

On Roots of Ways of Practice in T'ien-tai Sect: According to “Four Teachings of Teaching Way” and “Four Ways of Practice of Contemplation”

Chih-chin Lin

Department of Religious Culture and Organization Management,
Aletheia University

Abstract

The system of practice's ways made by Zhi-yi (智顓), founder of T'ien-tai sect, is large and composed of many ways. It is important to know about the “roots of practice” (根機) of each practice's ways. It will decide one succeeds or not in practice to a certain extent. But it is still not studied thoroughly. In this paper, I examine the whole ideological system of T'ien-t'ai sect, from the dimension of “Ways of Teaching” (化儀), to realize all the “roots of practice” of practice's ways in T'ien-t'ai sect, especially that of “Contemplation of Perfect-teaching” (圓教觀) which people pay most attention.

People have many kinds of “roots of practice”. They are suitable for different ways of practice. This paper not only researches the “roots of practice” from each dimensions of “Four Teachings of Teaching Way” (化儀四教), which are “Direct way, Gradual way, and Five Times of Teaching”

(頓漸五時教)，“Indefinite Way of Teaching” (不定教) and “Secret Way of Teaching” (祕密教), but also investigate the “Four Ways of Practice of Contemplation” (化儀四觀), which are “Perfect and Direct Way of Samādhi and Contemplation” (圓頓止觀)， “Gradual Way of Samādhi and Contemplation” (漸次止觀)， “Indefinite Way of Samādhi and Contemplation”(不定止觀) and “Secret Way of Samādhi and Contemplation” (祕密止觀). That will help people to know well about the “roots of practice” of so many practice’s ways of T’ien-tai sect.



Key words: Ways of Practice, roots of practice, Four Teachings of Teaching Way, Four Ways of Practice of Contemplation, Three Kinds of Contemplation, Perfect and Direct Way of Samādhi and Contemplation, Six Marvelous Ways

天台宗法門之修行根機探討： 就「化儀四教」與「化儀四觀」而論

林志欽

真理大學宗教文化與組織管理學系

摘要

天台宗智者大師所建構的修行體系龐大而法門眾多，如何知曉其適合修習的根機，成為論說修行法門的要素，亦是行者實踐成就與否的極重要關鍵，學界則尚未以此角度作全面而細緻的論述。本文之目的即在從化儀（教化方式）的角度，檢視天台宗之整體教觀體系，全盤而詳細地論究各種法門之修行根機與法門揀擇之問題，尤其是最受重視的圓教觀法。

眾生之根機有多種，所適合之法門亦不同。本文分別從「化儀四教」：頓漸五時教、不定教與祕密教，與「化儀四觀」：圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀、祕密止觀的角度，分別逐一論究修行法門之根機意義與相關問題，應有助於對法門眾多，最稱完備的天台宗修行法門之根機理論作充分的了解。

關鍵詞：修行法門、根機、化儀四教、化儀四觀、三種止觀、圓頓止觀、六妙法門

一、前言*

天台宗智者大師所建構的修行體系龐大而法門眾多，堪稱無有出其右者。法門的實踐首重於契機，猶如佛陀施教重於四悉檀，智者大師亦是如此。¹面對如此龐大眾多的法門，如何知曉其適合修習的根機，成為論說修行法門的要素，亦是行者實踐成就與否的極重要關鍵。佛教研究者，尤其是佛教學者，面對眾多佛法，莫不希望了解自己最適合修習的法門為何。若得契機之法，則行之穩當，不易偏失，容易相應，且進展快速。反之，若法不契機，亦不如法，久修不應，徒勞無功，甚至誤入歧途，煩惱心增。天台學既有判攝一切佛法之企圖，更實際網羅智顛所知之各種法門，對於法門的修行根機問題尤其需要作一全面而完整的清楚說明，使人知所依循。

本文之目的即在從化儀（教化方式）的角度，檢視天台宗整體教觀體系，依據智者大師之論，全面而詳細地論究各種法門之修行根機與法門揀擇之問題，尤其是圓教之觀法。因為圓教之教理最為周遍圓融，圓教觀法最稱殊妙究竟，故亦最為一般所重。然而高妙之道理與行法總有不易體悟、難以階昇的難處。若不能恰當知曉圓教之修行根機，適合何類人修習，法門教導或選擇不當，極可能耽誤行者之發心與成就，甚至如《妙法蓮華經玄義》（以下簡稱《法華玄義》）引用《維摩詰所說經》所言：「不知人根不應說法。無以穢食置於寶器。如富樓那九旬化外道反被嗤笑。」²智者大師之師慧思(515-577)亦曾悔曰：

* 本文初稿曾發表於現代佛教學會、台灣大學佛學研究中心、南華大學宗教學研究所共同主辦，第四屆法華思想與天台佛學研討會，2008年5月3日，台北：台灣大學圖書館。承匿名審查委員惠賜寶貴意見，謹此致謝。

¹ 智者大師晚年最重要之著作《維摩經玄疏》即分為「四悉檀、四教義、三觀義」三大部分，後來獨立別行。

² 《大正藏》冊 33，頁 689 下；《摩訶止觀》亦言：「淨名云：我念聲聞，不觀人根不應說法。二乘不觀尚自差機，況汝盲暝無目師心者乎？」《大正藏》冊 46，頁 19 中。

「不得他心智不應說法。」³因此，圓教觀法的修習根機，亦是本文論究的核心問題。⁴

二、天台教觀體系

天台宗之教相判釋為人所熟知的是北宋·諦觀《天台四教儀》所提到的「五時八教」。然而嚴格而言，「五時」與「八教」並舉並不妥當。因為「五時」其實即相當於「八教」中「化儀四教」的「頓、漸」二教之另一種說法。其餘二教為「不定」及「祕密教」。因此以「化儀四教」與「化法四教」之八教來說就好。此外，「五時」即是智者大師（智顛 538-597）《妙法蓮華經玄義》（簡稱《法華玄義》）⁵所說，釋迦牟尼佛在世時分五個階段，分別為眾生演說五類經典來教化眾生：1.《華嚴經》、2.三藏經、3.方等經（含《淨名經》）、4.《大品般若經》、5.《法華經》（與《大般涅槃經》）。此等就經典部類來說的，為「約教部」論，是所謂的「別五時」說。除此之外，智者大師尚提出有「通五時」說。即是不就整部的經典來說，而是由諸經中所含教義內容之「教相」的不同來論。筆者曾為文主張：

³ 《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》冊46，頁787中。

⁴ 天台宗修行法門，尤其是圓教法門的根機問題之所以為一重要論題，除上述理由外，亦由於學界對於圓教法門之適合修行者出現歧見。雖然智者大師《四教義》明文言：「但化最上利根之人，故名圓教也。」《大正藏》冊46，頁722中；《維摩經玄疏》亦言：「但化最上利根大士，故名圓教也。」《大正藏》冊38，頁533上；然而筆者在之前論文投稿期刊時，除了獲得審查委員之肯定外，亦有委員主張唯有圓教及其觀法代表天台宗思想，或是天台唯有倡導圓教；圓教非極少數上根人的奢侈品，亦即一切眾生皆可以圓教圓觀度之；圓教觀法最適合人修習等觀點。在此之下，天台宗法門的修行根機問題，尤其是天台圓教法門究竟是否適合一切眾生所行，確為一重要議題。

⁵ 《大正藏》冊33，頁683中-下。

天台教門之化儀四教、五時說，應廢除約教部的說法，僅保留約教相說。但是應廢除的理由，不是如有些學者所認為的，智顛沒有主張時序義的五時說，⁶而是其已為現代學界證實為不符史實，並且亦非天台思想所必須。廢除之不僅不影響天台之思想體系，反而讓天台教義之妥適性與一致性更佳。⁷

雖然約教部的五時說應廢除（或捨棄），但是並非如有學者（關口真大）主張的，化儀四教（含五時說）全都錯誤。其實就「約教相」之義理來說，其不僅可以成立，更具有「如四悉檀因機設教的重要意涵與價值」。⁸亦可彰顯天台之教因應根機不同而差異之教法的主張。因此，化儀四教尚可搭配約教相的通五時說作進一步的闡釋。此外，約教部的別五時說雖不宜，但智者大師在作相關論述時，尤其是談到化儀四教之頓、漸二教，多以別五時說作詳細說明，其所彰顯的頓漸之意義與道理，確實有助於吾人之理解與掌握。因此在本文論述有關各教修習之根性時，亦將假借並引用其相關之論義作闡釋與佐證。

天台宗的教觀體系基本上分為「教門」與「觀門」，又分別有「化儀」與「化法」之說。化儀是就教化的方式說，何時、對何人，應說何種教法等；化法則就教化的內容言，有哪些教理教義、修行方法與成就果位等。二者又具有四種教或觀（更精細來說，四種教觀又各可開出有、空、亦有亦空、非有非空四門）⁹。¹⁰筆者以為，天台

⁶ 主張智顛沒有時序義之五時說的學者，古有智旭《教觀綱宗》，今如關口真大之《天台教學の研究》。詳見林志欽，〈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17期（2009年6月），頁59-64。

⁷ 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17期（2009年6月），頁96。

⁸ 同前註。

⁹ 四種教觀之各開有、空、亦有亦空、非有非空四門，智者大師並無詳述，僅指出

教義體系可以「化儀四教、化法四教、化儀四觀、化法四觀」四大要目為綱領，¹¹並可配以上述五時說補充說明。本文以下即依此綱領來論述修行根性之問題。唯撰述篇幅及時間之故，本文先就化儀部分之「化儀四教」與「化儀四觀」來說。化法部分之「化法四教」與「化法四觀」且留待以後為文再論。

三、化儀四教五時之修習根性

「化儀四教」指佛教的教化方式有「頓教、漸教、不定教、祕密教」四種。智者大師於《法華玄義》卷十¹²指出此四教又有「約教部」及「約教相」來說兩種。

(一)、約教部說

1. 頓漸五時教

約教部說，初二之「頓教、漸教」為配合五時（五味）說，即是一般所常提到的，《法華玄義》卷一¹³所言如下表之內容：

藏、通、別、圓之四教觀各以何門為代表而說之。故本文亦不詳述。

¹⁰ 詳細可參考林志欽，〈天台宗圓教法門之詮釋與普及化問題探討〉，《臺大佛學研究》第 19 期（2010 年 6 月），頁 205-232。

¹¹ 天台觀門之「化儀四觀」、「化法四觀」二名為筆者仿照教門之「化儀四教」與「化法四教」所取。因天台宗之教觀二門是相應相契的。如《法華玄義》所言：「教即為觀門；觀即為教門。聞教而觀，觀教而聞，教觀相資，則通入成門。」《大正藏》冊 33，頁 784 中。詳見林志欽，〈天台宗教觀思想體系及其對應關係一兼論化法四教之關係〉，《臺大佛學研究》第 17 期（2009 年 6 月），頁 53。

¹² 《大正藏》冊 33，頁 806 上-中。

¹³ 《大正藏》冊 33，頁 683 中-下。

表一 頓漸五時說

《華嚴經》日照喻	所化之機	所說經部	約法被緣 (頓、漸教相)	約說次第 (《涅槃經》五味喻)
1.如日初出 前照高山	小不堪大 大隔於小	《華嚴》	頓教相	從牛出乳味相
2.次照幽谷	小隔於大 大隱於小	三藏	漸教相	酪味相
3.次照平地	一音說法 隨類各解	方等經 (含《淨名經》)		生蘇味相
4.大人蒙其光用 嬰兒喪其精明	三人俱學 二乘取證	《小品般若經》		熟蘇味相
5.日光普照， 高下悉均平	皆以如來滅度 而滅度之	《法華經》	漸圓教相	醍醐味相

此中最初所說為頓教，亦是五味亦即五時之第一時教，所說的是《華嚴經》。《法華玄義》說：「如日初出，前照高山，厚殖善根，感斯頓說。頓說本不為小，小雖在座，如聾如啞。良由小不堪大，亦是大隔於小。」¹⁴文中「小」指小乘根器，即二乘人；「大」指大乘教。可知《華嚴經》之法本是為了「厚殖善根」之大乘人說。非其根性者，如二乘根器之人，即使是同場在座聽法，亦是「如聾如啞」，聽如不聞。原因是聽不懂，無法真正了解體悟，或是無法認同接受。所以《法華玄義》於其他地方說到：「乳教但因果大樹，實事四益，而不明三草一木。以大乘經不入二乘人手，如聾如瘖故。」¹⁵「若華嚴，正隔小明大，於彼初分，永無聲聞。後分則有。雖復在坐，如聾如瘖，非其境界。」¹⁶「華嚴時節長，昔小機未入，如聾如瘖。」¹⁷「大機

¹⁴ 《大正藏》冊 33，頁 683 中。

¹⁵ 《大正藏》冊 33，頁 762 上。

¹⁶ 《大正藏》冊 33，頁 809 上-中。

稟頓，即破無明，得無生忍，行如醍醐。又，雖稟此頓，未能悟入，始初立行，故其行如乳。若望小根性人，行又如乳。何者？大教擬小，如聾如瘖。非己智分，行在凡地，全生如乳。」¹⁸也就是若非其根性之人，即使能聽聞到大法深教，也不能理解其境界，進而體認落實，破除無明煩惱，因此仍是凡夫。就此而言，聞某法者，不只要能真正了解，甚至必須能實踐其行而破其惑，證其理，才算得上是該法相應根器之人。《華嚴》所說為圓教兼別教。尤其是圓教，絕非一開始即適合教導所有眾生者。非其根器之眾生，即使聽聞亦無能得益。所以智者大師《維摩羅詰經文疏》也說：

凡聖同居土既有二種，一、穢，二、淨。一、穢土者，五濁郭重，而根有利鈍。利根感頓教大乘，譬如日出，前照高山。若鈍根，五濁郭重，即開三藏、方等、《大品》，方便調伏；於《法華》、《涅槃》始聞圓教，見佛性，開祕密藏也。¹⁹

鈍根者因為知見與煩惱之障重，智慧不利，必須要經過三藏教、方等經、《大品般若經》等等教法之逐步調伏，最後才能「始聞圓教」而得益。

對《華嚴》頓教之修行根機的問題，《法華玄義》卷十說得更清楚：

如此等初頓，未必純教法身菩薩，亦有凡夫大根性者。即有兩義：當體圓頓得悟者，即是醍醐。初心之人，雖聞大教，始入十信，最是初味。

¹⁷ 《大正藏》冊 33，頁 808 上。

¹⁸ 《大正藏》冊 33，頁 807 中。

¹⁹ 《新纂卍續藏》冊 18，頁 469 上。

……又約行者，大機稟頓，即破無明，得無生忍，行如醍醐。又雖稟此頓，未能悟入，始初立行，故其行如乳。若望小根性人，行又如乳。何者？大教擬小，如聾如瘖，非己智分，行在凡地，全生如乳。以此義故，頓教在初，亦名醍醐，亦名為乳，其意可見也。²⁰

《華嚴》頓教，同樣在座而聽法者有三種不同根性之人，因此所獲得的利益也不同：最上根的是「法身菩薩」，為「大機稟頓，即破無明，得無生忍」。亦即「當體圓頓得悟者，即是醍醐」。²¹其次有「凡夫大根性」者。所謂凡夫，是其天台所謂「見思、塵沙、無明」之三惑皆未盡去，故為凡夫。雖然其煩惱皆未盡，但以能領受大法，故為「大根性」。此等上根凡夫「雖稟此頓，未能悟入」，不如法身菩薩，但至少是聞法修行之後，即能「始入十信」，證入圓教「內凡」十信位之初信位²²。若是小乘根性之人，則全然「如聾如啞」，非其智力所能知，所行猶在凡夫之地。即是「脫（說）《華嚴》時，凡夫見思〔惑〕不轉，故言如乳」。²³《法華玄義》說：「初說《華嚴》，於初心未深益，於漸機亦未轉，於二緣如乳」²⁴。表示最上根的法身菩薩與能初入十信位的大根性之凡夫，都可以算是「頓機」者，其餘眾生凡夫則是聞其法未能轉之「漸機」者。所以可說：雖教以大法（圓教）²⁵，若無有能令信受起修以至消滅煩惱，入於初位之功者，似乎不能說該

²⁰ 《大正藏》冊 33，頁 807 上-中。

²¹ 《大正藏》冊 33，頁 807 上。

²² 圓教十信位為：1.信心、2.念心、3.進心、4.慧心、5.定心、6.不退心、7.迴向心、8.護法心、9.戒心、10.願心。參見《法華玄義》，《大正藏》冊 33，頁 733 下。

²³ 《大正藏》冊 33，頁 810 中。

²⁴ 《大正藏》冊 33，頁 810 上。

²⁵ 就天台而言，《華嚴經》所說之法為圓教兼別教。但以化儀四教之頓教相來說，應僅就圓教來說。關於此點請詳見林志欽，〈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 17 期（2009 年 6 月），頁 67-69。

聞法對象即屬此法之根機者。在此筆者所以說是「入於初位之功」，是因為就此處之文意來說，是講入於圓教「十信位」之初位。其所代表的應是圓教位之最初位階。而以智者大師於十信位前尚立有「五品弟子位」，且此位已能伏見惑²⁶，又以智者大師唯證五品弟子位²⁷，則似乎不能說只證到五品弟子位者不能算是圓教根人。

