

天台圓教觀心哲學之義理與實踐

陳相仲撰

論文目次

第一章	緒論	4
第一節	研究動機與目的	5
第二節	研究方法與結構	9
第三節	研究概況與文獻	14
第二章	天台觀心哲學之義理根據	18
第一節	觀心哲學是天台義理的首要	20
壹	智者對一念心的詮釋	20
貳	十界十如由一心法趣	23
參	一念心即具三千諸法	30
第二節	一切諸法依無住而立之結構	36
壹	諸法依緣起而無自性	37
貳	無明無所住即是法性	42
參	一心不斷斷圓滿諸法	45
第三節	天台義理之一念無明法性心	50
壹	一念心趣無明或法性	51
貳	如實眾生心即是佛心	55
第三章	天台觀心哲學之實踐開展	60
第一節	圓觀三諦成就不可思議實相	61
壹	天台圓教之空假中三諦	61
貳	三諦圓融即是中道實諦	67
參	圓觀實諦即是不可思議	70

第二節 圓觀諸法實相三道即是三德	75
壹、觀諸惡的當下無有自性	77
貳、開決權觀以顯實相真義	83
參、開決三道實相即是三德	90
第三節 圓觀當下一心成就佛道妙果	96
壹、觀當下無明煩惱即菩提	96
貳、一心三觀成就無上佛道	101
第四章 觀音菩薩圓觀自在理事無礙	107
第一節 觀世音菩薩名號解義	109
壹、觀世音菩薩之名號詮解	110
貳、觀音菩薩覺有情之特性	114
第二節 觀世音之能觀與所觀	117
壹、觀音之能觀智與所觀境	118
貳、圓滿觀自在理事皆無礙	125
第五章 觀音圓妙智相應眾生心如是	136
第一節 觀世音菩薩之耳根圓通	136
壹、慎選一門深入圓頓止觀	138
貳、聞思修耳根圓成實佛智	143
第二節 觀心自在即是清淨如來	149
壹、圓觀如實一心隨處自在	151
貳、一切究竟平等即趣如來	155
第六章 結論	161
壹、天台圓教義與實踐功夫不二	162
貳、天台圓觀一心實相圓融無礙	164
參、圓頓止觀一念心三道即三德	166
肆、觀音菩薩大慈大悲隨順眾生	168
伍、眾生圓觀一心清淨寂照涅槃	170

參考書目與文獻資料	173
壹、大藏經	173
貳、中文著作及文獻	174
參、日文著作	177
肆、網路著作及參考工具	177

第一章 緒論

對於現今的生活來說，于 2002 年的台灣島，生命的意義以及現象對這島上的大多數人而言可說是非常地模糊不清，甚至顛倒、痛苦而使人陷入了無窮盡的輪迴纏繞。因為絕大多數的人都不知道該如何觀照一心、改善因緣，只希望一味地尋求逃避，在可以忍受的範圍中領受一段生命週期的無知束縛。但是，對於這一些如此可悲又可憐的人，卻在自以為無法改變而一直忍受的情況之下，犧牲了這其實可以改變、改善的生命週期。對於這樣的情景能不加以伸出援手嗎？如孟子所說，人有四端就如人有四體，而這所謂四端便是惻隱之心、羞之心、辭讓之心、是非之心，因此，以這四端之心對於每一個人來說，只要一旦遇上了上述所說的癡迷眾生，相信必然會自然而然地湧現出為其救拔解脫的心情以及行為。

然而，如果只是展現出一般塵俗淺智之不忍、不捨、慈悲與公平的情緒與行為，這並不能夠完全地確定可以引導眾生脫離苦難與煩惱。因為其中缺乏了真正的大智慧，尤其是如佛教所說的般若智慧，那是一代佛陀為眾生不斷所開展與啟示的解脫大智，而此般若智慧可以令人自利利他、清淨無礙、圓滿自在，入無餘涅槃、寂滅永樂，並且可以真正地了悟所謂之諸法緣起、虛空法性之如實真相的諦理，並且可以真正地達到至善如實地解脫以及常、樂、我、淨之涅槃四德。¹

因為在現實當中已經有佛出世，並且慈悲地將能夠如實解脫的義理，藉由便宜善巧的方式開演交付，佛陀本身就是這義理的實踐者，因此一個完善的正法以及一位可以達到相同目標的典範，這就是佛教提供我們在沉淪不覺、迷妄痛苦的生活之中有一個可以超越、可以提昇的另一種選擇。就連儒家的聖人不也是教導我們有為者亦若是，因此只要有心，縱使未來的學習路程既是遙遠又艱困，但只

¹ 常樂我淨為佛教四德，亦是指大乘大般涅槃所具有的四種德。常者，涅槃之體，恆常不變，沒有生滅；樂者，涅槃之體，永遠寂滅、安閒、受用、無絲毫的煩惱；我者，涅槃之體，得大自在，沒有絲毫的束縛；淨者，涅槃之體，解脫一切的垢染，非常清淨。（參見陳義孝居士編，竺摩法師鑑定，《佛學常見詞彙》，頁 139，高雄：淨心印經會，1990。）

要方向不變，真理恆存，那麼如佛一樣地解脫自在便不會如海市蜃樓或空中庭園般地流於空想。因此，若想要實際地解脫成就、如佛相同者，那就必需要如實地去修行，而如實的修行，除了可以安頓涵養自身，並且還可以影響和解決以上所說的眾多問題。

如今，佛教傳來中國，其不可避免地會跟中國文化相融相化，尤其是經過了悠悠長久的歲月，被消化、吸收了以後所形成的中國佛教思想。這是否在本質上會與原初佛陀所傳承的教義有所不同？又或者在這個長時間的中國文化發展過程當中，是否有發展出一種所謂新興的中國佛教？所謂的佛教義理，是否可以有一套客觀的標準可以普現於世？就佛教在中國思想流潮的傳承上，可以說是一個非常重要的宗派學說，而對於想要透過佛教義理如實解脫的眾生而言，以上所提及的問題就顯得非常值得注意以及需要特別地加以釐清和辨正。因為這些思想方面的義理，並不僅僅只是屬於歷史方面的考據，而是必須更清楚地體認：唯有將正確的義理認知經過如實地實踐圓滿，那才能夠真正地使人朝向轉迷成悟、清涼自在之所謂心的解脫。

故此，如果將答案勉強地推論為只是：因為現今時代的進步發展，佛教在今日所表現以及呈顯的方式，當然就應該跟以前原始印度佛教有所差別。另外，對於一般大部分的佛教徒來說，學佛似乎只是需要一個「信」字即可（而嚴重者則落入了所謂的迷信）。所以當這些答案在表達的同時，卻由於沒有實際上地經過認真的分析、了解、歸納以及印證，那也就是說，根本就沒有深切地去思考真正的問題核心。因此，各教門不同的修行方式，是否就會造成佛教本質上的變異差別嗎？而當發現在表面形式上有不同的表現就能夠表示其根本教義上的不如實嗎？甚至於學佛的結論，難道就只是藉靠「迷信」就可以圓滿解決一切了嗎？

第一節 研究動機與目的

很顯然地，就以上的那些答案，其實是粗糙、簡略而不能夠實在有效地說服

別人。對於疑惑，則依然深深地存在著，也同時不能夠真正地令在迷的眾生獲得解脫，而心，則依然受到束縛。所以，這些看似簡單卻基本的問題就成了本篇文章所要研究和開展的基本架構，並且希望能夠再經過進一步的研究與探析，並進而期許吾人能夠了解佛教究竟如何地淨化與提昇當下不自在的生命，能夠使得眾生那顆無明煩惱的心，可以獲得所謂之究竟解脫的不可思議，同時也能夠因為了解實相而可以令人趣向安心修行、成就無上至善佛果。

不過，在想要更清楚地說明這篇文章的研究動機與目的之前，吾人認為應當透過一些疏解，從上述文中提到有關中國佛教跟印度佛教是否不同的問題，先加以釐清。因為，唯有清楚目前傳承的大乘佛教與當初釋迦牟尼佛所體現的解脫真義不相違背，本文才能夠在這樣的基本立場下，繼續其後續的探討。因此，對於上述的問題，首先所要依恃的根據就是以佛教的義理來加以分判，亦就是只要義理相通，那麼不論是在中國或是在印度所傳承發展的佛教都可稱之為佛教，其所謂之義理相通，就勝義諦而言，其不管是印度佛教、中國佛教或是任何地方的佛教，都只有唯一信守的真諦，也就是所謂的「緣起性空」。但是，就世俗諦的方面，印度、中國或是其他的地方，都會因時間、空間以及原有文化上的不同，而影響其中對於表述佛教的方式也會有所不同。因此，即是如佛陀所說的，是為眾生開設八萬四千無量的方便法門。所以，真諦為一，俗諦為多，而一即是多、多即是一，故而實相是一而異、異而一；是非一亦非異之相即關係。因此說，不管在任何形式的表現上，雖然打著佛教的旗幟、口號或是披著佛教的外衣，但是只要違反了佛陀所體證之如實義理者，那麼也只是另一種不同的新興宗教，並不能夠究竟地稱之為佛教。

至於為何獨獨地以勝義諦之義理相通來加以檢擇為佛教的標準？誠如佛陀在樹下證悟正等正覺之時，就發出一切眾生皆有如來智慧福德相的驚嘆領悟，甚至也說過佛出不出世，而如實開啟眾生之如如法就已經存在了，甚至於入滅涅槃之際對於阿難的交付，亦以諸經之首皆用「如是」來證明法的義理皆是一種如實不二的解脫妙諦。因此，依法不依人便是本論文處理佛教之所以為佛教的首要依據。此外，于《中國哲學十九講》裡，牟宗三先生對上述問題的看法為：「有些

人喜歡講『佛教中國化』『中國的佛教』，好像中國的佛教不同於印度的佛教似的。但若仔細考察一下，究竟此處說的『化』是什麼意義？怎麼『化』法？『化』到什麼程度？仔細體會瞭解之後就知道這種說法是不對的，佛教只有一個，所謂在中國的發展，都是佛經中所原涵有的義理進一步發揮，並沒有變質而成為不同於印度的『中國』佛教。」²同樣地，他的這一番話也是針對著義理方面所給予的肯定，亦就是在勝義諦方面，不論是印度佛教或是中國佛教，都是本著緣起性空的基本教義。雖然說佛教傳到了中國之後，的確是受到了長時間的吸收、消化、以及文化上的交流，所以在經過了時間、空間以及文化思想等條件的影響下，世俗外在的表現方式已經與印度原始佛教有了相當不同的形式以及規模，但是，若再深切仔細地體會分析以及瞭解之後，就會知道其中的基本觀念和主要義涵，都是與一代佛陀所傳沿下來的義理一般無二，所以可確定為有一定的標準且能夠加以判別的。

因此，吾人嘗試將牟先生之看法做了以下的綜攝結論：表現般若的方法是一種共法，³而般若是一種智慧，這種智慧根據佛教所講的就是「空」，也就是依「緣起性空」⁴、依「一念心」⁵來說，至於以怎樣的方式去詮釋這樣緣起性空和一念心的基本佛理呢？那就是各家宗派所謂的「進一步發揮」⁶了，而且這樣的發揮並沒有違反原始佛陀所體認的真理。所以，若依循上述的推論，一切只要在基本以及普遍的義理方面不與佛陀所交付之義理互相違背的話，那也就沒有必要再次地過度強調有所謂「印度」、「中國」、「南傳」、「北傳」、「小乘」或是「大乘」等

² 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，頁 253，台北：學生書局，1999。

³ 引自同上揭書，頁 324。

⁴ 將緣起性空視為佛教的基本理論相對應之說法，牟先生在《中國哲學十九講》中有一段話：首先要瞭解的是「緣起性空」的觀念，這是佛教大小乘各宗所共同承認的基本觀念。佛教最初講「十二緣生」，現實的一切都在因緣之中，自無明始，無明緣行，行緣識……等，十二個階段輪轉不斷。因「十二緣生」故說「諸行無常、諸法無我」。「緣起性空」的觀念就是釋迦牟尼佛說十二緣生、說諸行無常、諸法無我等義的普遍化，而成為一個普遍的原則（general principle, universal principle）。這是大小成的共法，若不瞭解「緣起性空」就不能談佛教。（見第十二講 略說魏晉梁朝非主流的思想並略論佛教「緣起性空」，頁 254。）

⁵ 「一念心」：相對於《大乘起信論》與華嚴宗之性起思想，天台宗乃是立基於《妙法蓮花經方便品》所說之「是法住法位，世間相常住」以及「低頭舉手皆成佛道」而提出了「一念心即具十法界三千法」的性具思想。（見尤惠貞著，《天台宗性具圓教之研究》之緒論，頁 4，台北：文津出版，1993。）

⁶ 這一句話係引用《中國哲學十九講》之內文，詳文請看第十二講 略說魏晉梁朝非主流的思想並略論佛教「緣起性空」，頁 253。

不同的佛教。⁷因此看來，牟先生之所以能夠如此判別，其所著重的地方就在這所謂「義理相通」之普遍而客觀的判準。

故此，在通過了一番抒解和溝通之後，應當可以相信於中國佛教所傳承之教義，在於相應初始佛陀所開展之解脫實相上並沒有互相違背。所以，只要秉持著相應勝義諦之如實諦理，那麼就可以真正安心地研究佛教。正因為如此，而有了依循的法則和規矩，並且同時間，也給了一個不管是沉浸於佛教有相當歷史或是初涉入者皆能夠有一份安心與動機。由於佛教的解脫，即是心的解脫，而所謂的心，則是人皆有之。故于大乘佛教之中，就有所謂「理即佛」⁸的概念。這說明人人在於理上皆有成佛的可能性以及保證，同時相印佛于證悟之初所發出一切眾生皆有如來智慧相的鼓勵話語。所以，這種人人皆可以成佛、成聖的理想，理當應該是每一個人都會引領期盼、願能成就的一大事業。所以，假若能夠實際地瞭解如實真義以及能夠如理作意地修行實踐的話，那可是一項非常重要且必需的人生功課。只因為，一般迷執的眾生都在為煩惱惑業而輪迴痛苦不止，因此一旦可以尋求到一門能夠解脫煩惱諸苦、得清淨自在的心境、無所罣礙的教義，則豈不是這一人生當中所應值得安慰且需要積極努力的方向與目標。

由於佛教有人人都可以成佛的理上保證，而且只要透過正行修證的方式就可以成就聖人的理境與智慧，其實這對於迷惘的眾生而言是一種多麼鼓勵以及幸福的目標追求。只是，在正式付諸行動之際，配合著學理方面的認知，則是一項重要且不可或缺的必備工作。因此，研究一門可以令人成佛、成聖的法門教相就是這篇文章最緊要的動機，並且希望能夠在於將來藉由分析瞭解所體認的實相原理，並且依理實修而成就此生之了脫生死的一大事業，這就是本篇所要研究的終極目的。

⁷ 本段推論係參考同上揭書之相關內容。

⁸ 「理即佛」，天台圓教之義理，天台智者大師在其所著《摩訶止觀》中立有「六即佛」的意義，就是理即佛、名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分証即佛和究竟即佛等六即。可參見《大正藏》四十六，頁 10 中。牟先生在《佛性與般若》下冊有說明：「理即」者，意謂此「一念無明法性心」，就法理說，它原則上即是佛也。法理之理即空如實相之中道理而且是圓具的「不但中」之中道理。法理如此，即是佛理。就眾生言，即是一理佛，及潛存的佛也。眾生在迷，有理無事，故只能就之而說「理即佛」，至多再進而說「名字即佛」，但總不能說「觀行即佛」，因根本無觀行故。（見牟宗三著，《佛性與般若》下冊，頁 603-604，台北：學生書局，1997。）

因此，在學佛的過程當中去尋求一門有全面性、系統性而且深入的教門義理，就突顯出這個研究是一項非常重要的動機以及目的。故而作為一門實踐、親證、以事實真理為唯一旨歸的成佛之教來說，⁹在其眾多的教門宗派之中，以「(天台)智者大師以中道妙觀悟一念三千，自然契入，法法何曾法，花香豈是香。色空無殊，便道出一句『一色一香無非中道』。如此觀照，宇宙人間充滿美妙，惟其悟得玄微之妙法，所以苦樂不撓其心，得失無關宗旨」，¹⁰也就是因為如此地圓滿神妙，故天台圓教的實相觀行，可以說是具備了以上所鋪排的完整條件。所以本文研究的方向，即是從天台圓教實相觀的義理為出發處，並且透過探究天台圓教觀心哲學的內容與實踐之間的關係，然後再進一步地探討一門相應符合的法門來加以比對、參照和印證，如此或可對吾人圓融通達佛教教門的義理，以及精進不懈地修證實踐上有所助益。

第二節 研究方法與結構

「義理實踐」是佛陀一代說法所不停傳達的信念。因此對於義理的通透以及能夠如理作意地實踐佛陀所說的教理之間，實際上存在著相即相依、相輔相成的關係，亦即是「義理即實踐」、「實踐即義理」。因為佛陀所開示的如實義理是需要透過實踐修行，來加以彰顯之所以是為圓融妙理；而實踐體證則必需要藉靠著義理的輔助，來加以導引和有所依循，亦就是理事無礙、相即相融，故如此相輔相成者，則必定可以成就聖果。至於本研究所將要遵循的則是以天台宗圓教思想的義理與實踐來作為論文進行的內容。同時，並透過對於天台圓教思想的義理與實踐的分擘，本論文可以歸納出智者大師的理論，是朝向眾生當下那一瞬間的即時心念，因此觀心修行的重要性，將作為貫穿本文探討研究的主要關切重心。

至於，本論文所主要的研究方向與方法，是以天台智者大師所開創的天台宗

⁹ 參見林志欽著，《智者大師教觀思想之研究》，頁 2，台北：中國文化大學哲學研究所，1999。

¹⁰ 引文自曉雲法師著，《天台宗論集》第一輯，頁 14-15，台北：原泉出版，1987。

圓教觀一念心之義理實相為基礎，然後探討修行當下一念心所能開決趣向的可能性，以及這樣的可能將對吾人生活上的幫助與提昇有何助益。智者大師所奉為宗主的藏經是以《妙法蓮華經》為主，而《法華經》的主要思想綱要是為了暢揚佛陀的本心本懷，想要開示眾生進而領悟，得入佛的知見，因此佛陀以種種方法來宣說諸法實相。諸法實相就是宣說一切眾生都有佛性，並且皆得授記成佛的「一佛乘」思想。所以，本篇文章的研究方向將範圍定在探討天台圓教觀心哲學之圓滿義理與實踐法門，並且再藉由探析觀音法門之修證與示現來相互印證圓教實相的義理與實踐，亦就是以觀音法門中之耳根圓通與普門示現等議題，探討與對應天台圓教觀心義理與實踐之圓滿與融合。並且希望能夠透過觀世音菩薩之修證觀行與圓教義理彼此相應融合之後，開啟一門圓滿義理的實踐原則，能夠真正地活化于吾人當下的日常生活與生命，並且期待達到本文原初所提及的研究動機和研究目的。故此，本論文中將舉證觀世音菩薩的修證實踐與圓教義理的關係，並且同時印證觀世音菩薩之修行實證亦是不脫於觀心之妙，至於觀音法門中所依據的經文，是以《楞嚴經 卷第六》之 耳根圓通章 以及《觀音玄義》對觀世音菩薩名號以及普門示現化他之詮釋為主要探討的經藏文獻。

有關本論文第二章之研究，則進行探討天台觀心哲學之義理根據。天台智者大師所創闢的圓教獨特性格與義理，乃是透過法華開權顯實的相應啟發，以第二序、非分解的方式來開設、進行一套圓教的標準，這是智者大師自行的智慧創見，因此圓教之所以為圓教，可以說是經由智者大師之原初洞見來進行開發與拓展。¹¹所以，本研究將以天台圓教觀當下一心為一標準，先從觀一念心之法門進行探討，亦就是開始於一念心即具十界十如、並與三千諸法之間的依即關係，從諸法皆依無住為本而法性與無明相依，同時亦因心佛眾生亦依無所住本而可證得眾生一心即是佛心。這些理論的基礎是建構在一念無明法性心上，故無明無住即是法性；而法性無住即無明。這樣的依即關係在經過了圓頓止觀的體證下，則可以印證眾生皆可成佛之理想，是的確可以如實地達成。而本章之藏經文獻則以《法華經》以及《法華玄義》為主要之依據。

¹¹ 若對此處所提出之「天台智者大師之原初洞見」有興趣者，係可參考其相關文獻：《佛性與般若》下冊，第一章第二節。

至於第三章的探討進路則是朝向天台圓教觀心哲學的實踐以及開展，經過了第二章義理的探析之後，對於天台強調一念無明法性心的掌握，可經由圓觀一心將當下之無明煩惱轉化成智慧菩提，因此即可以一心三觀朝往趣向于實踐天台三諦圓融即空即假即中之圓滿無礙，開決權觀方便法以彰顯中道實相之真義，並且能夠體現三道業果轉化成三德法身之因緣，因此天台觀心哲學的實踐方面就是在止觀修行上達證如實第一義諦的圓滿。所以，將天台圓教實相觀的義理根據一旦通透了之後，能夠不捨離開世俗諦的一切現實經驗，體空行假皆能如實中道不偏不倚，這樣所開出的圓融境界則是另一番不可思議妙覺清淨，因此，本章將以智者大師之《摩訶止觀》為首要文獻依據，探討五陰、十二處、十八界之觀行修證皆不離於一心，三諦圓融、止觀妙行，體空出假離二邊得中道智慧，自行圓滿化他自在，此種圓融方便的法門實際上便是天台實相哲學所實踐開展的微妙意義。

論文第四章的進路方向則是從觀世音名號之解義開始，然後再進而探析觀世音菩薩之能所、境智不二。透過《觀音玄義》以及《觀世音菩薩本事》之藏經與論文等文獻的探討，可以發覺觀世音菩薩從人、法二義的方面可以印證，其自行修證之功夫皆是圓滿自在、一心無礙，因此能觀顯智與所觀境界皆相依不二，亦就是行般若智觀顯不思議境，寂照境相以開無上之般若智，所以菩薩能夠運轉自如、不被侷限。且智者大師以普門相應觀世音菩薩能夠智慧如海，上求下化皆能圓融普現。所以，從觀世音菩薩以能觀之智來觀察這個世間，普門是法，是作為所觀照的對象，因此觀世音普門化現的圓觀、圓行都是一一相應符合圓教即空即假即中之三諦圓融的模式與義涵。

第五章則是更進一步地對 觀世音菩薩耳根圓通 所展現的義理根據與實踐力用來加以探討。透過觀世音菩薩從觀照音聲而返聞自性契入中道實相，印證出圓教觀行一心即是觀照諸法實相，其所修的圓通法門與《摩訶止觀》所探討的圓頓止觀有所相應，觀世音菩薩以六根最利之耳根進入修一心止觀，成就圓妙正果，發起無限妙用，一如智者大師所指之觀陰界入境之行徑相應，因此，本文將以天台圓教之觀心義理與實踐來加以印證觀世音菩薩之修行乃是不離圓教諦理

而證得中道實相，並三諦圓融且獲得不思議無作妙德智慧，任運自在。同時，經由蕩益大師于《大佛頂經文句》以及陳由斌先生所研究之《談佛陀的耳根修行觀——舉《楞嚴經》為例》當中對觀音法門的詮釋，透過其中的文句來彼此相印觀世音菩薩耳根圓通法門的圓滿涵攝。強調十法界眾生性德互具，觀世音菩薩通達圓教實相，以隨緣應化、教化眾生得以解脫；以種種圓通無礙的功德力用成就無上妙智、妙用，無作而作、無為而為，皆不脫於一念無明法性心、法性與無明皆無住的實相妙義。另外，本章之最後，吾人提出兩則例證來加強說明與印證圓觀一心的確是可以提昇與超越現實上的生活，以達到如實地清淨解脫與自在無礙。

因此，透過觀世音菩薩的實際修證，也就是依《楞嚴經》耳根圓通章為所依，深入瞭解觀世音菩薩如何透過耳根的修行而相應證於圓頓止觀。並且將觀世音菩薩圓修的無作妙力與觀世音菩薩普門化現做一對照相印，將天台圓滿之觀心實相哲學以透過觀世音菩薩之耳根圓修以及普門化現這兩方面的具體例證來加以顯示，亦就是，耳根圓修的探討，其主要是義理根據的消解，是以觀世音自行修證的部分來相應第二章實相義理的內容，而普門化現的探析，則是針對於實踐開展義理的圓融，是以觀世音慈悲化他示現的功德來相應第三章實相義理的開展實踐。因此，相信觀音法門所展現出的圓通之法與天台圓教的實諦妙理都是相互貫通、接承無礙。所以根據這樣的探析研究之後，就又能夠回應到當初最基本的佛教義理問題以及佛教是否中國化的疑問。利用方便教化的外在形式，的確可以經過許多不同的模式以及順應當時所能契合的因緣條件，但是其中所含藏的義理卻是唯一不變且客觀的如實之道，因此，透過了探討觀世音菩薩這位聖人所展現的修行與實踐，相信可以相應於本文當初所提到的動機以及目的，亦同時可以瞭解佛陀一代教理實相，以及確定人人都可以經由修證實踐的過程達到了脫生死、圓融無礙之不可思議。

本論文的最後一章則將回溯到起初的關懷人心解脫的動機和目的點，也就是希望藉由探析瞭解天台宗智者大師所獨立自創之圓教中道實相的義理與實踐，然後相應觀世音菩薩自行修證、普門化他之圓融無礙與方便自在，這兩者之間的呼應可以令人深刻地體會出佛教的義理與實踐並不是一種隔別與相離的法門，相反

的，佛教義理的實踐與印證都必須真正地落實到現實的生活當中，因此，人人皆有佛性，有為者皆能成佛成聖。所以，相信透過本論文的探析研究之後，必定能對於佛教一代教傳、佛陀的本懷，可以有更深入以及更明細的體會和瞭解，也因此，所有尚在迷中的眾生都可以在日常實際的生活上有更清晰的目標和依歸，同時在往後的生命流程中可以有更踏實而安心的行止。

所以，本論文的研究方向雖然想要耙梳整理智者大師所建構的天台圓教義理，但是一旦進入了天台義理的世界之際，便可以發現其中浩瀚的經論引證和詳實的分析架構，都一再地令人不得不敬佩嘆服智者大師的偉大智慧。因此，如果想要藉由一篇小小而粗淺的研究，希冀一時之間的整理就能夠融通窮理的話，那便是狂妄自大，連最基本佛教真理（空）的邊都沒有沾上關係。所以本文的研究範圍，則是期許在天台圓教觀心哲學之義理與實踐的基本架構下，梳理出容易契入的條理，並且透過耙梳簡明的義理說明來相互對應觀世音菩薩之聞思修慧、實踐普現的圓智以及圓行。並且希望因通過這樣的簡明分析，本論文能夠令一般眾生讀者也能夠相應地契入，以達到本論文最原初所起的動機以及目的。

因為佛海浩瀚、智慧無涯，因此光是本論文所需要的參考文獻部份就相當地浩浩難數，但是為了有所說或有所依循的關係，還是必須將範圍作出不得已的取捨，就如同《法華玄義》當中所提到的，法本不可說，但為眾生故，佛以四悉檀為眾生說法。這是方便法，便利眾生體悟佛陀的實相義理，因此一旦證悟了，那便要捨去方便，無一法可言、無一法可得，是為言語道斷、心行處滅，無諦無作才是中道實相。所以，本論文對於探索的取捨以及文字的呈現也就只能夠是對應這個時候的機緣。由此可知，落入文字的就是方便，而方便就不會圓滿充實，因此需要外緣的幫助以及指導，本論文的限制方面在一開始就已經形成了，所以當本論文完成了之後，非常期望能夠接受各方善意的指導以及鼓勵。

另外，就如同前文所提及的研究動機中，希望本論文能夠給予一切尚在迷妄中的眾生，可以有一絲靈光相應，並且能夠藉由天台圓教觀心哲學的教義與實踐來開決已經迷執固化的心。只是，在深度以及程度上，相信本論文將還有許多可

以改進的地方。同時，對於二手資料的多方運用上，以期許能夠幫助瞭解和表達意見的部分，則必須請各位先進多多體諒。故此，縱使本文在研究的時間上以及文獻的選擇參考上面有多重的侷限和困難，但是這也提供了一個日後可以再進步以及更加深入研究探討的機會。所以，本論文的研究和付諸文筆的過程，亦如佛教的基本教義一樣，是個緣起法，希望藉由這個緣因而能夠啟發並且藉由確實修行的結果而令了因成熟。因此，最後希望藉由緣了二因的圓滿實踐而成就正因法身之莊嚴與自在無礙。

第三節 研究概況與文獻

根據吳汝鈞先生研究天台哲學義理的綜攝與整理看來，他認為就目前的學術界而言，有關研究天台智者大師以及有關圓教教義的哲學探討與論文發表，就于數量上，日本學者之研究考據和展現方式是屬於比較豐富的一群，而其中相當知名的學者們包括了有安藤俊雄（《天台學：根本思想とその展開》《天台學論集：止觀と淨土》《天台性具思想論》）宇井伯壽（《佛教汎論》）佐藤哲英（《天台大師の研究》）大野榮人（《天台止觀成立史的研究》）玉城康四郎（《心把捉の展開---天台實相觀を中心として》）以及平川彰（《初期大乘と法華思想》）等多位學人。雖然於其中有這麼多的學者在天台這方面作了許多的考證以及研究分析，但是卻誠如吳先生所見：「在中國佛學中，一般都認為天台宗典籍難讀，義理豐富，系統龐大，難見際涯。特別是創教者智顓（智者大師）的哲學，更是概念繁複，幾乎涉及全體佛教三藏十二部的問題，如汪洋大海，難以湊泊。日本學者對智顓的教學與實踐，唯有讚嘆而已。他們多只是集中一個面相或問題，來研究智顓。」¹²對於這樣的評論，相信是合理的，因為其一：雖然日本與中國在歷史上有相當大部分的融合與交流，但是在其文化以及文字方面的理解上，可以十分地確信會有某種程度的隔閡存在，再加上透過翻譯的關係，于詮釋學上必定只能儘量地在某方面有所契合，亦就是作者、文本以及讀者三者之間或一或二的符合，若想要完全三方皆能吻合地符應，卻是不能夠如實地確定的。至於其二之因

則是：誠如業師尤惠貞先生經常言道：「智者大師所開展出來的天台義理，詳細縝密、條理分明，就像是一部佛學的百科全書。」故此而言，一般學者皆是藉助百科全書以研究某一方面的專業知識以及技能，故而能夠通透百科全書者必是鳳毛麟角、難覓一二，更何況想要與智者大師等齊相對者愈發稀渺。因此說來，吾人以上對於吳先生所下之定論的二點分析，相信能夠更加有助於了解與贊成吳先生之意。

至於對日籍學者們所研究之成果的方面來看，雖說只是偏據一方面相或是問題，但是其成就與學術價值卻足以令後學者能夠有相當助益地參照以及學習，例如：安藤俊雄以性具思想為研究重心，認為天台實相論的關鍵是以性具為主，而這說法是以三法說為出發點，提出所謂相對種¹³的思想，並認為此是智者以圓融辯證法的思想體系脫胎而成，這是安藤俊雄在說明性具思想的特別之處。並於同時，他對於十乘觀法的修行規定提出了其不同的看法，例如對於根器問題以及觀境問題的提出，安藤對於一念心的考察以及簡別陰入境與煩惱境之間的同異差別等，這些的問題都可以作為天台性具思考的另一個不同面相。

此外，玉城康四郎則比較重視心的問題，他詳細地探討一念心與一切法的關係，並且簡別了思議境與不思議境之間的差異，以作為四教（藏、通、別、圓）在觀解一念心與一切法之間義理思想的比較，透過詳細的論述中彰顯出圓教所含攝具有的特色。而大野榮人則強調於修行止觀方面的問題，他針對《摩訶止觀》中之圓頓止觀與四種三昧的探討著力頗多，尤其是對於十乘觀法、十境的方面都有詳細的探討與說明。另外，有關佐藤哲英方面，他所研究的議題在相對上就顯得比較廣泛，他專對智顛的著作，以全面而深刻的探討，並且對於智者大師著作之真偽問題，下了很深厚的功夫。並且，佐藤先生亦對於三諦三觀的重要性特別地提出強調，因此在研究智者大師的思想部分，比較偏重於所謂三體結構的方

¹² 本段文字係引自吳汝鈞著，《天台智顛的心靈哲學》，頁1，台北：台灣商務，1999。

¹³ 如欲了解安藤俊雄如何建立及證成相對種的說法，請參閱安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想論》一書，台北：天華出版，1989。

面，亦就是所謂之：三諦、三觀、三智、三因佛性、三軌¹⁴與三德等等，因為他們認為這是智者大師思想方面的特色，同時在這一方面也大大地影響了其他國際學者的研究趨向。¹⁵

故而從日本學者們所研究的主題面相來看，相較於西方國外學者們而言，想要研究中國佛學的困難程度，相信會比日本學者們有更高的困難度，誠如釋妙璋法師于其論文《《摩訶止觀》十乘觀法之研究 以觀不思議境為主》中有言：「智者大師是魏晉南北朝時代的人，因此當時的文字風格受到了六朝駢體文的影響甚深，因此，想要研究天台圓教模式的思想，這不僅涉及了古文的解讀，同時也涉及到詮釋方式是否恰當與相應的問題。例如，就以《摩訶止觀》來說，那是由智顛講述，然後經過灌頂十年的整理紀錄後所寫，這其中不免有一些出入或有紀錄者的詮釋意見，並且該文是以駢文的簡要方式來展現其內容，所以如果想要能夠真正地讀出其中的意義，相信是非常地花費功夫以及困難的。由此可知，歐美的研究學者對智顛的研究就相對較少，例如較早期的漢維茲（L.Hurvitz），他只留意了智顛的歷史生平，而近年來的史旺遜（P.Swanson）則著重於智顛的三諦三觀之所謂三體結構（Threefold Pattern），至於道納（N.Donner）以及史提芬遜（D.B.Stevenson）他們則研究了《摩訶止觀》的止觀思想，另外史旺遜則是企圖將《摩訶止觀》翻譯成為英語。」¹⁶因此看來，對於西方研究學者而言，其研究智者大師之思想哲學的部分，仍是屬於比較表面化的研究，甚至吳汝鈞先生亦認為西方學者們的研究面相與題旨部分，大多受到了日本學者研究的影響。所以根據上述之原因，本論文之文獻研究的部分將針對於著重在中國學者與日本學者之兩造方面的研究成果以及資源。

¹⁴ 三軌：(術語)天台所立跡門十妙中之三法妙，即三軌也。以三法可為軌範，故名三軌。一、真性軌，無虛偽謂為真，不改謂為性，指真如實相之本體也。二、觀照軌。指觀達真性之智慧也。三、資成軌，指資助觀照之智而使開發真性之萬行也，是如次第有境智行三者。此三軌不一不異，不縱不橫，如伊字之三點，首羅之三目。故名三法妙，以此三軌類通一切三法，故名三軌之法門。玄義五下曰：「言三法者，即三軌也。軌名軌範，還是三法可軌範耳。(中略)三軌者，一真性軌，二觀照軌，三資成軌。名雖有三，祇是一大乘法也。」又「赴緣名異，得意義同。粗通十條，餘者可領。三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德、諸三法無量，正用十者，舉其大要明始終耳。」(見《丁福保佛學辭典》，網路版，<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>)

¹⁵ 參考《天台智顛的心靈哲學》自序，頁 1-2。

¹⁶ 本段對於國外學者的研究係參考引用釋妙璋著，《《摩訶止觀》十乘觀法之研究 以觀不思議

故，誠如上述，反觀中國學者的方面，如慧嶽法師以及牟宗三、唐君毅、李志夫等先生，都仔細地作了許多有關於天台的文獻與義理研究。尤其在義理方面的研究，牟宗三先生對於天台義理別有一番獨特的見解與詮釋。至於現今研究天台的學者們也逐漸增多，風格上面亦有其各自之型式，如陳英善先生在天台中道實相以及性具思想上作了一番深入地研究，在教理方面有許多他個人的獨特見解。另外，吳汝鈞先生則是著重在智者大師的心靈哲學，他是以比較哲學的方式來詮釋說明智者對於心靈的看法。同時，吳先生在《中國佛學的現代詮釋》當中也探討中道佛性的思想，他以「中道」為客觀與靜態的真理，而佛性是覺悟的主體，也就是將主觀與動態的意味加以調和，故而將「能」與「所」之間的二者關係加以複合，即是中道佛性。¹⁷此外，對於智者大師與天台圓教思想，林志欽先生對於智者所說之有關判教、觀門、修證、實踐以及證位境界的思想觀，都有全盤性的整理以及說明，透過他的研究可以非常清楚以及方便地了解天台圓教教觀的思想和義理。而尤惠貞先生在天台圓教性具思想以及實踐觀行上，則結合現實生命的體驗來加以詮釋，這對於天台圓頓止觀運用在現實生命中具體開展的方面是很重要地突破。綜攝上述，關於文獻方面的參考，吾人除了有關天台方面的經藏之外，還將中國學者的研究成果以作為最主要的重心與依據，至於日本學者的研究部分則是幫助吾人從不同的面相中獲得不同的啟發與了解。同時，還需要感念所有先學前輩們的研究成果，這些文獻都是吾人深入研究天台圓教觀心哲學之義理與實踐上不可或缺的參考依據。

境為主》，頁 13，嘉義縣：南華佛學研究所，2000。或參見《天台智顓的心靈哲學》自序，頁 1。

¹⁷ 吳汝鈞先生于《中國佛學的現代詮釋》中認為：別教與藏、通二教不同之處就再予以「中道」為其真理觀，並且視「中道」與「佛性」為互相同等的觀念，因此有「中道佛性」之觀念，而圓教之真理觀亦是「中道」等於「佛性」之中道佛性思想。雖然別教與圓教對於真理觀方面的思想相似，但是其實踐方式與體現真理的方法不同，故別教與圓教之不同處就在於此。（參見吳汝鈞著，《中國佛學的現代詮釋》，頁 46-48，台北：文津出版，1995。）但是，天台智者所強調之圓觀一念心的思想，就是觀照當下無明外塵與心所對應的境界，若能如實觀者，則心、塵、境皆了了分明、無所障礙，故一念心趣圓成法性，也就是無明無住，無明即是法性；但反之，若不能如實觀者，則一念心趣無明煩惱，而一切因緣皆是惑、業、苦三道，因此，法性無住，則一切諸法皆趣無明。故應圓觀一心、圓融三諦，即空即假即中，而天台圓教的義理就在于透過體空出假不偏兩邊的觀照下，使得一切諸法趣是趣不過而呈現出一切如實的中道實相。所以這樣對於天台中道實相觀與吳先生所詮釋之中道佛性觀而言，這兩者之間的對應關係，似乎還有許多空間可以值得深入探討。

第二章 天台觀心哲學之義理根據

誠如緒論中所言，本論文所想要研究的動機與目的就是確認清楚吾人一心能夠轉化解脫、清淨與自在。因為現世當中已有覺悟解脫的佛出現，同時將自己體證觀照的如實諦理傳承教育給所有眾生，這就代表著眾生可以樂觀地相信有為者亦若是的正面保障。經由一種「如是我聞」的承接，以使令眾生對於實相義理的認知以及了解，再透過如實如理地實踐發展到「如是我觀」的修行體證，¹⁸以達到（或是以天台智者的說法就是所謂的趣入）如佛解脫的境界，而這些轉凡入聖的過程就是當初佛為眾生開示並且希望眾生皆能成就的偉大悲願。因此，開決與遣蕩吾人當下無明痴惑的一念心緒便是一項極其重要而且繁雜細瑣的研究工作。而至於說，對於開決當下一念心之細密研究以及詳細分析的專門大師，相信無人能出其右的便是天台智顛大師，所以說，智者大師所開創的天台義理與實踐模式便是本論文想要探討以及重要的依循根據。

同時，為了加強說明以及證明有關智者大師對於吾人轉化一心、悟佛知見的重要性，吾人可以藉助尤惠貞先生所撰寫之相關論文以得到綜攝性的了解，其從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤一文中曾提及：根據佛教史之記載，南北朝陳隋之間的智者大師（西元 538-597）不僅僅是開創中國大乘佛教天台宗的祖師，同時于其講經說法中處處透顯出深刻絕妙的哲學批判與宗教實踐。尤其是透過了《法華玄義》之判釋教相，亦就是所謂的教門義理，以及《摩訶止觀》對於修證觀心、實踐解脫的途徑，這些都可以提供吾人于面對任何無明執限之時，方便相應於個人的因緣根機，以透過了解義理以及圓融消解地實踐解脫。雖然智者大師所開示發展的義理結構、分析細目等都有如現今百科全書般地繁複龐雜和詳實論述，也許這對於初學入門的眾生而言，可能對此複雜繁細的分析感到困擾和不耐。但是，這些詳實微細的分析卻都是一而再地顯示出智者大師深具慧眼以及

¹⁸ 「從如是我聞之了解而推至如是我觀之義理實踐」，此論係出尤惠貞先生于「多元宗教與生命教育」之座談會上所發表，其論述題目為：從佛經之如是我聞到生命之如是我觀。

自有獨特的詮釋立場。¹⁹

誠如上言，雖說智者大師的研究以及分析是繁複而細密，但卻能夠完整而確實地對應眾生無量無數之不同根機，同時其特有的詮釋方式可以引領眾生圓融無礙地契入佛道世界，無所隔別。而這樣的一番讚言，並非只有一人如此認為，例如曉雲法師亦曾說：

天台宗宗法繁密（有人且嫌為繁瑣哲學之一）而涉及整個佛教思想，乃至今後之繼往開來，不管喜不喜歡天台學，除非不提及佛教思想之問題，若果一論涉佛教學術及其思想與精神之一系，如不曾涉獵台家之思想法脈，則所討論者無論據，亦無可論之憑藉；一則天台教觀乃整部佛學之思緒之交織。二則天台禪觀與中國禪行所涉相關，自佛教初傳與追溯印度禪法之源流有密切傳承關係。三則天台一心三觀之旨，承佛陀之直屬功行，又契中國中道中庸之理則。四則體用兼施，而能發揮自利利他之悲智雙運，且依涅槃以扶律談常之旨，使佛教不偏於空疏而能利生濟眾，所謂上求下化，概乎於此。²⁰

依上述所言，吾人可以有一個清楚的理念，那就是：智者大師所開啟的圓教觀行，可說是透過了研究各種經典的內容以及判釋各種不同的教相之後所提昇而成的，其主要的目的除了希望能夠同時兼攝一切眾生，不隔斷排除諸類根器，同時亦不侷限於某類內容而能徹底地展現出四悉²¹如來真義。所以，智者認為：能夠將佛陀真義完全地開發；沒有任何特殊隔絕的教相法門，亦就是各式法門皆能夠相融互通；普應隨順一切眾生並且在運用上無量無限而無所障礙，對於這樣的理論與實踐法門才可稱之為圓教。同時，這也才稱得上是一代覺者所如實開展出

¹⁹ 本段文係參考尤惠貞著，從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤，《揭諦》第三期，頁11，嘉義縣：南華大學，2001。

²⁰ 引文自《天台宗論集》，頁63。

²¹ 四悉：如來說法以四悉檀為方便諸類眾生之不同根器而開示真諦，使之悟入佛道，其四悉檀即為：世界悉檀、為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀。（詳文可見《妙法蓮華經玄義》卷一下，《大正藏》三十三，頁686下。）

的絕對真實理境。²²因此，本論文想要探討一心解脫與自在的目標，就必須將天台圓教觀心哲學的義理朝向如實理解以及實際運用這兩方面來下足工夫，所以本論文之研究將首先對天台圓教觀心哲學的義理作一番梳理與了解。

第一節 觀心哲學是天台義理的首要

眾生在現實的生命流程當中，每次當下所面對的，或是無明煩惱或是清淨自在？這最主要的關鍵所在就是當下吾人的「心」。此處所欲探討的心，並不是所謂之肉質心、第六意根之意識心或是集聚無明煩惱之末那心，²³而是一種超越相對存有的「智的直覺」²⁴，亦就是般若智所開顯的覺照力，或可稱之為阿耨多羅三藐三菩提心。但是這樣的名詞解釋，並不能夠讓人真正地了解或感受到「心」之存在于吾人的生命思想中或是生活行為上有何影響或是重要。所以，如實地觀照一心將是生命歷程中之一個非常重要的角色，同時亦是成就佛道，得清淨解脫的必要工程。因此，除了透過佛經的認知與引證之外，尚還需要藉助許多先者前輩們的研究探討以及整理分析，才能夠更確切地將觀心的重要性以及義理彰顯出來，而本章的目標亦就在此。

壹、智者對一念心的詮釋

智者大師在《摩訶止觀》中曾說：「質多²⁵者天竺音，此方言心，即慮知心

²² 參考霍韜晦著，《絕對與圓融》，頁 377-378，台北：東大圖書，1991。

²³ 若對心意識方面有關的資訊想要多了解的話，可以參考印順法師著，《佛法概論》第八章 佛法的心理觀，頁 105-119，台北：正聞出版，1992。

²⁴ 若想要深入了解所謂「智的直覺」，請參考牟宗三著，《智的直覺與中國哲學》，台北：臺灣商務，1990。

²⁵ 「質多」是梵語 citta 的音譯，中國亦翻譯為心。根據印順法師的解法就是：質多是「種種」的意義，但並不是數量上的種種，而是由種種積聚而存在以及長成的，因此法師說古來約「種種積集滋長」，亦就是所謂的「集」。眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認知，取之於外，同時留下所認知的印象於內，即成為心。見釋印順之《佛法概論》，頁 111。

也。……今簡非者，簡積聚草木等心，專在慮知心也」²⁶這所謂的「慮知心」，相信就是指一般人當下能夠分辨思慮的一念心，這就好像對於外在環境所表現的情況，一種可以加以視別、聽辨等屬於認知方面的活動，卻都是需要藉靠著那思慮辨別的一念心來起現作用，故而印順法師對於心的說法，是屬於種種心所之集起義，又是種種的統一義。因此心的特殊含義便是「識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長」²⁷，故由此處來看，「有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來，即由外而內----從識到心，又由內而外----從意到識，不斷的交流」，²⁸所以說，若以上述對於一心的認知看來，很顯然地這一念心已經超越了一種單純的意識心的範疇而擴大到由根、塵相應並且透過心念的觀照下，不斷地交流感應下，產生無量無數的境界。只是這心所起現的作用與影響，該究竟是無明痴惑？亦或是法性清明？此兩者境界對於尚未開悟覺知、觀照其心的眾生而言，的確可以明顯地產生出兩極趣向的可能性結果，那就是由一念心趣無明或趣法性。因此，在這項重要的關節點上亦突顯出天台智者大師對於處理當下一念心的重視，也因此而表現出確實地認知與了解吾人一心是與生活與生命相互貼切與難分的。如《法華玄義》中智者曾言：

三界無別法，唯是一心作。心能地獄、心能天堂、心能凡夫、心能聖賢。覺觀心是語本，以心分別於心，證心是教相也。觀心生起者，以心觀心，由能觀心，有所觀境，以觀契境故，從心得解脫故。若一心得解脫，能令一切數皆得解脫故。²⁹

所以，從智者大師對於一心的說明之中，已經非常清楚地指出心所起現的作用是可以有任何無法限量的可能性，因此若要想解脫自在的話就必須解鈴還需繫鈴人，亦就是從一心解脫的方向去不斷努力。故此，心之微妙處就在于能夠如實觀照以解脫自在並且清淨無礙。如《法華玄義》中亦有一說：

²⁶ 見《大正藏》四十六，頁4上。

²⁷ 見釋印順之《佛法概論》，頁111。

²⁸ 同上揭書，頁112。

²⁹ 見《大正藏》三十三，頁685下。

心如幻焰，但有名字，名之為心。適言其有，不見色質。適言其無，復起慮想。不可以有無思度故，故名心為妙。妙心可軌，稱之為法。心法非因非果，能如理觀，即辦因果。³⁰

誠如上述所言，智者所指稱的慮知心，以名相而言，似乎是一種實有，但是卻又看不見有任何的形色質體，所以又似乎可以稱之為無。因此，誠如上述所言，可以明確地知道這慮知心一定非關肉質之心，而是一種超越肉質心而面對另一種能夠起思想考慮的功能，同時這種功能可以將吾人束之以規範、遵循的法則，因此說，若能將此心法如理如實地觀照的話，那麼此心便是成就佛道的因果。故此一念心便可如實地稱之為「妙」心。同樣地，湛然（西元 711-782）亦于《法華玄義釋籤》中，對於稱心為妙的說法還有一番推展的詮釋：

心性觀之，但有名字。言有即一念都無，況有十界質像也？言無則復起三千慮想，況一界念慮耶？不可以有無思故。即一念心，中道冷然，故知心是妙也。妙即三千，三千即法，法故三軌。故云可軌。此心法非因非果，此舉因果所依之體。能如理觀，此與能取因果之觀故。³¹

因此，透過湛然大師對於智者妙心的解釋，可以使每一位眾生都了解說，心之所以為妙，就在於「即一念心，中道冷然，故知心是妙也」，也就是說眾生必需要從一念心去如實地觀照，那才會從其中體見到中道實相，而中道實相就是解脫佛道。由於天台宗的圓教義理強調一念心是因為藉集著一切因緣才能夠生起諸法如是，因此諸法是無有自性的。所以，天台一脈的義理觀才能夠確切地告知眾生，若能如理地觀照三千諸法（一切法）為修行的遵循標準（軌持），那麼成佛的因果便能夠隨順著一心觀照而自然成就。

智者大師詮釋一念心所具有的特性就是：「心本無名，亦無無名。心名不生亦復不滅，心即實相。初觀為因，觀成為果。以觀心故，惡覺不起。心數塵勞，

³⁰ 見《大正藏》三十三，頁 685 下。

³¹ 見《大正藏》三十三，頁 829 中。

若同若異，皆被化而轉，是為觀心。」³²若依此說即是：智者認為一念心是需要觀照的，而且必須是要如實地觀，初觀之行是成就佛道的因，而一旦開決明瞭（觀成）諸法實相，便是成就佛道的果。所以，心對智者而言即是實相；即是不生不滅；是無名亦無無名，同時還是可以開、可以決之為無上、甚深、微妙之心。對於以上這樣的說法，則可以再次地相應有關諦閑大師語錄中所言：「因即具果，而果復含因，以今因繼果，而後果之因已植，由今果含因，故先因之果元成，正明眾生心內，早具已成之佛，而諸佛心中，又孕未來之眾生也。」³³所以如此，這些強調因果相即的觀心法門，則正是天台宗體證成佛妙法之重點所在。而既然觀心修行是天台宗體證成佛之重點根據，故而先探討一念心與世間諸法之間的對應關聯，以及從一念心的觀照與開決出無量無數的世間法，則是以下本論文所想要繼續再深入討論的議題，並且同時希望透過心生諸法以及一心能夠融通觀照的分析上，來加以統合與整理出觀心義理對於吾人提昇生命自在解脫的不凡意義。

貳、十界十如由一心法趣

若以上述的探討目標看來，雖然已經知道觀心的研究對於吾人生命的提昇是一項非常重要的修行課業，因為若觀心能成，就能惡覺不起；而惡覺不起，便是有所成就的聖人，而這一切的因果就是建立于觀心有成的基礎上，但是回過頭來想，若要觀心，而心卻是一種超越肉質心以及不同於第六、七意識以外的另一種可以思慮之心。因此想要觀心，但要如何地觀呢？所以要能真正地觀照一心的動作之前，那就要先了解清楚一心與我們實際上的關係如何？同時有了比較明確的範疇與名相之後，相信必然可以更加容易地進行觀照的學習與實踐。所以，想要了解一心與眾生之間彼此的關係，那麼首先便需要了解天台智者對於諸法世間的分際。其中就以《摩訶止觀》中對於不可思議境之描述，則可以清楚地得知，智者大師指出所謂的識陰之心，亦就是所謂的一念心，是即具了三千世界（一切法）。而這三千世界不僅僅是包含了吾人所處之人的世界，甚至於更包括含攝了

