《應用倫理評論》第 69 期，2020 年 10 月，頁 223-257
Applied Ethics Review, Vol. 69, 2020, pp. 223-257

天臺智顗對攝論宗思想的辯難與融會

聶 豪*

摘 要

真如與無明之間的關係，在智顗處是同一且不可思議的，而在攝論宗是不同一且可思議的。智顗在《法華玄義》與《摩訶止觀》中對此做出了詳細的闡釋，最後以自身之判教思想將阿賴耶識歸屬為別教的界外一途法門。

關鍵詞：天台宗、智顗、攝論宗、阿賴耶識、圓教

* 國立中央大學中文系碩士，現職啟英文化出版社編輯。
E-mail: ambroise7749@gmail.com

Tiantai Zhi-yi's Rhetorical Question and Confluence to She-lun School

Nieh Hao*

Abstract

Ignorance and truth are the same and unthinkable relationship with the Zhi-yi, but different and unthinkable with the She-lun School. Zhi-yi explained this in detail in “The Profound Meaning of the Sublime Dharma of the Lotus Sūtra” and “The Great Calming and Contemplation”. Finally, he categorize the Alaya Consciousness was Distinct Teaching's method of beyond the limitations.

Keywords: Tian-tai School, Zhi-yi, She-lun School, Alaya Consciousness, Perfect Teaching

* M. A., Department of Chinese Literature, National Central University, Taiwan.

天臺智顗對攝論宗思想的辯難與融會

聶 豪

一、前言

佛教自西漢傳入中國後，經過魏晉南北朝格義佛教的本土化，至隋唐佛教達到極盛。在陳隋之間，天台智顗大師[1]（538-597）以「五時八教」、「一心三觀」、「圓融三諦」、「一念三千」、「佛性具惡」等種種學說，作為此前大乘、小乘經論的總體回顧與整理消化，而特以《法華經》開權顯實的一佛乘會通諸說，成為其獨標異幟的圓教思想。

在智顗逐步建立圓教思想的過程，所面對的種種關鍵課題中，最重要者莫過於「迷」與「悟」之間的關係，也就是「無明」[2]

---

[1] 釋智顗（顗，音ㄧˇ，魚豈切），俗姓陳，字德安，隋煬帝御賜法號智者。智顗歷經陳、隋兩朝，師承南嶽慧思。智顗雖被奉為天台三祖，但他是天台宗實際上的創始人。智顗以《妙法蓮華經》為其學說主要的根據，創立五時八教的判教，並發展出「一念三千」、「圓融三諦」、「佛性具惡」等頗具獨創性的佛學思想，門人輯其口授內容編成《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》，號稱天台三大部，為天台宗最具代表性之著作。及其入滅後十餘年間，仍有冥跡靈感應於世間。另，為免文繁，以下出自 CBETA 電子佛典的部分只以大寫「T」標明部數，以小寫「n」標明卷數。參見灌頂，《隋天台智顗別傳》，CBETA，T50n2050。

[2] 在佛教中，無明是一切煩惱的根本。同時也特指對於佛法的無知。《緣起經》曾為無

(*avidyā*) 與「真如」[3] (*tathatā*) 之間如何交涉、互動。這個問題直接牽連到大乘佛學的核心關懷：成佛如何可能。

在智顗所處的時代，研閱世親《十地經論》的地論師，以及奉持無著《攝大乘論》的攝論師，對於無明如何向真如轉變的問題，早已展開漫長的論爭。但由於當時的一手資料多已亡佚，今人只能從側面去了解這場論爭的大致樣貌。

在《法華玄義》、《摩訶止觀》裡，為了釐清無明與真如之間的關係，智顗往往藉由對攝論師、地論師的批判來析明圓教思想的意涵，尤其是以真諦所譯的《攝大乘論》作為對論，通過多方對比、淘汰，申明己意。

本文擬以《攝大乘論》中談及有關阿賴耶識的內容，進一步探究智顗對《攝大乘論》思想的辯破與吸納，從而建立天台圓教體系下無明與真如的關係。本文將分成以下四個部分：（一）梳理並簡述《攝大乘論》中對阿賴耶識的描繪，同時在唯識思想的流變史中框定本文所欲討論的範圍；（二）檢視《法華玄義》中有關阿賴耶識的討論；（三）檢視《摩訶止觀》中阿賴耶識的相關討論；（四）

明給出如下定義：「云何無明？謂於前際無知。於後際無知。於前後際無知。於內無知。於外無知。於內外無知。於業無知。於異熟無知。於業異熟無知。於佛無知於法無知於僧無知。於苦無知於集無知於滅無知於道無知。於因無知於果無知。於因已生諸法無知。於善無知於不善無知。於有罪無知於無罪無知。於應修習無知於不應修習無知。於下劣無知於上妙無知。於黑無知於白無知。於有異分無知。於緣已生或六觸處。如實通達無知。如是於彼彼處如實無知。無見無現觀。愚癡無明黑闇。是謂無明」。參見：《緣起經》，CBETA T02n0124_001。

[3] 真如的詞意在不同經論中有不同的闡釋。然根據林鎮國的整理，初期佛教哲學中，真如乃是指對於事物緣起性的如實認知。本文所提的真如亦大致沿著這個脈絡。參見：林鎮國，2012，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北市：政大出版社），頁 49。

綜合《法華玄義》與《摩訶止觀》對阿賴耶識的討論內容，闡明智顗如何藉由批判地論師、攝論師，逐步發展出自己的圓教思想。

二、真諦譯《攝大乘論》及攝論師思想概述

在《大藏經》中，無著 (*Asanga*) 所造《攝大乘論》(*Mahāyāna-samgraha*)[4]主要有三個版本，一是北魏的佛陀扇多 (*Buddhaśānta*) 的譯本[5]；二是陳朝的真諦 (*Paramārtha*, 499-569) 的譯本[6]；三是唐朝的玄奘(602-664)所譯《攝大乘論本》[7]。另外還有世親 (*Vasubandhu*) 所造的《攝大乘論釋》(*Mahāyāna-sajgraha-bhāsya*)，主要內容是解釋《攝論》。世親的《攝大乘論釋》有三個譯本，一是真諦的譯本[8]；二是隋朝的達摩笈多（*Dharma-Gupta*；？－619 年）的譯本[9]；三是玄奘的譯本[10]。另有在世親之後的無性 (*Asvabhāva*) 造《攝大乘論釋》(*Mahāyāna-sajgrahopanibandhana*)，由玄奘所譯[11]。

《攝大乘論》（以下簡稱《攝論》）乃印度瑜伽行唯識學派 (*Yogācāra Vijñānavāda*) 最重要的論著[12]，本論總括了印度初期大乘

---

[4] 以下書名、人名的梵文拼音，以及所處年代皆引自《佛光大辭典》線上查詢系統，不另標註。若有非引自佛光辭典者，方才另行標註。

[5] 無著（撰），佛陀扇多（譯），《攝大乘論》，CBETA，T31n1592。

[6] 無著（撰），真諦（譯），《攝大乘論》，CBETA，T31n1593。

[7] 無著（撰），玄奘（譯），《攝大乘論本》，CBETA，T31n1594_001。

[8] 世親（撰），真諦（譯），《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1595。

[9] 世親（撰），達摩笈多（譯）：《攝大乘論釋》，CBETA， T31n1596_001。

[10] 世親（撰），玄奘（譯），《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1597_001。

[11] 無性（撰），玄奘（譯），《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1598_001。

[12] 印順法師認為：「這部論是唯識學中扼要而最有價值，為治唯識學者所必須研究的聖典，這是誰也不能否認的。」參見：釋印順，2003，《攝大乘論講記》（臺北市：正

