

智顓的「五時八教」判

楊惠南 撰

本文註解因文長，統一置於全文最後。

目次

- 【壹】「南三北七」教判
- 【貳】智顓的「五時」教判
- 【參】智顓的「化儀四教」判
- 【肆】智顓的「化法四教」判
- 【伍】智顓「五時八教」判的省思

【前言】

天台宗智顛大師(538~596)的「判教」思想，分成兩部分：一是對於《法華經》的判釋，另一則是他那有名的「五時八教判」。本文乃針對後者的一個分析討論，試圖從思想淵源，陸續討論到它的實質內涵和影響。

【壹】「南三北七」教判

事實上，智顛把《法華經》判為本門實教，把其他經典判為迹門權教，有其外在的歷史淵源，也有其內在的理論依據。先就歷史淵源來說：《法華玄義》卷 10-上，曾說到智顛所活動的時代，共有「南三、北七」等十家不同的教判。現在依照原文，分段引出如下⁽¹⁾：

- (0) 所謂南三、北七，南、北地通用三種教相：一、頓；二、漸；三、不定。《華嚴》為化菩薩，如日照高山，名為頓教。三藏為化小乘，先教半字，故名有相教。十二年後，為大乘人，說五時，《般若》乃至常住，名無相教。此等俱為漸教也。別有一經，非頓非漸攝，而明佛性常住；《勝鬘》、《光明》等是也。此名偏方不定教。此之三意，通途共用也。
- (1) 一者、虎丘山岌師，述頓與不定，不殊前舊；漸更為三：十二年前，明三藏，見有得道，名有相教。十二年後，齊至《法華》，明見空得道，名無相教。最後雙林，明一切眾生佛性、闍提作佛，明常住教也。

- (2) 二者、宗愛法師，頓與不定同前，就漸更判四時教，即莊嚴旻師所用。三時不異前，更無相後、常住之前，指《法華》會三歸一，萬善悉向菩提，名同歸教也。
- (3) 三者、定林柔、次二師，及道場觀法師，明頓與不定同前；更判漸為五時教。即開善、光宅所用也。四時不異前，更約無相之後、同歸之前，指《淨名》、《思益》諸方等經，為褒貶、抑揚之教。
- (4) 四者、北地師亦作五時教，而取《提謂波利》為人天教，合《淨名》、《般若》為無相教，餘二不異南方。
- (5) 五者、菩提流支明半、滿教。十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教。
- (6) 六者、佛馱三藏、學士光統，所辨四宗判教：一、因緣宗，指毘曇六因四緣；二、假名宗，指《成實》三假；三、誑相宗，指《大品》、《三論》。四、常宗，指《涅槃》、《華嚴》等，常住佛性，本有湛然也。
- (7) 七者、有師開五宗教，四義不異前，更指《華嚴》為法界宗。即護身自軌大乘所用也。
- (8) 八者、有人稱，光統云：四宗有所不收，更開六宗。指《法華》萬善同歸，諸佛法久後，要當說真實，名為真宗。《大集》染、淨俱融，法界圓普，名為圓宗。餘四如前。即是耆闍凜師所用。
- (9) 九者、北地禪師明二種大乘教：一、有相大乘；二、無相大乘。有相者，如《華嚴》、《瓔珞》、《大品》等，說階級十地功德行相也。無相者，如《楞伽》、《思益》，真法無詮次，一切眾生即涅槃相也。
- (10) 十者、北地禪師，非四宗、五宗、六宗、二相、半滿等教，但一佛乘，無二無三。一音說法，隨類異解。諸佛常行一乘，眾生

見三。但是一音教也。

在這十一段引文當中，第(0)段是總論，說到「南三、北七」這十種教判的共同之處：南、北十種教判都把釋迦一生所說經典，大分為三類：

(a) 頓教，即《華嚴經》，乃釋迦初成道時所說。就像清晨太陽初昇，必先照耀高山；釋迦宣說《華嚴》頓教，目的也在度化最上根器的大菩薩們。而所謂的「頓」，指的是一種迅速宣說各種道理的教學方式。這種方式，只能針對利根的大菩薩們宣說；鈍根的聲聞、緣覺或小菩薩們，則無法接受⁽²⁾。

(b) 漸教，又可細分為兩種：

<i>有相教，即三藏教⁽³⁾。目的是為了度化小乘人，所說內容則是四諦、十二因緣等「半字教」⁽⁴⁾。

<ii>無相教，釋迦成道十二年後所開始宣說；亦即《般若》教乃至常住教等五時⁽⁵⁾而所謂的「漸教」，也是釋迦的教學方式：由淺入深、由小乘入大乘、由《阿含經》入《涅槃經》⁽⁶⁾。

(c) 偏方不定教，指的是主張『非頓非漸』，並主張「佛性」、「(如來)常住(不滅)」的《勝鬘經》、《金光明經》等大乘經。而稱為「不定教」，唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，曾解釋說：『南中諸師，同立三教，謂於前漸、頓，加不定教。由漸中，先小後大，而《央掘經》六年之內即說。為遮此難，故立不定。謂別有一經，雖非頓攝，而明佛性、常住；即《勝鬘》、《金光明》等，是為偏方不定教也。』⁽⁷⁾引文提到《央掘經》，即《央掘魔羅經》。依照現存劉宋·求那跋陀羅所譯的《央掘魔羅

經》(卷2)看來，這是一部闡揚一乘、常住、佛性和如來藏的經典。因此，其經旨和《法華經》、《涅槃經》相似⁽⁸⁾。依照古來「五時」教判的傳說(詳下)，有關常住、佛性、如來藏的經典，亦即《涅槃經》，是在釋迦逝世前所說。然而，《央掘魔羅經》卻被視為釋迦早年－成道後的第六年所說⁽⁹⁾，不合釋迦晚年宣說常住頓教的通例。為了解決這一難題，《央掘魔羅經》和其他相似情形的經典，例如《勝鬘經》、《金光明經》等，都被某些古師判為「(偏方)不定教」。這樣看來，所謂「(偏方)不定教」的意思是：不合一般常軌之教；亦即，在應該宣說小乘教或無常教的時候，卻宣說了大乘常住教。所以，澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷1，說：『上來諸師(指無「不定教」之諸師)，皆於漸中，約時開異。若不加不定之教，則招難尤多，以初有大故。』⁽¹⁰⁾從『以初有大故』一語，可以清楚地看出，在頓、漸二教當中加入「不定教」的目的，是為了解決下面的難題：釋迦在宣說小乘無常教之「初」，怎麼又宣說了《央掘魔羅》等「大」乘常住教呢？因此，所謂的不定，是指釋迦在應該宣說小乘無常教時，卻宣說了大乘常住教；這既是說法時間的不確定，也是說法內容的不確定。

值得注意的是，「南三、北七」等十家教判，所共同主張的頓、漸、不定等三教，被智顛全盤接受；智顛只在內涵上稍加修改，並把不定教展開，成為顯露不定和祕密不定而已。(這些，我們將在下面詳細討論。)足見做為思想開創性人物的智顛，也有他保守的一面。

其次，在第(1)段引文當中，說到「南三、北七」等十家教

判的第一家－虎丘山岌師的三時教判。三時，是就頓教和不定教之外的漸教，而進一步的細分；它們是：(a)有相教，亦即四《阿含經》等三藏教，乃釋迦成道之後的前十二年所宣說；稱為有相教，乃因這些經教的內容是『見有得道』，亦即體悟了（四諦、十二因緣、五蘊等）「一切（皆）有」⁽¹¹⁾的道理之後，即可『得道』。(b)無相教，乃釋迦成道十二年後，一直到晚年宣說《法華經》時為止，這期間所宣說的各種大乘經典，例如《般若經》、《維摩詰經》、《思益經》等，都屬無相教。稱為無相教，乃因這些經典旨在闡揚『見空得道』的道理⁽¹²⁾。(c)常住教，乃釋迦逝世前，在「雙林」⁽¹³⁾宣說的最後一部經典－《大般涅槃經》。經中闡明佛不入涅槃、『一切眾生皆有佛性』乃至『（一）闡提作佛』等道理，因此稱為常住教。

第(2)段引文是南三北七的第二家教判－宗愛法師的四時教判，也是莊嚴僧旻所採用的教判。四時，也是漸教的進一步細分：(a)有相教；(b)無相教；(c)同歸教；(d)常住教。其中，只有同歸教是新加入的；亦即在無相教中，單獨抽出《法華經》，成為同歸教。《法華經》主張『會三（乘）歸（於）一（乘）』、『萬善悉向菩提』⁽¹⁴⁾等道理，因此稱為同歸教。

第(3)段引文說到了第三家教判－定林寺柔、次二師和道場寺慧觀法師的五時教判，這也是開善寺智藏法師和光宅寺法雲法師所採用的教判。五時是：(a)有相教；(b)無相教；(c)

褒貶抑揚教；(d)同歸教；(e)常住教。其中，褒貶抑揚教是新加入的，指的是《淨名經》(《維摩詰經》)、《思益梵天所問經》這類貶抑小乘、褒揚大乘的大乘經典而言。

第(4)段引文說到了第四家教判—北地師的五時教判⁽¹⁵⁾。五時是：(a)人天教；(b)有相教；(c)無相教；(d)同歸教；(e)常住教。北地師的教判雖然也是五時，但卻有著不完全相同的內容：首先，新加入的「人天教」，指的是《提謂波利經》中所宣說的『五戒、十善人天教門』⁽¹⁶⁾。其次，目前的同歸教，則是將《淨名經》(原屬褒貶抑揚教)，以及《法華經》(原屬同歸教)，合併而成。

第(5)段引文說到了菩提流支的半、滿二教判：(1)半字教，釋迦成道後的前十二年所宣說的經典；(2)滿字教，釋迦成道十二年後所宣說的經典⁽¹⁷⁾。無疑地，這是依據《大般涅槃經》半、滿二字教的說法，而作的分判⁽¹⁸⁾。

以上五家教判，有幾個共同的特點是：(1)他們都是依照釋迦一生說法的先後次序，而作的分判。(2)釋迦越是早年所說的經典，越是不究竟；相對地，越是晚年所說的經典，越是究竟。(3)小乘經典較不究竟，大乘經典較為究竟。(4)大乘經典是否究竟的判準有三，而其究竟的程度，依序是：空(無相)、一乘(同歸)、常住。以上四點，基本上都被智顛所採納，成為他「五時」教判的一部分內容(詳下)。這再次說明智顛有其保守的性格。

在以上這四個共同特點當中，我們發現下面幾個事實：

- (一)《般若經》的「空」(無相)，首先被拿來作為分判大、小乘的標準；小乘只談「有(相)」，不談「空」，因此是不究竟的半字教；大乘(所有的經典都)談「空」，因此是究竟的滿字教。
- (二)《法華經》的「一乘」(同歸)思想，被拿來進一步分判大乘經的究竟與否。不談「一乘」(三乘都將成佛)的《(小品)般若經》，在這個判準之下，被視為不究竟的經典；相反地，《法華》、《涅槃》等經，由於闡明「一乘」思想，因此被判為究竟的經典。
- (三)《大般涅槃經》的「常住」思想，也被提出來當作判定究竟與否的最高標準。暢談「常住」(佛陀不入涅槃)的《大般涅槃經》，被判為最究竟的經典；《法華經》雖談「一乘」，卻不談「常住」，因而被判為不究竟的經典⁽¹⁹⁾。

以上三點，除了第(三)點略作修改之外，其他各點也都被智顛所接受，成了他所主張之「五時」教判的部分內容(詳下)。

「南三、北七」教判的後五家，並不以釋迦一生說法的次序來分判；而是以釋迦說法的內容性質來分判。最後第十家的一音教，依照唐朝華嚴宗高僧澄觀的說法，這是菩提流支和鳩摩羅什的主張⁽²⁰⁾。而之所以主張「一音」的理由則是：只有一佛乘，無二亦無三。其次，第九家－北地禪師的三種大乘判，乃依修行有無階梯、次第而分判。以為「真法無詮次」，因而不說「十地功德行相」⁽²¹⁾的是無相教，反之則為

有相教。

剩下的第六、七、八三家，則大約是研究《十地經論》之地論師的主張。其中，第六家是佛馱三藏和學士光統的四宗判。四宗是：(1)因緣宗，指部派佛教說一切有部－毘曇宗的「六因四緣」的主張⁽²²⁾。(2)假名宗，指研究《成實論》之成（實）論師所主張的「三假」⁽²³⁾。(3)誑相宗，指的是《大品般若經》（《摩訶般若波羅蜜經》）乃至龍樹的《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》所闡述之「一切皆空」（一切萬相皆虛妄不實）的主張。(4)常宗，指《大般涅槃經》、《華嚴》等大乘經所弘揚之「常住」、「佛性」的思想。

其次，第七家和第八家，不過是第六家的進一步開展。第七家是護身自軌大乘⁽²⁴⁾所主張「五宗教」，那是把前面的「常宗」分成二宗：(4)常宗，《大般涅槃經》；(5)法界宗，《華嚴經》⁽²⁵⁾。而第八家則是光統和耆闍凜師所主張的「六宗」：(1)因緣宗；(2)假名宗；(3)誑相宗；(4)常宗；(5)真宗；(6)圓宗。其中，前四宗和四宗判相同。真宗指的是《法華經》，《法華經》說到了釋迦佛最真實的過去和最真實的思想，因此稱為真宗。而圓宗則指《大方等大集經》，該經主張『染、淨俱融』、『法界圓普』的道理，因此稱為圓宗。

在地論師的四宗乃至六宗判當中，《涅槃經》的「常（住）」、《法華經》的「真（實）」和《大集經》的「圓（滿）」，乃至《華嚴經》的「法界」，被當作是最高的分判標準。這幾個概

念，成了智顛「化法四教」（詳下）的先驅思想，影響智顛的教判甚深。如果再加上前面五家的《般若》「空」（無相）和《法華》「一乘」思想，即構成了智顛「五時八教」判的指導原則。

以上是就外在的歷史淵源，來討論智顛之「五時八教」判的形成原因。下面讓我們繼續從內在的條件，來說明智顛之「五時八教」的分判標準。事實上，智顛曾在《法華玄義》卷1-上，提到他分判諸經的三個標準；他稱這三個標準為「教相」：『教相為三：一、根性融不融相；二、化道始終不始終相；三、師弟遠近不遠近相。教者，聖人被下之言也；相者，分別同異也。』⁽²⁶⁾其中，第一「根性融不融相」的意思是：宣說佛經時，如果眾生的根性已經達到「融」（成熟）的程度，那麼，所宣說的經典即屬實教；反之，如果眾生的根性還是「不融」（不成熟），那麼，該經即屬權教。因此，《法華經》是實教，而《阿含經》等則是權教。其次，第二「化道始終不始終相」，意思是：如果一部經的道理，能夠從始至終地教化眾生澈底成佛，那麼這部經即是實教；反之，如果該經無法教導眾生澈底成佛，則屬權教。因此，只有《法華經》是實教，其他經典都是權教。而第三、「師弟遠近不遠近相」的意思是：如果一部經能夠說出師父（指釋迦佛）與弟子（指釋迦佛的弟子）的遠因、遠果，那麼該經即是實教；反之，即是權教經典。由於《法華經》說出釋迦『成佛已來，

無量無邊劫』，也說出他的弟子們未來終究要成佛，因此，《法華經》是一部實教之經；反之，其他經典並沒有說出這些道理，因此只屬於權教之經⁽²⁷⁾。

【貳】智顓的「五時」教判

依照以上這三個分判諸經的標準，再參考「南三北七」的傳統教判，智顓展開了他那有名的「五時八教判」。現在簡單說明如下：

首先是「五時」：這是依照釋迦說法的先後，分為五個階段，而分判眾經；它們是：(1)宣說《華嚴經》的「《華嚴》時」；(2)在鹿（野）苑宣說四《阿含經》的「鹿苑時」；(3)在各處宣說各類大乘經－「方等經」⁽²⁸⁾的「方等時」；(4)宣說《般若經》的「《般若》時」；(5)晚年宣說《法華經》和《涅槃經》的「《法華》、《涅槃》時」。

其次是「八教」：它們是「化儀四教」和「化法四教」。所謂「化儀四教」，是依照釋迦的教學方式－「化儀」，而將諸經分判為四種：(1)頓教，以直接而又迅速的方式，宣說最高深的道理。(2)漸教，以從淺入深的方式，宣說從淺入深的道理。(3)不定教，既非頓教，也非漸教，隨著眾生的根器不同，在同一時間之內，讓聽聞教法的佛弟子們，有的以為自己所聽聞的是最高深的道理，有的卻以為自己所聽聞的是淺

顯的道理；而且，聽聞教法的弟子們，彼此知道對方所聽聞的是不同的教法。(4)祕密教，和不定教相似，唯一不同的是，聽聞教法的弟子們，互相不知道對方所聽聞的教法內容。而「化法四教」，則是依照釋迦所說教理的性質、內容－「法」，而作出的分判。它們是：(1) (三) 藏教，為小乘人而宣說之「一切有」、「無常」等淺顯的教理。(2) 通教，為大乘的初機菩薩宣說之「一切空」、「無生(滅)」（不生不滅）等有關「般若」的教理。(3) 別教，特別為大乘的大菩薩們宣說之有所缺陷的教理。(4) 圓教，為大乘的大菩薩們宣說之圓滿無缺的教理。

有了以上的簡略說明，我們可以進一步來分析智顛的「五時八教」判。首先是「五時」判：這是參考「南三北七」中的五時教判，而把釋迦牟尼佛一生說法，依時間的先後次序，分成五個時段。這五個時段是：《華嚴》時、鹿苑時、方等時、《般若》時，以及《法華》《涅槃》時⁽²⁹⁾。

現在，我們依照智顛《法華玄義》卷 1-上，將這五時教判的原文，分段引出如下⁽³⁰⁾：

- (1) 如日初出，前照高山，厚殖善根，感斯頓說。頓說本不為小，小雖在座，如聾如瘖。良由小不堪大，亦是大隔於小。此如《華嚴》。約法被緣，緣得大益；名頓教相。約說次第，名從牛出乳味相。
- (2) 次照幽谷，淺行偏明，當分漸解。此如三藏。三藏本不為大，大雖在座，多踰婆喲，小所不識。此乃小隔於大，大隱於小。

約法被緣，名漸教相。約說次第，名酪味相。

- (3) 次照平地，影臨萬水，逐器方圓，隨波動靜。……此如《淨名》方等。約法被緣，猶是漸教。約說次第，生蘇味相。
- (4) 復有義：大人蒙其光用，嬰兒喪其睛明。夜遊者伏匿，作務者興成。……雖三人俱學，二乘取證。具如《小品》。若約法被緣，猶是漸教。約說次第，名熟蘇味相。
- (5) 復有義：日光普照，高下悉均平。土圭測影，不縮不盈。若低頭、若小音、若散亂、若微善，皆成佛道。不令有人獨得減度，皆以如來減度而減度之。具如今《經》。若約法被緣，名漸圓教。若說次第，醍醐味相。

第(1)段所描述的即是五時中的第一時：《華嚴》時。古來即有一種傳說，以為釋迦牟尼佛初成道時，曾有一段的時間⁽³¹⁾，坐在成道時的那棵菩提樹下不說法，隨後才宣說《華嚴經》。該經只為『厚植善根』的大乘大菩薩們宣說，這些大菩薩們可以因而獲得『大益』。這就像早晨初昇的太陽，先照到高山一樣；初成道的佛陀也先為大菩薩們宣說道理。因此，《華嚴》時也稱為「日照高山時」。另外，這也像乳牛流出牛乳一樣，一切的乳製品都由牛乳所製作；同樣地，釋迦宣說了《華嚴經》之後，其他經典才以它做為基礎，繼續宣說出來。所以，《華嚴》時又比喻為「乳味」。然而，也正因为宣說《華嚴經》的對象－「緣」，是大菩薩，不是小乘－所謂『頓說本不為小』，以致小乘們雖然也和大菩薩一樣，在場聽講，但卻『如聾如啞』，無法聽懂，即使偶爾聽懂，也無法開口向宣說的釋迦請教問題。這意味著《華嚴經》雖然

