

真如遍在與生佛互具

一天台宗心性本體論的邏輯推展

楊維中 撰

天台宗是一切眾生皆有佛性(即一性皆成)的積極倡導者。唯識宗一分無性論提出之後，荊溪湛然對窺基的理據進行逐條反駁。為了與唯識宗之說劃界以弘揚己宗，湛然樹起“無情有性”的旗幟，一時竟能“中興”台宗。從眾生與佛的關係上，台家倡心佛眾生是三無差別，並且在性具思想的根基上言“生佛互具”，這也是天台哲學獨特之所在。不過，究極而言，台家之所以能如此言之，與其標立一念心本體密切相關。由一念三千所包含的“十界互具”，邏輯地可推論出“生佛互具”的結論。這可以算作天台哲學之細密處的例證。

一、真如遍在與無情有性

在中國佛教哲學史上，荊溪湛然大師首次系統地闡發了“無情有性”說，無論對當時還是後來的佛教都產生了很深的影響。“無情”指無情識的事物，如草木塵礫等，“性”指佛性。“無情有性”是說不能發心修行的無情識之物也有佛性。這是針對華嚴宗法藏只承認有情有佛性，唯識宗倡“一分無性”等主張而刻意倡導的。湛然為此專門撰寫《金剛錒》論證其說。賴永海先生將其論證理據歸納為十條並做了詳盡剖析。在此參考其說分三方面清理湛然的論證過程：其一，佛性之語義學證明；其二，真如隨緣義；其三，天台之性具邏輯。

湛然首先從諸宗公認的佛性定義出發證成佛性遍在之論。第一，《涅槃經·迦葉品》說“眾生佛性猶如虛空，非內非外”，湛然徵引其說之後說：“若內外者，云何得名一切處有？請觀有一字，虛空何所不收？”“虛空之言何所不該，安棄墻壁瓦石等耶？”¹既然佛性猶如虛空，虛空又是無所不包的，墻壁瓦石等無情又安能例外？“若不稱者，如何得云眾生身中有於虛空？眾生既有，餘處豈無？餘處若無，不名虛空”。第二，湛然又以佛之“三身”說論證佛性的遍在性。他問道：“眾生之性唯應身性？亦法身性耶？亦報身性耶？”如果佛性僅指應身性，這顯然有違“三身”互即的教理；如果亦包括法身性、報身性，那麼，法身遍在乃佛教公認的常識，何以將一分眾生及無情界排除在外？第三，湛然依據《佛性論》所說“佛性者，即人法二空所顯真如”而著力證明佛性與真如是“體一名異”。既然“真如即佛性異名”，而真如遍在又是佛教界之共識，那麼，無情有性當然是可以成立的了。此外，湛然也將“實相”當作佛性之異名來證成其說，此不贅述。

