

# 天臺教觀略說講記

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 目次：

- |               |               |
|---------------|---------------|
| 天臺教觀略說講記(一)   | 天臺教觀略說講記(二)   |
| 天臺教觀略說講記(三)   | 天臺教觀略說講記(四)   |
| 天臺教觀略說講記(五)   | 天臺教觀略說講記(六)   |
| 天臺教觀略說講記(七)   | 天臺教觀略說講記(八)   |
| 天臺教觀略說講記(九)   | 天臺教觀略說講記(十)   |
| 天臺教觀略說講記(十一)  | 天臺教觀略說講記(十二)  |
| 天臺教觀略說講記(十三)  | 天臺教觀略說講記(十四)  |
| 天臺教觀略說講記(十五)  | 天臺教觀略說講記(十六)  |
| 天臺教觀略說講記(十七)  | 天臺教觀略說講記(十八)  |
| 天臺教觀略說講記(十九)  | 天臺教觀略說講記(二十)  |
| 天臺教觀略說講記(二十一) | 天臺教觀略說講記(二十二) |
| 天臺教觀略說講記(二十三) | 天臺教觀略說講記(二十四) |
| 天臺教觀略說講記(二十五) | 天臺教觀略說講記(二十六) |
| 天臺教觀略說講記(二十七) | 天臺教觀略說講記(二十八) |
| 天臺教觀略說講記(二十九) | 天臺教觀略說講記(三十)  |
| 天臺教觀略說講記(三十一) | 天臺教觀略說講記(三十二) |
| 天臺教觀略說講記(三十三) | 天臺教觀略說講記(三十四) |
| 天臺教觀略說講記(三十五) | 天臺教觀略說講記(三十六) |
| 天臺教觀略說講記(三十七) | 天臺教觀略說講記(三十八) |
| 天臺教觀略說講記(三十九) | 天臺教觀略說講記(四十)  |
| 天臺教觀略說講記(四十一) | 天臺教觀略說講記(四十二) |
| 天臺教觀略說講記(四十三) | 天臺教觀略說講記(四十四) |
| 天臺教觀略說講記(四十五) | 天臺教觀略說講記(四十六) |
| 天臺教觀略說講記(四十七) | 天臺教觀略說講記(四十八) |
| 天臺教觀略說講記(四十九) | 天臺教觀略說講記(五十)  |
| 天臺教觀略說講記(五十一) | 天臺教觀略說講記(五十二) |
| 天臺教觀略說講記(五十三) | 天臺教觀略說講記(五十四) |
| 天臺教觀略說講記(五十五) | 天臺教觀略說講記(五十六) |

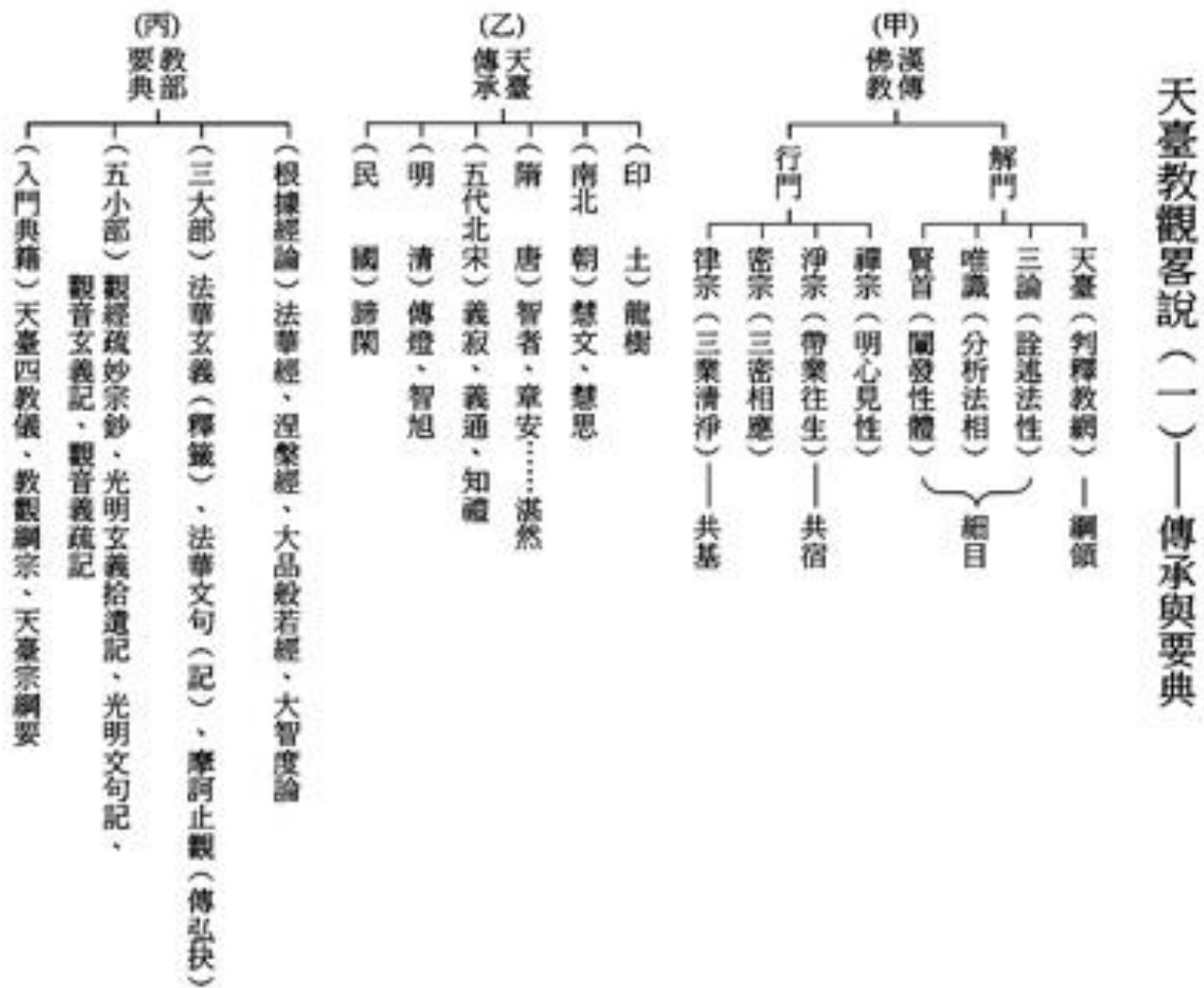
天臺教觀略說講記(五十七)  
天臺教觀略說講記(五十九)  
天臺教觀略說講記(六十一)  
天臺教觀略說講記(六十三)  
天臺教觀略說講記(六十五)  
天臺教觀略說講記(六十七)  
天臺教觀略說講記(六十九)  
天臺教觀略說講記(七十一)  
天臺教觀略說講記(七十三)  
天臺教觀略說講記(七十五)

天臺教觀略說講記(五十八)  
天臺教觀略說講記(六十)  
天臺教觀略說講記(六十二)  
天臺教觀略說講記(六十四)  
天臺教觀略說講記(六十六)  
天臺教觀略說講記(六十八)  
天臺教觀略說講記(七十)  
天臺教觀略說講記(七十二)  
天臺教觀略說講記(七十四)  
天臺教觀略說講記(七十六)

# 天臺教觀略說講記(一)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

今年(民國一〇一年)寒假明倫講座辦的是高級班，針對時代與同學們的需要，開了儒、佛兩門課程，這是蓮社雪廬老人所傳承的重點學問，在外面其他道場較不容易聽聞。這次學人所負責的是佛學當中的天臺教觀，這在外面更不容易聽到。如果大家能用心學習，雖然只有短短一星期，卻可以抵得上自己在私底下摸索一兩年。



## 佛學四大系統

為什麼這次講座要給大家介紹天臺學呢？先看(甲)這一表——漢傳佛教，這是讓我們了解整個佛法大體系當中，天臺學所占的位置及其重要性。佛法是人類追求的最高智慧與學問，在兩千多年前，發生於印度。經過一兩千年的弘傳，整個佛法在世界上可以概括為四大系統：

第一大系統是屬於巴利文的佛法，也就是一般所謂的「南傳佛教」，

地域上以斯里蘭卡為中心，包括泰國、緬甸等，均屬於這個系統的佛法。第二是漢文系統的佛法，即此表所稱的「漢傳佛教」，地域上以中國、日本、韓國、越南，及東亞地區為主。第三是藏文系統的佛法，也就是「藏傳佛教」，地域上以西藏、蒙古為主，當前頗為興盛。第四是歐美文系統的佛法，也就是「歐美佛教」，這是近代間接從斯里蘭卡、日本、西藏的佛法加以研究發展出來的，早期以法國、英國為主。

## 漢傳佛教特色

若就傳譯的深度、廣度，以及後代祖師、學者的整理研究、實踐修證等標準來衡量，這四大系統的佛法當以漢傳佛教最為精純和完備。何以故？因為它除了具備南傳佛教擅長的二乘經論，同時也包含了藏傳佛教所擅長的密教經典，尤其更具備了佛法中最精彩的菩薩乘的大經大論，故現代人要研究佛法，大家都公認要以漢文三藏為主。

過去日本、韓國所傳的三藏都是漢文，沒有再傳譯成日文或韓文，他們的高僧大德都是漢文專家，甚至有些文言文寫得比中國人還好。我們生長在臺灣，從小就學習漢文，且是兩千多年來沒有改變的正體字，要學習漢傳佛教，可謂得天獨厚，這是我們要珍惜的。



(這四大系統的佛法當以漢傳佛教最為精純和完備。)

(韓國海印寺的大版藏經)

## 貴在解行並進

那麼，該如何學習漢傳佛法呢？大原則離不開解門、行門，即解行並進。解門就是在教理、理論上下功夫；行門就是身體實踐，在修證上下功夫，兩者必須並重。如果有行而無解，古德說是盲修瞎練，很容易出錯。如果有解而無行，則等於說食數寶。

佛法傳到中土來，經過了歷代祖師、學者長期的研究與實踐，解行兩

方面並進，已發展出各個宗派。解門下有四宗，行門下亦有四宗，各有擅長，都可以拿來用功夫。

先看解門四宗。天臺宗擅長「判釋教網」。所謂「教網」是指釋迦牟尼佛一生所講的經典，就好像一張網一樣。判釋，就是分析、詮釋。天臺宗的學問，就是擅長剖判、分析，對經論做最恰當的解讀和詮釋，故曰「判釋教網」。其次是三論宗，它擅長「詮述法性」，講論諸法體性的道理。其次是唯識宗，擅長「分析法相」，對於宇宙萬有生成衍化的過程，其經論講述得十分詳細。法性是空，講的是空的道理；法相是有，講的是有的所以然。這是佛法內容的兩大重點。其次是賢首宗，此宗以《華嚴經》為本經，擅長「闡發性體」，即闡發佛所證悟的真如本性理體，把佛境界發揮得淋漓盡致。

## 解以天臺為綱

在解門四宗當中，吾人當如何加以把握？明末集佛學大成的蕩益大師，他研究之後告訴我們，當以天臺宗的學問作為總綱領，而以其他三宗為細目。亦即理解佛法的架構，要以天臺學為主，以其他三宗為輔。

三宗之中，後來三論歸併到天臺，賢首宗則是天臺宗的略為擴充，故懂天臺，即懂三論與賢首。而其中比較特殊的是，在盛唐之時由玄奘大師從印度帶回來的法相唯識學，以之做為輔助教材，這非常重要。所以在解門方面，一個天臺，一個唯識，這是重點。



(天臺宗擅長經論的剖判、分析，做最恰當的解讀和詮釋。)

(湖北玉泉寺智者大師像)

## 行以戒淨為宗

至於行門也有四宗，也是各有擅長。禪宗重在教人開悟，直指人心，

見性成佛，目的期能明心見性。淨土宗的重點則在教人信願念佛、帶業往生，藉著阿彌陀佛的慈悲願力，帶著惑業往生到極樂世界去，到那裡再斷，當生成就了生死。至於密宗，講究的是身、口、意「三密相應」，即身成佛，但所成的佛並不是福慧圓滿的佛，這個我們得了解。律宗重點在三業清淨，嚴持戒律，讓身、口、意不再造業，保持清淨，進而成就道業。

在這四種行門當中，吾人當如何抉擇？民國初年的太虛大師指點我們，四宗當中，律宗強調守戒，他說這是「共基」——各宗派的共同基礎。如果學佛而不守戒，無論學何宗何派，都不能成就。因為學佛要成就必得具備定慧，若不持戒，所修的定便是邪定，縱使開智慧，開的也是邪慧，所以這是共同的基礎。

至於淨土宗，這是末法時代學佛人的「共宿」——共同的歸宿。我們知道佛法有正法時期、象法時期、末法時期。正法時期是五百年（也有說一千年），象法時期一千年，末法時期一萬年。以中國的朝代來講，正法時期來到西漢，東漢就進入象法時期了。正法時期民風純樸，佛法還非常純粹，只要持戒就可以成就，因為環境好，身、口、意三業容易清淨。至於象法時期，光持戒不行，一定要加修禪定，所以象法時期禪成就。試看中國佛教史，從東漢至唐宋，開悟的人就相當多。不過，南宋以後就進入末法時期了，真正開悟了生死的就很少了。

所以末法時期離開淨土法門，要想解脫生死，千萬人當中難得一位。故佛在《大集經》中說：「末法億億人修行，罕一得道」，很少人能夠真正證得道果。「唯依念佛得度生死」，只有依靠淨土法門，方得解脫。

蓮社不論學佛、學儒都有師承，雪公教導我們，行門要專修淨土，至於解門，就依個人的性向、志趣，做不同的選擇。古來大德亦如此，或是解在華嚴（賢首）、行在彌陀，如民國初年的楊仁山老居士。或是解在般若（三論）、行在彌陀，如江味農老居士，都為吾人樹立了榜樣。

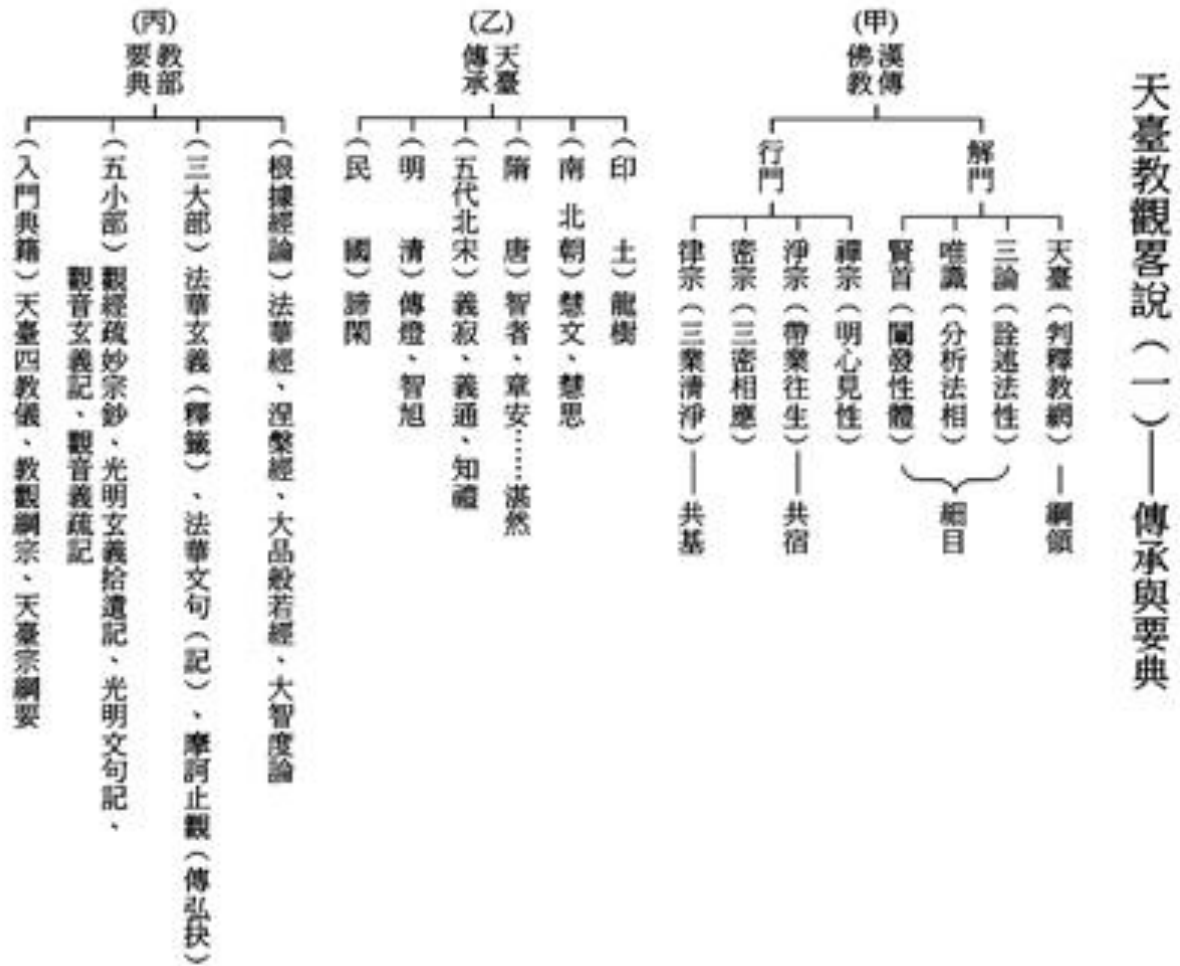
既然如此，為何解門要以天臺為主，其他三宗為輔呢？因為古來祖師對於經論的注解，十之八、九都是採取天臺學。故雪公過去曾說，他走的路子是印光祖師的路子，而印光祖師走的又是蕩益大師的路子。這兩位祖師都是解依天臺、行在淨土，所以這次講座特別開天臺教觀的課程，用意在此。



（淨土宗，這是末法時代學佛人的「共宿」——共同的歸宿。）

# 天臺教觀略說講記(二)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理



既然要研究天臺學，得先介紹天臺這一家學說的傳承，請看(乙)表。

## 天臺學的傳承

過去雪公常說，學東西一定要有師承，無師之學，想真正成就很難。為何這一家的學說名為「天臺」呢？此宗無論在理論(教相系統)或是實踐(觀行系統)方面，都是由隋朝的智者大師集大成。由於智者大師晚年住在浙江天臺山，故時人又尊稱他為天臺大師，因此之故，此家之學又名天臺宗。再者，由於此宗的教理主要根據《妙法蓮華經》(簡稱《法華經》)，故又名法華宗。

## 龍樹菩薩造論

或問：「既曰師承，此宗學問從何而來？」追本溯源，是印度的龍樹菩薩。因為此宗的主要修行方法，乃根據龍樹菩薩的兩部論——《中論》與《大智度論》，而建立其實踐系統。龍樹菩薩大約出生於佛滅度後七百年，

是南印度人。佛在經論裡很少說懸記、預言，但在《楞伽經》裡，卻預言了七百年後關於龍樹菩薩之事。佛說，未來世中有一位出生在南天竺，名為龍樹的人，他能夠將佛法發揚光大。龍樹是初地菩薩，住世期間造了將近一千部論，故有「千部論師」的雅號。後來中國佛教無論何宗何派，幾乎均尊他為祖師，因為建立的理論、觀行都不離他的著作，故又被稱為「顯密八宗之祖」。而天臺宗的觀行，主要亦根據龍樹菩薩的兩部論所建立，故亦以龍樹菩薩為初祖。



(天臺宗的觀行，根據龍樹菩薩造的《中論》、《大智度論》而建立。)

## 慧文禪師立一心三觀

其次，若論天臺宗在中國的傳承，最早是南北朝北齊的慧文禪師。慧文禪師在學佛的過程中，有一次讀到龍樹菩薩的《中論》，其中的《四諦品》有這麼一首偈子：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」這個相當重要，所以花一點時間略為解釋。

首句——「因緣所生法」。試問宇宙萬有是怎麼來的？佛陀觀察所有一切山河大地，他說這些都是由眾多主、次條件湊集而生的。這種說法跟其他家的哲學，乃至於當時印度九十六外道所講的都不同。他們或說從「時間」生，或說從「地方」生，乃至於說從「上帝」生。這個「上帝」不是基督教、耶穌教的專屬，婆羅門教、印度教也講上帝。只是天界有二十八層，你所講的上帝是在哪一層天呢？這得研究比較宗教學，才能看得出來。

不論從時生、從方生或從上帝生，種種的說法，佛認為都是謬見，正知正見是「因緣所生」。意即宇宙萬有都是由因（主要條件）、緣（次要條件）集合而生，這些因緣只要有一個條件不具足，該事物就不存在。譬如這條毛巾，就是因緣和合而成，簡言之，有經線、緯線的湊合，才出現這一條

毛巾。若這些條件不具足，經線、緯線放的位子不對，就沒有毛巾的樣子。

宇宙萬有都是因緣所生法，因緣合就生，因緣散就滅。既然如此，緣生就性空，沒有自性。再以毛巾為例，這並非意指沒有毛巾的「相」，而是說沒有毛巾的「自體」存在。我們一般人都著相，執著這個「相」為實有，所以毛巾放在這裡，你搶我也搶，你要我也要，爭得頭破血流，到頭來其實是一場空。毛巾是如此，所有五欲六塵、山河大地等，亦復如是。所以佛跟我們說，「因緣所生法，我說即是空」。因緣所生法是假相，不必等到它消失才知是空，當它現在眼前時，就知道它是假相。

「亦名為假名」。雖然萬法自性是空，但是有什麼樣的因緣，就現出什麼樣的東西，因此就給它定個假名，說這是毛巾、這是茶杯、這是桌子、那是椅子，各種因緣我們還是得要了解。以世間芸芸眾生而言，每個人各有因緣，個性、教育程度、脾氣等，都不一樣。我們若想當菩薩，要度脫他們，不了解他們行嗎？因此，非有似有的宇宙萬有還是得去了解，只是不去執著而已。

「亦名中道義」。「中道」即「實相」，這是宇宙萬有的真實本體，它非空非有，但又亦空亦有，這道理十分深奧，唯有佛能夠徹見徹了。那就是我們的真如本性。總體而言，在一個因緣所生法當中，我們可以看到它「空」的一面（我說即是空），也可以看到它「假」的一面（亦名為假名），同時還可以看到它「中」的一面（亦名中道義）。這是慧文禪師在讀《中論》中的這首偈子時，所了悟的空、假、中「三觀」的道理，這在後來的天臺學當中，是相當重要的。

後來，他又讀到龍樹菩薩的《大智度論》，裡面講到佛所證的種種智慧，可以歸納為三種。這在《十四講表》的第一表已提過，即「一切智、道種智、一切種智」。「一切智」是小乘四果阿羅漢的智慧；「道種智」是菩薩的智慧；「一切種智」是佛的智慧。如果你用空觀，可以開「一切智」；修假觀，可以開發「道種智」；若要開發「一切種智」，就得修中觀。

他看到《大智度論》中說：「三智在一心中得」，成佛的時候，一念心中可同時證得這三種智慧。禪師悟性很高，自問：「既然成佛的時候可以三智一心中得，那麼我們在因地修的時候，不就可以三觀在一念心中修嗎？」所以他在前面的《中論》裡，看到了空、假、中這三種觀行，悟到修行的方法。在《大智度論》裡，又悟到這三種觀可以同時在一念心修，此即「一心三觀」。

「一心三觀」是天臺學最高的理觀，在慧文禪師的手上建立，他後來就把這個方法授予慧思禪師。

台宗初祖北齊慧文尊者

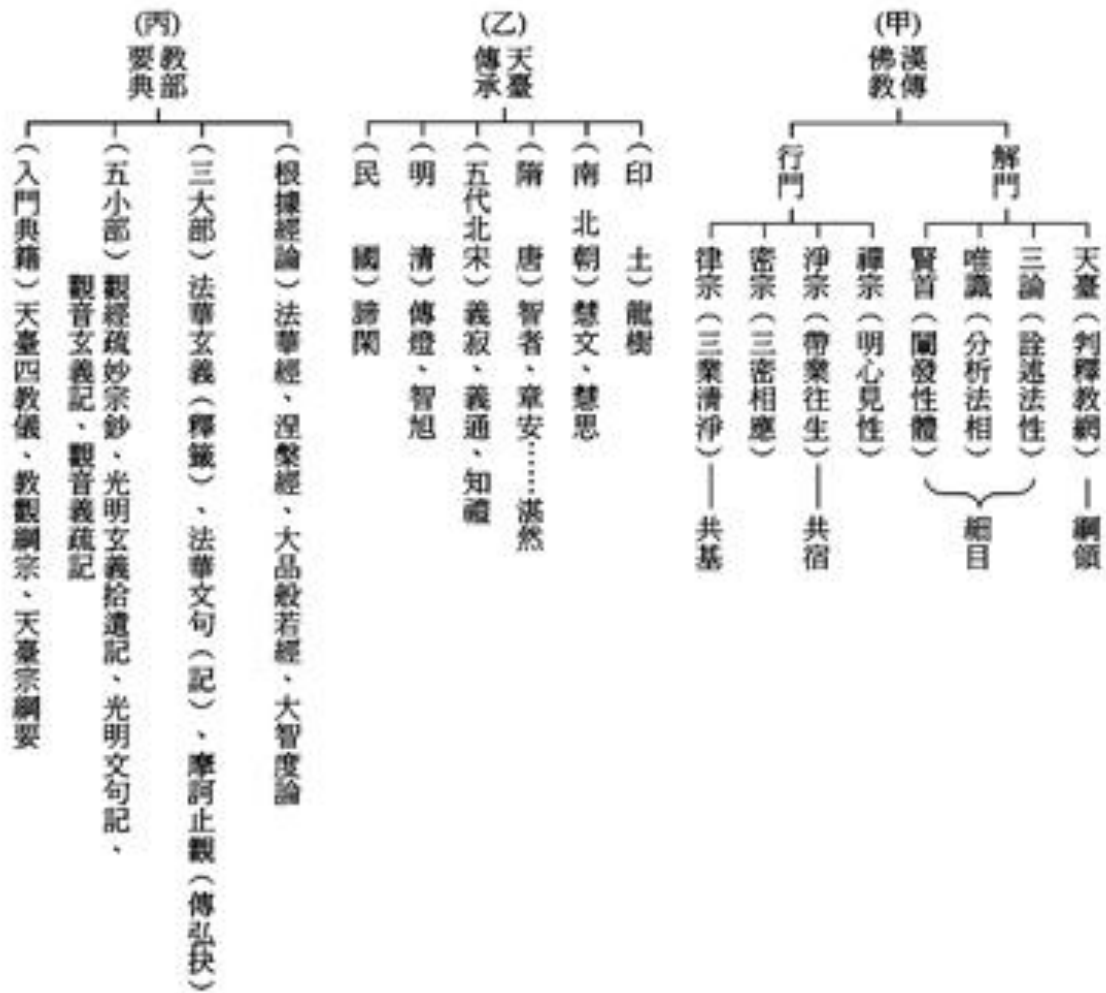


(慧文禪師從「三智在一心中得」，悟得一心三觀的最高理觀。)

# 天臺教觀略說講記(三)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

## 天臺教觀略說(一)——傳承與要典



## 天臺傳承—慧思禪師

慧文禪師後來把「一心三觀」的修行方法傳給慧思禪師，他致力於讀誦《法華經》，後來證入「法華三昧」。「三昧」是一種正定，可以開發智慧，得到「陀羅尼」。「陀羅尼」意指「總持」，意即總一切法、持一切義。慧思禪師證入「法華三昧」後，同時也得到「旋陀羅尼」(三種陀羅尼之一)，意即對一切法不但可以總持，而且可以靈活運用、旋轉自在。

慧思禪師的證果很高，得「鐵輪位」，就圓教修證階位而言，已到十信位，見思惑俱斷，乃至界內外塵沙惑亦斷。他先在河南光州的大蘇山弘法，後來預知北方將要大亂，就南遷到湖南的南嶽衡山，後人稱慧思禪師為南嶽大師，即緣於此。南嶽大師的著作《大乘止觀法門》，對於修習空、假、中三觀的方法，有相當系統性的闡述，對天臺宗觀法的建構，可謂貢獻卓著。



(南北朝時，慧思禪師預知北方將要大亂，南遷到湖南的南嶽衡山。)

(今湖南 福嚴寺)

## 天臺傳承—智顛大師

慧思禪師之後傳給智者大師。智者大師法名智顛，「智者」之名乃源於隋煬帝 楊廣對大師的尊稱。隋朝初年，當時受封晉王的楊廣，學佛相當精進，他禮請智顛大師來說法，同時求受菩薩戒。晉王尊崇大師是一個具有大智慧的人，所以尊稱他為智者，而後人也就沿用這個尊稱。智者大師十八歲出家，二十三歲時，到河南的大蘇山親近慧思禪師。禪師一見到智者大師就說：「善哉！佛子，過去我跟你都在印度 靈鷲山上，同聽釋迦牟尼佛講說《法華經》。因那個時候結了師兄弟的緣分，所以現在你來跟我學了。」禪師就傳授智者大師「法華三昧」。「法華三昧」怎麼修呢？一期共三七二十一天，須拜《法華懺》，讀誦《法華經》。所謂讀誦並非一般的隨口滑過，而是須隨文入觀，隨著《法華》的經文，入空、假、中三觀，即在讀誦當中修一心三觀。

智者大師是再來人，只修到二七第十四天，讀到《法華經》的〈藥王菩薩本事品〉，整個身心便寂然入定，入到「法華三昧」中。該段經文提及藥王菩薩過去行菩薩道的情形，釋迦牟尼佛讚歎藥王菩薩：「是真精進，是真法供養如來。」智者大師讀到這一句的時候，便在定中親見「靈山一會，儼然未散」，佛仍在靈鷲山上講《法華經》，那景況非常清楚，法會仍未散場。出定以後，他把所證境界稟告慧思禪師。慧思禪師是過來人，就跟他印證，說他所入的定是「法華三昧」的前方便，而他所開發、體證的，是「初旋陀羅尼」，對於佛所說的所有法門，皆能圓滿具足、靈活運用，沒有障礙。此即證得圓教的觀行即佛位—五品觀行位，比慧思禪師所證略遜一籌，後世稱為「大蘇妙悟」。

智者大師在大蘇山妙悟「法華三昧」之後，並沒有急著下山，而是在山中前後住了八年，韜光養晦，繼續潛修密證。直到陳朝末年，三十歲的時候，才下山到南京的瓦官寺，第一次講經說法。他把釋迦牟尼佛一生所講的經典，一一作最精確而恰當的解讀與判釋。

在智者大師之前，判釋教典在南北朝大概有十八家之多，然而智者大師重新判釋之後，各家都尊崇他，認為他的判釋最為恰當，應以他為準。後人因而尊稱智者大師為「東土小釋迦」，意即中國的釋迦牟尼佛。釋迦牟尼佛一生講經說法，這些法的系統如何？他用什麼樣的方式教學？用什麼法門教化？這些在智者大師的天臺學裡，都做了非常有系統的整理，「東土小釋迦」的尊稱即由此而來。

智者大師一生的著作非常多，大部分由他的弟子——章安灌頂尊者加以筆記、整理，這就像釋迦牟尼佛弟子當中的阿難尊者，後來負責結集經典。智者大師的著作經過整理後，就成為天臺學的教部，其中有所謂三大部、五小部，這後面我們再做介紹。



(智顛大師，把釋迦牟尼佛一生講的經典，作最精確而恰當的解讀與判釋。)

## 天臺傳承——章安、湛然大師

章安大師之後，後面傳承趨向保守，比較少有新的弘揚，直到中唐時代的第九祖湛然大師，才又有另一番氣象。當時禪宗六祖慧能大師已經大大弘開禪法；玄奘大師也從印度回國，傳述法相唯識學；後來的賢首國師也建立了《華嚴》教義。可見當時佛法非常興盛，可謂諸宗並起，義學鼎盛。

湛然大師一方面為了弘揚天臺學的教義，一方面也為了與其他宗的教

義有所區別，所以他又重新注釋智者大師的著作。在智者大師的三大部中，《法華玄義》有個名為《法華玄義釋籤》的注解本，《釋籤》就是湛然大師的著作。第二大部《法華文句》，有《法華文句記》的注解本，此亦為湛然大師在妙樂寺所講解，故後人簡稱為《妙樂》。以上二部都是屬於教相系統。第三部是《摩訶止觀》，屬於觀行系統，就是實踐的方法。湛然大師也為《摩訶止觀》作注，名為《摩訶止觀傳弘挾》。

因為這樣的關係，所以天臺學在當時有一番中興氣象，但在湛然大師之後的傳承，又趨向保守。尤其到了晚唐，兵荒馬亂，遭遇唐武宗滅佛，各宗的佛法都因而衰微，除了禪宗不立文字，還可以保持一線血脈。當時像天臺宗的重要教典，在中國都散佚、流失，幸虧之前日本、韓國派了大量的留學僧到中國留學，把這些教部都請回他們本國，替中國佛教保存了下來，若非如此，後人現在想要研究天臺學，根本就沒有機會了。

## 天臺教觀略說講記(四)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

### 天臺傳承—義寂、義通法師

在唐朝末年、五代時期，江蘇、浙江一帶的吳越國，當時佛法非常興盛，其國國王名錢弘俶，祖孫三代都是非常虔誠的佛教徒。有一天，錢弘俶在讀《永嘉大師禪宗集》，裡面有四句話，談到修行人的境界來到這裡是「同除四住，此處為齊」。同樣的破除四住煩惱，就是見思惑，來到這個地方大家都一樣。「若伏無明，三藏則劣」，但是圓教的人他修到十信位的第七信，不但斷見思惑，同時還能伏住根本無明惑，兩者相較，藏教的阿羅漢就差多了。

當時，錢弘俶讀不懂這句話，就去請教國師—有名的禪宗大德德韶國師，但國師也不大懂。這是因為教典失傳，對教典陌生所導致。後來，國師說這四句話可能國清寺的義寂法師懂得，於是錢弘俶就派人請義寂法師入宮來請教。法師說：「這四句話是智者大師三大部中《法華玄義》裡的文字。」錢弘俶問：「我們現在怎麼都沒有這本書呢？」法師說道：「因為戰亂連年，唐武宗又滅佛，致使教典失傳，但此時高麗國佛法正盛，這些教部他們都有。」

錢弘俶一聽，立刻派遣特使到高麗國去請法，高麗國也非常慎重，特別派了幾位高僧，隨著教部送回中國，並要他們向國清寺的義寂法師學習。可見當時高麗雖有教部，但無人講授，所以得派人來學。當中有一位叫做諦觀法師，也就是後來撰寫《天臺四教儀》的作者。另一位為義通法師，義寂法師下面的傳承就是義通，他是韓國人，後來也成了天臺宗的祖師。本來他要回韓國去，是錢弘俶將他強留下來的。



(五代 吳越國王錢弘俶，讀《永嘉大師禪宗集》，有不明之處，輾轉從高麗請得法華教部。)

## 天臺傳承—知禮大師

之後，義通再傳給知禮大師，此時已經來到北宋初年了，當時在教史上發生了重要的義理之爭。由於疏離教典已久，到底如何解讀，各有各的看法，於是產生了爭議。代表傳統的、正統的「山家」就是知禮大師；另有包括他的師叔輩、同輩及學生輩，因羈雜賢首宗、禪宗的教義，對於天臺教部不夠精熟的，則被稱為「山外」。知禮大師為了把天臺的教義與其他宗再作一次精確的分辨，又重新注解智者大師的著作，這就是後人所謂的「五小部」。

這五小部包含了三部佛典：第一部是《觀無量壽經》，有《觀經疏妙宗鈔》。第二部是《金光明經》，智者大師著有《光明玄義》、《光明文句》，知禮大師再作注解，即《光明玄義拾遺記》與《光明文句記》。第三部是《觀音經》，即今人所熟悉的《普門品》，出於《妙法蓮華經》。智者大師除了在《法華文句》、《法華玄義》中，整體性地來注解《普門品》之外，又特別再作更精細的注解，而有《觀音玄義》與《觀音義疏》。知禮大師接著重新作注，而成《觀音玄義記》與《觀音義疏記》。透過知禮大師的發揮，天臺的教義更加突顯其特殊性，尤其對於淨土法門的詮釋更加周延，足可破除一般學者對此特別法門的疑惑。

知禮大師之後，天臺宗的傳承再次趨向保守，意即較無新的詮釋，但是研究的人還是不少。直到明末清初，兩位大師—幽溪傳燈大師、蕩益智旭大師—的出現，才又有新的氣象。幽溪傳燈大師著有《生無生論》、《阿彌陀經圓中鈔》，這兩部著作都是以天臺學來發揮的，相當有名。其次就是蕩益大師，他著有《教觀綱宗》、《靈峰宗論》，另外還有《佛說阿彌陀經要解》等等，這些著作也是重新發揮天臺學的義理，亦為後人所重視。



(天臺宗十七祖知禮法師，在寧波寺主持講席，繼續弘揚，使天臺宗在宋代得以中興。)

## 天臺傳承—諦閑大師

到了民國初年，若謂盛弘天臺教觀者，非諦閑大師莫屬。他住在浙江 寧波的觀宗寺，此地即是北宋 知禮大師所在之處，後被稱為天臺祖庭。諦閑大師遵照知禮大師的十六觀的芳規，建了十六觀堂，亦即依照《觀經》來修觀行，名曰觀宗講寺。其宗旨以修空、假、中三觀為宗，以講經說法為用。當時他組織研究社傳授天臺教觀，栽培人才，如：靜權法師、靜修法師、寶靜法師、倓虛法師等，都是他的傳人。

或問：「蓮社為什麼有天臺的傳承呢？」此乃緣於有位出身於鹿港的高僧—斌宗法師，他在年輕的時候到內地留學，參加了諦閑大師的研究社，學習天臺教觀，而且受到諦閑大師的器重。本來諦老要留他下來當主講，他卻回到臺灣講經說法，且都以天臺學弘傳。因為他有時到客家地區弘法，必須使用客語，因此就請屏東 普門講堂的會性法師當侍者兼翻譯，而會公就從斌宗法師那裡學到了天臺學。我們雪公一向非常重視天臺的教理，所以在民國六十三年辦內典研究班時，特別禮聘會公來臺中任教，專開天臺教典的課程，正因如此，蓮社才有這個傳承。諸位要知道，你們這次來蓮社學天臺教觀，是有師承之學的，不是無師之徒。

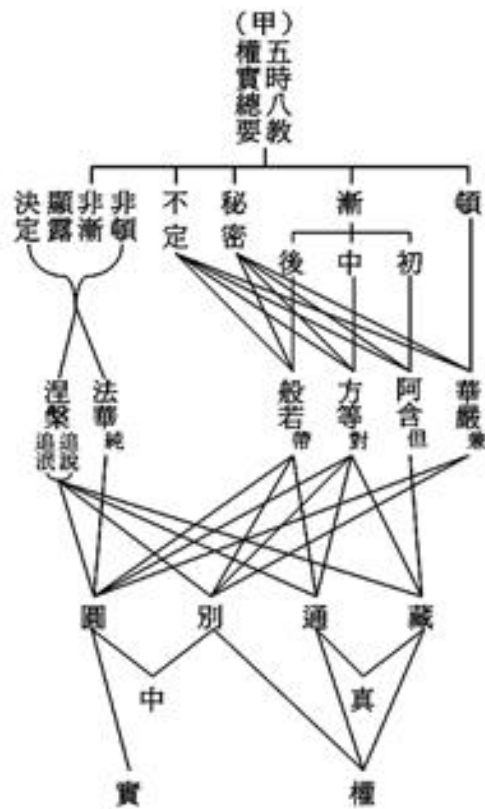
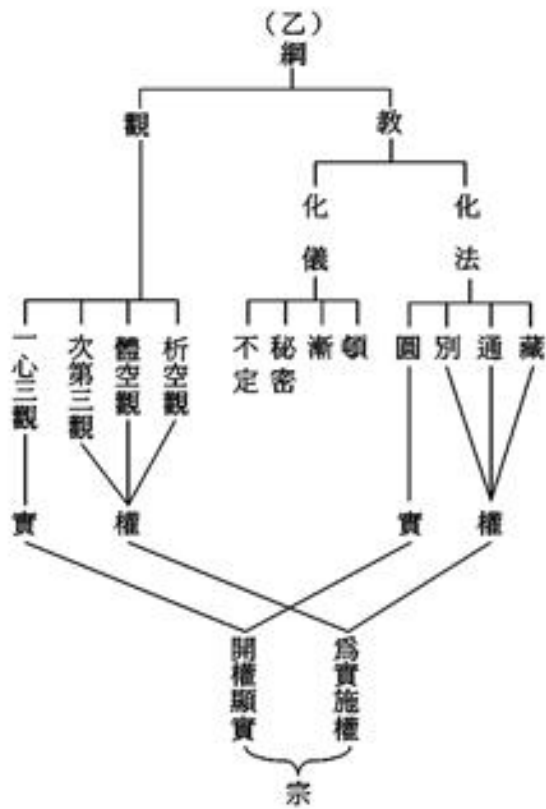


（諦閑大師，遵照知禮大師的芳規，建了十六觀堂，依照《觀經》來修觀行，名曰觀宗講寺。）

# 天臺教觀略說講記(五)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

接著看(丙)表——「教部要典」。這部分前面已經略有介紹，這裡再作一整理。



○(四教儀)云：天臺智者大師，以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。

天臺教觀略說(二)——五時八教概要

## 天臺宗教部要典

智者大師建立天臺教觀，即包括教相和觀行系統，無論在理論與實踐兩方面，均有所兼顧。那麼，他判釋一代時教所根據的經論是什麼？主要有四部：教相系統主要根據《法華經》和《大般涅槃經》；至於實踐系統，主要根據《大品般若經》和《大智度論》。所以後來湛然大師在他的《止觀義例》中指出：「天臺一家教門，以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法。」也就是說天臺之學主要的架構，即是以《法華》做為最重要的骨架，以《大智度論》做為最高指導原則，以《大般涅槃經》做為輔助注解和相互印證，而以《大品般若經》做為觀行的方法。

以上四部經典為主要經論，除此之外，智者大師所講的教部裡，亦引用各種大小乘的經論來印證，可說當時傳譯到中國的所有經論，差不多都

囊括了。主要的著作是三大部、五小部，這在前面已經介紹過。最後就介紹入門典籍，那麼學天臺學應從何處著手？第一部是《天臺四教儀》，由諦觀法師所作，是非常重要的的一部入門書；第二部是蕩益大師的《教觀綱宗》；第三部則是靜權法師的《天臺宗綱要》，其文字、內容較為淺顯。此次課程所編的講義，即是以這三部書為根據，內容均有所本。

## 五時八教概要

下面看第二表——「五時八教概要」。

天臺教理在內容上有三大部、五小部，聽起來似乎非常龐雜，但諸位不要擔心，其實歸納起來只有四個字——「五時八教」，因為這四個字已抓住智者大師著述的重點。「五時八教」這四個字為什麼重要呢？諦觀大師在《天臺四教儀》中如是說道：「天臺智者大師，以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。」他說智者大師開創天臺學，用「五時八教」來剖判、詮釋所有傳譯到中國的三藏經典，沒有一部經、一部論是剩下的。意即只要懂得「五時八教」，就等於掌握了大藏經典的綱領，要深入研究就不難；反之，若不懂「五時八教」，要研讀三藏經典，就像入海算沙，讀再多年也讀不懂。

請看（甲）表——「五時八教權實總要」。

這個表是蕩益大師在《教觀綱宗》中所畫的表，畫了這個表，等於說完了《教觀綱宗》。

這裡頭涵蓋了釋迦牟尼佛一生當中，前後五十年所講的佛法，包括方便法與真實法。若程度不夠，他就跟你講權巧方便法；若程度已夠，可以證果成佛了，就跟你講真實法。在「五時八教」裡，有權有實，而這個圖通通把要點都統攝了。所以除了記住「五時八教」之外，你再把這個表也記起來，這樣學習就妥當了。



(諦觀法師說：智者大師，以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。)

## 華嚴時

先介紹「五時」——華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃。何謂「五時」？這是指佛陀一生說法的五個階段，也是代表他在調教弟子時的五個次第。

第一時叫「華嚴時」，此時佛主要講的是《華嚴經》，故以「華嚴」為名。這是佛三十歲的時候，在菩提伽耶的菩提樹下成佛時，於三七日(二十一天)中，在定中對已證到四十一階位的法身菩薩們，以及當時大乘根機成熟的天龍八部，講說《華嚴經》。古人說：「不讀《華嚴》，不知佛家之富貴。」所謂「富貴」並非很有錢，而是指裡頭的內容、智慧非常豐富。因為這是佛從自性中流露，將證到的境界講給大家聽，若程度不夠，是沒辦法悟入的。



(佛在菩提樹下成佛時，在定中對法身菩薩，以及大乘根機成熟的天龍八部，講說《華嚴經》。)

## 阿含時

第二「阿含時」。一般的小乘根機聽不懂《華嚴》大教，尤其佛出家的時候有五位侍者(五比丘)，他們在鹿野苑修行，佛感念他們當初的服侍之恩，就從菩提道場起身，到鹿野苑去度化這五比丘，此即著名的「三轉法輪」。何以名為「阿含時」？因為此時佛主要講的是《阿含經》(結集有四部《阿含》，或五部《阿含》)。其主要對象是對二乘人講說，前後共十二年。

## 方等時

第三名為「方等時」。二乘人經過「阿含時」的調教，已經可以斷見思惑，出離三界，了分段生死，證到小乘的涅槃了。但佛的目的不止如此，他希望所有的眾生跟他一樣，都能成就佛果，所以便接著講「方等」經典，

進一步引導這些二乘人回小向大，向大乘學習。「方」即「方正」；「等」即「平等」。「方正」、「平等」這是大乘經典的特色。例如佛講《維摩經》、《思益經》等大乘方等經典，用意就在「彈偏斥小，歎大褒圓」，既彈斥小乘的境界，提醒二乘人不能以少為足；另外，又讚歎褒揚大乘的境界，激勵他們發菩提心回小向大。此時期共有八年。

## 般若時

第四是「般若時」。經過「方等時」的調教，二乘人已經能夠回小向大了，也知道悔責自己所證的小乘境界不夠究竟，但是執情一時之間還是無法去除，所以佛繼續講般若經典來加以調教。如：《金剛般若》、《大品般若》、《文殊問般若經》等，後來有所謂「八部《般若》」（《大品》、《放光》、《光贊》、《道行》、《小品》、《天王問》、《文殊》、《金剛般若》）。玄奘大師晚年致力翻譯《大般若經》，共六百卷，這部經就包括了所有「八部《般若》」的內容，可謂震旦的鎮國之寶，相當寶貴。般若講「空」，佛即欲以空慧的理水，來洗滌二乘人的執情。這前後共講了二十二年。

## 法華涅槃時

第五個時期，名為「法華涅槃時」。佛在前面四個時期，一方面是試探，一方面也是有次第的進行調教。何以說是試探呢？如講《華嚴》，明知眾生的程度還不夠，但佛還是殷切地希望他能了解，於是便講給他聽聽看，這在經教上稱之為「擬宜」，就是試探的意思。經過「般若時」的蕩滌，執情已去得差不多，大乘成佛的根機也已經相當成熟，此時佛就在靈山會上講《法華經》。

佛講《法華》有兩大用意：第一名為「開權顯實」。原本佛說法都是為了真實法，都是希望我們最後能夠成佛。但是眾生一下子沒辦法達到這個程度，所以不得已「為實施權」，為了真實法而先鋪排一些權巧方便法，這樣一步一步地進行調攝。等到調攝成熟時，最後就「開權顯實」，開示這些權巧方便法，將之全部會歸真實法。

第二個用意是「開跡顯本」。釋迦牟尼佛說明這一生的成佛（八相成道：佛示現人間，有八種相，名八相成道。成道雖只是八相之一，但也是八相中的主腦，故特標成道之名。大乘所說的八相是：降兜率、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入滅。小乘所說的八相是從兜率天下、託胎、出生、出家、降魔、成道、轉法輪、入涅槃。此中大乘有住胎，無降魔，小乘有降魔，無住胎），其實只是他的一個示現（跡），他並非這一生才成佛的。在《法華經》裡面，佛告訴我們其實塵點劫以前他就已經成佛，塵點劫以前成佛即是「本」，佛把這本地風光打開來給我們看，故名「開跡顯本」。佛講《法華經》，前後一共有八年之久。

最後到了臨入涅槃，一日一夜，佛講《涅槃經》，作為最後的交代。雖然在《涅槃經》中，佛也講權法，但由於在《法華經》中已經「開權顯實」了，所以這些權法也都會歸真實法，《涅槃》與《法華》因此合為一時。這「五時」各個階段的說法，合起來一共五十年，這是佛說法調教眾生的一個次第。譬如我們要栽培一位博士，不能突然間就叫他去念博士班，必須從小學、中學、大學，最後到研究所，一步步栽培才行。「五時」的調教正是如此。



(佛臨入涅槃，一日一夜，講《涅槃經》，作為最後的交代。)

## 通別五時

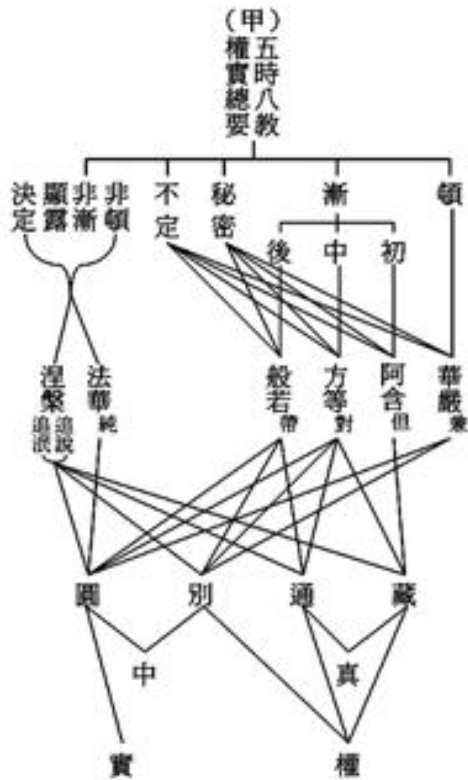
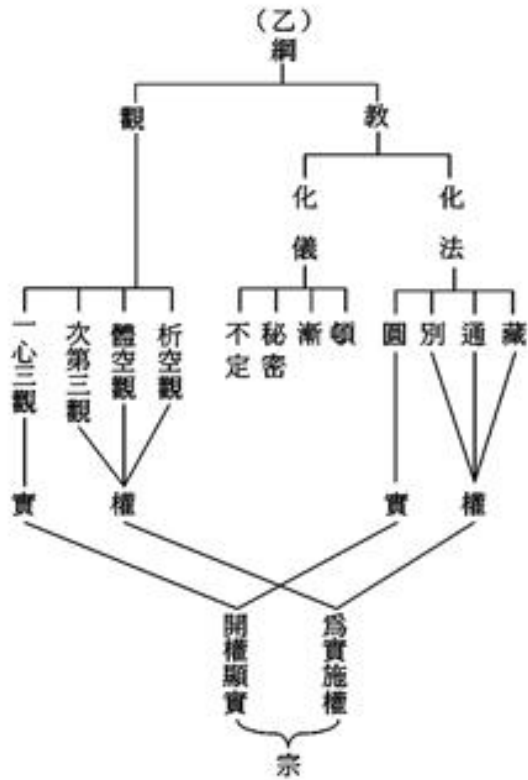
但是「五時」，又有「別五時」和「通五時」的分別。何謂「別五時」？就是前面所說的《華嚴》三七日，乃至《法華》八年、《涅槃》一日一夜，前後次第井然，此名「別五時」。

何謂「通五時」？佛說法其實沒有那麼呆板，例如不會在「般若時」，只講《般若》經典；若這時遇有「方等」根機的眾生來，佛自當契機個別為說方等；其他四時，也是如此。因此，「五時」的各階段其實都是通前通後，佛契機說法，什麼根機來就跟他講什麼法，其運用上非常靈活，此謂之「通五時」。所以知道有「別五時」和「通五時」的情形，才不會受到誤導，而要判讀經典也就不會有所障礙。

# 天臺教觀略說講記(六)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

請翻開《天臺教觀略說》的第二表。上回提到整個天臺學內容的大綱領—「五時八教」，其實也是釋迦牟尼佛一代時教的大綱領。「五時」已介紹過，接著講「八教」，就是釋迦牟尼佛度化眾生的八種教法。請先參考(乙)表—這其中有「教」有「觀」。



○(四教儀)云：天臺智者大師，以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。

天臺教觀略說(二)——五時八教概要

## 化法四教

在教之下有四種「化法」、四種「化儀」。先講「化法」，「化法」就是度化眾生的法門，共分成四種—藏、通、別、圓。

「藏」，全名為「三藏教」，簡稱「藏教」，簡單說，即是小乘法。小乘法只求自己能夠跳出三界、了脫生死，他不管眾生。第二個是「通教」，「通」有通小通大之意，換言之，他學聲聞、緣覺的小乘法，也學菩薩的大乘法；由於是三乘共教，故名為「通」。第三種名為「別教」，「別」即不共，他專講大乘菩薩法，不通聲聞、緣覺，不與小乘人共，故名為「別」；除了自度，同時要度他，自度度他都圓滿了，才能成佛，這是他的目標。第四種是「圓教」，講的是無上的佛法。此與「別教」有何不同呢？別、圓二教最終目的都要成佛，但是別教必須一步步先自度了，然後度他，最

後才能成佛，從因到果都有次第。而圓教則是一入手就是佛法，從因到果都不離開佛法界，故稱為無上的佛法。

這四種化法，「圓」是真實法，是究竟徹底的，故在表上標明為「實」。前面三教都是方便法，故標為「權」，即權巧方便，還不到究竟。

## 化儀四教

另外，還有四種「化儀」。所謂「化儀」，即度化眾生的儀式。舉一個比方，「化法」就好像藥方裡的藥味，而所開的藥方就是「化儀」。其實，不管開什麼藥方，都離不開那幾味藥。故眾生的根機雖多，但佛度化眾生的法藥只有四味—藏、通、別、圓，這四味藥就可以治眾生的八萬四千種病，可見醫生（佛）的高明。



（「化法」就像藥方裡的藥味，而所開的藥方就是「化儀」。）

「化儀」是佛度化眾生的方式，第一種名為「頓」。佛說法的最終目標，是希望眾生也能成佛，要成佛必須行菩薩道，所以一定得跟眾生講大乘法門才行。既然如此，佛若看到眾生的程度可受持大法，他就用「頓」，直接說大教。故「頓」者，即直接講、直接說。打個比方，眼前來了一批研究所程度的學生，老師就直接開、直接講研究所的課程，不必再從小學、中學、大學慢慢開講，這個就叫「頓」。「頓」者是頓時說大，直接講大乘佛法，換言之，所講的必定是別、圓大教。

第二種方式是「漸」，「漸」是漸次、依循次第之意。一般眾生大概都是適合這種方式，從小而大，次第加以調教。

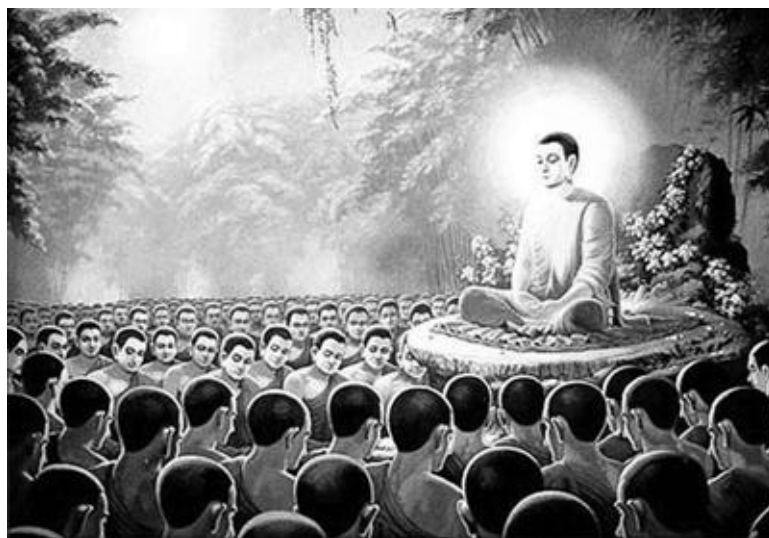
第三種稱為「秘密」，這個就不是我們一般的老師可以學的。佛已證得佛果，神通自在，故度化眾生自然亦達不可思議的境界。如《維摩詰經》上云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」。佛說法時，是以一種聲音來

說，但在座的聽眾卻是各路人等都有，打個比方，就像有中國人、印度人、美國人…等。即便如此，中國人聽到的是中國話，印度人聽到的卻是印度話，美國人聽到的則是美國話。不僅如此，小學生聽到的是小學程度的課程，大學生聽到的則是大學程度的課程，此則是「佛以一音演說法，眾生各各隨所解」之意。

要特別強調的是，聽佛說法的眾生不只人道，而是六道乃至九法界眾生都有，故所謂「隨類各得解」、「各各隨所解」，其實非常複雜、難思，此其所以為自在不思議的所在。維摩詰居士在經中即讚歎釋迦牟尼佛說法的情狀，曰：「斯則神力不共法」，可見這只有佛才辦得到。同在一座，佛是契機施教，頓根的人只聽到佛講頓法，他不知道佛在跟另外一批人講「漸」；而聽佛講漸法的人，他也只知道佛在用漸的方法對他說法，不知道佛也在跟另外一批人講「頓」。「頓」不知道「漸」，「漸」不知道「頓」，彼此互不相知，這就叫做「秘密」。「秘密」是就眾生而言，因為甲不知乙，乙亦不知甲，但對佛來說，他清清楚楚，無秘密可言。

第四種稱為「不定」，此與「秘密」有些關係。若佛說法同時有頓有漸，而頓知道漸，漸也知道頓，彼此相知，這就是「不定」，互不相知則是「秘密」。所以假如甲、乙兩個人，甲知道乙，這是屬於「不定教」；乙不知道甲，那在乙這邊則是屬於「秘密教」。

大體而言，佛度化眾生的儀式，離不開頓、漸、秘密、不定，此即「四化儀」，而這四種化儀所用的法門，又離不開前面的藏、通、別、圓四種「化法」。



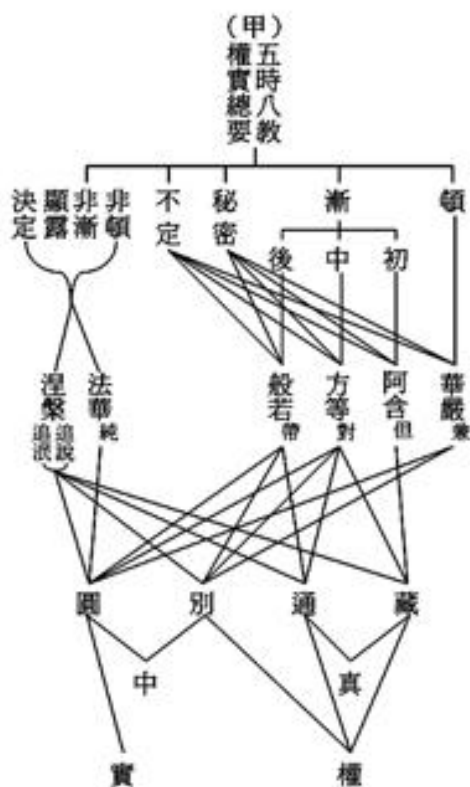
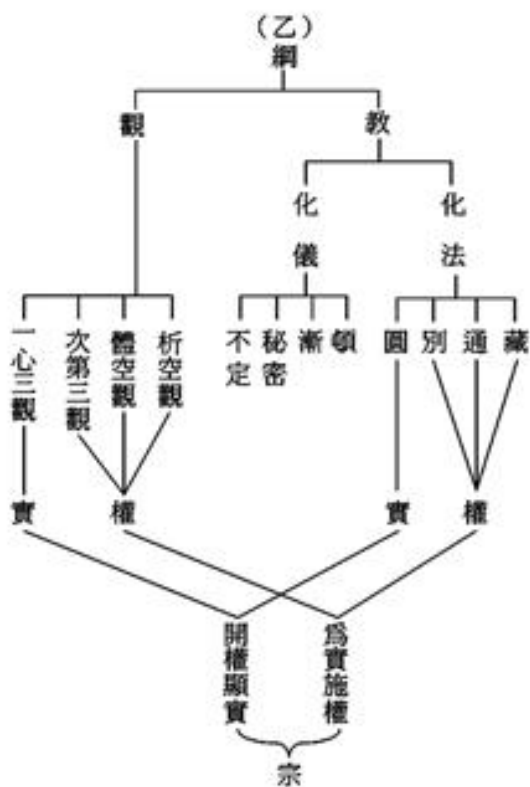
(佛是契機施教，頓根的人只聽到佛講頓法，他不知道佛在跟另外一批人講漸法。)

# 天臺教觀略說講記(七)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

## 五時說法

現在，我們要回到前面的（甲）表。繼續來探討在各個時段裡，佛是採取什麼樣的化儀、化法來度化眾生。在這個表—「五時」的上面一列，講的就是化儀，而下面一列，則是講化法。三者之間是互相聯結的，所以用線把它畫起來。



○(四教儀)云：天臺智者大師，以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。

## 天臺教觀略說(二)——五時八教概要

### 華嚴時兼說別圓教

先看第一「華嚴時」。在「華嚴」這個時段，佛面對的是大乘根機已經成熟的眾生，他採取的化儀是頓教，直接講大法。而在這種化儀之下，他所採用的化法是什麼呢？在「華嚴」下面有一個「兼」字，且畫了兩條線，一個別、一個圓，意即同時用了兩味藥——別教與圓教的法門。然而，哪一味藥的成分較多，哪一味藥成分較少呢？表上這個「兼」字，是「圓兼別」，意即佛主要是講圓教，別教則是附帶說。正因如此，後代祖師、學者在研究《華嚴》時，便說《華嚴》的教理是「圓融不礙行布，行布不礙圓融」。在《華嚴經》裡有講圓融，也講行布。講圓融就是圓教，而行布是什麼呢？菩薩歷劫修行，各種修行階位都一一分布開來，這就是別教

了。

## 阿含時但說三藏教

第二個時段是「阿含時」，由表上可見，從此以下的三個階段（包括：阿含、方等、般若），都是屬於「漸」的化儀，意即都是從小而大，次第調教。當中又分成「漸初」、「漸中」、「漸後」。「阿含」是屬於「漸初」，它用什麼化法呢？表上標了一個「但」字，意即只有一種化法，線連到藏教來。故知，「阿含」是「但三藏」，只講藏教的法門，主要是度化二乘人。



（阿含時，佛只講藏教的法門，度化二乘人。）

## 方等時對藏教說通別圓

第三個時段是「方等時」，它是「漸中」，所用的化法是「對」，對什麼呢？你看表上畫的線，把藏、通、別、圓都牽連起來，故知在方等時是四教並談，藏、通、別、圓這四味藥，佛陀都用上了。不過，這個「對」字怎麼說呢？佛陀是「對藏教說通、別、圓教」。因為二乘人在經過前面阿含時的調教，已經斷見思惑，了分段生死了，佛為避免他們以少為足，所以接著用大教來調教他們，這是引小向大。通、別、圓這三教都是大教，所以是「對著藏教說通、別、圓教」。

## 般若時帶通別正明圓教

第四是「般若時」。「般若」這個時段是屬於「漸後」，表上標明它的化法，用了一個「帶」字，線連接通、別、圓三教，這如何解釋呢？就是

「帶通、別，正明圓教」。到了般若時，其實主要是講圓教的道理了，但是附帶有通有別。般若經典主要是講「空」的智慧，雖同樣是空慧，卻有「共般若」、有「不共般若」。若講的空慧與二乘人共通，那就是屬於通教，若不與二乘人共通，就屬於別、圓大教。

補充說明的是，「秘密」、「不定」同時都畫線到前面四個時段，這怎麼解釋呢？意即在前面四個時段中，佛除了用頓、漸這些化儀之外，都有可能用秘密、不定，所以都牽連上了。

## 法華時純圓獨妙

到第五個時段，這個比較特別，是「法華涅槃時」。講《法華》是「開權顯實」，既然如此，前面的三「權」（藏、通、別）到「法華」會上，便都會歸圓教，會歸到「實」裡面來。在《法華經》裡舉了一個簡單的例子：在佛前，你對佛恭敬，「舉手低頭，皆成佛道」。雖然只是舉個手、點個頭，卻都是成佛的法門，皆成佛道。若這樣子都可成佛道了，更何況修其他的六度萬行。這是怎樣的道理呢？在過去，屬於藏教法、通教法、別教法的，到這裡都會歸到真實教來。故知《法華》用的是「圓」，純粹的「圓」而已。三權都會歸於實了，都被開顯了，故《法華》是「純圓獨妙」。

## 涅槃時追說追泯四教

至於「涅槃時」，我們看《涅槃經》的內容，藏、通、別、圓都說，為何也跟《法華》會歸同一時呢？他是「追說四教，追泯四教」。追是追加之意，「追說四教」，就是前面四個時段說過的藏、通、別、圓四教，到涅槃會上為了一些還未得度的眾生，佛把藏、通、別、圓追加再說一次，所以《涅槃》的線通到四個化法。「泯」是泯會、會歸的意思。雖然追說四教，但是既已經過《法華》的開顯，所以藏、通、別也都隨說隨著會歸到實（圓）教裡來。故追說四教，但同時也追泯四教。既然是「泯」，就是會歸了，自然就跟《法華》同一個味道，所以《法華》、《涅槃》屬同一個時期。

## 八教括盡一切佛法

「法華」這個時段用哪一種化儀呢？表上說「非頓、非漸、顯露、決定」。因為《法華》重點在「開權顯實」（前十四品）、「開跡顯本」（後十四品）。經過開顯，所以會三權入一實，都入到真實法裡面來了。換句話說，前面有頓、有漸，來到《法華》都「會漸歸頓」，所以它不像前面的《華嚴》，一開頭就講大教（頓），也不像阿含、方等、般若，是由小而大漸次調教的漸，故曰「非頓、非漸」。

此外，它不是「秘密」，而是「顯露」。因為《法華經》中說：「正直捨方便，但說無上道」。在《法華》會上，那些根機還未成熟的眾生，佛都用神通力將他們移到他方世界去了；又有五千比丘根機還未成熟，佛就故意不講《法華》，舍利弗一再啟請，佛連續三次都說不能講，在座的五千比丘心裡不舒服，遂起身離席，佛等他們走了以後，才開講《法華》。所以這場法會裡的根機非常一致，故云「正直捨方便，但說無上道」，是「顯露」而不是「秘密」。

此外，它是「決定」，而非「不定」。佛在《法華經》中又說：「今正是其時」，來到這個時候，時機成熟了，「決定說大乘」，所以化儀是「決定」。

智者大師經過這樣的分析之後，替我們提出一個疑問——此時的「非頓、非漸、顯露、決定」，不屬於前面四種化儀，是否須另外再立第五種化儀呢？大師認為不用，為什麼呢？他說：「雖超而即」。雖然此時的化儀超越了前面所說的四種，但其實並沒有完全背離。在這場法會上，只是把前面所講的權巧方便，都會歸到「實」裡面來而已。故整體而言，僅有四種化法、四種化儀，合起來就稱為「八教」。

## 佛法的核心內容

前面說過，「五時八教」是佛法的一個大綱領，但其實在這綱領當中還有綱領。「藏、通、別、圓」四教，是佛實質用來度化眾生的法門，這個最重要，所以這四種化法是「五時八教」的核心內容。這次講座的時間只有短短一星期，無法廣泛把五時八教都作深入的講解，所以我們只能選擇核心內容，後面就朝這四個化法來介紹，這裡先作歸納。

藏、通二教屬於「界內教」，「界」就是「三界」，度化的對象是三界內的凡夫眾生，亦包括吾人。此教主要詮釋「真諦」的道理（即「空」的道理），所以表上畫個線，標了一個「真」字。一般凡夫眾生之所以有很多苦惱，在六道裡不斷輪迴生死，肇因於我執太重，把一些虛妄不實之法，都執著為實在的我、我所。如果能明白真諦之理，悟入這個「空」，就可以開一切智，破除我執，斷見思惑，了分段生死，這是藏、通這兩味藥的主要功能。

至於別、圓二教，則屬於「界外教」，主要度化的對象是三界外具有菩薩根性的眾生。此二教重在詮釋「中諦」之理，即說明中道實相的道理。中道實相就是吾人的真如本性，若能悟入中道實相，就能進一步破除法執，斷根本無明惑，了脫變易生死，進而圓滿佛果了。

前面說過，四教當中，圓教是最徹底的真實法，能助眾生究竟成佛。

藏、通、別三教則是權巧方便法，但詮釋的淺深也有不同，此容後再述。這「五時八教」權實總表，就先介紹到這裡。

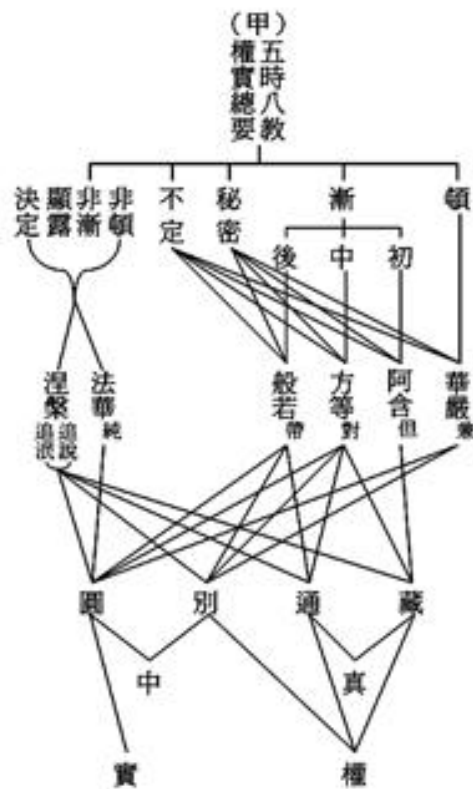
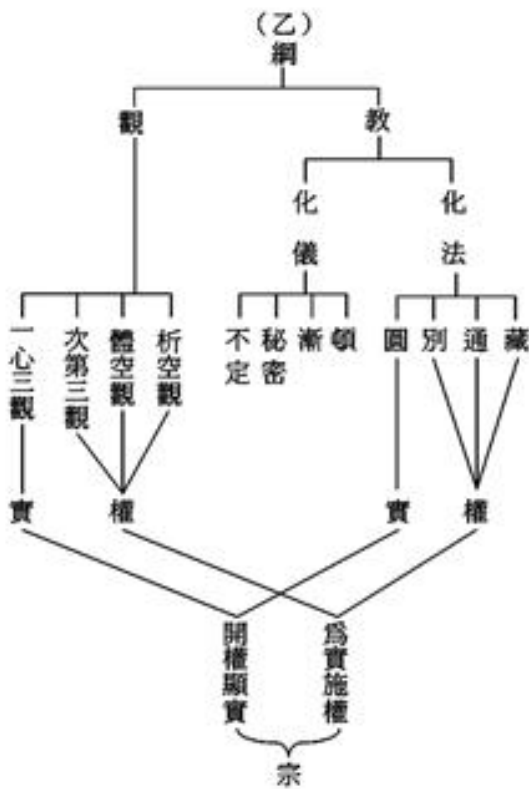


(涅槃會上，為了一些還未得度的眾生，佛把藏、通、別、圓追加再說一次。)

# 天臺教觀略說講記(八)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

接著請看(乙)表。天臺學把釋迦牟尼佛的一代時教作了整理，指出我們學佛要有所成就，就必得有個綱領。什麼綱領呢？就是離不開「教」和「觀」。「教」是教相、是理論系統；「觀」則是觀行、是實踐系統。這兩者一個解一個行，必須互相配合才行，而配合得最好的系統就是天臺學，所以自古以來，講到「教觀」二字，不用特別說天臺，大家就知道講的就是天臺教觀。事實上，其他各宗各門也都離不開「教」和「觀」。



○《四教儀》云：天臺智者大師，以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。  
天臺教觀畧說(二)——五時八教概要

## 藏教修析空觀

前面分析過，「教」的綱領雖然有八教，但重點是在「藏、通、別、圓」四個化法上，所以這四個化法可以說是一切教相系統的綱領。而跟「藏、通、別、圓」四教互相配合的觀行是什麼呢？藏、通二教詮釋的是真諦之理，真諦之理就是講「空」的道理——即「因緣所生法，我說即是空」。例如毛巾、山河大地等，都是各種因緣條件的假合，既是因緣所生，所以無有自性，無有自性就是「空」，這就是真諦。

藏、通二教都是在詮釋真諦，所以相應而起的觀行就是空觀。但是藏教人根器比較鈍，必須經過分析而悟空，亦即以真諦之理觀萬法無常生

滅，既然是無常，時時刻刻都在新陳代謝，則後一秒鐘的我和前一秒鐘的我，其實已經不同，此亦即非「一」；而既然不是「一」，就沒有真正的「我」（主宰性）。像這樣經過分析之後，才悟入「空」理，就叫「析空觀」。

## 通教修體空觀

至於通教之人，由於根機比較利，所以雖然同樣詮釋真諦之理，但是他用的是「體空觀」，亦即了知萬法因緣和合，故當體即空。通教之人，看這些因緣所生法如幻如化，就好像電影利用視覺暫留而幻現出來的影像一般；但是不懂的人，往往會誤認為是真實，進而著迷。所以過去有人曾在戲臺上演曹操，演得唯妙唯肖，結果臺下的觀眾竟然衝到臺上要打演曹操的人，而且質問他：「你怎麼會這麼壞？」這就是太入戲、太著迷了；若不著迷，即使他演得再像，你也知道那只不過是演戲，並非真實。

通教之人知道如幻如化，知道是演戲，所以不用藉由分析，當下就能悟入「緣生之法，當體即空」的真諦之理。以上是說明藏、通二教所用的觀行。

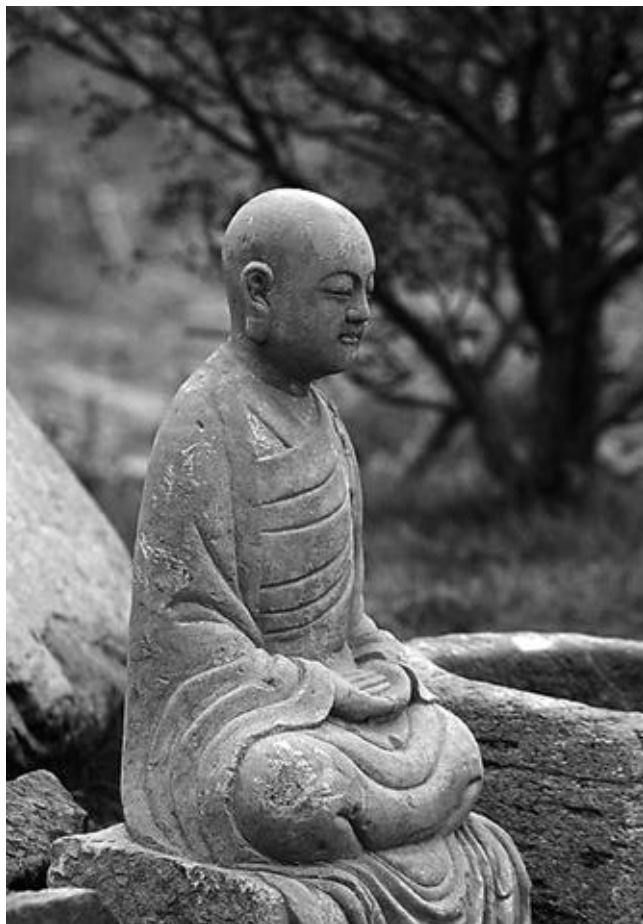


（學佛要有所成就，就離不開「教」和「觀」。「教」是理論系統；「觀」則是實踐系統。）

## 別圓教修三觀

至於別、圓二教，由於志在成佛，因此必得修「空、假、中」三觀，亦即除了明白「因緣所生法，我說即是空」的道理，還必須了悟「亦名為假名，亦名中道義」的道理。

但是，由於別教之人的根機比較鈍（相對於圓教而言），因此他必得次第修習三觀，也就是先修空觀，次修假觀，最後再藉空、假而悟入中觀，此名「次第三觀」。而圓教之人由於根機比較利，例如慧文禪師一看到《大智度論》所謂「三智一心中得」，就馬上悟到一念心中可以同時修空、修假、修中，此名「一心三觀」，這是圓教對應的觀行。



(慧文禪師看《大智度論》：「三智一心中得」，馬上悟到一念心中可以同時修空、假、中，此名「一心三觀」。) )

## 唯圓教是真實法

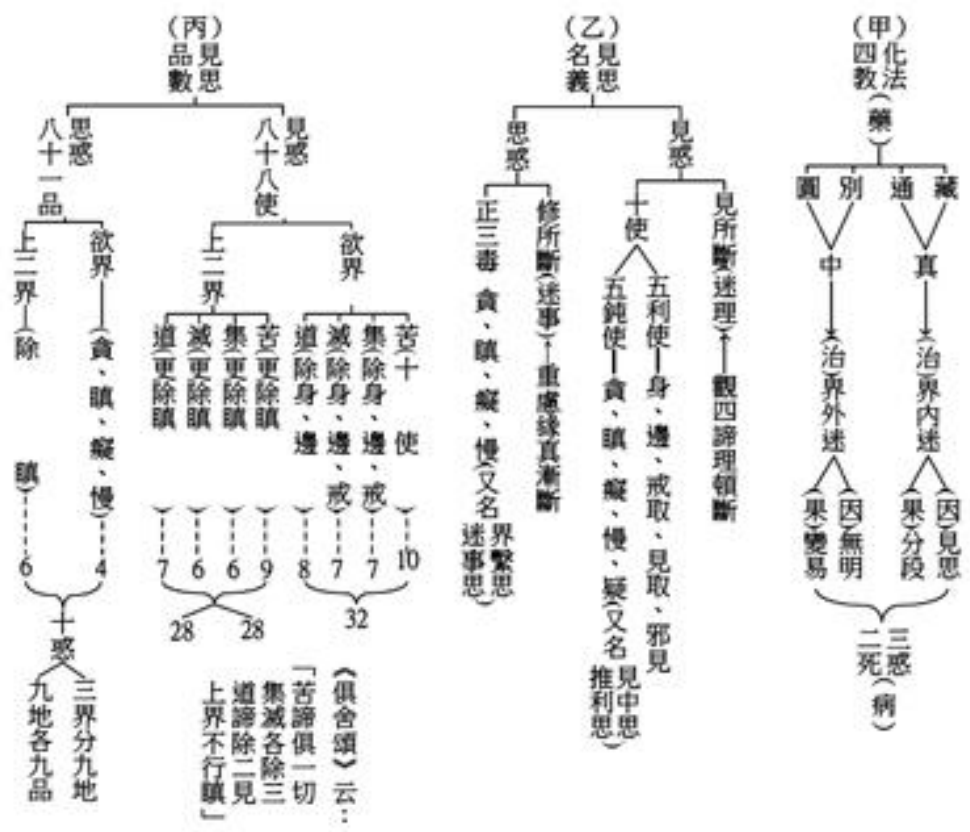
無論就教相或是就觀行來說，前三教都是權巧方便，唯有圓教才是真實法。或許有人會問：「既是如此，佛直接講真實法即可，何必那麼囉嗦又講藏、通、別？而且為甚麼不但教相講權，觀法也講權呢？」在這裡，我們得瞭解佛的目的是為了度化眾生，可是眾生的程度不一，所以不得已才說前三權，等到眾生程度夠了，他就開權顯實，這是實際的情形。

所以在《維摩詰經》裡，維摩詰居士就讚歎佛度化眾生很善巧，如何呢？即「先以欲勾牽，後令入佛智」，起初先配合你的程度，以欲勾牽，一步步慢慢引導，此名「為實施權」，最後才讓你證入佛智而成佛。前面的那一些權巧方便，都是為了後面的這個真實目的。所以佛在前面四個時期所用的化儀、化法，其實都是一種權巧方便，最後到了《法華》會上才「開權顯實」，而一旦開權，則所有的權便都是實，權與實之間的關係非常緊密。我們要研究佛法，就有必要作全面性的了解。下面就從這個核心內容，並配合此次講座的上課時間，專門介紹「藏、通、別、圓」四個化法。

## 藏通別圓四種法藥

請看第三表—化法四教概說。那麼，為什麼佛會開出這四種化法來？蕩益大師在《教觀綱宗》中說：「法尚無一，云何有四？」這個「法」就是指佛法，佛法是什麼呢？佛是覺者，是明心見性、大徹大悟的人，佛法就是佛所親自證悟的法。他證悟什麼法呢？佛證悟到我們每一個人都有的真如本性。《華嚴經》上記載：當時佛在悟道的菩提樹下說：「奇哉！奇哉！」這實在太奇妙了，他經過漫長的苦修，最後悟證到的卻只是這麼尋常的事——「大地眾生皆具如來智慧德相」，所有大地的一切眾生，本來都具有佛的智慧德能相好。那麼為什麼現在我們與佛不一樣呢？「但以妄想執著而不證得」，主要是因為我們有妄想執著，所以無法證得如來的智慧德相。

那麼在這些妄想執著當中，可以歸納為二：一個是「我執」，把五蘊假合的身體，當作是實在的我；一個是「法執」，把外在的山河大地等，執著為實在的法（其實都是因緣所生）。一旦有了執著，就有了障礙，而我們本有的「如來智慧德相」便被障蔽了。



○《綱宗》云：法尚無一，云何有四？乃如來利他妙智，因眾生病而設藥也。

天臺教觀畧說 (三) —— 藏教之一 (化法四教概說)

那麼從另外一個角度來說，要成佛其實也很容易，佛接著說：「若離妄想，則一切智、無師智、自然智，即得現前。」只要我們把那些妄想執著破除掉，則本有的那個如佛一般的智慧、功德、神通、道力等等，就自然現前。古德說：「但復本時性，更無一法新。」成佛的時候，只是把我

們本有的德能恢復過來而已，並沒有一法是新增加的。《心經》上所謂「無智亦無得」，說的就是這麼一回事。

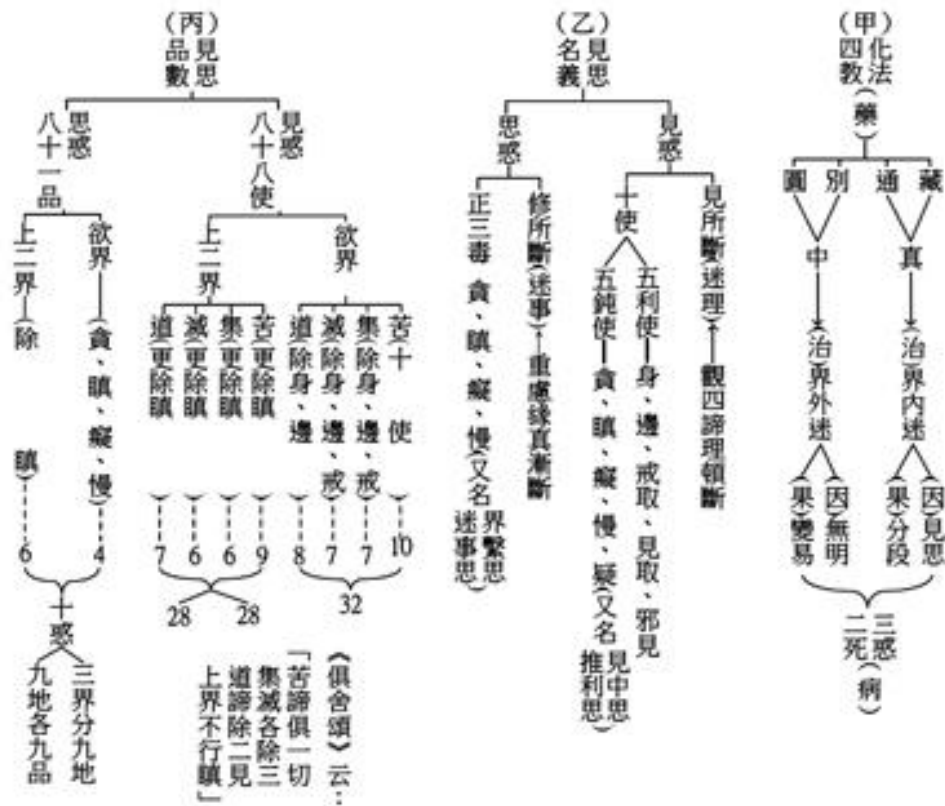
但是問題來了，真如本性既然人人具有，那它是什麼樣子呢？佛要講這個親證的法非常困難，因為它見不到也摸不著，不可心思也不可口議；如經上所謂：「言語道斷，心行處滅」，沒辦法講，也沒辦法想。所以這裡說「法尚無一」，真正佛所親自證悟的那個法，說「一」尚且不可，「云何有四」，怎麼還會有四種化法呢？

但是跟諸位說，現在我們在這裡不是講佛自悟的法，而講的是「乃如來利他妙智」，是佛為了度化眾生，教我們怎樣去除那些妄想執著，而證到自己的真如本性，所運用的權巧方便智慧。那是什麼呢？「因眾生病而設藥也」，因著我們有哪些病，佛就開出那些藥來。所以說這四種化法——藏、通、別、圓，都是佛為了對治眾生的病所開的藥，這是一種法藥。

# 天臺教觀略說講記(九)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

請看(甲)化法四教，這是佛為眾生開的藥。眾生有什麼病呢？主要是妄想執著，就是有迷惑、煩惱。因為有迷惑、煩惱，所以就有輪迴、生死，一個是因，一個是果。



天臺教觀略說(三)——藏教之一(化法四教概說)

○(綱宗)云：法尚無一，云何有四？乃如來利他妙智，因眾生病而設藥也。

## 界內迷界外迷

先看此表下方—「界內迷」。三界內的眾生迷惑什麼呢？「因」就是見思惑，指的就是我們人人都有的貪、瞋、癡等煩惱，這部分留後詳述。

另外，還有塵沙惑。這裡略而不談，為什麼呢？因為塵沙惑不是招致「二死」(分段、變易生死)的主要因素，而是行菩薩道的人，他在度化眾生的過程中，不了解眾生的病，不知道用什麼樣的法門來加以度化，不能知病識藥，不能應病與藥，這是菩薩的化道之惑。所以塵沙惑在經上又名「不染污無知」，意即它不會染污到我們的真如本性，但你若要自度度他，還是得去除，並廣學無量的學問。

第三，曰根本無明惑，指的就是無明。見思惑招來分段生死，就是在六道裡一生、一生的輪迴生死。「分」，指時間有限定，如：壽命有八十歲、

一百歲，乃至有的是朝生暮死，壽命有一定的分限。「段」，指身體有一個形段，如：有人身高一百七十公分，有人則是一百八十公分，形貌大小，都不一樣。這是分段生死。若有根本無明惑，就招來變易生死，它不像六道眾生的輪迴生死，而是菩薩隨著破惑多少，境界隨著轉變改易，這是屬於界外聖者的迷惑。

三惑招感兩種生死，這個是病，該如何加以對治呢？要對治見思惑，得明白真諦的道理，即了解「因緣所生法，我說即是空」，了解「空」就可以去除我執，進而斷見思惑。藏、通二教都在詮釋真諦之理，但因眾生根機有利、鈍之別，故對鈍根說藏教，對利根說通教。若要對治根本無明惑，得明白中道實相之理——即了解「亦名為假名，亦名中道義」。悟中諦之理就可以去除法執，斷根本無明惑。而詮釋中諦的是別、圓二教，由於對象也分利、鈍，故對鈍根說別教，教他次第三觀，讓他從空、假入手，然後悟入中道。圓教人根性較利，故教他修一心三觀，讓他直接悟入中道實相之理。