是最為高深的經典，但卻不是「圓（滿無缺之）教」，因為該經仍有度眾不盡的缺陷。前文曾說到智顛分判眾經的三個標準 - 三種「教相」：根性融不融相、化道始終不始終相、師弟遠近不遠近相。目前，智顛判定《華嚴經》並非最究竟的經典，即是根據這三種教相之中的第一教相 - 「根性融不融相」。也就是說，當釋迦宣說《華嚴經》時，眾生的根器尚未達到「（圓）融」（成熟）的地步，以致小乘人雖然在座，但卻『如聾如啞』。這即是度眾不盡的缺陷。事實上，三種教相當中的後兩種，《華嚴經》也同樣不能滿足。就大乘的大菩薩們而言，固然「化道」可以達到「（從）始（至）終」的要求，亦即澈底解脫成佛；但是小乘人聽了《華嚴經》之後，由於『如聾如啞』的關係，不一定能夠「化道始終」（解脫成佛）。另外，《華嚴經》中並未宣說釋迦常住不滅，乃至未預記（預言）弟子們長遠修行、未來成佛等內容，因此，顯然也不合第三教相「師弟遠近不遠近相」。有關這些，我們會在下面作更詳細的討論。

其次，第(2)段指的是五時中的第二時 - 鹿苑時。代表文獻是小乘的經、律、論等「三藏」⁽³²⁾；例如，代表經典是《雜阿含經》、《長阿含經》、《中阿含經》和《增一阿含經》等四部《阿含經》。這些經典的特色是：『淺行偏明，當分漸解』。亦即，在內容上，所修行的法門是淺顯的法門；在方法上，則是一步一步，逐漸地悟解。這和《華嚴》時之迅速悟入最

高深之道理－「頓教」，顯然不同；因此稱為「漸教相」。另外，這些經典的真正宣說對象是小乘人；大乘菩薩雖然也在場聆聽，但卻『多踰婆喲』⁽³³⁾，小乘人並不知道；這即是所謂的『小隔於大，大隱於小』。這些經典就像太陽升起已經有一段時間，可以照到兩山（比喻菩薩）之間的幽谷（比喻雜在菩薩中的小乘人）；因此，鹿苑時又叫「日照幽谷時」。其次，這些經典也像乳酪一樣，乃是牛乳（比喻《華嚴經》）的初步製品；因此，鹿苑時也叫「酪味」。而在智顛的三種分判眾經的「教相」當中，四《阿含經》顯然都不合乎三種教相的標準。因為，聽聞《阿含經》的小乘人，根性是不「融」的；化道也是不始終的；經中也不曾論及常住、預記成佛等情事。因此，鹿苑時所宣說的四《阿含經》，並非最究竟的經典。

第(3)段引文，指的是五時教判中的第三時－方等時，又名「日照平地時」或「生蘇味」。說它是方等時，乃是由於這一時所代表的經典，是《維摩詰所說經》（又稱《淨名經》）、《思益梵天所問經》等各類的方等經⁽³⁴⁾。稱它是日照平地時，原因是：此時就像太陽高昇、普照大地一樣，可以普度一切根器的眾生⁽³⁵⁾。這也正是引文所謂：『影臨萬水，逐器方圓，隨波動靜』。而稱它是生蘇味，乃因它已經經過乳、酪這兩個階段，進入了更加成熟的生蘇（生酥）階段。事實上，方等(Vaipulya)，又譯方廣，是佛經的一種形式⁽³⁶⁾；但是，中

國古師往往付給它方正、平等、廣大的意思。方等時所宣說的經典眾多，但依照智顛的三種教相來看，這些經典都不是究竟的經典。因為，眾生的根器還沒有到達最「融」（成熟）的地步；所化眾生也無法成就圓滿無缺的佛陀；經中也沒有說到釋迦成佛久遠、常住不滅等情事。因此，這些方等經都不是究竟的經典。

第四時是第(4)段引文所描述的熟蘇味，亦即《般若》時；同時，它和方等時一樣，也是屬於日照平地時⁽³⁷⁾。說它是《般若》時，因為它所代表的經典是《大品般若經》（亦即《摩訶般若波羅蜜經》）。說它是日照平地時，那是因為『三人俱學』，亦即，般若是聲聞、緣覺、菩薩（含大乘和小乘菩薩）等三乘人，所必須共學的法門。而說它是熟蘇味（熟酥味），則是由於經過了乳、酪、生蘇等三階段的陶冶之後，眾生的根器更加成熟的關係。然而，畢竟這還不是最究竟、最了義的經典，以致有『大人蒙其光用，嬰兒喪其睛明』乃至『二乘取證』等缺陷。亦即，三乘中的菩薩（大人），受到了好處，繼續修菩薩，最後成就最究竟的佛；但是其他聲聞、緣覺等二乘人乃至小乘菩薩（嬰兒），卻無法接受「般若」的思想，以致像嬰兒見到強烈的陽光而失明一樣，證入了小乘不究竟的果位，永遠無法成就究竟的佛果。這些小乘人的根器顯然是不「融」；化道也不始終；《般若經》中也不曾討論到師弟遠近的問題。因此，《般若》時所宣說的《大品般若經》，乃

不究竟的經典。

第(5)段引文說到了第五時 - 《法華》、《涅槃》時，又名醍醐味；代表經典自然是《妙法蓮華經》和《大般涅槃經》。說它是醍醐味，無疑地，是因為經過了乳、酪、生蘇和熟蘇等四時的陶冶之後，眾生的根器已經到了完全淳熟的地步；就像牛乳已經提煉到最美味的醍醐一樣。另外，這是日照平地時的第三時 - 正中（日正當中⁽³⁸⁾），佛陀的光輝普照一切，沒有任何漏失，所謂『土圭測影，不縮不盈』⁽³⁹⁾。因此，即使是極微的小善，也必定『皆成佛道』⁽⁴⁰⁾。

值得注意的是，引文中有「漸圓」一詞，原意應指漸教當中的圓教；亦即，《法華經》乃漸教當中最圓滿無缺的經典。前文說過，智顛基本上接受了「南三北七」教判第三家-慧觀等人的「五時」教判；因此，在智顛的「五時教判」當中，雖然把慧觀五時判的《華嚴經》（原判不在「五時」之中），放在他的「五時教判」的第一時，但是從第二鹿苑時之後，基本上還是遵循南三北七的「五時」判，只是略作修改而已：把慧觀「五時」之第三時 - 「褒貶抑揚教」（《淨名》、《思益》），判為第二方等時；把慧觀「五時」之第二時 - 「無相教」（《大品般若》），判為第三時。其次，把慧觀「五時」中的第四「同歸教」（《法華》），以及第五時之「常住教」（《涅槃》），合為第五「《法華》、《涅槃》時」。其他則不改變：慧觀「五時」中的第一時 - 「有相教」（《阿含》），保留不動。

這樣看來，智顛的「五時教判」當中，第一「《華嚴》時」，其實是屬於「頓教」；其他四時，包括最後第五時的「《法華》、《涅槃》時」，全都屬於漸教的範圍。而《法華經》則是漸教之中最為圓滿無缺的經典，因此稱為「漸圓教」。

對於「漸圓教」一詞，唐·湛然，《法華玄義釋籤》卷2，曾有這樣的註解：

『若約法被緣，名漸圓教』者，此文語略，具足應云：鹿苑漸後，會漸歸圓，故云漸圓。人不見之，便謂《法華》為漸圓，《華嚴》為頓圓。不知《華嚴》部中有別……全不推求上下文意，直指一語，便謂《法華》劣於《華嚴》，幾許誤哉，幾許誤哉⁽⁴¹⁾

引文中說到「漸圓」是『會漸歸圓』的意思。也許因為湛然的這一註解，後來有人把「《法華》、《涅槃》時」，歸入「非頓非漸」之中，而不在漸教之列⁽⁴²⁾。另外，引文還說到：有人因為「漸圓教」一詞，誤把《法華經》視為不究竟的經典，只有宣揚「頓圓教」（圓頓教）的《華嚴經》，才是最究竟的經典。湛然所謂的「有人」，應該是指華嚴宗人。

值得注意的是，第五「《法華》、《涅槃》時」所代表的經典共有兩部，二者到底有什麼異同？應該是一個有意義的問題。對於這個問題，引文中，智顛並沒有明說；但湛然，《法華玄義釋籤》卷2，卻有這樣的說明：

一家義意，謂二部同味，然《涅槃》尚劣。何者？《法華》開權，如已破大陣；餘機至彼，如殘黨不難。故以《法華》為大收，《涅槃》為拏拾。(43)

湛然的意思顯然是：《法華》、《涅槃》雖然同屬醍醐味，但《涅槃》還是稍劣於《法華》；理由是：釋迦宣說《法華》時，已經開權顯實，把最真實、最真心的話都說了。就像大將已經破解敵陣、擒拿敵帥，大局已經底定；到了宣說《涅槃》的時候，不過是收拾（拏拾）殘黨的「拏拾教」而已。

對於《涅槃經》的定位，宋朝高麗僧諦觀，在其《天台四教儀》中，曾這樣說：

次說《大涅槃》者，有二義：一、為未熟者，更說四教。具談佛性，令具真常，入大涅槃。故名拏拾教。二、為末代鈍根，於佛法中，起斷滅見，夭傷慧命，亡失法身，設三種權，扶一圓實，故名扶律談常教。然若論時、味，與《法華》同；論其部內，純、雜小異。(44)

諦觀的意思是：釋迦宣說《涅槃經》的目的有二：一是利用逝世前的機會，為那些根器尚未成熟的釋迦弟子，追說藏、通、別、圓等「四教」（詳下文），讓這些弟子，聽了四教的道理之後，根器成熟，悟入佛性、真常的道理。因為這樣的關係，所以稱為「拏拾教」。《涅槃經》的這一功能，應該就是古師所謂的「追說（四教）」（詳下圖表）。其次，為那些末代鈍根眾生，設立藏、通、別等三種權教，讓他們理解《法

華經》之圓教之理，以免觸犯戒律，墮入斷滅之見，而『夭傷慧命，亡失法身』。因此，《涅槃經》又名「扶律談常教」（扶持戒律，談論常住之教）。《涅槃經》的這一功能，也許就是古師所謂的「追泯」（追泯三教，入於圓教；詳下圖表）吧！不管是就第一種「捃拾教」（追說）的意義，或就第二種「扶律談常教」（追泯）的意義，《涅槃經》都雜有藏、通、別等三種權教，不純粹是圓實之教。這和《法華經》純談圓實之理不同。因此，《涅槃經》雖然和《法華經》一樣，同為第五時、第五味，但卻略遜於《法華經》。如果再以智顛判別眾經的三種教相的標準來看，我們也會得到相同的結論：《涅槃經》所要度化的眾生，雖然都具備了「融」（成熟）的根器，也能夠達到究竟成佛的目的，因此，合乎「根性融不融相」和「化道始終不始終相」的標準；但是，卻不合乎「師弟遠近不遠近相」的標準，因為《涅槃經》中雖然盛談常住，卻不論久遠成佛乃至預記弟子成佛等情事。因此，依照智顛三種教相的標準看來，《涅槃經》仍然有其缺陷。

值得注意的是智顛的五時教判當中，用到日照「五時」和牛乳「五味」的概念；前者出自晉譯《大方廣佛華嚴經（卷34）·如來性品》的「四照」說，後者則採自《大般涅槃經（卷14）·聖行品》的「五味」說。

《涅槃經》的「五味」說，是這樣的：

譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，眾病皆除，所有諸藥，悉入其中。……佛亦如是，從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出《般若波羅蜜》，從《般若波羅蜜》出《大涅槃》，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性；佛性者，即是如來。(45)

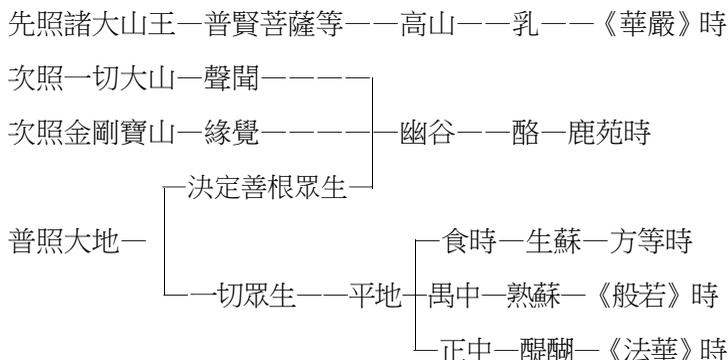
從引文可以清楚地看出，《涅槃經》的「五味」，原本和智顛的「五時教判」無關。因此，智顛的「五時教判」只是採取《涅槃經》的「五味」喻，來建立起他個人對於全體佛經的看法。

其次，晉譯《華嚴經》的「四照」說，是這樣的：

譬如日出，先照一切諸大山王，次照一切大山，次照金剛寶山，然後普照一切大地。……如來亦復如是，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生……然後悉照一切眾生，乃至邪定，為作未來饒益因緣。(46)

引文中，「四照」是：日照諸大山王、日照一切大山、日照金剛寶山，以及日照一切大地；這和智顛的「五時教判」，也是顯然不合。但是，同經又說：『譬如日月，出現世間，乃至深山幽谷，無不普照。如來智慧日月亦復如是，普照一切，無不明了。』(47)智顛的「日照幽谷時」，應該得到後面這段經文的啟發。後人曾構作了「三照五味相成圖」，試圖將晉譯《華嚴經》的「四照」說，和智顛的「五時」、「五照」

乃至「五味」說匹配起來，以彌補智顛「五時教判」和晉譯《華嚴經》「四照」說的矛盾。這幅「相成圖」是這樣的：



【參】智顛的「化儀四教」判

前文曾說到「南三北七」教判的共通特色是：釋迦一代教法，可以分判成頓、漸、不定等三教。原則上，智顛接受了這種分判，只是做了某些更動：(1)對頓、漸、不定的定義、內容、代表經典，做了不同的詮釋。(2)將不定教分判為二：[<a>](#)顯露不定教，簡稱不定教；[](#)祕密不定教，簡稱祕密教。而智顛把更動過的頓教、漸教、（顯露）不定教，以及祕密（不定）教等四者，稱為「化儀四教」。化儀，乃教化之方法、方式的意思。隋·灌頂，《天台八教大意》，曾說：『頓、漸、祕密、不定，化之儀式，譬如藥方。』⁽⁴⁸⁾顯然，智顛認為，這四種教，乃是依照釋迦教化弟子的方法，所謂教

學方法，而做的分判。

化儀四教的前二教，我們已在前面各項當中，詳細討論過了，不再贅言。我們要把注意力，集中於兩種不定教的說明之上。《法華玄義》卷1-上，曾這樣解釋不定教：

但約顯露，明漸、頓五味之相（則如以上所說）。若論不定，義則不然。雖高山頓說，不動寂場，而遊鹿苑。雖說四諦生滅，而不妨不生不滅。雖為菩薩說佛境界，而有二乘智斷。雖五人證果，不妨八萬諸天獲無生忍。當知，即頓而漸，即漸而頓。……一時、一說、一念之中，備有不定。不同舊義，專判一部；味味中悉如此。此乃顯露不定，祕密不定其義不然。如來於法得最自在，若智、若機、若時、若處，三密四門，無妨無礙。此座說頓，十方說漸、說不定。頓座不聞十方，十方不聞頓座。或十方說頓、說不定，此座說漸，各各不相知聞。於此是顯，於彼是密。(49)

引文說到了幾件事情：首先，頓教、漸教和五味（五時），是就「顯露」而做出的分判。「顯露」，是相對於下面的「祕密」而說的。所謂「祕密教」，指的是聽聞釋迦說法的弟子們，對於釋迦所說內容，互不相知的意思。所以，湛然，《法華玄義釋籤》卷2，說：『若祕密者……互不相知，是故名密。』(50)因此，所謂「顯露」，指的是釋迦以公開的方式，宣說教理；弟子們雖然未必理解釋迦所說教理的意義，但卻明明白白地知道釋迦正在宣說該一教理。例如，當釋迦針對大乘的大菩薩們，宣說《華嚴》頓教時，在座的小乘人雖然

『如響如症』，但卻仍然知道釋迦正在宣說《華嚴經》。又如，釋迦在鹿苑針對小乘人宣說四《阿含》時，大乘人同樣在座，儘管『多踳婆喲，小所不識』，但大、小乘人都知道釋迦正在宣說四《阿含經》。其他方等經、《般若經》也是一樣。因此，頓教和漸教都是「顯露」教，而不是「祕密」教。

其次，引文在說明什麼是「不定教」時，用了許多佛經裡的典故：

(1) 『雖高山頓說，不動寂場，而遊化鹿苑』：

高山頓說，是指釋迦像日照高山一樣，頓說《華嚴經》。寂場，是寂滅道場的簡稱，指的是釋迦解脫成佛，並宣說《華嚴經》的地方⁽⁵¹⁾。不動寂場而遊化鹿苑，是指釋迦在寂滅道場宣說《華嚴》頓教時，卻能夠身體不動，利用祂的廣大神通，化身到另一個地方－鹿野苑，去宣說四《阿含經》之漸教。無疑地，這是指釋迦說法地點、內容和（頓、漸之不同）方式的「不定」。

(2) 『雖說四諦生滅，而不妨不生不滅』：

苦諦、集諦、滅諦和道諦等「四（聖）諦」，是四《阿含經》裏的主要內容。由於四《阿含經》，曾論及一切事物都是生生滅滅的「（諸行）無常」道理，因此，智顛就把四《阿含經》裏的四諦，稱為「生滅四諦」，以有別於大乘佛教所說的「不生不滅」的四諦⁽⁵²⁾。引文中的『四諦生滅』，指的就是小乘《阿含經》的「生滅四諦」；而『不生不滅』，則指大乘（特

別是《華嚴經》裏)的不生不滅四諦。因此，整句的意思是：釋迦雖然在鹿野苑，為小乘人宣說四《阿含經》裏的「生滅四諦」之理，但卻同時又在不同的地方，宣說(《華嚴經》裏的)「不生不滅」的大乘四諦之理。顯然，這是闡明釋迦說法之地點和內容的「不定」。

(3)『雖為菩薩說佛境界，而有二乘智斷』：

這句話的意思是：釋迦在為大乘菩薩宣說各種方等經和《般若經》的『佛境界』時，卻有聲聞乘和緣覺乘的二乘人(小乘人)，以智慧斷盡煩惱，而證入空寂的小乘涅槃當中，以致無法澈底成就大乘佛果。明顯地，這旨在說明釋迦說法的內容，以及所教化之根器的「不定」。

(4)『雖五人證果，不妨八萬諸天獲無生忍』：

五人，指釋迦初成道時，在鹿野苑所度化的五比丘⁽⁵³⁾。這五人都因為聽聞釋迦所宣說的四《阿含經》，而證入小乘的果位；所以稱為『五人證果』。而『八萬諸天獲無生忍』，指的是釋迦宣說《大品般若經》時⁽⁵⁴⁾。也就是說，當釋迦為小乘人宣說《阿含經》時，卻不妨有『八萬諸天』的大乘菩薩，把它理解為《般若經》的內容，並因而證入「無生忍」⁽⁵⁵⁾之中。無疑地，這句話也是在強調釋迦說法之內容，乃至所教化之根器的「不定」。