³² 見《妙法蓮華經玄義》卷一上，《大正藏》三十三，頁 685 下。

³³ 見諦閑大師著，寶靜法師輯，《諦閑大師語錄》，頁 206-207，香港：香港佛經流通處，1988。

所有一切眾生不同的法界世間，並且這三千世間卻由於法界互具相融的關係下產生三千諸法等現象，因此一心能趣地獄、天堂、凡夫、聖人等無限可能。同時又因為一念心與三千法之間的關係是能造與所造之相對交流，故可稱之為：一念心造三千法。誠如智者在《摩訶止觀》中曾言：

十法界通稱陰、界、入，其實不同。三途是有漏惡陰界入，三善是有漏善陰界入，二乘是無漏陰界入，菩薩是亦有漏亦無漏陰界入，佛是非有漏非無漏陰界入。《釋論》(《大智度論》)云：「法無上者涅槃是」，即非有漏非無漏法也。《無量義經》云：「佛無諸大陰界入」者，無前九陰界入也。今言有者，有涅槃常住陰界入也。《大經》(《大涅槃經》)云：「因滅無常色，獲得常色。受想行識亦復如是。」常樂重沓，即積聚義。慈悲覆蓋即陰義。以十種陰界入不同故，故名五陰世間也。

攬五陰通稱眾生，眾生不同。攬三途陰，罪苦眾生。攬人天陰，受樂眾生。攬無漏陰，真聖眾生。攬慈悲陰，大士眾生。攬常住陰，尊極眾生。《大論》云：「眾生無上者佛是」。起與凡下同？《大經》云：「歌羅邏時名字異；乃至老死名字異；芽時名字異，乃至果時名字亦異。」直約一期，十時差別。況十界眾生寧得不異？故名眾生世間也。

十種所居通稱國土世間者，地獄依赤鐵住。畜生依地水空住。脩羅依海畔海底住。人依地住。天依宮殿住。六度菩薩同人依地住。通教菩薩惑未盡者同人天依住，斷惑盡者依方便土住。別圓菩薩惑未盡者，同人、天、方便等住，斷惑盡者，依實報土住。如來依常寂光土住。《仁王經》云：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」土土不同，故名國土世間也。此三十種世間悉從心造，又十種五陰一一各具十法，謂如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。³⁴

從以上所言，智者大師將每一法界的圓融互具和一切法的歸趣，都結論於在一種所謂「具」(性具、緣具)的意義之下，亦就是以一念心能夠具生三千諸法的可能性，也就是一切法趣是趣不過的意義。故此，智者就以實相的如實性，就

³⁴ 見《大正藏》四十六，頁52下-53上。

是性具緣起諸法，而這樣的如實性具就可以來圓滿成就了所謂的圓教法門。至於其所謂十法界就是將一切法，根據其性質與境界來區分為地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天（以上即是六道）、聲聞、緣覺、菩薩與佛（以上則為四聖）共成十界。而所謂的「界」就是可以加以區隔與分別之，若根據智者之說，雖然十界互具互融，但是卻有明顯的各因各果、凡聖有別，這些因果業報又可以清楚地區分各界，因此分別有十界。只是，智者以更進一步地推論其十界是可以互具互融地形成一切法可趣向的積極圓滿性，這樣的積極性則是推動觀心哲學的最佳動力來源，所以這樣的根據便同時顯現出一念心與法趣的關係以及觀心得解脫的無上保證，所以說十界由心造以及圓觀一心可趣入解脫佛道的兩者關係便成為非常地微妙和有其重大的積極意義性。

智者曾說：「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心。若無心而已，介爾有心即具三千。亦不言一心在前，一切法在後。亦不言一切法在前，一心在後。」³⁵以上之言，強調了十法界即是圓一法界，一法界可以即具十法界，而這些法界的即具與融相則完全地在于吾人的一念心中具足完備。因此若想認清諸法實相，以天台義理而言，就是觀一心即具三千諸法，這是一種互具的關係，沒有所謂心在前後或是法在前後的分別，因此實相之不可思議內容就在於這圓具的認知與實踐之上。所以，按照這些說法的推論，這對十法界的隔別說法，相信也只不過就是要令使眾生容易瞭解明白罷了。故智者亦說：「若十數依法界者，能依從所依，即入空界也。十界界隔者，即假界也。十數皆法界者，即中界也。欲令易解，如此分別。得意為言，空即假中，無一二三，如前云云。」³⁶

此外，若依天台智者大師的詮解，十法界之所以能夠融通互具就必須從空假中三諦互相即具的方面來看。亦就是對空性而言：一念心起瞋恨心，當下即墮地獄界，此時則一切法趣入地獄，是趣不過。如此類推，則當體之下也就沒有所謂定然的人界、天界或其他各界，它是無有自性的、是本空的、是因緣法起的，所

³⁵ 見《大正藏》四十六，頁 54 上。

³⁶ 見《法華玄義》卷二上，《大正藏》三十三，頁 693 下。

以是「如空」(即空)。此外，從另一個面相而言，實際流轉的因果有別，而成凡成聖的過程皆因緣於不同的諸法，因此十界的果報也就展現出各種不同的相貌，故而隨緣法起的變化與無量，便是一切皆是「如假」(即假)。再者，若能當下同時了悟緣空相假，亦就是體證所謂由空出假、由假入空之不離不棄兩邊諸法，那麼每一法界都是唯一法界，並且同時每一法界皆能趣入其餘九界，因此說來，即使法界與法界之間在於現象上是有所隔別(即假)，但卻可以因一念的差異轉化而決定了當時趣向的「界」，也就是說由於一念迷、或是一念悟，這些都是可能引導眾生趣向於佛、菩薩、緣覺、聲聞、六道等不同境界，並因為具有如此的可能性，所以天台義理能夠如此教導眾生說一法界即能具生九法界。

從天台一法界即是十法界的詮釋說法上可以看到一個非常重要的基本立場，亦就是佛教當初佛所一直強調之緣起性空這項真理教義，然而，既是每一法界即具九法界，而每一法的結果都有其趣向可能的因果報應，因此可說，圓趣一切法的十法界也都是正在普遍性地展現即空即假即中的實相圓理。所以天台智者能說一空一切空(一切法趣空，是趣不過，故假、中亦空)、一假一切假(一切法趣假，是趣不過，故空、中亦假)、一中一切中(一切法趣中，是趣不過，故空、假亦中)。因此結語能是：十法界即是一法界；一法界即十法界。這相應了智者所謂：「得意為言，空即假中，無一二三」之意，也同時說明了天台圓教觀心哲學對於一念心與十法界之間的相對呼應，就必須將十法界建構在這即空即假即中的基礎上才能夠圓滿相融，亦才有十界互具的可能性，而這樣的境界展現就是無所罣礙之不思議境界。

關於上述「十法界」、「三種世間」所構成的三十種世間是天台智者大師建立與展現所謂「一念三千」的架構，至於其中的內容理論，就必須探討有關於「十如是」法。因為「十如是」的功能就諸法展現的範疇以方式，並且透過「十如是」的加入才能夠真正地依因待緣，將三千諸法如實地表現出來，因此說來「十如是」便是諸法的所依，或可稱之為基本的要素。那麼，亦就是說，「十如是」是諸法表現的組合方式，透過十如是將每一法呈現在任一法界而成為外相，而每一法界因為能夠互相融具與趣入，因此十界中具都各具十界；即是百界，而百界之中的

任一可能又都與三種世間互有含攝，因此整個算來就是十如、百界、三世間，這樣的世界構成了三千法的一個整體概念。而再進一步地說，這三千法的概念就在當下的一念心中微妙地如實呈現。所以，任何一界的諸法生滅以及染淨內容都不外乎這十如是，而十如是又是如何的內容呢？誠如《法華經》之「方便品」中便解十如是的義涵為：

唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。³⁷

因此，如上述所言，實相對於十界眾生而言，只有究竟成就的覺悟者才能夠完全地明瞭諸法皆如。而佛陀慈悲，開決一切眾生可在不同的因緣當中，亦能夠相同地契入與明白實相真諦，故而如來即在眾生無明迷惘的九界之中，利用種種因緣方便來引導眾生如實地體察觀照當下一念心與三千諸法之間依即趣往的關係。所以，一切諸法經由十法來加以含攝的說法便是一種權巧與方便。誠如佛陀對舍利弗所言：「吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便引導眾生，令離諸著，所以者何？如來方便知見波羅蜜，皆已具足。……如來能種種分別巧說諸法，言辭柔軟，悅可眾心。舍利弗，取要言之，無量無邊未曾有法，佛悉成就，止舍利弗，不須復說，所以者何？佛所成就第一希有難解之法。」³⁸因此要想容易地解這所謂「第一難解之法」並且又是「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」的方式，那就需要方便地設一權巧說法。而也就是從法的方面而言：以十法攝一切法；若從義的方面來說：則是以空、假、中三諦義理來詮釋。如智者于《法華玄義》中所說：

天台師云：依義讀文凡有三讀，一云「是相如、是性如、乃至報如」。二云「如是相、如是性，乃至如是報」。三云「相如是、性如是，乃至報如是」。若皆稱「如」者，如名不異，即空義也。若作如是「相」、如是「性」者，點空相性，名字施設邈迤不同，即假義也。若作相「如是」者，如於

³⁷ 見《大正藏》九，頁5下。

³⁸ 同上註。

中道實相之是，即中義也。分別令易解故，明空假中，得意為言，空即假中。「約如明空」。非一二三而一二三，不縱不橫，名為實相。唯佛與佛究竟此法，是十法攝一切法。若依義，便作三意分別；若依讀，便當依偈文云如是大果報種種性相義。³⁹

若從智者三轉十如的說法，也就是，是相如、是性如...乃至是報如，那麼本與末都是空性如是，亦就是本末究竟空等，因為若以因緣所生法來說，一切法都是藉由因緣而生，因此相、性、體、力、作、因、緣、果、報等都是無有自性，並且從初相到末報也都是空無自性，所以要推究緣生法起之「本末究竟等」，其實相亦就是所謂的「即空」。而第二轉之說為如是相、如是性...乃至如是報，則本與末皆是本末究竟假名等，亦就是，雖然諸法當體本空，但卻為了眾生方便教化的關係，因此便有了慈悲造作、假名施設，出現無量無限諸多名詞現象來加以分辨，如此便是如是相乃至於如是報等，都是究竟平等，所以說是「即假」。至於第三轉的說法為，相如是、性如是...乃至報如是，那就是本末究竟如是中道等，也就是說既然因緣和合而有了如是相、如是報等體空出假皆能究竟平等，但是相、報等如卻又都是無相無報、當體即空；並且同時，雖然可說相、報皆是無相無報、空無自性，但是卻又能夠完全無礙於相、報等清楚宛然地展現，所以是非相非無相、非報非無報，於空於假，都是相融無礙，一切諸法皆能離二邊相融入於中道實相，是為「即中」。這三者之間是三而一、一而三的關係，所以一切諸法都具足了即空即假即中，究竟如是平等平等。因此，十法界的眾生若都能夠體念空、假、中三等皆是本末究竟、如如平等，一切的本末究竟等都能夠一一如實地展現，那麼所展現出來的境界，則就是究竟即佛的境界。⁴⁰所以，經由以上智者大師對於十如是的解法，可以令吾人了解諸法實相以及如何地在現實生活中真確地表現。因此說來，智者大師不僅只是以單一十如來說明諸法存在的型態，同時並更配合著空假中三諦對十如作了三種不同的轉讀詮釋。因為週轉圓環必定是天台圓教的中心觀念與教義思想，所以智者以三番轉讀的方式開展出天台宗一念三千即空即假即中之圓融三諦思想與三番十如是相應，以此便可清楚地說明諸法

³⁹ 見《大正藏》三十三，頁 693 中。

⁴⁰ 參考釋如弘著，《天台智者大師之佛性思想暨其所含具的積極意義》，頁 84，桃園縣中壢：圓光佛學研究所，2001。

實相以及每一法都是如實與平等。

此外，除了以上智者大師三轉十如表現諸法的內涵之外，陳英善先生也整理了一則圖表，從這則表上可以明白地表示出十如與十界之間的關係：⁴¹

十法界 十如是	三途	三善	二乘	佛、菩薩
如是相	表苦為相	表樂為相	涅槃	緣因
如是性	定惡聚	定善聚	解脫	了因
如是體	摧折色心	升出色心	五分	正因
如是力	登刀入鑊為力	樂受	無繫	四弘
如是作	起十不善	起五戒十善	道品	六度萬行
如是因	有漏惡業	白業 ⁴²	無漏慧行	智慧莊嚴
如是緣	惡愛取	善愛取	行行	福德莊嚴
如是果	惡習果	善習果	四果	三菩提
如是報	三惡趣	人天有為	既後有因中不生故 無報	大涅槃
如是本末究竟等	本末皆痴為等	應就假名初後相在 為等		相性三諦與究竟三 諦不異空假中等

因此，如果能夠明白「十如是」所展現之諸法實相，那麼就更能夠推而廣之地突顯出十界互具、百界千如之三千諸法的實相意義。同時，若以此再繼續地深入探究，此十界十如之實相意義的彰顯與悟入則必須藉靠著吾人當下的一念心為根本根據，亦就是推論出眾生當有此一念心時，方才能夠藉著此一念心來朝向圓教實相的義理來加以推展以及完全地契入。

⁴¹ 圖表內容參見陳英善著，《天台緣起中道實相論》，頁 308，台北：東初出版，1995。

⁴² 白業：(術語)對於黑業之稱，總謂善業。以善為清白之法，又感清白無垢之果故也。大乘義章七曰：「善法鮮淨，名之為白。」毘奈耶雜事八曰：「大王當知白業白報，黑業黑報，雜業雜報。是故應捨黑雜二業，當修白業。」(見《丁福保佛學大辭典》，佛學世界-網路藏經閣，網址：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>)

參、一念心即具三千諸法

既然如來是為一大事因緣而出世間，那就是要對世人眾生說明及開悟一切諸法的實相。因此，縱使佛說不管有沒有佛的出世，而一切法的實相都是依然如實地展示並且有其普遍全然之性，不會因為佛陀的出世而有；亦不會因佛陀的不出此世而無。這雖然是一句誠實的話語，不過，眾生卻因為受到從無始以來的無明遮蔽，纏縛障礙了自性（亦稱佛性或是法性）而不能夠了然分別地洞察諸法的實相真理。所以諸佛菩薩以大慈大悲的弘願來度脫眾生，也就是為了可令眾生能夠轉迷成悟，以及幫助眾生可以了脫生死，並契入涅槃寂靜之極樂不可思議境界。因此，要令眾生解脫的佛法，就必定是與眾生一起同在的世間法不離不棄、相依相即，如天台智者大師所強調之一念無明法性心所開展出來之三千諸法的可能性，亦就是以當下的一念心轉化諸法趣向所含攝具有的可能性。這其中包含了輪迴世間無明的慾念迷惘；但也同時包括了開啟明心見性、如實般若智慧、了悟清淨的真實法性。所以，若能真實地明白清楚當下的一念心即具三千諸法，那麼轉化當下一念心即成就佛果的可能性，亦如禪宗所欲成就之明心見性，便才真正地有其相應的如實意義。因此，本節當中將繼續探討天台宗如何看待眾生之一念心與三千諸法的關係，並且透顯出觀一念心的確是天台哲學的首要工作。

若依智者所言，實相原本是其所謂言語道斷、心行處滅，並且是唯佛與佛才能究竟了解之不可思議的境界。但是，若真的以此來論斷說，那麼一般凡夫眾生豈不是沒有開悟成佛的一天，而既然凡夫都沒有成佛之望，那麼則地獄、惡鬼、畜生等界的眾生又豈不是更加沒有了希望。假如真的如此，那麼天台圓教就不再是所謂的圓教，甚至佛教亦就不能是一個能夠解脫眾生苦難的所謂教門。因此，為了解決這個問題，佛陀慈悲以四悉檀⁴³為眾生開示接引，令眾生可以隨遇機緣

⁴³ 四悉檀：(名數)佛之說法不出四悉檀也。悉檀 Siddhanta 者，古師一譯為成就。謂以此四法成就眾生之佛道，故名。南岳解悉為漢語普遍之義，檀為梵言檀那之略，是施之義。佛以此四法普施眾生，故云悉檀。天台隨於南岳，愚案悉檀與新譯之悉曇同，成就之義也。一世界悉檀，佛先順凡情用人我等假名隨順眾生所樂而說世界之法，令聞者歡喜適悅。二各各為人悉檀，佛說法

與佛陀開示之八萬四千方便法門相應，一一契入相印之法門教相，達到眾生皆能成佛之慈悲大願。所以，如果想要透過悉檀了解實相之不可思議境的話，那就必須要先將思議境說明白來加以對顯，而這思議境則依然是指其他各大小乘教經由四悉檀對於一念心與一切法關係的說明。對此，智者大師在《摩訶止觀》之觀心具十法門中對「觀不可思議境」有以下的說法：

觀心是不可思議境者，此境難說，先明思議境，令不思議境易顯。思議法者，小乘亦說心生一切法，謂六道因果三界輪環。若去凡欣聖，則棄下上出，灰身滅智，乃是有作四諦，蓋思議法也。

大乘亦明心生一切法，謂十法界也。若觀心是有，有善有惡。惡則三品，三塗因果也。善則三品，脩羅、人、天因果。觀此六品無常生滅，能觀之心亦念念不住；又能觀所觀悉是緣生，緣生即空，並是二乘因果法也。

若觀此有，墮落二邊，沉空滯有，而起大慈悲，入假化物，實無身假作身，實無空假說空，而化導之，即菩薩因果也。觀此法能度、所度皆是中道實相之法，畢竟清淨。誰善誰惡？誰有誰無？誰度誰不度？一切法悉如是，是佛因果法也。此之十法迤邐淺深，皆從心出。雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。⁴⁴

依據上述引文，智者大師透過分判三乘教（藏、通、別）所說之教法是為可思議境，而其中的判準即是觀察當下一念心與一切法之間生滅變化的關係。因此眾生當下的一念心能夠隨緣生起或造作出一切法，例如藏教的生滅有作四諦、通教的無生四諦以及別教的無量四諦，這些都是屬於有所對立與獨立分別的思議境，亦

鑑眾生之機，隨機宜之大小，宿種之淺深，說各人所應之法，令彼發起正信，增長善根。三對治悉檀，貪欲多者教以慈心，愚痴多者教以因緣觀，如是施種種之法藥，除遣眾生之惡病。四第一義悉檀，佛見眾生之機緣既熟，說諸法實相，令彼入於真證。要之佛始說淺近之事理，令聞者適悅者，世界也，令眾生生善根者，為人也，除遣眾生之惡病者，對治也，遂使悟入聖道者，第一義也。智度論一曰：「有四種悉檀：一者世界悉檀，二者各各為人悉檀，三者對治悉檀，四者第一義悉檀。四悉檀中總攝一切十二部經八萬四千法藏，皆是實相無相違背。」法華玄義一曰：「南岳師例大涅槃，胡漢兼稱，悉是此言。檀是胡語，悉之言，檀為施。佛以四法施眾生，故言悉檀也。」大乘義章二曰：「言悉檀者是中國語，此方義翻其名不一。如楞伽中子註釋，或名為宗，或名為成，或云理也。」玄應音義二曰：「悉曇此云成就，論中悉檀者亦悉曇也，以隨別儀轉音名為悉檀。」見四釋條下天台四釋。（見《丁福保佛學大辭典》，佛學世界-網路藏經閣，網址：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>）

就是非此即彼的關係，因此以三教所展現出來的意境，在經過對比與照顯之後就可以突出圓教非生非滅之無作四諦，即是圓頓止觀所觀照的意境即是不可思議境。⁴⁵所以，智者對於一念心與三千法之間能起不可思議境的見解，就有如下的說法：

不可思議境者，如《華嚴》云：「心如工畫師，造五種五陰。一切世間中，莫不從心造。」種種五陰者，如前十法界五陰也。……

此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不可言一心在前，一切法在後；亦不可言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可，祇物論相遷，祇相遷論物。今心亦如是。若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境，意在於此。⁴⁶

從以上幾段的引文看來，大概能夠了解智者大師對於當下這一念心的看法：若能針對著心法而去觀照，雖然心法在圓融相依的關係上是非因非果、非一非異，但是假如能夠確切地如理如實的觀，那麼就能「初觀為因，觀成為果」⁴⁷，因果自辦（佛果自成）。「妙心可軌，稱之為法」⁴⁸，故心即是法、法即是心，此等說法便就是于方便權巧中將如實法性陳述彰顯於生活現象之中，亦就是以一念心即具三千諸法為一切能觀與所觀之不可思議。故若依循智者所言，此一念心縱然是屬於眾生五陰之中那個能夠覺知、分辨、差別的識心，但是若再依照《華嚴經》的說法，即「心佛與眾生，是三無差別」的話，那麼當下就可以將這一念心

⁴⁴ 見《大正藏》四十六，頁 52 中-下。

⁴⁵ 至於不思議境的解釋論說，牟先生于《佛性與般若》下冊（頁 766）中有一些說明：「『不思議』者，『非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言』之謂也；又對思議境而言不思議也，藏教之生滅四諦，通教之無生四諦，以及別教之無量四諦，皆思議境也，唯圓教之一念三千為不思議境。此一念心即陰識心。就修觀言，觀心為切，因一切法皆心造故。依圓理言之，不但一念心即具十法界為不思議境，貪瞋等心即諸根塵皆然，一切法趣色，趣空，趣不有不空故也。」

⁴⁶ 見《大正藏》四十六，頁 52 下-54 下。

⁴⁷ 見《大正藏》三十三，頁 685 下。

⁴⁸ 同上註。

詮釋為上通佛果的依所。並且眾生能夠如理地去觀這一念心，結果惡的念心就不會興起，而既然惡念不起，則一切虛妄分別也就能夠在這種如理如實的觀照過程中逐漸被轉化掉。故因如此，眾生的一念心便能夠圓滿具足了一切法，而諸佛菩薩也同樣是如此地依照自身所修習的觀心義理，為眾生演說及開示一切法，所以智者特別地強調「觀心法門」，亦就是觀照此一念三千所造就成的不可思議理境。

再者，智者大師之所以強調如實地觀照當下之一念心，其實就是要眾生能夠依循從這「觀心」法門來說明諸法實相以及佛陀一代說法之開權顯實。而所謂的三觀四教，都是諸佛依待眾生根機，並循四悉檀為眾生所說的方便法。同時因為眾生的根機都不盡相同，所以當一心不能如實如理地修行止觀，則一念心便受無明遮蔽而無法真確地照見諸法實相，而如此也就更不可能再進一步地持續修證以達到與佛無二的境界，因此法性便無法朗朗昭顯，同時亦無法體會十法界三千諸法之本來面目就該如如即爾。故此，借助四悉檀方便說法的目的就是要對應眾生的根機因緣，使其容易契入解脫佛道，令眾生能夠如實地觀心、如實地修行，一旦體悟佛心與眾生心皆是如一無二之真諦，那麼當下所呈現的清淨妙境便是心行處滅、言語道斷之不可思議境，而所有的一切虛妄假相都將歸向於了無空有，並且超越空有二邊之究竟無住的中道實相，亦就是最終極的涅槃寂靜⁴⁹。

所以，觀心法門即是一門能夠引導眾生邁向成佛妙道之無上法門。因此，實觀一念心便一項非常主動以及積極的人生作業，所以本論文才會如此地重視以及努力地研究。同時，為了能夠多方證明，觀一念心的確是相即于吾人解脫自在之主要關鍵，而且更是成就佛果之重要的因緣。因此緣由，實有必要再多方地引述相關之經證來加強本論文之論點，例如智者曾說：

觀心引證者，《釋論》云：一陰名色，四陰名名。心但是名也。《大經》云：能觀心性名為上定，上定者第一義定，證心是體。《大經》云：夫有心者皆當得三菩提，心是宗也。《遺教》云：制心一處，無事不辦，心是

⁴⁹ 涅槃：華譯圓寂，圓是圓滿一切智德，寂是寂滅一切惑業。又譯作滅度，滅是滅見思塵沙無明三種惑，度是度分段變易兩種生死。又是不生不滅的意思。而涅槃寂靜是涅槃的境界，即是滅一切生死苦，無為安樂，故涅槃是寂靜的。（見《佛學常見詞彙》，頁 225-226。）

用也。《釋論》云：三界無別法，唯是一心作。心能地獄，心能天堂，心能凡夫，心能賢聖。覺觀心是語本，以心分別於心，證心是教相也。⁵⁰

由以上所述，智者明白地指出諸佛菩薩同在諸多的經論之中不斷地善勸眾生：以觀一念心為修行成就之要旨，故而從詮解一心之名義，以覺照一心為證如來實法為所依，並進而宗論眾生皆有心者當可證得三藐三菩提。因此，若能夠觀心如實者，則「制心一處，無事不辦」，這是觀心之大用，故而圓觀一心之用則能體證諸法實相，因此而說，三界無別法、唯是一心作。所以說，智者大師對於觀心的重視，是因為諸法實相不能夠離於眾生的心外而有獨立的法性實相可尋，故如《維摩詰所說經》中所說：「諸佛解脫，當於眾生心行中求」⁵¹，由此便可以看出眾生是否能夠覺照當下的一念心，就是成就趣向佛果的主要關鍵。

此外，天台六祖湛然大師（西元 711-782）亦於《止觀義例》中強調觀心與諸法實相之間相依相契的重要關係，他說：

十問：諸文皆云色心不二，若欲觀察，如何立觀？

答：心色一體無前無後，皆是法界。修觀次第必先內心，內心若淨，以此淨心歷一切法，任運合。又亦先了萬法唯心，方可觀心。能了諸法，則見諸法唯心唯色。當知一切由心分別諸法，何曾自謂同異。故《占察經》云：觀有二種，一者唯識，二者實相。實相觀理，唯識歷事，事理不二，觀道稍開。能了此者，可與論道。⁵²

所以，誠如湛然大師所言，若能觀心清淨，則一切諸法雖然應運因緣而生，則卻能夠如實地明白對應萬法。因此，湛然大師強調「修觀次第必先內心」，而內心一旦若能清淨自在者，則即使遍歷了一切諸法，也能夠完全明白一切皆是因緣法起、空性如如。因此，觀心事修以及心觀實相這兩方面的體證與相應，則是理事不二的依即關係。所以，湛然大師于最後的結論即是：觀心修證與實相真諦這兩

⁵⁰ 見《大正藏》三十三，頁 685 下。

⁵¹ 見 文殊師利問疾品第五，《維摩詰所說經》，《大正藏》十四，頁 544 下。

⁵² 見《止觀義例》卷上，《大正藏》四十六，頁 452 上。

者之間的關係正是事理不二、相依相即，而唯有真正如實地觀一念心者，才能夠由清淨的法心來彰顯出諸法如實的法性，而且唯有真正地「能了此者」才能如實地契入佛道正業。

而至於知禮（西元 960-1028）對於「觀心」這個理念，也同樣地表達出其中重要性，故于《十不二門指要鈔》中即說：

蓋一家教行皆以觀心為要，皆自觀心而發。觀心空，故一切法空，即所修諸行、所起諸教，皆歸空也。假中亦然。豈不以觀心為樞機邪？……故《玄文》云：佛法太高，眾生法太廣，於初心為難。心、佛及眾生，是三無差別，觀心則易。又《義例》云：修觀次第必先內心。今家凡曰觀心，皆此意也。⁵³

此外，知禮亦于《四明尊者教行錄》中，再次地強調說觀心要唯觀當下之一念，因為現今當下的一念最是剎那、短促、微細以及呈現出無限的可能性，而且當下的一心妄念便是轉化真如法性的依據，並且十方諸佛與一切眾生皆是相同無異。故此知禮便提出如下的論述：

示觀門者，近謂捨外就內，簡色取心，不假別求他法為境，唯觀當念。現今剎那，最促最微，且近且要，何必棄茲妄念，別想真如。當觀一念識心德量無邊，體性常住，十方諸佛，一切眾生，過現未來虛空剎土，遍攝無外，咸趣其中。如帝網之一珠，似大海之一浪。浪無別體，全水所成。水既無邊，浪亦無際。一珠雖小，影遍眾珠；眾珠之影，皆入一珠。眾珠非多，一珠非小。現前一念亦復如是。性徹三世，體遍十方，該擲不遺，出生無盡。九界實造，佛地權施，不離即今，剎那能窮過未作用。然須知性具一切，是故能攝能生，勿謂本覺孤然隨妄緣而方有。不明性具者，法成有作，觀匪無緣。今觀諸法即一心，一心即諸法，非一心生諸法，非一心含諸法，非前非後，無所無能。雖論諸法，性相本空；雖即一心，聖凡

⁵³ 見《大正藏》四十六，頁 705 下-706 上。

宛爾。即破即立，不有不無，境觀雙忘，待對斯絕。非言能議，非心可思，故強示云：不可思議微妙觀也。⁵⁴

從以上所引證的觀念即可明瞭，天台宗一脈思想的重點觀念就是觀當下一念心，因此知禮特別強調「唯觀當念」，即是因為心法為能造，一切教行都是從觀當下的一念心而可生起而可發行，所以一旦觀心體空，一切諸法便能趣向于因緣性空；觀心出假，則一切現象揭然呈顯故假名施設；觀心不偏，則一切實相皆中道不二並不偏不倚、如理如實。故此，當下的一念心即是十界之法，亦就是「諸法即一心，一心即諸法，非一心生諸法，非一心含諸法，非前非後，無所無能。」因此，智即是境，境則即是智，亦就是說一切法的存在，是在於一念心可展現十法界的一切法，至於心與法的關係則是諸法即一心、一心即諸法。由此可知，天台宗的修行觀照就應當是以觀心為首要之鑰。所以，在下一節的論文之中將再繼續探討三千諸法無有自性，一念無明與法性皆要在無所住的義含下才能夠真正地彰顯出天台圓教的觀心理論有可能轉化或是開決當下之一念無明痴惑心而趣向于清淨解脫法性心。

第二節 一切諸法依無住而立之結構

智者在其創建的天台圓教理論中建構了一念三千並彰顯了「心即一切法，一切法即心」之不可思議的見解時，其中透露了在觀一念心的修行上含攝了有兩層意義：一者就是觀行所達到之智（能觀）；另一者則是為觀行的所觀境⁵⁵（所觀）。然而，不論是經由觀行所達到的能觀智，或是作為觀行對應的所觀境界，此二者所要達到的目標意義都是一致的，全部都是代表著圓滿極至之不可思議。故而從《摩訶止觀》中，智者大師有一項主要的論述，就是完全地針對說明「觀不思議

⁵⁴ 見《大正藏》四十六，頁 870 上-中。

⁵⁵ 智者將所觀境分為十境，如《摩訶止觀 卷五》中云：「第七正修止觀者，……開止觀為十，一陰界入，二煩惱，三病患，四業相，五魔事，六禪定，七諸見，八增上慢，九二乘，十菩薩，此十境通能覆障。」見《大正藏》四十六，頁 48 下-49 中。亦可參見《佛性與般若》下冊，頁 751。

境」。並且而由此觀不思議境的當下一心，則能夠使眾生有所成就並且正確地瞭解佛法開展的道理，更進一步地邁入起信、立行、住位乃至於精進到無所不隨處皆力用方便地度化眾生，這也就是天台宗圓教法門將一心轉化修證發展到最極致之終極意旨。

然而，從天台一念三千的架構下，智者所詮釋與開展的一念心與諸法之間的即具關係卻是非常地繁複與仔細，但是這樣的詳細詮釋並不需要眾生去一一地對應與消除諸法的煩惱與困惑，而是希望透過仔細的分析結果能令眾生了解一切諸法緣起的真實如性。所以，誠如荊溪大師所言：「能了諸法，則見諸法唯心唯色。當知一切由心分別諸法，何曾自謂同異」，故而一切諸法的展現雖然可藉由因緣的不同而生起無量無數的現象境界，但若如實地觀照的話則可歸論于本性即空。因此，本論文以下所要探討的部分就是朝向緣起諸法無有自性與圓教觀心哲學之間的關係。

壹、諸法依緣起而無自性

對於如上述所提及有關法的議題，智者曾于《摩訶止觀》中，透過種種問答、譬喻來論述一念三千的觀念時，希望能夠以利用這些方式來消除眾生對於「法」的偏執，尤其是眾生容易偏執一方。不管是任何的教說原理，只要是偏執一方就會造成問題的出現而不夠客觀，尤其是就佛教而言，只要眾生一旦偏執著于空或有之二邊的話，那麼就都沒有辦法能夠完全圓滿地、如實究竟地令眾生得大般若智慧與佛相同地自在解脫，並且真實地契入清淨涅槃。因此，智者對於在他當時的兩派宗師說法，亦就是地論師與攝論師們之各偏執一方的說法，也感受到一般眾生與此兩派所偏執的大致相同（甚至如今的眾生亦是如此執迷），並同樣缺少了圓滿中道實相的真實諦理，故此，智者大師為了破除眾生執迷之情而提出了反省與批判。⁵⁶其中精采的問答便是如此地說：

⁵⁶ 本段對於法之議題的探討以及引用地論師及攝論師之偏說一方為例，以道破眾生迷執於法的反省批判。係參考陳英善先生所著之《天台緣起中道實相論》第六章第四節內文，頁 316-317。

問：心起必託緣，為心具三千法？為緣具？為共具？為離具？

答：若心具者，心起不用緣。若緣具者，緣具不關心。若共具者，未共各無，共時安有？若離具者，既離心離緣，那忽心具？四句尚不可得，云何具三千法耶？⁵⁷

從以上所說，可以看到智者以龍樹菩薩之諸法不自生、他生、共生、離生之四句料簡形式，提出了四個問題探討所謂三千法的依據似乎是不離于心具、緣具、共具或是離具等四種方式，可是卻在其後的自問自答中再一一地對此四具加以駁斥，以破除對法之執著。因為不管其三千法是否為心具、緣具、共具或是離具，若將任何的說法歸趨於任何一邊，則一切都將落入了有所謂法之根源自性的追求。假如說一切世間之三千諸法都是從所心具而自有，那就是將心當有獨立自性可生諸法，但假若此論可以成立，則由心便可自生諸法而不需要藉靠任何因緣，可是如此卻與現實不符並且與佛教基本立論相違背，所以心具不可信。而假如另外論說三千諸法是藉由因緣具生的話，那就屬於他性生，那麼既然屬他性生的話，那便與一心無關，而無關於心則法生或不生又有何影響，但是諸法之生又豈能無關於心，所以此說不通。而一旦說諸法是心？共具，便是把心和緣都獨立出來而自性化為有某種主體性，但是此說亦與佛教基本教義相違，因此假若心和緣都沒有自性可得的話，又豈會共同有之？又假若說其諸法皆是離心與？而可具生，那麼便是頑空執著偏向空無所有，但是實際上的生命體驗則馬上就不相符合，同時這與因緣法起的基本佛義又互相違背。因此，若想要能夠如實地正觀實相而其首先就必須破斥這四個假設問題都不能夠成立，亦就是「四句尚不可得」。而從智者以上的辯證過程看來，該四句不可得之模式的確是一種獨特而弔詭的方式能將中道實相透顯出來，並且在智者的論述之中可以時常見到以此四句推論來破斥眾生既有的執著觀念。

因此，由以上述的探討來看，智者是想要以四句不可得的辨破方式先將眾生導引出一念心與緣起諸法的關係是生而不生、不生而生的圓教義理，其主要的目

⁵⁷ 見《大正藏》四十六，頁 54 上。

的就是要令眾生不陷入于有一個實體意味的心可依、可具、可生萬法的思想。因為一旦陷入了有一心與法之自、他、共、離四生者，那便是偏執于一方的見思無明而不能夠圓滿周全地明白實相真諦。故而諸法雖然是依緣起而無有自性，但是眾生之一念心又豈能離開緣起法而獨有自性？因此一念法性亦是空如實相而無一獨立實體可以得之。所以眾生若要真實地了解圓教觀心法門之義理，除了應當了解緣起諸法無有自性之外，那當下一念心之能觀與所觀，亦同樣只是一種感應因緣而起現覺照能力的作用，因此也應該含有自性即空的特性。只是一般眾生對於這樣的義理認知並沒有仔細地加以觀照與研究，所以非常容易地落入獨偏一方且執著的思想模式中，例如智者當時之地論師認為：「法性是一切法的依持」；而攝論師則認為：「阿黎耶識才是一切法的依持」。這樣各偏一方的思想理論對於智者而言，卻都是不夠圓滿周全，同時亦不能夠引導眾生對於實相真諦的完全了解，因此也就不可能達到頓時解脫自在的清淨涅槃，所以智者需要對於這兩派的說法加以反省批判，而如此的反省批判也同樣是破除眾生對於一切法與心或一切法與緣之間互相執持與迷惑的無明思想。誠如《摩訶止觀》中所言：

答：地人（地論師）云：一切解惑真妄依持法性，法性持真妄，真妄依法性也。攝大乘（攝論師）云：法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持，言依持者，阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。若從地師，則心具一切法。若從攝師，則緣具一切法。此兩師各據一邊。若法性生一切法者，法性非心非緣，非心故而心生一切法者，非緣故亦應緣生一切法，何得獨言法性是真妄依持耶？若言法性非依持，黎耶是依持，離法性外，別有黎耶依持，則不關法性。若法性不離黎耶，黎耶依持即是法性依持，何得獨言黎耶是依持？又違經。經（大涅槃經）言：「非內非外，亦非中間，亦不常自有。」又違龍樹。龍樹云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」更就譬檢，為當依心故有夢？依眠故有夢？眠法合心故有夢？離心離眠故有夢？若依心有夢者，不眠應有夢。若依眠有夢者，死人如眠應有夢。若眠心兩合而有夢者，眠人那有不夢時？有眠心各有夢，合可有夢。各既無夢，合不應有。若離心離眠而有夢者，虛空離二，應常有夢。四句求夢，尚不可得，云何于眠夢見一切事？心喻法性，夢喻黎耶。云何偏據

法性黎耶生一切法？⁵⁸

如上述引文所顯，地論師認為一切的解脫真諦或是虛妄迷惑都是必須依藉于法性，因此他們的觀念就是「法性持真妄，真妄依法性」，這樣的說法就是將法性當作是真常心來說，因此能說法性可以開出真諦與無明而生一切法。心（法性真如）為一切法的依持。然而攝論師卻認為，既然法性是清淨真如，不會被無明痴惑所染，同時亦不會受到真相而顯得更加清淨，因此法性與真妄諸法的關係就應當沒有任何的關聯，所以法性不應該會是所有諸法的依持。而法性既然不是諸法之依持的話，那麼阿黎耶識（無明煩惱）才是一切法的依持（阿黎耶本為無記，但受無明薰染，因此說緣具一切法）。只是，依智者大師的觀解，則認為：地論師堅持依清淨真如法性是一切諸法的所依，而攝論師卻以法性既是清淨真如的話，那就無關於所有諸法之淨染與依持，所以阿黎耶識才是一切諸法之所依的論點來加以駁斥地論之說。對於攝論師這樣看法，法性既然非一切所依，而阿黎耶才是一切諸法的所依，所以阿黎耶就應當與法性是不相同且無有關係才對。但是，就一切諸法之根本因緣的真實性就是所謂的法性，而阿黎耶既然是一切諸法之所依，又豈能無關於諸法的法性，因為離開了諸法的真實性又如何能夠成為諸法之所依。所以，對於這樣的結果，則又將結論回歸到說法性就是為一切法的所依。因此說，阿黎耶識與法性也祇不過是一法的兩面說辭而已，所以就不能夠單獨地只偏說阿黎耶識為一切法的依持。⁵⁹所以，地論師與攝論師這兩者之間的堅持及論點，初看各持己見，但實際上卻法性與阿黎耶識在根本上就必須相依相成，因此又豈能夠獨立分別而各稱依持，故智者分析判斷兩種說法，分別將法性或阿黎耶識視為一切諸法根源的依持，都是各自偏執一方的論點，皆不可取。

因此，智者于《摩訶止觀》中又說：

當知四句求心不可得，求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者，應從一念心滅三千法耶？心滅尚不能生一法，云何能生三千法耶？若

⁵⁸ 見《摩訶止觀》卷五，《大正藏》四十六，頁 54 上-中。或可參見《佛性與般若》下冊，頁 743-744。

⁵⁹ 本段推論係參考《天台緣起中道實相論》，頁 318-322。

從心亦滅亦不滅生三千法者，亦滅亦不滅其性相違，猶如水火，二俱不立，云何能生三千法耶？若心非滅非不滅生三千法者，非滅非不滅（是）非能非所，云何能生三千法耶？亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得，言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。⁶⁰

從以上所說，可以看出智者就是想要破除眾生對一念（法性）或三千（無明）存有自性本體的執著，因此智者以四句不可得的方式，以反覆推演地說一心不管是從生的方面（橫說心生諸法不可得）或是從滅的方面（縱說心與諸法亦不可得）都無法獨立毫無因緣根據地生起一法，更何況能生三千耶？所以，智者的推論便是亦縱亦橫不可得、非縱非橫亦不得的結果，其一念三千的實相就只有以「言語道斷，心行處滅」來滅除偏執，因此可說這所謂一念三千必須是從無有自性的因緣下才能遍生諸法，亦就是無生之生，而如此便能彰顯實相境之不可思議。

此外，有關滅除偏執之念，牟宗三先生亦于《佛性與般若》下冊中，提出一番他自己的整理看法：

無生門從始至終，盡其源底，豎破法遍。此中復含三：一、從假入空破法遍，二、從空入假破法遍，三、兩觀為方便，得入中道第一義諦破法遍。此門又最繁富。……橫豎不二，從始至終，盡其源底，非橫非豎破法遍。「豎則論高，橫則論廣。豎來入橫，無橫而不高。橫來入豎，無豎而不廣。」就其科判觀之，雖重疊繁富，然大體精神只是一心三觀也。「法性清淨，不合不散。言語道斷，心行處滅。非破非不破，何故言破？但眾生多顛倒，少不顛倒。破顛倒令不顛倒，故言破法遍耳。」是則就「一念心即具十法界」以圓頓止觀通達之，除病不除法，即為破法遍。⁶¹

因此，誠如上述所言，了解眾生對諸法的觀行是不出於即空即假即中之圓融三觀，亦就是「言空言假，所觀不同，言空則所謂假者即含於裡面；言假則假之外

⁶⁰ 見《大正藏》四十六，頁 54 中。

⁶¹ 對於此段破法遍之引文整理請參見《佛性與般若》下冊，頁 752。

別無所謂空；空即假、假即空；不可偏於空，不可偏於假；名之曰中道。」⁶²但是，由於無明法執且根深蒂固地令眾生顛倒，故此，便需要破除對於法性實有的執著，也因為如此，大慈大悲之覺者才會透過諄諄善誘地使眾生「遍破一切法執」。同時，也唯有明白除去法執的病而不是滅除諸法緣起性空的實相道理，並以圓頓止觀的方式來通解一念心即具十法界而無一法可執著的時候，這才是遍破法執的真正目的，因此說來一切諸法皆因為緣起，故而本性即是空如也。

貳、無明無所住即是法性

由於一念三千都是因緣起現、無有自性，因此一念不可得有實體自性，故而三千亦不可得。可是於事實上，卻如實地一念心可生三千諸法，這其中便含攝了心與法之間彼此互相依即的弔詭關係，因此，天台圓教除了必須以破除法無自性的執著之外，卻不是將世間法一一地除滅掉，而是如實地觀緣起的法相，也唯有如此的知見體認才可以真實地顯示出一念三千確實是圓實互具而不可思議。誠如蔣維喬先生所言：

空之外，假之外，別無中道。空也、假也、中也，畢竟為一體；三即一、一即三，呼之曰三諦圓融。徹見空之智慧，即一切智；假智即道種智；中智即一切種智；三諦圓融，即三智圓融。因此之故，迷於空諦而不能見者，曰見思之惑；迷於假諦而不能見者，曰塵沙之惑；不能見中道者，曰無明之惑；此三惑，非可一一斷之，即從三諦圓融，頓斷三惑，而三智之妙理，一時獲得矣。⁶³

若根據以上蔣先生之言，三諦圓融即得三智圓融，甚至三惑之斷亦必須從三諦圓融來加以觀照開決，也就是從一心轉三惑的過程中獲得三智以達到成就佛果的因緣。而這樣的推論若以天台的說法就是轉三道能即三德，因此，這樣的詮釋方式

⁶² 見蔣維喬著，《中國佛教史》卷二，頁15，上海：上海書店，1989。

⁶³ 見《中國佛教史》卷二，頁15。

與觀行程序就能夠如實如理地展現佛教實相。此外，除了以破除心緣二邊執著的方式來說明諸法無有自性以外，還可以利用其他不同的方式來加強說明（或可說是為證明）法性與無明皆無自性。如《摩訶止觀》說：

龍樹云：不自、不他、不共、不無因生。《大經》云：生生不可說，乃至不生不生不可說，有因緣故，亦可得說，謂四悉檀因緣。⁶⁴

誠如智者經常說道：諸法的實相是唯佛與佛才能夠究竟的義理。但是若要眾生也能夠透悉這樣甚深微妙之真理的話，那只有藉助四悉檀之世界悉檀來幫助眾生聽聞正法而心生歡喜；為人悉檀使眾生能種善根與起信解；對治悉檀可令眾生明瞭一心可以破除一切惡；以及第一義悉檀能教眾生了解一切因緣而善明一切道理。

因此，若要從智者大師的觀點來看，其實就諸法實相之寂滅不可說而言，實相原本是言語道斷、心行處滅，很難利用語言將實相完整地表述。所以若只是想以因、緣、共、離等四種對立表相的世俗諦理來說明實相的話，那也只能夠單說一方的面相而不夠圓滿，就如之前已經探討的結論一樣，偏執一方的結果就是背離佛法實相的義旨，是不能夠究竟的。因此，假若有一徒弟問說：「什麼是佛？」而師的回答則是：「不可說！不可說！」，而這回答佛曰不可說的法便是實相。不過，若從另一方面來探討，也就是從方便權宜或是四悉因緣可說的方面來講，眾生所呈顯的就是經常一念心趣向無明，因此不能夠立即頓然地明白唯一佛乘的實相諦理，所以諸佛菩薩才需要以大慈大悲，開啟無量方便法門來幫助與饒益眾生，並且希望眾生能夠藉由方便來觀照一心並進而修行以趣向佛道。因此，這種以四悉檀方便開示的教法就實際而顯然地會造成說因亦是（可）、說緣亦是、說共亦是、說離亦是，因為這四種情況都是在方便機緣的條件下以契合實相本意的如實演說，就如同現今的學校老師必須借用教具來教學的方式，只是，這些教具都是方便利用的工具而已，所以一旦對於真理的了解完成了之後，工具就應當放下而不需要再加以任何的執著。所以說，對於佛所證知的實相而言，其中不管「可說」或是「不可說」，都會因為諸法無有自性而不會互相妨礙，因此，若從三諦

⁶⁴ 見《大正藏》四十六，頁 54 下。

空、假、中這三方面來加以解釋的話，那「終日說，終日不說」⁶⁵就是空，而「終日不說，終日說」即是假，「終日雙遮，終日雙照」則是中也。這三者之間都因為諸法沒有自性而不會互相妨礙，因此諸法能夠即破即立，即立即破，破立之間彼此雙運而無所障礙。⁶⁶

至於一念三千無有自性的展現，就如《摩訶止觀》中有一段文：「若得此意，俱不可說，俱可說。若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心，則有一切夢事。心與緣合，則有三種世間三千性相皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有。何者？指一為多，多非多。指多為一，一非少。故名此心為不可思議境也。」⁶⁷對於這段智者的說法，便是再次地強調一念三千法、起無自性的基本教義，因此也就再一次地彰顯天台一念心含具十法界三千世間中之所有的可能性。所以這一念三千的思想觀念在智者的圓教哲理下，就可以再度地推向「從無住本立一切法」⁶⁸的論斷，而這樣的推論則可以圓融含具地將三千諸法的表現立基真正地有所憑藉，也就是說一切法的產生都因為「無住」而能呈顯與存在。亦就是所謂「無明既無所依住，則當體即空，所以說『無明本自不生，生源不可得，即是無始空』」⁶⁹無始空就是諸法的實相，也是諸法的法性。」⁷⁰因此說，一旦能夠觀一念無明無住的話，則無明煩惱即是法性實相的資成因，而法性便可透過一念心的轉化而能夠當下彰顯。所以，這就是所謂無明無有住性，則無明即是法性，故說「無明雖多，而不有」、「指一為多，多非多」。但是若反過來說，眾生假如不能體察一心，觀無明無住即法性者，那麼一心無明則法性無住，而如實

⁶⁵ 「終日說，終日不說」、「終日不說，終日說」、「終日雙遮，終日雙照」等三句係見《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》四十六，頁 55 上。

⁶⁶ 表達實相的方法有兩種，就是可說與不可說兩種，另外也可以稱為立與破兩種，同時這立與破的關係是屬於「即破即立」或「即立即破」。以實相來看「破」、「立」的問題，那麼「破」是屬空，「立」屬假，「非破非立」則屬中，進一步說，不單單破是空、立是空、甚至非破非立的本身也是空，這些都是無有自性的，相同的道理，則立是假，那麼連破以及非破非立本身都是假名施設，對於中道而言，除非破非立是中道之外，連破與立的本身都是中道，諸法都是中道實相。（參見《天台緣起中道實相論》，頁 122-124。）

⁶⁷ 見《大正藏》四十六，頁 55 上。

⁶⁸ 智者所說之圓教「中道第一義觀」，必須透過修空、無相及無作三昧，遍破無明及一切執著而後方能證入不二法門之中道實相理。智者明言「無明住地即是生死根本」，然此無明住地雖為一切生死法作根本，卻是無始無明，更無別惑為其所依住，此即「從無住本立一切法」之意。（參見《天台宗性具圓教之研究》，頁 103。）

⁶⁹ 見《維摩經玄疏》卷二，《大正藏》三十八，頁 528 中。

⁷⁰ 見《天台宗性具圓教之研究》，頁 103-104。

的法性便當下即是無明，所以「一性雖少，而不無」、「指多為一，一非少」。

因此，無明法性（法性無住，法性即無明），同時或可說是法性無明（無明無住，則無明即法性），這種情況都必須藉由智者所創見之無明與法性皆無所住的基礎上方可證成，所以一心三觀空、假、中道實相之圓融三諦，亦必須在應無所住才能夠如實地生此一心，而當此心能夠確實如理地觀無明無住之際即是顯法性亦應無住，中道實相則因為相應如此的觀行而昭然朗現，所以透過對應彰顯之實相真諦果真是不可思議。⁷¹

參、一心不斷斷圓滿諸法

智者大師對於《維摩詰所說經》中「從無住本立一切法」⁷²的這一句話，他的詮釋則是從般若空性的體用來說明具足一切諸法，然後再進一步地發展到一念心具足一切法，亦就是說向「一念無明法性心具足一切法」的思想推進。⁷³至於想要對智者有關「從無住本立一切法」有更清楚的了解，則可以從《維摩經玄疏》卷二當中得到一些引證：

《攝大乘論》云：「智障甚盲闇，謂真俗分別。」智障者，依阿黎耶識。識即是無明住地。無明住地即是生死根本。故此經云：「從無住本立一切法」。無住本者，即是無始無明更無別惑所依住也。……

觀此無明不自生，不從法性生；不他生，非離法性外別有依他之無明生，不共生，亦非法性共無明生；非無因緣生，非離法性離無明而有生也。若四句檢，無明本自不生，生源不可得，即是無始空，是名空三昧，空「無住之本一切法」也。……

⁷¹ 有關無明與法性皆因無所住而相即的關係可參考《佛性與般若》下冊，頁 746。

⁷² 見《維摩詰所說經》，《大正藏》十四，頁 547 下。

⁷³ 吾人相信智者依「從無住本立一切法」來印證諸法無有自性之般若空性，同時並推論出一念心具含有法性與無明能夠同時依即的基礎，因此創立一念無明法性心之天台義理。而至於有關一念無明法性心的探討部分將於第三節中再多所研究。