## 見思二惑

此處講藏教，最重要的就是要破見思惑，所以下面的（乙）表先介紹什麼是見思惑。這是六道凡夫眾生輪迴生死的病因所在，所以特別要緊！我們凡夫眾生最急切的事就是能夠了分段生死，而要了分段生死必得先了解見思惑。為什麼呢？因為它跟藏教要詮釋的道理、修習的觀行、修證的階位都有關係，所以不能不介紹。

先看「名義」，分為見惑和思惑。一般的情形是先斷見惑，後斷思惑。但也有特殊的根性，先斷部分的思惑，最後再把見思惑一起斷盡的。此處講的是一般的情形。

## 見所斷惑

何謂見惑？即「見所斷惑」，又稱「見道所斷惑」，是對於界內的真諦之理迷惑所引起的。當悟入真諦理，明白空理之時，即名「見道」。見什麼道？藏、通、別、圓見的道都不一樣。別、圓教是見中諦之道，而藏、通人所見則是真諦之道。若見真諦之道，即能斷見思惑，故名「見道所斷惑」。或問：「如何修行才能悟入真空之理？」必須依照藏教聲聞乘的法門，觀四諦理、修四諦法門。聲聞乘修的主要就是苦、集、滅、道四諦法。若將四諦法都觀察清楚了，就能悟入真諦之理，屆時便頓斷見惑。

見惑的內容為何？曰「十使」。「使」即「驅使」之意，其實就是指煩惱。因為具有這個煩惱，就會驅使我們起惑、造業、受苦。以白話而言，

就是「趕」。我們有這個煩惱，它就會趕著我們起壞念頭、去做壞事，最後受種種苦報。

十使又分成「五利使」、「五鈍使」。「利」是什麼意思呢？乃指這五種煩惱隨時跟著我們，我們隨時都離不開它，觸著即發，造次恆有。「鈍」則是稍微緩一點，少待而起，推利方生。

五利使有五條，第一是「身見」。我們每一個人都把這個五蘊假合的肉團，當作真實的我，這就是身見。第二是「邊見」，又有「常見」、「斷見」之別。例如我們認為人死後永遠是人，這就是常見；或認為人死後一了百了，什麼都沒有了，這就是斷見。這些都是錯誤的邊見。第三「戒取見」，乃指當時印度有一些外道，例如在禪定中看到雞死後生天，就學雞在睡覺的時候單腳獨立，勤練這個功夫，希望將來也能生天。此即戒取見，非因計因。第四「見取見」，則是非果計果。例如認為生到忉利天就能入涅槃，或者生到大梵天就等於入涅槃，這些都是見取見。第五是「邪見」，指除前四種見之外，其他一切的錯誤知見，尤其認為沒有因果存在，這是最大的邪見。以上是五種利使。

五種鈍使是貪、瞋、癡、慢、疑，又名「見中思」，是見惑當中的思惑。為什麼呢？這五鈍使和思惑的貪、瞋、癡、慢，名相一樣，很容易混淆。事實上，名相雖同，內容卻不一樣。

因為見惑是迷理，所以見中思是迷理所引起的貪、瞋、癡、慢、疑。至於思惑，則是迷事，被事相（如：五欲六塵、財色名食睡等）迷惑所引起的貪、瞋、癡、慢。簡言之，若悟了理就能把貪、瞋、癡、慢都斷盡，那是屬於五鈍使的貪、瞋、癡、慢。但遇到事情時，若還是看得破、忍不過，仍然犯錯，還是起貪、瞋、癡、慢，那就是屬於思惑。

此外，這五鈍使又名「推利思」，意指此貪、瞋、癡、慢、疑，是貼著前面的五利使而生起。例如由於有身見的關係，所以所起的貪煩惱是屬於推利思；而思惑的貪，則是對外面的財、色、名、食、睡，迷戀、迷惑所起的貪心。兩者間的差異相當細微。以上說明見惑。

（將四諦法觀察清楚，就能悟入真諦之理，便頓斷見惑，證得小乘初果。）



## 修所斷惑

至於思惑，即「修所斷惑」，又名「思惟修所斷惑」。「思」即思惟，意指必須經過思惟修以後所斷的煩惱。由於它是迷事而生的煩惱，所以雖然見道、悟理了，但還得「重慮緣真」，重新思惟四諦理、真諦，然後歷事鍊心，再一一把貪、瞋、癡、慢等煩惱斷盡。

思惑得一品、一品漸斷，與見惑的頓斷不同。為了與前面五鈍使的貪、瞋、癡、慢、疑有所區別，所以在經論中常常稱之為「正三毒」，乃真正的三毒。「三毒」就是貪、瞋、癡，或問：「為什麼不是正四毒？」這是將「慢」包含在「癡」當中，凡貢高我慢，皆由愚癡之故。

此外，思惑又名「界繫思」。「界」即「三界」，是六道眾生輪迴生死的範圍。「繫」就是繫縛，意指被思惑綁住，不得出離。那麼，將我們繫縛在六道當中，跳不出三界生死輪迴的是什麼呢？主要就是思惑。

蕩益大師曾說，見思惑中，見惑「最能發業」，發起我們造業，一造業就在我們的八識田裡落下業種子。種子落下了，但若沒有用水灌溉，種子是不會發芽、成熟的。故又說道：「思惑如水，最能滋潤生死」，讓我們在三界裡輪迴生死的，就是思惑（界繫思）。由於思惑須一品、一品漸斷，因此生死就要經歷一番又一番。為了與前面的見中思再作區別，思惑又有一名曰「迷事思」，即迷於事相之惑，此前文已有所說明。



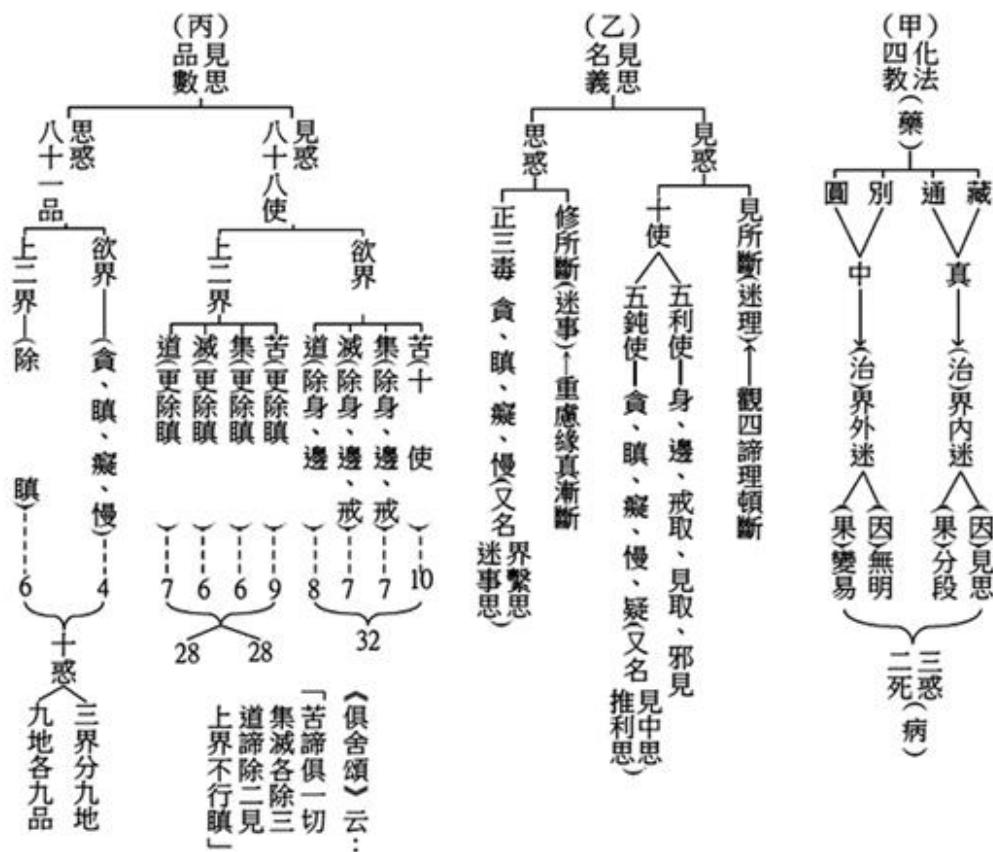
（思惑如水，最能滋潤生死。）

# 天臺教觀略說講記(十)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 見惑八十八使

下面進一步介紹(丙)表——見思的品數，此與後面要說明的藏教修證階段有關，所以亦得先了解。見惑是一次頓斷，它有八十八使，論使不論品。思惑是分次斷，所以分品，約九地以細論品數。見惑八十八使如何計算？當知要斷見思惑，得悟入真諦之理，真諦之理當以何法門修行而悟入？即四諦法門——苦、集、滅、道，故見惑品數就得配合四諦法來計算。



○(綱宗)云：法尚無一，云何有四？乃如來利他妙智，因眾生病而設藥也。

天臺教觀略說(三)——藏教之一(化法四教概說)

四諦之中，一般先修苦諦，了解苦的道理。什麼苦？簡言之，即吾人依正二報所具有的逼迫性(如：生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛等八苦)。聲聞乘修行的時候，每一諦之下都具有四個行相、四個行觀，藉此了解苦是真實不虛。我們所了解的只是眼前欲界(散亂無禪定之地)的範圍，真正要了解苦、集、滅、道，出離三界，不能只了解欲界，還必須了解上二界——色界、無色界(具世間禪定功夫之境)。吾人雖不能親身到上二界去，卻是可依理類推、類比，推求上二界的苦。

苦諦即指吾人的業果，吾人的正依二報就是苦諦的實際本質。業果之中，見惑裡的五利使、五鈍使都有，所以這有十。至於集諦——業果如何而來？乃因吾人起惑、造業招感而來。既然是業因，所以當中沒有身見、邊見、戒取見這三條，就只有七使。「滅」是什麼？滅指涅槃。把業因、業果都滅除，證入涅槃的境界，就是滅諦。既然是所修的果，所以也刪除身見、邊見、戒取見，亦只七使。如何證得涅槃果呢？必須修戒、定、慧等法門，故道諦是修因。既然是修因，所以也沒有身見和邊見，但是有戒取見，故共有八使，最後總合就有三十二使，這是欲界的情形。

再看上二界的情形如何呢？四諦下面的「使」比照欲界，但是每一諦下面除掉「瞋」這一條。何以故？因為上二界的眾生有禪定功夫，故瞋煩惱不起現行。如此一來，十使剩九使，七使剩六使，八使剩七使，總合就是二十八使。色界二十八使，無色界二十八使，再加欲界的三十二使，總共就有八十八使。故《俱舍頌》云：「苦諦具一切，集滅各除三，道諦除二見，上界不行瞋。」

## 思惑八十一品

至於思惑，則分八十一品。如何計算？在欲界下有貪、瞋、癡、慢這四使，色界、無色界眾生因有禪定功夫，瞋煩惱不起現行，故各除一條，即色界三條，無色界三條。總共有十種惑，這十種惑要分三界、九地來斷，如何分？欲界有六層天，另外還包括其他五道，他們都是屬於散亂心的眾生，所以合稱「五趣雜居地」。色界有四禪天，四種禪定的功夫都不同，就分四地。無色界也有四種禪定，又分四地，所以總合起來就有九地。每一地的思惑分九品，則思惑就共有八十一品。

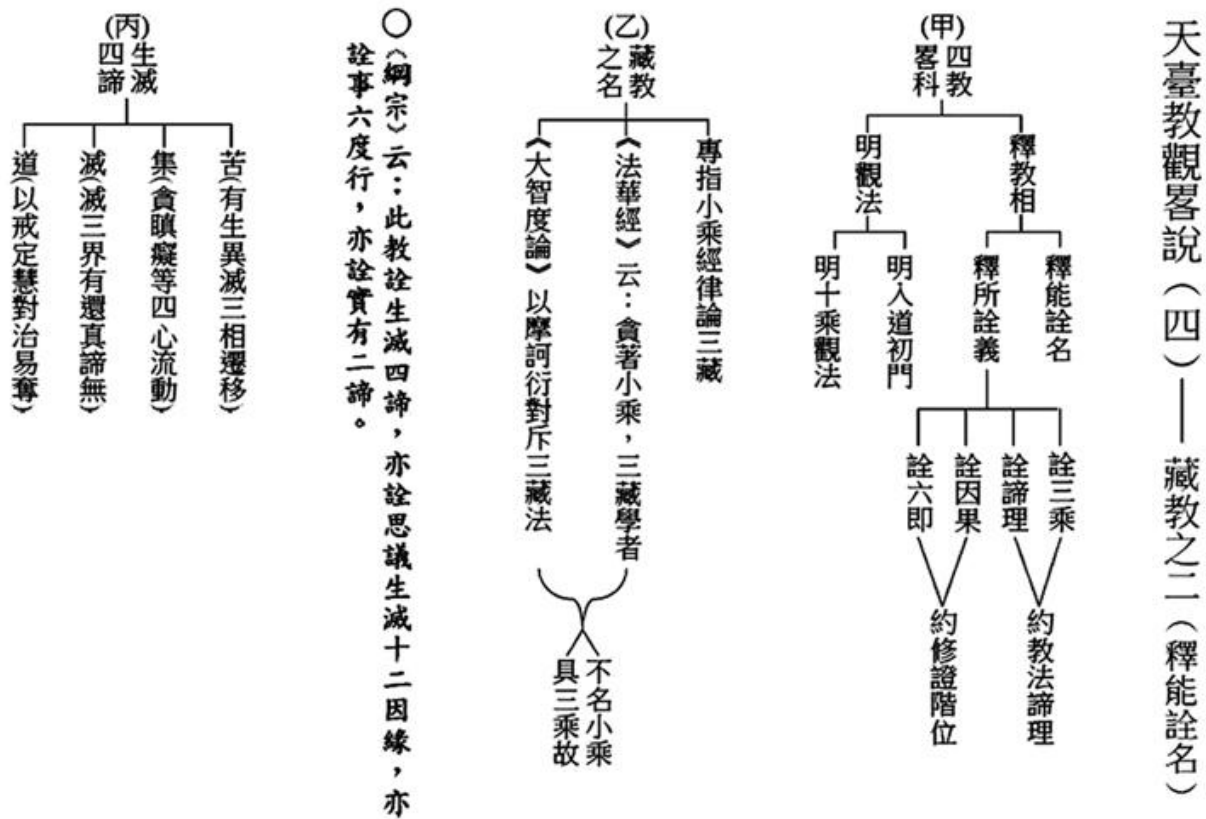
講佛法必須教觀兩方面都談，無論是理論系統(教)或是觀行系統(觀)，都得談到這些修證階段，尤其藏教重點在斷見思惑，所以在此先做基礎性的說明。



(色界、無色界眾生有禪定功夫，故瞋煩惱不起現行。)

## 四教略科

以下看第四表——釋能詮名：



藏、通、別、圓這四教如何講呢？過去雪公曾說：「言語先計次第」，你一講話開頭怎麼講、結尾怎麼講，得先有個腹稿，就好像世間作文章，一定要有起、承、轉、合。至於在佛經論裡，更得講究科判，科判就是段落，不懂科判沒辦法講佛法。那這四種化法如何介紹呢？

（甲）四教略科——先把科判分出來，分兩大科。第一個段落介紹「釋教相」，即這些教法的種種相狀，就是理論系統。其次是「明觀法」，修觀的方法，這是屬於實踐系統。在教相下面又分兩科（段），先介紹「能詮名」，能夠來詮釋這個教法的一些名相，如：藏教何以名為藏教？通教何以名為通教？這是能詮釋這個教法的名字。「釋所詮義」，第二段是介紹在這一教下所詮釋的內容，大概分成四小科。

第一科是「詮三乘法」。三乘法離不開四諦、十二因緣、六度，這是基本教法。四教所詮的三乘內容各不相同，各有各的理論系統。第二是「詮諦理」。即此教法所要詮釋的諦理，是真諦？或是俗諦？還是中諦？這是天臺歸納的三種真實諦理。以上二者是就教法的諦理而言。

此外，第三是「詮因果」。此教開始修的觀法是「因」，最後證得的果位是「果」。第四是「詮六即」，何謂「六即」？從因到果經過的修證階位，大致上可分成六個階段，名為「六即」。

「詮因果」與「詮六即」，是「約修證階位」講，修證階位在教相系統中也得討論，亦即理論系統上也得說明修證階位的淺深次第。

至於「觀法」則分成兩科。首先「明入道初門」，即依照這四教起修時，最初是用何種法門修行。第二「明十乘觀法」，即說明十種實際的觀行方法。

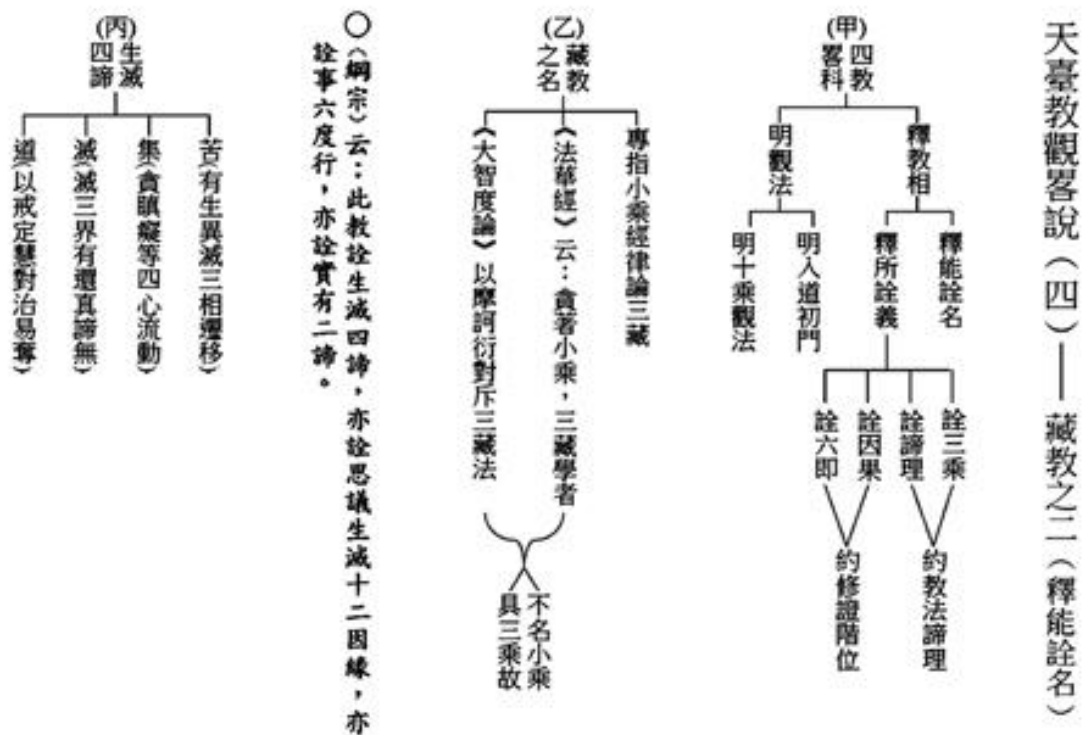
四教大概都依照以上所說明的段落來介紹。諸位要先把握的是，學佛乃依解起行，你所理解的是什麼道理，所行的就多與所解的相應，教觀是相應的，解行也是相應的。這就是為什麼我們平日要多聞佛法，多讀誦大乘經典，因為所做的事情表面看似一樣，但由於解悟有別，境界也就大不相同。

# 天臺教觀略說講記(十一)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 何以稱「藏教」

先介紹藏教—(乙)「藏教之名」，就是能詮名。藏教全名為三藏教，簡稱藏教。為何稱為三藏教呢？曰「專指小乘經律論三藏」。跟諸位說，大乘有經律論三藏，小乘也有。不過，大乘的經律論三藏往往有混雜的情形，譬如菩薩戒的十重四十八輕戒，即出於《梵網經》，可見大乘的經藏與律藏是混同的。而小乘的三藏則非如此，它們互不夾雜，經是經，律是律。總之，這裡的「三藏」是專指小乘的經律論三藏，換句話說，藏教其實就是偏指小乘教。



或問：「智者大師為什麼要將小乘教定名為藏教呢？」其實定這個名稱是有根據的。首先，他根據的是《法華經》，經云：「貪著小乘，三藏學者」，把小乘跟三藏學者並稱，說明小乘是三藏學者；其次，在《大智度論》裡，也多次以「摩訶衍」來對稱三藏法。「摩訶衍」即譯為大乘，所以《大智度論》是以大乘教來對比、斥責小乘法，也稱小乘法為三藏法。《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。」此外，在小乘的《成實論》裡，也曾自稱小乘法為三藏法，《論》云：「我今欲說三藏中實義」。故知智者大師將小乘教定名為藏教，是有經論根據的。

或問：「為什麼不直接稱藏教為小乘法呢？」我們知道唐代的賢首國師後來另外判為五教—即小、始、終、頓、圓，就直接以「小」稱小乘法；而智者大師之所以用藏教命名，不直稱小乘法，這是因藏教的教法中，並非純粹只講小乘法，也包括了聲聞、緣覺、菩薩三乘法，也講菩薩道。只不過藏教所講的菩薩，是不斷惑的菩薩，是對二乘人的一種方便假說，這部分容後再分析。所以若直接稱此教為小乘法，就無法周延概括教法的全部內容。關於這個問題，後來集賢首教義大成的清涼國師，在《華嚴疏鈔》中即曾對智者大師的如此命名表示肯定，說他定此名雖然容易讓初學者產生混淆，但卻是有憑有據。

## 藏教的內容

接著介紹所詮義，就是指藏教所詮釋的內容。大致上，每一教所詮釋的內容，都離不開「教法義理」和「修證階位」兩部分。而教法義理的綱領，又離不開三乘法，即四諦、十二因緣和六度。《教觀綱宗》上說：「此教詮生滅四諦，亦詮思議生滅十二因緣，亦詮事六度行。」基本上，四諦屬於聲聞乘法，十二因緣屬於緣覺乘法，六度屬於菩薩乘法。

但是我們要明白一個大原則，我們所修的法門一定是根據自己的解悟而起，所以同一種行法，如果解悟不同，行法也就隨著有淺有深。因此，同樣是四諦、十二因緣、六度，如果你悟的是小乘的理，就成了小乘法；如果你悟的是大乘的理，那就成了大乘法。所以，四諦法雖然是聲聞乘法，但其實藏通別圓四教都講四諦，也都講十二因緣，同時也都講六度。

因此，四諦就有四種四諦，十二因緣也有四種，六度也有四種。唯一的不同是什麼呢？三乘法在藏教裡，是分別修證。意即聲聞人修的只有四諦法，緣覺人修的是十二因緣法，而菩薩乘根性的人，修的是六度萬行。通教以後，這個三乘法則是通修，既修四諦，也修十二因緣，也修六度，只是有正功夫、助功夫的區別。



（藏教的教法，不只講小乘法，也包括了聲聞、緣覺、菩薩三乘法。）

## 藏教為基礎

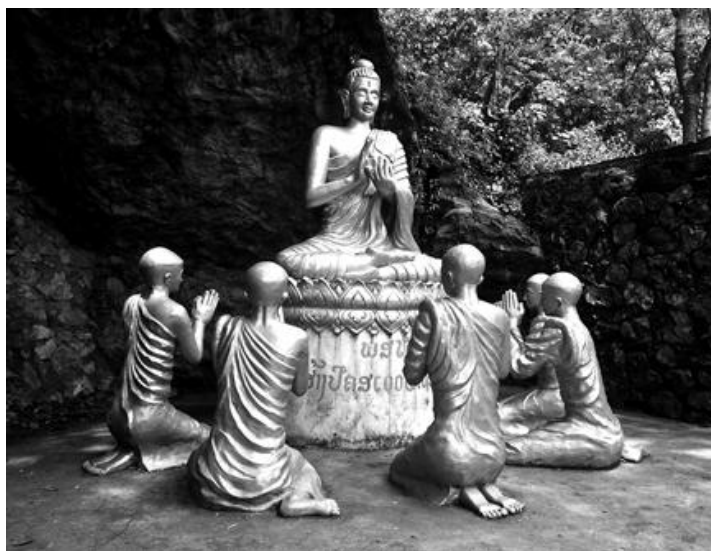
藏教對於三乘法，在事相上講得最詳細，所以是後三教的基礎。你不能看輕它，說它是小乘，就不用心學。須知同樣是用藏教的法子在修行，若是你已經悟入圓教理，那麼這個行法就成為圓教了。

過去老恩師常說：「好人辦壞事，壞事也成好事；壞人來辦好事，好事也成壞事。」例如慈善公益，這個是好事，但如果是壞人來辦，就可能假慈善公益之名，行招搖撞騙之實，好事就成了壞事。同理類推，大心量的人辦小事，小事也成大事；而如果是小心小量的人來辦大事，大事也成了小事了。古人曾說：「士先器識而後文藝」，真正有學問的讀書人，將來要有成就，一定要先把自己的器量擴大，先增長見識，此即「士先器識」。「器」是器量，你要有廣大的胸襟；「識」是見識，見識要高超，不能目光如豆，要看得遠、看得深。若能如此，你寫的文章也就不一樣，雖然還是那些文字在作排列組合，但卻可以利益天下後世。

跟諸位說：現在的莘莘學子，大家雖然各自求的是不同之科技專業，但是也離不開這個大原則，重點也是要先能夠擴大器量，增長見識。這就如同我們現在所講的，藏、通、別、圓的道理一樣。

## 生滅四諦

三乘法，先介紹「生滅四諦」，請看（丙）表，四諦就是苦、集、滅、道，這在《十四講表》裡已有詳細說明，這裡只能做重點講解。那麼主要講什麼呢？著重在「生滅」二字，故名「生滅四諦」。如果到了通教，佛對通教的人就不講生滅四諦了，他講的是「無生四諦」，這個理就高一個層次了；至於別圓二教的四諦，那又更高了。



（佛對藏教根性人，說生滅的「苦集滅道」四諦。）

## 苦諦有逼迫性

先講「苦諦」。苦諦就是我們這一生所得到的這個身體（即正報），及我們所住的環境，包括所有生活資源（即依報）。我們的正依二報，包括身心、山河大地等，這些都是業果，是酬還前生造的業所得到的果報。

為什麼名為苦諦呢？因為我們的正依二報，它們都有逼迫性，苦是逼迫義，故名苦諦。那麼佛對藏教的人詮釋四諦時，如何詮釋苦諦呢？曰「有生異滅，三相遷移」，不論正報或依報，隨時都有生、住、異、滅，都是無常變化。以我們的身體為例，從母胎來到這個世間，十年就有一個變化。如《禮記》上說：「二十曰弱冠」，二十歲就成年了；「三十曰壯」，這是到了壯年；「四十曰強」，到了四十歲最強壯；「五十曰艾」，到了五十歲，頭髮就不像現在那麼烏黑了，就像艾草半綠半白，人生已經過了一半，所以都離不開生、老、病、死。

至於山河大地，也是不斷的生、住、異、滅。完整的講名為生住異滅；簡略的說則是生異滅，或是生住滅；更簡略的講就是生滅。從無到有是生，有了之後，就隨時無常變化。例如：東西放著不用，也隨時被風化，而我們的身體也分分秒秒都在新陳代謝，這就是無常生滅。從變化一直到消失，那就是滅。不論正報或依報，都是有生有滅，此即名為生滅苦諦。

## 集諦有招感性

第二講「集諦」。集諦指的是什麼呢？凡事都有因。集諦講的就是造成這個業果的因，簡言之，就是我們來到這個世間，在三界裡輪迴生死的業因。根本的因就是見思煩惱（惑）。見思煩惱在之前已分析過，見惑有十使，思惑有貪、瞋、癡、慢。這裡再取其根本，能滋潤生死的就是思惑。貪、瞋、癡、慢，攝慢入癡，把慢又收到愚癡裡，那就是貪、瞋、癡，此曰「正三毒」。為何名曰正三毒呢？因為它是根本煩惱，它是招集我們去受報的根本原因的根本。

那麼這些煩惱在藏教人眼裡，呈現的是什麼樣的實況呢？曰「貪瞋癡等，四心流動」，這四個煩惱心就好像流水一樣，起起伏伏、生生滅滅，故名生滅集諦。我們平常舉心動念，大都離不開貪、瞋、癡，所以學佛修行主要就在對治它。印度的出家人，梵語叫做「沙門」，翻譯成中文叫做「勤息」，意即勤修戒、定、慧，息滅貪、瞋、癡。可見對治貪、瞋、癡，是修行的重點。

有一回，學人去拜見埔里正覺精舍的住持——果清法師，請教他最近怎麼用功，他說：「我現在隨時照顧著心念，儘量讓它不要有貪、瞋、癡。」心念能不起貪、瞋、癡，這就是大修行人，我們平常很難做得到。而這個

貪、瞋、癡，隨著我們遭遇的境界不同，有時會偏重起貪，有時則偏重起瞋，有時則偏重起癡。而所謂「等心」，就是所起的念頭是貪、瞋、癡三個元素平均具足。貪瞋癡等心，就代表所有的見思煩惱，它起伏、生滅不定，如流動的河水，故曰「四心流動」。

## 滅諦有可證性

第三講「滅諦」。何謂滅諦？就是藏教的聖人所證的涅槃。涅槃如何證得？必須把前面的苦諦、集諦都滅除，故涅槃翻譯成「寂滅」，意即滅除所有見思煩惱，進入非常寂靜的境界。《綱宗》云：「滅三界有，還真諦無」。把三界有（包括業因、業果），前面的苦、集二諦，通通都給滅了，甚至最後是灰身泯智，連身體、心智也通通不要了，便證入真諦（空），故曰「還真諦無」。

以此看來，他是「滅有而歸無」，「有」滅了，「無」才生出來。所以，藏教人所講的滅諦也是有生有滅，故名生滅滅諦。

## 道諦有可修性

最後講「道諦」，即對治煩惱的修行法門。詳細的說，有三十七道品，歸納起來講，則離不開戒、定、慧，此名「三無漏學」。學了戒、定、慧，就可以斷煩惱、得無漏（「漏」是煩惱的異名），所以修行就是勤修戒、定、慧，來對治貪、瞋、癡，以戒、定、慧來「對治易奪」。

「易」，有轉換之意；「奪」，則是奪取。平常貪、瞋、癡煩惱一來，你懂得以戒、定、慧來對治，這就好像一間黑漆漆的房子，我們把電燈開關一開，日光燈一亮，黑暗就此消滅。戒、定、慧一生，貪、瞋、癡就被滅除。藏教人所講的道諦是有對治性的，有對治也就有生有滅，故名「生滅道諦」。

在藏教中，每一諦都是有生有滅，故其四諦名為「生滅四諦」。對初學佛的人講四諦法，大概都得採藏教的道理跟他講，這比較容易懂。



（藏教講的道諦，有三十七道品，歸納起來離不開戒、定、慧。）

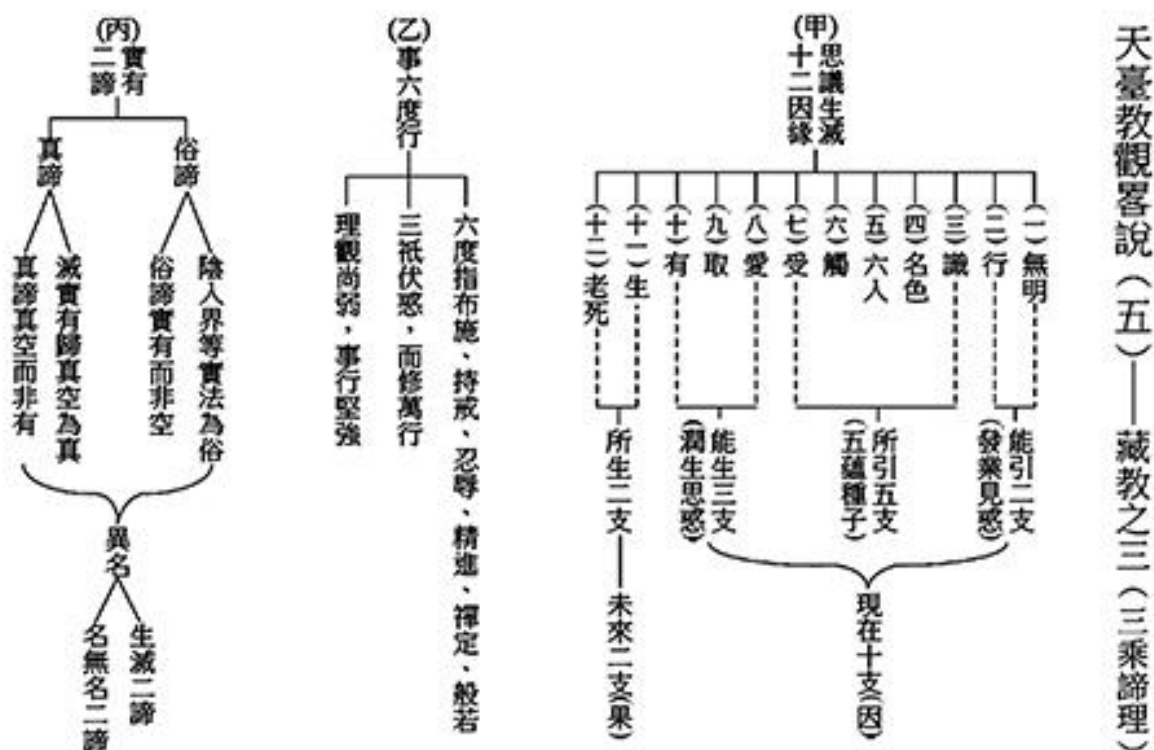
# 天臺教觀略說講記(十二)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

## 思議生滅十二因緣

接著看第五表—(甲)「思議生滅十二因緣」。四諦是聲聞乘法，十二因緣則是緣覺乘法，在修行層次上，緣覺乘比聲聞乘高明。不過，十二因緣其實也離不開四諦，只是內容更加擴充。那麼十二因緣的內容為何？主要是在剖析我們為什麼會生死相續的原理。

凡事都是因緣所生法，沒有一件事情是無因無緣的。以唯識的分析為例，他說「眼識九緣生」，我們打開眼睛看到上頭的日光燈，必須具備九個因緣才能發生；「耳識唯從八」，我們要聽到聲音，則要具備八個因緣。而這裡探討的是生死的因緣，生死這件事情要發生，則必須具備十二個因緣。主要條件稱為「因」，次要、助成的條件稱為「緣」。有主要條件、助成條件，自然就會產生結果，所以講因緣就包含了「果」。



## 三世十二因緣

《成唯識論》是法相唯識學中，最重要的一部論，它指出十二因緣共有四種，我們在《十四表》所學的「三世十二因緣」，是最粗淺的一種。「三世十二因緣」是什麼呢？略為大家溫習一下：

第一個「無明」，就是我們的無明煩惱，簡單來說就是見思惑。有了見思惑，就成了糊塗人，就會做糊塗事，這就是「行」，造作生死業了。「無明」引生出「行」，這兩支是過去的因緣。「行」是因，「無明」是緣，時間一到，機緣一成熟，業力就帶著我們去投胎。「識」就是這一生來到人間投胎，入母胎去了。一投入母胎，便開始坐胎，從一個肉團開始長，稱為「名色」，這裡頭包含物質、心理層面。慢慢成長，到了「六入」，即長出眼、耳、鼻、舌、身、意六根。「觸」，以人道眾生來說，十月期滿，就脫離母胎而出，接觸到外面的環境。以下，苦日子就來了，看你活多少年，就得捱多少苦日子。「受」，是指各種感受、享受。以上五條是屬於現在的果。

而在享受人生的過程中，又隨時造業、起煩惱，對著外境的五欲六塵起貪瞋癡，這裡用「愛」字來代表所有的見思惑。進一步，去追逐、求「取」，就又造業。造業就「有」，有了六道的生死種子，通通種下了。我們一旦起惑造業，就都在八識田中落下這些生死種子。

等壽命一到，這些業種子成熟，便又帶著我們去相應的一道再去投胎，那就「生」了。所以「愛、取、有」這三支，是指我們現在的因緣，「有」是因，「愛、取」是緣。「生」之後，就離不開老、病、死、憂悲苦惱，這是未來的果。過去、現在、未來，三世不斷的循環，無始以來，我們都是一生、一生這樣子過。若沒有遇到佛法，那就是無終，還是一生一生這樣下去，沒有終了。這是過去所講的「三世十二因緣」。

## 二世十二因緣

這裡再給大家介紹第二種——「二世的十二因緣」，諸位先看頭兩支——「無明」、「行」。確切的講，這個「無明」是什麼呢？它指的是我們見思惑裡的見惑。我們那些邪知邪見，最能發動我們的身口意去造業。你一造了業，就叫做「行」。以「行」為因、「無明」為緣，這叫「能引的兩支」，能引生什麼呢？「識」，當下就在我們的八識田中，落下未來生死的五蘊種子。五蘊——「色、受、想、行、識」，我們的身體就是五蘊身。「色」是指生理、物質方面；「受、想、行、識」則包括我們的心理。我們的生命離不開物質與精神，以佛法來分析，就是五蘊。

我們一起心動念、一造業，就在八識田中落下生死種子，什麼樣的生死種子？看你造什麼業，假如你造的是上品的十惡，就落下地獄的五蘊種子，在我們的八識田裡，就有將來要投胎地獄的身心；若造的是中品的十惡，就落下餓鬼道的五蘊種子。「識、名色、六入、觸、受」這五支，就是包括了五蘊種子。

所以我們學了佛，就得隨時反省自覺，經上說：「菩薩畏因，眾生畏果」，一般的眾生到了結果的時候才害怕，已經來不及；菩薩留意的是這個因，我們的起心動念，當一起心動念的時候，在我們的八識田裡，就已經有了相應的五蘊種子出現。這是多麼可怕的事啊！

「種子」是唯識學的用詞，是一個比喻的話，意即有了種子，將來就能產生結果。種子種下去，如何能夠發芽呢？必須靠不斷的灌溉、澆水。而什麼是灌溉生死的水呢？即「愛、取」，就是思惑。在八識田裡落下的五蘊種子，若得到思惑的滋潤，亦即吾人在五欲六塵的生活中，又起貪、瞋、癡等煩惱，那就等於給種子澆水，讓它能夠發芽。一發芽就是「有」，一旦這個芽慢慢茁壯，時候到了，這個業種子就帶著我們的第八識再去投胎。看你跟哪一道相應，就又依這個「所生未來兩支」，再去「生、老死」。

所以歸納起來，前面十支都是屬於現在世，我們就是不斷的在起惑、造業、滋潤生死。後面兩支是屬於未來世，是生死之果。而前十支中，「愛、取、有」三支是因（主要條件），其他七支則屬於緣（次要條件）。

藏教人所講的十二因緣，由前一支引生後一支，「無明」引生「行」，「行」引生「識」，乃至「生」引生「老死」。滅的時候，則反過來「無明」滅，「行」跟著滅，而後「識」也跟著滅。前一支滅，後一支也跟著滅。生是實在的生，滅是實在的滅，故名「生滅十二因緣」。至於「思議」二字如何解釋？因為藏教是針對界內的鈍根人講，講的是三界內的道理，這是可以心思、可以口議，可以用我們的凡夫心去想、去揣度，也可以用言語加以分析說明的，故名「思議生滅十二因緣」。



(二世的十二因緣，前面十支屬於現在世，不斷的起惑、造業、滋潤生死。後面兩支是屬於未來世，是生死之果。)

## 事六度行

再講（乙）六度，名曰「事六度行」，這也是對藏教人所說。六度，指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，這是菩薩乘的基本法門，菩薩就是依六度來自度度他的。六度，梵語名為「波羅蜜」，中文翻譯成「彼岸到」，依正確文法是「到彼岸」。到哪個彼岸呢？指到涅槃的彼岸。我們現在都在生死當中，菩薩行六度，就可以自度度他，把我們都度到涅槃（不生不死）的彼岸去。

六度是菩薩法門的總綱領，其實擴充起來，還有十度，《華嚴經》即講十度，再擴充下去，就包括萬行，所有自度度他的法門，都可以包括在菩薩道裡，故名「六度萬行」。

## 三祇伏惑修萬行

佛如何對藏教人講解菩薩道、行六度之事呢？曰「三祇伏惑」，三祇就是必須經過三大阿僧祇劫，「阿僧祇」譯成中文叫做「無數」，是印度的十種大數之一。一個阿僧祇，是十的四十七次方，即一千萬萬萬萬萬萬萬萬，後面再加一個兆。「劫」，是時間單位，分成小劫、中劫、大劫，這裡指的是大劫。一個大劫大約十三億四千萬年。

佛對藏教人說，行菩薩道必須經過三大阿僧祇劫，一生接著一生來行六度；而且必須伏惑，不能把見思惑斷了，只能把它伏住，不讓它起現行。為什麼不斷惑呢？因為在藏教人的認知裡，見思惑是輪迴生死的根源，沒有見思惑就沒有生死，就入涅槃了，不會再入六道輪迴裡。然而不入六道，如何度眾生呢？所以藏教菩薩只能伏住見思惑而不斷，如此方能倒駕慈航，再到六道裡去。

既然在藏教人的認知當中，要到六道裡，就必須要有見思惑，如果佛對他們說，菩薩已斷了惑還要再到世間來度眾生，他就害怕了。因為藏教是小乘教，二乘人視生死如冤家，觀三界如牢獄，他急著想跳脫三界生死，佛若對他們說菩薩斷了惑還要再來，他們就會對佛法起疑惑。所以藏教裡講的伏惑（留惑潤生），是佛的一種權巧方便假說，事實上沒有三大阿僧祇劫不斷惑，而可以一生接著一生來行菩薩道的事。你不斷惑，下一生再來，跟諸位說，有隔陰之迷，前一生的事全忘了；而且你到底到哪裡去投胎呢？渺渺茫茫，如何接續法？

所以，藏教的菩薩道完全是佛的一種方便假說，是佛替二乘人先埋下大乘善根種子，給他們留個底子，以便將來回小向大，故對他們說「三祇伏惑，而修萬行」。



(藏教的菩薩道，是佛的方便假說，替二乘人埋下大乘善根種子。)

## 注重事相修行

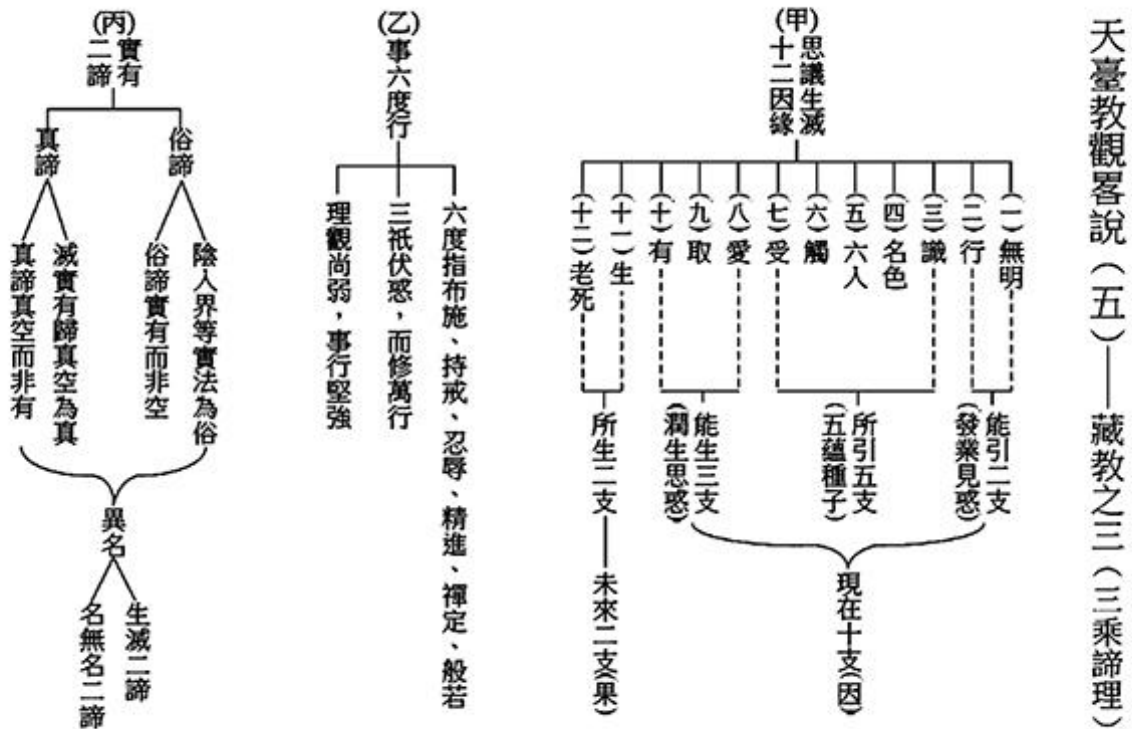
再者，藏教菩薩行六度時，比較注重在事相上修行。為什麼呢？因為他「理觀尚弱」，對於真諦之理，他是事理不相即的。因為他修的是析空觀，不是體空觀，事不能達理，所以無法達到「三輪體空」。由於他行六度偏重在事相上，故名「事六度」。

藏教人即是以堅忍的毅力勇猛精進，提到布施就行大布施，說到持戒就嚴守戒律，精神其實非常可敬可佩，吾人學佛行六度也得效法這樣的精神。只不過，解悟得要求更為深入。

# 天臺教觀略說講記(十三)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

三乘法介紹過了，下面介紹所詮的諦理。



## 藏教詮「實有二諦」

(丙)表叫做「實有二諦」。當知，四教都有詮釋的最高諦理，諦理就是真理，依照這個諦理才能建立相應的觀行。譬如你的見識有多高，做出來的事情就跟你的見識相應。因此，詮釋的諦理的淺深，就關係到觀行的高低，這是研究天臺學要留意的地方。

藏教、通教所詮釋的諦理不外二諦，即真諦與俗諦。什麼是「俗諦」？因為世俗之人都有迷情，由迷情所見的事相，在世俗人眼裡都是明明白白見到，實實在在的事情現象，故名俗諦；至於「真諦」，則屬聖智，是聖人的智慧所證到的真實理性。世人迷情所見的事相都非真實，都是認假不認真，所以才會是凡夫；聖人開了智慧，能夠見到真實的理性，故名真諦。

其實佛法還講「三諦」，這是在真諦和俗諦之外，另外再加一個「中諦」，這是「別、圓」兩個大教所講的「中道佛性」的道理。因為我們的真如本性，既是非空非有，又是亦空亦有，所以勉強給它立一個名字，叫做「中諦」，就是中道實相。小乘教的教法還談不到佛性，所以只詮釋二

諦。而藏教所詮釋的二諦名為「實有二諦」，何以名為「實有」？請看它的俗諦指的是什麼？曰「陰入界」。

「陰」就是五陰，或稱五蘊，即色、受、想、行、識，就是我們自己五蘊假合的身體，這是實實在在有的。「入」就是「十二入」——六根、六塵，我們的眼、耳、鼻、舌、身、意，對著外面的色、聲、香、味、觸、法，這些山河大地等。還有「界」——十八界，即六根、六塵外，又包括由六根對六塵所產生的分別心，有六種識。五陰、十二入、十八界，在佛法中叫做「三科諸法」，三界裡頭的宇宙萬有都包括在這三科之中了。

「陰入界等」，從世俗的迷情看都是實在的法，此名為「俗」；藏教人雖然知道這五蘊假合的人是空的、假的，但是他認為五蘊法，乃至十二入、十八界，卻都是實在的有，因此藏教所講的「俗諦」是「實有而非空」，這叫「實有俗諦」。

至於「真諦」，則是聖智所證的真實理性。藏教的聖人經過修空觀，把我執破除，斷盡了見思惑，最後把五陰、十二入、十八界通通滅盡，「滅實有」而「歸真空」，最後證得涅槃，悟入真諦之理，而會歸於真空。所以藏教人所理解的真諦是「真空而非有」，甚至於灰身泯智，包括自己的身體及能夠分別的心智，最後通通都不要。因為俗諦是實有的「陰入界」，而把實有滅了才有真諦，故其二諦名為「實有二諦」。

其次，又有一個名字叫做「生滅二諦」。何以名為「生滅二諦」呢？因為這個俗諦是實有滅了之後，真諦真空才生出來，是有生又有滅，故得此名。易言之，你要悟入那個真諦，必得把實有給滅了，最後真諦才能夠證得；若是通教之人則不同，他不用滅掉實有，而能「當體即空」，即當體悟入那個真諦，所以他是無生二諦，而不是生滅二諦。比較之下，藏教人確實講得淺，雖然講得淺，但在我們一般人聽起來卻已經相當吃力了！諸位若不甚明白，先不必心急，先有此印象，底下慢慢就能了解。

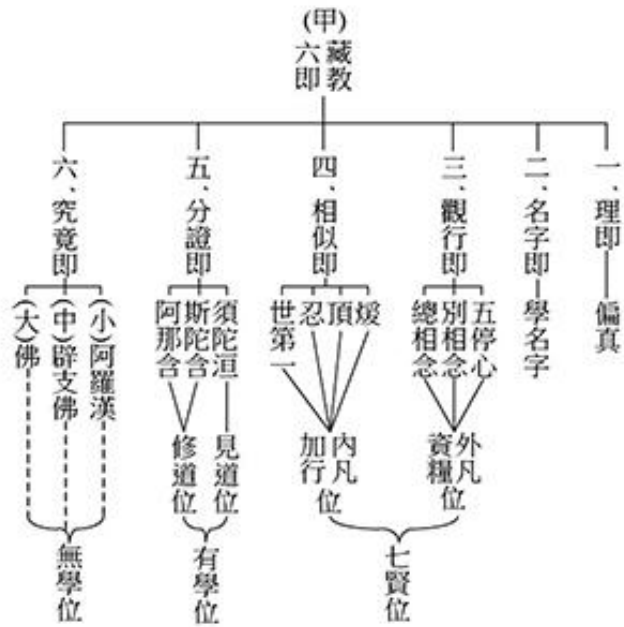
再者，又稱為「名無名二諦」。為何稱做「名無名」呢？「名」是指有這些名詞——即五陰、十二入、十八界，這些都是事相之法（即俗諦），有事相就有名字，故曰「名」。而真諦是悟入真空法性，這是言語道斷、心行處滅，無法加以定名的，故曰「無名」。俗諦有名，真諦無名，真諦與俗諦互相對立；俗諦是講「事」，真諦是講「理」，事與理不相即，這與通教「事即是理」、事理相即不同。故「名無名二諦」，主要是在突顯事與理的對立、不相即。

## 詮因果六即

接著看第六表——詮釋「因果」與「六即」。「因果」：「因」是指修

天臺教觀畧說（六）——藏教之四（詮因果六即）

○《綱宗》云：開示界內鈍根衆生，令修析空觀，出分段生死，證偏真涅槃；正化二乘，傍化菩薩。約當教自論六即。



○《綱宗》云：理即者，偏真也。諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。因滅會真，滅非真諦；滅尚非真，況苦集道。真諦在因果事相之外。故依衍教，判曰偏真。

○《綱宗》云：名字即者，學名字也。知一切法，從因緣生，不從時、方、梵天、極微、四大等生，亦非無因緣自然而生。知因緣所生法，皆悉無常無我。

### 修析空觀

先看《綱宗》文字——曰「開示界內鈍根衆生」，這是說明藏教教化的對象，為三界內鈍根的衆生，也就是聲聞人。

「令修析空觀」，此即說明修因，他修的是析空觀，必須經過分析法，然後才能悟入空理。前面跟諸位略為介紹過，他把三界內的一切萬有，不論五陰、十二入、十八界，都加以觀察、分析，知道都是因緣和合，無常變化。既然是無常，所以隨時都在生、住、異、滅之中變動，其中找不到一個真正能夠主宰的「我」。像這樣從中去分析「無常、無我」，然後悟入空理，此名「析空觀」。

### 證偏真涅槃

結果如何呢？「出分段生死，證偏真涅槃」。悟入空理之後，就開發一切智，斷見思惑，出離分段生死。分段生死就是我們在三界、六道中輪迴的生死。「分」是分限，每一道的衆生都有一定的壽限；「段」是形段，

所感得的身體正報，都有一定的形體，大小高矮不等，故名分段生死。

「證偏真涅槃」，他所證的涅槃，必須把這些實有，包括五陰、十二入、十八界等都給滅了，最後才會歸真諦。所以他悟入的真空理性，是在五陰、十二入、十八界這些事相之外，藏教真諦偏在理性這一邊，因此「事理不相即」。這若跟後面的通教比較，藏教是「偏真涅槃」，通教是「真諦涅槃」，通教的事理能夠相即，而藏教的解悟還不到那一層。其實這兩教證的都是真諦涅槃，只不過藏教所證偏在理性一邊。

## 正化二乘

「正化二乘，傍化菩薩」，這是從修因與證果上來做一個揀別。藏教雖然也講三乘法，但是他主要的旨意在度化聲聞、緣覺二乘人，教他們斷見思惑，了分段生死。

至於藏教所講的菩薩乘，只是伏惑潤生，他不斷惑，不了生死，但這是佛的一種方便假說，實際上不可能有這樣修行的菩薩，故云「傍化菩薩」。「傍」即附帶、兼帶之意，附帶的度化菩薩，權巧方便地對他們講大乘的教法，給藏教的人種下大乘善根。以上是說明「因果」的情形。



(藏教雖然也講三乘法，但主要在度化聲聞、緣覺二乘人。)

(《法華經》以羊鹿牛三車，喻聲聞、緣覺、大乘。)

## 藏教的六即

下面「約當教自論六即」，從修因到證果，把詳細的修證階位都列出來，以六即來分析。「六即」這個名義，是智者大師根據《大般涅槃經》建立的，主要是用在圓教上，前三教其實只有六個階位的內容，無法每一個階位都具備「即佛」的意思。所以前三教討論六即，都只是仿照圓教的六即佛，就自己本身的教義(即所證的最高諦理)，來分析修證階位而已，這叫「約當教自論六即」。這是天臺教理的重點所在，希望大家都能夠試著

熟記它。

先講藏教六即。請看（甲）表，首先簡略介紹名義。

第一曰「理即」，就是論這一教所詮釋的最高諦理。第二曰「名字即」，意即開始聽聞這一教的經義，研究這一教的教理。研究教理當然離不開經卷，聽聞佛法也離不開言語文字，故曰「名字即」。第三是「觀行即」，即依照所懂的諦理，依教修觀，開始真正修行。如果只研究經卷，把大藏經通通閱過了，還是「名字即」而已，是「佛學」而不是「學佛」；到了「觀行即」，才算開始真正修行了。

第四是「相似即」，謂相似的見到道了。修行有了功夫，剛開始的時候是不起貪、瞋、癡，把貪、瞋、癡給壓伏下去，這叫伏惑；一旦能伏惑，本有的智慧就露出光明來，就能夠相似的見到這一教所詮釋的最高諦理。藏教所詮釋的是「真諦」，來到「相似即」就可相似地見到真諦之理了，但仍像隔紗望月，朦朦朧朧，故名「相似即」。

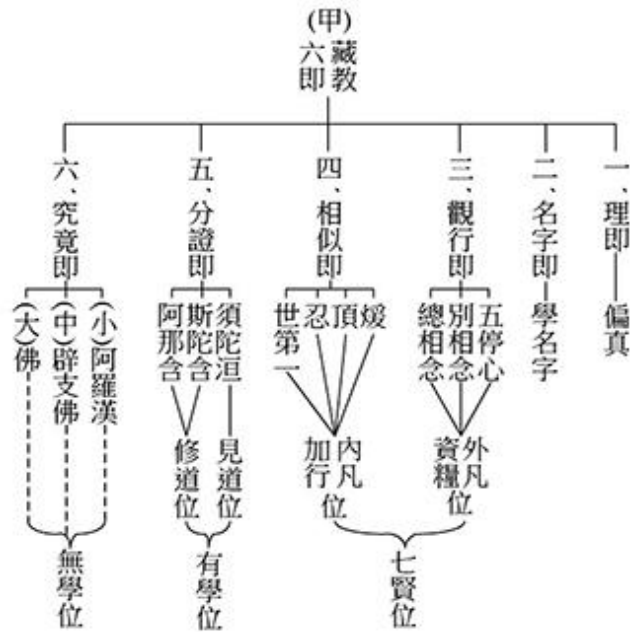
第五是「分證即」，一旦斷了部分的惑，就能夠證悟到當教的部分諦理，一分分的斷，就一分分的證，故名「分證」。第六為「究竟即」，以藏教而言，就是徹底把見思惑斷乾淨，徹底證悟了真諦理，而成就最後的果位。

# 天臺教觀略說講記(十四)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 天臺教觀畧說(六)——藏教之四(詮因果六即)

○《綱宗》云：開示界內鈍根衆生，令修析空觀，出分段生死，證偏真涅槃；正化二乘，傍化菩薩。約當教自論六即。



○《綱宗》云：理即者，偏真也。諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。因滅會真，滅非真諦；滅尚非真，況苦集道。真諦在因果事相之外。故依衍教，判曰偏真。

○《綱宗》云：名字即者，學名字也。知一切法，從因緣生，不從時、方、梵天、極微、四大等生，亦非無因緣自然而生。知因緣所生法，皆悉無常無我。

### 理即偏真

其次，詳論六即。先看「理即」，藏教所要詮釋的最高諦理是什麼呢？是真諦——「偏真」，與通教的真諦不同。它是事理不相即的真諦，諦理是在事相之外，故云「偏真」。

蕩益大師在《教觀綱宗》中說，(藏教)「理即者，偏真也」。為什麼是偏真呢？他引了一首在經典中很有名的偈子：「諸行無常，是生滅法。生滅滅已，寂滅為樂」來說明。「諸行」就是三界內所有的一切依報、正報，這即是有為法。這一切有為法都是無常的、生滅的，故云「諸行無常，是生滅法」。「生滅滅已，寂滅為樂」，你得把這些生滅法通通都滅除了，才能夠證得寂滅的涅槃，而得到真正的自在之樂。這首偈子其實是在講四諦，前兩句就是苦、集二諦，後兩句中的「生滅滅已」是道諦，「寂滅為樂」就是滅諦，也就是藏教的真諦涅槃。

蕩祖又云：「因滅會真，滅非真諦」。藏教人必須把苦、集二諦都滅除

盡了，最後才證到那個「滅」(即寂滅涅槃)，然後才「會真」，悟入真諦。所以這個寂滅的涅槃，本身並非就是真諦。「滅尚非真，況苦集道」，在「苦、集、滅、道」這四諦中，「滅」(涅槃)是最高境界，尚且都不是真諦，何況苦諦、集諦、道諦呢？因為藏教人所理解的真諦，是在因果事相之外，苦、集二諦是世間因果，屬於世間的事相；滅、道二諦是出世間的因果，是出世間的事相。所以這四諦本身都不是真諦，真諦是在事相之外，必須等到證得滅諦後，才悟入真諦，亦即滅了事相之後，真諦的諦理才突顯出來，所以事與理是相對立的，是不相即的。

這種情形與後三教不同，「故依衍教，判曰偏真」。「衍」就是「摩訶衍」(梵語)，翻成中文就是「大乘」。後面三教都是屬於大乘教，根據大乘教的教義，判定藏教所講的真諦是偏真，只偏在理性一邊。

## 名字即學名字

第二是「名字即」，《綱宗》曰：「學名字也」，就是把能夠詮釋這個偏真法性的經教、言語文字，加以學習研究。

如何悟入偏真法性的道理呢？第一步先要研究一切萬法，包括山河大地、我們的身體……等等從何而來？一切萬法「從因緣生」，必須有許許多多的因緣結合才發生。在藏教人的眼裡，他是以內在心識為因，外面的塵境為緣，建立了對宇宙萬有生成的正知正見。「不從時」，知道宇宙萬有不是從時候、季節而生。「方」，也不是從方位、空間而生。「梵天」指色界初禪第三天的大梵天王，印度教把大梵天王奉為上帝。諸位學過《十四表》就知道，當一個世界剛成立的時候，大梵天王先來受生，所以印度教認為大梵天王是創世主。其實，一切都是從因緣生，不是單純依靠大梵天王，就可以創造整個宇宙。

此外，也不是從「極微」而生。「極微」，是物質的最小單位，又名鄰虛塵，佛經在分析物質時，由粗而細，羊毛塵是牛毛塵的七分之一、兔毛塵又是羊毛塵的七分之一，乃至水塵、銅塵，如此分到不能再分，最後就名極微。以現在的科學來講，由元素、而分子、而原子，現在又發現有夸克，非常微細，不能再小了。那麼，宇宙是否如印度的外道所說，由極微而產生的呢？也不是的。「亦非無因緣自然而生」，也不是沒有因緣，自然而有的。能夠如此去除種種邪因緣，乃至於無因緣，而知道一切法從因緣生，那就建立了正知見。

既然是因緣所生，則有生必定有滅，所以是無常。既然是無常，所以就不是「一」，也就沒有真正的我，所以是無常無我。經過這樣的分析，不論我們的正報、依報，「皆悉無常無我」。

如果能夠常常這樣理解，那麼與生俱來的我執，就能漸漸消除，進而悟入真空。雖然還沒有真正起觀行，只在經卷上如是研究，你的我執也會比一般人輕些，這就是「名字即」。



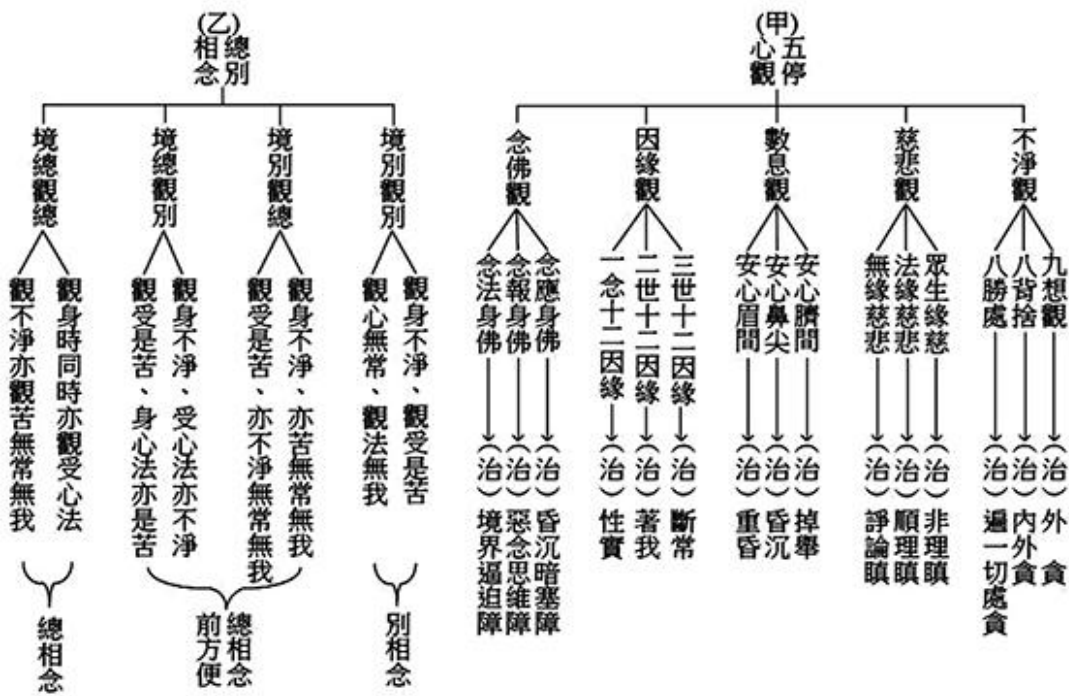
(藏教人先要研究一切萬法，皆從因緣生，因緣滅。)

## 觀行即觀四念處

第三曰「觀行即」，是依解起行，故名「觀行」。其中細分為三個過程——「五停心」、「別相念」、「總相念」，這三個階段屬於「外凡資糧位」。請看第七表（甲）——五停心觀：在說明此表之前，先要了解什麼是藏教人真正的修行功夫？諸位在《十四表》中學過「觀受是苦」，這就是藏教人修行真正的一個下手處，名曰「四念處」，即用心在四個面向上思維、觀照。四念處其實就是觀四諦中的「苦諦」，如何才能真正體會苦諦呢？必須依照四念處去修觀行。

先看（乙）表「總別相念」——「境別觀別」，下面有四條，說的就是四念處。（一）「觀身不淨」，觀我們的身體是不清淨的；（二）「觀受是苦」，觀我們平常所感受的，都是具有逼迫性的苦；（三）「觀心無常」，觀我們的心識（即唯識學所講的「心王」）是無常的；（四）「觀法無我」，「法」就是唯識學所講的「心所」，包括山河大地等一切萬有，當中找不到一個真正的主宰（我）。以上就是「四念處」，又名「四念處慧」，因為在這四念處上

用功就能開發智慧，其重點就是在觀無常、無我，在事相上下功夫。



天臺教觀畧說(七)——藏教之五(詮六即)  
 ○(綱宗)云：觀行即者，一五停心、二別相念、三總相念，外凡資糧位也。

## 先修五停心觀

但是在下四念處功夫之前，有個前方便，即「五停心觀」。

「停」就是加以調停，把我們的雜亂心乃至於外邊的障礙，用這五條加以排除。這五條雖然是在藏教裡面講，但藏教是四教的基礎，所以後三教也都用得上。但這五條不一定每一條都得修，要看個人的習氣和需要，你在哪方面有障礙，就用哪一條來加以對治調停。智者大師把「五停心觀」稱為「五門禪」，即表示這也是入禪定的方法。

第一曰「不淨觀」，這是對治多貪眾生的毛病，其中有「九想觀」、「八背捨」、「八勝處」，這裡只能講個大概。

第一「九想觀」是對治「外貪」，即貪愛別人的身體。簡單的說，就是觀想對方死的樣子。死的時候是什麼樣子呢？首先是約十二小時後開始膨脹，尤其夏天更快。膨脹以後，因為血液已經不流，所以身體就出現許多青瘀。接著，血就流出體外，並開始化膿、腐爛。之後，體內開始生蟲、生蛆，而外部則又有小蟲來吃，甚至野狗、野狼來抓來啃。最後，血肉通通散開；乃至只剩下一堆白骨。再經猛火一燒，更是化為灰燼。

這九個層次，從膨脹一直到燒想，如此細細的觀。就算是美女西施，死後也會膨脹、腐爛，乃至成為一堆白骨，這時你還愛不愛呢？簡言之，九想觀就是「白骨觀」，這是不淨觀的根本。貪心重的人若要用功，就得先用九想觀來加以對治，把貪愛心伏下去，然後才能專心念佛修行。

第二「八背捨」是對治「內外貪」。「內」是對治自己對身體的貪愛，「外」是對治對別人身體的貪愛。例如有人在修定當中，一會兒摸頭，一會兒又摸身體，這就是對身體的一種執著，是一種內貪的現象，這時候就要用「八背捨」來對治。「背」即背離五蘊；「捨」是捨離貪愛。當中共有八個法子，故名「八背捨」。

第三「八勝處」，又名「大不淨觀」，是對治「遍一切處貪」。若是有人對各種的生活資源，如房宅、土地、田園等等貪戀不捨，就得用「八勝處」來對治。何以名為「勝處」呢？先觀自身為白骨，把白骨觀得熟練，再以此類推，觀十方的依報、正報也都是不清淨的；由於觀想的心非常嫻熟，能夠操作自如，轉變自在，故名「勝處」。詳細的內容，可自行參考《四教儀輔宏記》。

總而言之，不淨觀有一個最重要的核心，就是觀人「死」的情形。印光祖師在《文鈔》中說，學道人若想真正成就，就得把「死」字放在額頭上，這就是要人心心念念莫忘「死」的情形，如此道業自成。他自己也寫了一個很大的「死」字，貼在關房裡面，這也就是用不淨觀的功夫，可以對治內貪、外貪、一切處貪，把貪愛心伏下去。這是先介紹「五停心觀」的第一個——不淨觀，對治「貪」的情形。



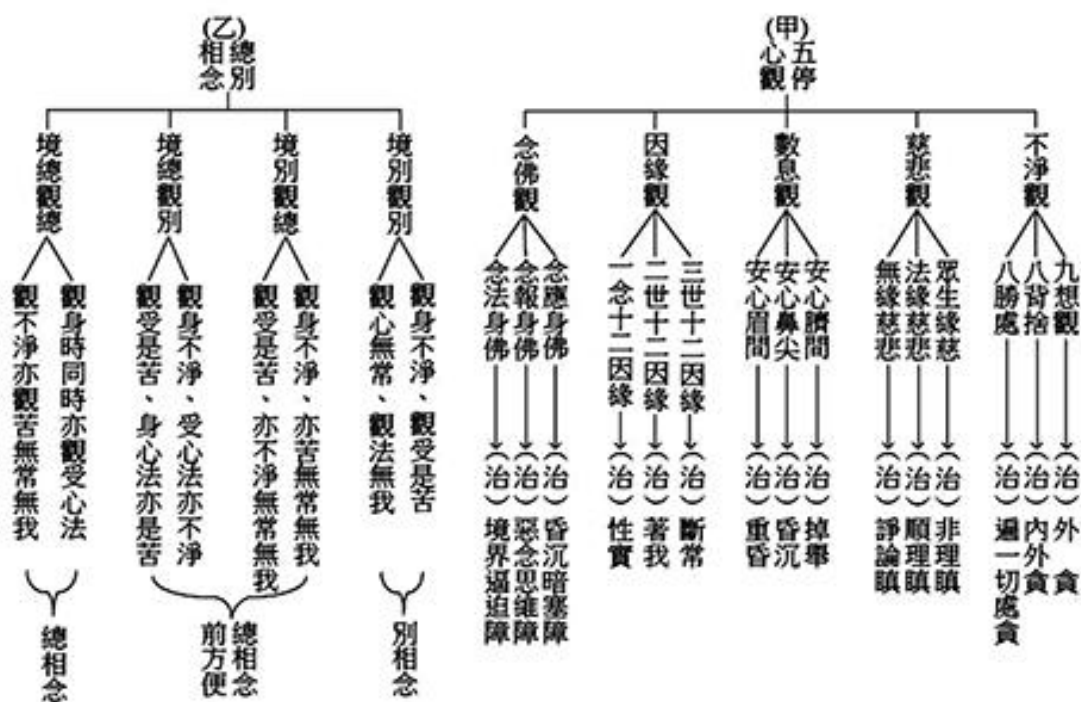
(貪心重的人，先修九想觀，伏下貪愛心，才能專心修行。)

# 天臺教觀略說講記(十五)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(七)——藏教之五(詮六即)

○(綱宗)云：觀行即者，一五停心、二別相念、三總相念，外凡資糧位也。



## 藏教觀行即

上回說明藏教的修證階位，內容談到六即位中的「觀行即」。觀行即是真正下功夫，開始修行了。藏教行者的下手功夫是在「四諦」(苦、集、滅、道)，把四諦的道理觀明白了，就能去除見思惑。而在四諦之中，又得從「苦諦」下手，如何觀察呢？有四個法，名曰「四行相」，就是我們先前所講的「四念處」——「苦、空、無常、無我」，或譯為「苦、不淨、無常、無我」。

## 多瞋眾生慈悲觀

然而，從沒有學佛到真正用功夫，難免會有一些宿生的習氣和業障在，得先加以調伏調伏，所以藏教觀行又分三個階位，第一個就是「五停心觀」。上回介紹了「不淨觀」，接著介紹第二「慈悲觀」。

慈悲觀，旨在對治多瞋眾生的習氣。在修行當中，瞋的習氣來了，若沒有加以調伏，功夫就用不上，所以要修慈悲觀。內容也有三種：

第一對治「非理瞋」，非理瞋就是沒人來惹你，你卻無緣無故生起瞋心來，該怎麼辦呢？以「眾生緣慈」對治，即觀察世上所有眾生，都與我們有密切關係，如自己的父母、兄弟、姊妹一般。把眾生當作自己的家親眷屬，那還計較什麼呢？這個瞋心就能壓伏下去。

第二對治「順理瞋」，當有人來惹你，讓你發脾氣時，當以「法緣慈悲」對治。即觀察一切法都是因緣所生，緣生緣滅，生滅無常，當中沒有一個真實的我，也沒有一個真實的你，泯除人、我的分別相，暫時就不會計較了。

第三是「無緣慈悲」，用來對治「諍論瞋」。世間人有很多都是為了爭論一件事情，或是一個道理，而弄得臉紅脖子粗，堅持自己的見解對，別人的見解不對，人我對抗得很強烈，這時得用「無緣慈悲」，即觀眾生與自己實為一體，所謂「三世一切佛，共同一法身」，沒有能、所的分別；且在無能、無所當中，還要拔苦與樂。「慈」就是「與樂」，「悲」就是「拔苦」。以上是第二「慈悲觀」。

## 多散眾生數息觀

第三是「數息觀」，在於對治散亂眾生的習氣。數息，就是數自己的呼吸。把自己的呼吸調到最微細、均勻，這時候就開始數。可以數出息，從一至十；或是數入息，亦從一至十。如果數出就不數入，數入就不數出，這是祖師的經驗，不能出入同時數，容易出毛病。

數息觀，在經典裡稱為「阿那般那」，「阿那」就是入息，「般那」就是出息。經上說它是「三世諸佛入道之門」，所以外面教禪定的，十之八九都從數息觀入手。數的時候，對治的情形略有不同。如果是「掉舉」的毛病重，就是散亂得特別厲害，就把心念安放在肚臍下方，即道家所謂「丹田」的地方，這得先練習腹式呼吸才能辦到。如果是「昏沉」的毛病重，就把心念安在鼻尖上，這是呼吸進出的地方，把心念安在這裡，就比較容易對治昏沈。假如是粗重的昏沉，就安心念在眉間，讓出入息跟這裡相應，這樣數可以對治粗重的昏沉。



（數息觀，經上說是「三世諸佛入道之門」。）

## 愚癡眾生因緣觀

第四是「因緣觀」，在於對治愚癡眾生的習氣。這類眾生有很多執著、很多邪知邪見，所以得研究十二因緣的道理。如果研究了三世的十二因緣，就可以對治一般執常、執斷的種種邊見；如果了解二世十二因緣的道理，就可以對治特別深重的我執；此外還有一念的十二因緣，即在一個心念當中，就具足了十二因緣。

在此要特別澄清，所謂「一念」並非平常我們所講非常短促的（一彈指有六十剎那，一剎那有九百生滅）那種生生滅滅的念頭，而是指善惡業成就的一念。譬如你瞋心一起，就罵人、打人，因這一念瞋心，所造的惡業成立了，這稱做一念。諸位，我們的心念不得了，瞋心一起，拍了桌子，這就是一念，而這一念就具足了十二因緣。所以古德說：我們的善念一起，天上的天宮寶殿就幫我們蓋好了；如果惡念一動，地獄的火輪也為我們準備好了。我們修淨土法門，古德也告訴我們，至誠懇切念一句南無阿彌陀佛，西方極樂世界七寶池中的蓮華也就為我們綻放在那裡了，感應就這麼快！

其實古代儒家的經典《周易》，也闡發過相似的道理。《周易·繫辭傳》中讚歎《易》道曰：「無思也，無為也，寂然不動。」寂然不動的時候，什麼事情都沒有，但「感而遂通天下之故」，一動就好像丟了一顆石子進湖水一樣，你以為只有湖表面的波紋，其實整座湖都在動。「感而遂通天下之故」的「之故」就是「之事」，所有的事物都被你感動了。

所以，一個善念或惡念，怎麼會不具足十二因緣呢？懂得這個道理，就可以破除「性實」的執著。何謂「性實」？在古印度有一種名為「世性」的外道，他們特別執著萬法的自性是真實的，此即「性實」的執著。一念具足十二因緣，一個念頭都可以加以分析、觀察，既然具足十二因緣，那就是緣生緣滅，當中哪有一個主宰且真實的自性呢？

## 多障眾生念佛觀

第五「念佛觀」，是對治多障眾生的習氣。但這不是淨土宗的念阿彌陀佛，而是觀想佛的三身——應身、報身、法身。這裡頭所講的部分內容，其實已經跨越了藏教的範圍。前文「慈悲觀」中的「無緣慈悲」，乃至「因緣觀」中的「二世十二因緣」、「一念十二因緣」，以及「念佛觀」中的「念報身佛」、「念法身佛」，都已經屬於大乘的教義。那麼智者大師為何把它列到藏教來講呢？那是讓藏教人拿來做助功夫之用，故並不相妨，但是你必須知道這個教理已超越藏教的範圍，其實藏教本身並沒有講到這麼深。

首先，如果要對治「昏沉暗塞障」，那就觀想佛的應身，就是觀想佛的三十二相、八十種好，這樣就可以對治。如果是在修行或修定當中，突

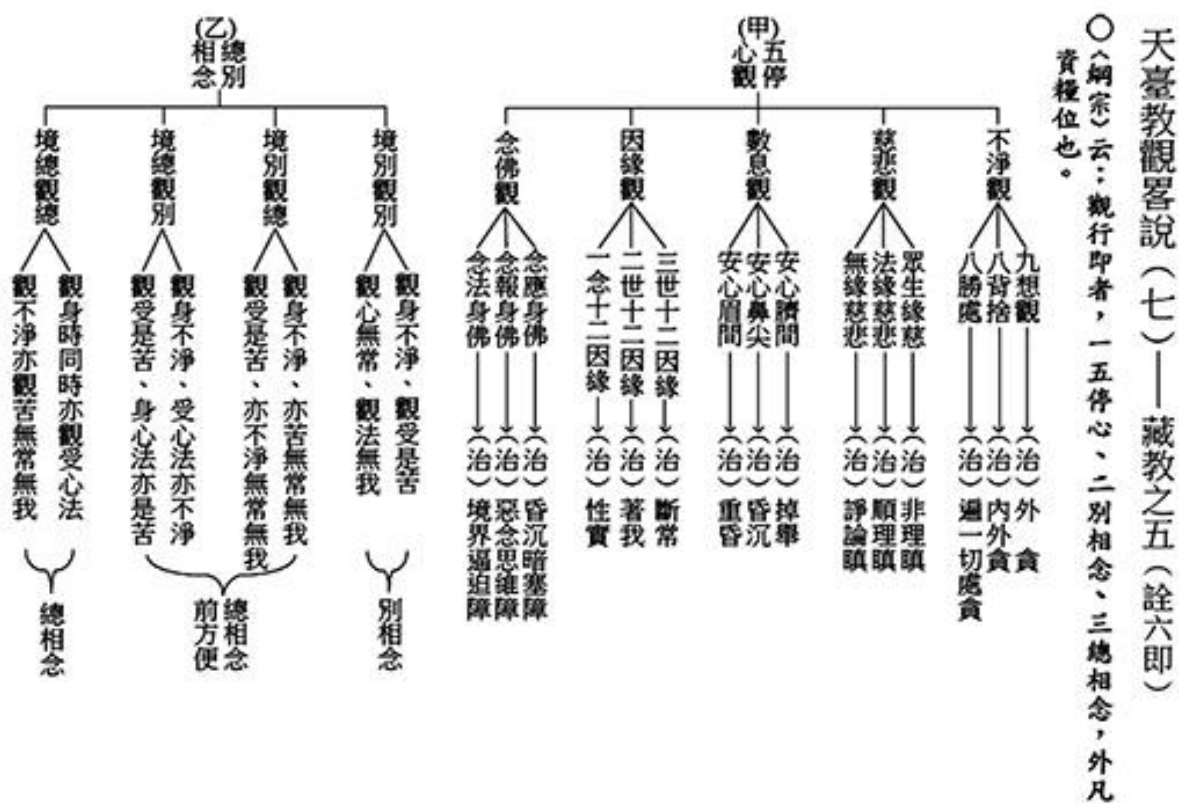
然無緣無故想做五逆十惡之事，那就是過去的惡念業障現前，這叫「惡念思維障」，此時就觀想佛的報身，即有無量莊嚴的果報身，來加以對治。如果有「境界的逼迫障」，即修定當中突然感覺自己的身體消失了，或是被火燒，或是溺水了，這是屬於境界的逼迫障，此時就觀想佛的法身是無相的、是真空的，即可破除這個業障。



(在修定中，突然想做五逆十惡之事，名「惡念思維障」，此時要觀想佛的報身。)

# 天臺教觀略說講記(十六)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



經過這些方便調伏之後，接著就可以進入「別相念」。請看第七講表前的《綱宗》本文：「觀行即者」，第一是「五停心」，第二是「別相念」，第三是「總相念」。別相念跟總相念，就是修四念處。一上來先修別相念，請看(乙)表「總別相念」。

## 境別觀別

別相念是什麼呢？第一是「境別觀別」。「境」就是我們所觀的境界，我們所觀的境界離不開我們的身體(身)、感受(受)、識心(心)，還有外在的山河大地、宇宙萬有(法)。「身、受、心、法」這四個境界，用什麼法子來觀呢？「觀身不淨」，這個「不淨」就是一種能觀的法。「觀受是苦」、「觀心無常」、「觀法無我」，也是一樣。所觀的境是分開來的，能觀的法也是相應的分開來，這就稱為「別相念」。若是總相念，就是把能觀的法與所觀的境綜合起來修，那必得觀行的心念已經相當嫻熟，操作才能如此自然。

第一「觀身不淨」：此與五停心觀的不淨觀不同。五停心觀是用九想觀，主要是白骨觀，專注觀想人死後不清淨的情形，只是一種假想。但在

別總相念裡的不淨觀，是觀五種不淨，即對吾人一期的生命作全面性的觀照。怎麼觀呢？你投胎的時候是如何來投胎的？我們都是隨業受報，由業種子帶我們來的，而那個罪業的種子本身，就是「種子不淨」。其次為「生處不淨」，從一入胎乃至於出胎，所住的環境都是不清淨的。再者是出生以後，這個身體的「相不淨」，整個外表不清淨。為什麼相不淨呢？吾人的七孔乃至於大小便道都常流不淨，只要你細細分析便知，我們每個人都在開水肥公司，天天都得大小便溺。此外還有「性不淨」，意指生命的本質是酬業而來的，其性質亦不清淨。最後是「究竟不淨」，即人死之後，屍體臭穢難當。經上說，人死之後，即使用四大海水來清洗屍體，洗到剩最後一微塵，其結果還是臭。以上是觀身不淨。

第二「觀受是苦」：詳細的講，「苦」有「三苦」、「八苦」，乃至八萬四千苦，如《十四講表》中所說，這都要細細研究，才能用來作觀。

第三「觀心無常」：「心」是指唯識學上所講的「心王」，藏教只講眼、耳、鼻、舌、身、意這六個識。我們常常以為，那個能夠思考、研究學問的第六意識，是恆常不變的，但事實上並不可靠。因為一彈指有六十剎那，一剎那有九百生滅，都是生滅不停，故云「觀心無常」。

第四「觀法無我」：此「法」即「心所有法」中的五十一個「心所」，其中除了「受」、「想」之外，其他四十九個心所都是屬於「行法」，也就是五蘊中的「行蘊」。所有一切善法、惡法、無記法，都包括在其中。若說「法有我」，試問是善法是我？還是惡法是我？抑或無記法是我？經過思維研究之後，其實找不到一個真正能主宰的我。



（觀心無常，非恆常不變，一彈指有六十剎那，一剎那有九百生滅，都是生滅不停，有如瀑流。）

## 境別觀總

經過下功夫去觀修四念處，你就已建立修行的正知正見，不會將無常認為有常，乃至將不淨視為清淨，顛倒錯亂。正知正見一建立，這就是一種智慧。

接著進一步修「境別觀總」，意即所觀的境還是分開來，但是能觀的觀法是綜合起來觀。例如「觀身不淨」的時候，同時「觀身」也是「苦」、「無常」、「無我」。「觀受是苦」的時候，同時「觀受」也是「無常」、也是「不淨」、也是「無我」，依此類推。

## 境總觀別

接著，再進一步修「境總觀別」。例如「觀身不淨」的時候，同時也「觀心」、「觀法」、「觀受」都「不淨」；「觀受是苦」的時候，同時觀「身、心、法」三個境界也都是苦。以上這兩種，都是進觀後面總相念的一個前方便，就是要讓四念處觀行的心念由生轉熟。

吾人念佛也是如此，古德云：「生處轉熟、熟處轉生。」平常我們對於五欲六塵都熟悉得很，吃飯時間還沒有到，就想著要吃飯了，因為這個大家很熟悉，但是這句佛號卻老是忘掉，所以要換過來，「生處轉熟，熟處轉生」。

## 境總觀總

修觀也是同樣的道理，經過前方便以後，下面最後一個是「總相念」，即修「境總觀總」。所觀的境綜合起來觀，能觀的法也是綜合起來觀。例如「觀身」的時候，同時也觀「受、心、法」；觀「不淨」的時候，同時也觀「苦、無常、無我」。到這個階段，四念處的觀行就非常純熟了。

以上從修「五停心」，到修「總相念」，講的是藏教的「觀行即」，又稱做「外凡資糧位」。名為「凡」，因為還是個凡夫，並未斷惑。名為「外」，是因心遊理外，亦即四念處的觀行雖熟，但見思煩惱還沒真正伏下去，真諦之理浮不上來，心還在真諦理之外。不過，已經開始修四念處觀，步上修行之路，開始儲備修行的資糧了。就好像要走遠路去旅行，口袋裡已先儲備了錢財；旅行雖未正式展開，但已開始打工、籌錢，把旅費準備好了。此曰「觀行即」，即已真正在修持，開始儲存道糧；換句話說，已開始累積解脫生死的條件，故名「資糧位」。

（依教觀心，開始儲備道糧，累積解脫生死的條件，故名「資糧位」。）  
（弘一大師掩關福建永春普濟寺）

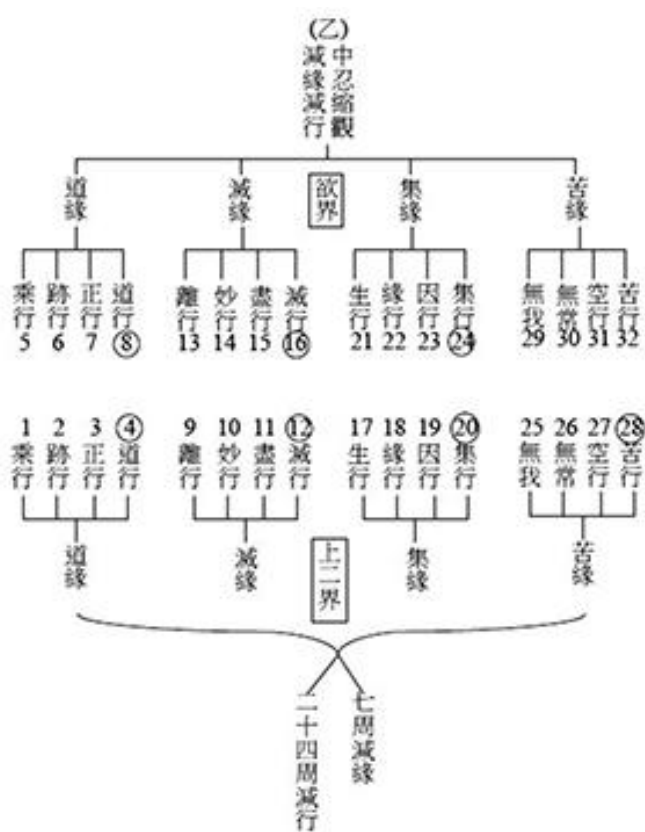
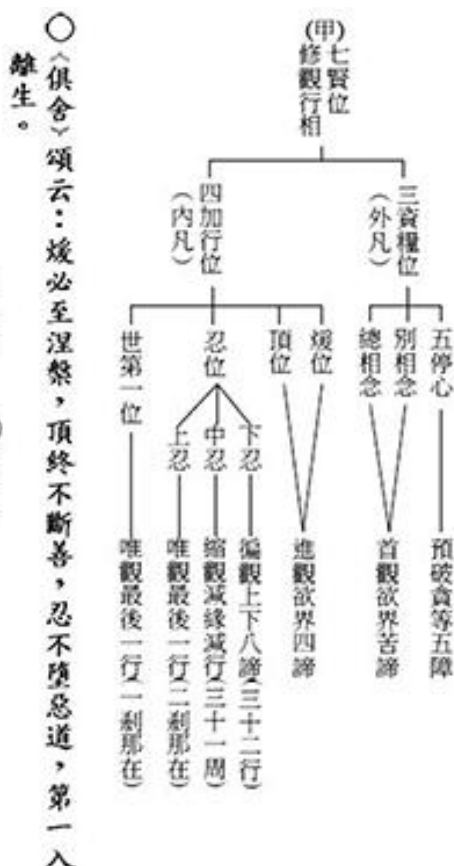


