

《法華玄義》的成就

上海大學社科學院哲學系 沈海燕

內容提要

作為天台佛學的根本教義，智顛的《法華玄義》在“天台三大部”中具有舉足輕重的意義。故此，若能瞭解這一巨著的成就，我們便能深入智顛博大精深之圓融哲學思想體系。本文從三個方面闡述了智顛這部著作的成就：一是有關《法華玄義》的文本結構和理論框架，二是有關智顛建立其思想體系所運用的方法和技巧，三是有關智顛思想體系的內容及其佛教哲學形成的過程。

關鍵字： 1、《法華玄義》 2、圓融哲學 3、中道實相
4、十妙 5、天台佛學

一、引言

天台佛學的重鎮當首推天台宗的實際創始人智顛（538-597）的“天台三大部”，即《妙法蓮華經文句》¹、《妙法蓮華經玄義》²和《摩訶止觀》³。前兩部是對《法華經》的教義和教相的詮釋，後一部則論述智顛自己的圓頓止觀體系。儘管天台三大部各有不同的側重點，但由於《法華玄義》本身的性質，乃是對作為最究竟的佛說的《法華經》⁴的全面而系統地詮釋，使得《法華玄義》成為表達智顛思想體系及其佛教哲學的最完整的著作。通過揭示《法華經》一佛實相說的宗旨，智顛得以將他自己的佛教哲學體系呈現在世人面前。智顛之煌煌巨著《法華玄義》以其對佛教系統性的組織和創造性的詮釋，強有力的論證，縱橫交錯而層次分明的文本結構而具有無窮的魅力。這一複雜的結構形成源于智顛對其理論總是從各個角度、用不同的範疇來進行全方位的闡述，故其推理論證邏輯性強，十分精密、準確和完美，同時其文風又富於創造性和創新精神，生動活潑而自由自在，所謂隨心所欲而不逾矩也。

智顛的這部著作的意義在於，它以其完整性和系統性而將佛教

¹ 或稱《法華文句》，隋智顛說，灌頂筆錄，10卷。見《大正藏》冊34，1718，頁1至頁150。

² 或稱《法華玄義》，隋智顛說，灌頂筆錄。10卷。見《大正藏》冊33，1716，頁681至頁814。

³ 原名《圓頓止觀》，隋智顛說，灌頂筆錄，10卷。見《大正藏》冊46，1911，頁1至頁140。

⁴ 《法華經》之至高無上的地位在經中得到肯定，如《法華經·法師品》云：“是法華經藏，深固幽遠，無人能到。”（《法華經》，《大正藏》冊9，頁31下）又如《法華經·安樂行品》曰：“此法華經，諸佛如來秘密之藏，于諸經中最在其上。”《法華經》，《大正藏》冊9，頁39上。

的主要理論思想都包容進去了。過去散佈於各個佛教經論的主要的佛教理論和概念都在智顛體系化的詮釋中被重新界定和論證，形成了一個前後連貫一致而能自圓其說的佛陀說教體系。同時，智顛也將晉隋之際的主要佛教學說都作了檢視，去蕪存精，以嶄新的面貌重新呈現出來。故智顛的哲學一向被譽為“圓融哲學”。一言以蔽之，《法華玄義》是智顛圓融哲學的具體體現。惟有深得《法華玄義》的精髓，才能深入智顛圓融的思想體系。筆者意圖通過對《法華玄義》文本的研究，就其圓融哲學從三個方面進行論述，以展現其對佛教中國化之形成所做的豐功偉業。

筆者的研究表明，智顛在《法華玄義》裏的思想體系是通過對《法華經》的精妙詮釋體現出來的。智顛的成就不僅表現在他的哲學思想，也同樣表現在他運用各種技巧方法來構成其理論，並使其理論完美無缺而立於不敗之地。這是因為，智顛所用的技巧方法是其圓融哲學指導下的產物，而這一哲學又與《法華經》的精神相符。後者被視為佛陀最究竟的說教，暢佛之本懷，會三乘方便，歸一乘之真實，謂“諸佛如來秘密之藏，于諸經中最在其上。”⁵故其教義為一圓實教。智顛之哲學思想所契合的正是《法華經》所展現的不思議佛境，從而使《法華玄義》成為有關《法華經》之詮釋的最具權威、最有影響力的著作。智顛的詮釋與其理論諸如實相說，契入實相的方法等等，成為天台佛學的支柱。故本文專注於探討《法華玄義》文本及其智顛在《法華玄義》中所取得的成就，以揭示智顛圓融哲學是如何通過其文本《法華玄義》反映出來的。顯然，智顛的成就為佛教在中國的發展奠定了基礎，其後的各個佛教宗派的建立或多或少都受到其理論體系的影響。智顛的哲學理論和宗教體系

⁵ 《法華經·安樂行品》，《大正藏》冊9，頁39上。

規範了中國佛教的特色，諸如判教體系，實相理論，止觀學說等等範疇，皆是各佛教宗派建宗的理論要素。在認知論方面，智顛哲學圓融會通和體系化的特性也成了中國佛教的主要思維方式。如為華嚴宗的實際創宗者法藏(780-841)所大力張揚的“理事無礙”觀顯然受智顛哲學之浸淫頗深，強調理與事之為一體，相即相入。禪宗則認為，世間任何現象和事物都可以是頓然覺悟的契機。這種認識乃是智顛的中道實相觀“一切世間治生產業，皆與實相不相違背。一色一香，無非中道”的繼承和發揚。吳汝鈞先生指出，天台、華嚴和禪宗都注重事用，關注世間。⁶此種對事用的強調顯然也是智顛思想影響的結果。至於由最澄(Saichō)(767-822)創立的日本天台宗，其基本特性乃承自于中國天台宗，亦以《法華經》為根本教說。日蓮(Nichiren)(1222~1282)依據《法華經》開創日蓮宗，不但將《法華經》奉為最殊勝的經典，更崇奉“妙法蓮華經”五字經題，主張只唱題便能成佛。這些依《法華經》而立宗的派別都可視為智顛在其巨著《法華玄義》中對《法華經》經題的詮釋所作之努力的結果。因此，本文旨在對《法華玄義》及其智顛在《法華玄義》中所取得的成就進行一番檢視，以展示這些成就是如何反映智顛的圓融哲學的。

智顛的哲學從何種意義上來說可以被視為“圓融”呢？根據我們對《法華玄義》的研究，智顛所展示的圓融之實相真理的特性與其佛學思想具有完全的一致性，從而建立起了其圓融的哲學體系。

其一，實相所代表的是融會各乘的一佛乘。這是揭示實相無所不包的特性。顯然，一佛乘之位最高，證悟成佛乃眾生所追求的終

⁶ 見NG, Yu-Kwan 吳汝鈞: *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, 頁 xi。

極目標。其至高無上的特性使之成為唯一能融會其他三乘（聲聞、緣覺、菩薩）而歸於一乘的力量。故聯繫一佛乘而言之，實相具有包容一切的特性，能起到統攝各宗各派的作用。

其二，實相是由三元體組成的。這是描繪實相在空間和時間上構成的有機要素：所謂體廣（包容一切之理）、位高（究竟解脫的成就）、用長（恒久之救度眾生的行願）是也。故其境玄而妙，深廣不可測。是一實相而具三元，是三元而只是一體。實相非呆板固定的模式，而是靈活而全面的，不可用單一僵化、片面偏頗的思維模式來認知。智顛特別強調實相的靈活性，曰：“即一而論三，即三而論一。非各異，亦非橫亦非一，故稱妙也。”⁷

其三，實相即是佛境的代表。這是彰顯實相在成佛之境域中理（寂）事（照）兼融的特徵。智者認為，對實相的證悟即是契入佛境。在智者看來，成佛之境即是寂靜而常照。契理成佛解脫是寂靜，由慈悲誓願而應機度生是常照。此一照理鑒機之佛境正說明了實相之理並非靜止的，而是充滿活力的，能動的，具有濟世化他之功能。

其四，實相即是佛性。這是論證解脫之道落實到個體的可行性上。佛性為眾生本具之性。既然人人皆有實相佛性，那就為眾生皆能成佛提供了依據。同時，成佛亦是終極目標，因為只有一佛乘才能包容一切，普令眾生皆成佛道。再者，佛性⁸這一概念也代表了整個修行解脫的過程，包含了成佛之因和成佛之果。眾生本具之佛性說明了眾生成佛的可能性，是為成佛之基礎，即佛因；佛性彰顯的極至就是最終修證成佛，是為佛果。所以，作為普令眾生成佛的根

⁷ 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁692下。

⁸ 有關佛性這一概念的詳細闡釋，參見釋恒清《大般涅槃經》的佛性論，《佛學研究中心學報》第一期（1996），頁31-88。

據和現實，實相佛性具有其全體包容性，體現了大乘佛教不捨一個眾生的菩薩精神。而其整個的修行過程所包括的最初之佛因和最終之佛果，則展現了實相之完整性和圓融無礙的特徵。

其五，實相即是中道。這是從認識論的角度詮釋實相之無分無別、包容萬象、兼收並蓄、肯定一切的本質屬性，由對實相中道的把握而達到解脫自在。實相中道的具體內容即是空、假、中三諦圓融的真理之境，一心三觀之於一念心而能圓觀三諦的實踐進路，由修空、假、中三觀而破除見思、塵沙、無明三惑，證得三智（一切智、道種智、一切種智），從而成就佛果之三德，即般若、解脫、法身三德。

那麼，智顛的思想體系又是如何與上述之實相特性相契合而成為圓融哲學的呢？筆者試圖從八個方面來闡述智顛圓融哲學的特徵，此八個特徵正與智顛理論中的實相特性相吻合：即調和性、靈活性、完整性、全面性、能動性、功用性、完美性以及總攝一切性。

（1）調和性指調和事物之間的差異和各個派別所持之不同的見解，使得現實世界中所有的事物都能和諧共存。這是建立在現象界諸法皆相互依存，不可分離，實沒有獨立存在的個體之上的觀點。

（2）靈活性指思維和推理方式的綜合模式。一個人的世界觀不是僵化狹窄的，而是多方位的、非對立兩極的、非極端的，因此而能全面地獲得對事物之間內在聯繫和相通之處的洞察力。

（3）能動性指智顛所採用的各式論辯方法，必使其立論有根有據，立於不敗之地。此能動性亦表現在其詮釋的方法不拘一格，呈開放和靈活的態勢。這種態勢部分地表現在智顛對字詞的組合的分析，經此而論證其部分與全體相即認同的關係的理論。此種能動性還體現在智顛通過真理之境與智慧之互動關係來描繪事物真相的方

