

# 天台中道佛性思想與文化價值世界之安立\*

郭朝順\*\*

## 摘要：

佛性(如來藏)思想是實體主義或是佛教梵天化的質疑，歷來有之，然而佛性思想之出現，在佛教面對世俗文化世界之存在的要求，乃不得不出現的一種解答，然而如何避免其淪為對於緣起性空思想的背離，這又是佛性思想非得加以處理的課題。天台中道佛性思想所演變出來的「圓融」理想，即可視為此看似兩難問題的解答。但是圓融理念，作為一種理想卻依然必須面對其退墮的危機，中道佛性作為圓融思想的理論基礎，如何自佛教傳統的中道思想演變出來，並嘗試克服佛性概念與性空思想之可能背離，同時安立眾生生存活動的文化世界之價值，這即是本文所欲呈現之天台對此重大問題的理解線索。

**關鍵詞：**天台 中道 佛性 中道佛性 不斷斷

---

\* 本文為國科會專題研究計劃成果(NSC 96-2411-H-211-002- )，口頭初次發表於第四屆「法華思想與天台佛學研討會」，現代佛教學會主辦，台北：台灣大學圖書館，2008/5/2-3。感謝兩位匿名審查者的修改建議，謹此致謝。

\*\* 華梵大學哲學系副教授

## Tiantai Buddhism 'Buddha nature of middle way' and the Basis of Cultural Living World

Chao-shun Kuo \*

### ABSTRACT:

There are people always challenge about the 'Buddha nature' (tathAgata-garba) which was derived from 'Brahman' of Hinduism. Some Buddhist scholars criticize it will make Buddhism brahmanize and become one kind of substantialism. But I think 'Buddha nature' was a response to those critiques of negative or nihilistic Buddhism that never care about the usual living world and its value. But this response will be effective only by according it can solve the contradiction to ZUnyata—the basic principle of Buddhism. Tiantai Buddhism's 'Buddha nature of middle way' raised the 'comprehensive idea' of Chinese Buddhism is an possible answer of that. But 'comprehensive idea' still has its crisis to desacralize Buddhism to lose its original purpose of ZAkya-muni just like someone had criticized. This paper tries to show the track of Tiantai Buddhism's 'Buddha nature of middle way', which emerged from the traditional middle way thinking in Indian Buddhism, but added whose own special understanding of Mahayana canons, such as *Mahaparinirvana sutra*, *sadarmapudrika sutra (Lotus sutra)*, *VimalakIrti-nirdeZa sutra*, etc.. Only by interpreting this concept correctly we can make judge fairly about whether it indeed solve the contradiction or not. And we may further quest for that non-abandon the cultural living world to abandon its illusion, its meaning and value of this proposition.

**Keywords:** Tiantai, Middle way, Buddha nature, Buddha nature of middle way, non-abandon to abandon

---

\* Associate professor of Department Philosophy of Huafan University

## 前言：

作為人類生存活動之場域世俗世界，就初期佛教的捨離傾向來看，是為一個亟須自其中超脫出來，以避免其繫縛，防止其障礙覺悟修行的世界，初期佛教便以「不受後有」——不復輪迴於此現世為目的。但縱使彼岸的追求是重要的，甚至乃為佛教的終極目標，佛教依然不得不面對，並處理此一世俗世界的問題，因為解脫過程的實踐，畢竟還是得立足於此來進行。這個世俗世界，相對於自然世界而言，即為一以人類活動為內容的文化價值世界。在佛教的發展過程中，中道思惟是自佛陀以來所顯現的一項佛教思想的特色，它同時還具有佛教在處理此一世俗世界／文化價值世界的種種立場或者學說的轉化線索，中國的天台佛教更是由此，來積極面對此一世俗文化價值世界，並企圖為此奠定基礎。

## 一、印度佛教中道思想之發展

### 1. 初期佛教的中道思想

佛教思想的中道思想有幾個發展階段，阿含時代的苦樂中道、緣起無我中道，到龍樹的八不中道，乃至唯識中道或者中道佛性等，中道作為佛教在不同時代中所共同強調的標準，可見中道思想之於佛教的重要性。然而「中」此一概念，亦有其模糊的性質，其可就兩端而言中，亦可就圓環而取其環中義。然而佛教的中道固然似乎可取視覺或空間義的「中」來理解——如將苦樂中道視為苦樂兩端的折衷來說，也可解釋為強調離於邊見的思維方式。林崇安即以《阿含經》（包含南傳及北傳）

的資料證明中道觀是原始佛教所具有之特質<sup>1</sup>，其中最有說服力的當然是關於釋尊首次的開示，南傳《律藏》〈小品〉：

時世尊告五比丘曰：「諸比丘！於世有二邊，出家者不得親近。何為二耶？一、於諸欲欣愛貪著為事，乃為下劣、卑賤凡夫所行，而非聖賢，無義相應也。二、自以煩苦為事，乃苦而非聖賢，無義相應也。諸比丘！如來捨此二邊，以現等覺中道，為資眼生、智生、寂靜生、證智、等覺、涅槃者也。」<sup>2</sup>

離兩端之中道的表述方式是一種否定性的方式，即所謂遮遣的方法，然而此一方式之於佛教並不僅如奧義書中：neti, neti（非……非）的否定，因此後者的重點在於指涉一種不可落入言詮的存在，在奧義書哲學所指的便是梵我的不可思議性：

此神我之相，如黃衣，如白羊毛，如赤甲蟲，如火焰，如白蓮華，如電光突閃。——誠然，有如是知者，其幸福亦突如閃電。於是立義曰：「非此也，非彼也。」蓋無有超此「非此非彼」（之義）者。而其名曰「真實之真實」唯生之諸氣息為「真實」，「神我」則其「真實」也。<sup>3</sup>

但原始佛教的中道思維的特色，並不是著重對於不可思議之存有的表述，其重點則在兩端之邊見的思維乃在造成煩惱痛苦的理由，在初轉法輪的開示上，釋尊所強調的是依於愛欲而行事的凡夫與以苦行為聖行

---

<sup>1</sup> 見林崇安，《阿含經的中道與菩提道》，台北：大千，2000，pp.24-30。

<sup>2</sup> 《律藏三》〈小品·大犍度〉，《漢譯南傳大藏經》3，高雄：元亨寺妙林出版社，1992，pp. 14-15。

<sup>3</sup> 見徐梵澄譯《五十奧義書》〈大林間奧義書 2,3,6〉，p.550。

這二者之間，所呈現的兩邊式的對立，是以釋尊提示的苦樂中道是離於苦行與樂著世法兩端，以此作為佛教實踐的準則。

不過中道思維自此逐漸於眾經論之中，依於林崇安所分析出來的關於阿含中道思想的各種經證，除了離於苦樂兩端之中道外，林崇安還引《大毗婆沙論》就因果理論中「有果無因／有因無果」的對比，來顯示佛陀離兩邊之「有因有果」中道<sup>4</sup>，以及《律藏》中關於「精進／放逸」之相對而主張調絃之中道。有因有果之中道意謂佛陀以命定論及偶然論兩類邊見的否定；至於修行上之以調絃為喻，則與苦樂中道相對，但更明顯意謂一種中庸的修行態度；若以上述的例子來看，初期佛教對於中道之離於兩端，傾向就特定事例或者問題而言，尚難將佛教之中道解釋為具有特定內涵之思想，乃至進而將中道提昇至一普遍的佛教思維之模式。但是同樣在《阿含》關於十無記<sup>5</sup>記載中，「中道」便較能被提昇至一種處理普遍哲學問題的思想解答的地位。