湛然從佛性之釋義出發以證成其說，思路是正確的。但是應該指出，他所強調的“虛空是佛性”只是《涅槃經》的一種比喻性說法，並非佛性的嚴格定義，其含義本來就在於說明

¹ 《金剛錒》。本文凡引文未加注者均出自《金剛錒》一文，版本為《中國佛教思想資料選編》第二卷第一冊所收《頻伽精舍校刊大藏經》本。

佛性的遍在性，不過是將其限定於眾生而言的。湛然以此經證作聖言量，於教內自然有說服力，但從哲學上講有同義反復之嫌。至於以“三身”及真如、實相解釋佛性，儘管經論中也有論列，但並非將其完全等同。一般而言，法身、真如、實相、法性都是近義範疇，均指佛教的最高真理。此理體（即客觀真理）蘊含於有情眾生之中就叫佛性，蘊含於無情之物之中就叫法性、真如，從如實觀照之真理觀角度則叫實相。正如湛然論中設置之“野客”所言：“僕曾聞人引《大智度論》云：真如在無情中但名法性，在有情內方名佛性”，——這是佛學界一向信守的看法。湛然針對此種區分，斷然宣稱：“親曾委讀細檢論文，都無此說。或恐謬引章疏之言，世世傳之，泛為通之。此乃迷名而不知義”。湛然反而舉出與此古訓相反的經文反證其謬：“諸經論中，法界、實際、實相、真性等，為同法性在無情中？為同真如分為兩派？若同真如，諸教不見無情法界及實際等。若在無情中但名法性非佛性者，何故《華嚴》須彌山頂偈贊云：‘了知一切法，自性無所有。若能如是解，則見盧舍那，豈非諸法本有舍那之性耶？’湛然在此處反問道，經論中所說的法界、實際、實相、真如、實際等等，究竟是法性同在有情之中，抑或是把同一真如分成有情、無情兩類？如果是將其分為兩類，諸經論中為何沒有無情法界、無情實際等說法？再者說，如果言無情中但名法性不名佛性，何故《華嚴經》中說諸法本有盧

舍那之性？如此等等，湛然終於得出結論：“故知法性之名不專在無情中之真如也”，“故真如隨緣即佛性隨緣，佛之一字即法佛也。故法佛與真如體一名異”。儘管湛然也言“雖體同不無小異”，但在論證過程中卻側重於其“體一”而有意淡化其“異”。

正因為湛然側重於以理體釋佛性，因此他可以方便地引用真如不變隨緣、隨緣不變的理論論證其說。當然，對於真如隨緣、不變二義各家持論不一。唯識宗只承認不變一義，其它宗派則承認隨緣、不變二義。對此分歧，湛然認為，倡真如具隨緣、不變二義者，是大教；倡不變一義者，是小教。若“信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱寧隔於縻塵，真如之體何專為彼我？”湛然此語，針對法相唯識宗不許真如隨緣義，視真如為“凝然”不變，因此是“無法無真如”論者。又，從徹底的隨緣不變立場出發，湛然也不滿於華嚴宗，斥之為既“許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違？”其實，華嚴宗人並未違反其隨緣之理則，只是過於信守相傳出自《大智度論》之古訓而已。

湛然以理體釋佛性，故爾明確指出，“無情有性”之“性”不能從緣、了具足，因圓果滿的角度理解。如果指因圓果滿，“此乃佛有眾生之性，不名眾生有佛性也”，前者叫“性佛”不叫佛性。但是，佛教諸經論及天台、華嚴、禪宗等宗派均慣於以心性等同於佛性，若從這一角度說，無情之物並

無心識，當然也會被排除於佛性之外。這是湛然所遇到的第一個難題。其次，按照佛教的成佛理論，要成佛僅有正因是不夠的，還必須緣、了具足。湛然明確地說他所說的佛性並不能從緣、了去理解，依照三因佛性的說法，“無情有性”的證成也有問題，這是湛然遇到的第二個難題。面對這樣的疑難，湛然使用天台哲學的性具理論，用色心不二及三因互具的原理一一加以化解。

湛然在《金剛錒》中言：“唯只是心，異不名唯；唯心之言凡聖心耶？若凡若聖二俱有過。唯心名心造無心耶？唯造心耶？二俱有過。唯心名心亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？唯心所造，唯依與正，依正能所同耶異耶？”湛然認為所謂“唯心”亦即一切唯心，無物能逃其間，無物與“心”相異。“唯心”既非純指“聖心”，亦非單指“凡心”，把“心”局限於凡、聖二心，都是錯誤的。“唯心”所言之心造一切法，是指心造無心識的無情物呢？還是指心造有情識的有情物？湛然說，這兩種看法都是錯誤的。傳統佛教一向將“心”與“色”隔裂開來，把“心”歸諸有情，把“色”歸諸無情。湛然針對此偏向而追問道：“無情是色，法界處色為亦無耶？為復有耶？”如果將“色”歸諸無情，那麼“法界”中的“色”為是有情？為是無情？為是有性？為是無性？至於有人以“色會敗壞”為由，倡無情無佛性之說，湛然反駁道：“無情敗壞故無性者，陰亦敗壞性亦然耶？”如果因“色”會敗壞為