法，境與智因之而呈現互相契入、合和一體的格局。

(4) 功用性指智顛所應用的各種詮釋技巧，為彰顯其渾然一體、前後一致的思想體系而服務。

(5) 完整性是就智顛整個思想體系的性質來說的。這充分地反映在他對整個《法華玄義》的建構組合之中，反映在他傾力將一代佛教包容於其體系中，同時也在智顛總是將其理論建築在窮盡其他相關理論之上以及契入法界之深度和廣度的實相理論中充分的反映了出來。

(6) 全面性指的是一非片面性、非分別的、非隔離的圓融妙境，在此妙境中，諸法皆和諧一致，無非是一相同的現實，都建築在實相真理上。

(7) 完美性體現在智顛整個體系之組成，無論是其詮釋體系、論證、歸類、觀點、思想和概念的形成，皆是以完美無缺、無懈可擊為進路的。智顛對某一問題的論述總是窮盡其他一切可能與之相關的理論，以突顯其理論的形成乃是在客觀研討了他人的理論以後才得出的結論，這就使他的理論言之有據而無懈可擊。

(8) 總攝一切的特性體現在智顛對世界的積極的看法，認為實相是諸法之體，是無遠弗屆的。當實相以如此的面貌呈現出來時，智顛對俗世間所持之獨特的肯定的態度也就表現無遺了。生死無常、瞬息變幻之世間，其實卻與恒常覺悟所居之土無異。在智者看來，無常即是常。這可以從四方面來解釋。第一，從辯證的角度來看，作為相對的一組概念，只因有了無常，才有所謂的常的存在，無常和常是不能相離的，故兩者相即。第二，從形而上學的角度來看，無常本身其實就是常。世間永無止境的生死輪迴所呈現的不正是一種永恆的常態嗎？所以，無常即是常。第三，從宗教實踐的角

度來看，無常這種狀態正是促使眾生修行求解脫的原動力。沒有無常，又怎麼會有證悟而永住于常的最終解脫呢？第四，從圓融不二的法門來看，如來法身遍佈法界而為常，此常在世俗間所顯現的則是無常相。《法華經》中謂如來數數唱生、數數唱滅，而如來壽命實恒常久遠。智者稱如來常住於本國土而轉法輪，但卻以壽命之長短而示現無常相。顯然，如來之境妙不可測，而其常住性則是從無常的狀態中體現出來的。從這四個方面來說，俗世間所具有的是積極的意義，應該肯定。智顛這種獨特的觀點，與傳統佛教中對世間普遍持否定的態度反其道而行之。小乘對世界的看法是消極的，生死和涅槃是對立的兩邊，必待生死滅已，方得涅槃。而大乘中觀派雖將生死與涅槃等同，但這是建築在空性基礎上的認同，諸法既然當體即空，世間與涅槃當然也沒有差異。這仍然是從否定的進路來打破對立的兩極。與此相反的是智顛積極的世界觀，不再將世間看成是修行的障礙，而是修行的助緣。如果以圓教總攝一切的觀點來看，則可直接契入諸法實相：世間無常就是解脫之常，其體無二，皆是實相也。智顛的這種圓融的觀點與傳統佛教相比是極其新穎的，具有認識論和解脫論上的意義。

對智顛圓融哲學的探討，我們用三個問題的形式來加以展開。此三大問題的提出，意在展現智顛圓融哲學的具體文本內容和結構，付諸實踐的具體進路，以及蘊含在其哲學中的思維模式是如何構成中國化的佛教的。第一大問題通過對《法華玄義》提綱挈領的描述，旨在揭示智顛用以展現其圓融哲學的獨特的、創新的文風。第二大問題探討了智顛使用的各種論辯方法和呈現其思想的技巧及其動機。第三大問題通過進一步發掘智顛的思想體系來展現其哲學形成的過程。

這三大問題旨在從三個方面對智顛圓融哲學進行論述，以展現其對佛教中國化之形成所做的豐功偉業。第一個方面是對智顛詮釋和論述的方法進行研究。重點關注《法華玄義》的文本結構和理論框架，以探討智顛是如何通過對《法華經》的詮釋來呈現其理論體系的。第二個方面重點研究智顛是如何將其哲學付諸實踐而展示其普度眾生的宗教救贖的目標的。這主要是關於智顛建立其思想體系所運用的不同的方法和技巧。第三個方面是探討智顛的思維方式，乃屬於典型的中國本土整體觀的思維方式，視宇宙為一個和諧圓融的整體。這是旨在探討反映智顛圓融哲學的相關理論以及智顛為何青睞於此種圓融哲學的原因之所在。

二、《法華玄義》的文本結構和理論框架

《法華玄義》是由形式與理論兩部分組成的。其結構以“通釋”和“別釋”及“五章”（又稱五重玄義：名、體、宗、用、教）貫穿，理論上則由藏、通、別、圓四教義統攝。而形式上的結構乃是由縱、橫兩個方面來貫穿的。智顛分別將五章放在“通”和“別”兩個範疇之下來討論，使這兩大部分成為《法華玄義》的文本架構。

從總體上來說，整部著作由“通釋”聯繫橫的方面，涵蓋廣度；“別釋”則為縱，而形成深度。具體而言之，由於通、別兩部分均約五章而論，故各自又成縱、橫結構。也就是說，當“通釋”在廣度上展開時，“五章”從深度上進行闡述。而當“別釋”專注于深度時，五章則又在橫面上拓展，形成廣度。另外，《法華玄義》的整個詮釋如涓涓溪流，每一部分的討論都互相關聯，呈一逐步擴展的態勢：“通”和“別”兩大部分互為補充，第二大部分“別釋”是第一大部分“通釋”的延伸和擴展。“通釋”是為了檢視《法華經》

與其餘諸經的共通之處。因此，五章得以通申諸經。“別釋”是區別兩者的不同之處，五章特別用於詮釋《法華經》的宗旨。

作為詮釋經典的體例、文本組織的架構以及開展論述的宗旨，“五章”之重要性不言而喻。換言之，“五章”是智顛對所有佛經所含精髓的概括性總結。既然五重玄義乃蘊含于諸經中，那麼，所有的佛經都可用這五重玄義來作詮釋，並可從這五個方面來加以把握。另外，“五章”不僅是智顛詮釋佛經的方法體例，也是他用以組織其學說的方式，亦是文本得以有序開展的手段。是故，在五章框架下的對於《法華經》的詮釋，便是大師自身思想體系的顯現了。⁹而作為《法華玄義》的文本結構，五章則是智顛思想體系連貫一致的基礎。就結構上來說，五章是龐大的著作文本的支柱；就理論上來說，五章組織了整個的討論領域，使智顛對《法華經》的詮釋得以開展而體系完整。

除此之外，因《法華玄義》的理論建構由“四教義”貫穿之，故四教義是衡量每一部分詮釋的準繩，最顯著的例子就是智顛對十二因緣境和四諦境的描述。對這兩類真理範疇的理解分別是四種，相應於四教義。因有四種理解故，而有四種十二因緣。“思議生滅十二因緣”是藏教之境，“思議不生不滅十二因緣”是通教之境，“不思議生滅十二因緣”是別教之境，“不思議不生不滅十二因緣”是圓教之境。再者，因對四諦境有四種理解而產生四種四諦境。生滅四諦、無生滅四諦、無量四諦以及無作四諦——與藏、通、別、

⁹ 有關《法華玄義》的文本結構和內容的描述，參見沈海燕：“《妙法蓮華經玄義》管窺”，《閩南佛學》，宗教文化出版社，第三輯，2004，頁434—452。

圓對應。¹⁰此外，二十種契入各類真理之經的智慧可劃分為四類，分屬於四教。¹¹對於實踐之行的闡述也是在四教的範疇中進行的。具體而言，每一教都以約教增數而明行。¹²四教之不同的實踐之行便導致不同的修證果位，分別屬於四教的範疇。¹³對三軌（真性軌、觀照軌、資成軌）的檢視也是在四教義的標準下進行的，故三軌在四教中各具不同的定義。¹⁴顯然，四教義是智顛用來建構《法華玄義》的理論準繩，能統攝所有的佛教教義，使各種佛說成為一個圓融互補的整體。《法華玄義》是具體運用四教義的典範，而對四教義本身詳盡的闡述則見於智顛的著作《四教義》。吳汝鈞先生對四教義的重要意義曾作過如下的評論：

“因其（四教義）理論的全面性和清晰性而超越於其他理論之上，這一點是不能忽視的。這個理論證明了智顛對佛教教義的透徹理解，並展示了其自身對何以為圓融佛教的觀點。”¹⁵

¹⁰ 有關智顛真理之境的闡述，參見沈海燕：“境妙究竟 – 從妙法蓮華經玄義中看天台智顛對真理的論述”，《覺群·學術論文集》，商務印書館，第1期，2001，頁150-170。

¹¹ 有關智顛智慧理論的研究，參見沈海燕：“契入真理之境的智慧”，《覺群·學術論文集》，宗教文化出版社，第5期，2005。

¹² 有關智顛實踐之行的理論，參見沈海燕：“論天台智者的實踐體系”，《覺群·學術論文集》，商務印書館，第2期，2002，頁65-82。

¹³ 有關智顛修行果位體系的論述，參見沈海燕：“天台智者的果位論”，《戒幢佛學》，嶽麓書社，第2期，2002，頁303-333。

¹⁴ 有關智顛三軌理論的研究，參見沈海燕：“覺悟的要義——三軌成一大乘”，《佛學研究》，中國佛教文化研究所，北京，總第12期，2003，頁109-121。

¹⁵ “The comprehensiveness and clarity of his theory, and thus its supremacy over

所以說，四教義的理論代表了《法華玄義》的理論結構，也是將智顛佛學理論貫穿起來的體系，在這一體系下，大、小乘教義不再分裂，而是一個相輔相成、連貫一致的整體。此一判教體系之重要性不言而喻。它使不同的佛說得到了統一，並可作為判定各教粗、妙的工具，以揭示不可思議之妙法乃含方便之權法和究竟之實法。同時，這一體系也圓滿地解決了佛教中大、小乘教義互相矛盾的狀況，將不同的佛說皆歸結為蘊藏著佛陀普令眾生成佛的真實意旨。四教義的引介不僅使不同的教義得到了合理的解釋，而且還使之全部彙歸於圓教，而成一既含諸法差異而又是唯妙無粗的圓融實相。也就是說，當四教分開來看時，他們可以被判為粗或妙，權或實。但當從實相的角度出發將諸教統一起來檢視時，四教之間即互相認同，無分無別，融為一純妙無粗的境界。

