

從如來藏三義到天台佛性論

賴賢宗

華梵大學哲學系助理教授

本文首先探討《寶性論》對早期如來藏說的繼承之處，探討如來藏思想的成熟過程。其次，除了探討思想的繼承之處之外，本文也研究《寶性論》對早期如來藏說的進一步發揮之處，並指出《寶性論》如來藏三義與大乘佛教的進一步開展中的佛性論的思想上的相通性。最後，探討天台佛性論的「三法圓融、不縱不橫、性修不二」的三個環節基本結構，以此三個環節重新闡述天台圓教的當代意義，並以此論證印度如來藏思想與中國天台圓教的思想的連續性。

一、《寶性論》對早期如來藏說的總結

早期如來藏說的基本經典是所謂「如來藏三經」，也就是《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》，而後來的《寶性論》是對於三經的如來藏思想加以集大成，並將以體系化地表現為「如來藏三義」，闡釋其義涵。《寶性論》闡述如下「如來藏三義」(1) 法身遍滿義，(2) 真如無差別義，(3) 實有佛種性義¹。在義理內涵的哲學詮釋中，如來藏三義是印度早期如來藏說的總結，而「三諦圓融」(假諦、空諦、中諦)、「三種佛性」(緣因佛性、了因佛性、正因佛性)則是天台智顛所總結創獲的中國佛性論的真正開端，二者有其思想內涵的貫通性。首先，「法身遍滿義」是指一切流轉現象的升起，都在法身之內，也就是一切流轉現象的升起只是假借安立而通向

¹ 參見高崎直道〈如來藏思想□歷史□文獻〉，收於講座·大乘佛教 6《如來藏思想》此處的討論見頁 23 的討論。三點皆見於《寶性論》，大正藏 31，頁 828 中；及中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 50。

於空，這是相當於後來天台佛學所說的「假諦」、「緣因佛性」。其次，「真如無差別義」是指一切流轉現象的當下都只是真如，平等無差別，也就是空義的真如平等性，也就是一切流轉現象的升起只是假借安立而通向於空，這是相當於後來天台佛學所說的「空諦」，也就是「了因佛性」。最後，「實有佛種性義」是指眾生與諸佛的體性是相通的，眾生雖然仍具煩惱，但是卻實有諸佛所已經圓滿的體性，這是相當於後來天台佛學所說的「中諦」，也就是非有非無的中道佛性，是超越於空諦假諦之上的，也就是「正因佛性」。

下文闡述《寶性論》對早期如來藏說的繼承與發展。

（一）如來藏三義的萌芽：《寶性論》對早期如來藏說的繼承

《寶性論》繼承了《如來藏經》的九譬、《不增不減經》之「法身即眾生界即如來藏」與《勝鬘經》的相關如來藏說的進一步闡述，另一方面《寶性論》也對所傳來的如來藏說，加以發展，將如來藏說給予體系性的闡釋。首先，就《寶性論》與它之前的早期如來藏說的三經之思想繼承關係，闡釋如後：

（1）《如來藏經》的九譬為《寶性論》所繼承。除了〈卷第一〉之中用偈頌來分別對九譬闡釋之外；《寶性論》〈無量煩惱所纏品第六〉詳細闡釋了九譬，認為九譬是在解釋「法身、自性清淨心、如來藏等三種實體」²，對其九譬所譬喻的內容，不僅分別加以闡述，也進行體系化的工作，後詳論此一體系化闡釋的論義。

（2）《寶性論》的主要課題是此論所說的七金剛句「佛、法、僧、眾生、菩提、功德、業」，或者也可以將討論的課題說為「佛性、佛菩提、佛法、佛業」的四種法³，此中除了〈教化品第一〉的偈頌之外，《寶性論》的第四眾生義（dhātu）與第六功德義（guṇa），曾對《不增不減經》用「法身即眾生界即如來藏」的說明第一義諦的範式加以引用⁴。《寶性論》〈卷第一〉解釋七金剛句之中的「眾生義」之時，此時

² 《寶性論》，大正藏 31，頁 838 中，「委花至泥模，如是九種喻，示貪嗔癡等，九種煩惱垢，垢中如來藏，佛等相對法，如是九種義，以三種體攝。此偈明何義。謂依法身、自性清淨心、如來藏三種實體，有諸佛等九種譬喻相似相對法鷹知」。

³ 《寶性論》，大正藏 31，頁 819 下，「佛性佛菩提，佛法及佛業，諸出世淨人，所不能思議，此諸佛境界，若有能信者，得一切功德，勝一切眾生」。

⁴ 高崎直道的討論，見其《如來藏思想の形成》頁 82。另外，關於《寶性論》徵引《不增不減經》的片

就引用了《不增不減經》的「法身即眾生界即如來藏」之範式，如下：

舍利弗，言眾生者，即是第一義諦。舍利弗，言第一義諦者，即是眾生界。舍利弗，言眾生界者，即是如來藏。舍利弗，言如來藏者即是法身故⁵。

此後，《寶性論》繼續說明此一如來藏說的不可思議及其法身功德力，《寶性論》〈卷第一〉解釋了七金剛句的「依功德義」說：

依功德義故，如來經中告舍利弗言，舍利弗，如來所說法身義者，過於恆沙不離不脫不思議佛法，如來智慧功德。……法身之義亦復如是。過於恆沙不離不脫不思議佛法如來智慧功德。⁶

此相關文在《不增不減經》則作「舍利弗，如我所說法身義者，過於恆沙不離不脫不斷不異，不思議佛法智慧功德」⁷，這是隨於上述「法身即眾生界即如來藏」範式之後的進一步說明；說明法身的智慧清淨是不可思議的，而且不離不脫於眾生界，這就是如來藏佛法的不離不脫不斷不異的功德力。又，在其中以「不離不脫不思議佛法」描述「法身」，強調了法身的生起功德力的動力，而不只是將「法身」偏向於靜態的方式來理解，這是如來藏說的「動態真如」之特色，這種看法也在《勝鬘經》二種如來藏空智的討論中加以論列⁸。

（3）《寶性論》〈一切眾生有如來藏品 第五〉引《勝鬘經》來說明三種意生身及不可思議變異生死，及闡釋如來法身的「常樂我淨」四種功德⁹，《寶性論》於此並提出「自性清淨」與「離垢清淨」，是一個思想上的進步。又，《寶性論》〈一切眾生有如來藏品 第五〉引用《勝鬘經》所說的如來藏是生死涅槃依，是迷悟依。¹⁰又，

段及梵文原典與其相關的討論，見宇井伯壽《寶性論研究》（京都，岩波，1979 二刷）頁 319-326。此條見頁 321。

⁵《寶性論》，大正藏 31，頁 821 上。粗體字為筆者所加。其中「眾生界者，即是如來藏。舍利弗，言如來藏者即是法身故」之梵文原典為：sattvadh tur iti ♣ariputra tath gatagarbhasyai 'tad adhi vacanam / tath gatagarbha iti ♣ariputra dharmak yasyai 'tad adhi vacanam，為「眾生界者，舍利弗，此乃如來藏之異名。如來藏者，舍利弗，此乃法身之異名」，參見宇井伯壽《寶性論研究》頁 321。

⁶《寶性論》，大正藏 31，頁 821 中。

⁷《不增不減經》，大正藏 16，頁 467 上。

⁸《勝鬘經》，大正藏 12，頁 221 下，「有二種如來藏空智，世尊，空如來藏若離若脫若異一切煩惱藏。世尊，不空如來藏過於恆沙不離不脫不異不思議佛法」（《勝鬘經》〈空義隱覆真實章 第九〉）。

⁹《寶性論》，大正藏 31，頁 830 中下。

¹⁰《寶性論》，大正藏 31，頁 831 上。

《寶性論》〈一切眾生有如來藏品 第五〉引用《勝鬘經》所說的「不空如來藏」¹¹。

(4) 《不增不減經》的「三種法」亦為《寶性論》所繼承和發展，而關於此《不增不減經》之三種法，《寶性論》則以如來藏三義來展開體系性的說明¹²，從而給予早期如來藏三經一個體系性的解說，由此可見，可見其思想相承與向前發展之處，此一論意後詳。