第二時（酪味）一直到第五時（醍醐味）都是屬於「漸教」。對於非屬大機利根者，如上引《維摩經文疏》所言，「即開三藏、方等、《大品》」等經教而「方便調伏」²⁸，最後「於《法華》、《涅槃》」始教以圓教。其過程如《法華玄義》繼續所說，第二時小乘三藏教是「大不用小，小一向是漸」²⁹；第三時大乘方等經教是「以大破小，是漸頓並陳」；第四時《大品般若經》是「帶小明大，是漸頓相資」，為「小聞於大。恥小而慕大」；最後第五時《法華經》是「會小歸大，是漸頓混合」。³⁰也就是對於一般廣大之非利根者，在教法上應逐漸帶引，先教以小乘為主之三藏教；其次教以大乘方等經，以大乘破斥小乘，令其知道大乘優，小乘劣；再其次教以《大品般若經》，令小乘人恥於小乘，欣慕大乘，迴小向大；最後才教以《法華經》，讓大小乘人全會歸於大乘。³¹若以五時經教所說之教法內容（天台所言藏、通、別、圓化法四教）來說，方等經含藏、通、別、圓四教，《大品

²⁶ 《摩訶止觀》卷5：「若依圓教伏見是五品弟子位。」《大正藏》冊46，頁69下。

²⁷ 《隋天台智者大師別傳》：「吾不領眾，必淨六根，為他損己，只是五品位耳。」《大正藏》冊50，頁196中。

²⁸ 《法華玄義》亦言：「次開漸者，佛本以大乘擬度眾生，其不堪者，尋思方便，趣波羅捺，於一乘道分別說三，即是開三藏教也。」《大正藏》冊33，頁807中。

²⁹ 天台所言「三藏教」亦有菩薩法。唯其以正教二乘為主，故大體上有時以小乘教說之。

³⁰ 《大正藏》冊33，頁683下。

³¹ 《法華》之後應尚有《大般涅槃經》之教，同屬第五時。唯《法華玄義》此處未說到。

般若經》含通、別、圓三教，只有到最後《法華經》才純教圓教。³²其歷程之意義《法華玄義》卷十說得更清楚：初時《華嚴》說頓是直說圓教初住位、別教初地位以上之圓實佛功德；其次說《四阿含》是如來曲巧而施設小乘；再來方等經教為「斥小彈偏、歎大褒圓」³³，訶斥小乘，讚嘆大乘；第四時《般若經》教為通論三乘，別論菩薩道；第五時《法華》不再重述前已說之各種法門，只論如來說法佈教之原始與中間歷程之因由。³⁴其進一步說：

其宿殖淳厚者，初即頓與，直明菩薩位行功德，言不涉小。文云：始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。其不堪者，隱其無量神德，以貧所樂法，方便附近，語令勤作。文云：我若讚佛乘，眾生沒在苦。如此之人。應以此法漸入佛慧。³⁵

此段話表示，初時直說圓教（或兼別教初地以上果位），對象是為「宿殖淳厚者」說。且該等過去植根深厚者乃是聞法之後「即皆信受」，且能悟入其慧（入如來慧）者。合前而言，能「信受」即是圓教之初心位。若不能達此程度，即算是「不堪」接受其法者，即需以「漸法」逐步引導之。此即是說第二時之三藏教。《法華玄義》言：「當知初頓之後，次關於漸。……漸機於頓教未轉，全生如乳，三藏中轉，革凡成聖，喻變乳為酪，即是次第相生，為第二時教。」³⁶顯示聞

³² 參見《四教義》，《大正藏》冊 46，頁 768 上、《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁 544 中-下。

³³ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，頁 800 中。

³⁴ 《妙法蓮華經玄義》：「凡此諸經，皆是逗會他意，令他得益，不諱佛意趣何之。今經（按：《妙法蓮華經》）不爾。結是法門綱目，大小觀法，十力、無畏，種種規矩，皆所不論。為前經已說故。但論如來布教之元始，中間取與，漸頓適時，大事因緣，究竟終訖。說教之網格，大化之筌罟。」《大正藏》冊 33，頁 800 中。

³⁵ 《大正藏》冊 33，頁 800 中。

³⁶ 《大正藏》冊 33，頁 807 中。

教之後，要能因之而轉變，如能信受，並依教奉行，方能稱得上是其教之根機。

接下來之第三方等時如《法華玄義》言：

次說《方等》、《維摩》、《思益》、《鞞掘摩羅》(按：以上皆屬方等經)，彈訶小乘保果之僻，譏刺三藏斷滅之非。故身子(按：舍利弗)、善吉(按：須菩提)，齊教專小(按：意為依之前所聞教義均只是小乘)，初不曾聞大乘威德，或茫然棄鉢，或怖畏却華，不知是何言，不知以何答。然方等彈斥，教在三藏之後。被訶之時，應在十二年前。何以得知？皆追述昔訶，驗是前事。何者？前已稟教得道，證於無學，荷佛恩深，心相體信，不復恚怒³⁷。自昔至今，恚鞞掘(按：鞞掘摩羅)之譏，任淨名(按：維摩詰居士)之折，得為恥小慕大之益，喻如烹酪作生蘇，即此義也(按《無量義》)。得知方等是三藏之後，為第三時教也。³⁸

說方等經以「彈訶小乘保果之僻，譏刺三藏斷滅之非」，是在修習三藏之法至一定的程度，乃至如舍利弗、須菩提之已「證於無學」成阿羅漢之後，方能對大乘法「心相體信，不復恚怒」。此後再教以大乘法，並將大小乘對比，以大乘破斥小乘，以引導其自小乘轉向大乘，其方能接受此說而真正「得為恥小慕大之益」³⁹。所以《法華玄義》說：「若於四一乘不解，又更於三藏開出聲聞、支佛教。若斷結證果，心漸通泰者，即却二乘，唯言大乘求佛。」⁴⁰「既得道已，宜

³⁷ 《妙法蓮華經》：「於二十年中常令除糞。過是已後，心相體信，入出無難，然其所止猶在本處。」《大正藏》冊9，頁17上。

³⁸ 《大正藏》冊33，頁807下。

³⁹ 《大正藏》冊33，頁807下。

⁴⁰ 《大正藏》冊33，頁810下。

須彈斥。即如方等以大破小」。⁴¹該等眾生是「既得道已」，方授之以方等經教。如同言三藏教是：「次開三乘，引接小機，令斷見思。」⁴²又說：「說三藏之教，二十年中常令除糞⁴³，得一日之價⁴⁴，即是從十二部後出修多羅，于時見思已斷，無漏心淨，譬如從乳出酪也。」⁴⁵「若漸機稟三藏，能斷見思，三毒稍盡，即轉凡成聖，如變乳為酪。」⁴⁶也就是教法之傳授與引導，並非說了之後就可以進行下一階段的教法，而是要到前一階段已如法修行，甚至斷惑證道後，才再論接下來的教法。⁴⁷亦表示所謂教法適用之根機者，要能實踐該法，乃至於如理證得，才算是屬該法之根性者。又，《法華玄義》言：「若方等教，或半滿雙明，或半滿相對，或以滿彈半。稟半（按：半字教，即小乘）聞滿（按：滿字教，即大乘⁴⁸），雖知耻小，猶未入大。故云『止

⁴¹ 《大正藏》冊 33，頁 800 中。

⁴² 《大正藏》冊 33，頁 809 中。

⁴³ 同前註。

⁴⁴ 《妙法蓮華經》：「世尊！我等以三苦故，於生死中受諸熱惱，迷惑無知，樂著小法。今日世尊令我等思惟，闕除諸法戲論之糞，我等於中勤加精進，得至涅槃一日之價。」《大正藏》冊 9，頁 17 中。

⁴⁵ 《大正藏》冊 33，頁 800 中。

⁴⁶ 《大正藏》冊 33，頁 810 上。

⁴⁷ 同義之言尚有《妙法蓮華經玄義》：「十方佛土中，唯一一乘法。於此法不解，全生如乳。若欲開者，開圓出別教一乘也。若於別不解，亦全生如乳，又開通一乘也。若於通不解，亦全生如乳，又開三藏一乘也。雖開為四，皆名一大乘法，俱求佛果也。若於三藏一乘得解，即變乳成酪，乃至入本一乘也（云云）。」《大正藏》冊 33，頁 810 下。

《妙法蓮華經玄義》：「十方佛土中，唯一一乘法。眾生不解，全生如乳，從此圓一乘，開出別一乘。眾生又不解，亦全生如乳，又開出體法一乘。眾生又不解，亦全生如乳，又開出析法一乘，眾生即解，是則轉乳為酪。次入體法，即轉酪為生蘇。次入別一乘，即轉生蘇為熟蘇。次轉入圓一乘，如轉熟蘇為醍醐。是中備有頓、漸、不定（云云）。此是從一以開一，從一以歸一也。」《大正藏》冊 33，頁 811 中。

⁴⁸ 《摩訶止觀》：「今明半、滿之語，直是扶成大、小。」《大正藏》冊 46，頁 32 下。

宿草庵』⁴⁹。下劣之心猶未能改，則半滿不合。」⁵⁰這表示即使聽聞大乘的教理，漸至能接受大乘優於小乘，並恥於目前所修小乘之道為劣，尚不代表一定能迴轉其心，由小向大。必須至於能改變其心，入於大乘之發心與修行才行。所以此時仍不能算是根機已熟，能聽聞《法華》圓教的道理，須再經過第四時《般若》經教的聞思修行。

《法華玄義》言第四般若時曰：「復言熟蘇味者，命令轉教，領知眾物，心漸通泰⁵¹，自知螢火不及日光，敬伏之情，倍更轉熟，如從生蘇轉成熟蘇。」⁵²此是舉《般若經》中佛陀命小乘弟子解空第一的須菩提將佛陀教導他的般若法義轉教給大乘菩薩們為例。表示漸教根人再經大乘般若法之薰陶，以至於對大乘法義已能徹底了解，甚至能夠轉而教導菩薩。但是此時猶只是自能承認小乘證果亦遠不及大乘，敬伏大乘法之情更切。《法華玄義》又說：「從方等後次說《般若》，……善吉等轉教，即是領知。但為菩薩說，自不行證，故無怖取。」⁵³善吉（須菩提）能徹底了解，甚至能教導菩薩大乘般若法義，但是自己尚未能實踐以證悟之，如《華嚴》日照之喻所說，二乘人雖聞大乘法，仍然入於涅槃而不得其用，如同嬰兒不堪日光之強而喪失其眼明之用。對此而言，就不能算是根機已熟的大乘根人。這也表示，即使了解甚至教授某法門，不一定就會實踐此法門。

最後到第五時才教以純圓之教的《法華經》，代表了純教圓教之說，或者說能真正領解圓教之義者，唯有在經過前面幾番的聞法、修

⁴⁹ 「止宿草庵」語出《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁18上。

⁵⁰ 《大正藏》冊33，頁809中。

⁵¹ 《妙法蓮華經》：「爾時窮子，即受教勅，領知眾物，金銀珍寶及諸庫藏，而無怖取一凜（餐）之意。然其所止故在本處，下劣之心亦未能捨。復經少時，父知子意漸已通泰，成就大志，自鄙先心。」《大正藏》冊9，頁17中。

⁵² 《大正藏》冊33，頁808上。

⁵³ 《大正藏》冊33，頁808下。

行乃至證得之後，才適宜。所以《法華玄義》明言：「問：《法華》顯一，還藉先破。無前調熟，今亦不解。答：今日得悟，由昔彈訶。但功屬此經，名非彼得。」⁵⁴智者大師亦同意問者所言，《法華經》之能開顯唯一佛乘的思想，是建立在之前破小揚大的基礎上。且眾生得以了解領悟《法華》之意旨，乃是由於有之前漸教開始之各階段（第二至第四時）的歷練調和之故。若無此歷練之根基，是無法了解領悟《法華》之圓教意旨的。所以《法華玄義》亦說：「自鹿苑開權，歷諸經教，來至《法華》，始得合實」。⁵⁵「若無半字方便，調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見⁵⁶，於漸成醍醐。如來殷勤稱歎方便者，半有成滿之功，意在此也。」⁵⁷所以接引眾生絕非單說圓教即可。又說：

初成道時，純說圓頓。為不解者，大機未濃，以《三藏》、《方等》、《般若》，洮汰淳熟，根利障除，堪聞圓頓，即說《法華》，開佛知見，得入法界，與《華嚴》齊。《法性論》中入者是也。故下文云：『始見我身……入如來慧。』⁵⁸今聞是經（按：《法華經》）入於佛慧，初後佛慧，圓頓義齊，故次《般若》之後，說華嚴海空，齊《法華》也，亦第五時教也。⁵⁹

若不是經過幾番的聞法修行，至根機純熟，障礙消除，是不適宜即聞

⁵⁴ 《大正藏》冊 33，頁 800 上。

⁵⁵ 《大正藏》冊 33，頁 809 中。

⁵⁶ 所言「半字教」、「滿字教」者，依澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷一所說，「西秦·曇牟讖三藏」，即北涼·曇無讖（385-433），即立「半、滿教」，以聲聞藏為半字教，菩薩藏為滿字教，應當是首唱此說者。此處智者大師是以《法華經》純圓之教為滿字教，其前第二時至第四時教為半字教。

⁵⁷ 《大正藏》冊 33，頁 809 上。

⁵⁸ 語出《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，頁 40 中。

⁵⁹ 《大正藏》冊 33，頁 808 上。

圓頓之教的。

本文強調接引眾生絕非單說圓教即可，或許有學者會質疑：「倡導天台圓教是否即等同只單說圓教？亦即可以離前三教而單言圓教嗎？」⁶⁰此是認為圓教可涵攝其餘各教，或說即前三教為圓教。若說倡導圓教並非只說圓教，則此正是筆者所主張的。如林志欽〈天台別圓二教之三觀說〉所說的：

別教觀次第而修，漸次而證，行穩而路長；圓教觀則直契實相，始終觀究竟之理，功德殊妙而一世可達，但非上上根人不能。……在此特別要再申明的是：筆者並未否定天台以圓教為最高：圓教之理為最究竟真實；圓教之觀直捷頓超，乃最殊妙玄絕。更絕非欲以別教「取代」圓教。……本文區區之心即在於希望在大家熟知天台圓教的殊勝之餘，亦彰顯出別教的優點。⁶¹

而圓教並非涵攝前三教，或是即前三教而為圓教。如《四教義》所說：「四教四名，雖復互通，而研其理實，當教立名，不可混濫。若圓教攝三，即是『又多僕從而侍衛之』⁶²也。」⁶³藏、通、別、圓四教之教、理、行、證均不相同，圓教之攝前三教並非三教融入而消失，而是並存而從旁護衛。三教可「接入」或「會入」圓教，但非即三教而為圓教，或是說三教「轉化」為圓教。圓教與前三教之關係，〈天台宗教觀思想體系及其對應關係—兼論化法四教之關係〉一文已作相

⁶⁰ 此質疑係筆者之前投稿期刊之匿名審查委員所提出之意見。因不詳其姓名，姑以「有學者」稱之，請見諒。

⁶¹ 林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第2期（2005年1月），頁173-215。

⁶² 此引文出自《妙法蓮華經》卷2：「又多僕從而侍衛之。」《大正藏》冊9，頁12下。

⁶³ 《大正藏》冊46，頁723上。

當之論述，可參見之。⁶⁴若要說即藏教或通、別教爲圓教，亦恐令人混淆，誤以藏教所言生滅四諦、析假入空觀，滅見思惑，證偏真空理，得一切智，入有餘、無餘涅槃，即是圓教矣。

續前所言，《法華玄義》又說：

因是得識大士法門，滅破無知，譬從生蘇出熟蘇，是為第四時教也。『復經少時，父知子意，漸已通泰，臨欲終時，而命其子，并會親族，即自宣言：此實我子，我實其父，今吾所有，皆是子有。付以家業，窮子歡喜，得未曾有。』⁶⁵此領何義？即是《般若》之後，次說《法華》。……是時無明破，中道理顯，其心皎潔，如清醒醐，即是從於熟蘇轉出醍醐，為第五時教也。⁶⁶

要注意所說的第四時《般若經》教是能以之破「無知」，即是界內外之塵沙惑，得道種智。而後「復經少時，漸已通泰」之後，方說《法華經》，告以圓教。此第五時教是能進而破最後之無明惑，證中道理而成佛。如《法華玄義》言：

脫（按：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，故如生蘇。至般若時，領教識法，如熟蘇。至法華時，破無明，開佛知見，受記作佛，心已清淨，故言如醍醐。⁶⁷

《法華》圓教之所以能如醍醐味者，非任一眾生聞之即能得究竟大

⁶⁴ 請參見林志欽，〈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 17 期（2009 年 6 月），頁 97-111。「五、附論：藏、通、別、圓化法四教之區別與關連」。

⁶⁵ 此段文參自《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，頁 17 中。

⁶⁶ 《大正藏》冊 33，頁 808 下。

⁶⁷ 《大正藏》冊 33，頁 810 中。

益，須是能以之「破無明，開佛知見」，「心已清淨」方能稱是。而無明惑則是最深之煩惱，須真證中道理，在別教初地位、圓教初住位以上菩薩才開始分段破之。

圓教之教導，就如《法華玄義》所說：「如良醫有一祕方，具十二藥，三種最貴。善占病相，盈縮所宜，終不乖候，謬有所治。佛亦如是，圓方妙治，具十二部，無問、廣記，最為甚深。菩薩智利，具足全服；二乘病重，以九為劑。此若不縮，於病無益。」⁶⁸若非上根利智菩薩，未經漸次引導，待修行至一定程度，根機成熟，即俱教以全部法門，包括圓教，不僅無益，甚或有害（如未能真解、以法高妙而怯於發心、行不如法、未得誤以為得，乃至謗法等）。如《法華玄義》明確地說到：