這十個問題是：(1)世有常——世界是永恆的，(2)世無常——世界不是永恆的，(3)世有底世界有邊界，(4)世無底——世界無有邊界，(5)命即是身——靈魂與肉體相同，(6)命異身異——靈魂與肉體不同，(7)如來終——覺悟者如來死後存在，(8)如來不終——如來死後不存在，(9)如來死後如來終不終——如來死後既存在也不存在，(10)如來亦非終亦非不終——如來死後既非存在也非不存在？<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 同註 1。

<sup>5</sup> 《中阿含》卷 10〈箭喻經〉，《大正藏》1， pp.804a-805c。

<sup>6</sup> 《雜阿含經》卷 34，有別於此十無記，另作十四無記，即於上述十無記再加上，世間常無常，世間非常非無常，世間有邊無邊，世間非有邊非無邊等四個問題。見《大正藏》2，p.245c。

這十個問題是當時一位聰明善辯的鬘童子，向釋尊提出了十個哲學性的問題，這些問題答案又彼此相違，若主張正者為是反者必為非，釋尊若是回答，則必掉入非此則彼的陷阱之中，若釋尊不予回答，則鬘童子便會認為釋尊不敢表明立場，便會棄他而去。

這十個問題可歸納為時空的界限、身心的異同、如來滅後的有無等三類問題，鬘童子提出成對或一組答案，要以邏輯的排中律形式逼使佛陀選擇答案，並以入之於自相矛盾的處境，因此除了這些問題的形式，具有邏輯的含義外，時空的問題是屬於形上學問題；身心之異同問題是也包含形上學中唯物論、唯心論及心物二元論的可能基本主張；至於如來滅後的有無，可以視為前一身心問題的延伸，但更涉及到對於佛教對於死亡及解脫境界的實有虛無的質疑，這是宗教上的極限問題。但佛陀以不落兩端的形式回答，反以譬喻的方式指出這類問題的限制及無益。換言之，即指出這類問題所反映出來的思維方式，不惟無助解脫之實現，反而是造成煩惱的重要理由：

猶如有人身被毒箭，因毒箭故，身極重苦。彼見親族，憐念愍傷，為求利益饒益安穩，便求箭醫。然彼人者，方作是念，未可拔箭，我應先知彼人如是姓？如是名？是生為長短麤細？為黑？不黑？不白？為剎利族？梵志？居士？工師族？為東方？南方？西方？北方耶？未可拔箭，我應先知彼弓為柘？為桑？為槻？為角耶？未可拔箭，……彼人竟不得知，於其中間而命終也。<sup>7</sup>

雖然無記答的方式，並未在此被標識為中道，然而釋尊的無記倒也隱含出對二分式的邏輯問題的看法，故也可視為中道思想的線索。

<sup>7</sup> 《中阿含》卷 10〈箭喻經〉，《大正藏》1，pp.804c-805a。

## 2. 龍樹的中道觀

龍樹《中論》一開始的歸敬偈即提出的「八不中道」，與十無記答頗有相似之處，但對於離兩端之中道的主張，卻更加明確且徹底：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。<sup>8</sup>

因為龍樹已將問題提昇至普遍概念的層次，論述「生滅、常斷、一異、來出」等兩端自性見的破除，進而指出無自性之中道——空即中道：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。<sup>9</sup>

關於此一偈頌與天台三諦三觀的密切關聯自不在話下，而天台關於此一偈頌的詮釋與龍樹的原意有異，學界早已有所定論。筆者在此想要說的是龍樹的「中道」固是天台三諦思想的重要依據，但天台由中道轉向中道佛性的進程，仍是有待進一步加以釐清的。

簡言之，龍樹的中道思想即是其性空思想，而其性空思想則是發揮《小品般若經》的假名觀而來。所謂假名即是假名施設（prajbapti），《小品般若經》早已依此闡釋諸法空性的理論，經中有「三假」的說法，所謂三假是「名假」（nāmasaMketa- prajbapti）「受假」（avavāda- prajbapti）「法假」（dharma- prajbapti），呂澂便認為龍樹的詮釋便是用「三假」以作為貫穿般若經思想的核心概念。<sup>10</sup> 《小品般若經》〈三假品〉中是

<sup>8</sup> 龍樹，鳩摩羅什譯，《中論》卷1，《大正藏》30，p.1b。

<sup>9</sup> 龍樹，鳩摩羅什譯，《中論》卷4，《大正藏》30，p.33b。

<sup>10</sup> 呂澂，《中國佛教思想概論》：「在龍樹看來，般若的整個精神就是以假成空，

借由大乘佛教中極為重要的神聖概念：「菩薩」、「般若波羅蜜」等名之實有的開破為端緒而開展：

爾時慧命須菩提白佛言：「世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊，我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？」佛告須菩提「般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜，菩薩、菩薩字亦但有名字，是名字不在內、不在外、不在中間。」<sup>11</sup>

最後佛陀則宣說「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。」<sup>12</sup>連菩薩、般若波羅蜜之「名（名字）、受（感知）、法（存在）」都只是假名施設，且除了假名施設外，並無任何一法實存，故龍樹之空假中說，也可視為以「假名施設」為論證重點核心的性空說<sup>13</sup>。故龍樹的中道思想依此來看，不僅是離兩端，應是離於一切見的中道。

### 3. 唯識中道

唯識思想不以「中道」思想的討論見稱<sup>14</sup>，唯識論典關於中道思想較為

---

由假顯空。因此，他主要以『三假』貫穿於般若的全體，從而構成空觀。」台北：天華出版社，1982，p.102。

<sup>11</sup> 鳩摩羅什譯，《小品般若經》卷2，《大正藏》8，p.230c。

<sup>12</sup> 鳩摩羅什譯，《小品般若經》卷2，《大正藏》8冊，p.231a。

<sup>13</sup> 關於「三假」的論述，參見郭朝順，〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，《佛學研究中心學報》13期，台北：台灣大學，2007，pp.106-114。

<sup>14</sup> 關於經典部分，《解深密經》之判佛三時說法，勉強可視為一種中道思維的表現。這三時判教，顯示了不同階段間的繼承與超越，第一時教指的是阿含經的說法，此時說法談的是四諦；第二時教指的應是般若經的思想，此時說法的特色即是諸法無自性的性空說；唯識家說法的第三時乃立於般若時之

明顯的說法，可就世親《佛性論》就法身所具之五種功德相中之離兩邊相，來論述中道：

三、離二邊相者，有六種中道故，能出六種兩邊。……

為示一切諸法本性非有故說法空，非關法滅然後得空，故於空性不應生怖。是名離可滅滅二邊，顯非能滅所滅中道。

二者執可畏畏二邊者，以分別性所起色等六塵執為實苦，是為一邊生畏怖心；復為一邊，此是因依他性執分別性於中計有實苦，為離此二邊偏執欲顯中道故。……

三可執執二邊者，分別可執與能執以為實有，……。

四邪正二邊者，正者通達位中真實觀行分別為正，未通達前分別為邪，……。

五有作無作兩邊者，有作者有人執言，欲修智慧必先作意，然後事成；無作者有人執言，智慧無事無能。……

六不生同生二邊者，不生執者譬如凡夫相續中煩惱恆起未曾生道，由惑礙故，未來亦爾，故知永不解脫即是一邊；二同生者明諸惑無始長時本有，若對治道與惑同時起者可能滅惑，若道始生，此道力弱，不能滅惑，故知永不解脫。<sup>15</sup>

從《佛性論》之離兩邊中道之內容來看，世親並未將中道視為一項重要的觀念來發展，而是針對離於六類錯誤的認識偏執來立論的，而世

---

「依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃無自性性」來立說，但和前者不同者在於前者以「隱密相」後者則以「顯了相」說法方式說諸法無自性，這即是所謂遮詮（否定表述）與表詮（肯定表述）之差異。不過這是佛說法的修正，雖可視為中道的思惟，並不是唯識中道的內涵。

