

# 智顓的二諦思想

楊惠南

佛學研究中心學報第四期

1999 年七月出版

頁 43-68

頁 43

## 提要

天台宗智顓大師，在其《法華玄義》卷 2-下，曾提出七種二諦的說法。這七種二諦分別是藏、通、別接通、圓接通、別、圓接別和圓等七教的二諦。從智顓對於通、別接通、圓接通、別、圓接別等四種二諦的批評，我們可以看出他背後所預設的理論基礎。它們的理論基礎建立在《大品般若經》的三句經文和《涅槃經》裏的思想。《大品般若經》的三句經文是：『非漏，非無漏』、『一切法趣空，是趣不過』和『色即是空，空即是色』。而《涅槃經》裏的思想，則是「佛性」、「不空」的主張。智顓以《涅槃經》裏的「佛性」、「不空」的主張，詮釋《大品般若經》裏的這三句經文，並進而斷定通教的二諦是不含「佛性」、「不空」的二諦：因此是不究竟的二諦。而別教(含別接通)之二諦，雖含「佛性」、「不空」的內容，但卻只是空空洞洞的「但理」，不能本具一切法；因此，別教的二諦也是不究竟的二諦。只有圓教(含圓接通、圓接別)之二諦，才是究竟圓滿的二諦。由於智顓是以《涅槃經》裏的「佛性」、「不空」，來詮釋《大品般若經》的三句經文，因此，儘管智顓自認為是龍樹的嫡傳弟子，實際上卻超出龍樹、提婆的《三論》，以及他們所宗重之《大品般若經》的內容。

頁 44

「諦」(satya)，是真理的意思。佛典中，有說真、俗二諦的，也有說真、俗、中(道)三諦的，也有只說中(道)諦的。天台宗對這種諦理思想，則有不同於一般佛典和其他宗派的說法。本文試圖透過隋代天台宗高僧-智顛(538-596)的諦理思想，做一初步的探究。

## 一、七種判教與七種二諦

智顗，《妙法蓮華經玄義》(下文簡稱《法華玄義》)，卷 2-上，曾說到「門十妙」[註 1](#)，其中第一妙是「境(界)妙」；而「境妙」的具體內容之中，即列有三諦、二諦和一諦：『云何境妙？謂...三諦、二諦、一諦等，是諸佛所師，故稱境妙。』[註 2](#) 儘管《法華玄義》等佛典當中，有一、二、三諦的不同說法，然而，基本上，這都是真、俗二諦的開展(三諦)或化約(一諦)；真、俗二諦才是佛典中所有諦理思想的根本。

俗諦，又名世諦，乃世俗諦(sajvrti-satya)的略稱，指的是世俗所共認的常識。通常，這是指「有」的見解；因為常識告訴我們，世間的事物都是真實存「有」的。真諦，又譯為勝義諦或第一義諦，都是梵文 paramartha-satya 的翻譯，乃指最深遠、最究竟的真理而言；通常，這是指「空」(無)的見解。原來，佛典中說到了兩種人：未解脫的凡夫，以及已解脫的聖者。凡夫所知即是俗諦，那是山河大地等一切事物都是實「有」的素樸實在論(naive realism)的常識性見解；而聖者所見則為真諦，那是山河大地等一切事物皆「空」(無)的道理。

然而，二諦的理論，似乎預設兩種世界的存在；有了未解脫的凡夫「世間」，以及已解脫之聖者的「出世間」或「涅槃」，才有真、俗兩種真理的存在。前者是「有」，後者是「空」(無)；二者互不相融。要體悟「空」(無)而達到解脫的「出世間」，就必須拋棄「世間」、改變「有」的錯誤見解。像這樣兩種世間、兩種真理的說法，對於智顗這種強調絕對、唯一或圓融的大乘一元論者來說，顯然無法接受。《法華玄義》中，三諦和一諦的說法，

## 頁 45

為的就是要彌補二諦、二世間所可能帶來的二元論傾向。

三諦中的「中(道諦)」(madhyamapratipad)，以為真實的世界既非「有」亦非「空」(無)，既是「有」亦是「空」(無)。更有甚者，在「有」的俗諦當中，就涵蘊著「空」(無)的真諦；而在「空」(無)的真諦當中，也同樣涵蘊著「有」的俗諦。這一折衷的說法，目的即在說明真、俗二諦都

是偏頗的「邊見」(極端的想法)，只有折衷的說法才合乎世界的真象-「諸法實相」。

智顛為了說明這種意義的二諦論，曾依照他特有的判教思想，提出了「七種二諦」的說法。他在《法華玄義》卷 2-下，提綱挈領地說到了這七種二諦：

正明二諦者，取意存略，但點法性為真諦，無明十二因緣為俗諦，於義即足。但人心淺，不覺其深妙，更須開拓，則論七種二諦。... 所謂七種二諦者，一者、實有為俗，實有滅為真。二者、幻有為俗，即幻有空為真。三者、幻有為俗，即幻有空、不空共為真。四者、幻有為俗，幻有即空、不空，一切法趣空、不空為真。五者、幻有、幻有即空，皆名為俗；不有、不空為真。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。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。 [註 3](#)

按照唐·湛然的註釋，這七種二諦，是依照智顛的七種教判，而做出的區分。這七種教判是：(1)三藏教；(2)通教；(3)別接通；(4)圓接通；(5)別教；(6)圓接別；(7)圓教。[註 4](#) 其中，第(1)、(2)、(5)、(7)等四教，乃智顛有名的「化法四教」。而第(3)「別接通」和第(4)的「圓接通」，指的是修習「別」教或「圓」教的菩薩，進入通教當中，「接」引「通」教中，適合學習別教或圓教教理的眾生。原來，通教中有兩種人，一種人是真正的通

## 頁 46

教人，只適合學習通教教理；這是通教的「當機眾(生)」。另外還有一種通教人，雖然身在通教當中，學習通教教理，但實際上卻是別教或圓教根器的眾生。這種人，一聽到別教或圓教的教理，就會被別教或圓教的菩薩，接引到別教或圓教當中，繼續修習別教或圓教的教理。這即是「別接通」或「圓接通」。(接，是進入通教當中，接引眾生的意思。)相同的情形，別教也有當機眾和非當機眾兩種人。當機眾只能修習別教教理；而非當機眾則具有圓教根器，只要圓教菩薩進來接引，即可進入圓教當中，進一步修習圓教教理。這即是第(6)的「圓接別」。這樣一來，

藏、通、別、圓等四教之外，又加上別接通、圓接通和圓接別等三教，即成七教。這七教各依不同的二諦來教導眾生，因此就有七種二諦；它們是：(1)藏(教)二諦；(2)通(教)二諦；(3)別接通二諦；(4)圓接通二諦；(5)別(教)二諦；(6)圓接別二教；(7)圓(教)二諦。

這七種二諦的具體內容是什麼呢？依照上面的引文看來，它們是這樣的：

(1)藏教二諦：「實有」是俗諦，「實有滅」是真諦。

(2)通教二諦：「幻有」是俗諦，「(即)幻有空」是真諦。

(3)別接通二諦：「幻有」是俗諦，「(即)幻有空、不空共」是真諦。

(4)圓接通二諦：「幻有」是俗諦，「幻有即空、不空，一切法趣空、不空」是真諦。

(5)別教二諦：「幻有」、「幻有即空」都是俗諦，「(幻有)不有、不空」是真諦。

(6)圓接別二諦：「幻有」、「幻有即空」都是俗諦，「(幻有)不有、不空，一切法趣不有、不空」

是真諦。

(7)圓教二諦：「幻有」、「幻有即空」都是俗諦，「一切法趣有、趣空、趣不有不空」是真諦。

七種二諦當中，第(1)藏教二諦是：藏教人(小乘人)把世間視為實有，這是俗諦。而把實有的世俗世間滅除，達到「空」(無)的境界，即是解脫、涅槃；這是真諦。所以說，實有是俗諦，實有滅是真諦。

