

橫看成嶺側成峰——

從解讀智顛「通相三觀」看天台觀行的另一個容顏*

釋宏源

法鼓文理學院佛教學系博士生

摘要

「通相三觀」一詞乃是天台智顛為闡釋《維摩詰經》所提的觀行法之一。天台觀行以別相三觀與一心三觀為主軸來詮釋天台圓教的觀修。自智顛提出此語後，對於通相三觀的觀行議題，湛然等人對此有各自不同角度，試圖解說探究通相三觀的意涵。諸如：湛然以為是通相三觀的圓教是圓中之別相的呈現；或是宮部亮侑以為通相三觀不同於一心三觀之處，在於文字定義的差異；或是山口弘江主張通相的觀行是朝向中觀的深化；或是林志欽提出一觀通三觀、非直觀等的見解。於此，本文為釐清相關議題，欲從智顛對通相三觀的定義中試圖深入解讀，並反思相關議題於通相三觀的意義，試提解讀後的理解。

關鍵詞：《維摩詰經》、智顛、通相三觀、一心三觀、帶方便

* 收稿日期：2024.07.30，通過審查日期：2024.09.09。

本文承蒙兩位匿名老師惠賜寶貴意見，於此謹申謝忱。

【目次】

- 一、前言
- 二、解析通相三觀定義的深入意涵
- 三、通相三觀屬於圓教
 - （一）圓教判準理則是三諦圓融
 - （二）通相與一心的語詞分析
 - （三）此圓是「圓中別相」
- 四、試解通相三觀操作之進路
 - （一）知三諦通是空到「一空一切空」
 - （二）一空一切空的三觀進路
 - （三）觀行是深化？一觀通三觀？非直觀？
- 五、方等時的帶方便之圓
 - （一）「約通論圓」之「通」義
 - （二）以「約通論圓」說「通」義
 - （三）三觀去疾以成滿理之妙
- 六、結論

一、前言

依據智顛（538-597）對通相三觀於《維摩詰經》文脈上的安置與定義，乃是築基於五味教之方等時的天台教義，對眾生攝受接引入圓教的觀行法。通相三觀相較於別相三觀、一心三觀而言，智顛著重依於《維摩詰經》經文脈絡來詮釋此語。¹

對通相三觀所衍生的相關議題，基本上，湛然（711-782）是處理圓教中別相的問題，認為通相三觀是圓教中的別相——「通相雖圓，然帶方等乃成圓中之別相耳」²，以此定位通相三觀的圓教地位，作為對智顛「若通相三觀、一心三觀的屬圓教也」³之印證。但是，湛然處理的層面僅說明其屬圓教；且未清楚釐清該圓教定位之「圓中之別相」箇中的趣味。因此，如何對通相三觀屬於圓教的說法做深入的剖析，以彰其圓教的意義，則是尚待釐清的部分。

¹ 智顛在唐·道宣（596-667）《續高僧傳》中被歸類為〈習禪篇〉之人物，其以禪觀而聞名。智顛晚年除天台三大部的著書，確立天台圓教的教理與觀行之外，且應隋·晉王（煬帝，569-618）請求對《維摩詰經》從天台的立場賦予新意。相關著書有《三觀義》（《維摩詰經三觀玄義》）、《四教義》、《維摩經文疏》、《維摩經玄疏》。《維摩經文疏》採逐句解說的方式，闡明《維摩結經》。然則，《維摩經文疏》從〈佛國品〉到〈佛道品〉為智顛親書，之後諸品則是章安灌頂（564-632）所做的詮釋。湛然有《維摩經略疏》。宋代孤山智圓（976-1022）以《維摩經略疏垂裕記》解說湛然《維摩經略疏》。另外，《涅槃經疏三德旨歸》亦有相關的說明。宋代晦巖法照（1185-1273）有《法華經三大部讀教記》解說之。由於本論的核心議題為通相的觀行進路探究；因此，本文聚焦於湛然、山口弘江、宮部亮侑及林志欽等對觀行議題的解讀。

² 《維摩經疏記》，CBETA, X18, no. 340, p. 923c13-14 // Z 1:28, p. 411a1-2 // R28, p. 821a1-2。

³ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b18 // Z 1:28, p. 117a3 // R28, p. 233a3。

另外，山口弘江主張通相三觀的空假中觀行是次第深化，是由空觀朝向中觀的觀行深化的過程，示現三階段入圓的觀行。又，認為實際使用通相觀行的是通教菩薩。⁴ 宮部亮侑主要是比較智顛對通相三觀與一心三觀兩者圓觀之定義解說。以「一空一切空」為例，一心三觀以「一空一切空，無假中而不空，總空觀也。」通相三觀，則「一空一切空，無假無中而不空。」⁵ 以文字上表達的差異，來解說教義上兩者的分別。又，提出通相三觀的帶方便與法華會上開方便相比較，說明通相三觀的帶方便之圓的屬於圓教。⁶ 至於林志欽對通相觀行提出見解，則是認為空假中三觀是由一觀就通三觀，並非直接觀於三諦圓融而成帶方便，非圓教直下一心三觀圓融的觀法。又，通相三觀並非由次第三觀通往一心三觀的必經階段。又，通相三觀之通相，以為是取共相之意。⁷

綜合上述觀點，不論是湛然、山口弘江、宮部亮侑或是林志欽等對通相三觀相關議題所提出的不同見解，一方面，凸顯通相三觀議題多樣性的風貌；另一方面，也提供不同面向的思索空間去解讀通相三觀。因此，如何理解通相的觀行意義，即成為論述的核心。

二、解析通相三觀定義的深入意涵

關於通相三觀，智顛對此語詞的說明是與別相三觀、一心三觀並提的。因此，智顛對何謂通相三觀的語詞說明，交雜次第性的描述與相即的三觀三諦圓融的不同層次。於此，對通相三觀的理解易形成別相三觀、通

⁴ 山口弘江，〈智顛の『維摩經』解釈よりみる通相三觀説の成立について〉，頁 317。山口弘江，《天台維摩經疏の研究》，頁 212。

⁵ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 55b15-16。《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b10 // Z 1:28, p. 116d13 // R28, p. 232b13。宮部亮侑，〈一空一切空について〉，頁 99。

⁶ 宮部亮侑，〈「開方便門」をめぐって——特に維摩經について〉，頁 127-134。

⁷ 林志欽，〈天台別圓二教之三觀説〉，頁 82、84。林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較——兼論三種止觀〉，頁 202、209。

相三觀與一心三觀之間的交相纏繞而掩沒通相三觀所欲表述的寓意。表 1 即是智顛對通相三觀的定義說明。⁸

表 1：一心三觀與通相三觀之對照

	《摩訶止觀》一心三觀	《維摩經文疏》通相三觀
A1	<p>若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。</p> <p>若一切法即一法，我說即是空，空觀也。</p> <p>若非一非一切者，即是中道觀。</p>	<p>A1-1 從假入空，非但知俗假是空，真諦、中道，亦通是空也。</p> <p>A1-2 若從空入假，非但知俗假是假，真空、中道，亦通是假。</p> <p>A1-3 若入中道正觀，非但知中道是中，俗、真，通是中也。</p>
A2	<p>一空一切空，無假中而不空，總空觀也。</p> <p>一假一切假，無空中而不假，總假觀也。</p> <p>一中一切中，無空假而不中，總中觀也。</p>	<p>是則，</p> <p>A2-1 一空一切空，無假無中而不空。</p> <p>A2-2 一假一切假，無空無中而不假。</p> <p>A2-3 一中一切中，無假無空而不中。</p>
B	即《中論》所說。不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。	但以一觀當名，解心無不通也。
		雖然，此是信解虛通，就觀位除疾，不無患盡前後之殊別也。