的思想精華，尤其是以阿賴耶識作為論述的中心，談及大乘不共小乘的十種殊勝之處，同時將此十種殊勝之處依照修行實證的次第加以組織。由於《攝論》有不同譯本，而本文所關心者是智顗對《攝論》中阿賴耶識思想的評判，故在進行論述之前，本文必須先釐清要著重討論的是哪一個譯本，而這可以從譯本的年代與內容兩方面來看。首先從年代方面，就要排除在智顗所處年代之後才譯出的《攝論》譯本。如此一來，則剩下北魏的佛陀扇多的《攝論》譯本與梁陳之間真諦的譯本。那麼智顗是依據這兩種譯本的哪一種來進行評判呢？若從天台三大部的《摩訶止觀》、《法華玄義》來看，智顗所評斷的對象應是真諦翻譯的《攝大乘論》與《攝大乘論釋》。如《法華玄義》云：「攝大乘明十勝相義，咸謂深極，使地論翻宗。今試以十妙比之，彼有所漏。且用理妙比依止勝相，明不思議因緣四句破執。豈留黎耶、庵摩羅為依止耶？」[13]。這段話的大致意思是，《攝論》提到了大乘教義相較於小乘教義，有十種殊勝之處，但若與《法華經》中的「跡門十妙」相比，則《攝論》所談的大乘教義的十種勝相，猶有未竟之處，現在則用四句闡述十二因緣，以破除攝論師的執著，哪裡還需要再以阿黎耶識、庵摩羅識作為修行佛道所依止的根據呢？在智顗這段話裡提到的庵摩羅，即是庵摩羅識 (*amala-vijñāna*)。攝論師的思想特點除了依《攝論》以阿賴耶識安立一切諸法，又在眼、耳、鼻、舌、身、意、末那識、阿賴耶識等八識以外另立第九識庵摩羅識，根據韓廷傑的整理，真諦是依《金光明經》所講的「如如」[14]，來建立庵摩羅識。如真諦譯

聞出版社），頁 3。

[13] 智者（述），章安（記），《妙法蓮華經玄義》，CBETA，T33n1716。

[14] 韓廷傑，1993，《唯識學概論》（臺北市：文津），頁 116。

《三無性論》談到：「明此亂識即是分別依他似塵識所顯。由分別性永無故。依他性亦不有。此二無所有。即是阿摩羅識。唯有此識獨無變異故稱如如」，也就是斷除了遍計所執性及依他起性，唯留下圓成實性，是為如如佛智。除了《三無性論》以外，也可以在其他真諦所翻譯的論著中見到類似的思想。

在北魏佛陀扇多的《攝論》譯本沒有出現庵摩羅識一詞。真諦譯的《攝論》與所造的《攝大乘論釋》裡也沒有庵摩羅識這個名詞，但出現在真諦造的《決定藏論》〈心地品〉中，請見以下這段話：

> 諸凡夫人起善思惟。而取諸識以為境界。進行安心初觀諸諦。若證四諦得眼智明慧。則能破壞阿羅耶識。未見四諦則不能破。何時能見阿羅耶識。如是進行。若諸聲聞入不退地。又諸菩薩入不退地。得通達法界則能得見。於此識中即見一切諸煩惱聚。於內於外即見己身為煩惱縛。於內見身而為三界麁惡煩惱諸苦所縛。一切行種煩惱攝者。聚在阿羅耶識中得真如境智。增上行故。修習行故。斷阿羅耶識即轉凡夫性。捨凡夫法阿羅耶識滅。此識滅故一切煩惱滅。阿羅耶識對治故。證阿摩羅識。阿羅耶識是無常。是有漏法。阿摩羅識是常。是無漏法。得真如境道故證阿摩羅識。阿羅耶識為麁惡苦果之所追逐。阿摩羅識無有一切麁惡苦果。阿羅耶識而是一切煩惱根本。不為聖道而作根本。阿摩羅識亦復不為煩惱根本。但為聖道得道得作根本。阿摩羅識作聖道依因。不作生因。阿羅耶識於善無記不得自在。阿羅耶識滅時有異相貌。謂來世煩惱不善因滅。以因滅故則於來世五盛陰苦不復得生。現在世中一切煩

> 惱惡因滅故。則凡夫陰滅。此身自在即便如化。捨離一切麁惡果報。得阿摩羅識之因緣故。此身壽命便得自在。壽命因緣能滅於身。亦能斷命。盡滅無餘。一切諸受皆得清淨。乃至如經廣說。一切煩惱相故。入通達分故。修善思惟故。證阿摩羅識。[15]

這段話大意是說，凡夫若能善加思惟諸識，同時於其中觀得苦、集、滅、道四種真理，就可以破壞作為一切煩惱根本的阿賴耶識，同時證得真常無漏的庵摩羅識。而庵摩羅識在修道之前即已存在，它是修行者能夠證得真如的根據，也就是聖道的依因。但若不經過修行，則無法證得庵摩羅識的存在，唯有通過不斷地修行增上才能夠證得真如，因此修行才是證得真如的生因。依據印順法師的研究，《決定藏論》是《瑜伽師地論》(*Yogācārabhūmi-śāstra*)〈攝抉擇分〉(*Viniścayasaṃgrahaṇī*) [16]中談及五識地與意地部分的別譯[17]。若考察玄奘翻譯的《瑜伽師地論》，則可以發現同樣一段話，在真諦翻譯為阿摩羅識之處，玄奘都譯成轉依[18]（本文希望勾勒出真諦諸譯作中，以庵摩羅識建立攝論宗學說的基礎，而真諦與玄奘翻譯的

---

[15] 真諦（譯），《決定藏論》，CBETA，T30n1584。

[16] 〈攝抉擇分〉的梵文拼音引自：釋惠敏，1986，〈瑜伽師地論導讀〉，《中觀與瑜伽》（臺北市：中華學術院佛學研究所），頁 121-136。

[17] 印順提到：「真諦所譯的『決定藏論』三卷，為『瑜伽師地論』「攝抉擇分」的別譯；決定藏就是攝抉擇分的同語異譯。「攝抉擇分」，是抉擇『瑜伽 』「本地分」——十七地的。但真諦的『決定藏論』，僅是「抉擇分」中五識地與意地的部分。現存的『決定藏論』，內題「心地品」，也就是五識地與意地品的意思」。參見：釋印順，2000，《以佛法研究佛法》（臺北市：正聞出版社），頁 271-272。

[18] 將玄奘所譯《瑜伽師地論》與真諦所譯《決定藏論》的相同段落進行對勘即能發現，參見：彌勒（撰），玄奘（譯），《瑜伽師地論》，CBETA，T30n1579。

異同並非本文重點，讀者若欲詳究可參看釋道厚的整理[19]，此處從略）。而真諦在翻譯《攝大乘論釋》時亦出現轉依之名。

《決定藏論》〈心地品〉對於如何證得真如的剖析，基本上與《攝論》〈出世間淨章第五〉所說的大致相同。《攝論》非常強調能生出世法的清淨心種子不屬於染污流轉的阿賴耶識，而是屬於如來法身與解脫身所攝，透過對出世法進行聞思修的薰習，可以對治阿賴耶識，減損阿賴耶識。必須注意，這裡《攝論》提出了一個關鍵的問題：假如一切現象皆是阿賴耶識內的種子受到雜染諸法薰習相應而生的現行，那麼能夠對治這種染污流轉的出世間清淨心種子又是從哪裡所生的呢？無著給出的回答是：這種出世間清淨心種子是「出世間最淨法界等流性」，易言之，即是如來所證得的法身境界，亦是宇宙萬化本身的一分清淨法性，它感染了為煩惱所繫縛的無明眾生，使得能夠感召因果業報的異熟識有了轉染成淨的可能。但這分清淨法性自身卻不屬於阿賴耶識，而是能夠對治其餘業力種子的清淨種子，是故對於其他染污的業力種子而言，由清淨法性所生的清淨種子幾乎是一種異質性的存在，而無著又稱其為「正聞薰習種子」，如《攝論》云：「是聞熏習若下中上品，應知是法身種子，由對治阿梨耶識生，是故不入阿梨耶識性攝，出世最清淨法界流出故」，世親在解釋這段話時則說：「此聞熏習非為增益本識故生。為欲減損本識。力勢故生。故能對治本識，與本識性相違故。不為本識性所攝」，又說：「是聞熏習從最清淨法界流出故，不入本識性攝。此顯法身為聞熏習因。聞熏習因異本識，聞熏習果亦異本識，聞熏習體與本識為同為異」，也就是說生起出世法聞薰習的

