

**天台宗圓教功行位次析論**  
——以智者著作中隱含的「六即佛」道次第為探討重點  
梁國超

1. 緒論：研究目的
  2. 化法四教的修道階位
    - 2.1 藏教道果
    - 2.2 通教道果
    - 2.3 別教道果
    - 2.4 圓教道果
  3. 「六即」概念探討
    - 3.1 「六即」釋義
    - 3.2 智者提出「六即」的目的
    - 3.3 「六即」的次第——即次第而非次第，而更重前者
  4. 「六即佛」各別意涵
    - 4.1 理佛
    - 4.2 名字佛
    - 4.3 觀行佛
    - 4.4 相似佛
    - 4.5 分證佛
    - 4.6 究竟佛
  5. 智者三種止觀著作中所隱含的「六即佛」道次第
    - 5.1 《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》的「七覺意」六義——「六即佛」的先聲
      - 5.1.1 「七覺意」六義與六即的對應關係
      - 5.1.2 「七覺意」的證果相與六即的差異
    - 5.2 《修習止觀坐禪法要》（《童蒙止觀》）中的三即（相似即、分證即、究竟即）
      - 5.2.1 方便觀門與相似即
      - 5.2.2 中道正觀與分證即及究竟即
    - 5.3 《六妙門》「圓頓證相」的四即（理即、相似即、分證即、究竟即）
      - 5.3.1 《六妙門》四種證相、所化對象與化法四教之關係
      - 5.3.2 「圓頓證」裡所揭示的「六即佛」
  6. 結論
- 參考書目

## 提要：

佛教修學的終極目的就是成佛，佛教從印度東傳中國後，落地生根而發展出具有在地特色的各大宗派，天台宗正是其中最為重要的宗派之一，此宗祖師智顛在印度佛教基礎上建立甚有個人特色的佛學理論，「六即」即為一例，彰顯了天台宗的成佛之道及位次。本文以化法四教之圓教裡的「六即」為研究對象，探討為何智者要提倡「六即」，其涵義為何，並指出在他三本止觀著作（《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》、《修習止觀坐禪法要》、《六妙門》）裡，早已隱藏部份「六即」的理論架構。

【關鍵詞】：智顛、化法四教、圓教、六即佛、成佛位次

## 1. 緒論：研究目的

天台宗智顛依《大般涅槃經》〈聖行品〉立五時八教，是中國佛教中最成熟的判教說之一，其中八教又分化儀四教（頓、漸、秘密、不定之四種佛陀說法形式）及化法四教（藏、通、別、圓之四種佛陀說法內容）。化儀四教其實可溯源自當時的南三北七判教說的一種和會<sup>1</sup>，故並非智者<sup>2</sup>獨創的說法；化法四教則據自其師祖慧文及慧思的說法<sup>3</sup>，可說是天台特色判教說，更為稍晚的法藏所承襲，可見其影響。說到化法四教，各有其道果論，當中以最末的圓教之「六即佛」（即理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即）尤為特別，因為它是智者大師於中土首創，為別教派所無，有其獨特性。故要了解天台，尤其是天台圓教之成佛位次，實不能不研究「六即佛」說。

再者，按智者的說法，唯有圓教才有真正得佛果位之人，餘三教的極位只是虛位，並無真正成佛者，故要研究天台之成佛論，唯有先研究圓教「六即」。例如智者在《摩訶止觀》中，從頓漸兩方面料簡止觀時，提到藏教、通教、別教俱是「果頭無人」，當中又可再細分兩類來說：一是藏教、通教，二是別教。今先引智者《摩訶止觀》論述藏通二教（引文中的方括號為筆者補充原文意思所加，餘皆如此）：

---

<sup>1</sup> 智者歸納出南北教判雖紛紜，然大都提到頓、漸、不定三種判相：「所謂南三北七，南北地通用三種教相：一頓、二漸、三不定。」見唐·智顛說：《妙法蓮華經玄義》卷第十上，《大正新脩大藏經》第33冊，頁801上。

<sup>2</sup> 「智者」是智顛五十四歲時（公元591年），晉王（即後來之隋煬帝，時隋文帝執政）賜與他的別號。參釋慈怡主編：《佛教史年表》（高雄：佛光，1987年），頁73。

<sup>3</sup> 然湛然認為四教非創自慧思：「故知南岳亦知四教，又此四教非始南岳。」見唐·荆溪湛然：《止觀輔行傳弘決》卷第一之五，《大正新脩大藏經》第46冊，頁151下。

[藏教、通教]前兩觀，因中有教、行、證、人；果上但有其教，無行、證、人。何以故？因中之人灰身入寂，沈空盡滅，不得成於果頭之佛。直是方便之說，故有其教，無行、證、人。

（智顓《摩訶止觀》卷三下，「十廣之五：偏圓」，大正 46，p33a~b）

藏教、通教雖各有其因位之教、行、證、人，但卻只有果教，而無果行、果證、證果之人<sup>4</sup>，這是因為藏教之人，不論聲聞、緣覺或菩薩，都於證取空性後直入涅槃、灰身滅智，無能成其佛道，故此二教之佛果位僅為方便說而已。至於通教，要成聲聞的早於第七已辦地得羅漢果；成緣覺者於第八支佛地成辟支佛；菩薩方面，猛利者再按其根上中下分別於第三或四地、第五或六地，及第七或八地被接入別、圓二教，造成第九及第十地有其果位之立而實無人得證之<sup>5</sup>。

至於別教，與藏教、通教一樣，有因位之教、行、證、人，卻無果行、果證、證果人。這是因為當別教行者過凡位之十向滿心登入初地聖位時，即轉入圓教之初住位，而沒有真的登上別教之初地位：

別教，因中有教、行、證、人；若就果者，但有其教，無行、證、人。何以故？若破無明，登初地時，即是圓家初住位，非復別家初地位也。初地尚爾，何況後地、後果？故知因人不到於果，故云「果頭無人」。

（智顓《摩訶止觀》卷三下，「十廣之五：偏圓」，大正 46，p33b）

但智者只提到別教初地等於圓教分證即之初住位，至於別教初地以上各對應於圓教何位，則未詳說。今引智旭<sup>6</sup>所寫之《教觀綱宗》相關段落論述：

分證即佛者，……與別[教]初地齊；二住至十住，與別[教之二至]十地齊；初行與別[教]等覺齊；二行與別[教]妙覺齊；三行已去所有智斷，別教之人不知名字。<sup>7</sup>

從上可得知，別教二至十地等於圓教二至十住，別教等覺等於圓教初行，別教妙覺等於圓教二行。

與藏教、通教、別教比較，圓教是最完備圓滿之教，因為不論從因或果來看，都兼有教、行、證、人，行人依六位，可證得「究竟即」，正如智者所言：

<sup>4</sup> 「藏、通[教之]極果，僅同此[圓]教相似即佛」。見明·智旭：《教觀綱宗》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 941 中。

<sup>5</sup> 關於通教各根器菩薩迴入別、圓二教的說法，參考自《佛光大辭典》「通教」條，頁 4803。

<sup>6</sup> 蕩益智旭閑熟台、賢、禪、淨、法相諸家學說，而最後教宗天台止觀，行歸淨土念佛。

<sup>7</sup> 見明·智旭：《教觀綱宗》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 941 下。

圓教，因中教、行、證、人，悉從因以至果，俱是真實，故言「實有人」也。

（智顛《摩訶止觀》卷三下，「十廣之五：偏圓」，大正 46，p33b）

有見藏教、通教、別教並無真成佛者，故本文論述天台宗之道果次第時，焦點只投放於圓教「六即佛」。本文特別從智者大師有提及「六即佛」的諸種著作，如《摩訶止觀》、《修習止觀坐禪法要》<sup>8</sup>、《六妙法門》、《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》等，抽絲剝蠶，探討此說之意涵。

---

<sup>8</sup> 呂澂認為此書非智者親撰，純是他改編曇遷及淨辨等人之作品而成書。見《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁 265，「餘論」。

## 2. 化法四教的修道階位

本文雖集中討論圓教「六即佛」，但對智者化法四教（藏、通、別、圓教）的修行位次有一基礎認識還是必需的，原因有二：首先，因為「六即佛」其實就是圓教之行位論，它與前三教（藏教、通教、別教）的位階分立項目迥然不同，然細目之階位名相卻部份沿用前三教。其次，藏教、通教、別教雖云有其極果位，但藏教、通教利根者多半轉入別教、圓教；別教者亦入圓教，故如能知道前三教之判位背景，則有助於掌握圓教「六即佛」的階位。

關於天台化法四教的位階，智者著有《四教義》<sup>9</sup>一書解釋四教各自的名目、教義、判位等；現代亦已有很多重要專書詳述了，如釋靜權的《天台宗綱要》（1992年出版）及釋慧嶽的《天臺教學史》（寫作於1974年），即是其中二例。美中不足的是，兩書的位階圖表不是太簡，不便與化法四教互相參照（如《天台宗綱要》），就是版面太亂，讓人眼花繚亂（如《天臺教學史》的「天臺四教六即圖」）；而且，《天台宗綱要》內文亦未有列出引文的詳細來源出處，於學術引用上頗為不便。為便利讀者比較化法四教之間的位階，特製作四教之修道位表如下<sup>10</sup>：

---

<sup>9</sup> 《四教義》為《維摩經玄疏》的一部份，後獨立刊行。

<sup>10</sup> 各圖表底本依鎌田茂雄著、轉瑜譯：《天台思想入門》（臺北：佛光文化事業有限公司，1999年，二版），第二部第三章之「二、化法四教」，頁121、123、134、160；釋慧嶽：《天臺教學史》（臺北：佛陀教育基金會，1993年）的「天臺四教六即圖」拉頁；無言：〈天台學概論〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊55：天臺學概論》（臺北：大乘文化出版社，1979年），頁73-162的表解；以及慈怡編《佛光大辭典》「階位」（p5221）等條目，然經過筆者相當程度之改編及補充。對化法四教的詳細論述，可參釋靜權的《天台宗綱要》及釋慧嶽的《天臺教學史》。

## 2.1 藏教道果

藏教之「藏」字，按智者《四教義》的定義，為：「所言三藏教者，一、修多羅藏，二、毘尼藏，三、阿毘曇藏。」<sup>11</sup>可知「藏」指經藏、律藏、論藏，是佛陀入滅後，由大迦葉聚五百羅漢，於摩揭陀國王舍城外七葉窟裡，實行第一次結集，整理出經、律、論三藏，故以「藏」指小乘教（二乘聲聞羅漢及辟支佛）；然細看其內容實是正化二乘而傍及菩薩。

此教行人的修學方法，如為聲聞，則為：「此教明因緣生滅四聖諦理，正教小乘傍化菩薩。」<sup>12</sup>即主要觀生滅四諦。四諦即苦諦（苦果）、集諦（苦因）、滅諦（樂果）、道諦（樂因），其中前二諦代表迷界，是世間流轉因果；後二諦代表悟界，是出世間還滅因果。知苦方能起厭心進而斷集，修道才能證滅，故佛才有三轉（示轉、勸轉、證轉）四諦法輪。觀生滅四諦，即如苦諦、集諦實生，則滅諦、道諦實滅；反之亦然。在天台宗裡，「生滅四諦」是智者所立的「四種四諦」之一，餘三為無生四諦、無量四諦、無作四諦，分別是通、別、圓教之人所應修。此教修止觀方法為「析空觀」。

緣覺修十二因緣，指無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生及老死。但在天台宗裡，此十二因緣指的是「思議生滅十二因緣」，是智者所立十二因緣的四種之一，餘三種為：思議不生不滅十二因緣、不思議生滅十二因緣、不思議不生不滅十二因緣<sup>13</sup>，分別配對通、別、圓三教。

菩薩修六度（六波羅蜜多）乃至十度，六度指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧波羅蜜。十度之前六與六度同，而從第六智慧波羅蜜再別開出方便、願、力、智波羅蜜。

至於三乘人的行次分類：聲聞因相對辟支佛及菩薩來說，根性較鈍，故其行位亦較複雜。它大致可分為凡位之七賢（細分為對真理未發相似解之外凡三賢，及對真理已發相似解之內凡四善根，合共七位），及聖位四果（預流果、一來果、不還果、阿羅漢果）四向（預流向、一來向、不還向、阿羅漢向）<sup>14</sup>。

<sup>11</sup> 見智顛撰：《四教義》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 721 上～中。

<sup>12</sup> 見智顛撰：《四教義》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 721 上～中。

<sup>13</sup> 參唐·智顛說：《妙法蓮華經玄義》卷二下，《大正新脩大藏經》第 33 冊，頁 698 下。

<sup>14</sup> 有關「賢」與「聖」的定義，演培著的《俱舍論頌講記（下）》（二版，頁 150）廣引不同文獻，惜其書目資料頗簡略，今依「CBETA 電子佛典集成」補充各筆資料之詳細出處：1.法勝論、優波扇多釋、高齊·那連提耶舍譯《阿毘曇心論經》卷三〈賢聖品第五〉：「於人天中應受供養故名賢」（CBETA, T28, no. 1551, p. 848, b21）；2.法救造、宋·伽跋摩等譯《雜阿毘曇心論》卷五〈賢聖品第五〉：「賢聖者，正定聚，謂七人及真實凡夫。」（CBETA, T28, no. 1552, p. 908, a15-16）；3.普光述《俱舍論記》卷廿二〈分別賢聖品第六之一〉：「分別賢聖品者，賢謂賢和，聖謂聖正。」（CBETA, T41, no. 1821, p. 332, c6）；4.唐·慧暉述《俱舍論頌疏義鈔》卷下「論本第二十二 賢聖品」：「賢和者即事和，聖正者正即涅槃理，聖於此正得決定故。……依《仁王

四果四向共八位中，又可依利鈍根而細分為七聖，即隨信行、隨法行、信解、見得、身證、時解脫、不時解脫，這七聖代表從開悟見道後直至成就極果之七個不同階段，故亦可與三道（見道、修道、無學道）相配，詳情看下表會較文字析述清晰。<sup>15</sup>

---

經》地前名賢地上名聖」(CBETA, X53, no. 839, p. 196, a12)；5. 隋·慧遠撰《大乘義章》卷十七「賢聖義二門分別」：「和善曰賢，會正名聖」(CBETA, T44, no. 1851, p. 788, b7)。

<sup>15</sup>另外，可參考隋代淨影寺慧遠的《大乘義章》卷十七（收於《大正新脩大藏經》第44冊，No.1851）的「賢聖義」，對以上階位名相都有釋其名義；近現代資料可參釋靜權的《天台宗綱要》（臺北：佛陀教育基金會，1992年）的「一、藏教」之「(五)六即」。本文無法一一敘述。辟支佛（部行獨覺、麟喻獨覺）及菩薩相較聲聞屬利根，故不再細分次位。

藏教道果表：

	大小	偏圓	果位	位階	細目	所修	所斷 <sup>16</sup>	註解					
藏教	小	偏	聲聞	七賢 (七加行/ 七方便)	1 三賢(外凡-順解脫分)： 五停心(不淨觀、慈悲觀、緣起觀、界分別觀、數息觀，治貪、瞋、癡、我執、散亂)、 別相念住(別觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，治常樂我淨四顛倒)、 總相念住(總觀身受心法，治無常、苦、空、無我)	生滅四諦；析法空之觀法(通過分析層層拆解諸法方知其為空)		經極速三生或極遲六十劫方成羅漢					
					2 四善根(內凡-順抉擇分)： 煖位、頂位、忍位、世第一法位								
				七聖 <sup>17</sup> 四果	三道				四果四向	七聖		斷	三界見惑
										(鈍根)	(利根)		
	見道	預流向/須陀洹向	隨信行	隨法行	開始斷三界見惑								
	修道	預流果/須陀洹果	信解	見得、身	斷除三界見惑共 88 使								

<sup>16</sup> 此欄內容間或參考釋振法編：《天台析津(六)：摩訶止觀析津(下)》(南投：果子出版社，2007年)，頁306，「天台藏教之見思惑斷證」一欄。

<sup>17</sup> 此係據《天台四教儀集註》之分法。按《俱舍論》卷二十五〈分別賢聖品第六之四〉，「七聖」中前五與前書同，然後二則為「慧解脫」及「俱解脫」：「學、無學位有七聖者，一切聖者皆此中攝：一隨信行、二隨法行、三信解、四見至、五身證、六慧解脫、七俱解脫。」參世親造、唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷廿五，《大正新脩大藏經》第29冊，頁131中。另此表中七聖與四果四向的配屬主要參考見《佛光大辭典》「賢聖」條，頁6180。

				一來向/斯陀含向		證		欲界思惑	開始斷欲界 1~6 品思惑	
				一來果/斯陀含果					斷除欲界第 6 品思惑	
				不還向/阿那含向					開始斷欲界 7~9 品思惑	
				不還果/阿那含果					斷除欲界第 9 品思惑	
				阿羅漢向					色無色界思惑	
			無學	阿羅漢果	時解脫	不時解脫		斷除無色界最後一地(非想非非想處地)第 9 品思惑		
	緣覺 / 辟支佛	部行獨覺 / 麟喻獨覺					思議生滅十二因緣	同上，但兼除習氣	經極速四生或極遲百劫方成辟支佛	
	灰斷佛 <sup>18</sup>	(鈍根)菩薩					六度	唯伏惑而不斷惑	經極速百劫或極遲	

