

# 智顛的「三諦」思想及其所依經論

臺灣大學哲學系教授 楊惠南

佛學研究中心學報

第六期 (2001.07)

頁 67-109

---

頁 67

## 提要

本文旨在探討隋代天台宗高僧智顛的「三諦」思想，及其所依據之佛教經論。作者發現，智顛作品中的「三諦」一詞，出自《瓔珞》、《仁王》二經；而其思想，則建立在下面幾部佛典之上：

- (1) 《瓔珞經·賢聖學觀品》的「三觀」：「二諦觀」(又名「從假入空觀」)、「平等觀」(又名「從空入假觀」)、「中道第一義諦觀」。
- (2) 《仁王經》在有、無二諦之外，所提到的，能夠雙照有、無二諦的第一義諦。這很容易讓人聯想第一義諦是處在有、無二諦之上，更高的第三諦。另外，《仁王經》將第一義諦稱為「心諦」，使得智顛的三諦思想走向唯心的路線，也是值得注意的地方。
- (3) 《大品般若經》二諦「無異」的思想，乃至《中論》空、假、中三諦偈，也促成智顛建立「圓融三諦」的思想。
- (4) 《大智度論》「一切(指三智)一時得」，乃至「三智實一切心中得」的段落，開展出智顛「一心三智」的「觀心」法門。

本文的第二部分，旨在說明，智顛及其弟子灌頂，如何用他們的三諦思想，以及由之展開的「七種三諦」，判釋藏、通、別、圓四教。他們以為：藏、通兩教沒有第三諦—中道；別教雖有中道第三諦，但卻只是「但理」、「但中」。只有天台宗所宗重的圓教，才有真正的中道第三諦。而他們的特色則

頁 68

有下面幾點：

一、 中道的特別重視：這是受了《瓔珞經》的影響，特別受到該經重視「中道第一義觀」的影響。另外，也受了《仁王般若經》「第一義諦雙照有、無二諦」這種說法的影響。

二、 唯心的傾向：這主要是受了《仁王般若經》第一義諦即「心諦」的影響。

三、 三諦一體：這主要是受了《中論》「三諦偈」，以及《大智度論》「三智一時得」的影響。

四、 中道即佛性：這主要是受了(南本)《大般涅槃經》「佛性即中道第一義空」，乃至「佛性不空」的影響。

五、 權與實、自行與化他的分判：這些說法的依據，主要來自《法華經》。

就以上這五點來說，智顛的三諦思想，顯然超出《小品般若經》《中論》和《大智度論》等中觀系經論的內涵。智顛自認是中觀系大師—龍樹的嫡傳，就二者的思想看來，顯然與事實不合。

**關鍵詞：**智顛、三諦、二諦、中道、瓔珞經、仁王經、小品般若經、中論、大智度論、涅槃經、法華經

頁 69

### 一、《瓔珞經》的三諦與智顛的三諦

智顛和「諦理」有關的思想，除了「二諦」之外，還有「三諦」。一般經論所說到的三諦名稱是：第一義諦、世俗諦和中道。但在智顛的作品當中，三者往往分別以空(諦)、假(諦)和中(道第一義諦)為名；有時也用無諦、有諦和中(道第一義)諦，來稱呼它們。

依照智顛自己的說法，三諦的名稱來自《瓔珞》、《仁王》二經。<sup>[1]</sup>前者指的是姚秦·竺佛念所譯的《菩薩瓔珞本業經》(二卷)，而後者則

指姚秦·鳩摩羅什所譯，而實際上則是五世紀成立於中國的《佛說仁王般若波羅蜜經》(二卷)。[\[2\]](#)其中，《瓔珞經》的三諦是這樣的：

---

\*送審日期：民國九十年四月十四日；接受刊登日期：民國九十年五月二日。

1智顗，《四教義》卷2，曾說：「三諦名義，具出《瓔珞》、《仁王》二經。」(引見《大正藏》卷46，頁727，下。)

2本經又稱《仁王護國般若波羅蜜經》、《仁王般若波羅蜜護國經》，或簡稱《仁王般若經》、《仁王經》。本經古來即被疑為偽經。例如，梁武帝(464-549)，〈注解大品序〉(收錄於：梁·僧祐，《出三藏記》卷8)，即說：「唯《仁王般若》…世即以為疑經，今則置而不論。」(引見《大正藏》卷55，頁54，中。)又如，隋·灌頂，《仁王護國般若經疏》卷1，雖然反對該經疑偽的說法，但也不得不承認：「古人云：《仁王經》非正傳譯。」(引見《大正藏》卷33，頁254，中。)梁·僧祐(445-518)，《出三藏記集》卷4，將此經編入「失譯雜經錄」。(詳見《大正藏》卷55，頁29，下。)隋·法經等，《眾經目錄》卷2，也將此經編入「眾經疑惑」之中。理由是：「別錄稱此經是竺法護譯，經首又題云是羅什撰集佛語。今案此經始末義理文詞，似非二賢所譯，故入疑。」(引見《大正藏》卷55頁126中。)因此推測，此經應成立於鳩摩羅什譯出《大品般若》之後，梁武帝撰寫〈注解大品序〉、僧祐撰寫《出三藏記集》之前；亦即五世紀中—六世紀初。另外，依照隋·費長房，《歷代三寶紀》卷6，8，11的記載，本經共有竺法護、鳩摩羅什、真諦等三譯。(椎尾辨匡，《佛教經典概說》，東京：三康文化研究所，昭和46年，頁167-182。)詳見《大正藏》卷49，頁62，下；頁78，上；頁99，上。)而在介紹羅什和真諦譯本時，則說：「與晉世竺法護出者文少異。」或說：「與晉世法護出者少異。」因此所謂的三譯，可能只是同本異抄而已。(以上參見：望月信亨，《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，昭和21年，頁425-441。又見：椎尾辨匡，《佛教經典概說》，東京：三康文化研究所，昭和46年，頁167-182。)

頁 70

所謂有諦、無諦、中道第一義諦，是一切諸佛、菩薩智母…。二諦者，世諦有，故不空；無諦空，故不有。二諦常爾，故不一；聖照空，故不二。[\[3\]](#)

引文說到了三諦的名稱是：有諦、無諦、中道第一義諦。其中，有諦和無諦，在經文中稱為「二諦」；它們之間具有，既是「不空」又是「不有」，既是「不一」又是「不二」的關係。「不空」，是因為「世諦有」的緣故；「不有」，則是由於「無諦空」的關係。其次，「不一」(有、無二諦不相同本質)，是因為「二諦常爾」的緣故；也就是說，它

們分別代表著不同的兩種永不變化(常爾)的真理。而「不二」(有、無二諦相同本質)，則是由於「聖照空」的關係；也就是說，諸佛的「聖照」(神聖智慧的觀照)，乃是在萬「有」(有諦)當中，觀照它們是「空」(無諦)的緣故。

事實上，《瓔珞經》雖然說到了三諦的名字，卻沒有特別強調或解釋空、有二諦之外的第三諦——中道第一義諦；相反地，卻和一般經論一樣，詳細說明空、有二諦。然而，在空、有二諦之外，經中特別標舉中道第一義諦，則是值得注意的。智顛所以特別高舉中道第一義諦，應該是受到這部經這一作法的影響。

《瓔珞經》特別重視中道第一義諦，還可以從該經卷上〈賢聖學觀品〉的「三觀」看出來。「三觀」是：(1)「二諦觀」[\[4\]](#)，又名「從假入空觀」；(2)

---

3 《菩薩瓔珞本業經(卷下)·佛母品(5)》；引見《大正藏》卷 24，頁 1018，中。

4 智顛，《摩訶止觀》卷 3-上，曾說明「二諦觀」一詞的意思：「所言二諦者，觀假為入空之詮，空由詮會，能、所合論，故言二諦觀。又，會空之日，非但見空，亦復識假。如雲除發障，上顯下明。由真、假顯，得是二諦觀；今由假會真，何意非二諦觀？又，俗是所破，真是所用。若從所破，應言俗諦觀；若從所用，應言真諦觀。破、用合論，故言二諦觀。」(引見《大正藏》卷 46，頁 24，中。)

頁 71

「平等觀」[\[5\]](#)，又名「從空入假觀」；(3)「中道第一義諦觀」。而這三觀深淺不同，因此也有先後次第：

十、以自在慧化一切眾生，所謂中道第一義諦。般若處中而觀，達一切法而無二。其觀慧轉轉入聖地，故名相似第一義諦觀，而非真中道第一義諦觀。其正觀者，初地已上有三觀，心入一切地。三觀者，從假名入空，二諦觀。從空入假，名平等觀。是二觀方便道。因是二觀，得入中道第一義諦觀。雙照二諦，心心寂滅，進入初地法流水中。[\[6\]](#)

這段《瓔珞經》經文，旨在說明：菩薩如何從十迴向進入初地的修行階段。說明共有十點，這是第十「以自在慧化一切眾生」。引文前半

——「其正觀者」以前，是在說明十迴向位菩薩所修習的中道第一義諦觀，只是「相似第一義諦觀」，而不是「真中道第一義諦觀」。「其正觀者」之後，則描述如何依「正觀」，而進入初地菩薩的階位；那就是次第修習二諦觀、平等觀，乃至中道第一義諦等三觀。值得注意的是，經文明白說到二諦和平等二觀，只是幫助菩薩進入中道第一義諦觀的「方便道」，而非究竟的觀法。究竟的觀法是「雙照二諦，心心寂滅」的中道第一義諦觀。

智顛顯然受到《瓔珞經》次第三觀的深重影響，他在《摩訶止觀》卷3-上，曾以《法華經》乾土、濕土、泥、水等四喻<sup>[7]</sup>，來比喻《瓔珞經》的次第三觀和他自己的圓頓止觀：

---

5智顛，《摩訶止觀》卷3-上，曾說明「平等觀」一詞的意思：「『從空入假名平等觀』者，若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀為化眾生，知真非真，方便出假，故言『從空』。分別藥病，而無差謬，故造『入假』。『平等』者，望前(指二諦觀)稱平等也。前觀(指二諦觀)破假病，不用假法，但用真法。破一(指假法)不破一(指真法)，未為平等。後觀破空病，還用假法。破、用既均，異時相望，故言平等也。」智顛解釋了「平等觀」一詞之後，又以盲人眼開的譬喻，比較二諦觀和平等觀的不同：「如盲初得眼開，見空、見色。雖見於色，不能分別種種卉木、根莖、枝葉、藥毒種類。從假入空隨智之時，亦見二諦，而不能用假。若人眼開，後能見空、見色，即識種種，洞解因緣，細藥食，皆識皆用，利益於他。此譬從空入假亦具真、俗，正用於假。為化眾生，故名為『入假』。復言『平等』，意如前說。」(以上皆見《大正藏》卷46，頁24，下。)

6引見《大正藏》卷24，頁1014，中。

7《法華經》乾土等四喻，出自卷4，〈法師品〉：「譬如有人，渴乏須水，於彼高原，穿鑿求之，猶見乾土，知水尚遠。施功不已，轉見濕土，遂漸至泥，其心決定，知水必近。菩薩亦復如是，若未聞、未解、未能修習是《法華經》者，當知是人去阿耨多羅三藐三菩提尚遠。若得聞、解、思惟、修習，必知得近阿耨多羅三藐三菩提。所以者何？一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提，皆屬此《經》。」(引見《大正藏》卷9，頁31，下。)

頁 72

觀有三：從假入空，名二諦觀。從空入假，名平等觀。二觀為方便道，得入中道。雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。此名出《瓔珞經》。…故《法華》中，譬如有人，穿鑿高原，唯見

乾土。施功不已，轉見濕土。遂漸至泥，後則得水。乾土譬初觀，濕土譬第二觀，泥譬第三觀，水譬圓頓觀。[〔8〕](#)

另外，智顓更從《瓔珞經》的次第三觀得到啟發，進而將三觀匹配於他特有的化法四教。從這一匹配，更可以看出三觀有深淺、次第的差別。智顓說：

問曰：「(化法)四教從何而起？」答曰：「今明四教，還從前所明三觀而起。為成三觀，初從假入空觀，具有折[〔9〕](#)體、拙巧二種入空不同。從折假入空，故有藏教起。從體假入空，故有通教起。若約第二從空入假之中，即有別教起。約第三一心中道正觀，即有圓教起。」問曰：「三觀復因何而起？」答曰：「三觀還因四教而起。」[〔10〕](#)

在這裏，我們看到智顓將《瓔珞經》裏的平等觀和中道第一義諦觀，分別匹配別教和圓教的觀法。引文中，《瓔珞經》裏的「從空入假觀」，被改為「從空入假之中」；而「中道第一義諦觀」，則被改為「一心中道正觀」。其中，別教的「從空入假之中」，是指「從空入假」之「中道」的意思。在智顓看來，別教的觀法具有中道的內涵，所以稱為「從空入假之中」。[〔11〕](#)而圓教的觀法，之所以稱為「一心中道正觀」，則和智顓中道思想的唯心化有關，我們會在下文詳細討論。

值得注意的是，智顓將《瓔珞經》的「從假入空觀」(二諦觀)，細分為「折(析)假」、「體假」二觀。前者是藏教「拙(劣)」的觀法，後者則為通教「巧(妙)」的觀法。而折假、體假二觀，即是所謂的「析(折)空觀」和「體空觀」。「析(折)」是分析、拆折的意思；「析(折)空」，乃是把假法分析、拆

---

8引見《大正藏》卷46，頁24，中-25，上。

9「折」字，在《大正藏》甲、乙兩個對校本中，都作「析」。下文同。(詳見《大正藏》卷46，頁724，註2。)