(二)《寶性論》對《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》傳來的如來藏思想的進一步發揮

1. 《寶性論》的如來藏說的進一步發揮之處的論題

《不增不減經》以「三法」說明「法身即眾生界即如來藏」的如來藏說基本表述，《寶性論》對此一論式除了加以繼承和發揮之外；《寶性論》對此一論式之闡釋亦有其向前發展的創新之處，從而奠定了如來藏說佛性論的基礎。我在下文中說明此創新之處的兩個要點：

- (1) 《寶性論》以如來藏三義闡釋了《不增不減經》傳來的「三法」和「法身即眾生界即如來藏」的如來藏說基本表述，給予體系性的表達。
- (2) 在早期如來藏說的理論奠基中，《寶性論》的「有垢真如」與「無垢真如」的二種清淨皆所以使佛性之佛教存有論與修持主體有其交涉，用來闡明「佛種性實有」的平等的中介性格，從而具體論述了三種法的辯證關係，解明了佛性的勝義實體的存有構成，闡釋了如來藏的「動態真如」(dynamic suchness) 的特殊性格。

2. 《寶性論》論如來藏三義與「有垢真如」和「無垢真如」的特義

《不增不減經》以前述的「三法」說明「法身即眾生界即如來藏」的如來藏說基本表述，對於「法身即眾生界即如來藏」此一如來藏說基本表述，《寶性論》〈一切

¹¹ 《寶性論》，大正藏 31，頁 835 中。

¹² 《寶性論》，大正藏 31，頁 828 中，「三種義」。

眾生有如來藏品> 則總結以「如來藏三義」(如來藏思想的三個涵義)，27 偈的長行則指出「有三種義，是故如來說一切時一切眾生有如來藏」：

【如來藏】有三種義，是故如來說一切時一切眾生有如來藏。何等為三，一者如來法身遍在一切諸眾生身，偈言，佛法身遍滿故。二者真如無差別，偈言真如無差別故。三者一切眾生皆悉實有真如佛性。偈言，皆實有佛性故。¹³

此偈說明了如下之《寶性論》所論的「如來藏三義」：(1) 如來法身之遍滿(法身遍滿義)，(2) 法身真如之無差別(真如無差別義)，(3) 一切眾生皆悉實有如來藏(實有佛種性義)¹⁴。

隨後，《寶性論》在此展現了將如來藏說加以體系化的解說的企圖，此一體系化的工作顯示為下列幾點：

a. 以「十種義」來給予如來藏說一個體系性的表達，十義是「體、因、果、業、相應、行、時差別、遍一切處、不變、無差別」，《寶性論》在〈一切眾生有如來藏品〉隨後即加以闡釋，前六種義是「略明法性體」，也就是說明如來藏的體性，而後面四義則是說明了修持過程中的如來藏的三時顯現(不淨時名為眾生、不淨淨時名為菩薩，善淨時名為如來)¹⁵，「偈言：體等六句義，略明法性體，次第三時中，說三種名字」¹⁶。

b. 《如來藏經》的九譬不僅為《寶性論》所繼承，而且加以體系化。除了《寶性論》〈卷第一〉之中用偈頌來分別對九譬闡釋之外；《寶性論》〈無量煩惱所纏品第六〉詳細闡釋了九譬，認為九譬是在解釋「法身、自性清淨心、如來藏等三種實體」¹⁷，對其九譬所譬喻的內容，加以歸納整理，闡述其中的思想體系，《寶性論》在此認為前三種譬喻(萎花中諸佛、眾蜂中美蜜、粳糧)是指「法身」，真金一喻(糞穢中真金)是指「真如」，而後五種比喻(地藏、菴羅果、弊衣中金像、貧女懷轉輪王、

¹³ 《寶性論》，大正藏 31，頁 828 中。

¹⁴ 參見高崎直道〈如來藏思想□歷史□文獻〉，收於講座·大乘佛教 6《如來藏思想》此處的討論見頁 23 的討論。三點皆見於《寶性論》，大正藏 31，頁 828 中；及中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 50。

¹⁵ 《寶性論》，大正藏 31，頁 832 上。

¹⁶ 《寶性論》，大正藏 31，頁 832 上。

¹⁷ 《寶性論》，大正藏 31，頁 838 中，「萎花至泥模，如是九種喻，示貪嗔痴等，九種煩惱垢，垢中如來藏，佛等相對法，如是九種義，以三種體攝。此偈明何義。謂依法身、自性清淨心、如來藏三種實體，有諸佛等九種譬喻相似相對法廣知」。

泥模中寶像)是指「能生三種佛身,示現如來性」¹⁸。從《寶性論》〈無量煩惱所纏品第六〉的後文之中¹⁹,可以闡釋出,《寶性論》的這種做法也就是把九譬搭配於如來藏三義。也就是說,《寶性論》認為前三喻是在說明「法身」,這是指如來藏三義中的「法身遍滿義」(所攝藏義)。真金一喻(糞穢中真金)是指「真如」(能攝藏義),這是指如來藏三義中的「真如無差別義」。後五種比喻是指「能生三種佛身,示現如來性」,這是指如來藏三義中的「佛性實有義」(胎藏義)。復次,就前三喻是在說明「法身」的如來藏的「法身遍滿義」而言,《寶性論》說「此明如來真如法身有二種義,一者遍覆一切眾生,二者遍身中無有餘殘,示現一切眾生有此」²⁰。而就真金一喻是指「自性清淨心、真如」與如來藏的「真如無差別義」而言,《寶性論》指出「以一真金譬喻,依真如無差別,不離佛法身故,說諸眾生皆有如來藏,以自性清淨心雖言清淨而本來無二故」²¹。而就後五喻是指「能生三種佛身」和如來藏的「佛性實有義」而言,《寶性論》說「所謂藏樹金像轉輪聖王寶像譬喻,示現生彼三種佛法身,以依自體性如來之性諸眾生藏。是故說言,一切眾生有如來藏」²²。

c. 《寶性論》〈論身轉清淨成菩提品 第八〉用八種句義來解釋「無垢如」,八種句義是「實體、因、果、業、相應、行、常、不可思議」,此八種句義的前六句義同於前述十種句義之中的前六句義,這是從果位如來藏來理解真如,說成是離垢而能起不可思議的功德力的常恆(常)的「無垢如」。

《寶性論》闡述了如來藏三義,從而具體論述了早期如來藏說傳來的三種法的辯證關係,這不僅解明了佛性的勝義實體的存有構成,也闡釋了如來藏的「動態真如」(dynamic suchness)的特殊性格。後起的經論把如來藏佛性說和唯識思想做更緊密的結合;後來在《起信論》並發展出「一心二門」的理論向度²³,眾生心和真如門及生滅門三者也是具有如來藏三義的辯證性,眾生心不就是相通於「實有佛種性義」的

¹⁸ 《寶性論》,大正藏 31,頁 838 中。

¹⁹ 《寶性論》,大正藏 31,頁 838 - 839 上。

²⁰ 《寶性論》,大正藏 31,頁 838 下。

²¹ 《寶性論》,大正藏 31,頁 838 下。

²² 《寶性論》,大正藏 31,頁 839 上。

²³ 關於這個印度早期如來藏說發展為《大乘起信論》的「一心二門」的思想過程,我於〈法藏《大乘起信論義記》及相關述釋論如來藏說與唯識說的交涉〉加以討論。關於如來藏的「動態真如」(dynamic suchness)的特殊性格,參見釋恆清《佛性思想》,台北,東大圖書,1997,頁 211-212,及傅偉勳,《從西方哲學到禪佛教》,台北,東大圖書,頁 274。