[19] 釋道厚，2011，〈真諦的阿摩羅識之意含〉，《中華佛學研究》第 12 期，頁 1-35。

因，與透過出世法的聞薰習所證得之果，皆與阿賴耶識不同，但在聞薰習過程中之修行方式，也就是聞薰習之體，則與阿賴耶識既有相同的部分，也有相異的部分，因此《攝論》云「雖復世間法，成出世心」。

整部《攝論》的內容就圍繞著對治義的出世間清淨法性與雜染義的阿賴耶識，針對這兩者之間的關係進行層層解析而展開。依照《攝論》，修行者若欲證悟真如，必須「依他言音」聽聞如來的教法，然後循著教法的法義「如理作意」善加思惟，方能獲致解脫。《攝論》不從時序上的先後來解釋出世間清淨法性，可能是因為在唯識學派，時間屬於不相應行法[20]，不管在色法或心法方面都無法建立或同或異的關係[21]，這樣即迴避了雜染的阿賴耶識如何能夠生

---

[20] 依據《百論》的分類，心不相應行法有以下二十四種：「心不相應行法。略有二十四種。一得二命根。三眾同分。四異生性。五無想定。六滅盡定。七無想報。八名身九句身十文身。十一生十二老。十三住十四無常。十五流轉。十六定異。十七相應。十八勢速。十九次第。二十方。二十一時。二十二數。二十三和合性。二十四不和合性」。而依據《大乘廣五蘊論》對心不相應行的定義是「依色、心等分位假立，謂此與彼不可施設異、不異性」。這句話是什麼意思呢？若翻成白話即是，所謂的心不相應行是依照色與心的分別關係而假名安立的，不可以將心不相應行與它所依的法施設同、異的關係。以數法為例，當我們說數字 1 的時候，是就其與數字 0 的相待而說的，也是就其與所指的事物相待而說的。試想，真的有一個被稱為數字 1 的東西能夠被我們所認識嗎？當我們要表達一個杯子在桌上，實際上可以用輕敲桌面表示「這裡有『少量』杯子」；假如有兩個杯子在桌上，則可以重擊桌面，亦能夠表示「這裡有『大量』杯子」。透過力道輕重的差異，吾人也能捨棄數字符號，從而說明 A 現象與 B 現象的不同。準上可知，數字 1 並不必然與其所指的事物相符。但數字 1 又確然是世間萬象高度抽象化的表徵。故此說數法與其所依的事物是不一不異。參見：天親（撰），玄奘（譯），《大乘百法明門論》，CBETA，T31n1614；安慧（撰），地婆訶羅（譯），《大乘廣五蘊論》，CBETA，T31n1613。

[21] 如《瑜伽師地論》即說：「依行相續，不斷分位，建立時。此復三種。謂去來今」。參見：註 12；《雜集論》說：「時者。謂於因果相續流轉。假立為時。何以故。由有

出清淨真如的「染為淨因」難題。這樣的說法顯然有其隱含的問題，因此智顗在《法華玄義》、《摩訶止觀》中多次破斥《攝論》的思想。除了破斥《攝論》及攝論師的思想以外，我們也可以看到智顗對《攝論》的吸納與消化。比如《法華玄義》中的「跡門十妙」，就與《攝論》所談的大乘不共小乘的十種殊勝之處「十勝相」，在思想結構上有某種遙相呼應。

三、智顗之圓教思想概述

本文先對智顗的思想做一概述，然後再逐條檢視智者對攝論師的辯難。

中國大乘佛學作為一門解行相應探求真理的學問，在教理研究方面的代表人物即是創立天台宗的智顗大師。智顗大師以判教思想將佛法判為五時八教[22]，佛法整體因此綱舉目張；創立一心三觀法門，倡即空即假即中俱在一心，佛心因此得顯；透過「一念三千」描繪法界實相，乃知有情眾生與佛地終不相離。

天台宗號稱「教觀雙美」，只要舉天台宗與唯識宗兩宗學說，幾乎就囊括了學佛所有可能遇到的問題，其修行方式又與其教理敲釘轉腳嚴絲合縫的環環相扣。可以說天台學的特出之處即在於揭明了修行的次第性與修行次第之間的圓融互即。然而，也正由於天台

因果相續轉故。若此因果已生已滅立。過去時。此若未生立未來時。已生未滅立現在時」。時間既為假法，那麼真如與無明之間的關係就不應有時序上的先後。參見：安慧（編撰），玄奘（譯），《雜集論》〉，CBETA，T31n1606。

[22] 如諦觀云：「天台智顗以五時八教，判釋東流一代聖教，罄無不盡」。參見：諦觀，《天台四教儀》，CBETA，T46n1931。

教理特重次第性，於佛法秘要探蒐無遺，造論恢宏深密，故而名相繁多，在學習、流布、推廣上頗為不易。欲學習天台的思想及修行方法，首先要了解智顗判佛法為五時八教的用意，以及即空即假即中的一心三觀法門，如此便能有一學理的基礎，進一步整合天台宗，乃至整個佛教龐雜的名相教義。首先申明五時八教。五時是指佛陀說法在時間順序上的五個階段（別五時），或者因材施教的五個單元（通五時）[23]，分別是：華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。華嚴時指佛陀初成佛道時所宣說的佛果境地，此時代表經典有《華嚴經》。然而如來境界太過高廣難測，眾生根器不夠無法一時契入，故由此進入阿含時，開始宣說四聖諦、十二因緣等法，此時代表經典為《阿含經》；待到眾生根器逐漸成熟，遂進入方等時，開始宣說大乘教義，教發菩提心，令眾生不以小乘教義自滿，此時代表經典有《維摩詰經》；第四則是般若時，此時佛陀要破解小乘消極的偏空，故宣說空義的積極面，此時代表經典為《大般若經》；第五則是法華涅槃時，為使眾生趣入一佛乘，此時的說法可以說是對前四時說法的總括收束，倡言眾生皆當成佛，佛佛道同，佛性常住，此時代表經典為《妙法蓮華經》。智顗以《法華經》開權顯實，倡明眾生皆有佛性，未來皆當成佛的佛陀本懷，故以《法華經》作為判教的標準，並作為天台宗主要修學的經典。據說智顗開講《法華經》時，光是對經題《妙法蓮華經》五個字，就講解了三個月，「九旬談妙」亦成為中國佛教史上的佳話。

而八教則是指化儀四教與化法四教。化儀四教是指佛陀用以教化眾生的四種外在形式，包括：頓、漸、秘密、不定；化法四教則

[23] 通別五時說乃依據藕益智旭的整理。參見：智旭，《教觀綱宗》，CBETA，T46n1939。

是指藏、通、別、圓四種不同的核心教義。五時教與化儀四教的分判比較容易了解，然而化法四教由於涉及智顗自創的一心三觀法門，哲思較為濃厚，故比較不易了解。藏教是指奉持「四阿含」（經）、「毘尼」（律）、「阿毘曇」（論）三藏的小乘聲聞人，佛陀以四聖諦、十二因緣等分析解說的方式，將色法分析至極微細，令其契入空觀，是為析假入空觀；通教則是指佛陀教化根器較利的大乘人，直觀因緣所生法當體皆空，不待逐一析破色法便能契入空性，是為體假入空觀；別教則是指佛陀教令根器更利的大乘人，先修習體假入空觀，破見思二惑（見惑為執著錯誤的觀念，思惑為貪嗔癡等情緒上的煩惱），復次修習從空入假觀，破塵沙惑（塵沙惑不是指惑多如塵沙，而是指大乘菩薩為教化眾生必須修學無量塵沙數的法門，如若心中有惑，則不能通學，可以說是一種學習上的障礙），繼而以上述二觀為左輔右弼，悟入中觀中道第一義諦，破無明惑。由於此三觀是次第為觀，所得之智為不落兩邊，一途迴出的中道之智，故稱別教；圓教則是佛陀教令最上利根的眾生，先通過悟解世間一切諸法無非空、假、中三諦，故而一空一切空，一假一切假，一中一切中，法法互即，非一非異，不待次第觀之，直接觀一念心同時即空即假即中，依此圓融三觀，而名圓教。