<sup>15</sup> 世親著，真諦譯，《佛性論》卷4，《大正藏》31，p.809a-c。

親所舉這六類偏執「可滅／滅，可畏／畏，可執／執，正／邪，有作／無作，不生／同生」，嚴格說來並不全都具有強烈的相對義乃至彼此成爲矛盾義，比較傾向分別性，例如邪正執，是指在不同果位的認識分別；不生同生執指的是，對治之道的永不生起及與對治之道與惑同生之二類觀點之謬誤；故此處之中道思想乃在特別強調要對認識上之分別見之排斥的必要。至於具體指出離增減兩端的「唯識中道」的，則是見諸《成唯識論》：

是故一切皆唯有識，虛妄分別有極成故，唯既不遮、不離識法，

故真空等亦是有性。由斯遠離增、減二邊，唯識義成契會中道。<sup>16</sup>

這段話的含義說明了，不論是遍計所執的虛妄分別，乃至圓成實性的正確認識，都是唯識所成，因此虛妄之世法與勝義之真空法性，亦是由識而成，是故佛陀第三時說法之唯識義之殊勝，便在於不偏空有，能離增益損減二執而言中道，因此唯識中道可以理解爲：「唯識即中道」。在此之增減兩端不是就事物之存在自身而言的，因爲一切事物的存在唯有心識，故此處增減之執遂而更是就意識上的分別而立論的。

#### 4. 佛性中道

《大般涅槃經》：

智者見空及不空，常與無常，苦之與樂，我與無我；空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者，不名

---

<sup>16</sup> 玄奘譯，《成唯識論》卷7，《大正藏》31，p.39a。

中道。中道者名為佛性。<sup>17</sup>

這段文字是中國佛教之三論宗及天台宗用以建立「中道佛性」說的重要經證，但是二宗對此卻有不同的詮釋。在此暫且不涉入宗派詮釋的問題，先就這部經典的另一個重要的主張來看，再轉回來理解這段經文，《大般涅槃經》：

世間法者有字無義，出世間者有字有義。何以故？世間之法有四顛倒故不知義，所以者何？有想顛倒、心倒、見倒，以三倒故世間之人樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒，以顛倒故世間知字而不知義。何等為義？無我者即生死，我者即如來，無常者聲聞緣覺，常者如來法身，苦者一切外道，樂者即是涅槃，不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法；是名不顛倒。以不倒故知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常樂我淨。<sup>18</sup>

《涅槃經》代表佛教思維的一項重要的轉折，即是開始以肯定的斷言表述中道的內容，雖然此一轉折嚴格來講並不始自《涅槃經》，唯識思想已有所修正，但是相對於龍樹所建立的徹底否定的表述型態，《涅槃經》所意謂的即在於提出基於否定型態表述下同時即具肯定型態的表述內容，這在唯識中道已經初見端倪，但《涅槃經》的佛性思想，的確是更進一步，甚而是倒反了初期佛教的價值論述。以此來解讀《大般涅槃經》「中道佛性」的引文，我們便可明確看到，本經已不以離兩端的方式表達中道思想，而是用肯定兩端的方法論述中道。不過所謂的肯定兩端，並不是無條件地肯定任何兩端，而是就佛法所說的空與不空予以

<sup>17</sup> 南本《大般涅槃經》卷 25，《大正藏》12，p.767c。

<sup>18</sup> 南本《大般涅槃經》卷 2，《大正藏》12，p.617a-b。

同等的肯定，為達此目的，故須將傳統佛教中之不定述如無我、無常、苦、不淨轉換為肯定論述而言之為我、常、樂、淨，以往的教法非不真實，但不究竟，尤其是以《涅槃經》所面對之佛教的主流思潮乃以畢竟空觀為主，故相對於畢竟空觀之雙遮，本經便特別強調雙照：

生死本際凡有二種：一者無明，二者有愛。是二中間有生老病死之苦，是名中道。如是中道能破生死故名為中，以是義故，中道名為佛性。是故佛性常樂我淨，以諸眾生不能見故，無常、無樂、無我、無淨，佛性實非無常、無樂、無我、無淨。<sup>19</sup>

初期佛教的十二因緣，以無明與有愛（愛取有）為兩個端點，二者之間的諸因緣，為造成生老病死的輪迴苦痛之因緣。故初期佛教既欲捨離之煩惱，以無明與有愛之間的因緣鎖鍊，視為當去棄斷除的對象，但《涅槃經》在此逆轉地將之解讀為能破生死之中道，《涅槃經》進一步解讀其理由：

眾生起見凡二種，一者常見，二者斷見，如是二見不名中道，無常無斷乃名中道。無常無斷即是觀照十二因緣智，如是觀智是名佛性。……佛性者有因、有因因，有果，有果果。因者即十二因緣，因因者即是智慧，有果者即是阿耨多羅三藐三菩提，果果者即是無上大般涅槃。<sup>20</sup>

換言之，十二因緣是相對於觀智而言，觀智即是要離於常斷地來觀照生死輪迴的諸因緣，故佛性即是智慧，但智慧是要落在生死輪迴的場域之觀照上說的，不是獨存之玄思妙想。因此智慧不離諸苦，於諸苦之

---

<sup>19</sup> 南本《大般涅槃經》卷 25，《大正藏》12，p.768a。

<sup>20</sup> 南本《大般涅槃經》卷 25，《大正藏》12，p.768b。

中則有智慧，而智慧之能否呈現的關鍵即在於中道之雙見，亦即不是純粹的捨離，而是意謂著對苦痛的觀照轉化。因此所謂的「佛性中道」即是能夠雙照邊見的中道智，從觀照上來說，前引「智者見空及不空」的「中道者名為佛性」說法之義涵，便可謂清楚而明瞭。

## 二、天台中道佛性思想的成立

### 1. 《法華經》不捨眾生的圓融教化

從初期佛教、中觀、唯識到涅槃思想，我們的確可以看到佛教強調中道思維的特色，簡單圖示如下：

	損減端	中道思維	增益端
初期佛教	苦行	苦樂中道	凡夫貪欲
中觀	順世外道（無）	空即中道	部派（有）
唯識	損減執（斷空）	唯識即中道	增益執（妄計實有）
涅槃	空	中道第一義空（雙照空與不空）／佛性中道	不空

然而上述不同時期所發展出的中道命題，若是基於一種「方便」（upaya）教化的理由來說，則顯示佛教並不是肯定有一個不變內容的中道，故中道的內容是會不斷隨不同時代所面對的課題而一再被提出且有所修改，其終極目的即在息滅煩惱，這也符合了「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」的三法印精神；但若上述之中道思想乃是意謂佛教在趨向一種不變的中道內容之歷程，則不同的中道論述，實則乃是因於中道之不可說卻不得不說而成立，這一樣也可以是一種說法上的「方便」。但前一「方便」與後一「方便」依然有別，所別的是，前者只運用離兩邊以顯中道，重點在「離——否定的去執動作——除此之外，沒有斷言中道

有特定的內容；後者則以爲「離」（否定）爲一種手段，手段背後指涉一種特定的目的，因此否定的背後即爲肯定。換言之，上述兩種說法可歸結爲：「中道即是離兩邊」與「離兩邊後別有中道」，這兩種命題的差別，即在前者完全視中道爲一種「方便」，後者則視中道不惟是一種方便手段，同時也是一種必須在修證或理解活動中應被達到的目的。