意思嗎，真如門不就是相通於「真如無差別義」的意思嗎，生滅門不就是相通於「真如無差別義」的意思嗎。乃至於後來的天台佛學，強調「三法圓融不縱不橫」，這也是有所繼承於如來藏說的如來藏三義、三種佛性之說，而更從圓融的論意來加以發揮。而關於此如來藏三義的機體連結在《寶性論》關於「有垢真如」和「無垢真如」的討論之中，得到了進一步的論述，因為篇幅的限制，在此不能展開論述。《寶性論》以為無垢真如有二種清淨「自性清淨、離垢清淨」，強調果位的佛果的遠離污染的超越性和生起清淨法的功德力。而《寶性論》這裡的有垢真如則是「真如有雜垢者。謂真如佛性未離諸煩惱所纏如來藏故」，也就是《勝鬘經》所說的「自性清淨心而有染者難可了知」，甚至於可以說，染污也不離於自性清淨心的覺性，而且佛以其功德力也可以生起相對的現象，來作為救度眾生的方便，這些都顯示了如來藏的「動態真如」的特殊性格。

如來藏三義是如來藏思想的基本模式，由於篇幅的關係，在此謹用以下表格來呈現如來藏三義及其開展：

我的如來藏三義研究的結論

如來藏三義之模型一： 主流型（早期如來藏說三經一論到楞伽經） 強調果位如來藏之功德力			
《寶性論》 的如來藏三義	法身遍滿義	真如無差別義	佛種性義
《不增不減經》的基本表述	如來藏	法身	眾生界
《不增不減經》的三法	二者如來藏 本際不相應體 及煩惱不清淨法	一者如來藏 本際相應體 及清淨法	如來藏未來際 平等恆及有法
《勝鬘經》	法界藏	法身藏	出世間上上藏, 自性清淨藏
四卷本《庫藏》	法身藏	胎藏	

楞伽經》論			
如來藏			
大般涅槃經	緣因佛性	了因佛性	正因佛性
大般涅槃經	假諦	空諦	中諦
大般涅槃經	解脫德	般若德	法身德
如來藏三義之模型二： 如來藏說與唯識思想交涉型（強調因位如來藏之在纏）			
《佛性論》	所攝藏	能攝藏	隱覆藏
中國之佛性論如來藏思想			
《大乘起信論》	生滅門	真如門	一心
天台佛學	無明	法性	一念心
一念無明法性心			
天台佛學三法	緣因佛性	了因佛性	正因佛性
圓融不縱不橫	假諦	空諦	中諦

如來藏三義之模型一： 原始型強調果位如來藏之功德力

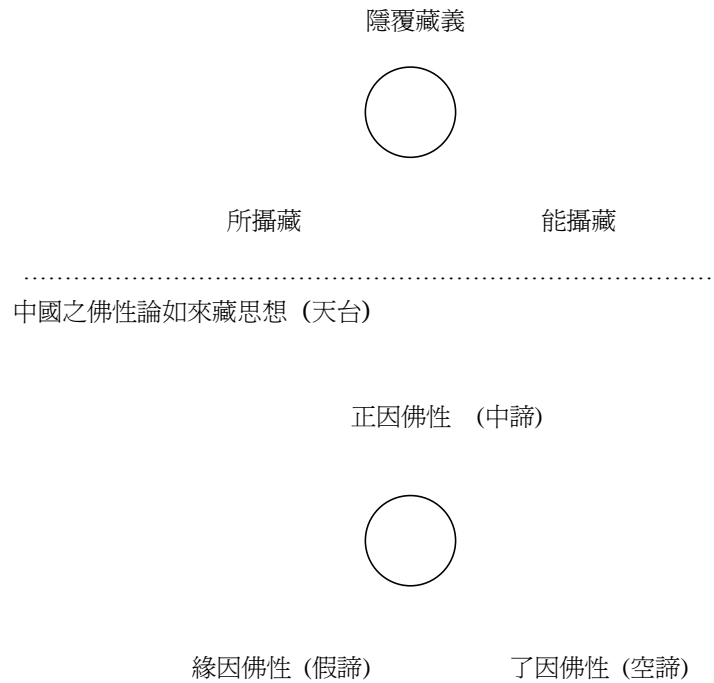
胎藏義（實有佛種義）



所攝藏（法身遍滿義）

能攝藏（真如無差別義）

.....
如來藏三義之模型二： 與唯識思想交涉型（強調因位如來藏之在纏）



二、《摩訶止觀》論三法不縱不橫

我將天台佛學的哲學詮釋，展開為下列三個環節：

1. 一三三一：天台佛學的佛性論
2. 不縱不橫：天台佛學的認識論
3. 性修不二、一念三千：天台佛學的實踐論、價值論、信仰論底下就《摩訶止觀》之中對於「不縱不橫」和「一念三千」兩個環節的闡釋，加以展開。

《摩訶止觀》論三法不縱不橫之文本：「云何字義縱橫，云何字義不縱不橫。諸小乘師說。般若種智已圓。果縛尚在。解脫未具，身猶雜食。又帶無常。一優二劣。譬之橫川走火。又云。先有相好之身。次得種智般若。後滅身智方具解脫。既有上下前後之義。譬之縱三點水。若入滅定有身而無智。羅漢在無色有智而無身。若入無餘但有孤調解脫。此義各各

不相關。並之則橫。累之則縱。分之則異。諸大乘師說。法身是正體。有佛無佛本自有之。非適今也。了因般若無累解脫。此二當有。隔生跨世彌互淨穢。此字義縱也。又言。三德無前後，一體具足。以體從異而有三異。蓋乃體橫而義縱耳。又言。體義俱不殊，而有隱顯之異。俱不異。未免橫。隱顯異未免縱。眾釋如此寧與經會。今明三德皆不可思議那忽縱。皆不可思議。那忽橫。皆不可思議。那忽一。皆不可思議。那忽異。此約理藏釋。身常智圓斷具。一切皆是佛法。無有優劣。故不縱。三德相冥。同是一法界。出法界外何處更別有法。故不橫。能種種建立故不一。同歸第一義。故不異。此約行因釋也。即一而三故不橫。即三而一故不縱。不三而三故不一。不一而一故不異。此約字用釋也。真伊字義為若此」²⁴

「云何字義縱橫，云何字義不縱不橫」到「真伊字為若此」，是相對於智顛大師別的論師的字義縱橫的看法，那細分來講，應該有六種，這六種是回答那個「字義縱橫，字義不縱不橫」的問題，這問題是什麼意思？在這裡，我認為，「字義」相當於「體用」，只是「字義」是就語言而言，而「體用」則就形上學而言。「字」，對於緣起這個根本的體驗，雖然說它不可說，但是我們用一個字來發表它，比如說它是佛、是甚深緣起，是佛性，是如來藏等等。「字」的意思，這就像中國古文之中，老子說「吾不知其名，強字之曰道」（《老子》，第 25 章），這之中的「字」就是就體道者的終極體驗用字來加以發表的意思。因此，可以說「字」就是體性的意思，而「義」就是說對這個字的內涵意義打開來加以詮釋，像早期如來藏思想認為這個「如來藏」有三義，「如來藏」就是那個「字」，就是對於這個甚深緣起、如來藏的究竟體驗，將之「字之曰如來藏」。而這個如來藏具有三義，有三層含義，那三層呢？上文講過如來藏具有「法身遍在，真如無差別，佛種實有」這三義，這個如來藏三義在《寶性論》被整理出來而加以明確的闡述²⁵。印度如來藏說的如來藏三義是對於有情眾生皆具如來藏的存在方式的闡明，而在這裡天台宗所說的空假中三諦是對於有情眾生開顯圓滿佛性的存在方式的闡明，所以二者具有其關聯性。如果將如來藏三義關連到天台宗所說的空假中三諦。那麼，如來藏的「法身遍在義」相當於假諦，一切現象是暫時假有，都包含在如來藏的「法身遍在」裏面。如來藏的「真如無差別義」就是空，空所以真

²⁴ 智顛，《摩訶止觀》，大正藏第 46 卷，此處引文參見頁 23 中。

²⁵ 《寶性論》，大正藏 31，頁 828 中，「如來藏有三種義，是故如來說一切時一切眾生有如來藏。何等為三，一者如來法身遍在一切諸眾生身，偈言，佛法身遍滿故。二者真如無差別，偈言真如無差別故。三者一切眾生皆悉實有真如佛性。偈言，皆實有佛性故」。

