

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

試析蕩益智旭之《教觀綱宗》

A Study of Ouyi Zhixu's *The Essence of Teaching and
Meditation* (Jiaoguan Gangzong 教觀綱宗)

陳穎萱 (釋知光)

Ying-Hsuan Chen (Zhi-Guang Shih)

指導教授：釋永本 教授級專業技術人員

釋覺明 博士

Advisor: Yung-Pen Shih, Prof. Rank Specialist

Chue-Ming Shih, Ph.D.

中華民國 108 年 6 月

June 2019

南華大學

宗教學研究所
碩士學位論文

試析滿益智旭之《教觀綱宗》

A Study of Ouyi Zhixu's The Essence of Teaching and
Meditation (Jiaoguan Gangzong 教觀綱宗)

研究生：陳穎萱(釋知光)

經考試合格特此證明

口試委員：釋永本

釋覺明

王惠安

尤惠貞

指導教授：釋永本

釋覺明

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 108 年 6 月 16 日

中文摘要

綜觀中國佛教的發展，天台教觀思想占有其重要地位，自隋代以降，對於天台典籍思想，各個朝代皆有對其演譯及詮釋，明代時，蕩益智旭所著《教觀綱宗》更是對天台整體基礎架構作一番終結性的梳理。透過本書可明瞭蕩益智旭對天台義理的掌握，尤其在書名上便已點出「教觀」二字為其重點。因此本研究將就《教觀綱宗》一書探討蕩益智旭的教觀思想，以及本書與天台教觀思想之異同點。從中了解，蕩益智旭在《教觀綱宗》一書中欲留給世人的修行觀念、此書的價值及實踐性。透過本研究，發現智旭為回應時代問題以及個人教觀思想，對於天台思想的主張趨向於智顛的闡述，但也提出自己對於天台的補充，如化法四教中藏通別三教觀法教義的完備。《教觀綱宗》全文體現的重點在於「教不離觀，觀不離教」，因此能否運用為其最重要的價值。尤以做為天台教學入門的指南，本書提供一套次第嚴謹且結構完整的參考模式，若能以此書的脈絡作為研習天台思想的參考書，則對於龐大的天台思想將不易有不知下手處之過患。

關鍵字：教觀綱宗、蕩益智旭、天台教觀、五時八教、化法四教

Abstract

The Tiantai philosophy of *jiao* (doctrine) and *guan* (practice) has an important place in the development of Chinese Buddhism. Since Sui Dynasty, every period has its own interpretation and commentary on the philosophy of Tiantai texts. In Ming Dynasty, *Jiaoguan Gangzong* by Ouyi Zhixu was the ultimate organization of the fundamental structure of Tiantai. *Jiaoguan Gangzong* is a clear presentation on Ouyi Zhixu's understanding of Tiantai philosophy, especially the two ideas of doctrine and practice as stated on the book's title. This thesis examines Ouyi Zhixu's philosophy of doctrine and practice through his book, *Jiaoguan Gangzong*, as well as compare and contrast the ideology of doctrine and practice of Ouyi Zhixu with Tiantai philosophy to understand the concepts of practice that he delivers, and the value and practicality of this book. Close examination found that in Zhixu's answers to current problems, his personal thoughts on doctrine and practice, and his Tiantai philosophy is similar to that of Zhiyi. Zhixu also added his personal interpretation of Tiantai, such as further explanation of three of the Four Types of Transformative Teachings: Tripitaka, shared, and distinct. The focus of *Jiaoguan Gangzong* is that both doctrine and practice are interconnected, and its value can only be fully maximized if one could practice it. The book also provides a careful and well-planned structure as a guideline to Tiantai teachings. If one could study Tiantai by following the structure of the book, then one will not be lost in the complex philosophy of Tiantai.

Keywords: *Jiaoguan Gangzong*, Ouyi Zhixu, Tiantai philosophy of *jiao* (doctrine) and *guan* (practice), Five periods and eight teachings, Four Types of Transformative Teachings

目錄

中文摘要.....	I
Abstract.....	II
目錄.....	III
表目錄.....	V
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機及研究目的.....	1
第二節 研究方法.....	2
第三節 文獻回顧.....	3
第四節 論文架構.....	8
第二章 研究背景及智顛教觀概述.....	9
第一節 研究背景.....	9
第二節 智顛教觀略述.....	12
第三章 蕩益智旭天台思想綜述.....	14
第一節 作者生平略述.....	14
第二節 蕩益智旭思想概說.....	19
一、實踐觀行.....	19
二、相關著作與思想.....	22
第三節 《教觀綱宗》總概述.....	28
一、《教觀綱宗》釋題.....	29
二、結構大綱.....	29
三、《教觀綱宗釋義》內容.....	30
第四章 蕩益智旭教法及觀法.....	32
第一節 教法.....	32
一、五時.....	32
二、化儀四教.....	44
三、化法四教.....	45

第二節 觀法.....	71
一、總說四教之六即.....	71
二、四教之十法成乘.....	97
第五章 蕩益智旭教觀在天台宗之貢獻.....	109
第一節 通五時.....	109
第二節 《教觀綱宗》的教與觀.....	110
第三節 三慈體相.....	112
第六章 結論.....	115
參考書目.....	117
一、經典.....	117
二、專書.....	118
三、期刊論文.....	119



表目錄

表 1：南三北七判教內容表	11
表 2：持咒統計表	20
表 3：著作列表	23
表 4：《釋義》與《教觀綱宗》內容對應表	31
表 5：五時與四教關係表	33
表 6：七種二諦表	60
表 7：二諦三諦類別表	69
表 8：四教二諦三諦內容分述表	69
表 9：四教教義分類表	70
表 10：五停心觀修分類表	79
表 11：藏教十乘觀法—《教觀綱宗》與《法華玄義》及《天台八教大意》比較表	99
表 12：通教十乘觀法—《教觀綱宗》與《法華玄義》及《天台八教大意》比較表	101
表 13：別教十乘觀法—《教觀綱宗》與《法華玄義》及《天台八教大意》比較表	102
表 14：圓教十乘觀法—《教觀綱宗》與《摩訶止觀》及《天台八教大意》比較表	104
表 15：三慈體相內容分類表	113

第一章 緒論

明代四大高僧之一，蕩益智旭大師（以下簡稱智旭），一生著作豐富多樣，並且在於修行生涯歷程中更是一位勇猛精進、解行並重的僧人。綜觀其修行樣貌發現涉及宗派廣泛，但卻又不囿於一家之言，因此在思想上常有個人獨到發明之處。其中備受討論之處便在於對天台思想之立場，因智旭曾表明對天台僅僅私淑不入天台之立場，¹然智旭對於天台義理的深究，以及對天台思想所作注疏、著作等之表現，並非一般程度可言。其中特別的一點在於，智旭的天台相關著作中出現了《教觀綱宗》一書，並非對於前人作品的注疏，而是對整個天台學做一系統化的整理，並對此書做出《教觀綱宗釋義》（以下簡稱《釋義》）。

《教觀綱宗》一書從書名便開宗明義點明教、觀二字，而本書的主體亦環繞此二字作為開展。因此本研究將就著智旭本人對於教、觀二字的的思想，以及《教觀綱宗》中所呈現的教與觀作為探討的對象，從中探尋智旭所作的《教觀綱宗》欲闡發給世人的教、觀思想為何？以期了解智旭與透過此書幫助世人的價值所在。

第一節 研究動機及研究目的

成立於明代的《教觀綱宗》，相較於隋代開宗立派的天台宗而言，可說是屬於在天台學發展中較晚期的作品。《教觀綱宗》之前整個天台學已發展一千多年，形成一個龐大的思想系統，因此對於本文來說有必要做一簡單之背景脈絡爬梳，然本文欲研究主題為《教觀綱宗》的教與觀，因此將僅就與本研究相關之天台思想做開展。

本文的研究動機，主要為對於被譽為中興天台的最後一部書《教觀綱宗》，其作者欲呈現給世人的，觀念、思想頗耐人尋味。況且智旭對於導正佛教風氣以及佛教教義傳揚，有著任重道遠的積極特質。對此，本研究欲從智旭思想特質與

¹ 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷二，「予二十三歲，即苦志參禪，今輒自稱私淑天台者」CBETA, J36, no. B348, p. 296c5-6。

《教觀綱宗》一書之特色著手，如智旭天台教觀思想、五時之定義，及四教之結構鋪排所帶來的意義，來探究作者寄予《教觀綱宗》本身所欲傳達的思想為何，以及其中對天台思想的繼承與創發，並從中了解《教觀綱宗》所帶給世人所謂修行的理論與實踐方法的立基點，其作為佛學入門書的立場其價值為何。故本研究針對以下二點作為研究動機：

(一)《教觀綱宗》智旭不同於前人的思想獨特之處。

(二)《教觀綱宗》四教教義的結構鋪排所帶出的意義，藉此了解，作為佛學入門書的《教觀綱宗》其理論與實踐的價值性及實用性。

第二節 研究方法

為了深入探討本論文的研究方向，本文將運用「文獻分析法」作為研究的主要方法。透過資料的分析、梳理、比較，進行對於文本的教觀思想之分析，從中歸納《教觀綱宗》的教觀思想特點及價值。

文獻分析法

學者指出：「文獻也稱為文獻資料，原指原典與宿賢，狹義為圖書、典籍，如今泛指紀錄信息或知識的一切載體。」²吳汝鈞也說「『文獻學』是文獻資料研究之事，包含目錄、版本、校勘、註釋、語法、文法、文獻發展史等各類面向。」³因此文獻學是一種客觀的研究方法，以文獻學的研究方法，對資料做收集整理，從歷史資料中，以客觀的角度判別文獻所提供的訊息，此訊息則有助於更進一步的研究。

本研究主要以文獻學方法用在原典資料的收集及標點，對第一手資料進行初步的整理及判別，藉此檢視與《教觀綱宗》相關的典籍，從中窺探《教觀綱宗》所呈現的歷史脈絡發展。

² 蔡耀明：《佛學的研究方法與學術資料》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2006，頁62。

³ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局有限公司，1983，頁97。

第二步解讀《教觀綱宗》本身闡述的意涵，第二步將《教觀綱宗釋義》的解說內容加以了解，第三步從天台智顛的著作中找尋相關思想資料並與《教觀綱宗》進行比對分析及探討。

並針對《教觀綱宗》文本結構義理做分析，透過《教觀綱宗釋義》（以下簡稱《釋義》）的相互參照，並比較天台發展中與之相關的代表性著疏，從中爬梳蕩益智旭於《教觀綱宗》對前人思想所繼承之處以及獨到創新之處。

第三節 文獻回顧

本研究所探討的主軸在於蕩益智旭《教觀綱宗》教觀思想的探討，因此以下將與此主題相關聯的專書或研究，挑選近期或代表性的研究做評析。

（一）釋聖嚴：《天台心鑰-教觀綱宗貫註》。⁴本書的屬性為《教觀綱宗》注釋書，全書的架構分為緒論，五時八教，通別五時論，化儀四教，化法四教。

（二）王志遠釋譯：《教觀綱宗》。⁵此書以經題，經典（正文），源流，解說，為其架構，為《教觀綱宗》的釋譯書，本書將全本《教觀綱宗》做白話翻譯加上注釋資料頗為詳盡。其中稍嫌美中不足之處的部分，在於缺少研究資料的註記。

（三）靜權：《天台宗綱要》。⁶靜權認為，前三僅是方便，僅有圓教的六即才是圓融具足的六即。因此本書的結論，靜權大師表示雖然將四教的教義約略的敘述，但歸重實在圓教，前三者為通往圓教的階梯，可以眾生普被，並彰顯圓教價值。

（四）牟宗三：《佛性與般若》。⁷

本書分為三部，首先第一部談般若系統中的空觀、三智、實相、法性、涅槃經的佛性學說。第二部探討前後期唯識學、起信論與華嚴宗。第三部探討天台宗之性具圓教，全文從天台宗之判教、無住本、一念三千、十二不門鈔、五品位、

⁴ 釋聖嚴著：《天台心鑰-教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2002。

⁵ 王志遠釋譯：《教觀綱宗》，台北：佛光文化，1998。

⁶ 靜權大師：《天台宗綱要》，台灣：財團法人中台山佛教基金會，1997。

⁷ 牟宗三：《佛性與般若》，台北：台灣學生，1993。

天台宗與禪宗之交涉、天台宗之文獻、山家山外派，為此類作品中之大作，極具參考價值。

(五) 尤惠貞：《天台宗性具圓教之研究》。⁸

此書探討天台宗性具圓教之歷史背景及其思想淵源、義理根據、開展之獨特模式及特殊義涵三個章節探討出圓觀「一念三千」才能顯出天台性具圓教教義，以及圓教的圓滿融攝意義，更針對圓教對於現實人生的積極意義與具體影響做解析，此書對於掌握天台圓教教義精神具有研究參考價值。

(六) 朱封鰲、韋彥鐸：《中華天台宗通史》。⁹

本書從六朝佛學概況開始談論《法華經》的傳入及法華經學的形成；次從龍樹的思想以及幾位天台祖師的生平及思想，來說明天台宗的源流及其創立從而闡述天台的基本教義及思想；再從唐朝時期章安及湛然二位，探討此時期天台宗的發展情況；宋朝則以四明知禮、尊式討論天台的思想分裂以及台禪境融合的走向；接著以元明清三朝作為與近代的分水嶺，探討三朝天台的概況以及日本與朝鮮天台宗的發展情形，其中對於蕩益智旭思想的探討主要以教觀並舉、融通性相二宗、私淑台宗與行歸淨土等三方面作闡述；最後以近代天台的復興及對台灣香港的影響，加上日本韓國天台宗的概況作為本書的終章。本書主要為天台宗史加上思想發展史作為全書的脈絡，優點是具有全面性，不足處在於，因天台體系龐大，故宥於篇幅僅能以重點是介紹無法細談。

(七) 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》。¹⁰

本書以《中論》、《大智度論》的大乘中觀學說探討天台宗思想淵源；依《法華經》的流傳，思想意涵以及其他大乘經典來說明天台宗的經典所依；以慧文、慧思二位的思想做為天台宗思想的起源脈絡；對於天台宗的創建者智顓的生平、著作、止觀與判教思想體系、淨土信仰、懺儀作介紹，最後為其歷史地位做論述；

⁸ 尤惠貞：《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993。

⁹ 朱封鰲、韋彥鐸：《中華天台宗通史》，中國：宗教文化出版社，2001。

¹⁰ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，中國：江蘇古籍出版社，2001。

接著談論後人灌頂、湛然等生平及思想；本書還有一特別處在於特別談及天台居士的信仰思想，如柳宗元等人，以及以寺形成的天台系統，如玉泉寺；再談及唐末五代的情形；走至宋代的山家山外之義理分歧論述，以及宋代懺法興盛情形；以《佛祖統紀》討論天台史學，元代主要以幾個代表人物的系統討論此時的天台傳承，明代則討論幽溪傳燈的性善惡論，再以蕩益智旭的思想做為天台佛教終結；最後對近代天台佛教概述作為此書的完結。

（八）安藤俊雄著，釋依觀譯：《天台思想史—根本思想史及其開展》。¹¹

本書誠如書名，主要以天台的基礎思想教理、觀法及修行實踐方式，作為全書的重心，從以上的基礎配上各朝代思想的發展及演變，成為整部天台思想體系的介紹可做為天台學研究的入門書。雖說此書為入門書，但本書對天台義理的爬梳十分深入，但淺顯易懂，並且針對天台重要經典思想的論述亦堪稱完整。

（九）釋聖嚴著：《明末中國佛教之研究》。¹²

本書為聖嚴法師於一九七五年於日本立正大學獲得博士學位之研究，原為《蕩益智旭之研究》，此書出版前更名為《明末中國佛教之研究》。全書以「智旭的時代背景」，探討明代社會背景與智旭之關係來做為緒論；「智旭的生涯」談其人際關係如師承、私淑、交友、弟子，以及傳記及事蹟的地理考據綜觀智旭一生的足跡；「智旭的宗教實踐」談及蕩益智旭的信仰與時代背景關係及其實踐行為；「智旭的著作」以著作特色、著作的考察、《宗論》的研究，對智旭的著作詳盡地整理及考證；「智旭思想的形成與發展」將智旭的整體思想分期，最後總結出其思想在於各教融通的特性。聖嚴法師的研究中認為智旭是以《梵網經》為中心的戒律主義者；更是一位以《楞嚴經》為主的禪者。聖嚴法師認為以《楞嚴經》為主要思想中心的蕩益智旭才會開創出後來諸多融會思想的展現。至於天台教觀的影響則在於注釋經論的方法論之採納。

¹¹ 安藤俊雄著，釋依觀譯：《天台思想史—根本思想史及其開展》，台北：中華佛教文獻編撰社，2004。

¹² 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009。

(十) 釋見曄：《明末佛教發展之研究-以晚明四大師為中心》。¹³

作者以晚明時代背景探討明朝四大高僧，並將重點放在復興意涵。在智旭方面可說是聖嚴法師研究的延伸，唯在論及宗門思想時，對於聖嚴法師所認為智旭為以《楞嚴經》為中心貫徹的禪者觀點表示不贊同，作者認為此觀點僅可用在智旭三十歲以前，三十歲以後的智旭則是混和禪教律淨的修行人。此點看法與研究蕩益智旭思想上有其參考價值。

(十一) 鄧克銘：〈智者天台教觀中之心的涵義〉，¹⁴此研究認為四教的分判中，以圓教之一心三觀來統攝前三教，而止觀的實踐中，心識的活動有一定修證的意義，然智者對於「當前一念心」並未作定義性的說明，僅以一念三千作譬喻說明，因此此研究便以此開展探討智者的「一心三觀」中「心」的意涵。

(十二) 李志夫：〈智者之圓教義及其形成之探討〉，¹⁵本研究指出智者的圓教義其根基乃基於「性具」與「性惡」而建立，而智者圓教義的形成來自三個判教的標準「根性融不融」、「化導始終不始終」、「師弟遠近不遠近」，期盼教的內容則依四諦、四悉檀、四弘誓等等而來，最後結論為圓教的完成不在其內涵，而是圓觀的形成，如此才是天台的教觀雙美。

(十三) 張風雷：〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，¹⁶本文主要以六即來討論圓頓止觀的階次問題，此為依據「證悟」未究竟前的漸次修行情形而開展出來的思想論點。

(十四) 陳英善：〈天台圓頓止觀之修證—就十乘觀法而論〉，¹⁷陳英善表示十乘觀法對於《摩訶止觀》而言，乃是藉此來完成圓頓止觀的修證，而十乘觀法

¹³ 釋見曄：《明末佛教發展之研究-以晚明四大師為中心》，台北：法鼓出版社，2004。

¹⁴ 鄧克銘，〈智者天台教觀中之心的涵義〉，《佛學研究中心學報》第三期，1998，頁187—215。

¹⁵ 李志夫，〈智者之圓教義及其形成之探討〉，《中華佛學學報》第十二期，1998，頁353—363。

¹⁶ 張風雷，〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，取自：佛藏山網頁，《兩岸禪學研討會論文集》，2019，3月21日。[Http://www.fozang.org.tw/doc/essay_32.doc](http://www.fozang.org.tw/doc/essay_32.doc)

¹⁷ 陳英善，〈天台圓頓止觀之修證—就十乘觀法而論〉，《中華佛學學報》第十五期，2002，頁305—333。

的重點在第一觀「觀不思議境」，其餘九者皆不離此，因此此篇研究主要以十乘觀法的「觀不思議境」作為探討天台圓頓止觀之核心思想。

(十五) 陳英善：〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏—以《摩訶止觀》為主〉，¹⁸此文主要以事修中有理觀，理觀中有事修的角度探討二十五方便、十乘觀法、四種三昧之間相互之關係。

(十六) 陳英善：〈論五位半滿相成所建構的天台判教體系〉，¹⁹從《法華經》的結構來看頓漸五味及其內涵，再從頓漸根性相融以及五味諸教相和來看《法華經》的教相特色，從以上的討論看天台判教體系。

(十七) 林志欽：〈天台宗教觀思想體系及其對應關係——兼論化法四教之關係〉，²⁰此文試圖以整合智顛理論架構，來建構完整性之天台教觀體系，針對化法四教與三種止觀中之關聯性與區分處做分析。

(十八) 林志欽：〈天台宗法門根機探討：就「化儀四教」與「化觀四教」而論〉，²¹此研究主要探討天台宗各種法門，其修行根機與檢擇問題，特以圓教觀法為重，因此以化儀四教的頓漸五時教、不定教、秘密教，以及化儀四教的圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀、秘密止觀等對此問題作探討。

(十九) 陳英善：〈天台五停心觀之探討〉，²²此為對天台五停心觀進行四教個別的探討，最後的結論則針對藏教與圓教作比較。

(二十) 釋証煜：〈由蕩益智旭《教觀綱宗》的「緣覺」、「獨覺」探討「辟支佛」的修行實踐〉，²³此論文仔細爬梳天台宗所一經論中的「緣覺」與「獨覺」

¹⁸ 陳英善，〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏—以《摩訶止觀》為主〉，《圓光佛學學報》第九期，2004，頁 175—213。

¹⁹ 陳英善，〈論五位半滿相成所建構的天台判教體系〉，《中華佛學學報》第十七期，2004，頁 173—213。

²⁰ 林志欽，〈天台宗教觀思想體系及其對應關係——兼論化法四教之關係〉，《臺大佛學研究》第十七期，2009，頁 49—118。

²¹ 林志欽，〈天台宗法門根機探討：就「化儀四教」與「化觀四教」而論〉，《圓光佛學學報》第十九期，2012，頁 38—104。

²² 陳英善，〈天台五停心觀之探討〉，《中華佛學學報》第十九期，2006，頁 271—292。

²³ 釋証煜，〈由蕩益智旭《教觀綱宗》的「緣覺」、「獨覺」探討「辟支佛」的修行實踐〉，《大專學生佛學論文集》，2012，頁 55—68。

的內涵，此篇文章的優點在於論證過程中，對於資料爬梳得仔細，可惜最後的結論，仍未尋求到確切定義的答案。

(二十一) 陳英善：〈蕩益智旭大師修學心路之探索〉。²⁴

將蕩益智旭一生的修行歷程分為外學及內學，外學以儒學為主；內學指佛教，細分為參禪、宏律、研教(對經教義裡方面的研究)最後回歸淨土等部分做討論。對智旭學習天台以及著作時間，與聖嚴法師持不同的看法。

透過文獻的回顧中發現，對於智顓的教觀思想較多人關注，對於智旭的思想因其龐雜，故多數是從某一思想作研究對象，但這其中似乎未見對《教觀綱宗》裡所呈現的智旭的教觀思想作探討，使得這一方面有補充的研究空間，此點亦是本研究欲著手進行之部分。

第四節 論文架構

本論文探討蕩益智旭所做之《教觀綱宗》，因此對天台思想源流、智顓的教觀思想、智旭生平及思想有其了解之必要，然蕩益智旭大師之思想層面涵蓋太過廣泛，因此本文僅就其生平背景做概述以及其與天台研究相關之教觀思想做重點式羅列略說。《教觀綱宗》之成書源流則必須溯至天台學思想開端直至明代時，其過程中對此義理結構思想之演進，以及後世弘傳情形。以上為此文研究之範圍。

本論文共分五章，第一章「緒論」，第二章「研究背景及智顓教觀概述」；第三章「智旭天台思想綜述」；第四章「智旭教法及觀法」；第五章「智旭教觀在天台宗之貢獻」；第六章「結論」；從以上章節中之探討爬梳蕩益智旭於《教觀綱宗》中，所蘊含的教觀思想。

²⁴ 陳英善，〈蕩益智旭大師修學心路之探索〉，《獅子吼》33卷1-2期，1994，頁8-20。

第二章 研究背景及智顛教觀概述

本研究主要研究對象為《教觀綱宗》及《釋義》，然就其內容而言，則不得不對此書的源流作簡略探討。然因《教觀綱宗》主要針對判教系統及天台教觀，因此本章節將針對研究背景做判教起源的爬梳整理，以及智顛教觀思想梗概的瞭解。

第一節 研究背景

《教觀綱宗》及《釋義》中所論述的判教內容，乃天台宗的核心思想，因而在此須先對此判教起源做簡要的回溯。佛教在東傳之初以翻譯經典為主，然譯經的順序並非有系統的翻譯，因此在傳播過程中不免有大小乘、空宗有宗並存之情況。且隨著經典譯出越來越具有規模時，各思想派別也紛紛現世，此時期的佛教傳播，面臨對佛經加以分類的問題，因此產生判教的必要性，藉以釐清每一部經的屬性。於是在南北朝時期便開始發展出判教分類方式，將如來一代時教區分出時間前後、義理深淺對應根基之別，俗稱南三北七。²⁵各家所持立場不同，又各有所長。根據智顛的《法華玄義》卷十所載，智顛羅列此十家的判教，加以說明並分析出不適切之處。

智顛提及「南北地通用三種教相：一、頓。二、漸。三、不定。」²⁶所謂頓教為《華嚴經》，漸教為有相教的三藏教及無相教的般若，不定為《勝鬘》、《光明》等經，以上三種為南北二者共通的教相。²⁷

首先第一種，虎丘山岌師，主要闡述頓教與不定教與前述相同，漸教則分為三種，除了原有的三藏有相教及無相教外，多了一個說明佛性的常住教。

第二，宗愛法師，頓教不定教亦同前，漸教判為四種，將有相教無相教與常

²⁵ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，「二出異解者，即為十意：所謂南三、北七。」CBETA, T33, no. 1716, p. 801a17。

²⁶ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA 2019.Q1, T33, no. 1716, p. 801a18。

²⁷ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA 2019.Q1, T33, no. 1716, p. 801a18-24。

住教之間新增法華同歸教。

第三，定林柔、次二師，及道場觀法師，頓、不定教同前，將漸教判為五時教，將前者的無相教後，同歸教前新增《方等經》為褒貶抑揚教。

第四，北地師，除頓、漸、不定外增加人天教及無相教。

第五，菩提流支，判半滿教，將佛陀說法分為十二年前是半字教，十二年後是滿字教。

第六，佛馱三藏、學士光統，做四宗判教，因緣宗《毘曇》、假名宗《成實論》、誑相宗《小品般若經》、常宗《涅槃經》、《華嚴經》等。

第七，有師，五宗，將前者的《華嚴》判為法界宗，其餘四者同前。

第八，光統，六宗，新增《法華經》為真宗、《大集經》為圓宗。其餘四宗同前

第九，北地禪師，分判二種大乘教，有相大乘及無相大乘。

第十，北地禪師，提倡一佛乘，又稱一音教。²⁸

以上為南北朝時期的十家判教系統，若以表格整理則可更清楚的看見彼此的異同。請參照表 1 南三北七判教內容表。

²⁸ 隋·智顓：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA 2019.Q1, T33, no. 1716, p. 801a24-b29。

表 1：南三北七判教內容表

地域	序	倡導者	判教
南	1	虎丘山岌師	一、頓 二、漸（有相、無相教、常住教） 三、不定
	2	宗愛法師	一、頓 二、漸(有相、無相教、同歸教、常住教) 三、不定
	3	定林柔、次 、道場觀	一、頓 二、漸(有相、無相教、褒貶抑揚教、同歸教、常住教) 三、不定
北	4	北地師	一、頓，二、漸，三、不定， 四、人天教，五、無相教
	5	菩提流支	半字教、滿字教
	6	佛馱三藏、 學士光統	一、因緣宗《毘曇》，二、假名宗《成實論》， 三、誑相宗《小品般若經》， 四、常宗《涅槃經》、《華嚴經》
	7	有師	一、因緣宗《毘曇》，二、假名宗《成實論》， 三、誑相宗《小品般若經》， 四、常宗《涅槃經》，五、法界宗《華嚴經》
	8	光統	一、因緣宗《毘曇》，二、假名宗《成實論》， 三、誑相宗《小品般若經》， 四、常宗《涅槃經》、《華嚴經》， 五、真宗《法華經》，六、圓宗《大集經》
	9	北地禪師	有相大乘、無相大乘
	10	北地禪師	一佛乘

從以上表格中可看到各種主張中，除了半滿教、大乘二教及一佛乘外其餘思想或多或少，有著互相共與不共之關係，而此判教方式各有各的立場，但也有其不圓滿之處，因此一直到發展至天台智顛大師時，由智顛大師做為集大成者成立了天台判教系統。

智顛以《涅槃經》的五味闡述出華嚴時、阿含時（鹿苑時）、方等時、般若時、法華涅槃時。對佛陀教法的次第做出五時之判，再依佛陀說法的形式及內容分出頓、漸、秘密、不定等化儀四教，及藏、通、別、圓等化法四教，俗稱五時

八教，自此五時八教的判教方式影響了中國佛教的思想。

第二節 智顛教觀略述

「教」、「觀」二字為天台創教之初的重要思想，其起源來自二祖慧文禪師，在研究《大智度論》過程中，讀到卷二十七²⁹三智解說中的「一心中得」以及「一心中有三相」，加上《中論·觀四諦品》：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」³⁰此偈中的「空」、「假」、「中」配上一心，成一心三觀，此為禪觀與教理相結合的最初原型。³¹承繼慧文禪師之後的慧思禪師則將此思想更臻於具體化。³²也在所著作之《諸法無諍三昧法門》中，對不能教觀並重的法師等，以經文佐證提出其不認同處。³³以上可發現教觀並重思想，早在天台思想形成之初便是所依恃的核心。因此這種思想隨著慧思傳法給智顛，也一併的影響著智顛。

天台宗的實際創教者智顛生卒年為西元 538—597 年，³⁴期間歷經梁、陳、隋三朝，他的生命歷程從分裂的南北朝時期走向政局統一隋代，因為歷經戰火，以及佛教教義分歧的感悟，促使智顛致力於建構佛教的教義理論、止觀的實踐系統之完備，因此而開展出以教觀雙美的天台宗。

智顛最有名的著作為法華三大部，《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》，另外尚有《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙門》、《童蒙止觀》、《四教義》、《維摩經

²⁹ 宋·志磐：《佛祖統紀》卷六中紀載為卷三十，聖嚴法師所著《天台新鑰》頁 31 中為卷二十七。

³⁰ 姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》卷四〈觀四諦品〉，CBETA 2019.Q1, T30, no. 1564, p. 33b11-12。

³¹ 宋·志磐：《佛祖統紀》卷六所載，「二祖北齊尊者慧文，夙稟圓乘，天真獨悟，因閱大智度論(第三十卷)引大品云，欲以道智具足道種智……一切智……一切種智，當學般若……論自問曰，一心中得一切智道種智一切種智……亦有初中後次第，如一心中有三相，生因緣住住因緣滅，師依此文以修心觀，論中三智實在一心中得。……故此觀成時證一心三智。……師又因讀中論(大智度論中觀一品)至四諦品偈云因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。恍然大悟，頓了諸法無非因緣所生，而此因緣有不定有，空不定空，空有不二，名為中道。」CBETA, T49, no. 2035, p. 177c4。