三、智顛建立其思想體系所運用的方法和技巧

為了對智顛的圓融體系有更清楚的瞭解，我們還需進一步檢視智顛是用什麼方法來使其理論自圓其說的。如此，我們就能瞭解支持其理論無懈可擊的原因了。我們從《法華玄義》中總結出六類用於論辯和闡述的屬於方法論進路的技巧，從中反映了智顛思辨哲學之精緻和縝密。

1、第一類辯證的技巧是提出智顛自己的思辨模式，其觀點具有整體性、全面性和不落兩邊的中道特色，是智顛哲學中二分法的運

others, should not be neglected. This theory reveals Chih-i's unique way of digesting or crystallizing the Buddhist doctrines and his view on what the perfect Buddhist doctrines should be.” 見 NG, Yu-Kwan 吳汝鈞: *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mzdhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, 頁 39,

用。對此，我們總結出六對辯證的概念以說明一端。①“開合”的概念揭示了各種教義之間的互入，並給我們提供了一幅由跡門與本門¹⁶組成的完整法界圖。②“興廢”的概念為我們展示了從多角度切入同一概念範疇的靈活、機動、開闊的思辨模式，以打破世俗中常常拘泥於一面的僵化固定的思維。③“體用”的概念令我們看到一個圓融的實相乃由多方面組成。④“粗妙”的概念給我們的啟示是，世間諸法都是相對而言的，不能將之絕對化。⑤“善惡”的概念討論了各類兩極對立的事物之間本質的同一性，因皆是實相顯現故。⑥“通別”的概念為我們提供了如何全面的闡述問題的方法，凡所立之論，皆能立於不敗之地。這六對概念作為論證的方法來說，具有教育的意義。通過從多元的角度客觀而邏輯地論述問題，這些方法能改變世俗中僵化極端的思維方式，幫助我們打開眼界，使我們的觀點不再局限於一域：在看到事物一面的同時就能看到其他各個方面。這個辯證二分法的技巧展現了智顛圓融哲學靈活和全面的特性。

2、第二類技巧是運用清晰的定義，使其論題在一定的語境中從多元的角度進行討論。智顛致力於將他所要論證的概念放在一個廣闊的視野之下，以使此概念所擁有的豐富含義盡可能地被充分發掘出來。在智顛的討論領域裏，智顛總是將一個概念放在特定的範疇中加以定義，並力求窮盡其所有可能蘊藏的意義，以做到無所偏廢。正因為其定義明確，說理精密，這就杜絕了所有可能針對智顛觀點

¹⁶ 智者將《法華經》分為跡和本兩部分。前半部分為跡門，後半部分為本門。跡門指佛本生中的種種故事以及佛在菩提樹下證悟成佛、大轉法輪教化眾生的事跡。本門指佛久遠之前就已修證成佛的事實。跡門中的釋迦牟尼佛正是本門之古佛的應化身。

的批評和非難。一個很好的例子就是有關本門和跡門的詮釋。智顛將本和跡放在六對範疇（即理事、理教、教行、體用、權實和已今）中來考察，以揭示本、跡豐富的含義，並使本、跡二門的理論得到了確立。¹⁷以上所述定義的技巧是智顛對各種概念討論的方法，其方法複雜、多元、說理充分、定義清晰而又全面，反映了其圓融哲學靈活性和完整性的一面。從中，我們也許注意到這一技巧亦含有教育的作用，乃使我們對一個概念的認知能在特定的範圍內更為明確清晰。通過將之與其他概念相對而言，使我們得以避免看待問題的極端和偏頗的傾向。此種推理和認知的能力不僅使我們的思維靈活而不偏頗，而且具有全方位和多視角的特色。

3、第三類技巧是在呈述自己的觀點前，先把其他相關的理論進行全面的評估，並對之研詳去取，取其合理的部分，去除其矛盾之處，並將前人合理的部分融入其自身的理論中，站在一個新的高度來形成自己的完美理論。智顛自身思想體系的推出往往是建立在對各家舊說的批評基礎上的，從中我們可以看到他是如何善於圓熟地推出其理論體系的，並使其理論具有完美性、連貫性、一致性、定義完整以及論證合理，從而避免了其他各家舊說的矛盾、偏頗和不合理之處。當智顛意圖澄清某一個問題時，他總是舉出各家對於相

¹⁷ 這六對本和跡的範疇是：（1）“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。”（2）“理之與事皆名為本，說理說事皆名教跡也。”（3）“理事之教皆名為本，稟教修行名為跡。”（4）“行能證體，體為本。依體起用，用為跡。”（5）“實得體用名為本，權施體用名為跡。”（6）“今日所顯者為本，先來已說者為跡。”（《法華玄義》，《大正藏》卷33，頁764中。）有關本、跡的討論，參見沈海燕：“天台哲學中符號的運用”，《覺群·學術論文集》，宗教文化出版社，第4期，2004。

同問題的說法並加以評判。在此基礎上，他提出自己獨特新穎的見解，比較其他各家，以避免偏頗，力求全面，因而其新穎的理論總是更有力量，更加體系化，更無懈可擊。最明顯的例子便是智顛對當時各家判教學說“南三北七”的整理和評說。在將他自己的完整判教體系呈現給讀者之前，智顛首先一一列出南方三家、北方七家的代表性學說，詳分縷析，指出其矛盾之處，在比較他說的前提下，提出他自己的學說，以統一當時不同的教說，顯示了其理論的全面、精緻、完美以及權威性。

智顛對南三北七諸家的概述、評判以及研詳去取是建立在公允客觀的態度上的，既澄清了得失，又避免了紛爭。在批評的同時，又肯定其合理的部分。然而，智顛之對各家的會通並非只是簡單地將別人的觀點採納進其體系，而是反映了其天才的創造性和革新精神。也就是說，智顛在採用那些舊說的概念的同時，已經增加了新的內容，意義因此而完全改變了。隨著意思的改變，這些新的內容便更能符合及表達其所賦予的名相了。

智顛對各家學說的繼承，表現在其判教體系亦延用頓、漸以及不定教之名，然而並不像舊說中將之作為判釋佛一代言教的三大階段，而是作為與教門和觀門有關的佛說義理和修行實踐的三種特性。在“判教相”一章裏，智顛分別約教門闡述頓教相、漸教相以及不定教相，約觀門論述圓頓觀、漸次觀以及不定觀。¹⁸

另外，智顛又將頓和漸提出來成為兩大法門，並將之作為佛五

¹⁸ 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁806上。

時說教的方法。¹⁹第一華嚴時的特色是“頓”，第二鹿苑時的特色是“漸”，第三方廣時是“頓漸並陳”，第四般若時是“頓漸相資”，第五法華涅槃時是“頓漸混合”。這個新的用法完全改變了舊說的意義，使之不但成為了分類的標準，而且還體現了佛說的三大特色。儘管頓、漸之順序一如舊說，但它們代表的是佛說教的方法。至於五時，智顛將之與四教聯繫起來，而成五時、四教的體系。²⁰這是智者根據經文之說而形成的。此外，智顛用半、滿教結合五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）來詮釋如來教法即權而實，即實而權的性質。²¹半字教被用來譬喻方便權教，滿字教則譬喻究竟實教，從而囊括構成佛說的權、實兩個方面，並使權、實圓融而不乖離。華嚴時為乳味，唯滿不半；阿含時為酪味，唯半不滿；方等時是生酥味，半滿相對，以滿斥半；般若時是熟酥味，帶半明滿；法華涅槃時是醍醐味，廢半明滿。智顛對“南三北七”的評判及其自身判教理論的提出，證明其圓融哲學的能動性，完整性，全面性以

¹⁹ 智顛將教門和觀門視為構成佛教的兩大門類。教門指教義理論，諸如五時八教等。觀門乃實踐的方法，諸如一念三千、一境三諦之理的實踐法。此二門猶如車之二輪，鳥之雙翼，相輔相成，不可偏廢。

²⁰ 智者的判教體系由三方面組成。一是關於佛說法的方式，即頓、漸、秘密、不定。二是關於佛說法的時間，即五個時期，謂華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時以及法華涅槃時。三是關於佛說法的教義，即藏、通、別、圓四教義。三藏教指原始佛教之小乘，三藏由經、律、論組成，是佛為聲聞、緣覺所說之法。通教包括小乘佛教以及初級大乘的教義，是佛為聲聞、緣覺和鈍根菩薩三乘人所說之法。別教之無量的教義只適合大乘利根菩薩。圓教之事理圓融的中道實相的教義對最上利根菩薩，亦是佛為三乘人而說，旨在開權顯實，會三歸一。

²¹ 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁809上—810上。

及完美性。

4、第四類是採用比較的手法來凸顯《法華經》的優越地位，如此，智顛以《法華經》為依據來建立其思想體系便得以成立。這個方法是為了支援智顛將《法華經》作為諸經教之首的理論。通過《法華經》與諸經不同特色的比較，前者的殊勝之處便凸顯了出來。《法華經》最殊勝之處便是有關實相的教義，智顛將此實相定義為中道，代表了成佛的境界。當《法華經》的地位由比較的方法而得到確認的同時，其實相教義反過來也為智顛自己的中道哲學作了最好的注腳。此種比較也使智顛選擇《法華經》為其思想體系的根本教義提供了合理性。《法華經》的優越地位來自于其圓融會通的特色，以一佛乘而包容聲聞、緣覺、菩薩三乘。此種優越性的建立反過來說明了智顛自身思想體系的圓融性。故智顛所用的比較的方法是其圓融哲學調和性和總攝一切特徵的具體表徵。

5、第五類技巧是將與某一問題相關的所有概念學說都詳盡而全面地加以描繪和介紹，以展開對這一主題的討論。這是智顛欲將所有相關的範疇和理論都包括進其體系所作的努力，散見在各部經論中的紛紜龐雜的佛教思想因此而得以體系化，智顛自身的佛學理論也因此建立了起來。

為了闡述一個問題，智顛總是以不厭其煩的描述將之具體化，力爭構成一幅詳細完整的畫面。當然，要窮盡萬事萬物的名相顯然是不可能的。智顛的卓越之處在於，他總是努力把某個特定領域裏最典型的類別範疇加以整理和組織，通常抽選出十個為一組，使之具有一定的代表性。例如，他在《法華玄義》中以跡中十妙（境妙、智妙、行妙、位妙、三軌妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙以及功德利益妙）之成佛因果的理論來組織其佛學體系，涵蓋了佛法