如無差別，如來藏的「佛種實有」就是中道佛性超越了橫向的假和空，是一個縱貫諸佛與眾生的究竟體性。智顛將三法的德用稱為三軌，「言三法者，即三軌也。軌名軌範，還是三法可軌範耳」。三軌是資成軌、觀照軌和真性軌。資成軌、觀照軌是就有情存在的橫向的行動和認識而言，而真性軌則是就有情存在的縱向的存在體性而言。將三軌說明為各各差別而隔別不融之時，那就不得名為妙軌，智顛認為這是化法四教的前三教藏教通教和別教的三軌，這只是粗軌和粗法。而圓教的妙軌和妙法，則是我所闡述的三法是即三即一，即一即三；具有不縱不橫和性修不二的關係，展現為圓融的教理。²⁶

另外，在《大般涅槃經》之中，可以整理出來，大涅槃具有三德，也就是般若德、般若德和法身德。在荆溪湛然對於三諦的闡釋之中，他主張「由是立乎三觀，破乎三惑，證乎三智，成乎三德。空觀者，破見思惑，證一切智，成般若德。假觀者，破塵沙惑，證道種智，成解脫德。中觀者，破無明惑，證一切種智，成法身德」²⁷，此中，法身德相當於中，佛種實有是中道佛性，也是究竟法身。而般若德能夠去除掉無明，破見思惑，去除掉因為無明而有的對於現象流轉的執著。最後，解脫德相當於假，在暫時假有的世界之中，能夠行種種方便來解脫眾生的煩惱。所以，圓滿的佛性它是一種大涅槃的狀態，它具有解脫德法身德般若德，這也相當於空假中三諦。

天台佛學之外，前引文有六種對於字義縱橫、對於體用縱橫的了解，這六種智者大師認為說是「眾釋如此寧與經會」，這些解釋講那麼多都不能跟佛所宣說的佛經的深義妙義來相應。將這六種整理如下。

第一種與佛所宣說的佛經的深義妙義不相應的解釋是「諸小乘師說。般若種智已圓。果縛尚在。解脫未具，身猶雜食。又帶無常。一優二劣。譬之橫川走火」。

第二種與佛所宣說的佛經的深義妙義不相應的解釋是「又云。先有相好之身。次得種智般若。後滅身智方具解脫。既有上下前後之義。譬之縱三點水。」

那麼再來第三種是「若入滅定有身而無智。羅漢在無色有智而無身。若入無餘但有孤調解脫」，接著又總評到「此義各各不相關。並之則橫。累之則縱。分之則異」。這三種說法分別是這裡所說的情況，也就是說，上述第一種說法是「並之則橫」。第二種說法是「累之則縱」。第三種說法是「分之則異」。「並之則橫」是講剛剛講的第

²⁶ 安藤俊雄，〈天台性具思想論〉，台北，天華出版社一版，1989。

²⁷ 荆溪湛然，〈始終心要〉，大正藏卷四六，頁473。

一個情形，也就是「般若種智已圓……譬之橫川走火」，這個是並之則橫。橫川走火是橫的，這是說，川這個字它是橫的，川字的三點是橫的，火也是這個字也是這樣，例如「熱」字的下半部。那麼「先有相好之身……既有上下前後之義。譬之縱三點水」，水它這個偏旁是縱，例如「淡」字的左邊半部的水這個偏旁，這邊的三點就是縱。再來，若入滅盡定，這是講身跟智，它是一種分之則異的狀態。所以，它這裡的搭配很好，就是說並之則橫是第一個。然後呢，累之則縱是第二個，是三點水的偏旁是縱的。最後，分之則異是說第三個講身跟智它是分之則異。

再來，第四個與佛所宣說的佛經的深義妙義不相應的解釋是說「諸大乘師說。法身是正體。有佛無佛本自有之。非適今也。了因般若無累解脫。此二當有。隔世跨世彌互淨穢。此字義縱也」。這裡，是說法身是體，而了因般若跟無累解脫，般若德跟解脫德是當有，法身是體，是本有，而般若德跟解脫德是未來當有，這樣本有跟未來當有之間的體用關係是一種字義縱橫，字體跟義用，時間上來講是前後的關係，是縱，這是第四種對於佛經的深義妙義不相應的解釋。

第五種與佛所宣說的佛經的深義妙義不相應的解釋是「又言。三德無前後，一體具足。以體從異而有三異。蓋乃體橫而義縱耳」，這是說，還有一些大乘師他認為三德的情況是沒有前後，那麼一體具足，這是講到它是橫，是一，但是如果說以體從義，從義這方面去觀察又有三德的差別，就這樣子所以有三異，這個是橫。三德無前後一體具足，這是橫一體具足，是同時性的，而從義的角度來看，三德是縱，則是異時性。這樣，從體的觀點來看，三德是一體，所以它說是同時性，是橫；再來，三德它各自分開來看，它是有差異的，有差異來講所以它是時間上前後相續的縱，所以這是講體橫義縱。這是第五種對於佛經的深義妙義不相應的解釋。

第六種與佛所宣說的佛經的深義妙義不相應的解釋是說「又言。體義俱不殊，而有隱顯之異。俱不異。未免橫。隱顯異未免縱。眾釋如此寧與經會」，這個是說，又有一些大乘師他們認為體義要從隱顯來觀察，體義它沒有分別，這個是橫、同時性的東西，體就是義，義就是體，這一種體就是義，義就是體這種不殊沒有差異的關係它是橫。但是，如果從隱顯的角度來看，那麼，體是隱，而義是顯，那麼，隱顯之間先隱後顯，就有縱。所以，從體義顯隱來講，先說體義它是不異的，它是一體的。再說，從顯隱來講，就有前後，先隱再顯，這樣的前後關係是縱，這樣子是第六種。

以上六種都錯，而智者大師自己認為什麼是對的呢？「今明三德皆不可思議那忽縱。」

皆不可思議。那忽橫。皆不可思議。那忽一。皆不可思議。那忽異。此約理藏釋。身常智圓斷具。一切皆是佛法。無有優劣。故不縱。三德相冥。同是一法界。出法界外何處更別有法。故不橫。能種種建立故不一。同歸第一義。故不異。此約行因釋也。即一而三故不橫。即三而一故不縱。不三而三故不一。不一而一故不異。此約字用釋也。真伊字義為若此」。現在，智者大師來說明他自己對於三德的看法。三德祕密藏三德是一個不可思議的狀態，「那忽縱皆不可思議」，忽然間縱，是不可思議狀態，忽然間橫的也是不可思議狀態，忽然一也是不可思議的狀態，忽然異也是不可思議的狀態。這樣，縱橫一異都是一種不可思議的狀態，不可思議的意思就是說它是一種不縱不橫的狀態，脫離了一般人的思辯對於字義體用縱橫的把握，用「不……不……」這個這種雙重否定，來否定掉前面所講的對於字義、體用縱橫的一種執著，不可思議就是講它是一個不縱不橫，這種「不……不……」是對體用縱橫的一種執著的一種否定。又，怎麼來闡釋不縱不橫，它說「此曰理藏釋」，這是用如來藏的道理來解釋，「身常智圓斷具。一切皆是佛法無有優劣。故不縱」。這裡有三個項目，「身常」是一個，「智圓」一個，「斷具」一個。身常是說，業報身是如來藏身常的顯現。智圓是說，這個空的智慧、了因佛性，它不是偏於空，不是一種對於空的執著，而是一種圓滿的空，是圓。斷具是說，這個法身德的是本具的，是我們眾生本具的中道佛性。所以，我們了解身，了解智，了解斷。了解這個業報身，這個假有；了解空智，空的智慧；了解這個法身的究竟體性，了解它是眾生本具的中道佛性。這三個都必需從這個無有優劣這種觀點來觀察，所以它不縱，沒有優劣所以沒有先怎麼樣再怎麼樣這種優劣的說法，所以說`這三個之間是不縱。