圓融三諦，妙法也。此妙諦本有。文云：「是法住法位，世間相常住。」「唯我知是相，十方佛亦然。」⁶⁹尚非不退菩薩、入證二乘所知，況復人天群萌⁷⁰之類。佛雖知是，不務速說。文云：「我若讚佛乘，眾生沒在苦，謗法不信故，墜於三惡道。」⁷¹

「圓融三諦」即是圓教之理。此理即使是已證不退轉之菩薩，或是證入聖果的二乘都無法知之，更何況是一般煩惱未除的人天大眾？所以佛即使知圓教之理，亦不能立即說之，因此開出五時教。若以此推之，亦表示要真知圓教圓融三諦之理，或是稟受此教者，必須至少是證得

⁶⁸ 《大正藏》冊 33，頁 810 上。

⁶⁹ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，頁 9 中、頁 6 上。

⁷⁰ 《法華玄義釋籤》：「『萌』謂種子未剖之相。人天全為無明所覆，故曰『群萌』。」《大正藏》冊 33，頁 819 中。

⁷¹ 出自《妙法蓮華經》：「我即自思惟：若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。破法不信故，墜於三惡道。」《大正藏》冊 9，頁 9 下；《大正藏》冊 33，頁 682 上。

不退轉之菩薩以上才行。否則在煩惱中而智慧未開之眾生，因無法實知真信，乃至因此而謗法，說此法不實，反招致謗法之業而墮於三惡道。

又，佛歷時說五味教，但非謂一切人皆須歷此五味始得悟入。行人須稟味多少，視行人個別根機不同而有別，有於初味即得悟入實相、見佛性者，有須歷二味、三味、四味，乃至五味始得悟者，不一而足。《法華玄義》言：

問：為一人稟五味，為五人耶？

答：自有一人稟一味，如華嚴中純一根性，即得醍醐，不歷五味也。《大經》云：「雪山有草，牛若食者，即得醍醐。」⁷²自有一人歷五味，如小乘根性，於頓如乳，三藏如酪，乃至醍醐，方乃究竟。如《大經》云：「從牛出乳，乃至酥出醍醐。」⁷³自有利根菩薩，未入位聲聞，或於三藏中見性，是歷二味。自有方等中見性，是歷三味。般若中見性，是歷四味。⁷⁴

單一味教法，不歷五味者，此教法即是圓教。⁷⁵而所以能單聞圓教，乃是因聞教者為「純一根性」（純粹僅有一種同樣的根性）。小乘根性者需遍歷五味之教化才能達究竟。也有不須經過全部五味之教，於第二時三藏教中即能見性；或至第三時方等教中能見性；或是至第四時

⁷² 《大般涅槃經》：「雪山有草，名曰忍辱。牛若食之，則成醍醐。」《大正藏》冊 12，頁 784 上。

⁷³ 《大般涅槃經》：「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，眾病皆除。所有諸藥悉入其中。」《大正藏》冊 12，頁 690 下-691 上。

⁷⁴ 《大正藏》冊 33，頁 810 中。

⁷⁵ 《妙法蓮華經玄義》：「當圓教，但一味。《大經》云：『雪山有草，名曰忍辱，牛若食者，即得醍醐。』正直純一，故不論五味。」《大正藏》冊 33，頁 810 下。

般若教中能見性者，不必到最終的法華之教。但要注意的是，他們是屬於所說的「利根菩薩」。另爲於何教能悟道有不定之情況，如下「不定教」所述。⁷⁶

此外，《法華》之後有《涅槃》時，爲說《大般涅槃經》。因爲雖然經過前三時之陶鑄鍛鍊，於《法華》開權顯實，和會一切經教。但是說《法華》時仍不能使聞法眾生皆信受。如《法華經》〈方便品〉明佛欲說《法華經》時，有罪重及增上慢，不堪受法之「五千人等，即從座起，禮佛而退」。⁷⁷此等「未入位五千，簡眾起去，到《涅槃》中，方復得合。」⁷⁸這五千位離座不願聽聞《法華》純圓教義者，即是僅信原始佛教二乘道，不信大乘成佛法門，須至後來之《涅槃經》教方才能接受會歸一佛乘之法義。《法華玄義》言：「今佛熟前番人，以《法華》為醍醐。更熟後段人，重將《般若》淘汰，方入《涅槃》，復以《涅槃》為後教後味。」⁷⁹《法華經》未能度之人，須再以《般若經》教淘汰融通，令其根機成熟，而後再以《涅槃經》教度之。要再次強調的是，由此處可知，眾生大都皆必須經過《般若經》教之陶煉，方能以圓教度之。而《涅槃經》並非純圓之教，乃是兼具藏、通、別、圓四教的。可知不是說圓教教義即皆能接引眾生的。《法華玄義》更說：「《涅槃》為末代更開諸權，引後代鈍根，故言亦不合。」⁸⁰「涅

⁷⁶ 有學者言：「作者強調聞法修行，不解者固有循循善誘之必要與功效，然如此即未能彰顯當體頓悟之利根者存在的可能性。換言之，作者太強調次第修行，對於不次第圓頓教觀反而未能充分彰顯。」此質疑在此應可獲得解答。

⁷⁷ 《大正藏》冊 9，頁 7 上。

⁷⁸ 《大正藏》冊 33，頁 809 中。

⁷⁹ 《大正藏》冊 33，頁 808 上。《法華玄義》另處同義言：「此五味教，調熟一段漸機眾生，如身子（按：舍利弗）等大德聲聞，於《法華》中得受記別，見如來性，成大果實，如秋收冬藏，更無所作，不生不生，名大涅槃，即是前番從《摩訶般若》出《妙法華》。為未熟者更論《般若》，入於《涅槃》而見佛性，即是後番，又從《般若》出《大涅槃》也。」《大正藏》冊 33，頁 808 下-809 上。

⁸⁰ 《大正藏》冊 33，頁 809 中。

槃臨滅，更扶三藏，誠約將來，使末代鈍根，不於佛法起斷滅見，廣開常宗，破此顛倒，令佛法久住。」⁸¹佛入滅後之末代眾生確實是尚有鈍根，並非全是利根，更非全是圓根者。

關於與《法華經》同為最後第五時醍醐教之《涅槃經》之教說，本文之匿名審查委員指出：

《涅槃經》雖言四教，但「廣開常宗」，也就是讓聽法者都了知佛性常住，不會只教三教而不教圓教。又如《玄義》卷7言：「若約涅槃。涅槃備釋四教。亦是三十權一十實。一往似同方等。而意迥異彼。則二入實二不入實。今涅槃四俱入實。因中則有三權一實在果則四實而無權。……若果門四實但是實。仍其本因故說四耳。是則四門入實。」此經所說四教都讓聞法眾生入圓教。《摩訶止觀》言：「故涅槃中得二乘道果，不隔圓常。」即使得二乘道果，也了知佛性圓常之義。

審查委員之意在「此經所說四教都讓聞法眾生入圓教。」亦即藏、通、別、圓四教都能讓眾生入圓教。此若是說四教（或說前三教）皆與圓教不隔絕，受此三教者皆能進一步開示其圓教之旨，佛性常住之義，此者為是。然而審查委員隨後言「《摩訶止觀》言：『故涅槃中得二乘道果，不隔圓常。』即使得二乘道果，也了知佛性圓常之義。

（作者解為「不受自教之限隔，明瞭最後亦得接入圓教」，恐非智者之意。）」表示審查委員認為前三教不只是能接入圓教，且本身即具「佛性圓常」之圓教義（乃能使依藏、通教「得二乘道果，也了知佛性圓常之義」。因別、圓二教唯菩薩道，並無二乘道）。此說法則筆者以為不可。

《涅槃經》與第三時方等經同樣具有藏、通、別、圓四教。因為

⁸¹ 《大正藏》冊33，頁809上。

其提出佛性常住而具有圓教義。然而圓教自是圓教，並不因此使三藏教（及通、別教）因此具有佛性常住之圓教義。《涅槃經》「不會只教三教而不教圓教」，而所教佛性常住之義仍屬圓教，非餘三教所說。眾生_{在經餘教之淘汰融通前}，除了原是圓教上根菩薩者外，並非純教之以圓教即能令其如法信受奉行。《涅槃經》除了存佛性常住之圓教義以保留最終引導眾生入究竟佛果外，尚須留存其餘藏、通、別三教，即是為接引不同根機之眾生。此亦表示後代眾生仍需此三權教之接引。否則《涅槃經》單說圓教即可，何必仍留餘三教？智者大師更不必言《涅槃經》有四教，而應說《涅槃經》唯有一漸圓之教，一切教法都是圓教。如筆者前所強調的，《法華玄義》言：「更熟後段人，重將《般若》淘汰，方入《涅槃》。」眾生還是需要餘教之淘汰融通才能受圓教的。至於審查委員所指出的《法華玄義》卷 7 之言，「今涅槃四俱入實。因中則有三權一實；在果則四實而無權。」此是就三教最後之接入圓教而說。所以說在因地時原是權法（三權），最後通到圓教才能得究竟實果而成為實法（四實）。此智者大師在《維摩經玄疏》重又說及，意思更清楚：

明諸教權實不同者：《華嚴》具有二教，別教為權，圓教為實。三藏一向是權，化城引接也。方等備有四教，三權一實。般若廢三藏，但有三教，二權一實。《法華》正直捨方便，但有一實。《涅槃》備釋四教，在因三權一實，辨果唯有一實同也。問曰：此與方等何異？答曰：方等二入實，二不入實。《涅槃》四俱入實。此為大異。今經（按：《維摩結經》）是方等教攝，因有三權，果則一實。二入、二不入實也。分別具在《法華玄義》。⁸²

藏、通、別三教是權；唯圓教是實。方等經之所以為「二入實，二不

⁸² 《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁 560 下。

入實」者，是因別教最後能如圓教之證得究竟實相。就行法而言，別教之次第三觀（別相三觀）與圓教之一心三觀是不同的。別教是修行到最後，次第證空、假之後，再修中道觀即同於圓教之一心三觀法門，可說是接入圓教。所以說：

別教因中，有教、行、證、人；若就果者，但有其教，無行、證、人。何以故？若破無明，登初地時，即是圓家初住位，非復別家初地位也。初地尚爾，何況後地、後果？故知因人不到於果，故云果頭無人。⁸³

智者大師對四教是分得很清楚的。同樣地，《涅槃經》在因地是三權一實，至最後果位均是實，此是就其接入圓教言。如果說「入實」就是指該教本身具有圓教義（佛性常住），那麼為何並非「『廣開常宗』，也就是讓聽法者都了知佛性常住」，「說四教都讓聞法眾生入圓教」之《涅槃經》的方等經也能說二「入實」？《法華玄義》又何必說「重將《般若》淘汰，方入《涅槃》」？此外，如果《涅槃經》說既含所有四教，各教又皆能使受教者了知佛性圓常之圓教義，則豈非獨尊《涅槃經》為最殊勝與圓滿之教，在所有各經，包含《法華經》之上？且只要《涅槃經》即已具足，實不需其餘所有各經矣。那麼，釋迦牟尼佛講《涅槃經》之後，只要為後代眾生留此一經即可，智者大師亦只要說此一經，又何必重提其前五時八教諸說？

審查委員最後所引《摩訶止觀》之言亦是因《涅槃經》具圓教，最終會教以佛性常住義，所以說「不隔圓常」，而不是「即使」教藏、通二教「得二乘道果，也了知佛性圓常之義。」

總之，由頓漸五時教之義來看，圓教絕非一開始即能對廣大眾生宣說的，唯有最上根的法身菩薩與厚殖善根之凡夫方屬相應其法之根

⁸³ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 33 中。

性。所謂「厚殖善根之凡夫」乃是聞教修行後，果真能證入圓教十信位之初信位（或五品弟子位）者。以實例而言，即使是根性智慧猛利如天台立宗大師智者大師，一生修行亦只至圓教五品弟子位，能說其容易乎？故能算是此根性者必是極少數。其他廣大非如是根性者，雖聞其法，或不能了解、或不能信受、或不能如法之實踐，皆不能得益。此等絕大多數之眾生必需歷經幾番漸進式之修學後，始能根機成熟而堪受圓頓之法。此漸進之教亦非聽聞教法，或是聽聞之後能了解其義理即可。必須真能肯定、信受，以至於如法實踐方能算是。所以在過程之中，有雖聽聞大乘之教，而懷疑其理是否真實者（如今之南傳佛教即是，更不論一般大眾凡夫）；有接受相信其為真實，但並不以之較小乘為優者（如今日倡行原始佛教修法為要者）；甚至亦承認大乘較小乘為優，但仍堅持小乘修行之本位者（因小乘修行易得成果，大乘修行既難且不易證得具體道果）。所以必須切實能領解、實修而得證至一定程度後，始可言進至下一階段。以此處《法華玄義》所說來看，甚至是前階段之教法能修行成就，始可說具備下一階段之教法的根機。所以可以說要具備三藏教、方等經教、般若經教之基礎，才能談得上受圓教。

或有學者質疑道：

作者強調圓教一心三觀唯有大根性之人能修，漸教與漸次止觀最適合一般人之修行，是否落入將「漸教與漸次止觀」及「圓教與圓頓止觀」相對二分與根機定限之詮釋觀點？對於智顛不厭其煩地詮釋四教四觀，並強調開發決了、開權顯實、即權顯實乃至廢權顯實之圓教深意是否能相應？⁸⁴

⁸⁴ 同註 60。

筆者對此等問題之答覆是：漸教與頓教，漸次止觀與圓頓止觀，本是教相分判之不同的化儀教、觀。智者大師在《四教義》⁸⁵與《維摩經玄疏》⁸⁶特別就「教、理、智、斷、行、位、因、果」八義講通、別、圓各教均各有不同。尤其《四教義》⁸⁷又覈定各教與他教之別異。「開發決了、開權顯實、即權顯實」等者，乃是就《法華經》之純說圓教而言，是說佛陀在歷經鹿苑、方等、般若等各時之漸教，⁸⁸已令相關眾生之根機陶冶成熟，堪聞大法之後，最後才放下各權教而單直說究竟之圓教。此所以《法華經》說：「世尊法久後，要當說真實。」⁸⁹《法華玄義》言《法華經》是「漸頓」之教。⁹⁰「此經明佛設教元始，巧為眾生作頓、漸、不定、顯密種子。中間以頓漸五味調伏長養而成熟之，又以頓漸五味而度脫之。」⁹¹需經頓漸五味（五時教）調伏長養而成熟，否則即使釋尊將說《法華經》，亦有五千人「不堪受是法」而退席。⁹²《摩訶止觀》亦言：

前三止觀，教、行、證、人，未被會時，尚不知圓，何況入圓。佛若會宗，開漸顯頓，悉皆通入。雖非即頓，而是漸頓。……開通漸法，悉令得入，以別理接之。故

⁸⁵ 《大正藏》冊 46，頁 722 上-中。

⁸⁶ 《大正藏》冊 38，頁 532 下-533 上。

⁸⁷ 《大正藏》冊 46，頁 722 下-723 上。

⁸⁸ 「鹿苑、方等、般若」即是五時教中之漸教的第二至四時教。初時華嚴教是頓教。

⁸⁹ 《大正藏》冊 9，頁 6 上。

⁹⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷 1：「今《法華》是顯露，非祕密；是漸頓，非漸漸。」《大正藏》冊 33，頁 684 上。

⁹¹ 《大正藏》冊 33，頁 684 上。

⁹² 《妙法蓮華經》卷 1：「爾時世尊告舍利弗：『汝已慙慙三請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。』說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。……如是四眾等，其數有五千。不見其過，於戒有缺漏，護惜其瑕疵。是小智已出，眾中之糟糠，佛威德故去，斯人少福德，不堪受是法。」《大正藏》冊 9，頁 7 上-下。

涅槃中得二乘道果，不隔圓常。因是修學，皆當作佛。
即是從漸入圓，亦名開漸顯頓意也。⁹³

前三教（藏、通、別教）之止觀初始並不知圓教，更未入圓教，是到開漸顯頓時方入圓教。而其入圓並非等同於圓教，或是為圓教收納之意，只是「不隔於圓常」，開決暢通，令其不受自教之限隔，明瞭最後亦得接入圓教，導向成佛，是唯一佛乘。但須特別注意的是，其通入是「以別理接之」，即由別教修至最後「若破無明，登初地時，即是圓家初住位，非復別家初地位」⁹⁴而同於圓教的。藏、通二教並不直接能通入圓教。如《摩訶止觀》言：

〔藏、通、別〕三教止觀悉皆是漸；圓教止觀名之為頓。……若前二教（按：藏、通二教）止觀，是漸而非頓，力不及遠，但契偏真。圓教止觀是頓而非漸，行大直道，即邊而中。別教止觀亦漸亦頓。何以故？初心知中，故名亦頓；涉方便入，故名亦漸。復次，前兩觀，觀、教、行、證，皆名為漸。別教教、觀、行，皆名為漸；證道是頓。圓教教、觀、行、證，皆名為頓。⁹⁵

