非止非不止而喚法性為止。無明非觀非不觀而喚無明為不觀，法性非觀非不觀而喚法性為觀。這種待無明之不止，而喚法性為止；待無明之不觀，而喚法性為觀者。⁴²

二、絕待止觀

絕待止觀是離名言說者，只能藉「方便」而顯；絕待止觀，主要是在「破」除相待止觀的迷思，並「會」相待止觀使之得層層轉進，最後使之「通」向三德止觀中被顯。生命乃是不思議的，只有破立會通「相待」之執，才能照見「絕待」的實相。但四悉檀赴緣異說中，絕待無說無示，只有以方便說法，說破執止觀、會異止觀、通三德止觀，如此才能顯了絕待止觀。

(一).破相待之迷思

1.橫破：止息止、貫穿觀，從所破立名；照境為正，除惑為傍，名從傍立，即墮他性。停止止、觀達觀，從能破得名；能照名從智生，即墮自性。不止止、不觀觀，若以智斷因緣得名，即墮共性。不止止、不觀觀，若非所破、非能破，此即墮無因性。⁴³

2.豎破：龍樹曰：「諸法不生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」

若從四句生者，即是生生，非止觀也。若能止息見思，停住真諦；此乃待生生，說生不生之止觀耳。若以空心入假，止息塵沙，停住俗理；此乃待生不生，說不生之止觀耳。若止息無明，停心中理；此是待生死涅槃二

³⁸ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 21, c5-6)

³⁹ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 21b-c)

⁴⁰ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 21, b22-23)

⁴¹ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 21, c10)

⁴² 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 21)

⁴³ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 21C)

邊不止，而論止觀耳。⁴⁴

3.結論：依相待止觀的立名，皆是依因相待而生，故可思可說，所生之法亦是結惑之生，亦是起滅流動之生；故遣執不盡，言語道不斷，業果不絕。⁴⁵唯有在心性起惑之處，給予「執」的批判，才能回歸圓融無執的絕待。

(二).絕待止觀之詮釋：

《摩訶止觀》卷三云：

今言絕待止觀者，絕橫豎諸待，絕諸思議，絕諸煩惱、諸業、諸果，絕諸教、觀、證等，悉皆不生，故名為止。止亦不可得，觀冥如境，境既寂滅清淨，尚無清淨，何得有觀。止觀尚無，何得待不止觀，說於止觀；待於止觀，說不止觀；待止不止，說非止非不止；故知止不止，皆不可得；非止非不止，亦不可得。待對既絕，即非有為，不可以四句思，故非言說道，非心識境，既無名相，結惑不生，則無生死，則不可破壞。滅絕絕滅，故名絕待止；顛倒想斷，故名絕待觀；亦是絕有為止觀，乃至絕生死止觀。⁴⁶

絕待止觀是絕諸一切思議的對待、有為、生死，非言說道，非心識境，無名相，不可破壞；這樣的絕待止觀，只是不思議境。所以「約實施權，意在於實，而實意難測」，若「廢權顯實，意在於權，權則易測。」⁴⁷所以開權顯實者，則以「廢權顯實」為易；了達相待止觀之事法，相待止觀之權意即息，亦不離相待止觀之權，遠求於絕待止觀之實；權即是實，無復別權。⁴⁸因此，得依四悉檀因緣赴說止觀。藉由絕待止觀之詮釋，得心性之絕待圓融，使得轉化生命。

(三).「絕待」依四悉檀因緣說：

《摩訶止觀》卷三：

絕待止觀則不可說，若有四悉檀因緣故，亦可得說。

若有世界因緣，則會異而說。

⁴⁴ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 22A)

⁴⁵ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 22A)

⁴⁶ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 22, a14-25)

⁴⁷ 隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷7) T33, p0770c「復次跡中約實施權，意在於實，而實意難測。何者？化城是權，而人作實解，是不識權，亦不知實。若廢權顯實，意在於權，權則易測。何者？既知化城一事，是佛權施，則遍達恒沙佛法，遠通久劫方便，故《華嚴》中明，為阿鞞跋致，多明事數，即其義也。」

⁴⁸ 隋·智顗，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷7) T33, p0770c「若開權顯實者，達事法已，權意即息，亦不離權，遠求於實；權即是實，無復別權，故言開權顯實也。跡中既有三意，如此跡、由本垂，本亦如是。本跡雖殊，不思議一也(云云)。」

若有為人因緣，則通三德而說。

若有對治因緣，則相待而說。

若有第一義因緣，則絕待而說。

說為止觀，此之名字，不在內外兩中間，亦不常自有，是字不住、亦不不住；是字不在橫四句、豎四句中，故言是字不住；亦不在無橫無豎中，故言亦不不住。是字不可得故，故名絕待止觀、亦名不思議止觀、亦名無生止觀、亦名一大事止觀。故如此大事不對小事，譬如虛空不因小空名為大也，止觀亦爾，不因愚亂名為止觀。無可待對，獨一法界，故名絕待止觀也。⁴⁹

絕待止觀，無說無示，言語道斷，不可思議；但在赴四悉因緣說時，則可會異而說、通三德而說、相待而說、絕待而說。心若能相待、絕待當體全是，便是本跡權實不二的實踐。

第二項 從漸次到圓頓止觀

一、漸次止觀

漸次止觀是大乘的思議推理，俱緣實相，初淺後深，如彼梯墜。⁵⁰其漸次止觀梯階可分：

1.初凡夫，有漏止觀相者：止善所治是止相，行善所生是觀相；四禪四無量心是止相，六行是觀相。此等皆未免生死。⁵¹

2.次二乘，析法無漏相者：九想、十想、八背捨、九次第定，多是事禪行止相；有作四諦慧是觀相。此雖出生死而是拙度，滅色入空，灰身滅智，而不得名觀。⁵²

3.次大乘，三種巧度止：一、體真止；二、方便隨緣止；三、息二邊分別止。

體真止、方便隨緣止、息二邊分別止，與止息止、停止止、非止止其名字彷彿相同，其相則異；所以說「前三成次三，後一具前三。」同者：「止息止似體真，停止止似方便隨緣，非止止似息二邊。」⁵³

⁴⁹ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 22, a25-b9)

⁵⁰ 《摩訶止觀》卷1：「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。」 (CBETA, T46, no. 1911, p. 1, c1-3)

⁵¹ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 23C)

⁵² 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 23C-24A)

⁵³ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 24, a19-22)

如體真止時，達因緣假名空無主流動惡息，是名止息義。停心在理，正是達於因緣，是停止義。此理即真，真即本源，本源不當止與不止，是非止止。此三義共成體真止相。

若方便止時，照假自在，散亂無知息，是止息義。停心假理，如淨名入三昧觀比丘根性，分別藥病，是停止義。假理不動，是非止止。如是三義，共成方便隨緣止相也。

息二邊時，生死涅槃二相俱息，是止息義。入理般若，名為住緣心中道，是停止義。此實相理，非止不止，是不止止義。如此三義，共成息二邊止相。⁵⁴

一個體真止具足止息止、停止止、非止止三相；方便隨緣止、息二邊分別止亦如是。體真止、方便隨緣止、息二邊分別止，即是對前止息止、停止止、非止止三相通達；也就是用前三止只能成一諦相；用後三巧度止，於體真止成空諦相、方便隨緣止成假諦相、息二邊分別止成中諦相，故有三諦相。

4.大乘次第三觀相：一、從假入空名二諦觀；二、從空入假名平等觀；三、二觀為方便道，得入中道雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀；此三名出自《瓔珞經》。⁵⁵

(1).從假入空名二諦觀者：

所言二諦者：觀假為入空之詮，空由詮會，能所合論，故言二諦觀。又會空之日，非但見空，亦復識假，如雲除發障，上顯下明，由真假顯，得是二諦觀。

今由假會真，何意非二諦觀。又俗是所破，真是所用；若從所破，應言俗諦觀；若從所用，應言真諦觀；破用合論，故言二諦觀。⁵⁶

二諦觀，就是觀真俗二諦；從假入空觀，就是觀假契空，則破俗見真俗二諦。此觀為初觀，初觀未契真時，得有隨教、隨行二種論二諦觀。約教，有隨情二諦觀；約行，有隨情智二諦觀。⁵⁷

(2).從空入假平等觀者：

若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀為化眾生，知真非真，方便出假，故言從空。分別藥病，而無差謬，故言入假。平等者，望前稱平

⁵⁴ 《摩訶止觀》卷3(CBETA, T46, no. 1911, p. 24, a22-b5)

⁵⁵ 《摩訶止觀》卷3(CBETA, T46, no. 1911, p. 24A-B)

⁵⁶ 《摩訶止觀》卷3(CBETA, T46, no. 1911, p. 24 b)

⁵⁷ 《摩訶止觀》卷3(CBETA, T46, no. 1911, p. 24 b)

等也。前觀破假病，不用假法，但用真法。破一，不破一，未為平等。後觀破空病，還用假法，破用既均，異時相望，故言平等也。⁵⁸

平等觀，就是破假亦破空、用空亦用假，空假平等。若從空入假，隨智之時，見二諦而用空，不能利益於他。平等就是能見二諦用二諦，從空入假者，已能契空，還能不滯於空，正用於假，為化眾生。

(3).中道第一義諦觀者：

中道第一義觀者：前觀假空，是空生死；後觀空空，是空涅槃；雙遮二邊，是名二空觀為方便道，得會中道；故言心心寂滅，流入薩婆若海。又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便，入中道時，能雙照二諦。⁵⁹

