

# 天台智顗「即」字悖論的語用學 ——以四明知禮「當體全是」義 為詮釋線索

康 特\*

## 〔摘 要〕

天台宗原典常以「悖論式論辯」的形式進行義理論述或敘事，此一特殊的語言模式，甚且是根植於大乘解脫學的救度觀；本論文認為這是該佛學宗派在語文實用學上的特色，特別能展現天台原典的特徵。本論文的主旨在於回溯及陳述天台思想發展中悖論式論辯的形成過程，且將以智顗、湛然、知禮的著作為研究基礎，進一步分析及探討悖論式論辯在智顗天台學以注疏漢譯經文為解脫智慧之實修法門中，在其以「教觀相資」為主的佛學思想上所扮演的角色及實用性。因此本論文將討論的重點聚焦於富有歧義之「即」字上，並且把此一天台原典常用的字眼，視為揭開悖論式論辯在天台佛教哲學發展及形成的重要環節過程中的一個線索。尤其是四明知禮以「即」字為立場界定天台宗思想與其他佛學派別之不同，〈十不二門指要鈔〉曰：「應知：今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。」事實上，「當體全是」這句話集中體現了天台宗師們的主要關切，因為該說法意味著修行者對佛法的理解必須進入詮釋學循環：從無明中解脫而得證悟真心意味著對一切迷惑妄心有全面的洞察力，反之，要獲得這種洞察力就需要證得解脫，故在證悟的理解活動中出現真妄不離之循環。為了找到一個適當的方法來理解天台對「即」一詞的用法及其複雜的哲學含義，本篇討論集中在智顗的觀點上，並參考了四明知禮後來的定義。換言之，本篇對該議題的切入方法，在於從詮釋學循環之原理上對天台以「教觀相資」為救度學的基礎中所含「即」字的悖論涵義做解析。

關鍵詞：智顗、知禮、當體詮釋、即、悖論

---

\* 華梵大學東方人文思想研究所教授。

## 一、前言

中土所傳之漢譯佛典，無非以「轉不覺入覺」為主軸展開佛法教義，但是學佛者在轉化的過程中，覺、不覺這二種因素無疑的存在著彼此對立的關係；佛法教義的架構中，是否能建構出一種包羅萬象之義理脈絡？且在實際行動上，成立一種具有連貫性之實修過程？這就是一切經論及注疏書在義理討論上所觸及之共同問題，但是關於該問題的解決方式，其實諸多佛典都有不同的答案。漢傳宗派佛學提出「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」的概念來將該問題之關鍵所在聚焦於二者不異不一的弔詭關係上，並且特別重視「即」字的闡釋及用法。尤其是般若中觀學相關的漢譯佛典的用語，顯示出一種富有悖論意味之論辯，且其經論常將悖論的語文表述聯接到「即」字的用法。無論是僧肇《肇論》、吉藏三論宗、智顗天台宗、或法藏華嚴宗，那些最能代表漢傳宗派佛學思想特色的大師，都繼承了與「即」字相關的悖論用語習慣，且都強調各自對該字的不同理解及用法。

因此現代學界有關漢傳佛教如何使用及詮釋「即」字的研究也不少，日本學者尤其重視這個問題，比如安藤俊雄於《天台性具思想論》中對天台「即」字用法做說明，且將它解釋成一種「敵對相即」佛教式的辯證法。<sup>1</sup>當代新儒家思想家牟宗三於《佛性與般若》中也做一些哲學上的說明：至於如何成立一種佛教存有學的哲學問題，他認為在漢傳宗派佛學思想發展中，唯有天台圓教義理體系的形成，才算是比較成功的，原因是天台宗借用一種「非分解說」的表達方式來發揮佛學式之實踐存有學，且其所謂「非分解說」、「詭譎」也關聯到天台宗對「即」字的用法及闡釋；牟宗三將天台圓教「即」字之義解釋成「同體依即」。<sup>2</sup>可是牟

<sup>1</sup> 有關漢傳佛學「即」字方面的現代學術研究成果概述，可參看郭秀年：《智顗與法藏「相即」思想之比較研究》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所，2017年），頁2-22。

<sup>2</sup> 比如說：牟宗三於《圓善論》收入《牟宗三先生全集》第8輯第22冊（臺北：聯經出版公司，2020年），頁614-615，做說明：「『即』自知本義即是詭譎的『即』，非分解的『即』，生死與涅槃，煩惱與菩提，總持言之，即是無明與法性。無明與法性若是異體，則雖依而不即，猶各自住，這是別教，若是同體，依而復即，純依他住，並無自住，方是圓教。」為了展現天台宗如何借非分解的陳述方式來發揮大乘佛教的存有學，牟宗三對《維摩詰所說經》卷2〈觀眾生品7〉所言：「從無住本，立一切法。」（〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，收入《大正新脩大藏經》第14冊，第475號，〔臺北：CBETA，中華電子佛典〕，頁547，c22）之義做詮釋。該佛經所言「無住本」之義，是指因緣所生之一切法的自性空；諸法因緣無本，就是

宗三哲學探討的目標以儒家思想為旨歸，他的這種偏向，其實影響了他對佛學思想的評價及討論。

因此關於「即」字在天台教理脈絡中的用法及理解，對該佛學體系的整個形成上，究竟扮演何種角色，這是一個歷代諸多天台學者常提出的論題，但學界對該議題的探討，其實尚未完全窮盡其佛教哲學涵義上的深度。因此本論文欲檢討的問題，就是「即」字用法在天台教理脈絡中之哲學涵義為何。

宋代四明知禮尤其強調天台宗對「即」字的用法及重視。他甚至認為該字可當作本宗的指標、或可顯示圓教之準則，原因是天台宗對「即」字的詮釋勝於華嚴宗及禪宗。於《十不二門指要鈔》中，四明知禮以「即」字為代表對天台核心思想之特色做說明，並提出禪宗針對「煩惱即菩提」所做的三種不同的詮釋。在評論禪宗對「煩惱即菩提」之不同闡釋中，知禮將「即」字用法視成一種可用以當作對比討論的對象，且企圖顯示：相較於華嚴宗及禪宗，天台宗義理體系的論述更具優越性及特徵。對四明知禮而言，就「煩惱即菩提」的闡釋上，天台圓教比較能夠使用一種圓滿融通的展現方式，來發揮萬事萬法所具佛法常住不變及無量功德的究竟涵義。甚至可以說：從某一學派對「煩惱即菩提」中「即」字的解釋上，就可審查出其在佛學思辨及論述上的價值、深度、及貢獻。在探討天台「即」字涵義的特色中，四明知禮特別指出：關於圓教的完整理解，不可忽略「即」、「性惡」、「具」三個概念間環環相扣的義理關係，並且唯有天台圓教義理論述體系才能發揮這種關係，所以本宗勝於華嚴圓教及禪宗義理。

他將「即」界定成「當體全是」之弔詭義（悖論義），亦即「煩惱當體全是

---

諸法之本。依智顗天台學而言，「無住本」是自性空之法性，並且由於自性空的關係，所以法性為不可脫離虛假緣起之無明。因此牟宗三做闡釋：「但到智者，則將『無住本』一詞分從兩面說，即法性與無明。『無住』即是『無明住地』。『無住本』即是無始無明更無別惑所依住。而無明無住即法性，此即是空義。早期四家解語，大抵說此義。但天台宗則不止於此。更進而說法性無住即無明。是故從無明立一切法，亦可從法性立一切法，總說則為『從一念無明法性心立一切法』，將『無住本』具體地解為『一念無明法性心』。此更實際而周至，故由此展開天台宗之圓教。不只是緣起性空之籠統說也。此是將『無住本』吸納于《法華》開權顯實、發跡顯本後之『不斷斷』中。在『三道即三德』下，而說之，故不只是《中論》所說之『以有空義故，一切法得成』之義也。如此說之『無住本』以及『從無住本立一切法』，便于實相般若之作用地圓具一切法外，復含有對於一切法有一根源的解釋之存有論地圓具一切法」。牟宗三：《佛性與般若（下）》，收入《牟宗三先生全集》第8輯第4冊，頁681。

菩提，菩提當體全是煩惱」。依知禮而言，煩惱與菩提之間的相即關係，若是「二物相和」或「背面相翻」或「本無元是」三種之一的意思，則「即」字無法展現天台圓具之義。知禮特別批判的是第三個立場：本無煩惱元是菩提之真心觀。依天台學而言，如果真心是一切諸法的根本，就不可能完整地解釋學佛者如何以大乘義理為基礎使其未證妄心成為證悟真心之救度學的理論框架。隋代智顗天台大師乃特別關注大乘佛法「自覺覺他」的救度學理想，並企圖以天台「教觀相資」為基礎的詮釋學循環方法來證明這個理想其實是可以實現的。因此，天台圓具之覺並不捨棄聖凡九界（三乘六道）中的任何一個未覺層次，聖凡九界所有不同未覺，都有可成佛之機會，故圓具之覺將一切未覺者的觀點納入覺的概念中。知禮所提四聖六凡「十界互具」之言，表達天台不捨九界之義；這也隱含著以下的意思：若「性惡」可斷，則天台「具」和「即」所含「自覺覺他」之救度學理想也無法成立。筆者認為宋代知禮把「即」解釋成「當體全是」之言與隋代智顗在「止觀」與「判教」上所發揮「即」之弔詭義相符合。因此本篇以四明知禮「當體全是」義為線索來解析及闡述智顗天台「即」字悖論所代表詮釋學循環的涵義。

一般而言，詮釋學循環調解理解者與被理解對象之間的張力；詮釋學循環是一個循環性的思維過程；它原來被建立在修辭學的基本規則之上。自古希臘修辭學以來，就有一個基本的理解規則：可以從個別部分推斷出整體。因此必須從部分來理解整體。狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）在 19 世紀末提出了「詮釋學循環」一詞：在試圖通過其與整體的聯繫來理解個別部分時，要假設這個整體是已所知的。另一方面，正是通過對個別部分的理解，才能展開整體的脈絡。結果是一個循環：從整體中揭示個別部分，從個別部分中揭示整體。這個循環並不代表該方法固有的缺陷，而是表示一般理解的本質。該循環定理的表述考慮到了這樣一個事實：意義複合體的各個元素只有通過與整體意義的關連才能獲得其意義。這意味著只有通過對整體意義的把握才能理解意義的要素。相反，整體意義只能通過各個要素來獲得。這就是為什麼需要這種循環方法的真正原因。然而，與狄爾泰相反，20 世紀伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）強調理解的循環不是「方法論的循環」，而是描述「理解的本體論結構元素」，亦即該循環動力是一種構成理解活動的結構元素。<sup>3</sup>

<sup>3</sup> 有關狄爾泰（Wilhelm Dilthey）「方法論的循環」的陳述，請參看 Rudolf A. Makkreel, "Dilthey: Hermeneutics and Neo-Kantianism," in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. Jeff

無論是「理解方法論的循環」亦或是「理解本體論的循環」，若欲在天台佛學的範圍內藉用詮釋學循環一詞來解釋「觀心實踐」與「佛典言教」彼此間之相資關係，就必須做一些調整：循環動力不在於展開整體意義與各個元素互為前提的張力關係，而是對「方便意義」與「究竟境界」、「權宜」與「實相」、「俗諦」與「真諦」、「鹿」與「妙」、「待」與「絕」、「偏」與「圓」進行分別而展現無二的弔詭關係，亦即天台學「當體全是」之「即」。因此，本篇第二節討論智顗天台學「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」之啟發來源，並專門闡釋漢譯經論中「即」字悖論所代表詮釋學循環的特徵及其相關的價值觀。從第三節「止觀」、第四節「判教」上，闡述智顗天台學「教觀相資」所含之「即」義。第五、六節專門解釋四明知禮於《十不二門指要鈔》中如何解釋「即」、「性惡」、「具」三個概念間環環相扣的義理關係，以及如何發揮天台圓教之優越性。從下文討論可見，知禮所論證「當體全是」之「即」義，是符合智顗「教觀相資」之原本義涵。

## 二、智顗天台學「煩惱即是菩提」、「生死即是涅槃」之啟發來源

在解說天台圓教哲學思辨特色及其與《妙法蓮華經》間關係之時，牟宗三特別指出天台學對「妙」字的重視，且於《佛性與般若》中闡釋了智顗天台學關於《妙法蓮華經》以「開權顯實」、「決鹿令妙」為核心的詮釋方法與哲學內涵。其實在智顗天台學中「實」、「圓」、「妙」、「絕」、「即」五個字的意義都是不異的，皆與天台圓教「中道佛性」概念有關，只是角度及討論的面向不一。

簡而言之，「實」為中道佛性中「諸法實相」之義；「圓」表示於中道佛性中「具足一切法」之義；「妙」代表無量功德於中道佛性中常住不變而卻可變通之通達功能及妙用；「絕」表示一切由相待而成之思議法不礙於中道佛性中所具之「不思議法」，故「絕待」表現圓教不思議法中無礙之義，且在言教上《法華玄義》強調「絕妙」與「待妙」之不同，《摩訶止觀》將在止觀上之「妙觀」稱為「絕待止觀」；「即」體現中道佛性中對一切因緣「不離」而卻「不偏執」之

---

Malpas and Hans-Helmuth Gander (New York: Routledge, 2015), pp.74-85. 有關伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer)「理解的本體論結構元素」的詳細討論，請參見 Hans-Helmuth Gander, "Gadamer: The Universality of Hermeneutics," in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander (New York: Routledge, 2015), pp. 137-149。

關注，也是以天台圓教為立場，「煩惱即是菩提」、「生死即是涅槃」等言所表示覺不覺、善惡、佛眾生等敵對關係中「不異不一」之弔詭語文形式。

依牟宗三言，天台圓教的特色在於其「非分解」或「詭譎」的語文策略——就存有學來說——能成立一切法的根源說明。原因是，前文「實」、「圓」、「妙」、「絕」、「即」五個字，並不排斥與其相反之詞義；亦即以天台圓教為立場，上述五個字所表述之義可與「權」、「別」、「麁」、「待」、「離」融通，且如此一來就可達成「具足一切法」之「圓具」。牟宗三用「同體依即」之言來形容這種圓滿融通的弔詭形式及存有學架構。因此在以中道佛性為核心之根源說明中，萬法不失其本位。