10引見《大正藏》卷46，頁724，上。

折之後，才悟解其空的意思。這是小乘藏教的觀法。而大乘通教所悟解的「空」，則是「體空」。「體」是「法體」，假法之本性、本體的意思。假法之本性、本體，不必像小乘藏教那樣，經過分析、拆折之後才悟解其空。大乘通教的菩薩們，當下悟解假法的本性、本體原本是空，即是「體空」。[〔12〕](#)

我們可以把以上智顛的這些說法，透過下面的圖表來顯示：

從以上的說明，我們看到智顛確實受到《瓔珞經》次第三觀的深重影響。他除了以《法華經》乾土等四喻，來強化《瓔珞經》三觀由淺入深的次第之外，還把三觀中的初觀—從假入空觀(二諦觀)，一拆為二，成了上表所顯示的四觀，然後再和他特有的化法四教相匹配。

## 二、《仁王般若經》的三諦與智顛的三諦

其次，讓我們來看看《仁王般若經》的三諦思想：首先，波斯匿王問

---

11有關這點，將在下文詳細說明。

12隋·吉藏，《三論玄義》，曾比較大、小乘對「空」的不同理解：「小乘拆法明空，大乘本性空寂。」(引見《大正藏》卷45，頁4，上。)另外，吉藏也在《大乘玄論》卷1，這樣說：「小乘觀行，先有法體，折法入空，故但見空，不見不空。今大乘…者，不立法體，諸法本來不生，今即無滅。」(引見《大正藏》卷45，頁18，下。)由此可見，「拆法」(折法、析法)是小乘空的特色；而是否「先立法體」，則是大、小乘觀法的差別所在。小乘先立法體，再以分析、拆折的方法，將所立法體空掉；而大乘則不立法體，當體即觀諸法「本性空寂」、本來不生不滅。

頁 74

釋迦佛：「第一義中有世諦不？」佛答以：「非謂二諦一，非二何可得？於解常自一，於諦常自二。」[〔13〕](#)佛的意思是：空、有二諦之間的關係，既不是「一」(相同)也不是「二」(不同)的關係。一與二的雙遣，這是《般若經》，甚至一般大乘經常見的說法。

二諦之間，為什麼是不一、不二的關係呢？那是因為：就聖者所證得的智慧理「解」來說，二諦是「無二」、「不二」，也就是「一」；所以，佛說：「照解見無二」、「解心見不二」。然而，若就宇宙中原本存在著凡夫和聖者兩種眾生，而凡夫所見之「有」(俗諦)和聖者所見之「無」(真諦)，又不相同來說，那麼，二諦則像牛頭上的兩隻角各不相同一樣，就不能說它們是「一」了。所以，佛說：「有無本自二，譬若牛二角。」又說：「二諦常不(相)即。」[〔14〕](#)

凡夫見「有」，聖者見「無」(空)，固然使得二諦各具客觀的真實性。然而，佛法畢竟讚嘆聖智而貶抑凡見；因此，在「有」和「無」的二諦當中，最終還是要歸於空無的真諦。因此，佛陀總結地將世諦形容為「幻諦」，而把聖者譬喻為知道自己所化都不真實的「幻師」(魔術師)，然後將凡夫在世諦中所見之「(幻)有」，全都導歸於「無」。佛陀說：「世諦幻化起，譬如虛空華。如影三手無，因緣故誑有。幻化見幻化，眾生名幻諦。幻師見幻法，諦實則皆無。」[〔15〕](#)

以上所說，似乎還看不出《仁王經》裏的二諦思想，到底和其他經典有什麼不同？《仁王經》的二諦思想，和其他經典不同之處，也許是在下面這幾句經文：「菩薩摩訶薩，於第一義中，常照二諦，化眾生。」[〔16〕](#)這幾句經文的特殊處，是在有、無二諦之外，提到了另外的第三「第一義」諦。能夠雙照有、無的第一義諦，很容易讓人聯想它是處在有、無二諦之上，更高的第三諦。

什麼是能夠雙照有、無的第一義諦呢？雖然《仁王經》沒有明說，但顯然是指能夠體悟「非一非二」，體悟「亦非有相，非非無相」的中道。就證得中道第一義諦的菩薩來說，他和一般凡夫眾生的差別在哪裏？在於：凡夫眾生「見一見二」；若不是墮在「一」的這邊，就是墮在「二」的另外一

---

13 《仁王般若波羅蜜經(卷上)·二諦品(4)》；引見《大正藏》卷8，頁829，上。

14 以上詳見《大正藏》卷8，頁829，上。

15 以上詳見前書。

16 引見：前書。

邊。而證得中道第一義諦的菩薩，則「不見一，不見二」。這也是經文所謂「一、二者，第一義諦也」的意思。[〔17〕](#)

菩薩以什麼方式證得中道第一義諦呢？答案是：以智慧之「心」。[〔18〕](#)因此，中道第一義諦，也就可以稱為「心諦」了。再加上真諦(空諦)，以及一般凡夫所認為實有的「色」(物質世界)－「色諦」，就成了三諦。這空、色、心三諦，總攝一切法；所以，《仁王經》說：

大王(波斯匿王)！一切法觀門，非一、非二…一切法，亦非有相、非非無相。若菩薩見眾生一見、二見，即不見一、不見二。一、二者，第一義諦也。大王！若有、若無者，即是世諦也。以三諦攝一切法，空諦、色諦、心諦故，我說一切法不出三諦。[〔19〕](#)

《瓔珞經》說到了有、無和中道第一義等三諦，在一般經論所說的有、無二諦之外，特別標舉第三中道第一義諦，有其特殊的意義。但對中道第一義諦，並沒有詳細的說明。相反地，《仁王經》除了在空、色二諦之外，提到了第三心諦(即中道第一義諦)，還對心諦做了一些描述；這是值得我們注意的。

值得注意的至少有三點：(1)「以第一義諦常照二諦」，在二諦之外特別高舉中道第一義諦(心諦)；(2)「三諦攝一切法」、「一切法不出三諦」。(3)將一般經論所說的中(道第一義)諦，稱為「心諦」。其中第(1)、(2)兩點，後來在智顛的著作中，發展出「三諦圓融」乃至「性具」的思想。而第(3)點，則將三諦唯心化。

在智顛的作品裏，三諦的唯心化相當明顯。例如，《摩訶止觀》卷6下，即說：「祇約無明一念心，此心具三諦。」[〔20〕](#)又說：

如此三諦一心中解者，此人難得。何以故？約心論無明，還約心論因緣所生法，故有前來一切法。約心即空，故有前來諸空。還約心論假，故有前來出假等。亦約心論法界，故有中道非空非假。三諦祇在一心，

---

17引見：前書，頁 829，中。

18其實，《仁王經》把中道視為「心」，相當於前文所引《瓔珞經》經文「照解見無二」、「解心見不二」當中的「照解」和「解心」。

19引見《大正藏》卷8，頁829，上。(引文中括弧內字句，乃筆者依文義所加。)

頁76

分別相貌如次第說。[〔21〕](#)

關於三諦的唯心化，本章第一節末曾提到塩入良道的說法：智顓透過龍樹《中論·觀四諦品》的「三諦偈」(詳下)，把印度中觀學派的「空」，導向唯心思想。然而，從《仁王經》把中道稱為「心諦」看來，最先將三諦唯心化的並不是活躍於六世紀後葉的智顓(538-597)，而是五世紀中葉就已成立於中國的《仁王經》。[〔22〕](#)

### 三、《大品般若經》、《中論》與智顓的三諦

唐·湛然，《止觀義例》卷上，曾說：

故知一家教門，遠稟佛經，復與大士[〔23〕](#)宛如符契。況所用義旨，以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法。[〔24〕](#)

可見智顓「一心三觀」的「觀法」，及其相關的「三諦圓融」、「性具」等思想，除了來自《瓔珞經》和《仁王經》裏的三諦思想之外，還受到鳩摩羅什所譯《大品般若經》(《摩訶般若波羅蜜經》)的影響。[〔25〕](#)其中，經中所

---

20 引見《大正藏》卷46，頁84，下。

21引見前書，頁84，下—85，上。

22智顓三諦思想的唯心化，除了受到《仁王般若經》的影響之外，還受到同一時代之《大品般若經》的影響；我們將於下文再作討論。

23指南北朝梁代傅翕(497-569)，東陽烏傷(浙江義烏)人，後人尊為東陽大士。(參見：宋·處元，《止觀義例隨釋》卷5；《卍續藏》冊99，頁0924，上。)《止觀義例》卷上，曾引傳為傅翕所作之〈獨自詩〉一首，來強調天台宗「一心三觀」的重要性：「故東陽大士，位居等覺，尚以三觀、四運(指未念、欲念、正念、念已)，而為心要。故〈獨自詩〉云：『獨自精，其實離聲名。」

三觀一心融萬品，荊棘叢林何處生！獨自作，問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬累何能縛！」況復三觀本宗《纓絡》，補處大士金口親承。」(引見《大正藏》卷46，頁452，下。)

24引見《大正藏》卷46，頁452，下。

25湛然雖然沒有明說一心三觀的觀法，到底出自《大品般若經》的哪幾段經文；但應該是指下文所要討論的「三智(一切智、一道種智、一切種智)實一切心中得」乃至「一心三智」。

頁 77

討論的「二諦」，自然是重要的主題。

《大品般若經》曾有這樣一段有關「二諦」的經文：

佛言：「菩薩摩訶薩，以世諦故，示眾生若有、若無，非以第一義。」(須菩提言：)「世諦、第一義諦有異耶？」(佛言：)「須菩提！世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如，即是第一義諦如。以眾生不見是如故，菩薩摩訶薩，以世諦示若有、若無。…」[〔26〕](#)

從經文，我們看到世諦和第一義之間的關係是「無異」的關係；這是因為世諦的「如」，和第一義諦的「如」，完全相同的緣故。

「如」(thataataa)，有時譯為「如如」、「真如」，字面的意思是：事物的真實樣子。在《大品般若》等《般若經》裏，「如」一詞，被視為事物內在本質的同義語；而事物的內在本質，即是「空」。由於世諦和第一義諦的內在本質完全相同，都是「空」，因此，世諦和第一義諦「無異」。[〔27〕](#)

《大品般若經》裏，世諦和第一義諦的「無異」思想，顯然影響智顛的二諦論和三諦論。依照智顛的說法，世諦和第一義諦，甚至第三諦——中道，三者之間都是彼此「互具」；也就是，世諦中有第一義諦和中道，第一義諦中有世諦和中道，乃至中道中有世諦和第一義諦。這種「三諦圓融」的思想，應該和《大品般若經》裏二諦「無異」的說法有關。

被視為詮釋《大品般若經》的巨著——龍樹的《中論》，也曾說到三諦；智顛的三諦思想曾受到它的影響。下面是《中論》和三諦有關的兩首偈頌：

眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義。  
未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。〔28〕

這兩首偈頌，被稱為「三諦偈」；因為它們說到了空(無，`suunyataa)〔29〕、假(假名，praj~napti)、中(中道，madhyamaa-pratipad)等三諦。其中，第一首偈頌

---

26《摩訶般若波羅蜜經(卷 22)·道樹品》；引見《大正藏》卷 8，頁 378，下。

27依照《般若經》，不但世諦和第一義諦都是同一「如」，而且，一切事物都是同一「如」。《小品般若波羅蜜經(卷 5)·小如品》即說：「五陰如即是世間如，五陰如即是一切法如…是諸如皆是一如，無二無別…。」(引見《大正藏》卷 8，頁 558，中。)

28引見《大正藏》卷 30，頁 33，中。

29《大正藏》(卷 30，頁 33，中)的原註說：無=空。

頁 78

中，以「即是」、「是」、「亦是」等三個詞，把空、假、中三諦連結起來；這和前引《大品般若經》把世諦和第一義諦視為「無異」，有異曲同工之妙。〔30〕

在這四句當中，第一句說到了世間由各種因緣所形成，因而生滅不已的「因緣所生法」。第二句說到這些生滅不已的因緣所生法，都是「空」的。第三句說到這些生滅不已的因緣所生法，雖然一方面可以說它們是「空」；另一方面卻也可以「假」藉「名(字)」(語言文字)而說它們是「(假)有」。而最後的第四句，則說到「中道」：生滅不已的「因緣所生法」，既然一方面說它們「空」，另一方面又說它們是「(假)有」，因此，這即是處中之說的「中道」。

智顛三諦圓融的思想，受到龍樹《中論》「三諦偈」的影響，相當明顯。首先，智顛，《摩訶止觀》卷 3-上，在解釋「圓頓止觀相」時，曾引用了《中論》的三諦偈：「故《中論》云：因緣所生法，即空，即假，即中。」〔31〕

其次，智顓曾把前文討論過的《瓔珞經》次第三觀，以及他特有的化法四教，拿來和龍樹《中論》裏的「三諦偈」相匹配。智顓說：

問曰：「(《瓔珞經》的三)觀、(化法四)教復因何而起？」答曰：「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，心即是諸佛不思議解脫。諸佛不思議解脫畢竟無所有，即是不可說。故淨名杜口，默然無說也。有因緣故亦可得說者，即是用四悉檀，說心『因緣所生』四句，赴四種根性十二因緣法所成眾生而說也。」[\[32\]](#)

值得注意的是，智顓將龍樹的三諦偈導歸到「心」，而有「『因緣所生』四句即是心」、「說心『因緣所生』四句」的說法。這是前文《仁王經》的「心諦」之外，智顓將三諦唯心化的另一個實例。而在這裏，所謂的「心」，並不是一般帶有煩惱的凡夫心，而是「諸佛不思議解脫(之心)」。諸佛不思議解脫之心，原本像《淨名經》(《維摩詰經》)的主角—淨名(維摩詰)居士一樣，「杜口」、「默然無說」，亦即無法用語言文字來加以描述；但「有因緣故，