藏、通二教之止觀只能證真諦之空理，達至半途；別教止觀乃能漸修至最後而同於圓教之證。⁹⁶此是一長遠漸修之歷程（當然此是就一般而論，不排除有宿世曾修圓教，而發悟不定者）。所以，雖說「開發決了、開權顯實、即權顯實」，乃至「廢權顯實」直說圓教，不妨礙

⁹³ 《大正藏》冊 46，頁 33 中。

⁹⁴ 《摩訶止觀》卷 3，《大正藏》冊 46，頁 33 中。

⁹⁵ 《大正藏》冊 46，頁 33 上。

⁹⁶ 若是《法華玄義》「七種二諦」所說「圓接通」，是指前世曾修習圓教之具有圓教根性者，於修通教時，引發圓教之根機，而得悟入圓教之理，非指法門本身之可通。請參見林志欽，〈天台宗教觀思想體系及其對應關係—兼論法四教之關係〉，《臺大佛學研究》第 17 期（2009 年 6 月），頁 107-109。

四教及其觀法仍是判然分別的。《法華文句》言：「慧根即了因，餘根即緣因。此二善根各有利鈍，通攝頓漸機緣。頓機利鈍即是圓、別根機；漸機利鈍即是藏、通機緣。又，小乘根名鈍；大乘根名利。又，小乘根名利；人天乘名鈍。十法界眾生所有善根利鈍為機。」⁹⁷頓機利根是圓教根機；頓機鈍根是別教根機；漸機利根是通教根機；漸機鈍根是藏教根機。各教根機確有不同。總之，證入圓教所言究竟實相有兩種：一為別教漸行，終入於圓，稱為漸圓；一為圓教頓修，直觀實相，是為頓圓。圓教之教理、觀行不同餘教，亦非對所有根機眾生說，而是對根機已經成熟者說。

2. 不定教

除了頓教與漸教之固定模式外，尚有不定之教。《法華玄義》言：

雖高山頓說，不動寂場而遊化鹿苑；雖說四諦生滅，而不妨不生不滅。雖為菩薩說佛境界，而有二乘智斷；雖五人證果，不妨八萬諸天獲無生忍。當知即頓而漸，即漸而頓。⁹⁸

高山頓說是初時在「寂場」（寂滅道場，即菩提樹下）說《華嚴經》，為頓教；「遊化鹿苑」是第二時在鹿野苑初轉法輪，說三藏教，是漸教之始。「雖高山頓說，不動寂場而遊化鹿苑」即是「即頓而漸」，亦即湛然(711-782)《法華玄義釋籤》所言：「不動於頓而施漸化」⁹⁹，表示為實施權，漸教亦是基於頓說所言之究竟真實而開漸教以漸次接引。「說生滅四諦」是小乘三藏教，「不生不滅」是大乘法，「雖說四諦生滅，而不妨不生不滅」即是「即漸而頓」，表示二法不相妨礙。

⁹⁷ 《大正藏》冊 34，頁 130 中。

⁹⁸ 《大正藏》冊 33，頁 683 下。

⁹⁹ 《大正藏》冊 33，頁 824 中。

就聞法者言，頓說《華嚴》是「為菩薩說佛境界」，卻同時可有聞法者因之而證二乘涅槃。鹿野苑說三藏教是為「五人」（五比丘）說二乘道，使之證涅槃果，卻同時可有「八萬諸天獲無生忍」之大乘果。有聞大乘法而證小乘果，有聞小乘法而證大乘果，這表示聞法者之受益證果不一定。¹⁰⁰聞說修習某法門而能有不同之證悟，基本上來說是因為其有過去生曾經修學之宿慧故。但是就現時修行法門之選擇而言，因無法確知是否有此等過去世之宿慧，除非得遇聖師之指點，所以雖有不定教之存在，並無助於實際修習法門選擇之參酌。

又，《法華玄義》言：「《大經》云：或時說深，或時說淺；應問即遮，應遮即問。一時、一說、一念之中，備有不定。不同舊義，專判一部。味味中悉如此，此乃顯露不定。」¹⁰¹湛然《法華玄義釋籤》釋云：

「一時」等者，從廣之狹。「時」謂五味之一，亦是一部一會；「說」謂一句一言；「念」謂一剎那頃。具如前文不定教相，此顯如來不共之力。……「不同舊義專判一部」者，如第十卷判教中云：「南北通用漸、頓、不定。不定者，即指《勝鬘》及《金光明》。」¹⁰²故今家判義，味味之中，皆有不定，故不同舊專指二經。¹⁰³

這表示如來說法之不固定。於任一時教皆可能有時說深法，有時說淺法；有時用遮撥之方式，有時用提問之方式，隨機說法。此事就根性

¹⁰⁰ 《妙法蓮華經玄義》尚有言：「有起果者，即得醍醐。或有味味入者。」《大正藏》冊 33，頁 810 中，「起果不定(云云)。」《大正藏》冊 33，頁 810 下，「利者得傳入；鈍者五味調入。」《大正藏》冊 33，頁 811 上。

¹⁰¹ 《大正藏》冊 33，頁 683 下。

¹⁰² 所引之文取意於《法華玄義》，《大正藏》冊 33，頁 801 上。

¹⁰³ 《大正藏》冊 33，頁 825 上。

來說，以如來所遇眾生之根性不同，非同一時間、區域中皆是同一根性者，所以因應所遇對象根性之不同而有不同之說法，這是可理解的。

或有學者質疑道：「若強調一般人均無法知曉與掌握不定教觀，因此說其意義不大，則智顛判釋化儀四教與化儀四觀的意義為何？」¹⁰⁴筆者之回答是：智顛歸納整理出的化儀、化法之教，均是就佛陀一代時教，教化眾生的方式與內容而說，所以《法華玄義》言：「夫教本應機，機宜不同，故部部別異。金口梵聲，通是佛說。」¹⁰⁵「此經明佛設教元始，巧為眾生作頓、漸、不定、顯密種子，中間以頓漸五味調伏長養而成熟之。又以頓漸五味而度脫之。」¹⁰⁶佛陀有觀眾生而識其根機之能，如佛十力之第「四根力：佛知他眾生諸根上下相，如實遍知，無能壞無能勝。」¹⁰⁷故可用「化儀四教」、「化儀四觀」觀機設教，但是一般眾生則無此能力。若是教化之師，亦有聖凡之分。《摩訶止觀》言：

教他又為兩：一、聖師。二、凡師。聖師有慧眼力，明於法藥；有法眼力，識於病障；有化道力，應病授藥，令得服行。如龜多知弟子應以信悟，令上樹；應以食悟，令服乳酪；應以呵責悟，化為女像。一一開曉，無有毫差。不待時，不過時，言發即悟。佛去世後，如是之師甚為難得。盲龜何由上值浮孔？墜芥豈得下貫針鋒？難！難！二者凡師，雖無三力，亦得施化。譬如良醫，精別藥病，解色、解聲、解脈，逗藥即差。有命盡者，亦不能起死。若不解脈，醫問病相，依語作方，亦挑脫

¹⁰⁴ 同註 60。

¹⁰⁵ 《大正藏》冊 33，頁 691 上。

¹⁰⁶ 《大正藏》冊 33，頁 684 上。

¹⁰⁷ 《法界次第初門》卷 3，《大正藏》冊 46，頁 694 中。

得差。身子（按：舍利弗）聖德，亦復差機。凡夫具縛，稱病導師。¹⁰⁸

佛去世後，具慧眼空慧、法眼識機，知眾生應教以何法而能應機授法，化導眾生之聖師已非常難得，智者大師猶再歎「難！難！」一般凡師得施教化者，在能精熟各種煩惱障礙與解脫法門，觀對方之情況，或由對方之描述，而依佛陀教化之法，照方開藥。故智者大師以止觀法門安心講說，即是要展開所有可能性：

若一向作解者，佛何故種種說耶？天不常晴，醫不專散，食不恒飯。世間尚不爾，況出世耶？今隨根、隨病，迴轉自行、化他，有六十四。若就三番止觀，則三百八十四。又一心止觀復有六十四，合五百一十二。……若心安於諦，一句即足。如其不安，巧用方便，令心得安。一目之羅不能得鳥；得鳥者羅之一目耳。眾生心行各各不同，或多人同一心行，或一人多種心行。如為一人，眾多亦然；如為多人，一人亦然。須廣施法網之目，捕心行之鳥耳。¹⁰⁹

若是前述不定之教，除了聖師之外，何人能知其人過去生之宿慧，知其何時根機成熟，適合修習何法門而能得不同之更高的證悟？其自身亦無由得知。故說此對於一般之修行法門的選擇並無實際之助益。

3. 祕密教

祕密教之義如《法華玄義》所說：

¹⁰⁸ 《大正藏》冊 46，頁 56 下。

¹⁰⁹ 《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 59 上-中。

此座說頓，十方說漸、說不定，頓座不聞十方，十方不聞頓座。或十方說頓、說不定，此座說漸，各各不相知聞，於此是顯，於彼是密。或為一人說頓，或為多人說漸、說不定；或為一人說漸，為多人說頓，各各不相知，互為顯密。或一座默，十方說；十方默，一座說；或俱默、俱說，各各不相知，互為顯密。¹¹⁰

表示佛陀同時為此座與十方眾說法（或頓，或漸，或不定教），或默然不說，而此座與十方其他眾生，或是同此座中之一人與其他人，乃彼此互不相知。就不知其他眾生所聞之法言，是為「祕密」。如《維摩經玄疏》所說：「若時眾皆不得聞見，即是祕密教也。」¹¹¹就此教而言，唯顯如來施行教化之方便自在，神通妙用，並無新法門之設立，亦與根機問題無多大關聯。所以說：「雖復如此，未盡如來於法自在之力。但可智知，不可言辨。雖復甚多，亦不出漸、頓、不定、祕密。」¹¹²

以上就「約教部」說之「化儀四教五時」論法門修習根性之問題，主要是在「頓漸五時教」部分顯示出相關義涵。

(二)、約教相說

「約教相」說化儀四教五時是智者大師的創見。其不是就一部部經典之分別來說，而是就所說之教義內容來作區分。一部經典可能包含有眾多不同之教義法相；而不同的經典亦可能存在共同之教相。智者大師亦以此來解析化儀四教五時說。

約教相說之「頓教相」，智者大師舉小乘三藏教之外的各時教經

¹¹⁰ 《大正藏》冊 33，頁 683 下-684 上。

¹¹¹ 《大正藏》冊 38，頁 562 中。

¹¹² 《大正藏》冊 33，頁 684 上。

典所說之例言：《華嚴》有「譬如日出先照高山」之喻；¹¹³《淨名》（方等經）有「唯嗅瞻蔔」之說；¹¹⁴《大品般若》言「不共般若」；《法華》之「但說無上道」，¹¹⁵始見我身「聞我所說，即皆信受，入如來慧」，¹¹⁶若遇眾生「盡教以佛道」；¹¹⁷以及《涅槃》之「雪山有草，名為忍辱，牛若食者，則出醍醐」等，¹¹⁸皆為頓教之相。¹¹⁹由所引之文觀之，所謂頓教相者，即是指直說究竟義、無上道，如來之智慧者。亦可推知就是直言圓教之理。

就頓教相修習之根性來說，由《華嚴》日出先照高山之喻，如前所說，表示其所教的是法身菩薩與凡夫之大根性者。《大品般若經》之「不共般若」依《大智度論》所說：「般若波羅蜜有二種：一者，共聲聞、菩薩合說；二者，但與諸法身菩薩說。」¹²⁰「有人言：般若有二種：一者，唯與大菩薩說；二者，三乘共說。」¹²¹「般若有二種：一者，共聲聞說；二者，但為十方住十地大菩薩說，非九住（地）所聞，何況新發意者？復有九地所聞，乃至初地所聞，各各不同。」¹²²更表示頓教相之「不共般若」是不共二乘，只為住十地之法身菩薩所說的。

¹¹³ 《大方廣佛華嚴經》：「譬如日出，先照一切諸大山王。」《大正藏》冊 9，頁 616 中。

¹¹⁴ 《大正藏》冊 14，頁 548 上。

¹¹⁵ 《大正藏》冊 9，頁 10 上。

¹¹⁶ 《大正藏》冊 9，頁 40 中。

¹¹⁷ 《大正藏》冊 9，頁 8 中。

¹¹⁸ 《大正藏》冊 12，頁 770 中。

¹¹⁹ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，頁 806 上。智者大師尚有引《大般涅槃經》「我初成佛，恆沙菩薩來問是義，如汝無異。」但未見於原文。

¹²⁰ 《大正藏》冊 25，頁 357 下。

¹²¹ 《大正藏》冊 25，頁 564 上。

¹²² 《大正藏》冊 25，頁 754 中。

「漸教相」則是歷經次第，漸進之教。包括如來說法度眾，以及聞法修行之修道歷程，由人天乘、二乘、菩薩乘，進至於佛道者。其非僅就從最初到最終的全程而說，中間過程的次第而入亦屬之。¹²³此部分之教義，智者大師並未特別說及修習根性之問題。

如前約教部言，頓漸二教配合別五時說，約教相說亦有「通五時」。就華嚴時言，《法華玄義》云：「若《華嚴》頓乳，別但在初，通則至後……夫日初出，先照高山；日若垂沒，亦應餘輝峻嶺。」¹²⁴此表示《華嚴經》之教不只限於佛陀初時教化階段方說，其他時期亦會因應相應之根機說該法義。而既是照「峻嶺」，即同樣是為上根者說，而非一切眾生。此如灌頂（561-632）於《法華玄義》之〈記者私錄異同〉中所說：

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。¹²⁵

「是一段在後宜聞者，佛豈可不化」，「隨宜聞者即說」，此即是通五時教之精義。所以絕不能說《法華經》教之後，對一切眾生皆可純教之以圓教。應是藏、通、別、圓諸法皆備，隨眾生宜聞何教即教之以何教，再逐步導向於圓。通五時之義例皆如此。更如《法華玄義》所說：「教本逗機，機既不一，教迹眾多，何但半滿五時？當知無量種教。」¹²⁶

¹²³ 參見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，頁806中。

¹²⁴ 《大正藏》冊33，頁809下。

¹²⁵ 《大正藏》冊33，頁812下-813上。

¹²⁶ 《大正藏》冊33，頁810下。

「不定教相」如《法華玄義》言：

不定教者，此無別法，但約頓、漸，其義自明。今依《大經》二十七云：『置毒乳中，乳即殺人，酪、蘇、醍醐亦能殺人。』此謂過去佛所，嘗聞大乘實相之教，譬之以毒。今值釋迦聲教，其毒即發，結惑人死。¹²⁷

以修行人過去曾聞大乘實相之教，種下善根，今日方能不歷經固定之次第，不管是人天教（《提謂波利經》）、三藏乳味教、方等生酥教、般若熟酥教、涅槃醍醐教，皆可能由之引生宿慧而「得見佛性」，入究竟涅槃。¹²⁸此說與約教部論不定教之聞同法者而受益證果不定之意近同。《摩訶止觀》說到所謂的「理發」：「如辟支佛，利智善根熟，出無佛世，自然得悟。理發亦爾。久植善根，今生雖不聞圓教，了因之毒，任運自發，此是理發也。」¹²⁹就頓、漸之教言，應機者聞頓而頓入，聞漸而漸入一聞淺悟淺，聞深悟深，此是定教。不定教在說明即於頓、漸之五時經教（代表全部教法），雖聞淺教，卻可能悟深，一切教法都有可能讓人悟入究竟實相。但是其成立的前提是，聞法者在過去生已曾聽聞修習圓教法門，種下成佛種子，所以今世才可能於聽聞各種教法時，引發宿慧而斷無明，見佛性，悟入大般涅槃。此亦是《維摩經玄疏》所謂「利根之人」¹³⁰。但是不論如何，與約教部論不定義相同，這在修行者所適宜之實際修習法門的選擇上，並無多大可供參酌之意義。

¹²⁷ 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

¹²⁸ 同註 123。

¹²⁹ 《大正藏》冊 46，頁 33 中。

¹³⁰ 《維摩經玄疏》：「今但於五味教內，利根之人不同，教教悉皆得見佛性，故有滿字之義。故《涅槃經》云：『譬如有人，置毒於乳，乃至醍醐，亦能殺人。』。」《大正藏》冊 38，頁 562 上。

「祕密教相」在《法華玄義》並沒有特別說到，只略有提及：「如《智度論》云：『教有二種：一、顯露教，二、祕密教。顯露者，初轉法輪，五比丘及八萬諸天得法眼淨。若祕密教，無量菩薩得無生法忍。』¹³¹此是毒至於酪而能殺人也。」¹³²此是如來另教無量菩薩，不為在座所知，故稱祕密。其義不外於約教部說者，並無新意。