若欲支持牟宗三對天台學所發揮圓具一切法的存有學詮釋，則也許可以進一步探討智顗《妙法蓮華經玄義》如何使用「本跡不二」之概念。前述「實」、「圓」、「妙」、「絕」、「即」乃可稱為「本」，且後述「權」、「別」、「麁」、「待」、「離」可呼為「跡」。二者間的關係，可以僧肇在《注維摩詰經》中所說的「非本無以垂跡，非跡無以顯本；本跡雖殊而不思議一」來形容，這是因為以「無得、無依、無住、無本」為「本」之解脫境界，即是「雖自身無所顯卻能立」之所依；而「跡」之言教，則可當作「雖自身無所立卻能顯」之能依。所以本跡二者彼此為能所之交涉關係：本為能立所顯之所依，則跡為能顯所立之能依。<sup>4</sup>

<sup>4</sup> 智顗和僧肇關於「本跡」的思想雖然不相同，但是有一定程度的相關性，否則，智顗不應該引用僧肇所提的這種概念。智顗所說、灌頂所記《妙法蓮華經玄義》以「五重玄義」為角度詮釋天台對《妙法蓮華經》之內涵；「五重玄義」中之第一個項目稱為「釋名」，是關於該佛典經題的詳細闡述，並佔用《妙法蓮華經玄義》篇幅最多的文字敘述。有關「妙」字的闡釋，既涵蓋天台義理思想脈絡中最重要的名相概念，又分成「跡門十妙」及「本門十妙」兩部。「本門十妙」有「六重本跡」的概念，亦即從「真俗二諦」之「理事」關係上出發，經由「理教、教行、體用、實權、今已」諸多本跡概念層層上升而推理到該經與其他經第六重本跡間的交涉關係。智顗說明：「釋本迹為六：〔一〕本者理本，即是實相一究竟道〔按：真諦〕；迹者，除諸法實相，其餘種種皆名為迹〔按：俗諦〕。〔二〕又理之與事，皆名為本；說理說事，皆名教迹也。〔三〕又理事之教，皆名為本；稟教修行，名為迹，如人依處，則有行跡，尋跡得處也。〔四〕又行能證體，體為本；依體起用，用為迹。〔五〕又實得體用，名為本；權施體用，名為迹。〔六〕又今日〔按：法華〕所顯者為本；先來已說者〔按：華嚴、阿含、方等、般若〕為迹。約此六義，以明本迹也。」〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正新脩大藏經》第33冊，第1716號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁764，b10-c21。在「六重本跡」的說明中，智顗引用僧肇《注維摩詰經》之言來對每一層本跡予以闡述：「非本無以垂

依牟宗三存有學的詮釋而觀，「同體依即」可稱為「本跡雖殊，不思議一」之義，且可當作一切法之根源說，這就是來自《妙法蓮華經》對智顗天台圓教的影響，故智顗於《妙法蓮華經玄義》中，將「煩惱即是菩提」、「生死即是涅槃」之言，解釋成「開權顯實」、「決鹿令妙」、「開跡顯本」之義。牟宗三認為：在天台學之詮釋中，《妙法蓮華經》之精神，是針對一切「權」、「別」、「鹿」、「待」、「離」，發揮一種開顯及疏通之圓融功能，故天台學著作有「開權顯實」、「決鹿令妙」之言。

智顗於《妙法蓮華經玄義》中確實引用《妙法蓮華經》之文來說明圓教「開顯疏通」中之相即弔詭的議題：

若法華後教，不俟更開。法華前教，或門理已入妙者，更何所開。或門理雖妙而人未妙，門理妙者亦不須開。若門若理，若人未妙者，今當開謂：開一切愛見煩惱即是菩提，故云：觀一切法空如實相；開一切生死即是涅槃，故云：世間相常住；開一切凡人即是妙人，故云：一切眾生皆是吾子；開一切愛見言教即是佛法，故云：若說俗間經書治生產業，皆與實相不相違背；開一切眾生即是妙理，故云：為令眾生開佛知見，示悟入等亦復如是；開一切小乘法即是妙法，故云：決了聲聞法是諸經之王；開一切聲聞教，故云：佛昔於菩薩前毀訾聲聞，然佛實以大乘而見教化；開一切聲聞行即是妙行，故云：汝等所行是菩薩道；開一切聲聞理即是妙理，故云：開方便門示真實相；開諸菩薩未被妙者今皆得圓，故云：菩薩聞是法疑網悉已除。別教有一種菩薩，三藏亦一種菩薩，通教一種菩薩，未決了者，今皆開顯。若門若理無不入妙，是名開權顯實，決鹿令妙也（云云）。<sup>5</sup>

這一段引文中「開」、「決」字為解開、疏通之義，代表天台圓教之解、行具有

---

跡。非跡無以顯本。本跡雖殊而不思議一也。」〔後秦〕僧肇：〈注維摩詰經〉，收入《大正新脩大藏經》第38冊，第1775號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁327，b3-5。簡而言之，本為能立所顯之所依，且跡為能顯所立之能依。第一層本跡陳述「無住本」與「諸因緣」間的交涉關係，這就是真俗分別而不二的關係，故有存有學上的含義。第六層本跡從法華經所提倡一乘教之角度上展現所有漢譯佛經之間跨文本關係的統一性，故有詮釋學之義。依天台學而言，從「六重本跡」上所切入之「妙」，代表存有學與詮釋學彼此連接的多層涵義。

<sup>5</sup>〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁792，b25-c16。

自在無礙的教化功能，而其言教則以弔詭的形式展現之。受《妙法蓮華經》之啟發，智顗說：準天台圓教而成之妙行、妙解、妙用在於解開一切「相待」所成之「分別」，而呈現其在「絕待」上所含「相即」之實，原因是依般若中觀學之論證而言，一切緣起為相待而成之分別，比如有無、聖凡、高低、大小，全是自性空而無實，實際上其虛假性是基於絕待而成，故龍樹《中論》有「以有空義故，一切法得成」之言、《維摩詰所說經》也說「從無住本，立一切法」。若某一法非自性空，亦即由自體而成立，則必不待異法而成；比如相待而成之聖凡分別，是由於聖自性空、凡自性空才有二者相待關係。但是由於二者皆空，其實無可待，故以絕待為虛假分別之基礎，可稱為「無住本」。接著，依圓教妙理而言，脫離絕待之實則無相待之假，反之亦然——脫離相待之假則無絕待之實。若離某一實外另有一事，則此事非假。是故二者無法相離而相即。因此引文中說：「開煩惱即是菩提」、「開生死即是涅槃」、「開凡人即是妙人」、「開愛見言教即是佛法」、「開眾生即是妙理」、「開小乘法即是妙法」、「開聲聞行即是妙行」、「開聲聞理即是妙理」。<sup>6</sup>引文所陳述之諸多「敵對相即」，都表示天台圓教經由開決疏通後而發揮自在無礙之妙理。

至於哪一些漢譯佛典之弔詭表述，對智顗天台著作中之用語比較有影響的問題，這一方面《維摩詰所說經》可能扮演了重要的角色，經文出現不少接近上文所引《法華玄義》之言，比如說：《維摩詰所說經·菩薩品》之「一切眾生即菩提相」、「諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅」、〈觀眾生品〉「無離文字說解脫也」、「婬、怒、癡性，即是解脫」、〈佛道品〉「一切煩惱，為如來種……不入煩惱大海，則不能得一切智寶」、〈入不二法門品〉「無明實性即是明」、「色即是空」等言。在該漢譯經文之弔詭用語中也常出現「即」字，但其用法則顯示：眾緣所生中之虛假性，並不代表一種完全負面之價值涵義，它藉逆向引導的方式，可指涉與其本身對立之反面，並可逆向導入與本身正好相反之解脫境界，故可被看待成一種轉妄入真而使眾生悟入諸法實相之方便法門。因此萬法之虛假性，乃具價值、具引導之義。龍樹於《中論·觀縛解品》中所提出生死與涅槃二者不離關係之言，也表現出同樣的想法及道理，他主張：在二者分

<sup>6</sup> 筆者認為該引文也許會有雙重義，因為解讀方式可能有兩種：（1）解開煩惱，即是菩提，（2）解開「煩惱即是菩提」之義；但是兩種解讀方式並不彼此排斥，而相反的，彼此具有互補的關係。



別無實而相即之弔詭關係中，可成立一種對一切生死虛假現象所含之逆向引導的價值觀，故《中論》<sup>7</sup>說：「不離於生死，而別有涅槃。實相義如是，云何有分別。……諸法實相第一義中，不說離生死別有涅槃，如經說：涅槃即生死，生死即涅槃。如是諸法實相中，云何言：是生死、是涅槃。」<sup>8</sup>鳩摩羅什所譯青目對龍樹《中論》偈頌所作之注釋中，也出現「即」字。

接著，在《中論》及《維摩詰所說經》中有關「即」字之弔詭用語，還有另外一個重要面向：這便是上文有關虛假性中所具逆向引導之價值觀的詮釋學循環之義。詮釋學循環主要的意思就是：在覺悟之理解活動中，出現一種由兩面彼此交涉而互為影響所構成之動力，故在理解活動之一體中有可分別而又無法相離之二面。比如說：對毒藥二種效用之理解中，出現這種一體兩面之循環形的動力；若脫離毒效用之理解，則無法達成關於其藥效用之理解，反之亦如此。因此若脫離關於生死之理解，則無法成立對涅槃之理解，且若脫離對涅槃之理解，則不能完成關於生死之理解。反言之，若學佛者可增加關於生死的理解，就可更深入其對涅槃之見解，相反亦如此。在彼此間對立關係之二面上，無有對每一面各自不同的個別理解，其實對兩種不同面向之理解為同一體之動力。因此《中論》有「不離於生死，而別有涅槃」之偈頌，與《維摩詰所說經》「不入煩惱大海，則不能得一切智寶」之言相對應。

龍樹《中論》有關二諦思想的闡釋，也表示同樣的相即關係中所含之弔詭架構內涵。真俗雖必分別而又無法相離，原因是脫離勝義諦（真諦）之外世俗諦（俗諦）無依可立，就像脫離世俗諦之外勝義諦無跡可尋。勝義諦為——世俗諦之所以可假立的真空根據，世俗諦為——如何可解構言教假名，而回溯勝義諦的緣起線索。換句話說，若問「何謂勝義諦」勢必無法脫離「何謂世俗諦」，反之亦然。無論是印度清辯（500-578）《般若燈論釋》或是中國吉藏（549-623）《中觀論疏》，

<sup>7</sup> 龍樹造、青目釋、〔姚秦〕鳩摩羅什譯：〈中論〉，收入《大正新脩大藏經》第30冊，第1564號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁21，b15-19。

<sup>8</sup> 〈解諸法品〉，《思益梵天所問經》卷2第4節：「生死是涅槃，無退無生故；涅槃是生死，以貪著故。」〔姚秦〕鳩摩羅什譯：〈思益梵天所問經〉，收入《大正新脩大藏經》第15冊，第568號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁41，a8-9。真諦〈學果寂滅勝相品〉，《攝大乘論》卷3第9節：「生死即涅槃，二無此彼故。」〔姚秦〕真諦譯：〈攝大乘論〉，收入《大正新脩大藏經》第31冊，第1593號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁129，b27。

二書雖代表印漢對《中論》不同的注疏傳統，但是同樣都指出，真俗關係中也有二諦相待的交互循環。<sup>9</sup>對世俗諦進一步的了解，也增加關於勝義諦的智慧，並且若無有後者的發展，則無有進一步深入前者的成果。因此學佛者的理解必須融入於二諦關係所架構的這種詮釋學循環下，才能達成一切佛典言教所傳承關於佛法真實義的正觀視界。為了能夠達到這個目的，唯有觀照以下之悖論關係：二諦分別顯示出真俗無法相離，才是洞悉如何融入該詮釋學循環之關鍵。<sup>10</sup>因此智顗、吉藏等人於許多著作中之所以常提出「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」、「真俗相即」等言說，可能主要來自於鳩摩羅什所譯《維摩詰所說經》與《中論》二種漢譯佛典中之啟發。

### 三、智顗在天台止觀中「煩惱即是菩提」、「生死即是涅槃」、「無明即法性」之意義及實用

在解釋天台止觀、定慧所含的不離關係時，智顗於《法華玄義》中提出「生死即涅槃、煩惱即菩提」二言：「若兩輪均平是乘能運，二翼具足堪任飛升。體生死即涅槃名為定，達煩惱即菩提名為慧。於一心中巧修定慧，具足一切行也。」<sup>11</sup>天台宗所言之「觀」，與「慧」、「明」二者相對應，亦即覺者智心中之「觀」以妄為妄，故在實修天台之「觀」中，心既可破以妄為真之顛倒、也可立如實而觀之智慧。因此能成慧之觀，有破有立二面。接著，由觀所破之顛倒亦稱為煩惱，且由觀所立之智慧又稱為菩提。在觀心中，「破顛倒（煩惱）」之「斷德」不離

<sup>9</sup> 於《二諦義》卷2中，中國三論宗吉藏借詮釋學循環的方式來對「二諦相待」做說明：「雖二諦相待，要須真俗標別。由真諦顯是俗諦，由俗諦顯是真諦。故真俗二諦待。」〔隋〕吉藏撰：〈二諦義〉，收入《大正新脩大藏經》第45冊，第1854號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁102，b8-10。印度中觀學家清辨對龍樹《中觀根本偈頌》之「一切實、非實、亦實亦非實、非實非非實」四句做注解：「一切實」是「俗諦」，「非實」是「真諦」，「亦實亦非實」是「二諦相待」，「非實非非實」是「無二」。在《般若燈論釋》卷11〈觀法品18〉中，他對「四句」中第三句解說：「二諦相待故，亦實亦不實。」龍樹造、清辨釋、〔唐〕波羅頗蜜多羅譯：〈觀法品〉，《般若燈論釋》，收入《大正新脩大藏經》第30冊，第1566號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁108，a10-11。

<sup>10</sup> 康特：〈漢譯佛典二諦思想〉，《華文哲學百科》（2019版本），王一奇（編）。網址：[http://me.philosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry\\_name=漢譯佛典二諦思想](http://me.philosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=漢譯佛典二諦思想)（檢索日期：2022年5月2日）。

