

# 智者大師著作中數字的重要 意義

沈海燕 撰

比利時國立根特大學博士候選人

## 論文提要：

《智者大師著作中數字的重要意義》一文，意在探索智者大師在《妙法蓮華經玄義》中，是如何以數字作為符號來表達其理論體系和哲學思想的。文章并展示了智者大師通過精心的數字選用，構成了各種圖案樣式，而這些圖案乃使其圓融哲學之特色鮮明地呈現在讀者面前。

智者大師（538-597）是中國第一個佛教宗派--天台宗的創始人。天台宗具有鮮明的中國特色，為佛教在中國的發展鋪平了道路。天台宗所取得的成就乃歸因於智者大師的傑出貢獻，他被譽為“中國最偉大的佛教哲學大師。”<sup>1</sup>他的判釋體系解決了佛說法中似乎相互矛盾之處，使人能從全方位的角度來看整個佛經。所有佛教經論中不同的思想理論都在智者大師的判教體系中得到了合情合理的解釋。無論是小乘教或是大乘教都有其相對的重要性，因為它們皆被認為是引導眾生走向成佛之路的階梯。智者大師的三諦理論---真理的三個方面：即空、即假、即中乃是最高的中道實諦。這一中道實諦不僅包括了佛教界中對於現實世界的不同認識，而且還肯定了人世間乃是修行和求解脫的終極之處。所謂空，指存在的虛幻性，蓋萬事萬物無一不由因緣和合而成。所謂假，是承認事物有短暫存在的一面，儘管它是虛幻的。所謂中，即中道，這是認識到事物有空的一面又有假的一面，兼顧兩邊而不落於偏見，代表了對事物全面的認識。

有關智者大師理論研究的成果不在少數，<sup>2</sup>然而，仍有一個角度鮮為學者觸及，那就是智者大師在符號詮釋方面所取得的成就。本文將著重於智顛三大部中的一部《妙法蓮華經玄義》（大正藏第 33 冊，以下簡稱《玄義》），以之作為我們

---

<sup>1</sup> David Chappell, "Forward", *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*, Paul Swanson, Berkeley: Asian Humanities Press, 1989, 頁 vii。

探討的主題材料。至於智顛在《玄義》中的符號詮釋，廣義的來說，是有關對五字經題“妙法蓮華經”之闡釋，以及有關此經題所蘊涵之義理。法國後期結構主義者富科指出：

“…符號的選用…是為了發掘必然性的語言，此語言必是來自於自然，並將之囊括在其所擁有的空間，這是最終的語言分析及其組成規律。”<sup>3</sup>這裏所說的符號有兩種類型，包含了兩層必然性的語言。第一類是天然符號，包含了大自然所要表達的東西，即符號所蘊涵的必然性的語言，是大自然的意圖所在，必需借助人們去將之發掘出來；第二類是人工符號，乃是作者借助天然符號的選用來表述某種主題。顯然，人工符號亦包含了一層與作者的意圖相關的必然性的語言，

---

(承上頁)

<sup>2</sup> 現代有關智者大師的主要研究著作有：Leon Hurvitz 的“Chih-i (538-597) An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk”, *Melanges chinois et bouddhiques*, Douzieme volume : 1960-1962, Bruxelles, Juillet 1962; Neal Donner 的博士論文 *The Great Calming and Contemplation of Chih-i*, The University of British Columbia, April 1976; David W. Chappell 的 *T'ien-t'ai Buddhism : An Outline of the Fourfold Teachings*, Tokyo : Daiichi Shobo, 1983; Paul Swanson 的 *Foundation of T'ien-t'ai Philosophy : The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley : Asian Humanities Press, 1989; 吳汝鈞的 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Hawaii, 1993; 牟宗三的《佛性與般若》上下兩卷，台灣學生書局，1977；日人安藤俊雄的《天台性具思想論》，演培法師譯，台北：天華出版事業股份有限公司，1989；曾其海的《天台宗佛學導論》，北京：今日中國出版社，1993；潘桂明的《智顛評傳》，南京出版社，1996；李志夫教授編著的《妙法蓮華經玄義研究》，台北：中華佛敎文獻編撰社，1997；陳英善的《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997。