<sup>18</sup> 此乃牟宗三語，他說灰斷佛「功齊界內，智不窮源，……即灰身滅智，只留舍利為人天福田。……只有『修得無常佛性』，而無『理性本具之真常佛性』，是故化緣一盡，即灰身入滅」意思是此位之人其功還未能擴及三界外，其智亦未能中道，而只證偏真；其具有的佛性是修來的，而不知還有如來藏。見其〈天台宗之判教〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 56：天臺宗之判教與發展》(臺北：大乘文化出版社，1979 年)，頁 39。

			應身 佛 <sup>19</sup>					三僧祇方 成妙覺，木 菩提樹 下，生草為 座，現劣應 丈六身成 道，轉生滅 四諦法 輪，現老丘 相入無餘 涅槃
--	--	--	-----------------------	--	--	--	--	---

<sup>19</sup> 參見《佛光大辭典》「三藏教」條，頁 693。

## 2.2 通教道果

通教兼指大小乘或三乘（二乘及菩薩眾），與藏教相反，是正化菩薩，傍化二乘。之前藏教之三乘所修所證各各不同，到了通教，則把三個系統融合在一起，合成「三乘十地」說（此依《般若經》而立十地）。此教特別之處在於，此教前通於藏教，後通於別圓二教。智者於《摩訶止觀》說：

二教[藏教、通教]明界內理，二教[別教、圓教]明界外理。兩處交際，須安一接，故但以別[教]接通[教]。若齊通為言，不論破無明，八地名支佛地，從此被接，知有中道。九地伏無明，十地破無明，即名為佛。但一品破，那得是極？故知接入別也。若望別教，是入初地位行也。<sup>20</sup>

上述引文意思為，藏教人雖斷見思二惑<sup>21</sup>，解脫三界分段生死，但僅為界內拙度，因其只有以析空來證空，他們最多只證聲聞或緣覺位。通教人與藏教人差不多，但也只是界內巧度，以其只能得體空，而不了中道義；但與藏教人不同處在於，如通教上根行者能知體空裡亦有中道，即可迴入別教、圓教，故言此教是大乘初門也。

智者又解釋把通教許作通往更高的別教、圓教的樞紐之原因：

三藏菩薩明位不爾，故不論接。別、圓，發心已知中道，更將何接？！故知接，但在通也。<sup>22</sup>

藏教行人不識中道，故無法上接通教、別教、圓教；別教、圓教行人，早於發心且已體認中道，亦不須特別迴入他教。可見四教中，唯有通教才能真正通前（藏教）通後（別教、圓教）。此教修止觀方法，智者《四教儀》說：「通者同也，三乘同稟故名為通。此教明因緣即空、無生四真諦理，是摩訶衍之初門也，

<sup>20</sup> 見《摩訶止觀》卷三，《大正新脩大藏經》第46冊，頁34下～35上。

<sup>21</sup> 障分二種：所知障及煩惱障；至於「三惑」，則純是天台家所立。現列表解釋以收一目了然之效：

	二障	天台三惑	別名	界內外	通別	觀法	證智	果位
1	煩惱障 (我執)	見思惑 (粗)	見惑(見所斷) 及思/修惑(修 所斷)；界內惑	界內	通惑(藏通 二教之三乘 人皆須斷)	修空觀	得一切智	斷之可證羅漢位
2	所知障 (法執)	塵沙惑 (中)	化道障惑；空 惑	界內外	別惑(唯別 圓二教之菩 薩所斷)	修假觀	得道種智	斷之可證菩薩位
		無明惑 (細)	根本無明；界 外之惑	界外		修中觀	得一切種智	斷之可證佛位

<sup>22</sup> 見《摩訶止觀》卷三，《大正新脩大藏經》第46冊，頁35上。

正為菩薩傍通二乘。」<sup>23</sup>為「體空觀」及無生四諦，能於空裡知中道，明白畢竟空義。

至於此位入後二教的條件，諦觀的《天台四教儀》都有論述到：

於[通教]菩薩中有二種，謂利、鈍。鈍則但見偏空，不見不空，止成當教果頭佛；行因雖殊，果與藏教齊，故言通前。若利根菩薩，非但見空，兼見不空。不空即中道，分二種，謂但、不但。若見但中，別教來接；若見不但中，圓教來接，故言通後。問：何位受接？進入何位？答：受接人三根不同，若上根三地、四地被接；中根之人五地、六地；下根之人七地、八地。所接之教真、似不同，若似位被接，別十迴向、圓十信位；若真位受接，別初地、圓初住。<sup>24</sup>

這與智旭《教觀綱宗》的說法是相同的：「一者、上根，八人、見地被接；二者、中根，薄地、離欲地被接；三者、下根，已辦地、支佛地被接。」<sup>25</sup>故這裡僅集中討論諦觀的說法以免重複。菩薩（非指二乘）隨其根器利鈍，所證果位各不同，於三至八地轉入別教及圓教。利根者，因同時知空、不空（假），故知中道。依天台宗，別教、圓教的中道亦不一樣：別教的中道只是「但中」，即仍屬隔歷三諦，與空、假對立之中；圓教的中道則是「不但中」，即即中之時亦即空、即假。凡悟「但中」者，可入別教；悟「不但中」者，可入圓教。實際接入別教或圓教之哪一位，還要依其教之「真」、「似」而決定：於通教似位者，只能被接到別教十迴向或圓教十信位；若於通教真位起接，則入別教初地或圓教初住位。

至於凡鈍根者，據諦觀言，因其只了空而未了不空，故只能「止成當教果頭佛」，即只能成就通教之佛位。但未知這是否諦觀一家之言，因智者早已於《摩訶止觀》卷三下明白說出，鈍根之藏教、通教人都傾向入無餘涅槃，故此二位是沒有「果頭佛」，僅為方便說明才於此二教安立成佛位階：

[藏教、通教]前兩觀，因中有教、行、證、人；果上但有其教，無行、證、人。何以故？因中之人灰身入寂，沈空盡滅，不得成於果頭之佛。

<sup>23</sup> 見智顛撰：《四教義》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 721 下。牟宗三以為單以此教觀法之巧拙，並此教般若共於三乘，而把通教視作大乘，這個標準是不夠穩固而充滿問題。有體法空而無度眾大悲大願，也只是小乘教而已；只有析法空而能發四弘誓願，說其為大乘教亦不為過。除此，作者還討論到般若不能強分為共不共，因為它共通於一切大小乘教派，而且它只是一種融通淘汰之精神，不是什麼教法或系統，故不宜以之作為判通教是大乘之標準。文繁故不及引，可參見其〈天台宗之判教〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 56：天臺宗之判教與發展》（臺北：大乘文化出版社，1979 年），頁 43～50、363～364。

<sup>24</sup> 高麗·諦觀錄：《天台四教儀》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 778 上。

<sup>25</sup> 見明·智旭：《教觀綱宗》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 940 上。

直是方便之說，故有其教，無行、證、人。<sup>26</sup>

再者，利根的菩薩，不論其根機，都可於四地至九地轉往別教及圓教，故此「三乘十地」的第九菩薩地及第十佛地，亦是「果頭無人」，故諦觀之言似是個人發揮。無論如何，今試整理其說如下表：

諦觀《天台四教儀》中通教利根者接入別圓二教表：

		似通教			真通教		
		上根 (於三四地被接)	中根 (於五六地被接)	下根 (於七八地被接)	上根 (於三四地被接)	中根 (於五六地被接)	下根 (於七八地被接)
利菩薩	見「但中」	接往別教十向			接往別教十地初位		
	見「不但中」	接往圓教十信			接往圓教十住初位		
鈍菩薩	見偏空而不見中道	不能後接別圓二教， 只能灰身滅智，故通教「有教無人」					

<sup>26</sup> 見唐·智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》卷三下，《大正新脩大藏經》第46冊，頁33上～中，「十廣之五：偏圓」。

通教道果表：

	大小	偏圓	果位	位階	細目	所修	所斷	註解	
通教	大	偏	賢	(外凡)	初、乾慧地	無生四諦；思議不生不滅十二因緣；理六度；體空觀（體法空之觀法，知法緣生無自性而悟其空）	伏見惑		
				(內凡)	二、性地				
			聖	預流向	三、八人地		斷除三界見惑共 88 使	上根菩薩於此地被接入別、圓二教	
				預流果	四、見地			斷除欲界第 1~6 品思惑	中根菩薩於此二地被接入別、圓二教
				一來果	五、薄地				
				不還果	六、離欲地			斷除色界、無色界思惑共 72 品，然未除習氣	下根菩薩於此二地被接入別、圓二教
				羅漢	七、已作地				
				緣覺	八、辟支地			伏無明，然留惑潤生	
				菩薩	九、菩薩地				斷盡殘餘習氣
				灰斷佛 <sup>27</sup>	十、佛地			果頭無人 / 有教無人	

<sup>27</sup> 此乃牟宗三語。見其〈天台宗之判教〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 56：天臺宗之判教與發展》（臺北：大乘文化出版社，1979 年），頁 41。

### 2.3 別教道果

別教指不共於二乘之教，唯菩薩所證。此教立三賢（十住、十行、十向）十聖（十地）等五十二菩薩階位，相當於華嚴宗之五十二菩薩階位。此教修止觀方法為觀無量四諦，智者《四教儀》說：「別者不共之名也。此教不共二乘人說，故名別教。此教正明因緣假名、無量四聖諦理。的化菩薩，不涉二乘，故聲聞在座，如聾如啞。」<sup>28</sup>又以「次第三觀」（空觀、假觀、中觀）觀三諦（空諦、假諦、中諦）來分別除破三惑（見思、塵沙、無明惑），即於十住位從假入空觀破見思二惑，於十行位從空出假觀破塵沙，最後初地起以中道諦觀破無明。

---

<sup>28</sup> 見智顗撰：《四教義》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 722 上。

別教道果表：

	大小	偏圓	果位	位階	細目 (名目採東晉·佛馱跋陀羅譯《華嚴經》)	所修	所斷	註解 <sup>29</sup>			
別教	大	偏	(外凡)	十信	信心、念心、精進心、慧心、定心、戒心、迴向心、護法心、捨心、願心	無量四諦；不思議生滅十二因緣；不思議六度十度	伏界內見思惑	約為通教乾慧地、性地，或圓教觀行即			
			(內凡)	十住	初發心住		治地住、修行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住	斷界內見惑	習種性，從假入空觀，開慧眼，成一切智	約為通教八人地、見地；藏、通教一斷見惑即入聖，別、圓教則非	
										於七住斷界內思惑	七住約為通教佛地，得不退，脫離三界輪迴之分段生死
										斷界內塵沙、伏界外塵沙	此位為藏、通教之人聞所未聞
			十行	歡喜行、饒益行、無恚恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、真實行	斷界外塵沙		性種性，從空出假觀，開法眼，成道種智				
			十向	救護一切眾生離眾生相迴向、不壞迴向、等一切佛迴向、至一切處迴向、無盡功德藏迴向、隨順平等善根迴向、隨順等觀一切眾生迴向、如相迴向、無縛	伏界外無明		道種性；入方便有餘土				

<sup>29</sup> 註解中的「六種性」出自竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》卷上，《大正新脩大藏經》第24冊。

				無著解脫迴向、法界無量迴向			
		分聖	十地	歡喜地、離垢地、明(發光)地、焰(慧)地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地		斷一品界外無明，證一分中道	聖種性；見道位；入實報無障礙土；別教初地人轉入圓教初住
			等覺	一生補處		斷界外無明	等覺種性
		極聖	妙覺				妙覺種性；於蓮華藏世界七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身成道，為鈍根菩薩轉無量四諦法輪

## 2.4 圓教道果

圓教分六大位次，過「相似即」即住聖位。此六位亦可以別教五十二位相配，正如智者於《四教儀》解釋：「正明圓教位者，亦還約七位，明五十二位不同。一、十信，二、十住，三、十行，四、十迴向，五、十地，六、等覺地，七、妙覺地。」<sup>30</sup>但名目同而所證內容有高下之別<sup>31</sup>。而十信至等覺又各配以六種「輪」，智者的六輪位基本上依姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》卷上<sup>32</sup>的六種寶瓔珞（銅寶瓔珞、銀寶瓔珞、金寶瓔珞、琉璃寶瓔珞、摩尼寶瓔珞、水精瓔珞）而立，然他取消了經中對應於妙覺的「水精(晶)瓔珞」，而自行於「銅輪」前別立「鐵輪」，以與「十信」對應。另據筆者查，闕作譯者的《大梵天王問佛決疑經》卷一〈法界品第四〉云：

十信菩薩成鐵輪王，十住菩薩成銅輪王，十行菩薩成銀輪王，十向菩薩成金輪王，初地菩薩成四天王，二地菩薩成忉利王，三地菩薩成夜摩王，四地菩薩成兜率王，五地菩薩成化樂王，六地菩薩成自在王，七地菩薩成初禪王，八地菩薩成二禪王，九地菩薩成三禪王，十地菩薩成四禪王，等覺菩薩住於內院。<sup>33</sup>

當中鐵輪至金輪的對應階位同智者所說。圓教與別教各階段之對應關係詳見下表之註解說明<sup>34</sup>。

此教觀行，智者《四教儀》說：「圓以不偏為義。此教明不思議因緣，二諦中道事理具足，不偏不別，但化最上利根之人。」<sup>35</sup>前三教俱有所偏，此教但化利根大菩薩，直顯真實究竟大義，特點為大、滿、圓、頓、實，修止觀方法為不落次第之「圓融一心三觀」，即一心中觀空時即同時觀假、觀中，並觀不思議因緣。

<sup>30</sup> 見智顛撰：《四教義》卷十一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 761 上。

<sup>31</sup> 關於其更多差別，智者於《妙法蓮華經玄義》卷第九上的「明圓門入實觀」有從十種義（實只有八義）明其分別，這八義為：一融、不融；二即法、不即法；三明佛智、非佛智；四明次行、不次行；五明斷斷惑、不斷斷惑；六明實位、不實位；七果縱、果不縱；八圓詮、不圓詮。參見《大正新脩大藏經》第 33 冊，No.1716。

<sup>32</sup> 見《大正新脩大藏經》第 24 冊，頁 1013 上。

<sup>33</sup>（闕作譯者）：《大梵天王問佛決疑經》，《卍新纂續藏經》第 1 冊，頁 446 中。

<sup>34</sup> 該欄註解資料主要參考《天台四教儀》卷前的「四教頌」：「七賢七位藏初機，通教位中一二齊。別信并圓五品位，見思初伏在凡居。果位須陀預聖流，與通三四地齊儔。并連別住圓初信，八十八使正方休。圓別信住二之七，藏通極果皆同級。同除四住證偏真，內外塵沙分斷伏。八之十信二惑空，假成俗備理方通。齊前別住後三位，并連行向位相同。別地全齊圓住乎，無明分斷證真因。等妙一覺初二行，進聞三位不知名。」參高麗·諦觀：《天台四教儀》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 773 下。

<sup>35</sup> 見智顛撰：《四教義》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 722 中。

圓教的理即還未聞法，名字即雖聞而仍未起修；觀行即則已是外凡，算是正式進入修行之道，能伏界內見思惑；相似即則進一步斷見惑及塵沙惑；分證即分階段斷除所有無明惑（除第 42 品）；究竟即則連第 42 品亦終於斷除。為清楚顯示圓教「六即」所對應的菩薩五十二位為何，及各「六即」各應修及應斷者，特製成以下一表：

圓教道果表：

	大小	偏圓	圓果圓位	圓位階	細目		圓行圓修	圓伏圓斷	註解		
圓教	大	圓		理即			未聞中道諦理	還未起修，故無所斷	純性具如來藏		
				名字即			已聞中道諦理	同上			
			(外凡) 五品弟子位	觀行即			無作四諦；不思議不生不滅十二因緣；稱性六度十度；一心三觀	理慧相應，伏界內見思惑	約為別教十信		
			(內凡) 六根清淨位	相似即	十信(鐵輪)	初信	似證中道	斷界內見惑	約為別教初住位		
						二~七信				於七信斷界內思惑，解脫三界輪迴之分段生死	約為藏教羅漢位、別教七住位
						八~十信				斷界內外塵沙習氣	約為別教十向位
			菩薩/聖位	分證即	十住(銅輪)	初住	斷一品無明，證一分中道	共斷41品無明惑	斷一品無明惑	約為別教初地	
						二~十住			斷九品無明惑	約別教二至十地	
					十行(銀輪)	初行			斷一品無明惑	約為別教等覺	

					二行			斷一品無明惑	約為別教妙覺
					三～十行			斷八品無明惑	此位以為別教聞所未聞
				十向(金輪)				斷十品無明惑	
				十地(琉璃輪)				斷十品無明惑	
				等覺(摩尼輪)				斷一品無明惑	
		佛	究竟即	妙覺			斷第 42 品生相(微細)無明惑		虛空為座，成清淨法身，居常寂光土

### 3. 「六即」概念探討

#### 3.1 「六即」釋義

「六即佛」是智顛所獨創，「六即，義蘊《大[般涅槃]經》，名出智者。」<sup>36</sup>意思指智者依據《大般涅槃經》中的貧人藏寶喻，再加以引申、推衍並命名出六種相即位階理論。然印順意見與此稍異，他認為天台「六即佛」是依《般若經》的「五種菩提」(pañca-bodhi，即發心、伏心、明心、出到、無上五種菩提)，另加上「理即」而成。<sup>37</sup>另湛然也說六即是天台一家獨家之說：「此六即義，起自一家，深符圓旨，永無眾過。」<sup>38</sup>說「六即佛」符合圓旨，是因為這是天台宗的圓教成佛行位說，是別家所無。「六」指六種修次階位：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。「即」指上述六位是相即而體一，無二無別。智者於《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》中的七覺六義，大概就是「六即佛」的雛形了，即：「因聞七覺」可屬配理即及名字即，「修行七覺」配觀行即，「會理七覺」及「起方便七覺」配相似即，「入法門七覺」配分證即，「圓極七覺」配究竟即，這在下文會再詳細探討。

