

An annotation research of Tien-Tai Zhi-Zhe to the intuition method of middle way of reality

Kai-hua Shih

Department of philosophy of Fu Jen Catholic University

Abstract

To master metaphysic of middle way of reality for Tien-Tai Zhi-Zhe, is to develop the meanings of essence of phenomenon. Discussing in the dimension of proving metaphysic of reality is to display the way of metaphysical annotation of phenomenon which is the same as essence. In the field of the forms of understanding and enlightening reality, it will develop the form of clearly observing reality. That is to develop the method of the annotation having a clear view of the truth perfectly and immediately.

The methods are displayed by the way of the perfect and sudden of observing reality through phenomenon. Applying the forms of Perfect is to fuse, complete and fill the different dimensions of idea, reason, concept, perception etc. That is compatible with incredible reality of the doctrine of the single vehicle taught in the *Lotus Sutra*.

Consequently, this paper would apply two kinds of route to develop the explanatory meanings of Tien-Tai Zhi-Zhe to the intuition method of middle way of reality.

In the beginning, through three kinds of dimension this paper can prove the thought of Zhi-Zhe establishing the metaphysics of reality: the first is the foundation of the doctrine of the single vehicle taught in the *Lotus Sutra*; the second is the annotation of phenomenon which is the same as essence; the third is the theory of idealism of transcending the subjective and objective.

Next, there are four dimensions to develop the annotation of Zhi-Zhe establishing the methods of observing reality. The first is the application of dialectical method of becoming one. There are five ways to develop the perfect meanings of “not different and not two”: first way is the integration of the subjective and objective; second way is the integration of conditioned genesis and reality; third way is the integration of emptiness and existence; fourth way is the integration of interdependence and transcendent; fifth way is the the integration of conception and inconceivable. The second is the annotation of the perfect and sudden of *Lotus sutra*. The third is to develop *yi nann san chian* of the perfect and sudden of observing reality. The fourth is the methodological application of four kinds of observation from the gradual to the perfect.

With the above two kinds of route this paper can explain the core meanings and the ultimate truth of Tien-Tai Zhi-Zhe developing the intuition method of middle way of reality.

Key words: the middle way of reality, not different and not two, *chwen yuan dwu miaw, yi nann san chian*, four kinds of meditation

天台智者對「中道實相」 直觀方法之詮釋研究

施凱華

天主教輔仁大學哲學系

摘要

對於天台智者而言，掌握佛教之形上本體—「中道實相」之認識詮釋，乃展現出其不離現象而言本體之要旨，意即呈顯出「即現象即本體」的特質義涵。於形上本體論證層次面向而論，即呈顯出即現象即本體之本體詮釋進路；於對形上本體認識掌握及觀照慧悟之方式，即開展出現觀直證的當體直觀辯證模式，意即是對於「中道實相」圓頓現觀之方法詮釋展現。

其方法乃呈顯出即現象直觀本體之圓融頓超模式，而且亦以圓即圓遍圓頓的形式，圓融圓攝且圓應於諸差別對象之相異的名義、觀念、根器、與理知等多層向度，此正是符應於法華一乘圓頓教觀思想所展現之「正直捨方便，但說無上道」與「開權顯實」、「開麤顯妙」之圓妙直觀的不思議境界體現。

因是之故，本論文欲從二重論證進路，以之開展出天台智者對「中道實相」直觀方法之詮釋要義。

首先，分別從三種面向探究智者所建構之形上本體詮釋觀點：一、以法華一乘「中道實相」為正體，二、即現象即本體之詮釋(非本體之本體詮釋)，三、「相即不二」式的超越主客唯心論。

其次，從四種面向開展智者對「中道實相」直觀方法之詮釋：一、「即」之辯證法的圓融應用，從(一)即主體即客體(精神與物質，心識與境相)之融攝，(二)即緣起即實相之融攝，(三)即真空即妙有之融攝，(四)即相待即絕待之融攝，以及(五)即言詮即離言之融攝等五種面向之開演，以之彰顯「即」之辯證法所蘊具之相即不二之圓妙義，二、純圓獨妙之教相現觀義理詮釋，三、「一念三千」之圓頓現觀開展，四、四種觀法之「會漸歸圓觀」之方法應用。

透過此二重義理向度之辯證圓詮，藉以觀穿天台智者開展「中道實相」直觀方法之詮釋核心要義與終極真實理趣。

關鍵詞：中道實相，相即不二，純圓獨妙，一念三千，四種觀法

一、前言

天台智者所建構之「中道實相圓頓一乘」教觀思想體系，即是整全圓備地體現「三法印即一實相印」之「非本體之本體」之絕待形上本體詮釋要義，以小乘佛教對於實相之了義教判準—三法印內涵觀之，即透過「諸行無常、諸法無我、及涅槃寂靜」之三重義理內涵深觀之，此中，「無常印」與「無我印」所表徵的是現象界的虛妄不實與生滅變動，此乃感官經驗皆可體察到之事。至於「涅槃寂靜印」，則表徵透過「無常印」與「無我印」之透觀體證之後，所達至之不生不滅、不受後有之超越三界生死境界，彰顯出斷除煩惱繫縛，而後證得灰身滅智之涅槃義涵。

反觀智者而言，其整全的契證不共大乘佛教所表徵之「一法印」之超絕形上本體—「中道實相」之認識詮釋，乃展現出不離現象而言本體之要旨，意即是呈顯出「即現象即本體」的特質義涵。故爾，於其形上本體論證層次面向而論，即呈顯出現象與本體乃「相即不二」之本體詮釋進路；對於此形上本體之認識掌握及觀照慧悟之方式，則開展出「現觀直證」的當體直觀辯證模式，意即是對於「中道實相」之當體，以「全體即是」之圓頓現觀方法加以詮釋開展。

透觀天台智者對「中道實相」直觀方法之現觀詮釋的全體義涵，即全然的證成只有現觀直證之「智的直覺」，才能證得佛教的最高真理。誠如《菩薩瓔珞本業經》〈因果品〉云：「寂然無爲一切法外，心行處滅」；¹《維摩詰所說經》〈入不二法門品〉第九說：「乃至無有文字語言，是真入不二法門」。²

此一「全體即是」、「當相即道」、「即事而真」之超絕圓妙境界，

¹ 《菩薩瓔珞本業經·因果品》第六，《大正藏》冊 24，頁 1019 下。

² 《維摩詰所說經·入不二法門品》第九，《大正藏》冊 14，頁 551 下。

即是彰顯示現言語之道斷，而不可言說；心念之處滅，離於思惟。意即是不能通過語言、文字、名言概念、辯證思惟等，所能表述和把握的直觀不可思議的微妙境界。

然則，智者之「即」的「相即不二」式的直觀方法之辯證詮釋，更能於言詮名義與思惟論證之中，達致不可言詮之離言絕待不可思議的「中道實相」之言語道斷、心行處滅之境界。

其方法乃呈顯出即現象直觀本體之頓超模式，而且亦以圓即圓遍圓頓的形式，圓融且圓攝相應於諸差別對象之相異的名義、觀念、根器、與理知等多層向度，此正是符應於法華一乘圓頓教觀思想所展現之「正直捨方便，但說無上道」與「開權顯實」、「開麤顯妙」之圓妙直觀的境界體現。

因是之故，本論文欲從二重論證進路，以之開展出天台智者對「中道實相」直觀方法之詮釋要義。

首先，分別從三種面向探究智者所建構之形上本體詮釋觀點：(一)以法華一乘「中道實相」為正體，(二)「即現象即本體」之詮釋(「非本體之本體」詮釋)，(三)「相即不二」式的「超越主客唯心論」。

其次，從四種面向開展智者對「中道實相」直觀方法之詮釋：一、「即」之辯證法的圓融應用，從(一)「即主體即客體」(精神與物質，心識與境相)之融攝，(二)「即緣起即實相」之融攝，(三)「即真空即妙有」之融攝，(四)「即相待即絕待」之融攝，以及(五)「即言詮即離言」之融攝等五種面向之開演，以之彰顯「即」之辯證法所蘊具之相即不二之圓妙義，二、純圓獨妙之教相現觀義理詮釋，三、「一念三千」之圓頓現觀開展，四、四種觀法之「會漸歸圓觀」之方法應用。