# 天臺教觀略說講記(十七)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(八)——藏教之六(詮六即)

○《綱宗》云：相似即者，內凡加行位也。一煖、二頂、三忍、四世第一。



## 藏教相似即

以下看藏教的「相似即」。「相似即者，內凡加行位也」，比前面觀行即又更進一層，前面是「外凡」，心遊理外；至此為「內凡」，心遊理內，已能相似的見到真諦理，不過依舊是凡夫，因為尚未斷惑。

或問：「沒有斷惑，怎麼能到內凡位呢？」因為來到這個加行位，他已將見思煩惱伏下去，所以可以相似的見諦。舉個比喻，就好像一盆水，裡頭有泥沙混濁，你就無法在上面照臉，因它不放光明。但若拿明礬一攪動，那些泥沙跟明礬結合在一起，便往下沉澱，雖然泥沙尚未濾掉，水卻已漸漸清澈。此時你往上照臉，就彷彿看得見。這就像伏惑一樣，我們的心地如水，若把見思煩惱伏下來，也就能相似見到真諦理。

## 內凡加行位

至於什麼叫「加行」呢？指順著前面四念處的基礎，再進一步加功用行。觀四念處屬開智慧，再加功用行，即用禪定功夫來增益它，那麼智慧就更光明了。所以在觀行即的時候只是觀苦諦，來到相似即，四諦都得觀，這得配合「三十七道品」來說明。三十七道品分成七類，故又名「七科道

品」，藏教人把它當作正功夫，從四念處到八正道分，總共三十七條法門；若是通、別、圓大教，則把它當作助功夫，所以又名三十七助道品。

如（甲）表：三個資糧位，加四個加行位，不論是外凡或是內凡，都尚未斷惑，所以稱為「七賢位」，表示已經下功夫，與一般凡夫不同，可以算是賢人了。先說三個資糧位：五停心觀在前面已說明，一上來「預破貪等五障」，為了調伏凡夫的妄想心，破除貪欲、瞋恚、愚癡、散亂以及業障，所以用五停心觀來調理。前面曾經說過，這五條不一定全部修，須看個人毛病出在哪裡，就用哪一個法門去對治。接著「別相念」和「總相念」，就專注在四念處用功夫，四念處就是苦諦，首先觀欲界的苦諦。接著往前「進觀欲界四諦」，不但觀苦諦，而且也觀集諦、滅諦、道諦。如此不斷用功夫，就進入了四個加行位——「煖」、「頂」、「忍」、「世第一」。

第一個「煖位」；「煖」是個比喻之詞，意指藏教人在斷見惑（證初果）見到真諦理之前，修行尚未見道，卻好像鑽木取火一樣，火花雖然還沒出來，但旁邊已經開始有煖氣、有熱度了。這比喻什麼呢？蓋修行來到煖位的人，他的整個氣象就會大不相同，雖未見道，但已先顯現出道氣來了。其次是「頂位」；「頂」也是比喻之詞，好像來到山頂，觀察四方的風景，可以一覽無遺。這說明什麼呢？修行若來到頂位，那麼欲界的四諦苦、集、滅、道，就都能觀照得非常清楚明白。第三是「忍位」：忍是「忍可」，意謂心已經能忍可於四諦理上而不動搖，這必得要定、慧相當均平才行。

此處配合三十七道品略作講解：在三資糧位時，修別相念、總相念，就是修四念處，也就是觀欲界苦諦。接著來到煖位，則加修「四正勤」，就是去惡修善。去惡修善之後，自然福至心靈，智慧就會更加顯明。至於來到頂位，又加修「四如意足」，這是四種定，以定助慧，則慧又會更加清明，故比喻說像一個人爬到山頂，可以洞覽四方的風景。至於到忍位則加修「五根」——信、進、念、定、慧，這好像樹木扎住根本，就可以不怕大風大雨，也就是說對於四諦理已經忍可，而心不搖動了。

（加行位雖未斷惑，仍見得到真諦理，如明礬放入一盆水，泥沙沉澱，就能照臉。）



## 忍位

但是「忍」又細分「下忍」、「中忍」、「上忍」。先看下忍：「徧觀上下八諦」，意即得先觀欲界的四諦，之後再觀色界、無色界的四諦。上二界屬禪定境界，故須類比推求去觀。欲界有四諦，上二界又有四諦，合起來就是八諦。如何徧觀上下八諦呢？如（乙）表，苦緣下面

的苦、空、無常、無我四行相，觀熟之後，再觀上二界的苦緣四行相（苦、空、無常、無我）。接著觀集緣，也是先觀欲界的集緣四行相（集、因、緣、生），做為一個能觀之法，這當中每一個行相都有很多的道理（文繁省略），你得去研究明白以後，才能夠將集緣等觀得清楚，接著再觀上二界的集緣四行（集、因、緣、生）。就這樣依此類推，乃至最後觀上二界的道緣四行（道、正、跡、乘）。如此觀到非常純熟明白，即名下忍位。來到下忍位，就表示已經具有五根，善根已經扎住了。

進一步到中忍位：曰「縮觀減緣減行」。「縮觀」就是把觀行範圍縮小，集中在少部分的行相上面。前面從四念處漸漸往深處發展，是先由約而博，接著來到快要斷惑的時候，則由博返約，此即縮觀（減緣減行）。如（乙）表列有「七周減緣」、「二十四周減行」，入了中忍位，就得要經過這三十一周（遍）的觀行。舉例來說，剛進入中忍時，還是跟下忍一樣，先觀苦緣的四個行相，接著觀上二界的苦緣四行相，如此依序作觀，迨觀到上二界的道緣四行圓滿，就先捨掉「乘」行，這樣就減掉了一行；接著第二周重新再依序作觀，最後又把「跡」行拿掉。像這樣依此類推，慢慢縮小觀行範圍，縮到減掉第四「道」行的時候，整個道緣也減了；甚至到第八周時上二界的道緣也縮觀了。所以每次遇到第四周（4、8、12、16、20、24、28、32）的時候，就是減行同時亦減緣。

如此經過七周減緣亦減行，二十四周減行，這當中都屬中忍位。到了中忍，五根就更有力量了，因為定慧力更強，遂發展成「五力」——信、進、念、定、慧。有這五種力量，就可以破除欺、怠、瞋、恨、怨等五種障礙，如信根有力量，就可以破除胡亂狐疑之欺障；乃至慧根有力量，就可以破除含毒事深、不能覺察諦理之怨障。至於來到最後的上忍位：「唯觀最後一行」，最後一行就是指欲界苦緣下面「苦、空、無常、無我」四行之一。那麼要留哪一行呢？這須視各人的根性，沒有一定。若是根性較利的人，比較容易患執我的毛病，就留「無我」行；若對於我所即山河大地、田園財產等貪著較重的，就留「空」行。而根性較愚鈍的人，比較容易產生「我慢」和「懈怠」的毛病。若知道自己容易患我慢山高，就留「無常」行；若懈怠心重，就留「苦」行。古來許多大德之所以勸修苦行，為的便是方便對治懈怠的習氣啊！

當留到最後一行的時候，已經來到上忍位：亦就是進入修七菩提分、八正道分的階段，此時離見道只剩兩個剎那，那就幾乎已經跟見道一樣了。第一剎那入「世第一位」：此時已經來到世間最高的位子，因為再一剎那就要見道，證得聖果，這是世間有漏的階段當中最為殊勝的，剩下最後一剎那就斷見惑，故名世第一位。因此若能修行到上忍，其實在三界就

只剩下七番生死；若是中忍位，則還不一定，人間、天上不曉得還要多少千生、萬生。



(藏教人見真諦理前，已具足道氣，如鑽木取火，未有火前，已有煖氣熱度，故名煖位。)

## 忍不墮惡道

講完四加行位，後面引了《俱舍論》的偈頌。《俱舍論》在小乘的教義中，是一部非常重要的典籍，智者大師講說藏教的大部分內容，都取自《俱舍論》。論中有一首偈子，說明了四加行位的功能力用：

首句「煖必至涅槃」，意謂修行到煖位的人，縱使還會造五逆十惡而墮地獄，但因為憑著煖位的善根功德，一入地獄就不會再入，而且還能很快生到人間修行，證到涅槃果。此蓋由既受苦果，善根即被激發，故反而更加精進用功而證道果。

次句「頂終不斷善」，如果來到頂位，或許還可能入惡道，但已不至於起大邪見而斷善根。

第三句「忍不墮惡道」，若是來到忍位，雖然會起煩惱、造惡業，但已不至於墮三惡道了。不過下忍、中忍位在人天兩道中，不曉得還要多少生；若是成就上忍位，因為只剩下二剎那就見道，所以也就只剩下七番生死的業債了。

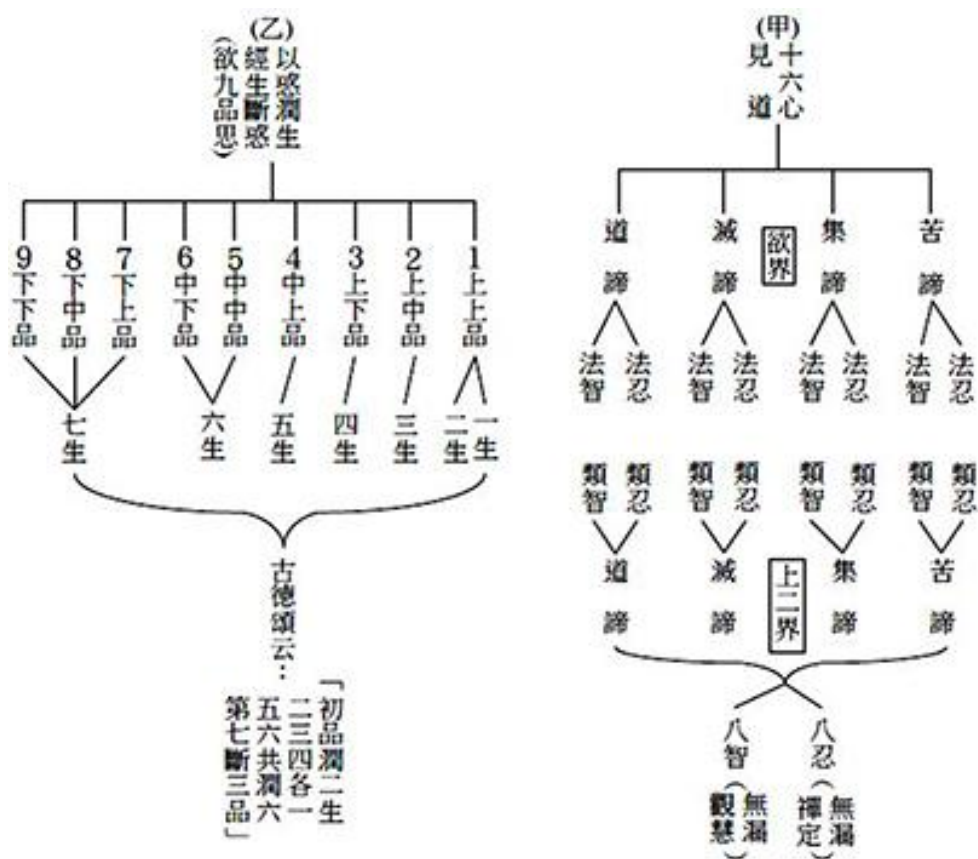
第四句「第一入離生」，如果來到世第一位，離見道便只剩一剎那，即等同於見道，故必能入正性而遠離人天以外四趣的生死了！

(最後的上忍位，若懈怠心重，就留「苦」行，以對治懈怠習氣。)



# 天臺教觀略說講記(十八)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



○《綱宗》云：分證即者，前三果有學位也。初須陀洹果，此云預流，用八忍八智，頓斷三界見惑，初預聖流，名見道位。二斯陀含果，此云一來，斷欲界六品思惑，餘三品在，猶潤一生。三阿那含果，此云不還，斷欲界思惑盡，進斷上八地思，不復還來欲界。此二名修學位。

天臺教觀略說(九)——藏教之七(詮六即)

## 藏教分證即

以下看藏教「分證即」(第九表)。學佛是從修道、悟道而後證道，亦即證得聖人的果位；「分證」意指部分證得，若是圓滿徹底證得，就是後面的「究竟即」。

## 初須陀洹果

《教觀綱宗》云：「分證即者，前三果有學位也。」藏教聖人的果位共有四個，我們常常說的四果阿羅漢，是指第四果，即最後究竟果位的阿羅漢果。前三個果位則是分證即，乃因見思惑尚未斷盡，必須繼續修學，故名「有學位」。「初須陀洹果，此云預流。」第一個位子名為「須陀洹果」。「須陀洹」是梵語，翻譯成中文叫做「預流」，或曰「入流」，意即證得初果的人，已經參與、進入了聖人之流，也就是轉凡成聖，不再是凡夫了。之前的「觀行即」、「相似即」分屬外凡、內凡，仍然是凡夫，至此則是證聖果了。

或問：「他是如何證聖果的呢？」答；即是用「八忍八智」，合起來共

十六個道心，「頓斷三界見惑」，把三界的見惑八十八使一次斷盡，故名「見道位」，這時已見真諦之理。

吾人學佛要了生死、成佛道，最困難的一關便是斷見惑。《涅槃經》云：「斷見如斷四十里流」，斷見惑就像一時之間，要把四十里的瀑流截斷一般，這一關若能衝破，後面就比較容易。因此所講的法門再高、再好，若不能斷見惑，終究還是在六道裡輪迴生死，只要壽命一到，便依業受報去了；可怕的是下一生有隔陰之迷，一般人前輩子不斷精進用功，待壽命一到，沒斷見思惑，就得再來輪迴，而前一生的事情卻全忘了，必得把見思惑都斷乾淨了，才能夠清清楚楚。

但斷見惑如斷四十里流，試問我們能斷得了見惑嗎？這就是為什麼雪公學了那麼多法門，最後專修、專弘淨土？因為他務實，明白只有這個最實際。你若能斷惑，上品上生當然最好；若無法斷惑，只要有信、願，加上持名的功夫，跟佛接得上，就能帶業往生，屆時到西方極樂世界再斷，這叫做「當生成就法門」。除了這個法門之外，要能夠當生成就，難之又難啊！淨土法門的可貴就在這裡。



（斷見惑就像一時之間，要把四十里的瀑流截斷一般，這一關若能衝破，後面就比較容易。）

## 十六心見道

那麼，初果如何斷見惑呢？請諸位看（甲）表——「十六心見道」。他從四加行以來，就已經開始遍觀四諦的道理——欲界的四諦，還有上二界的四諦，合起來是八諦。把全副的精神都安住在四諦理上不動，這是「定」；把四諦理、四諦十六行觀都看得非常清楚，這是「慧」。欲界下每一個諦都有一個法忍、一個法智，例如在觀苦諦的時候，就產生「苦法忍」、「苦法智」。這個「忍」就是「定」，因為「忍可於心」；至於「法智」，就是有

「慧」。

這個是欲界，我們能直接觀察得到；上二界觀察不到，則得類比而推，所以產生的定與慧有「苦類忍」、「苦類智」，乃至於「道類忍」、「道類智」。這總合起來有八忍、八智，共十六心，這都是無漏的禪定和無漏的觀慧，其道力可頓斷三界八十八使的見惑，而入「見道位」。

## 二斯陀含果

再看《綱宗》本文：「二、斯陀含果，此云一來。」第二果名為「斯陀含」，翻譯成中文叫做「一來」，因為他只剩下來人間一次，為什麼呢？他已經斷除欲界六品的思惑，「餘三品在」。思惑分九地，前面已跟大家分析過了。欲界是五趣雜居地，色界是四禪四地，無色界是四空天也是四地。九地中的每一地都有九品思惑，所以三界便有八十一品思惑。

請看（乙）表「以惑潤生」，欲界的九品思惑，它滋潤七番的生死；「經生斷惑」，將來斷惑的時候，也要經歷多番生死。第一「上上品」，就滋潤兩番生死。第二、三、四，這三品各滋潤一番生死。第五、六「中中品」與「中下品」，合滋潤一番生死。後三品下上、下中、下下，也是合滋潤一番生死，合起來就有七番生死。故古德有頌云：「初品潤二生，二三四各一，五六共潤六，第七斷三品。」就是這個意思。

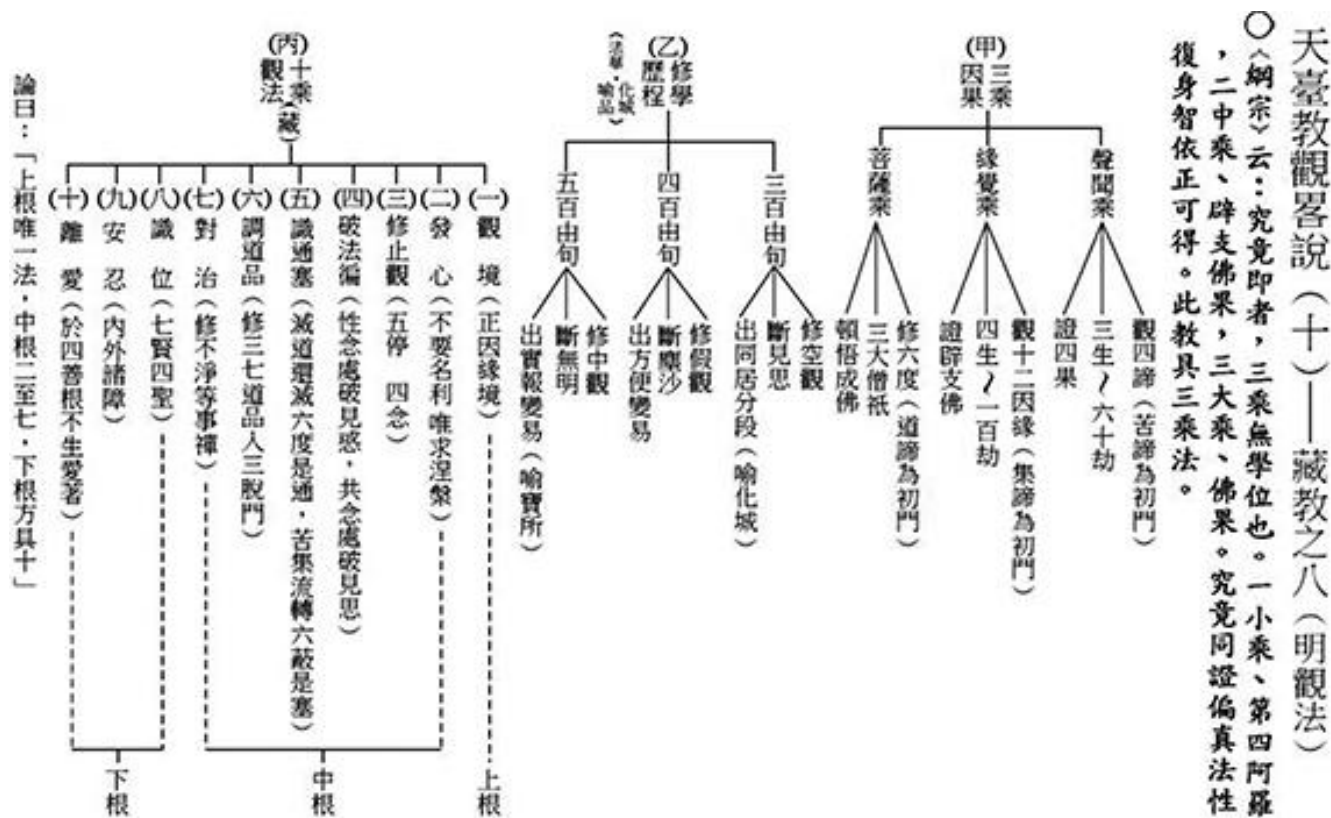
可見要斷欲界的九品思惑時，還是開頭難斷，只要開頭衝破了，之後就能順勢而為。二果的聖人因為已斷前六品思惑，還剩下後三品，所以只要再來欲界一趟。到欲界哪裡呢？看過去生所造的業與哪一道相應，或者是人間，或者是天上，但已經不會入三惡道了。這個叫做「一來」。



（心安住在四諦理上，把四諦理都看得非常清楚，有此無漏的定慧，就可斷見惑。）

## 三阿那含果

第三果名為「阿那含果」，翻譯成「不還」，意即不回欲界來了。為什麼呢？他已將欲界的九品思惑全部斷除。不回欲界來，他去哪裡呢？在色界。研究《十四表》便知，三界共有二十八層天，而色界的第四禪天有九天，後面的五天叫五淨居天，那就是三果聖人居住的地方。在那裡，他得把剩下的七十二品的思惑斷除，所以說「進斷上八地思，不復還來欲界」，他已不必再來欲界受生，故名「不還」。「此二名修道位」，初果是「見道」，二果、三果則是「修道」，他們都是屬於分證即。



## 藏教究竟即

請翻到第十表——「究竟即」。究竟圓滿證到當教的最後果位，名為究竟即。《綱宗》本文說：「究竟即者，三乘無學位。」藏教不是只有詮釋小乘法，是三乘法都詮釋，所以究竟即是指三乘法的無學位。因為這在當教已經到了究竟，不用再修學了，故名「無學」。

## 阿羅漢果、辟支佛果

第一是「小乘」，是聲聞乘果，即「第四阿羅漢果」。「阿羅漢」翻譯為「無生」，他已經了分段生死。第二是「中乘」，是「辟支佛果」。「辟支佛」譯為「緣覺」，他比較利根，修十二因緣法，可以同時具足無漏的定

慧，頓斷見思二惑，所以不分果位。他的定慧力強，不但斷見思惑，還能斷見思的習氣。

見思有正使本惑，還有習氣。譬如這個杯子是專盛茶葉的，因為茶葉有茶香，所以這個杯子也染了香氣。即使後來這個杯子不再盛茶，把茶葉倒掉了，但是你聞一聞，還是有茶香，這就是茶的習氣。聲聞乘只斷本惑，不斷習氣，但緣覺乘能夠破除部分的習氣。



(辟支佛，修十二因緣法，同時具足無漏的定慧，頓斷見思二惑，所以不分果位。)

## 菩薩乘

第三是「大乘」，即藏教的「菩薩乘」，必須經過三大阿僧祇劫，留惑潤生，廣修六度萬行，自利利他，方能證果。其實他經過三大阿僧祇劫，甚至再修一百劫相好因，跟藏教的聲聞人相較，還是在下忍位。下忍位圓滿，才開始示現八相成道，一直來到第七相「降魔」，才進入中忍位。來到中忍位，就只剩下兩個剎那，此時他就開發無漏的定慧，頓斷見思惑以及見思習氣。藏教的究竟即雖然有三乘的果位（阿羅漢果、辟支佛果、佛果），但境界其實是大同小異的。

所以下面說：「究竟同證偏真法性」，他們所證到的都是偏真法性，也就是藏教所詮釋的最高諦理。證到偏真法性的涅槃境界是什麼情形呢？

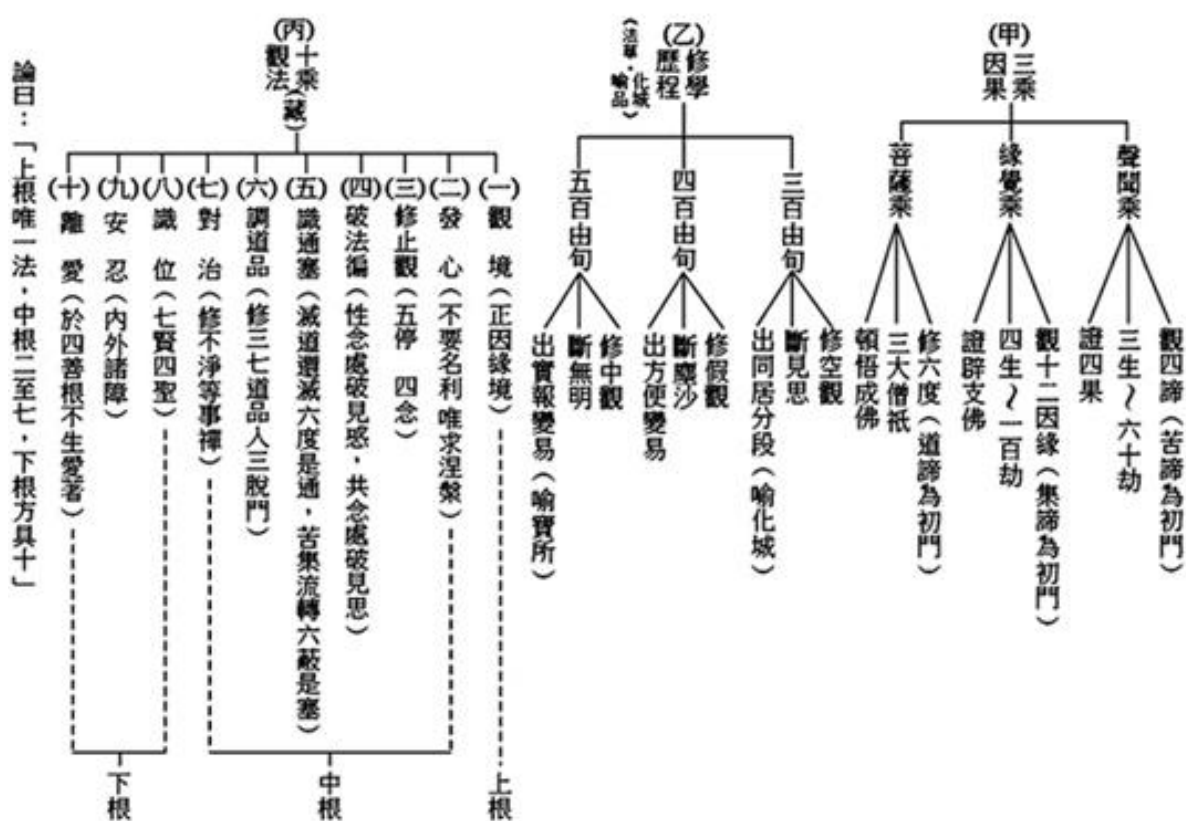
「無復身智依正可得」，即包括自己的身體、能分別的心智、及所有的依報正報，通通都沒有了；亦即灰身泯智，只剩下寂滅無為。所以，大乘教批評藏教的人，最後證到的道果是掉入了涅槃坑。未來若要成佛，還得回小向大，好好精進用功。

# 天臺教觀略說講記(十九)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀略說(十)——藏教之八(明觀法)

○《綱宗》云：究竟即者，三乘無學位也。一小乘、第四阿羅漢果，二中乘、辟支佛果，三大乘、佛果。究竟同證偏真法性，無復身智依正可得。此教具三乘法。



請看 (甲) 表——三乘因果。

因為藏教是「正化二乘，傍化菩薩」，所以本身具足三乘法。今將其修因、證果，還有修學的時間，稍作整理。

## 正化二乘

聲聞乘一下手的修因是觀四諦，以苦諦為初門，修四念處，即以四行相來作觀。這樣修行需要多久呢？連續不斷的修，利者三生，鈍者需六十小劫。一個小劫大概多長呢？大約是一千六百七十九萬八千年。也就是人壽十歲，每經過一百年增一歲，增到八萬四千歲，是一個增劫；再從八萬四千歲，每經過一百年減一歲，減到人壽十歲，是一減劫。一增一減，合算起來即為一千六百七十九萬八千年。像這樣得經過六十小劫，最後才證到四果阿羅漢。至於三生呢？資糧位一生，儲備證道的資糧；接著加行位一生，加功用行；最後見道入聖位又一生，共經三生。這得非常勇猛精進的利根才行。

其次，緣覺乘的下手修因是觀十二因緣，十二因緣和四諦法其實是一開一合，但因為他的根性比較利，所以能以集諦為初門。若欲證得辟支佛

果，利根得經過四生，鈍根則要一百小劫。「四生」怎麼算的呢？他也得經三生斷見惑入見道，等於證到聲聞初果；待到第四生，或是有佛在世聽經聞法，或是無佛在世則觀飛花落葉等無常的信息，契機一動就同時具足無漏定慧，把見思惑及部分習氣斷除。

## 傍化菩薩

至於菩薩乘，則修六度法門。六度是屬道諦，所以是以道諦為初門，與前二者又不同。必須經過三大阿僧祇劫，行菩薩道，最後才頓悟成佛。其實藏教佛果的境界與阿羅漢相同，也是斷見思惑而已，與別、圓大教所證的佛果大大不同。這裡先列（乙）表給大家看，才不致有所誤會。

在《妙法蓮華經》的〈化城喻品〉中，佛說從修學到成佛，就好像必須走五百由旬的路。「由旬」是距離的單位，翻為四十里、六十里或者八十里。五百由旬的終點是一個「寶所」，這是比喻最後真正成佛。而在此之前，有走三百由旬到化城的人，就是比喻藏教人修空觀，可以斷見思惑，出離三界，了凡聖同居土的分段生死。

二乘人證果之後自認為住在寂滅無為之中，從此沒有煩惱和生死，是最安定的所在了。但佛對他說，這只是「化城」，一個善巧方便臨時變化的休息站，並非終點站。而二乘人正因為認定這就是終點站，所以才會掉入「涅槃坑」。



（二乘人住在涅槃中，從此沒有煩惱和生死，自認是最安定的所在了。但佛對他說，這只是「化城」。）

為了刺激他回小向大，發菩提心，繼續修行成佛，所以方等經典就呵斥執著在涅槃坑的二乘人是「焦芽敗種」，警告他們這樣永遠無法成佛。若要成佛，必得行菩薩道，還有另一個四百由旬的地方，亦即必須修習假觀，了解宇宙萬有的生成衍化、眾生的根性，同時誓學無量法門，以便對治眾生的種種煩惱病。修假觀，就可以斷塵沙惑，這是菩薩在眾生身上的

化道之惑，故荊溪湛然大師說：「此惑其實就只是通別見思」，也就是不離見思惑和無明惑，屬於化道上的一種不染汙無知。《止觀輔行》云：「塵沙惑，只是通別見思，界內塵沙是通見思，界外塵沙是別見思。如所化之機，不能知病與藥，令斷通見思，於菩薩成界內塵沙；所化三乘之機，不能知病與藥，令斷別見思，於菩薩成界外塵沙。」

斷了塵沙惑，就可出離方便有餘土的變易生死。方便有餘土，是斷見思惑的二乘人居住的「化城」，雖無分段生死，仍有不可思議的變易生死。最後的「寶所」五百由旬，得修中觀，才能見中道佛性。見到了中道佛性，即可斷除根本無明。根本無明共有四十二品，已經破了一品無明以上的登地菩薩，就住在實報無障礙土。由於無明尚未斷盡，所以還有實報土的不思議變易生死。

這個部分之後再作分析，這裡只是跟諸位強調，藏教的佛果其實跟別、圓大教的佛果相差甚多，究竟圓滿的佛果是福慧兩足、萬德莊嚴，那必得修別、圓大教才能成就。

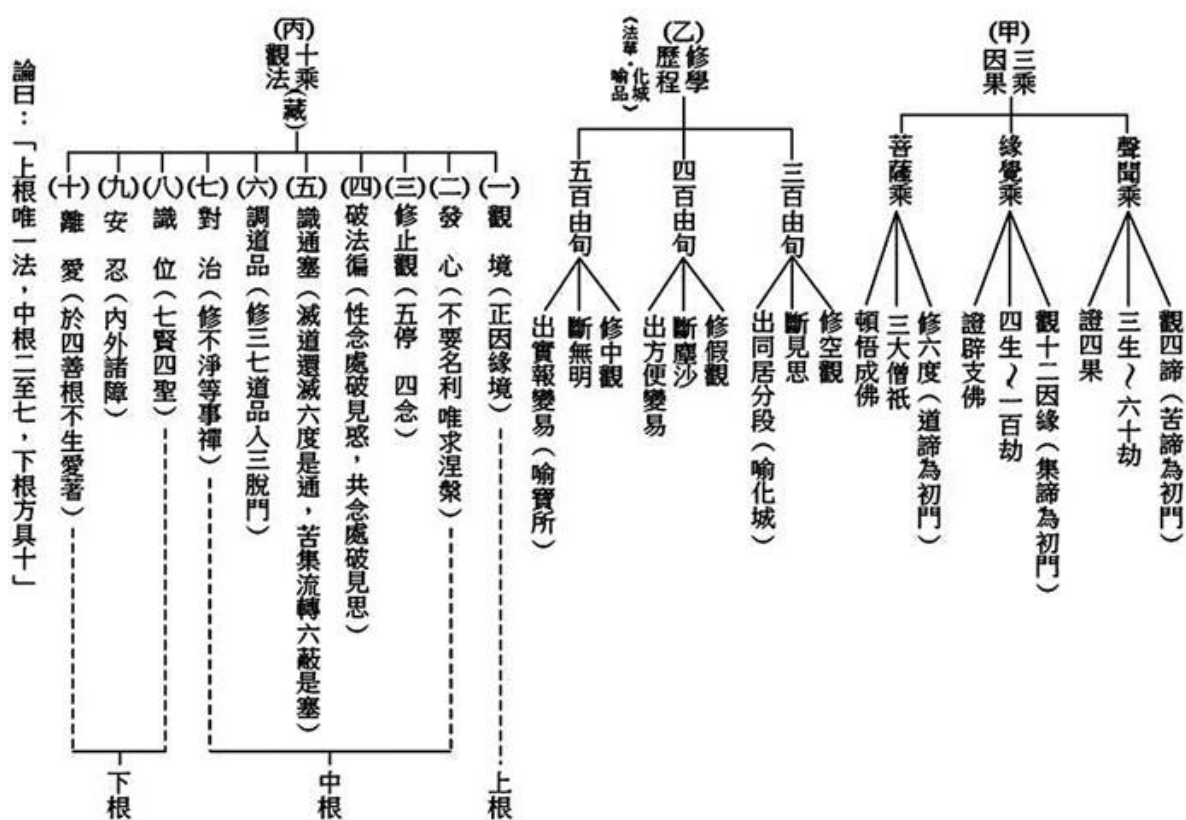


# 天臺教觀略說講記(二十)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(十)——藏教之八(明觀法)

○《綱宗》云：究竟即者，三乘無學位也。一小乘、第四阿羅漢果，二中乘、辟支佛果，三大乘、佛果。究竟同證偏真法性，無復身智依正可得。此教具三乘法。



## 十乘觀法

接著以下是「明觀法」，即(丙)「十乘觀法」，又名「十法成乘」。意即這十個法門好像一輛車子，可以乘載學佛的人離開生死而到涅槃彼岸。十乘觀法是智者大師根據《法華經》的〈譬喻品〉所提出，經文當中譬喻四教就如羊車、鹿車、牛車、以及大白牛車，說明藏、通、別、圓的修行次第。他很有系統的做了總歸納，進而提出十乘觀法，四教都有，讓我們實踐修行時有所依循。

## 觀境 發心 修止觀

第一乘名為「觀境」。藏教人第一步修行的時候，要觀什麼樣的境界呢？「正因緣境」。他們得觀察自己本身，還有所依止的外在環境，都離不開五陰、十二入、十八界；亦即這些依報、正報以及種種因果事相，都是因緣和合所生。而由於是因緣所生，所以無常、無我，這樣就能悟入真諦，進而斷見惑、證初果。利根的人一觀正因緣境，馬上就斷見惑、證初果，不用再經歷後面的第二、三、四乘，這是上根利智之人。

若是中根者，他在觀境上不能見道，就得再觀第二乃至第七乘來用功。

第二是「發心」，亦即真正發心學佛。如何才算是真正發心？這裡頭不能夾雜名利，必須唯求涅槃，真正為了生脫死而做。所謂「因地不真，果招迂曲」，所以必得反省、簡擇自己發心的情形。

第三「修止觀」，再進一步按照藏教的法門修止、修觀。修止就得定，修觀就得慧，一切法門都離不開止觀。所以智者大師的三大部中有《摩訶止觀》，這是根據圓教的道理來修的止觀法門。其實每一教都離不開止觀，每一個法門、宗派亦復如是，而這裡指的是藏教觀行即的五停心、四念處。修五停心就是止，修四念處就是觀。

## 遍破見思煩惱

第四是「破法遍」。藏教人破什麼法呢？破見思煩惱法，即見惑八十八使、思惑八十一品。必須想辦法把這些都破除乾淨，故名「破法遍」。如何破呢？正如前文在觀行即和相似即中所說，修四念處、四正勤、四如意足等，加功用行。但在修四念處的時候，有三種修法：如果只是緣真諦理來斷見惑，這是「性念處」；如果不但觀照真諦理，同時又修世間的四禪八定來輔助，就叫做「共念處」。「共」是因為正助雙修，所以可以破見思惑；此外，還有「緣念處」，即廣學三藏教，乃至世間的學問來幫助，如此一來學問就更大。這是破法遍。

## 識通塞 調道品

第五是「識通塞」。在修學過程中，必須認識什麼是可以增長道業的事，這叫做「通」，而什麼是會妨礙道業的事，就叫做「塞」。對於能增長道業的，就要好好護持它；而會妨礙道業的，就要想辦法加以排除。在藏教中有三乘法，四諦中的滅、道（出世間的因果）是通，苦、集（世間的因果）是塞；十二因緣裡有「流轉生死門」、「還滅涅槃門」，還滅涅槃門是通，流轉生死門是塞；此外，六種波羅蜜是通，而所對治的毛病（六蔽）就是塞。修行的人得把這些分清楚，不能弄錯。

第六「調道品」，即修行三十七道品。這是在相似位當中所說的，加修四正勤、四神足、五根、五力等，藉以悟入三個解脫門——空、無相、無作。這三個解脫門就是悟入真諦，裡頭一切皆空，也沒有虛妄相，又既然是真諦，所以沒有任何人為造作，故又曰無作。

## 助道對治

第七是「對治」，即對治煩惱業障，用來幫助開悟而入見道。一般來說，即加修不淨觀乃至四禪八定等世間的事相禪定，來對治煩惱。譬如貪

欲心重時，就再把五停心觀中的不淨觀，如九想觀、八背捨、八勝處、十一切處等，拿來對治；若是福德較少時，就加修四無量心，來增長福德；乃至特別容易執著物質色法時，就加修四空定，來出離色籠。這些都是屬於世間的禪定，中根者經過這樣的調理，大概就可以入見道了。

若是下根，還得再繼續往下修。第八「識位」，就是認識凡聖不同的修證階位，亦即之前六即中所講的七個賢位、四個聖位。七個賢位中有三個資糧位、四個加行位，又分外凡、內凡；四個聖位，淺深也不一樣。

識位很重要，一般學佛的人在修行過程中，當他稍得一點輕安境界，就很容易認為自己已經證果。所以我們常常聽到某些修行人說，他已經證到初地、八地菩薩了，還可以給別人認證是證到初果或三果。這已經是過去的事，我們就不提名字。他後來向佛教界發大懺悔，說自己得了增上慢，還好他最後能夠懺悔，否則必下地獄，如佛世時一增上慢比丘，將證四禪誤認為四果，待四禪天的中陰身現，遂造謗佛謗法之罪。因為他不識位，以得少為足，以淺位為深位，「未得謂得，未證言證」犯大妄語戒，這罪業很大，你得識位，才能免除這禍患。

## 忍諸障離法愛

第九「安忍」，意指修行過程中，懂得安忍內外諸障。不用功沒有障礙，一真正用功魔障就來。內障就是自己宿生的煩惱習氣、或者身體上的種種疾病；外障是外在的環境方面，如刀兵水火，乃至名聞利養等。沒有名氣，就沒有業障，名氣愈大，業障就愈大。古人逃名，其實是逃業障。對於這些業障，如果不能安忍，甘願受報，那就會隨著障緣而造業了。所以藏教人到了煖位，還會起大邪見，而下地獄；乃至到了頂位，也有可能造五逆惡業，那就是業障來得兇。只是他們到了那個地位，已經有深厚的善根底子，所以馬上就能跳脫出來；若是我們，可能一下去就永遠出不來了。

第十「離愛」，即對於修行所得的果法，不能起愛著心。藏教人來到相似位，即得四加行的四種善根位，因為有相當的定慧，故有相當的受用，這時最怕得少為足，保愛不前，那就無法從忍位超越至世第一，而進入見道。所以，藏教十乘觀法最終目的是希望能衝破生死第一關，即斷見惑而入見道。當知，十乘觀法，四教的名稱雖同，但實質內容隨著各教所詮諦理不同，而淺深有別。

## 三根觀法

這裡引荊溪湛然大師《止觀大意》的判定說：「上根唯一法」，上根利

智的人，只要修第一個觀法，就可以馬上悟入真諦理。「中根二至七」，中根的人，則須加修第二乃至第七。其實，也不一定每個人都得從第二修到第七，因為中根又可分上中下。根性是怎麼來的？都是宿生栽培。宿生怎麼栽培，今生就得什麼果，所以大家不要怕用功，有用功一定有收穫。「下根方具十」，下下根就要具足修行十個乘法，最後才能悟道，如此的論判，下三教亦同。至此，藏教介紹完畢。



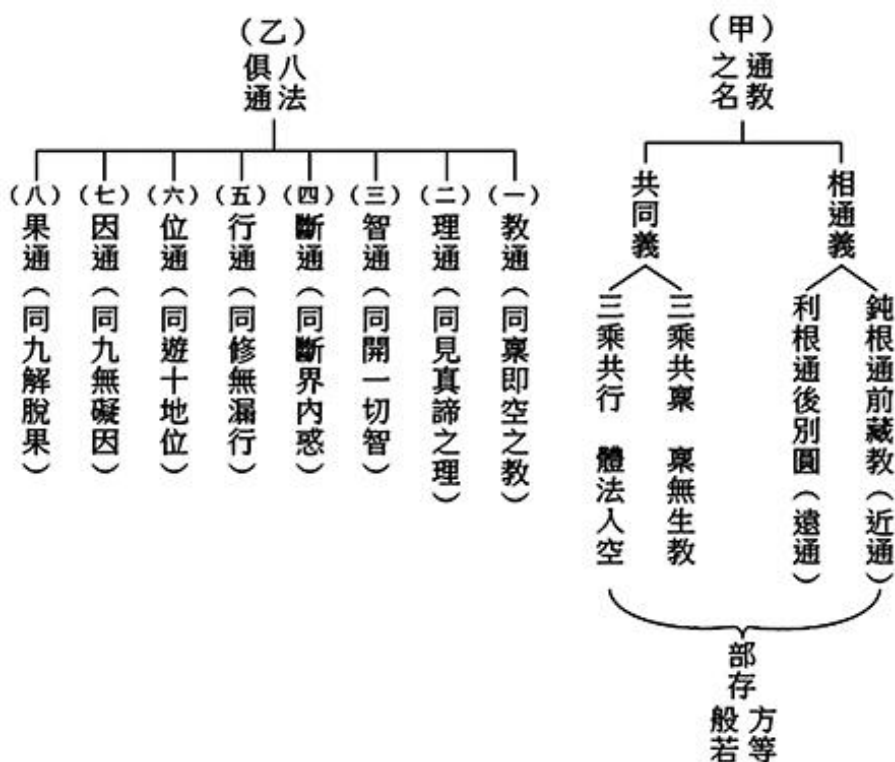
(修行過程中，懂得安忍內外諸障。內障是煩惱習氣，外障如名聞利養。)

# 天臺教觀略說講記(二十一)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(十一)——通教之一(釋能詮名)

○《綱宗》云：通教。鈍根通前藏教，利根通後別圓，故名通教。又從當教得名，謂三人同以無言說道，體法入空，故名為通。此無別部，但方等般若中有明三乘共行者，即屬此教。



## 通教

請看講義第十一張表，接著介紹通教。段落跟前面一樣，依照教相系統和觀行系統的次第來介紹。

## 前後相通

先介紹教相系統。第一是「釋能詮名」，就是把這一教法為何命名為「通教」稍作解釋。通教是大乘初門，學大乘都是從這個教法入手，所以特別重要。我們一方面看《綱宗》的本文，一方面參考(甲)表——通教之名。這個教法何以名「通」呢？「通」有兩層意思，一是「相通」義，指它可以跟前教、後教彼此相通，故名通教。來學此教的人，根性有利、有鈍，若是鈍根的人，學通教就只能通前藏教，因為他雖學通教，最後也只是證到「偏真涅槃」，所證與藏教相同，所以說「通前藏教」。若是利根的人，他的智慧比較高，來學通教時就能「通後別圓」，證得「中諦涅槃」，與別、圓教所證相同，所以說「通後別圓」。

又，通前藏教名為「近通」，為什麼呢？因為藏、通二教都屬於「界內教」，主要是對三界內的眾生所說的教法，也都志在證真諦涅槃，所以

是近通。至於通後別圓，則是「遠通」，乃因別圓是界外大教，距離較遠之故。請看《綱宗》本文：「通教，鈍根通前藏教，利根通後別圓，故名通教。」這是第一層相通義。

### 三乘共同

再看（甲）表第二層，通又有「同」的涵義，即「共同」之義。學通教的人跟藏教一樣，都有三乘的根性。具三乘根性的人來學通教，他是「三乘共稟」，三乘人共同稟受同一種教法。

那麼，佛對通教根性的人講什麼樣的教法呢？「稟無生教」，通教主要講「無生」的道理，即不生不滅之理。在《中論》的〈四諦品〉中有一首三諦偈：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」智者大師即根據此偈建立了四教的教法，四教所詮釋的諦理都離不開這四句偈。

如前面所說的藏教人，只懂得第一句——「因緣所生法」，觀察這一切山河大地都是因緣所生，緣生緣滅、亦無常亦無我，所以藏教所講的三乘法都是有生有滅。只不過藏教人是三乘分開來修，即聲聞乘修四諦法，緣覺乘修十二因緣法，菩薩乘修六度法。但都是以因緣所生、緣生緣滅、無常無我的精神去修持這些法，這就是所謂的析空觀。



（智者大師，根據《中論》的「三諦偈」，建立藏通別圓四教的教法。）

至於通教人則兼懂第二句——「因緣所生法，我說即是空」。他見到諸法，包括五陰、十二入、十八界等，都是緣生緣滅，既然是緣生緣滅，所以是如幻如化，就好像魔術師拿了一條毛巾，摺一摺，就變成一隻兔子。小孩子一看：「哇！真的是一隻兔子。」大人一看：「只是變魔術而已嘛！不是真的。」這就是如幻如化，如夢幻泡影，它只是一個假相，其實當體

不生不滅。

過去雪公老恩師常常舉另一個例子：譬如兩手相合，中間便有一條縫，這條縫是怎麼產生的呢？是左右兩手合在一起現出來的。如果右手拿開，這個縫就消失；左手拿開，這個縫也不存在，必得合起來才見到這條縫。若是藏教人看到這條縫，他知道是因緣所生法，是兩手合起來才有，只要兩手一拿開就沒有，所謂因緣合則生，因緣散則滅，但他還是認為兩手相合這條縫就現出來。若是通教人，他知道兩手拿開固然沒有這條縫，即使兩手合在一起，他也知道這條縫是不存在的，它當體即空，所以生即無生。

諸位當知，並非只有這條縫是如此，包括我們自己以及外在的山河大地，都跟這條縫一樣，是緣生緣滅。所以當中並沒有一條真實的縫，本來就無縫，不必等到兩手分開才知無縫，此即「緣生性空」的道理。你說它生滅，這個生滅即無生滅，此名「無生教」。通教人無論聲聞、緣覺、菩薩乘，都稟受佛的無生教法，所以是「同」。



(藏教人見這手縫，知因緣生因緣滅，通教人則知當體即空。)

### 三乘共行

至於實行，則是「三乘共行」，通教三乘人同樣依照無生教法去觀去修四諦、十二因緣、六度，觀照一切諸法，體達一切法如幻如化。所以，

通教又稱為「幻化教」，《金剛經》上說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」講的就是這個道理。既知諸法如幻如化，所以他「體法入空」，體達五陰、十二入、十八界，包括三界所有的內外諸法，當體全空，此即名「體空觀」。

這與三藏教的修法不同，藏教人是三乘分開來各別修，即聲聞乘人修四諦法，乃至菩薩乘人修六度法；通教人則是共同修，是「三乘共行，體法入空」。由於所稟的教相同（無生教），所起的觀行也相同（體空觀），所以就成就「共同」義。這是第二層意思。

《綱宗》本文說：「又從當教得名」，講的就是「共同」義，即從通教本身的教法，及其修持的方法而言，「謂三人同以無言說道」，是「體法入空」，「故名為通」。「三人」就是通教的三乘人（聲聞、緣覺、菩薩），他們同以無言說道。何謂「無言說」的道法？即一切言說都是緣生性空，當體即空。當你正在言說的時候，當體即空，說即無說，當下就是無言說，此即「無言說道」。無言說道，其實就是體法入空，能夠體達一切法，當體即空。故生滅即無生滅，言說即無言說。

懂得通教的無生教，再去看三藏經典裡一些禪宗祖師的法語，就看得懂了。禪宗的祖師說：「終日吃飯，咬不著一粒米。」一直都在吃飯，為何說沒有咬到一粒米呢？這就是以無生教的道理貫串其中，吃即無吃。「整天穿衣，拉不到一塊布。」這件衣服當體即空，所以穿即無穿。甚至云：「整天說話，不曾談著一個字。」因為說即無說。只要了解通教的道理，這些機鋒語就不難懂了。

又如《金剛經》中，佛告訴須菩提（佛弟子中解空第一）：「莫作是念」，你不要有這樣的想法，什麼想法呢？「我當有所說法」，認為佛應當有說了好多的佛法。「何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛。」如果有人說佛有說法，那就是謗佛。「不能解我所說故」，那是因為沒有了解我所說般若的道理。佛不是正在講《金剛經》嗎？你若不了解通教的道理，就會認為佛講的這些話不合邏輯。由於所有一切法當體即空，所以不但不能說佛說法，就是一切色、聲、香、味、觸、法，也都是當體即空，生滅即無生滅。

所以佛在《金剛經》中說：「若以色見我」，如果以三十二相的色法來求見佛，「以音聲求我」，或以聲音來找佛，「是人行邪道，不能見如來。」為甚麼如此？因為色即無色、聲即無聲。這完全是站在無言說道的立場，才能這麼講。所以這個「三人同以無言說道」很重要，由於他們能「體法入空」，體達內外諸法當體即空（真諦理），共稟共行，故名為通。



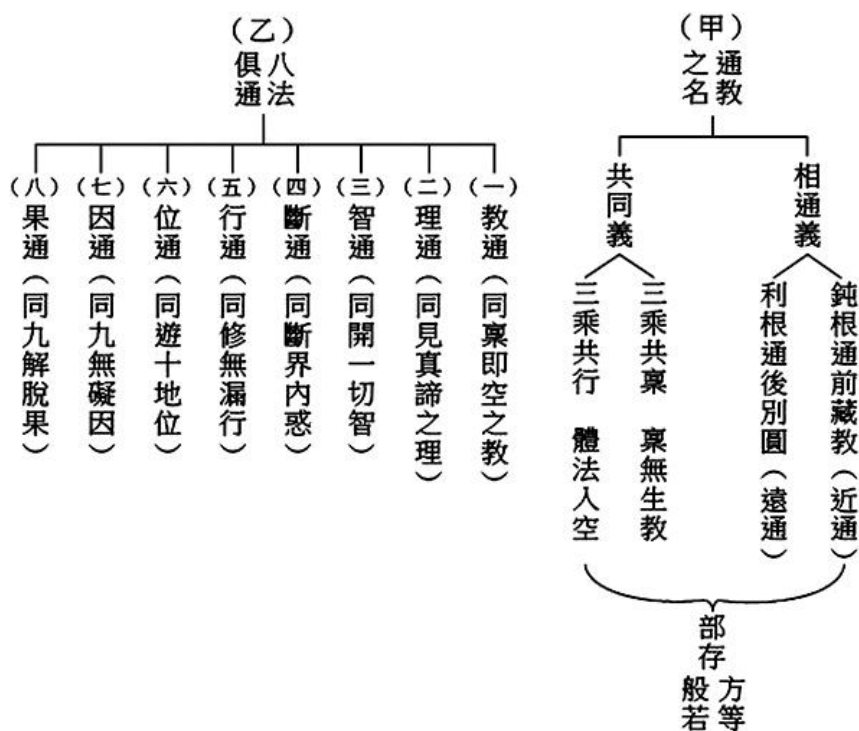
(在《金剛經》，佛告須菩提：若人言如來有所說法，即為謗佛。)

# 天臺教觀略說講記(二十二)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(十一)——通教之一(釋能詮名)

○《綱宗》云：通教。鈍根通前藏教，利根通後別圓，故名通教。又從當教得名，謂三人同以無言說道，體法入空，故名為通。此無別部，但方等般若中有明三乘共行者，即屬此教。



## 通教無別部

接著《綱宗》本文說：「此無別部」。前面的藏教有自己的教部、教典，通教則沒有自己專屬的教部、教典。「但方等、般若中有明三乘共行者，即屬此教。」五時各有教部，整個三藏經典都是可以遵照智者大師建立的「五時」——分類開來，就好像歸類好的檔案一樣。而在方等時與般若時的大乘經典中，若有講到三乘共行，即三乘人共稟無生教，共同遵行體空觀的這種教法，就是屬於通教。

舉個實例，譬如在《大品般若》中，我們常常看到「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。」三乘人為何都學般若呢？此即通教的「共般若」。

般若共有共般若、不共般若，若所講的般若可以通二乘人，就是共般若；若所講的教義，不僅是真諦的道理，而是更加深入，講到中道佛性，那就是別圓教的不共般若。所以(甲)表的最下面說「部存方等般若」，即指通教的教部就存在方等時、般若時的教部裡，吾人在這二時的經典中，即可找到通教的痕跡。



(三乘人為何都學般若呢？此即通教的「共般若」。)

## 八法俱通

接著看(乙)表——「八法俱通」。通教是「三乘共稟共行」，前面論到這個「共同」義，一層是指佛說的言教(共稟)，一層是指聽者接受了以後，自己身體力行(共行)。這裡把它推廣開來，說明通教的「通」不只如此，它有八法，而且八法俱通。哪八個法呢？「教、理、智、斷、行、位、因、果」，這八個字即可把藏、通、別、圓各教的教義收攝殆盡。智者大師歸納的這八法都是有次第的，以下依照這個次第講。

首先一定是先有言「教」，這是佛所說的法。第二個「理」，就是言教當中所詮釋的諦理、真理。第三是「智」，能夠悟理就能開智慧，悟了真諦理就開一切智，悟了俗諦理就開道種智，悟了中諦理就開一切種智，所以「智」排在第三。第四「斷」，就是斷煩惱，開了智慧就可以斷惑、斷煩惱。而要斷煩惱必須修各種行法，所以第五是「行」。而真正去修行，功夫一到，就有各種的修證階位，所以第六是「位」。而第七「因」，是總論最初的修因；第八「果」，則是講最後證到的果位。

從「教、理、智、斷」到「行、位、因、果」，每一教的教義皆可用這八個綱領來分析，這是開出去說。如果合起來講，也有單取「教、理、行、果」這四個綱領，譬如唐朝清涼國師注解《華嚴經》八十卷，就用這四個綱領，分成「教、理、行、果」四大科，此即把八法收攝成四法；而這四法再簡略說，就是「教、行」，一是佛的言教，一是自己遵照這個言教去修行。前面講共同義只是約「教、行」言，這裡再推廣開來分析，說明通教的三乘人其實是八法都相通。

首先看「教通」：「同稟即空之教」，即共同稟受無生的教法，知一切

法生即無生，如幻如化，當體即空，這是教通。第二是「理通」：「同見真諦之理」，謂通教的三乘人所見的真諦理都是真諦理，即一切緣生法，沒有自性，當體就見到無生之理，此與藏教必得滅除事相才悟到空理不同。因為通教之三乘人同見真諦之理，故名「理通」。

第三是「智通」：「同開一切智」，他們所開的智慧都是一切智，即能見真諦之理的智慧。第四是「斷通」：「同斷界內惑」，即三乘人所斷的煩惱惑也一樣，皆是界內的見思惑，故名斷通。

第五「行通」：「同修無漏行」，何謂「無漏行」？因為運用體空觀的緣故，所以能體達一切法當體即空，懂得「三輪體空」之理，知道無能施的我，無所施的人，亦無布施物及功德，所以是無漏行。第六是「位通」：「同遊十地位」，藏教中的修證階位，聲聞、緣覺、菩薩各不相同，通教人則是三乘共十地，都是共同走這十個地位。但此十地與別、圓教登地菩薩的十地不同，這個部分容後再述。

第七「因通」：「同九無礙因」，即指九種無礙道。通教人根性較利，斷見惑的時候是頓斷。無礙道又稱無間道，所修的定慧來到最後，於一剎那中斷惑，前一剎那是無礙道，後一剎那是解脫道，中間無間。當斷見惑時通教人是一個無礙和一個解脫，頓斷見惑；而斷思惑時，則分成九地，所以是九無礙九解脫。因為真正滋潤生死的是思惑，見惑是發業，這裡就解脫生死講，所以偏重在斷思惑的因。斷思惑的時候是用九無礙因，即九無礙道，三乘人都相同，故名因通。

第八「果通」：「同九解脫果」，到了證果的時候，三乘人也都是得到九種解脫道，故名果通。綜上所述，故名八法俱通。

## 分成三乘

或問：既名八法俱通，為何又分成三乘？這是由於在開發一切智的時候，根性有利鈍之別；而斷惑的時候，又有唯斷正使及兼斷習氣之分。譬如聲聞乘只開發總相智，而緣覺乘與菩薩乘則兼開發別相智，故緣覺乘不但能斷見思惑的正使，同時又能攻破見思習氣，乃至菩薩乘還斷部分的塵沙惑。

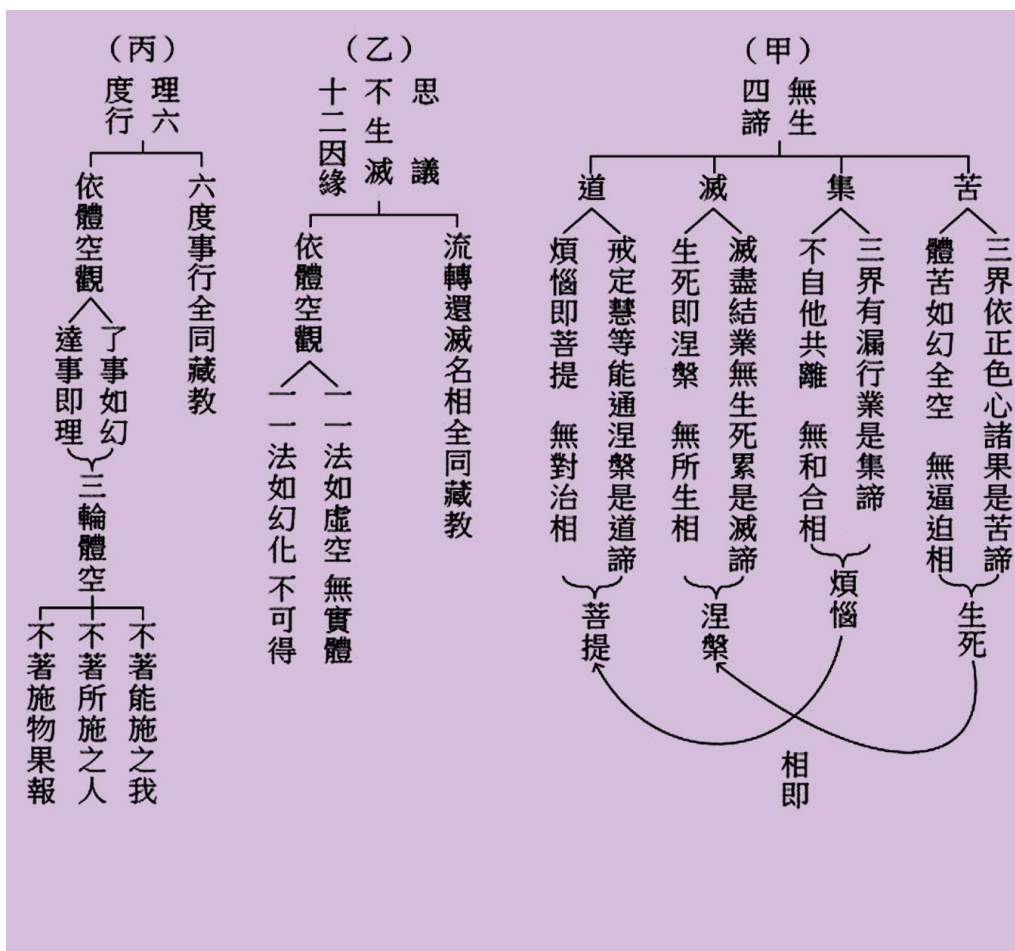
此外，有的重自行，有的兼化他，根性不同。所以雖是共稟共行，但還是可以分成三乘的根性。以上釋能詮名。

# 天臺教觀略說講記(二十三)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(十二)——通教之二(詮三乘)

○《綱宗》云：此教詮無生四諦，亦詮思議不生滅十二因緣，亦詮理六度行。



## 通教無生四諦

接著講第十二表一詮釋三乘教法。《教觀綱宗》說：「此教(通教)詮無生四諦，亦詮思議不生滅十二因緣，亦詮理六度行。」先看(甲)表—「無生四諦」，這是聲聞乘法。

聲聞乘講四諦，在通教中是「無生四諦」，每一諦「生滅即無生滅」。「苦」是無生苦諦，「集」是無生集諦，乃至於「道」是無生道諦，故名「無生四諦」。先說苦諦，苦諦是指三界裡所有的依報(山河大地)、正報(身心壽命)，這當中有色法、心法。色法指物質層面，心法指心理、精神層面。吾人是隨業受報而來，這一生是來酬還過去所造的業，這一切怨不了別人，都是自己的果報，苦諦的實質內容講的就是這些。

## 苦諦無逼迫相

在藏教的分析中，一切正報、依報都有逼迫性，正報是不斷的生、老、病、死，依報也不斷的生、住、異、滅，其所見皆是生滅無常。

而通教人由於懂得「因緣所生法，我說即是空」的道理，所以觀一切法皆如幻如化，如空中花、如水中月，粗看似有，其實根本沒有，故曰「當體全空」。所以他能夠「體苦」，體達這一切苦諦，包括正報、依報，一一法都是「如幻全空」，亦即生滅當體即無生滅。「無逼迫相」，如此哪來的逼迫相呢？故名「無生苦諦」。

## 集諦無和合相

第二集諦，其實質內容是「三界有漏行業」。三界內的眾生，只要見思惑未斷，一舉一動便都羈雜見思煩惱，即便生到四禪天乃至四空天都不究竟，因為總有見思煩惱在其中，那都是有漏的。既有煩惱的滲漏，就必得被綁在三界之中，無法跳出生死輪迴，所以「有漏行業」就包括了見思煩惱，乃至於你所造的善惡業。一般人都是不斷的起惑、造業，而這些惑業就是集諦，因為它能召集吾人在三界之中所受的生死苦果，故名為「集」。

由於通教人懂得「即空」之理，所以觀察這些惑業、見思煩惱，便知其當體全空。為什麼當體全空呢？乃因「不自他共離」。「不自」即不自生，自己不會生出自己；「不他生」，也不是他人所生；「不共生」，自他聯合也不會生；「離」是無因緣，「不離」即表示亦非無因緣而生。這是《中論》講的「四性推檢」，後文會用專表來討論，容後再述。通教人就是根據這個四性推檢，然後體達集諦當下是無生滅，是「無和合相」，既然當體全空，便無所謂招感苦樂的問題。

## 滅諦無所生相

第三「滅諦」。滅諦的內容為「滅盡結業，無生死累」。「結」，即束縛之意。若有煩惱、有見思惑，就等於被綁在三界之中，打了死結。所以「結」就是煩惱惑的別名。「業」就是指因煩惱而造的種種善惡業、生死業。合而言之，「結業」就是前面所說的集諦。若把集諦中的惑業滅除，便「無生死累」，亦即將生死的果報（苦諦）斷除，最後便是「灰身泯智」，即四大假合之身與能夠分別的心俱捨，而證入滅諦（涅槃）。

藏教人一定要把苦、集都滅了，最後才證入涅槃；但通教人懂得一切法如幻如化、當體即空，故「生死即涅槃」，知生死即無生死，無生死即涅槃。通教人所證的涅槃是「無所生相」，因為生死當下就是涅槃，何來所生呢？所以在通教之無生四諦中，苦諦與滅諦不二，生死和涅槃並非兩個法。

## 道諦無對治相

第四「道諦」。「戒定慧等能通涅槃」，在藏教中，道諦指的是對治煩惱的道法，即戒、定、慧，修這三無漏學，能夠證得涅槃，通往涅槃之境，故「道」有「能通」之義。在藏教中，是以勤修戒定慧，來對治貪瞋癡，這當中有對治、抗衡的情形。

然而通教卻是煩惱當體即空，煩惱即無煩惱，「煩惱即菩提」，無煩惱即菩提，沒有對治之相，故所修的道諦是「無生道諦」。佛經乃至禪宗語錄上常說：「生死即涅槃，煩惱即菩提。」這話不能亂說，必須懂得通教的即空之理，站在通教即空的立場上才能這麼說。同樣這兩句話，如果懂得圓教的道理，講法又大不相同了。他不但即空，而且是即中，生死、煩惱當下就是中諦（中道佛性），這個道理就又更高深千萬倍了。

所以同樣的經文，你是依照藏教、通教，還是別、圓二教講？得要有一個系統。所以《大智度論》教導學佛的人，必須以「法四依」為準則。其中第一個叫做「依法不依人」，還有一個叫做「依義不依語」，你得依照實質的義理，不能只依照表面的語言文字講，不然就錯解了。以上是「無生四諦」。



（圖說：通教人懂得即空之理，觀察見思煩惱，便知其當體全空，如鏡中影，水中月。）

## 思議不生滅十二因緣

接著請看（乙）表——「思議不生滅十二因緣」。藏教所詮的十二因緣為「思議生滅十二因緣」，這個十二因緣法有流轉生死門，就是我們凡夫眾生一生又一生在三界裡生死的情狀。由最初的「無明」（無明煩惱），引生「行」（造業），就有了業種子，接著引生出「識」，就投胎去了。投胎後就坐胎，而有「名色」、「六入」、「觸」、「受」，接著就在一生當中，對於五欲六塵又起貪染心去追逐、求取，所以又「愛」、「取」、「有」，不斷地滋潤它，讓生死種子再發芽、茁壯，最後又再去「生」、「老死」，此即「流轉生死門」。

學佛的人要求解脫，該怎麼辦呢？要逆轉回去，不要老死那就不要生，乃至不想造業就不要起煩惱，此即「還滅涅槃門」。緣覺乘的人修十

二因緣時，全副精神都在觀照「流轉生死門」，然後再觀照「還滅涅槃門」，當他對生死、還滅的因緣觀照得非常清楚，智慧就產生了，而心不離開這個觀行，就是「定」。

如此觀行到了相當的火候，具足了定慧，就可以同時頓斷見思惑。因為根器較利的緣故，通教的三乘人是同時修四諦，也共行十二因緣。「流轉還滅名相全同藏教」，當他修十二因緣的時候，名相都和藏教一樣，所以你不能說藏通別圓四教，後面的高，我學後面就好，前面不用學，這就掉空了。名相既然全同藏教，若不學藏教怎麼懂通教呢？

(圖說：緣覺乘人，全心觀照十二因緣的流轉、還滅門，入定後，就產生智慧。)



由於通教人能夠體達十二因緣（包含一切有為法），「一一法如虛空，無實體」，又「一一法如幻化，不可得」，似有非有，了不可得，故知當體即空，生即無生，滅亦無滅。若要在其中找生滅、去來、流轉、還滅，都了不可得，故名「不生滅十二因緣」。「思議」怎麼講呢？因為通教還是界內教，所詮釋的是三界的道理，一般的二乘人都還可以心思、口議，故名「思議不生滅十二因緣」。生滅當下即無生滅，這個道理很好用，但事實上要達到這個境界很難，所以佛在《梵網經》中告誡我們，已經受了菩薩戒的人，最怕的是「口中說空，行在有中」。以下給諸位舉個例子：

中唐時候的唐代宗，身邊有位慧忠國師，這位法師很高明，在《高僧傳》中有好幾個公案跟他有關。有一回代宗請慧忠國師到宮殿裡說法，講解十二因緣，從無明緣行，講到生、老死，一一說給皇帝聽。當時皇帝身邊有位名叫魚朝恩的宦官，很受代宗寵信，任命他為「天下觀軍容使」，可說是位高權重。魚朝恩是個小人，但皇帝卻信任他，因此其他臣子心裡雖不高興，卻只能悶在心裡。這回，魚朝恩陪著皇帝聽慧忠國師講十二因緣，他當場就發問：「國師，『無明』到底是個什麼東西？『行』是從『無明』而起，那第一個無明從哪裡來呢？」當時慧忠國師也不理睬他，只對著皇帝歎了一口氣：「唉！末法時代，佛法的衰相真的出現了。」代宗問：「國師何以突發此言？」國師便接著說：「你看，連一個當奴婢的人都會問佛法，這不是佛法的衰相現了嗎？」

魚朝恩是宦官出身，最忌諱人家提這個，尤其國師的言下之意是：「你有什麼資格問這個問題？奴婢出身的人也懂得問佛法？」當下氣得臉紅脖子粗。慧忠國師看他怒氣已起，便說：「這就是無明，無明就是從這裡生

起。」慧忠國師善巧方便，使用一石兩鳥之計，既是為臣民們對治了魚朝恩，同時也解釋了「無明從何而來」的問題。從這個教史上的公案可知，平常人懂得通教，只管口中一切法如幻如化，把道理講得很高，怕的卻還是行在有中。事境要跟道理配合得上，這相當不容易！

## 理六度

接著看（丙）表——「理六度」。通教六度的「事行全同藏教」，事相都是依照藏教所說，故知藏教是四教的根本，通、別、圓教都離不開藏教所講的事相，只是解悟不同，所以境界大不同。通教是依「體空觀」來修六度，能夠「了事如幻」，了達自己所實踐的六度，都是如幻如化、當體全空，不會執著在事相上，故能「達事即理」，體達這些六度之事即是真諦理，故名「理六度」。例如行布施度，眾生欠缺錢財，你就把自己的錢財布施給對方，所以在實行的時候，有一個能施的我，有一個所施的對象，中間也有個施物，乃至布施之後就會得到種種的果報。這三方面名曰「三輪」，通教菩薩能夠體達「能施的我」、「所施的人」、「施物果報」，一一法當體全空，事理相即，此即真諦理的境界。

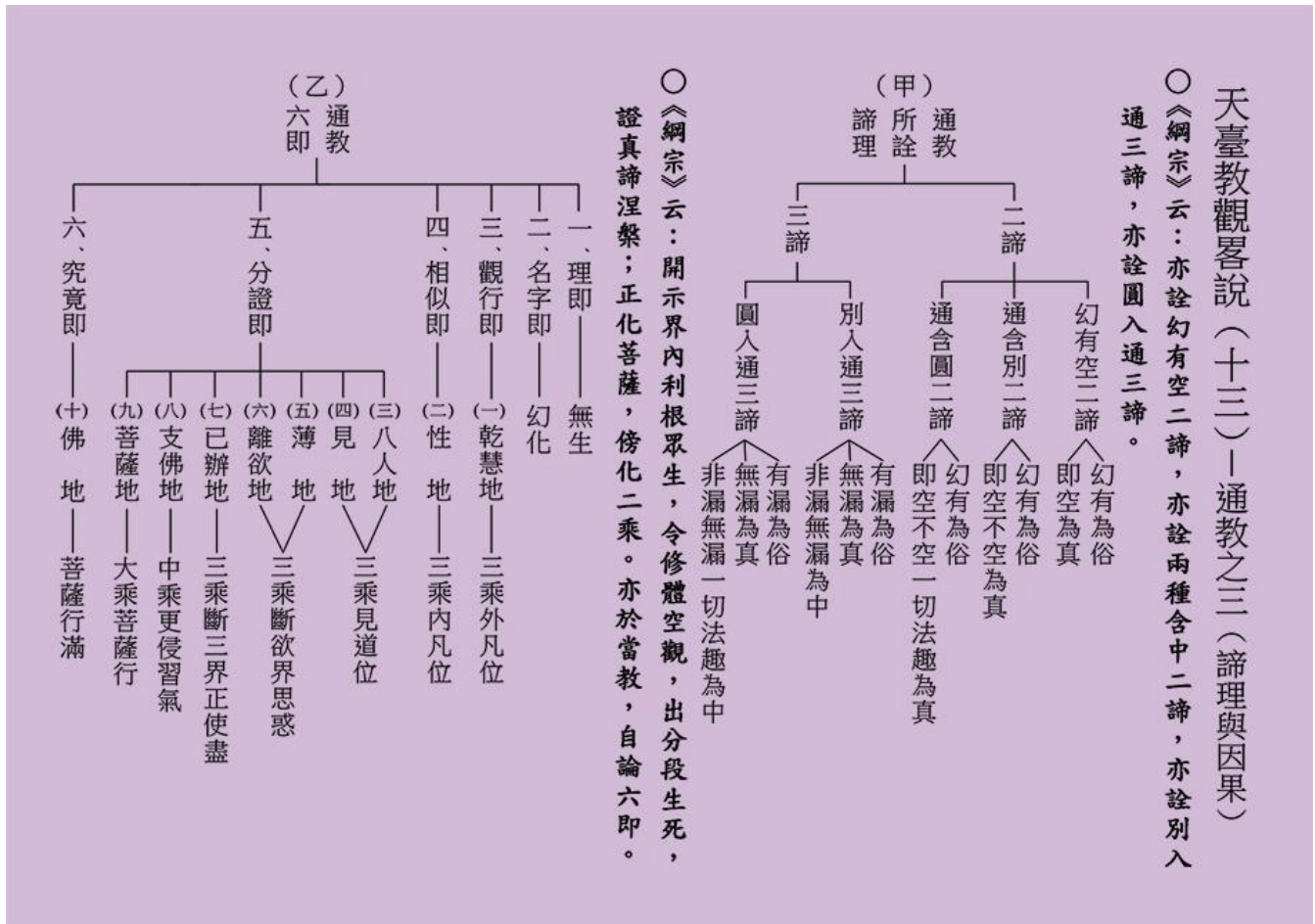
六度中並非只有布施度是三輪體空，其他的六度萬行亦復如是。通教的三乘人不是只有菩薩行六度，聲聞、緣覺乘也都可以共行，他們所行的六度就是無漏之行，沒有煩惱羈雜其中，與真諦理相應，名為理六度行。



（菩薩行六度，沒有煩惱羈雜其中，與真諦理相應，名為理六度行。）

# 天臺教觀略說講記(二十四)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



請看第(十三)表，進一步介紹通教所詮釋的諦理、修因與證果。先看《綱宗》本文：「亦詮幻有空二諦，亦詮兩種含中二諦，亦詮別入通三諦，亦詮圓入通三諦」。請參考(甲)表「通教所詮諦理」，這是說明通教所詮釋的諦理——包括三種「二諦」(真諦、俗諦)和兩種「三諦」(真諦、俗諦、中諦)。先說三種二諦。

## 通教三種二諦

第一種名為「幻有空二諦」。藏教詮釋二諦是「實有二諦」，俗諦是實有，五陰、十二入、十八界都被認為是實有之法；真諦則須把這些實有之法滅了，才證到的空理。「俗」滅了，「真」才生出，事與理不相即，故名實有二諦。而通教所詮釋的為何名為幻有空二諦呢？「幻有為俗」，在通教中，所有一切法(即俗諦)都是幻有，既然是如幻如化，所以是非有似有，其實本身沒有，只是看起來好像有，故曰「幻有」。既然是幻有，那麼當下全體即空，所以說「即空為真」，即空就是真諦。所以諸位看：通教所講的俗是有，真是空；而有是幻有，幻有不也就是空嗎？所以在通教中，

有與空是一回事，亦即俗諦與真諦也是一回事，這全然與藏教所理解的「實有二諦」不同。藏教所詮釋的二諦是對立的，必得滅了有（俗諦）才證得到空（真諦）；而通教人由於秉受「無生」的教法，用體空觀，所以能知諸法當體即空，解悟層次較高。

第二種名為「通含別二諦」。通教是大乘初門，通前（藏教）通後（別、圓教），利根之人能夠通達後面的別圓大教，所以才有「通含別」與「通含圓」兩種二諦。何謂「通含別二諦」？「幻有為俗」，一切山河大地、正依二報…等，這一些都是幻有。世俗人認為是實在的有，但通教人知道是如幻如化，此為俗諦，與前面相同。真諦則是幻有「即空不空」，為何「不空」呢？通教中較為利根的人，他明白幻有即空，且更加深入能見到別教所詮釋的真如法性。真如法性，其體不空，故曰「即空不空」。亦即利根人不但見到空，而且還見到不空，不空即是真如法性，也就是別教所詮釋的但中佛性，故曰「即空不空為真」。何謂「真如法性」？「真」即真實不虛，所有一切法都是虛妄不實，如《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄」，唯有此法真實不虛。「如」是如如不動，它不被一切法所動，是宇宙萬有的真實本體，一切法（包括十法界之四聖六凡）都是依靠它而變造出來的。因為真如法性，真實不虛，如如不動，所以說其體不空。此之二諦已經含藏了別教所詮釋的但中佛性，故名「通含別二諦」。



（圖說：利根人，不但見到空，而且還見到不空，不空即是真如法性。）

第三種是「通含圓二諦」。俗諦也是「幻有為俗」，與前面相同；但真諦不同，真諦是「即空不空一切法趣為真」。這比前面更加利根，他不但見到幻有即空，更見到空中含有不空者在。且這不空不是別教人所詮釋的但中佛性，而是圓教人所詮釋的圓中佛性（圓融中道）。別教的但中佛性不具足一切法，它是在一切法之上的一個法性、理體而已，故名但中（但名中道）。《大乘起信論》上說中道佛性名為如來藏，含藏著無量無邊的法，其體不空，而正因其體不空，所以一切法趣，一切法都趣入到不空、真如法性裡來；換句話說，即真如法性包含一切法，這就已經詮釋到圓中的佛性了。如此，即名「通含圓二諦」。

對於這三種二諦，智者大師加以統整說是「一俗隨三真轉」，其俗諦都一樣，即都以幻有為俗，但因為三種人解悟不同，所以見到的真諦就不一樣。第一種人所見到的就是藏、通當教的真諦（幻有即空）；第二種人則已透入別教所詮釋的但中佛性；第三種人更為利根，所見到的已是圓教所詮釋的圓中佛性。以上是三種二諦。

## 通教兩種三諦

其次，再介紹兩種三諦。三諦就是俗諦、真諦、中諦。通教所說的這兩種三諦（別入通三諦、圓入通三諦），其實是從前面三種二諦的後二種（通含別二諦、通含圓二諦）再挑出中諦來說的；亦即把裡頭所見真空的那個不空，特別挑出來作為中諦，就成了這兩種三諦。本來通教是界內教，理應只論二諦，不論三諦，亦即不涉及中諦（真如佛性）的問題，但是因利根人有通後別圓的情形，所以才需要詮釋三諦。

先看第一種「別入通三諦」。這是從「通含別二諦」開展出來的。俗諦是「有漏為俗」，即指一切有漏法，如三界裡的五陰、十二入、十八界，也就是前面提及的「幻有」。真諦是「無漏為真」，即指無漏的法性，也就是前面所謂的「幻有即空」。中諦是「非漏無漏為中」，別教所詮釋的真如法性，即但中佛性，它既不是有漏的俗諦，也不是無漏的真諦，而是非有非空，故名中諦。因為這是從通含別二諦中，把那個即空不空的法性單獨立為中諦，故名為「別入通三諦」。

第二種是「圓入通三諦」。「有漏為俗，無漏為真」，俗諦、真諦與前面「別入通三諦」所講的相同，但中諦不一樣。中諦是「非漏無漏，一切法趣為中」，這是指非有漏、非無漏，即空當中的那個不空，它具足一切法，一切法都趣入，亦即指圓中佛性。《大智度論》又云「是趣不過」，意即圓中佛性具足一切法，更沒有一法被遺漏。所以圓教與別教所詮釋的真如法性，主要區別在具足的「具」字上。若是具足一切法，就是圓教所詮釋的真如；若不具一切法，單指那個法性理體，就是別教所詮釋的中道。

## 通教修因證果

至於通教的修因和證果為何？請看《綱宗》本文：「開示界內利根眾生」，跟藏教的人比，同是界內教，但是藏教人鈍，通教人利。「令修體空觀」，他懂得因緣即空的道理，所以叫他修體空觀，觀一切法如幻如化，當體全空。這即是論的修因。證果則是「出分段生死，證真諦涅槃」，此跟藏教人也大致相同，都是斷見思惑，了分段生死。但是藏教人所證的真諦，因事與理不相即，理居事外，所以說是偏真涅槃。若是論度化的對象，是「正化菩薩，傍化二乘」；此與藏教恰好相反，藏教是「正化二乘，傍

化菩薩」。為何說通教是正化菩薩呢？因為通教所講的菩薩，必須斷見思惑，既然是斷惑，就能了生死，故曰「正化」；至於藏教的菩薩，只有伏惑（留惑潤生），不了生死，故云「傍化」。其實佛對藏教人講的菩薩，只是給他們結度化之緣；通教則是正化菩薩，所以是大乘初門。以上是論通教的修因和證果。至於詳細的修證階位，「亦於當教，自論六即」，即就通教本身論六即位。



（圖說：通教人，修體空觀，觀一切法如幻如化，當體全空。※司空山二祖寺，明羅近溪題。）

參考（乙）表「通教六即」，先略說一下「六即位」的綱領。第一是「理即」，就是講「無生」，不生不滅、因緣即空的道理。這是通教最高的理諦，後面都是在這一個理諦下來實踐用功修行。第二是「名字即」，學通教就要懂得通教的經典所詮釋的「幻化」，即如幻如化，當體全空的教法。第三是「觀行即」，從「觀行即」一直到「究竟即」，共分成十個地位：第一是「乾慧地」、第二是「性地」、第三是「八人地」、第四是「見地」、第五是「薄地」、第六是「離欲地」、第七是「已辦地」、第八是「支佛地」、第九是「菩薩地」、第十是「佛地」。

由於通教是三乘（聲聞、緣覺、菩薩）所共學，所以經教上稱為「三乘共十地」，即修證階位都不離這十個地位。但是這個十地與後面別圓大教所說的十地不同。通教的十地是三乘所共，但別圓二教的十地卻純粹只是菩薩的階位，這不能混淆。

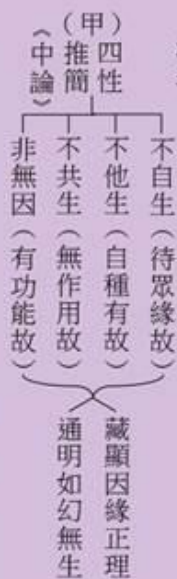
在通教中，三乘人若把三界的見思惑斷盡，即到第七「已辦地」。以聲聞乘而言，就止於這個階位。至於第八「支佛地」，那是緣覺乘所證，他也是到此為止。所以嚴格說來，前七地是共聲聞，前八地是共緣覺。而之後的第九「菩薩地」、第十「佛地」，則是共菩薩，其實並不與聲聞、緣覺共。以上是概說，至於通教六即和十地實際修證的情形，容後再詳述。

# 天臺教觀略說講記(二十五)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 天臺教觀畧說(十四)——通教之四(詮六即)

○(綱宗)云：理即者，無生也。諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。解苦無苦，而有真諦；苦尚即真，況集滅道。



(乙) (止觀) 四運觀心：「未生無潛處，欲生無生處，正生無住處，已生無去處。」

(丙) (楞嚴) 七處破妄：「不在內，不在外，不在潛根，不在闇內，不在隨所合處，不在中間，亦非無著。」

○(綱宗)云：名字即者，幻化也。知一切法當體全空，非滅故空。生死涅槃，同於夢境。

○(綱宗)云：觀行即者，一乾慧地也。未有理水，故得此名。即三乘外凡位，與藏教五停、別相、總相念齊。

○(綱宗)云：相似即者，二性地也。相似得法性理水，伏見思惑。即三乘內凡位，與藏教四加行齊。

○(綱宗)云：分證即者，從八人地至菩薩地，有七位也。三、八人地者，入無間三昧，八忍具足，智少一分。四、見地者，八智具足，頓斷三界見惑，發真無漏，見真諦理。即三乘見道位，與藏須陀洹齊。五、薄地者，三乘斷欲界六品思惑，煩惱漸薄，與藏斯陀含齊。六、離欲地者，三乘斷欲界思惑盡，與藏阿那含齊。七、已辦地者，三乘斷三界正使盡，如燒木成炭，與藏阿羅漢齊。聲聞乘人止此。八者，支佛地者，中乘根利，兼侵習氣，如燒木成灰，與藏辟支佛齊。

請翻開講義第十四張表一進一步詳細介紹通教的六即位。

### 理即位

先看第一段，講六即位的第一「理即位」。蕩祖的《綱宗》文說：「理即者，無生也。」通教所詮釋的最高理諦，就是「生即無生」的真諦理，故云「理即」就是無生。那麼如何知道一切法生即無生呢？下面引了一首《中論》的偈子說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」

諸法即指三界裡的一切法，包括所有正報、依報，歸納起來就是三科諸法，所謂五陰、十二入、十八界。分析這一切諸法，會發現他不自生，不是自己本身能夠生出自己來。亦不從他生，也不是從他人而生出自己。不共不無因，既不是自己和他人和合而生出，也不是沒有因緣自然有。從這四方面加以推敲揀擇，最後得到的結論是無生。

以上是龍樹菩薩在《中論》裡，教我們如何推求無生之理的方法。懂得無生，即悟入真諦，進一步就可用此理去觀行佛法。觀行哪些佛法呢？重要的是四諦、十二因緣、六度，此三乘法是基本架構，這裡僅舉四諦法為例。他能夠在四諦的一一諦中，去體達無生之理，故下文說：「解苦無苦，而有真諦」，能夠解悟苦諦當下即是無苦，無苦就是真諦。「苦尚即真」，在四諦中，苦諦算是最粗略的，因為講的是世間的一切苦果，其當體尚且都是真諦。「況集滅道」，何況是集諦、滅諦、道諦呢？那當然更是當體即真了。

真諦無生的道理，就是通教所詮釋的第一義諦。無生的道理是天然有的，就看你能不能去體會，所以隨著聲聞、緣覺、菩薩三乘人的悟入多少，就分出十個地位來，這叫三乘共十地。《金剛經》云：「一切賢聖，皆以無為法而有差別」，所有證果的賢人、聖人，都是由悟入無為法（即真諦、第一義諦）而



分出不同的階位，從第一地乃至第十地。在《大般涅槃經》與《大毗婆沙論》中，更舉兔、馬、大象三獸渡河為喻，說明三乘人悟入法性，淺深有別。當知無生之理是大乘的初門，不但通教闡述此理，後面的別、圓二教也離不開這個諦理，所以特別重要。在經論當中，常常教導學佛之人修觀行，就是要觀無生。