<sup>11</sup> 〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁790，a5-8。

「立智慧（菩提）」之「智德」，相反亦如此，於智德所立之菩提中有斷德所破之煩惱。是故智顗於《摩訶止觀·破法遍》中將「觀心」所具智德與斷德二者不離之關係，解釋成「即破即立」、「即立即破」之義，與引文「煩惱即菩提」相對應。換言之，引文中「煩惱即菩提」之言，可表示在觀心成慧中「破立相即」之詮釋學循環的意思。<sup>12</sup>

智顗天台學之「止」，為止息心念分散之義，是實修天台觀心中不可或缺之條件，且對應到「禪」、「定」，故說「以止止散」。在天台觀心論中，止觀或定慧也有一體兩面的關係，故二者彼此相對應，在實修觀心上二面交集之處在於二面各自皆有相即關係之弔詭架構。因此如同在觀心成慧中有「煩惱即菩提」之義般，在止心入定中也有「生死即涅槃」之義，故針對觀心中止觀、定慧關係說明：「兩輪均平、二翼具足」，且「是乘能運、堪任飛升」表示其整個觀心活動中一體之動力。天台圓教妙行依於妙解所成，妙解又是觀心經由止觀而修之定慧，所以圓教妙行之義，為「於一心中，巧修定慧，具足一切行」所落實。

因此依天台觀心論而言，止觀可激發而落實一切心念中具有一種轉換自身迷惑成覺悟之觀心潛能。天台觀心中，能觀之心及所觀之心雖為一體之心，但是心之轉化潛能，在於一切心念具備可發揮其相互交涉，而使彼此變更之能所二分的

<sup>12</sup> 吳汝鈞主要把「觀心」解釋稱「破惑」的意思，且於《天台智顗的心靈哲學》（臺北：文津出版社，1998年），頁93，做說明：「故三觀的運作，目的在破惑，不在觀境。從假入空觀是破見思惑，悟得真空之體。從空入假觀是破無知惑，悟得假俗之體。中道正觀是破無明惑，悟得中道之體。故三觀的旨趣，已由認識的層次轉移到宗教的、救贖的（soteriological）層面。」這種說明可能有一點狹隘。其實智顗於《摩訶止觀·破法遍》中從斷德、智德兩面之一體上對「觀心」做說明，這就稱為「無生門」。「無生門」並不光否定「生」之義而已；它涵蓋（1）生「不生」、（2）不生「不生」、（3）不生「生」、（4）生「生」四句之義；前兩句之「不生」，破斥對生死、涅槃之偏執，後兩句之「生」，成立四聖六凡之因緣。因此依「無生教門」可通之「觀心」，就有「即破遍，即立遍，破立不須二念」之弔詭特徵，亦即「一心三觀」之義。《摩訶止觀》卷5說明：「此意難見，更引佛藏示其相〔按：引用《佛藏經》來顯示無生門之弔詭特徵〕。次引涅槃釋其義〔按：引用《大般涅槃經》無生門四句來解釋它〕。後說無生門破法遍〔按：以三觀破三惑〕。佛藏云：劫火起時，菩薩一唾火即滅，一吹世界即成。非是先滅後成，祇一唾中即滅即成。彼經明外用，內合無生門。即破遍，即立遍，破立不須二念。若內無是德，則外無大用。寄外顯內，其相如是。須識觀心者，眾生一期將訖，即是劫盡。三毒三災，火為語端。以止止之如唾滅，以觀觀之如吹成（云云）。」〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1911號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁60，a1-10。

互動功能。因此由天台觀心反身觀察所導致之終極轉化，在於達到《法華玄義》所言「智即是境，境即是智，融通無礙」之見解。<sup>13</sup>雖然智顗順著《大般涅槃經》所言「依義、不依語」之道理，發揮天台的觀心論，但是他同時也認為，若學佛者不把佛典言教關於方便、真如、究竟，三者彼此交涉之視界當作實修觀心之基礎，則其修道方式便落入一種偏離方向，故止觀必依於經論言教而成，且其發揮過程中有解行二面彼此互補之必然性。這也就是明朝蕩益智旭於《靈峰蕩益大師宗論》中將智顗《法華玄義》中「教觀相資」闡釋為「教觀雙美」的意旨所在。

智顗於《法華玄義》中指出，「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」也可以建立天台宗解脫、般若、法身三德間的關係，他說：「觀生死即涅槃，故證得解脫。煩惱即菩提，故證得般若。此二不二，證得法身。」<sup>14</sup>引文之義與上文相對應，依智顗天台學而言，般若乃配於觀、慧，且解脫可配於止、定，故從引文上可知：法身之本身為由止觀、定慧所構成之圓教妙解、妙行本身之體，故說「此二不二，證得法身」，與上文「兩輪均平、二翼具足」之義相對應。

但是三德也不離由業、惑、苦三道所代表十二因緣之義，原因就是三德本身亦有「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」相即架構之弔詭關係，故於《法華玄義》中智顗也解說三德即三道的相即關係：

知十二支〔按：因緣〕三道即是三德，豈可斷破三道更求三德，則壞諸法相。煩惱道即般若，當知煩惱不闇；般若即煩惱，般若不明。煩惱既不闇，何須更斷？般若不明，何所能破？闇本非闇不須於明，如耆婆執毒成藥，豈可捨此取彼。業道即是解脫者，當知業道非縛。解脫即業者，脫非自在。業非縛故，何所可離。脫非自在，何所可得。如神通人豈避此就彼耶。苦道即法身者，當知苦非生死。法身即生死，法身非樂。苦非生死，何所可憂。法身非樂，何所可喜。如彼虛空無得無失，不忻不戚。如是觀者，三道不異三德，三德不異三道，亦於三道具一切佛法。何者？三道即三德，三德是大涅槃。<sup>15</sup>

<sup>13</sup>〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁714，a24-b2。

<sup>14</sup> 同前註，頁790，b14-16。

<sup>15</sup> 同前註，頁711，b11-24。

有關引文「壞諸法相」的說明，可參看鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經·習應品》之文：「何以故？是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不壞諸法相故。」<sup>16</sup>「諸法相」皆無實而虛，由無實可得，故又無可壞，故於行大乘般若之時，無可壞、不壞之事。這個意思也可類比於該經所提「不壞假名而說諸法實相」之言。「諸法實相」不離「假名」，原因是離假名真空外無真實相可名，且離真空實相外無真名可立，故若如實而觀，則諸法實相不離假名，也不壞假名，原是假名無所壞、不壞。智顗關於「三道即是三德」之說明表示同一個意思：原是無真實法相可壞、或可得，故若以三道執為可破斷之實，且以三德執為可求得之實，則等同於偏執以虛為實之顛倒，故依智顗而言，應知：三道與三德之間擁有相即架構的弔詭關係，否則會落入「壞諸法相」之顛倒。智顗「三道即三德」、「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」等言所表示相即架構之弔詭關係的意思，其實繼承般若中觀學針對與般若智慧之認知及論述方式相關悖論形式的特徵：「愈求真愈失真、愈棄妄愈執妄」。

但是引文中還加入大乘佛典提倡「具一切佛法」、「具足一切功德」、「成就如是無量功德」的觀念。《大般涅槃經》所成立之涅槃概念，表示「中道佛性」所具「常住不變」及「無量功德」之義，故有智顗著作所提「具一切佛法」之言。在《大般涅槃經》中與佛性名相相關的另一名稱，就是如來藏。如來藏思想的關懷，在於闡述由眾生至佛之實修過程中，無量環環相扣因果關係總體之依持。如同中觀般若學那樣，如來藏思想體系指出大乘佛教因果報應的理論架構之所以為可能的條件——在於一切緣起以不常不斷為基礎這個重點。如《大智度論·序品》關於諸法因緣所說：「雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失，如是法佛說。」<sup>17</sup>

依如來藏思想體系而言，在修菩薩道過程中一切因緣帶來的無量轉化，立足於一種由凡至聖、由生死至涅槃相續不斷之依持而成。在無常生滅的萬法，所形成之不斷變動的界域中，如來藏既能持一切因緣，也是一切因緣所依；這樣眾生在轉化不已的過程中，才會有成佛的可能性，故至於一切未來、現在、過去，如是形成之無量現狀，只有以該如來藏為依持而萬事才能出現。《大般涅槃經》也用「佛性」來陳述它，該名相表述了特別的意涵：唯有一切染緣、淨緣皆具可涵

<sup>16</sup>〔姚秦〕鳩摩羅什譯：〈摩訶般若波羅蜜經〉，收入《大正新脩大藏經》第8冊，第223號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁224，a16-18。

<sup>17</sup>〔姚秦〕鳩摩羅什譯：〈大智度論〉，收入《大正新脩大藏經》第25冊，第1509號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁64，c9-10。

蓋無量功德的佛性（覺性）這種同一依持，才会有眾生在實修種種法門中可成就佛果的潛能。在轉生死入涅槃中，一切轉化之所以能成可立，是因為如來藏當作染緣淨緣兩種對反所居之同一依持。雖然脫離無量轉化之一切生滅無常外，無所謂如來藏，但是就其本身而言，此依持性常而不變，亦即佛性在所有轉化中常住不變。

《法華玄義》引文中「三道具一切佛法」表達了這個意思。但是在引文中，智顗將「即」字與「具」字聯合在一起說明，故可知他多麼重視「即」與「具」二字之間的關係，甚至可以說「即」字有「具」之義，且「具」字有「即」之義，故引文說：「三道具一切佛法。何者？三道即三德。」《摩訶止觀·不可思議境》中出現「即具」之複合語的用法，該天台佛典乃藉「即具」之言來解釋進行觀心活動中，可透過「一心三觀」之觀照方式，來呈現「一念心」與「三千世間法」之間，可分別而又無法相離的弔詭關係。故說：「介爾有心即具三千。」<sup>18</sup>

智顗天台學所言「煩惱即菩提」中「即」字的用法，既然含有佛性「具一切佛法」之義，故也有「離二邊」中道之義，這是因為他以《大般涅槃經》「中道佛性」概念為基礎成立圓教三諦圓融中的中道義。他於《摩訶止觀·發菩提心》中說明「煩惱即菩提」、「無明即法性」中「即」字用法所含「離二邊」中道之義：

又無明即法性、煩惱即菩提，欲令眾生即事而真，法身顯現，是故起慈與究竟樂。如是誓願清淨真正，上求佛道下化眾生，不雜毒、不偏邪、無依倚、離二邊，名發菩提心。<sup>19</sup>

無論是煩惱、無明、或與此相反之菩提、法性，全都不可得，其實無有任何獨立自存之實事，故皆不可執為真。因為在此種對立關係中二邊皆空，所以只有離二邊之「中道觀」，才能悟入真實之性。但是若「中道觀」所照之境被視成一種不同於二邊之實，則此觀又落入一種執著「二邊無實」為「二邊有實」之虛妄顛倒，且在另一層次上又遭遇同樣二邊對立關係的問題。若否定中道與二邊間所具之相即架構，則有重新執著同類二邊性的結果，且違背中道觀離二邊之真實義。其實

<sup>18</sup>〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，頁54，a8-9。

<sup>19</sup> 同前註，頁131，a25-29。

如同「說諸法實相而不壞假名」之義般，引文中「離二邊」並不排斥出去「即二邊」之「圓具」，故引文將「無明即法性、煩惱即菩提」解釋成「即事而真」，中道觀之「離二邊」乃在於「即事而真」之圓觀。《摩訶止觀》所言「即事而真」之「即」，其實接近於僧肇《肇論·不真空論》中所說「聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也」中之「即」。<sup>20</sup>萬物本來自性空而無實，故不必專門用破斷的方式使任何一物呈現其空性，否則又會落入以虛當實之顛倒。「即事而真」、「即萬物之自虛」中之「即」字，其實表示一種「不偏」而又「不離」中道觀所含之弔詭義。這也是智顗天台學所言「煩惱即菩提」、「無明即法性」之圓具涵義。<sup>21</sup>

《摩訶止觀》所提「無明即法性、法性即無明」之言，也從「即」字實用之立場上，釐清相待、絕待二者間所具不離而相即架構的弔詭關係。在解釋以何義而立止觀名之時，《摩訶止觀·釋名》說明這種富有弔詭之反身指涉的問題：

<sup>20</sup>〔姚秦〕僧肇：〈肇論〉，收入《大正新脩大藏經》第45冊，第1885號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁153，a1-3。

<sup>21</sup>《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》都多次提出「即事而真」之言；天台三大部也用「判教」的方式來對「即」的不同意義層次做區分，並且通常將「即事而真」歸結為「通教」，但這種做法並不總是被遵循，例如：內文上述《摩訶止觀·發菩提心》所言「即事而真」應該不代表「通教」之義。本篇第四節標題為『智顗天台判教真俗相即的論述』，並把「相即」與「判教」之間關係說明清楚。天台通教之「即」與圓教之「即」當然不同，但不可否定兩者之間存在一定程度的交集點。例如：《法華玄義》在以判教闡釋「絕待妙」時，用「即事而真」解釋「通教絕待」，用「即邊而中」解釋「圓教絕待」；雖然在判教上兩種「相即」代表不同的意義層次，但在基本論證形式上並沒有太大區別，與本篇內文所論無異；《法華玄義》說：「二、若隨理三假〔按：因成假、相續假、相待假〕，一切世間皆如幻化，即事而真〔按：空〕，無有一事而非真者，更待何物為不真耶？望彼三藏絕還絕，即事而真乃是絕待，此通教絕待也。……四、圓教若起，說無分別法，即邊而中，無非佛法，亡泯清淨。豈更佛法待於佛法？如來法界故，出法界外，無復有法可相形比。待誰為龜？形誰得妙？無所可待，亦無所絕，不知何名，強言為絕。」〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁696，c24-頁697，a22。內文上述：《摩訶止觀》所言「即事而真」之「即」，接近於僧肇《肇論·不真空論》之「即」，也是從基本論證形式上做對比分析所得到的觀察，而並不主張智顗與僧肇在思想內涵上是完全相同的意思。《肇論》中根本沒有「判教」的概念，但是出現「即」的弔詭用法，與天台通教、圓教都有交集之處。關於僧肇中觀思想是否屬於天台「通教」還是屬於「圓教」的問題，其實無法用確定方式找出答案。智顗如何用判教會評價《肇論》，完全是一個猜測，因為這種評價沒有任何文獻根據。