再來，「三德相冥同是一法界。出法界外何處更別有法。故不橫。」這個闡述「故不橫」。前面是闡述三德是不縱，因為三德沒有優劣，它都是圓融的大涅槃的顯現故不縱。又，闡述「故不橫」，怎麼講故不橫，它說「三德相冥同一法界，出法界外何處更別有法」，三德在同一個法界之中，是互相冥合的，但是三德之間並非是完全的同一，而差別的諸法的生起都是在法界之中發生，找不到一個在法界之外的法的生起。復次，闡述不一，再來闡述不異。「能種種建立故不一」，不一就是說能夠看成三，比如說空，空開展成假，有了菩薩運用假有世界當作度生的方便的假的開展，所以他對於佛法才能有種種建立。又，菩薩的空要開展成假，而且開展成假的時候，也必須上通到諸佛體性，貫通佛的體性的種種功德力，所以它能夠有種種佛法的大用。所以，

不一是指就它行種種方便能有種種建立，行種種方便的時候是上承佛的功德力而有種種建立來講。而不異是同歸第一義諦，同歸第一義諦故不異。空假中這三個都是歸第一義諦，所以沒什麼差別所以不異。「此約行因釋也」，這個是從菩薩的行動，從這個成就菩提的原因來講，前面是「約理藏釋」，從如來藏的理來講，從如來藏的理它作為成佛的根據，理論的根據從這邊來講。而現在是說，從我們成佛的原因來看，要從我們的解脫行動去做，上求下化去做，這就是我們能夠成就如來藏的原因。

再來為這裡所講的做一個總結：「即一而三故不橫。即三而一故不縱。不三而三故不一。不一而一故不異。此約字用釋也」。現在就這個字用（字義）來解釋，就這個體用，就這個對究竟體性的體會，以及它所包含的種種含義的開展來解釋。「即一而三故不橫」，一是講同時性，就是說空假中，你空的時候同時就是假跟中，就同時性來講，同時性它是橫的，就是說能觀所觀是同時現起的認識上的橫向關係，這是同時性，這是橫的。能觀所觀是同時現起，所觀是假有，能觀是空，雙超我們對於能觀跟所觀的執著，這就是上通於中道佛性，貫通於佛的功德力的顯現體性。空假中是一，就橫、同時性來講。空假中，三者不橫是說三裏面的每個一要開展成另外兩個，即一而三故不橫。前文所述的一般大乘的說法就說到空假中三德是無前後，是一體具足，就此而言，三德無前後，一體具足是體橫。但是，現在這個體橫被智者大師否定了，因為智者大師主張「即一而三」、「不三而三」，例如空它必需開展成假跟中。

所以要一就是三，所以不能夠停留在橫，而另外來講「即三而一故不縱」，那這個三又有它的同一性，所以它不是一個單純的時間先後的關係，「不三而三故不一，不一而一故不異」，那它前面講不縱不橫，現在講不一不異，它說不三而三故不一，不三就是說它是三的每一個裏面它都是相融為一，三的每一個都是絕對的，顯現一切法的絕對，就此絕對而言，所以它是不三，但是就這個不三來講它，內在來講，它還要有另外二個環節，例如，空來講它不止是空同時要看成假，還要上通於中道佛性、佛的功德力，故不一。「不一而一故不異」，不一是三，剛剛講中，一要看成三，空要看成有跟中，這是不一，但這不一來講，又是歸屬於同樣一個大涅槃的體會而一故不異。

以上這些是從字用來解釋，上文分別從理上來解釋，從行因來解釋，從字用來解釋。那麼這三個角度都是要解釋真伊字義為若此，真正伊字三點不縱不橫，它的含義像這樣子，以上是說這個不縱不橫的問題，它先發問就是說字義縱橫、字義不縱不橫，

這怎麼解釋呢。然後，它先講三組六種不應於佛的本懷妙義的解釋，後來再說明第七種，也就是第四組看法，天台宗自己的看法。這三組六種的看法應該就是前面第一組二種，應該就是藏教、小乘教。中間這個第二組二種（第四與第五），第四應該算是通教，如果我們要來作一個個人的解釋，第四個這個應該是通教，因為這裡主要是解釋了因般若和法身。第五跟第六講到一體具足，講到從隱顯來講，所以應該是別教，這是華嚴的說法，華嚴一真法界裏面包括這個一體具足或說從隱顯來講體用，這是華嚴別教的看法。第四組第七個看法是天台圓教的看法。可見這裏面有藏通別圓，所以這裏面就是有判教，有天台判教判的藏通別圓的化法四教。

天台圓教就是圓融之教，圓融什麼意思呢？就是說：第一，一即三三即一。第二，不縱不橫。第三，性修不二、一念三千。那我們現在進行到不縱不橫這個部份解釋，前文所講的六個解釋都是對體用縱橫，對於小乘教和大乘教，他們有特別解釋。而到第四組第七種就是天台宗對不縱不橫是怎麼解釋，在此，天台宗對不縱不橫的解釋，從三個觀點來講，從理上，從如來藏的理來講。從行因，從實現如來藏的理需要行動，從行因來講，字義，字用就理藏，如來藏的理它不止是不可思議的理，前面第一觀點是理藏，講得很簡單講不可思議，不可思議是沒有給你什麼解釋，但它如果說就是就是不止停留理即佛這個如來藏理的解釋，不止是講那個不可思議，而要那麼進一步給它闡釋，就可以從不縱不橫，不一不異，從一即三等等來講，對於如來藏理以及進一步的打開，從語言學的字上打開，從字用的語言學的語義學和語用學上打開，這裡的打開，雖然講得很短，但是已經包含了基本原則。後來，我們可以在天台圓教裏面，看到它被闡釋得更多，在這裡則只是講一個原則。

再來，到了這個大正藏第四六卷的第 54 頁（《摩訶止觀》，卷第五上），我們剛說天台宗講不縱不橫，我認為我們需要一個思想史的背景，來了解智者大師為什麼要提出不縱不橫，是他要反駁其它派別的一個說法，其它派別就是被智者大師歸納為藏教、通教和別教。藏教通教別教主張縱跟橫，主張前述得種種法，我們前面看到，智者大師反對這種說法，他才講一個不縱不橫，所以第一個環節一即三三即一，這個只是天台宗講他自家的說法，闡明他對於究極實在的理解。而到了不縱不橫，這已經包含了一種對外的批判，對別家所講的縱跟橫的一個批判，也就是上文所講的六種說法。現在，拉回智者大師當初義學的爭論，也就是早期中國唯識宗所謂地論師與攝論師的相關爭論，來在下文之中，做一討論。所以，下文討論智者大師對於地論師和攝

論師的批判，也就是以不縱不橫，來反駁地論師的縱和攝論師的橫。

三、《摩訶止觀》論一念三千

文本「故名五陰世界……故名眾生世間也。……故名國土世間也。……又十種五陰一一各具十法，謂如是相性體力作因緣果報本末究竟。……夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。亦不言一心在前三一切法在後。亦不言一切法在前一心在後。例如八相遷物。物在相前物不被遷。相在物前亦不被遷。前亦不可後亦不可。祇物論相遷祇相遷論物。今心亦如是。若從一心生一切法者。此則是縱。若心一時含一切法者。此即是橫。縱亦不可橫亦不可。祇心是一切法。一切法是心故。非縱非橫非一非異玄妙深絕。非識所識。非言所言。所以稱為不可思議境意在於此。問。心起必託緣。為心具三千法。為緣具。為共具。為離具。若心具者心起不用緣。若緣具者緣具不關心。若共具者未共各無共時安有。若離具者既離心離緣那忽心具。四句尚不可得。云何具三千法耶。答。地人云。一切解惑真妄依持法性。法性持真妄真妄依法性也。攝大乘云。法性不為惑所染。不為真所淨。故法性非依持。言依持者阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。若從地師則心具一切法。若從攝師則緣具一切法。此兩師各據一邊。若法性生一切法者。法性非心非緣。非心故而心生一切法者。非緣故亦應緣生一切法。何得獨言法性是真妄依持耶。若言法性非依持。黎耶是依持。離法性外別有黎耶依持。則不關法性。若法性不離黎耶。黎耶依持即是法性依持。何得獨言黎耶是依持。又違經。經言。非內非外亦非中間。亦不常自有。又違龍樹。龍樹云。諸法不自生。亦不從他生。不共不無因。更就譬檢。為當依心故有夢。依眠故有夢。眠法合心故有夢。離心離眠故有夢。若依心有夢者。不眠應有夢。若依眠有夢者。死人如眠應有夢。若眠心兩合而有夢者。眠人那有不夢時。又眠心各有夢合可有夢。各既無夢。合不應有。若離心離眠而有夢者。虛空離二應常有夢。四句求夢尚不得。云何於眠夢見一切事。心喻心性。夢喻黎耶。云何偏據法性黎耶生一切法。當知四句求心不可得。求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者。應從一念心滅生三千法耶心滅尚不能生一法。云何能生三千法耶。若從心亦滅亦不滅生三千法者。亦滅亦不滅其性相違。猶如水火二俱不立。云何能生三千法耶。若謂心非滅非不滅生三千法者。非滅非不滅非能非所。云何能所生三千法耶。亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷

