

圓珍天台密教判教觀的發展¹

黃英傑

華梵大學東方人文思想研究所博士生

摘要

中國與日本天台宗的最大差別，是日本天台與密教的結合。過去的廣修、維錫兩位中國天台祖師，對密教沒有太多關切，他們是站在天台的立場，應請而對密教進行判攝。圓珍批評中國天台祖師對密教判攝的不當，是企圖從密教來會通天台的。如果加上日本東密宗祖師空海，完全站在密宗的觀點去判釋其他宗派，可以說是三種截然不同的詮釋需要與角度。

本文以思想史的角度，從日本天台宗創始人最澄的顯密同傳並授論起，以日本天台祖師圓珍的天台密教觀，做為探討台密思想發展的主要內容。對圓珍勇於駁斥中國天台祖師的判教觀，提出的顯劣密勝、五時五教等新判教的理路加以解析。主張日本天台與密教結合的發生，是外在歷史的事實，為因應尋求此實然情況內在合理性的詮釋需求，而產生台密獨特的判教觀。如此看來，判教本身是時代詮釋需求

¹ 本文最初於「法華思想與天台佛學研討會」(2004年12月25日，法光佛學研究所)發表，原題名為〈圓珍的天台密教思想—天台判教再詮釋〉，在此基礎之上，本文做了相當程度的修正。感謝與會的林義正教授、熊琬教授、陳英善教授、郭朝順教授、賴賢宗教授等學者專家，對本文給予相當多的回應、批評與指導。

的產物，時代在變，需求也不斷改變，因此到了二十一世紀，判教的工作也應持續開展下去，而不是一成不變的。

關鍵字：天台、密教、台密、圓珍、判教、圓密一致、顯劣密勝、五時五教、理同事勝

正文目次

- 壹. 圓珍之前的日本天台與密教
 - 貳. 圓珍的經歷和入唐求法
 - 參. 圓珍的顯劣密勝與五時五教判攝
 - 肆. 天台密教判教的時代性
 - 伍. 結論
- 參考書目



壹、圓珍之前的日本天台與密教

日本天台宗源於中國，據《元亨釋書》所載，最澄(767~822)在 807 年上奏，將天台宗與當時大乘四家華嚴、法相、三論、律合為五宗，此為日本天台宗成立之始。最澄並建立教團，將傳法中心設在京都東北的比叡山。日本天台宗雖來自中國，但在發展中形成了自己的特色，其中最重要的一個特色是日本天台宗一創立，其創立者最澄就已將密教引入並與天台結合，形成所謂「台密」。²

特別要說明的是最澄與圓珍的著作雖散見《大正藏》各冊，但筆者主要係以最澄的《傳教大師全集》³，與日本台密原典集成的《新編天台密教章疏》⁴為資料依據。在這兩套書未收錄的部份，才引用各種藏經。

最澄在唐留學時，直到歸國前夕，才從越州（今紹興）龍興寺的順曉受學密教，回國後撰述的密教著作很少。從現存可斷定是最澄的密教著作來看，他是主張天台圓教與密教一致的⁵。他在《守護國界章》中說，「若指一乘宗，天台有依憑。貞觀以後，…金剛智三藏、無畏三藏，乃至不空三藏…等，所傳一乘正義，皆符天台義……大唐一行阿闍梨《遮那經疏》等，如是等宗，依憑天台。」⁶；據說他在給空海的信中也說「遮那宗與天台融通」⁷。

總之，最澄在教理上主張「圓密一致」，不分優劣，他「開二宗合

² 楊曾文，〈圓仁和日本天台宗〉，中華佛學學報第十期，(台北：中華佛學研究所) 1997.7 出版，頁 267。

³ 比叡山專修院附屬叡山學院編纂，《傳教大師全集》(卷一至五)，(大阪：比叡山圖書刊行所，1926 年)。

⁴ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(一至五)，(東京：名著出版，1985 年)。

⁵ 楊曾文，〈圓仁和日本天台宗〉，中華佛學學報第十期，頁 271。

⁶ 比叡山專修院附屬叡山學院編纂，《傳教大師全集》卷二，(大阪：比叡山圖書刊行所，1926 年)，頁 413-414。

⁷ 此說依楊曾文，〈圓仁和日本天台宗〉，中華佛學學報第十期，頁 271，說是引自《傳教大師全集》卷 4 下，但筆者遍查該書，並未找到這段文字，因此出處有待進一步查證。

流之首，《法華》與《大日》融攝之風，認為二經其理齊等。」⁸因此規定比叡山的學僧不僅應修天台教義，而且要修學《大日經》等密教經典。在實修上，最澄也將天台與密教結合，他在《顯戒論》中，以〈大唐護國念誦護國轉經明據〉為例，主張比照唐朝由國家延請僧人為國常修密法、護摩的作法，請求國家為日本設置天台止觀與密法兩種道場，長念為國修法，他說：「念誦及轉讀，衛國之良將也。誠願大日本國天台兩業、授菩薩戒以為國寶，大悲胎藏業，置灌頂道場，修練真言契。常為國念誦，亦為國護(摩)。《摩訶止觀》業，置四三昧院，修練止觀，常為國轉經，亦為國講般若。然則一乘佛戒，歲歲不絕。」⁹

最澄雖然引入並肯定密教，但他仍是以天台為本位的。因此《日本佛教史綱》說：「傳教大師規定止觀、遮那二業為睿山學僧的必修課程，是興隆密教的開端。然而他在與南都佛教競爭的過程中，主要是依靠了天台的圓旨和圓頓的大乘戒。」¹⁰但對台密的正式形成與力最大的，是最澄的弟子圓仁(794~864)，和其後的圓珍(814~891)、安然(841~?)。其中，最澄與圓仁、圓珍三位又稱為台密三聖¹¹，他們都是直接留學大唐的。

日本台密福田堯穎大僧正，在〈台密綱要〉¹²中讚譽說：「台密三聖(最澄、圓仁、圓珍)皆留學大唐，有長期之修學，所有真言口訣奧義，瀉瓶不遺，可悉台密之精密矣！」¹³如果這裡的長期修學就是指前句的留唐學法時間的話，從最澄實際留唐時間是日本延曆二十三年出發(804，唐貞元二十年)，翌年(805)返國來看，和圓仁留唐十年(847-838)、圓珍留唐五年(853-858)的長期修學比起來，福田堯穎所說最澄「留學大唐，有長期之修學」，並不是很恰當。

⁸ 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁270。

⁹ 比叡山專修院附屬叡山學院編纂《傳教大師全集》卷一，頁131。

¹⁰ 村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢53冊，(台北：華宇出版，1988年)，頁114。

¹¹ 中國學者呂建福則以圓珍、圓仁、安然並稱台密三傑。見呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁274。

¹² 〈台密綱要〉是1934年11月18日，福田堯穎在東京天王寺，傳授台密教相之講演編輯而成的，收錄在張曼濤主編，《密宗概論》，現代佛教學術論叢71冊，(台北：大乘文化，1976-1979年)。

¹³ 福田堯穎，〈台密綱要〉，現代佛教學術論叢71冊，(台北：大乘文化，1976-1979年)，頁231。

最澄、圓仁與圓珍雖然都是台密大師，前後留學大唐，學習天台與真言密教，但他們三人對顯密的觀點其實是有所不同的。最澄以後，日本天台的密教傾向大於天台，《日本佛教史綱》說：「到了慈覺圓仁、智證圓珍入唐求法的時候，由於內外的形勢，當時睿山所傳授的大部份是密教。」¹⁴

以《入唐求法巡禮行記》而聞名於世的圓仁，他的著述多屬密教，對最澄的「顯密一致論」作了進一步的發揮，提出「理同事別」，為天台密教提供理論的依據。他的判教見解分顯示教與秘密教，顯示教即三乘，秘密教則圓密一乘；圓密一乘又分《法華》等理秘密，與《大日經》等的理事俱密。¹⁵這已經遠離傳統天台宗的五時、八教的判教理論，進而使天台變為依附密教的地位。¹⁶到了圓珍時，他又進一步提出「理同事勝」、「顯劣密勝」的理論。