今別約諦理論相待：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，喚法性為止。……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。……是為對不觀而明觀也。<sup>22</sup>

換言之，以法性為止觀之義、以無明為非止觀之義，《摩訶止觀·釋名》對這兩組對立義的說明，顯示出，止觀之名恆為以相待之義為依據而成立的假名。從引文之論述可知能夠成立名稱之義，脫離不了由相待而成之虛假性。比如說：無明代表一切虛假性之來源，相對而言，法性則是一切真實性之依據；相待不異於虛假，且絕待不異於真實；非止觀等於無明，且止觀等同於法性；無明、虛假、相待為非止觀之形式，且法性、真實、絕待為止觀之形式。是故這種止觀的名稱是相待而成的，而並不是「絕待止觀」本身之義。「絕待止觀」之對立面稱為「相待止觀」，但是前者不待於後者而成，否則不可當作絕待止觀之本身。是故如《中論》所言「空亦復空」般，智顗也說「絕復即絕」，<sup>23</sup>且如空性不離因緣般，絕待也不離相待，是因為假設有離相待之絕，則又有一種可待之待，且該絕又顯示出自己原為待於那一待之非絕。依智顗而言，「無明即法性、法性即無明」中之「即」字也表達這種以「即」為「絕」的意思。因此「即」字不僅含「具」，而且也有「絕」之義。

既然「即」有「絕」之義，故其實無物可即；換言之，如四明知禮之言，「即」既非「合」也非「轉」之義，因為「即」並不意味著二物相即之義，且相待而成之分別乃自性空而已。是故「無明即法性」、「煩惱即菩提」等言中之分別，未曾為二之義。智顗於《摩訶止觀》中說明：

又觀無明即法性，不二不異。……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

<sup>22</sup>〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，頁21, b28-c21。

<sup>23</sup>《摩訶止觀》卷3：「絕則待於不絕，不思議待思議。輪轉相待，絕無所寄。若得意亡言，心行亦斷。隨智妙悟無復分別，亦不言：悟不悟、聖不聖、心不心、思議不思議等。種種妄想緣理分別，皆名為待。真慧開發，絕此諸待，絕即復絕。」同前註，頁22，b12-16。



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。<sup>24</sup>

總而言之，「即」所意味的分別為相待而成之二，且為假設而非真實之二，故實際上無物可相即。「即」字本身也是假名而已。但是在「無明即法性」等言之實用中，它可藉弔詭表述之用語方式，來發揮一種對自身當為假名的反身觀察。「即」這一假名，以假顯假的形式，來真正地呈現：其實無物可即之義。換言之，虛假緣起之無量現象在於發揮無明之效用，此其實為法性之效用，且法性之效用在於當作無明之效用；是故「無明即法性」表述了無物可即之義。

接著，與天台中道觀無異，「即」有非多非一、非實非虛、非有非無、「不離」而又「不偏」之義，就像夢中所見之雜多非實，也等於非多；但是做夢此事本身又非虛，故不離雜多之假，而卻等於非一。於《摩訶止觀·不思議境》中，智顗借用《莊子》蝴蝶夢之比喻來解釋「無明即法性」所含非多非一、非實非虛之中道義：「莊周夢為蝴蝶翱翔百年，寤知非蝶亦非積歲。無明法性一心一切心，如彼昏眠。達無明即法性，一切心一心，如彼醒寤。」<sup>25</sup>依圓教之圓頓止觀而言，以一心三觀為觀照，無量緣起法，呈現即空即假即中之實相：於一念夢心中，若悟到無明一切心為一心之法性，即空而非實非多，同時也覺到法性一心為一切心之無明，即假而非虛非一，則一念無明法性心，就可入「即中」。因此「無明即法性」之言，表示與圓教「悟空即悟假、中」之妙解相對應之義。<sup>26</sup>「無明即法性」中之「即」與圓教「一心三觀」所照「即空即假即中」中之「即」無異。

#### 四、智顗天台判教真俗相即的論述

智顗天台宗判教觀點的核心，被後來天台學者稱為「化法四教」。湛然依據智顗所說、其弟子灌頂（561-632）所記錄的天台三大部（《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》、《摩訶止觀》）所做的注釋中，特別成立了「五時八教」

<sup>24</sup> 同前註，頁 82，c27-83、a6。

<sup>25</sup> 同前註，頁 55，c16-19。

<sup>26</sup> 同前註，頁 7，b16。

的說法，依此整理及概述智顗有關天台判教思想所有的面向及內容。明朝天台學者蕩益智旭於《教觀綱宗》中，說明「八教」為：「八教者：一、頓，二、漸，三、祕密，四、不定，名為化儀四教，如世藥方。五、三藏，六、通，七、別，八、圓，名為化法四教，如世藥味。當知頓等所用，總不出藏等四味：藏以析空為觀，通以體空為觀，別以次第為觀，圓以一心為觀。……藏、通二種教觀，運至真諦涅槃。別、圓二種教觀，運至中諦大般涅槃。藏、通、別三，皆名為權。唯圓教觀乃名真實。」<sup>27</sup>引文中「化法四教」涵蓋了三藏教、通教、別教、圓教四教，就是天台判教的核心，故下文主要探討天台宗的四教及其與二諦、三諦所含「有、空、假、中」四種意義的相關性：（1）三藏教乃與「有」相配合；（2）通教與「空」相對應；（3）別教與「假」相符合；（4）圓教等同於「中」之義。

智顗引用龍樹《中論·觀四諦品第二十四》中，可呼應天台四教的偈頌，來表述「有、空、假、中」四意；他於《摩訶止觀》中說明：「有四種四諦，謂：生滅、無生滅、無量、無作等。生滅四諦即是橫開三藏二諦也。無生四諦即是橫開通教二諦也。無量四諦即是橫開別教二諦也。無作四諦即是橫開圓教一實諦也。今將《中觀論》〔按：《中論》〕，合此四番四諦，《論》云：『因緣所生法者』，即生滅四諦也〔按：三藏教〕；『我說即是空』，即無生四諦也〔按：通教〕；『亦為是假名』，即無量四諦也〔按：別教〕；『亦名中道義』，即無作四諦〔按：圓教〕也。」<sup>28</sup>

依智顗天台宗而言，「苦、集、滅、道」四諦中前二者「苦、集」所表示之「生」義（生死），乃歸屬於俗諦，後二者「滅、道」所代表之「滅」義，歸類於真諦（涅槃）。若豎辯二諦，則有真俗高低之異；若橫開二諦，則可並列「苦、集、滅、道」之四諦。若以「有」為立場橫開二諦，則有三藏教生滅四諦；以「空」為立場橫開二諦，就有通教無生滅四諦；以「假」為立場橫開二諦，就有別教無量四諦；以「中」為立場橫開二諦，就有圓教無作四諦。接著，依智顗之詮釋而言，龍樹《中論》所說「眾因緣生法〔按：有〕，我說即是無〔按：空〕，亦為是假名〔按：假〕，亦是中道義〔按：中〕」之偈頌，以「有、空、假、中」為立場，來表示天台宗判教中之三藏教、通教、別教、圓教的意思。就天台學對佛

<sup>27</sup>〔明〕蕩益智旭：《教觀綱宗》，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1939號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁936，c18-頁937，b6。

<sup>28</sup>〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，頁28，b17-24。

典詮釋而言，天台判教之化法四教也依《大智度論》所提「有、無、亦有亦無、非有非無」之「四句」而成。因此，依天台判教而觀，龍樹「有、空、假、中」四句偈頌，也可等同於《大智度論》所言「有、無、亦有亦無、非有非無」四句之義。<sup>29</sup>下文更詳細說明智顗天台宗如何討論「化法四教」、「有、空、假、中」四意、「真俗二諦」，三個面向之間的關係。

### （一）三藏教乃與「有」相配合

三藏教（依天台而言，漢譯佛典之經、論、律三部稱為「三藏」），代表天台宗對小乘法的判教分類，並且包容印度佛教「說一切有部」部派佛教諸多漢譯論及阿含經所表述佛法的教理。依天台的詮釋而言，三藏教主張「我空法有」觀點，亦即由五蘊所集合之眾生無真我，但是五蘊本身各自具實體之有，故其以生死為實有、以涅槃為真空，並且其出生死之救度方式可稱為「滅色入空」、或「析法入空」，與大乘佛法「即色是空」正好相反。蕩益智旭「真諦涅槃」的觀點也

<sup>29</sup> 相傳為華嚴宗四祖之澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 21 中說明：「……重重四門者，且第一重即是四句，謂：一、有門，二、空門，三、亦空亦有門，四、非空非有門。天台以斯歷於四教〔按：三藏、通、別、圓〕，則有四箇四門〔按：四教十六句，請參見《摩訶止觀·破法遍·四門料簡》〕。」〔唐〕澄觀：〈大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔〉，收入《大正新脩大藏經》第 36 冊，第 1736 號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁 160，b11-c15。簡而言之，天台化法四教中之三藏教以「因緣生滅」為「有」、通教以「因緣生滅」為「無/空」、別教以「因緣生滅」為「假有假無」或「亦有亦無」、圓教以「因緣生滅」為「非有非無」，例如《摩訶止觀》之說明：「若觀心因緣生滅無常修八正道者，即寫三藏之經。若觀心因緣即空修八聖道，即寫通教之經。……若用即中觀心者，即攝法華開佛知見大事正直醍醐之經。若用四句相即觀心〔按：「四句相即」等同於《中論》所言「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」、《大智度論》「有、無、亦有亦無、非有非無」等四句之「相即」〕，即有涅槃同見佛性醍醐之經。」〔隋〕智顗：〈摩訶止觀〉，頁 31，c4-19。智顗於《摩訶止觀·破法遍》卷 5 中也解說「十種四句」之義，其中之「禰牒四句、得悟四句、攝屬四句、權實四句、開顯四句」含藏「四句」與「四教」彼此相對應關係；他說明：「結位四句者，分齊四句，剋定是非，……住著不亡，即凡夫四句。若無句義為句義，是聖人四句。禰牒四句者，結凡夫四句牒為「有」句，牒二乘為「無」句，牒菩薩為「亦有亦無」句，牒佛為「非有非無」句。得悟四句者，隨句入處即成悟入之門，四句即成四門〔按：依「有、無、亦有亦無、非有非無」四句，可立佛法四門：三藏、通、別、圓之四教法門，但是四教各自又有不同四句之說，參見「破法遍·料簡四句」〕。」〔隋〕智顗：〈摩訶止觀〉，頁 68，a25-b16。

表示了：三藏聖人（聲聞、緣覺、三藏菩薩）脫離生死束縛後之解脫境界，尚未達成大乘法「煩惱即菩提」所含的「中諦大般涅槃」，故三藏聖人四諦「苦、集、滅、道」之智，並不能悟入「生死即涅槃」之境。該智慧所造作關於因緣有、及涅槃無的觀念，達不到唯有大乘佛法方可悟入的有無無礙、色空相即之涵義，是故「三藏教」也稱為「有作四諦慧」、或「生滅二諦」、「生滅四諦」。換言之，以三藏教為立場，五蘊、十八界等生滅皆是實法的生滅，且關於如何理解「有、無」的問題，若以真俗二諦的角度來看，它只能造作一種有無相礙的對立關係，也無法體達大乘非有非無之中道，故稱為「有作四諦慧」。<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 依智顗而言，代表部派佛教中「說一切有部」觀點的三藏教是小乘法，它雖然主張五蘊、十八界都是實法，亦即真實的生滅，但是五蘊所構成的我、人、眾生等生死輪迴現象，都如龜毛兔角般，是虛假現象的生滅。據智顗的觀點，在這種程度的虛假中，沒有真假之分，故《摩訶止觀》說：「假實皆無，名平等空。」智顗認為三藏教二乘以「析法入空」破三界內的「枝末惑」，但無法破「根本惑」，原因是二乘偏執「但空」，尚未體達可破根本惑的大乘中道觀，故《摩訶止觀》說：「結凡夫四句牒為『有』句，牒二乘為『無』句……」但是從真俗二諦的角度上說，二乘三藏教以五蘊、十八界為實法，故也可稱為「實有二諦」。因此，有關三藏教如何破枝末惑（界內之見思惑）的方式，《摩訶止觀·破法遍·料簡四句》用四句做說明：「三、四門料簡者：……阿毘曇明：我、人、眾生如龜毛兔角，求不可得，唯有實法。迷此實法，橫起見思〔按：欲、色、無色三界內之見惑、思惑〕。見思無常念念不住，實法遷動分分生滅。如此觀者能破單、複、具足諸見，亦破三界八十一品思，成因果惑智等不生，是名三藏有門破法之意。……若成論〔按：《成實論》〕所明：我、人本無，雖有實法，浮虛非有。若迷此浮虛，橫起見思流轉生死。觀此見思皆三假浮虛〔按：因成假、相續假、相待假〕，假實皆無，名平等空。修如此觀，破單、複、具足無量諸見，亦破八十一品諸思，成惑智因果等不生，是名三藏空門破法之意。……若如迦旃延申其所入之門，造毘勒論傳南天竺。假無同前，實法亦有亦無。若起定相，橫起見思。觀此實法有無從容，亦破單、複等見八十一思，成惑智因果等不生，是名三藏亦空亦有門破法之意。……非空非有門者，如釋論〔按：《大智度論》〕明車匿心調柔軟，當為說那陀迦旃延經，離有離無乃可得道。此觀亦能破單、複諸見八十一思，從假入空成惑智因果等無生，即是三藏非有非無門破假之意。當知：車匿得小乘道，不可濫為大乘中道門也。如此四門悉稱為溝港得道者，以溝港是初果故也。」〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，頁 73，b25-頁 74，a8。內文所謂的「有無相礙」關聯到二諦「真俗不相即」的有無意思（有關三藏教真俗二諦「不相即」的意思，請參見本節下文），與引文所提「有無從容」中「有無」的含義及層次不同。引文中「有無從容」代表在世俗層次上實法與生死輪迴虛假現象間關係的意思。智顗也說：小乘三藏非有非無門破假之意，不可與大乘中道門混淆在一起，故內文說：「以三藏教……無法體達大乘非有非無之中道。」