其次，第(2)通教，指的是偏空的《般若經》。《般若經》的當機眾-通教人，不再執著世間的事物實有，而以為它們是「幻有」，亦即因緣和合而生起的「假名」(假有)；這即是俗諦。另一方面，通教人還以為：體悟這些世間幻有的事物為「空」(無)，即是出世間的涅槃解脫；這是真諦。所以，

通教的二諦是：幻有是俗諦，(即)幻有空是真諦。[註5](#)

而第(3)別接通二諦是：世間的事物是因緣所生起的「幻有」，這是俗諦。體悟幻有的世間事物本身，既是「空」(無)又是「不空」(非空無)；這是真諦。就如前文所說，「別接通」是別教的佛菩薩，進入通教當中，接引原本屬於別教根機的通教眾生。因此，對這些眾生所宣說的二諦，一方面含有通教的道理在內，另一方面則含有別教的道理在內。通教的二諦是偏空的；而現在，多了別教的二諦，那是合於中道，不偏於空的「不空」。因此，別接通二諦中的俗諦，儘管和通教的俗諦一樣，也把世間的事物視為「幻有」；但它的真諦，則不再像通教的真諦那樣，只是偏空的「(即)幻有空」，而是含有「不空」的中道之理，亦即「(即)幻有空、不空共」。[註6](#)

其次，第(4)圓接通二諦是：「幻有」是俗諦，「幻有即空、不空，一切法趣空、不空」是真諦。圓接通，是指圓教佛菩薩，進入通教當中，接引原本屬於圓教的通教眾生。因此，圓接通二諦，既有通教的內容，又有圓教的意涵。儘管圓接通二諦的俗諦，和通教的俗諦一樣，都把世間事物視為「幻有」；但它的真諦則不同於通教的偏空，而是「幻有即空、不空，一切法趣空、不空」。在此，「幻有即空、不空」，和別接通的真諦-「即幻有空、不空共」的意思相同。但圓接通的真諦，卻在「幻有即空、不空」(亦即「即幻有空、不空共」)之外，加了「一切法趣空、不空」一詞。

原來，智顛以為：別教的中道(不空)，僅僅是名義上或理論上的中道，並沒有實質的內涵。也就是說，智顛以為：別教雖然也說到「不空」的中道，但只是說到而已，中道的道理當中，空洞洞的，不含任何事物。這樣的中道，是「但中」(只是名義上的中道)；這樣的中道之理，只是「但理」(只是理論上的中道之理)。相反地，圓教的中道，則本具一切事物；也就是說，一切事物都歸趣於圓教的中道之中。這即是「一切法趣空、不空」(一切事物歸趣於中道之中)的意思。

第(5)別教二諦是：世間一切「幻有」的事物，以及這些事物的「空」幻不實，二者都是俗諦。而這些「幻有」的事物，原本是「不有、不空」；

這才是真諦。這和通教真諦的偏空不同，別教在「(幻)有」和「(偏)空」之外，還有「不有、不空」的中道之理。

其次，第(6)圓接別二諦則是：世間一切「幻有」的事物，以及這些事物的空幻不實-「幻有即空」，二者都是俗諦；這些「幻有」的事物「不有、不空」，而且「一切法趣不有、不空」，才是真諦。

圓接別，是圓教佛菩薩，進入別教當中，接引那些原本屬於圓教根機的眾生。因此，圓接別的二諦，一方面含有別教的二諦道理，另一方面也含有圓教的二諦道理。這樣一來，圓接別二諦，相同於別二諦的是：「(幻)有」和「(即幻有)空」都是俗諦，「不有、不空」的中道為真諦。而不同於別教二諦的地方則是：加入了圓教本具一切法的中道。別教的中道，只是「不有、不空」的「但理」、「但中」；圓教的中道，則本具一切法，所謂「一切法趣不有、不空」。在此，「一切法趣不有、不空」一句，智顛將它展開為「一切法趣有、趣空，趣不有、不空」。這不過是詳略的不同而已，並無實質上差異。

最後，第(7)圓教二諦則是：「(幻)有」和「(幻有即)空」都是俗諦，「一切法趣有、趣空、趣不有不空」是真諦。

「一切法趣有、趣空、趣不有不空」，不僅是上面所說的，只是「一切法趣不有、不空」的展開。而是進一步顯示：圓教的二諦，不但在「不有、不空」的中道之中，本具一切法；而且，俗諦的「(幻)有」和真諦的「(幻有即)空」當中，也同樣本具一切法。也就是說，「一切法趣有」一句，意味著俗諦當中本具一切法；「一切法趣空」一句，意味著真諦當中本具一切法；而「一切法趣不有、不空」一句，則意味著「不有、不空」的中道當中，同樣本具一切法。因此，圓教的俗、真、中三諦，或一般所謂的空(真)、假(俗)、中三諦當中，都本具一切法。這即是「一切法趣有、趣空、趣不有不空」一句的意思。

從以上的說明，我們看到智顛對於藏、通、別等三教之二諦的批判。其中，尤其是對通、別二教的批判，可以看出他的基本思想及這一思想背後的理論預設。下面，我們要進一步詳細討論這些批判。

## 二、智顛對通、別二教的批判

筆者曾在拙作—〈智顛的「五時八教」判〉[註7](#)當中，說到智顛對於通、別二教的批評。在那裏，筆者說到：智顛認為，真正的「空」(圓教的「空」)，應該含具萬法，亦即所謂的「不空」或「一切法趣空」。但是通教的「空」，卻是『但見偏空，不見不空』，因此是不究竟的『偏真(空)之理』。其次，智顛還認為，即使宣說了「不空」的中道之理，仍然可能像別教那樣，掉入「但理」，而沒有實質的內容。因此，智顛在他的《法華玄義》卷2-下，就曾這樣批評別教的「不空」：『別人謂不空，但理而已。欲顯此理，須緣修方便。』[註8](#)

智顛對通、別二教的這些批評，我們在七種二諦的別接通、圓接通和圓接別等三教的二諦論當中，有了更進一步的了解。然而，智顛在《法華玄義》卷2-下，對通(含別接通、圓接通)、別(含圓接別)等教的二諦，做了更加詳細的說明和批判。這些說明和批判，有助於我們了解智顛的二諦思想及其背後的理論預設。因此，下面我們將逐段引出，然後加以適當的詮釋和討論。首先是對於通教、別接通和圓接通等三種二諦的簡略敘述：

幻有、幻有空不空二諦者，俗不異前，真則三種不同。一俗隨三真，即成三種二諦。[註9](#)

引文一開頭的「幻有、幻有空不空二諦」，事實上包含三種二諦，亦即包含通、別接通和圓接通等三種二諦。[註10](#)這三種二諦的俗諦，都和通教的俗

## 頁 50

諦相同，這是引文所謂「俗不異前」一句的意思。[註11](#)但是由於這三種人，對真諦-「幻有空、不空」的了解不同，因而真諦開展成為三種；這樣，「一俗隨三真」，就成了通、別接通和圓接通等三種二諦。這意味著通、別接通和圓接通等三種修行人，儘管在俗諦(亦即「有」)的見解上相同，但對真諦(亦即「空」)的體悟，卻有差異。這種差異，也是通、別、圓等三教的差異。



三種二諦的第一種是通教二諦，《法華玄義》卷 2-下，這樣描述它：

如《大品》明『非漏、非無漏』，初人謂非漏是非俗，非無漏是遣著。何者？行人緣無漏生著，如緣滅生使。破其著心，還入無漏。此是一番二諦也。

引文中的「初人」，即是通教人。通教人讀到《大品般若經》[註 12](#)『非漏、非無漏』這句經文時，[註 13](#)把「漏」(煩惱)這個字，理解為世俗的世間法；把「無漏」一詞，理解為解脫的出世間法。而經文裏的「非漏」，通教人則理解為世俗世間法的否定與超越-「非俗」；「非無漏」則理解為解脫或出世間的否定與超越。

