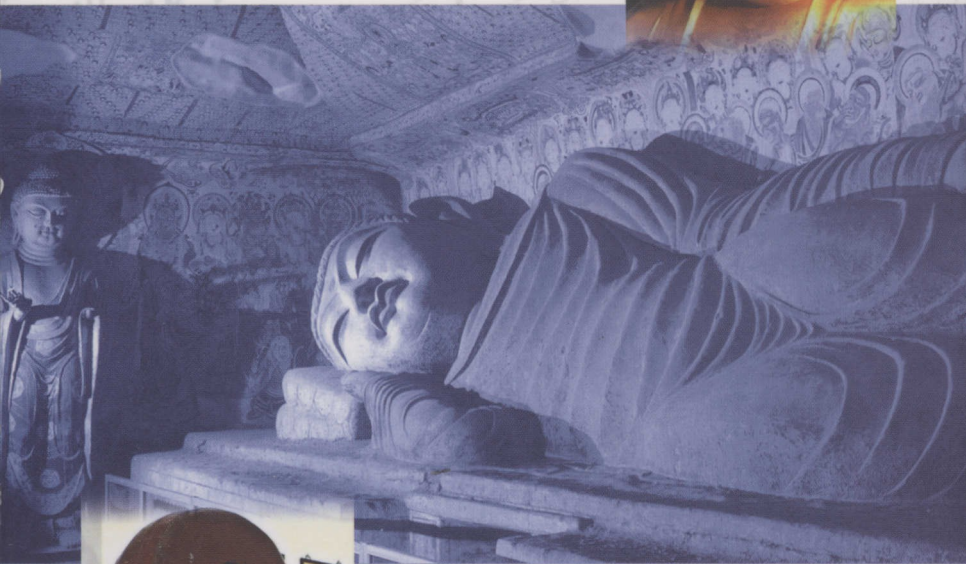
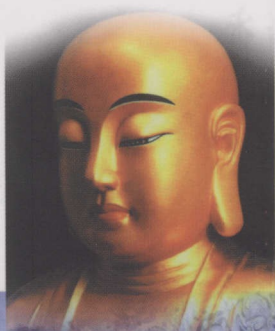




因明學八義概要

天台宗概要



第三版

賢德法師著

蓮覺叢書 ⑦

因明學八義概要

作者：賢德法師

編輯：《蓮覺叢書》編輯組

出版：香港東蓮覺苑

香港跑馬地山光道 15 號

電話：(852) 2572-2437

傳真：(852) 2572-4720

加拿大東蓮覺苑

2495 VICTORIA DRIVE

VANCOUVER B. C. CANADA

Tel: (604) 255-6337

Fax: (604) 255-0836

網頁：www.buddhistdoor.com

電郵：(香港) tlky@netvigator.com

(Vancouver) tlky@axionet.com

承印：玲瓏出版印刷公司

電話：(852) 2889-6110

傳真：(852) 2889-6770

2002 年 6 月初版

2005 年 7 月第二版

2007 年 7 月第三版

定價港幣五十元正

版權所有 請勿翻印

蓮覺叢書

由港紳何東爵士夫人張蓮覺居士創辦之佛教東蓮覺苑於一九三五年成立，旨在推行佛化教育，栽培道俗人材。更配合時代步伐，辦「人海燈」佛教雜誌，使海內外人士，同沾法益，其中有不少劃時代作品。現該苑仝人，為發揚張居士人間佛教之目標，乃出版「蓮覺叢書」，由資深之中外佛學大德撰寫文獻，編輯成書，使大眾對人生真諦有所反省。

本叢書系列如下：

- | | |
|---------------------------|----------------|
| 1. 佛教與人生 | 賢德法師著 |
| 2. 誠心禱告 | 江妙吉祥居士講 |
| 3. 解開心中結 | 江妙吉祥居士著 |
| 4. 淨土在哪裡 | 黃家樹居士著 |
| 5. Bodhidharma's Teaching | Dharma Masters |
| 6. 佛教的宇宙人生觀 | 賢德法師著 |
| 7. 因明學八義概要 | 賢德法師著 |
| 8. 日常生活與修行 | 江妙吉祥居士著 |
| 9. 五戒的現代意義（上冊） | 淨因法師著 |
| 10. 五戒的現代意義（中冊） | 無奈著 |
| 11. 五戒的現代意義（下冊） | 無奈著 |
| 12. 人生的歷程 | 江妙吉祥居士著 |
| 13. 人間佛教的省思 | 黃家樹居士著 |
| 14. 要活得開心 | 江妙吉祥居士著 |
| 15. 隨緣自在 | 淨因法師著 |
| 16. 生命的出路 | 衍空法師編著 |
| 17. 如何對治煩惱 | 江妙吉祥居士著 |
| 18. 孝道漫談 | 愚子著 |

作者簡介

賢德法師 一九二九年出生於中國廣東省海康縣，十七歲披剃出家。一九四九年在太嶼山寶蓮禪寺求受三壇大戒。其後，隨海仁老法師學習楞嚴、法華、維摩、金剛及教觀綱宗等經論。後又隨敏智老法師學習因明，五八年，由香港東蓮覺苑已故苑長，林楞真居士送往日本京都佛教大學就讀四年，六二年畢業後，轉入京都龍谷大學研究院修讀碩士課程，研究唯識思想，二年後，再轉上東京立正大學研究院，讀博士課程三年，專研華嚴思想。一九六八年被聘入香港能仁書院（佛教專上學院）擔任佛教學，佛教史及日文

科。七四年任哲學系主任，八六年陞任能仁書院院長，一九九一年退休移居加拿大，九四年起擔任溫哥華東蓮覺苑苑長。

目錄

因明學八義概要

第一章 因明與一般論理學

第二章 因明八義

第三章 因明的三十三過

天台宗概要

第一章

因明與一般論理學

（甲）因明意義及其法則

「因明」，梵語 *hetu vidya*，音譯醯都費陀，爲五明之一，乃印度之論理學。「因」，梵語 *hetu*，指推理的根據，理由、原因。「明」，梵語 *vidya*，即顯明、知識、學問。所以「因明」的意義，是指舉出理由而論證的論理學。換言之，「因明」是由思想的推理，研究其問答言論形式法則的一種科學。所謂思想推理者，是在萬有事物中，根據已知界之關係推知而比較未知界的真理。其中思想與語言有密切不可分離關係，因爲發表思想必須借用語言，發表語言時必由思想。「因明」是用問答言論形式法則研究問題。即甲將未知界的事件，或已知界的事物問於乙，乙用語言發表其推知的事物，甲聞乙之解答合理者則認可，不合理者則辯論之，彼此互相用語言而論究問答真理。問答言論中，具有資料及形式，問答之言論事件即資料；問答言論之方法即形式。資料雖無

限，不能一一盡舉，而形式其數有限，以一定不變，始認同爲一。言論形式法則有二：一、事物間必然規律；二、準據人所主張義理之目的。前者名必然法則，後者名當然法則。今因明屬當然法則，若不遵守法則，則不能問答言論，且往往會走入誤謬，不能達其目的。科學是依當然法則，探討萬物原理，始稱標準科學。因明亦以當然法則問答言論，所以因明亦屬標準科學。

（乙） 因明學與西洋論理學之同異

因明學，即東洋論理學，與西洋論理學相足敵，今就其兩者同異點略述如下：

一、因明學與論理學之類同：西洋論理學分有演繹法(Deduction)與歸納法(Induction)，演繹法是由普遍原理，以推斷特殊真像，如云：「人

歸納法(Induction)，演繹法是由普遍原理，以推斷特殊真像，如云：「人獸草木皆有死，而人獸草木皆為生物，故知凡生物皆有死」。近世科學昌明，賴此方法之力居多。

論理學中的演繹法又分直接推理與間接推理，間接推理中分為：第一大前提，第二小前提，第三斷按三段論法。

因明學，依歸納法而得演繹法，而定其推理方法：第一為宗，第二因，第三喻作為規則，名三支作法。所以論理學的三段論法，與因明學的三支作法，在論法上彼此相同。

又西洋論理學與因明學，都同依已知而推理未知為論法：邏輯論理學的演繹法，是依歸納法原則大前提，由此推理一部份未知事物，其推理三段論法中，用中間之語稱為媒語。此媒語與前後命題關係而得斷案。而因明學亦依歸納法。「觀察實驗喻依之事物，如合作法、離作

法，持普通原理，推理未知一部份的事物，而其推理之三支作法中，一支名「因」，此「因」必與「喻」和「宗」有關係，始能決定「宗」的成立。所以論理學與因明學在論法上亦彼此有相同之處。

二、因明學與論理學之不同處

不論邏輯的論理學，或因明學，雖都是研究思想語言法式的一種科學，但若對照其彼此研究目的，則有差異不同。邏輯的論理是依語言而攻究思想為主眼。真正推理個人思想；而因明學，則依思想點而窮究語言為主意，故以立敵相對問答言論以悟他為目的。此即不同之一也。

其次若以邏輯三段論法與因明三支作法對比之，則邏輯學之「大前提」即因明同喻中之喻體合作法。邏輯之「小前提」即因明之「因」。邏輯之「斷案」即因明之「宗」。因明同喻中有喻體喻依，異喻中亦有

喻體喻依，^一所以因明的三支作法與邏輯三段論式，在次序上全然逆對不同。

今表如下：

邏輯三段論法

大前提：凡日本人是東洋人（因明同喻之合作法）
小前提：某人是日本人故（因明三支中之「因」）
斷案：故知某人是東洋人（因明三支中之「宗」）

宗：某人是東洋人（邏輯之斷案）

因：日本人故（邏輯之小前提）

因明三支作法

喻

同喻

凡日本人者皆東洋人（邏輯之大前提）
如餘日本人

異喻

凡非東洋人皆非日本人
如美國人

邏輯三段論與因明三支作法比對

由上可見邏輯與因明之不同點。

三、探討邏輯與因明在論法上順序相反及引喻有無等問題：

A、東西論法順序相反

東方因明的三支作法，與西洋邏輯的三段論，兩者雖同以推理方法窮究問題，但因攻究目的不同，卻使彼此順序有異。

邏輯以個人思想為主，先以既知大前提，推至小前提，然後斷按。所以他的論法次序是先「大前提」，次「小前提」，後「斷案」。因明則以立敵相對，窮究言論法則為主眼，故以先「宗」，次「因」，後「喻」為論法程序。依上觀之，彼此論法順序，剛成相反。