因此天台三藏教之聖人，以聲聞、緣覺（二乘）為代表，並以「滅色入空」、「析法入空」為修道核心之方式，其所證入之解脫境界則以「灰身滅智」為特徵。智顗在《摩訶止觀》中解釋天台止觀的涵義時，也以判教為立場做說明，概述三藏教之止觀概念：

若二乘以九想、十想、八背捨、九次第定，多是事禪，一往止相，有作四諦慧是觀相。此之止觀雖出生死而是拙度，滅色入空。此空亦得名止，亦得名非止非不止，而不得名觀。何以故？灰身滅智故不名觀，但是析法無漏為相。非今所論也。<sup>31</sup>

三藏教的止觀概念，非大乘巧度而為小乘拙度的形式，原因是它無法體達空色相即之理，而只能逐漸地破斥眾生居住於欲界、色界、無色界（三界）中，所產生的生死煩惱之事，故其「滅色入空」的修道方式偏重在「事（相上的）禪」，其所達成之境界以「（停）止（對事）相（的攀緣）」為特徵，亦即先窮盡一切生死之「有」，然後才滅入涅槃之「無」，但是同時也使自己局限於一種「灰身滅智」之救度形態，故除了「自利」之救度效果外，它無法回入生死輪迴之有，而發揮大乘「利他」的救度效用。

由於一邊偏執涅槃之無——亦即天台所言「偏真」、一邊排斥生死之有，故其無法融入非有非無之境，也無法證入唯有大乘別教、圓教的如實觀所悟入之「圓真」。其所立之「觀相」在於觀自己所造作之「有」（四諦之苦、集），且其所執之「止相」，在於進入可破「止」及「不止」二者對立之「空」。因此三藏教只不過「灰身滅智」而已，且不具大乘佛法巧度之觀慧，也不及於《摩訶止觀》所述圓教止觀之內容。總而言之，由於三藏教以生滅、有無為實相，故自限於「析法入空」之境，而成立「生滅二諦」、「有作四諦」等觀點。

在解釋二諦與判教的關係中，智顗《法華玄義》針對三藏教的部分說：

所言七種二諦者：一者〔按：三藏教〕、實有為俗，實有滅為真。……實有二諦者，陰、入、界等皆是實法，實法所成，森羅萬品，故名為俗。方便修道，滅此俗已，乃得會真。《大品》云：空色色空。以滅俗故謂為空

<sup>31</sup> 〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，頁23，c25-頁24，a2。

色，不減色故謂為色空。〔按：《大般涅槃經》云：〕病中無藥，文字中無菩提，皆是此意。是為實有二諦相也……。<sup>32</sup>

湛然於《法華玄義釋籤》中對智顗所引《大品般若經》之言做解釋：「次引證中言《大品》云：色空空色等者。此引《大品》以證三藏。既不云『即』，故且證藏。俗祇是色，析滅色故，名為空色。謂色實有，名為不滅。雖不可滅，以無常故，名為色空。」<sup>33</sup>關於智顗判教「實有二諦」之觀點，湛然特別指出：三藏教以色為實有，但是也以實有色為無常，且將實有色視為一種離真之俗。以大乘佛法為立場，這個觀念也揭露出三藏教之不足：若關於實有之概念不含以實為常之義，則此概念有矛盾而不可成立。因為色（陰、入、界）顯然生滅無常，所以大乘佛法否定以色為實的觀念，且主張空色相即之義，亦即空並不是色滅後而空（「空色色空」）的意思。以《大智度論》及《大般涅槃經》為基礎，智顗認為三藏教成立「但（只存有）空」之觀念，並且其中所具「偏真」之趨勢過強。

換言之，色不應只屬於俗諦，也應有不離真諦之義，且空義亦不應只當為真諦之義。三藏教以色為實的二諦觀，達不到大乘法「色不離真、空不離俗」的觀法。因此關於智顗藉《大品經》中「空色色空」之引文，來陳述三藏教的二諦觀，湛然專門做「既不云『即』，故且證（入三）藏（教的解行中）。俗祇是色，……」的解釋。湛然特別強調智顗在闡釋三藏教之空色、真俗關係中，故意省略一個「即」字，與智顗判教中，以「真俗不即」為二諦觀之三藏教相符合，故其「實有二諦」之「實有」就等於是「離真之俗」的意思。但是既然真俗相離，故凡聖間關係也必有鴻溝，更遑論佛教藉以轉化而達成解脫的方式，同時也就成問題了。因此依天台而言，三藏教「實有二諦」最大的缺點，在於無法真正地解釋出佛教解脫學中，轉凡入聖所依據的基礎為何，故智顗引文中有「病中無藥，文字中無菩提」之批評，來表達這種缺點。換言之，唯有以「病中有藥」、「文字有菩提」、「空色相即」、「真俗相即」等觀念為基礎，佛教轉化論才能達成圓滿實現，但是三藏教之「實有」概念卻深受「真俗相離」所約束。因此可解開三藏教之約束，且可呈現凡聖、病藥、俗真、色空對立關係中，本來具備二面不離之義，就是大乘

<sup>32</sup>〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁702，c12-25。

<sup>33</sup>〔唐〕湛然：〈法華玄義釋籤〉，收入《大正新脩大藏經》第33冊，第1717號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁855，a5-9。

佛法關於「即」字的討論。

## （二）通教與「空」相對應

通教代表天台宗對小乘法與大乘法二者交集、共有部分的判教，故在教理上包容佛陀向聲聞、緣覺、菩薩三乘人所宣說之共般若。在漢譯佛典方面，除了《阿含經》、《法華經》、《華嚴經》之外，天台通教之義理分佈於諸類般若經、方等經及其他的大乘佛經。與三藏教相比而言，智顗認為通教雖對真諦的理解不異（藏通二教雖皆偏重在真空義的闡釋，但三藏色空、事理不相即，故但空；通教色空、事理相即，上根菩薩出假化物，故不但空。因此二者空義小異）——智顗於《維摩經玄疏》中說：「三藏、通教……同入偏真之理。」<sup>34</sup>但是在俗諦上，二教是正好相反的，並且通教不以色為實有，而以色為幻有，故相對三藏教「實有二諦」而言，通教二諦觀被稱為「幻有空二諦」。在解釋「七種二諦」關於通教二諦觀時，智顗於《法華玄義》中說明：

二者〔按：通教〕、幻有為俗，即幻有空為真。……幻有空二諦者，斥前意〔按：三藏教之真俗相離〕也。何者？實有時無真，滅有時無俗，二諦義不成。若明幻有者，幻有是俗，幻有不可得，即俗而真。《大品》云：即色是空，即空是色。空色相即，二諦義成。是名幻有無〔按：空〕二諦也。」<sup>35</sup>

換言之，三藏教「實有二諦」以「有」為起點，且通教「幻有空二諦」以「空」為重點。引文中「實有時無真，滅有時無俗，二諦義不成」之言，表示通教對三藏教的批評，三藏教察覺不到「真俗相離」中之盲點，亦即在三藏教二諦觀中，真俗二面無有彼此可交集之點，故通教特別提出「空色相即，二諦義成」之重要性。就智顗而言，通教揭開三藏教盲點的方式，在於重新檢討色的部分，然後做如下結論：由眾緣所生無實有而自性空，故色之本身亦不離空性之理。因此其幻有空性也不離真諦。此外，通教修行方式，並非如三藏教「析法入空」所論：逐

<sup>34</sup>〔隋〕智顗：〈維摩經玄疏〉，收入《大正新脩大藏經》第38冊，第1777號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁558，a20-21。

<sup>35</sup>〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁702，c26-頁703，a2。

漸消融一切虛假緣起之事相，且把它們分析成其個別實有的構成因素之後，即入真之境；相反的，通教「體法入空」的觀法，乃直接體達眾緣所生之幻有本身為空性之理。通教所提空性之理，非減色後之空，而是即色而空之義。智顗認為實有、幻有二種二諦，都偏在強調空性之理的角度來說是真同俗異，且以通教為立場，雖俗中幻有萬事不一，而卻真中空性之理不異，故於《法華玄義》中解釋：「實有〔按：實有二諦〕隨智照真與此〔按：幻有二諦〕不異，隨智照俗不同。何者？通人入觀巧，復局照俗亦巧。如百川會海，其味不別。復局還源，江河則異。俗是事法照異非疑，真是理法不可不同。」<sup>36</sup>通人入觀巧，主要是由於「體法入空」可直達空性之理的關係。

雖然智顗說通教空性之理為即色而空之義，但是其所證入之解脫境界，還是與三藏教相同，都以「灰身滅智」為特徵，原因是在評估真俗之高低上，通教與三藏教還是都顯示出一種「偏真之理」的趨勢。智顗於《維摩經玄疏》中說：「三藏、通教兩種……同入偏真之理。別、圓兩教……同入圓真之理。」<sup>37</sup>化法四教中有三藏、通、別、圓四教，若以真諦為立場，則可分成「偏真之理」及「圓真之理」兩種，原因是三藏、通教之真諦中無有中道佛性之義，前二教之真諦僅為空義，故其「偏真之理」也稱為「但空」、「但真」，但是別、圓兩教都有中道佛性所具無量功德之含義，故後二教超越「但空」之範圍，也稱為「不但空」及「不但中」（別教但中，圓教不但中），比如傳說智顗所著《四念處》之言：「別教是不但空，所以得見佛性。通家但空局，不但空廣。」<sup>38</sup>天台判教中之通教在真諦上總共可以分成三種，是因為三乘人（聲聞、緣覺、菩薩）中的菩薩所證入之真諦高於二乘人，且也可通達別、圓二教之真諦，故說「不但空廣」。因此《法華玄義》在討論「七種二諦」中，除了解釋通教真諦之外，還多提了「別接通」（「別入通」）及「圓接通」（「圓入通」）二種真諦觀，亦即高於通教之別、圓教，在真諦上可接引通教而啟發其對真諦之智慧中的發展潛能。

智顗主要找《大智度論》及《大般涅槃經》二種漢譯佛典之經文證據，來支撐他有關真諦可當為但空、不但空的天台判教觀點。他於《摩訶止觀》中說明：

<sup>36</sup> 同前註，頁 703，a3-7。

<sup>37</sup> 〔隋〕智顗：〈維摩經玄疏〉，頁 558，a20-22。

<sup>38</sup> 〔隋〕智顗：〈四念處〉，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊，第 1918 號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁 567，a28-29。



《大論》〔按：《大智度論》〕云：空有二種：一、但空；二、不但空。  
《大經》〔按：《大般涅槃經》〕云：二乘之人但見於空，不見不空；智者非但見空，能見不空，不空即大涅槃。二乘但空，智如螢火；菩薩之人智慧如日。既空異、智別，則有兩諦之殊；而今合為一真諦。二乘體假入真，祇入但空，不能從但空入假，無化他之用。菩薩體假入但真，能從但空入假，化度眾生、淨佛國土。上根菩薩體假入真，前入但空，次入不但空，則破無明見佛性，與前真永別。豈可同為一真諦耶？<sup>39</sup>

在與現存《大智度論》相對應之原文中，其實有「但空」、「不可得空」兩種說法，而並沒有「不但空」的說法。但是於《維摩經玄疏》中，智顗依原文的說法引用《大智度論》：

此空畢竟不可得故，故言不空。……故《大智論》云：空有二種：一者、但空，二者、不可得空。聲聞唯得但空，智慧猶如螢光。菩薩得但空、得不可得空，智慧猶如日光。<sup>40</sup>

實際上智顗將《大智度論》「不可得空」及《大般涅槃經》「不空」視成同一個意思。真空之義乃畢竟不可得，這就意味著「空名」與「真空」二者不對當之悖論，亦即唯有對空名所指之否定才能突顯真空之義，故說「此空畢竟不可得故，故言不空」。

由二種引文上可見，智顗《摩訶止觀》用《大般涅槃經》所言「非但見空、能見不空」之「不空」，來取代《大智度論》之「不可得空」，且自己形成以「不但空」為別教真諦的觀點，其實與《大般涅槃經》所言「不空」原來之義也不同。《摩訶止觀》所言「體假入真」，陳述在修行中破欲界、色界、無色界三界見思惑而悟入真諦之過程，且意味「自利」之義；其所謂「假」為「虛妄顛倒」或「見思惑」之義，但是「從但空入假」表示修佛道人破顛倒後，回入生死輪迴去度化眾生，有利他之用，故其所謂「假」則有方便、權宜之義。因此「體假入真」之顛倒假與「從但空入假」之方便假不完全相同。換言之，「但空」代表以「真俗

<sup>39</sup>〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，頁27，c14-頁28，b4。

<sup>40</sup>〔隋〕智顗：《維摩經玄疏》，頁555，b23-c23。

相離」為基礎之二乘空觀，故引文說無法入方便之權宜假而有化他之用，原因是二乘人有執空斥有之偏真趨勢。相對而言，菩薩從但空可轉入假而有化他之用，且上根菩薩甚至還可見中道佛性。因此《摩訶止觀》所闡述通教中之不同真諦，應該關聯到智顗於《法華玄義》中，所提「別接通」（「別入通」）及「圓接通」（「圓入通」）二種真諦觀。

在解釋「七種二諦」中，智顗於《法華玄義》中提出第三別接通、第四圓接通二種二諦：

三者、幻有為俗，即幻有空、不空共為真〔按：別接通〕。四者、幻有為俗，幻有即空、不空、一切法趣空不空為真〔按：圓接通〕。……是故說此一俗隨三真轉，或對單真、或對複真、或對不思議真。……。若隨智證，俗隨智轉。智證偏真，即成通二諦。智證不空真，即成別入通二諦。智證一切趣不空真，即成圓入通二諦。<sup>41</sup>

引文陳述通教中三種真諦之不同，且分別「單真」、「複真」、「不思議真」：智所證「即幻有空」之「偏真」稱為「單真」；智所證「即幻有空、不空共為真」之「不空真」稱為「複真」；智所證「幻有即空、不空、一切法趣空、不空為真」之「一切趣不空真」呼為「不思議真」。接著，通教三種不同真諦之義，也可以歸類於以下三種：（1）通教「單真」有「諸法不離空」之義；（2）別接通「複真」具「知此中（道佛性之）理」之義，原因是「複真」雖含空、不空二義而卻無偏離，故說「知此中理」；（3）圓接通「不思議真」為一心「具一切法」之義，亦即智心對任何一法都可證實，其所具佛性中一切佛法之義。這就是智顗在《法華玄義》所提「七種二諦」中，對通教二諦觀的討論。