透過此二重義理向度之辯證圓詮，藉以貫穿天台智者開展「中道

實相」直觀方法之詮釋核心要義與終極真實理趣。

二、智者所建構之形上本體詮釋學

(一)、以「中道實相」為正體

智者所建構之形上本體論證，乃以「中道實相」為其正體，而正體之義涵，乃是全然地建立在《法華經》之「正直捨方便，但說無上道」之真實要義上，此一「中道實相」之義涵，乃以「非本體之本體」，來圓融詮釋不可言說之不思議境，所謂「非本體之本體」詮釋，乃彰顯出現象即本體，本體即現象之要義，進言之即呈顯出現象與本體本自相即不二，無二無別之諦理³。

其以「中道實相」為正體之義涵，乃源自於《法華經》〈方便品〉所云的：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相」之經證所由出。

天台智者以「中道」為諸法實相，「中道實相」即是一切大乘教義的正體，是一切大乘經教的中心要義，也是一切佛法經教是否究竟了義的判準，乃至為圓修無生法忍極果的殊勝正因。

智者的「中道實相」進路不只是理路上的建構而已，而且是要去統貫融通在一切經教中對實相內涵具有雜然見解的，採取圓遍圓會圓融的觀行詮釋理論，全然地統貫一切諸法，普遍的證成「中道實相」的妙有義與圓具義。具足了這樣的論證模式架構所開展的「中道實相」義，自然地比其他宗派的「中道實相」義更加圓遍具足，且更加的彰顯出一切萬法即是圓滿、平等、普遍且輪圓具足的實相義，且將大乘

³ 成中英主編，《本體與詮釋：中西比較》，上海：上海社會科學院，2003年7月，頁110-113。文中麻天祥之〈中國佛學之非本體之本體詮釋〉，揭擯了中國佛學的本無、心無、即色、二諦、三諦、三觀之說，及心性本體之論，皆是緣生的非本體論與法性真如之類本體說的對立統一，而表現為非本體的本體詮釋。

的「諸法實相」義理，推展到一佛乘究竟義理之「中道實相」的終極境界。

對於智者而言，「中道實相」的義理是其開展建立不思議圓妙的核心要義，因此在智者教相與觀心二門思想體系的建構決擇中，正是以諸法教的中道實相義是否圓滿呈現一切遍成，且無所不攝的境界展現，作為其在相待判攝麤妙、與絕待開圓妙二重義理開展上的絕對依據。以是之故，智者之「中道實相」之義涵，是建構在其圓教義理之究竟義趣之上的。

智者在《法華玄義》卷八中言明，「諸法實相」是大小乘之究極判準，然而小乘的「三法印」與大乘的「一實相印」的義理內涵有所區隔，其云⁴：

論體意者，何意須用此體，釋論云：諸小乘經，若有無常無我涅槃三印印之，即是佛說，修之得道，無三法印即是魔說。大乘經但有一法印，謂諸法實相，名了義經，能得大道，若無實相印是魔所說。故身子云：世尊說實道，波旬無此事。何故小三大一，小乘明生死與涅槃異，生死以無常為初印，無我為後印，二印說生死，涅槃但用一寂滅印，是故須三。大乘生死即涅槃，涅槃即生死，不二不異。

由此具體的觀透出，智者的實相內涵即是中道。對小乘而言，生死與涅槃是不相即的，亦即斷除了生與死的繫縛與煩惱，才能契證不生不滅的寂靜涅槃。所以生死與涅槃是相對的，由於有生死可了，有涅槃可證之故。

相對而言，則大乘之一實相印，體達生死即涅槃、涅槃即生死，

⁴ 智者，《法華玄義》卷八上，《大正藏》冊 33，頁 779 下。

不二不異，完全的詮顯出真俗不二的中道實相義。是故，智者強調一切諸經，必定須經過一實相印加以檢證印可，始可肯認為大乘了義之經。如其所云⁵：

淨名曰：一切眾生常寂滅相，即大涅槃。又云：本自不生，今則無滅。本不生者，則非無常無我相；今則無滅者，則非小寂滅相，唯是一實相。實相故言常寂滅相，即大涅槃，但用一印也。此大小印，印半滿經，外道不能雜，天魔不能破，如世文符，得印可信。當知，諸經畢定須得實相之印，乃得名為了義大乘也。

因此，站在智者所把握的「中道實相」是真俗不二的諦理，小乘之生死與涅槃義相待隔別，顯真俗為二不相即義，即生死不即涅槃義；而大乘之「生死即涅槃」義，方顯真俗不二之中道。

此外，智者另依《大涅槃經》所示現之「空」與「不空」義，以所修所證之智慧內涵，意即以是否呈顯實相當體之妙作用面向，來作為區別三法印與一實相印之判準。如下所云⁶：

大經云：第一義空名為智慧，二乘但空空無智慧，菩薩得不但空即中道慧，此慧寂而常照，二乘但得其寂，不得寂照故非實相，菩薩得寂又得寂照，即是實相。

故爾，「三法印」所呈顯的實相內涵，只能彰顯法空性的一面，而無法呈顯妙有化用的另一面；相對地，「一實相印」方顯真空妙有之中道實相，即呈顯般若真空與佛性妙有之圓合圓融向度。而智者便是以此「中道即實相」的義涵，作為其旁通統貫一切教相與觀心法門

⁵ 智者，《法華玄義》卷八上，《大正藏》冊 33，頁 779 下。

⁶ 智者，《法華玄義》卷八上，《大正藏》冊 33，頁 781 上。

的核心要義，貫串於一切法中，遍攝一切教法教理，以圓建圓現智者圓頓教所特有之「中道實相」義。

(二)、「即現象即本體」之詮釋

智者對於「唯一佛乘」之「唯教菩薩法」的不可言說，及離於名言概念與思維之詮釋，此即是詮顯出「中道實相」之「即現象即本體」之圓即式詮釋，深言之，即是開展出「非本體之本體」詮釋的深層本質義涵。

此一深奧之義涵，如前所述的，即是呈顯在小乘佛教之「三法印」與大乘佛教之「一法印」的對觀辯證之上，則得以透觀之。

為了體達「三法印即一法印」之相即不二的「中道實相」之境界，是故在詮顯此不共大乘之形上本體要義之上，必定不能從現象與本體之二分面向上來論證，亦不能經由現象與本體合一之向度上來言詮。對於不共大乘之「一法印」之核心義涵中，即可觀達與觀穿之，「中道實相」之離言絕待的不思議諦理，乃是透過可言說可思議之「即現象即本體」之詮釋模式，來加以表詮的，意即是透過即現象以言本體之釋手法，來表徵「中道實相」之言語道斷，心行處滅之境界。

此一觀點，牟宗三於《心體與性體》，與《圓善論》中，皆詳實論明地指稱出，在其揀擇儒家與佛教的圓教義之判教對觀論證之上，其言及佛教本無體用義⁷。是故，其言佛教之如來藏背後之妙作用義，

⁷ 牟宗三，《心體與性體》(一)，台北：中正書局，1987年，頁642-646，文中牟氏論及佛教無體用義的義涵，在於其指稱佛教之根本教義在於緣起論所體現之「緣起性空」義，進而言現象界的一切諸法背後，並沒有一實在性的實體即形上本體；或言及無有一根源性、本根性的形上本體義。故爾，佛教主張諸法無自性性，諸法緣生無自性，此之所以牟宗三言佛教無體用義之意義即在於此。牟氏所言之體用義乃關聯乎西洋哲學由存有論出發，所論及之形上本體義之「體」，與現象界所呈現作用義之「用」的體用義；佛教自有佛教之體用義，然此體用義，乃架構

本不具足創生義涵，以此來撿擇佛儒圓教之特勝論衡處⁸。牟氏所論證的即精準確當的體現出，「中道實相」之形上本體論證之原初形式，原本即蘊具著「即現象即本體」之內在深層形上本體詮釋，於是中而全然的彰顯通透。

此一「即現象即本體」的內在形上本體論證結構，即具體的呈顯在「一法印」之中道義上，即「中道實相」內蘊義所呈顯的「即現象即本體」之「相即不二」要義之上。以是之故，智者由「中道實相」所展現的「一法印」之離言絕待殊勝妙義，即是具體的體現在「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」、「娑婆即淨土」等三重天台圓教之根本命題上，而全然展現⁹。

