

## 從《摩訶止觀》看「煩惱即菩提」在天台圓教中的意義

戈國龍

中國社會科學院世界宗教研究所副研究員

**提要：**「煩惱即菩提」是大乘佛教的核心命題之一，它彰顯了菩薩不取不捨、悲智雙運的偉大願行，蘊含了大乘佛學高妙圓融的哲理。在天台圓教中，這一命題得到了系統圓滿的闡釋，「煩惱即菩提」在圓教的圓理、圓行和圓位中都有深妙的意義，在圓教的理論視野中，「煩惱即菩提」的意義才得以清晰地全盤展現，既點化了其中不可思議的圓頓義，又揭示了其中層次分明的次第意。本文主要依據《摩訶止觀》詳細地展示了「煩惱即菩提」在天台圓教中的意義，使我們避免對這一命題進行表面化的、似是而非的、模稜兩可的理解，這對於我們汲取「煩惱即菩提」的大智慧，是非常有意義的。

**關鍵詞：**圓頓 煩惱即菩提 圓教

—

在常識看來，佛教修行悟道總是要尋求一個迥異於凡俗世界的「彼岸世界」，那個彼岸世界和這個「此岸世界」是對立的另外一個世界。此岸世界是充滿煩惱與執著的，斷除了煩惱執著才能到達彼岸世界。但真的有另外一個世界嗎？這個世界和那個世界到底是什麼關係呢？

如果彼岸世界被當成理想世界去追求，充滿煩惱的現實世界必須被否定、被對抗，那麼人就被分裂成兩個部分，在這種分裂和對立之中，煩惱被看成是真實的，而斷除煩惱成爲一項迫切的任務，但其實當煩惱被當成真實的時候，煩惱就不可能被消除，而斷除煩惱的努力本身就是自我的造作，一種新的煩惱。誰是那個努力的人呢？這種努力會造成自我的強化，那個與煩惱對抗的「我」也變得越來越真實，當「我」被認爲是一個解決煩惱的主體來對付「煩惱」這一客體時，我們看到在這種主客二元對立的格局中，修行的人不可能成爲勝利者，斷除煩惱成爲一個幻象。

追求理想世界的努力意味著此時此地的世界是被否定的，我們的眼光在關注著遙遠的目標，我們假設：透過長時期的艱苦修行，我們終於能夠解決所有的問題，而達於理想的彼岸。然而離開此時此地而別求真實的存在是可能的嗎？事實上我們面對的永遠只能是當下的生命，我們能對之有所作為的也只有此時此地，對於過去我們只有回顧與記憶，對於未來我們只有期望與想像，我們無法對過去和未來加以操作，我們只能立足於現在這一片刻去有所作為。

這個世界和那個世界，能修的主體和所修的客體，此時此地和遙遠的目標，這種種對立使我們面臨學佛修行的困惑與難題。這些難題也可以說是諸權教的難題，因為面對初機弟子和煩惱中的眾生，必須指出「苦」的存在以及「滅苦」的必要性，引導他們進入「斷煩惱求菩提」的道路，這是佛化度眾生所必須的方便善巧；然而也正由於此，佛無法直接顯示存在的真相，而採取了諸權教類似於「善意的謊言」一類的方便教法。在條件成熟的時候，佛陀就開示了更加圓滿無礙的教導，在大乘佛學「真空妙有，緣起即空」的理論中，大乘菩薩悲智雙運，即世間而出世間，不斷煩惱而證菩提，其中已經顯示了圓妙的哲理與實踐，而這些權教的難題最終在天台所判的真實圓教中得以圓滿解決。權教意味著暫時的、方便的教化方式，它只是一種逗機說教的權巧施設，它著眼於眾生的根器及其接受能力；而圓教意味著直接顯示那個本來的真實，說「諸法實相」，它著重於佛陀的自證境界的顯示及其度生的「本懷」。