---

30 在一般經論裏，把世諦視為「假名」(有)，而把第一義諦視為「空」(無)。

31 引見《大正藏》卷 46，頁 25，中。

32 智顓，《四教義》卷 1；引見《大正藏》卷 46，頁 724，上。

頁 79

亦可得說」。也就是說，可以依照龍樹《大智度論》「四悉檀」的原則，而有所述說。[\[33\]](#)智顓以為，龍樹《中論》裏的「因緣所生法」等四句，即是依照四悉檀中前三悉檀的原則，而宣說的道理。

也許，我們可以透過下面的圖表，說明智顓的這些說法：

龍樹「三諦偈」中的空、假、中三諦，分別以「即是」、「亦為是」和「亦是」三個繫詞連結起來，意味著三諦是三個相同位階、相同意涵

的概念，其中並無深淺、次第可言。然而，智顛卻將這三諦以及「因緣所生法」一句，分別判屬不同階位、有深淺次第的化法四教；這顯然有違龍樹「三諦偈」的本意。印順法師在他的《中觀論頌講記》當中，就曾針對智顛的這一做法，提出了極為嚴厲的批判：

天台家，本前一頌〔34〕，發揮他的三諦論。在中觀者看來，實是大有問題的。第一、違明文：龍樹在前頌〔35〕中明白的說：「諸佛依二諦，為

---

33龍樹，《大智度論》卷1，說到了成就眾生的四種道理—「四悉檀」[悉檀(siddhaanta)指成就眾生的各種論述或道理]；它們是：(1)屬於一般世間常識的「世界悉檀」；(2)為成就不同根器之眾生而宣說的各種道理—「各各為人悉檀」；(3)為對治不同煩惱病而宣說的種種道理—「對治悉檀」；(4)最究竟、最高深的道理—「第一義悉檀」。其中，第一義悉檀指的是「過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法」的道理，亦即不可用語言文字宣說明的道理。相反地，前面的三種悉檀，則是可以言說的道理。(詳見《大正藏》卷25，頁59，中—61，中。)

34指「因緣所生法」等四句。

頁 80

眾生說法」，怎麼影取本頌(指「因緣所生法」等四句)，唱說三諦說？這不合本論(指《中論》)的體系，是明白可見的。第二、違頌義：這兩頌〔36〕的意義是一貫的，怎麼斷章取義，取前一頌(指「因緣所生法」等四句)成立三諦說。不知後頌〔37〕歸結到「無不是空者」，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。如《心經》，也還是「是故空中無色」，而不是：是故即空即色。…這本是性空經論共義，不能穿鑿。要發揮三諦圓融，這是思想的自由。而且，後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹宗風呢？〔38〕

儘管智顛也許真的像印順所批判的那樣，曲解了《中論》三諦偈的原意；但從以上的說明，可以肯定的是：智顛的三諦主張，確實受到《中論》的影響。

許多文獻都告訴我們：智顛並不是全盤接受《大品般若經》的二諦思想和《中論》的「三諦偈」，而是選擇性地接受。這除了可以從他判

《般若經》為不究竟的通教，看出來之外，還可以從底下的兩個事實得到證明：

首先，智顛的師父——慧思，在教導智顛時，即已將《大品般若經》判為不究竟的「次第意」。唐·道宣，《續高僧傳(卷 17)·釋慧思傳》，曾說：

(慧思)造金字《般若》二十七卷 [39]、金字《法華》…後命學士江陵智

---

35指《中論(卷 4)·觀四諦品(24)》的第 8 頌：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。」(引見《大正藏》卷 30，頁 32，下。)

36《中論(卷 4)·觀四諦品(24)》的「因緣所生法」等四句之後，還有下面一頌：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」(引見《大正藏》卷 30，頁 33，中。)合前面四句，即成印順所說的「兩頌」。

37指「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」(參見前註。)

38引見：印順，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1987(7 版)，頁 474-475。

39引文並沒有說到這部《般若經》的經名，但推測應指姚秦·鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》；原因有三：一者、羅什譯本共有二十七卷(有些版本共三十卷)，恰與引文的「造金字《般若》二十七卷」相合。第二、灌頂，《隋天台智者大師別傳》，曾說：「思師造金字《大品經》竟，自開玄義，命(智顛)代講。」(引見《大正藏》卷 50，頁 192，上。)第三、慧思，〈立誓願文〉，曾說：「兼發誓願造金字二部經典。」又說：「誓造金字《摩訶般若》…。」又說：「誓造金字《摩訶般若波羅蜜》一部。」又說：「奉造金字《摩訶般若波羅蜜經》一部。」又說：「又復發願…《摩訶般若》，《妙法蓮華》，二部金字…。」(陳·慧思，〈南嶽思大禪師立誓願文〉；引見《大正藏》卷 46，頁 786，下；頁 787，中；頁 787，下；頁 787，下；頁 789，上。)從以上三點，足見慧思所造二十七卷金字《般若經》，是指羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》。

頁 81

顛，代講金經，至「一心具萬行」 [40] 處，顛有疑焉，思為釋曰：「汝向所疑，此乃《大品》次第意耳，未是《法華》圓頓旨也。吾昔夏中，苦節思此，後夜一念頓發諸法。五既身證，不勞致疑。」顛即諮受《法華》行法，三七境界，難卒載敘。 [41]

引文說到慧思判《大品般若經》含有不究竟的「次第意」，不如《法華經》的「圓頓旨」。也說到智顛接受了慧思的這一看法，開始「諮受《法華》行法，三七境界」[\[42\]](#)。足見慧思和智顛，並不認為《大品般若經》純屬圓教，而是帶有不究竟的「次第意」。[\[43\]](#)

---

40《大正藏》卷8，頁386，註(7)，曾說：〈一念品〉在「正倉院聖語藏本(天平寫經)」〔正倉院位於日本奈良，該院藏本專收隋至唐(A.D.729—?)的手抄本佛典〕，作〈一心具萬行品〉。因此，所謂「一心具萬行處」，應指下面這幾句《摩訶般若波羅蜜經(卷23)·一念品》的經文：「一念中具足六波羅蜜、四禪、四無量心、四無色定、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門、佛十力、四無礙智、十八不共法、大慈、大悲、三十二相、八十隨形好。」(引見《大正藏》卷8，頁386，下—387，上。)

41引見《大正藏》卷50，頁563，中。

42三七境界，指三七日中修「法華懺法」而證得「法華三昧」、「六根清淨」的境界。智顛，《法華三昧懺儀》，曾說：「欲修大乘行者，發大乘意者，欲見普賢菩薩色身者，欲見釋迦牟尼佛、多寶佛分身、諸佛及十方佛者，欲得六根清淨、入佛境界、通達無闕者…欲得破四魔、淨一切煩惱、現身入菩薩正位、具一切諸佛自在功德者，先當於空閑處，三七日，一心精進入法華三昧。」而在這三七日當中，最主要的修行是誦《法華經》，特別是其中的〈安樂行品〉。在這三七日當中，「下根證相者，所謂三七日中間，或三七日滿，獲得戒根清淨。…中根行者得證淨相，所謂得定根清淨。…上根行者得證之相，所謂慧根清淨…」。而那些只唸誦〈安樂行品〉的修行者，「一心修習，即自得六根清淨，見十方佛，獲普現色身，開佛知見，入菩薩位也」。(以上皆見《大正藏》卷46，頁949，中—955，下。)

43智顛和慧思所謂《大品般若經》具有「次第意」，意思並不清楚。在天台的判教裏，「次第意」通常指別教。像《大品》這類的《般若經》，天台宗人雖然主要判為通教；但卻也含「帶」著別、圓二教的內容。〔用智顛《法華玄義》卷1-上的話來說，即：「《般若》帶。」(引見《大正藏》卷33，頁682，中。)]而在智顛的作品中，確實也常提到《大品般若經》含帶別教的內容。例如，《四教義》卷1，在解釋為何稱為「別教」時，即說：「今明別教，如說《方等》、《大品》，二乘共聞，而別教菩薩，故用別名也。」(引見《大正藏》卷46，頁722，中。)在這裏，智顛將《大品般若經》和《方等經》，都視為別教經典；因為佛陀在宣說它們時，雖然「二乘共聞」，但卻「別教菩薩」的緣故。另外，智顛，《妙法蓮華經玄義》卷9-上，也說：「又《般若》中，明二乘所行念處道品皆摩訶衍，貪欲、無明、見、愛等皆摩訶衍。善、惡之法悉皆被會，亦不會惡人及二乘人等，不辨其作佛。此即別門攝也。」(引見《大正藏》卷33，頁788，中。)在這裏，智顛則說到：由於《般若經》沒有「會」通(亦即沒有「開權顯實」)惡人及二乘人皆當作佛，因此攝屬在別門當中。可見在智顛的判教裏，《大品般若經》確實含帶著別教的內容。也許，這就是慧思所謂的「次第意」吧！

其次，智顓雖然處處引用龍樹《中論》的「三諦偈」，但也是選擇性地接受其中有關「空」的思想。這從智顓，《摩訶止觀》卷1-上，曾為《中論》裏具有偏空思想做辯解，得到證明：

智者師事南岳…南岳事慧文禪師…文師用心，一依《釋論》，論是龍樹所說…智者《觀心論》云：「歸命龍樹師。」[\[44\]](#) 驗知龍樹是高祖師也。疑者云：《中論》遣蕩，《止觀》建立，云何得同？然天竺注《論》凡七十家，不應是青目，而非諸師。又《論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」云云。[\[45\]](#)

智顓的意思是：若依照青目(Pi.ngala)的《中論註》[\[46\]](#)，龍樹的《中論》確實偏於「遣蕩」的內容，和《摩訶止觀》的著重「建立」有所不同。但《中論》的註釋，在印度共有七十家之多，不應偏取青目以「遣蕩」為內容的註本，而應選取另外那些著重「建立」的註本。[\[47\]](#)而引文最後引了「三諦偈」，不過是重申這首偈頌，可以證明《中論》並不是偏重「遣蕩」，而是具有即空、即假、即中的積極意義。這從湛然的註解，可以看出來：

龍樹本文有蕩、有立…故不應以專蕩之文，欲行《止觀》而為建立。《論》初句云「因緣所生法」，即建立也。「我說即是空」，即遣蕩也。「假名」、「中道」，又建立也。四句《論》中三立一蕩，《止觀》前後盛行斯文。二處符同，師資確立。[\[48\]](#)

從以上的說明可以看出，智顓確實以為龍樹的《中論》，有偏空或偏於「遣蕩」的內容，也有著重「建立」的積極義。而他所批判的是前者(判為通教)，選取的則是後者(判為圓教)。把《中論》偏空或偏於「遣蕩」的部分，

---

44 智顓，《觀心論》，曾說：「稽首龍樹師，願加觀心者，令迷得開曉，亦加捨三心。」(引見《大正藏》卷46，頁585，下。)這即是這裏所謂的「師命龍樹師」。其中，「三心」，依隋·灌頂，《觀心論疏》卷1的註解，指慈、悲、喜；若加上捨心，即成四無量心。(詳見《大正藏》卷46，頁594，上。)

45引見《大正藏》卷46，頁1，中-下。

46亦即姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》(四卷)。(收錄於《大正藏》卷30。)

47這些著重「建立」的《中論》註本到底有哪些，智顓並沒有提到。而印度是否真有這樣的註本，也未可知。

48唐·湛然，《止觀輔行傳弘決》卷1-1；見《大正藏》卷46，頁149，下。

## 頁 83

判為不究竟的通教，這和判《大品般若經》含有「次第意」一樣，都是以為它們不是真正屬於圓教的佛典。這樣看來，智顓，甚至整個天台宗，尊龍樹為高祖，顯然是有條件的。而他對於《大品般若經》和《中論》的了解是否正確，如前文所說，也是有爭議的。

### 四、《大智度論》的三觀與智顓的三諦

智顓的三諦思想，除了和龍樹《中論》有關之外，還和龍樹另一部巨作《大智度論》[\[49\]](#)有關。依照唐·道宣《續高僧傳(卷17)·釋智顓傳》的記載，智顓從慧思(515-577)那裏「受業心觀」[\[50\]](#)。「心觀」指的是智顓特有的「一心三觀」禪法。就三諦來說，這一禪法以為「一諦而三諦」[\[51\]](#)，我們稍後會作詳細的說明。

目前要探究的是：智顓「一心三觀」的禪法，既然來自他的師父—慧思，那麼，慧思「(一)心(三)觀」的禪法，又來自哪裏呢？顯然來自慧思的師父—慧文(活躍於535-557)。[\[52\]](#)而慧文的禪法，依宋·志磐《佛祖統紀》卷6的記載，則來自龍樹《大智度論》卷30[\[53\]](#)裏「一心三智」和《中論》三諦偈的思想。宋·志磐，《佛祖統紀》卷6，這樣說：

(慧文)因閱《大智度論》(原註：第三十卷)[\[54\]](#)，引《大品》云：「欲以道種智具足一切智，當學般若。欲以一切智具足一切種智，當學

---

49 《大智度論》是否為龍樹的作品，學界向來即有爭議。(參見：釋印順，〈《大智度論》的作者及其翻譯〉，刊於：《東方宗教研究》新2期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1991年10月，頁9-67。又見：E. Lamotte(郭忠生譯)，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，刊於：《諦觀》62期，台北：諦觀雜誌社，1990年7月，頁97-179。又見：干瀉龍祥，〈大智度論□作者□□□□〉，刊於：《印度學佛教学研究—東京大学□□□□第九回學術大會紀要(一)》7卷1