（圖說：龍樹菩薩在《中論》裡的一首偈，教我們推求無生之理的方法。）

## 不自生

《綱宗》舉《中論》的這四句，名為「四性推簡」（如甲表），即從四個面向（也等於全方位）來推究萬法。「簡」，是簡擇、篩選之意，即分析萬有究竟從何處來。宇宙萬法歸納起來不外心法（能分別的識心）、境法（所分別的塵境）。那麼我們的心識從何而來？「不自生」：心識並不是自己能生自己，若心識能自生，就馬上有兩個心或三個心了。以眼識為例，若能自生，就不用看外面的境界，必得眼根對著色塵，才生出眼識。唯識論上說：「眼識九緣生」，它不自生，必待眾緣和合方生。

## 不他生

其次，「不他生」：識心也不是由外面的境界所生。若外境能生出識心，那跟我們有什麼關係呢？例如這個屋子本身就能生出眼識，那跟我能分別的眼識有何關聯呢？事實上，眼識自己有自己的種子。

## 不共生

再其次，「不共生」：識心也不是自他和合共生。若是自他共生，應是同時並生二心，一從心法生，一從境法生；此外，既然是自不能生，他也不能生，那麼自他二者相合又豈就能生耶？譬如一粒沙不能煮成飯，兩粒沙難道就能煮成飯嗎？根本就沒有生的作用，故云「不共生」。

## 不無因

最後，是否是「無因」自然而有呢？也不是，因為當種種因緣假合的時候，「有功能故」，就會有生的功能。如此一一加以簡擇，藏教人就會推求到因緣正理，即知萬法都是因緣假合而有；而通教人就更明白，因緣假合都是如幻如化，似有非有，其實生即無生。如水中月，看似有月亮在水裡，但用手去撈它，卻什麼也沒有。故禪宗祖師云：「鬱鬱黃花，無非般若；青青翠竹，即是菩提。」可見萬事萬物其實都在顯示無生之理，端看吾人悟不悟得到。

## 四運觀心

接著引智者大師的《摩訶止觀》(如乙)，舉出修行人要用功，都可以拿這「四運」來觀心，目的也是要讓人推究、簡擇，最後悟入無生之理。哪四運呢？「未生無潛處」：我們的念頭(識心)還沒有起來的時候，它藏在哪裡呢？找不到潛藏的地方，此即「未生無潛處」。其次「欲生無生處」：從無到有，靜靜觀察念頭將生起時，究竟從何而生？找來找去，就可發現根本找不到從何生起。再說「正生無住處」：觀察念頭正起之時，它又停住在何處？其實也找不到停住的地方。

《仁王般若經》云：一彈指有六十剎那，一剎那有九百生滅。當念頭一生起，馬上就跑了，緊接著又有第二個念頭生起，念念生滅，剎那不住。最後「已生無去處」：念頭起來以後，又往哪裡去呢？根本找不到去處。如此經過這四番反覆的推究、篩選，就會發現根本找不到那個「心」，故能悟入「生即無生」之理。



(圖說：智者大師在《摩訶止觀》教人以「四運」觀心，讓人推究、簡擇，最後悟入無生之理。)

## 七處破妄

再看（丙）一引《楞嚴經》。在佛經中，成佛的是《法華》，開慧的是《楞嚴》，這兩部經特別重要。而《楞嚴經》中最重要的公案，就是釋迦牟尼佛逼著他的弟子阿難尊者開悟，名曰「七處破妄」，或稱「七處徵心」，即佛從七個地方逼問他：「心在哪裡？」心指我們能分別的那個心念，研究唯識便知，它是六根接觸外面的六塵而生出六識來。佛在《楞嚴經》中則逼問阿難：「心在哪裡？」他說：「在內（在六根之內）。」佛否決了他，曰：「不在內。」他反應很快，改說「在外（六根之外）」，佛又說「不在外。」既然不在外，會在哪裡呢？「在潛根」，潛藏在根的地方，佛又跟他說：「不在潛根。」阿難接著又繼續找，先後回答「在闇內（兩眼一閉所看到的闇）」、「在隨所合處（根境和合之處）」、「在中間（根與境的中間）」、「無著（不附著在固定之處）」，但都被佛否定了。當他找來找去都找不到時，便「破妄顯真」，虛妄的執著一破除，真心就自動顯露出來了。

跟諸位說，我們能觀照到的心，事實上都不是我們的真心。我們的心念是能分別的，所分別的是六塵境界。如看到這把扇子，就留下扇子的塵境、影子，而所覺照到的心都是「六塵緣影」，我們便時常把攀緣六塵境界所留下的影子，當作自己的心。古德舉了一個例子，譬如我們拿一個手電筒照路，看到的是光照到的地方，而愚人就把所照到的地方，當作是能發光的那個手電筒。其實六塵緣影還是「所」，而我們卻常把那個「所」當成是「能」，把六塵緣影當作自己的心，佛在《楞嚴經》中說，這叫認賊作父，也就是凡夫眾生無始以來的生死根本。

當初禪宗二祖慧可去參達摩祖師，於大雪天斷臂求法，祖師問他：「你來做什麼？」慧可說：「求祖師為我安心。」祖師說：「好！拿心來，我幫你安。」這下子，二祖像入定一樣，到處尋覓那個心，最後他說了一句：「覓心了不可得。」祖師馬上回說：「我已幫你把心安好了。」由於二祖平常下了相當大的功夫，所以能在這節骨眼上，一下子迴光返照，大徹大悟，破妄顯真。通教所講的理即，就是這個「生即無生」的真諦，而能把這無生之理貫串在修持當中，就成通教後面的修證階段。

# 天臺教觀略說講記(二十六)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 天臺教觀略說(十四)——通教之四(詮六即)

○(綱宗)云：理即者，無生也。諸法不自生，亦不從他生，不共無因，是故說無生。解苦無苦，而有真諦；苦尚即真，況集滅道。



(乙)止觀四運觀心：「未生無潛處，欲生無生處，正生無住處，已生無去處。」

(丙)楞嚴七處破妄：「不在內，不在外，不在潛根，不在聞內，不在隨所合處，不在中間，亦非無著。」

○(綱宗)云：名字即者，幻化也。知一切法當體全空，非滅故空。生死涅槃，同於夢境。

○(綱宗)云：觀行即者，一乾慧地也。未有理水，故得此名。即三乘外凡位，與藏教五停、別相、總相念齊。

○(綱宗)云：相似即者，二性地也。相似得法性理水，伏見思惑。即三乘內凡位，與藏教四加行齊。

○(綱宗)云：分證即者，從八人地至菩薩地，有七位也。三、八人地者，入無間三昧，八忍具足，智少一分。四、見地者，八智具足，頓斷三界見惑，發真無漏，見真諦理。即三乘見道位，與藏須陀洹齊。五、薄地者，三乘斷欲界六品思惑，煩惱漸薄，與藏斯陀含齊。六、離欲地者，三乘斷欲界思惑盡，與藏阿那含齊。七、已辦地者，三乘斷三界正使盡，如燒木成炭，與藏阿羅漢齊。八、支佛地者，中乘根利，兼侵習氣，如燒木成灰，與藏辟支佛齊。

## 通教

### 名字即

接著看第二「名字即」，《綱宗》云「名字即者，幻化也」。通教是如幻化教，重點要我們了解一切法如幻如化，當體即空。因為是如幻如化，似有非有，所以下文說：「知一切法當體全空，非滅故空」。這跟前面的藏教不同，並非把實有滅了才悟入空，所以通教的觀法才叫做「體空觀」。

既然是當體全空，所以「生死涅槃，同於夢境」，對於生死不執著，對於涅槃也不執著，因為都是如幻如化。甚至《大智度論》云：「若有一法過涅槃者，我亦說如幻如化。」涅槃已經是最高的境界了，如果還有一個法勝過涅槃，我(佛自謂)也要說它是如幻如化。《大般若經》亦云：「我說涅槃如幻如夢，若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。何以故？是幻、夢、涅槃，不二不別。」這就是通教人所了解的名字即。後人所講的

佛法再高、再妙，都不會超出這個範圍。

## 觀行即

第三「觀行即」，開始用功了。怎樣才算開始用功呢？跟諸位說，你開始把見思煩惱伏下來或是斷除，就算是真正開始用功。我們修念佛法門，你平時若能用這句佛號來壓伏貪瞋癡，就是真正開始修行。所以過去雪公常說：「一念瞋心起，十聲佛號壓。」壓伏久了以後，貪瞋癡起不來，往生就有把握，若是能斷，就更沒問題了。

「觀行即者，一乾慧地也」。真正開始修行，三乘共十地，第一是乾慧地。何以名為乾慧地？因為他用體空觀修五停心、四念處，跟前面藏教用的功夫相同，只不過藏教是用析空觀，通教是用體空觀。起初用五停心觀來調和我們的凡夫心，調好了就接著修四念處，觀身、受、心、法是無常、無我，體達一切法如幻如化。

一般人都認為有「常樂我淨」，觀四念處就是讓你了解，沒有真正的「常樂我淨」。藏教人修四念處有了正知正見，可以破除「常樂我淨」四種顛倒；而通教人體達一切法如幻如化，則同時可以破除常／不常、樂／不樂，乃至淨／不淨，共八種顛倒，這都是屬於見惑的範圍。

修到了總相念的時候，智慧就很深很利了，乾慧地的「慧」指的就是這個。不過，雖然有了修四念處的智慧，但這時的功德力還不足以完全伏住見思惑。既有見思二惑，則如心中有火，有了火，水就會被燒乾。因為見思煩惱火還在，真諦的理水還出不來，此時的智慧只是個乾慧，未有理水，故名「乾慧地」。

這還屬「三乘外凡位」，跟藏教修「五停、別相、總相」(即三資糧位)地位齊，不過，藏教把它分成三個階位，比較細，通教則合成一個階位——乾慧地。所謂「齊」，是就伏惑或斷惑的情形而論，其實這兩者在解悟方面則大大不同。類似情形，後面四教都可能論「齊」，互作比較，但若是論解悟，就不能相提並論。

## 相似即

接著看第四「相似即者」，就是第二「性地」。為什麼稱為「性地」呢？因為「相似得法性理水，伏見思惑」。來到「相似即位」的人，他進一步用體空觀修四諦法，觀行力更強了，可以徧修四諦法，前觀行即只偏修苦諦而已。因為觀行得力，所以見思煩惱先被伏下去，一伏下去，就好像骯髒的一盆水，被明礬瞬間澄清，通通沉到水底，它自然就放光明。這時由於無生真諦之理，彷彿被看見，故曰「相似得法性理水」。

這裡的「法性」非指真如法性，而是指真諦法性，藏、通屬於界內教，尚未論到真如法性。在諸經典中，如《阿含經》講法性，《大涅槃經》也講法性，這有何不同呢？你得依義不依語，學過了天臺教理，一看就知道他們所詮釋的，一是真諦法性，一是真如法性。言語、文字都有其侷限性，我們得依義不依語，否則沒有不錯解佛經的。

下文云「即三乘內凡位，與藏教四加行齊」。因為通教是三乘共教，三乘共學共行，所以三乘人來到這裡是屬於「內凡位」，跟藏教的四加行（煖、頂、忍、世第一）在修行階位上相等，這是指他們都已經伏了見思惑。藏教把相似即分成四個階位，通教就比較簡略。以上就是性地—相似得法性的理水。



（圖說：因為觀行得力，所以見思煩惱先被伏下去，像骯髒的一盆水，被明礬瞬間澄清，通通沉到水底，它自然就放光明。）

# 天臺教觀略說講記(二十七)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 分證即

第五「分證即」。《綱宗》云：「分證即者，從八人地至菩薩地，有七位也。」請看表解，第三、第四這兩地是三乘見道位，斷了見惑。藏教的見道位是須陀洹，通教則分兩個階位，所以是有開、有合。第五、第六的薄地和離欲地，把欲界思惑斷了。第七是已辦地，斷三界正使（見思惑的本惑）盡。第八支佛地，更侵習氣。第九菩薩地，行大乘菩薩行。從第三到第九，一共七個階位，都屬於分證即。

天臺教觀略說（十四）——通教之四（詮六即）

○《綱宗》云：理即者，無生也。諸法不自生，亦不從他生，不共無因，是故說無生。解苦無苦，而有真諦；苦尚即真，況集滅道。

（甲）四性  
推簡  
（中論）

不自生（待眾緣故）  
不他生（自種有故）  
不共生（無作用故）  
非無因（有功能故）

藏顯因緣正理  
通明如幻無生

（乙）止觀四運觀心：「未生無潛處，欲生無生處，正生無住處，已生無去處。」

（丙）楞嚴七處破妄：「不在內，不在外，不在潛根，不在闇內，不在隨所合處，不在中間，亦非無著。」

○《綱宗》云：名字即者，幻化也。知一切法當體全空，非滅故空。生死涅槃，同於夢境。

○《綱宗》云：觀行即者，一乾慧地也。未有理水，故得此名。即三乘外凡位，與藏教五停、別相、總相念齊。

○《綱宗》云：相似即者，二性地也。相似得法性理水，伏見思惑。即三乘內凡位，與藏教四加行齊。

○《綱宗》云：分證即者，從八人地至菩薩地，有七位也。三、八人地者，入無間三昧，八忍具足，智少一分。四、見地者，八智具足，頓斷三界見惑，發真無漏，見真諦理。即三乘見道位，與藏須陀洹齊。五、薄地者，三乘斷欲界六品思惑，煩惱漸薄，與藏斯陀含齊。六、離欲地者，三乘斷欲界思惑盡，與藏阿那含齊。七、已辦地者，三乘斷三界正使盡，如燒木成炭，與藏阿羅漢齊。聲聞乘人止此。八者，支佛地者，中乘根利，兼侵習氣，如燒木成灰，與藏辟支佛齊。

回到《綱宗》本文。第三名為「八人地」，為何用此名呢？諸位不要錯解，並不是八個人，而是說具足「八忍」之人。「忍」是一種禪定，原本須具足八忍八智，一共十六心，方能斷見惑。到第三地，則已經具足八忍，八智也已經有了七智。

「智少一分」，一分是什麼呢？苦諦下面的類智—苦類智，這一分尚未具足。雖然尚未具足，卻都是在入定觀行之中，此名「無間三昧」，當

中沒有出定、間斷。要觀四諦，起十六行觀，一定要入定來觀。在入定當中，因為只剩下一個苦類智，等十六心的定慧具足時，就斷八十八使見惑，入第四見地。這個時候「八忍具足，智少一分」，此名「十五心」。

換句話說，八人地是在斷見惑之前，一旦斷了見惑就入見地，而這兩地合起來都屬於斷見惑的階位。通教階位分得較細，把見道位分成一前一後，其實都在無間三昧中。

接著看第四「見地」。「八智具足」，就是十六心具足。所以「頓斷三界見惑」，八十八使的見惑是一次頓斷。「發真無漏」，開發真諦法性，而得到無漏的智慧。「見真諦理」，真正見到真諦之理。「即三乘見道位」，三乘人來到這裡都算見了道。「與藏須陀洹齊」，與藏教的須陀洹初果相同，都是斷見惑八十八使的階位。論斷惑是齊，但在解悟上卻是天淵有別。

第五「薄地」。三乘人來到這裡，因為煩惱漸漸薄了，欲界九品思惑已經斷了六品，剩下後面三品，只能滋潤一番生死，故稱為薄地。這個階位跟藏教的二果斯陀含齊。斯陀含名「一來」，因為還有後三品的思惑未斷，必得再來欲界的人天二道一次。

第六「離欲地」。「三乘斷欲界思惑盡」，把九品思惑都斷盡，不必再到欲界來了，故名離欲地。「與藏阿那含齊」，藏教的阿那含名「不還」，已不會再到欲界來生死輪迴，而是留在色界的五淨居天準備斷七十二品思惑。

第七「已辦地」。來到此地的通教三乘人，「斷三界正使盡」，將見思二惑都斷乾淨，最重要的生死大事就辦好了。「如燒木成炭」，就好像燒木頭，剩下木炭，雖不能再燃起旺火，但你若再用火烤它，它還是會有一點熱，因為還有習氣在。「與藏阿羅漢齊」，這跟藏教四果阿羅漢的位次是平等的。「聲聞乘人止此」，通教是三乘聖人共秉共學，聲聞乘人到此地就停止了。所以前七地是共聲聞，後三地就無聲聞人的分了。

「八者，支佛地」。即證到辟支佛果，這是緣覺乘。「中乘根利，兼侵習氣」。緣覺乘人開發真諦法性，得到無漏智慧，功德力比聲聞人大，所以能夠進一步侵破習氣。這在經典中比喻為「燒木成灰」，他的智慧功德力就好像較強的火力，一燒不但木頭變成炭，而且還進一步變成灰燼。若變成灰燼，不管你再怎麼點火，都不會起火紅，也沒有熱氣。雖沒了熱氣，但是灰還在那裡，這表示什麼呢？習氣是不會起現行了，但是還留有影子。「與藏辟支佛齊」，這跟藏教辟支佛的階位一樣。

天臺教觀畧說（十五）——通教之五（詮菩薩地）

○《綱宗》云：九、菩薩地者，大乘根性最勝最利。斷盡正使，與二乘同。不住涅槃，扶習潤生；道觀雙流，遊戲神通；成熟眾生，淨佛國土。

（甲）扶習潤生

通教說惑是幻有  
菩薩體幻，能斷正使，由本願力不取涅槃  
以神通力，扶思餘習，資於故業種子，而得受生  
化道慈悲，空觀鑑理，帶空出假，自利利人

（乙）見思習氣  
（智論）

難陀之貪  
舍利弗之瞋  
畢陵伽之慢  
蜜婆斯訖之掉戲

（丙）通教三乘  
斷惑不同



## 菩薩地

接著看第十五表，專門詮釋「菩薩地」。《綱宗》云：「九、菩薩地者，大乘根性最勝最利」。這是菩薩乘，他的根性特別殊勝、銳利，就好像刀子一樣，一切就能切到底。同樣以體空觀修四諦、十二因緣、六度，但是他所開發的真諦法性，得到的無漏智慧，功德力更勝於緣覺。「斷盡正使，與二乘同」。雖然斷見思本惑與聲聞、緣覺相同，如果要入涅槃，就可跟二乘人一樣；但是他發了菩提心，誓願要自度度他，所以不同於二乘人，他不會就此滯著在真諦的涅槃樂上，而掉入涅槃坑，他能從空出假。

何謂「出假」？就是指廣度眾生，行菩薩道。因為能「不住涅槃」，他不滯著在真諦涅槃上。

「扶習潤生」，他發過四弘誓願，曾經發菩提心，所以就以自己的誓願力，扶起遺留下來的見思習氣，以此來滋潤生死，又投胎到三界裡頭來。他來到三界如何行菩薩道呢？

「道觀雙流」。「道」指「化道」，即度化眾生之道，所謂「眾生無邊誓願度，法門無量誓願學」。「觀」是「觀行」，即以體空觀，觀真諦理，所謂「煩惱無盡誓願斷，佛道無上誓願成」。如此化道與觀行，即自利和

利他，同時並行。

「遊戲神通」，他來到世間，就好像遊玩做戲一樣，能自在變現各種神通，此乃因斷了見思惑，自然得到六種神通。以此來「成熟眾生，淨佛國土」，一方面成就度化眾生，一方面也莊嚴自己未來的佛國淨土。

（圖說：菩薩以自己的願力，扶起遺留下來的見思習氣，以此來滋潤生死，又投胎到三界裡頭來。）

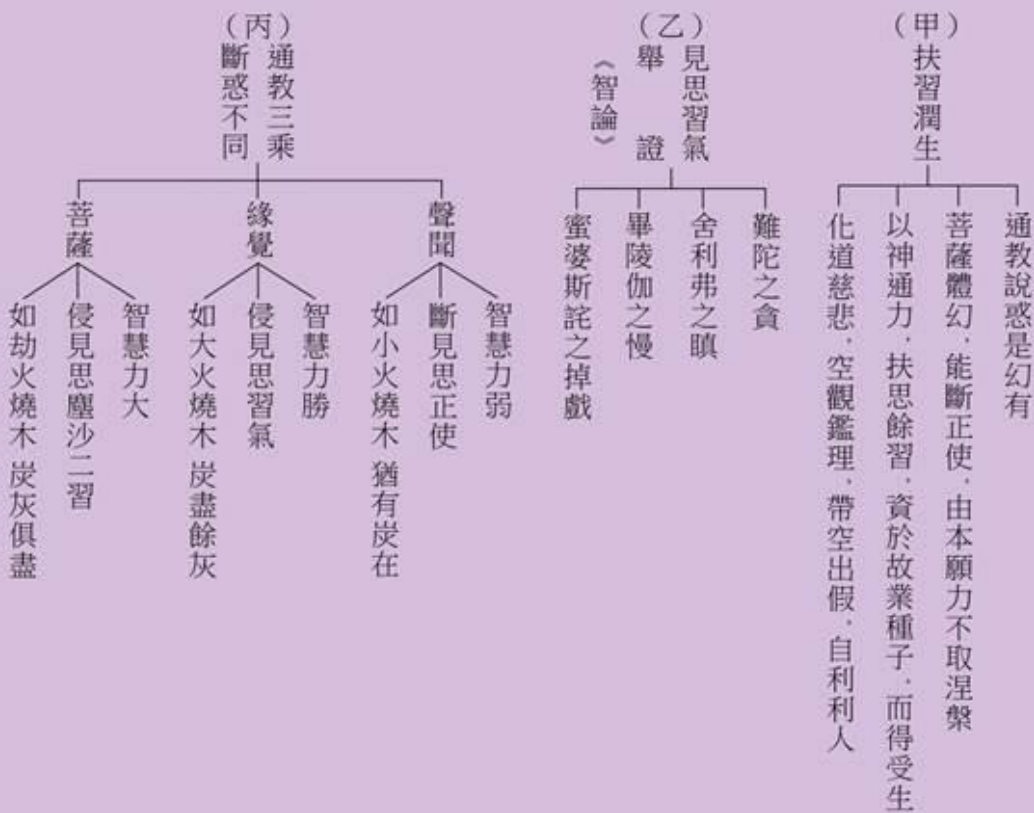


# 天臺教觀略說講記(二十八)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(十五)——通教之五(詮菩薩地)

○(綱宗)云：九、菩薩地者，大乘根性最勝最利。斷盡正使，與二乘同。不住涅槃，扶習潤生；道觀雙流，遊戲神通；成熟眾生，淨佛國土。



通教「扶習潤生」的概念，以下用（甲）表進一步分析：藏教的菩薩乘沒有斷惑，三大阿僧祇劫都只有伏惑，所以見思惑還在，這樣才能夠滋潤生死、倒駕慈航。在藏教的教理中，見思惑是潤生的因緣，若無見思惑即無法受生，所以他斷不得；至於通教，他斷了惑，該如何來受生呢？他留下見思惑的習氣，用誓願力扶起習氣。若是別、圓二教，受生之緣又不同。別、圓二教已詮釋到中道實相之理，所以別圓二教的菩薩證到中道時便有法身。

諸位都聽過佛有三身—法身、報身、化身。法身盡虛空、遍法界，是真如本性；報身是真實果報身，即如〈讚佛偈〉中所云：「白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海」，無量無邊相好莊嚴；何謂化身？隨著六道眾生的形貌而變化，但具足三十二相、八十種好。三身以法身為本，證到中道就有法身，有法身就可以隨緣感應而化現報身或化身，就像月亮高懸在天上，千江有水千江月，能應現到地面每一條的河川上。

通教與藏教同屬界內教，尚未詮釋到中道實相，所以必得要有見思惑的正使或習氣，作為受身的因緣。一個是「留惑」，一個是「扶習」，二者

並不相同。通教說惑是「幻有」，即見思惑如幻如化，即便四諦（苦集滅道）也是如幻如化；既然如此，與藏教認為見思惑是「實有」，便不相同。

通教人以體空觀，體達一切法如幻如化，「能斷正使」，觀行力一到的時候，就發真無漏，斷見思的正使，把本惑斷除。此時可入涅槃，但他不入，為什麼呢？「由本願力不取涅槃」。他學佛的時候心量大，曾發菩提心，誓願要自利利他，所以就「以神通力，扶思餘習」，斷了見思惑，有了種種神通的力量，就扶起思惑剩下來的習氣。以習氣「資於故業種子」，來幫助過去曾經造的業種子，「而得受生」，而有受生的因緣。

吾人應知，通教菩薩的受生，最重要的其實是他的本願力，正因有本願力，他才可入涅槃而不入，而以神通力扶起思惑的餘習，去滋潤過去的業種子而投胎。所以他是隨著願力而來，自由自在，與一般凡夫隨業受報不同；吾人是被生死束縛住，而菩薩是「道觀雙流」。「道」是「化道慈悲」，慈是與樂、悲是拔苦，他是以此來度化眾生；而「觀」是「空觀鑑理」，同時他又修體空觀，觀照真諦之理。「鑑」就是時時刻刻地觀照，不離開真諦之理。所以他是「帶空出假」，已經證到真諦理（空），帶著空出假，出來做一些度化眾生的事情（假）。這就是遊戲神通，「遊」各個世間，想到哪兒就到哪兒；「戲」，就好像演戲一樣，他的生死是來演戲的，可以示現種種神通變化。



（圖說：菩薩以自己的願力，扶起遺留下來的見思習氣，以此來滋潤生死，又投胎到三界裡頭來。）

他的目的是要「成熟眾生，淨佛國土」。何謂「成熟眾生」？佛菩薩度化眾生離不開三個歷程—種、熟、脫，「種」就是種善根，有了善根進一步讓它成「熟」，已經成熟的時候，最後令他得解「脫」，即了生死、成佛道。像這樣「種、熟、脫」，不斷的利益眾生。這裡簡單說「成熟眾生」，就是讓眾生的善根成熟，能夠了生死。「成熟眾生」是利益眼前，「淨佛國土」是利益未來，莊嚴、清淨自己的佛國土。所以菩薩行六度萬行，攝持眾生時，其實也就是在利己，以一切諸行通通都是菩薩在莊嚴清淨佛土之行。

所以《維摩詰經》裡說：「菩薩行布施，布施是菩薩的淨土」。為什麼布施是菩薩的淨土？因為菩薩成佛的時候，所有能夠捨的眾生，通通來生其國，所以他這一國土的眾生，大家都很能捨。何以故？因為是菩薩行布施度時召感來的；乃至「持戒是菩薩的淨土」，菩薩成佛的時候，所有持

戒精嚴，行十善滿願的眾生，都生到他的國土裡來。所以他一方面在莊嚴未來成佛時的淨土，一方面也是為了利益眾生，故云「成熟眾生，淨佛國土」。

無論藏教或是通教，都會提到見思惑的正使與習氣。習氣是什麼呢？以下舉證《大智度論》的事例讓大家了解。見思惑的正使是貪、瞋、癡等煩惱，貪、瞋、癡來的時候就會起惑造業，造業就是落下業種子，將來會隨業受報。

習氣就不同，「非貪似貪」，例如貪其實已經斷除，但是流露出來的卻好像是貪；「非瞋似瞋」，已經斷除瞋煩惱，不會發脾氣了，但是流露出來的卻好像還有脾氣。那是什麼呢？是正使斷了，但習氣還在，就好像木頭已經燒了，但是還有木炭，再點火還會發紅、燙人，假如燒成一團灰燼，再怎麼摸也不會燙了，所以修行得進一步侵破習氣。跟諸位說，既然灰燼還在，就還是有那個影子，更進一步是連灰也不要了，所謂「炭灰俱盡」，這樣斷煩惱就更徹底了。

接著看表。《大智度論》中所說的「難陀之貪」，難陀是指孫陀羅難陀，他是釋迦牟尼佛的親弟弟，也是淨飯王的兒子，只是同父異母。弟子當中儀容第一，非常莊嚴，所以有的時候會被誤認為是釋迦牟尼佛。釋迦牟尼佛身長一丈六，他是一丈五尺四寸，只矮了六寸，表面上看不出來。佛有三十二相，他則具足三十相，缺了白毫相、兩耳垂肩相。他的太太是孫陀羅，所以稱他為孫陀羅難陀。他的太太也非常莊嚴，兩個人在出家前十分恩愛。

釋迦牟尼佛成道後，看到弟弟還沒出家，自己不能總是只度其他人，所以運用種種善巧方便，讓難陀也出家了。剛出家的時候，他都忘不了太太，所以有時候會偷跑回家，經過佛的勸誡，用了種種的方便，如曾運用神通化現孫陀羅的死相讓他看，最後才斷了他的貪愛煩惱，後來證得阿羅漢果。

但在經論裡記載，難陀還有一點貪的習氣，如果在有男眾、女眾的大眾中坐，他都會先看女眾一下，跟女眾談談話，然後才跟男眾答腔。這不是他還有貪愛的煩惱，而是貪的習氣不自覺的一種表現。他已不會起惑，不會造業，但是仍會不自覺地流露習氣。

第二是「舍利弗之瞋」。在佛弟子中舍利弗是智慧第一，因為他領悟力強，所以佛在說《阿彌陀經》時以他為當機眾。《大智度論》中記載，舍利弗有瞋的習氣，此乃緣於過去世他有一生曾投胎為毒蛇。有一次，這頭蛇犯了大過，牠咬到了國王，國王馬上請了能夠對治蛇的大夫來，大夫

收拾了這條蛇，還逼著蛇得把咬國王時放出的毒再吸回去。他在旁邊擺著一個火盆，脅迫牠如果不吸的話，就馬上丟入火盆裡燒死。

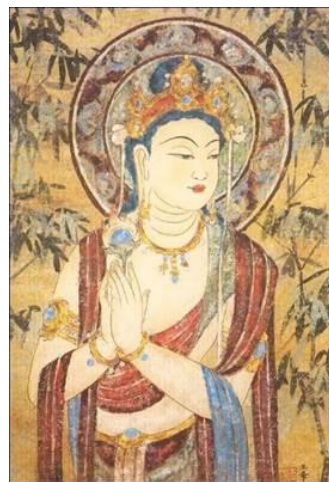
這時蛇心裡頭暗想：「毒既然已經放了，我寧可被投入火盆而死，就是不吸。」跟諸位說，「倔強」就是瞋的習氣的一種表現，所以你個性不宜太強，強就表示你脾氣大。來到這一生，舍利弗雖已斷了見思惑，證到阿羅漢果，但他的倔強脾氣還在。

在印度，出家人都是托鉢乞食，接受在家人供養，但供養也要如法，不能隨便接受。有一次，舍利弗受供不如法，一回到僧團來，釋迦牟尼佛就跟大眾說：「舍利弗吃的是不淨食」，舍利弗一聽，馬上把含在口裡的食物吐出來，從此不再受供，後來人家再怎麼邀請，他也不去。這不是舍利弗起瞋心，只是他習氣的表現，並不會造惡業。

再看第三位——「畢陵伽之慢」。畢陵伽也是佛的弟子，已經證到阿羅漢果，具足六種神通。有一天他要過恆河，河水很湍急，他有神通，知道主宰恆河的河神是他過去生的婢女，便說：「小婢女，把湍急的河水穩定下來。」河神聽了心裡很不舒服，就來向釋迦牟尼佛告狀，說畢陵伽欺負他。釋迦牟尼佛一聽，心知肚明，就跟畢陵伽說：「這是你的錯，要跟人家道歉。」沒想到，畢陵伽竟對河神說：「小婢來！我向你懺悔。」這時，所有的弟子都笑了，怎麼向人家懺悔還在欺負人呢？這並非畢陵伽起貢高我慢心，而是習氣不自覺的流露。

再說一個——「蜜婆斯詫的掉戲」。蜜婆斯詫，有時候翻譯成摩頭婆斯詫，他也是佛的弟子，已經證得阿羅漢果，但是他還有掉戲，即掉舉、嬉戲的習氣。掉舉跟散亂很類似，散亂是心往外攀緣，掉舉則是在心裡七上八下，都是隨煩惱之一。因為他還有掉戲的習氣，所以動不動就像猴子一樣跳來跳去。

在僧團中，他有時跳到櫥櫃上，又從櫥櫃跳到梁上，從梁上又跳到花盆裡，有時候還跳到閣樓上。這並非他本身起見思惑造惡業，而是習氣的表現。習氣現前時，容易引起四眾弟子的譏嫌，他們心中會想：「怎麼阿羅漢還這樣？」就好像木炭著了火，還會燙人，必須到了緣覺、菩薩之位，才把習氣也加以斷除。所以我們得留意自己的一言一行，修行得對治自己的習氣，而且要從重的地方先下手。



（圖說：畢陵伽對河神說：「小婢來！我向你懺悔。」這並非畢陵伽起貢高我慢心，而是習氣不自覺的流露。）

# 天臺教觀略說講記(二十九)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(十五)——通教之五(詮菩薩地)

○《綱宗》云：九、菩薩地者，大乘根性最勝最利。斷盡正使，與二乘同。不住涅槃，扶習潤生；道觀雙流，遊戲神通；成熟眾生，淨佛國土。

(甲) 扶習潤生

通教說惑是幻有  
菩薩體幻，能斷正使，由本願力不取涅槃  
以神通力，扶思餘習，資於故業種子，而得受生  
化道慈悲，空觀鑑理，帶空出假，自利利人

(乙) 見思習氣

難陀之貪  
舍利弗之瞋  
畢陵伽之慢  
蜜婆斯訛之掉戲

《智論》

(丙) 通教三乘  
斷惑不同

<p>菩薩</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>如劫火燒木炭灰俱盡</li> <li>侵見思塵沙二習</li> <li>智慧力大</li> </ul>	<p>緣覺</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>如大火燒木炭盡餘灰</li> <li>侵見思習氣</li> <li>智慧力勝</li> </ul>	<p>聲聞</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>如小火燒木猶有炭在</li> <li>斷見思正使</li> <li>智慧力弱</li> </ul>
--	--	--

## 通教菩薩地

下面繼續介紹通教第九「菩薩地」斷惑的情形。通教的菩薩地跟藏教不一樣，藏教是「留惑潤生」，未斷見思惑，通教則是斷見思惑，但留下習氣，所以能夠「扶習潤生」，生生世世度化眾生。三乘共十地，第七地是「已辦地」，聲聞乘人只到這個地位；第八「支佛地」，緣覺乘人只到這個地位；第九地就是「菩薩地」。

其實他們所斷的都是界內的見思惑，以下在(丙)表中，針對「通教三乘人」的斷惑情形進一步做個比較。這三乘人同樣都是用「體空觀」來修三乘法，跟藏教的「分別修」不同，通教是通修，修四諦、十二因緣、六度法，都用體空觀來修。所以開發的真諦法性，證得的無漏智慧，就比藏教要高明得多。

## 斷惑如三火燒木

但是三乘也有不同之處，聲聞乘智慧力較弱，只斷見思的正使，在《大智度論》「三火燒木」的比喻中，說是「燒木，猶有炭在」；緣覺乘所開發

的無漏智慧功德力較大，不但斷見思惑、得一切智，而且能夠侵破見思習氣，就如「炭盡餘灰」，木炭被燒了，只剩下灰燼；菩薩乘的智慧功德力又更大，不但斷見思的本惑，而且「道觀雙流，遊戲神通」，能夠從空出假，所以也斷塵沙惑。

這裡說侵破見思惑的習氣，乃至塵沙惑的習氣，其實僅限於斷界內的塵沙。塵沙惑分界內、界外，通教的菩薩只是破界內的塵沙惑，得到部分的道種智。這就好像劫火，初禪天以下都被燒得徹底，一燒木頭「炭灰俱盡」，木炭和灰燼通通燒光。換句話說，連見思習氣的影子也沒有。

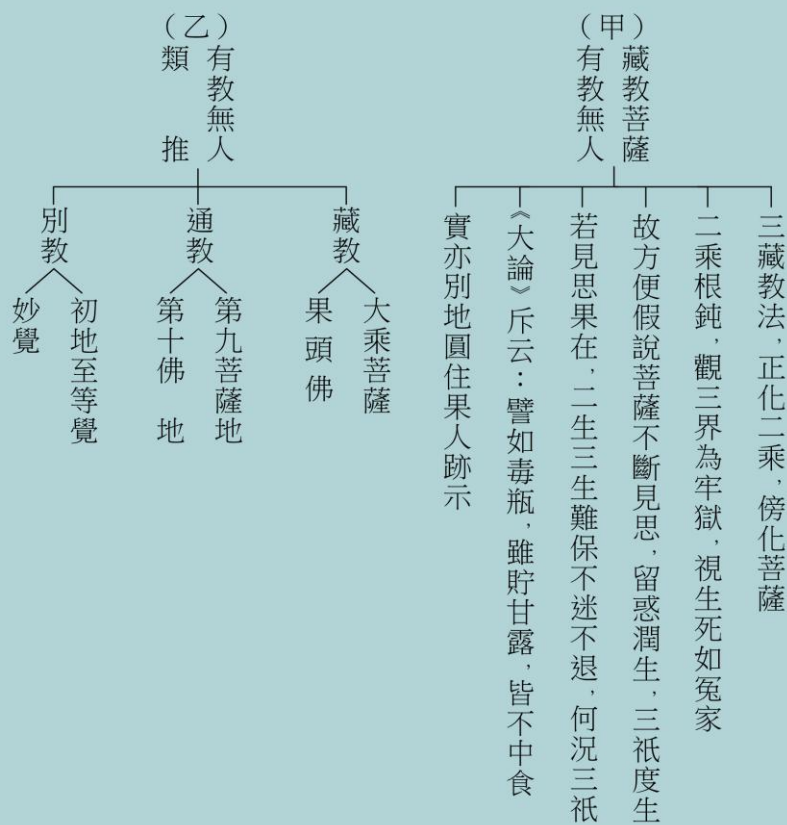
在《大般若經》，舉的是「三獸度河」的比喻。同樣一條河，兔子、馬、大象三種野獸要過河。兔子過河是浮在水上，比喻聲聞只斷見思的正使，過是過去了，但從水上漂過而已；若是馬，牠過河時腳或可踏在水底，或者游在水中；若是大象，則整隻腳都可踏在河底行走。以三獸度河的比喻，來說明三乘人斷正使與習氣，淺深不同。



(圖說：聲聞乘如燒木成炭，緣覺乘如燒炭成灰，菩薩如炭灰俱盡。)

### 天臺教觀畧說（十六）——通教之六（簡斥藏教）

○《綱宗》云：此與藏教菩薩不同。藏教為化二乘，假說菩薩伏惑不斷，正被此教所破。豈有毒器，堪貯醍醐？



○《綱宗》云：究竟即者，第十佛地也。機緣若熟，以一念相應慧，斷餘殘習，坐七寶菩提樹下，以天衣為座，現帶劣勝應身。為三乘根性，轉無生四諦法輪。緣盡入滅，正習俱除，如劫火所燒，炭灰俱盡。與藏教佛果齊。

## 毒器不堪貯醍醐

研究至此即可知，通教菩薩與藏教菩薩大不相同，第十六表有「簡斥藏教」，把藏教和通教所講的菩薩做一個簡別。通教所說的菩薩必須要斷見思惑，甚至還要斷界內塵沙惑；藏教的菩薩卻只是「伏惑不斷」，要留惑潤生，這兩者大不相同。故《教觀綱宗》云：「此與藏教菩薩不同」，通教第九地所講的菩薩，與前面藏教所講的菩薩不一樣。藏教是「為化二乘，假說菩薩伏惑不斷，正被此教所破」。藏教的教義主要是要度化二乘人，所以二乘人必須斷惑，而大乘菩薩只有伏惑，這種情形是一種方便假說，是佛為了度二乘人的一種權巧方便。而這種講法「正被此教所破」，通教說菩薩必須斷見思惑，藏教的方便假說就被通教的教理所破除了。

以下設個比喻云：「豈有毒器，堪貯醍醐」。「醍醐」是印度認為最營養的食物，是用牛奶一再提煉，從牛奶裡提煉成「酥」，「酥」有生酥、熟酥之分，再從熟酥裡提煉成醍醐。現在若把醍醐放在毒器之中，這個醍醐還能吃嗎？這是比喻若不斷惑，則所行的佛法都羶雜了見思惑，即是以有漏心來行佛法，這樣的佛法尚且不能自度，如何能度眾生？所以藏教中所講的菩薩是一種方便假說，「正被此教所破」，換句話說，不可能有不斷惑的菩薩。

## 方便假說伏惑不斷

在天臺教義中，藏教的菩薩是「有教無人」，即有這樣的教道、教法，但沒有真正這樣去實際修行的人。三藏教法是「正化二乘，傍化菩薩」，「正」就是主要，主要在度化二乘人，二乘人若依藏教教法，確實可以斷見思惑、了生死。「傍」是兼帶、附帶的意思，兼帶的跟菩薩根性的人種善根，若依照藏教的教道去做，並沒有辦法成就真正的菩薩。

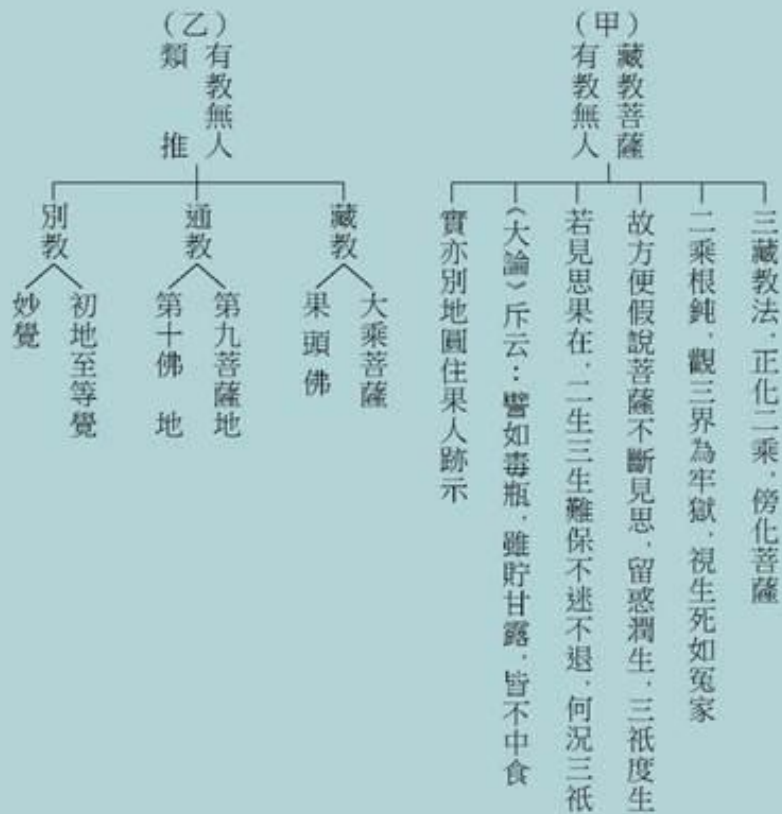
或問：「為何要方便假說？」因為「二乘根鈍，觀三界為牢獄，視生死如冤家」，他所看到的菩薩是又來入生死以度化眾生；若對他說菩薩也斷了見思惑，則恐起大疑惑、大恐慌，佛為了防其道心退轉，故只能對他們方便假說菩薩不斷見思惑，為的是「留惑潤生」，必須經過三大阿僧祇劫度化眾生修福修慧，最後才斷惑成佛。

# 天臺教觀略說講記(三十)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 天臺教觀畧說(十六)——通教之六(簡斥藏教)

○(綱宗)云：此與藏教菩薩不同。藏教為化二乘，假說菩薩伏惑不斷，正被此教所破。豈有毒器，堪貯醍醐？



○(綱宗)云：究竟即者，第十佛地也。機緣若熟，以一念相應慧，斷餘殘習，坐七寶菩提樹下，以天衣為座，現帶劣勝應身。為三乘根性，轉無生四諦法輪。緣盡入滅，正習俱除，如劫火所燒，炭灰俱盡。與藏教佛果齊。

## 不斷惑難行菩薩道

三大阿僧祇劫是非常漫長的時間，真有在這中間可以不斷惑，而還能夠生生世世自度度他的菩薩嗎？天臺教部云：「若見思果在，二生、三生難保不迷不退，何況三祇？」可見這個事情絕對不可能。因為一有了見思惑，就有隔陰之迷，如先前跟諸位介紹過唐朝的圓澤禪師，縱使已斷了見惑，但出胎仍昏。

又如大家熟知的奸臣秦檜，他前生是雁蕩山的一位眇目僧（一隻眼睛瞎了），修行也很精進，哪裡知道未斷見思惑，臨終只一念貪戀世間的榮華富貴，再一生竟當了秦檜，雖然世間的福報不小，卻造了大禍。

再如大文學家蘇東坡，前一生是湖北五祖山五祖寺的師戒禪師，禪法也很高，臨終時倚杖談笑而逝，看起來很自在，但是沒斷見思惑，還不如圓澤禪師。從蘇東坡平時的表現，印光大師在《文鈔》中判定師戒禪師尚未斷見惑。臨終那麼自在的人，卻仍然未斷見惑而成了蘇東坡；但比較

起來，還算不錯，因為蘇東坡還懂得繼續學佛、修行，很多人都是一生不如一生。

所以《大智度論》中就呵斥這樣的菩薩，方等經典也都會彈偏斥小，說：「譬如毒瓶，雖貯甘露，皆不中食。」甘露是天上最好的食物，若放在毒瓶裡，再好的東西都吃不得的。自身有見思煩惱不斷，貪瞋癡三毒滿滿，又怎能聚集無量的功德呢？

（圖說：秦檜前生是修行精進的僧人，臨終貪戀榮華富貴，再一生竟當了秦檜。）



## 實是別圓教菩薩示現

或問：「在小乘經論當中，確實也有記載許多真正發菩提心的菩薩，修六度萬行、自度度他的事實，這又是從何而來呢？」曰：「實亦別地圓住果人跡示。」沒有真正不斷惑的菩薩，實在也是別教已經登地的菩薩，乃至圓教已經證入十住位的菩薩，這都是至少斷了一品根本無明，得一分中道法身以上的大菩薩，隨著眾生所感，或者示現報身，或者示現應身，不用以見思惑或見思習氣做為受生之緣。

換句話說，藏教的菩薩乃至最後成就的佛，其實都是別地、圓住的法身大士來示現的，故稱藏教菩薩是「有教無人」，有這種教法，卻沒有真正依此修成的菩薩。真正要行菩薩道、了生死、成佛，必得依通、別、圓大教的教法才行。

## 藏教菩薩有教無人

關於「有教無人」的情形，在（乙）表中再略作類推：藏教的大乘菩薩是有教無人，行菩薩道最後成的佛，名為「果頭佛」。此佛是當教的教道所論、所證的果，也就是當教最後所證的究竟佛，是結果上的佛，而不是別圓大教所講最後福慧圓滿的佛。依此類推，通教的第九「菩薩地」，還有之後接著要講的第十「佛地」，其實也是有教無人。

因為依照通教來修行，到第八地以前，就被接入別、圓大教了，但在通教本教中，仍保留第九菩薩地。既然第八地就被接，第九「菩薩地」便是有教無人，後面的第十「佛地」當然也是一樣。

再依此類推，別教到了初地的菩薩，破無明、證法身，由初地直到等覺，因「證道同圓」的關係，即證悟的境界與圓教相同，所以也就等同圓教了。換句話說，雖然仍保留別教的地位，但其實已經是圓人，所以連帶最後所稱的別教妙覺位，也都等於是圓教來示現，也是有教無人。

故總結而言，真正從開始修行直到最後都是有教有人的，只有圓教，因它徹因徹果，所以實有其教、實有其行、實有其證。

## 通教究竟佛果

接著看通教「究竟即」。「究竟即者，第十佛地也」，是三乘共十地的最後佛地。說明依照通教的教法，所成就的佛是甚麼情形？「機緣若熟」，在度化眾生之機緣成熟之前，其八相成道的過程其實與藏教大致一樣，即從兜率天降、入胎、出胎，然後出家，最後在菩提樹下降魔、成佛。成佛已經來到第六相了，前面五相與藏教都相同，故可略而不論；但到第六相成佛，卻是「以一念相應慧，斷餘殘習」，即用一念與無生四諦理相應的體空觀慧，把保留的見思習氣，甚至塵沙習氣通通斷除。

「坐七寶菩提樹下，以天衣為座，現帶劣勝應身。」在藏教，一般凡夫眾生、二乘人所見的菩提樹，是木菩提樹；到了通教，因為根性不同，所見的則是七寶菩提樹。在藏教，佛是以生草為座；但在通教人眼中所見到的，卻是以天衣為座，更加殊勝莊嚴。

「現帶劣勝應身」，藏教所成的佛是丈六老比丘相，跟人間凡夫一樣，年齡到了也有衰老之相；通教所見雖也是丈六的分段劣身，但能夠示現高大身，或是十里、或是百里，乃至百億華里，神通變現。因是丈六的生身，故稱為「劣」，但卻能夠示現如須彌山之高大身，故稱為「勝應」。



（圖說：在通教人眼中所見到的，卻是以天衣為座，更加殊勝莊嚴。）

# 天臺教觀略說講記(三十一)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

## 天臺教觀畧說(十七)——通教之七(明觀法)

○《綱宗》云：此教亦具三乘根性，同以滅諦為初門。然鈍根二乘，但見於空，不見不空；仍與三藏同歸灰滅，故名通前。利根三乘，不但見空，兼見不空，不空即是中道，則被別圓來接，故名通後。



○《妙玄》云：「別圓接通中，寄三法以示三根解源，謂非漏非無漏，空不空，一切法趣。」



## 通教觀法

其次介紹觀法(如講義十七)，主要在介紹通教人修體空觀之後的情形。通教之所以名「通」，就是因三乘人共秉共學，他們所秉持的都是體空觀，故屬三乘共教。若是鈍根人就會通前藏教，若是利根人就會通後別、圓二教。前面所論的即是通前，跟藏教齊；另外又有通後，即通別、通圓，這就必須進一步論「被接」的道理。

先看《綱宗》本文：「此教亦具三乘根性」，通教跟藏教一樣，具有聲聞、緣覺、菩薩三種根性之人，但是藏教的三乘是分別修四諦、十二因緣、六度，而分別以苦諦、集諦、道諦為初門；至於來到通教，三乘人就「同以滅諦為初門」。這如何解釋呢？因為他們所秉持的都是體空觀，所觀照的一切法，生滅即無生滅，不生不滅即是涅槃，即是滅諦，故說「以滅諦為初門」。

鈍根但見空 利根兼見不空

同樣是通教，學的人卻是有利有鈍，「然鈍根二乘，但見於空，不見不空。」鈍根的二乘人，他們用體空觀來觀五陰、十二入、十八界，這一切依報、正報諸法，當體即空，而悟入真諦，見到空性，但還無法見到空中有不空者在。

「仍與三藏同歸灰滅」，既然如此，通教的果頭佛便與藏教果頭佛相同，最後都只證入真諦涅槃，灰身泯智，「故名通前」。這是通教的鈍根人修體空觀的情形。

若是利根的通教人，「不但見空，兼見不空」，同樣是修體空觀，但是他的根性利，所以見到空的時候，就一空一切空，而且能進一步見到空中有不空者在。「不空」是什麼？「不空即是中道」，也就是天臺所立的中諦、中道法性，這是宇宙萬有的真實本體。

講般若的人有所謂「三空」：第一「我空」，先把人我執空掉；第二是「法空」，其次把法我執也空掉，但這還不徹底；第三「空亦空」，你所見到的空也不能執著，這就是一空一切空，而真正徹底的空之中則有不空者在，不空就是中道實相。這是別、圓大教所詮釋的諦理，當他一見到中道實相時，「則被別圓來接」，就被別、圓教接走，而成為別、圓二教的菩薩。

「故名通後」，「通後」就是被接，就在證到空理時，同時見到空中有不空，非空非有，強名為「中」，也就是吾人的真如佛性。至於如何「被接」法？還需要再做一些分析解釋。

## 被接字義

先說（甲）被接的字義。先講「接」的意義：「接」，有來接的人，有被接的人。「約應邊說」，就是指來接的人—佛；「約機邊論」，「機」是眾生，就是指被接的人，眾生的機緣一到，就會感招佛來應。佛如何應呢？被接的「被」，若是讀「去聲呼」，是「加被」〔ka-pl〕的意思。

佛如何加被？就是講這些藏、通、別、圓的道理給我們眾生聽，給我們眾生種善根，將來善根種子起現行時，可以一聞千悟，這些道理就能通通貫串起來。例如「說圓中道，被而覆之」，因為希望眾生修圓教法門，所以佛講《法華經》，開權顯實，這講的都是圓中的道理。「被而覆之」，「被」就是加被、教化，通通給眾生蓋覆上去，灑下了圓教的種子，這就是「如來被下之義」。

若就眾生這邊來論，「被」就要讀「上聲呼」，如此一來，「被接」的「被」就有蒙受之意，即通教利根的人就被別、圓教接去。如何接呢？那得用「點示接入」的方法。在通教人證到真諦理時，佛就為他指點開示空

中有不空者在，如此通教人一悟入，就被接到別、圓教去了。

（圖說：佛講藏、通、別、圓的道理給眾生聽，給眾生種善根，將來善根種子起現行時，可以一聞千悟。）



## 被接義理

其次說（乙）被接的義理。

先說「根源」，凡事都有因緣，被接的根本因緣何在？祖師說是「含中為發源」，最重要的是通教的教義中，有兩種含中的教義—即「通含別」與「通含圓」。因為有兩種含中之教，所以可以做為發起的根源。吾人平素聽聞、讀誦大乘經典，重要性就在這裡，過去有大乘佛法的熏習，才有可能做為被接的根源。而通教所詮釋的諦理，之所以與藏教不同，就在於它的真諦理含有兩種中諦：一是別教的「但中諦」，所詮釋的真如法性，不具足一切法；二是「圓中諦」，所詮釋的中道法性，道理微妙，具足一切法。

第二論「法要」，指被接之法的關鍵，是用「點示為機要」。如何點示？「證真諦時即為點示中諦」，就在通教的利根人證到真諦理時，佛就對他點示空中有不空、有中諦在，這必須要能契理契機的做指點、做開示才行。這是一個很關鍵的時刻，所以當通教人從第一乾慧地修上來，一直到第九菩薩地之前，不論在任何階位上，悟入真諦時，佛都可為他點示中諦之理，而一旦悟入，立刻就被接走。

但這必須過去具備有被接的根性才行，所以第三得論「根性」：所謂「發習為根性」，有被接的資格，得要有被接的根性，佛才有辦法加以啟發。雖然這一生的機緣學的是通教，但因有別、圓大教的宿根，所以依照通教階位修行來到悟入真諦之時，佛就加以啟發宿生的善根。若宿生種的是別教善根，就接入別教；若宿生種的是圓教善根，就接入圓教，可見平素栽培大乘善根是何等重要！以上是論被接的義理。

（圖說：吾人平素聽聞、讀誦大乘經典，重要性就在這裡，過去有大乘佛法的熏習，才有可能做為被接的根源。）

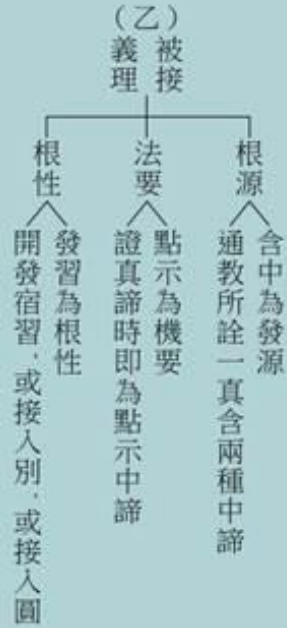


# 天臺教觀略說講記(三十二)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

## 天臺教觀略說(十七)——通教之七(明觀法)

○(綱宗)云：此教亦具三乘根性，同以滅諦為初門。然鈍根二乘，但見於空，不見不空；仍與三藏同歸灰滅，故名通前。利根三乘，不但見空，兼見不空，不空即是中道，則被別圓來接，故名通後。



○(妙玄)云：「別圓接通中，寄三法以示三根解源，謂非漏非無漏，空不空，一切法趣。」



「別圓接通」的情形，就如同世間法中園藝專家所使用的接枝法，為改良果樹的品種，即以好桃李去接一般桃李。下面我們舉一些實例來加以說明：



### 從通教接到別圓教

智者大師在《法華玄義》裡說「別圓接通中」，別、圓教來接通教的人，怎麼個接法呢？「寄三法以示三根解源」，是藉著通教人悟入的三個層次的諦法，就分別你是該留在通教，或者是被接到別教，或接到圓教。哪三法呢？「謂非漏非無漏」，非漏非無漏就是雙非兩邊，非有漏是空、非無漏是有，即通教的真俗二諦，真俗不二。「空不空」，指空中有不空，

這是講別教的但中諦。

「一切法趣」，指一切法趣入空、一切法趣入不空。也就是言空時，空中具足一切法；言不空時，不空中亦具足一切法，這已經論及到圓教的圓中諦。就是以這三種諦法來分別開示通、別、圓三種根性解悟的根源。

## 上、中、下三根被接

那麼，別、圓接通，接到哪個地位去呢？又會在什麼地位上被接呢？請看（丙）表，有三種情形，分上、中、下三種根性。上根的人，修三乘共十地，來到第三「八人地」、第四「見地」時，這是屬於見道位，悟真諦的空理，「斷三界見惑」，這時候就被接了。若是中根人，這時候還沒辦法接走他，必得修到第五「薄地」，斷了六品思惑、或是第六「離欲地」，九品思惑都斷除才被接。若是下根人，必得修到第七「已辦地」、或第八「支佛地」，斷盡了三界的見思惑才被接。

可見通教人最慢到第八地就得被接走，所以前面說第九地跟第十地是有教無人，就是這樣的關係。但是還是有人看得到第九地的菩薩，乃至通教的佛，那又是什麼情形呢？其實這都是別、圓教的法身大士來示現的，因為他已經被別、圓教接走，即屬於別、圓教的人了。

## 按位接 勝進接

被接入別圓教，到底是接到什麼地位呢？如（丙表）：大致分成兩種，即「按位接」與「勝進接」。「按位接」就是在通教修證到什麼樣的境界，接到別圓教去，就比照斷惑的階位接到相應的位子去。

例如在通教不論斷見惑、或斷部分思惑、或是把見思惑全斷除，這在別、圓二教上都是屬於相似位，都還未破無明、未見法身。相似位在別教是十回向，在圓教是十信位，這些修證階位後面會陸續介紹，若按位接，即接到別教十回向位，或是圓教的十信位。

另外一種是「勝進接」，即一接過去時，便往上進級，接入更殊勝的地位，也就是接入別、圓二教的分證位。分證位是已經分破無明、分證法身，以別教來說，至少是初地的菩薩，而在圓教，則是已經登住以上的法身大士了。

## 勝進接的念佛法門

在通教的修行地位只見到真諦、破見惑，一被佛點示中諦，就能勝進接到別、圓教去，不僅斷了思惑、也斷塵沙惑，甚至分破無明，這太便宜了吧！誰不希望如此呢？跟諸位說，便宜的法門，雪公其實都已經跟我們

講了，端看我們肯不肯照著做。

八萬四千法門中，最勝進接的是哪個法門呢？就是念佛淨土法門！蕩益大師在《彌陀要解》中說，一往生到極樂世界，「往往勝進，不可思議。」只要修這個法門，有信願要往生西方，臨命終時阿彌陀佛就來接引，一接引「往往勝進」，就是指勝進接；而淨土的勝進接，又是特別殊勝，甚至博地凡夫可以例登補處，真是太「不可思議」了！

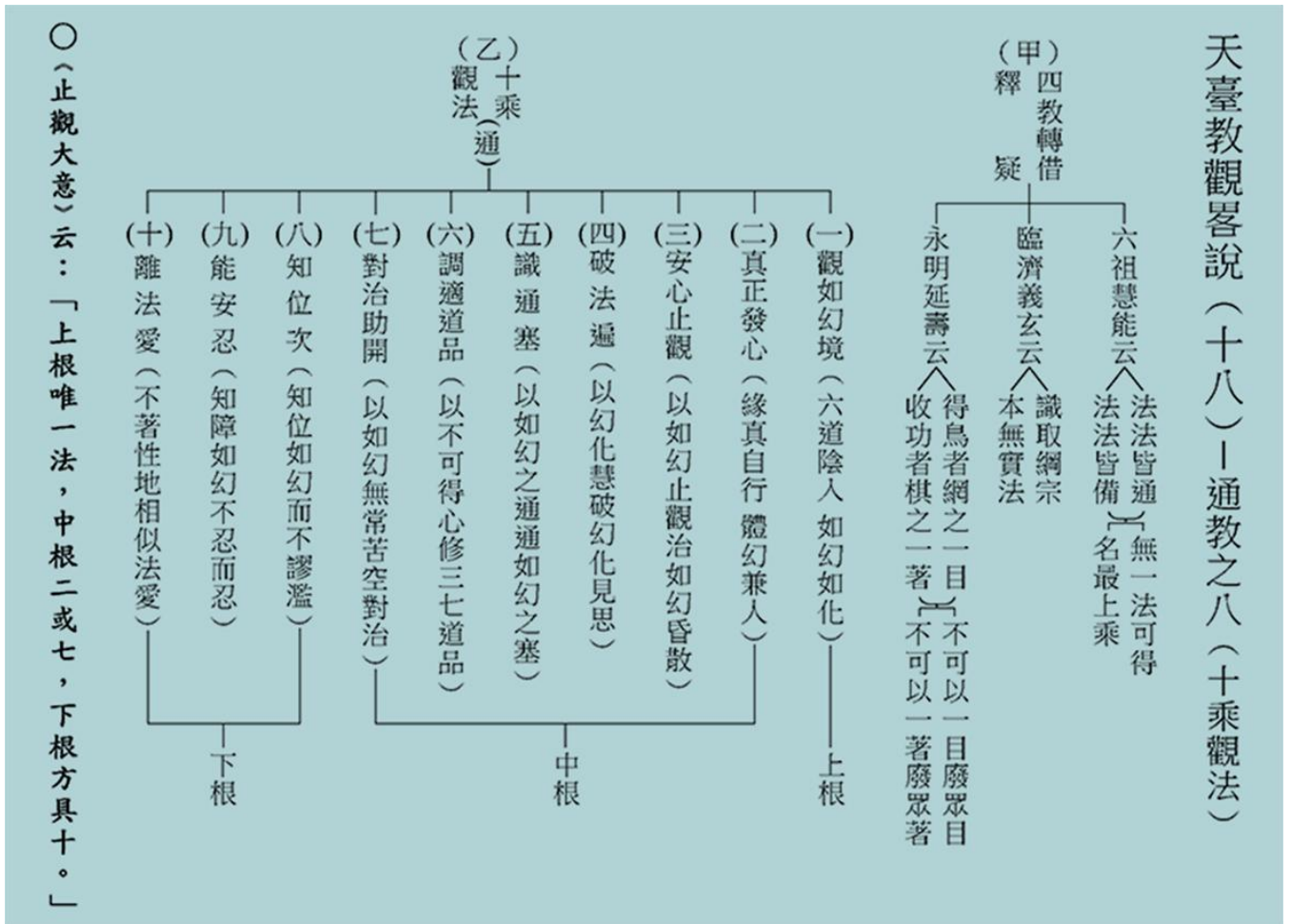
當然，這裡所講的被接，與淨土法門往生時的接引，情形不大一樣。通教人被接的時候，他仍然還保留第九地菩薩的地位，旁人以為他是通教的菩薩，在那裡遊戲神通、度化眾生，乃至機緣成熟，示現成佛，其實他已經被接，是別、圓教的大菩薩了。



(圖說：只要修淨土法門，有信願要往生西方，臨命終時阿彌陀佛就來接引，一接引「往往勝進」，就是指勝進接。)

# 天臺教觀略說講記(三十三)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理



## 轉入、接入、同位、會歸

接著看第十八表(甲)「四教轉借釋疑」：因為講到「被接」的道理，順便介紹一下四教會通的情形。

天臺智者大師統攝一切教法，歸納成藏、通、別、圓四個化法，這四大綱領並非全然獨立，因為佛度眾生是不思議化，靈活運用這四種藥方，或增或減，沒有一定。所以藏、通、別、圓彼此關係緊密，但又錯綜複雜。為了釐清這些關係，智者大師在《法華玄義》中就論述到「轉接同會借」這五種關係。此處不能詳細說，只簡單加以介紹。

第一曰「轉」，即轉入。前三教(藏、通、別)在修行過程中，當伏住見思惑時，就有可能轉入後面的通、別、圓教。為何不稱為「接」而名為「轉」呢？因為在伏惑階段，還不穩當，進退仍不一定。

第二曰「接」，即接入，指通別二教在斷見思惑時，被後面的別圓二教來接。通教必須斷見惑、思惑時才被接，斷了惑已是聖人，故通教是「接

聖不接賢」；別教中人，若只斷見惑或思惑，或見思惑全斷，仍算是賢人，必須斷了根本無明才是聖人，故別教是「接賢不接聖」。

別教的菩薩登地才算聖人，即證道同圓，已經證到法身，與圓教相同，這就屬於第三「同」，同位，即斷惑的情形相同，而不是「接」了。

第四曰「會」，即會歸，佛未講《法華經》之前，依照前三教修行，修到當教的哪個地位，就只能屬於那個地位；但佛一講《法華》，是開權顯實，藏、通、別這三權就都會歸一實。例如在前三教修行過程中，若達到伏見思惑的位子，就會歸到圓教伏惑的位子，即五品位；若是斷見惑的位子，就會歸到圓教人斷見惑的位子，即十信中的初信位；依此類推，乃至別十地，斷十品無明位，即會歸圓教的十住位，這就是證道同圓。

## 轉四種借位

第五曰「借」，即借位。佛說法是契機施教，所以四教的修證階位，他有時會靈活借用。

譬如第一種「借別明通」，借著別教的階位，來說明通教人的斷證。這種情形在唯識的經論裡最多，如云「歡喜地斷見惑」，歡喜地是圓教的第一地，不是已斷根本無明了嗎？怎麼說只斷見惑呢？其實這是借別明通，若能了解這個，就不致有所疑惑，而誤認為經論有錯。

第二種「借藏明別」，借著藏教的階位來說明別教人的斷證，這在般若經典裡也常常看到，如云「須陀洹若智若斷，是菩薩無生法忍」。須陀洹只是初果聖人，為何說是已證無生法忍，破無明、見法身的菩薩呢？其實這是「借藏明別」的關係。

此外，還有第三種「借圓明別」，借著圓教的階位說明別教人的斷證，譬如經典上說：「初住能現八相，猶有微苦。」原本別教必須登到初地，才能示現八相成道，而圓教則是初住就行；然而又說「猶有微苦」，這是別教才有的斷證現象，可見這是借圓明別。

另外還有第四種「借別明圓」，借用別教的階位說明圓人的斷證。如《仁王般若》云：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」三賢指的是十住、十行、十回向，十聖就是十地的菩薩，他們都住在實報莊嚴土上，這是圓教人才有的境界，但是他卻稱三賢，只是賢人而已，這是別教的階位，所以是借別明圓。

## 化法四教權巧方便

為何要這麼複雜呢？這是因為將來想要接通入別，就得先借別明通，先為通教人種別教的善根。將來想要接別入圓，就先借圓明別，為別教人

種圓教善根。乃至想要含別於通，所以須借通以明別。想要含別於圓，所以須借別以明圓。所以研究佛學若不知有「轉接同會借」的錯綜關係，對於不同經論所說的斷證階位，難免就會產生疑惑。

接著看講表（甲）「四教轉借釋疑」下面，這裡借用三位祖師的法語稍作解釋：第一位是六祖慧能，他在《六祖壇經》中說：「法法皆通，法法皆備」，但是卻「無一法可得」，這才是「最上乘」。這是說明我們要善用法門，自度度他，所謂翠竹黃花無非般若，但又不能執著在這些法門上。《金剛經》云：「法尚應捨，何況非法？」所以彼此要善加會通。

第二位是臨濟宗開山祖師義玄說：「識取綱宗，本無實法」。臨濟宗在接引人的時候，立了「三玄三要」的綱宗，其中有方便法、有真實法，有照、有用，但是也不能執實。因為法無定法，才是真正的妙法，所以必須要能靈活運用。

第三位永明延壽禪師，是禪宗的祖師，同時也是淨土宗的祖師。他舉比喻說：「得鳥者網之一目」，抓鳥的人只在整片網中的一個網目抓到了鳥；「收功者棋之一著」，下圍棋最後定輸贏，也只在最後一著的棋子上贏。既然只在一著上，是不是只下最後一著就行，前面都不用費功夫了呢？抓鳥只在一個網目上，是否就用那一個網目就行呢？這當然不行，其他網目都不能廢，其他棋子也都不能廢，「不可以一目廢眾目，不可以一著廢眾著。」

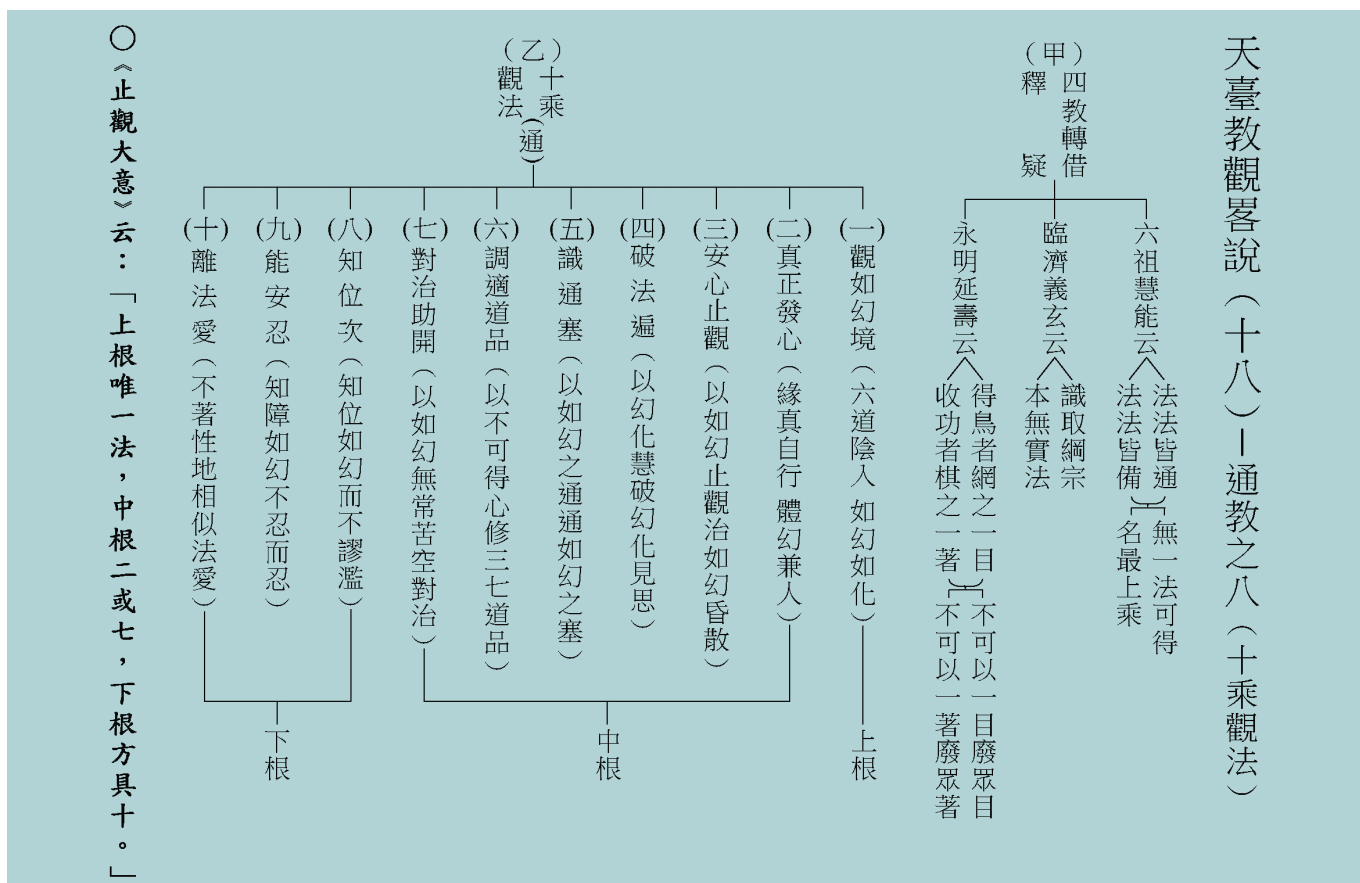
因此研究天臺教理，藏、通、別、圓四種化法，等於四大綱宗，而其中又有「轉接同會借」等種種權巧方便，錯綜複雜的關係，我們也不能不知道。



（圖說：智者大師在《法華玄義》中論述到「轉接同會借」這五種關係。）

# 天臺教觀略說講記(三十四)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理



接著講通教「十乘觀法」，也就是論他的修行次第。

第一是「觀如幻境」：懂得「因緣所生法，我說即是空」的道理，所以看待一切法，如幻如化。通教人觀察「六道陰入」，在六道三界當中，所有五陰、十二入等依報、正報之法，皆是如幻如化、似有非有。上根利智之人觀察這如幻的境界，就能悟入無生而證真諦、斷見惑，這時十觀法也就任運具足。中根人不行，得再進一步用功。

如何用功呢？第二「真正發心」：前面之所以不能入，當中一定有所夾雜、間斷，導致功夫用不上，所以須檢查自己有沒有真正發心，也就是不得夾雜世間名利，乃至其他俗務。二乘人志在自了，所以「緣真自行」，專心一致緣著無生四諦之真諦理，求自己斷惑證真。若是菩薩乘人，則是「體幻兼人」，一方面體達一切法如幻如化，另一方面又得根據無生四諦理去上弘下化、廣度眾生，故曰「兼人」。而正廣度眾生時，也是不能夾雜名利，若有夾雜仍不名真正發心，功夫就會用不上，功德力也就會有所減損。



(圖說：菩薩體達一切法如幻如化，又得根據無生四諦理去廣度眾生，而正廣度眾生時，不能夾雜名利。)

如果檢查發心後，還是不能悟入，就得加修止觀，所以第三是「安心止觀」：即以「如幻止觀」，如五停心、四念處等法門，來對治種種「如幻昏散」，如昏沉、散亂等煩惱。並不因為是如幻如化，就什麼都不做，否則就墮入頑空了。

第四「破法遍」：就是對能破的智慧及所破的見思惑，都能知其如幻如化、當體全空。如幻如化，並非就不用斷、不用破，而是以幻化的智慧，去破幻化的見思，而且還要破得乾乾淨淨，故名破法遍。

第五「識通塞」：在三乘法中，四諦的道滅、十二因緣的還滅門、六度的六種波羅蜜，都是能通之法。在修能通之法時，「以如幻之通」來通「如幻之塞」，「塞」就是苦集二諦、十二因緣的流轉門，乃至六度所對治的六蔽。雖以能通之法通能塞之障，但一一法皆體達如幻如化，般若的空慧與頑空不同，道理在此。亦即雖知一切法如幻如化，卻不要賴、發懶，依舊精進用功，不墮入所謂「口中說空，行在有中」的窘境，若還執著五欲六塵，那就大錯特錯了。

第六是「調適道品」：即「以不可得心修三七道品」，藏通人的證道法，就在三十七道品上，講藏教的時候，這是基礎。所以從觀行即開始，入手修四念處，一步一步廣修四諦，就都是依照三十七道品的次第走，乃至於初果見道，此時即為八正道之「正見」。至於到了二果、三果，修什麼道呢？即修七菩提分，如此就都配合上了。三十七道品在藏、通二教都是屬於正道，而通教人調適這些道品，主要是能以體空觀的精神加以貫串，知其如幻如化不可得。



(圖說：藏教聲聞，從觀行即開始，入手修四念處，一步一步廣修四諦，就都是依照三十七道品的次第走。)

第七「對治助開」：即加修事禪的功夫，來幫助開悟。即「以如幻無常苦空」為助緣，「對治」種種業障；而雖修種種助功，仍然視之如幻如化。中根人至此，大概就能破見惑，而悟入真諦了。下根人則還不行，必須繼續往下修。

第八「知位次」：這是為了避免修行的人有了一點輕安，就以為自己入了甚深禪定，而生起貢高我慢，導致「以凡濫聖」。所以從凡夫到聖果之間的修證階位、前後次第，必須徹底明白，不能混濫，也不能有所錯解。重點在於，雖知這些階位次第清清楚楚，但仍知其如幻如化，這才符合通教的教理。

第九「能安忍」：一旦精進修行，自然會有種種內外諸障，這在前面藏教已經講過，而通教人所以能夠安心忍受，因其「知障如幻」，不因遇到障礙就不修行。雪公自言：從聽聞到念佛法門後，就自訂早晚二課，起初不一定訂得多，但訂了功課後，就從此不缺課；即便遇到家中大的婚喪喜慶，乃至後來在戰亂中到處逃難，早晚二課都不曾缺過。就算真正沒辦法，晚課不能做了，明天也趕快補做回來，這種精神就是「能安忍」。

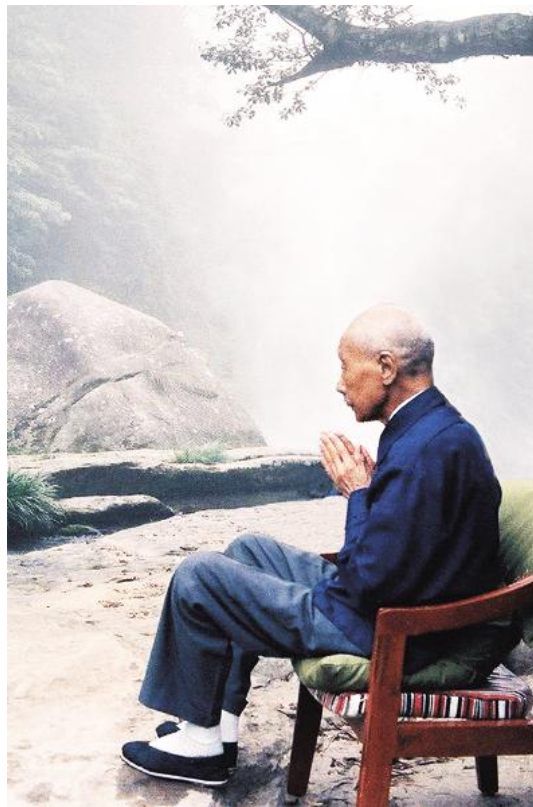
通教人之忍，要在能觀內外諸障如幻如化，所以是「不忍而忍」。何謂「不忍而忍」？即指在忍耐種種內外諸障時，知道這個忍也是如幻如化，所以忍即無忍。且看《金剛經》中記載，釋迦牟尼佛過去世為忍辱仙人，被歌利王割截身體，他卻一點都不為所動，這對藏教人而言就很困難。通教菩薩是不忍而忍，雖忍耐但是知其如幻如化，所以就比較容易撐得過去。

到這裡，差不多已由初地的「乾慧地」，進入第二「性地」，即已經可以伏惑了。忍辱仙人若尚未伏惑，他的瞋怒怎麼可能不起現行呢？所以他

說：「如果我真的沒有瞋怒的話，我的身體馬上復原。」結果正如所言，可見他真的能不起瞋心。

通教人來到「性地」，已經能夠伏惑，但此時也很容易起法執，所以第十修「離法愛」：當伏住見思，能相似見到真諦之理時，為避免以少為足，必須了解自己所得也是如幻如化，繼續勇猛精進，如此才能由通教的相似位而進入分證位。分證位是什麼？即第三「入地」、第四「見地」，能夠真正斷見惑。

總結通教「十乘觀法」搭配上、中、下三根修行，如荊溪 湛然大師《止觀大意》所判：「上根唯一法，中根二或七，下根方具十」。至此，算是把通教介紹完畢。



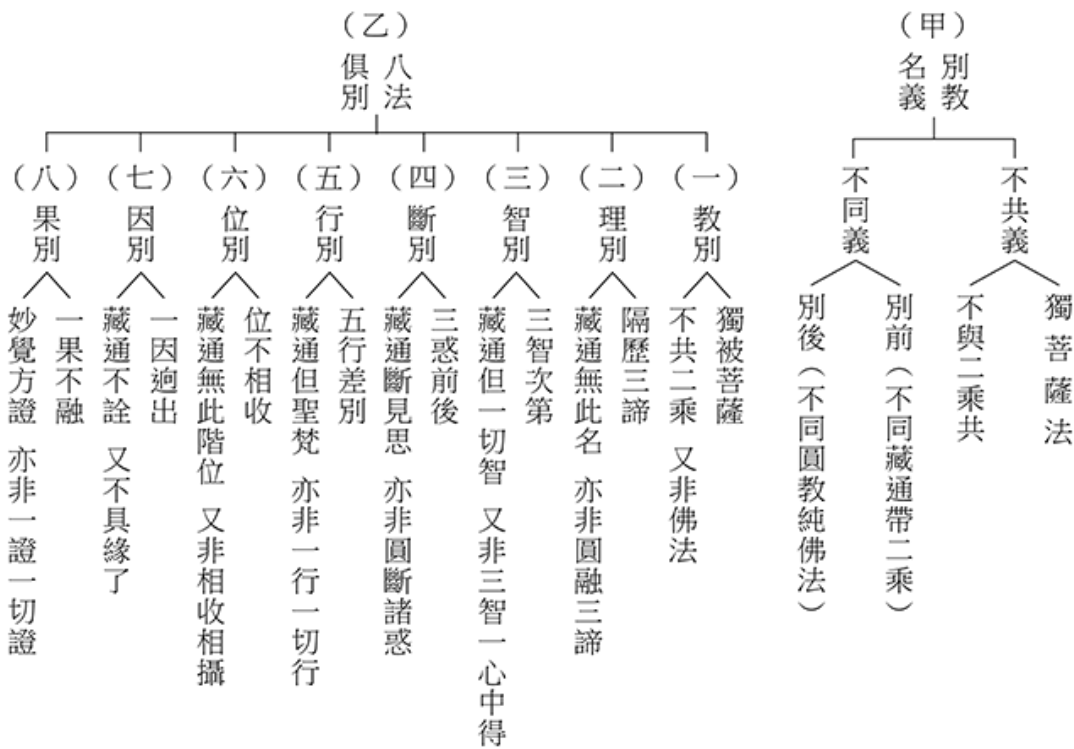
（圖說：雲公自言：從聽聞到念佛法門後，就自訂早晚二課，即便遇到婚喪喜慶、戰亂逃難，早晚二課都不曾缺過。這就是「能安忍」。）

# 天臺教觀略說講記(三十五)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

## 天臺教觀畧說(十九)——別教之一(釋能詮名)

○《四教儀》云：別教明界外獨菩薩法。教、理、智、斷、行、位、因、果，別前二教，別後圓教，故名別也。



前面已將藏、通二教做了介紹，接著進一步介紹「別教」。

首先，還是先「釋能詮名」，即探究為何此教名為「別教」？《天臺四教儀》中說，「別教」是「明界外獨菩薩法」，意即它是單獨專對界外的菩薩，教他們行菩薩道自利利他的法門。不但教法特別，把它加以延伸開來，其實包括「教、理、智、斷、行、位、因、果」，這八法都特別。



(圖說：別教是「獨菩薩法」，只有詮釋菩薩的教法，沒有二乘法了，它獨釋大乘法。)

如何特別呢？「別前二教」，跟前面所介紹的藏、通二教不同；「別後圓教」，也跟後面將介紹的圓教不同。「故名別也」，所以稱為「別教」。大致上在三藏經典中，凡是講到行菩薩道，須經過歷劫修行，而且行位的次第，前後分明，互不相攝，這都是屬於別教的教相。

以下進一步分析（甲）這個表。其實「別」，就有第一「不共義」：不與人共有，是各別的。「獨菩薩法」，只有詮釋菩薩的教法；「不與二乘共」，不與聲聞、緣覺共有。若是藏教和通教，一個是正化二乘，一個是傍化二乘，都有三乘法，但來到別教的教門，沒有二乘法了，它獨詮大乘法，所以是「不共」。第二是「不同義」：就是別前、別後，跟前面的藏、通二教不同，也跟後面的圓教不同。

「不同藏通帶二乘」，藏、通二教都有三乘，雖然藏教主要講小乘法，但是裡面也有講到菩薩乘，這我們已經研究過。通教更是三乘共法，同稟無生教，同樣修體空觀。藏通二教，都帶有二乘法，但到別教就完全講菩薩乘了。

此外，「不同圓教純佛法」，也跟圓教不同。圓教徹因徹果講的都是純粹的無上佛法，一入手就是以佛法界為所緣，一路上從修因到證果，都是未離開佛法界，故名純佛之法。而別教所詮釋的成佛之法，得次第的來，先修空觀斷見思惑，其次修假觀斷塵沙惑，這兩者跟成佛的關係比較遠，因為我們無法明心見性最關鍵在於根本無明惑，那得用中觀才能透顯它。別教必須先藉空假二觀才入中觀，從因至果有轉換的工夫，不像圓教一入手就是佛法界。

在十法界中，四聖法界有的證阿羅漢果在聲聞法界，有的證辟支佛果在緣覺法界，有的證菩薩的各個階位在菩薩法界，最後成了究竟的佛才是佛法界。那麼，別教是什麼呢？別教就在菩薩法界，最後當然他也成佛了，但是從因至果的過程中有轉換、有次第，所以別教是次第教，是有次第的修學。若是圓教，則是不次第教，一入手就跨越，就以佛法界為所緣，這很特殊。雖然圓教還沒講，但是講別教必得稍微做點比較，等講到圓教時，再回頭跟別教做簡擇，這樣來回較量才會清楚。

在這裡先請問諸位，大家都參加過共修念佛，那麼大家修的念佛法門，是屬於藏教、通教、別教？或是圓教呢？

這一句佛號，是我們的所觀境，藏教觀的只不過是因緣境，但修這個因緣境，就已超出世間所有科學家、哲學家，在他們之上。他們哪個人能夠了生死呢？而藏教就靠著了解因緣所生法而了生死。通教所緣的境界是無生四諦，別教所緣的則是無量無邊菩薩法界的境界。那麼，我請問大家，

這一句「南無阿彌陀佛」是十法界中的什麼境界？當然是佛法界啊！

「阿彌陀佛」四個字，完全是梵語翻過來的，涵義非常豐富。釋迦牟尼佛在《阿彌陀經》中說道：「彼佛何故號阿彌陀？彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號為阿彌陀。」無量光明，此其一；「又舍利弗，彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」無量壽命，此其二。這是佛自己下的定義，這還有什麼話說呢？無量光是表空間，無量壽是表時間，整個時間、空間，這一句佛號都包括，那就是包括整個宇宙全體了，還有超過這個的嗎？這就是我們念佛的所觀境啊！

其實我們跟佛一樣，皆有佛性，只是我們因妄想執著而不證得。我們所修的法門是純粹無上的佛法，沒有經過教理的分析，你不知道這個法門的可貴，以為真的是老太婆的法門。這個老太婆不是別人，是佛，你不能看輕啊！若是上根利智之人，單修十乘觀法第一個觀不思議的佛境界，他就證悟進去了，這個法門可以成佛。



（圖說：淨土法門，是純粹無上的佛法，沒有經過教理的分析，你不知道這個法門的可貴，以為真的是老太婆的法門。）

所以蕩益大師在《彌陀要解》中說，我們不必轉換題目，就這個法門，七天當中就可以斷見思惑、斷塵沙惑、乃至斷根本無明惑，一生便可以成佛。能斷根本無明惑就是成佛的法門，斷了一品的無明惑，就證一分中道法身，那就是圓初住、別初地，圓初住就是分證佛了。為什麼呢？有這個法身，就可以到一百個三千大千世界去示現八相成道、度化眾生，這是百界作佛啊！你說哪一個法門、哪一部經典可以做到這樣？也只有《法華》、《華嚴》可以。