的三個組成部分：教、行、證，佛教解脫之三學：戒、定、慧，以及小乘和大乘佛教自利、利他的宗旨。通過全面而窮盡一切的方法，智顛的體系能總攝晉隋之際佛教的所有的理論和教義。如此，智顛不但使其著作具有了百科全書的性質，而且還因此建立了中國化的佛教理論體系。另一方面，也許是智顛的本意，因其描述之完整性和全面性，智顛自身的體系便能包含萬法，這種兼融性即是其圓融哲學具體運作的結果，使其圓融哲學完整性和總攝一切的特徵顯現無遺。

6、第六類技巧是智顛運用符號詮釋來加強其討論領域的力度。²²符號詮釋指智顛用圖像、文字、詞語、譬喻、數位等（即能指）來代表它類事物（即所指）。此類符號之運用使智顛的思想和觀點更為具體而形象地得到了展現。智顛在《法華玄義》中的符號詮釋，廣義的來說，是有關對五字經題“妙法蓮華經”的闡釋，以及有關此經題所蘊涵之義理。但如果我們深入下去的話，就會發現智顛符號詮釋體系的獨特之處，乃是通過運用數位和譬喻作為詮釋的手段，通過解剖詞、字和筆劃等來呈現其思想。反之，智顛的哲學思想又增強了其對《妙法蓮華經》的詮釋的力度和深度。

智顛符號詮釋的概念是從揭示自然符號的意義中推衍而來的，符號乃是隱藏在自然中的原理準則的顯示。智顛的符號詮釋便是表達難以把握之真理的一種手段，意圖通過可見之事物相狀來辨別其所蘊含的玄妙之理。這是一種由外而內的認知方法，由相而契理也。正如智者云：

²² 有關智顛符號詮釋的研究，見沈海燕：“天台哲學中符號的運用”，《覺群·學術論文集》，宗教文化出版社，第4期，2004，頁229-259。

夫相以據外覽而可別。釋論云：易知故名為相。如水火相異則易可知，如人面色具諸休否。覽外相即知其內。²³

例如，智顛對佛學體系的闡述通過天然符號—荷花所蘊含之實相真理而得到了論證。因了實相真理圓融的特性，智者自身的哲學體系也同樣具備了圓融的特徵。同時，其詮釋《法華經》的整個文本《法華玄義》就成了其圓融哲學的有機體現。

我們從智顛的體系中總結出八種符號的運用。第一，符號之詮釋旨在對一個詞所具有的不同意義進行討論，從而使智顛的理論能得到展現。解讀一個字所具有的不同含義，這種方法的運用反映了智顛圓融哲學的功用性，旨在呈現智者自身的佛學思想。第二，符號的詮釋應用在對一個特定的字的結構進行解剖，這為智顛“一即一切”的理論提供了有力的佐證。其詮釋用解析字的結構的方法生動地描述出智顛圓融哲學的能動性。第三，智顛的符號詮釋通過揭示黑墨色所含的意義，說明了世界萬物都蘊涵著真理：真理為諸法之體。其對黑墨色之含義不厭其詳的闡發的方法，同時展現出智顛圓融哲學的功用性和能動性。第四，智顛的符號詮釋通過轉讀“十如是”²⁴（即如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）這十組詞，顯示了各種轉讀方法能將真理的不同層面明白無誤地揭示出來。對一組詞的三轉其讀，此種方法顯示了智顛圓融哲學的靈活性和能動性的特徵。第五，智顛的符號詮釋借助於譬喻來討論某些問題，使真理和概念能更好地被領悟。運用譬喻來描繪出

²³ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁53上。

²⁴ 有關智者大師對十如是的論述，詳見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁693中—696上。

十妙的意境，這種方法不僅使其理論具備了力度和深度，並使其佛學觀念清晰易懂，乃是其圓融哲學能動性的寫照。第六，智顛的符號詮釋通過解讀佛陀在《法華經》中運用神通所含的深意來完成。通過對佛陀運用神通的深意的剖析，智顛再一次印證了其以十妙組成的佛學體系，使其對《法華經》的詮釋具有無可辯駁的權威性。第七，智顛的符號詮釋通過解讀跡、本所含之十意來完成。而此十意則是智顛自己對《法華經》的詮釋。也就是說，十意是被當成符號來詮解十妙理論。揭顯《法華經》中蘊含的十意，並將十意與十妙相應，這亦是智顛圓融哲學功用性的生動寫照。第八，數位被當成符號來詮釋智顛自己的圓融哲學。對數位的運用是智顛符號體系中最重要的詮釋方法。此類對數位的運用是智者直接用概念性和視覺性的方法來顯示其圓融哲學。各種數位所形成的各種圖案樣式形象地表達了智顛對圓融哲學的概念。數位十的運用呈現的是一個縱橫兩個方面形成的完整的視覺圖。數位六的運用以一個層層相連的態勢運行圖來展現智顛圓融哲學完整性的特色。數位五的運用以一個環繞的圖案來與佛陀說教之五時聯繫起來，以此肯定五時說法的合理性，同時又突出《法華經》優越的主導中心地位。數位四的運用描繪了一個方形的圖案，以此來論證所有的佛教教義內在的一致性。數位三的運用畫出一個圓形的圖案樣式，旨在表達三諦圓融相即的實相。數位一的運用將實相真諦直接呈現了出來，以代表成佛的境界。智顛運用此六類數位描畫出了其圓融哲學調和性，全面性，完整性，完美性以及總攝一切的特性。

智顛的八種符號詮釋都與天然或人工的語言相關。自然萬物，諸如蓮花所代表的可視為天然的語言，而像文字之類（包括字、筆劃、組成筆劃的條件—黑墨色、片語以及數位等等）的語言或是佛

陀運用神通所表達的語言則可視為人工語言。基於實相之理蘊涵在所有的語言當中，無論是人工的亦或是天然的語言，智顛著重於語言符號的詮釋乃是揭顯實相真理的方法。

我們對智顛符號體系的研究旨在強調其佛學體系對佛教中國化所做的獨特貢獻。通過運用符號詮釋這一新穎獨到的方法，智者指出了契入真理的進路。也就是說，正確地解讀自然界中所蘊含的必然性的語言是契入真理的方法。真理可以借由我們對各種符號進行詮釋而得到展現。在智者看來，符號的詮釋也成為一種論述其哲學思想的方式，從而使其思想體系成了實相真理的具體顯現。這就證明智顛對《法華經》的詮釋不僅僅停留在理論的探討上，而更致力於將其哲學付諸於實踐，目的是使其佛學體系完整地得到呈現。智顛所關心的已經不再是純哲學的問題，而是如何將其哲學具體應用到宗教實踐上的問題了。故此，智顛的符號詮釋具有教育的和救贖的意義。其符號詮釋的主旨乃在於通過展現其圓融哲學，而將實相真理以視覺的形象呈現給讀者，為行者契入深奧難測的真理而最終獲得解脫指明了一條途徑。

以上論述了智顛形成其討論界域所用的各種方法技巧，這些技巧也是其思維方式的具體說明。因其自幼所受的教育，智者不可避免受到儒家和道家以及中國人普遍共有的認知方式的影響。我們從中可以看出，智顛圓融哲學是這一教育背景下的產物，而他對數位記號的運用更形象地說明了其哲學是如何得以彰顯的。我們在第一大問題中對《法華玄義》結構的勾勒和在第二大問題中對其技巧運用的討論旨在從詮釋學、方法論和認識論的角度來研究智顛的圓融哲學。此種探索勾勒出了智顛詮釋佛經的方法，提出理論和論辯的技巧，以及其思想體系所含蘊的思維方式。再者，智顛哲學為何可

被視為圓融，以及此哲學是如何在整個文本中反映出來的，也由此清晰明朗化了。接下去的第三大問題則著重在理論的層面，探討使其圓融哲學得以成立的理論和體系的內容及其佛教哲學形成的過程。

四、智顛思想體系的內容及其佛教哲學形成的過程

作為其圓融哲學的基石，智顛的哪些思想體系體現了其融會超越，涵蓋一切的特色呢？關於這個問題，我們可以在智顛的判教體系中找到最好的答案。儘管智者的判教理論已被天台學者作了廣泛的研究，我們仍然要在這裏再一次強調其重要性，因為智顛的判教理論最能夠顯現其圓融哲學綜合融會、全面性、完整性、完美性以及總攝一切的特徵。其次，如果說智顛的判教體系主要是理論層面的，那麼，互即的體系則多少反映了智顛圓融哲學功用性的一面。換言之，從此體系中我們可以看到智顛哲學是實際應用來呈現一互即、綜合、融通的實相真理的。其三，我們將研討智顛推陳出新的體系，以進一步顯現此功用性的特色。從智顛推陳出新的體系中，我們可以具體看到其哲學調和性以及綜合融會的特色是如何形成的。

1、判教的體系

判教體系是智顛用於將佛陀一代說教系統化的最重要的理論。學界對判教普遍的看法是，當時面對大量從印度翻譯過來的大小乘佛教經論，在中國皆一致認為是佛陀金口所說，而又顯然互相矛盾的教義，此種困惑和混亂的局面就需要一種理論來將之加以澄清，使佛藏體系化而能自圓其說。我國固有的調和不同意見的傾向在這裏起到了重要的作用，有如魏晉時期玄學清談和般若佛學那樣，其

結果總是以調和折中來統一不同的見解。至於對各種佛說的梳理，早在智顛之前，就已經有南三北七諸家學說，然而卻並沒有一個理論能將一代佛教做一個最為合理的安排，直到智顛判教體系的出現才結束了不同的判教紛爭。智顛的判教體系將以往各派理論作了全面的俯瞰，去蕪存精，推陳出新，使諸多佛教教義成為一個互為呼應、首尾連貫的體系。

其一，佛陀一生說法分為五個時期，與五味相應。每一時期所說之經和教義為適應聽眾的不同根基而各不相同。

其二，佛陀說法共有四種方式（後稱為化法四教），謂頓、漸、秘密和不定。

其三，佛陀在五個時段的說法內容可以總結為四種，即藏、通、別和圓教（後稱為化儀四教）。此四教義是智顛所創，被智顛用來貫穿於整個《法華玄義》的詮釋中，是將教和行統一起來的最重要的理論。由於智顛的天才和努力，使得其判教體系成為最為合理地詮釋一代佛教的理論，並因此而成為佛教中國化的主要標誌之一，起到了綜合融會不同的佛教教派和教理的重要作用。在此同時，智顛也為自身天台理論之超越其同時代的其他各家樹立了威望。這種調和各種佛說並同時為自宗自派張本的判教的方法為以後各個佛教宗派所廣泛採用，以便在使一代佛說系統化的同時，建立起自宗的合理性和優越性。我們以為，此一判教體系所採用的綜合融會的方法反映了典型的中國本土的思維方式，即不斷地傾向於求得和諧共存，無論是自然和人之間還是人與人之間都是如此。一切存在的都應該加以肯定，都有其合理的位置。這種思維方式源自於中國人對宇宙的整體觀，萬事萬物相輔相成，皆統一在一個體系之下。