圓珍被福田堯穎譽為「建立整個佛法之密教，…，實智證大師(圓珍)之功也。」¹⁷因此本文便在略述最澄、圓仁台密思想的基礎上，以圓珍的台密觀做為主要探討內容，以顯示台密思想的發展脈絡。因此下面要先對圓珍的修學經歷做一簡介。

貳、圓珍的經歷和入唐求法

日本天台宗比睿山的第五代座主¹⁸證智大師圓珍，俗姓和氣公，圓珍，贊岐國那珂郡金倉鄉人，是弘法大師之姪。自幼形貌特異：「兩目有重瞳，頂骨隆起」有高僧德相。15歲隨叔父僧仁德初登比睿山，入第一座主義真和尚室。天長十年(833)四月十五日，受戒為僧，時19歲，在年分試中及第後，又回到山上幽居了一紀十二年。承和九年(842)從

¹⁴ 村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢53冊，(台北：華宇出版，1988年)，頁114。

¹⁵ 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁271。

¹⁶ 楊曾文，〈圓仁和日本天台宗〉，中華佛學學報第十期，(台北：中華佛學研究所)1997.7出版，頁272。

¹⁷ 福田堯穎，〈台密綱要〉，現代佛教學術論叢71冊，(台北：大乘文化，1976-1979年)，頁228。

¹⁸ 福田堯穎於〈台密綱要〉中，將圓珍列為日本天台六祖，但他沒有一一詳列諸祖系譜，故此處暫依村上專精所說。

傳教大師法孫一廣智阿闍梨之徒德圓受傳三部三摩耶。承和十三年(846)，滿山的僧眾議論說：「圓珍大德，年齒雖輕，但習學顯密二教，博覽其他宗義，才德超倫拔萃，智略高深。應選拔他當本尊學頭，以勸勉長幼，扶掖上下。」圓珍即被推選為睿山真言宗的學頭，此時圓珍三十二歲。

嘉祥二年(849)春，圓珍夢見山王對他說：「可遂入唐求法志。」嘉祥三年(850)，他立志去唐朝求法，向天皇上表陳述其意，天皇深感其誠懇，許他入唐求法，並且另外敕命他任「內供奉」。唐宣宗大中七年(日本仁壽三年，853)八月，才搭到商船入唐求法，從福州入境，在開元寺會見般若怛羅三藏，受傳梵學和密教，得到諸部經疏三百餘卷。唐宣宗大中八年(854)到天台山國清寺，從道邃弟子廣修的門徒物外和尚受講止觀之教。¹⁹物外是當時的著名高僧，天台宗第十二祖。他還到越州開元寺從廣修的另一位弟子良諤受學天台教旨，「時決舊疑，兼抄法文」。²⁰

唐大中九年(855)到長安青龍寺拜謁法全阿闍梨，學受瑜伽密旨，與日本圓載一起入大悲胎藏壇城受學大法灌頂；並入金剛界九尊大曼荼羅道場，沐五智灌頂水，受學大瑜伽根本大教王最上乘教開兩部諸尊瑜伽及蘇悉地羯摩羅大法；五個月後，挑香花供養聖賢，「當日入定，受三昧耶戒。五更蒙傳授兩部大教阿闍梨灌頂，即般若母菩薩、大虛空藏菩薩、轉法輪大菩薩」。不久，他又回到天台山國清寺，繼續研習天台教義。又到大興善寺會見智慧輪三藏，受密教灌頂、學習兩部的秘密旨義。

圓珍前後兩次在天台山求法期間，為國清寺的建設作出了很大的貢獻。除了出資為智者大師(538~597)重修塔墓外，還重修國清寺的佛殿，建止觀堂，匾額上刻「天台國清寺日本國大德僧院」，請國清寺清規主持。

¹⁹ 村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢 53 冊，(台北：華宇出版，1988 年)，頁 98。

²⁰ 村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢 53 冊，(台北：華宇出版，1988 年)，頁 99。

天安二年(唐大中 12 年, 858)回國²¹, 帶回毗盧遮那宗教法之圖像道具, 及國清、禪林等寺傳得智者大師所說教文、碑銘等, 兼諸州所獲別家章疏, 總計三百日十一本, 七百七十二卷。²²回國後, 天皇敕住持比叡山山王院, 履次應召入宮說法。他還創立唐院, 收藏從中國請來的經典。貞觀十年(868)擔任日本天台宗第五代座主, 共二十四年, 直到圓寂(891), 皆大力發揚台密教派。延長五年(927), 追賜智證大師諡號。

圓珍死後七十餘年, 幾乎全是他的法脈子孫執掌叡山佛教, 對日本天台密教有極大影響力。²³

參、圓珍的顯劣密勝與五時五教判攝

圓珍是日本天台密祖師中, 在治《大日經》, 鑽研《大日經疏》義理上, 最為精密的。²⁴他在二十歲受戒時, 考試《大日經》即已登甲科。入唐求法五年(853-858)回國之後, 於貞觀六年(864)開大悲胎藏灌頂壇, 天皇親自入壇受法, 並講授《大日經》, 天皇及王公大臣聽受。和最澄不同的是圓珍著述很多, 但大部份屬於密教, 他創造性地發揮了天台宗對密教的判釋, 提高了密教的地位, 認為顯、密二教是「顯劣密勝」。圓珍撰於貞觀十二年(870)十二月《大毗盧遮那經指歸》(以下亦簡稱《大日經指歸》)²⁵便是他判教論的代表作, 著名的五時五教判即出自此書, 故被視為台密名著。²⁶

圓珍在《大日經指歸》中, 不僅想要會通真言密教與天台, 更對當時中日佛教各宗派的偏執提出批判, 說:「然而《華嚴》緇徒, 偏貶

²¹ 村上專精著, 楊曾文譯, 《日本佛教史綱》, 頁 99, 說圓珍是在 856 年回到日本。

²² 圓珍, 《日本比丘圓珍入唐求法目錄》, 《大正藏》卷 55, 經號 2172, 頁 1097-1101 中。

²³ 村上專精著, 楊曾文譯, 《日本佛教史綱》, 世界佛學名著譯叢 53 冊, (台北: 華宇出版, 1988 年), 頁 100。

²⁴ 呂建福釋義, 《大日經》, (高雄: 佛光山出版, 1997 年), 頁 274。

²⁵ 頁: 221

日本大藏經編纂會編, 《新編天台宗密教章疏》(四), (東京: 名著出版, 1985 年), 頁 3-22。

²⁶ 呂建福釋義, 《大日經》, (高雄: 佛光山出版, 1997 年), 頁 271。

餘經，習小乘輩專讚己典。唯識之家，只貴《深密》。空論之宗，好褒《般若》。讚真言者，直譏顯教。講《法華》徒，獨是一經。皆乖本師，頗得一隅。」²⁷

圓珍首先從諸法實相的超越性，提出唐密主依經典《大日經》屬於圓教的見解，說：「此自證安菩提究竟諸法實相，普門應化，即事而真，豈隔諸法不通舍乎？既是諸佛秘密之藏，於眾大乘威德特尊，豈同第三時四乘俱轉乎？據此(大日經)題目，應知一大圓滿之教，莫執末流蔽本源耳。」²⁸

他認為《大日經》的諸法平等一味觀，是該經屬於圓教的證明。在唯一一乘，眾生皆可成佛的理念下，究竟上沒有二乘與不能成佛的一闡提眾生，「一切諸法平等一味，故定姓二乘、畢死闡提皆得救疾，同一佛子，無間無雜無比無上，實是真實究竟圓融之教，豈同第三時乎？」²⁹

如此確立《大日經》是諸佛心印所在，不是二乘所能了解，因此不應將該經侷限為一時之教，「既非二乘安足之處，必定獅子吼說，佛性心印，上上智觀獨能盡底，豈被二乘涉第三時乎？」³⁰