若觀無明因緣，入不二法門，住不思議解脫也。……⁷⁴

透過上文，吾人可以得到三個觀念：一、所謂智障者，就是指涉我們一般尚在輪迴生死的無明眾生，因為眾生依阿黎耶識來認識以及判斷諸緣法起的現象，而這個「識」卻是已經無明住地了，而既然無明住地就注定是生死的根本。二、觀照無明的生起，可以發現，無明並不是自生、也不是從法性生、但也不能離於法性之外而可以另外依他而生，並且也不是無明與法性共生，更不能夠離于法性或離于無明而能夠生起，所以說無明即是無始空。三、假若眾生能夠如實地觀照無明生起的一切因緣的話，那麼就能夠契入不二法門，以達到不思議解脫的境界。因此從以上的三方面來看，「智者明白地說無明住地就是生死的根源，可是，無明住地雖是一切生死法之根本，但卻是無始無明，更沒有其他的惑業為無明所依住，這也就是說無明並不是依住於一個不知名的主體而產生，而是『從無住本立一切法』」⁷⁵故而，一念無明的起現皆是因緣和合、相應而生，故本性自空、無有住本。因此，只要能夠如實地明白無明無住，那麼便能夠開顯當下的一念心即是法性，並且同時可以如理地契入不二法門，體證到一種不可思議的清淨解脫境界。

所以，基於如此的體認，關於天台圓教觀心的義理還是需要回歸到一念心上，無明痴惑與法性本來就是同體相即的，並且法性與無明皆因一心無住而無二無別。因此，智者大師于隨處之間並且以各種方式來強調：只要一心覺了便能如何地與實相境界自然相應，但所有一切的修行觀照並以此來彰顯實相之不可思議卻完全不能夠脫於一心之念。所以《摩訶止觀》中亦云：

無明痴惑本是法性。以癡迷故，法性變作無明，起諸顛倒善不善等。如寒來結水變作堅？，又如眠來變心有種種夢。今當體諸顛倒即是法性。不一不異，雖顛倒起滅如旋火輪，不信顛倒起滅，唯信此心但是法性。起是法性起，滅是法性滅。體其實不起滅，妄謂起滅。祇指妄想悉是法性，以

⁷⁴ 見《大正藏》三十八，頁 528 上-下。

⁷⁵ 見《天台宗性具圓教之研究》，頁 103。

法性繫法性，以法性念法性。常是法性無不法性時，體達既成不得妄想，亦不得法性。還源反本，法界俱寂。……觀者觀察無明之心，上等於法性，本來皆空。下等一切妄想善惡，皆如虛空，無二無別。⁷⁶

因此，法性與無明的依即關係就應當是無明以法性為本；並且法性也同樣是依無明為本。所以，若針對天台宗智者所開出來的圓教，其所謂的「空」、「如」，並不只是單單地與通教（《中論》）所體會的空、如一樣，而是一切法趣空如的空如，也就是一切法趣假（趣色、聲、香、味、觸）的空如，這便是從無住本立一切法的實相真義。因此，圓教的一切智便即是道種智，亦即是一切種智，因為在一心的觀照下，一切諸法皆三輪體空無有自性，頓時法性昭顯、實相如是。而這種論斷並不會相同於通教二乘人之單一體察出空性的「一切智」，同時亦不會如菩薩境界之「道種智」，而是如佛一樣知見的「一切種智」。所以，法性無住，則必然是蘊含著法性即無明的思想，而且以此顯立出一切法之所以能夠存在的可能性。並且，透過以上的分解，可以令吾人了解天台圓教所開顯出來之一切種智的觀照，除了能夠作用地圓具一切法之外，而且還必須要從無住本立一切法，這樣以虛說方式地存有論來圓滿具足所有的一切（法）。⁷⁷對於有關天台觀心思想的開展來說，以上對於一切種智的說法就非常地不同於《般若經》所開出來的實相般若智了。如《藥草喻品》中所說：

如來說法，一相一味，所謂解脫相，離相，滅相，究竟至于一切種智。其有眾生聞如來法，若持讀誦，如說修行，所得功德不自覺知。所以者何？唯有如來知此眾生種、相、體、性。念何事，思何事，修何事；云何念，云何思，云何修；以何法思，以何法修，以何法得何法：眾生住于種種之地，唯有如來如實見之，明了無礙。如彼卉木叢林諸藥草等，而不自知上中下性，如來知是一相一味之法，所謂解脫相，離相，滅相，究竟涅槃常

⁷⁶ 見《大正藏》四十六，頁56中。

⁷⁷ 對於推論天台智者將一切種智的展現是屬於作用地圓具一切法，並且是一種屬於佛教虛說型態的存有論等相關議題以及說法，可以參考許多相關的文獻探討，例如：牟宗三著，《佛家體用義之衡定》，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1991；尤惠貞著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993；林鎮國著，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北縣新店市：立緒文化，1999等書籍資料。

寂滅相，終歸于空。佛知是已，觀眾生心欲而將護之，是故不即為說一切種智。⁷⁸

正因為佛陀知道眾生的心性被無明遮蔽迷惑，並且佛陀慈悲能夠體察觀照眾生的慾望所在。因此，當眾生的般若智慧尚未開啟之際，想要說明實相以及彰顯一切種智之不可思議，對眾生而言，不僅是無法了解並且還會因此而陷入了誤解毀謗的過錯。所以佛心慈悲，在於開示說法的過程中並不馬上為眾生說一切種智，而是等眾生能夠了解般若波羅蜜⁷⁹時，才再為所有眾生開示中道實相的諦理。而《法華經》的宗要就是要開權顯實，會三歸一，是唯佛與佛乃能究盡諸法的實相。至於實相就是如實，也就是如實的相、性、體、力、作、因、緣、果、報，以至於從本到末都畢竟是平等而無有差別。因此從教的方面來說，實相就是一乘，也就是佛乘；從智的方面而言，則一旦能夠開決了悟實相真諦就是佛智、實智、一切種智；而從行的方面來看，圓滿地達到實相便是所謂的「無上道」。因此佛說三乘是方便說，是權教，不是實智，故也不是實相。而只有唯一佛乘才是實教、實智、實相，故《法華經》之開權顯實，會三歸一，就是實相的真義。

再則，從上段文中，其「一相一味」的義旨就是同樣在宣說實相的意義。一相即是實相，一味即是一乘。實相一相，就是「從無住本立一切法」。法性無住，法性即是無明，因此法性即是一切法，即使一切法的展現是有所差別，但是法性卻無所差別，所以法性無住，即一切法，那就是所謂之差而無差，無差而差，一一法皆是實相。同時，三乘教說即是方便，唯一佛乘便是實教，故此方便即有差別，佛乘是無所差別，佛乘不隔，則差而無差，無差即差。再推而廣之，九界宛然則差別萬千，佛界平等便是無有差別，然而佛界並不隔斷於九界而自成為一獨立的佛界，于圓教義理中便是即於九界心念轉當下無明而趣向成就如實佛界，因此也是差而無差，無差即差。正因如此，所以當下的每一法都是實相，所有的三千法門義理也都不可斷，這就是所謂的除病不除法。也唯有了解與保全這樣的義理，才能夠真正地彰顯與發展圓教實相的真實道理。所以，一相一味就必須在「三

⁷⁸ 見《大正藏》九，頁 19 中-下。

⁷⁹ 般若波羅蜜：般若譯義是智慧，波羅蜜譯義是到彼岸，般若波羅蜜是說般若如船，能將眾生從生死之此岸，渡到不生不滅之涅槃彼岸。（見《佛學常見詞彙》，頁 231。）

道即三德」⁸⁰（一念清淨則三道即三德，一念無明則三德即三道）的義理下實踐一念三觀、圓融道成；在「不斷斷」（不斷去善惡法門，斷除無明執念）的心念轉化下如實地開決領悟以及實踐力行。

因此，「實相無住則不離諸法；實教無隔則不斷九界。所以說，既然實相是不隔離諸法，不斷除九界，那麼一切淨穢善惡等諸法則應當都是性德本來所該具有的（只要因緣具足即可生起一切諸法）而且，既然諸法是性德本具，那麼『依性起修』就是『性德之行』。如此說來，依天台圓教實相的義理，其性德之行就是諸行無作，一切的修行實證以及成就，都必須要藉由止觀，于不斷斷之中，隨緣起現，不隨無明染污所迷、不陷頑空自滿，並進而轉迷成悟、轉染成淨、轉識成智，若能如此，則迷悟同體，依而復即，如如明白，便是無作。所以，迷悟的分別可繫於染淨的一念心轉，並不專繫於善惡淨穢法門的隔斷。所以，迷執的情是可以轉可以斷，而善惡淨穢的法門卻是常住不斷的。亦唯有如此，所謂天台的圓教才能夠真正地展現出性德所含具的法門是有善有惡、有淨有穢，迷悟同體相依相即之圓滿的實相教義。」⁸¹所以，對於這個所謂「即」的意義，就必須要有一些釐清，而知禮于《十不二門指要鈔》中便對「即」的意義有一番說明：

約「即」論斷，故無可滅；約「即」論悟，故無可翻。煩惱生死乃九界法。既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九耶？如是方名達于非道，魔界即佛。故圓家斷、證、迷、悟，但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。諸宗既不明性具十界，則無圓斷圓悟之義。故但得「即」名，而無「即」義也。此乃一家教觀大途。能知此已，或取或捨，自在用之。⁸²

「斷、證、迷、悟，但約染淨論之」，這所謂染淨是指著當下的一念心是否可以如實地觀照中道實相，這是屬於主觀功夫上的事，由於一旦心受無明迷染著，所以便墮入了迷惑；若能夠明白觀照、明心見性、無染覺悟，則當下的一切便清淨自在。至於「不約善惡淨穢說」，則是指出善惡淨穢之法是屬於客觀存有

⁸⁰ 有關三道即三德之論述將於第三章之「天台觀心哲學之實踐開展」中處理。

⁸¹ 本段論述係參考《佛性與般若》下冊，頁 737-738。

⁸² 見《大正藏》四十六，頁 707 中。（或《佛性與般若》下冊，頁 738。）

上的事，因此就不能夠以隔斷善惡淨穢的法門而奢望可以證得有所謂獨立自外之中道實相。其原因之所在就是，既然要斷除無明染污之法，便要隔斷有染污的九界，只是這樣所成就的唯一佛界雖然可以清淨自在，但是卻不能夠與其他九界達成互具相融，而既然十界不能夠互具通達、成就相依，則其成就之佛法界便不能夠稱之為圓滿，而隔斷九界所成就的佛，亦就是有缺憾的佛，而既然佛有缺憾的話，那就不能夠稱之為佛了。

因此說，若認為修行只要單單地除去無明煩惱即可，亦就是以「斷斷」的方式將一切諸法悉皆除去，這樣以除病又除法的隔斷結果，並不能夠圓滿地展現出差而無差，無差而差的圓教實相，于同時間則容易陷入了將一切諸法斷滅而偏向頑虛空諦，如此便不能夠完全地了解如來實相的真正意義。所以，只有另外以「不斷斷」的方式，也就是所謂的除病不除法以及「從無住本立一切法」這一種詭譎式存有論的修行方式，亦唯有在這種詭譎的模式之下才能夠開決出隨順便宜地解釋一切法的根源本性。而一旦有了這樣可以安立諸法根源性的義理之後，才能圓滿地說一念三千的可能性，也唯有如此，才能夠表現無明與法性皆因無住而同體即依，並且相融相依、不偏空有兩邊之中道實相真理。⁸³所以，從上述所探討的結論而言，十界十如是諸法因緣起現的內容，至於這一切諸法皆依附于一念心識所起現與趣向，故而探討此心之所以能夠如此展現，相信于天台智者大師所獨創的義理當中自有一番不同的說明，至於此心究竟到底是如何的心，下一節中本論文將繼續地探討。

第三節 天台義理之一念無明法性心

誠如上述的推論，吾人相信智者所主張之當下一念心，若是當下面對於所觀境時，可以了了分明、無所執著的話，那麼一切諸法便能夠趣向清淨與自在，其如實境便如佛境一樣；但是若此一念心不能夠明瞭諸法實相而有所迷惑執著的話，那麼這一念心與當時的因緣和合所產生的境界盡是迷染污穢的法。因此，此

處所探討的「一念心」，於天台圓教的義理當中就是所謂的一念無明法性心，那也就是說，當下的一念心藉由如實的觀照，便可以彰顯出清淨的法性之心；又或者不能如實的觀照而顯現出無明的迷染之心。因此，這樣的義理對於眾生而言，可以是主動與積極的人生哲學。所以，既然之前已經探討了關於無明與法性皆依無所住本而能彼此相即相具，亦就是無明即法性、法性即無明。因此，一念心能起現三千諸法，而三千諸法的展現就是在法性與無明皆無所住本的條件下有所保證而且存在，而這裡所謂的存在就是指說：在現實生活當中能夠如實地呈現，雖然說是如鏡花水月般的假象，但是這對於無明眾生而言，卻是在真實不過的了，因此稱說存在。所以，在天台不斷斷的觀行修證之下，將一切無明諸法透過止觀而達到於明，也就是法性的彰顯，而這樣的彰顯才是真正地成就佛乘的圓滿中道。所以，此一念心之所以能夠轉化與開決就在於無明與法性皆因無所住而能夠相依相即，也因此成佛的可能性才能在這樣圓滿的遣蕩過程中獲得完成。

壹、一念心趣無明或法性

假如根據《法華玄義》中所言，佛陀本著一大事因緣來應化娑婆世界，就是要將覺察體悟到的如實義理開示眾生、令眾生悟入佛道，而其中最重要的原因就是解決迷痴生死之流轉轉向涅槃還滅之清淨，亦就是約苦集滅道等四諦、十二因緣的所有問題。這個有關生死流轉與涅槃還滅的問題，若方便簡約地說就是所謂的無明與法性，然而這一切的無明緣起或是法性緣滅，都必須依循著眾生當下一心的轉化而起現與趣向。因此，無明住地，眾生不明如實法性，便依迷惑、造業、苦惱相續而生死流轉、輪迴不已，即是佛教所言四諦之集與苦。而另一方面，若能依般若觀照，了了分明如實真相，便法性住地，轉一念無明之惑業為清淨觀行，則能成就了脫生死、證涅槃清淨之如佛不可思議常樂境界，如此便是佛教四諦中所謂之道與滅。因此，誠如上言，一個小小的結論可以生成，那就是所謂之生死流轉（眾生）或涅槃還滅（如來）的癥結點就在於一心之無明執著或法性自在的差別，而受到這無明遮掩或是法性朗顯的所依，則在於眾生的一念心識。如智者

⁸³ 參考《佛性與般若》下冊，頁 738-739。

大師于《法華玄義》中言：

觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界。若屬一界即具百界千法，於一念中悉皆備足。此心幻師於一日夜，常造種種眾生、種種五陰、種種國土，所謂地獄假實國土乃至佛界假實國土。行人當自選擇，何道可從。⁸⁴

所以，如上述之言，一切由根塵境相互依待的緣起法界，都是由眾生當下的一念心所起現而生，因此，當一心一念所托緣假造的三千世間與趣向，也就必然都是順從於吾人之一心所趣向與所依從。因此，若是一旦真的能夠脫離了眾生當下的一念心識，那麼則不管是無明或者法性都將無所依從而不能展現出作用，亦就是說若無一念心為所依，則無明也就無法流轉成為有情眾生的生死之因；同樣地，若無一心所依則法性亦同樣無法朗朗昭現以證涅槃佛果。所以，吾人認為本論文以探究天台圓教實相哲學義理的最後目標，就應當再次深入地探討眾生當下一念無明痴惑的眾生心與如實證知涅槃清淨的佛心即是一般無二，亦就是天台智者所獨創之一念心即是無明法性心，也唯有如此，才能夠真正地從理上推論出眾生皆如是即佛的保證，然後也才能夠再接著研究以此心識透過圓頓止觀之修行以達到究竟即佛的終極目標。

因此，對於以上的探究，可以先有一個簡單結論，那就是：一念心面對諸法因緣具足之時，若能夠如實地觀察到諸法之如實真相者，則一心趣向法性；但假如一時不能如實地了解者則趣向無明，而一切諸法皆因當下一念心的觀照下而可以趣向無量無數的開展，因此天台智者即說一念心即是一念無明法性心。誠如此論，尤惠貞先生亦曾說過：「一念心即具十法界三千法而構成天台宗之性具圓教義。」⁸⁵由此可見，這天台智者所強調的「一念心」，就不會只是單純地指攝著眾生那顆肉團跳動的心，而是一種能夠面對因緣諸法相迎之時，起現諸多意念、行為來加以互相對應的一念心。因此，如今所要探討的一念心，就是要能夠清楚一切諸法都是是藉由這一念心來決定生轉異滅，所以，于《摩訶止觀》中，智者

⁸⁴ 見《大正藏》三十三，頁 696 上。

⁸⁵ 引自《天台宗性具圓教之研究》第二章，頁 96。

曾說：「然界內外一切陰入（起現諸法）皆由心起。佛告比丘，一法攝一切法，所謂心是。一切世間中但有名與色，若欲如實觀，但當觀名色，心是惑本，其義如是。」⁸⁶這說明佛陀也是將這一念心含攝一切法的義理如實地傳授他的弟子，同時清楚地表示說一切法的名色現象都是由心而起。因此說來，大部分的眾生都以為人生是受到諸法緣起的困擾與限制（束縛），因此眾生在因果的潮流中是屬於被動的，但是如今天台智者所提出此一念心的思想概念，則是明確地推論諸法皆由一心所起，那麼這個能起一心的眾生就不必然是被動的，而且反過來說是可以自由主動的。所以說，根據天台的義理則能夠推論一切無明有作都必然可以從心而滅。因此，這也就是為什麼智者在《摩訶止觀》中會積極地開導眾生行正修止觀（圓頓止觀）以得清淨解脫、如實自在。

然而，智者之所以能夠建構天台圓教哲學對一念心即具圓滿一切法的思想觀念，那就必須先要瞭解智者對這一念心是界定于在所謂的「無明法性心」之上。智者曾在《四念處》中說：

但約唯識具一切法門。而眾生有兩種：一多著外色少著內識，二者多著內識少著外色。如上界多著內識，下二界著外色多內識少。如學問人多向外解。若約識為唯識，論者破外向內。今觀明白十法界法，皆是一識，識空十法界空，識假十法界假，識中十法界中。專以內心破一切法，若外觀十法界即見內心。當之若色若識，皆是唯識，若色若識皆是唯色。今雖說色心兩名，其實只一念。無明法性十法界即是不可思議一心，具一切因緣所生之法。一句名為「一念無明法性心」。若廣說四句成一偈，即因緣所生心，即空即假即中。⁸⁷

並且智者于《摩訶止觀》亦言：

若隨便宜者，應言「無明法性生一切法。」如眠法法心，則有一切夢

⁸⁶ 見《大正藏》四十六，頁 52 上。

⁸⁷ 見《大正藏》四十六，頁 578 下。

事。心與緣合，則三種世間，三千性相，皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有。何者？指一為多，多非多。指多為一，一非少。故名此心為不思議境也。⁸⁸

從以上的兩段文，智者大師為一念心所下的定義，強調一心與諸法之間的對應，應當從無明與法性彼此之間相即相合的一體兩面來看，因為在因緣和合的條件下，所有一切諸法（天台宗以三千法來表示一切諸法）皆可因明或無明而展現出千差萬別、無量無數多種的可能性。因此，當眾生在每一個當下所面對於每一法的如實呈現之時，其所表現的觀照能力與反應態度是否可以和佛一樣地如實自在，或是依然地表現出如同一般普羅大眾的迷惑不解，這些過程與表現都相關于當下那一瞬間的一念心識，所以智者即說心與緣合時，則三種世間之三千性相的多樣化皆是由心而起。同時，也因為智者如此地稱說心與？合，所以能夠推論天台宗所掌握的一念心，就是具有法性與無明兩者相依相即之一體兩面，或可說是無明無住即法性、法性無住即無明，是彼此不一不異、不離不棄的關係。至於為何要如此的強調一念無明法性心呢？這裡有一個非常重要的關鍵點，那就是心念的轉化可以從無明痴惑的痛苦深淵超越到清明法性的自在無礙。雖然這兩種境界是非常地極端以及對立，但是在智者天台圓教的義理分析下卻是相融相依，而且缺一不可。所以，一念無明法性心對於遣蕩當下痛苦的迷惑是一帖即時且有效用的良好藥方，同時無明與法性的相融相即，就是將一切諸法實際上之「空性假有、相依即中」的實相義理做了最圓滿完善的詮釋，因此天台宗所開啟之一念無明法性心即是圓頓解脫的根本。

以上所引智者以及諸多研究先進的論述，都是有如佛陀以四悉檀為眾生演說開示一切諸法真義，由於四悉檀能夠對應方便而且普遍地為眾生開發成就、轉凡入聖。故于《大智度論》當中即說：「佛欲說第一義悉檀相故，說是般若波羅蜜經。有四悉檀：一者世界悉檀、二者各各為人悉檀、三者對治悉檀、四者第一義悉檀。四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。」⁸⁹

⁸⁸ 見《大正藏》四十六，頁 55 上。

⁸⁹ 見《大正藏》二十五，頁 59 中。

所以說來，智者大師引據經典，開設觀一念無明法性心的說法也同樣是不離四悉檀為眾生解惑。例如智者又曾言說：

復次，心攝諸教略有兩意：一者、一切眾生心中具足一切法門。如來明審，照其心法，按彼心說，無量教法，從心而出。二者、如來往昔曾作漸頓觀心，偏圓具足。依此心觀，為眾生說。教化弟子，令學如來。破塵初卷，仰寫空經，故有一切經卷。悉為三止三觀所攝也。⁹⁰

若依智者之言，此一念心所含攝的教義可以從眾生和諸佛如來這兩個面相來談，一切諸法皆具足於眾生之一念心中，如來慈悲，明察眾生心性，依心說法，為眾生開展出無量無邊萬千法門，然而這一切因緣則全部都是從眾生一念心之所出。另外，如來往昔成就佛果，同樣也是觀這一念心作漸頓修行、偏圓具足地依心止觀，因此，為了教化弟子以學如來成就自在、出纏無礙，皆是修行止觀於那一念心。所以，介於眾生和成佛之間的決定關鍵（成凡或是成聖），都是需要從這一念心來轉。由於眾生的心念，一直無明地攀藉著因緣外塵而遷流不息地產生諸法境界，因此往往前一念還未離去，便接著後一念就緊跟著相續產生，對於這樣念念心識川流不息、交織成網，再加上無明痴惑的纏繞，生生滅滅、輪迴不已，所以眾生便會如此依待因緣而無有自性地產生眾多煩惱。亦就是說眾生若不能明白心識根源的所依，那麼眾生便永遠不得自在、無法自由。故此，要能夠明瞭心的根源是依無明與法性相即如一，這就是天台觀心法門所要探討的重要功課，亦是本論文想要探究的最終主題。

貳、如實眾生心即是佛心

就以上針對一念無明法性心的探討，是天台圓教觀心哲學的重要依據，並且既然想要解脫成佛的話，那麼便唯有觀乎一心。因此可說，法與心之間便形成能所相依、相輔相成，並且是缺一不可的因果關係。因此，心依法修、法依心證的

同時才能真正地成就實相中道之高妙而不可思議。譬如佛以蓮花為例，證因果相含、明白點出眾生一心與佛心無異，而對於如此的論斷，則可從諦閑大師的語錄中提供了一些參考，大師如是說：

（欲研究天台宗法）須知妙法一經，直須深究本十妙，？十妙、觀心十妙，雖云妙義難思，總不外於吾人一念之心性。心性平等，本？雖殊，不思議一也。故知理具三千、事造三千，兩種三千，同居一念。本地甚深，不外理具三千也。事？無量，不外事造三千也。理具三千，豎無初後，橫絕邊涯。離過絕非，實叵思議，。由理具故乃成事造，事造造於理具也。理具之三千既爾，事造之？，又安可得而思議者哉。是故權實本？之法，一一無非是妙。如禪宗以世尊於靈山高會，意在顯露十界十如權實本？之法，令一切眾生，？如是希有事，必生如是希有心，心生而妙法可證矣。所以喻以蓮華者，謂此蓮華，因即具果，而果復含因，以今因繼果，而後果之因已植，由今果含因，故先因之果元成，正明眾生心內，早具已成之佛，而諸佛心中，又孕未來之眾生也。以懷佛之心為因，佛終無盡，以孕生之念證果，生亦何窮，以劫劫之佛，度生生之生，以生生之生，成劫劫之佛，如天河之不息，似孤月以常輪，古今如是諸佛，古今如是眾生，無不具此妙法，若不悟此妙法，當觀此蓮華，能悟此蓮華因果，同時即識得妙法，生佛不二，乃以此蓮華喻於妙法，故云妙法蓮華經也。⁹¹

從以上所言，吾人可以在諦閑大師的語錄中看到大師了解《法華經》中顯示眾生一心與佛心無二，人人皆可成佛的因果和合就在於理具與事造等三千法必須同居於一念心中的看法。雖然其中只有寥寥數語，但卻可以看到諦閑大師對於法華義理的認知與剖析，同時可以提供吾人對於天台觀一心成就佛果的論斷有更堅強的相應認知。因此，若能夠領悟蓮華因果的妙理真義，則也必定能夠體悟《法華經》所開展之權實本？的妙法，的確是為了眾生開般若智慧之後再進一步地往唯一佛乘之道而精進展現，故因此觀一心實相的因緣相依，發？顯本不可思議的實相解

⁹⁰ 見《大正藏》四十六，頁 31 下-32 上。

⁹¹ 見《諦閑大師語錄》，頁 206-207。

脫，使得法門即以「妙法蓮華」為經典之總名。

所以，既然一代佛陀開顯諸法之道，都是為了眾生能夠如佛一般地成就解脫，達到清淨自在的境界。那麼，凡一切出世間法皆不離於世間法而可獨有，而世出世間的一切法之終究處則在於一心。如《摩訶止觀》中即說：

心佛及眾生是三無差別，當知己心具一切佛法矣。《思益》云：愚於陰界入而欲求菩提，陰界入即是離，是無菩提。《淨名》曰：如來解脫當於眾生心行中求，眾生即菩提，不可復得，眾生即涅槃，不可復滅。一心既然，諸心亦爾。一切法亦爾。⁹²

因此，天台智者大師所拓展的一代學理實踐也同樣地要回歸到對於心的關懷。同時，吾人可以從智者對眾生一心的關懷內容中，得到許多有關大師對於理事觀行的分析辯證。例如智者大師以一念心作為觀照的重點，故在《摩訶止觀》中，一段說明眾生若想要觀一心，則要從最基本的五蘊著手，而五蘊所最直接面對的就是塵色表象，故根塵相應即現諸法境界而不得安定解脫。至於五蘊的統攝關鍵則在第六意識的那一心識，所以想要清淨解脫則要追根究底地去觀照識心。智者說：

觀陰入界境者，謂五陰、十二入、十八界也。陰者，陰蓋善法，此就因得名。又陰是積聚，生死重沓，此就果得名。入者涉入，亦名輪門。界各界別，亦名性分。……

又分別九種（五陰）：一期色心名果報五陰；平平想受，無記五陰；起見起愛者，兩污穢五陰；動身口業，善惡兩五陰；變化示現，工巧五陰；五善根人，方便五陰；證四果者，無漏五陰。如是種種，源從心出。……

若依《華嚴》云：「心如工畫師，造種種五陰」。界內界外一切世間中，莫不從心造。世間色心，尚叵窮盡，況復出世，寧可凡心知？……

然界內界外一切陰入皆由心起。佛告比丘：「一法攝一切法，所謂心是」。《論》云：「一切世間中，但有名與色。若欲如實觀，但當觀名色」。心是

⁹² 見《大正藏》四十六，頁9上。

惑本，其義如是。若欲觀察，須伐其根，如炙病得穴。今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰，識陰者心是也。⁹³

所以誠如上述之言，吾人可以確知智者對於觀心修行的內容是從五陰、十二入、十八界所形成的外相境界來說，也就是藉由根、塵、境等相互影響對應而產生的各種現象。然而一切諸法所生起的根源，就是從色、受、想、行、識五陰當中的識陰（第六意識），亦就是「識陰之心」（此識即是由心所感所造）。但是為什麼五陰當中就單獨只挑「識陰」為所觀之境？這是因為不論於界內、界外之一切根、塵相互感應的諸法，都是從心而起，故由一心即可含攝了一切諸法。因此即說：「界內界外一切陰入，皆由心起，佛告比丘，一法攝一切法，所謂心是。」而這所謂「心是」，對於智者而言，應當所指出的就是不論于三界內或是三界外的陰入境界，其實都是由這一念心所召感生起的，所以想要以止觀來含攝一切法的話，那就需要觀這一念心，體悟這一心在一切法起因緣當中扮演著能夠轉化與趣向不同境界的重要角色。

依上述所論，即在探究何以智者會在《摩訶止觀》中特別強調「去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰，識陰者心是也。」之原因所在，因為修行的微細處就在於觀心之處，也只有在迷之眾生由於不知道其中的緣由而只好時常陷落於捨近求遠。只不過，若是永遠如此地陷於無明而不自覺，那麼豈不是辜負了佛陀的出世與慈悲教化。所以，智者大師亦善發慈悲地分析整理與反覆強調所謂一念心即是無明法性心，統攝了一切法，而且這一念心便是現今一切痛苦迷惑的根本，因此想要透過這一念無明痴惑之心，轉化成如佛清靜自在的佛心，這並不是緣木求魚式的另一種奢望，其反而是一種鼓勵向上達到絕妙境界的保證。所以，即使在法門修行中有五陰、十二入、十八界等許許多多可供觀行修證上的所觀入境，但是，就其實際上卻不出離於色、心二法之外，並且色法不離心，因為離於心外就不能；也不會另外還有獨立的色法可尋，故而如此，于《摩訶止觀》中所舉證之伐樹要從根、炙病要得穴的例子，則完全都是智者為了強調說明：觀行當下那一念無明的根源就必須由識陰入手，也就是以一念心作為對治觀照的所

⁹³ 見《大正藏》四十六，頁 51 下-52 中。

依，然後實際對治，這才能夠以此眾生之心因透過止觀修行的實踐功夫而成就清淨佛心的理想目標。

所以，由以上的探討，對於天台圓教觀心哲學的對待，以及處理眾生當下一心的義理根據有了初步的概念：亦就是眾生心即是佛心。同時也藉著如此的信念，以相應智者大師所獨創之六即佛⁹⁴中的最初關，亦就是相信眾生皆可成佛之「理即佛」是也。故此，為了再進一步了解與相應智者大師所開展之圓教觀心哲學的意義，並且實際地透過更進一步地真正修行以達到如實成佛之道，亦就是以圓頓止觀來加以修證智者所建構之其他五即佛行，以至於圓滿地證成「究竟即佛」的境界。因此，本論文將於下一章節當中繼續探討有關天台圓教觀心哲學之實踐與開展。

⁹⁴ 六即佛：所謂六即佛就是表示由凡夫修行起至成佛的位次階段，其中六即為：「理即佛」、「名字即佛」、「觀行即佛」、「相似即佛」、「分證即佛」、「究竟即佛」。如欲知詳情，可參考《摩訶止觀》之說明，《大正藏》四十六，頁10中-11上。

第三章 天台觀心哲學之實踐開展

誠如上一章的探討，所謂觀心哲學的義理部分對於天台圓教而言，甚至於對所有的眾生來說都是非常重要，因此，既然前章已經將義理鋪陳開來，那麼接下來的工作就是要老實地去實踐之，這也就是為何天台智者一直強調要如實觀照的緣故。假若不實際地去執行或體證的話，那麼即使是再好的義理也沒有任何的幫助，所以當一切能夠解脫成佛的義理已經梳理明白之後，那接下來的研究重心就將朝向於天台觀心思想的實踐與開展部分。例如，曉雲法師曾在其論集中談到：「空空，非真空。色可色，非真色。真色無形，真空無名，無名，名之父，無色，色之母，為萬物之根源。佛教謂真空妙有，是空中不空義。若云空，等於空無所有，便墮落頑虛空，所謂頑虛空，祇是否定，而沒有否定中的肯定，換言之，就是不妙。佛法是妙法，佛學是超越哲學，所以佛學說空，是妙有真空，用中顯體，真空妙有，由體起用。」⁹⁵從這段話語，倒是應和了智者對於佛教真諦實相的看法，亦就是說空非空，實乃真空；說有非有，卻是空中假有。對於如此的說法，實在是非一般敘述分析的論調可以加以闡述，而這樣的曲繞迂迴的模式就呈顯出一種弔詭的狀態而將實相突現於言語文字之上，如同禪宗所言之言語道斷、心行處滅等超越性的思想哲學，同時對於這樣的思想哲學之所以能夠化為文字語言，其背後卻是透顯出必須經由實踐力行之後才有可能產生的思想結論。

因此，由上述可知，佛教的思想哲學並不是相互對立性的理論結構，尤其是天台圓教的思想理論，其始終想要闡述的目標，就是將唯一證入佛道的實相真諦透顯出來，正所謂是開權顯實，消融相對立性而圓成于絕對之中道不可思議。因此，這其中的過程就必定是義理與實踐等兩方面都需要相互配合以及體證才能夠彼此彰顯，也就是說天台圓教的修正過程是透過觀心與緣彼此相融加乘的方式以達到清淨解脫的真實觀，而不是堅定頑強地認為彼此對立與完全地排斥諸緣法起的真實特性。因此，本論文將藉由觀照一心可以至實相不可思議的可能性，也就

⁹⁵ 見《天台宗論集》，頁 175。

是秉持著眾生心即是佛心的論點來繼續探討觀心法門的力行實踐。並且，于理論上既然眾生與佛是不一不異，亦就是眾生即是如佛的理據下，一念心即具三千諸法、無明與法性之同體依即，這些都是理上的即，而事上的修行就必須以一心三觀、圓融三諦來體現與符應諸法即空即假即中之實相義理。亦唯有如此，才能夠真正地將圓教真諦如實地展現以及實際地運用在吾人生命與生活之中。所以，接下來的探討部分，本章節將陸續朝向真空妙有、用中顯體的實踐部分。同時，天台圓教觀心實踐開展的功夫精華就在於圓頓止觀之上，因此，本章論文的重點部分將針對於止觀這方面的修證探討。

第一節 圓觀三諦成就不可思議實相

雖然說之前的探討已經將天台圓教觀心哲學的義理大致地羅列幾個重點，亦就是一心即是含具無明與法性相即之心，而無明與法性皆因無所住本，故能藉由因緣起生一切諸法，而牽攀因緣者即是一心，因此說一心造就千萬法，無明生死只在迷，法性清明在悟心。所以說，要想覺悟此心或可說是想要觀照此心的工作之前，則首先的條件就是需要明瞭諸法因緣之實相真諦，就如同智者所言之伐樹要從根、灸病須得穴的觀念，也就是要能確實地對症下藥才能夠有所成效的意思。因此，吾人首先探討有關諸法實相的觀照，就是開啟往後如實修行的第一步驟，所以天台智者所開設之圓教三諦便是當下吾人需要努力探究的議題。

壹、天台圓教之空假中三諦

天台智者大師是以《法華經》為基礎，獨自創立了天台圓教中道實相的教相義理。然而圓教，是佛陀無緣大慈地開啟眾生以自覺開發出般若智慧之後，希望能夠綜攝眾生歸向唯一佛乘的如實教法。因此，佛教對於最上利根之菩薩所開顯的如實教義，即是《法華》一經。所以《法華玄義》中即說：「今經（指《法華經》）正直捨不融，但說於融。令一座席同一道味，乃暢如來出世本懷故。……

因緣所生法者，即遍一切處也。今言實相體即權而實，離斷無謗也。即實而權離建立謗也，權實即非權實離異謗也，雙照權實遍一切處離盡謗也。」⁹⁶；又說：「海是坎德萬流歸故，同一鹹故，《法華》亦爾。佛所證得萬善同歸，同乘佛乘，江湖川流無此大德，餘經亦爾，故《法華》最大也。」⁹⁷由此，則可說天台《法華》圓教是開權顯實，發顯本，絲毫不眷戀于方便權說，是直說自證、究竟如實的教相法門，是唯一佛乘法，是德性圓滿、周全普遍的教義。所以說，天台圓教就是指謂一心圓具三千法，圓滿包融法界眾生，透顯全體真如、中道實相妙理而能夠具有不變與隨緣兩種德性。然而所謂隨緣德性，是法界三千諸法隨因緣展現森羅萬象、無窮無盡；而不變德性，則是三千諸法雖然展現萬象緣起，卻可以因為了悟真如實相、空性假有，因此能夠隨性不變。所以，那就是說明了「地獄、惡鬼是真如、人是真如、佛也是真如；甚至於百界、千界、三千世間皆無不是真如實相。所以再推而廣之，一切行住坐臥、一法一塵、一色一香，無一不是真如妙理所展現的作用。如《方便品》中：『是法住法位，世間相常住』⁹⁸，這些皆無非是要說明法界三千諸法圓融，隨緣起現，一切空無自性並且自在無礙。」⁹⁹因此而言，若想要能夠真正地掌握與實行天台圓教觀心實相之義理根據，就必須藉由圓觀一心三諦來彰顯勝義第一實諦，相信這樣才能夠真正地悟入佛之知見以及透顯出佛法實相之不可思議。

因此說來，所謂實相真理原本就難以利用語言文字說明清楚，如智者曾經說：「唯佛與佛究盡實相，究盡即也。」¹⁰⁰所以，若想要究盡實相者，也唯有佛與佛才能夠真正究竟地達成。因此，這樣無法以世俗語言文字所直接表述的實相真理，豈不是永遠令尚未成佛的眾生無法理解，那麼成佛的理想與保證豈不是一場空言戲談。幸好，佛以大般若解脫智，行無量方便法門來引領不同根機的眾生從可理解、可接受的層面來加以分別開示，故如此表述的方式就如同牟宗三先生所說之第二序¹⁰¹的表達，亦就是要假借一般世俗諸法可以思議、可以理解的說明

⁹⁶ 見《大正藏》三十三，頁 682 中-下。

⁹⁷ 同上揭書，頁 684 中-下。

⁹⁸ 見《法華經》，《大正藏》九，頁 9 中。

⁹⁹ 參見无言著，《天台宗概論》，頁 88-89，台北：原泉出版，1984。

¹⁰⁰ 見《法華玄義》卷一上，《大正藏》三十三，頁 686 上。

¹⁰¹ 欲了解第二序的表述就必須與第一序來加以比較，而第一序的表述就是：將所要表述的義理

層次，來彰顯襯托出實相之不可思議，並且轉化其中不可理解的層面以至於能夠達到理解。所以，若想清楚了解實相第一義諦之諦理，就必須先清楚地了解所謂三諦即空即假即中的義理，而對於實相三諦的說明與解析，則莫過於天台智者的梳理與見地，所以，那就必需要再進一步地了解智者如何對三諦的說明以及分析。

大師于《法華玄義》中，透過藏、通、別、圓四教以及通教俱可分別趣向別、圓二教與別教可趣入圓教的方便下分成七重教門¹⁰²，然後再仔細地說明七種教類眾生對於有、無二諦的認知與實踐法則，故稱之為七種二諦。接著智者分析中道第一義諦時便將二諦分成三諦方便權說，同時將三諦分成五種，那就是：別入通三諦、圓入通三諦、別三諦、圓入別三諦、圓三諦等五種三諦。至於這五種三諦則是由上述七種二諦所延伸出來的，所以先將七種二諦表列如下的圖示，¹⁰³然後再接續研究有關五種三諦的義理，以明白各教對於中道諦理的體認與實踐：¹⁰⁴

七種二諦：

教別 二諦	藏	通	別入通	圓入通	別	圓入別	圓
俗諦	實有	幻有	幻有	幻有	幻有，幻有 即空	幻有，幻有 即空	幻有，幻有 即空
真諦	實有滅	即幻有空	即幻有空 不空共	幻有即空 不空，一切 法趣空不 空	不有不空	不有不 空，一切法 趣不有不 空	一切法趣 有、趣空、 趣不有不 空

從以上的圖表可以看出，有關於藏、通二教對於諸法諦理的認知就只在於有

利用分析分解的方式透過正面平鋪直述，但是這樣的說法往往容易陷入語言詮釋上的瓶頸與侷限而無法真正完整地將真實義理表述周全，套句康德的話，就是因為人類不夠完美，因此不能夠認識物自身，所以任何第一序的表達方式都不會完美周全地彰顯真理。故此，佛教詮釋實相或般若等不能以第一序方式說明的觀念時，就以另一種弔詭的詭辭辯證方式來加以說明，這種方式若以牟宗三先生的說法，就是屬於第二序的表達方式。詳情可以參考牟先生所著的著作，如《佛性與般若》或《中國哲學十九講》等等。

¹⁰² 所謂七重教門則是：藏教、通教、別入通教、圓入通教、別教、圓入別教、圓教共七種。

¹⁰³ 圖表參見李志夫編著，《妙法蓮華經玄義研究》，頁 272，台北縣：中華佛教文獻編撰社，1997。

¹⁰⁴ 以下對於五種三諦之整理說明係出自《妙法蓮華經玄義》卷三上，《大正藏》三十三，頁 704 下-705 上。（或可參考陳英善先生所整理的模式，見《天台緣起中道實相論》，頁 415-417。）

與空的分判，藏教行者只能夠分析諸法皆是因緣聚集而成，因此分析細微之下的結果即是空無；而通教者除了能夠體察到諸法無有自性，一切皆需要依待因緣和合才能夠具足成就，因此一切皆空。所以，藏、通二教所執取以為真實的諦理方面就只有「有」諦以及「空」諦，並沒有真正地覺悟到不有不空（或空與不空）的中道境界，並且認為只要證入空諦就已經是涅槃寂滅、清淨無上的境界（其實卻只是證得灰身斷滅之境，並不是究竟之如實佛境）。所以說，智者大師在分判三諦的義理時，因藏、通二教無法開出中道諦理，故而不將藏、通二教列入其中，可見此二教並無法體證到中道實相的諦理。誠如林志欽先生所言：「此二教雖言三諦，然其『假』非『施權之假』，『中』非『佛性中道』之中，故實僅止於得空耳，未能得出空之假，以至於由空、假而入中。故說藏教之析空『尚不成即空，況復即假、即中？』而通教之假、中皆順入於空，只為即空耳。」¹⁰⁵

因此，如上述所言，可見智者於《法華玄義》中對五種三諦的說明內容，就是強調修行者對於中道諦理的認知與修證，亦就是五種不同教別的行者對於體空出假以及中道實相諦理之不同的體證層次。所以，誠如經中所言：

五種三諦約別入通，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，如《止觀》中說云云。¹⁰⁶

以上所述，即是智者對於別入通、圓入通、別、圓入別以及圓等五教行者各自體證的分判。至於通教行者之所以能夠體證中道義理的因緣，依據林志欽先生的研究則認為：「藏、通教不明中道、佛性，乃無三諦義。而此除別、圓二教外，乃

¹⁰⁵ 見《智者大師教觀思想之研究》上冊，頁 373。

¹⁰⁶ 見《大正藏》三十三，頁 704 下-705 上。

言及別入通、圓入通、圓入別（亦名別接通、圓接通、圓接別）等三種接入後教者。其『接』者，通教利根菩薩以昔曾修習別、圓教故，今雖聞通教，習發故，得悟別、圓之理，接入別、圓教，即是別入通與圓入通。圓入別之意例然。」¹⁰⁷所以說，通教行者雖然仍偏執地在真空諦理上的體證，但是卻已經能夠從別、圓教之中引入中道實相諦或佛性的義理以資成三諦之觀。誠如《中論》所言：「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。」¹⁰⁸只不過，這樣的中道義理卻是完全地指向所謂「真空」之義。故此而言，別入通者尚不能夠明瞭「真諦亦空」的中道義理（即是實相），亦就是所謂成佛的真實諦理即是非非有非非空之如實諦相。所以，雖然已經藉由別教義理引入中諦之說，但卻依然只能從有漏（俗）以及無漏（真）這二邊來認定所謂實相的偏執思想，最後依然所追尋的仍是空盡一切諸有的真諦涅槃，因此對引入之中諦思想而言，也只不過是一種名相理論而已。所以，若依智者的判釋，這個所謂的中道諦理也只是從理論上所推演出來的，並沒有實際上可以修行證知的方式來保持與諸法相應的功德。

同時，對於中道實諦義理的認知與體證者，就別教行者而言，則是從別教二諦當中的俗諦開決成真俗二諦，亦就是指幻有（假有）為俗諦，幻有即空（假有故空）是為真諦，然後再以二諦之中的真諦（不有不空）區分為中道諦。但是就別教三諦者而言，這樣的中道諦也只是就于理上可以推論出具有而已，因為別教將中道諦理是歸向于清淨如來藏（自性清淨心），而清淨如來藏則是獨立於九界之外的清淨佛界，不垢不淨、不增不減。因此說，別教之中道諦就實際上並不會具備涵攝諸法實相而與諸法相應（而是依緣起現諸法），所以別教修行強調去一分無明顯一分法性真諦，而為了達到清淨佛法界者就必須緣斷九界，才能真實地顯法藏如來，因此之這種教法與圓教之即轉無明便是法性修行的方式，的確是兩種截然不同的體認。而至於圓入通之中道諦理已經是具足一切法之中道；圓入別教者則雖然聽聞別教義理，但卻可以引入圓教一切法趣有、趣空、趣不有不空之中道如實諦理。因此智者說此教行者之中道諦理已經是具足圓融佛法之實相；圓教者，則一切諸法皆是即空即假即中三諦圓融，不單只是中道義理具足三諦圓

¹⁰⁷ 見《智者大師教觀思想之研究》，頁 374-375。

¹⁰⁸ 見《大正藏》三十，頁 33 中。

融，空諦與假諦亦同樣具足三諦，故任何一諦即具三諦、三諦即是一實諦（三諦圓融，一三、三一）。

此外，有關上述對於圓三諦之圓融具足的說法，雖然陳英善先生認為：「『空、假、中』之『假』諦，此與『空』『中』諦互為一體，彼此可以相通，而非對立關係，說『假諦』時事實上已對『有諦』提出批判。『空』『假』『中』三諦是透過不同層面來描述緣起法，從法的無自性立言，說之為空諦，從法的假名施設立言，說之為假諦，從法的無可執著上立言，稱之為中諦。」¹⁰⁹但是，就吾人以上所見，對於其中陳英善先生從「法無可執」上立言中道諦之說，以對應「法無自性」上立言空諦，這兩者之間並沒有特別明顯的差別，亦就是說，陳英善先生所說的中道諦理是比較屬於龍樹中觀的思想，因為不管是對於法無自性或是法無可執這兩方面，都是在證明諸法性空的義理。這與智者所開出之諸法趣一切法性是趣不過的中道實相諦是大大完全地不相同。¹¹⁰所以，就以上五種三諦之詮釋，另再簡單地表列出一份圖示以綜合上述之言：

五種三諦：

教別	別入通	圓入通	別	圓入別	圓
三諦					
俗諦	有漏	有漏	幻有（假有）	幻有（假有）	幻有（假有）
真諦	無漏	無漏	幻有即空	幻有即空	幻有即空
中道諦	非有漏非無漏，不備諸法	非有漏非無漏，具一切法	不有不空（理上而已，認為證空即是中道諦）	不有不空，具足佛法	不有不空，具足佛法，真俗亦然，三諦圓融，一三三一

所以，若統攝以上所說之五種三諦，其實可以再度地總理以及歸納出只有「別三諦」以及「圓三諦」這兩種區別。而至於別三諦與圓三諦之間最大的不同之處，

¹⁰⁹ 見《天台緣起中道實相論》，頁 413-414。

¹¹⁰ 有關陳英善先生詮釋圓三諦的看法，其中空諦與中諦的分別並沒有明顯的差異，這樣的詮釋方式與智者所提出的三諦觀之間應當還有許多可以討論的地方，但這個議題並非本論文所欲探討的重點，因此在此稍微提及，而上述觀念的引發，係由業師尤惠貞先生在課堂上課時曾經提及和引發討論，故特此說明之。

就在於別三諦的中道諦觀是要達到清淨無上唯一解脫之佛的境界，又或者說，將如來藏自性清淨心不斷的朗現，因此需要斷除諸法，亦就是緣理斷九¹¹¹，剝除一切無明煩惱的纏繞，以達到無染自性清淨心的展現，所以別教三諦就是要隔除一切諸法，也因此與其他九界有所隔別與不互相通。至於反觀圓教三諦的義理，不僅中道諦理能夠具足諸法，而且其真、俗二諦也同樣地具足一切諸法。所以，此三諦之間應當圓融相依、無礙互通，也就是在每一界中皆可以有趣向佛界的可能性，而這樣的思想哲學對於吾人當下一念心的轉依與實踐上，便是可以互相依即地圓融開決與轉化遣蕩，故說三諦圓融即是不可思議。這也就是為何智者能夠凡是說到圓教實相彰顯之時，便對此一念心所轉化的過程都稱之為不可思議境。所以，透過了上述的分解之後，就可以有些概念地探析出智者大師對於三諦的看法。並且於下一段論文中，再繼續地對圓融三諦多作一些探討與分析。

貳、三諦圓融即是中道實諦

智者大師于《妙法蓮華經玄義》中曾說：「若欲免貧窮，當勤三觀，欲免上慢，當聞六即。世間相常住，理即也。於諸過去佛，若有聞一句，名字即也。深信隨喜，觀行即也。六根清淨，相似即也。安住實智中，分證即也。唯佛與佛究竟盡實相，究竟即也。修心內觀，則有法財，正信外聞，無復上慢，眼慧明聞具足利益，何得不觀解耶？」¹¹²這其中的涵義即是指眾生皆有如佛、成佛之寶藏而不自知，只因為不能如實地觀照無明一心而受貧窮業苦，所以佛勸眾生當勤三觀可免貧窮，而這所謂三觀者即是天台三諦實相觀之即空即假即中三觀。此外，智者亦在《摩訶止觀》中，對三觀思想作了一番詮釋：

¹¹¹ 別教之緣理斷九就是因為要突顯如來藏自性清淨心（佛性）的無記性，因為無記，所以一切諸法皆是依因緣起而生，性起諸法而遮蔽了清淨法性心，因此需要隔斷一切緣起的九界，而如此才能真正地將不空如來藏的清淨心完全開顯，這樣的觀念與圓教性具一切法的觀念相當不同，所謂性具，就是一切法趣空、趣假、趣不空不假而趣不過，因此，空假中三諦皆具足與相融，故於諸法當下即見法性清淨，佛界與其他九界亦相融互具，所以，這也就是智者說一色一香無非中道實相的義理所在。

¹¹² 見《大正藏》三十三，頁 686 上。

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。¹¹³

因此，由以上智者所詮釋的說法看來，這所謂的三觀，其實所指的就是觀一心即空、即假、即中三諦互相圓融。大師在詮釋說明上雖然對於三觀有一番個別的說明，但是就天台的義理與實踐上而言，分別對於三觀的說明也只是一種方便，是以隨順眾生的機緣習性而強加敘說有三諦的義理。若是一旦要強調修行上的說明以及彰顯實相不可思議境界的時候，就必須要回歸到最後的關鍵點，那就是唯一的真實諦理，也就是所謂的第一義諦。而這所謂的唯一實相諦，就是「因緣所生法，我說即空即假即中」為主要的中心思想。因此，智者大師就是以即空即假即中來說明這唯一實諦必須是三諦互相融通而成、缺一不可，同時並以「即」來一路貫穿空、假、中三諦彼此之間看似有獨立自存的法性。所以，天台智者所論及的三諦圓融就是在方便眾生能夠明瞭三諦互即之後，就要更進一步地破除眾生對三諦各有獨自法性的錯誤思想。

然而，雖如上述所言，三諦必須相互圓融地觀，但是于實際上，若想要將三諦圓融地透過一心來加以觀照的話，則就必須先了解智者大師如何地對三諦思想作出義理上的詮釋與開展，誠如《摩訶止觀》中就有以下的一段文字敘述：

若謂即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故，三種皆假者，但有名字故，三種皆中者，即是實相故。但以空為名，即具假中，悟空即悟假中，餘亦如是。¹¹⁴

至於有關上述所言之三諦相即的思想，則陳英善先生對於此義也有一些整理與說

¹¹³ 見《大正藏》四十六，頁 55 中。

¹¹⁴ 見《大正藏》四十六，頁 7 中。

明，其說法如下：

1. 空假中三諦彼此之間的關係，是「三而一、一而三」的關係。非離空外，而有假中；亦非離假外，而有空中，同樣地，非離中外，而有空假。所以是三而一，且雖一亦不妨其為三（空假中），甚至可將之推展成無量諦。
2. 從言思道斷的立場言，沒有一法不是空；從假名施設的立場言，沒有一法不是假；從實相的立場言，沒有一法不是中。此三者的關係非隔別的，只是所觀立場不同，而有不同之詮釋。如《摩訶止觀》云：「一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所謂不可思議一心三觀。」一心同時具足三觀，以顯示空諦即具假中諦，假諦即具空中諦，中諦即具空假諦。
3. 悟空即悟假中，悟假即悟空中，悟中即悟空假。¹¹⁵