進而論之，此圓教三命題所呈顯出的真實要義，即是彰顯出「三法印即一實相印」之圓融義涵。易言之，從小乘相待不融之道次第的修證進路中，所呈顯的是「無常印」與「無我印」觀待「涅槃印」之相待境界，透過「無常印」與「無我印」的甚深觀照，進而斷疑解惑，克超解脫，而證得不受後有之涅槃大道。以是之故，「生死不即涅槃」，「煩惱不即菩提」；相對地而在「一法印」的不思議微妙「中道實相」境界義中，一切現象與本體之相待差別，所呈顯之生滅流轉境相與不生滅無爲境相之對立不融，皆被統一昇轉且超越，使得現象與本體二元對立之境相融合爲一而相泯，進而達至「生死即法身」、「煩惱即般若」、「結業即解脫」之不思議的「中道實相」之微妙境界。

此「一法印」透過智者離言絕待的辯證與超昇之後，所呈顯之「中道實相」之微妙境界，即是全顯出「非本體之本體」的形上本體論證

於去惑證真後所開展出之功德智慧所體現之應機化用與興慈佈化之德性周遍圓滿之妙用義，而論體用義。

⁸ 牟宗三，《圓善論》，台北：臺灣學生書局，1975年8月，頁328。

⁹ 智者，《維摩詰經玄疏》卷二，《大正藏》冊38，頁530下-531中。

模式。

此一相待而合一的「非本體之本體」詮釋之形上本體義，對於「中道實相」的辯證進路義而言，其具有「一義即具無量義」，「一法即具無量法」之遍融遍攝特質，意即「中道實相」具足了「實相無相、相即無相、無相即相」之「相即不二」的義理特質¹⁰，實可謂開展出「百千法門同歸中道」、「恆沙妙德總在實相」之中心真實義。

「非本體之本體」詮釋義涵，乃成中英於詮釋儒家《易經》之形上本體論時所建構之名詞¹¹，然則智者之「中道實相」乃超越儒家「體用同源」論之形上本體義涵，當然不同於無思無為之「易道」，於形上本體義涵，所呈顯之「非本體之本體」義，因為「易道」所展現體現宇宙萬物生成變化之本根本源特質，所展現的天人合其道之易道形上本體觀，不論是由宇宙流出的形式，所展現之由上而下的「創生化育」義；或是表徵從「天地之性」流轉呈顯為「氣質之性」的「降本流末」義；乃至是逆覺體證、背塵合覺的轉化「氣質之性」返還為「本然之性」的「下學上達」義之「易道」，其所呈顯的皆是體現在「即體化用」或「即用顯體」之天人合其道之「非本體之本體」詮釋架構下來全然彰顯的。

然則，智者之「中道實相」之核心義涵，本自泯除了現象與本體對立的框限，而呈顯出「非體非用而即體即用」之義涵本質，源於「中道實相」之離種種邊，離心意意識，離於兩邊三際，此乃所謂的非體

¹⁰ 智者，《摩訶止觀》卷二下，《大正藏》冊 46，頁 21 上。

¹¹ 李翔海編，《知識與價值：成中英新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視，1996 年，頁 31-63。成中英提出中國哲學之本體與現象，本就是一體之不可分割的雙重面向，以是呈顯出本體即現象，現象即本體，本體與現象乃是一整體性的機體表現方式，以是此二者本就是呈現出一體一元之特質。因此，在論及本體時，常是運動到現象來表詮，意即對於本體的體證與掌握，都是直接從現象來把握與論究，以是之故，而名之為「非本體之本體詮釋」。

非用之真實諦理，此之所以指稱為「現象即本體」；而同時的因於「本體即現象」故，所以於非體非用中，又開出即體即用之體用相即義，與體用不二義。以是之故，此所以「一即無量，無量即一」之所由，亦為「實相無相，無相即相，相即無相」義之真實展現。

是故，智者所建構之「中道實相」奧義，應用在興慈佈化，應機化用之妙作用義上，皆以「本體即現象」、「現象即本體」、「本體與現象相即不二」的內蘊義來整全的體現。因為「中道實相」既超越了本體與現象之相待義，亦超越了本體與現象之合一義，同時亦當然的超越了本體與現象之一本義，而乃是其本自無本體與現象之名言概念的化分與施設，亦本來無本體與現象之義理分別；然則相對地，其亦不落入一切虛無的言詮與判攝中。

此一落於言詮之言本體即現象之論證，乃是應用了《大智度論》的「四悉檀」的「權巧方便」義，與「有因緣亦可說」之妙作用義上來開展，故而亦可呈顯出「非本體之本體」詮釋之論證模型，而予以義理化、哲理化的來全然展現。以是，其整全的開展出《法華玄義》所示現的「一切治生產業，皆與諸法實相不相違背」的要義，來彰顯出其「現象」「本體」不二的究極義涵，呈顯出無一法不是「中道實相」，亦無一法不具足「中道實相」之全體大用，亦無一法不體現出「中道實相」之真實相狀。此乃是「即現象即本體」義之不超即超，超即不超的詭譎圓融之辯證形式之全然展現。

(三)、「相即不二」式的超越主客唯心論

智者「相即不二」式的超越主客唯心論，於相待顯妙之純圓獨妙義，顯其超越主客之圓融相即義；於絕待顯妙之一切皆妙義，顯其超越主客之圓融不二義，意即此「相即不二」式之超越主客要義，非於主體與客體之外，有一超越主客之形上本體之實體化形式存在義，或

是呈顯主客相待而合一之形式義，亦非呈顯實質的對立的統一之形而上形式義。

因爲，從「諸法實相」義對於宇宙萬象的判攝規式而言，一切萬法實乃緣起性空，緣生無實體，本無實在之自性；其二，所有的名言概念，思惟辯證，立有說空，詮本體論現象，此皆相待立名，相因立義，本自不二，本無差別，皆在詮顯不二中道的真實要義；其三，站在「有因緣亦可說」的可言說之「權巧方便」道之上，對立的統一，與相待的合一皆爲表詮「相即不二」式之超越主客論證之「非方法之方法」詮釋之一，凡此皆是智者於「可言說」，「相待妙」理之詮釋模式中的一種表詮形式。

綜而論之，「相即不二」式之超越主客論證義理架構所展現之「全體即是」之絕待顯不思議妙義，即是全然地開展出其「非超越即超越」、「非主非客即主客」之遍攝遍成遍融的全顯「當相即道」，「即事而真」，「即身成就」之圓頓超越義。

第二代新儒家宗匠唐君毅，於其儒家教判之思想體系中，以「心通九境」之九教判論證模式，最終以「天德流行境」來彰顯出儒家教判之終極特勝點。於是中，而呈顯出其九教判之論證進路，實以「超越主客唯心論」之模式來進行與詮釋，藉以表詮儒家的形上本體之義理架構，乃是呈顯出超越主體與客體之對立藩籬，而超昇爲主客冥合爲一之境地，此即其所謂超越主客之處，以之彰顯出儒家「天人合一」，「內外合其道」之「既內在且超越」的內在生命超越之形上本體義。此一模式，乃是「盡人合天」之超越主客唯心之論證形式¹²。

而同爲新儒家之巨擘的牟宗三，依其所建構之「道德的形上學」，應用了《大乘起信論》之「一心二門」之論證形式，於超越主

¹² 梁瑞明，《心靈九境與人生哲學》，九龍：志蓮淨苑，2007年6月，頁21-29。

客之「一心」(即本體良知),開出「無執的存有門」與「執的存有門」,於是中,於「無執的存有門」中開出具備良知充體為天德之創生義涵,以之建立了具良知創生義的天道性命相貫通的縱貫式之儒家圓教教判模式,其「一心開二門」之「一心」,即是「道德的形上學」之本體—「充體良知」,即是「知體明覺」,亦即是「敬以直內,義以方外」的具創生義之「天德良知」,以此貫通於天道與人道之際而相合為一,建立了其「既內在且超越」的形上本體論證模式,融合了天道與性命不二,天德與良知不二,而構築了其超越主客唯心論證之義理架構¹³。

綜觀唐君毅與牟宗三之超越主客唯心論之論證模式,實殊途而同歸,異門而同解,因為此二者之形上本體論證架構,皆建立在天人相待而合一之儒家天人合其道之基本論證規式,本是在「體用同源,顯微無間」的論證架構之上,來構築其絕對與超越之「一心」的內涵,意即是建立在「相即一本」之體用相即論證架構之上,來建立其超越主客唯心論的。