由就主張無情沒有佛性，那麼，眾生乃五蘊和合而成的，此中之“色”也無佛性嗎？湛然在此論中舉出的重要理據就是眾生本身也是有“色身”的。若是說眾生有性而明確說眾生之心具佛性、色身不具佛性，這是違犯中觀學的“無分別”觀念的。如果說眾生有佛性，自然即是心具，也是“色”具了。因此，湛然反詰曰：“信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無耶？”相信心具佛性但懷疑無情有性，從邏輯推論言，與懷疑自己的心是否存在一樣荒謬，因為眾生之心與其色身是“不二”的。通過這樣一系列反問而層層推進，湛然說：“故知一塵一心即一切生佛之心性；何獨自心之有無耶？”從徹底的“唯心”立場言，色心不二，因此世間“一塵一心”同有眾生及佛之心性，佛性遍在於有情、無情。湛然從理論上完成了對佛性與心識關聯的突破，解決了第一個疑難。

從推理環節上講，“色心不二”立場也是證成無情之物除具正因佛性外，亦當具緣、了二因的必要條件。天台宗所說三因的名目繁多，主要有兩個系列：一是以中道為正因，“假”為緣因，空為了因；二是以諸法實相為正因，般若觀照為了因，五度功德資發般若為緣因。為了會通三因使其可於無情之物上成立，湛然搬出了性具實相的自宗獨論，並且以教判論輔之。湛然指出：“一家所立不思議境於一念中理具三千，故曰：念中具有因果凡聖大小依正自他，故所變處無非三千。而此三千是中理，不當有無自稱。何以故？俱實相

故”。這是引用智顛“一念三千”的說法。天台哲學認為，三千世間的任一法都是實相的具體表現。因此，實相具諸法，諸法具實相，諸法之間也都相即互具。從諸法互具的理論看，正因佛性與緣因、了因並非隔離不即，而是相即互具的。又從一心三觀、圓融三諦的方法論原則看，即空即假即中，無情既然具有中道理體，當然也就具有緣、了二因。湛然深知性具及三諦圓融之論並非別宗所共許，因此便以“權”、“實”及別、圓教之教判抑別宗立己說。湛然說，若整個教派及某部經典中只是部分說及“無性”，或時而說“有性”、時而說“無性”，此就是“權教”、“權說”或“以實帶權”。而“權教”、“權說”與“實說”的重要差別之一，就是前者不言緣、了二因遍在而後者肯定緣、了二因遍在。那麼“何故權教不說緣、了二因遍耶？”湛然的回答是：“眾生無始計我我所，以所計示未應遍說。《涅槃經》中帶權說實，故得以空譬正，末譬緣、了。若教一向權則三因俱局，如別初心聞正亦局，藏性、理性一切俱然，所以博地聞無情無（性），依迷示迷云能造是，附權立性云所造”。這是說，人們一直執著於我、我所以及無情、有情的區分，針對這一情況，佛就隨機攝化，沒有直接說佛性遍一切有情及一切無情。《涅槃經》就是“帶權說實”，所以只以虛空譬正因佛性，未言及緣、了也具佛性。如果是權教，則三因俱不言具有佛性，甚至連如來藏性、理性正因也被否認，所以大談

“無情”沒有佛性。有些佛教經典正是根據眾生的根機，而只說有情識的眾生具有佛性，以“權”教（說）的立場而立所造的無情物沒有佛性。相反，從“實說”圓教立場立論，當然就可成立“無情有性”。此如《金剛錒》中之“野客”所歸納：“我心彼彼眾生一一剎那，無不與彼遮那果德身心依正，自他互攝互入齊等。我及眾生皆有此性故名佛性。其性遍造遍變遍攝。世人不了大教之體，唯云無情不云有性，是故須云無情有性”。此可算作《金剛錒》之結語矣！