<sup>3</sup> Foucault, *The Order of Things*, New York, 1973, 頁 62。

但這第二層語言必須與第一層相符。只有當兩層語言重疊時，它才能使人工符號具有與天然符號相同的效應，而成為“最終的語言分析”，並能使作者的立場和觀點更鮮明而有力，而成為語言的“組成規律”。如果智者大師在《玄義》中對《法華經》的詮釋是以荷花為中心形象的話，那麼，荷花作為天然符號也就能代表真切的現實相狀。也就是說，自然通過荷花的形象來演說佛法。既然荷花所蘊涵的語言乃是對於現象世界真實性的描述，荷花所要表達的東西就必定體現了實相真諦。簡而言之，智者大師《玄義》中的符號詮釋乃是表達難以把握之真理的一種手段。這裏限於篇幅，我們不能對智顛的符號詮釋體系作一一的探討，只能將重點放在其中的一個方面，即智顛是如何選用數字來進行符號詮釋的。

數字是人類對現象世界的抽象概念。人類認識世界的知識有時是通過對於數字的分類反映出來的。數字儘管是抽象的，但它卻是宇宙萬物運行的具體展現。數字的分類極其重要，因為它是事物規律性的總結，能夠以最簡潔的方式來代表宇宙。我國最早對於數字的選用要追溯到《周易》古經，八卦中的每一卦都由三爻組成，六十四卦中的每一卦又由六爻組成。各卦的構成皆以陰陽兩爻為基礎。陰象徵柔弱，陽象徵剛強。各爻之間的組合具有一定的意義。概而言之，八卦是模擬天地萬物的形成，六十四卦則反映了天地運行變化的規律。大自然的形成、運動以及演變由這些數字的分類而

得到了規範化。數字的分類在《老子》第四十二章中有著明確的表述：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”數字一可以說是代表了道——宇宙之始。數字二表示了陰陽兩氣乃是構成世界萬物的基礎物質。數字三則代表了世界上的萬事萬物。數字的分類以象徵的方式表達了人類對世界的理解。在《玄義》中，智者大師對於數字的運用並非一般的緊縮語，而是有意識地以特定的數字符號來表達他自己的理論體系和哲學思想。智顛通過精心的數字運用，不僅加強了他的討論的力度，而且把他自己的理論與他所詮釋的理論融為一體，體現了他的圓融哲學。下面就智者大師對於數字的具體運用作一些初步的探討。

一、數字十的運用。十位數在佛教裏是整體的象徵，如十方（東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下）從平行面涵蓋整個空間，突出了宇宙的廣度。而由十法界（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、辟支、菩薩、佛）所代表的不同的世間，是按等級由下至上，從縱的一面描畫了整個宇宙，突出了宇宙的深度。與此相對應，《玄義》是由十卷組成，可以將之看作是整體完美的象徵。當三軌（即真性軌、觀照軌、資成軌）<sup>4</sup>類通十種三法（即三道、<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> 此三軌為覺悟的三個方面。真性軌是理的方面；觀照軌是智的方面；資成軌是行的方面。

<sup>5</sup> 三道指苦道、煩惱道和業道，為成佛的契機。智者大師認為，此三道是眾生求解脫的契機，無此，則亦無成佛之說，故三道即三德。

三識、<sup>6</sup>三佛性、<sup>7</sup>三般若、<sup>8</sup>三菩提、<sup>9</sup>三大乘、<sup>10</sup>三身、<sup>11</sup>三涅槃、<sup>12</sup>三寶、<sup>13</sup>三德<sup>14</sup>)時，這十類範疇從橫的一面代表了覺悟成佛的諸種法則。<sup>15</sup>當三軌類通

<sup>6</sup> 三識即庵摩羅識 (Amalavijñāna)、阿黎耶識 (Ālayavijñāna) 以及阿陀那識 (Adanavijñāna)，為成佛的種因。阿黎耶識為種子識，儲存生死種子或智慧種子。庵摩羅識為無分別識或淨識，是成佛之因。阿陀那識為分別識，是生死之因。按照智者大師的看法，此三識只在一人，“是一人三心耳。”（《大正藏》第三十三冊，頁 744 中）