雖然陳英善先生指說三諦可以顯示出有三層的義理，可是，從其上述之言看來，若再進一步地綜攝其結論而言，卻只有一義，也就是即空即假即中之三諦圓融真義。因此，若說到底，三諦圓融就是智者建構圓教義理的最終目標，也就是彰顯出中道實相即是成佛之道。所以，在顯示空假中三諦的關係上，真正的關係就是三一、一三的相即關係。也就是說，從以上的探討可以清楚瞭解，「智者大師之所以能夠對於圓融三諦提出這樣的見解，便是來自於實際上的修行體證，體悟到諸法彼此之間的不可分割。」¹¹⁶而至於為何要區分三諦來說，那也只是就方便上令眾生容易更掌握諸法的表現方式，所以就必須從理論上，對眾生一一分解出各項條理分明、巨細靡遺的說明，而這樣的作法才能夠盡可能地相應諸類眾生、利益眾生。至於就實際上對於外事修行而言，其三諦彼此是相即圓融而不容分割。而另外，對於要如何體悟三諦彼此相融不分的方法，那就是要發一心於觀照諸法實相的修證功夫上，亦就是以一心三觀不偏空偏假突顯出中道實相之佛道

¹¹⁵ 見《天台緣起中道實相論》，頁 420。

¹¹⁶ 見《天台緣起中道實相論》，頁 421。

義理，故如智者所強調之一心要能夠見空與不空的同時才是如實的中道實相。

因此，綜觀智者大師對於三諦的看法，雖然在方法上是給眾生方便以開出三諦，但其最後之義理歸納，卻是三諦之間並不能夠是相互分別以及獨立自存的三諦，亦就是說，于空諦之中含攝有假、中二諦；假諦之中亦含攝有空、中二諦；而中道諦的呈顯則必定要含攝了空、假二諦。所以看來，三諦是相互含攝並且相融相合的關係。因此，只要能夠完全一心三觀，察覺到三諦圓融的話，那麼就能夠明瞭智者大師為何能將一心三觀之空假中三諦統攝結論於唯一實諦，亦就是中道實相，而此中道諦就是藉由因緣諸法之間彼此相依方能夠開顯的實相意義，故而從空、假、中三諦相即為一而三、三而一的思想建構當中，就是必須完全透過了現實世俗諦的體空開假，才能夠真正地對應中道第一義諦之不可思議實相，亦就是從思議境的對照下才可以完全地顯示出實相境之不可思議。所以，圓觀三諦即為第一義諦的修證過程便可以如實地呈顯佛界之不可思議實相境界，因此，本論文將再繼續對觀三諦圓融之不可思議境作進一步的探討。

參、圓觀實諦即是不可思議

對於以上探討之實踐觀照諸法的方式，依天台圓教的方法就是將諸法以即空即假即中三諦歸一的思考模式，轉化當下一念心趣空、趣假、趣非空非假之實相真諦。因此若想要能夠如實地執行圓觀三諦的功夫，那麼便需要如智者詮釋實相的方式來加以探討，亦就是先將所謂三諦如實地認識清楚之後而方能真顯實相真諦的如實意義，所以這種藉假證真、開權顯實的獨特方式，就是圓教與其他教別展現不一樣的地方。而依據智者大師于《法華玄義》中的說法，將三諦定名為「有」，「無」，「中道第一義」諦的出處是在《菩薩瓔珞本業經》以及《仁王般若波羅蜜多經》二經，誠如智者所說：「明三諦者，眾經備有其義，而名出《瓔珞》《仁王》，謂有諦、無諦、中道第一義諦。」¹¹⁷只是，同樣地從上述所言，其中還可深入地探討一點，那就是除了《瓔珞》與《仁王》已明確地指出三諦之名號

外，若再針對含涉有三諦意義者，則「眾經備有其義」，亦就是說有關三諦意義的表現是可以遍尋于其他的經論之中。如智者舉證說：「今經（指《法華經》）亦有其義。壽量云：『非如非異即中道，如即真，異即俗。』」¹¹⁸並且承接著此義，則大師更有再進一步地詮釋：

故 壽量品 云：不如三界見於三界，非如非異。若三界人見三界為異。二乘人見三界為如。菩薩人見三界亦如亦異。佛見三界非如非異，雙照如異。今取佛所見為實相正體也。¹¹⁹

故此說來，《法華經》將三界眾生的知見與三諦義理作了一番對應，例如：無明眾生因為不能如實地觀照諸法實相，因此三界之因緣法起皆是一一各異、千差萬別；而二乘人則見一切法皆是空如性；菩薩則能見萬法因緣起，故而能從空性當中展現無量的方便假法，因此菩薩所見諸法皆是「亦如亦異」；而唯有佛之知見是一切非如非異，同時也含括了亦如亦異，所以要說「雙照如異」者才是圓滿地實相真諦。因此，從上述看來，則所謂「如」者，指涉的就是無（空）諦；而「異」就是有（假）諦；「亦如亦異、非如非異」即是中道實相諦。所以說，雖然《法華經》中並無直說空、假、中三諦之名，但其中的意義卻是如實包容含涉的。故而以下的探討則將再從智者大師對於三諦思想的想法來掌握天台圓教實相哲學的實踐根據。

「三諦」，就是指稱空、假、中三諦。佛陀所傳的如實法理就是一切法從因緣而生，而既然是藉靠緣生則就無有自性，因此為「空性」；而緣無自性，故能隨順因緣而生無量諸法的則是「假相」；至於空、假二法皆不出於法性如是的展現，所以，只有依空假二邊無所住本，才可以任由一念無明法性心之觀照開決而趣向無限的法趣，而一切的法趣則都是趣不過于十如、十界、相融百界與所有的三千世間，因此是為「中道」。所以，如《四教義》中，智者大師對三諦的解釋如下：

¹¹⁷ 見《大正藏》三十三，頁 704 下。

¹¹⁸ 同上註。

¹¹⁹ 見《大正藏》三十三，頁 682 中-下。

三諦名義，具出《瓔珞》、《仁王》二經。一者有諦，二者無諦，三者中道第一義諦。所言有諦者，二十五有世間眾生妄情所見，名之為有，如彼情見審實不虛，名之為諦，故言有諦，亦名俗諦，亦名世諦，如《涅槃經》云：如是人心所見者，名為世諦。二、無諦者，三乘出世之人所見真空，無名無相故名為無，審實不虛，故目之為諦，故言無諦，亦名真諦，亦名第一義諦。三、中道第一義諦者，遮兩邊故，說名中道；言遮兩邊者，遮凡夫愛見有邊，遮二乘所見無名無相空邊，遮俗諦真諦之二邊，名為不二，不二之理，目之為「中」，此理虛通無擁，名之為「道」，最上無過，故稱「第一」，深有所以，目之為「義」，諸佛菩薩之所證見，審實不虛，謂之為「諦」，故言中道第一義諦，亦名一實諦也，亦名虛空、佛性、法界、如如、如來藏也。故《涅槃經》云：凡夫著有，二乘著無，菩薩之法不有不無，即是三諦之理不同之義。¹²⁰

就如以上述所言，所謂「有」就是依從凡夫之見來說，因為凡夫以妄情迷執的知見（一念心）來對應一切因緣所生的三千諸法，並且認為一切因緣和合所生的法都是具體實有，然後繼而加以執著並且以為這樣的因緣生起便是真實的本體自性（或者如同康德所指稱的物自身），但無明眾生卻因尚不能夠明白這所有法的一切生存模式都必須是藉靠著所有的因緣條件下方可隨機起現，因此並不能夠擁有獨立自性、獨自產生和永存不滅的存有條件（因此以佛之大慧，稱此因緣法起為「空」）。由此可知，一切因緣機會並沒有所謂的自性實體，所以，就凡夫的認知立場，執迷於一切因緣生的「有」是真實不虛的一切所有，因此稱這樣的思想見解為「有諦」。而至於「無」（空），就是所謂的「真諦」，若依二乘人所體證的知見，則是一切法性即空（析法空或體法空）。由於二乘人經過了修行上的分析或是體證諸法，觀照諸法即是真空無有，是無名無相、寂然相滅，因此其一念心的轉化便能趣向於將因緣所生之三千諸法皆視為無有自性、無有實體，亦就是所謂「空」而無有自性。只是，從另一方面來看，就其實際上對二乘人的思想而言，這所謂「空」的諦理對於他們而言卻是真實不虛的唯一真理，因此又可稱之

¹²⁰ 見《大正藏》四十六，頁 727 下。

為「真諦」，又或者稱之為「空諦」。

所以，二乘人相對於凡夫而言，雖然已經破除了「我執」的第七識執見，但是卻依然存在著對空諦有所謂「法執」之見，因此執著「空」有實性。因此，縱然能夠明瞭諸法是由於因緣生成、空無自性，但是卻又沉淪於將無有自性的空見，以一心執著地視其為真實，並且是解脫的無上標準。故此，這樣的見諦則又是落入了另一種執著的偏見（偏執真諦）。而至於所謂的「中」，則就是依循著諸佛菩薩所知見之「不有不空」，也就是所謂的中道第一義諦。關於中道第一義諦所想要彰顯的地方，就是在於去除凡夫以及二乘人對於「有」和「空」之二邊偏執，唯有不單獨執取于各自二邊的迷執，這才能夠真正地顯示出「不有不空」的中道義理，亦就是「遮凡夫愛見『有』邊，遮二乘所見無名無相『空』邊。」因此，只要能夠遮除了對於「有」、「空」二邊的執著，同時明白「空」和「有」都是依待緣起無自性，無所執限，便能如實地悟入唯佛與佛才能究竟的中道第一義諦，也就是能夠得一切種智而與佛相同無異。也唯有如此，所謂中道第一義諦的「中」，就是要能夠真正地落實在空有不二的思想上，而如此所印證的一切種智才能如實地將一切信、解、行、證的止觀功夫完全開展；如實地將義理達到通暢無礙以及遍佈周全。並且因為不滯礙於空，亦不滯礙於有，因此可稱之「虛通無擁」，而虛通無擁就是指說「中道」。所以，透過上述的詮釋之後，吾人可以大約地瞭解智者大師對「中道第一義諦」所作的定義：那就是明確地闡述當下一念心應趣向不偏執于「有」、亦不偏于「空」的緣起法。如此說來，從智者的立論當中，就可以清楚地分別說明諸佛菩薩對於緣起法的一心知見，與凡夫和二乘人的一心，的確是在見解與修證實踐上有所差別，同時並因為凡夫、二乘以及佛菩薩之間對緣起法會有不同的知見，因此佛陀才會隨順著機緣而開演出種種不同的諦理，希望各種法們能夠提昇對應不同根機的眾生能依此而學習與實踐之。¹²¹

因此，如《法華玄義》中有言：「卻前兩種二諦，以不明中道故。就五種二諦得論中道，即有五種三諦……。圓三諦者，非但中道具足佛法，真、俗亦然。」

¹²¹ 本段係參考《天台緣起中道實相論》，頁 409-414。

三諦圓融，一三三一。」¹²²那也就是說，即使佛陀為了眾生方便而開示三諦實相，但其背後的真意卻是要顯一三三一、相即相融、互具含攝的圓教意義，亦就是即空即假即中之圓融諦觀。所以說，佛說雖然有三諦可分，可以互相對應，但是就其實在的觀行實踐上而言，也只是為了針對眾生一心對實相法的認知見解之不同而所巧立方便、隨順眾生的慈悲方式，因此推究到底，雖有三諦可說卻無三諦能分，唯有即空即假即中之中道第一義諦方可稱為如實圓滿的真諦。

當通過以上的分解之後，可以約略地明瞭智者大師在《四教義》中對於三諦所作的定義，並且透過三諦的分別詮釋之後彰顯出中道第一實相義諦所含攝的義理。只不過，在陳英善先生所著之《天台緣起中道實相論》中對此三諦義理則有另一方向的思辨以及看法，其中的論說內容如下：

《四教義》所言「有」「空」「中」三諦，此與智者大師所慣稱之「空」「假」「中」三諦略有差異。所差異者，在於「有諦」與「假諦」所指內容有所不同，假諦之義，著重在因緣所生法無有自性上，以無自性而生，是因緣和合而生，是假名施設而立，故稱之為「假諦」。至於「有諦」，則是針對凡夫之情見而言，由於凡夫不明因緣法，而認法為實有。所以兩者有所不同。更重要的，是「有、無、中」之「有、無」二諦，是基於對立立場而言，「有」代表著實有、實性，「無」代表著無自性空，所以是對立的。然而「空、假、中」之「假」諦，此與「空」「中」諦互為一體，彼此可以相通，而非對立關係，說「假諦」時事實上已對「有諦」提出批判。「空」「假」「中」三諦是透過不同層面來描述緣起法，從法的無自性立言，說之為空諦，從法的假名施設立言，說之為假諦，從法的無可執上立言，稱之為中諦。¹²³

故此，如上述陳英善先生所細分之「有空中」以及「空假中」等二種不同的說法，其中可以明顯地看出「有諦」的詮解面相是針對眾生的知見思想來說，亦

¹²² 見《大正藏》三十三，頁 704 下-705 上。

¹²³ 引自《天台緣起中道實相論》，頁 413-414。

就是從人的方面來解釋因無明痴惑，可召感出對緣起諸法的一切，都認為是實有、實在的本體與自性，並因為執迷于有實體可以追求，故此稱之為有諦。至於「假諦」，則是從法的緣起無自性的面相去詮釋，同時陳英善先生亦認為當論說空假中三諦的解釋過程中皆各自有相容含攝的部分，亦就是彼此會有些交集存在，不如有、空二諦之間有明顯而清楚的對立性存在。只是，吾人對於陳英善先生這樣的細分判別，卻認為智者大師對於「有空中」以及「空假中」這兩種詮釋三諦的說法上，其實只是對應著兩種不同的主題面相來說罷了（亦就是以人、法這兩種面相），所以在閱讀之後的感覺上有些強說差異的區分，但是這樣的區別卻也可以提供另一種對智者大師之空假中三諦義理不盡相同的認知與根據。至於下一節的論文當中，將探討有關天台圓教以不斷斷之修行精神來開展當下一心能轉三道業果即三德法身之實踐哲學的意義以及作用。

第二節 圓觀諸法實相三道即是三德

既然在現實生活當中，三千諸法的生起皆自有其因緣機制，並且如鏡花水月般地展現其如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、以及如是本末究竟平等之法性義理。只不過，一旦在實踐體證諸法因緣等空、諸法現象等假之中道實相的過程之中，並不能夠一味地只將諸界惡法一一地斷除，如別教行者將緣斷九界法的修行過程並無法成就圓成實相之佛，故此，智者大師于《摩訶止觀》中即說「隨自意三昧」的觀行，就是透過有關逆修以及修惡法門的文義來彰顯十界圓融、同體依即以及唯有不斷斷之精神方能成就諸法相成、佛道相融，他說：

善順實相，名為道。背實相，名非道。若達諸惡非惡，皆是實相，即「行於非道，通達佛道。」若於佛道生著，不消干靈，道成非道。如此論善惡，其義則通。今就別明善惡，事度是善，諸蔽為惡。善法用觀以如上說。就惡明觀今當說。

前雖觀善，其蔽不息，煩惱浩然，無時不起。若觀於他，惡亦無量。故修一切世間不可樂想時，則不見好人，無好國土，純諸蔽惡而自纏裹。縱

不全有蔽，而偏起不善。或多慳貪，或多犯戒，多瞋多怠，多嗜酒味。根性易奪，必有過患，其誰無失？出家離世，行猶不備。白衣受欲，非行道人，惡是其分。羅漢殘習，何況凡夫？凡夫若縱惡蔽，摧折俯墜，永無出期。當於惡中而修觀慧。如佛世時，在家之人帶妻挾子，官方俗務，皆能得道。央掘摩羅彌殺彌慈，祇陀末利唯酒唯戒，和須密多淫而梵行，提婆達多邪見即正。若諸惡中一向是惡，不得修道者，如此諸人永作凡夫。以惡中有道故，雖行眾蔽，而得成聖，故知惡不妨道。又道不妨惡，須陀洹人淫欲轉盛，畢陵尚慢，身子生瞋，於其無漏有何損益？「譬如虛空中，明暗不相除，顯出佛菩提。」即此意也。¹²⁴

因此，誠如智者所說：「當於惡中而修觀」，就是觀一切諸惡法門，照見諸惡的當體亦同樣即是無有自性與空如，並進而轉觀當下的心念並且遣蕩出如如的諸法實相。所以，在惡法當中就含具有諸法之空如法性（善、惡法皆是三千諸法的一類，既然三千法無自性，故惡法亦是空如性），這就是「惡中有道」，同時亦就如智者所認同之一念心即具有無明與法性，只要能夠如實地觀照當下的那一念心，轉惡法于即空即假即中，那麼就不會受到惡法的障蔽，甚至惡法即是成就佛過之善巧因緣，那也就是「雖行眾蔽，而得成聖」。若如此說來，則諸惡之中便可以轉一念心修行觀慧（般若），那也就表示，所謂惡則不會是定惡，而所謂惡法門也是可以轉成善的法門，因此所有的凡夫便能因此而有所憑藉，皆可依恃修道的法門來轉染成淨，只要能夠依此實踐與修行便能夠成就佛果的推論，這對於正在無明沉淪的眾生而言，便有了實質意義上的作用和積極的鼓勵。所以，如實地在三道諸惡之中修行止觀，便能夠保證如實地自然成就三德秘密藏果。這種即於三道而顯三德的方式，其中的過程就必須內含攝有不斷斷的精神，如換句話說，也就是不能夠斷除任何的惡法門，並且反而是從諸類惡法的當下去加以轉化與遣蕩。因此可說無明諸蔽的當下就是法性清淨的轉依，而之所以能夠如此篤定的推論就是因為無明與法性之間有著同體依即的關係。

¹²⁴ 見《大正藏》四十六，頁 17 中-下。

壹、觀諸惡的當下無有自性

關於上述所論及之惡法竟是成就佛果的善資成，這樣的結果對於一般眾生來說真是非常地難以理解以及想像。不過就實際上的生活經驗中，的確可以從這個理論上獲得許多的證明，例如一些曾經犯下殺人、強盜等重大傷害他人的惡人們，當他們受到應有的懲罰時，卻能夠在即將結束生命之前徹底地轉化心境，相信這樣的境界必然與當初行惡的境界是完全不同的。誠如中國的諺語說：「放下屠刀，立地成佛。」這就是轉一念心從惡法之中趣向成佛之不可思議境。故而能說惡法即是佛果之資成因。亦如智者于《觀音玄義》中曾說：

若闡提能達此善惡，則不復名為一闡提也。若依他人明闡提斷善盡，為阿黎耶識所熏，更能起善。黎耶即是無記無明，善惡依持，為一切種子。闡提不斷無記無明，故還生善。佛斷無記無明盡，無所可熏，故惡不復還生。若欲以惡化物，但作神通變現度眾生爾。……

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。¹²⁵

誠如智者所說，佛之所以能夠應現眾身於穢惡法門中度化眾生，以及能夠「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」，這些功德力用都是因為一界含具九界法，諸法法性皆空如無住，因此能夠以一念心圓觀無明惡法皆是即空即假即中三諦圓融，所以諸法善惡無記、無有分別。也就因為如此，那即使是因為困陷於惡境之中而難以發善

心修行的闡提，但卻不會永遠只是一闡提。因為依天台圓教不斷斷的說法便有轉化的可能性，例如闡提的惡，這只是外緣環境所帶來的現象影響，其本身性德善良的佛心法性並不會因外境穢惡而泯滅（不斷性德善），因而至善法性只是被無明迷住了，只要在適當的機緣下，該法性善心則能依緣而轉而化（斷當下諸惡法緣），趣向于另一番不同的轉化境界，就如同另一句俗話所說：「人之將死，其言也善。」如果撇開世俗上對此善果的時間反應來看，這善言的境界表現就是藉靠著「死亡」的機緣而彰顯。因此說，回應智者不斷斷修行即是觀諸惡當下皆是自性空如的圓觀義理。

智者在《觀音玄義》中提出了性善與性惡法門的觀念，¹²⁶從其中可以相應智者大師觀一念心無明與法性相即的義理根據，而其中更必須回應到法無自性的基本立場。由於佛是清淨順性的極致成就，而一闡提則是因為迷痴違逆的另一種極端表現。因此淨順如佛者，就是以完全清淨而契合法性至理或是中道實相理來說，因此淨順者為悟。而迷逆如闡提者，那就是不向佛、不起信、難依善巧因緣而入佛道，是完全迷執與違逆於法性至理或中道實相之理，所以說迷逆者為染。而一旦契入悟的境界，就好像飢渴將死之際而獲得飲水，對於這樣的幸福豈會輕易放棄，因此覺悟清淨者（佛），趣入染境（惡因緣境）卻不再受境所染；而由於一切的染境因為自性空如，因此就不會是定然的惡與持續不變的染污，這樣無窮止盡的多變性（因無自性故能多變無窮）才真正地突顯出天台觀照一心的重要以及明惡向善的可能性。

對於佛而言，是完全了知、斷除修行上的惡而達到真正的覺悟、清淨以及沒有任何迷染，而至於一闡提，則是隔斷了修行上的善而陷入完全的迷染、執著以及無法達到覺悟清淨。但是，從知禮所說之：「圓家論斷、證、迷、悟，但約染

¹²⁵ 見《大正藏》三十四，頁 882 下-883 上。

¹²⁶ 關於性善、惡以及修善、惡等相類之議題，有許多的先進前輩，誠如慧嶽法師於《天台教學史》、曉雲法師於《天台宗論集》、安藤俊雄於《天台性具思想論》、牟宗三於《佛性與般若》、唐君毅於《唐君毅全集》、陳英善於《天台緣起中道實相論》、楊祖漢之《天台性惡說的意義》、李志夫之《天台之理事觀》、楊惠南之《從「法性即無明」到「性惡」》以及覺泰法師之《天台「性惡」思想之義涵與辨正》等，諸位先生皆對於此類議題有深入地探討並且提供了許多不同面相的見解與分析，因此，雖然這類議題尚有許多值得探討以及爭議的地方，但是卻牽涉甚廣而且不是本論文所欲研究的目的，所以將不在此處做更深入的探討。

淨論之，不約善惡淨穢說也。」¹²⁷以這一句話來看，圓教對於修善以及修惡的方面來說，都是屬於主觀的事，然而對於性德方面的善惡，則應當是屬於客觀法門的事。因此，一旦心念入迷，則一切法門皆因不能如實觀照而迷染污穢；而若是一念心能夠如實照見、明白清楚者，則一切的法門便都能夠成為清淨的善境。所以說，即使闡提是斷修善盡，但性善仍在，因此在主觀修行的作為上雖然沒有悟淨，但只要因緣成熟的話，闡提仍然可以照見心中無明的迷惑與執著而趣向諸法皆善的境界；而佛已經能夠盡觀諸法空性而斷惡緣不起，但卻能夠主動積極地因應眾生的根機與因緣而方便度化，如《觀世音菩薩普門品》中所言：「觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。」¹²⁸因此諸佛、菩薩等能於惡法、惡境之中為了方便眾生的解脫根機與因緣而趣使諸惡，誠如菩薩展現怒目金剛惡相而能使惡人震懾向善。故惡法依存、十界宛然，而諸佛菩薩之心卻因為已經照見諸法實相而如如不動、清淨自在。所以說，雖然佛已經了悟性惡法門之如實真相而不再起現修惡之念心，但卻可以周全地在穢惡法門之中展現入清淨涅槃的真理實相，並且度化一切尚在無明痴惑、痛苦輪迴的眾生，所以天台智者便是依此法性而大力地倡導迷染可斷，卻不斷法門的道理即是如此。因此，這斷與不斷的兩層義理就在這性德與修德兩方面之上作功夫，亦就是理上有惡、事上修惡，斷而不斷、不斷而斷之天台圓教觀心法門的真義所在。

因此，若再進一步地說，一旦執迷，則三千諸法在於理上皆是無明，這就是性德；而如果一旦開決成悟，那麼三千法的呈顯即可立時地展現出不可思議中道實相，咸稱常樂我淨，那便是究竟。至於對性德與究竟之間或迷或悟的轉化過程而言，牟宗三先生曾經有一番說明：所謂三軌中的真性軌，所指的就是正因佛性說，性德的真性軌就是迷中實相，即是以生死身與苦道為成就法身之所依。而所謂資成軌則是指緣因佛性說，也就是說性德之資成軌，無非就是迷中性德之緣因佛性，或可說無明三道即是性德解脫之資成軌（業道即是解脫）。至於觀照軌就是指稱了因佛性，所謂性德觀照軌即是迷中之了因佛性，也就是法身性德本有之般若智慧，透過觀照一心轉化開決當下的無明痴惑，亦就是即于煩惱業道（惑道）

¹²⁷ 見《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》四十六，頁 707 中。

¹²⁸ 見《大正藏》九，頁 57 中。

為般若菩提。¹²⁹因此，從以上牟先生的詮釋看來，天台智者認為觀當下無明諸惡等一切煩惱業道都可以是成就法身如來的資糧，因此想要「以惡化物」、「通達惡際即是實際」、「以五逆相而得解脫」的話，就必定要在圓教的義理系統下才能夠明白地顯示出一心無念、相即諸法的圓滿性格。

此外，妙璋法師亦在其論文《《摩訶止觀》十乘觀法之研究——以觀不思議為主》中對於性善、惡無性，緣假顯真的看法上，有一番詮釋可供參考：

智者云：「如來藏理即空、即假、即中」，緣因佛性即是表現著「假」這一面，因此縱然說性惡，然而此惡卻不是定實的惡，而是一無有自性的中道實相，關鍵只是在於吾人應當如何正確地了解「實相」的真義，因此天台一再強調「不斷斷」，亦就是不斷除客觀之法，這是為了保留緣生法的自然現象，只是緣生性空，但眾生卻難以通透其理，而在緣起法上不斷地生死輪迴，所以要斷除的是主觀而能執著的心，如此才能完整地展現所謂的中道實相。同樣地，性善、性惡雖然是就「緣假」來突顯其性質，然而其本質全是實相，實相即是即空即假即中。由此可以知道，即使說佛不斷性惡，並不表示佛尚有未斷盡的惡法，而是佛即使成佛也是不離中道實相，因為佛是中道實相的體現者，而既然是不離中道實相，那麼就緣假的方面，也必然不失其性，這樣才能隨緣起現種種諸法，否則一旦忽視一念心即具三千法所具有的種種可能性，就會落入斷滅之見。¹³⁰

因此，誠如上述，透過妙璋法師的詮釋看來，所謂性惡，這不僅只是針對著智者來說，而是甚至對於一般眾生的詮知上也都應當一樣，那也就是一種無有自性之中道實相的彰顯，然而這樣的境界展現，也只是一個尚在等待因緣機會便可以令人（尤其是闡提者）認識清楚何謂中道實相。由此而說，所謂的佛，其實就是一位已經覺悟的聖者，若以眾生尚未了悟的知見而言，佛與闡提是兩個極端不同的知覺與境界，但是就佛自身而言，因為佛已經對於世間的實相是了了分明，因此

¹²⁹ 參考《佛性與般若》下冊，頁 876-880。

¹³⁰ 見《《摩訶止觀》十乘觀法之研究——以觀不思議為主》，頁 160。

並沒有所謂善惡差別的二元對待，甚至於如實的覺悟者還能夠示現與闡提無二並且能令闡提以同樣的如實觀照一念心而獲得解脫。所以，一切諸法的展現（當然包括了善、惡諸法），對佛而言，當然也都只是如實真相而已，亦就是一切法趣皆趣不過之所在。

所以，若根據智者大師建構理、事修行上的義理，一切諸佛在諸惡法門中所展現以惡化物等實際作用的觀行，于實際的現象諸緣對應無量的變化諸法，因此說來，這樣度化眾生的模式，相應天台圓教觀心法門而言就是「不斷斷」。就如同知禮在詮解荊溪之《十不二門指要鈔》的「修性不二門」時所說：

修謂修治造作，即變造三千。性謂本有不改，即理具三千。今示全性起修，則諸行無作。全修在性，則一念圓成。是則修外無性，性外無修。互泯互融，故稱不二，而就心法妙為門。¹³¹

因此如知禮所言，所謂「修」，就是指事造三千；而所謂「性」，則就是指著理具三千。至於這所謂依性起修或是修行緣性之說法探究的部分，若依照牟宗三先生的看法：「性」是指一念心能性具（理具）一切而言，不只是一切皆空之法性理而已。如果說一切皆如性不改，則一念心即具之三千世間法則同樣都是「本有不改」。這就是所謂的性德三千，性德三軌。若以性德三千皆有同性的緣故，則「全性起修，諸行無作」，因此在修德上的三千便可以隨順或迷或悟的心念而依緣展現出三千無量的造作，但是這些修德上的諸行造作並不影響性德三千之如實法性，因此「全修在性，一念圓成」。¹³²所以，若依牟先生的解法，則不論是從在修（修德）或是在性（性德）的方面說，都是同一三千、同一全體之迷悟相依的關係，所以修外無性，性外無修，這在於整個觀照力行上都必須再度地回歸到本論文一直強烈探討的主題，亦就是觀心圓融的實際作用下，才有可能圓成諸法。

倘若接續著知禮所言：「性雖具足，全體在迷。必藉妙智解了，發起圓修。」

¹³¹ 見《大正藏》四十六，頁 713 上。

¹³² 見《佛性與般若》下冊，頁 818。

故云：『性雖本爾，藉智起修。』由此智行方能照徹性德，而此智行復由性德全體而發。若非性發，不能照性。若非徹照，性無由顯。故云：『由修照性，由性發修。』此二句正辨相成之相。」¹³³因此，從這個看法來說，雖然理具三千、正因佛性都是眾生同樣具足、無有差別，但其事實上就因為原本的清淨本性被無明執迷所蒙蔽而不得解脫，因此就有必要再回過頭來藉智起修，或可說是藉惡起修。只是，要如何地藉智起修的作為，那就要如同天台圓教之一心三觀無明煩惱惑，不為業苦、了了分明。若能如此，則三道惡業即能如實地彰顯性德三軌並解脫無礙。對於此項觀點則牟宗三先生也有認同之看法：

藉智起修同時也函著藉斷起修。因為藉智起修不只是妙智解了的觀照智，而是在觀照智當中逐步地斷除見思惑、塵沙惑、以及根本惑(無明惑)，徹底達到內心清淨，外法明透的境界。但是很重要的一點就是，雖然說要以智德斷德來斷除惑業，但是這智德斷德卻是相對於界如一念來說的，也就是說這界如一念是由法性無住、法性即無明所形成的一念，因此這一念三千法在無明層次上是全體在迷。但是，這卻也就突顯出了圓教實相觀之三道即三德以及不斷斷的修行方式，因為「不斷」，就是不斷除界如一念、全體在迷的三千法，也就是惑業苦三道法門。而「斷」，就是以智德斷除迷執三千的諸法執念，躍動呈現出解心無染，通達惡法以顯清淨善法，也就是轉迷成悟。所以在十界互融的三千諸法之中，那就無一法是可斷可改的，而這不可斷不可改的三千法(除病不除法)，若就性德三千來說，就是迷中三千，也就是三道即三德的相即意義。至於不斷斷就是要從性德三千中去發起修德三千，以修德無染的般若智慧來加以觀照悟顯性德迷染的三千諸法，以去除迷染而轉觀照顯修三德，因此三千不改，而修德與性德則是相即不二的。¹³⁴

所以，依從上述所說，牟先生認為性德與修德之間的關係是相即不二，性德的如實性本身就是清淨不二的，只不過是眾生雖然具有與佛相同的性德，但卻因

¹³³ 見《大正藏》四十六，頁 713 上-中。

¹³⁴ 參考《佛性與般若》下冊，頁 820-822。

為一直陷入無明虛妄當中而不得轉迷清淨。所以眾生必須藉由般若妙智來發起圓修，如此才能夠照徹原本的清淨性德。這是因為眾生所原來具有的性德是藉由三千諸法而能彰顯，而三千諸法，卻就在眾生的當下一念心中，因此眾生則都是具有佛性、具有如來智慧的未來佛，所以修德就顯得非常的重要，因為唯有透過修行的智慧才可以彰顯性德所具有的法性，因此修德三千即是無明無住，無住即是開決與遣蕩，故無明即轉為法性，故此，中道實相諦的功夫，就可藉由修德三千所開決的般若智來加以證成。

貳、開決權觀以顯實相真義

從之前探討有關圓教觀心哲學來看天台一家教義，的確和其他宗派有不同的門風以及教義。而且既然天台圓教是以一心三觀、圓融諸法之不可思議，亦就是以「一念無明法性心」當作一切法的基礎，並且以此基礎來論述所謂之三道即三德、無明即法性，並且以此歸納出一切法的實相就是必須如理如實地以當下一念心轉觀三諦圓融，亦就是即空即假即中之一心三觀。因此從這種特殊的止觀修法所開展出來的性具圓教（法性即具一切法或可稱之為一念心即具一切法），就自然而然地展現其獨特性的教觀模式，然而形成這種特殊模式的內涵，就是《妙法蓮華經》所展現之權實與？本的終極目的，亦就是要使眾生趣入唯一的無上佛道。至於何謂權實、？本？智者在《法華玄義》卷七上，有具體的說明：

若約三藏通別，三教是權，圓教為實。又諸教權實未融為權，既融開權顯實為實。今《法華》是一圓故為實，又開權故為實。若就圓教為語，照前三教三十？為權，照十妙為實。若就開權圓融為語，決於三十？皆成妙，但稱為實，是故稱妙。若取悟理者，理即非權非實，不見一法。空拳誑小兒說權說實，是則為？，理則非權非實，是故為妙也。

釋本？為六：本者，理本即是實相，一究竟道。？者，除諸法實相，其餘種種皆名為？。又理之與事皆名為本，說理說事皆名教？也。又理事之教皆名為本，稟教修行名為？。如人依處則有行？，尋？得處也。又行能

證體體為本，依體起用用為？。又實得體用名為本，權施體用名為？。又今日所顯為本，先來已說者為？。約此六義以明本？也。¹³⁵

從上述之言可以了解，有關《法華經》之圓教思想得以開展的依憑，應當就是開權顯實、發？顯本這等弔詭的對照模式下，將如實真相顯露出來，同時亦透過了權實、？本的相互啟發，才能將佛一代所方便傳承的八萬四千法門歸趣于《法華》宗旨之唯一佛乘的法義。而智者所謂之開決一心即是取權便顯實相、開近？明本來，因此《法華經》既是直指成佛之道，便應當強調「權實」與「？本」之間的關係，所以，唯有了解了這一層的關係之後，才能夠再進一步地將這些了解轉向于體現和實踐觀行修證以及成佛之道。亦就是依前述論文所證之眾生心即佛心，然後再經過了信解行證的修行次第並相應于理即、名字、觀行、相似、分證以及達到最終圓滿之究竟即是如來，因此，開權顯實以及發？顯本之天台宗義便成為就達觀一念心之轉化過程中非常重要的根據。至於所謂「開權」，所指稱的可謂是「照前三教三十？為權。」，而「顯實」則是以「決於三十？皆成妙。」以通過這兩者相關方面的對應可以彼此彰顯以及開決。因此，若是針對此「開權顯實，發？顯本」這個議題而言，吾人認為可以參考牟宗三先生有非常詳細的研究說明以及詮釋，他說道：

.....開字取開發、暢通或決了義。其大小並說，偏圓並立者，而若不開權顯實，則雖言大言圓，其大其圓亦有權隔之相，此種權相亦須開發暢通而決了之。大抵一說開權顯實，開字便偏重在開發暢通或決了義。證由于此種開義，始能就權而顯實也。而開出之開則已不言而喻矣。在此，說開權顯實，其意不是說開出權來以顯實，而是說就已開出者進而決了之以顯實也。若只是開出而不決了，則不必能顯實也。

「發」字同于「開」字，但卻是就？本而言，故言「發？顯本」。而發？顯本亦正是開權顯實也。¹³⁶

¹³⁵ 見《大正藏》三十三，頁 764 中。

¹³⁶ 參見《佛性與般若》下冊，頁 589-591。

正如牟先生所說，如來雖然開展出八萬四千種方便的法門，其中之大小並說、偏圓並立。只是綜其所說，各種經說法門的設立卻是如佛有言，《法華》之前所說之教皆是方便，而為了引領眾生開啟般若智慧以承受所接著下來之唯一佛乘法義。因此，那些便宜開設的諸多法門之相對於到最後究極的佛乘而言，其最後都需要開決、遣蕩，並且加以揚棄，也唯有如此，才能夠真正地由權教方便顯出實教相之微妙而不可思議。所以，由此可以瞭解「開權顯實，發？顯本」即是《妙法蓮華經》的主要綱骨。同樣地，當智者自己在《法華玄義》中詮釋《法華》宗旨的時候，也是非常清楚地指出：

正明宗者，此經始從 序品，訖 安樂行品，破廢方便，開顯真實佛知之見，亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果。文義雖廣，撮其樞要，為成弟子實因，因正果傍，故于前段明？因？果也。從 湧出品 訖 勸發品，發？顯本，廢方便之近壽，明長遠之實果，亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果也，而顯師之實果，果正因傍，故于後段明本因本果。合前因果共為經宗，意在于此。¹³⁷

因此，上述所言之「前段明？因？果」，這就是表現開權顯實，也就是針對當時分段現世說法的權實表現。所以之前所說法即是為方便立權，之後所說法則是由權顯實。而「後段說明本因本果」，則就是藉著決發當世的近？來加以顯示性德遠本，亦就是以今世為？以對顯早遠之世為本，透顯出眾生性皆是佛性以及如今眾生心皆如佛心之相應鐵証。因此，合此前後因果便成就了開權顯實、發？顯本的法華宗要，也同樣就是天台宗的法義宗要。故此，智者大師除了指出《法華經》的宗旨以外，並且更進一步地加以延伸說明《法華經》之所開顯的本？、權實因果，並與其他經典所說的不盡相同，而且正因為有此不同之處，才能夠突顯出妙經所說的義理確實是圓妙特殊以及融通自在。智者說：

本門因果永異諸經者，若三藏菩薩始行實因果，乃至明佛道樹始成，非久遠本？。通教菩薩亦始行因，神通變化而論本？，非久遠本？也。《大

¹³⁷ 見《大正藏》三十三，頁 795 上。

品》說菩薩有本？，二乘則無；說佛始得生、法二身本？，不說久遠。《淨名》不說聲聞有本？，但明菩薩住不思議之本？；說佛有淨土，螺髻所見，亦非久遠。《華嚴》說舍那釋迦為本？，菩薩亦有本？；聲聞尚不聞不解，云何自有本？？今經發聲聞有本，本有因果示為二乘？中因果；發佛之？，王宮生身生，道樹法身生，乃至中間生、法二身，悉皆是？，但取最初先得真應名之為本。故師弟本因果與餘經永異。今經？中師弟因果與眾經有同有異，本中師弟因果眾經所無，正以此之因果為經妙宗也。¹³⁸

如上述之言，前三教所依循的經論以及開示教化眾生的重點，都是為了方便眾生所開設的善巧便宜，因此是屬於一種隱藏性或是屬於沒有充分明白地說出唯一佛乘之如實真諦。因此，對於佛之自行與化他而言，佛為眾生而開設權說實相，因此，這權是屬於一種活用的權，故此權就不是定限的權，而且是需要權便之中顯出真實，所以，這樣的權即是實，權實兩者是相即不二的。所以同樣地，為了突顯遠本而展現近？，故而近？亦同樣只是一種方便的權宜施設，就有如天台一貫的相即圓融模式，因此，？則不再只是所謂的定？，？亦就是本，同時？本依待而相互對顯。所以，假若能夠瞭解權實不二、？本不異的真實性，那就能夠開決對顯而出《法華》圓教的真實教義。¹³⁹

此外，荊溪在《金剛錍》中亦曾指出《法華經》為何需要開出方便法門的緣由，他說：「經云：若但說佛乘，眾生沒在苦，我寧不說法，疾入於涅槃。尋思方便，先小後大，此乃以偏助圓方可為說。又云：當來世惡人，破法墮惡道，志求佛道者，廣讚一乘道。此即簡人方可為說。然末代施化，復未知根，亦可如安樂行中但以大答，亦可如不輕、喜根而強毒之。故《首楞嚴》中間生謗者，後終獲益，如人倒地還從地起，應運大悲無惱他說。子應從容觀時進否，將獲彼意順佛本懷。」¹⁴⁰所以，從以上所引述之言論看來，佛在悟道之後想要演說諸法實相的因緣就是由於眾生在苦（因無明集眾多苦惱），因此尋思方便、以小後大的原因就是令眾生發起般若智慧而能夠持受正業實相。並且更能因即使于來世是

¹³⁸ 見《法華玄義》卷九下，《大正藏》三十三，頁795中-下。

¹³⁹ 本段權實、？本之論述係參考《天台宗性具圓教之研究》，頁208。

¹⁴⁰ 見《大正藏》四十六，頁786上。

所謂的惡人，甚至墮落惡道，但只要一念心能生起上求佛道的觀想心念，佛陀便能對於如此的眾生開設方便的法門以及演示成就佛道真義。因此，其所謂「從容觀時進否」就是如實地了知佛所說法的時機、對象以及一切所有因緣，亦就是藉由著方便的權法來顯現佛所證悟的真實知見。故而順此推論，只要能夠如上論所述之如實觀照體悟佛所開示之權實、？本，那麼也就能夠順佛本懷，令使一切眾生（非只是小我眾生，而是大我眾生）皆能成佛。

誠如荊溪上述所言之外，吾人亦可從牟宗三先生的論說之中得到歸納《法華》這部經除了是以「法說」、「譬說」以及「因緣說」等三種主要方式來加以闡述之外，他還提到自己的一種詮釋：「《法華經》之正說分才是經之正式內容，而此內容不過是說三乘為方便（權），一乘為真實（實）；若只說一乘，則不能接眾機，是以方便亦必要；既說方便已，便不能死在方便下，執方便為真實，故又須開方便顯真實（開權顯實）。」¹⁴¹所以，從以上對於開權顯實的分解中能夠得知，諸佛菩薩之所以會順應眾生不同的根機和執想，開示演說出各種不同相對應的無量法門，這就是方便，亦就是權。只是一旦開了權法之後，卻又不能夠完全地執著與定死於這種方便之下，故而諸佛菩薩便需要在上求最後圓滿的佛道過程中將這些方便化去，亦就是要將權巧活化，並且將此權便加以開決和彰顯出所謂的唯一佛乘與如實真相。所以，天台圓教之觀心哲學的特色，就在于這開權顯實、發？顯本的當中，並且透過顯發權實、？本之觀心實踐和力行功用將佛教實相的教法義理如實如理地覺悟與體證于各各法界之中。

《法華經》之所以稱為《妙法蓮華經》，就是因為佛為一切眾生說這部經的目的是為了要開示眾生能夠瞭解一切所說權法的限定以及其中的不完全究竟。這是因為權法是麤，實法是妙，因此佛說《法華經》，就是要為眾生開決、遣蕩這一切麤法，並且令一切眾生契入唯一佛乘的妙法所在。因此，如智者在《法華玄義》中即說出了《法華經》所呈現之「開麤顯妙」的義涵，他說：

問：《中論》先明摩訶衍門，後明二乘門。今何意先明小門，後明大門？

¹⁴¹ 見《佛性與般若》下冊第一章，頁 578。

答：《中論》為時人見成病，先以大蕩，後示入真之門。今經無復見病，但主草庵，須開方便門，示圓實相故，先列小門，次明大門。開破適時，各有其美。

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。¹⁴²

因此，若根據智者之說，這所謂開顯顯妙的目的就在于能夠開破適時地為眾生除去見病（無明）。因此首先，佛以小門方便引領眾生入內得見佛法之概，接著另以大門來遣蕩之前的方便法門，這就是所謂的開破適時，因為此時，機緣已經成熟了，所以能夠進一步地開示眾生入實相真諦之門，並且發見如來相同之般若智慧以及觀行。因為如此，能令眾生觀心朗照，不再受纏於見病之法執，並且能夠使一切方便教門都一一地融合歸趣于唯一佛乘的實相妙理。故如 提婆達多品第十二 中所言：「演暢實相義，開闡一乘法，廣導諸眾生，令速成菩提」。¹⁴³

所以說，從另一方面來看，佛為眾生所開設的方便法門，其目的就是想要使得眾生可以有機會能夠會三歸一，並且明瞭諸法實相而能夠與佛無二無別，這就證明了之前吾人所論證之眾生心與佛心無有差別。因此，只要能在這個基本立場上不斷地止觀一心、精進修證的話，其結果則可以套句儒家話語，那就是所謂之「有為者，亦若是」。故而契入佛道與成就如佛是可以指日可待的。所以，于《法華經》之 授記品第六 以下的記載，佛于王舍城耆闍崛山會上授記所有眾生甚至於只要聞《法華經》一偈一句，乃至一念隨喜者都會受到佛之授記當得阿耨多羅三藐三菩提，故此，人人皆可成佛的意義則就在於此。並且，就如智者所不斷強調的圓教理：一切的世間法則皆是佛法，亦就是一色一香無非中道，並且一切眾生都具有佛性、佛種，故而十法界中之四聖六道皆可成佛。所以，只要開權立實、一心圓觀之後，即便是成就妙人妙理。又若能夠體會諸業煩惱即是實相非空非假，那一切所有行為，即是妙行妙德。故而如此，則不論是二乘或是菩薩等法

¹⁴² 見《大正藏》三十三，頁 792 中。

¹⁴³ 見《大正藏》九，頁 35 中。

亦都須要加以開決，只因為也都是屬於方便權法，故而開決顯實之後，皆是如實妙法。再引智者一言：

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，三藏亦有一種菩薩，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，決麤令妙也。¹⁴⁴

這樣說來，這開權顯實、決麤令妙之無上佛道，其實也就是如天台圓教所強調之無明與法性同體相即的基本教義一樣，並且也同樣在所謂之三道即三德以及不斷斷的原則之下將一切世間諸法依理如實地觀照修行，亦就是以一心三觀的必然結果。所以說，智者經過消化其他諸經義理所整理出的立體教義，也就是三諦圓融的相即模式，透過開決遣蕩諸法緣起的無性法理，同時相依融通諸法現象到唯一佛乘的絕待妙義。因此，這種以開權顯實、發顯本的方式，就是以開決前三教法的麤，同時也可以顯現出《法華經》之圓實教法的妙，這就是天台宗所開展之圓教止觀模式以及觀心哲學的成就方法。

只是，此種模式之所以能夠獨特，則必須在一念無明法性心的義理之下，才能夠完全地成立此一念具生三千諸法的可能性以及保證，亦就是眾生心即是佛心之成佛保證（理即、名字即）。因此，透過實際上以圓觀一心即空即假即中之修行，並且開決一切方便權法以透顯出如如之中道實相（觀行即、相似即），而且以其「不斷斷」之圓觀修行的方式來體真出假、以假證真，同時兩者之間的關係則是相互依即而顯出無上之如來正道（分證即），故因如此，方才能夠如實如理地分證無上圓滿佛道（究竟即）。¹⁴⁵所以，通過一念心之如實地開決權觀以顯實

¹⁴⁴ 見《大正藏》三十三，頁 792 下。

¹⁴⁵ 六即又名六即佛，天台智者大師立六即佛義，以示由凡夫修行，乃至佛果的位次，即一、理即佛，一切眾生雖輪迴六道，日處塵勞煩惱中，與覺體相背，然而佛性功德仍然具足，故名理即

相真諦者，即是能夠圓觀當下之三道業果為成就三德法身之因緣，故下節文中將繼續探討有關三道即三德之議題。

參、開決三道實相即是三德

由於娑婆世界即是五濁惡世¹⁴⁶，一切無明煩惱苦集令眾生輾轉相續、無窮無盡，然而這些困境對於眾生來說，並不會造成絕對性的失望。因為透過本論文之前的相關探討，可見天台智者大師所整理創見之圓教義理與觀行來審視當下的一念心，由於諸法無有自性，所以依當下的心迷或是心悟而決定諸法之趣向與發展，因此十界三千依一念心之明或無明而含具有無量無數變化的可能。「無明」與「法性」皆無所住，因此觀照心念與開決困境的或然性就成了生命中期待進昇與解脫清淨的無上歡悅。所以一心無明即趣惑、業、苦三道¹⁴⁷，但是若能返一心

佛。二、名字即佛，或從知識處，或由經典中得聞即心本具不生不滅的佛性，於名字中，通達了解，知一切法皆為佛法，一切眾生皆可成佛，點頭會意，豁爾有悟，故名名字即佛。三、觀行即佛，這是圓教五品外凡位，不但解知名字，更進一步依教修觀，知一切法皆是佛法，心觀明了，理慧相應，故名觀行即佛。四、相似即佛，這是圓教十信內凡位，初信斷見惑，七信斷思惑，八九十信斷塵沙惑，在此位上的行者於觀行即中，愈觀愈明，愈止愈寂，雖未真悟實證，而於理彷彿，有如真證，故名相似即佛。五、分證即佛，這是於十信後心，破一分無明，證一分三德，即入初住，而證法身，從此成法身大士，其間從初住起，各各破無明，證三德，至等覺共歷四十一位，破四十一分，故名分證即佛。六、究竟即佛，這是從等覺，再破最後一分無明，則惑盡真純，徹證即身本具的真如佛性，入妙覺位而成佛，故名究竟即佛。（見《佛學常見詞彙》，頁118。）

¹⁴⁶ 五濁：（名數）又名五滓，五渾等。住劫中人壽二萬劫已後，而有渾濁不淨之法五種：一、劫濁，謂至二萬歲已後見等之四濁起時也。二、見濁，身見邊見等之見惑也，劫濁時之眾生盛起之。三、煩惱濁，貪瞋痴等一切修惑之煩惱，劫濁時之眾生盛起之。四、眾生濁，劫濁時之眾生為見濁煩惱濁之結果，人間之果報漸衰，心鈍體弱，苦多福少也。五、命濁，此亦為前二濁之結果，壽命漸縮少，乃至十歲也，此中以劫濁為總，以他四濁為別。劫濁中有四濁，以四濁之故為劫濁也，又四濁中以見濁，煩惱濁，二者為濁之自體，此二者成眾生濁與命濁之二者也。《文句》四下曰：「劫濁無別體，劫是長時，剎那是短時，但約四濁立此假名。眾生濁亦無別體，攬見慢果報上立此假名。煩惱濁指五鈍使為體，見濁指五利使為體，命濁指連持色心為體。」同《文句記》曰：「准悲華經，八萬至三萬亦不有濁，至二萬歲為五濁始。」《行事鈔資持記》上一之三曰：「言五濁者：一劫濁，劫濁無別體，但四濁聚於此時。悲華云：從滅劫人壽二萬歲時為劫濁。二見濁，五利使。三煩惱濁，五鈍使。四眾生濁，亦無別體，攬前利鈍果報立此假名。五命濁，連持色心，摧年促壽。」《法華經》方便品曰：「諸佛出於五濁惡世，所謂劫濁、煩惱濁、眾生濁、見濁、命濁。」《阿彌陀經》曰：「能於娑婆國土，五濁惡世劫濁見濁煩惱濁眾生濁命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提。」（見《丁福保佛學辭典》網路版：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>）

¹⁴⁷ 三道：（名數）又作輪迴三道，三輪。一、煩惱道，又名惑道，無明貪欲瞋恚等之煩惱妄惑也。二、業道，依煩惱而發之善惡所作也。三、苦道，以善惡之業為因而獲之生死苦果也。道者能通之義，此三者互相通，自煩惱通於業，自業通於苦，自苦更通於煩惱，故謂之三道。如此輪轉，

觀照明白如實便即是化境解脫得法身三德，如此可見，從天台觀心哲學之義理而言，所謂惑、業、苦三道即是成就般若、解脫與法身三德的資成軌，而若要成就三德果報者，那就需要依圓頓止觀而如實地觀照，亦就是透過了圓觀三諦于一念心，開決當下無明迷惑以成就一切種智，體假悟真、如實中道，那麼就能夠如實地照見諸法實相。