至於「六」與「即」兩字的意義，天台宗湛然十分扼要解釋，云：「『即』故初後俱是，『六』故初後不濫。理同故『即』，事異故『六』。」<sup>39</sup>意思指，六種佛因為相即，故第一的「理即」與最後的「究竟即」同一，因理體相同故；然實際上，因事相互異而別開為六，以揭示凡聖階位是歷歷分明，不容相混，以凡夫位上攀聖位。

翻查「CBETA 電子佛典」，發現「六即佛」一詞不見於智者掛名的任何著作中，甚至於整個唐代中的經論疏鈔中，亦只出現於一種著作中，即唐代智雲的《妙經文句私志記》卷三，這詞兒在該記中共出現兩次。<sup>40</sup>唐以後的各朝代（宋、明、清）亦只有零星於十多本不同著作出現共廿多次。但這不代表圓教「六即佛」不常用，只是時人多以較簡約的「六即」稱之，而內涵實際上仍是「六即佛」。以上僅就慣用寫法言，如從兩詞義理內涵言之，則實有不同。關於「六即」與「六即佛」的差異，明代智旭（即靈峰蕩益大師）曾寫《教觀綱宗》一書，此書論述焦點在於言說四教六即之教證，並將圓教與餘三教之位階交叉比較。他結合天台化法四教（藏、通、別、圓）來闡釋「六即」義：

<sup>36</sup> 見宋·可度詳解、明·正誡分會：《十不二門指要鈔詳解》，《卍新纂續藏經》第 56 冊，頁 433 下。至於智者所引用的《大般涅槃經》原譬喻請參見本文「『六即』」的次第——即次第而非次第，而更重前者」一節的相關腳注。

<sup>37</sup> 印順《印度佛教思想史》，頁 136。

<sup>38</sup> 見《止觀輔行傳弘決》卷第一之五，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 179 上。

<sup>39</sup> 見唐·湛然所述的《摩訶止觀》綱要書——《止觀大意》，收於《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 459 中。

<sup>40</sup> 見唐·智雲撰：《妙經文句私志記》，《卍新纂續藏經》第 29 冊，No.0596，頁 210 上～中。

前三雖約當教各論六即，咸未究竟。以藏、通極果，僅同此[圓]教相似即佛；別教妙覺，僅同此教分證即佛。又就彼當教，但有六義，未有即義，以未知心、佛、眾生，三無差別故也。是故奪而言之，藏[教]、通[教]極果，別[教]十迴向，皆名理即，以未解圓中故。<sup>41</sup>

他認為四教各有六即，但藏、通二教，及別教十地以前，因還未登地證真，故不用「六即佛」一詞，以其還未真正通達佛位，而只用「六即」（去掉「佛」一字）。故此，他將四教分為「當教」（即藏、通、別三教）與「究竟」（即圓教），說前三教雖有「六即」之名，而未有「六即」之實，故前三教是六而未即，又極端說前二教之極果及別教之十向位也只等於「理即」，故「當教」之六即義是不究竟的。

上一節已各別列出藏、通、別、圓四教的位次，從中可見，四教的位次具有可對照性，例如別教的十地才相當於圓教的十住。為更清晰表示，特將藏、通、別、圓教修行位次與六即的綜合對應關係製作一表如下：

化法四教修行位次與六即的綜合對應關係表：

四教 六即	藏教	通教	別教	圓教
理即				
名字即				
觀行即 (外凡)	三賢 (五停心、別相念住、總相念住)	初、乾慧地	十信	五品弟子位
相似即 (內凡)	四善根 (煖位、頂位、忍位、世第一法位)	二、性地	十住 十行 十向	六根清淨位／ 鐵輪／十信
分證即	1 預流果 (隨信行、隨法行)  2 一來果、不還果 (信解、見得、身證)	三、八人地 四、見地 五、薄地 六、離欲地 七、已作地 八、辟支地 九、菩薩地	十地 等覺	銅輪／十住 銀輪／十行 金輪／十向 琉璃輪／十地 摩尼輪／等覺
究竟即	1 羅漢果(時解脫、不時解脫) 2 辟支佛 3 菩薩	十、佛地	妙覺	妙覺／佛

<sup>41</sup> 見明·智旭：《教觀綱宗》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁941中。

### 3.2 智者提出「六即」的目的

智者建立「六即佛」的目的，是有其深意的，這可從他本人及後代所追述的著作中窺見。唐朝行滿於《六即義》以幾個字概述目的：「所言即者，為簡離故；所言六者，為簡濫故。」<sup>42</sup>惜未多鋪陳，要真正瞭解智者立「六即佛」目的，還是需直接參閱智者的著作。按智顛所著、天台三大部之一、詳論圓頓止觀教法的《摩訶止觀》，在卷一論述如何「發大心」（五略<sup>43</sup>之一）時，作者即從三種面向——四諦、四弘誓願、六即——來彰顯發真正菩提心之法，當中有簡單提到智者他安立六即之原因。當然他論及六即是結合發菩提心來說，但也處處闡發六即義，故有其參考價值。智者這樣說：

若智、信具足，聞一念即是[真正菩提心]。信故不謗，智故不懼，初後[六即]皆是[真正菩提心]。若無信，高推聖境，非己智分；若無智，起增上慢，謂己均佛，初後[六即]俱非[真正菩提心]。為此事故，須知六即。此六即者，始凡終聖。始凡故除疑怯，終聖故除慢大(云云)。<sup>44</sup>

這與他在《妙法蓮華經玄義》強調習定者，觀心時要防其過的觀點是一致的：「若觀心人謂即心而是，已則均佛，都不尋經論，墮增上慢，此則抱炬自燒，行牽惡道，由不習聞也。若欲免貧窮，當勤三觀，欲免上慢當聞六即。」<sup>45</sup>智者明白提到，行者信心足夠時，是不會有謗法之嫌——即沒有毫無智慧，也不閱讀經教者易有之缺失：以為自己已有的一點證悟體驗是解脫境界，可與佛等量齊觀，心生驕慢，自許為佛，最終墮於惡道。具備智慧或多聞時，也不會怯於聖道長遠而生退卻之心，而能勇往直前，而沒有乏信心者之過：以見道、成佛等境界太高遠而心疑非一己智慧所能及，如是則起退轉心。為免行人過份高舉或卑劣己德，而曉他們以不亢不卑之理，故宣說六即義<sup>46</sup>。

<sup>42</sup> 見唐·行滿述：《六即義》，《卍新纂續藏經》第56冊，頁471上。

<sup>43</sup> 《摩訶止觀》一書中，智者把實踐圓頓止觀方法以五大方面總說略出，名「五略」（發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處）；另以十章別說詳出開衍止觀深意，名「十廣」（大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸）。「五略」是於「十廣」中之「大意」所出。詳見唐·智顛、灌頂記：《摩訶止觀》卷一上，《大正新脩大藏經》第46冊，頁3中～4上的開章部份。

<sup>44</sup> 見《摩訶止觀》卷一下，《大正新脩大藏經》第46冊，頁10中。引文中的夾注為筆者所補入以使意思更完整。

<sup>45</sup> 見智顛說：《妙法蓮華經玄義》卷一上，《大正新脩大藏經》第33冊，頁686上。

<sup>46</sup> 法尊法師解說「諸行無常」時，提到「古德諷刺六朝時講『空』的空不出理由來，天台家講『即』的即不出名堂來的所謂『鼠即』、『鳥空』」（釋法尊譯講、釋弘悲記：《辨了不了義善說藏論》之「四宗要義講記」，頁6）。據筆者所猜，法尊口中的古德有可能為蕩益大師，在鳩摩羅什譯、蕩益智旭解的《阿彌陀經要解》裡，說云：「奈何，離此淨土，別談唯心淨土，甘墮鼠即鳥空之誚也哉。」（CBETA, T37, no. 1762, p. 369, c7-8）意思指，蕩益借「鼠即」（鼠唧唧的叫，「即」通

唐代天台宗第九祖兼中興之祖——荆溪湛然，曾分析「六即」義如下：

暗禪者多增上慢；文字者推功上人。並由不曉六而復即，謂理下列名。此『六』下釋名離過，『即』故，凡亦必具。『六』故，極唯在佛；是故始凡理具，而不疑無，趣求無怯；終聖在佛，而無上慢，以生自大。<sup>47</sup>

湛然指出教、禪之人各有其偏頗，如習禪者因不知其上還安有別位，以為己位已是最勝，心生我慢<sup>48</sup>。研教者因不知六位聖凡之理體是一，故傾向視上位為高不可就，心生退屈。如此，智者述「六即」是抑禪者我慢而揚習教者卑心。他在解釋「六即」時特別高調批判禪者的原因，是以其「禪法是『暗證』，證而無教作根據」<sup>49</sup>。

《翻譯名義集》的作者法雲（南宋徽宗賜號普潤大師，自號無機子，曾學天台）所述亦有相同的兩點：

無機子敘「六即佛」曰，癡禪任性濫上聖以矜高，狂慧隨情居下凡而自屈。由是天台智者祖師明六即佛，破二種見，棟其大過。六分因果之事殊收彼不收，即顯聖凡之理等。沈生死海，如寶在暗而不失；升涅槃山，猶金出礦以非得。不一不異，其道融通；無是無非，此智圓妙。<sup>50</sup>

智者一方面為免習定之增上慢人高舉自德而流於輕狂、不尊賢聖，另一方面又免習慧之乏自信者太過妄自菲薄而以為聖道高不可攀，故說六位相即為一而又道次井然之「六即佛」，以破除時人之卑慢心——當驕狂自負的習定者明白成佛行位是先後次第歷歷分明、不容躐等時，則除其慢心；當自卑的學教人聽到包

---

「啣」)與「鳥空」(鳥飛越空中)慨嘆時人不切實際，只會空談，筆者暫未看到有證據指蕩益的「即」暗指天台的「六即」，不知這是否法尊的借題發揮。但其實「鼠即鳥空」最早可溯自唐代湛然述的《止觀輔行傳弘決》卷一之一：「起絕言見鼠啣鳥空」(CBETA, T46, no. 1912, p. 143, a23)，而「鼠啣鳥空」主要是諷斥增上慢者這類「無所知人得此[禪境]謂為無生忍，四禪比丘謂為四果。」(CBETA, T46, no. 1912, p. 143, a21-23)，而非主張「六即」的天台中人。再者，釋秀雲為湛然的《維摩經疏記》寫序云：「弗知天台性惡融通，寂滅魔界即佛之理，濫唱毗耶煩惱即菩提、生死即涅槃之說，非但墮鼠啣鳥空之責誚，抑亦為眾魔羣道之饒。」從秀雲序可清楚知道，「鼠啣鳥空」的提出最初是為針對那些不懂天台宗「性惡論」的人而說(CBETA, X18, no. 340, p. 871, c6-p. 872, a6)，因此可以斷言，法尊以為「鼠即鳥空」是用來批判天台宗，其說法明顯有誤。

<sup>47</sup> 見唐·湛然：《止觀輔行傳弘決》卷第一之五，《大正新脩大藏經》第46冊，頁179上。

<sup>48</sup> 湛然這樣批評單修禪是有其時代背景，時華嚴、法相、禪宗流行，他為了中興天台，故起而評破各宗派。他諷刺禪宗不立文字，故有禪無教，是「暗證」(喻盲者無目，不知其所證)也。

<sup>49</sup> 見呂澂：《中國佛學源流略講》(北京：中華書局，1979年)，頁167，「第八講 宗派的興起及其發展」。

<sup>50</sup> 法雲編《翻譯名義集》卷七，《大正新脩大藏經》第54冊，頁1177中。

攝迷凡悟聖之六種佛位是可相攝而能相即，得一即得其餘，成就其一位次即通攝餘位功德時，則增其信心。他並告訴這些人等，佛性本自具足，生佛一如，在凡不增，在聖不減。已悟之佛菩薩固非因佛性失而復得才證道，因為佛性猶如從礦中煉出金子，那是本來存在的；未悟之生死凡夫亦從來沒有失去之，只是佛性之寶埋於幽暗角落中而暫時未被發現。

現代學者亦有不依以上祖師的傳統說法，而將「六即佛」與「性具善惡」結合論述而另立不同說法，其中一說是指，智者立「六即佛」之原因，是為想要修行成佛之眾生，提供具體的修止觀而成佛的次第。這是因為雖說眾生有性善一面，故是「理即佛」，但實際上，眾生亦有無明性惡的一面，如要達到佛境界（「究竟即」），必須一步步修行止觀。<sup>51</sup>但不知其說典據若何，僅能視為個人發揮。

### 3.3 「六即」的次第——即次第而非次第，而更重前者

特別留意的是，「六即佛」是解圓行漸，故是次第（指行方面）又非次第（指解方面）的，可知它並沒有實際立刻成佛的成份在內<sup>52</sup>，還是要經久修才得佛果位。如湛然所言：「果頭之理，初後無殊；約事差分，六位階降。名『六』名『即』，不即不離。」<sup>53</sup>可知六種即之道理是無別，六而為一；但其事功則又不一，一中開六。由此才得出結論，說「六即」是非即非離的一種關係。

但什麼時候說次第，什麼時候不拘次第，則純視乎行人根器而定，不能一蓋而論。「非次第」很容易理解，因為在圓教的一體相即相入的包容架構下，初即後位後即初位，是不用按著順序位次的，但畢竟這只是針對利根者來說，故智者也不抹煞「次第」對凡夫根器者的必要。他在《摩訶止觀》關於「六即」的譬喻，可看出書中內容雖闡發圓頓觀行體系中不揀次第之大意，但卻從未或忘道行位次之必要性：

譬如貧人家有寶藏而無知者，知識示之，即得知也。耘除草穢而掘出之，漸漸得近，近已藏開，盡取用之。<sup>54</sup>

<sup>51</sup> 參潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁160，第四章裡的「性具善惡論」。

<sup>52</sup> 有些學者就太強調「六即佛」中「即」的一面，而忽視「六」的一面。例如陳堅於其博士論文中將「六即位」看作是「眾生不同生存狀況的一種寫照」（指眾生的染淨之性各不同，故可分為六類），觀點頗為新鮮；但同時又言「眾生處於『六即』中的任何一個『即位』都能成佛」，以為眾生就算心性有染，亦可成佛，卻絲毫未見他提及成佛之法為何，顯示作者可能不知道智者提出「六即佛」時，其實並沒有揚棄漸修的必要性。見其論文〈煩惱即菩提——天台宗「性惡」思想研究〉，載佛光山文教基金會編：《中國佛教學術論典15：煩惱即菩提》，頁244。

<sup>53</sup> 見唐·湛然所撰注、智顛《摩訶止觀》的重要注解書——《止觀輔行傳弘決》卷第一之五，收入《大正新脩大藏經》第46冊，頁179上。

<sup>54</sup> 見《摩訶止觀》卷一下，《大正新脩大藏經》第46冊，頁10下。

上引之貧人喻實借取自《大般涅槃經》，貧人喻的原型(stereotype)，據宋·可度詳解、明·正謚分會的《十不二門指要鈔詳解》<sup>55</sup>：「六即，義蘊《大[般涅槃]經》，名出智者。如貧女寶藏、力士額珠等……」<sup>56</sup>是出自《大般涅槃經》，更詳細點說是出自此經之〈如來性品〉。今特別找出《大般涅槃經》經文如下：

譬如貧人家有寶藏，是人不見；以不見故，無常、無樂、無我、無淨。有善知識而語之言：『汝舍宅中，有金寶藏，何故如是貧窮困苦，無常、無樂、無我、無淨？』即以方便，令彼得見，以得見故，是人即得常樂我淨，佛性亦爾。眾生不見，以不見故，無常、無樂、無我、無淨。有善知識、諸佛菩薩，以方便力，種種教告，令彼得見。以得見故，眾生即得常樂我淨。<sup>57</sup>

與《摩訶止觀》中的貧人喻相較，故事大綱大同，卻不無小異，如《大經》並無提及除草去穢、開啟寶藏等情節，可知譬喻已經過智者加工增補，以配搭「六即佛」位階之開合。智者以之顯發其「六即」之次第井然，喻中各句皆可別配六即階位，如：「貧人家有寶藏而無知」喻凡夫自有如來藏佛性而不自知的「理即」；「知識示之，即得知也」喻聽聞善知識開示方知有佛性的「名字即」；「耘除草穢而掘出之」喻發心修行去除心性蔽垢的「觀行即」；「漸漸得近」喻加行道上慢慢體驗真理卻仍於理彷彿的「相似即」；「近已藏開」喻開一分慧解即證一分圓智的「分證即」（《摩訶止觀》卷一用的字眼為「分真即」）；「盡取用之」喻完全開發佛性、究竟成佛的「究竟即」。