B、兩論法上引用喻依與否問題

邏輯的三段論法，全不引用喻依，其意是以窮究個人思想的推理方式爲主，不必引用喻依，而因明是以窮究問答言論方式以悟他爲本。所以對他人說明時，必須舉例喻之，如云：「凡日本人皆東洋人」，以示合作法共證明之後，立即舉喻依事物例之，如云：「如餘日本人」，使敵者易於悟了立論，故因明引喻依與邏輯不同。

C、因明何以要立異喻

邏輯三段論法，絕不用異喻，而因明三支作法中除同喻外，更立有異喻，此特顯因明論法嚴密。其實，邏輯欲考驗大前提（即因明之同喻）正與不正，必須由表裡（同喻與異喻）兩面去考察，才可求出正確答案，但邏輯論法不引異喻，極可成爲模稜兩可，且小前提及斷案，亦不能判斷。

如下例：

三段論法

(第一例)

大前提：凡東京人皆日本人

小前提：某人是東京人故

斷案：故知某人是日本人

三段論法

(第二例)

大前提：凡日本人是東京人

小前提：某人是日本人故

斷案：故知某人是東京人

以上兩例中，若由裡面（異喻）去試驗其正不正時，則第一例中的「凡非日本人則非東京人」則可。但若依第二例的大前提，用裡面（異喻）去考驗，則應云：「凡非東京人則非日本人」是爲不可。故知第一

例的大前提是正的。第二例的大前提是不正的、既知大前提不正，則小前提及斷案就容易知了。所以考驗大前提正與不正的方法，即因明之異喻，故知因明異喻，在論法上功效甚大！

（丙） 因明學思想的傳承

因明學創於印度，傳入中國，由中國傳入日本，下略述其傳承概要：

一、始創因明者

《瑞源記》云：「印度劫初，有足目仙人，聰明叡智，始創因明法」。

又據《傳書》記云：足目仙人依九句因及十四過類組成因明法。九句因，是用以判斷「因」之正與不正的方法。十四過類，是顯過破之過

失。《大疏》云：「劫初足目創標真似」。《正理門論》云：「如是過類，似能破性，多分依彼足目所說，最極成故」。

依上所說，「因明」，確是始創於足目仙人。

二、因明在印度傳承

釋尊教化中，亦利用因明說法，如《大疏》云：「文廣義散在眾經，一代教法多依因明」。

佛入滅後九百年間，彌勒大士對無著論師說《瑜伽師地論》，亦明七因明。次無著在《顯揚論》及《雜集論》亦說因明法。無著之弟世親論師，著有《論軌》、《論式》、《論心》三部書，大成因明學。

又距佛入滅一千年間，陳那論師出，改革因明，顯其幽致，此學始告完成，後尊稱陳那為新因明之祖。其四十多部著作中，以《因明正理門論》一書為最主要。

陳那弟子天主論師，就陳那因明奧旨《正理門論》，爲初入門者，著《因明入正理論》一卷，此書傳譯中國，古今因明學者皆爲依據。陳那天主以後稱爲新因明。

三、中國因明學的傳承

因明傳入中國是在唐貞觀十九年。玄奘法師持梵本經論凡六百餘部歸國，後奉朝命翻譯，其中因明書，皆此時所譯。

玄奘三藏三千門人中，有一優秀弟子名慈恩，在其師所譯之《因明入正理論》上註釋，且基於奘師的口授，記述有關因明的一切，題爲《因明入正理論疏》。分上中下，後稱《因明大疏》。

與慈恩同時代有淨眼、神泰、文備、靖邁、文軌、靈雋等學者，各皆著有因明疏。慈恩的後繼者有淄州惠沼，著有《義斷》三卷、《纂要》三卷。惠沼後有樸揚、智周，著有《前記》三卷、《後記》三卷。

繼之有道邑、道獻、大賢、清幹、擇鄰等學者輩出，各各皆著有章疏。

四、日本因明傳承

日本人在日本白雉四年，道照和尚入唐於玄奘門下學法相及因明，歸國後，在大和國奈良元興寺，教授其學徒，名南寺派。靈龜二年玄昉入唐，隨樸楊、智周學法相及因明，歸國後，住大和國奈良教授其學徒，名北寺派。日本研究因明學者甚多，如明詮著《裡書》六卷，善珠之《明燈鈔》十二卷，真興著《四相違私記》四卷，源信的《四相違註釋》，藏俊著《大疏》四十一卷，鳳潭著《瑞源記》八卷等。

(丁) 因明兩字的意義

前章已略說因明傳承，今將說入本論，必先明「因明」兩字意義，因明在便宜上安有二名。

一、凡問答論議，雖甲乙兩者互相往返問答，但事件之主唱者爲「答者」，以事件的反對者爲「問者」，答者名立者，問者爲敵者。論議時，判定立敵義理之公平者，名證義者。指立者立論之語言名「因」。指敵者、證義者的智力爲「明」，故稱「因明」。

二、立者的語言：是用自己智力推知陳述的事件，能啓發敵者和證義者的智力，且能令敵證者，悟了立者的宗義，故名「因」。敵者和證義者的智力，是由聞立者立論的語言而啓發出來的，亦用這智力去明白悟了立者的立論，故名爲「明」。《大疏》云：「因」謂立論者言建本宗之鴻緒，「明」謂敵證者智照義言之嘉由……由立論者立因等言，敵證智起，解立破義，明家因故曰「因明」。

第二章

因明八義

（甲） 略列因明八義

因明學，旨微詞奧，相當複雜，諸論師意見各別。

商羯羅主（Sankara-svamin 又譯天主）六世紀人，繼世親、陳那等後，學以因明爲宗，釋其師陳那之《因明正理門論》，而著《因明入正理論》，以破外道邪說，復興因明之學，因恐初學難窮，乃綜括因明正理大綱，分舉爲八義；即「能立與能破及似惟悟他，現量與比量及似惟自悟，以是總攝諸論要義。今依文意圖表如下：

二悟

自悟

悟他

似比量

似現量

比量

現量

似能破

似能立

能破

能立

(真比量)

(真現量)

(真能破)

(真能立)

四似

四真

(八門)
八義

上八義中，以前四義，有悟啓他人之作用，後四義有啓悟自己之作用，其中能立能破，可令敵者啓悟，似能立似能破，可依敵者之指摘而顯示似能立似能破非真。此有依之而令他了悟之效用，故總稱此四門爲悟他門。

現量及比量乃立者自己正確了知對境之理事，指知覺現量所得直接的知識名現量。若由已知事物而推知未知事物，爲比量所得間接知識名比量。似現量似比量，則爲錯誤量度對境之事理。上四門雖有真似之別，然皆僅能自悟，而不能用以悟他。

上八門之義，其中真能立，似能立二門爲本論之主要部分，真能立一門。專說明「宗」（命題），「因」（理由），「喻」（譬喻）等三支，似能立一門，則舉出三十三過。

《因明入正理論》與陳那論師所作之《因明正理門論》略有不同。即

本論略去正理門論之「九句因」而舉出「因三相」，並用大半篇幅詳細解釋因明三支之各種過失，而舉出宗九過，因十四過，喻十過，共訂三十三過。

（乙）略解因明八門的意義

一、真能立：依宗、因、喻三支無缺之作法立論，能使敵者悟其「宗」義，即指理論圓滿，證明確切，於實質與形式雙方面皆無過失之立論，名真能立。這種無過的立論，能令敵者與證義者了悟立論者之主張確為正理，故二門中屬悟他門。如《因明大疏》云：「因喻具足，宗義圓成，顯以悟他，故名真能立」。

二、真能破：「敵申過量，善斥其非，或妙徵宗，故名真能破」。此有二義：（一）顯他過，他立不成，（二）立量非他，他宗不立，前

者顯他過破，後者名立量破。

發言申義，證敵俱明，敗彼由言，故名能破。即能將對方之立論摧毀。與似能破有別，故稱真能破。

使用能破之法時，破斥者爲「自」，原立論及證義者爲「他」。能破，是使原立論者與證義者了悟原立論之非，所以亦屬於「悟他門」。

三、似能立：真能立的誤謬者。雖依宗因喻三支作法立論，但論中潛有缺點與過失，易爲敵方挑剔和斥破，所以不能成立，故稱「似能立」。如《大疏》云：「三支互闕，多言有過，虛功自陷，故名似能立」。即指有過失的立論，或因宗因喻的欠缺，或因證明不夠確切，或因理論不夠圓滿，而爲敵者破斥不能成立的立論，名「似能立」。

四、似能破：真能破的對稱，指似是而非，雖然想攻破對方的立論，但未能提出充分正確理由，只是妄起破壞辯論，不能獲致攻破的實

名「似能破」。如《大疏》云：「敵者量圓，妄生彈詰，所申過起，名似能破」。意謂對方能立的論，是圓滿無過缺的立量，若吹毛求疵，妄生彈詰，反令自己所持理論，產生種種過失，名「似能破」。

五、真現量：以直覺去量知色等外境諸法之自相，未知分別思惟、籌度、推求等作用名現量。《大疏》云：「行離動搖，明證眾境，親冥自體，故名現量」。意思是說，能緣境的心，遠離幻相，錯覺的影響，尚未加入概念分別作用的認識，名「真現量」。

又《大疏》云：現量有兩類：（a）定位時：在定心激湛時，境皆明澄，隨緣何法，皆名現量。（b）散心時：若親於境，冥得自體，亦名現量。

六、似現量：相似現量，並非真現量，而是似是而非的現量《大疏》云：「行有籌量，非明證境，妄謂得體，名似現量」。意思是說，

有籌量卜度，或錯覺、幻覺所得的認知，非正確知識，是正現量的誤謬者，名似現量。

七、真比量：由已知事物而推知未知之事物，或根據某種事理，而推知另一種事理，名比量知。《大疏》云：「用已極成，證非所許，共相智決故名比量」。即以已知之因（理由），比證未知之宗（命題），以生決定之正智，名真比量。

八、似比量：似真比量，但屬謬誤者，即雖依已知推知未知，但屬於謬誤的比較推度，《大疏》云：「妄興由（因由）況（喻），謬成邪宗，相違智起，名似比量」。所謂妄起因喻，謬建邪宗，順理的智慧不能生，相違的見解反而生起，設使所立假成，未免彼此乖角，異生分別，名似比量。