<sup>7</sup> 三佛性即正因佛性、了因佛性和緣因佛性，亦是成佛的三個種因。正因佛性指眾生本具之性，決定了眾生成佛之可能性。了因佛性為智慧的一面，能照了這從本以來所具有之性，即真如之理。緣因佛性是生起智慧的助緣，指所有的功德善行。

<sup>8</sup> 三般若即實相般若、觀照般若與文字般若，為成佛的三個面相。實相般若若能照了實相之智慧。觀照般若是與止觀修行相關之智慧。文字般若是與語言文字相關之智慧，可用來善巧說法。

<sup>9</sup> 三菩提即實相菩提、實智菩提和方便菩提，為佛的三種覺悟。實相菩提是從理上來說，為內在原有之覺悟，使實相之照了成為可能。實智菩提是照了實相後所獲得之覺悟。方便菩提指佛在菩提樹下之覺悟，因是為了眾生之解脫，故是方便覺悟。

<sup>10</sup> 三大乘即理乘、隨乘以及得乘，為佛所乘之三乘。理乘指佛住於事物本有之屬性；隨乘指佛自住理乘所具之智慧；得乘指眾生所得之利益來自佛方便說法。

<sup>11</sup> 三身即佛所具之法身、報身及其應身。法身 (Dharmakāya) 指佛說法所聚之身，無邊無際，遍佈宇宙間。報身 (Sambhogakāya) 指佛功德圓滿所聚之身。應身 (Nirmāṇakāya) 指佛應十方眾生之需所變現之身。

<sup>12</sup> 三涅槃即性淨涅槃、圓淨涅槃以及方便淨涅槃，為佛之三種涅槃。性淨涅槃指佛本性所具之理性涅槃。圓淨涅槃指佛修行成圓滿清淨所入之涅槃。方便淨涅槃指佛為利益眾生而娑婆世界示現之涅槃。

<sup>13</sup> 三寶即法寶、佛寶和僧寶。法寶是佛所說之諦理；佛寶指佛之覺悟導源於其對諦理的認識；僧寶指僧代表了理和事的融會。

<sup>14</sup> 三德即法身德、般若德和解脫德，為佛所具之德。法身德源自佛之法身，特指佛所說之實相之法。般若德源自佛所具之般若智慧，特指所有方便法門皆具般若智慧。解脫德源自佛之覺悟，此覺悟純是為了眾生之解脫。

<sup>15</sup> 見《大正藏》第三十二冊，頁 744 上至頁 746 上。

十法界十如是（即如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報以及如是本末究竟等）時，這是從縱的一面代表了整個宇宙的諸法實相。如此橫通及豎通十類範疇，使得其所代表的諸法具有了廣度和深度，富於整體感。

另外，智者大師將經題中的“妙”字歸類為跡中十妙（即境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙以及利益妙）和本中十妙（即本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙以及本利益妙），<sup>16</sup>這顯然是為了將佛法之妙盡行囊括其中。因為，如果本門是一切跡之源頭的話，它就代表了空間，能在空間上涵蓋一切。如果佛歷三世阿僧祇劫所成之佛果代表了時間的話，跡門就能在時間上包括一切。

二、數字六的運用。六位數在《周易》六十四卦中占有重要的地位。“[每一卦]都具三種力量[天、地、人]，並將此三種力重疊。故在周易體系中，六十四卦的每一卦皆由六爻組成。每爻以陰和陽、弱和強來區別，並互相交替。因此，在

---

<sup>16</sup> 智者大師將《妙法蓮華經》分為跡門和本門兩個部分。經的前半部分為跡門，是有關釋迦牟尼佛之本生故事及其今生菩提樹下之覺悟成佛。經的後半部分為本門，揭示了佛早已成佛之事實。佛在娑婆世界數數唱生、唱滅，只是這尊久遠成佛之如來的變現而已，為的是使眾生也能覺悟成佛。