把「非漏」理解為世俗世間法的否定與超越，固然沒有問題；但是，把「非無漏」理解為解脫或出世間的否定與超越，在智顛看來，是有問題的。智顛以為，單單否定、超越「無漏」，那只是消極的「遣著」(遣除對於「無漏」的執著)；當消極的遣著之後，還是墮入偏空的無漏之中。這即是「非漏是遣著」、「破其著心，還入無漏」等句的意思。[註 14](#)

智顛顯然不能滿足於通教人對於「無漏」的消極理解。佛典中，無漏法包括佛所證得的涅槃，乃至佛的真身-法身等。在智顛的眼裏，這些無漏

## 頁 51

法，不僅僅是消極的「遣著」，而且有其積極內涵，充滿無量功德。筆者曾在拙作—〈智顛的「五時八教」判〉當中，引智顛《四教義》(卷 1)，說明「通教」一詞，有教通、理通，乃至果通等八種意義。其中，教通的意思是：『同稟因緣即空之教』。而理通的意思則是：『同見偏真之理』。也就是說，通教中的聲聞、緣覺、菩薩等三乘人，都因聽聞「(因緣即空)的教法，而證入「偏真(空)」的道理之中。而在《法華玄義》卷 2-下，則有大同小異的說法：『諸法實相，三人共得...同見但空...。』[註 15](#)

其次，《法華玄義》卷 2-下，對於別接通二諦的說明，是這樣的：

次人聞『非漏、非無漏』，謂非二邊，別顯中理。中理為真。又是一番二諦也。

引文開頭的「次人」，指的是別接通的修行人，亦即通教當中的別教根機。這種修行人，聽到《小品般若經》裏『非漏、非無漏』的經句，卻有不同於通教人的理解。這種不同的理解是：否定有漏和無漏這「二邊」（兩種極端的看法-「邊見」）的同時，還能「別顯中理」。也就是說，別接通的修行人，雖然身在通教當中，但由於本身具有別教的根機，因此，對於「空」（非漏、非無漏）的理解，不再是消極的否定（二邊），而是能夠進一步體悟：否定中蘊含著積極的中道之理。這也是智顛之所以讚美別接通二諦，『能見不空，是則為妙教』[註 16](#)的原因。

然而，別接通這種「不空」的「中（道之）理」，並不是沒有缺點。智顛批評它『譚理不融，是故為』。[註 17](#) 為什麼「譚理不融」呢？因為它只是「但中」之理。《法華玄義釋籤》卷 6，即曾這樣批評別接通的「中（道之）理」：『次人聞「趣」，知此但中。須緣修地前一切諸行，來趣向後，以發初地中道之理。即別（接通）人也。』[註 18](#) 依照湛然的理解，所謂「趣」，指的是十地

## 頁 52

菩薩位以前，所逐漸累積（緣修）的功德，必須歸「趣」到初地菩薩位，以便證入初地菩薩位所要體悟的「但中」之理。在此，「緣修」一詞是關鍵所在。緣修，除了可以理解為「依各種因緣條件而修習（但中之理）」之外，還可以理解為「攀緣（但中之理）而修（行）」。這意味著這種修行，是不究竟的。拙作—〈智顛的「五時八教」判〉當中，曾引智顛的《四教義》（卷 1），說明別教之所以稱為「別」，是因為它有教別、理別，乃至果別等八個原因。其中，第五「行別」的意思是：『歷塵沙劫，修諸波羅蜜，自行化他之行別也。』而第六「位別」的意思則是：『三十心伏無明是賢位、十地發真斷無明是聖位之別也。』也就是說，別教菩薩，在時間上，必須歷經「塵沙劫」，修習各種波羅蜜，而在菩薩的果位上，則必須歷經「三十心」、「十地」等四十個階位，最後才能「發真，斷無明」，達到究竟成佛的第四十一個階位—「聖位」。也就是說，別教人無法像圓教人那樣，『初發心時便成正覺』。[註 19](#)

事實上，智顛在《法華玄義》卷 8-下，也曾分析兩種不同的「見不空者」：

見不空者，復有多種：一、見不空，次第斷結，從淺至深。此乃相似之實，非正實也。二、見不空，具一切法；初阿字門，則解一切義，即中、即假、即空，不一不異，無三無一。 [註 20](#)

引文說到兩種不同的「見不空者」：其一是別教的『次第斷結，從淺至深』；另一則是圓教的『具一切法，初阿字門，[註 21](#)則解一切義，即中、即假、

## 頁 53

即空，不一不異，無三無一』。別教和圓教雖然都是「見不空者」，但別教卻必須「從淺至深」地「次第斷結(煩惱)」；圓教則在初聞佛法(阿字門)時，即能了解「即中、即假、即空」的「一切義」。這是別、圓二教不同的地方。

最後，《法華玄義》卷 2-下，對於圓接通二諦的說明如下：

又人聞『非有漏、非無漏』，即知雙非，正顯中道。中道法界，力用廣大，與虛空等，一切法趣非有漏、非無漏。

引文中的「又人」，指的是圓接通的修行人。這種修行人，在聽聞《大品般若經》『非(有)漏、非無漏』經句的當下，就能體悟「非有漏、非無漏」的雙重否定(雙非)，正顯示著中道。這種中道的力用，廣大猶如虛空，不再像別教的中道，只是名義上或理論上的「但中」、「但理」；相反地，宇宙(法界)中的一切事物(一切法)，都歸趣(含攝)在圓接通的的中道之中。

智顛介紹二了通、別接通、圓接通這三種二諦之後，緊接著有一段說明。這段說明，可以讓我們更加清楚地看出他的立場：

是故說此一俗，隨三真轉：或對單真，或對複真，或對不思議真。...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。

引文中，智顗再次說到通、別入通和圓入通等三教，雖然具有相同的俗諦；但真諦卻各不相同。他把這三教的真諦，分別稱為「單真」、「複真」

## 頁 54

和「不思議真」。單真，意味著通教的真諦，孤伶伶地，其中沒有中道可言。複真，則意味別接通的真諦之中，含有中道之理。它比起通教的真諦，要豐富得多，所以稱為「複」；但比起圓接通的真諦，則仍有不足。而圓接通的真諦，之所以稱為「不思議真」，顯然是因為它奇妙地含攝法界一切法的緣故。

引文緊接著說到了重要的結論：如果「智證偏真」，就變成通教二諦(真諦)；如果「智證不空真」，就變成別接通二諦(真諦)；如果「智證一切趣不空真」，即成圓接通二諦(真諦)。在這裏，智顗明白告訴我們：通教的「真諦」(空)，是「偏真(空)」的；別(接通)教的「真諦(空)」，是(名義上或理論上)「不空(的)真諦」；而圓(接通)教的「真諦」(空)，則是「一切」法都歸「趣」於它的「不空真諦」。後二教的真諦，都是「不空真諦」；然而，是否一切法都歸趣於它，則是它們之間的分野。

智顗對通、別二教的批判，除了前面所說之外，還可以從他對於別教二諦和圓接別(圓入別)二諦的批判，看出來。他在《法華玄義》卷 2-下，曾這樣介紹別教二諦：

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 如聾。《大經》云：『我與彌勒共論世諦，五百聲聞謂說真諦。』即此意也。

引文一開頭的「幻有無為俗，不有不無為真」，即是別教二諦。別教把世間「幻有」的事物，以及體悟它們都是「幻無」的偏空，都視為俗諦；它們是相互對待的兩個概念-「二」。而含有中道之理在內的真諦，則是超越「有」和「無」的對待，亦即是「不有、不無」的「不二」。