不過筆者認爲印度佛教的中道思維，若堅持性空爲基礎者，不論是那家那派，「中道」皆不致於被解釋爲一種本體性的存有，而將此作爲一切諸法的根源。我以爲印度經論中的中道思維，毋寧是更依所遭逢的煩惱現象來進行呈現不同問題下的中道內涵，但是「離兩邊後別有中道」者的論述，確實可引生不同類型的詮釋，乃至與性空思想相違背而將「中道」表現爲一種本體論的論述。<sup>21</sup>

上述兩類中道思維，可分別以龍樹中觀的「八不中道」與《大般涅槃經》所提示的「佛性中道」作爲代表。可是中觀學與涅槃思想間究竟是否是一致抑或是對立的？這個問題似乎又落入了另一個關於「中道」的兩端邊見了，以天台學的《法華經》觀而言，《法華經》所反映出來的佛陀立教之動機，純粹只是爲「開示悟入佛之知見」，要令「眾生以佛乘得滅度」而已。是故「教化」之圓融——引導眾生通向畢竟解脫之

<sup>21</sup> Brook Ziporyn (任博克) 的描述，可作爲這類將中道視爲本體論的很好參考：「中在整體範圍內是終極價值的中心。……這一整體之內，中能直接和不扭曲地進入到所有部分，正像一個環形的中是它所有輻修的會聚點。……中是權威，內蘊了一個等級，其控制並抓住其他事物進入到它自身身分的支持和表達中。」 Brook Ziporyn, *Evil and/or/as The Good: omnitrism, intersubjectivity and value paradox*, Harvard University Asia Center, 2000, p.33. 中譯本：吳忠偉譯，《善與惡——天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》，上海：上海古籍，2006，p.32。

議題，較諸僅是抽象地論述中道「自身」的內容，對以《法華》為經王的天台學者而言，是更為重要之事。天台學的此一解讀方向，既決定了天台學的特質，也避免了將中道實體化的危機。因為依於《法華》所成立的天台中道思想，乃以教化思想為其核心，並不涉及特殊的形上學或本體論之建立，其收攝空有兩端乃為度盡一切眾生而立中道。<sup>22</sup>

天台因於《法華》認為，一切佛法之教導皆有「權實」、「跡本」的雙重性必須加以留意，勿令執權為實，執跡為本，反倒忘失了如來的本懷，但在這同時，佛陀亦強調在教育的過程之中，方便施設乃為使眾生能悟無上正法的必要手段。然而權實、跡本的說法不是一種分析的說法，反而是一種為了解決對立而採取的綜合性說法，亦即為了顯《法華》「圓融」精神的建立，此一精神由三乘同歸一乘為指南，而由經典之各個方面可以得到印證。

所謂「權實」、「跡本」可以分而論之：「權實」是指如來的言教問題，例如經典之中的三乘、一乘；化城與寶所、方便說與真實說等等，都指的是如來言教方面的權實問題。「跡本」則指如來示現之佛身與本真之佛身問題。然而這兩部分皆可擴大來談，就「權實」而言，便涉及了佛教大小乘的階位、根性、法義、語言等問題；就跡本而言，則涉及諸佛與一切眾生之間彼此的身分示現應化，以及世間國土與諸佛國土之間的問題。

天台智顛用十二個字來描述佛法之中的權實與跡本：「為蓮故華，

<sup>22</sup> 智顛，《法華玄義》卷 10 上：「當知此經唯論如來設教大綱，不委微細綱目。」《大正藏》33，p.800b。牟宗三即據天台的說法，說《法華經》所言為「第二序的問題」，見牟宗三，《佛性與般若》下冊，台北：學生書局，1984，頁 576。

華敷蓮現，華落蓮成」。所謂權實，是指佛法之真實相與方便法，蓮華譬於權實則說：<sup>23</sup>

- 一、為蓮故華，譬為實施權。文云：「知第一寂滅，以方便力故，雖示種種道，其實為佛乘。」
- 二、華敷譬開權，蓮現譬顯實。文云：「開方便門，示真實相。」
- 三、華落譬廢權，蓮成譬立實。文云：「正直捨方便，但說無上道。」

上述權實多就佛法之宣說教化上談，而跡本則從真實之如來法身與垂跡應現教化之如來應化身之分別：

- 又一、蓮譬於本，華譬於跡，從本垂跡，跡依於本。文云：「我實成佛來，久遠若斯。但教化眾生，作如是說：我少出家得三菩提。」
- 二、華敷譬開跡，蓮現譬顯本。文云：「一切世間皆謂今始得道，我實成佛來，無量無邊那由他劫。」
- 三、華落譬廢跡，蓮成譬立本。文云：「諸佛如來，法皆如是，為度眾生，皆實不虛。」

《法華》開權顯實、開跡顯本的思想，並不是不重視權跡的方便教化，相反的，反而是在強調權實跡本並重的必要性，這便與《涅槃》之雙照相當。而如來種種譬喻言說皆是方便教化之事，這一點則與中觀之以性空假名，故必「離」兩端的思想也是相合。是故《法華經》被視作溝通二者的地位而被加以運用而詮釋。除此之外，《法華》還有如來常住的思想亦與《涅槃》相近。有趣的是，智顛有生之年並未直接講說《涅

---

<sup>23</sup> 智顛，《法華玄義》卷1上，《大正藏》33，p.681a-b。

槃》，但智顛將法華與涅槃判為同一位，常引用《涅槃經》的說法，用以闡釋《法華》的內涵，反之亦是。故我們可以說智顛乃將《法華》與《涅槃》置於彼此交相詮釋的詮釋脈絡之中，而且這個詮釋脈絡的核心視野，即以《法華》教化思想為重心，將一佛乘詮解一切經典教化之宗旨，故涅槃時之說法，不外是為了貫徹一切眾生皆以佛乘得滅度的思想，《涅槃》主張一切眾生皆得成佛，一闡提眾生也不例外<sup>24</sup>，《法華》雖然不直接提出一闡提成佛的命題，但在佛陀為提婆達多授記，以及常不輕菩薩對眾生「必當作佛」的肯定，在在反映出與《涅槃》佛性思想相當的思想主張。<sup>25</sup>

## 2. 法華涅槃一味與圓融中道佛性理念之形成

一般認為天台智顛三諦思想深入龍樹〈觀四諦品〉中所言緣生法即空即假即中的偈頌的影響，但除此之外，智顛雖亦曾以《瓔珞》《仁王》二經為三諦思想的經證，但三法圓融的重要依據則是參考自《大般涅槃經》：

何等名為祕密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成，如摩醯首羅面上三目，乃得成伊；三點若別亦不得成，我亦如是。解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各

<sup>24</sup> 智顛，《法華玄義》卷 10 上：「又《涅槃》二十五云：究竟畢竟者，一切眾生所得一乘。一乘者名為佛性。以是義故我說一切眾生悉有佛性，一切眾生悉有一乘故。今經是一乘之教，與《涅槃》玄會。」《大正藏》33，p.803a。

<sup>25</sup> 智顛，《法華玄義》卷 6 上：「二經義合，碌碌之徒隨名異解，譬聞天帝不識僑尸，唯知涅槃佛性之文，不見雙樹有一乘之旨。」《大正藏》33，p.746a。智顛同判二經為第五醞酬味。

異亦非涅槃，我今安住如是三法為眾生故名入涅槃如世伊字。<sup>26</sup>

本經之三法圓融是就法身、般若及涅槃解脫三德來說，但智顛依此架構將之擴大而類通十種三法：三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德；《涅槃》之三法原就是就佛陀之所證悟的涅槃境界而言，重在說明佛之涅槃不是虛說妄想的，而是真實無礙的境界，佛陀在此境界之中，由煩惱之身轉化為清淨法身，由凡俗之分別智轉化為般若之智，從而成就了究竟真實的涅槃解脫之境界與生存。《涅槃》將難說難解的佛之涅槃，換之以明確而肯定的敘述，這是涅槃三德之說出現的理由，但《涅槃》對三德不縱不橫的強調，則被智顛轉換為普遍性之三法圓融實相的詮釋資源而展開十種三法的論述。