如果將《大日經》判攝為一時之教是不恰當的，那麼《大日經》應如何歸屬、判攝呢？對此，圓珍說：「以三種秘密方便，木+贊搖眾生佛性之乳，乃至歷經五味，成妙覺醍醐醇淨融妙，不可復增，一切金剛智印同共集會，於真常不變甘露味中最高第一，是為曼荼羅義也。」³¹主張《大日經》是第五味的妙覺醍醐，不是有分別的下劣三乘差別之

²⁷ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁4上。

²⁸ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁5上。

²⁹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁6上。

³⁰ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁6下。

³¹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁10上。

說。因此，「木+贊搖四味已成(五味妙覺)醍醐，豈存三乘乳論淳味耶？佛言，極無比無上，而卻混下劣之乘，招逆佛之重罪，甚以可悲。」³²原因之一，是《大日經》為法身不可思議境界，「一一三昧皆是如來不可思議果本地法身也，豈據方等差別不融乎？秩人見之，甚幸甚幸！」³³

圓珍從弘揚《大日經》的立場，呼籲天台學者應予真言密教正確且適當的定位，而此定位就是天台與密教都是主張唯一一乘的究竟教法，不要因為對天台法華教理的偏執，而錯誤地貶抑密教，他說：「因之與果俱不思議，大王之膳豈預第三時乎？應知此文同彼唯一，莫執法華，抑此秘密。」³⁴因為天台法華與真言密教都是不共之特殊法教，貶抑密教是有違釋尊教誨的，所以說：「既云不共二乘，豈同共教乎？…強混方等，違法王教。」³⁵

圓珍並從顯教《法華經》與密教《大日經》開示時機的相似性，來說明《大日經》和《法華經》一樣，都是總結性的圓教，說：「如釋尊過四十餘年，說《妙法華經》；今大日如來說一切法意，方說此秘要。俱是終窮圓滿之教。」³⁶並以《法華經》所說十如是，和《大日經》的三昧耶相對比，說：「以諸法究竟等，釋三昧耶之義。《法華》十如，於此增曜。凡聖無異，依正一體，性相圓融，同住大日本尊之位。…若強抑之，即畢死人，足可歎耳。」³⁷

和最澄「圓密一致」論不同的是，圓珍不僅以《法華經》與《大日經》同屬圓教，而且主張《大日經》所說的三摩地修持法，是一切

³² 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁10下。

³³ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁12上。

³⁴ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁12下。

³⁵ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁13上。

³⁶ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁13上。

³⁷ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁17下。

顯教經典中所未見的，從這個特殊性來說，連屬於顯教的《法華經》也不如《大日經》，這就是所謂的「理同事勝」。圓珍說：「此三摩地門，唯在此秘密教。餘一切脩多羅中，闕而不書。故云大乘中王，秘中最秘。《法華》尚不及，矢+引自餘教乎。判置第三時，譬如指日為螢，以海作滄。總請瞻智停廢妄執，仰信佛語，莫以蠅翼，覆於虛空。」³⁸如此而從《大日經》與《法華經》同屬圓教的同質性中，突顯其不同點，並據以提高《大日經》的地位於《法華經》之上，這就是圓珍著名的「顯劣密勝」說。

高於《法華經》的《大日經》既屬圓教，必定要能攝一切顯教義理於其中，所以圓珍進一步指出：「此經宗橫一切佛教，如說唯蘊無我，出世間心，住於蘊中，即攝諸部中小乘三藏。如說觀蘊、阿賴耶，覺自本心不生，即攝諸經八識、三無性義。如說極無自性心，十緣生句，即攝華嚴、般若種種不思議境界，皆入其中。如說如實知自心名一切種智，則佛性一乘、如來秘藏，皆入其中。於種種聖言，無不統其精要。」³⁹

圓珍的論述，是將一切佛法統歸為小乘、大乘唯識有宗與中觀空宗。此外，他還確切地將當時流行的各種主要經典進行分類，說：「四阿含等一切小乘，皆攝『唯蘊無我』句中，說人空理故。」⁴⁰「如《楞伽》、《寶積》、《大集》、《維摩》、《央掘》、《金光》、《大方等》一切大乘，除《般若》、《華嚴》、《法華》、《涅槃》外，皆悉攝入『阿賴耶』句，說法空理故。《華嚴》、《般若》種種諸部，皆攝『自性緣生』句中，說第一義空故。」⁴¹雖然圓珍對這些經典的分類，是將如來藏與唯識合一而談，將《華嚴經》與《般若經》同歸為中觀空宗的判準，也不無可議之處。但可以理解的是圓珍的這種判準，是以他心目中的同類經典集合為一類而說，他認為《華嚴經》「以入法界義同故」，所以是不

³⁸ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁19上。

³⁹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁19上。

⁴⁰ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁19上-下。

⁴¹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁19下。

共般若，因此把和講說空義的《般若經》歸入同一類。⁴²

無論如何，圓珍的判教觀認為，《般若經》與《華嚴經》所宣說的義理都還低於《大日經》，並以《大日經》為第五教，總攝其餘四教，主張這種安立才是最合乎唯一一乘的道理的。所以他說：「以般若教攝第四藏，以真言教門，置第五醍醐，不乖諸教，符會一道。」⁴³

圓珍還認為，在實修上，若不透過《大日經》的月輪與種子觀法，其他修法都是不可能成佛的，他的引證是：「《守護國界主陀羅尼經》云：…十方世界如恒河沙三世諸佛，不作月輪、作口+奄。字觀，得成佛者，無有是處。何以故？口+奄字即是一切法門，亦是八萬四千法門，寶炬關鑰。」⁴⁴

而真言密教之所以是圓教的另外一個理由，正是其修法上的殊勝性，他說：「此為明鏡，更不可疑慮，無有是處，最應留意耳。八萬法藏，若入此字門，皆是秘密甚深境界也。一一悟入，皆成佛故。是故，說為大空圓滿教。」⁴⁵修持真言密教可以即身成佛，是因為密教獨有三摩地的修法，這是未見於其他經典的，如果不是這樣的話，那在道理上就說不通了。圓珍引用龍樹的著作說：「復龍猛《菩提心論》云：惟真言教中，即身成佛故，是說三摩地門。於諸教中，闕而不書。言三摩地速疾門，一切諸經，闕而不書，斯教方說，故為諸教所歸之教。前後明白，若不是此釋，則闕而之言，難可消通矣。」⁴⁶

圓珍在最澄「圓密一致」的基礎上，進一步探討同為圓教的《法華》與《大日》等經典間的差異？他的看法是圓教還可以劃分成三種

⁴² 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁19下。

⁴³ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20上。

⁴⁴ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20上。

⁴⁵ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下。

⁴⁶ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21下。

層次，而《大日經》是圓教中的最圓之教，勝於同屬圓教的《法華》、《涅槃》等經，故說：「但於『如實』一句，其有三部，前後如何？《法華》為初，《涅槃》為中，秘密為後。」⁴⁷

圓珍的根據，出自《大日經疏》指出《大日經》是統攝一切經教的話：「(大日經)疏云：此經橫統一切教。」⁴⁸，而《大日經疏》之所以能統攝一切經教，是從一切佛經宣講無量法門的目的，都是為了《大日經》所說的「如實知自心」，所以說：「又云：即統論一部，始終無量方便，皆為令諸菩薩菩提心清淨，知識其心，如此(大日)經者。當知一切修脩多羅，意皆同在此。」⁴⁹，而一切經教的旨趣總括起來，不外就是《大日經》的三句話：菩提心為因，悲為根本，方便為究竟。⁵⁰因此：「如釋迦如來所說法者，當知十方三世一切如來，種種因緣，隨宜演說法，無非為此三句法門，究竟同歸，本無異轍。」⁵¹