³² 參考，釋聖嚴著：《天台心鑰-教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2002，頁 31-32。

³³ 陳·慧思：《諸法無諍三昧法門》卷一，「復次毘婆沙中說，若有比丘，不肯坐禪，身不證法，散心讀誦，講說文字，辨說為能……高心輕慢坐禪之人。如是論師，死入地獄，吞熱鐵丸……。若復有人，不近善知識，雖復坐禪獲得四禪定，無有轉治，無方便智，不能斷煩惱。」CBETA, T46, no. 1923, p. 629b18-c2。

³⁴ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，中國：江蘇古籍出版社，2001，頁，87。

疏》等等以及各種懺法。由智顓的各種著作中探尋其思想的核心，誠如安藤俊雄所云：

由智顓所有的經論著作中，可知其一生專注於《法華經》的研究，至於其間固曾對《維摩經》或《金光明經》等加以探索，不外是為了蒐羅法華精義所取材的旁證資料。而智顓一生所做的學術研究的最高目標，是為了建立《法華經》之教相與觀心的組織體系，以此闡述《法華經》無上究竟的道理為主。緣此，始有天台宗的創立，名實相具，自成一宗，流傳至今。

35

由上述可知，智顓一生努力的足跡皆為「教」理、「觀」心的並重實踐而努力。然到了後代逐漸產生思想分歧，甚至於到宋代時為真妄心的爭執不下，而引發山外山家派之分裂，應是智顓所始料未及的。明代智旭則以一部《教觀綱宗》試圖將世人的天台學眼光，重新拉回到教觀並重的教理本意。

³⁵ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及開展》，台北：慧炬出版社，1998，頁，36。

第三章 蕩益智旭天台思想綜述

《教觀綱宗》作者為明末四大高僧之一蕩益智旭。此書在聖嚴法師的研究中評定為在其天台教學著作中，為最具代表性的著作之一，³⁶此書開宗明義便提及：

佛祖之要教觀而已矣，觀非教不正，教非觀不傳，有教無觀則罔，有觀無教則殆。然統論時教，大綱有八，依教設觀，數亦略同。八教者，一、頓，二、漸，三、秘密，四、不定，名為化儀四教，如世藥方；五、三藏，六、通，七、別，八、圓，名為化法四教，如世藥味。³⁷

由上述可知本書主要闡明天台判教中化儀四教頓、漸、秘密、不定及化法四教藏、通、別、圓這八教的修行理論。而智旭更對此書，寫出《釋義》一書，主要解釋《教觀綱宗》將之分為四十條作解釋，綜觀此書可看見其架構將天台教學中主要的核心思想，如：五時八教判教系統、一心三觀、六即位、十乘觀法等簡明扼要的納進其中。

本書為天台於明代中興的重要著作，其中對前人著作有所繼承亦有思想開創之處，尤其是其中六即位的藏通別部分更是將智顛龐大的思想著作，用結構嚴謹的方式組織起來，可說是前所未有的大貢獻。此書的成立對前人所作天台教觀相關著作有所繼承亦有其獨發之處，因此，本章節將就作者生平學經歷背景，及其思想的展現作一爬梳整理。

第一節 作者生平略述

蕩益智旭（以下簡稱智旭）乃明末著作極豐富之高僧，而本文欲探究其著作則有必要簡略了解其生平的成長及經歷，針對其生平主要參考其自傳〈八不道人

³⁶ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009。云：「在智旭有關天台教學著作之中，具代表性的當是《教觀綱宗》及《釋義》，以及《法華會義》。」頁552。

³⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 936c22-27。

傳)及弘一大師為其編寫之年譜，以年譜式之方式將之綜合討論，從中探尋智旭成長及學習、出家修行的過程，在這期間所造就的教觀思想表現。

智旭的生歿年代介於明神宗萬曆二十七年（1599）到清世祖順治十二年（1655），得年五十六歲。此段期間中國正面臨朝代更迭，政局混亂，社會不安，民不聊生階段。

在這明朝滅亡、清朝崛興的前後數十年中間，由於邊患、流寇、饑饉，以及諸王的作亂，使得中國陷入極端混亂、恐慌的局面時期。³⁸

在此亂世的同時，中國佛教的發展因著政治問題及佛教本身的積弱，也產生許多弊病。身處亂世之際的蕩益智旭卻用他短暫的生命開展出獨特的思想並且為後人留下豐富的著作，成為明末四大高僧之一。對於這樣一位劃時代的高僧，除了在五十四歲時為自己寫下的〈八不道人傳〉簡略自傳，於其圓寂後由弟子成時為其做續傳之補充，後清末民初則有弘一演音所作之《蕩益大師年譜》，其餘便散見於著作之《靈峰宗論》。

智旭俗姓鍾，名際明，先祖為汴梁人後南渡遷至木瀆鎮（古為吳國之領地，現為中國江蘇省蘇州市吳中區所轄）。

智旭的父母年近四十，才誕下他，在這之前父親花了近十年的時間持誦大悲咒，而在夢中感得觀世音菩薩送子而得，七歲時便開始吃素。

十二歲時出外求學，學習儒家思想，依其自傳所述，此時以傳承儒家千古道脈為己任，大做闢佛文章數十篇。在十七歲時，閱讀雲棲株宏所寫的〈自知錄序〉以及《竹窗隨筆》後明白過去僅站在儒家的角度，並未真正了解佛教，因此將闢佛的論述全數燒毀。二十歲時，因父親生病，禮拜《藥師經》，但冬季時父親往生，此時因著中國人根深蒂固的孝道思想以及為超薦亡者，故讀誦《地藏菩薩本願經》，因經文中的思想引發他出世之心。

³⁸ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009，頁191。

歷經父喪之痛的智旭，對母親的生命產生極大的關心，二十一歲時為母親尋找算命師，得到母親壽命不過六十二、三歲的答案，按照父母四十歲左右才生下他的時間來看，此時智旭的母親年齡應在六十歲上下，那麼智旭母親所剩的壽命不過短短幾年而已，這個結果讓智旭十分心急，促使他到佛前立誓，希望能折自己的壽命、功名來為母親添壽，這個舉動屬民間信仰形式，非正式的佛教儀制。二十二歲時曾專心一意的念佛，一直到二十三歲時聽聞《楞嚴經》中的「世界在空，空生大覺」，無法理解句子中所說大覺的境界為何，也發現自己的功夫不夠，為了找尋這個答案決定出家。在正式出家前曾三次夢見憨山大師，第一次夢中向憨山大師痛哭自己與善知識的緣分太薄，無法親近，第二次，憨山大師向他開示，不能如黃檗臨濟，可以如巖頭德山。夢醒後思考祖師大德豈有高下，一切不過是自己的妄想分別罷了。第三次再夢，此時憨山在曹溪，因路途遙遠無法前往跟隨，於是就近禮拜憨山的徒弟雪嶺禪師為剃度師，法名智旭，對自身的出家修行發了三條願，一、未證無生法忍，不收徒眾。二、不升高座。三、不趕經懺及化緣。出家之初，夏秋二季在雲棲寺作務，在其自述中補充，一開始雪嶺禪師命智旭需在雲棲寺作務三年，但因年紀尚輕不懂作務的重要性，待其日後聲譽顯發時，已經失去可作務的因緣，甚感可惜。

於雲棲寺作務期間，聽聞古德法師講述唯識論，聽到當中的宗旨似乎與楞嚴經相互矛盾，在百思不得其解後，問於古德法師，師回答：「性（楞嚴）相（唯識）二宗不許和會。」這個回答令智旭更覺得疑惑，佛法怎麼會有分歧呢？因此進入徑山，為了參破此問題。經過了約一年左右的時間後，依其自述，在此閉關期間雖一度落於禪病，但後來有一日忽然感覺整個世界及身心頓消，達至所追求的證悟境界。閉關前對性相二宗之疑惑也在此時參透，確認二者並無矛盾，且從此閱讀一切的經論、公案都能了達無礙，這年二十五歲。

隔年二十六歲，再度回到雲棲寺，懇請古德法師為阿闍梨，於蓮池大師像前頂受四分戒法，求受菩薩戒。受戒後認為戒律乃為修行之基石，因而發心研究律

藏。

二十七歲時，自發心研究律藏後，約經過三個月的時間，將律藏全數閱畢，此為第一次閱讀律藏，也從中發現當時的僧人戒律荒廢、積弊已久，因此用一個月的時間，節錄出《毗尼事義要略》一本。但此時尚未決心弘律，僅一心於宗乘上的努力。

二十八歲，年中時，母親病危，四次割肉為母療癒，但仍無力回天，痛徹心扉。智旭於葬母後，決定前往吳江松陵閉關，期間大病一場，無可奈何，只好一心求生淨土。

三十歲，年初時，出關，朝禮南海普陀山，隨後為傳律學而留在龍居，夏季時，第二次閱讀研究律藏，此次閱律，寫出《毗尼事義集要》四本及梵室偶談。

三十一歲，第三次閱律藏。

三十二歲，內學方面，此年正式開始研究天台，起因為本欲作梵網經注疏，但經過作四鬮問佛，賢首宗、天台宗、慈恩宗、自立宗，拈得天台。因此開始研究天台，在其自述中提及不肯成為台宗弟子原因有二，一為鑑於當時天台、禪宗、賢首、慈恩宗等，各自堅守自家宗派傳承，不肯與他宗和合共處，這種門庭觀念致使力量分散，佛教不能團結，使得佛教愈發頹敗萎靡。二為擔心自身研究的部分於其原來思想有所出入，會造成如山家山外之爭一樣的窘境。故基於以上二點不願成為台宗子弟。由此可見，智旭的所謂不入天台，絕非不認同天台，純粹為求客觀的全面理解天台學本身的價值，而不為派別門第所囿。外弘部份則一面弘揚律法，著述、講律，結毗尼社，為戒律的弘揚實踐努力。

三十三歲，首次認識占察業報經。由此時一直到三十八歲期間，因擔心自身持戒不夠清淨，在佛前於頂上燃香捨去比丘戒，並於佛前拈鬮得菩薩沙彌戒。也在這數年間飽受病痛纏身之苦，於三十八歲時入九華山，一面承受病痛，一面潛修約二年的時間。³⁹

³⁹ 聖嚴法師提到此時期表示：「實際上在九華山的兩年生活，為智旭開拓『著述弘經、先修觀智』的理想途徑。兩年時間，是智旭教理思想趨向成熟的最重要階段。」釋聖嚴著，釋會靖

三十九歲，帶著病痛的身體，選擇以靈峰山作為主要駐足處，開始一連串的行腳參學、著書、閱藏。

四十二歲，作《法華玄義節要》。

四十三歲，作《妙法蓮華經綸貫》。

四十七歲，再度捨戒，僅作三皈依人。精勤於禮佛及占察行法，終於於一年後再次獲得清淨戒法之感應。

五十二歲，作《法華會義》。並再次深入研究毗尼，此時認為在末法時代的眾生如果要求得淨戒，則不可棄占察輪相之法不用，因此為占察輪相造疏。更在此時有十餘人向智旭學律，因此請智旭講律。智旭感嘆，弘傳律法十幾年來，能真正貫徹的人幾近無人，能得其法要的三位弟子，皆已入滅。故決意重新整理毗尼事義集要。

五十三歲，《教觀綱宗》及《釋義》應是此年以後所作，⁴⁰成時法師參禮智旭，智旭對成時法師表達出自己過去一心一意想恢復比丘戒法的想法，現今則念念求生西方。成時法師，非常驚訝為何不在提倡戒法上努力？追問下才了解，智旭於出家後本來一心在一理上的鑽研，後來徑山禪坐徹悟後，看見當時習禪者之弊病，源自於在佛法的正知正見上的缺乏，及不重戒法。因此極力試圖以戒律為當時教界力挽狂瀾，以求恢復佛陀時代之興盛，但是事與願違，此番努力最終宣告失敗收場，加上身體病苦，因此轉而一心往生西方極樂世界，留待日後，乘願再來。

五十七歲，趺坐繩床腳，向西舉手而逝。

在智旭的一生，所接觸的宗派、信仰、思想極為多元，如禪宗、律宗、天台宗、淨土宗、地藏信仰等等，著作亦相當豐富，例如《妙法蓮華經綸貫》、《法華經玄義節要》、《法華會義》、《教觀綱宗》、《大乘止觀法門釋要》、《金剛經破空論》、

譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009，頁 238。

⁴⁰ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009，頁 423。書中云：「《教觀綱宗》及其《釋義》中所示的「北天目滿益沙門智旭」署名方式，與他五十三歲時述作的《菩薩戒本經箋要》……等署名方式，也都是一致的。準此《教觀綱宗》的成立年代，根據推測，可能是智旭五十三歲以後所作。」

《四十二章經解》、《八大人覺經解》、《成唯識論觀心法要》、《八識規矩頌直解》、《梵網經玄義》、《大佛頂經玄義》、《阿彌陀經要解》、《大乘起信論裂網疏》……等等。

從以上歷程中發現，在智旭一生的修學中，拈鬪對於其決定佔有重要的影響成分，因此在三十二歲時拈鬪得到天台後，便開始鑽研，並在修持上努力實踐。然而智旭開始為天台教義作疏的時間則屬晚期，亦可說是思想成熟時，對此將在下一節思想上繼續探討。

第二節 蕩益智旭思想概說

蕩益智旭一生研究經典義理各宗派思想勤奮不懈，在著作上的廣泛及質量皆達至明代無人能及之巔峰，而究其思想探討，則發現蕩益智旭涉獵之宗派龐雜，故其思想亦極其複雜，本研究主要探討其教觀思想，因此以下將針對此部分作資料蒐集及探討，試圖從中窺探智旭的教觀思想脈絡。

在前文智旭生平略述中發現，智旭的出家因緣起於《楞嚴經》，出家不久後又因「性相二宗，不許合會」因而至徑山參禪。因此可說智旭是因《楞嚴經》而走向參禪之路。如此說來，智旭的參禪肇因於對於佛教義理上的不明，因而試圖以參禪來解決。這裡已可看出智旭修道特性的展現，在理論與實踐之間交互運用為其修行上最主要的特色；除此之外，智旭對禮懺法門的實踐，也可從懺法的選擇上去留意；而「現前一念心」的思想在《教觀綱宗釋義》中也可看到智旭經常使用。

基於上述理由，以下將就智旭參禪經歷、禮懺、以及著述等方面來探討智旭的教觀思想。

一、實踐觀行

對於智旭教觀思想的探討中，若從一生的實踐觀行裡觀察，可找尋智旭本身的教與觀之實踐樣貌，因此以下將就持咒與禮懺紀錄二方面來著手，從中尋找智旭的教觀思想的實踐脈絡，以及與天台教觀之關係。

(一) 持咒

智旭對於〈楞嚴咒〉的持誦相當重視，在《宗論》中提及：「若念念與此定慧相應，便可謂常持如是咒百千萬億遍。若念念讀誦書寫此咒，便與性定本智相應。」⁴¹因此，智旭對咒語的持誦，除了懺悔思想外，另亦含有依持咒而修止觀的意味。咒語又稱陀羅尼。

陀羅尼，意譯作能持、能遮，或譯總持。集種種之善法，能持令不散不失，稱為能持。惡不善之心生，能遮令不生起，稱為能遮。於名、義、行地之功德等皆能持，稱為總持。⁴²

由上文可之，咒語的功能可以護念善法止息惡法，因此持咒亦是修止觀的一種表現。在《教觀綱宗》中智旭特別將秘密咒納入了化儀四教中的秘密教，此點乃化儀四教判教中的獨創，可知智旭對秘密咒必有不同於前人之看法。然秘密咒實屬實踐的行門部分，因此必須透過智旭持咒的紀錄作為探討對象。根據《靈峰宗論》所記載智旭持咒的時間點為三十一歲至三十九歲⁴³，以下將以表格羅列：

(次數不明不列入此表)

表 2：持咒統計表

年歲	咒語	次數
三一（一六二九）	地藏滅定業真言	百萬
	觀音靈感真言	十萬
	七佛滅罪真言	十萬
	藥師灌頂真言	十萬
	往生淨土真言	十萬

⁴¹ 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷二，CBETA 2019.Q1, J36, no. B348, p. 281a23-25。

⁴² 《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，6月20日。

⁴³ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009，頁298—301。

	大悲咒	二十萬
	諸部咒品	二萬三千一百
	準提咒	一百五十萬
三二（一六三〇）	大悲咒	十萬八千
	咒品	九萬三千餘
三三（一六三一）	大佛頂首楞嚴咒	十二萬
	地藏滅定業真言	四百七十萬
三四（一六三二）	大悲咒	十二萬八千
	地藏滅定業真言	二千七百四十八萬
	大佛頂首楞嚴咒	一千
三九（一六三七）	地藏滅定業真言	六百二十二萬

將其所持咒與加總統計：

- 1、地藏菩薩滅定業真言：三千九百四十萬
- 2、準提咒：一百五十萬
- 3、大悲咒：五十八萬
- 4、大佛頂首楞嚴咒：十二萬一千
- 5、諸部咒品：十一萬六千一百
- 6、觀音靈感真言、七佛滅罪真言、藥師灌頂真言、往生淨土真言：各十萬

以上共計九種咒語類別，在短短的九年之中，每一種皆超過十萬以上的次數足見智旭對於持咒的精進用功。在《教觀綱宗》中的判教系統化儀四教中也見到智旭對於秘密教增加了秘密咒的部分，此部分於後文中續談。

（二）禮懺思想

由於智旭的罪報思想，禮懺成為智旭相當重要且強調的修行法門之一，智旭在此方面的表現須從兩個方面來探討，一是為個人，二是為國家社會方面，於釋見曄的《明末佛教發展之研究—以晚明四大師為中心》一書中對個人方提及：智

旭對自我採取批判，認為本身惑障業重，所以在其宗教生涯裡，求懺悔之心，始終陪伴著他，而以禮懺、持咒、持名，及苦行等方法來消業。⁴⁴

對於國家方面則提及：

智旭認為眾生共同感知這份惡緣，共同感受這分苦報，但這分苦報亦是幻相一場，如能了知心外無法，則怎能坐視不管這場的劫難呢？所以代眾生發願祈求疾病消除，刀兵寢息，風雨順時，穀價豐稔。⁴⁵

在智旭一生中禮懺法的次數在聖嚴法師的研究中，也將之一一羅列，最後得出的結果為自三十三歲至四十八歲，總共禮懺達二十一次。其中《大悲懺》八次，《金光明最勝懺儀》三次、《淨土懺》兩次、《慈悲水懺》、《慈悲道場懺法》各一次，加起來共十五次，以上這五種懺法皆出自天台宗。⁴⁶這裡發現一件有趣的事，智旭自三十二歲決定私淑天台後，三十三歲開始修懺，其所修的第一部懺法為《大悲懺》、然後是《金光明最勝懺儀》、《淨土懺》，這裡可看見智旭對修學天台的決心及毅力，也可見智旭本身對實踐懺法修行相當重視。至於對於懺法的研究智旭也下過一番功夫，曾作《占察經行法》，這部以地藏信仰為中心的《占察善惡業報經》之懺法，可說是智旭在此方面的貢獻，在聖嚴法師的研究中指出：此一《占察經行法》，是智旭受自天台宗懺法思想的影響，與他自己所獨具的孝道精神及罪報感而凝結完成的。⁴⁷由此可看出智旭思想上受天台宗的影響之一部份。

從以上二種修持中可發現智旭的持咒集中在三一歲至三十九歲，禮懺則為三十三到四十八歲之間，可見智旭受天台影響由持咒而進入禮懺。

二、相關著作與思想

智旭一生著作豐富，種類多樣，確切的數字頗有爭議，本文在此不做評述，

⁴⁴ 釋見曄：《明末佛教發展之研究-以晚明四大師為中心》，台北，法鼓出版社，2004，頁169。

⁴⁵ 同上註，頁162-163。

⁴⁶ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009，頁284。

⁴⁷ 同上註，頁291。

單就與教觀思想相關著作的書目作探討，以下以表格呈現：

表 3：著作列表

著作年歲	著作名稱	屬性	卷數
三五	占察經行法	懺法	一卷
三九	梵網經玄義	律	一卷
三九	梵網經合註	律	七卷
四一	大佛頂經玄義	性宗	二卷
四一	大佛頂經文句	性宗	十卷
四二	般若心經釋要	般若系統	一卷
四二	金剛經破空論	般若系統	一卷
四二	金剛觀心釋	般若系統	一卷
四三	法華玄義節要	天台	二卷
四四	大乘止觀釋要	天台	四卷
四九	成唯識論觀心法要	相宗	十卷
四九	相宗八要直解	相宗	八卷
四九	阿彌陀經要解	淨土	一卷
五二	妙法蓮華經台宗會義	天台	十六卷
五二	占察善惡業報經玄義	地藏信仰	一卷
五二	占察善惡業報經義疏	地藏信仰	二卷
五二	重治毗尼事義集要	律	十七卷
約五三歲以後	教觀綱宗	天台	一卷
約五三歲以後	教觀綱宗釋義	天台	一卷
五四	楞嚴經玄義	性宗	一卷
五四	楞嚴經義疏	性宗	九卷
五四	楞伽經玄義	相宗	一卷

五四	楞伽經義疏	相宗	九卷
五五	大乘起信論裂網疏	性宗	六卷
五五	阿彌陀經要解	淨土	一卷
五六	閱藏知津	閱藏指導	四四卷
五六	法海觀瀾	閱藏指導	五卷

從以上的書目中可看到，智旭所涉略的佛學相當廣泛，可說經律論三藏具足，義理方面涵蓋律典、性宗、相宗、天台、般若、淨土、地藏信仰，從這當中可找到幾種脈絡，首先是性宗與相宗的部分，智旭在自傳中已提及，因為「性相二宗不許合會」，因此閉關於徑山參禪，那麼對於性相二宗的釋論，便可視作為智旭性相融合的方式。

(一) 淨土思想

智旭的淨土思想主要在於修持實踐上所採取的方式，加上對於禪觀等諸多佛教義理研究，以及自身在身體病苦無法禪修下所導向的理想方式。因此淨土思想在智旭的生命歷程中經過幾次的轉折後，成為他龐雜思想中重要的一部份。以下將就這幾次的轉折作探討，首先在他出家前所作的修持便是以念佛為主，⁴⁸二十三歲時因為聽聞《楞嚴經》而產生疑惑並且同時發現自己在禪修上功夫不到而決意出家，⁴⁹從這裡可以看出來原本專志念佛的智旭，在經過大約一年的時間，已轉為以禪修為主的修行法門，並且也發現《楞嚴經》對智旭的影響力。

出家後的智旭修行法門也是以禪修為主，但就在他二十八歲這年，在閉關中大病一場，這場大病讓他一心求生淨土。⁵⁰這是從禪修為主的修持走向淨土的第一個重要的轉折。

⁴⁸ 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷一：「二十二歲，專志念佛。」CBETA, J36, no. B348, p. 253a23-24。

⁴⁹ 同上註，「二十三歲，聽大佛頂經，謂世界在空，空生大覺，遂疑何故有此大覺，致為空界張本，悶絕無措。但昏散最重，功夫不能成片，因決意出家，體究大事。」CBETA, J36, no. B348, p. 253a24-25。

⁵⁰ 明·智旭：《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，「二十八歲。……關中大病，乃以參禪工夫，求生淨土。」CBETA, B23, no. 130, p. 427a8-9。

其後經過對戒律的研究，對天台的深入等等，對於其淨土的思想有不斷的推演及更新，然真正確立其淨土思想的依歸，則在四十六歲時已在佛學義理上經過多年的鑽研體悟後，再次因病而感到對生死大事的迫切需要。再者從年譜中可發現，智旭自三十七歲大病一場後一直到五十七歲往生，這二十年間幾乎是帶著病弱的身體在這世間，尤其是在四十六歲時又患了二次奇疾。因此智旭的淨土思想隨著這個階段不斷的增強，最後走向導歸淨土之路。

在他五十六歲時所寫的〈寄錢牧齋〉中可看出這一情況：

今夏兩番大病垂死。季秋閱藏方竟，仲冬一病更甚，七晝夜不能坐臥，不能飲食，不可療治，無術分解，唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已。具縛凡夫，損己利人，人未必利。己之受害如此，平日實唯在心性上用力，尚不得力，況僅從文字上用力者哉。出生死成菩提，殊非易事。非丈室，誰知此實語也。⁵¹

在〈刻淨土懺序〉中也可看到智旭淨土對淨土所抱持的崇高以對。

無淨無穢，儻侗真如，即穢即淨。顛預佛性，信釋迦之誠語，悟法藏之願輪，始知若律若教若禪，無不從淨土法門流出，無不還歸淨土法門。予初志宗乘，苦參力究者數年，雖不敢起增上慢自謂到家，而下手工夫得力，便謂淨土可以不生，逮一病濱死，平日得力處，分毫俱用不著，方乃一意西歸。然猶不捨本參，擬附有禪有淨之科。至見博山後，稔知末代禪病，索性棄禪修淨，雖受因噎廢飯之誚，弗恤也。於今專事淨業，復逾三載，熾然捨穢取淨，與不取捨元非異轍，較西來祖意，豈不更直捷邪。每痛末世狂禪，烏空鼠即，不惟撥無淨土，亦乃謗讟宗風。⁵²

⁵¹ 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷五，CBETA，J36，no.B348，p. 343b27。

⁵² 同上註，卷六，CBETA，J36，no.B348，p. 352c05。

從以上敘述中可見智旭對於淨土所抱持的看法，乃在於認為律、教、禪皆為淨土所出，最後也回歸淨土。並且在文末破斥末世狂禪者對於淨土的輕視，智旭對於淨土的深入其實除了因身體因素禪修不得力外，亦參考了天台思想的稱名念佛：「旭初出家，亦負宗乘而藐教典，妄謂持名曲為中下。後因大病，發意西歸。嗣研妙宗圓中二鈔，始知念佛三昧，無上寶王，方肯死心執持名號，萬牛莫挽也。」⁵³可見智旭的念佛受到閱讀天台四明知禮的《觀無量壽經疏妙宗鈔》、《阿彌陀經略解圓中鈔》之影響頗重，與初出家時一心參禪而輕忽教理已不相同。

（二）教觀主張

天台思想最大特色為「教觀並重」，對於上述智旭著作的表格中可發現智旭對於教理的研究涉獵之廣早已超乎常人，由此可知智旭對於徑山參禪後最大改變在於對教理思想的探究。這種理論與實踐，觀行合一的思想終其一生影響著智旭，在智旭的《靈峰宗論》中，處處可見「隨文入觀」以及「教觀」二字的敘述，如下：

真學以解行雙到為宗趣，非開解無以趨道，非力行無以證道。而解行又有大小、漸頓不同。若但求一出生死法門自度脫者，小解小行也。若遍通一切法門自利利他者，大解大行也。若先解後行者，漸也。若知解行同時，隨文入觀，不離語言而得解脫者，頓也。⁵⁴

此段主要說明解行並重，雖說有大小乘、頓、漸的不同，但不論何種皆不離解行二字。

欲學智慧，莫若讀誦大乘方等經典，深解義趣，隨文入觀。⁵⁵

⁵³ 同上註，CBETA, J36, no. B348, p. 374c16-19。

⁵⁴ 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷六，CBETA, J36, no. B348, p. 276a12-17。

⁵⁵ 同上註，CBETA, J36, no. B348, p. 282b18-19。

隨文入觀，觸事會心，心觀為主，看教為助。⁵⁶

以上強調「隨文入觀」，且觀心為主，教理為輔助，二者不偏廢。

東林天台臨濟諸老，其於教也，以破我法二執為宗，教觀並明，性相互融，權實不二，性修交徹，純乳無水，即教即律即禪，一如先佛世尊之教。⁵⁷

所謂東林指淨土宗發源地的東林寺⁵⁸，此處說明淨土、天台、臨濟都是教觀並重者，教、律、禪一致，如此才是如來的教法。

禮大悲懺願文：……一切演教者，解行雙修，教觀並舉，精嚴律檢，通達禪思，不同說食數寶，善能隨文獲證……。⁵⁹

大悲壇前願文：……獨可痛者，閱藏未完，則私願未滿，教觀無繼，則法輪無傳……。⁶⁰

大病中啟建淨社願文：……每日三時課誦，稱禮洪名，二時止靜，研窮大藏，教觀雙修，戒乘俱急……。⁶¹

智旭一生重視懺法，而在修懺前的願文中，極為強調教觀並重的重要，甚至擔心教觀思想後繼無人，可見對「教觀」思想的強調及重視。

教觀譬膏火，終始相需。故離教觀心者闇，迷心逐教者浮。浮則茫無歸著，

⁵⁶ 同上註，卷五，CBETA, J36, no. B348, p. 337a3-4。

⁵⁷ 同上註，CBETA, J36, no. B348, p. 255a21-23。

⁵⁸ 位於江西九江縣南廬山西北麓。為我國佛教淨土宗（蓮宗）發源地。東晉太元六年（381），慧遠於此建寺講學，並創蓮社（白蓮社），倡導彌陀淨土法門，國內外名僧雅士多來此結社念佛，後世遂推尊慧遠為淨土宗始祖。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，3月16日。

⁵⁹ 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷一，CBETA, J36, no. B348, p. 265b2-4。

⁶⁰ 同上註，CBETA, J36, no. B348, p. 273c15-16。

⁶¹ 同上註，CBETA, J36, no. B348, p. 274b23-24。

闇則愈趨愈訛。⁶²

這裡隱約可見教不離觀、觀不離教的思想。

寄靈隱兄……聞於台宗教觀已有信入，尤願潛心討徹源底。流光如駛，衰老日侵，自反痛心，乃敢饒舌。⁶³

這是智旭寄給友人的信件，信中強調對於天台的教觀已有信入，但仍發願要窮究徹底。

從以上的種種紀錄可見，智旭在一生的行誼中，不斷在各種思想中尋找對於修行方法的解答，最後我們可以看到，對於這樣一位佛法的實踐者而言，如果僅僅以一種思想來框住他，似乎令人難以信服，而從他的著作及實踐中可以見到，智旭努力的研習各種教理，再將所學的教理應用在修行的實踐上，如此說來，智旭本身並不囿於門戶之見，亦不願落入門派的框架中，最後的導歸淨土，其因出於智旭自身健康不佳因素，無法習禪，因而轉往淨土，然又在研習天台的念佛觀中，確立自身依止的方向。而對於重視禮懺修持的智旭而言，其修懺願文所代表的必定合其思想意義，而智旭在願文中多次舉出，「隨文入觀」，以及「教觀」二字，以及各種文類、書信裡亦出現這類觀念，這些文章四散於《靈峰宗論》各卷，可見「教觀」二字的的思想影響智旭的修行理念。此「教觀」思想直接用於書名便是《教觀綱宗》及其《釋義》，因此以下章節將逐步探討《教觀綱宗》之內涵，期能更進一步了解智旭之教觀思想。