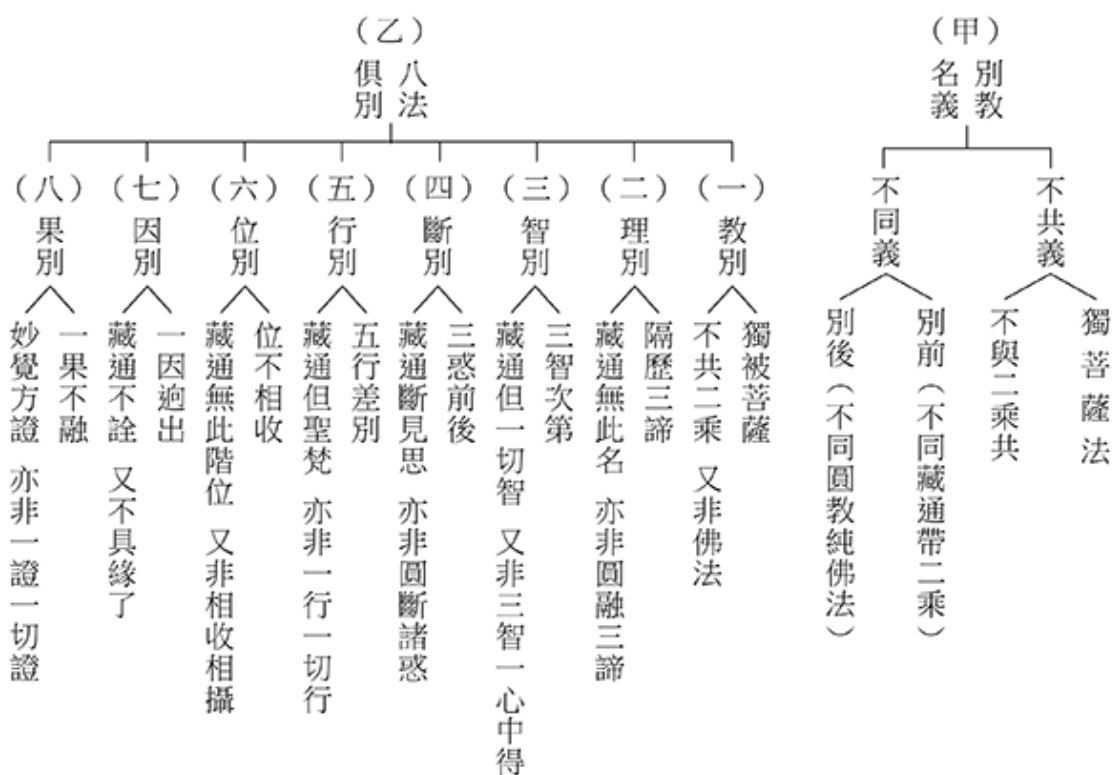
所以古德說：「《彌陀經》是小《華嚴經》，《華嚴經》是大《彌陀經》。」  
明白這個道理，你就知道古德所言不虛了。

# 天臺教觀略說講記(三十六)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(十九)——別教之一(釋能詮名)

○(四教儀)云：別教明界外獨菩薩法。教、理、智、斷、行、位、因、果，別前二教，別後圓教，故名別也。



前面只簡略說明別教「名義」，接著進一步探討別教「八法」一教、理、智、斷、行、位、因、果，也就是詳細的詮釋別教教義的八個綱領。通教是「八法皆通」，三乘人共稟、共行；別教則是「八法俱別」，一一法別前、別後。

## 教別 理別

首先是「教別」：「獨被菩薩」，佛講這個教法主要在教化菩薩乘的人。「不共二乘」，當中沒有羈雜二乘的教法；「又非佛法」，這個「佛法」是指無上的佛法界的法，如《法華》的純圓獨妙，也就是又不同於後面的圓教法。

第二是「理別」：佛的一切言教，用意就在詮釋諦理。別教詮釋的是什麼諦理呢？是「隔歷三諦」，所詮釋的真、俗、中三諦，隔歷不融，必須次第分別而證。「藏通無此名」，藏、通二教不詮中諦，通教雖有部分觸

及，也只是暗含，重點仍在真諦上。所以藏、通二教不講中道佛性，不詮釋「中諦」這個名相。《阿含經》等小乘經論，固然也講「中道」，但那是指離斷、離常的中道，並不是講佛性的中道。「亦非圓融三諦」，別教所詮釋的三諦，真諦是真諦，講的就是「空」的道理；俗諦是俗諦，講的就是「有」的道理；中諦是中諦，講的是「非空非有」中道佛性的道理。三諦次第而證，隔歷不融，不同於圓教的三諦，即空即假即中，一諦即三諦，三諦即一諦，圓融不二。

## 智別 斷別

第三「智別」：悟了理就能開智慧，別教人開什麼智慧呢？「三智次第」三種智慧，一切智、道種智、一切種智，先後次第證得。請參考第二十張表—（甲）「三諦三觀」。這是說明修三諦三觀，斷三種惑、證三種智慧的情形。

諸位過去都學過《十四講表》，第一表「先明佛義」中，說佛具有一切智、道種智、一切種智。為什麼能夠開一切智呢？必須斷見思惑。一切智是二乘人的智慧，二乘的阿羅漢斷了見思惑，就開了一切智。

若是菩薩必須得進一步斷塵沙惑，才能證得道種智。「道」是指種種的化道、法門，這些法門、道理都得了解。「種」是指眾生的各種根性，也都得了解。要當菩薩就得知病識藥，而且所投的藥都要能夠對治眾生的病。佛的智慧，是「一切種智」，又名「一切道種智」，這必須進一步斷根本無明惑，所以佛是大醫王，沒有一種病他治不了。

一切智，得悟入真諦空理才行；道種智得了解俗諦，所有的眾生、萬法、世間一切的學問，都是不同的因緣所現出的假有，菩薩得了解這個「有」。到了佛的智慧，一切種智，斷根本無明惑，就悟入中諦，整個中道實相、真如本性都透徹了。不但懂得空、有的道理，而且懂到徹底，此時「空有不二」，那就是「中」。

那麼，要用什麼辦法才能做得到呢？必得修觀行，天臺宗的祖師依照經論，開出空、假、中三觀。修空觀就是觀真諦，希望能夠斷見思惑，證一切智；修假觀是觀俗諦，斷塵沙惑，證道種智；修中觀是觀中諦，斷無明惑，證一切種智。所有一切經論，斷惑證真的層次，都離不開此表，所以相當重要！

再回頭來看八法中的「智別」，別教開智慧也跟其他教不同，它是「三智次第」。它的教法得先開一切智，其次開道種智，最後才開一切種智。藏、通二教主要在開一切智，斷見思惑，了分段生死。若是藏、通的菩薩乘，只能斷界內的塵沙惑，也只是開部分的道種智，所以別教不同於藏、

通二教。

「又非三智一心中得」，「三智一心中得」出自於《大智度論》，講的是圓教人修「一心三觀」，一念心中，同時修空假中，所以三智能於一心中得。但別教是分開、次第修觀行，是修的「次第三觀」，三智也只能先後次第證得，故又與圓教不同。

第四「斷別」：「三惑前後」，別教對於見思惑、塵沙惑、根本無明惑，是先後次第斷除，由於開智慧有次第，故斷惑也有次第。「藏通斷見思」，藏、通二教主要在斷見思惑，頂多講菩薩乘，也只斷部分的塵沙惑，未論及根本無明惑。

「亦非圓斷諸惑」，也不像圓教一斷一切斷，斷惑的時候是三種惑同時斷，伏的時候是三種惑同時伏。如智者大師來到圓教的五品觀行位，一伏一切伏，圓伏五住煩惱（五住即包括見思惑、塵沙惑，根本無明惑）。

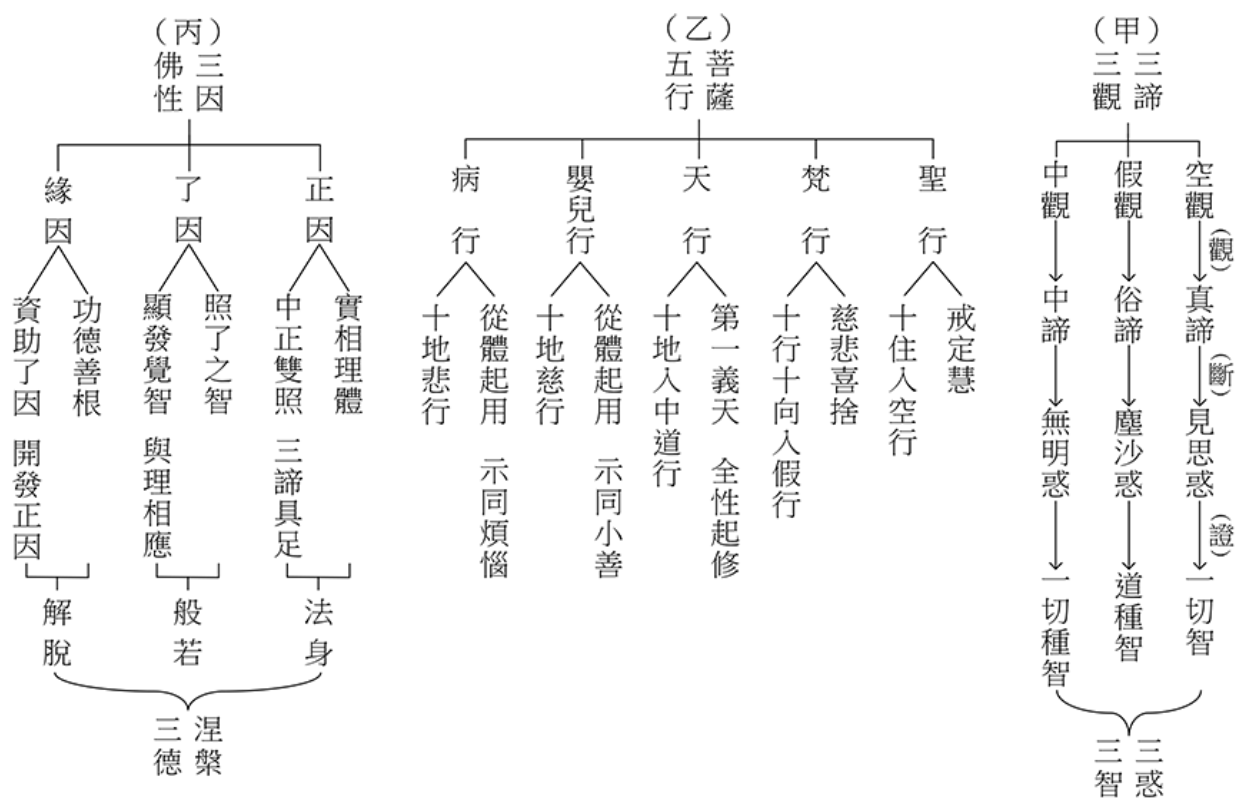


（圖說：《阿含經》等小乘經論，講的「中道」，那是指離斷、離常的中道，並不是講佛性。）

# 天臺教觀略說講記(三十七)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(二十)——別教之二(釋能詮名)



## 行別

第五「行別」：別教修觀行，是「五行差別」。何謂「五行」？請看講義二十的(乙)表，這是出自《大般涅槃經》。

### 聖行 梵行 天行

《大般涅槃經》把所有菩薩萬行，歸納成五行。第一為「聖行」，指菩薩入聖流之行，要轉凡成聖，這至少得斷見惑以上。所以在聖行當中，重點是勤修「戒定慧」三無漏學，來斷除貪瞋癡等煩惱。「十住入空行」，這在別教的階位中是屬於十住位的菩薩，主要修空觀之行，斷見思惑。

第二是「梵行」。「梵」是「清淨」，指的是「慈悲喜捨」四無量心。「十行十向入假行」，證到十行、十回向的菩薩，比十住的菩薩更高，因為已經斷了見思惑，不再夾雜有漏煩惱，真正能慈悲喜捨度化眾生，故名梵行。他已經能從空入假，修假觀之行，廣度眾生，進一步斷塵沙惑，開發道種智。

第三是「天行」。此「天」，不是指三界內的天道，而是指的「第一義

天」，也就是中道第一義諦，這已經屬於登地菩薩的境界。「全性起修」，登地的菩薩，已經破一分根本無明，證一分中道法身，而與中道第一義諦，即真如本性相應，所以所做的事情就能全性德而起修德，完全跟真如本性的性德相應。「十地入中道行」，別教登地的菩薩，從第一地到第十地，無明分分破，法身分分證，都是修的中觀行，全性起修、全修在性，修德完全跟性德吻合。別教來到十地就跟圓教十住相同，此名「證道同圓」，證悟的境界一樣。

後面的第四「嬰兒行」和第五「病行」，也都離不開中道之行。一入全性起修的中道行，就能開發一切種智，這是「根本智」，從根本智就能起「後得智」，所以登地的菩薩乃至最後成就無上的佛果，各方面的功德、神通、道力更大，更能大行菩薩道，這就叫「從體起用」。

## 嬰兒行 病行

「嬰兒行」，是屬於「十地慈行」，就是指登地的菩薩，為度化眾生所運用的無緣大慈的慈行；「病行」，則是指「十地悲行」，也就是登地菩薩，為度化眾生所運用的同體大悲的悲行。

為甚麼稱作嬰兒行呢？「示同小善」，就是菩薩在修慈行的時候，契機施化，雖然本身已是登地的菩薩，但他看眾生需要講人天乘法，就對他講人天乘；需要對他講聲聞、緣覺乘法，就示同聲聞、緣覺乘。並不會因為自己已是登地的菩薩，就輕蔑五戒、十善等人天乘法，故曰「示同小善」。從人天小果乃至別教菩薩，歷劫修行的相似中道之行，他都善巧方便一一加以教化、示現，來啟發眾生的善根。所以經上說如黃葉之止兒啼，如空拳之誑小兒。

又為甚麼稱為病行呢？「示同煩惱」，這是悲行。「從體起用，示同煩惱」，來到十地的菩薩，雖然微細的根本無明未斷，但見思惑早已斷除乾淨，理應沒有煩惱之行。然而為了度化眾生，有時也要有不同的手段，比如沒有病，卻示同有病。例如《維摩詰所說經》中的維摩詰居士，其實已是等覺菩薩，但為度眾生而示現有疾，所謂「眾生病故，是故我病」，此即「病行」。

又如陷害釋迦牟尼佛的提婆達多，其實也是大菩薩示現病行，來警示眾生莫造五逆之惡。由於他是登地菩薩，所以雖造五逆罪而墮入地獄，但在地獄中受苦卻如享三禪樂。這些都是經佛陀開示之後，吾人方知的菩薩病行。

以上五行，在《大般涅槃經》中，把菩薩的修行次第井然有序的排列開來，智者大師建立天臺教義，是以《法華經》為骨幹，而以《大般涅槃

經》為扶疏，所以有很多地方引用《大般涅槃經》，乃至於菩薩的修證階位也是引用《大般涅槃經》。

菩薩五行，別教是一行一行有次第的修；「藏通但聖梵」，藏、通二教主要為聖行，就是菩薩乘也只有少分的梵行；「亦非一行一切行」，也不同於圓教人的一行一切行，圓人一行中即具足五行。由於圓教人懂得圓融中道的道理，所以行其中任何一行時，就具足了其他四行，此云「一行一切行」。



(圖說：「病行」，菩薩為了度化眾生，要有不同手段，比如沒有病，卻示現有病。維摩詰居士已是等覺菩薩，但為度眾生而示現有疾。)

## 位別

第六「位別」：位指所證的果位。別教有哪些果位呢？後面的表會加以詳列，菩薩一共有五十二個階位，包括十信、十住、十行、十回向、十地，及等覺、妙覺。「位不相收」，別教的菩薩在修行證果的過程中，證到哪個階位就只得到那個階位的功德，這些階位之間並不互相收攝。

「藏通無此階位」，藏、通二教尚未提及五十二個菩薩階位，通教有所謂「三乘共十地」，那個「十地」也與五十二個階位中的「十地」，大不相同。「又非相收相攝」，也不是圓教所講的「一位一切位」，位位之間互相收攝，一地就具足諸地的功德。

## 因別

第七「因別」：別、圓二教修因，都是要修中道佛性，其所以不同，就在於佛性的詮釋。別教所講的佛性，是「一因迥出」；最後證到的果，是「果別」，曰「一果不融」。

請看講表二十（丙），在此稍作分析說明。大乘講佛性，因眾生皆有佛性，故皆能成佛。佛性再加以細分，此出自於《大般涅槃經》。《大般涅槃經》有北譯本、南譯本之別，北譯本中就開出「三因佛性」，即在因地之時，吾人皆已具有。第一為「正因佛性」，指中道實相的理體本身。何以名為「正因」？因為佛性「中正雙照」，既照空、又照有，既中且正，故名正因佛性。正因佛性中具足真、俗、中三諦，我們最終成佛主要就是將正因佛性開發出來，一開發就能成就涅槃三德—法身、般若、解脫。

或問如何開發呢？必須要有第二「了因佛性」，即照了實相理體的智慧。我們學佛所以要開智慧，就是希望把了因佛性顯發出來，顯發覺悟一切諦理的智慧，也就是般若的智慧，開發之後它就能夠與理體相應。正因佛性是性德，吾人本性中就有，它是理體；了因佛性和後面的緣因佛性是修德，必得後天下功夫去修行。所謂修德有功，性德方顯。

第三「緣因佛性」，指種種的功德、善根。了因是修慧，緣因是修福。為甚麼稱為緣因？「緣」是助緣，能夠「資助了因」，它能幫助照了開發正因佛性。所以行菩薩道必須福慧雙修，修慧就是開發了因佛性，修福就是開發緣因佛性。只修福或只修慧，都無法圓滿。緣因佛性最後成就的是涅槃三德中的解脫德。

那麼，為什麼別教所講的因是「一因迥出」，所講的果是「一果不融」呢？一果不融就是只有法身德。當知別教所詮釋的最高諦理是但中佛性，但中佛性是非染非淨、不及諸法，只有一個真空的理體，不具足一切法。

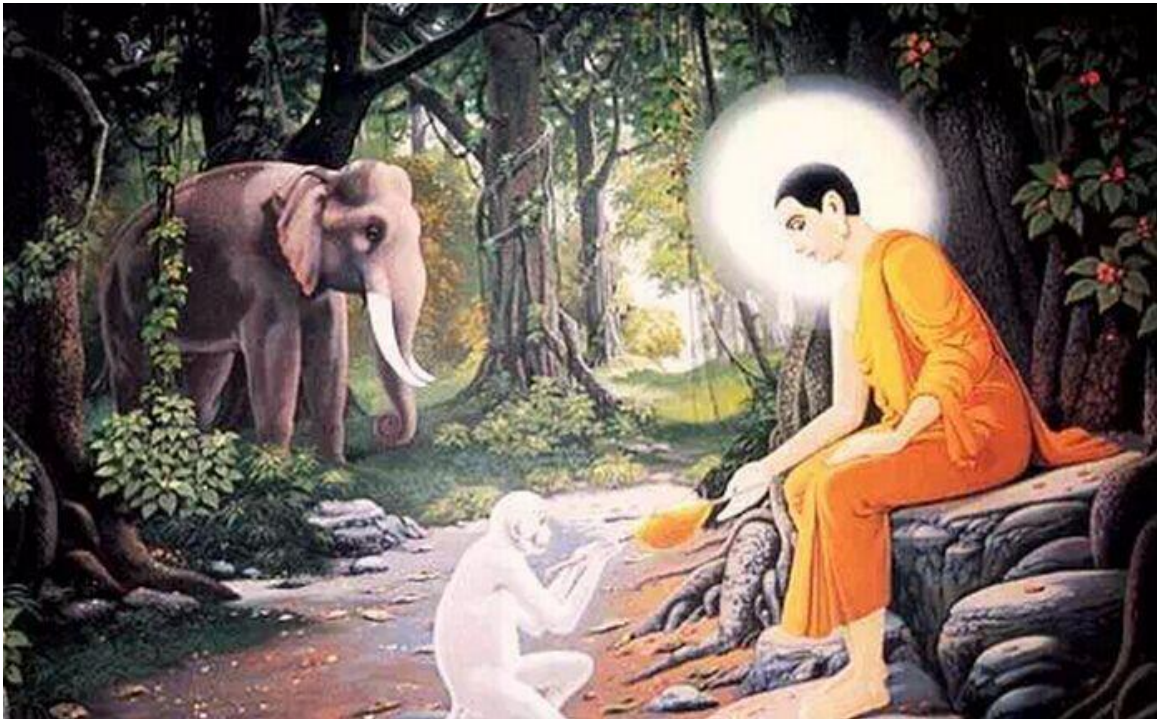
就在但中諦理的相應之下，它的修因是「一因迥出」，亦即正因佛性遠遠地超出緣、了二因佛性之外，故它不具緣因、了因。

「藏通不詮」，藏通二教不詮釋中諦，根本不知道佛性。「又不具緣了」，又與圓教所說的佛性不同，圓教的正因佛性具足了因、緣因，差別就在這裡。

## 果別

第八「果別」：「一果不融」，也是同樣的情形，別教人證涅槃三德是有次第的。「妙覺方證」，先得般若，其次得解脫，最後成佛才證得法身。而法身德裡並不具足般若、解脫，三德是並列開來的，所以說是一果不融。「亦非一證一切證」，若是圓教，則三德圓融，法身裡就具足般若、解脫；而且「初發心時，便成正等正覺」，法身、般若、解脫同時證得。

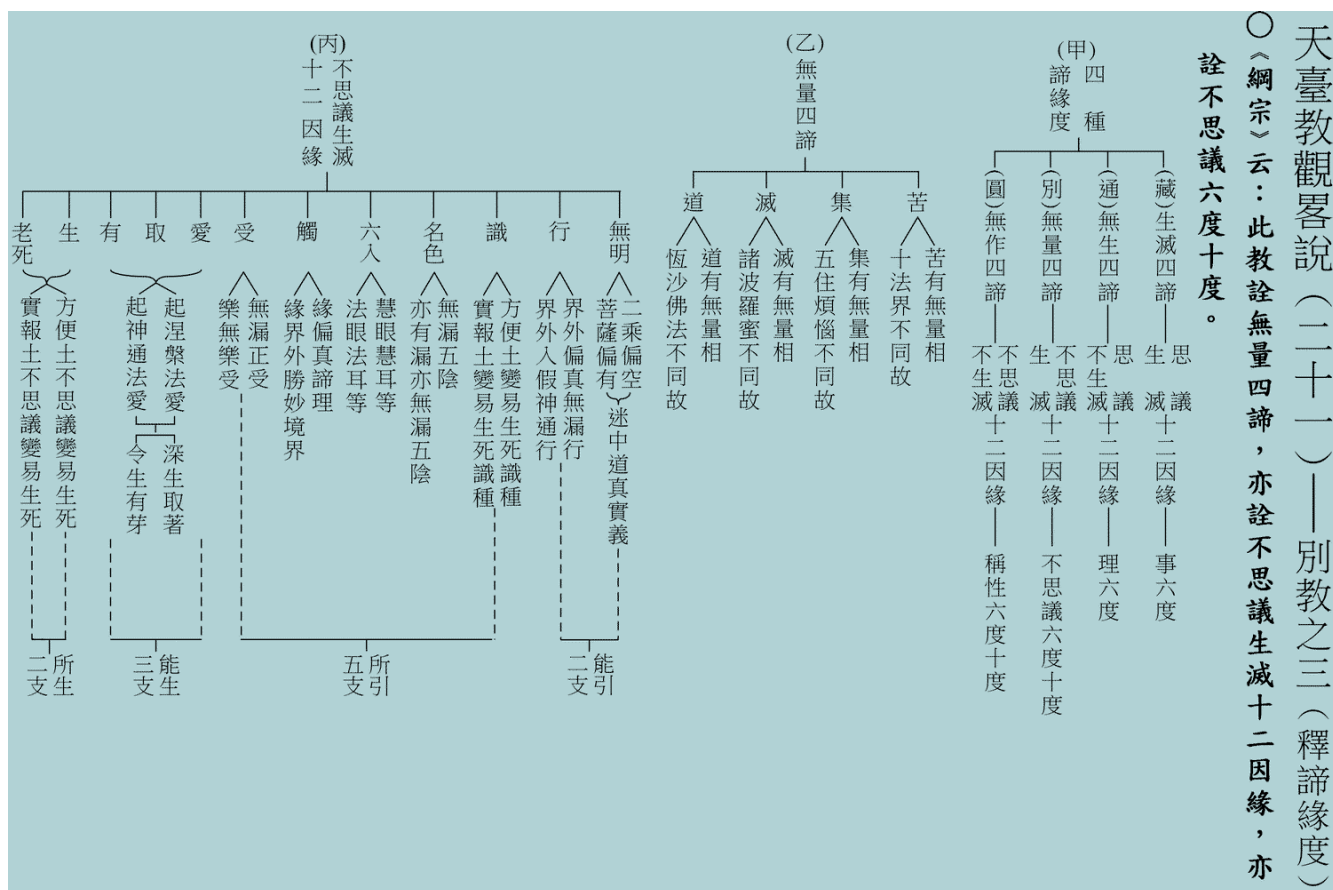
以上，介紹的是別教「八法」，八法若加以歸納，便成「教、理、行、果」四大綱領；四大綱領，再一濃縮，也可單講一個「教」字。佛法就是這樣，有開有合。



(圖說：大乘講眾生皆有佛性，故皆能成佛。佛性加以細分，有「三因佛性」。)

# 天臺教觀略說講記(三十八)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



以下介紹別教的「三乘法」——即「四諦」、「十二因緣」、「六度」。

「四諦、十二因緣」，在藏教中本屬聲聞法與緣覺法，但到別教就成了獨菩薩法。所以稱為「三乘」，是沿用藏教各別修的三乘法來說；事實上，法無定法，四諦、十二因緣、六度，本身無所謂大小，端看修持者的心量大小，以及解悟的淺深，方有大小之分。

過去雪公曾說：「好人來辦壞事，壞事也成好事；壞人來辦好事，好事也成壞事。」同理類推，我們也可以如此說：「大人來辦小事，小事也成大事；小人來辦大事，大事也成小事。」所以先哲有言：「士先器識，而後文藝。」過去的讀書人，要想成為真正的人才，求學的大前提，先擴大其器量，增長其見識；因為見識一高、器量一大，不論是寫文章，或是辦事業，才能真正利益天下後世。



(圖說：佛說四諦、十二因緣、六度，本身無所謂大小，端看修持者的心量大小，以及解悟的淺深，方有大小之分。)

請參照(二十一)表，《教觀綱宗》本文中說：「此教詮無量四諦，亦詮不思議生滅十二因緣，亦詮不思議六度十度。」四教都講三乘法，但都不相同，這必須與各教所詮釋的諦理，和所用的觀行相應，才不至於講錯。

## 四種四諦

如(甲)表，「四種諦緣度」。先就四諦法說：

藏教為何講的是「生滅四諦」？因為他所了解的只是因緣所生法，詮釋的只是偏真的諦理，所以四諦都有生有滅。通教講的是「無生四諦」，因為通教詮釋的是如幻如化、事理相即的真諦，他懂得生即無生的道理，所以四諦都無生滅。這是界內二教。

別、圓是界外教，都在詮釋中道佛性。吾人的真如本性，盡虛空遍法界，其中別教偏重在論事相，屬於事相教，講的事相，不論是苦諦，乃至道諦，都是無量無邊，所以稱為「無量四諦」。圓教則是專論理性，真如理體本身是無為法，無有造作，所以講的是「無作四諦」。

## 四種十二因緣

其次就「十二因緣」說：藏教是「思議生滅十二因緣」、通教是「思議不生滅十二因緣」。因為這兩教都是界內教，對象是三界內的眾生，所以都可以心思、可以口議。至於「生滅」與「不生滅」，跟前面所說四諦的生滅、不生滅意義相同。

別、圓二教是界外教，對象為三界外之菩薩根性的眾生，界外的境界，當然不是二乘人及三界中的凡夫可以心思、可以口議的，所以都是「不思議」。但是同為界外，別教偏重在論事相，就有生有滅，故云「生滅」；圓教則偏重在論理性，所以是「不生滅」。

## 四種六度十度

再就「六度」法說：藏教是用的「事六度」，偏重在六度的事相上，堅忍精進的去實踐。到了通教，懂得生即無生之理，行六度時，事理相即，所有生滅的事相，當下能與真諦理相應，生滅即無生滅，所以處處都能夠三輪體空，不落印象、不落種子，行無漏行，這是用的「理六度」。

別教是「不思議六度十度」，由於是界外，所以不可思議；但因為所講的是界外的事相，所以每一度中就都能收攝一切法、出生一切法、成就一切法，都是無量無邊。

《華嚴經》中，六度又開出後面四度，合起來是十度，十是滿數，即代表無量無邊。圓教是「稱性六度十度」，因為圓教是緣著佛法界修六度十度，佛法界與真如本性相應，所以是稱性，所有一切的修行都是全性起修、全修在性，這部分等到圓教時再詳說。

## 別教無量四諦

如（乙）表，進一步介紹「無量四諦」的內容：別教的四諦，每一諦都是無量，有無量的事相，故名「無量四諦」。

以苦諦而言，指的是什麼呢？指的是我們的依報、正報，以及色心因果諸法。在別教中，「苦有無量相」，一道的眾生，看他的正報、依報，從心理到外表，乃至所用的生活資具，就已經無量無邊，何況六道？又何況十法界？

十法界，包括有界內六凡、界外四聖，別教人行菩薩道，要上弘下化，十法界無量的事相都得了解。或問：六凡法界，講苦諦是苦，佛法界為何也叫做苦諦呢？當知苦諦，指的是依正色心因果諸法，若是來到佛法界，苦即無苦。苦諦在通教已是生滅即無生滅，更何況來到別教的佛法界？他的正報、依報均不得了，不但無苦，而且還有大樂。他是常樂我淨，四種淨德具足。

集諦就是指的惑業煩惱。那麼，別教講的集諦又如何呢？曰「集有無量相，五住煩惱不同故。」見思惑分成四住，見惑是一住，思惑分成欲界、色界、無色界三地為三住。前四住煩惱，指的就是見思煩惱，而第五住則是根本無明惑。其中一住的煩惱，詳細分析起來，也是無量無邊。例如單論見惑，眾生的邪知邪見就不得了。根本的邪見，包括執有、執無、執亦有亦無、執非有非無，此為單四見。又有複四見、具足四見，乃至一百八見。而且一一見，又各具八十八使，所以其相無量。單論見惑已是如此，更何況是五住煩惱？

再說滅諦，也一樣有無量相。怎麼說呢？「諸波羅蜜不同故」。波羅蜜譯為彼岸到，即到達不生不滅的涅槃彼岸。別教的菩薩必須法門無量誓願學，任何一個法門修行到徹底，都能到達彼岸，也就是「波羅蜜」；而一一波羅蜜，論其相對應的滅諦，當然也有無量的相狀，所以說滅諦也有無量相。

道諦也有無量相。怎麼說？因為「恆沙佛法不同故」，一尊佛即有無量的法門，更何況是十方恆沙諸佛？

在《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》中，釋迦佛就讚歎觀世音菩薩，說他「侍多千億佛，發大清淨願」。觀世音菩薩親近這麼多佛做什麼呢？因為親近一尊佛，就可以學一佛的法門，現在他「侍多千億佛」，就可以學無量無邊的法門，如此才能夠「應以何身得度者，即現何身而為說法」，到處尋聲救苦救難啊！以上是無量四諦。

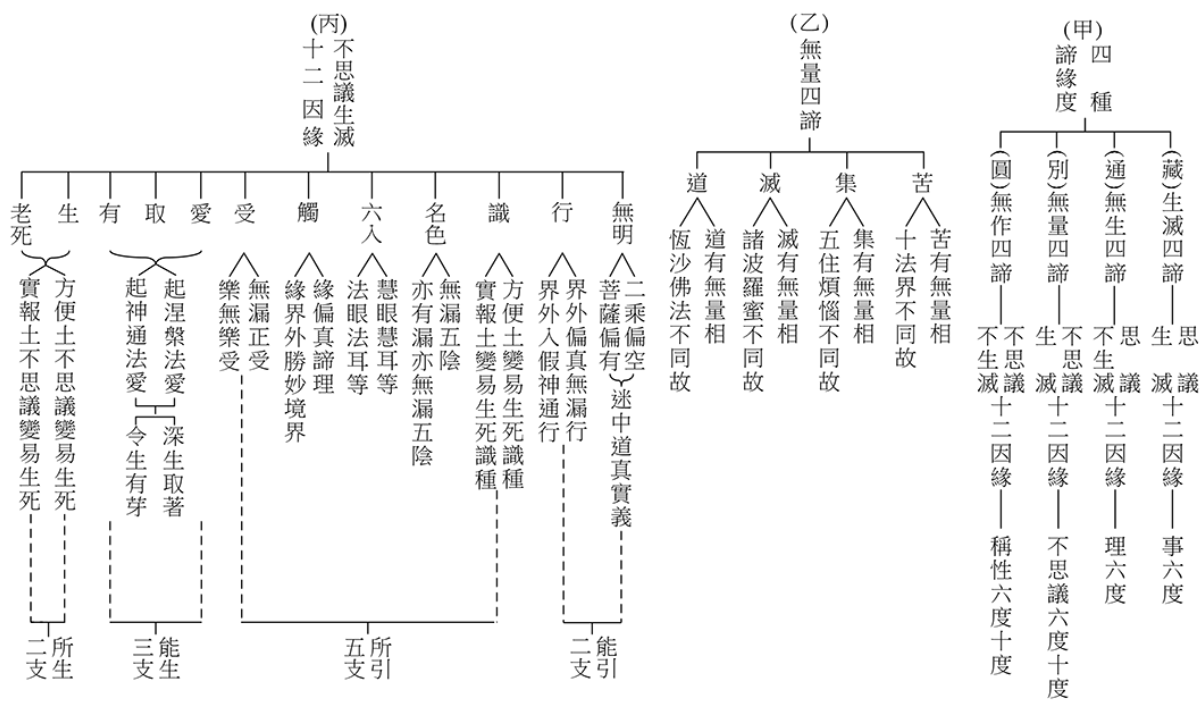


(圖說：觀世音菩薩親近這麼多佛做什麼呢？因為親近一尊佛，就可以學一佛的法門。)

# 天臺教觀略說講記(三十九)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(二十一)——別教之三(釋諦緣度)  
 ○《綱宗》云：此教詮無量四諦，亦詮不思議生滅十二因緣，亦詮不思議六度十度。



## 別教不思議生滅十二因緣

如(丙)表，接著介紹「不思議生滅十二因緣」的內容：十二因緣是探求眾生所以生死相續的事理。在《仁王般若經》中說道：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」這是說除了佛一個人居淨土外，等覺以下的九法界眾生都有生死，但生死(生滅)的境界、現象都不一樣。當知，每一尊佛所統轄的三千大千世界裡，都有由淺而深的四個境界。

第一是「凡聖同居土」，這是我們的境界，三界裡面都是凡聖同居土。主要是住著六道凡夫眾生，另外有一些是示現來度化眾生的佛菩薩，也有一些是已經修行證果的聖人，暫時與凡夫同居。此土主要是凡夫境界，裡頭有最苦的分段生死，而且色身也是非常粗劣的五蘊，一旦隨業受報，有了業報身，要改變非常不容易。

第二個境界是「方便有餘土」，這是已經斷了見思惑的聖人，主要是聲聞乘和緣覺乘的境界。先前已說過，這是個「化城」，只行三百由旬，尚未到達寶所，所以是「方便」；因為還有塵沙惑、根本無明惑未斷，所以是「有餘」。到了方便有餘土，已無同居土的分段生死，卻有方便土的

不思議變易生死。

為何不可思議呢？因為這不是界內的凡夫、二乘人所可以了解的緣故。二乘人證到涅槃時，以為自己就處在寂滅無為裡，所謂灰身泯智，既沒有能受報的身體，也沒有能分別的心智。殊不知他已經轉生到方便有餘土去了，佛就在那裡等著度化他。那麼他的身體是什麼樣呢？是「意生身」，內心作什麼意，就現什麼身，他的五蘊非常微妙細緻，清淨光潔，猶如琉璃，可隨時轉變；即隨著斷了多少品的塵沙惑或無明惑，以及慈悲願力之大小，身相、依報也就都跟著改變，這叫因移果易，故名「變易」。變易還是一種生滅，但很微細，不像我們同居土的分段生死這麼粗劣。

第三是「實報無礙土」，這是智者大師所定的名相，平常又稱為「實報莊嚴土」。「實報」是指真實的果報，破一品根本無明以上的法身大士，就會來到這裡。根本無明共有四十二品，只要每斷一品，實報無障礙土就更加莊嚴、更加殊勝。由於也是因移果易，所以實報土也有它不思議的變易生死。

第四是「常寂光淨土」，所謂「唯佛一人居淨土」，這已經是斷盡四十二品根本無明，分段生死與變易生死二死永亡，到達究竟佛果的境界。

了解這些情形，再回頭來解釋「不思議生滅十二因緣」。藏、通二教所講的十二因緣，雖然是凡聖同居土眾生的生死，但同時也適用於四土。只要有生死，就可拿十二因緣法來分析，但是內容大不相同，所以得「依義不依語」，這是研學佛法的四大準則之一。

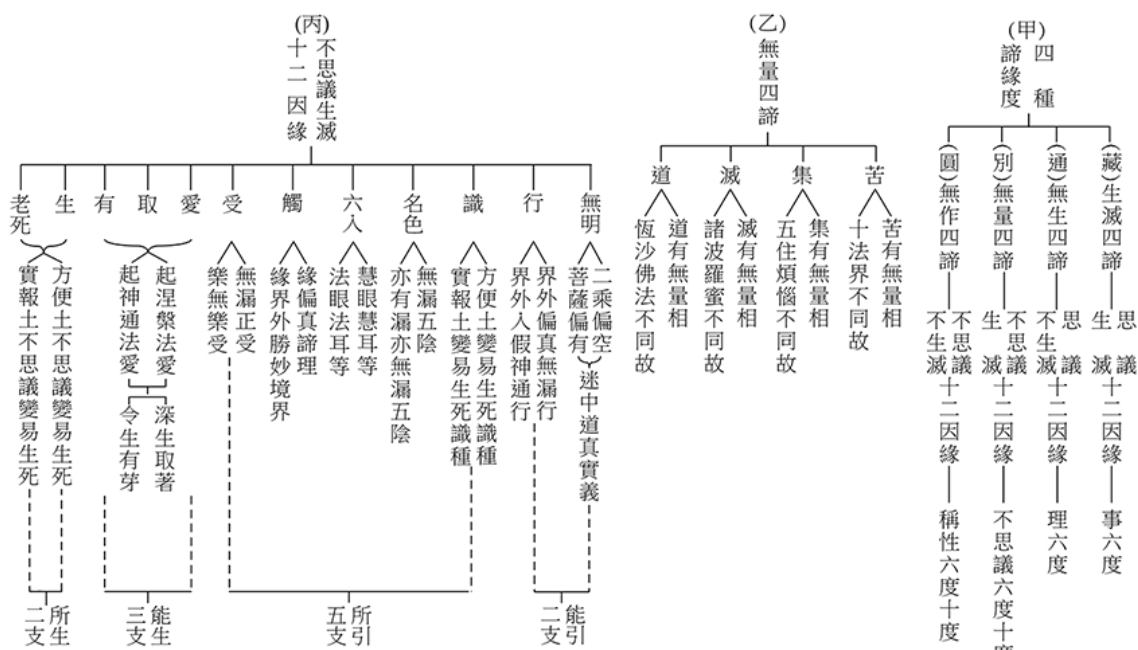


（圖說：斷盡四十二品根本無明，分段生死與變易生死二死永亡，到達究竟佛果的境界，故云「唯佛一人居淨土」。）

# 天臺教觀略說講記(四十)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(二十一)——別教之三(釋諦緣度)  
 ○(綱宗)云：此教詮無量四諦，亦詮不思議生滅十二因緣，亦詮不思議六度十度。



## 別教十二因緣——無明、行

首先看(一)「無明」和(二)「行」，這是能引的兩支，能夠引界外的聖人，落下變易生死的種子。那是什麼呢？「二乘偏空」，二乘的聖人已經斷了見思惑，沒有分段生死，悟入真空，證得偏真涅槃，如前文所說，自以為灰身泯智，其實是換了一個境界，到了三界外的方便有餘土。他的「無明」就是偏空，執著於空，還不懂中道實相的真實義。偏空之後引生出什麼呢？「界外偏真無漏行」，已經證得真諦，所以所行都與般若空相應，都是無漏(無見思煩惱)之行，但因執著於空，就無法懂得中道實相義。

相對於二乘人，菩薩則是「偏有」，前文說過，別教的菩薩從空出假，遊戲神通來廣度眾生，偏在「有」邊，雖然也證到空，但這時候偏重在有，究竟尚未悟到中道實相之理。由此引生的「行」，即界外的「入假神通行」，從空入假、遊戲神通，廣度眾生的六度萬行。所造的業是屬於亦有漏亦無漏的善業，因與空、真諦相應故無漏，但出假的神通行則屬於有漏，不過也不全然是凡夫的有漏。

有了上面能引的兩支，就有了因又有了緣，他當下就在自己的八識田中，落下相應意生身的五蘊種子，此五蘊是屬於很微細殊妙的界外五蘊。

吾人凡夫落下的是分段生死的業種子，他落下的則是變易生死的業種子。二乘人是無漏業的種子，大乘菩薩是亦有漏亦無漏善業的種子。此中內容大不相同，十分微細。

## 識、名色、六入、觸、受

如此，有這第（三）識種，就同時具足後面的（四）「名色」、（五）「六入」、（六）「觸」、（七）「受」，此即已包含所引的五支。詳細來看，二乘人的「名色」是落下無漏的五陰身種子，而菩薩既然是亦有漏亦無漏業，所以他的五陰就是落下亦有漏亦無漏的五陰身種子。這裡講五陰，是為了收攝名色支，而攏統言之。至於長出的六根身，二乘人已開發一切智，所以是慧眼、慧耳等，六根皆是慧。到了菩薩則已開發道種智，所以是法眼、法耳等，此仍然就六根的種子說。

「觸」，他們與外面接觸的是什麼境界呢？二乘人是「緣偏真諦理」，證到真諦，所以他時時刻刻攀緣著偏真諦理相應的境界。菩薩則知真亦知俗，所以所緣則是「界外勝妙境界」。至於感「受」方面，二乘人證入空，所以是「無漏的正受」；菩薩從空入假，所以是「亦有樂亦無樂受」。可見若是與無漏行相應，就是無漏正受的樂；若是與神通行相應，則是亦有樂亦無樂的受用。這是所引生的五支。

## 愛、取、有

下面又有能生的三支，來滋潤變易生死。（八）「愛支」：二乘人有「愛」，即執著偏真涅槃，緣界外無漏正受，而「起涅槃法愛」；菩薩則緣三界外之勝妙境界，而「起神通法愛」，執著遊戲神通。接著進一步「深生取著」，而有（九）「取支」；更進一步滋潤變易生死的識種，而令變易生死種子開始發芽，「令生有芽」，此即第（十）「有支」。

## 生、老死

最後便有（十一）「生」及（十二）「老死」，所生的二支。二乘人即招感二乘的意生身，有方便土的不思議變易生死；大乘菩薩則招感菩薩的意生身，有實報土的不思議變易生死。雖然這裡也說生、也說老死，卻不同於凡夫的分段生死，由一胞胎，換另一胞胎；而是在接著斷塵沙、無明之中，由於因移果易，其意生身與國土依報，隨之轉換，更加殊勝、更加微妙而已。

## 不思議六度十度

至於別教的「不思議六度十度」的內容：六度指布施、持戒、忍辱、

精進、禪定、般若，其名相意義，與前二教略同。十度者，原六度中之第六「般若度」，此屬根本實智；由根本實智，所生起的後得權智，再另開出「方便」、「願」、「力」、「智」四種權智，共計為十。

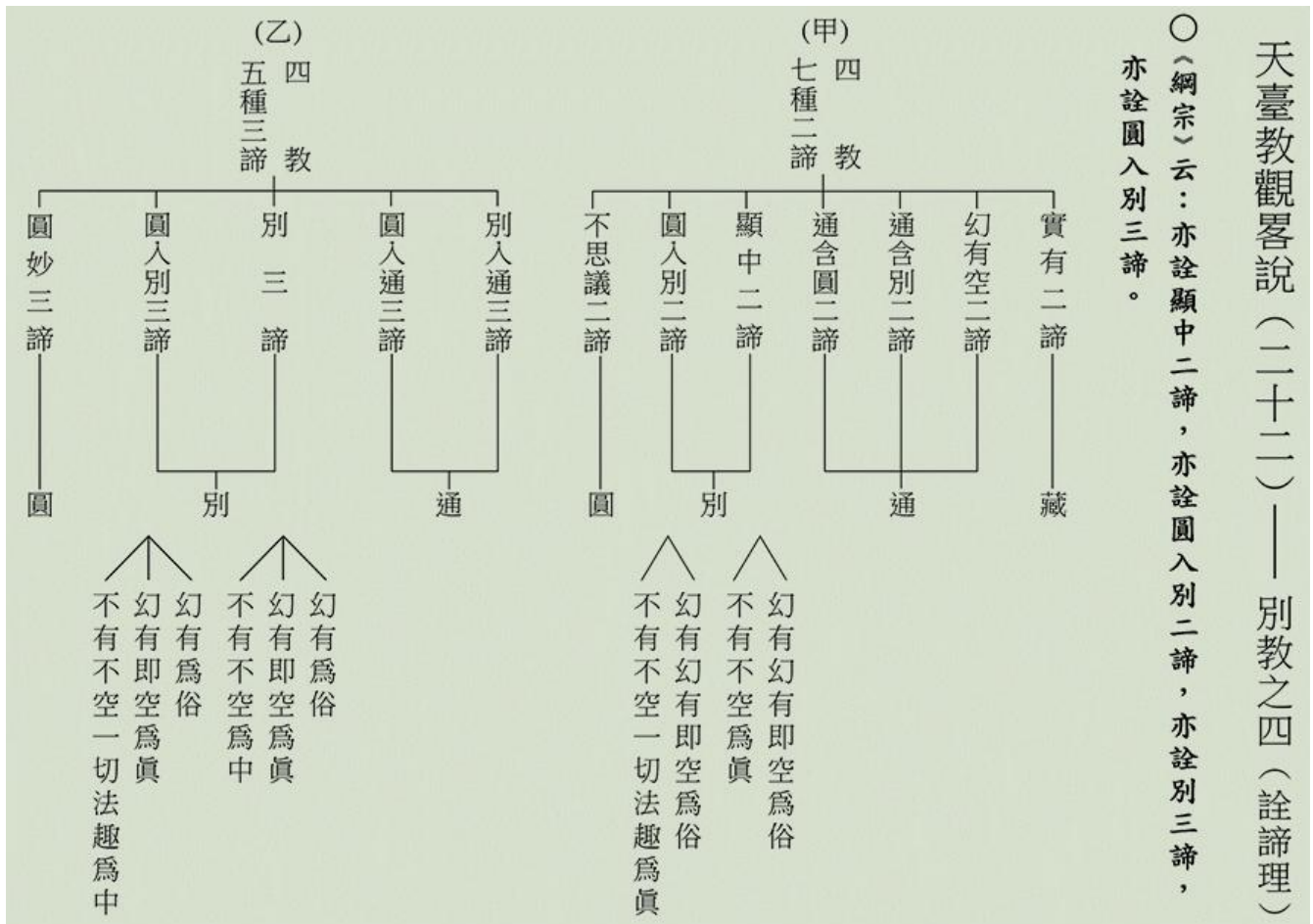
前六度實智，重在自度；後四度權智，重在度他，故十度等於涵蓋了萬行。而所以稱為「不思議」者，主要在於別教的菩薩，行六度十度法門時，一一度中都能攝一切法、能生一切法，乃至能成一切法，所以其數無量無邊，此自然不是凡夫二乘人所可心思、所可口議者，故名不思議六度十度。



([維摩詰居士圖]圖說：菩薩，緣三界外之勝妙境界，而起神通法愛，樂於遊戲神通。)

# 天臺教觀略說講記(四十一)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



## 詮別教諦理

別教三乘法已介紹過，接著講解第二十二表——別教之四「詮諦理」，即是詮釋這一教的最高真理。

《教觀綱宗》云：「亦詮顯中二諦，亦詮圓入別二諦」，這是別教詮釋的兩種二諦；此外，別教也詮釋兩種三諦，又云：「亦詮別三諦，亦詮圓入別三諦」。事實上，三諦也離不開二諦。原本經論中大概都只談到二諦：即「俗諦」與「真諦」，所以龍樹菩薩的《中觀論》有云：「諸佛依二諦，為眾生說法」。

所謂「二諦」，一是「俗諦」，即世俗人所見的五陰、十二入、十八界等等事相，這些通通是「有」；乃至在六道中輪迴生死，從無明而緣行，乃至生緣老死，其中所有正報、依報之事，在迷情的世俗人眼中都是實在的有，此即是「俗諦」。

二是「真諦」，即證果的聖人以其智慧證得的真實理性，因而得見諸法的法性。但是這一切法的法性，小乘人與大乘人所見有淺有深，並不相

同。二乘人只見到空，了解這十二因緣所現的假相，因緣合便生，因緣散便滅，所以如幻如化，非有而似有，當體即空，此即是「真諦」。二乘的聖人證得真諦法性，就開啟一切智。

至於大乘人，不但見空，還見空中有不空者在，其不空者即是佛性。由於這不是世俗人眼裡所見的「有」，也不是二乘人所見的「空」而已，所謂非有非空，故勉強稱之為「中」，此即中道佛性。因為這個緣故，所以小乘經典和大乘經典都講第一義諦，但是小乘經典所講的第一義諦，只是單純的「真諦」；而大乘人因為能見到空中有不空，故天臺家就另立名為「中諦」。證得中道第一義諦，就能證到無住處涅槃，這不同於小乘的偏真涅槃，不但不住著有，同時亦不住著空，這才是真正徹底的成佛。

不但《中觀論》上說：「諸佛依二諦，為眾生說法，以一世俗諦，二第一義諦。」而且《百論》上也說：「諸佛說法，常依俗諦、第一義諦。」所謂第一義諦，也就是真諦。但因為在大乘經典中，所講的空更為徹底，空中見不空，故另立中諦來表示，因此二諦就成了三諦。所謂三諦即二諦，就是這個道理。

## 顯中二諦

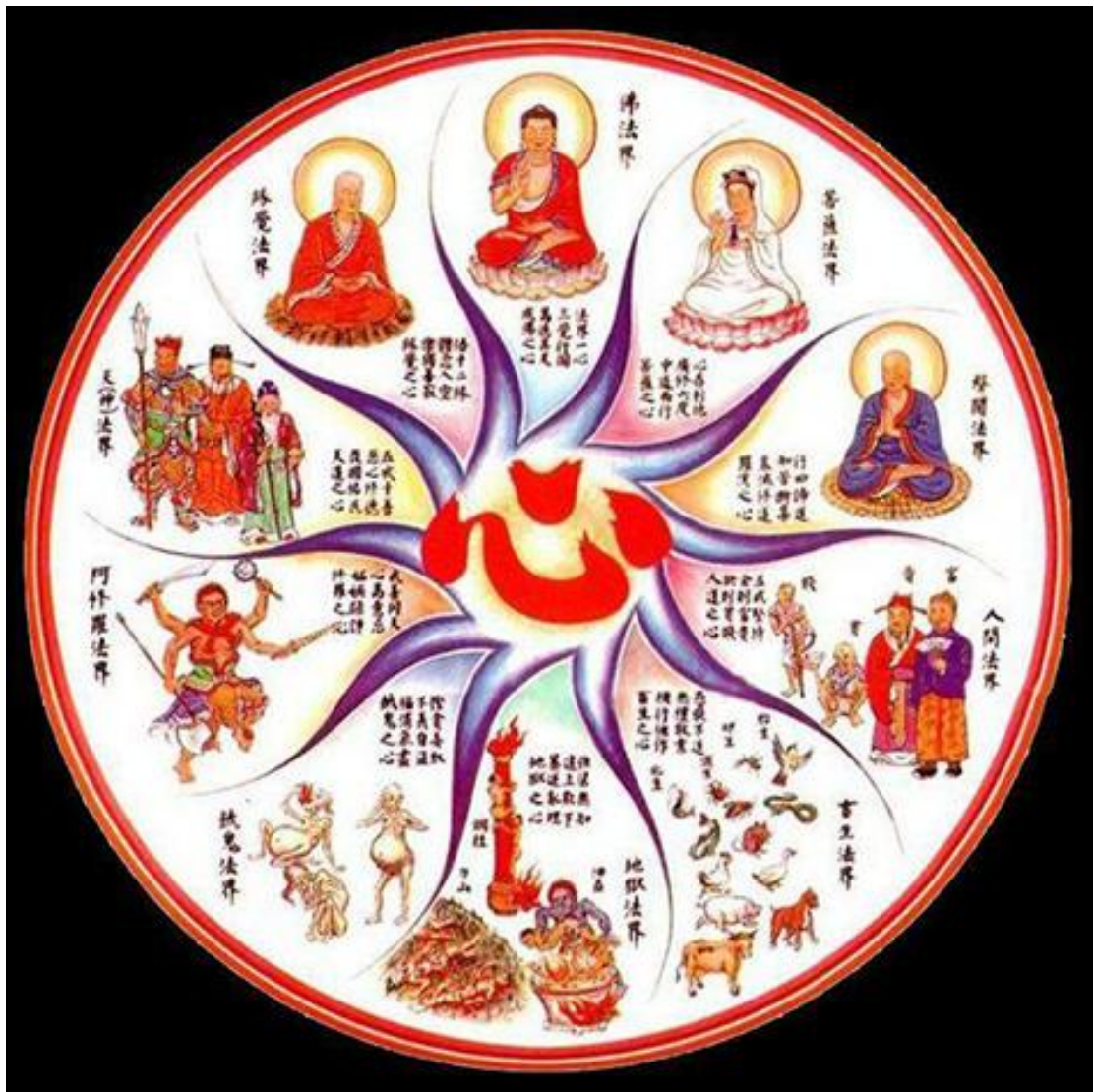
別教有兩種二諦。(甲)表為了介紹別教兩種二諦，順便把前面藏通二教的二諦都列出來做比較，這樣大家就容易分辨其中淺深的關係；另外再把後面的圓教也列出來，這樣就更能明白別教還欠缺什麼。這是為了方便作料揀，主要還是在介紹別教的兩種二諦。

第一是「顯中二諦」：二諦即俗諦和真諦，真諦也叫第一義諦，別教所講的俗諦是「幻有、幻有即空為俗」。所有五陰、十二入、十八界，三界之中一切的依報、正報等等，在通教人眼中都是如夢如幻、非有似有，這個幻有在通教中就是俗諦；既然是幻有，所以當體即空，這在通教本來被視為真諦。但是來到界外的別教，通教所講的真諦與俗諦，都成了俗諦。

那麼，別教所說的真諦是什麼呢？曰「不有、不空為真」，不是幻有之有，也不是幻有即空之空，而是在空中有不空者在，這才是別教的真諦，這個真諦也就是論三諦時的中諦。但是別教所講的中諦只是「但中佛性」，它非空非有、非染非淨；既不是九法界的染法，也不是佛法界的淨法，而十法界的染淨諸法，卻都由這個中道佛性所變現。

所謂「但中」，意即指它不是一切染淨諸法，而只是一切法所依的中道理體。所以稱「顯中」者，即「別顯中諦」，即特別顯示這個但中佛性來做為真諦；說是「不有、不空為真」，意即真諦超出空有之外，超出空有來顯示中道佛性，此名「顯中二諦」，這是別教所詮釋的諦理。若是後

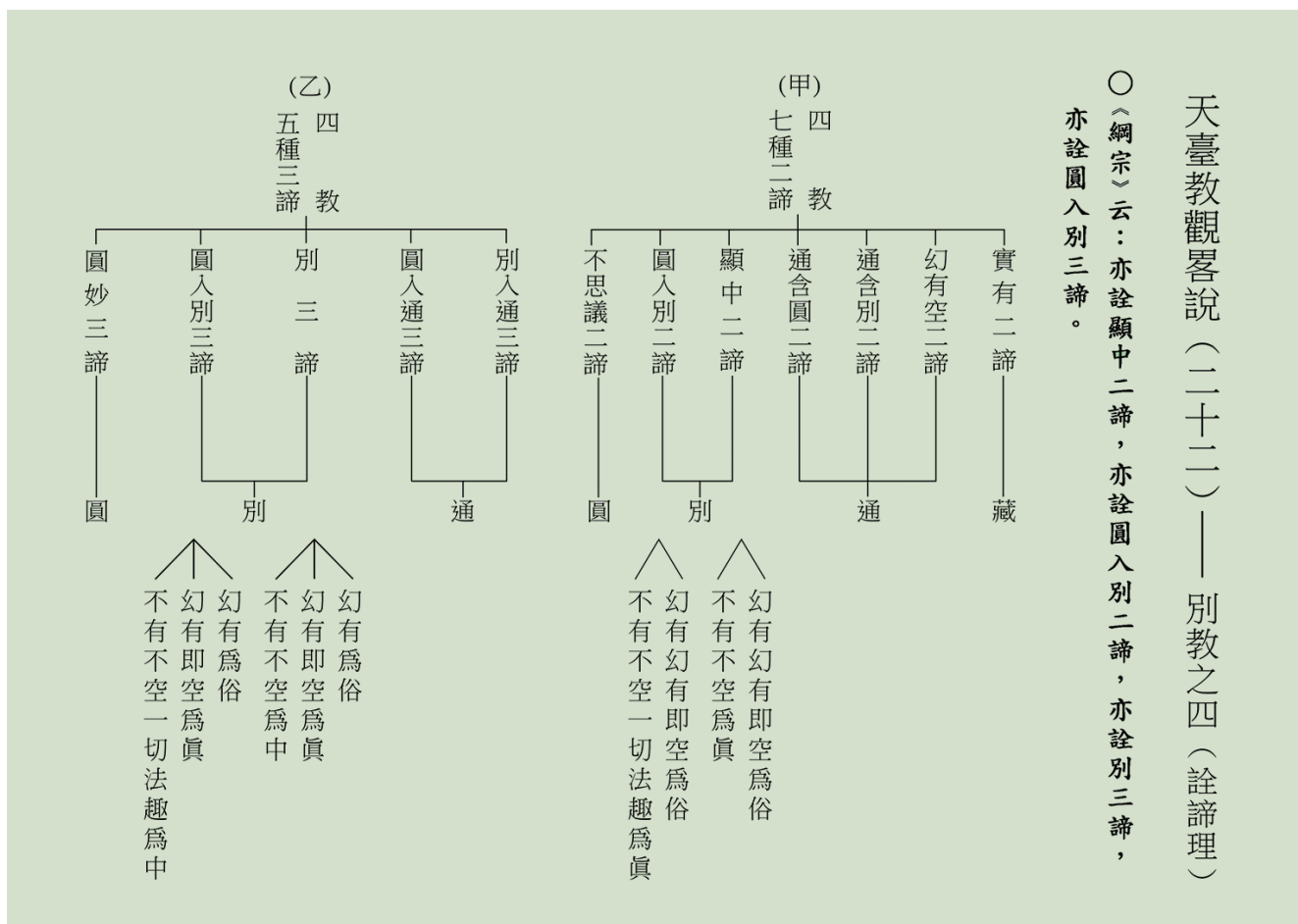
面的圓教，則毋須特別顯示，為什麼？因為圓教的真諦是中道佛性，俗諦也是中道佛性，真俗不二。這留待後面再說。



(圖說：別教講的「但中佛性」，既不是九法界的染法，也不是佛法界的淨法，而十法界的染淨諸法，卻都由這個中道佛性所變現。)

# 天臺教觀略說講記(四十二)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



## 圓入別二諦

第二是「圓入別二諦」。當別教人悟到中道時，其利根之人就同時能悟到圓教的中道，如此就被圓教所接，故有圓入別二諦。其內容為何？曰「幻有、幻有即空為俗」，此與「顯中二諦」相同，俗諦指的是幻有、以及幻有即空的空理；真諦是「不有不空一切法趣為真」，這個真諦與前面顯中二諦略有不同，它所講的已是圓融的中道佛性，所以加了一句「一切法趣」，意謂這個不有不空的真諦(中道佛性)，不是純粹的法性理體而已，而是所有十法界的諸法，都趣入到中道佛性來。可見俗諦尚屬別義，真諦則已成圓義了。

針對「一切法趣」，《大智度論》中又加了一句「是趣不過」，謂趣入中道佛性時，一切法都趣入，沒有一法遺漏，也就是說中道佛性裡面具足一切法。所以別教的但中佛性與圓教的中諦佛性，一個是「但中」，一個是「圓中」，而即以具或不具一切法，來分辨二者所說的佛性。

天臺宗所以又名「性具宗」，主要就在於圓教所講的真如法性具足一

切法。而徹證了此法性的佛，因為具足一切的善法，所以可以正面的行六度萬行、廣度眾生；同時也具足一切的惡法，所以也可以反面的示現病行、嬰兒行，去度化其他惡質的眾生。

一般大家都說真如本性中具足一切善法，至於也同時具足一切惡法的部分，大家都不敢講，只有天臺宗敢大膽地說，而且特別標榜「性惡」的理論。因為性惡，本性具足一切惡法的關係，就特別突顯出佛性裡具足一切法，這是圓教之理。

因此「圓入別二諦」，其俗諦還是別教之理，但真諦已經入了圓教之理，一半是別教之理，一半是圓教之理，故名「圓入別二諦」。或問：「此與圓教的『不思議二諦』有何不同？」答曰：「不思議二諦」的俗諦是「幻有、幻有即空」，且「一切法趣為俗」，俗諦也具足一切法。所講的真諦是「不有、不空、一切法趣不有不空為真」，真諦也同樣具足一切法。所以統合起來看，俗諦就是真諦，真諦就是俗諦，真俗不二，故名「不思議二諦」。

古來最難的就在分辨別圓二諦與別圓三諦的義理上，尤其在宋朝初年，天臺教部因為毀於兵燹，眾人當時還沒有智者大師的著作可以依憑，所以一個人說一套，又不免羈雜了其他宗，像華嚴、禪宗的學說，一下子就弄不清楚了，之後才有幾十年「山家」、「山外」的義理之爭，此點大家可以進一步再去研究。

## 圓入別三諦

知道別教二諦以後，三諦就容易明白了。前面「顯中二諦」，是合「幻有、幻有即空為俗」，而以「不有不空為真」；現在「別三諦」，則是分俗諦為二，即「幻有」是俗，「幻有即空」為真，而另外取原來的真諦「不有不空」為中，這就是別教本身教道上所講的三諦。

至於「圓入別三諦」，即「幻有為俗」、「幻有即空為真」，真諦和俗諦，仍屬別教義；中諦則是「不有不空一切法趣」，即一切法趣入「不有不空」之中道法性，這已經是圓教的圓融中諦，本身具足一切法了，所以稱之為「圓入別三諦」。

若是後面的圓教有所謂「圓妙三諦」，則以「幻有為俗」，又說「一切法趣俗」，即俗諦具足一切法；又以「幻有即空為真」，又說「一切法趣真」，真諦也具足一切法。而以「不有不空為中」，又說「一切法趣中」，中諦也是具足一切法。所以三諦其實就是一諦，一諦就是三諦，故名「圓妙三諦」。由此可知天臺宗何以講「一空一切空」、「一假一切假」、「一中一切中」，因為三諦即是一諦，一諦即是三諦。現代街上有廣告術語曰「一即一切」，

這是什麼意思？若是未聽聞過佛法，不知別圓教的妙理，恐怕很難去理解吧！

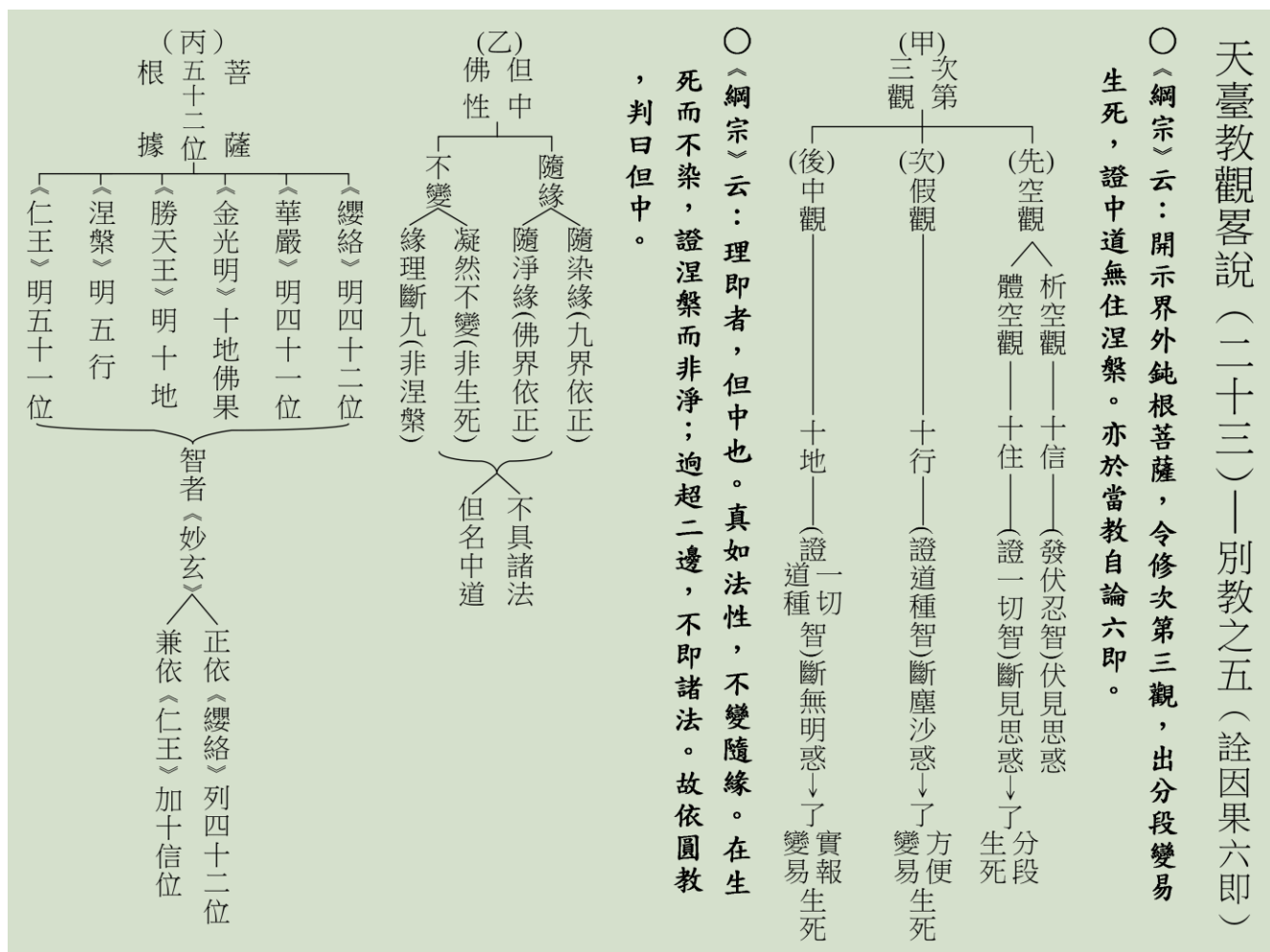
以上也順便把圓教略說了一下，因為有圓入別二諦、圓入別三諦，所以別教利根之人，在修學別教的過程中，當他見到中道佛性時，有可能不但見到但中諦，還能見到圓中諦；一見到圓中諦，就可轉入圓教、或被接入圓教。所以佛在說別教的教理時，為了契這類眾生的根機，就得事先埋伏擬宜，做了這樣的施設安排。



（圖說：天臺宗說的圓教，三諦即是一諦，一諦即是三諦。現代街上有廣告術語曰「一即一切」，這是什麼意思？這須知別圓教的妙理。）

# 天臺教觀略說講記(四十三)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



## 別教的修證次第

接著介紹別教從修因到證果，乃至六即階位的詳細修證次第。《教觀綱宗》本文云：「開示界外鈍根菩薩，令修次第三觀，出分段變易生死，證中道無住涅槃。亦於當教自論六即。」

別教是界外教，所謂「開示界外鈍根菩薩」，是相較於後面圓教的利根菩薩而言。「令修次第三觀」，就是得先修空觀、次修假觀、後修中觀，依次第而修行，這是說明別教的修因，是修的「次第三觀」。而修行的結果，則是「出分段變易生死」，可出離分段、變易兩種生死。修空觀可了分段生死，修假觀、中觀可了變易生死。參考(甲)表——次第三觀。

## 先修空觀

「先修空觀」，空觀有「析空觀」、有「體空觀」。最初的十信位，即修十種信心的菩薩，修的是析空觀，彼了達諸法因緣所生，所以無常、無

我，此正式運用生滅四諦伏見思惑，如此即可開發伏忍智。在《仁王般若經》中，依菩薩伏斷煩惱的淺深階位，列有「五忍」位，曰：伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍。「忍」就是一種定慧的力量，第一「伏忍」，就是能伏住見思惑。所以這裡說「發伏忍智」，意即能開發五忍中的伏忍智慧，這是最初的十信位菩薩。

若進一步到十住位的菩薩，便修「體空觀」，體達諸法如幻如化，當體全空，悟入真諦，如此即可開發第二「信忍」智，即能成就真正無漏的信心，以此破除我執，斷見思惑，證「一切智」，而了「分段生死」，出離六道輪迴，如此即可得到位不退。

## 次修假觀、中觀

其次「修假觀」，此指的是十行位的菩薩，彼從空而入假，廣學四教四門，遊戲神通，而行六度萬行，度化眾生，以此證得「道種智」，這是菩薩化導眾生的智慧，可斷「塵沙惑」，了方便土的「變易生死」。

最後「修中觀」，在十地之前有十回向的菩薩，即已開始修中觀的前方便，也就是藉著修習空觀和假觀的經驗，進一步研習「中道觀」，伏根本無明惑。前面修空觀和假觀，尚屬於助緣，名為「緣修」，待其藉空假而修中觀，即為「真修」。

別教是次第教，沒有經過前面空、假二觀，便無法修中觀。十回向的菩薩便已開始學習中觀，他用的是了達但中佛性之理的智慧而修中觀，直到登上十地，就「證道同圓」，證道上與圓教相同，即破一品無明，證一分法身。此時便了解圓融中道（圓中），證一切道種智（又名一切種智），斷根本無明惑，了實報土的變易生死。

## 出二種生死 證無住涅槃

所謂了實報土的變易生死，詳細的說，同時也分證常寂光土。實報土與常寂光土，一是事土，一是理土，原本「理事不二」。所以菩薩的無明是一品一品的破，法身的三德是一分一分的證，實報土的變易生死，分證位是分分破、分分證，到最後是屬於上上品的實報，亦即上上品的寂光，便究竟成佛了。《綱宗》云：「出分段變易生死，證中道無住涅槃」，正說明別教的證果。

別教菩薩所證的涅槃與小乘不同，小乘與真諦理相應，名真諦涅槃，講的是一切皆空，所以二乘人最後是灰身泯智，只剩下一寂滅無為，故名偏真涅槃。這在大乘眼中，其實是掉入了涅槃坑，他不知自己已在三界外的方便有餘土，有了意生身。有緣的佛菩薩就在那裡等他，對他講述別教、

圓教的道理，讓他回小向大。

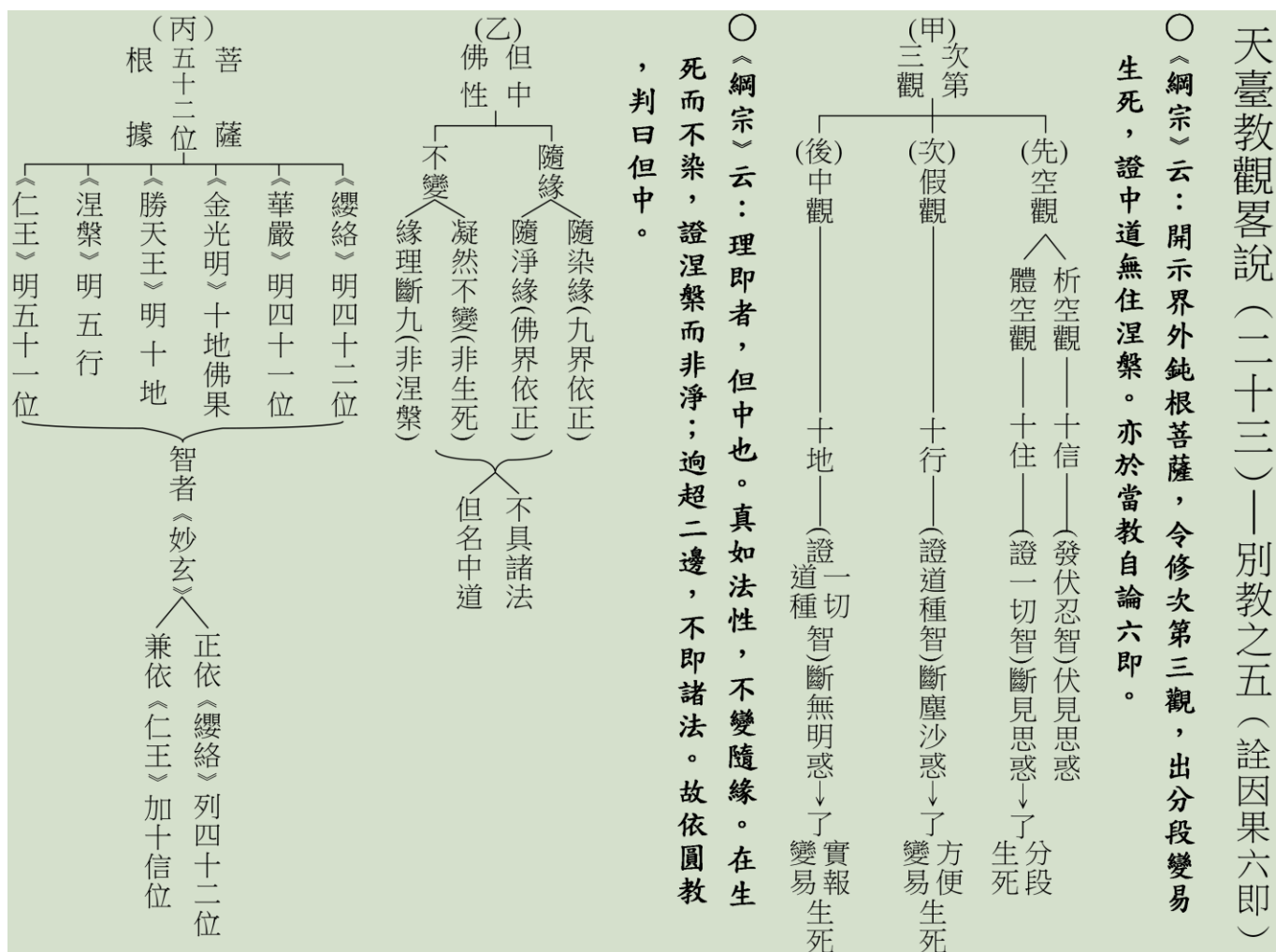
別教是大乘法，他所證的涅槃與中道佛性、中諦相應，所以不住空、也不住有；換句話說，別教的佛不住生死，也不住涅槃，因為他能夠不變隨緣，隨緣不變。故在《梵網經》中，釋迦牟尼佛自云：來到娑婆世界示現八相成道、度化眾生，已經八千次了。佛若是執著所證的涅槃，就不會來示現入胎、出胎、八相成道。故所謂「無住」，是不住空、有，不住生死、涅槃，此是徹底的大涅槃。



(圖說：釋迦牟尼佛自云：來到娑婆世界示現八相成道、度化眾生，已經八千次了。佛若是執著所證的涅槃，就不會來示現八相成道。)

# 天臺教觀略說講記(四十四)

●吳希仁講述 ●智光、懷德整理



## 別教理即

「亦於當教自論六即」，「當教」指別教自身，以此來論六即位。真正「六即」其實必須到圓教，因為「六」也講得上，「即」也講得上。而在藏、通、別三教中，只有「六」的意義(可分為六個階段)，「即」其實稱不上。何謂「即」？「即」是「即佛」(就是佛)，這連別教尚且都稱不上，更何況是藏、通二教呢？

先看第一「理即」。《綱宗》文：「理即者，但中也」。別教所詮釋的最高諦理是但中。「中」是中道，藏、通二教也講中道，只不過內容僅限於離斷、常二種邊見，尚未涉及佛性。唯有別、圓大教才論佛性，將佛性作為中道。然而，別、圓二教所詮釋的中道佛性也不一樣。別教的中道，為但中道，只有中道的理性，它超出一切法之上，不具亦不即。而圓教的中道是「圓中道」，中道的理性具足一切法，甚至中道佛性即是一切法，一切法與中道理性一而不二。

## 但中佛性

這裡的「理即」指的是「但中佛性」。但中佛性是甚麼樣子呢？《教觀綱宗》云：「真如法性，不變隨緣」，真如法性即是真如佛性。賢首國師在《起信論義記》中，主張真如在眾生邊上，應名「真如佛性」，在山河大地諸法邊上，應名「真如法性」；天臺家則認為真如盡虛空遍法界，心佛眾生三無差別，所以真如法性即是真如佛性。

真如法性是宇宙萬有的真實本體，一切宇宙萬有都由真如法性來。何以言之？因為它能「不變、隨緣」。請參考（乙）表，真如法性具有兩種德，一是「不變之德」，一是「隨緣之德」。這是根據《大乘起信論》的義理來加以詮釋的。

## 不變而隨緣

何謂「不變」？一切法皆是無常、虛妄不實，唯有此法既真實、且如如不動，不為一切法所改變，故名「真如」；但是它又可以「隨緣」而變造諸法。隨什麼緣呢？造什麼法呢？能隨一切染淨諸緣，遍造一切染淨諸法，所謂隨染緣而遍造九法界諸法，隨淨緣而成就佛法界諸法，可見世界一切法都是真如法性隨緣所造。

《華嚴經》偈云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」唯心所造的「心」，就是講吾人的真如本性。

## 會通賢首、唯識

然而，唯識宗的《成唯識論》卻說「真如不隨緣」，彼主張真如本身不受熏，只有真如迷了之後的「阿賴耶識」（第八識）才「受熏」。所以《成唯識論》裡所說的真如，與別教的真如又不相同。何以如此？我們知道法相唯識學是後來唐朝玄奘大師方從印度帶回，隋朝時候的智者大師當時尚未及見到這些法相宗的經論，所以不在他的判釋範圍內。但在藏、通、別、圓四教當中，也總要留給它一個位置，所以後來就有人（如牟宗三先生）再判定，即在別教中又分「始別教」和「終別教」。

像《大乘起信論》所講的真如，便判屬於「終別教」，也就是賢首宗「小、始、終、頓、圓」五教中的「終教」；而「始別教」就是來收攝唯識經論所講的真如。這是屬於會通的問題，把賢首、唯識跟天臺會通來看，就是在別教中再分「始別教」和「終別教」，其中講能夠隨緣真如的，即是「終別教」；講不隨緣真如的，便屬於「始別教」。

其次，如（乙）表，再看但中佛性的「不變」。真如雖隨緣，卻仍維持其不變的佛性，怎麼不變法呢？曰：「在生死而不染，證涅槃而非淨。」

也就是真如隨緣而變造九法界的生死法，但不被生死法所污染。譬如吾人雖然一直在生死法中打滾，但仍保有純然的真如佛性，否則迷則永迷，便無成佛的可能。

唯識家稱真如為「凝然不變」，謂如鐵石般堅固，不受諸法改變。所以真如能變造生死法，但本身「非生死」；其次，真如雖隨淨緣而變造佛法界之涅槃法，而本身也不是清淨的涅槃法。

## 緣真如理 斷九界迷

那麼，別教人要如何證得涅槃法呢？須知別教人若欲成佛，證得佛法界的清淨法，就得「緣理斷九」，「理」指「但中佛性」之理，必得緣著真如法性之但中理，而斷除九法界的迷染法，如此即能證得佛法界的清淨涅槃。可見中道佛性變造了佛法界的涅槃淨法，但中道佛性還是中道佛性，不因吾人證得涅槃就增加一點淨法，所謂「在生死而不染，證涅槃而非淨」，即在闡明真如的「不變」之理。表下曰「不具諸法，但名中道」，意謂此但中理在十法界之上，不具諸法，就只是一個中道理體而已。

因此別教人所講的真如，是「迥超二邊，不即諸法」，即遠遠的超出空（淨法）、有（染法）二邊之外，本身並不是這些諸法；當知，正因為不具，所以不即。若是圓教所講的真如，則因為具足諸法，所以真如與諸法二者相即，「真如即諸法，諸法即真如。」圓教與別教的差異就在這裡。

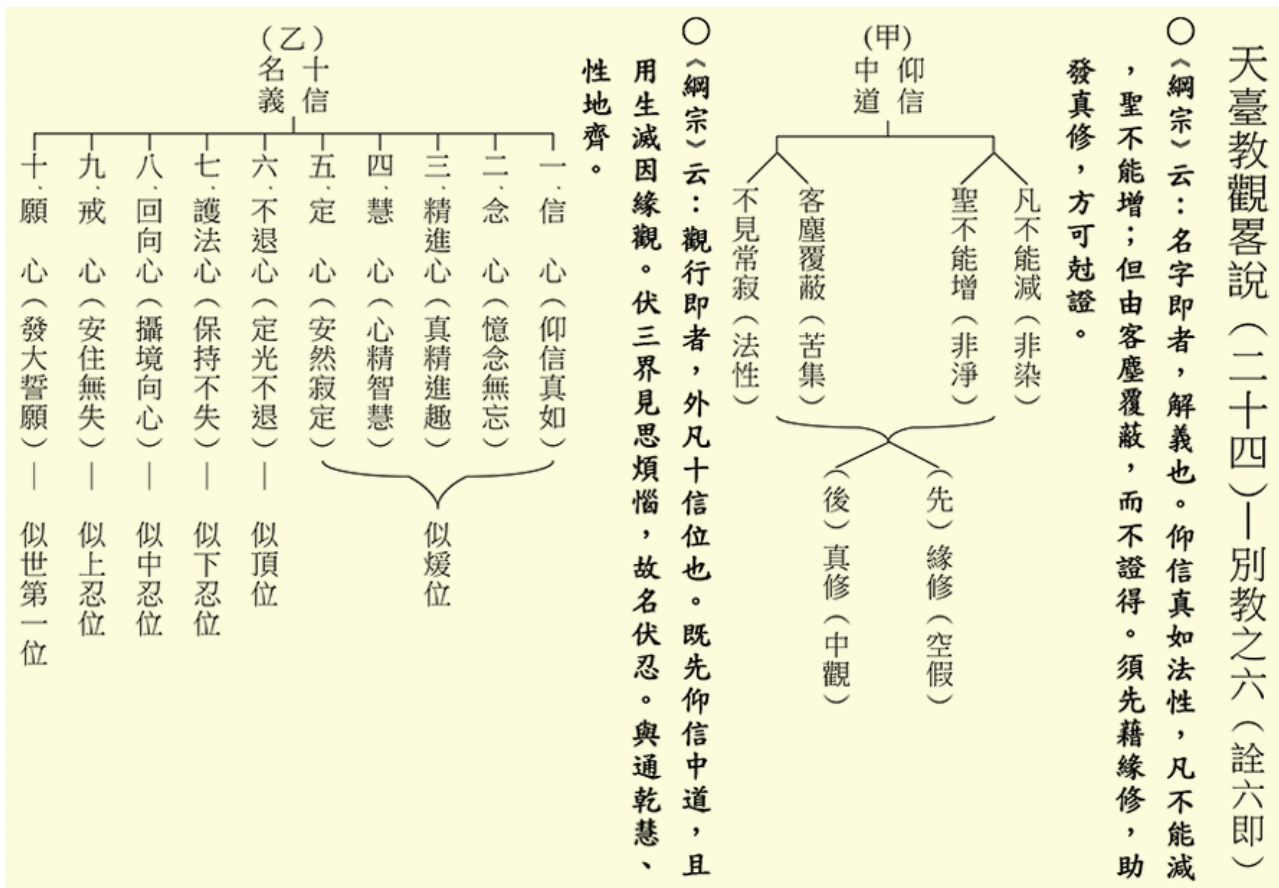
或問：既然相即，如何斷呢？圓教的辦法是「不斷而斷」，不斷那個法，只破那個迷；而別教就得緣著但中佛性之理而「斷九」，把九法界的見思、塵沙、根本無明諸惑斷除盡淨，這是別、圓二教的區別。「故依圓教，判曰但中」，所以根據圓教所詮釋的真如，判別教為但名中道，只是一個空空洞洞的法性理體而已，簡稱為「但中」。



【圖說】《華嚴經》偈云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」唯心所造的「心」，就是講吾人的真如本性。

# 天臺教觀略說講記(四十五)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



明白別教「理即」之後，接著講「名字即」。先看講義第二十四表。

## 別教名字即

引《教觀綱宗》文：「名字即者，解義也」。解何義呢？主要是解別教詮釋的但中佛性之理。如何解呢？「仰信真如法性」，是「凡不能減，聖不能增」(請參考甲表)。為何要「仰信」？仰是仰慕、信是敬信。因為別教所詮釋的但中佛性，「非染非淨」既不是染法，也不是淨法，它超出一切法之上，不可思議，所以只能「仰信」。由於它是非染法，所以「凡不能減」。意即凡夫在塵點劫以來的生死輪迴中，中道佛性沒有減少一分。再者，由於它是非淨法，所以「聖不能增」。即便我們修學佛法，乃至成聖成賢，對於真如法性也沒有增加一分。因為它是隨緣而不變，今古常然。

或問：既是如此，為何吾人從來未曾得到真如法性的受用呢？答曰：「但由客塵覆蔽，而不證得」。「客塵」二字出於《楞嚴經》，指的是四諦中的苦、集二諦，包括無明煩惱以及造業的果報。它只是「客」，並不是「主」，「主」是吾人的真如佛性。「塵」有「染污」之義，意即無明煩惱如灰塵一般，能覆蓋遮蔽吾人的真如法性，而「不見常寂」。

那麼，該如何是好？根據別教的教道，「須先藉緣修」，「緣」是「助緣」，即須先將客人請走，將灰塵加以擦拭。此是「緣修」，而並非「真修」。若是「真修」，就得直接以般若智慧，親證透顯真如法性的理體。也就是去除客塵，必須先藉由修空觀、假觀，斷見思惑、塵沙惑；以此「助發真修」，用這個來幫助開發中觀，直觀真如法性之理；「方可尅證」，如此方能證得真如法性。依照這樣的脈絡進行理解，還是「名字即」而已，若論真正修行，那就是第三「觀行即」。