緊接著，從『當知，即頓而漸，即漸而頓』到『味味中悉如此』，是總結以上這四段典故的意義。在這長段引文當中，

說到了幾件事情：

<a>『即頓而漸，即漸而頓』：

這是說明「（顯露）不定教」，乃是一種不限定在「頓」或「漸」這兩種教學方式的另一方式。當釋迦採用「頓」的方式時，也能夠同時採用「漸」的方式，來教化弟子們。相反地，當他採用「漸」的方式時，也能夠同時採用「頓」的方式，來教化弟子們。例如，在宣說《華嚴》頓教時，卻又同時在鹿野苑，宣說四《阿含經》。又如，在宣說四《阿含經》時，卻又同時在另外的地方（靈鷲山），宣說《大品般若經》。所以，諦觀，《天台四教儀》，在解釋「不定教」時，曾說：『此則如來不思議力，能令眾生於漸說中得頓益，於頓說中得漸益。如是得益不同，故言不定教也。』⁽⁵⁶⁾

『一時、一說、一念之中，備有不定』：

一時，指的是五時中的任何一時；一說，是指釋迦所說的任何一句經文；一念，則指極短的一剎那時間。釋迦五時說法當中的任何一時，任何一句經文，乃至任何一剎那之中，都含有（藏、通、別、圓）四教的教義在內。這即是「不定教」。《涅槃經》卷29，曾說到了一則譬喻：如果把毒物混入牛乳之中，那麼，不但牛乳有毒，可以殺人；而且，酪、生蘇、熟蘇和醍醐等四味當中也有毒，也可以殺人。這就像天、人、畜生、餓鬼、地獄等「五道」眾生，雖然身形、業力、果報都不相同，但卻都有佛性，可以殺煩惱賊，並因而

解脫成佛一樣⁽⁵⁷⁾。智顛在其《摩訶止觀》卷1-上，曾引用《涅槃經》的這一譬喻，來說明「不定教」：『《大經》云：……置毒乳中，乳即殺人；乃至置毒醜酬，醜酬殺人。此證不定也。』⁽⁵⁸⁾在這裏，五味中的毒，比喻圓教的道理；意味著五時當中，釋迦都可以隨機宣說最高深的圓教道理。這即是「不定教」的特色。

<c>『不同舊義，專判一部；味味中悉如此』：

這是批判「南三北七」教判中，有關「不定教」的主張。前文在介紹「南三北七」教判時，即已說到：智顛前，中國南、北高僧的判教，都共同採用頓、漸、（偏方）不定這三種教相。其中，（偏方）不定教的意思是：不合一般常軌之教；亦即，在應該宣說小乘教或無常教的時候，卻宣說了大乘常住教。例如釋迦宣說小乘教的時候，卻也宣說了《央掘魔羅經》、《勝鬘經》、《金光明經》等闡揚大乘常住教的經典。因此，這些「不按牌理出牌」的經典，就被稱為「（偏方）不定教」。南、北高僧所說的「不定教」，顯然是指《央掘魔羅經》等特定的這幾「部」經典；這即是引文所謂的『專判一部』。這種『專判一部』的分判方式，和智顛以為『一時、一說、一念之中，備有不定』（詳前文），亦即引文所謂『味味中悉如此（悉有不定）』的說法，顯然有很大的差別。南三北七的「不定教」是指某些「部」的經典，例如《央掘魔羅經》乃至《金光明經》；但是智顛的「不定教」，卻不是指某些

「部」的經典，而是依照宣說「教」理的方式（化儀）來判定。因此，南三北七的不定教是「部」判，而智顛的不定教，才是真正的「教」判；二者顯然不同。

在天台宗的判教思想當中，分辨部判和教判的不同，乃是相當重要的一件事情。例如，前文所說的「五時教判」，乃是「部判」而不是「教判」。第一《華嚴》時，所宣說的是《華嚴》這「部」經；依此類推，第五《法華》、《涅槃》時，所宣說的是《法華》和《涅槃》這兩「部」經。所以，湛然，《法華玄義釋籤》卷2，在註釋五時中的第一「《華嚴》時」時，曾說：『此是頓部，非是頓教。』(59)

而在天台的「化儀四教」當中，目前正在討論的不定教，以及下面馬上討論到的祕密教，都不是「部判」，而是「教判」。但是化儀四教中的頓教，卻是「部判」，亦即特指《華嚴》這「部」經典，而不是指「化法四教」中之「圓（頓）教」（詳下文）。所以，灌頂，《天台八教大意》，曾說：『初言頓者，從部得名，即《華嚴》也。』(60)相同理由，我們可以理解：化儀四教中的漸教，應該也是「部判」，而不是「教判」。

引文從『此乃顯露不定，祕密不定其義不然』以下，是說明化儀四教中的祕密教。從這句引文可以看出，所謂的祕密教，也是不定教的一種，名為「祕密不定教」。而前面所討論過的不定教，則稱為「顯露不定教」。二者的差別，僅在顯露或不顯露的不同。隋·灌頂，《天台八教大意》，曾這

樣地解釋二者的差異：『同聽異聞、互不相知，名祕密教。同聽異聞、彼彼相知，名不定教。』⁽⁶¹⁾另外，湛然，《法華玄義釋籤》卷2，也有類似的說明：『……不定者，以由彼此相知故。若祕密者，即……不相知，是故名密。不定與祕，並皆不出同聽異聞。』⁽⁶²⁾

這樣看來，不定教和祕密教的相同之處是『同聽異聞』。例如，同樣在第一時中聽聞《華嚴經》，但卻有人（大乘大菩薩）得大成就，有人（小乘）以為是在宣說四《阿含經》的道理；這即是前文所謂的『雖高山頓說，不動寂場，而遊化鹿苑』。其他四時也是如此。

而不定教和祕密教的不同之處，則是：後者『互不相知』，前者『彼彼相知』。例如，在第二鹿苑時，當釋迦針對小乘人宣說「生滅四諦」時，有些大乘菩薩卻聽到了「不生不滅」的大乘道理－這是『同聽異聞』。此時，如果在座的小乘人 and 大乘人，互相知道所聞不同，即是不定教。反之，如果小乘人只知道自己所聞是「生滅四諦」，不知道還有其他（大乘）人聽到了「不生不滅」的大乘道理；或者是，某些大乘人只知道自己聽到的「不生不滅」，乃是通教、別教的道理，不知道還有其他大乘人聽到了圓教「不生不滅」的道理，那麼，這時釋迦所採用的「化儀」（教學方式），即是『互不相知』的祕密教。

最後，上面有關祕密教的引文當中，有一句必須說明清楚

：『如來於法得最自在，若智、若機、若時、若處，三密四門，無妨無礙。』這是說明釋迦為何能夠採用「祕密教」的教學方式，來教化眾生的原因。湛然，《法華玄義釋籤》卷2，這樣註釋：『智，謂大聖權謀。機，謂不同次第。不擇時、處，身、口、意密，隨何四門，無礙自在。』⁽⁶³⁾也就是說，釋迦以其權謀之智，觀察眾生的不同根機，利用他身、口、意三種奧密的神通，適時、適處地教化眾生。讓這些眾生聽聞適合自己的道理，而又互不相知。這即是「祕密（不定）教」。

【肆】智顛的「化法四教」判

有關智顛判教的最後一項是「化法四教」判，這是依照釋迦說法的內容性質，而做出的分判。它們是：（三）藏教、通教、別教、圓教。智顛，《四教義》卷1，曾這樣介紹（三）藏教：

釋三藏教名者，此教明因緣、生滅四聖諦理，正教小乘，傍化菩薩。所言三藏教者，一、修多羅藏；二、毘尼藏；三、阿毘曇藏。一、修多羅藏者……即是四《阿含經》也。二、毘尼藏者……則是《八十誦律》也。三、阿毘曇藏者……若佛自分別法義，若佛弟子分別法義，皆名阿毘曇也。然此三藏通名藏者，藏以含藏為義……三名各含一切文理，故名藏也。《阿含》即是定藏，四《阿含》多明修行法也。毘尼即是戒藏，正明因

事制戒，防止身、口之惡法也。阿毘曇即是慧藏，分別無漏慧法，不可比也。此之三藏教，的屬小乘。(64)

引文說到了幾件事情：

(1)三藏教的內容是『因緣、生滅四聖諦理』：

這是專為聲聞、緣覺等小乘人而宣說的，但也附帶用來度化菩薩乘⁽⁶⁵⁾。其中，『因緣』是指無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等十二因緣。而『四（聖）諦』是指苦（聖）諦、集（聖）諦、滅（聖）諦和道（聖）諦。十二因緣和四（聖）諦，都是四《阿含經》的主要內容⁽⁶⁶⁾。一般而言，四（聖）諦被視為小乘的聲聞乘所應學習的教理；而十二因緣則是小乘的緣覺乘所應學習的教理。至於菩薩乘，則應學習布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若（智慧）等「六度」（六波羅蜜）。所以，灌頂，《天台八教大意》，曾說：『聲聞觀於四諦，緣覺觀十二因緣，菩薩修事六度。』⁽⁶⁷⁾而目前之所以省略了菩薩所應修習的「六度」，大概是因為三藏教『正教小乘，傍化菩薩』的關係吧！其次，『生滅』是無常生滅的意思；這也是四《阿含經》的重要內容之一。而四《阿含經》當中的四聖諦，被稱為「生滅四聖諦」，則是相對於通、別、圓這三教的各有不同的四聖諦而言⁽⁶⁸⁾；有關這點，我們會在下面詳細討論。

(2)三藏，指的是經、律、論等小乘的三藏：

引文中的「修多羅藏」(sūtra-piṭaka)，譯為「經藏」，乃釋

迦所宣說的道理；目前指的是四種《阿含經》。「毘尼藏」(vinaya-piṭaka)，譯為「律藏」，乃釋迦為了整個僧團的如法修行與和諧，而制訂出來，共同遵守的戒條；目前則指《八十誦律》等所有的律典⁽⁶⁹⁾。「阿毘曇藏」(abhidharma-piṭaka)，譯為「論藏」，則是釋迦本人或其弟子們，為了闡明「修多羅藏」當中的道理，而撰寫之分析性、論述性的書籍。智顛並沒有說到這些論典的具體例子，但是灌頂，《天台八教大意》，則舉了兩部論典：『《俱舍》、《婆沙》即是阿毘曇藏。』⁽⁷⁰⁾這三種佛教文獻，合稱「三藏」(Tri-piṭaka)。而「藏」(piṭaka)，是篋子、箱子的意思；這三種文獻，就像篋子、箱子貯存寶物一樣，可以貯存三種佛教寶物，亦即引文所謂『含一切文理』，因此稱為「三藏」。

三藏，原本通於大、小乘；但是三藏教中的三藏，卻是單指小乘的三藏。這是引文所謂『此之三藏教，的屬小乘』的意思。諦觀，《天台四教儀》，也說：『此之三藏，名通大、小。今取小乘三藏也。』⁽⁷¹⁾而「三藏教」一詞，則是來自《法華經》和龍樹《大智度論》的靈感。諦觀，《天台四教儀》，曾這樣解釋「三藏教」一詞的來源：『《大智度論》云：迦旃延子，自以聰明利根，於《婆沙》中，明三藏義。不讀衍經，非大菩薩。又《法華》云：貪著小乘三藏學者。依此等文，（智顛）大師稱小乘為三藏教。』⁽⁷²⁾引文中的「迦旃延（尼）子」(Kātyāyanīputra)，乃說一切有部的開創人，撰有《八犍

度論》（又譯《發智論》），即是引文所說的「《婆沙》」(73)。《大智度論》的作者－龍樹，認為：迦旃延子在註解經、律、論等三藏時，只採取小乘經典的觀點，卻『不讀衍經』，亦即不讀大乘經典(74)，因此，龍樹認為迦旃延子並不是大乘菩薩。從這段引文可以看出，佛經（修多羅）有小乘的經典，還有大乘的經典－「（摩訶）衍經」；依此類推，三藏也應該有小乘的三藏和大乘的三藏之別(75)。這是為什麼智顛會把小乘教稱為「三藏教」的原因。

(3) 『《阿含》即是定藏……毘尼即是戒藏……阿毘曇即是慧藏』：

這是把三藏和戒、定、慧等「三無漏學」做了匹配。其中，毘尼藏（律藏）和「戒」學相匹配是容易理解的。以智慧的分析、討論，來詮釋四《阿含經》，是論典的特色；因此，阿毘曇藏和「慧」學相匹配，也不難理解。而四《阿含經》匹配於「」學，應該是智顛個人獨特的見解。

以上是智顛「化法四教」的第一（三）藏教，下面是第二通教；《四教義》卷1，接著這樣說：

二、釋通教名者，通者，同也。三乘同稟，故名為通。此教明因緣即空、無生四真諦理，是摩訶衍之初門也。正為菩薩，傍通二乘。故《大品經》云：欲學聲聞乘者，當學般若；欲學緣覺乘者，當學般若；欲學菩薩乘者，當學般若。三乘同稟此教，見第一義，故云通教也。(76)

引文說到兩件事情：

(1)通教的教理是「因緣即空、無生四真諦理」：

引文中，智顓雖然沒有明說通教的代表經典，但卻引了《大品般若經》（亦即《摩訶般若波羅蜜經》）的經文，因此，我們可以把《大品般若經》看做是通教的代表經典⁽⁷⁷⁾。《大品般若經》的主要內容，自然是『因緣即空』、『無生』（不生不滅）等「般若」的道理。《大品般若經（卷26）·淨土品》，曾說：『一切諸法中，定性不可得，但從和合因緣起法，故有名字諸法。』⁽⁷⁸⁾同經卷22，〈道樹品〉，又說：『諸法和合因緣生，法中無自性。若無自性，是名無法。以是故……當知一切法無性。何以故？一切法性空故。以是故，當知一切法無性。』⁽⁷⁹⁾這即是典型的『因緣即空』。一切「法」（事物）都是由各種條件，所謂「因緣」，所組合而成的；這即是引文所謂『和合因緣起法』、『諸法和合因緣生』。其次，凡是由各種條件所組合成的事物，都是沒有『定性』，沒有『自性』的，亦即沒有獨立存在的固定本質；這即是引文所謂『定性不可得』、『法中無自性』。凡是沒有『定性』或『自性』的事物，從某種意義來說，都是『空』的，亦即不真實的；因為，一個真實的事物，必須不依靠任何條件，自己獨立存在。從以上一連串的說明，我們可以歸納成為下面的論證：因為『（和合）因緣生（起）』，所以『無自（定）性』；因為『無自性』，所以『（自性）空』。這是『一切法（自）性

空』一語的內在邏輯，也是『因緣即空』的具體說法。

其次，從『一切法（自）性空』，可以進一步推論出一切法『不可說』。既然一切法不可說，當然包括『生』與『滅』也都不可說；因此，《般若經》中常有『無生、無滅』或『不生、不滅』這類的經句。例如，《大品般若經（卷17）·深奧品》，即說：『是法不可說，佛以方便力故分別說；所謂……無生、無滅……諸法實相不可說，而佛以方便力故說。……一切法不可說。一切法不可說，即是空。是空不可說。』⁽⁸⁰⁾為什麼『（諸法）空』就『（諸法）不可說』呢？《大品般若經（卷24）·四攝品》，曾有這樣的說明：『是第一義，實無有相，無有分別，亦無言說。』⁽⁸¹⁾在此，『第一義（諦）』（最高超、最深遠的道理），即是『一切法性空』這一命題。而引文中的意思則是：在最高的真理－『第一義（諦）』之下，由於事物沒有『相』（外表的樣子），因此事物也就沒有『分別』（內心對於事物之外表樣子的辨識）；由於事物沒有『分別』，因此事物也就沒有『言說』（無法以語言文字來描述事物）⁽⁸²⁾。

把不可言說的『無生』和苦、集、滅、道等四聖諦結合起來，成為『無生四（聖）諦』，這是智顛特殊的見解。《大品般若經（卷24）·四攝品》曾說：『世諦故，分別說有果報，非第一義。第一義中，不可說因緣果報。何以故？是第一義實無有相，無有分別，亦無言說。』⁽⁸³⁾同經卷17，<深奧品

>，也說：『諸法實相不可說，而佛以方便力故說。』⁽⁸⁴⁾也就是說，如果從『諸法實相』亦即『第一義（諦）』的觀點，那麼，四聖諦等『因緣果報』，就像『生』與『滅』一樣，是『不可說』的－『無生、無滅』的；因為它們都是『無有相』、『無有分別』的。但是，如果不說，佛陀就無法救度眾生；因此，為了救度眾生，『佛以方便力故說』。這即是通教的主要教理－『無生四（聖）諦』的意義。『無生四諦』是智顗所說四種四諦之一：藏教是『生滅四諦』、通教是『無生四諦』；別、圓二教也有各自不同的四諦，我們會在下面詳細說明。

以上這些道理，是《（大品）般若經》的中心思想，也是通教的主要教義；這是引文所說到的第一點。下面則是第二點：

(2)由於『三乘同稟（此教）』，因此稱為『通教』：

這即是龍樹《大智度論》所說，聲聞、緣覺和菩薩等三乘共學（同稟）的「共般若」，有別於只為大乘大菩薩們（別、圓二教之菩薩）而宣說的「不共般若」⁽⁸⁵⁾。對於「通教」的「通」字，《四教義》卷1，曾有極為詳細的討論：

所言通者，義乃多途，略出八義：一、教通；二、理通；三、智通；四、斷通；五、行通；六、位通；七、因通；八、果通也。教通者，三乘通同稟因緣即空之教。理通者，同見偏真之理。智通者，同得巧度一切智。斷通者，界內惑斷同也。行通者，見、思無漏行同也。位通者，從乾慧地乃至辟支佛地，位

皆同也。因通者，九無礙因同也。果通者，九解脫、有餘、無餘二種涅槃之果同也。通義有八，而但名通教者，若不因通教，即不知通理，乃至得成通果也。故諸大乘方等，及諸《般若》，有二乘得道者，為同稟此教也。(86)

引文首先說到「通教」一詞中的「通」字，至少有「教通」乃至「果通」等八種意思。既然至少有八種意思，為什麼只取其中第一種意思，做為通教的名稱呢？那是因為沒有「教通」，就沒有後面的七種意思。

八種意思的第一「教通」，已經說明如上。什麼是第二「理通」呢？智顛的回答是：『同見偏真之理。』偏真，乃對通教教理的批評。通教教理是『因緣即空』，已在上文討論過。為什麼『因緣即空』是『偏真之理』呢？這牽涉到智顛對「空」的了解；其中牽涉既廣且深，只有另文討論了。現在簡單說明如下：智顛認為，真正的「空」，應該含具萬法，亦即所謂的「空中妙有」，所謂的「不空」；但是《大品般若經》等通教所說的『因緣即空』之『空』，卻是『但見偏空，不見不空』(87)，因此是不究竟的『偏真之理』。

其次，什麼是「智通」呢？智顛的回答是：『同得巧度一切智。』原來，《大品般若（卷1）·序品》，說到了菩薩應該具足的三種智慧：一切智、道種智和一切種智(88)。龍樹，《大智度論》卷27，曾這樣注解三智：『一切智是聲聞、辟支佛事，道（種）智是諸菩薩事，一切種智是佛事。』(89)因此，