2. 相即的體系

此相即體系揭示了諸法之間的相似之處，展示了智顛圓融哲學功用性的特色，此一功用契入諸法真實的相狀，把實相所有的層面都包容竟盡。智顛的相即理論從“具”、“即”、“通”、“攝”、“對”、“合”、“照”以及“生起”這八對概念中顯示出來。

①具。“具”這一概念最典型的反映在智者“性具實相”的理論中。²⁵此性具理論說明實相真諦並沒有任何局限性，而是含蘊在任何凡夫一念心中，介爾一心即具三千世間之迷悟諸法而無欠缺。當下一念立時包含整個宇宙之存在，因為實相是無處不在的。宏觀地看，實相遍一切處；微觀地看，實相含藏於任何事物、任何一念中。故整體與個體之間並沒有任何障礙或局限：一即一切，一切即一。“一即一切”強調的是個體與全體的關係，任何個體都有全體的資訊，故能代表全體，全體由個體而得以顯現。“一切即一”揭示了事物的無分無別的本質屬性，一切事物的本性便可歸結為一實相，實相真理無所不包，無所不容，宇宙諸法都在一實相的統攝之下。

②即。“即”在智顛的思想體系裏是個根本概念。如果說“具”這一概念是對現實的肯定，那麼“即”則具有超越現實的意義。在這裏，我們需要強調的是，這種超越的世界觀不是佛教中通常所理解的對現實的否定，而是另一種形式的肯定，用一種居高臨下、豎窮三際、橫超一切束縛的視角來打破人們局限於概念名相的思維，

²⁵對智顛“性具實相”的理論研究，參見安藤俊雄, *Tendai sh"gu-shis"ron* 《天台性具思想論》，頁 35-95； Leon Hurvitz: *Chih-i (538-597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Bruxelles: Mslanges chinois et bouddhiques, Vol.12, 1960-62, 頁 271-317；潘桂明:《智顛評傳》，頁 231-275。

以達到事物之間終極的相即認同。智顛這一相即理論旨在改變我們對事物慣常的觀念視角。因為要認識真理，我們的思維若無全新靈活的、不拘一格的、富於創造性的、縱橫馳騁的視點是無法達到的。

輪迴之三道（煩惱道、業道、苦道）與成佛之三德（法身德、般若德、解脫德）的認同便有力地說明了事物之間的相即一體。所謂煩惱即般若，苦道即法身，業道即解脫也。三道與三德的認同可簡單地歸結為超越這兩組概念範疇的束縛，而達到對實相真理的認識。也就是說，如果我們不把煩惱道與暗聯繫起來，也就沒有與之相對的菩提智是明的概念；若不把業道定義為縛，也就沒有與之相對的解脫是自在的概念；若不把苦道界定為生死，也就沒有法身是樂的概念。如此，三道的概念就不再具有消極的含義了，而我們也無需要用三德來破除其對立的三道之消極面了。當人們擺脫了概念的束縛後，煩惱道即般若德，無需用般若破煩惱；業道即解脫德，無需掙脫業道才能得自在；苦道即法身，無需了卻生死而得成佛之常樂。

③通。如果說智顛的“具”和“即”的理論揭顯的是事物的本質屬性，並主要是通過修習止觀來達到此種認識，那麼，“通”的理論則是將事物歸類組合。基本上，“具”和“即”是對事物本質空的認識，故事物間的認同才有了可能。而通則是對諸法假有的認識，故事物間互相契入也就有了可能。

大師的三軌說即是揭示事物之間的相即，也是契入諸法的理論。為論證三軌之為一大佛乘，大師將三軌放在縱和橫的深度和廣度來討論，謂佛乘縱橫無礙。三軌豎通十法界、十如是乃是佛乘豎通無礙；三軌橫通十種三法（即三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德）便是佛乘之橫通無礙。

26

至於三軌豎通十法界、十如是，乃是從三軌之從因至果涵蓋修行始終的特性而來。十法界（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛）中每一界的特性又都是由十如是（如是體、性、相、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）反映出來的。根據智者的一念三千理論，²⁷凡夫一念心，即具十法界。何者？十法界即是實相的顯現。²⁸既然眾生本具實相法性，那麼，十法界在在處處，亦無時不在眾生的心念之中了。²⁹一念惡即是地獄、餓鬼、畜生，一念善就是人、天，而一念慈悲就是佛、菩薩。若眾生心念中不同時含藏整個十法界，如何會有不同的法界顯現呢？顯然，當下一念即包括全體，一即一切也。而全體亦只存在於每一念中，所謂一切即一也。而眾生之所以會在某個特定的時候表現為與某一界相應，按照智者的理論，那只不過意味著，一念善即是善顯而惡隱，一念惡即是惡顯而善隱罷了。善、惡本是一體，唯有隱、顯的區別。隱的一面並非因其隱而不存在，顯的一面亦不能因其顯而取代隱藏的一面。善惡是可以互相轉化的，猶如冰與水的關係，乃是一種因

²⁶ 有關智顛三軌類通諸法的研究，參見沈海燕：“覺悟的要義——三軌成一大乘”，《佛學研究》，中國佛教文化研究所，總第12期，2003。

²⁷ 一念三千的意思是，每一法界具其他九法界，並具十如是，十界互具為百界，百界即具千如是。此千如與眾生、國土和五陰三世間合而成三千世間，盡一切諸法。

²⁸ 用智者大師自己的話來說，便是：“系緣法界，一念法界，一色一香，無非中道。”《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁1下。

²⁹ 用智者大師的話說，就是：“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。”《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁696上。

緣而起的存在於同一實相體中的狀態。故智者視十法界的十如是為三法之始，因為每一界之十如是完全可以由三軌來詮釋。

建立在此十法界與三軌相即理論的基礎之上，智者又進一步用三軌來解釋十如是的形成，因此而將十如是與三軌的認同深化至具體的內容。這不但論證了三軌是如何涵蓋成佛之因果的，也因為此認同而論證了三軌所具有的代表實相的意義。在智者實相理論中，十如是被用來描述實相的特性。當十如是的形成被歸結到三軌的作用時，這就有力地說明了三軌乃貫穿始終之法，既代表成佛之因，也代表成佛之果。

至於三軌橫通十種三法，限於篇幅，我們只舉出三軌類通三道（真性軌即苦道；觀照軌即煩惱道；資成軌即業道）來說明一斑。何謂苦道即真性？智者認為，世間之永無休止的生死無常相即象徵著法身之常。常與無常是不可分割的。因有法身真性之常住，方有生死無常之演變。(ii)何謂煩惱即觀照？智者曰，觀照所照之物件就是煩惱之惑，無惑則無照。既然觀照與煩惱相互依存，兩者就是一體了。(iii)何謂資成即業道？智者的觀點是，無惡亦無善，惡業正幫助了眾生成就資成軌之功德善行。這可以舉《法華經》裏的例子，從兩方面來論證的。一方面，那些罵詈佛陀之前生常不輕菩薩的眾生，因其所造惡業，而得以有此後世因緣，還值佛陀說法，聽聆教化，並皆得入不退之位。³⁰顯然，此惡業乃是受教化的因緣，是眾生自身所造之業所產生的結果，所謂“己惡資己善”也。另一方面，則是他人所造惡業加諸行者所產生的結果。譬如佛陀稱惡人提婆達

³⁰ 有關常不輕菩薩的故事，參閱《法華經》，《大正藏》冊9，頁50下—51中。

多為其善知識。顯然，這是從“他惡資己善”的角度來說的。³¹

在這裏，智者大師提出了一個極為重要的觀點，即善惡並非是絕對的，亦不是凡夫眼中鼠目寸光的善惡：為善則必謂可歌可泣，並不問動機及最終結果將如何；為惡則恨之入骨，亦全然不知其中的因緣轉換，三世之相續。智者的善惡觀則是基於實相理性上的法界善惡一體互含的觀念。現象世界實無絕對的善，亦無絕對的惡，善惡乃是凡夫眼中的分別。行者若能體解善惡之無分無別，其在時間、空間的流程中乃相對而轉化，則已契入無二無別的絕對之實相真諦了。智顛三軌通三道的理論所要說明的是，實相真諦乃無所不即，典型地表現為敵對相即之“煩惱即菩提”，“行於非道，通達佛道”的觀點。³²

④攝。在智顛的圓融哲學中，“攝”的運用在在處處，論證了實相總攝一切的特徵。諸如“十如是”可以總攝諸法，“一諦境”總攝所有種類的真理，“如實智”總攝所有類型的智慧。

“十如是”（如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）從十個方面全方位地涵蓋了實相的特色，一切諸法均不

³¹ 參閱同上，頁34下。在《法華經》“提婆達多品第十二”中，佛陀稱惡人提婆達多的前世為仙人，曾向身為國王的佛陀的前生宣說《妙法蓮華經》，故佛陀稱其為善知識，並授記其未來當得成佛。此故事顯然不是智者所要說的本意。故筆者在此所述乃力圖將智顛的本意揭示出來。

³² 按照智者的理論，諸法所含藏的無非是實相法性，典型地表現為善、惡的相即相融和不可分割性。故欲說明實相之絕對性和無限性，即可從善、惡一體而相對，並且互相包含的角度來論證。這就是所謂的：“開諸愛論實，魔界即佛界故。行于非道，通達佛道。一切諸法中悉有安樂性。”《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁781下。

出這十個範疇，故“十如是”可以總攝諸法。³³

對智者來說，一諦即實相的同義詞，一諦即實相，實相即一諦。也就是說，一切法所蘊涵的客觀現實即是實相，此一實相即包括境妙裏面所有種類的真理。因為智者之三諦（空、假、中）說所描寫的正是實相的三個方面。實相同時是即空、即假、即中。也就是說，諸法虛幻無我，故空；皆暫時存在並有名字，故假。現實是即空即假，此為中道觀。

如實智則是最究竟的智慧，能總攝所有的智慧，因為它所契入的只是實相真諦。智者云，如實智純照一實相境，故為最究竟圓滿之智，總攝一切智也。契入一實諦境的則必是如實智無疑。一實智所照之妙諦或指佛界性相，或指超越三界生死之不思議諦，或純屬圓教之諦，或相對俗諦而言的真諦空境，或相對空而言的不空之境，亦或是超越空、有兩邊的中道理境，也可以是空、有兼顧、雙遮雙照的中道實相境界。