這就是天台圓教為什麼特別注重《法華經》的原因，因為《法華經》特別提出了佛的出世本懷的問題，指出佛說三乘教只是適應眾生根機的方便權教，而佛之真實本懷唯在說一佛乘，使眾生「開、示、悟、入」佛之知見，而佛之知見也即是諸法實相。當時機成熟佛就宣佈只有一佛乘，「會三歸一」，一切眾生都將成佛。天台圓教揭示出佛之說法皆有其四種層次（藏、通、別、圓四教）的真理，而「煩惱即菩提」也就有不同層次的意義開展，在比較與判攝中，圓教的意義得以充分的證成。

在《摩訶止觀》開篇緣起章中，總明「圓頓止觀」云：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道。己界及佛界，眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集故無世間，無道無滅故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。[註 1]

圓頓止觀是直接觀諸法實相，一開始就進入那終極的，在這個最終的真實中，一切皆真實，一切皆如，萬法如其本來地顯現自身。這個世界就是那個世界，並沒有「世間」與「出世間」的對立，沒有一個解脫的世界和一個缺憾的世界相對立，因為只有一個整體的法界，沒有一法在此整體法界之外，「實相外更無別法」。此時此地就是那遙遠的目標，「雖言初後，無二無別」；沒有要解決的問題和導致產生問題的原因，「無苦可捨」，「無集可斷」；沒有解決問題的方法，也沒有要解決問題的人，「無道可修」，「無滅可證」；一切法在其本然的位置上已經恰到好處，各如其如，「一色一香，無非中道」。

這是真實覺悟的世界，煩惱與菩提圓融不二的世界。我們不是要去與煩惱作鬥爭，而是徹底地認識到煩惱本不真實，煩惱的本性就是「法性」，只是因為我們在夢中、在迷中錯誤地以為它是煩惱，而一旦你醒過來，就發現並沒有煩惱法的生起：

唯信此心但是法性，起是法性起，滅是法性滅，體其實不起滅，妄謂起滅。只指妄想  
悉是法性，以法性繫法性，以法性念法性，常是法性，無不法性時。體達既成，不得  
妄想，亦不得法性。[註 2]

一切法的當體就是性空的、無住的，煩惱無住，煩惱即法性，如果煩惱是有實體的，我們就不可能斷除煩惱，而如果我們想要斷除煩惱，其本身也是煩惱。「心如幻焰，但有名字，名之為心」[註 3]，我們的心念如幻如化，本沒有一個實體在起滅，而是當體即消融無跡，覓之不得，起是法性起，滅是法性滅，都是法性，實際上並沒有起滅的實法，「觀無明即法性，不二不異。法性本來清淨，不起不滅，無明惑心，亦復清淨，誰起誰滅？若謂此心有起滅者。橫謂法性有起滅耳」[註 4]。是我們的妄想執著認為有起滅，體悟到「妄想悉是法性」，而「法性本來清淨」，就沒有妄想，也沒有法性，如如寂滅，不可思議。

但是一落入語言之中，就會有語言所帶來的局限，如果執著於語言文字的表達，就會產生新的困擾。「無明」、「法性」也都是在思議中詮說的方便，要得其意而忘其言。諸法實相超越語言文字，當你對之說什麼的時候，就是在給它限制，就不是它本身的如如境地。所以我們會看到這樣的困惑與解答：

問：無明即法性，法性即無明，無明破時法性破不？法性顯時無明顯不？

答：然理實無名，對無明稱法性，法性顯則無明轉變為明，無明破則無無明，對誰復論法性耶。

問：無明即法性，無復無明與誰相即？

答：如為不識冰人，指水是冰，指冰是水，但有名字，寧復有二物相即耶？如一珠向月生水向日生火，不向則無水火。一物未曾二，而有水火之珠耳。[註 5]

其實，並沒有一個「無明」和一個「法性」去「二物相即」，只是為不識實相的人相對無明而說法性，在頓悟實相的境界裡，沒有無明也沒有法性。一切法的本身都是各如其如的，此無可斷，只有相對於人心的迷悟而有染淨的差別，於諸煩惱法中通達「煩惱即是菩提」，則當體消融法性與無明、煩惱與菩提的差別相而冥歸一如實相。正如牟宗三先生所說：