四、化儀四觀（三種止觀）之修習根性

以上是就「教門」來說化儀四教，以實踐方法之「觀門」來論也是如此。天台宗思想體系之觀門亦分「化儀四觀」與「化法四觀」。「化儀四觀」是教導眾生應修習何種觀法，分為圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀、祕密止觀四種。「祕密止觀」因凡師無法傳述宣說，故無從得知。智顛亦不說。¹³³雖然如此，比照教門之義，祕密說只是宣說方式不同，所說內容亦不外乎前三種方式所說。前三種止觀即是《摩訶止觀》所言：「天台傳南岳三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。」¹³⁴我們可以說天台修行的觀法「最終」均會歸於「圓觀」。但是在開始修行的階段，確實因應眾生根機之不同而分別有圓頓、漸次、不定三種修法。

¹³¹ 引文取意於《大智度論》：「諸佛事有二種：一者密，二者現。初轉法輪，聲聞人見八萬一人得初道。諸菩薩見無數阿僧祇人得聲聞道；無數人種辟支佛道因緣；無數阿僧祇人發無上道心；無數阿僧祇人行六波羅蜜道，得諸深三昧陀羅尼門；十方無量眾生得無生法忍；無量阿僧祇眾生從初地中乃至十地住；無量阿僧祇眾生得一生補處；無量阿僧祇眾生得坐道場，聞是法，疾成佛道。如是等不可思議相，是名密轉法輪相。」《大正藏》冊 25，頁 517 上-中。

¹³² 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

¹³³ 《摩訶止觀》：「教是上聖被下之言，聖能顯、祕兩說。凡人宣述，祇可傳顯，不能傳祕，聽者因何作觀？」《大正藏》冊 46，頁 3 上。

¹³⁴ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

(一)、圓頓止觀

首先，《摩訶止觀》描述圓頓止觀是：「圓頓初後不二，如通者騰空。」¹³⁵又說：

圓頓者：初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。……純一實相，實相外更無別法。法性寂然名『止』；寂而常照名『觀』。雖言初、後，無二無別。是名『圓頓止觀』。¹³⁶

圓頓止觀是「初後不二」，從最初一開始即是修習以「法界」究竟「實相」，就是圓教所說「一色一香無非中道」之圓理為所觀境界（所緣）的最終極之法門。這也就是圓教觀法之「一心三觀」的「圓觀」¹³⁷，並且從頭到尾，直至成佛，都是修習這同一種法門。《法華玄義》也同樣說到：「圓頓觀：從初發心即觀實相，修四種三昧，行八正道，即於道場開佛知見，得無生忍。如牛食忍草，即得醍醐。」¹³⁸此教法既唯教圓觀，頓直即修究竟之觀法，直觀究竟實相，能行此法之根機應如《三觀義》所說：「一心三觀者，此觀是深行利根菩薩之所修習。」¹³⁹亦同《維摩經玄疏》所言：「一心三觀者，正是圓教利根菩薩之所修習。」¹⁴⁰而非一般皆可行者。

¹³⁵ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

¹³⁶ 《大正藏》冊 46，頁 1 下-2 上。

¹³⁷ 圓頓止觀即是修圓教之一心三觀，相關論述請參見林志欽，〈天台宗教觀思想體系及其對應關係一兼論化法四教之關係〉，《臺大佛學研究》第 17 期（2009 年 6 月），頁 71-72。

¹³⁸ 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

¹³⁹ 《新纂卍續藏》冊 55，頁 673 下。

¹⁴⁰ 《大正藏》冊 38，頁 528 下。

《摩訶止觀》¹⁴¹又取意於《大方廣佛華嚴經·賢首菩薩品第八》¹⁴²中，文殊師利菩薩與賢首菩薩問答之內容，而以「聞圓法、起圓信、立圓行、住圓位、以圓功德而自莊嚴、以圓力用建立眾生」¹⁴³等六意闡釋圓頓止觀。其一「聞圓法」表示修圓頓止觀者，要先聞知「生死即法身；煩惱即般若；結業即解脫」，且法身、般若、解脫為三名一體，相即不二，一即三、三即一，「一切法亦如是，皆具佛法無所減少」¹⁴⁴，即一具一切的圓理。除了聞知玄妙究竟之圓理外，進而應「起圓信」。「起圓信」是能對「一切法即空、即假、即中，無一二三而一二三」的圓理「聞深不怖，聞廣不疑，聞非深非廣意而有勇」¹⁴⁵。不只要能聽聞及了解圓理，而且要能相信所描述之境界，不懷疑，不恐懼，同時有追求之意願與勇氣。也就是說，真信之自然會嚮往追求之；有嚮往追求的意志才稱得上是真正相信。其次即要落實於實踐之「立圓行」。「圓行」是「一向專求無上菩提」而專修「即邊而中，不餘趣向。三諦圓修，……直入中道」¹⁴⁶之修法。「三諦圓修」即是一心同時作即空、即假、即中觀，觀空、假、中三諦相即圓融之理而直證究竟中道。此法究極而圓妙，絕非易行，自然不是一般大眾皆立即可行者。其後之「入圓位」即是由圓行而入圓教之位。「圓自在莊嚴」是說證得圓教位（初住位以上）時，所得正報、依報皆能神通自在之功德。「圓建立眾生」是能以各種方法途徑自在地度眾化他。既能自己通達即空、即假、即中而獲得前述之功德利益，且能以種種方法讓眾生通達此理，亦獲得其益。以此而論，圓頓止觀確實僅指一心

¹⁴¹ 《大正藏》冊 46，頁 2 上-中。

¹⁴² 《大正藏》冊 9，頁 432 下-443 中。

¹⁴³ 《大正藏》冊 46，頁 2 上。

¹⁴⁴ 《大正藏》冊 46，頁 2 上。

¹⁴⁵ 《大正藏》冊 46，頁 2 上。

¹⁴⁶ 《大正藏》冊 46，頁 2 上。

三觀直觀三諦圓融究竟實相之圓教觀法，能行之者，唯是利根菩薩，非一般所行。

或有學者對於如何判釋何者為大根性之人，主張「如果有人聞法即能一心三觀而證諸法如實相，此即為大根性或利根之人，依此即顯說圓頓教理與觀行之必要；而非先限定某類人為大根性，其他為小根，並由之推論一心三觀唯有大根性之人才修。」¹⁴⁷對此觀點，筆者以為，若要看是否有人聞法即能修一心三觀，其前提是先普施圓教，又，彼能否如實相應地修一心三觀是個疑問，說到能「證諸法如實相」更非易事，如何能說由此再來判定其是大根性而教以圓頓教理與觀行？若果能證諸法實相，亦不必再教之圓教矣。識得諸法門之根機的意義，在應機施教或擇法修行時，能因應其根機而教之以適當的修習法門。若說先普遍了解與嘗試諸法之後，再來看何法適合，或亦不失為良方，但其只適合初步之嘗試，如「隨便宜六妙門」所說之類。一般而言，法門均需修習一段時間才能成就。越高深之法門需時越久。一修即能相應成就者，若非法門不高，所證不深，即是根機極利，或是宿習該法，深重善根。一般非輕修易證之法門，如根機不相應，即法不合適，結果就是修不如法，或是未得自以為得，未證自以為證，或久不相應，乃至疑法、謗法等，如何能即得知或判定其能修、能證一心三觀而為大根性或利根之人，顯示說圓頓教理與觀行之必要？再者，法有深淺高下，根機有頓漸利鈍，一心三觀唯有大根人能修，此等俱是依於經教，智者大師之說，均非筆者自生之論。

(二)、漸次止觀

漸次止觀則不同。《摩訶止觀》說：「漸則初淺後深，如彼梯墜」（按：

¹⁴⁷ 同註 60。

「證」為登陟之道)」¹⁴⁸。又說：

漸初亦知實相。實相難解，漸次易行。先修歸、戒，翻邪向正，止火、血、刀，達三善道。次修禪定，止欲散網，達色、無色定道。次修無漏，止三界獄，達涅槃道。次修慈悲，止於自證，達菩薩道。後修實相，止二邊偏，達常住道。是為初淺後深，漸次止觀相。¹⁴⁹

這種教法並不是教人一開始即修圓觀。因為雖然我們可以讓大家都知道有「實相」（圓教所說的真正之究竟實相）存在，是終極證悟的目標，所以說「俱緣實相」，或「初亦知實相」。但是因為這種境界實在太難真正了解領會，直接取之作爲觀想的對象（境）而發起相應的觀法，所以必須要先從簡單易行的法門一步步開始修起。而且其中間的過程確實很長遠，要歷經許多階段。換句話說，要能達到可以作圓觀的程度，確實不容易，相去甚遠。這其實也是絕大多數人的情況。

對此，《法華玄義》¹⁵⁰說得更詳細：

漸次觀：從初發心為圓極故，修阿那波那、十二門禪，即是根本之行。故云：凡夫如雜血乳。次修六妙門、十六特勝、觀、練、熏、修等，乃至道品、四諦觀等，即是聲聞法。如清淨乳行也。次修十二緣觀，即是緣覺。如酪行也。次修四弘誓願、六波羅蜜，通、藏菩薩所行事理之法。皆如生蘇行也。次修別教菩薩所行之行，皆如熟蘇。故云：菩薩如熟蘇也。次修自性禪、入一切禪，乃至清淨淨禪。此諸法門能見佛性，住大涅槃，真應具

¹⁴⁸ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

¹⁴⁹ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

¹⁵⁰ 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

足，故名醍醐行也。若的就菩薩位辨五味義，如上行妙中辨。亦如《次第禪門》（按：即《釋禪波羅蜜次第法門》）說也。是名漸次觀也。¹⁵¹

「從初發心為圓極故」即是上面所說，爲了最終之證悟究竟圓滿的實相。但是沒有辦法立即實踐最深奧的觀法，直接以究竟實相爲所觀對象而證悟之，所以要由淺的開始，逐步進階地修行。以上引文所說行法內容表列如下以方便檢視：

表二 《法華玄義》之次第止觀

修行法門	四教行法	五味譬喻
修阿那波那（數息觀）、十二門禪	凡夫根本行	雜血乳
次修六妙門、十六特勝、觀、練、熏、修、道品、四諦觀等	聲聞法	清淨乳
次修十二因緣觀	緣覺法	酪
次修四弘誓願、六波羅蜜	藏、通教菩薩行	生蘇
	別教菩薩行	熟蘇
次修九種大禪（自性禪、一切禪，乃至清淨淨禪）→能見佛性，住大涅槃，具足真身、應身	[圓(、別)教菩薩行] [*]	醍醐

* 註：上表中之「圓(、別)教菩薩行」為筆者所加，理由如下說明。

由《法華玄義》所說可知，漸次止觀就是由淺至深，逐次地漸漸修行世間禪法（數息觀、十二門禪¹⁵²等）、二乘之聲聞法與緣覺法，以及菩薩行。菩薩行又依天台化法四教分爲依次修「藏教或通教菩薩行」

¹⁵¹ 《大正藏》冊 33，頁 806 中-下。

¹⁵² 「十二門禪」爲四禪、四無量心與四空處定。參見《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 480 上。

(以「三觀」之修法言，二者同為修空觀，只是藏教修析空觀、通教修體空觀，故列為同級)、別教菩薩行與「九種大禪」(引文所言「自性禪、一切禪，乃至清淨淨禪」即是「九種大禪」¹⁵³)。此處提及「九種大禪」，依其脈絡次第而言，應是要代表最高的「圓教菩薩行」。但是因為「九種大禪」並非專屬圓教所修¹⁵⁴，而是別、圓教之菩薩法，故以「圓(、別)教菩薩行」來表示。由引文中均以「次修……」、「次修……」來連接各種法門，亦表示出一般人修行應採逐步上修的方式，歷經種種階段，最後才能上達於圓教觀法。顯示圓教觀法是難以一蹴可幾的。¹⁵⁵此外，引文之末言「若的就菩薩位辨五味義」，是表

¹⁵³ 詳見《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 508 上-548 下。及《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，頁 718 上-720 下。另可參酌《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 117 中-125 中。及《法界次第初門》，《大正藏》冊 46，頁 688 中-689 中。

¹⁵⁴ 詳見林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第 2 期（2005 年 1 月），頁 192-193。

¹⁵⁵ 漸次止觀的修法其實可以別教觀法來代表。因為別教行即可以包含藏、通教二教之空觀。別教觀行最終又可以達到，或同於圓教觀。詳見林志欽，〈天台別教說之價值及其形上意涵〉，《人文學報》第 3 期（2005 年 3 月），與〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第 2 期（2005 年 1 月）。有學者質疑道：「若果如作者所見，則《摩訶止觀》中何以強調智顛承繼慧思漸次、不定與圓頓三種教觀？此三種止觀皆緣實相，皆為圓教之禪修止觀法門，唯修證之方法與所彰顯之特色有所不同而已。而作者如此推崇別教之次第修行，則如何避免落入智顛對別教之批判：次第、不即、斷斷、...（如智顛以「十義判別圓」之詳細分判）？」對此，筆者以為《摩訶止觀》言三種止觀俱緣實相，並不表示其皆為圓教之止觀法門。簡而言之，三種止觀應約化儀而說，並非特屬於化法四教（藏、通、別、圓）中之某一教。是圓教觀屬於三種止觀之圓頓止觀，亦含於漸次與不定止觀中，而非三種止觀屬於圓教觀。為何《摩訶止觀》說三種止觀「皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。」這是因為三種止觀均包含有圓教觀（一心三觀），亦均能修達究竟實相故。詳細論述請參見林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉之「四、三種止觀與別、圓二教觀法」，以及林志欽，〈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 17 期（2009 年 6 月），頁 53-54、頁 80-81、頁 85。而智顛判別教為次第、不即、斷斷等，是相對於圓教而言，若比諸藏、通二教，

示此漸次止觀並非一定要先經二乘之過程，可以初發心實踐即是修大乘菩薩行。但這不妨礙上述天台藏、通、別、圓四教之次第，因為藏、通教均含菩薩乘。¹⁵⁶

當然在非圓頓止觀根性，即不適合一開始即修圓頓止觀之絕大部分眾生，又有根機利鈍之分。根機利的，修行進階之速度會較快，甚或有「越級跳升」之情況。

(三)、不定止觀

「不定止觀」《摩訶止觀》說是：「不定前後更互，如金剛寶置之日中。」¹⁵⁷「金剛寶置之日中」的譬喻取自《大般涅槃經》：「何故名為『金剛三昧』？善男子！譬如金剛，若在日中，色則不定。」¹⁵⁸所謂「前後更互」依湛然《止觀輔行傳弘決》的說明，是指本文前後脈絡所指的，前是指漸次止觀，後是指圓頓止觀。這符合《摩訶止觀》接下來的說法：「不定者，無別階位，約前漸後頓，更前更後，互淺互深，或事或理；或指世界為第一義，或指第一義為為人、對治；或息觀為止，或照止為觀，故名『不定止觀』。」¹⁵⁹及《法華玄義》

即為勝妙。如林志欽（林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》第2期（2005年1月），摘要）所言，別教固然不如圓教之直捷頓超，殊妙玄絕，亦自有其行法較易、較普遍適合於一般眾生之優點。「上上根機之人也應直接修行圓教法門而速疾成就。但是基於上述別教觀法之優點，在眾人皆特別注意、讚嘆圓教之餘，筆者認為別教觀法也是一種相當值得推薦的修行法門。」

¹⁵⁶ 其他漸次止觀之修行內容與相關問題之論述請參見林志欽，〈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17期（2009年6月），頁72-81。

¹⁵⁷ 《大正藏》冊46，頁1下。

¹⁵⁸ 《大正藏》冊12，頁754上。

¹⁵⁹ 《大正藏》冊46，頁1下。

所說：「不定教者，此無別法，但約頓、漸，其義自明。」¹⁶⁰也就是不定止觀並沒有別於圓頓止觀及漸次止觀所包含之其他行法，換句話說，圓頓止觀及漸次止觀其實已包括了所有的行法。不定止觀作為化儀四觀之一，意義是在表示眾生根性有種種不同，可能會有無法從始至終即修習圓觀，如圓頓止觀所說，亦不必只能按照順序由淺至深地循序漸進，如漸次止觀所言，而是有的人是不必按照固定的順序去修行。若加上《法華玄義》的說法：「不定觀者，從過去佛深種善根，今修證十二門，豁然開悟，得無生忍，即是毒在乳中即能殺人。……」¹⁶¹所舉出的修習法門包括世間禪（十二門禪）及藏、通、別、圓四教之觀法。¹⁶²表示依照不定止觀之意，是修各種法門都可能由之即能得證悟。而其根源是由於修行者過去世曾經過佛而深種善根的緣故。亦即之所以有不定止觀所說適合修行之法門不固定的狀況（非固定頓觀，亦非固定依照漸次之次第），是由於有些眾生曾於過去世深種善根之故。而所謂的「深種善根」，推測之應是在過去佛時曾經聽聞、修習今世所修而得以悟道之法門，且已漸修至將近能悟「得無生忍」的程度。進一步說，如果過去曾修習某種法門，今世當機緣成熟，即能直接修習此法門（可能是在整個修習次第中，中間程度的某種法門）而獲得相應的成就，不必一定要如漸次止觀之再從頭開始修起。但是如果說是能一開始即修習圓觀者，必須是過去世曾聽聞及修習圓教觀法，且有相當之程度（深種善根）。同時，若要說能由今世所修的法門，尤其是初階的法門，不經一定的次第，即能悟得無生法忍，甚至更高的階位，則勢必是其前世已曾經透過此法歷次修行而

¹⁶⁰ 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

¹⁶¹ 《大正藏》冊 33，頁 806 下。

¹⁶² 不定止觀之修行法門與相關問題之論述另請參見林志欽，〈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 17 期（2009 年 6 月），頁 81-86。

