諸教合氣神法三

天真性具思想合一

安藤俊雄 著
法華経研究所 編



ISBN 957-9307-00-7 N.T.$230元 EC023
Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

天臺性具思想論

安藤俊雄　原著

天臺性具思想論

諦觀全集
E 0026
譯述 3

著作者：安藤俊雄　翻譯者：演培法師

定　價：平裝190元・精裝230元

郵撥帳號：0111208-1號

發行者：李雲鵬

出版者：天華出版事業股份有限公司

地　址：地址：台北市士林區忠誠路2段168號1-2樓
1-2F., 168 Sec. 2 Chungcheng Shihlin Taipei 11126 R.O.C.

電　話：電話：(02)873-6629（八線）

傳　眞：傳眞：886-2-8736709

印刷者：電話不通時，請撥查號台

行政院新聞局版臺業字第1679號

民國78年9月一版・81年7月一版二刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.

2nd Fl, 47 Tien Mu E. Rd., Shih Lin Dist, Taipei Taiwan R.O.C.

TEL：886-2-8736629　　FAX：886-2-8736709

ISBN 957-9397-00-7 N.T.$. 230元(精) • 957-9397-01-5 N.T.$190元(平)

爲尊重作者出版者・未經許可請勿翻印

調價恕不另通知・未滿三〇〇元者另加掛號費十四元

電話更改或不通時，請撥查號臺：104(北市)或105(外縣市)

目次

一　天臺性具思想論……一——三一三

譯者序……一

前編　天臺智顗的實相論

第一章　中國天臺的背景……三——三四

第一節　六朝佛教學的課題與天臺實相論的源流……三

第二節　先驅列祖的實相論……一八

第二章　圓融論理……三五——五四

第一節　天臺教學的基礎……三五
第二節　天臺辯證法……四四
第三章　天臺的實相論……五五——九四
第一節　圓融三諦……五五
第二節　天臺的世界觀……七一
第三節　天臺的性惡說……八三
第四章　與緣起論諸宗的相互抉擇……九六——一一〇
第一節　圓教的緣起觀……九六
第二節　地論、攝論宗的批判……一〇一
後編　天臺實相論的發達
第一章　華嚴哲學的組織與實相論……一一一——一三八

第一節　智顗以後的天臺教學……一一一
第二節　性起哲學與天臺教學……一二八
第二章　天臺哲學的復興——湛然的然學……一三九——一七三
第一節　三理元徧……一三九
第二節　湛然的實相論與眞如緣起說……一四八
第三節　與諸宗的抉擇……一五八
第三章　性起哲學的浸潤……一七四——一八五
第一節　唐末五代的天臺教學……一七四
第二節　敵對種思想的去勢……一七七
第四章　山外派的實相論……一八六——二〇七
第一節　山外派的成立……一八六
第二節　山外派的學說……一八九

第五章　知禮的實相論……二〇八——二三五
第一節　天臺辯證法的復興……二〇八
第二節　知禮的實相論……二一一
第三節　理毒性惡……二二五
第六章　知禮與緣起論系統的抉擇……二三六——二七五
第一節　別理隨緣……二三六
第二節　同體依他住的無住……二五二
第三節　生身尊特……二六〇
第七章　對山家教學的批判……二七六——二九五
第一節　仁岳……二七六
第二節　神智從義……二八六
結論——性具思想的開展與批判……二九六——三一二

二　瑜伽師地論解題……三一三——三二四
三　攝大乘論解題……三二五——三四八
四　阿利安文化與佛教的成立……三四九——三八〇
五　中論相關性的論理……三八一——四〇八

譯者序

憶於民國四十一年春由港赴臺主持臺灣佛教講習會教務，而於教學之餘，從事日文學習，時經一年有半，開始試習翻譯。初譯心經十二講，次譯大乘佛教思想論，再譯小乘佛教思想論，後譯天臺性具思想論。前三譯品，早經出版；後一譯品，亦早脫稿，且部分發表於海刊。第以近數年來，弘化海外各地，未遑及此出版事宜。

考天臺教理，固有其嚴密之組織，而天臺教判尤有其獨具之特色。但作爲天臺教學之中心原理，不得不推天臺之實相論，因而本書作者，特別關心於天臺實相論之研究，經推本尋源之探索，乃知性具說爲其基本。所以本書之著眼點，據山口益先生在其序文中說：作者認爲天臺實相論之秘鍵，特別是性具說之關鍵，是從三法說而出發者，至三法說之解釋，在相對種之思想。是以性具說之理論構造，可謂全在於此。斯在第二圓融論理章中，有清楚之說明。

譯者初學法於寧波觀宗講寺，專研天臺教理，嗣觸及佛法多方面，而於天臺未少弘揚，每歉然於心！玆得因緣將被稱爲天臺教學獨說之天臺性具思想理論譯來我國，

使諸習天臺者聊知性具思想之本源，亦稍慰私衷矣。

譯者於十二歲時，辭親出家，忽已三十八秋，今且達知命之年。每念高於山王、深似大海之父母重恩未報，輒情不容已而潸然淚下！雖出家來，知在佛法中前進，惟生未能奉養父母，死未能葬事父母，任作如何詞說，總難脫不孝之罪！玆值斯書出版，謹以斯書奉獻父母在天之靈，並以斯書流通功德，回向父母，早登淨域，早獲解脫！