即於淫怒癡而得解脫，此名曰：「不斷斷」，亦曰「不思議斷」，或「圓斷」。「不斷斷」者，不客觀地斷除或隔離淫怒癡等非道之惡事而主觀地即得解心無染也。

「解心無染」不是獨自成一個覺解的清淨體擺在那裡，而是即於一切法之法理之如而當體即如其如而如之，此即是「不斷斷」，亦曰「解惑不二」。[註 6]

「煩惱即菩提」是通過圓頓的方式超越了煩惱與菩提的二元對立，不是在煩惱法之外別求一個隔別的清淨法，而是去除對煩惱法的虛妄執著還其本來性空的真實面目，如此則成「不斷斷」，亦是不思議的頓悟頓斷之法。

「煩惱即菩提」的究竟義實是不可思議的「絕待止觀」，我們所有的言說都離不開概念的相對性，當「煩惱」這個詞一被說出來的時候，就是和「菩提」相對立而來談的。現在我們為了避免這種對立的假相，而說「煩惱即菩提」，然而這仍然無法逃避語言自身的局限性。真正解決這個問題，要從實際的證悟體驗上來解決，而不是從文字上去一層層的消解，因為這種消解是無窮遞迴的。

《摩訶止觀》從相待意義上明「相待止觀」云：

無明即法性，法性即無明。無明亦非止非不止，而喚無明為不止；法性亦非止非不止，而喚法性為止。此待無明之不止，喚法性而為止。如經法性非生非滅，而言法性寂滅；法性非垢非淨，而言法性清淨。是為對不止而明止也。

無明即法性，法性即無明。無明非觀非不觀，而喚無明為不觀；法性亦非觀非不觀，而喚法性為觀。[註 7]

在名言的相對層次上，我們對無明而言法性為止觀，而在證悟實相的絕待境界中，則消解了所有的名言對待：

絕橫豎諸待，絕諸思議，絕諸煩惱、諸業、諸果，絕諸教觀證等。悉皆不生，故名為止，止亦不可得。觀冥如境，境既寂滅清淨，尚無清淨，何得有觀？

故如此大事不對小事，譬如虛空，不因小空名為大也。止觀亦爾，不因愚亂名為止觀，無可待對，獨一法界，故名絕待止觀也。[註 8]

這裡所說的絕待止觀也就是圓頓止觀，也就是能觀所觀和一切對待都冥合一體的「獨一法界」，而這是超越於文字和語言的，是超越次第的「不思議境」，這就是「煩惱即菩提」的最終的意義顯現。然而為了幫助人們理解不思議境，還是要通過思議層次的開顯，在圓教中次第與圓頓，思議與不思議得到了統一。

## 二

佛教的基本理論通常被歸結為「四諦」，即「苦、集、滅、道」這四個方面的真理，在本文的視野中，「煩惱即菩提」的闡釋廣義地說就是對四諦的詮釋的問題，「煩惱」一詞乃是總括地說人的身心各方面的問題，它不是特指某一具體的煩惱，我們可以說「煩惱」即包括「苦、集」二諦，煩惱即苦諦，煩惱因即集諦；「菩提」包括「滅、道」二諦，煩惱息滅即是滅諦，息滅煩惱的方法即是道諦。在天台的判教理論中，相對於「藏、通、別、圓」四教，四諦進一步被區分為相應的「四重四諦」，即生滅四諦、無生四諦、無量四諦和無作四諦。我們看到「煩惱即菩提」只有在圓教的無作四諦中才能徹底證成，而瞭解前三重四諦中煩惱與菩提的關係，才能真正理解「煩惱即菩提」在天台圓教中的意義。

對藏教的生滅四諦而言，不能說「煩惱即菩提」：

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。[註 9]