藏通別圓四教，均以十法成乘，渡至真如彼岸。此即智顗在《摩訶止觀》宣說的十乘觀法，乘者車乘也。[24]十乘觀法其實只有

---

[24] 《摩訶止觀》云：「觀心具十法門。一觀不可思議境。二起慈悲心。三巧安止觀。四破法遍。五識通塞。六修道品。七對治助開。八知次位。九能安忍。十無法愛也。既自達妙境即起誓悲他。次作行填願。願行既巧破無不遍。遍破之中精識通塞。令道品進行。又用助開道。道中之位己他皆識。安忍內外榮辱莫著中道法愛。故得疾入菩薩位。」參見智者（述），灌頂（記），《摩訶止觀》，CBETA，T46n1911。

一種觀法，就是觀不可思議境，其他九種都是觀不可思議境的輔助，這十種修行法門分別為：

（一）觀不可思議境

（二）發菩提心

（三）善巧安心

（四）破法遍

（五）識通塞

（六）道品調適

（七）對治助開

（八）知次位

（九）能安忍

（十）無法愛

依照天台法義，最上利根的眾生只需觀不可思議境便能開悟，如若無法開悟，再漸次修習其餘九種觀法。所謂觀不可思議境是指放下對諸法起源乃「自、他、共、離」而生的種種戲論，觀察一念無明妄心即具三千種世間的不思議境。而這一念三千的結構關乎一心三觀的天台教理，關乎法界的實相，是天台學說有別於其他佛教宗派最大的不共特色，是故應當詳論。

一心三觀發源於龍樹菩薩《中論》的四句偈：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」。根據吳汝鈞對梵文原意的考察，發現四句偈的主詞應該是「空」，因此後面的「假名」乃

是指「空」為假，從而間接地指出諸因緣生法亦是假。指因緣所生法為假，即成假諦；指空為假，即是中諦。也就是龍樹先指出諸法皆依因待緣而生，沒有固定不變的自性；因為沒有固定不變的自性，故而是空的；但空也只是一種權宜的講法，並不是說真的有一處定在的虛空，所以空亦復空；假如能夠正確理解空為假名的話，那就正確地了解到中道的含義。[25]

智顗則在《止觀》中重述了藏通別圓四教對四句偈的四種看法：

> 若言因緣所生法我說即是空者。既言因緣所生那得即空。須析因緣盡方乃會空。呼方空為即空。亦名假名者。有為虛弱勢不獨立。假眾緣成。賴緣故假非施權之假。亦名中道義者。離斷常名中道非佛性中道。若作如此解者。雖三句皆空。尚不成即空。況復即假即中。此生滅四諦義也。若因緣所生法不須破滅。體即是空而不得即假即中。設作假中皆順入空。何者。諸法皆即空無主我故。假亦即空假施設故。中亦即空離斷常二邊故。此三番語雖異俱順入空。退非二乘析法。進非別非圓。乃是三獸渡河共空之意耳。若謂即空即假即中者。三種邐迤各各有異。三語皆空者。無主故空。虛設故空。無邊故空。三種皆假者。同有名字故假。三語皆中者。中真中機中實故俱中。此得別失圓(云云)。若謂即空即假即中者。雖三而一雖一而三。不相妨礙。三種皆空者。言思道斷故。三種皆假者。但有名字故。三種皆中者。即是實相故。但以空為名。即具假中。悟空

[25] 吳汝鈞，2010，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》（臺北市：學生書局），頁 45-47。

即悟假中。餘亦如是。[26]

智顗認為在圓教而言，空、假、中三諦是三一一三的結構，說一法為空，則假中亦空；說一法為假，則空中亦假；說一法為中，則空假亦中，任舉一諦都包含著其他兩諦。而之所以可以說圓融三諦一心三觀者，乃是因為空、假、中三諦均是對於不可思議的（言思道斷故空）法界實相（皆是實相故中）的一種暫時稱呼（但有名字故假）。若透過修行可證得一心三智圓融三諦，空假中三諦三觀就像像色界天之主大自在天摩醯首羅 (Maheśvara) 臉上的三隻眼一樣。法界實相將在一心三觀的視野裡俱時頓現。依此一心三觀、三智一心[27]，進而可論及一念三千[28]。

---

[26] 智者（述），灌頂（記），《摩訶止觀》，CBETA，T46n1911。

[27] 所謂三智一心，易言之即是以一切智代表聲聞了知諸法總相為空；以道種智代表菩薩能了知諸法各各別相並藉假起修；以一切種智代表佛於總相別相均能通達無礙鎔鑄為中道智慧。根據宋朝志磬所撰《佛祖統紀》卷 6，北齊慧文因觀《大智度論》「欲以道智具足道種智。當學般若。欲以道種智具足一切智。當學般若。欲以一切智具足一切種智。當學般若。欲以一切種智斷煩惱及習。當學般若。」之語，恍然大悟「三智實在一心中得」之旨。但近人印順法師則不同意此說法，印順認為「天台學者的『三智一心中得』，應該是取《大品經》〈三慧品〉的三智，附合於初品的『一心中得』。〈三慧品〉的三智是：『薩婆若（一切智）是一切聲聞，辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智，一切種智是諸佛智』。……以二乘、菩薩、佛智的淺深次第，與『一心中得一切智、一切種智』相糅合，而說『三智一心中得』，是天台宗學而不是《智度論》義。論說「一心中得一切智、一切種智」，是二智一心中得，論文是這樣的明白！」。根據筆者的考察，章安灌頂於《摩訶止觀》提到慧文只說「南岳事慧文禪師。當齊高之世獨步河淮。法門非世所知。履地戴天莫知高厚。文師用心一依釋論。論是龍樹所說。」，並未明言慧文之學究竟是根據龍樹的哪段論文，且言慧文的法門「非世所知」、「莫知高厚」，假如此處是指慧文的修行高深世人不能了解，那麼南嶽慧思既曾親承慧文，則不應如俗世之人那樣不了解慧文所傳的教理，如若慧文之學明確為從《智論》中得，那慧思應會傳授給智顗，智顗應會傳授給灌頂。既

一念三千者，是由十界互具而成百界，百界的每一界均各自有其十如是，故成百界千如。而百界千如又再乘上三種世間，故成三千種世間。以下皆就（一）觀一念三千不可思議境來說。

所謂十界互具者，指地獄、畜生、餓鬼、人、天、阿修羅等六凡，再加上聲聞、緣覺、菩薩、佛等四聖。六凡四聖組成十界。而其中任一界的眾生起心動念均與其他九界相應，例如當人行極惡之事，其心念行為就與地獄界相應；當人行慈悲喜捨，其心念就與菩薩界相應。因此光就人界本身而論，就可以分成：

1. 行極惡之事的「人界—地獄界」
2. 為淫慾食慾所惑的「人界—畜生界」
3. 多行貪欲永不滿足的「人界—餓鬼界
4. 介於惡趣與善道之間的「人界—人界」
5. 嫉妒好鬥的「人界—阿修羅界」