這種合乎中道的「不有、不無」，超越相待之「二」的真諦，聲聞、緣覺等小乘人，卻把它理解為偏空的真諦，以致就像啞巴和聾子一樣，完全無法體悟。所以《大(般涅槃)經》才會說：小乘人把低一個層次的世俗諦，誤以為是高層次的真諦。[註 22](#) 這意味著二諦有不同的層次，小乘二諦是低層次的二諦，它的真

## 頁 55

諦，在別教看來，只不過是俗諦而已。

別教二諦比起小乘二諦，既然高一個層次，依此類推，別教二諦比起圓教二諦，則低一個層次；這是因為別教二諦中的真諦，雖有中道之理，然而只是「但理」、「但中」而已。有關這點，《法華玄義》卷 2-下，在介紹「圓入別二諦」(圓接別二諦)時，曾有說明：

圓入別二諦者，俗與別同，真諦則異。別人謂不空，但理而已。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。』

引文明白說到，由於加入圓教道理的緣故，圓接別的真諦，不再和別教「但理」的真諦(中道)相同。別教人，為了在初地的菩薩修習階段時，證得中道之理，必須「緣修方便」，歷經初地以前的十信、十行、十迴向等三十個菩薩階段，累劫修習佛法，聚積功德，然後才能將空空洞洞的中道之理，充實起來，成為具足一切佛法的中道。相反地，圓教人卻在聽聞《大品般若經》『一切法趣不空』的經句時，就能當下體悟不空的中道之理，『具一切佛法，無有缺減』。

總之，智顛認為，通教的二諦「偏真(空)」、「智證偏真」；因為通教二諦當中，沒有中道。而別教二諦，雖有中道之理，但只是空空洞洞的「但理」、「但中」，其中不含一切(佛)法。『唯圓二諦，正直無上道，是故為妙』。[註 23](#)

為了讓讀者更清楚了解智顛七種二諦的說法，讓我們把前面兩小項的內容，歸納成為下面的圖表：

### 三、智顗二諦論所預設的理論基礎

智顗之所以把通、別二諦，視為不究竟、有缺陷的二諦，有其背後所預設的理論基礎。對於這些理論基礎的探索，有助於了解智顗二諦論的思想。因此，現在我們要進一步檢討這些理論基礎。

智顗《四教義》卷 2，曾有這樣的一段話：[註 24](#)

二諦有二種：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。

57 頁

引文明白說到，二諦有「理外」和「理內」的區別；而其關鍵乃在真諦是否為佛性。如果真諦就是佛性，那麼它就是「理內二諦」；相反地，如果真諦不是佛性，它就不是理內二諦，而是「理外二諦」。在此，「理」指的是佛性之理。理內，意味著合乎佛性之理；而理外，則意味著違背佛性之理。因此，佛性之理，乃是做為判定二諦是否為理內的終極原則。而這一佛性之理，儘管智顛並沒有明說，但推測出自《涅槃經》，應該離事實不遠。

智顛在《四教義》卷2，依照「佛性」的判準，把二諦區分為「理內」和「理外」兩大類之後，緊接著又把這兩大類二諦，各個細分為兩小類，而成四種二諦：

一、理外二諦有二種：一者、不相即之二諦，生滅二諦也。二者、相即之二諦，無生二諦也。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、明理內之二諦，亦有二種：一、不即之二諦；二、相即之二諦。一、不即之二諦，是無量二諦也。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。無作苦、集、滅、道，名為世諦。即一實諦，故名第一義諦。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。

引文說到了四種二諦，分別對應藏、通、別、圓等四教。這四種二諦是：(1)生滅二諦；(2)無生二諦；(3)無量二諦；(4)無作二諦。前二為理外二諦，因為二者都不談「佛性」(中道)之理；後二則為理內二諦，因為二者都內含「佛性」(中道)之理。而這兩組二諦的區分，關鍵則在「相即」、「不相即」之上。

「即」是「即是」，也是「相同」的意思；二物相即，表示二物同體。就第一組(前兩種)二諦來說，所謂「相即」，指的是俗諦(以「色」法為

代表)和真諦(以「空」為代表)的一體性。合乎《大品般若經》『色即是空，空即

58 頁

是色』[註 25](#) 這種說法的，就是相即；反之，不合乎這種說法的，就是「不相即」。不相即的二諦，是「生滅二諦」，那是藏教二諦。藏教以為，像「色」法(物質)這樣的世俗事物，都是無常生滅；必須滅除無常生滅的世俗事物，才能徹底解脫。因此，世間和解脫的出世間，是不相同的兩個世界；分別描述這兩個世界的俗諦和真諦，也因而是「不相即」的二諦。

相反地，通教二諦是相即的二諦；因為它合乎《大品般若經》『色即是空，空即是色』的經句。這種二諦即是「無生二諦」。無生，是無生無滅的略稱；而無生無滅，則是藏教無常生滅的否定和超越。通教在「色」等世間法當中，體悟它們都是空；而「色」等世間法的無常生滅也是空。這就是無生無滅(不生不滅)。這種「空」，是在世間生滅無常的事物(色法)當中，體悟其無生無滅，不必滅除生滅無常的世間法；解脫是即世間而解脫，並不離開世間，因此稱為「相即」。

其次，就後兩種二諦來說，「相即」意味著即一切法，「不相即」則意味著不即一切法；前者是別教的無量二諦，後者則是圓教的無作二諦。別教的真諦，雖然含有中道之理，但卻只是空空洞洞的「但中」、「但理」，和一切法不相即(不同體)，必須歷無量劫、修無量行，才能體悟相即於一切法的真正中道，因此稱為「無量二諦」。相反地，圓教的真諦(中道)，從初發心，就相即於一切法，本來具足；因此稱為「無作」(無所造作)。

智顗不但把四種二諦，和四教相匹配，而且也拿來和各種佛經相匹配；他在《四教義》卷 2，這樣說：

《華嚴經》詮理內二種二諦，三藏教詮理外不相即之二諦，方等大乘詮理外四種二諦，《摩訶般若》詮理外相即二諦、理內二種二諦，《法華經》但詮理內相即之二諦，《涅槃經》通詮理內、理外四種二諦。



引文第二句有關三藏教所詮二諦，是容易理解的。但其他各句，則必須對照拙作—〈智顛的「五時八教」判〉，才能理解。在那裏，筆者說到：《華

## 59 頁

嚴經》裏，雖然主要是別教的道理，但卻也有圓教的道理。所以引文說『《華嚴經》詮理內二種二諦』。其次，方等大乘經相當五時教判中的方等時。方等時所說道理，藏、通、別、圓四教都有；所以引文說：『方等大乘詮理(內、理)外四種二諦』。[註 26](#)而《摩訶般若波羅蜜經》當中，既有屬於通教的「共般若」，又有屬於別、圓二教的「不共般若」[註 27](#)；因此引文說：『詮理外相即二諦(通二諦)、理內二種二諦(別、圓二諦)』。而《大般涅槃經》，由於追說藏、通、別、圓四教，又追泯這四教，因此，既有理外兩種二諦(藏、通二諦)，又有理內兩種二諦(別、圓二諦)。

總結以上所說，可以歸納成下面兩個圖表：

## 60 頁

(表二：五時教與四種二諦)

華嚴時			別教二諦	圓教二諦
鹿苑時	藏教二諦			
方等時	藏教二諦	通教二諦	別教二諦	圓教二諦
般若時		通教二諦	別教二諦	圓教二諦
法華時				圓教二諦
涅槃時	藏教二諦	通教二諦	別教二諦	圓教二諦

值得再次提醒讀者的是，智顛將二諦和七教相匹配，而成七種二諦，其背後所依據的佛典共有三種：首先是《小品般若經》裏的經句—『色即是空，空即是色』；對於這一經句的解釋不同，而有藏、通、別(含別接通)、圓(含圓接通、圓接別)的不同。也就是說，不合乎這句經文