生滅四諦是從常識的角度，針對凡夫而平實地說世間、出世間的因果還滅之法，其中有煩惱法之「苦」，有生起煩惱法之「集」；有對治煩惱之「道」，有斷除煩惱之「滅」，皆是生滅變異、分別對待之法，故名生滅四諦。由理解生滅四諦而發菩提心，可說是「斷煩惱而證菩提」：

推理發心者，法性自天而然，集不能染，苦不能惱，道不能通，滅不能淨。如雲籠月，不能妨害，卻煩惱已，乃見法性。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。[註 10]

對無生四諦而言，一切緣起法當體即空，由諸法性空而使苦、集、滅、道四諦皆統一於不生不滅的空性中，從而已可說「煩惱即菩提」，此是從煩惱、菩提一切皆空的意義上的通教體法空而得：

無生者，苦無逼迫一切皆空，豈有空能遣空？即色是空，受想行識亦復如是，故無逼迫相也。集無和合相者，因果俱空，豈有因空與果空合？歷一切貪瞋癡，亦復如是。道不二相，無能治所治，空尚無一，云何有二耶？法本不然，今則無滅，不然不滅，故名無生四諦也。[註 11]

一切煩惱法當體即空，並不是在證得菩提後才使煩惱轉空，故無因果之隔別，一開始就沒有作為不變的自性法的煩惱，當然也就沒有煩惱法消除之後的菩提。能治所治皆空，故沒有解決問題的人與所要解決的問題的對立，迷法性則有苦集，達苦集即空則會法性，故無生四諦的發菩提心屬於通教的「煩惱即菩提」：

推無生四諦發心者，法性不異苦集，但迷苦集失法性。如水結為冰，無別水也。達苦集無苦集，即會法性。苦集尚是，何況道滅。經言：煩惱即是菩提，菩提即是煩惱，是名推無生四諦，上求下化，發菩提心。[註 12]

一切染淨諸法皆空，這只是總持地說，若停留於此，只是二乘的沈空之智，而性空的諸法亦有無窮的緣起差別相，「煩惱即菩提」除了在性空上得到統一的理解，還需要明瞭其具體的緣起差別上的豐富意義，才能顯示菩薩的善巧方便，知病識藥度眾生，這是無量四諦所明：

無量者，分別校計，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，乃是菩薩所能明瞭。謂地獄種種若干差別。鉞剝割截，燒煮銼切。尚復若干不可稱計，況復餘界種種色、種種受想行識。塵沙海滴，寧當可盡。故非二乘知見，菩薩智眼乃能通達。又集有無量相，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。又道有無量相，謂析體拙巧，方便曲直，長短權實，菩薩精明而不謬濫。又滅有無量相，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。又即空方便，正助若干，皆無若干，雖無若干，而分別若干無謬無亂。又如是方便能析滅四住，又如是方便能體滅四住，如是方便能滅塵沙，如是方便能滅無明。雖種種若干，彼彼不雜。又三悉檀分別故有若干，第一義悉檀則無若干。雖無若干，從多為論，故名若干，稱無量四諦也。[註 13]

從無量四諦上說，煩惱有無量相，苦集有無量相；覺悟「煩惱即菩提」的方便法門也有無量相。說煩惱即空，這是總持地說，而空不是一個在緣起諸法之外孤懸的獨立的清淨法，它是即無量煩惱法而顯其性空的，凡夫執有，二乘執空，皆背實相法，在無量四諦中，空不是抽象的空，而是即空顯現的無量淨法，但淨法與空前的煩惱染法仍有隔別，其發菩提心屬別教：

推無量者，夫法性者名為實相。尚非二乘境界，況復凡夫。出二邊表，別有淨法。如佛藏經十喻（云云）。是名推無量四諦，上求下化，發菩提心。[註 14]

只有到了圓教的無作四諦中，才通達實相，即空即假即中，雙遮雙照，契入中道，不可思議：

無作四諦者，皆是實相不可思議，非但第一義諦無復若干，若三悉檀及一切法無復若干，此義可知，不復委記。[註 15]