圓珍認為圓教之所以要再分為三層次，是因為佛陀雖然已為眾生宣說自心實相之理，但眾生仍無法實際悟入，因此最後必須宣講至圓至頓的真言法門，做為入心實相的方法，他說：「釋尊前已廣說淨菩提心如實相，以眾生未能得意懸悟，復作方便，說此頓覺成佛，入心實相門。」⁵²相對於圓、頓的真言密教，圓珍認為他法縱為圓教，仍是逐漸、次第開顯實相的，因此和真言密教比起來，有直接與間接的差異，他說：「亦為了決十方三世一切佛法故，如一切經中，或說諸蘊和合中，我不可得。或說諸法從緣生，都無自性。皆是漸次開實相門。彼言諸法實相者，即是本(大日)經心之實相。心實相者，即是菩提，更無別

⁴⁷ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下。

⁴⁸ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下。

⁴⁹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下。

⁵⁰ 善無畏、一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正藏》卷18，經號848，頁1中~下。

⁵¹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下-21上。

⁵² 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下。

理也。但為薄福眾生，而不能自信作佛。」⁵³

在決斷大乘圓教方面，《法華經》是佛陀講經說法四十多年的總結代表作品之一，但是《法華經》只能算是漸次開顯實相的經典。因為《法華經》雖然談到實相，但不是全經如此，事實上該經只有〈方便品〉是談唯一一乘的實相，所以《法華》是圓教，但仍不是最靠近圓教核心，而屬於圓教的前法，圓珍說：「漸次開心實相門，即是《法華》一乘，四十餘年未顯真實故。彼言諸法實相之句，則指《法華》方便品也。除此之外，無唯一教。」⁵⁴

在《涅槃經》方面，圓珍將《涅槃經》所說能觀心性的上乘禪定，解釋為密教三摩地，其實是以密教三摩地來解釋《涅槃經》能觀心性的上乘禪定。他說：「《涅槃》云：能觀心性，名為上定。私偽：上定者，所謂三摩地也。故今疏云：一切如來定者。」⁵⁵圓教中《大日經》的如來定，等同《涅槃》的上定後，如果一定要說有勝劣的話，那就是顯說與隱說的不同，所以說：「(大日)經所說如來定，即是《涅槃》上定也。三平等句名為上定。彼(涅槃)經粗點，未顯說之。故判置前。」⁵⁶所謂的顯、隱，就是粗、密，或直接與間接的不同，在指引眾生心性的方法上，其他經典都較《大日經》迂迴，故：「今(大日)經不如是，直約諸法，令識其心，所以為秘要之藏也。」⁵⁷

《大日經》的三句話，包括了其他一切經典的義理內涵，而且《大日經》是以實修的三摩地印來證成此點的，故說：「橫統之言，無所不該。總十方三世一切脩多羅，同歸於三句。本無異轍。明知在一切經後。諸經猶文，此經如印。以三摩地印，印一切諸經，為諸佛秘藏。」

⁵³ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下。

⁵⁴ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁵⁵ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21下。

⁵⁶ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21下。

⁵⁷ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁵⁸例如，《大日經》既為決斷一切小乘教法的經典，自然是在這些經典之後、之上，才能如是論斷，「例如，決了聲聞小法，是諸經之王，故一切脩多羅，皆悉為前，此經為後。」⁵⁹而《法華》、《涅槃》等經在《大日》之前或下的另一個原因，正是因為前不能攝後，後方能攝前，上法能攝下法，下法不能含攝上法，「而實相心，彼此同體，更無別理也。彼經顯實相之蓮華，此經顯芬陀利之體，今此所顯常住本地，即彼所指久遠真如故。以《法華》、《涅槃》為爾前教，攝八教之判，甚為不可耳。」⁶⁰

但是佛陀為何要分幾種層次來說法呢，這是因為眾生福德不夠時，智慧就不足，於是不能自信承擔自己是佛。所以釋迦牟尼在講說前面諸經法，洗滌眾生心之染垢後，才在最後的適當時機，說出真言心要之法。因此，圓珍說：「自信作佛者，甚為難得。故世尊且令淨諸垢障，將護其心。要令時義契合，然後為說即心之印。」⁶¹

證明上述論點的理由是，佛在講授《大日經》時，聽講弟子的根機與前時不同，前面的時候，佛並沒有說受法弟子必定成佛，「小智樂小法，不自信作佛，故將護彼情，要令時義契合，末後說之。所以文云：『未曾說汝等當得成佛道。』」⁶²之所以沒對弟子們說必定可以成佛的原因，是要等待時機成熟，「所以未曾說，說時未至。故今正是其時。決定說大乘，乃至如來尊重，智慧深遠，久嘿斯要，不務速說，此乃契合時義，待機方說。」⁶³

⁵⁸ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁵⁹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶⁰ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶¹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁20下。

⁶² 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶³ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

圓珍以密教經典證成他的顯劣密勝觀點，把密教列入智顛依佛陀說法對象的根機利鈍而建立五時中的最後法華涅槃時，而且優於《法華》與《涅槃》之後。回過頭來指稱天台宗創始人智顛，其實也是發起陀羅尼，內證密法的成就，而宣說四教之法於外的。他說：「《天台止觀》云：智者行法華經發陀羅尼。…內證秘密教，外說顯教。…樂說辨才，是總持力。」⁶⁴既然天台宗的創始人智顛也是修密法成就，那麼圓珍論點的合理性也因此而成立。

圓珍進一步認為，一切解脫成就都要依靠真言密法而證得，說：「故一切果，依此門證。」⁶⁵所以智顛將佛陀教化眾生之法，依教理淺深而立的藏、通、別、圓化法四教，可以全部歸攝到第五教一真言密教中，「所以智者大師所說四教，還攝總持門，…。若言非者，深違師宗。」⁶⁶這就是著名的「五時五教」說。

圓珍更主張如果不是這樣的話，不但違背了智者大師的天台宗旨，還是一種偏執，其修持將是浪費時間，無法修成正果的，所以他說：「若見異端，構異門者，邇乖跋摩，遐違佛意，成佛無期。」⁶⁷「學於佛教，事偏執者，攢水求蘇，鑿樹覓金，空費工夫，終得無期。」⁶⁸

學者呂建福主張：「圓珍和其先輩的圓仁，仍不出唐代天台宗的藏、通、別、圓的判教範圍，到安然以後，另立《大日》等三部為密一教。」⁶⁹所謂《大日》等三部，是指《大日經》、《金剛頂經》與《蘇悉地經》三部密教佛典。但從圓珍所立的五教說看來，圓珍的判教是否仍不出中國天台藏、通、別、圓四教的範圍，是有待商榷的。

⁶⁴ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶⁵ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶⁶ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶⁷ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶⁸ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁21上。

⁶⁹ 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁274。

肆、天台密教判教的時代性

探討日本天台宗為何走上與密教結合的道路，從而產生其特殊的判教？必須從最澄之何以要天台與密教同傳並授的原因談起。根據末木文美士《日本佛教史》的說法：「入唐後的最澄…最主要以天台為中心，接受教義的傳授和收集佛典，於一年後回國。」⁷⁰可以得知最澄入唐的時間很短，主要以學習和收集天台典籍為主，而不是密法。雖然最澄在回國之前接觸、受學過密法，但他不算精通，也不以為意。⁷¹因為「從最澄自身來看，他認為密教只是附帶的小菜而已，最終還是要回到天台的圓教。」⁷²由此可見，最澄並非一開始就提倡密教和天台合一的。

但由於當時密教在大唐的聲名已遠播日本，因此在信徒們紛紛向最澄請求傳授密法的壓力下，他不得不變通地向專學密教的空海請教。傳授密教的同時，也講說他所擅長的天台教義，以因應當時信徒的需求，維持其宗教地位。對此，《日本佛教史》說：「事實上，信徒們向歸國後的最澄請求的是密教的咒術法力，…，於是他不得不向比自己年輕的競爭對手空海低頭請教。」⁷³這種外在宗教局勢的改變，對一開始想要弘傳天台的最澄來說，內心是很需要調適的。對此，末木文美士說：「但他歸國後，日本人渴求的是密教性的咒術能力，其落差之大，對最澄而言，可說是不幸之事。」⁷⁴