号，東京：日本印度学仏教学会，1958年12月，頁1-12。又見：玉井威，〈大智度論□著者□□□□〉，刊於：《仏教学□□□□□》，京都：大谷大学仏学仏教学会，1976年10月，頁21-36。)本文依天台智顛的看法，將它視為龍樹的作品。

50引見《大正藏》卷50，頁564，中。

51智顛，《摩訶止觀》卷3-上；引見《大正藏》卷46，頁25，中。

52慧思的禪法，除了來自慧文以《大智度論》為中心的禪法之外，還加入由《法華經》蛻變出來的「法華三昧」；因此二人的禪法並不完全相同。有關這點，將在下文詳細討論。

53依《大正藏》本，應為第27卷。(詳見：《大正藏》卷25，頁260，中。)

54相當《大正藏》本第27卷。(詳見：《大正藏》卷25，頁260，中。)

## 頁 84

般若。欲以一切種智斷煩惱及習，當學般若。今云何言一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習？」答曰：「實一切一時得。此中為信般若波羅蜜故，次第差別說…。」(慧文)師依此文以修觀心。《論》中三智實在一心中得。且果既一心而得，因豈前後而獲？故此觀成時，證一心三智。…(慧文)師又因讀《中論》，至〈四諦品〉，偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」恍然大悟，頓了諸法，無非因緣所生。而此因緣，有不定有，空不定空；空、有不二，名為中道。[\[55\]](#)

引文明白說到下面兩件事情：(1)慧文因閱讀龍樹《大智度論》當中「一切(指三智)一時得」的段落，因而，開發出「三智實一切心中得」乃至「一心三智」的「觀心」法門。(2)慧文又因為閱讀龍樹《中論·四諦品》的三諦偈，因而體悟到「有不定有，空不定空；空有不二」的「中道」思想。由這兩點，足見慧文的三諦思想和禪觀，與龍樹《大智度論》「一切一時得」以及《中論·四諦品》的三諦偈，有直接的關連。

龍樹《大智度論》乃《大品般若經》的註釋書。《大品般若經(卷1)·序品》當中，說到了一切智、道種智和一切種智等三智。[\[56\]](#)龍樹《大智度論》卷27，對這三智的意義，作了各種不同的解釋。例如，龍樹在說明了涅槃道、善道、惡道，乃至十無學道、十善道等各種「道」之後，總結地解釋了「道種慧(智)」：「如是諸道盡知、遍知，是為道

種慧。」[\[57\]](#)又說：「初發心，乃至坐道場，於其中間一切善法，盡名為道。此道中分別思惟而行，是名道(種)智。如此《經》後說，道智是菩薩事。」[\[58\]](#)這樣看來，道(種)智是指尚

---

55 引見《大正藏》卷 49，頁 178，中-下。

56 鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》，共有四智(四慧)：道慧、道種慧、一切智和一切種智。依經文看來，這四智具有增上的先後次第：「菩薩摩訶薩，欲具足道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩，欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。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。」(引見《大正藏》卷 8，頁 219，上。)按照龍樹《大智度論》卷 27 的註釋，道慧是指各種法門的相關知識。而道種智，龍樹解釋說：「如是諸道，盡知遍知，是為道種慧。」(詳見《大正藏》卷 25，頁 257，下—258，下。)因此，所謂道慧，乃是某些法門之相關知識的具足。而道種智，則是一切法門相關知識的完整具足。也許，這是一般只說三智，而不把道慧加進來成為四智的原因吧！

57 引見《大正藏》卷 25，頁 258，中。

58 引見前書，頁 259，中。

## 頁 85

未完全斷除煩惱習的因位菩薩，所證得的智慧。

而對一切智和一切種智，龍樹則這樣註釋：

有人言：無差別；或時言一切智，或時言一切種智。有人言：總相是一切智，別相是一切種智；因是一切智，果是一切種智；略說一切智，廣說一切種智。一切智者，總破一切法中無明闇；一切種智者，觀種種法門，破諸無明。…復次，後品中佛自說：一切智是聲聞、辟支佛事，道(種)智是諸菩薩事，一切種智是佛事。聲聞、辟支佛，但有總一切智，無有一切種智。復次，聲聞、辟支佛雖於別相有分，而不能盡知，故總相受名。佛一切智、一切種智皆是真實，聲聞、辟支佛但有名字一切智。譬如畫燈，但有燈名，無有燈用。[\[59\]](#)

這樣看來，一切智和一切種智之間的異同，有兩種說法：其一是「無差別」，一切智即一切種智，二者都是果位的佛智；如果有差別，也只是「總相」(攬統的)和「別相」(巨細靡遺)的差別。另一說法則是：一切

智不同於一切種智。一切智是指不究竟的聲聞、辟支佛智；一切種智則指究竟果位－佛位的智慧。而聲聞和辟支佛之所以得一切智，是因為他們僅得到攬統的「總相」智慧，對於巨細靡遺的「別相」，雖「有分」（能夠分辨），但卻「不能盡知」，因此聲聞和辟支佛僅證得屬於「總相」的一切智，無法證得屬於「別相」的一切種智。而且，即使他們證得了一切智，但比起佛所證得的一切智，也只是「名字一切智」而已，沒有實際的功用。

在《大品般若經(卷 1)·序品》當中，道種智、一切智和一切種智等三智，原本是有先後次第的；如說：

菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。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。[〔60〕](#)

引文明白說到：以道慧(智)具足道種慧(智)，以道種慧(智)具足一切智，而由一切智具足一切種智。三(四)智明顯有其前後增上的次第。然而，龍樹

---

59 引見前書，頁 258，下－259，上。

60引見《大正藏》卷 8，頁 219，上。

頁 86

在《大智度論》卷 27，卻問了這樣一個問題：「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？」緊接著，龍樹自己回答說：

實一切一時得。此中為令人信般若波羅蜜故，次第差品說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。[〔61〕](#)

這是極為關鍵的一段話，慧思和智顛即依據這段話，開展出天台宗特有的「一心三觀」和「一心三智」的禪觀。

這段經文乍讀之下，確實讓人以為：《大品般若經》當中次第三智的說法，只是為了「令人信般若波羅蜜」、「令眾生得清淨心」而做的

方便語。確實讓人以為：就真實的道理而言，三智應該「一心中得」、「一切一時得」，也就是天台宗所說的「一心三觀」、「一心三智」。

然而，我們必須注意的有下面幾點：首先，問答中的問題部分，只說到「一心中得一切智、一切種智…」，並沒有說到「一心中得三智」。這其中必有玄機，我們將在下文詳細討論。

其次，龍樹緊接著還說了底下的一段話；這段話明白說到，雖然「一心中得(一切智和一切種智，而不是三智)」，但仍然有先後的差別：

復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心中有三相：生因緣住，住因緣滅。又如心、心數法、不相應諸行及身業、口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習，亦如是。〔62〕

引文中的「三相」，指生、住、滅三相。依照部派佛教的阿毘達磨(論典)，眾生心是剎那生、剎那滅的。然而，在一念剎那心中，並不是沒有變化，也不是沒有時段，而是仍有生、住、滅〔63〕等三個時段。生，是事物乍生的時段，住是生起之事物保住不變的時段，而滅則是事物滅謝的最後時段。其中，由於「生」的因緣(條件)，而有緊接著的「住」；同樣地，由於「住」

---

61 引見《大正藏》卷 25，頁 260，中。

62 引見前書，頁 260，中。

63 有些部派的阿毘達磨，會加上「異」，而成為生、住、異、滅四相。

## 頁 87

的因緣，而有「滅」。而這三個時段，都在短短的一剎那中進行。龍樹即以一心具足生、住、滅三相這件佛門所熟知的例子，來說明道種智、一切智和一切種智等三智，也具有先後次第的關係。

引文中的第二個例子，是以心法、心數法、不相應行法，以及身、口二業之間，雖不可割離，但卻仍然心、心數、不相應行三法先，而身、口二業後，來說明三智雖一心中得，但卻仍有先後次第的關係。當眾生造作身、口二業之時，先是生起一念「心(王)法」；隨著「心(王)法」

的生起，必有貪、嗔、癡等「心數法」(心所法)，以及得、命根、眾同分等「不相應行法」相伴隨；然後才發之於身或口，造作善、惡業。也就是說，心、心數、不相應行等三法(以上相當意業)，以及身、口二業似乎是「一時」，但實際上仍有先後的生起次第。同樣的情形，道種智、一切智和一切種智這三智之間的關係，也是如此。

另外，龍樹緊接著在前面引文之後，又說了下面的一段話：

先說一切種智即是一切智，道智名金剛三昧。佛初心即是一切智、一切種智，是時煩惱習斷。〔64〕

在這段引文中，我們再次看到道(種)智和一切智、一切種智的差別：道(種)智是成佛前一剎那的「金剛三昧」，因此仍然屬於有煩惱習氣的(等覺)菩薩階位所證；而一切智即是一切種智(前者「總相」，後者「別相」)，那是已經斷除一切煩惱習氣的佛位智慧。這顯然把三智分成了兩類：屬於因位的道種智，以及屬於果位的一切智、一切種智。二者是有先後次第的。

總之，龍樹對於三智的這兩段解釋，都說明三智是有證得的先後次第；其先後證得的次第至少有兩層：因位的道種智是一層，果位的一切智和一切種智是另外一層。具足了道種智，才能具足一切智、一切種智，最後才能成佛。

龍樹對三智的解釋既然如此，天台宗的「一心三觀」、「一心三智」，就顯得有點問題了。印順法師就曾這樣批評天台宗的這一說法：

又像他(指智顛)的「三智一心中得」，以為龍樹《智度論》說，真是

---

64 引見《大正藏》卷 25，頁 260，中。

欺盡天下人！龍樹的《智論》，還在世間，何不去反省一下呢！中國的傳統學者，把龍樹學的特色，完全抹殺，這不過是自以為法性中宗而已，龍樹何曾如此說！〔65〕

站在維護天宗宗立場的牟宗三，在他的《佛性與般若》(上)當中，則曾針對印順的這段話，提出了反駁：

印順《中觀講記》頁 345(本文引用版本為頁 475)說龍樹《智論》不曾如此說。天臺宗說『三智一心中得』，是《智論》說，這是『欺盡天下人！』今查《智論》明文如此，何故是『欺盡天下人』？[\[66\]](#)

而在筆者的請求下，印順法師則發表了〈論三諦三智與賴耶通真妄〉一文做為回應。[\[67\]](#)他雖然承認「話也似乎重了一點」，但卻堅持他對天台宗的批評。他說：

上文「道智名金剛三昧」，金剛三昧是菩薩最後心，下一念就是「佛初心，即是一切智、一切種智」。所以一切智與一切種智，是佛智；道(種)智是菩薩智，是先後而不能說「一心中得」的。

印順還總結地說：

總之，在《智論》卷 27 中，「一心中得」的，是一切智與一切種智——佛智；道智或道種智是菩薩智，論文是非常明白的！

印順以為，天台「一心三智」的禪法，其實來自《小品般若經》卷 21〈三慧品〉的三智，以及卷 1〈序品〉的「一心中得」。他說：

天台學者的「三智一心中得」，應該是取《小品經》〈三慧〉的三智，附合於初品的「一心中得」。〈三慧品〉的三智是：「薩婆若(原註：

---

65 引見：印順，《中觀論頌講記》，頁 475。

66 引見：牟宗三，《佛性與般若》，台北：臺灣學生書局，1977，上冊，頁 29。

67 刊於：《中國佛教》(月刊)革新 41 號 25 期 11 期，1981 年 8 月，頁 8-14。

一切智)是一切聲聞，辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智，一切種智是諸佛智」。這是將二乘、菩薩、佛的智慧，約義淺深而給以不同的名稱。…〈三慧品〉的三智，只是「一途方便」，顯示智慧的深淺次第而已。以

二乘、菩薩、佛智的深淺次第，與「一心中得一切智、一切種智」相糅合，而說「三智一心中得」，是天台宗學而不是《智度論》義。論說「一心中得一切智、一切種智」，是二智一心中得，論文是這樣的明白！

儘管，智顛(慧思?)也許正如印順所說的，(有意或無意地)誤讀了《大智度論》中「三智」乃至「一心中得」、「一切一時得」的相關段落；但他還是從這幾段論文，進一步開展出他特有的「圓頓止觀」。[\[68\]](#)止觀，是禪定法門。唐·湛然，《止觀輔行傳弘訣》卷 1-1，曾說：「止體靜，觀體明也。」[\[69\]](#)而智顛自己也這麼解釋「止觀」一詞：「法性寂然名止，寂而常照名觀。」[\[70\]](#)足見「止」是令心靜定的法門，而「觀」則是在內心靜定的情況下，進而令心明澈，以便思惟道理的禪法。[\[71\]](#)而「圓頓」一詞，湛然也做了下面的解釋：「圓頓者，圓名圓融、圓滿，頓名頓極、頓足。又圓者，全也。…即圓全無缺也。體非漸成，故名為頓。」[\[72\]](#)其中，所謂「體非漸成」，湛然則有進一步的說明：「漸觀者，從初發心，為圓極故，修阿那般那乃至無作。故知頓人行、解俱頓，漸人解頓、行漸。」[\[73\]](#)這樣看來，圓頓止觀的特色是：「解」(理解圓教道理)和「行」(依圓教道理而實踐)皆頓的禪法；這和「解」頓，而「行漸」的其他禪法不同。