⑤應。對應概念的運用有兩種情況。在第一種情況裏，對應的關係是在“四種四諦”和“四悉檀”之間進行的。“生滅四諦”對應“世界悉檀”，“無生滅四諦”對應“各各為人悉檀”，“無量四諦”對應“對治悉檀”，“無作四諦”對應“第一諦悉檀”。³⁴ 這

³³ “如是相”是外在的形態；“如是性”是內在的本性；“如是體”是本體；“如是力”是功能；“如是作”是構造；“如是因”可導致相同的果（稱為習因或同類因）；“如是緣”是助因；“如是果”由相同的因而來（稱為習果或等流果）；“如是報”由果而來（稱為報果或異熟果）；“如是本末究竟等”意為最初的“如是相”與最後的“如是報”在終極意義上來說是平等一如的。詳見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁694上。

³⁴ 參見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁687下。

一類對應是將新建的名相概念如四種四諦與傳統的概念範疇如四悉檀對應，如此，前者之新立的範疇就因與後者對應而言之有據了。既然四悉檀是佛說法的四種範疇，也是佛度生的四種方法，那麼，智顛自己所立的四種四諦被解釋為佛陀對四種根基的聽眾所說之法也就合情合理了。智顛建立四種四諦的新範疇的目的是為了窮盡一切對四諦的認識，論證了一切對四諦的認知層次都可以包括在這四種四諦中。

第二種對應的運用是大師之“對境明智”。這樣的對應意在揭顯教理之智所契入的證悟之境，同時境與智融而成為智的一部分。因為只有當境與智融，境方為妙，相應的，智亦臻於究竟。境妙智圓，融為一體，此即是一玄妙實相。具體而言，當智對應于五境時，五類屬於新的範疇之智就形成了，這五類智相應的顯示了其所契入的五種真理之境。

(i) 對應於四種十二因緣境而形成了四種新的範疇之智。藏教之下智契入思議生滅十二因緣。通教之中智契入思議不生滅十二因緣。別教之上智契入不思議生滅十二因緣。圓教之上上智契入不思議不生不滅十二因緣。(ii) 對應於四種四諦而形成了四個層次的智慧。生滅四諦智契入生滅四諦，無生四諦智契入無生四諦，無量四諦智契入無量四諦，無作四諦智則契入無作四諦。(iii) 對應於七種二諦，亦有七番二智來顯示其境。析法權實二智契入藏教二諦，體法二智契入通教二諦，體法含中二智契入別入通二諦，體法顯中二智契入圓入通二諦，別二智契入別教二諦，別含圓二智契入圓入通二諦，圓二智契入圓教二諦。(iv) 對應於五種三諦境則形成五種三智，別入通三智照了別入通三諦境（即指非漏非無漏入無漏，對漏、無漏為三法），圓入通三智照了圓入通三諦境（即指一切法入無漏，

對漏、無漏為三法)，別三智契入別教三諦境（即指漏、無漏、非漏非無漏為三法），圓入別三智照了圓入別三諦境（即是一切法趣非漏非無漏，對漏、無漏為三法），圓三智契入圓教三諦境（即指一切法趣漏、趣無漏、趣非漏非無漏為三法）。(v) 對應於一諦境則形成如實智，此如實智純照一實相境，故為最究竟圓滿之智，總攝一切智也。³⁵

如此境智相應相融，為智慧契入真理之境的不可或缺的方面作了佐證。智慧之重要性不言而喻：無智，真理之境亦無由證悟。

⑥合。合的概念的運用乃是為了將內含相似的各類真理之境按照藏、通、別、圓四種教義歸到一處。這是因為實相之境的不可言說，只有借由其他相似之境來間接地加以描述。合的方法便用來建立各類真理之境的相似性。沒有“合”作為媒介，相似性亦無法顯示。

諸境相合的過程先由十二因緣合十如是開始，漸次擴展至五組。³⁶

- (i) 第一組是十二因緣合十如是。
- (ii) 第二組是四諦分別合十如是、十二因緣。
- (iii) 第三組是二諦分別合十如是、十二因緣以及四諦。
- (iv) 第四組是三諦分別合十如是、十二因緣、四諦以及二諦。
- (v) 第五組是一諦分別合十如是、十二因緣、四諦、二諦以及

³⁵ 有關智契境的詳細論述，參見沈海燕：“契入真理之境的智慧”，《覺群·學術論文集》，宗教文化出版社，第5期，2005。

³⁶ 有關此諸境相合的進一步的論述，參見沈海燕：“境妙究竟——從妙法蓮華經玄義中看天台智顛對真理的論述”，《覺群·學術論文集》，商務印書館，第1期，2001。

三諦。

我們可以將大師這五種真理之境的排列看成是從上往下的倒數次序，一諦則位於底部。而每組中各類境合則呈循序擴展的態勢，逐步將前一組的境都包括進去。最後以一諦境將所有諸境統攝在內而臻於究竟。這又是另一種形式的對現實的肯定，即將所有的真理範疇都統一於一實諦之下，皆是對一實相的各種特性的闡發而已。

從以上的組合中，我們可以看到諸境是如何用來作為詮釋其他真理之境的。不同之境被不斷地包含進來而豐富了其他諸境的含義，同時也為最後一組的一諦境作了鋪墊。一諦境作為圓教的最高境界代表了成佛之境，而此佛境所顯現的正是對萬事萬物包容綜合的博大圓融的境界。其由上往下的模式使人們得以通達一諦境。其所形成的自上而下擴展的圖形猶如一朵閉合的蓮華，展現了真理深遠的意境。而從下往上包容的圖形則有如一朵盛開的蓮華，呈現了實相寬廣而無所不包的胸懷。

⑦照。“照”的概念的運用。在其對智妙的論述中，智顛將二十類智按照四教義劃分為四組，並分別照了與之對應的諸境，謂：至理玄微，非智莫顯。智慧知所，非境不融。境既融妙，智亦稱之。³⁷

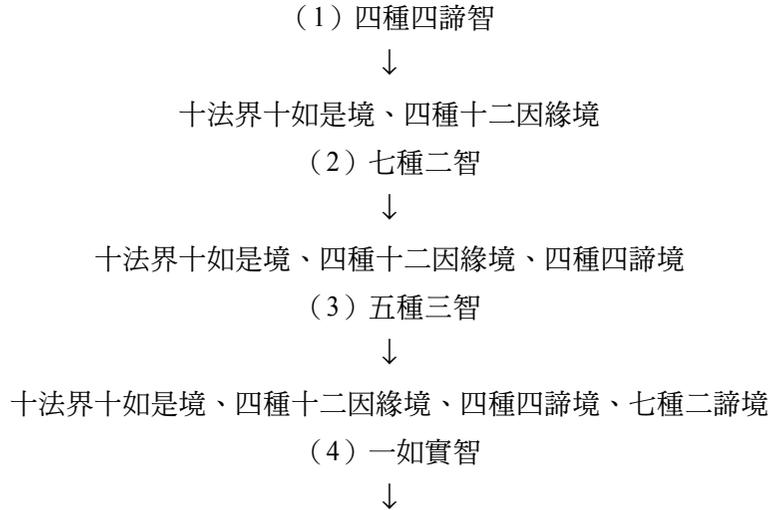
這說明“照”乃是一種交互作用，說明同類智和同類境之間相輔相成的關係。當同類智照同類境時，境的深度就得到了拓展。與此同時，智也因境而成妙。如果我們將實相境界看作是沈默的語言，那麼，智慧就能使之顯發。

智顛首先採用二十智分別照諸境的方法使實相之境顯發，即二十智分別照十如是境、四種十二因緣境、四種四諦境、二諦境、三諦境以及一諦境。

³⁷ 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁707上。

二十智分別照了諸境的結果是境與智合，境轉而形成與境相應的新的範疇的智。境轉而形成的智乃被包括在境裏，境智一體，故境妙智亦妙。證悟真理之境是修行的終極目的，而與教理相關之智則能幫助行者到達目的地。然而，在智顛看來，對真理的不同認知層次導致智亦有粗妙之分，而對境的深淺不同的認知則源於個人所獲智之粗妙不同。粗妙不同之智決定了契入真理之境的深淺，同時，深淺不同之境也決定了智的粗妙。在這裏，智的粗妙取決於智和境是否能融合為一體。如果境轉而被包括在智裏，那麼，此境即妙，智隨之亦妙。智顛便是在這種特定的語境下討論智與境之間展轉相照的。

這類新範疇的智又可以進一步照了五種真理之境，³⁸如下表所示：



³⁸ 見同上，頁714下—715中。有關此智照境的詳細論述，參見沈海燕：“契入真理之境之智慧”，《覺群·學術論文集》，宗教文化出版社，第5期，2005。

佛界十如性相、不思議十二因緣、無作四諦、五種真諦、五種中道

第一義諦

(5) 無諦無說

↓

十法界之十如是、不思議十二因緣滅、四種不生不生、真諦無言說、中道非生死非涅槃

智顛這一展轉相照對境的體系詳細對各類智和諸真理境之分析入微，同時又以四教義貫穿之，使每一類智所照之境既儼然有序而又對境各異，為行者如何以同一類智而契入諸真理境提供了足資借鑒的指導。

⑧ 生起。“生起”的概念的運用展示了各個事物之間的聯繫。諸如作為實相之本門和代表權之跡門，此二門組成《法華經》的結構。揭示跡、本二門的關係也就把《法華經》的前後兩部分有機的聯繫了起來。通過論證本門是跡門顯示之因（由跡顯本），而跡門則從本門而來（從本垂跡），跡、本二門的十妙、五章、四悉檀以及四教這些範疇之間的關係皆一一得到了揭顯。生起的運用正是智顛理論體系化的又一個明證，其前後連貫統一的理論正是大師圓融哲學的象徵。

3. 推陳出新的體系

大師推陳出新的體系展現了其富於創造力和創新性的才能，進一步刻劃出其圓融哲學功用性的特色。這裏，我們總結了智顛採用的六類形成其推陳出新體系的方法，即①創造性的採用舊有的名相概念，②將舊有的思想融會進新的體系中，③從詮釋經義中推衍和