相對於唐牟二者之「相即一本」之體用相即論證義,則智者之「相即不二」式之超越主客論證義,更超越且銷融了「一本」之主體與本體義涵,而真正地展現了「中道實相」之全體即是與全體大用之真實諦理,而遍攝無餘。

深觀之,智者對於「中道實相」之無量詮釋圓展上,欲統攝一切萬法之名言概念於法界一理,一切的法界實相當體背後的現象諸境之展現,實皆是「中道實相」之展現,意即呈現出無一法而不是「中道實相」的全然無礙的開展與顯現,與全然的開展出無一法不妙的純圓獨妙的圓滿實現。

¹³ 楊祖漢編,《儒學與當今世界》,台北:文津出版社,1990年,頁11-12。

以是，「中道實相」以「相即不二」的義理創設與表現手法，來聯結種種的名言義理，以達致「中道實相即是一切法，一切法皆是中道實相」之展現。以是之故，表現在斷疑生信、正信無疑之法義上，則「中道實相」即是不思議解脫，即是「大乘」，即是「般若」，即是「首楞嚴」，即是「佛性」，即是「法身」，即是「實相」，即是「中道第一義諦」，即是「如來藏」，即是「法界」，即是「畢竟空」，即是「一切佛法」¹⁴。

而另一層面，表現在「同名異義」之法義創設下，則「中道實相」即是，「妙有真善」、「妙色」、「實際」、「畢竟空」、「如如」、「涅槃」、「虛空」、「佛性」、「如來藏」、「中實理心」、「非有非無中道」、「第一義諦」、「微妙」、「寂滅」等等表稱。意即在智者的廣大無量無礙的創造詮釋下，其言明「中道實相」之體祇是一法，佛說種種名，無量異名悉是實相之別號，而實相亦是諸名之異號¹⁵。

綜上觀之，智者透過「相即不二」的即之辯證模式，使得一切色法、心法、有為法、無為法、權法、實法皆與「中道實相」相融相攝相即而無有分別，進而達到「中道實相」與一切法皆「相即不二」的境界而融成一味，以是不只是證成「一色一香皆是中道」的義趣，乃至五陰、十二入、十八界皆是「中道」，乃至一切法皆是呈顯出「中道實相」之圓滿義與究竟義。

三、智者對「中道實相」直觀方法之詮釋

(一)、「即」之辯證法的圓融應用

智者於開展「中道實相圓頓一乘」思想所應用之「即」的辯證法

¹⁴ 引自智者，《四教義》卷第十一，《大正藏》冊 46，頁 761 中下。

¹⁵ 引自智者，《法華玄義》卷八下，《大正藏》冊 33，頁 782 下。

門，乃其詮釋辯證統攝一切法義，由「對立即統一」，「差別即平等」，以及「相待即絕待」之辯證模式圓轉下，而進至相即不二，圓即一如之圓融會攝之境界。是故，「即」之「相即不二」義的開展，實乃其重要之核心諦理。透過「即主體即客體」、「即緣起即實相」、「即真空即妙有」、「即相待即絕待」、「即言詮即離言」等相融互攝，「相即不二」之辯證進路，以之彰顯智者「即」之辯證法之圓融無礙，與當相即道，理無二致之圓妙義的全然體現。

(1)「即主體即客體」之融攝

「即主體即客體」的「即」之辯證法的圓妙展現，體現在教法而言，即表現出「一心具十法界」之真實要義。智者援引《華嚴經》〈夜摩天宮自在品〉之「心佛眾生，三無差別」之經證，展現出主體之心法，與客體佛法，與眾生法之相融一致，展現出「心法、佛法、眾生法」之圓融共構的整體論證架構，透過「即」的辯證法之「相即不二」式的圓融機轉，展現出「即心法即佛法即眾生法」之理無二致的義理開展。

故爾，透過此心法之掌握即能契證佛法與眾生法之深層底蘊，全然顯三無差別之平等觀。1.心無差別，謂一念之心體，凡聖不二，具足十界十如是之法，而與諸佛、眾生之性無有差別。2.佛無差別，謂十方諸佛了悟十界十如是之法而成正覺，即是悟本心之所具、悟眾生之所迷；迷悟雖殊，而其體無有差別。3.眾生無差別，十法界各具足十界十如是之法，諸佛之所悟與本心之所具，其體無有差別。

(2)「即緣起即實相」之融攝

「即緣起即實相」的「即」之辯證法的圓妙展現，即立基於「即三法印即一法印」之辯證規式，而開出「圓妙三法」之義理架構開

展¹⁶。緣起即顯生滅流轉義實相則顯不生不滅義，透過「即」的辯證法的圓融昇轉下，於第一重辯證之中，消解了圓起生滅法中之有空、真俗、有為無為、染淨等分別對立義，而開出不生不滅之無分別義；於第二重辯證之中，進一步的銷融生滅與不生不滅之相待對立義涵，而達至生滅即不生滅之「相即不二」之境界，是則「生滅、不生滅、生滅即不生滅」三者圓融共構為一理一致之「圓妙三法」，開展出「中道實相」圓遍圓攝一切法之圓妙特質。

於去惑證真上，則彰顯「緣起即性空」之「中道實相」義涵；於諸法性空中照見中道佛性之妙理，則體現「性空即佛性」之「中道實相」義涵；於詮顯執兩用中、無二無別之「中道實相」義上，其中於教相義則體現而開出「真性軌即觀照軌即資成軌」之「三軌成乘」之圓妙義理；於觀心法上之開展，則彰顯「即空即假即中」之三諦圓融之要義；於「空、佛性、實相」三則一致之義理上，則進而開出一切法皆為圓妙三法之「中道實相」義涵之展現。以是如實如理的於「圓妙三法」之圓構下，則一切法皆純圓獨妙地在「中道實相」之圓觀中，展現「相即不二」之妙境。

(3)「即真空即妙有」之融攝

「即真空即妙有」的「即」之辯證法的圓妙展現，即是開展出「空即不空」之真實要義。智者於《法華玄義》第八卷下以「妙有，真善妙色，實際，畢竟空，如如，涅槃，虛空佛性，如來藏，中實理心，

¹⁶ 於相待顯妙義而言，則小乘之三法印所呈顯之生死印，即諸行無常諸與法無我二印，乃相待隔歷於不生不滅之涅槃印，其所體現的內蘊義，乃「生死不即涅槃」、「煩惱不即菩提」之義；而於絕待顯妙義上，透過「中道實相」之圓融共構之圓妙昇轉之後，則開小乘之羸，顯圓教之微妙義，於當體即彰顯出「即三法印即一法印」之要義，而全體即是開展出「生死即涅槃」、「煩惱繼菩提」之究竟圓妙諦理。

非有非無中道，第一義諦，微妙寂滅」等法義概念，皆為「中道實相」之「名義異而體同」之表徵形式¹⁷。

其中可透觀出，「實際，畢竟空，如如，涅槃，中實理心，非有非無中道，第一義諦」率皆表詮「真空義」；而「妙有，真善妙色，以虛空佛性，如來藏，中實理心，微妙寂滅」等義，則較傾向於詮顯「妙有義」，究其深義，首先，其乃透過「即」的「相即不二」之規式，將般若之真空與佛性之妙有，相互融攝結合；其二，於「空」中開出「不空」之義涵所呈顯之「即真空即妙有」之要義；其三，意在表詮菩薩無緣慈同體悲之興化益物與度生妙用義，及無量方便法門之權巧應用義；進而論之，此亦在呈顯出「真空義」與「妙有義」之相互融攝為即體即用，即用即體，乃至體用不二之「中道實相」義。

(4)「即相待即絕待」之融攝

「即相待即絕待」的即之辯證法的圓妙展現，體現在教法而言，即表現出「一切皆妙，純圓獨妙」之真實要義。「相待」妙理與「絕待」妙理所呈顯之義理，乃承繼佛對弟子說法二種形式即聖說法及聖默然之精神要義而來¹⁸。然更進而有之的是，賦予了《法華經》所蘊具之不可思議妙理，於其中，此「相待妙」理於說法上所展現的義涵，即是表徵「諸法實相」，於有因緣亦可說的四悉檀妙理；而「絕待妙」理即表徵「諸法實相」實不可說之「言語道斷，心行處滅」之不可思議微妙之境界。