心行處滅。故名不可思議境。大經云。生生不可說。生不生不可說。不生生不可說。不生不生不可說。即此義也。云何偏據法性黎耶生一切法。當知四句求心不可得。求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者。應從一念心滅生三千法耶心滅尚不能生一法。云何能生三千法耶。若從心亦滅亦不滅生三千法者。亦滅亦不滅其性相違。猶如水火二俱不立。云何能生三千法耶。若謂心非滅非不滅生三千法者。非滅非不滅非能非所。云何能所生三千法耶。亦縱亦橫求三千法不可得。非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷心行處滅。故名不可思議境。大經云。生生不可說。生不生不可說。不生生不可說。不生不生不可說。即此義也」。²⁸

這裡討論天台佛學的重要理論：「一念三千」。這個主要是在第 54 頁的上欄與中欄，但是全部的討論必須從 52 頁這邊開始看。52 頁下這邊，講什麼呢，講一念三千，你看 52 頁下這邊「故名五陰世界……故名眾生世間也。……故名國土世間也」，這個是講到一念三千的思想之中的「三種世界」，這個三千裏面的算法包含三種世界，是那三種世界呢？就是眾生世界、國土世界和五陰世界。五陰世界包含了十如是，就是「又十種五陰一一各具十法，謂如是相性體力作因緣果報本末究竟」，它說這三種世界裏面都包含了十如是，如是相等等，將這裡加以標點，就明白它包含了十個項目（十如是），「謂如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等」，這個是「十如是」是從《法華經》來的，三種世界「眾生世界、國土世界、五陰世界」乘以十如是，十乘以三就有三十，那再來就是說有十法界，十法界就是說「佛、菩薩、天、人、阿修羅、阿羅漢、緣覺、餓鬼、畜生、地獄」，四聖六凡，這裏來講十法界，十法界是界界互入，為什麼呢？因為，佛要救度眾生所以起一念惡當作「性惡法門」，煩惱即菩提，他才有一個方便的化身，願力起一個和我們的業報身類似的化身給我們看，來加持我們，救渡我們，這樣，這個是佛入於眾生的世界，是佛界入於六凡的眾生界。又，另外一方面，那眾生具有很多煩惱，可是他一旦體會到煩惱只是如烏雲一樣，如烏雲般的煩惱沒有永恆實體和不變的本質，所以，如烏雲般的煩惱只是偶然性的存在，它是障蔽不了佛性的晴空，當眾生真正體會到這個道理的時候，業報身還是在煩惱的這個束縛的重擔底下，可是他已經可以顯現佛性的光明，意思就是這樣他已經入於佛的法界，這是眾生界入於佛界。

²⁸智顓，《摩訶止觀》，大正藏第 46 卷，頁 52-54。

當中就有這三千，這個是天台宗很重要的理論叫做「一念三千」。翻過來 54 頁這邊，這裡的文本跟我們講一念三千怎麼算出來的，54 頁上欄第五行「夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。亦不言一心在前一切法在後。亦不言一切法在前一心在後。」²⁹。「夫一心具十法界」……到「介爾有心即具三千」，這個是講一念三千，一念三千是天台智者大師他思想成熟期所提出來的一個重要理論，是天台佛教的核心理論。在我對天台佛教的詮釋，我的天台佛學的詮釋學將之列為第三環節，第三個環節就是「性修不二，一念三千」，性是佛性、眾生與諸佛所共通的體性，佛性的表現開展成為三千，修持主體一念心當中就具足三千。關於這個一念三千、性修不二的涵義，以後再解釋，我們現在還是一樣繼續來看這個「不縱不橫」。

我們現在繼續來討論「不縱不橫」，下面的文本就是天台智者大師針對地論師和攝論師所講的縱與橫來給它一個批判，下面這一段比較長，「若無心而已。介爾有心即具三千。亦不言一心在前一切法在後。亦不言一切法在前一心在後。例如八相遷物。物在相前物不被遷。相在物前亦不被遷。前亦不可後亦不可。祇物論相遷祇相遷論物。今心亦如是。若從一心生一切法者。此則是縱。若心一時含一切法者。此即是橫」³⁰。這裡開始講縱橫，他下面會說從一心生一切法，這是地論師的解釋；地論師主張縱。然後，心一時含一切法是攝論師的解釋，攝論師主張橫。智者大師認為縱跟橫都不對，他要這樣來批判地論師跟攝論師對於體用縱橫的主張，他們對於縱橫的了解是錯誤的，「縱亦不可橫亦不可。祇心是一切法。一切法是心故。非縱非橫非一非異玄妙深絕。非識所識。非言所言。所以稱為不可思議境意在於此。問。心起必託緣。為心具三千法。為緣具。為共具。為離具。若心具者心起不用緣。若緣具者緣具不關心。若共具者未共各無共時安有。若離具者既離心離緣那忽心具。四句尚不可得。云何具三千法耶。答。地人云。一切解惑真妄依持法性。法性持真妄真妄依法性也。攝大乘云。法性不為惑所染。不為真所淨。故法性非依持。言依持者阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。」³¹前面地人是地論師，後面的「攝大乘」是攝大乘論，也相當於當時的攝論師，地論師跟攝論師就是那個時候的二個中國早期唯識宗的學派。阿黎耶是阿賴

²⁹智顛，《摩訶止觀》，大正藏第 46 卷，此處引文參見頁 54。

³⁰智顛，《摩訶止觀》，大正藏第 46 卷，此處引文參見頁 54。

³¹智顛，《摩訶止觀》，大正藏第 46 卷，此處引文參見頁 54。

耶，只是翻譯不一樣而已。「若從地師則心具一切法。若從攝師則緣具一切法。此兩師各據一邊」。地論師和攝論師各據一邊都是邊見，所以被批判。「若法性生一切法者。法性非心非緣」。這是地論師的主張，然後他說，地論師主張法性生一切法，智者大師認為地論師說錯了，為什麼，因為法性非心非緣。所以智者大師批判，「非心故而心生一切法者。非緣故亦應緣生一切法。何得獨言法性是真妄依持耶」。到這邊是對地論師的批判，「若言法性非依持。黎耶是依持」，這個開始是對攝論師的批判，「離法性外別有黎耶依持。則不關法性。若法性不離黎耶。黎耶依持即是法性依持。何得獨言黎耶是依持」。這個到這邊剛講過是對攝論師的批判，他又引經來批判，「又違經。經言。非內非外亦非中間。亦不常自有。又違龍樹。龍樹云。諸法不自生。亦不從他生。不共不無因。更就譬檢。為當依心故有夢。依眠故有夢。眠法合心故有夢。離心離眠故有夢。若依心有夢者。不眠應有夢。若依眠有夢者。死人如眠應有夢。若眠心兩合而有夢者。眠人那有不夢時。又眠心各有夢合可有夢。各既無夢。合不應有。若離心離眠而有夢者。虛空離二應常有夢。四句求夢尚不得。云何於眠夢見一切事。心喻心性。夢喻黎耶。」前面它說引經以及龍樹中論來批判，再來更就譬檢，用譬喻來講，就是說從夢跟眠這個譬喻來講，來批判這個心喻法性、夢喻黎耶，心喻心性是指法性生起諸法的地論師的主張，夢喻黎耶的比喻是攝論師主張黎耶具染淨的諸法。再來，智者大師又開始批判二者，「云何偏據法性黎耶生一切法」就是據法性生一切法，據法性生一切法是地論師，據黎耶生一切法是攝論師，「當知四句求心不可得。求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者。應從一念心滅生三千法耶心滅尚不能生一法。云何能生三千法耶。若從心亦滅亦不滅生三千法者。亦滅亦不滅其性相違。猶如水火二俱不立。云何能生三千法耶。若謂心非滅非不滅生三千法者。非滅非不滅非能非所。云何能所生三千法耶。亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷心行處滅。故名不可思議境。大經云。生生不可說。生不生不可說。不生不可說。不生不生不可說。即此義也」。智者大師前面闡述龍樹四句，諸法不自生、亦不從他生、不共、不無生四句來講這個不縱不橫，就是反駁地論師主張法性生一切法的縱的主張，也反對攝論師主張黎耶的橫的具一切法的主張，那麼他說從四句求心不可得，求三千法亦不可得，從龍樹這個四句來講，這個是法性生出諸法或是黎耶具諸，這些縱橫的說法，在實際上，都是不可得的，是錯誤的執著。簡單講，就是說地論師認為法性先有法性再有諸法生起，主張異時性的法性和諸法的關係。而