從假入空觀，用空遮生死，是慧眼位；從空入假觀，用假遮涅槃，是法眼位。用中道第一義諦觀，雙遮生死涅槃，故二觀為方便道，得會中道；又雙存空假方便，入中道時用空假方便雙照二諦。

從假入空二諦觀、從空入假平等觀、中道第一義觀，與前貫穿觀、觀達觀、不觀觀，用能破、所破、非能非所破，名義似一，相則異。「同者，前是貫穿觀諸虛妄，似從假入空也。前觀達觀，達理理和，達事事和，似入假平等觀也。前不觀觀，似中道也。」「其相異者，前是一諦相，今是三諦相；又前三觀通成後三，後三具前三。」⁶⁰

如從假入空，破四住磐石，此豈非貫穿義。所入之空，空即是理，智能顯理，即觀達義。此之空理，即是非觀觀義。如此三義，共成入空觀相也。

從空入假，亦具三義。何以故？識假名法，破無知障，即是貫穿義。照假名理，分別無謬，即觀達義。假理常然，即不觀觀義也。此三義，共成假觀相。

中道之觀，亦具三義。空於二邊，即貫穿義。正入中道，即觀達義。中道法性，即不觀觀義。如此三義，共成中道觀相。⁶¹

從假入空觀，即具足貫穿、觀達、不觀觀三義；從空入假觀、中道第一義觀亦如是；所以說「前三觀通成後三，後三具前三。」從假入空觀、從空入假觀、中道第一義觀，即是前對貫穿、觀達、不觀觀三相通達；也就是用前三觀只能成一諦相；用後三觀則有三諦相。

⁵⁸ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 24, c8-14)

⁵⁹ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 24, c21-26)

⁶⁰ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 25, a20-24)

⁶¹ 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 25, a24-b4)

以義隨相，三止三觀似各各有別；論三觀，則有權實淺深；論三智，則有優劣前後；論三人，則有諸位大小，此則次第分張，非圓頓用之相。⁶²

二、圓頓止觀相

圓頓止觀相，沒有三止三觀次第之分張，而是三法不異時、不相離；三法不前、不後，一時論三、三中論一。⁶³故曰：

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。⁶⁴

止觀是就對慮知心⁶⁵的善養。慮知心有執有滯時，一方面破慮知心的執滯，一方面利用執滯之慮知層層擴展；當慮知心培養到圓頓止觀時，便無執無滯，故只是心的日用觀照。用時，何但三一、一三，但只是總前諸義，皆在一心⁶⁶；「無二無二分，無別無斷故。」故曰：

體無明顛倒，即是實相之真，名體真止。如此實相，遍一切處，隨緣歷境，安心不動，名隨緣方便止。生死涅槃，靜散休息，名息二邊止。

體一切諸假，悉皆是空，空即實相，名入空觀。達此空時，觀冥中道，能知世間生滅法相，如實而見，名入假觀。如此空慧，即是中道，無二無別，名中道觀。

體真之時，五住磐石砂礫，一念休息，名止息義。心緣中道，入實相慧，名停止義。實相之性，即非止非不止義，又此一念能穿五住達於實相，實相非觀亦非不觀，如此等義，但在一念心中，不動實際，而有種種差別。

經言：善能分別諸法相，於第一義而不動。雖多名字，蓋乃般若之一法。佛說種種名，眾名皆圓，諸義亦圓。相待、絕待，對體不可思議；不可思議故，無有障礙；無有障礙故，具足無減。⁶⁷

故知圓頓止觀，只是通達當處當下實際的感應，而得運用圓融無礙的實踐，故

⁶² 《摩訶止觀》卷3 (CBETA, T46, no. 1911, p. 25a-b)

⁶³ 《摩訶止觀》卷3：「如是三法，不異時、不相離。眼喻於止，日喻於觀，色喻於境。如是三法，不前不後，一時論三，三中論一。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 25, b21-23)

⁶⁴ 《摩訶止觀》卷3(CBETA, T46, no. 1911, p. 25, b9-17)

⁶⁵ 《摩訶止觀》卷1：「今簡非者，簡積聚草木等心，專在慮知心也。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 4, a23-24)

⁶⁶ 《摩訶止觀》卷3(CBETA, T46, no. 1911, p. 25b)

⁶⁷ 《摩訶止觀》卷3(CBETA, T46, no. 1911, p. 25b-c)

曰：「善能分別諸法相，於第一義而不動」。

第三項 從思議到不思議法

一、思議法

《摩訶止觀》卷五，云思議法者：

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

大乘亦明心生一切法，謂十法界也：

若觀心是有，有善有惡；惡則三品，三途因果也；

善則三品，脩羅人天因果。

觀此六品，無常生滅；能觀之心，亦念念不住。又能觀所觀，悉是緣生；緣生即空，並是二乘因果法也。

若觀此空有，墮落二邊，沈空滯有，而起大慈悲，入假化物；實無身，假作身；實無空，假說空，而化導之，即菩薩因果法也。

觀此法，能度所度，皆是中道實相之法，畢竟清淨，誰善誰惡？誰有誰無？誰度誰不度？一切法悉如是，是佛因果法也。

此之十法，遷迤淺深，皆從心出，雖是大乘，無量四諦所攝，猶是思議之境。⁶⁸

從小乘的六道因果、到大乘的四聖因果，若這十法界因果都可以用慮知心而事先得知得見者，就是思議之法，故易落入邏輯推度的計執中。然而實相卻是瞬息萬變的，沒有什麼是一成不變的，也沒有固定的變化形式，充滿混沌的不確定性因子；面對同一問題，過去經驗能解決的，未來依樣畫葫不一定能得解；因緣環境改變了、條件就不一樣，這就是思議法之侷限。

二、不思議法

不思議之法，不能以慮知心而事先得知得見，但可以培養心去「照見」。也就是心「計執」的思議、心「推度」的思議，都要放下，才能於「緣起」中，照見不思議；這是需要於止觀中善養而得明淨。

(一).一念三千

⁶⁸ 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 52, b20-c6)

思議法界，有十種因果可以被推度，就是因為皆是吾人於能認知的法界推度思慮得出者。然而吾人實際存在的法界，是一個重重因陀羅網相互交涉的真實存在，是一念心具三十世間三千如是的不可思議⁶⁹，非是用推度思量的存在。一念三千的不思議境，要略區分，有三種世間：第一、五陰世間；第二、眾生世間；第三、國土世間。

「五陰世間」是具覺受的能力者，也就是有情眾生的特色；指色身的受、想、行、識具體之各別作用。若五陰世間是可思議的，就是可被推度而得的十種五陰世間，但實際上五陰世間的存在狀態，是各各作用不即不離，且只是互相交涉產生為一體，當下的存在不是思議的，不能用推度而得的。

「眾生世間」是指各各五陰世間依附的存在者，此與時間較相關，故又稱十時界⁷⁰；「國土世間」是指各各眾生依附的器世間，此與空間較相關。⁷¹眾生世間、國土世間，亦如同五陰世間：若有可思議的推度而得者，有十種。但實際上的存在狀態，眾生世間念念新新生滅，非一非異，無現在、過去、未來可得，只是互相交涉的動態存在，當下的存在是不思議的，不能用推度而得的。國土世間的實際存在狀態，亦好像被切割成很多種種不同的空間，非一非異，並無東、西、南、北、上、下、中、邊可得，只是互相交涉的相對概念，當下的存在是不思議的，不能用推度而得的。

故智者大師曰：

夫一心具十法界，一法界又具十法界一百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前、一切法在後；亦不言一切法在前；一心在後。例如八相遷物，物在相前、物不被遷，相在物前、亦不被遷。前亦不可，後亦不可，祇物論相遷，祇相遷論物，今心亦如是！若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可、橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫、非一非異、玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境意在於此(云云)。⁷²

十種五陰世間、眾生世間、國土世間的法性來看，各各如是相、性、體、力、

⁶⁹ 安藤俊雄著，釋依觀譯《天台思想史》，中華佛教文獻編撰社印行，2004/4。《天台思想史》，安藤俊雄指稱，對於不思議境，智顛分七項(p8)，湛然的解釋分三科：性德境、修德境、化他境(P18)，並以三境解釋的問題，於宋代知禮後產生了具相、具性的論爭。本論文回歸《摩訶止觀》之原文，依圓教判釋的過程，將一念三千依說時之次第過程列述。

⁷⁰ 《摩訶止觀》卷 5：「又此十法，一一當體，皆是法界，故言十時界(云云)。... 攬五陰通稱眾生」(CBETA, T46, no. 1911, p. 52, c11-12,c23)

⁷¹ 《摩訶止觀》卷 5：「十種所居通稱國土世間者。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 53, a1-2)

⁷² 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a5-18)

作、因、緣、果、報、本末究竟等，各各不同，不相混濫⁷³；故《瑜伽師地論》云：「又彼諸法，同一所緣，非一行相，俱有、相應、一一而轉。」⁷⁴

五陰世間、眾生世間、國土世間，只是同緣「實踐」，因而存在性被顯示，卻有各各不同之行相；因實踐，「於世流布」⁷⁵之交互相涉的影響，呈現當下的不思議存在狀態，乃共屬一體，卻一一而轉；故這是不可推度的法界，只有在當下當處的照見才是實際。

「實踐」的存在是一整個整體，是一個由眾多法界共同交織而成的，彼此為因為果的影響而改變。五陰可以改造國土，國土也可以改造眾生；因此，五陰世間一方面是自然的一部分，受制於自然緣起法則；一方面，也自稱為萬物之靈，不斷地在參與改變創造自然環境；其仲介就在於眾生世間存在的「實踐」性。