⁸ 資料來源：《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 55b13-19。《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b7-13 // Z 1:28, p. 116d10-16 // R28, p. 232b10-16。《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b18 // Z 1:28, p. 117a3 // R28, p. 233a3。《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b23-24 // Z 1:28, p. 117a8-9 // R28, p. 233a8-9。

C1	(無)	若通相三觀、一心三觀的屬圓教也。
C2	(無)	通相三觀，約通論圓。 此恐是方等教帶方便之圓，非如法華所明也。

對此，本文欲以拆解的方式解讀智顛所提通相三觀定義，如表 1。表 1 右欄是以《維摩經文疏》智顛對通相三觀定義為基礎 (A1、A2、B) 並援引文本中智顛對此語詞相關的闡釋 (C1、C2) 所成。表 1 左欄，則是引述《摩訶止觀》對一心三觀的定義，藉由對比方式試圖映現兩者的差異。以此表一的整體內容作為本文的論述重點所在。

簡而言之，表 1 的組成可粗分成 A、B、C 三個主題，從表面上顯示通相三觀的基本意涵，並且呈顯通相三觀的幾個重點面向。其中，A (A1、A2) 說明通相觀行的基本定義。基本上，通相的觀行定義之用詞，亦是如同一心三觀般，立基於空、假、中的操作。進一步地，B 則是更深入闡釋智顛對《維摩詰經》去疾的詮釋理路，凸顯通相三觀在方等時觀行的獨特詮釋角度。最後，C 則是對通相三觀屬於圓教定位的再次確認 (C1)，也區別出通相三觀與一心三觀的差異 (C2)。

因此，若就表 1 的文字說明來理解通相三觀的意義，其所能掌握的意義是有局限的：通相三觀是圓教的觀法，是不同於一心三觀的圓觀，是方等時的觀行。但是，若深入對智顛乃至湛然等對此文本詮釋分析，會發現有更多不同理解而生的闡釋空間。例如：表 1 的 A1 欄位，一心三觀以觀察因緣作為觀行的入手處；通相三觀則以知解次第三觀為入手處。表 1 的 A2 欄位，則對一心與通相的觀行近似相同的文字描述，說明圓教的定義。但是卻又分別通相不是一心的圓觀，隱含兩者觀行有差別！此外，表 1 的 B 欄位則是智顛說明通相三觀亦有觀行上除疾的意義。

就此而論，通相具有別相三觀次第的特色，又有一心三觀——空假中相即的意涵，更以除疾為核心的《維摩詰經》脈絡解說通相三觀。這樣交錯多樣的解說方式架構出通相三觀的觀行，也造成通相意涵的豐富性。因此，進一步地企圖嘗試將各種不同考量的詮釋納入智顛的詮釋脈絡，以三個面向深入解讀通相三觀：一、從圓教的觀點，探究通相為圓教之別相的意義。此處分析表 1 的 A1、A2 欄位，欲明通相三觀既是屬於圓教，則通

相的圓義為何。二、從觀行的操作去分析通相觀行進路的可能走向。此以表 1 的 A1、A2 欄位為基礎，深入探究《維摩詰經》，如何以空假中的觀修進路，達成攝受接引不同根性的眾生。三、通相觀行立足圓教為基礎之下，分析表 1 的 C1、C2 欄位嘗試理解通相觀行其通義的可能意義。於此，本文深入解讀通相觀行一詞的意義，並省思解讀相關議題之後，對通相三觀之理解提出可能的建議。

三、通相三觀屬於圓教

(一) 圓教判準理則是三諦圓融

首先，討論通相三觀如何與一心三觀同歸屬於圓教。本文的方法是採用一心三觀為圓教觀行的判準做為基礎，以表 1 的 A1、A2 欄位為《摩訶止觀》一心三觀與《維摩經文疏》通相三觀之對照，去解讀通相三觀的觀行是否具足此內涵，以確認智顛所提通相三觀是屬於圓教觀行的立論並探析通相三觀立足於圓教觀行背後的理則。

基本上，天台的圓觀就是一心三觀的不思議境。不思議境所要陳述的境界是空假中三者相即的三諦理，即《摩訶止觀》：「即空即假即中不思議三諦」，⁹ 又如智顛定義「一心三觀者，知一念心不可得、不可說，而能圓觀三諦也」。¹⁰ 依此可以得知圓教觀行基本的判準線，在空假中三諦是否同時具足無缺。若是三諦同時具足，則可判定其為圓教的觀行法。反之，若是三諦是次第修，則是屬於別相三觀的次第觀行——由空觀證真諦後修假觀俗諦，而後此二觀為方便進修中道觀之第一義諦。若三諦之中缺二、缺一，則僅是藏教或是通教的觀行。所以，圓教觀修的判準線是圓觀三諦之真諦、俗諦、中道第一義諦具足不缺。例如，智顛在通相三觀從假入空觀〈觀眾生品〉即說：「菩薩觀眾生從假入空，徹見三諦」。¹¹

⁹ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 84b28-29。

¹⁰ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b13-15 // Z 1:28, p. 116d16-18 // R28, p. 232b16-18。

¹¹ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 647b18 // Z 1:28, p. 137a2 // R28, p. 273a2。

於此亦明通相三觀 A1 從假入空、從空入假、中道正觀均是三諦不缺；因此，智顗主張通相三觀為圓教的觀修法。

另外，三諦具足之後，尚需考慮到另一個面向，即是三觀、三諦是否要求均等？三觀、三諦之間的關聯是三諦隨三觀而成。智顗提出圓觀於三諦具足的判準亦隱含三觀也是具足的意義。所以，這也是說：智顗對於空假中三觀或是真俗中三諦是否需均等才是圓教？智顗提出「雖別增減而三諦不缺」的標準。此處具體的說法就是「多入中，少入二。多入二，少入中。多入空中，少入假。多入假，少入空中。多入假中，少入空。多入空，少入假中」。¹² 也就是說，圓觀的空假中三觀、三諦在三者具足的前提，三觀、三諦可以應機視情況，予以動態且隨意做不同比例的自在運用，無有滯礙。例如：多入中，少入二，此多用中觀諦理，但少用空觀空諦、假觀假諦的應機施為。此情況即是三觀、三諦的隨機運作；但必須是三觀、三諦不缺。因此，可以得知作為圓教的判準線，基本上是三觀、三諦圓融不缺之前提而隨時靈活運用，成為動態的圓教觀行。

若就智顗所提的通相三觀的定義式來看，類似別相三觀的次第性操作三觀、三諦，以「一空一切空，無假無中而不空。一假一切假，無空無中而不假。一中一切中，無假無空而不中。」¹³ 從假入空、從空入假、中道正觀的三個層次不同側重，但各個層次自身都三觀、三諦圓融。舉空觀為例，「一空一切空，無假無中而不空」，說明修通相空觀時，真假中三諦亦均在空觀之中呈現。空假中三觀、三諦，無有缺減。同理，通相假觀時，假真中諦理亦攝屬假觀；通相中觀時，中觀之中真俗諦亦不離中觀。所以，通相三觀以三觀、三諦具足的條件合於圓觀的判準——空假中三觀三諦具足無缺。又由於應機方等時眾生根機，通相三觀亦採用三觀分別的階段性操作觀行以信解三諦圓融（A1），達到成熟三觀、三諦圓修階段

¹² 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 79c19-22。

¹³ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b10-12 // Z 1:28, p. 116d13-15 // R28, p. 232b13-15。