如此，我們可以說日本天台與密教的結合，和當時的時代需求有高度密切的關係。因此以天台為主要立場，又同時傳授密法的最澄，只是大略地說「圓密一致」，沒有更進一步的理論發揮。但在台密已成爲外在實然的情況下，最澄的傳人們，有必要爲天台與密教結合的正當性，尋找出內在的理論依據，加以合理化。於是比最澄更具密教背

⁷⁰ 末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》，(台北：商周出版，2002年)，頁85-86。

⁷¹ 在天台與密教之外，最澄留唐期間，還曾接觸到律宗與禪宗，因此其思想融合了圓、戒、禪、密四項。有關最澄在唐學習的傳承系譜，可以參見他著的《內證佛法相成血脈譜》，做進一步研究。

⁷² 末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》，(台北：商周出版，2002年)，頁89。

⁷³ 末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》，(台北：商周出版，2002年)，頁85。

⁷⁴ 末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》，(台北：商周出版，2002年)，頁89-90。

景的圓仁，在仔細比較之後，已發現出顯密的差別，主張「理同事別」。到了熟悉密教義理的圓珍時，整個日本天台密教的思想發展，更逐漸偏向以密教為主、天台為輔，主張因為「理同事勝」而「顯劣密勝」。

這樣看來，呂建福認為最澄、圓仁與圓珍都是一貫偏重密教的立場，說：「從最澄之《法華》、《天台》並立，到圓仁尤其至圓珍同教內有初中後之分別，及至安然重密輕顯，日本天台教學發生了重要的變化，這與三位天台碩學一貫偏重密教有關。」⁷⁵這個說法是有修正空間的。

中國佛教從南北朝興起判教，到隋唐佛教宗派形成以後，各教作為開宗明義的一個重要環節，是提出自己的判教理論。所謂判教，就是按照自己的觀點對全部佛法作出分類和評述，判明以某些經典為代表的教法的深淺、高低，斷定自己所信奉的經典是一切經典中最優越的經典。

賴賢宗在《佛教詮釋學》說：「佛陀的教法傳來中土，從而產生了本土性的詮釋體系，也是一種效果歷史之中的詮釋活動，也經歷了上述的視域融合的過程，甚至產了不同的判教體系，用以解決詮釋的衝突。」⁷⁶如此，我們可以理解「判教」本身就是一種時代性的詮釋活動，因為當時對各種佛理做合理安立的詮釋需求而產生。而日本天台密教，就是因為與隋代天台智顛判教理論的時間距離，面對密教的新義理內容，產生詮釋需求而發生的。

關於天台與密教的結合的起源，嚴耀中曾在〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉一文中，企圖說明天台與密宗在漢傳佛教中有所交涉，而且這種交涉可以追溯自天台創始人智顛，他說：「漢傳密宗與天台宗之間的關係，大致上說是一種體用關係上的互補。即天台諸僧常將密法密術用來弘揚佛法，擴大本宗的影響，…前者又包括二個方面。其一是（自智顛開始）天台僧侶們對密咒法術的學習運用；其二是融攝密宗經咒儀軌而創出天台獨特的教儀法規。」⁷⁷

⁷⁵ 呂建福釋義，《大日經》，（高雄：佛光山出版，1997年），頁275。

⁷⁶ 賴賢宗，《佛教詮釋學》，（台北：新文豐出版公司，2003年），頁29。

⁷⁷ 嚴耀中，〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉，《哲學與文化》，1998年5月/25卷第5

嚴耀中並且主張天台宗是積極主動地推動與密教的結合，「例如智者大師親自制定的觀音懺法，含有很多密教成份，因為他在《摩訶止觀》中認為：「攝陀羅尼者，持諸善法，如完器盛水；遮諸惡法，如棘援防果。即是四種道品中四正勤，勤遮二惡勤生二善。」⁷⁸

但嚴格說起來，嚴耀中所說的密宗、或密教，在智顛的時代，只不過是遠起自公元三世紀三國時代竺律炎⁷⁹與支謙⁸⁰共譯《摩登伽經》等的一些咒法而已。和唐玄宗時東來之印度密宗三大師，即善無畏(梵名 Śubhakarasiṃha, 637~735)、金剛智(梵名 Vajrabodhi, 671?~741)及不空(梵名 Amoghavajra, 705~774)⁸¹，所傳入經典義理完備，修法高度組織化的唐代「密宗」或「純密」是不一樣的。事實上，公元六世紀時，智顛的五時判教中，並未將密教列入其中，這是因為智顛的生存時代，密教經典與義理在中國尚不完備，所以沒有特別的詮釋需求。簡單的說，就是當時沒有密宗，不可能對密宗進行判攝。

到了八、九世紀，由於開元三大士的努力弘傳，密教在中國很盛行，並透過日本遣唐僧們傳到日本。因此日本天台宗的法子們急於知

卷，(台北：哲學與文化月刊雜誌社)，頁 451。

⁷⁸ 隋天台智者大師說，門人灌頂記，《摩訶止觀》，《大正藏》卷 46，經號 2172，頁 97 上。

⁷⁹ 竺律炎又稱竺將炎、竺持炎，是三國時代譯經僧，印度人，生卒年與世壽皆不詳。知解與修行具皆清淨嚴謹，博通內外學。吳黃武三年(223)，與維祇難來到武昌，黃龍二年(234)與支謙合譯《摩登伽經》三卷。有關其生平可詳見《大正藏》卷 55，《出三藏記集》卷二，與《歷代三寶紀》卷三。

⁸⁰ 支謙是大月氏人，字恭明。初隨族人遷至東土，寄居河南，通曉六國語言。後避亂入吳，頗受吳王孫權之禮遇，並尊為博士，以輔導太子孫亮。吳黃武元年至建興年中(222~253)，凡三十餘年間，致力於佛典漢譯工作，所譯經書辭旨雅馴，為時所稱。有關其生平可詳見《大正藏》卷 55，《出三藏記集》卷七、卷十三，《大唐內典錄》卷二，《開元釋教錄》卷二。

⁸¹ 有關開元三大士來華時間，過去一般資料多說開元四年，善無畏奉其師之命，經中亞至長安，唐玄宗禮為國師。開元八年，金剛智率不空至京師，奉敕居於慈恩寺，傳揚龍樹菩薩之密教，並築壇度眾；時人稱善無畏、金剛智及不空為開元三大士。但按照善無畏的弟子崔牧在《大日經疏》序言的說法，善無畏到中土已是「開元丁巳歲」，根據中央研究院計算中心(ASCC)的中西曆轉換系統，唐玄宗開元 5 年(歲次丁巳)1 月 1 日=西元 717 年 2 月 16 日。因此，善無畏在開元五年(717)抵達中土應較為合理。此處引用的《大日經疏》是，台北：新文豐出版，1994。中央研究院計算中心(ASCC)的中西曆轉換系統：

<http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/sinocal/ctopulso.html>。

道密教在天台五時判教中的位置，從而肯定其正統和合法性，因此產生對密宗這個新教派的詮釋需求。

這種新的時代性詮釋需求，對於做為外國人的日本人來說，感受要比中國人來得深刻。因為漢傳佛教所產生的宗派，對於在地的中國佛教信徒來說，是身處其時空中而認為理所當然的，並因為宗派的歸屬感而減弱衝突意識。但是日本留唐學僧在時空距離之下，同時接觸到相當不同的宗派義理，其震憾度與尋求會通的迫切感，相對地要比漢人強的多。