(二).四句不可得的不可思議

一念三千的不思議境，「同一所緣，非一行相，俱有、相應、一一而轉」，「不但不能橫的四句規定心與三千，也不能以心之不滅、滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅等縱的四句來規定三千的生源」⁷⁶，故智者大師說：為心具？為緣具？為共具？為離具？縱橫四句求三千皆不可得，言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。⁷⁷以四句不可得的不思議遍破一切有所得的法執。

⁷³ 《摩訶止觀》卷 5：「又此十法各各因、各各果，不相混濫，故言十法界。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 52, c10-11)

⁷⁴ 《瑜伽師地論》卷 1 (CBETA, T30, no. 1579, p. 279, b21-22) 《瑜伽師地論》是唯識宗的本論，主要仍約唯識為主。此處一般亦不認同指五陰世間、眾生世間、國土世間的一一而轉，而是指五識相應地的一一而轉。但因為五位百法皆約識而論，五位有心法、心所有法、色法、心不相應行法、無為法，故借用此句說明十種五陰世間、眾生世間、國土世間的一一而轉，亦當屬文義所攝。

⁷⁵ 「等流」：【丁福保佛學大辭典】「唯識論述記九末曰：『法界性善順惡違，具諸功德，此亦如是，故名等流。等者相似義，流者出義。從彼所出，與彼相似，故名等流。』又等者等同，流者流類也。但言二者相似。」《大般涅槃經》卷 34：「善男子，一切凡夫有二種想：一者世流布想；二者著想。一切聖人，唯有世流布想，無有著想。一切凡夫惡覺觀故，於世流布生於著想。一切聖人善覺觀故，於世流布不生著想。是故凡夫名為倒想，聖人雖知不名倒想。」(CBETA, T12, no. 375, p. 832, b23-28) 本論文之「等流」，是指《大般涅槃經》中之「於世流布不生著想」，非唯識之等流義。

⁷⁶ 安藤俊雄著，釋依觀譯《天台思想史》，中華佛教文獻編撰社印行，2004/4，p9

⁷⁷ 《摩訶止觀》卷 5：「問：心起必託緣，為心具三千法？為緣具？為共具？為離具？若心具者，心起不用緣；若緣具者，緣具不關心；若共具者，未共各無，共時安有？若離具者，既離心離緣，那忽心具？四句尚不可得，云何具三千法耶？」(CBETA, T46, no. 1911, p. 54, a18-23) 《摩訶止觀》卷 5：「若從心亦滅亦不滅生三千法者，亦滅亦不滅其性相違，猶如水火二俱不立，云何能生三千法耶？若謂心非滅非不滅生三千法者，非滅非不滅非能非所，云何能所生三千法耶？亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得，言語道斷心行處滅，故名不可思議境。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 54, b21-28)

若於四句有所得，說由五陰世間造業，就易成被情識轉的法界；若說是由眾生世間造業，就易被執一恆常眾生轉的法界；若由國土世間造業，就易成爲被自然物化而轉的法界；若說離此三種世間而有業，就易成爲無因果論，法界因而失序混亂。故一切有所得之執，心具、緣具、共具、離具四句皆破，只有無執才能照見彼三千諸法，「同一所緣，非一行相，俱有、相應、一一而轉。」⁷⁸「各各因、各各果，不相混濫」的不思議境。

(三).赴四悉檀因緣說不可思議

不可思議境，四句尙不可得，但所謂：「法不自顯，弘之在人。」⁷⁸

法不自顯，故「大經：生生不可說，乃至不生不生不可說；有因緣故，亦可得說。謂：四悉檀因緣也。雖四句冥寂，慈悲憐愍，於無名相中，假名相說。」⁷⁹人能藉著四悉檀因緣而弘顯不思議法。故曰：

又四句俱皆可說，說因亦是、緣亦是、共亦是、離亦是。若為盲人說乳、若貝若棘若雪若鶴，盲聞諸說即得解乳，即世諦是第一義諦。當知終日說、終日不說；終日不說、終日說；終日雙遮、終日雙照；即破即立、即立即破。⁸⁰

對於四句通達無執者，於因緣感應赴緣說四句。若說由五陰世間造業，也可以成爲各各有覺性作用的法界；若說是由眾生世間造業，也可以成爲各具不同功能作用發揮的法界；若說由國土世間造業，也可以成爲與自然共具爲一體的生命，使尊重自然生態的一切存在；若說業非五陰、非眾生、非國土所造，則也可以成爲如如不動平等平等法軌作用的法界。心具四句、緣具四句、共具四句、離具四句，皆自在通達無礙；藉著圓融覺性的作用，赴四悉檀之緣，得圓融自在通達無礙的說法，弘此不思議境法。

(四).一心三觀圓融三諦不可思議

五陰世間、眾生世間、國土世間等三千性相，是不前不後的共時存在，是不並不別、各自因果交互相涉的不可思議境；要弘顯此等境，必由覺性而得說得軌，由無明顛倒而可生，由法性而可見可照，故不可思議的方便弘顯，則說無明法法性生一切法。故曰：

⁷⁸ 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 59, c14)

⁷⁹ 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 54, c6-9)

⁸⁰ 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 55, a16-21)

若隨便宜者，應言無明法法性生一切法。如眠法法心則有一切夢事！心與緣合，則三種世間、三千相性皆從心起；一性雖少而不無；無明雖多而不有。何者？指一為多，多非多。指多為一，一非少；故名此心為不思議境也。⁸¹

被情識轉的法界，我們就只能受情識的繫縛；但我們若能通達情識的作用，得調御自在，便能運用此情識滋潤生命。被執一恆常眾生轉的法界，被各自不同的法性而彼此爭議、互相侵損、互相傷害；但我們若能通達眾生的執，得調御自在，不但自然生態各自功能得發揮運用，且若以各自不同的功能彼此互助互補互重的合作，將產生難以思議的功德力。被自然物化而轉的法界，就只是不知不覺的器物；但我們若能通達自然物化的法則，得與環境共為一體，尊重一切自然環境，就能維護環境，改善環境，美化環境，使用科技運用器物。然，真實的存在，並非只有五陰的情識作用、或只有眾生法性的當體作用、或只有自然國土的物化作用；若我們能通達非因非果的法界，得調御有序，我們便能施設平等平等法軌的作用，使一切圓融共存。故曰：

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。若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦(云云)。⁸²

一切法的當體，皆有三諦的方式呈現，若能依圓融三諦所呈現的道理赴四悉檀者，則便能在無言說道的四句中利益眾生。

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即中論所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。⁸³

「一空一切空」，總空觀便具足了一法一切法的假觀、一切法即一法的空觀、非一非一切的中道觀。「一假一切假」、「一中一切中」亦如是！

總空觀、總假觀、總中觀，即是對前空、假、中三觀的通達，故能歷一切法，皆

⁸¹ 《摩訶止觀》卷 5(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, a24-29)

⁸² 《摩訶止觀》卷 5(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, a29-b13)

⁸³ 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 55, b13-19)

是不可思議的一心三觀；也就是用前空假中三觀只成一諦相；用後總空假中三觀則有三諦相，此三諦非一而論三、非異而論一。故在赴緣化物之時，隨緣而說：

若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智；若一切法一法我說即是空，即隨智一切智；若非一非一切亦名中道義者，即非權非實一切種智。例上一權一切權，一實一切實，一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。

若隨情，即隨他意語；若隨智，即隨自意語；若非權非實，即非自非他意語；遍歷一切法，無非漸、頓、不定，不思議教門也。

若解頓，即解心，心尚不可得，云何當有趣非趣；若解漸，即解一切法趣心；若解不定，即解是趣不過。此等名異義同。⁸⁴

要談赴四悉檀因緣說法，則是可表現在外，讓人可見可別；表現在內，讓己可感可知。如智者大師說：「相以據外，覽而可別，名為相」⁸⁵。一心有三種可分別的相，故有頓、漸、不定三種教門，便是當下可分別的領會狀態；一心有三種可能的觀行，故頓、漸、不定，便是可清楚明白感知的領會狀態。一切的領會皆在於「心」，因為心才能慮知。⁸⁶

「頓」，是一種現法無障礙的感受，無可分別卻能分別，故可即「種種」，能分別卻無分別，故可種種「即」。這只是現法之一時明覺受觸，進入言說已離覺受。但若方便施設的慧，若發無障礙，亦是「即」；方便施設慧的對象能無礙的吸收，亦是「即」。所以「頓」，只是施設一種「通透狀態」的名言。「頓」是靈光一現，尤如《淨名》所說的：「即時豁然，還得本心」；「頓」是一種直覺能力，不經過心的思量而來，故曰：「若解『頓』，即解心，心尚不可得，云何當有趣非趣？」「頓」是一種機緣成熟的自然表現，不經由教導而可得。但頓現若只能等待機緣成熟，就不得自在了；所以要培養無待之圓頓，才能隨時運用。故《壇經》云：「思量即不中用！見性之人，言下須見。若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」⁸⁷

「漸」，是漸次的過程，由小至大、由細至粗、由近至遠、從簡易到繁複；如水流入谷坑，一定要先把谷坑填滿才能繼續往前行；所以「漸」也是施設一種「遇阻礙狀態」的名言。在教育中，漸是最常見的，也就是因為心有漸的可能，所以教育計畫才有意義，教育才有跡可尋。例如：必須學會數字概念，才能學四則運算；必須先學會使用語言，才能溝通；必須學會文字符號，才能閱讀。在數學中，每增加至一單位