【圖說】根據別教的教道，「須先藉緣修」，「緣」是「助緣」，即須先將客人請走，將灰塵加以擦拭。

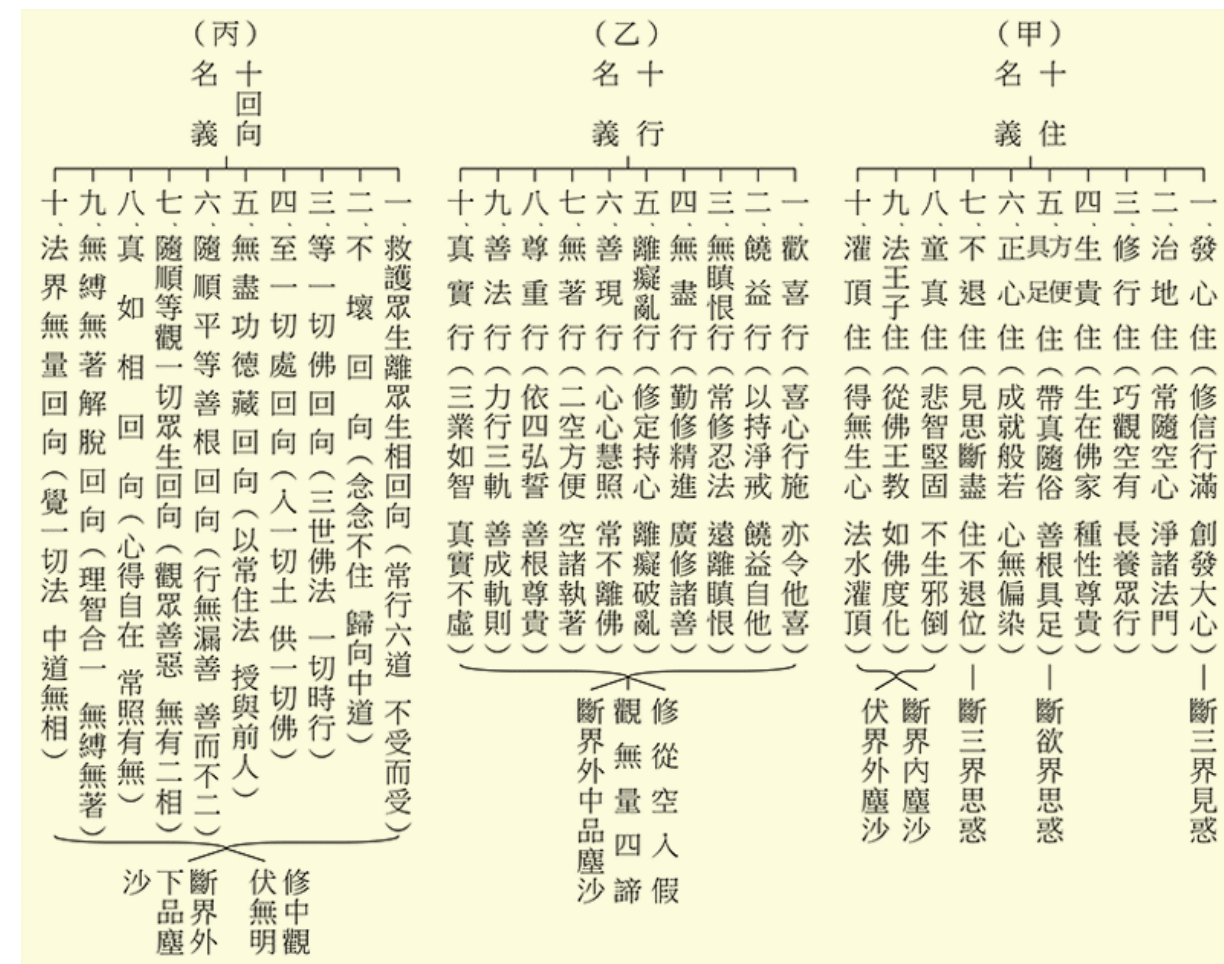


### 別教觀行即

從觀行即開始，就進入解說菩薩的五十二個修行階段：(乙)表是第一個層次—「十信」。再看第二十五表的(甲)，有十個階段，這是第二個層次—「十住」。(乙)是第三—「十行」。(丙)是「十回向」。第二十六表是「十地」，又是十個階段。以上總起來有五十個階段，然後再加後面的「等覺」與「妙覺」，就共有五十二個階段。

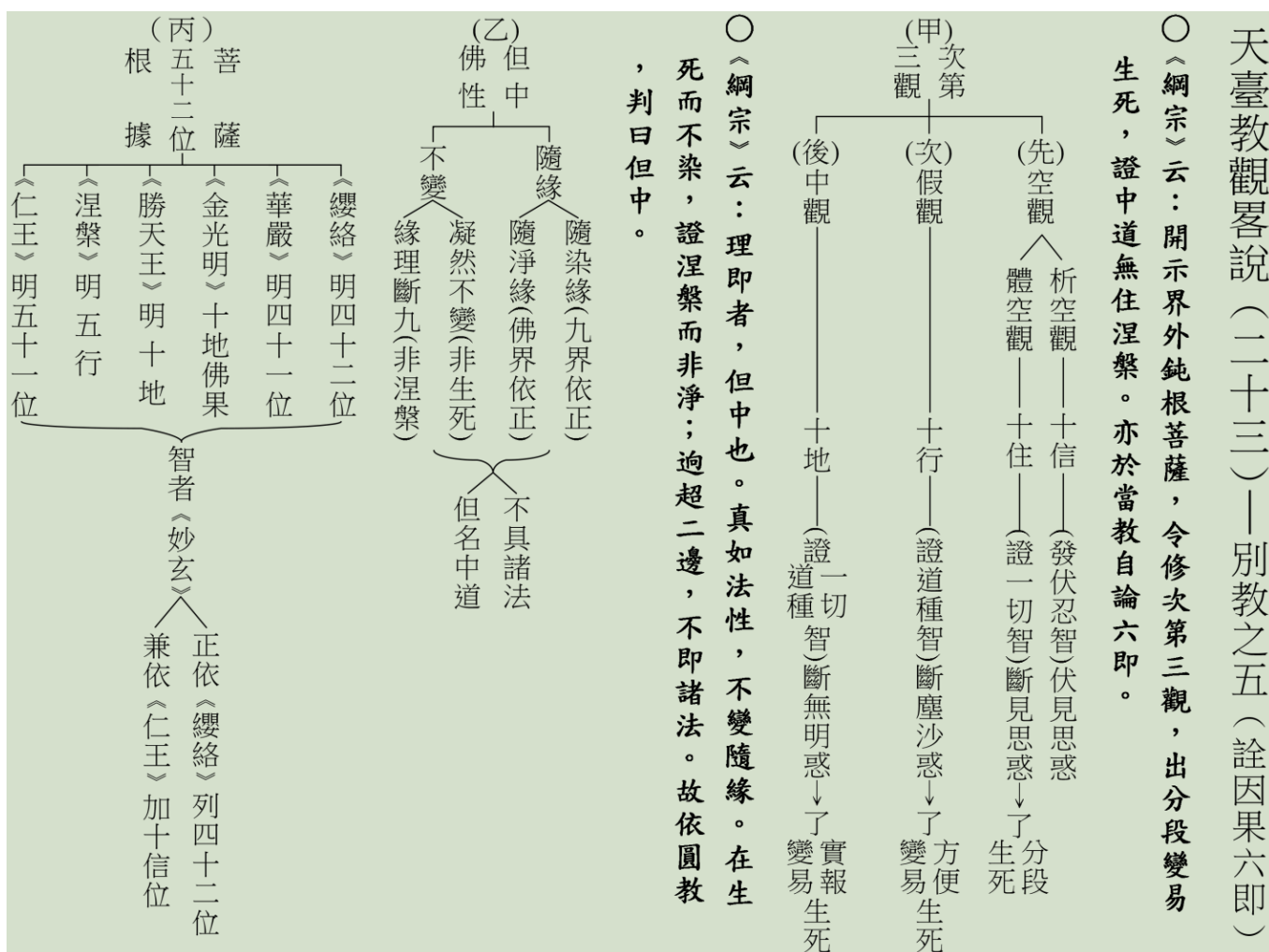
### 天臺教觀畧說(二十五)——別教之七(詮六即)

○(綱宗)云：相似即者，內凡三十心，三賢位也。

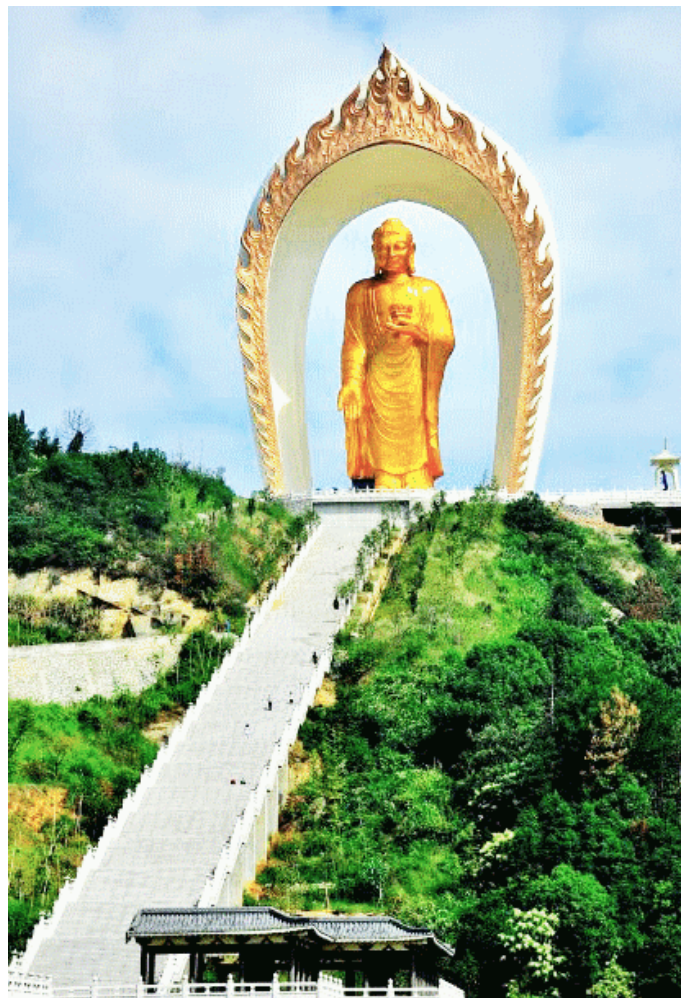


## 法四依

那麼這些階位從何而來？請翻回第二十三表，為大家補充講解。其中的（丙）表就是菩薩五十二階位的根據。別、圓二教屬於界外教，三界以外所講的事理，都不是界內的凡夫、或者二乘人可以心思口議的，所以講修證階位，必得根據聖言量才行。



《大智度論》指出，在佛滅度之後，學佛有四個準則，名為「法四依」。第一是「依法不依人」，意即所說必須根據佛經，不可自己創作。二是「依義不依語」，意即詮釋佛經不能依照表面文字，必須依其所要詮釋的義理。例如同樣一個名詞——「中道」，藏、通、別、圓四教都講，那麼你講的是哪一個「中道」呢？又如「涅槃」，是證「真諦涅槃」，還是證「無住涅槃」？這都要「依義不依語」。三是「依智不依識」，「智」方能真正證理，「識」則是一種虛妄分別，故吾人得依照真正透顯出來的智慧，而不能依照個人的虛妄分別心。四是「依了義經，不依不了義經」，佛不在世了，佛經有分「了義經」及「不了義經」，吾人必須依「了義經」，而不是去依「不了義經」。以上就是所謂的「法四依」。



**【圖說】** 菩薩修行，從十信、十住、十行、十回向、十地，再加後面的「等覺」、「妙覺」，共有五十二個階位。

# 天臺教觀略說講記(四十六)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

天臺教觀畧說(二十五)——別教之七(詮六即)

○《綱宗》云：相似即者，內凡三十心，三賢位也。

(甲) 名十住義

- 一、發心住(修信行滿 創發大心)——斷三界見惑
- 二、治地住(常隨空心 淨諸法門)
- 三、修行住(巧觀空有 長養眾行)
- 四、生貴住(生在佛家 種性尊貴)
- 五、方便住(帶真隨俗 善根具足)——斷欲界思惑
- 六、正心住(成就般若 心無偏染)
- 七、不退住(見思斷盡 住不退位)——斷三界思惑
- 八、童真住(悲智堅固 不生邪倒)
- 九、法王子住(從佛王教 如佛度化)
- 十、灌頂住(得無生心 法水灌頂)

斷界內塵沙  
伏界外塵沙

(乙) 名十行義

- 一、歡喜行(喜心行施 亦令他喜)
- 二、饒益行(以持淨戒 饒益自他)
- 三、無瞋恨行(常修忍法 遠離瞋恨)
- 四、無盡行(勤修精進 廣修諸善)
- 五、離癡亂行(修定持心 離癡破亂)
- 六、善現行(心心慧照 常不離佛)
- 七、無著行(二空方便 空諸執著)
- 八、尊重行(依四弘誓 善根尊貴)
- 九、善法行(力行三軌 善成軌則)
- 十、真實行(三業如智 真實不虛)

修從空入假  
觀無量四諦  
斷界外中品塵沙

(丙) 名十回向義

- 一、救護眾生離眾生相回向(常行六道 不受而受)
- 二、不壞回向(念念不住 歸向中道)
- 三、等一切佛回向(三世佛法 一切時行)
- 四、至一切處回向(入一切土 供一切佛)
- 五、無盡功德藏回向(以常住法 授與前人)
- 六、隨順平等善根回向(行無漏善 善而不一)
- 七、隨順等觀一切眾生回向(觀眾善惡 無有二相)
- 八、真如相回向(心得自在 常照有無)
- 九、無縛無著解脫回向(理智合一 無縛無著)
- 十、法界無量回向(覺一切法 中道無相)

斷界外下品塵沙  
伏無明修中觀

## 人四依

針對「依法不依人」和「依義不依語」的原則，或問：佛不在世了，若是初學者未能正確解讀經論，如何依法？關於這一點，不得已要依人，佛在《涅槃經》中又提出「人四依」，因這四種人確有修證，不會講錯，可依法講，所以依其人也等於依法。

在佛學大辭典中，相關的關鍵詞有「人四依」、「四依大士」，藏、通、別、圓四教各有四依。若是學小乘，以藏教為主，內凡四加行位為初依、初果聖人為二依、二三果聖人為三依、四果阿羅漢為四依。若是學大乘，以別圓二教為主，別教之人四依，地前三賢位人為初依、初地至六地菩薩為二依、七地菩薩為三依、八地至十地菩薩為四依。至於圓教之人四依，即以證到五品弟子位和六根清淨位為初依、十住菩薩為二依、十行十回向為三依、十地以及等覺菩薩為四依。

因為智者大師親證五品弟子位，所以後人尊稱他為初依大士，那麼他所講的教部，當然足以作人天的依憑。過去雪公講經時常謙稱自己只是錄

音帶，所講皆依祖師註解，其實就是不敢夾雜有自己私意的關係。即如身為初依大士的智者大師，在他的教部當中，縱使有所創見，也都是根據經論而來，正所謂「引諸經以增信，引諸論以助成」（荊溪大師《止觀義例》語）。現在介紹的五十二階位菩薩，也是如此。

## 菩薩五十二階位

第一是根據《纓絡本業經》，此經列在三藏中的律部，大乘經典往往經、律混同。此經「明四十二位」，少了十信位，它含括在十住的第一住——「發心住」中，即在「發心住」時修十種信心，修滿才入初住，所以十信位沒有另外別列。

其次《華嚴》是「明四十一位」，少了十信及後面的「等覺」（以第十「法雲地」含括等覺）。《金光明經》，立十一個階位，說明十地與佛果。而在《勝天王》的般若經典，則是說明十地位。到《大般涅槃經》則明菩薩「五行」，這先前曾介紹過，是菩薩的五種修行階位。前面三行（聖行、梵行、天行）是根本智、實智，後面的「嬰兒行」、「病行」，則是從「根本智」起「後得智」，為從實施權的權智。《仁王般若經》列出了五十一個階位，少了後面的等覺。在《仁王般若》中，把十信位橫列開來，而在《纓絡經》，初住位中就含著十信。前者是橫著論，後者是豎著論。

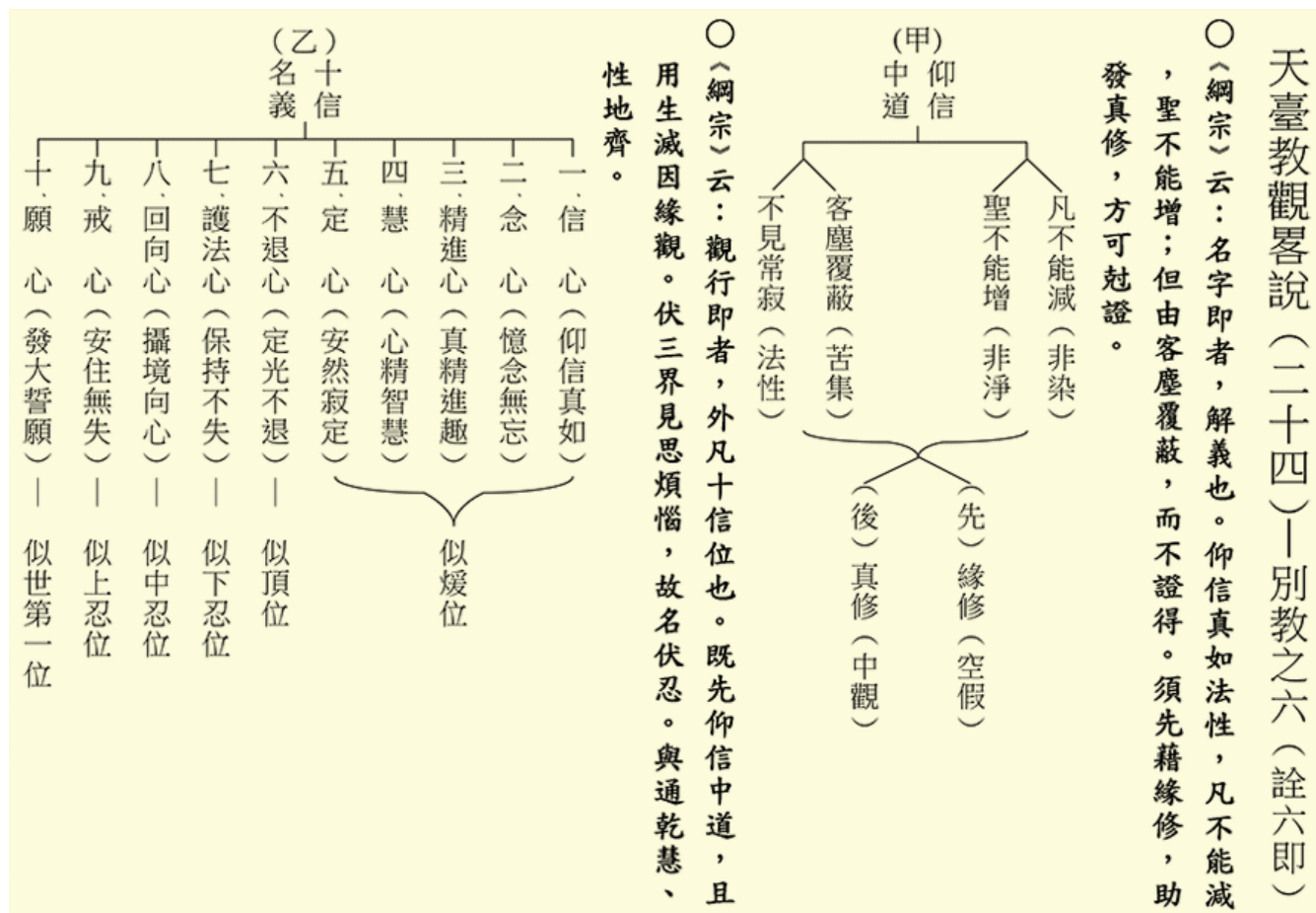
智者大師在《妙法蓮華經玄義》中，提出菩薩完整的五十二個階位，是「正依《纓絡》，列四十二位」，然後「兼依《仁王》加十信位」，如此而成立了五十二個階位。



【圖說】智者大師親證五品弟子位，後人尊稱為初依大士，足以作人天的依憑。

# 天臺教觀略說講記(四十七)

●吳希仁講述●智光、懷德整理



現在再翻回第二十四張的講義，講別教的觀行即。

## 別教觀行即

先看《教觀綱宗》的本文：「觀行即者，外凡十信位也。」別教五十二個階位，先修十種信心。為什麼叫「外凡」呢？「外」就是心遊理外，理是所講的但中佛性之理，別教名字即菩薩已聽過了，但還悟不進去，所以心遊理外。「凡」，指他還是個凡夫，還沒有斷惑。斷什麼惑呢？至少得斷見思惑的見惑，有斷了煩惱就不是凡夫。但別圓二教必須斷根本無明，方證聖果。十信位連見思惑都還沒斷，所以稱為外凡。

「既先仰信中道」，前面的名字即，已經有研究了、有聽聞了，對於別教的教義，已經能夠了解且依之發菩提心、行菩薩道。所以他對於但中佛性之理能夠隨順、不懷疑，這就是所謂的「仰信中道」，他已能夠仰慕信順。「且用生滅因緣觀」，雖然已經仰信中道，那要如何證得中道佛性呢？別教是次第教，先得緣修，然後真修。所以就先用藏教的析空觀，析空觀就是生滅四諦、生滅十二因緣，來觀察這一切因緣所生法是無常的、是無

我的。這樣慢慢地就能夠「伏三界見思煩惱」，把三界的見思惑給伏下去。所以從十信位一開始修行、開始伏煩惱，這時候才能說是進入了「觀行即」。

煩惱還沒有伏，還不是觀行即，若只是在誦誦經典，了解這些義理，那還是名字即；真正在日用尋常當中依教用心，能夠伏住這些貪瞋癡，這才算進入了觀行即。「故名伏忍」。

在《仁王般若經》講五忍的菩薩，十信位即屬於第一忍：伏忍。為什麼叫伏忍呢？他已經能夠伏惑了。這個「與通乾慧、性地齊」，跟通教的第一地乾慧地、第二地性地齊等。通教是三乘共十地，乾慧地還未伏惑，來到第二性地時，以四加行加功用行，他就能夠伏惑了。

所以我們看「十信名義」表，修十種信心，諦閑大師在《教觀選錄》中，就配對煖、頂、忍、世第一，正配四加行位。前五心配煖位，其中包含藏教的三個資糧位；第六心配頂位，七、八、九心分別配下忍、中忍、上忍，第十心配世第一位。

其實通教的乾慧地，相當於藏教的三個資糧位，他們都還未伏煩惱，以較寬鬆的定義，也收攝在這裡面。若是依《楞嚴經》，於十信位前，則另加一乾慧地。所以講別教，若不先講藏教、通教，單講別教，很難明白。

## 十信位

「十信名義」：在《天臺四教儀集注》中，是直接採取《楞嚴經》的經文，來詮釋十種信心。但是《楞嚴經》純屬於圓義，講的是圓教的道理，比較不大符合別教的教義。所以我們採取《彙補輔宏記》的注解，用的是別教的道理。

另外在十信位，無論是《天臺四教儀》或者是《教觀綱宗》，都列第七是「迴向心」，第八是「護法心」。講表則依《繆絡經》的次第，調整為第七是「護法心」、第八是「回向心」。因為這個十信位，是智者大師根據《繆絡經》，而採用《仁王般若》以橫的方式來排列的。

簡略講一下十信位的名義。第一個是「信心」，即修習我們的信心。這裡的信心是信什麼呢？「仰信真如」，對於別教所講的真如法性的道理，其實就是指隔歷的中道佛性，它超出一切法之上，非染非淨，常住不滅，也就是無量四諦的道理。對於這個道理深入了解，而深信不疑，這是第一個修信心位。

第二個再修「念心」，信了以後還要進一步「憶念不忘」，常常思維，憶念常住之理而沒有忘掉。

第三是「精進心」，「真精進趣」，也就是還要加上勇猛精進，讓憶念

能夠不間斷、不夾雜。沒有間斷、夾雜叫做「精」，「真精」就是真正精純；還要「進趣」，一直勇往前進而不退轉，這叫做「精進心」。

第四個是「慧心」，在精進當中，還必須運用智慧，以智慧隨時善加抉擇，讓修行沒有過失、不再造業，所以稱為「心精智慧」。

第五種是「定心」，有了智慧，還要進求定慧等持，只有智慧沒有禪定，難免成為狂慧，所以第五加修「定心」。「安然寂定」，即讓所起的憶念很自然的能夠跟中道法性之理相應，隨時寂然不動。

前面修這五種心，即「似煖位」，相當於藏教中四加行的煖位。也就是有了煖位的功夫了，雖未得火，先得煖氣；也就是雖未證道，先有道氣。

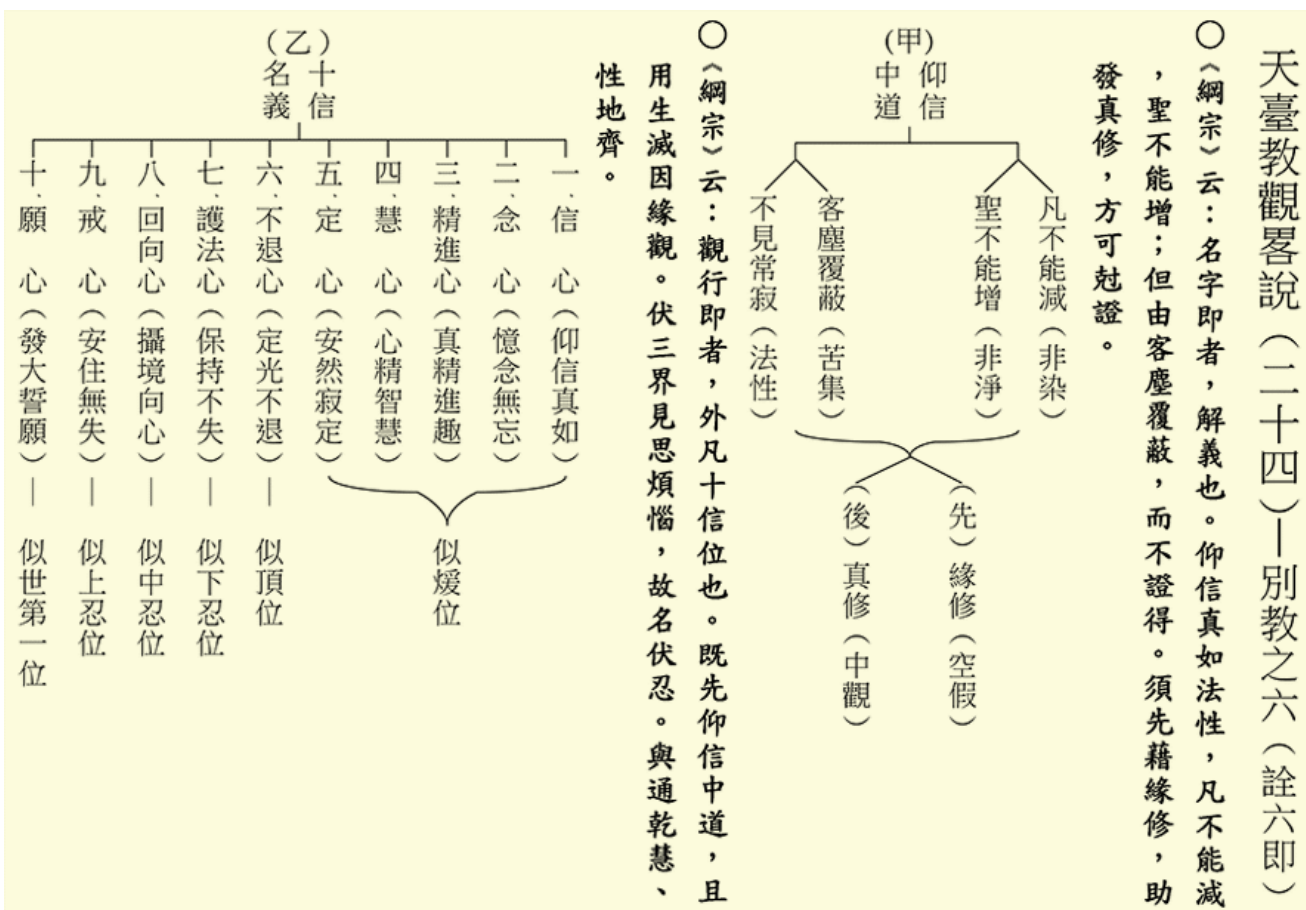


（弘一大師在泉州普濟寺掩觀的精舍）

【圖說】要在日用尋常當中依教用心，伏住貪瞋癡，這才算進入了觀行即。

# 天臺教觀略說講記(四十八)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 別教十信位

第六是進一步修「不退心」，怎麼不退呢？是「定光不退」，光就是一種智慧。前面又修慧又修定，來到這裡，定慧互相幫助，大概就可以得到不退轉了。

從前舍利弗修大乘法，經論裡面講到他修到第六的不退心位，碰到帝釋天變化了人來測試他，跟他乞討眼睛。舍利弗把眼睛挖出來了，帝釋還嫌這個眼睛臭。舍利弗就是因為這個因緣，認為行菩薩道不容易啊！我還是做自了漢，自己修行的好。一起這個念頭，從此五百世不聞大乘佛法！如此說來，怎麼說不退轉呢？

當知在第六「不退心」修成後是「似頂位」，我們研究過藏教，知道煖、頂這兩個位子都還會退。退到哪裡去呢？甚至退到三惡道去，退到地獄去。他雖然退，因為有四加行的善根，四加行又叫四善根，跟我們的退不一樣，我們一退那可能就永劫不復了，而煖位的人即使造了五逆十惡墮到地獄，很快就能再跳出來。受了那個苦，四善根的善根就冒芽，而且很快就斷惑證果。可見這裡的不退心還不是真正的不退，必得等修滿了十種

信心，入了初住位，那才叫位不退，真正的是不退了。

第七種是「護法心」，「保持不失」，雖然得到前面的不退心，還須戰戰兢兢，如《金剛經》所說善護持、善護念，保持住道心，不讓它再散亂、再喪失。第八「回向心」，進一步回轉佛的慈光，向佛的地方安住，叫做「攝境向心」。亦即收攝一切外境，趣向定慧之心，而安住在中道佛性上，中道佛性就是佛的地方。

第七護法心是「似下忍位」，第八回向心是「似中忍位」。藏教到中忍位，要縮觀，減緣減行，七周減緣、二十四周減行，還要費大功夫。

第九「戒心」，修行人平常是依照律儀持戒，而一旦有了禪定功夫、開發智慧出來以後，戒律不持而持，那個戒叫做「定共戒」、「道共戒」。有禪定時，定中自然持戒；證到道果後，自然就持戒，所以說不持而持。「安住無失」，這裡的戒心已經有無作的戒律，雖然尚未斷惑證果，因為是依定慧而發，可以任運「安住」在戒律上，任運防非止惡。能夠「無失」，沒有什麼過失呢？不再墮入四惡道了，即三惡道再加上阿修羅道，而且也不會退失無漏心了。所以能修到戒心位，其實也就得到相似的「位不退」了。

第十「願心」，「發大誓願」，到這個時候戒定慧已到了相當功夫，遂發四弘誓願，遊歷十方，上弘下化。「似世第一位」，這相當於藏教四加行裡頭的「世第一位」。

## 十信位滿

那麼，修這十種信心，要多長時間呢？若修聲聞乘法，利則三生，鈍則六十小劫；若修緣覺乘法，要證辟支佛果，利則四生，鈍則是一百小劫。別教是獨菩薩法，真正學菩薩道，上弘下化，修十種信心，根據《大乘起信論》和《仁王般若》所說，必須要十千大劫。十千，就是一萬。一萬個大劫，那要經過多少百千萬生啊！

等修十種信心滿了，就可以入初住，在《起信論》叫做「正定聚」，屬於正定這一類的眾生、真正得到位不退了。在這之前，都還是屬於「不定聚」、或者是「邪定聚」。

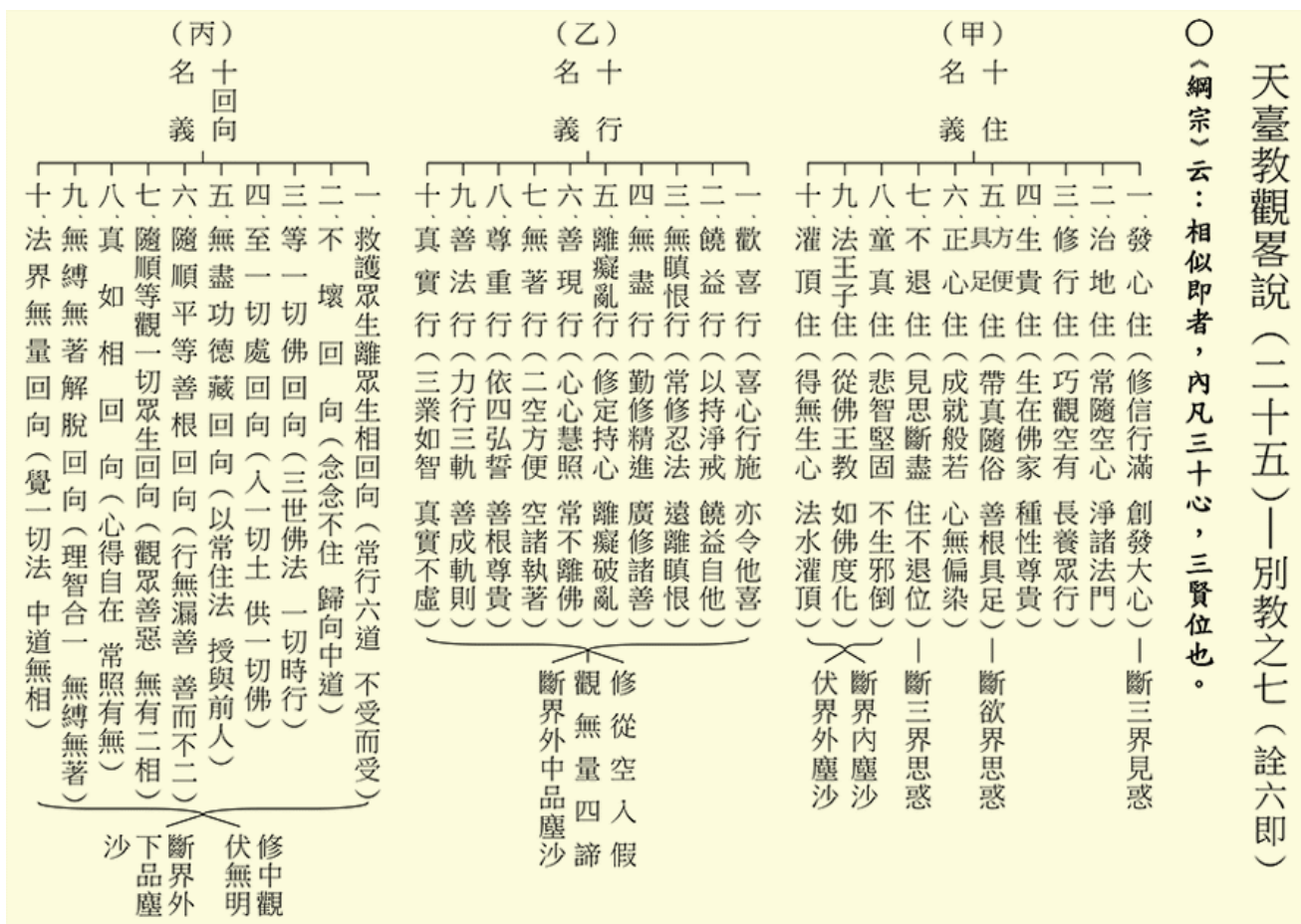
研究了別教的教理，知道依通途法門要證得位不退，至少得一萬個大劫，從這裡才能真正了解淨土法門的寶貴，修淨土法門只要這一生，一旦往生，皆是阿毗跋致，都得不退轉，這是當生成就的法門。



【圖說】舍利弗修到不退心位，帝釋天來測試，舍利弗把眼睛挖給他，被嫌臭，舍利弗歎行菩薩道不容易，因此五百世不聞大乘佛法！

# 天臺教觀略說講記(四十九)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 別教

請看天臺教觀的講義第二十五表，繼續介紹別教。別教的重點，在修菩薩五十二個階位。天臺智者大師，把諸經所講到的菩薩階位，加以統攝，彙整得非常齊全。上一次介紹五十二個階位的觀行即，一開始是十信，修十種信心。修十種信心，著重點在哪裡呢？主要是修析空觀，伏見思惑。前面有一個表二十三表，列出五十二個階位所修的觀法，及伏斷煩惱的程度，這是個綱領，須先記住它。

再略為補充一下第二十四表之十信位，在《教觀綱宗》書上，蕩益大師說這個叫「伏忍」。根據《仁王般若》講菩薩的階位有五種忍，忍也就是一種定慧。因為有定慧的關係，可以把惑給伏住，然後斷了。由於修十種信心，別教的菩薩可以伏三界的見思惑，所以才叫做伏忍。

《教觀綱宗》說這與通教的「乾慧地、性地」齊，即與通教三乘共十地之第一地、第二地相等。如果往前推，乾慧地就是通於藏教的三個資糧位，第二性地就是通於藏教的四個加行位。如果是藏教的三個資糧位，是

還沒有伏惑，來到四加行的時候，才能夠伏惑。所以真正有功夫，那是得到煖位以上，惑已經能夠伏下去了。

所以在《優婆戒經》裡面說，如果犯了戒，尤其是四重戒，連煖位都得不到，更何況是後面的果位？經文說：「是人尚不得煖法，況斯陀舍，至阿那舍？」如犯大妄語從哪裡開始算起的呢？就是從這裡，還沒得煖位，你說自己得了煖位，就犯大妄語。

既然十信位，屬於伏忍位，所以就可以依照四加行位來配對，所以「十信」表底下就配了四個加行位。這個是根據諦閑大師，他有一本《天臺教觀選錄》，就是根據這個道理來配的：前面五個心是配「似煖位」，第六不退心是配「似頂位」，七、八、九分別配「似下忍」、「似中忍」、「似上忍」，到第十願心配「似世第一位」。

《教觀綱宗》是比較概括的說，其實「乾慧地」等於藏教的三資糧位，尚未伏見思煩惱，這裡也配在前面五種信心、似煖位裡面來。若是依照《楞嚴經》，就在十信位前，另立乾慧地。以上講的是觀行即。

## 別教相似即

「相似即者」，接著介紹今天的進度「相似即」。講的是「內凡三十心」，有三十個階段，即十住、十行、十回向，也都還是個凡夫。如何才算是聖人呢？別、圓二教跟藏、通二教不一樣，別、圓是界外的大教，要證聖果，必得破一品無明，證一分法身，才算是聖人。界內的藏、通二教，只要斷見惑、思惑，就算證聖果了。別、圓二教重在破無明，得法身，這才能算是聖，在此之前都是凡。雖然是凡夫，卻已經不是具縛的凡夫了，是「內凡」，已經斷了見思二惑，甚至塵沙惑。所以稱為內凡，已不同於我們具縛的凡夫。

具縛的凡夫就是什麼惑，一品都沒有破，完全被這些煩惱障給綁住了，叫具縛凡夫。內凡則至少是斷了見惑以上，所以智慧就不一樣，雖還沒有破無明，但是對於別圓二教詮釋的中道法性，他已經比一般的凡夫有不同見識了，所以他是內。內是什麼呢？心遊理內，已經相似的可以見到但中法性之理了。也稱「三賢位」，所以三十個階段，十住、十行、十回向，都可以稱賢人了。下面只能就各階段的名義講個大概。

## 十住位

第一個（甲）十住：他已經開發了智慧，至少是斷了見惑，因為修十種信心滿的時候，就入到十住的第一個初住位。其他的經典，在初住就包含了修十種信心。立五十二個階段時，把十信特別拿出來，這是智者大師

根據《仁王般若》所提的伏忍位，做橫的排列。一般是把十種信心做豎的排列，全部放在第一個「發心住」裡面講。

已經斷了見惑的賢人，他已有智慧之心。怎樣的慧心呢？「住」就是能夠安住在真諦的空理上面，他的心有所安住了，因此他就可以得到「位不退」，斷了見惑，至少不會退到三惡道去了。如果是藏教人，斷見惑，就任運的只剩下七番生死，自然斷九九八十一品的思惑。如果精進的修，更不用到七番生死。

其實斷見思二惑，斷見惑最難，這也是最根本。所以在經上比喻說，斷見惑如伐樹根，好像把樹根給砍了，這個最難，用的力量要最大。樹根一砍了，上頭的枝葉就好像思惑，不除它也任運一天一天的枯萎了，若是再努力一除，那就更快速了。

所以十住位就是能得到位不退，至少不墮三惡道。如果把思惑再斷乾淨，就跳出三界了。住，指慧心安住於真諦理，已得到了位不退，每一住都是這個意義。



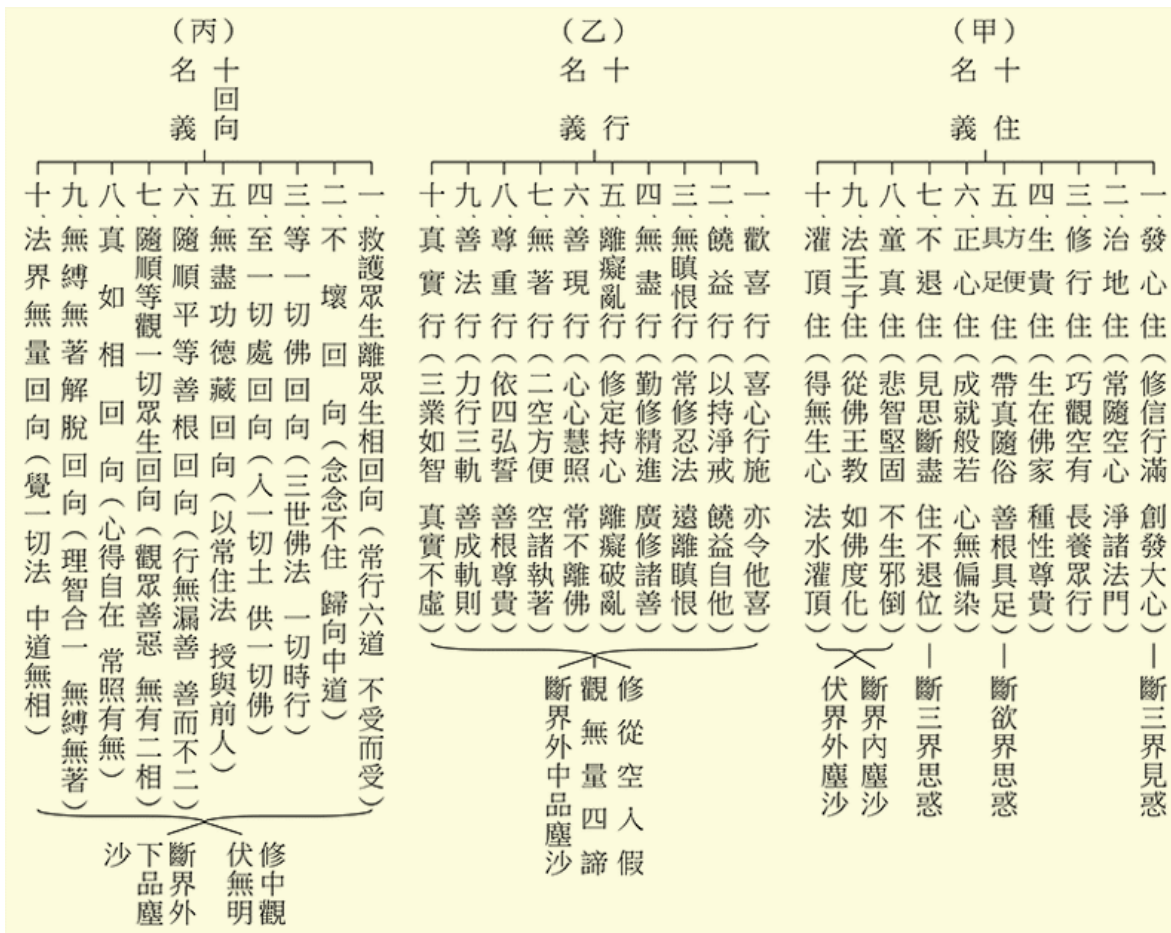
【圖說】斷見惑，如伐樹根，用的力量要最大。樹根一砍，枝葉像思惑，一天一天的枯萎了。

# 天臺教觀略說講記(五十)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

## 天臺教觀畧說(二十五)——別教之七(詮六即)

○《綱宗》云：相似即者，內凡三十心，三賢位也。



## 別教十住位

第一住「發心住」：「修信行滿」，修十種信心之行，已經圓滿了。圓滿了以後，就發真諦理的慧解，心就可以安住在偏真的法性上面。

這跟藏、通二教的人又不同，別教在名字即就已懂得真如法性的道理，所以在這個時候對於中道法性的諦理，也就有相似的理解。因為他聽聞過這個道理，是屬於別教的種性，所以在發心住，不但住在真諦的空理上面，同時也相似的住在第一諦的中道佛性之理上面。所以他「創發大心」，創是指這時候才算真正開始發大菩提心，要上弘下化。前面他也懂得要上弘下化，但是到發心住已經斷了見惑，已經有所證，當然發的心就大不同，所以特別給他安「發心住」的名稱。

菩薩的十個階位，多數是配合菩薩的基本教法—六度法門，再衍生成十度法門來修持的。第六的般若度是實智，由實智再開發出後面四個方便權智：即方便、願、力、智，第十個智就是屬於權智。第六個般若度錯開來，就稱為「慧度」，慧度那就是指實智。一個是根本智、一個是後得智。

菩薩大概都是配合這個十度來修行的。

第二是「治地住」，即治理心地，讓菩薩的悲智更增上。用什麼法門來治理心地呢？最直截就是持戒法門。在持戒時「常隨空心」，常常住在真諦的空理上面，所以能夠處處三輪體空；而「淨諸法門」，修其他的法門也都三輪體空，這就清淨了，因為能夠三輪體空，當然就不落世間的有漏印象了。如此行「布施度」時，三輪體空；行「持戒度」時，能輕重等持，輕戒、重戒都一樣持得清淨。乃至於修「禪定度」時，能動靜無妨，靜時可以入定，動時也可入定，這個叫做大乘定。

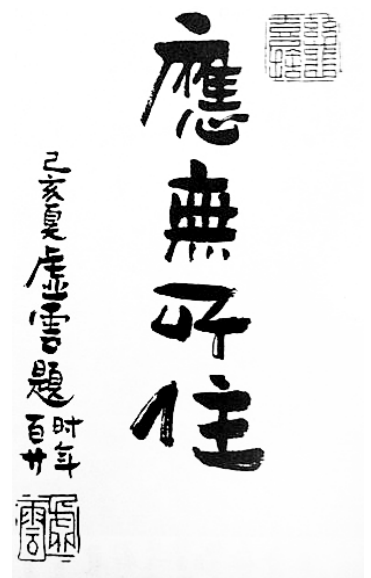
第三「修行住」，即更增長修中道的正行。如何修呢？「巧觀空有」，能夠善巧方便的來觀空觀有。觀空，因為已經證到真諦空理了；觀有，又懂得從空出假，志在度化眾生。所以能夠「長養眾行」，更進一步增長中道之修行功德。

第四是「生貴住」，生在非常尊貴的家庭裡面。這個生不是去投胎的生，生是解生，有解悟，懂得道理也是生；還有證悟也是生，這裡是指解悟的生。「生在佛家」，佛家有三種：一指菩提心的家，學大乘法，發菩提心，就入了佛家了，這是最淺的。二是大教王家，其次深入佛的教法，對於大乘的教法能夠解悟。佛是教王，對於大乘的佛法能夠理解，即是生大教王的家。三是法界家，即指證到真如實際，對於真如本性的道理，能夠證悟，那也叫生真如家。

前面第一住發心住菩薩，能生菩提心家；至於生法界家，必須等到登地的菩薩；現在第四住菩薩，是生的大教王的家，即對於大乘教法，已能以解悟，因此「種性」特別的「尊貴」，已經是大乘種性，所以叫做「生貴住」。

第五是「方便具足住」，既然生在佛家，就當學佛自度度他，所以會有很多的善巧方便，所謂「帶真隨俗」。已證到真諦空理，又能從空出假來度化眾生。而度化眾生時，很多的「善根」就可以「具足」，例如修六度行，前五度行，到這裡就已獲得相當的成就，所以叫做「方便具足住」。到這第五住的菩薩，已斷了欲界九品的思惑。

【圖說】菩薩持戒時「常隨空心」，常住在真諦的空理，處處三輪體空，修其他的法門也都三輪體空。

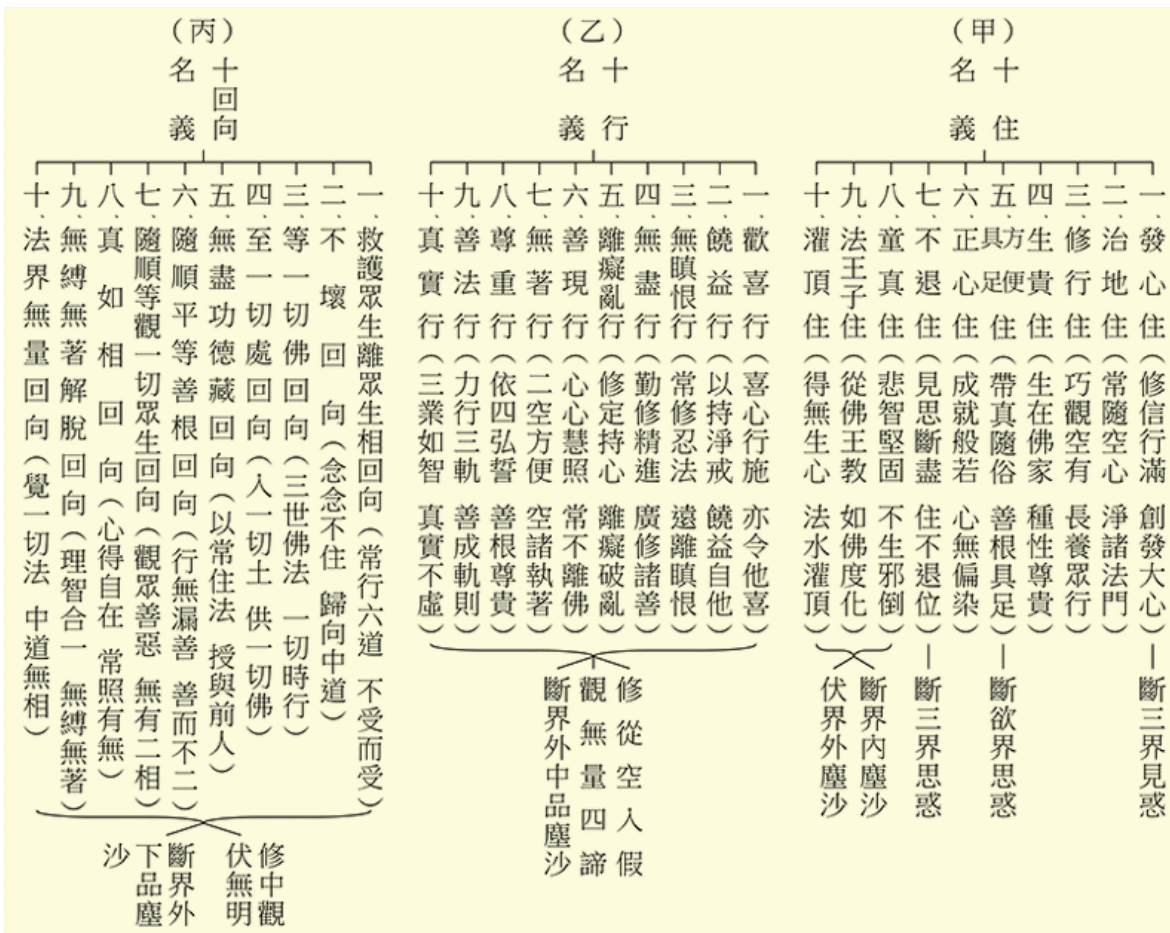


# 天臺教觀略說講記(五十一)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

## 天臺教觀畧說(二十五)——別教之七(詮六即)

○《綱宗》云：相似即者，內凡三十心，三賢位也。



## 別教十住位

第六「正心住」，「成就般若」，指菩薩更進一步成就第六般若度，行般若度就成就了般若的智慧之心，所以「心無偏染」。因為懂得中道法性之理，既不偏空，亦不偏有；而且已經證得真諦，心亦無有染著。前面五住，是配合前五度，屬於行行；第六般若度，則是屬於慧行。能成就般若度的慧心，這個心才算是真正，真實而純正，所以這一住名「正心住」。

過去雪公非常推崇江味農老居士的《金剛經講義》，在《金剛經講義》中老居士一而再、再而三的提醒，行六度的菩薩，如果沒有般若度，就不成波羅蜜。波羅蜜就是彼岸到，真正徹底的意思。

第七「不退住」，從初住一直到第七住，都是屬於位不退的範圍，「見思斷盡」，但到這裡是已經斷盡了三界的思惑，永無三界的生因，所以是真正的跳出三界了。「住不退位」，徹底的證到無生，不再退到三界輪迴生死，是真正徹底的位不退。

第一個發心住，可以算得上位不退，那是已經斷了見惑，指不會退墮

三惡道，任運的可以出三界，所以也可屬於位不退。從第二住以後，重慮緣真，歷事鍊心，次第斷三界八十一品的思惑，逐漸了三界的分段生死，所以也都屬於位不退。到了第七住，才算徹底了，徹底的不退。

第八「童真住」，童就是童子，真就是天真浪漫，這是比喻菩薩「悲智堅固，不生邪倒」，既不會生起凡夫外道的邪知邪見，也不會生起二乘的四顛倒知見。以大乘來講，本來真如法性就具有常、樂、我、淨四種淨德，而二乘人不知，仍執著是無常、無樂、無淨、無我，那也是顛倒見。到菩薩第八住，對於最初所發的菩提心，已經能夠保任得住，不會被這些顛倒邪見所破壞，就像初生的孩童，秉性天真浪漫，完全純粹，所以叫做「童真住」。

第九「法王子住」，法王，《法華經》裡面說：「佛為法王，於法自在」，佛是法中之王，王是自在之意。對於這些佛法他能夠自在的運用，所以佛稱為法王。法王子是指菩薩，菩薩未來要承擔佛的家業，所以稱為法王子。

到了第九住的菩薩，「從佛王教」，真正能隨從佛的教導，從佛法生解；而且「如佛度化」，可以跟佛一樣度化眾生，足以紹隆佛種，所以將來可以接受佛的果位，故名「法王子住」。

第十「灌頂住」，八、九、十這三住，都偏重在菩薩觀照俗諦之理上面，雖然已經證得真諦空理，卻能不住於空，能夠從空出假，即同時觀照俗諦理，破塵沙惑，度化眾生。為什麼稱「灌頂住」呢？「得無生心」，已經證得無生忍的心，無生就是指真諦的無生空理，也就是能夠隨時三輪體空，得無生忍的心。「法水灌頂」，如此自行時觀空，化他時出假，來到第十住算是到了頂點，就好像以無生法水灌其心頂，所以說是「灌頂住」。

灌頂是印度的一種習俗，一個國家的太子要接王位時，就會去取四大海水裝入瓶子，灑灌在太子的頭上。舉行這個儀式，用意在向大家宣布，太子要登王位了。現在第十住的菩薩，已來到住位的頂端，得到無生之位，得到無生忍心，即可以用佛的真諦法水加以灌頂。到這裡是斷界內的塵沙，因為照俗出假，斷三界內的塵沙惑。塵沙惑有界內、界外，界內是上品，界外分中品、下品，十住菩薩同時又伏界外的中品和下品的塵沙。

為什麼第十住的菩薩就有資格被灌頂接佛位呢？這若不經教理的校量，就恐怕很難了解，事實上第八、九、十住菩薩的境界，已經超過前面藏通二教的果佛多多。因為這三位的菩薩，不但能斷界內塵沙，又能伏界外的塵沙；而藏通的果佛只斷界內塵沙，尚且都還不知道界外塵沙惑的名目，更不用說是伏斷了。

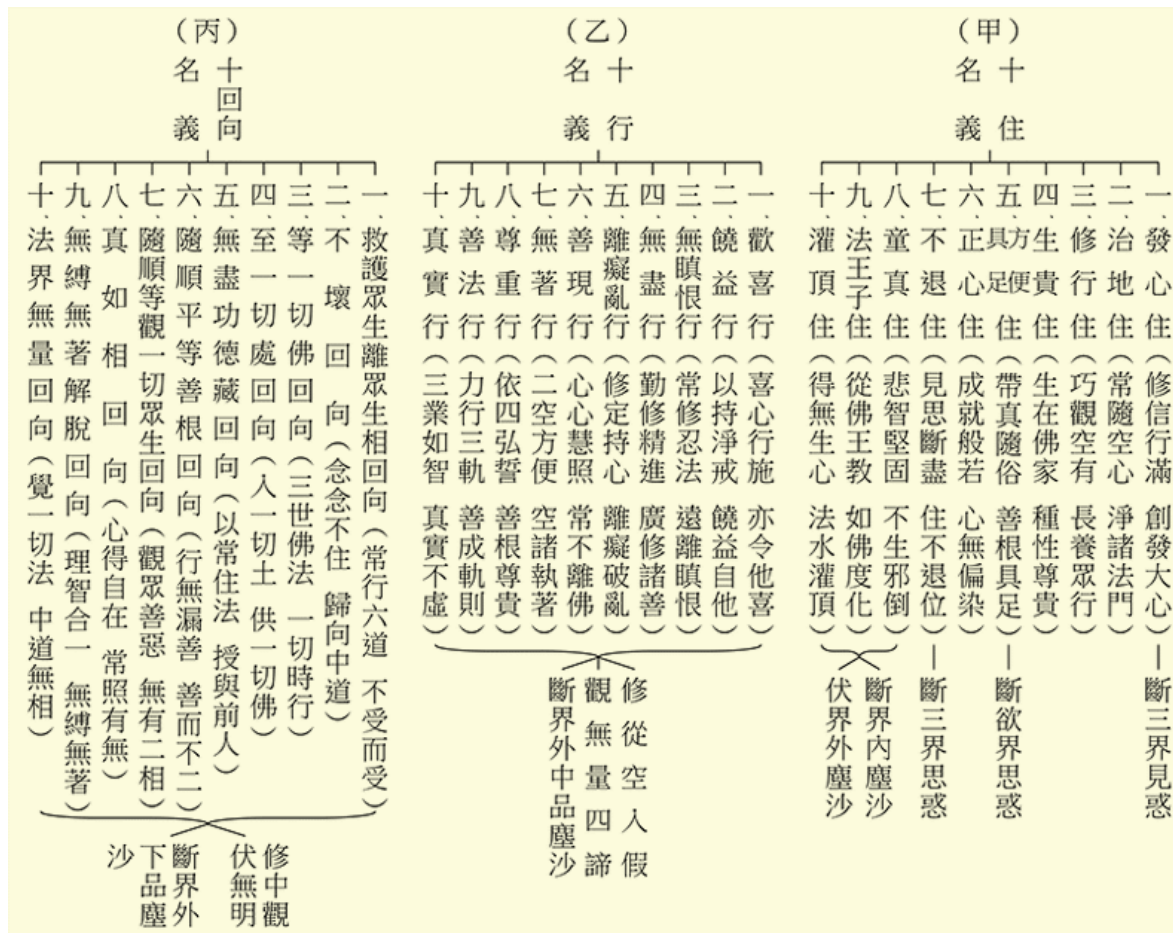


【圖說】印度，取水灑灌在太子的頭上，宣布太子要登王位了。比喻第十住的菩薩，得到無生忍心，可以用佛的真諦法水加以灌頂。

# 天臺教觀略說講記(五十二)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

○《綱宗》云：相似即者，內凡三十心，三賢位也。  
天臺教觀畧說（二十五）——別教之七（詮六即）



## 別教十行位

接著介紹「十行」。十行，行就是再往前進行，再進行什麼呢？前面十住，大原則是觀空性，觀空；到了十行，那就往前加修觀假，偏重在照俗，即出假度化眾生。所以表的下面說，「修從空入假」，入假也行、出假也行，就是說從觀空證了真諦之理，然後入到假觀來，準備廣度眾生，所以他就得觀無量四諦。別教教道的重點就在無量四諦上，它可以「斷界外中品塵沙」；前面十住，是斷界內塵沙，即上品塵沙惑。

別教十行，也是配合十種波羅蜜來修持。第一行叫做「歡喜行」，即配合布施度，以「喜心」來「行施」，行布施時完全是一片的歡喜心，「亦令他喜」，志在度化眾生，所以也讓眾生歡喜。

如何能夠歡喜行施呢？經教上常常說「邪附法興」，當我們行正法時，往往很多的邪魔煩惱法就會跟著來。不做的時候還不會，一做的話就容易來。所以十行的菩薩必須要能觀我空、法空，能夠觀空就不會被邪魔障礙法所障礙了。比如說我們想要來聽課，一看天氣冷起來了，就會想今天要

不要出門呢？如果沒有聽課這件事情，根本就不會有這個罣礙。要出門來上課，想到天氣這麼冷，可能又要下雨，這個就叫邪附法興，就附著正法興起來了。如果是精進的話，冷不冷、下雨不下雨都無所謂，我就是聽課嘛！就不會被邪魔法所動。

十行的菩薩行布施時，若是不能體達法空，就容易受無常、苦等諸邪法所搖動，無法真正歡喜。因為能夠體達幻有本空，所以行布施做好事的時候，能夠三輪體空，完全不會被這些邪魔障礙法所搖動，所以他能夠真正的生起歡喜心來行施，也讓對方得到歡喜。

第二行是「饒益行」，指多多的利益眾生之行，這配合持戒度。「以持淨戒，饒益自他」。別教所持的是菩薩戒，屬於三聚淨戒。受菩薩戒以前，羯磨師常常會教導我們怎麼樣作觀想，所受的每一條戒，是根據什麼來受這條戒呢？這時要觀想緣著盡虛空遍法界，一切情與無情的眾生，生起止惡修善的心來，對於他們絕不傷害。如此遍緣盡虛空遍法界，對於一切有情、無情都不殺害，這樣才叫做持菩薩的不殺生戒。

所以一動念頭，守住行持淨戒，所有的情與無情，盡虛空遍法界，都不怕你。因為他知道你是個菩薩，不會傷害他們。這就饒益了眾生，眾生對你都無所畏懼。我們現在是誰都怕誰，因為彼此都是爾虞我詐。而且持這個淨戒，具足三類，所謂攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，所以能多多饒益自他，自己得利益，他人也得利益。

第三是「無瞋恨行」，配合忍辱度。謂「常修忍法，遠離瞋恨」，常常修持忍辱度，對於一切的侮辱傷害，都能夠逆來順受，所以可以遠離瞋恨的煩惱。

第四「無盡行」，配合精進度，因為這時能「勤修精進，廣修諸善」。廣修諸善，度化眾生，而且不是只有了三界的分段生死而已，所謂「必以如來滅度而滅度之」，也就是希望眾生最後都能夠成佛，所以說是無盡行。「無盡」，指善行無有窮盡，不到究竟涅槃不停止。

第五是「離癡亂行」，配合禪定度，所以是「修定持心，離癡破亂」。癡就是昏沉，亂就是散亂，一有禪定功夫，就可以破除昏沉、破除散亂。

第六是「善現行」，配合般若度，所以說「心心慧照，常不離佛」，佛指中道佛性，心心念念觀照在中道佛性上，就等於是離佛。因為中道佛性無時不現，所以說是善現行。

第七是「無著行」，配合方便度，所以說「二空方便，空諸執著」，二空是我空、法空，有這種方便就能夠對於四大假合的「我」，乃至於山河大地一切「我所有」，都加以空掉，這是十行的第七無著行。

唐朝有一個修禪的在家居士，叫龐大士，他一家四個人都學禪，各個生死自在，說走就走。龐大士是躺著走，他兒子站著走，他女兒坐著也可以走。他太太說：「你們有躺著走、有坐著走、有站著走，我偏不這樣。」最後竟然真的就不知所終，大家都不知道她是怎麼走的？龐大士有兩句名言：「但願空諸所有，切勿實其所無。」這個境界就相似於無著行。「但願空諸所有」，有一點點的執著也要把它空掉；「切勿實其所無」，本來沒有的，你又想拿進來，那就不行。

第八就是「尊重行」，舊譯叫「難得行」，就是說能夠獲得值得尊重而難得的善根。這是因為菩薩能夠依「四弘誓願」，發大慈悲，上求佛道，下化眾生，拔苦與樂，所以得到的「善根」特別「尊貴」。這一行即配合願度。

第九「善法行」，配合力度，因為有佛的加持力，所以「力行三軌，善成軌則」。《法華》有所謂說法三軌，謂一個真正的法師，要能夠說法，必須先「入佛的慈悲室」，能夠到佛的慈悲室裡面來，即內心要充滿慈悲胸懷；其次又要能「坐法空座」，即懂得法空的道理；最後還得「披忍辱衣」，說法要能經得起眾生的稱譏考驗，無論是譏笑、稱讚等等都要忍辱。這三方面具足了，才能夠弘法。如此力行《法華》三軌，「善成軌則」，軌則就是法。也就是能權巧說法，讓人信受奉行，所以說是善法行。

第十是「真實行」，配合智度。前面第六行配合慧度，慧是指根本實智。這一行配合智度，智是指方便的權智。「三業如智」，身口意三業，都能如智慧之行，也就是能夠巧把塵勞為佛事。「真實不虛」，說話真實，所說如所行，說得到也做得到，這才叫做真實行。經教上說，第十行的菩薩能夠成就第一誠實之語，因為真正能夠說得到做得到；若是我們一般凡夫，往往只是口中說空，而行仍然落在有中，哪有真實可言？



（北宋·李公麟〈丹霞訪龐居士〉）

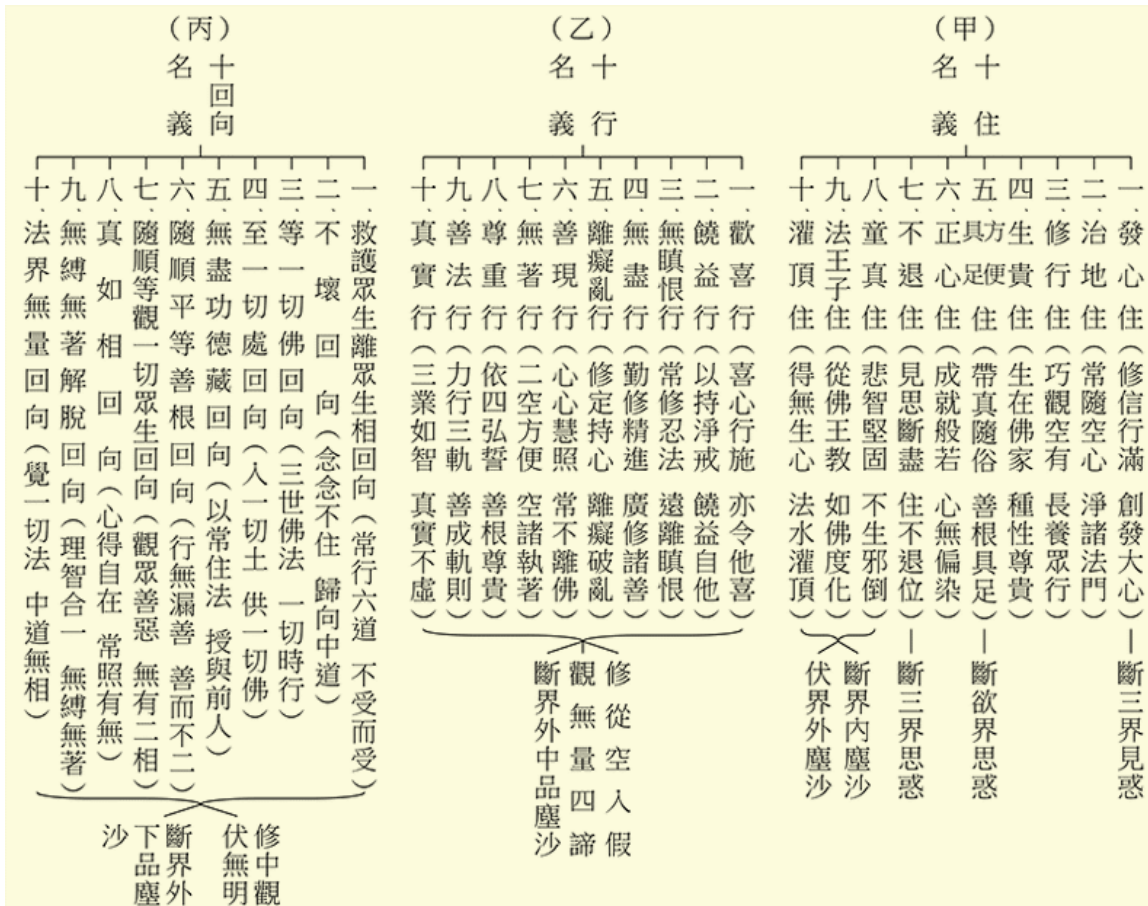
【圖說】唐代的龐蘊，一家人學禪，生死自在。龐大士云：「但願空諸所有，切勿實其所無」，這個境界就相似於無著行。

# 天臺教觀略說講記(五十三)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

## 天臺教觀畧說(二十五)——別教之七(詮六即)

○(綱宗)云：相似即者，內凡三十心，三賢位也。



### 別教十回向位

接著介紹「十回向」，一共也是十個階位，十個階位的重點(如丙表)在於「修中觀伏無明」。經過十住修空觀，十行修假觀，到十回向來就開始學習修中觀了。修中觀到底是修但中觀？還是圓中觀呢？若依照教道，還是修別教的但中；但是來到十回向的菩薩，如果比較利根，就能悟入圓中的道理，經教上說：「智轉則行融」，只要觀智一轉，他的觀行也就隨著圓融，所以也有限定十回向的菩薩就不修圓中觀。

十種回向，回向是回轉所做的六度萬行的功德，向固定的目標送出去。大概離不開下面三個目標：第一是回向眾生，做這些善事的功德，菩薩自己不要，完全要給眾生，此即「回自向他」。第二個是回向菩提果，做這些功德不是為了求人天福報、或是二乘的小果，而是希望最後能夠證到究竟佛果，此即「回因向果」。第三是回向實際理諦，所做六度、十度、萬行這些事相功德，都回向到實際理諦、中道佛性理體上，此即「回事向理」。

十條回向，加以分析歸納，都離不開這三個目標，離不開這三種意義。有的一條回向裡頭就有三種意義，有的包括二種、有的是偏重在一種。

第一「救護眾生離眾生相回向」，菩薩以救護眾生為職志，得「常行六道」，本來可以跳出三界的，現在又到六道裡頭來，這是為了度化眾生，得跟他們在一起才能夠度化他們。到六道裡頭來，受六道的果報，這是不住空。但是菩薩對於這個果報是「不受而受」，因為能夠觀空，能夠離眾生相，所以能夠不受，這是不住有。既不住著空，又不住著有，這就是修中道觀。而救護眾生，是「回自向他」；又能離眾生相，是「回事向理」。所以第一條回向，就包含了兩種意義。其他依此類推。

第二「不壞回向」，不壞，是指中道法性常住不壞。因為菩薩能夠「念念」都「不住」，不住空也不住有，而「歸向中道」，中道法性就是不可壞的，這叫不壞回向。若是凡夫受用有，二乘受用空，則皆是可壞的。此條回向，包含「回因向果」和「回事向理」二義。

第三「等一切佛回向」，因為學習「三世佛法」，所以在「一切時」當中，如佛而「行」，也就是運用佛的無緣大慈、同體大悲來度化一切的有情眾生，所以被稱為等一切佛回向。可見這條回向，偏重在「回因向果」，主要向佛來學習。

第四「至一切處回向」，一切處者，指一切有佛之處。菩薩要下化眾生，也要上求佛道，怎麼上求佛道呢？那就必須到一切有佛的地方去，所以他必須「入一切土」，到一切佛土去；然後「供一切佛」，去親近佛，去學習諸佛的無量法門。如《觀世音菩薩普門品》說，觀世音菩薩「侍多千億佛，發大清淨願」，觀世音菩薩過去就是到各處佛土，去供養佛，去請教諸佛而成就的。這條回向，包括了三種意義：至一切處教化眾生，是「回自向他」；至一切處供養諸佛，是「回因向果」；又至一切處真如實際，是「回事向理」。

第五「無盡功德藏回向」，也就是無盡藏回向。中道法性常住不滅，能含藏一切大乘功德，所以名無盡功德藏。現在「以常住法，授與前人」，將無盡藏的常住之法，拿來傳授給當前的一切眾生。可見無盡功德藏回向，就是要讓一切眾生將來能夠修學成佛。此條回向，重在「回自向他」。

第六「隨順平等善根回向」，謂「行無漏善」，菩薩所行，都是行無漏善。無漏是指不漏有、空二邊，跟藏教偏重空邊不一樣。既不漏二乘的空邊，也不漏凡夫的有邊；而這一種善根，是「善而不二」，中道的善根，二而不二，所謂是法平等，無有高下，所有的善根都是平等的，沒有差別相，所以名「隨順平等善根回向」。此包含「回自向他」和「回事向理」。

二義。

第七「隨順等觀一切眾生回向」，更進一步等觀一切眾生。「觀眾善惡」眾生有善有惡，千差萬別，但在第七回向的菩薩眼裡頭，他緣中道佛性而起觀行，眼觀一切眾生皆是佛，「無有二相」，都是中道的相，沒有差別相，所以能夠等觀一切眾生。我們蓮社的社歌說：「陶來謝來，平等恭敬」，雪公就是希望我們學習「隨順等觀一切眾生回向」。此回向包含「回事向理」和「回自向他」二義。

第八「真如相回向」，真如相是什麼相呢？就是實相之相，而實相之相，無相無不相。無相故寂，無不相故照；寂而常照，照而常寂，這是三世諸佛安住的地方。今第八真如相回向的菩薩緣修中觀，隨順實相，不偏於空，亦不偏有，能夠「心得自在」，不為空有二邊所亂，又能「常照有無」，這就是真如相回向。此條重在「回事向理」。

第九「無縛無著解脫回向」，縛是束縛，著是執著。禪家說：「誰縛住你了？」你忘不了有個你，你就被他給束縛住了，所以修行要打破能所。《起信論》講三細六粗，最初是一念不覺而有無明，此即是無明業相，業者動也，一動就分能所，所以接著有轉相、現相，是為三細。亦即阿賴耶識的前三分，自體分、見分、相分，根本業識本身就有能所。今第九回向之菩薩，以能觀之般若智，觀所觀之中道法性理體，到這裡「理智合一」，打破能所，「無縛無著」，所以無有束縛、無有執著，這叫無縛無著解脫回向。此包含三義，回向眾生是「回自向他」，無縛無著是「回事向理」，獲得解脫是「回因向果。」

第十是「法界無量回向」，法界是指一真法界，也就是中道法性，此中道法性，盡虛空遍法界，故為無量。今第十回向菩薩能「覺一切法」，覺悟所有的一切法，「中道無相」都是中道之相，中道之相是無一切相，全事即理；而無相又無不相，又能現一切相。到這裡，圓中之理，已經相似而顯，這叫「法界無量回向」。此一回向偏重於「回事向理」。

表下面說「修中觀、伏無明」，又說「斷界外下品塵沙」。若依別教的教道來說，十回向的菩薩主要是斷界外的下品塵沙惑。若不從教道，而從觀道（或名證道）來看，觀道就是指實際修證的情形，則是伏無明煩惱，因為十回向位的菩薩已經開始學習中觀了。所以有時在經教上我們看到十回向的菩薩是斷塵沙惑，有時候又說是伏根本無明惑。原因在於一個是就教道上講，一個是就觀道上講的關係。



（北宋·張激〈白蓮社圖〉）

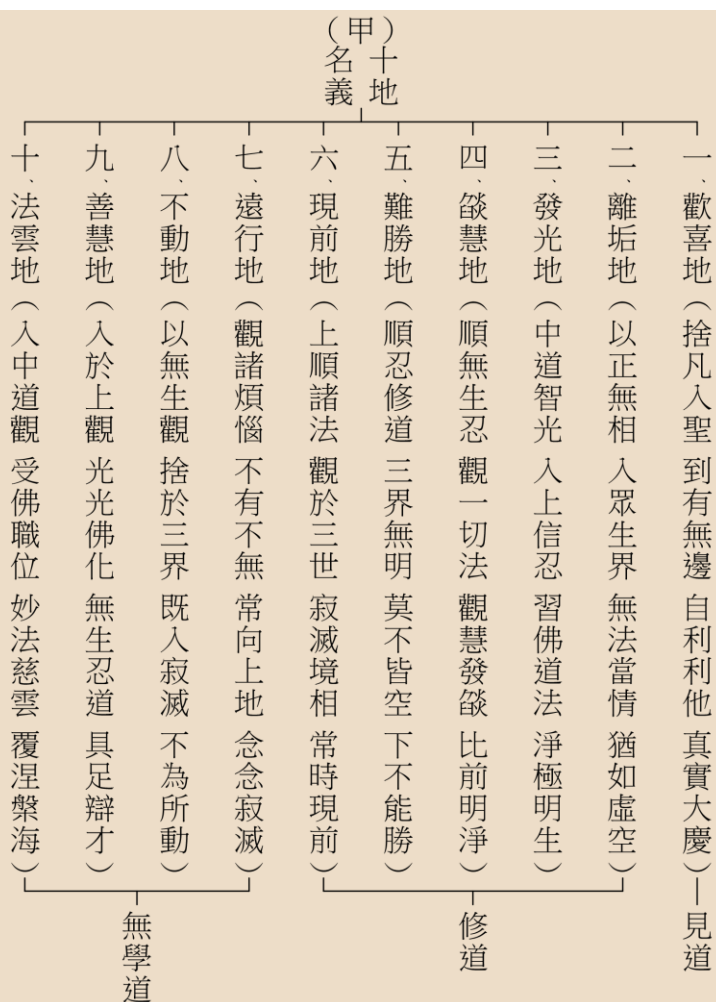
【圖說】蓮社的社歌說：「陶來謝來，平等恭敬」，雪公就是希望我們學習「隨順等觀一切眾生回向」。

# 天臺教觀略說講記(五十四)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

天臺教觀畧說(二十六)——別教之八(詮六即)

○《綱宗》云：分證即佛者，十地聖種性，及等覺性也。初歡喜地，名見道位；以中道觀，見第一義諦，開佛眼，成一切種智；行五百由旬，初入實報無障礙土，初到寶所。證念不退，得無功用道；隨可化機緣，百界作佛，八相成道，利益眾生。二離垢地，乃至十法雲地，各斷一品無明，證一分中道。



○《綱宗》云：更破一品無明，入等覺位；亦名金剛心，亦名一生補處，亦名有上士。

○《綱宗》云：究竟即佛者，妙覺性也。從金剛後心，更破一品無明，入妙覺位。坐蓮華藏世界七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身，為鈍根菩薩。轉無量四諦法輪。

## 別教十地位

「相似即」接著是「分證即」，包括別教十地位及等覺位。

《教觀綱宗》云：「分證即佛者」，在這之前都只是講「理即、名字即、觀行即、相似即」，沒有說「即佛」的。因為之前只是仿效圓教六即佛，自論六即，事實上只有「六」義，並無「即」義，並非即是佛。到了別教十地則是「分證即佛」，因為已經是登地的菩薩。別教的登地就證了中道佛性，也就是破一品的無明、證一分的中道，而「證道同圓」，其證性之道跟圓教一樣。

天臺宗講四教之間有「轉、接、同、會、借」等錯綜關係，這就是屬於「同」，別教的登地菩薩所證的道，同圓教一樣，所以就「即佛」了，也就是分證到這十地的果位，當下就是佛。例如初地的菩薩，就可以分身百界作佛，到一百個三千大千世界，像釋迦牟尼佛一樣，去示現八相成道作佛，度化眾生。所以初地的菩薩就是佛，是分證即佛。

這是指「十地聖種性，及等覺性也」，聖種性，後面第二十七表會特別說明。根據《瓔珞本業經》，列別教菩薩為六種性。種就是種子，有這個種子就能生果；性是講性分，就是這種的質地。現在這十地是屬於六種種性中之「聖種性」，屬於得了聖道，證到聖果的種性，他已經破了一品的根本無明，證到聖果了。「及等覺性」，以及包括等覺菩薩，共十一個階位，都是屬於分證即佛。

請看（甲）表，先介紹十地的名義。十地，地就是大地，以大地來比喻十地的菩薩。《易經》講「天」是乾道，第一卦就是乾卦。接著坤卦，「地」就是坤卦，講坤道。比喻為大地是什麼意思呢？有兩層意義：一者能生義，大地能夠生長萬物，比喻十地的菩薩能夠生成佛智，分證佛果；二者能持義，大地能夠承載萬物，所有的萬物都是被大地所承載，比喻十地的菩薩能夠荷負眾生，他真正有能力廣度眾生。

## 歡喜地

《綱宗》本文說：「初歡喜地」，第一個階位就叫歡喜地。其實這十地也是配合十種波羅蜜來講，初歡喜地即配合布施度。「名見道位」，見什麼道呢？不是見真諦之道了，也不是見俗諦之道，而是見中諦之道，見到了中道本性。所以同樣是道，別、圓二教之道，和藏、通二教之道不同；佛家之道和儒家之道、道家之道亦不同，所以講佛法必得依義不依語。

見道位就是破一品的無明、證一分的法身，所以是「以中道觀，見第一義諦」，中道觀就是指圓中觀，因為他證道同圓，經過十回向的學習，到了登地菩薩是用圓中觀。見第一義諦，第一義就是最勝、最上，再沒有超過這個了，那就是中諦，也就是指中道法性、中道佛性。

「開佛眼」，開發五眼中最後的佛眼。「成一切種智」，成就了佛的智慧。「行五百由旬」，在《法華經·化城喻品》，比喻學佛修行走到了底，到了最後目的地了。「初入實報無障礙土」，踏進四種佛土裡頭第三實報無障礙土。已經得到真實的果報，因為是行真實法，感得的殊勝果報，所以名實報。

真實的果報是無有障礙，怎麼無礙法呢？《華嚴經》上講四無礙：事無礙、理無礙、事理無礙、事事無礙。尤其是事事無礙，色心不二，毛剎相容，小可以入大，大可以入小，彼此沒有障礙，所謂「於一毛端現寶王剎，坐微塵裡轉大法輪」。

「初到寶所」，寶所是比喻「常寂光土」，是佛最後所證，這裡是說同時也分證常寂光土。「證念不退」，證到三種不退的念不退，因為他念念能夠流入薩婆若海，即佛的果海，念念跟佛性相應。所以「得無功用道」，

在十地以前，凡夫地修行，包括外凡、內凡，都還是有相行，到這裡登地則是無相行，所以說是無功用。

「隨可化機緣，百界作佛」，佛性既顯，有感斯應。百界就是一百個三千大千世界，去示現作佛，也就是「八相成道」，像釋迦牟尼佛兩千五百多年前，到我們這娑婆世界來示現成佛一樣，「利益眾生」，講經說法度化眾生。初地是百界作佛，二地就是千界，三地就是萬界。如此十倍、十倍往上遞增。

再看（甲）表補充說明：為什麼初地名歡喜地呢？他這個時候「捨凡入聖，到有無邊」，別圓大教都必須破無明、證法身，方可稱聖。有邊、無邊的最邊際，就是中道，來到這裡雙照兩邊，宛然中道，所以「自利利他，真實大慶」，可以自在地自度度他，初破一品無明，證得中道實相，是真實值得大慶之事，故名歡喜地。初地，是見道位；第二地到第六地，則屬於修道位。

## 借藏明別

在天臺的教部中，講到修行所斷的三種惑：見思惑、塵沙惑、根本無明惑，有時根本無明惑也可以叫見思惑。二者的區別在哪裡呢？前面的見思惑叫做「通見思」，三乘人都要斷；後面的根本無明惑是「別見思」，只有別圓二教的人才斷。再者，別見思又名界外同體見思惑，是由一念不覺所起，與無明法性同體之見思惑，這也就是《起信論》所言之三細惑；通見思又名界內見思惑，也就是《起信論》所講的六粗惑。古德所謂「無明為因生三細，境界為緣長六粗」，其粗細的分別在此。這裡的見道，就是斷界外的同體見惑；修道就是斷界外的同體思惑，這又可依三界名再細分。到了後面的「無學道」，更進一步斷界外的無色界不可思議六塵，不可思議六塵等於界外的法執。這也可以說是「借藏明別」善巧方便的詮釋法。

研究唯識經論，見思惑是從我執生，所以貪、瞋、癡是我貪、我瞋、我癡。唯識經論中不叫做根本無明惑，叫做煩惱障、所知障，所知障主要就是根本無明惑。所知障則是從法執生，叫法貪、法瞋、法癡。同樣是那些名相的煩惱，但是一個是從我執生，一個是從法執生，其中粗細不同。別見思就是以根本無明惑為主，這個與法性同體，所以叫做界外同體見思。平常所講的通見思，就是貪染外面五欲六塵的境界，所起的見惑思惑，所以叫界內見思惑。先了解這些分齊，才不至於被名相混淆。

十地的內容只能介紹個大概，不能一一細講，細講則需根據《華嚴經·十地品》說。這裡也需要配合《仁王經》的五忍位來說明，五忍分：伏忍

上中下、信忍上中下、順忍上中下、無生忍上中下；在《仁王經》只配四十一位，所以最後寂滅忍只分上下品，配對第十地與佛地，少了一個中品，若是依義例推也可以分上中下。在說明十地時，如果沒有配合五忍來解釋，有時候會分不清勝劣。

接著介紹第二地，《綱宗》文：「二離垢地，乃至十法雲地，各斷一品無明，證一分中道」，既然證到中道法性，就可以得到法身，而以法身為本，就可以隨緣現報身和應化身度化眾生。



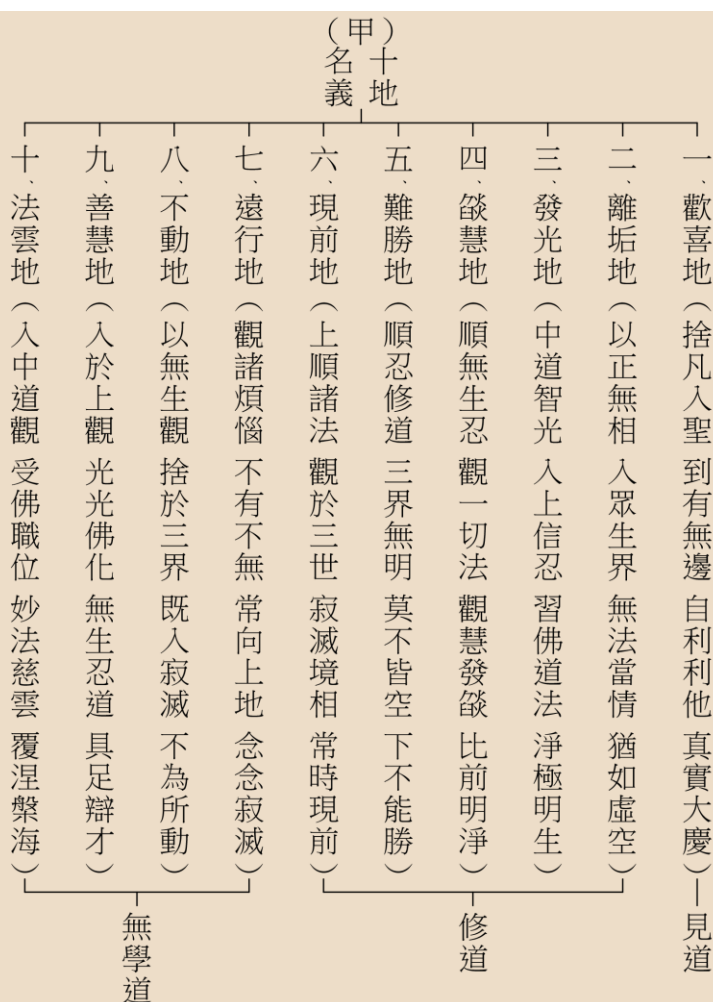
【圖說】歡喜地菩薩，可以百界作佛，像釋迦牟尼佛，到我們這娑婆世界示現成佛一樣。

# 天臺教觀略說講記(五十五)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

## 天臺教觀畧說(二十六)——別教之八(詮六即)

○《綱宗》云：分證即佛者，十地聖種性，及等覺性也。初歡喜地，名見道位；以中道觀，見第一義諦，開佛眼，成一切種智；行五百由旬，初入實報無障礙土，初到寶所。證念不退，得無功用道；隨可化機緣，百界作佛，八相成道，利益眾生。二離垢地，乃至十法雲地，各斷一品無明，證一分中道。