### （三）別教與「假」相符合

別教是異於小乘法之大乘佛法，亦即《華嚴經》、《涅槃經》等大乘佛經所傳之教。別教內涵就是專門針對大乘根機所說的佛法教義。依天台而言，別教所詮之理，唯有菩薩所解，非聲聞、緣覺二乘所知，故其包含佛所說不共般若之教，與通教之共般若不同。因此別教是相對於通教而立的名稱。至於別教如何詮釋二

<sup>41</sup>〔隋〕智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁703，a29-b6。

諦的問題，於《四教義》及《維摩經玄疏》中，智顗用「能詮之教」及「所詮之理」二面之能所相對應關係，來討論二諦道理（所詮）與化法四教（能詮）之間的分配關係，並且提出別教含「無量二諦」之觀點。在能詮之教上有三藏、通、別、圓四種不同，且在所詮之理上有與此四者相對應之四種二諦：（1）三藏詮於「生滅二諦」，（2）通教詮於「無生二諦」，（3）別教詮於「無量二諦」，（4）圓教詮於「無作二諦」。關於別教之所以稱為「無量二諦」的理由，智顗引用《大般涅槃經》做解釋：「故《涅槃經》云：分別世諦有無量相，第一義諦亦有無量相，非諸聲聞、緣覺之所知也。」<sup>42</sup>以別教為立場，真俗二諦皆有無量相，原因是別教乃涉及有（假有）、空（假無）、不有不空（中）三個面向，故別教成立的方便法門，可對治居住於欲、色、無色三界內、外，一切眾生之無量迷惑。相對而言，三藏、通二教二諦觀只能體達有、空二個面向，故其所能破斥之迷惑局限於三界內之範圍。

智顗在《法華玄義》「七種二諦」之解釋中，將別教二諦觀稱為「五者、幻有、幻有即空皆名為俗，不有不空為真」，並且說明：「幻有、無為俗，不有不無為真者，有無二故為俗，中道不有不無，不二為真。二乘聞此真俗俱皆不解，故如啞如聾。」<sup>43</sup>別教俗諦主要顯示出通教二諦關係中真俗之分別，故智顗天台宗以別俗為二。別教真諦則為別俗之反面，故以別真為不二。別真乃代表既不偏離真也不偏離俗之中道觀，亦即不有不空、不假不空，這也是天台宗所謂超越有、空二者外「但（有）中（道）」之義。智顗天台宗中別俗為二、別真為不二，表面上像似於吉藏「四重二諦」中所表達「二表不二」之義，但是由於別俗二（能表、所破）、別真不二（所表、能破）之異，故智顗將別教判為「界外真俗不即」。接著，智顗順著《大般涅槃經》的觀點，將中道之理視成可具有一切佛法、所有功德之佛性，<sup>44</sup>並且他於《四教義》及《維摩經玄疏》中分別出兩種不同的二諦觀：

<sup>42</sup>〔隋〕智顗：《維摩經玄疏》，頁 535，a26-28。

<sup>43</sup>〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，頁 703，b11-14。

<sup>44</sup>《大般涅槃經》卷 13〈聖行品 19〉：「善男子！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。善男子！佛亦如是，從佛出生十二部經、從十二部經出修多羅、從修多羅出方等經、從方等經出般若波羅蜜、從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性，佛性者即是如來。善男子！以是義故，說言如來所有功德無量無邊不可稱計。」〔劉宋〕慧嚴：《大般涅槃經》，收入《大正新脩大藏經》第 12 冊，第 375 號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁 690，c28，頁 691，

(1) 具有中道佛性之二諦，可稱為「理內二諦」；(2) 沒有中道佛性之二諦，可稱為「理外二諦」；前者為別、圓所代表，後者指涉三藏、通二教所提之二諦觀。因此相對別、圓二教之理內二諦而言，三藏、通二教之理外二諦缺少中道佛性之概念。

換言之，至於在智顗天台宗「七種二諦」觀念中之諸類二諦觀，唯有三藏、通二教以上之別接通、圓接通、別、圓接別、圓五種教才可含中道第一義諦，所以在討論俗諦、真諦、中道第一義諦三諦與四教之間關係中，智顗於《法華玄義》就提出「五種三諦」，與「七種二諦」相配合：

却前兩種二諦〔按：三藏、通〕，以不明中道故，就五種二諦得論中道，即有五種三諦：約別入通……當教論中，但異空而已；中無功用，不備諸法。圓入通三諦者，二諦不異前。……具一切法，與前中異也。別三諦者，開彼俗為兩諦〔按：通教之真俗〕，對真為中，中理而已(云云)。圓入別三諦者，二諦不異前，點真中道具足佛法也。圓三諦者，非但中道具足佛法，真俗亦然。三諦圓融一三三一。<sup>45</sup>

從引文中可知，智顗按教之不同對中道之義做分別：(1) 別入通之中只有「不空」、「不但空」之義，且缺少無量功德及利他之用，故說「不備諸法」，其佛性義尚未圓滿；(2) 相對而言，關於圓入通之中，就可說它「具一切法」之義，其以佛性圓滿為立場乃申說中道義；(3) 在別教上，別俗為二，別真為不二，故說「對真為中」，但是由於「別俗之二」與「別真不二」二面是相對來說的，故別教之中尚未達成一種基於真俗相即而成之圓融涵義，它只是一個不有不空之中，且為脫離空、有外之中道義，故說「中理而已」；(4) 相對而言，關於圓入別之中，就可說「中道具足佛法」，亦即以佛性圓滿為立場之中道義；(5) 圓教之中，以三諦圓融、一三三一、真俗相即為立場可發揮中道之義。換言之，只有使俗、真、中三諦由各自圓具三者而體現，才能圓滿實現佛性具一切佛法之義，故說「非但中道具足佛法，真俗亦然」。

因此智顗於《摩訶止觀》中將圓教中道稱為「不但中」，與別教「但中」不

a8。

<sup>45</sup>〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，頁704，c16-頁705，a7。

同。此外，以教而言之「三諦圓融」與以觀而言之「三觀一心」相對應，原因是在教上所提之中道，代表「真俗相即」之境，且在觀上所言之中道，體現「雙照空假」之智，並且天台經典也提出「智即是境，境即是智」之言。關於天台「不但中」之義，智顗於《摩訶止觀》卷6中說明：「……自生非自生，故說自生空。自生空非自空，故說自生假。自假非假，自空非空，故說自生中。自中不但中，雙照空假，故說三觀一心……」<sup>46</sup>智顗以龍樹《中論》的論證為基礎做說明：由於「生」中無自體而當為「生」，故「生」之自身並非「自生」。因此按照同樣的道理也可繼續推論：「空」中無「自空」、「假」中無「自假」、「中」中無「自中」。換言之，對空、假、中必須進行反身觀察，這就導致以下之弔詭：由於空、假、中三者自性空而假，故三者自身既為非空非假而中之義，又為非自中而空、假之義。這就是在三觀一心中對三者各自圓滿，實現即空即假即中之智，與由教所開三諦圓融、一三三一之境相對應。在教上非但中道之義可發揮具足佛法之境，其圓融性乃可包容真俗二面一切法，且在觀上不但中就可代表心具一切法之智。

#### （四）圓教等同於「中」之義

智顗《法華玄義》將「七種二諦」中圓入別第六、圓教第七二種二諦觀，解釋成「六者、幻有、幻有即空皆名為俗，不有不空、一切法趣不有不空為真」及「七者、幻有、幻有即空皆為俗，一切法趣有趣空趣不有不空為真」。<sup>47</sup>智顗繼續說明：

圓入別二諦者，俗與別同，真諦則異。別人謂不空但理而已〔按：「但理」應為「但中」之義〕，欲顯此理須緣修方便，故言一切法趣不空。圓人聞不空理，即知具一切佛法，無有缺減，故言一切趣不空也。……圓教二諦者，直說不思議二諦也；真即是俗，俗即是真。如如意珠，珠以譬真，用以譬俗。即珠是用，即用是珠；不二而二，分真俗耳。<sup>48</sup>

相對別教而言，圓入別在俗諦上不異，在真諦上不同；智顗將別真稱為「不空但

<sup>46</sup>〔隋〕智顗：《摩訶止觀》，頁83，c16-25。

<sup>47</sup>〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，頁702，c17-20。

<sup>48</sup> 同前註，頁703，b16-24。

理」，且以圓入別之真為「不空理」而已。差別的重點為「但」字所表達之義，「但」字乃帶著「相離」之義。「但理」之別真脫離以「空、有」為主之俗，並當為「不空不有」之理。因為別教人尚未達成：俗中所具無量法門，與真中所具無量功德，真俗二者相即之義，所以他無法隨意從任何一法上直接體達「不空理」所具一切佛法之圓滿性。他必須用歷別的方式，先修完所有無量法門，其理才可以圓滿實現，故說「緣修方便」。圓教二諦以「真俗相即」、「二而不二」為立場，可直接體現一切法中圓滿佛性之義。由於圓融極大，故說「一切法趣有趣空趣不有不空」，與上述「即假即空即中」無異。智顗借用「如意珠」來比喻佛性具有一切佛法之圓融性；「如意珠」為能如人意願而變之珍寶，其功用與本體無法相離，故「如意珠」之用代表圓俗，且「如意珠」之體比喻圓真。圓教真俗相即之二諦觀也稱為「不思議二諦」。

由上述「七種二諦」上可知，為了形容二諦真俗之間的弔詭關係，智顗常用「即」字來凸顯其「二而不二」之義。因此在陳述「七種二諦」之末中，《法華玄義》借用「即」字來重新整理化法四教與二諦之間所有關係的重點，故以「即」、「不即」為角度成立「四種二諦」的說法：「七種二諦廣說如前，略說者：界內相即〔按：通〕、不相即〔按：三藏〕，界外相即〔按：圓〕、不相即〔按：別〕，四種二諦也；別接通五也；圓接通六也；圓接別七也。」<sup>49</sup>

「界內」之「相即」、「不相即」代表二乘、通教菩薩以「空觀」破六凡所執欲、色、無色三界惑（見思惑）之義，亦即「從假入空」所局限之理；二乘與菩薩之不同，在於是否對真俗二諦達成「相即」之義：三藏依二乘「實有二諦」展現「真俗不即」而已，通教菩薩則基於「幻有即空」之二諦悟得「真俗相即」。

「界外」則分為二：（1）別教菩薩以「假觀」逐漸破六凡界內、二乘界外所有「塵沙惑」，但是別教之理受「從空入假」之約束；換言之，別俗「有、無」之「二」與別真「不有不無」之「不二」無法達成二諦相融，故在破「界外惑」上有「真俗不即」之義；（2）佛以「中道觀」破三乘「無明惑、根本惑」（界外惑），且在真俗二諦上達成「真俗相即」，也可包容佛性所超越三界局限外之理。總而言之，在破「界外惑」中，就真俗二諦而言，圓教之理圓滿實現佛性具足一切佛法之義，別教之理則局限於真諦中之佛性而已。

因此「界內」之「真俗不即、相即」都不及於佛性之義，且「界外」之「即、

<sup>49</sup> 同前註，頁 702，c5-頁 703，c8。

不即」則包含佛性之義；二種「即、不即」之不同在於有沒有佛性內涵的問題。於《四教義》、《維摩經玄疏》中，智顗以「能詮之教」與「所詮之理」間的相對應關係為立場，將《法華玄義》「界外之即、不即」解釋成「理內之即、不即」，且以「界內之即、不即」當為「理外之即、不即」。文如下：

約二諦明所詮之理者，亦為三意：一、正明所詮之理，二、明能詮之教，三、約經論。一、明所詮之理者，即是二諦之理也。諦有二種：一者、理外二諦，二者、理內二諦。若真諦非佛性，即是理外之二諦；真諦即是佛性，即是理內之二諦也。一、理外二諦有二種：一者、不相即之二諦，生滅二諦也〔按：三藏教〕；二者、相即之二諦，無生二諦也〔按：通教〕。故《大品經》云：即色是空，非色滅空。色滅方空，是不即之二諦；即色是空，相即之二諦也。二、明理內二諦，亦有二種：一、不即之二諦，二、即之二諦。一、不即之二諦，是無量二諦也〔按：別教〕，故《涅槃經》云：分別世諦有無量相，第一義諦亦有無量相，非諸聲聞、緣覺之所知也。二、相即之二諦，無作之二諦也〔按：圓教〕。無作苦集滅道名為世諦，即一實諦，故名第一義諦〔按：中道佛性〕。二、明能詮之四教者，若三藏教，詮於理外不即之二諦。若通教，詮於理外相即之二諦。別教，詮於理內不即之二諦。圓教，詮於理內相即之二諦也。<sup>50</sup>

智顗依於對理內、理外之分別，來討論二諦真俗之間所具即、不即的二種關係，且理外為真諦非佛性之義，並理內為真諦則是佛性之義。因此若不納入中道佛性來討論真俗不即的關係，就等於以三藏教為角度看待二諦，也稱為理外不即二諦。若不納入中道佛性來發揮真俗相即的關係，則是以通教為立場檢討二諦之義，故稱為理外相即二諦。若納入中道佛性來討論真俗不即的關係，就成為別教對二諦的觀點，也稱為理內不即二諦。若納入中道佛性來檢討真俗相即的關係，則是圓教二諦之視野，故稱為理內相即二諦。依天台宗而言，如何詮釋二諦之理，端看能詮之教納入何種視野來檢討色空關係的問題；諸類之教乃對真俗關係之內涵，以即、不即、有佛性、無佛性為區分指標而展開不同的視野，故天台

<sup>50</sup>〔隋〕智顗：〈四教義〉，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1929號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁728，a26-b13。