進展至將近能悟得此果位的程度才有可能。

又，由上述引文「前後更互」、「更前更後，互淺互深」的說法，不定止觀不只是開始起修及由之證悟的行法不固定，亦包括修習過程中亦可能可以（或說適合）有時修深、有時修淺，不按次序地更換修行法門。

總之，由天台「三種止觀」的說法，顯示眾生在所適合之修行法門方面，至少有三大類的根性之差異：有一類是可以直接修行圓教觀法（一心三觀）的，但這類人極少，唯有上根菩薩。其他絕大多數眾生即使是知道有圓教之理與圓教觀法為最究竟者，但是無法直接修習其法，其原因或許是不能真實如法修行，或是無法以之獲得相應之成就，更遑論是不知道或不認同者。此類眾生若發心修行，應以由淺至深，漸次升級之修法。其中他們又有根機利鈍、修行勤惰、因緣果報等之差異，因此有進展遲速、成就快慢，或至中間階段而跳升或轉接上法之不同。第三類是不必按照固定的順序去修行，隨機緣之不同而修法不定，條件是他們於過去世已曾經遇佛聞法，並修行而深種善根。此類之眾生亦應屬少數。而三種止觀代表分別適合三類眾生之修法，而非一體適用者，這也在《摩訶止觀》中明言表示：「為三根性說三法門，引三譬喻」¹⁶³。

此外，「漸初亦知實相。實相難解，漸次易行。」這也表示了，知道「有」圓教實相，並不就是真能「了解」此實相，繼而以之作觀修行而實得成就。也就是說，我們可以向眾人說明有天台圓教，乃至於讓他們有某種程度的認知了解，但這並不等於說他們就都真正地了解圓教義理，可以修圓教觀行，並以之獲得成果，而可以算作是圓教根性之人。更表示並非所有眾生都適宜一開始即修圓教之圓觀。

¹⁶³ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

或許質疑者會說：圓教不等於圓觀。圓教含攝一切教法，亦包含所有觀法，包括主張三種止觀都屬於圓教，所以無論修哪一種觀法，都可以說是屬於圓教。但是首先我們要確認的是，智者大師確實區分藏、通、別、圓四種教不同。如以三觀來說，四種教亦確實對應於不同之觀法。藏教是析空觀、通教是體空觀、別教是別相三觀，而圓教觀法唯是一心三觀，是從始至終都是一心同時即作三觀的。再者，無論如何，修行法門之意義在落實於實踐。如果只是「知道」有某種境界、真理，或是能達到的方法「存在」，卻不能即取之作為修觀之境界，或是即實踐其修行之方法，只能先另行其他修法，則絕不能說他是適合此法門之根機者，而該當是屬於所行其他法門之根機。或者即使是說他屬於此法門之根機，卻不能修之，或修之亦不能相應、得證，則亦沒有多大之意義。亦即，知道有「圓極」之理，卻不能如圓根人之直接取其「不思議境」三諦圓融之理作觀而修一心三觀，而必須從藏教、通教或是別教之空觀修起，即不可說他是屬於圓根者。反過來說，聽聞、接受藏、通、別教，即依各教所說之理而自空觀起修，也非要知道「有」一念三千、三諦圓融之究竟圓極之理不可。所以論者以《摩訶止觀》所言三種止觀「俱緣實相」¹⁶⁴來證明三種止觀均屬圓教，或天台唯倡圓教、圓觀，或眾生皆是圓根人，皆可以圓教度之等，皆非正確之說。其實《法華玄義》在論述「圓頓觀」與「漸次觀」時，亦有說「圓頓觀，從初發心即觀實相。……漸次觀，從初發心為圓極故。」¹⁶⁵表面上好像是一樣的，其實有細微而關鍵的分別。「圓頓觀」是直接取「實相」作觀；漸次觀則不能「即觀實相」，只能以「圓極」作為最後之目標，「為圓極」而次第從「修阿那波那、十二門禪」¹⁶⁶等修起。其意即如本文所說。

¹⁶⁴ 《大正藏》冊 46，頁 1 下。

¹⁶⁵ 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

¹⁶⁶ 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

在此，匿名審查委員之審查意見道：

具有圓教根機者與圓教修習者，或許可加以區別，應非圓教根機者始能做圓教之修習。佛教有聞、思、修之次第，不應將圓教修習者僅限定於觀修這個層次，否則外凡五品弟子位恐怕也非屬圓教了。¹⁶⁷

筆者以為，若審查委員所說「應非圓教根機者始能做圓教之修習」意為非圓教之根機者亦能修習圓教，則既然其能修習圓教（指如法地修習），豈非即是圓教根機者，為何說「應非圓教根機者始能做圓教之修習」？反之，若說不能或不宜做「圓教之修習」，仍將之稱為「圓教根機者」，亦實無意義。因為若如是，則只要是聽過圓教之說，或想過圓教之理，即使其不能相應了知，亦可稱之為圓教根機者，則豈非一切眾生皆能稱做圓教根機者？如是則所謂「根機」又有何意義？審查委員所說「不應將圓教修習者僅限定於觀修這個層次，否則外凡五品弟子位恐怕也非屬圓教了。」此意恐是誤解以為「五品弟子位」前三品所說的「隨喜、讀誦、說法」只是在「聞、思」之層級，尚未到達「修」之階段。實則圓教法門自初發心即修一心三觀之十法成乘，「五品弟子位」已作此觀行，乃屬於六即之「觀行即」。如《維摩經玄疏》云：「若圓教所明，從初假名發心，即一心三觀，修隨喜心，入十信位。……信心者，信一切眾生即是真性解脫，具足一體三寶；一心三觀，觀二諦、三諦理通達無闕，成隨喜心，五品弟子。」¹⁶⁸隨喜於所信之圓理，由之起一心三觀之圓行，觀圓融三諦理，是成隨喜心，為五品弟子位之初「隨喜品」，以至於五品。「因此觀行分明，成五品弟子，即是觀行即。」¹⁶⁹「觀行即大乘者，即是修不

¹⁶⁷ 同註 60。

¹⁶⁸ 《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁 540 中-下。

¹⁶⁹ 《四教義》，《大正藏》冊 46，頁 762 中。《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁

思議十法，通達無闕也。」¹⁷⁰此「不思議十法」即是以一心三觀歷十法成乘。至於「受持讀誦」大乘經典、「爲人說法」等，乃是爲助於此觀，令增分明。如《摩訶止觀》所言：

以圓解觀心，修行五悔，更加讀誦，善言妙義，與心相會，如膏助火，是時心觀益明，名『第二品』也。……又以增品勝心，修行五悔，更加說法，轉其內解，導利前人，以曠濟故，化功歸己，心更一轉，倍勝於前，名『第三品』也。¹⁷¹

至於五品弟子位之前，《四教義》與《維摩經玄疏》則提出最初是「聞法生信」之「發菩提心」。「五品弟子位」則是「因信修行」（信法起行）。¹⁷²《四教義》言：「明因聞法生信者：上根利智，聞圓教詮因緣即中道、無作四實諦理，即便信解。……因此慈悲誓願，菩提心發，是為圓教名字即之信解也。」¹⁷³要注意的是，智者大師在此仍強調是「上根利智」。且聞法生信之後，發起菩提心，必落實爲實踐，否則所謂的發菩提心有何意義？總之，筆者以爲，以修行法門之「根機」意義來說，如前所述，修行法門之意義在落實於實踐，如果只是抽象知解，隱約知道有這麼個實相之理與方法，不能發心修行，或是止於發心而不能或不知如何真正去修行其觀法，則說他是屬於此法門之根機者，實無多大之意義。如《摩訶止觀》所說：「若但聞名口說，

531 中。《摩訶止觀》亦言：「因聞名故，依教修行，入五品位，名『觀行乘』。」《大正藏》冊 46，頁 100 中。

¹⁷⁰ 《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁 530 下。《四教義》亦言：「今約圓教明修初信心，行諸三昧，應信解十法。」《大正藏》冊 46，頁 761 下。

¹⁷¹ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 98 下-99 上。

¹⁷² 參見《四教義》，《大正藏》冊 46，頁 761 中-下。與《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁 540 下-541 上。

¹⁷³ 《四教義》，《大正藏》冊 46，頁 761 中-下。

如蟲食木，偶得成字，是蟲不知是字、非字，既不通達，寧是菩提？必須心觀明了，理慧相應，所行如所言，所言如所行。……此心口相應，是『觀行菩提』。」¹⁷⁴至於實踐之後的證位，固然是一需要相當時間而逐步階升的過程。

(四)、再就《六妙法門》論修習根性

《六妙法門》是智者大師有關止觀修行的重要著作¹⁷⁵，即是「不定止觀」的代表作¹⁷⁶。其論述內容頗有助於對天台法門修習根性之了解，故本文特就此書再分析論述。所謂「六妙門」即是「數、隨、止、觀、還、淨」六法。此法原為聲聞乘「數息觀」（又稱持息念、安那般那念）之修法，後發展為涵蓋自數息觀起，以至於作四念處觀而入四善根，最後能見道而證果入涅槃之整體歷程，成為此六階段之說。《阿毘曇毘婆沙論》¹⁷⁷即言此六法（其「還」作「轉」，意無差別），智者大師應有參考於此，進一步擴展為本書之天台學。《六妙法門》以「數、隨、止、觀、還、淨」之六法為核心，分「十種」而說：1. 歷別對諸禪定、2. 次第相生、3. 隨便宜、4. 對治、5. 相攝、6. 通別、7. 旋轉、8. 觀心、9. 圓觀、10. 證相。

一、「歷別對諸禪定六妙門」表示六妙門能攝次第之一切諸禪。

二、「次第相生六妙門」言六法之依序相繼起修，最終能觀心、

¹⁷⁴ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 10 中-下。

¹⁷⁵ 佐藤哲英，《天台大師の研究》言：「別行本的《六妙法門》是在《次第禪門》之後，《法界次第》之前所作者，為智顛前期時代的著作無疑。但當視之為瓦官寺時代所作，或天台隱棲中之作，難立即斷言。」，京都：百華苑，1961 年，頁 172。或可視為《釋禪波羅蜜》卷七「亦有漏亦無漏禪」之一的「六妙門」擴充發展者。

¹⁷⁶ 《摩訶止觀》：「不定〔止觀〕文者，如《六妙門》……此是陳尚書令毛喜請智者出此文也。」《大正藏》冊 46，頁 3 上。

¹⁷⁷ 《大正藏》冊 28，頁 104-107。

境皆空，知五蘊無我而破除我執與一切煩惱，證得涅槃。

三、「隨便宜六妙門」在說不拘次第，隨方便之善巧運用六妙法門諸法。要注意的是，此不代表一開始即可以隨性隨意任擇妄修。而是在初坐時，必須先次第修學諸法數日，再從頭修習，經過數遍之過，乃知自己所適用的法門為何，方才「隨便而用，不簡次第」¹⁷⁸。同時在修習過程中，要隨時注意，用某種方法時，若覺身安、息調，心靜，即是恰當之法，可以專用此法修習。若是覺得心散亂而不明，或是遇到進展停滯不前時，即是不適宜，應當轉而試用六法中之其他方法，直到尋得適當者而可長用之。或是有遇到禪障、魔事、病患等，亦應一一試用各法，看何者適合除去之。此法顯示在初時選擇法門以及實踐中時，應依照自我感受實際之得力與受用與否而機動靈活地變換適用之法門，乃能更順利地成就。但這並未否定如何之根性適合如何之法門，以及一般而言，法門之次第應由淺而深，由易至難的說法。

四、「對治六妙門」在說如何善用六妙門以對治而破去「報障、煩惱障、業障」等一切障礙。如：心散動，用數門治之；亦昏沈亦散動，用隨門治之；貪欲起，用觀門之不淨觀（九想、初背捨等）治之；瞋恚起，用觀門之四無量心治之等。

五、「相攝六妙門」說到修六法之任一法，亦具備其餘五法之相，乃至於皆能成就其餘五法之功，即是一一法皆具六相，皆攝六門。

六、「通別六妙門」說明眾人雖同樣「通」修此六妙法，但以發心、所求、見解不同，所證即「別」異。如「凡夫」修法之動機在貪生死，希望由之獲得禪定的快樂。「外道」由於不正之邪見強，修此法不但是求能證得禪定，仍然起各種邪見分別而造作邪見之行。因此比較而言，凡夫是鈍根，外道是利根。根機之利鈍以心智能力言。但

¹⁷⁸ 《大正藏》冊 46，頁 550 下。

二者雖修行六妙法，皆不能出離於三界之生死輪迴。「聲聞」行者於此法不離四諦觀，由之證得聲聞果。「緣覺」行者即於六妙門修十二因緣觀而證緣覺。「菩薩」行者於修六妙門時，知其猶如幻化，非生死亦非涅槃，乃不住生死、不證涅槃而入中道，見佛性，得無生法忍而入菩薩位。

由此「通別六妙門」所述可知，同樣一種法門，會隨著修習者之動機發心、觀念見解等之不同，導致產生不同的修法，也因之帶來不同的結果。這也顯示了五點有關根機問題之重要意涵：1.眾生根機至少有凡夫、外道、聲聞、緣覺、菩薩等之差異。凡夫、外道求的是現世禪定的快樂；聲聞、緣覺求速出生死，疾入涅槃；菩薩則求能「安樂無量眾生」而成佛。2.根機之不同確實會影響修行者對法門的認知與實踐。3.動機目標與認知了解是判定屬何種根機的兩個重要關鍵性因素。雖然修行同樣的法門，因為所追求的目標與對法的認知不同，所成就的果位亦會隨之而差異。所以說「當知數息雖同共修，隨其果報差降。餘隨、止、觀、還、淨，一一妙門，凡聖大小乘通別，亦復如是」。¹⁷⁹ 4.也因此，不是能認知以至於修習某一種法門，就一定能切合此法門原初之設想，達到其目標。5.進一步說，並不能因為某人可以了解、接受，甚至於修行某種法門，就可以說其是屬於此種教法之根機，或是適合於修習此種教法者。至少還要檢視其發心意志與理解體悟是否都能與此法門相應無誤。

七、「旋轉六妙門」：《六妙法門》特別明白說到：「上來所說六妙門，悉是共行，與凡夫、二乘共故。今此旋轉六妙門者，唯獨菩薩所行，不與聲聞、緣覺共，況諸凡夫」。¹⁸⁰可見得確實有些法門並不是所有人皆可修的。例如此「旋轉六妙門」，如果不是發菩提心、菩

¹⁷⁹ 《大正藏》冊 46，頁 552 下。

¹⁸⁰ 《大正藏》冊 46，頁 552 下。

薩根性者，此法根本就不是適合他所修行的法門。這如同智者大師後來所說，「別教」是「不共二乘人說，但教菩薩」的。¹⁸¹所以只教導菩薩，不對凡夫、二乘人講，是因為如果不是發菩提心，深切想努力精進實踐菩薩利他之法者，即使告訴他，他也不想修，或是不能真正如法相應的修。可見得根性與發心必是密切相關的。何種根性之人，須至少是發該種心者。如果連該種心願都不能發，就談不上是該種根性者。同時不只是發心而已，真正之發心就必定願意去實踐成就該種心願之修行。更嚴格的條件則是不只願意如法去修行，遇困難艱苦也不能輕易言退。甚至要能夠依此法得到成就，才能算是此種根性之人。而發心容易嗎？且舉天親（世親）菩薩《發菩提心經論》所說：

菩薩云何發菩提心，以何因緣修集菩提？若菩薩親近善知識，供養諸佛，修集善根，志求勝（正）法，心常柔和，遭苦能忍，慈悲淳厚，深心平等，信樂大乘，求佛智慧。若人能具如是十法，乃能發阿耨多羅三藐三菩提心。復有四緣，發心修集（習）無上菩提。何謂為四？一者，思惟諸佛發菩提心。二者，觀身過患發菩提心¹⁸²。三者，慈愍眾生發菩提心。四者，求最勝果發菩提心。¹⁸³

能如所說者，不能不說此人難得。

¹⁸¹ 《四教義》：「釋別教名者：別者，不共之名也。此教不共二乘人說，故名『別教』。」《大正藏》冊 46，頁 722 上。《維摩經玄疏》：「釋別教名者：別者，不共之名也。此教不共二乘人說，但教菩薩，故名『別教』。」《大正藏》冊 38，頁 532 下。

¹⁸² 《發菩提心經論》：「觀身過患發菩提心復有五事：一者，自觀我身，五陰四大，俱能興造無量惡業，欲捨離故。二者，自觀我身，九孔常流，臭穢不淨，生厭離故。三者，自觀我身，有貪瞋癡無量煩惱，燒然善心，欲除滅故。四者，自觀我身，如泡如沫，念念生滅，是可捨法，欲棄捐故。五者，自觀我身，無明所覆，常造惡業，輪迴六趣，無利益故。」《大正藏》冊 32，頁 509 下。