無作四諦的發菩提心才究竟，這時一切法圓滿不二，凡夫法、二乘法一體皆如，不是隔別諸權教而獨顯自家之圓，而是開權顯實，一切皆圓，「煩惱即菩提」才得以真實圓滿地實現其不思議境界：

推無作者，夫法性與一切法無二無別。凡法尚是，況二乘乎？離凡法更求實相，如避此空彼處求空。即凡法是實法，不須捨凡向聖。經言：生死即涅槃，一色一香皆是中道，是名推無作四諦，上求下化，發菩提心。[註 16]

四諦作為佛教的基本教義，隨「六凡、二乘、菩薩、佛」四個層次可有四種深淺不同的理解，這相應於「藏、通、別、圓」四教的見地，只有在佛的境界即無作四諦的理解中，「煩惱即菩提」才可有契於中道實相的圓滿理解和徹底證成。

### 三

在天台圓教中，「一念心」是所觀的不思議境，介爾一念心即具三千世間法，此一念心不可定說為真心或妄心，而是一念無明法性心，迷則無明，悟則法性，不但一念三千，也可說一色一香，無不理具三千，一一煩惱法也可說性具三千，是即空即假即中的三諦圓融不思議境，而「煩惱即菩提」在圓教中的觀行就是「一心三觀」的不思議境界。只是為了方便理解，我們也可先從次第三觀開始，先明思議境，令不思議易解。

智者大師對龍樹《中論》中的「三是偈」即「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」進行創造性的解釋，每一句話都有其獨立的意義，成為成立次第三觀和一心三觀的理論依據，與此相應，「煩惱即菩提」的觀行也就有相應的意義。以下我們逐句加以說明。



《摩訶止觀》卷一論「因緣所生法」云：

夫心不孤生，必托緣起，意根是因，法塵是緣，所起之心是所生法。此根塵能所，三相遷動，竊起竊謝，新新生滅，念念不住。[註 17]

我們的心念總是容易局限於過去的經驗、記憶和習慣之中，以一種固執的方式去把本來是無住的萬法加以定相化，以為有一個真實的外在對象可以使我們或喜或憂，以為我們有一個實在的主體可以分別和感受這一切的對象，但其實這只不過是我們頭腦加以投射的結果，頭腦中的一切概念皆是一種抽象化的執定，使我們誤以為真有與概念相應的不變的自性。感官六根接受到對象六塵的刺激，就使頭腦生起諸多的意念，以無明為主導而起我執法執，這就是煩惱，心所執內外之法無量，而煩惱也就無量。由意識、感官和對象緣起而成的種種心法，就是「因緣所生法」，因其並非實有自性而只是假施設之法，所以也叫「假名法」，這個「假名」是對緣起性空之法加以範疇的置定而生起的概念化執著，是未經空觀融通昇華前的「假」，又稱「生死假」，因為執著這些假法而輪迴生死長夜之中。在這個層次中，我們不能說「煩惱即菩提」，煩惱是執著之「假」，去掉執著才是菩提。

其次，「我說即是空」者：

觀根塵相對，一念心起，能生所生，無不即空，妄謂心起。起無自性、無他性、無共性、無無因性。起時不從自他共離來，去時不向東西南北去。此心不在內外兩中間，亦不常自有，但有名字名之為心。[註 18]

這是用《中論》「八不」觀法，明一念緣起之心無自性，無自性即空，這是「從假入空觀」，由此證一切法皆空的「一切智」，此智可破凡夫執著之假，去掉對緣生無自性諸法之增減而復其本空之面目，如其無住而無住之，證一切煩惱皆空，由此得二乘之解脫，從假入空觀，可說是「觀煩惱即空即是菩提」。

其次，「亦為是假名者」：

觀根塵一念心起，心起即假，假名之心為迷解本，謂四諦有無量相。三界無別法，唯是一心作，心如工畫師，造種種色，心構六道，分別校記，無量種別。[註 19]