二、三法無差與生佛互具

湛然“無情有性”論主要是為了說明真如佛性的遍在性，而“三法無差”與“生佛互具”則是天台宗從性具邏輯出發，對於眾生與佛之關係的理論概括。

“三法”指的是心法、眾生法和佛法。“三法無差”是說心、佛和眾生都具足諸法實相，且互攝互融，並無根本的區別。也就是每一法都融通其它二法，彼此沒有本質的差別。將此命題講得最清晰的佛經是《華嚴經》，其文曰：

心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉。若能如是解，彼人見真佛。²

² 佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十。

此經文，華嚴、天台及禪宗均很重視，各自從己宗的理論立場做了解釋。智顛對《華嚴經》的這一說法做了大量的闡釋發揮，認為己心、眾生心、佛心是平等互具的，己心具眾生心、佛心，佛心亦具眾生心、己心。“若觀己心，不具眾生心、佛心者是體狹，具者是體廣。若己心不等佛心是位下，若等佛心是位高。若己心、眾生心、佛心，不即空即假即中者是用短，即空即假即中者是用長”。³一向以己宗為圓教的天台宗當然取體廣、位高、用長的生佛互具的模式了。

智顛等天台諸大師著述中關於眾生法、心法及佛法“三法”的論述非常多。智顛將此“三法”稱為“三法妙”。智顛說：“南岳師舉三種，謂眾生法、佛法、心法。如經為令眾生開示悟入佛之知見。若眾生無佛知見，何所論開？當知佛之知見，蘊在眾生也”。⁴佛之知見，即智慧、佛性、覺性。智顛認為，眾生經過開示而能悟入佛之知見，表明眾生法中藏有覺性。用智顛發揮經文之意的說法就是：“但以父母所生眼，即肉眼；徹見內外彌樓山，即天眼；洞見諸色，無染著，即慧眼；見色無錯謬，即法眼。雖未得無漏，而其眼根清淨若此。一眼具諸眼用，即佛眼。是今明眾生法妙之文也。”——這是從眾生法角度說眾生與佛的互具關係。所謂

³ 智顛《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷第692頁。

⁴ 《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷第693頁。

“佛法妙者”，智顛曰“佛法不出權實，是法甚深妙，難見難可了。一切眾生類無能知佛者，即實智妙。及佛諸餘法，亦無能測者，即佛權智妙也。如是二法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，是名佛法妙”。⁵智顛於此著力強調佛之法的高妙難思，此中之“佛法”是指佛之法體，即實相及“法體”之妙用（即“權”）。但於別處對於“究盡諸法實相”之語，智顛亦從互具角度有所闡釋，此下文再詳論。所謂“心法如者，如安行中，修攝其心，觀一切法，不動不退，又一念隨喜等”。⁶心法之妙大致有兩層含義：其一，“心是三界無別法，唯是一心作”，即三界諸法都是依“心”而有的；其二，諸法攝歸一心，此即智顛所言“五行三諦一切佛、佛法，即心而具”⁷的意思。也就是說，一念之心體能融通各種因果關係，融攝一切事物，具足宇宙一切生命界。“一念十界”的命題就是專門言此一念心體之“妙”的。

天台宗言“心佛眾生是三無差別”的主要意圖有二：一是在理論上肯定眾生可以成佛、眾生本具佛之體性，從而給眾生以解脫成佛的希望；二是確立眾生與佛的轉變的關鍵環節——心法的重要性。智顛多次說過：“眾生法太高，於初學為難。然心佛眾生是三無差別，但自觀己心則為易。《涅槃》