的，即是藏教和別教(含別接通)的「不相即二諦」。合乎這句經文的，則是通教和圓教(含圓接通、圓接別)的「相即二諦」。

其次是《大品般若經》裏的『非有漏、非無漏』一句。這句經文，把藏教排除在外，只對藏教之外的其他各教做匹配。也就是說，通教以為：所謂『非有漏、非無漏』，只是「但空」，只是雙遣(雙重否定漏與無漏)；在「空」或雙遣之後，並沒有「不空」(中道)之理存在。而別(含別接通)、圓(含圓接通、圓接別)各教，則以為：所謂『非有漏、非無漏』，在「空」或雙遣之後(之時)，還肯定了「不空」(中道)之理。也就是說，別教人了解，在雙遣之時，還「別顯中道」；而圓教人則了解，在雙遣之時，「正顯中道」。

最後是『一切法趣不空』這個句子。這是一個不忠實於《大品般若經》的句子，該經雖然有『一切法趣空』的經句，但卻沒有『一切法趣不空』的相似句子。[註 28](#) 智顛顯然是綜合《大品般若經》『一切法趣空』等經句，以

61 頁

及《大般涅槃經》裏「佛性」的思想，而創造出來。

『一切法趣不空』這個句子，進一步把通教排除在外，成為區分別、圓(含圓接別)二諦的判準。也就是說，如果把這句經文，理解為必須歷劫「緣修方便」，一切法才能歸趣於「不空」(中道)，那麼，這即是別教二諦。在這種意義之下，一切法並不和「不空」的中道「相即」；這也是為什麼前文會把別教二諦，視為「不相即二諦」的原因。反之，如果把這句經文理解為不須歷劫「緣修方便」，一切法原本(初發心)就具足(歸趣)於「不空」的中道之中，則為圓(含圓接別)教二諦。這種二諦是「相即二諦」，因為一切法即是「不空」的中道。

要了解別教和圓教(含圓接別)二諦的不同，單憑分析『色即是空，空即是色』，乃至『一切法趣不空』這三個句子還不夠。前面已經說過，《大般涅槃經》裏的「佛性」觀念，恐怕才是分判這兩種二諦的關鍵性依據。南本《大般涅槃經》卷 25，曾說：

佛性者，名第一義空。第一義空者，名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空。...見一切空，不見不空，不名中道。...中道者，名為佛性。[註 29](#)

從這段引文，我們看到了智顛之所以把「佛性」視為中道的經據；也看到了「不空」之所以被視為中道的原因。這也是：『一切法趣不空』一句，除了含有《大品般若經》『一切法趣空』的內容之外，還含有《涅槃經》「佛性」思想在內的原因。因此，與其說智顛是依據《大品般若經》來闡述二諦的理論，不如說是以《大般涅槃經》做為二諦論的最終依據。

事實上，智顛《法華玄義》卷2-下，在說明『一切法趣...』這樣的句子時，所引經典竟然不是《大品般若經》，而是《大般涅槃經》；他甚至還把《大般涅槃經》裏的「佛性」、「不空」，解釋為「如來藏」。他說：

《大經》云：『聲聞之人，但見於空，不見不空。智者見空，及與不空。』即是此意。二乘謂著此空，破著空故，故言不空。空著若破，

62 頁

但是見空，不見不空也。利人謂不空是妙有，故言不空。利人聞不空，謂如來藏，一切法趣如來藏。 [註 30](#)

引文中的「二乘」，其實還應包含通教鈍根。[註 31](#) 其次的「利人」，指的是別教之人；別教之人，視「不空」為「妙有」。而「利人」則指圓教之人；圓教之人把「不空」理解為本身就含藏一切法的「如來藏」。從這段引文，我們清楚地看到：智顛把「不空」、「如來藏」，做為最高判準；合乎這一思想的，才是究竟的圓教二諦，否則即是不究竟的別教二諦。

智顛一向被視為《大品般若經》的忠實詮釋者。但他卻只肯定經中「不空」的「不共般若」，將它看成是圓教的究竟道理；相反地，則把經中的「共般若」視為「偏真(空)」的通教不究竟之理。他的二諦論，顯然含有濃厚的佛性、如來藏思想。

#### 四、結語

智顛稍前的南北朝(385-580)，是一個《(大品)般若(經)》「空」與《(大般)涅槃(經)》「有」，相互發明的時代。然而，《般若》「空」顯然沒

有獲得當時中國人無條件的認同，相反地，《涅槃》「有」卻廣受當時佛門的喜好。

天竺僧曇無讖(曇摩讖)，於北涼玄始 10 年(西元 421 年)，在河西王沮渠蒙遜的禮請下，於首都姑臧，譯出《大般涅槃經》四十卷，史稱「北本」《涅槃經》。[註 32](#) 劉宋文帝元嘉初年，[註 33](#) 北本《涅槃經》傳至南朝，慧嚴、慧觀、謝靈運等人，依照晉義熙 13 年(西元 417 年)，由法顯所譯出的六卷本《泥洹經》，將四十卷本重新編輯、修改，而成三十六卷本，史稱「南本」《涅槃經》。[註 34](#) 從此，中國佛教界，進入了熱烈研究《大般涅槃經》的大風

63 頁

潮。南本《涅槃經》，也因為地緣關係(天台宗主要教區-浙江，位在南方)，成為智顛以來，天台宗高僧所延用的版本。

《涅槃經》的譯出，對中國佛教界，有著極為重大的影響。該經譯出不久，慧觀(約 365-435)即提出有名的「五時教判」，把該經視為五時教中最究竟的「常住教」，而把《(大品)般若經》判為不究竟的「三乘通教」。[註 35](#) 慧觀的這一判教思想，普遍受到當時佛教界的認同，[註 36](#) 《涅槃經》的崇高地位，從此也受到中國佛教界的肯定。《涅槃經》裏「一切眾生皆有佛性」的思想，也成了其後中國佛教界不可懷疑的命題。另一方面，竺道生(355-434)由於『推佛性通於有心』，因而大唱『阿闍提(一闍提)人皆得成佛』的主張，並著《佛性當有論》，[註 37](#) 開「何謂正因佛性？」之大辯論的先河。其後，有關「何謂正因佛性？」的不同主張，至少有十一家之多，竺道生是其中的「當果論」者。[註 38](#) 這些環繞在《大般涅槃經》的研究風潮，直接或間接影響了智

64 頁

顛的思想。例如，智顛的「五時八教判」，儘管做了某些修改，但大體仍然因襲慧觀的五時教判。而上引《四教義》卷 2 的文字當中，智顛把「佛性」視為二諦(真諦)是否究竟圓融(理內)的最終判準，想必也和這一時代風潮，有密不可分的關連。

智顛號稱直承龍樹、提婆所撰寫之《三論》的嫡傳弟子，[註 39](#)然而，他卻將龍樹、提婆所撰寫的《三論》，以及他們所最宗重的《(小品)般若經》，判為不究竟的「通教」。[註 40](#)而他以《涅槃》經的「佛性」思想，來詮釋《大

65 頁

品般若經》裏的「空」，也並非經文的原意。

前文已經討論過了，智顛對於《大品般若經》的詮釋，主要有三句：第一句是『非漏，非無漏』；第二句是『一切法趣空，是趣不過』，而第三句則是『色即是空，空即是色』。智顛透過第一句經文，來區分通教和別、圓二教的不同。然後又透過第二和第三這兩句經文，來進一步區分別教和圓教之間的差異。