第三節 《教觀綱宗》總概述

《教觀綱宗》作者蕩益智旭，從其一生的行誼亦可看出其理論與實踐並重的修行性格，且論其時代背景，有著與智顛大師相似的佛教危機意識，即隋代因南

⁶² 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷一，CBETA, J36, no. B348, p. 280b15-16。

⁶³ 同上註，CBETA, J36, no. B348, p. 337c19-23。

北朝分裂，造成北方偏重坐禪誦經的「實踐」，南方偏重義學講經的「理論」⁶⁴的偏執現象；明代則是教義不明，未依著出家五年學戒方可聽教參禪的踏實修時方式，出家不久便自許為善知識引導眾生，導致佛門敗壞，⁶⁵更甚者禪法落於口舌之間全無實修致使禪門敗落，狂禪四起，⁶⁶因此他們皆有感於對於教理的鑽研理解及禪修的實踐，應該並重不可偏廢。智顛大師建構的教觀體系，造就中國佛教的璀璨思想，蕩益智旭則是被譽為繼幽溪傳燈之後天台學的終結性人物。⁶⁷因此著作此書有其回歸天台教觀並重思想的本意。以下將就《教觀綱宗》及其《釋義》做概略說明。

一、《教觀綱宗》釋題

強調教觀並重的《教觀綱宗》在釋題上，有二種版本；第一種是一般以天台學的角度來解釋，「教」為理論、教義，「觀」為實踐修行的方法，「綱」為大綱、綱要，「宗」宗門之要。⁶⁸第二種版本為聖嚴法師認為《教觀綱宗》明處是介紹天台學，骨子裡含有禪宗的思想。⁶⁹二種版本的共通點在於，無論是何種立論，此書的重心皆放在修行的理論與實踐並進，因此從立名上便可看出作者對此書所要傳達給人的重點，必然不離「教觀」二字。

二、結構大綱

此書結構分為五個部分：

⁶⁴ 釋慧嶽編著：《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979，頁，55。

⁶⁵ 明·圓澄：《慨古錄》，「古之出家者，必曰五夏以前，習學律儀，五夏以後，方乃聽教參訪。自優婆塞而後沙彌，沙彌而後比丘，比丘而後菩薩，非徒有名而已，階級次第，皆由學問以分其後先。今也纔出家來，便以剃頭受菩薩戒，謂之直受，門風大體，全然未諳。不二三年，稱善知識。」CBETA, X65, no. 1285, p. 371c16-20 // R114, p. 736a17-3 // Z 2:19, p. 368c17-3。

⁶⁶ 明·圓澄：《慨古錄》，「今日佛門之所患，在見解浮於眉睫之上，而機鋒逞於齒牙之間。」CBETA, X65, no. 1285, p. 366a22-23 // R114, p. 725a16-17 // Z 2:19, p. 363a16-17。

⁶⁷ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，中國：江蘇古籍出版社，2001，頁，742。

⁶⁸ 默庵、諦閑、靜修等著：《教觀綱宗釋義記、講錄、科釋》合刊，台北，中華佛教文獻編撰社，1993，頁1-2。云：「在天台教學中，「觀」與「止」成為實踐門中最具理論的特色！……故智旭大師，極力的強調實踐修持之重要。「綱」之詮義是大綱、綱要、綱紀、綱佐、綱領等……「宗」是宗趣、宗旨。」

⁶⁹ 釋聖嚴著：《天台心鑰-教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2002，頁，38-39。云：「《教觀綱宗》，明處是介紹天台學，骨子裡含有禪宗的思想。因為教是佛語，觀是佛心眾生心，宗既是佛即眾生的現前一念心，凡能依教觀心，便是「綱宗」。教觀即綱宗，綱宗即教觀，是體用不二的一個書名。」

(一) 總說教觀之判教，此部分強調教觀的重要性，以及五時、化儀四教、化法四教簡略說明。

(二) 通別五時論，智旭強調此部分「最宜先知」，對於五時的「通」與「別」的問題，做許多定義上的論述。

(三) 化儀四教說，對頓、漸、秘密、不定的教部教相做分類說明。

(四) 化法四教說，說明藏通別圓的教法如四諦、十二因緣、六度、二諦、三諦，以及觀法的六即十法成乘，做出結構嚴謹、次第分明的鋪排，此部分亦是《教觀綱宗》中比重最多的部分，足見其重要性。

(五) 附轉接同會借說，說明各教如何銜接入圓教，以此顯出法法皆通的義理思想，以及圓教會三歸一的特色。

三、《教觀綱宗釋義》內容

《釋義》的存在目的乃是智旭為了《教觀綱宗》的內容加以補充說明部分，共四十條，以下將就其條目以及對應解釋的《教觀綱宗》內容作表格的分類：

表 4：《釋義》與《教觀綱宗》內容對應表

序	《釋義》條目	《綱宗》	序	《釋義》條目	《綱宗》
1	觀非教不正四句	總說教觀之判教	21	幻有空二諦	通教
2	依教設觀數亦略同		22	兩種含中二諦	
3	半字滿字		23	別入通三諦	
4	生滅門不生不滅門		24	圓入通三諦	
5	對半明滿		25	諸法不自生四句	
6	涅槃追說四教 追泯四教		26	解苦無苦而有真諦	
7	般若帶通別 正明圓教	別五時	27	扶習潤生	
8	秘密不定	化儀四教	28	行則五行差別	別教
9	法尚無一云何有四	化法四教	29	一因迥出不即二邊	
10	四阿含毗尼阿毗曇	藏教	30	一果不融諸位差別	
11	生滅四諦		31	不思議生滅十二因緣	
12	思議生滅十二因緣		32	顯中二諦	
13	實有二諦		33	圓入別二諦	
14	諸行無常四句		34	別三諦	
15	知一切法從因緣生		35	圓入別三諦	
16	煖頂忍世第一	圓教	36	圓建立眾生	圓教
17	八忍八智		37	不思議二諦	
18	真無漏三十四心		38	圓證三德涅槃	
19	苦無逼近相四相		39	十乘觀法	
20	痴如虛空等	通教	40	附三慈體相	補充

在條目上可看到針對總論有六個條目，化儀四教二個條目，化法四教有三一個條目，補充說明三慈體相為一個條目，其中化法四教佔的比例最高，也可從中了解，化法四教在智旭的《教觀綱宗》及其《釋義》相較來說是屬於重要的闡述內容。對其中所闡述的內容將在下一章節作探討。

綜合以上第三章的探討可發現，智旭從一生的觀行實踐，或著作的廣泛度，皆可了解到智旭對於教與觀並重的思想是他一直強調的。從《教觀綱宗》的定名，及教觀總說亦皆可見其對「教不離觀，觀不離教」的重視。

第四章 蕩益智旭教法及觀法

本章節將就《教觀綱宗》中「教」與「觀」的部份做討論，進而釐清智旭對天台基礎義理在《教觀綱宗》裡的分際。如五時、化儀四教、化法四教，六即、十法成乘等，以下將分為二節逐步進行探討。

第一節 教法

天台的判教系統中，首先將佛陀一生的說法判為五個階段，稱為五時，為華嚴時、阿含時（鹿苑時）、方等時、般若時、法華涅槃時。《教觀綱宗》云：「今人絕不寓目，尚自訛傳阿含十二方等八⁷⁰之妄說，為害甚大。」⁷¹這裡智旭主要在點出對於五時的看法不應該定在時限上的論調上。

對此，蕩益智旭針對五時的界定問題以「通」與「別」強調，作為《教觀綱宗》裡五時論的根本。在智顛的《法華玄義》裡也可看到此問題的論述，因此智旭在這方面的論述基本上繼承著智顛的思想，其主要價值不在創發而在將冗長的內容精簡使人易於入門。

以下將就五時的定義，以及智旭所提出的通別五時與前人不同處進行討論。

一、五時

關於五時《教觀綱宗》云：「為實施權，則權含于實，開權顯實，則實融于權，良由眾生根性不一，致使如來巧說不同，且約一代略判五時。」⁷²這裡說明天台思想中重要的一個觀點，因眾生根機不同，所以釋迦牟尼佛的說法便有不同，此不同便是權與實，權代表權巧方便、三乘教，實代表實相、一乘圓教，亦即化法四教藏通別圓等。⁷³因著權實的不同，故而將一代時教判為五時，華嚴時、阿

⁷⁰ 元·元粹：《四教儀備釋》卷一：「五時頌曰，阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日。」CBETA, X57, no. 977, p. 608c22-24 // R102, p. 143a4-6 // Z 2:7, p. 72a4-6。

⁷¹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b22-23。

⁷² 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937a4-7。

⁷³ 天台宗依法華經立「一乘真實，三乘方便」之說，稱法華經為實教，其餘之諸經為權教；

含時、方等時、般若時、法華涅槃時。

《教觀綱宗》云：

一華嚴時，正說圓教兼說別，約化儀名頓。

二阿含時，但說三藏教，約化儀名漸初。

三方等時，對三藏教半字生滅門，說通別圓教滿字不生不滅門，約化儀名漸中。

四般若時，帶通別二權理，正說圓教實理，約化儀名漸後。

五法華涅槃時，法華開三藏通別之權，唯顯圓教之實，深明如來設教之始終，具發如來本迹之廣遠，約化儀名會漸歸頓，亦名非頓非漸。⁷⁴

智旭在此所說明的重點在於五時在化法四教以及化儀四教的屬性，以下表格做整理：

表 5：五時與四教關係表

五時	化法四教	化儀四教
華嚴時	圓兼別教	頓教
阿含時	三藏教	漸初
方等時	三藏教中的半字生滅門 通教、別教、圓教滿字不生不滅門	漸中
般若時	帶有通別二種權教義理， 但正說圓教實理，	漸後
法華涅槃時	圓教，為開化三教藏、通、別之權理，顯圓教之實相真理。且深明如來施以權法之始終、具有如來從本垂跡之廣遠	漸教歸頓教 非漸非頓教

《教觀綱宗》更對法華涅槃時特別補充說明：「涅槃重為未入實者，廣談常住，又為末世根鈍，重扶三權，是以追說四教，追泯四教。」⁷⁵這裡為解釋《法

又就「部」與「教」而論其權實之別。就「教」而言，藏、通、別等三教為權，圓教為實。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，3月21日。

⁷⁴ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937a7-b3。

⁷⁵ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937a28-b1。

華經》、《涅槃經》同在此一時，《涅槃經》的意涵為何，因為《法華經》時仍有一類權教眾生進入圓教的根機尚未成熟，因此在《法華經》之後重申一次佛性真常久住的實教，也為末世根鈍眾生，再一次開演藏通別圓四教。追說四教、追泯四教智旭說明如下：

《釋義》：「重為未入實者廣談常住，是追說圓教也。又為末世鈍根重扶三權，是追說藏通別教也，雖復四教並談，而與方等四教不同，方等中之四教，藏、通初後並不知常，別教初不知，後方知（初心雖知中道，是但中理，不具諸法，不同涅槃佛性。）唯圓教初後俱知，今涅槃中之四教同知常住，故不同也。既前三教亦皆知常，不同方等中隔異之三，是追泯藏通別也。既扶三權以助一實，不同方等中對三之一，是追泯圓教也。」⁷⁶

追說分為二種，重新為未入實教者談佛性真常久住，為追說圓教，為末世根鈍眾生重說三乘權教，為追說藏通別教。

追泯四教，指《涅槃經》裡雖然四教並談，然不同處在於《方等經》中的藏教、通教從初到後皆不知佛性常住，別教要到後才知道，且別教的初心對於中道的理解僅為「但中」，無法具有諸法實相，因此與涅槃佛性不同。唯獨圓教從初至後皆知道佛性常住。這是《方等經》中的四教，而《涅槃經》中的四教則是皆知道佛性常住，對此不同，稱之為「追泯藏通別」。由上述可知《涅槃經》要打破《方等經》中前三教的對知佛性真常的個別差異，讓四教皆無隔異明白佛性常住，此為「追泯四教」。

至於《涅槃經》在化儀四教的分類《教觀綱宗》云：「約化儀，亦名非頓非漸。」⁷⁷與《法華經》同為非頓非漸。「而祕密、不定二種化儀，遍於前之四時，

⁷⁶ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 502b21-c4 // R101, p. 972a9-16 // Z 2:6, p. 486c9-16。

⁷⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b1。

唯法華是顯露，故非祕密，是決定，故非不定。」⁷⁸對於化儀四教中的祕密、不定，是遍於前四時的，唯獨《法華經》因其顯露故非祕密，是決定說因此亦非不定教。

以上為智旭對於五時定義的總說，然對於每一時的個別定義，在《教觀綱宗》中則放在了「別五時」至於天台判教的五味，較少篇幅的放在此處一併談之，「五味」出自於《大般涅槃經》⁷⁹以下將就「別五時」作探討。

（一）別五時

智旭以「別五時者，乃約一類最鈍聲聞，具經五番陶鑄，方得入實。」⁸⁰來說明因為有一類根機最鈍的聲聞眾生，必須依序漸次的修證，方能體悟佛法，因此需經過「五番陶鑄」，指循序漸進遍歷五時，才能進入真理實相裡。從這裡可看出來，「別五時」的定義乃對於眾生根機需要依照次第進行體證，因此重點在於眾生的根機問題，並非以時間先後順序來做定論。

再者《法華玄義》卷十中提及通別問題云：「通別者：夫五味半滿，論別，別有齊限；論通，通於初後。」此點對「別」的定義為有齊限，但在《教觀綱宗》云：「然只此別五時法，亦不拘定年月日時，但隨所應聞，即便得聞，如來說法，神力自在，一音異解，豈容思議。」這裡智旭說明「別」亦不拘定年月日時，只要有眾生適合這種根機，佛則可以為其說法。此不拘年月為智旭對「別五時」定義的重要依據。

（一）華嚴時

此為佛陀成道之初時所宣說的佛法，主要以七處九會講述華嚴經的階段，因此稱為華嚴時，對此《教觀綱宗》云：

所謂初於華嚴不見不聞，全生如乳（華嚴前八會中，永無聲聞，故云不見

⁷⁸ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b1-3。

⁷⁹ 北涼·曇無讖：《大般涅槃經》，「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，醍醐最上。」CBETA, T12, no. 374, p. 449a6-8。

⁸⁰ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937c19-20。

不聞。至第九會入法界品，在祇園中，方有聲聞。爾時已證聖果，尚於菩薩境界如啞如聾，驗知爾前縱聞華嚴，亦決無益。然舍利弗等，由聞藏教，方證聖果，方預入法界會，則知，入法界品，斷不說在阿含前矣。人胡略不思察，妄謂華嚴局在三七日內耶)⁸¹

對於華嚴時，定義在於聲聞人聽聞此法不見不聞、如聾如啞。判《華嚴》為「全生如乳」是五味中的生乳。此段特別之處在於，智旭自註說明，佛陀在祇園講說《華嚴》的第九會〈入法界品〉時，其中有已經證得聖果的聲聞，對此菩薩法如啞如聾，此說明了二個重點，一是對於已證果的聲聞尚無法理解，則表示在這之前，縱然讓他們聽聞此法也不會獲益；二是已證果的聲聞，其能證果的原因，是因為聽聞佛陀講說三藏教的教法，那麼如此說來，〈入法界品〉的講說必定不在《阿含經》前。在定義「別五時」的同時，智旭的重點更強調於對世人五時為固定時序的反駁。

（二）阿含時

此階段以度化聲聞、緣覺眾生，如佛陀最初於鹿野苑度化五比丘為之宣說四諦之法即是也，別名鹿苑時，對此《教觀綱宗》云：「次於阿含聞因緣生滅法，轉凡成聖，如轉乳成酪（酪即熟乳漿也）」⁸²以《阿含經》得聞因緣生滅法，從凡夫轉向解脫聖者，如同轉生乳為乳酪，此為五味中第二味。

（三）方等時

此階段的經典已具有大乘思想，《維摩經》作為代表，特色在於大小乘立場分明，《教觀綱宗》云：「次聞方等，彈偏斥小，歎大褒圓，遂乃恥小慕大，自悲敗種，雖復具聞四教，然但密得通益，如轉酪成生酥。」⁸³聽聞《方等經》中對於小乘的彈斥，以及對於大乘的圓融教法的稱嘆，此眾生開始以自己身為小乘者是大乘中的焦芽敗種為恥，轉而欣羨大乘，因此在聽聞四教的教法中，開始得到

⁸¹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937c20-23。

⁸² 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 937c23-25。

⁸³ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937c25-27。

了通教大乘的法益，此為轉酪成生酥，為五味中第三味。

（四）般若時

般若法義上談「畢竟空」，此階段特色在於開顯大乘法門的獨特性，《教觀綱宗》：「次聞般若，會一切法皆摩訶衍，轉教菩薩領知一切佛法寶藏，雖帶通別，正明圓教，然但密得別益，如轉生酥成熟酥。」⁸⁴聽聞般若部之經典，則會一切諸法入於大乘摩訶衍法，並向菩薩宣說令其領知《法華經·信解品》之「如來知見寶藏」，因此此般若時雖然帶有通別，然其主要目的為令眾生得以契入圓教，但真正得到法益的僅在別教。此時把生酥轉為熟酥，是為五味中第四味。

（五）法華涅槃時

前述四時皆為方便權巧，此時則是究竟真實的一佛乘，《教觀綱宗》云：「次聞法華，開權顯實，方得圓教實益，如轉熟酥而成醍醐。」⁸⁵最後聽聞《法華經》，理解佛陀為眾生根機所開設的種種方便權巧之法，僅是為令眾生得以悟入實相的圓教教法，此時開始真正得獲得圓教了法益。此為第五味，熟酥轉為醍醐。

以上為智旭對於五時定義的簡要說明，對於天台宗的五時，智顛的說明如下：

《妙法蓮華經玄義》卷十：「約行人心者，說華嚴時，凡夫見思不轉，故言如乳。說三藏時，斷見思惑，故言如酪。至方等時，被挫耻伏，不言真極，故如生酥。至般若時，領教識法，如熟酥。至法華時，破無明，開佛知見，受記作佛，心已清淨，故言如醍醐。行人心生，教亦未轉；行人心熟，教亦隨熟。」⁸⁶

遣詞用字上稍有不同，然義理上並無太大出入。對「別五時」的定義基本上承襲自前人，智旭強調的前已敘述，主要在於不定年月的強調。因此可發現在《教觀綱宗》中「別五時」並非智旭強調的重點，而是將更多的篇幅放在「通五時」

⁸⁴ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, pp. 937c27-938a1。

⁸⁵ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 938a1-2。

⁸⁶ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA, T33, no. 1716, p. 810b3-9。

的論證上。

(二) 通五時

首先智旭舉出《法華玄義》中智顛大師的論述及章安尊者的說明來做為五時通別問題的討論核心。

《教觀綱宗》：「法華玄義云，夫五味半滿論別，別有齊限，論通通於初後。章安尊者云，人言第二時，十二年中說三乘別教。若爾，過十二年，有宜聞四諦、十二因緣、六度，豈可不說？若說，則三乘不止在十二年中；若不說，則一段在後宜聞者，佛豈可不化也？定無此理。經言為聲聞說四諦，乃至說六度，不止十二年，蓋一代中隨宜聞者即說耳。如四阿含、五部律，是為聲聞說，乃訖於聖滅，即是其事，何得言小乘悉十二年中也？人言。第三時，三十年中說空宗般若、維摩、思益。依何經文知三十年也？」⁸⁷

以上此段主要說明，五味五時以及權實半滿教各有其分際，但也有其通前通後之處。例如第二的阿含時，雖說用十二年說了三乘教，但十二年後若出現適宜此類根基的眾生，則說不說三藏教義呢？假使不說，那麼佛豈不是失去應機說法的因緣，倘若說者，那麼說第二時的時間將不會僅僅侷限於十二年之中。例如四阿含五部律是為聲聞所說，並且一直說到佛陀滅後，由此更可證實第二時只在十二年中的說法並不正確。

《教觀綱宗》：「大智度論云，須菩提於法華中，聞說舉手低頭皆得作佛，是以今問退義。若爾，大品與法華，前後何定也。」⁸⁸

這裡舉出《大智度論》，此論為解釋《小品般若經》所作，這裡舉出《大智度論》在文中描述須菩提聽聞《法華經》的例子，來作為般若部經典未必僅說於法華時之前。

⁸⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b8-18。

⁸⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b18-21。

以上為智旭根據智顛《法華玄義》⁸⁹及章安的敘述⁹⁰作為申論的引言及伏筆，主要目的為說明，此「通五時」觀念並非智旭創發，而是早在智顛時代便已提出來提醒世人，然卻受到了忽略甚至訛誤。

接下來則針對五時的「通」依序作陳述。

（一）華嚴時

對於作為佛陀最初說法的華嚴時，論其「通」時《教觀綱宗》云：「自有一類大機，即於此土，見華藏界舍那身上土常住不滅，則華嚴通後際也，只今華嚴入法界品，亦斷不在三七日中。」⁹¹大機，指菩薩根機者。一類大機，指的是別圓二種大根機中屬於華嚴別教根機的眾生。「見華藏界舍那身上土常住不滅。」此段乃摘取引用之內容，如下：

《法華玄義》卷十：「『像法決疑經云：今日坐中無央數眾，各見不同，或見如來入涅槃，或見如來住世一劫、若減一劫、若無量劫。或見如來丈六之身、或見小身、或見大身、或見報身蓮華藏世界海，為千百億釋迦牟尼佛說心地法門。或見法身同於虛空，無有分別，無相無礙，遍同法界。或見此處山林地土沙，或見七寶，或見此處乃是三世諸佛所行之處，或見此處即是不可思議諸佛境界真實之法。』夫日初出，先照高山，日若垂沒，亦應餘輝峻嶺。故蓮華藏海通至涅槃之後，況前教耶。」⁹²

⁸⁹ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，「通別者：夫五味半滿，論別，別有齊限；論通，通於初後。」CBETA, T33, no. 1716, p. 809c2-3。

⁹⁰ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，「人言第二時，十二年中說三乘別教。若爾，過十二年，有宜聞四諦、因緣、六度，豈可不說？若說，是則三乘別教不止在十二年中。若不說，是一段在後宜聞者，佛豈可不化也？定無此理。經言：為聲聞說四諦，乃至說六度；不止十二年，蓋一代中隨宜聞者即說耳。如四阿含經、五部律，是為聲聞說，乃訖於聖滅，即是其事。故《增一經》說：「釋迦十二年中略說戒，後瑕玼起，乃廣制。」《長阿含遊行經》說：「乃至涅槃，何得言小乘悉十二年中也。人言第三時，三十年中說空宗《般若》、《維摩》、《思益》，依何經文知三十年也？言四十年後說《法華》一乘，《法華經》中彌勒言佛成道來，始過四十餘年，然不可言《法華》定在《小品》經後。何故？《大智論》云：須菩提於《法華》中，聞說舉手低頭，皆得作佛，是以今問退義。若爾，《小品》與《法華》前後何定也？」（此段文前，載有「記者私錄異同。」因此說章安大師所云。）CBETA, T33, no. 1716, pp. 812c26-813a13。

⁹¹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b24-27。

⁹² 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA, T33, no. 1716, p. 809c2-16。

說明雖同處於相同時間空間，但因其根機、因緣不同，因此所見所聞各個不同，並引用其見報身蓮華藏世界海，且文末說明華嚴被稱做第一時，因日初出時先照高山，但儘管夕陽西下，亦尚有餘暉，故論述初華嚴時雖為第一時，然應含有通後之義。

（二）阿含時

又名鹿苑時，其「通」時，《教觀綱宗》：「復有一類小機，始從鹿苑終至鶴林，⁹³唯聞阿含毘尼對法，則三藏通於前後明矣，章安如此破斥，癡人何尚執迷。」⁹⁴另有一類小機指二乘人，此句意為佛陀從鹿野苑初轉法輪開始一直到娑羅雙樹入涅槃的說法生涯中，有一類眾生只能聽聞理解經律論三藏教理，因此可知阿含時亦通前通後。以此破斥世人對堅持阿含時僅十二年的謬誤。

（三）方等時

進入大乘法門的方等時其「通」時，《教觀綱宗》：「復有一類小機，宜聞彈斥褒歎而生恥慕，佛即為說方等法門，豈得局在十二年後僅八年中，且如方等陀羅尼經，說在法華經後，則方等亦通前後明矣。」⁹⁵在此說明有一類眾生當聽聞駁斥小乘讚揚大乘時產生羨慕大乘之心時，表示此類眾生轉往大乘的機緣已熟，則佛陀將會為他們說方等經，因此決不會僅在八年中的侷限。且《方等陀羅尼經》在法華經後宣說，⁹⁶乃更加證明方等時也是通前通後的。

（四）般若時

以空義為主的般若時，其「通」義《教觀綱宗》：「復有三乘須歷色心等世出

⁹³ 指世尊於印度拘尸那揭羅城跋提河畔入滅之娑羅樹林。又稱白鶴林、白林、鵠林。據大般涅槃經後分卷上所載，世尊入涅槃已，娑羅林乃垂覆寶床，遮蓋如來，其時娑羅樹慘然變白，猶如白鶴。即以世尊入滅時，娑羅樹變成白色，猶如白鶴，故有此稱。又因世尊於此林入滅，故「鶴林」一詞亦轉用為「佛涅槃」之意。另據大般涅槃經義記卷一載，娑羅樹變白之原因有二說：（一）白色乃樹之死相，表示聖者之入滅。（二）白色為色之本，即意謂佛之涅槃乃歸返其本。此外，後世對僧園亦稱為鶴林，或稱鶴苑。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，3月23日。

⁹⁴ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b27-c1。

⁹⁵ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 937c1-4。

⁹⁶ 釋聖嚴著：《天台心鑰-教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2002，頁，85-86。書中提及《方等陀羅尼經》與《法華經》內文比對下判別《方等經》應在《法華經》與《涅槃經》之間所宣說。

世法，一一會歸摩訶衍道，佛即為說般若。故云，從初得道乃至泥洹，於其中間常說般若，則般若亦通前後明矣。」⁹⁷三乘人指聲聞、緣覺、菩薩，色法為世間法，心法為出世間法，摩訶衍道指大乘法亦指般若經。此句意為這類人必須經歷世間法及出世間法，然後才會歸至大乘道中，佛陀為此類眾生說般若。因此從初成道至涅槃，常說般若，因此般若時也是通前通後。

（五）法華涅槃時

此時的「通」對於最後圓滿之階段的教義來說，是一個頗值得注意的觀點，《教觀綱宗》：「復有根熟眾生，佛即為其開權顯實，開迹顯本，決無留待四十年後之理。……且大般涅槃經，追敘，並非一日一夜中事也。」⁹⁸文中這一大段話主要表明對於根機因緣已成熟能接受圓教之理的眾生，當然不須留待四十年後才對他說此教理，智旭並指出在《大般涅槃經》所追述阿闍世王懺悔的故事，所歷經的時間也並非一天一夜可完成，因此法華涅槃時也可通前。

以上為通五時的概略說明，《教觀綱宗》在通五時後說明別五時，在此，智旭主要強調有些人須歷經五時的次第，最後達至圓覺，也有不需要如此者，一切但看根機因緣。別五時此段大抵與《法華玄義》卷十的內容相近，而智旭作簡明扼要的濃縮。

以上通別五時論意涵大抵與《法華玄義》卷十相同，智旭將之簡明扼要濃縮，而其中智旭有幾點較為特別，以下作說明：

（一）通前通後

「通前」表示此說此教義的時間可追溯至原本定義時間的前期，「通後」則表示可以將教義的說法時間往後延伸。

《法華玄義》云：

華嚴頓乳，別但在初，通則至後

⁹⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937c4-7。

⁹⁸ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 937c7-18。

修多羅半酪之教，別論在第二時，通論亦至於後

方等教半滿相對，是生蘇教，別論是第三時，通論亦至於後

般若帶半論滿，是熟蘇教。別論在第四時，通論亦至初後

涅槃醍醐滿教，別論在第五時，通論亦至於初。⁹⁹

《教觀綱宗》云：「華嚴通後際……，三藏通於前後……，方等亦通前後……，般若亦通前後……，法華約顯露邊，不見在前，祕密邊論，理無障礙。……」¹⁰⁰

以上可看出來不同處在於，第一點，藏教、方等，《法華玄義》只說通後，而《教觀綱宗》則是通於前後。在《法華玄義》的前後文來看，可發現其對「通」的定義較接近因根機不同有的人必須歷經五味，有的僅需三味、二味甚至有人不須歷五味，因此對「通」的解釋是依次第向後；《教觀綱宗》的「通」則體現出一致的立場，即是不應受時序前後所限制，佛陀的說法以眾生根機成熟度來決定所說的法，因此若僅侷限在通後，則表示間接承認說法的時間點是按照順序決定而非真正的「通」。針對三藏及方等的通前後之問題，智旭則在《法華玄義》前後文意中總結出此二教除通後外尚有通前之部分。

第二點，「五味」配上「五時」，在《法華玄義》中顯而易見，然在《教觀綱宗》裡卻僅是一筆帶過，不特別強調。究其原因，或許在於此書中所欲表達的重點在於「教」與「觀」，在「教」法中智旭將五時判教的重心主要放在「通」的觀念上，因此五味並非此處論述的重點。

（二）正明般若圓教

針對般若時，「次聞般若，會一切法皆摩訶衍，轉教菩薩，領知一切佛法寶藏，雖帶通別，正明圓教，然但密得別益，如轉生酥成熟酥。」智旭特強調其通別僅為方便，正明圓教才是其主要精神。在《釋義》裡智旭也再次強調此部分，如下：

⁹⁹ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA, T33, no. 1716, pp. 809c03-810a11。

¹⁰⁰ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 937b26-c11。

會通一切世出世法皆摩訶衍，互具互融是圓教，也或說法性離一切相，非生死、非涅槃、非有為、非無為等，則是帶別教義，或說一切法如幻如夢，或說諸法實相三乘同證，則是帶通教義，蓋般若明空，有共不共共，即諸法本空，三乘同證，出三界四果幻縛是通教義，不共即第一義空，菩薩獨入斷三土二死因果，是別圓義，若云依第一義空，得成諸法，猶是別義，若云即第一義空，頓具諸法，諸法無非第一義空，乃是圓義也，細玩大部般若，顯發圓義，為多為鈍根人，略帶通別方便耳，後人判般若為空宗者，但得共意，尚未知別教義，何況知有圓教義耶。¹⁰¹