以上真能立、真能破、真現量、真比量、稱為四真。似能立、似能

破、似現量、似比量合稱四似。

因明講求啓發正智，領悟真理爲目的，四似雖不能啓發正智，然其本來目的似能立似能破，原想有所立所破斥，用以開悟他人，似現量，似比量亦想使自己認識真理。從功用上看，四似不同於四真。若從目的上看，四似與四真無別，故因明仍將四似列入悟他自悟二門。

（丙） 別論因明三支作法

一、總論三支作法上能立與所立：因明宗因喻三支作法中，分有能立與所立。能立者，即能立其所立之義。所立者，即被立之義。「所」對於「能」，「能」對於「所」，乃相對名稱。因明的宗因喻三支之中，以「宗」爲所立，以「因」「喻」爲能立。《大疏》云：「宗乃所尊、所崇、所主、所立義故。」又云「今標其宗，顯是所立，因喻是能

立」。故知因明立論中，分有能立與所立。

二、三支作法的順序：因明三支作法如上所說，剛與西洋論理學次序相反。因明是以先「宗」次「因」後「喻」，爲其順序規則。不同邏輯三段論法，先大前提（因明喻中合作法），次小前提（因明三支中之因），後斷案（因明三支中之宗），所以三支作法的因明，與三段論式，彼此在次序上全然逆對。

因明認爲，凡於論場，或立事件時，應於敵者之間。首先立者要立自己所愛樂的宗義。次述其因由，依現見事實，顯示其理，爲使彼敵者能悟其宗義。後引喻，以他現見事實，比例證明「宗」、「因」的道理。若依此次序立論，就能令彼敵方速得了解其立論的宗義，故宗因喻三支的排列，是因明辯理上的順序。正如《瑜伽》十五卷云：「何故先立宗耶？答：爲先顯示自所愛樂宗義故。問：何故次辯因耶？答：爲欲開顯

依現見事，決定道理，令他攝受立宗義故。又問：何故後引喻耶？答：爲欲顯示能成道理之所以故」。

以上是瑜伽論中，解釋因明宗因喻三支排列次序的必然所以。

三、宗因喻三支的結構

1、宗之組織

A、「宗依」與「宗體」

若了解三支作法，必先說明宗之組織。陳那把「宗」分爲「宗依」與「宗體」。宗依者，即組織宗之所依，又名「別宗」，即「前陳」，「後陳」名詞，各別相離未結合時名宗依。「前陳」，又名「先陳」，在先位者名「前陳」如西洋論理學之主辭，在後位者名「後陳」，正當西洋論理學的賓辭。如下：

中國

是

文明國

宗教

是

人生之必要

聲

是

無常

中國，宗教，聲，居於前位名「前陳」。

文明國，人生之必要，無常，居於後位名「後陳」。前陳、後陳，未用「是」來連結時名「宗依」。宗依的「前陳」、「後陳」，必須立者，敵者共同許可才行，否則，立論不成。且在宗依上犯了「能別不極成」，「所別不極成」，「俱不極成」過，變成似能立。若將前陳後陳，於其中用「是」字併結起來，則成爲「宗體」如下：

中國 是 文明國

宗教 是 人生之必要

聲 是 無常

則中國與文明國，宗教與人生之必要，聲與無常，連結起來，成爲一體有關連的句子名「宗體」。「宗體」，必須立者許而敵者不許，才能生起相諍的辯論。

B、宗依之體義

上述宗依分爲前陳與後陳二部分，前陳爲「體」，後陳爲「義」。前陳名「體」者：意謂立敵相諍之「主體」，後陳名「義」者：即示立敵相諍之「義理」。在其「體」義上各有三名如下：

前陳體之三名：

所別 有法 自性

後陳義之三名：

義別 法 差別

今將前後陳各三名，用三重關係解釋如下：

第一重：自性與差別，自性即前陳，差別即後陳，例如：「月清明」、「花美麗」的句子中，「月」與「花」即前陳，只呼其自體之名，未彰其義理，故名「自性」。句中的「清明」與「美麗」名後陳，又稱

差別，因其能通其他事物故，如說「水清明，衣服美麗」等「故後陳稱差別義。《大疏云》：「今此因明，但局自體名自性，通他之上名差別義」。

第二重：有法與法，有法者，謂前陳必有後陳之「法」。對後陳之「法」，名前陳爲「有法」。後陳稱爲「法」者，謂軌生他解，即能引起敵者異見之範圍名後陳「法」。因爲前陳的自性は無障的，不能引起敵者異見，今以後陳說明前陳，能令敵者生起不同異見，故後陳稱爲「法」。

第三重：所別與能別，前陳雖非立敵共諍處，但前陳具有後陳之說，以後陳所說別於前陳，並非以前陳別於後陳，故前陳爲所別，後陳爲能別，以其能別前陳故名能別。

上三重解釋，第一重顯局通，謂前陳但局於自體，其範圍較狹名

「自性」。後陳其義通於其他事物，較寬廣故名「差別」。第二重明先後，前陳名自性，前未有法可分別故，後陳名分別，以未有法可分別故。換言之「有法」是前陳；「法」是後陳。前陳的名詞，但有作後陳述語的主語，而後陳可作前陳主語上述語，彼此形成先後關係。第三重明言許；言中所帶名自性、意中所許名差別、即言中所申之別義故，前陳之主語，是給後陳所分別的。所以前陳名「所分別」，而後陳能分別前陳的述語故名「能分別」。要言之，前陳即「體」，如人之身體；後陳即「義」，如人之智情意。

C、宗體的性質

宗體，又名總宗。即宗依之前陳後陳結合互相差別不相離性質，稱為「宗體」。《大疏云》：「互相差別不相離性，名宗體」。例如：立「日本是東洋帝國」，此以前陳照後陳時，顯出日本是東洋帝國，並非其

他是東洋帝國之差別，若以後陳照前陳時，顯此乃東洋帝國之日本，並非西洋帝國之日本，成爲一差別。前陳後陳以連辭結合之，成爲不相離性質名爲宗體。

或有人問：「前云後陳差別前陳，今云前陳後陳互相差別，豈非相違」？答：前立敵對望論故，以後陳差別前陳處爲諍點，今則前陳後陳體義相望論，故互相差別，因相望不同故不相違。

《大疏云》：宗依雖前陳後陳爲立敵共許，但宗體則違他順自，必須立者許，而敵者不許之性質方可，即以立者自己所尊崇之宗義爲所立，以立敵同許之「因」，喻爲能立故。如立：「聲是無常」，「聲」與「無常」，均爲立敵所共許之事件，但若加上連接詞的「是」字結合起來時，則成爲宗體，此宗體爲立者勝論派所許，敵者聲論派所不許，故「聲是無常」成爲立敵共諍之宗。若宗體亦爲立敵所共許，則犯相符極

成過，所立之宗，則不能成，成爲似能立。

D、宗之種類及選擇

宗體既明，次應舉宗之種類以選擇之。《大疏》云：凡宗分類有

四：

(一) 遍所許宗：是普遍一切人所共承認共許的。根本不須再立。

(二) 先承稟宗：「先」是未立宗之先。「承」是承受。「稟」是奉稟。意思是說，立者和敵者，在未立宗之前，是已經同稟受一樣的教法。所謂同教中人，無所諍論，何必再立？

(三) 傍準義宗：「傍」是傍顯，「準」是準從。「義」是義理。

意思是說，這種立宗，不從正面說，而從反面說，因明上規則，是要對方的人，在言語上明白你的所說，若你語言上不明白，令人誤會，如何能立宗，所以傍準義宗，也是不能立宗的。

(四) 不顧論宗：即不顧敵者的反對，但順自己所尊崇而立宗。上四種宗中，前三屬不正宗，第四始是正宗，因明立量應選擇之。

2、因之設立

A、因有四義

「因」者，因明立宗之因。釋此「因」，有下四義：

1、所由義：因明之「因」是解釋所立「宗」之所由。

2、所以義：由有此所以理由故，所立義得成。

3、建立義：由有此因，能建立彼所立宗故。

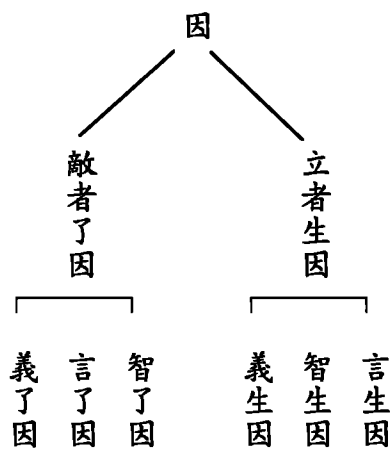
4、順益義：由立此因，能順益所立宗故。

以上四義，令宗義立，是故名因。

B、因之分類

因之體本爲一，但就立敵而論，則因分爲二種，在二種中，又各分

爲言語、智力、事實道理三種，於是成爲六種，如下表：



「生因」者：指立者語言，能生起敵者之智，名「生因」。如大疏云：「種生芽，能別起用故名『生因』」。「次了因」者：由「敵」者之智力，能了解「立」者之宗義，故名了因。《大疏云》：「非如生因，

由能起用如燈照物，能顯果故，稱爲了因」。生了二因，是立敵兩者互相引發的智力，若只有「生因」，而沒有「了因」，亦不能悟了立論，相反，只有了因，而無生因，亦無立論之必要，所以兩者具有不相分離的關係。

「言生因」：立者依先有現量或比量智，舉親見實事，以語言陳述其道理，直接使敵者智生，即敵者之智，全由立者語言故名「言生因」。

「智生因」：謂立發言之智，正生起敵者的理解，名「智生因」。

「義生因」：立者陳述實事道理，使敵者生起理解，名「義生因」。

「智了因」：敵者由現量或比量之智力，先明白立者語言中所陳述，以敵者之智力，名「智了因」。

「言了因」：敵者能以立者語言，及其語言中所陳述的實事道理，

得以明了，故名「言了因」。

「義了因」：敵者聞立者語言中所陳述，得了解實事道理，名「義了因」。

如上述，「因」分爲二種或六種之類別，是由因明論法立敵兩者間依語言智力，事實道理之關係而成立，而悟了立論最直接之效果者，即立者言語及敵者智力。故《大疏云》：「分別「生」、「了」，雖成六因，正意唯取言生，智了，由言生故，敵證解生，由智了故，隱義令顯，故正取二爲因之相體」。