十種三法雖然沒包含三諦在內，但是十種三法只是例舉，並未涵蓋一切法。至於三諦圓融的結構的確是源自《涅槃》的說法而來，這從智顛著作中多次引「伊字三點」的經證即可見得。三諦自是天台智顛對龍樹中論偈頌的獨特解讀，但龍樹所言之「中道」原是性空假名的另種說法，並不是空假二諦之外的另一個真理，可是當「中道」被解讀為中道第一義諦且與餘二諦不縱不橫時，智顛再將此中道與《涅槃》之「佛性中道」的思想進一步結合起來時，天台的「中道佛性」思想於焉形成。<sup>27</sup>

<sup>26</sup> 南本《大般涅槃經》卷2，《大正藏》12，p.616b。

<sup>27</sup> 為了標明天台與《涅槃》的中道思想之間的差別，筆者稱《涅槃》為「佛性中道」，因為《涅槃》原本的思想以佛性為主，中道乃在說明觀智能無所偏失，可以雙照空與不空，即為如來之自身佛性的朗顯；稱天台為「中道佛性」，則是由於天台乃以三諦圓融不可思議之中道論佛性。本文同意佛性概念有其於價值安立的功能及目的，不過天台智顛並未獨立地強調佛性概念自身的重要性，而是將之置於天台思想的脈絡中來談的，而中道佛性一詞，也須了解並不是意味佛性乃是中道體，而是佛性不能離於三諦圓融之中道。

《涅槃》的佛性中道，若依前文的解讀，原本是雙照的肯定式的表達方式，龍樹中道思想所呈現出來的離兩邊乃至離一切見之中道思想，有明顯的區別，可是當智顛將兩種中道結合為一，並且即指其為「中道佛性」之時，這時天台的中道佛性概念遂演化出一種立破不二的義涵，而天台圓融思想便不僅是立一切法，也同時在即立即破的精神下，展現中道佛性既肯定又揚棄一切法的動態義涵。

所謂中道佛性的即立即破的動態義涵，就「立」的方面是指中道可作為價值成立的依據，使諸法可以有其實義；這一點就傅偉勳的說法來看：

佛法的最勝義諦如離真俗二諦也不可能存在，亦不必存在，而真諦如無俗諦的存立也不可能存立，亦不必存立，則（最）勝義諦佛法也祇有在世俗諦層次有所落實成就，才能顯其所謂「一切不可得不可說」的終極真實。既要講求落實成就，則如何能夠不談具體的事相，如「一色一香」、「煩惱」、「無明塵勞」、「眾生界」、「生死」之類？不離世間而談出世間，不離無明塵勞而談菩提，不離生死之間的任何時刻及任何地點而談涅槃解脫，且在世俗人間的一色一香等等日常妙有體現真空，這就是天台中道實相論的根本見地。天台家講求「相即不二」落實在「即事而真」的思維苦心即在於此。<sup>28</sup>

傅偉勳的論述是為了解明人間佛教之源自中國佛教思想的源由，而這個

<sup>28</sup> 傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》10期，中華佛學研究所，1997.7，p.388。

源由當然又以台賢二宗的「即事而真」的思維為最重要的根據，因此他批評印順否定中國真常佛教的價值，只是「依文解義」地來捍衛中觀學的真理地位<sup>29</sup>。然而筆者認為傅偉動的說法，僅只是注意到天台學對於諸法的「建立」面的義涵，但傅偉動對於天台學中對中觀學的繼承的部份，也就是天台學中對於諸法的「破斥」面留意得不夠，尚未掌握天台學立破不二的精神。

過份強調中道之作爲世法建立依據的說法，即可能淪於將中道視爲一種本體義的中道<sup>30</sup>，因此中道須同時成爲揭示諸法爲虛妄的依據時，

<sup>29</sup> 傅偉動，同前揭文：「在當代中國佛學界最具影響力的一代泰斗印順法師，由於堅信中觀哲學代表勝義佛法的終極真理，也相當獨斷地主張，除了『中觀爲正，唯識爲副』的印度（大乘）佛學之外，如來藏思想之類的所謂『真常唯心論』或台賢二宗的所謂『圓教』教義，乃至一般禪學以及淨土思想（密宗更不用說）等等，皆非正統正宗，義理上無甚意義，不但可有可無，反有污染中觀原旨之險。我則認爲，印順法師並未跳過保守的『依文解義』詮釋學立場（即創造的詮釋學所提「實謂」到「意謂」的兩個初步層次），進升『依義解文』的詮釋開放性層次，發現原典或文本的種種『蘊謂』（可能義蘊），再進一步探索佛教義理的批判性繼承（「當謂」）與創造性發展（「創謂」）等雙重課題。」

<sup>30</sup> Brook Ziporyn（任博克）以遍中整體論（Omnicentric Holism）來描述天台的中道思想，是從天台之「色香中道」引發出來的，但除此之外，任博克以西方學者的觀點，複雜而詳細地論述，「中」此一概念如何在中國傳統的思想中，發揮作爲一種價值中心論或者整體論的影響力，以及這樣的思想而如何影響到天台智顛對於印度佛學的轉化，其創造「一中論」（Unicentrism）、「多中論」（Oligocentrism）、「遍中論」（Omnicentrism）等說法，也無不將「中」被視爲一種價值本體的嫌疑，但對一個土生的中國文化的讀者而言，關於「中」是爲中國文化中所潛藏的一種普遍的文化本體論的概念，既可上溯至《尚書·禹貢》，也反映在《莊子》及《易傳》等，這毋寧是一種充斥異國情調的解讀方式。見 Brook Ziporyn, *Evil and/or/as The Good: omnicentrism*,

這時才有立破不二的中道義得能呈現。但進而言之，如此立破不二的理由及其所涵蘊的價值歸趨，是為盡度一切眾生的一佛乘，同時也是佛性，故天台稱此為中道佛性的理由即在於此。

但中道與佛性在此儘皆不可以被理解為一「本體」的意義，因此中道固與性空無二，但性空是離於諸見的性空，故中道也不當是一種本體的中道；而佛性作為一種價值的歸趨，也只是相對於種種偏執的無明煩惱而言，並不是意味佛性是一個本體，能夠作為一種價值根源。是故天台的中道佛性，是要立於存在的現實當中，立一切可以破除顛倒妄想的法，但又隨即掃除所立之一切法及其所可能引生的顛倒。這才是立破不二的中道佛性之真正動態義涵。

### 3. 《維摩詰經》「煩惱即菩提」思想與中道佛性的關聯

智顛將中道與佛性結合起的說法，又明顯與《維摩詰經》有關，智顛《維摩經玄疏》：

若是真諦之理即是思議之理，若是中道佛性之理即是不思議之理，故此經云：「如我病者非真非假，眾生之病亦不真不假。」，故知中道之理與真諦有異，真諦名思議理者，非如來藏也，以中道之理名不思議者，即是如來藏也。無所積聚及名為藏，故名不思議理也。<sup>31</sup>

這段文字是智顛以天台不思議中道的角度結合《維摩詰經》的義理對佛

---

*intersubjectivity and value paradox*, Harvard University Asia Center, 2000, p.30-68。中譯本：吳忠偉譯，《善與惡——天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》，上海：上海古籍，2006，pp.29-67。

<sup>31</sup> 智顛，《維摩經玄疏》卷5，《大正藏》38，p.550c。

性（如來藏）思想的解讀，中道是離於兩端，因此便合於維摩之疾的非真非假，智顛進而以此訓讀如來藏之「藏」字義，「藏」固可解為收藏、攝藏，但佛性真理之藏並非從外聚攝而來，而是本來有之，但本來有之的佛性之理，又不可言其有無真假，故智顛言其「無所積聚」。