而智顛自己，在《摩訶止觀》卷 3-上當中，則對「圓頓止觀」做了這樣的描述：

---

68 圓頓止觀是智顛三種止觀當中的一種，另外兩種是：漸次止觀和不定止觀。《摩訶止觀》卷 1-上，曾說：「天台傳南岳三種止觀：一、漸次；二、不定；三、圓頓。皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。」(引見《大正藏》卷 46，頁 1，下。)從「皆是大乘，俱緣實相」兩句，可以看出這三種止觀都屬圓教菩薩所修。然而，智顛及其後的天台宗人，顯然偏重圓頓止觀。

69 引見《大正藏》卷 46，頁 142，中。

70 隋·智顛，《摩訶止觀》卷 1-上；引見《大正藏》卷 46，頁 1，下-2，上。

71 智顛，《摩訶止觀》卷 3-上，曾說到三種「止」，分別對應空、假、中三諦(三觀)：體真止、方便隨緣止、息二邊止。請參見。(詳見《大正藏》卷 46，頁 25，中-下。)

72 唐·湛然，《止觀輔行傳弘訣》卷 1-1；引見《大正藏》卷 46，頁 150，上-中。

73 引見前書，頁 150，中。

圓頓止觀相者，以止緣於諦，則一諦而三諦；以諦繫於止，則一止而三止。譬如三相在一念心，雖一念心而有三相；止、諦亦如是。所止之法，雖一而三；能止之心，雖三而一也。以觀觀於境，則一境而三境；以境發於觀，則一觀而三觀。如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一目；觀亦如是。觀三即一，發一即三，不可思議。不權不實，不優不劣，不前不後，不並不別，不大不小。故《中論》云：因緣所生法，即空、即假、即中。〔74〕

前文說到智顛曾依《瓔珞經》，建立起折假入空、體假入空、從空入假和中道第一義等四種止觀，並分別和藏、通、別、圓等化法四教相匹配。其中屬於圓教的中道第一義觀，即是現在所討論的圓頓止觀。而它的特色，從引文看來，則是：「一諦而三諦」「一境而三境」、「一止而三止」、「一觀而三觀」。其中，「一諦」指的是中(道第一義)諦，「三諦」則是空、假、中三諦。這三諦，做為止觀禪法所體悟的對象，即成「三境」：空、假、中等三種所觀照的對象(所緣境)。而圓頓止觀的特色則是：不偏於空諦(空境)，也不偏於假諦(假境)，不偏不倚地觀照空、假二諦(二境)皆圓具於中諦(中道境)的禪法。

引文還舉了兩個譬喻：首先是「三相在一念心」的譬喻。這個譬喻來自龍樹《大智度論》「三智一時得」的譬喻，已在前文討論過，不再贅言。第二個譬喻則是「摩醯首羅面上三目」。這個比喻則來自(南本)《涅槃經》。摩醯首羅(Mahe'svara)，譯為大自在(天神)，傳說祂的臉上共有三目，形狀如下：。〔75〕這三目一體而不可分割，少了一目、二目或多了一目，都不再是

---

74 引見《大正藏》卷 46，頁 25，中。

75(南本)《大般涅槃經》有多處提到「摩醯首羅面上三目」的比喻；例如卷 2，〈哀嘆品〉，即說：「何等名為祕密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成伊。三點若別，亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異亦非涅槃。我令安住如是三法，為眾生故，名入涅槃，如世伊字。」(引見《大正藏》卷 12，頁 616，下。)引文中的「如世伊字」，指古悉曇字(古梵文)當中的第三個母音(相當英文中的 i 母音)。一般經論以為，這個字母代表災難，或災難的解消。例如，唐·不空譯，

《文殊問經字母品第十四》，即說：「稱伊字時，是世間災害聲。」(引見《大正藏》卷 14，頁 509，中。)另外，唐·不空譯，《瑜伽金剛頂經釋字母品》，也說：「伊字門，一切法災禍不可得故。」(引見前書，頁 338，中。)而「伊」字的字形有二說；隋·灌頂，《大般涅槃經疏》卷 6，即說：「初三點中，云何如世伊字？外國有舊、新兩伊。舊伊橫豎斷絕相離。…細畫相連是新伊相。」(引見《大正藏》卷 38，頁 69，中。)灌頂所說的「舊伊」，應是：。 (參見：沈觀鼎編譯，《梵文字典》，台北新店：常春樹書坊，1985，頁 150。)而「新伊」則應是：。 不管是新伊或是舊伊，則都和摩醯首羅天(大自在天)臉上的三顆眼球相似。灌頂以為，舊伊可以用來譬喻(藏、通)別等「昔教三德」(三德指法身德、般若德、涅槃德)，亦即「法身(德雖然)本有，般若(德卻是後天)修成」，而涅槃德則是「入無餘(涅槃)已，方是解脫，無復身、智」。相反地新伊則譬「今教(天台圓教)三德」，亦即：「法身即照(指般若)，亦即自在(指涅槃)。名一為三，三無別體，故是不橫；非前、非後，故是非縱。一即三，如(伊字的)大點；三即一，如(三大點間的)細畫。」(詳見《大正藏》卷 38，頁 69，中。)灌頂甚至以為，「如世伊字」這四個字，乃其後二十五品《涅槃經》中，最重要的經文；他說：「『如世伊字』，此句是茲經之根本。為顯斯義，廣立問答，致二十五品，洋洋無盡。若失此意，全迷根本，將何指歸！」(引見前書。)事實上，智顛在許多地方，也都提到「伊」字的比喻。例如，《妙法蓮華經玄義》卷 5-下，即說：「此三不定三，三而論一；一不定一，一而論三。不可思議，不並、不別，伊字、天目。」(引見《大正藏》卷 33，頁 741，中。)其中，「天目」指摩醯首羅天的面上三目。再如，同書卷 3-下，也說：「此之妙行，與前智、境，一而論三，三而論一。…如面上三目。今行是所行，如所說行亦具三，名伊字三點，若三若一，皆無缺減，故稱妙行耳。」(引見前書，頁 715，中。)而《摩訶止觀》卷 3-上，也說：「即一而三，故不橫。即三而一，故不縱。不三而三，故不一。不一而一，故不異。…真伊字義為若此。」(引見《大正藏》卷 46，頁 23，中。)

## 頁 91

大自在天神的眼睛。這意味著空、假、中三諦或三境，也是一體而不可分割；沒有空，就沒有假、中；沒有假，就沒有空、中；沒有中，也沒有空、假。這種一而三，三而一的情形，超出一般的想像之外，所以稱為「不可思議」。

引文最後一段說到空、假、中三者的關係，乃「不權不實…不大不小」。並引龍樹《中論》的三諦偈做為證據。《中論》三諦偈已在前文討論過，不再贅言。而「不權不實」等，不過是強調在修習圓頓止觀時，空、假、中三者當中，沒有哪一個比較重要，也沒有哪一個應該擺在優先的位置；三者平等，無有權實、大小、優劣或前後的分別。

空、假、中三諦沒有權實乃至前後之分，這似乎說明智顛三諦並重的態度。然而，實際上，智顛卻強烈批判說空的通教和說假的別教，相反地，讚嘆說中的圓教。在他的心目中，中道還是比空、假二諦來得尊貴、高超。這從下面的事情即可看出：他把三諦匹配化法四教，並宣稱藏、通二教不談中道，別教雖談中道，卻只是「中理而已」、「不備諸法」，只有圓教才具足圓滿無缺的三諦。他在《四教義》卷2，曾這樣說：

一、三藏教，但詮二諦之理。所以稟教之流，不聞佛性、常住、涅槃，三乘猶存灰斷之果也。二、通教，亦但論二諦之理。所以稟教

頁 92

之流，亦不聞佛性、常住、涅槃，三乘猶存灰斷之果也。三、別教，別論三諦之理。所以稟教之流，三十心但成二觀智之方便，登地方乃見佛性、入法流也。四、圓教圓詮三諦之理。是故稟教之流，初心即開佛知見，自然流入薩婆若海也。〔76〕

從引文我們看到：三藏教和通教因為「不聞佛性常住涅槃」，所以「但論二諦之理」；所成就的果位，也只是「灰斷之果」〔77〕。而別教則「別論三諦之理」，剛開始的時候，三諦無法同時觀照。亦即：十地以前的「三十心」（十住、十行、十迴向），只能觀照空、假二諦，無法觀照中道；要到初地以上的菩薩，才能見到中道佛性的道理，真正進入佛法之流當中。而圓教菩薩則初發心即能「開佛知見」，「圓詮三諦之理」，自自然然流入「薩婆若」（一切智）的大海當中。在這裏，我們看到空、假、中三諦當中，智顛顯然特別重視中道一諦〔78〕，中道的有、無，以及是否「圓詮」，成為分辨化法四教的判準。

另外，更值得注意的是：智顛還把中道視為佛典中所說的佛性、常住、涅槃的道理。關於這點，《四教義》卷2，同樣明白說到中道就是佛性等：「…中道第一義諦，亦名一實諦也，亦名虛空、佛性、法界、如如、如來藏也。」〔79〕因此，我們也可以說，智顛的中道即是佛性。〔80〕不談佛性的是藏、通二教；談佛性，卻談得不夠圓融的，則是別教。只有圓教才能圓融無礙地詮釋中道佛性。

天台宗人自以為繼承龍樹一系的中觀思想，把龍樹視為「金口所記」

---

76 引見《大正藏》卷 46，頁 728，上。

77 灰斷，指灰身泯(斷)智。亦即，雖然三乘分別成就阿羅漢、辟支佛、(藏教、通教)佛等三種果位，但涅槃後，色身燒成了灰，不再留在殊勝的色身，而依托於色身上的智慧也因而斷滅。

78 這從《摩訶止觀》卷 1-上，在解釋什麼叫做「圓頓」時，省去空、假二境(二諦)不說，偏說中道一事，也可以看出來：「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。」(引見《大正藏》卷 46，頁 1，下)

79 引見《大正藏》卷 46，頁 727，下。

80 智顛視中道為佛性，應該是受到《涅槃經》的影響。南本《大般涅槃經(卷 25)·師子吼菩薩品(23-1)》，曾說：「中道者，名為佛性。」(引見《大正藏》卷 12，頁 767，下。)至於智顛還把中道視為法界、如如、如來藏等，大約是古代高僧大而化之的研究心態使然。這樣的做法，不只出現在智顛的作品，也出現在吉藏等同時代高僧的作品當中。所以應該是一普遍的現象。

頁 93

的第十三祖，或「東土九祖」中的第一「高祖」。〔81〕另外，也有學者以為，智顛承續了鳩摩羅什(344-413 或 350-409)以來的實相論思想。

〔82〕這應該是太過單純的說法。智顛的思想中，充滿了佛性、如來藏、常住的真常唯心思想，是顯而易見的。而這些內容，不但是龍樹或鳩摩羅什的著作當中所沒有，甚至是他們所要批判的對象；怎麼可以說智顛繼承了他們的思想？

## 五、七教與五種三諦

由於化法四教中的通、別二教，別、圓二教的人都可以進入接引，成為別入通、圓入通、圓入別等三教；因此，再加上原有的化法四教，即成七教：藏、通、通入別(別入通、別接通)、通入圓(圓入通、圓接通)、別、別入圓(圓入別、圓接別)、圓教。

這七教當中，藏、通二教不聞佛性中道之理，因此只有空、假二諦，沒有三諦。這已在前文說過。剩下的別入通乃至圓教等五教，由於能聞佛性中道之理，因此不但有二諦，而且有三諦。然而，別教所聞佛性中道之理，卻有「不備諸法」、「中理而已」的缺點。只有圓教的中道，才是圓融無礙的中道。這些說法，都可以從下面這段引文看出來：

卻前兩種二諦〔83〕，以不明中道故，就五種二諦，得論中道，即有五種三諦：約通入別，點非有漏、非無漏，三諦義成。有漏是俗，無漏是真，非有漏、非無漏是中。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，點非漏非無漏，具一切法，與前中異也。別三諦者，開彼俗為兩諦，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。〔84〕

為了方便檢閱，我們可以把引文中所說到的五種三諦，條列如下：

---

81 詳見：宋·志磐，《佛祖統紀》卷 5-6；《大正藏》卷 49，頁 169，上；頁 177，下。

82 散見：陳英善，《天台緣起中道實相論》(台北：東初出版社，1995)各章。

83 指藏教和通教的二諦。藏、通二教雖有二諦，卻沒有中道。

84 智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 3-上；引見《大正藏》卷 33，頁 704，下—705，上。

頁 94

- (1) 藏教三諦：缺。
- (2) 通教三諦：缺。
- (3) 通入別三諦：有漏是俗諦，無漏是真諦，非有漏非無漏是中道。中道「但異空而已」、「中無功用，不備諸法」。
- (4) 通入圓三諦：有漏是俗諦，無漏是真諦，非有漏非無漏是中道。中道「具一切法」。
- (5) 別教三諦：有漏是俗諦，無漏是真諦(以上由二諦中的俗諦開出)，非有漏非無漏是中道(二諦中的真諦)。「中理而已」。
- (6) 別入圓三諦：有漏是俗諦，無漏是真諦(以上同別教)，非有漏非無漏是中道。中道「具足一切佛法」。
- (7) 圓教三諦：有漏是俗諦，無漏是真諦，非有漏非無漏是中道。(三諦都「具足佛法」。)

從以上的簡表可以看出，五教的三諦差別所在，其實正是別、圓二教中道的差別。別教的三諦，真、俗二諦由二諦中的俗諦所開出，中道則是二諦中的真諦。這是「開彼俗為兩諦，對真為中」的意思。也正因為別教的中道，不過是二諦中的真諦，而在智顷的眼裏，真諦是偏空的，因此，和真諦相同的別教中道，只不過是「中理而已」，並沒有實質的功用。[\[85\]](#)以這種意義的中道，進入通教當中救度通教菩薩，即成通入別；而通入別的中道，也因而是「無功用」、「不備諸法」、「但異空而已」的中道。