智旭認為般若共有共法及不共法之別，除帶通教義外，尚有別教，更重要的是圓教義，乍看之下這或許是智旭的思想呈現，但仔細研讀《法華玄義》後發現在論半滿時已現出端倪，「若《大品》領教，帶半論滿，半則通為三乘，滿則獨為菩薩，於漸成熟蘇。」¹⁰²般若的特色本就含有方便的半字教以及圓滿的滿字教，¹⁰³且文中更說「若無半字方便，調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐。」¹⁰⁴因此在教義上本就將般若的權與實的功能性點出，而智旭僅是將此點更加凸顯並加以說明，這裡尚未脫離《法華玄義》本身的思想範疇。

綜上所述，對於五時的看法，智旭想表達的最大重點在於「通」與「別」的界定，主要還是在不拘年月唯視根機因緣而定，因此各有通前通後之部分；至於所謂的「別」乃在於經典以及相應眾生的區分，時間順序主要的功能在於了解有些人的根機視需要歷經五味而達至圓滿正果，因此才有時別的問題，但不應因此

¹⁰¹ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 502c6-16 // R101, p. 972a18-10 // Z 2:6, p. 486c18-10。

¹⁰² 隋·智顓：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA, T33, no. 1716, p. 809a19-23。

¹⁰³ 又作半滿教、半滿二字教。即半字教與滿字教之並稱。半字，原指梵語之生字根本，即字母；滿字，則指集合字母所構成之文字。印度古代之毘伽羅論為一本著名之文法書，於五章中之第一悉曇章係明舉生字之「半字教」；若以全部五章而授之，則屬「滿字教」。於佛教中，乃轉用其意，以半字教引申為小乘聲聞之九部經，而以滿字教引申為大乘方等之經典。此種半滿二教之分法，約同於大小二乘之分類。智顓及窺基認為，半滿二教即大小二乘之意。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，4月2日。

¹⁰⁴ 隋·智顓：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA, T33, no. 1716, p. 809a21-25。

便將別五時的齊限視做定論。再者般若的顯明圓教的意義本身應該被重視，而非僅僅是空宗思想矣。以上為《教觀綱宗》裡「教」的五時論的主要重點。

二、化儀四教

化儀四教為頓、漸、秘密、不定，儀指的是佛陀教化眾生的方式，《教觀綱宗》裡對化儀四教的解釋，主要在於依次序明列頓、漸、秘密、不定，並再次強調以別定通，攝通入別的判教重點，更將教相與教部或不同屬性分類說明。

《教觀綱宗》中化儀四教大致承襲天台的基礎教義，僅有二點為智旭自身所提出來做補充的部分。

（一）秘密教

秘密並非秘而不宣之意，稱為秘密的原因《教觀綱宗》云：

秘密亦有二義，一秘密教，謂於前四時中，或為彼人說頓，為此人說漸等，彼此互不相知，各自得益（法華正直捨方便，但說無上道。故非秘密）二秘密咒，謂一切陀羅尼章句，即五時教中皆悉有之。¹⁰⁵

秘密分為秘密教與秘密咒，差別在於秘密教為根機不同者宣說不同的教法，且彼此互不知道；秘密咒則是指所有一切陀羅尼咒語，這在五時的經典中皆有包含。雖說這是智旭的創發，然就佛教在中國的傳播上來說，智顛的隋朝時代，在政治上剛剛取得亂世的終結政權的統一，此時的佛教則是進入各宗派分立的局面，經典翻譯的工程也仍處在持續進行的階段。佛教經過隋唐時期後，八大宗派的確立，尤其以唐代最為鼎盛，如成立於唐代強調密教修持的密宗、法相宗等等。因此可說到了智旭明代時期，此時佛教的經典論述在數量上確實高於智顛的時代，如《大佛頂首楞嚴經》在智顛時代尚未傳入中國。在智顛之後，有著名佛經翻譯家的玄奘、義淨等，為中國譯出許多的佛教典籍。有鑑於此，在佛教的分類上確實需要做到更細緻的劃分。於是乎，分出秘密咒這一判教。

¹⁰⁵ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 938a25-28。

在祕密咒這一部份，實乃智旭的一大貢獻。將除了義理之外的咒語統一以這一類概括，並且很巧妙地提出攝於五時教中，顯然，智旭欲以《教觀綱宗》一書對佛法的一切言說做全面的整理及劃分，在這裡可以看出智旭的對教法的思想特性，對於佛法的確定性以及完整性的重視，而智旭本身也是精進持咒的實踐者。

（二）《法華經》的頓漸之分

《教觀綱宗》判《法華》為「雙照頓漸兩相」，此點較為特別，在《法華玄義》中「雙照」大多針對權實、二邊等作為討論，「雙照頓漸」僅智旭提出。再者《法華玄義》云：「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。」¹⁰⁶此可看出在智顛大師的論述法華的屬性。而智旭以教部教相的方式加以細分，教部來說法華屬圓頓之教，因此非頓非漸，以教相來說則可同時關照頓漸二種教相。此種說法可說是智旭對此所提出的思想上之特色。

三、化法四教

化法四教，為天台智顛大師所立，主要將佛陀佛陀教化眾生的法門依照說法的內容作區分，分為藏、通、別、圓四教，其緣由智顛大師於《法華玄義》卷十說明在當時的時代背景，有諸多判教系統，俗稱南三北七。¹⁰⁷對此十家，智顛大師在《法華玄義》中有詳盡闡述，並舉出其不適用處，「眾家解教，種種不同，皆是當世之師，各各自謂有於深致。時既流播，義亦添雜，晚賢情執，苟諍紛紜，所以上來研難，次論去取，略知大意(云云)。」¹⁰⁸智顛大師也在《四教義》卷一中申明判教的緣由：

夫眾生機緣不一，是以教門種種不同。經云，自從得道夜乃至泥洹夜，所說之法皆實不虛。仰尋斯旨，彌有攸致，所以言之，夫道絕二途，畢竟者

¹⁰⁶ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷一，CBETA, T33, no. 1716, p. 684a7-9。

¹⁰⁷ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十：「二出異解者，即為十意：所謂南三、北七。」CBETA, T33, no. 1716, p. 801a17。

¹⁰⁸ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷十，CBETA, T33, no. 1716, p. 805c25-28。

常樂，法唯一味，寂滅者歸真。然鹿野鶴林之文，七處八會之教，豈非無頓漸之異，不定祕密之殊。是以近代諸師各為理釋。今所立義意異前規，故略撰四教門用通。¹⁰⁹

由上引文可知眾生根基不同，因此有種種教法，而釋迦牟尼佛從得道之初至涅槃時說法不輟，平心而論真理應當指歸一味，但從種種的法門中也可知道有著頓漸祕密不定的差別。而各家說法眾多，今所立的判教內容不同於前者。撰述四教來歸類如來之一代時教，《四教義》往下則開始說明藏通別圓四教。由以上可知，智顛大師判化法四教之緣由，諸多判教系統致使學習佛法的困難性增加；二者，在智顛大師看來，如來一代時教乃為對應各種根基眾生而設，因此有必要對教義上做出整體性的分判歸類，此點也是整個化法四教最重要的重點。

基於對佛陀教法的統整歸類總結而呈現的化法四教，其中各自的教義清晰、次第分明，化法四教從此成為天台學判教系統中重要的組成成分之一，成為接觸天台學的基礎重點。作為天台學的入門綱要書的《教觀綱宗》，化法四教在此書中亦佔有極重要之篇幅。書中，智旭將化法四教以藏通別圓各自表述其教法與觀法的結構呈現，以下將就「教」法的部份做討論。

承繼天台思想的《教觀綱宗》對化法四教的「教」法，做出四教結構一致的呈現，其內容主要以四諦、十二因緣、六度、空觀、應機對象等為主，以下將首智旭特殊的思想展現處做討論。

（一）定名

《教觀綱宗》對於四教定名乃承襲過去所立之名，唯取決在內容上稍有不同偏重。

1、藏教

藏教，對應的根機為最初階的眾生，《教觀綱宗》：「三藏教，四阿含為經藏，

¹⁰⁹ 隋·智顛：《四教義》卷一，CBETA, T46, no. 1929, p. 721a6-16。

毘尼為律藏，阿毘曇為論藏。」¹¹⁰此為立名，智旭另在《釋義》中做提出通別的看法：

阿含……（略），通則大小二教皆名阿含。別則增一阿含約數明法，長阿含明世界生起等事，中阿含明諸深義，雜阿含明諸禪法。

毗尼……（略），通則佛所說教皆名正法毗尼。別俱因事所制五篇戒相，摩訶迦葉請優波離結集成毗尼藏……（略）。

阿毗曇……（略），通則佛所說法亦皆名阿毗曇，別則摩訶迦葉自結佛所說論，及阿羅漢所造諸論，名為阿毗曇也。」¹¹¹

從上述可見通別的重點在於，大小乘之分，若是通則為一切佛法皆含，若是別則單指小乘，因此可見在此智旭對於三藏教提出的通別看法，主要的目的在於有別一般傳統所認為的三藏教唯局小乘，傾向融通大小二乘。此乃智旭獨到之見解，在前代作品中並不強調此看法，例如《天台四教儀》：「此之三藏名通大小，今取小乘三藏也。」¹¹²可見，對於立名後的取決仍以小乘為主。而智旭也以半滿教之別再次針對此問題做討論：

《釋義》：「問半滿皆有三藏，何故獨名半字法門，以為三藏教耶？答，凡有二義，一者半字，三藏部帙各別，滿字經律二藏混同。二者，據法華云，貪著小乘三藏學者。又智度論處處以摩訶衍斥三藏法，故呼半字法為三藏教也。問何故不名為小乘教耶？答，此教具有三乘權法，是故不可偏名小乘。」¹¹³

¹¹⁰ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 938c8-9。

¹¹¹ 同上註，《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 503a12-15 // R101, p. 973a12-15 // Z 2:6, p. 487a12-15。

¹¹² 高麗·諦觀：《天台四教儀》，CBETA, T46, no. 1931, p. 776a7。

¹¹³ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 503a12-b5 // R101, p. 973a12-11 // Z 2:6, p. 487a12-11。

以上可知三藏教確為半字教，然卻不可僅取小乘教，因仍具有三乘方便權巧，因此不可僅視為小乘。

再者，對於論藏的解說，在《四教義》卷一云：「阿毘曇。此翻云無比法。聖人智慧分別法義世所無比。故云無比法。若佛自分別法義。若佛弟子分別法義。皆名阿毘曇也。」¹¹⁴分類僅為佛及佛弟子之分，而智旭則將之更加明確的區分為通為佛所說，別則分為迦葉結集佛所說，以及阿羅漢所造。由此可見智旭對於論典的區分更加細緻且明確化，此點也是智旭的一大特色，用最精簡語言呈現出其龐大佛學結構之歸類。

以上可知，對於藏教的定義智旭的強調主要在於，藏教具有三乘權法，因此含有通別的概念，不侷限在小乘教。

藏教教化的對象主要為三界內鈍根眾生，聲聞緣覺此為正化，另傍化菩薩。

2、通教

通教的特色已體現在其教名「通」字上，《教觀綱宗》云：

通教鈍根通前藏教，利根通後別圓，故名為通。又從當教得名，謂三人同以無言說道，體法入空，故名為通。此無別部，但方等般若中，有明三乘共行者，即屬此教。¹¹⁵

上述為通教之立名，主要重點為，此教為三乘人說，聲聞、緣覺、菩薩，他們所依的三乘共法為，同以無言說道，便是離文字相，了知當體即空，而明通教。此教鈍根者通於前藏教，利根者通於後別圓二教，也是此教的特色。對於此教的定名與前人所述大多相同，其中一點與前人作品不同處在於「體法入空」，《天台四教儀》：「次明通教者，通前藏教通後別圓，故名通教，又從當教得名，謂三人同以無言說道，體色入空，故名通教。」¹¹⁶將《教觀綱宗》與《天台四教儀》二

¹¹⁴ 隋·智顗：《四教義》卷一，CBETA, T46, no. 1929, p. 721b8-11。

¹¹⁵ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939b24-27。

¹¹⁶ 高麗·諦觀：《天台四教儀》，CBETA, T46, no. 1931, p. 777c7-29。

相比較下發現，二者文字敘述幾乎一致，唯在入空是以「體色」或「體法」不同。而這一字之差在於，通教為三乘人共通，然共中亦有不共，體空的方法一樣但證得的果位卻不相同。所以說鈍根通二乘，利根入別圓。或許基於此理，因此智旭較為強調在法上。

3、別教

別教已從前者藏通教中更進一層，超越三界，屬菩薩教法，雖未圓滿，然已是不可思議之境界《教觀綱宗》云：

教則獨被菩薩，理則隔歷三諦，智則三智次第，斷則三惑前後，行則五行差別，位則位不相收，因則一因迥出，不即二邊，果則一果，不融諸位差別。¹¹⁷

別教的法屬於不共般若，以八義說明則教法獨被菩薩；義理上在空、假、中三諦上各自歷別不融通依次第證之；此教依次第證一切智、道種智、一切種智三智；依次第斷見思惑、塵沙惑、無明惑；五行即天行、聖行、梵行、病行、嬰兒行次第而修；所證果位別於藏通圓教，故不相收；此教明三因佛性的正因佛性，藏通二教不明此佛性，圓教則具足三因佛性，故別教與三教皆相別之；所證果位一不與其他三教相容。以上為別教的定義概況，主要重點在於不共法因此在法義上皆有別於其他三教。此點與《四教義》卷一：「三釋別教名者，別者不共之名也，此教不共二乘人說，故名別教，此教正明因緣假名，無量四聖諦理，的化菩薩不涉二乘，」¹¹⁸及《天台四教儀》：「次明別教者，此教明界外獨菩薩法，教理智斷行位因果，別前二教，別後圓教，故名別也。」¹¹⁹不同之處在於，《天台四教儀》在後文針對別教所修證的果位做較多的陳述，而智旭則在《釋義》中對八義的行、因、位做出以下補充：

¹¹⁷ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940b10-12。

¹¹⁸ 隋·智顛：《四教義》卷一，CBETA, T46, no. 1929, p. 722a17-b10。

¹¹⁹ 高麗·諦觀：《天台四教儀》，CBETA, T46, no. 1931, p. 778a24-c16。

行則五行差別：「戒定慧三名為聖行，十住入空行也，慈悲喜捨名為梵行，十行十向入假行也，依理成行名為天行，初地已上中道行也，……藏通二教，但有聖行及少分梵行耳，今有五行故不同前圓教，則一行一切行，今有次第故不同後。」¹²⁰

一因迥出不即二邊：「正因佛性即指中道理體，非是生死，亦非涅槃，藏通二教之所不詮，又復不具緣、了二因，故不同圓。」¹²¹

一果不融諸位差別：「妙覺極果方證法身不云初發心時便成正覺也。」¹²²

以上主要說明為別教與其他三教不同之處，例如五行，藏通二教僅有少分的聖行及梵行，圓教則一行一切行，別教雖有五行但於次第而修，且特別補充十住配以空、十行十回向配以假、初地以上配以中道，以此說明別教的空假中依次第而修證的對應關係。再者如一因，指別教僅能了達三因佛性中的正因佛性是名為一因，不同於藏通二教不能明瞭三因佛性，亦別於圓教的三因具足。無論所修之行所了之因皆與其他三教不相融通，則最後所證的位次也當然與之不同。

以上三教的定義上，智旭提出了不同於以往的見解，而圓教的教義則承襲天台思想較無爭議。

從以上四教的定名發現，在未深究其義理前，《教觀綱宗》所呈現的立名，主要在於以簡明扼要的方式區別各教的要義，並且強調其通別的問題，而非以經論為其做定義，此乃四教定名的特色。

（二）四教教義的內容分析

對於四教的教義定名確立後，則開始明立各教所依的教法內容，依序為四諦，十二因緣，六度，二諦，界內外之分，觀法屬性。以下僅針對《教觀綱宗》裡智旭所主張不同於以往的特別之處做探討。

¹²⁰ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 506b4-9 // R101, p. 979b10-15 // Z 2:6, p. 490b10-15。

¹²¹ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 506b10-12 // R101, p. 979b16-18 // Z 2:6, p. 490b16-18。

¹²² 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 506b13-14 // R101, p. 980a1-2 // Z 2:6, p. 490c1-2。

1、四種四諦

四種四諦為天台智顛大師的獨創，其在《法華玄義》卷二裡已明列其出處在《涅槃經》¹²³而此四種四諦思想已成為天台學的特色之一。在《教觀綱宗》修行內容的結構中首先談到的是便是四諦，以下將就四教的四諦的義理結構，以及四教四諦的思想關係來作探討。

(1) 藏教之生滅四諦

藏教教化的主要對象為二乘人，聲聞、緣覺：「此教詮生滅四諦(苦則生異滅三相遷移，集則貪瞋癡等分四心流動，道則對治易奪，滅則滅有還無)。」¹²⁴藏教之人的苦諦為三界二十無有之果報色心，因此為生異滅三相的有為法遷移變化無常；集諦由貪瞋癡組成八萬四千煩惱，將之分作四分，每分二萬一千，貪佔二分，嗔、癡各佔一分，此煩惱心引發善、惡、不動三有漏業，致使眾生感得三界生死流轉之果報；道諦則以戒定慧對治貪瞋癡；滅諦前述之因果滅除則歸於真諦之無。此處呈現的教義基本上與天台無異，在《摩訶止觀》卷一云：「生滅者苦集是世因果，道滅出世因果。苦則三相遷移，集則四心流動，道則對治易奪，滅則滅有還無。雖世出世皆是變異，故名生滅四諦也。」¹²⁵可見《教觀綱宗》引用此段的說明，此段的重點正好引出生滅四諦特色，苦集滅道中苦集為世間因果，滅道為出世因果，苦諦以生異滅來說明生起、變化、壞滅，既有生起就會有變化，有變化則有壞滅，此為生滅；集諦以貪瞋癡四分心的流動變化為主，既有流動、即產生變化；道諦以戒定慧對治貪瞋癡，既有對治則有此消彼長的變異；滅諦為滅前述有為法的煩惱因果還歸於真諦的無為法，屬於淨化的過程。從上述可知每一諦中皆含有變異的特色，因此藏教的四諦被歸結出「生滅」的特色。

從以上此段《教觀綱宗》對於藏教四諦的闡述，再對照《天台四教儀》中對

¹²³ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷二：「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》。」CBETA, T33, no. 1716, pp. 700c28-701a1。

¹²⁴ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 938c9-10。

¹²⁵ 隋·智顛：《摩訶止觀》卷一，CBETA, T46, no. 1911, p. 5b15-18。

於藏教四聖諦¹²⁶的解說，發現二者出現了相當大的篇幅比重落差首先在於結構上前後次序鋪排的不同，再者《天台四教儀》，對於苦集諦以相當大的篇幅闡述，而《教觀綱宗》則簡要提之，這裡已可看出《教觀綱宗》的特色，「教法」僅作重點式提要，這點在其餘三教以及討論其他教法上的方式一致，結構的安排及闡述的篇幅皆是如此，此乃《教觀綱宗》的一大特色，結構嚴謹，比重分配的平衡性。

(2) 通教之無生四諦

《教觀綱宗》云：「詮無生四諦(苦無逼迫相，集無和合相，道不二相，滅無生相)」。¹²⁷通教為三乘人聲聞、緣覺、菩薩之教，因此有銜接小乘進入大乘之特點。除此之外還有一項特點，如前定名中所述，通教人不同於藏教人之處在於，通教人已開始進入空慧的思想，「體法入空」。針對上述對四諦的闡述，與《釋義》的綜合解釋則更為清楚，如下：

三界色心，依正諸果，名為苦諦，如幻如夢，當體全空，所以無逼迫相，所謂生死即涅槃也。見思煩惱，有漏行業，名為集諦，不自他生，不共無因，所以無和合相，所謂煩惱即菩提也。既體達煩惱即是菩提，故道不二相，非別有法為能治也。既體達生死即是涅槃，故滅無生相，非別有法可證得也。然此但是即空，故與圓教即中不同。¹²⁸

通教人在面對苦諦時，能體認三界中的色心，諸種正報、依報的因果，如夢如幻，本質為空，所以沒有逼迫相，因為生死即涅槃，自然沒有逼迫相；集諦為，

¹²⁶ 高麗·諦觀：《天台四教儀》：「三藏教，此有三乘根性，初聲聞人依生滅四諦教，言四諦者，一苦諦。……從地獄至非非想天，雖然苦樂不同，未免生而復死死已還生，故名生死，此是藏教實有苦諦。二集諦者，即見思惑……。三滅諦者，滅前苦集，顯偏真理，因滅會真，滅非真諦。四道諦者，略則戒定慧，廣則三十七道品。…即是藏教生滅道諦。然如前所列四諦名數，通下三教，但是隨教廣狹勝劣，生滅無生無量無作不同耳，故向下名數更不再列。」CBETA, T46, no. 1931, p. 776a11-c21。

¹²⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939b27-28。

¹²⁸ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 505a6-12 // R101, p. 977a6-12 // Z 2:6, p. 489a6-12。

由見思二惑之煩惱，引發種種有漏的行業，這樣的業果非自生、非他生、非自他共生、非無因而生，所以無和合相，所謂煩惱即菩提；以上為世間二重因果，至於出世間因果則以生死即涅槃、煩惱即菩提來分別對應。因為體達煩惱即菩提，因此與道諦為不二相，不再另有什麼法可修；因為體達生死即涅槃，因此也不再另有什麼法可證。但對於通教來說，僅僅只是即空，與圓教的即中不相同。

以上為智旭對於通教定義上的闡述，再追溯智顛大師的《妙法蓮華經玄義》卷二對通教的說法則是：

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。¹²⁹

在此所述的重點乃在於，「無生者，生名集、道。集、道即空。」無生者，首先定義生為集、道二諦，而集道二諦即空，四諦中「因」為空，則「果」苦、滅即不生。因此此教的特點與前述藏教最大差別在於，通教為當體即空的「即事而真」不同於藏教的滅有還無的「滅後真」。

對於通教四諦有趣之處在於，闡述的無生四諦義理相同，然《教觀綱宗》強調的是與圓教的不同，而《法華玄義》則強調四諦藏與通的相異處。這裡則呈現出智旭思想脈絡的特別處，他不強調藏通二教的四諦不同之層次，因為通教可以通前，而法門施設的不同，目的僅在於因應眾生的根機，然通教雖能通後，然如三獸渡河各有深淺，因而強調與圓教的不同處。

（3）別教之無量四諦

別教所教化的眾生對應的僅指別教菩薩：「此教詮無量四諦（苦有無量相，十

¹²⁹ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷二，CBETA, T33, no. 1716, p. 701a20-26。

法界不同故，集有無量相，五住煩惱不同故，道有無量相，恆沙佛法不同故，滅有無量相，諸波羅蜜不同故)」¹³⁰

對於別教的四諦，所謂「無量」在《教觀綱宗》中的解釋其重點在於相狀，苦諦，因為十法界眾生所受的苦皆不相同，因此無量相；集諦，因著五住煩惱¹³¹的各個不同而有無量相；道諦，因為有著如恆河沙數無量的法門，故有無量相；滅諦，既然眾生之苦無量、煩惱無量、對治的法門無量，則滅種種煩惱的波羅蜜門也是無量。

以上為智旭對於別教無量四諦的闡述，至於智顛大師對於別教的無量四諦則在《妙法蓮華經玄義》卷二中闡述如下：

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，恆沙佛法不同故。滅有無量相，諸波羅蜜不同故。《大經》云：「知諸陰苦，名為中智。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。¹³²

上文中，對於無量的定義，在於「迷中重故」別教所詮之理，為真諦、俗諦、中道諦依次第而證，而《法華玄義》中則點出別教眾生得名無量的原因在於，此教屬於事相上的體證，因其對於中道諦的「理」迷惑較深。更舉出《大涅槃經》中對於無量四聖諦的解釋，舉苦諦為例，能了知五陰諸苦為中道智，分別五陰有各種無量之相，此為聲聞、緣覺所不能了知，其餘三諦亦是如此。如何說聲聞緣覺所不能了知，《摩訶止觀》云：「無量者，分別校計。」¹³³分別校計何者，以苦

¹³⁰ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940b12-14。

¹³¹ 天台宗則以見一處住地為見惑，第二、三、四為三界之思惑，總稱為界內見思之惑，二乘人斷之而出三界。第五之無明住地即界外之惑，就此立四十二品之別，經四十二位斷盡之，離二種生死，得證大涅槃。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，4月11日。

¹³² 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷二，CBETA, T33, no. 1716, p. 701a27-b4。

¹³³ 隋·智顛：《摩訶止觀》卷一，CBETA, T46, no. 1911, p. 5b25。

諦為例：「苦有無量相，謂一法界苦尚復若干，況十法界則種種若干，非二乘若智若眼，所能知見，乃是菩薩所能明了。」¹³⁴因此得見十法界的若干相，在於菩薩智眼所見範圍的差別，聲聞緣覺但見六道，因此說此無量相僅菩薩以上能明。集諦者：「集有無量相，謂貪欲、瞋、癡，種種心、種種身、口集業若干，身曲影斜聲喧響濁，菩薩照之不謬耳。」¹³⁵對於貪瞋癡的種種心的無量相狀，菩薩皆能照見而沒有謬誤。道諦者：「道有無量相，謂析體、拙巧、方便、曲直、長短、權實，菩薩精明而不謬濫。」¹³⁶為對治無量苦集，而須有無量方便權巧各種各樣的法門，此教菩薩皆能通達無礙。滅諦：「滅有無量相，如是方便能滅見諦，如是方便能滅思惟，各有若干正助，菩薩洞覽無毫差也。」¹³⁷為度眾而施設的無量種種方便法門而能破見思二惑，這些法門中有各種的正助之緣，此教菩薩皆能通達。

從以上的說明中可見，《教觀綱宗》對於別教四諦僅取其無量相作為其闡述的重點，隱含於背後的深意則需追溯天台思想源頭，而藏通別圓四教的四諦脈絡，待圓教四諦說明後一併探討。

（4）圓教之無作四諦

圓教的教義，主要為正說中道，不偏不倚，因此法門純圓，為藏通別三教皆所不能及也，而此教的四諦《教觀綱宗》云：「此教詮無作四諦（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）」¹³⁸基本上承襲天台思想。

2、十二因緣

十二因緣又稱十二緣起，為佛教根本教義，與四諦同為佛教重要的觀法，由無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等十二支所組成。

¹³⁴ 同上註，CBETA, T46, no. 1911, p. 5b25-28。

¹³⁵ 同上註，CBETA, T46, no. 1911, p. 5c2-4。

¹³⁶ 同上註，CBETA, T46, no. 1911, p. 5c5-6。

¹³⁷ 同上註，CBETA, T46, no. 1911, p. 5c6-8。

¹³⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941a26-27。

此十二支環環相扣，以無明為根本，一支引發一支，因此循環不斷，由此可解釋眾生生死輪迴的相續情形。此十二支順觀為流轉門，逆觀則為還滅門。天台宗立有四教不同之十二因緣，《教觀綱宗》在此亦討論此四教十二因緣，以下將就四教不同的教義依序探討之。

(1) 藏教之思議生滅十二因緣

十二因緣主要以無明、行、識、名色、六入、處、受、愛、取、有、生、老死此十二支說明眾生生死輪迴的循環條件因素。藏教所依為生滅法，藏教所明思議十二因緣其義為何，於《教觀綱宗》云：

無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱，無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲苦惱滅。¹³⁹

此段十二因緣的說明中，先以流轉門說明十二支依序的生起及煩惱的引動，再以還滅門來說明滅除的過程，這些過程中可看出有為法的生滅現象。思議，計度臆量為思，語言分別為議。因此定名為思議十二因緣。

《法華玄義》中對於思議十二因緣的闡述為：「思議兩種因緣，為利、鈍兩緣，辨界內法論也。《中論》云：『為鈍根弟子說十二因緣生滅相。』」¹⁴⁰這裡主要說明思議十二因緣有二種，一種為生滅對應界內鈍根，即藏教是，另一種為不生滅十二因緣對應界內利根，即通教是。文中舉中論為其經證，在下文中則繼續說明藏教的思議十二因緣主要為破斥外道的邪執，以「一念無明心」生起造就「六道差別相」的生死流轉，來駁斥主張諸法從自在天生、從微塵生等外道異說¹⁴¹。

¹³⁹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 938c10-13。

¹⁴⁰ 隋·智顓：《妙法蓮華經玄義》卷二，CBETA, T33, no. 1716, p. 698c4-6。

¹⁴¹ 同上註：「為鈍根弟子說十二因緣生滅相。」此簡異外道；外道邪謂諸法從自在天生，或言世性，或言微塵，或言父母，或言無因，種種邪推，不當道理。此正因緣不同邪計，唯是過去無明顛倒心中造作諸行，能出今世六道苦果，好惡不同。《正法念》云：「畫人分布五彩，圖一切形，端正醜陋，不可稱計。」原其根本，從畫手出，六道差別，非自在等作，悉從一念無明

最後也再次強調「『有河洄復沒眾生，無明所盲不能出。』經又稱為十二牽連更相拘帶……此十二因緣，新新生滅，念念不住，故名生滅十二因緣也。」¹⁴²一念無明心，牽引其他十一支環環相扣，造就眾生在輪迴中頭出頭沒，因此說新新生滅，不斷的死死生生，念念不住說明無常相繼變化因此為生滅十二因緣。

上述為思議十二因緣之生滅定義，若再深入探討可發現智顛大師對其解釋有不同層次，《四教義》云：「三藏教詮生滅十二因緣之理，明辟支佛義。」¹⁴³對於辟支佛義則說：「今明因緣覺者，因聞十二因緣，覺悟成辟支佛也。十二因緣有三種不同。一者三世十二因緣。二者二世十二因緣。三者一世十二因緣。」¹⁴⁴三種不同為三世、二世、一世之別，所對治的煩惱亦不相同：「三世破斷常。二世破我。一世破性也。」¹⁴⁵三世為過去現在未來主要以修觀智為主；二世為現在及未來以觀行支為主，觀於五陰十二入十八界等；一世指現在，以一念心之專心一意諦觀十二因緣支為主。¹⁴⁶

智旭於《釋義》中對藏教思議十二因緣的解釋則以唯識的角度做切入如下：

思議生滅十二因緣，發業無明，大約有二，一者異熟果愚，不知善惡因果
確然無謬，故發三塗惡業；二者真實義愚，不知三界無常、無我，貪著人、

心出。無明與上品惡行業合，即起地獄因緣，如畫出黑色。無明與中品惡行業合，起畜生道因緣，如畫出赤色。無明與下品惡行業合，起鬼道因緣，如畫青色。無明與下品善行合，即起修羅因緣，如畫黃色。無明與中品善行合，即起人因緣，如畫白色。無明與上品善行合，即起天因緣，如畫上上白色。當知無明與諸行合故，即有六道，名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死等，隨上中下，差別不同。人天諸趣，苦樂萬品，以生歸死，死已還生，三世盤迴，車輪旋火。」 CBETA, T33, no. 1716, p. 698c6-24。