就第一句經文來說，智顛以為：通教對這句經文的理解是「雙遣」、「但空」；別、圓二教則是將它理解為「別顯中道」或「正顯中道」。而所謂「中道」，則是「不空」的道理。這樣，智顛把通教和別、圓二教區分開來。就《大品般若經》的原義看來，『非漏，非無漏』這句經文，確實是「雙遣」或「但空」的意思。龍樹和提婆的《三論》，大體也是遵循這一思路，而注解《大品般若經》。現在的問題是：「雙遣」或「但空」，是低層次的通教思想；而「別顯」、「不空」的中道，或「正顯」、「不空」的中道，才是正確理解這句經文？答案恐怕必須分兩頭說：首先，《大品般若經》或《三論》的「空」，如果說是「顯中道」（「別顯」或「正顯」），那是可以接受的說法。龍樹，《中論(卷 4)·觀四諦品》，即把空、假名和中道三者，當做同義詞。[註 41](#)但如果把中道的意思，定義為「不空」，那就不是《大品般若經》或《三論》的本義了。

而就第二句經文來說，智顛以為：別教將它理解為「但理」，而圓教則將它理解為「具足一切佛法」。智顛的這一斷言，乃建立在下面的假設之上：不但『一切法趣空』，而且『一切法趣不空』。『一切法趣空』，確實是《大品般若經》所明白說到的；但『一切法趣不空』，卻是該經所不曾說到。筆者已在前文指出，這樣理解這句經文，乃是智顛受到《涅槃經》「佛性」、「不空」之思想的影響。

最後，再來看看《大品般若經》裏的第三句經文—『色即是空，空即是色』。智顛以為，這句經文可以分判藏教和通教的不同，乃至可以分判別教和圓教的不同。藏、別二教都是「不相即」，通、圓二教則都是

「相即」(詳前文)。智顛以為，藏教之所以「不相即」，是因為藏教的真、俗二諦不能同體(詳前文)。這也許是可以被接受的說法。然而，智顛將這句經文，

66 頁

用來分判別、圓二教一別教「不相即」、圓教「相即」(詳前文)，則有待商榷。經文的原意只是：色等一切法都是空。其中並沒有「空」中具足色等一切法的意思。每一個事物都是空幻不實，這是《小品般若經》的原意；每一個事物都具足於「空」理之中，則是智顛對這句經文的理解。二者顯然存在著相當大的差距。

這樣看來，號稱直承《小品般若經》之思想的智顛，實際上遠超出該經的內涵。唐·道宣，《續高僧傳(卷 17)·釋慧思傳》，曾說：智顛的師父—慧思(515-577)，造『金字《般若》二十七卷、金字《法華》』，並命智顛『代講金經，至「一心具萬行」處，顛有疑焉，思為釋曰：「汝向所疑，此乃《小品》次第意耳！未是《法華》圓頓之旨。...』[註 42](#)足見智顛把《法華經》視為圓教經典，而把《小品般若經》視為不究竟的通教經典，含有「次第意」在內，[註 43](#)乃是繼承他的師父—慧思的看法。在慧思的影響下，智顛把《小品般若經》視為含有通教不究竟義(共般若)的經典，並試圖以《涅槃經》的「佛性」、「不空」，來解釋《小品般若經》的「不共般若」義，也就可以理解了。

智顛的偏離《小品般若經》，有人以為是「空」之「中國化」的必然結

67 頁

果。鹽入良道即曾指出：[註 44](#)智顛透過《中論·觀四諦品》中「三諦偈」[註 45](#)的理解，把印度中觀學派的「空」，導向唯心的思想進路。[註 46](#)他認為這是「空」的中國化。張曼濤在評介 入良道的觀點時，曾批評 入氏未曾說明「空」之中國化的後世影響。[註 47](#)然而，另一個 入氏未曾說，卻繞富興趣的問題是：除了所謂「中國人民族性」、「中國固有文化」(儒、道二家)的影響之外，智顛到底依據什麼經論，把「空」中國化了？

智顛把「空」中國化，除了受到《涅槃經》的影響(如前文)之外，顯然還受到一些唯心經論的影響。這些唯心經論，主要是印度瑜伽行派(Yogacara-vada)，亦即唯識宗所重視的作品，包括《勝鬘(獅子吼一乘大方便方廣)經》(劉宋·求那跋陀羅譯)、《攝(大乘)論》(無著造，陳·真諦譯)、《(十)地(經)論》(天親造，後魏·菩提流支等譯)、《法華論》(即婆藪盤豆造，後魏·菩提流支、勒那摩提等譯之《妙法蓮華經優婆提舍》)等。這些經論，說到了萬法的根源在阿梨耶識(阿賴耶識)，在如來藏。而阿梨耶識和如來藏，可以是生起萬法的形上實體(如一般唯識經論所說)，也可以是萬法所依託的最高原理(如《勝鬘經》等如來藏系的經論所說)。註48

68 頁

受到這些唯識經論的影響，入氏所謂「空」的中國化或唯心(唯識)化，若不是意味「空」能生起萬法(如華嚴宗)，就是意味「空」具足一切法(如天台宗)。印順法師即曾區分「中觀者」與「唯識家」，乃至中觀者與天台、賢首(華嚴)二宗的差異。中觀者與唯識家的差異，在於是否一切歸趣於「空」，亦即是否把『以有空義故，一切法得成』註49一句，視為最高原則。而中觀者與天台、賢首的差異，則在「空」是否為形而上的實體，或是否為諸法所依託的原理。如果答案是肯定的，那即是天台、賢首；反之則為中觀者的主張。印順說：

中觀者於性空與緣起的抉擇，與唯識家不同：即在『以有空義故，一切法得成』。與天台、賢首不同處：即一切為緣起法，由因緣生，非由空性生起一切或具足一切。然這裏要鄭重指出的，性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看...。註50

正如引文中所說的，中觀的「空」，並不是「生起一切」的形上實體，也不是「具足一切」，作為一切法之依託的理體。「空」的中國化或唯心化，也許應該從這一觀點切入，才有更加深刻的內涵。

---

註1 《法華玄義》中，作者智顛，將《法華經》分判為「本門」和「門」；然後各以十種妙，來說明該經之所以稱為「妙(法蓮華經)」的原因。(詳見《大正藏》卷33，頁697，中-下。)

註2 詳見隋·智顛，《法華玄義》卷1-上；《大正藏》卷33，頁697，下。

[註3](#) 智顓，《法華玄義》卷 2-下；引見《大正藏》卷 33，頁 702，下。

[註4](#) 湛然，《法華玄義釋籤》卷 6，在註釋上面這段引文時，曾說：『次、正明二諦者...先列，次釋。初意者，一、藏；二、通；三、別接通；四、圓接通；五、別；六、圓接別；七、圓。』（引見《大正藏》卷 33，頁 854，中。）可見，智顓的七種二諦，是依照七教而說。另外，值得一提的是，「別接通」、「圓接通」和「圓接別」的「接」字，有時也寫做「入」，而成為「別人通」乃至「圓入別」。

[註5](#) 在此，「即幻有空」一句，可以理解為：就在世間幻有的事物當中，體悟其因緣和合而生起的空性。因此，「即幻有」一詞的意思是：就是幻有本身、就在幻有當中。

[註6](#) 在此，「空、不空共」是共有「空」與「不空」的意思；亦即，既是「空」又是「不空」的意思。

[註7](#) 刊於：《正觀雜誌》，3 期，南投縣：正觀雜誌社，1997 年 12 月，頁 7-93。

[註8](#) 引見《大正藏》卷 33，頁 703，中。

[註9](#) 下面引自《法華玄義》卷 2-下的文字，皆見《大正藏》卷 33，頁 702，下-703，下。

[註10](#) 《法華玄義》並沒有明說這是通、別接通、圓接通等三種二諦，但是唐·湛然的《法華玄義釋籤》卷 6，在註釋《法華玄義》這段文字時，則明說這是通、別接通和圓接通等三種二諦。湛然說：『又通教菩薩，由根利、鈍，發習不同。故鈍同一乘，直至《法華》，方乃被會。利者爾前接入中道。故使同觀幻有之俗，而契真各異。所以別、圓機發，對鈍住空，致成三別。是以釋後二接，須對通鈍，共成三人。』（引見《大正藏》卷 33，頁 855，中-下。）