此外，《維摩詰經》也名《無垢稱經》，梵文為 Vimalakirti-nirdewa, Vimalakirti 意譯即「無垢稱」，「維摩詰」則為音譯。智顛在《四教義》：

第四約圓教明位，釋「淨無垢稱」義者，圓教詮因緣即中道不思議佛性涅槃之理，菩薩稟此教門，理雖非淺非深，而證者不無深淺之位。今明圓教入道，亦具有四門，……圓教雖有四門，而諸大乘經意，多用非空非有門以明位也，正如此經，諸菩薩各說入不二法門。<sup>32</sup>

這段引文可分析為二個層次的含義，一是圓教所詮之因緣法，即是不可思議的中道佛性涅槃之理；其二，此理即是《維摩詰經》的「淨無垢稱」的玄義，即維摩詰居士所宣說的不可思議解脫法門。維摩詰居士所稱的不可思議解脫法門，就是所謂的不二法門，此一法門除了有諸菩薩的種種言說表示之外，表現於維摩詰居士身上的則有二種，一是維摩詰居士的默然無說，另一則是「煩惱之儔為如來種」。基於上述的說法，中道佛性涅槃之理，便不應是一種理論上的理，而是實踐義上的理。

其實智顛在《法華玄義》中，便本於三法圓融精神下，結合《法華》「十如是」的說法，曾提出「三道即三德」的說法，展現天台實踐理論上的救度義，這種說法也可以說是《維摩詰經》「煩惱之儔為如來種」的另一種說法：

---

<sup>32</sup> 智顛，《四教義》卷 11，《大正藏》46，p.760a。

凡夫一念，皆有十界識、名色等苦道性相，迷此苦道，生死浩然，此是迷法色身為苦道，不離苦道別有法色身，如迷南為北，無別南也。若悟生死即是法身，故云苦道性相即是法身性相也。夫有心者，皆有三道性相，即是三軌性相。故《淨名》云：「煩惱之儔為如來種」，此之謂也。若言如是力、如是作者，菩提心發也，即是真性等萌動；如是因者，即是觀照萌動；如是緣者，即是資成萌動。如是果者，由觀照萌動成習因，感得般若習果滿也；如是報者，由資成萌動為緣因，感得解脫報果滿也。果報滿故法身亦滿，是為三德究竟滿，名祕密藏。本末等者，性德三軌冥伏不縱不橫，修德三軌彰顯不縱不橫，冥伏如等，數等，妙等，彰顯如等；數等，妙等，故言等也，亦是空等假等中等(云云)。<sup>33</sup>

所謂三道是「苦道、煩惱道及業道」這是一切凡夫所會具有或遭逢的生命現實；三德則是指《涅槃經》中所稱的「法身、般若、涅槃」伊字三點不縱不橫的三德，智顛又將之分為性德——潛在本性上，與修德——實際表現上；三軌則是智顛所提出的可以解讀一切諸法的三種範疇「真性軌、觀照軌、資成軌」。法身「性、相」即苦道「性、相」，這即表示從存在之法的自體與表相而言此二者的不二性，以此推而言之，煩惱與般若即可謂觀照上的二而不二，涅槃與業道即是資成軌上的二而不二；智顛再結合性相之外的八種如是，言三軌之發動萌發之初，以及萌動的因果情形；最後則以第十如是的本末等者，言此三法的多重不縱不橫的特性——從三道與三德之不二，推展至性德、修德皆為不縱不橫。

<sup>33</sup> 智顛，《法華玄義》卷5下，《大正藏》33，p.744a。

在智顛對《維摩詰經》的解釋上，他也努力彰顯《維摩詰經》煩惱即菩提，生死即涅槃的相即不二的思想，智顛：「此經以不思議真性解脫為體也」<sup>34</sup>，他解釋《維摩詰經》說此所謂「不思議解脫」，即

一切煩惱即為如來種，譬如不下巨海不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海則不能得一切智寶。<sup>35</sup>

是故煩惱（也即是所謂的疾病）不但不是應斷之事，反倒是應積極予以把握之事，因為不畏煩惱，入於塵勞之域才能救度一切眾生——這是實踐下化眾生慈悲願行；同時也因為入於煩惱才能了悟菩提智慧，故煩惱也是上求佛道的成佛之因；是故「姪怒癡性即是解脫」<sup>36</sup>，這說法看似違背一般的常理，但這才是眾生生存的真正實際情況，因為凡有眾生必皆有其煩惱，只是如維摩詰居士這樣的行者絲毫不以己病為念，才具有「以眾生病故我病」的胸懷，若能如是思惟則一切病皆由無著之故而轉為智慧；若不能如此觀之，則疾病依然還是疾病，姪怒癡性不能即是解脫。

智顛依於上述思想提出不斷斷的斷惑實踐之路，也指出面對世間諸法所應採取的解脫方式，也使得如何給予世間法的存在予以安頓，出現了天台學式的答案。然而《維摩詰經》並未直接將此稱為「不斷斷」的解脫法門，這是智顛將本經不思議法門加以發揮後，並結合天台一心三觀法門論述才建構出來的的天台解脫法門<sup>37</sup>：

<sup>34</sup> 智顛，《維摩經玄疏》卷6，《大正藏》38，p.554c。

<sup>35</sup> 智顛，《維摩經玄疏》卷5，《大正藏》38，p.549b。

<sup>36</sup> 智顛，《維摩經玄疏》卷5，《大正藏》38，p.548a。

<sup>37</sup> 吳汝鈞：「對於一心三觀的這種說法，由觀穿以至對惑障的克服與破斥，在三大部時期也是有的。……不過，智顛並未止於此。他更進一步從破斥對世間法的偏執與正確地建立世間法，並教化眾生，令佛法得以久住於世，最後建立常住法身，來說一心三觀。這種純然是救贖意味（in soteriological sense）

今明不思議之三觀，見不思議三諦之理，不斷見思、塵沙、無明之惑，與三諦之理相應。一心三觀之智不闕煩惱，煩惱不障一心三觀之智，智不斷惑與理諦相應，即是不斷煩惱而入涅槃。故此經云：「不斷癡愛起於明脫」。菩薩住是解脫，能以須彌內於芥子，種種示現也。問曰：何意決須不斷煩惱而入涅槃是不思議解脫之相耶？答曰：須彌入芥子，小不障大大不闕小，故云不思議耳。今有煩惱結惑不障智慧涅槃，智慧涅槃不闕煩惱結惑，乃名不可思議。若其無惑有智而入涅槃稱不思議者，今即反難亦應無小有大論不思議也。<sup>38</sup>

「煩惱即菩提」的說法，本意謂一切諸法皆無自性，一切諸法以無住為本，故經中說菩薩為教化眾生之故，能示現種種不思議之神通，譬如納須彌於芥子之中，但智顛掌握經文中維摩詰居士對須菩提的說法的經文：

不斷姪怒癡亦不與俱，不壞於身而隨一相，不滅癡愛起於明脫，以五逆相而得解脫，亦不解不縛。<sup>39</sup>

同時他還加入天台三觀、三智三諦、三惑等觀念，惟當一心三觀才

---

的一心三觀的說法，則可以說是他在最晚期的《維摩經》疏時期的一大特色，為前時期所無的。〈《維摩經》疏所反映的智者大師的心靈哲學〉，《天台智顛的心靈哲學》，台北：商務，1999，p.143。但其實所依本文的觀點，及所引智顛的文獻來看，三大部時期的智顛思想應該就已有這種思想特色；但筆者卻不認為「正確地建立世間法」是一種有限的終極價值觀的建立，而須強調其「不斷斷」的精神，才是智顛救度義的真解。