○《綱宗》云：更破一品無明，入等覺位；亦名金剛心，亦名一生補處，亦名有上士。

○《綱宗》云：究竟即佛者，妙覺性也。從金剛後心，更破一品無明，入妙覺位。坐蓮華藏世界七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身，為鈍根菩薩。轉無量四諦法輪。

## 【別教十地】

### 離垢地

第二離垢地，配合行持戒度，持戒清淨，自然心離垢染。離垢者，指能離空有兩邊之垢染，「以正無相，入眾生界」，不必除相，而是能觀相即無相，方是正無相；如此就能入到眾生界，而能不見眾生相，所謂終日度生，而不見眾生可度。「無法當情，猶如虛空」，雖然與眾生同處，卻是能去來進止，情無所繫，所以心地能如同虛空一樣，清淨無染。

若是配合五忍位，前三賢位分別配伏忍之下中上三品位，除了斷三界見思二惑及界內外塵沙惑外，同時也伏根本無明惑。初地則配信忍之下品位，斷三界外無明見惑，所以名見道位；第二地則侵斷三界外欲界同體思惑，所以是修道位的開始。

### 發光地

第三「發光地」，配合行忍辱度。為什麼稱發光地呢？「中道智光，入上信忍」，因為修習中道的智慧光明，更加顯著，所以就進入到信忍的上品位來。「習佛道法，淨極明生」，這時修習諸佛的道法，諸佛的道法即是圓融中道，修習久了自然清淨光明，甚至清淨到極點，智慧光明就產生出來，所以叫做發光地。若約斷惑情形，則為斷盡三界外之欲界同體思惑。

## 發慧地

第四「發慧地」，配合行精進度。「順無生忍，觀一切法」，第四、五、六地正配對柔順忍之下中上三品，今第四地菩薩即以隨順無生法忍的智慧，來觀一切法，所以說是柔順忍。

為什麼稱發慧地呢？「觀慧發燄，比前明淨」，因為修持精進度，觀照的智慧所發出的火燄，比前面又更加光明清淨，故名發慧地。若約斷惑情形，以義例推則為侵斷三界外色界之同體思惑。

## 難勝地

第五「難勝地」，此是配合行禪定度。「順忍修道」，第五地即配對中品柔順忍，所以即以此忍來修佛道；「三界無明，莫不皆空」，這是說來到這裡界外之色界同體思惑，都已斷盡；「下不能勝」，四地以前的菩薩都勝不了他，故名難勝地。

## 現前地

第六「現前地」，此是配合慧波羅蜜。現前者，指從前面十回向學習中觀，觀生死即涅槃，來到這裡涅槃的寂滅境界，隨時現前。為什麼呢？「上順諸法，觀於三世」，因為以上品的柔順忍，隨順於無生法忍，來觀所有三世的一切諸法。怎麼樣呢？觀三世的生滅法，一一法生滅即無生滅；因此「寂滅境相，常時現前」，所以稱為現前地。斷惑的情形，依義例推當為侵斷界外之無色界同體思惑。

以上第二至第六地，屬於修道位，若粗略說，固然是各斷一品根本無明，各證一分中道；若是進一步細論，則都是屬於分別侵斷三界外之同體欲、色、無色界思惑，所以判屬修道位。至於第七地以後，則已斷盡界外之同體三界思惑，所以都屬於無學道位。

## 遠行地

再說第七「遠行地」，此配合行方便波羅蜜。稱遠行者，依別教之教道說，此地為斷盡界外同體無明之思惑，配對如藏教之四果阿羅漢；從初地修無相行以來，猶須加功用行，到第七地已是最後邊際，八地以上則純

屬無功用道了，所以稱做遠行地。

什麼樣的修持境界呢？「觀諸煩惱，不有不無」，能觀一切煩惱，當下即是菩提，也就是中道佛性；「常向上地，念念寂滅」，配對《仁王》五忍，此地屬下品無生忍，因為上面還有中品、上品、所以說常向上地，精進修持；因為已證得無生法忍，所以能觀一切法，生即無生，念念寂滅。

## 不動地

第八「不動地」，是配合修願波羅蜜，行上求下化之大願。依別教之教道言，八地至十地方屬無功用道。蓋初地以來，已入無相修行，雖也是無功用，尚有無相加行。第八地以後，則連無相之加行亦無，所以純粹為無功用。雖然已斷盡界外同體無明之見惑思惑，但是仍有無色界之不可思議六塵，所以圓教〈六即佛頌〉頌「相似即佛」就說：「四住雖先落，六塵未盡空；眼中猶有翳，空裡見華紅。」六塵原指方便土之塵沙惑，以及實報土、分證寂光土之根本無明惑說。

那麼為什麼說不動呢？「以無生觀，捨於三界」，第八地已進入中品無生忍觀，故能斷盡界外之三界同體見惑思惑；「既入寂滅，不為所動」，三界同體見惑思惑，都是有為動作之因，今既斷盡，遂能不為所動，故稱之為不動地。

## 善慧地

第九「善慧地」，配合修持力波羅蜜，指思維諸法而善巧修習之大能力。為什麼稱善慧呢？「入於上觀」，第九地已進入到上品無生忍觀；「光光佛化」，念念中具足無生忍的智慧之光，能念念中學佛之度化；「無生忍道，具足辯才」，在無生法忍之道法中，具足度化眾生之四種無礙辯才。所以經上說，此地菩薩能現身如雲，說法如雨。因為具有度化眾生善巧智慧之大能力，故稱為善慧地。

## 法雲地

第十「法雲地」，配合修習智波羅蜜，即指自利利他的智慧；第六慧度偏重根本實智，第十智度則偏重在後得權智。「入中道觀，受佛職位」，第十地配對《仁王》五忍位，已屬最後寂滅忍位。所謂佛從真如法界生，今菩薩既然證入中道寂滅之理，即如真如，亦等法界，所以可以接受佛的職位。「妙法慈雲，覆涅槃海」，既然能與真如法界相等，所以自利利他的妙法慈雲，能以遍覆整個涅槃果海。其他有些經論，在第十法雲地後面，直接立妙覺位，不另外立等覺位，就是這層關係。

## 借藏明別意

上面解釋十地菩薩的階位，類似於「借藏明別」，即借著「藏教」的名相來說明「別教」的階位。

譬如，歡喜地是斷見惑，是斷同體無明的見惑，這是見道位；第二離垢地開始破思惑，即是修道位，先破同體無明欲界的思惑。二地是配合二果，二果細分有二果向、二果，就是斯陀含向，然後到第三地是斯陀含果，一者侵斷同體欲界思惑，一者斷盡同體欲界思惑。

第四地是配合三果阿那含向，侵斷同體色界思惑；第五地是配合三果阿那含果，斷盡同體色界思惑。第六地是配合阿羅漢向，是四果向，進一步侵斷同體無色界思惑；第七地配合四果，把三界外同體無明的見思惑都斷了，所以叫做遠行地，屬於無學道。到了遠行地就配對「無生忍」，即證得無生法忍，證得無生法忍即是屬於「無學道」。

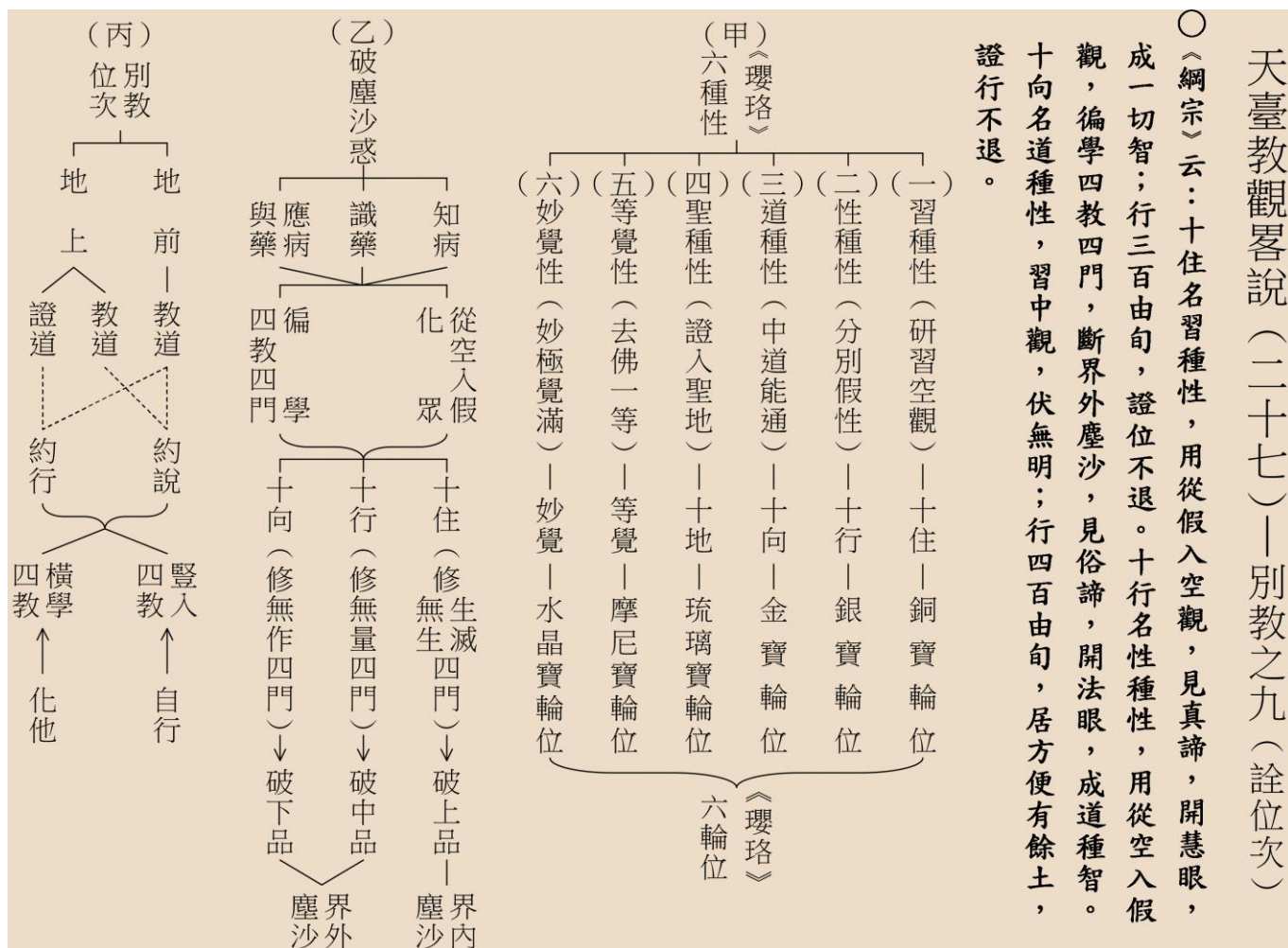
到八、九、十這三地，更是屬於「無功用道」，而他還有界外的不思議六塵，即還有極微細的法執。到了第十法雲地，證得寂滅忍，寂滅忍就是菩薩果了，跟成佛差不多了，妙法慈雲遍覆涅槃果海，所以叫做法雲地。



【圖說】離垢地菩薩，雖與眾生同處，情無所繫，心地如同虛空一樣，清淨無染。

# 天臺教觀略說講記(五十六)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 【別教十地】

### 等覺

其次介紹「等覺」，《綱宗》云：「更破一品無明」，前面十地破了十品根本無明，依照別教的教道，到這裡又破第十一品根本無明。「入等覺位」，覺就是佛，跟佛差不多平等了，只差佛一等，所以叫等覺。「亦名金剛心」，他的觀慧之力好像金剛一樣，能夠摧破一切的煩惱。「亦名一生補處」，再一生他就補佛位了，所以又叫補處菩薩。「亦名有上士」，最後還有一品生相無明沒有斷，所以叫有上士。

### 妙覺

最後介紹「妙覺」，《綱宗》云：「究竟即佛者，妙覺性也。」就是講「六種性」的第六妙覺性。覺悟已滿，妙到極點了，所以叫做妙覺。「從金剛後心」，《華嚴經》在講菩薩階位，每一個階位都細分為三個階位，叫

做「入、住、出」。譬如說「初地」他就入進去，到了登地他就「住」，最後準備要上二地就出，出「初地」，這是初地的「入、住、出」。入時是什麼樣子、住時是什麼樣子、出時又是什麼樣子？在《華嚴經》花了很多的經文敘述，非常詳細。「金剛後心」就是屬於出心，等覺菩薩準備出「等覺」了。

「更破一品無明」，破第十二品無明。「入妙覺位」，就入了妙覺位，也就是成佛了。「坐蓮華藏世界七寶菩提樹下」，所顯現的與藏、通果佛那就不一樣了，他坐在無窮無盡的蓮華藏世界海，七寶菩提樹下。「大寶華王座」，廣大七寶所成的蓮華王的座位，有一千葉，每一葉上都有一尊佛，每一尊佛又有百億世界，又化現無量無邊的佛。現「圓滿報身」，即盧舍那佛。「為鈍根菩薩，轉無量四諦法輪」，別教佛為界外比較鈍根的菩薩，轉無量四諦法輪。這是依照別教的教道講。不然的話，他已經證道同圓了，難道就不能講圓教的無作四諦嗎？所以依證道說，那又不同了。

## 瓔珞六種性

接著看第二十七表，將別教的菩薩階位，作一統整。《綱宗》說：「十住名習種性」，配合《瓔珞本業經》講菩薩的六種種性，如甲表，第一種叫「習種性」，因為「研習空觀」，十住菩薩「用從假入空觀」，主要修的是「體空觀」。「見真諦，開慧眼」，慧眼能夠觀空，「成一切智」，成就一切智。「行三百由旬，證位不退」，從此不再退轉為凡夫了。

「十行名性種性」，因為他能「分別假性」。「用從空入假觀」，即接著修假觀。如何修呢？「遍學四教四門」，四教就是藏、通、別、圓，每一教又有四門，「有門」、「空門」、「亦有亦空門」、「非有非空門」。每一教都有這四門，四教就有十六門。所以十行的菩薩不是只有學別教而已，他也學圓教，但是他自己修行時用的是別教。所以自修的時候用別教，為了要化他，各種法門都得學！像我們也讀《論語》，《論語》不是聖人所言、所行嗎？我們怎麼有資格讀《論語》呢？我們是可以讀《論語》，只是我們做不到孔子那個樣子，只學個幾分之幾而已。十行菩薩也是如此，四教四門都可以學，譬如我們現在也在學圓教，也可以研究圓教的道理。所以為化他而廣學，跟自己真修實幹不一樣。「斷界外塵沙，見俗諦，開法眼，成道種智」，這就是十行菩薩的情形。

如果是「十向」，十回向的菩薩，名「道種性」。因為「習中觀」，十回向已開始學習中道觀，所以「中道能通」，能通達中道，就可以「伏無明」，伏根本無明惑。「行四百由旬」，居住在「方便有餘土」，斷了見思惑，就居住到方便有餘土上。證「行不退」，可以度化眾生而不退轉。

其次，「聖種性」，就是十地，證入聖人的地位，別圓二教都必須斷無明，方能稱聖。

「等覺性」，就叫「等覺」，是「去佛一等」，就差佛那麼一點點，剩下最後一品的「生相無明」還沒斷而已。

「妙覺性」，成佛了。「妙極」，妙到極點了，不可思議到極點；「覺滿」，自覺覺他，覺行已經圓滿。根據別教的教道，斷十二品的無明就到了妙覺，就已經成了佛。如果用圓教來比較，這個別教的佛還沒究竟徹底。

## 六輪位

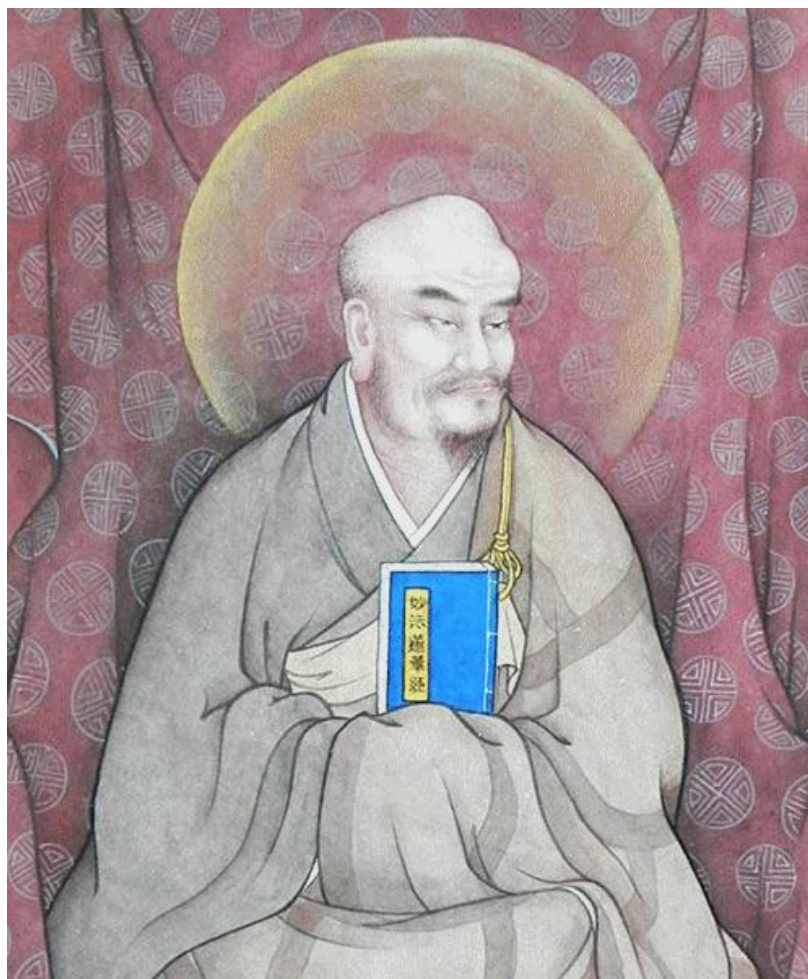
另外，別教菩薩的階位，在《瓔珞本業經》又比喻為「六輪位」，輪有運轉義，從淺位到深位，展轉而上；也有摧碾義，碾碎無明煩惱。哪六輪呢？（一）習種性是屬於銅輪位，（二）性種性是屬於銀輪位，（三）道種性是屬於金輪位，（四）聖種性是琉璃輪位，（五）等覺性是摩尼輪位，（六）妙覺性是水晶輪位。

不過智者大師在講圓教時，則省略第六妙覺性、水晶輪位，因已屬於果位故，而於十住銅輪位前，另外義加十信「鐵輪位」。智者大師的老師——慧思禪師，他就證到鐵輪位；智者大師自己講，如果不是領眾太早，他也可以證到鐵輪位，因為領眾太早，只證到五品觀行位。所以在說圓教時，義理上增加一個鐵輪位，配十信位，也還是六輪位。

## 梵網六種性

在座的也有人受「梵網菩薩戒」，每半月讀誦《梵網經》時，常讀到菩薩的階位，有「習種性、長養性、性種性、不可壞性、道種性、正法性」，也列出了六種性，或問二部經如何旁通？「習種性」跟「習種性」二經相同，「習種性」和「長養性」，配對「十住」，就是研習空觀，斷見思惑。「性種性」和「不可壞性」，配對「十行」，就是分別假性，斷界外塵沙。二經的「道種性」則是一樣的，配對「十向」，即研習中觀，伏根本無明惑。「正法性」就是把「聖種性」、「等覺性」跟「妙覺性」又合在一起了，即指證入聖地，斷根本無明惑。

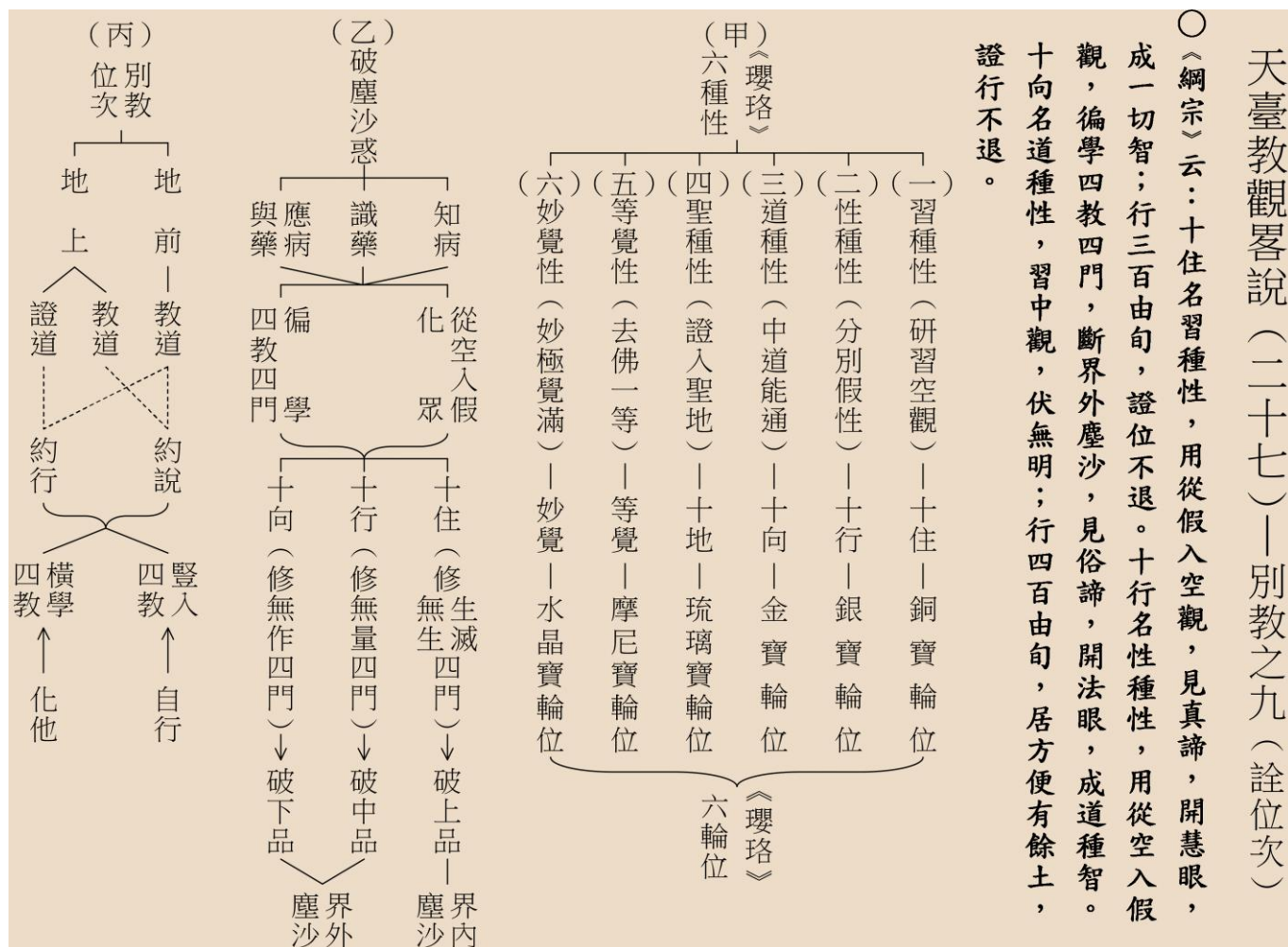
所以《梵網經》是前面開，後面是合。佛在說法的時候，有開、有合，有的地方推展開來、有的地方歸併起來，這些情形我們也要了解。



【圖說】智者大師講圓教時，加十信位的鐵輪位，他的老師慧思禪師，就是證到鐵輪位。

# 天臺教觀略說講記(五十七)

●吳希仁講述 ●智光、淨業整理



○《綱宗》云：十住名習種性，用從假入空觀，見真諦，開慧眼，成一切智；行三百由旬，證位不退。十行名性種性，用從空入假觀，徧學四教四門，斷界外塵沙，見俗諦，開法眼，成道種智。十向名道種性，習中觀，伏無明；行四百由旬，居方便有餘土，證行不退。

## 【別教「詮位次」】

### 塵沙惑

接著說明(乙)破塵沙惑。破塵沙惑，是別教的特色。天臺建立空假中三觀，攝屬藏通別圓四教。空觀攝屬藏通二教，假觀攝屬別教，中觀攝屬圓教。別教固然三觀都修，其實空觀同於藏通，中觀證道則同於圓教，只有修假觀，破塵沙惑，才是正屬於別教。其中，十住菩薩是旁修假觀，十行菩薩是正修假觀，十回向菩薩則是以假觀為方便，而修中觀。所以說修假觀，破塵沙惑，是別教教道之主要特色。

那麼，塵沙惑究竟是什麼迷惑呢？前文已略有提過，其實塵沙惑不離見思惑和根本無明惑，它是菩薩要度化眾生，在眾生身上的化道之惑，屬於化道上的一種不染汙無知。荊溪湛然大師在《止觀輔行》上說：「塵沙惑，只是通別見思。界內塵沙，是通見思。界外塵沙，是別見思。」通見

思就是見思惑，別見思就是指根本無明惑。

菩薩如何化導眾生呢？必須要能「知病」，知道眾生各種不同的毛病；其次是要能「識藥」，要懂得佛法各種不同的法藥；而且要能「應病與藥」，也就是要能靈活運用佛法，讓眾生破除見思惑和根本無明惑。所以《止觀輔行》又云：「如所化六凡之機，不能知病與藥，令斷通見思，於菩薩成界內塵沙。所化三乘之機，不能知病與藥，令斷別見思，於菩薩成界外塵沙。」這就是界內塵沙與界外塵沙的區別。所以菩薩的塵沙惑，是得名於所化導眾生身上的迷惑。

那麼，別教的菩薩要如何斷塵沙惑呢？他必得「從空入假化眾」，也就是必須進一步修假觀，了解性空緣生，度化眾生；而且要能「遍學四教四門」，即法門無量誓願學。四教是指藏通別圓，各具四門；四門是有門、空門、亦有亦空門、非有非空門。四四一十六門，類推出去，即包括無量法門。

若是菩薩不能「知病」、「識藥」、「應病與藥」，即是塵沙惑；當菩薩開始遍觀遍學四教四門，即是伏塵沙惑；若是菩薩能稱合各種不同的根機，對症下藥，自在的化導眾生即是破塵沙惑。若是雖然了解，卻還了解得不夠徹底，那就是塵沙惑的習氣；甚至雖然了解，卻懶得去化導眾生，那也是一種塵沙惑的習氣。

如此說來，別教菩薩修假觀，破塵沙惑的修學次第又如何呢？當知塵沙惑，可粗分為上、中、下三品。以藏通二教的生滅、無生滅四諦共八門為上品，以別教的無量四諦四門為中品，以圓教的無作四諦四門為下品。當別教的十住菩薩，修學生滅無生四諦八門來度化界內六道的眾生，能知病、識藥、應病與藥，即能破界內上品塵沙惑。十行的菩薩，修學無量四諦四門來度化界外三乘的眾生，能知病、識藥、應病與藥，即能破界外的中品塵沙惑。十回向的菩薩，能修學無作四諦四門來度化界外三乘的眾生，能知病、識藥、應病與藥，即能破界外下品塵沙惑。這是純粹拿修假觀、破塵沙惑，來分析別教三賢的菩薩階位，至於前面十住位的菩薩，事實上已先修空觀斷見思惑；後面的十回向菩薩，也須藉修空假進修中觀，伏根本無明惑，那得另當別論。

## 豎入四教 橫學四教

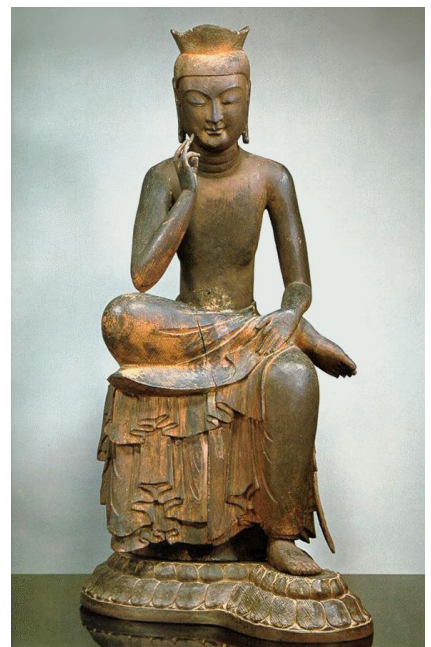
或問云：別教十行位的菩薩，從空入假，遍學四教四門，那豈不是也學了圓教，也修了無作四諦嗎？那麼十行位的菩薩，乃至十回向的菩薩，修的是別教的但中，還是圓教的圓中？所以需要將（丙）表別教的位次，再做進一步的分析。

當知，佛家任何一宗，其教義的建構，都必須具備理論教相系統，要和觀行實踐系統兩方面。修學佛法，固然講究要解行相應，理論和實踐相契合。但是有時「約說」，專門講解教義；或約「化他」，為了方便度化眾生，難免會偏重在「教道」，即當教的教相理論系統上說。有時「約行」，即專就實踐修行的歷程；或約「自行」，專說自己的修證經驗，那就要偏重在「證道」，即當教的實踐修證上說了。

別教，是獨菩薩法，必須自行化他，遍學四教四門，破塵沙惑。若是論「自行」，自己實際修行證果，其學四教，乃「豎入四教」，即有次第的證入四教，也就是十信位修藏教的析空觀，十住位修通教的體空觀，如此先斷見思惑；接著進一步十行位修別教的從空入假觀，破塵沙惑；十回向位修中道觀，伏根本無明惑；等到登上十地，破根本無明惑，那就證道同圓了。至於論「化他」，化導眾生時，其學四教，則是「橫學四教」，藏通別圓四教一時都得學。只不過橫學四教中所學之無作四諦，若是十行位的菩薩，因階位尚淺，只能是但中無作；若是十回向的菩薩，其修中觀已深，因智轉則行融，就可以說是圓中四諦了。

另外，別教還得分登地前和登地後。若是登地以前，完全得根據別教的教道講。換句話說，講到無作四諦，也只能是但中四諦。若是登地以上，就得分「教道」和「證道」說，依教道仍屬別教之但中無作；若是依證道，因證道同圓，那就屬圓教的圓中無作了。再者，「約說」，專論別教的教相，不論地前、地後，都得就別教的教道說；若是「約行」，論實際的修證情形，地前的菩薩依教道，即依別教教義講；地上的菩薩就得依證道，也就是必須依圓教的教義講。別教的菩薩位次，即有這些錯綜複雜的關係。

了解這一些分別，那麼對於別教的三賢位菩薩，從空入假，遍學四教四門化導眾生的情形，就有了清楚的輪廓。即十住菩薩正修體空觀，斷見思惑；傍修假觀，化導界內六道凡夫眾生，修生無生八門，破界內上品塵沙惑。十行菩薩正修假觀，遍學四教，化導界外三乘聖人，修無量四門，破界外中品塵沙惑；因自行全依但中，所以化他的無作，也只能是但中無作。至於十回向菩薩進修中觀，亦是化導界外三乘聖人，修無作四門，破界外下品塵沙惑；因為自行已經智轉圓修，所以能兼伏根本無明惑。



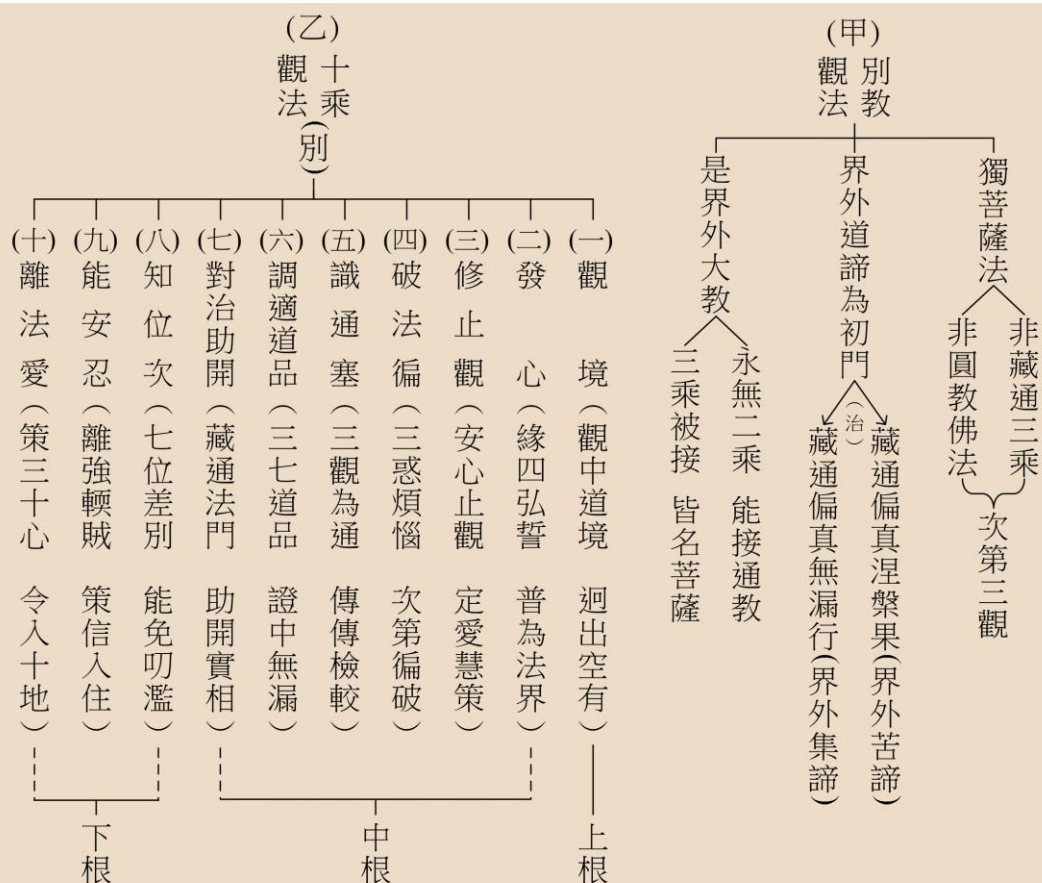
【圖說】菩薩修學無作四諦四門，度化界外三乘的眾生，能知病、識藥、應病與藥，即能破界內上品塵沙惑。

# 天臺教觀略說講記(五十八)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

天臺教觀畧說(二十八)——別教之十(明觀法)

○《綱宗》云：此教名為獨菩薩法，以界外道諦為初門。無復二乘，而能接通；通教三乘既被接後，皆名菩薩，不復名二乘也。



○《止觀大意》云：「上根唯一法，中根二或七，下根方具十。」

## 【別教「明觀法」】

接著看第二十八表「明觀法」。《綱宗》云：「此教名為獨菩薩法」，是單獨講大乘菩薩道。「非藏通三乘」，既不同於藏通二教的三乘法，也就是沒有聲聞乘和緣覺乘法；「非圓教佛法」，也不同于圓教純粹的一佛乘法。圓教人修的是「一心三觀」，從因至果都是佛法，都是佛的境界；別教人修的是「次第三觀」，先修空，次修假，最後才修中。

「以界外道諦為初門」，一入手就是修界外的道諦，也就是行不思議六度、十度。因為道諦是用來對治前面的苦諦和集諦的，而界外的道諦，就是可以對治界外的苦諦和集諦。界外的苦諦，就是指藏、通二教所證的偏真涅槃果，也就是平常所說的掉入涅槃坑，只走到三百由旬的化城而已；界外的集諦，則是指藏通二教人證入真諦理後，跟空慧相應的無漏行。換句話說，就是指方便有餘土的果和因。

「是界外大教」，別教是屬於界外的大乘教。「無復二乘，而能接通」，

在別教的教義中，沒有羸雜聲聞乘、緣覺乘法，但是能夠接引通教，通教根性利的人，就可以被接。因為通教利根人，修體空觀時，不但能見空，且能兼見不空，不空即是中道，這時就會被接入別圓二教。

「通教三乘，既被接後，皆名菩薩，不復名二乘也。」這是什麼意思？先說「三乘被接」，通教共十地中，從第三「八人地」、第四「見地」伏斷三界見惑，一直到第七「已辦地」、第八「支佛地」，斷盡三界見思惑，都有可能被接。被接之人，又分上、中、下三根，早一點被接的人就是上根，晚一點被接的就是屬於中下根。被接了以後，還是在通教的第九菩薩地，還保留菩薩地位，其實已經是別圓教的菩薩了，也就是別圓教的菩薩來應現的。

在藏經中，有時候前面稱比丘、稱阿羅漢，後面卻稱他為菩薩，這就是被接了。例如《無量壽經》中，釋迦佛介紹阿彌陀佛的本生本事，在發四十八願之前，稱法藏比丘；發四十八願後，則改稱法藏菩薩了。

## 別教十乘觀法

「十乘觀法」，介紹別教修行的具體內容。不論任何法門，都不離開十乘觀法，念佛法門也是一樣。

第一是「觀境」，「觀中道境」，別教人一發心修行，便緣中道而觀。他所觀的中道是屬於「但中道」，所以是「迴出空有」，超出空、有之外，不包括空，也不包括有，這是別教所觀的境界。如果是利根的人，一觀中道法性之理，就悟進去了。

若是中根之人，還須第二再「發心」，必須「緣四弘誓」，依照無量四諦的境界來發四弘誓願，這個精神一定要籠罩。因為所觀照是中道法性，所以「普為法界」，普遍的為法界所有一切眾生，上弘下化。其發心大得不得了，跟前面藏、通比起來，廣狹度差很多了。

第三「修止觀」，「安心止觀」，就是安心在別教的止觀上修定修慧。「定愛慧策」，因為修止就有定，有了定怕容易產生「法愛、法執」，而貪著在定上，所以必須「慧策」，用修觀的智慧來策勉他。讓修止觀時，定慧能夠等持，能夠平均，這樣子才能夠破除煩惱。

第四「破法遍」，這個法就是指「三惑煩惱」，即見思、塵沙、無明；「次第遍破」，依次第來普遍地破除，即十信十住用從假入空觀，伏斷見思惑；十行用從空入假觀，遍學四教四門，斷界外塵沙惑；十回向修習中觀，伏根本無明；登地之後，破根本煩惱。

第五「識通塞」，認識通法和塞法。「三觀為通」，這裡的三觀是指次

第三觀。即以次第三觀來破除三惑煩惱，三惑煩惱是塞法。「傳傳檢較」，傳傳是輾轉之意，就是不斷地在每一個階位上加以檢驗、分析，也就是該通的讓他通，該破的讓他破，都要配合修行的時機，一步步的往前推進。

第六「調適道品」，道品就是指三十七道品，「三十七道品」，不是只有藏通二教的人用，別圓二教的人也要用。所以在《大集經》裡說：「三十七道品是菩薩寶聚陀羅尼，是行道法，趣涅槃門。」可見別圓二教也可以做為證道法。「證中無漏」，如此不斷調適精進、精進調適，最後證得中道無漏之法。

第七「對治助開」，如果這樣還不行，「藏通法門」，就得藉藏、通二教的事相法門，如修不淨觀、數息觀等等。「助開實相」，來幫助打開三解脫門，而證得中道實相。以上二至七，這是中根的人。

第八是「知位次」，接著下根之人，還要善知修證位次，避免發生以凡濫聖的過失。「七位差別」，別教菩薩從修因到證果，分為七個階位。即十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺。這七種菩薩階位的差別，都要清楚明白。「能免叨濫」，才能免除叨濫的過失。「叨」是「叨陪末座」，本來還不夠資格，你卻坐上去，那不行。「濫」是「濫竽充數」，就是怕以凡濫聖，其實是凡夫，卻要冒充聖人，那也不行。

第九「能安忍」，能安然忍受各種順逆境界的考驗。「離強輒賊」，經教上所謂「八風吹不動」，八風包括「利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂」，裡面即有四個強賊、逆境，四個輒賊、順境。譬如說「利衰」，利，做什麼都非常順利，這是屬於輒賊、是順境；衰，做什麼事情都不順利，就是屬於強賊、是逆境。乃至於「毀譽」，有毀謗你的，也有讚歎你的，那也是強、輒二賊。

總之對於八風境界的考驗，要都能夠不受影響。「策信入住」，如此才能夠加速修滿十種信心，趕快進入初住，進入初住就保險了。還沒有進入初住以前，都有退轉的可能，所以要能夠安忍。譬如舍利弗，過去行菩薩道，修十種信心位，修到第六信心位時，就是因為未通過天人乞眼的考驗，一生退心，從此五百世不聞大乘佛法，吃的虧可大了！

第十「離法愛」，已經入了住位，甚至是十住、十行、十回向，已經破了見惑、塵沙惑了，但是在這個時候很容易有法愛、有法執。所以還要「策三十心」，策勉三十心，三十心就是三賢位的人。能夠「令入十地」，進入十地位，破根本無明惑。也就是從相似位，進入分證位。

最後，總結一下別教的「十乘觀法」，搭配上中下三根修行。即《止觀大意》上所說：「上根唯一法，中根二或七，下根方具十。」這就是別

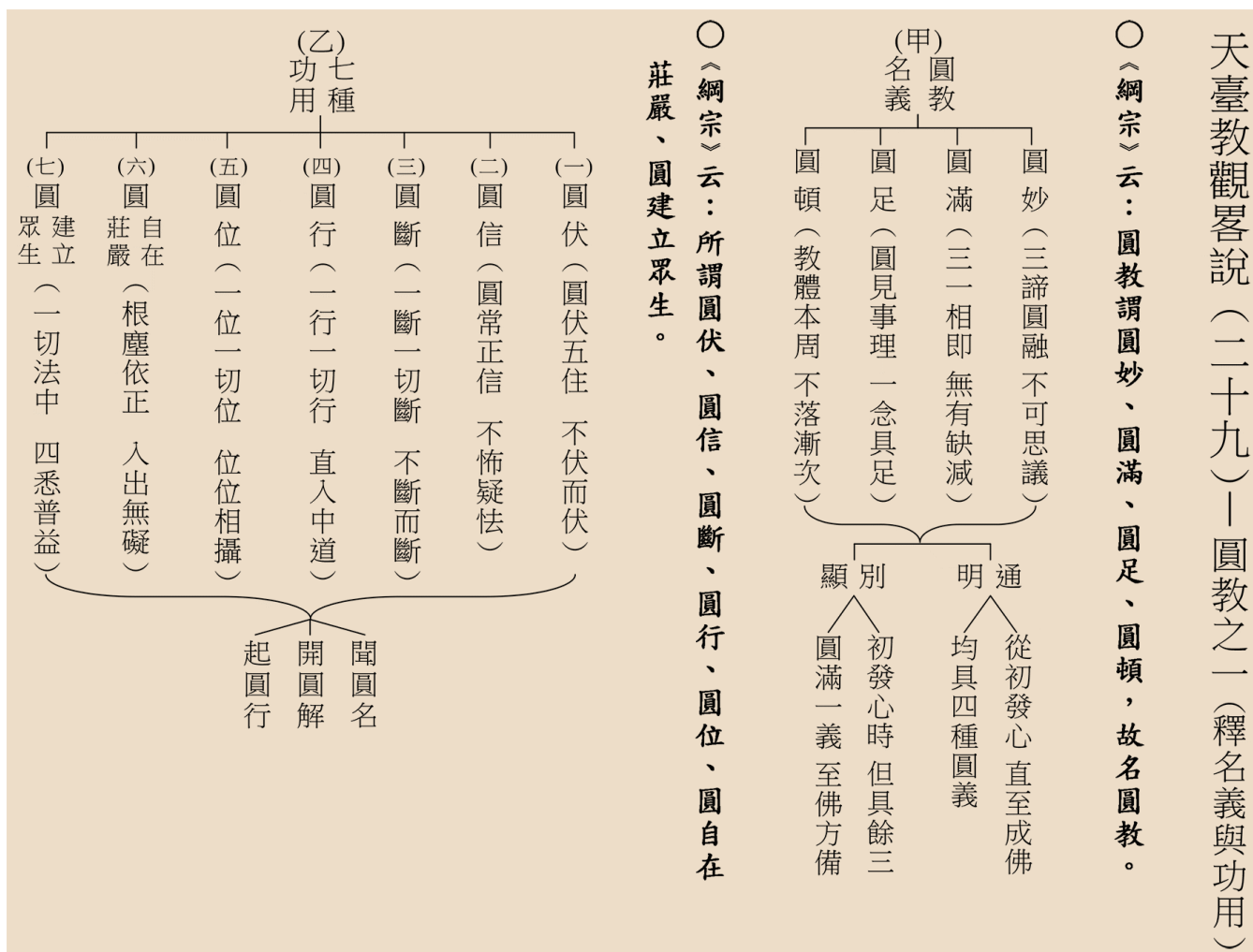
教的大致情形。



**【圖說】**舍利弗，過去行菩薩道，修到第六信心位，未通過天人乞眼的考驗，一生退心，從此五百世不聞大乘佛法。

# 天臺教觀略說講記(五十九)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 【圓教名義】

圓教，什麼叫做圓教呢？先「釋名義」，再說「功用」。釋名義主要就教理上來說，有四種意義，其中有性德、有修德。在釋功用中，有七種功用，那是專論修證上的功能力用，完全就修德的部分上說。

那麼什麼是圓教呢？《教觀綱宗》上說：「圓教謂圓妙、圓滿、圓足、圓頓，故名圓教。」在教理上具足這四種意義，所以叫做圓教。

## ●圓妙

第一義是圓妙。什麼圓妙呢？「三諦圓融」，在所有的真理當中，離不開真諦、俗諦、中諦。真、俗、中三種的諦理，來到圓教的眼裡是圓融的。怎麼圓融法呢？就是真諦、和俗諦、和中諦，彼此是互具互融，互具互遍的。講真諦時，具足俗諦、中諦；講俗諦時，具足真諦、中諦；講中諦時，具足真諦、俗諦。而且是講真諦的時候，俗諦、中諦遍入到真諦上，

講俗諦、中諦時也是一樣。

所以一個是互相的具足，一個是互相的遍入，如此互具互遍，這叫做圓妙。這種情形就是妙，即「不可思議」，沒有辦法用我們凡夫、二乘人的心來思、來議。

## ●圓滿

第二義是圓滿。圓滿是什麼呢？是「三一相即」。不但是互具互遍，而且是相即。即就是「是」。三諦就是一諦，一諦就是三諦。只講一諦，沒有缺損、沒有減少；講三諦，也沒有增加、也沒有多餘，是為「無有缺減」。無有缺減，就是滿、圓滿。這兩義尤其是偏重在性德上講。

為什麼能夠圓妙、圓滿呢？因圓教的人知道一切宇宙萬法從哪裡來呢？「應觀法界性，一切唯心造」！其實都是我們的如來藏心、就是那個中道佛性，隨緣所變現，而且是全體隨緣所造。所以一一法，體即如來藏、體即中道法性。舉任何一法，他的體，他的真實理體就是那個中道法性，就是如來藏。所以《華嚴經》說：「心佛眾生，三無差別」。心法、這一念心，當體就是如來藏。眾生法、九法界的眾生，無論是地獄法界、無論是菩薩法界等等，這一些林林總總的，也是如來藏所變現。還有就是佛法界，佛法界那更是了，完全把中道佛性通通體現出來了。

這三者：心法、佛法、眾生法，三無差別。這必須在怎麼樣的立場上說話呢？那就是一一法當體即是空、假、中。這個三諦，講的就是中道、徹底的中道法性之理。所以能圓妙、圓滿。記住這四句話：前兩句，「體達一切法，即空即假即中」；後兩句，就是「心佛眾生，三無差別」。能夠常常這樣來體會，就可以稍微知道為什麼是圓妙、圓滿了。

## ●圓足

還有從修德上來講，第三義是「圓足」，即「圓見事理，一念具足。」在一念心中，具足這一切法。而且是圓見事理，事上的一切法、和理上的一切法。在天臺把一切法，歸納成三千性相，三千諸法。三千有理具三千，就是理性上具足這三千法；還有事造三千，事相上表現出來這三千法。而就在我們微細的一念心中，就可以圓見「事造的三千」和「理具的三千」，能圓見事理兩重三千，這就叫圓足。

## ●圓頓

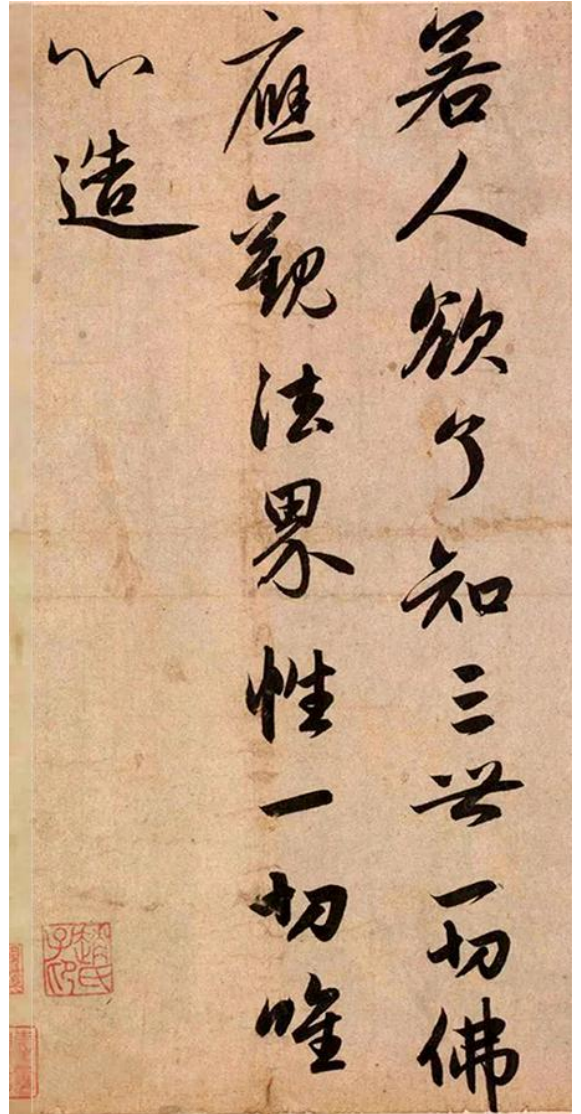
第四義是「圓頓」，圓頓是什麼呢？頓，是因為「圓」才「頓」。頓就是「不落漸次」，不必一步一步來。為什麼呢？因為圓教所講，「教體本周」，教法的體性，本來就非常周延，所講的三諦都是遍一切法嘛！所以在修的

時候，就能一修一切修。修因跟證果的情形一致，可以「不落漸次」。不像別教需要一步一步的來，先修空、次修假、後修中。

這四種的意義，如果約「通明」：「從初發心，直至成佛，均具四種圓義」，即融通的來講，是從初發心一直到成佛，都具四種圓義。

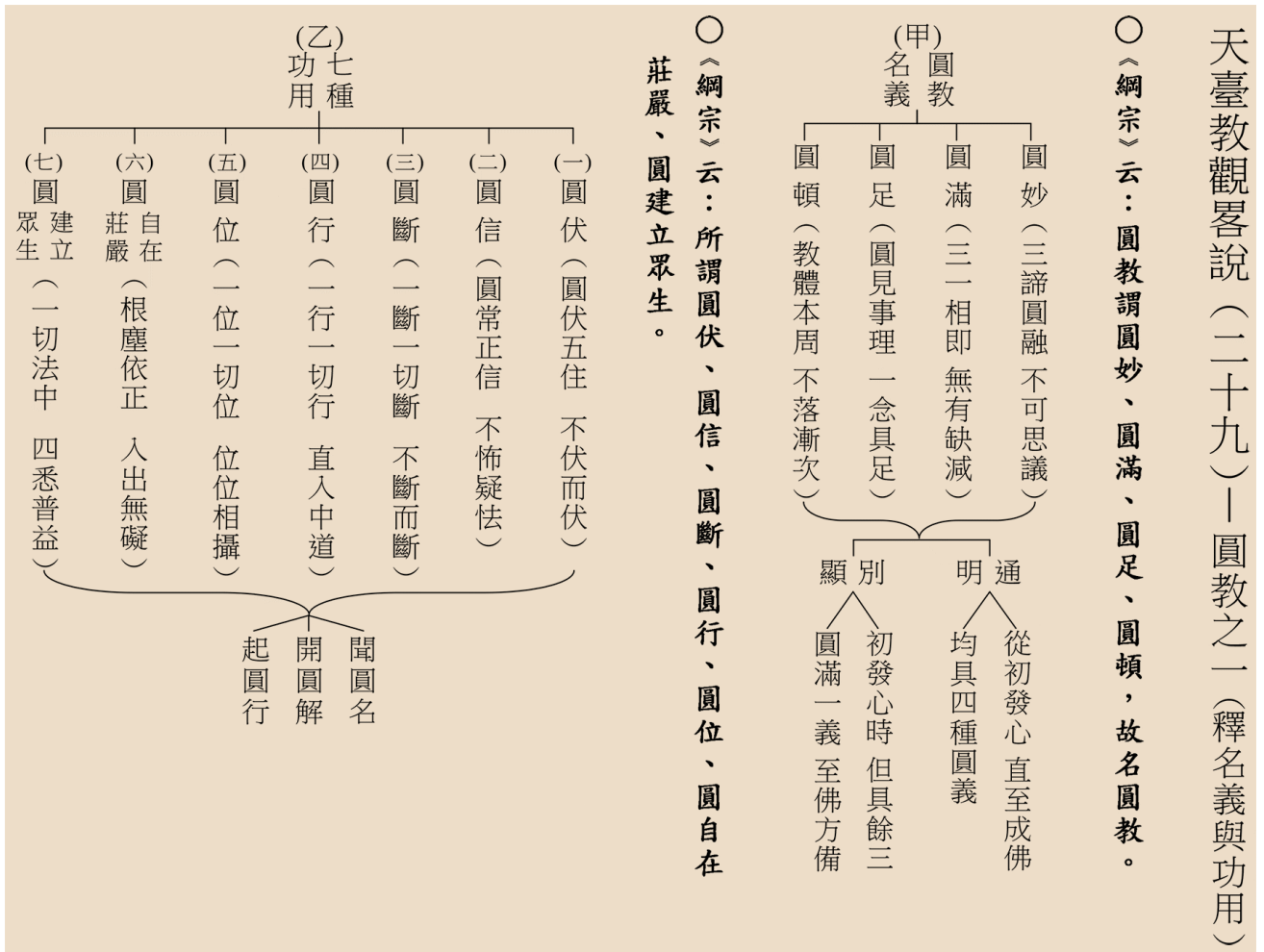
如果約「別顯」，進一步的簡擇，比較嚴格的加以分析，那是「初發心時，但具餘三」，只有具餘三。除了「圓滿」之外，可以具足「圓妙、圓足、圓頓」，「圓滿一義，至佛方備」。因為圓滿這一義，煩惱惑還沒有斷盡，這個德就還不滿。所以一定要到成佛，圓滿這一義才能真正具足，這是嚴格的分析，這叫別顯。

【圖說】圓教的人知道一切宇宙萬法從哪裡來呢？「應觀法界性，一切唯心造」！（元代趙孟頫書文卷）



# 天臺教觀略說講記(六十)

●吳希仁講述●智光整理



## 圓教「七種功用」

接著說七種功用，《教觀綱宗》說：「所謂圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。」為什麼這樣是圓教呢？因為在修行的時候是圓伏，信的時候是圓信，斷惑的時候是圓斷，在修道的時候是圓行，證到果位的時候是圓位。還有上求、下化。上求的時候是圓自在莊嚴，莊嚴佛國；下化，度化眾生的時候是圓建立眾生，建立眾生就是度化眾生。

這七種功用是怎麼來的呢？如乙表下面：「聞圓名」，因為聞了圓名，聽到了圓教的道理。名、就是指這些語言文字，講圓教、圓中的道理，已經聽到了。而且「開圓解」，已經了解了、開悟了，悟進去了。進而從解起行，就「起圓行」。所以才能夠發生這七種功用。

## ●圓伏

圓伏是什麼呢？「圓伏五住，不伏而伏。」五住煩惱，前面四住就是指見思惑，後面第五住就是根本無明惑。學佛，要成佛就得斷見思惑、根

本無明惑，中間自然會斷塵沙惑。在斷以前先伏他，若在別教就得從淺而深慢慢的伏。這裡是一伏一切伏，圓伏五住煩惱。智者大師登五品弟子位，就是圓伏五住煩惱。

「不伏而伏」，要伏的是五住煩惱，但是對這些煩惱，要「體達一切法，即空即假即中。」聞了圓名、開圓解了，所以體達這些煩惱，當下不是煩惱！煩惱即是菩提，那還要伏什麼呢？所以就不必刻意去伏，卻是就自然伏了，不會起煩惱了。因為伏惑的時候，沒有能伏所伏的分別，這個叫做「不伏而伏」。

## ●圓 信

圓信的時候是「圓常正信，不怖疑怯」。因為信這一切法，當體即空、即假、即中，當體即是如來藏。當體「即空」，是非常深的。大家一聽到般若空，這麼深的道理我聽不懂，這叫怖。「即假」，假是什麼呢？因緣所生，現出各種不同的法來，有無量無邊的法，所以很廣，就可能懷疑，這叫疑。一聞中道第一義諦，非空非假、亦空亦假，那到底是個什麼？可能會退怯，這叫怯。

但是圓信是什麼呢？圓常正信，一信就一切信，也信空、也信假、也信中，所以能不怖、不疑、不怯。這恰好是針對著空、假、中說的。

## ●圓 斷

其次說圓斷，斷惑的時候，是「一斷一切斷」。因為了達這些見思惑、塵沙惑、根本無明惑，了達這一切煩惱惑，當下即是菩提，當下即是法界。所以體達這一切法，即是一真法界。所以是「不斷而斷」，既然是中道佛性，根本無能斷所斷，所以斷而不必斷，不斷卻是斷了，只破除「迷」，而不破那個「法」。

這裡很難懂，別圓二教只有差別那麼一點點。別教所講的中道法性是高高在上，自性清淨心，他是真常不變。既真且常，常住不壞。所有一切法都是有，從哪裡來？因為這一個中道法性，不變而能隨緣，隨染緣、淨緣而成就一切法。但是中道法性卻不是這一切法，所以這個叫做「唯心實相」。

華嚴教所講的是屬於「性起系統」。什麼叫「性起系統」？中道佛性隨緣起一切法，遍造一切法，而中道法性，非空非假，它本身並不是這一切法。而天台教是「性具系統」，講的不是那個真常心，而是「一念無明法性心」。

《維摩詰經》說，我們當前這一念心是什麼呢？即是無明，也即是法

性。既是無明，也是法性，他是同體的。迷了就是無明，悟了就是佛性，所以是同體的。這樣無明能夠去嗎？去了就連那一個佛性也去了，是不能斷，所以到成了佛「不斷惡」。

一闡提是沒有善根，但一闡提也「不斷善」。一闡提為什麼不斷善呢？在唯識經論裡面，講一闡提永遠不能成佛，他已經是斷了善根的人了。但這裡說不斷善，為什麼不斷善？因為無明即法性，法性不能斷。因為他不斷善，所以被善所熏習，後來慢慢的又可以修行成佛了。而成了佛也不斷惡，因為法性即無明，所以不斷惡法，卻不會被惡所迷，能於惡法得自在。於惡法自在，因為他覺悟了嘛！可以運用這些惡法，來示現「嬰兒行、病行」，來度化眾生。因此，佛有什麼事情不會做的呢？好事會做，壞事他也會做啊！做這些壞事卻是用來度化眾生的。這樣講起來就不得了了，所以這叫不斷而斷。

## ●圓行

「圓行」是什麼呢？「一行一切行」。因為在一一行當中，每一個行都具足一切法。所以行一行，就等於行一切行。是「直入中道」，即邊而中，所行的其他的法門，都直入中道佛性，這就是《法華經》所謂的「唯有一乘法，無二亦無三。」

所以圓教的人一旦大開圓解，舉手投足，每一法都具足一切法。他拿一個錢來布施，相較我們拿十億元來布施，我們還不如他呢。他拿一個錢布施，這一個錢裡頭就所有的功德都具足了。所以開圓解，然後才能起圓行。

智者大師說，若是只學前三教、跟圓教比較起來，是日劫相倍。你修了一大劫，人家只修一天就贏你了。因為他能「一行一切行，直入中道。」修一行即等於修一切行，直接證入中道佛性。

## ●圓位

「圓位」，是「一位一切位」。在每一個階位裡頭，具足其他一切階位的功德。圓教的一一法，體即如來藏，所以是「位位相攝」，每一位都互相收攝的，所以《華嚴經》講初住位的菩薩時，說「初發心時，便成正覺；所有慧身，不由他悟；清淨妙法身，湛然應一切。」為什麼證入第一發心住的菩薩，就是已成就了正等正覺的佛呢？因為這正是就圓教的初住說的，若是依別教就不能這個講法。

## ●圓自在莊嚴

「圓自在莊嚴」，就是指上求佛道，如修三止三觀，悟入圓融三諦的

時候，止觀不二，能所一如，得大自在。莊嚴也就是莊嚴佛道。「根塵依正，入出無礙。」無論是從根、從塵，或者是從依報、正報，或入定、出定，或不入、不出，他都沒有妨礙。這叫圓自在莊嚴。

## ●圓建立眾生

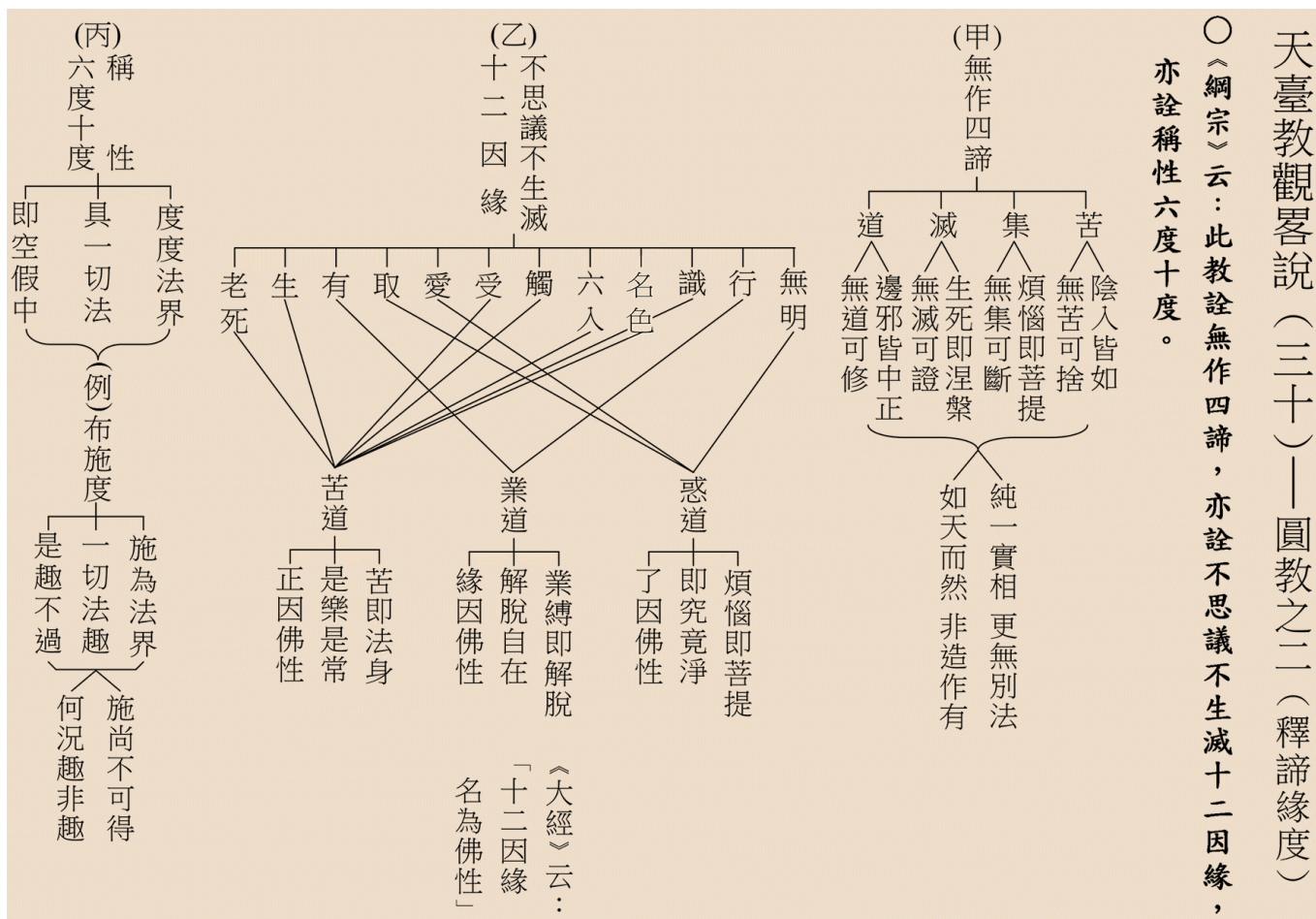
「圓建立眾生」，建立眾生就是度化眾生，「一切法中，四悉普益。」就是在一切法當中，都可以讓眾生在四種悉檀中，普遍的受益。也就是該得到歡喜益的，令得歡喜益；該得到破惡益的，令得破惡益；該得到增長善根益的，令得增長善根；該悟入第一義諦益的，令悟入第一義諦。四種悉檀，普遍讓眾生都得到利益，所以叫做圓建立眾生。因為這樣，既包含四種圓融教義，又具備七種修證的功能力用，所以叫做圓教。



【圖說】智者大師，登五品弟子位，就是圓伏五住煩惱。（浙江天臺山國清寺供奉）

# 天臺教觀略說講記(六十一)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 圓教「釋諦緣度」

教觀的內容確實比較艱深，事實上，我們所講的天臺的教義，只是基礎的架構，所講的還不到天臺教部的百分之一。因為是介紹整個天臺的系統，所以就關係到判教的問題，必得跟其他家來做比較。這必須要有研究經教的經驗，聽起來才會比較習慣。

過去聽會公介紹天臺時，他一再叮嚀：「你聽的都是一些名相，初聽會弄不清楚，但是一次生、兩次熟，聽久了，五時八教、四種化法、四種化儀，乃至會權入實、會三歸一等等，聽熟了，就不覺得其難了。」

圓教，為什麼叫圓教？有四層意義：圓妙、圓滿、圓足、圓頓。前兩個圓義是偏重在性德上說，尤其是第一義「圓妙」，就是說所有宇宙萬法的真理，離不開真俗中這三諦。在前面藏、通、別三教中，藏、通二教根本沒有涉及到中諦的問題，別教雖然也說中諦，但是所講的三諦，也是分別開來的；到了圓教，則是三諦圓融，一即是三、三即是一，一諦裡頭包括三諦，所以是「妙」，不可思議。圓教其他三個意義，依此類推。因為圓教根性的人，一聽到圓教的道理，能夠聞圓名，就開圓解；而能悟入圓

融不可思議的理解，就可以起圓行了。

那麼如何起圓行呢？請看第三十表，圓教之二「釋諦緣度」。

每一教都離不開這三乘法，這是基本的架構，三乘法就是四諦、十二因緣、六度。圓教的三乘法，《教觀綱宗》說：「此教詮無作四諦」，詮釋無作的四諦。如果沒有前面藏、通、別的基础，就看圓教的詮無作四諦，哪會有什麼特別呢？詮釋十二因緣，是「亦詮不思議不生滅」的十二因緣。詮釋六度，是「亦詮稱性六度十度」。

所以藏、通、別、圓四教其實都詮釋三乘法，可見佛講八萬四千個法門，其實是法無定法。小乘法也可以是大乘法，大乘法也可以是小乘法。就看學的人的根性，發什麼心，還有所解悟是什麼理。「行」都是根據「解」起來的，行依解起，解悟到哪裡，行就到哪裡。所以同樣一個四諦法，四教就分四種。

### 無作四諦

先看（甲）無作四諦。這個四諦法是無作的，作就是造作，這個四諦不是造作來的，是我們天然的性德。為什麼呢？

「苦」、苦諦大家知道了，就是指我們十法界所有的依報、正報，我們的身心世界，就是苦諦。分析起來，就有五陰、十二入、十八界。陰、入、界就包括所有的依報、正報了。而我們的身心世界，一一法，當體即是中道實相，就是圓妙，因為他即空、即假、即中。因為圓人能解一一法當體即是中道實相、中道法性，也就是真如。所以說「陰入皆如」，「如」就是真如法性、中道實相。既然五陰、十二入、十八界都是中道實相，那還有什麼可以捨的？所以是「無苦可捨」。既是無可捨，所以說是無作。

「集」諦，指見思煩惱、塵沙煩惱、根本無明等等，這些惑業，就是集。它能夠招集來苦。以菩薩法界、佛的法界，他的無漏業，所招集來的是非常殊勝的正依二報。但是縱使到了等覺菩薩，還是有一品生相無明沒有斷，還是會招集最後一次的變易生死，所以集是指的煩惱。現在圓教講這個煩惱法，一一法當體即是中道實相，所以「煩惱即菩提」，是「無集可斷」。把煩惱法斷了，連真如法性也給斷了，這怎麼能斷呢？此謂「無集可斷」。既是無可斷，所以說是無作。

「滅」諦，我們希望能證到涅槃。但是所有的生死流轉法，當下即是中道實相，中道實相不生也不滅，不生不滅即是涅槃。既然「生死即涅槃」，那還有什麼涅槃可以證的呢？所以說「無滅可證」。既是無可證，所以說滅諦是無作。

「道」諦，我們修這些道法是要來對治煩惱的，對治染惡法的。但是圓教講這些邊見、邪見等等，一一法當體即是中道實相，都是即空、即假、即中，所以說「邊邪皆中正」。既沒有能對治的道法，也沒有所對治的煩惱，所以說「無道可修」。既是無可修，所以說道諦也是無作。

綜合起來說，圓教的四諦，沒有可捨、沒有可斷、沒有可證、沒有可修，它當體即是，這是一個天然的性德。「無作」者，不用去造作，是「純一實相」，是「更無別法」。「如天而然」，就是天然性德。是「非造作有」，不是你去作意營造出來的。

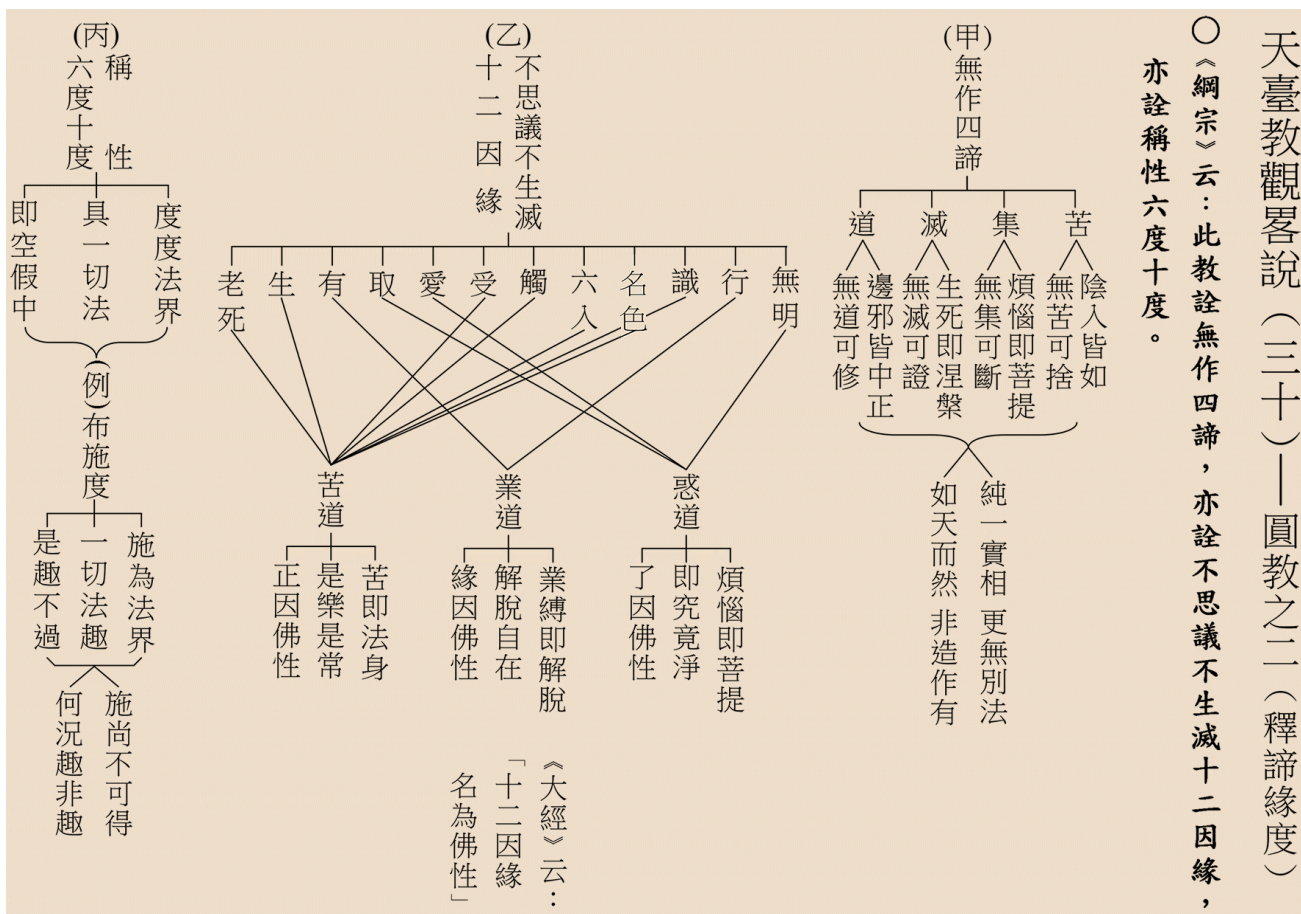
永嘉大師參禪，大徹大悟之前，他曾向荆溪湛然大師學過天臺，所以後來他開悟了，寫出來的《證道歌》就跟大家不一樣。他是教也通、宗也通，宗教兩融通。他說：「無明實性即佛性」，我們都說必須要去除無明煩惱，而無明的實性就是佛性，你要怎麼去？這就是講集諦。「幻化空身即法身」，我們的五陰身，這是一個如幻如化的色身，但是它當體即空。這個臭皮囊，不能小看，「幻化空身即法身」，它就是佛的法身，這就是講苦諦。永嘉大師證道以後，他的《證道歌》講的完全是圓教的道理。這叫無作四諦。



【圖說】永嘉大師參禪，曾向荆溪湛然大師學過天臺，他的《證道歌》講的完全是圓教的道理。

# 天臺教觀略說講記(六十二)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 圓教「不思議不生滅十二因緣」

第二乙表「不思議不生滅十二因緣」。界外法，當然是不思議，又是圓教的圓融三諦，更不可心思、不可口議了。九法界都有生滅，有分段生死、有變易生死，離不開十二因緣法，架構一樣，但內容粗細有別。十二因緣的生滅，在圓教即無生滅，這叫做不生不滅的十二因緣。

十二因緣法，歸納起來離不開「惑、業、苦」三道，無明和愛、取這三條是「惑道」煩惱；行、有，有就是有了生死的業種子，要投胎去了，有這兩條是「業道」；另外的七條，屬於「苦道」。

在凡夫的眼裡，看這十二因緣是惑、業、苦，這是眾生所以生死流轉、沒有辦法跳出三界的根本原因。起了惑就造業，造了業就招來苦，招來苦後因為沒有聞到佛法，不懂得正確的解決方法，又更起惑，就這樣一生一生煩惱障不斷的增加，所以是個惡性循環。

三道，道是可通之義。惑業苦障礙我們開發智慧，所以又叫做三障。以圓教的教理勘驗，引《大般涅槃經》說：「十二因緣，名為佛性」，每一條都是中道佛性，完全是講圓教。若明白無作四諦，惑道是煩惱，煩惱即

是菩提，所以是「即究竟淨」，菩提是究竟清淨的。

我們的佛性，《大般涅槃經》講有正因佛性、了因佛性、緣因佛性，惑道正是了因佛性，將來成就般若。

業道，所造的種種惡業是業縛，業縛當體即是解脫，解脫就得到大自在了，這是屬於緣因佛性。所以成就的時候，緣因佛性就成就解脫。

苦道，所有的苦，正依二報等等，幻化空身即法身，「苦即法身」。既然是法身，所以是樂也是常，屬於正因佛性。正因佛性，成佛時候就是佛的法身。

成佛就具備「法身、般若、解脫」三德，每一德都有究竟淨，有自在我，是樂也是常，這叫涅槃的四淨德。十二因緣同時也是涅槃四淨德。因地時是三因佛性，果地時是涅槃四淨德，這也是三因佛性所成就的，所以《大般涅槃經》才會說「十二因緣，名為佛性」。

無作四諦，無作表示天然的性德，是我們自己天然的性德。現在十二因緣也可以稱為不思議，是不思議的佛性。如第一條根本無明，能不能稱為不思議的佛性呢？

北宋初年天臺家，有山外、山內的義諍，他們爭辯智者大師註解的《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經》，有關消伏三種毒害的議題，持觀世音菩薩的陀羅尼，可以把三種毒害給消除了。哪三種毒害呢？有事相上的毒害，如虎狼、刀劍、毒藥等等；其次是行毒，所造的惡業等等；還有理毒，理性上的毒害。

消除事毒、行毒都沒爭議，而理毒指的是什麼呢？以山家為主的四明尊者，就提出了「理毒即是性惡」的主張。他說理毒即是性惡，因為它是即理之毒，毒即無毒。就像這裡所說根本無明就是不思議的性德，所以無明即明。關鍵只在覺迷之間而已啊！迷的時候是無明，一覺悟那就是明了。

## 圓教「稱性六度十度」

第三丙表，是「稱性六度十度」。菩薩行六度法門，開展出來就是十度了。稱性，稱合真如法性、中道實相。盡虛空遍法界，所有一切法都在中道法性裡面，沒有一法在這個之外，這叫中道實相。所以圓教的菩薩行六度、十度的時候，「度度法界」，這個法界就是一真法界。包括所有盡虛空遍法界的一切法，都在這個法界裡面。

所以我們常常聽到這兩句話：「無不從此法界流，無不還歸此法界。」無不從此法界流，所有的一切法都是從這個法界流出來的，同時也無不還歸此法界。每一度它都是法界，都是盡虛空遍法界，所以它「具一切法」，

每一度都各具足一切法；「即空假中」，又每一度也都是即空即假即中，同時也是真諦，也是俗諦，也是中諦。那就是稱合法界性來行六度、十度，所以功德就不得了啦！

舉個實例說，六度的第一度是布施度，在《大品般若經》上說，圓教的菩薩行布施度時，是「施為法界」，布施的當下就是法界法，法界就是中道實相，就是中道佛性。既是法界，就代表「一切法趣施」，在行施的時候，所有一切法門通通趣入到布施裡頭來，布施就包含一切法界法。「是趣不過」，再沒有一法超過這個布施的。《大品般若》又說：「施尚不可得」，即行施的時候，都懂得三輪體空，一空到底，一空一切空，所以一概不執著。如此布施法本身，尚且都不執著，「何況趣非趣」，更何況是有趣入、非趣入的分別呢？那更是不執著了。所以當「施為法界」時，「一切法趣」，就是空假中的「假」；「施尚不可得」，那就是「空」；「何況趣非趣」就是「中」。所以《大品般若》所講的就是一心三觀。

智者大師的天臺教法，就是以《大品般若》做為一心三觀的最高指導原則。行布施度是如此，行持戒度亦然，所謂持戒時「戒為法界，一切法趣，是趣不過」，但是又「戒尚不可得，何況趣非趣？」也就是即空、即假、即中。其他度，依此類推。



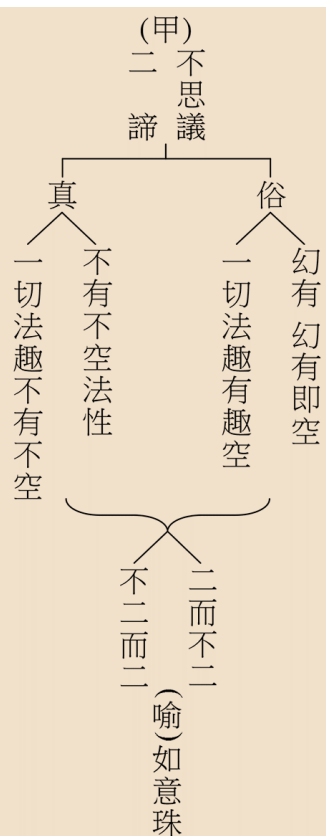
【圖說】北宋，知禮大師，四明（今浙江鄞縣）人，世稱「四明尊者」。他主張「理毒即是性惡」，無明即是不思議的性德。

# 天臺教觀略說講記(六十三)

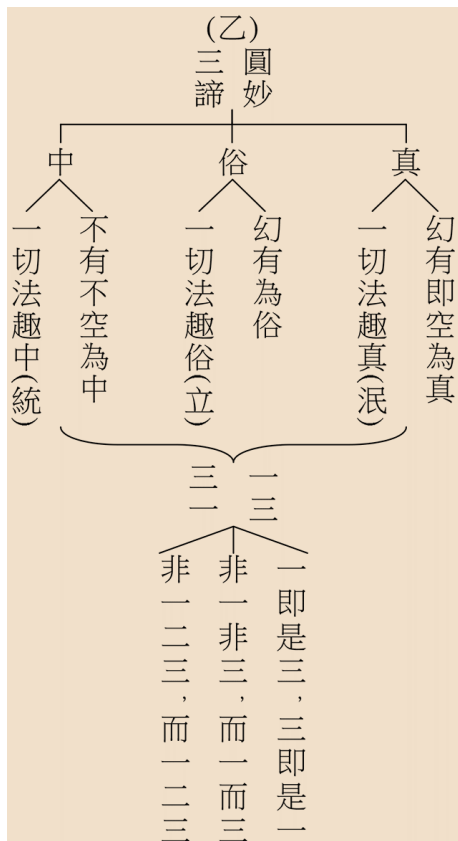
●吳希仁講述 ●智光、淨業整理

天臺教觀畧說(三十一)——圓教之三(釋諦理)

○《綱宗》云：亦詮不思議二諦，亦詮圓妙三諦。



○《綱宗》云：非唯中道具足佛法，真俗亦然；三諦圓融，一三三一，如止觀說。



## 【釋諦理】

接著看第三十一表，詮釋諦理。諦理有二諦、有三諦。《綱宗》說：圓教「亦詮不思議二諦，亦詮圓妙三諦。」圓教的二諦就是真諦、俗諦。其實一開頭主要的就是二諦，天臺家為了方便，讓大家知道真諦裡頭有一個「非空非假」，因此另外挑出來，才建立這個中諦，所以只講二諦也行。如果講三諦，「亦詮圓妙三諦」，是圓妙的三諦。

## 不思議二諦

(甲)「不思議二諦」。先講「俗諦」，俗諦是幻有，所有六凡法界的一切生死法，都是因緣所生，如幻如化的假有事相。「幻有即空」，二乘人已經懂得這個空理。幻有是講世間法，幻有即空是講出世法。這些世、出世間法，也就是天臺常常說的「三千性相」，包括這一切如是相、如是性、如是體、如是力，乃至本末究竟等，通通是俗，別教只講到這裡。

圓教則「一切法趣有趣空」，講「幻有」，一切法就都趣入幻有；講「幻有即空」，一切法又都趣入幻有即空。所以講「俗諦」時，俗諦就已包括盡虛空遍法界的一切法；講「真諦」，則是指「不有不空」的法性，不是

凡夫所認為的有，也不是二乘人所認為的空，是不有不空的法性，也就是中道實相。而講真諦法性時，「一切法趣不有不空」，一切法又都趣入這個真諦法性了。

像這樣，講俗諦時，是一切法「趣有趣空」，裡頭包括世、出世間的一切法。講真諦時，也一切法「趣不有不空」，裡頭也包括世、出世間一切法。這樣真諦跟俗諦豈不是一樣了嗎？所以說是「二而不二」，都是包括一切法，都是盡虛空遍法界；「不二而二」，雖都是一體，卻是就真俗來講，又可以分開來說。

在《大智度論》，就拿摩尼寶珠（即如意珠）來做比喻。摩尼寶珠的由來，有說是在龍宮裡面才有這個珠。另外一說，世間人壽命到了某一個程度，就是增減劫的時候，他自然能夠共業共感，世間就能夠生出這個如意寶珠來。這個寶珠裡頭什麼都有，故稱如意，萬事如意！你希望衣服他就有衣服，希望車子他就來了車子，所以是如意珠！我們哪天如果有這福報，就不必到外面去工作辛苦了，有這麼一顆珠子，就什麼都有了。那麼誰才會有這福報呢？轉輪聖王有，他就用這個來救濟國土的所有一切眾生。

這個如意寶珠本身就是「體」；它能夠現出衣、食等等萬物來，則是它的「用」。這一個寶珠，本身是體，同時也是用，即體即用，即用即體。這就好像圓教所講的二諦，也是真諦，也是俗諦，即真即俗，即俗即真。因為俗諦也是圓滿的具足三千性相，真諦也是圓滿的具足三千性相，但分真、分俗說而已，或分體、分用說而已。

## 圓妙三諦

再說「三諦」。了解了二諦，講三諦也就好懂。請看（乙）表，圓妙三諦。三諦就是真、俗、中。真是「幻有即空為真」，這是講的空。「一切法趣真」，一切法就趣入真、趣入空，可見真空之中，卻包含一切法。荊溪湛然大師的《始終心要》，把三諦三觀做一個總歸納，雪公也曾講過《始終心要》。真諦是泯一切法，「泯」是指破除執著，講空是要破除執著，一空一切空。但空並不是什麼都沒有，是一切法趣入空，這是圓教的道理。

俗指「幻有為俗」，這是講的假。但是「一切法趣俗」，一切法又都趣入俗諦，即俗諦之中也包含一切法。「立」就是建立，俗諦就是要建立一切假法。所以真是要破除，俗是要建立，一破一立。而中道那是「統」，把兩者統合起來。「不有不空為中」，既不是有，也不是空，這就是中諦。而講中諦時，「一切法趣中」，一切法又都趣入中諦，即中諦也是包含一切法。

既然都是一切法趣，所以這個三諦的關係，是「一三三一」。「一三三

一」是智者大師在《摩訶止觀》講的，前面已經把「一三三一」的內容講詳細了，後面就只說「一三三一」，就代表前面詳細的內容。那麼詳細的內容是什麼呢？首先第一層的意義，是「一即是三」，一諦就是三諦；「三即是一」，三諦就是一諦，而且是一切法趣。其次第二層的意義，是「非一非三，而一而三」，這是指本性裡頭有寂有照，非一諦非三諦是寂，也是一諦也是三諦是照。再者，第三層的意義，是「非一二三，而一二三」，既不是一諦、二諦、三諦，但也可以說是一諦、二諦、三諦。也是一寂一照。表示這是一種天然的性德，唯證乃知，不可以用我們凡夫的心思、語言，去思維、去議論的。所以即立即破，而破也不是一味的破，跟著又立。