然而，誠如上言，若依天台圓教觀心哲學之義理開展，圓頓止觀一心、三諦圓融，則三道即是成就三德的資成因。但是，乍看三道與三德之間應當是兩相極端不同的境界，可是智者卻強調兩者之間亦如無明與法性一般同體相即，並且還能因三道而成就三德果報，因此探討三道與三德的關係是修行體證者值得研究的問題。例如智者於《法華文句》中曾說：「《淨名》云：一切煩惱之儔為如來種，此明由煩惱道即有般若也。又云：五無間皆生解脫相，此由不善即有善法解脫也。一切眾生即涅槃相不可復滅，此即生死為法身也。」¹⁴⁸以上所言，智者之所以將三道一切惡法與三德無上之功德相對比的用意，就是因為眾生不能夠如實地觀照一切諸法因緣，所以一心趣向無明而展現出種種不能如實自在的境界，因而產生無量無數之惑、業、苦等不停循環的果報。所以，若依天台圓教觀心的義理，觀照當下一念心的流轉，將一切因緣依即空即假即中而觀三諦圓融，則一念心趣法性清淨，能夠如實地了解諸法實相而得般若解脫上智，而且證得解脫自在如佛法身。故此，如智者所言：「凡夫一念，皆有十界識、名色等苦道性相，迷此苦道，生死浩然。此是迷法身為苦道，不離苦道別有法身。如迷南為北，無別南也。若悟生死，即是法身。」¹⁴⁹

既然眾生是因為不能如實觀照一念心而入迷，因此迷者無明，便起無量煩惱，並且因無量煩惱的關係而起造無數的惡業，如此輾轉相連、互通循環，所以造成了眾生生死苦果。但是，若依上述所言而論，其中關鍵卻在於觀一念心，而

謂之三輪。光明玄義上曰：「道名能通，此三更互相通，從煩惱通業，從業通苦，從苦復通煩惱，故名三道。」（見《丁福保佛學辭典》網路版：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>）此另，誠如尤惠貞先生所言：「所謂三道指的是眾生迷理不覺而有之惑、業、苦，此三者能令眾生流轉生死苦海，若浮若沉，故名之曰三道。」（見《天台宗性具圓教之研究》，頁 127。）

¹⁴⁸ 見《大正藏》三十四，頁 94 中-下。

¹⁴⁹ 見《大正藏》三十三，頁 744 上。

能不能如實觀者才是輪迴三道或是證悟三德最重要的依據。因此智者大師能說三道即三德的意義便就在此。同時，若真能夠如實觀照一心而明的話，那麼三道即是三德資成因的說法，也就不難理解與解釋。如智者說：

《大經》云：「無明轉即變為明」。《淨名》云：「無明即是明。當知，不離無明而有於明。如冰是水，如水是冰」。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。凡夫一念，皆有十界識、名色等苦道性相，迷此苦道，生死浩然。此是迷法身為苦道，不離苦道別有法身。如迷南為北，無別南也。若悟生死，即是法身，故云：苦道性相即是法身性相也。¹⁵⁰

從上述智者所言，就可以清楚地了解眾生在實際的生命當中，因為尚且無法如實地觀照一心而趣入無明，因此一切諸法因緣皆是惡業性相，然而這一切諸惡性相皆因是無所住而能夠以明一念心趣于善業性相，所以智者即說：「惡性相即善性相，由惡有善，離惡無善，翻於諸惡即善資成。」這所謂「翻」就是如實地觀照一念心後所開展的覺悟，所以智者一再地強調：「煩惱即觀照，觀照本照惑，無惑則無照，一切法空是也。」¹⁵¹由此可見，三道與三德雖然看似相對，但是若依天台圓教的義理而言，這兩者間不僅只是互相對立的境界與果報，其惑、業、苦三道反而是能夠資源成就般若、解脫、法身三德。故如智者于《金光明經玄義》卷上亦說：「當知三道，體之即真，常樂我淨，與三德無二無別。」¹⁵²所以，智者此言所要說明的就是，眾生若能夠觀照三道如實者，則自然能夠照見諸法實相與覺悟者一般無二，因此便能夠證悟清淨解脫的涅槃境界得一切真實，故得常樂我淨，與佛三德無二無別。而同樣對上述之三道即三德的研究方面，尤惠貞先生

¹⁵⁰ 見《大正藏》三十三，頁743下-744上。

¹⁵¹ 見《大正藏》三十三，頁744中。

¹⁵² 見《大正藏》三十九，頁4中。

亦曾說過：「智者所說『夫有心者，皆有三道性相，即是三軌性相』¹⁵³，實關聯著眾生本具『三因佛性』而言。一切眾生皆具有成佛之正因，因為『心、佛與眾生，是三無差別』；然眾生雖本具成佛正因，卻因迷染而不覺，故須藉緣、了二因以助成。」¹⁵⁴如此說來，若想要真正地明瞭佛之知見，並且想要體證如佛一樣的法身實相，那就必須要藉緣而修，經過如實地止息妄念、觀照一心諸行，透過將一心三觀以及三諦圓融的義理部分圓滿如實地實踐在生命與生活之中，通過止觀修行的過程來提昇生命並解脫生死苦惱，並且以此觀行來覺悟本身自有的佛性以及成就究竟的性德法身。

此外，有關智者大師對於三道即三德的詮釋資料中，若想要更加清楚地了解，則還可以從《金光明經玄義》之中得到許多說明，如經中所言：

云何三道？過去無明，現在愛、取三支是煩惱。過去行，現在有，二支是業道。現在識、名色、六入、觸、受，未來生、老死，七支是苦道。此三更互相通，從煩惱通業，從業通苦，從苦復通煩惱，故名三道。苦道者，謂識、名色、六入、觸、受。《大經》云：無明與愛，是二中間名為佛性。中間即是苦道。名為佛性者，名生死身為法身，如指冰為水爾。煩惱道者，謂無明、愛、取。名此為般若者，如指薪為火爾。業道者，謂行、有，乃至五無間。皆解脫相者，如指縛為脫爾。當知三道，體之即真，常、樂、我、淨，與三德無二無別。既以金光明譬三德，還以金光明譬三道也。¹⁵⁵

從以上所說，智者大師已經明白地指出：只要能夠如實地觀照三道（惑業苦）的當下，則自然而然地轉化煩惱即般若、惑業即解脫、苦道即法身，並進一步地觀見諸法實相，體證常、樂、我、淨之真如法性，故三道與三德是相依相即、究竟平等。所以，若想要老實地破無明煩惱、生死輪迴，那就必須要回歸到因由無明引發之十二因緣支¹⁵⁶，亦就是如實地觀照十二因緣之相續生滅皆是無有自性的關

¹⁵³ 見《大正藏》三十三，頁744上。

¹⁵⁴ 見《天台宗性具圓教之研究》，頁129。

¹⁵⁵ 見《大正藏》三十九，頁4上-中。

¹⁵⁶ 十二因緣：（術語）新作十二緣起，舊作十二因緣，又單名因緣觀，支佛觀。是為辟支佛之觀門。說眾生涉三世而輪迴六道之次第緣起也。一、無明，過去世無始之煩惱也。二、行，依過去

係，亦就是三道與三德彼此互具佛因以及佛果。因此，如智者在《法華玄義》卷三上曾說：

上上智觀者，觀受由觸，乃至行由無明，知十二支三道是三德，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？闇本不闇，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，名秘密藏，此即具佛果；深觀十二因緣，即是坐道場，此即具佛因。佛因佛果皆悉具足，餘例可知。是名上上智觀十二因緣，得佛菩提。¹⁵⁷

因此，既然以上上智如實圓觀十二因緣的法起，就能如實地證成無上大菩提心，所以說，三道與三德是相即轉依的關係。也因如此，對眾生而言，雖然無量煩惱無時不在起現，這是由於一心尚在無明，可是從另一方面來說，如佛的法性

世煩惱而作之善惡行業也。三、識，依過去世之業而受現世受胎之一念也。四、名色，在胎中心身漸發育之位也。名者心法，心法不能以體示之，但以名詮之，故謂為名。色者即眼等之身。五、六處，六處即六根，為六根具足將出胎之位也。此中有五位，見五意條。六、觸，二三歲間對於事物未識別苦樂，但欲觸物之位也。七、受，六七歲以後漸對事物識別苦樂而感受之位也。八、愛，十四五歲以後，生種種強盛愛欲之位也。九、取，成人已後愛欲愈盛馳驅諸境取求所欲之位也。十、有，依愛取之煩惱，作種種之業，定當來之果之位也。有者業也，業能有當來之果，故名為有，十一、生，即依現在之業於未來受生之位也。十二、老死，於來世老死之位也。其中無明與行二者，即惑業之二，屬過去世之因，識名色六處觸受五者屬緣於過去惑業之因而受之現在果，是過現一重之因果也。又愛取二者為現在之惑，有則為現在之業也，緣於此惑業現在之因而感未來之生與老死之果，是現未一重之因果也。此為三世兩重之因果。依此兩重之因果，而知輪迴之無極。蓋既見現在之惑（愛取）業（有），由現在之苦果（識乃至受）而生，則知過去之惑（無明）業行亦從過去之苦果而生，既見現在之苦果（識乃至受）生現在之業（有），則亦知未來之苦果（生老死），生未來之業。上溯之，則過去之惑業，更從過去之苦果而來，下趨之則未來之苦果更生未來之惑業，過去無始，未來無終，此為無始無終之生死輪迴。辟支佛觀之，一以厭生死，一以知無常實之我體，遂斷惑業而證涅槃也。其中分別因與緣，則行與有之二支是因，無明與愛取之三支是緣。餘七支總是果，但果為遷起惑業因緣之緣。故攝之於緣中，不別存果名，是曰因緣觀。（見《丁福保佛學辭典》網路版：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>）¹⁵⁷ 見《大正藏》三十三，頁 711 中。

也是同樣地透過這無量煩惱而無時無刻不在顯現。因此，只要依之前觀心法門的義理執行，眾生只要依順著煩惱障礙去如實觀照一心起所引發的諸多境界，並且于觀行煩惱的當下，能如實地遣蕩諸法皆是即空即假即中而趣向寂滅，這就是天台所說之無明即法性所呈現的不思議境界。以換句話說，天台圓教觀心哲學所要彰顯的體用意義，就必須是建立于所謂無明識心與清明法性即是一體的兩面，並且彼此是可以相互依即的關係上，否則的話，就沒有辦法能夠依理推論並且導引出從一念無明心所引生之三千諸法，能以如實地觀照趣向並進而開顯出寂滅的法性實相和成就佛果之間有其必然的可能。所以，誠如牟宗三先生在《心體與性體》第一冊的附錄當中，有一些關於天台宗無明與法性之間體用義的說明以及見解，其中有一點說法是：對天台宗而言，一念三千的不思議並不是要去積極地肯定有一個所謂的「體」，而只是順著這個煩惱心所遍及而實然地方便說，最後則必需而且必然地在不思議境之中，寂滅這煩惱心所遍起的三千法，然而這些體證就在于圓頓止觀中如實地去證知「即空即假即中」。¹⁵⁸

因此，實相並不是一個懸空獨存之所謂有一實體性的存在，但實相就確實存在於三千諸法的當中。故而實相是具體的（但非實體性質的），也因此三千法才有其必然性。也唯有在「即空假中」的實相中，三千世間才能夠確實保有遍滿不壞的必然性。所以，實相是一種抒意的代表，實相並不是真有一個實際的本體存在物，就好像智者所說之一色一香的當下即能彰顯中道實相，這並不需要非等到完全地滅色滅香之後才能突顯出清淨的實相本性。因此，只要當體即是如相的情況下（即空即假即中），那麼就色則非色、香則非香，色香宛然、實相如來，這樣的修行就是圓融地寂滅迷執妄想，亦就是天台宗圓教法門所努力倡導之圓頓止觀，而不是如其他教派法門之分解分析或隔離區別地直想斷滅移除所有的迷執妄想。因此，圓融地轉滅，就是不斷斷，亦就是除病不除法，所以，三千世間的虛幻假像並不會妨礙修假顯真的中道實觀，並且能夠因此而破盡一切世間諸多無明而轉化成清涼究竟以及解脫自在的法性。因此可說，無明與法性是同體依即，則三道即是三德，煩惱心遍則是佛體滿遍。

¹⁵⁸ 若想多一些了解其中內容，請參考《心體與性體》第一冊附錄。

第三節 圓觀當下一心成就佛道妙果

誠如上述所論及有關於觀心哲學這一部份的實際運作來說，智者所強調之圓頓止觀的觀行方式，相信已經不只一次地在本論文之中被加以提及以及運用。止觀是行者主觀修行的功夫，而實相是需要藉由止觀功夫所證達的境界，亦就是如實地證顯一念無明法性心即具十法界三千諸法。至於無明與法性之間彼此依即的關係，之前本論文已經努力地做了一些疏解的功課，其目的就是想要強調以及證成觀一念心對於現世生活的眾生而言，真的是再重要也不過了，因為轉化無明困陷的當下得以解脫自在的歡樂喜悅，所必須藉靠的就是「心」。如智者所說：「若無心而已，介爾有心，即具三千。」¹⁵⁹所以諸緣法起的現象與吾人生活當中是如此地息息相關，而不知如何止觀一心的眾生對於任何一法的起現都是深刻與真實地牽動無數的業力果報，因此說來，明確地了知觀心義理與實踐止觀將是解決吾人轉趣向於清淨解脫的大自在，並且同時相信如此的實踐修證便能夠如實相印佛之初始的慈悲大願，亦就是度盡一切眾生皆能清淨解脫如佛無二。所以，下文之中將再繼續地探討如何圓觀一心成就無上佛道。

壹、觀當下無明煩惱即菩提

誠如上述所言，天台圓教觀心哲學的重點義理，就是無明的當體即是明（法性），若一旦離開了無明就再也無法顯出任何所謂的明。如《淨名經》¹⁶⁰裡頭的一句話：「無明即是明，當知不離無明而有於明，如冰是水，如水是冰。」¹⁶¹這就是精要地說出無明與明（法性）的相即關係，¹⁶²同時這點就是與別教特別不一

¹⁵⁹ 見《大正藏》四十六，頁 54 上。

¹⁶⁰ 《淨名經》即是《維摩詰所說經》之異名。

¹⁶¹ 見《大正藏》三十三，頁 743 下。

¹⁶² 以上透過《淨名經》以說明無明與法性相即之觀點係參考《天台宗性具圓教之研究》，頁 118。

樣的地方，因為圓教強調的就在無明與法性相依即具，而別教者卻強調如來藏清淨法性心是位處於一個獨立、清淨與無記的超然地位。因此，天台圓教可以開出觀當下無明煩惱即成菩提，但是別教卻不能開出如此的觀心哲學。所以，為了更加清楚地說明無明與法性之間是彼此相依互即的關係，故而可從維摩詰居士的譬喻當中得到一些相應的例證，其說法如下：

譬如高原、陸地不生蓮花，卑濕淤泥，乃生蓮花。如是見無為法入正位者，終不復能生于佛法。煩惱泥中乃有眾生起佛法耳。有如殖種于空，終不得生。糞壤之地，乃能滋茂。如是，入無為正位者，不生佛法。起于我見如須彌山，猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣。是故當知一切煩惱為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是，不入煩惱大海，則不能得一切智寶。¹⁶³

如上述所說，不僅是非常標準的大乘思想，同時是非常相應天台智者大師之圓教觀心思想，亦就是煩惱即菩提、佛界即九界之思想觀念。因此，維摩詰居士以蓮花能生於淤泥之中，譬喻于佛法佛道必須于煩惱眾生之中求，亦如《心經》中所言：「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。」¹⁶⁴那也就是說，若脫離於色界並無空界可尋，而再進一步地推論，則脫離眾生非清淨之九界外，實在無有可能求得一所謂清淨之佛界。因此，天台智者大師推論出法性跟無明即是彼此相依相即的關係，並且同樣地，智者大師亦是循著這樣的思想來加以開展其圓教的思想體系。只是，為了方便教化眾生之故，才會把無明與法性各自分別地加以詮釋，這是因為慈悲對應眾生的根機，而且方便眾生認清本來執迷的虛妄分別，以及一切分別妄心所形成的對立關係。但是就實相上而言，「法性與無明當體都是畢竟空無自性的，而既然都是空無自性，因此無明無住即是法性，法性無住即是無明。唯有因緣于教化眾生的緣故，才方便有了煩惱即是菩提、生死即是涅槃等弔詭相應的說法，而這些方便的教化說法便都是一些非分別、托顯義理的詭辭型式」¹⁶⁵因此，要突顯印證這些詭辭架構的實相真諦，就必須藉由實踐修行的層面

¹⁶³ 見《維摩詰所說經》佛道品第八，《大正藏》十四，頁549中。

¹⁶⁴ 見《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》八，頁848下。

¹⁶⁵ 參考《天台宗性具圓教之研究》，頁122。

來加以圓滿成就，例如要了解無生之生，便要實踐一心三觀、即空即假即中，自生、他生、共生、離生皆不可得生，四句遍破，得無生法忍即是實相如相。

由於眾生的般若智慧未能開決，因此將無明緣起所產生的種種虛妄分別都自認為是一切實有，猶如睡眠當中所生起的種種夢事，故也因此眾生有了一切生死流轉、輪迴不已的過程。不過話說回來，只要是一旦能夠了解明白無明當體即是空如法性，那麼一切的虛妄分別就能夠轉趨歸向於清淨的一念心，就好像大夢覺醒一般，清朗自在。所以，智者大師所開啟的圓教實相就是特別強調在這些顛倒虛妄的當體下可以轉一念無明心觀空如法性，無明與法性並是非一非異。就像「不信顛倒，唯信此心但是法性。起是法性起，滅是法性滅。體其實不起滅，妄謂起滅」¹⁶⁶，這表示諸法實相本來是不生不滅，只是因為無明顛倒起造分別的緣故才有所謂生滅相續輪迴。如果能夠如實地觀照諸法，也就是以智者所謂的以法性繫法性、以法性念法性的方式，則自然就妄想不起，盡觀諸法實相。¹⁶⁷

誠如《心經》所言之：「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故。菩提薩埵，依般若波羅蜜多故。心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃，三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」¹⁶⁸故經中所說就是對無明的當體下即是法性做了最貼切的詮釋。因此，天台宗所提倡之三千諸法即是由當下的一念心識來加以所轉以及所現，而既是如此，則自然也就沒有任何一法可以去除，沒有任何一法可以任意地斷滅。

此外，一切眾生煩惱皆因無明造作的力用，因造作而產生無量無數之業力果報，亦就是集苦無量，難怪會令眾生困擾不已，不能解脫自在。因此，圓教的無作四諦就是為了方便說眾生一念心即具十法界三千法，但一切法的生滅變化卻都不是刻意造作而所成。所以，所謂圓教無作之作，就是一念心能夠清楚明白諸法緣起之三諦圓融，亦就是即空即假即中之不可思議境，所以一心能明諸法實相即

¹⁶⁶ 見《大正藏》四十六，頁 56 中。

¹⁶⁷ 本段論述係參見《天台宗性具圓教之研究》，頁 123-124。

¹⁶⁸ 見《大正藏》八，頁 848 下。

是如如不起無明痴惑，而既然是無無明之心，則自然就不會起任何的造作的力用。如智者在《法華玄義》中，以十法¹⁶⁹說？門十妙的生起之時，曾經特別地指出一念心圓具三千法之實相，乃是本來自有而不是由造作所成。因此，特別引錄下文來相應一心無作之不可思議境：

實相之境非佛、天人所作，本自有之，非適今也。故最居初，迷理故起惑，解理故生智。智為行本。因於智目，起於行足，目足及境，三法為乘。乘於是乘，入清涼池，登於諸位，位何所住？住於三法秘密藏中。住是法已，寂而常照。照十法界機，機來必應。若赴機垂應，先用身輪，神通駭發。見變通已堪任受道，即以口輪宣示開導。既霑法雨，稟教受道，成法眷屬。眷屬行行，拔生死本。開佛知見，得大利益。前五約自，因果具足；後五約他，能所具足。法雖無量，十義意圓，自他始終皆悉究竟也。¹⁷⁰

依如上述，智者說？門十妙的生起原是「本自有之」，若順從著觀不思議境而生智，接著依智而行，如實修行，便可直到眷屬、利益等？門十法妙之成就。然而這樣又如何成就圓教無作四諦呢？故智者則又對於心、根與塵之間的關係作了一些對應，並且從這些對應中實際地體會根、塵與心相應之後所產生之或可思議或不可思議境的不同處，就在於一心是否能夠三諦圓融以及無作意這個關鍵之上：

次根塵相對，一念心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相；非三而三，三而不三；非合非散，而合而散，非非合非非散；不可一異而一異。譬如明鏡，明喻即空，像喻即假，鏡喻即中。不合不散，合散宛然。不一二三，二三無妨。此一念心不縱不橫，不可思議。非但己爾，佛及眾生亦復如是。《華嚴》云：「心佛及眾生，是三無差別。」當知己心具一切佛法矣。《思益》云：

¹⁶⁹ 十法：境、智、行、位、三法（觀照、解脫、法身三德秘密藏）、感應、神通、說法、眷屬以及利益為十法。參見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》三十三。

¹⁷⁰ 見《大正藏》三十三，頁 698 中。

「愚于陰界入，而欲求菩提。陰界入即是，離是無菩提。」《淨名》云：「如來解脫當於眾生心行中求，眾生即菩提，不可復得；眾生即涅槃，不可復滅。」一心既然，諸心亦爾，一切法亦爾。《普賢觀》云：「毘盧遮那遍一切處。」即是其義也。當知一切法即佛法，如來法界故。

若爾，云何復言「遊心法界如虛空」？又言「無明明者即畢竟空」？此舉空為言端，空即不空，亦即非空非不空。又言「一微塵中有大千經卷，心中具一切佛法，如地種，如香丸」者，此舉有為言端，有即不有，亦即非有非不有。又言「一色一香無非中道」，此舉中道為言端，即中而邊，即非邊非不邊，具足無滅。勿守語害圓，誣罔聖意！¹⁷¹

智者對於解釋無作四諦，強調一念心與根塵之間的相對，是即具於三千法中顯現出即空即假即中三諦圓融，也就是一心不起的話就諸法寂滅，但只要一念心起則現三千諸法。由於一念心所起現的一切法，都是依因待緣所生起的，而緣生諸法都是無有自性，因此可說諸法即是空。雖然諸法沒有自性，然而卻必須是依待眾緣才能生起，並且生相宛然，因此要說即是假。假如能夠如實地觀見明瞭緣起法、假名都不是真實的，畢竟都是空如，那麼如此的觀行就能夠照見諸法實相，如此也就能夠說一念三千即是中道實相真理。所以，若依上述所言，則一心三觀的天台觀行法便是修行體證諸法實相最為相應的方式，即空、假、中三諦圓融則是為天台止觀思想神妙之不可思議境。是故吾人一念心即「隨緣不變，體即真如，是為體大；在凡不滅，在聖不增，不變隨緣，是為相大；緣生無性，便能翻染成淨，是為用大。此體相用三大，非一非三，即三即一。」¹⁷²所以，若能確實認真地展現體相用三大圓融相即的話，便能頓時悟入實相真諦，真確明白心佛眾生是三無差別等老實之語。因此，于下一段論文中將探討一心三觀之修行實踐與開展。

¹⁷¹ 見《大正藏》四十六，頁8下-9上。

¹⁷² 見《天台宗論集》，頁105。

貳、一心三觀成就無上佛道

智者大師倡導止觀當下無明的虛妄分別即是清淨真如的法性，而這種相互依即的方式就是根據「一心三觀」，也就是能夠觀照當下的一念心對應十法界三千諸法之時，能夠如實如理地開決出即空即假即中之三諦圓融的實相觀。因此可以說天台圓頓止觀所強調的，就是以當下的一念心為觀照的重點。一般從佛教的理論上看，都知道諸法是依待因緣而起，所以諸法本性即空，然而就從世俗諦的方面來看，卻實際呈顯與展現了一念心具有無量諸法的可能性，但是這些可能性卻需要透過不斷地修行止觀以及累積功夫之後才能夠真正地加以開決與認識。因此，實踐圓頓止觀除了能夠使眾生明白一念心含具三千諸法的可能性之外，並且在觀照修行的方面透過一心三觀的連續模式，則必定能夠真正地呈顯出法性無性即是如性之中道實相。故智者于《摩訶止觀》中曾說：

圓頓者，初緣實相造境即中無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法，法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。

此菩薩聞圓法起圓信，立圓行，住圓位以圓功德而自莊嚴，以圓力用建立眾生。云何聞圓法，聞生死即法身，煩惱即般若，結業即解脫，雖有三名而無三體，雖是一體而立三名，是三即一相，其實無有異。法身究竟般若解脫亦究竟，般若清淨餘亦清淨，解脫自在餘亦自在，聞一切法亦如是。皆具佛法無所減少，是名聞圓法。云何圓信，信一切法即空即假即中，無一二三而一二三，無一二三是遮，一二三而一二三是照，一二三無遮無照皆究竟清淨自在，聞深不怖，聞廣不疑，聞非深非廣意而有勇，是

名圓信。¹⁷³

如上述所引，已經非常清楚地指出一個觀念，那就是：智者對於止觀修行的看法是必須從一心三觀的方式來完成圓滿解脫，所以一念心所對應諸法的觀照就應當是即空即假即中之持續性的觀照，亦就是圓融諸法三諦而無差別相，同時也沒有所謂之前後縱橫等分別之唯一實相。因此，唯有這樣的觀照實踐，才能顯出無苦集滅道之大乘中道思想，亦就是造境即中無不真實、因緣法起無不性空，所以，照見如實性空、現象宛然、不趣不離的觀心者，則一切諸法的開展就是活生生地隨著生命舞動並且不相妨礙以及解脫自在。所以，對於一切的觀照則是實相無相即是如相，法性寂然方可止息妄想，寂而常照便能反照諸法、宛然實現，因此，即三諦不偏的實踐法則才有可能體證十界互具之佛界與眾生界等無差別，甚至於就一色一香也都是圓滿如實地含具三諦法性。因此，菩薩之所以能夠於聞法、立信、大行、住位、功德、力用等圓融無礙地自在顯發，都是因為其修行發展的過程中不離即空即假即中之觀行實踐。所以，只要能夠一心一念皆能夠如實地明白無明無住，轉化當下一念迷執的心念而能悟空出假不予執著，並且對應著每一境界所展現的每一法，都能夠如如地了解到諸法緣起之生滅相、性、體、力、作、因、緣、果、報等皆是本末究竟平等無礙，那就是實相。若一旦能夠明瞭諸法實相，便可立時地明白了煩惱即菩提、生死即涅槃，故亦無所謂之苦集滅道、無世間出世間，亦就是實相之外更無所謂別的如實法界，所以，就依如此而使智者能夠暢言所謂一色一香無非中道之義理所在。¹⁷⁴

因此，誠如智者所言，一切色香萬象皆是實相的如實呈顯，故一切諸法無一不是虛假，同時也無一不是如實。這樣的詮釋就是開權顯實的方法，只不過是眾生一旦得了方便之後，卻不知道必須要開決權巧，且反而是死守于方便之下而不能夠超越與變通，那便會陷落在偏執一邊而違背了如來為道開示的本願。但是若真得了解實相無相、方便無執的背後真諦，那麼所有開設之八萬四千法門皆是對治開悟的圓通法門，而一切法行觀照皆可隨緣方便而無不自在方便。因此，如

¹⁷³ 見《大正藏》四十六，頁1下-2上。

¹⁷⁴ 參考《天台哲學與佛教實踐》，頁50-51。

智者所說：

根塵一念心起，根即八萬四千法藏。塵亦爾，一念心起，亦八萬四千法藏。佛法界對法界起，法界無非佛法。生死即涅槃，是名苦諦。一塵有三塵，一心有三心。一一塵有八萬四千塵勞門，一一心亦如是。貪瞋痴亦即是菩提，煩惱亦即是菩提，是名集諦。翻一一塵勞門即是八萬四千諸三昧門，亦是八萬四千諸陀羅尼門，亦是八萬四千諸對治門，亦成八萬四千諸波羅蜜，無明轉即變為明，如融冰成水，更非遠物不餘處來，但一念心普皆具足。¹⁷⁵

因此，誠如智者所說，佛以八萬四千法門等方便眾生演說一切諸法，只因為一念心與根塵相對便可產生八萬四千無量諸法，但是以因為如此而所相對的便有八萬四千等眾多的可能性（成就法門）以及實踐性。由此可說，眾生之一念心在修行止觀的過程中，便同時即是成就彰顯實相之不可思議的重要依據，亦就是煩惱心即是菩提心。因此，圓觀一切法皆是如實即空即假即中之三觀不可思議，而一切能夠如實觀照的境界就會呈現不可思議微妙境，所以，空假中三諦就在一心三觀的轉化下成為不可思議圓融三諦。只不過，天台圓教的觀心實相，雖然與其說是有三諦，但其實實際上卻只是一諦，也就是所謂的一實相諦。所以如智者之說：「三諦猶帶方便，直顯真實，次明一諦」¹⁷⁶就是要說明此一實諦。因此，透過智者的詮釋，則比較能夠清楚地明白所謂圓實一諦的意義：

明一諦者，《大經》云：所言二諦，其實是一，方便說二。如醉未吐，見日月轉，謂有轉日及不轉日。醒人但見不轉，不見于轉。轉三為粗，不轉為妙。三藏全是轉二，同彼醉人。諸大乘經帶轉二說不轉一。今經正直捨方便，但說無上道。不轉一實，是故為妙。¹⁷⁷

誠如上述所說：「轉三為粗，不轉為妙。」¹⁷⁷「今經正直捨方便，但說無上道。」

¹⁷⁵ 見《大正藏》四十六，頁9上-中。

¹⁷⁶ 見《大正藏》三十三，頁698中。

¹⁷⁷ 同上揭書，頁705上。

這便是要求眾生既然已經得知三諦真實，而且必須圓融不悖地互相依即，因此三諦為粗，實諦為妙的必然與重要性便隨順自然地突顯出來。如《法華經》所強調地說：開權顯實所彰顯的無上道理就是一解脫自在的實相真諦，亦就是唯一實諦。然而此一實諦對於圓教義理來說仍然是一個必須要遣蕩與汰除的名相，對智者而言，如果無明眾生依然對於所謂仍有一實相諦能夠執取追求的話，那麼這一實諦便對有所執取的眾生而言，便是帶有名相的一種無明存在。因此，若要破除眾生迷痴執著的話，那就還需要更進一步地將「無諦」的義理推出以破除有一實諦的迷失。所以智者又說：「諸諦不可說者，『諸法從本來，常自寂滅相』，那得諸諦紛紜相礙？一諦尚無，諸諦安有？一一皆不可說。可說為粗，不可說為妙。『不可說』亦不可說，是妙。是妙亦妙，言語道斷故。若通作不可說者，『生生不可說，乃至不生不生不可說』。前不可說為粗，『不生不生不可說』為妙。若粗異妙，相待不融。粗妙不二，即絕待妙也。」¹⁷⁸所以說，「天台宗不論是說不思議三諦、一諦或者無諦，在其最終究極的目的上，也就是為了顯示諸法的實相，而這所謂的諸法實相也就必須在不限於任何一個名相和範疇之內，才能夠超越並究竟圓滿地顯示出圓教實相義理的絕待妙義。」¹⁷⁹

因此，那也就是說，以天台圓頓止觀而行圓融三諦，也就是在無明一念心的當體下，即轉或遣蕩為清淨真如的心，這透顯出觀照實相本有之圓融三諦，所彰顯的結果的確是不可思議且難以想像，同時這所謂的「轉」，還是必須再度地回歸到「一心三觀」的觀照下才真正的能夠達成。因此，誠如尤惠貞先生對此一心三觀的研究中曾說：智者在《摩訶止觀》中曾說：「祇約無明一念心，此心具三諦；體達一觀，此觀具三觀。」¹⁸⁰這就是說無明一念心的當下即可以轉化為清淨的真如本心，亦就是諸法性體，而此體必須在實相般若的觀照因緣下才能夠顯成。故此，圓頓止觀的中心思想就是在當下一念心觀一切法即空即假即中，並且以有空義故、一切法得成的方式，將一切法圓融地收攝到當下一念心所含具的可能性，這就是屬於佛教式地存有以及包含具足了世俗諦之所有一切法，亦可說是以由般若畢竟空智所開展出之「作用地圓具」，並進而發展到如來藏恆沙諸佛法、

¹⁷⁸ 同上揭書，頁 705 上-中。

¹⁷⁹ 參見《天台宗性具圓教之研究》，頁 152-154。

¹⁸⁰ 見《摩訶止觀》卷六下，《大正藏》四十六，頁 84 下。

佛性之存有論地圓具，因此這就突顯了智者大師天台宗圓頓止觀所彰顯之實相哲學是有其獨特與開創性，並且展現出天台宗特殊而細密的修行方式。¹⁸¹

所以，如上所說，一念三千便能成就「一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相；非三而三，三而不三；非非合非非散；不可一異而一異」¹⁸²之圓融三諦不可思議。甚至於荊溪湛然也同樣地說：「夫三諦者，天然之性德也。中諦者，統一切法；真（空）諦者，泯一切法；俗（假）諦者，立一切法。舉一即三，非前後也。含生本具，非造作之所得也。」¹⁸³所以說來，所謂圓融三諦就不會是經由造作而得到的，而一心三觀的實踐是的確可以幫助眾生真實地觀照無明煩惱的現象，並且因此而有機會轉化迷障，同時因轉化的過程中對顯出超越與解脫的般若智慧，這就是天台觀心哲學想要把握與提昇的重點。因此，智者說一切的修行若在這種觀空觀假觀中以及趣空趣假趣中等連續三即的觀照之下，那麼所有的一切諸法以及諸法所如實呈現的境界才是不可思議的圓融三諦。所以說，荊溪才能夠依循這樣的見解並加以擴展一心三觀：「由是立乎三觀，破乎三惑，證乎三智，成乎三德。空觀者，破見思惑，證一切智，成般若德。假觀者，破塵沙惑，證道種智，成解脫德。中觀者，破無明惑，證一切種智，成法身德。」¹⁸⁴對於這些說法來看，都無非是要眾生能夠觀照著一念心當下轉化即空即假即中的法趣，並且如實地照見此不可思議三諦以茲成就終究的三德秘密藏（佛果）。

再則，智者強調圓教之無作四諦必須建立在三道即三德的基礎上，必須以無明與法性為同體依即的關係下，才能夠將一切惡苦諸法的困擾因緣加以開決與遣蕩，並且透過當下心念從無明轉向於明的過程中來證成道滅無餘。由於這些止觀修行的過程的確是需要真正地透過觀照當下心與實踐當下行才能夠如實地開決與展現。所以，這種修證方式對於天台圓教觀心哲學來說，是一門頓修頓解的圓融法門，因為當一心能夠轉化或是開決無明的當體即是法性實相的彰顯，這不會是次第漸修的方式，因為次第修行必是須真正地斷一分無明遮蔽之後才能夠真正

¹⁸¹ 參考《天台宗性具圓教之研究》，頁 161-163。

¹⁸² 見《大正藏》四十六，頁 8 下-9 上。

¹⁸³ 見《始終心要》，《大正藏》四十六，頁 473 中。

¹⁸⁴ 見《始終心要》，《大正藏》四十六，頁 473 中。

地顯出一分清淨法性。因此，圓實地觀一心，就是如實地彰顯諸佛圓滿以及性德法身的絕妙境界。所以《法華經》中雖然分說有九種性相，但是其全部都是諸法實相，都是歸趣於即空即假即中的三諦圓融，也因此一色一香無非純是佛法、舉手低頭則全是成佛之道。所以，依其一心三觀所圓滿成就的佛，就是即於九法界中都不會有所隔斷於一切法的「圓實佛」。¹⁸⁵

因此，誠如上說，若以圓頓止觀來彰顯圓融三諦的真實義理，那就是在一念無明的當體，能夠即實地轉此無明為中道實相之清淨真如心（法性），這就是圓融三諦之不可思議境。然而這「轉」，若依照智者的詮釋，則必須在「一心三觀」的觀照之下，透過「三道即三德」以及「不斷斷」的方式下才能夠達成。同時這也相應于天台圓教之無作而作、圓滿相應諸法皆在于一心而所起現的義理。因此，由無明一念心轉趣向於清淨真如心者便是諸法體性，而此體性則必須在于實相般若的觀照之下才能夠顯成，因此，這種由煩惱轉趣顯實相般若的方式就如牟宗三先生所指說的，是一種作用地、詭譎地顯現，與西方所說之形上實體並不相應相同。所以，天台宗圓教觀心哲學的教義，就在于當下一念心即具一切法之即空即假即中來發顯出圓融三諦，並且以有空義故、一切法得成的方式，將一切法收攝到當下的一念心，並且依圓觀一心而能通達萬象實理。所以，能夠圓觀一心者即是圓滿法得成者，亦就是成就無上佛道者，因此可說：圓觀當下一心，即是成就佛道妙果。

所以，誠如上述之論，即是有關於天台圓教觀心哲學之義理與實踐的整理以及探討，但是為了能夠更加深入地了解與體驗，本論文將于以下的章節之中，嘗試以列舉觀世音菩薩自行與化他之義理分析與實踐成就，來加以輔助說明本論文所想要探討的目的與主題，相信可以與天台圓教觀心哲學之義理與實踐有彼此相應融合之處，同時並藉由探討觀世音菩薩之觀行與修證，亦就是透過菩薩自行圓通以及化他之自在無礙。並且希望能夠更進一步地體證與推廣到人人皆可以在日常生活之中，誠如菩薩一樣地圓觀修證以成就如來佛道，如實地契入涅槃寂滅以及證悟無上之清淨解脫，同時還能夠自在地化他以成就所有的在迷眾生。

¹⁸⁵ 參考《天台宗性具圓教之研究》，頁 157-160。

第四章 觀音菩薩圓觀自在理事無礙

佛教中有許多的宗派法門，但是只要一提起觀世音菩薩，無不眾多男女老幼都會合掌感念這位「大慈大悲廣大靈感」之菩薩摩訶薩。觀世音菩薩以慈悲著稱於世，于十法界中為了廣度救拔苦難之眾生而普現萬千、應化無量，亦如《觀世音菩薩普門品》中所說：「觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。」¹⁸⁶這也就是說，只要每個人需要觀世音菩薩慈悲護持的話，無論是怎樣的場合，菩薩以其功德力，必定會隨時應現，度脫一切眾生。這是何其宏大的慈悲願力！這也就是為什麼觀世音菩薩能夠與迷妄痛苦的娑婆眾生契機相印，廣受信持的因緣所在。

所以，以相同的理由，這就是為何吾人在探討天台圓教觀心哲學的義理分析與實踐法門之後，特別要推舉觀世音菩薩的觀行為例，其目的就是希望能夠如實地相應吾人之前努力研究以及探討的結果。因為本論文所著重的主題就是在于觀當下吾人一念心的轉化過程與實踐開決和遣蕩的部分。故而針對這個屬於觀心法門的認知方面，吾人當下第一個相應的念頭便是《般若波羅蜜多心經》之觀自在菩薩，亦就是眾所週知的觀世音菩薩。而此菩薩之所以能夠行深于般若波羅蜜多時，就在乎菩薩能夠如實地「照見」，而其所謂的照見，就是天台智者大師所開展出來的觀心法門。所以，本論文即以觀世音菩薩自行化他之功德力用來作為天台圓教觀心哲學的例證，此舉除了是菩薩大名享譽眾生而為大眾普所接受與敬愛之外，其中最重要的因素還是由於天台智者大師所開創之圓教觀心哲學的義理與實踐皆能夠如實地相應菩薩自行觀修以及化他普現等功德力用，因此，本論文將陸續地探討與陳述吾人所持見之主張。

由於記載觀世音菩薩修行法門的經典文獻非常之多，因此，本論文以其中對於觀世音菩薩之上求菩提、下化眾生皆圓滿如實、清淨自在的方面，提出兩部最

¹⁸⁶ 見《大正藏》九。頁 57 中。

為普遍且廣受眾人熟悉的經典，那就是：

（一）智者大師在《觀音玄義》中詮釋有關《觀世音菩薩普門品》此品名稱的內涵真義，並透過解釋之後，便能夠明白觀世音菩薩慈悲大智以及自行化他之功德圓滿與佛無異。如《妙法蓮華經》之 普門品 中所說：「若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名。觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」¹⁸⁷ 也就是說，凡有眾生，若在苦惱之時，只要聽說有一位觀世音菩薩而能夠專心虔誠地稱念觀音聖號，觀音菩薩便會立即聽到每一位眾生的音聲而同時予以救濟，因此而稱之為觀世音。只不過，以觀世音菩薩尋聲救苦、普門示現等功德並非只是一個特定獨立、高高在上或是難以平等相對的主體，而是就實際上來說，卻是一種能夠普遍相應並且可以經由如實地觀照實踐以達到圓滿且不可思議的境界。因此觀世音菩薩普門示現的功德力用，就是一種可以提昇一般世俗求他救濟的消極性，並進而轉化成自我圓滿成就之積極實踐。

（二）至於另一部經典則是《楞嚴經》¹⁸⁸卷六，亦就是 觀世音菩薩耳根圓通章，其中敘述相關於這位菩薩最初的修行方法，以耳根對應諸塵產生一切境，而菩薩修行的方式並不是一味地向外聞聲取境，卻反而是返相入內自聞耳根之中能夠有所聞的聞性，並且由此做到「動靜二相，了然不生」¹⁸⁹。因為一般人

¹⁸⁷ 見《大正藏》九，頁 56 下。

¹⁸⁸ 于學術界中，一直有一些學者對於《楞嚴經》是否從印度傳來，保持著懷疑的態度，因此對此經有許多真偽問題的探討，然而，此經問世以來，普受重視，其影響層面亦廣大深遠，如華嚴、天台、禪、淨等宗皆有相關影響。所以，雖然在一部經典的考據研究上，有所應有的重要性，但是就義理研究上的如實影響，卻並不全然可以經由考據學所能有效解決的，因此，以《楞嚴經》在中國所具有之深厚歷史傳統與廣泛影響力，深受中國佛教各家宗派以及高僧賢德們的高度重視，故而，排除了文獻考據上的問題外（本論文將不對此議題加入評論和考證），其經典本身內在系統的彰顯與義理上的價值的確是非常值得吾人如實地理解、研究與掌握。（參考胡健財著，《《大佛頂首楞嚴經》耳根圓修之研究》，頁 8-10，台北：政治大學中國文學研究所，1995。）此外，妙璋法師在其所著之研究論文中提到：近代學界梁啟超先生提出兩點質疑而認為《楞嚴經》是一部偽經。而對此質疑的部分，由南懷瑾先生則提出了一、于藏文佛經中早有《楞嚴經》之譯本來加以回應梁先生以為此經為後世禪師的偽造。二、在佛教之先，印度婆羅門的沙門與瑜珈士們早有關於阿羅漢或仙人的名稱使用，而他們的修煉方式與中國神仙方術皆有相似相同之處，因此透過我國傳統翻譯者將《楞嚴經》中所提到的部份以仙人名稱譯之則非關有意或無意駁斥道教之神仙，而只是單純之傳統文化上的交流，因此有關質疑《楞嚴經》之真偽者，其實早已有人提出反證與回應。若想要更清楚地了解妙璋法師之研究者，請參考其所著之論文：《《摩訶止觀》「十乘觀法」之研究 以「觀不思議境」為主》，頁 138-139。

¹⁸⁹ 見《大正藏》十九，頁 128 中。

的耳根都是向外分別聲音，以致於受到了外境所動，譬如讚歎或是誹謗，便會因此而生起貪瞋愛惡的煩惱，並以促成殺盜淫妄等諸多惡業，於是再受輪轉生死的無量苦報。然而這些苦報輪迴對於觀世音菩薩而言，卻是能觀察分析世間音聲之虛妄不實，而且不為一心所動，遣蕩以及轉化所有之貪、瞋、痴三毒於如如寂滅之法身、智慧與解脫等清淨自在而如實地呈顯出不可思議之如實境界。故由上述之言可見，耳根圓通章是權依觀音法門之自行修證來說，故有所義理根據；另普門品則是依觀音菩薩以慈悲化他而言，因此便是為義理做最佳的實踐與開展。所以觀世音菩薩之自行化他、成就圓滿的菩薩道，就是方便慈悲地為眾生展現出最親近於普羅大眾之圓教實相法門¹⁹⁰。

第一節 觀世音菩薩名號解義

佛教傳來，以大乘思想自利利他以及悲智雙運的方式流傳開展，因此佛教義理所展現的教化廣度便由個人獨修自善的小乘觀，更推而擴大到眾生無量誓願成之偉大佛乘觀。所以，為了能夠引度無量無數等根機不同的眾生而廣說無量方便法門，佛所展現的教門義理亦從小乘方便法（中途化城）而一路開示到大乘究竟解脫（唯一佛乘）。然而透過智者大師將一切義理整理和歸納為藏、通、別、圓四教，其中所對應的根機與觀行方式雖然明顯有些不同的差異處，但是卻不外乎可以再總歸納為自行修證與慈悲化他。至於圓門教法就是所謂在自行與化他這兩方面的義理與實踐都能夠相應配合並且自在成就、圓融無礙。而其中可稱之為代表的人物之一則是以觀世音菩薩最為眾生之所熟悉以及相應，因為菩薩之觀行即表示了智慧無窮、慈悲無盡、神通廣大、示現無礙以及清淨自在等圓滿功德。因此，本論文以觀世音菩薩之自行化他皆成就圓滿來為天台圓教觀心哲學之義理與

¹⁹⁰ 對於法門的說法，惟覺法師曾說：佛教有感應法門、方便法門以及究竟法門。所謂感應法門是指自己沒有功夫，完全憑信心，所謂人有誠心、佛有感應，當人為的力量無法救度的時候，一心稱念觀世音菩薩，觀世音菩薩就有感應，能逢凶化吉、遇難呈祥。第二方便法門，這一生有家庭、事業，乃至於有種種因緣不能出家修行，所以在家修菩薩行，護持三寶，修一切善法，誦經、持咒，在八識田中種一個金剛種子，這是方便，等到將來因緣成熟再專修。第三究竟法門，耳根圓通就是究竟，不要等到來世，人人都有佛性，人人都能成就觀音。如何成就？用耳根來修，反聞聞自性、性成無上道。（參考釋惟覺主講，觀世音菩薩耳根圓通章，「惟覺法語」，中台世界，

實踐做一最佳見證，因此說來，則應當先來了解觀世音菩薩名號之由來及其涵義所在。

壹、觀世音菩薩之名號詮解

觀世音，于梵文佛經當中是為「阿縛盧枳帝濕伐邏」(Avalokitasvara)。然而在中文的佛典裡，對於此位大菩薩的譯名就有好幾種，例如竺法護翻譯為「光世音」；鳩摩羅什的譯法為「觀世音」；而玄奘則以「觀自在」為菩薩名。關於以上所列舉的譯名在中國方面都是極其通用，只不過就一般而言則是以鳩摩羅什所翻譯的觀世音是比較為人所熟知。並且由於大部份的人都喜歡簡單易記的名字，所以經常都將之略稱為「觀音」。但是，若依照梵文的原義，則還可以譯作「觀世自在」、「觀世音自在」、「闍音」、「現音聲」、「聖觀音」等等。¹⁹¹吾人曾在鄭增一先生所撰寫之《觀音—半個亞洲的信仰》一書中，閱讀了一段有關他的老師在一封信裡曾對觀世音做了一番詮釋，而信中所說的是：「觀音 (Avalokitasvara) 的意義，¹⁹²無疑的是『察覺到聲音者』，梵文原字是所有形容合成語，前半部是被動的語氣。Avalokita 的意思是『被察覺的東西』，整個名字的前後相合起來，其字面上的意思就是『聲音被他所察覺到者。』」¹⁹³

那麼說來，既然觀音的意義代表著「察覺到聲音者」，這意味著能觀者、是絕對的聖者，而「被察覺的東西（聲音）」則是指著世間一切眾生苦惱求助的聲音，因此，換句話說，觀世音菩薩乃是傾聽苦惱眾生音聲的絕對聖者，所以 Avalokitasvara 這一個稱號就是「能觀者（觀）」和「所觀者（世、音）」的結合名

網路版，網址：http://www.chungtai.org.tw/main_frame.htm）

¹⁹¹ 參考後藤大用著、黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》第一章 觀音之意義，台北：天華出版，1987。

¹⁹² 在《觀音—半個亞洲的信仰》一書中提到：觀音在梵文原典本身就有兩種不同的名稱。一九二七年在新疆發現的古抄本證實一點，那就是在第五世紀末葉有一作品上出現五次觀音 Avalokitasvara 這個名詞，因而掃除了傳抄錯誤上的可能性；引致米羅諾夫的結論，說觀音 (Avalokitasvara) 是本來的稱號，觀自在 (Avalokitesvara) 是後來才有的。（參見鄭增一著、鄭振煌譯，《觀音—半個亞洲的信仰》，頁 241，台北縣：華宇出版，1987。）

¹⁹³ 見《觀音—半個亞洲的信仰》，頁 241-242。

詞，亦就是為了尋求解脫的眾生至誠地祈願所示現的救世尊者。¹⁹⁴由於觀世音菩薩是一位誓願不度盡一切眾生苦惱絕不休止的菩薩，以大慈大悲為心性，忍辱柔和為本相，與願施無畏為印契。¹⁹⁵故此，菩薩能夠隨順眾生的煩惱心求，處處示現以種種方便神通變化來救拔眾生業苦之功德力用，若依《法華經》而言，那就是所謂的普門示現。

另外，根據大陸學者樓宇烈先生所著之《《法華經》與觀音信仰》一文中曾說：觀世音菩薩名號最早出現于漢譯經典的則是由後漢支曜所譯之《成具光明定意經》，接著出現菩薩名號者是在《心經》之中。至於樓先生將《心經》擺在《法華經》之前的原因則是：他認為相傳《心經》最早的譯本是由三國吳 支謙所翻譯的，因此就時間上比《法華經》要早，不過現今此譯本已經佚失不見，所以他所持的第二個理由就是鳩摩羅什翻譯的《心經》¹⁹⁶，其首句即是「觀世音菩薩行深般若波羅蜜時...」，因此說來，即使鳩摩羅什譯出《心經》的時間上與《法華經》相去不遠，但仍然以《心經》為先。接著在經過了《法華經》之《觀世音菩薩普門品》出世以後，則各種以「觀音」為名的經典就紛紛地現世，同時觀音信仰也由此日漸興盛。¹⁹⁷甚至智者大師于《觀音玄義》中亦說：

夫觀音經部黨甚多，或《請觀世音》、《觀音授記》、《觀音三昧》、《觀音懺悔》、《大悲雄猛觀世音》等不同。今所傳者，即是一千五百三十言《法華》之一品。而別傳者，乃是曇摩羅識法師，亦號伊波勒菩薩，遊化蔥嶺來至河西，河西王沮渠蒙遜歸命正法，兼有疾患，以告法師。師云：觀世音與此土有緣，乃令誦念，患苦即除。¹⁹⁸

所以，經由上述所言可以推知，至少于智者大師的當時，屬於觀音法門的經典應當出現非常多部的譯作。此外，尚有許多知名流傳的經典亦是記載觀世音菩

¹⁹⁴ 參見《觀世音菩薩本事》，頁 26。

¹⁹⁵ 同上揭書，頁 31。

¹⁹⁶ 此經收錄在大正大藏經中的全名是《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，《大正藏》八，頁 847。

¹⁹⁷ 參考樓宇烈著，《《法華經》與觀世音信仰》，中國傳統文化與現代化網路發展部，2000。網路版：<http://www.guoxue.com/discord/louyl/072.htm>

¹⁹⁸ 見《觀音玄義》卷下，《大正藏》三十四，頁 891 下。

薩慈悲教化的內容，例如：東晉 佛陀跋陀羅翻譯之《大方廣佛華嚴經》(六十卷)，其中以善財童子參拜觀世音菩薩為求說法；劉宋 彊良耶舍譯之《佛說觀無量壽經》¹⁹⁹；北涼 曇無讖之《悲華經》；元魏 菩提流支譯《深密解脫經》等以及《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》(簡稱《請觀音經》，東晉 難提譯)、《觀世音菩薩授記經》(劉宋 曇無竭譯)、《佛說十一面觀世音神咒經》(北周 耶舍崛多譯)、《楞嚴經》(唐 般刺蜜帝譯)、《佛說大乘莊嚴寶王經》(宋 天息災譯)……，²⁰⁰關於以上所引述的這些經典也只是認知觀世音菩薩的一小部份，尚有更多的經典無法於此一一列舉出來，尤其是密教中有關觀世音菩薩的經咒更是多重繁複，本論文為了說明觀世音菩薩之名號，特此略引部分，若想要更加深入探討者，或可參考《觀世音菩薩本事》第十八章 觀音所依之經論，其中亦列舉有關文獻共八十多部經論可供研究，此處則不再一一標名列出。