<sup>38</sup> 智顛，《維摩經玄疏》卷2，《大正藏》38，p.531c。

<sup>39</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，《大正藏》14，p.540b。

能圓悟三諦圓融之理，方能破三惑成就一心三智的圓滿佛智，然所謂的圓融是不壞諸法的圓滿，因此智顛除了建立並還擴大不斷斷解脫概念的內涵。因為煩惱的範圍由一般的凡夫、二乘、乃至菩薩皆有其必須面對的煩惱，如何面對煩惱，決定了智慧開啓的程度。

將智顛由《維摩經》所開發出來的不斷斷之實踐思想，與《涅槃經》的說法相較，《涅槃經》：

迦葉白佛言：「世尊！二十五有有我不耶？」佛言：「善男子！我者即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。」<sup>40</sup>

智顛對本處經文，在《法華玄義》中先強調三界眾生如何轉化各自的業有之身，即可見知自身之常樂我淨之佛性：

破二十五有，顯二十五有我性。我性即實性，實性即佛性<sup>41</sup>，

但他結合《法華》「開示悟入佛知見」的說法，說明由於得以知見佛所悟之中道，便能斷惑，自證法身並能對眾生示現應化佛身救度眾生，於是即於此二十五有的生死煩惱身顯示常樂我淨之清淨法身，是故並不是在此二十五有的生身外別有三佛身，因此智顛對《涅槃》的詮釋，也顯示與《維摩》不斷斷思想相同的觀點：

開佛之知見發真中道，斷無明惑顯真應二身。緣感即應百佛世界，現十法界身，入三世佛智地，能自利利他。真實大慶名歡喜地也，此地具足四德：破二十五有煩惱名淨，破二十五有業名我，不受二

---

<sup>40</sup> 南本《大般涅槃經》卷8，《大正藏》12，p.648b。

<sup>41</sup> 智顛，《法華玄義》卷4上，《大正藏》33，p.721c。

十五有報名樂，無二十五有生死名常。常樂我淨，名為佛性顯。<sup>42</sup>

《法華玄義》之中，雖用「斷」、「破」等詞，但就如智顛有名的「一念三千」「十界互具」的說所顯示的，此處之斷是不斷己身所處之法界，乃至不餘九界之斷；其所謂「破」亦復如是。順此不斷斷思想更進一步，筆者以為天台之「佛不斷性惡」的理論基礎，也已然被建立出來了。

#### 4. 「不斷性惡」與慈悲思想

關於《觀音玄義》的如來不斷性惡思想，在學界中對此一思想是否真為天台智顛所宣說，一直存在著爭議，如陳英善便主張此為宋代天台學所提出的，絕非智顛的思想，其主要的理由在於：

《觀音玄義》論述性德善惡，主要是針對涅槃時鈍根眾生而說的法，藉此「緣了」根源之探討，以引導眾生悟入「非緣非了」之正因，即悟入諸法實相之道理，所謂「通達惡際即是實際」也<sup>43</sup>。

陳英善對天台中道實相論的解讀，基本認為智顛與龍樹之觀點無異，同樣是對佛教緣起性空的觀點的闡釋<sup>44</sup>：

<sup>42</sup> 智顛，《法華玄義》卷4上，《大正藏》33，p.721c。

<sup>43</sup> 見陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初，1995，p.398。

<sup>44</sup> 陳英善此一解讀立場是相當另類的，他在《天台緣起中道實相論》〈第十章 實相學之變形——檢視近代學者所理解的天台學〉，台北：東初，1995，p.437。他將中外學者的理解都加以批評，以為他們都誤解天台學中存有「自性」見，違背龍樹的「緣起」思想，不論他們是支持天台學或者反對天台學。筆者認為天台學可以無違龍樹，但不必等同於龍樹，畢竟其中的差異是明顯的；至於其間差異所代表的意義之討論，要比論證二者是相同的，前者的重要性是高於後者。

「中道」所表現的精神，無非是離兩邊執，其基本精神與方法，和前述所論及「空」是一致，皆表現在離執上。即生死假有（假）是空，連涅槃寂滅（空）亦是空。而對這種定性執之鞭策入裡，作淋漓盡致之發揮，要算是表現在「即空即假即中」的實相內涵上。<sup>45</sup>

不過相對於此，筆者認為，相對於初期佛教或者般若中觀學之中道思想，二者之重在離兩邊以破執上，唯識中道及佛性中道，才開始關懷塵俗世法的安立問題，這些觀點已如上述。智顛不斷斷思想，更反映出天台智顛通過，《法華》會三歸一之權實開合，本跡教化思想，並融合龍樹思想及《涅槃》、《維摩》等，正式處理世間法之安立問題。不斷斷之所以可稱為對世間法之安立，便在於天台將大乘菩薩道不捨眾生的慈悲精神更向前推進一步。原本大乘菩薩道的慈悲精神，原只是原則性地指出，利他度人乃為自度之前提，故菩薩須修六度萬行，以成就佛度，而在六度之中，布施羅波蜜，是利他行之代表；然後隨著菩薩思想的開展，同時也隨著佛教救度世界場域擴至三世十方世界的說法，菩薩越分段生死「留惑潤生」，以悲願所成之意生身示現救度眾生之變化生死的理論，也隨之開展出來。

在大乘佛教此一慈悲度眾的思想前提下，大乘佛教所面對的課題，不再是一己之煩惱的解脫問題，而是生生世世一切眾生如何得度的議題。天台思想在此以《法華》所揭示之一切眾生皆以佛乘得度為宗旨，以《淨名》之「除病不除法」為救度之手段，以《涅槃》之涅槃三德圓融不虛為綱格，亦復回應了中觀緣生法即空即假即中之論述而修改之，使之與前述眾經之精神得以相應一致。如此一來，天台之中道，便不僅

---

<sup>45</sup> 見陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初，1995，p.33。

是性空假名之中道，而是與慈悲救度之佛性相合之中道。

天台之中道佛性之建立，在於天台智顛不將龍樹之中道理解為離一切見之性空假名之中道，也不是將《涅槃》之佛性理解為一不變而絕對清淨之心體，智顛初以《法華》之教化宗旨，後以《維摩》之教化手段溝通聯結二者，遂成就天台之圓中、不但中之中道佛性思想。所謂圓中、不但中，是指此中道不是相對於空假而獨立其上、其外的中道，相反的是即於空假，是不斷往返於空假而使以圓融，以成就救度之慈悲中道。以慈悲救度之故，須破對一切法的執著，此「即由假入空」；但又須立一切法以應機應病來救度，此為「由空入假」；立一切法以破一切法，破一切法以立一切法，在立破的過程中，眾生之病漸次被治癒消解，而行者之一切法依舊不斷來往於立破之間，直至一切眾生皆能得度為止，此即「除病不除法」，乃為動態操作之圓中不但中，亦即所謂之「中道第一義」。

在此中道義之下，無有一眾生可捨，故自亦無一法可捨，因此「不斷性惡」之說，可視為循此而極度發展的論說。雖然關於「性惡說」之出現，有作者及文獻等問題。但若依三諦圓融之義理來加以解說，則性惡說可以如此加以解讀：

1. 一切諸法性空假名，故性惡自也是空——合於空諦
2. 佛陀不斷性惡，說明佛陀可以入於惡界教化惡界眾生的理由——合於假諦
3. 不斷性惡，意謂惡性之中也含具佛性，這顯示對一切眾生之慈悲的肯定——合於中道第一義諦。