甚至可以說，智者對次第頗為講究，特別對下根者而言，他常常提醒下根而又驕慢的止觀行人要「識位次」，要知道修道必有其次第，不可相濫。例如在《摩訶止觀》的「正行」部份（約相當於「十廣」中的第七「正修」），這類的勸勉便重複出現。「正修」裡詳細討論到如何正修正觀，並開出「觀心十境」，即以十乘觀法（觀不思議境、起慈悲心、善巧安心、破法遍、識通塞、修道品、對治助開、知次位、能安忍、無法愛）觀十種所緣境（陰入界境、煩惱境、病境、業境、魔境、禪定境、諸見境、增上慢境、二乘境、菩薩境）。十乘觀法中，上根人用「觀不思議境」得一念三千而一念至佛位，中根人繼續修「起慈悲心」乃至「對治助開」亦得至佛位，唯下根人要進而修「知次位」等餘三觀法才能成就。可見明白道果之分齊，對一心要破惑修證的劣根器者十分重要。智者一再於詳述十種所緣境觀法的各章中<sup>58</sup>，強調要「知次位」。現把《摩訶

<sup>55</sup> 《十不二門》是湛然撰著，其注釋書為北宋知禮之《十不二門指要鈔》，此《十不二門指要鈔詳解》又是知禮鈔之解說書。

<sup>56</sup> 見《卍新纂續藏經》第56冊，頁433下。

<sup>57</sup> 見北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》卷廿七，《大正新脩大藏經》第12冊，頁523下。

<sup>58</sup> 但智者十種所緣境中只寫到「諸見境」而止，後面「增上慢境」、「二乘境」、「菩薩境」三部份並沒有流通傳世，故實際上《摩訶止觀》只記載頭七種所緣境而已。

止觀》「正修」中之頭七乘觀法裡，智者提醒修摩訶止觀者須明瞭位次的文字順序引出，以供參考：

- 「無有叨濫，是名知次位。」(卷七下，p.99 上，「觀陰入界境」)
- 「深識次位，知我此行，未同上聖，慚愧進修，無有休已。」(卷七下，p.100 下，「觀陰入界境」)
- 「明識六即，不起叨濫。我所觀眼雖具五眼，但是『名字』，但是『觀行』；若漸見障外，後見十方，如普賢觀，頓見大千；如常不輕，漸頓兩見，六根互用，我悉未階，不應起慢，慚愧勤行。」(卷七下，p.101 中，「觀陰入界境」)
- 「未識次位，『觀行』、『相似』，全未相應，濫叨上位，所以成怪。」(卷八上，p.104 下，「觀煩惱境」)
- 「作此觀時，雖滯床枕，深識次位。我觀病患，道理宛然，如彼[王留]璃，在深潭底。我此觀智，但是『名字』，因疾未除，果疾是分。若『似解』之位，因疾少輕，道心轉熟，果疾猶重，不免眾災。若入『無生法忍』，因疾雖盡，猶有果疾。我今不應非位起慢，言我病行，均彼上人。」(卷八下，p.111 下，「觀病境」)
- 「如是觀時，不叨上聖。」(卷八下，p.114 下，「觀業境」)
- 「若小乘伏道，遍名為『聞慧』；乃至圓教五品，是聞慧位。此尚未成，豈可濫真，起增上慢？」(卷八下，p.116 下~117 上，「觀魔境」)
- 「識次位，內防增上慢。」(卷九下，p.131 下，「觀禪定境」)
- 「深識位次，不濫上地。」(卷十下，p.140 下，「觀諸見境」)

《摩訶止觀》仍傳世之七種所緣境中，每一境必有一處提及要知位次(「觀陰入界境」更達三次)，這番建言的重要性可見一斑。雖然本文前一節說到智者立「六即佛」的目的，是要「除慢大」及「除疑怯」<sup>59</sup>，但從以上數條引文可明顯發現，他一再呼籲縱有修證所得，也別「叨濫」<sup>60</sup>、自大，要有自知之明及慚愧心，知道自己只是「名字即」、「觀行即」而已，甚至哪怕已達到「相似即」(五品弟子位)，都還是位居初階而已，與聖位相去還遠而「全未相應」。所以，他是較重視為圓教行者「除慢大」，而少有論述「除疑怯」。他於另一著

<sup>59</sup> 見《摩訶止觀》卷一下，《大正新脩大藏經》第46冊，頁10中。

<sup>60</sup> 台灣「教育部重編國語辭典修訂本」(網絡版)定義「叨濫」為：「貪心而行為不正。《莊子·漁父》：『變更易常，以挂功名，謂之叨。』成玄英·疏：『變改之際，建立功名，謂叨濫之人也。』」見 <http://140.111.34.46/newDict/dict/>。然此解釋稍嫌泛略。如單以「叨」一字查詢，「教育部重編國語辭典」定義為「貪。常用於功名、功勞之上。」另，網上漢語詞典定義「叨濫」為：「猶言濫充。多用作自謙之詞。《魏書·袁翻傳》：『於臣庸朽，誠為叨濫。』唐張九齡《謝賜衣物狀》：『臣有何力，可以叨濫？』《舊唐書·竇威傳》：『臣又階緣戚裏，位忝鳳池，自惟叨濫，曉夕兢懼。』」見「漢典」網站之「漢語詞典」<http://www.zdic.net/cd/>。據上述釋義，「叨濫」說自己時是謙詞，但智者在《摩訶止觀》中多用以指別人，故詞義上應解作貪取聖位、濫竽充數。

作《維摩經玄疏》說：「世間學門<sup>61</sup>坐禪之人，若不善解六即之殊，多生叨濫，未解謂解，未得謂得，墮增上慢，起諸過罪，此豈學佛法得意者乎？」<sup>62</sup>；在《四教義》中，介紹完「六即」後亦加上一句說：「若能善解此[六即]之次位，即不起大乘增上慢，大乘旃陀羅<sup>63</sup>之過罪也。」<sup>64</sup>為何他一再提醒行人不要叨濫？這背後原因或許有多於一種，但其中之一，是因為能夠修習圓頓止觀者，必已是上等根器人，對解脫法早已具足信心，也發大願去求聖道，怯懦疑畏之情必少，故筆墨盡可花在如何調服行人我慢心之上。所以智者才說：「此六即者，始凡終聖」<sup>65</sup>，意思是說，凡夫還得從初始階段起修，以能達至終極之聖位。從這一點來看，他的六即道果觀是很靈活活潑，不拘泥於定式，而是適應眾生之機或性情而有調節變化：如是根利或謙卑者，盡可為之說不次第之理；然對根鈍或慢我者，必為之說修道次第之理，而不貿然開示不揀次第之法<sup>66</sup>。

---

<sup>61</sup> 「學門」，筆者疑為「學問」，但 CBETA 校勘版只是原字照用，並未提示當中有任何錯誤。

<sup>62</sup> 智顛撰：《維摩經玄疏》，《大正新脩大藏經》第 38 冊，頁 520 上。

<sup>63</sup> 旃陀羅為古印度社會中最低賤的階級。

<sup>64</sup> 見智顛撰：《四教義》卷十一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 762 中，「善識次位」。

<sup>65</sup> 見《摩訶止觀》卷一下，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 中。

<sup>66</sup> 故張風雷說名字即一直到究竟即屬漸修證過程，筆者認為此說仍不夠完備，因這只是就鈍根者而言，而沒有考慮利根人。見其〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，載《二〇〇一年第三屆兩岸禪學研討會論文集》（台中：慈光禪學研究所，2001 年），頁 7。

## 4. 「六即佛」各別意涵

智者曾於《四教義》這樣簡明的介紹「六即佛」：

涅槃即生死，菩提即煩惱，此是理即。若知「生死即涅槃，煩惱即菩提」，是為名字即。因此觀行分明，成五品弟子，即是觀行即。得六根清淨，名相似即。成四十一地，即是分證真實即。證妙覺果，即是究竟即。<sup>67</sup>

大概而言，涅槃即生死、菩提即煩惱這種不二道理，屬理即；知道這不二道理，屬名字即；因解而生行，是觀行即；觀行功夫有成而得以清淨六根，是相似即；見道後於四十一階位層層勝進，為分證即；最後取妙覺，是究竟即。

他於《妙法蓮華經玄義》的介紹更扼明：「世間相常住，理即也。於諸過去佛，若有聞一句，名字即也。深信隨喜，觀行即也。六根清淨，相似即也。安住實智中，分證即也。唯佛與佛究盡實相，究竟即也。」<sup>68</sup>內容上的細節有一點出入，如「理即」言「世間相常住」，然大體同上。

至於更詳細的解說「六即佛」的權威著作，有唐代智者《摩訶止觀》，故以下幾節特別節錄相關釋文，以明六即佛義。唐代行滿所述的《六即義》更是針對「六即」而作，特點是他習慣隨釋引用相關經文作為例證。《觀無量壽佛經疏》亦有述及這六種佛，而此疏古人皆說是智者為注釋《觀無量壽佛經》而寫之書。但到了近現代，望月信亨以此疏並未註明筆錄者是誰，而疑為非出自智者的偽作；湯用彤亦引望月信亨說其為唐代人偽撰。<sup>69</sup>故本文只列出《觀無量壽佛經疏》相關經文作參考之用<sup>70</sup>，而未以之作為論析「六即佛」的主要依據。

### 4.1 理佛

智者在《摩訶止觀》中，把原本單純的「人人皆有佛性」發揮，將之連繫到其一心三觀及如來藏學說：

「理即」者，一念心即如來藏理。「如」故即空；「藏」故即假；「理」故即中。三智一心中具，不可思議。如上說：三諦一諦，非三非一；

<sup>67</sup>見智顛撰：《四教義》卷十一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 762 上～中，「善識次位」。

<sup>68</sup>見智顛說：《妙法蓮華經玄義》卷一上，《大正新脩大藏經》第 33 冊，頁 686 上，「六、明觀心」。

<sup>69</sup>可參湯用彤：《隋唐及五代佛教史》（臺北：慧炬出版社，1997 年，再版），頁 162。《觀無量壽佛經疏》引文可參見唐·智顛說（？）：《觀無量壽佛經疏》，《大正新脩大藏經》第 37 冊，頁 187 上～中。

<sup>70</sup>近現代釋「六即佛」的著作有釋靜權的《天台宗綱要》（見該書「四、圓教」的「(五)六即」），惜該部份他主要引用的資料是有偽作之虞的《觀無量壽佛經疏》。

一色一香[具]一切法、一切心，亦復如是。是名「理即是菩提心」，亦是「理即止觀」。即寂名「止」，即照名「觀」。<sup>71</sup>

(智顛《摩訶止觀》卷一，「五略之一：發大心」，大正 46，p10b)

此位指一心中圓具空假中三諦，得一即得三，得三實得一。因還只是在理論階段，故未有止觀修行方法，因此，智者只說止即是觀，觀即是止，僅此而已。

智者的《維摩經玄疏》因是疏釋以在家居士身份宣揚不二法門的《維摩詰經》，故他結合了「淫怒癡性」來釋「理即」：

理即者，此經云：淫怒癡性即是解脫，此是理即義也。

(智顛《維摩經玄疏》，大正 38，p520a)

但無論如何，淫怒癡即解脫的道理都與前面一樣，是不一不二的。例如《摩訶止觀》說三諦非三，一諦非一，本來就無分別；《維摩經玄疏》亦言淫怒癡非淫怒癡，而是解脫，也是本來就無分別。可見這個「理」，表面可以是指不同東西，但其背後的大道理實是同一。

與智者說法稍異，行滿於《六即義》也是將「理」看作「佛性」的代名詞：「理即者，理謂理性，即如來藏本自有之，非適今也；亦名佛性——性是因義，佛是果義，因中具有果人之性，故云佛性，名理即佛。」<sup>72</sup>此處點出了天台受如來藏思想影響之事實。行滿說「理即」之「理」代表「如來藏」，是平等存在於一切眾生及聖賢身上，無二無別，以之遙相呼應《華嚴經》的名言：「心、佛、眾生，三無差別」<sup>73</sup>；倒過來說，既然佛與眾生並無差別，「理即佛」之說焉能不成立。

《觀無量壽佛經》的解釋稍長，但主要是引用眾經證成實有「理即」：

《涅槃經》云：一切眾生即是佛。如貧女舍寶，眾物具存，力士額珠，圓明頓在。《如來藏經》舉十喻，弊帛裹黃金、土模內像、閻室瓶盆、井中七寶，本自有之，非適今也。《淨名》云：「一切眾生皆如也」。《寶篋》云：佛界眾生界，一界無別界。此是圓智，圓覺諸法，遍一切處，無不明了。雖五無間，皆解脫相；雖昏盲倒惑，其理存焉。斯理灼然，世間常住。有佛不能益，無佛不能損；得之不為高，失之不為下。故

<sup>71</sup> 此段引文斷句、標點及夾注參考李志夫：《摩訶止觀之研究》(台北：法鼓文化，2001年)，「發大心」一節。

<sup>72</sup> 見唐·行滿述：《六即義》，《卍新纂續藏經》第 56 冊，頁 471 上。

<sup>73</sup> 賴永海指出，天台宗與華嚴宗雖同樣借用《華嚴經》的「心、佛、眾生，三無差別」一句，並加以發揮，但兩宗理路取向不同：天台主張一各具三，即心中同時具有佛與生，餘此類推；華嚴主張三即是一，即心、佛、眾生實際只有一體。見《中國佛性論》(高雄：佛光出版社，1990年)，頁 274。

言眾生即是佛，理佛也。

(智顓(?)《觀無量壽佛經疏》，大正 37，p0187a)

這是從理上立論，主張一切有情，不論其是迷是悟，乃至是否仍在地獄受五無間苦，或是否有佛出世，都擁有佛性，都有成佛的可能性。智者特別引用諸經中的比喻才支持其論點，如以貧女、力士、弊帛、土模、闇室、井來譬做迷染的有情，以其內在本有舍寶、額珠、黃金、像、瓶盆、七寶來比喻有情皆有佛性。故理論上來說，大家都是佛。當然這不代表不用修行，還是得通過各種修行功夫把蒙蔽佛性的污垢、昏闇等去除，彰顯佛性。故此總體來看，「理同故即，事異故六」<sup>74</sup>，即六者道理是同一，但實際於事上有六種差別。若從各別來看，「理佛」純是就理而言，其餘五佛是就事而言；「理佛」行者仍是迷，其餘五佛行者則悟，或悟多分，或悟少分。但不容否定的，是「理佛」是後面五種佛的基礎，沒有「理佛」，沒有肯定佛性，則餘五佛亦不能成立了。今簡單以一表綜合以上所述：

六即與理事之關係：

總體而言	六即	各別而言
理同一、事異六	理即	性理如一；眾生迷而未悟  事修有五；眾生漸修漸悟
	名字即	
	觀行即	
	相似即	
	分證即	
	究竟即	

## 4.2 名字佛

「名字即佛」是六即之二，智者於《摩訶止觀》結合了「菩提心」來作解釋：

「名字即」者，理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼，不解方隅。或從知識，或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中，通達解了，知一切法皆是佛法，是為「名字即菩提」<sup>75</sup>，亦是「名字止觀」。若未聞時，處處馳求。既得聞已，攀覓心息，名「止」；但信法性，不信其諸，名為「觀」。

(智顓《摩訶止觀》卷一，「五略之一：發大心」，大正 46，p10b)

<sup>74</sup> 見唐·湛然《止觀大意》，收於《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 459 中。

<sup>75</sup> 因原書是結合發菩提心來說，故有「名字即菩提」一語。此「名字即」本意是說一旦得以聞法（如「菩提心」等），即能生出知解。是故引文之「菩提心」云云，實可例推通於其餘。其餘各四即亦是如是。

此位之人才剛值遇善知識，得以聽聞佛法；或得閱佛經，從而知道佛理，知道三諦相即、唯有一實相之道理，然卻未真正起修，故也沒有什麼止觀修行方法<sup>76</sup>，勉強說其修行，「止」就是止息攀緣心，「觀」則為堅信法性。

如果說《摩訶止觀》是從正面肯定「名字即」的作用，《維摩經玄疏》則可說是從反面來探討「名字即」人的負面意蘊：

名字即者，如《大涅槃》云：外人、舊醫，虛妄計涅槃常樂我淨，如蟲食木，偶得成字，是蟲不知是字非字，有智之人終不說言是蟲解字。今末世學問坐禪之人，聞此大乘方等經，說淫怒癡性，即是解脫，即大涅槃，不可復滅，不究深義，執此即名謂真解脫，是則同彼舊醫蟲道之過，此是名字即也。

（智顛《維摩經玄疏》，大正 38，p520a）

智者意思是說，光是得到「名字即」，單純聽聞教理，還遠不足夠，因為那純是知識學問而已。正如昆蟲蛀木<sup>77</sup>，其蛀痕大多隨機而不規則，但有時或許剛好給蛀出一個狀似文字之痕跡，但對昆蟲本身來說卻毫無意義。同理，光聽一堆教法，有很好的學問，但卻不去思惟，則仍無法得到實質受用。毫無受用已是最好的情況了，更糟者更可能落入名字相中，耽於戲論，例如說「淫怒癡性即是解脫」，就執其為實，恐成邪說異端；因為其還未起修，更別說入聖道了，故智者刻意指出名字即者的弊端，告誡聽法之餘還要「究深義」。

行滿《六即義》的說法亦是大同小異：「名字即者，或因經卷，或因善知識，聞此名字，深信此理，隨順三諦。」<sup>78</sup>從以上可見，雖云「名字佛」是「六即佛」的第二，但就修行方面言之，卻應排第一<sup>79</sup>，因為它代表眾生成佛道上邁出的第一步：值佛出世，得以聽聞佛法；或經典傳世，方知道有啟蒙去闇的法門。如能聞法而生信解，嚮往佛法僧三寶，則此人可名為「名字佛」。