(A2)。於此通相三觀如智顛所言：「若通相三觀、一心三觀的屬圓教也。」¹⁴

(二) 通相與一心的語詞分析

宮部亮侑以為一心三觀與通相三觀兩者在文字的表述方面有兩個討論之處：一、一心三觀「一空一切空，無假中而不空」與通相三觀「一空一切空，無假無中而不空」。二、一心三觀增添「總空觀」、「總假觀」、「總中觀」，但通相的定義並無此語。就此文字描述的差異性，是否造成圓教義理上所欲表達的意義產生差別？這是宮部亮侑所欲釐清的問題所在。於此，以空觀為例，宮部亮侑認為重點在於對一心三觀之「一空一切空，無假中而不空，總空觀也」與通相三觀之「一空一切空，無假無中而不空」意義是否不同？宮部亮侑以為因「無」字的差別表示方式，造成通相三觀缺乏一心三觀「總空觀」的意義；因而造成一心三觀與通相三觀兩者圓觀意義不同。¹⁵

但是，依於圓觀諦理的判準，一心三觀與通相三觀均是圓教，這是無疑的。就「總空觀」等在一心三觀的意義上，智顛連結下句「即《中論》所說。不可思議一心三觀，歷一切法亦如是」¹⁶ 作為一心三觀的總結為不思議境。依此推得「總空觀」等的文字描述目的在於對一心三觀於文字的分別易解之後，再次重申一心三觀是三觀同修、三諦圓融的不思議義。而且，智顛亦指出：「若謂即空即假即中者，……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，

¹⁴ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b18 // Z 1:28, p. 117a3 // R28, p. 233a3。

¹⁵ 宮部亮侑，〈一空一切空について〉，頁 99。推測宮布亮侑可能想依此「無」、「總空觀」等的文字差異，說明通相三觀、一心三觀的不同。但是本文認為此處的重點在於說明通相、一心均是圓教。若要說明兩者的差異則如 C2 智顛所指的「方等教帶方便之圓」，才顯示通相與一心的圓教教義上的差異。

¹⁶ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 55b18-19。

即具假中。悟空即悟假中，餘亦如是。」¹⁷ 諸如：空觀，破言語的分別而方便言：空假中皆空。以此方式側重於「總」的離言絕句之不思議。也就是說，一心三觀分別以空假中三個面向的文字方便，強調不同的觀行意義。所以，一心三觀分別的文字書寫模式，看似三觀具有次第不同，但這是為令易解而做的文字表達。但是，實際表達的意涵是三觀圓融的不思議。這也是定義「總空觀」、「總假觀」、「總中觀」的意涵，以為強調空假中三觀之三個不同面向相即的意義。

相較於一心三觀來說，通相三觀的文字描述雖然如宮部亮侑分析以文字的差異作為通相、一心的分別，但是需注意的是在文字表面的差異外，更重要的是實質內涵的意義為何。此處「無」字的陳述為不存在之事實，如同陳述「沒有貓沒有狗」與「沒有貓狗」，兩者均是說明貓、狗不存在。因此，如空觀，一心三觀的「無假中而不空」與通相三觀的「無假無中而不空」兩者，實質意義的內涵是一致的。因此，通相三觀與一心三觀的文字表述上雖略有不同，但不妨礙兩者對圓觀判準線的基本要求——同時具足空假中三觀、三諦的圓融。

（三）此圓是「圓中別相」

此外，對通相三觀另一種詮釋的說法，就是通相三觀是圓中之別相。何謂圓中之別相？別相在通相三觀的觀行上為何？對此問題在於智顛對於通相三觀的圓教意義，定位不同於法華的圓教。如上述定義表一所陳述的通相屬於圓教，但是為方等教帶方便之圓。湛然對此的詮釋為「通相雖圓，然帶方等乃成圓中之別相耳。」¹⁸ 如此解說，該如何理解湛然所表達通相三觀的圓義？

湛然稱通相三觀為「圓中之別相」，欲藉此說明通相三觀的觀修進路外，亦釐清別教的別相三觀與圓教的一心三觀、通相三觀之間的差異。基本上，湛然是借用別教以空假中的次第性，以為通相三觀為圓教的「別相」的方便說明。別教的次第修最主要的修觀特點在於三觀隔別，空假中

¹⁷ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 7b12-16。

¹⁸ 《維摩經疏記》，CBETA, X18, no. 340, p. 923c13-14 // Z 1:28, p. 411a1-2 // R28, p. 821a1-2。

是依序修觀。例如：修假觀時並不知中道之理，當然也就不可能做到三諦圓融。別教修中道觀行時，此時即是但中尚非圓中；須待證道之時，進入圓教的修觀，此時才是圓中——三觀圓修。因此，圓教通相三觀是圓教三觀同修三諦圓融的觀行，並不是別教的別相三觀的三觀次第隔別的觀修方式。

就以智顛對《維摩詰經》詮釋來說，其以〈問疾品〉為三觀總說；廣論，則在〈觀眾生品〉為說明從假入空觀，〈佛道品〉為說明從空入假觀，〈入不二法門品〉、〈香積品〉為說明中道一實諦與道觀雙流的具體表顯。因此，湛然亦是以為通相三觀是假別教空假中分別之觀行進路的方便：「若《淨名疏》亦明總相三觀之相……彼但是方等部中通相之意。如〈觀眾生品〉等三觀雖空，三觀猶別。如〈佛道〉為假，〈入不二門〉為中，其意亦然。」¹⁹ 也就是說，以空觀的〈觀眾生品〉、假觀的〈佛道品〉、中觀的〈入不二法門品〉和〈香積品〉，依循經文次第而修觀，這種觀行的操作猶如別教的別相三觀之次第修的操作。雖然，行文猶似別相的次第觀修，但是智顛的本意仍在入中道。²⁰ 所以，這僅是借用別教的次第為解說的方便而名其為「圓中之別相」，藉此說明通相三觀看似空假中次第性的進展，用以區別通相三觀不同於一心三觀的觀行進路，但通相與一心卻又同屬圓教的複雜關係。

基本上，總相，如《摩訶止觀》對一心三觀的定義——「總空觀」、「總假觀」、「總中觀」，為方便易解而做的三觀分別解說，但實際上是三觀相即、三諦圓融的觀修。然則，通相三觀，則是著重於次第性的別相方法，但是又不能失去圓教地位所應有的觀行內涵——三諦圓融。所以，湛然主張「圓中之別相」亦是有此依據的。²¹ 簡單說，以一心與通相來

¹⁹ 《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912, pp. 298c28-299a4。

²⁰ 「問曰：室內既正明不思議義，何得約別相三觀，以通諸品也？答曰：經文一往似約別相三觀而說，細尋意趣，悉通入一心中道也。」（《維摩經玄疏》，CBETA, T38, no. 1777, p. 532a18-21）

²¹ 對於總相、別相的區分，須視其相對的對象而定。此處以同屬圓教的一心與通相來說，一心是總相，通相是別相。因此，湛然說通相是「圓中別相」。（見《維摩經疏記》，CBETA, X18, no. 340, p. 923c13-14 // Z 1:28, p. 411a1-

說，總相，是指一心三觀的三觀相即觀行。別相，指通相三觀的次第觀修。

就智顛對《維摩詰經》方等時接引眾生觀行方式的詮釋，智顛於〈問疾品〉舉空觀為例，說明總相、別相的空觀差異。「菩薩為化眾生，總相、別相入空。若總，但體三假皆如幻化，即入空。若別相入空，須前分別眾生、實法平等無謬，然後入空。」²² 總相的空觀，如一心三觀的觀法，採取當體即空；別相的觀修，則需次第的分別種種，然後才能入空。因此，通相三觀的觀修是以空觀、假觀、中觀的次第依序而修，但都是知解三諦圓融。這也是明一心三觀的總三觀與通相三觀的別相次第觀行的差別。