C、因之三支門與三相門

「因」，有三支門及三相門之分別，何謂三支門？即能立作法上，是以第一宗，第二因，第三喻之三支組織而成的，名三支門。

三相門非三支各別而論，所說義理，即以因望於宗之前陳，又以因

望於喻之同品，更望於喻之異品，而論三相義理之具缺，稱為三相門。

三相門者，（一）、遍是宗法性，（二）、同品定有性，（三）、異品遍無性，是「因」的三相，「相」者向也。三相就是三向，也就是說「因」的規則，要向三方面的規矩去作為依據。

「遍是宗法性」：遍是普遍。「宗」，是宗體。「法」，是宗依上的前陳「有法」，意思是說「因」的性質，要同宗體上前陳有法的宗依相遍滿才可。

「同品定有性」：「同」是相同，「品」是品類，「定」是決定。是顯「因」，決定要具有同類事物上的性質。

「異品遍無性」：「異」是不同，遍是完全，「無」是沒有。意思是說「因」的性質，必須在異類事物中完全沒有，才是正因。

此三相義理，由陳那論師所發明，於因明上最為重要，今為說明之

便，宗、因、喻三相，以甲、乙、丙代表而應用之如下：

宗——聲（以「甲」代之）是無常（以「乙」代之）

因——所作性故（以「丙」代之）

喻

同喻：如瓶等——合作法：凡所作性皆無常（諸丙皆乙）

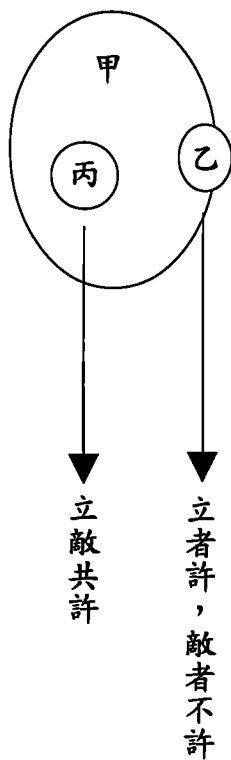
異喻：如虛空等——離作法：凡非無常皆非所作（諸非乙皆非丙）

如上，（甲）即宗之「前陳」，（乙）即宗之「後陳」，（丙）即

「因」。

第一相「遍是宗法性」：是說明「因」與「宗」的關係甚深，「遍」是周遍，無有遺留之意。「宗」指前陳中之甲，「法」指丙，即丙的因，

必須具有遍於甲的全部分屬性才可，此即示因之所在。故名第一相爲「因」之體性，〈大疏〉云：「列初相，顯因之體，以成宗故」。因與宗之關係，圖表如下：



上圖顯示，「甲」中原具有「乙」與「丙」的固有性質，然立敵兩者之間，各有不同的看法，甲上有丙性質，固然雙方無異議，爲立敵所共許，但「甲」上亦有「乙」的成份，則立者許而敵者不許，其實宗的

組織，是以「甲」爲體，「乙」爲義的不相離性結合起來的。

次以丙爲因，既丙爲甲上所有，具爲立敵所共許，則與「丙」同爲甲上所有之「乙」，亦即甲中立論應有的理由，此乙即爲「因」的第一相，例如勝論派對聲論派立：

宗：聲是無常

因：所作性故

宗上的「聲」：即甲前陳有法的主語，「無常」即宗上後陳法的述語。「所作性故」即解釋「聲」是無常理由之「因」（丙），亦即說明爲什麼甲即乙的理由名爲「丙」，現說爲「因」之丙的性質，必須遍滿於宗前陳有法上才可，否則，全不遍，則犯全分不成過，若部分不遍，則犯一份不成過，成爲似能立。

第二相「同品定有性」：是三相門中的第二門。「同」是相同；「品」

是品類；「定」是決定。指凡與宗上後陳的無常同類的東西都名同品。意思是說：「因」的性質，一定要和後陳同類的東西相同才可。例如：

宗：聲是無常

因：所作性故

喻：如瓶等（同喻）

「瓶」是「無常」的同品，做爲「所作性」的「因」，必須「無常」的同品上，具有因的性質全部或一部才可，否則，未合正因條件。

以上第一相的「遍是宗法性」，只說所作性的「因」是「聲」的固有性，未顯出凡有「所作性」必是「無常」的追隨。故第二「同品定有性」正顯示有「所作性」即有「無常」的證明。可見有所作性的存在處，必有無常的附隨，兩者是不相離的。

第三相「異品遍無性」：異品，即異類，異是不同，「遍」是完

全；「無」是沒有。意思是說：「因」的性質，必須與異類的事物，完全沒有關係，與其性質完全相反才對。若「因」的性質，在異物中有全部或部分的關係，都不可以的。例如上所立宗：

宗：聲是無常

因：所作性故

同喻：如瓶等

異喻：如虛空

「虛空」，是宗法上後陳「無常」的異品。因為虛空是「常」，與宗的後陳「無常」相反，故名異品。做為「所作性」的「因」，在異喻虛空的常性中，絕不可以有絲毫「所作性」的關係存在，這才是正因。

D、略舉宗因喻的關係及其範圍比較

a、前陳與後陳的範圍比較

例如：宗：上海在中國

因：屬江蘇省故

「上海」，是前陳。「中國」，是後陳。前陳「上海」的範圍，一定要比後陳的範圍小才對，亦如宗：聲是無常，「聲」是前陳，「無常」是後陳；前陳的「聲」範圍狹，後陳「無常」的範圍廣。前陳的聲，不能包括「無常」的廣闊範圍，這才是合乎意義上的宗法。相反，若立宗：「中國在上海」則後陳的「上海」，不能包括前陳的「中國」，在事理上是不通的。

b、「因」與「前陳」的範圍比較

因的範圍，要比前陳大才對 例如：

宗：上海在中國

因：屬江蘇省故

「上海」是宗的前陳，「江蘇省」是因，上海是江蘇省的一部分，則江蘇省因的範圍，比前陳的上海範圍大得多，這是事實的敘述。

若相反說宗：江蘇在中國。因：屬上海故，那就不成，因為陝小範圍的上海，不能包括廣大的江蘇，有難為常情上的理解。

c、「因」與後陳的關係比較

「因」的範圍要比後陳的範圍小才行，例如：

宗：上海在中國

因：屬江蘇省故

「中國」是後陳。江蘇省是因，江蘇省的因，顯明比「中國」的範圍陝小得多。這「因」可以立。

若反之，宗：上海在江蘇；因：屬中國故，這在事實上雖合理，但已無辯論之必要，不成為立量。

d、前陳和後陳要有關係，例如：宗：聲是無常

前陳的「聲」，含有後陳的性質。後陳的「無常」包括前陳的「聲」在內。

反之若說宗：虛空是無常，那前陳的虛空後陳的無常就沒有關係了。

e、「因」和前陳要有關係例如：

宗：廣州在中國

因：屬廣東省故

則廣東省的因和前陳的廣州，是有關聯的。

若反之說：

宗：廣州在中國

因：屬福建省故

則福建省的「因」，與前陳的廣州，就沒有關聯了。

f、「因」和後陳要有關聯，例如：

宗：聲是無常

因：所作性故

則「因」的所作性與後陳的「無常」，是有關連的。

若反之立：

宗：聲是常

因：所作性故

那所作性的因和後陳的「常」，就沒有相關了。

g、同喻和宗的關係，例如：

宗：聲是無常

同喻：如瓶等

同喻的「瓶」與宗體上「無常」是有關連的，因為瓶具有無常性質。無常包括瓶在內，所以同喻的「瓶」與宗體上的後陳「無常」，是有關係的。反之，若同喻是「虛空」，那就和宗的後陳「無常」，完全沒有關連了。

h、同喻和因的關係，例如：

因：所作性故

同喻：如瓶

同喻的「瓶」，與「因」的所作性。「瓶」含有所作性，所作性範圍，包括瓶在內，所以是有關係的。反之「虛空」，那就和所作性，沒有關連了，因為如以虛空為同喻。虛空是非造作的，則所作性的「因」則與同喻的虛空，適得其反，那就沒有關係了。

i、「異喻」和「宗」必要無關係，例如：

宗：聲是無常

異喻：如虛空

異喻的虛空是常的，與無常的宗體，是剛相反的，所以可做宗後陳「無常」的異品。假如說宗：聲是無常，異喻：如瓶。「瓶」也是無常的，則不可以做「無常」宗的異喻了。

j、「異喻」和「因」也要無關係，例如：

因：所作性故

異喻：如虛空

異喻的虛空非是所作性，與所作性的「因」，適得其反，所以正好做因的異喻。假如所作性的「因」用「如瓶」做異喻，「瓶」也是所作性，那就不成爲異喻了。

第三章

因明的三十三過

（因明是天主教立）

因明在宗、因、喻的三支門上，用得不適當時，將會引生三十三過。即「宗」有九過，「因」有十四過，「喻」有十過，合共三十三過。今分別略述如下：

（甲）「宗」之九過（前五過爲陳那設立，後四是天主增立）

一、現量相違過

如立「宗」「聲非所聞」，或「人有四足」等，都是違反我們常見的現量事實，不但不能使敵者、對「立者」所立的「宗」，生起符順的智慧，反而令其生起反對的思想，故名現量相違過。

二、比量相違過

違於推理思想，如立：「我父必不死」之「宗」。「人」，本來是

必死的，今說我父必不死的立「宗」，則違背比較上的推理，故名比量相違過。

三、自教相違過如立：

「宗」：「善因會招惡果」，立者是佛教徒，佛教的教義告訴我們說，善因得善果，惡因必招惡果。立者所立剛與自己所信仰的教義相違背，故名自教相違過。

四、世間相違過：

所立違背世間一切人生存所依的事實，如立「宗」：「人不必飲食而生存」，其實世間人皆知道人必靠飲食，才能生存，今立人不必飲食而生存，即違反世間人一向的認知，故犯世間相違過。

五、自語相違過

「宗」上的前陳與後陳自語相違。如立「宗」：「生我之母是石女」，或「君子亦即小人」等。即前言與後語相矛盾，因為既是生我之母，必不是石女，既是石女必不是我生母。同樣，既是君子，必非小人，既是小人，則必非君子，前後自語矛盾故名自語相違過。

六、能別不極成過

「宗」上的前陳名所別，宗的後陳爲能別，如立「宗」：「世界上有一烏托邦」，則此「宗」上的前陳的「世界」是大家公認的，而後陳的「烏托邦」，是大家不承認的，所以犯能別不極成過。此「宗」不能立。