周易體系中，有六種位置，其格式是完整的。”<sup>17</sup>顯然，在周易中，六位數所代表的是陰陽格式的互相交替，並以此交替的形式構成一個個完整的統一體。無獨有偶，智者大師運用了類似的方法來闡述本和跡的概念。也就是說，本和跡被界定為六對範疇，<sup>18</sup>每一對範疇的定義皆與上一對銜接。在第二對範疇裏，本的定義是第一對範疇本與跡之定義的綜合，跡的定義則從本的定義中衍生出來。第三對範疇裏本的定義繼承了上一對跡的定義，而跡的定義亦是從本的定義中衍生出來。第四對範疇的本與上一對範疇中的跡相銜接，是其意思的延伸。跡的定義則從本的定義中延伸出來。第五對範疇的本之定義是上一對本跡概念的總和，跡之定義亦從本的概念中推演出來。第六對範疇的本之定義似乎與前面不相關，其實是前五對概念的總結。因為這五對皆是佛在《法華經》中所開示的實相真諦，是佛畢生說法之真正的用意所在。與本相對的當然是跡的概念，其定義必是佛在過去時所說之法。智者大師通過給這六對概念以層層演進、交相重疊的方式下定義，揭示了本和跡之相輔相成的關係以及兩者在

---

<sup>17</sup> 陳榮捷，*A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972, 頁 269。

<sup>18</sup> 這六對本和跡的範疇是：I. “本者，理本，即是實相，一究竟道。跡者，除諸法實相，其餘種種皆名為跡。” II. “理之與事皆名為本，說理說事皆名教跡也。” III. “理事之教皆名為本，稟教修行名為跡。” IV. “行能證體，體為本。依體起用，用為跡。” V. “實得體用名為本，權施體用名為跡。” VI. “今日所顯者為本，先來已說者為跡。”《大正藏》第 33 冊，頁 764 中。

一起所構成的完整性。

由六位數所組成的統一體還通過蓮華的形象顯示了出來。蓮華用來為本跡作譬，各為三譬，本和跡三個譬喻相加，共成六譬，<sup>19</sup>而本跡則從權實的角度來闡述。“權”為方便法門，意在引領眾生，令其根基成熟。“實”是佛真正的用意所在，故為圓融實諦。跡門的第一個譬喻是說明方便之權的作用只是為了顯實。第二個譬喻說明了權的不可或缺性。與實相比，權儘管顯得微不足道，但要顯實，必得假借權的作用不可。第三個譬喻是說，儘管權有其相對的重要性，但它並非最終真理，故權所代表的聲聞乘、辟支佛乘以及菩薩乘須廢，以顯佛之本意的實。本門中的第一個譬喻強調了權實的不可分割。第二個譬喻從顯本的角度肯定了權的必要性。沒有權的中介作用，作為最終真理的實就無人知曉。第三個譬喻揭示了廢跡的必要性，因為，當本已顯之後，跡若不廢，就會成為眾生成佛的障礙。因為，眾生若執著於權，視而不見三乘只是方便之權，那麼，他們就無法達到成佛的

---

<sup>19</sup> 這六組譬喻的前三組是跡門的譬喻：I. “花生必有於蓮，為蓮而花，蓮不可見。此譬約實明權，意在於實，無能知者。” II. “花開故蓮現，而須花養蓮，譬權中有實而不能知。今開權顯實，意須於權，廣識恒沙佛法者，只為成實，使深識佛知見耳。” III. “花落蓮成，即喻廢三顯一，唯一佛乘直至道場。菩薩有行，故見不了了，但如花開。諸佛以不行故，見則了了，譬如花落蓮成。”接下來的三組是本門的譬喻：I. “花必有蓮，譬跡必有本，跡含於本。意雖在本，佛旨難知。” II. “花開蓮現，譬開跡顯本，意在於跡。能令菩薩識佛方便。既識跡已，還識於本，增道損生。” III. “花落蓮成，譬廢跡顯本。既識本已，不復迷跡，但於法身，修道圓滿上也。”見《大正藏》第三十三冊，頁 773 上。

最終目標。

三、數字五的運用。五位數在中國文化中是對現象世界既具體又具象徵性的描繪。由數字五象徵的事物之間相互對應，交替互補，形成一個圓圈圖案。組成世界最基本的五種物質是金、木、水、火、土，以土居中。此五行代表了其餘所有以五位數組成的單位，因為它們之間都能各個對應。諸如五方（東、南、西、北、中）、五音（宮、商、角、徵、羽）、五臟（心、肝、脾、肺、腎）以及五谷（稻、黍、稷、麥、菽）等等雖為不同的種類，但它們皆能與五行一一對應，無非都被包含在五行的範疇中。不僅如此，就像五行一樣，各單位中的五個方面也都密切相關，交替互補。因此，五位數之間的輪番交替就形成了一個完整圓型，象徵著整體性與完美性。