總之，一心三觀與通相三觀於圓教定義的文字的描述雖有差異；但是以為圓教的判準線的標準來說，一心與通相兩者均是三諦圓融，均能證明兩者同屬圓觀的修觀之法。但是，通相三觀自身的定義中又分別 A1、A2 兩種不同的狀況，且又區別不同於一心三觀，如：表一中 B、C。於此，接下來要面對的問題就是通相三觀在觀行操作如何區別 A1、A2，與一心三觀的差異在哪，還是別有觀行進路。

四、試解通相三觀操作之進路

（一）知三諦通是空到「一空一切空」

依據智顛的定義，通相三觀於觀行進路有兩種解說，分別是表 1 的 A1、A2 欄位。對此，若單就表格中可以得到的理解是：A1 是以三觀次第知解三諦圓融為重點；A2 則是三觀圓融的次第善巧分別，說明三觀相即、三諦圓融。進一步地，本文將嘗試從智顛對《維摩詰經》經文架構的

2 // R28, p. 821a1-2) 但若以別教與圓教來說，別教是別相，屬於圓教的通相，則是總相。（見《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912, p. 299a1-5）

²² 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627c8-10 // Z 1:28, p. 117a17-b1 // R28, p. 233a17-b1。

處理，剖析通相三觀的定義表 1 的 A1、A2 欄位是有差別的兩種不同觀行，還是語詞上的使用方便，或是其他的可能。

依於智顛的詮釋方式，推估智顛應是考量《維摩詰經》經文，結構重點差異而提出通相三觀 A1、A2 兩階段式的定義。例如：智顛在〈問疾品〉解說從假入空的觀修時，行文以「初、明從假入空觀，云：『唯有空病，空病亦空。』此語似空於中道也。又，〈觀眾生品〉從假入空，徹觀三諦，入文解釋方見此意分明也。」²³ 這是說在〈問疾品〉的通相三觀的表達是 A1 階段。從假入空觀 A1 觀行，直接約空而談，直到〈觀眾生品〉時，才廣明由空觀而三觀相即、三諦圓融的通徹，此則是在 A2 階段。同理，從空入假觀，〈問疾品〉以「是有疾菩薩以無所受而受諸受」而至〈佛道品〉才深入解說入假意。〈問疾品〉以疾乃「非真非有」論中道正觀，廣顯中道則在〈入不二法門品〉、〈香積品〉。可以看出智顛對於通相三觀的定義式是依於經文脈絡所提出的觀行法。²⁴ 因此，本文表 1 對通相定義區分為 A1、A2。A1 是〈問疾品〉對從假入空、從空入假、中道正觀的解說。A2 則是空觀〈觀眾生品〉、假觀〈佛道品〉、中觀〈入不二法門品〉、〈香積品〉。A1、A2 兩階的三觀各有不同的觀行面相。

在 A1 階段，例如：從假入空觀的階段，「初觀之者雖如此知，位行終在從假入空觀，不可以知中道空，即已斷無明也。」²⁵ 當從假入空時是知解俗諦、真諦、中道第一義諦，不離空觀之理，但是觀行尚在從假入空的階段，不能躡等為知三諦即是在中觀。這是對於通相三觀在定義 A1 重要的概念——三觀知解的次第操作是不得躡等的。而且，也明確以此經文作為通相的從假入空的定義 A1 的根據。如：「但此觀既是通相從假入

²³ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b20-22 // Z 1:28, p. 117a5-7 // R28, p. 233a5-7。

²⁴ 關於智顛詮釋《維摩詰經》經文的組織，各品之間的連結關係是分散於解釋各品經文前的來意之中。本段落的出處可參見《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 644a23-c11 // Z 1:28, pp. 133d1-134b1 // R28, pp. 266b1-267b1。

²⁵ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 629b6-7 // Z 1:28, p. 118d9-10 // R28, p. 236b9-10。

空，如前說。非但假空，真亦空，中道亦空。」²⁶ 與通相的定義文句 A1-1「非但之俗假是空、真諦、中道，亦通是空」意義相符——空觀階段，三諦皆空。同理，假觀，「『是有疾菩薩以無所受而受諸受』，此是第二、約從空入假明調伏也。」²⁷ 中道觀，「『彼有疾菩薩應作是念：如我此病非真非有，眾生病亦非真非有。』此是第三、明有疾菩薩用中道正觀調伏也」。²⁸ 也就是，假觀，雖知三諦，但是位行尚在假觀的階段，中觀亦復如是。此處三觀的次第並非如同一心三觀的為令眾生易解而做的巧說；相反地，通相三觀的觀行在 A1 階段，是觀修的知解三諦的次第實際操作，隨三觀次第以調伏三惑。

也就是，A1 進入 A2 的階段，則是智顛進入三觀調疾廣說三觀各自均能通達中道觀的觀行。如：A1 階段的空觀，「初、明從假入空觀，云：『唯有空病，空病亦空。』此語似空於中道也。又，〈觀眾生品〉從假入空，徹觀三諦。」²⁹ 因此，以此階段的空觀而言，〈問疾品〉以知解未實證，故「語似空於中道」，直到詮釋〈觀眾生品〉空觀才能觀眾生世諦、真諦、中道第一義諦，從假入三諦空，而後起無量心利物之假觀以利物，乃至窮盡眾生源，達到無住為本的中道觀。因此，智顛以〈觀眾生品〉為「從假入空，徹觀三諦」。同理，對於假觀，智顛則以〈佛道品〉

²⁶ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 629b5-6 // Z 1:28, p. 118d8-9 // R28, p. 236b8-9。假觀 A1-2、中道觀 A1-3，智顛的詮釋文脈雖未有明確的文字描述，但是全文的詮釋脈絡內容亦有此意。又，依於智顛整體經文架構各品關係的組織。因此，推敲智顛在〈問疾品〉的三觀解說是構成通相三觀 A1 階段的依據。A2 則是在〈觀眾生品〉、〈佛道品〉、〈入不二法門品〉、〈香積品〉。

²⁷ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 629b11-12 // Z 1:28, p. 118d14-15 // R28, p. 236b14-15。

²⁸ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 632a15-17 // Z 1:28, p. 121c12-14 // R28, p. 242a12-14。

²⁹ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b20-22 // Z 1:28, p. 117a5-7 // R28, p. 233a5-7。

行於非道通達佛道，終至以普現色身菩薩明中道義；中觀，則是〈入不二法門品〉明中道觀體，〈香積品〉明中道雙流用。

此處需注意的是在 A1 階段的 A1-3 中道正觀的角色扮演。從假入空觀、空入假觀是可以明確此二觀如智顛定義通相三觀的描述分別為知俗諦、真諦、中道皆空，或是皆假，位行都是立足於空觀、假觀的階段，並不躡等。但是在 A1 的中道正觀時，一方面，知曉中道是中，俗諦、真諦也都是中道所含攝，這是 A1 階段的基本意涵；但是，另一方面，卻又須負起跨入 A2 的角色。³⁰ 因此，A1-3 中道觀便具有雙面性。理由是此時菩薩觀照自他皆有中道無明之疾；中道觀之時，知道雙遮雙照的道理之外，也能將 A1-1 從假入空與 A1-2 從空入假的空觀、假觀，加以融會成為 A1-3 中道正觀，形成三觀相即、三諦圓融的觀修，由知解而跨入 A2 的空觀、假觀、中觀，三觀、三諦圓融的實際觀修。因此，智顛明此 A1-3 中道正觀「將此一語驗知此經明觀中，則『無假無空而不中』也」。一言蔽之，以此階段 A1-3 應知此經亦名：《不可思議解脫》³¹ 的知解。