一切智是小乘人所證得的智慧，道種智是大乘菩薩所證得的智慧，而一切種智則是佛所證得的智慧。然而，智顓卻有不太相同的解釋：三智都是佛的智慧；但由於三智所要觀照的對象不同，因此而有三智的不同。《摩訶止觀》卷3，說：『佛智照空，如二乘所見，名一切智。佛智照假，如菩薩所見，名道種智。佛智照空、假、中，皆見實相，名一切種智。故言三智一心中得。』⁽⁹⁰⁾原來，許多經論都說到空、假（名）、中（道）等「三諦」（三種真理）：「假（名）諦」是一切事物都是某種意義的「有」（真實），因此可以利用語言文字來加以描述。「空諦」是這些「假名」（假藉語言文字加以描述）的事物，都是沒有「自性」的，就如上文『因緣即空』一段所說。而「中（道）諦」則是：一切事物雖然都是「空」的，因此「不可說」的，但卻不是完全的虛無，相反地，可以假藉語言文字（假名）而說；這即是前文所謂『佛以方便力故說』。智顓把這三諦和三智，做了匹配：體悟「空諦」的是一切智；體悟「假諦」的是道種智；體悟「中諦」的則是一切種智。三者都是佛的智慧，而且體悟時是同時體悟，沒有先後的次第；亦即引文所謂『三智一心中得』。

然而，『三智一心中得』是就「圓教佛」來說；如果是通教佛，則和聲聞、緣覺等二乘人一樣，只是證得體悟「偏空」之「空諦」的一切智，未能證得道種智和一切種智。所以，上面的引文說：通教中的聲聞、緣覺、菩薩等三乘人，乃『同得

巧度一切智』。而三乘人『同得巧度一切智』，即是「智通」；那是通教之所以稱為「通」的八種原因（八「通」）之一。

通教稱為「通」的第四個原因是：三乘「斷通」。斷，是斷除煩惱的意思。通教的三乘人，所斷煩惱相同，因此稱為「通教」。同斷什麼煩惱呢？答案是：同斷「界內惑」。界，是欲界、色界和無色界等三界，乃佛教對於整個宇宙的三種分類。男女之間的性慾特別強盛的那類眾生是欲界眾生；物質（色）享受特別殊盛的眾生稱為色界眾生；而男女性慾和物質享受極少，精神活動卻特別強盛的眾生，則稱為無色界眾生。依照智顛的說法，凡夫以及修習藏教的三乘人，由於內心或是存有男女性慾，或是存有物質享受、精神執著的「（三）界（之）內（的迷）惑」，因此都在「（三）界（之）內」，不得超脫。但是，修習通教的三乘人，卻都能夠斷除「界內惑」，超脫三界的生死輪迴，而遊走於「（三）界（之）外」。由於通教的三乘人都能斷除「界內惑」，遊走於「界外」，因此稱為「通教」。

原來，智顛把一切的煩惱－「惑」，分為三種：

<a>見思惑，即見惑與思惑。見惑是見解上的煩惱，乃對於四諦等道理的迷惑。思惑是情意方面，亦即「思」（動機、意志）這一方面的執著。二者即是前文所說的「界內惑」⁽⁹¹⁾，通教的三乘人如果能夠斷除見思二惑，即能超脫三界輪迴。見、思二惑，由於是通教的三乘同斷，因此又稱「通惑」。

另外，見、思二惑能障礙眾生體悟「空諦」，因此，所謂斷見思惑，意味著修習「空觀」而斷除之。對於這點，智顛，《摩訶止觀》卷4-上，說得相當清楚：『即空之觀，能滅見思之非。』(92)

塵沙惑：這是菩薩為了度化眾生，卻對界內和界外如塵沙一般雜多的法門，無法澈底理解，而生成的煩惱。就界內的塵沙惑來說，如果不斷除它們，雖然仍然可以像通教三乘那樣，超出三界，證入通教的三乘果位；但卻無法成為普度眾生的別教或圓教的大菩薩。必須界內、界外的塵沙惑都斷除，才能成就大菩薩普度眾生的心願。由於這是只有大菩薩才能斷除的煩惱，因此稱為「別惑」。另外，界內、界外如塵沙一般雜多的法門，即是三諦中的「假諦」；塵沙惑能障礙大菩薩們體悟假諦，因此，必須以觀察假諦的「假觀」，才能澈底斷除塵沙惑。這點，《摩訶止觀》卷4-上，也說到了：『即假觀，能滅塵沙之非。』(93)

<c>無明惑：這是只有別教佛和圓教佛才能澈底斷除的煩惱；別教佛次第斷除，而圓教佛卻可以一時頓斷。因為只有別、圓二教的佛陀，才能斷除，不同於三乘同斷的見思「通惑」，因此也稱為「別惑」。另外，見思惑和塵沙惑都由無明惑所生起，因此，見思、塵沙二惑是「枝末無明」，而無明惑則是「根本無明」，能障礙菩薩對於「中諦」的體悟，必須以觀察中諦的「中觀」，才能斷除。因此，《摩訶止觀》卷4-

上，說：『即中觀，能滅無明之非。』(94)

在這三惑當中，通教三乘可以斷除屬於「界內惑」的見思惑，卻無法斷除屬於「界外惑」的塵沙、無明二惑；這點和藏教的三乘人相似。但是，二教仍有差別。諦觀，《天台四教儀》，曾這樣說明二教的不同：

所證雖同，大小巧拙永異。此之二教是界內教。藏是界內小拙。不通於大，故小；析色入空，故拙。此教三人，雖當教內，有上、中、下異；望通三人，則一概鈍根，故須析破也。通教則界內大巧。大謂大乘初門故，巧謂體色入空故。雖當教中三人，上、中、下異；望藏教，則一概為利。(95)

引文說到：藏教的上（菩薩）、中（緣覺）、下（聲聞）等三人，以及通教的上、中、下等三人，所證得的道理、智慧，雖然都相同，但卻有大和小、巧與拙的不同。藏教只為小乘而說，不通大乘，所以是「小」；反之，通教則通於大乘，所以是「大」(96)。其次，二教雖然都是透過「空觀」而後證得果位，但是觀「空」的方法卻略有不同：藏教採『析色入空』的方法，亦即把物質性的事物－「色」，經過分割、解析，最後達到空無。而通教則採取『體色入空』的方法，來證得「空」理；亦即了解「色」的「自性」（自體）本來就是「空」的。藏教的『析色入空』是「拙」，而通教的『體色入空』則為「巧」；二教仍有不同。前面曾說到通教有「智通」的意思；而「智通」則是『同得巧度一切智』的意思。稱為

「巧度」，應該就是諦觀所謂通教是「巧」的原因吧！

通教之所以稱為「通」的另一原因是：「行通」。什麼是「行通」呢？智顗的回答是：『見思無漏行。』也就是必須修習「空觀」，而後斷除三惑中的見思惑。有關這些，我們已在前面說過，不再贅言。

另一個讓通教之所以稱為「通」的原因是：「位通」。位通的意思是：『從乾慧乃至辟支佛地，位皆同也。』（詳前引文）原來，智顗依照《大品般若經》，把通教的修行果位，從淺到深，分成了十個階位：乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已辦地、辟支佛地、菩薩地、佛地⁽⁹⁷⁾。其中，從乾慧地到辟支佛地等前八地，通教的聲聞、緣覺和菩薩等三乘是共通的；而菩薩地和佛地等後兩地，則只有菩薩乘才能完成。由於前八地乃三乘共通，因此是「行通」；通教之名，也就因為這樣而有。

通教之所以是「通」，還由於「因通」。什麼是「因通」呢？引文說是『九無礙因同』。九無礙因，即九無礙道，又譯為九無間道。原來，佛教把三界細分為九地：欲界五趣地（屬欲界）、離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地（以上四者屬色界）、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想地（以上四者屬無色界）。每一地的眾生都有見、思二惑；就以思惑來說，每一地的眾生都有九品思惑。如果斷除了這九品思惑，即能證入「無礙（無間）道」和

「解脫道」。剛剛斷除九品思惑時，稱為「無礙道」；斷除之後，生起智慧，則名「解脫道」。每一地都有九品思惑，九地即有八十一品思惑。斷除一地的九品思惑，即證得該地的無礙、解脫二道；因此，九地共有九無礙道和九解脫道。九無礙道的證得，即是九解脫道的證得。通教的三乘人，如果證得了九無礙道（和九解脫道），即能超脫三界的生死輪迴，成就通教的三乘道果。因此，九無礙道是通教三乘人獲得道果的「因」。三乘都必須具備九無礙道之「因」，所以稱為「因通」；這是通教之所以稱為「通」的第七個理由。

通教稱為「通」的第八個，也是最後一個理由是「果通」。什麼是「果通」呢？前面引文中，智顛的回答是：『九解脫、有餘、無餘二種涅槃之果同也。』亦即，通教的三乘人，都同樣證得了「九解脫道」（詳前文），也都同樣證得了相同的「有餘涅槃」和「無餘涅槃」⁽⁹⁸⁾。因為所證得的這些「（道）果」相同，因此稱為「通教」。

以上是化法四教的第二通教。第三教是「別教」；智顛，《四教義》卷1，曾這樣描述別教：

三、釋別教名者，別者，不共之名也。此教不共二乘人說，故名別教。此教正明因緣假名、無量四聖諦理。的化菩薩，不涉二乘，故聲聞在座，如聾如啞。⁽⁹⁹⁾

引文說到了兩件事情：

(1)別教的中心教理是『因緣假名、無量四聖諦理』：

「假（名）」，是相對於「空」而設立的；指的是現象界中的一切事物。然而，「假（名）」也可以了解為：「假」藉「名（字）」（語言文字），而方便宣說。也就是說，現象界中的事物雖然由於「因緣」（條件）所生，因此「自性」本「空」；但卻仍然可以利用語言文字，方便宣說它們的「（假）有」。因此，智顛所謂「因緣假名」，帶有肯定現象界之事物為「有」的用意；「因緣」生起的事物，雖然「自性」本「空」，卻不妨「見其不空」或「空中妙有」。這和通教的「因緣即空」，以「但見其空」的「偏空」立場，否定現象界之事物的「有」，顯然不同。

別教的「空」，既然是含攝「假名」之「妙有」的「空」，那麼，當釋迦針對別教菩薩，宣說別教的四聖諦等道理時，必定不會以否定的、「偏空」的立場，來談「無生、無滅」（注意：『無生〔、無滅〕四諦』是通教的教理）。相反地，釋迦必定會以含攝「假名」的「妙有」立場，來宣說別教四聖諦的道理；這即是「無量四聖諦」理。而「無量」，意味著別教的「空」理當中，所含攝的「假名」、「妙有」，蘊藏不可計數的內涵（萬法）和功德。

(2)教乃『不共二乘人說』、『的（只）化菩薩，不涉二乘』的意思：

在這種意義之下，「別」字有「特別」或「只是」（的）的

意思。特別為大乘的菩薩們而宣說，只為大乘的菩薩們而宣說，因此稱為「別教」。然而，「別」字應該還有歷別、別別，亦即一個接一個、一步接一步，個個不同、步步分明的意思。尤其是在菩薩的修行階位上，不管是所修法門，或是所證果德，位位不同，互不相攝；因此稱為「別教」。有關這點，諦觀，《天台四教儀》，說得相當清楚：『諸大乘經，廣明菩薩歷劫修行，行位次第，互不相攝；此並別教之相也。』(100)

事實上，《四教義》卷1，還說到八種稱為「別教」的原因：

所言別者，義乃多途，略明有八：一、教別；二、理別；三、智別；四、斷別；五、行別；六、位別；七、因別；八、果別也。故名別教也。教別者，佛說恒沙佛法，別為菩薩，不通二乘。理別者，藏識有恒沙俗諦之理別也。智別者，道種智也。斷別者，塵沙無知、界外見思、無明斷也。行別者，歷塵沙劫，修諸波羅蜜，自行化他之行別也。位別者，三十心伏無明是賢位、十地發真斷無明是聖位之別也。因別者，無礙、金剛之因也。果別者，解脫、涅槃四德異二乘也。別義有八種，但名別教者，若不因別教，則不知別理乃至得成別果也。(101)

現在，讓我們將這八種「別」，簡略說明如下：第一「教別」，已經在前文中討論過了，不再贅言。第二是「理別」：別教之理，不同於藏、通、圓等其他各教；原因是，別教之

理是：『藏識有恒沙俗諦之理』。藏識，又譯「阿梨耶識」(ālaya-vijñāna)。依照唯識宗的一般說法，眾生的心識共有八種，稱為「八識」；它們是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿梨耶識。前五識分別是視覺、聽覺、嗅覺、味覺和觸覺；第六意識是判斷、記憶、推理、想像的心理活動；第七末那識是自我意識的中心；而第八阿梨耶識，則含藏著眾生過去善惡行為所殘留下來的各種業力（稱為「種子」）。這樣的道理，藏教和通教都不曾說到；它是別教之理，只有別教才會宣說。因此稱為「別教」。

第三是「智別」：即「道種智」。我們在討論通教的時候，已經說過：真理有空、假（名）、中（道）三種，稱為三諦；體悟這三諦的修行法門，稱為空觀、假（名）觀和中（道）觀等三觀；而證得的智慧，則分別是一切智、道種智和一切種智等三智。通教人體悟偏空的「空諦」，證得一切智；別教菩薩則能體悟「假（名）諦」，證得道種智；而圓教的菩薩則是體悟「中（道）諦」，證得一切種智（詳下）。因此，道種智是屬於別教菩薩所證得的智慧；這即是「智別」。第四是「斷別」，亦即『塵沙無知、界外見思、無明斷也』。前文也說過，天台宗把一切的煩惱，大分為見思惑、塵沙惑和無明惑等三種。見思惑屬界內惑，通教即可斷盡；引文中的「界外見思」一詞，應該是「界內見思」之誤。塵沙、無明二惑屬界外惑，只有別教和圓教的菩薩才能斷盡。其中，別教菩薩

必須次第斷除無明惑，才能成就別教佛果；而圓教菩薩，則可以同時斷盡無明乃至見思塵沙等三惑，然後成就圓教佛果。

別教之所以稱為「別」的第五個原因是「行別」，亦即引文所謂：『歷塵沙劫，行諸波羅蜜，自行、化他之行別也』。歷，是歷別、經歷；經歷了像塵沙一樣多的時「劫」，修習各種的「波羅蜜」⁽¹⁰²⁾，一方面自己度化自己，另一方面教化其他眾生。這即是「行別」。在這裏，「歷」字是特別重要的；那是時間上的長久歷程，也是一步一步、一階段一階段的歷歷分明。這點，可以從下面的「位別」，得到進一步的證明。

第六是「位別」，亦即『三十心伏無明是賢位、十地發真斷無明是聖位之別也』。由於化法四教不是「部判」，而是「教判」；因此並沒有說到代表經典是哪一部經。但是，《大方廣佛華嚴經》通常被視為別教的最佳代表經典，因為經中明白地說到菩薩修行必須經歷五十一個階位，積聚無量功德，最後才能成佛。五十一個階位是：十信、十住、十行、十迴向、十地、妙覺（佛）。其中，十信位中的菩薩，道行最差，所聚功德也最低；因此往往略而不論，只談十住以上的四十一位。引文中的「三十心」，即是十住、十行、十迴向。這三十心只是「賢位」，而未到達「聖位」；因為在三十心中的別教菩薩，只能「伏無明（惑）」，而不能「斷無明」。只有

十地菩薩才能斷除無明惑，因此是「聖位」。所謂斷除無明惑，並不是頓斷，而是修習波羅蜜，積聚無量功德，然後在十地當中的每一地，分別地、漸漸地斷除無明惑。別教菩薩必須經歷這四十一個階位，才能成就別教佛果，因此稱為別教。

別教之所以稱為「別」的第七個理由是「因別」，亦即引文所謂『無礙金剛之因』。無礙金剛（心），指的是成佛前的一剎那心；在這一剎那心中，能以銳利如金剛之智慧，斷除最後一分的無明惑，因此稱為金剛心。它屬於剛剛斷除煩惱的「無礙道」；下一剎那就是妙覺佛位，進入「解脫道」。因此，金剛心又稱無礙金剛心。以無礙金剛心為「因」，才能證入屬於解脫道的妙覺佛位；所以稱為「因別」。

最後是「果別」，亦即引文所謂『解脫、涅槃四德，異二乘也』。別教菩薩所證得的解脫和涅槃等「（佛）果」，都和聲聞、緣覺的道果不同，因此稱為「果別」。就以涅槃來說，藏、通二教的涅槃是「寂靜」的，沒有積極的功德。但是別教的涅槃，則具有常（永恒）、樂（妙樂）、我（自在）、淨（清淨）等四種功德。因此有所不同。事實上，諦觀，《天台四教儀》，曾以完全不同於藏教佛和通教佛的文句，來描寫別教佛的殊勝⁽¹⁰³⁾：『坐蓮華藏世界七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身……即此佛也。』⁽¹⁰⁴⁾

以上是化法四教中的別教；最後則是圓教，《四教義》卷

1，這樣說：

四、釋圓教名者，圓以不偏為義。此教明不思議因緣、二諦中道，事理具足，不偏不別，但化最上利根之人，故名圓教也。

(105)

引文中說到圓教的主要教理是：『不思議因緣、二諦中道，事理具足』。這是對於圓教二諦的說明，牽涉甚廣，只有另文討論了。

其次，引文還說：圓教「但化最上利根之人」。前面已經說過，三藏教中共有聲聞、緣覺和菩薩三乘，但是三藏教中的菩薩乘，乃小乘菩薩，並非真正的大乘菩薩。只有通、別、圓三教中的菩薩，才是真正的大乘菩薩。然而，通、別二教中的菩薩，雖然是大乘菩薩，卻是大乘中的小菩薩或「鈍根菩薩」；只有圓教菩薩，才是「最上利根」的大乘大菩薩。

引文還說到，圓教之所以稱為「圓」，那是由於「不偏」或「不偏不別」的關係；也是由於「但化最上利根之人」的關係。因此，圓教的「圓」字，至少有兩個意思：「不偏不別」以及「但化最上利根之人」。其中，「不偏」，顯然是針對通教的「偏空」而提出來的針砭；而「不別」，則是針對別教的「歷別」而說。另外，值得一提的是，別教菩薩所證得的「空」，是「但理」，亦即道理上的「空」，而無實質的內容。依照天台宗的看法，真正的「空」（圓教的「空」），必須在一開始修

行的時候，就體悟它是含具萬法（假名）的「空」，亦即必須一開始就體悟它是「真空妙有」的「空」。然而，別教菩薩在修習「空」觀時，所理解的「空」，雖然在道「理」上已經含具萬法，實際上，「空」中卻不含具萬法。因此，別教的「空」，只有「真空妙有」之名，而無「真空妙有」之實。如果要讓「空」中實際上含具「妙有」，就必須歷劫修行，經過四十一個階位，利用「方便」的智慧，善用各種因「緣」，慢慢積聚功德，最後才能填補空洞的「但理」之「空」，成為實際上含具萬法的「妙有」之「空」。所以，《法華玄義》卷2-下，說：『別人謂不空，但理而已。欲顯此理，須緣修方便。』⁽¹⁰⁶⁾筆者以為，別、圓二教對於「空」的不同看法，也是目前所謂圓教不但是「不偏」，而且是「不別」的原因之一。