《觀無量壽佛經疏》則強調以前或前無數生從來未得接觸佛法者，現生值殊勝因緣得以值佛出世而聞佛法，即入「名字即」中：

<sup>76</sup> 明代蕩益智旭示寂前曾作偈形容自己只是「名字即」而已：「名字位中真佛眼，未知畢竟付何人？」見《藕益大師全集》第 21 冊（台北：佛教書局），頁 31。另見印光法師《印光法師嘉言錄》（臺北：華藏佛教圖書館，1997 年），頁 227。

<sup>77</sup> 「蟲食木」譬喻出自北本《大般涅槃經》卷二〈壽命品第一之二〉：「如虫食木有成字者，此虫不知是字非字，智人見之，終不唱言是虫解字，亦不驚怪。」見北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》卷二〈哀歎品第三〉，《大正新脩大藏經》第 12 冊，頁 378 中。又或見此經之增修本——南本《大般涅槃經》，原文用字一模一樣，只是「虫」作「蟲」。見宋·慧嚴等修訂：《大般涅槃經》卷二，《大正新脩大藏經》第 12 冊，頁 618 中。

<sup>78</sup> 見唐·行滿述：《六即義》，《卍新纂續藏經》第 56 冊，頁 471 上。

<sup>79</sup> 當然，如論其實際，則其只屬前行而已，何有修行可說，內文所述，只是分位上之方便說而已。

如斯之理，佛若不說，無能知者。《法華》云：一百八十劫，空過無有佛；世尊未出時，十方常闇暝。《涅槃》云：「於無量世，亦不聞有如來出世、大乘經名。」若佛出世，方能闡智慧日，識三寶之光明，開甘露門，知十號之妙味，因說生解，於寶適悅。故須達聞名，身毛皆豎；昏夜大朗，巨關自關。此名字佛也。

(智顛(?)《觀無量壽佛經疏》，大正 37，p187a)

### 4.3 觀行佛

智者這裡同樣用上他於《維摩經玄疏》論「名字即」人過失時，所用的「蟲刻字」喻：

「觀行即是」者，若但聞名口說，如蟲食木，偶得成字，是蟲不知是字、非字，既不通達，寧是菩提？必須心觀明了，理慧相應，所行如所言，所言如所行。……觀行亦如是，雖未契理，觀心不息。……恒作此想名「觀」，餘想息名「止」云云。

(智顛《摩訶止觀》卷一，「五略之一：發大心」，大正 46，p10b~c)

智者提醒學人光有學理慧解仍是不足夠的，應當進一步坐言起行，時刻依教觀心，起修十乘觀法，使聽來的理能與觀慧相應，以理發慧；並止歇其餘諸想。至於要作哪些觀行，則於《維摩經玄疏》才有較具體明說：

觀行即者，行人精通三觀，善識二諦、三諦、四諦，開合不亂，信解分明，能知此心即是解脫，願行善巧，入五品弟子伏忍之位，此是觀行即也。

(智顛《維摩經玄疏》，大正 38，p520a)

觀行主要觀想空、假、中三觀，並信受及熟知真俗、空假中、苦集滅道等諸諦，才有望進入「五品弟子位」<sup>80</sup>。「五品弟子位」之名純是智者為《法華經·分別功德品》啟發而立，該品教人以隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度等五事（即「五品」），以證取阿耨多羅三藐三菩提。<sup>81</sup>

至於為何智者立「名字即」及「觀行即」？筆者認為與當時江南一帶只重教理闡發，不重修禪；北方則相反，只重禪觀<sup>82</sup>，不好文字義理，都各有所偏。

<sup>80</sup> 智者圓寂前，答弟子智朗其所達至之位，說他僅證「五品弟子位」：「吾不領眾，必淨六根，為他損己，只是五品位耳。汝問何生者？吾諸師友、侍從、觀音皆來迎我。」唐·灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，頁 196 中。

<sup>81</sup> 原文可參姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第 9 冊，頁 45 中~下。

<sup>82</sup> 關於北朝重禪輕講及南朝重講輕禪的原因，參見釋慧嶽：〈天台教觀的特質〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 57：天臺思想論集》（臺北：大乘文化出版社，1979 年），頁 73~78，「南北朝時代的佛教學風」；或釋慧嶽：《天臺教學史》（臺北：佛陀教育基金會，1993 年），「第二章 天

其師慧思因此倡定慧雙修，白天論教，晚上坐修。慧思的《諸法無諍三昧法門》亦時時透露出其重視修禪法之觀點，如「夫欲學一切佛法，先持淨戒、勤禪定」、「若欲斷煩惱，先以定動，然後智拔」<sup>83</sup>。因此，智者公元 567 年，陳廢帝<sup>84</sup>時，適三十而立之年，奉其師之命，住金陵瓦官寺弘揚實修禪法時，為糾正時人執廢於一邊，太重義解或暗禪，故主唱解行並重、教觀雙運<sup>85</sup>。他亦指出過多聞無慧及多慧無聞的弊處：

有慧、無多聞是不知實相，譬如大闇中，有目無所見，此人專修觀解，不尋經論。又云，有多聞、無智慧亦不知實相，譬如大明中，有燈而無照。此人止尋經論，不修觀解。又云，多聞、利智慧，是所說應受，此人外通經論，內觀分明也。<sup>86</sup>

這裡的「慧」指觀慧，「聞」指聞教，他指單只有觀慧是不能證知實相，單只重教義亦無足夠智慧於觀想中抉擇實相。事實上，他的「法華三大部」亦是禪教兼有之，如《妙法蓮華經玄義》和《妙法蓮華經文句》多說文解義，《摩訶

---

臺教學之特質」的「(一)南北朝時代的佛教學風」。至於南北朝時北方禪法的流布情況，見湯用彤：《隋唐及五代佛教史》(臺北：慧炬出版社，1997 年，再版)，頁 155，「第二節 天臺宗」。

<sup>83</sup> 兩例引見陳·慧思撰：《諸法無諍三昧法門》卷上，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 627 下。除此二例，慧思並引用《勝定經》(即《最妙勝定經》)之「汝等心亂，假使多聞何所益也?!」，見頁 629 中。可見他認為一個人抱持滿腹義理而心未得定，亦是無益。然而，隋、唐以來的經錄學者，皆以《最妙勝定經》為疑偽作，除北京版《甘殊爾》藏文大藏經外，歷代諸種大藏經俱拒收入此經。參見方廣錫整理：《最妙勝定經》，CBETA《藏外佛教文獻》第 1 冊，No.0010，「題解」部份。

<sup>84</sup> 湯用彤《隋唐及五代佛教史》一書頁 158，整理出智者年表，依年記事。其「年三十歲」一條，記云：「陳慶帝光大元年」，筆者考之史實，實為誤植，應為「陳廢帝光大元年」，大概是因為「慶」、「廢」兩字之簡體「庆」、「废」形似故。

<sup>85</sup> 以上參隋·灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊，頁 192 下欄之內文：「停瓦官八載，講《大智度論》，說《次第禪門》。蒙語默之益者，略難稱紀。雖動靜合道，而能露疵藏寶，恩被一切，草知我誰。昔浮頭、玄高，雙弘定慧。厥後沈喪，單輪隻翼而已。」引文的意思，若依宋曇照註本《智者大師別傳註》卷上，其意乃指智者不單對南方聽法大眾說《智論》等義門，也說《釋禪波羅蜜次第法門》等踐門，故言「動靜合道」，復興前朝梁代釋玄高及浮陀跋摩的「雙弘定慧」之風，一改單重義學、不重止觀的「單輪隻翼」之情況。參見《卍新纂續藏經》第 77 冊，頁 663 下~664 上。另，唐·道宣撰：《續高僧傳》卷十七，《大正新脩大藏經》第 50 冊，「隋國師智者天台山國清寺釋智顛傳三」中記：「顛便詣金陵，與法喜等三十餘人，在瓦官寺創弘禪法。僕射徐陵、尚書毛喜等明時貴望、學統釋儒，並稟禪慧，俱傳香法。……綿歷八周，講《智度論》，肅諸來學；次說禪門，用清心海。」(頁 564 中~下)從此史實，可知智者在金陵時已為達官貴人等(如請智者寫《六妙法門》之毛喜)，講學授禪。他的教學特色是，先對聽者講論，這是因為來人皆飽學詩書，故先談佛理以應其根機，之後才直說禪觀行法，以靜止其心。

<sup>86</sup> 引文見唐·智顛撰：《維摩經玄疏》卷一，《大正新脩大藏經》第 38 冊，頁 519 下。智顛所說的《妙法蓮華經玄義》卷一上亦有近乎相同的說法：「有慧無多聞是不知實相，譬如大闇中有目無所見。多聞無智慧亦不知實相，譬如大明中有燈而無照。」見《大正新脩大藏經》第 33 冊，頁 686 上。

止觀》則開顯禪觀法門。影響所及，隋朝南北學風各有所好之貌不再復見了<sup>87</sup>。不難想見，他的「六即佛」理論或許亦是受其師啟發，因應時弊，故特立躬行之「觀行即」，以糾正玄談的「名字即」之不足。

至於《觀無量壽佛經疏》，因它是針對淨土信仰來寫，故此「觀行佛」的定義亦處處連結觀想念佛法門：

觀行佛者，觀佛相好，如鑄金像；心緣妙色，與眼作對。開眼閉目，若明若闇，常得不離。見佛世尊，從大相海，流出小相，浩浩漾漾，如大劫水。周眸遍覽，無非佛界。念一佛與十方佛等，念現在佛與三世佛等。一身一智慧，力無畏亦然。念色身、念法門、念實相，常運念，無不念時，念念皆覺，是名觀行佛也。

（智顓(?)《觀無量壽佛經疏》，大正 37，p0187a）

「觀行」是指「觀心修行，鑒照自心以明了本性；或指觀法之行相」<sup>88</sup>，例如此位行者要觀想佛的三十二相（即「大相」）及八十種隨相好（即「小相」），並使觀想成熟，不論何時何地皆了了分明，做到猶如佛現眼前、念而無念一般，知三世十方一切佛皆體同而無別。能如此行，即是「觀行佛」成就。

#### 4.4 相似佛

智者將「相似即」比作射箭<sup>89</sup>，雖仍未中靶的，但已越射越近。正如修止觀，雖仍未能真正證悟，但對實相之理已多少有一點體悟，雖不中亦不遠矣：

「相似即是菩提」者，以其逾觀逾明，逾止逾寂，如勤射鄰的，名「相似觀慧」。一切世間治生產業，不相違背；所有思想、籌量，皆是先佛經中所說，如六根清淨中說。圓伏無明名「止」，似中道慧名「觀」云云。

（智顓《摩訶止觀》卷一，「五略之一：發大心」，大正 46，p10c）

於上引文中，他暗引《妙法蓮華經》<sup>90</sup>，指出當到達「相似即」階段後，世間法與出世間法是互不抵觸，各種世間事相都能一一與實相應而不違逆。至於

<sup>87</sup> 例如有隋一代，義學不興的北方終見有義學（涅槃、攝論、般若等）傳入長安；禪風不振的南方則歸功於智者而有天台宗成立。見藍吉富：《隋代佛教史述論》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1993年，二版），頁 150~151。

<sup>88</sup> 見《佛光大辭典》「觀行」條，頁 6957。

<sup>89</sup> 華嚴五祖宗密於《禪源諸詮集都序》中亦有相似比喻，只是他將之比作「頓修漸悟」：「如人學射，頓者箭箭直注意在中的，漸者日久方始漸親漸中。此說運心頓修，不言功行頓畢」。引自《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正新脩大藏經》第 48 冊，頁 407 下。

<sup>90</sup> 智者轉引自《妙法蓮華經》之文字如下：「諸所說法，隨其義趣皆與實相不相違背。若說俗間經書、治世語言、資生業等，皆順正法。」見姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷六，《大正新脩大藏經》第 9 冊，頁 50 上。

止觀修行方法，止是指已斷見思惑，並能圓伏無明惑（雖還未能斷，但能將之一伏一切伏），觀則為能相似地（雖還未能真正地）體證中道諦理。他於《維摩經玄疏》更具體的指出「相似即」可達到的階位為鐵輪的十信位：

相似即者，如鐵輪十信，雖是肉眼，名為佛眼，《法華經》說六根清淨之相是也，此即柔順忍位，名相似即也。

（智顓《維摩經玄疏》，大正 38，p520a）

另，以上智者兩段引文亦同時提到「六根清淨」，故他立此位為「六根清淨位」<sup>91</sup>，「六根清淨」可溯源自《妙法蓮華經》〈法師功德品〉第十九：

若善男子、善女人，受持是《法華經》，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德、千二百耳功德、八百鼻功德、千二百舌功德、八百身功德、千二百意功德，以是功德、莊嚴六根，皆令清淨。<sup>92</sup>

內容是說，如有人能受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》，則能得六根的或八百或千二功德<sup>93</sup>，並因這些功德力，使六根清淨無染<sup>94</sup>。在智者的圓教修證位階中，「相似佛」等於「六根清淨位」，亦即相當於天台別教中的十信。行滿亦有提到「六根清淨」：「相似即者，從觀行位，入於似道，《法華》稱為六根清淨，能以妙音遍滿三千界等。」<sup>95</sup>他特別指出舌根「能以妙音遍滿三千界」，是引用了《妙法蓮華經》〈法師功德品〉中說舌根有說法之功德及勝用<sup>96</sup>。

《觀無量壽佛經疏》緊扣觀想法門釋「相似」義：

相似佛者，念佛相好身，得相似相應；念佛法門身，得相似相應；念實相身，得相似相應。相似者，二物相類，如鑰似金，若瓜比瓠。猶

<sup>91</sup> 智者曾問其師慧思所證至何位，獲答曰其僅是相似佛矣：「[智者]諮師位即十地耶。[慧思答:]『非也。吾十信鐵輪位耳。』然其謙退言難見實，本跡叵詳。」見士衡編：《天臺九祖傳》，《大正新脩大藏經》第 51 冊，No.2069，第 99 頁上。印光法師亦說慧思臨終曾應所問：「我初志期銅輪，但以領眾太早，只證鐵輪而已。」見印光法師《印光法師嘉言錄》（臺北：華藏佛教圖書館，1997 年），頁 227。

<sup>92</sup> 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第 9 冊，No.262，頁 47 中。

<sup>93</sup> 至於耳舌意因功能較周全而各有千二功德，眼鼻身因有感知上的局限而只有八百功德，又八百、千二是經一定方法算出來的，此等詳情，請參釋太虛：《法華經講演錄》（臺北：文殊出版社，1987 年），「法師功德品第十九」，茲不贅述。

<sup>94</sup> 「六根清淨」四字實見於《妙法蓮華經》〈常不輕菩薩品〉第二十：「是比丘臨欲終時，於虛空中，具聞威音王佛先所說《法華經》二十千萬億偈，悉能受持，即得如上眼根清淨、耳鼻舌身意根清淨。得是六根清淨已，更增壽命二百萬億那由他歲，廣為人說是《法華經》。」（《大正新脩大藏經》第 9 冊，頁 262）

<sup>95</sup> 見唐·行滿述：《六即義》，《卍新纂續藏經》第 56 冊，頁 471 上～中。

<sup>96</sup> 行滿暗指的原文或許是這裡：「若以舌根於大眾中有所演說，出深妙聲，能入其心，皆令歡喜快樂。」見姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷六，《大正新脩大藏經》第 9 冊，頁 49 中。

火先煖，涉海初平。水性至冷，飲者乃知。渴不掘井，聽說何為？略舉其要，如《法華》中六根清淨，即是其相，名相似佛也。

(智顛(?)《觀無量壽佛經疏》，大正 37，p0187a~b)

行者如能觀想法佛身(「實相身」)、報佛身(「法門身」)、化佛身(「相好身」)，則可得到相應，但這種相應只是相似，非真正相應。正如智者舉例說明，鑰(色澤似金子的礦石)、瓜，分別與金、瓠(葫蘆科植物之果實)很相似，但亦只是相似而已，而非是真金、瓠。又例如，火生起前會有熱氣，但熱氣不等於火；過了淺灘則入深海，但深海不是淺灘。可見都是似而非真，不能以真為似。雖然如此，卻不表示相似之物不可取而不去實修，如果不去實踐修行而只光聞法，又怎能去體會真實的法呢？正如「如人飲水，冷暖自知」，連口也不肯開，又如何嚐到水之冷熱？

#### 4.5 分證佛

智者於《摩訶止觀》中，借用《大般涅槃經》之「月盈月虧」喻<sup>97</sup>，形象化地以初一至十四之月亮，比擬圓教十住的初位(初發心住)到等覺位：

「分真<sup>98</sup>即」者，因相似觀力，入銅輪位，初破無明，見佛性，開寶藏，顯真如，名「發心住」；乃至等覺，無明微薄，智慧轉著。如從初日至十四日，月光垂圓，闇垂盡。若人應以佛身得度者，即八相成道；應以九法界身得度者，以普門示現，如《〔法華〕經》廣說。是名「分真菩提」，亦名「分真止觀」、「分真智斷」。

(智顛《摩訶止觀》卷一，「五略之一：發大心」，大正 46，p10c)