（二）一空一切空的三觀進路

然則，有趣的是在此 A2 階段，三觀的觀修進路，智顛並未如 A1 階段指出空觀時「位行終在從假入空觀」的這種三觀侷限於次第的方式。所以，若依此開放式的三觀進路，則在 A2 階段的三觀修法，推測是有下列幾種可能的觀修路徑而證入中道：

³⁰ 智顛在〈問疾品〉解釋「非真非有」時，言：「菩薩了知十法界一切眾生皆有中道佛性、無明自體之疾，此即己疾、佗疾同是真體一無明也。將此一語驗知，此經明觀中則無假無空而不中也。」此階段，智顛並不單從知解方面詮釋中道觀，而將從假入空、從空入假的空觀、假觀與此「非真非有」中觀，將此三觀結合。（《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 632c3-9 // Z 1:28, p. 122a12-18 // R28, p. 243a12-18）

³¹ 此經名：「《維摩詰所說經》（一名：《不可思議解脫》上卷）姚秦三藏鳩摩羅什譯」。《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 537a3-5）亦可見於經文〈囑累品〉：「是經名為『維摩詰所說』，亦名『不可思議解脫法門』」。《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 557b21-22）

1. 橫入：一觀即可入中道。一觀就可以空假中三觀完成入中道。
2. 豎入：三觀次第而入中道。完成一觀的觀修，須再修下一觀行，直到三觀完修才入中道。
3. 直入：直修中道觀。

就第一點橫入，此指修觀時，以空觀或是假觀為入手處而入中道，不需要再修假觀或中觀的過程。也就是可以選擇 A2-1 的一空一切空，或 A2-2 的一假一切假為進路的觀修而入中道的方式。第二點，是指要次第觀修空假中三觀的方式，最後才入中道。也就是先修 A2-1 再修 A2-2 後修 A2-3，依序完成才入中道。這是圓教中別相的次第修觀之法。第三點，則是直接修中道觀，直接觀修 A2-3，不需要歷經空觀或假觀的觀修，就能入中道。這是在 A2 階段開放式的觀修進路的嘗試推測得到的通相三觀的可能觀修進路。於此，進一步則必須考慮到什麼樣的根機的眾生，會依何種進路修觀的問題。此有兩種解釋的面向：一、從五味教的方等時眾生根機。二、從《維摩詰經》各品與四教的關係。

首先，五味方等時以半滿相對、以滿斥半的方式接引眾生。³² 一般來說，常見天台五味之乳、酪、生蘇、熟蘇，最後醍醐味的次第調成熟過程是對漸機眾生；因此，方等時被歸為生蘇味。但是，就方等時是對四教眾生的調熟，四教眾生根機交雜有利根、有鈍根。於〈弟子品〉折二乘成生蘇，〈菩薩品〉轉教、轉觀，令得入。轉教是為信行鈍根菩薩所開的方

³² 方等時是五味教中第三時。以五味調熟的漸次之次第來說，為半滿相對，是生蘇味。法華時是五位教中第五時，是醍醐味，是純圓獨妙。五味，指牛乳為喻。譬喻從乳、酪、生蘇、熟蘇到圓滿醍醐五個依序的階段。這是對漸機眾生來說的，但不是所有眾生都要歷五味才能見佛性。（見《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 810b9-19）又，若以五味相生次第來說，生蘇，譬喻初入大乘之始。醍醐，譬喻見佛性，開佛知見，故以佛智為醍醐。

便門。³³ 轉觀，則是法行利根的觀修法。³⁴ 無論是轉教或轉觀，只是方法不同，目的都是將眾生接引入圓。轉三藏教的利根菩薩、通教菩薩、別教菩薩、圓教不得圓意或是圓教中生順道法愛之眾生，以毒發殺人而轉入圓教。以不定教入圓的方式，初心得悟是乳中毒發殺人，空觀得悟是酪中毒發殺人，假觀得悟是生蘇毒發殺人，中道相似解得悟是熟酥毒發殺人，中道修觀入增上位是醍醐毒發殺人。³⁵ 因此，在方等時四教眾生都是可以隨觀修而得悟入。因應眾生根機的差異性，觀行的進路也應有所差別。

其次，就智顛對《維摩詰經》各品對四教攝受接引的解說，室外彈斥，室內以接引。室外於〈方便品〉慰喻通教菩薩，以析空、體空觀調伏以入空；進入室內〈觀眾生品〉以解釋通教菩薩所修為通相從假入空觀。室外於〈弟子品〉是慰喻別教菩薩，以體假調伏而入第二觀假觀；進入室內〈佛道品〉以別教菩薩所修為通相從空入假觀。又，室外於〈菩薩品〉慰喻圓教菩薩，以一心三觀調伏；進入室內〈入不二法門品〉、〈香積品〉以解釋圓教菩薩所修中道。由智顛順於經文各品四教不同重點的觀修特色，作為從室外引入室內的通相或是一心的方便。³⁶

智顛強調室內六品的觀修有通相與一心兩種。通相三觀的修法，接引的對象是通別眾生。圓教眾生觀修則是一心三觀的進路。也就是說，通相三觀接引的對象為通別教的眾生的觀修路徑，推估應是第一種或第二種的方式。圓教的眾生，則是以一心三觀作為觀修的進路，也就是第三種直入

³³ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 582a3-8 // Z 1:28, p. 71b14-c1 // R28, pp. 141b14-142a1。

³⁴ 「法行利根菩薩隨其所住方便觀門，若聞大士彈諸菩薩，即轉觀也。是人既利根，聞三藏教，或聞得道夜來說般若教，或聞華嚴方便別教，心即信解開悟。但隨其解悟，猶是方便觀解偏執，未見正道。若聞大士呵諸菩薩，即豁然心開意解，各得入不二法門。」（見《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 583a7-12 // Z 1:28, p. 72b18-c5 // R28, pp. 143b18-144a5）

³⁵ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 583a14-24 // Z 1:28, p. 72c7-17 // R28, p. 144a7-17。

³⁶ 參見智顛解說《維摩經文疏》各品經文的來意及〈問疾品〉、〈觀眾生品〉、〈佛道品〉、〈入不二法門品〉、〈香積品〉的詮釋。

的方式。若更深入的說，智顛對於室外引入室內除對眾生以彈訶轉教轉觀皆引入圓外，還有直入的路徑——被接。被接是通別眾生進入圓教的方式。³⁷ 被接的接點不同於轉教轉觀從室外調熟而入室的路徑。依據智顛中道觀修此觀位，被揭的眾生約教分別，有三種不同，分別是通教八地道觀雙流，別接通是入十地，別教入初地、圓教初修即是中道觀。通教、別接通、別教是方等時的方便。³⁸ 也就是說，被接入中道觀的時機點，通別兩教都已破見思、塵沙惑，進一步將破無明。圓教眾生初修中觀，五品、六根位能生似解，直到初住則破無明證入中道。

綜合上論，推論通教眾生以體空觀為下手處，因此，入室觀修亦是從空觀為下手處為方便，進路可能是第一種，或是第二種的方式依序修空觀、假觀、中道觀。別教的眾生，則是從假觀入手，進路採取第一種的假觀一假一切假的進路的手處，或是第二種且是從假觀後中觀的次第方式。甚至通別眾生破見思惑後，直接以被接的方式直入中道觀。綜合五味與經文詮釋的脈絡，以上是依據智顛解釋各品架構及四教觀修的特性，嘗試通相觀修進路的可能結果。

（三）觀行是深化？一觀通三觀？非直觀？

對於通相三觀的觀修，除上述湛然以「圓中之別相」借用別教的次第為方便定位通相三觀的觀行之外，山口弘江所理解的通相三觀的操作是由空觀朝向中觀深化的方式。³⁹ 另外，林志欽認為通相三觀的修觀進路是