饒有趣味的是，智者大師在《玄義》中用五章（或稱五重玄義，即名、體、宗、用、教）來闡釋《妙法蓮華經》，無論是有意或無意，五章與經題恰巧都是五位數。五字經題顯然包涵了玄奧之義理，而五章則用來發掘每一個字所含之深義。更進一步而言，智者大師的五時判教體系亦是意在從時間順序上囊括佛一代說教。<sup>20</sup>再者，乳之五味<sup>21</sup>被用來譬喻五時，象徵著如來所說一代聖教次第總和之完美無缺。

四、數字四的運用。在智者大師的判教體系裏，數字四極為重要。佛之四諦說（苦、集、滅、道）以及十二因緣說（即

無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死)皆與智顛判教理論中的化法四教<sup>22</sup>相對應。故其四種四諦<sup>23</sup>和四種十二因緣<sup>24</sup>的理論乃是與四教相對應的產物。

(承上頁)

- <sup>20</sup> 五時教判為：I.華嚴時。佛在菩提樹下成佛後，即向利根菩薩說《華嚴經》之頓悟法門，然而在坐的聲聞弟子卻如聾如啞。II.鹿苑時。這一時是專對聲聞、辟支佛而說的。為了讓他們能逐漸理解深奧的佛法，佛先說四諦、十二因緣等淺顯的義理。III.方等時。佛在這一時說一些淺顯的大乘義理，意在使小乘弟子對大乘有所認識。IV.般若時。佛在這一時說般若空的大乘法門，空是從事物無自性，乃因緣和合而成的角度來說的。既然萬物皆空，大小乘之間的區別也不存在。V.法華涅槃時。這一時乃是佛最後的說法，表露了佛說法的真正用意乃在導引眾生趨向佛乘實諦，其它三乘（聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘）皆會而歸於一佛乘。
- <sup>21</sup> 《大般涅槃經·聖行品》(Mahāparinirvāṇasūtra)卷七中提到乳之五味，將之喻佛各階段的說法：“有如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。”“佛亦如是。從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等，從方等出般若，從般若出涅槃，有如醍醐。”（見《大正藏》第十二冊，頁449上）。
- <sup>22</sup> 智者大師的判教理論被稱為“五時八教”。五時如上所說。八教指化法四教（即藏、通、別、圓四教義）和化儀四教（即頓、漸、秘密、不定四種說法的方式）。有關判教的說明，參見吳汝鈞的“天台宗的判教理論”，《諦觀》第八十二期，台北，1995年七月，頁01至19。
- <sup>23</sup> 四種四諦是四教中人對佛四諦說的不同理解。“生滅四諦”是二乘人（聲聞和辟支）對四諦的理解，將苦認為實有，而要滅欲取苦以求解脫。“無生滅四諦”是通教人對四諦的理解，以空來看待苦。若既是空，故無生。無生，故無有集（造成苦的原因）亦無有道（修行至涅槃之道）。“無量四諦”是別教菩薩對四諦的理解，從事的方面來看萬事萬物乃具無量相。“無作四諦”是圓教人以理或實相中道來看四諦，所謂“煩惱即菩提”，“生死即涅槃”，“即事而中，無思無念，無誰造作，故名無作”（《大正藏》第三十三冊，頁701中）。
- <sup>24</sup> 四種四諦是四教中人對佛十二因緣說的不同理解。“思議生滅十二因緣”為藏教法門，視無明為生死之本。“思議不生不滅十二因緣”為通教法門，視無明為空。“不思議生滅十二因緣”為別教法門，將一念視為無明之因。“不思議不生不滅十二因緣”為圓教法門，將理和事視為一體，理即事，事即理，生死其實為非生非死，無所謂生死。此乃絕言冥會、不可思議之境界。