而圓教的中道則不同於別教「無功用」、「不備諸法」的中道；相反地，「具足佛法」。[\[86\]](#)更有甚者，不但中道具足佛法，空、假二諦也一樣具足佛法。以這樣的中道，進入通教當中救度通教菩薩，即成通入圓；而其中道自然也是「具一切法」了。同樣地，以這樣的中道進入別教救度別教菩薩，即成別人圓；而其中道自然也就「具足一切佛法」了。

## 六、灌頂對化法四教諦理的權實之判

---

85 智顷，《妙法蓮華經玄義》卷 2-下，曾批評別教所體悟的「不空」(即中道)之理，只是「但理」而已，沒有實質的功用；必須歷劫「緣修方便」，才能證入有實質功用的中道。智顷這麼說：「別人謂不空，但理而已。欲顯此理，須緣修方便。」(引見《大正藏》卷 33，頁 703，中。)

86 智顷，《妙法蓮華經玄義》卷 2-下，也曾說到圓教的中道(不空)是：「圓人聞不空理，即知具一切佛法，無有缺減。」(引見《大正藏》卷 33，頁 703，中。)

頁 95

本文剩下的篇幅，要從下面這段灌頂的按語，進一步來說明智顷三諦思想的特色：

私謂[\[87\]](#)…三藏二乘指但空為極，譬頗梨珠，一往似真，再研便偽。…通教人指但空、不但空共為極。譬雜色裹珠，光隨色變，緣所見之光，亡其本體；玄黃之色，墮落二乘。《大經》云：「聲聞之人，但見於空，不見不空；菩薩之人，非但見空，亦見不空。」…別教人指不但空為極，迥出二邊，如雲外月，棄邊取中。…既不會正體，攝屬何法？但空是化他之實，但、不但是自行、化他之實，出二邊中是自行之權。並他經所

說，非今體也。今經(指《法華經》)體者，體化他之權、實，即是自行之權、實，如垢衣內身實是長者。體自行、化他之權、實，即是自行之權、實，如衣內繫珠即無價寶也。自行之權即自行之實，如一切世間治生產業，皆與佛道不相違背，一色一香無非中道；況自行之實，而非實耶！ [88]

從以上灌頂的按語，可以分成三大段：(一)從一開頭的「三藏二乘」至「棄邊取中」，是敘述藏、通、別三教的二諦和三諦思想。(二)從「既不會正體，攝屬何法」至「並他經所說，非今體也」，是灌頂(智顛?)對這三教的批判。(三)從「今經體者」至引文末，則是灌頂(智顛?)對《法華經》的評價和讚賞。

就第(一)段來說，我們可以歸納為下面幾個重點：

1. 藏教視「但空」為最究竟的道理：如頗梨珠。
2. 通教視「但空、不但空共」為最究竟的道理：如雜色裹珠。
3. 別教視「不但空」為最究竟的道理：如雲外月。

在這三個重點當中，灌頂(智顛?)以頗梨珠(玻璃珠)比喻藏教的「但空」道理，乍看為真，細看則知並非真實。

其次，灌頂以雜色裹珠比喻通教「但空、不但空共」 [89] 的道理，並引《大經》(《大

---

87 《妙法蓮華經玄義》的成書，乃智顛宣說，弟子章安灌頂(561-632)記錄。書中凡有「私謂」的部分，都不是智顛所說，而是灌頂私自加入的內容。這可以從唐·湛然，《法華玄義釋籤》卷1的科判當中看出來：「標體中，先列，次釋。釋中，先敘大師(指智顛)釋，次章安私釋。」(引見《大正藏》卷33，頁820，中。)

般涅槃經》)聲聞，只體悟「空」無法體悟「不空」的經文，證明通教中的二乘人(和鈍根菩薩)，只見到「但空」的道理；只有(通教利根)菩薩才能既見「空」，又見「不(但)空」的道理。 [90] 這就像雜色裹珠一樣，在不同的光線之下，顯現出不同的色澤。有些僅體悟了「但空」之理，因此墮入了二乘；有些則進而體悟了「不但空」的道理，成為菩薩。

從灌頂(智顛?)引《涅槃經》經文這一事實，可以肯定這一思想來自《涅槃經》。天台宗因位處江南(浙江天台山)，所採用的《涅槃經》，乃劉宋時代慧嚴(363-443)、謝靈運(385-433)等人所再治的「南本《涅槃經》」。〔91〕(有關這點，只要比對智顛作品所引《涅槃經》經文，即可看出。)南本《大般涅槃經(卷 25)·師子吼品(23-1)》，曾說：

佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者，一切生死；不空者，謂大涅槃。乃至無我者，即是生死；我，謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者，名為佛性。…聲聞、緣覺見一切空，不見不空；乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道。無中道故，不見佛性。〔92〕

原來，在早期的佛典當中，無常、苦、空、非我(無我)等四個道理，被

---

88 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 1-上；引見《大正藏》卷 33，頁 682，下—683，上。

89 「共」字，湛然《法華玄義釋籤》卷 1，做這樣解釋：「理通故名為共。」(引見《大正藏》卷 33，頁 821，上。)

90 依照湛然《法華玄義釋籤》卷 1 的說法，灌頂引《涅槃經》文的目的，是要說明通教的利根菩薩，既體悟「空」，又體悟「不空」的道理。他說：「次引《大經》，明利根菩薩。」(引見《大正藏》卷 33，頁 821，上。)

91 依照梁·慧皎《高僧傳(卷 2)·曇無讖傳》，北涼·曇無讖(385-433)，於河西王沮渠蒙遜元始 10 年(421 年)，譯出四十卷本《大般涅槃經》。(詳見《大正藏》卷 50，頁 336，上-中。)後人稱為「北本《涅槃經》」或「四十卷本《涅槃經》」。另依梁·慧皎《高僧傳(卷 7)·釋慧嚴傳》，以及隋·碩法師《三論遊意義》，北本《涅槃經》遲至宋文帝元嘉 7 年(430 年)，才傳入南朝(陽州)。並由劉宋·慧嚴、慧觀、謝靈運(謝靈運)等人，「依《泥洹》本，加之品目。文有過質，頗亦治改」，而成 36 卷；後人稱為「南本《涅槃經》」或「三十六卷本《涅槃經》」。(詳見《大正藏》卷 45，頁 122，中。又見《大正藏》卷 50，頁 368，上。)其中，「《泥洹》本」指東晉·法顯所譯的六卷本《泥洹經》。〔詳湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文書局，1976(再版)，頁 606。〕

92 引見《大正藏》卷 12，頁 767，下—768，上。

當做蹟蹠不破的四種真理—「四法印」；[\[93\]](#)但是晚出的許多大乘佛典，卻把這四個道理視為四種錯誤的想法—「四(顛)倒」，相反地，提倡常(住)、(妙)樂、我(自在)、(清)淨等所謂「(涅槃)四德」。[\[94\]](#)

從以上的說明可知：灌頂(智顛?)所謂通教二乘只了解「但空」的道理，(通教)菩薩才能同時體悟「但空」和「不(但)空」—「但空、不但空共」的道理，這一說法顯然來自《涅槃經》。

引文中的「緣所見之光，亡其本體」以及「玄黃之色，墮落二乘」兩句，依照湛然的解釋，兩句都指通教的二乘和(鈍根)菩薩。他說：

通機如雜色，但真如色變，圓理如珠體，機發如物裏。故通教二乘，亡實相體，逐詮小之教，墮落二乘。鈍根菩薩，義同二乘，復能出假，文略不說。[\[95\]](#)

其次，灌頂(智顛?)以雲外月，來比喻別教所體悟的「不但空」之理。

---

93 例如：《增壹阿含經》卷 28，第 10 經，即說：「色者無常。此無常義即是苦。苦者即無我。無我者即是空也。…」(引見《大正藏》卷 2，頁 702，中。)事實上，四法印是由三法印演變而來的。三法印是：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。龍樹，《大智度論》卷 22，即說：「佛法印有三種：一者、一切有為法，念念生滅，皆無常。二者、一切法無我。三者、寂滅涅槃。」(引見《大正藏》卷 25，頁 222，上-中。)同書卷 32，也說：「佛說三法為法印，所謂一切有為法無常印，一切法無我印，涅槃寂滅印。」(引見前書，頁 297 下。)另外，同書卷 22，又說：「佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。無常即是苦諦…。」(引見前書，頁 223，中。)其中，「略說則一種」，指「諸法不生不滅，一相，所謂無相」(引見前書，頁 222 中)的「一實相印」。一般以為，三法印或四法印乃小乘經論所說，大乘經論則說「一實相印」。例如，智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 8-上，即說：「《釋論》云：諸小乘經，若有無常、無我、涅槃三印印之，即是佛說，修之得道。無三法印，即是魔說。大乘經但有一法印，謂諸法實相，名了義經，能得大道。若無實相印，即是魔所說。」(引見《大正藏》卷 33，頁 779 下。)引文中的《釋論》，指龍樹《大智度論》；但不知出自哪一卷？

94 例如：《勝鬘師子吼一乘大方便經·顛倒真實章(12)》，即說：「或有眾生，信佛語故，起常想樂想我想淨想，非顛倒見，是名正見。」(引見《大正藏》卷 12，頁 222，上。)而南本《涅槃

經(卷2)·哀嘆品(3)》，也說：「…眾生亦爾，為諸煩惱無明所覆，生顛倒心：我計無我，常計無常，淨計不淨，樂計為苦，以為煩惱之所覆故。…如等若言：『我亦修習無常、苦、無我等想。』是三種修，無有實義。」(引見《大正藏》卷12，頁617，上。)又說：「世間之人，樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒。…無我者，即是生死；我者，即是如來。無常者，聲聞、緣覺；常者，如來法身。苦者，一切外道；樂者，即是涅槃。不淨者，即有為法；淨者，諸佛、菩薩所有正法。…若欲遠離四顛倒者，應知如是常、樂、我、淨。」(引見前書，頁617，中。)

95湛然，《法華玄義釋籤》卷33，頁821，上。

## 頁 98

雲，比喻「但空」的道理；而月，則比喻「不但空」的中道之理。不究竟的「但空」道理，就像烏雲遮月一樣，能遮蔽「不但空」的中道之理，令菩薩無法見到中道之理而澈底解脫。而「迥[96]出二邊」和「棄邊取中」，則是描述別教菩薩，錯誤地以為「空」(和「假」)只是錯誤的「邊(見)」，不是正確的「中(道)」；必須捨棄「空」(和「假」)之「邊(見)」，才能體悟「中(道)」之理。

依照天台宗的說法，初地(相當圓教初住)以前的菩薩(十行、十住、十迴向)，雖悟解中道(「不但空」)之「教」說，卻未「證」見真正的中道(「不但空」)之理，因此，只修得方便教說之道—「教道」。要到初地以上的菩薩，由於已(部分)「證(見)」中道(「不但空」)之理，才能證入真理之道—「證道」。[97]而教、證二道的差別，即在是否「迥出二邊」、「棄中取邊」。若「迥出二邊」、「棄中取邊」，即屬道教；反之，若能避免「迥出二邊」、「棄中取邊」，相反地，體悟「邊本是中」，亦即體悟「(但)空」本來即是「不但空」，則已證入證道，和圓教(初住菩薩)所證相同。這些說法，湛然，《法華玄義釋籤》卷1，解釋得相當清楚：

然破別教，但破教道。邊本是中；今棄邊中之中，而別求於中，故

---

96「迥」字《康熙字典》無，疑為「迥」(超出)或「迥」(遠出)之別字。而湛然，《法華玄義釋籤》卷1的解釋則是：「次、別教人雖『不但(空)』同名，但中異故，故云『迥出』。」(引見《大正藏》卷33，頁821，上。)湛然的意思是：別教的「不但空」，和通教的「但空、不但空共」當中的「不但空」，名字雖然相同，但由於「中(道)」有所差異，因此二者不同。換句話說，

通教的「不但空」只是指通教菩薩能從空出假、普度眾生而已，並不是指中道；而別教的「不但空」則指中道，所以不同。

97教、證二道原出《十地經論》。隋·慧遠，《大乘義章》卷9，曾說：「證、教兩行，出《地經論》。所言證者，乃是知得之別名也。實觀平等，契如名證。所言教者，義別有七：一、方便行德…二、差別之行…三、知諸佛所說教法…七、上德下被，義名為教…。」(引見《大正藏》卷44，頁652，下。)從這一說明可知，凡方便、差別之行，皆屬教道；只有契入真如(相當天台宗的中道)，才能稱為證道。引文中所說《地經論》，即世親的《十地經論》；這是教、證二道的來源。該論卷1，曾說：「歎說者，於中有二種：一者為說阿含義；二者為證入義。」(引見前書，卷26頁127中。)天台宗認為別教菩薩入地以前，未證中道之理，皆屬教道；入地之後才是證道(相當圓教初住菩薩)。例如，湛然，《摩訶止觀輔行傳弘決》卷3-3，即說：「但別教中，教權、證實，意稍難曉，人多迷之，使此別教，其義壅隔。是故今家，借用《地論》教、證二道，以消別門。於中應須先知二意：一者約行，則地前為教，登地為證。何者？地前仰信，登地現前；豈有親證，復存隔歷？二者約說，為地前說，始終屬教。…入地自證，權門自開。故云(別教)初地即是(圓教)初住，入證道也。」(引見《大正藏》卷46，頁239，上。)

頁 99

以雲外月譬教道(之)中(道)。…若知邊、中不異，即破此意。彼理有中，此邊無中，則實相正法不遍一切。 [\[98\]](#)