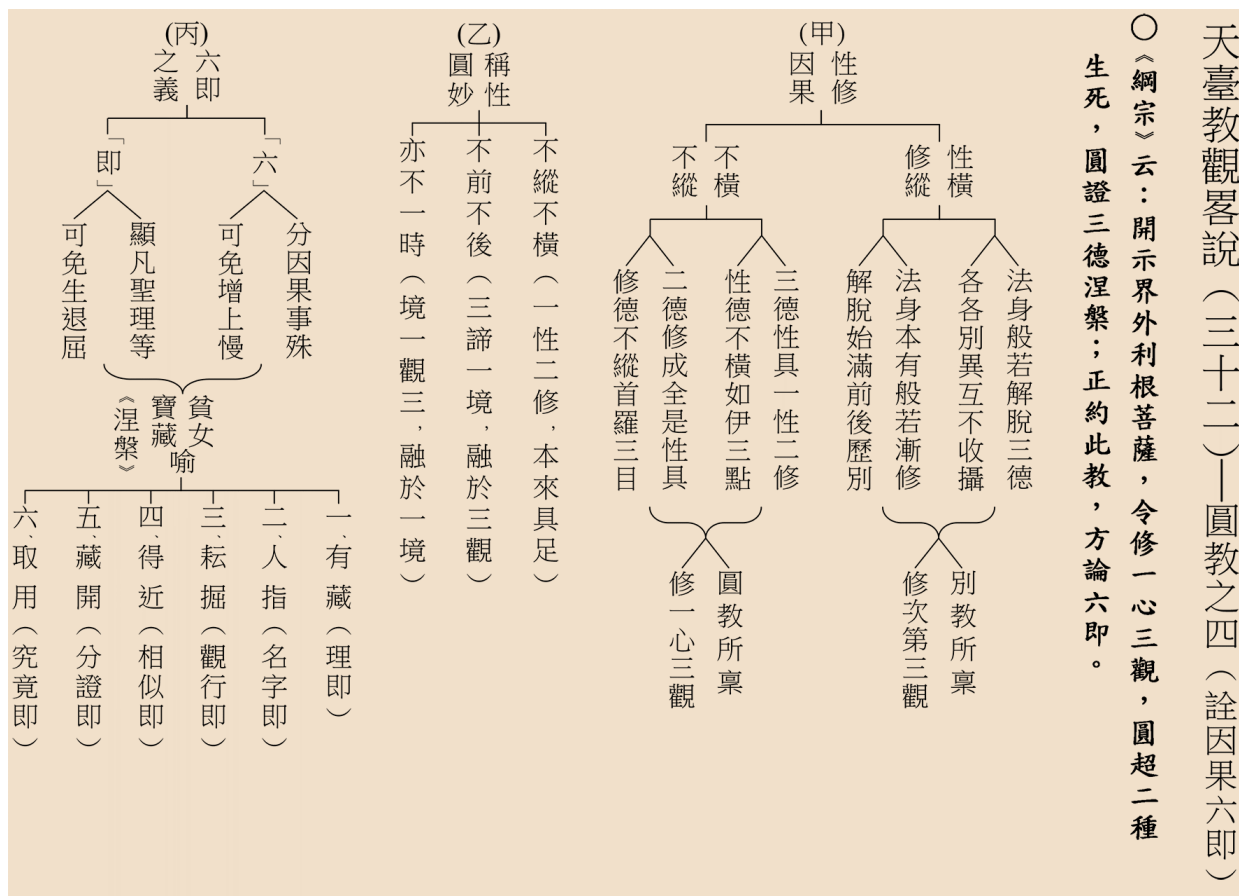
《綱宗》本文：「非唯中道具足佛法」，不是只有中道法性，才具足一切的法；「真俗亦然」，真諦和俗諦也是一樣。這也就是天臺所謂「性具」的道理，本性中具足一切法。所以三諦就徹底圓融了，即所謂「一三三一」了。「如止觀說」，止觀就是指智者大師的《摩訶止觀》，意思是說如《摩訶止觀》中所說，包含上面一諦即三諦共三層的意義。



【圖說】摩尼寶珠本身是體，也是用，即體即用，即用即體。就像圓教講的二諦，即真即俗，即俗即真。

# 天臺教觀略說講記(六十四)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 【圓教「詮因果六即」】

接著看第三十二表，詮釋因果六即。從修因到證果，還有整個詳細的修證階段。圓教是對什麼根機的人講的呢？《綱宗》云：「開示界外利根菩薩」，三界外最利根的菩薩，因為他已經能夠聞圓名，能夠開圓解，所以「令修一心三觀」，希望他修圓教的一心三觀。在一念心中同時觀空、觀假、觀中，他就可以證一心三智，這是講修圓因。

可以「圓超二種生死」，分段生死、變易生死一起超脫。「圓證三德涅槃」，佛的果德離不開「法身、般若、解脫」。這三個裡面一一具足「常樂我淨」四淨德，故說圓滿證得三德涅槃。平常簡單說就是法身，以法身做代表，法身就包括了般若、解脫。破一品的根本無明，就證得一分的法身，其實就是證得一分的三德涅槃。這是講證圓果。

「正約此教，方論六即」，真正講六即佛，到圓教才真正具足「六」義，又具足「即」義，前三教都只是仿照圓教，論自己的「六即」，其實只有「六」義，分六個階段；並無「即」義，因為未能當下即是佛。

講圓教的因果，有性德、有修德。為什麼別教就得修次第三觀，圓教就能夠修一心三觀？理解不一樣，起悟就不同，教理也不一樣。在別教講

的性德，本性裡頭就有《大乘起信論》所講的「本覺」，每一個人都有本覺佛性，這是本來的覺性，這叫性德。修德則是講始覺，在《起信論》所講的始覺。雖然本性具有這一切佛的性德，不去修就顯露不出來，所以修的時候叫做修德。

圓教的六即佛，就是在分析圓人從最初修因到最後證果之間，修德與性德錯綜的關係。

## ●別教「性修因果」

如（甲）表，性修因果。先講別教的情形，來跟圓教作一比較。別教是「性橫修縱」：別教講的性德是橫列的，橫列表示是並排的、分別開來的，所以表下面說「法身般若解脫三德，各各別異互不收攝」。吾人本覺之性，具有這三德，但是別教根性之人，只懂但中佛性，這三種都屬性德，是「各各別異」，法身是法身、般若是般若、解脫是解脫，法身之中並不具有般若、解脫，所以「互不收攝」。這個叫做橫，橫排開來。橫就是差別義、並立義。

在經教上比喻說，「如火四點」，譬如寂照的「照」字，下面那個四點，其實那是火。又如烈火之橫，好像「烈」這個字下面那個火，他是分開來的。「灬」，互不收攝，法身之中不具般若解脫二德，所以說是「性橫」。

「修縱」，開始修行、起始覺了，希望能夠開顯出這個性德出來。修的時候是怎麼樣呢？「法身本有，般若漸修」，法身是本有的不必修，要修的是修般若，開發智慧。先修空觀，開一切智；次修假觀，開道種智；最後修中觀，開一切種智。這樣一步一步開發，法身就開始一步一步的顯現。所謂修德有功，性德乃顯。般若是次第的修，不能一步到位。

而得到解脫也是一樣，「解脫始滿，前後歷別」，先破除見思惑，再破塵沙惑，等最後破根本無明惑，才得到大涅槃，解脫一定要到成佛的時候才圓滿，並不是一開始就有解脫，所以「前後歷別」。

等到般若修完，解脫也滿了，法身就顯露出來了。所以別教他從修因一直到成佛，每一個階位都不一樣，前後是有次第、分別開來的，這叫「修縱」。縱是次第義，從淺到深，都是有次第的來。在天臺教部上說，如「點水之中」，就像三點水「氵」，他是豎著寫的，縱就是有次第性的。這是「別教所稟」，別教所稟受的就是這樣的教法，是性橫、是修縱。所以他得修「次第三觀」，先修空觀，開一切智；次修假觀，開道種智；最後修中道觀，開一切種智。

## ●圓教「性修因果」

圓教所稟持的，則是「不橫不縱」，性德不橫，修德不縱，與別教不一樣。「三德性具，一性二修」，法身、般若、解脫三德，也都是本覺佛性所具足，而圓教根性之人，懂得圓中佛性，在本覺佛性中具足一切法。而知道法身是屬性德，般若、解脫是屬修德，所以說是「一性二修」。

「性德不橫」，法身裡頭就有般若、有解脫，不是並列開來的。「如伊三點」，法身、般若、解脫，這三德好像伊字。伊字有舊伊字、新伊字，這裡講的是新伊字，梵文的伊：三點「∴」，而三點之間互相又有聯絡，所以是不橫。而圓教的修德是「不縱」，「二德修成」，般若、解脫這兩個德必須去修才能成就。雖然是去修才成就，但「全是性具」，本性裡頭就具有，所以說是「修德不縱」。

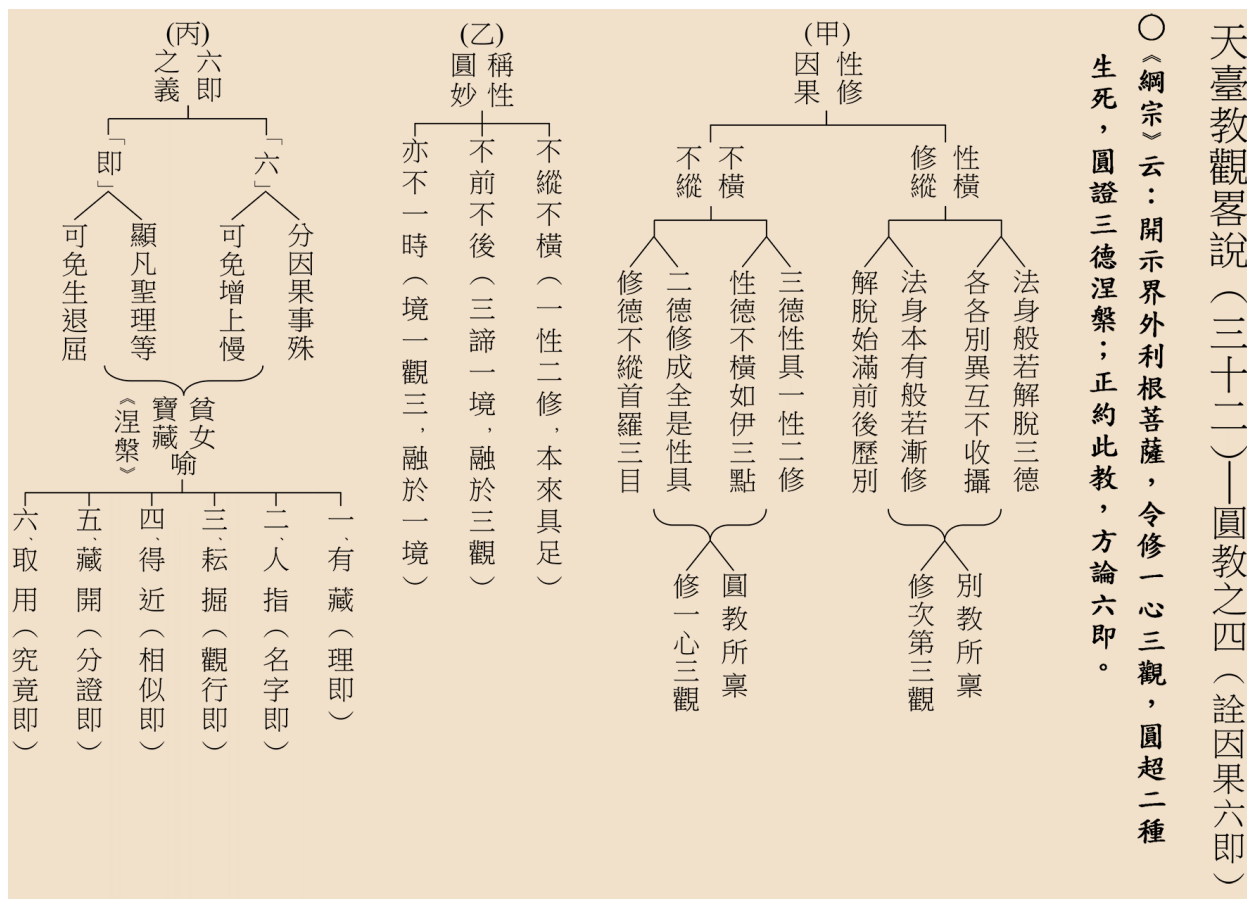
就像「首羅三目」，摩醯首羅天，他有八臂三目，三個眼睛，另一個眼睛可以看上面，我們是兩個眼睛只能看前面而已，他上面也可以看。首羅三目，三目也如伊字三點。因為本來具足，所以不能說縱；而一性二修，所以不能說他橫。這是圓教所稟受的教法，因此他可以修一心三觀，一心當中，同時修空、修假、修中。



【圖說】法身屬性德，般若、解脫屬修德，圓教修一心三觀，同時修空、修假、修中，故三德如大自在天神摩醯首羅的三眼，不縱不橫。

# 天臺教觀略說講記(六十五)

●吳希仁講述 ●智光、淨業整理



## 【圓教「詮因果六即」】

### ●稱性圓妙

其次，再進一步分析圓教之所以不同於別教的地方。如(乙)表，「稱性圓妙」，稱合真如法性，是非常圓融不可思議的。因為：

- (一) 不縱不橫：「一性二修，本來具足。」一個性德，兩個修德，都是本覺之性所具足。別教的性德是法身，是本覺，但是他不具足所有的一切修德。譬如賢首宗，講具足一切善德、一切淨德，但是他不講具足一切染德、一切惡德，本性裡頭不能具足染惡法啊！既然沒有具足染惡之德，所以染惡變成障礙本性的法了，確實有染惡法來障礙本性。所以要顯露本性，一定得把染惡法給破除掉，因此才得先藉著修空觀、修假觀來破除見思惑、塵沙惑。

圓教所稟受的是：見思惑、塵沙惑、根本無明惑，體即三德，這又何必破呢？所以圓教說本來具足一切法。《妙宗鈔》上說：「雖分修性，皆本具故，義不成縱。」又說：「迷中染惡，即是緣了，以此二修，顯於一性，如一主二臣，三德相收，義不成橫。」

(二) 不前不後：「三諦一境」，三諦就在一境上，就在一境上同時是真諦，同時也是俗諦，同時也是中諦，這叫「不前」。「融於三觀」，在修觀的時候，是一個境界上，就融會了空假中三觀。既然是融會三觀，所以又是「不後」。《妙宗鈔》上又說：「所發三法，皆性具故，發則俱發，故云不前不後。」如此不前不後，就是「非縱」義。

(三) 亦不一時：「境一觀三」，在一個境界裡，就可以觀空、觀假、觀中。「融於一境」，所觀的境界是一個，有時候也可以空、假、中分開來觀，這三觀是融會在一個所觀境裡面。既然觀有三，所以就「不一時」。因為是不在同一個時候，所以又是「非橫」。若是別教，則不能如此。《妙宗鈔》上又說：「本覺三法，二為能顯，一是所顯，修性宛爾，故云亦不一時。」亦不一時，就是「非橫」義。

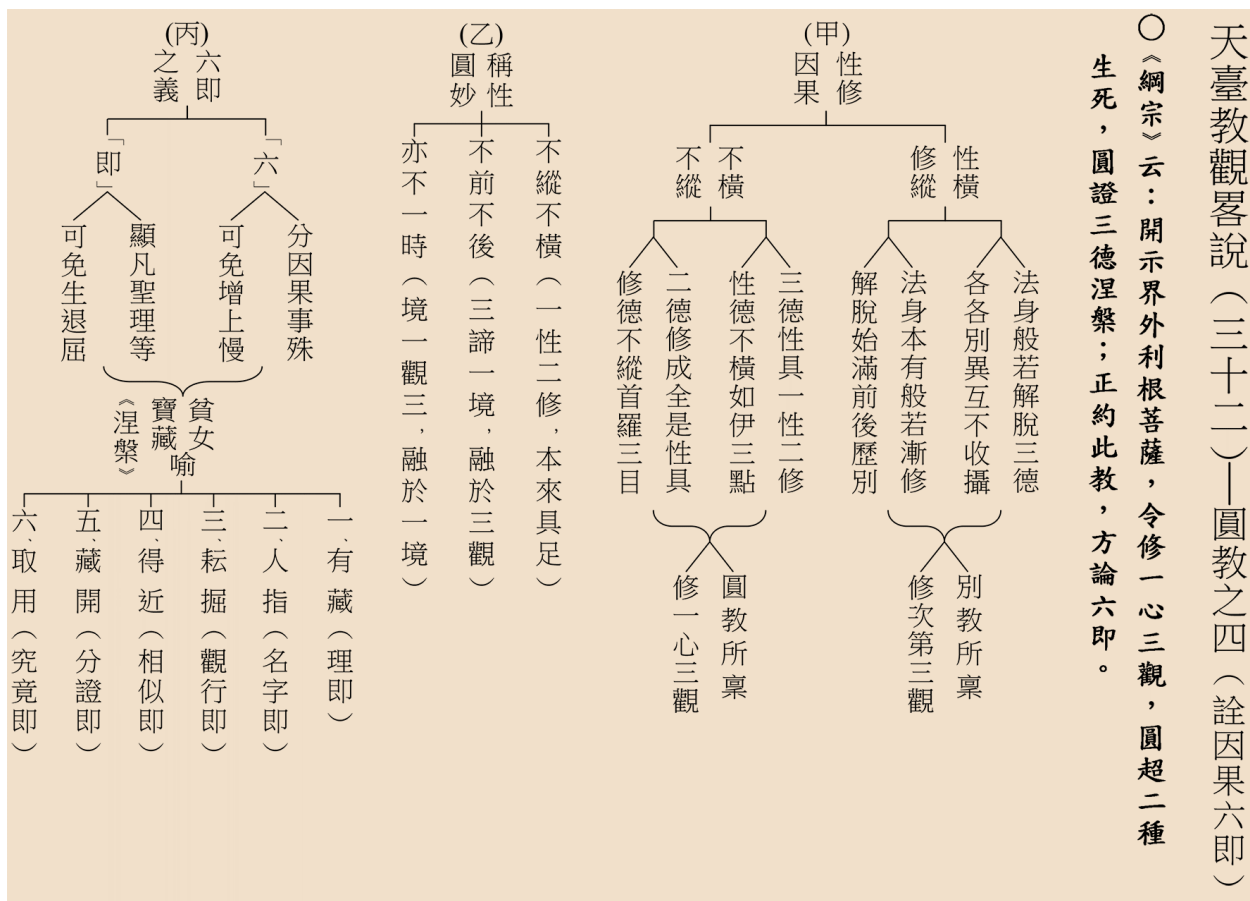
像這樣圓教之人，所觀之不思議境，是一個；但是能觀有三，有時候觀空、有時候觀假、有時候觀中，因為有三觀，所以是不一時，並不是同一個時候。不過圓教人在觀空的時候，一空一切空，假、中皆空。所以他觀空時，就可以觀到假、也可以觀到中。這個跟別教不一樣。別教是觀空就是空、觀假就是假，觀中是藉著空、假才能夠觀中。所以別圓二教不同，別教是有次第的，圓教是圓融的。



【圖說】圓教本具一切法，故「法身、般若、解脫」如一主二臣，三德相收。

# 天臺教觀略說講記(六十六)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 【圓教「詮因果六即」】

### ●六即之義

接著講(丙)表，六即之義。「六」，就是六個階位，「分因果事殊」，從因地一直到果地最後成佛，事相上都不一樣。「可免增上慢」，了解修證階位的淺深不同，就不會以凡濫聖，避免成了增上慢。

「即」，就是，因為體即中道實相，所以說就是中道法性。凡夫的地位是這樣，證到聖人也是這樣，都是中道法性。所以「顯凡聖理等」，來突顯從凡夫一直到成佛，所有的理性都是平等的。「可免生退屈」，因為我們都是未來佛，我們的佛性跟成佛的佛性一樣，所以人人都有成佛的可能，這樣可以避免生退轉心、起屈下想。

六即的名相，是智者大師創立出來的。雖然是他創立出來，其實義理本來就蘊藏在諸經裡面。如《大般涅槃經》的「貧女寶藏」喻，這是說有一位家裡非常貧窮的女子，其實她家裡頭有很豐富的寶藏。

(一)「有藏」，祖先給她傳下來的，她不知道。後來她的長輩看到她這麼窮，跟她說：你何必過這樣的生活呢？你很有財富的啦！首先指點

她，你的祖先將寶藏埋在土地裡面，你去挖就有。雖然當初不知道有寶藏，但寶藏還是一直埋藏在家裡，她是個有大財產的人，這是比喻「理即」。

(二)「人指」，經過他人指點，知道自己家裡頭有寶藏，這是比喻「名字即」。

(三)「耘掘」，接著她就準備去開採了，先把旁邊的雜草、污穢的東西除掉，再開始挖地了，這就是比喻「觀行即」。

(四)「得近」，慢慢挖，一步一步挖，漸漸接近寶藏，就要挖到寶藏了，這就是比喻「相似即」。

(五)「藏開」，把寶藏挖開了，一部分一部分的拿出來，這就是比喻「分證即」。

(六)「取用」，全部拿出來以後，就可以隨意花用，做各種用途，或是應付自己的生活，或是救濟鄰居百姓，這就是比喻「究竟即」。

這是譬喻眾生都有如來藏，有中道佛性，但是必得要佛菩薩等善知識跟我們講，我們每個人都有如來藏，再慢慢開始如法的修持。修持就慢慢有道了，最後就可以破無明、證法身。證了法身，就可以隨緣而現報身、化身，去廣度群生，就等於可以隨意「取用」。

如果再拿《起信論》中所講的，有本覺、有始覺、有究竟覺來對照。在始覺裡面，又分凡夫的「覺、不覺」，二乘三賢的「相似覺」，以及登地以上的「隨分覺」。凡夫的「覺」，指已能止惡業；凡夫的不覺，指尚未覺煩惱。這就相當於「名字即」及「觀行即」。這樣一對照、一印證，就知道智者大師建立的六即位，確實是相當有經論的根據的。



【圖說】貧女家有寶藏，比喻眾生皆有佛性，經人指點，挖掘、啟用。

# 天臺教觀略說講記(六十七)

●吳希仁講述●智光、懷德整理

(甲) 性具染惡

- 本覺之性具足
- 三千性相諸法
- 性德善惡染淨
- 修德善惡染淨

二門云

- 三千在理，同名無明
- 三千果成，咸稱常樂
- 三千無改，無明即明
- 三千並常，俱體俱用

○《觀音玄義記》云：九界望佛，皆名為惡，此等諸惡，性本具否？

答：只具一字，彌顯今宗；以性具善，他師亦知，具惡緣了，他皆莫測。

○《妙宗鈔》云：別人不知本覺之性，具染惡德，是故染惡非二佛性，別修緣了，顯本法身。亦為不知本覺之性，具染惡德，不能全性起染惡修，乃成理體橫具三法。

(乙) 別人不知性惡

- 理體具足不相收攝
- 不能全性起染惡修
- 染惡非二德能覆法身
- 別修緣了顯本法身

性德橫具三法

修德前後而得

## 【圓教「詮性具染惡」】

### ●性具染惡

再進一步要探討「性具」的道理。如第三十三表，「詮性具染惡」。天臺宗講圓教的教理，最特出的就是講現前一念心性裡頭具足一切法。既具足佛法界的淨法、善法，也具足九法界眾生的染法、惡法，這個叫做「具足一切法」，所以天臺宗又稱為「性具宗」。

賢首宗則是屬「性起宗」，談一性緣起，講的是自性清淨心，所有一切宇宙萬有都是依靠著自性清淨心，隨著染緣就遍造出六凡法界諸法，隨著淨緣就遍造出四聖法界諸法。但是自性清淨心本身非染非淨，既不是染法也不是淨法，所以這個叫做「性起」，有這個本性，由緣起而遍造一切法。但是本性不即是這一切法，裡頭不具足這一切法。

這個跟天臺講法就差這麼一點，天臺所講的本性具足一切法，所以一切法體即中道佛性，中道法性與一切法不二。在《觀音玄義記》裡，四明尊者給智者大師的《普門品玄義》加以注解說：「九界望佛」，九界指九法界的眾生，對照佛法界，所有九法界這一切法，「皆名為惡」，都是個染惡

之法，都有無明，就是等覺菩薩也還有一品根本無明。「此等諸惡」，九法界的這些染惡法，「性本具否？」我們的本性裡頭具足這些法嗎？

當時有其他家的學者會來質問，所以四明尊者用自問自答的方式說：「只具一字，彌顯今宗」。只「具」這一個字，具足善法、也具足惡法，只「具」這一個字，就更突顯了天臺宗教理的殊勝。「以性具善，他師亦知」，若說本性具足一切的淨善之法，他宗的法師、大德也能知道。「具惡緣了」，至於說到具足染惡的緣了諸法，是緣因佛性、也是了因佛性。「他皆莫測」，其他宗一聽到這個都嚇死了！佛性裡面怎麼可能也具足一切染法、一切惡法呢？

請看（甲）表，「性具染惡」。我們本性裡面具足一切染法、惡法。為什麼呢？因為「本覺之性」，我們的佛性是本來覺，本來就具有覺性，所以才叫做佛性，那麼如何說「具足三千性相諸法」呢？天臺歸納有三千性相諸法，這包括一切染法、淨法、善法、惡法，沒有一法在本性之外。

「性德善惡染淨，修德善惡染淨」，性德具足善、惡、染、淨諸法，修德也具足善、惡、染、淨諸法。有性德，自然而然就會由性德而起修德。性德裡頭有善、惡、染、淨，修德當然也會有善、惡、染、淨。

智者大師本來就有發揮這層義理，所以到唐朝的荆溪湛然大師，也都是善、惡、染、淨同時講。到了北宋的四明尊者，為了更突顯天臺宗的特色，才單就「性具染惡」，專講具足染法惡法。因為性具淨善，大家都容易了解，那就不用說了。只有性具染惡不敢講，講了沒有辦法圓理，以他宗的教理沒有辦法圓融，但天臺就可圓理。

### 三千在理

湛然大師的《十不二門》，這是天臺教部裡面很重要的文獻，他說：「三千在理，同名無明」。三千的性相諸法，在理性上、在眾生的地位上，只是個理性，沒有被開顯出來，這時通通都是無明法，都是十二因緣法，都是無明。

### 三千果成

「三千果成，咸稱常樂」，等到成佛的時候，就是在佛果的地位上，三千諸法不論是正報依報，「咸稱常樂」，都是常樂我淨。沒有說阿彌陀佛成佛了，他的法身是常樂我淨，他的國土就不常樂我淨了啊！

極樂世界為什麼是佛的境界呢？所有的情與無情，同圓種智。不但是阿彌陀佛說法，鳥也說法，鳥是有情說法，樹是無情也可以說法。水也可以說法，水即阿彌陀佛！鳥就是阿彌陀佛，都是阿彌陀佛變化所作！

一般認為只有有情才能分別，其實水等各方面也都能分別。如日本水專家江本勝博士，他探測一切水，把水的結晶都照出來。水沒有分別，聽不懂我們的話，怎麼會變臉呢？這證明佛經裡面所講的沒有錯。所以「三千果成，咸稱常樂」，都是常樂我淨。

### 三千無改

「三千無改，無明即明」，三千諸法，從來就都沒有改變。「無明即明」，在理性上的這個無明，其實就是成佛的那個明。成佛是不斷而斷，不斷那個法，他只是破除迷情，這個叫做不斷而斷，斷而不斷。這只有在圓教裡頭才講得通。

### 三千並常

所以「三千並常，俱體俱用」，三千諸法，同時都是常樂我淨。「俱體俱用」，三千諸法都是本體，同時也都是作用！體用是合一的，能所是一如的。俱體，同時也是性德；俱用，同時也是修德。所以是性修不二。



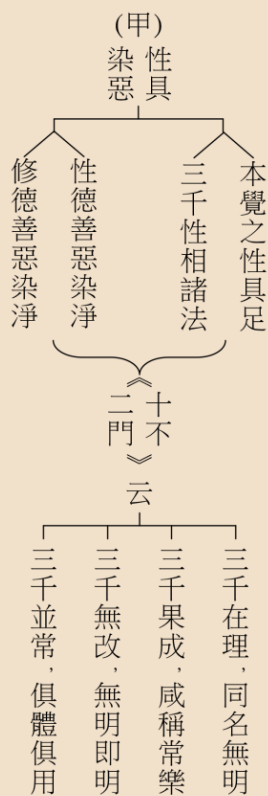
【圖說】天台所講的本性，具足善、惡、染、淨諸法，故一切法體即中道佛性，中道法性與一切法不二。

# 天臺教觀略說講記(六十八)

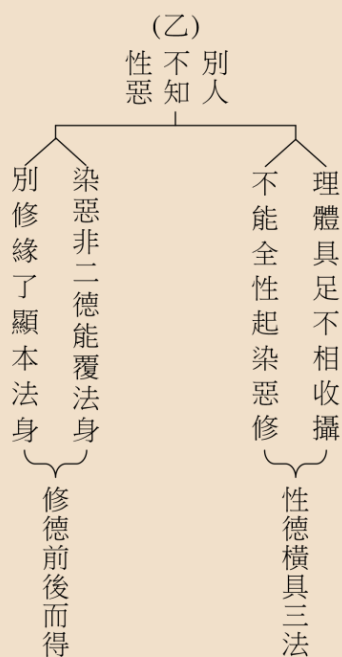
●吳希仁講述●智光、淨業整理

天臺教觀畧說 (三十三) — 圓教之五 (詮性具染惡)

○《觀音玄義記》云：九界望佛，皆名為惡，此等諸惡，性本具否？  
答：只具一字，彌顯今宗；以性具善，他師亦知，具惡緣了，他皆莫測。



○《妙宗鈔》云：別人不知本覺之性，具染惡德，是故染惡非二佛性，別修緣了，顯本法身。亦為不知本覺之性，具染惡德，不能全性起染惡修，乃成理體橫具三法。



## 【圓教「詮性具染惡」】

### ●性具染惡

(甲) 表荆溪湛然大師《十不二門》這八句話不得了，後來在四明尊者的《妙宗鈔》特別加以說明：「別人不知本覺之性，具染惡德」，別教人不懂得，我們本來覺的佛性，具足一切的染惡德。德有善德、有惡德，我們要好好修善德，不能修惡德。但是本覺就具足染惡德，別教人不知道本覺之性裡頭具足染惡德，「是故染惡非二佛性」，所以認為染惡德就不是佛性，既不是了因佛性、也不是緣因佛性。要顯露法身，必須把染惡德去除，就得「別修緣了，顯本法身」，另外得修緣因、了因。修緣因、了因就必得先修空、修假，先破除見思惑、塵沙惑等等。這樣才能夠「顯本法身」，才能顯現本來的法身。這是重要的一個關鍵，他不知道本覺之性，具染惡德。

### ●別教人不知性惡

接著看(乙)表，「別人不知性惡」。別教的人不知道性具染惡，就是本性裡頭具足染惡德。因為「理體具足，不相收攝」，理體有，但是不相

收攝。就是法身跟般若、解脫是橫擺著、並列的，所以不能「全性起染惡修」，不能由性德本身就起染惡的修德。為什麼如此呢？因為別教人所講的性德，是「橫具三法」，法身、般若、解脫是橫擺著、是並列著，別教人的法身，並不具足般若、解脫。

再看《妙宗鈔》：「亦為不知本覺之性，具染惡德」，又因為不知道本覺的佛性，也具足染惡二德，「不能全性起染惡修」，所以不能以全體的性德，發起染惡的修德。「乃成理體橫具三法」，佛性理體之中，法身、般若、解脫是並列著。如（乙）表，因為「染惡非二德」，染法、惡法不能就是般若、解脫二德，別教人不懂得這個道理，不知道煩惱即是菩提。既然是非二德，就「能覆法身」，就有真正能覆蓋法身的客塵煩惱在。《楞嚴經》講的客塵煩惱，能夠蓋住法身，要把法身顯露出來，就得想辦法把客塵給去除掉，所以先要緣修。

緣修即藉修空、藉修假，來破除煩惱，把客塵拿掉，乃至於拿掉根本無明惑。因為「染惡非二德」，無明本身並不就是明，並不就是般若，所以得「別修緣了」來「顯本法身」，必得另外修緣因、修了因，來顯現正因法身。所以「修德前後而得」，先修空觀，開一切智；次修假觀，開道種智；最後才修中觀，開一切種智。

圓教人不是如此，他知道染惡就是般若、就是解脫，所以他是「不橫不縱」。圓教人不必緣修，一下手就是真修。可見圓教與別教的差別，最主要的根源，就在「具」和「不具」上。



【圖說】《楞嚴經》講的客塵煩惱，蓋住法身，要把法身顯露出來，就得把客塵去除，做到一塵不染。

# 天臺教觀略說講記(六十九)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

○《綱宗》云：理即佛者，不思議理性也。如來之藏，不變隨緣，隨緣不變；隨拈一法，無非法界；心佛眾生，三無差別；在凡不減，在聖不增。

○《綱宗》云：名字即佛者，聞解也。了知一色一香，無非中道。理具事造，兩重三千，同居一念。如一念，一切諸念亦復如是。如心法，一切佛法及眾生法亦復如是。

天臺教觀畧說（三十四）——圓教之六（詮六即）

○《四教儀註彙補》云：所以論十如十界三世間者，以不談三諦，顯理不盡；不明十界，攝事不周；若非十如，因果不具；無三世間，依正不備故也。

## 【圓教「詮六即佛」】

接著看第三十四表，詮六即佛，「六即」的定義，前面已介紹過，這裡直接談內容。因為有前面的教理鋪排，再來講六即佛的內容，就容易了解多了。

### 理即佛

「理即佛者，不思議理性也」，前三教只能是「理即」，到圓教才能稱「理即佛」。圓教講的是不可思議的理性，就是指三諦圓妙的中道佛性。理性就是理體法性，指我們每一個人的如來藏。佛性在《起信論》叫做如來藏，雖然我們在凡夫地，但藏有如來的一切性德，所以叫做如來藏，如來藏也就是中道佛性。「如來之藏」是「不變隨緣，隨緣不變」。

別教也講不變隨緣，也講隨緣不變，但是不一樣。不變是一邊，隨緣是一邊。不變是指自性清淨心，非染非淨，在凡不減，在聖不增；隨緣是一性緣起，隨染淨緣而遍造十法界諸法，然自性清淨心並不就是法界諸法。

圓教則不如此，荊溪湛然大師在《金剛錚》上說：「真如是萬法，由隨緣故；萬法是真如，由不變故。」可見湛然大師借用了《起信論》不變隨緣的成語，而講法大不相同。

(甲)「圓中佛性」，圓教所講的不思議理性，就是圓中佛性，他是「不變隨緣」，不變而隨緣，所以是全理性成就事相，也就是全理成事。又「隨緣不變」，隨緣而不變，所以是全事相當體即是理性。所有這宇宙萬法，都是我們的如來藏整體隨緣變現出來，所以這一切法，體即如來藏，這叫做「全事即理」。三千諸法是「俱體俱用」，同時也是本體，同時也是作用，是體用不二。

因為全事相都是理性，所以「隨拈一法」，隨便舉一個法，如舉這個毛巾，「無非法界」，當體即是如來藏，當體就是法界，法界就是盡虛空遍法界。因為它的體也是如來藏，如來藏是盡虛空遍法界，所以沒有一法在如來藏之外。

這個包括眾生法，眾生法每一個法都是這樣；成佛以後，所有的一切法也是如此；還有我們的心法也是如此。心法、佛法、眾生法，「三無差別」，都是法界。這是我們天然的性德，「在凡不減，在聖不增」。在凡夫也沒有減少一絲絲，因為隨緣而不變。將來成佛，究竟即佛，也沒有增加那麼一點點。這個就是我們的天然性德，人人本具，個個不無。

這個道理，現在學科學的也可以知道一點點了。科學界探討宇宙的緣起，現在有一個被公認的理論，叫做「全息理論」，是說在一個最基本的微細粒子當中，就有宇宙全體的所有的信息，都包括在這粒子裡面。在科學界就運用3D的照相技術，來印證這個理論。譬如拿著我們的照片，你把它撕掉一半，另外一半在這樣一個科學儀器之下，它卻可呈現完整的照片出來；再把它撕成四分之一，拿這四分之一，在這樣精密儀器之下，也能夠完整呈現；甚至撕到最後一小片，已不能再撕了，還是可以呈現全照片，這個叫做全息理論。以現代科學的全息理論，就可以來印證佛家所講的「隨拈一法，無非法界」的道理。



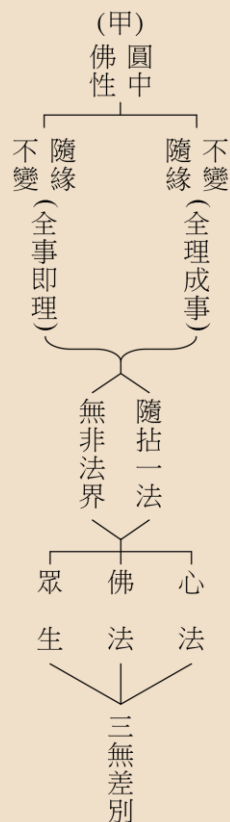
【圖說】以現代科學的全息理論，就可以印證佛家所講的佛性，在凡不減，在聖不增，「隨拈一法，無非法界」的道理。

# 天臺教觀略說講記(七十)

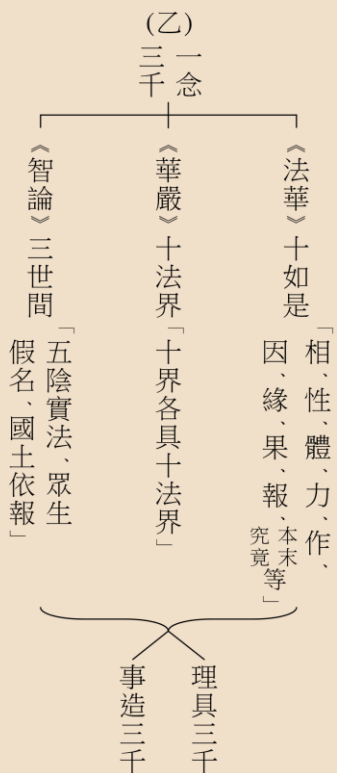
●吳希仁講述●智光、淨業整理

## 天臺教觀畧說(三十四)——圓教之六(詮六即)

○《綱宗》云：理即佛者，不思議理性也。如來之藏，不變隨緣，隨緣不變；隨拈一法，無非法界；心佛眾生，三無差別；在凡不減，在聖不增。



○《綱宗》云：名字即佛者，聞解也。了知一色一香，無非中道。理具事造，兩重三千，同居一念。如一念，一切諸念亦復如是。如心法，一切佛法及眾生法亦復如是。



○《四教儀註彙補》云：所以論十如十界三世間者，以不談三諦，顯理不盡；不明十界，攝事不周；若非十如，因果不具；無三世間，依正不備故也。

### 【圓教「詮六即佛」】

#### 名字即佛

再看第二「名字即佛」，《綱宗》云：「名字即佛者，聞解也。」名字即佛，就是對於三諦圓融的天然性德的道理，已經聽聞了、解悟了。「了知一色一香，無非中道」，一個色塵、一個香塵，無不是中道實相。而這個中道實相裡面具足一切法，有什麼法呢？「理具事造，兩重三千」，有理具三千、有事造三千。甚至於最小的一法，如當前第六意識所起最微細的這一念心，「同居一念」，兩重三千也同居在這一念之中。「如一念」，像這樣一個念頭是如此，「一切諸念亦復如是」，其他一切的念頭，也都是如此。「如心法」，念是「心法」，心法是如此。「一切佛法，及眾生法，亦復如是」，成佛的法界諸法，乃至於九法界的眾生法，也都是如此，都是具足「理具事造，兩重三千」。

如(乙)表，「一念三千」。先根據《華嚴》的講法，所有一切的眾生，都離不開十法界，有四聖法界、六凡法界。「十界各具十法界」，就是百法界了。而每一界裡頭，又根據《法華經》說「十如是」：即如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報，乃至

於如是本末究竟等，從十個方面來分析它。

「相」就是相貌，十法界中，人是人的相貌、豬是豬的相貌。「性」就是性分，每一個人有每一個人的個性，人有人的個性，豬有豬的個性，都不一樣。「體」就是體質，有的人偏寒、有的人偏熱。「力」就是力用，每個人一生下來，天生我材必有用，各人有各人的力用。「作」是造作，每一個做的事情也都不一樣，有的人造作善，有的人造作惡。

「因」就是習因，你過去生喜歡做善事，這一生也就偏向喜歡做善事，那就是好的習因。「緣」是助緣，有各種不同的助緣。「果」是習果，因為有習因，所產生的善得到善果，所謂等流果那就是習果。「報」是果報，這是講異熟果，譬如說我們是持五戒的善因，所以得到人身，人的身體是不善不惡，不分善惡的，這是個異熟果，那就是果報。至於你天生有攸好德，過去喜歡做善事情，就得到這樣的攸好德，那是屬於習果，不是那個報。還有「本末究竟等」，第一個相是本，最後一個報是末，從本到末，都是同中道實相，一個理體，平等無二，所以叫做「等」。

再根據《大智度論》，提出有三個世間。「五陰實法」，指我們的身體，是五陰實在的法組成的，這叫做五陰實法。組合之後，有人叫張三、有人叫李四，這是「眾生假名」。而五陰和眾生，都屬正報。「國土依報」，另外用來資生的各種生活資源，就是國土依報。以上三者，相乘起來，就是所謂三千性相諸法。這三千諸法，也就全部概括了全體法界的法，而就在我們現前一念心中，就具足這三千諸法。

再說，存在理性裡面有「理具三千」，另外顯現到外面事相上的有「事造三千」。天臺講「一念三千」，是說在微細的一念裡頭，同時就具足這兩重三千諸法。而心法是如此，佛法也是如此，眾生法也是如此，這個叫做「心佛眾生，三無差別」。圓教就是在一念三千的道理上面，立住基礎。

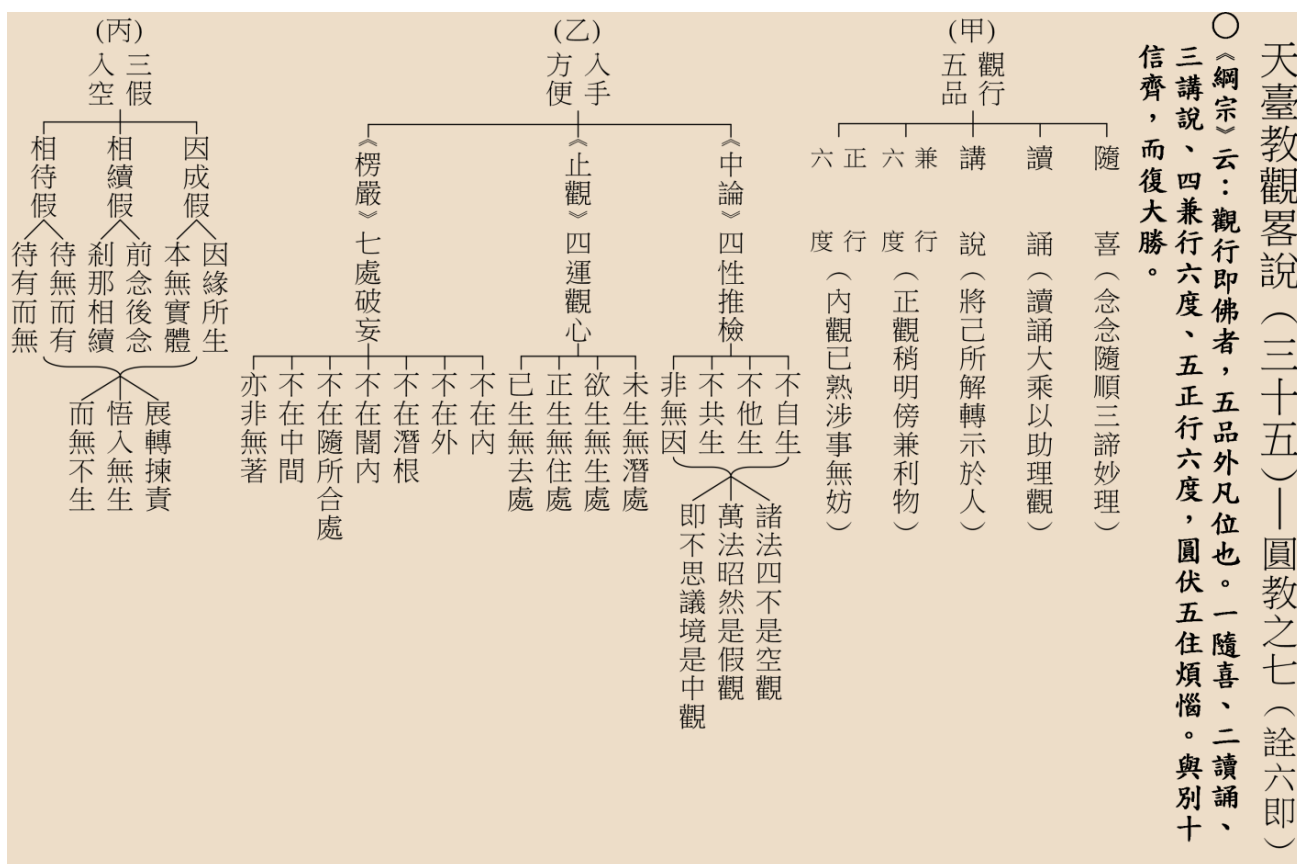
清朝性權法師在《四教儀註彙補》上說：「所以論十如十界三世間者」，他講為什麼智者大師要用「十如、十界、三世間」來論圓教呢？「以不談三諦，顯理不盡」，如果不談「真、俗、中」三諦的話，真理就沒辦法講得徹底；「不明十界，攝事不周」，如果不說明十法界的話，收攝事相就不夠周延；「若非十如，因果不具」，如果不進一步分析十如是的話，因緣果報就沒辦法完整的具足；「無三世間，依正不備」，五陰實法、眾生假名是正報，國土是依報，如果沒有談三世間，對於依報、正報就說得不夠完備。因為這樣的關係，所以將「十如是」、「十法界」、「三世間」，統整起來論三千諸法。



【圖說】我們現前一念心中，就具足這三千諸法。

# 天臺教觀略說講記(七十一)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 【圓教「詮六即」】

### 觀行即佛

接著看第三十五表，第三「觀行即佛」。《綱宗》云：「觀行即佛者，五品外凡位也。」觀行即佛，就是講《法華經》的五品弟子位。這是屬於外凡，因為他還沒斷惑，同時也還心遊理外。

### ●觀行即佛（觀行五品）

哪五品呢？「一隨喜、二讀誦、三講說、四兼行六度、五正行六度」。這五品弟子位是「圓伏五住煩惱」，把前四住見思惑，和最後一住根本無明惑，都伏住了。隋朝智者大師就是證到這個地位。證到這個地位，「與別十信齊」，跟別教修十種信心滿是一樣的。十種信心滿，就要入十住位了，因為十信位是伏惑，就「伏惑」上論與別教齊，但是從解行上論，別教那不能比，所以說圓教「而復大勝」，圓教五品弟子位大大地勝過別教的十信位。

下面分別介紹五品，如（甲）表。第一品叫隨喜，就是「念念隨順三諦的妙理」。經過「名字即佛」以後，已經大開圓解，這時所起的念頭都是在修一心三觀。對任何一切法，都是修即空、即假、即中，這叫隨喜，

即念念隨順三諦妙理。智者大師特別提示，在这一切法當中，「去丈就尺」、「去尺就寸」，集中焦點，就吾人現前這一念心，來觀即空、即假、即中。就在這一念心中修十法成乘，這也就是要內修三觀。另外，智者大師又開出一個五悔法門，因為在修理觀的當中，不免會有事相上的障礙，所以要加修五悔法門，即懺悔、勸請、隨喜、回向、發願等等，來懺悔業障，幫忙修一心三觀，這是第一隨喜品。

第二品是讀誦，即進一步讀誦大乘經典，來幫助修一心三觀的理觀。為什麼讀誦大乘經典可以幫助理觀呢？因一切大乘經典的正體就是在講實相。經典是文字，但是文字裡頭所含的義理，就是實相。所以蕩益大師註解《彌陀經》，在「顯體」時說：「一切大乘皆以實相為體」，因此若是不講實相，未詮釋實相，就不是大乘經典。所以讀誦大乘經典，無形當中，字字句句都在喚醒我們的中道佛性，都在熏修本覺佛性。所以讀誦可以來幫助理觀。

第三品講說。自己懂得差不多以後，「將己所解，轉示於人」，在說法開導別人時，是利益對方，勸解對方，同時自己也得到大受用，因為這個功德是化歸自己。修功對人，但是德歸於己。所以在修一心三觀、十法成乘時的十種慧心，就能「三倍轉明」，到了講說品，內心明了，更增強三倍。

第四品是兼行六度，兼就是附帶。因為「正觀稍明」，修空假中三觀，已經明白得差不多了，但是有事有理，前面都只偏重在理觀上，事理必須要兼備。那麼事相要怎麼修呢？事是「傍兼利物」，傍也是附帶，附帶的就出來辦事情，修六度萬行，這也就是修福。所以修福也可以幫助理觀，所謂福至心靈，讓這理觀的十種慧心，更加的盛明。

第五品正行六度，「內觀已熟」，修理觀已經修得非常熟練了，「涉事無妨」，這時涉世去辦事，就不會被事相牽引妨礙，因為能夠事理相即。所謂「涉事不妨理，在理不隔事」，這個時候就可以正行六度、專行六度了，因為能夠全事即理。

在之前兼行六度時，仍以理觀為主。譬如說一天裡頭，可能三個小時、六個小時都在修理觀，再撥出一個小時出去涉世辦事看看。這樣一辦以後，心就亂了，感覺不行，趕快回來再修內觀。到了正行六度時，就放心了，可以出來多做事沒關係。

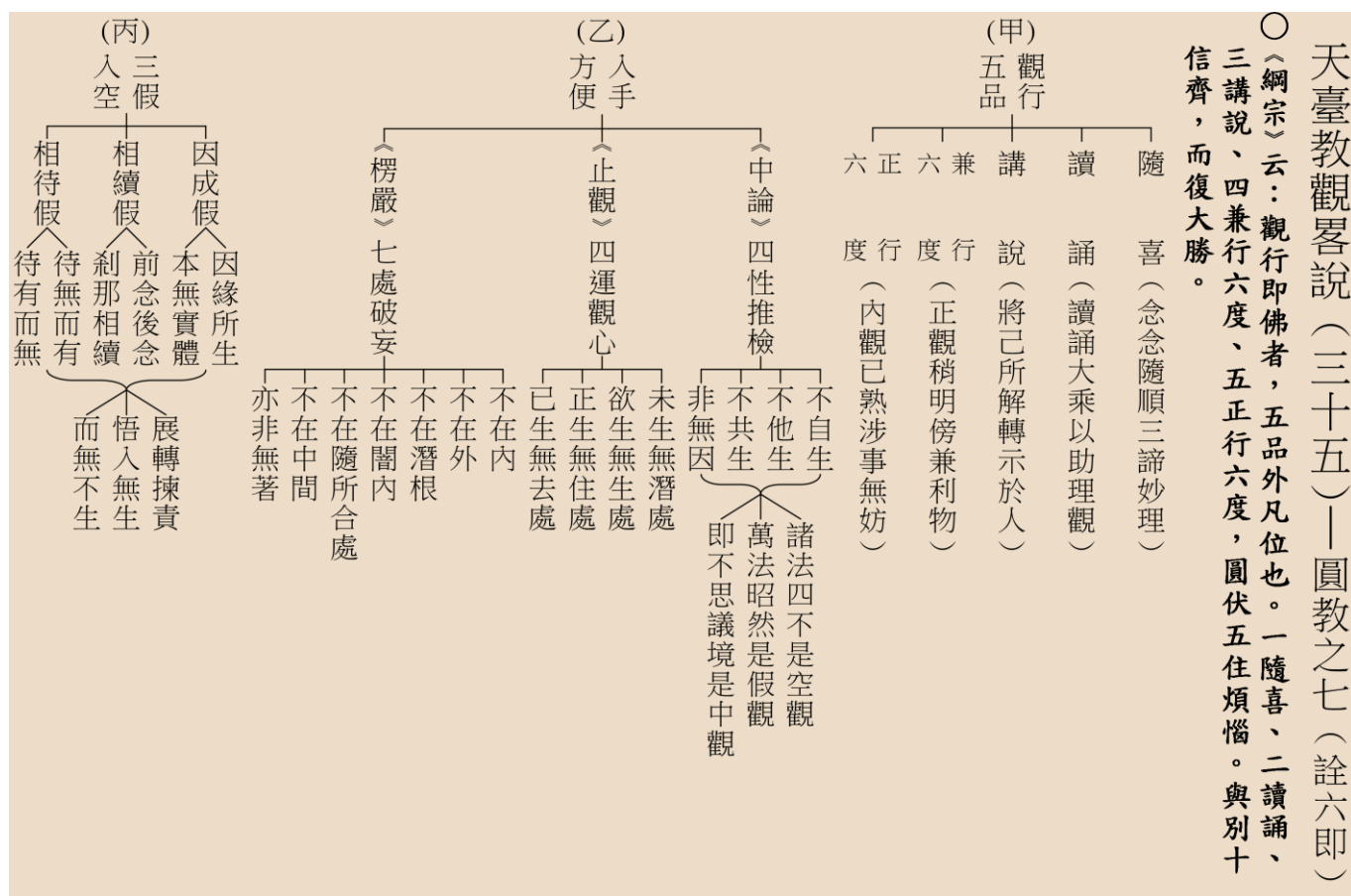
智者大師臨終，說他因領眾太早，所以只證到五品弟子位；又說如果沒有那麼早出去領眾辦事，或許就可以證到十信位。可見要能做到全事即理，並不那麼容易。



**【圖說】** 讀誦大乘經典，無形中，字字句句都在喚醒我們的中道佛性，熏修本覺佛性。

# 天臺教觀略說講記(七十二)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 【圓教「詮六即」】

### 觀行即佛

#### ●觀行即佛 (入手方便)

要進入即空、即假、即中，最重要的就是修空。修空的時候，一空一切空，假、中皆空。因為已經明白這個道理了，所以修什麼都是如此。修假時一假一切假，空、中皆假。修中就是一中一切中，空、假皆中。三即是一，一即是三。所以修空是最重要的「入手方便」。

#### ★四性推檢

看(乙)表。在《中觀論》提出「四性推檢」，這個在講通教時已講過，《中論》說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」「不無因」，無因就是自然，沒有因緣，自然而生，也不是如此。「諸法四不，是空觀」，從諸法裡頭推觀四種不生，推到最後悟入無生，這就是空觀。無生卻又無不生，所以是「萬法昭然」，這是假觀。非空非假，「即不思議境」，這就是中觀。

怎麼來推？詳細內容可以自行參考蕩益大師的《教觀綱宗釋義》，有

舉事例作細微的推檢，或就心法推檢，或就境法推檢，推到最後不可得處，就是無生，就是不思議境，也就是不思議觀。

### ★四運觀心

其次，智者大師專就觀現前這一念心，提出了「四運觀心」。《摩訶止觀》說：「未生無潛處」，觀察現前這一念心，還沒起來時，它藏在什麼地方？沒有藏的地方啊！「欲生無來處」，念頭準備生起來了，它又從哪裡來？找不到來的地方。「正生無住處」，正在起念頭時，它又停止在什麼地方？根本無住處。「已生無去處」，念頭已經消失了，它又會跑去哪裡？無去處，也找不到去的地方。找來找去，其實是覓心了不可得，了不可得就是不思議境，就是不思議觀，也就是即空、即假、即中。

### ★七處破妄

《楞嚴經》的「七處破妄」，或稱作「七處徵心」。觀察吾人的念頭，到底在哪裡？「不在內」，心不在六根之內。「不在外」，也不在六根之外。「不在潛根」，也不是潛伏在六根裡面。「不在闇內」，也不是藏在黑洞洞裡。「不在隨所合處」，我們這個心，根據二乘經論，就是六根六塵一接觸，就生出分別心識來了；這裡說心識也不是在根塵接觸的地方。「不在中間」，也不在根和塵的中間。「亦非無著」，無著並不是說不執著，而是說不一定停止在某一個地方，也就是心不著於一處。像這樣找來找去，就是覓心了不可得，了不可得就是生即無生。生即無生，就是不思議處、不思議境、不思議觀。

## ●觀行即佛（三假入空）

（丙）表三假入空。智者大師再從三個假法事相，來幫助我們悟入空理。

第一、從「因成假」悟入空觀，一切法都是「因緣所生」，如我們當前的這一念識心，以六根為因，六塵為緣，根去攀緣塵，才生起識心來。心既是因緣和合所生，所以「本無實體」，本來就沒有一個真實本體存在。

或者是第二、從「相續假」悟入空理，「前念後念，剎那相續」，念頭是前念後念，剎那剎那相續，生生滅滅不斷，所以也是本無實體。

或者第三、也可以從「相待假」悟入空理，我們怎麼知道有識心呢？「待無而有」，是從無心，才知道是有心；又怎麼知道是無心呢？「待有而無」，是從有心，才知道是無心。由於是有心無心，彼此相對待而成立，所以識心不是實在的法，本來就不可得。

像這樣，或依「因成假」、或依「相續假」、或依「相待假」，「展轉揀

責」，一遍又一遍地檢視推求，逼到最後就「悟入無生」。這個無生卻是「而無不生」，因緣和合的時候，就現出一切法來。所以這個無生之理，就不是只有二乘的偏真空理而已。

# 天臺教觀略說講記(七十三)

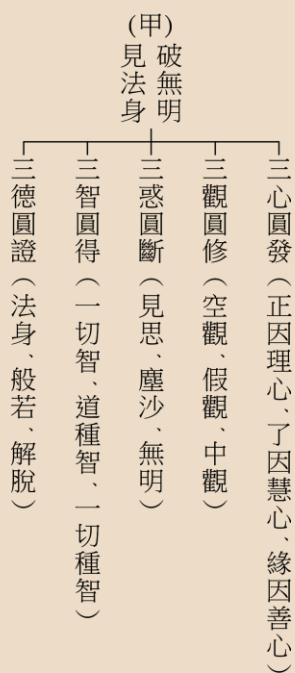
●吳希仁講述●智光、淨業整理

## 天臺教觀畧說(三十六)——圓教之八(詮六即)

○《綱宗》云：相似即佛者，十信內凡位也。初信任運先斷見惑，證位不退。與別初住、通見地、藏初果齊。二心至七心，任運斷思惑盡。與別七住、通已辦、藏四果齊，而復大勝。故永嘉云：「同除四住，此處為齊；若伏無明，三藏則劣」也。八心至十心，任運斷界內外塵沙，行四百由旬，證行不退。與別十向齊。

○《綱宗》云：分證即佛者，十住、十行、十向、十地、等覺聖位也。初住斷一分無明，證一分三德。一心三觀，任運現前。具佛五眼，成一心三智。行五百由旬，初到寶所，初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土。證念不退，無功用道。現身百界，八相作佛。與別初地齊。二住至十住，與別十地齊。初行與別等覺齊，二行與別妙覺齊。三行已去，所有智斷。別教之人不知名字。

○《綱宗》云：究竟即佛者，妙覺極果，斷四十二品微細無明，永盡究竟。登涅槃山頂，以虛空為座，成清淨法身。居上上品常寂光淨土，亦名上上品實報無障礙淨土。性修不二，理事平等。



## 【圓教「詮六即」】

### 相似即佛

接著看第三十六表，「相似即佛」，講「十信的內凡位」。

圓教修到十信，已進入內凡位，已斷見惑以上。「初信任運先斷見惑」，拿別教來講，別教要到十住位的初住菩薩才斷見惑，圓教初信就斷見惑，所以「證位不退」，不復退三惡道。「與別初住」、「通見地」，見地是通教的第四地，「藏初果齊」，與藏教的須陀洹等三位一樣。「二心至七心，任運斷思惑盡」，從第二信心位，到第七信心位，自然而然地把思惑斷乾淨。「與別七住」，別教第七住、「通已辦」，通教第七地是已辦地，也是斷思惑盡、「藏四果齊」，也與藏教的四果阿羅漢等三位一樣。但這只是約斷惑論齊，至於論解行就大不一樣，所以說「而復大勝」，若是約解行上說，圓教的十信位那就大大的殊勝了。

「故永嘉云」，永嘉大師在《證道歌》上說：「同除四住，此處為齊」，藏通別圓四教講到同樣除四住煩惱，即指斷見思惑，在這裡是一樣齊等

了。「若伏無明，三藏則劣」，至於講到圓教十信位，已經能伏根本無明，這一方面藏教人連名字都不知道，更何況是伏不伏，所以就差多了。

宋朝初年，吳越王錢弘俶，祖孫三代都信佛，他也研究教典，看到永嘉大師《證道歌》這幾句話看不懂，他就去請教德韶國師。國師跟他說：「這個是屬於天臺教理，你得去天臺山國清寺問義寂法師，他是天臺家的子孫，他一定懂得。」可見德韶國師自己也還不甚懂。義寂法師說：「這是智者大師《法華玄義》裡的話。」吳越王說：「這書我怎麼會從來都沒看過呢？」因為到了唐朝末年，經過國家戰亂，天臺教部通通遭兵燹不見了，而當時高麗國還完整地保有中國的教部，所以這才引起吳越王發大心，拿了很重的聘禮，派了特使到高麗國去請回天臺教部。這也是臺教後來復興的一大因緣。

「八心至十心，任運斷界內外塵沙」，圓教的十信位，從第八信心位到第十信心位，就任運地把界內界外的塵沙惑也都斷了。「行四百由旬，證行不退」，已經走了四百由旬的修行路，證到了行不退。「與別十向齊」，跟別教的十回向菩薩一樣。

## 分證即佛

再來就是「分證即佛」。「十住、十行、十向、十地、等覺聖位也」，一共四十一階位，都是屬於分證即佛。最重要的是要懂得初住，後面就可以類推了。

「初住斷一分無明，證一分三德」，初住的菩薩，已經是斷一分的根本無明惑，而同時也就證一分的三德。三德就是指法身、般若、解脫，這稱做三；又各具「常、樂、我、淨」四種淨德，合起來叫做三德。有時簡略的講說是法身、般若、解脫，更簡略講就單說法身。已經斷一分的無明，證得一分的法身，那就是所謂法身大士了。

「一心三觀，任運現前」，這時候，圓教人所修的一心三觀，不必作意，就可以任運現前。在證得初住以前，修一心三觀，都還得作意；到證得初住以後，一心三觀就任運地現前。「具佛五眼，成一心三智」，開了大智慧了。「行五百由旬，初到寶所」，已經走了五百由旬的修行路，初住是剛剛破一品無明，證一分法身而已，所以說剛剛到達佛的寶所。「初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土」，實報淨土是事土，常寂光淨土是理土，事理是不二的。「證念不退」，證到不退之第三種念不退，即念念流入佛的薩婆若海。所以是「無功用道」，不必作意，任運念念與佛相應。

「現身百界，八相作佛」，就能以法身為本，隨眾生緣而示現到百界，即一百個三千大千世界，去示現八相成道作佛，度化眾生。就像兩千五百

多年前，釋迦牟尼佛到我們這個世界來，示現八相成道一樣。所以初住的菩薩，這個法身大士就已經是佛！是分證即佛。「與別初地齊」，跟別教登初地的菩薩一樣，別教初地的菩薩，是證道同圓。

「二住至十住，與別十地齊」，從第二住到第十住位，也是位位各增斷一品無明、各增證一品法身，這個與別教二地到十地一樣。「初行與別等覺齊，二行與別妙覺齊」，到了十行菩薩的第一行，就跟別教的等覺菩薩一樣，斷了十一品的無明；第二行與別教的妙覺一樣，共斷了十二品的無明。至於「三行已去」，已去就是以後，「所有智斷」，所有開的智慧，斷的根本無明惑，「別教之人不知名字」，別教的人連名相都不知道，更不用說是真實修證了。所以別教縱使證到了妙覺，其實還是未究竟的。

## 究竟即佛

最後講「究竟即佛」。《綱宗》云：「究竟即佛者，妙覺極果」，圓教的究竟即佛，就是妙覺，這是最徹底的佛果了。「斷四十二品微細無明」，根本無明一共有四十二品，在《起信論》分無明為「生、住、異、滅」，滅是最粗的，生相的無明是最微細的，到這裡連最後一品的生相無明也斷了，所以說是「永盡究竟」，永遠徹底的斷乾淨了。

這個時候「登涅槃山頂」，比喻證到了佛的涅槃果位，到達最高的山頂上了。「以虛空為座」，因為佛有法身，法身是盡虛空遍法界的，所以就以虛空為法座。「成清淨法身」，成就了最清淨莊嚴的法身，有無量無邊的相好，一一相好，又都是盡虛空遍法界，在《普賢觀經》就稱做毘盧遮那佛。

「居上上品常寂光淨土，亦名上上品實報無障礙淨土」，祂就居住在上上品的常寂光淨土上，也是上上品的實報無障礙淨土上。這個上上品就是指究竟圓滿。來到「性修不二」，全性德即是修德，全修德即是性德；「理事平等」，理性跟事相完全平等。怎麼說呢？佛有三身：法身、報身、應身，三身即是一身，三身相即。又佛有四土，下面的凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土，也同時即是常寂光淨土，這個叫「性修不二，理事平等」，已經到最徹底最圓滿的境界了。

## ●破無明、見法身

下面（甲）表，再把「破無明、見法身」作一個歸納。那就是「三心圓發」，在因地時，正因佛性、了因佛性、緣因佛性，以及理心、慧心、善心同時完整地開發出來。「三觀圓修」，空、假、中三觀同時修，任運現前。「三惑圓斷」，見思惑、塵沙惑、根本無明惑，整個斷。「三智圓得」，一切智、道種智、一切種智是圓滿證得。「三德圓證」，同時證得法身、也

證般若、也證解脫。



【圖說】吳越王錢弘俶發大心，拿了很重的聘禮，派了特使到高麗國去請回天臺教部。

# 天臺教觀略說講記(七十四)

●吳希仁講述●智光、淨業整理

天臺教觀畧說(三十七)——圓教之九(明觀法)

○(綱宗)云：此教名最上佛法，亦名無分別法，以界外滅諦為初門。當體即佛，而能接別接通。

接別者，上根十住被接，中根十行被接，下根十向被接。按位接，即成十信；勝進接，即登初住。接通，已如通教中說。故曰：別教接賢不接聖，通教接聖不接賢。

以別若登地，乃名為聖，證道同圓，不復論接。通八人上，便名為聖，方可受接。若乾慧、性地二賢，僅可稱轉入別圓，未得名接。若藏教未入聖位，容有轉入通別圓義；已入聖後，保果不前，永無接義，直俟法華，方得會入圓耳。

(甲)六即佛頌

- 理即佛：動靜理全是 行藏事盡非  
冥冥隨物去 杳杳不知歸
- 名字即佛：方聽無生曲 始聞不死歌  
今知當體是 翻恨自蹉跎
- 觀行即佛：念念照常理 心心息幻塵  
徧觀諸法性 無假亦無真
- 相似即佛：四住雖先落 六塵未盡空  
眼中猶有翳 空裏見花紅
- 分證即佛：豁爾心開悟 湛然一切通  
窮源猶未盡 尚見月朦朧
- 究竟即佛：從來真是妄 今日妄皆真  
但復本時性 更無一法新

(乙)圓教

- 最上佛法(無分別法)——一心三觀當體即佛
- 界外滅諦為初門——無言說道當體寂滅  
但有血性悉具佛性
- 接別接通——別教接賢不接聖  
通教接聖不接賢

關於「六即位」，在第三十七表有〈六即佛頌〉，這是宋朝天臺家的大師——普潤大師，外號無機子——所寫的偈頌。這個偈頌在寒假講座已略講過，在此省略，印光大師《上海護國息災法會法語》，有專章解釋，可以自行參考。

## 圓教接別接通

最後將圓教做一個總結，《綱宗》云：「此教名最上佛法」，那是最上等的，純粹的佛法，所謂純圓獨妙。「亦名無分別法」，一一法體即中道實相，體即真如法性，所以每一個法都是佛法。既然每一個法都是佛法，還有什麼可以分別的呢？「以界外滅諦為初門」，既然是隨拈一法，無非法界，一色一香，莫非中道。如(乙)表：以「無言說道，當體寂滅；但有血性，悉具佛性」，甚至情與無情，同圓種智，所以說是以界外滅諦為初門。

### ★接

「當體即佛」，圓教之人能夠體悟當體即是佛，是最高尚的一佛乘法。「而能接別接通」，但是它也可以接引別教的人，也可以接引通教的人。

「接別者，上根十住被接」，上根人在十住位時就被接走了。「中根十

行被接」，中根人須到十行位時被接。「下根十向被接」，下根之人則到十回向位時才被接。所以以圓教的觀法來接別教，別教菩薩是在「十住、十行、十回向」三十個賢位的時候被接，這叫接賢不接聖。

接又分「按位接」和「勝進接」兩種：「按位接」，原來是什麼地位、斷多少惑，接到圓教來，就跟原來的地位齊。例如別教的三賢位，是屬於斷見惑、思惑、以及斷塵沙惑的階位，所以按位接「即成十信」，就成了圓教的十信位。如果是「勝進接」，比較利根的，一接上來「即登初住」，就登上初住的階位。在別教，本來只是破見思惑，頂多破塵沙惑而已，還沒有破根本無明惑，要破根本無明惑這得經一大關卡的。但是一接到圓教來，利根的就破了無明，登上初住位，所以說是勝進接。

「接通，已如通教中說」，在前面通教已經講過了。從第三「八忍地」、第四「見地」，乃至於來到「支佛地」，一共六個階位，也分上中下三根來接。這是講被接的情形。

「故曰：別教接賢不接聖，通教接聖不接賢」，別教被接只限三賢位，若是一登地就證道同圓了；至於通教人，斷見惑或是斷思惑，已是屬於聖人果位。因為界內教，只要斷見思惑，就算是聖人、就算證得聖果；而界外教，則必得斷根本無明，才能算是聖人、算證聖果。

## ★同

為什麼別教登地就不接了呢？「以別若登地，乃名為聖」，因為別教一登地，就已經是法身大士。「證道同圓，不復論接」，其所證的道果，已經同於圓教，所以不再論接不接了。

## ★轉

「通八人上，便名為聖，方可受接」，如果是通教的第三地八人地以上，已經斷見惑，就可稱為聖人，這時方能接受別圓大教來接。「若乾慧、性地二賢」，如果是通教的第一地「乾慧地」、第二地「性地」這兩個階位，還是賢人。「僅可稱轉入別圓」，他們還沒有斷見思惑，就上了別圓二教，那只能稱做轉，「未得名接」，不能稱做接。

「若藏教未入聖位，容有轉入通別圓義」，如果是藏教還沒斷惑以前，也有可能遇到特殊的機緣，佛跟他講別圓大教，他就轉到別圓的菩薩位置來。「已入聖後，保果不前」，如果已證了聖果，以二乘人的習氣，他就保守住他的果位，不肯前進。所以「永無接義」，就沒有接的這種情形在了。

## ★會

那麼，難道二乘人真的就沒辦法成佛了嗎？沒辦法回小向大了嗎？也

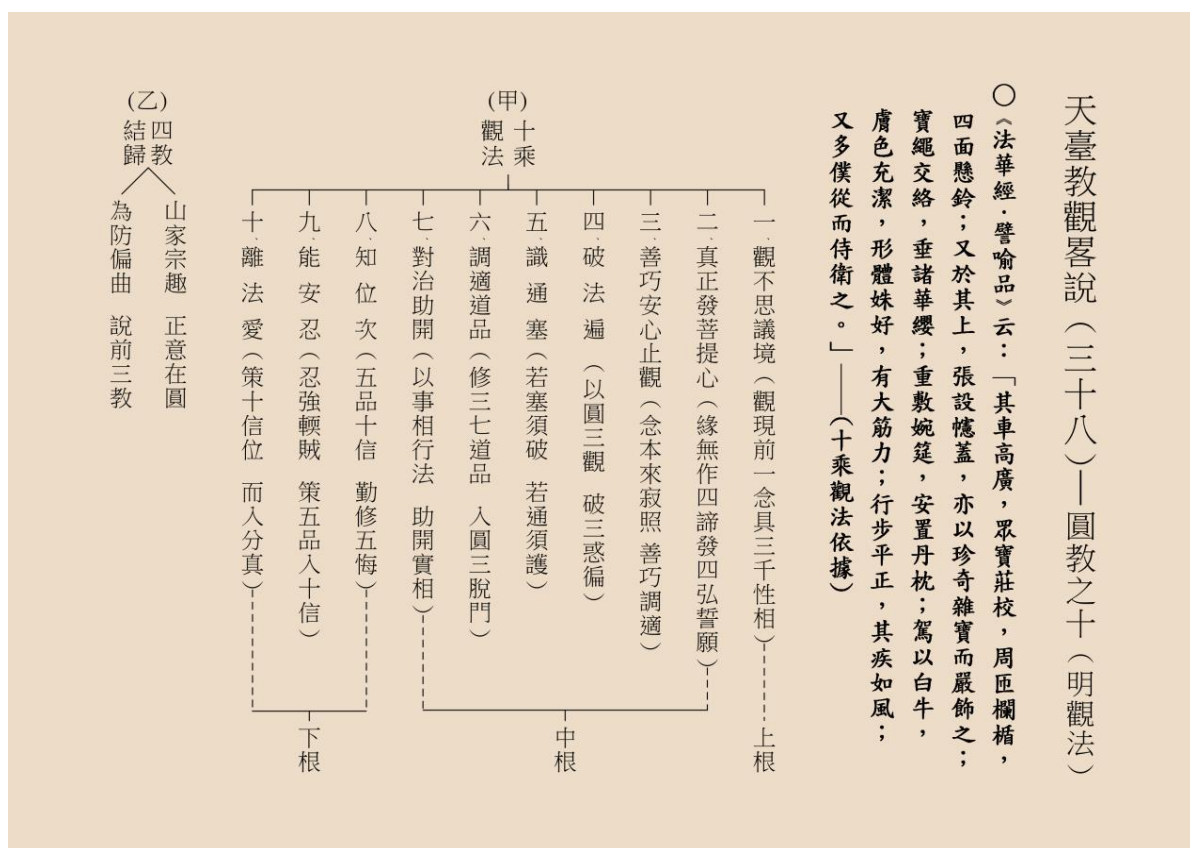
不致如此。「直俟法華」，而是一直要等到佛講《法華經》，這時候「方得會入圓耳」，才能夠會權入實，通通會進圓教裡面來。假如這時還會不進來，就留給後佛。二乘人認為自己已經灰身泯智了，不知道已在方便土，不是凡聖同居土了；在方便土已是屬於意生身，很不可思議的意生身，這時有法身大士等等，隨緣來到方便土度他們，重新調教，終究會回小向大，最後還是要會權入實的。



【圖說】二乘人，要得佛講《法華》後，有法身大士度他們，終究會回小向大。

# 天臺教觀略說講記(七十五)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## 【圓教接別接通】

### ●明觀法

最後第三十八表，「明觀法」。「十乘觀法」本來是最重要的，這裡只能講個引子，詳細內容可自行參考蕩益大師的《教觀綱宗釋義》。

### ★大白牛車喻

十乘觀法，主要是根據《法華經·譬喻品》，講到火宅、三車的比喻。經上說有一個大長者，他有幾個很貪玩的孩子，就在一個房間裡面玩遊戲，小孩子大概都喜歡玩車子等等。忽然間這座房子發生火災了，四周都起了火。小孩子貪玩，玩得正高興，雖然馬上就要燒到了，他們卻都還不知不覺。

這是比喻的我們三界內的眾生，還在這裡到處吃喝玩樂，還活得滿高興的，其實三界就如火宅！

大長者在外面旁觀者清，非常擔心，所以他就要想辦法要把孩子們請出來。若是直接叫他們：「房子起火了！趕快出來吧！」孩子們必然不會聽從。

所以大長者就權巧方便，小孩子既然喜歡玩車子，就說：「我這裡有

羊車、有鹿車、有牛車，你們要不要呢？」小孩子一聽，一下子統統衝出來了。衝出來以後，大長者想，給這三種車子有什麼大用呢？所以就統統給他們最有實用的大白牛車。

這三車的譬喻，羊車指的是藏教法，鹿車指的是通教法，牛車指的是別教法，這三個都不用，最後給的大白牛車，就是圓教法，一佛乘法。

為什麼大白牛車指的是一佛乘法呢？《法華經》上說「其車高廣」，非常高、又非常廣，可以容納非常多的東西。而且是「眾寶莊校」，有非常多的珍寶在莊嚴、校飾著。

「其車高廣」，講的就是佛知佛見，中道實相、圓中佛性。因為中道實相之法，盡虛空遍法界，所以說是高廣。「眾寶莊校」，是說中道實相裡具足了一切的珍寶。所有的萬行都可以來莊嚴這一個中道佛性。「周匝欄楯」，在四周圍又有欄杆，直的為欄，橫的為楯。周匝，通通包圍起來，就是講佛有總持陀羅尼，可以攝持一切法。「四面懸鈴」，在車子的四面都懸著鈴鐺，鈴鐺是可以發出聲音說法的，這是比喻佛的四無礙辯。

「又於其上，張設幪蓋」，又在車子的上面，鋪設車幔，指的是佛的慈悲喜捨四無量心，可以來收攝眾生。「亦以珍奇雜寶而嚴飾之」，車幔裡面又有很多的珍奇雜寶，來莊嚴修飾，這是說四無量心具有真實的眾善萬行。

「寶繩交絡，垂諸華纓」，很多的寶繩交互聯絡著，用來保護車體，這是說四弘誓願。以四弘誓願來堅固慈悲喜捨，尤其是大慈悲心。「垂諸華纓」，這個寶繩又垂掛著很多的花鬘，說的是四攝法，乃至於包括種種的神通，佛菩薩用四攝法以及種種的神通來取悅眾生，猶如花鬘都為大家所喜歡。

車子下面，「重敷婉筵」，鋪了一層又一層、非常柔軟的席子，這是說除了慧之外，必須要有定，也就是「觀、練、熏、修」等大禪定。同時又「安置丹枕」，床鋪上放了紅色的枕頭。枕有兩種，一是車子裡面躺下來的枕頭，這是比喻佛的一行三昧，也就是念佛三昧，一行三昧可以安定身心。另外，車子外面也有個外枕，即牛車上另外有準備一根木棍，走了一段路，想要停下來歇息一下，就用這根木棍撐住車身，車子就穩當不動了。要走的時候，再把這一塊木頭收起來，這根木頭也叫枕，是外枕。這是比喻圓教的「定」，表示能即動而靜、即靜而動，是動靜一如的。

這輛車子，「駕以白牛」，大白牛是講圓教的無漏智慧，從四念處開始修起，因為是修一心三觀，所以是大白牛。「膚色充潔」，大白牛的皮膚非常充盈潤澤，顏色非常潔白，沒有污染，說明修的是圓教的四正勤，止惡

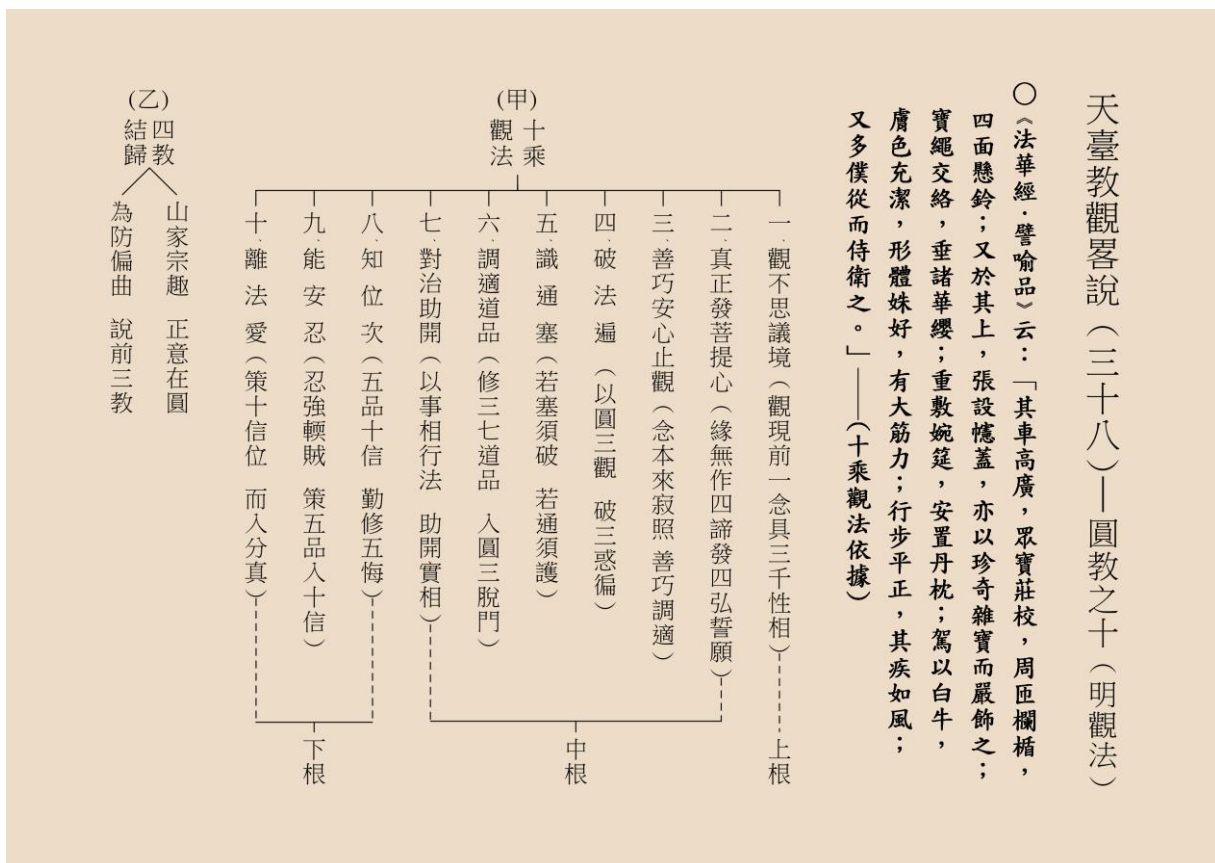
修善。修善所以膚充，止惡所以色潔。還有「形體姝好」，整個形象非常好看，這是說明修的是圓教的四如意足。「有大筋力」，同時具足五根、五力。所以「行步平正」，走起路來四平八穩的，說的是七覺支。「其疾如風」，而且走得很快，像風一樣，就是說八正道。「又多僕從而侍衛之」，一開道時有很多僕人跟隨在車子旁邊，這是說的有各種的方便波羅蜜，乃至成佛之後有種種的神通。



【圖說】長者以羊、鹿、牛三車，誘導孩子逃出火宅，三車比喻藏通別三教，這三個都不用，長者最後給的是大白牛車，就是圓教法。

# 天臺教觀略說講記(七十六)

●吳希仁講述●智光、淨業整理



## ●明觀法

十乘觀法就是根據這一段經文來的，下面（甲）表，我們就對照著經文來解釋十乘觀法。

## ★十乘觀法

第一「觀不思議境」，觀不思議境就是指「其車高廣」，如觀現前這一念，高廣到具足三千性相諸法。觀現前這一念是如此，觀各種法也都是一樣，都是具足三千性相諸法，這就是觀不思議境。而智者大師建議我們以觀當前這一念為主。

第二「真正發菩提心」，就是指「張設幪蓋」，即緣無作四諦、來發四弘誓願。

第三「善巧安心止觀」，就是「安置丹枕」，這裡是指安內枕。「念本來寂照，善巧調適」，心念本來就是寂而常照，照而常寂的，所以才善巧的加以調適。

第四「破法遍」，破法遍譬喻的「其疾如風」，「以圓三觀，破三惑徧」，因為緣的是圓教的一心三觀，來破三惑煩惱，就非常快速。怎麼破呢？是破而不破，不破而破。

第五「識通塞」，就是指安外枕。「若塞須破，若通須護」，譬如依著四諦、十二因緣、六度法修證，各自有通有塞，必得認識清楚，是塞就該破，是通就該護。

第六「調適道品」，這就是指「駕以白牛」。「修三七道品，入圓三脫門」，依照圓教的四念住，乃至於七菩提分、八聖道分等三七道品去修，就可以證入圓教的「空、無相、無願」三解脫門，就可以證到涅槃法。

第七「對治助開」，若是到這裡還沒有辦法悟入，就得「以事相行法，助開實相」，用前面三教的種種事相方便，來助顯第一義諦。那就是經文的「又多僕從而侍衛之」。

第八「知位次」，修行到這個地步，「五品十信」，得知道五品位是什麼樣子？十信位又是什麼樣子？「勤修五悔」，也要勤修懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等懺悔法門，來幫助我們往上更進一步。這個知位次，對照前面經文，就是大白牛車的「行步平正」，不能以凡濫聖，如此走起路來才能四平八穩。

第九「能安忍」，能夠「忍強輒賊」，對於外面或逆或順、八風的境界，能夠安忍不動；「策五品入十信」，能夠策勵自己從五品位進入十信位。這是配合著大白牛的「有大筋力」，所以能夠安忍內外諸障。

第十「離法愛」，雖然已經證到了十信位，也還不能以少為足，必須要離開法愛，不染著，再往前進一步，進入分證位，即證入圓教的初住。這是對照著大白牛車的「其疾如風」，能夠快速地再往前進一步。

十乘觀法，第一乘就能悟入者是上根，第二到第七悟入者是中根，若是到第八，甚至第十修滿才悟入的，就是下根。《教觀綱宗》的分類，中根是二至六，第七以後為下根。上中下三根的分法，蕩益大師的《教觀綱宗》和《天臺四教儀》有一點點不同。

## ★四教結歸

最後，「四教結歸」，講完了藏、通、別、圓四教的教法，在這裡做一個總結論。

「山家宗趣，正意在圓」，山家指的是天臺本家，因為過去的出家法師都住在山上，以山為家，所以山家即本家。依照天臺本家的旨趣，最重要的是「正意在圓」，講藏、通、別、圓，主要用意正是希望我們用圓教。佛講《法華經》前，佛怎麼樣的契機調教，跟著佛走總沒有錯。假使屬於二乘根性，佛就用二乘法調教，一步一步的來，依五時調教上來。可是到佛後來講了《法華經》，這一切都已會權而入實，都會歸到圓教來了。所

以在《法華》之後，就應當以《法華》為主而修，所以是「正意在圓」。

因此後來智者大師在作《觀經疏》，就用圓意來解釋《十六觀經》。《十六觀經》本當是屬於「方等時」，方等是四教並談，對藏教說通別圓教，為什麼智者大師用純圓獨妙來解釋《十六觀經》呢？因為這已在佛世之後了。既然是佛說《法華》之後，就都知道佛已經會權入實了，所以這時解釋群經，得跨越原本的節奏才對。

譬如後來四明尊者，撰寫《妙宗鈔》，就是遵照智者大師的芳規，完全以妙宗圓教的教理來詮釋。所以後人詮釋經典，決不能只固守佛世講的原始意義，佛講的人天乘法，不能就只解釋成人天乘法而已，應當本義講完後，還必須再會歸到圓教來，因為我們已經在《法華》之後了。又如蕩益大師的力作《彌陀要解》，也是完全用純圓獨妙的圓意來解釋《阿彌陀經》，那也是遵照智者大師「跨節詮釋群經」的大原則，這叫做正意在圓。

其次，「為防偏曲，說前三教」，既然正意在圓，可是為了防止後人走偏了路、或是多走冤枉彎曲的路，所以才說前面的藏、通、別。其實沒有經過前面藏通別的學習，一下子要聽圓教也是有困難的。

或者有人會問：「圓教是最上的佛法，是界外菩薩利根的人學的，我們夠格嗎？」蕩益大師告訴我們：只要聽聞到《阿彌陀經》，而能起深信解，就是別圓大教的根機成熟，也就有資格修別教、圓教。現在我們研究圓教的道理，假如能深入解悟，又懂得修淨土法門，這就是永明大師所說的「有禪有淨土」，其功能力用就更不得了了。

以上天臺教觀的課程，就介紹到這裡。最後期許大家「解在天臺、行在彌陀」，能常隨佛學、要當生成就。

(全文完)