⁵ 《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷第693頁。

⁶ 《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷第693頁。

⁷ 《法華玄義》卷四下，《大正藏》第33卷第726頁。

云：‘一切眾生具足三定’。上定者，謂佛性也。能觀心性名為上定。上能兼下，即攝得眾生法也”。⁸湛然在《止觀義例》卷上總結天台義理所說：“觀心為經，諸法為緯”，將此理論意圖說得再清楚不過了。“三法妙”之說的邏輯指向就是為了確立這兩個要旨。由於觀心屬於修行實踐，因此對於“心法妙”此處只點到為止，僅就“生佛互具”所蘊含的眾生與佛的平等原理再略做申論。

《法華經》中有“唯佛與佛乃能究盡諸法實相”的說法，智顛在《法華文句》卷三中，從方便權實的角度，對此做了獨特的解釋。智顛說：“法雖無量，數不出十。一一界中，雖復多派，不出十如。如地獄界，當地自具相性本末，亦具畜生界相、性、本、末，乃至具佛法界相、性、本、末，無有缺減”。這是用天台之“十如是”義釋“法”。從這一立場出發，智顛對眾生做了解析：

如是相者，一切眾生皆有實相，本自有之，乃是如來藏之相貌也。如是性，即是性德智慧第一義空也。如是體，即是中道法性之理也。是為三德通十法界，位位皆有。若研此三德，入於十信位，則名如是力、如是作；入四十一地，名如是因、如是緣；若至佛地，名如是果、如是報。初三名本，後三名末，初後同是三德，故言究竟等。

⁸ 《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷第696頁。

這裏是說，由於一切眾生皆有實相，具如來藏之相貌，故爾與佛究竟平等；即使處於地獄界亦具畜生界之相、性、本、末，乃至具佛界之相、性、本、末。因此，不僅佛能究盡諸法實相，究極而言，一切眾生也應能究盡諸法實相。“十如”的實相，不僅是從十個不同的角度說明實相，而且指出這十個不同角度之間的相互融合統一，在每一“如是”中包含了其它九“如是”。因此，究盡諸法實相的止觀實踐不僅可以一一去修，而且可以於一念中完成。一一分別把握十如，就是“權”；於一念中徹底把握，就是“實”。智顓言“十如是”就是要開權顯實，令眾生於瞬間頓得佛體，於一念之中契入諸法實相。⁹

根據上述理論，智顓批評了時人在“十如是”上的不同見解。智顓說：“有師判《法華》十如是，前五如屬凡，是權；後五屬聖，為實。依汝所判，則凡無實，永不能成聖；聖無權，非正遍知。此乃專輒之說，誣佛謾凡耳”。¹⁰將“十如是”分為兩截，前五定屬“凡”，後五定屬佛，這是智顓萬難同意的。智顓從權實相即、究竟平等的角度指出，這種看法不僅是對凡夫的蔑視，而且也是對佛的誣罔。因為《法華經》說“佛知一切法，皆是一種性”，凡夫即具聖者之性，眾生皆可成佛；同時，聖者若無權宜隨機之說，也非究竟的真

⁹ 參見潘桂明《智顓評傳》第六章。

¹⁰ 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第46卷第53頁中。

理。智顛這樣詮釋“十如是”，目的就在於將“唯佛與佛乃能究盡諸法實相”改造成“一切眾生也能究盡諸法實相”，使凡夫等同聖者可同登彼岸。這就是天台宗的生佛平等觀念。不過，所謂平等，也只是就性具上說凡夫與佛平等無二。換言之，此是“約體”而說的體性的平等同一，但約修造言，凡夫與佛仍差別互隔，修心養性的止觀功夫是非常重要的實踐法門。因此，天台宗的“三無差別”僅論“互具”而並非眾生即佛。比之於華嚴及禪宗，天台之性具理論更為重視修習實踐並非偶然。