⁸⁴ 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 55, b21-c1)

⁸⁵ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 2) T33, P0694a

⁸⁶ 隋·智顛，《摩訶止觀》No.1911(卷 1)T46,P0004a「今簡非者簡積聚草木等心，專在慮知心也。」

⁸⁷ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 348, b4-6)

能感覺到的量，就是頓；但是從不能覺知到可以感知之間，其間的連續過程所增加不覺的量，就是漸；這種屬於量的頓漸部分，可以被計算，仍有二元對立之相可說，與前面所說靈光一現不可思議的「頓」是不一樣的。只有把「漸」觀的清楚，才能對緣起法愈加的昇起崇敬之情。如《中庸》第二十六章言：

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉蛟龍魚鱉生焉，貨財殖焉。

不把心行「漸」的力量洞透，怎能知這不思議的功德之大。

「不定」，則是或頓、或漸，或通透、或遇阻礙，狀態不能穩定。在團體教育中，尤其面對每個孩子不同的特質、不同的背景，要能發展優質的教育，必須因材施教；每個孩子都有個自的學習系統，不把心行「不定」相看透，怎能開發慧方便、或方便慧。只有把「不定」觀的清楚，才能對「方便」開出勝解，才能利益更廣大的有情眾生。

(五).「一念無明法性心」之用的不可思議

「一念無明法性心」之用，可以於種種理事法上而行，智者大師曰：

軌則行人，呼為三法；所照為三諦；所發為三觀；觀成為三智。教他呼為三語；歸宗呼為三趣；得斯意，類一切皆成法門，種種味勿嫌煩(云云)。⁸⁸

「一念無明法性心」，是「智為先導」所照的「一念」同體，「無明、法性、心」異用。就異用分別說者：若為行人軌則者，呼為一念心法；若行人一念無明，呼為眾生法；若行人一念法性，呼為佛法；故「心、佛、眾生，是三無差別」。

照一念無明所見俗諦，知眾生法軌；照一念法性所見真諦，知佛法軌；照一念心所見中道第一義諦，知心法軌。發俗諦見一念無明成假觀、發真諦見一念法性成空觀、發中道第一義諦見一念心成中道第一義觀。觀假觀一念無明成為道種權智，觀空觀一念法性成為一切智，觀中道第一義觀一念心成為非權非實一切種智。道種權智教他呼一念無明則隨他意語、一切智教他呼一念法性則隨自意語、一切種智教他呼一念心則非自非他意語。隨他意語一念無明心歸宗在趣「漸」，隨自意語一念法性心歸宗在趣「頓」，非自非他意語一念心歸宗在趣「不定」。一心皆以三觀，使之三諦圓融。

⁸⁸ 《摩訶止觀》卷 5 (CBETA, T46, no. 1911, p. 55, c1-4)

如如意珠，天上勝寶，狀如芥粟，有大功能，淨妙五欲，七寶琳琅。非內畜、非外入，不謀前後、不擇多少，不作龐妙，稱意豐儉，降雨穰穰，不添不盡，蓋是色法，尚能如此，況心神靈妙，寧不具一切法耶？

又三毒惑心，一念心起，尚復身邊利鈍八十八使，乃至八萬四千煩惱。若言先有，那忽待緣？若言本無，緣對即應？不有不無，定有即邪；定無即妄；當知有而不有，不有而有；惑心尚爾，況不思議一心耶？

又如眠夢，見百千萬事，豁寤無一，況復百千！未眠不夢不覺，不多不一，眠力故謂多，覺力故謂少。莊周夢為蝴蝶，翱翔百年，寤知非蝶亦非積歲！無明法法性，一心一切心，如彼昏眠；達無明即法性，一切心一心，如彼醒寤(云云)。⁸⁹

「一念心」之用，如如意珠，具一切法，非一非一切，有大功能；「一念無明」之用，如三毒惑心，不有不無，一心一切心；「一念法性」之用，如眠夢，不多不一，一切心一心。

(六) 不思議境之說與行

不思議境，若以信行立教，則是安樂行；不思議法，若以法行立觀，則是十法成乘。故曰：

又行安樂行人，一眠夢，初發心乃至作佛，坐道場、轉法輪、度眾生、入涅槃，豁寤祇是一夢事。若信三喻，則信一心，非口所宣、非情所測，此不思議境，何法不收？此境發智，何智不發？依此境發誓，乃至無法愛，何誓不具？何行不滿足耶？⁹⁰

「立教」是說法之跡，智者大師對圓教位的施設有：十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺。「立觀」是心行之跡，品品位位皆行逆順十心、皆行五悔為方便，而以行十法止觀為正修。教觀雙修，如說修行，故智者大師以十信配十法止觀施設，故推知十住、十行、十迴向、十地亦配十法止觀施設。十信配十法止觀施設者，如文云：

以善修平等法界即入信心，善修慈愍即入念心，善修寂照即入進心，善修破法即入慧心，善修通塞即入定心，善修道品即入不退心，善修正助即入迴向心，善修凡聖位即入護法心，善修不動即入戒心，善修無著即入願心；是名入十信位。⁹¹

十法止觀：第一、是觀不思議境，所以是為善修平等法界。第二、是修慈悲心，

⁸⁹ 《摩訶止觀》卷 5(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, c4-19)

⁹⁰ 《摩訶止觀》卷 5(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, c19-c24)

⁹¹ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》No. 1716 (卷 5) T33, p0733c

即是善修慈愍。第三、是巧安止觀，即是善修寂照。第四、是破法遍，即是善修破法。第五、是知通塞，即是善修通塞。第六、是善修道品。第七、是善修正助。第八、是知位次，即是善修凡聖位。第九、是安忍，即是善修不動。第十、無法愛，即是善修無著。故知十信乃配十法止觀之設立，依此類推，十住、十行、十迴向、十地等亦如是，位位皆具行十法。由十「信」心十足故，心「住」圓理；由住三因佛性十足故，得發圓「行」；由感應行十足故，將圓融「迴向」眾生；由慈悲迴向十足故，能成就無限心「地」，生長一切佛法；這就是設位的次第。「說時如上次第，行時一心中具一切心(云云)。」⁹²

第四項 在生活中轉化心性趣向「圓頓止觀」

實相是離言絕待、圓頓、不思議，卻藉著施設的相待、漸次、思議才能知見。雖然隨便宜說為「一念無明法性心」時，由觀心造業的法界，可以藉著了解心而得自在通達無礙，則可成為有覺性作用的法界；可是如果不能了解心，則不得自在通達無礙，便無法成為有覺性作用的法界。

吾人在日常生活之中，心隨著環境起伏變化不定，只要有念心起，也就是實踐了與此念心相應的身口意業。但這個心念念生滅，遷流不住，如果我們不時時觀照，這個沒有觀照過的心行，它只是習氣反應，不管是好的、壞的，我們對它或無所知、或毫無辦法、或自以為是；就很容易走叉了。只要我們常常看著它，以圓融的心觀包容它，看久了瞭解的深，我們也能學會如是調伏、並如是駕御，就會發現，妙心是可軌的。所以，如果我們能好好觀察，並且了解它的軌則，就能運用它的法軌，不但不會被它危害，而且還可以使之成為重要的輔佐大臣。就是因為妙心可軌，所以觀心，學習如是調伏，才有意義。

佛教重覺，清淨一念的抉擇，不是無明的，而是有覺的，覺不停留在佛性之端始，而是一直不斷地常新，在常新之過程中，藉著不斷累積的經驗，助長佛性成就醍醐，這是需要經過後天活動的結果。所以在《中阿含經》中，佛陀說到嬰兒的特質是為：

嬰孩童子，支節柔軟，仰向臥眠。...嬰孩童子尚無身想，況復作身惡業耶？唯能動身。嬰孩童子尚無口想，況復作惡言耶？唯能得諦。嬰孩童子尚無命想，況復行邪命耶？唯有呻吟。嬰孩童子尚無念想，況復惡念耶？唯念母乳。⁹³

⁹²《摩訶止觀》卷5：「(CBETA, T46, no. 1911, p. 55, c25)

⁹³東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》No.26，〈(179)五支物主經第八〉，T1，P720c

嬰兒沒有心機，純然天真，無有定執，無有身想、口想、命想、念想，所以不會行身惡業、不會行惡口、不會行邪命、不會行惡念；這麼天真的嬰兒，只是這麼的自然，只是無念的反射動作表現。但從佛陀在《中阿含》對此的說詞得知，嬰兒的「無念」、與佛經讚揚圓頓的「無念」是不同的。如云：

若有四事，我施設彼成就善，第一善，然非無上士，不得第一義，亦非質直沙門。云何為四？身不作惡業、口不惡言、不行邪命、不念惡念。⁹⁴

嬰兒在佛陀的說法下，只能說是成就了「身不作惡業、口不惡言、不行邪命、不念惡念。」也就是行「無念」的第一善。但這只是成就不作念惡的身語意業，而非無上士，且不得第一義，亦非質直沙門；原因無它，因為雖身不作惡業，口不惡言，但身仍能作業、口仍能行業，其無念之意乃順餘習行業，這就是嬰兒。然而，經過佛教化得第一義的質直沙門，便能調御習氣，使身雖作業而業自在、口雖有言而言不動不壞、意雖無念而念不失；這就是經過佛教化作用的三業行。