然灌頂對此語焉不詳，那麼比較可能的解釋是慧文之學到智顗教導灌頂時已然不傳，或者慧文之學過於粗淺經過智顗的揀別後不加詳論。否則以章安灌頂日記萬言的驚人記憶力，對於自家的法脈師承不可能輕易忘卻。而在另一本南宋沙門士衡所撰的《天台九祖記》裡，也是對北齊慧文的思想草草帶過，及至寫到南嶽慧思，也並未述及慧思從慧文處聽聞何法。故關於北齊慧文因觀龍樹《大智度論》而悟三智一心之說，極有可能是出於志磬或其他天台後人的杜撰，沒有理由距慧文年代近的灌頂語焉不詳，而距慧文年代遠的志磬反而描繪歷歷有如親見。從史料與經論兩方面來看，筆者認為以印順的看法較為順適。以上所引文獻，參見：志磬，《佛祖統紀》，CEBTA，T49n2035_006；釋印順，1993，〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，《華雨集（五）》（臺北市：正聞出版社），頁 107-126。士衡，《天台九祖記》，CEBTA，T51n2069。

6. 修五戒十善等福德的「人界—天界」
7. 行四聖諦的「人界—聲聞界」
8. 觀十二因緣的「人界—緣覺界」
9. 行六度波羅密、發四無量心的「人界—菩薩界」
10. 如實了知諸法實相，究竟涅槃的「人界—佛界」

其他九界依此類推，如此輾轉相衍而成百界。而百界的每一界均具有十如是。《法華經》言十如是為：

（1）如是性
（2）如是相
（3）如是體
（4）如是力
（5）如是用
（6）如是因
（7）如是緣
（8）如是果
（9）如是報
（10）如是本末究竟等

「如是性」指眾生之所以會顯現為各別差異的表象，均是因為有其內在之性。而「如是相」、「如是體」、「如是力」、「如是用」依序指一件事物或有情眾生外顯的形相、形相所依存的主體，以及這特定

的形體所具有的能力，並由此特定形體的能力所引生出影響其他事物的作用。而「如是因」指的是眾生個體之所以生起的直接、主要的原因；「如是緣」是指其他次要、間接的原因；「如是果」指的是由上述因緣所感召，進而導致下一世投胎到何界的業果；「如是報」則是指當下一世投胎到某界後，將繼續根據以往所種因緣而產生下一世的種種遭遇。最後「如是本末究竟等」，指的是上述九種如是從本至末，均源於實相一理，畢竟平等。「如是本末究竟等」唯通達無始劫三世因果的佛智能知。舉例言之，當我們人的一念與畜生界相應，則具有「人界－畜生界」的十種如是；反過來說，若畜生的一念與人界相應，則具有「畜生界－人界」的十種如是。依此類推，由十界互具而成的百界，即有千種如是，故稱百界千如。

另，百界千如又必須乘上三種世間：眾生世間，五蘊（陰）世間、國土世間。世間者，指時間和空間上的差別。「眾生世間」指每一眾生所對應到的其他有情眾生不同，意即一念與畜生界相應的人，和一念與菩薩界相應的人，這兩種人即使同處於一個時空環境背景下，面對相同的人事物，但這些相同的人事物在他們各自那裡的意義是不同的，一念與畜生界相應的人可能只會想著如何透過眼前的眾生來滿足自己的食慾淫欲，而一念與菩薩界相應的人面對眼前眾生則會想著如何透過悲智願行來自度化他，共成佛道。這兩種人心念的不同，將進而引生出意義與結果不同的十種如是。

「五蘊世間」又稱五陰世間，五蘊（陰）指的是色、受、想、行、識，色蘊指眼、耳、鼻、舌、身、意五根及五根所對的五塵；受蘊是指由此五根五塵相對而引發的種種感受；想蘊是指對境而生的各種幻想、妄想、想像；行蘊是指由於對境，心從而生起的種種貪嗔癡慢疑等情緒作用；識蘊是指對境而生的種種思考、推理。而

一念與畜生界、地獄界相應的眾生，和一念與佛界、菩薩界相應的眾生，根據其十如是所顯示出來的五蘊（陰）型態自然各有不同。

最後的「國土世間」，就是上述「眾生世間」與「五蘊世間」所賴以依存的環境場所。一念與佛界相應的眾生，和一念與地獄界相應的眾生，由其不同的十如是所感召的不同業力，會使得他們所處的環境也跟著不同。

於是十界互具共成百界，百界的每一界均有十如是，遂成百界千如；這百界的千種如是再乘上三種世間，就成為三千世間。三千世間實際上就包含了世出世間一切諸法。而一念三千即是指透過修習十乘觀法的第一觀不可思議境，可以觀此三千世間在我們的一念妄心中畢時頓現，而此一念三千之心同時即空即假即中，三諦圓融不待次第為觀，故名圓頓止觀[29]。

智顗所創的十乘觀法是整部《摩訶止觀》的核心，而其中第一觀不可思議境，觀一念三千即空即假即中的圓教境地，又是核心中的核心。智顗融會貫通了當時的重要經典，採取「六經皆我註腳」的方式，整合出一個架構嚴密的佛學體系。依天台教理，一念三千對於界內凡夫而言，是一種理想化、藝術化的寫意的佛學，但對界外的圓教菩薩來說，卻是煩惱即菩提、生死即涅槃的如如實相。依上所述，可以略明在智顗的圓教思想脈絡中，真如與無明之間的關係是同一件事物的不同名稱，而非《攝大乘論》中將真如與無明明

---

[29] 《摩訶止觀》對圓頓止觀的解釋為：「圓頓者。初緣實相造境即中無不真實。繫緣法界一念法界。一色一香無非中道。己界及佛界眾生界亦然。陰入皆如無苦可捨。無明塵勞即是菩提無集可斷。邊邪皆中正無道可修。生死即涅槃無滅可證。無苦無集故無世間。無道無滅故無出世間。純一實相。實相外更無別法。法性寂然名止。寂而常照名觀。雖言初後無二無別。是名圓頓止觀。」參見：智者（述），灌頂（記），《摩訶止觀》，CBETA, T46n1911。

確的區分開來。

四、智顗對攝論師的辯難

智顗對攝論師的辯破首先應該分成兩個部分，一是對真諦譯的《攝大乘論》、《攝大乘論釋》的辯難；二是對真諦以降的攝論師所持之菴摩羅識學說的辯難。智顗又將攝論師從《攝論》中衍生出的菴摩羅識思想，導回《攝論》的本文中而消解之，最後又以自身的判教將《攝論》及其衍生的相關思想進一步吸納消化，從而將《攝論》所談的阿賴耶識歸屬於別教的界外一途法門。

最初的辯難散見於天台三大部，主要集中在《摩訶止觀》、《法華玄義》。如《法華玄義》論及「跡門十妙」中「境妙」之「因緣境」時，在「四種十二因緣」中隸屬別教的「不思議生滅因緣」裡，智者批判當時攝論師認為由阿賴耶識出一切法的觀點；另外，在《法華玄義》「跡門十妙」中的「三法妙」論及別教三軌的部分，亦再次批判攝論師以阿賴耶識為一切法的依止。請看《法華玄義》：

> 三不思議生滅因緣者。破小明大。為利鈍兩緣說界外法也。華嚴云。心如工畫師作種種五陰。一切世間中莫不從心造。畫師即無明心也。一切世間即是十法界。假實國土等也。諸論明心出一切法不同。或言阿黎耶是真識出一切法。或言阿黎耶是無沒識。無記無明出一切法。若定執性實。墮冥初生覺從覺生我心過。尚不成界內思議因緣。豈得成界外不思議因緣。惑既非不思議境。翻惑之解豈得成不思議智。破此如止觀中說。今明

> 無明之心。不自不他不共不無因。四句皆不可思議。若有四悉檀因緣。亦可得說。如四句求夢不可得。而說夢中見一切事。四句求無明不可得。而從無明出界內外一切法。[30]