¹⁴² 同上註，CBETA, T33, no. 1716, p. 698c25-28。

¹⁴³ 隋·智顛：《四教義》卷六，CBETA, T46, no. 1929, p. 741b1-2。

¹⁴⁴ 同上註，CBETA, T46, no. 1929, p. 741b22-25。

¹⁴⁵ 隋·智顛：《四教義》卷六，CBETA, T46, no. 1929, p. 741b25。

¹⁴⁶ 隋·智顛：《四教義》卷六：「一明三世十二因緣者，過去二因、現在五果、現在三因、未來二果。過去二因者，謂無明行，現在五果，謂識名色六入觸受，現在三因者，謂愛取有，未來二果者，謂生老死憂悲苦聚。是為三世合明十二因緣。……若修觀智。則無明滅。乃至老死憂悲苦惱皆悉滅也。……若聞此十二因緣發真無漏。則無明滅。乃至老死憂悲苦聚皆滅。是名因緣覺也。二次明二世十二因緣者。出大集經，佛為求辟支佛人說也。此十二因緣，現在有十，未來有二又解，現在有九，未來有三。現在十者，一無明者……二行者，復觀三受因緣，五陰十二入十八界，云何為觀，隨於念心觀息出入……是名五陰十二入十八界十二因緣之大樹也……。三次明一世十二因緣者，此但約現在，隨一念心起。即具足十二因緣……是十二因緣一心一念，悉皆具足。」 CBETA, T46, no. 1929, pp. 741b26-742a24。

天、色、無色界果報，故發有漏善業及禪定業。¹⁴⁷

首先將能引發種種諸業的無明支分為異熟果愚及真實義愚，異熟果愚為不知善惡因果而引發造作三塗果報的惡業；真實義愚為不知三界的無常、無我，而貪圖欲界中的人天果報以及色界、無色界果，而造作種種有漏的善業及修禪定。對於此段的說明在唐朝澄觀¹⁴⁸的《大方廣佛華嚴經疏》中可找到相似的用語：

謂由迷異熟愚違正信解。起感三塗惡業及人天別報苦業。皆名罪行。然別必兼總。唯感別報非行支故。由迷真實義愚。不知三界皆苦。妄謂為樂。起欲界善業名福行。八禪淨業名不動行。¹⁴⁹

智旭接著說：「由此二種無明既發有漏善惡不動三種行已，便于現前一念心中，引得將來三界受生識種，即此識種便具名色、六入、觸、受等種。」¹⁵⁰這裡提出「現前一念心」的思想，此點為智旭重要的思想之一。最後智旭自述：「此釋出在唯識的可依承，不必更依小乘論解也。」¹⁵¹對於十二因緣的這段論述出於唯識，不依小乘論的解釋。若說不依小乘論的解釋為五陰、十二入、十八界等，這點確實與前述智顛大師在《四教義》的闡述不同，然對於「心」的解釋，智顛大師所提的第三種一世十二因緣的重點在於現在的「一念心」，而智旭則從此處再延伸以唯識來解釋，此點做法可更明確的將「心法」的思想拉回到天台的核心，並非在後世妄心、真心做文章，並且也可以增加思想融合的表現，此處的處理確為智旭高明之處。

¹⁴⁷ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 503b23-c2 // R101, p. 974a11-14 // Z 2:6, p. 487c11-14。

¹⁴⁸ 澄觀，(738~839) 唐代僧。為我國華嚴宗第四祖。越州山陰（浙江紹興）人，俗姓夏侯。字大休。號清涼國師、華嚴菩薩、華嚴疏主。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，4月13日。

¹⁴⁹ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷三十九，CBETA, T35, no. 1735, p. 803c24-28。

¹⁵⁰ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 503c2-4 // R101, p. 974a14-16 // Z 2:6, p. 487c14-16。

¹⁵¹ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 503c18 // R101, p. 974b12 // Z 2:6, p. 487d12。

以上為藏教思議生滅十二因緣，其餘三教的十二因緣，分別為通教思議不生滅十二因緣，別教不思議生滅十二因緣，圓教不思議不生滅十二因緣，大致與天台思想同，此處不再評述。

3、六度

六度，為「到彼岸」之意，分別為布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。六度在藏通別圓中的所占篇幅皆不多，藏教為事六度，通教為理六度，別教為不思議六度，圓教為稱性六度。除藏教外之其餘三教，皆與天台思想無異。以下針對藏教之事六度做探討。

《教觀綱宗》中對藏教六度的說明僅為「事六度」，此乃因藏教為「正化二乘，傍化菩薩」，¹⁵²後才在修證及果位上提及：

究竟即者，三乘無學位也。一小乘第四阿羅漢果……二中乘辟支佛果……三大乘佛果，此人根性大利，從初發心，緣四諦境，發四弘誓，即名菩薩修行六度，初阿僧祇劫，事行雖強，理觀尚弱，準望聲聞，在外凡位，第二阿僧祇劫，諦解漸明，在煖位，第三阿僧祇劫，諦解轉明，在頂位，六度既滿，更住百劫，修相好因，在下忍位……與阿羅漢辟支佛，究竟同證偏真法性。¹⁵³

前已提及藏教人主要教化對象為二乘聲聞緣覺，而此段將藏教無學位皆做了分判小乘為四果阿羅漢，中乘為辟支佛果，大乘為佛果。並將四諦配以四弘誓願及六度作為大乘根性者之修行法門，主要以四諦作為修行所緣，發菩薩四弘誓願，經三大阿僧祇劫修行六度，最後與阿羅漢辟支佛同證人空的偏真法性。這種偏真涅槃如同《法華經·化城喻品》所喻，此三乘人所證境界僅為化城，並非究竟。因此對於僅能理解界內生滅的三藏教而言為「事行雖強，理觀尚弱」的事六度。

¹⁵² 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 938c16。

¹⁵³ 同上註，《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939a16-27。

4、二諦及空觀

在教法的結構最後談及四教的二諦以及空觀的分類作為教法的總結，在對四教進行討論前，先簡單敘述二諦的種類，在《妙法蓮華經玄義》卷二中對二諦的分類如下：

所言七種二諦者，一者、實有為俗；實有滅為真。二者、幻有為俗；即幻有空為真。三者、幻有為俗；即幻有空不空共為真。四者、幻有為俗；幻有即空不空，一切法趣空不空為真。五者、幻有、幻有即空，皆名為俗；不有不空為真。六者、幻有、幻有即空，皆名為俗；不有不空一切法趣不有不空為真。七者、幻有、幻有即空，皆為俗；一切法趣有、趣空、趣不有不空為真。¹⁵⁴

以上主要討論真俗二諦有七種之別。¹⁵⁵茲以下表整理：

表 6：七種二諦表

三藏教之二諦	以陰入界等實法而成之森羅萬品為俗諦，滅此俗諦所會之理為真諦；即承認諸法實生實滅，故又稱實有二諦、生滅二諦。
通教之二諦	以幻有為俗諦，幻有即空為真諦；即不承認實生實滅，又稱無生滅二諦。
別接通之二諦 (屬通教)	以幻有為俗諦；別接通之人稟通教之法，見但中之理，接入別教，其所見為真諦，即以幻有即空、不空為真諦；又稱單俗複真二諦、幻有空不空二諦。
圓接通之二諦 (屬通教)	俗諦同通教；圓接通之人稟通教之法，見不但中之理，接入圓教，以其所見為真諦，即以幻有即空不空、一切法趣空不空為真諦。
別教之二諦	以幻有、幻有即空為俗諦，不有不無之中道為真諦。
圓入別之二諦 (屬別教)	俗諦同前之別教，圓接別之人稟別教之法，悟入不但中之理，接入圓教，以其所見為真諦，即合但中、不但中為真諦。
圓教之二諦	以幻有、幻有即空為俗諦，一切法趣有、趣空、趣不有不空為真諦。

以上為七種二諦的主要內容，藏教及圓教各占一種，通教占三種，別教占二

¹⁵⁴ 同上註，CBETA, T33, no. 1716, p. 702c12-20。

¹⁵⁵ 《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，5月7日。

種。除此二諦外，尚有五種三諦，於下文中續談。

(1) 藏教的實有二諦及析空觀

藏教之人主要在生滅法上的修行因此為實有，對於實有則以析空對治，《教觀綱宗》云：「亦詮實有二諦（陰入界等實法為俗，實有滅乃為真）開示界內鈍根眾生，令修析空觀（觀於地水火風空識六界，無我我所）」¹⁵⁶

實有二諦，五陰、十二入、十八界為實有此為俗諦，俗諦滅則為真諦，因此真諦為涅槃亦為實有。教化對象為三界內鈍根眾生，修析空觀，觀自身為地水火風空五大物質組成，加上第六意識的識大，此六大為色法與心法，以析空觀則能得出沒有我也沒有我所有，針對此二諦如加上《釋義》的解釋則更為清楚，

實有二諦，此教但明人空，不明法空，故云五陰、十二入、十八界皆是實法，依此實法，和合假名為人，人雖定無法，則實有名，為俗諦，直待修人空觀，斷盡見思，方滅三界，陰入界等俗法，復歸真空，名為真諦也。

157

藏教之人只明人空，但不能明瞭法空，因此用真諦則顯出實有的概念，代表我的五陰、十二入、十八界是實有，這是俗諦，代表寂滅法的涅槃也是實有，此為真諦，一直要等到修人空觀來斷盡見思惑，才能夠滅除三界內之五陰、十二入、十八界等俗諦之法，才能夠進入真空，如此才是真諦。接著《釋義》「諸行無常」解釋：「藏教以三界依正色心因果，名為諸行，一一皆是無常生滅之法，必須滅此因果，方證真諦寂滅之樂。」¹⁵⁸這裡繼續補充說明所謂的人空觀是修三界色心諸法，前提及此教採析空觀，即是以人的六大所組成之色心來作為分析對象一層一層推演，最後得出人空，也就是我空。

¹⁵⁶ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, T46, no. 1939, p. 938c14-15。

¹⁵⁷ 同上註，CBETA, X57, no. 974, pp. 503c23-504a3 // R101, pp. 974b17-975a03 // Z 2:6, pp. 487d17-488a03。

¹⁵⁸ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 504a6-7 // R101, p. 975a6-7 // Z 2:6, p. 488a6-7。

藏教真俗二諦的道理在於，涅槃所證的遍空法性為真諦，而真俗二諦完全相反且不相融，因此為實有的真諦與俗諦。

在《法華玄義》中亦有相類似的說法，在此不再贅述。¹⁵⁹

(2) 通教之二諦與體空觀

通教因有通前通後之義，因此通教的二諦有三種，對於以無生為修行對象的通教而言，則採取體空的觀法，《教觀綱宗》對其敘述如下：

亦詮幻有空二諦（幻有為俗，幻有即空為真）亦詮兩種含中二諦（一者幻有為俗，幻有即空不空共為真，是通含別二諦，故受別接。二者幻有為俗，幻有即空，不空一切法趣，空不空為真，是通含圓二諦故受圓接）亦詮別入通三諦（有漏是俗，無漏是真，非有漏非無漏是中）亦詮圓入通三諦（二諦同前，點非漏非無漏，具一切法，與前中異）開示界內利根眾生，令修體空觀（陰界入皆如幻化，當體不可得）¹⁶⁰

此段主要說明通教的三種二諦，以及別入通、圓入通三諦。三種二諦乃因通教人通前通後。

第一種幻有空二諦，以幻有為俗諦，幻有即空為俗諦，通教鈍根人通前藏教，此根機之人在通教的修行中體悟，真諦與俗諦如空如幻的道理，但只能見到真空理性，不能從空中見到不空的道理。《釋義》補充說明如下：

幻有空二諦，三界因果，色心依正，並是非有似有，猶如幻事，指此幻有以為俗諦，有既是幻，則當體全空，非滅故空，指此即空，以為真諦，此

¹⁵⁹ 隋·智顗：《妙法蓮華經玄義》卷二，「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。《小品》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。」CBETA, T33, no. 1716, p. 702c20-25。

¹⁶⁰ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939c1-6。

則真俗不二，不同藏教，真居事外。¹⁶¹

通教人所證的二諦與藏教人不同處在於，通教人為體悟一切皆幻有了不可得，真諦與俗諦皆如此。雖和藏教人一樣證得相同的真諦涅槃，但藏教為真俗二諦相反不相融，通教的真俗二諦能理事不二相互融攝，藏教的真諦為實有，通教的真諦則居於實法色心之外。

第二種為含中二諦的通含別二諦，通教利根人通後別圓，能在通教修行中見到空理，亦能見到不空，此不空者即為中道，又稱中道佛性。此中道佛性分為但中，不但中二種。

《釋義》：「通含別者，幻有為俗，如前說，幻有即空為真，而此空理即是真如，其體不空，故能為迷悟依，是則真諦之中，含有別教中道理體，故名通含別二諦也」¹⁶²

通含別二諦，以幻有、空為俗諦，與前所述相同，以幻有即空為真諦，這裡的空指的並非空無一物，而是真如理體，此即但中佛性的特性，從空中見到不空之體性，因此在此通教真諦中包括了別教的中諦，故稱為通含別二諦，又可稱為別接通之二諦。

《釋義》：「通含圓者，幻有為俗，亦如前說，幻有即空為真，而此空理即如來藏，亦名為空，亦名不空，名空之時，空即具一切法，一切法皆趣此空，言不空時，不空亦即具一切法，一切法皆趣不空，是則真諦之中含有圓教圓空圓中道理，故名通含圓二諦也。」¹⁶³

¹⁶¹ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 505a23-b2 // R101, p. 977b5-8 // Z 2:6, p. 489b5-8。

¹⁶² 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 505b4-6 // R101, p. 977b10-12 // Z 2:6, p. 489b10-12。

¹⁶³ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 505b6-11 // R101, p. 977b12-17 // Z 2:6, p. 489b12-17。

通含圓二諦，與前相同以幻有、空為俗諦，以幻有即空為二諦，這裡的空與前述通含別之但中的不空體性不同，在此所明為不但中的中道佛性，即如來藏是也，所謂空，則空中具足一切法，一切法皆趣空，所謂不空，則不空亦具足一切法，一切法皆趣不空，因此不但中佛性為亦空亦不空，空及不空之圓融相攝，故此真諦中含有圓教的空及中之理，稱為通含圓二諦，又稱圓接通二諦。

上述為通教的三種二諦，在此通教再提出二種三諦，分為別入通三諦及圓入通三諦。

「別入通三諦」，《釋義》云：「通教止云有漏，是俗無漏，是真今立，非漏非無漏句，以顯中道，則三諦義成，蓋由前通含別二諦，故成此別入通三諦也。」¹⁶⁴有漏為俗諦，無漏為真諦，非有非無漏為中諦，此別入通三諦通「通含別二諦」因二諦中的俗諦幻有通此俗諦，真諦幻有即空通此真諦，最重要的是真諦中幻有即空的真如理體超出空、有，為但中佛性，則通於此處的中諦，因此成為通別教的中諦。

「圓入通三諦」，《釋義》云：「二諦同前，今立非漏非無漏句以顯中道，一切法皆趣非漏無漏，則此非漏無漏具一切法，圓中義成，蓋由前通含圓二諦，故成此圓入通三諦也。」¹⁶⁵真諦、俗諦一樣與前者相同，非有非無漏、一切法趣於非漏非無漏為中諦。能具足圓教的中諦義來自於，幻有即空裡的如來藏，具足一切法，一切法皆趣入此如來藏，則此如來藏即為中道佛性通圓教中諦。

通教正化菩薩，旁化聲聞、緣覺二乘，因此主要教化眾生分為三種，鈍根者通藏教，利根者能入於別圓二教，若接入別教、圓教則不再稱為聲聞、緣覺而為菩薩。《法華玄義》云：「幻有空二諦者，斥前意也。」¹⁶⁶指通教的幻有空二諦主要為破斥藏教的實有二諦，因此可說通教的幻有空為立於藏教界內色心法的基礎上，以空性的體證方式，將此義理推向更上一層的境地。因此通教有別於藏教的

¹⁶⁴ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 505b13-15 // R101, p. 978a1-3 // Z 2:6, p. 489c1-3。

¹⁶⁵ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 505b17-19 // R101, p. 978a5-7 // Z 2:6, p. 489c5-7。

¹⁶⁶ 隋·智顓：《妙法蓮華經玄義》卷二，CBETA, T33, no. 1716, pp. 702c26-703a2。

析空觀，而以體證當體即空之「體空觀」為其主要觀修法門。

(3) 別教之顯中二諦及次第三觀

七種二諦中，別教占二種，一為顯中二諦，一為圓入別二諦。

《教觀綱宗》：「亦詮顯中二諦（幻有幻有即空皆名為俗，不有不空為真）亦詮圓入別二諦（幻有幻有即空皆名為俗，不有不空一切法趣不有不空為真）亦詮別三諦（開俗為兩諦對真為中，中理而已）亦詮圓入別三諦（二諦同前，點真中道，具足佛法）開示界外鈍根菩薩，令修次第三觀（先空次假後中）」¹⁶⁷

顯中二諦，俗諦為幻有、幻有即空，真諦為不有不空。幻有、幻有即空的俗諦指五陰、十二處、十八界一切現象都是如幻化般非有似有，因此為幻有非真有，幻有即是空。《釋義》云：「東通教之二諦以為俗諦，則十界皆為俗也」¹⁶⁸別教的俗諦是東通教的二諦為俗諦，因此十法界皆攝於俗諦。所謂不有不空的真諦《釋義》云：「則中道，為十界迷悟所依，乃為真也，明言中道為真故稱顯中。」¹⁶⁹為中道換言之為但中佛性，超出空、有之外，此中道但中佛性超出生死、涅槃而為十法界迷悟所依，此為真諦，以中道為其真諦故稱為「顯中」。

圓入別二諦，俗諦為幻有、幻有即空，與前述俗諦相同；真諦為不有不空、一切法趣不有不空。《釋義》云：「圓入別二諦，當教以真諦顯中，中但不有不空法性而已，今明法性具一切法，一切法皆趣不有不空」¹⁷⁰別教以真諦顯中道義，中道指不有不空的法性，而此不有不空的法性具足一切法，一切法皆趣入不有不空，《釋義》云：「則不有不空之外，更無一法可得，是十界之俗猶屬別義，不有不空之真已成圓義也。」¹⁷¹不有、不空之外，更無一法可得，此為圓教中道義，

¹⁶⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940b16-20。

¹⁶⁸ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 506c4 // R101, p. 980a16 // Z 2:6, p. 490c16。

¹⁶⁹ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 506c5-6 // R101, p. 980a17-18 // Z 2:6, p. 490c17-18。

¹⁷⁰ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 506c8-9 // R101, p. 980b2-3 // Z 2:6, p. 490d2-3。

¹⁷¹ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 506c9-11 // R101, p. 980b3-5 // Z 2:6, p. 490d3-5。

十界之俗諦仍屬於別教義。

以上為別教二種二諦，另別教尚有二種三諦，「別三諦」，「圓入別三諦」。

「別三諦」，《釋義》：「顯中二諦，則合有之與空為俗，不有不空為真，今分此俗諦為二，謂有即是俗，空即是真，取真諦之不有不空名為中諦，則二諦三諦但有開合之，殊義無增減。」¹⁷²將「顯中二諦」中俗諦一分為二，幻有為俗諦，幻有即空為真諦，取「顯中二諦」不有不空的真諦為中諦。因此「別三諦」有為俗諦，空為真諦，不有不空表中道佛性，具足一切法，為中諦。與「顯中二諦」僅開合不同，其義理則為相通，此為「別三諦」。

「圓入別三諦」，《釋義》：「有即是俗，空即是真，不改別義，不空不有名為中諦，中諦具一切法，則為圓中矣。」¹⁷³將「圓入別二諦」中俗諦一分為二，幻有為俗諦，幻有即空為真諦，將「圓入別二諦」的不有不空、一切法趣不有不空的真諦開為此處之中諦。此中諦具足一切法具有圓教中道義，因此稱為「圓入別三諦」，與「圓入別二諦」為開合關係，義理並無不同。

俗諦為幻有、幻有即空，與前述俗諦相同；真諦為不有不空、一切法趣不有不空。

別教主要教化對象為三界外的鈍根菩薩，所修觀法為次第三觀，空、假、中依次第修習。先修空觀，觀一切法當體即空，因此空人法二空，此為真諦；次修假觀，從空入假，觀一切法如空如幻，但不住於空，此為俗諦

(4) 圓教之不思議二諦及一心三觀

圓教不思議二諦，《教觀綱宗》云：「幻有幻有即空皆為俗，一切法趣有趣空，趣不有不空為真。」¹⁷⁴俗諦為六凡法界的幻有，加上出世間諸法的幻有即空，真諦為一切法趣有趣空，即一切法趣不有不空。對此《釋義》云：

¹⁷² 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 506c13-16 // R101, p. 980b7-10 // Z 2:6, p. 490d7-10。

¹⁷³ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 506c18-19 // R101, p. 980b12-13 // Z 2:6, p. 490d12-13。

¹⁷⁴ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941b3-4。

不思議二諦，二千性相皆名為俗，一一無非實相，故名為真，三千之外，無實相則即俗，恒真事造，即理具也，實相之外無三千則即真，恒俗理具，即事造也，故云理具事造兩重三千，同居一念，亦可云，同居一塵，同居一名，如一念一切諸念亦然，如一塵一切諸塵亦然，如一名一切諸名亦然，真俗不二，真俗宛然。¹⁷⁵

以上所說三千性相為十法界中，每一法界又各具十法界，如此成為百法界，每一法界中各具有十如是（性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟），成為了千如是，又眾生假名、五陰實法、依報國土等三種世間，成為三千性相。上述《釋義》主要說明圓教的不思議二諦中俗諦即是真諦，因三千性相皆為俗諦，然此俗諦一一無非實相，此為真諦。真諦的理具足三千性相，因此為理具，俗諦的事相能顯三千性相，是為事造。理具即為事造，事造即為理具，此二者構成二三千，同居一念、一塵、一名，一即一切，理事不二，構成天台之一念三千。

圓教，所教化的眾生為三界外利根菩薩，《天台四教儀》云：「諸大乘經論說佛境界，不共三乘位次。」¹⁷⁶可見圓教的根性為最高，乃是三乘所不能修學的，甚至別教亦不與共，因此是為一佛乘。此教所修觀法為天台宗核心觀法「一心三觀」。

以上為四教之二諦及觀法，圓教尚有「圓妙三諦」。

「圓妙三諦」，《教觀綱宗》云：「非惟中道具足佛法，真俗亦然，三諦圓融一三三一，如止觀說」¹⁷⁷說明三諦中的俗諦、真諦、中諦不僅中諦具足諸法實相，其真諦俗諦亦皆具足，因此俗諦則一切法趣為俗、真諦則一切法趣為真、中諦則一切法趣為真，如此說來三諦圓融無礙，例如舉俗諦具三千性相，真諦中諦亦具足三千性相，隨舉一諦具足三千性相，另二諦亦然，如此則為三諦相即，因此說

¹⁷⁵ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 507a2-7 // R101, p. 981a2-7 // Z 2:6, p. 491a2-7。

¹⁷⁶ 高麗·諦觀：《天台四教儀》，CBETA, T46, no. 1931, p. 778c19-20。

¹⁷⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941b5-6。

一即三、三即一，如《四教儀集解》卷三：「三諦圓融，不可思議，名為圓妙」，¹⁷⁸此為「圓妙三諦」。

除藏教外，通別圓三教皆有三諦，合為五種三諦，各有其對應之二諦，茲以表格名列如下：



¹⁷⁸ 宋·從義：《四教儀集解》，CBETA, X57, no. 976, p. 590b9-10 // R102, p. 106a18-1 // Z 2:7, p. 53c18-1。

表 7：二諦三諦類別表

	三諦	相通之二諦
藏	無	
通	別人通三諦	通含別二諦
	圓入通三諦	通含圓二諦
別	別三諦	顯中二諦
	圓入別三諦	圓入別二諦
圓	圓妙三諦	無

針對四教的二諦三諦內容茲將整理如下表格：

表 8：四教二諦三諦內容分述表

	七種二諦		俗諦	真諦	五種三諦	俗諦	真諦	中諦
	四種二諦							
藏	實有		實有	實有滅				
通	幻有空		幻有	幻有即空				
		通含別	幻有	幻有即空、不空	別人通	幻有	幻有即空	幻有即空、不空
		通含圓	幻有	幻有即空、不空、空、不空	圓入通	幻有	幻有即空	幻有即空不空，一切法趣空、不空
別	顯中		幻有、幻有即空	不有、不空	別三諦	幻有	幻有即空	不有、不空
		圓入別	幻有、幻有即空	不有不空，一切法趣不有不空	圓入別	幻有	幻有即空	不有、不空，一切法趣不有、不空
圓	不思議		幻有、幻有即空	一切法趣有、趣空、趣不有、不空	圓妙三諦	一切法趣俗	一切法趣真	一切法趣中

再者本小節探討四教的四諦、十二因緣、六度、二諦、空觀、教化對象等，在此以表格做呈現：

表 9：四教教義分類表

	藏	通	別	圓
四諦	生滅四諦	無生四諦	無量四諦	無作四諦
十二因緣	思議生滅 十二因緣	思議不生滅 十二因緣	不思議生滅 十二因緣	不思議不生滅 十二因緣
六度	事六度行	理六度行	不思議六度十度	稱性六度十度
二諦	實有二諦	幻有空二諦 通含別二諦 通含圓二諦	顯中二諦 圓入別二諦	不思議二諦
三諦		別入通三諦 圓入通三諦	別三諦 圓入別三諦	圓妙三諦
空觀	析空觀	體空觀	次第三觀	一心三觀
教化對象	界內鈍根 聲聞、緣覺、 菩薩（旁化）	界內利根 菩薩（正化） 聲聞、緣覺	界外鈍根菩薩	界外利根菩薩

從上述的表格中可看到，「化法四教」最大的特色在於四教教義的完整度，並不偏重任何一教，而是在這當中以教法來建構觀法的基礎，從中可看出「教不離觀、觀不離教」的核心精神。

本節討論了五時、化儀四教、化法四教三個部分，在「五時」的中看到智旭的五時論特別之處在於「通前通後」的觀念極為強調，也在這之中看出智旭的五時論強調「通五時」的不拘年月，因為佛陀教法乃應病與藥，適應眾生根機乃為「通五時」的核心精神。在般若時強調「正明圓教」關於智旭的般若思想在後文中將繼續討論，此先略過。化儀四教部分除提出秘密咒的分類外，其餘與天台思想無太多異處。化法四教在藏教的部分，智旭強調三乘的區別，意即藏教有二乘人聲聞、緣覺，亦有大乘的菩薩，與一般所認為藏教屬二乘的思想較有所不同，此三乘思想一路貫徹於後文的觀法上亦有如此表現，對此至後文再詳加說明。另外對於教法智旭強調的是四諦、十二因緣，本文推論此乃智旭的教觀思想呈現，因為智旭強調「教不離觀，觀不離教」則在教法上的鋪排選擇的重心便在於與觀

修法門相關的為主。以上為智旭「教觀綱宗」的教法思想特點，下一章將探討其觀法的內容。

第二節 觀法

上節談論了《教觀綱宗》的「教」法，透過對於五時、化儀四教、化法四教的分析，了解到智旭對於《教觀綱宗》所欲傳達的教法思想，也在探討的過程中發現，其「教不離觀」的精神，因此本節將基於前一節教理基礎上繼續探討所謂的「觀」法。

有關天台宗「觀」法的法門，相關著作有《摩訶止觀》、《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙門》等等，《教觀綱宗》的觀法則主要建構在，六即、十乘觀法及空觀上。因此本章在第一節中將探討藏通別圓四教六即中觀法的重點，第二節的重點則放在四教的十乘觀法上。目的欲在此當中的窺探智旭對於天台學的觀法所欲呈現的重點為何。

一、總說四教之六即

「六即」：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。為智顛所創，乃天台學中重要的觀念之一。在智顛的《摩訶止觀》卷一中闡述「六即者，始凡終聖，始凡故除疑怯，終聖故除慢大(云云)。」¹⁷⁹說明六即是從凡夫到成佛的方法及過程，凡夫依循此方法開始修行而能直驅佛果，能夠除掉眾生懷疑怯弱的心理，能除去眾生驕傲自大的慢心的理由來自成佛的結果，因為理上雖有佛性然自身尚未成佛。與六即有關的天台典籍，散落在智顛的《妙法蓮華經玄義》、《摩訶止觀》、《觀無量壽佛經疏》、《四教義》、《四念處》以及章安《天台八教大意》，唐行滿《六即義》，北宋諦觀《天台四教儀》，北宋四明知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》中。其中，除天台宗創始人智顛作品以外，較為特殊的如北宋四明知禮提出六即蛭蟻的觀點，然其探討的六即重點並非在藏通別圓四教上。而智顛本人創

¹⁷⁹ 隋·智顛：《摩訶止觀》卷一，CBETA, T46, no. 1911, p. 10b13-15。

六即說主要對象為針對圓教行人，因此藏通別教雖有提及但並非其探討的重點，而智旭本身卻提出有別於前人的方式，將智顛的四教六即加以統整闡述，此為《教觀綱宗》的一大特色。天台學的判教系統中，判攝化法四教藏通別圓的目的，在於將如來一代時教作一系統式的統整。對於智旭而言此《教觀綱宗》的重點，目的為導正當時研究天台學重視義理研究忽略觀修實踐的弊病，因此在本書中教法的呈現必與觀法有所關連，鑑於此以下將針對六即的定義、藏通別圓四教六即觀法上的內容依序做探討。

《教觀綱宗》裡對於六即說明的形式，採用四教分述，此作法在天台教學上稱得上是一種創新，對於六即的思想根據釋慧嶽《天台教學史》中提到：

六即說之思想，是以《菩薩瓔珞本業經》的五十二位說為骨幹，並以《華嚴經》的『初發心，變成正覺』為依據，將初位上的聖位，隨所斷的無明，分為四十二品，亦以別教的妙覺為十行中的第二行，特以圓教的極果，遠置於第四十二位，這種論法，純係智者大師的獨創。¹⁸⁰

以上所述，可見此六即主要以斷惑證真達至圓滿佛果為其究極目的，因此針對圓教所設，以圓教法義出發，走向圓滿無礙的成佛境界。智顛設立六即的本意即是如此，如此說來藏通別圓皆不能究竟，唯有強調一佛乘的圓教可以達此境界，上段中亦僅提及別教、圓教，未述及藏教通教。再者對於「即」的意涵本身便帶著大乘的思想在其中，如鎌田茂雄所著《天台思想入門》一書中表示：

「即」是本來如此的意思，從法體的觀點上來看眾生原本就是佛（眾生即佛），而從眾生觀點來看眾生與佛是完全不同的兩回事。《般若心經》所說「色即是空」中，「即」是一個相當重要的概念，能明瞭「即」則成佛有