「邊本是中」或「邊、中不異」，是天台宗極為重要的道理；了解它，等於了解天台思想的大半。在這裏，「邊」指的是「(但)空」；其實，也可以指「假名」或「假有」。而在天台的其他典籍當中，「邊」也可以和「迹」、「權」等詞相通。只要說清楚(所謂「開」、「示」)，即可體會(所謂「悟」、「入」)「邊」就是「中」、「迹」就是「本」、「權」就是「實」。[\[99\]](#)甚至「十界互具」、「三軌即三障」、「三道即三德」、「魔界即佛界」，乃至「佛不斷性惡」等天台宗的重要思想，也可以從「邊本是中」、「邊、中不異」開展出來。

另外，智顛，《妙法蓮華經玄義》卷8-上，曾以「不(但)空」來稱中道，然後再把「不但空」細分為「次第斷結，從淺至深」，以及「具一切法」兩種。他說：

菩薩得不但空，即中道慧。…見不(但)空復有多種：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。…即空、即假、即中。不一不異，無三無一。 [\[100\]](#)

智顛雖然沒有說到這兩種「見不(但)空」的菩薩，到底是哪兩種；但從上下文可以肯定，是指別教和圓教兩種菩薩。別教菩薩證見了「次第斷結，從淺至深」的「不(但)空」，而圓教菩薩則證見了「具一切法」的「不(但)空」。從智顛的這一解釋，也可以補充說明，前文所謂「迥出二邊」、「棄中取邊」，乃至「雲外月」的比喻，到底是什麼意思。

其次，從「…既不會正體，攝屬何法？」開始，是第(二)段，可歸納為下面幾個重點：

4. 藏教的「但空」之理：化他之實。
5. 通教的「但空不但空共」之理：自行、化他之實。
6. 別教的「出二邊中」（「不但空」）之理：自行之權。

這裏，有三組概念必須釐清：(1)「化他」與「自行」；(2)「權」與「實」；

---

98 引見《大正藏》卷 33，頁 821，上-中。

99 後二即天台宗有名的「開迹顯本」、「開權顯實」。

100 引見《大正藏》卷 33，頁 781，上。

頁 100

(3)「但空」與「不但空」。其中，化他自然是指教化眾生，自行則指自我修行成就。權，是權宜之計；實，則是事相的真實。而但空，是指「空」中沒有任何內容的意思；不但空，則指「空」中含有一切佛法。這三組概念，都是針對教化者—佛陀或菩薩而說的。在「化他」之時，佛菩薩同時也在「自行」。而不管化他或自行，其中都有「權」與「實」的不同。

以「但空」為最究竟道理的藏教，就灌頂(智顛?)看來，其實就像頗梨珠冒充真珠一樣，並不真「實」。教化者—佛菩薩，對藏教人宣說「但空」的道理，對藏教人來說，這是真「實」的；但對教化者本身—佛菩薩來說，「但空」的道理對自己的修行—「自行」，則只是「權」宜之說而已，因為「但空」之理無法讓祂澈底解脫。[\[101\]](#)也就是說，

藏教「但空」的道理，最多只能度化他人，卻無法由這一道理而達到自己的澈底解脫。

其次，以「但空、不但空共」為最究竟道理的通教，就像雜色珠，隨著不同的光線顯現出不同的顏色一樣。有些通教人，只了解「但空」的道理，因而墮入了二乘。而那些體悟「不但空」的通教人，則成了菩薩。其中，「但空」是佛菩薩教化通教二乘的道理，對通教二乘來說是真實的道理，因此是「化他之實」。而「不但空」則是通教菩薩自我修行的真實道理，所以是「自行之實」。湛然，《法華玄義釋籤》卷1，就曾這樣解釋：「『但(空)、不但(空)』等者，若自、他相對，但是他實，不但是自實。通教真中有二實故。」[\[102\]](#)其中，通教菩薩的自行之實，相對於別、圓二教來說，其實並不是真正的真實；因為通教的道理當中並沒有中道。通教菩薩所體悟的「不但空」，只是從空出假而已，並不是中道。

而別教的「出二邊中」為什麼是「自行之權」呢？湛然有這樣的解釋：「『出二邊中』等者，說中道故，名為自行。云『出二邊』故，名為權。」又說：「自行之權，猶存教道，亦違中道。」[\[103\]](#)對別教人來說，空、假二諦都只是度化眾生的方便教說，只有中道才是自我修行的道理。這是湛然所謂「說中道故，名為自行」的意思。然而，前文說過，別教的中道，只不過是真諦(空)的異名而已，其中沒有真實的內涵；這種中道是「出二邊中」。出二邊中，當然是佛菩

---

101 「但空」對藏教人的「自行」只是「權」，這一說法引文中並沒有說到；但湛然，《法華玄義釋籤》卷1，卻有這個意思：「但空於化他中是實，於自行中是權。三藏唯有一真故。」(引見《大正藏》卷33，頁821，中。)湛然的說法，也許是依據前引下文智顛(灌頂?)的話：「今經體者，體他他之權、實…。」引文中明白說到了權與實。

102引見《大正藏》卷33，頁821，中。

103湛然，《法華玄義釋籤》卷1；引見《大正藏》卷33，頁821，中。

薩的「權」宜之說。對修習別教菩薩來說，也無法由這權宜之說而獲得澈底的解脫。所以，別教的出二邊中，對別教菩薩的「自行」來說，只

是「權」而已。另外，別教的「出二邊中」，乃對初地以前的菩薩所說，那是「教道」中的中道，而不是具有實證意義的「證道」(初地以上)中的中道；因此，別教的「出二邊中」雖是別教菩薩自我修行的道理，但卻只是「自行之權」而已。

最後，從「今經體者」到引文最末，是第(三)大段，乃灌頂(智顛?)對《法華經》的評價和讚嘆。我們可以把它歸納成為下面的第7：

7. 圓教(《法華經》)：化他之權、實，即自行之權、實；自行、化他之權、實，即自行之權、實；自行之權，即自行為實。

其中，「化他之權、實」指藏教的「但空」之理；「自行、化他之權、實」指通教的「但空、不但空共」之理；而「自行之權」則指別教「出二邊中」之理。這些道理，有些只能「化他」，不能「自行」，如藏教的道理；有些雖能「自行」，卻只是「權」，如通、別二教的道理。然而，就圓教來說，這些有缺陷的道理，都可轉化[104]的用為沒有缺陷的道理，成為「自行之權、實」(如藏、通二教)或「自行之實」(如別教)。圓教人透過這些被轉化的道理，自我修行，最後終於證得圓滿無缺的圓教佛果。

在這種轉化文當中，各有一個比喻：藏教的比喻是「垢衣內身實是長者」，通教的比喻是「衣內繫珠即無價寶」，而別教的比喻則是「一切世間治生產業，皆與佛道不相違背，一色一香無非中道」。前兩個比喻分別出自《法華經》[105]，別教的比喻則是灌頂(智顛?)自己所作。《妙法蓮華經(卷2)·信解品》，曾有這樣的比喻：

又以他日於窓牖中，遙見子身，羸瘦憔悴，糞土塵塗，污穢不淨。即脫瓔珞細軟上服嚴飾之具，更著弊垢膩之衣，塵土塗身，右手執持，除糞之器，狀有所畏，語諸作人：「汝等勤作，勿得懈怠！」以方便故，得近其子。[106]

---

104 轉化一詞，用智顛自己的話，即「開」，打開、說開，解釋清楚的意思；例如「開權顯實」、「開迹顯本」等。

105 《法華經》共有七個比喻：(1)卷2〈譬喻品〉火宅喻；(2)卷2〈信解品〉窮子喻；(3)卷3〈藥草喻品〉藥草喻；(4)卷3〈化城喻品〉化城喻；(5)卷4〈授記品〉衣珠喻；(6)卷5〈安樂行品〉髻珠喻；(7)卷6〈壽量品〉醫子喻。目前這兩個比喻則是窮子喻和衣珠喻。

經文中的「更著 弊垢膩之衣」，即是這裏「垢衣內身實是長者」的比喻。原經文的比喻，乃用來說明小乘聲聞，就像「年既幼稚，捨父逃逝，久住他國」的「富長者」之子。在這裏，「富長者」比喻佛陀；年幼走失的兒子，則比喻小乘聲聞弟子。這些小乘聲弟子，也是佛(陀)之子，最後還是要回到「富長者」的家裏，修習大乘菩薩之道，紹佛大業，成就佛果。原經的意思，旨在闡明「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」[〔107〕](#)的「一乘」思想。所以，當佛陀說了這個比喻之後，在場的小乘聲聞聽了之後即說：「我等昔來，真是佛子，而但樂小法。若我等有樂大之心，佛則為我說大乘法。於此經中，唯說一乘。」[〔108〕](#)

而灌頂(智顛?)也以同樣的比喻，來說明藏教的「但空」道理，雖然只是「化他之(權、)實」，但只要經過轉化，也能成為「自行之權、實」。

其次，通教的比喻則是：「衣內繫珠即無價寶」。它出自《法華經(卷4)·五百弟子受記品》：

譬如有人至親友家，醉酒而臥。是時親友官事當行，以無價寶珠，繫其衣裏，與之而去。其人醉臥，都不覺知。起已遊行，到於他國，為衣食故，勤力求索，甚大艱難。若少有所得，便以為足。…佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺。既得羅漢道，自謂滅度。資生艱難，得少為足。一切智願，猶在不失。今者世尊，覺悟我等…我今乃知，實是菩薩，得受阿耨多羅三藐三菩提記。[〔109〕](#)

在這裏，衣珠比喻先前所發下的「一切智心」，那是成就「阿耨多羅三藐三菩提」(佛智)的菩薩大願心。所以，唐·湛然，《法華文句記》卷3-下，曾解釋說：「眾生身中，有昔種緣，名為珠衣。」[〔110〕](#)小乘聲聞早已發下成就一切智的大願心，但卻像醉臥親友家者，不知道自己身懷寶珠，而以證得阿羅漢小果為滿足。必須等到佛陀開示[〔111〕](#)之後，才知道自己原來也是菩薩，終將成就佛果。

---

107 《妙法蓮華經(卷 1)·方便品》；引見《大正藏》卷 9，頁 8，上。

108 《妙法蓮華經(卷 2)·信解品》；引見《大正藏》卷 9，頁 17，下。

109 引見《大正藏》卷 9，頁 29，上。

110 引見《大正藏》卷 34，頁 210，中。

111 開與示，完整的還有悟和入；出自《妙法蓮華經(卷 1)·方便品》：「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。…諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世。欲令眾生佛之知見故，出現於世。欲令眾生悟佛知見故，出現於世。欲令眾生入佛知見故，出現於世。」(引見《大正藏》卷 9，頁 7，上。)開、示、悟、入，乃天台宗重要的思想，特別是「開」字。「開權顯實」、「開迹顯本」、「開麤顯妙」等天台宗重要的觀念，都從這個字而來。

## 頁 103

而灌頂(智顛?)則以同樣的比喻，說明通教「但空、不但空共」的道理，原本只是「自行、化他之(權、)實」，但到了佛陀宣說《法華經》的時候，由於已被轉化(開示)，因而成了圓教的「自行之權、實」。

而別教「出二邊中」的比喻則是：「一切世間治生產業，皆與佛道不相違背，一色一香無非中道」。這雖是灌頂(智顛?)自己所做的比喻，但還是源自《法華經》小善亦能成就佛道的思想。《法華經(卷 1)·方便品》，曾說：

乃至童子戲，聚沙為佛塔，如是諸人等，皆已成佛道。

.....

或以歡喜心，歌唄頌佛德，乃至一小音，皆已成佛道。  
若人散亂心，乃至以一華，供養於畫像，漸見無數佛。  
或有人禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，  
以此供養像，漸見無量佛。自成無上道，廣度無數眾，  
入無餘涅槃，如薪盡火滅。若人散亂心，入於塔廟中，  
一稱南無佛，皆已成佛道。〔112〕

其中，最有名的莫過最後四句；直到今天，許多佛寺的牆壁上，都寫有這首偈頌。〔113〕而智顛，《妙法蓮華經文句》卷 3-下，曾對「乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像，漸見無量佛。」等四句，做了這樣的說明：「低頭、舉手皆成佛道，方便善權皆真實也。」〔114〕在

智顛的想法裏，一切萬法事理，但空也好，不但空也好，權宜之說也好，真實語也好，乃至「一切世間治生產業」，最終都對「自行」有幫助。所以說：「一色一香無非中道。」這和前文湛然所謂的「邊本是中」或「邊、中不異」，其實具有相同的意趣。

從上面的說明，可以看出智顛乃一特重「自行」的高僧。事實上，這還可以從他隱遁天台的原因，以及逝世前感嘆只證得五品弟子位這兩件事情，得

---

112引見《大正藏》卷9，頁8，下-9，上。

113通常，最後一句被改成：「皆共成佛道。」「共」字的意義，顯然不如「已」字。天台宗小善即「已」成就佛道，和其圓教「初發心即成正覺」的思想有關。若改為「共」字，雖較易了解，但天台圓教的特色盡失。