行者於此「分證即」位，哪怕只是位居初住位，因無分別故，故能以一攝一切功德、智慧等；亦能不落次第，於一心中一時間證得一切智、道種智、一切種智。又能示現八相成道，隨機於十法界(地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛)化現，度脫群迷。

至於「分證即」所包括的各種位階，智者於《維摩經玄疏》中如是說：

分證真實即者，從初發心得無生忍，至金剛頂四十一地，皆名分證，所以者何？如《華嚴經》云：『初發心時便成正覺，了達諸法真實之

<sup>97</sup> 試舉《大般涅槃經》其中兩例：「譬如月光，從初一日至十五日，形色光明，漸漸增長。月愛三昧，亦復如是。」(卷廿，p481b)，及「如空中月，從初一日至十五日，漸漸增長，善知識者亦復如是。」(卷廿五，p511a)。見北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊。智者在後面的「究竟即」亦再一次借用此月亮喻，比喻生佛所依之理同一，然實質修證有六種不同。

<sup>98</sup> 智者於《摩訶止觀》用「分真」一詞而非「分證」。「證」是能顯，「真」是所示，兩者意義實乃同一。

性，所有慧身不由他悟。」<sup>99</sup>此是分證真實即也，乃至十地等覺皆是分證，但有深淺之殊，故有諸地階級也。

（智顓《維摩經玄疏》，大正 38，p520a）

他以「分證真實即」稱呼「分證即」，指此即包含初住至等覺共四十一位，各位雖有深淺高低之分，但它們能同攝於一位（即「分證即」），原因是各四十一位行人都自行了知諸法實性，哪怕是最底的初住位行人，將來亦必定成正等正覺，既然如此，他們統統都可視作同一即。

行滿《六即義》云：「分真即者，亦云分證相似位，進入銅輪，《法[華]》名為開佛知見，證初位[疑為「住」]，初[疑為「斷」]一品無明。能八相成道，從真起應，百佛世界教化眾生。」<sup>100</sup>

關於「分證即」，《觀無量壽佛經疏》這樣說：

分證佛者，初發心住，一發一切發，發一切功德，發一切智慧，發一切境界。不前不後，亦不一時，三智一心中得。得如來妙色身，湛然應一切，開祕密藏，以不住法，即住其中。以普現色身，作眾色像；一音隨類，報答諸聲，不動真際，群情等悅。應以三輪度者，能八相成道，具佛威儀，以佛音聲方便而度脫之，況九法界三輪耶！初住尚爾，況等覺耶！是名分證佛也。

（智顓(?)《觀無量壽佛經疏》，大正 37，p0187b）

以上數筆資料都共同指出「八相成道」，據智顓於《四教義》卷七所釋，為「所言八相成道者：一、從兜率天下；二、託胎；三、出生；四、出家；五、降魔；六、成道；七、轉法輪；八、入涅槃。」<sup>101</sup>如此可肯定指出，「分證即」的其中一顯著特點，是分證即行人能示現「八相成道」

#### 4.6 究竟佛

智者於《摩訶止觀》以月亮及梵文四十二字母中最後字母「荼」來比喻此「究竟即」位之究極：

「究竟即菩提」者，等覺一轉，入於妙覺，智光圓滿，不復可增，名

<sup>99</sup> 智者應是憑記憶意引《大方廣佛華嚴經》，原句實為：「初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」見東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷八，《大正新脩大藏經》第 9 冊，頁 449 下。「八十華嚴」則作「初發心時，即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」見唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷十七〈梵行品第十六〉，《大正新脩大藏經》第 10 冊，頁 89 上。

<sup>100</sup> 見唐·行滿述：《六即義》，《卍新纂續藏經》第 56 冊，頁 471 中。

<sup>101</sup> 唐·智顓撰：《四教義》卷七，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1929，頁 745 下。

「菩提果」。大涅槃斷，更無可斷，名「果果」。等覺不通，唯佛能通；過「茶」[荼]無道可說，故名「究竟菩提」，亦名「究竟止觀」。

（智顛《摩訶止觀》卷一，「五略之一：發大心」，大正 46，p10c）

同「分真即」，智者亦沒有指出此位之止觀修行方法，然當離不開四種三昧（常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧）、觀心十境、一心三觀（空、假、中）、一念三千等。行滿《六即義》則大體追隨智者的解釋，同樣以月亮及梵文「荼」字來作比喻：「究竟即者，四十二位，究竟圓極，初阿後荼，無字可說，智斷具足，如十五日月，月光圓滿。」<sup>102</sup>

智者於《維摩經玄疏》則較強調此位是斷一切煩惱盡：

究竟即者，即是妙覺，一念相應盡，不思議實相之境故。《法華經》云：『唯佛與佛乃能究竟<sup>103</sup>諸法實相』；又《仁王經》云：『三賢十聖忍中行，唯佛一人能盡源<sup>104</sup>。』盡源者是究竟即也。

（智顛《維摩經玄疏》，大正 38，p520a）

「究竟即」是於最後一念心中盡斷僅餘的煩惱習氣，證取最後最究竟之實相而成佛。

《觀無量壽佛經疏》所言與以上引文類同，皆言此位最上最極，無有超過者，猶如滿月一般：

究竟佛者，道窮妙覺位，極於荼故。唯佛與佛，乃能究盡諸法實相，邊際智滿，種覺頓圓。無上士者，名無所斷。無上士者，更無過者。如十五日，月圓滿具足，眾星中王，最上最勝，威德特尊，是名究竟佛義。

（智顛(?)《觀無量壽佛經疏》，大正 37，p0187b）

引文以月亮喻說「究竟即」一位所證最上圓滿，猶如滿月，正如眾多月之盈虧相中，以初十五的月為最圓，堪為天空眾星中之王。智者於以上作品中不是以此位「無道可說」，就是簡單以譬喻比況之，不多述其中境界，原因不難知曉：此位已非只證「五品弟子位」的他所能了了了。

<sup>102</sup> 見唐·行滿述：《六即義》，《卍新纂續藏經》第 56 冊，頁 471 中。

<sup>103</sup> 《妙法蓮華經》用「盡」而非「竟」，見姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第 9 冊，頁 5 下。

<sup>104</sup> 《佛說仁王般若波羅蜜經》用「原」而非「源」，見姚秦·鳩摩羅什：《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第 8 冊，頁 827 中。

## 5. 智者三種止觀著作中所隱含的「六即佛」道次第

以上總論了「六即」的釋意。在本文所要討論的三種智者止觀作品（《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》、《修習止觀坐禪法要》及《六妙門》）裡，雖沒有明確提到「六即」或「六即」各即（理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即）等字眼，但細心考究，不難發現內容裡已含有「六即」的影子。今特別闡此章對此三種作品作詳細分析。

### 5.1 《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》的「七覺意」六義——「六即佛」的先聲

《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》<sup>105</sup>，顧名思義，是智者早期論說《摩訶般若波羅蜜經》中的「覺意三昧」（即其師慧思的「隨自意三昧」），屬後期《摩訶止觀》四種三昧中的「非行非坐三昧」。據智者於此著作自釋，「覺意三昧」即照了、調直自心之常寂定<sup>106</sup>，目的是「深心觀察，破意[內的]無明，則餘癡使亦皆隨滅」<sup>107</sup>。又言於此三昧可得「七覺意」，故命名「覺意三昧」。所謂「七覺意」，指有助開發菩提智慧之觀行方法，即：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支。修「七覺意」之法，據智者所說，是以六波羅蜜調伏自己妄心來引發三昧<sup>108</sup>；觀察心相（未念心、欲念心、正念心、已念心之相）為「為滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅，欲念心生」<sup>109</sup>；以及觀內（受者，即六根對六塵而起見、聞、嗅、嘗、覺、思六種觸受）、外心（作者，即行、住、坐、臥、作作、言談）<sup>110</sup>。此七覺支實與後來之「六即」大有關聯。

#### 5.1.1 「七覺意」六義與六即的對應關係

「七覺意」意義有六種：因聞七覺、修行七覺、會理七覺、起方便七覺、

<sup>105</sup> 收於《大正新脩大藏經》第46冊，No.1923。

<sup>106</sup> 見唐·智顛說、灌頂記：《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁621中～下，「釋覺意三昧名第二」。智者於《修習止觀坐禪法要》嘗引《涅槃經》言「大般涅槃名常寂定」，可知此定能通至無上涅槃。見智顛述：《修習止觀坐禪法要》（全1卷），《大正新脩大藏經》第46冊，頁473上。

<sup>107</sup> 見唐·智顛說、灌頂記：《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁621下，「釋覺意三昧名第二」。

<sup>108</sup> 見唐·智顛說、灌頂記：《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁622下，「釋覺意三昧方便行第三」。

<sup>109</sup> 見唐·智顛說、灌頂記：《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁623上～中，「釋覺意三昧明心相第四」。

<sup>110</sup> 見唐·智顛說、灌頂記：《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁623下～626中，「釋覺意三昧入觀門第五」。

入法門七覺、圓極七覺，光看此六名目，已隱約可見這亦即後來所謂的「六即佛」（即理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即）的雛形了。然而兩者還是有些明顯不同處：一、次序稍有不同，「因聞七覺」（相當於第二即名字即）被列於首位，「修行七覺」（相當於第三即觀行即）排於第二；二、「七覺意」與「六即」大致能相對應，唯除「會理七覺」。如：「因聞七覺」即「名字即」，「修行七覺」即「觀行即」，「起方便七覺」即「相似即」，「入法門七覺」即「分證即」，「圓極七覺」即「究竟即」。然「會理七覺」卻又不太等於「理即」，「理即」指的是凡夫完全未聞佛法，更不用說思惟、觀行；然這裡的「會理七覺」已能隨信行（即聞法生信心而修行）乃至隨法行（不用人告知，而主動修行）了，並知真如非真如而不住著之。由此可見，「會理七覺」其修行位是比「因聞七覺」與「修行七覺」者高，而不能與「理即」匹配。以下分別說明「七覺意」的六種意涵，及其與六即的可能相應關係：

### (1) 因聞七覺

第一「因聞七覺」者，一切諸法，本性空寂，畢竟清淨，而諸眾生無能知者。若遇諸佛菩薩及善知識，說一切諸法本來空寂，是人聞已即大驚悟。因是了達心及諸法、一切三摩提，畢竟清淨，空無所有，得七覺意。是人因聞發故，故名「因聞七覺」。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p622a）

以上一段說明「因聞七覺」是指行者從善知識乃至佛菩薩處，赫然知道萬法性空本淨，因了知內心外法等畢竟空，從而得七覺意。其內容與過程跟「六即佛」中的「名字即」很相似，因為「名字即」指眾生從善知識等處開始得以聽聞佛法，是由迷轉悟的一個起點，是故智者云：「或從知識，或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中，通達解了，知一切法皆是佛法」<sup>111</sup>。因引文開首即點出諸法性空本淨之理，故「因聞七覺」也可相當於「理即」，只是有一點稍異的是，智者將「理即」中的「理」解釋成如來藏（「理即者，一念心即如來藏理。」<sup>112</sup>），即自性是清淨不變；「因聞七覺」中行人所聞的「理」則指「一切諸法，本性空寂，畢竟清淨」，即萬法是清淨不變，但這無損於「因聞七覺」與「理即」的對應關係。

### (2) 修行七覺

第二「修行七覺」者，若行人，雖知心及諸法、一切三摩提，空無生滅，而倒想猶起。隨所起念，常以七覺調適，修心反照觀察，以觀行調適，故即便豁然覺了，心及諸法、一切三摩提，從本以來，不生不滅，如大涅槃。是則名為「修行七覺」也。

<sup>111</sup> 見智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 中。

<sup>112</sup> 見智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 中。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p622a）

這是承接上面的「因聞七覺」，說行者縱知一切法（包括心、三昧）本空，但這僅是知識上的知而已，其人本身仍有顛倒妄想，故「修心反照觀察，以觀行調適」，修七覺支對治之，使最後能真正頓悟法空之理。這跟「六即佛」中的「觀行即」很相似，都是說知道佛法後，奮而修行，常作觀行：「心觀明了，理慧相應，……觀心不息」<sup>113</sup>，以求最終能證悟菩提。

### (3) 會理七覺

第三「會理七覺」者，若人藉此信、法二行因緣，悟心及諸法、一切三摩提，理同一真如，而知真如亦非真如。若覺悟真如者，則於真如之理，具七覺意。是以不住真如，實際作證。是則名為「會理七覺」也。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p622a）

這是指行者能隨信行（即「因聞七覺」中所言，並能修行）乃至隨法行（即「修行七覺」中所言），以七覺支調適自心，並能反照觀察，了悟及實證寂靜真如道理。不用說，既知一切諸法等皆空如，這大概等於「相似即」中的從假入空觀，因為「相似即」亦要從觀修中得寂靜定：「逾觀逾明，逾止逾寂」<sup>114</sup>。驟眼看，「會理七覺」名目上很像「六即佛」中的「理即」，都同樣言理，但筆者認為還是有很大不同<sup>115</sup>：「會理七覺」所悟之理是修行之結果（因修行而得以覺悟這個理），「理即」之理是修行之前提（人人本具佛性，故人人可修行成佛），故不能把兩者劃上等號。把「理即」併入前面的「因聞七覺」是較恰當的做法是，因為「因聞七覺」有一句：「一切諸法，本性空寂，畢竟清淨」，講的就是性空之理，大約可匹配於「理即」。

### (4) 起方便七覺

第四「起方便七覺」者，若行人得理無證，憐愍眾生，興心萬行，隨有所行，悉知寂滅。雖知無住無行，而以七覺善巧，修一切自利、利他三摩提行，如空中種樹。是則名為「起方便七覺」也。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p622a~b）

<sup>113</sup> 見智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 中～下。

<sup>114</sup> 見智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 下。

<sup>115</sup> 佐藤哲英於《天台大師の研究》中將「會理七覺」等同於「理即」，賴賢宗期期以為不可，並主張「理即」（及「名字即」）可相當於「因聞七覺」，而以「相似即」對應於「會理七覺」及「起方便七覺」。見〈覺意三昧與四句無生門〉，《圓光佛學學報》，9 期（2004 年 12 月），頁 157～158。筆者認同賴氏對六即的重新分配，惜他並沒有清楚解釋為何要以「相似即」雙配於「會理七覺」及「起方便七覺」。筆者已有補述，詳見正文。

這段指行者知道萬法皆空，但以大悲心故，能以七覺支起萬行利益眾生，猶如於空中種樹一樣（「空中」喻行人心中了達空性而沒有執取，「種樹」喻所起的種種方便）<sup>116</sup>。這大約等於「六即佛」中的「相似即」的從空出假觀，即雖已知一切法空而不實，仍能於空中修種種方便假行，故就算作俗世的事業亦不違背出世法，故智者乃云：「一切世間治生產業，不相違背」<sup>117</sup>。除此之外，「起方便七覺」與「相似即」還有以下類同之處：兩者都對實相道理有或多或少的體悟。例如「起方便七覺」說「得理無證」，即知中道正觀之理但仍未有真實證悟，而還且也未能真正「入法門」；「相似即」則是於理彷彿而仍未真證之，還未能於實理「分證」。

## (5) 入法門七覺

第五「入法門七覺」者，菩薩若能如是不依心及諸法，一切三摩提，若真若俗，即是具足二空之觀，得入中道，雙照二諦。隨心所念，則自然出生一切十力、種性、諸三昧等，而亦不得諸三昧相。所以者何？諸陀羅尼相空，諸三昧、諸三昧相空故。於一切陀羅尼、三昧功德智慧中，心無住著，是則菩薩七覺，分分圓顯，故名入法門七覺，亦名開佛知見。若能開佛知見，則心心寂滅，自然流入十住、十行、十迴向、十地及等覺清淨禪中。是故得名「入法門七覺」也。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p622b）

此時的行者如能不依真諦俗諦，而能觀人空、法空而不住著諸相，故能於四十一心中，斷一分無明，證一分中道諦理，開佛知見，得十住、十行、十迴向、十地及等覺清淨禪。這相當於「六即佛」中的「分證即」：「入銅輪位，初破無明，見佛性，開寶藏，顯真如，名發心住；乃至等覺，無明微薄，智慧轉著。」<sup>118</sup>即於見道得初住後一分一分地取證等覺之無上菩提圓果。

## (6) 圓極七覺

第六「圓極七覺」者，若菩薩摩訶薩，住金剛三昧清淨禪中，朗然大悟，得一念相應慧，寂然圓照，一切了了分明，是名圓極七覺，亦名無上妙覺，亦名「無學七覺」。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p622b）

最後階段，行者於禪定中照了分明而與真理相應，得妙覺位。這等於「六

<sup>116</sup> 「空中種樹」一喻曾見於智者另一述著《修習止觀坐禪法要》：「雖知一切諸法畢竟空寂，能於空中修種種行，如空中種樹。」比喻空中生妙有，兩不相礙。見《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 472 下。

<sup>117</sup> 見智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 下。

<sup>118</sup> 見智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 下。

即佛」中的「究竟即」，「入於妙覺，智光圓滿，不復可增」<sup>119</sup>，俱證圓滿極果。

筆者由以上所析得出《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》七覺意六義與六即佛對照表如下：

《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》 七覺意的六種義	六即佛	
1 因聞七覺	1 理即	2 名字即
2 修行七覺	3 觀行即	
3 會理七覺	4 相似即	從假入空觀
4 起方便七覺		從空出假觀
5 入法門七覺	5 分證即	
6 圓極七覺	6 究竟即	