¹⁸³ 《大正藏》冊 32，頁 509 中。

智者大師於此進一步說到爲何此法僅限菩薩所行之原因。是因爲「前第六通別妙門觀中說，名『從假入空觀』，得惠（慧）眼、一切智。慧眼、一切智是二乘、菩薩共法。今明從空出假旋轉六妙門，即是法眼、道種智。法眼、道種智不與聲聞、辟支佛共」¹⁸⁴。第六「通別六妙門」所說的是「入空觀」的法門，以之能證得慧眼、一切智，即是能斷三界煩惱，解脫三界生死的「空智」。依後來智者大師四教、三觀的說法，此法即是藏、通教所說，聲聞、緣覺、菩薩三乘皆可通修的「析法入空觀」或「體法入空觀」。而此第七旋轉六妙門修的是能證得法眼、道種智的「從空出假觀」。此法藏、通二教菩薩亦皆有修，但若是能出於三界之外的徹底完成之道種智，則唯別、圓二教方可。依此處所言此「法眼、道種智不與聲聞、辟支佛共」來看，應是不共二乘之法，則指別、圓二教。又，以別、圓二教來比較，別教以道種智爲主述、圓教以一切道種智爲主述，且以下之「第八觀心六妙門、第九圓觀六妙門」主言圓教觀，故此旋轉六妙門可說主要是就別教來說。以從空入假觀成就道種智，《維摩經玄疏》亦分別有三種道種智：「一、生滅道種，二、無生道種，三、依藏識道種」¹⁸⁵。¹⁸⁶「生滅、無生滅道種智」爲藏、通菩薩所成者；「依藏識道種」爲別教所成。所言「藏識」指含藏界內外一切佛法之「如來藏識」。別教菩薩成就依於如來藏（中道佛性）之道種智，亦含眩前之生滅、無生道種智。別教菩薩所得之道種智爲證空而後出假，不只破戒內塵沙惑，亦破界外塵沙惑，乃是「真正」之道種智¹⁸⁷。

¹⁸⁴ 《大正藏》冊 46，頁 552 下。

¹⁸⁵ 《大正藏》冊 38，頁 528 上。

¹⁸⁶ 《三觀義》文同《維摩經玄疏》，唯「無生道種」作「無生滅道種」《新纂卍續藏》冊 55，頁 672 下。

¹⁸⁷ 《摩訶止觀》：「三藏菩薩雖復出假，有漏神通，非真起應；世智分別，非法眼明。……若通教入假，雖分別藥病，但依二諦，診病不深，識藥不遠。……別教十行入假利益，義同通教。若登地時，……爾時知病，盡病淵源；爾時識藥，

又，《維摩經玄疏》云：

明從空入假觀者……此觀正為觀俗諦、破塵沙無知。若二乘不為化物，不須此觀。菩薩弘濟，必須此觀。所言從空入假者，若滯於空，墮二乘地。……是故通教菩薩須從空入假，用道種智入菩薩位。若不滯空，如空中種樹¹⁸⁸，分別藥病，化眾生也。^{189 190}

菩薩因為要廣度眾生，所以需修入假觀，成就道種智；廣度眾生非凡夫、二乘之願，故不需此觀。也就是說，觀法之必須與否，關係於滿足所發之願心的修行之所需與否。同時，真正徹底之大乘菩薩之願行乃是不「滯於空，墮二乘地」，亦即當如《三觀義》、《維摩經玄疏》所說之：「過二乘地，用道種智入菩薩位，入假修證」¹⁹¹。¹⁹²所以《六妙法門》繼續說：

云何菩薩於『數息』道中修從空出假觀，起旋轉出一切諸行功德相？所謂菩薩行者，當數息時，當發大誓願，憐愍眾生。雖知眾生畢竟空，而欲成就眾生，淨佛國土，盡未來際。作是願已，即當了……其所成就息念，如夢、如幻、如響、如化，雖無實事可得，而亦分別幻化所作

窮藥府藏；爾時授藥，如印不差。真道種智，最勝法眼。」《大正藏》冊 46，頁 79 下-80 上。

¹⁸⁸ 「空中種樹」之喻出自《大智度論》：「譬如人虛空中種樹，樹葉、花、果多所利益。」《大正藏》冊 25，頁 703 下。

¹⁸⁹ 《大正藏》冊 38，頁 527 下。

¹⁹⁰ 所引《維摩經玄疏》之文，《三觀義》，《新纂卍續藏》冊 55，頁 672 中亦同，唯「菩薩弘濟」作「菩薩弘誓」；「通教菩薩須」作「教道菩薩」。

¹⁹¹ 《新纂卍續藏》冊 55，頁 672 下。

¹⁹² 《大正藏》冊 38，頁 528 上。

事。……當知息雖空，亦能成辦一切世間善惡因果，二十五有諸生死事。¹⁹³

菩薩所以能入假修證者，《摩訶止觀》¹⁹⁴說到有五因緣：1.慈悲心重。2.憶本誓願（四弘誓）。3.智慧猛利：知若住於空，則有棄其他眾生而不顧之過，不能教化眾生，具足佛法。4.善巧方便：入於世間之假，而生死煩惱不能損其智慧，障礙留難反增進其化他之心。5.大精進力：心堅無退，精進無怠。此五緣中，尤以「智慧猛利」之外的其餘四緣為重要。如其說：「智根雖鈍，四事因緣，亦能入假。聲聞之人，雖有利智，全無四事，故不能入假也」。¹⁹⁵基本上是要有菩薩大願的支撐，才能夠真正貫徹去修習此法門。此包括修習此法之意願，以及遇難不退之堅持。若說只要願意試行一下此法門，即能算是具備此條件，那麼大眾輕易即能稱為大乘菩薩根了，又何必特別讚嘆菩薩發心之偉大，與強調弘揚大乘之艱苦？所以必定至少是要真切深刻地發心，並且願意真實努力的實踐，且不輕易言退，方算得上是所謂發菩提心，為菩薩根器。且最大的挑戰之一，是修得接近能證入二乘涅槃境界時，能不捨眾生而放棄入涅槃之機會。願意繼續在艱苦的世間實踐艱難的度眾利生事業。《維摩經玄疏》說：「如《小品經》云：我以天眼觀十方世界。恒沙菩薩學菩薩道，少得入菩薩位，多墮二乘地！」¹⁹⁶

八、「觀心六妙門」：《六妙法門》於此特別強調：「觀心六妙門者，此為大根性行人，善識法惡（按：「惡」應是錯字，可能是「源」之誤），不由次第，懸照諸法之源。」¹⁹⁷此法較前法更勝一籌，是不經次第，直接觀照諸

¹⁹³ 《大正藏》冊 46，頁 552 下-553 上。

¹⁹⁴ 《大正藏》冊 46，頁 75 下。

¹⁹⁵ 《大正藏》冊 46，頁 76 上。

¹⁹⁶ 《大正藏》冊 38，頁 527 下。

¹⁹⁷ 《大正藏》冊 46，頁 553 下。

法之根源，即法性實相。此法絕非容易之事，所以說為「大根性行人」之法門，非一般人皆可以實踐者。所謂「諸法之源」即是「所謂眾生心也」。因「一切萬法由心而起」¹⁹⁸，所以經由返觀心性即知萬法之性。由此，六妙法門「不由次第，直觀心性，即便具足」¹⁹⁹。細言六妙門者：當數息時，觀知一至十之數皆由心數之，從心而出，進而知「一切世間、出世間諸數量法，皆悉從心出」²⁰⁰。因此知心即是「數門」。又，心數隨心王而動，故觀心時，知「一切數量之法悉隨心王。若無心王即無心數。」²⁰¹故心是「隨門」。再者，觀心時，知心性常寂，諸法亦隨之而寂。寂即是不念，不念即是不動，不動即是止。故心是「止門」。又，觀心之時，「覺了心性猶如虛空，無名無相，一切語言道斷，開無明藏，見真實性，於一切諸法得無著惠（按：慧）。當知心者即是觀門。」²⁰²此法是觀空性，並證得一切諸法皆空而無住著之空慧。其次，觀心時，「既不得所觀之心，亦不得能觀之智。爾時心如虛空，無所依倚。以無著妙惠（按：慧），雖不見諸法，而還通達一切諸法，分別顯示，入諸法界，無所缺減，普現色身，垂形九道。」²⁰³此即是「從空入假」，以空慧而能入假分別，通達一切諸法，以此度化眾生。而能「普現色身，垂形九道²⁰⁴」已是相當高階位之菩薩。如依智者大師《妙法蓮華經文句》所說：「初住無緣慈普現色身，遍應法界，故言以慈修身；初住入祕密藏，故言善入佛慧；初住一

¹⁹⁸ 《大正藏》冊 46，頁 553 下。

¹⁹⁹ 《大正藏》冊 46，頁 554 上。

²⁰⁰ 《大正藏》冊 46，頁 553 下。

²⁰¹ 《大正藏》冊 46，頁 553 下-554 上。

²⁰² 《大正藏》冊 46，頁 554 上。

²⁰³ 《大正藏》冊 46，頁 554 上。

²⁰⁴ 「九道」係十法界除佛之外的一切眾生，即：菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄等。

心三智，無能障礙。」²⁰⁵則已是圓教初住位。此為觀心即是「還門」。最後之心即是「淨門」為：「當觀心時，雖不得心及諸法，而能了了分別一切諸法；雖分別一切法，不著一切法；成就一切法，不染一切法——以自性清淨，從本以來不為無明惑倒之所染故。」²⁰⁶「不得心及諸法」即是「證空」；「能了了分別一切諸法」即是「入假」；「分別一切法，不著一切法；成就一切法，不染一切法」即是不住空假兩邊，是為「中道」。此時已能破無明惑，不為無明所染。以上可知，直觀心性具足六門是已能證空、假、中三諦，破見思、塵沙、無明三惑，分證中道，實具備空、假、中三觀，為別教初地或圓教初住位以上。若由結語所說「如是六門，不由次第，直觀心性即便具足也。」²⁰⁷以及其是「大根性行人」所修之法來看，此法應屬圓教法門之範疇，但是尚未究竟。就圓教法門來說，以下「圓觀六妙門」所言任一法均具一切法，方是圓教理之究竟說。而「心為一切法源，具一切法」之理，反而是別教所言如來藏之理。所以湛然的《止觀輔行傳弘決》才會說：「此十章中，前六通大小及以漏、無漏。從第七去，獨菩薩法。又前七約事，觀心唯理。又前八屬偏，第九唯圓。」²⁰⁸以第八之「觀心六妙門」仍是「偏」而非「圓」。我們可以說，《六妙法門》是智顛較早期的作品，²⁰⁹此時對別教與圓教法門之分判尚非截然分明。就此觀心六妙門來說，可說是別教法門修行至近於初地菩薩位，或是修六妙法門之前法第七「旋轉六妙門」成就後，進而直觀心具一切法之法門；或是已屬圓教之觀法。就前者來說，或可以「別接圓教」

²⁰⁵ 《大正藏》冊 34，頁 22 上。

²⁰⁶ 《大正藏》冊 46，頁 554 上。

²⁰⁷ 《大正藏》冊 46，頁 554 上。

²⁰⁸ 《大正藏》冊 46，頁 156 中。

²⁰⁹ 佐藤哲英，《天台大師の研究》：「別行本的《六妙法門》是在《次第禪門》之後，《法界次第》之前所作者，為智顛前期時代的著作無疑。但當視之為瓦官寺時代所作，或天台隱棲中之作，難立即斷言。」，京都：百華苑，1961 年，頁 172。

之法門稱之。

九、「圓觀六妙門」：此為最後所說之修法。以下第十「證相六妙門」已是純言證相而非說修法。此法繼前法之言觀心具六妙法，進而說觀一切法亦然。其就心與法、菩提涅槃與煩惱生死、佛與眾生，表示心即一切法、煩惱即菩提、生死即涅槃、眾生即佛，任觀其一即見一切之境界。²¹⁰又言：「一切皆如影現，非內非外，不一不異，十方不可思議。」²¹¹此觀法正同於圓教之圓頓止觀，所觀之境如一念三千所顯示之諸法互具及一具一切的圓融妙理。

其又舉六妙門之「數門」為例言，除了如前法觀心六妙門之於「一心」中能分別一切十方所有法界（四聖六凡之十法界）色心諸法之數量外，亦能於「一法」（一微塵）中通達一切法界諸法之數。其後言：

是數微妙不可思議，非口所宣，非心所測。尚非諸小菩薩²¹²及一（按：應作「二」）乘境界，況諸凡夫！若有利根大士聞如是無法，能信解受持，正念思惟，專精修習，當如人行佛行處，住佛住處，入如來室，著如來衣，坐如來座，即於此身必定當得六根清淨，開佛知見，普現色身，成等正覺。²¹³

明示此圓觀法門唯利根菩薩能行。而得「六根清淨」即是圓教十信之初信位。最終能以此法證於「等正覺」之佛位。

²¹⁰ 《六妙法門》：「今行者觀一心，見一切心及一切法；觀一法，見一切法及一切心。觀菩提（按：應加上「涅槃」），見一切煩惱、生死；觀煩惱、生死，見一切菩提、涅槃。觀一佛，見一切眾生及諸佛；觀一眾生，見一切佛及一切眾生。」《大正藏》冊 46，頁 554 上。

²¹¹ 《大正藏》冊 46，頁 554 上。

²¹² 「小菩薩」指小乘菩薩、小根性菩薩。

²¹³ 《大正藏》冊 46，頁 554 中。

十、「證相六妙門」在更詳細地說明以上諸法之證相。分別有四種：1.次第證、2.互證、3.旋轉證、4.圓頓證。

1.次第證：即是第一、二兩種六妙門所說。

2.互證：第三至第六，四種六妙門所說。「此四種妙門，修行方便，無定次第，故證亦復迴互不定」。²¹⁴如修數息應證數門之禪，而今修數息時，亦有證於隨門之禪，或止門之禪，或觀、還、淨等門之禪者。餘門亦如是。是為「互發六門禪相，前後不定」。²¹⁵而之所以有此互證諸禪之情況，一是因為「修諸禪時互修故」；二是因為「宿世業緣善根發，是故互發不定」。²¹⁶

3.旋轉證：此是專說第七「旋轉六妙門」之證相。所證有分「旋轉解」與「旋轉行」，各有總相、別相，復各有真、俗等。「證旋轉解」是於定中豁然任運覺真，於一法而旋轉解一切法。「證旋轉行」即如所解而解行相應，不須念力，任運增長，諸善功德自生，諸惡自息。證此即得「旋陀羅尼門」，無礙辯才、巧慧方便，遮惡不起，持功德不失。由之必不久即入菩薩位，以至成佛。

4.圓頓證：此為第八「觀心六妙門」與第九「圓觀六妙門」二種法門所證。所說即是圓教之諸位。如其言「相似證相」為《法華經》所言「六根清淨」，即是圓教之十信位；「真實證相」為《華嚴經》所明「初發心圓滿功德智慧相」，²¹⁷即是圓教之初住（發心住）位，為分證真實之開始。「真實圓證」包括十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等圓教四十二位。或者分初、中、究竟證來說：「初證」真

²¹⁴ 《大正藏》冊 46，頁 554 中。

²¹⁵ 《大正藏》冊 46，頁 554 下。

²¹⁶ 《大正藏》冊 46，頁 554 下。

²¹⁷ 《大正藏》冊 46，頁 555 上。

實即是「初發心住」位，「得真無生法忍惠（按：慧）」。²¹⁸以六妙門說，即是能於一念心中，數不可說世界四聖之諸心行及無量法門（數門）、「隨順法界所有事業」²¹⁹（隨門）、入一切三昧（止門）、覺了一切法相，具足觀慧（觀門）、通達諸法，「調伏眾生反本還源」²²⁰（還門）、成就如上事業而心無染著，且「淨佛國土，令眾生入三乘淨道」²²¹（淨門）。此位之菩薩已分證佛性，具般若、法身、大涅槃三德，故亦得名佛。「中證」即是初證與究竟證之間的十住位之第二至第十住、十行、十迴向、十地與等覺地。「究竟證」即是最後之妙覺佛位，究竟圓滿。就「觀心六妙門」來說，若如前所言是「別接圓」之教法，由於別教修至初地位以上即同於圓教初住位開始分證中道，所以仍是可以「圓頓證」來說的。《六妙法門》言：「行者因第八觀心、第九圓觀，二種六妙門為方便。是觀成時，即便發圓證也。」²²²以「第八觀心」六妙門「為方便」法，乃可證入此證。

（五）、祕密止觀

「祕密止觀」智者大師並未作何說明。只《摩訶止觀》說到：「教是上聖被下之言。聖能顯、祕兩說；凡人宣述，祇可傳顯，不能傳祕，聽者因何作觀？」²²³其意是世間凡人無法傳述祕密止觀，更不用說依之而修了。聖人能說祕密止觀。但是其情況應如祕密教之情況，只是表示聖人可密教其他眾生之神通方便，與聞法修行者之根機沒什麼關連。

²¹⁸ 《大正藏》冊 46，頁 555 中。

²¹⁹ 《大正藏》冊 46，頁 555 中。

²²⁰ 《大正藏》冊 46，頁 555 中。

²²¹ 《大正藏》冊 46，頁 555 中。

²²² 《大正藏》冊 46，頁 555 上。

²²³ 《大正藏》冊 46，頁 3 上。

五、結論

回應於有學者認為天台唯倡導圓教圓觀，眾生皆可以圓教圓觀度之的主張，²²⁴本文先就天台思想體系之化儀部分的教觀思想，筆者稱之為化儀四教（含五時）與化儀四觀，探討天台所言教法的修行根機問題，尤其是圓教圓觀之根機。