性惡說，自然不是第一義諦，但從性惡說，則反映出天台對於一切

法之當下圓融之肯定，可是過於倡言性惡說的重要性<sup>46</sup>，或過於介意其語之驚世駭俗，則皆不了解，智顛一心三觀之觀心法門，所強調之諸法實相之不思議、非分別性格，就如《摩訶止觀》觀魔事境之所示：

魔界即佛界，而眾生不知，迷於佛界，橫起魔界，於菩提中而生煩惱，是故起悲。欲令眾生於魔界即佛界，於煩惱即菩提，是故起慈。慈無量佛，悲無量魔，無量慈悲，即無緣一大慈悲也。<sup>47</sup>

以無量悲心悲愍眾生，迷於佛魔之別而不起圓見，雖努力追求降魔悟道，卻終究難成，故以無量慈心，慈與眾生於一切魔蔽煩惱之際，即

---

<sup>46</sup> 關於這點，我以為知禮的確過於強調這種敵對面的重要性，任博克的論述便是基於此而來，他以價值與反價值來談論天台的思想，但我以為知禮「佛魔一如」的說法須以圓頓止觀的觀修為基礎來談，若撇開此一前提，則會將佛魔視為善惡相對面的價值，因此相當容易引生對性惡說的過度肯定，例如任博克即說：「最後的意涵是，罪惡、偏執自始至終是必要的。如果你必須成為惡魔，你就要徹底地成為魔，這樣你就成為佛。這並不必然只是意味著“不要搖擺不定”。更進步說，此外的意涵是，如果你確實搖擺不定，那麼請自始至終地搖擺不定，充分認識搖擺不定是什麼，這樣你就成佛了。……」Brook Ziporyn, *Evil and/or/as The Good: omniscritism, intersubjectivity and value paradox*, Harvard University Asia Center, 2000, p.342。中譯本：吳忠偉譯，《善與惡——天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》，上海：上海古籍，2006，pp.321-322。若是回到天台的中道思想來看，佛魔都有其性空及假有性，這兩個概念一樣都是在說明存在的因緣性，因此並不是佛魔自身即是一種價值，而是在一定因緣下，佛魔有其特定的價值。以成佛而言，降魔是成佛活動的重要關鍵，而魔之為魔，則是相對於對覺悟成佛的活動之擾亂而言，故 Hans Kantor(漢斯と康特)自語言的「交互指涉性」言之，我以為是較為正確的解讀方向。參見漢斯と康特，〈天台宗的可說與不可說〉，《正觀》27期，1997，pp.63-75。

<sup>47</sup> 智顛，《摩訶止觀》卷1下，《大正藏》46，p.116b。

煩惱以成就菩提之圓法；智顗強調須運用無量的慈悲，不是以對立的方法為之，而是以轉化諸魔的手段，教化諸魔使令無違佛道，在此當時，諸魔不但不成為觀修者之敵，反而成為觀修者之護持者或增上者，進而成就觀修者之圓悟。這樣降魔的方法，是天台「不斷斷」的特色，將之與不斷性惡之說法相較，也的確若合符節。

### 三、代結論：色香中道與文化價值世界的安立

《摩訶止觀》云：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界、眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞即菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集故無世間，無道無滅故無出世間，純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀，雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。<sup>48</sup>

這段文字是門人灌頂記載《摩訶止觀》之講說緣起時，對本書所開展之「圓頓止觀」所作的解釋，很難分辨是智顗親說，或者灌頂所作，但是這段文字的確點出圓頓止觀的特色與重點。然而要將色香中道所顯示之一切諸法無不真實、當體即是，逕自解讀為對吾人所面對之世法的肯定——也就是對於假名所成之文化世界的肯定——之時，我以為是需要小心謹慎的。

首先，智顗的色香中道是在圓頓止觀的觀修下所照見的諸法實相，以此觀照實相一念，觀察內外之諸法，法界所有之一切諸法，無不真

<sup>48</sup> 智顗，《摩訶止觀》卷1上，《大正藏》46，pp.1c-2a。

實；其次觀照一己及至佛界，十法界眾生無不真實。諸法之真實即在於諸法即是性空亦復假有的空假不二之中道。因此眾生無苦可捨，無集可斷，因為捨斷苦集，即是捨棄世間，捨棄世間，則無修道證滅之方，故世間諸法之邊邪皆是通往中正之道，而生死輪迴的場域便是涅槃解脫的道場，因此捨世間便即否定出世間，而世間當下即是出世間，世間與出世間乃是實相之兩端，會此兩端者即是中道。故中道者不止是不二，更是二而不二，換言之世界與出世間，不能僅以一抽象之中道取代之，而是須同時保存兩端方顯圓融之中道，故以「止」體察諸法寂靜空寂之一面，也是體認出世間法之一部，以「觀」照察諸法之恆常起現之一面，言即是入於世間法之一方。諸法既是隨緣起現，其性又復空寂，是故天台以止觀法門對應之，而止觀是觀照之一體之分別說，正如空有一體而為中道。是故對於世法之肯定，若不就天台之空假圓融之中道以理解之，便會混同凡夫之無明與行者之寂照，遂以反價值為價值，以無所不可為中道，這不僅不是對價值的安立，反而是顛倒混淆了一切價值。

最後要說的是，天台中道佛性思想存在著可能遭到誤解的危機，這危機來自一種本體化的思維，最主要的理由是將天台所談的佛性本體化地來思考，不論是將之視為一種形而上的法體，或者超越的心體，皆會造成如此，但如果能以天台的中道不思議理來將佛性思想加進來思考的話，則天台的佛性思想，不僅是指《涅槃》佛性，更是指《法華》與《淨名》之教化精神，這時天台中道思想的內涵，將使大乘經典中所強調，慈悲教化的精神，轉而更加直接地可以安立吾人所生存之世界與文化的價值，這世俗的人文世界不再只是虛妄而須被捨離或者超越，而是作為修行者的道場，以及解脫者須得無止息地救度一切未度眾生之此度，且離此岸再無彼岸。

## 參考書目

- 《律藏三》，《漢譯南傳大藏經》3冊，高雄：元亨寺妙林出版社，1992。
- 《中阿含·箭喻經》，《大正藏》1冊。
- 《大般涅槃經》，《大正藏》12冊
- 龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》25冊。
- 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》14冊。
- 鳩摩羅什譯，《小品般若經》，《大正藏》8冊。
- 玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》16冊。
- 世親著，真諦譯，《佛性論》，《大正藏》31冊。
- 玄奘譯，《成唯識論》《大正藏》31冊。
- 智顓，《法華玄義》，《大正藏》33冊。
- 智顓，《觀音玄義》，《大正藏》34冊。
- 智顓，《維摩經玄疏》，《大正藏》38冊
- 智顓，《摩訶止觀》，《大正藏》46冊。
- 智顓，《四教義》，《大正藏》46冊。
- 呂澂，《中國佛教思想概論》，台北：天華出版社，1982。
- 牟宗三，《佛性與般若》上下冊，台北，學生局，1984。
- 林崇安，《阿含經的中道與菩提道》，台北：大千出版社，2000。
- 陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初出版社，1995。
- 吳汝鈞，《天台智顓的心靈哲學》，台北：商務印書館，1999。
- Brook Ziporyn, *Evil and/or/as The Good: omnitrism, intersubjectivity and value paradox*, Harvard University Asia Center, 2000. 中譯本：吳忠偉譯，《善與惡——天台佛教思想中的遍中整體論、交互主體性與價值吊詭》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 徐梵澄譯，《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的

特質與思維限制》，《中華佛學學報》第 10 期，中華佛學研究所，1997.7，頁 383-395。

漢斯·康特，〈天台宗的可說與不可說〉，《正觀》27 期，1997，頁 13-80。

郭朝順，〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，《佛學研究中心學報》，13 期，台北：台灣大學，2007，頁 97-131。