### 5.1.2 「七覺意」的證果相與六即的差異

至於修「覺意三昧」的證果相，智者亦有解釋，但要注意的是，其凡聖階位跟後來的六即位階並不能完全相對照。例如，於《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》中提到的「外凡」，跟圓教的外凡並不相等：

外凡者，是鐵輪菩薩，具煩惱性，能知如來祕密之藏，亦名外凡十信<sup>120</sup>。……雖未證真，相似慧力，了了無礙。得此證故，名曰信也。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p626c）

又言：

菩薩住是十心<sup>121</sup>，名鐵輪位，名曰外凡。是人具煩惱，能知如來祕密之藏，得相似中道智慧，住自性禪，善修如是十種心。故心得開發豁然意解。見如來藏悟一切法獲無生忍。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p627a）

他說外凡者是已證十信位及已達鐵輪位，而於諦理能夠起相似之解。但如以這個標準對照智者的圓教說，證十信及鐵輪者應是內凡而非外凡了！

同樣地，《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》中所提及的「內凡」，其定

<sup>119</sup> 見智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 10 下。

<sup>120</sup> 原版本是寫「十住」，但這怎樣看都與末句的「十信」不能呼應，故正如《大正新脩大藏經》校勘結果，應知是「十信」之誤。

<sup>121</sup> 即十信位之信心、念心、精進心、慧心、定心、戒心、迴向心、護法心、捨心、願心。

義亦與後來他的圓教內凡不一樣：

爾時始得入發心住，住此位中，即入內凡，名銅輪位，亦名聞慧具足，亦名習種性，亦名伏忍，亦名十願，亦名發趣，亦名道慧，亦名不生，亦名開佛知見，如是等異名無量。

（智顓《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》，大正 46，p627a）

他說內凡是十住位、銅輪位，但圓教並未那麼高，只屬內凡還只是十信及鐵輪位，《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》所說的十住及銅輪位實已是相當於圓教「分證即」的聖位了。

經筆者對比後，發現《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》所言外凡之內容，其實即智者圓教內凡之內容；《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》所言內凡之內容，其實即智者圓教聖位（十住）之內容。至於為何智者內外凡說於前後期說法不一，有待考究。筆者猜測，可能是《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》還屬前期作品，關於修證階位還屬草創階段，有些說法還未固定；到後期的《摩訶止觀》則已確立修證階位，不僅只視十信為外凡，及十住為內凡了，而是各調高一級。現就兩者對內外凡定義之差別，成一表如下，好便能清楚理解：

《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》與智者圓教的內、外凡說法差異比較：

	(前期) 《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》	(後期)圓教
外凡	已得十信位／鐵輪位／相似慧	五品弟子位／觀行即
內凡	已得十住位／銅輪位	已得十信位／鐵輪位／相似即／六根清淨位
聖位		已得十住位／銅輪位／分證即

## 5.2 《修習止觀坐禪法要》（《童蒙止觀》）中的三即（相似即、分證即、究竟即）

《修習止觀坐禪法要》又名《童蒙止觀》或《小止觀》。既用上「小」及「童蒙」作為其書名別稱，可知本書是寫給初學止觀的人看，是一本入門綱要書。智者寫作此書的原因，是他為了其哥哥陳鍼解說止觀而寫，內容其實即是《摩訶止觀》的梗概<sup>122</sup>。本書共分十章：具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行

<sup>122</sup> 「四曰小止觀，即今文是，大師為俗兄陳鍼出，寔大部[《摩訶止觀》]之梗概，入道之樞機。」見智顓述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 462 上，北宋釋元照所寫的序。

五法、正修、善根發、覺魔事、治病、證果。這十章，前五為廿五外方便，後四為內方便；最後為證果，論說天台教義裡的三止（體真止、方便隨緣止、息二邊分別止）、三觀（從假入空觀、從空出假觀、中道正觀）。本文重點既然是分析「六即佛」的證相，故這裡僅集中討論最後第十「證果」章。

「證果」章主要分為兩大部份：方便觀門及中道正觀，今分別述說如下：

### 5.2.1 方便觀門與相似即

方便觀門說兩種止觀：一、體真止及從假入空觀；二、方便隨緣止及從空出假觀。修第一種止觀的行人知萬法純粹由心所起，無有實性。因觀一切皆空而無所執取，常止於真寂，故難發大菩提而墮二乘地，以其「定力多故，不見佛性」<sup>123</sup>。修第二種止觀的行人為了渡眾，雖亦如第一種止觀的行人知緣起性空，但能發大菩提心，從空出假而於空中生種種方便，「能於空中修種種行，如空中種樹」<sup>124</sup>，隨順眾緣。他們雖免於第一種人定力太多之弊，但「智慧力多故，雖見佛性而不明了」<sup>125</sup>。

至於方便觀門與六即的配對，筆者認為可與「相似即」相當，因為智者有以下一段話：「菩薩雖復成就[空、假]此二種觀，是名方便觀門，非正觀也。」<sup>126</sup>智者指出修成此從假入空觀及從空出假觀的行人，仍未得正觀，其前述所得的二觀，僅是依之則將來可得中道第一義觀的方便觀而已，並意引《菩薩瓔珞本業經》<sup>127</sup>作為其說的經證。這與「相似即」的階位定義很脛合，因為既言「相似」，行者並不算真正得證實相，他只是接近證之而得彷彿體會。故智者雖未於《修習止觀坐禪法要》安立「六即佛」階位，但以還未入正觀的方便觀門配予「相似即」，還是很恰當的。

### 5.2.2 中道正觀與分證即及究竟即

中道正觀說息二邊分別止及中道正觀。中觀行人因知心性非真非假，故心不再分別真、假；觀察到心性非空非假，故於空法、假法無有破壞。如此，則於中道二諦了了分明，卻能知其性空而不執取之。他們沒有方便人的流弊，「若住此[中道正觀]觀，則定慧力等，了了見佛性。」<sup>128</sup>至於其證相，可分為初、中、後三果。但說的比較多的只有初果而已，中果略而未說，後果則純引用一

<sup>123</sup> 見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁472中。

<sup>124</sup> 見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁472下。

<sup>125</sup> 見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁472下。

<sup>126</sup> 見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁472下。

<sup>127</sup> 智者所意引的《菩薩瓔珞本業經》原文見《菩薩瓔珞本業經》卷上，《大正新脩大藏經》第24冊，No.1485，頁1014下及1015中。

<sup>128</sup> 見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁472下。

連串《法華經》及《涅槃經》的經文，而沒有加以解釋，可能是因為後段的證果境界太高，無法以文字說明了。之後他又引《金光明經·壽量品》的「前際如來不可思議；中際如來種種莊嚴；後際如來常無破壞」<sup>129</sup>概括說三果皆不可思議，但也沒有解釋，理由大致亦如上。

至於中道正觀與六即的配對，筆者認為初果及中果當與「分證即」相當，後果則與「究竟即」相約。先說較易說明的初果與後果與六即的關係。說初果屬「分證即」，是因為初果行者「莊嚴兜率陀天，示現降神母胎、出家、詣道場、降魔怨、成正覺、轉法輪、入涅槃。於十方國土，究竟一切佛事，具足真、應二身。則是初發心菩薩也。」<sup>130</sup>智者說初果行者可八相成道，這正是「分證即」者的特點，這呼應他於《摩訶止觀》卷一所言：「分真即者，……若人應以佛身得度者，即八相成道」<sup>131</sup>；他亦於引文最後一句清楚說出初果行者是初發心住者。由此兩點可判斷，可知初果者已入十住銅輪位，屬「分證即」的初階。後果行者，依智者引《法華經》及《涅槃經》說他們當證「大涅槃」，得「常寂定」，取「極果」，可知其為佛果、「究竟即」了。至於中果，智者雖因故未有留下文字說明，但今已知初果是初發心住，後果為佛果，則中間的中果當指第二住至等覺，屬「分證即」的範圍。而且，《六妙門》的「真實證相」與《修習止觀坐禪法要》的「中道正觀」一樣，也分三種，即初證、中證、究竟證，其與「六即」的對應與這裡是完全一樣的，從此點也可窺見智者大師的修學位次理論是很嚴謹、仔細，及前後一貫。

《修習止觀坐禪法要》「證果」章的「六即」：

證果相		六即佛	階位
方便觀門	體真止及從假入空觀	相似即	十信
	方便隨緣止及從空出假觀		
中道正觀	初果	分證即	初住
	中果		二住至等覺
	後果	究竟即	妙覺

以上是筆者關於《修習止觀坐禪法要》所隱含的「六即」之觀察。另還有一點要說明的是，《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》七覺意六義中的「會理七覺」（從假入空觀）與「起方便七覺」（從空出假觀），同樣屬「相似即」；這與《修習止觀坐禪法要》方便觀門中的「體真止、從假入空觀」與「方便隨緣止、從空出假觀」，同樣屬「相似即」，不能算是偶然而已，而是說明了，凡但證空觀、假觀而不圓見中道者，只能算是六即中的第四位——「相似即」而

<sup>129</sup> 智者引文實轉引自北涼·曇無讖譯、隋·釋寶貴合：《合部金光明經》，《大正新脩大藏經》第16冊，頁362中～下。

<sup>130</sup> 見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁473上。

<sup>131</sup> 見智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁10下。

已。從這小節亦可看出智者的天台理論建立有其一致性，不會與他的其它著作所主張的有所乖違。

### 5.3 《六妙門》「圓頓證相」的四即（理即、相似即、分證即、究竟即）

《六妙門》又名《修禪六妙門》、《六妙法門》，是應尚書令毛喜之請而講於金陵瓦官寺<sup>132</sup>，屬智者前期其中一部不定止觀之作。「六妙門」指六種禪觀方法<sup>133</sup>——數(呼吸法一)、隨(呼吸法二)、止(入定)、觀(起觀慧)、還(歸源)、淨(證道)。「六」指法數；「妙」，從果言，指涅槃之「妙」，但亦可從因言，指通到涅槃方法之妙；「門」指六法任何一門皆是可通達涅槃之「門」徑。故《釋禪波羅蜜次第法門》卷七云：「『妙』名涅槃，此之妙法能通至涅槃，故名妙門。」<sup>134</sup>這六門又可大別為兩類：前三門屬定（止），後三門屬慧（觀）<sup>135</sup>。據智者自己所說，《六妙門》是特別為慧（解）多定（行）少的眾生而說：「自有眾生慧性多而定性少，為說六妙門。」<sup>136</sup>。智者如此分法，跟其強調教觀雙運、定慧雙修、解行並重，主張兩者不應偏廢有關，正是其學風所在，這在前面「4.3 觀行佛」已有論及，這裡不重複。

正如《摩訶止觀》卷一之章安自述部分所言：「不定文者，如《六妙門》，本著作是專述不定止觀<sup>137</sup>，其位次亦沒有一定，除了所證之相有次第，也有互證、圓證、旋轉證等差異，正如《摩訶止觀》卷一云：「『不定』〔者〕，前後更互。如金剛寶，置之日中。……『不定』者，無別階位，約前漸後頓，更前更後，互淺互深。」<sup>138</sup>意思指沒有固定前後頓漸的次第。因為不定，故利根者有可能速疾證悟：「此六妙門位即無定，所以者何？若於欲界、[初禪]未到地中巧行六法，第六淨心成就即發三乘無漏，況復進得上地諸禪而不疾證道。」<sup>139</sup>提到初禪之前的「未到地定」已可得無漏，更不用說在得四禪或以上了。但正

<sup>132</sup> 「三曰不定止觀，即陳尚書令毛喜請大師出，有一卷，今《六妙門》是。」見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁462上，北宋釋元照所寫的序。

<sup>133</sup> 此禪觀方法與原始佛教「五停心觀」之數息觀（二甘露門之一，另一為不淨觀）有關。《釋禪波羅蜜次第法門》卷七之三說：「……教門分一息道立三種禪，為化眾生。」（見《大正新脩大藏經》第46冊，頁524上）當中「三種禪」指六妙門、十六特勝，及通明觀。

<sup>134</sup> 語出智顛說、法慎記、灌頂再治：《釋禪波羅蜜次第法門》卷七之三，《大正新脩大藏經》第46冊，頁524中。

<sup>135</sup> 「此六妙門，三是定法，三是慧法。」見智顛說、法慎記、灌頂再治：《釋禪波羅蜜次第法門》卷七之三，《大正新脩大藏經》第46冊，頁524中。

<sup>136</sup> 見智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁524上。《大智度論》也說明光是有慧而無定之人，其慧也不能起鑒照之用：「散亂之心，譬如風中然燈，雖有光明，不能照物。」參龍樹造、後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷三十三，《大正新脩大藏經》第25冊，「釋初品中到彼岸義」，頁304上。

<sup>137</sup> 見智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁3上。

<sup>138</sup> 智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁1下。

<sup>139</sup> 見《釋禪波羅蜜次第法門》卷七之三，《大正新脩大藏經》第46冊，頁524中。

因為不定，鈍根者亦可能就算入初禪得無漏，也不一定能再拾級而上，如《釋禪波羅蜜次第法門》卷七之三說：「六妙門中慧性多故，於欲界、初禪中即能發無漏，此未必至上地諸禪也。」<sup>140</sup>指眾生雖有慧根而定性不夠，故就算能於欲界乃至色界初地得無漏，亦未必能入更上各地<sup>141</sup>。

說其不定，不代表《六妙門》沒有言及「六即佛」，只是它是在最後一章較不明顯的述及而已。正式開始討論前，先瞭解本書的結構。

### 5.3.1 《六妙門》四種證相、所化對象與化法四教之關係

《六妙門》開成十種大意，即：歷別對諸禪六妙門、次第相生六妙門、隨便宜六妙門、隨對治六妙門、相攝六妙門、通別六妙門、旋轉六妙門、觀心六妙門、圓觀六妙門、證相六妙門。如果依修相、證相來分，前九種各指出修六妙門的方法及注意事項等<sup>142</sup>，最後一種純是為前九種的所證來一個總結。本文重點是探討「六即佛」修證行相，故這裡僅集中討論最後第十章的「證相六妙門」。此章又分四種證相：次第證、不定證（或稱互證）、旋轉證、圓頓證。細心觀察的話，當能發現此四種證相其實暗含了智者的化法四教（雖他並無明說），今分別說明如下：

#### (1) 次第證與藏教

次第證的修學對象為三乘人，須有次序的依「歷別對諸禪六妙門」及「次第相生六妙門」方可各別證得聲聞、緣覺或佛果，正如《六妙門》說到數息門攝十二門禪<sup>143</sup>時云：「此[非非想]定陰、界、入和合故有，虛誑不實。……知已破折，不住不著，心得解脫，即證三乘涅槃」，因為行人修的是析空觀，故此屬藏教，當無疑問。另一例證為，《六妙門》說到淨門攝九大禪<sup>144</sup>時云：「得此[自性]禪故，二乘之人，定證涅槃；若是菩薩，入鐵輪位，具十信心。」<sup>145</sup>它提到二乘人最終可得小乘涅槃；菩薩的話，其最後結果就是進入鐵輪位，有十信心。按本文的「圓教道果表」，圓教十信鐵輪位的第七信實相當於藏教的極

<sup>140</sup> 見智顛說、法慎記、灌頂再治：《釋禪波羅蜜次第法門》卷七之三，《大正新脩大藏經》第46冊，頁524上～中。

<sup>141</sup> 但《六妙法門》始終沒清楚指出慧多定少之過。翻查智者另一著作《修習止觀坐禪法要》，有提到有關過失，曰：「住此[從空入假]觀中，智慧力多故，雖見佛性而不明了。」《大正新脩大藏經》第46冊，頁472下。

<sup>142</sup> 最後一章「證相六妙門」說：「前九種六妙門，皆修因之相，義兼證果，說不具足。」即前九章主要述說修行六妙門之方法，間或簡略說其所得之果。見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁554中。

<sup>143</sup> 「十二門禪」指四禪、四無量心、四無色定共十二種禪定，屬六妙門中的「數」門所攝。

<sup>144</sup> 「九大禪」指自性禪、一切禪、難禪、一切門禪、善人禪、一切行禪、除惱禪、此世他世樂禪、清淨禪，屬六妙門中的「淨」門所攝。

<sup>145</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁549下，「歷別對諸禪六妙門」。

果位，智者既然說菩薩行人可入鐵輪位，當知此菩薩指的正是藏教菩薩。

## (2) 不定證與通教

不定證（或言互證）的修學對象為凡夫、外道、三乘，依隨便宜六妙門、隨對治六妙門、相攝六妙門、通別六妙門而發不定證相。顧名思義，不定證所指涉的止觀方法都很靈活而有彈性，例如隨便宜六妙門是不簡次第<sup>146</sup>。隨對治六妙門則依學人所面對的三障（報障、煩惱障、業障）而技巧應用六妙門對治之。相攝六妙門則指一門中具有餘五妙門，乃至一門中生出餘五妙門，門門相攝，是以得出三十六門，可謂變化無窮。從以上可見，因為這些活潑的修法，才能有這些不定證相。這不期然讓人將之聯想到通教。本文前半部已有提過，通教最特別之處，是可彈性的通前接後，即前通於藏教，後通於別圓二教，而非只是一個封閉的系統。將不定證判屬通教實不為過。