僅管天台與密宗在中國與其他宗派有些交涉，是歷史上的必然。例如學者呂建福便認為七、八世紀的中國密教大師一行(683~727)，已有用華嚴解釋《大日經》的傾向，：「一行以《華嚴》許多思想解釋《大日經》，視《華嚴》為顯教中最深之理論，把密教與華嚴學聯繫起來。」⁸²，在華嚴以外，他還認為一行將密宗心性論同天台、禪宗理論相聯繫，他說：「(一行)他的《大日經疏》偏向中觀學說，最後又承認有生死即涅槃、自心即佛心的一實境界。同時以法界為心界，以空性為心性，以實相為心相，不僅把《大日經》的無分別論作了進一步發展，也把密宗心性論同天台、華嚴、禪宗理論相聯繫。」⁸³但筆者以為，呂氏有關密教《大日經》與中觀、天台、華嚴或禪宗各宗派，如何互相交涉的說法能否成立，都有待更嚴密的檢證。

談到一行，融熙在〈從東台兩派密宗看婆羅門蛻變之痕跡〉一文中，認為「一行原是天台宗學者，故其解釋之法，仍依天台家風。」⁸⁴嚴耀中在上述〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉一文中，也依《宋高僧傳》而論證說：「一行本身直接受到過天台的熏陶。」⁸⁵但筆者認為嚴氏這個說法在引據是有偏差的，因為《宋高僧傳》中明明說一行到

⁸² 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁257。

⁸³ 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁249。

⁸⁴ 張曼濤主編，《密宗教史》，現代佛教學術論叢72冊，(台北：大乘文化出版社，1976-1979年)，頁269。

⁸⁵ 嚴耀中，〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉，《哲學與文化》，1998年5月/25卷第5卷，(台北：哲學與文化月刊雜誌社)，頁458。

天台是去學陰陽讖緯之算術的，而未提及天台教法。⁸⁶

此外，嚴耀中硬把一行《大日經疏》⁸⁷中談到成就之時的說法，和天台將釋迦一代說法分爲即華嚴、阿含、方等、般若時、法華涅槃等五時，牽扯在一起。⁸⁸但《大日經疏》所說成就之時的文句，「藥及與心成就之時，有上、中、下相。日出為上夜，半為中，初夜為下。於此時中有相，當知隨事即知是上中下成也。」⁸⁹是密宗常有談及成就時間的徵相，與天台以五時區分佛陀所說教法內容沒有關係。

Reichelt 指出「天台與密宗二者對大日如來有著共同的崇拜。」⁹⁰關於這點，很值得未來另外以專文加以探討。但是幾個宗派的共同信仰某一佛尊，以及教理詮釋借用術語與概念，並不一定意味根本立場的轉變。例如，從一行的《大日經疏》二十卷，多記其上師善無畏的口授，疏中多次提及「阿闍梨云」、「此中密意」來看。一行在做爲密教最初之詮釋理論唯一善本的《大日經疏》中，雖然不免運用到當時漢地所流行的宗派術語及觀念，但是否因此就如融熙上文中所說：「一行雖曾又從金剛智受密法，但其立足處仍爲天台。」⁹¹主張一行立足於天台而非密宗，是有可議之處的。

相對來說，嚴耀中結論說：「漢傳密宗沒有形成自己的判教」⁹²固然是一個歷史事實。但他認爲：「同時，天台的一多相即，圓融三諦等觀念對漢傳密宗的教義頗有影響。在判教和修觀法等方面，二者之間

⁸⁶ 嚴耀中所引《宋高僧傳》一段的前後文是：「然有陰陽讖緯之書，一皆詳究，尋訪算術不下數千里，知名者往詢焉，未至天台山國清寺見一院。…」《大正藏》卷 50，頁 732 下。

⁸⁷ 一行阿闍梨記，《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正藏》卷 39，經號 1976。

⁸⁸ 嚴耀中，〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉，《哲學與文化》，1998 年 5 月/25 卷第 5 卷，(台北：哲學與文化月刊雜誌社)，頁 457。

⁸⁹ 《大正藏》卷 39，頁 690 上~ 690 中。

⁹⁰ Karl Ludving Reichelt, *Truth and Traditional in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commerical Press, 1934, p.93.

⁹¹ 張曼濤主編，《密宗教史》，現代佛教學術論叢 72 冊，(台北：大乘文化出版社，1976-1979 年)，頁 269。

⁹² 嚴耀中，〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉，《哲學與文化》，1998 年 5 月/25 卷第 5 卷，(台北：哲學與文化月刊雜誌社)，頁 457。

又有很多的相似之處。」⁹³，「天台與密宗都程度不等地受到《法華經》、《大智度論》、《涅槃經》等的影響。…對一多相即關係的認同，大約是二宗之間最大的一致。」⁹⁴ 這些說法，也亟待更慎密的推論與證據來證成。

由於唐代的中國真言密宗沒有提出自己完整系統的判教理論，或許一個印度所傳來的宗派，也沒有必要依照中國佛教的傳統進行判教。例如，最初在日本傳播真言密教的日本天台宗創始人最澄，他雖然同時傳授天台與密宗教法，但二者之間是獨立的，天台歸天台，密宗歸密宗，在事相修持上如此，在義理上也大致是這樣，所以他的基本立場「圓密一致」，可以說是接受密宗為佛教最高教法的態度而已，這點從〈傳教大師傳述一台密目錄〉諸書中，密教仍是純粹的密教，不與天台相混，可以證明。⁹⁵

隨著對於真言密教理解的深入，以及密教的影響日漸擴大，對於對日本留學僧來說，顯密定位的詮釋需求愈來愈加迫切。最初他們所採取的方法，是求助於中國祖庭，例如，圓珍的日本上師一德圓，曾問天台宗十祖道邃的弟子宗穎，從天台判教的角度來看，密宗應當歸於何處？宗穎的回答是「可屬第五時攝」。

此外，在圓仁出國入唐之際，比叡山座主圓澄(772-836)把致天台國清寺的信，和日本眾僧所提三十條有關天台宗教義的疑問，⁹⁶請圓仁轉交。後因圓仁不能前往天台山，於是把此信及「三十問」委托圓載轉交。當圓仁面見志遠和尚，請他為此「三十問」作答時，志遠回答：「見說天台山已決此疑，不合更決。」後來他從天台山方面的來信得知，是由天台山國清寺的廣修座主所作的回答，並請台州刺史蓋

⁹³ 嚴耀中，〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉，《哲學與文化》，1998年5月/25卷第5卷，(台北：哲學與文化月刊雜誌社)，頁451。

⁹⁴ 嚴耀中，〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉，《哲學與文化》，1998年5月/25卷第5卷，(台北：哲學與文化月刊雜誌社)，頁455。

⁹⁵ 比叡山專修院附屬叡山學院編纂《傳教大師全集》(五)，(大阪：比叡山圖書刊行所，1926年)，附錄，頁178。

⁹⁶ 見《日本國三十問謹案科直答》。楊曾文，〈圓仁和日本天台宗〉，中華佛學學報第十期，(台北：中華佛學研究所)1997.7出版，頁269。。

章證明。天台山修禪寺的敬文座主特將此抄寫送五台山大華嚴寺。⁹⁷

在圓澄所整理的三十條疑問的第二條，就是有關當時叡山學僧提出《大日經》的判釋問題，向唐朝祖庭提問，按照天台宗的五時四教判，《大日經》應該判攝在何部、何時、何教？是佛在《法華經》前說，還是在其後說？但天台山的台宗十一祖廣修、維燭的回答，和前代的宗穎不同，說《大日經》是佛第三時說，包括在方等部，是在《法華經》之前所說的。

關於這些問答，在圓珍的《大日經指歸》中，載有：「本朝叡山學徒作難疑曰：大毗盧遮那經一部七卷，薄伽梵住如來加持廣大金剛法界宮，為一切持金剛者演說之也。大唐中貪竺國三藏輸波迦羅，唐言善無畏譯。今疑，如來所說始從華嚴，終至涅槃無為，五時四教所不該攝。今以此毗盧遮那經，何部、何時、何教攝之？又為法華前說，為法華後說？此義如何？」⁹⁸和廣修的回答有關的是：「大唐國台州天台山佛隴禪寺傳教和上廣修，同山國清寺傳法和上維燭答云：毗盧遮那西天本號，唐翻為遍一切處，此是三身之一號，即法身如來也。既是法身如來所說，經義理亦遍一切處，既一切處，總被此經所攝，教必逗機，必有四種根性。於此得悟，既有四教根機，豈不為第三時攝？方等教收？以理驗之，即知是法華前說，八教之中竝攝。以上修和上答。」⁹⁹至於維燭則答說：「謹案經文，屬方等部，被聲聞、緣覺，故與《不空羂索》、《大寶積》、《大方等》、《金光明》、《維摩》等經同味，具四教四土。今題毗盧遮那，於法界宮說，為是法身寂光土，從勝受名也。已上燭和上主答。」¹⁰⁰