七、所別不極成

「所別」即宗之「前陳」，如立「宗」：「空花能結果」，後陳能別的「果」是大眾公認有的，但前陳所別的「空花」，是爲大家所不能承認的，故名所別不極成。

八、俱不極成

前陳的所別，與後陳的能別，同是「宗」的所依，若「前」「後」「宗」依都是虛構的想象，非是人所公認的實有，則犯因明「宗」上俱不極成過。如立「宗」「水月現空花」，則前陳的水月固然非是實有，即使後陳的「空花」又何嘗是實有？由前後所成的「宗依」，都是沒有的，所以如此所立之「宗」犯俱不極成過。

九、相符極成過

「宗」上的前陳與後陳，連結起來成爲「宗體」的命題時，必要立者許，敵者不許，始成爲真能立。若「宗體」成爲立敵所共許，則「宗體」上犯相符極成過。如《因明入正理論》例云：「宗」「聲是所聞」，或「春是櫻開季節」等，則此種立量之「宗」，無異論可言，不可成爲「宗」。

以上略述宗過，前五是遣除一切法自相，及障礙他人的智慧，中間三過是沒有「宗依」，幻妄構想，不許成爲「宗體」，後一過是人人已知，無論可辯。若「宗」犯有上述九過中任何一種，均名似能立。

又上述九過中，各具八句，互相對望，相當微細而繁鎖，如《大疏》云：「由現量相達至相符極成，合訂爲二千三百四十種四句，若再以四句而乘之，則成九千二百一十六句之多」。

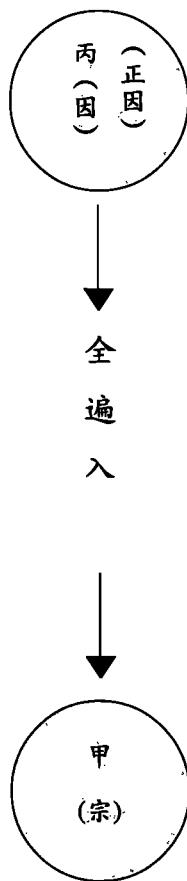
(乙) 因有十四過

因十四過中，可分爲三類：

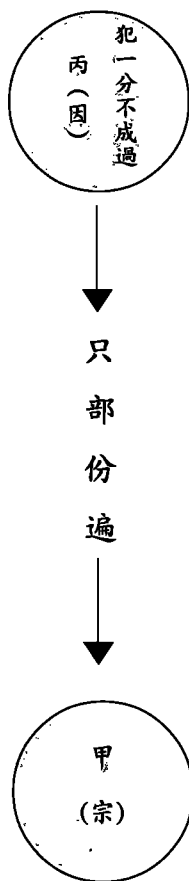
- 「不成」有四過
- 「不定」有六過
- 「相違」有四過

一、四不成者，意以丙爲「因」，以甲爲宗，此丙之因，必要遍於甲之宗的全部，所謂「遍」是宗法性，才能成立「宗」，做爲「正因」，若能立之「因」，不能成宗，或本非因，故名不成。今以丙之「因」望甲之「宗」的關係，圖表如下：

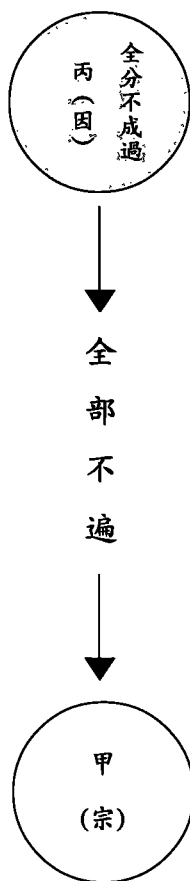
第一圖



第二圖



第三圖



第一圖，丙的「因」，遍入甲（宗）上的全部分，是正因。第二圖，丙的因，只能遍於甲（宗）的一部分，不能全遍，名一分不成過。第三圖，丙之「因」，全不遍於甲（宗）上，名全分不成，所以「因」支上，有四種不成過。

a、兩俱不成過

如《正理論》舉例

宗：聲是無常

因：眼所見性故

此「因」則成爲兩俱不成過，因爲眾所周知，「聲」非是用眼所見，若立「眼所見性故」，作爲聲是無常宗的因，則成爲立者，敵者俱不許，故名兩俱不成過。

b、隨一不成過

能立之因，若一許一不許，名隨一不成過。如立：

宗：「惡人未來必受苦」

因：「被神罰故」

「被神罰」之「因」，耶教許，而佛教不許，故成爲隨一不成過。

c、猶疑不成過

關於所用之「因」是否遍於「宗」的事，產生猶疑，不能肯定。

如立：

宗：「草叢中有人行」

因：「草在搖動故」

草的搖動，是否有人行過令動？抑被風吹動？還是有動物走過令

動？這「因」上，自己先犯了猶疑不定的過失，是名猶疑不成。

d、所依不成

「所依」即「宗」之前陳，「宗」之後陳名能依，此不成、是「因」對「宗」之前陳有過。例如：

宗：「龜毛有用途」

因：「可作筆故」

龜毛是「宗」的所依，筆依毛成，筆是能依，毛是所依，龜既無毛，筆依何做，所以名所依不成。

二、不定有六過

a、共不定過

「因」，寬遍於同品與異品故，可成爲甲，亦可成爲乙，不能決定之

過，缺少因之第三相，在九句因中屬第一句同品有異品有。例如：

宗：某人是日本人

因：生存於地球上故

喻：日本人爲同品

日本以外國人爲異品

則上述生存於地球上的「因」，同品中既有，異品中亦有，故成爲共不定過。

b、不共不定

此與上共不定恰相反，缺因之第二相，九句因中屬第五句同品非有異品非有，如聲論師對佛弟子立：

宗：聲是常

因：所聞性故

同喻如虛空

異喻如瓶

則「所聞性」的因，在同品（喻）異品中俱非有名不共不定。

c、同分異全不定過

說明此「因」，只遍同品中之一部分，卻遍異品全部分，所謂同品一分轉，異品遍轉不定，此「因」，可成同品，亦可成爲異品，故云不定。是缺因的第三相（異品定無性），在九句因中屬第七句（同品有非有異品有）。例如：聲論立

宗：聲非勤勇無間所發

因：無常性故

同品如電空

異品如瓶

「無常性」的因，在同品「電」上有，在「空」非有，異品「瓶」上全有，即同品有非有，異品全有，缺因三相中之第三異品定無性的原則，犯不定過。

d、異分同全不定過

此即異品一分轉，同品遍轉的不定過，因為即使「因」遍同品全部，但與異品中一部有關係故，可成為因，亦可成為非因，犯不定過，缺「因」之第三相（異品定無性），屬九句因中第三同品有異品有非有。例如：勝論師立

宗：聲勤勇無間所發

因：無常性故

同品如瓶

異品如電空

無常性之「因」，在同品「瓶」上有，在異品「電」上有，在空上則無，此即缺因三相中異品定無性及屬九句因中的同品有異有非有，成爲不定有過。

e、俱分不定過

又稱俱品一分轉不定，即「因」在同品及異品中俱有一部分關係，缺少「因」的第三相，在九句因中屬第九句同品有非有異品有非有。例如

宗：某是中國人

因：佛教徒故

以中國人爲同品

以其他外國人爲異品

佛教徒的「因」，在同品中有，在異品中亦有，因此不能決定，成爲俱分不定過。

f、相違決定過

具三相「因」各自決定，成相違宗，名相違決定，或云決定令相違。即由「因」能令宗法相違故名相違決定。

例如立：宗：聲是無常

因：所作性故

喻：如瓶等

又敵立：宗：聲是常

因：所聞性故

喻：如聲性

上兩宗之「因」，雖各具「因」之三相，是不定因攝，屬猶疑因，

能令敵證者生疑智故，雖同品因不轉入異品，異品亦不轉入同品，然於一有法上不能決定故，名相違決定過。

三、四相違過

a、法自相相違過

何謂法自相？違背宗上後陳的自相名法自相。例如聲生論立

宗：聲是常

因：所作性故

喻：如空等爲同品、

如瓶等爲異品

則「所作性」之「因」，同品非有，異品遍有，九句因中屬第四句同品非有異品有，亦即缺三相中異品遍無性的原則。

又聲顯論立

宗：聲是常

因：勤勇發故

喻：以空爲同品

以電瓶爲異品

此勤勇發因，於同品遍無，於異品「電」無，於「瓶」等有，在九句因中屬第六句，所謂同品非有異品有非有。此兩宗之因，返成無常，違宗所陳法自相故，名法自相相違過。

b、相違決定過

「宗」的後陳名「法差別」，今舉出來的因，與「宗」的後陳的差別義有衝突和違背，名「法差別相違」。例如宗：聲是常因：所聞性故

喻：以虛空爲同品

以瓶爲異品

所聞性之「因」於同品遍無，於異品亦遍無屬九句因中第五同品非有異品非有，缺「因」三相中第二相，與後陳的法差別義相違。

c、有法自相相違

「有法」即宗上的前陳。例如立宗：君子不是好人（「君子」是前陳，「害人」是後陳）

因：害人故

害人之「因」，與前陳的「君子」相違背，故名有法自相相違，因為「害人」者，固然不是好人，更與前陳有法的「君子」相違背，所以犯有法自相相違過，「害人」之「因」是不能立的。

d、有法差別相違過

違背「宗」上前陳有法的差別義，故名有法差別相違。例如立

宗：古人是好人

因：有道德故

古人，如堯、舜、夏禹，固然有道德，但古人中如王莽、桀、紂，則不可說是有道德者，所以，「有道德」的「因」，指堯、舜等則可，若指桀、紂則不可，因此「有道德」的「因」對於宗上前陳有法的「古人」含有差別意義的相違，故名有法差別相違過。

以上舉例略述「因」十四過竟。

（丙） 喻有十過

「喻」、若用得不得當，將會生十過，「喻」：有同喻和異喻，十過中，前五過於同喻中起，後五過於異喻中生。

「同喻」必須具有能立之「因」，及所立宗上之後陳，始能助因而立宗。若同喻中隨缺「因」，或宗之後陳之任何一方，或兩者俱缺，都成

爲過。同喻五過中，前三過依喻依起，後二過是喻體上所生。

「異喻」上亦可引起五過，凡異喻必非「宗」之「後陳」，亦非「因」，始能成宗之所立，否則，成爲過。異喻五過中，前三過是喻依上犯過，後二是喻依所生過。同喻，異喻合爲十過。