十二因緣 (*pratītya-samutpāda-aṅga*) 在原始佛教時期的《阿含經》即已提出，謂一切有情眾生的生死流轉皆依循著這個公式，即「無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死」。緣者，憑藉、憑依之意。部派佛教時期對十二因緣即提出各種不同的見解。而智顗則根據他的判教思想，將十二因緣分成四種十二因緣。藏教配屬思議生滅十二因緣，通教配屬思議不生不滅十二因緣，別教配屬不思議生滅十二因緣，圓教配屬不思議不生不滅十二因緣。之所以要這樣分別，乃是因為修行者根據對因緣境的看法不同，則修行的法門、修行所證得的果位也不相同。藏教修行者將十二因緣看做是實有，可以通過修行次第滅除，因此為思議生滅十二因緣；通教行者將十二因緣視為虛幻不實，由於十二因緣是虛幻不實的，故即使通過修行除滅，實際上亦沒有真正意義上的十二因緣可以除滅，因此為思議不生不滅十二因緣；而不思議生滅因緣則是引《仁王般若經》[31]、《究竟一乘寶性論》所說[32]，認為阿羅漢、辟支佛雖悟空智，但

---

[30] 智者（述），章安（記），《妙法蓮華經玄義》，CEBTA，T33n1716。

[31] 《仁王護國般若波羅蜜經》：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土」。參見：《仁王護國般若波羅蜜經》，CEBTA,，T08n0246。

[32] 《究竟一乘寶性論》云：「如來經中告舍利弗言。舍利弗。言眾生者。乃是諸佛如來境界。一切聲聞辟支佛等。以正智慧不能觀察眾生之義。何況能證毛道凡夫。於此義中唯信如來。是故舍利弗。隨如來信此眾生義。舍利弗。言眾生者。即是第一義諦。舍利弗言。第一義諦者。即是眾生界。」參見：堅慧（撰），勒那摩提（譯），

由於修行起始未發度盡眾生的菩提心，得道後尚有一層智慧的障礙未破，無法像如來那樣隨順眾生的根性善巧化導眾生，且阿羅漢、辟支佛雖斷除界內分段生死，但界外變易生死未斷，故相對於如來的法身而言，仍有生滅，因此這裡的不可思議是指連已證阿羅漢、辟支佛的聖者都無法完全了知界外變易生死的根由，唯有如來能知，故即使是已出三界的阿羅漢、辟支佛都還必須藉此起修，稱為不思議生滅十二因緣；而圓教則是認為煩惱與覺智本是一體，都是可以獲致佛果的智慧，即是了因佛性[33]。而諸行的生生不已既能造作業果亦能獲致解脫，故諸行與解脫本是一體，都是表現於外關乎佛性的修行，此為緣因佛性。另，名色、老死雖是無常、是苦，但卻能轉成如來的清淨法身，而法身本自不生不滅，故知任何現象當體即是真如，此為正因佛性。總括言之即為圓教的不思議不生不滅十二因緣。

智顗主要是將攝論師的阿賴耶識學說，放在別教的不思議生滅因緣底下進行考察。首先引《華嚴經》〈昇夜摩天宮品〉著名的偈子「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造」[34]，來表述世間的一切均由心所造。然而，這個能造世界的心是什麼？能造之心與所造之物之間的關係又是什麼？一般認為這像工畫師一樣能描繪出世間萬象並投入其中的心，即是無明之心。至於如何由阿

《究竟一乘寶性論》，CEBTA,，T31n1611。

[33] 此處將圓教的不思議不生不滅十二因緣結合三因佛性來談。正因佛性即是指緣起性空不落兩邊的中道真如之理本身，有如一塊尚待吾人發掘的金礦；了因佛性即是指般若空慧可以覺了照察緣起性空的中道之理存在，猶如吾人知道在某個地方有一塊金礦存在；緣因佛性是指能夠幫助吾人開發般若智慧，乘載吾人過渡到真如彼岸的一切福德、方便、法門、戒律、工具等等資糧助緣。

[34] 《大方廣佛華嚴經》，CEBTA，T10n279。

賴耶識這個無明心生出一切法，這在經論中有不同的解釋。如有人說阿賴耶識即是真如本身，由此真如的阿賴耶識中生出一切法；又有人說阿賴耶識是無沒識，一切業力薰習的種子都在其中，但阿賴耶識本身沒有善惡之分，乃是無記無明，由此無記無明中生出一切諸法。上述關於阿賴耶識生一切法的兩種觀點，都有一個共同點，那就是定執阿賴耶識為實有。但假如定執阿賴耶識為實有，就會墮入冥初生覺的問題，也就是從一片虛無茫漠之中產生真如覺性，又從此真如覺性中生出我心。而這種冥初生覺，覺生我心的過犯，尚且不成藏、通二教的界內思議因緣，又怎麼能夠成為別、圓二教的界外不思議因緣呢？假如無明心為實，阿賴耶識的來由是可思可議的，那麼由無明之心所生的諸般煩惱就不是不思議境。既然煩惱不是不思議境，那麼由煩惱翻轉而成的智慧又怎麼能夠成為不思議智呢？在《摩訶止觀》中已經做出了相關的破斥，請見以下這段話：

> 夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。亦不言一心在前一切法在後。亦不言一切法在前一心在後（中略）……若從一心生一切法者。此則是縱。若心一時含一切法者。此即是橫。縱亦不可橫亦不可。秖心是一切法。一切法是心故。非縱非橫非一非異玄妙深絕。非識所識。非言所言。所以稱為不可思議境意在於此。（中略）……問。心起必託緣。為心具三千法。為緣具。為共具。為離具。若心具者心起不用緣。若緣具者緣具不關心。若共具者未共各無共時安有。若離具者既離心離緣那忽心具。四句尚不可得。云何具三千法耶。答。地人云。一切解惑真妄依持法

性。法性持真妄真妄依法性也。攝大乘云。法性不為惑所染。不為真所淨。故法性非依持。言依持者阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。若從地師則心具一切法。若從攝師則緣具一切法。此兩師各據一邊。若法性生一切法者。法性非心非緣。非心故而心生一切法者。非緣故亦應緣生一切法。何得獨言法性是真妄依持耶。若言法性非依持黎耶是依持。離法性外別有黎耶依持。則不關法性。若法性不離黎耶。黎耶依持即是法性依持。何得獨言黎耶是依持。（中略）……又違龍樹。龍樹云。諸法不自生。亦不從他生。不共不無因。更就譬檢。為當依心故有夢。依眠故有夢。眠法合心故有夢。離心離眠故有夢。若依心有夢者。不眠應有夢。若依眠有夢者。死人如眠應有夢。若眠心兩合而有夢者。眠人那有不夢時。又眠心各有夢合可有夢。各既無夢。合不應有。若離心離眠而有夢者。虛空離二應常有夢。四句求夢尚不得。云何於眠夢見一切事。心喻法性夢喻黎耶。云何偏據法性黎耶生一切法。當知四句求心不可得。求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者。應從一念心滅生三千法耶心滅尚不能生一法。云何能生三千法耶。若從心亦滅亦不滅生三千法者。亦滅亦不滅其性相違。猶如水火二俱不立。云何能生三千法耶。若謂心非滅非不滅生三千法者。非滅非不滅非能非所。云何能所生三千法耶。亦縱亦橫求三千法不可得。非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷心行處滅。故名不可思議境。[35]

[35] 引文中的「（中略）……」為筆者所加，為求儘量還原智顗完整的文意，並避免引文過長。參見：智者（述），章安（記），《摩訶止觀》，CEBTA，T33n1911。

在《摩訶止觀》中談及心具三千法的問題，首先提到吾人所生起的任何細小微弱的介爾一念心，都具足三千種世間。心與三千法彼此的關係，既不是由三千法在一念心之前而生起一念心，亦不是由一念心在三千法之前而生起三千法。假如說由一心生起三千法，認為心生三千法有時序上的前後關係，這就犯了縱過；假如說心像虛空包被萬物那樣包含著一切法，這就有了空間上的蘊含關係，即是犯了橫過。之所以或縱或橫都不被智顗所允許，蓋因縱橫皆是思議經驗中的差別相，不是不可思議的無差別一實相[36]。辨明心具三千乃是非縱非橫的不思議境後，下文續以龍樹《中論》的四句偈：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」[37]，來對心具