所以，要於生活中落實轉化心性趣向「圓頓止觀」者，必於每個眾生當處當下獨一無二存在的種種環境、因緣、個性中，累積「智慧」。眾生非一，「方便」為道，就有八萬四千法門，門門不同；非異，故要能在各各感應道交的方便裡，起圓融觀照的行「智為先導」，使此道趣向圓融。觀照方便是「因」，決定道行是「果」；決定道行是「因」，三業行動是「果」；三業行動是「因」，行動結果是「果」；行動結果是「因」，觀照方便是「果」。如此地相互流轉，既同時為因，又同時為果，又互為因果。說時有此次第，行時只是一時。如《大般涅槃經》佛云：「一切眾生，身及煩惱，俱無先後，一時而有。雖一時有，要因煩惱，而得有身；終不因身，有煩惱也。」⁹⁵俱無先後一時而有，卻仍要方便施設先後。故，說「果」施設有苦諦、滅諦，說「因」施設有集諦、道諦。只有認清施設的四諦先後關係，才能轉動法輪。藉著「智為先導」的圓融施設，達到圓頓止觀。

能因施設轉動法輪，亦因施設顛倒法輪。如果「因」地，只是被某一固著知見或習慣所左右，我們就只能進入被知見或習性牽引的無明輪迴鎖鍊。如果在「因」地，我們雖得見自己固著的知見或習氣，卻找不到出離的方便法，仍無法逃脫知見和習慣左右，又多無明疑惑的無力與無奈，仍是進入輪迴鎖鍊。所以，隨時都要鍛鍊增長廣大智慧，在智慧尚未鍛鍊成就時，凡事能三思而行，依戒而住，以保護自己、保護眾生，依教而學，依生活而入，「居易以俟命」，就是「安樂行」來養心慧命。能以四

⁹⁴ 同上揭書

⁹⁵ 《大般涅槃經》卷 36：(CBETA, T12, no. 375, p. 847, c3-5)

諦、十二緣起的觀照力，得方便善巧的智慧是重要的，它能使個人斷除被習慣或知見牽引的緣起落實，才可鬆動心習、轉動心習。

在看清生命的真實義後，佛法了解，唯有從因地起修，才有可能解脫輪迴的束縛；而因地最基本的修行工作，仍是要從知見下手。因為身語意三業中：「意」業能推動「身、語」業，在身、語業之「行」中，若「意」能保持正確知見的反省，又會回頭過影響「知」；但是，無知見作用純粹的「身、語」業，卻沒有足夠的力量影響「意」業。在《阿含經》中，苦行者與佛就曾為這三業的問題共辯，曰：

長苦行尼捷共世尊有所論...施設身罰為最重，令不行惡業，不作惡業；口罰不然；意罰最下，不及身罰極大甚重。...；然而世尊...施設意業為最重也。⁹⁶

因為若守「身戒、語戒」沒有「意」時，守戒的人不知守戒之何以然，雖守戒亦只是痴。所以，外道的戒與佛道戒的起修，最大的差別就在有沒有從「覺意」出發，尤其是覺解脫道之意。

是否從「覺意」出發，如同孟子與告子兩者「不動心」之差別，就在於一個緣內志、一個緣外氣⁹⁷。在緣內外的差別上，告子的「不動心」，只是偏定的愚癡；孟子的「不動心」，更得「知言」與「善養浩然之氣」⁹⁸的慧心。故孟子善養浩然之氣的善巧，就在生活的「必有事」上，「勿忘、勿助長」，所以「如是」「不捨」、又「不揠苗」扭曲加害；而且以「直養」無害外，還要「配義與道」，在「集義」之下，培養的慧心，自然而生；故可得「知言」⁹⁹之智慧。

有情的一期生命，空空的來、空空的走，可是在這來去之間，可以藉著精進的生活，累積許多可貴的「過去」，成為「法身常住」。如果以為來去皆一樣是空，無論如何努力都是空，因而放逸，就是自暴自棄。我們不能讓生命，皆以無明來來去去，隨

⁹⁶東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》No. 26 (卷 32) T01, P0628c

⁹⁷《孟子·公孫丑章句上》「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫誌，氣之帥也；氣，體之充也。夫誌至焉，氣次焉。故曰：『持其誌，無暴其氣。』既曰：『誌至焉，氣次焉』，又曰：『持其誌無暴其氣』者，何也？曰：『誌壹則動氣，氣壹則動誌也。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心』。」

⁹⁸《孟子·公孫丑章句上》「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。...必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。...天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」

⁹⁹《孟子·公孫丑章句上》「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。」

業、隨習輪轉不已。智者大師提供「四運檢心」¹⁰⁰，肯定當下的每一念心行，也可以是無間因緣的加行。

¹⁰⁰ 《摩訶止觀》卷 2：「四運者：夫心識無形不可見，約四相分別。謂未念、欲念、念、念已。未念名心未起；欲念名心欲起；念名正緣境住；念已名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 15, b21-24)

第五章 結論

依天台圓教判釋開決，對生命之安立及其趣向善的啓發中，綜合以上各章所述，其決了所提供之本末者，茲結歸說明如下：

一、判釋開決權實為原則

圓教義理，是生命安立及趣向圓善的玄妙基礎，智者大師以「五重玄義」做要略說明。即權而實、即實而權、權實不相離的妙法蓮華，是佛之知見，需要經過調熟過程，給予破立會通的開決，才能知見究竟諸法實相的圓融三諦。牟先生說：

我之個體生命之存在是既成的，雖是既成的，但可改善。因此，茲並無定性的存在，此如佛家說無定性眾生。推之，凡天地萬物都是既成的存在，但亦都非定性的存在。一切存在都可涵泳在理性底潤澤中。¹

個體生命之存在是既成的，內有感性的限制，外有世界環境的限制，內外有自身的限制，它的一切要通過這些限制才能表現出來；通過限制的表現故，就有真、善、美的問題²。若分別說之，則通過內部限制表現有真不真的問題、通過外部限制表現有美不美的問題、通過內外限制表現有善不善的問題；然而表現如何，並無定性的存在。所以，存在最重要的就是看生命本身的限制，正視限制的障礙，才能如其限制而改善，一切存在都可涵泳在理性底潤澤中改善。因為存在中的「實踐」就有超越限制的可能，種種非限的可能，都要在限制中表現，只有讓無限可能通過此限制的批判、詮釋釐清、重新再造改善，才能使之成爲至真至善至美的表現。

因為存在有限制的問題，就有改善使趣向善的可能，然而這種「即」自身限制而得無限制的教理行證，就是「權實不二」、「當體全是」的圓教義理所彰顯。

三道是存在本身惑、業、苦的限制，三德是存在本身不受惑、業、苦的限制表現之法身、般若、解脫自在。圓教就是能「即」惑、業、苦限制的權，經批判、詮釋、重新再造改善而得圓融三諦表現者爲實。故：通過惑的存在限制，表現出來的就是般若德；通過業的存在限制，表現出來的就是解脫德；通過苦的存在限制，表現出來的

¹牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985，p306

²牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1999，p9「真理必須要通過這限制來表現，沒有限制就沒有真理的表現。」

就是法身德。圓教玄義決了這種實踐權實相即的圓教義理。

二、層層升轉教化為過程

天台圓教的義理，就是實踐圓教的開決，其開決是對一切已存在的教化，故一切存在的當下當處皆是調熟的過程，皆只是絕待妙法層層升轉的教化。透過教跡有限教化的觀行，實踐調熟過程，批判不圓融的認知、重新給予新的詮釋、重新改造組織使成圓融的因陀羅網，在「實踐」之中層層擴展，在「實踐」中受教轉化，實踐「本跡無二」的開創。

所以圓教不務速說，要先施設調熟的過程。故依圓教義理為根本之原則者，入教調熟至開決乃為過程之方法，於是對於「生命之安立及其趣向善」，乃必先於經驗的學習與觀察中，教化調熟其了解自身、他身、自他共、自他離之生命安立的一切特質與限制；才能在調熟後批判其一切所認知的不諦之處、點粗成妙、層層擴展，進入實踐不二的不思議解脫之安立。

本部分為開決約教的了因，使用的方法是入教調熟的開決，故調熟是開決的必然過程。對約教來說的了因，主要方法乃於圓五品方便位的「智為先導」之實踐次第，而設教則有五時八教的轉化關係，故特別值得推荐於教育工作者。

約教來講的了因，最重要的就是對心的教化，圓教對心獨特的說法是「一念無明法性心」的道理。亦即在實踐中，「一念」面對的「無明」，不是要斷，也不是不管它，而是暫時伏住；就是先予接受、放下；然後在生活中之事事物物中提起來，藉因緣教化之。於生活時時提起無明的疑情做為調熟過程，便自然能增加對無明的認識與了解；分分破除無明，只是因為不斷擴展對無明的認識與了解；所以無明轉變為明，假說法性顯，故言：「無明即法性，法性即無明」³。如同面對「南三北七」不圓融教判的無明，不是要斷，而是藉圓教的批導性教化之，使無明當體通透，無明即明、明即無明；也就是在無明中洞透明，在明中洞透無明。

三、自他圓融無礙為大用

³ 《摩訶止觀》卷 6：「問：無明即法性，法性即無明。無明破時，法性破不？法性顯時，無明顯不？答：然。理實無名，對無明稱法性，法性顯則無明轉變為明。無明破，則無無明，對誰復論法性耶？問：無明即法性，無復無明，與誰相即。答：如為不識水人，指水是水，指水是水，但有名字，寧復有二物相即耶。如一珠向月生水，向日生火，不向則無水火。一物未曾二，而有水火之珠耳。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 82, c27-p. 83, a6)