³⁷ 宋孤山智圓認為應以被接方式，接通別人入圓。「約通論圓者，通於通別有受接人。」（見《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 818c23-24）又，「帶方便之圓者，乃部中圓接通別人所修也」。（見《涅槃經疏三德指歸》，CBETA, X37, no. 662, p. 560b17-18 // Z 1:58, p. 427d5-6 // R58, p. 854b5-6）

³⁸ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 632a22-b12 // Z 1:28, p. 121d1-15 // R28, p. 242b1-15。

³⁹ 山口弘江，〈智顛の『維摩經』解釈よりみる通相三觀説の成立について〉，頁 317。

一觀通三觀，非直觀三諦；且，通相三觀並非通往一心三觀的必經階段，卻是可能的路徑。⁴⁰

首先，山口弘江以為通相三觀的觀行是空觀朝向中觀的深化。若深化的意義為從假入空觀（A1-1）後，須再從空入假觀（A1-2）；最後，中道正觀（A1-3）的觀行進路深化。這是可以如同山口的主張，通相的觀行是由空觀朝向中觀的深化且此深化是觀行中知解三諦的深化。但是，通相觀行的 A2 階段，則如前的推論橫入與直入的觀行是無法說為深化的；若要深化說成立，則須為豎入的方式。這是依據智者對經文各品架構空假中側重不同的方便：通教空觀為重，別教著重於假觀的方便。且又如湛然所稱「以空觀多屬於通，入假屬別，入中屬圓、或圓接別、或圓接通，以方等中不定判故」。⁴¹ 以通教入手處以空觀，別教以假觀為入處。入中即是三觀相即，因此，則不論深化。易言之，深化說的建立，是在 A1 或 A2 豎入的方式，才能合乎觀行由空觀朝向中觀的深化。由於山口弘江對深化並未做深入的細述；因此，本文只能推理性的理解其通相觀行深化可能的意涵。

於此也同時回應林志欽所提的「通相三觀為分別由一觀通於三觀，而非直接即觀於三諦圓融，一即三，三即一，故說仍帶有方便之權」；「此帶方便之圓非是直接以圓觀之法，同時以三觀三諦圓融，而是透過通相的方式，由一觀而通三觀」；「通相三觀之所以為圓觀者，以其於一觀皆通於三諦而觀，非但觀一諦而已」。⁴² 於此，彙整林志欽所主張的要點為：一觀通三觀、非直觀三諦。

若是在 A1 階段，「一觀通三觀」的主張是無法達到一觀通三觀的觀行。此階段是一觀中知三諦並不是一觀就通三觀，如：A1-1 從假入空的空觀之三諦皆空。智顛對此階段的觀行是次第觀修的。空觀的知解三諦皆

⁴⁰ 林志欽，〈天台別圓二教之三觀說〉，頁 82。

⁴¹ 《維摩經疏記》，CBETA, X18, no. 340, p. 924c7-9 // Z 1:28, p. 411d7-9 // R28, p. 822b7-9。

⁴² 林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較——兼論三種止觀〉，頁 202；〈天台別圓二教之三觀說〉，頁 82；〈天台別圓二教觀法之比較——兼論三種止觀〉，頁 182。

空，但是位行終在從假入空的階位。因此，A1 知解三諦的觀行是無法一觀通三觀。但是，在三觀相即 A2 階段，此如「三智實一時……雖用入空當初觀之名而實具三觀……若入空，具三觀見三諦者，即是觀達、觀穿之義也。」⁴³ 智顛以此說明一觀即可通三觀且是深達實相。空觀如此，假觀、中觀亦如是。所以，一觀要能通三觀是建立於 A2 階段的觀行。另外，三諦能否直觀？圓教一心三觀初學即是三觀、三諦圓融。但是，通相三觀 A1 階段，三諦是無法直觀的。理由是 A1 空假中三觀是分別的觀行，以次第知解三諦皆空、皆假、皆中。但是，在 A2 階段即是三觀同觀「若入空觀，具三觀見三諦」直觀三諦圓融。

五、方等時的帶方便之圓

（一）「約通論圓」之「通」義

智顛以為通相三觀的圓觀是「通相三觀，約通論圓。此恐是方等教帶方便之圓，非如法華所明也」。⁴⁴ 於此，在通相、一心悉屬圓教的觀行，但智顛以通相三觀為方等時圓教的觀法不同於法華時圓教的觀行，兩者差別在於通相三觀是「帶方便之圓」的「約通論圓」。

就「約通論圓」而言，說明通相三觀是以「通」之特點而論其屬於圓教觀行。問題在於如何闡釋通相三觀之「通」字的圓教意義？智顛對此在《維摩詰經》相關的論述並未明確說明。但是宋代孤山智圓對此認為是「約通論圓者，通於通、別有受接人，故云：『約通論圓』。」⁴⁵ 這是以被接的觀點來說的。也就是說，智圓認為通相三觀其「通」的意義在於攝受接引通教、別教的眾生導入圓教的修行之用；所以，用被接來解說「通」字的意義。

⁴³ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 645c1-5 // Z 1:28, p. 135a9-13 // R28, p. 269a9-13。

⁴⁴ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b23-24 // Z 1:28, p. 117a8-9 // R28, p. 233a8-9。

⁴⁵ 《維摩經略疏垂裕記》，CBETA, T38, no. 1779, p. 818c23-24。

另外，山口弘江主張「約通論圓」，通相三觀實際上是通教菩薩的三階段空假中修行入圓的過程。⁴⁶ 易言之，通相三觀是方等時四教中對於通教菩薩的觀修入圓而設的。無論是智圓或山口弘江解釋的方向均是以四教眾生攝化接引為主的觀行方向，但是智圓以為是為通、別二教的眾生而設的觀行，而山口弘江卻認為通相三觀是為通教菩薩而設的。這是兩人對於通相三觀接引眾生方面不同的理解。

最後，就林志欽就觀行的角度直截切入，以為「約通論圓」之「通」是以通相觀三諦。更詳細的說，其不認為通相三觀之「通」是「通往」或「通教」的意思，而是應取「共相」的意義。也就是說，其所謂的共相是以觀行上的通相空觀、通相假觀、通相中觀和成為通相三觀。⁴⁷ 若以空觀為例，即是將空假中通觀為空。以相同的所觀而取「共相」義，以為是通相之「通」義。

（二）以「約通論圓」說「通」義

上述各種主張強調「通」的意義，各有特色；但是卻漏失「通」是要論圓的目標，無法彰顯通相三觀在方等時「通」與「圓」之間的連結而達到「約通論圓」。事實上，智顛於此五味教之兼、但、對、帶，說明半滿之間的關係是朝向滿字的純圓之教。⁴⁸ 因此，方等時的對半明滿，以彈訶而攝受接引入圓，即是方等經猶帶方便明義之隨機方便益；⁴⁹ 法華

⁴⁶ 山口弘江，〈智顛の『維摩經』解釈よりみる通相三觀説の成立について〉，頁 317。山口弘江，《天台維摩經疏の研究》，頁 212。

⁴⁷ 林志欽，〈天台別圓二教觀法之比較——兼論三種止觀〉，頁 209。

⁴⁸ 半與滿之關係：「若無半字方便調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐。如來殷勤稱歎方便者，半有成滿之功，意在此也。」（見《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 809a21-24）又，「約半滿兩教，初明華嚴之滿。若眾生無機，次約滿開半。次方等對半明滿。次般若帶半明滿。次法華捨半明滿。始則從滿開半，終則廢半歸滿。」（見《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 811a2-5）

⁴⁹ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 583b12-13 // Z 1:28, p. 72d11-12 // R28, p. 144b11-12。