“生佛互具”命題的含義已如上述。作為這一命題的重要組成部分和論證環節的“十界互具”及“一念十界”是天台哲學對於“三法”學說的重要貢獻，是不能缺而不論的。

三、十界互具與一念十界

“十界互具”和“一念十界”都是天台宗“一念三千”的本體論原理的基礎性命題。十界即“十法界”，出自《華嚴經·十地品》。法界，意為諸法的分界，這是大略而言的。究其底蘊則諸宗所用含義不一，如唯識宗就以法界作為理體的同義異名。如呂澂先生所釋，法界有三方面含義：其一，佛以法界為體性，法界即涅槃界；其二，法界遍於有情心相續中，為有情所同具，即所謂一切有情皆有佛性；其三，法界為共相所，法界本身非共相而為共相之所顯也。呂先生合此

三義將其定義為：“法界者即無差別遍一切有情心而為共相之所顯者也”。¹¹在此，呂先生將法界作為真如佛性及其客觀真理的代名詞。此釋只適用法相唯識宗，與華嚴宗及天台宗所用不完全相同。華嚴宗側重於從本體意義上使用“法界”範疇。天台哲學中的“法界”則與華嚴哲學相反，側重於從現象的層面使用此範疇。這就是說，天台宗是就最基本的意義上即諸法的分限及自體的層面上定義法界”的。所以“十法界”就是天台宗依照迷（無明）、悟（法性）兩種性質的盛衰消長的存在狀況，將佛教所言的“整個世界”——世間和出世間，分作層層遞升與下降的一個序列：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。其中，前六界合稱“六凡”，屬六道輪回的循環圈；後四界合稱“四聖”，是覺悟層級的果位位格。佛教的傳統解釋將十界之自體凝固化，認為其性質各異，不容混淆，特別是對佛界與眾生界的界限劃分得尤其清晰。智顛等天台諸師一反這種古板的解釋，以性具實相說為基礎，在一念心之本體論框架內論述了十界的互具原理，從理論上打通了佛界與眾生界的截然懸隔，使佛與眾生混融於一體，實際上直接啟發了禪宗的“即心即佛”思想之出現。

“十界互具”意為十種法界互相包容、互相滲透、互相轉化，如地獄界蘊含和具備佛界等其它九界，而佛界也蘊含和

¹¹ 呂澂《法界釋義》，《呂澂佛學論著選集》1，齊魯學社1990年版，頁418。

具備地獄界等其它九界。智顛將這稱為天台圓教之“妙”。智顛說：“一法界具九法界，名體廣；九法界即佛法界，名位高；十法界即空即假即中，名用長。即一而論三，即三而論一，非各異，亦非橫亦非一，故稱妙也”。¹²無論從體、位、用諸方面分別觀之，還是就一而論三，就三而論一，十界都是互具的，體、位、用三者又是互即而為非一非異的關係。這就是天台宗賴以成立性惡法門的“十界互具”之原理。

智顛言“十界互具”，但並非忽略各界間的差別。相反，他充分注意到了諸界的不同性質。在《法華玄義》中，智顛說：“謂六道、四聖皆稱法界者，其意有三：一、十數皆依法界，法界外更無復法，能、所合稱，故言十法界也。二、此十種法分齊不同，因果隔別，凡聖有異，故加之以界也。三、此十皆即法界，攝一切法，一切法趣地獄，是趣不過當體即理，更無所依，故名法界，乃至佛法界亦復如是”。¹³《摩訶止觀》有云：“十法界者有三義：十數是能依，法界是所依，能所合稱，故言十法界；又此十法各各因、各各果，不相混濫，故言十法界；又此十法，一一當體是法界，故言十法界”。¹⁴這兩段引文其意略同。智顛之所以標立“十法界”的名目有三種考慮：其一，以此概括世間、出世間一切諸法，故曰“法界外更復無法”；其二，十種法界因、果各別，