透過相待絕待二妙的雙遮雙照之四重辯證之下，經由「待羸顯妙」、「破羸顯妙」、「開羸顯妙」、乃至「絕待顯妙」，而後達到相待絕

¹⁷ 智者，《法華玄義》第八卷下，《大正藏》冊 33，頁 782 中-783 中。

¹⁸ 智者，《法華玄義》卷一下，《大正藏》冊 33，頁 689 上。

待之「相即不二」而全然地轉化昇提為「一切皆妙」，一切證成，純圓獨妙之圓滿妙理的終極成就。此種開展「諸法實相」的接引手法，正具足了且彰顯出「中道實相」的能動性、普遍性、圓具性、作用性、緣起性，和無限性，一切的矛盾對立，隔歷不融，完全都融攝成一味，具體的展現出純圓獨妙的要義。

(5)「即言詮即離言」之融攝

「言詮」的可說義涵，對佛教教化而言，是通經宣講、藉教悟宗，以可以表詮的說法方式來闡釋佛法的中心要義，並透過詭譎的敵對相即之辯證方法，詮顯不可說離言之境界。所以此種聖說法的方式，是可以用名言概念思惟辯證的模式來表徵呈顯；而「離言」的不可說義理層次，則採取不假言說超越思惟的直觀經驗及理知體悟的境界，以一種「智的直覺」的表詮方式的抽象說明，既是直觀直證的表達方式，所以是超越感官思惟的意向呈現，及名言概念的語詞表達。故是「不可說示」離於言詮的層次。

「即言詮即離言」的即之辯證法的圓妙展現，體現在教法而言，即表現出「涅槃四不可說」之真實要義，即是展現出「生生不可說」、「生不生不可說」、「不生生不可說」、「不生不生不可說」之言語道斷之不思議境¹⁹。「生生不可說」展現因緣所生法之離言妙境；「生不生不可說」詮顯真俗相即之性空諦理；「不生生不可說」詮顯絕待之應機化用；「不生不生不可說」彰顯離言絕待之不思議微妙境界奧義，此皆展現出「即言詮即離言」之圓妙特質。

(二)、純圓獨妙之教相直觀義理詮釋

綜觀智者「中道實相圓頓一乘」所具備的教相現觀義理詮釋，於

¹⁹ 智者，《法華玄義》第二卷下，《大正藏》冊 33，頁 701 下-702 上。

形上本體論證義而言，則智者由「中道實相圓攝一切法」的中心法理出發，表詮於義理間之統貫上，必然呈顯出「一體異義」、「一門異解」、「一法異名」之義涵，進而開展出「中道實相即一切法，一切法即中道實相」終極會歸此一義理之開展²⁰。此「一體異義」、「一門異解」、「一法異名」之「非本體之本體」詮釋，皆以「相即不二」之圓融會攝的模式，彰顯出離言絕待之不可思議微妙境界義。

智者於教相的開展，與教相的判釋中，即包含觀心之判攝；另者，於觀心觀圓頓論羸妙之同時，必定涵蓋藏通別圓四教於大小、偏圓、半滿、羸妙、本跡、權實等面向之論證，此即「聞義兼修，教觀一體」之要旨，也是智者由「非本體之本體」詮釋論證出發，所開展出的「中道實相」展現於純圓獨妙之教觀一體直觀義理詮釋上之原則與主張。

故爾，在「有因緣亦可說」的權巧方便、應機化用之圓妙言詮施設下，則一切「教相門」所開展之教法、教義、與教理，皆能於可言說、可言詮中，開展出離言絕待，不可說之不思議微妙義，此即是純圓獨妙之教相直觀義理詮釋之真實要旨。

於「教相門」中，智者於一法妙，開展出不可思議妙統整一切法皆是圓妙義之展現。於二法妙開出「相待妙」與「絕待妙」，以之分別貫串於可言說與聖說法義理之際，呈顯出「即言說即離言」之圓妙義；於絕待妙理處，則開出「言語道斷，心行處滅」之離言絕待之超絕妙理。於三法妙之處，則開出「心法妙、佛法妙、與眾生妙」之圓融微妙諦理，以之彰顯出「心佛與眾生，是三無差別」之圓妙義，而於心法妙之奧義中，「相即不二」的開展出佛法妙與眾生妙之要義。其次，於「圓妙三法」之「非縱非橫、非三非一、即三即一」之「相即不二」的微妙諦理，而開出「真性軌即觀照軌即資成軌」之「三軌

²⁰ 智者，《法華玄義》第八卷下，《大正藏》冊 33，頁 782 中下；智者，《維摩詰經玄疏》第六卷，《大正藏》冊 38，頁 558 下-559 上。

成乘」之圓妙義理²¹，進而論之，並以十種「類通三法」之義理²²，貫通一切三法皆「三軌成乘」之道理，乃至一切法皆圓即式的成就一切軌成圓妙乘之真實諦理。

於四法妙之處，則開出化法四教之諦理，以「破羸顯妙」、「待羸顯妙」、「開羸顯妙」、「絕待顯妙」、乃至「待絕不二」之五路辯證妙法，以彰顯一切法皆圓妙之要義，並以四重四諦，四重十二因緣，乃至四重六度貫串於其中，以成就中道圓頓妙理之斷證道次第之真實路徑。復次，智者判立藏、通、別、圓四教，每一教各配之以四門，即：有門、空門、亦有亦空門、非有非空門，稱為四教四門，此四門之創設為契入中道實相之要義之路徑，也作為趨近於「不共般若」之核心要義之道次第的觀修歷程。

於五法妙之處，顯通別五時教判義理，以之圓配化法四教義，以之開顯「無二三乘，唯一佛乘」之終極圓妙諦理。於六法妙之際，則開出不定止觀之「六妙門」之諦理，以之開展出止觀雙運，止觀相即不二之圓妙諦理。於七法妙之處，則開出「覺義三昧」之「七覺分」之圓頓妙理，智者將七覺分的義理，除了統攝在體證中道實相的中心義涵之外，也將之鋪陳於圓頓觀的道次第之中，欲彰顯出位位圓頓，位位皆具契入七覺之義，其權設為六重觀修進路：(一) 因聞七覺，(二) 修行七覺，(三) 會理七覺，(四) 起方便七覺，(五) 入法門七覺，(六) 圓極七覺。從其整體的義理架構當中，可以發現到，智者的詮釋手法，

²¹ 「三軌成乘」之義有三：(一) 真性軌，無偽不變之真理性，即真如實相。(二) 觀照軌，破迷情，顯真理之智慧作用。(三) 資成軌，助成觀照智用（智慧之作用）之萬行。此三軌乃圓妙三法之基本規式。

²² 「類通十法」即指三道（惑、業、苦）、三識（菴摩羅識、阿梨耶識、阿陀那識）、三佛性（正因、了因、緣因）、三般若（實相、觀照、文字）、三菩提（實相、實智、方便）、三大乘（理、隨、得）、三身（法、報、應）、三涅槃（性淨、圓淨、方便淨）、三寶（佛、法、僧）、三德（法身、般若、解脫）等十種三法。

仍是融通應用於「六即」一位一切位，一圓一切圓的思想模式，來建構其七覺分的道次第內容。

於十法妙之處，則開出「跡門十妙」、「本門十妙」，與「觀心十妙」之要義。「跡門十妙」屬於《法華經》前半十四品，係基於〈方便品〉的「諸法實相」之意，而謂法華一乘圓教是權實共妙之絕待妙；法華之妙與法華以前諸經之麤相較，為相待之妙，若泯絕相待之言語思慮，則為絕待之妙。又「本門十妙」屬於《法華經》後半十四品，係依據〈壽量品〉中開跡顯本之義，以明久遠本佛之妙。「觀心十妙」則是觀照實踐《法華經》本跡不二門所說之真實諦理，即開顯出色心、內外、修性、因果、染淨、依正、自他、三業三密、權實、受潤等奧義，皆相即不二之十重圓妙義理。

另外於詮釋「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」之奧義處，則開出「十如是妙」，即相、性、體、力、作、因、緣、果報、本末究竟等之十重詮釋不思議妙法界範疇，並透過「相如是、如是相、是相如」，乃至「報如是、如是報、是報如」等三轉讀之詮釋手法，以之開展出此「十如是」之每一重範疇，皆圓滿具足的開展出「即空即即中」之中道圓頓妙理。