¹⁸⁰ 釋慧嶽：《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰，1995，頁，112。

望，「即」在佛教，尤其是大乘佛教上是一項重要概念。¹⁸¹

因此，可知六即的精神為「大乘」，如何將之運用在大小乘皆涵攝的四教之中，從智顛的《四念處》中可找到對於藏通別三教六即的看法。

藏教：

問大乘生死即涅槃，得有理即乃至六即之，三藏亦得作六即不？答欲作亦得。三乘同有偏真之理，是理即三藏中習學，名相語言是名字即，五停心、別相、總相念處是觀行即，四善根是相似即，苦忍真明至第九無礙道是分真即，至佛三十四心斷煩惱及習是究竟即(云云)。¹⁸²

此處設問，以圓教大乘思想中，生死即涅槃的相即義而設的六即，能否在三藏教中亦設做六即？智顛的回答是肯定的。並且簡列藏教之六即所依。

通教：

問通家若為明六即？答，無生理即，幻化名字即，乾慧地觀行即，性地相似即，八人已上為分真即，佛地為究竟即(云云)。¹⁸³

別教：

問別教六即如何？答，中道佛性為理即，解五十二地，文義通暢無礙名字即，十信為觀行即，三十心為相似即，登地至等覺為分真即，妙覺為究竟即也。¹⁸⁴

從以上可知，智顛早已對藏通別三教的六即作出概說，為其六即所應依的義

¹⁸¹ 鎌田茂雄著，轉瑜譯：《天台思想入門》，高雄：佛光出版社，1989，頁，141。

¹⁸² 隋·智顛：《四念處》卷一，CBETA, T46, no. 1918, p. 558c12-18。

¹⁸³ 同上註，卷二，CBETA, T46, no. 1918, p. 564c10-12。

¹⁸⁴ 同上註，卷三，CBETA, T46, no. 1918, p. 571a29-b4。

理，觀法，分證的果位等皆做出簡要的說明。明顯可見《教觀綱宗》依此作為架構化法四教六即的依據將之結構化作為呈現，以下將對化法四教六即作探討。

（一）藏教六即

本教的教法主要為生滅法，教化對象為正化二乘，傍化菩薩，此三乘分為聲聞修生滅四諦、緣覺修思議生滅十二因緣、菩薩修事六度行，等等的不同次第。因此在修證過程中會依此原則而在觀法上的選擇上有所不同，以下將由六即的探討中來釐清智旭對藏教六即的次第性。

1、理即

理即的定義為，一切眾生皆有佛性，針對藏教的理即，《教觀綱宗》的說明如下：

理即者，偏真也。諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。因滅會真，滅非真諦，滅尚非真，況苦集道。真諦在因果事相之外，故依衍教，判曰偏真。¹⁸⁵

藏教所說的真理偏為空理，因此稱為偏真。對於藏教的生滅法，在此舉「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」這四句偈做為代表，解釋藏教在滅除生滅法後才能達至寂滅之樂，但此種寂滅並非真理實相，因此若滅諦非真則其餘三諦更不須言說。此處的真理在因果事相之外，因此依摩訶衍亦即大乘來說，判定藏教的理即為偏真。此亦是符合智顛於《四教義》中所述的「三乘同有偏真之理，是理即三藏中習學」對於「因滅會真，滅非真諦，滅尚非真，況苦集道。」在《摩訶止觀》卷一，可找到其蹤跡：「經言，滅非真諦，因滅會真，滅尚非真，三諦焉是，煩惱中無菩提，菩提中無煩惱，是名推生滅四諦，上求佛道，下化眾生，發菩提心。」¹⁸⁶

¹⁸⁵ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 938c18-21。

¹⁸⁶ 隋·智顛：《摩訶止觀》卷一，CBETA, T46, no. 1911, p. 6a16-19。

另外在智旭《釋義》中，對於四句偈的解說不僅在於小乘的藏教，而是認為此四句偈能總攝如來一代時教，換句話說，此四句偈能通用在藏通別圓四教之中，因為四教的體證過程皆蘊含此四句偈，差別在於各教所能體證的境界不同而已。

若以通教來說，跟藏教相同以「三界依正、色心、因果，名為諸行，皆是無常生滅之法」，當此二教能體悟「此生滅即是滅已」，則能體證寂滅之樂，然此二教的寂滅之樂尚未出離三界，因此非為真理實相之樂。

別教則明顯不同，別教的二種因果分段生死即變異生死為其「諸行」，並非真常久住，由生滅門所攝，當滅此生死時，中道寂滅之理即能顯發，此時有唯識宗所說的「四智菩提妙心」及「有大圓鏡智相應心品所現無漏身土妙色」，因此能夠恆常受此真樂。

以圓教來說，圓教眾生的十法界因果為「諸行」、為「無常」、為「生滅」能了達因果皆為實相則「無常即常，生滅即無生滅」，圓教所證為當體即是、煩惱即菩提，因此稱為「生滅滅已，寂滅為樂」。

以上為橫攝四教來解釋，若以豎攝來說，「諸行無常」攝六法界，以有為法有煩惱故，「是生滅法」以聖人能知其為生滅法，故攝藏通二乘法界，「生滅滅已」滅二邊而顯中道，故攝得別教菩薩，「寂滅為樂」諸法從本以來，常自寂滅，故攝圓教法界。

若再以四諦來論說，「諸行無常，是生滅法」，為苦諦、集諦，「生滅滅已」為以戒定慧三學為道諦，因果為所滅的滅諦，如此說來四諦皆是因果事相。最後一句「寂滅為樂」表示藏教之人將所顯之理認為真諦，此為理居事外，因此稱為「偏真」。¹⁸⁷

2、名字即

定義為開始了解到理即所闡述的本來所具之佛性，針對藏教的名字即，《教觀綱宗》云：

¹⁸⁷ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 504a4-b3 // R101, p. 975a4-9 // Z 2:6, p. 488a4-9。

名字即者，學名字也。知一切法，從因緣生，不從時、方、梵天、極微、四大等生，亦非無因緣，自然而生。知因緣所生法，皆悉無常無我。¹⁸⁸

名字即，此階段僅停留在對文字的理解與學習，也就是佛教名言的概念。這時會從佛法中了解，世間一切現象皆是依因緣而生，不是依時間、方位、梵天、極微¹⁸⁹、四大而生，也不是無因緣能自然而生。了解到既然一切現象皆依因緣而生，則表示這些現象皆是無常且無主宰的「我」。

對「知一切法，從因緣生」二句，《釋義》中提出幾點重點，此二句能破除眾生我法二執，以及上述依時間、方位、梵天、極微、四大而生的外道主張。再者此二句在四教中亦各自有所差別，如藏通二教為界內眾生，以六識相應有漏種子為因，六塵美惡中庸境界為緣，因此依著依報、正報、色心等三界因果為所生法，此二教差別在於，藏教執為實有，通教則知一切如幻如夢。別教以一切識種為因，展轉薰習為緣，以分段、變異二生死及四智菩提為所生法。圓教以性具為因，迷悟為緣，三千性相為所生法。

因此圓教遍破外道凡夫我法二執，及藏通別三教之法執；別教亦能破外道凡夫我法二執，及藏通二教之法執；通教亦能破外道凡夫我法二執，及藏教之法執；藏教僅能破外道凡夫的我法二執。¹⁹⁰

3、觀行即

從文字上理解的名字即，開始進入實修的階段，而藏教的觀行即主要觀修的法門為何，《教觀綱宗》云：

觀行即者，一、五停心，二、別相念，三、總相念，外凡資糧位也。五停心者，一、多貪眾生不淨觀，二、多瞋眾生慈悲觀，三、多散眾生數息觀，

¹⁸⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 938c22-24。

¹⁸⁹ 又作極微塵、極細塵。舊譯鄰虛。物質（色法）分析至極小不可分之單位，稱極微。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，5月8日。

¹⁹⁰ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 504b4-c2 // R101, pp. 975b10-976a14 // Z 2:6, p. 488b10-14。

四、愚癡眾生因緣觀，五、多障眾生念佛觀，以此五法為方便，調停其心，令堪修念處，故名停心也。別相念者，一、觀身不淨，二、觀受是苦，三、觀心無常，四、觀法無我。對治依於五蘊所起四倒也。總相念者，觀身不淨，受、心、法亦皆不淨，觀受是苦，心、法、身亦皆苦，觀心無常，法、身、受亦皆無常，觀法無我，身、受、心亦皆無我也。¹⁹¹

在明瞭了「一切法皆因緣生」的文字教義後，開始進入佛法的修行階段，則為觀行即。觀行即位中所修習的觀法是以七方便中的前三個行位，分別是五停心、別相念、總相念，此三者又稱為三賢位，屬「外凡資糧位」。¹⁹²

對於五停心在《天台四教儀集註》卷五，依據《法華玄義》、《四教義》等做出以下解釋：

心停者，止義、住義。修此五法止住五過心者，有四種，一草木、二肉團、三積聚精要、四慮知今是慮知心也；此五停心，通於四教，具如四念處，明妙玄，五三以五停心對圓五品禪門，二以停心名五門禪義，該大小通於凡聖菩薩等修，今是三藏聲聞助道也，貪等是境，不淨是觀，四教義云，心既調停，乃可習觀，猶如密室之燈，入道根本，無過此五法也，或云五停心觀，則從慧，或云五門禪則從定，定慧調適故名停心。¹⁹³

上述中提及五停心的重要性，來自於此法為四教所共同依持的觀修法門，且此五停心不只為對治散亂、貪、瞋、癡、障難等問題，更是修定慧之法門，因此其重要性為各教修行人所應重視。然既是對應四教則因應各教教義的不同，在觀法上的運用亦有所區別，誠如陳英善所言：

¹⁹¹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, pp. 938c25-939a7。

¹⁹² 《科釋》云：「心行理外，身是有漏，故云外凡。欲越三有，此為資糧，故云資糧位。」默庵、諦閑、靜修等著：《教觀綱宗釋義記·講錄·科釋》合刊，台北：中華佛教文獻編撰社，2003，頁394。

¹⁹³ 元·蒙潤：《天台四教儀集註》卷五，CBETA, P189, no. 1629, p. 126b1-10

三藏教藉由觀生滅道理來修五停心觀；通教藉由無生道理修五停心觀；別教則以聖行（戒聖行、定聖行、慧聖行）來修五停心觀；圓教則藉由觀行五品弟子位、十乘觀法、四弘四種三昧等來明五停心觀。¹⁹⁴

因此各教雖同修五停心觀，然依其教義不同，則呈現五停心觀之不同樣貌。

既為觀法，但其觀修內容，在《教觀綱宗》似乎僅能看見觀念性的呈現，對於真正觀修的內容，則在《釋禪波羅蜜次第法門》有更清楚的闡述。

對五停心的觀修內容，以表格整理之：



¹⁹⁴ 陳英善，〈天台五停心觀之探討〉，《中華佛學學報》，第十九期，2006，頁，274。

表 10：五停心觀修分類表

	分類	對治法
多貪眾生修不淨觀	(1) 外貪欲	九想觀
	(2) 內外貪欲	初背捨
	(3) 一切處貪愛	大不淨觀
多瞋眾生修慈悲觀	(1) 邪瞋	眾生緣慈
	(2) 正瞋	法緣慈
	(3) 一切法中諍論故瞋。	無緣慈
多散眾生修數息觀	(1) 明利心中覺觀	數息
	(2) 半明半昏心中覺觀	隨息
	(3) 一向昏迷心中覺觀	觀息
愚痴眾生修因緣觀	(1) 常癡	三世十二因緣觀
	(2) 計有無癡	果報十二因緣觀
	(3) 世性愚癡	一念十二緣觀。
多障眾生修念佛觀	(1) 明治沈昏闇塞障	觀應化佛
	(2) 惡念思惟障	念報佛
	(3) 境界逼迫障	念法佛

可以看到在《釋禪波羅蜜次第法門中》五停心觀一樣有著結構嚴謹的次第，且觀想的內容具體而層次分明。

五停心觀後：「從五停禪生四念處」¹⁹⁵則為總、別相念所依的四念處，(1) 觀身不淨 (2) 觀受是苦 (3) 觀心無常 (4) 觀法無我。對此，智顓的另一部著作《四念處》則有清楚的討論，四念處也是觀法中相當重要的成分之一。

4、相似即

從觀行即的觀修中，修行的火候轉強，雖未究竟，但已逐漸接近證果之路，因此謂之相似，對於藏教的相似即，《教觀綱宗》云：「相似即者，內凡加行位也。一煖、二頂、三忍、四世第一。得色界有漏善根，能入見道。」¹⁹⁶從觀行即的外

¹⁹⁵ 隋·智顓：《四念處》卷一，CBETA, T46, no. 1918, p. 560a1。

¹⁹⁶ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939a8-9。

凡加行位繼續加功用行，到了相似即時則進入內凡加行位，所謂煖位，頂位，忍位，世第一位，修至此階段可以得色界的有漏善根，進入見道位。

在《釋義》中智旭特別對「煖頂忍世第一」做說明，由於勤修四念處，能夠引發四正勤，也就是斷已生、未生之惡，修已生、未生之善。再者「煖頂忍世第一」此四種行位，有其次第。首先「煖位」，由勤觀四諦而發相似解，此時猶如鑽木取火，雖未得火但已開始提升溫度，故稱為「煖」；第二是「頂位」，因勤修四如意足而發生禪定，此時諦觀轉明，如同登山至山頂可對四方一覽無遺，故稱為「頂」；第三為「忍位」，此時定慧均平，善法增進，成就信、進、念、定、慧五根，並安住不動，稱為「忍」；第四「世第一位」，此時由於前忍位所修之五根進而增長成五力，以此五力破除煩惱障、業障、生障、法障、所知障等五障開始，見道，在諸世間的有漏位中，最為勝妙，稱為「世第一」。¹⁹⁷

對於四正勤，《法界次第初門》卷二云：「一已生惡法為除斷……二未生惡法不令生……三未生善法為生……四已生善法為增長，一心勤精進。」¹⁹⁸；對於四如意足：「一欲如意足，二精進如意足，三心如意足，四思惟如意足。」¹⁹⁹

對於以上的四念處，四正勤，四如意足其關係，《法界次第初門》卷二云：

通言如意者，四念處中實智慧，四正勤中正精進，精進智慧增多，定力小弱，得四種定攝心故，智定力等，所願皆得故，名如意足，智定力等，能斷結使，故云斷行成就也。²⁰⁰

從上文的敘述可知此三者之間有著次第依循之關係，由四念處得智慧，由四

¹⁹⁷ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》：「由四念處發四正勤，斷二惡，修二善，勤觀四諦，能發似解，猶如鑽火先得煖相，故名為煖，由修四如意足，發生禪定，諦觀轉明，如登山頂，洞覽四方，故名為頂，由定慧均平，善法增進，能成信等五根，安住不動，故名為忍，由五根增長成力，能破五障，而階見道于諸世間，有漏位中最为勝妙故名為世第一，以此有漏聞思修慧為增上緣，資助本具無漏種子令發現行而入見道。」CBETA, X57, no. 974, p. 504c4-11 // R101, p. 976a16-5 // Z 2:6, p. 488c16-5。

¹⁹⁸ 隋·智顓：《法界次第初門》卷二，CBETA, T46, no. 1925, p. 681c9-12。

¹⁹⁹ 同上註，CBETA, T46, no. 1925, pp. 681c29-682a1。

²⁰⁰ 同上註，CBETA, T46, no. 1925, p. 682a9-13。

正勤行正精進，此智慧與精進力能達到四種攝心定力增強，則至四如意足則能智與定增強，因此修行如願，斷結使煩惱，是為如意。在《阿毘達磨俱舍論》卷二十三中對於煖、頂、忍、世第一法有一偈頌：「煖必至涅槃，頂終不斷善，忍不墮惡趣，第一入離生。」²⁰¹由此可知至煖位的修行即使到了惡道，業報受盡後終會生至人天道中修至涅槃；頂位已能不斷善根，至忍位則絕不會再墮入三惡道，世第一法，轉瞬即證須陀洹果，因此永不再生惡趣之中。

5、分證即

若以定義來說，僅差最後一分無明未破，距離究竟僅一步之遙，在藏教中的分證即《教觀綱宗》云：

分證即者，前三果有學位也。初須陀洹果，此云預流，用八忍八智，²⁰²頓斷三界見惑，初預聖流，名見道位。二斯陀含果，此云一來，斷欲界六品思惑，餘三品在猶潤一生。三阿那含果，此云不還，斷欲界思惑盡，進斷上八地思，不復還來欲界，此二名修道位。²⁰³

所謂分證即，為進入究竟即前的最後一位，以藏教來說如果證得羅漢的無學果為究竟，則分證即為前三果有學位。

初果須陀洹，意為預流，以八忍八智，頓斷三界見惑，預入聖人之流的最初位，故稱預流。

二果斯陀含，意為一來，斷九品思惑中的前六品，尚餘後三品因此須在人間與欲界天中，再受生一次，故稱一來。

三果阿那含，意為不還，欲界九品思惑斷盡，更進一步斷色、無色界之八地

²⁰¹ 唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷二十三，CBETA, T29, no. 1558, p. 120b23-25。

²⁰² 明·智旭：《教觀綱宗釋義》云：「八忍八智欲界四諦下各有一忍一智，謂苦法忍、苦法智等；色、無色界四諦下亦各有一忍一智，謂苦類忍，苦類智；等合為八忍八智。忍即無漏禪定，智即無漏觀慧也。無間道中，三昧斷惑，名之為忍，乃即慧之定；解脫道中，觀慧證理，名之為智，乃即定之慧。」CBETA, X57, no. 974, p. 504c12-17 // R101, p. 976b6-11 // Z 2:6, p. 488d6-11。

²⁰³ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939a10-15。

思惑，不再受生至欲界，故名不還。

初果為見道位，二果、三果為修道位。

對於見道位，修道位，在《四教義》卷六中云：「一見道者，即是八正道，見理斷見諦惑，至十五心，如破石方便也。二修道者，即是七覺分隨觀一諦所斷思惟，如斷藕根絲方便也。」²⁰⁴此為智旭所省略部分，見道位修八正道斷見惑，修道位修七覺分以斷思惑。《四教義》亦云：「十五心成屬見道，第十六心即屬修道也。」²⁰⁵

6、究竟即

以定義來說，究竟即為成就圓滿佛果的階段，然藏教之人最上也僅能出離三界，且藏教為三乘共學，因此在究竟即上，也就是所證的果位上亦分為三乘來做討論，首先是聲聞乘《教觀綱宗》云：「一小乘第四阿羅漢果，此含三義，一殺賊、二應供、三無生。斷三界見思俱盡。子縛已斷，果縛尚存，名有餘涅槃；若灰身泯智，名無餘涅槃。」²⁰⁶

小乘的聲聞乘的第四果阿羅漢為究竟即所證果位，阿羅漢有三種意思，殺賊；應供；無生。此時三界見思惑俱斷盡，子縛煩惱因已斷，然煩惱報的果縛也就是業報身仍在，稱為有餘涅槃，若達此果位後，色身捨報往生，則稱為無餘涅槃。

中乘的辟支佛乘，《教觀綱宗》云：「二中乘辟支佛果。此人根性稍利，逆順觀察十二因緣，斷見思惑，與羅漢同，更侵習氣，故居聲聞上。」²⁰⁷根性比支前者阿羅漢更利一些，能以「順」、「逆」二種方式觀十二因緣之生死與還滅，斷見思二惑與阿羅漢相同，但對於習氣，相較於阿羅漢的習氣尚存，則更能侵除，因此果位在聲聞阿羅漢之上。

大乘佛果，藏教中唯一的大乘人，《教觀綱宗》敘述如下：

²⁰⁴ 隋·智顓：《四教義》卷六，CBETA, T46, no. 1929, p. 739a28-b2。

²⁰⁵ 同上註，CBETA, T46, no. 1929, p. 739b16-17。

²⁰⁶ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939a16-19。

²⁰⁷ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 939a19-21。

三大乘佛果。此人根性大利，從初發心緣四諦境，發四弘誓，即名菩薩修行六度。初阿僧祇劫，事行雖強，理觀尚弱，準望聲聞，在外凡位。第二阿僧祇劫，諦解漸明，在煖位。第三阿僧祇劫，諦解轉明，在頂位。六度既滿，更住百劫，修相好因，在下忍位。次入補處生兜率天，乃至入胎出胎出家，降魔安坐不動時，是中忍位。次一剎那入上忍，次一剎那入世第一，發真無漏三十四心，頓斷見思，正習無餘，坐木菩提樹下，以生草為座，成劣應身（如釋迦丈六彌勒十六丈等）受梵王請，三轉法輪，度三根性，緣盡入滅，與阿羅漢辟支佛，究竟同證偏真法性，無復身智依正可得。

208

藏教中根性最利者，從初發心開始，以觀四諦為主，並發四弘誓願，修六度菩薩行。以三個阿僧祇劫的修行來看，則初阿僧祇劫時修行的事相上很用功，但對於觀法上的實踐尚且薄弱，因而此時果位相當於聲聞的外凡位。到了第二阿僧祇劫，逐漸明白對於四諦的理解，進入內凡位的煖位。第三阿僧祇劫，對於四諦的理解更為清楚明白，進入內凡的頂位。

六度修行圓滿後，再以百劫修相好，進入下忍位；接下來進入準備成佛的階段，八相成道中的前五相，降兜率、託胎、降生、出家、降魔等為中忍位；再經一剎那進入上忍位；再一剎那進入世第一法位，這時「發真無漏三十四心」，頓斷見思二惑，所有煩惱習氣盡除無餘，在菩提樹下證成如釋迦、彌勒十六丈身的劣應身，受梵天王請，三轉法輪，度三乘人，俗緣盡則入滅，與阿羅漢、辟支佛同證偏真法性，這時正依二報皆滅。對於「真無漏三十四心」，智旭特別在「釋義」中做解釋。

在見道位中所修的八忍八智稱為十六心；修道位中的三界共有九地，每一地各有一無礙一解脫。所謂無礙指的是無礙道亦名無間道，解脫為解脫道。因為九地中各有九品思惑，在斷九地九品惑的過程中皆含有無礙道及解脫道二種心，處

²⁰⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939a21-b5。

在斷惑階段為無礙道，若已斷惑則名解脫道。如此說來見道位的十六心加上修道位的十八心合起來共三十四心。原文如下：

《釋義》：「見道八忍八智名十六心，修道約三界九地，各有一無礙、一解脫名十八心。見、修合論，共成三十四心。此之定慧並從無始本具無漏種子所發現行，由此現行能證真諦我空真如，故云發真無漏三十四心也。三大阿僧祇劫所修福智為增上緣，無始法爾無漏種子為親因緣，故得頓發、頓斷、頓證。然約所斷惑品，故分三十四心。若約能斷、能證，唯是無漏定慧而已。所證祇是我空真如，亦名擇滅無為。無為、真如不墮諸數，以無為法而有差別，故名三十四心。復分漸、頓種種不同。」²⁰⁹

能發此三十四心之定慧，來自於從本以來所俱足的無漏種子，且能依此無漏定慧證我空真如。對於三大阿僧祇劫的修行稱為增上緣，無漏種子為親因緣，因此能頓發、頓斷、頓證；然而能斷能證僅是依著無漏定慧證我空真如，又名擇滅無為，此無為乃百法明門論中五位百法中的六種無為法之一，²¹⁰此境界尚未真證達至真如，因此說以無為法而有差別，由此分出頓漸之不同。

（二）通教六即

通教的特色在於能通前藏教、通後別圓，稱為三乘共法，其與藏教不同在於藏教之人為正化二乘，傍化菩薩；通教則為正化菩薩，傍化二乘。此教以體證無生來別於藏教的生滅法，主要修習無生四諦、思議不生滅十二因緣、理六度行。然而此教跟藏教一樣屬於界內教，尚未圓滿，《教觀綱宗》又將如何解說此教六即？以下將對於通教的六即進行探討。

1、理即

²⁰⁹ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, pp. 504c18-505a4 // R101, pp. 976b12-977a04 // Z 2:6, pp. 488d12-489a04。

²¹⁰ 唐·玄奘譯：《大乘百法明門論》：「第五無為法者，略有六種：一虛空無為、二擇滅無為、三非擇滅無為、四不動滅無為、五想受滅無為、六真如無為。」CBETA, T31, no. 1614, p. 855c17-19。

對於本具佛性定義的理即而言，對於通前後三教的通教而言其理即的內涵為何，《教觀綱宗》云：

理即者，無生也。諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生（此四句推檢通、別、圓三教，皆用作下手工夫，但先解不但中者，即成圓教初門。先聞但中理者，即成別教初門。未聞中道體者，止成通教法門）解苦無苦而有真諦，苦尚即真，況集、滅、道。²¹¹

通教的理即為無生之義，在此舉出《中論》卷一〈觀因緣品〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」²¹²四句偈對於通、別、圓三教作檢視，對於此三教皆可做為下手觀修的功夫。依三教的理解而分別，若是圓教，其理解不僅僅在於但中的中道義理上，能有即空即假即空之三諦圓融成為圓教初門；若先聽聞中道法者則為別教；未聽聞中道法者則為通教。對於解釋三界果報之苦實無苦諦，而見真諦，則集、滅、道，皆為真諦。

對於理即智旭針對「諸法不自生四句」、「解苦無苦而有真諦」二點特別在《釋義》中補充說明。「諸法不自生」此四句地運用通於四教，但若僅就無生之義，則僅在通教、別教、圓教。因為「藏、通二教指六凡為諸法，別、圓二教指十界為諸法。」

藏教在「他生」中能夠明瞭六凡法界的諸法為「自種有」因此非從他性；在「自生」中需「待眾緣」故非自作；「共」中「無作用」故非共生；「因」中「有功能」故非無因；緣起正理的顯發令行者不墮「自、他、共、無因」之四種執著。

通教之人明瞭六凡法界諸法皆如幻、如夢、如水中月、如空中花，非有似有，有即非有，因此不可說從自、他、共、離而生。再者三界之中的有為法縱使有種種差異，但可以「心境」二字通而收之。首先以「心」法來推檢這四性，以「自

²¹¹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939c8-11。

²¹² 後秦·鳩摩羅什譯：《中論》卷一〈觀因緣品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 2b6-7。

生」來說，「從心生心，應有二心。又不對境時，心應常生，而實不生」，因此非自生；以「他生」來說，應該從境生心，那麼這個境生心與我有何關係，對於聖者而言對境不生心，因此非他生；以「共生」來說，如果要談共生，先要釐清心、境各有生性還是無生性，總而言之無論有無皆不通邏輯，因此非共生，以「無因」來說，心、境皆不可能生心則如何無因突然生出心識，因此非無因，既然不得心之生處，便可知「心本無生」。再者以「境」來推檢四句，以「自生」來說，境若生境則有二境，心不緣境時，境應常現，然實則不然，因此非自生；以「他生」來說，若心念兔角而兔角生出則為他生，事實則非，因此非他生；以「無因」來說，那麼白天就可忽然見到月亮現於空中了，因此說非無因。從以上的四姓檢實中可看出「若心、若境，俱如幻夢，求其生性了不可得，當體無生。」此無生之理亙古不變之真理，只因根性不同在了悟的程度有所差別而已。

別教明瞭十法界諸法為自種有，因此非「他生」，眾因緣而成故非「自作」，無作用故非「共生」，有功能故非「無因」；顯不思議緣起正理皆以「真如為迷悟依」，以「藏識為持種依」，別教的修行功夫在於，以先知道真如及藏識再用四性推檢則入於無生門。

圓教明瞭十法界諸法非法性所生，因此非「自生」，亦非無明生，故非「他生」，非法性與無明合生，因此非「共生」，非離法性、無明而別有諸法，非「無因生」；任何一法，皆是體即法界，因此當體便具無生性，圓教的重點在於為唯一十相，一切因緣即是中道，雙照空假，此為圓教初門無生，一門一切門，此極為圓妙無工夫的工夫。²¹³

另外，對於三界果報，稱為三苦，即壞苦、苦苦、行苦，三苦若解，則苦如同空中華，僅是真空的法性而已，因此苦沒有逼迫相。至於真諦在虛妄的苦諦之上，則表示真空處就是華處，並非有二處，僅是在真諦上作苦集滅道四諦的假名施設，實則四諦即為真諦，真理並非另外存在於事相之外，此為通教人所詮之理。

²¹³ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, pp. 505b20-506a12 // R101, pp. 978a08-979a12 // Z 2:6, pp. 489c08-490a12。

2、名字即

名字即代表開始對自身本具佛性了解，而通教的名字即於《教觀綱宗》云：「名字即者，幻化也。知一切法當體全空，非滅故空，生死涅槃，同於夢境。」²¹⁵表示通教的重點在幻化二字，一切世間萬事皆是當體即空，不同於藏教的灰身滅智的空，而是真正開始理解空理，一切現象如幻如夢，此即為空。

3、觀行即

在明瞭如夢如幻的空理後，進入真正修行的開始，通教自觀行即一直到究竟即在觀修的果位上依三乘十地來做為分判，所謂觀行即《教觀綱宗》云：「觀行即者，一、乾慧地也。未有理水，故得此名。即三乘外凡位，與藏教五停、別相、總相念齊。」²¹⁶在此指三乘十地中的第一地乾慧地，此地因為僅在事相上的觀修，尚未達到相似於煖位的理水，因此與藏教的五停心、別相、總相念同為外凡三賢位。

4、相似即

從未得理水的乾慧地繼續不斷的觀修，到相似即的不同《教觀綱宗》云：「相似即者，二性地也。相似得法性理水，伏見思惑，即三乘內凡位，與藏教四加行齊（藏、通指真諦為法性，與別、圓不同）」，²¹⁷通教相似即進入第二地性地，此時有別於觀行即未得理水，漸漸得到相似的法性理水，能夠制伏見思二惑，進入三乘內凡位，與藏教的四加行位，煖、頂、忍、四第一法齊平。藏教與通教相同處在於同以真諦為法性，然此與別、圓教不同。

5、分證即

從相似即的第二性地繼續加功用行，到圓滿證果前一位的分證即，此位須歷經七地，《教觀綱宗》云：

²¹⁴ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 506a14-18 // R101, p. 979a14-18 // Z 2:6, p. 490a14-18。