時，則是廢半歸滿的純圓獨妙，以「開方便，使莫執小；示真實，使其悟大」。⁵⁰ 因此，方等時以帶方便顯圓意；法華時，則是開方便之權巧，直示真實一佛乘之圓滿。簡言之，通相的觀行目的在顯方等時圓教之妙。因此，「約通論圓」則有另一個面向解說之可能，即是以「方等教帶方便之圓」來交涉通相三觀的「通」與「圓」之關聯。此即是以智顛所提出的兩種滿理之路以彰圓妙：一、帶方便通滿理。二、直顯滿理。⁵¹

「帶方便通滿理」是指五味具半之乳、酪、生蘇、熟蘇與滿之醍醐味之關係。天台之妙是以滿帶半之五味漸次調成熟的方便善誘，達成隨機眾生益，終成醍醐味之中道妙理。因此，「帶方便」在五味教次第相生的意義，在於從滿教法華時直顯滿理不思議境之教法與觀行的角度為基礎，相待於華嚴時兼別教的帶一方便、方等時生蘇對藏通別之帶三方便、般若時熟蘇帶通別的帶二方便，達到半滿相成、調枯入榮，以開眾生佛知見的功用。⁵² 因此，華嚴時、方等時、般若時，以應機方便來做觀行的調整，以令眾生入佛知見。

若以方等時生蘇的觀行為例，「或入析空等，或入即空等，或入即假等，或入即中等。唯佛相性，得入即空即假即中」。⁵³ 也就是說，生蘇以滿夾帶藏、通、別三方便的觀行，或用空觀之即空，或用假觀之即假，或用中觀以即中等，各別應機的方便觀法；且入圓觀時，則是即空即假即中三觀圓修。可知，五味教中帶方便應機而設觀修之法的觀行，如同通相

⁵⁰ 《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718, p. 49b2-3。

⁵¹ 《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 696c5-14。關於「帶方便」，湛然以為「通相雖圓，然帶方便乃成圓中之別相」。智圓認為「言『帶方便之圓』者，乃部中圓接通別人所修也。」。此二者已於前文說明，此處不再論述。此處的重點分析在於嘗試解析智顛自身對「約通論圓」的可能解讀。

⁵² 枯，指無常、苦、空、無我。榮，指常、樂、我、淨。天台以此枯榮雙樹為譬喻，表佛入涅槃秘藏。「榮，喻於常等。枯，喻無常等。如來於中北首而臥入般涅槃，表非枯榮。榮即表假，枯即表空。即是於其空假中間而入秘藏。」（見《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912, p. 363a14-17）

⁵³ 《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 695c1-3。

三觀的從假入空（A1-1）、從空入假（A1-2）、中道正觀（A1-2）三個階段次第修空假中皆三諦圓融，以觀修調熟（A2）達到空假中三觀圓融以顯滿理。

另外，智顛以「直顯滿理」為五味之醍醐味的法華時，以開方便示真實。以善巧方便開示，直說一佛乘的意義而無夾雜其他的教說，諸如：別教、通教、藏教。於此的觀行乃是當下直接一心三觀的圓修，不同於方等時帶方便的觀行接引通別圓眾生而以三觀的方便別修後再三觀圓修的觀法。此處「直顯」是指直觀不生不滅之不思議境；亦是一心三觀之即空即假即中的觀行，直觀中道實相之妙。也就是說，法華時圓教利根者，於初入圓觀即是修一心三觀直觀不思議境——初心即修三觀，不待二觀成，即是以中觀的圓觀三諦為修觀之境。⁵⁴ 因此，直顯滿理是以不待空假二觀的完成後才修第三觀——中道觀。此是純然法華時初修即是直入中道觀的觀行，也是三觀同修、三諦圓融的直通中道實相。

總結來說，屬圓教之通相三觀其所顯圓教之妙，並非僅是從四教眾生根基的應機而已，或是觀行的技巧操作，予以解說通相之意義。更重要的是通相必須教與觀兩者要達到圓教所開顯的妙理。因此，從五味的脈絡下，通相三觀之「通」與「圓」之間的距離，以「帶方便通滿理」而明「約通論圓」。藉此表明通相的意義在於種種善巧的觀行，以帶三方便的善巧去攝化接引眾生進入圓教滿理的中道實相之妙義。所以，依於智顛從半歸滿的滿理之路，採帶方便通滿理的方式來解釋通相的意義為「約通論圓」，似乎亦是可行的面向。

（三）三觀去疾以成滿理之妙

智顛對《維摩詰經》核心就是除疾。「疾」之意義就是去除煩惱顯自身清淨的無染。基本上，圓教是三惑一體同斷，如圓教三觀同時；但為解說的方便，展現斷惑的不同的表現。⁵⁵ 觀行與斷惑的關係是一體雙面

⁵⁴ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, pp. 80c26-81a4。

⁵⁵ 初修圓教五品弟子位即能圓觀三諦，斷除煩惱，亦復如是。如初發心即能圓伏五住。「今明圓教五品之初，祇是凡地即能圓觀三諦。」（見《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 83a15-16）且，「從初發心圓伏五住」。

刃，「若用三觀治此三種疾滅者，即界內、界外一切因果諸疾滅也。」⁵⁶同理，通相三觀以空假中三觀為方法，達到斷惑去疾的目標——室內六品，皆從「疾」之一字出，以三觀調伏三惑。於此，立足於通相三觀的詮釋，從觀行的兩階段 A1、A2，斷惑隨之也應有兩風貌。因此，智顛對通相斷惑方面的定義，則如表 1 的 B 欄位：「雖然此是信解虛通，就觀位除疾，不無患盡前後之殊別也」。⁵⁷

此句「除疾」是整個觀行的目標，這是明確的。「不無患盡前後之殊別」說明除疾過程，通相三觀煩惱惑的斷除是有次第差別。易言之，A1 階段以次第調伏見思、塵沙、無明，並次第從調伏到三惑同斷的 A2 階段。如同 A1 知解三諦的次第觀行，所以，斷惑亦是次第的調伏見思、塵沙、無明，並不是斷除三惑，尤其是關鍵的無明惑，此階段 A1 也僅是調伏而已。

- 一、從「此以」去，正是約從假入空觀，明調伏界內見思疾。
- 二、從「以無所受而愛諸受」去，明從空入假觀，調伏恒沙無知病也。
- 三、從「有疾菩薩自念『如我此病非真非有』」去，明中道正觀調伏無明實病也。⁵⁸

依此前文從智顛對經文各品觀行架構的關係及此段引文的觀點，推論通相定義 A1 以知解三諦理而能調伏三惑。也因為僅是知解三諦，觀行並無法達到破除無明惑。因此，就觀行 A1 階段，智顛著重在知解三諦理，於此

（見《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718, p. 119c24-25）圓教的觀修與斷惑是三觀圓融與三惑同斷的一體雙刃。

⁵⁶ 又，「眾生疾有三種不同：一者、取相見思疾。二者、恒沙無知疾。三者、無明疾。此三種疾即是界內外一切因果諸疾之本。」（《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 618b8-12 // Z 1:28, p. 107d9-13 // R28, p. 214b9-13）

⁵⁷ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627b12-13 // Z 1:28, p. 116d15-16 // R28, p. 232b15-16。

⁵⁸ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 627a16-20 // Z 1:28, p. 116c13-17 // R28, p. 232a13-17。

推敲相對應的文句應是知解三諦理的「信解」，且是未破無明的「虛通」。也就是說，A1 階段的次第性說明空假中三觀各自調伏不同的煩惱。另外，就「虛通」來說，智顗於《摩訶止觀》中對信解虛通的譬喻性描繪：「信解虛融。爾時猶名闇中見杌……若能安忍，法愛不生，無明豁破。」⁵⁹ 這是一心三觀形容信解虛通，以未斷破無明，猶如黑暗見木頭人而以為是真實的人；此表示僅是見相似的形象，並未體見中道。同理類推，「虛通」在通相的觀行除惑的意義，也應是未破無明未證中道，名為「虛通」。綜合上述，通相三觀在 A1 階段的觀行與除疾，就智顗的詮釋是次第調伏見思、塵沙、無明惑。