至於日本學者之後藤大用先生，從他詮釋觀世音菩薩的譯名以及其所表現的意義看來，卻有另一番不同的見解：

有關觀音的語義，自古以來佛學界即有種種議論爭辯，實際上多數人主張觀其音聲說，換言之，根據 普門品 文義所謂「若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」中的「觀其音聲」而主張觀其音聲說。也就是說苦惱眾生聽聞觀世音菩薩的聲音，一心稱名的話，這位菩薩，觀「稱他聖名的眾生的音聲」，便會解脫此等眾生苦惱，故名「觀世音」。²⁰¹

從上述的說法看來，將這位廣大靈驗、救苦救難之菩薩翻譯為觀世音的說法是大多數人所贊同的主張，可是一旦若對觀世音這個名稱的認知，如同後藤先生所言，只是將其意義侷限在「觀其音聲」的層面上時，那麼就會使得眾生以為觀世音菩薩就只能是一個屬於他力救拔的神而已，也就是說，觀世音菩薩只會是一

¹⁹⁹ 此經只見於《高麗藏經》第十一冊，經號 191，頁數 177，共一卷。

²⁰⁰ 以上有關觀世音菩薩文獻說明係參考樓宇烈著，《《法華經》與觀世音信仰》，中國傳統文化與現代化網絡發展部，2000。網路版：<http://www.guoxue.com/discord/louyl/072.htm>

²⁰¹ 同上揭書，頁 12。

位因應苦惱世間的音聲，並且以救濟眾生解脫為主的覺悟者。但是，如果真的只能是如此認知的話，那是不夠的，因為光是藉靠他力救濟之神之對於眾生而言，並沒有真正地完全達到解脫的意義，而且是一種非常不穩定與不安全的自我安慰劑。這樣的認知就天台圓教的義理上看來，是有所缺乏而不夠圓滿的，而且已經失去了圓教的意義以及產生了有自、他相隔的區別，也就是覺悟者與執迷者、救贖者與被救贖者之間的彼此分別，而不是眾生可以自我開決與轉化一心無明，同時可以自行成就以及證成實相法性。因此對於後藤先生而言，他認為觀世音的譯名涵義則與觀自在、觀世自在以及光世音等譯名的涵義是不盡相同的：因為觀世音菩薩慈悲度化的精神，是必須至心稱念的眾生能產生出能觀（智）與所觀（境）相即融合的關係時才會真正地發揮出來。因此，後藤先生則從訓詁學上提出了一個他所認為是比較符合意義的翻譯名詞。他說：

觀自在在訓詁學上必須訓讀作「能觀自在」，但原語學上是「被觀自在」即所觀自在。因此「觀世自在」這一譯語應看作「所觀世之自在者」。svara一詞，除「自在」一義外，還包含神妙、靈妙等意思，但此種「神妙自在」乃是解脫一切束縛的心性，即觀這個東西的內在，發現觀自在的真義。因此玄奘的高徒，亦是他的譯經輔助者窺基（西元 632-682）也說：「觀乃照之義，了空有之慧。自在乃如意之義，是所得勝果。昔行六度，今得圓果。先行慧觀，成十自在。」²⁰²依《華嚴經》所說列舉「十自在」，十自在乃是「命、心、財、業、受生、勝解、願、神力、智、法」方面之無礙自在；主要是說通達一切諸法，化眾生，得圓融靈妙，可看作是畢竟了徹般若空三昧作用的表現。²⁰³體驗此自在妙用，最初進入「入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生」²⁰⁴的境涯。在不生動境的三昧界，觀音一語與觀自在譯語毫無差異。即通徹了解世間一切萬象究竟即空的真義，脫卸自我迷執，入真如觀、清淨觀境涯，成為具備慈悲圓滿觀相之觀音，成為廣大智慧觀之觀自在。²⁰⁵

²⁰² 見《觀世音菩薩本事》第一章，註 19：《般若心經》幽贊卷上，頁 16。

²⁰³ 同上揭書，註 20：十自在之說多少有所不同，但本說出自舊《華嚴經》第二十六，同第三十九，《法集經》第三，《顯揚聖教論》第八，頁 16。

²⁰⁴ 同上揭書，註 21：《首楞嚴經》卷六之一，頁 16。

²⁰⁵ 同上揭書，頁 13-14。

因此，由上述所言看來，後藤先生的真正看法並不是認為觀世音之語譯有何不妥之處，而是為了能令眾生不至於產生有一觀世音菩薩能救贖一切苦難眾生的迷思，因為一旦落入了有一救贖之神的觀念，便會令眾生痴心於一種對於「形上主體」的無明執著與期待，而這樣的觀念卻很明顯的是與佛教緣起性空之基本原理原則互相違背，因此他才會想要以觀自在之名來輔助說明能觀與所觀之間皆是相即相依、圓融不二。不過，再從後藤先生上述的說法來看，雖然是將兩種譯語相提並論並且指出其彼此可以互相融通，但是其中卻隱隱透顯出所謂觀世音是將眾生視為被觀者所觀之音聲者，因此含有客觀的不確定性，亦就是眾生無法自行修證以成就佛果，而是需要仰賴救贖才能解脫。但是對觀自在而言，則義含著眾生可以是一個成就主體的能觀者，因此而有了主動能觀與成就自在的積極意味。因此，縱然後藤先生在其結論之中依然還是歸結所有語譯都是相通相融，但是就上述的看法來說，相信後藤先生在其不同的詮釋當中，還是有其明顯不同的指涉以及透過對應層面的不同而有不盡相同的特殊意義。

貳、觀音菩薩覺有情之特性

至於菩薩，是「菩提薩埵」的簡稱，所謂菩提薩埵是 bodhi-sattva，印度古語將 bodhi 翻譯成佛智、佛道，有「覺」的意思，sattva 則是「有情」或是「眾生」。唐窺基大師將菩提薩埵翻譯為「覺有情」，所謂覺就是「正覺」，「有情」則是指涉有情感、意識之人或生物的意思。因此說來，菩薩就是意謂著：追求覺悟的人，為了體現真理，時常隨順親近教法，憧憬自內證求理性、心無暫時激盪的修行者。例如在《大毗婆沙論》中，對小乘菩薩作了以下的一番說明：

此薩埵尚未得證阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂，恆隨順菩提，趣向菩提，親近菩提，愛樂菩提，尊重菩提，渴仰菩提，求證欲證不懈不息，

於菩提中心無暫捨，是故名菩提薩埵。²⁰⁶

這是透過經典來敘述小乘菩薩的意義，至於這些菩薩在過去世立下了誓願追求菩提，希望將來可以成就佛果（就以上所見，應是成就小乘自了果報而非大乘佛果），並且將此目標放置於心不曾暫時捨離以及求證欲證而不懈不息。不過，從另一個角度來看，佛教的精神並不能夠只是光從自我完成的小乘思想，即可滿足眾生離苦欲樂的解脫理想，以及真正地展現佛道之如實如相。因此佛所開展的解脫教義，就會逐漸地由小乘自我體空以及自證有餘涅槃之有限業果，轉趣向以般若波羅蜜為中心的大乘思想，除了其中以自行智慧解脫無餘涅槃、實證佛果之外，並且含有慈悲化他以及整體社會完成解脫的義涵。

大乘佛教傳至中國，將「般若」翻譯為真智，是以「無我」為基礎，而無我便是空滅我相，捨棄我欲迷妄的心，以宇宙為我所，視一切眾生皆親如我子的精神，不再如同小乘者執著于「空」或是于「我」之思想為解脫的藩籬，進入了超越無上、無私同體的境界。於是乎，就這樣地進入了無我執，無邪念，絲毫沒有憎愛的隔別，對於任何人都懷抱著親切之情，對一切眾生都湧出了沸沸慈愛的意念。因此，大乘菩薩所含攝的內容就更加地擴充了，從利益自己的小乘菩薩進展到成就利益他人的大乘菩薩。所以，智者大師于《摩訶止觀》中提到「上求佛道，下化眾生」，亦就是說菩薩盡發菩提心，在尋求悟道的同時也慈悲地垂跡教化一切眾生。菩薩求菩提以自行，教化有情以化他，所以自行化他具足圓滿，這才真是所謂究竟之圓教菩薩。²⁰⁷

至於觀世音菩薩圓觀自行、普濟化他的功德都是圓融合一、自利利他而沒有任何障礙，因此，菩薩以圓滿自行化他之觀音法門（或稱之為觀自在法門）能夠令眾生于觀心思想上產生如下的一些影響：²⁰⁸

²⁰⁶ 見 定蘊第七中不還納息第四之三，《大毗婆沙論》卷 176，《大正藏》二十七，頁 887 上中。

²⁰⁷ 參見 菩薩思想之經緯，《觀世音菩薩本事》第二章，頁 17-22。

²⁰⁸ 以下所歸納之重點係參考李利安著，《觀音思想的組成、架構與主要特點》《宗教哲學》第三卷第一期，頁 146-148，台北縣：中華民國宗教哲學研究社，1997。

(一) 慈悲與智慧：觀世音菩薩觀行慈悲與智慧兼備圓融，慈就是憐愛眾生，給予眾生歡樂；悲則是憐憫眾生、拔除眾生苦難。菩薩為拔眾生苦難並與眾生安心歡樂，則其中必定含攝著本身體證了悟之般若智慧來相互聯繫密合，因此便是所謂之無緣大慈、同體大悲。「無緣」即是無有條件、無作無求以及絕對自在；「同體」則是沒有時間的限制與空間的阻礙，化現普門救濟一切。所以如此，觀世音菩薩觀行圓通、悲智雙運，故能保持自身的清淨無住，以自在廣大神通無作平等地普施一切大眾，所以菩薩慈悲與智慧圓融無礙。

(二) 觀音與觀性：觀即是觀照，觀世音菩薩所觀非一般眾生以眼或以識而觀境，如此根塵相應之境，只是由一心起現之三千假相，故此，菩薩所觀之相則必定是圓觀三諦之即空即假即中，以超越一般眾生理性之般若智慧來加以觀照，因此菩薩雖以耳根觀音聲塵境，但卻了了分明境性自在，圓頓止觀以照見諸法實相。故《心經》即言「觀世音菩薩行深般若波羅蜜多」，並《楞嚴經》亦說菩薩返聞聞自性，能入流亡所，得三昧定，證圓通自在。因此說，菩薩觀行修證即是觀音與觀性相互依即，真是其所謂為圓觀自在。

(三) 出世與入世：一些人誤認佛教是所謂遠離俗世、遁入空門不理人間塵緣苦惱，這種離群索居自行修證的行為就佛來看是屬於焦芽敗種的自了漢，這樣並不能夠將自行觀照的義理去利益眾生，因此不能稱之為菩薩，同時這樣的修行亦不能夠體空入假不偏二邊地展現中道實相。所以，菩薩以入世修證假三千諸法而透顯出緣起性空之自在如實法性，故法性不離世間諸法（無明），菩提亦不離世間而有正覺。因此，智者大師能說煩惱即菩提、生死即涅槃、三道即是三德，而這樣的修行實踐就是以觀出世般若空行入世方便無量假，所以觀世音菩薩即是一位出世無染、入世普施之圓滿行者。

因此，如上述所言，觀世音菩薩能夠實際地以圓頓止觀，照見無明與法性皆在一心之中同體依即。因此，圓觀寂照、自在無礙，返聞自性、入流亡所。這正所謂是「根塵一念心起，根即八萬四千法法藏，塵亦爾。一念心起，亦八萬四千法藏。佛法界對法界起法界無非佛法。生死即涅槃，是名苦諦。一塵有三塵，一

心有三心。一一塵有八萬四千塵勞門，一一心亦如是。貪瞋癡亦即是菩提，煩惱亦即是菩提，是名集諦。翻一一塵勞即是八萬四千諸三昧門，亦是八萬四千諸陀羅尼門，亦是八萬四千諸對治門，亦成八萬四千諸波羅蜜，無明轉即變為明，如融冰成水，更非遠物不餘處來，但一念心普皆具足。」²⁰⁹所以，既然無明能轉即可開決為明，而三道能轉則就能夠成為三德之緣、了二因的資成，故此觀世音菩薩之能夠入世普門、化他萬千就是如實地展現圓滿觀照、實相無礙。

第二節 觀世音之能觀與所觀

雖然于上一節中已經約略地敘述有關觀世音菩薩名號之解釋，但是若要再深入地探討有關菩薩如何將觀行與實踐皆能圓滿無礙地自行成就以及利益化他，那就必須再從其他經、論之中獲得更多的根據來加以了解。然而，世人都知道觀世音菩薩能以大慈悲力化應十方世界、度脫眾生，如《法華經》中之觀世音菩薩普門品即如是說：「觀世音菩薩，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。」²¹⁰這不僅僅只是一則悲願，而且還包含了可以能夠完成眾生離苦得樂之慈悲心願與大智慧行的實踐。所以，除了已經眾所皆知觀世音菩薩能以大慈悲力，拔度眾生離苦得樂之外，但是否還可以再深入一層地了解觀音法門究竟如何能夠幫助吾人轉化當下一念心的實踐以及修證呢？因此，本論文將除了對觀世音菩薩示現眾生、度脫眾生之廣大慈悲心與弘發願力作印證式地陳述之外，而其最主要的目的就是想藉由研究觀世音菩薩普門示現、利益化他之特殊意義，的確是能夠在吾人當下行觀照一心的實踐上有所依循與借鏡。

此外，有關智者大師對於論述觀音菩薩修行法門的研究部分，其中就以《觀音玄義》²¹¹之論，有著極其精闢的分析研究，對於注解普門品之內容，可以

²⁰⁹ 見《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》四十六，頁9上-中。

²¹⁰ 見《大正藏》九，頁57中。

²¹¹ 關於《觀音玄義》作者的問題，日本學者佐藤哲英透過文獻資料的考查，推斷《觀音玄義》成立的年代約597~629之間，智者大師已經圓寂，故而主張該論是灌頂法師所創。（參考佐藤哲英著，《天台大師の研究》，觀音經疏の成立年代とその流傳、性惡説の創唱者について，頁475-494，百華苑，1981京都。）然而，智者大師之許多著作與論述，尤其是天台思想之三大部

令人瞭解大師詮解觀音法門的殊聖之處，同時能夠契合圓教觀心思想以及透過天台圓教實相的教義來圓滿呈現彼此之間相應相合之處。由於智者大師是以《法華經》為其天台圓教教義的主要依據，而 普門品 則即是《法華經》中的一品經文，因此，可以了解智者大師為何要以天台圓教教義來詮釋觀音法門，並且以使用這樣的方式也的確是能夠契合呼應觀音菩薩的觀行功德。所以，以下將透過大師對於 普門品 的詮解方式，以確定吾人所想要達到的目標，亦就是能夠更加深入地瞭解觀世音菩薩慈悲力用之義理與實踐和吾人觀心一念的相應影響。

壹、觀音之能觀智與所觀境

觀世音菩薩在《楞嚴經》之中證說自己藉由耳根入門觀照一心圓通²¹²，對於中道實相了了分明，因此能得無量神通妙力與大智慧力，並且以觀世間的眾類音聲而尋聲救苦，誠如 普門品 中所說：「善男子！若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」²¹³因此，從這段引文中教人產生興趣的地方，那就是觀世音菩薩能夠即時地觀其音聲，成就圓融普度的教相法門，並且可使眾生皆得自在解脫。只不過，這「觀」其音聲的觀，若以智者的看法，其中可因按大小乘教的不同而可分判歸納出四種不同的觀行法門，亦可稱之為止觀四本。²¹⁴至於說觀世音菩薩所成就的普門觀

(《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》)，皆是由灌頂法師筆錄整理而成，所以想要就文獻上分辨出哪些確切為智者大師的東西，或哪些是灌頂法師所添加的部分，將是非常的困難。因此，就于義理思想上，若與智者大師所傳承的思想一致，那麼基本上則可判定為屬於智者大師的思想，即使是利用其他的方法來整理智者大師所講過的義理，亦可視為智者大師之思想無疑。因此，就佐藤哲英而言，雖然以考證文獻之結果認為《觀音玄義》非智者大師所作，但卻仍然肯定其思想確實為天台思想，故此，本論文就義理上肯定《觀音玄義》為天台義理主張而加以引用，至於文獻考證上的真偽問題，將不在此處探討。(參考《天台緣起中道實相論》，頁 371-374。)

²¹² 本章節所要探討是有關於觀世音菩薩之名號與普門化現的議題，故菩薩如何以耳根圓通成就法身、證中道實相之相關議題部分，請將於下一章中容後再敘。

²¹³ 見《大正藏》九，頁 56 下。

²¹⁴ 止觀四本：(名數)一圓頓止觀，大師在荊州玉泉寺說者，章安記為十卷。二漸次止觀，在瓦官寺說者，弟子法慎記，本三十卷，章安治定為十卷，今之禪波羅蜜是也。三不定止觀，即陳尚書令毛喜，請大師出而說者，一卷，今之六妙是也。四小止觀，大師為俗兄陳緘請出而說者，今之修習止觀坐禪法要是也。見小止觀元照序(即小止觀之原名，分上下二卷)(見《丁福保佛學大辭典》，網路版，<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>)

法，若以天台教觀而言，則應該認為菩薩所修所行的正是修圓觀而成就圓滿。亦如《法華文句》中所說：

觀也，觀有多種：為析觀、體觀、次第觀、圓觀。析觀者，滅色入空也。體觀者，即色是空也。次第觀者，從析觀乃至圓觀也。圓觀者，即析觀是實相，乃至次地觀亦實相也。今簡三觀唯論圓觀。文云普門：觀若不圓，門不稱普，即此異也。²¹⁵

若以上述所謂的圓觀，就是以一心三觀，因此若能真正體證圓觀諸法者，則一切諸法都是即空即假即中之中道實相，也就是空即是色、色即是空，受想行識亦復如是。然而，圓教的觀行就是不能夠相離或是隔別其他三教於外，而有所謂其他獨自的圓教可立，卻應當是相含三教並透過三教本身的開決與遣蕩，才能真正地彰顯出其圓教的義理，所以換句話說，圓教的圓實佛必定是即於（含具於）九法界而成佛，也就是說觀一念心即可含具十法界互通互融而不產生隔礙以成佛。所以如此，觀世音菩薩的法門才能夠稱得上普應十方具、順應眾生而自在無礙，而且菩薩之自行與化他的功德也必定要能建立在圓觀、圓修、圓行的方式下，才能夠稱之為「普門」。所以智者說觀世音的觀，是建立于能夠「圓融有無兼暢，照窮正性，察其本末」²¹⁶的圓觀之觀。

正由於菩薩的觀行能夠照窮正性，所以體空出假而知諸法緣起，不壞假名而施設無量法門；同時也能夠體假入空，則三千諸法都能一一展現空中假有之真實如性，因此，菩薩之所觀行即是如實照知空假不二，因為執無所執、能所二相悉皆消泯無有相待，故而能夠遍照一切諸法皆依無量因緣而趣向無限的發展，如此即是實相、如相，亦就是中道、佛道。所以說，觀世音菩薩的圓滿觀行與普遍施化的發展也是需要依如是性、如是法之十如不二地相應一念心具三千法而趣空趣假趣中是趣不過之不二法門。因此，如智者所說：「良由觀音之人，觀於實相普門之法，達於非人非法實相之理，一切眾生亦復如是。」²¹⁷所以此說，便明白地

²¹⁵ 見《大正藏》三十四，頁 145 上。

²¹⁶ 見《觀音玄義》卷上，《大正藏》三十四，頁 877 上。

²¹⁷ 見《大正藏》三十四，頁 877 中。

說只要能夠圓融照見諸法實相，亦就是泯滅掉所謂之有空、能所、主客等相互對待的二元關係，同時觀行與普門相應、展現大德者即是觀世音菩薩。所以說，觀世音菩薩所觀照行修的圓通法門，就是如同于智者所說之圓頓止觀，而且菩薩的觀行既然能夠普遍周行於十方三千每一法界，故而一切眾生亦可如菩薩一樣地行圓頓止觀並且證求圓滿無上佛德。

如此推論之，那也就是說圓門的教觀都是中道實相，而且諸法依因待緣、造就諸境都無一不是圓融真實，所以一念心能具三千諸法，一色一香亦顯法性三諦真理，因此眾生一念可通向十法界，而諸法界也都是如此、如是地以相、性、體、力、作、因、緣、果、報等之平等對照出諸法實相，所以其本末因果就是如是而平等究竟，這就是圓教。因此，法性寂然、無一法可執，寂而常照，便能觀照諸法實相之依即不二。而能夠如實地觀空顯假、無窒無礙地展現實相者，則與其相應之所有境界都能依此而成就其不可思議之微妙境界。因此，觀世音菩薩就是一個能以圓滿觀行；以能觀之智與所觀之境相融結合；以如實空證法性、化假諸象於十界三千等不可思議的實踐者。所以說，菩薩能以一心普應一切心，一念普現於十法界，因此就如同《法華文句》中所說：「若緣實相修者，一發一切發，相似神通。」²¹⁸對於這樣「相似神通」之說，則是因為諸法實相皆是十如是地平等展現，既然已經了然諸法實相者，則何有神通又何有不神通呢？因此說，菩薩圓通一切法，普應大千界，眾生隔不知，只因不自在。故而，湛然也如此說：

唯圓即觀一念三千，三諦具足，是則一心一切心，一身一切身，一土一切土。一念俱觀若身心土若空假中，更無前後。故觀成時，一心見一切心，一身見一切身，一土見一切土，十方諸佛身中現故。故於自心常寂光中，遍見十方一切身土。²¹⁹

所以，只有圓滿一心三觀，以一念即空假中之三諦圓融，那麼就能體現一心非一心即是一心、一土非一土即是一土之實相本性。因此，三千諸法皆是如實本

²¹⁸ 見《大正藏》三十四，頁 145 下。

²¹⁹ 見《法華文句記》卷十上，《大正藏》三十四，頁 343 中。

然而不可思議。又，如果能夠如實觀照，那麼一即一切、一切即一，無二無別、無前無後、相即相依，十方諸佛與眾生亦是如實相同，只要觀照自身，去執寂滅，便能夠發一切種智，遍見十方一切身土皆是與佛無二無別、照然寂滅。因此，若依智者所說，唯有圓觀一念三千、三諦圓融，才能如實普遍地圓滿於十方法界。所以，依此推論之，觀音菩薩的法門之所以能夠普現於十方法界的話，那也就必須要一心三觀、圓融三諦之圓教觀心義理的方式來修行以及圓滿成就。

以上所述是以「觀」來說明人觀法的意義，然而觀世音菩薩所隱含的意義則還可以從所觀境的層面來加以探討。而以智者大師對於觀境的分解則可以從「思議境」與「不思議境」來分成兩部分，並且依大師獨特的詮釋分析來看，則想要了解不思議境的話，那就必須先從思議境的方面來加以探討，同時並以彼此之間的對照彰顯下而作為圓教的分判依據。因此，智者于《法華文句》中，亦有所謂觀世音名號與其相對觀境的詮釋，智者說：

世者，若就於行先世後觀，若就言說先觀後世，今從說便故後論世。世亦多種，謂有為世、無為世、二邊世、不思議世。有為世者，三界世也。無為世者，二涅槃世也。二邊世者，生死涅槃也。不思議世者，實相境也。簡卻諸世，但取不思議世也。²²⁰

因此，如上述所言，所謂的「世」，亦就是指涉對境而言，而其中的說法與解釋便有許多不同的種類，例如：有為世（有境）、無為世（空境）、二邊世（空不空境）、不思議世（非有非空境）。因此，若依智者所說，則觀世音名號中對於「世」的解釋，就是取「不思議世」為所觀對應境，而所謂不思議世就是實相境。由此可知，智者認為有為世、無為世以及二邊世都不是實相境。因為這三種世都是屬於可思議境，而不能稱之為圓教的妙境。因為，不思議境即是實相境，而這不思議境就是指攝一念心與三千諸法的關係，也就是以心是一切法、一切法是心的方式來說明心外無法，法外無心。亦如智者所言：

²²⁰ 見《大正藏》三十四，頁 145 上-中。

若解一心一切心，一切心一心，非一非一切。一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切。一入一切入，一切入一入，非一非一切。一界一切界，一切界一界，非一非一切。一眾生一切眾生，一切眾生一眾生，非一非一切。一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切。一相一切相，一切相一相，非一非一切。乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。遍歷一切皆是不可思議境。²²¹

因此說來，觀世音菩薩不僅一心可以主動地圓觀自行，並且于一切所觀境和一心相應呈顯之陰、入、界等因緣諸法，甚至於一切五陰、眾生與國土等世間都是不可思議的境界。所以，心與法之間的關係就是一念無明法性心，也就是說出「一即一切、一切即一」之所謂「性具」或是「理具」的關係，因此，能觀智（觀）與所觀境（世）的關係就從觀世音菩薩的名稱中顯露出來。同時，智者大師就曾以十界十如來解釋諸法實相，諸法雖然無量，但不出於十法界。並且，十法界互具交融，十如解釋諸法萬象以形成百界千法，百界千法不出於三世間²²²之外，如此相乘便構成了三千世界的有為諸法，而一切諸法之法性皆在一念心中具足圓滿，所以境智能夠不思議者，就在一心三觀、三諦圓融。如智者又說：

不思議者。一念空見具十法界，即是法性。法性更非遠物，即是空見心。《淨名》云：諸佛解脫當於眾生心行中求，當於六十二見中求。三法不異，故宛轉相指，一切眾生即是菩提，不可復得，即圓淨解脫。五陰即是涅槃，不可復滅，即方便淨解脫。眾生如即佛如，是性淨解脫。佛解脫者即是色解脫等五種涅槃。空見心即是污穢五陰，五陰即有眾生，眾生即有五陰，名色眾生互相縛，不得相離。觀此五陰，即是涅槃，不可復滅。本無繫縛，即是解脫。本有解脫攝一切法，故言解脫即心而求，又觀見心五陰即是法性，便無復見心五陰，因滅是色，獲得常色等法性五陰，因滅眾生獲得常

²²¹ 見《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》四十六，頁55上-中。

²²² 三世間：（名數）過現未遷流謂為世，彼此間隔謂為間。有為法之別名也。一切有為法分類為三種：一、五陰世間，又名五眾世間。五陰者色受想行識之五法也，十界之五陰各各差別，各為五陰世間。二、眾生世間，又名假名世間。假五陰和合之上名為眾生者，上自佛界，下至地獄，各各差別也。三、國土世間，又名器世間。（見《丁福保佛學大辭典》，網路版，<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>）

住法性眾生。能一色一切色，一識一切識，一眾生一切眾生，不相妨礙，如明鏡淨現眾色像，是名性淨。三種解脫不得相離，不縱不橫不可思議。圓滿具足空見中求，是名不可思議。²²³

所以說，就智者的看法，這三千世間諸法其實皆不自外於當下的一念心，亦就是于當下的一念心即具了三千諸法可以發生的可能性，故此一心可現無量法，而無量法即可具于一心。那也就是說，天台智者將吾人一念無明法性心真實地與世間上之無量諸法彼此互相對應，因此五陰、眾生與世間等三種分離有見的話，即是無明，而若相依空見並具足三諦圓融者，則是三種解脫不可思議。所以說，一切觀照智與所觀境之對應的關係就應當推向于只要依從圓教一心三觀，以觀照即空即假即中之三諦圓融不悖，就能夠因此而顯世間有為諸法轉化為清淨出世間之無漏妙法，而所謂如此，便是實相之不可思議境界，同時這也是觀世音名號中「世」為不可思議境的意義。

因此，除了上述觀世音之名號中「世」是指涉所觀境之外，而所謂「音」則是指涉與對應不同根器之眾生也，如智者所說：

音者，機也。機亦多種。人天機、二乘機、菩薩機、佛機。人天機者，諸惡莫作諸善奉行也。二乘機者，厭畏生死欣尚無為也。菩薩機者，先人後己慈悲仁讓也。佛機者，一切諸法中悉以等觀入，一切無礙人，一道出生死也。揀卻諸音之機，唯取佛音之機而設應，以此機應因緣故，名觀世音也。²²⁴

所以，若從上述所言看來，智者大師以眾生之機來詮釋觀世音名號中有關於「音」的意義。然而對於這樣的詮釋是否妥當？而且智者大師特地把「音」和「機」之間作了一些關聯性的疏解，對於這樣的詮釋方式真是很難得一見。不過，從妙璋法師之研究《《摩訶止觀》「十乘觀法」之研究 以「觀不思議境」為主》中，則

²²³ 見《摩訶止觀》卷十下，《大正藏》四十六，頁 140 中。

²²⁴ 見《法華文句》，《大正藏》三十四，頁 145 中。

能夠獲得一些屬於根源性的理解，誠如法師所說：「智者將『音』與『機』關連起來似乎很突兀，但是從《法華經》中所言：『佛以一音演說法，眾生隨類各得解。』²²⁵這句話來看，又似乎可以從其中得到一些證據，所以說，佛雖然以一種音聲來演說佛法，但是卻因為眾生的根機不同，所以各類眾生對於佛法的理解便會有所差異。」²²⁶

因此說來，智者之所以將「音」與「機」作為對應解釋，就是因為佛以一音演說妙法，而眾生卻有不同之根機以聽法對應，眾生根機有大、中、小等不同的差別，故所受之法亦有差別，所以佛會如是說道：「佛平等說，如一味雨，隨眾生性，所受不同」。由於眾生根機的不同，法音就隨著機類的分別而產生不一樣的意義，當然也就會隨著眾生的根性而有所不同體證和悟入。換句話說，觀世音的「音」也就是隨著眾生機類的差異而能產生不同的效應。所以智者在《法華文句》中將眾生機類各分為：人天機、二乘機、菩薩機、佛機等。而相對應于天台宗之十界眾生來說，人天、二乘都是界內眾生，尚有分段生死，因此不能契合觀音普門之法，而菩薩機雖然已是界外眾生，而且力行菩薩道，但是卻因為契合的法門有所隔歷、不夠圓滿，而且又有變易生死，所以也同樣不能夠成就普濟眾生之法。因此，智者大師只好簡除以上三機而獨獨採取佛機，並認為唯有佛音之機才能夠相應於所有因緣，並且可以普濟與周遍於所有的眾生。

因此，如上述所言，佛為了度化眾生，除了開設八萬四千方便法門引領眾生入道，同時亦以種種無量方便因緣來對應眾生不同的性欲習氣，故說四悉檀以令眾生契入無上如實之佛道。所以，佛以一音演說法，隨類眾生皆得解，也由於如此，才能夠為眾生開啟方便諸法以示入如實正道，而這樣的法音與對機便可使令眾生皆大歡喜、信受法語。因此，智者認為觀世音菩薩所展示的法門與佛無有差異，這是以圓教的立場來說，因為觀音所行的法是圓滿的，是證成於《法華經》的實相觀行。所以說，觀世音菩薩以圓觀實相的功德成就，就完全與佛是不一不異的，因此則菩薩便可以圓觀圓成於十方法界。由於智者強調觀世音之所以能夠

²²⁵ 見《妙法蓮華經玄義》卷三上，《大正藏》三十三。頁 706 下。

²²⁶ 參考《《摩訶止觀》「十乘觀法」之研究——以「觀不思議境」為主》，頁 144。

普現應化十方法界，是必定要具有同樣的佛音之機，因此，觀世音菩薩之所以能夠建立圓教法門、普應十方法界，就必須如佛一樣是可以隨應眾生不同的機緣而行方便。所以說，從以上的探討之後，可以得到一個簡易的結論，那就是：智者對於觀世音名號的詮釋精神，是符合天台圓教理具相融的實相觀行，觀世音以能觀之智為上上智，以所觀之境為不思議境，以佛音之機相應種種不同因緣而行無量方便，並得大自在與無所妨礙。所以，觀世音菩薩能夠以此圓觀三諦，建立圓融教化眾生之無礙法門，並且可以普現於十方無量法界眾生。

貳、圓滿觀自在理事皆無礙

根據上述已經探研究所言，從智者的詮釋中可以對於觀世音這個名號上獲得一些理解，也就是朝向主動之能觀智、被動的所觀境以及現實相應的對應根機這三個方面來探討與了解。因此，若再進一步地研究，那麼觀世音就不會僅是專指一位高高在上並且已經親證涅槃的聖人，而是所有尚在無明俗世中的眾生，因為從智者以上為眾生所解釋與分析的全部條件來看，對於任何的眾生而言都是可以經過實踐與學習之後完全體證與成就的，所以說，天台圓教觀心法門的研究與觀世音菩薩的功德成就畢竟是可以圓滿地密切契合與互相對應。此外，本論文將再根據智者《觀音玄義》中對 觀世音菩薩普門品 的經文解釋，再一次地以另一種面相來體會觀世音菩薩以大方感應、普門示現、化無所化、無所不化之功德利益眾生，並且還可以相應無所在、無所不在地現化法身於任何法界，以慈悲、弘願與大智度脫一切無量眾生。因此，若以《觀音玄義》而言，其 觀世音菩薩普門品 所蘊含的意義就是：

今言觀世音者，西土正音名阿耶婆婁吉低輸，此言觀世音。能所圓融，有無兼暢，照窮正性，察其本末，故稱觀也。世音者，是所觀之境也。萬像流動，隔別不同，類音殊唱，俱蒙離苦。菩薩弘慈，一時普救。皆令解脫，故曰觀世音。

普門者，普是遍義，門曰能通。用一實相，開十普門²²⁷。無所障闕，故稱普門。品者，類也。義類相從，故名為品也。²²⁸

就如承上所說，觀者，能觀所觀圓融無礙，空有二邊皆能如實體悟、兼併暢通以觀照一心本性無礙自在，洞察因緣本末不畏流轉故可稱之為觀。至於世音者，即是以所觀之境，萬象因緣流動變遷，一念三千皆是不同空假輪迴，然而菩薩卻能夠以一心觀萬千不同的求救音聲，並且能夠一一隨順大慈悲願力與眾生方便，離苦得樂。有種因緣者，必須在菩薩已經是圓觀實相、證成佛果的聖人果報之下，才可以如此地方便開設與善巧力用。因此說，菩薩能夠圓觀自性以及所觀妙境皆是圓融無礙、智慧自在，同時並能夠在諸法性空、萬緣假有之間融通暢達所有的一切於中道實相。也因如此，菩薩才能夠化現無量百千萬法身以順應眾生並且救拔眾生以脫離苦難。所以，菩薩就以能夠觀照自性、察其本末、圓融相應於所觀之境而不會為其虛境而所障礙，因此則可稱之為觀世音，同時，菩薩因為能夠普遍應化以及圓融周全於十界眾生，因此可說十普門之觀音法門，即是以圓觀諸法實相而無所障闕阻礙之圓教法。

至於《觀音玄義》之對 觀世音菩薩普門品 的義理詮釋方面，就其結構方式來說，亦是同樣依「五重玄義」的方式來加以闡釋。而其所謂「五重玄義」就是以：一、釋名。二、出體。三、明宗。四、辨用。五、教相。以此五種基本模式來闡述經典的義理。至於第一重「釋名」的部分，對於解釋 觀世音菩薩普門品 這一品的方式則有「通釋」與「別釋」兩種。而所謂「通釋」便是將觀世音與普門合併於一起解釋，就如上述之解。而「別釋」則是將觀世音與普門個自分別地加以說明。如《觀音玄義》中言：

釋名為二，一、通釋，二、別釋。通者人法合明，別者人法各辯。何故爾？緣有利頓，說有廣略。今就通釋為四，一、列名，二、次第，三、解

²²⁷ 十普門：一、慈悲普。二、弘誓普。三、修行普。四、斷惑普。五、入法門普。六、神通普。七、方便普。八、說法普。九、供養諸佛普。十、成就眾生普。此十普門皆約修行福德莊嚴，前五章是自行，次三章是化他，後二章結前兩意。（見《觀音玄義》卷下，《大正藏》三十四，頁888上-中。）

²²⁸ 見《觀音玄義》卷上，《大正藏》三十四，頁877上。

釋，四、料簡。一列名者十義以為通譯。所以者何？至理清淨，無名無相，非法非人。過諸數量，非一二三。但妙理虛通無名相中，假名相說。故立無名之名，假稱人法，雖非數量，亦論數量。故《大論》云：般若是一法，佛說種種名。隨諸眾生類，為之立異字。²²⁹

誠如上述之言，佛陀慈悲考量，由於需要隨順各類不同根機的眾生，以開示演說出種種不同對應之諸法名相，所以解釋觀世音和普門的名相時，便同樣也會因緣於不同眾生根器的利頓差別而有不同的解說方式。因此說來，所謂的至理，亦就是實相，其原本即是清淨解脫、無名無相、非人非法等任何詭譎或第二序的表現方式，亦就是如禪宗所言之「言語道斷，心行處滅」。只是，卻因為眾生實際上的根器利頓就是有所差別，因此，這才會產生有立無名之名，以假設名相來稱說人法二相。所以說，若要方便解釋，那麼通者（通釋）就是人法合明，別者（別釋）則是人法各辯。所以經由智者大師的詮釋說法中，可以發現一項有趣的解釋意義，那就是藉由人和法來詮釋觀世音以及普門。因此，觀世音為人，是以能觀之智來觀察這個世間，而普門是法，因此則當作為被觀照以及力用的對象，所以智者在《觀音玄義》中運用了人、法二義來詮釋觀世音菩薩普門品的稱名，同時並藉由解釋名號之際，將觀世音菩薩之自行圓證與普門示現之化他功用清楚地突顯與展現出來。此外，關於運用人、法二義來解釋觀世音菩薩普門示現的文句除了可在《觀音玄義》中得見之外，於《法華文句》中亦有一番說明：

觀世音者，人也。普門者，法也。人有多種，法有多種，依前問答論觀世音人，依後問答論普門法，人法合題故言觀世音普門品。觀世音者，大悲拔苦，依前問答，百千苦惱皆得解脫。普門者，大慈與樂，依後問答，應以得度而為說法也。觀世音者，智慧莊嚴，智能斷惑如明實無闇。普門者，福德莊嚴，福能轉壽如珠雨寶者也。觀世音者，觀冥於境即法身也。普門者，隨所應現即應身也。觀世音者，譬藥樹王遍體愈病。普門者，譬如意珠王隨意所與。觀世音者，冥作利益無所見聞，三毒七難皆離，二求兩願皆滿也。普門者，顯作利益，目睹三十三聖容，耳聞十九尊教也。觀

²²⁹ 見《大正藏》三十四，頁 877 上-中。

世音者，隨自意照實智也。普門者，隨於他意照權智也。觀世音者，不動本際也。普門者，跡任方圓也。觀世音者，根本是了因種子。普門者，根本是緣因種子也。觀世音者，究竟是智德，如十四夜月光也。普門者，究竟是斷德，如二十九月夜，邪輝將盡也。經文兩問答含無量義，使從人法終至智斷釋品通名，其義如是。²³⁰

從上述經文所言，觀世音所指涉的則是有關於「人」的詮釋，而關於普門的方面則是針對於「法」的詮釋，因此說，「這依前問答，是論說觀世音如何修因而得成證果，而依後問答則是說明要如何成就普門方便。因為觀世音菩薩所修行的法門不是偏法，而是圓滿周遍的普法，所以智者大師以十雙意義的解釋來顯示觀音法門的殊聖與特色。」²³¹至於十雙的解釋意義就是：「人法」、「慈悲」、「福慧」、「法應」、「藥珠」、「冥顯」、「實權」、「本跡」、「了緣」以及「智斷」等一共以十雙來釋義，²³²而其首要之說就是人與法的解釋，所以需要人法合題之後才能夠清楚地言明所謂觀世音菩薩普門品。因此，要想深入地了解智者大師如何以圓教實相的立場來解釋觀世音普門品的意義，就必須先分別瞭解有關於探討觀世音以及普門之人、法二義，亦就是能、所二者之間的關係。同時，藉由了解觀世音與普門的意義之後，便能夠再進一步地了解觀世音菩薩自行化他與天台圓教觀心哲學的義理與實踐是的確可以相互契入以及共通融合的。

所以，智者于《觀音玄義》中則說：「故知但一圓頓之教，一切種智中道正觀，唯此為實觀世音，餘皆方便說也。」²³³從這句話中能夠了解：智者認為一個圓滿周全的教門是需要如實地止觀當下的一念心識，而透過了如實正觀所證得的一切種智才能夠真正地圓滿周全一切能觀智與所觀境皆是不可思議。因此，觀世音其名號所代表的便是能夠止觀一心以成就佛道，並且圓滿普現於十界、對應眾生之機而化他無礙，故而觀世音所成就的即是圓頓法門。所以，若以其他不能如實正觀一心的法門而言，那麼一切則都只是為了方便引導眾生的權說之法。因

²³⁰ 見《大正藏》三十四，頁 144 下-145 上。

²³¹ 參考《《摩訶止觀》「十乘觀法」之研究 以「觀不思議境」為主》，頁 140。

²³² 若欲了解智者如何以十義解釋觀世音與普門者，可請參考《觀音玄義》，《大正藏》第三十四冊。

²³³ 見《觀音玄義》卷下，《大正藏》三十四，頁 887 上。

此，除了已經知道觀世音菩薩在名號上是圓融普遍之外，但從另一方面來說，菩薩之自行化他的實際作為上到底如何地去加以分判呢？所以從智者詮釋觀世音菩薩之修行與實踐上來看，吾人將從慈悲、弘發誓願與般若智慧等三個面相來探討觀世音菩薩之圓融與普遍。

（一）從慈悲的方面而言：智者認為一切菩薩皆能發起慈悲心度化眾生的觀照，而慈悲心雖能引發菩提心，但卻非是菩提心。因此如智者所言：「菩薩見一切苦惱眾生起大慈悲。此心雖不即是菩提心，能發生菩提心。譬如地水雖非種子能令芽生。今因大悲起，菩提心亦復如是。」²³⁴所以說，一切眾生皆可趣發慈悲心，並可因此而觸發菩提心，只不過卻因為無明與明之間的差異觀行而有不同的展現與實踐。因此對於智者而言，觀世音菩薩所行之慈悲是屬於圓通三諦於一心之無緣大慈，所以在《觀音玄義》中詮釋菩薩的慈悲說法則是：

始從人天乃至上地皆有慈悲。此語乃通不出眾生法緣無緣。若緣眾生，眾生差別假名不同。因果苦樂有異，尚不得入於法緣之慈，何得稱普耶？若法緣無人、無我、無眾生，從假以入空尚不得諸假名，何況是普。若無緣慈者，不緣二十五有假名，不緣二乘涅槃之法，不緣此二邊，雖無所緣，而能雙照空假，約此起慈，名無緣慈，心通三諦稱之為普也。²³⁵

對於智者此說，是指涉一般菩薩所發緣起的慈悲即有三種，也就是所謂的眾生緣慈悲、法緣慈悲以及無緣慈悲。但是因為眾生之緣是緣五陰現象等塵色假名，因此會有許多種種不同的因果苦樂。所以說，智者判別眾生緣慈悲則還是屬於三界之內，甚至連法緣慈都不能契入，因為對菩薩而言，眾生諸象的因果都應當因緣於法性本空而不需要有所依待。因此，對於所謂緣起於眾生因果的慈悲者而言，都尚且不能夠超越於無明以及有所執著的解脫，因此也就不能夠稱之為慈悲普化。而至於法緣慈的施行者，則其所觀行之「心中並無父母、妻子、親屬等親疏之別，而是就『諸法緣生』的角度，視眾生平等無差，以一種無差別的態度

²³⁴ 見《觀音玄義》卷下，《大正藏》三十四，頁 888 中。

²³⁵ 同上揭書，頁 888 中-下。

來對眾生與樂拔苦。」²³⁶只是對於這樣的慈悲者，雖然施法緣慈的心已經覺知到無人、無我、無眾生之法起緣空的諦理，但是也只能夠以外象假名體悟真空卻不能夠從空出而假地獨自偏守一邊，因以也同樣不能夠稱之為普。

因此說來，唯有行無緣慈悲的人才能夠「不執著於法相（存在的差別相）以及眾生的差別相，乃至不可存在慈悲的意識而行慈悲。所以說無緣慈悲是超越了慈悲，超越了道德的慈悲。同時，無緣慈悲既是放棄了慈悲的意識來行慈悲，所以，其必定會以三輪體空的慈悲精神，揚棄施者、受施者、所施物的分別來行慈悲。」²³⁷所以看來，既然無緣慈悲能夠不偏執於空，亦不偏執於有，三輪體空之下的慈悲心行即是三諦圓融，因此以這樣的圓融慈悲，雖然看似無所緣起，但是卻從無緣而緣、普緣一切地空假不依，圓滿中道。因此以無緣慈悲地廣施一切眾生者，即可稱之為普，然後可以幫助眾生都「通至中道」²³⁸者即可稱之為門。因此說，觀世音菩薩以無緣慈悲應化三十二法身於十法界度脫眾生皆無所偏礙，所以，菩薩的慈悲即是圓滿照見無上理以及行修遍滿周法界。

（二）從弘誓的方面而言：這是幫助以發慈悲心者的輔助器。如智者所言：「若但慈悲喜多退墮，魚子菴羅華菩薩初發心三事，因時多及其成就少，以不定故，須起誓願要期制持此心，即菩提堅固。」²³⁹對此說法看來，弘發誓願的確是在修行觀照上的一個重要方法與過程，透過發下宏大誓願的同時以幫助求證菩提心的堅定心念卻是每一位眾生都應當重視與學習的方式，如一般行者皆能發起四弘誓願，亦就是眾生無邊誓願度、煩惱無邊誓願斷、法門無量誓願學、佛道無上誓願成。而此四願亦即是吾人一生努力的目標，而觀音菩薩已是成就的聖人，因此除了四願已成之外，尚要成就他人圓滿成就，因此如智者所言：

弘誓普者，弘名為廣，誓名為制。願名要求，是故制御其心廣求勝法，故名弘誓也。弘誓本成慈悲，慈悲既緣苦樂弘誓亦約四諦。若見苦諦逼迫

²³⁶ 見林朝成，郭朝順著，《佛學概論》，頁 344，台北：三民書局，2000。

²³⁷ 見《佛學概論》，頁 345。

²³⁸ 見《觀音玄義》卷下，《大正藏》三十四，頁 889 中。

²³⁹ 同上揭書，頁 888 中。

楚毒辛酸，緣此起誓故言未度令度也。若見集諦顛倒流轉迷惑繫縛，生死浩然而無涯畔，甚可哀傷約此起誓故言未解令解也。清淨之道眾生不識，行此道者能出生死至安樂地，欲示眾生立於此道，故言未安令安。滅煩惱處名為涅槃，子果縛斷獲二涅槃，約此起誓故云未得涅槃令得涅槃。……雖有四別，終是一念。更非異法，四諦既爾，弘誓亦然。

若凡夫既厭下攀上，約此立誓是不名普。二乘見三界火宅畏此修道，此乃見分段四諦亦不名普。若別教先約分段次約變易，此亦非普。若圓教菩薩於一心中照一切苦集滅道，遍知凡夫見愛即有作之集，二乘著空即無作之集，故《淨名》云：法名無染，若染於法，是名染法，非求法也。又云：結習未盡華則著身。即是變易之惑全未除也。《大經》云：汝諸比丘於此大乘未為正法除諸結使，即無作集也。乃至順道法愛生，亦是無作集也，是名遍知集。遍知苦者，以有集故即能招苦報。有作之集，招分段苦。無作之集，招變易苦。即知苦諦也。遍知對治苦集之道滅，從五戒十善不動不出，二乘四諦十二因緣，通至有餘無餘涅槃，通教亦爾。別教歷別，通至常住，不能於一道有無量道，不名普道。圓教中道即是實相，《普賢觀》云：大乘因者，諸法實相，修如此道，名為圓因，稱為普道。故所得涅槃即是究竟常住，一切煩惱永無遺餘，譬如劫火無復遺燼，故名普滅。所觀四諦既周，緣諦起誓何得不遍，故稱弘誓普也。²⁴⁰

菩薩立志廣求勝法，因此想要弘立無量廣大誓願為眾生解除苦樂煩惱，則需要藉靠一心慈悲為眾生開示四聖諦理，而菩薩的弘誓願力必定是想要去除集苦並欣慕道滅地令眾生得大解脫入清淨涅槃，所以就必須要以一心圓觀四諦周全，藉由弘發誓願的驅使力去鼓勵眾生實踐圓觀自心，而這樣所成就的境界就是如佛相同之言語道斷、心行處滅之不思議境。

關於菩薩是否可將弘誓普遍地對應眾生與現實環境諸法的觀照，若依妙璋法師的研究，²⁴¹則將四教所發之弘誓與四諦相互觀照並且從其中對應的程度來判別

²⁴⁰ 見《大正藏》三十四，頁 889 下-890 上。

²⁴¹ 詳情請見《《摩訶止觀》「十乘觀法」之研究 以「觀不思議境」為主》，頁 146-147。

普遍周全的差異性。所以，該研究之內容則大約如下：若以有作、無生、無量四諦來相對應弘誓願力的話，那將不能稱之為普（周遍相容）。因為生滅四諦是對應著界內眾生而說，其主要就是因為界內眾生不明白諸法都是緣起、空無自性的真理，如《法華玄義》中所說：「所言生滅者，迷真重故，從事受名。」²⁴²因而對緣起生滅之法，起了有所謂真實的執著心念。這種偏於真有的法門修行，其所發的誓願，也必定是屬於界內有漏之法，因此，這種智慧有限，其誓願亦是有限的，所以說三藏教之生滅四諦所發的弘誓便不能稱普。至於有關無生四諦，在《法華玄義》中的判定則是：「無生者，迷真輕故，從理得名。苦無逼迫相，集無和合相，道不二相，滅無生相。」²⁴³這其中已經指出所謂三界內的利根眾生可以明白苦集滅道等緣起性空的道理，但是對應此法門的眾生卻依然偏向執著有所謂空理為實，因此看來，其中的方便智慧不足，便不能夠發起無量方便的法門以及慈悲度化的心念，所以通教無生四諦者所發的誓願也不夠圓滿、難以普遍。

至於有關無量四諦者，于《法華玄義》中則說：「無量者，迷中重故，從事得名。苦有無量相，十法界果不同故。集有無量相，五住煩惱不同故。道有無量相，恒沙佛法不同故。滅有無量相，諸波羅蜜不同故。」²⁴⁴所以說，對於這無量四諦的眾生而言，雖然已經認知清楚諸法空性以及空中出假即有無量法相，但是其中卻依然認定成佛就必定會有一個不同凡夫眾生之清淨如來藏心，也就是因為如此，所以才會迷執於有一所謂的中道或清淨法性是可證、可修、可明白彰顯之獨立目標，因此別教四諦者就會對於諸法產生無量的揀別性與消除性。可是一旦如此的觀照者，就實相而言，便有了兩邊空假的隔別次第，所以說無量四諦有無量相，但是依照法門的修證過程來看，卻依然還有深淺隔歷的差別區分，因此也就不夠圓滿與包容，所以說，別教之弘誓也不能夠稱普。

至於四教中之有關無作四諦者，則如《法華玄義》中所說：「無作者，迷中輕故，從理得名。以迷理故，菩提是煩惱，名集諦；涅槃是生死，名苦諦。以能解故，煩惱即菩提，名道諦；生死即涅槃，名滅諦。即事而中，無思無念，無誰