「化儀四教五時」包括「頓漸五時教」、「不定教」與「祕密教」，有約教部及教相兩種。「約教部」而言，「頓漸五時教」之說法顯示根機的意義不只是能聽聞到該教法而已，要能真正了解，乃至於必須能實踐其行法，且獲得相應之破惑證理的成果，才稱得上是屬於該法相應之根機。而圓教是大法深教，能立即接受其法者，唯有大根機，絕非一開始即適合教導所有眾生。不是其根機的眾生，即使是聽聞到該法，也不能理解其境界而不能受益。所謂能立即信受圓教，屬「頓機」之大根機者，是最上根的法身菩薩，與善根深厚，能隨之證入圓教十信位之初信心位的大根性凡夫。若不能聽聞圓教即信受奉行，以之伏無明惑²²⁵而入初信位，或至少是如智者大師之能入圓教五品弟子位，即不能說屬此根機。

除了大根機者外，一般眾生因為知見與煩惱之障重，智慧不利，無法立即接受圓教。不能接受圓教可能有幾種原因，或聽不懂，或懷疑不信所說，或是驚懼不敢相信（如不信皆可成佛、不信果有所說之

²²⁴ 此等主張反映在筆者之前文章投稿期刊時之審查意見。因審查委員係匿名，權以「有學者」稱之，請見諒。

²²⁵ 《維摩經玄疏》：「若得十信成就，即能見真諦理，斷界內見思；亦能見俗諦理，分別十法界法，心無謬亂；生相似中道之解，伏界外無明。」《大正藏》冊 38，頁 541 上。所言「見俗諦理」是能破界外塵沙無知。《四教義》云：「住此十信之位，斷界內見思盡，破界外塵沙無知（按：此即含破界內塵沙無知盡），伏無明住地之感也。」《大正藏》冊 46，頁 762 下。《法華玄義》，《大正藏》冊 33，頁 733 下-734 上。其意相同。

佛境界)，²²⁶或難以實踐（如難以其不可思議境界作為所觀境）。《法華經》〈方便品〉提到佛欲說《法華經》時，有罪重及增上慢，不堪受法之「五千人等，即從座起，禮佛而退」²²⁷，不受此教。說其是增上慢者，表示彼等是小乘根人，自以為二乘即是究竟，不受大乘法，所以說其是增上慢人。這其實是反映了歷史的實況：大乘興起，傳統部派不信其為佛說、拒絕接受，進而抨擊大乘思想。雖然天台約教部言之五時說（接受經文所說，諸大小乘經皆為佛陀一代之教）已被證實不符史實，筆者亦主張捨棄之，但其所顯示的天台教理，即要到達能聽受圓教的程度，必須先經過幾番的陶煉，其意義仍是必須參取的。

一般眾生必須經過第二時至第四時教，學習三藏教、方等經、《大品般若經》等教法，三個漸教階段的逐漸薰陶，逐步提升，最後根機磨練熏習成熟了，才能接受第五時的《法華經》之圓教教法而得益，才能算是圓根者。所以說《法華經》是漸圓之教。此即是頓漸五時教所顯示的意義。薰陶之過程顯示要先學小乘教，其次學大乘方等經，知道大乘之優與小乘之劣；再學《般若經》，知迴小向大；最後才學《法華》圓教。帶引的過程並非只是告訴他教法即可以，必須是聞法之後還能理解，進而相信、接受、發心，以至於能實踐該法，包括正確的了解與願意如法修行，如此方可說是能受其法，具該法之根機，或到達其階段。譬如在般若時，小乘人能轉教大乘法，自己卻不一定會去實踐，可知即使是了解，甚至已能講授某法門，尚不能算是該法門之根性成熟，必須要能實踐該法才可。如此到達一定程度或證得其果位之後，才再進一步教之以下階段之法義。所謂漸漸陶鑄成熟，最後方能到達堪能接受圓教的程度。其中的重要關鍵之一在於能否「迴

²²⁶ 《妙法蓮華經玄義》：「華嚴初逗圓、別之機，高山先照，直明次第、不次第，修行住上、地上之功德。」《大正藏》冊 33，頁 800 上-中。表示所說為圓教初住、別教初地位以上，圓實佛之功德境界。

²²⁷ 《大正藏》冊 9，頁 7 上。

小向大」，即由二乘發心、修行，轉成爲發大乘菩提心，修菩薩行。此所以爲重大而困難之重要關鍵，在於：1.以歷史發展的角度說，大乘之興起受到傳統部派大乘非佛說之質疑。2.大乘所說境界之高妙，並非一般人皆易於相信接受其爲真者。3.大乘義理之深廣，並不容易真正了解領悟。4.大乘菩薩實踐之艱難，更不是一般輕易可以辦到的。5.當能夠證空入涅槃（有餘、無餘涅槃）時，面對重入世間無常之痛苦與從此永享清淨極樂之涅槃境界的抉擇，再加上觀一切眾生實如幻化，眾生之苦亦皆如夢之覺察，要能夠堅持大乘菩薩發心之本願，捨寂滅樂、入生死坑，如《金剛般若波羅蜜經》所言：「所有一切眾生之類，……我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」²²⁸那真的是非常非常不容易！此所以早期菩薩修行的階位即出現有重要的「不退轉位」即不退轉大乘發心之說。要到達不退轉位篤定能貫徹始終不退轉大乘之發心與修行著實不易。在此之下，能說最圓滿究竟的大乘佛法之圓教易學，圓觀易行嗎？

更嚴格地說，如第四時教要能以之破除界內外塵沙惑，得道種智，接下來才教以《法華經》之圓教。顯示各階段的教法是必須要修習完成，獲得成就之後，才論及下一階段的繼續修行的。教法須因材施教。亦即與受教者的根機相應。不恰當的教導，包括根機尚未成熟即教以該法門，則不僅聞教者無法受益，甚至可能衍生謗法的問題。

從另外一個角度分析，也可以說，頓漸五時教顯示了要具備能立即聞圓法、受圓教、行圓行之條件，除了利根菩薩或上根凡夫外，須具備小乘、大乘經教（含方等經、《般若經》等）之訓練，甚至於說是完成。尤其以圓教來說，其圓融三諦之理即使是二乘或證不退轉之菩薩都無法知之，必須是更高階位的菩薩，更何況是一般凡夫？

²²⁸ 《大正藏》冊8，頁749上。

由《涅槃經》教更可知，佛滅後，並非所有眾生均是利根，均可以圓教度之。或許質疑者會說：既然佛陀已說《法華經》，表示一切法皆開權顯實了，後世眾生應即能聽聞《法華經》之圓教。此說法是預設現今及未來一切眾生，前世皆已經過如同第二時至第四時教的鍛鍊陶鑄。然而此預設真能成立嗎？

反論者又或許會說：今人可以告之以全部各階段之教法，或是藏、通、別、圓之四教，並令其明白圓教為最究竟真實者，此即是所謂的「開權顯實」，即能具備聽聞圓教之資格。然而，開權顯實並不妨礙四教及其觀法仍是判然分別的。開權教入圓教並非等同於圓教，或是為圓教所收納，只是開決暢通，不隔於圓，明瞭最後亦得接入圓教之意。藏、通二教乃不能直接通入圓教，別教方可。試問：

1.《法華》之後尚有《涅槃經》教，乃需備以四教，豈非明顯可證即使是在說《法華經》之後，並非從此以後均只要說圓教即可？

2.《法華》之會，五千人退座，亦表示並非所有眾生均能聽聞到《法華》之教，或即使聽教，亦非即能接受。

3.如果如是教以各教即可，佛陀何不數席話一齊全盤教導即可，何必經漫長時間之不同階段的教說？或者其只要對一切眾生皆告之以所有的教法即皆能得度？

今日大眾絕大多數仍是要經過如是之逐漸陶鑄才行，怎可能一開始即告之圓教圓理，希冀其修圓觀？如以根機之最基本的意涵與要求，要能真發其心，並努力的實踐追求來說，能說今人皆能不求名利，聞佛教即能信受發心乎？如名利之心都未必能捨，如何談得上是適合圓教修行之圓根？

當然並不是所有的眾生都必須經歷所有各時教的訓練。依根性的不同，稟受初時至第四時教即能見性者，每一階段都可能有。這是如

同不定教所說的情況。

「不定教」顯示聞說修習同一法門亦可能有不同之證悟。這是因為修行者過去生曾經修學而有宿世智慧，因現世之修習法門而引發之的緣故。但是對於是否具有某種宿慧，又可藉由修習何種法門而引發之，這些都不是一般人所可得知的，因此對於現時修行法門如何作恰當的選擇來說，並沒有什麼幫助。所以還是應該以漸次教法所說的一般次第作為選擇的主要依據。

再者，發悟不定原則上無法預期或把握，亦難以判定是否屬於何種不定根，可以直接跳到何種修法而快速發悟。所以，如何選擇法門，較穩當的作法即是歷次漸修。當然，若修行時進展快速，或許能發悟更上層之教，自然即能往上跳修之。要注意的是，是否真正發悟上層之教的判準，則不只是要能聽或讀懂、了解該教的意思而已，否則豈非天下多數人輕易即可解圓教、成圓根人、修圓行而得圓悟，證得有如慧思、智顛之大成就了。

「祕密教」則唯顯示如來教化的神通方便自在，與根機問題無多大關連。

其次「約教相說」的「化儀四教五時」，「頓教相」就是直言圓教，所教的對象唯獨是法身菩薩與大根性之凡夫。「漸教相」部分沒有與根性問題相關的說法。「通五時說」能彰顯不拘藏、通、別、圓何種教法，乃至於無量種教，當應機說法的義趣。再次顯明並非單以圓教而度眾機。「不定教相」之意與約教部所言者相近，在根機與法門揀擇之問題上亦無多大幫助。「祕密教相」之意亦不外乎約教部說所言及者。

觀門之「化儀四觀」部分，「圓頓止觀」是從始至終均作圓觀，直觀究竟實相，也就是一心三觀的法門。此法智者大師晚年思想圓熟

作品《三觀義》明文提到是「深行利根菩薩」所修行的。《維摩經玄疏》亦說是「圓教利根菩薩之所修習」。這包括能聽聞圓理，了解圓理，並能相信，進而實踐一心三觀之圓行以追求之。這絕非一般大眾皆立即輕易可行者。

「漸次止觀」的最終目標與圓頓止觀是相同的，但是並非一開始即直接觀究竟實相，而是經過由易至難，由淺而深的長久逐步之修練歷程。包含了世間禪法、藏教、通教、別教，以至於圓教的種種法門。這也顯示圓教的修法絕非一蹴可及，一般非圓教根性之大眾不可免的，必須經過漫長的修行歷程。其中當然又有根機利鈍之分。利根者進展較速，鈍根者較緩。

「不定止觀」不是另外有其他的修法，而是表示眾生之根機並不全是頓根或漸根，有的是不必依照固定的次第順序去修行的。其意涵或者如不定教，是因為有宿世之智慧的緣故，修習任何一種法門都可能有人因之而得悟。或是在修習的過程中，可以不按次第地變換法門。但這類行人應屬極少數。如同前言不定教所說，一般人亦無法知曉與掌握作如何之變換運用會得到更快速地成就。因此意義不大。

本文特別再就不定止觀之代表作《六妙法門》詳細探討有關的修行根機問題。由其中的第六「通別六妙門」可知，眾生根機有差異、所求有不同，在此情況之下，即使是修習同樣的一種法門，也會導致不同的修法與成果。因此動機目標與認知了解是判定根機的重要因素。也顯示不能因為某人可以了解、接受，以至於修行某種法門，就可以斷定說他是屬於此種教法之根機者。至少還要檢視其發心、認知與修行是否皆能與該法門相應一致。

第七「旋轉六妙門」可知確實有些法門並不是人人可修的。真正發其心，願意如法去修行，遇困難也不輕易言退，甚至於能依法成就，才稱得上是其根性者。尤其是大乘菩薩根器，確實不容易。

第八「觀心六妙門」是不經過次第，直接地觀照「心性」—即法性實相。此法門實即是圓教「一心三觀」之法。此處同樣地說，此法門不易，唯有大根性之人可行。

第九「圓觀六妙門」為最高之修法，同「觀心六妙門」為圓教之「一心三觀」。唯前法就觀心而說，此進一步再就一切法亦然來闡釋諸法互具、一具一切的圓融妙理。此處同樣再度明白表示，此圓觀法門唯有利根菩薩能行。

「祕密止觀」凡師無法傳述宣說，智顛亦未多述，故無從得知其詳。唯比照教門推之，其只是宣說方式之不同而已，內容亦不外乎前三種止觀所說，故在修行根機方面沒什麼特別之意義。

總之，由以上之論述可知，眾生根機有多種，所適合之法門亦不同。比較而言，漸教與漸次止觀是適合最廣大之眾生修習者。圓教與圓頓止觀之根機則唯極少數之上根所宜，絕非普遍適合於一般大眾。雖然如此，從另外一個角度來說，圓根之人修圓觀，其成佛的速度是非常之快的，所謂分證佛果是「一生可辦」！而且所成就的是圓教之真實究竟佛果。如《摩訶止觀》說：

別(按：別教)除兩惑(按：見思與塵沙惑)，歷三十心(按：十住、十行、十迴向位)，動經劫數，然後始破無明。圓教不爾。祇於是身，即破兩惑，即入中道，一生可辦。²²⁹

又說：

五品(按：五品弟子位)修中(按：修中觀)能生似解，轉入初住即破無明。……始自初品²³⁰，終至初住，一生可修，一生可證，不待位登七地²³¹。²³²

²²⁹ 《大正藏》冊 46，頁 80 下。

證中道，破無明，即開始分證佛位。湛然《止觀輔行傳弘決》指出：「圓人一生有超登十地之義，故云『一生可獲』。」²³³試問：成佛容易嗎？如承認成佛確實不容易，也就不必太在意於修習圓教一心三觀之不易了！



(收稿日期：民國 100 年 6 月 7 日；結審日期：民國 100 年 11 月 16 日)

²³⁰ 「初品」指五品弟子位之初品位。

²³¹ 此指「別接通」教，至第七地菩薩始修中觀，第八地菩薩始證中道。

²³² 《大正藏》冊 46，頁 83 上。

²³³ 《大正藏》冊 46，頁 258 中。

參考文獻

一、佛教經論典籍

1. 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》（七卷），《大正藏》第九冊。
2. 東晉·天竺三藏佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》（六十卷），《大正藏》第九冊。
3. 劉宋·慧嚴等潤釋，《大般涅槃經》（三十六卷），《大正藏》第十二冊。
4. 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》（三卷），《大正藏》第十四冊。
5. 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》（百卷），龍樹菩薩造，《大正藏》第二十五冊。
6. 北涼·浮陀跋摩共道泰等譯，迦旃延子造，五百羅漢釋，《阿毘曇毘婆沙論》（六十卷），《大正藏》第二十八冊。
7. 姚秦·鳩摩羅什譯，天親菩薩造，《發菩提心經論》（二卷），《大正藏》第三十二冊。
8. 唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》（六十卷），《大正藏》第三十五冊。

二、天台宗著作

1. 隋·釋智顛，《妙法蓮華經玄義》（二十卷），《大正藏》第三十三冊。
2. 唐·釋湛然，《法華玄義釋籤》（二十卷），《大正藏》第三十三冊。
3. 隋·釋智顛，《妙法蓮華經文句》（二十卷），《大正藏》第三十四冊。
4. 隋·釋智顛，《維摩經玄疏》（六卷），《大正藏》第三十八冊。
5. 陳·釋慧思，《南嶽思大禪師立誓願文》（一卷），《大正藏》第四十六冊。

6. 隋·釋智顛，《摩訶止觀》（二十卷），《大正藏》第四十六冊。
7. 隋·釋智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》（十卷），《大正藏》第四十六冊。
8. 隋·釋智顛，《六妙法門》（一卷），《大正藏》第四十六冊。
9. 隋·釋智顛，《法界次第初門》（三卷），《大正藏》第四十六冊。
10. 隋·釋智顛，《四教義》（十二卷），《大正藏》第四十六冊。
11. 唐·釋湛然，《止觀輔行傳弘決》（四十卷），《大正藏》第四十六冊。
12. 高麗·釋諦觀，《天台四教儀》（一卷），《大正藏》第四十六冊。
13. 隋·釋灌頂，《隋天台智者大師別傳》（一卷），《大正藏》第五十冊。
14. 隋·釋智顛，《維摩經文疏》（二十八卷），《卍續藏》第十八冊。
15. 一一一，《三觀義》（二卷），《卍續藏》第五十五冊。

三、現代著作

1. 林志欽，〈天台智顛教觀思想體系〉，《中華佛學研究》，台北：中華佛學研究所，2001年。
2. 一一一，〈天台別圓二教之三觀說〉，《玄奘人文學報》，新竹：玄奘人文社會學院，2003年。
3. 一一一，〈天台別圓二教觀法之比較—兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》，新竹：玄奘大學宗教系，2005年。
4. 一一一，〈天台別教說之價值及其形上意涵〉，《玄奘人文學報》，新竹：玄奘人文社會學院，2005年。
5. 一一一，〈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》，台北：國立臺灣大學文學院佛學研究所，2009年。
6. 佐藤哲英，《天台大師の研究》，京都：百華苑，昭和36年。