圓教判釋運用的四意消文，便是入教調熟之末，能於現存一切因緣中自在無礙的使用，這就是完成醍醐味。

佛教生命以行八正道⁴為中道，仍歸結於身口意三業之行；順理，八正道之首者正見，便能具足八正道。不順理，生命不安立的三個問題：不知不覺的惡習、是是非非的迷網、不圓融的偏執知見，便使八道成八邪。我們只有藉著圓教判釋開決，批判不圓融的安立、詮釋圓融安立的方向，使生命之安立及其趣向善，於自行化他之實踐中，層層擴展，超越一切限制，趣向圓融無礙之大用。

教化之末就是要成就自性之用，就是醍醐味；也就是使自性發揮真實的作用，使自性能於現存一切因緣中自在無礙的使用。但佛教的自性不同一般說的自性，此自性不是定性的自性，只是每個眾生獨一無二的緣起假說自性。獨一無二的特質假稱自性，與其他一切緣起的分別假說特質，能使此特質於一切緣起安立，又能藉著安立的此項特質使一切自他趣向善。故《大般若波羅蜜多經》云：「諸法本來自性清淨。」⁵佛能於一切法方便善巧，如實通達，使心不沈沒亦不滯礙，照見獨一無二的緣起，遠離一切煩惱染著，於諸有情心行差別，皆能通達、自在無礙，使之至極彼岸，故假說如是於一切法，復得清淨。反之，相對於此，就是於一切法不能方便善巧，使獨一無二的緣起，不能遠離一切煩惱染著，故不能通達諸有情心行差別，不能自在無礙運用至極彼岸，如此者，假說不清淨。

故圓教便以「性具」來說明：一切存有獨特的自性，乃是得圓具於現存一切因緣法中，自在圓融無礙的存在，故醍醐之用可經調教而成就。故生命之安立及其趣向圓善，首要安立的是自性佛，首要成就的也是自性佛。

開決後入圓頓止觀，便是知見實相。所謂圓頓止觀者，智者大師云：

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。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

⁴八正道：一、正見；二、正思惟；三、正語；四、正業；五、正命；六、正精進；七、正念；八、正定。

⁵《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷 520：「諸法本來自性清淨。是菩薩摩訶薩於一切法本性淨中，精勤修學甚深般若波羅蜜多，方便善巧如實通達，心不沈沒亦不滯礙，遠離一切煩惱染著，故說菩薩如是學時於一切法復得清淨。復次善現，雖一切法本性清淨，而諸異生不知見覺，是菩薩摩訶薩為欲令彼知見覺故，修行布施乃至般若波羅蜜多，廣說乃至修行一切智道相智一切相智。復次善現，若菩薩摩訶薩如是學時於佛十力四無所畏四無礙解大慈大悲大喜大捨及十八不共法等，皆得圓滿究竟清淨。復次善現，若菩薩摩訶薩如是學時，於諸有情心行差別，皆能通達至極彼岸，善巧方便令諸有情知一切法本性清淨，證得究竟清涼涅槃。」(CBETA, T07, no. 220, p. 663, b29-c14)

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。⁶

在圓頓止觀中，純一實相，實相外更無別法。所以一念三千的一念，不是思議的念，乃是於三千感應來的念，圓觀此感應的頓念，則造境即中，無不真實。這種入實相之行，就是圓行，智者大師云：「一向專求無上菩提，即邊而中，不餘趣向。三諦圓修，不為無邊所寂，有邊所動，不動不寂直入中道，是名圓行。」⁷因為心一向專求無上菩提，然無上菩提只是集一切智智，故每一感應的念皆是無上菩提之所集；於每一念皆一心三觀圓融三諦，故不著空而沉滯，不著有而妄動，不妄不滯而實踐中道，故稱即邊而中。能對感應的念清楚明覺，不停滯於思想的空，不著於所見質礙的有，於了因中照見正因之一切特質與限制，照見正因法界含藏的一切因緣萬法之可能性，藉著當下的實踐而成就一切，圓融三諦。因此決了，進入自行化他圓融無礙之實踐。

所以圓教發展出「佛性惡」⁸之說。「性」本身無善惡之分，「性惡」只是針對「性善」的假說；性具一切法，能於一切法通達無礙使之向善，假稱性善；性具一切法，能於一切法，處處作障礙使之不成就，假稱性惡。故法門不作障，假稱善；法門作障，假稱不善、或惡。佛性能對三千一切感應的念，清楚覺照，通達了了；一念三千雖同體，而用異，能起一切善惡法門，實踐圓融三諦。因為一念迷假稱眾生，一念悟假稱佛；一念若感應圓融，即假稱佛，必行不作障之法門；一念若感應無圓融，即假稱眾生，必行作障之法門。如《大般若波羅蜜多經》所云：

應如實知一切有情，隨眠意樂，種種差別。應如實知地獄有情，有地獄道地獄因果，知己，方便遮障彼道及彼因果。應如實知傍生有情，有傍生道傍生因果，知己，方便遮障彼道及彼因果。應如實知鬼界有情，有鬼界道鬼界因果，知己，方便遮障彼道及彼因果。應如實知諸龍...神等，各有彼道有彼因果，知己，方便遮障彼道及彼因果。應如實知人道因果；應如實知四大王眾天...非想非非想處天，諸道因果；知己，方便隨其所應，遮障彼道及彼因果。⁹

一念三千，當體全是，於佛而言，如實知三道九界之苦，大悲心自然流佈，為彼行遮障彼道及彼因果之事。心、佛、眾生，三無差別，其一念三千之感應是「同體」，但用為異。故佛乃「即」於九法界上而假名佛，「佛性惡」之說，乃佛界對九法界眾生之假

⁶隋·智顗《摩訶止觀》卷1：「(CBETA, T46, no. 1911, p. 1, c23-p. 2, a2)

⁷隋·智顗《摩訶止觀》卷1：(CBETA, T46, no. 1911, p. 2, a19-21)

⁸隋·智顗說·灌頂記《觀音玄義》卷1：「佛斷修惡盡，但性惡在。」(CBETA, T34, no. 1726, p. 882, c11)

⁹《大般若波羅蜜多經 201-400 卷》卷369(CBETA, T06, no. 220, p. 905, b16-c8)

說，也就是一個本跡、權實不二的「同體相即」，自行化他之實踐。

「佛性惡」是天台獨特的修行法門，是天台異於他教之說的最精華處，但要注意的是，這個「佛性惡」之說，也易落入一種迷思之中，以為「修惡」與「性惡」劃上等同號。「性惡」只是與九法界眾生互為感應的「同體相即」；眾生於一念感「性惡」中「修惡」，因不通達善惡故；佛於一念感「性惡」中，雖廣用性惡法門，而不是「修惡」，因通達善惡故，行於非道即是道，仍是「修善」。

其實未達佛之知見者，不能通達悉檀因緣，不能如佛而知眾生根機者，「性惡」最好不要用。故智者大師於《摩訶止觀》言「非行非坐三昧」後，又再次提醒隨自意「歷諸惡事者」說道：

六蔽、非道，即解脫道，鈍根障重者，聞已沈沒，若更勸修，失旨逾甚。淮河之北有行大乘空人，無禁捉蛇者，今當說之。其先師於善法作觀，經久不徹，放心向惡法作觀，獲少定心，薄生空解，不識根緣，不達佛意；純將此法，一向教他。教他既久，或逢一兩得益者，如蟲食木，偶得成字，便以為證，謂是事實，餘為妄語。笑持戒修善者，謂言非道，純教諸人，遍造眾惡。盲無眼者，不別是非，神根又鈍，煩惱復重；聞其所說，順其欲情，皆信伏隨從。放捨禁戒，無非不造，罪積山岳，遂令百姓，忽之如草。國王大臣，因滅佛法，毒氣深入，于今未改。¹⁰

佛法因為是遍一切眾生皆可修可行，故對特別眾生也有特別的行法，但是若不解特別行法只用在特別眾生者，法即非法。特別行法之用，一定要小心謹慎，尤其在沒有通達佛智者的指導時，隨自意「修性惡」法，最好不用，故智者大師說：

其師過者，不達根性，不解佛意。佛說貪欲即是道者，佛見機宜，知一種眾生，底下薄福，決不能於善中修道，若任其罪，流轉無已；令於貪欲，修習止觀，極不得止，故作此說。譬如父母見子得病，不宜餘藥，須黃龍湯，鑿齒瀉之，服已病愈。佛亦如是，說當其機，快馬見鞭影，即到正路；貪欲即是道，佛意如此。

若有眾生不宜於惡修止觀者，佛說諸善，名之為道。

佛具二說，汝今云何呵善就惡，若其然者，汝則勝佛；公於佛前，灼然違反。

復次，時節難起，王事所拘，不得修善，令於惡中，而習止觀。汝今無難無拘，何意純用乳藥，毒他慧命。¹¹

¹⁰ 《摩訶止觀》No.1911 卷 2(CBETA, T46, no. 1911, p. 18, c19-p. 19, a2)

¹¹ 《摩訶止觀》No.1911 (卷 4) T46, p0019 A

「佛性惡」並非「修惡」，而是通達一切善惡法門，於眾生感應中，廣用性惡法門度諸眾生；也就是佛界對九法界眾生廣用「同事」攝，行「同體相即」的敵對種，如「無明法性」般，為同體敵對種的施設；也就是一個本跡、權實自行化他之圓融無礙的實踐。