中國天台祖庭廣修、維燭兩人對密教的判攝，從前代宗穎的第五時，降到說是屬第三時方等部，顯然是將密教地位貶低了。這種判攝

⁹⁷ 楊曾文，〈圓仁和日本天台宗〉，中華佛學學報第十期，(台北：中華佛學研究所) 1997.7 出版，頁 269。

⁹⁸ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985 年)，頁 3 下。

⁹⁹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985 年)，頁 3 下。

¹⁰⁰ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985 年)，頁 4 上。

在天台與密宗各別傳授的中國，或許對天台弟子來說，是可以接受的。但是在《大日經》、《法華經》同傳並授的日天天台宗內部，卻引起一定的混亂。

針對這種舊詮釋不能滿足現實需要的情況，圓珍有必要進行新的詮釋，以正時見，並由此確立本宗判教理論，樹立密教的地位。因此，圓珍著述了《大日經指歸》，據理嚴肅地駁斥了廣修等的說法，並提出《大日經》的殊勝之處，認為應當歸併在五時中的第五法華涅槃時，還將第五時分為：初法華、中涅槃、后大日，將密教提到了最高的地位。這點從《大日經指歸》文前的自序中，圓珍自己說明該著並非注釋《大日經》或闡述其中心大意，而是判釋《大日經》的地位，也就是開展日本天台初祖最澄所未做的教判，可以清楚得知。

圓珍在《大日經指歸》一開始便指出，廣修、維蠲兩位中國天台祖師回答的不圓滿。他說：「建立自義者，名匠決判，難應問然。海外末學，須仰信之。然如來逗機設三種說，謂隨他意說，隨他自意說，及隨自意說。通於一法，具乎三說。彼台州判則當隨他，猶捐珍服以為垢衣，而離隨自無別隨他。一物異說，義無二途。譬如陰來結水為冰，陽來銷冰作水。佛教亦如隨緣變改，會理唯一。但至于法身說法，理遍一切，必有四機，於此得悟，事意未會。」¹⁰¹

圓珍在建立自義部份，引據《大日經》和《義釋》文，共二十七條，一一闡明自己的見解。其主要意思是強調佛所說的所有教法，歸根結底說都是同一個道理，最後的歸趣點都是一樣的，所謂究竟同歸，本無異轍，各部各教之間，前說後說之間，並無此勝彼劣、此非彼是的分別，但因為眾生的根機不一樣，性情愛好，思想認識有別，而佛針對不同眾生所說的法教也就深淺不同。¹⁰²

圓珍並根據一行的觀點，判釋五時四教，而於第五時分初中後三教，初《法華》，中《涅槃》，後《大日》，以《大日》橫統一切佛教，猶如大海容納萬千河川，諸顯教是佛漸次開實相門，密教是佛頓開實

¹⁰¹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(四)，(東京：名著出版，1985年)，頁4上。

¹⁰² 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁272-273。

相門，獨說即身成佛之道，故為大空圓滿教或一大圓滿教。而這些內容便是本文上節的重點。

伍、結論

中國佛學各派有一種由各異到互相影響，由各持門戶之見到融合會通的發展趨勢。¹⁰³但日本天台宗為何走上與密教結合的道路，從而產生其特殊的判教？和最澄並非一開始就提倡密教和天台合一，而是在信徒們紛紛向最澄請求傳授密法的壓力之下，將天台與密教同傳並授的歷史事實有關。

在時代需求之下，以天台為主要立場，同時傳授密法的最澄，只是大略地說「圓密一致」，沒有更進一步的理論發揮。但在台密已成爲外在實然的情況下，最澄的傳人們，有必要為天台與密教結合的正當性，尋找出內在的理論依據，加以合理化。於是比最澄更具密教訓練的圓仁，在仔細比較之後，已發現出顯密的差別，主張「理同事別」。到了熟悉密教義理的圓珍時，整個日本天台密教的思想發展，更逐漸偏向以密教為主、天台為輔，主張因「理同事勝」而「顯劣密勝」。

圓珍雖以密教解釋天台，以密詮顯，但他和其先輩的圓仁，其教判大致上仍然是在中國天台宗的藏、通、別、圓模式基礎上，收攝新的密教內容。日本天台宗與中國天台判釋發生根本差異，要到安然另立《大日經》、《金剛頂經》與《蘇悉地經》等三部為密教，而且以理事俱密之圓，將理密的顯宗圓教區分開，才正式產生。¹⁰⁴

廣修、維蠲兩位中國祖師，對密教沒有太多關切，他們是站在天台的立場，應請而對密教進行判攝。圓珍批評中國天台祖師對密教判攝的不當，是企圖從密教來會通天台的。如果加上日本東密宗祖師空海，完全站在密宗的觀點去判釋其他宗派，可以說是三種截然不同的詮釋需要與角度。

台密基本上仍以《法華經》為其根本依據，想在天台圓教中設立

¹⁰³ 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁274。

¹⁰⁴ 呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)，頁274。

真言教。於是依據《法華經》來看待釋迦一代的說教，和判斷大日如來的秘密說教，因而把《法華》、《大日》、《金剛頂》作為互相一致的密教。¹⁰⁵

和東密以《法華經》作為顯教，把它置於《大日經》之下比起來，台密是也把《法華經》做為密教，認為它與《大日經》地位相等，只不過《法華》侷限於理密，而《大日》不僅有理密，而且兼有事密。因此台密在《法華》與《大日》的判釋上，其優劣上下不若東密之大。

總之，台密從最澄只提出「顯密一致」；到圓仁把「理事俱密」分開，論述「理同事別」；乃至圓珍主張「理同事勝」，談論「顯劣密勝」，並以「五時五教」教行判教。¹⁰⁶歸結到底，理路雖有不同，但都是因應要使真言宗與天台宗合為一體的時代詮釋需求而來。¹⁰⁷

台密的這種詮釋開展，對所謂「正統」的真言、天台等教來說，對其特異性，必定會說是不恰當的。對於台密的詮釋方法，近代的陳健民於《曲肱齋尺牘》〈復覆馮大阿闍黎論東密顯密雜混之弊〉中，有一番他自己的見解與評價，他說：「試觀各家，皆好就《心經》、《金剛經》、《法華經》等，而配合密宗以解釋之，隨意論列，罔故法位；既無益於顯教行人，彼故不信密故；亦無補於密法行人，因彼已通顯故。」基本上陳健民認為以密解顯，對修學顯、密的人都沒有幫助。

陳健民並且認為「以密解顯」是由日本台密開始的，而他所認識的台密，在修學次第上是先密後顯，和密宗所說先顯後密比較起來，是不合理的，他說：「考其興趣之來由，蓋始於日本之台密。…夫法華三昧，智者大師所證，原屬顯教。日天台祖師來此，得天台教授，亦兼學密法；歸國後，提倡天台，而建立台密；以法華三昧，置於金胎二部密法之上，務必先得金、胎二部灌頂，修證有得，然後傳授法華三昧。較之一般通例，先顯後密者，實數倒行逆施。從此以密解顯，

¹⁰⁵ 村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢 53 冊，（台北：華宇出版，1988 年），頁 119。

¹⁰⁶ 村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢 53 冊，（台北：華宇出版，1988 年），頁 119。

¹⁰⁷ 村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢 53 冊，（台北：華宇出版，1988 年），頁 120。