事實上，對於圓教之所以稱為「圓」，《四教義》卷1，還解釋說：

所言圓者，義乃多途，略說有八：一、教圓；二、理圓；三、智圓；四、斷圓；五、行圓；六、位圓；七、因圓；八、果圓。教圓者，正說中道，故言不偏也。理圓者，中道即一切法，理不偏也。智圓者，一切種智圓也。斷圓者，不斷而斷無明惑也。行圓者，一行一切行也。大乘圓因、涅槃圓果，即因、果而具足無缺，是為一行一切行。位圓者，從初一地，具足諸地功德也。因圓者，雙照二諦，自然流入也。果圓者，妙覺不思議，三德之果不縱不橫也。圓義有八，但名圓教者，若不因圓教，則不知圓理乃至得成圓果也。⁽¹⁰⁷⁾

引文提到了八種圓，第一教圓，指的是「正說中道」。通教談「偏空」之「空」理；別教談偏有之「假名」；而圓教則談「不偏」於「空」、「假」之「中道」，因此稱為「圓」。有關空、假、中等三諦，由於牽涉較廣，也只有另文討論了。

第二「理圓」，是指「中道即一切法」這種道理的「不偏」。這也牽涉到天台宗特殊的「中道」觀，只好另文再討論。

第三「智圓」，指的是一切種智的圓滿無缺。一切種智是三智之一，三智分別匹配通、別、圓三教：通教佛證得偏「空」的一切智，別教佛證得偏「假」的道種智；只有圓教佛才能證得不偏的「中道」一切種智。

第四「斷圓」，意思是「不斷而斷無明惑」。無明惑乃三惑之一：通教佛斷盡見思惑；別教佛斷盡塵沙惑，並漸斷、分斷無明惑；圓教佛則頓斷無明惑。所謂頓斷，意味著同時而且迅速地斷除；不必像別教那樣，在四十一位當中，歷劫修行而漸斷、分斷。然而，圓教最特殊的「斷（煩惱）」，還在「不斷（而）斷」。天台宗以為：『無明癡惑，本是法性。』⁽¹⁰⁸⁾『三道體之即真，常、樂、我、淨，與三德無二無別。』⁽¹⁰⁹⁾既然這樣，那麼，所謂的「斷」除無明惑而解脫，並不是真的要把無明惑去除掉；而是要「體之」（體悟它），了解無明惑就是「法性」，就是「真」，就是常、樂、我、淨的「三德」。

第五「行圓」，是指「一行一切行」。什麼是「一行一切行」

呢？智顛自己解釋說：『大乘圓因、涅槃圓果；即因果而具足無缺，是為一行一切行。』原來，晉譯《大方廣佛華嚴經（卷8）·梵行品》，曾說：『初發心時便成正覺。』⁽¹¹⁰⁾也就是說，圓教的菩薩，在初發菩提心的「因」位之時，就能觀察含具一切萬法的「中道」之理；這一含具萬法的中道之理，即是圓教佛的「涅槃圓果」。因此，對於圓教菩薩來說，修「因」的當下，即是證「果」之時；從初發心開始，就是直接修習最深奧的、含具萬法的「中道」之理，亦即「涅槃圓果」。這和別教菩薩歷劫修行，道行由淺入深、功德由少積多，顯然不同。所以，《四教義》卷2，曾這樣地比較了別、圓二教，在修行上的不同：『別教……三十心但成二觀智之方便道，登地方乃見佛性，入法流也。圓教……初心即開佛知見，自然流入薩婆若海也。』⁽¹¹¹⁾

圓教之所以稱為「圓」的第六個原因是「位圓」。什麼是「位圓」呢？引文回答說：『從初一地，具足諸地功德也。』也就是說，圓教的菩薩，從初發心，就圓觀具足萬法的中道之理；當圓觀成就時，自然也就具足一切功德。

然而，這並不是說，修習圓教的菩薩，只要發菩提心，不必努力修行，就能成就圓教佛果。事實上，初發心和成佛之間，仍然還有一長段的時間差距；這和其他各教並無不同。所以，灌頂，《天台八教大意》，曾自問自答說：

問：『《華嚴經》云：初發心住，便成正覺。何須更因餘之位耶？』答：『正覺分成，名成正覺。非即發心，成究竟正覺。譬如闇室，分四十二分，一炷之燈即名室明，可同於二、三，乃至四十二炷。若了此喻，一成一切成不失。初後明昧，宛然應知。』(112)

引文的意思是：《華嚴經》所謂『初發心便成正覺』的經文，並不是說，初發菩提心之後，就不必修行，自然已成正覺。事實上，初發心後，還必須努力修行，一直到「正覺分成」，才能成正覺。經文之所以會說『初發心便成正覺』，就像一個房間，只要點燃一盞燈，整個房間就會明亮起來；但是，如果點燃第二、第三，乃至第四十二盞燈⁽¹¹³⁾，則會漸漸地更加明亮起來。這意味著圓教菩薩，初發心即修習可以令人「成正覺」的最高深的圓教道理，就像點燃一燈則全室光明一樣。但卻仍然必須長時修行，才能達到「正覺分成」的圓熟境界；就像必須繼續點燃四十二盞燈火，才能讓暗室大放光明一樣。

圓教之所以稱為「圓」的第七個理由是「因圓」，亦即前面引文所謂的『雙照二諦，自然流入』。這牽涉到天台宗的「二諦」思想，只有另文討論了。

有了「圓因」，必有「圓果」；因此，圓教之所以「圓」的第八個理由是「果圓」。「果圓」的意思是：『三德之果，不縱不橫』。其中，「三德」是妙覺（佛陀）的三種德性：般若

德、解脫德和法身德。未成佛的眾生，具有惑（煩惱）、業、苦等「三道」；修成正果的妙覺佛，則已翻轉惑道成為般若德，翻轉業道成為解脫德，翻轉苦道成為法身德。惑、業、苦是一體而不可分割的，翻轉之後的般若、解脫、法身三德，也是一體而不可分割的；這即是三德「不縱不橫」的意思。成就不縱不橫之三德的圓教佛，必然不同於藏、通、別等三教佛；諦觀，《天台四教儀》，曾簡略地描寫圓教佛：

『以虛空為座，成清淨法身。』⁽¹¹⁴⁾比較藏教佛的『坐木菩提樹下，生草為座，成劣應丈六身佛』、通教佛的『坐七寶菩提樹下，以天衣為座，現帶劣勝應身成佛』，乃至別教佛的『坐蓮華藏世界七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身』等三教佛，圓教佛以廣大的虛空為座，成就的是「法身佛」，而非次等的「報身佛」（別教佛）或次次等的「帶劣勝應身佛」（通教佛）和「劣應身佛」（藏教佛），顯然，圓教佛要來得殊勝許多。

和藏、通、別三教一樣，圓教也不是「部判」，而是「教判」。因此，被稱為圓教的，並不限於《法華》這「部」經。灌頂，《天台八教大意》，即這樣介紹：『《華嚴》法界廣大、《淨名》入不二法門、《般若》最上之乘、《涅槃》一心五行等，並圓妙法也。』⁽¹¹⁵⁾可見《華嚴經》裏所說的「法界廣大」、《淨名經》（《維摩經》）裏所說的「入不二法門」、《（小品）般若經》裏所說的「最上之乘」，乃至《涅槃經》裏所說的「一

心五行」⁽¹¹⁶⁾，都屬於圓教的教理。

前文已經說過，智顗的藏、通、別、圓等化法四教判，大約是吸收了南三北七教判的三宗乃至五宗判。事實上，第一個提出化法四教判的，恐怕並不是智顗，而是智顗的師父－慧思；因為，唐・法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，曾說：『依南岳思禪師，及天台智者禪師，立四種教，統攝東流一代聖教：一名三藏教……二名通教……三名別教……四名圓教……』⁽¹¹⁷⁾另外，唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷2，也說：『陳、隋二代天台智者，承南岳思大師，立四教。』⁽¹¹⁸⁾而《法華玄義》卷10-下，則說到化法四教判，乃是依據《長阿含經・行品》、《月燈三昧經》、《十地經論》等經論的說法，而做成的分判⁽¹¹⁹⁾。這一判教的特色是：依照分判者（慧思、智顗等人）的主觀見解，將所有佛經，依其（主觀認定的）深淺，亦即究竟、不究竟，而加以分類。既然是主觀的見解、認定，就會有爭議；有關這些，我們會在下文詳細討論。

另外，還值得一提的，是化法四教判和前面已經討論過的五時教判、化儀四教判等三種判教，是一體的。三者之間，存在著某種不可分割的關聯，構成了智顗的完整判教思想。智顗，《四教義》卷1，即曾說明「五時」和「化法四教」之間的關係：

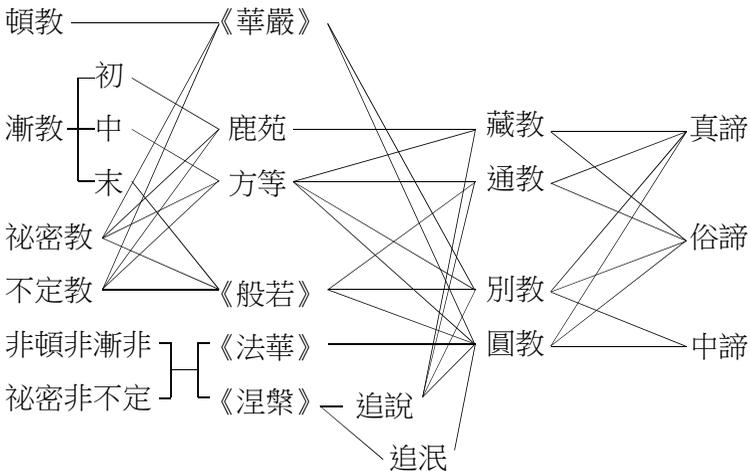
若《華嚴》頓教，用別、圓兩教。若漸教之初，小乘經但用三藏教。若大乘方等，則具有四教。若《摩訶般若》，用通、別、圓三教。《妙法蓮華經》但用圓教。《大涅槃》名諸佛法界，四教皆入佛性涅槃。(120)

引文說到：五時中的第一《華嚴》時，亦即化儀四教中的頓教，說到了別、圓二教的內涵。其次，漸教中的最初鹿苑時，亦即四《阿含經》這類小乘經，只說到三藏教的內容。漸教中的第二方等時，宣說各類大乘經典，內容則是藏、通、別、圓四教都有。漸教中的第三《般若》時，宣說了《摩訶般若》等《般若經》；而其內容則包括了通、別、圓等三教教理。屬於頓、漸之外，非頓非漸、非祕密非不定的第五「《法華》、《涅槃》時」，代表經典有二：《法華經》的內容只含圓教教理。而《涅槃經》的內容，則有「追說」和「追泯」兩部分；佛利用一日一夜的時間，追說藏、通、別、圓四教，讓前四時未能證入的眾生，在這最後的機會當中證入；佛說完四教之後，接著是「追泯」，告訴這些眾生藏、通別三教乃不究竟之法，只有圓教才是了義的「佛性涅槃」之教。《法華玄義》卷1-上，在解釋《妙法蓮華經》經名中的「妙法」兩字時，曾以「兼」、「但」、「對」、「帶」和「無復兼、但、對、帶」等四詞，來描寫五時教中每一時的特色：

當知：《華嚴》兼，三藏但，方等對，《般若》帶。此經（指《法華經》）無復兼、但、對、帶，專是正直無上道，故稱為

「妙法」也。(121)

引文所謂的「《華嚴》兼」，意思是：《華嚴》頓教「兼」有別、圓二教，不像《法華經》那樣，是純粹的圓教。其次，「三藏但」的意思是：鹿苑時所宣說的三藏教，亦即四《阿含經》，「但」（只）是化法四教中不究竟的三藏教而已。「方等對」的意思是：各類大乘方等經，都針「對」四種不同根器的眾生，各自宣說了藏、通、別、圓等四教。「《般若》帶」的意思是：《般若經》中雖然含有圓教的內容，但卻「帶」有通、別二教的教理，因此也是不究竟的經典。而《法華經》則是「無復兼、但、對、帶」，乃純粹的圓教經典，純粹地闡明「正直無上道」(122)，因此是最究竟、了義的經典。以上有關五時八教之間的關係，可以用下面的圖表說明(123)：



圖中，大部分內容都是容易理解的；因為我們已在前面有所說明。但是有關真、俗（假名）、中（道）等三諦的部分，則須要進一步的說明：藏、通二教只談真、俗二諦，不談中諦。別、圓二教三諦都談；但別教之中諦是「但理」，圓教之中諦則含具萬法，二教有所不同。這些說法，牽涉到天台宗對於三諦的看法，只有另文討論了。

【伍】智顛「五時八教」判的省思

智顛的「五時八教」判，顯然是對於「南三北七」之判教的整理與反省，有其時代的意義。西元前100年左右，中國通行西域的絲路被打開了；佛教隨著往來的商旅，傳入了中國，譯經事業也跟著發展開來。中國佛學界，面對題材五花八門、內容相互矛盾的浩瀚佛典，開始以「判教」的方式，整理、反省這些文獻。如果把「南三北七」看做是判教思想的耕耘期，那麼，智顛的「五時八教」則是判教的收成期（之一）。

事實上，判教思想早已存在於印度。屬於瑜伽行派（唯識宗）代表經典之一的魏譯《深密解脫經》卷2，即曾提出有名的「有」（《阿含經》之四諦）、「空」（《般若經》之「諸法無有體相」），以及「中（道）」（《深密解脫經》之唯識）等「三時教判」⁽¹²⁴⁾。這一教判影響深遠，包括智顛在內的後代判教

思想，都直接或間接地受到它的啟發。南三北七和智顛的「五時教判」，不過是這種「三時教判」的更進一步開展而已。例如，智顛的「五時教判」，其實是在「三時教判」的第一時之前，加入「《華嚴》時」；並在第一、二時之間，加入「方等時」。然後第三「中道時」，更加具體地指出代表經典是《法華》、《涅槃》二經，因而改成「《法華》、《涅槃》時」。

這類以釋迦說法的先後，做為分判眾經之標準的教判，立基於下面的兩個預設：(1)所有的經典都是釋迦一人所說；(2)（除了最先宣說的《華嚴經》之外）越是釋迦晚年所說的經典，越是究竟。其中，第(1)點完全沒有史實的依據。代表早期原始佛教的四《阿含經》，大體上是釋迦親口所說。（少數收集在四《阿含經》裏的經文，乃釋迦弟子所說。）但是所有的大乘經典，包括智顛五時教判中所說的《華嚴經》、《（大品）般若經》、《法華經》、《涅槃經》，乃至「方等經」，都是釋迦逝世之後的數百年間，陸續由歷代的佛教徒所結集出來⁽¹²⁵⁾。否定了第(1)點的可靠性，第(2)點也同樣變得荒謬不實了。特別是把眾經依照《華嚴經》、《阿含經》，乃至《法華經》和《涅槃經》的「五時」次序，完全是古代中國佛學界沒有根據的想像。

如果「五時教判」是昧於史實的判教，那麼，由它更進一步開展出來的「化儀四教」，自然也是不合史實的判教。頓教和漸教的不合史實，極為明顯。祕密教和不定教的分判，由

於建立在所有經典都是釋迦一人所說的錯誤史觀之上，因此也是不合史實的分判。

至於化法四教，恐怕是爭議較少的一種分判；因為它是依據經典的內容，來加以分類，而不是依據釋迦宣說經典的先後來分類。雖然這樣，仍然還有值得商榷之處。化法四教判，一方面憑藉錯誤的佛教史觀，來分辨眾經好壞；另一方面則是憑藉個人主觀的好惡，來判別眾經的優劣。兩種錯誤交雜為一，使得判教的思想，顯得更加問題重重。單純的錯誤史觀，已在前面多所討論，不再贅言。但是，利用錯誤的史觀，同時還憑藉個人主觀的好惡，來分判眾經，以為「空」比「有」好、「中」比「空」高，乃至「一乘」比「三乘」究竟等等說法，則必須以嚴肅的態度來加以剖析和澄清：

佛教的經典，由於結集的時代，以及結集者所屬的佛教教派，都不盡相同；因此，經典題材的豐富、內容的相互出入，都是極為自然的現象。例如，代表說一切有部的經論，必定主張「一切有」；代表大眾部的經論，則多說「空」。代表小乘佛教的經論，多說「四諦」、「十二因緣」等比較實際的「有」教；代表大乘佛教的經論，則高談「法性」、「法界」、「諸法實相」等比較虛玄的「空」理。代表中觀學派的大乘經論，揭示「一切皆空」的主張；而其敵對的教派，則提出非有非空的「中道」思想。代表瑜伽行派（唯識宗）的經論，闡述有些眾生永遠不能成佛的「三乘」思想；而其敵對

的教派，則倡言眾生皆有「佛性」的「一乘」教義。這些不同的思想，雖有時間上的先後之分（例如小乘先於大乘、中觀先於唯識），但主要的差別還在不同教派的思想對立之上。因此，說它們是釋迦一人所說，固然昧於史實；但是，即使從整個佛教思想史的演變來看，說它們有著前劣後優的開展，同樣是一種危險的偏見。因為，後期的思想，比起前期的思想，在論理的形式上，固然可能來得比較精密；但在內容的實質上，卻不必然更加圓滿。至於後期的思想，是否更加合乎釋迦設教的本懷，那就更加具有爭議性了。在這樣的體認之下，如果把四諦、十二因緣的「有」教，視為早出的佛教思想，而把法性、法界、一切空，甚至佛性、一乘的主張，看做是後來的教義，大概不會有什麼重大的爭議。但是，如果一定要把小乘的「有」視為「不了義教」，而把大乘的「空」視為「了義教」，那麼，爭論必將隨著而來。同樣地，如果一定要把中觀（《般若經》）的「一切空」視為「偏」，而把唯識或《法華》、《涅槃》經裏的「中道」、「佛性」視為「圓」，那麼，衍生的論爭也就必定難免。

事實上，這種論爭早已存在於印度的佛學界。唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷2，說到了中觀派智光和瑜伽行派戒賢等兩位印度那爛陀寺高僧，曾有一場到底《般若經》的「空」殊勝，或是《解深密經》（即前文的《深密解脫經》）之「（境空、心）有」殊勝的「空有之爭」：

謂那爛陀寺，同時有二大德：一名戒賢；二名智光。戒賢……立三種教。……謂佛初於鹿苑，轉四諦小乘法輪……即四《阿含》等是。第二時中……說諸法自性皆空，翻彼小乘……即諸部《般若》等經。第三時中，就大乘正理……方為盡理；即《解深密經》等。是故於彼三時，初墮有邊，次墮空邊，俱非了義。後時……契會中道，方為了義。……二、智光論師……亦立三時教。……謂佛初鹿苑說小，明心、境俱有。次於中時，為彼中根，說……境空、心有唯識道理。……後第三時，為上根說無相大乘，辯心、境俱空，平等一味，為真了義。(126)

代表瑜伽行派觀點的戒賢，以為有（《阿含》）、空（《般若》）、中（《解深密》），乃釋迦由淺入深、由不了義到了義的說法次第；但是，代表中觀派立場的智光，卻以為「心、境俱有」（《阿含》）、「境空、心有」（唯識）、「心、境俱空」的次第，才是釋迦說法的本懷。二者有著全然不同的旨趣。

像這樣的爭論，也曾發生在古代的中國。例如，唐代唯識法相宗開宗祖師玄奘的弟子－窺基，在其《成唯識論述記》卷1-本當中，即曾延用《解深密經》的「三時教判」，提出《阿笈摩》（即《阿含》）之「四諦」、《摩訶般若經》之「諸法空」，以及《解深密經》之「一切法唯有識」等三時教判⁽¹²⁷⁾。窺基雖然沒有明白地批評智顓的五時八教判；但是，堅持與五時八教大異其趣的三時教判，等於否定了五時八教判的權威性。其次，三論宗的高僧－吉藏(549~623)，則曾嚴厲批判南三北七的各種判教。例如，他曾這樣批判慧觀的「五時教」