四、結語

實踐乃是真實的存在，它是可以被看見的，它是可以被覺知的，故「觀心」才是成就生命趣向善的契機。三因常住，不是唯心論、不是論物論、不是心物合一論、不是離心物論，只是各各因、各各緣不相混濫而又互為一體的實相。一切法皆有獨特的存在價值，故要圓滿一切法的存在價值，就要與一切法一起擴展轉化與昇進，必須與一切共同通向圓善。所以要肯定一切存在的獨特價值，學習通達一切存在互相圓融的權實互具法界，學習能讓生命趣向善的法，觀心培養心的通達自在力，於無作之安樂行中安立，成為眾生的緣了因，成就眾生的正因，與一切眾生共趣於善。

郭朝順於《論天台智顛的「文本」概念》中說：

天台一心三觀的文本閱讀並不是以理解一超越的實相為目的，因為於智顛就《法華經》所開發出來的跡本不二思想之中，不能將實相理解一超越的理體，實相可謂現象之全部。因此一心三觀的重點，在於糾正原本眾生偏於一端的目光——或因重於感性認知而偏於緣起之假法，或因重於理性思維而偏於抽象普遍之理法(就佛教而言，抽象之空法、中道及實相皆屬於此)——唯有以一圓整之視野來閱讀諸法之文本，諸法之真實本相方能被認知、理解與適當詮釋。¹²

一念三千是圓滿包容一切，而「一心三觀的重點在於糾正原本眾生偏於一端的目光」，是去掉偏執。要使「智為先導」落實在實踐中，心便是相當重要的了因，它是點出真性軌的重要關鍵，它是點出真性法界含藏諸行無量眾具的關鍵，故這不是唯心論，因為心只能點出，不執著才能圓真。故牟先生說：

所以判教是隨時要有的，並不是判一次就完了。以前的人判，後來的人還是要判，就好像圓善必須隨時講一樣；這樣可以隨時提醒我們要將方向定在那裡。¹³...

假如沒有判教，便只好各佛其佛，那麼我們的最高目標在那裡呢？所以這個問題必須隨時點醒、隨時講。儘管所講的東西還是一樣，表達圓教的

¹²郭朝順，〈論天台智顛的「文本」概念〉《哲學與文化》，v. 30 n. 3 (2003.03)，92/3，P73

¹³牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985，P370

獨特模式還是一樣，但仍然要隨時講。...表面上看起來是重覆，但仍要隨時予以精誠的新的詮釋；這就是創造—創發性的新思想。¹⁴

圓教判釋必須隨時點醒、隨時講，表面上講的都是圓教，好像是同，實際上圓教並沒有一定的內容，圓教只是隨著世間流布而隨時點醒，保持「無執」的明淨覺照，與眾生共趣向圓善的安立。所以圓教的正因、緣因、了因，都是於世流布的緣起無執無相，與眾生共是無自性的因緣，卻「即」是而有常樂我淨的般若德、法身德、解脫德之表現。

在《法華玄義》「入實相門處」，智者大師曾稍將圓教四門表明，而實際運用上，在各經論中，幾乎只以其中一門來說明圓教。四門的確有根性機宜的差別，未圓者只見一，故若只說一門，對其他三門根性的眾生就有失慈悲。然而，圓教以「一色一香，無非中道」的「機遍圓滿」來落實圓融的教化，故必須在「八萬四千」法門各各開創出此圓融教化之機；但圓者並非含糊不清籠統的混爛，而是清清楚楚了了分明的無執無礙，能區別也要能通融。吾之學知、思辨，僅能在前賢遺留下來的智慧學習安立；然使佛之本懷，智者大師決了的圓教，能機遍圓滿的落實，亦當是未來應該努力開創之路。

¹⁴牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985，P371

參考文獻

一、《大正藏》佛教古文經典

(一) 天台智顛之著作：(依經號順序排列)

- 《妙法蓮華經玄義》No.1716，《大正藏》冊 33。
- 《妙法蓮華經文句》No.1718，《大正藏》冊 34。
- 《觀音玄義》No.1726，《大正藏》冊 34。
- 《維摩經玄疏》No.1777，《大正藏》冊 38。
- 《摩訶止觀》No.1911，《大正藏》冊 46。
- 《六妙法門》No.1917，《大正藏》冊 46。
- 《觀心論》No.1920，《大正藏》冊 46。
- 《修習止觀坐禪法要》No.1915，《大正藏》冊 46。
- 《釋禪波羅密次第法門》No.1916，《大正藏》冊 46。
- 《四念處》No.1918，《大正藏》冊 46。
- 《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》No.1922，《大正藏》冊 46。
- 《法界次第初門》No.1925，《大正藏》冊 46。
- 《四教義》No.1929，《大正藏》冊 46。
- 《法華三昧懺儀》No.1941，《大正藏》冊 46。

(二) 大藏經其他及與天台相關之著作：(依年代及經號排序)

- 陳·慧思《諸法無諍三昧法門》No.1923，《大正藏》冊 46。
- 《大乘止觀法門》No.1924，《大正藏》冊 46。
- 《南嶽思大禪師立誓願文》No.1933，《大正藏》冊 46。
- 隋·灌頂撰，《天臺八教大意》No. 1930，《大正藏》冊 46。
- 唐·灌頂《大般涅槃經疏》No.1767，《大正藏》冊 38。
- 《觀心論疏》No.1921，《大正藏》冊 46。

——《天台八教大意》No.1930，《大正藏》冊 46。

——纂《國清百錄》No.1934，《大正藏》冊 46。

——《隋天台智者大師別傳》No.2050，《大正藏》冊 50。

唐·湛然，《維摩經略疏》No.1778，《大正藏》冊 38。

——《止觀輔行傳弘決》No.1912，《大正藏》冊 46。

——《止觀義例》No.1913，《大正藏》冊 46。

——《止觀大意》No.1914，《大正藏》冊 46。

——《十不二門》No.1927，《大正藏》冊 46。

——《金剛錍》No.1932，《大正藏》冊 46。

唐·道宣撰《續高僧傳》，No.2060，《大正藏》冊 50。

五代高麗·諦觀錄《天台四教儀》No.1931，《大正藏》冊 46。

宋·知禮《十不二門指要鈔》No.1928，《大正藏》冊 46。

宋·延壽集《宗鏡錄》No. 2016，《大正藏》48,

宋·志磐《佛祖統紀》No.2035，《大正藏》冊 49。

元·懷則《天台傳佛心印記》No.1938，《大正藏》冊 46。

明·智旭《教觀綱宗》No.1939，《大正藏》冊 46。

(三) 五時佛經或天台重要參考佛經：(依經號排序)

後漢·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》No.1，《大正藏》冊 1。

吳·支謙譯，《梵網六十二見經》No. 21，《大正藏》冊 1。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》No.26，《大正藏》冊 1。

劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》No.99，《大正藏》冊 2。

東晉·僧伽提婆譯《增壹阿含經》No.125，《大正藏》冊 2。

唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》No.220，《大正藏》冊 7。

姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》No.235，《大正藏》冊 8。

姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》No.245，《大正藏》冊 8。

- 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》No.262，《大正藏》冊9。
- 西晉·竺法護譯《正法華經》No.263，《大正藏》冊9。
- 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》No.264，《大正藏》冊9。
- 蕭齊天竺三藏曇摩伽陀耶舍譯《無量義經》No. 276，《大正藏》冊9。
- 宋元嘉年曇無蜜多譯《佛說觀普賢菩薩行法經》No. 277，《大正藏》冊9。
- 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》No.278，《大正藏》冊9。
- 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》No.279，《大正藏》冊10。
- 唐 般若譯《大方廣佛華嚴經》No.293，《大正藏》冊10。
- 北梁·曇無讖譯《大般涅槃經》No.374，《大正藏》冊12。
- 劉宋·慧嚴等依泥洹經加之《大般涅槃經》No.375，《大正藏》冊12。
- 東晉·法顯譯，《佛說大般泥洹經》No. 376，《大正藏》冊12。
- 吳 支謙譯，《維摩詰所說經》No.474，《大正藏》冊14。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》No.475，《大正藏》冊14。
- 姚秦 竺佛念譯，《菩薩瓔珞經》No. 656，《大正藏》冊16。
- 北梁·曇無讖譯《金光明經》No.663，《大正藏》冊16。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》No.1484，《大正藏》，冊24。
- 姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》No.1485，《大正藏》冊24。

(四) 其他參考經論：(依經號排序)

- 唐·佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》No.842，《大正藏》冊17。
- 唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》No.945，《大正藏》冊19。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》No. 1509，《大正藏》冊25。
- 龍樹菩薩造，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》No. 1564，《大正藏》冊30。
- 彌勒菩薩說，玄奘譯，《瑜伽師地論》，No. 1579，《大正藏》冊30。
- 陳那菩薩造，唐·玄奘譯，《觀所緣緣論》No. 1624，《大正藏》冊31。

鳴菩薩造，梁·真諦譯《大乘起信論》No.1666，《大正藏》冊 32。

失譯，《那先比丘經》No. 1670B，《大正藏》冊 32。

梁·寶亮等集，《大般涅槃經集解》No. 1763，《大正藏》冊 37。

宋紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》No. 1997，《大正藏》冊 47。

二、現代天台相關著作參考文獻：(依作者姓氏筆畫順序)