數字四的重要性還可以從一年有四季中體現出來。四季乃是一個完整的交替循環。不同的植物在不同的季節裏得以生長。就像四季的作用是使萬物生長成熟一樣，四教所含的意義是對機說法，使眾生（不管是鈍根人或利根人）皆能從佛說中得益，根機成熟。再者，在中國傳統的宇宙觀中，有所謂天圓地方之說。這個方顯然是從東南西北四方推出的結論。對於智者大師來說，這個宇宙觀並不重要，重要的是，四所代表的思維方式，即以四象徵一個完整的漸進過程，如四季之滋潤萬物，數字四也揭示了四教的作用，乃亦是為了利益一切眾生。同時，以大地之方而包容世上之森羅萬象，似乎也暗示了化法四教和化儀四教乃包括了佛所說與所用的所有的教義和教法，涵蓋了整個一代聖教。

四位數不僅在中國傳統觀念中有其重要性，而且在佛教裏也不例外。地、水、火、風在佛教裏是構成人體以及其它物質的基本元素。苦、集、滅、道四諦是佛教中最基本的原理。所以，智者大師體系中四種對四諦及十二因緣的認識可以說是分別代表了眾生的四種不同的根機，即鈍根、中根、利根以及上上根。

五、數字三的選用。在中國傳統的認知體系中，數字三是天、地、人一體的展現。“三”的重要意義在《老子》中已經說得很清楚：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”“三”在中國哲學裏顯然是代表宇宙萬物的基本單位。這個象徵意

義在《周易》裏就得到了證實。八卦的每一卦均由三爻組成，六十四卦的每一卦則由三爻之重疊而成六爻。這個以三為一體的觀念在智者大師的三諦理論<sup>25</sup>中得到了充分的展現。天、地、人三者之間的不可分割也是空、假、中三諦的特性之一。當然，智者大師的三諦說之含義遠為豐富，它所蘊涵的不只是不可分割的一面，而且還有圓融無礙的一面。空、假、中為一體之三面，每一面均包含了其它的兩面，並且一即全體，全體即一。故以即空、即假、即中組成的三諦乃是圓融無礙的統一體。如果說，天、地、人的概念作為一個整體，強調的是三者之間的相互作用，那麼，三諦說則以全方位的觀點，將佛法（這裏指宇宙萬物）視為圓融的整體，以中道來統一對事物（或持空，或持假）的看法。另外，三諦說也反映了中國哲學中對現實人生的肯定態度。這種對人世間的肯定使得智者大師的中道理具有了具足諸法以及功用性的特色。<sup>26</sup>具足諸法乃是對於現實世界千差萬別的現象之

---

<sup>25</sup> Paul Swanson 的 *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy* 一書將三諦理論作為整本書的研究主題，認為三諦說是智者大師理論的中心。吳汝鈞先生則持反對意見，認為中道-佛性才是智者大師的主旨之所在。另外，吳先生批評了 Swanson 只把中道看成是綜合空和假兩面的理解乃不夠深入，沒有聯系到佛性，吳先生的論證言之成理。（見 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* 一書和頁 200 的注解。）

<sup>26</sup> 吳汝鈞先生在其 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* 一書中持中道即佛性的觀點，並論證了智者大師中道一佛性理論所具有的常住性、功用性以及具足諸法等特性。見書，並參見“天台宗的真理觀”，吳汝鈞，《諦觀》第八十二期，台北，1995年七月，頁 20 至 44。

肯定，功用性指的是在世間教化眾生的作用。這種對現實人生持積極的態度與道家的觀念相吻合。對於道家來說，其目標是“與萬物一體，與天地共存。這顯然不是對人生的否定哲學，而是將人世間擴展至整個的宇宙。”<sup>27</sup>中國傳統一貫以來即是這種積極的哲學，並早在《周易》中就已經初露端倪。正如陳榮捷先生所評論的那樣，《周易》所描繪的“是一個不斷變化的宇宙，無論從中產生出何種東西，都是美好的。”<sup>28</sup>這與智者大師著名的警句“一色一香無非中道”有相通之處，乃蘊涵了智者大師對萬事物的肯定。而這個觀點是符合邏輯的。因為若每一件事物皆體現了中道實相，那它們當然不在否定之列，而應當加以肯定的了。

再者，天台學裏最重要的體系乃是判教理論。<sup>29</sup>無獨有偶，它也是由三個部分組成的，即佛說教的時間地點，稱為“五時”；佛說教的內容，稱為“化法四教”；以及佛說教的方法，稱為“化儀四教”。將此三方面結合在一起，一個中國佛教史上最全面的判教體系便由此形成，浩繁的佛教經論得以有系統的得到分門別類的解釋。三位數以其大而化之的簡潔性，象徵了將整個宇宙囊括於胸的全方位視角，而這也