114引見前書，頁36，下。

頁104

到旁證。

智顛在陳太建7年(575年)9月，亦即38歲的壯年，開始隱遁於浙江天台山。[〔115〕](#)而其隱遁天台的理由則是：

陳始興，王出鎮洞庭，公卿餞送皆迴車瓦官，傾捨山積，虔拜殷重。因而嘆曰：「吾昨夜夢逢強盜，今乃表諸軟賊。毛繩截骨，則憶曳尾泥間。」仍謝遣門人曰：「吾聞闇射，則應於絃。無明是闇也，唇舌是弓也，心慮於(如?)[〔116〕](#)弦，音聲如箭。長夜虛發，無所覺知。若益一人，心弦則應。又法門如鏡，方圓如像。[〔117〕](#)若緣牽心，輓輓無盡；若緣杜心，自然蹇澁。昔南嶽輪下，及始濟江東，法鏡屢明，心絃數應。初瓦官，四十人共坐，二十人得法。次年，百餘人共坐，二十人得法。次年，二百人共坐，減十人得法。其後，徒轉多，得法轉少。妨我自行化道可知！群賢各隨所安，吾欲從吾志。蔣山過近，非避喧之處。聞天台地，記稱有仙宮。…若息緣茲嶺，啄峰飲澗，展平生之願也！」…即陳·太建七年秋九月初入天台。[〔118〕](#)

引文明白說到智顛出家的原因，乃感嘆在金陵瓦官寺中，由於必須應付眾多俗事，無法「自行化道」，以致「法鏡」無法清明，「心弦」無法鳴應。弟子當中，受益者也日趨減少。這說明智顛是一位把教化眾生視為次要，而特別注重「自行」的僧人。其中，「陳」指建都於建康(今南京)的陳朝(557-589)。「王」指陳朝住鎮洞庭的王將，但不知何人？瓦官則指金陵(今江蘇南京市)瓦官寺，智顛於陳·光大元年(567年，30歲)進住於此八年，講《大智度論》，說《次第禪門》(即《釋禪波羅蜜次第法門》)。[\[119\]](#)其次，「蔣山」指離金陵不遠的江蘇蔣山。而「南嶽」原為慧思晚年54歲(陳·光2年，568年)所進住的湖南名山，在這裏則指慧思本人。而「始濟江東」應指初至金陵瓦官寺時。

其次，再看看智顛臨滅前的感嘆：

---

115隋·灌頂，《隋天台智者大師別傳》；引見《大正藏》卷50，頁193，上。

116唐·道宣，《續高僧傳(卷17)·釋智顛傳》，「於」字作「如」。(詳見《大正藏》卷50，頁565，上。)

117唐·道宣，《續高僧傳(卷17)·釋智顛傳》，「如像」二字作「任象」。(詳見《大正藏》卷50，頁565，上。)

118引見前書，頁192，下—193，上。

119詳前書，頁192，下。

頁 105

智朗請云：「伏願慈留，賜釋餘疑。不審何位？歿此何生？誰可宗仰？」(智顛)報曰：「汝等懶種善根，問他功德，如盲問乳、蹶者訪路。告實何益！由諸 悞，故喜怒呵讚，既不自省，倒見譏嫌。吾今不久，當為此輩，破除疑謗。《觀心論》已解，今更報汝：吾不領眾，心淨六根。為他損己，只是五品位耳。…」[\[120\]](#)

引文明白說到，智顛在臨終前感嘆因為領眾的緣故，以致無法證入「六根清淨位」，只證得「五品弟子位」。[\[121\]](#)可見智顛確實是特重「自行」的一位高僧。

智顓的重「自行」，和他所強調的「日光普照，高下悉均平」〔122〕的普度思想，似乎有所矛盾。智顓還曾以這一思想，批判《華嚴經》。他把只為大菩薩們宣說的《華嚴經》，和只求自行解脫的小乘三藏教相提並論，說它們「方便味濃，大乘味薄」。〔123〕然而，特重「自行」的智顓，恐怕也難逃他自

---

120 引見前書，頁 196，中。

121 依天台宗，依《法華經》(第一位)、《瓔珞經》(後七位)二經，以及天台特有的「六即」，立圓教修行共有八位：(1)五品弟子位，又名外凡位、觀行即位。(2)六根清淨位，又名十信位、內凡位、相似即位。(3)十住位。(4)十行位。(5)十迴向位。(6)十地位。(7)等覺位。(以上合為分真即位。)(8)妙覺位，又名究竟即位。其中，第(1)五品弟子位，乃依《法華經·分別功德品》而立。該品乃就如來滅後，為弟子宣說底下的五品功德：隨喜品(聞實相法而隨喜)、讀誦品、說法品、兼行六度品、正行六度品。而第(2)六根清淨位，則須修習四安樂行、成就法華三昧，才能證入。四安樂行乃依《法華經》〈法師功德品〉和〈安樂行品〉而立，即：正慧離著安樂行、無輕讚毀安樂行、無惱平等安樂行和慈悲接引安樂行。或：(1)常好坐禪、修攝其心，乃至離豪勢、畜養少年弟子等十事之「身安樂行」。(2)不說他人過、不輕慢他人、不讚毀他人、不生悲恨心之「口安樂行」。(3)離嫉、諂、輕罵、爭競等四過之「意安樂行」。(4)起慈悲心，誓願攝受眾生之「誓願安樂行」。另外，所謂「六根清淨」，乃依《法華經·法師功德品》而立。該品曾說：如果有人「受持是《法華經》，若讀，若誦，若解說，若書寫」，是人可得八百眼功德、一千二百耳功德、八百鼻功德、一千二百舌功德、八百身功德、一千二百意功德。「以是功德，莊嚴六根，皆令清淨」。這時，是人「父母所生肉眼，見於三千大千世界，內外所有山林河海，下至阿鼻地獄，上至有頂。亦見一切眾生，及業因緣果報生處，悉見悉知」(以上眼根清淨之功德)等等。(詳見《大正藏》卷 9，頁 47，下。)

122 這兩句是智顓用來讚美《法華》圓教的句子；他說：「復有義：日光普照，高下均平。土圭測影，不縮不盈。若低頭，若小音，若散亂，若微善，皆成佛道。不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。具如今經。若約法被緣，名漸圓教。若說次第，醍醐味相。」(引見《大正藏》卷 33，頁 683，下。)引文中的「若低頭…皆成佛道」幾句，乃本文前引《法華經(卷 1)·方便品》的經句。

123 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 10-下，曾說：「若《華嚴》為乳，三藏為酪，此則方便味濃，大乘味薄。」(引見《大正藏》卷 33，頁 810，上。)

己所說的「方便味濃，大乘味薄」之譏。龍樹，《大智度論》卷 95，曾說：「菩薩行善道，為一切眾生；此是實義。餘處說：自利，亦利益眾生；是為凡夫人作是說，然後能行菩薩道。」龍樹又把修行人分為上、中、下三等人：「下者、但為自度，故行善法。中者、自為，亦為他。上者、但為他人，故行善法。」〔124〕智顛自稱繼承龍樹的思想，然而他的特重「自行」，是否真能為龍樹所認可？印順法師在他的《契機契理之人間佛教》當中，曾引太虛法師的話說：包括天台宗在內的中國佛教，其教理強調至圓、至簡、至頓，而其結果也因而變成「說大乘教，修小乘行」了。〔125〕想來，這兩句話，不只是針對禪宗、淨土、華嚴等中國佛教各宗的描述，也是針對天台宗的描述吧！

## 七、結語

總之，智顛的三諦思想，依照他自己的說法，主要來自下面兩部經典：(1)姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》；(2)相傳由姚秦·鳩摩羅什所譯的《佛說仁王般若波羅蜜經》。除了這兩部經典之外，實際上從智顛所引佛典看來，還有下面幾部，也是影響智顛三諦論的經論：(3)姚秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》(《大品般若經》)；(4)龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯《中論》；(5)龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯《大智度論》；(6)北涼·曇無讖譯，劉宋·慧嚴等再治《大般涅槃經》(南本《涅槃經》)。另外，(7)《法華經》「開權顯實」的思想〔126〕，也影響了智顛對於三諦的理解。

---

124以上皆見《大正藏》卷 25，頁 726，中-下。

125印順，《契機契理之人間佛教》，台北：正聞出版社，1989，頁 44-45，曾以感嘆且譏諷的口吻，引太虛的話說：「…在中國，我在《談入世與佛學》中，列舉三義：一、『理論的特色是至圓』；二、『方法的特色是至簡』；三、『修證的特色是至頓』。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。『一生取辦』、『三生圓證』、『直指人心見性成佛』、『立地成佛』，或『臨終往生淨土』，就大大的傳揚起來。…從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在『至圓』、『至簡』、『至頓』的傳統思想下，是不可能發揚的。(太虛)大師說：中國佛教『說大乘教，修小乘行』…中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！」

126嚴格說來，《法華經》並沒有明確的「開權顯實」之說法。這一說法，乃智顛自己對《法華經》的特殊心得。不過，《法華經》也有相似的說法；例如，卷 1，〈方便品〉，曾說：「諸佛世尊，唯以一大事因緣，出現於世。…諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨，故出現於世。欲示眾生佛之知見，故出現於世。…」(引見《大正藏》卷 9，頁 7，上。)又如，卷 4，〈法師品〉，曾說：「此《經》開方便門，示真實相。是《法華經》藏，深固幽遠，無人能到。今佛教化，

成就菩薩，而為開示。」(引見前書，頁 31 下。)又說：「不聞《法華經》，去佛智甚遠；若聞是深《經》，決了聲聞法，是諸經之王。聞已諦思惟，當知此人等，近於佛智慧。」(引見前書，頁 32，上。)這些經句，常為天台宗人，引來做為「開權顯實」的經證和說明。例如，智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 1-上，在說明該書的大綱—「五重玄義」(即釋名、辨體、明宗、論用和判教)時，曾引第一段經文，分別證明《法華經》有「五重玄義」：「若引者，開、示、悟、入，即其文也。『為大事因緣故』，證名。『佛之知見』，證體。『開、示、悟、入』，證宗。『為令眾生』，證用。『此異餘經』，證教也。」(引見《大正藏》卷 33，頁 684，中。)又如，同書卷 9-上，也說：「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。』…開一切聲聞理即是妙理，故云：『開方便門，示真實相。』」(引見前書，頁 792，下。)

## 頁 107

現在，讓我們以下面的圖表，說明智顛三諦思想的佛典依據：

其中，《大品般若經·道樹品》之二諦觀，和《仁王般若經·二諦品》之三諦觀之間的箭頭，表示二者有思想上的前後因果關係。學界咸信，相傳為鳩摩羅什所譯出的《仁王般若經》，其實是五世紀成立於中國的疑偽經，並且受到羅什所譯《大品般若經》的影響。[\[127\]](#)

---

127鳩摩羅什所譯《仁王般若經(卷 1)·序品》，曾明文提到《摩訶般若》：「前已為我等大眾，二十九年說《摩訶般若波羅蜜》、《金剛般若波羅蜜》、《天王問般若波羅蜜》、《光讚般若波羅蜜》…。」(引見《大正藏》卷 8，頁 825，中。)另外，傳為唐·不空(705-774)所譯《仁王護國般若波羅蜜多經(卷上)·序品》，除了提到《摩訶般若波羅蜜多(經)》之外，還提到了《大品(經)》：「爾時，大眾自相謂言：大覺世尊前已為我等，說《摩訶般若波羅蜜多》、《金剛般若波羅蜜多》、《天王問般若波羅蜜多》、《大品》等無量無數般若波羅蜜多…。」(引見前書，頁 835，上。)足見《仁王般若》受到《摩訶般若》，亦即《大品般若》的影響。(參見：望月信亨，《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，昭和 21 年，頁 425-441。)另外，椎尾辨匡曾詳細比對《大品般若經》和《仁王般若經》的所用詞彙、譯語和內容。其中雖無二諦或三諦的比對，但也足夠說明二經之間的具有密切關係。(參見：椎尾辨匡，《佛教經典概說》，東京：三康文化研究所，昭和 46 年，頁 167-182。)

最後，讓我們用條列的方式，提出下面五點有關智顛三諦論的特色，做為本文的結論：

(1) 中道的特別重視：智顛雖然強調空、假、中三諦平等，但還是可以看出他特別重視中道。他一方面把空諦匹配給藏、通二教，把假諦匹配給別教，而把中諦留給他自己所讚嘆的圓教。二方面又批評藏、通二教的「但空」(空諦)，以及通、別二教的「不但空」(假諦)和「出二邊中」(中諦)；相反地，讚嘆圓教的中道。這是受了《瓔珞經》的影響，特別受到該經重視「中道第一義觀」的影響。另外，也受了《仁王般若經》「第一義諦雙照有、無二諦」這種說法的影響。

(2) 唯心的傾向：這主要是受了《仁王般若經》第一義諦即「心諦」的影響。這一傾向，使得智顛的三諦論，偏離了龍樹，甚至鳩摩羅什以來，無唯心論色彩的二諦思想。有些學者把智顛的三諦論，視為龍樹和鳩摩羅什的承續，顯然值得商榷。

(3) 三諦一體：這主要是受了《中論》「三諦偈」，以及《大智度論》「三智一時得」的影響。然而，這一結論乃建立在這兩部論典相關段落的特殊解釋上。這一特殊解釋，未必獲得學界的普遍認同。

(4) 中道即佛性：這主要是受了(南本)《大般涅槃經》「佛性即中道第一義空」，乃至「佛性不空」的影響。把中道視為佛性，而佛性不空；這和中道的唯心化一樣，超出了《小品般若經》和《中論》的中道思想。這再次證明：智顛乃龍樹和鳩摩羅什的思想繼承人，乃一有待商榷的說法。

(5) 權與實、自行與化他的分判：藏、通二教的「但空」，通教的「不但空」，別教的「出二邊中」，都是「自行之權」或「化他之權」、「化他之實」，並不是「自行之實」。也就是說，藏、通、別三教的二諦或三諦，都不能令自己獲得澈底的解脫。只有圓教的中道，才是「自行之實」。不過，只要經過轉化，亦即所謂的「開權顯實」，這些不究竟的

二諦或三諦，即能成為讓自己澈底解脫的「自行之實」的中道。這些說法的依據，主要來自《法華經》。