攝論師認為阿黎耶識的識轉變，變現一切諸法，是一個同時性的關係，能知所知的同時性的認知關係，能知的識變現出所知的染淨諸法。以上所講這個同時性、異時性，智者大師認為縱或是橫的這些主張都是錯的。智者大師主張空假中三諦應該是圓融的關係，不縱不橫，如下圖所示。上面這個中道佛性，它對下面這個作用、修持主體的作用來講，它是縱在橫中，這種體性的縱是在作用的橫的開展之中來顯現，縱在橫中所以縱非縱，所以不是地論師所主張的法性生起諸法的異時性的縱。而智者大師所認為的橫呢，橫來講應該不是像攝論師所講的一種同時性的一個識轉變，能知變現出所知的關係，而是說在一個橫向的變現當中要向上超越，修向上一機，要將橫的認識作用也安立在圓滿的體性之上，安立在十方諸佛所共通的圓融體性之上，這裡的體性是指中道佛性，非空非假，即空即假。所以非縱非橫、橫非橫、縱非縱，因此就是要反駁這種地論師跟攝論師所分別主張縱跟橫，但是又不落入於斷滅與虛無主義，而是主張圓教意義下的圓融的縱和橫



「言語道斷心行處滅。故名不可思議境。大經云。生生不可說。生不生不可說。不生不生不可說。不生不生不可說。即此義也」³²。這是用四句來解說無生門，四句無生也就是：(1) 不生生，(2) 不生不生，(3) 生不生，(4) 生生。我認為，這四句對應著空假中與性修不二，這裡的四句也就是圓融的天台教理的基本程式，也可對應於化法四教，將之含攝在圓教教理體系之中。

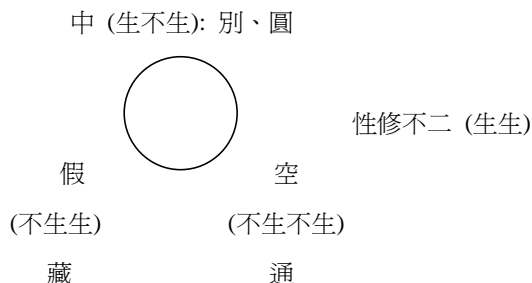
因此，智者大師在這裡已經比龍樹的四句是就二諦而言，更進了一步，現在是就三諦圓融而言。這裡面，「不生生」是指假，是指假有的世界是不生的真如而生起的，這一句是藏教的析空觀的境界。「不生不生」是指空，真如是緣起的寂滅相本不生，這一句是般若經的通教的體空觀的境界。「生不生」是指中，中道佛性超越了生與不

³²智顛，《摩訶止觀》，大正藏第 46 卷，此處引文參見頁 54 中。

生，也安立了生與不生，這一句是華嚴經的別教的歷別入中的境界。「生生」是指性修不二，是指體性的「中道佛性」與作用層面的「以空為觀點來掌握假有的世界」（由空入假）和「在假有的世界之中行功德法而回歸於空」（由假入空）三者的圓融，這也就是由空入假觀、由假入空觀和中道正觀的圓融三觀所觀照出來的天台圓教的境界，這一句是天台圓教的圓頓入中的境界。將四句說不生與天台化法四教的判教的關係表示如下：

- (1) 不生生 — 假 — 藏教
- (2) 不生不生 — 空 — 通教
- (3) 生不生 — 中 — 別教
- (4) 生生 — 性修不二 — 圓教

圖示如下：



以上我們讀了重要的兩段文本來講說這個「不縱不橫」，它是要辯破別的宗派，發展出這種說法，再來最後，我剛才最後有提到說為什麼它講不縱，因為縱它是在橫當中顯現，所以縱非縱，為什麼說不橫要把橫否定掉，因為橫它是在它是歸屬於縱，所以橫非橫，這個說法呢，我們可以舉個例子來講，這個「破法遍」裏面，特別有講這個我剛所講的「橫在縱中，縱在橫中」這樣的說法。

關於「橫在縱中，縱在橫中」：這在大正藏第 46 卷第 62 頁的文本有一處重要的討論，也就是第 62 頁上面這一欄第十四行開始：

它說「次明破法遍者為三」，破法遍是很重要的，要研究天台宗是必看的，破法遍有三種，「一，無生門從始至終。盡其源底豎破法遍。二，歷諸法門當門從始至終。盡其源底橫破法遍。三，橫豎不二從始至終。盡其源底非橫非豎破法遍。豎則論高橫則

論廣。豎來入橫無橫而不高。橫來入豎無豎而不廣」。前面兩種是從橫或是縱來講破法遍，就是要破除對諸法對諸法和法性的執著，那麼，破法遍可以從豎來破，也可以從橫來破。豎就是剛所講的縱。又，也可以從橫豎不二來破。「三，橫豎不二從始至終。盡其源底非橫非豎破法遍。豎則論高橫則論廣。豎來入橫無橫而不高。橫來入豎無豎而不廣」，這是第三種破法遍，橫豎不二破法遍，豎來入橫無橫不高，橫來入豎無豎而不廣。他說豎是論高，橫是論廣，豎是論高度，論心境的高度，我們修行這個心靈要有高度，向上超越這個高度，歸宿到十方諸佛的體性，歸到中道佛性而有它的心靈高度，「豎則論高橫則論廣」，心境也有它的廣度，就是在橫向的心境的開展當中有它的廣度，我們要不斷的開發自己，以空當作觀點來掌握假有的世界，這樣來講能夠不斷的開創自己心靈的廣度。在橫的心靈廣度的時候來講還要有高度，心靈要有高度，這是說要有質的全盤提昇和轉換，要能夠轉識成智，將雜染的識轉成佛性的智慧體性，心靈的高度要歸到中道佛性。這以上就是講橫和縱，而對於橫和縱來講我們也不能執著，不能夠變成像地論師或攝論師講得那種橫和縱，那樣就執著於縱與橫了。可是，不橫不縱也不能夠落入一種斷滅，不能夠只是否定，單純的否定，不能變成這樣的一種斷滅，所以他說「豎來入橫，無橫而不高。橫來入豎，無豎而不廣」，豎在橫中，橫在豎中，也就是說縱在橫中，橫在縱中。縱在橫中所以縱非縱，橫在縱中所以橫非橫，從這個角度來看不縱不橫它內在包含對橫跟縱的一種圓融教義之中的肯定，內在包含了對於我們不斷向上超越，對於向上一機的自我超越的一個肯定；也包含對於我們心境不斷的開放的廣度上的一個肯定，那這樣就讓我們不會落入一種斷滅，這是智者大師所說的破法遍，不是一破到底，不是單純的否定，你還是要回歸到圓滿的佛性，要有這種圓融的方式來理解縱橫，這個在印度如來藏還沒有天台圓教這樣圓融的詮釋。也就是說從這邊我們可以知道從圓教的觀點來看不縱不橫，或者是一種「不……不」這種否定，這樣來講如果只是一種單純否定的話，會落入一種斷滅。而圓教這種圓融的對不縱不橫的理解，則避免了這種情形。它包含了一種對於實踐上的一個豎跟橫的一個肯定，實踐上的縱、豎是向上一機，這種心靈的向上超越，超越到中道佛性，此此的一個肯定。它也包含了對於這個心靈要不斷的開放自己的一個肯定，也就是說從實踐論上來講，從實踐論上來講，我們要強調在實踐論上來講對於豎跟橫對向上一機這種向上超越，以及對於橫這個對世界的不斷自我開放，這也要加以肯定，實踐上要給予這些肯定，實踐上肯定就是要做到我所說的天台詮釋學的第三個