---

[36] 此處採納了聖嚴法師的觀點，聖嚴法師認為：「到南岳慧思，在信仰的實踐方面，採取般若經立場的智論，在教理方面則以法華經為其中心。由此傳至智顗，便以法華經和智度論的統合發揮完成了天台學派。但是，龍樹的實相論，尚是屬於論理的，到了南岳慧思，所主張的一心三觀，已從三智一心的基礎上，又接受了地論派及攝論學派所唱如來藏緣起論的實踐觀之影響，而成了唯心論的實相論。但其尚未及於每一眾生的當下一念，此到天台大師智顗，始採用了法華經的十如是，智度論所說約三種世間，乘以十法界，便成了眾生當下的一念之中，即具足三千世間的諸法性相，這是個人的實相論了」。參見：釋聖嚴，1980〈天台思想的一念三千〉，《現代佛教學術叢刊》第 57 期，頁 209-210。

[37] 這段偈文根據青目梵志所釋，謂世間萬物沒有自己生出自己的，假若有，則該物便判為二體，其一為能生，另一為所生者，這就不能說是自生。而且倘若不待因緣而生，將會有生而又生的無窮過；假如沒有自生者，也不會有依他所生者。若有依他所生者，則必須先相對於自性安立一種他性，既然自性生是不可能的，那麼就無法在肯定自性生的前提下講有一種他性，就像既然「圓的方形」是不存在的，那麼我們也無法去設想可以通過一個與「圓的方形」對應的參照物來顯明其存在（雖然，我們可以通過實際存在的圓形或方形與「圓的方形」互相對照以顯明其不存在，然而我們所知道的也僅僅是「圓的方形」不存在而已。「圓的方形」僅僅作為一種不存在的事物而在邏輯世界中存在。然而，《中論》所談的「法」不僅是邏輯，而是涵蓋一切世間萬法）。另外，假使真有他性，那麼他性對於他者而言便是自性，如此一

三千進行推檢[38]。先從自、他、共、離（無因）四個角度來檢視心生三千法之不可能，接著對地論師及攝論師的思想進行辯難。地論師認為一切真妄解惑都依止於真心，因此修行即是去除覆蓋心頭的客塵，去妄歸真；而攝論師則認為一切真惑解妄都依止於妄心，因此修行即是依奉如來教法善加思惟，然後將染污識轉成清淨識，是為轉識成智或轉妄為真。前者是（清淨）心具一切法，後者是（染污）緣具一切法。但在智者處則有一個視角的扭轉，即相對於地論師、攝論師偏向從心的角度來論述諸法的依據，智者提出了應該也從三千諸法的角度來論述心的生起，並以「眠法合心故有夢」為喻，以心譬法性，眠譬阿賴耶識，夢譬三千世界，以此三者皆了不可得，故為不可思議境。不可以凡夫的經驗意識去強行比附諸法的生起。

來又會落入無窮過之中；而假如說是共生，那麼就同時犯了上述自生、他生的兩種過失；假如說是無因而生萬物，那就落於常見，會變得無因有果，如此則會造成為善者墮入地獄，為惡者反生為天人的結論，一切將完全失序。通過破斥自生、他生、共生及無因生四種關於諸法起源的說法，《中論》達到了諸法本來無生的結論。現前諸法但是因緣和合而成，了無自性。以上所引根據《中論》，而以「圓的方形」之不可能作為「自性生」之不可能的譬喻，則為筆者所加。參見：龍樹（撰），青目（釋），鳩摩羅什（譯），《中論》，CBETA，T30n1564。

[38] 四句推檢又稱四運推檢，是天台宗重要的修行工夫。《摩訶止觀》談到「隨自意三昧」時，智顗將一念妄心分為「未念、欲念、念、念已」四個階段。「未念」即是念頭尚未生起時；「欲念」則是念頭將要生起時；「念」是念頭正在生起時；「念已」則是生起的念頭復歸於平息。由「念已」又可以接至「未念」，進而產生下一輪心念生滅的循環。從任一階段到下一階段的過程，都可以用「自、他、共、離」四種角度來考察，而明其畢竟無生。所謂的「念」即是意想、念頭。可以將「念」代入慈悲、忍辱等等善法，也可以代入貪嗔癡等惡法，或掉舉、放逸等無記法。參見：智者（述），章安（記），《摩訶止觀》，CEBTA，T33n1911。

五、智顗對攝論師思想的融會

在《法華玄義》論及「跡門十妙」之「三法妙」時，指出真性軌（無妄即真，無改即性，兩者合說即是真如純一實相）、觀照軌（指能夠觀想照見真如實相的智慧）、資成軌（指能夠幫助觀慧開發真如實相的各種行為），雖然分成三種名相，但實際上是透過知解、行動來趣入真如實相的一佛乘之法。代表知解的觀照軌，代表行願的資成軌及代表真如的真性軌，三者是三一一三的結構，不即不離，非同非異，猶如梵文伊字的三點。從遠的來說，眾生本具之佛性中即有此三軌的作用，是為性德三軌；若從近的來說，則修行時也不外乎此三軌生起的作用，故名修德三軌。同時以藏、通、別、圓來判別不同教法下的三軌意涵。最後以三軌通三識，認為菴摩羅識即真性軌，阿黎耶識即觀照軌，阿陀那識即資成軌。《法華玄義》云：

> 類通三識者。菴摩羅識即真性軌。阿黎耶識即觀照軌。阿陀那識即資成軌。若地人明阿黎耶。是真常淨識攝。大乘人云。是無記無明隨眠之識。亦名無沒識。九識乃名淨識互諍(云云)。今例近況遠。如一人心復何定。為善則善識。為惡即惡識。不為善惡即無記識。此三識何容頓同水火。秖背善為惡背惡為善。背善惡為無記。秖是一人三心耳。三識亦應如是。若阿黎耶中。有生死種子。熏習增長即成分別識。若阿黎耶中有智慧種子。聞熏習增長。即轉依成道後真如名為淨識。若異此兩識。秖是阿黎耶識。此亦一法論三。三中論一耳。攝論云。如金土染淨。染譬六識。金譬淨識。土譬黎耶識。明文在茲何勞

苦諍。[39]

這裡所指「地人」即地論師，「大乘人」即攝論師。智顗認為不應該各執真妄一邊，假如阿賴耶識中有導致有情眾生生死流轉的業力種子，那麼透過現行的薰習增長，就會讓阿賴耶識產生遍計所執的分別作用，而成分別識；假如阿賴耶識中有能夠獲致清淨佛果的法性種子，透過聞思修的薰習增長，即能讓阿賴耶識轉依成真如佛智，即無分別的清淨識；假如既不是分別識，也不是清淨識，那就只是阿賴耶識。並舉《攝大乘論釋》的金在土中之喻[40]，作為引證。

另外，在談別教三軌時，又將阿賴耶識歸屬於界外一途法門，請看：

> 元夫如來初出便欲說實。為不堪者。先以無常遣倒。次用空淨蕩著。次用歷別起心。然後方明常樂我淨。龍樹作論申佛此意。以不可得空洗蕩封著習應一切法空。是名與般若相應。此空豈不空於無明。無明若空種子安在。淨諸法已點空說法。結四句相。此語虛玄亦無住著。如病除已乃可進食。食亦消化。那得發頭據阿黎耶出一切法。本之見慢全自未降。封此新文若長　添水。故知。彼論非逗末代重著眾生。乃是界外一途法門耳。又阿黎耶。若具一切法者。那得不具道後真如。若言具