²⁴² 見《大正藏》三十三，頁 701 上。

²⁴³ 同上註。

²⁴⁴ 見《大正藏》三十三，頁 701 上-中。

造作，故名無作。《大經》云：世諦即是第一義諦，有善方便，隨順眾生說有二諦，出世人知即第一義諦。一實諦者，無虛妄、無顛倒，常樂我淨等，是故名為無作四聖諦。」²⁴⁵因此，對於無作四諦者而言，其主要就是針對界外利根眾生所說的法，因為能夠觀照「即事而中」的此類眾生對於中道義理的迷思，要比別教的眾生為輕，所以能夠以一心圓觀諸法即空即假即中並同時以趣空趣假趣中是趣不過之相即相依、不偏兩邊的義理來說明有關苦、集、滅、道等四種諦理。其中若以即事而中的相依關係來看，便可明瞭煩惱即是菩提、生死即是涅槃，亦就是當無明一心轉念為明時，便是所謂實相之無生死苦、無煩惱集、無涅槃滅、無菩提道，因此，這樣的一心便無思無念，無誰造作，所以稱之無作。同時，菩薩以圓觀之心即是能夠無作而作，體空出假地將一切諸法，切中事理地順應因緣並且能夠如實地了解中道第一義諦，以及隨順因緣地開設與廣發方便權教。所以，為了廣應眾生，雖然圓教無作諦理即是以中道第一義諦為究竟義理，但是菩薩所開出的種種方便法門，卻可以應機地接引眾生並且以無作之作表現圓觀四諦，因此，所觀四諦既然周全，那麼一切依圓觀四諦所起之廣弘誓願便可稱之為普。

（三）從般若的方面而言：若要圓滿普遍地利益眾生，唯有以圓觀中道實相之智才能夠真正地開權顯實，如意方便地行無量法門對應法界之無窮眾生。故如智者所說：「明斷惑普者，若從假入空，止斷四住惑²⁴⁶，華猶著身，未為正法除諸結使，但離虛妄，非一切解脫。若從空入假，除塵沙，不依根本而斷，亦不名普。若空假不二，正觀中道，根本既傾，枝條自去，如覆大地，草木悉碎，故名斷惑普也。」²⁴⁷因此，若想要真正地明瞭無明痴惑並且對治顯明的話，那麼便需要以一心三觀即空假中地圓觀中道實相。因為「法，是緣起假名而本來空寂的，但人類由于無始來的愚昧，總是內見我相，外取境相，不知空無自性，而以為確實如此。由此成我、我所，我愛、法愛，我執、法執，我見、法見。必須從智慧

²⁴⁵ 同上揭書，頁 701 中。

²⁴⁶ 四住地：(名數)常略名四住。三界見思之煩惱也。一見一切住地，三界之一切見惑也，二欲愛住地，欲界之一切思惑也，思惑之中以貪愛為重過，故舉重而攝他。三色愛住地，色界之一切思惑也。四有愛住地，無色界之一切思惑也。於此加入無明住地，稱為五住地，皆言住地者，以此五法為生一切之過，恒沙之煩惱之根本依處故也。是勝鬘經之法門。止觀輔行六曰：「同四住塵，處處結緣。」四教儀曰：「見思惑，又云見修，又云四住。」(見《丁福保佛學大辭典》，網路版，<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>)

²⁴⁷ 見《大正藏》三十四，頁 890 上。

的觀察中來否定這些，才能證見法性，離戲論纏縛而得解脫。」²⁴⁸

所以，所謂的「從智慧的觀察中否定這些」就是以一心三觀之圓融實智而轉無明諸法以顯法性清淨，亦就是唯佛與佛才能究竟了解之般若智慧。所以說，若只是從假入空地得一切空見智（二乘知見），這樣的智慧雖然能夠斷除四住之見思惑，但卻只能夠逃離虛妄癡想、壓制無明煩惱，因此仍然存在著有所執持與妄想之根，並不是一切真正的解脫智。若是體空入假得道種智者，亦就是未得圓觀之菩薩知見者，雖然說得此智之菩薩能除塵沙迷惑，並且體空出假而能知行無量方便法用，但是卻依然無法斷除無明根本惑業，所以成就的功德力用也就不能如實地圓滿與普遍。因此說來，唯有空假不二，正觀如實中道，才能夠圓滿地觀照根本痴惑，轉一心無明的當下轉化成清淨的法性，所以既然無始以來的無明根本惑已經傾頹，那麼一切其他橫生的羸淺痴惑便能自然地化轉開決而無所窒礙，如此所得智即是一切種智，也就是佛智。而佛智所開展的法門便是周全圓滿的普法門，所以觀世音菩薩一心能觀如實法相即是成就圓滿佛智，無緣大慈即能順應眾生化身大千世界，廣發大悲願堅定菩薩行，因此觀世音菩薩大慈大悲大智三運圓通，即能廣行無量方便法、周遍法界度眾生、圓滿成就示普門。

誠如上述所言，智者在詮釋觀世音菩薩上求佛道與下化眾生的修行與實踐上都能夠圓滿相融、周遍普及，因此可稱菩薩法門即是觀音普門。尤其文中之所言與所見，全是可以體證菩薩之自行化他等功德力用都是可以令十界眾生皆得無上圓滿之大利益，故而，從菩薩之觀行實踐的普門化，便同時可於其中體察到如佛所證之中道實相的義理與實踐。所以，亦如智者曾說：「觀世音普門即對三號（三種解釋）。觀即是覺，覺名為佛。世音是境，境即是如（中道實相）。普門即是正遍知（圓滿周遍如佛一般）。此之三義不可窮盡，若見其意則自在說也。」²⁴⁹因此，若能如觀世音菩薩一樣地觀照了解以及確實地實踐普門修行之義，那麼就必然可以確定是應入圓觀實相、證入無上唯佛之道，亦就是解脫自在之清淨涅槃。

²⁴⁸ 見《佛法概論》，頁 238。

²⁴⁹ 見《大正藏》三十四，頁 890 下。

依上所述，本章主要是將觀世音菩薩之名號以及普門示現之功德力用作一番約略的探討與說明，誠證觀世音菩薩之自行與化他的修證過程與實踐功德都實際地在尋常生活中有密切的關連性，同時對於本論文之探討主題亦有非常強而有力地實證性，所以觀一心以轉化開決的重點就在於能夠成就無上的自我超昇，這樣的結果不但可以自利（自立），同時也可以利人（立人），人生至此的目標若能程就這樣的功業者，那可真是非常地值得慶幸與恭喜，因為同登彼岸、俱成佛道之弘願，的確是非常需要不斷地學習與實踐才可能完成的結果。因此，這項議題實在值得探討、值得學習。另外由觀世音菩薩自證耳根圓通之根塵境相依以及對應到一心圓觀的轉化過程，則將於下一章之中再繼續探討。又觀世音菩薩之自行觀修以及普施廣度的超越自在，則都是隨處可以對應于圓教觀心哲學的義理與實踐，所以繼續延伸觀世音菩薩自行化他與觀心哲學的主要議題將是本論文第五章所要關心的部分。

第五章 觀音圓妙智相應眾生心如是

本論文于上一章中對於觀世音菩薩名號以及菩薩自行化他皆可相應普門力用而作了一些相關文獻的探討與分析，然而就以第四章之文獻分析，以對應吾人自觀一心當下的開決遣蕩，似乎尚隔一線未而能相融，這是因為上文之中所敘述的觀世音已經是開悟證果的聖人。雖言聖人佛心在凡之際亦是眾生之心，但是普門示現的佛心開展卻只是突顯出可令眾生心生羨慕、頓起信心的一項目標，可是其中尚且缺乏了教法實踐的義理指導。因此，本章所要清楚的目標就是要再度地針對觀音菩薩自行修證圓滿的方式透過義理方法的實際呈顯，可以使吾人亦能如是地有所依循以及參考。所以，在下一節的內文部分將先開展有關菩薩以耳根圓通證明一切實相真諦的修行方式，並且藉由菩薩返聞聞自性之觀行實踐，亦就是圓觀一心、三諦相融之圓頓止觀，可以自在圓滿地隨順眾生化現無量萬千不可說數之應化法身來救度眾生。同時，以透過觀音菩薩圓觀一心，耳根自在即一切自在的修行方式再對應到吾人當下一心亦可相如菩薩一心，故而轉化當下的心念以證入清淨涅槃之不可思議境也就不會那樣地遙不可及或是隔別而不可觸動。故而以上的論析，將可令吾人相信人人皆可成佛的信心得到更穩固的基礎以及根據。

第一節 觀世音菩薩之耳根圓通

若想要研究觀世音菩薩耳根圓通之相關資料就必須從《大佛頂首楞嚴經》之中獲得本議題的文獻根據，該經全名是《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，而至於這部經所發展的緣起就是藉著阿難自淫室歸來，急著向佛陀求請開示說：「恨無始來，一向多聞，未全道力，殷勤啟請十方如來得成菩提妙奢摩他、三摩、禪那最初方便。」²⁵⁰阿難所想要啟請的義旨，就是在於自己一直只

²⁵⁰ 見《大正藏》十九，頁 106 下。

是多聞（聽聞義理），並沒有完全地成就道力，亦就是修行的實踐工夫不夠如實圓融，所以才無法確實地觀照當時現象于即空即假即中，故而受陷於淫室其中不得自在。因此便羨慕如來的妙定，並且誠心地啟請開示，以求能夠解空出假地契入三摩地（正定）。只是，如來說法皆依四悉因緣，因此並不是馬上就回應阿難的請求而給予所謂的標準答案，反而是利用其他應機的方式來加以開導，亦就是如前本論文所曾提及之以第二序的方法將如來真諦表現出來。因此，如來便藉機反詢問阿難當初為何緣由來發心出家？就這樣經過了一場彼此精采又貼切生活化的問答來導引出阿難的愛見根源才是真正迷妄的癥結所在，而對於這樣的開示手法亦如之前探討有關智者大師所開創之天台特性相同，亦就是開設權巧方便以顯實如相之真諦，並且同時藉此顯示出轉妄成真的可能性與絕對性，也唯有如此，這才可以真正地了悟到唯有轉化自心可起自證自得之如實果報，若想要外求的話則必定不會有任何可證可得之真諦實相。

於是，當阿難了解了虛妄的根源之後，如來便開始破妄顯真，闡述第一義諦來令阿難了解實相並且以此生起大信，再以此信作為修證的根本。所以，阿難于聽聞佛法開示之後，瞭解迷妄無明本是空無自性，故而只要一旦歇止迷妄之心即是菩提，只要一旦了悟了本來實相，則一切諸多妄念則都是戲論。為此，阿難再度啟請如來開示修行法門，以求契入證成。由此因緣，才會引發二十五位法身菩薩各自論述修行的圓通法門，于《楞嚴經 卷六》之中，觀世音菩薩即起身頂禮佛足之後，便如實道出耳根圓通的修證法要，這就是本章即將要探討的根據，請容後續再深入探討分析。

由於如來慈心無限、悲願無窮，因此為眾生開示一切煩惱的根本源頭就必須對應六結的化解才是究竟之道。瞭解萬法即心，就如同天台圓教教觀之依即關係相同，因此無須從他方去求。所以，眾生顛倒於生死流轉之中而不能夠超越，就是依根緣塵而所造設了諸多的不實假境，並且由此無明起惑造業，甚至生死輪迴循環不已。因此，若想要除妄歸真，首先就必須斬草除根地對應六根塵境以返本歸真之自性清淨，開決無明以了知即空即假即中之三諦圓融。故此，六根緣塵即是虛妄，根塵無住便是解脫，若能證知如是之是即入不可思議之妙常、妙樂、妙

我、妙淨。所以，既然了知修行的要點是在於解結根塵，從六根著手，便是六根對應六塵。但是其中卻還有優劣的區別，因此若要選根解結，則有圓融與不圓融的分別，故此則必須要有正確的選擇才能夠真正地解除結相，亦如智者于《摩訶止觀》中所說之「去丈就尺，去尺就寸」²⁵¹，因此，根塵相即之迷執與縛結的過程有了次第，故而解方的過程亦必須有所倫次與前後，直到最後解結於心。因此適當地選擇的一門深入，才會必然地一解一切解，心結真解則體證真常，一六根結皆消亡無待則身心自然就無礙自在。

壹、慎選一門深入圓頓止觀

延續上述的議題，在《楞嚴經》中，如來對阿難指出虛妄的根源就在於塵與根相應時無法如實地觀照明白，因此如一句古老的諺語：「解鈴還需繫鈴人」。那就是說，若想要解無明煩惱結就必須對症下藥。而同樣的，智者亦說：「心是惑本，其義如是。若欲觀察，須伐其根，如炙並得穴。」²⁵²因此，所謂伐其根，即是指向無明痴惑的根源，亦就是《楞嚴經》中所指的六個結。只不過，若是想要從六結解一切無明惑本，那麼該是由何處解決才是所謂之「其根」或是「得穴」？因為六結互異，所以就應當先向外緣根塵著手，也就是從初聞緣塵開始。至於要憑藉如何的根據去挑選何根為優，又以何根為劣呢？因此，如來便告訴阿難雖然六根各具功用，一一不同，只是根據其中的功能則可以發覺六根之性便有周遍與不周之處，故如佛所言：

阿難！云何名為眾生世界？世為遷流，界為方位。汝今當知：東、西、南、北，東南、西南、東北、西北，上、下為界，過去、未來、現在為世。方位有十，流數有三。一切眾生，織妄相成，身中貿遷，世界相涉。而此界性，設雖十方定位可明，世間祇目東、西、南、北，上、下無位，中無定方。四數必明，與世相涉。三四四三，宛轉十二。流變三疊，一十百千。

²⁵¹ 見《大正藏》四十六，頁 52 上。

²⁵² 同上註。

總括始終，六根之中，各各功德，有千二百。²⁵³

誠如上述之言，佛已經明白指說六根之中，各有別相，若以無明認知為有，則六根功能就有種種不同的差別作用，這是因為眾生的諸多妄念交織相成，於是便形成有世界的方位空間以及時間遷流之間不同的差異與感知，因此以一念之差便能夠具有功用優劣的不同分別，所以如來就以六根分別來說明對機相應的不同功用，經中又說：

阿難！汝復於中克定優劣：如眼觀見，後暗前明，前方全明，後方全暗，左右傍觀，三分之二，統論所作，功德不全，三分言功，一分無德。當知眼唯八百功德。如耳周聽，十方無遺，動若邇遙，靜無邊際。當知耳根圓滿一千二百功德。如鼻嗅聞，通出入息，有出有入，而闕中交，驗於鼻根，三分闕一。當知鼻唯八百功德。如舌宣揚盡諸世間出世間智，言有方寸，理無窮盡。當知舌根圓滿一千二百功德。如身覺觸，識於違順，合時能覺，離中不知，離一合雙。驗於身根，三分闕一。當知身唯八百功德。如意默容，十方三世，一切世間、出世間法，惟聖與凡，無不包容，盡其涯際。當知意根圓滿一千二百功德。阿難！汝今欲逆生死欲流，返窮流根，至不生滅。當驗此等六受用根，誰合誰離？誰深誰淺？誰為圓通？誰不圓滿？若能於此悟圓通根，逆彼無始織妄業流，得循圓通與不圓根，日劫相倍。我今備顯六湛圓明本所功德，數量如是，隨汝詳擇，其可入者。吾當發明，令汝增進。十方如來於十八界，一一修行皆得圓滿無上菩提，於其中間，亦無優劣。但汝下劣未能於中圓自在慧，故我宣揚，令汝但於一門深入。入一無妄，彼六知根，一時清淨。²⁵⁴

誠如上述，六根的作用對眾生而言，有些是有全功能的而有些則是有偏限的，例如眼根不如耳根，因為眼睛「後暗前明」，可以看前卻不能看後，明亮的時候可以有見，黑暗之時則什麼也看不到，若以範圍來說，眼睛只能看得到三分

²⁵³ 見《大正藏》十九，頁 122 下。

²⁵⁴ 見《大正藏》十九，頁 122 下-123 上。

之二，另外還有三分之一，卻是侷限，因此只有八百功德，不夠周全。至於耳根的功用，在明亮的時候可以聽得見，在黑暗之中也聽得見，無論是動、靜、遠、近、前、後、左、右、內、外，只要一靜則都能夠聽得見（至於如佛所說之「靜無邊際」的靜，吾人認為除了指涉環境之安靜外，應當還需要以對心靜的方面來說），因此耳有一千二百個功德。

此外，若論鼻根之功能也不好，因為呼吸出入的中間會產生空檔，雖然是一剎那的時間，但是依然不夠究竟周全。身根、舌根都必須因緣和合才能了知，若缺乏因緣和合就不能夠相應知覺。所以說，意根雖然也有一千二百個功德，但是卻因為遇合因緣之後便很容易心猿意馬、產生異動而不夠穩定，因此就以意根的周全性而言也不夠圓滿，亦就是說，意根很容易受影響而不夠獨立。不過，就整個來說，以上所言之六根的功能差異性也只是就針對眾生而說，因為眾生無明迷妄，而有所執著。故而對於根塵相應的功能結果便自會產生出千萬差別，因此其中所有法起的現象也就各有所差異。但是這些因緣所生之虛假現象對於十方如來而言，既然已經了悟了自性實相，因此其中之即空假中三諦並是圓融無礙，所以諸法就沒有任何的差別相，而一切諸法的呈顯都是圓滿無礙之無上妙智。

若再續而觀之，眾生因從無始無明以來即開始織妄業流，無法如實地觀照明瞭中道實相的義理，因此無法透悉六根原本即是圓通無礙，反而自己妄想分別六根不融。因此，如來就隨順方便，開示圓通與不圓通的分別相，然後指導阿難（或通攝眾生）來撿選一門深入，並且透過這一門深入的修行而可以再進一步地契入圓通實相之法。所以說，在六根之中，以何者較能夠契合眾生于一門深入呢？依據如來的分析：（1）就以獨立、自離於其他諸根而有作用的部分來說：就是眼和耳，因為鼻、舌、身此三根必須有待塵境因緣的結合才能夠有所作用。（2）于同樣的，雖然於耳、舌、意的功用是屬於圓滿周全（功德千二百），而其餘三根則是在功用上有所闕乏（八百功德），但是其實際上，舌根雖然作用圓實，但是卻不能夠離合自主。至於意根雖然近性深入，而且含攝其餘五根功能，但是同時卻也必須與五根相合才能確顯其功用，因此並不能夠純粹獨立自主地作用。（3）所以說，就只有耳根能夠不需要與塵境密合而取塵境，又能夠周聽遍及而又不會有

所遺漏，誠如「隔垣聽音響，遐邇俱可聞，五根所不齊，是則通真實」²⁵⁵。因此看來，當此六根相較之下，則以耳根是最具有圓通自主的作用。所以，雖說十方諸佛於十八界中，一切根塵境法，甚至一色一香都是契入圓通法門的方便，但是為了眾生根性的緣故，諸佛也就需要無量地廣設方便法門來令眾生藉一深入修行，而如今最契合眾生獨選的法門，就是指耳根圓通這一法門了。

因此，若依佛陀所言，想要解除結相妄想，就必須要慎選根本。而一旦可以契入圓通法門，那便就是可以入流亡所，寂滅現前，得悟一切正等正覺。正所謂「入一無妄，彼六知根，一時清淨」，這就是選擇一門，依根圓修，解結根塵于空假不二，得大自在、無所罣礙。只是，為何獨選一根圓修便可同使六根清淨呢？因此，阿難藉此問疑而說：「世尊！云何逆流深入一門，能令六根一時清淨？」²⁵⁶這是因為阿難不能瞭解六根結縛的如實根底，其實只是因為無明性起，若依天台圓觀，則無明無住，也就沒有所謂之一六之根，因此若是真正能夠了知自性的實相，則由一根返源觀照，便可六根立即頓皆清淨。故此，如來回答阿難言：

今汝且觀：現前六根為一為六？阿難！若言一者，耳何不見？目何不聞？頭奚不履？足奚無語？若此六根決定成六，如我今會，與汝宣揚微妙法門，汝之六根，誰來領受？

阿難言：「我用耳聞。」

佛言：「汝耳自聞，何觀身口？口來問義，身起欽承。是故應知：非一終六，非六終一，終不汝根，元一元六。阿難！當知是根非一非六，由無始來，顛倒淪替，故於圓湛，一六義生。汝須陀洹，雖得六銷，猶未亡一。如太虛空，參合群器，由器形異，名之異空；除器觀空，說空為一。彼太虛空，云何為汝成同、不同？何況更名是一非一？則汝了知六受用根，亦復如是。」²⁵⁷

若依佛言，所謂六受用根，亦只不過是因為妄心分別而形成結相，而六根之中又

²⁵⁵ 見《楞嚴經》卷六，《大正藏》十九，頁131上。

²⁵⁶ 見《大正藏》十九，頁123上。

²⁵⁷ 同上揭書，頁123上-中。

豈能夠只有單獨的定一，又或者可以有所謂的定六呢？因此，應當可以知道一非一、六也非六，就如同在一空間之中的所有器具，原本就是同體依即，非一非異。如此說來，若是能夠除妄觀空，瞭解空假同異並且相依相即、非一非異的話，那麼一六之念也就隨之銷亡不在。因此，若想要如實地解根塵相依所造之無明境相的話，那麼其所使用的方式就是內不循根、外不由塵，以一入六，六根互用，返流全一。如《楞嚴經》中佛所言：

汝但不循動、靜、合、離、恬、變、通、塞、生、滅、明、暗，如是十二有為相。隨拔一根，脫黏內伏，伏歸元真，發本明耀。耀性發明，諸於五黏，應拔圓脫。不由前塵所起知見，明不循根，寄根明發；由是六根互相為用。

阿難！汝今諸根若圓拔已，內瑩發光，如是浮塵及器世間諸變化相，如湯銷冰，應念化成無上知覺。阿難！如彼世人，聚見於眼，若令急合，暗相現前，六根黯然，頭足相類。彼人以手循體外繞，彼雖不見，頭足一辨，知覺是同。緣見因明，暗成無見；不明自發，則諸暗相，永不能昏。根塵既銷，云何覺明不成圓妙？²⁵⁸

所以，以上佛所說的，就是要阿難（也同樣是對於一切眾生而言）明白一切諸法皆是虛妄自以為有的假相，因此，只要一心能夠轉念為真，不要隨順無明執著地與根塵流轉，扭轉無明念並依循著如實圓觀一心而拔去一根的話，那麼原本常住的法性便能夠由妄顯真，並且能夠發明與昭顯出所有的光耀法性。那麼其餘之五根實相法性便也同樣地可以于一時之間完全解脫，所以說，一入則六淨，返流則全一，六根皆是相互為用，根塵相應則起用周全。所以如此，若眾生能夠明瞭三千諸法皆是一如，那麼浮塵與器世間之對於六根所產生的變化諸相，則全部都有如熱湯銷冰一樣地融化，亦就成了即空即假即中之圓成實相並且可以成就其最高無上的圓融妙覺。

²⁵⁸ 見《大正藏》十九，頁123中-下。

貳、聞思修耳根圓成實佛智

對於《楞嚴經 卷五》中阿難與佛的問答對話，其中透顯出根塵同源、縛解無二的思想觀念，相應之下亦如同天台圓教觀心實相之無明與法性的依即關係一樣。只不過，就于《楞嚴經》中，佛對於迷晦即無明、發明即解脫的演譯方式與過程，卻是以另外別種的風情表示，也就是以縮巾示結的方法來方便呈顯。雖然就無明性起之如實相，其本來就沒有所謂的次第分別，而如今佛之所以如此的開示演出，也只不過是為了方便權說一切無明妄想皆是由真起妄，從細向麤，輾轉六層，並且透過逆流說解，返妄歸真，由麤向細，一一輾轉也是六層。因此，如《楞嚴經》中所說：

阿難問曰：「我今聞佛無遮大悲，性淨妙常，真實法句。心猶未達六解一亡、舒結倫次。惟垂大慈，再愍斯會及與將來，施以法音，洗滌沉垢。」

即時，如來於師子座整涅槃僧，斂僧伽梨，攬七寶几，引手於几，取劫波羅天所奉華巾。於大眾前縮成一結，示阿難言：「此名何等？」

阿難大眾俱白佛言：「此名為結。」

於是，如來縮疊華巾，又成一結，重問阿難：「此名何等？」

阿難大眾又白佛言：「此亦名結。」

如是倫次，縮疊華巾，總成六結。一一結成，皆取手中所成之結，持問阿難：「此名何等？」

阿難大眾亦復如是，次第酬佛：「此名為結。」

佛告阿難：「我初縮巾，汝名為結，此疊華巾，先實一條，第二，第三，云何汝曹復名為結？」

阿難白佛言：「世尊！此寶疊華，緝織成巾，雖本一體，如我思維；如來一縮，得一結名；若百縮成，終名百結；何況此巾只有六結，終不至七，亦不停五，云何如來只許初時，第二，第三，不名為結？」

佛告阿難：「此寶華巾，汝知此巾元只一條，我六縮時，名有六結，汝審

觀察：巾體是同，因結有異。於意云何？初縮結成，名為第一；如是乃至第六結生，吾今欲將第六結名，成第一不？」

「不也，世尊！六結若存，斯第六名，終非第一。縱我歷生，盡其明辯，如何令是六結亂名？」

佛言：「如是！六結不同，循顧本因，一巾所造，令其雜亂，終不得成。則汝六根，亦復如是。畢竟同中，生畢竟異。」

佛告阿難：「汝必嫌此六結不成，願樂一成，復云何得？」

阿難言：「此結若存，是非鋒起，於中自生，此結非彼，彼結非此。如來今日若總解除，結若不生，則無彼此，尚不名一，六云何成？」

佛言：「六解一亡，亦復如是。」²⁵⁹

所以說，誠如上述，佛在一條巾上陸續地綁了六個結來譬喻一性六根，那也就是說，以巾譬喻空性，以六結譬喻六根。而且，雖然根器有六，但是其中自性的本源卻只有唯一。只不過其中卻因為阿難一直執著於一條巾上有六個結，正是所謂迷失了原本空性是一，但卻只見到六根（六結）假相而患了無明。並且由於六根（無明）假相都是相續相生，只是阿難在實際的體驗上卻不能夠明白。所以說，雖然現象上是六根相異（六結相異），但是自性卻是唯一（即空）。因此這樣的如實道理，就有如佛所展現的巾與結之譬喻，也就是在於佛的手上固然只有一條巾，但卻可以依待因緣而縛綁無數無明結的道理一樣。所以，若想要恢復一巾原來的樣貌，那就需要解開縛綁之結。而既然此巾之上已經有了六個結，不過其中的六結卻始終是歸於一巾，所以一巾即是六結；六結即是一巾。因此，假如現在將六結解除，那麼手上之巾也就不能成立，因為六結即是一巾，而六結不存在了，又哪裡有所謂的一巾呢？所以，佛所謂六解一亡的道理也就在此。然而相對的，雖然佛是為了方便阿難（眾生）瞭解六結相生的義理，因此便宜地說解結亡巾要有所次第，但是就其實際上，卻只要能夠如實地了解銷解一結作用，那麼則其餘諸結便能運用並起、同銷並解。所以說，佛就需要再次地為阿難說六結其實縛於一心，而一心若解則其餘諸結都將分解。所以佛說：

²⁵⁹ 見《大正藏》十九，頁125上-中。

阿難問曰：「此勞同結，云何解除？」

如來以手將所結巾偏牽其左，問阿難言：「如是解不？」

「不也，世尊。」

旋復以手偏牽右邊，又問阿難：「如是解不？」

「不也，世尊。」

佛告阿難：「吾今以手左、右各牽，竟不能解，汝設方便，云何解成？」

阿難白佛言：「世尊！當於結心，解即分散。」²⁶⁰

以上所示，誠如佛以左、右偏牽的方式來詢問阿難是否可以解結？而阿難都只有如實地回答說：不可解。所以直到最後的推論，就是推向了想要解結就必須從結心之處來解。從此段文字的說明顯示，佛以左右偏牽的方式是為了方便於譬喻空、有二邊都不能夠解脫無明纏縛的根結，唯有必須利用所謂之中道正觀，亦就是如天台宗之一心三觀，以觀照無始的結根（亦就是無明），其實就是即空即假即中，並且是非有非無、非一非異之中道實相。至於想要斷這無明根結，就必須以不斷（巾）而斷（結）的方式從結心下手，同時也必須瞭解到結根不有、結解不空的中道實相，也唯有如此，才可以真正地稱之為如實解脫。一性隨緣，可起六根作用，六根無體而統歸于一性，一性即是無性，只有無性才能夠隨緣，而隨緣才會有所謂的六根。亦就是一切法都是無性隨緣，假現諸相，無性無住，則無一法可得，便即是實相。就是因為眾生執迷於諸法實有，所以才會以六根執取六塵，轉依他起為遍計執，無明執取、輾轉相循才會有了生死輪迴、苦惱不休。因此，只要能夠明白當下的一切都是由於一心所現，體會即空即假即中之中道實相，那麼其所謂六解亡一的展現就是如實地顯圓教中道實相的義理。所以，如佛所說的解結，就是一結若解則諸結都一一化解，亦就是所謂生滅既滅、寂滅現前。

只不過，在實際上，關於修行的法門則要阿難（指涉一般眾生）在適合自己的機緣下選擇一門最適合自己的方式。因此，《楞嚴經》中之二十五位已經得大成就之聖人便各自表達修行圓通的法門，並且最後由文殊菩薩總結指出觀世音菩薩之耳根圓通法門是最適合娑婆世界的一切眾生。所以，應當繼續探討有關於觀

²⁶⁰ 見《大正藏》十九，頁125中。

世音菩薩以耳根圓通自在無礙的修行方式。如菩薩所說：

爾時，觀世音菩薩即從座起，頂禮佛足，而白佛言：「世尊！憶念我昔無數恆河沙劫，於時有佛，出現於世，名觀世音，我於彼佛發菩提心，彼佛教我：從聞、思、修，入三摩地。」²⁶¹

觀世音菩薩自己說明在以往無數恆河沙劫前曾聽聞了觀世音佛的說法，並且在佛的面前發下弘大菩提心²⁶²，然而既是已經發出了廣大菩薩願力，因此便可以擔承如來之無上聖教，從聞、思、修三慧²⁶³，入三摩地²⁶⁴。所以觀世音菩薩之耳根圓通，即是在一開始就以發菩提心作為入道的緣因，但是要能真正地進入耳根圓通法門，那就必需要經過聞、思、修慧等三方面的過程。而至於這聞、思、修三慧所展現的方式則是從最初聽聞佛所說法，然後接著在聞聽了之後並加以思量，再來就是依照如實的教義開始來進行修證。這雖然在乍看之下，聞、思、修三慧是所有次第的關係，但是卻只要了悟了其中的意義之後，就能夠彼此相融貫通，也就是從返聞而思量、從返聞而修行、從返聞而觀照自心法性。所以說，《耳根圓通章》最重要的地方就在於如何修行。所以觀音菩薩就如實開示：

初於聞中，入流亡所，所入既寂，動、靜二相，了然不生，如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅

²⁶¹ 見《大正藏》十九，頁 128 中。

²⁶² 菩提心：(術語)菩提舊譯為道，求真道之心曰菩提心。新譯曰覺，求正覺之心曰菩提心。其意一也。《維摩經 佛國品》曰：「菩提心是菩薩淨土。」《觀無量壽經》曰：「發菩提心深信因果。」《智度論 四十一》曰：「菩薩初發心，緣無上道。我當作佛，是名菩提心。」《觀經玄義分》曰：「願以此功德，平等施一切，同發菩提心，往生安樂國。」《大日經疏一》曰：「菩提心，即是白淨信心義也。」又曰：「菩提心，名為一向志求一切智智。」(見《丁福保佛學大辭典》網路版：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>) 按《正脈疏》對菩提心的解釋為：「不越三心四願：一者、善心，即煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學；二者、悲心，即眾生無邊誓願度；三者、直心，即佛道無上誓願成。按《起信論》，第一直心，謂正念真如；第二善心，謂廣修無量善法；第三悲心，謂度眾生無量。」見《《大佛頂首楞嚴經》耳根圓修之研究》，頁 228。(或參見《卍續藏》十八，頁 630。)

²⁶³ 三慧：聞慧、思慧、修慧。聞慧是聽聞佛法能生智慧；思慧是思惟佛理能生智慧；修慧是勤修禪定能生智慧。(見《佛學常見詞彙》，頁 65。)

²⁶⁴ 三摩地：舊稱三昧、三摩提、三摩帝、三摩底；新稱三摩地、三昧地；譯曰定、等持、正定、一境性。心念定止故云定，離掉舉故云等，心不散亂故云持，見三昧條。(見《丁福保佛學大辭典》，網路版，網址為：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>)

現前，忽然超越世、出世間，十方圓明，獲二殊聖，一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力。二者下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。²⁶⁵

誠如菩薩所言，修行耳根圓通，是以耳根的根識（根）相應于音聲（塵）之相，動靜相和，隨即因緣相生而有所聞相（境）。不過，（1）音聲是藉由根識入流於一念（即心自性），所以菩薩圓頓止觀一切根塵境皆因依待彼此而相互圓融便能體法空性，能聞、所聞盡皆空無，於是入流亡所、空其外相，外相無相即是實相，並且動、靜二相皆是因緣和合、無有自性。而因為無有自性，所以才能夠一心了然，不生意外的雜想，因此即空。至於對「入流亡所」的詮釋部分，于陳由斌先生之研究《談佛陀的耳根修行觀——舉《楞嚴經》為例》中曾提及：「圓瑛大師認為入流是以觀智為能入，耳門為所入，入即是旋反聞機，不出流緣生，而入流照性也。又入流是思慧，更兼修慧，用觀照思惟修行，以『能聞世間音聲是誰？』為參話頭。又入流即是合覺，亡所即是背塵，此背塵合覺四字正是本經（《楞嚴經》）的妙修行路，乃至簡要、至巧妙之修行法門也。」²⁶⁶此外，蕩益大師則詮釋為：「入即是一心三止三觀、止觀不二，是般若德；流即一境三諦、三非定三是法身德；亡所即是解脫德，因為所無實體，則亡無可亡；所是虛妄，則不亡而亡；所非有無，則非亡非不亡。」²⁶⁷（2）再說，雖然一切法起都是以根與塵相對而能生境，並且都是緣生性空、體性皆無，但菩薩除了一念體空之外，卻能覺空不住，不執著于空性與頑空，能夠諸相盡聞、音聲宛然，所以菩薩便能如實相應虛假空相卻不住于相，是為即假。（3）既然菩薩已經覺照空假不二，所以不偏兩邊，而能體空出假、以假入空、一切法趣是趣不過，因此諸行觀照即是中道實相。所以綜攝而論，菩薩即使以耳根入門觀照實修，其所行所觀之方式也同樣不出離於一心三觀、圓融三諦，修行圓頓止觀以彰顯中道實相，因此即是「空所空滅，生滅既滅，寂滅現前」。所以說，一切修行只要能夠依循即空、即假、即中之圓頓三觀，證真了悟心佛眾生是三無差別。因此菩薩便能圓滿上體佛心妙

²⁶⁵ 見《大正藏》十九，頁 128 中。

²⁶⁶ 詳情請見陳由斌著，談佛陀的耳根修行觀——舉《楞嚴經》為例 下篇，《慧炬》第 438 期，頁 37，台北：慧炬雜誌社，2000。（或見圓瑛法師講述，《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，頁 871，台北：和裕出版，1999。）

²⁶⁷ 同上註。（或見蕩益大師述，《大佛頂經文句》下冊，頁 680，台中：青蓮出版，1997。）

覺、下趣九界慈悲度化等殊勝功德。

依如上述所言，觀世音菩薩耳根圓通之修行觀照，並非唯有耳根一門才可解脫自在，如「《楞嚴經》雖獨讚耳根圓通法門，其實真正的圓通之義，妙在『一即一切，一切即一』，並非唯有『耳根』法門才是了脫生死之路。」²⁶⁸由此可知，佛為眾生開設五陰、十二入、十八界等八萬四千方便法門，而每一法門都可成為是吾人解脫悟道的法門。亦如蕩益大師所說：

初於聞中四字、明其所觀之境，雖十八界，皆得為所觀境，而大士初下手時，別從耳門而入，固定聞根為所觀境。此境不取所聞聲相，亦不取耳識能分別相，但聞而已，入之一字，明其能觀之智，眾生循聲流轉，非背而背，名之為出。大士反聞自性，非合而合，名之為入。即一心三止三觀也。流之一字，明其所顯之諦。下文云：此則圓真實，此則通真實，此則常真實。乃是聞性真流，以此圓通常性，不變隨緣，隨緣不變，故名為流。若隨染緣，則流為九界。若隨淨緣，則留為佛界。九界名生死流，佛界名涅槃流。正隨流時，水性不變。十界俱非十界，名真諦法流。惟一水性，隨十界流，十界俱即十界，名俗諦法流。流外無水，水外無流，非水非流，即流即水，十界俱離即離非，是即非即，名中諦法流。真諦即圓真實，俗諦即通真實，中諦即常真實。又三諦俱圓，量周故。三諦皆通，具勝用故。三諦皆常，體不變故。若以能入止觀對所入法流，須知橫豎二義，方達非橫非豎，言豎入者，體真止，空觀入真諦流，方便隨緣止，假觀入俗諦流，息二邊分別止，中觀入中諦流。言橫流者，一心三止，入真諦流，一心三觀，入俗諦流，止觀不二，入中諦流。如此橫豎，即非橫豎。又所觀聞境，本具三諦，總名妙假。能觀止觀，三智一心，總名為空。所入法流，能所雙絕，總名為中。當知約義說三，實非二體。非一非三，而三而一，根塵識性，一一咸爾，眾生迷悶，日用不知，今以妙止觀力，向耳門中圓顯此理，則一顯一切顯矣。²⁶⁹

²⁶⁸ 見 談佛陀的耳根修行觀——舉《楞嚴經》為例 下篇，《慧炬》第 438 期，頁 43。

²⁶⁹ 見蕩益大師述，《大佛頂經文句》下冊，頁 677-679，台中：青蓮出版，1997。

因此，所謂修行之道，就必須有如觀世音菩薩一樣地能夠返聞自性、入流亡所，那也就是如同天台圓教之圓頓止觀於一心三諦，將一切由無明痴惑所幻造虛構的「能、所」二相皆經由三止三觀之如實修行以證諸法于即空即假即中。若能如此觀行者，則橫豎即非橫豎、三一即非三一，故一而三、三而一也。同時，亦就如同《金剛經》中所言：「凡所有相皆是虛妄，若見相非相，則見如來。」²⁷⁰或是如：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」²⁷¹者即是諸法實相。所以說，「《楞嚴經》的三摩提妙修行路，亦不離此，只看眾生會不會用而已。」²⁷²因此，若能以此方式如實地去觀照一心者，則必能夠如觀音菩薩一樣地解六結、破五陰，得證無上般若佛智以及契入清淨自在之不可思議涅槃境界。

第二節 觀心自在即是清淨如來

誠如之前的探討，本論文最主要的目標，就是希望將觀心哲學的義理與實踐能夠真正而徹底地展現在吾人當下的實際生活。當修行的過程都是透過了一心的觀照以及轉化每一時刻所面對的生活現象，這樣的實踐與體證就可以使人真正地理解一心不但可以起現諸法，而且在轉化心意識以成就般若智慧的過程當中，的確是可以相應智者大師所說的：一心可趣向於十法界。所以，透過上述所說，則能夠得到一個結論就是：一念心一旦相應為善觀照則可趣入佛、菩薩等善業聖道；不過相對地，若是當下一念心相應無明起惡行止的人，便是自己引領自己趣入惡鬼、畜生、地獄等惡業苦道。因此說來，吾人之為善去惡展現法性善德，抑或是揚惡隱善受無明遮蔽等選擇，其實都是經由當下一心在面對因緣法起的剎那之時所做的任一決定。所以，天台圓教之中道實相可以幫助吾人了解一心，同時還可以提供訓練吾人如何選擇以及轉化當下的那一心念。因此，如智者所說：

²⁷⁰ 見《大正藏》八，頁 749 上。

²⁷¹ 見《金剛經》，《大正藏》八，頁 750 中。

²⁷² 見 談佛陀的耳根修行觀——舉《楞嚴經》為例 下篇，《慧炬》第 438 期，頁 43。

念者觀慧也。《大論》云：念想智者，一法異名，初錄心名念，次習行為想，後成辦名智。處者境也。元從不離薩婆若能觀之智，照而常寂名之為念，所觀之境寂而常照名之為處。境寂智亦寂，智照境亦照。一相無相，無相一相，即是實相。實相即一實諦，亦名虛空佛性，亦名大般涅槃。如是境智無二無異。如如之境，即如如之智。智即是境，說智及智處皆名為般若。……念只是處，處只是念，色心不二，不二而二，為化眾生，假名說二耳。此之觀慧，只觀眾生一念無明心，此心即是法性。為因緣所生，即空即假即中，一心三心，三心一心，此觀亦名一切種智，此境亦名一圓諦。一諦三諦，三諦一諦，諸佛為此一大事因緣，出現於世。²⁷³

誠如所說，智者大師詳細地剖析一切諸法教門，並且將所有的義理都統攝歸納于天台圓教之觀心哲學的義理與實踐。也就是說，在實際上可以先概總地歸納為一心三觀。若真能實際地圓觀一心，將一切諸法的三諦真性都明白地互依相即以及不分前後次序地圓融觀照者，必定能得如佛相同之一切種智而了了分明、圓通無礙、入清淨解脫涅槃。因此，若由一心所起現之三千諸法皆歸趣於一中道實諦，念即觀智，智即是般若智，而且智觀境顯、智境無礙，所以透過一心所照顯現的一切都即是實相。實相無相即是如相，故念與念處則是念而無念即是如念，並是相融而無有差別。所以，若能同時以一心三觀，則能從假入空觀、從空出假觀、不偏二邊之唯一中道實相觀，因此就能夠方便自在、體真出假，而如實的法性與假相都在一心的觀照下昭然明朗而沒有任何罣礙迷惑。所以說，這無所罣礙的心，就是能夠如實契入佛界得阿耨多羅三藐三菩提之心，亦就是佛心。所以如此，本論文以觀世音菩薩為例證，就是為了使所有的眾生能夠見證菩薩如實地圓觀當下一心，以耳根一時圓通解脫，並且其餘六根亦同時可以通解無礙。因此說，菩薩之所以能夠通達佛智，就是透過了觀照一心了悟與明白空假中三諦圓融、無差無別，而所有的眾生也同樣能夠如此地相應成就。所以，菩薩能夠視行萬法方便而自在無礙；能施無畏大智、大慈悲、成就妙善圓滿；能現無量應化法身、普濟眾生、周遍法界而無所障礙。因以，觀世音菩薩能夠假耳根圓通于一心圓融無礙，所以菩薩心即是佛心，而眾生一心亦能返身觀照中道實相，以成就如

²⁷³ 見《四念處》卷三，《大正藏》四十六，頁 578 上-中。

是平等妙善如來，因此即說眾生之心亦是佛心。

所以說，菩薩一心亦是眾生之心。因為菩薩心於未圓通前乃是眾生心，而圓通後則即是佛心。因此，若反推此論，則眾生心未圓通前是由於無明纏縛，而圓通後便是法性彰顯，如此者則如是即佛、如是即菩薩。所以看來，菩薩能夠普遍示現無量方便法門，其主要的目的並不在於菩薩能以廣大神通力救度無明癡惑的眾生，而重要的是要能夠引領眾生依如觀世音菩薩圓通觀行的法門，也就是圓觀一心的體證與實踐。而如此觀修的行者，相信其結果必然可以如同觀音菩薩一樣地圓滿自在，亦就是能如實地契入佛界的清淨涅槃、覺悟無上般若波羅蜜、得證阿耨多羅三藐三菩提心。所以，一切無明與法性的趣向與轉化都決定於當下吾人觀照自己的一心，因此本論文引述觀世音菩薩耳根圓通以及普門示現為例者，則都是為使眾生得「有為者亦若是」之最佳明證與信心。

壹、圓觀如實一心隨處自在

常所謂「有為者亦若是」、「人人皆可成佛」，關於此語的保證並不是吾人一廂情願地說說罷了，而是從佛教傳承以來無數的成就聖人所親身體證與展現出來的保證，因此，若能依天台圓教觀心哲學的義理，於現實的生命中圓滿地實踐與開展，那麼每一時刻的當下皆能清涼自在、無所憂慮，甚至能夠啟化他人同登涅槃常樂。這樣的生活方式便是如同觀世音菩薩之自行與化他。因此，透過尋找一個與現實生活有所相關契合，並且可能實際遭遇的事例，則可以方便吾人，藉此機緣以相應之前已經探討的觀心義理與實踐修行，同時並希望能夠藉由實例的探究，而將天台圓教的義理與實踐圓滿地融入吾人的生命之中。以下所例引的是一篇網路上的文章：常想一二²⁷⁴。而有關此篇文章的大概內容是這樣的：

²⁷⁴ 這篇名為「常想一二」之網路流傳文章，雖然署名作者為張忠謀先生，但卻因為目前求證困難，所以就還是以網路上之資料為參考標準，如有興趣者可依以下網址得到全文：
http://www.balajudy.idv.tw/t1_7.htm

朋友買來紙筆硯台，請我題幾個字讓它掛在新居客廳補壁。這使我感到有些為難。朋友說：「怕什麼？掛你的字我感到很光榮，我都不怕了，你怕什麼？」我便在朋友面前，寫了四個字「常想一二」。朋友說：「這是什麼意思？」我說：「意思是說我字寫的不好，你看到這幅字，請多多包涵，多想一、二件我的好處，就原諒我了。」

看到我玩笑的態度，朋友說：「講正經的，到底是什麼意思？」

「『俗語說人生不如意事，十常八九』，我們生命裡面不如意的事占了決大部份，因此，活著本身是痛苦的。但扣除八九成的不如意，至少還有一、二成是如意的、快樂的、欣慰的事情，所以，我們如果要過快樂人生，就要常想那一、二成好事，這樣就會感到慶幸、懂的珍惜，不致被八九成的不如意所打倒了。」

朋友聽了，非常歡喜，抱著「常想一二」回家了。幾個月之後，他來探視我，又來向我求字，說是：「每天在辦公室勞累受氣，一回家之後看見那幅『常想一二』就很開心，但是牆壁太大，字顯得太小，你再寫幾個字吧！」對於好朋友，我一向有求必應，於是為「常想一二」寫了上聯「不思八九」，上面又寫了「如意」的橫批，中間隨手畫一幅寫意的瓶花。沒想到過幾個月，我再婚的消息披露報端，引起許多離奇的傳說與流言的困擾，朋友有一天打電話來，說他正坐在客廳我寫的字前面，他說：「想不出什麼話來安慰你，唸你自己寫的字給你聽：常想一二，不思八九，事事如意。」接到朋友的電話使我很感動，我常覺得在別人的喜慶錦上添花容易，在別人的苦難裡雪中送炭卻很困難，那種比例，大約也是八九與一二之比。

如上所述，應當可以看出此篇文章的本意原是要鼓勵眾生以樂觀進取的態度去面對人生之如意或不如意事，因此需要常想一二如意事來幫助自己珍惜目前的順境，並且不要被不如意事而消磨了向上精進的意志。但是，若從另一個面相來看，依天台圓教觀心哲學的實踐力行上而言，卻似乎能夠更進一步地加以詮釋以及說明吾人于日常生活之中，可以透過不時地觀照當下一心所要面對的因緣，不

管是處於任合的境界之中，只要一心圓觀三諦者，則一心趣法性清淨而能夠于逆境中獲得無上的智慧解脫，並且成就生活上的自在與圓滿。所以說，雖然人生之事，十常八九不能如意，但是這樣痛苦的逆境與煩惱卻都是由於一念心不能如實地明白，以及不懂得如何地行修圓頓止觀。因此，這則例子，吾人希望能透過天台圓教觀心哲學的義理與實踐再進一步地詮釋，而這樣的詮釋與引證，則是希望可以相印智者大師所強調之一色一香皆無非是中道實相。故此，一切諸法於日常生活之中，不論是善、惡境界或是一色一香，皆是吾人實踐一心三觀、圓融三諦的資成因緣。現實的生活中總是需要不斷地與其他的人與事相互關聯與接觸，這些能夠觸動人心、變化感應的過程則都是因緣法。由於觀照當下一念心的因緣不同，所以產生的業果反應也就有無量無數的可能。眾生之所以為眾生，就是因為不能如實觀心而趣無明癡惑，總是有一心迷惑的癡愛性，因此所引發的貪愛欲求便不斷地在平日生活中產生。若是癡愛不能夠獲得滿足，則人生之不如意事便十有八九。而至於會有這樣的痛苦，都是因為一念心趣向這無明迷痴的執著上而趣不過，無法將此一念無明心透過觀照的修行來加以轉化與遣蕩。因此，只有誤將虛空假相以為是真有實相，甚至一心直想要掌握一切，但卻怎麼也不明白一切都只是鏡花水月、因緣和合罷了。所以，常想一二如意事，莫被八九惱纏身，這樣的觀照就是所謂止的訓練與修行。

常想一二與不思八九就是觀照當下一念趣向自在的方便，然而這「想」與「不思」之間可以再度地深刻照見世間因緣即空，同時也鼓勵士氣地進入世間借假修真，故而常保歡樂自在以及不受痛苦影響的人生哲學，便是本論文所要研究與達成的目標。因此，從上述所言，該文作者不吝將常想一二之義理與朋友分享，而這樣鼓勵人心的良善因緣則在於作者受到不如意時又回到了身邊。所以說，因緣生起三千諸法的可能性果真是離一心所造作，同時這也證實了解脫無明纏縛的關鍵點，就在於一念心當面對因緣起現的同時是否可以觀照以及開決。因此，如天台智者所說：三道可以即是三德。所以當下的不如意事雖然十有八九，但是若能巧轉一念以常想一二之歡樂如意，則人生便能退一步海闊天空、解脫自在。因此，這樣的體證就是屬於主動積極的行為，同時亦是一種提昇與超越的法門。

常想一二的觀想，乃在重重烏雲中尋覓一絲黎明的曙光，乃是在滾滾紅塵中開啟一些寧靜的消息，乃是在瀕臨窒息時，有一次深長的呼吸。生命已經夠苦了，如果我們把幾十年的不如意事總和起來，一定會使我們舉步惟艱。生活與感情陷入苦境，有時是無可奈何的，但是如果連思想和心情都陷入苦境，那就是自討苦吃、苦上加苦了。

……凡是大人物都是受苦受難的，他們的生命幾乎就是「人生不如意事十常八九」的真實證言，但他們在面對苦難時也都能保持正向的思考，能「常想一二」，最後他們超越苦難，苦難便化成生命中最肥沃的養料，是為了他們開啟蓮花所準備的。

使我深受感動的不是他們的苦難，因為苦難到處都有，使我感動的是，他們面對苦難時的堅持、樂觀、與勇氣。原來如意或不如意，並不是決定人生的際遇，而是取決於思想的瞬間。原來，決定生命品質的不是八九，而是一二。

學習如何可以從逆境中以「常想一二」來觀照一心，這的確是一項值得訓練的課程，因為從滾滾紅塵之中開啟一些寧靜的消息，乃至於在瀕臨窒息之時，能夠有一次深長的呼吸。能夠這樣的體會是需要如實地面臨觀照，至於生命是苦或不苦，其抉擇的機會卻是一體的兩面，因此若依照天台圓教法門的修行方式，則是需要眾生學習觀一念無明法性心，那就是要眾生依無明無住觀一心三諦圓融來彰顯法性的清涼與解脫。所以說，苦境不苦，因為苦境實相便是如境、法境、清淨解脫不思議境。因此，如智者亦說：

有四取²⁷⁵則有依倚，依倚則是非。是非則愛恚，愛恚生一切煩惱，煩惱

²⁷⁵ 四取：(名數)一欲取，於色聲香味等五塵之境，貪欲取著也。二見取，於五蘊之法妄計取著我見邊見等也。三戒取，如外道之狗戒牛戒，取著修行非理之戒禁也。四我語取，我語者發自我見我慢等我見之所說法，取著於此我見我慢謂之我語取。見佛性論。《俱舍論》攝百八之煩惱為四取：一欲取，欲界之鈍使也，四諦修道五部各有貪瞋痴慢無明之五者，合為二十。四諦各有一疑，合前為二十四。再加十纏，為三十四物。是名欲取。二見取，三界各有十二見，苦諦下有身等五見，集滅二諦下各有邪見見取二者，合前為九，道諦下有邪見，見取，戒禁取三者，即為十二見。三界合為三十六見。此中除三界二戒禁取見(即苦諦下與道諦下之二者)之六見，其餘三十見，名為見取。三戒禁取，即前之六見也，又名惑取。四我語取，上二界之鈍使也。色界五部