判：『五時之說，非但無文，亦復害理。』⁽¹²⁸⁾另外，他還綜合性地批判南三北七的各種判教主張：

余見南北諸師，互布抑揚，深用嘆息！南方諸德，用四時、五時，及北土四、五宗者，皆毀《般若》而歎《法華》。晚弘《智度論》師，多毀《法華》而歎《般若》。皆失經旨也。⁽¹²⁹⁾

吉藏認為，釋迦宣說的眾經，只應該分成兩類：聲聞藏和菩薩藏。前者是小乘的經典，後者是大乘的經典。至於為數甚多的大乘經典，吉藏則認為無有優劣或互有優劣。因此，『《般若》與《法華》無有優劣』⁽¹³⁰⁾、《般若》與《涅槃》『二經無異』⁽¹³¹⁾，乃至『《法華》即《華嚴》』⁽¹³²⁾、『《華嚴》即《法華》』⁽¹³³⁾等等這類看似荒謬但卻富有深意的語句，時常出現在吉藏的作品當中。

吉藏並沒有直接批判智顛的「五時八教」判，但是，由於吉藏曾和智顛通過信，也曾借閱過灌頂的作品⁽¹³⁴⁾，對於智顛的判教思想必然知之甚詳。因此，吉藏的批判，主要的對象固然是南三北七的各家判教；但是，如果說他的批判，也同時指向智顛的「五時八教」判，應該離事實不遠。

興起於初唐，而和天台宗有著競爭態勢的華嚴宗，也有大異其趣的判教。因此，對於智顛的「五時八教」判，難免會有一些批評。例如，華嚴宗大師—法藏(643~712)的弟子慧苑(673~743)，以及稍後的澄觀(738~839)，都曾批評智顛化儀

四教中的「三藏教」判。這些批評也被後來的天台宗人所熟知⁽¹³⁵⁾。澄觀的批評，出現在《大方廣佛華嚴經疏》（卷2）當中；他溫和而且簡要地批評說：『此師（指智顛）立義，理致圓備。但三藏教名，義似小濫；以餘三教，亦有三故。』⁽¹³⁶⁾澄觀的意思是：「三藏」一詞，既然大、小乘都通用，那麼，只有小乘才稱「三藏教」，顯然是不恰當的。事實上，澄觀的這一說法，是採用了慧苑批評智顛的觀點⁽¹³⁷⁾。慧苑，《續華嚴經略疏刊定記》卷1，曾嚴厲地批評智顛的「三藏教」判具有「四失」：

一、濫涉大乘失：謂若小有三藏，則名三藏教；大既有三藏，何不名三藏？二、大無三藏失：謂小乘有三藏，獨名為三藏；大不名三藏，大應無三藏。三、特違至教失：謂《法華》云：不得親近小乘三藏學者。既以小乘為能別之言，明知三藏不唯屬小。諸大乘經，皆無偏目小乘為三藏者。《闍王》下卷及《入大乘論》，皆破小乘，不許立三藏也。四、有不定失：……又經量部唯立經、律二藏……。大眾部師說有四藏；三藏之外，更立雜藏……。犢子部師亦立四藏；於三藏外，立藏故。《成實論》宗立有五藏；於三藏外，更立雜藏及菩薩藏。准上諸部，立藏多少，數既不定，何得都名小乘為三藏教。⁽¹³⁸⁾

慧苑所說到的「四失」是：(1)「濫涉大乘失」：經、律、論等三藏，通於大、小乘。如果小乘有三藏，就稱小乘為「三藏教」，那麼，大乘也有三藏，為什麼大乘不稱為「三藏教」呢？可見單單把小乘稱為「三藏教」，是不妥當的。(2)

「大無三藏失」：如果只是因為小乘有三藏，就把小乘稱為三藏教，那麼，不把大乘稱為三藏教，而稱為通、別、圓等三教，難道大乘的這三種教，都沒有三藏嗎？事實上，大乘的這三教，都有各自的經、律、論等三藏；可見單單把小乘稱為「三藏教」是不對的。(3)「特違至教失」：《法華經（卷5）·安樂行品》說：『不得親近小乘三藏學者。』既然在「三藏（學者）」的前面，加了「小乘」一詞，就表示還有另外的一些三藏，不屬於小乘，而屬於大乘；否則為什麼要多此一舉？何況所有的大乘經，都沒有把小乘稱為「三藏（學者）」的例子。更有甚者，《阿闍世王經》卷下，以及堅意所撰的《入大乘論》卷上，都說到聲聞、緣覺等小乘人，並沒有三藏；只有大乘菩薩才具備三藏⁽¹³⁹⁾。可見把小乘稱為「三藏教」是不恰當的，因為它犯了違背最高之教理－「至教」（指《法華》乃至《闍王》等經論）的過失。(4)「不定失」：小乘各個部派，對於佛教文獻，都各有不同（不確定）的說法：經量部只立經、律二藏；大眾部則多立雜藏，成了四藏；犢子部也是立有四藏，多了咒藏；而《成實（論）》宗更立有五藏，多了雜藏和菩薩藏。這些小乘部派，既然所立藏數不同，通稱之為「三藏教」顯然有所差錯。

另外，唐朝華嚴宗高僧一法藏，在其《華嚴一乘教義分齊章》當中，即把「一乘教義」，細分為「別教」與「同教」；並說：『別教一乘，別於三乘。』亦即是聲聞、緣覺和菩薩

等三乘之外的「一乘」，超越了一般所說的「大乘」或「菩薩乘」。因為一般所說的大乘、菩薩乘，只是三乘之一而已；而別教一乘卻比一般的大乘、菩薩，還要來得殊勝。而「同教一乘」，則是：『以三中大乘，為一乘。』亦即，同教一乘只是聲聞、緣覺、菩薩等這三乘當中的菩薩乘；並不是三乘之外的另外一乘。因此，同教一乘比起別教一乘，要來得低劣許多。法藏還說，《華嚴經》和《法華經》當中，都含有別教一乘和同教一乘的教義；但是，《華嚴經》卻多說別教一乘，少說同教一乘；相反地，《法華經》則多說同教一乘，少說別教一乘。因此，《華嚴經》屬於別教一乘，而《法華經》則屬同教一乘⁽¹⁴⁰⁾。這樣看來，儘管法藏並沒有明白地批評到智顛的「圓教」判，但是，把《法華經》貶為「同教一乘」，不能不說是一種溫和的批評吧！

天台宗和華嚴宗孰優、孰劣之爭，開端於唐初華嚴宗初興之時，卻越演越烈，直至宋代天台宗山家、山外之爭，竟成了水火不容的局面。然而，檢驗二宗最中心的爭議焦點，應該是《法華》、《華嚴》二經，何者究竟、何者不究竟的問題。天台宗以為，《法華經》就像日正當中，日光普照三乘一切眾生，而無遺漏，充分表現了佛教普度眾生的慈悲精神。但是，華嚴宗卻以為，《法華經》既屬同教一乘，同為聲聞、緣覺、菩薩而說，不可能是最極究竟之經典；只有《華嚴經》，在三乘之外，別開一大乘，為最上根之大菩薩們

宣說，才有可能是最極究竟的經典。天台重普及，強調佛法的「廣」面；華嚴重究竟，闡述佛法的「深」度。何者優？何者劣？想來並不是智顛或法藏等高僧，所能一時之間說服我們的了！

違背佛典成立史的一般常識，滿足一己對於佛典的主觀好惡，乃智顛「五時八教」判的缺點。但是，儘管有這些缺點，智顛的「五時八教」判，並不全然沒有意義。首先，透過「五時八教」判，讓我們清楚地了解，智顛對於「圓教」的看法。其次，智顛對於「五時八教」的描述，極為鮮明地刻劃出大、小乘各種經典的不同特質：例如，四《阿含經》的偏談「四諦」、「生滅」（諸行無常）；《（大品）般若經》的強調「無生（無滅）」、「（一切皆）空」；《華嚴經》的重視修行次第和階位；乃至《法華經》的闡述「一乘」、「常住」等等。特別是對於《法華經》之特質的剖析、詮釋，有著極為精彩的成果。《法華玄義》卷10-上，即曾利用「五時」教判，來說明《法華經》的獨特之處；讓我們引據這段文字，略加說明，以做為本文的結尾：

若說四《阿含》，《增一（阿含）》明人天因果，《中（阿含）》明真寂深義，《雜（阿含）》明諸禪定，《長（阿含）》破外道。而通說無常，知苦、斷集、證滅、修道；不明如來曲巧施小之意。若諸方等，折小彈偏，歎大褒圓；慈悲行願，事理殊絕。不明並對、訶讚之意。若《般若》，論通，則三人同入；論

別，則菩薩獨進。廣歷陰、入，盡淨虛融。亦不明共、別之意。若《涅槃》在後，略斥三修，粗點五味。亦不委說如來置教原始、結要之終。凡此諸經，皆是逗會他意，令他得益；不譚佛意，意趣何之。今經（指《法華經》）不爾，結是法門綱目。大小觀法、十力、無畏，種種規矩，皆所不論；為前經已說故。但論如來布教之元始，中間取與，漸頓適時，大事因緣，究竟終訖，說教之網格，大化之筌……當知此經唯論如來設教大綱，不委微細綱目。譬如算者，初下後除，紀定大數，不存斗斛。(141)

引文說到：儘管四《阿含經》各有所長，但是整體來說，都只在闡揚「無常」乃至「知苦、斷集、證滅、修道」等「（生滅）四諦」的道理。經中對於釋迦佛為什麼要針對小乘人，以「曲巧」的方式，宣說這些道理的原因，卻不明說。因此，這不是圓教的經典。其次，方等經的特色是：「折小彈偏，歎大褒圓」；經中對於「慈悲行願」，不管是就實際的「事（相）」或抽象的「理（體）」來說，都非常的「殊」勝、「絕」妙。然而，這些方等經卻不說明「並對、訶讚之意」；亦即，不說明小乘和大乘為何是相「（並）對」立的，也不說明為什麼訶斥小乘而讚美大乘。因此，這類方等經，也不是圓教的經典。《（大品）般若經》呢？經中說到了「共般若」和「不共般若」。共般若是聲聞、緣覺、菩薩等三乘所應共學的；但是不共般若，卻只有大乘的菩薩，才能修習。而不管是共般若或不共般若，都在闡揚「一切皆空」的「般若」思想；在

「一切皆空」的體悟之下，色、受、想、行、識等五「陰」，以及眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法等十二「入」，亦即宇宙中的萬事萬物，全都是「空」的。雖然如此，但是，經中對於為什麼區分「共般若」（共）和「不共般若」（別），卻同樣不加以說明。因此，《般若經》也不是圓教經典。至於和《法華經》同屬第五時的《涅槃經》，雖然簡要地斥責了「三修」⁽¹⁴²⁾，也粗略地提到了「五味」⁽¹⁴³⁾；但是對於釋迦為何宣說這部經典，以及經典中的要旨，也都不曾說明。因此，《涅槃經》也不是真正的圓教經典。

然而，《法華經》的性質，就和以上各類經典完全不同了。它大體（「結」）只是「法門綱目」，對於一些瑣碎的修行法門或道理，例如大、小乘的「觀法」（禪定法門的一種），乃至如何證得佛的「十力」、「四無畏」⁽¹⁴⁴⁾等種種功德，《法華經》裏一概不說；原因是，前面四時中的各類經典，已經詳細宣說過了，沒有必要重複宣說。那麼，《法華經》到底宣說了什麼道理呢？那是：(1)釋迦開始說法的原因－「布教元始」。(2)開始說法之後、逝世之前，在這中間，為什麼先說《阿含經》，次說方等經，後說《般若經》？其取捨標準是什麼？－「中間取與」。(3)釋迦為何有時說「頓教」，有時卻說「漸教」？原因為何？－「漸頓適時」。

總之，最後一時（第五時）所說的《法華經》，主要的內容是在闡明：佛陀出世說法的「大事因緣」；佛陀從宣說第一

部經，到宣說最後一部經，這些經典到底具有什麼組織架構？每部經的宗旨到底為何？-「說教之綱格，大化之筌罟」。

【註釋】

- (1) 引見《大正藏》卷33，頁801，上-中。
- (2) 唐·窺基，《大乘法苑義林章》卷1，曾這樣地解釋「頓教」的意義：『又古來大德立有頓、漸二教。為諸菩薩大根大莖，說《花嚴》（即《華嚴》）……等經，一會之中，說二諦理盡，名之為頓。大不由小起，故名為頓。……又菩提流支法師，亦立二時教……頓者，如來能一時頓說一切法，名之為頓。』（引見《大正藏》卷45，頁247，中。）從引文可以看出，所謂的「頓」，有兩個意思：(1)為大根大莖的菩薩所宣說的經典；(2)『一會之中，說二諦理盡』，亦即非常迅速地說完道理。另外，唐·法藏，《華嚴經探玄記》卷1，則說：『為根熟之輩，於一法門，具足演說一切佛法，謂常無常、空不空等，一切具說，更無由漸，故名為頓。』（引見前書，卷35，頁111，上。）依照這一說法，所謂「頓」，還有第三個意思：(3)佛陀宣說一法門時，卻同時宣說一切佛法。
- (3) 三藏，指的是經（修多羅）、律（毘尼）、論（阿毘曇）等三類佛教的典籍。原來通於大乘和小乘，但在這裏特指小乘的經、律、論三藏。其中，智顛沒有說到經藏的代表經典為何？但一般都以四部《阿含經》作為三藏教之經藏的代表經典。例如，宋朝高麗僧-諦觀，在其《天台四教儀》一書中，即說：『三藏教者，一、修多羅藏（原註：四《阿含》等經）；二、阿毘曇藏（原註：《俱舍》、《婆沙》等論）；三、毘尼藏（原註：五部律）。此之三藏，名通大小；今取小乘三藏也。』（引見《大正藏》卷46，頁776，上。）
- (4) 半字教是相對於滿字教而說的。《大般涅槃經》卷5，曾說：『半字者，謂九部經。《毘伽羅論》者，所謂方等大乘經典。以諸聲聞無有慧力，是故如來為說半字九部經典，而不為說《毘伽羅論》方等大乘。』（引見《大正藏》卷12，頁390，下-391，上。）同經，卷8，又說：『又半字義，皆是煩惱言說之本；故名半字。滿字者，乃是一切善法言說之根本也。』（引見前書，頁414，上-中。）引文中的《毘伽羅論》(Vyākaraṇa)，是印度的文法書。九部經(Navāvgaśāsana)，又譯為九分教，乃釋迦說法的九種分類；它們是：修多羅(契經, sutta)、祇夜(geyya)、受記(veyyākaraṇa)、伽陀

(gāthā)、優陀那(udāna)、伊帝目多伽(itivuttaka)、闍陀伽(jataka)、毘佛略(vedalla)、阿浮陀達磨(abbutadhamma)。在此，九部經顯然是指小乘的經典而言。所以，同經，卷7，又說：『如來先說九部法印……初不聞有方等經典……過九部經，有方等典。』（引見前書，頁404，上。）其次，方等，又譯方廣，即前面所說的毘佛略；但目前泛指一切大乘經典。依照以上的說法，半字是指幼童研讀文法書《毘伽羅論》之一半（較淺部分）；而滿字則指成人已經研讀全本之《毘伽羅論》。因此，半字比喻不澈底的小乘經典；滿字則比喻究竟的大乘經典。

- (5) 在這裏，「五時」應該是指下文所展開的五時教。事實上，下文所介紹的南、北十家教判，不一定共有五時；例如，第(1)虎丘山岌師，只說到了有相教、無相教和常住教等三時；第(2)宗愛法師則加入《法華》同歸教等四時。因此，這裏的「五時」，是指展開最為詳細的五時教判，亦即是指第(3)定林柔、次二師和道場觀的五時教判。
- (6) 窺基，《大乘法苑義林章》卷1，對於「漸教」有這樣的解釋：『始從佛樹終至雙林，從淺至深，漸次說法：因果、三歸、五戒、十善等法，三乘有教，《阿含經》、《維摩》、《思益》、《小品》空教、《法華》一乘、《涅槃》等說常住、佛性，皆是漸教。會通三乘，大由小起，名為漸也。』（引見《大正藏》卷45，頁247，中。）另外，法藏，《華嚴經探玄記》卷1，也說：『一、為根未熟，先說無常，後乃說常；先空，後不空等。如是漸次，名為漸教。』（引見前書，卷35，頁111，上。）從這兩段引文，可以歸納出「漸教」的幾個意思：(1)時間上的漸次：亦即，由釋迦初成道坐在「佛樹」（菩提樹）下開始，一直到逝世於「雙林」為止。(2)所說經典內容的由淺至深、由小乘至大乘。
- (7) 引見《大正藏》卷35，頁508，下。
- (8) 例如，經文說：『三世一切聲聞、緣覺，有如來藏，而眼不見。』這是「一乘」的思想。又如：『歎說諸如來，畢竟常不滅。』『如來之藏亦復如是，煩惱所覆，性不明顯。出離煩惱，大明普照。佛性明淨，猶如日月。』這是「常住」、「佛性」（如來藏）的思想。（參見《大正藏》卷2，頁525，中；頁524，中；頁526，下。）
- (9) 淨影慧遠，《大乘義章》卷1，曾說：『九年宣說《鴛掘摩羅》及《法鼓經》。』（引見《大正藏》卷44，頁466，中。）依照這一說法，《央掘摩羅經》並不是釋迦成道後第六年所說，而是第九年所說。
- (10) 引見《大正藏》卷35，頁508，下。
- (11) 「一切有」是部派佛教說一切有部之論典－《大毘婆沙論》、《俱舍論》等論典的基本主張。（參見楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書公司，1993，三章一節三項。）

- (12) 相對於小乘經論弘揚「一切有」的道理來說，所有的大乘經都在闡述「空」的道理，因此都是『見空得道』。
- (13) 依照佛傳，釋迦逝世是在拘尸那伽羅(Kusinagara)的兩棵娑羅樹(sala)之間，史稱「雙林」。〔詳《長阿含經(卷2)·遊行經》；《大正藏》卷2，頁29，中。〕
- (14) 「萬善悉向菩提」一句，應指《法華經·方便品》所說：『或有人禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像，漸見無量佛。……若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。』(引見《大正藏》卷9，頁9，上。)
- (15) 智顛沒有說到北地師的名字，但是，隋·淨影慧遠，《大乘義章》卷1，說到了晉朝武都山隱士劉虬的「五時」教判，內容完全符合智顛所說北地師的五時教判。因此，推定乃劉虬的教判。(參見《大正藏》卷44，頁465，上。)
- (16) 這是淨影慧遠《大乘義章》卷1，對「人天教」的描述。(詳見《大正藏》卷44，頁465，上。)《提謂波利經》，傳說是釋迦初成道時，向途中遇到的兩個商人—提謂(Trapaṣa)和波利(Bhallika)，所宣說的經典。但實際上，該經乃北魏·曇靖所偽作。該經已經散佚，但智顛《仁王護國般若經疏》卷2，曾引據其中說明為何恰好只有不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等五戒，而不是四戒或六戒的原因：『提謂、波利等問佛：「何不為我說四、六戒？」佛答：「五者，天下之大數；在天為五星，在地為五嶽，在人為五臟，在陰陽為五行，在王為五帝，在世為五德，在色為五色，在法為五戒。以不殺配東方；東方是木，木主於仁，仁以養生為義。不盜配北方；北方是水，水主於智，智者不盜為義。不邪淫配西方，西方是金，金主於義，有義者不邪淫。不飲酒配南方，南方是火，火主於禮，禮防於失也。以不妄語配中央，中央是土，土主於信，妄語之人乖角兩頭，不契中正，中正以不偏乖為義也。』」(引見《大正藏》卷33，頁260，下-261，上。)引文用到的一些中國歷史、地理、宗教和哲學術語，例如五星、五嶽、五行、五帝、五德等，從這些術語可以斷定：該經確如學界所以為的，乃是一部偽經。
- (17) 智顛並沒有說到經典的名字，但是依照一般的說法，半字教是指小乘的四《阿含經》，亦即前面各家教判所說的三藏教或有相教；而滿字教則指《般若》、《淨名》、《思益》、《法華》、《涅槃》等一切大乘經。
- (18) 參見註(4)。
- (19) 以上被拿來分判大小乘、究竟不究竟的原則，劉虬的五教判說得非常清楚；讀者們可以參閱《大乘義章》卷1。例如，在說明《大品般若》等經時，劉虬說：『三、佛成道三十年中，宣說《大品》空宗、《般若》、《維摩》、《思益》，三乘同觀(般若空)，未說一乘、破三歸一。又未宣說眾生有佛