在 A2 階段的觀行，無論是橫入、豎入或直入中觀的路徑，此階段的觀修是三觀現前的三諦圓融的觀行。A2 階段三觀現前的中道觀行，智顗詮釋雖未明確敘述斷惑的內容，但是，從其解說此階段各品的觀行，以「三智實一時得」的論述為具三觀見三諦的圓修方式，可以推得三惑亦是同斷的中觀現前。若是橫入中觀，例如：〈觀眾生品〉即是觀達、觀穿義，以空觀一觀為名，實則俗諦、真諦、中道第一義諦三觀具足，徹達眾生本源，無垢染的畢竟清淨。也就是，雖以空觀為名，但掬一切智實際上入空具三觀見三諦。⁶⁰ 若是豎入，如：〈觀眾生品〉以三諦同觀，入空為實智；〈佛道品〉則是假觀三道，以利益萬物的權智，行於非道通達佛道；中觀時，則如〈入不二法門品〉將使權實二智和合，雙遮雙照，靈巧施用。⁶¹ 直入，則是直入，不假二觀為方便，直觀中道。如〈香積品〉

⁵⁹ 「若欲見諦，慚愧有羞，苦到懺悔，機感諸佛，禪慧開發，觀心明淨，信解虛融。爾時猶名闇中見杌，髣髴不明，人木蟲塵，尚不了了。若能安忍，法愛不生，無明豁破，如明鏡不動，淨水無波，魚石色像，任運自明，清淨心常一，如是尊妙人，則能見般若，金錘抉眼，一指、二指、三指分明。」此段引文說明信解如杌人（木頭人）並不具有斷除無明而見諦的能力（妙人指證中道）。（見《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 782b5-11）

⁶⁰ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 645b23-c5 // Z 1:28, p. 135a7-13 // R28, p. 269a7-13。

⁶¹ 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 673a7-13 // Z 1:28, p. 162b13-c1 // R28, pp. 323b13-324a1。

道觀雙流，垢淨無礙的圓通自在。⁶² 因此，通相三觀於此階段如同一心三觀是三惑同斷。

總之，通相三觀的觀行分成 A1、A2 兩階段的分別；同理，去疾斷惑也呈現 A1、A2 量階段的不同。A1 階段，以隨觀行的從假入空、從空入假、中道正觀的知解次第而次第調伏見思惑、塵沙惑、無明惑。A2 階段，雖依方等時不同眾生的根機，有不同的觀行進路，但都是三觀相即的觀行的方式。因此，A2 階段是以空假中三觀相即、三諦圓融、三惑同斷的圓觀方式，契入中道觀之雙流之用，而顯滿理之妙。

六、結論

經由爬梳智顛相關文本教觀義並解析相關脈絡之後，嘗試解讀通相三觀的觀行。基本上，智顛將通相三觀與別相三觀、一心三觀相提並論是有其立論基礎的。通相三觀方等圓之特性的展現雜揉別相三觀、一心三觀的觀行特色。一方面，通相三觀與別相三觀之間的關係，相同處是兩者均是三觀修行次第性的表述；差異處是通相三觀於次第表述中各觀均是三諦圓融，而別相三觀卻是三觀次第歷別而修，且三觀隔別。另一方面，通相三觀與一心三觀之間，則是處於複雜的交錯關係。通相三觀提供不同於一心三觀的修觀視野。通相三觀以次第性的知解三觀的操作，而能應機引領眾生進入圓教三諦圓融觀修。這也顯示天台教法在一心三觀的核心觀修之外，也能應機施為開展出一心三觀衍生在方等時的另一個靈巧的觀行運用。再者，通相的意義在於約通論圓，以五味教方等時對四教眾生攝受接引，以為方便入滿理之中道實相、開佛知見。本文對通相三觀的解讀有許多假設性的推論，或有不足之處，有待後續進一步努力研究。

⁶² 《維摩經文疏》，CBETA, X18, no. 338, p. 680c17-21 // Z 1:28, p. 170a15-b1 // R28, p. 339a15-b1。

【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「財團法人佛教電子佛典基金會」(Chinese Buddhist Electronic Text Archive Foundation)之電子佛典集成網路版(CBETA Online)，2022.Q3。

一、佛教藏經

- 《三觀義》，X55, no. 909 // Z 2:4 // R99。
《止觀輔行傳弘決》，T46, no. 1912。
《四教義》，T46, no. 1929。
《妙法蓮華經文句》，T34, no. 1718。
《妙法蓮華經玄義》，T33, no. 1716。
《法華經三大部讀教記》，X28, no. 585// Z 1:43// R43。
《涅槃經疏三德指歸》，X37, no. 662// Z 1:58// R58。
《維摩經文疏》，X18, no. 338 // Z 1:27-28 // R27-28。
《維摩經玄疏》，T38, no. 1777。
《維摩詰所說經》，T14, no. 475。
《維摩經略疏》，T38, no. 1778。
《維摩經略疏垂裕記》，T38, no. 1779。
《維摩經疏記》，X18, no. 340 // Z 1:28 // R28。
《摩訶止觀》，T46, no. 1911。

二、中日文專書、論文

- 山口弘江 2017 《天台維摩經疏の研究》，東京：国書刊行会。
山口弘江 2009 〈智顛の『維摩經』解釈よりみる通相三觀説の成立について〉，《宗教研究》82.4，頁 317-318。
林志欽 2005 〈天台別圓二教觀法之比較——兼論三種止觀〉，《玄奘佛學研究》2，頁 173-216。
林志欽 2003 〈天台別圓二教之三觀説〉，《真理大學人文學報》創刊號，頁 67-85。
宮部亮侑 2014 〈一空一切空について〉，《天台學報》56，頁 99-107。
宮部亮侑 2010 〈「開方便門」をめぐる——特に維摩經について〉，《天台學報》52，頁 127-134。

Another Face of Tiantai Guanxing from the Interpretation of Zhiyi’s “Threefold Contemplation of Tongxiang”

Shi, Hongyuan
Doctoral Student
Department of Buddhist Studies,
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

The term “tongxiang sanguan” 通相三觀 is one of the contemplation methods proposed by Tiantai Zhiyi to explain *Vimalakīrti sūtra*. The main frame for contemplative practices of Tiantai is constructed on the separate the three contemplations 別相三觀 and the threefold contemplation in one mind 一心三觀 in Tiantai. Since Zhiyi put forward this statement, Zhanran and some others have provided different perspectives on the issue and tried to reveal the meaning of the term. For example, Zhanran took tongxiang sanguan as the demonstration of the alternative Perfect Teaching. Yet Miyabe Ryōyu 宮部亮侑 thought that the difference between tongxiang sanguan and the threefold contemplation in one mind lies in the difference in literal definitions. Otherwise, Yamaguchi Hiroe 山口弘江 advocated that tongxiang sanguan is the deepening approach toward Madhyamaka. Furthermore, Lin Zhiqin 林志欽 proposed that universal contemplation connects with three contemplations and is different from direct contemplation. In order to clarify such related issues, this article tries to interpret Zhiyi’s definition of tongxiang sanguan in depth, and to reflect on the significances of relevant issues in tongxiang sanguan. Based on this, a comprehensive understanding is delivered in this article.

Keywords:

Vimalakīrti sūtra, Zhiyi, The threefold contemplation of tongxiang (tongxiang sanguan), The threefold contemplation in one mind, Upaya