從假入空只是破除對緣起無住之法的遍計執，並不是從緣起法之外另起一個「空法」，空只是起一個融通淘汰的作用，它本身並不是一個獨頭的本體而別於諸法之外，若執著於空，實際上是從相反的方向上重覆了遍計執的心態。破除了對本來無住的諸法的自性執後並沒有泯滅了諸法豐富的緣起差別相，而是順應其緣起差別而為之安立假名，識別種種煩惱之病，種種治病之藥，讓一切法各安其位，不相錯謬，這是「從空入假觀」，此時之假是空後之假，不同凡夫之假，凡夫之假是假而不能空的，二乘是空而不能假，菩薩雖假而無執，雖假而能空，故成菩薩知病識藥的「道種智」，從空入假觀，可說是「菩提即是相應於無量煩惱法而為菩提」。

最後，「亦是中道義」者：

一念心起，即空即假即中者，若根若塵，並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生，即是假。云何即中？不出法性，並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相。非三而三三而不三。[註 20]

從假入空觀和從空入假觀都只是方便，不是三諦圓融境，「從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，二觀為方便道，得入中道，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀」[註 21]。從假入空觀是空凡夫生死之假，從空入假觀是空涅槃，破除這兩邊的偏執而入中道。「中道第一義觀者，前觀假空，是空生死，後觀空空，是空涅槃，雙遮二邊，是名二空觀，為方便道，得會中道」[註 22]。中道觀實際上對應圓教的一心三觀，這是超越了次第觀中的偏執，而直接地觀諸法實相，因為次第觀是從對治修行主體的不同偏執而言的，並不是實相本身有這些層次的分別，就實相本身言，是即空即假即中的三諦圓融不思議境，在此方可圓滿地說「煩惱即菩提」，如《摩訶止觀》中說：

一念心起，亦八萬四千法藏，佛法界、對法界、起法界，無非佛法。生死即涅槃，是名苦諦。一塵有三塵，一心有三心，一一塵有八萬四千塵勞門，一一心亦如是。貪瞋

癡亦即是菩提，煩惱亦即是菩提，是名集諦。翻一一塵勞門，即是八萬四千諸三昧門，亦是八萬四千諸陀羅尼門，亦是八萬四千諸對治門，亦成八萬四千諸波羅蜜。無明轉即變為明，如融冰成水，更非遠物，不餘處來，但一念心普皆具足。

一念心起，即含無量諸法，一一法即空故，一切法皆是佛法；一一法即假故，此無量法即八萬四千塵勞而顯八萬四千法門。此無量諸法皆法爾本具，無可毀壞斷滅，貪瞋癡諸煩惱即是菩提，一覺即是，無明即明，如融冰成水。在《摩訶止觀》卷五，對三諦三觀有一段總結：

若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦。若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即中論所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智。若一切法一法，我說即是空，即隨智一切智。若非一非一切，亦名中道義者，即非權非實一切種智。

從「煩惱即菩提」的角度上說，無量緣起煩惱法，這是「眾因緣生法」；一切煩惱法皆空，煩惱即菩提，這是從假入空觀的「我說即是空」，空觀泯滅一切差別，融通一切法，是自覺的「一切智」；空並不否定無量的煩惱緣起法本身而只是去除其妄執，所謂的「除病不除法」，菩提即煩惱，這是從空入假觀的「亦為是假名」，假觀分別一切法，建立一切法，是覺他的「道種智」；煩惱即空即假即中，煩惱即菩提，菩提即煩惱，這是中道觀的「亦是中道義」，中觀統一切法，不壞假名而說諸法實相，是自覺覺他的「一切種智」。

#### 四

一切法當體是即空即假即中的實相，實相外無別法，煩惱即菩提，但對於執迷不悟的眾生來講，我們並沒有時刻如實地覺知到煩惱即菩提的真相，而是執煩惱為實，生無量顛倒夢想，輪迴六道中妄受諸苦。所以，圓教講「煩惱即菩提」自有其深意，是一種不思議的觀行，「若不思議觀，內不見有煩惱可斷，煩惱性不障菩提，菩提不障煩惱，煩惱即菩提，菩提即