²¹⁵ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939c12-13。

²¹⁶ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 939c14-16。

²¹⁷ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939c17-19。

分證即者，從八人地至菩薩地，有七位也。

三、八人地者，入無間三昧，八忍具足，智少一分。

四、見地者，八智具足，頓斷三界見惑，發真無漏，見真諦理，即三乘見道位，與藏須陀洹齊。

五、薄地者，三乘斷欲界六品思惑，煩惱漸薄，與藏斯陀含齊。

六、離欲地者。三乘斷欲界思惑盡，與藏阿那含齊。

七、已辦地者，三乘斷三界正使盡，如燒木成炭，與藏阿羅漢齊。聲聞乘人止此。

八、支佛地者，中乘根利，兼侵習氣，如燒木成灰，與藏辟支佛齊。

九、菩薩地者，大乘根性，最勝最利，斷盡正使，與二乘同，不住涅槃，扶習潤生，道觀雙流，遊戲神通，成熟眾生，淨佛國土。此與藏教菩薩不同。

藏教為化二乘，假說菩薩伏惑不斷，正被此教所破，豈有毒器堪貯醍醐？

218

所謂「扶習潤生」乃指菩薩特有的發心，雖已證果但為救渡眾生，因此留下殘餘習氣留待受生於三界利益眾生，在《釋義》中解釋道，別圓二教菩薩已斷除見思二惑，僅餘少許無明，因此以應化身現於三界，不須以惑業受生；藏教菩薩見思二惑尚未斷盡，以惑為實有，因此三大阿僧祇劫受生行道；僅有通教菩薩中的第九地菩薩已斷盡見思二惑，因發大心行菩薩道不取涅槃，因此以其本願現生通力扶起思惑餘習，由此可知，此未斷之惑並非未斷，乃假托之名，方便示現，因此稱為「扶習」。²¹⁹

6、究竟即

在三乘九地中分證即以近到第九地，則對於代表圓滿的究竟即當然進入第十

²¹⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, pp. 939c19-940a6。

²¹⁹ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 506a19-b2 // R101, p. 979b1-8 // Z 2:6, p. 490b1-8。

地，《教觀綱宗》云：

究竟即者，第十、佛地也。機緣若熟，以一念相應慧，斷餘殘習，坐七寶菩提樹下，以天衣為座，現帶劣勝應身(分段生身故劣，如須彌山故勝)為三乘根性，轉無生四諦法輪，緣盡入滅，正習俱除，如劫火所燒，炭灰俱盡，與藏教佛果齊。²²⁰

從第九地中在機緣成熟時，以一念相應慧與無生四諦相應，斷盡殘餘習氣，於七寶菩提樹下，天衣為座，現劣勝應身，為三乘根性眾生轉無生四諦法輪，化度因緣盡則入滅，對於正使與餘息的斷除猶如劫火焚燒，木、炭、灰一一全盡無餘，與藏教佛果齊等。

(三) 別教六即

藏教以偏真為理體，通教以無生為理，此二教皆未聞中道之理，別教以但中理體為其佛性。

1、理即

對於此教的理即，《教觀綱宗》云：「理即者，但中也。真如法性，隨緣不變，在生死而不染，證涅槃而非淨，迥超二邊，不即諸法，故依圓教，判曰但中。」²²¹意指此但中佛性超出生死、涅槃二邊之外，其真如法性隨緣不變，於生死無常中不受垢染，然未證得真正的中道涅槃，因此非純淨，就圓教的圓融無礙來比較，此教判為但中。

2、名字即

對於僅在理解含意的名字即階段，此時已能理解但中之意，《教觀綱宗》云：「名字即者，解義也。仰信真如法性，凡不能減，聖不能增，但由客塵覆蔽，而不證得，須先藉緣修助發真修，方可剋證。」²²²信仰自己有隨緣不變的真如佛性，

²²⁰ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940a7-11。

²²¹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940b23-25。

²²² 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 940b26-28。

此佛性在凡不增、在聖不減，但由於煩惱客塵障蔽此真如佛性，而不能證得，必須藉緣修空觀、假觀，進而助發真修中觀，才能真正滅除煩惱障垢而達親證但中佛性。

3、觀行即

從名字即已知的佛法，進入實踐的觀修，別教觀行即分為外凡十信位，《教觀綱宗》云：

觀行即者，外凡十信位也。一、信心；二、念心；三、精進心；四、慧心；五、定心；六、不退心；七、迴向心；八、護法心；九、戒心；十、願心。既先仰信中道，且用生滅因緣觀，伏三界見思煩惱，故名伏忍，與通乾慧、性地齊。²²³

此十信位為菩薩五十二位的最初十位，聽聞別教的中道教義時能深信不疑，因此稱為信位。以生滅十二因緣觀修，壓伏三界見思惑之煩惱，因此稱為伏忍，與通教觀行即的乾慧地、相似即的性地齊等。此十信位的次第在於由深信佛法，走向實踐、親證，保任不失，最後擴大至自利利他的願心精神。

4、相似即

從外凡十信位進入到相似即的內凡三賢位，共分為三十個位次，第一個為十住位，《教觀綱宗》云：

初十住者，一、發心住，斷三界見惑，與通見地齊；二、治地住；三、修行住；四、生貴住；五、方便具足住；六、正心住；七、不退住，斷三界思惑盡，與通已辦地齊；八、童真住；九、法王子住；十、灌頂住，斷界內塵沙，與通佛地齊。此十住名習種性（研習空觀）用從假入空觀，見真

²²³ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 940c1-5。

諦，開慧眼，成一切智，行三百由旬，證位不退。²²⁴

從發心住開始，斷三界的見惑，此時與通教分證即的見地齊等，三乘見道位，與藏教須陀洹果齊；一直到第七不退住，斷盡三界思惑，此時與通教分證即的已辦地齊等，與藏教阿羅漢果齊；最後在第十灌頂住斷三界塵沙惑，與通教究竟即的佛地齊等。這十住稱習種性，以研習空觀為主，從假入空，觀假皆為虛妄，而能進入空的真實，稱為由假入空，因此空觀而能見到真諦，開啟智慧觀照之眼，成三智的一切智，此時已能證得位不退。²²⁵所謂三百由旬，乃《法華經·化城喻品》中五百由旬之喻，十住位僅到達三百由旬。

十住位圓滿後進入十行位，《教觀綱宗》云：

次十行者，一、歡喜行；二、饒益行；三、無瞋恨行；四、無盡行；五、離癡亂行；六、善現行；七、無著行；八、尊重行；九、善法行；十、真實行。此十行名性種性（分別假性）用從空入假觀，遍學四教四門，斷界外塵沙，見俗諦，開法眼，成道種智。²²⁶

有別於十住的習種性，十行乃為性種性，能分別假性，從空入於假觀，觀空但能不住空，遍學四教法門，利益眾生，斷界外塵沙惑，見俗諦，並更上一層開啟法眼，成就三智中的道種智。

迴向乃以大悲心救護一切眾生之意，所謂十迴向，《教觀綱宗》云：

²²⁴ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940c6-13。

²²⁵ 修行佛道之過程中，以既得悟之功德而入於不退失之地位，稱為不退。三不退，即位不退、行不退、念不退。(一)位不退，既修得之位不退失。(二)行不退，於所修之行法不退失。(三)念不退，於正念不退轉。此三不退配以菩薩之行位，諸宗說法不一。……天台宗則以別教之初住至第七住為位不退，於此間斷滅見思之惑而永超三界之生死；以第八住至十迴向之終為行不退，於此間破除塵沙之惑而不退失利他之心；以初地以上為念不退，此時既斷無明之惑，永不退失中道之正念。如配以圓教，則初信至第七信為位不退；第八信至第十信之終為行不退；初住以上為念不退。《佛光大辭典》，<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>，2019，5月11日。

²²⁶ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940c13-18。

次十迴向者，一、救護眾生離眾生相迴向，二、不壞迴向，三、等一切佛迴向；四、至一切處迴向；五、無盡功德藏迴向；六、隨順平等善根迴向；七、隨順等觀一切眾生迴向；八、真如相迴向；九、無縛解脫迴向；十、法界無量迴向。此十向名道種性（中道能通）習中觀，伏無明，行四百由旬，居方便有餘土，證行不退。²²⁷

十迴向為道種性，能解中道之理，此時已從前二十心之假觀、空觀更進一步學習中觀，制伏無明，行四百由旬，居於方便有餘土，因教化眾生而化他行滿，證三不退中的行不退。

以上為相似即中的內凡三賢位，十住、十行、十迴向。

5、分證即

菩薩五十二位階，前已歷經信、住、行、迴向等四十位，至分證即則正式登地，《教觀綱宗》云：

分證即佛者，十地聖種性（證入聖地）及等覺性（去佛一等）也。初、歡喜地，名見道位，以中道觀，見第一義諦，開佛眼，成一切種智，行五百由旬，初入實報無障礙土，初到寶所，證念不退，得無功用道，隨可化機緣，能百界作佛，八相成道，利益眾生；二、離垢地；三、發光地；四、焰慧地；五、難勝地；六、現前地；七、遠行地；八、不動地；九善慧地；十法雲地。各斷一品無明，證一分中道，更破一品無明，入等覺位，亦名金剛心，亦名一生補處，亦名有上士。²²⁸

在分證即中經歷十一個行位，菩薩十地加上等覺位。

初地、歡喜地，為見道位，以中道觀能見第一義諦，開佛眼。成就三智的一切種智，行五百由旬，剛剛進入實報無障礙土，證三不退中的念不退，因得無功

²²⁷ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 940c18-24。

²²⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, pp. 940c25-941a5。

用道，不須造作、不假功用即能任運自在隨緣化導眾生，能於百界成佛，以八相成道之身，饒益眾生。

十地中，每一地各斷一分無明，每斷一分無明則證一分中道，最後在第十地法雲地斷一分無明後，即進入等覺位，此時已是成佛在望，堅固不可動搖，因此又名金剛心，經由一次變易生死，則進入妙覺位成就佛果，則又稱一生補處，尚有最後一分無明未斷，而名有上士。

6、究竟即

前分證即最後一位，等覺位，待無明一破則成妙即圓滿的妙覺性，意即佛果是也，此為別教究竟即，《教觀綱宗》云：

究竟即佛者，妙覺性也（妙極覺滿）。從金剛後心，更破一品無明，入妙覺位，坐蓮華藏世界，七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身（量同塵剎，相好剎塵），為鈍根菩薩，轉無量四諦法輪。²²⁹

成佛後，坐於蓮華藏世界七寶菩提樹下的大寶華王座，現圓滿報身，其身之量、其相好之數皆如同剎塵之不可數不可量，成就界外鈍根菩薩，轉無量四諦法輪。

（四）圓教六即

對於圓教六即，在進入正式說明前，智旭先針對四教六即的權設與實存的問題做一番說明，《教觀綱宗》云：

正約此教，方論六即（前三雖約當教各論六即，咸未究竟，以藏通極果，僅同此教相似即佛，別教妙覺，僅同此教分證即佛。又就彼當教，但有六義，未有即義，以未知心、佛、眾生三無差別故也。是故奪而言之，藏、

²²⁹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941a6-9。

通極果別十迴向，皆名理即，以未解圓中故，登地同圓，方成分證)²³⁰

僅圓教才能真正的正論六即，雖然在前三教皆以各自教法來論六即，然而皆未能達至究竟，例如藏通二教的極果，僅能同圓教的相似即佛位，別教的究竟即妙覺位也僅同圓教的分證即佛位。再者，藏通別三教，雖各立六即，其帶有「分別義」但沒有「即義」，因為尚未理解到心、佛、眾生三無差別。故而，對於藏通二教極果以及別教十迴向，僅能稱為理即佛，因尚未理解圓滿中道，故別教登上初地才能成為分證即。

這裡會發現，《教觀綱宗》對於前三教之六即僅用「即」來表示，僅僅到了圓教六即方才稱為六即「佛」位。因位圓教才是真正要進入成佛的階段，前面三教的六即是為方便權巧而施設，圓教則是實存的真理。

1、理即

圓教的理即佛為不可思議的理性，《教觀綱宗》云：「理即佛者，不思議理性也。如來之藏，不變隨緣，隨緣不變，隨拈一法，無非法界，心、佛、眾生三無差別，在凡不減，在聖不增。」²³¹以如來藏說明此不可思議的理性，以其清淨不變的特性隨條件生起種種變化，在這些變化中無一不是法界，因此說心、佛、眾生三無差別，無論在聖或凡皆不增不減。

2、名字即

名字即主要對於佛法的理解階段，圓教的名字即《教觀綱宗》云：

名字即佛者，聞解也。了知一色一香無非中道，理具、事造兩重三千，同在一念，如一念，一切諸念亦復如是，如心法、一切佛法及眾生法亦復如是。²³²

²³⁰ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941b8-10。

²³¹ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 941b11-13。

²³² 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 941b14-17。

此時對於本具的不思議佛性，清楚明白的理解，更在一切現象中體解一色一香無非中道，理事皆具備三千性相，為二重三千皆在一念之中，此一念具足則念念皆能如是具足，心、佛、眾生之法一同樣具足理事二重三千。對於理上能如此了解，方能稱為名字即佛。

3、觀行即

圓教的起修在於告訴眾生，即使理體即為佛但仍需修行才能證得，《教觀綱宗》云：「觀行即佛者，五品外凡位也。一、隨喜、二、讀誦、三、講說、四、兼行六度、五、正行六度。圓伏五住煩惱，與別十信齊，而復大勝。」²³³

4、相似即

此時以名稱與別教相同但意義不同內凡十信位，作為其修行的位次，如下：

相似即佛者，十信內凡位也（名與別十信同，而義大異）初信，任運先斷見惑，證位不退，與別初住、通見地、藏初果齊；二心至七心，任運斷思惑盡，與別七住、通已辦、藏四果齊，而復大勝。故永嘉云，同除四住，此處為齊。若伏無明，三藏則劣也。八心至十心，任運斷界內外塵沙，行四百由旬，證行不退，與別十向齊。²³⁴

初信心，任運斷除見惑，證得位不退，與別教初住、通教見地、藏教初果齊等；

第二心到第七心，任運斷除思惑，與別教七住、通教已辦地、藏教四果齊等，獲更大的殊勝。因此永嘉大師云，同除四住地的見、思惑，圓教七信與藏教、通教、別教的斷盡二惑之位相同，但對於制伏無明，四教中，三藏最差。

第八心至第十心為護心、願心、回向心，任運斷除三界內、外的塵沙惑，行四百由旬，證得位不失，與別教十回向齊等。

²³³ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941b18-20。

²³⁴ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 941b21-27。

5、分證即

以十住、十行、十向、十地、等覺位做為此階段之修證，名稱亦與別教相同而意義不同，如下：

分證即佛者，十住、十行、十向、十地、等覺聖位也（名亦同別，而義大異。）初住斷一分無明，證一分三德（正因理心發，名法身德；了因慧心發，名般若德；緣因善心發，名解脫德。）一心三觀，任運現前，具佛五眼，成一心三智，行五百由旬，初到寶所，初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土，證念不退無功用道，現身百界，八相作佛，與別初地齊，二住至十住與別十地齊，初行與別等覺齊，二行與別妙覺齊，三行已去所有智斷，別教之人不知名字。」²³⁵

初住，斷一分無明，證一分三德，（三德指，正因佛性發真理之心為法身德，了因佛性發智慧心為般若德，緣因佛性發善心為解脫德），一心三觀可任運出現於前，具足佛的五眼，成就一心三智，行五百由旬初到寶所，最初居實報淨土，一部分修正至常寂光淨土，證得念不退之無功用道，可在百界中顯現其身，八相成佛，與別教初地齊等。

6、究竟即

此位既是圓教六即的究竟位，亦是四教六即中的極位《教觀綱宗》云：

究竟即佛者，妙覺極果，斷四十二品微細無明永盡，究竟登涅槃山頂，以虛空為座，成清淨法身（一一相好，等真法界。）居上上品常寂光淨土，亦名上上品實報無障礙淨土，性修不二，理事平等。²³⁶

妙覺位指佛果，此位為究竟的覺悟及最終的果位，四十二品微細無明永遠斷

²³⁵ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941c1-9。

²³⁶ 同上註，CBETA, T46, no. 1939, p. 941c10-14。

盡，登究竟涅槃之頂，虛空以為座，成就清淨法身，一一相好莊嚴，同一真法界，居住於上上品的常寂光淨土，又名上上品實報無障礙淨土。性德、修德不二，理相與事相皆平等無有差別。

智顛對於究竟佛在《觀無量壽佛經疏》說明此位「道窮妙覺位極」，此位實僅有佛可以知曉因此說「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相，邊際智滿種覺頓圓。」如同十五的滿月般，最為圓滿無能與之相比。²³⁷

以上對於智旭所提出的六即，並非在於創發性，而在於對四教完整性的歸納及補充，其特色在於將散落在天台各大部經卷典籍之思想，以系統性次第分明結構嚴謹的方式建構出化法四教之六即內涵。

二、四教之十法成乘

《教觀綱宗》中在說明六即位後，以十法成乘作為觀法的最後一部份，十法成乘即為天台學中的十乘觀法，乘為車乘之意，此車乘由十法所組成，表示此十法可運載人從迷惑生死的此岸到達涅槃的彼岸。十乘觀法內容於《摩訶止觀》卷五為：「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、知次位；九、能安忍；十、無法愛也。」²³⁸，意為觀心上具有十種法門。據靜修《教觀綱宗科釋》：「四教十乘，出自一家。如《妙玄》、《維摩玄》、《八教大意》，均悉有之。」²³⁹由此可見，智顛談論十乘觀法不只一處，再者除上述外智顛也在晚年所做的《摩訶止觀》中對十乘觀法與二十五方便做一完整性的介紹。如安藤俊雄所述：「智顛晚年，始將內外方便門的體系完成，此即為二十五方便與十境十乘觀法的組織體系是。」²⁴⁰依此說法可知，十乘觀法真正成熟時乃是以二十五方便配合所觀的對境（十境）在禪觀上實踐門的完成。以智顛提出此組織體系為晚年時期來看，此十

²³⁷ 隋·智顛：《觀無量壽佛經疏》，CBETA, T37, no. 1750, p. 187b11-16。

²³⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1911, p. 52b1-4。

²³⁹ 默庵、諦閑、靜修等著：《教觀綱宗釋義記、講錄、科釋》合刊，台北：中華佛教文獻編撰社，1993，頁418。

²⁴⁰ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及開展》，台北：慧炬出版社，1998，頁319。

乘觀法為其思想成熟的展現，十乘觀法亦為整部《摩訶止觀》的核心，因此對於此十乘觀法的重要程度可見一斑。

智旭在《教觀綱宗》中所提出來的部分僅僅是十法成乘，二十五方便則省略不談，十法成乘之意涵有須將十法和合，才能具備各教所乘載之功能，智旭所提出的四教十法成乘依靜修《科釋》指出乃出於《天台八教大意》²⁴¹，而且對於十法成乘，僅列條目，因此以下將針對智旭所提的四教十法成乘做討論，與前人作品做比較。

（一）藏教十法成乘

藏教之人因「迷真重故」，因此此教修無常生滅法為主，在十法成乘前，《教觀綱宗》說明藏教之人具有三乘法門，聲聞、辟支佛、菩薩，聲聞觀四諦，以苦諦為其入門處，根機最利者修三生，最鈍者修六十劫，得證四果；辟支佛觀十二因緣，以集諦為其入門處，根機最利者修四生，最鈍者修一百劫而成，無果位之分，有佛之世為緣覺，無佛之世為獨覺；菩薩發四弘誓願廣修六度法門，以道諦為最初入門，伏惑利益眾生，經三大阿僧祇劫，頓悟成佛。此三人修行證果雖不同，然斷除見思二惑、出離三界、證偏真涅槃則為相同。

因此，藏教之人的十法成乘²⁴²亦必須針對三乘人做討論，以下將對《教觀綱宗》與《天台八教大意》²⁴³藏教十法成乘做比較，而智顛的十乘觀法則以《法華玄義》做為參考，在此不以《摩訶止觀》做為參考乃在於，《摩訶止觀》的十乘觀法主要以圓教為主，因此與藏教差異較大，而《法華玄義》²⁴⁴的十乘觀法，智顛在文中表示可通於四教，因此以此作為比對的底本。²⁴⁵表格如下：

²⁴¹ 默庵、諦閑、靜修等著：《教觀綱宗釋義記、講錄、科釋》合刊，台北：中華佛教文獻編撰社，1993，頁，418。

²⁴² 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 939b14-23。

²⁴³ 隋·灌頂：《天台八教大意》，CBETA, T46, no. 1930, p. 770b5-c8。

²⁴⁴ 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》卷八，CBETA, T33, no. 1716, p. 785c1-5。

²⁴⁵ 同上註，「今以十法為方便，直入真門，永異外道也。是為有門入真之觀也。餘空門、亦空亦有門、非空非有門，入真之觀始終方便，比於有門，各各不同。然俱會偏真，斷三界惑，更無異也。其三門準有，例應十觀，大同小異，可以意得，今不能煩記。」CBETA, T33, no. 1716, p. 787a14-20。

表 11：藏教十乘觀法—《教觀綱宗》與《法華玄義》及《天台八教大意》比較表

法華玄義	教觀綱宗	天台八教大意
一、識所觀境	一、觀 正因緣 境，破邪因緣、無因緣二種顛倒	一、明所觀之境，即是識 正無明因緣 生一切法也。故大論云，「色若麤若細，總而觀之，無常無我。」悉是顛倒，如阿毘曇廣說，不同外道計微塵世性及自然等。
二、真正發心	二、 真正發心 ，不要名利，惟求涅槃(二乘志出苦輪，菩薩兼憫一切)	二、 真正發心 者，既識無明乃至老死，正求涅槃，發三乘心，出離見愛，不要名利，唯志無餘。
三、遵修定慧	三、遵修止觀，謂五停名止，四念名觀	三、遵定慧者，既誓求出有，依木又住修道，但遮障紛馳，道何由剋？為修四念，學五停心，破五種障名停，事觀名定，念處即慧。慧定均停，故名安心。
四、能破法遍	四、 遍破見愛 煩惱	四、破法遍，令見有得道，以無常等慧 遍破見愛 也。
五、善知通塞	五、識 道滅 還滅，六度是通，苦集流轉，六蔽是塞	五、知通塞者，前雖知見等是過，未見其德，過即是塞，德即是通，通謂 道滅 ，無明滅等及於六度，塞即集因緣生等及於六蔽，節節檢校，是通須護，塞即須破。
六、善用道品	六、 調適三十七品 ，入三脫門	六、道品 調適 ，既識通塞，進修道品，所謂觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，勤修念處，名四正勤。定心中修，名四如意。五善根生，名五根。根增長，名五力。定慧調停，名七覺。安隱道中行，名八正。若一停作 三十七品 ，餘停心亦如是。此三十七是行道法，將入無漏城有三門，謂空、無相、無作。苦下空、無我二行為空門；集、道各四及苦下苦、無常十行，為無作門；滅下有四，為無相門。故知三乘莫不依諦。

七、善用 對治	七、若根鈍不入，應 修對治 事禪等	七、 修對治 者，若利人即入，鈍人不入，當修助道。故論云：貪欲心起，教修不淨及背捨等為助。無常析觀，歸真為正。
八、善知 次位	八、 正助 合行，或有薄益，須 識次位 ，凡聖不濫	八、 識次位 者，雖修正助等法，明識真似階降不同，令無上慢
九、善能 安忍	九、 安忍 內外諸障	九、善修安忍，總修四念，入於煖法似道煙生。若不安忍，不至煖頂。頂法退為五逆，煖退為一闡提，忍世第一後，入真無漏，由能 安忍 內外諸障。
十、 法愛 不生	十、不於似道而生 法愛 ，是為要意。	十、無 法愛 者，上安忍策進外凡，令人內凡，令無法愛，策內凡位，而入見諦，斷於見惑，或超或次，得成無學。

由以上表格的比對中可發現，智旭參考《天台八教大意》的成分頗多，首先「觀正因緣境，破邪因緣、無因緣二種顛倒」，在第一條《法華玄義》為識所觀境，意為認識、識知將要起觀的所觀境；而智旭則直接破題為觀正因緣，若將《大意》搭配來看則更為清楚，所謂正因緣即是識正無明因緣生一切法，無明為因，由緣生一切法，因此因緣合和而成三界色心依正因果，此為正觀之因緣境，此觀能破除外道邪說世界為微塵、世性所生，及無因緣自然而生等二種顛倒說法。

「遵修止觀，謂五停名止，四念名觀」，智旭將定慧改為止觀，《大意》根據前述表示既真正發出離心，則須依戒定慧來修持定慧；從此處可見智旭的修正在於，前真正發心，智旭不認為單指發出離心，尚有大乘根機修習菩薩道之人，因此以四教通修的五停心觀、四念處作為止觀的法門。

「識道滅還滅，六度是通，苦集流轉，六蔽是塞」，此處智旭以識知由道諦的修行方法走向滅除苦的滅諦因而生死還滅，再以六度修行對治六蔽是為識通塞；《大意》則以十二因緣及六度做說明。兩相比較下可以見智旭在此處的處理上所考量的若以前述的「真正發心」來看藏教需分為二乘人及菩薩，因此以道諦加上六度來分別之，而不以緣覺乘所修的十二因緣做舉例。

「正助合行，或有薄益，須識次位，凡聖不濫」，從前述的正行觀法加上助道的對治事禪，二者相合，修行上進入體證的階段，此時必須學習識知位次，才不至於以凡濫聖；此處《大意》云「識次位者，雖修正助等法，明識真似階降不同，令無上慢」，而智旭則說「正助合行，或有薄益」這裡有些微差距在於，智旭先說明經過前面各種修行，應有些許體證，來肯定此階段行者所經歷的位次，不若《大意》僅指修行前述法門之人，可以明瞭智旭對於修證次第的立場更為明確。

「不於似道而生法愛」，智旭強調，不在相似法中對法起貪愛停留之心；《大意》中的解釋較為繁複，但總歸一句不生法愛為其要義，此處智旭的解釋顯得精要。

(二) 通教十法成乘

通教的十法成乘²⁴⁶立名大致與藏教相同，但在內容上則全然不同。若將《教觀綱宗》與《天台八教大意》²⁴⁷通教十法成乘做比較，表格如下：

表 12：通教十乘觀法—《教觀綱宗》與《法華玄義》及《天台八教大意》比較表

十乘觀法 (法華玄義)	教觀綱宗	天台八教大意
一、識所觀境	一、明觀境，六道、陰入、能觀、所觀皆如幻化	初、明觀境，即六道陰入能觀、所觀皆如幻化。
二、真正發心	二、明發心，二乘緣真自行，菩薩體幻兼人，與樂拔苦，譬於鏡像	二、明發心，二乘緣真自行，菩薩體幻兼人，與樂拔苦，譬於鏡像。
三、遵修定慧	三、安心如空之止觀	三、安心定慧，前雖止觀，並空如空，而安二法。
四、能破法遍	四、以幻化慧，破幻化見思	四、破法遍，用幻化之慧，破幻化見思。
五、善知通知塞	五、雖知苦集流轉，六蔽等皆如幻化，亦以幻化道滅，還滅六度等通之	五、識通塞，雖知苦集、十二緣生及六蔽等皆如幻化，亦以幻化道滅、十二緣滅及六度等

²⁴⁶ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 940a28-b9。

²⁴⁷ 隋·灌頂：《天台八教大意》，CBETA, T46, no. 1930, p. 771a15-27。

		通之，節節檢校，皆如幻化。
六、善用道品	六、以不可得心修三十七道品	六、道品調適者，以不可得心修三十七品也。
七、善用對治	七、體三藏法無常、苦、空，如幻而治	七、對治者，體三藏法無常、苦、空，如幻而治。
八、善知次位	八、識乾慧等如幻次位，而不謬濫	八、識次位者，了乾慧等十地因果，三人殊途，而不謬濫。
九、善能安忍	九、安忍乾慧位內外諸障而入性地	九、令安忍乾慧外凡內外諸障，而入性地。
十、法愛不生	十、不著性地相似法愛，而入八人、見地證真。利鈍分別，如前說。	第十、速令內凡性地不著相似法愛，而入八人見地證真，餘三門亦如是。

以上比對中發現，《教觀綱宗》與《天台八教大意》幾乎相同，可說是承襲天台教義，並無特殊創發。

(三) 別教十法成乘

別教的十法成乘²⁴⁸名稱上與前述藏、通二教大致相同但在內容上則大不相同。

若將《教觀綱宗》與《天台八教大意》²⁴⁹別教十法成乘做比較，表格如下：

表 13：別教十乘觀法—《教觀綱宗》與《法華玄義》及《天台八教大意》比較表

十乘觀法 (法華玄義)	教觀綱宗	天台八教大意
一、識所觀境	一、緣於登地中道之境，而為所觀，迥出空有之表	初、明境者，緣於登地中道妙有之境而為所觀，局出空有之表。
二、真正發心	二、真正發心，普為法界	二、明發心者，緣此妙有，起四弘誓，故華嚴云：「菩薩不為一人、一國、一界微塵人，乃為法界眾生發菩提心也。」
三、遵修定慧	三、安心止觀，定愛慧策	三、安心者，既發心已，安心進行，修諸定慧，定愛慧策耳。
四、能破法遍	四、次第遍破三惑	四、破法遍者，用妙有慧，遍破空有也。
五、善知通知塞	五、識次第三觀為通，見思、	五、識通塞者，次第三觀為通，

²⁴⁸ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, p. 941a13-22。

²⁴⁹ 隋·灌頂：《天台八教大意》，CBETA, T46, no. 1930, pp. 771c15-772a2。

	塵沙、無明為塞，傳傳檢校，是塞令通	見思塵沙無明為塞，傳傳檢校，是塞令通耳。
六、善用道品	六、調適三十七道品，是菩薩寶炬陀羅尼，入三解脫門，證中無漏	六、道品調適者，三十七品是菩薩寶炬陀羅尼，念處破倒，正勤、如意能生五根，力必增長七覺、八正，定慧均平，入三解脫門，證中無漏。
七、善用對治	七、用前藏、通法門，助開實相	七、對治助開者，用前藏、通助開妙有實相中道。
八、善知次位	八、善知信、住、行、向、地、等、妙七位差別，終不謂我叨極上聖	八、知次位者，善達七位，終不謂我叨極上聖。
九、善能安忍	九、離違順、強軟二賊，策十信位，入於十住	九、安忍者，策十信位入於十住，令離違順、強軟二賊。
十、法愛不生	十、離相似法愛，策三十心，令入十地。	十、無法愛者，策三十心令入十地，若愛相似之法，名為頂墮，餘三門亦如是。

在第三條「安心止觀，定愛慧策」，在此智旭以止觀做為安心的修行方法，以定愛慧策強調止觀雙運。第四條「次第遍破三惑」，在此智旭跳脫出《大意》原有格局，與前述止觀雙運作進階的呼應，這裡以次第三觀，空假中次第觀修來依序破除見思惑、塵沙惑、無明惑。第十條「離相似法愛，策三十心，令入十地。」，此處不同於《大意》在於除了從三賢位的三十三心，進入十地，智旭在此則無提及頂墮的部分。

以上為別教的十法成乘，從比對中發現，別教在教義上的相通比起通教，相似度更高，可見愈趨向根機高者，大致上智旭所持有的態度則更為接近天台原有的教義思想。

（四）圓教十法成乘

四教中，最後的圓滿教，其十法成乘的內容結構與前三教相比，並沒有明顯的多出比重，反而在《釋義》中可看到「十乘觀法」條目的解釋，內容頗為豐富，並且純以圓教做為討論對象，以下將就《教觀綱宗》與《天台八教大意》²⁵⁰圓教