「化法四教」判教中有四種分類，且使此四種分類與中觀學「有、無、亦有亦無、非有非無」之「四句」相配合：（1）三藏教：「界內不即」、「理外不即」之「有」；（2）通教：「界內相即」、「理外相即」之「無」；（3）「界外不即」、「理內不即」之「亦有亦無」；（4）「界外相即」、「理內相即」之「非有非無」。總而言之，智顗天台學之化法四教，是基於漢譯佛典「二諦」、「佛性」、「四句」所構築之判教架構，且特別重視「即」、「具」二字所傳達佛教解脫學之價值觀。

在詞面上，智顗天台宗有關「二諦之理」的討論，好像與吉藏三論宗所強調「以二諦為教……不關境理」之二諦觀正好相反（吉藏《大乘玄論》）。<sup>51</sup>但是智顗關於教的理解，將真俗關係之理當成天台判教中，化法四教所依據的構成因素，是因為教若不立足於理而成，則理也無法依教而詮。其實吉藏也不否定二諦應該關聯到理和教二面的必然性。因此吉藏及智顗二人都常引用僧肇《注維摩詰經》「本跡雖殊，不思議一」之言來強調理教（本跡）不二的必然性。總而言之，智顗天台判教的重點在於能詮之教如何牽涉到二諦真俗關係，及其與佛性之間的相關性。這就是天台以因緣之不同為立場，來判決能詮之教和所詮之理二面之間，各種各樣關係的方式，並且天台圓教代表可包容及融通，對所有不同關係的諸多視野之圓極視野。

由上文可知，智顗天台宗用自己教理體系中的判教觀，來詮釋漢譯中觀般若佛典所傳承的二諦思想。總而言之，三藏教二諦觀，可稱為「生滅二諦」、「理外不即之二諦」、「實有二諦」；通教二諦觀，可稱為「無生二諦」、「理外相即之二諦」、「幻有二諦」；別教二諦觀，可稱為「無量二諦」、「理內不即之二諦」；圓教二諦觀，可稱為「無作二諦」、「理內相即之二諦」、「不思議二諦」。此外，從天台宗形成「七種二諦」及「五種三諦」的構造方式上，可知兩個項目在思想架構上無法彼此脫離，並有內在的關聯或連貫，原因是天台關於二諦的討論乃意味著中道之義，且有關三諦的闡述包含二諦真俗關係在內。因此依智顗而言，二諦真俗關係及其與中道間的關係，又是「即」、「不即」的問題，並且相對通教而言，圓教真俗之「即」含中道佛性「具足一切佛法」之義在內，故天台圓教之「即」才是「具」之義，與通教之「即」不同，後者乃無中道佛性之含義。總而言之，智顗天台圓教之「即」可統合「具」、「絕」、「妙」、「實」四個字之義，並且關於「即」字的

<sup>51</sup>〔隋〕吉藏：〈大乘玄論〉，收入《大正新脩大藏經》第45冊，第1853號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁15，a17。



詮釋及意義，也要注意其在天台判教上所具之差異。

## 五、四明知禮關於「即」、「性惡」、「具」三個概念間關係的討論

四明知禮於《十不二門指要鈔》中針對「煩惱即菩提」中「即」字的詮釋，以上述智顗天台圓教之義為基礎，納入《觀音玄義》所提「性惡」的觀點去進一步闡釋天台圓教「即」中之「性具」思想。此外，他藉三個禪宗學派個別對「煩惱即菩提」所作的三個解釋，來對照說明天台圓教關於「即」字詮釋的優越性；對他來說，問題關鍵之所在，乃在於如何理解「即」字之義。

禪宗諸多語錄，有關達磨如何將「傳衣付法」之事交給門徒的敘事，與門徒對話中，他特別說了「得皮、得肉、得骨、得髓」之言。比如說，宋朝祖琇所撰《隆興編年通論》<sup>52</sup>說：

大同二年十月，師將示寂。道副、尼總持、道育、慧可等侍側。曰：時將至矣；汝等盍各言所得乎。時道副曰：如我所見，不執文字、不離文字而為道用。師曰：汝得吾皮。尼總持曰：我今所見，如慶喜見阿閼佛國，一見更不再見。師曰：汝得吾肉。道育禪師曰：四大本空，五陰非有，而我見處無一法可得。師曰：汝得吾骨。大師慧可，即禮三拜復依位而立。師曰：汝得吾髓。<sup>53</sup>

達磨有道副、尼總持、道育、慧可四個門徒，達磨在臨終之時，考驗那四位在場的門徒學佛理解深淺；結果三個門徒都用名言文字的敘述方式，來表現各自對佛法之不同理解，只有慧可表現之解行不同，他用超越名言文字的方式來展現佛法

<sup>52</sup>〔宋〕祖琇：〈隆興編年通論〉，收入《已新纂續藏經》第75冊，第1512號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁145，a19-b1。

<sup>53</sup>《景德傳燈錄》也有這個故事：「迄九年已欲西返天竺，乃命門人曰：時將至矣；汝等盍各言所得乎。時門人道副對曰：如我所見，不執文字、不離文字而為道用。師曰：汝得吾皮。尼總持曰：我今所解如慶喜見阿閼佛國，一見更不再見。師曰：汝得吾肉。道育曰：四大本空五陰非有，而我見處無一法可得。師曰：汝得吾骨。最後慧可禮拜後依位而立。師曰：汝得吾髓。」〔宋〕道原：〈景德傳燈錄〉，收入《大正新脩大藏經》第51冊，第2076號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁219，b27-c5。

所含「即動而靜」之義，故說：「即禮三拜復依位而立」。<sup>54</sup>達磨以「得髓」來表示對慧可佛學解行深度的認同。在許多禪錄文獻中流傳的這個敘事，使學佛者想起《維摩詰所說經·入不二法門品》中，淨名居士是如何用沉默的方式來表現「無二法門」。淨名居士之解行，算是落實在敘事中所提前三十一菩薩對該議題諸多言說比較完整「即動而靜」的「無二法門」之表現。慧可「即禮三拜復依位而立」之解行，也可看待成一種「動靜相即」中之「不二」表現，且「不二」之義也接近於天台學所強調之「即」。

但上述記載在《十不二門指要鈔》問答中略有變化，重點在於展現達磨門下三人如何各自詮釋「煩惱即菩提」的意義，達磨則用「得皮、得肉、得髓」來評斷三人解行上淺深及能力的不同。換言之，在四明知禮的敘述架構中，如何詮釋「煩惱即菩提」，可成為評斷學佛解行程度的標準。《十不二門指要鈔》針對達磨三門徒各自對「煩惱即菩提」之不同闡釋，依照禪錄敘事方式做如下陳述：

問：相傳云：達磨門下三人得法而有淺深，尼總持云：斷煩惱、證菩提。師云：得吾皮。道育云：迷即煩惱、悟即菩提。師云：得吾肉。慧可云：本無煩惱，元是菩提。師云：得吾髓。今煩惱即菩提等，稍同皮肉之見，那云圓頓無過？<sup>55</sup>

引文所敘之問答中，提問人認為：達磨三位門徒（尼總持、道育、慧可）針對佛法精髓問題，做出三種不同的解答：（1）斷煩惱、證菩提；（2）迷即煩惱、悟即菩提；（3）本無煩惱，元是菩提。與此三種解答相對應的是三位門徒得法之淺深差異；達磨回答中所說之得皮、得肉、得髓，代表給予三種程度的不同評價。在敘事中，慧可主張「本無煩惱，元是菩提」，就是在解說佛法之真實義上得法

<sup>54</sup> 慧可不使用言語，而是用身之動靜來表達他對佛法理解的深度；「即禮三拜」是其身之動，「依位而立」是其身之靜。筆者借用僧肇《肇論·物不遷論》所言之「即動而求靜」來比喻這個意思。佛法關懷主要包括應化眾生之目的，所以元代文才於《肇論新疏》中對《肇論·物不遷論》對該說法做闡釋：「萬動等者，以所應俗諦緣生性空即動而靜，亦令能應權智無為而為。」〔元〕文才：〈肇論新疏〉，收入《大正新脩大藏經》第45冊，第1860號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁1215，b1-2。

<sup>55</sup> 〔宋〕知禮：〈十不二門指要鈔〉，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1928號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁707，a21-26。

之精髓，故達磨對他說「得髓」。提問人認為三位的觀點相似於「煩惱即菩提」之言，所以他懷疑：天台圓教並未勝過那三位的「皮肉之見」。問題的重點就是：相對那三位的觀點，天台圓教所說的「煩惱即菩提」是否具有優越性？在研討四明知禮對提問人的解答前，可以先針對這一禪錄內容變化的來源問題，稍微做一些簡單的交代。<sup>56</sup>

四明知禮於《十不二門指要鈔》之問答中，提出唐末圭峯宗密著作的典故來源，去說明三位禪師對「煩惱即菩提」的三種不同解說。他說：「然汝所引達磨印於可師，本無煩惱元是菩提等，斯乃圭峯異說，致令後人以此為極，便棄三道，唯觀真心。」<sup>57</sup>在對提問者之解答中，關於「煩惱即菩提」三種不同詮釋的問題，四明知禮指出三者與天台圓教觀點不同，且三種詮釋中最後的一個出自於「圭峯異說」，亦即慧可大師「本無煩惱，元是菩提」的詮釋為宗密所傳承的「真心」觀點。四明知禮也批評宗密之說——宗密所言「本無煩惱元是菩提」之真心觀，令後人以此為極，是故天台圓教所主張「三道即三德」被放棄了，且「唯觀真心」之觀點取代它了。

其實在宗密的著作《中華傳心地禪門師資承襲圖》中，有如下之文：「……道育得骨：迷即煩惱，悟即菩提。慧可第二得髓：本無煩惱，元是菩提。尼總得肉：斷煩惱，得菩提……」<sup>58</sup>與《十不二門指要鈔》稍微不同的是關於尼總、道育二人得法程度的敘述方式而已：尼總持所得為皮，道育所得為肉。雖然如此，但是意思卻不變。此外，還可以找到宗密於《禪源諸詮集都序》中所做的說明：

上來十意，理例昭然。但細對詳：禪之三宗，教之三種。如經斗稱，足定淺深。先敘禪門，後以教證。禪三宗者：一、息妄修心宗，二、泯絕無寄宗，三、直顯心性宗。教三種者：一、密意依性說相教，二、密意破相顯

<sup>56</sup> 有關該禪錄內容變化的來源問題與該議題相關的初探，亦可參考楊健生：《以「從無住本立一切法」為中心的天台宗論題研究》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2011年），頁85。

<sup>57</sup> [宋]知禮：〈十不二門指要鈔〉，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1928號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁707，b10-12。

<sup>58</sup> [唐]宗密：〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉，收入《卮新纂續藏經》第75冊，第1225號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁2，b1-33。

性教，三、顯示真心即性教。右此三教，如次同前，三宗相對，一一證之，然後總會為一味。<sup>59</sup>

引文中提出禪之三宗、教之三種，並且說三種與三宗彼此各自配合：第一禪宗之「息妄修心」配於第一教宗之「依性說相」，且可能關聯到唯識學之義；第二禪宗「泯絕無寄」配於第二教宗之「破相顯性」，且可能牽涉到中觀學之義；第三禪宗「直顯心性」配於第三教宗之「真心即性」，且可能意味著如來藏學之義。因此第三者接近慧可所言「本無煩惱，元是菩提」、第二者接近尼總所言「斷煩惱，得菩提」，第一者則是道育所言「迷即煩惱，悟即菩提」。

因此四明知禮在問答對話中先排列這三種禪師的解說，可能是為了顯示出天台圓教「煩惱即菩提」之義，勝過三論宗、法相宗、華嚴宗三宗之教義，是故問題的重點就是：三種宗派或三種禪師如何理解「即」字之義，故四明知禮對上述提問者的疑問做如下之解答：<sup>60</sup>

答：當宗學者因此語〔按：煩惱即菩提〕故迷名失旨，用彼格此陷墜本宗，良由不窮「即」字之義故也。應知：今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。<sup>61</sup>何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、

<sup>59</sup> 〔唐〕宗密：〈禪源諸詮集都序〉，收入《大正新脩大藏經》第48冊，第2015號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁402，b15-21。

<sup>60</sup> 〔宋〕知禮：〈十二門指要鈔〉，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1928號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁707，a21-b15。

<sup>61</sup> 「二物相合」之言，來自於湛然所著之《止觀輔行傳弘決》；他對灌頂在《摩訶止觀·序言》中所說明「智顗止觀」與「龍樹中觀」之間的關係做進一步的解說，且認為兩者間的交集點就是「即破即立」之義：「龍樹本文有蕩有立。今依龍樹意亦同然，故不應以專蕩之文，却形止觀而為建立。論〔按《中論》〕初句云：因緣所生法，即建立也。我說即是空，即遭蕩也。假名、中道，又建立也。四句論中三立一蕩。止觀前後盛引斯文。二處符同師資確立。即者，廣雅云：合也。若依此釋，仍似二物相合名即，其理猶疎。今以義求，體不二故，故名為即。即三而一，與合義殊。」〔唐〕湛然：〈止觀輔行傳弘決〉，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1912號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁149，c8-16。

斷惡證善，故極頓者仍云本無惡元是善，既不能全惡是惡，故皆「即」義不成。故第七記云：忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行？<sup>62</sup>

四明知禮在解答中嚴密地否決提問者疑問中所含的推測：天台圓教所言「煩惱即菩提」之義，不可與三種禪師之解說相提並論，更遑論使他們觀點等同於天台圓教之義，否則天台圓教會就被曲解了，引文故說「用彼格此陷墜本宗」。關鍵所在就是關於「煩惱即菩提」中「即」字的理解，三種禪師無法如天台圓教般能夠窮盡「即」字之義，故強調：「良由不窮即字之義故也；應知：今家明即永異諸師」。接著，四明知禮分析尼總所言「斷煩惱，得菩提」、道育所言「迷即煩惱，悟即菩提」，二人解說中所含之「即」的意思：（1）尼總所言「斷煩惱，證菩提」中之「即」等同於「二物相合」之義，（2）道育所言「迷即煩惱，悟即菩提」中之「即」等同於「背面相翻」之義，二者與天台圓教之「即」不同。