煩惱」[註 23]。它指明存在的真相，讓我們由圓理而起圓觀，由圓觀而圓證，而不是混淆凡聖境界之差別，更不是鼓勵執著中的眾生任其流轉於煩惱妄想之中而不去通過止觀實踐如實地證悟煩惱即菩提的實相。不加深觀而隨便講「煩惱即菩提」，對業重的眾生是沒有多大意義的，甚至是危險的，因為這易使煩惱深重的眾生產生邪見，所以我們必須了悟圓教的真理是對大菩薩們的深入說法，而對一般的眾生應機而說的權教仍屬必要。

離開了我們現實的處境，離開聽法者的具體根機和接受能力而懸空地講「煩惱即菩提」是沒有意義的，因為法性的本身無所謂煩惱，也無所謂菩提，講煩惱與菩提只有針對眾生的主體自身的境界才有意義，徹底地證悟煩惱即菩提的實相，就是佛陀；而對凡夫、二乘乃至菩薩來講，必須深觀「煩惱即菩提」的真義，並不是任由煩惱現行而成凡夫境界，恰恰是觀煩惱即菩提而頓時提昇凡夫境界為佛境界，「觀貪欲瞋癡諸煩惱，恒是寂滅行，是無動行，非生死法，非涅槃法。不捨諸見，不捨無為，而修佛道，非修道非不修道，是名正住煩惱法界也」[註 24]。在圓觀之中，並不是對煩惱加以特別的對治，故非修道；了煩惱真性即無煩惱，故非不修道，此皆是圓頓觀中的吊詭語，而不明者以之為藉口滿足其貪欲，只是自欺欺人而已。

在「煩惱即菩提」的圓觀中，實是不斷煩惱而煩惱已斷的，講不斷煩惱，是因為並無一個客觀的煩惱法作為我們要斷的對象，也並沒有一個特別的法門去對治煩惱，而只是悟其即空則無煩惱。講斷煩惱，是指我們不應再有對煩惱法的執著，「雖知煩惱無所有，誓斷無所有之煩惱」，「雖知煩惱如實相，而斷如實相之煩惱」[註 25]。雖然煩惱無所有，煩惱即實相即菩提，然而我們如果還未徹底證到此等境界，仍需發願斷此無所有、如實相之煩惱。

圓教所證悟的境界，必由「六即」規範之，方能克服我慢與自卑兩種偏激性，而「煩惱即菩提」之「即」亦是「六即」之「即」，煩惱與菩提相即並不是全等，而是差別中的平等，平等中的差別。如《法華玄義》中云：

生死之法本即涅槃，理涅槃也。解知生死即涅槃，名字涅槃也。勤觀生死即涅槃，觀行涅槃也。善根功德生，即相似涅槃也。真實慧起，即分真涅槃也。盡生死底，即究竟涅槃也。觀煩惱即菩提亦如是。[註 26]

「觀煩惱即菩提」包含「煩惱理即菩提、煩惱名字即菩提、煩惱觀行即菩提、煩惱相似即菩提、煩惱分真即菩提和煩惱究竟即菩提」六個層次，對於未修行、未解佛法的人，只能說煩惱理即菩提，雖具此理即而不知，實際上為煩惱所困。從理解煩惱即菩提之理，到勤觀

此理得到真實受用，直到究竟證得煩惱即菩提，這是圓教修行的圓位。雖即而常六，眾生與佛有迷悟之別，由此超克我慢；雖六而常即，眾生與佛性理無異，由此超克自卑。

只有處理好「煩惱即菩提」中的斷與不斷的辯證關係，才能契於圓教之妙法而不起謬執。《摩訶止觀》卷八「觀煩惱境」中特別明示圓頓止觀對待煩惱的正確態度，批判了「末代癡人」不解圓理之真義而妄行非法的謬誤，其云：