環節，也就是性修不二和一念三千。

所以，我認爲天台圓教有三個環節，(1)「一三三一」，(2)「不縱不橫」，(3)「一念三千，性修不二」。「一三三一」這個是天台佛教的佛性的存有論，而「不縱不橫」是就天台的認識論來講，我們對佛性的存有怎麼認識呢，要透過不縱不橫的這種不思議的圓頓止觀，透過圓融三觀來把握圓融三觀。再來，落實到實踐論和價值論上來講，開展天台詮釋學的第三個環節，我們說在實踐論和價值論來，對於縱橫要圓融的肯定，不能只是說「不縱不橫」這樣一個「不……不」，不能只是一個不斷的遮撥（否定）來講對佛性存有論的掌握，而更進一步說這樣佛性的存有它這樣的一個認識現在要能夠實現出來，要落實爲實踐與價值，這邊要「豎來入橫，橫來入豎」，向上一機的心靈高度，入於我們對於世界的橫向開放之中。心靈開放的廣度，要從實踐上有向上一機的存在根基的轉化。所以，我們不能只是停留在單純的否定；而是說價值的實踐上要肯定，從倫理的實踐，從救度眾生的解脫行動，將法華三昧的願力予以實踐落實，這就是現在講到的天台圓教的第三個環節的這個「一念三千，性修不二」，一念三千剛剛我們已經加以詮釋，解釋了一段文本。我們已經知道，一念心具足三千世界，知道這個三千是怎麼出來的，就是十乘以十，十法界互入，十乘以十等於一百。再來，十界互入裏面它包含三種世界，所以再乘以三，三百。每個世界它都有十如是，又乘十，所以是三千。這樣算，一念三千，它有什麼思想特色，它是很有特色的，爲什麼？它建立在我們對於「事實性」(Faktizität) 的一個肯定，這和海德格 (Martin Heidegger) 的思想有其相通之處，有情眾生的存在的基礎就是這個世界的存在，我們要肯定這一點，釋迦牟尼佛的本願就是「五濁惡世誓先入」，五濁惡世這麼多煩惱，我特別要來，這是釋迦牟尼佛的願力，法華三昧也是這樣子，就像花果同時的比喻所講的，蓮花的花跟果是同時存在的，出污泥而不染的這個蓮花，這個成佛的因（開敷的花）和圓滿的佛果果實（蓮蓬）是同時存在的，就在一念心之中就同時存在了。但是這個「同時」是前面我所說的「不縱不橫」的圓融的因果同時。又，在怎樣的一念心之中，因果同時呢，答曰在「一三三一、不縱不橫、性修不二」的一念心之中。就是說蓮花是出污泥而不染的東西，它是我們的肉身，我們父母所生身，這個五濁惡世給我們的業報身，在這個業報身就可以六根清淨，現證圓滿佛性，法華三昧就是這樣子，所以一念三千的這個提示是很重要的，就是說佛到最後才講《法華經》，就天台判教來講，第五時佛陀才講法華經，佛開悟之後他一開始就講《華嚴經》，

講華嚴經是對那個上根利智的菩薩講，在一真法界裏面，針對不退轉菩薩講華嚴經，在那個時候，我們這種五濁惡世這種充滿煩惱的眾生根本聽不到聽不到華嚴經，不是華嚴經說法的對象。可是，釋迦牟尼佛是爲了我們這些充滿了煩惱，還在五濁惡世沒有辦法解脫的人，充滿五濁惡世的煩惱的淪落飄零的眾生，他來是爲我們來，所以法華經的義理，天台的圓教它要從我這邊所說的「事實性」來講。所以我們看此處文本所講的一念三千。它一開始講三種世界，五陰世界、眾生世界、國土世界，這就是就「事實性」來發言。三種世界的內部具有一個順序，首先，是五陰世界，這是指個體生命的存在；其次，是眾生世界；這是指個體生命與個體生命所成的群體而言，就人際關係而言，就是指社會存在的向度而言；最後，國土世間則是指群體的歷史性的面向而言。從這裡，我們可以開展天台佛教的社會哲學和歷史哲學。

天台佛教的法華三昧，建立它自己的底盤是這個「事實性」的世界，摸得到看得到，打你罵你會痛，你會突然就恨我，起煩惱，有時恨我一輩子，起了一定要報復我的這樣的粗重煩惱，這就是五陰世界，而人類社會之間的嗔恨相殘，這就是眾生世界和國土世界的一例。就是這種這麼煩惱的世界把我們牽絆住啊。對於這三種世界，釋迦佛是要用來跟我們講法華三昧，主張這個有限充滿煩惱五濁惡世的世界能夠百界千如、能夠十界互入。它具十如是，乃至於具有千如，這個五濁惡世有限的事實性的世界（三種世界：「眾生世界、國土世界、五陰世界」）具備了千如，法華三昧和它的淨土從這裡開展出來的，這三種世界、這個有限的世界因此像蓮花具有千如，千如就是那個圓融的佛果，因跟果是圓融的。「一念三千」跟我們講這一回事，這是充滿實踐精神的原理。什麼樣的實踐呢？就是釋迦佛本願的「五濁惡世誓先入」的實修，所以在這裡針對的不只是上根利智的菩薩而也是惡人，具備惡性之凡夫，像我們這些笨蛋，佛陀已經遠離我們了，我們還沒辦法解脫，還留在這邊，爲了我們，本師釋迦牟尼佛出世的原因開示我們法華圓教、法華三昧，釋迦牟尼佛跟我們傳遞法華三昧的訊息，而天台智者大師從這裡總結出實踐上的一念三千。

天台教理讓我們知道我們的惡性只是一種向惡的根本傾向，其實惡性並沒有永恆的實體性，不能障礙佛性的自性清淨。佛性就活在佛菩薩不斷修惡的方便法門之中，並不是遠離我們的絕對超越，而是內在這個世界之中就有中道佛性的向上一機的超越，佛性就活在我們活潑潑的當下一念心之中，我們可以運用著惡作爲方便法門，將惡的暫時示現當作眾生成佛的素材，當作緣因佛性。

佛性就活在我們活潑潑的當下一念心之中，這是說，一方面，就橫向而言，佛性的一念，活在我們面對世界的時候，能夠在知見上無所見、在行動上無所得，能夠這樣橫向地向世界開放，而非橫，沒有凡夫對於橫的認識與行動上面的執著。二方面，就縱向而言，佛性是中道佛性，是用空來掌握假有的世界的主體作用之上的中道佛性，非假非空而上通於十方諸佛的體性，所以具有縱向的向上一機，企求我們在橫向的對世界開放的同時，要能夠有縱向的有情眾生的存在的根基的質的全盤改變，這樣的縱亦非一般的縱，一般的縱是落入一種思辯形上學對於體性的錯誤擬想。列明如下，以作為此段的總結：

- 橫非橫: (1) 對世界的開放
(2) 在知見上無所見、在行動上無所得
(3) 作用層面上的空觀與假觀
- 縱非縱: (1) 對自己的超越
(2) 向上一機
(3) 體性上的中道正

後記: 本文第二節第三節取材於我的《摩訶止觀》講記，這是 91/4/23 圓光佛學研究所的講課錄音帶整理稿，由圓光佛學研究所研究生慧戒法師整理初稿，我再修訂增補而成，此一修訂過程之中，我採用了我同一學期在佛光大學的講課內容。本文初稿發表於 2002 年 5 月，華梵大學儒佛會通研討會，後來再經整治而成此稿。賴賢宗記，2002 年 4 月 29 日。