¹² 《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷頁692。

¹³ 《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷第693頁下。

¹⁴ 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第46卷第52頁。

各有其質的規定性，不能混淆；其三，十法界雖異，然無不包含實相、理體，故一法界可攝一切法盡，這是就十法界之共相而言的。另外，就“十界”性質而言，智顛又補充說：“十法界通稱陰入界，其實不同。三途是有漏惡陰入界，三善是有漏善陰入界，二乘是無漏陰入界，菩薩是亦漏亦無漏陰入界，佛是非有漏非無漏陰入界”。¹⁵所謂“陰入界”，“謂五陰、十二入、十八界也……如是種種，源從心出”。¹⁶用現代術語說就是一切物質現象和精神現象的總和，相當於天台宗的“三千諸法”。從各界的規定性而言。十法界儘管統稱為“陰入界”，從善法、惡法的相對趨勢而論，三途即地獄、餓鬼、畜生是有漏惡，三善即修羅、人、天是有漏善，二乘即聲聞、緣覺是無漏，菩薩是亦漏亦無漏，佛則是非有漏非無漏。

智顛闡明十法界的各自規定並非其目的所在，他欲在其各別的“別相”中抽象出其中的“共相”來以論證其“十界互具”的圓教說。前述十法界三義的第三義項已經暗含了智顛的理論意圖。總括智顛之論，不出三種理據：一是性具實相之“十如”；二是一念心之“一念十界”；三是以權顯實的教判說。

智顛說過：“實相之境，非佛、天、人所作，本自有之，

¹⁵ 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第46卷第52頁。

¹⁶ 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第46卷第51—51頁。

非適今也，故最居初。迷理故起惑，解理故生智”。¹⁷在他看來，實相是亙古長存的理境，本自有之，因此是一切法的理體，眾生與佛的差別只在於迷悟不同。十界同含一實相，理體本一無異，因此諸佛與眾生雖屬不同法界，形似相隔，但無妨它們在實相原理下的統一圓融。在天台哲學中，“十如是”是區別一切法的別相，“十法界”則是區別世間、出世間的別相。如果以“十如是”解釋十法界，十法界中每一類有情、無情都必然地具有性、相、體、用等十種因素；十如是的任一性能也無不貫穿於十法界中。如此一來，十界中的每一界都有“十如”，都是實相、理體的體現。這樣，從空、假、中三諦分別去認識，便會有三種結果，即“若十數依界者，能依從所依，即入空界也。十界界隔者，即假界也。十數皆法界者，即中界也”。不過，這樣三種方法隔別地去認識十法界，只是“欲令易知，如此分別。得意為言，空即假中，無一二三”。也就是說，正確的對十法界的認識是從三諦圓融的方法方可得到，這就是天台宗所謂“一念十界”之“遊心法界”的觀法。

所謂“一念十界”指一念心具足十法界。智顛以為，上至佛界、下至地獄界，凡此十界均係一心所作，其理體平等、無有差別。因此，《摩訶止觀》云：

¹⁷ 此段之引文均見於《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷第698頁。

云何具十法界耶？答：不可思議，無相而相，觀智宛然。他解須彌容芥，芥容須彌，火出蓮花，人能渡海，就希有事，解不思議。今解無心無念，無能行，無能到，不思議理，理則勝事。¹⁸

須彌納芥子，芥子納須彌，因為其都是實相的體現因而無有差別可言。一法界具十法界，一念心具足十法界，同樣是這一道理。從實質而論，既無心，也無念，更無十界之別。因此，一念具十法界乃是“法性自爾，非所作成；如一微塵，具十方分”，¹⁹實相無相，也無方分。

天台宗之所以立“一念十界”，一方面是為了論證己宗對於“三法無差”的新解釋——十界互具。另一方面則是為了闡明其不思議非次第的止觀法門。前者是從理論上分析生佛之互具，後者是從修行實踐上圓證生佛無別的解脫境界。從前者說，心與宇宙實相融通無礙，心之一念既可具一界，也可具十界乃至百界千界，何況眾生界與佛界之互具呢？因此，智顛說：“遊心法界者，觀根塵相對，一念心起於十界中，必屬一界。若屬一界，即具百界千法，於一念中悉皆備足”。²⁰心量廣大，能包容一切，這本身就是不可思議的。一念十界，說明十界並無實質性的層次高下之別，亦無前後次第之別。一念即地獄，一念即佛；佛即地獄，地獄即佛。這既是