---

<sup>27</sup> 見陳榮捷，*A Source Book in Chinese Philosophy*，頁 186。

<sup>28</sup> 同上，頁 262。

<sup>29</sup> Bruno Petzold 的煌煌巨著 *The Classification of Buddhism : comprising the classification of buddhist doctrines in India, China and Japan*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1995，是有關判教理論的綜合性研究。

正完美地體現在了智者大師的體系裏。

六、數字一的運用。如上所說，數字“一”乃是宇宙真理“道”的代表。道是天、地、人之和諧的統一。與此相似，智者大師體系中的數字一代表了絕對之真理--一實諦。這個一實諦即實相，展示的是現象世界的真實性。在《法華經》中，這個實相即一佛乘，是眾生所要追求的最終目標。其它三乘（即聲聞、辟支、菩薩）皆會歸於佛乘，即所謂“會三歸一”。

從以上簡略的描寫中可以看出，智者大師乃把數字作為符號來表述他自己的圓融哲學，其特色為事物的不可分割性、無分別性、相互認同性、融合性、全方位性以及對一切存在之肯定性，如此等等均是智者大師圓融而全面的整體觀下的產物。值得注意的是，智者大師在用不同的數字範疇來表達自身的觀點時，這些數字是以不同的圖案樣式出現的。十位數一般是以層層向上的形式來展開，諸如十法界。而每一法界包括了其它九法界，成百界。每一界又都具十如是，這樣就有千界。千界再配上“三種世間”（眾生世間、國土世間、五陰世間），便成三千界。這三千界皆出自一念（即一心）。從一心到三千界，是智者大師所說的“一念三千”，這是一個向外延伸的圖式，從一點而及其餘，乃至整個宇宙。而從三千界到一心，則是一個收縮的圖式，是從世界的末端回歸到本體之起點。這種伸張和收縮的圖樣，形象地說明了智者大師一念三千的理論，即整個宇宙只是心的作用而已。這一

理論為智者大師一切眾生皆得成佛的結論作了論證。既然一心是成佛的關鍵，心轉，境界也就隨之而轉，那麼，佛之境界並非遙不可及，只在一心而已。

至於三位數的圖式，三諦說的即空、即假、即中便是一個極好的例子。因三者是同時存在的一體之三面，故它們之間的關係可形成一個圓形（見圖 A）。智者大師的“三即一，一即三”之說就說明了個體與整體的關係。整體反映在每一個個體中，而每一個個體又都代表了整體。前面提到，無區別性是三諦說的特性之一，而這也可以看成是浩莽無際、無分無別的蒼天之特性。天在中國人的宇宙觀裡恰巧也是圓形的，而這個圓形被智者大師賦予了重要的意義，因為它所象徵的是作為終極真理的實相，這乃是一個包容萬象、事物之間融合無間的統一體。