日本之著述甚多，弟子固習見不訾矣。」¹⁰⁸

但是陳健民批判的「建立台密，以法華三昧，置於金胎二部密法之上」，並不符合圓珍《大毗盧遮那經指歸》所說：「此三摩地法門，唯在此秘密教……《法華》尚不及」¹⁰⁹，以及圓珍「顯劣密勝」，並於第五時中又分初、中、後三教，以《大日經》橫統一切佛教的說法。所以陳健民於上文批判的對象為何？仍有待探究，至少可以知道的是不能運用在全部的日本台密上。

陳健民對於日本產生台密的中國背景，也有特殊的看法。他認為是因為當時顯宗行者不了解密宗，所以做出不恰當的判教，沒有把密宗放在顯宗之上，所以使日本留唐僧產生疑惑，陳健民說：「中國隋以前佛學作家，則全不知密；唐以後，雖有少數學密者，然不敵顯教之人數。此等人往往蔑視密宗，故台家、華嚴，兩種判教，皆不能切知顯教為基礎，密法為頂嚴之體系；故無怪日本來華學人，不能深辨也。」¹¹⁰這個立場和圓珍在《大日經指歸》中，提出對中國天台祖庭將密教低判的不滿是一致的，而圓珍著作《大日經指歸》的目的，就是要處理這個問題。所以陳健民說：「故無怪日本來華學人，不能深辨也。」的這個論點是否真切，就要看他所指何人，才能進一步探究，或許這也是未來相關學者們可以加以研究的議題之一。

最後，從智顛所處時代的詮釋需求，天台宗創造出不同於前輩諸師的判教。過去日本天台學僧，因為同時面對不同的佛教宗派傳統，而產生台密的判教觀。中國與日本天台宗的最大差別，是日本天台一貫偏重密教。過去的廣修、維錫兩位中國天台祖師，對密教沒有太多關切，他們是站在天台的立場，應請而對密教進行判攝。圓珍批評中國天台祖師對密教判攝的不當，是企圖從密教來會通天台的。如果加上日本東密宗祖師空海，完全站在密宗的觀點去判釋其他宗派，可以說是三種截然不同的詮釋需要與角度。

¹⁰⁸ 《曲肱齋尺牘》（《曲肱齋》圓明版，第5冊），第121頁。

¹⁰⁹ 日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》（四），（東京：名著出版，1985年），頁19上。

¹¹⁰ 《曲肱齋尺牘》（《曲肱齋》圓明版，第5冊），第121頁。

回顧台密思想的早期發展後，筆者以為，判教本身是時代需求的產物，時代在變，需求也不斷改變，因此判教的工作也會持續下去，而不是一成不變的。當代學人若能在鑽研傳統天台判教之外，思考天台判教在南傳、藏傳、漢傳各種佛教傳統相會的今日，如何進行符合時代需求的新詮釋，或許可以再創天台義理的新高峰。

參考書目

Karl Ludving Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Shanghai: The Commerical Press, 1934.

《海潮音文庫·第十冊 真言宗》，(台北：新文豐出版社，1985年)。

一行阿闍梨記，《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正藏》卷 39，經號 1976。

日本大藏經編纂會編，《新編天台宗密教章疏》(一至五)，(東京：名著出版，1985年)。

比叡山專修院附屬叡山學院編纂《傳教大師全集》(卷一至五)，(大阪：比叡山圖書刊行所，1926年)。

末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》，(台北：商周出版，2002年)。

仲尾俊博，《日本初期天台の研究》，(京都：永田文昌堂，1973年)。

仲尾俊博，《日本密教の交流と展開》，(京都：永田文昌堂，1993年)。

朱封鰲，《天台宗修持與台密探索》，(北京：宗教文化出版社，2004年)。

呂建福釋義，《大日經》，(高雄：佛光山出版，1997年)。

村上專精著，楊曾文譯，《日本佛教史綱》，世界佛學名著譯叢 53 冊，(台北：華宇出版，1988年)。

空海，《法華經開題》，《大正藏》卷 56，經號 2190。

張曼濤主編，《密宗教史》，現代佛教學術論叢 72 冊，(台北：大乘文化出版社，1976-1979年)。

張曼濤主編，《密宗概論》，現代佛教學術論叢 71 冊，(台北：大乘文化出版社，1976-1979 年)。台密綱要

張曼濤主編，《密教思想論集》，現代佛教學術論叢 73 冊，(台北：大乘文化出版社，1976-1979 年)。

陳健民，《曲肱齋尺牘》(《曲肱齋》第 5 冊)，(台北：圓明出版社，1992 年)。

善無畏、一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正藏》卷 18，經號 848。

隋天台智者大師說，門人灌頂記，《摩訶止觀》，《大正藏》卷 46，經號 2172。

圓珍，《入真言門住如實見講演法華略儀》，《大正藏》卷 56，經號 2192。

圓珍，《日本比丘圓珍入唐求法目錄》，《大正藏》卷 55，經號 2172。

圓珍，《授決集》，《大正藏》卷 74，經號 2367。

圓珍，《諸家教相同異略集》，《大正藏》卷 74，經號 2368。

賴賢宗，《佛教詮釋學》，(台北：新文豐出版公司，2003 年)。

釋聖嚴，《日韓佛教史略》，(台北：東初出版社，1993 年)。

*期刊論文

黃夏年，〈四十年來天台佛教研究綜述〉，《東南文化》，1994 年 02 期，(北京：中國社科院世界宗教研究所)，頁 1-8。

翟存明，《簡論覺囊派的佛教思想》，《青海民族學院學報》(社會科學版)，2001 年 1 月/第 27 卷第 1 期，(西寧：青海民族學院)，頁 26-29。

藍吉富，〈中日兩國密教發展的基本差異〉，密教文化學術研討會，(宜蘭：佛光人文社會學院佛教研究中心，2002 年 12 月 7 日)。

嚴耀中，〈試論漢傳密宗與天台宗的結合〉，《哲學與文化》，1998 年 5 月/25 卷第 5 卷，(台北：哲學與文化月刊雜誌社)，頁 451-460。

Yuan-Jhen's New System of Doctrinal Classification of Tiantai and the Esoteric Teaching

Kind-jauk Huang

Doctoral ,Hua Fan University

Summary

This paper is based on the view of ideology history to discuss the development of the thoughts of Japanese Tian-tai and the esoteric teaching. It embarks on an over view concerning the history of Japanese Tian-tai school and the founder of Tian-tai sect Zui-Cheng (最澄 767-822, *Saicho* in Japanese), who gave the sutra and mantra teachings at same time. This paper mainly analyzes Japanese Tian-tai master Yuan-Jhen's new view point of Tiantai and the esoteric teaching, such as the teachings of mantra are higher than sutra, and establishing the "five teachings" system to supplement Tien-tai system of the "four teachings".

The marked difference between Chinese and Japanese Tiantai schools is the combination of Tian-tai and the esoteric teaching in Japan. In the past, the two Chinese Tiantai masters Guang-Xiu and Wei-Juan do not deeply concern about the esoteric teaching. Their standpoints are based on Tiantai to systematize the esoteric teaching into doctrinal classification. But Yuan-Jhen tries to combine the esoteric teaching with Tian-tai as a rational system of doctrinal classification. Therefore he criticizes the Chinese Tiantai masters' wrong interpret of the esoteric teaching. Kong-Hai (空海, *Kūkai*, 774-835), the Japanese mantrayana (真言宗, Shingon sect) founder, interprets other systems of doctrinal classification from the point of esoteric teaching. The standpoints, interpretation and points of view of these three masters are totally different.

We conclude that the combination of Tian-tai and the esoteric teaching in Japan is based on the historic fact. In order to offer the inner rational

explanatory for the facts, the masters created the unique view point of Japanese Tian-tai Pan-Jiao. Since the system of doctrinal classification is the production of times' interpretation demand, so it will be changed according to the different of time. Therefore, the works of the 21 centuries' system of doctrinal classification will keep going.