[註11](#) 引文中的「俗不異前」，意思是：俗諦和前面所說通教俗諦相同。而通教的俗諦則幻有。

[註12](#) 亦即鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》。

[註13](#) 「非有漏、非無漏」的類似經文，散見於《大品般若經》各品當中。例如，卷 14，〈問相品〉，即說：『空相是深般若波羅蜜相，無相、無作、無起、無生、生滅、無垢、無淨、無所有法無相、無依止虛空相，是深般若波羅蜜相。...是相非人所作，非非人所作，非世間，非出世間，非有漏，非無漏，非有為，非無為。』（引見《大正藏》卷 8，頁 325，中-下。）

[註14](#) 引文中，「行人緣無漏生著，如緣滅生使」一句的意思是：修行人在理解涅槃、佛身等無漏法時，產生了執著；就像在理解四聖諦中的滅諦（即涅槃）時，產生煩惱-「使」一樣。

[註15](#) 引見《大正藏》卷 33，頁 703，下。

[註16](#) 《法華玄義》卷 2-下；引見《大正藏》卷 33，頁 703，下。



[註 17](#) 同前引。

[註 18](#) 引見《大正藏》卷 33，頁 855，中-下。引文中的「趣」，指的是前引《法華玄義》『中道法界，力用廣大，與虛空等。一切法趣非有漏、非無漏』一句中的『趣非有漏、非無漏』。

[註 19](#) 晉譯《大方廣佛華嚴經(卷 8)·梵行品》；引見《大正藏》卷 9，頁 449，下。

[註 20](#) 引見《大正藏》卷 33，頁 781，上。

[註 21](#) 阿字，乃梵文四十二(或五十)個字母當中的第一個，一切文字語言以它為根本，因此而有的一切教法之根本，甚至一切陀羅尼(密咒)，乃至宇宙一切事物之根本的神祕說法。而阿字門，則是許多大乘經典所提到的法門。例如，《摩訶般若波羅蜜經(卷 5)·廣乘品》，即說：『菩薩摩訶薩摩訶衍，所謂字等、語等，諸字入門。何等為字等、語等，諸字入門?阿字門，一切法初不生故。...』(引見《大正藏》卷 8，頁 256，上。)又說：『是陀羅尼門、字門、阿字門等，是名菩薩摩訶薩摩訶衍。』(引見前書，頁 256，中。)另外，同經卷 24，〈四攝品〉，則說：『菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜時，教化眾生。善男子！當善學分別諸字，亦當善知一字乃至四十二字。一切語言皆入初字門，一切語言亦入第二字門，乃至第四十二字。四十二字亦入一字。是眾生應如是善學四十二字。善學四十二字已，能善說字法。善說字法已，善說無字法。...為無字法故，說字法。何以故?須菩提！過一切名字法故，名為佛法。』(引見前書，頁 396，中-下。)其中最重要的當然是『阿字門，一切法初不生故』一句。龍樹，《大智度論》卷 48，曾註釋說：『諸陀羅尼，皆從分別字語生。四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義。菩薩若聞字，因字乃至能了其義。是字初阿，後荼，中有四十，得是字陀羅尼。菩薩若一切語中，聞阿字，即時隨義，所謂一切法從初本不生相。阿提，秦言初；阿耨波陀，秦言不生。...』(引見《大正藏》卷 25，頁 408，中。)這樣看來，一些梵文字，例如阿提(ati)、阿耨波陀(anutpada)等語，都含有「阿」(a 或 ā)字母，而它們的意思則是起初、不生的意思，因而聯想到「阿」字母代表「本來不生」的意思。另外，經中所謂一切語言皆入四十二字門，四十二字門皆入一切語言的這種說法，也是值得注意的。這種『一即一切，一切即一』的說法，深深影響智顛的真理觀。

[註 22](#) 南本《大般涅槃經》卷 15，曾說：『如來有時演說世諦，眾生謂佛說第一義諦；有時演說第一義諦，眾生謂佛說於世諦。是則諸佛甚深境界，非是聲聞、緣覺所知。』(引見《大正藏》卷 12，頁 708，上。)同經卷 32 又說：『我往一時在耆闍崛山，與彌勒菩薩共論世諦，舍利弗等五百聲聞，於是事中都不識知，何況出世第一義諦！』(引見前書，頁 821，下。)

[註 23](#) 《法華玄義》卷 2-下；引見《大正藏》卷 33，頁 703，下。

[註 24](#) 下面各段有關《四教義》的引文，請見《大正藏》卷 46，頁 728，上-中。

[註 25](#) 《摩訶般若波羅蜜經(卷 3)·集散品》說：『色，色相空；受、想、行、識，識相空。世尊！色空，不名為色；離空亦無色。色即是空，空即是色。受、想、行、識，識空，不名為識；離空亦無識。識即是空，空即是識。』(引見《大正藏》卷 8，頁 235，上。)

[註 26](#) 原文是「理外四種二諦」，這是不通的；因為理外只有相即和不相即兩種二諦。因此，「理外四種二諦」一詞，應該是「理內、理外四種二諦」之誤。

[註 27](#) 智顗把般若分為「共般若」和「不共般若」，是依據龍樹《大智度論》卷 72 和卷 100 說法。卷 72 說：『有人言，般若有二種：一者、唯與大菩薩說；二者、三乘共說。...此《(小品般若)經》共二乘說。』(引見《大正藏》卷 25，頁 564，上。)而卷 100 也有類似的說法：『般若有二種：一者、共聲聞說；二者、但為十方住十地大菩薩說，非九住所聞，何況新發意者。後有九地所聞，乃至初地所聞，各各不同。』(引見前書，頁 754，中。)在這裏，龍樹顯然沒有說到「不共般若」之名，更沒有說到「不共般若」是「不空」。這兩個名詞和這種說法，應該出自智顗個人的理解。

[註 28](#) 《摩訶般若波羅蜜經(卷 15)·知識品》，說到了『色趣空』，『受、想、行、識趣空』乃至『一切法趣空』、『一切法趣(真)如』等四十幾個相似的句子，但卻沒有『一切法趣不空』的句子。(參見《大正藏》卷 8，頁 332，下-333，下。)而龍樹，《大智度論》，在註解這段經文時，也沒有提到類似『一切法趣不空』這樣的句子。(參見《大正藏》卷 25，頁 559，中-561，上。)因此，可以確定智顗的這句話，是他自己綜合《小品般若經》和《大般涅槃經》裏的思想，而創造的出來的。

[註 29](#) 引見《大正藏》卷 12，頁 767，下。

[註 30](#) 引見《大正藏》卷 33，頁 703，上。

[註 31](#) 本段引文原本是在說明通教鈍根、別接通和圓接通等三種二諦的差別。

[註 32](#) 參見後秦·釋道朗，〈大般涅槃經序〉，收錄於：梁·僧祐，《出三藏記集》卷 8；《大正藏》卷 55，頁 59，中-下。

[註 33](#) 隋·碩法師(曷法師)，《三論遊意義》，曾明說：『宋元嘉七年，《涅槃》至揚州。』(引見《大正藏》卷 45，頁 122，中。)元嘉七年，即西元 430 年。

[註 34](#) 參見：梁·慧皎，《高僧傳(卷 7)·釋慧嚴傳》；《大正藏》卷 50，頁 368，上。又見唐·道宣，《大唐內典錄》卷 4；《大正藏》卷 55，頁 258，上-中。

[註 35](#) 所謂「五時教判」，隋·吉藏，《三論玄義》，曾有簡要的介紹：『言五時者，昔《涅槃》初度江左，宋·道場寺沙門慧觀，仍制〈經序〉，略判佛教，凡有二科：一者、頓教，即《華嚴》之流，但為菩薩，具足顯理。二者、始從鹿苑，終竟鵝林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內，開為五時：一者、三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度。行因各別，得果不同，謂三乘別教。二者、《般若》通化三機，謂三乘通教。三者、《淨名》、《思益》讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教。四者、《法華》會彼三乘，同歸一極，謂同歸教。五者、《涅槃》名常住教。自五時已後，雖復改易，屬在其間。』(引見《大正藏》卷 45，頁 5，