於「四句分別」形式之辯證義理之應用上，則智者開出具「息諍止辯，統貫諸說，普皆證成」之「即肯定即否定」之四句分別辯證形式，以之統貫一切「四句分別」形式之辯證規式，進而彰顯出中道圓頓理之圓妙義、中道義、與超絕泯待義²³。

綜上所論之智者「中道實相圓頓一乘」之教觀思想體系，所具體呈顯的，乃皆以「現觀直證」之現量境界，展現出不可思議微妙諦理，

²³ 智者於「即肯定即否定」之四句分別辯證形式應用中，其最要者乃表徵智者即空即假即中三諦圓融妙義之「因緣四句」義，其次則為「龍樹四句」、「權實四句」、「涅槃四不可說」等形式。

於一切位，一切法，一切觀，一切行之當體，皆「相即不二」的圓觀圓證圓成「中道實相圓頓一乘」之不思議妙理而圓極實現。

(三)、「一念三千」之圓頓現觀開展

從智者所傳承並開展的法華一乘要義—「正直捨方便，但說無上道」的義理展現上，即直接的揭橈了此一「智的直覺」之要義。「正直捨方便」即是以圓即式之頓超方式，超越權巧方便方便道模式，而以現觀直證之圓頓觀法，直證三諦圓融之理，直顯不可思議之微妙境界，是故「一念三千」之圓頓直觀「中道實相」的方法運用，即傳遞此一核心理念。

牟宗三在《智的直覺與中國哲學》中揭橈了「一念三千」之「智的直覺」之理念，乃源自於《維摩詰經》之「從無住本立一切法」其所言明的，即是透過無住所蘊涵的「無明即法性」「法性即無明」的詭譎相即的辯證規式，以之開展出「一念三千」的圓妙奧義²⁴。

其實不只是「從無住本立一切法」開展了「一念三千」之無限向度與無量維度之擴延性特質，智者實於應用了《無量義經》對於「中道實相」所蘊具之「一即無量，無量即一」的相待而絕待式之圓融辯證說明，即已彰顯出其「一念三千」之圓頓現觀之方法應用，必然亦圓具了此一「相待即絕待」，「詭譎即圓融」，「對立即統一」，「差別即平等」之辯證模式，於「現觀直證」的圓觀當下之全然把握與契證。

「一念三千」之圓頓現觀，乃一心三觀所展現的純圓獨妙之三千

²⁴ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，1971年3月，頁276。牟氏言明由無住一詞，分解為無明與法性，無明為本現一切法即是法性為本現一切法，所以天台宗即是「從無住本立一切法」，或「一念三千」，而透露出這「智具三千」來。

圓滿世界，由「一心具十法界」，而後十法界互具互攝，加上與「十如是」相互交織互乘，進而於國土、眾生、與五陰三和合之世間會攝於其中，而展現之一念即三千法界之現觀直證之境界。

從智者所傳承並開展的法華一乘要義—「正直捨方便，但說無上道」的義理展現上，即直接地揭櫫了此一「智的直覺」之要義。「正直捨方便」即是以圓即式之頓超方式，超越權巧方便方便道模式，而以現觀直證之圓頓觀法，直證三諦圓融之理，直顯不可思議之微妙境界，此即以現量之一心三觀，契入現量之一心三智，圓斷三惑，直證三諦圓融，直顯三德密藏之妙德，進而直現「中道實相圓頓一乘」之妙理。此一妙理的體證，乃是現觀、當觀、圓觀、與直觀，非於相待對觀之理性思惟中論理而得，亦非於漸修漸悟之觀行菩提道次第中而漸得，乃朗然全現，當體全現，全體即是頓觀頓圓頓得，離於分別思惟對待而得。

進而論之，於「十乘觀法」之圓觀應用上，其乃智者「圓融三觀」之擴延開展，達至圓妙境智觀證與教理行果之圓教菩提道圓頓斷證次第之觀修進路，在以現觀直證之一心三觀，觀修「十乘觀法」，以絕待相待二妙理之觀照進路，一一圓觀「十境」，顯不可思議中道第一義妙境，成就一心三智，極證三諦圓融，圓顯三德密藏之究竟微妙境界。故爾，整部之《摩訶止觀》所展現的圓教圓頓觀法，從正修止觀開始，即是在開展「十乘觀法」對觀「十境」，進而展現「一念三千」的觀境互攝互融之純圓獨妙，一切皆妙之「中道實相」圓妙境界。所謂「十乘」，乃因觀不思議境等十法，能運乘修行者至於菩提果之意；圓教之觀法必依之。於十法之中，以現觀「不思議境」為觀法之本體之正觀，上根者依此即足；若尚未成功或中根者，進而修第二至第七之觀法；至於下根者，則更修第八以下之觀法，亦即須修備十種

觀法²⁵。

此「十乘觀法」即：(一) 觀不思議境，(二) 發真正菩提心，(三) 善巧安心止觀，(四) 破法遍，(五) 識通塞，(六) 道品調適，(七) 對治助開，(八) 知次位，(九) 能安忍，(十) 無法愛等十重觀法。

而「十境」乃智者於「十乘觀法」之中，建立其所觀之十種境相，此為「十乘觀法」所觀之境，又作止觀十境。此十種觀境，即陰界入境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪門境、諸見境、增上慢境、二乘境、菩薩境²⁶。

此「十境」，一一境皆為「十乘觀法」所觀之境。若論「十境」之生起，則由觀陰界入境而發下九境，能所相扶，次第出生，故成十。若論下九境，則互發不定，無復次第。可知陰境常現前，若者發，若者不發，恒得為觀。下九境發，則皆用「十乘觀法」觀之，不發則不觀²⁷。

是故，此「十乘觀法」對觀「十境」，乃互攝互入，舉一法即具觀「十境」，反之舉一境即具十法，又「十境」中無一境不是陰入境界，乃至一境具他九境，相同的於十法中，無一法無非不可思議境，乃至任一法及具他九法。此亦是正修圓頓止觀之真實諦理，而且亦能善巧方便地運用在各個根器不同的修行者身上。

而智者即站在一切眾生，皆同一真性的立場上，以一念心契入三千法界而靡不貫串，以一心三觀統貫一切心法，以一義統攝無量義，以一行圓遍一切行，以一位即圓具一切位之現觀極證之微妙境界的圓滿開展。凡此等皆同樣是站在觀修教相一切皆頓超、一切皆圓頓的立

²⁵ 智者，《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》冊 46，頁 52 中。

²⁶ 智者，《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》冊 46，頁 49 上。

²⁷ 智者，《摩訶止觀》卷五下，《大正藏》冊 46，頁 49 中下。

場上，來建構教觀一如之頓超觀修義理體系，然則頓悟無礙於圓修，體悟不異於性修，即於圓修不斷斷、不修修、不行行、不位位、不證證中而位位昇進，第第昇提之中，進而圓顯出一切圓頓位、一切圓頓行的現證直觀境界，不但具足了頓超義，亦具足了遍攝義，乃至圓具當體即是之普妙義，全然的是一體同觀、平等一味，法法妙爾。

(四)、四種觀法之「會漸歸圓觀」之方法應用

智者的整體圓頓菩提道斷證次第的總體架構，是以《中觀論》中的「三是偈」，即所謂的「因緣四句」義，作為其整體四種觀法之「會漸歸圓觀」之方法應用的總綱領與核心原則，意即是以「因緣所生法，我說即是空，是則為假名，是名真實義」的義理內涵，分別表徵藏教之「析空觀」，通教之「體空觀」，別教之「漸次三觀」，及圓教之「一心三觀」，來架構表詮此「化法四教」的四種觀法，展現為天台智者所建構的圓融理境，此即是「三諦圓融」之諦理，易言之「三諦圓融」之「即空即假即空觀」之甚深要義，即是此四種觀法之終極核心諦理。