---

[39] 智者（述），章安（記），《妙法蓮華經玄義》，CEBTA，T33n1716。

[40] 《攝大乘論》云：「以金藏土為譬。譬如於金藏土中見有三法。一地界二金三土。於地界中土非有而顯現。金實有不顯現。此土若以火燒鍊。土則不現。金相自現。此地界土顯現時。由虛妄相顯現。金顯現時由真實相顯現」。參見：世親（撰），真諦（譯），《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1595。

> 者。那言真如非第八識。恐此猶是方便。從如來藏中開出耳。若執方便巨妨真實。若是實者。執之又成語見多含皃蘇恐將夭命(云云)。若能善解破立之意。於諸經論淨無滯著也。[41]

這段話的大意是說若，推度如來說法的本懷，蓋佛陀成道之初便想將自己體悟到的實相之理講解給眾生聽，但奈何眾生沒有辦法一下子就契接深奧精妙的諸法實相之理。故佛陀就先向眾生解釋世間一切諸行無常，以此滌蕩除遣眾生對於自性的顛倒執著。再來，佛陀告訴眾生，為什麼世間一切均屬無常呢？因為眾生所執著的一切事物都是由因緣和合而產生的，這些由因緣和合的事物之中，並沒有一個永恆不變的自性存在，因此一切事物均是空性。佛陀透過講述無常與緣起性空，為眾生洗淨心頭的煩惱塵垢。那麼，在講述緣起性空的諸行無常之理後，世間的一切還是在運作，故需以照見空性的智慧作為修行的立足點，進一步檢查自己的每一個當下的起心動念。這裡講的歷別起心，事實上就是別教教法的次第三觀，所謂從假入空觀，從空入假觀，接著契入中道第一義觀。那麼在講述了修行應當觀想覺察自己起心動念的層次之後，最終佛陀才在《大般涅槃經》向大眾宣說如來所證得的涅槃境界乃是『常、樂、我、淨』。龍樹造《中論》、《百論》等種種論典，就是為了申明佛陀說法的本意。以諸法空寂畢竟不可得的究竟空，來洗滌除淨一切眾生固步自封的種種執著。從眾生空到一切法空，能夠正思維我法二空的道理，是名與般若的甚深空智相應。假如一切畢竟不可得，這樣眾生的無明豈不也是空嗎？眾生的根本無明若是空，那麼那些引領

---

[41] 智者（述），章安（記），《妙法蓮華經玄義》，CEBTA，T33n1716。

我們生生世世輪迴流轉的業力種子，那些從無始劫以來生命種種造作的痕跡，豈不也是空無所有？當知，龍樹菩薩的目的是在於滌淨眾生的我執、法執，方才以空來點明諸法的無自性，方才以語言組織成「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」這四句偈的文字名相，而這四句偈的文字名相也是玄虛而不可得。這就像因病投藥，要先根據眾生執著於法、執著於我的煩惱病，給予一切畢竟空無所得的藥，先將其我法二執的煩惱病以空觀之藥醫治好，這樣再跟眾生講其他法門時，眾生才不會因此產生我法二執，就像病症去除後再進食，食物才能消化。怎麼可以像《攝大乘論》那樣一開始就說從阿賴耶識中生出萬法呢？這樣眾生本來的我見、我慢都還未全部降伏，又加上阿賴耶識能生萬法這一條新的文句，這就像在封凍已久的冰層上再倒上一些水，只是使那冰層變得更加厚實。因此我們要知道，《攝大乘論》所要逗引的當機眾，並不是末法時代我法二執深重的眾生，而是出離三界的界外菩薩所修持的法門。

智顗這段話的意思其實就是法相唯識學派所依的根本經典《解深密經》所說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。可見智顗並非憑空批評，在《解深密經》要開演阿陀那識／阿賴耶識時，說法的佛陀即有這種顧慮。不過，雖然界內眾生容易將阿賴耶識執著為有我，但界外菩薩卻可以依此起修。因此智顗最終並未完全捨棄攝論師的思想，而是將其歸為別教法門。

六、結論

綜上可知，智顗對攝論師的思想既有批判，亦有吸納融會。這也回歸到本文所關心的問題，即無明與真如，迷與悟之間究竟是一種什麼樣的關係。在智顗處，真如與無明之間的關係是同一且不可思議的；而在攝論宗，真如與無明之間的關係則是不同一且可思議的。應該辯明的是，對攝論宗來講的可思議，乃是真如與無明之間的關係，而不是真如本身。

試觀整體的思想脈絡，智顗先對攝論師從《攝論》中衍生出的菴摩羅識思想進行批判，再將攝論師與地論師思想做一對比，以明此兩者各執於心的真妄一邊。次以四句推檢辨明心的不可得，以及三千諸法的不可得，而確立應觀此兩者俱不可得，卻又宛然而有的一念三千不可思議境。最後將攝論師思想導回《攝大乘論釋》的本文中消解之，並以自身的判教將《攝論》及其衍生的相關思想進一步吸納消化，從而將《攝論》所談的阿賴耶識歸屬於別教的界外一途法門。至於阿賴耶識與別教的關係，已超出本文所談的範圍，須留待日後補足。

參考文獻

一、今人著作

吳汝鈞，2010，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，臺北市：學生書局。

林鎮國，2012，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，臺北市：政大出版社。

韓廷傑，1993，《唯識學概論》，臺北市：文津出版社。

釋印順，1993，〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，《華雨集（五）》，臺北市：正聞出版社。

釋印順，2000，《以佛法研究佛法》，臺北市：正聞出版社。

釋印順，2003，《攝大乘論講記》，臺北市：正聞出版社。

釋惠敏，1986，〈瑜伽師地論導讀〉，《中觀與瑜伽》，臺北市：中華學術院佛學研究所。

釋聖嚴，1980，〈天台思想的一念三千〉，《現代佛教學術叢刊》第57期。

釋道厚，2011，〈真諦的阿摩羅識之意含〉，《中華佛學研究》第 12 期。

二、中華電子佛典協會(CBETA)

《大方廣佛華嚴經》，CEBTA，T10n279。

《仁王護國般若波羅蜜經》，CEBTA，T08n0246。

《緣起經》，CBETA，T02n0124_001。

士衡，《天台九祖記》，CEBTA，T51n2069。
天親（撰），玄奘（譯），《大乘百法明門論》，CBETA，T31n1614。
世親（撰），玄奘（譯），《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1597_001。
世親（撰），真諦（譯），《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1595。
世親（撰），達摩笈多（譯）：《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1596_001。
安慧（撰），地婆訶羅（譯），《大乘廣五蘊論》，CBETA，T31n1613。
安慧（編撰），玄奘（譯），《雜集論》〉，CBETA，T31n1606。
志磬，《佛祖統紀》，CEBTA，T49n2035_006。
真諦（譯），《決定藏論》，CBETA，T30n1584。
堅慧（撰），勒那摩提（譯），《究竟一乘寶性論》，CEBTA,，T31n1611。
智旭，《教觀綱宗》，CBETA，T46n1939。
智者（述），章安（記），《妙法蓮華經玄義》，CBETA，T33n1716。
智者（述），灌頂（記），《摩訶止觀》，CBETA，T46n1911。
無性（撰），玄奘（譯），《攝大乘論釋》，CBETA，T31n1598_001。
無著（撰），玄奘（譯），《攝大乘論本》，CBETA，T31n1594_001。
無著（撰），佛陀扇多（譯），《攝大乘論》，CBETA，T31n1592。
無著（撰），真諦（譯），《攝大乘論》，CBETA，T31n1593。
諦觀，《天台四教儀》，CBETA，T46n1931。
龍樹（撰），青目（釋），鳩摩羅什（譯），《中論》，CBETA，T30n1564。
彌勒（撰），玄奘（譯），《瑜伽師地論》，CBETA，T30n1579。
灌頂，《隋天台智顗別傳》，CBETA，T50n2050。

三、其他網路資料

《佛光大辭典》線上查詢系統：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。