性。』在此，劉虬明顯地以「三乘同觀（般若空）」來界定《大品般若》等經，並批評這些大乘經典未闡明「一乘」和「佛性」的思想。而當劉虬說明《法華經》的特質時，則說：『四、佛成道已四十年後，於八年中說《法華經》，辨明一乘、破三歸一。未說眾生同有佛性，但彰如來前過恒沙未來倍數，不明佛常，是不了教。』劉虬讚美《法華經》闡明「一乘」、「破三歸一」的思想；但卻批判《法華經》不弘揚「佛性」乃至不弘揚「佛（陀）常（住不滅）」的思想。而在說明《涅槃經》的特質時，劉虬則以「佛性」、「常住」的標準，讚美該經是「了義」經；他說：『五、佛臨滅度，一日一夜，說《大涅槃》，明諸眾生悉有佛性、法身常住，是其了義。』（以上詳見《大正藏》卷44，頁465，上。）

- (20) 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷1，說：『一、立一音教，謂如來一代之教，不離一音。然有二師：一、後魏·菩提流支云：如來一音，同時報萬，大小並陳。二、姚秦·羅什法師云：佛一圓音，平等無二，無思普應，機聞自殊。非謂言音本陳大小。……上之二師，初則佛音具異，後則異自在機。』（引見《大正藏》卷35，頁508，上-中。）
- (21) 十地，乃菩薩修行的階位。不同的大乘經，有不同的名稱和說法。其中，比較通用的有《大品般若經》（卷17）·深奧品所說到的乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地等十地說。（詳見《大正藏》卷8，頁346，中。）另外，晉譯《大方廣佛華嚴經》（卷23）·十地品，則說到了歡喜地、離垢地、明地、焰地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地等十地。（詳見前書，卷9，頁542，下-543，上。）
- (22) 釋迦逝世之後的一、兩百年間，佛教分裂為許多派別，史稱「部派佛教」。其中，最主要的部派是說一切有部(Sarvāstivādin)。在中國，說一切有部被稱為毘曇宗，這是因為這個部派的主要作品是論典，佛教史上稱為「阿毘曇」（阿毘達磨，*abhidharma*），並簡稱為「毘曇」的緣故。說一切有部，或毘曇宗的主要主張是「六因四緣」；亦即以六因和四緣，來說明萬事萬物之間的因果關係。六因是：相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。而四緣（四種條件）則是：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。（參見楊惠南，《佛教思想發展史論》，頁146~154。）
- (23) 《成實論》是部派佛教的眾多論典（阿毘曇）之一，所屬部派不明；但可以肯定的是，受到部派佛教之一—經量部(Sautrāntika)的影響。相對於說一切有部的主張「一切有」，《成實論》則主張「一切空」的立場。而其「三假」，即是用來說明何以「一切空」的原因。三假是：因成假、相續假、相待假。（參見楊惠南，《佛教思想發展史論》，頁289~299。）
- (24) 「護身自軌大乘」一詞，唐·湛然，《法華玄義釋籤》卷19，曾解釋說：護

身寺自軌法師，大乘是人為立號，以重其所習，故美之稱為大乘。』（引見《大正藏》卷33，頁951，中。）

- (25) 《華嚴經》被判為法界宗，應該是由於該經闡揚「法界緣起」的緣故。（參見楊惠南，《佛教思想發展史論》，頁336~347。）
- (26) 引見《大正藏》卷33，頁683，中。
- (27) 《法華玄義》卷10-上，曾這樣解釋「化道始終不始終」和「師弟遠近不遠近」這兩種「教相」：『餘教當機益物，不說如來施化之意。此經（指《法華經》）明佛設教元始，巧為眾生作頓、漸、不定、顯、密種子，中間以頓、漸五味調伏長養而成熟之。又以頓、漸五味而度脫之。……又眾經咸云：道樹師實智始滿，起道樹始施權智。今經明師之權、實在道樹前，久久已滿。諸經明二乘弟子得入實智，亦不能施權智。今經明弟子入實甚久，亦先解行權。（以上「化道始終不始終相」，以下「師弟遠近不遠近相」）又眾經尚不論道樹之前，師之與弟近近權實，況復遠遠！今經（指《法華經》）明道樹之前，權實長遠。』（引見《大正藏》卷33，頁684，上。）引文中的「顯」，指的是頓、漸和不定三教；「密」，則指密祕教。其次，「道樹」是指釋迦成佛時所坐的菩提（道）樹。「道樹師實智始滿」，意思是：二千五百年前，釋迦在尼連禪河旁的一棵菩提樹下成佛之時，祂的智慧才圓滿無缺；在此之前，釋迦還在修行，尚未證得圓滿無缺的智慧。「起道樹始施權智」的意思則是：釋迦成佛後，從菩提樹下起來，才開始以祂的「權（宜之）智」，教化眾生；在此之前，釋迦尚未成佛，因此也就無法以佛的權智，來教化眾生。這兩句都是其他經典所描寫的釋迦，和《法華經》所描寫的完全不同。
- (28) 「方等經」指的是一般性的大乘經典，而不是一部經的名字。
- (29) 事實上，智顛並沒有用這五時的名字，來說明他的「五時判教」。甚至唐·湛然，也沒有採用這五時的名字。就目前尚存的文獻來作考查，首先採用這五時名字的，應該是宋朝的高麗僧-諦觀。他在《天台四教儀》一書當中，明白地採用了這五時的名字。（參見《大正藏》卷46，頁774，下。）
- (30) 引見《大正藏》卷33，頁683，中-下。
- (31) 一說是「二七日」，一說是「三七日」。大部分的古代高僧，都採取第一說。例如，隋·淨影慧遠，《大乘義章》卷1，即說：『若依大乘，第二七日，宣說《華嚴》修多羅也。』（引見《大正藏》卷44，頁469，下。）再如，唐朝華嚴宗高僧一法藏，在其《華嚴經探玄記》卷2當中，也說：『是知此《（華嚴）經》定是第二七日所說。』（引見前書，卷35，頁127，下。）釋迦成道後「（第）二（個）七日」（第八到第十四天）說《華嚴經》的傳聞，大約是依據《十地經論》（卷1）當中的幾句經文，而做的判定：『一時，婆伽婆成道未久，第二七日，在他化自在天王宮摩尼寶藏殿，與大菩薩眾俱……。』（引見《大正藏》卷26，頁123，中。）但是，天台宗宗主張釋

迦成道後「(第)三(個)七日」(第十五到第二十一日)說《華嚴經》；那是依據《法華經·方便品》的幾句經文而判定的：『我始坐道場，觀樹亦經行；於三七日中，思惟如是事。』（引見《大正藏》卷9，頁9，下。）

- (32) 經、律、論等「三藏」，原本通於大、小乘；但在這裏，卻只限於小乘的三藏。智顛並沒有說明原因，推想是因為大乘的代表文獻不只「三藏」，另外還有兩藏－雜（集）藏、禁咒藏（或菩薩藏），合為「五藏」。例如，後漢失譯的《分別功德論》，卷1，即曾說：『所謂雜藏者……文義非一，多於三藏，故曰雜藏也。佛在世時，阿闍世王問佛菩薩行事，如來具為說法。設王問佛：「何謂為法？」答：「法即菩薩藏也。」諸方等正經，皆是菩薩藏中事。先佛在世時，已名大土藏……合而言之，為五藏也。』（引見《大正藏》卷25，頁32，中。）又如，唐·玄奘，《大唐西域記》卷9，也說到部派佛教中的大眾部，結集五藏的經過：『於是凡聖咸會，賢智畢萃，復集素咀纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏、雜集藏、禁咒藏，別為五藏。而此結集，凡聖同會，因而謂之大眾部。』（引見《大正藏》卷51，頁923，上。）其中，素咀纜藏即是經藏，毘奈耶藏即是律藏，阿毘達磨藏即是論藏。這三藏，再加上雜集藏和禁咒藏即成五藏。
- (33) 湛然，《法華玄義釋籤》卷2，曾說：『多跢，是學行之相。婆嚩是習語之聲。示為三藏始行初教，而三藏實行者謂之為實，故云「不識」。』（引見《大正藏》卷33，頁822，下。）這樣看來，所謂「多跢婆嚩」，是比喻剛剛學佛的小乘人－「三藏教」，不了解自己所聆聽的四《阿含經》，乃是不究竟的道理；相反地，卻以為這些經典是真實之理。但是，從《涅槃經》看來，「多跢婆嚩」應該是讚美詞，而非湛然所說的貶抑詞。《大般涅槃經（卷20）·嬰兒行品》，曾說：『又嬰兒者，能說大字；如來亦爾，說於大字，所謂婆嚩。嚩者有為；婆者，無為。是名嬰兒。嚩者，名為無常；婆者，名為有常。如來說常，眾生聞已，為常法故，斷於無常。是名嬰兒行。』（引見《大正藏》卷12，頁485，下。）這是說明嬰兒能像如來一樣，說出「大」（婆嚩）字。修習「嬰兒行」的菩薩，必須能說「大」字（比喻「常住」之法）的嬰兒一樣，在聽聞如來宣說「常（住）」的道理之後，天真無邪地斷除「無常」之法，悟入「常（住）」之法；就像嬰兒，天真無邪地跟著父母學習說出「大」字一樣。因此，「婆嚩」一詞在《涅槃經》中，乃比喻菩薩所應學習的「常（住）」之法，有讚美的意思在內。湛然之所以作貶抑詞用，可能受到灌頂《大般涅槃經疏》（卷19）之註釋的影響：『言大字者，婆嚩是也。正取字，而為大字。即是六度菩薩嬰兒。此菩薩三僧祇劫百劫種相，志求作佛。此佛是有為半字無常之佛，故知是字嬰兒。』（引見《大正藏》卷38，頁152，中。）在註釋中，灌頂把能說「婆嚩」，亦即修習嬰兒行的佛門弟子，解釋為『六度菩薩嬰兒』；所成之佛則是『有為半字無常之佛』。灌頂的這

種註釋，顯然是把修習嬰兒行的佛弟子，看作和小乘菩薩－「(事)六度菩薩」相同，而所成之佛則是不究竟的「(三)藏教佛」。(參見前文「化法四教」判。)另外，值得一提的是，望月信亨，《佛教大辭典》冊4，頁3470，下，曾說：「婆伽」一詞是梵文bhava(存有)的音譯。

- (34) 宋，諦觀，《天台四教儀》，在「方等時」之下，除了《淨名》、《思益》二經之外，還列有《楞伽》、《楞嚴三昧》、《金光明》、《勝鬘》等代表經典。(參見《大正藏》卷46，頁774，下。)
- (35) 智顛曾把一切教法判為藏教、通教、別教和圓教等「化法四教」(詳前文)，而方等時所代表的諸大乘經，則含括了這四教的所有內容。因此，它含有陽光普照的意義，亦即包括所有教門的意義。另外，宋·從義，《天台四教集解》卷上，曾用「理方等」和「事方等」二詞，來說明方等時的普度眾生。如果是理方等，則普度通、別、圓等三教眾生；如果是事方等，則普度藏、通、別、圓等四教眾生：『三、方等時者，方者廣也，等者平等也。若大方廣者，理性廣博，名之為大；理正為方，包富為廣。今之方等時，四教具說，事方等也。三諦俱談，理方等也。若理方等，五時之中，唯除鹿苑，餘皆有之。以諸大乘，悉談三諦，故云大乘方等經典。若事方等，正唯在於第三時也。』(引見《卍續藏》冊102，頁3，a。)
- (36) 亦即九部經中的「毘佛略」(參見註(4))。
- (37) 元·蒙潤，《天台四教儀集註》，台北：佛教出版社，1976，卷1，頁29，曾把日照平地時，細分為食時(方等時)、禺中(《般若》時)和正中(《法華》、《涅槃》時)等三時。
- (38) 參見前註。
- (39) 湛然，《法華玄義釋籤》卷2，曾這樣地註釋這兩句話：『土圭等者，圭者，累土也；故字從重土，謂之為圭。如宋·嚴觀法師，與此太史官何承天，共論此土是邊是中；觀乃引周公測影之法，以一尺二寸土圭，用測日影。夏至之日，猶有餘陰；天竺此日，則無餘陰。故觀法師云：如日方中，無處不南。此指中方無餘陰處。準此算法，地上寸影，天上萬里。』(引見《大正藏》卷33，頁823，中。)
- (40) 引文中所謂若低頭、若小音、若散亂、若微善』，是指《法華經·方便品》的幾句詩偈：『或以歡喜心，歌頌佛德，乃至一小音，皆已成佛道。若人散亂心，乃至以一華，供養於畫像，漸見無數佛。或有人禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像，漸見無量佛。……若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。』(引見《大正藏》卷9，頁9，上。)
- (41) 引見《大正藏》卷33，頁823，中－上。
- (42) 湛然的說法，應該是依據隋·灌頂《天台八教大意》，灌頂說：『次從鹿苑，

至《般若》，名為漸教。」又說：『《法華》、《涅槃》非漸、頓攝。開前漸、頓，歸會佛乘。』（皆見《大正藏》卷46，頁769，上-中。）灌頂和湛然的這些說法，明顯地影響後世。例如，宋·諦觀，《天台四教儀》，也說：『第二、漸教者，此下三時（指鹿苑時、方等時和《般若》時）總名漸。』又說：『以上三味（指酪味、生蘇味、熟蘇味），對《華嚴》頓教，總名為漸。』又說：『次說《法華》，開前頓漸，會入非頓非漸，故言開權顯實，又言廢權立實，又言會三歸一。』（以上皆見《大正藏》卷46，頁775，上-中。）值得一提的是，智顛自己對《法華經》的定位是：『今《法華》是顯露，非祕密；是漸頓，非漸漸……是醍醐，非四味；是定，非不定。如此分別此經，與眾經相異也。』（《法華玄義》卷1-上；引見《大正藏》卷33，頁684，上。）這樣看來，智顛對於《法華經》的定位，也有「非頓非漸」，甚至「非祕密非不定」的傾向。

- (43) 引見《大正藏》卷33，頁823，下。
- (44) 引見前書，卷46，頁775，下。
- (45) 引見前書，卷12，頁449，上。
- (46) 引見前書，卷9，頁616，中。
- (47) 同前引。
- (48) 引見《大正藏》卷46，頁769，上。
- (49) 引見前書，卷33，頁683，下-684，上。
- (50) 引見前書，頁825，上。
- (51) 晉譯《大方廣佛華嚴經》卷1，曾說：『如是我聞：一時，佛在摩竭陀國寂滅道場，始成正覺。』（引見《大正藏》卷9，頁395，上。）這樣看來，寂滅道場是在摩竭國。唐·法藏，《華嚴經探玄記》卷2，曾引龍樹《大智度論》，說：『《智論》云：於摩伽陀國尼連禪河側區(漚)樓頻螺聚落中，得阿耨菩提等。』（引見《大正藏》卷35，頁127，中。）這樣看來，釋迦成道處是在摩竭陀國尼連河側的一個小村落裏。
- (52) 智顛《四教義》卷2，曾說到四種四諦，分別匹配於藏、通、別、圓等「化法四教」：『有四種四諦：一、生滅四諦；二、無生四諦；三、無量四諦；四、無作四諦也。』（引見《大正藏》卷46，頁725，中。）又說：『一、初三藏教，詮生滅四諦之理……。二、次明通教詮無生四真諦之理……。三、明別教能詮無量四諦之理……。四、次明用圓教，詮無作四實諦理。』（引見前書，頁726，下-727，上。）
- (53) 五比丘的名字是：橋陳如、阿說示、摩訶男、婆提、婆敷。（參見《佛本行集經》卷32；《大正藏》卷3，頁801，上-803，中。）
- (54) 龍樹，《大智度論》卷65，曾說：『初轉法輪，八萬諸天得無生忍。』（引見《大正藏》卷25，頁517，上。）湛然，《法華玄義釋籤》卷2，引用龍

樹的這個說法，解釋說：『「雖五人證果，不妨八萬諸天獲無生忍」，此重指漸初對《般若》說。……應引《大論》……釋此中意；故《大論》六十五云：「……初轉法輪八萬諸天得無生忍……。」』（引見《大正藏》卷33，頁824，下。）

- (55) 無生（法）忍，遠離生生滅滅，證入不生不滅之真如理體，而不动搖的意思；乃大乘菩薩的禪定之一。龍樹，《大智度論》卷73，曾說：『若菩薩於色等相皆能轉，是名行一切法性空，得無生法忍，入菩薩位。無生法忍者，乃至微細法不可得，何況大；是名無生。得是無生法，不作不起諸業行，是名得無生法忍。』（引見《大正藏》卷25，頁574，下。）
- (56) 引見《大正藏》卷46，頁775，中。
- (57) 參見前書，卷12，頁539，中。
- (58) 引見前書，卷46，頁2，下。
- (59) 引見前書，卷33，頁822，下。
- (60) 引見前書，卷46，頁769，上。
- (61) 引見前書，卷46，頁769，中。
- (62) 引見前書，卷33，頁825，上。
- (63) 同前引。
- (64) 引見前書，卷46，頁721，上-中。
- (65) 三藏教中的菩薩乘，稱為「（三）藏教菩薩」，有別於通、別、圓等三種大乘教的菩薩。諦觀，《天台四教儀》，曾描寫藏教菩薩成佛之後的「藏教佛」，只是一尊坐在『木菩提樹』之下、『生草』之上、最後終究難免一死一所謂『薪盡火滅，入無餘涅槃』的『劣應丈六身佛』，有別於通、別、圓所成就的殊勝佛果。他說：『坐木菩提樹下，生草為座，成劣應丈六身佛……住世八十年，現老比丘相，薪盡火滅，入無餘涅槃者，即是三藏果佛也。』（引見《大正藏》卷46，頁777，下。）
- (66) 值得注意的是，藏、通、別、圓等化法四教，是「教判」而不是「部判」。因此，以某部經典來代表化法四教中的某一教，並不完全恰當。但是，由於四《阿含經》的內容，確實比其他經典的內容，更加接近藏教的內容，因此，以四《阿含經》做為藏教的代表，似乎並不違背智顛的意思。通、別、圓等其他三教也是一樣，因此，也各有接近這三教的代表經典；我們將在下面陸續介紹。
- (67) 引見《大正藏》卷46，頁769，下。引文中的「事六度」，是指藏教菩薩實行六度，但卻只實行有為的事相，而無法在實行六度當中，體悟事即理、理即事的無為道理。（在此，「理」指的是天台宗最高深的道理。）
- (68) 四《阿含經》中的苦、集、滅、道等四聖諦，之所以稱為「生滅四聖諦」，宋·從義，《四教儀集解》卷中，曾做了這樣的說明：『此四皆名生滅者……』