²⁵⁰ 隋·灌頂：《天台八教大意》，CBETA, T46, no. 1930, p. 769a9。

十法成乘做比較，前三教在智顛的十乘觀法中皆以《法華玄義》為參考版本，在此圓教則加上《摩訶止觀》，因內容上《摩訶止觀》主要即針對圓教，因此此處採用《摩訶止觀》的十乘觀法來作為參照對象，表格如下：

表 14：圓教十乘觀法—《教觀綱宗》與《摩訶止觀》及《天台八教大意》比較表

(摩訶止觀)	教觀綱宗	天台八教大意
一、觀不可思議境(觀心是不可思議境者。)	一、觀不思議境(其車高廣)	一、觀不思議境者，謂觀一念所具之心即無作四諦，達此具心，無非眾生，生佛一如，涅槃無二，即苦滅諦不可思議。達此具心無非煩惱，煩惱即般若，即集、道諦不可思議。惑智相即，因果寧殊？——無非空、假、中。境即空故方便淨，即假故圓淨，即事故性淨，三淨一心中得，名大涅槃。故《淨名》云：「一切眾生即大涅槃」名不思議境。境、法非一，名廣；無非實相，名高。故《法華》云：「其車高廣」。
二、起慈悲心(發真正菩提心者)	二、真正發菩提心(又於其上張設幘蓋)	第二、發真正菩提心者，緣前實境，起四弘誓。緣前苦境，誓度眾生，故《法華》云：「未度者令度」；緣前集境，誓斷煩惱，故《法華》云：「未解者令解」。達惑即智，則法門無盡誓願知，故《法華》云：「未安者令安」；生死即涅槃則佛道無上誓願成。故《法華》云：「未得涅槃者令得涅槃」。四諦是所緣之境，四弘是能發之誓。誓若無境，名為狂願；境不發誓，名為頑諦。依諦發心，離於邪、小、偏、偽之過，故名真正。故《法華》云：「又於其上張設幘蓋等」。
三、巧安止觀(善巧安心者善以止觀安於法性也。)	三、善巧安心止觀(車內安置丹枕)	三、巧安止觀者，體境法界，法界寂然，名止，止即定也；寂然常照，名觀，觀即慧也。此即總安。若分止觀逗四悉機，名為別安。若總若別，無非圓觀，故名善巧。故《法華》云：「安置丹枕」即車內枕也。
四、破法遍	四、以圓三觀破三惑遍(其疾如風)	四、破法遍者，以圓三觀，遍破三惑，惑智俱圓，一心中破，名破法遍。故《法華》云：「其疾如風」。
五、識通塞	五、善識通塞(車	五、識通塞者，苦、集無明，見、思、塵沙

	外枕，亦作軫)	為塞。道滅無明，滅即空、即假、即中等為通。是通須護，有塞須破。於通起塞亦復如是，節節檢校，名識通塞，即車外枕也。
六、修道品	六、調適無作道品七科三十七分(有大白牛肥壯多力等)	六、道品調適者，無作七科，一一調試，隨宜而入，四念為本，雙非枯榮，餘品例之，無非中道，名道品調適。故《法華》云：「有大白牛等」。
七、對治助開	七、以藏、通、別等事相法門助開圓理(又多僕從而侍衛之)	七、對治助開者，若正道多障，圓理不開，須修事助。事即五停及三藏六度等。事成理顯，事理咸如，名為合行。故《法華》云：「又多僕從等」。
八、知次位	八、知次位，令不生增上慢	八、知次位，令無上慢。
九、能安忍	九、能安忍，策進五品，而入十信	九、能安忍，策進五品，而入十信。
十、無法愛也	十、離法愛，策於十信，令入十住乃至等妙(乘是寶乘，遊於四方，直至道場) ²⁵¹	十、無法愛，策於十信，入證初住。

《教觀綱宗》在圓教十乘觀法上的說明，與《天台八教大意》相較下顯得非常簡略，但仍可看出來，所採用的內容與《大意》的十分雷同，《大意》的內容則是以《摩訶止觀》為底本，做簡單扼要的說明。從這裡也可看出來，智旭在《教觀綱宗》中所闡述的四教十乘觀法，幾乎是一樣的比例結構，可說只是簡述，並未真正將觀法的內容納於其中，反而在《釋義》中有更大篇幅的解說，以下將就《教觀綱宗》配合《釋義》以及《天台八教大意》作為探討對象，藉以釐清智旭對於十乘觀法所持的思想理念為何。

1、「觀不思議境(其車高廣)」此條目為圓教十乘觀法第一條也是最重要的一條，引用《法華經·譬喻品》所說的「其車高廣」，²⁵²主要便是說明佛法對於初機之人廣博而深遠，這是一致認同的部分；但對於這樣不可思議的境界應當如

²⁵¹ 明·智旭：《教觀綱宗》，CBETA, T46, no. 1939, pp. 941c25-942a7。

²⁵² 姚秦·鳩摩羅什：《妙法蓮華經》卷二〈三譬喻品〉：「其車高廣」，CBETA, T09, no. 262, p. 12c18-19。

何起觀？《天台八教大意》則以無作四諦配以空假中一心三觀來說明無明即法性、煩惱即菩提；在《釋義》中，智旭亦提及「陰界入法以為所觀」，但智旭又將界、入捨去，但觀陰，又去前四陰，可知所強調應觀的部分為陰入中的識陰，以八識比較下，「七八二識微細難觀」、「前五根識現起時少」，因此識陰中真正觀的對象是以「現前一念第六意識為所觀境」，以此現前一念心「則千十界中必落一界，若落一界必具百界千如，以此隨落一界之心，非是心之少分，必是心之全體，心外更無百界千如。」此則回到天台思想中的一念三千，智旭將現天台思想的「現前一念心」觀唯識學的「第六意識」而明白一念三千做結合成為所觀境，此處即可看出智旭對於思想融會的呈現。²⁵³

2、「真正發菩提心（又於其上張設憶蓋）」此條目於《摩訶止觀》、《教觀綱宗》、《天台八教大意》皆使用發「真正菩提心」。在《釋義》中則強調，「若雖觀心，未能頓入，應念心佛眾生，三無差別」²⁵⁴由此而以無作四諦發四宏誓願登發心住。

3、「善巧安心止觀（車內安置丹枕）」此處以《法華經·譬喻品》的「安置丹枕」²⁵⁵來形容止觀。在灌頂《觀心論疏》中說明：「四門歸宗休息諸行，名安置丹枕。」²⁵⁶皆是對此條目以止觀的角度做解釋，智旭在《釋義》中則強調若於前者真正發菩提心後，「心仍散動未能登位，應念心體本來寂照，善巧調適」²⁵⁷，以寂照二字來說明止觀，此二字在《法華玄義》卷四、五、六、八、九中對圓教的解說中皆以此二字做討論，可見智旭雖參考《大意》的條目，但在解釋中仍參考智顛其他著作而做綜合性討論，再者也看出智旭對此的認知不僅在解釋止觀，更多的成分在強調前後的因果關係。

²⁵³ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 507a15-b6 // R101, p. 981a15-12 // Z 2:6, p. 491a15-12。

²⁵⁴ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 507b6-7 // R101, p. 981b12-13 // Z 2:6, p. 491b12-13。

²⁵⁵ 姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二〈譬喻品〉，CBETA, T09, no. 262, p. 12c21-22。

²⁵⁶ 隋·灌頂：《觀心論疏》卷五，CBETA, T46, no. 1921, p. 619c12-13。

²⁵⁷ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 507b13-14 // R101, p. 982a1-2 // Z 2:6, p. 491c1-。

4、「以圓三觀破三惑遍（其疾如風）」此條目在《釋義》中的討論分出三種層次，第一種為前者止觀中未得心安，這表示「必於所觀一念三千之境猶存意解，未知當下即空、假、中」²⁵⁸未得心安的原因在於，一心三觀的運用僅停留在理上的了解未真正進入事相修行實踐，這時應以四性推檢幫助悟入無生；第二種在於四性推檢仍未悟者，必須以相續的假觀來幫助；第三種為相續的假觀仍不能悟，遍以相待的假觀來幫助。²⁵⁹此解釋方式可於《摩訶止觀》卷五²⁶⁰找到類似的思想呈現。

以上為圓教十法成乘的比較，對於圓教十法成乘，《教觀綱宗》的羅列與《天台八教大意》並無明顯不同，因此僅對前四條特別處提出作討論，後面的條目將不再贅述，僅就《釋義》中較為特殊處提出作為思想的探討點，例如，一至七乘智旭皆對之配以對應根性：

一、觀不思議境	上上根	六、調適無作道品七科三十七分	中下根
二、真正發菩提心	上中根	七、以藏、通、別等事相法門助開圓理	下上根
三、善巧安心止觀	上下根	八、知次位，令不生增上慢	僅提出
四、以圓三觀破三惑遍	中上根	九、能安忍	下根，未
五、善識通塞	中中根	十、離法愛	有對應。

還有一點，《釋義》僅解釋前七條，每一條皆含有「安樂性」三字，在《法華玄義》種對於此三字的說明為：「一切諸法中，悉有安樂性，即觀心性，名為上定。心性即空、即假、即中，五行三諦，一切佛法，即心而具。」²⁶¹再者亦有「初發心時，便成正覺」亦出現於前七條中（後四條僅用「便成正覺」），從這裡可以看出，智旭對十法成乘所持的態度，根性最高為第一條，但因為太高無法契入，因此必須往下進展，所以根性慢慢下修，但每一條都可能是悟入的契機，故

²⁵⁸ 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 507b20-21 // R101, p. 982a8-9 // Z 2:6, p. 491c8-9。

²⁵⁹ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 507b21-c10 // R101, p. 982a9-4 // Z 2:6, p. 491c9-4。

²⁶⁰ 隋·智顓：《摩訶止觀》卷五：「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，相待豎待減無之無。」CBETA, T46, no. 1911, p. 63a7-12。

²⁶¹ 隋·智顓：《妙法蓮華經玄義》卷四，CBETA, T33, no. 1716, p. 726a19-21。

而每一條都提出「安樂性」、「成正覺」的說明。

《釋義》中每一條說明的十乘觀法的條目中皆提及「事理彼岸」，從文中發現，智旭所強調的乃在於知理後，必須付諸於事相上實踐才能圓滿，從這裡也顯現出智旭對教與觀的態度。

在第七條後八、九、十條一併說明，討論的重點在於知「六即」的位次，從第八知位次到第九能安忍後，《釋義》的說明為「不動不退，策進五品，而階十信」²⁶²五品為圓教觀行即的外凡五品位，十信為圓教相似即的內凡十信位，《釋義》又說「須離法愛，而入分真」²⁶³因此第十條離法愛為圓教分證即。

綜上所述，可發現十乘觀法在智旭的《教觀綱宗》中僅立名目，《釋義》中亦僅針對圓教做重點式說明，若以初學者而言則過於簡單，並且在摩訶止觀中十乘觀法為重要的觀法，配合二十五外方便，則十乘觀法為進階的內方便，但在《教觀綱宗》與《釋義》中皆未提及二十五方便，此點值得思考。

²⁶² 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 508a15-16 // R101, p. 983a15-16 // Z 2:6, p. 492a15-16。

²⁶³ 同上註，CBETA, X57, no. 974, p. 508a16-17 // R101, p. 983a16-17 // Z 2:6, p. 492a16-17。

第五章 蕩益智旭教觀在天台宗之貢獻

從前述章節中可看出蕩益智旭，對於教觀思想，無論是自身的實踐，或理論的建構，皆有承襲自天台教觀思想處，亦有個人獨特創發處，因此本章分為二節以通五時及化法四教的教與觀，探討蕩益智旭對天台教觀所做出的貢獻

第一節 通五時

在教法中，《教觀綱宗》中首先強調通別五時論最宜先知，而此文對於五時的通別舉《法華玄義》中所持的立場，作為論述的內容。其主要目的在於駁斥當時所傳的五時定論之說：「如來四十九年說法，總成五時頌曰，阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日。此是別五時，更有通五時，收經如妙玄第十。」²⁶⁴在流傳的過程中別五時的偈頌被說明如來一代時教，而通五時的觀念則不如偈頌朗朗上口，別五時的觀念則影響了對五時的思想觀念。有鑑於此，智旭提出《法華玄義》的論述，將眼光拉回智顛的五時思想上，並特強調於別五時的「不拘定年月日時」。也正因此部分的強調，令人思考別五時既然也不定年月日時，那麼存在的必要性為何？

對於此「五時」的思想，在近代學者中亦曾掀起過許多的討論，首先是日本學者關口真大主張應當廢除「五時說」，²⁶⁵「關口先生以為『五時』說非天台之義而當廢棄，「五時」應作「五味」，唯有相應根機說淺深不同之法的濃淡義，而無佛陀說法先後的時序義。」²⁶⁶關於此觀點台灣學者林志欽認為「五時說」若將之廢除並不影響天台學的教義，甚至於在其思想的對應與融貫上能夠更為融通，因為一旦提出別五時便須提通五時來對應前者所引發的質疑。²⁶⁷日本學者

²⁶⁴ 《四教儀備釋》卷一，CBETA 2019.Q1, X57, no. 977, pp. 608c22-609a1 // R102, p. 143a4-7 // Z 2:7, p. 72a4-7。

²⁶⁵ 關口真大：《天台教學の研究》，大東出版社，昭和 53 年。頁，1—698。

²⁶⁶ 林志欽，〈天台宗教觀思想體系及其對應關係——兼論化法四教之關係〉，《臺大佛學研究》第十七期，2009，頁 49-118。

²⁶⁷ 同上註。

安藤俊雄在其《天台學根本思想及開展》中提到「智顛之五時判，旨在概括說明說法之前後順序為主，故各時之年代多長，並不重要。」²⁶⁸這屬於通五時的概念。對五時的重要性，安藤俊雄表示：「智顛又認為五時判之說法旨在闡述次第相生之道，並非表示教法之濃淡優劣。」²⁶⁹經由對於天台學的教義來論證後，歸結出五時判的價值：

天台五時判具以大乘諸經為世尊所說而假定者，與現代佛教的實證研究，自有不盡相同之處。然就五時判教而言，如約教言為相生次第，但約機言為濃淡之次第，凡此已將佛教之行布、做階段性的劃分，如就宗教哲學的精神現象論之，自有不朽意義。

總之，化法四教為一代佛教內容上之區分，那麼相對五時判的規定，及為表詮聲聞二乘次第會入佛乘的調熟過程，如此為人類漫長的精神過程，作為有機而漸進之劃分，實為智顛組織天台五時判的宗趣所在。²⁷⁰

在各種主張的比較下，相對來說，討論「五時說」的存廢問題，其實不那麼重要，反倒是掌握天台義理上的核心精神更為首要。因此，可以發現智旭，對於通五時的強調，正是由於對教義理解的強調，而提出來駁斥當時執於別五時的偏見，此點可說是智旭的一大貢獻。

第二節 《教觀綱宗》的教與觀

《教觀綱宗》裡化儀四教大致與天台教義相符，其中最特殊處在於秘密咒的判攝，將佛法更廣博的統攝納入判教系統中，可說是智旭之創舉。另外《教觀綱宗》裡比重最高的當推化法四教，包括《釋義》的條目解釋亦是化法四教佔最多條目。而《教觀綱宗》裡化法四教最為重要的特色，乃其四教教義結構的鋪排，

²⁶⁸ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及開展》，台北：慧炬出版社，1998，頁，73。

²⁶⁹ 同上註，頁，75。

²⁷⁰ 同上註，頁，94—95

事實上相較於整個天台宗的教義完整度來說，《教觀綱宗》所呈現的僅是精要的部份，然對於這些教義上的取捨究竟是以何為標準？在上述針對四教的四諦、十二因緣及六度探討的過程中發現，智旭在教義的擷取上具有非常清楚的目標，那便是「教不離觀，觀不離教」而且闡述「教法」的目的在於彰顯「觀法」為主。因此在教法上的選擇上則必須含有與觀法相關聯的重要性，例如「六度」《教觀綱宗》的比重較多的放在了四諦以及十二因緣，六度的篇幅明顯的少於前二者。在仔細推敲下發現，四諦及十二因緣既屬於教的的範疇，同時也是觀法的內容，而六度則在於菩薩道上的實踐，因此教與觀並存的四諦及十二因緣成為主要的闡述對象。由此可知，《教觀綱宗》在於內容上的擷取，主要以「教」法「觀」法二者並重的前提下作內容的鋪陳，此點精神貫穿整部《教觀綱宗》之結構表現。

另一點值得留意的部分，在於《教觀綱宗》對藏教的立場，不論在教法或是觀法上，都強調著二乘加上菩薩乘，此點有別於一般將藏教的教義主要定位在二乘人。而智旭從一始終地強調著這一點，在《法華經》中有個重要的觀念：「內祕菩薩行，外現是聲聞」²⁷¹這或許可用來解釋智旭對於天台思想裡藏教的分判教義。

第二點，智旭在圓教六即中強調，圓教六即才是真正進入成佛的階段，前三教僅是為方便權巧施設，圓教的教義才符合實相的真理，因此前三教談六即，圓教則以六即佛稱之。雖有此差異，然智旭依然完整的介紹四教的六即，在研究中發現，其實四教的六即並非智旭的創發，而是經由智旭將散落於天台各部典籍的思想透過《教觀綱宗》予以系統性的整合，透過此種整合，方便世人以更清楚的面貌看見四教的基礎教義結構，此為一重要貢獻。

第三點在十法成乘中，發現《釋義》僅針對圓教作補充，其餘三教並未提及，亦未提及二十五方便，這時不免要回到智顛的《摩訶止觀》來看此一問題，《摩訶止觀》屬智顛後期的成熟作品，且主要便針對圓教人而書，其教義的深度已非

²⁷¹ 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，CBETA, T09, no. 262, p. 28a17。

其他三教得以契入。因此基於此點，智旭對於十法成乘在《教觀綱宗》裡僅列條目，《釋義》的說明也僅針對圓教，再者二十五方便略而不談，則是另一個有趣值得探尋的部分，本研究在探討的過程中，雖然發現此問題，但目前未找到相關資料佐證，因此對此點的思想內涵尚且存疑。

第四點在以上觀法的爬梳中發現，《教觀綱宗》裡所談的觀法必須建立在教法的基礎上，例如在觀修過程中對於五陰、十二入、十八界等的認識，必須依著教法的理論基礎作為觀修的依據對象。對於四諦或十二因緣的觀修，當然必須對著教法有所掌握，才可正確的修觀；五停心觀、四念處等，若能正確起觀，必定須具備對此類教法的掌握能力；再如十乘觀法中的第一觀不思議境，對於「境」的認識不脫離教法範疇，更何況其餘九條，在對治各種問題上，若無理論依據的基礎，如何能得知應以何種方法來對治何種問題。如此說來，可以明顯地看到，《教觀綱宗》雖說觀法，但不離教法，這也是《教觀綱宗》裡最大的特色，其實教與觀二者的涵攝互用方為正確的教觀思想。

《教觀綱宗》化法四教的特色在於融合前人之言，但以重點羅列且結構嚴謹次第分明的方式呈現，對於初學者較易入門為其優點，對於已了解天台學的人而言，透過《教觀綱宗》的整理，則有助於釐清龐大的天台學結構，此項特點亦可稱為智旭著作此書的一大貢獻。

第三節 三慈體相

《釋義》說明十乘觀法後以三慈體相生緣慈、法緣慈、無緣慈作為觀法上的總結。此三慈所涵攝的對象各有不同，以下以表格整理：

表 15：三慈體相內容分類表

	生緣慈		法緣慈	無緣慈
凡夫	成梵王福，以愛為體		無	無
外道	取梵天果以見為體		無	無
藏教	二乘修生緣慈，對治瞋恚，作父母親屬，想以世諦為體	皆不起我、人等執，依析空觀得成	藏教二乘了生空故，觀諸眾生唯是四大五蘊，不生瞋惱，隨力濟度，以生空觀為體（菩薩雖未證空，亦得修空）	無
	菩薩修生緣慈，廣行濟度，亦以世諦為體			
通教	三乘修生緣慈，皆了生空，依體空觀，得成緣六凡境，亦得以世諦為體		三乘了生本空，法亦如幻，二乘隨力濟度，菩薩弘誓徧周，同以空觀為體	無
別教	次第先修生緣慈，亦以世諦為體，不起我、人等妄執，亦是依析、體二空觀成（十信析空，十住體空）		次第修法緣慈，知空而不住空，悟緣生法，廣度九界，以從空入假觀為體	十回向，不緣十界假名之眾生，不緣十界五蘊之法相，惟緣中道佛性，故名無緣，以相以中道為體（若登初地後，則與圓慈同）
圓教	一心中修生緣慈，知十法界即空、假、中緣此即空、假、中之十界有情，一一皆作父母等想		一心中修法緣慈，知十界緣生之法即空、假、中，緣此即空、假、中之十界法，知其無性故	圓人初心，即了三千諸法，一一當體即中，中道之外更無別法，能、所頓絕，與、拔難思 ²⁷²

在三慈體相中，特別之處在於生緣慈中加上凡夫及外道，雖未究竟，但仍列出其修行方式；四教的重點在於以此三慈體相所對應的觀法，藏教分為二乘人及菩薩，修觀的對象不同，但皆以析空觀為主，通教則以體空觀為主，此二者最大的重點主要在生緣慈的部分；別教在生緣慈涵攝藏通二教的析空、體空觀，在法

²⁷² 明·智旭：《教觀綱宗釋義》，CBETA, X57, no. 974, p. 508a23-c2 // R101, pp. 983b05-984a14 // Z 2:6, p. 492b5-14。

緣慈則為次第三觀，在無緣慈則為登地後與圓教同；圓教以一心三觀為主。由此可知藏通二教主要在生緣慈的修觀，別教主要在法緣慈的修觀，圓教三慈皆圓。在知禮《觀音義疏記》中對三慈的說明為：「三藏菩薩眾生緣慈潤有漏業，同居業生，通教菩薩法緣慈潤有漏業習，於同居土神通受生，法身菩薩無緣慈潤不思議業。」²⁷³以知禮的說法三慈單指菩薩所修，但智旭則提出對象更為廣泛的說法，這裡也可看出智旭的思想特色，每一種人皆有修行的相應方式，只在深淺不同矣。

以上為《教觀綱宗》及《釋義》的重點特色，亦是蕩益智旭在時代的困境中為教義所做的貢獻。



²⁷³ 宋·知禮：《觀音義疏記》卷四，CBETA, T34, no. 1729, p. 958a1-4。

第六章 結論

本研究在智旭的生平以及教觀的思想探討中發現，智旭對於教理的研究十分廣泛且深入，對於觀行上的實踐窮極一生努力不輟。透過智旭自身對於觀法上實踐的紀錄以及各種著作的展現，發現到智旭不僅僅將教觀思想運用在自己一生的修行歷程，亦將此思想透過對於義理闡發的各種著作或懺文、願文等，傳達教觀思想的重要性。例如，在智旭的《般若波羅密多心經釋要》中，處處可見智旭以天台的教觀思想來解釋心經，在解經的運用上可見教觀思想對智旭的影響，抑或說明智旭對教觀的重視，充分展現於解經的表現。由此可說智旭本身便是教觀思想的實踐者，亦為此思想闡揚者。

對於所著作的《教觀綱宗》，開宗明義便點出教觀乃佛法的大要，修行的根本必須把握教不離觀，觀不離教的原則。並藉由五時的說明，提出佛法乃佛陀應眾生之機所說之法，以此論證五時的通別問題。智旭的主張在於表層上看起來，五時似乎是佛陀在說法四十九年中的時間順序之判，但其深一層的內涵則應重視在佛法乃應病與藥的特色，五時的價值在於次第性的對眾生根機做總括式整理，絕非在時序的定調上著墨。透過此點可明白，智旭對於佛法運用是否適切度的重視。另外以化法四教藏通別圓的教法與觀法闡述，將天台基礎教義以及教觀思想展現，內文中各項教法與觀法前後一以貫之，充分展現教中有觀，觀中有教的特色。

從以上這些爬梳中發現，智旭透過《教觀綱宗》所闡發的修行理念，最重要的核心精神為運用，而能否運用的關鍵在於對教理的掌握。因此在化法四教中教法為重要的闡述對象，觀法的重要性在於必須依前述教法走向實踐運用，也就是說智旭所欲強調的在於理論與實踐並重的教觀思想，理論必須透過實踐才能凸顯其價值，實踐則需理論做後盾才能有操作的指南。

對於《教觀綱宗》中四教結構鋪排的方式，不難發現，智旭透過縝密且嚴謹的教法與觀法，將天台教義的思想以簡明的方式呈現於世人眼前。其中對於天台

的思想傾向於智顛最初思想的本意，對於後世的天台紛爭則不做主張，從這裡也可看出來，智旭欲將天台的教義拉回到源流談起，並非後世對教義各派的執取，這表示智旭重視的是真正對修行的引導與幫助，而非在語言文字上琢磨與計較。這也體現在《教觀綱宗》裡，智旭雖有所主張，但仔細推敲其主張，可發現智旭所提出的主張乃對於當時問題的回應，目的為導正修行不正確的觀念。對於四教結構的比重安排中，特別處在於智旭清楚圓教教義為天台思想的核心，但在《教觀綱宗》的表現，並不偏廢其餘三教的教義。此點可看出智旭對天台思想的繼承與創發，《教觀綱宗》承繼天台教觀雙美的精神，但將圓教為主走向四教教義的完整則為其開展，雖說天台的教義目的要導向圓教，但在導向的過程中，根機尚不足以接受圓教者，此時判為權教的其餘三教，其教義則有存在的必要性與價值。因此智旭以《教觀綱宗》藏通別圓的教義完整性，作為加強此點的依據。

綜觀以上所述，作為被譽為佛學入門書的《教觀綱宗》，此書中所呈現的理論與實踐的價值及實用性，在於對初學佛者因名相過多，入手的難度頗高，若是對於一個具有佛學基礎的人而言，不論是欲以此做為修行亦或是學習天台教觀思想來說，此書可說是一實用性極高的指南書。本研究在探討此書的過程中發現，《教觀綱宗》最大的實用價值，在於以此書可做為研究天台教觀思想全貌的參考書，尤其以此書所闡述的義理結構次第為依據，逐步了解體系龐大的天台思想，則能夠有層次的推進，而非漫無目的的大海撈針。

本研究的對象為《教觀綱宗》及其《釋義》，在探討過程中發現，蕩益智旭的著作豐富，對其教觀思想的研究可針對其他著作，如解經形式等，進行更多的研究及探討。

參考書目

一、經典

- 北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》冊 12。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》冊 9。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 後秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正新脩大藏經》冊 30。
- 陳·慧思：《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
- 隋·智顛：《四教義》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛：《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛：《法界次第初門》，《大正新脩大藏經》冊 46。
- 隋·智顛：《觀無量壽佛經疏》，《大正新脩大藏經》冊 37。
- 隋·灌頂：《天台八教大意》，《大正藏》冊 46。
- 隋·灌頂：《觀心論疏》，《大正新脩大藏經》冊 46。
- 唐·湛然釋：《妙法蓮華經玄義釋籤》，《乾隆藏》冊 116。
- 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正新脩大藏經》冊 35。
- 唐·玄奘譯：《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
- 唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》冊 29。
- 唐·玄奘譯：《大乘百法明門論》，《大正藏》冊 31。
- 高麗·諦觀錄：《天台四教儀》，《大正藏》冊 46。
- 宋·志磐：《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49。
- 宋·知禮：《觀音義疏記》，《大正藏》冊 34。
- 元·元粹：《四教儀備釋》，《卍新續藏》冊 57。
- 元·蒙潤：《天台四教儀集註》，《永樂北藏》冊 189。
- 明·智旭：《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》冊 36。

明·智旭：《教觀綱宗》，《大正新脩大藏經》冊 46。

明·智旭：《教觀綱宗釋義》，《卍新續藏》冊 57。

明·圓澄：《慨古錄》，《卍新續藏》冊 65。

二、專書

（依姓氏比劃排列）

尤惠貞：《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993。

王志遠釋譯：《教觀綱宗》，台北：佛光文化，1998。

永本釋譯：《天台四教儀》，台北：佛光文化，1997。

牟宗三：《佛性與般若》，台北：台灣學生，1993。

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

安藤俊雄著，釋依觀譯：《天台思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，2004。

朱封鰲、韋彥鐸：《中華天台宗通史》，中國：宗教文化出版社，2001。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局有限公司，1983。

陳英善：《天台緣起中道實相論》，台北：東初，1995。

潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，中國：江蘇古籍出版社，2001。

潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，中國：江蘇古籍出版社，2001。

蔡耀明：《佛學的研究方法與學術資料》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，
2006。

靜權大師：《天台宗綱要》，台灣：財團法人中台山佛教基金會，1997。

默庵、諦閑、靜修等著：《教觀綱宗釋義記、講錄、科釋》合刊，台北：中華佛
教文獻編撰社，1993。

釋見擘：《明末佛教發展之研究-以晚明四大師為中心》，台北：法鼓出版社，
2004。

釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009。

釋聖嚴著：《天台心鑰-教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2002。

關口真大：《天台教學の研究》，大東出版社：1978年。

釋慧嶽編著：《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1979。

三、期刊論文

陳英善，〈蕩益智旭大師修學心路之探索〉，《獅子吼》33卷1-2期，1994，
頁8-20。

李志夫，〈智者之圓教義及其形成之探討〉，《中華佛學學報》第十二期，1998，
頁353—363。

陳英善，〈天台圓頓止觀之修證—就十乘觀法而論〉，《中華佛學學報》第十五
期，2002，頁305—333。

陳英善，〈論五位半滿相成所建構的天台判教體系〉，《中華佛學學報》第十七
期，2004，頁173—213。

林志欽認為，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第
二期，玄奘大學發行，2005，頁173—216。

陳英善，〈天台五停心觀之探討〉，《中華佛學學報》第十九期，2006，頁271—
292。

林志欽，〈天台宗教觀思想體系及其對應關係——兼論化法四教之關係〉，《臺大
佛學研究》第十七期，2009，頁49—118。

林志欽，〈天台宗法門根機探討：就「化儀四教」與「化觀四教」而論〉，《圓光
佛學學報》第十九期，2012，頁38—104。

釋証煜，〈由蕩益智旭《教觀綱宗》的「緣覺」、「獨覺」探討「辟支佛」的修行
實踐〉，《大專學生佛學論文集》，2012，頁55—68。

四、網路資源：

1、《佛光大辭典》<http://etext.fgs.org.tw/search02.aspx/>

2、佛藏山網頁，《兩岸禪學研討會論文集》，2001，3月21日。

http://www.fozang.org.tw/doc/essay_32.doc