生故戲論諍競生。諍競生故起身口意業，業生故輪迴苦海無解脫期。當知四取是生死本，故龍樹伐之。諸法不自生，那得自境智，無他生，那得相由境智，無共生，那得因緣境智，無無因生，那得自然境智。若執四見著，愚惑紛論何謂為智？今以不自生生等破四性，性破故無依倚，乃至無業苦等，清淨心常一，則能見般若。²⁷⁶

因此說來，境智相依故能由境生智、由智顯境，這些條件就在於不取執著的心念之上，所以龍樹菩薩以無生之生破除眾生對於生或不生的迷思，並因此而破無明執著之心後才能夠真正地顯露出清淨法性心，而清淨心若顯則自然彰顯般若智慧。對於這樣觀心的成就不也正是常想一二所要展現的正向思維，故此而言，「原來如意或不如意，並不是決定人生的際遇，而是取決於思想的瞬間」，而這思想的瞬間若能圓融地觀照，那麼就可以相信這一個生命的品質的確是可以清淨解脫以及無礙自在。

貳、一切究竟平等即趣如來

誠如上述所探討的部分，即是針對吾人自行修證一心當下的因緣觀照，由於娑婆世界原本就是經由一念心的觀照下：能因無明痴惑而顯現出一切皆是污穢痛苦的國土；又或者可由一心如實地照見諸法實相者而彰顯出法性清淨的國土。因此，一旦一念無明因緣所產生的境界，則所形成的就是所謂的集苦之境；但是若能一心如實地觀照諸法實相的話，那麼所觀之境也就即是清淨的佛境。因此，天台智者大師大力地強調，以圓頓止觀的修行模式來圓滿地體證如來真實的正業果報。因為眾生皆有佛性，以及諸法都是究竟平等，因此若能如實地觀照、如實地

下各有貪慢無明三者，三五為十五。四諦下各有一疑，與前成為十九，無色界亦同之，合為三十六。是名我語取。我語者，身我之語也。上界之煩惱，不取於外境，緣身我就身我之語而起煩惱也。此四者總名為取者。以此煩惱能取執內外之法故也。《俱舍論》二十曰：「能取所有，故立取名。」又曰：「能為依執，故名取。」《勝鬘經》以四住地之惑為四取。《百論疏》四末曰：「《勝鬘經》以四住地為四取，故云有漏業為因，四取為緣，生三界內。」《婆沙論》以馳求四方名為四取。《百論疏》四末曰：「四取者，《婆沙》云：四方馳求名為四取。」（見《丁福保佛學大辭典》，網路版，網址為：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>）

修行，那麼便能夠如實地證成佛的果報。由此可知，天台圓教觀心哲學是一門值得深入而且探討的法門，並且希望能夠藉由這樣的探討而能夠確實地實踐於日常生命之中的每一個觀照，因此，為落實吾人所持之理論，所以就另外再例舉一篇網路文章來加以引證：²⁷⁷

古早以前，一位有不錯名氣的雕刻師傅住在偏遠的山區裡，但是由於師傅的雕刻技術實在不錯，所以受到隔鄰村莊的寺廟來邀請前去雕刻一尊「菩薩的像」。只不過，要想到達這個村莊，其中的過程就必須越過一座山和山中的森林，而這座山林卻是一座傳說中有惡鬼出沒的山，只要一到了夜晚若有人滯留于山區之中，就會被一位恐怖的女鬼殺死，所以雕刻師傅的親朋好友們就力勸師傅其最好是等隔日天亮之後再啟程出發，以免遇到危險。

誠如上例所言，人之所以有諸佛菩薩、人、鬼等十界分明的差別相，若與之前所探討之天台義理相應而觀，那就是因為不能夠如實地觀照一念心，因而產生出許多無明的差別和區分。因此若以天台宗所說，法有十界，皆因無明遮蔽而不能觀空出假體會中道實相，因此十界分明、界界隔別，也就是因為如此，才會有菩薩受人之尊敬崇仰以及對於鬼之厭惡與畏懼。所以，就一般人的生活觀行而言，其心中的轉念便如以上所描述的情況一樣，都是以趨吉避凶者為最上策，因此力勸躲避黑夜之凶險；以待明日出發之吉祥的說法，便真是人之常情了。但是故事的發展尚有後續，請看下情：

不過，雕刻師傅深怕太晚出發會耽誤和別人的約定時間，因此還是決定如時地出發。師傅一個人上路地走啊走，於是天色漸漸地黯淡了下來，月亮、星星也都出來了，于隱約之中，師傅發現前方有一位女子坐在路旁，鞋也破了，人亦孤單，似乎顯得疲倦與狼狽。因此，師傅詢問女子是否需

²⁷⁶ 見《摩訶止觀》卷三下，《大正藏》四十六，頁 29 上-中。

²⁷⁷ 此是網路上流傳的故事，其題名為「菩薩的相」，吾人摘錄其中部分並加以改寫成簡短之文，若有興趣者，可從以下網址得到全文：

<http://overtime.website.infoace.ws/cgi-bin/topic.cgi?forum=4&topic=137>

要幫助，而當師傅知道此女子也是要翻越山頭到隔壁村莊去時，就自告奮勇地揹她一起上路。

月夜中，師傅揹著女子汗流浹背，停下休息。女子問師傅：「難道你不怕傳說中的女鬼？為何不自己趕快趕路，而為了我而耽擱呢？」

師傅回答：「我是想趕路啊！可是如果我丟下你一人，萬一碰到危險怎麼辦呢？雖然我揹你走會累，但是至少有個照應，可以互相幫助。」

在明亮的月色中，雕刻師傅看到身旁剛好有塊大木頭，於是他就拿出隨身攜帶的鑿刀工具，看著女子，並且一刀一斧地雕刻出「一尊人像」出來。

「師傅，你在雕什麼啊？」

「我在雕刻菩薩的像啊！」師傅心情愉悅地說：「我覺得你的容貌很慈祥，很像菩薩，所以就按照你的容貌來雕刻一尊菩薩！」

坐在一旁的女子聽到這話，當場哭得淚如雨下，因為她就是傳說中的「恐怖女鬼」。……這「滿心仇恨」的女子，萬萬也想不到竟然有人會說她「容貌很慈祥、很像菩薩」，所以剎那間，這女子突然化為一道光芒，消失在月夜山谷裡，從那天以後，再也沒有夜行旅人遇見傳說中的「女厲鬼」了。

從上述的故事中可以看到雕刻師傅的心境是平和的、是無所畏懼的，只是因為不願耽誤了邀請人的時間，所以就即使有面對危險的可能性，但是卻依約定的時間提前而往。因此可想，這次的行程對雕刻師傅而言，是應有所求之眾生的請願而去的，這對於師傅的心境而言，是能夠相應觀世音菩薩之慈悲、弘願與智慧之自行化他的展現，因此這樣的心境便會是自在的，同時也是無所罣礙的。所以說，就師傅而言，他不僅僅只是獨善其身而已，並且更甚至於是以推己及人的方式，將愛己之心亦同樣地推廣至愛人如己。因此，就如同他所言：「如果我丟下你一人，萬一碰到危險怎麼辦呢？」對於這種以利益他人不願其受苦的心情，不正是菩薩化他度眾的慈悲心願，同時這種以同理心度化的態度並沒有分別所謂的貧富、身分、性別、以及貴賤等階級意識，這樣的廣度眾生就是菩薩慈悲發下的偉大弘願，而推己及人的本性良知就是智而無智之無上般若佛智。

依此看來，雕刻師傅此刻的心念就是以究竟平等的態度在對待眾生，不起任

何的分別之心，所以其心就能夠趣入各界。縱使有了女鬼在前，而雕刻師傅以入鬼道之中，卻仍然是如實對待、不起分別。所以說，所有的諸多法界對於雕刻師傅而言，皆是如如平等、不受影響，因此其心不會因為無明起伏而惶惶不安，以及隨意臆測而擾亂自己的心行。因此即說，雕刻師傅之心能夠一心三觀，亦就是圓觀即空即假即中之如實真相。並且同時對於雕刻師傅而言，此刻現實之境即是如實之境，沒有恐怖與畏懼而只有慈悲與祥和。因此，對於這樣的心念來看，已經能夠說明雕刻師傅的確是有種超越的觀照智慧存在，而這種智慧是可以令人安住于任何的境界，所以說，這種境界即是一種相融互具的境界，同時這也就如同智者大師所經常稱說之不可思議境界。

所以，雕刻師傅于月色中就地取材，以身旁的木頭來雕刻菩薩的形象，而且就針對其面貌的部分竟然就是以傳說中的女鬼的容貌為模特兒，因此當女鬼問他在做什麼之時，師傅的回答就是如實地說覺得女鬼的容貌慈祥，很符合他心目中菩薩的形象，所以即以女鬼的形貌為本，來完成自己心中的菩薩像。從此處可以看出，此時的雕刻師傅已經超越了見山非山、見水非水之體空境界，而且是已經契入了見山又是山、見水依然還是水之中道實相的境界，亦就是實相無相即是如相之不可思議的境界。而對如此的實相境界便能夠如實如理地相應契合這個故事的主題——菩薩的相，也就是說，菩薩有相非相即是如相，所以菩薩能夠化現無量諸相以順應眾生。所以說，在雕刻師傅的心中，眼前的這位女子（鬼）就是圓滿慈祥的菩薩，因為他所看到的是每一位眾生都具有從無始以來的佛性、法性。因此，眾生皆可成就為佛、菩薩，只要一心能夠如實如理地不執著無明，那麼就必定能夠將煩惱與痛苦等三道因果如實地轉化與遣蕩，令當下的身心可以安處於清淨解脫與自在無礙的涅槃境界，所以這樣的轉化與遣蕩，若依天台宗智者所言，便是圓滿教觀的體證與實踐。

同時，反過來看，就在路上假裝有難的女子，原來是一個女鬼，而她之所以會成為一個傳說中的「恐怖女鬼」，並且專門在深夜奪取過路旅客的性命，其中的歷程就在於：因為她生前遭受強盜侵害以及女兒也被當場殺死，所以她是以一心充滿報仇的念頭留連于人界之中。對於這樣的結果，其實並不會令人感到難以

理解，卻反而是令人覺得非常值得同情與悲憫，因為這個女子被傷害之後的心境無法解脫，受到了報復無明的纏縛牽引而趣向鬼道。此時的她，除了必須忍受鬼道的痛苦之外，但卻沒有因為害別人性命而獲得自在解脫，只有不斷地留連人間，繼續地遭受更多以及更深切的無明之苦。所以如此，天台智者也曾經說過一心之念能趣向十界，同時十界互具能夠相依相即，亦就是以人界為例，當下吾人面對因緣起現的剎那間，觀照與執行心念的過程中，就有令人趣向於六道或四聖境界的可能性。所以，女鬼之不斷留連人間的因緣也就令人不再以為奇怪了，甚至於人的心念一起惡惑業，那麼所造就的境界就有如身處地獄、惡鬼等一般無異，所以說，觀照一念心隨順當下因緣的起現而造做，以及轉化趣向的結果，都是非常重要而且是急需要注意的迫切性問題。

因此，圓頓止觀的修行就是轉化此一念心之不善以趣向一念心善的最佳方式，圓教圓觀一心的義理與實踐方面就在於本論文中不斷地重申與探討，足見圓頓止觀的確可以圓滿提供吾人一心所展現與趣向的最好方式，甚至于，就以故事之中的女鬼當聽到以及看到雕刻師傅以該女鬼的像為心中所蘊含之菩薩像時，當下淚流滿面，就是女鬼心境轉化與開決的同時。女鬼于那當時體證了心中法性的善，了悟到人人皆可為佛、菩薩之如實真諦，所以心中的執惡心念便從大惡轉趣向無所執持的大善心念，這就是解脫與自在，因為她不再需要受報復的無明所纏縛，因此在最後，女子化為一道光芒消失于虛空之中，就是因為已經有了更寬廣清淨的心，並且與之前報復的心境已經有了極大不同的觀行境界。所以，眼下這位已經將無明心念開決與遣蕩的女子，當然也就不會再侷限於鬼道之中，而是應該趣向于理所當然之任一不可思議的法界。

對於上述故事的發展，之所以能令女鬼拋去復仇的心念，真是相應符合了諺語所說之「放下屠刀、立地成佛」。若依天台圓頓止觀來看，這就是無明與法性即具于一念心中，同體依即所成就的結果。所以，對復仇女鬼而言，吾人確實相信該女子的心是痛苦、徬徨與不知如何是好，因為當初一心想要報復的念頭在經過第一次報復之後應當可以完結了這項心願，但是這項報復行為卻一直不停地執行與循環輪迴，所以說此女已經是執迷無明惑而無法自拔，甚至已經忘記了當初

為報強盜戕害的心念，而報仇就成為了害人性命的一項藉口罷了。若以此例可以回應在現今一切不知所以、終日庸庸碌碌不能明白的眾生們，當被無明遮蔽束縛的心念，因為無法將之轉化而使得法性彰顯的情況下，其所受的一切無明輪迴不都是有如女鬼所受到的遭遇一樣嗎！所以，為解脫無明惑業所召感的痛苦，就必須如同之前所提之圓頓止觀與修證，止息當下之惡念，觀一心所起諸法皆即空即假即中，修行一門契合相應的法門義理並且如理地實踐，證得一切中道實相無所罣礙，契入佛界清淨解脫、涅槃常樂。

因此，雖然 菩薩的相 這篇文章的敘述方式是以神話作為表面上的傳達工具，但是從其內在的蘊含內容卻表現出一般眾生皆可遭遇相應的日常生活，拋卻有關神話的部分，以另外一種面對的方式來看待生命，同樣也可以看到眾生一旦起心惡念，則有如惡鬼、如畜生以及如處地獄之感，不也正活生生地在現世生命之中如實地展現。因此，即使是身處三惡之道中卻渾然不知三惡道苦，如一闍提者，其佛性、法性依然內具于心，有如金藏糞土之中，只是尚未挖掘以及展現而已。所以，只要能夠聚集一心想真實地出離惡苦、崩壞等諸惡境界的因緣，則即使是一闍提者，卻依然可以轉化心念、遣蕩無明的束縛而證得無上解脫之清淨涅槃。故此而說，圓觀一心之如實中道，則諸法無法、一心無心，佛教所帶給眾生的指引與觀行實踐，真是非常慈悲地生活化與對應化，所以眾生皆可成佛、菩薩、聲聞、緣覺的保證，就不會是一個無法達成的妄語，其反而是一個可以令人相信、期待以及如實證明與成就的人生目標。

第六章 結論

綜觀之前各章的論述，本文已經約略地探討和研究有關天台圓教觀一念心實相之哲學，亦就是希望能夠透過觀心哲學這一方面所開展的義理結構來實踐地運用於日常生活之中。同時並因為世間諸法全是依因待緣而生，所以諸法本然皆無有所住之本，因此皆無有自性而一切即是空如，和合托緣便是假如。並且藉由如此地觀照，圓通一心照見二邊空假不有不無，並且完全地明瞭而沒有任何的罣礙與執取，則一切諸法萬相便能夠如天台智者所言之趣空趣假趣一切不過如此，同時亦不會滯留與相待於當下所生起的任何心念。那麼如此地觀照一心，便能夠圓頓如實地彰顯出中道實相，亦就是「一相無相，無相一相，即是實相。實相即一實諦，亦名虛空佛性，亦名大般涅槃，如是境智無二無異，如如之境，即如如之智，智即是境，說智即智處皆名為般若。」²⁷⁸所以說，圓觀般若智顯實相不可思議，智境相即、不一不異，故眾生一心無明若能遣蕩開轉以達到清明無礙者，那就是所謂之三昧圓融解脫。

因此，若能夠如實地圓觀空假不二，一心即觀空假中三諦圓融之不可思議便是唯一佛乘如實地彰顯，亦就是說，若無明無住則諸法即是法性之彰顯；法性無住則一切緣起便是無明癡惑。所以說，天台圓教所強調觀照依即之一念無明法性心者，就是智者為天台圓教實相義理所開展的重要依據。同時，再藉由這個天台圓教實相哲學的義理根據，持續地開展出天台圓教觀心哲學的實踐觀行，也就是實際地觀照一心圓融，三諦即空即假即中之同體依即，而如此圓滿超越與相依絕待之實相觀行，其實並不會自外乎于當下之一念心，而且其主要的關鍵就在于當下一念的開決與遣蕩，因此說來，天台圓教的觀行實踐就是能夠依中道實相以實踐三道即三德成就無上妙德之圓滿修行，以及更進一步地開決與遣蕩一切不能如實、麤淺、相待之思議境界，而如此的修行才可以透顯出如實絕妙之實相境為真確和不可思議。

²⁷⁸ 見《四念處》卷三，《大正藏》四十六，頁 578 上。

同時，本論文也以研究觀音法門為例，透過觀世音菩薩耳根圓通以及普門示現的研究探討，經由分析的過程中確實可以獲得與圓教實相之哲學義理實踐彼此相應契合的義理內容與實踐方法，由此可知，圓教佛乘的義理說明與實踐力用果然是可以令眾生圓融無礙地了解真相之唯一義諦，並且是眾生證實成就自在解脫的成佛妙理。所以，藉著天台圓教觀心實相的詮釋模式，以對應觀世音菩薩耳根圓通上求解脫自在義理之開決，以及普門示現妙用化他之無限的可能性，並同時透過審視吾人一念心之轉化與開決的過程，可以印證智者大師所創之天台圓教實相觀之義理與實踐功夫。故此，經由這番分析探討之後，相信天台圓教實相義理的通達與實踐開展的功夫，的確是對於吾人生活體驗、精神態度以及實踐完成生命的意義上有非常重要的影響以及指引性。同時這也就是本論文所要關心並解決的終極目標，因此，以下將提出五段說明來對本論文作一番綜攝性地結語：

壹、天台圓教義與實踐功夫不二

對於研究佛教學問的初學者而言，有許多關於義理方面的問題都需要釐清以及抒解溝通。因此，雖然研究佛教的功夫以及修證的歷程對眾生而言，可以有長短、層次、深淺、麤妙的分別，但是想要成就佛果的目標和心願卻是各界眾生都一律平等相同、無有差別的。誠如《華嚴經》所言：「心、佛及眾生，是三無差別。」²⁷⁹對於這樣的結論不僅僅是傳達出一個眾生與佛並是相一不異的信心，同時亦給出了一個保證，那就是眾生心與佛心是同一不二、無有差別，而眾生之心與佛心全都是一念無明法性心。因此而言，縱然每一位眾生皆擁有不同的肉質之心，但是此處並不是單純地指涉此心，反而是以一種跳脫以及超越地說明這所謂能夠轉迷成悟、遣蕩無明癡惑以及彰顯出法性實相的心念，這是每一位眾生都可以自我不斷開展並且擁有其平等與相同的作用。因此，眾生心能夠開決成就佛心與佛相同不二的意義就在於此，而且對於眾生皆可成佛的這項保證，那就是最高無上的實言話語以及沒有任何的虛假。

所以，對於「眾生皆可成佛」這樣的信念傳達使得所有的凡夫眾生能夠成就聖人妙果的可能性便有了保障，同時，也鼓舞著所有因無明迷執於娑婆世界的無數眾生，在另一種超越提昇、解脫自在、清淨無礙的理想層次中有一項最終極的目標可以努力追求，而且是非常值得追求的人生目標。由於現實世上已經出現有佛，並且佛將其如實體證的實相傳達了出來，最後並且加以保證以及給予眾生無比的信心。至於諸佛菩薩以這些慈悲方便的作為展現，都無非是想要鼓勵眾生一定要相信自己也如同覺悟的聖人一樣，因此只要能夠如實地修行實踐，則必定可以「有為者亦若是」。正由於如此，選擇進入一門可以指導眾生成就聖果的義理根據便就是一項極其重要的工作，而且是指導力行實踐的指標，所以本文就在如此的因緣之下顯露出值得探討的因素，以及值得努力研究的目標。

至於研究天台圓教止觀的修證是一項需要實踐的功夫，而一旦有所說理就是所謂的「教」，有所修行實踐者便就是「門」。因此，在修行實踐的過程中就需要審慎地撿選一個能夠對機相應的教門，並且深刻地認識該法門所要闡述的義理以及其實踐方式，以作為入道觀行的指標，就立即成為是一個成就聖道佛果的首要條件。因為，天台圓教的觀心哲學，其本身就是一門必須將義理與實踐，同時並進不二才能有所成就的學問。因此，圓通義理、如理實踐就是一項吾人必修的功課，而如此之義理與實踐功夫不二的修行態度，就是天台圓頓止觀所想要透顯與開展的重要訊息。因此可知，一旦覺悟以及契入了佛界，則一切所開決的般若智慧，便能夠真正地了知唯一真諦即是如實一諦，無二亦無三，更無所謂之十百千萬等無量差別，所以現實世界中的所有方便法門，也就只是為了順應無明眾生之無知分別罷了。所以，智者即說：「《法華》名具足道，雖言三智，其實一心。為向人說，令易解故，而說為三。」²⁸⁰

因此，誠如智者大師判決藏、通、別、圓四教之所以分別的根據，就是因為眾生的根機有所千差萬別。然而經由這些差別，吾人便可以透過體證相印、實修

²⁷⁹ 見《大正藏》九。頁 465 下。

²⁸⁰ 見《四念處》卷三，《大正藏》四十六，頁 578 中。

踐行來決選與自己對機相印的法門教義，因此如來以大慈悲心願來開演出八萬四千種不同的方便行法教門（總攝為三乘方便教），就像是萬川東下、四方奔流滔滔，但其最後的結果都是歸向于大海並且與之融合一體（一乘實相教）。

因此，很慶幸地有先人前輩們的努力成果，並且發無緣慈悲地將已經體證實踐的實相真諦訴諸文字。故此，經由這些研究探討的文獻成果，把諸行圓滿、無礙自在的法門決選出來，也就成為本論文在於釐清研究動機之後最為重要的議題。同時，對於此議題在本論文中所加以決選的方向，就是以天台圓教觀心哲學對於吾人觀一心之開決以及成就實相佛道的幫助與導引。由於吾人認為觀當下一念心的轉折與變化，可以左右生命的超脫或是沉淪，故而雖佛教法門的學習可以教人解脫自在，但是放眼望去於八萬四千法門當中若不加以決選的話，那豈不是會更加地作繭自縛而難以開悟解脫，因此看來，若想要解脫自在的話，那就必須再將研究與實踐的範圍縮至最小。所以吾人認為天台圓教之觀心哲學的義理與實踐是最為圓滿周全，同時能夠對應所有不同根機之眾生，這也就是為何本論文一心研究天台圓教觀心哲學的義理根據與實踐體證。

貳、天台圓觀一心實相圓融無礙

誠如牟宗三先生曾說：「講圓教不可以從主觀的般若智的妙用講，因為這是大小乘共通的，我們必須從法的存在這客觀面來講圓教之所以為圓。這也就是順著佛性的觀念，以說明一切法的存在。」²⁸¹至於為何牟先生要如此說呢？那是因為，般若智慧的妙用與展現雖然是圓通無礙，但是此般若智慧卻是大小乘人所共通、共證的法，亦就是其大小乘聖人所能夠成就的解脫過程中全都是在體證如實的諦理真智。只不過其中可以再深入探討的是：當眾生於觀照每一念心的實踐過程中，因為每一人的根機都不盡相同，因此需要撿選不同的契入法門，以及運用許多不同的方式，所以，體證的修行過程以及所能夠體會實相真諦的圓滿性便有了不同的法義層次。也因此，在於成就佛道的歷程上便會出現許多不同境界的果

報階位。所以說，雖然就理論上而言，最終極圓滿地證入究竟佛果的境界都是如實平等、一般無二，但是對於就事上實際的修行法門而言，一門圓滿無礙的教門義理與實踐方法才是一項可以引領眾生契入佛道之非常重要的依據。那也就是說，因為教門的圓滿，才能夠周全普遍地對應所有根機的眾生，並且可於同時開出了無量方便的對應法則來隨機教化、普門示現。同時這樣的法門也才可以使一切眾生皆能夠如理如實地證入佛之不可思議境界。所以，本論文才會如此積極地探討天台智者大師所開展之圓教觀心哲學的義理與實踐，希望能夠提供一項可以圓滿實修、進入唯一佛乘的絕佳方式。

天台圓教觀心哲學的實相方面，首重在探討當下的一念心，而此一念心就是本論文經常提及之一念無明法性心，並且此心是不論諸佛菩薩、凡夫眾生都一律平等、皆盡相同的。所以一念心能生三千法，能生與所生都在一念因緣的對應下產生出無數無量、不可說盡的可能性。然而其形式樣貌雖然多數不可說，但是其一念三千的內容卻不外乎可以歸納于十界十如是，亦就是諸法所展現之如實的緣生與緣滅，都不會超越于如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報等，而且是完全地依循中道實相地展現其本因？緣和末果業報都是究竟平等。只不過是，雖然諸法的內容可以就十如來加以含攝，但天台智者卻將十如三轉以展現中道實相之第一義諦為空假中三諦，然而其中空諦內容即含有假中二諦；假諦之內含有空中二諦；中諦即是圓融空假二諦，因此三諦圓融，一三三一、非一非異，且因如此而即說三諦同體依即、圓滿相融，這就是所謂中道實相不可思議的唯一真諦。

因此換句話說，吾人若想要成就佛果或是沉淪六道，都決定於此一念心的開決與否，亦就是說如果能夠開決當下的一念，則無明因無所住而法性彰顯，是以一心圓觀即空即假即中之如實妙理，則一切諸法皆能三諦圓融，故能趣向並且開顯出中道實相之不可思議圓妙作用與普遍絕待的超越意義。所以，天台圓教觀心哲學的義理，不僅不是歧出或者背離佛教緣生法起的根本，其反而是將諸法之空無自性、藉託外緣說假、顯非空、非有及非非空、非非有之中道第一義諦，使之圓融以及更充實地加以開展與詮釋。因此，三諦圓觀皆在一念性具，並且圓融相

²⁸¹ 參見《中國哲學十九講》。頁 358。

即、不一不異，一旦能夠如實地開決便宜則立刻彰顯出實相真諦。

所以，智者大師會特別強調一念無明法性心，亦就是透過法性與無明是相依相即的關係，當法性無住，則一念執迷即是無明；無明無住，則一念開決即顯法性。所以說，又可對此下這樣的結論說：若要詮釋智者大師所開設之「應從無住本立一切法」的說法，就同時又相對應在「一念無明法性心」之上。由於此一念心可趣向於無明痴惑，並且此心亦可趣向於法性真如。就因如此，無明與法性皆可因無所住本而能夠如實地轉化一心趣向開明覺悟。因此說來，一心若無明即眾生煩惱；一心若明即是佛陀自在。所以說，心、佛、眾生即是一三三一、非一非異，故而於觀當下一念心境的同時，若能夠時時地照見諸法實相者，這才是真正修行的基本重心。

參、圓頓止觀一念心三道即三德

同時，本論文以探討有關天台圓教觀心哲學之義理分析與實踐成就，其中除了研究智者大師細分眾生當下一心之相對無明及法性的依即關聯之外，還持續探討相關一念三千之心與法界的依即關係。誠如？入良道先生曾說：

六祖湛然稱讚一念三千為「終窮究竟之極說」。智顛以為實相常限定自己為十界、十如、三世間。一念是三千世間之體。一念三千不是說三千世間是一念的作用或展開的唯心論的世界觀；它意指一切個別的意識內容，縱使是一瞬間的心，也各各是三千世間的意識。智顛說一念三千說之後，說「亦不言一心在前，一切法在後。亦不言一切法在前，一念在後」²⁸²真是道出了此間的消息。²⁸³

²⁸² 見《摩訶止觀》，《大正藏》四十六，頁 54 上。

²⁸³ 見？入良道著，玉城康四郎主編，許洋主譯，《佛教思想（二）：在中國的開展》，頁 137，台北：幼獅文化，1987。

故此可知，天台圓教之所謂的當下一心便是具有圓頓解脫的義理，亦就是透過一念三千法以及一心圓觀諸法實相的推演過程，透過理上的分析觀照便可以證得眾生即是如佛之大乘圓頓教理，然後透過揀選相應之法門入道，涵養信心、如理修行，如實圓滿地觀照以及體證唯一佛乘之中道實相，最後以無上清淨自在之覺悟並以大悲心開啟方便法度引不可說不可說之眾生，更能以大慈力行廣大弘願示現普濟。所以，若要以此相應于智者大師之六即佛義，那麼便就是從理即達至究竟即佛者都必須透過義理與實踐這兩者間如理如實地相應與作用，並且必須彼此相輔相成才能夠真正地達到如實理解以及實踐體悟。

並且，透過修德與性德之間互相依即的問題可以了解智者所謂三因佛性之說，而其中的三因佛性就是「正因指佛性的理體；了因指照耀佛性的理體而令此理體開發的智慧；緣因指輔助智慧的善根功德。其中，正因是人本來具有的性德，也稱為真如、中道、如來藏的內在原理；了因與緣因則分別以智和行說明。此二者可說是除去迷障開發佛性的修行。」²⁸⁴雖然就以上所說，了因與緣因是開發正因佛性的實踐方式，但是透過天台圓教觀心的義理哲學來看則「修德（經驗世界的修行）與性德（先天本來具有）是一體不二的。」²⁸⁵故因如此，智者能夠如是開展地說：「一色一香，無非中道」，這就是從現象界所有的諸法緣起都是一切能夠引發並且成就正因佛性之了因以及緣因，所以，經過天台一心三觀之相即圓融的實踐法則，正、了、緣三因佛性則皆是一體無二、互相依即、無有差別。

此外，若要展現三道即三德之圓教實相意義，就必須在於不斷斷的方式下以除病不除法，亦就是開決當下無明起惡之因緣而轉趣向明白法性的積極作為。而如此獨特的圓教修行模式，便與藏教、通教、甚至於別教之一心斷斷的方式有許多相當不同的差別。所以，若想要展現與實踐圓教性具本有、唯心一念的觀行模式，就依然還是必須建立於法性即無明（一念無明法性心）三道即三德的基礎之上（三道即是三德之了、緣二因）。因此，智者大師的強調：要能夠完全展現出圓教實相的修證方法就是「圓頓止觀」，若依此觀照而修則「陰入皆如，無苦

²⁸⁴ 見《佛教思想（二）：在中國的開展》，頁 133。

²⁸⁵ 同上揭書，頁 134。

可捨。無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。」²⁸⁶因此，能夠展現這無苦、集、滅、道的圓頓觀行，就是即于一念三千法而觀其實相，亦就是能即空即假即中之一心三觀、圓融三諦。

如此說來，本論文之所以會利用兩個章節的內容，來探討有關於天台圓教觀心哲學的義理內容以及實踐開展，最其主要的就是因為圓教觀心哲學之義理根據，除了以智者大師提及是宗法於《妙法蓮華經》的內容之外，其餘還有許多衍生而出的教說學理都是經由智者大師親身觀行以及實踐所體證的成就，透過智者大師詳細縝密的條列與分析，可以教吾人通過這樣的義理學說得到相應契合的了解和實踐方法。因此，若是想要再深刻地了解天台圓教的教門實義，就必須透過不斷地力行實踐來加以相輔相成，亦就是如牟宗三先生所認為的，天台圓教是屬於反省、批判並且以跳脫第一序鋪陳的方式來開展其獨特教理的模式，所以這是一種屬於立體式的學習模式，唯有在經過力行實踐的過程中，才能夠真正如實地體證一心三觀的圓融，亦同時，唯有了解天台圓教一念三千的義理時，才能夠真正地轉化一心以觀照正行。因此，《妙法蓮華經》的作用是在於消化其他諸經所開說之教義，並且加以融通開決出唯一佛乘之絕待妙義，以開權顯實、發顯本的方式，遣蕩掉前三教的麤淺，以彰顯圓教實相法的無上妙義，這對智者大師所開創之天台圓教觀心哲學的義理與實踐方面不也正是如此。所以，對於上述所探究之圓滿觀行的義理與實踐，吾人認為非常能夠呼應本論文于一開始之研究動機以及想要達到的研究目的，同時並有一門可以提供自行修證、圓滿實踐的法門理論，而此法門就是能夠成就佛道之終極目標以及提供吾人之努力的方向。

肆、觀音菩薩大慈大悲隨順眾生

本論文于第四及第五章的內文探討當中，即是以一位最受大眾所周知與相應的大菩薩，亦就是觀世音菩薩為例證，以其來探討有關之前所研究之天台圓教觀心哲學的義理與實踐。透過詮釋觀世音菩薩之名號由來以及其所代表的內涵意

²⁸⁶ 見《摩訶止觀》，《大正藏》四十六，頁1下。

義。並且通過以能觀自在之解脫者所展現之無上妙智妙用，以及所觀化境為即空即假即中之不可思議中道實相妙境，以此二者來幫助吾人了解觀世音菩薩其中所含有之人、法對應的意義與眾生之間可供彼此觀照以資成就的緣因，同時並以慈悲、弘願與般若智慧所展現之自行化他皆能圓滿周全，證明菩薩即是如佛功德饒益眾生。此外，觀世音菩薩能以耳根聞修，返聞自性圓通以證佛果，最是觀世音菩薩應機眾生之圓滿自行、修證成就的方法，因此，雖說菩薩是由六根之一的耳根入門，但其中所含攝的意義卻是返聞自性、入流亡所，故說到底，也就是以一心來做主人，所以說，此行其實就是圓頓止觀的另一種表達方式。

觀世音菩薩除了是能自行修證，體證一念三千之中道實相的聖者之外，還可以透過智者《觀音玄義》的詮釋，展現出不可思議觀行圓滿之觀音普廣法門，尤其是將觀世音菩薩名號當中之人、法二義，亦就是以「能觀之智」以及「所觀之境」這兩方面來顯示菩薩之自行修證為不可思議圓理實踐，並依此圓理實踐遍行十普觀照、化他自在，因此菩薩能夠普門示現、周遍十方、法界平等。故其正所謂是：「觀若不圓，門不稱普」，因此觀世音菩薩能夠普門示現就是證明菩薩能依圓教觀心實相的義理而完全成就與無所罣礙。所以，觀世音菩薩能以觀聞音聲作為止觀的對境，圓融實境、了悟實相，成就耳根圓通、並一心圓通。並且藉此圓通實相法門，成就千手千眼、三十二應身等莊嚴自在、神通無礙，更進而慈悲濟世，普門示現地度化法界無量眾生。

並且，由於菩薩皆有慈悲救拔眾生的弘大心願，但是這所謂上求菩提，下化眾生之廣大慈善願力，則必須在完全了悟解脫以及圓融中道實相的同時，才能夠真正地施行方便無量法門，普現於十法界中圓滿地度脫眾生，因此說來，則觀世音菩薩之一切觀照行止以及權實彰顯的表現都能夠與如來相應無二無別，並且與之相應於天台圓教觀心哲學的義理與實踐方面亦都能夠圓滿相呼應，所以本論文以菩薩為例證的方式，便成為了解天台圓教觀行修證最好的模式代表。並且就大乘佛教的影響而言，觀世音菩薩的廣大慈悲願力，一直深深地感應十方法界中無量無數、難以言說的眾生。因為觀音菩薩傾聽苦惱眾生的音聲，為了救拔解脫眾生的惑業苦惱，以慈悲為心性、忍辱柔和為本相、廣施無畏大智、隨順眾生之根

性，展現種種方便、神通變化，普示種種法門觀行以度化眾生到清涼自在的如實境界。觀世音菩薩以一心三觀證不可思議無上妙智，即空即假即中地如實觀照一切諸法緣起，因此可以超出時空限制，應化無限自在而無所障礙，成就無上功德之不可思議妙行與妙用。

伍、眾生圓觀一心清淨寂照涅槃

本論文第四章雖然已經探討了一些屬於觀世音菩薩在修行體證上不斷自我開發的過程以及實際上的力用。但是在於現實的生活上，每一位眾生都可以群起仿效所有的開悟聖人，如同觀世音菩薩一樣，透過修證上的圓通以達到生命歷程上的提昇並且自在無礙。這是因為，從無始以來的眾生就都具有性德三千，並且都和諸佛菩薩無所差別，因此只要眾生願意自我開決，轉化與遣蕩當下那一刻的心念，去除二邊的偏見以如實地契入中道實相，那麼即使三千諸法有無量重重的可能性，但是這些可能性卻都統統只含攝在一念心中。因此可說，即使一色一香亦無非是中道實相。所以，一旦眾生能夠如實地開決心中的迷惑，那麼一切由無明遮蔽所帶來的惑業感召便能夠因此而轉迷成悟，若眾生能夠一心三觀、圓融三諦，則一切諸法便能夠在空假中三輪相即的循環當中獲得真實相應的諦理，這些過程以及真理的呈顯就與觀世音菩薩所體證的中道實相沒有差別。

因此，每一位眾生都可以成為觀世音菩薩的意義，便有了根據所在，並且依同樣地推論，眾生可以成就佛果而離苦得樂的終極目標也有了確定的保障。對於這樣的結論，除了可以提供一個修習佛學、了解佛教的方向之外，對於人人皆可成佛、成就觀世音菩薩的保證，就是一項激勵眾生邁向于自我人生不斷積極進步和開展的實際意義與目的。而這些積極開展的作用，就是專門針對於心的訓練以及啟發，就如《僧侶與哲學家》中的一段對話所說：「心靈的生活其實就是一種心的科學，有科學的方法，科學的結果，是一種真正轉換自己的方法，不是在作

夢，不是在發呆。」²⁸⁷所以說，激發一心開放與轉化的過程就是一種生命不斷積極精進的超越，因此佛教所啟發的生命轉化並不是一種迷信，卻反而是一種可以藉由實踐以達成目標的科學教育。

因此，對於所有的眾生來說，「研究佛法並不是說要拿出一些古老、過期的教條，把灰塵掃掉然後開始研讀。心靈的追尋，當它帶來真正內在的轉化時，是一種全然活生生的經驗，會帶來不斷更新的感覺。」²⁸⁸這句話所帶來的意義就是呼應了上述所探討之觀心議題。同時這也可以令人理解與明白：只要一旦能夠真正地理解一心三觀圓融諸法實相的完全體現，這對於一切諸因緣所生起的任何現象，其實是能夠使人完全明白地認知，並且可以從其中獲得無限的新鮮喜悅以及有趣的開決與覺醒過程，而此種喜悅已經是超越了一般諸法現象所能帶來的短暫歡樂，並且是一種如實不可思議的境界以及是一種無礙與清淨的無上極樂。

所以，綜合了上述所推論的結果看來，觀世音菩薩之自行圓通與化他普現的功德力用，的確是一種轉化與開啟心智清明的方式，並且可以將這個轉化真正地運用于每一個當下的生命與生活之中，這就是一個說明圓教實相真理的最佳對象，而同樣地，圓教所一路開展之中道實相義理，是詮釋觀音法門最理想的教門系統，因此本論文將這兩者加以結合並且互相對應與融合，就是希望透過觀世音菩薩自行開展的觀行修證與普濟作用來彰顯出天台圓教觀心哲學的實踐層面。所以，在本論文中一直所探討的解脫主題就是以觀一心覺悟諸法的實相，而此諸法實相卻是能夠令所有眾生清淨自在、安心生活。而且，這所謂的諸法實相之對於吾人來說，是可以經由天台智者大師所開創的圓教實相觀行來加以證成，所以說，對於上述所探討之相關的義理觀照與實踐體證，都是深切地透過智者大師將佛所開設之萬千法門的真義，經過了所謂之梳理、分析、融合與篩檢了之後所歸結而成的圓滿教義。並且于同時，這些圓滿教義亦可以經由觀世音菩薩之自證圓通三昧、普現無作妙用、廣應十方眾生的成果來相互印證。所以，本論文才會特別地選觀世音菩薩自行修證與普門化他的功德為例，並以此功德來相互詮解天台

²⁸⁷ 見 Jean-François Revel, Matthieu Richard 著、賴聲川譯，《僧侶與哲學家：父子對談生命意義》，頁 28，台北：先覺出版，2000。

²⁸⁸ 同上揭書，頁 29。

圓教觀心哲學的義理與實踐。

雖然至此，本論文對於所想要探討的主題已有一些簡要的結論，但是吾人卻依然深深地感覺到此論文的研究成果尚屬於粗淺的階段。由於吾人學淺德薄，加上親入廣門無垠的佛教義理與實踐為時日短，因此也只能夠以簡短的篇幅來初探有關天台圓教觀心方面的文獻義理和修行實踐。同時，天台智者大師所整理與疏解的如實真諦，其中所含攝的義理與觀行真是非常地細密和完備。所以，除了自己本身之能力、資質、以及根機的侷限之外，再加上吾人實礙於無明外情的紛擾以及撰寫論文的時間有限，所以本論文便談不上有什麼樣的原創高見。但雖如此，吾人依然慶喜於有幸得聞天台圓教的法理，並能於八識田中埋下可證悟清淨的種子，而且深信眾生心即是佛心，人人皆可成佛。對此，可說是已經相對地呼應並且達到了吾人最初所立下之研究動機以及目的。至於其他相關的重要議題以及期許自己能有更加深入的研究成果，只能留待來日再進行之。最重要者，本論文若有不善之處，祈願前輩先進們萬萬不吝賜與指正。

參考書目與文獻資料

壹、大藏經

姚秦、鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊。

姚秦、鳩摩羅什 譯，《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，《大正藏》第八冊。

姚秦、鳩摩羅什 譯，《妙法蓮花經》，《大正藏》第九冊。

姚秦、鳩摩羅什 譯長行，隋、闍那崛多 譯重頌，《妙法蓮花經觀世音菩薩普門品經》，《大正藏》第九冊。

姚秦、鳩摩羅什 譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊。

龍樹菩薩 造，後秦、鳩摩羅什 譯，《大智度論》，《大正藏》第二十五冊。

姚秦、鳩摩羅什 譯，《中論》，《大正藏》第三十冊。

隋、智顓，《妙法蓮花經玄義》，《大正藏》第三十三冊。

隋、智顓，《妙法蓮花經文句》，《大正藏》第三十四冊。

隋、智顓，《觀音玄義》，《大正藏》第三十四冊。

隋、智顓，《維摩經玄疏》，《大正藏》第三十八冊。

隋、智顓，《今光明經玄義》，《大正藏》第三十九冊。

隋、智顓，《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊。

隋、智顓，《四念處》，《大正藏》第四十六冊。

隋、智顓，《四教義》，《大正藏》第四十六冊。

隋、灌頂，《觀心論疏》，《大正藏》第四十六冊。

唐、湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》第三十三冊。

唐、湛然，《法華文句記》，《大正藏》第三十四冊。

唐、湛然，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第四十六冊。

唐、湛然，《始終心要》，《大正藏》第四十六冊。

唐、湛然，《止觀義例》，《大正藏》第四十六冊。

- 唐、湛然，《十不二門》，《大正藏》第四十六冊。
- 唐、湛然，《金剛碑》，《大正藏》第四十六冊。
- 唐、般刺蜜帝 譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊。
- 唐、玄奘 譯，《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第八冊。
- 唐、玄奘 譯，《阿毘達磨大毗婆沙論》，《大正藏》第二十七冊。
- 宋、知禮，《觀音玄義記》，《大正藏》第三十四冊。
- 宋、知禮，《金光明經玄義拾遺記》，《大正藏》第三十九冊。
- 宋、知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》第四十六冊。
- 宋、知禮，《四明十義書》，《大正藏》第四十六冊。
- 宋、宗曉 編，《四明尊者教行錄》，《大正藏》第四十六冊。
- 明、智旭，《教觀綱宗》，《大正藏》第四十六冊。
- 新羅、元曉，《法華宗要》，《大正藏》第三十四冊。

貳、中文著作及文獻

- 牟宗三 著，《佛性與般若》上、下冊，台北：學生書局，1997。
- 牟宗三 著，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1999。
- 牟宗三 著，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1991。
- 牟宗三 著，《智的直覺與中國哲學》，台北：臺灣商務，1990。
- 諦閑大師 著，寶靜法師 輯錄，《諦閑大師語錄》，香港：香港佛經流通處，1988。
- 釋印順 著，《以佛法研究佛法》（《妙雲集 3》），台北：正聞出版，1987。
- 釋印順 著，《佛法概論》（《妙雲集》中編之一），台北：正聞出版，1992。
- 圓瑛法師 講述，《大佛頂首楞嚴經講義》上、下冊，台北：和裕出版，1999。
- 滿益大師 講述，《大佛頂經文句》上、下冊，台中：青蓮出版，1997。
- 南懷瑾 等著，《觀音菩薩與觀音法門》，台北：考古文化，1990。
- 南懷瑾 著，《楞嚴經大義今釋》，台北：考古文化，1991。
- 曉雲導師 宣講，《觀音圓行》，台北：原泉出版，1988。

- 曉雲法師 著，《天台宗論集》第一輯，台北：原泉出版，1987。
- 李志夫 編著，《妙法蓮花經玄義》，台北縣：中華佛教文獻，1997。
- 吳汝鈞 著，《天台智顓的心靈哲學》，台北：台灣商務，1999。
- 吳汝鈞 著，《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版，1995。
- 楊惠南 著，《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書，1993。
- 霍韜晦 著，《絕對與圓融》，台北：東大圖書，1991。
- 林朝成、郭朝順 著，《佛學概論》，台北：三民書局，2000。
- 王雷泉 釋譯，《摩訶止觀》，台北：佛光文化，1997。
- 賴永海 釋譯，《維摩詰經》，台北：佛光文化，1997。
- 張曼濤 編，《天台宗之判教與發展》，《現代佛教學術叢刊》第五十六冊，台北：大乘文化，1979。
- 无言 著，《天台宗概論》，台北：原泉出版，1984。
- 朱封鰲 著，《中國佛學天台宗發展史》，浙江：漢語大詞典出版，1996。
- 曾其海 著，《天台佛學》，上海：學林出版，1999。
- 鄭增一 著、鄭振煌 譯，《觀音 半個亞洲的信仰》，台北縣：華宇出版，1987。
- 釋圓香 譯，《大佛頂首楞嚴經》，台北：佛光出版，1997。
- 李富華 譯，《楞嚴經》，台北：佛光出版，1998。
- 陳兵 著，《二十世紀中國佛教》，北京：民族出版，2000。
- 蔣維喬 著，《中國佛教史》，上海：上海書店，1989。
- 林鎮國 著，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北縣新店市：立緒文化，1999。
- 陳英善 著，《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版，1995。
- 陳英善 著，《天台性具思想》，台北：東大圖書，1997。
- 尤惠貞 著，《天台宗性具圓教之研究》，台北：文津出版，1993。
- 尤惠貞 著，《天台哲學與佛教實踐》，嘉義縣：南華大學，1999。
- 安藤俊雄 著、演培法師 譯，《天台性具思想論》，台北：天華書局，1989。
- 後藤大用 著、黃佳馨 譯，《觀世音菩薩本事》，台北：天華出版，1987。
- 森下大圓 著、星雲法師 譯，《觀世音菩薩普門品講話》，高雄縣：佛光出版，1994。
- 平川彰 等著、林保堯 譯，《法華思想》，台北：佛光文化，1998。

- 安藤俊雄 著、蘇榮焜 譯,《天台學 根本思想及其開展》,台北:慧炬出版,1998。
- 玉城康四郎 主編,許洋主 譯,《佛教思想(二):在中國的開展》,台北:幼獅文化,1987。
- 林志欽 著,《智者大師教觀思想之研究》,台北:中國文化大學哲學研究所,1999。
- Jean-François Revel and Matthieu Richard 著、賴聲川 譯,《僧侶與哲學家:父子對談生命意義》,台北:先覺出版,2000。
- 李治華 著,《《楞嚴經》哲學之研究》,台北縣:輔仁大學哲學研究所,1994。
- 郭朝順 著,《湛然與澄觀佛性思想之研究》,台北:中國文化大學哲學研究所,1995。
- 胡健財 著,《《大佛頂首楞嚴經》 耳根圓修之研究》,台北:政治大學中國文學研究所,1995。
- 呂凱文 著,《當代日本「批判佛教」研究》,台北:政治大學哲學研究所,1995。
- 張成鈞 著,《《楞嚴經》中身心關係之探究》,台北:政治大學哲學研究所,1996。
- 林妙貞 著,《試析「佛法身之自我坎陷」與「天台圓教性惡法門」之關係》,嘉義縣:南華大學哲學研究所,1999。
- 釋妙璋 著,《《摩訶止觀》「十乘觀法」之研究 以「觀不思議境」為主》,嘉義縣:南華大學佛學研究所,2000。
- 釋如睿 著,《天台圓教的義理與實踐 以四念處為探究中心》,嘉義縣:南華大學佛學研究所,2000。
- 釋覺泰 著,《天台「性惡」思想之義涵與辨正》,嘉義縣:南華大學佛學研究所,2001。
- 釋如弘 著,《天台智者大師之佛性思想暨其所含具的積極意義》,桃園縣中壢:圓光佛學研究所,2001。
- 李利安 著,《觀音思想的組成、架構與主要特點》,《宗教哲學》第三卷第一期,台北縣:中華民國宗教哲學研究社,1997。
- 楊祖漢 著,天台性惡說的意義,《鵝湖學誌》第十四期,頁141-153。
- 李志夫 著,天台之理事觀,《華岡佛學學報》第六期,頁157-201。
- 楊惠南 著,從「法性即無明」到「性惡」,《佛學研究中心學報》第一期,頁111-145。

尤惠貞 著，從天台智者大師的圓頓止觀看病裡乾坤，《揭諦》第三期，頁 1-37。
陳由斌 著，談佛陀的耳根修行觀----舉《楞嚴經》為例 下篇，《慧炬》第 438 期，頁 36-47。

參、日文著作

安藤俊雄 著，《天台學：根本思想とその展開》，京都：平樂寺書店，1968。
安藤俊雄 著，《天台學論集：止觀と淨土》，京都：平樂寺書店，1975。
安藤俊雄 著，《天台性具思想論》，京都：法藏館，1973。
平川彰 著，《初期大乘と法華思想》，平川彰著作集第六卷，東京：春秋社，1989。
玉城康四郎 著，《心把捉の展開----天台實相觀を中心として》，東京：山喜房佛書林，1975。
松本史朗 著，《緣起と空：如來藏思想批判》，東京：大藏出版，1989。
宇井伯壽 著，《佛教汎論》，京都：岩波書店，1970。
大野榮人 著，《天台止觀成立史的研究》，京都：法藏館，1995。
佐藤哲英 著，《天台大師の研究》，京都：百華苑，1981。

肆、網路著作及參考工具

惟覺法師 主講，觀世音菩薩耳根圓通章，中台世界。網路版：
http://www.chungtai.org.tw/main_frame.htm
黃念祖 撰，大佛頂首楞嚴經觀世音菩薩耳根圓通章舉要，北京蓮舍，1990。
網路版：<http://book.bfn.org/books/0100.htm>
元音老人 主講，耳根圓通法門，1994、12 月講於深圳。網路版：
<http://book.bfn.org/books/0220.htm>
傅新毅 著，《從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變》，南京大學中國哲學與宗教文化研究所，2001。網路版：

- <http://www.chibs.edu.tw/publication/chbs/05/233-248.htm>
- 樓宇烈 著，《《法華經》與觀世音信仰》，中國傳統文化與現代化網絡發展部，2000，網路版：<http://www.guoxue.com/discord/louyl/072.htm>
- 作者不祥，菩薩的相，2002。網路版：<http://overtime.website.infoace.ws/cgi-bin/topic.cgi?forum=4&topic=137>
- 張忠謀 著，常想一二，2002。網路版：http://www.balajudy.idv.tw/t1_7.htm
- 丁福保佛學大辭典：<http://www.suttaworld.org/dictionary/search/index.htm>
- 佛學世界（網路藏經閣）：<http://www.suttaworld.org/>
- 佛學數位圖書館暨博物館（Digital Buddhist Library and Museum）：<http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/cindex.htm>
- 佛教經典系列：<http://ccbs.ntu.edu.tw/canon/index.html>
- 楞嚴經相關文章：http://bfnw.ek21.com/article_09.htm
- 網路大藏經：<http://www.geocities.com/putisato/1328.htm#網路佛書資源>
- 香光尼眾佛學院圖書館：<http://www.gaya.org.tw/library/index.html>
- 全國博碩士論文資訊網：<http://datas.ncl.edu.tw/theabs/00/>
- 陳義孝居士 編、竺摩法師 鑑定，《佛學常見詞彙》，高雄：淨心印經會，1990。