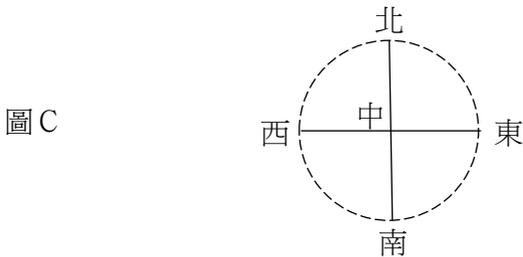
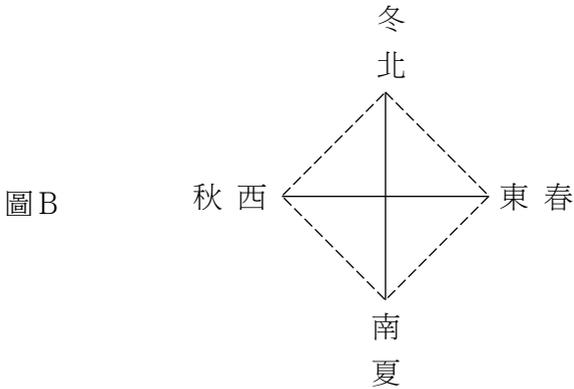
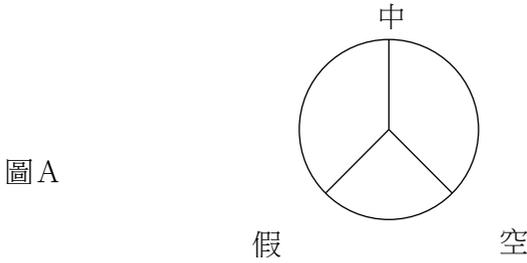
如果說，以三位數組成的圓形的特色乃是無分別性，揭示了存在之根本屬性乃是融合無間的統一體。那麼，四位數所展示的則是佛說法的多樣性。數字“四”之交替循環所構成的恰巧是方形，如東、南、西、北四方。與此四個方向對應的是春、夏、秋、冬一年四季的循環（見圖 B）。智者大師的化法四教亦是一個交替演進的程序，故也可以像四方那樣排成四個方位，形成一個方形圖案。方形在中國傳統的宇宙觀中與大地相關，表明了大地上不同的自然現象以交替互補的形式出現。事實上，四教也正是佛在娑婆世界說法的產物，

代表了佛教的不同教義。所以，將智者大師數字四的運用所蘊涵的意義與大地的特色相聯系，當是順理成章的結論。

與三位數的樣式相同的是五位數，亦成一個圓形圖案。最典型的五位數之運用是以東、南、西、北、中所代表的五方，四方圍繞著中間形成圓圈（見圖 C），象徵著中心位置的優越地位。但在同時，這個圖案又是全方位的，四方在中央的統領下，享受著平等的地位。智者大師的五時判教也可以說是這個圓形圖案的縮影。既然《法華經》為最高義理，法華、涅槃時就可以說是占據了中心位置，而其它四時則圍繞在四邊。法華涅槃時的崇高地位並不影響其它四時的存在。相反的，沒有前四時的準備，聽眾也不能理解法華的教義。法華、涅槃時不僅肯定了其它四時的重要性，而且將四時的教義盡行包括其中，使五時形成了一個前後相連的整體。這個由五方組成的圓形圖案顯然是智者大師圓融哲學的又一形象的體現。

本文儘管只涉及了智者大師符號詮釋體系的一個方面，但其體系的嚴密性和複雜性已顯而易見。智者大師的整個符號詮釋事實上運用了多方面的技巧，它們所揭示的乃是一個密切相聯、互通互入的網絡，同樣體現了智者大師的圓融哲學。有關智者大師的符號體系，還有大量的研究工作有待學者去做，以便進一步去發掘其符號體系的價值，其在中國符

號學領域裏所取得的成就，以及其對中國佛教發展所作出的貢獻。



## 參考書目

David Chappell

“Forward” , *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*, Paul Swanson, Berkeley : Asian Humanities Press, 1989

Leon Hurvitz

“Chih-i ( 538-597 ) An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk ” , *Melanges chinois et bouddhiques*, Douzieme volume : 1960-1962, Bruxelles, Juillet 1962

Neal Donner

*The Great Calming and Contemplation of Chih-i*, The University of British Columbia, April 1976

David W. Chappell

*T'ien-t'ai Buddhism : An Outline of the Fourfold Teachings*, Tokyo : Daiichi Shobo, 1983

Paul Swanson

*Foundation of T'ien-t'ai Philosophy : The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley : Asian Humanities Press, 1989

Foucault

*The Order of Things*, New York, 1973,

Bruno Petzold

*The Classification of Buddhism :comprising the classification of  
buddhist doctrines in India, China and Japan,*  
Wiesbaden : Harrassowitz, 1995

陳榮捷

*A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, New Jersey :  
Princeton University Press, 1972

吳汝鈞

*T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Hawaii, 1993

牟宗三

《佛性與般若》上下兩卷，台灣學生書局，1977

安藤俊雄

《天台性具思想論》，演培法師譯，台北：天華出版事業  
股份有限公司，1989

曾其海

《天台宗佛學導論》，北京：今日中國出版社，1993

潘桂明

《智顛評傳》，南京出版社，1996

李志夫教授編著

《妙法蓮華經玄義研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，  
1997

陳英善

《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997。