第三人慧可禪師稱為「極頓者」，但是他仍然堅持「本無惡元是善」之真心觀，與天台圓教「一念無明法性心」相違背。當解答討論到這個論點之時，四明知禮引用湛然《法華文句記·釋藥草喻品》「忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行」，來顯示真心觀之「即」與天台圓教「一念無明法性心」之「即」，二種「即」間的差別到底為何。湛然引文中之「性惡」成為四明知禮對圓教所言「即」之義中的核心概念。但是天台學性惡觀念出自於《觀音玄義·釋名》「通釋」的第四部份——料簡佛性中緣因、了因二分的論述脈絡，這個議題乃是針對鈍根眾生而廣談「緣因佛性」之性德善惡問題。<sup>63</sup>

關於《觀音玄義》討論「性惡」的關鍵，可引下文所說：

問：緣、了〔按：緣因佛性、了因佛性〕既有性德善亦有性德惡否？答：具！問：闡提與佛斷，何等善惡？答：闡提斷修善盡，但性善在。佛斷修惡盡，但性惡在。問：性德善惡，何不可斷？答：性之善惡，但是善惡之

<sup>62</sup> 湛然《法華文句記》卷7〈釋藥草喻品〉：「忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行。」〔唐〕湛然：《法華文句記》，收入《大正新脩大藏經》第34冊，第1719號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁292，c1-2。

<sup>63</sup> 有關《觀音玄義》中之「性惡」問題，請參看陳英善：〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉，《中華佛學學報》第5期（1992年10月），頁173-191。

法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡？縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。如秦焚典坑儒，豈能令善惡斷盡耶？……。今明闡提不斷性德之善，遇緣善發。佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一切惡事化眾生。以有性惡故名「不斷」，無復修惡名「不常」。若修性俱盡，則是斷，不得為「不斷不常」。闡提亦爾，性善不斷，還生善根。如來性惡不斷，還能起惡。雖起於惡，而是解心無染，通達惡際，即是實際。能以五逆相而得解脫，亦不縛不脫，行於非道通達佛道。闡提染而不達，與此為異也。<sup>64</sup>

因為性不可改，所以無論是性惡、性善都不可斷，這就是以理為立場的觀點。但是在修德上有無常生滅的現象，是故修惡、修善之事，就是以因緣為立場而觀的問題，故說：「闡提斷修善盡，但性善在。佛斷修惡盡，但性惡在。」引文中之「修善、修惡」是就因緣而言的，故只是假名所說的「斷」。此外，天台學之性修分別，可類比於真俗分別，也是如許多大乘佛典所言「因緣生滅」與「不生不滅」間無礙關係般——是二者分別而彼此不離的關係。因此可說：淨緣等同於修善，染緣相當於修惡。修惡、修善所依之二種性德，並不是脫離二修德外之二物，故修惡中還有性善，且修善中還有性惡，如同毒中有藥性、藥中有毒性般的道理。<sup>65</sup>因此，從性德上，可說不斷，且從修德上，可說不常，與大乘佛法不常不斷之義不相違背。《觀音玄義》所言性修關係中性惡不斷之義，其實立足於緣

<sup>64</sup> [隋]智顗：〈觀音玄義〉，收入《大正新脩大藏經》第34冊，第1726號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁882，c8-11-頁883，a3-11。

<sup>65</sup> 有關善惡的問題，《法華玄義》說明：「又凡夫心，一念即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相即善性相，由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不燒，遇緣事成，即能燒物。惡即善性，未即是事。遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹。惡中有善，善成還破惡。故即惡性相是善性相也」[隋]智顗：〈妙法蓮華經玄義〉，頁743，c25-744，a3。依《法華玄義》而言，善在於翻諸惡，離惡無善，故說「惡性相即善性相」；智顗用「燒竹之火」來比喻「翻諸惡」，即以火喻善，以竹喻惡，「竹中有火性」相當於「惡中有善」。智顗的比喻說法可能有一點瑕疵：若離竹無火，而離火卻可有竹，則離惡可有善，與上文「離惡無善」相違背，故比喻有限；同樣的道理，若說：因善成還破惡，故有善無惡，則「離惡無善」之言就不能成立。因此，筆者認為：只有《觀音玄義》所提「闡提斷修善盡，但性善在。佛斷修惡盡，但性惡在」之言，才比較適合解說智顗《法華玄義》所言「惡性相即善性相」之義，與內文「毒中有藥性，藥中有毒性」比喻所表達的意思一樣。

起性空、因緣空性中不常不斷之義而成。<sup>66</sup>

雖然《觀音玄義》借用如「煩惱即菩提」之言般「通達惡際即是實際」、「行於非道通達佛道」之弔詭語文表述，來提倡天台學「善惡相即不離」關係的觀念，但是該著作也沒有從性德上多討論善惡間的關係。若回到上文四明知禮《十不二門指要鈔》所討論「即」與「性惡」關係的問題，則可從其所引湛然說「忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行」之義找到答案。湛然之言，帶著上文所提詮釋學循環之趣味：只有對性惡達成徹底的理解，才能窮盡性德之行的真正意思，相反亦如此。若離性惡外而談性德之行，就無法悟入其真實義。若將二者視成彼此相離之物，則未覺者無法成覺者，且佛無法應化眾生。四明知禮認為慧可所主張「本無惡元是善」之真心觀，其實有性惡與性德二者相離的瑕疵，故與天台圓教「即」字之義不同。因此知禮以天台圓教為立場，對「即」字所做的解釋，稱為「當體全是」，與「本無元是」真心觀不同。換言之，煩惱當體全是菩提，且菩提當體全是煩惱，與上述詮釋學循環之義無異。天台學在因緣生滅現象上，當然將修惡及修善看待成兩個彼此排斥之事，但是有關其中一面之察覺，也涵攝於另一面之察覺，故從當為整體的角度上來說，二面之覺其實當為一體之覺，故性惡不斷，且性德之行才可成立，亦即雖修惡、修善二者無常，但是性惡、性善卻不斷；知禮對「即」字「當體全是」的解說，就表示這個意思。

## 六、結論

關於四明知禮於《十不二門指要鈔》中對「即」字哲學涵義的問題，可用以下方式做簡要整理及概述：「即」與「性惡」相對應。無論是「觀心」、「觀色」的問題，天台學之「觀」都可成立；無論是「性德」、「性惡」的立場，如同天台學「觀色」般，也可以「性惡」為本，成立天台學「覺」之義。關於「覺」的問題，天台學順著漢譯般若中觀經論的觀點：無真物可證，故亦無物可斷，故覺非「斷惡證善」，且天台「即」非「二物相合」。無真物可翻轉，故覺非「翻惡為善」，且天台「即」非「背面相翻」。無元善可回，故覺非「唯善無惡」，且天台「即」非

<sup>66</sup> 例如上文所提《大智度論》之引文：「雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失，如是法佛說。」〔姚秦〕鳩摩羅什譯：〈大智度論〉，收入《大正新脩大藏經》第25冊，第1509號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁64，c9-10。

「本無元是」。因此天台「即」不離「性惡」之義。雖無真物可得，亦不可破，但虛假之物卻非虛無。若借用僧肇《肇論·不真空論》之言，就可說：「如此，則非無物也，物非真物。」<sup>67</sup>故可繼續說：離善外無真惡，離惡外無真善，且「即」有「惡當體全是善」、「善當體全是惡」之義。因此若「性惡」當體之時，則全是未覺者以煩惱生死為體之修惡所具之「性德」，且若「性德」當體之時，則全是覺者以菩提涅槃為體之修善所具之「性惡」。是故天台「即」在於「當體全是」，且也含有「十界互具」中「具」之義，亦即「具」與「即」二義彼此相攝。離「具」外無可說明「即」，且離「即」外無可闡釋「具」。這就是四明知禮「性具」核心思想；「性具」與「無作」亦相對應，以無實事可造作卻無不圓具故。

---

<sup>67</sup>〔姚秦〕僧肇：〈肇論〉，收入《大正新脩大藏經》第25冊，第1858號（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁152，b6。



## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：〈摩訶般若波羅蜜經〉，收入《大正新脩大藏經》第 8 冊，第 223 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔姚秦〕\_\_\_\_\_：〈維摩詰所說經〉，收入《大正新脩大藏經》第 14 冊，第 475 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔姚秦〕\_\_\_\_\_：〈思益梵天所問經〉，收入《大正新脩大藏經》第 15 冊，第 586 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔姚秦〕龍樹著，鳩摩羅什譯：〈大智度論〉，收入《大正新脩大藏經》第 25 冊，第 1509 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔姚秦〕\_\_\_\_\_：〈中論〉，收入《大正新脩大藏經》第 30 冊，第 1564 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔姚秦〕僧肇：〈注維摩詰經〉，收入《大正新脩大藏經》第 38 冊，第 1775 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔姚秦〕\_\_\_\_：〈肇論〉，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊，第 1885 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔劉宋〕慧嚴：〈大般涅槃經〉，收入《大正新脩大藏經》第 12 冊，第 375 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔梁〕世親著，真諦譯：〈攝大乘論〉，收入《大正新脩大藏經》第 31 冊，第 1593 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕吉藏：〈中觀論疏〉，收入《大正新脩大藏經》第 42 冊，第 1824 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕\_\_\_\_：〈大乘玄論〉，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊，第 1853 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕\_\_\_\_：〈二諦義〉，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊，第 1854 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕智顗說，灌頂記：〈妙法蓮華經玄義〉，收入《大正新脩大藏經》第 33 冊，第 1716 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。

- 〔隋〕\_\_\_\_\_：〈觀音玄義〉，收入《大正新脩大藏經》第 34 冊，第 1726 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕\_\_\_\_\_：〈維摩經玄疏〉，收入《大正新脩大藏經》第 38 冊，第 1777 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕\_\_\_\_\_：〈摩訶止觀〉，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊，第 1911 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕智顗：〈四念處〉，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊，第 1918 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔隋〕\_\_\_\_：〈四教義〉，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊，第 1929 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕宗密：〈禪源諸詮集都序〉，收入《大正新脩大藏經》第 48 冊，第 2015 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕\_\_\_\_：〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉，收入《大正新纂續藏經》第 63 冊，第 1225 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕清辯著，波羅頗蜜多羅譯：〈般若燈論釋〉，收入《大正新脩大藏經》第 30 冊，第 1566 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕湛然：〈法華玄義釋籤〉，收入《大正新脩大藏經》第 33 冊，第 1717 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕\_\_\_\_：〈法華文句記〉，收入《大正新脩大藏經》第 34 冊，第 1719 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕\_\_\_\_：〈止觀輔行傳弘決〉，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊，第 1912 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕澄觀：〈大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔〉，收入《大正新脩大藏經》第 36 冊，第 1736 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔宋〕知禮：〈十不二門指要鈔〉，收入《大正新脩大藏經》第 46 冊，第 1928 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔宋〕祖琇：〈隆興編年通論〉，收入《大正新脩大藏經》第 75 冊，第 1512 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔宋〕道原：〈景德傳燈錄〉，收入《大正新脩大藏經》第 51 冊，第 2076 號，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔元〕文才：〈肇論新疏〉，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊，第 1860 號，臺

北：CBETA，中華電子佛典。

〔明〕蕅益智旭：〈教觀綱宗〉，收入《大正新脩大藏經》第46冊，第1939號，  
臺北：CBETA，中華電子佛典。

### 〔近人論著〕

牟宗三：《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2020年。

吳汝鈞：《天台智顗的心靈哲學》，臺北：文津出版社，1998年。

郭秀年：《智顗與法藏「相即」思想之比較研究》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2017年。

陳英善：〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉，《中華佛學學報》第5期，1992年，  
頁173-191。

楊健生：《以「從無住本立一切法」為中心的天台宗論題研究》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2011年。

康特：〈漢譯佛典二諦思想〉，《華文哲學百科》網站，2019版本，網址：[http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry\\_name=漢譯佛典二諦思想](http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=漢譯佛典二諦思想)（檢索日期：2022年5月2日）。

Gander, Hans-Helmuth: “Gadamer: The Universality of Hermeneutics,” in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander (New York: Routledge, 2015).

Makkreel, Rudolf A. : “Dilthey: Hermeneutics and Neo-Kantianism,” in *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander (New York: Routledge, 2015).

# The Paradoxical Significance of the Term “Ji” in Chinese Tiantai Thought: Discussing the Examples of Zhiyi and Siming Zhili

Kantor, Hans-Rudolf \*

## [Abstract]

The primary sources of the Tiantai school in Chinese Buddhism often resort to the means of “paradoxical discourse” to present their doctrinal frameworks. This specific linguistic strategy is rooted in the Mahāyāna concept of liberation and was adopted and developed by Tiantai’s textual tradition.

The purpose of this article is to retrace and reconstruct the process of formation of the paradoxical discourse in Tiantai’s exegesis of the translated Indian doctrinal literature. The main thesis, focusing on the works of Zhiyi, Zhanran, and Zhili, is that paradoxical discourse plays a crucial role in Tiantai’s “practice qua exegesis,” which is meant to lead the practitioner of Buddhist doctrine to wisdom, liberating her/his mind from its self-induced deceptions.

An important clue to the formation process of Tiantai’s paradoxical discourse could be the ambiguous word “*ji* 即”, sometimes translated as “identical to” or “to approach to”, since the three Tiantai masters paid special attention to this term when elaborating the inner connection between contemplation of the mind and doctrinal exegesis, called “mutual complementariness between doctrine and contemplation” (*jiaoguan xiangzi* 教觀相資).

In particular, Siming Zhili sought to highlight Tiantai’s interpretation of Buddhist doctrine, which he saw as superior to other Chinese schools, by arguing for a very specific understanding and use of this term that only the Tiantai masters have achieved in their own works. He summarizes its meaning in the following formula: “Each embodiment [of reality] entirely is the [opposite of itself]” (*dangti quanshi* 當體全是).

---

\* Professor, Department of Graduate Institute of Asian Humanities, Huafan University.

In fact, this idiosyncratic statement epitomizes the main concern of the Tiantai masters because it implies the hermeneutic circle into which the practitioners' understanding of the Buddhist teachings must enter: liberation from delusion means gaining full insight into all delusions, just as, conversely, such insight requires realizing liberation.

To find an adequate approach to understanding the Tiantai usage of the term “*ji*” and its complex philosophical implications, the discussion focuses on Zhiyi's perspective with specific reference to Siming Zhili's later definition.

**Keywords:** Zhiyi, Zhili, *dangti quanshi*, *ji*, paradox