再說，「通別六妙門」的「通」及「別」的意思，指凡夫（指內外凡）、外道、二乘、菩薩「通」通可修六妙門，然以其根性、因地發心不同，雖同修一門，所得利益卻各「別」。<sup>147</sup>這與通教的特性亦一樣。通教正化菩薩、傍化二乘，利根的菩薩提前接入別、圓二教，剩下的鈍根菩薩及二乘人，只能成就各自的通教內最高階位，即：鈍菩薩根性者得第十佛地成灰斷佛，中根緣覺得第八辟支佛地，下根聲聞得第七已作地，其出發點一樣，但果位是各不相同。這與《六妙門》中，說二乘等人雖同修一法（例如同修數息法），但因理解智慧不一，故果報亦有差別，即：凡夫及外道分別因渴求禪中諸樂及味著戲論而「三界生死，輪迴無別」<sup>148</sup>；聲聞因急求速離三界得涅槃而最終入聲聞道；緣覺貪求自然慧並耽於寂然獨處而成緣覺道；菩薩發心求阿耨多羅三藐三菩提及愍念眾生，故「入息中道，名見佛性，得無生忍，住大涅槃常樂我淨」<sup>149</sup>。

## (3) 旋轉證與別教

旋轉證的修學對象為菩薩，不共於凡夫、外道、二乘，是依「旋轉六妙門」才得以發旋轉證相，故《六妙門》說：「今此旋轉六妙門者，唯獨菩薩所行，不與聲聞、緣覺共，況諸凡夫？」<sup>150</sup>不共餘乘之原因是此「旋轉六妙門」主要述說「從空出假觀」，而非之前「通別六妙門」說的「從假入空觀」。這與別教

<sup>146</sup> 僅對初學者而言，對老修行而又定境不進者，《六妙門》還是說漸進次第，可參《六妙法門》的「隨便宜六妙門」。

<sup>147</sup> 此即「因地不真，果招紆曲」，語出唐·般刺密諦譯、明·智旭撰述、明·道昉參訂：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經文句》卷六，《大正新脩大藏經》第13冊，No.285，頁325下。

<sup>148</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁552中，「通別六妙門」。

<sup>149</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁552下，「通別六妙門」。

<sup>150</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁552下，「旋轉六妙門」。

唯菩薩所證的特質一樣，故才能與別不同，智者《四教儀》說：「此教不共二乘人說，故名別教。此教正明因緣假名，無量四聖諦理。的化菩薩，不涉二乘，故聲聞在座，如聾如啞。」<sup>151</sup>其不共處在於別教說無量四諦道理，是小乘人智慧所不能理解的。兩相比較，可知旋轉證當屬別教無疑。

#### (4) 圓頓證與圓教

圓頓證，唯大根者依「觀心六妙門」及「圓觀六妙門」才可證圓頓相。圓頓證屬圓教，本文開首已有論及圓教的特點為大、滿、圓、頓、實，故它的修學對象為利根大菩薩，為之直顯真實究竟大義，故《四教儀》說：「但化最上利根之人。」<sup>152</sup>。同樣，《六妙門》提到「觀心六妙門」唯大根行人所修：「觀心六妙門者，此為大根性行人善識法惡，不由次第，懸照諸法之源。」<sup>153</sup>又說「圓觀六妙門」非用心行、言說（即「言語道斷，心行處滅」）可知，只有「利根大士」才有能力證得：「是數微妙不可思議，非口所宣，非心所測，尚非諸小菩薩及一乘境界，況諸凡夫？」<sup>154</sup>既然圓頓證唯攝化利根，當屬圓教自無懸念。

以上說明了四種證相實可與化法四教相對應，然前三證與「六即佛」的討論無關，故今不論。至於「圓觀證」，既然它跟圓教有密切關係，而六即佛又是圓教的行位理論，故智者於「圓觀證」這部份提及六即是很順理成章的事。以下一節嘗試分析其六即架構。

#### 5.3.2 「圓頓證」裡所揭示的「六即佛」

圓頓證的證相有二：「相似證相」與「真實證相」，這裡先說「相似證相」。《六妙門》並沒有解釋為何證相只是相似，但猜此應指行人因修定未夠成熟，所證亦淺，故只能得相似、接近於真實的證相。《六妙門》言：「一者相似證相，如《法華經》中明六根清淨相。」<sup>155</sup>並進一步舉眼根如何修六妙門而得清淨為例。很明顯，這是指《法華經·法師功德品》中，教人受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》，以便六根清淨無染，智者更依之而立「六根清淨位」，相當於圓教六即中的相似即，約為菩薩五十二階位中的十信位。本文前面在介紹相似即時已有論述，今不重複。

「真實證相」則比「相似證相」更進一步，能證得一真實相。其分類稍為複雜，分為別對和通對。別對是將四十二階位分別配搭於六妙門，即：十住配

<sup>151</sup> 見智顛撰：《四教義》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 722 上。

<sup>152</sup> 見智顛撰：《四教義》卷一，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 722 中。

<sup>153</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 553 下，「觀心六妙門」。

<sup>154</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 554 中，「圓觀六妙門」。

<sup>155</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 555 上，「證相六妙門」。

數門，十行配隨門，十迴向配止門，十地配觀門，等覺配還門，妙覺配淨門，是較細的分法。

通對則是較粗的分法，可開為二：約理及約教。關於約理，智者說：「以理而為論，法界圓通，諸佛、菩薩所證法門，始終不二。」<sup>156</sup>此指理上言，法界圓融無礙，證入法界的法門，不論是誰，畢竟相同無別。這分明是指六即佛的「理即」了，同樣是說教理一味，而教法則洋洋灑灑各各不同。至於約教，可分三種：初證、中證、究竟證。智者說：「初證者，有菩薩入阿字門，亦名初發心住，得真無生法忍惠。」<sup>157</sup>可見初證是指初住位，約為六即佛的「分證即」。「中證者，餘九住、十行、十迴向、十地、等覺地，皆名中證不可思議真實六妙門也。」<sup>158</sup>中證概括指第二至第十住、十行、十迴向、十地、等覺共四十階位，同樣相當於六即佛的「分證即」。「後心菩薩入茶字門，得一念相應惠，妙覺現前，窮照法界，於六種法門究竟通達，功用普備，無所缺減，即是究竟圓滿六妙門也。」<sup>159</sup>究竟證指最後最圓滿究竟的妙覺位，等於六即佛的「究竟即」。

綜合以上所說，「圓觀證相」最多只隱約提及六即佛的第一即（理即）及後三即（相似即、分證即、究竟即）而已，名字即及觀行即則未見言及。「相似證相」與「真實證相」與四即的對應，看以下表格當有更清晰的印象。

---

<sup>156</sup> 見智顓說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 555 下，「證相六妙門」。

<sup>157</sup> 見智顓說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 555 中，「證相六妙門」。

<sup>158</sup> 見智顓說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 555 中，「證相六妙門」。

<sup>159</sup> 見智顓說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，頁 555 中，「證相六妙門」。

《六妙門》十大意、圓頓證相與四即：

六妙門十意	修證	四教	證相	對象	行位			
						菩薩位		四即佛
1 歷別對諸禪 2 次第相生	修相	藏	次第	三乘				
3 隨便宜 4 隨對治 5 相攝 6 通別		通	互 / 不定	(共) 凡夫外道二乘菩薩				
7 旋轉		別	旋轉	(不共) 菩薩				
8 觀心 9 圓觀		圓	圓頓	利根大菩薩	1. 相似證	十信	六根清淨位	相似即
					別對	通對	理即	
						a.約理 b.約教		
					2. 真實證	數 { 初住 二~十住 隨 — 十行 止 — 十迴向 觀 — 十地 還 — 等覺 淨 — 妙覺	— 初證 } — 中證 } — 究竟證	分證即 究竟即
10 證相	證相							

## 6. 結論

智者所建立的「六即佛」是天台宗圓教很重要的修道次第論，其提出自有其特殊時代背景。本文闡釋「六即」義，並引用智者三種止觀的著作，來考察「六即」這樣的一套功行理論如何實際體現於他的著作中，並與他的其它學說配合。

智者他提出「六即佛」的兩大原因是「始凡故除疑怯，終聖故除慢大。」<sup>160</sup>，即為拉拔缺自信者而突出「即」（頓）的那一面，為壓抑具慢心者而強調「六」（漸）的那一面。但最後的結果時，他在著作中似多聚焦於「六」的那方面，筆者已於內文推斷，這是因為聞修圓教止觀的學人，必屬上根器，故本身較不

<sup>160</sup> 見《摩訶止觀》卷一下，《大正新脩大藏經》第46冊，頁10中。

具有疑怯之失，卻易流於增上慢。因此，考察智者諸種著作，凡談到最後的證果部份，他必依「六即佛」的順序來敘述證悟境界。例如《六妙法門》最末談到圓頓證，雖智者亦有云「觀心六妙門者，此為大根性行人善識法惡，不由次第」<sup>161</sup>，但其中的證相——「相似證相」與「真實證相」——卻仍是嚴格依據「六即佛」的位次順序：先證相似（相似即），再來才證真實（分證即、究竟即）。《修習止觀坐禪法要》亦是如此，「證果」章亦以方便觀門為先，中道正觀為後是按部就班。《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》的七覺支之六義，亦可天衣無縫的順序與「六即佛」配合，可見還是要緊依次第或位次。連強調圓融不二、不拘次第的《摩訶止觀》中，他也多次提醒修摩訶止觀者務須知位次，「無有叨濫」，可知他對成佛要漸的重視。

從以上分析，本文難以贊同某些學者主張「中土佛教的修行理論……漸修方法不佔主導地位」<sup>162</sup>，及「一乘教一直佔據主流派的地位，故其修行理論的不重漸修而重頓悟」<sup>163</sup>。從智者的《六妙法門》、《修習止觀坐禪法要》及《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》可明顯看出，作為中國佛教最重要宗派之一、專講一佛乘的天台宗，在事修上還是常談漸修的，至多在理上會說頓悟而已。

筆者也發現在《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》、《修習止觀坐禪法要》、《六妙門》中，智者雖沒有明白用上「六即」或相關字眼，其實暗裡已完整或部份運用了「六即」概念，只是他在行文中間沒有加以明說而已。例如，《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》中「七覺意」六義，雖其證果說法有相對落差，但仍可各別相應於「六即」；《修習止觀坐禪法要》第十「證果」章裡的方便觀門和中道正觀，可分別與「六即」的其中三種（相似即，及分證即、究竟即）互相對照；《六妙門》第十章的「證相六妙門」，暗含了「六即」的其中四種（理即、相似即、分證即、究竟即）。我們只需把他在以上著作中提到的修持位階與「六即」相對照便可知，從而了解智者的理論如何可應用到其作品所闡釋的實際修持中。

<sup>161</sup> 見智顛說：《六妙法門》，《大正新脩大藏經》第46冊，頁553下，「觀心六妙門」。

<sup>162</sup> 見賴永海：《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990年），頁388。

<sup>163</sup> 見賴永海：《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990年），頁389。

## 參考書目

### 甲·書籍

#### 一、原始資料

##### (1) 原典

- (闕作譯者)：《大梵天王問佛決疑經》(全 2 卷)，《卍新纂續藏經》第 1 冊，No.27。
- 陳·慧思撰：《諸法無諍三昧法門》(全 2 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1923。
- 陳·慧思說：《法華經安樂行義》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1926。
- 唐·行滿述：《六即義》，《卍新纂續藏經》第 56 冊，No.941。
- 唐·智顓說：《妙法蓮華經玄義》(全 10 卷)，《大正新脩大藏經》第 33 冊，No.1716。
- 智顓(?)說：《觀無量壽佛經疏》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 37 冊，No.1750。
- 智顓撰：《維摩經玄疏》，《大正新脩大藏經》第 38 冊，No.1777。
- 智顓說、灌頂記：《摩訶止觀》(全 10 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1911。(597 年)
- 智顓述：《修習止觀坐禪法要》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1915。
- 智顓說、法慎記、灌頂再治：《釋禪波羅蜜次第法門》(全 10 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1916。
- 智顓說：《六妙法門》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1917。
- 智顓說、灌頂記：《釋〈摩訶般若波羅蜜經〉覺意三昧》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1923。
- 智顓撰：《四教義》(全 12 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1929。
- 唐·湛然述：《止觀輔行傳弘決》(全 10 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1912。
- ：《止觀大意》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1914。
- 唐·灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 50 冊，No.2050。
- 唐·道宣撰：《續高僧傳》(全 30 卷)，《大正新脩大藏經》第 50 冊，No.2060。
- 北宋·(高麗)諦觀錄：《天台四教儀》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1931。(961 年)
- 南宋·法雲編：《翻譯名義集》(全 7 卷)，《大正新脩大藏經》第 54 冊，No.2131。(1143 年)
- 宋·士衡編：《天台九祖傳》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 51 冊，No.2069。(1208 年)

明·智旭述：《教觀綱宗》(全 1 卷)，《大正新脩大藏經》第 46 冊，No.1939。  
宋·可度詳解、明·正誡分會：《十不二門指要鈔詳解》(全 2 卷)，《卍新纂續藏經》第 56 冊，No.931。  
宋·曇照註：《智者大師別傳註》(全 2 卷)，《卍新纂續藏經》第 77 冊，No.1535。

## (2) 翻譯

世親造、唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》(全 30 卷)，《大正新脩大藏經》第 29 冊，No.1558。  
姚秦·竺佛念譯：《菩薩瓔珞本業經》(全 2 卷)，《大正新脩大藏經》第 24 冊，No.1485。(376-378 年)  
姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》(全 7 卷)，《大正新脩大藏經》第 9 冊，No.262。(403 年)  
龍樹造、後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》(共 100 卷)，《大正新脩大藏經》第 25 冊，No.1509。  
北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》(全 40 卷)，《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.374。(416-423 年)  
宋·慧嚴等修訂：《大般涅槃經》(全 36 卷)，《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.375。  
著譯者不詳、方廣錫整理：《最妙勝定經》(全 1 卷)，CBETA《藏外佛教文獻》第 1 冊，No.0010。

## 二、今版書籍

呂澂：《中國佛學源流略講》(北京：中華書局，1979 年)。  
李志夫：《摩訶止觀之研究》(台北：法鼓文化，2001 年)。  
湯用彤著、湯一介彙整：《隋唐及五代佛教史》(臺北：慧炬出版社，1997 年，再版)。  
廖明活：《中國佛教思想述要》(臺北：台灣商務，2006 年)。  
潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗史》(南京：江蘇古籍出版社，2001 年)。  
賴永海：《中國佛性論》(高雄：佛光出版社，1990 年)。  
藍吉富主編：《現代佛學大系 25：中國佛教人物與制度》(臺北：彌勒出版社，1984 年)。  
——著：《隋代佛教史述論》(臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1993 年，二版)。  
釋印順：《印度佛教思想史》(新竹：正聞出版社，2005 年，修訂版)。  
釋靜權：《天台宗綱要》(臺北：佛陀教育基金會，1992 年)。  
釋慧嶽：《天台教學史》(臺北：佛陀教育基金會，1993 年，原作於 1974 年)。  
印光法師：《印光法師嘉言錄》(臺北：華藏佛教圖書館，1997 年)。  
釋演培釋註：《俱舍論頌講記》(台北：天華出版事業股份有限公司，1989 年，二版)。  
日慧法師集述：《佛教四大部派宗義講釋(上)》(臺北：財團法人臺北市慧炬出

版社，1999年)。

## 乙·文章

### 一、單篇論文

牟宗三：〈天台宗之判教〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 56：天臺宗之判教與發展》(臺北：大乘文化出版社，1979年)，頁 31~88。

李志夫：《摩訶止觀之研究》，2009年6月13日存取於「中華佛學研究所-學術論著」<http://www.chibs.edu.tw/publication/LunCong/030/030.htm>。

智定：〈天台學之鳥瞰〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 55：天臺學概論》(臺北：大乘文化出版社，1979年)，頁 59~72。

無言：〈天台學概論〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 55：天臺學概論》(臺北：大乘文化出版社，1979年)，頁 73~162。

張風雷：〈從天台「六即」行位之開立看頓悟與漸修的關係〉，載《二〇〇一年第三屆兩岸禪學研討會論文集》，(台中：慈光禪學研究所，2001年)，頁 1~16。

慧嶽：〈天台教觀的特質〉，載張曼濤編：《現代佛教學術叢刊 57：天臺思想論集》(臺北：大乘文化出版社，1979年)，頁 73~107。

賴賢宗：〈覺意三昧與四句無生門〉，《圓光佛學學報》，9期(2004年12月)，頁 139~174。

釋太虛：《法華經講演錄》「法師功德品第十九」，2009年6月12日存取於「報佛恩網」<http://book.bfn.org/books2/1055.htm>。

陳堅：〈煩惱即菩提——天台宗「性惡」思想研究〉，載佛光山文教基金會編：《中國佛教學術論典 15：煩惱即菩提》(高雄：佛光山文教基金會，2001年)，頁 1~448。

## 丙·工具書

「CBETA 電字佛典集成」(臺北：中華電字佛典協會，2009年)。

丁福保編著：《佛學大辭典》。

陳義孝編著：《佛學常見辭匯》。

雲門學園編：《六妙法表解》(台北：華梵大學出版部，1999年)。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》(臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994年)。

釋慈怡主編：《佛光大辭典》(臺北：佛光出版社，1988年)。

——：《佛教史年表》(高雄：佛光，1987年)。

釋智顓著、釋振法編：《天台析津(五)：六妙法門析津》(南投：果子出版社，2007年)。

——：《天台析津(六)：摩訶止觀析津(上、下)》(南投：果子出版社，2007年)。