今先述同喻中五過如下：

一、能立不成過

「能立」者，指三支中的「因」，因爲凡「同喻」，必要具「因」及「宗」之後陳不可，否則即犯過。例如：

宗——某人是中國人

因——廣東人故

喻——「同喻」——廣西人

廣西人固然是中國人（與宗之後陳同），但廣西人並不是廣東人（因），所以同喻之廣西人，與「因」之廣東人剛相反。「宗」是所立，「因」是能立，廣西人之同喻，與「宗之後陳」雖同，但與「因」不同，故犯能立不成過。

二、所立不成過

「所立」、指宗上之後陳，意謂「同喻」，雖具有「因」的同樣意義，但缺「宗後陳的同品」，故犯所立不成過。例如：

宗——某人是日本人

因——東洋人故

喻——「同喻」——如中國人

依上例，中國人固然是東洋人，但不是日本人，所以同喻中的中國

人，並不是日本人故，與「宗」上的「後陳」相反，名所立不成過。

三、俱不成過

「俱不成」，指能立，所立都不成，名俱不成。即「同喻」，既不含因義，亦不含有「宗之後陳」，故名俱不成過。例如：

宗——某人是意大利人

因——歐洲人故

喻——「同喻」——如中國人

中國人固然不是意大利人，也不屬歐洲人，所以這「同喻」的中國人，與「宗」後陳的意大利人和歐洲的「因」，都無關係，故名俱不成過。

四、無合過

「喻」上，應用「凡」、「皆」二字，把宗和因的意義連結起來名「合」，若不用「凡」，「皆」二字，連起「宗」和「因」的關係，則犯「無合」過。例如：

宗——聲是無常

因——所作性故

同喻——凡所作性_(因)皆是無常_(宗)如瓶等。(合)

若只說「見所作性，見是無常，如瓶等」，不說「凡」和「皆」兩字，只用兩個「見」字，是不能把「因」和「宗」連合起來的，故名「無合」。

五、倒合過

「喻」，有「同喻」和「異喻」。同喻的合作法，在程序上，應先「因」後「宗」，如上例，若說「凡是無常^(宗)」，皆非所作性^(因)：如瓶等」，這程序是先「宗」後「因」，剛與先「因」後「宗」的規定相反故倒合過。

次明異喻五過：

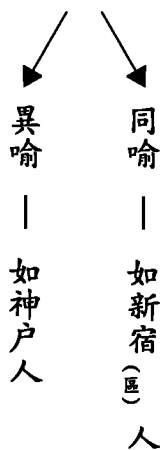
一、所立不遣過

「所立」指「宗」。「遣」，即遣除、遠離義，謂「宗」的所立上，必須沒有「異喻」性質存在才對，若所立宗上仍有「異喻」性質，未能遣除，即犯所立不遣過。例如：

宗——某人是日本人

因——東京人故

喻



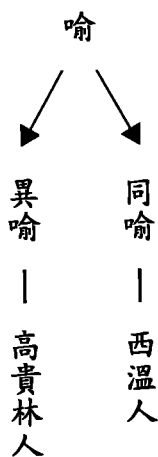
神戶人，固然不是東京人，但神戶人亦是日本人，所以「異喻」中的神戶人，既未能遠離「宗」上的日本人，故犯所立不遣過。

二、能立不遣過

「能立」，指「因」。意謂「異喻」的性質，既未能遠離能立之「因」，故犯能立不遣過。如下列：

宗 — 某人是加拿大人

因 — 卑詩省人故



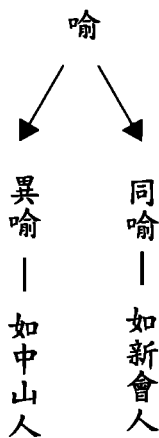
高貴林是卑詩省所屬範圍，所以「異喻」的高貴林，仍在卑詩省的「因」所包含中，未能遠離，是犯能立不遣過。

三、俱不遣

意指「異喻」的性質，在能立之「因」，所立之宗上，都未能遣除其與兩者的關係，所以犯俱不遣過，如下例：

宗 —— 某人是中國人

因 —— 廣東人故



「異喻」的中山人，應不是廣東人，也不是中國人才對，但事實中山人即是廣東人，而廣東人即是中國人，所以「異喻」的中山人，在「宗」和「因」上，都有著未能遠離的關係，故犯俱不遣過。

四、不離過

「同喻」的合作法，固然要用「凡」、「皆」二字，才能有連合意義；但「異喻」的離作法，也要用「凡」、「皆」二字，才有遣除的遠離效用，否則犯不離過。例如：

宗——聲是無常

因——所作性故

喻

同喻——凡所作性，皆無常如瓶等。（合）

異喻——凡是常，皆非所作如虛空等。（離）若只「見

是常，見非所作，如虛空等」，則犯不離過。

五、倒離過

「倒離」，即詞句倒置，「異喻」，應先「宗」後「因」才成離作法。今先「因」後「宗」，是成倒離過，例如：

宗——聲是無常

因——所作性故

喻

同喻——凡所作性_(因)，皆是無常_(宗) 如瓶等_(合)

異喻_(應云) 凡是常_(宗)，皆非所作_(因) 如虛空等_(離)

若說：「凡非所作_(因)，皆是常_(宗)，如虛空等，則犯倒離過。」

天台宗概要

釋賢德 講

釋文泉 記

(一) 天台宗名及其組織

天台宗，又名法華宗，是中國佛教十宗之一，陳宣帝建德七年（五七五），由智顗大師所創立。大師住天台山，世稱天台大師，遂以其所立之宗，名為天台宗。本宗以法華經為思想基礎，顯示諸法實相及判釋尊四十九年內，一代教化為五時八教，又稱法華宗。

本宗以空假中圓融三諦哲理，直顯諸法實相，指一切現象，皆具即空即假即中三諦圓融互攝的中道妙理，所以一切萬有諸法，當下即實相。

次揭示百界千如、一念三千、性德本具及止觀法門，示修行之方便。如荆溪尊者《止觀義例》云：「一家教門，所用義旨，以法華為宗骨，以智論為指南，以涅槃大經為扶疏，以大品（般若）為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成，觀心為經，諸法為緯，織成部帙，不與眾

同」。此即天台宗之結構組織，亦可見天台宗在中國各宗中，突出其與眾不同之特色，可說智顗大師，是一位使佛學中國化的先驅者。

（二）天台宗思想之傳承

北齊慧文禪師，讀龍樹菩薩之《大智度論》至「三智一心得」及《中論》偈：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」時，遂悟一心三觀之理，為創天台宗之起因。

後慧文禪師以此觀心法門，傳授與南嶽慧思禪師，依之修習，深得法華三昧。

陳天嘉元年（五六〇），智顗大師至光州大蘇山，進謁慧思禪師，慧師一見，便悟二人前生宿緣道：「你我從前，曾在靈鷲山，釋尊座下，聞妙法經，因宿緣所逼，現又於此再會……」並授與修行要旨，智

師依法入觀，讀妙法蓮華經至四安樂行品之「是真精進，是真法供養」句時，身心豁然大悟。持此境界，稟告慧思，師說：「此境界，非汝莫証，非我莫識，此乃證法華三昧之前方便（預兆），汝須好自保持，切勿退失，當知能證此境界者，即使千萬個依文解義之師，亦不能測量此境界萬分之一，今汝已證辯才無礙境界，無人能及者，證此境界始可傳承祖師心燈，切記！續佛慧命，非汝莫屬……」。

智顗大師，由隋文帝次子晉王廣，欽敬大師智德廣大，賜與「智者」之尊稱，所以後人《皆稱師為智者大師》。

智者大師開悟後，赴金陵瓦官寺，宣講妙法蓮華經題，大智度論，及《闡釋次第禪門》，於建德七年（五七五）入天台山隱棲十年。所著《法華玄義》、《摩訶止觀》、《法華文句》奉為天台三大部。故本宗雖以龍樹為高祖，智顗為第四祖，實就思想傳承而言，智顗實為本宗之開宗

祖。智師門下受法弟子有三十二人，其中以章安灌頂，師事智師二十餘年，頗能領持教導，撰有《般若玄義及疏》，《觀心論疏》等數十卷，是爲第二祖。其後傳承三祖智威，四祖慧威，五祖玄朗，六祖湛然（七一—七八二）習台學二十餘年，當時華嚴、法相、律、禪、密等諸宗極盛，師大張天台教綱，曾蒙玄宗等三帝之敕召屢辭，而專事著作與講學，號稱本宗中興之祖，著有《法華玄義釋籤》，《法華文句記》，《止觀輔行弘決》，《止觀義例》等二十餘部，大振天台宗。

（三）天台教義的特色

智者大師，依妙法蓮花經爲基礎，建立最富有中國特色的天台宗思想體系，現略舉其主要教義如下：

一、天台宗每釋一經，必用釋名、顯體、明宗、辨用、判教相

五重玄妙要義方法，提綱挈領，解釋經題，使學者一目了然，先概括認識一經的中心要義，即五重玄義，是天台宗專有的特色。

二、立五時八教：智者大師依法華經信解品，判釋佛陀一代教化爲五時八教，即華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃爲五時。八教即藏、通、別、圓的化法四教如世藥味，及如世藥方的頓、漸、秘密、不定的化儀四教，合稱八教。

三、百界千如，一念三千，亦是天台教義的特色。天台大師取華嚴經十界，立互具之義，謂十界即地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛陀。自地獄至天之六界，苦樂之果報，雖有不同，而皆屬迷妄境界，稱爲六凡。聲聞至佛之四界，證理雖有淺深之別，但同在悟境中，稱爲四聖。其實四聖六凡，皆不離我等介爾之心，所謂十界本具，悟則四聖，迷則六凡，若自貪瞋

痴所發，則三惡趣現，若殊勝之善所發，則人趣現。是故推此心相，一念具十界，一一界又各具十界，如是十界互具，則成百界，此不僅人界爲然，自地獄以至於佛，亦復如是，是故墮地獄之有情，若能顯現本具之佛性，自能脫地獄之身，進之能登妙覺果滿之佛位，果地究竟佛身，亦能本具九界心，乘願來入迷界，示現化他無窮的聖業。「千如是」者，依法華經方便品說：「諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」十種，同稱十如是。「如」即不異，「是」即不非，不異不非，即現實義。即謂諸法之當體，本具備相性等十義。天台大師據此文，推顯無論有情非情，色法與心法，一切諸法，各各皆具此十如是，一界具十如是，十界互具之百界，一一界亦復具十如是，則成百界千如是，故稱百界千如是。一念三千