中。)因此，所謂「五時」，乃在漸教當中所開出；它們是：(三乘)別教(指《阿含經》)、(三乘)通教(指《般若經》)、抑揚教(指《淨名經》、《思益經》)、同歸教(指《法華經》)和常住教(指《涅槃經》)。

[註36](#) 比智顛小四歲的吉藏(549-623)，在他的《三論玄義》當中，曾說：『大乘博奧，不可具明。統其樞鍵，略標二意：一者、辨教莫出五時；二者、隔凡宗歸二諦。(引見《大正藏》卷45，頁5，中。)]從『辨教莫出五時』一句，可以看出慧觀所提出來的「五時教判」，是當時廣受認同的主張。

[註37](#) 詳見：唐·道宣，《大唐內典錄》卷4；《大正藏》卷55，頁261，下。又見：梁·慧皎，《高僧傳(卷7)·竺道生傳》；《大正藏》卷50，頁366，下。

[註38](#) 依湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》[台北：鼎文書局，1976(再版)]，第17章的考證，十一家佛性論及其主張的代表人物，分別是：(1)河西道朗、莊嚴僧旻、招提白瑛公的「眾生為正因佛性」；(2)定林寺僧柔的「六法為正因佛性」；(3)開善智藏的「心為正因佛性」；(4)中寺小安法師的「冥傳不朽為正因佛性」；(5)光宅法雲的「避苦求樂為正因佛性」；(6)梁武帝、靈味寶亮的「真神為正因佛性」；(7)地論師的「阿梨耶識為正因佛性」；(8)竺道生、白馬寺愛法師的「當果為正因佛性」；(9)瑤法師(望法師)、靈根寺慧令僧正(零根僧正)的「得佛之理為正因佛性」；(10)和法師、小亮(靈味寶亮)法師的「真諦為正因佛性」；(11)攝論師(北地摩訶衍師)的「第一義空為正因佛性」。這十一家正因佛性論中，可以大分為兩類：一類把正因佛性(成佛的真正因子)，視為內存於我人身心中的實體(或其功用)；此如(1)-(7)。另一類則把正因佛性，視為外在於我人身心的客觀真理或實體；此如(8)-(11)。

[註39](#) 龍樹被天台宗人視為「西土二十四祖」中的第十三代祖師。(詳見宋·志磐，《佛祖統紀》卷5；《大正藏》卷49，頁169，上。)而，宋·士衡，《天台九祖傳》，也將龍樹視為第一代「高祖」。(詳見《大正藏》卷51，頁97，上-98，中。)另外，智顛，《觀心論》，在稽首十方佛、法、僧等三寶，以深觀慈、悲、喜等三心之後，又說：『稽首龍樹師，願加觀心者，令速得開曉，亦加捨三心。』(引見《大正藏》卷46，頁585，下。)智顛說，門人灌頂記錄的《摩訶止觀》卷1-上，並據此因而斷言：『智者(即智顛)《觀心論》云：「師命龍樹師。」驗知龍樹是高祖也。』(引見《大正藏》卷46，中。)由此可見智顛自認為是直承龍樹的嫡傳弟子。

[註40](#) 智顛以為，像《小品般若經》這類的《般若經》，或是闡述它們的《中論》、《百論》、《十二門論》等《三論》，雖有屬於最究竟之圓教的「不共般若」之內容，但主要的內容則是共三乘的「共般若」。因此，和《法華經》比較起來，這些《般若經》和《三論》，顯然並非究竟了義的經論。智顛，《法華玄義》卷1-上，在說明五時教判的「般若時」(熟酥味)時，即說：『次教(指般若時)俱建立，令小根寄融，向不融；令大根從不融，向於融。雖種種建立，施設眾生，但隨他意語，非佛本懷...。』(引見《大正藏》卷33，頁682，中。)其中，「俱建立」一詞，指的是：在宣說《般若經》的般若時，藏、通、別、圓等大乘、小乘四教，佛陀全都宣說(建立)。因此，智顛緊接著說：『般若帶。』意思是：《般若經》中雖然含有圓教的道理，但卻也

帶有小乘的藏教，乃至大乘的通、別二教的內容。這也是為什麼《般若經》不是究竟了義之經的緣故。

[註 41](#) 《中論·觀四諦品》說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。』（引見《大正藏》卷 30，頁 33，中。）

[註 42](#) 詳見《大正藏》卷 50，頁 563，中。

[註 43](#) 所謂「次第意」的意義並不清楚，筆者猜想是指道種智(慧)、一切智和一切種智等三智，並非一心得，而是先得道種智(慧)，再得一切智，最後得一切種智。三智次第得的說法，出自《大品般若經(卷 1)·序品》：『欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜；欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜；欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。』（引見《大正藏》卷 8，頁 219，上。）龍樹《大智度論》卷 27(舊本 30 卷)，卻在註釋這段經文時，以自問自答的方式，解釋說：『問曰：「一心中，得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。今云何言：以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？」答曰：「實一切一時得。此中為令人信般若波羅蜜故，次第產品說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。...」』（引見《大正藏》卷 25，頁 260，中。）龍樹顯然以為三智是「一心中得」，而智顛的師公一慧文，由於閱讀《大智度論》的這一說法，因而建立起「一心三觀」、「一心三智」的修行法門。宋·志磐，《佛祖統紀》卷 6，即說：『師(指慧文)依此文(指上引《大智度論》文)，以修觀心。《(大智度)論》中三智實在一心中得...故此觀成時，證一心三智。』（引見《大正藏》卷 49，頁 178，下。）慧文建立起「一心三觀」、「一心三智」的修行法門之後，『以心觀口授南岳(指慧思)』（同前引），而南岳慧思再將這一法門，傳給智顛。

[註 44](#) 參見：張曼濤，〈「空」之中國的理解與天台之空觀〉；收錄於：張曼濤主編，《現代佛學叢刊(57)·天臺思想論集》，台北：大乘文化出版社，1979，頁 341-352。該文乃對入良道之觀點的評介。

[註 45](#) 亦即：『眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。』（引見《大正藏》卷 30，頁 33，中。）原註：『無=空，Wunyata。』

[註 46](#) 入良道指的是，智顛《四教義》卷 1 當中的一段話：『問曰：「觀、教復因何而起？」曰：「觀、教皆從『因緣所生』四句而起。」問曰：『「因緣所生」四句，因何而起？」答曰：『「因緣所生」四句，即是心。...』（引見《大正藏》卷 46，頁 724，上。）其中，「因緣所生」四句，指的是註 45 所引《中論·觀四諦品》裏的四句頌文。在註 45 裏，「因緣所生」作「眾因緣生」。『「因緣所生」四句，即是心』一句，顯然偏離《中論》的思想，並進而把非心非物，純從「緣起」來討論「空」的立場，導向唯心的進路。這即是入良道所指出來的證據。

[註 47](#) 參見：張曼濤，〈「空」之中國的理解與天台之空觀〉；收錄於：張曼濤主編，《現代佛學叢刊(57)·天臺思想論集》，台北：大乘文化出版社，1979，頁 341-352。

[註 48](#)《勝鬘經》說：『生死者，依如來藏。』（引見《大正藏》卷 12，頁 222，中。）可見生等世間法，都以如來藏為最後的依託。又說：『若無如來藏，不得厭苦，樂求涅槃。』（同前引）可見涅槃也是以如來藏做為依託。

[註 49](#)這兩句乃《中論(卷 4)·觀四諦品》的頌文。(詳見《大正藏》卷 3，頁 33，上。)

[註 50](#)引見：印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1987，頁 199-200。