天台智者在掌握最高的佛法真理—「中道實相」的圓頓菩提道斷證次第之進程中，實是以「現觀直證」的方法之全然應用，作為天台教判的最圓融圓滿的指導原則，在現觀的境界展現中，教中有觀，觀中有教，即教之觀，即觀之教無有分別，此之所以稱智者之「教相門」與「觀心門」是乃相符一致，無二無別而融合成一味，此一圓融共構的形式體現，就如同其於形上本體面向之「非本體之本體」詮釋，與直觀認識面向之「非方法之方法」詮釋，凡此皆是「同體異義」、「一門異解」的展現，在其當體現觀直證此不可思議微妙法門的圓頓菩提道次第之歷程中，而以「會漸歸圓觀」的方式²⁸，即以整全式、全面

²⁸ 智者之法華一乘圓頓教觀思想體系之觀法，乃以「無二三乘，唯一佛乘」為究竟

式、圓妙式的方式進行著，透過智者「即」的圓妙圓融圓攝之辯證規式，統貫了藏通別圓的四種觀法，皆圓融昇轉為「現觀直證」之圓滿頓速之圓妙觀。

以聞思修為實質義涵的圓頓菩提道斷證進路觀之，因著藏教所應用的觀修方法所呈顯之析生滅假入空之觀法特質，故智者將藏教的「析空觀」，安排在其斷證次第路徑的最底層²⁹，從「析空觀」的內涵即可看出，其距離現觀直證的圓教圓頓道次第是相隔最遠的，因為其觀法之內涵所展現的境界，是最不能符應「現觀直證」的斷證規式，這是站在相待顯妙的立場上來立論的。

藏教之「析空觀」分析色法至極微，或分析心至於一念依此分析之結果，以觀人、法二空之理，此乃漸進式的透過名言概念的如理思惟以去惑證真，進而驅近於「諸法實相」的觀修歷程，此本非「現觀直證」，乃是漸修漸觀漸證，直至斷惑證空而後已。

其次，通教之「體空觀」，乃正化菩薩，旁化二乘，三乘共學四諦、十二因緣、六度，皆見「當體即空」之理，其較藏教之析空觀為巧，乃觀陰界入當體即空之理，即其所彰顯之道次第乃為詮顯體色入空，體假入空之要義，呈顯出體生滅假入空之內涵，體生滅假入空之義涵，即直接體達「因緣所生法，當體即空」之觀，彰顯出通教三乘同稟因緣即空之教，同見偏真之理，同得巧度一切智，同斷界內之惑之諦理³⁰。

了義之教，其充份地開展出「會三歸一」、「開權顯實」、「普皆證成」之真實要旨。故爾，於藏通別圓「化法四教」之教法內涵，亦呈顯出會小歸大，會漸歸頓，會偏歸圓之核心要義，此即是「會漸歸圓」之要旨，而此「化法四教」之觀法，亦乃呈顯出「會漸歸圓觀」之特質。

²⁹ 智者，《法華玄義》第二卷上，《大正藏》冊 33，頁 695 中下。

³⁰ 智者，《法華玄義》第二卷上，《大正藏》冊 33，頁 695 中下。

又通教之「體空觀」又分爲「但空觀」與「不但空觀」。「但空觀」顯二乘與鈍根菩薩修但空之理而得證涅槃；「不但空觀」乃利根菩薩聞當體即空之說而知不但空之義，通於其後之別、圓二教所詮中道實相之理，而「不但空觀」又分爲「但中觀」與「不但中觀」。「但中觀」顯通教之修行者至見道悟空後，覺知通教所說之「空」非僅是「但空」，而是兼含「不空」之「不但空」，於超越空理現出不空之中道理時，其理從空、假獨立，而體悟但中道理者，即進入別教，其即理上之「漸次空觀假觀中觀」；若理解空假相即圓融之「不但中」道理者，即進入圓教，此即「不但中觀」，亦即理上之「即空即假即中觀」³¹。

其三，別教之「漸次三觀」—此教的化菩薩，不涉二乘，正明因緣假名，別爲菩薩說恆沙俗諦之理，用道種智，以「次第三觀」之「但中觀」，斷塵沙及界外之見思、無明三惑，修諸波羅蜜自行化他之行，立三賢十聖之位，以無礙道金剛喻定爲因，解脫道涅槃四德爲果，證「但中」之理³²。

於化法四教中，別教爲界外之事教，故雖明實相中道，而「但中」之理不圓融相即，須次第修空假中三觀，次第照三諦之理，次第經歷五十二位階次，次第破見思、塵沙、無明三惑，次第得一切智、道種智、一切種智等三智。以是之故，其「漸次空觀假觀中觀」之觀法，稱之爲「但中觀」。

最後，圓教之一心三觀—此即總攝生滅、無生、無量之思議諦理，而會歸於唯教菩薩法之無作之諦、緣、度之不思議妙理，以圓融之一心三觀，同斷三惑，令證「不但中」之理，此乃四教之究極妙理。

此「一心三觀」之觀法原理，即以現量心，現觀即空即假即中觀，

³¹ 智者，《法華玄義》第一卷上，《大正藏》冊 33，頁 682 下。

³² 智者，《法華玄義》第一卷上，《大正藏》冊 33，頁 682 下。

圓斷同體之三惑，圓得一心三智，現證三諦圓融之理。是故「一切法即一法」即是空觀，「一法即一切法」即是假觀，「非一法非一切法」即是中道觀，而究極體現出「一心三觀」所圓具之「即空即假即中觀」之三觀圓融，現觀直證之真實理趣³³。

進而論之，若從「相待即絕待」之妙理上來圓攝的話，則此總體所指稱之化法四教斷證路徑，是以「會漸歸圓」的模式在進行著，從「一色一香皆是中道」的不可思議應機化用的論點上來涵攝之，則此一「會漸歸圓」的模式展現在藏教的「析空觀」之觀行上來論的話，仍是純圓獨妙的，透過全體即是圓教圓頓觀的證量方式，將藏教之「析空觀」，通教之「體空觀」，與別教之「漸次三觀」，皆相即圓轉為圓教之「圓融三觀」，展現出四教皆為「現觀直證」之不可思議之圓妙境界。

觀此一待絕相即顯妙之義涵，而論此四種觀法之漸圓現觀之方法應用，則每一種觀法都賦予了「全體即是」的本然圓觀之現觀現量與現證之境界，於其底層之中，意即是以「析空觀」所呈顯之正化二乘，傍化菩薩之菩提道次第斷證進路，所體現之生滅四諦、生滅十二因緣、與生滅六度之義理內涵，皆在智者「中道實相」之圓頓現觀之中，當下圓成無作四諦、無作十二因緣，乃至無作六度之境界示現，此乃是「會漸歸圓現觀」之方法應用，就絕待顯妙之境地言之，其圓頓證量基底中間的昇轉，是既圓滿且頓速，而且是圓妙相即的透過「即生滅即無作」的純圓獨妙之現觀直證之方法應用，使得藏教「生死不即涅槃」義，即當體圓轉為圓教之中道圓妙義。而通教「體空觀」所展現之無生四諦、十二因緣、與六度義理，與別教之「漸次三觀」所開展之無量四諦、十二因緣、與六度理，亦皆相即不二，當體即是昇提圓轉為圓教之圓妙無作四諦、十二因緣、與六度之微妙不可思議理

³³ 智者，《法華玄義》第一卷上，《大正藏》冊 33，頁 682 下。

境。

總而論之，表徵化法四教之觀心法門之直觀方法，可謂以「會漸觀歸於圓頓觀」之菩提道次第斷證進路，實乃是「會三乘歸一佛乘」之觀修法門之路徑說明，何以稱之為析空現觀、體空現觀、漸次現觀、乃至一心三現觀，凡此皆統之以「現觀直證」之整體理念貫串於其間，從此化法四教之斷證路徑中之藏教、通教、別教之菩提道修證次第，皆呈顯出「有教無人」、「果頭無人」之義涵³⁴，即可體現出，智者乃是以「現觀直證」之唯一佛乘的直觀方法，即是以「會漸歸圓」觀之奧義統貫此四教於一味中，而於四教皆彰顯中道之同時，於分位次第中顯差別之觀修義涵，然則此差別之觀修義，皆同於圓頓觀義，皆融攝一致而開展出「即析空觀即體空觀即漸次三觀即一心三觀」之「相即不二」的圓妙之究竟理趣。

四、結論

天台智者對「中道實相」直觀方法之詮釋要義，首先，從三種面向探究智者所建構之形上本體之詮釋觀點：一、以法華一乘「中道實相」為正體，此一「中道實相」之義涵，乃以「非本體之本體」詮釋，來加以圓融詮釋不可言說之不思議妙境，所謂「非本體之本體」詮釋，乃彰顯出現象即本體，本體即現象之要義，進言之即呈顯出現象與本體本自相即不二，無二無別之諦理。