者，謂十界既各具十如，百界則具千如，而千如中各有三種世間，則成一念三千，三種世界之名稱，出自《大智度論》：（一）眾生世間：指十界眾生之正報（身心）（二）國土世間：是一切眾生之依報（眾生依住處）。（三）五陰世間：即構成依正二報之要素，所謂三千諸法，綜該法界森羅萬象，實具於我等一念之心，此名理具三千；三千諸法，所有種種之差別，名事造三千，事理無別，非一非二，乃天台宗本旨，稱為事理不二。

四、三諦圓融，是天台宗說明宇宙萬象的重要理論。三諦：即空諦、假諦及中諦，所謂萬有諸法皆因緣所生，皆無獨立永恆不變之自性，名空諦。諸法雖即本空，但因緣聚時則歷歷然，於空中假立一切法，故稱假諦。若能了達諸法不離空有二邊，亦不即空有，非空非有，即空即有，清淨迥然，光明洞徹，圓融無礙，稱為中

諦。譬喻明鏡，光明之處爲「空」，映入一切之相爲「假」，鏡之本體爲「中」，即空即假即中，三諦互相圓融，無礙自在，緣聚之宇宙體曰空，宇宙之種種現象曰假，宇宙之本體妙用曰中，三而一，一而三，三一圓融，所謂一空一切空，無假無中無不空。一假一切假，無空無中無不假。一中一切中，無空無假無不中。所以三諦圓融，又名不可思議三諦，或一境三諦，依一境三諦起一心三觀，所謂空觀、假觀、中觀，以三觀之明，能破見思、塵沙、無明三惑之暗，以顯一切智、道種智、一切種智之光，能知萬有現象本空是一切智。知現象種種差別之假名道種智。知現象即中道實相是一切種智。以此三智，能證涅槃法身、般若、解脫三德，永離生死，常住不生不滅是法性妙身，名法身德。出迷開悟，爲佛妙智是般若德。離身口意三業之縛，自在無礙，爲佛妙德是解脫德。此三

德圓融爲一，本是人人性中具有，但因迷此性故，爲見思、塵沙、無明三惑所障，如月隱於雲層，其光不能現，今能依理修觀斷惑，當下即能顯智證涅槃三德秘藏之妙果。所以三諦圓融爲天然之性德，是天台宗重要教義。

五、性具說：「性」，指法界性，法性，真如性。「具」，具足，具有之義。天台宗主張法界中之一一事法，本來圓具十界三千迷悟因果之諸法，稱爲性具，所以天台主張法性具善惡。諸佛雖成佛，亦具性惡；闍提雖惡亦具性善。《觀音玄義》云：「闍提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在」。又云：「闍提既不達性善，以不達故還爲善所染，修善得起，廣治諸惡；佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故，於惡自在，故不爲惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡，以自在故，廣用諸惡法門，化度眾生，終日用

之，終日不染……」。以上即天台一宗的教義特色。

六、六即佛：（一）理即佛：指一切眾生皆有佛性，此理性與佛所證之理性相等，故名理即佛。（二）名字即佛：眾生雖本具佛性，因迷故不知，若遇善知識的講解，或從經典，初始得聞一切眾生有佛性，皆可成佛之理，是名字即佛。（三）觀行即佛：不但能解一切眾生皆可成佛之理，且能依教修行，心觀明了，理慧相應，名觀行即佛。（四）相似即佛：由觀行力入別教十信位，發類似真無漏之觀行者，即六根清淨位，名相似即佛（五）分證即佛：依相似即之觀力，發真智分斷一分無明，見一分佛性，開寶藏見真如，自此以後歷住行向地等覺四十一位，分破無明，分見佛性，名分證即佛。（六）究竟即佛：破盡第四十二品無明，發究竟圓滿之覺智者即妙覺，名究竟即佛。「六即」之「六」，表次第、前後、深淺

不同名「六」。「即」者，是之義，意謂從理即至究竟即，雖修行有前後，智力有淺深不同的六種差別，但體性不二是爲「即」。以「六」治上慢，以「即」免自屈。《止觀》云：「事異故六，理同故即」。

七、理與事的關係

(一) 何謂理與事

「理」，指真理、理性。是一切事物存在、變化所準據的法則。

「事」，指事相、事法，是理的對稱，萬象差別的現象。

「理」，具有不變、隨緣二德，當其隨緣時能變造森羅差別萬有名「事」。然其性質不變名爲「理」。於佛教中，事理相對意義有二：

1、凡夫依迷情所見事相稱「事」；聖者依智見通達真理稱爲

「理」。

2、森羅萬象的一切差別相名爲「事」；萬象所依的本體稱爲「理」。

(二) 天台宗的理具與事造說

天台思想主張，理具三千和事造三千。

「理具」者：謂真如實相之理，本具萬有現象三千諸法（三千諸法如上節所釋）故名理具，或稱理具三千，又稱三千諸法，皆具於眾生日常剎那心中，又稱心具三千、本具三千、性具三千、性德三千。

「事造」者：本有理性，隨因緣顯現，而造出諸法現象，亦即謂依真如實相之本具隨緣故，展起十法界四聖六凡，依正二報，森羅萬象一切現象名「事造」，亦名事造三千，或名變造三千、事用三千、修德三千等。（詳於法華玄義及法華文句所載）

又，若依天台宗所立藏、通、別、圓四教中，別教觀點看，則「事」與「理」的諸法，歷然有別。但從圓教一乘觀點而言，則地、水、火、風、空、根、識等之七大，乃至十界三千諸法，一一當體即實相理，故無限千差萬別的現象，皆能互相融攝，一即一切，一切即一。因此天台宗有一念三千、三諦圓融、事理並存無礙之說，這是天台宗教義特色的極致。

（三）依各宗不同立場觀事理的關係

關於現象的「事」與本體的「理」，各家從自己立場所說，有以下不同：

（a）俱舍論云：苦、集、滅、道四諦爲「理」，虛妄現象爲「事」。「見惑」，因迷於理而生，宜依無事而修，「修惑」，

因迷於粗雜現象而起，宜依有事而修。無爲法稱爲「無事」，有爲法稱爲「有事」。

(b) 唯識宗對「理」和「事」的關係說：唯識家以依他起性爲「事法」；以圓成實性爲「理法」。二者具有不即不離的關係。「事法」爲有爲法，以「理法」爲無爲法，所以理不是事，事不是理，生滅之事，絕不是不生滅之理，事理不能相即。但，真如理法，雖清淨寂滅、凝然不動，而萬有現象皆依其爲本體。萬有現象不離本體而有，本體亦要藉萬象，始能顯現其存在，所以形成理與事的不即不離關係。

(c) 大乘起信論事理關係說：大乘起信論以真如不變之本體爲「理」；以隨緣展出萬有現象爲「事」。依理建事，所謂不變隨緣，攝事歸理，即隨緣不變，理即事，事即理，理不礙事，

事不礙理，理事不二。

(d) 華嚴宗的理與事關係說：法界平等性爲「理」；緣起差別現象爲「事」。所謂「無不從此法界流」，是從法界「性理」中建立萬有差別現象事；「無不還歸此法界」，即攝萬有差別事還歸法界理。依法界性建立萬有差別相，即依理立事，理不礙於事，攝差別相歸於理，即攝事歸理，名事不礙理，理無礙事依理建事故，能一爲無量，事不礙理攝事歸理故，統無量爲一，成爲理事無礙，理事互融之意。

(e) 天台宗之理事關係說：是相當妙法蓮花經的本、跡二門，即以俗諦之「事」爲跡門；真諦之「理」屬本門。若配於化法四教而論：則以藏教生滅四諦爲界內「事教」，通教無生四諦爲界內「理教」，別教無量四諦爲界外「事教」，圓教無作四

諦爲界外「理教」。

天台宗又將迷於苦、集、滅、道四諦理的身見、邊見、邪見、見取見及戒禁取見五種見惑，稱「迷理之惑」；迷於一切事理的貪、瞋、痴、慢、疑五種修惑者，名「迷事之惑」。

將懺悔亦分爲「事懺、理懺」兩種，於事相上作法如實懺悔罪惡，舉凡身之禮拜瞻敬，口之稱唱讚誦，意之觀想聖容，以三業殷勤哀求，懺悔過去，現在所作罪業等，皆稱「事懺」。

若能觀察諸法實相懺，了達罪從心起將心懺，心若滅時罪亦滅，心亡罪滅兩皆空，是則名爲真懺悔，無能懺之心，亦無所懺之罪，此名「理懺」。

要之，因緣生之有爲法即「事」，不生不滅無爲法爲「理」。生滅之事，雖隨緣而生，不生滅之理，常隨其中，萬有事物無不依體而建

立；寂靜無爲之真理，非由緣生之事則無以彰顯，由是即理即事，即事即理，稱爲事理不二，事理雖似有別，然離事，則無理，離理，事亦不立，事與理，必無法單獨而存在，所以事與理有著密切不可分離關係，這是天台宗教義特色之一。

（四）天台宗的判教

天台宗將佛陀四十九年內說法程序，分爲華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃五時。

依佛教導眾生形式方法，分爲「頓」、「漸」、「秘密」、「不定」名化儀四教。

依適應眾生根機程度的淺深，而設的教理，有「藏」、「通」、「別」、「圓」四種，稱化法四教。

以上總稱五時八教，是天台宗判教組織的特色。

以下略述五時八教之內容組織：

一、五時：

1、華嚴時：指佛陀成道三七日間，說華嚴經，顯一真法界道理，擬將自己所證，和盤托出，絲毫不保留，提供與眾生究竟成佛之法，可惜一般眾生，迷來已久，不但不能接受，且如聾似啞，所謂有耳不聞圓頓法，有眼不見舍那身。內容，正說圓教，兼說別教，說法對象，正化菩薩，如日初出，光照高山，從教的順序說，相當於從牛出乳，如法華信解品中，喻窮子遙見其父旁追等。「華嚴」道理是佛自內證之慧，除法身大士之外，一般眾生，未能獲得化益之效果。

2、阿含時：在華嚴會上所說大法，一般眾生既未能吸收

獲益，感佛慈悲憐愍眾生，隱一乘圓頓大法，說小乘四阿含，所謂隱千丈盧舍那身現丈六老比丘相，說四阿含經，經十二年之久，名阿含時，如日照幽谷，又佛說阿含時，是在鹿野苑，所以又稱鹿野苑時。此時所說僅爲苦、集、滅、道、無常、苦、空、無我之小乘法，以誘導根機較淺者爲對象，所以又名誘引時，在涅槃經五味中名酪味，在法華經窮子喻中屬僱汝除糞等喻。