構建全新的名相，④綜合各家觀點，調和不同意見，⑤自由地將不同的體系攝歸一處，⑥建立中國化的佛教。

①創造性的採用舊有的名相概念。

對於已有的名相，智顛有時採取的是拿來主義，但對之重新加以詮釋，賦予新意，使之具有說服力。譬如，智顛將光宅法雲的術語“高”“廣”“長”拿來形容法之體廣、位高和用長。在拿來之前，智顛首先批評了這些術語之名實不符處。在此批評的基礎上，智顛將之重新加以詮解，使其名實能完全相符，真正能顯示名相所代表的玄妙的教義。就因果而言，“體廣”意味著體遍一切處，是所有事物的本性。“位高”具體指《法華經》久遠古佛，在本門中即已成佛，而非菩提樹下最近證道之佛。故其成佛從時間的意義上來說乃位高也。“用長”指佛陀早在本門中就已經開始了說法度生的事業，從本垂跡，並將延續至未來，佛陀過去說法，未來也將繼續說法。豎窮三際，其度眾之大力用寧為不長乎？³⁹

②將舊有的思想融會進新的體系中。

智顛往往在對舊有名相及其意思去蕪存精的基礎上，更將之重新詮釋，加入新意，或以新的名相取而代之，以構建一個完整而全新的體系。智顛首先將他那個時代所有有關判教的理論梳理一遍，共列舉了南三北七等十派學說，然後一一分析其理論的缺陷處，也肯定了其合理的地方，取各派之精華，而擯棄其不盡人意處。從中我們可以看到智顛的判教理論是如何形成的。在對舊有理論進行了一番全面的檢視、批評、去蕪存精後，智者便提出了他自己的遠勝於前人的完整的判教體系，由三個方面組成，即佛說法之五個時段，

³⁹ 參見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁692下。

配以四種教義及其三種說法方式。智顛創造性的發揮為後人高度讚揚云，“義蘊佛經，名出智者。”

③從詮釋經義中推衍和構建全新的名相。

除了採用舊有的名相和吸取他人學說中合理的部分外，智顛還根據他自己對經義的理解，直接歸納總結諸經之說而構建他自己的理論，諸如“四教義”和“七種二諦”便是典型的例子。在其著作《四教義》⁴⁰裏，智顛就提到四教義之名相乃是他自己的總結創造：

無文立名作義，以通經教者。問曰：“立四教名義，若無經論明文，豈可承用？答曰：“古來諸師講說，何必盡有經論明文？……但使義符經論，無文何足致疑？”⁴¹

智顛的看法是，一個理論或見解並沒有必要一定以經典為準，才算言之有據。只要新立的名相確有必要即可。建立新名相的目的為的是構築一個連貫的體系，用來組織龐大的佛藏，使各種佛說皆在此體系中各得其位，有章可循，避免自相矛盾之嫌。用智顛自己的話來說，就是，

佛教浩漫，玄旨難尋。若不立名辨義，何以得知旨趣也？⁴²

至於七種二諦的理論，智顛鮮明地表達了他不願遵循傳統的觀點，云：

說此七權實、二十一權實，頗用世人所執義不？頗同世人所說

⁴⁰ 《四教義》，《大正藏》冊46，頁721—769。

⁴¹ 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁723上—中。

⁴² 同上，頁723上。

語不？頗用諸論所立義不？既不從世人，亦不從文疏，特是推大、小乘經，作此釋耳。⁴³

如此顯明的論點可謂大膽矣，說明智顛對其思想體系之優於他人充滿自信。此種自信正是他對自身哲學為圓融的直接首肯。

④綜合各家觀點，調和不同意見。

這一點反映了智顛圓融哲學調和及融會的特色。智者的中道理論即是這一方法的最好的注解。其中道理論即是圓融三諦，將世界萬象看做一個整體，同時具有空、假、中的特性。

調和不同意見的方法也運用在對經（Sutra）字的討論上。為了避免在對經是否可譯還是不可譯這個問題上爭論不休，智顛的意見是調和兩邊，認為兩者並不矛盾。用智顛自己的話說就是：

今和融有無，虛豁義趣。若言無翻，名含五義。於一一義，更含三義，彌見其美。若作有翻，於一一翻，亦具三義，轉益旨深。任彼有無，何所乖諍。大經云：‘我終不與世間共諍。世智說有，我亦說有；世智說無，我亦說無。’如此通融於二家，無失而有理存焉。⁴⁴

智顛這種綜合兩邊的方法旨在將他自己對經的定義作好鋪墊，這是他的創造性才能的又一種發揮。

在解釋為何實相有多種名稱時，我們看到智顛同時用了綜合的方法和調和的方法。大師強調實相多名的原因乃在於四教眾生的根基不同，是佛陀用適合的名相應機說法的結果。

⁴³ 同上，頁713中。

⁴⁴ 同上，頁776中—下。

- (i) 為持有見的眾生，佛陀講說“妙有”和“真善妙色”。
- (ii) 為持空見的眾生，佛說“畢竟空”、“如如”和“涅槃”。
- (iii) 為那些能即觀空又觀有的聽眾，佛弘演“虛空佛性”、“如來藏”以及“中實理心”。
- (iv) 為那些觀非空非有的行者，佛解釋離有無兩邊的“非有非無中道”的概念。⁴⁵

正如智顛的總結云：

隨此四根，故四門異說。說異故名異，功別故義異。悟理不殊，體終是一。⁴⁶

通過給不同的名相提出一個合理的解釋，那些看似不同的教理就得到了調和，都是為了適應不同根基眾生的理解能力故，名字雖各異，然皆是實相的不同說法而已。

⑤自由地將不同的體系攝歸一處。

中國文化歷來有如此的傳統，即傾向於吸收不同的意見，尋找相同點，而非因觀點不同而狹隘地加以擯棄拒絕之。以這種傳統的心態來看，中國人並不認為佛教、道教和儒教之間有什麼根本的區別也就很自然了。⁴⁷ 智顛之創造性的和自由靈活的對《法華經》的詮釋和評論乃是這種傳統心態的典型表現。毋庸至言，《法華經》所用之語言本身之模糊、微妙以及隱喻的特性即為自由的詮釋提供了

⁴⁵ 見同上，頁782中。

⁴⁶ 同上，頁784上。

⁴⁷ 有關漢魏兩晉士大夫對待佛教的詳細論述，見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁36—43，以及頁85—107。

一個廣闊的天地。然而，智顛之自由詮釋的風格是建立在其自身對《法華經》證悟的基礎上的，故與《法華經》的根本精神相符，乃說其自證之境耳。再者，智顛之自由詮釋的風格也反映了三到六世紀風靡一時的玄學傳統的影響。對老莊哲學之詮釋的自由之風盛行，其詮釋皆是作者隨意自如用以表達自己思想的產物。

智顛之用四悉檀來統攝不同的觀念可謂很好的範例。統攝的結果便是四種四諦之與四悉檀相應。⁴⁸在大師的詮釋中，四悉檀之統攝的功用無限。四悉檀可生起三觀，可生起四諦，可生起十二部佛經。⁴⁹當佛教中的各個體系統一在四悉檀之下時，這些體系就不再是互不相關，鬆散分離的了，而成為一個前後連貫一致的整體。從詮釋學的角度來看，智顛乃用四悉檀來作詮釋的準則，以使他自身的創新理論得到合法化，並與傳統的理論和諧地互融互即。

⑥ 建立中國化的佛教。

最後一點要討論的是智者創造性的才能在完成佛教中國化的過程中的發揮，並因此而使中國第一個佛教宗派——天台宗得以建立。⁵⁰我們可以將佛教當初被譯介至中國視為佛教中國化進程中的

⁴⁸ “生滅四諦”對“世界悉檀”，“無生滅四諦”對“各各為人悉檀”，“無量四諦”對“對治悉檀”，“無作四諦”對“第一義悉檀”。《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁687下。

⁴⁹ 詳見同上，頁688上—688下。

⁵⁰ 有關佛教中國化的研究，參見 Kenneth Ch'en (陳觀勝)：《The Chinese Transformation of Buddhism》(《佛教之中國化》)，Princeton University Press, 1973；任繼愈主編：《中國佛教史》；方立天：“佛教中國化的歷程”，《世界宗教研究》第三期，1989，頁1-14；湯用彤：“隋唐佛學之特點”，《湯用彤集》，1995；洪修平：論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化

不成熟階段。那時，中國人對佛教名相的消化是通過“格義”的方式進行的，即從道家著作中尋取意思相近的術語，來作為解釋佛教思想的媒介。使佛教中國化的努力從竺道生(355~434)的理論中已可見一斑。道生立“頓悟成佛”，“闡提有佛性”等諸義，乃“籠罩舊說，妙有淵旨”。⁵¹其見地新穎，擷取儒家和佛教的精華，將儒者的一極無二之理和佛教親證契入之修融為一體，而推出“漸修頓悟”的理念。又將儒家人性善的理念融入佛教慈悲濟世的情懷而獨唱眾生皆有佛性，一闡提也不例外。這些閃爍著佛教中國化的見地一直延續至智顛體系化的圓融哲學，從而使佛教中國化的進程臻於成熟。也就是說，佛教不再借助于老莊哲學術語，也不再是尋字逐句的機械的講解經義，而是深入佛藏，契入佛說的精髓，建立自己對整個佛教的理解體系，以自身的哲學籠罩對佛經的詮釋，從中折射出釋迦之旨。如果說將佛教思想與道家術語相匹配的格義的方法是形式上的佛教中國化，那麼，將佛教名相教理重新定義組織，便是中國學者以中國本土的認知方式，從內涵上來把握佛教精神的努力。而智顛的佛學體系，雖然在形式上不像格義那樣以道家術語來解釋佛教名相，而其所含蘊的認知論則具有鮮明的中國特色。換言之，佛教中國化的成熟，意味著將儒、道意識形態融入佛教之中的方式不再流於形式，而是體現於內在的精神，微妙而含蓄。學者必須從根本精神上把握釋迦意旨，並能於佛藏進出自如，真正達致證悟的境界，以便將王弼解釋的有關老莊的“得象在忘言”、“得意在忘象”的玄學命題之內在精神展開來，以表達成佛之自由無礙的理想意境。

—從思想理論的層面看佛教的中國化，《中華佛學學報》第12期，1999。

⁵¹ 《出三藏記集》，《大正藏》冊55，頁110下。

對於智顛來說，其對一代佛說體系化的工作，以及對佛教理論重新建構組織反映了他對整個佛藏的淵博知識和深刻理解，以及他善巧地融會儒、道、佛意識形態的才能。我們可以如是說，智顛以其判教體系使佛教中國化達到了爐火純青的地步，從而使佛教成為中國文化不可分割的一部分。⁵²

當然，從嚴格的意義上來說，判教的理念其來有自，並非智顛首創。正如西方學者 Hurvitz 指出的那樣，“廣義的說來，判教理念發源于印度，中國人只是將這一傳統在其本土繼續發揚光大而已。”⁵³

然而，我們要強調的是，智顛使佛教體系化的創造性才能體現在他是繼往開來的集大成者，善於將各種不同說法綜合融會，將一代教法以其圓融哲學統攝之，從而構建了一個全新的完整合理的佛教體系。智顛的體系可謂是一個真正嚴格的判教系統，能總持當時一切傳入的佛典，消融所有的紛爭，並賦予各種不同的觀點以其合理的地位。另外，智顛的“性具實相”的理論也是典型的具有中國特色的佛教。其對現實世界的態度是積極肯定的，而非消極否定的，所謂“一色一香，無非中道”，即是其意旨所在。其“圓融三諦”論則是中國人之視宇宙為一無分別之整體的傳統世界觀的反映。最後，其中道觀則專注於積極濟世度眾的功用性，使佛教之修行實踐具有即自利也利他的菩薩道之能動的特性。

⁵² 判教體系從編年史的角度把佛說分成時段，這種風格是傳統史書的寫法，可以上溯至孔子編撰《春秋》，將魯國史事按年寫出。

⁵³ “if broadly interpreted, originated in India, and the Chinese were in a sense only carrying on the tradition of it on their own soil.” Leon Hurvitz, *Chih-i (538-597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Bruxelles: Melanges chinois et bouddhiques, Vol.12, 1960-62, p.214.