¹⁸ 《摩訶止觀》卷五上，《大正藏》第46卷頁51。

¹⁹ 同上。

²⁰ 《法華玄義》卷二上，《大正藏》第33卷頁696上。

眾生與佛的融通，也是為將解脫法門繫於“圓教”觀心而作的抽象論證，其核心在於提升眾生成佛的信心、增大其希望。此外別無它意。《觀音玄義》有云：

觀十法界性相，一切善惡，悉皆虛空。十法界假名，假名皆空；十法界色、受、想、行、識，行、識皆空；十法界處、所、處、所皆空。無我、無我所，皆不可得。如幻如化，無有真實。常寂滅相，終歸於空。²¹

這是說，十法界都是假名，本質是空。所以為證得非假、非空之中道，就須既“不緣十法界性相”，又“不緣十法界之真。”“既遮此兩邊，無住無著，名為中道；亦無中可緣，畢竟清淨”²²這樣的圓頓觀心，便獲得一念十界、任運雙照的效果。而在通過觀心修習，證得中道實相之後，又可“一念法界，繫緣法界”，此時的“法界”則已與中道實相同義。當此之時，“若歷緣對境，舉足下足，無非道場。其心念念與諸波羅蜜相應。修四三昧，觀十種境，可發關宜，聖人赴對應之，豁然開悟”。²³舉足下足，無非道場的境界，應是在達到一念十界、一念百界千如的認識之後實現的。觀心性證得實相，自覺到十法界即一法界，此後方能自由任運。

天台宗以為，十界互具是圓教所具備的真實教法，它高於

²¹ 《觀音玄義》卷下，《大正藏》第34卷頁889頁中。

²² 同上。

²³ 《法華玄義》卷六下，《大正藏》第33卷第760頁中、下。

其它各教之說。智顛及湛然、知禮諸天台師均認為，這是圓教十法界與別教十法界的重要區別。別教論十界權實，屬於可思議的，即以九界為妄法，佛界為真實，這是相待而非圓融的認識。圓教則認為，雖然通常說九界為權，佛界為實，但實際上十界各具權實，而權實的本質不異，屬同一本屬，所以可說“十界真實”。這是絕待圓融的認識，屬不可思議境界。湛然及宋代“山家”批評華嚴等別教為“緣理斷九”正是為了標示己宗之“圓”。

天台宗言“生佛互具”是以性具善惡思想為根基的，因此提倡眾生與佛、心三者同格互具，三者各自具足其它二者。也就是心具眾生與佛、佛具心與眾生、眾生具心與佛。既言“互”則須有“別”體自存。從這一角度言之，天台哲學並未完全將心體與性體合為一體。在天台諸大師的著述中，性具善惡的立場雖然相當一貫，但理論視角並非沒有區別，此當於別文詳細析之。概括而言，天台哲學中，眾生之心性具善惡，但佛性具善惡之意雖亦常言，但佛性之體即性體確實是非善非惡、非淨非染的，故而佛性具善惡的命題僅僅在“圓融”理論的前題下方可成立。為了泯平心性與佛性、心體與性體的裂隙，天台哲學給予了“一念心”以本體的地位。“一念無明法性心”既可言其善惡二元混融，又可言其法性對治無明而歸於常清淨之佛心。實際上，“一念心”本體在此充

當了心性與佛性“圓融”為一體的理論中介。也正因为唐代天台宗並未完全將眾生之心性與真如佛性即中道理體合為一體，因此荊溪湛然才會側重於理體一邊以性具實相為前提倡言“無情有性”說。