尤惠貞著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993。

——《天台哲學與佛教實踐》，嘉義縣：南華大學，1999。

王雷泉釋譯，《摩訶止觀》，台北：佛光文化，1997。

安藤俊雄著，釋依觀譯，《天台思想史》，中華佛教文獻編撰社印行，2004/4

安藤俊雄著，演培法師譯，《天臺性具思想論》，天華出版，78/9

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

牟宗三著，《佛性與般若》上、下冊，台北：學生書局，1997。

吳汝鈞著，《天台智顓的心靈哲學》，台北：台灣商務，1999。

——《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版，1995。

——《佛教的概念與方法》，台北：臺灣商務印書館，1988。

——《佛學研究方法論》上、下冊，台北：臺灣學生書局，1996。

志磐大師選述，《釋迦牟尼佛傳、天台宗高僧傳》，中華佛教文獻編撰社印行，2003/11

李志夫編著，《妙法蓮花經玄義》(上)、(下)冊，台北縣：中華佛教文獻，1997。

——編著《摩訶止觀之研究》(上)、(下)冊，台北：法鼓文化，2001。

坂本幸男、田村芳朗、梅原猛著，釋慧岳譯，《法華至上思想之展開、佛教之根本真理》，中華佛教文獻編撰社印行，2006/2

林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，台北：三民書局，2000。

林鎮國著，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北縣新店市：立緒文化，1999。

郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，里仁書局，2004/08/30

陳英善著，《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版，1995。

——《天台性具思想》，台北：東大圖書，1997。

諦觀大師著，蒙潤大師註，從義大師解，元粹大師釋，《天台四教儀·集註·集解·備釋》，中華佛教文獻編撰社印行，1997/2

靜權大師，《天台宗綱要》，台北：佛陀教育基金會，1998。

——《教觀綱宗科釋》，台北：佛陀教育基金會，1998。

寶靜法師講，《修習止觀坐禪法要講述》，佛陀教育基金會，1997

釋印順著，《以佛法研究佛法》（《妙雲集 3》），台北：正聞出版，1987。

釋聖嚴《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2002。

釋慧開著，《儒佛生死學與哲學論文集·初期天台止觀禪法的修持芻論》，洪葉文化，2005/6

釋慧嶽《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1995。

三、生命哲學相關之參考著作：(依作者姓氏筆畫順序)

Lawrence LeShan, Ph. D. 著，曹又方譯，《人生的轉機--癌症的身心自療法》，p147，台北市：方智出版社，1998/12

丹尼爾·高曼主編，李孟浩譯《情緒療癒 SQ 與 EQ》，立緒出版，89/9

比爾·莫怡斯著，彭淮棟譯《身心桃花源》，張老師文化，2002/01

王邦雄、楊祖漢、岑溢成、高柏園編著《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998。

江本勝著，長安靜美譯，《生命的答案，水知道》，如何出版社，2002/10

牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1999。

——《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1984。

——《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985。

——《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1991。

——《智的直覺與中國哲學》，台北：臺灣商務，2000。

——《從陸象山到劉蕺山》，台灣學生書局，2000/5，

——譯著，《康德：純粹理性批判》上冊，台灣學生書局，1997/8

——譯著，《康德的道德哲學》，台灣學生書局，2000/5

米奇·艾爾邦著，白裕承譯《最後十四堂星期二的課》，大塊文化出版，1998/6

吳怡著《新譯莊子內篇解義》，三民書局，89/4

吳靜吉，《心理學》，國立空中大學，1997/8

宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，《四書讀本》，啓明書局

李天命著，《存在主義概論》，香港：大學生活社出版，1972/6

沖本克己等著，江支地譯，《禪與漢方醫學--從禪宗思想談醫藥與養生》，台北：立緒文化，1996

拉德米拉-莫阿卡寧著，江亦麗、羅照輝譯，《榮格心理學與西藏佛教--心理分析曼荼羅》(JUNG'S 頁 PSYCHOLOGY AND TIBETAN BUDDHISM)，台灣商務印書館，2001/12

東杜法王仁波切著；鄭振煌譯《心靈神醫》(the healing power of mind)，張老師出版社，1998.06

星雲大師著，《迷悟之間》，香海文化，2005/02

唐君毅《中國哲學原論·原道篇》卷三，台北：台灣學生書局，1980。

孫周興選編，《海德格選集》上冊，上海三聯書店，1996/12

秦夢群著，《教育行政--理論部分》，五南圖書，1999/7，

袁了凡，《了凡四訓》

張默生原著《老子新釋》，大夏出版社，79/12

盛噶仁波切著，《信念改變我們的命運》，平安文化，2007.04

陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，洪葉文化發行，2003/1

陸可鐸著，《你很特別》，道聲出版社，2001/4

傅偉勳《西洋哲學史》台北：三民書局，1983。

勞思光《新編中國哲學史》(一)(二)，台北：三民書局，1993。

馮友蘭《中國哲學史》(上)、(下)冊，上海：華東師範大學出版社，2000。

道證法師講述，《毛毛蟲變蝴蝶之五～癌細胞變快樂佛細胞》，臺北市：佛陀教育基金會，2002

劉省齋註譯《莊子讀本》，魯南出版社，76/9

四、相關之博士論文參考文獻：(依出版年代、作者姓氏順序)

尤惠貞，《天臺宗性具圓教之義理根據及其開展之獨特模式》東海大學/哲學研究所/80/博士

林志欽，《智者大師教觀思想之研究》中國文化大學/哲學研究所/87/博士

五、相關之碩士論文參考文獻：(依出版年代、作者姓氏順序)

呂凱文著，《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhatu-vadu」為中心之省察》，國立政治大學/哲學研究所/83/碩士

林妙貞，《試析「佛法身之自我坎陷」與「天台圓教性惡法門」之關係》南華管理學院/哲學研究所/87/碩士

黃柏源，《智顓醫學思想之研究—以《摩訶止觀》「觀病患境」為中心》華梵大學/東方人文思想研究所/88/碩士

黃國芳，《智者止觀醫療體系的哲學省察》南華大學/哲學研究所/88/碩士

林建強，《天台觀不可思議境之探討》，玄奘人文社會學院/中國語文研究所/89/碩士

楊麗莉，《《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》之研究》南華大學/哲學研究所/90/碩士

趙東明，《天台智顓《摩訶止觀》「一念三千」說研究》，國立台灣大學/90/碩士

李傳玲，《智顓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/91/碩士

陳相仲，《天台圓教觀心哲學之義理與實踐》南華大學/哲學系碩士班/91/ 碩士

王興煥，《佛典語言的詮釋學問題——以觀詮教的建構》，南華大學/生死學研究所/92/碩士

施凱華，《天台智者教判思想之研究--以《法華玄義》為主》玄奘人文社會學院/宗教學系碩士在職專班/92/碩士

郭濟源，《非行非坐三昧之修學——以《摩訶止觀》、《覺意三昧》、《非行非坐三昧》為文獻依據》華梵大學/東方人文思想研究所/92/碩士

野原耕平，《「南無妙法蓮華經」的哲學精神之溯源以「創價學會」為中心》，中國文化大學/哲學研究所/92/碩士

楊均尊，《安身立命之道--《了凡四訓》之義蘊與生命實踐》，南華大學/生死學研究/94/碩士

張文德，《天台宗智者大師教觀思想與生命轉化》，南華大學/哲學研究所/95/碩士

六、相關學術論文參考文獻：(在全國博碩士網路查不到，但有些見於央圖碩士論文中，有些是佛學院中畢業論文，此等亦相當碩士學位的論文)(依出版年代順序)

釋妙璋，《《摩訶止觀》十乘觀法之研究——以「觀不思議境」為主》，南華大學/佛教學研究所/89/畢業論文

釋如弘，《天台智者大師之佛性思想暨其所含具的積極意義》，圓光佛學研究所論文/90/畢業論文。

吳秋慧，《台灣天台教學發展之研究》玄奘人文社會學院/宗教學研究所/92/碩士

釋堅仰，《一念三千與天台詮釋的佛教環保觀》/圓光佛學研究所/93/畢業論文

林昭君，《論天台觀心思想之生命教育意涵》，華梵大學/東方人文思想研究所/96/碩士

七、相關學術期刊論文參考文獻：(依作著筆劃順序)

尤惠貞著，〈從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤〉，《揭諦》第三期，2001，頁1-37。

吳汝鈞，《天台三大部所反映智者大師的心靈哲學》，中華佛學學報第十期，中華

佛學研究所發行，1997.7 月版，頁 311~340

郭朝順，《論天台智顓的「文本」概念》哲學與文化，v. 30 n. 3 (2003.03) ,P61-76

楊祖漢著，〈天台性惡說的意義〉，《鵝湖學誌》第十四期，頁 141-153。

賴賢宗，〈天台佛學的詮釋學與人間佛教的哲學反思〉《佛教詮釋學》，台北，新文豐，2003

羅華娟、楊嘉棟、何源三，〈特有生物研究保育中心在生物多樣性保育扮演的角色〉《台灣月刊》，台灣省政府發行，246 期，92 年 6 月

八、電子資訊及網路工具參考(依名稱筆畫排序)

cbeta 中華電子佛典協會 <http://www.cbeta.org>

HiNet 新聞網 <http://times.hinet.net/>

Yahoo 奇摩搜尋 <http://tw.search.yahoo.com/?fr=404>

中國廣播公司 <http://www.bcc.com.tw/>

民視新聞網 <http://www.ftvn.com.tw/>

佛光山電子大辭典

國家圖書館全國博碩士論文資訊網 <http://etds.ncl.edu.tw/theabs/index.jsp>

教育部國語辭典 <http://140.111.34.46/dict/?open>

維基百科(自由的百科全書)

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%A6%96%E9%A1%B5>

聯合新聞網 <http://udn.com/NEWS/main.html>