3、方等時：指阿含十二年所說，小乘人已能體會及依之修行，有證初果、二果、三果、四果阿羅漢者，但可惜抱果不前，得少爲足，不肯進求無上菩提，有負佛出世本懷，所以佛在方等會上說維摩、思益、勝鬘等大乘經典，彈偏斥小，嘆大褒圓，啓發小乘人，恥小慕大，進修佛道，方等爲大乘經典之通稱，故稱方等時，在涅槃五味中屬生酥味，在法華經窮子喻中屬

心相體信喻，如日照平地。

4、般若時：指方等過後，二十二年間，佛說諸般若經時，依經立名般若時。此時所說教法內容，從佛陀教化意義言，爲淘汰大小乘分別之偏執，說諸法皆空，融合大小乘於一味，故又稱淘汰時，在涅槃經五味中喻爲熟酥，在法華經窮子喻上，屬「更無希取」等意。其中展示通教的消極空，亦說明別圓二教積極的不空中道。領知不共般若，是菩薩所應之般若。

5、法華涅槃時：爲使受教者程度，進至最高境界，即證入佛知佛見，所以佛在法華會上，會三歸一，開權顯實，開跡顯本及佛入涅槃之前一日一夜，說涅槃經，扶律談常，顯佛性常住，會通前四時之方便，彰顯真實之圓滿，在涅槃經五味中，屬醍醐上味，在法華窮子喻中屬聚會親族，宣佈付業。如法華會上

爲諸弟子，授記作佛等義。

二、八教：

八教，即化法四教與化儀四教，合稱八教。

藏、通、別、圓，爲佛陀教化眾生，隨其根性之深淺，採用之教法或方法內容，名化法四教。

1、藏教，又名三藏教，《四教儀》卷一云：「三藏者：

一、修多羅藏，二、毘尼藏，三、阿毘曇藏」。此以三藏教爲小乘教之別稱，其中修多羅藏，指四阿含，毘尼藏，指八十誦律，阿毘曇藏，指佛及弟子分別法義，三者通稱藏者，以其各皆含藏一切文理故，即阿含爲定藏，毘尼爲戒藏，阿毘曇爲慧藏，此含有戒定慧之教，具有轉惡爲善，轉迷爲悟，轉凡成聖之功用，故並稱爲三藏教。

此三藏教，依生滅四諦，修析空觀，正化二乘，傍化菩薩，被界內鈍根眾生，三乘所修雖異，但同證偏真涅槃，只行三百由旬，入化城非寶所。

2、通教，謂通前藏教，通後別圓二教，聲聞、緣覺、菩薩三乘人，同稟人空而法未空的偏真理，同修見思無漏行，同斷見思煩惱，同證三智中一切智，名爲通教。

此教，依無生四諦理，修體空觀，顯一切法不自生、不他生、不共生、不無因生，了法如幻，當體即空，由名字即踏上觀行即，即乾慧地，與藏教五停心，總相念，別相念齊，入相似即位，伏見思惑，與藏教四加行相齊，再進入分證即，歷八人地、見地，斷三界見惑，發真無漏，見無生四諦、與藏教須陀洹果齊。再進斷欲界思惑前六品，與藏教斯陀含果齊，繼斷盡欲界九

品思惑，與藏教阿那含果齊，斷盡三界見思二惑，得證阿羅漢果，若能兼侵習氣，如燒木成灰，成辟支佛果，正使斷盡，扶習潤生，遊戲神通，淨佛國土，利益眾生，是通教菩薩。機緣若熟以一念相應慧，頓漸殘習，現帶劣勝應身成佛，爲三乘根性，轉無生四諦法輪，緣盡入滅。以上是通教的修行斷證。

3、別教

（a）別教的意義

「別」有二義：（a）不共義，謂此教獨爲菩薩說，不與聲聞、緣覺二乘共，故稱別教。（b）歷別義：謂此教由別面觀察諸法，先觀空，次假，後中，名次第三觀，又稱隔歷三觀。

且其所悟之中道，是離「空」「假」之外，獨立的中道，稱爲「但中」，故稱別教。

又別教者，以教、理、智、斷、行、位、因、果八法，別前「藏通」二教，別後圓教，即其「教」，獨被菩薩。其「理」隔歷三諦，「智」三智次第，「斷」三惑前後，「行」五行差別，所謂以戒定慧由十住位入空名「聖行」。以慈悲喜捨，歷十行十迴向入假行名「梵行」。依理成行登初地以上入中道行名「天行」。從天行起化他之用，示同小善名「嬰兒行」。示同煩惱名「病行」。

「藏」「通」二教，只有「聖行」及少分「梵行」，今別教五行具足，故不同前藏通二教，而圓教、則行一行即一切行，今「別教」次第行故，亦不同後之圓教，故稱「別教」。

(b) 別教的斷證

別教依無量四諦，修次第三觀，即先空，次假、後中，獨

被菩薩法。眞如法性，隨緣不變，迴超二邊是名理即。深信眞如法性，但由客塵所覆而不證得，是名字即。伏三界見思煩惱，名伏忍，是外凡位，與前「通教」乾慧，性地齊，名觀行即。

入初住位斷盡三界見思煩惱，與「通教」八人地，見地相等，由二住至七住，得位不退，與「通教」佛地齊，從八住至十住，斷界內塵沙，伏界外塵沙，從假入空觀，見眞諦理，行三百由旬，名習種性。從此以去藏通二教不知名目。

踏上十行位，從空出假，見俗諦理，名性種性。從十行出，入十迴向位，伏無明，習中觀，行四百由旬，居方便土名道種性，亦名內凡位，從八住至十迴向，證行不退，由初住至十迴向名相似即。

登上初地，名見道位，又稱無功用位，示現八相成道，利

益眾生，行五百由旬，入實報莊嚴土，初到寶所。再由二地至十地，地地各斷一分無明，分證一分中道，進入菩薩等覺位，更破一品無明入金剛心，成有上士，或稱一生補處菩薩，從初地至等覺，名分證即。

從等覺金剛心後，更破一品無明，入妙覺位，坐華藏界，七寶菩提樹下，坐大寶華王座，現圓滿報身，爲鈍根菩薩，轉無量四諦法輪，名究竟即。

4、圖教

(a) 圖教具有多義：

一、圖妙義：謂三諦圓融名「圓」，不可思議名「妙」，即此教體證真、俗、中三諦理，一中具三(圓)，一遍於三(融)，互具互遍，非心思口議所能表達，故稱圓妙。

二、圓滿義：三一相即爲「圓」，無有缺減爲「滿」，舉「一即三，言三即一」，具圓的意義。以「一中具三，全三即一」，無少許缺減是「滿」義。

三、圓足義：圓見事理無礙，一念具足真俗中三諦，名圓足。

四、圓頓義：此教體周遍圓融，頓超頓證，非漸次成，名圓頓義。

五、又圓教者，圓伏五住煩惱。圓信一切法即空，即假，即中。圓斷一斷即一切斷，圓行一行即具一切行，圓證一位即一切位，以一心三諦爲所觀，以一心三觀爲能觀得證圓自在莊嚴。以四悉檀普令眾生，得種種利益，圓建立眾生。具上述等意義，故名圓教。

(b) 圓教的斷證

「圓教」：依無作四諦，修一心三觀，悟當體即佛，被界外利根眾生、具有圓妙圓滿、圓具足、圓頓等義，故名「圓教」。圓教以如來藏性，隨緣不變，不變隨緣，隨拈一法，無非法界，心、佛、眾生三無差別，凡聖不增不減，是六即中「理即義」。若能悟知「一色一香無非中道」，事理同居於一念，念既如是，心法、眾生法亦然，初聞信受此理即「名字即」。

其次修隨喜、讀誦、講說、兼行六度，正行六度，圓伏五住煩惱，名外凡位，與別教十信位齊，是圓教「觀行即」。

入十信之初信位，斷見惑，顯真理，證位不退，與別教初住位相等。由二信至七信位，斷思惑盡，永別三界，與別教七住位齊等。

由八信至十信，斷盡內外塵沙煩惱，假觀成就。行四百由旬，證行不退。與別教十迴向齊等，入「內凡位」。由上初信至十信，是「相似即」。

證入十住位中之初住，斷一分無明，證一分三德，這時中觀成就，菩提道上，已行至五百由旬，到達寶所，居實報土，證「念不退」，等於「別教」初地。

二住至十住位，斷一品無明，顯一分中道，與「別教」十地齊。

十行中初行位，斷一品無明，與別教等覺位齊。

三行至等覺，各斷一分無明，增一分中道。從此以去，別教不知名字，從初住至等覺，名「分證即」。

最後，登妙覺位，進破一分微細無明，登涅槃山頂，以虛

空爲座，成清淨法身，居常寂光土，「名究竟即」以上是圓教的修行斷證。

其次，八教中之化儀四教，「化儀」者，即佛教眾生所用之儀式。亦有四教不同分別：

(a) 頓教：「頓」是頓超直入，不歷階次，一超直入如來地，對利根堪受大法者，不假方便引誘，直施與大乘頓超之法名頓教，如說華嚴經。

(b) 漸教：「漸」是漸次而進，由小至大的意思，因爲對根鈍，不堪接受大法者，當要方便引渡，使其由淺入深，次第斷惑證果，故名漸教，如阿含經等。

(c) 秘密教：是指不顯露的意思，因眾生根性有利鈍大小不同，雖在同一會中聽法，所得證悟利益不同，而彼此互不相

知，故名秘密教。

(d) 不定教：如來同一說法，各隨根機淺深所解不同，所得利益亦有別，所謂同聽異聞，有聞大法得小益，或聞小法而獲大益，但彼此相知，故名不定教。

以上是天台宗五時八教組織的概要。

蓮覺叢書

由港紳何東爵士夫人張蓮覺居士創辦之佛教東蓮覺苑於一九三五年成立，旨在推行佛化教育，栽培道俗人材。更配合時代步伐，辦「人海燈」佛教雜誌，使海內外人士，同沾法益，其中有不少劃時代作品。現該苑全人，為發揚張居士人間佛教之目標，乃出版「蓮覺叢書」，由資深之中外佛學大德撰寫文獻，編輯成書，使大眾對人生真諦有所反省。