簡而言之，智顛弘揚佛法的技巧和方法及其佛學體系為佛教在中國的進一步發展奠定了基石，使中國化的佛教之思想教理和修行實踐都臻於爐火純青。智顛嫺熟自如的詮釋技巧自由地將中國本土的思維方式融入其中，使佛教成為中國文化的一部分，而他的佛學體系在中國認識論的範疇裏顯得非常適宜，沒有牽強附會的痕跡。而智者的圓融哲學是佛教中國化的最明顯的證明。在上面，我們從八個方面闡述了智者圓融哲學的特徵，即調和性、靈活性、完整性、全面性、能動性、功用性、完美性以及總攝一切性。而這些特徵與中國人的世界觀是完全吻合的。

五、結論

本文所論《法華玄義》的成就通過三大問題從各個不同的角度對智顛的圓融哲學作了較為全面的探索。通過對這些問題的論述，我們試圖從八個方面為智者的哲學之所以圓融立論。所有這八個特徵是智顛意欲契合實相真理的產物，故其哲學乃真實地反映了玄妙之佛境，而其佛學體系因此便具有了教育、救贖和實踐的意義。其教育的意義體現在《法華玄義》的文本結構乃源于智顛所建立的詮釋體系，這使整個文本成為其哲學的象徵，而其哲學又因此成為實相真理的代表。救贖的意義則可從智顛採用各種論證方法以突出其哲學所具有的普遍的救贖性中推論出來。最後，智顛全方位的、系統地論述了整個佛學，將之作為認識論之進路來組成其自身的哲學，以此引領行者悟入實相真理，其宗教實踐的意義是不言而喻的。

關於第一大問題，我們檢視了《法華玄義》的文本結構、理論框架及其立論的公式，用以闡明智顛是如何開展其對《法華經》的詮釋的。文本結構由兩大部分全方位的、完整的組成了整個文本的

詮釋。理論的框架即指藏、通、別、圓四種教義，其每一部分的詮釋都以之統率，據以立論，使所有的佛教教理都包容進其哲學體系中而形成一個整體。再者，整個文本詮釋都以其用於討論領域裏的公式來組織，這為我們提供瞭解構文本中眾多複雜部分和名相的鑰匙。我們知道，這個包括三個步驟的公式旨在對某一論題進行完整無缺的檢測，以使之呈現包容萬象的綜合融會的特性。從《法華玄義》的這三個特徵來看，文本本身不愧為體現智顛圓融哲學的有機體，以其圓滿和包容而著稱於世。

至於第二大問題，我們首先強調了“四教義”和“五章”的重要性，借由此二者，智顛得以將其博大精深的理論和篇幅龐大的文本組成一前後連貫一致的體系。其次，我們探索了智顛用以展示其圓融哲學付諸實踐的六種方法技巧，揭示了其理論何以無可辯駁的原因。

1、第一種技巧是一種辯證法的運用，總結了智者所使用的六對二元概念。這六對概念所揭示的是事物間緊密相連的不可或分的關係，由此而給我們提供了從多面角度去看某一事物，引領我們契入一圓融的包含不同層面的實相，現象世界的一切皆互為因果，相即不離。智顛所提供的這種全面論述某個主題的辯證的方法，從靈活性和包容性上展示了其圓融哲學的特徵。

2、第二種技巧指當智顛對某一概念作定義時，總是努力窮盡一切的可能性，以使這個概念的含義豐富，視角多元，立論充分，無可辯駁。這種方法揭示了其圓融哲學的能動性和全面性的特徵。

3、第三種技巧是對他人相關理論的全面完整的評判，這充分說明了智顛思想體系何以如此完整系統以及其體系形成的過程。這個方法闡明了其圓融哲學能動性的特徵。

4、第四種比較的技巧使智顛選擇《法華經》作為根本教義的立場言之鑿鑿，並進而突出了其自身理論之超越他人的完美性。在這裏，我們必須注意的一點是，智顛將《法華經》立為至高無上的經典，相應於此而突出其思想體系之優越性，其意圖並非是為了建立其高於他人的權威，乃是為了建立一個能夠統攝不同的佛教教義的體系，使得佛陀不同時期的說教無有高下之分，因皆能令眾生共成佛道故。這種方法展現了智者圓融哲學的綜合融會的特徵。

5、第五種技巧是每陳述一種體系思想，必將所有與之相關的概念和理論皆包容盡竟。這使智顛的圓融哲學具有完整性和包容性的特徵。

6、第六種技巧在智顛的詮釋體系中最為重要，即是符號詮釋的體系。我們總共列舉了八種符號運用的方法，智顛的圓融哲學在各種符號詮釋中得到了具體的顯現。第一類符號詮釋是解讀一個字所具有的不同含義，這種方法的運用反映了智顛圓融哲學的功用性，旨在呈現智顛的佛學思想。第二類符號詮釋用解析字的結構的方法生動地描述出智顛圓融哲學的能動性。第三類符號詮釋是對黑墨色之含義不厭其詳的闡發。此種詮釋的方法同時展現出智顛圓融哲學的功用性和能動性。第四類符號詮釋是對一組詞的三轉其讀，此種方法顯示了智顛圓融哲學的靈活性和能動性的特徵。第五類符號詮釋是運用譬喻來描繪出“十妙”的意境，這種方法不僅使其理論具備了力度和深度，而且使其佛學觀念清晰易懂，亦是其圓融哲學能動性的寫照。第六類符號詮釋剖析了佛陀運用神通的深意，從而再一次印證了智顛自己的“十妙”理論，使其對《法華經》的詮釋具有無可辯駁的權威性。第七類符號詮釋揭顯《法華經》中蘊含的十意，並將十意與十妙相應。這亦是智者圓融哲學功用性的生動寫照。

第八類對數位的運用是智顛符號詮釋體系中最重要詮釋方法。此類對數位的運用是智者直接使用概念性和視覺性的方法來顯示其圓融哲學。各種數位所形成的各種圖案樣式形象地表達了智顛對圓融哲學的概念。數位十的運用呈現的是一個縱橫兩個方面形成的完整的視覺圖。數位六的運用以一個層層相連的態勢運行圖來展現智顛圓融哲學完整性的特色。數位五的運用以一個環繞的圖案來與佛陀說教之五時聯繫起來，以此肯定五時說法的合理性，同時又突出《法華經》優越的主導中心地位。數位四的運用描繪了一個方形的圖案，以此來論證所有的佛教教義內在的一致性。數位三的運用畫出一個圓形的圖案樣式，旨在表達三諦圓融相即的實相。數位一的運用將實相真諦直接的呈現了出來，代表成佛的理想境界。總而言之，智顛運用此六種數位描畫了其圓融哲學的調和性，全面性，完整性，完美性以及總攝一切的特性。

我們對智者符號體系的研究旨在強調其佛學體系對佛教中國化所做的獨特貢獻。智顛通過運用符號詮釋這一新穎獨到的方法，指出了契入真理的進路。也就是說，正確的解讀自然界中所蘊含的必然性的語言是契入真理的方法。真理可以通過對各種符號進行詮釋來得到展現。在智者看來，符號的詮釋也成為一種論述其哲學思想的方式，從而使其思想體系成為實相真理的具體呈顯。這就證明智顛對《法華經》的詮釋不僅僅停留在理論層面的探討上，而更致力於將其哲學付諸於實踐，目的是將其佛學體系完整的呈現出來。智顛所關心的已不再是純哲學的問題了，而是如何將其哲學具體應用到宗教實踐上。故智顛的符號詮釋具有教育的和救贖的意義。智顛的符號詮釋的主旨乃在於盡力通過展現其圓融哲學而將實相真理以視覺的形象呈現給讀者，為行者契入深奧難測的真理而最終獲得解

脫指明了途徑。

對第三大問題，我們分析了智顛的判教體系，相即體系以及其理論構造體系，從而展示了作為其圓融哲學根本精神的綜合融會的特徵。第一和第二種體系涉及理論的層面，而第三種體系則是方法論和認識論方面的。我們對此三種體系的探討頗為深入地描繪了智顛圓融哲學功用性的特徵。

我們通過上述三大問題的提出，以對智顛的《法華玄義》進行研究，這乃是我們意欲檢視其對中國佛教之傑出貢獻所作的努力。簡而言之，通過第一大問題，我們給讀者提綱挈領的介紹了《法華玄義》的結構，以使我們能把握智顛是如何通過詮釋《法華經》來闡述其思想的。尤其重要的是，智顛的圓融哲學在其組織完整的文本結構中反映了出來。我們對《法華玄義》內容和結構的檢視與詮釋學相關。第二大問題主要研究智顛所採用的陳述其理論和支援其整個論辯的方法和技巧。這與方法論有關。最後一大問題主要與認知論關聯，意在展示智顛之思想形成所具有的鮮明的中國本土化的思維特色，即綜合融會性和全面包容性，反映了智者圓融哲學功用性的特徵。

《法華玄義》的成就，一言以蔽之，乃在於此一巨著不僅是哲學領域裏的討論，而且體現了智顛哲學落實於實踐的精神。通過詮釋學、方法論、認知論的途徑，智顛彰顯了其哲學所蘊含的教育的、救贖的以及實踐的意義。其圓融哲學為人們指出了更好地認識真理和證悟真理的途徑。