不思議境者，如無行云：貪欲即是道，恚癡亦如是，如是三法中，具一切佛法。如是四分雖即是道，復不得隨，隨之將人向惡道，復不得斷，斷之成增上慢。不斷癡愛起諸明脫，乃名為道。不住調伏，不住不調伏。住不調伏是愚人相，住於調伏是聲聞法。  
[註 27]

貪欲等煩惱法雖即是道，但不得隨之流轉，隨之即成「住不調伏」之「愚人」，將人引向惡道輪迴；但也不得斷除其法，除之即為「住於調伏」的聲聞法，以為有法可斷，有空可住。只有菩薩能不住二邊，契入中道：

菩薩不爾，於生死而有勇，於涅槃而不味。勇於生死，無生而生。不為生法所污，如花泥，如醫療病；不味涅槃，知空不空，不為空法所證，如鳥飛空不住於空。不斷煩惱而入涅槃。不斷五欲而淨諸根。即是不住調伏不住不調伏意。[註 28]

菩薩既不為生死煩惱法所污，能覺煩惱即空故，不住不調伏；也不為涅槃空法所證，知空不空故，不住調伏。與此相反，有一種愚人不解此義，而生過患：

今末代癡人聞庵羅果甘甜味，即碎其核嘗之甚苦，果種甘味一切皆失，無智慧故刻核太過亦復如是。聞非調伏，非不調伏，亦不礙調伏，亦不礙不調伏。以不礙故，名無礙道。以無礙故，灼然淫泆，公行非法，無片羞恥，與諸禽獸無相異也。此是啖鹽太過，鹹渴成病。[註 29]

以爲一切法都無礙解脫，而「灼然淫泆，公行非法」，借無礙法而追逐貪欲，實際根本不能做到無礙解脫，此是不得「煩惱即菩提」之真意而住於煩惱海中，執藥成病。由此可見圓教中「煩惱即菩提」有其系統哲理，對於妄解「煩惱即菩提」的口頭禪者，以智顛的「六即」行位自檢，實堪爲當頭一棒！

### 【註釋】

[註 1] 《摩訶止觀》卷一，引自《中國佛家氣功經典導讀》（人民體育出版社，一九九三年）第一九二頁。參校《大正藏》第四十六冊，《摩訶止觀》。以下引《摩訶止觀》頁碼，皆爲此版本，不再另註。

[註 2] 同 [註 1]，卷五，第二五三頁。

[註 3] 《法華玄義》，《大正藏》第三十三冊，第六八五頁下。

[註 4] 同 [註 2]，第二六一頁。

[註 5] 同 [註 1]，卷六，第二八二頁。

[註 6] 牟宗三，《佛性與般若》（台灣學生書局，一九九三年修訂版）第六〇〇頁。

[註 7] 同 [註 1]，卷三，第二一四頁。

[註 8] 同 [註 7]。

[註 9] 同 [註 1]，第一九六頁。

[註 10] 同 [註 9]。

[註 11] 同 [註 9]。

[註 12] 同 [註 1]，第一九七頁。

[註 13] 同 [註 9]。

[註 14] 同 [註 12]。

[註 15] 同 [註 9]。

[註 16] 同 [註 12]。

[註 17] 同 [註 1]，第一九九頁。

[註 18] 同 [註 17]。

[註 19] 同 [註 17]。

[註 20] 同 [註 17]。

[註 21] 同 [註 7]，第二一七頁。

[註 22] 同 [註 21]。

[註 23] 《四念處》，見石峻、樓宇烈等編，《中國佛教資料選編》（中華書局，一九八三年）第一一三頁。

[註 24] 同 [註 1]，卷二，第二〇三頁。

[註 25] 同 [註 2]，第二五二頁。

[註 26] 同 [註 3]，第七九〇頁上—中。

[註 27] 同 [註 1]，卷八，第三〇六頁。

[註 28] 同 [註 27]。

[註 29] 同 [註 27]。