苦則三相遷移……三相則是生、異、滅也。三相改變，故云遷移。集則四心流動；調貪、嗔、癡及以等分四種妄心，流動不住也。是則苦、集遷移流動，皆生滅矣！道則對治易奪；以實有道，治彼苦、集，故云對治。有苦、集時，則無有道；若有道時，能除苦、集。故云易奪。滅則滅有還無；有因果，還歸無餘（涅槃）。是則道、滅亦生滅矣！又有苦、集，則無道、滅；若有道、滅，則無苦、集。菩提、煩惱更互相傾，名生滅也。」（引見《卍續藏》冊102，頁22，c。）

- (69) 智顓的原文只提到《八十誦律》，但是灌頂，《天台八教大意》，卻說：「五部毘尼，即是戒藏（律藏）。」（引見《大正藏》卷46，頁769，中。）而在佛門當中，「五部毘尼」（五部律，詳下）則指一切的律典。可見不必一定只指《八十誦律》。至於《八十誦律》，傳說乃釋迦逝世後，五百佛弟子在王舍城結集三藏，並由優婆離八十番誦出的律典。梁·僧祐，《出三藏記集》（卷3）·新集律分為五部記錄第五》，曾詳細描述初次結集、被阿育王焚毀，乃至從新誦出「五部律」的整個經過：『佛泥洹後，大迦葉集諸羅漢，於王舍城安居，命優波離出律。八萬法藏，有八十誦。初大迦葉任持，第二阿難，第三末田地，第四舍那波提，第五優波掘。至百一十餘年，傳授不異。一百一十餘年後，阿育王出世，初大邪見，毀壞佛法，焚燒經書，僧眾星散。故《八十誦》灰滅。後值羅漢，更生信心……還興顯佛法，請諸羅漢，誦出經、律。時有五大羅漢，各領徒眾弘法，見解不同，或執開隨制，共相傳習，遂有五部出焉。』（引見《大正藏》55，頁19，下。）引文最後所說的「五部（律）」，其實是指一切的律典；它們是：(1)薩婆多部所持的《十誦律》；(2)曇無德部所持的《四分律》；(3)婆羅部（犢子部）所持的《婆羅律》；(4)彌沙塞部所持的《彌沙塞律》（又名《五分律》）；(5)迦葉維部所持的《迦葉維律》。其中，前四部律典都有漢譯，最後一部則未譯出。（參見《出三藏記集》（卷3）·新集律來漢地四部序錄第七）；《大正藏》卷55，頁20，上-21，中。）另外，值得一提的是，《出三藏記集》（卷3）·新集律來漢地四部序錄第七，在說明薩婆多部的《十誦律》時，還說：『昔迦葉具持法藏，次傳阿難，至于第五師優波掘。本有八十誦，優波掘以後世鈍根不能具受，故刪為十誦。』（引見《大正藏》卷55，頁20，上。）依照這一說法，《八十誦律》就是《十誦律》的完整版本。
- (70) 引見《大正藏》卷46，頁769，中-下。其中，《俱舍（論）》乃世親所作；而《（大毘）婆沙（論）》，則由說一切有部的一批學者所共同編撰。
- (71) 引見《大正藏》卷46，頁776，上。
- (72) 同前引。其中，《大智度論》的引文，出自該論卷2和卷4。（詳見《大正藏》卷25，頁70，上；頁91，下。）而《法華經》的經文，則出自卷5，〈安樂行品〉。（詳見《大正藏》卷9，頁37，中。）

- (73) 《婆沙》，乃《毘婆沙》之略；一般是指後期說一切有部的代表作－唐·玄奘所譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》。但是目前則指三藏的註釋書，亦即迦旃延尼子所著的《八犍度論》。原來，「毘婆沙」(vibhāṣā)一詞的意思是註釋書，譯為廣解、廣說等。
- (74) 「衍經」，乃「摩訶衍經」之略。摩訶衍(Mahāyāna)，譯為大乘。因此，摩訶衍經，即是大乘經。
- (75) 唐·玄奘，《大唐西域記》卷9，曾記載一則傳說：當代表小乘立場的大迦葉，在王舍城郊的一座山窟裏面，結集經、律、論等三藏時，大眾部則在山窟外面結集了「五藏」：經藏(素咀纜藏)、律藏(毘奈耶藏)、論藏(阿毘達磨藏)等三藏，外加雜集藏和禁咒藏(詳見《大正藏》卷51，頁922，下-923，上。)另外，玄奘的弟子一窺基，在其《異部宗輪論述記》，也曾說到部派佛教中的法藏部(曇無德部，Dharmagupta)，也有「五藏」的主張：經藏、律藏、阿毘達磨藏、藏、菩薩藏。(詳見《卍續藏》冊83，頁220，d。)這兩位唐初高僧的說法，都是有所本的；因為，譯於東晉的《增壹阿含經》(卷1)·序品，即說：『契經一藏律二藏，阿毘曇經為三藏，方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏。』(引見《大正藏》卷2，頁550，下)。在這裏，明白說到了契經藏、律藏、阿毘曇藏和雜藏等四藏；並把雜藏的內容，具體描寫為『義玄邃』的『方等大乘』。這樣看來，經、律、論等三藏乃小乘的佛典，而雜(集)藏和禁咒藏是大乘的文獻。也許，這正是《法華經》和龍樹的《大智度論》，之所以把經、律、論三藏視為小乘三藏的原因吧！
- (76) 引見《大正藏》卷46，頁721，下-722，上。
- (77) 諦觀，《天台四教儀》，曾說：『《般若》、方等部內共般若等，即此教(通教)也。』(引見《大正藏》卷46，頁778，上。)諦觀的意思是：像《(大品)般若經》乃至各類的大乘方等經中，有關「共般若」的部分，即是通教。因為通教是「教判」不是「部判」，並不限於《大品般若經》。諦觀還說到了「共般若」一詞，這是龍樹《大智度論》的用語。該論卷72，曾說：『般若二種：一者、唯與大菩薩說；二者、三乘共說。』(引見《大正藏》卷25，頁564，上。)同書，卷100，又說：『般若二種：一者、共聲聞說；二者、但為十方住十地大菩薩說，非九住(九地)所聞，何況新發意者。後有九地所聞，乃至初地所聞，各各不同。般若波羅蜜總相是一，而深淺有異。』(引見《大正藏》卷25，頁754，中。)因此，「共般若」是指『三乘共說』、『共聲聞說』的般若，也就是聲聞、緣覺和菩薩所應共同學習的、比較淺顯的般若。這種般若，有別於只有初地乃至十地大菩薩所學習的、比較深奧的「不共般若」。
- (78) 引見《大正藏》卷8，頁407，下。

- (79) 引見前書，頁378，上。
- (80) 引見前書，頁345，下。
- (81) 引見前書，頁397，中。
- (82) 《大品般若經（卷19）·等學品》，曾說到：由於『無有法可得』，亦即一切事物皆『空』，因此一切事物就沒有『相』、沒有內心對於這些事物的『取相』（分別）。經文說：『是菩薩摩訶薩，行是深般若波羅蜜，無有法可得。以不可得故，於諸法不生心取相。』（引見《大正藏》卷8，頁357，下。）
- (83) 引見《大正藏》卷8，頁397，中。另外，引文中的『世諦』，是世俗常識的意思；而『第一義（諦）』，則是最高超、最深遠的道理。
- (84) 引見《大正藏》卷8，頁345，下。
- (85) 參見註（77）。
- (86) 引見《大正藏》卷46，頁722，上。
- (87) 諦觀，《天台四教儀》；引見《大正藏》卷46，頁778，上。
- (88) 詳見《大正藏》卷8，頁218，下—219，上。
- (89) 引見前書，卷25，頁259，上。
- (90) 引見前書，卷46，頁26，中。
- (91) 見思惑，以及下面馬上提到的塵沙、無明二惑，三界眾生都有。因此，把見思惑稱為「界內惑」，並不是說三界內的眾生，只有見思惑而無塵沙、無明二惑。而是說：只要斷除了見思惑，即可超出三界輪迴。
- (92) 引見《大正藏》卷46，頁37，下。
- (93) 同前引。
- (94) 同前引。
- (95) 引見前書，頁778，上。
- (96) 諦觀，《天台四教儀》，曾把通教定義為：『通前藏教，通後別、圓，故名通教。（引見《大正藏》卷46，頁777，下。）依照這一定義，通教的「通」字，還有通於小乘三藏教和大乘別、圓二教的意思在內。
- (97) 對於這十地的簡略說明，請參見諦觀，《天台四教儀》；《大正藏》卷46，頁777，下。
- (98) 有餘(依)涅槃，是指三乘的解脫者，在未逝世之前，雖然斷除了內心的煩惱，卻仍然保有肉體之煩惱（生、老、病、死之苦）的內心寂靜狀態。而無餘（依）涅槃，則指內心煩惱和肉體病痛都斷除的身心寂靜狀態；通常是指解脫者已經逝世的狀態。
- (99) 引見《大正藏》卷46，頁722，上。
- (100) 引見前書，頁778，上。
- (101) 引見前書，頁722，上-中。
- (102) 一般經論說到了六波羅蜜：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若（智

慧)。但也有一些經論說到了十波羅蜜，亦即在六波羅蜜之外，再加上方便、願、力、智等四種波羅蜜，即成十波羅蜜。

- (103) 《天台四教儀》對於藏教佛的描寫，請參見註(65)。而對於通教佛的描寫則是：『坐七寶菩提樹下，以天衣為座，現帶劣應身成佛。……緣盡入滅……如炭灰俱盡。』（引見《大正藏》卷46，頁777，下。）這一描寫，顯然較藏教佛殊勝許多；但是比起別教佛的描寫，則顯然失色。
- (104) 引見《大正藏》卷46，頁778，下。
- (105) 引見前書，頁722，中。
- (106) 引見前書，卷33，頁703，中。
- (107) 引見前書，卷46，頁722，中。
- (108) 智顛《摩訶止觀》卷5-上；引見《大正藏》卷46，頁56，中。
- (109) 智顛《金光明經玄義》卷上；引見《大正藏》卷39，頁2，下。引文中的「三道」，是指凡夫所具足的煩惱道、業道和苦道；而「三德」則是指佛陀才能具備的法身德、般若德和解脫德。
- (110) 引見《大正藏》卷9，頁449，下。
- (111) 引見前書，卷46，頁728，上。引文中的「二觀」，指的是空觀和假觀。修習二觀而成就的智慧，即是「二觀智」；亦即修習空觀的一切智和修習假觀的道種智。「方便道」，是指：別教所成就的二觀智，並不是真實的二觀智，只是真實二觀智的權巧方便而已。
- (112) 引見《大正藏》卷46，頁772，下。
- (113) 灌頂，《天台八教大意》，曾把圓教菩薩修行的階位，細分為四十二個階位。（參見《大正藏》卷46，頁772，上-下。）因此，灌頂即以四十二盞燈，做為這四十二個階位的比喻。
- (114) 引見《大正藏》卷46，頁780，上。
- (115) 引見前書，頁772，上。
- (116) 五行是：聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行。（參見《大般涅槃經》卷11；《大正藏》卷12，頁432，上。）而「一心五行」，則是一念心中，同時修習五行的意思。
- (117) 引見《大正藏》卷45，頁480，下-481，上。
- (118) 引見前書，卷35，頁509，下。
- (119) 《法華玄義》卷10-下，是這麼說的：『問：四教名義，出何經？答：《長阿含·行品》，佛在圓彌城北尸舍婆村，說四大教者，從佛聞、從和合眾多比丘聞、從一比丘聞，是名四大教。《月燈三昧經》第六，明四種修多羅，謂諸行、訶責、煩惱、清淨。私釋會之：諸行，是因緣生，即三藏義也。訶責，是體知過罪，即通教也。煩惱者，不入巨海，不得寶珠；若無煩惱，則無智慧。即別教義也。清淨者，既舉一淨，當名任運有我、常、樂等，即圓

教也。……《地論》第七地云：一念心具十波羅蜜、四攝、三十七品四家。釋四家云：般若家、諦家、捨煩惱家、苦清淨家。私釋者：約苦諦為初門，修道品令苦清淨者，即三藏義也。捨煩惱家者，即無相體達為捨，如色是空。以空捨無相，論修道品者，此即通教義也。般若家者，般若智照諸法，明了恒沙法門，皆悉通達而修道品。此即別教義也。諦家者，諦即實相之理，即是圓教約實相而修道品也。」（引見《大正藏》卷33，頁812，上-中。）引文中的「私釋」，是智顛弟子灌頂的解釋。

- (120) 引見《大正藏》卷46，頁725，上。
- (121) 引見前書，卷33，頁682，中。
- (122) 「正直無上道」一詞，出自《法華經（卷1）·方便品》。原經文是：『正直捨方便，但說無上道。』（引見《大正藏》卷9，頁10，上。）
- (123) 除了細微的修改之外，大體上，這是依照元·蒙潤，《天台四教儀集註》首頁的附圖，而製作的。（參見台北：佛教出版社，1976，影印版，頁2。）
- (124) 詳見《大正藏》，卷16，頁673，下-674，上。
- (125) 參見印順，《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社，1989（5版），第1章第2節，第15章。
- (126) 引見《大正藏》卷35，頁510，中咒藏下。
- (127) 詳見前書，卷43，頁229，下。
- (128) 吉藏，《三論玄義》；引見前書，卷45，頁5，下。
- (129) 吉藏，《法華統略》卷4；引見《卍續藏》冊43，頁64，d。
- (130) 吉藏，《法華玄論》卷3；引見《大正藏》卷34，頁385，下。
- (131) 同前書，頁386，上。
- (132) 吉藏，《法華義疏》卷11；引見《大正藏》卷34，頁620，上。
- (133) 同前書，卷12；引見《大正藏》卷34，頁631，中。
- (134) 參見楊惠南，《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989，頁46-47。
- (135) 《天台四教儀集註》，即說到了「靜法（寺慧）苑（法）師」和「清涼（即澄觀）《華嚴疏》」，對於智顛「三藏教」判的批評。而清代天台宗僧人-性權，在其《四教儀註彙補輔宏記》（卷5）當中，則反駁了慧苑的批評。（詳見《卍續藏》冊102，頁190，b-d。）
- (136) 引見《大正藏》卷35，頁510，上。
- (137) 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷7，曾引用慧苑的觀點，批評智顛的「三藏教」判。（詳見《大正藏》卷36，頁50，上咒藏中。）
- (138) 引見《卍續藏》冊5，頁11，b-c。
- (139) 《阿闍世王經》卷下，說：『何謂三藏？聲聞藏、辟支佛藏、菩薩藏。……其三藏者，非聲聞、辟支佛所有也。』又說：『其逮得菩薩法者，便有三藏。』（引見《大正藏》卷15，頁398，上-中。）而堅意，《入大乘論》卷

上也有相似的說法：『藏有三種；何等為三？調聲聞藏、辟支佛藏、菩薩藏。……非以聲聞乘故，名為三藏；亦非以辟支佛乘故，名為三藏。唯諸菩薩所學大乘，得名三藏。何以故？夫說法者，具足三乘，乃名三藏。以菩薩說法，能具足三乘故，是故我說名為三藏耶！』（引見《大正藏》卷32，頁36，下。）值得注意的是，不管是《闍王經》或是《入大乘論》，所說的「三藏」都指聲聞、緣覺、菩薩等三藏，而不是一般所說的經、律、論三藏。因此，慧苑在這裏，有故意混淆「三藏」一詞之意義的意圖。

- (140) 詳見《大正藏》卷45，頁477，上 - 509，上。
- (141) 引見前書，卷33，頁800，中。引文最後的譬喻—『譬如算者……不存斗斛』，依筆者在台灣大學哲學系講授之「天台宗哲學」一課的學生蘇昭銘先生的翻譯，如下：『譬如會「算」術的人，起「初」在上位、下位各放「下」乘數、被乘數的籌策。「紀」已計算完畢，確是「大數」（乘積）後，原來的上、下位的籌策要「除」去，「不」遺「存」原來的「斗斛」。』其中，「斗斛」應指籌策；而籌和策（算子），都是古人記數、計算時所採用的工具。蘇先生還舉了一個實際的例子說明如下：

例：27×64

上	2	7		
	(1) ↓	(3) ↘	(4) ↓	
下	6	4		

上					
	1	2		8	(1)
中		4		2	(2)
				2	(3)
大數	1	7		2	8
下					(4)

$$\begin{array}{r}
 (1)2 \times 6 = 12 \\
 (2)2 \times 4 = 8 \\
 (3)7 \times 6 = 42 \\
 (4)7 \times 4 = 28 \\
 \hline
 1200 \text{ (1)} \\
 80 \text{ (2)} \\
 420 \text{ (3)} \\
 + 28 \text{ (4)} \\
 \hline
 1728 \text{ (大數)}
 \end{array}$$

另外，值得提醒讀者注意的是，從「大數」確定之後，做為「斗斛」之用的「籌策」，就必須除去不用這點看來，這個譬喻旨在說明：五時中的前面四時，只是釋迦為了得到「大數」，而方便使用的「籌策」。因此，前面四時所宣說的經典，都不是圓教，因為它們都只是「籌策」；只有《法華經》才是像「大數」一樣的圓教。當釋迦宣說了「大數」一般的《法華經》之後，「籌策」一般的那些經典，亦即《阿含》、《般若》乃至各類方等經，都必須廢除。這即是「廢權顯實」或「廢跡顯本」。

- (142) 「三修」，三種修行法；典出《大般涅槃經》卷2。（詳見《大正藏》卷12，

頁377，中-下。)共有兩種：(1)顛倒錯誤的「三修」：『苦者計樂，樂者計苦』、『無常計常，常計無常』、『無我計我，我計無我』。(2)正確的「三修」：常（『常者是法身義』）、樂（『樂者是涅槃義』）、我（『我者即是佛義』）。事實上，不管是顛倒的或正確的「三修」，經文當中都說到了四種，而不是三種。顛倒修的第四種是『不淨計淨，淨計不淨』；而正確修的第四種則是『淨者是法義』。因此，不管是顛倒或正確的「三修」（四修），都具有常、樂、我、淨等四種。而智顓的意思是：《涅槃經》已經簡要地說到了修習常（住）、（妙）樂、我（自在）、（清）淨等四德，這是圓教的道理。

- (143) 「五味」，即乳味、酪味、生蘇味、熟蘇味和醍醐味。典出《大般涅槃經》卷14。（詳見《大正藏》卷12，頁449，上。）智顓的意思是：《涅槃經》已經粗略地說到了五時（五味）教。
- (144) 十力和四無畏，都是佛所具備的功德。「十力」是：(1)處非處智力；(2)知三世業報智力；(3)知諸禪解脫三昧智力；(4)知眾生根相智力；(5)知種種解智力；(6)知種種界智力；(7)知一切至所道智力；(8)知天眼無礙智力；(9)知宿命無漏智力；(10)知永斷習氣智力。（詳見《大智度論》卷24；《大正藏》卷25，頁235，下-236，上。又見《阿毘達磨俱舍論》卷27；《大正藏》卷29，頁140，中。）「四無（所）畏」是：(1)一切智無所畏；(2)漏盡無所畏；(3)說障法無所畏；(4)說聖道能出世間無所畏。（詳見《大智度論》卷25；《大正藏》卷25，頁241，中-下。又見《阿毘達磨俱舍論》卷27；《大正藏》卷29，頁140，下。）