二、即現象即本體之詮釋，透過即現象以言本體之釋手法，來表徵「中道實相」之言語道斷，心行處滅之境界。體達「三法印即一法印」之相即不二的「中道實相」之境界。以是之故，智者由「中道實相」所展現的「一法印」之離言絕待殊勝妙義，即是具體的體現在「生

³⁴ 隋·智者，《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》冊46，頁33上。

死即涅槃」、「煩惱即菩提」、「娑婆即淨土」等三重天台圓教之根本命題上，而全然展現

三、「相即不二」式的超越主客唯心論，此「相即不二」式之超越主客論證義理架構所展現之「全體即是」之絕待顯不思議妙義，即是全然的開展出其「非超越即超越」、「非主非客即主客」之遍攝遍成遍融的全顯「當相即道」，「即事而真」，「即身成就」之圓頓超越義。

其次，從四種面向開展智者對「中道實相」直觀方法之詮釋：

首先，論證「即」之辯證法的圓融應用，透過「即」的「相即不二」式的辯證法之圓融會攝的圓轉，進而以無量向度，無限維度，與無盡之深廣度的加以擴充與延展，而開出「主體即客體」、「緣起與實相」、「真空與妙有」、「相待與絕待」、「言詮與離言」等五種進路，展現出「非方法之方法」的直觀方法，展開對「中道實相」進行圓妙式的詮釋。

智者於開展「中道實相圓頓一乘」思想所應用之「即」的辯證法門，乃其詮釋辯證統攝一切法義，由「對立即統一」，「差別即平等」，以及「相待即絕待」之辯證模式圓轉下，而進至相即不二，圓即一如之圓融會攝之境界。以之彰顯智者「即」之辯證法之圓融無礙，與當相即道，理無二致之圓妙義的全然體現。

二、純圓獨妙之教相現觀義理詮釋，智者於教相門中本著「聞義兼修，教觀一體」之要旨，由「中道實相圓攝一切法」的中心法理出發，表詮於義理間之統貫上，呈顯出「一體異義」、「一門異解」、「一法異名」之義涵，進而開展出「中道實相即一切法，一切法即中道實相」終極會歸此一義理之開展。故爾，在「有因緣亦可說」的權巧方便、應機化用之圓妙言詮施設下，則一切「教相門」所開展之教法、教義、與教理，皆能於可言說、可言詮中，開展出離言絕待，不可說

之不思議微妙義，此即是純圓獨妙之教相直觀義理詮釋之真實要旨。以現觀直證之現量境界，展現出不可思議微妙諦理，於一切位，一切法，一切觀，一切行之當體，皆「相即不二」的圓觀圓證圓成「中道實相圓頓一乘」之不思議妙理而圓極實現。

三、「一念三千」之圓頓現觀開展，即是以圓即式之頓超方式，超越權巧方便道模式，而以現觀直證之圓頓觀法，直證三諦圓融之理，直顯不可思議之微妙境界。

「一念三千」以現觀直證之圓頓觀法，直證三諦圓融之理，直顯不可思議之微妙境界，此即以現量之一心三觀，契入現量之一心三智，圓斷三惑，直證三諦圓融，直顯三德密藏之妙德，進而直現「中道實相圓頓一乘」之妙理。此一妙理的體證，乃是現觀、當觀、圓觀、與直觀，非於相待對觀之理性思惟中論理而得，亦非於漸修漸悟之觀行菩提道次第中而漸得，乃朗然全現，當體全現，全體即是圓頓觀圓頓得，離於分別思惟對待而得。

智者即站在一切眾生，皆同一真性的立場上，以一念心契入三千法界而彌不貫串，以一心三觀統貫一切心法，以一義統攝無量義，以一行圓遍一切行，以一位即圓具一切位之現觀極證之微妙境界的圓滿開展。進而圓顯出一切圓頓位、一切圓頓行的現證直觀境界，全然地是一體同觀、平等一味，法法妙爾。

四、四種觀法之「會漸歸圓觀」之方法應用。天台智者在掌握最高的佛法真理—「中道實相」的圓頓菩提道斷證次第之進程中，實是以「現觀直證」的方法之全然應用，作為天台教判的最圓融圓滿的指導原則，而以「會漸歸圓觀」的方式，即以整全式、全面式、圓妙式的方式進行著，透過智者「即」的圓妙圓融圓攝之辯證規式，統貫了藏教的「析空觀」、通教的「體空觀」、別教的「漸次三觀」與圓教之「一心三觀」的四種觀法，皆圓融昇轉為「現觀直證」之圓滿頓速之

圓妙觀。

進而論之，若從「相待即絕待」之妙理上來圓攝的話，則此總體所指稱之化法四教斷證路徑，是以「會漸歸圓」的模式在進行著，從「一色一香皆是中道」的不可思議應機化用的論點上來涵攝之，則此一「會漸歸圓」的模式展現在藏教的析空觀之觀行上來論的話，仍是純圓獨妙的，透過「全體即是」的圓教圓頓觀的證量方式，將藏教之「析空觀」，通教之「體空觀」，與別教之「漸次三觀」，皆圓攝圓即圓轉為圓教之「圓融三觀」，展現出四教皆為「現觀直證」之不可思議之圓妙境界。

透過智者所建構之形上本體之詮釋觀點與從四種面向開展智者對「中道實相」直觀方法之詮釋之二重義理向度之辯證圓詮，藉以彰顯與觀達天台智者開展「中道實相」直觀方法之詮釋核心要義與終極真實理趣。

參考資料

1. 隋·智者，《法華玄義》，《大正藏》冊33。
2. 隋·智者，《金光明經玄義》，《大正藏》冊33。
3. 隋·智者，《仁王般若經疏》，《大正藏》冊33。
4. 隋·智者，《四念住》，《大正藏》冊33。
5. 隋·智者，《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊33。
6. 隋·智者，《釋禪波羅蜜》，《大正藏》冊33。
7. 隋·智者，《六妙門》，《大正藏》冊33。
8. 隋·智者，《法華文句》，《大正藏》冊34。
9. 隋·智者，《觀音玄義》，《大正藏》冊34。
10. 隋·智者，《維摩詰經玄疏》，《大正藏》冊38。
11. 隋·智者，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46。
12. 隋·智者，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46。
13. 隋·智者，《四教義》，《大正藏》冊46。
14. 隋·智者，《維摩詰經廣疏》，《卍續藏》冊55。
15. 隋·智者，《維摩詰經三觀玄義》，《卍新纂續藏經》冊55。
16. 方光華，《中國古代本體思想史稿》，北京：中國社會科學出版社，2001年1月。
17. 成中英主編，《本體與詮釋》，北京：三聯書店，2001年1月。
18. 成中英主編，《本體與詮釋：中西比較》，上海：上海社會科學院，2003年7月。
19. 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，1971年3月。
20. 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1984年8月四版。
21. 牟宗三，《心體與性體》（一），台北：正中書局，1996年2月。
22. 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1996年4月。

23. 李翔海編，《知識與價值：成中英新儒學論著輯要》，北京：北京中國廣播電視，1996年。
24. 周春生，《直覺與東西方文化》，上海：上海人民出版社，2001年8月。
25. 胡鵬之，《本體論新探》，台北：弘智出版社，1986年1月。
26. 陳英善，《天台性具思想》，台北：東大出版社，1997年8月。
27. 陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997年5月初版三刷。
28. 梁瑞明，《心靈九境與人生哲學》，九龍：志蓮淨苑，2007年6月。
29. 張曼濤主編《天台宗之判教與發展》，《現代佛教學術叢刊》，台北：大乘出版社，1979年2月初版。
30. 張岱年，《中國哲學大綱》，台北：藍燈文化，1992年4月初版。
31. 楊祖漢編，《儒學與當今世界》，台北：文津出版社，1990年。
32. 潘德榮編，《本體與詮釋》，上海：上海社會科學院，2005年7月。
33. 潘德榮與賴賢宗合編，《東西哲學與本體詮釋：成中英七十壽辰論文集》，台北：康德出版社，2005年10月。
34. 賴賢宗，《佛教詮釋學》，台北：新文豐，2003年10月。