民國五十五年夏曆十二月初一日序於星洲般若講堂

天臺性具思想論

前編　天臺智顗的實相論

第一章　中國天臺的背景

第一節　六朝佛教學的課題與天臺實相論的源流

一　華嚴天臺兩宗的對決

歷史告訴我們：印度後期的大乘佛教，有中觀學派與瑜伽學派的兩大思想系的對立，而且一直沒有調協的餘地。如此思想系的對立，不唯印度佛教有著明顯的旗幟，就在中國佛教思想系中，我們同樣發現有著這樣兩大學派的對立。如爲中國佛教教學史之主流的華嚴與天臺二宗，在悠久歷史中，始終對抗著，就是個明顯例子。兩宗之中，華嚴宗，以其集大成的賢首所運用的包容主義爲學風，雖將天臺、起信、禪等的

思想，採入自由教學的體系；而天臺宗，如欲說它是那一種學風，與其說它是傳統的，毋寧說它是欲強調自宗教學之特異性的。以前，賢首綜合緣起論系統與實相論系統，從統一的觀點，論說印度中觀、瑜伽兩大學系的論諍。十二門論宗義記說：「龍樹、無著，就極順門，故無相破；清辨、護法，據極違門，故須相破」。龍樹與無著，雖站在所謂空有不同的立場，但彼此之間沒有無謂的論諍；可是到了清辨、護法的時代，却展開了後代所謂激烈的論諍。龍樹、無著，從緣起、實相兩系的共通面，立於極相順的立場，只見彼此的一致，不見彼此的衝突，自然不會發生諍論；清辨、護法，出發於自宗教學的特異面，爲了强調彼此的極相違，所以就諍論不已。其實，根本說來，所謂極相順與極相違，原是一致的，沒有什麼諍論的必要。

以賢首大師一向所用的話，來批判華嚴與天臺兩家的教學史，可以作這樣的說：華嚴宗的學風，雖說是立本於極相順的方面，但天臺宗的學風，到趙宋時代的知禮，可說完全是立於極相違的一方面。而天臺極相違的立場，在與華嚴教學對決所發生的葛藤中，表現得特別顯著，不論什麼人，都很容易看出。同時還要知道的，就是天臺智者大師，曾經嚴格的批判了地論與攝論的二宗。這兩宗，不僅以解釋華嚴經十地品

的十地經論所依的地論宗，與華嚴經有著極密切的關係，就是以攝大乘論爲所依的攝論宗，亦與華嚴經有著很深的關係，因爲論中同樣引用了十地品的經文。因而，天臺緣起論的思想批判，與華嚴家的學說，自然不可說是毫無關係。到了天臺智者寂後，華嚴學者，依賢首教系，雖成立了華嚴宗，但天臺家的教學發達，對於華嚴的教學，常不客氣的予以批判。可以說爲天臺黃金時代的趙宋時代，天臺學者，依於極相違的立場，確立了自宗的特異性。還有，在日本，有所謂臺密與東密。所謂臺密不用說，是受了天臺的影響，而以一行的學說爲基礎的；所謂東密，則是以華嚴爲立場而成立的。不唯如此，就是兩部密教的根本經典自體，與華嚴經，亦復有著深切的關係。特別是空海，於十住心的教判，將天臺配合第八如實一道心，華嚴配合第九極無自性心，眞言密教配合第十秘密莊嚴心。這樣對比來說，可以明確知道：臺密的發達，與華嚴批判，不特不可說沒有關係，而且含有極深刻極複雜的關係。於此可知：中日兩國天臺教學的展開，華嚴與天臺的對決，是一不可缺的重要觀點。天臺教學對決的對象，自然不光是華嚴，就是緣起論、實相論兩系統的諸家，乃至儒道兩教，亦爲其對決的對象，不過與華嚴對決之處特別多就是了。因而，對於是等諸家的思想，天臺給與

他們的批判，吾人亦應加以注意，特別在明華嚴、天臺葛藤時，吾人更不可忽視。

二　中國天臺產生的背景

天臺教學的最大特色，是教觀雙美，而完成其體系的，是智者大師，所以他被尊爲東土小釋迦。其最難得的，就是在他一代講述中，能縱橫自在的，活潑無滯的，發揮他偉大的思索與構想力。灌頂在妙玄的開頭，舉天臺的十德，其第一嘆爲「不曾聽講自解佛乘」。於止觀的開頭，更讚爲「止觀明靜前代未聞」。這都是顯示智者的實德，決不是什麼溢美之言。唯「不曾聽講」的這話，並不是說智者無視舊來的教學，而是顯示智者的頴悟過人。在妙玄解釋五重玄義的第五教相中，雖有所謂「研詳去取」之言，但這正表明了他的研學態度。關於這個，他自己雖作這樣的說明：「四、研詳去取者，覈實故言研，覈權故言詳，適法相故言去取」（妙玄十上），但覈權覈實的研詳，不外是對前代的教學，作精密忠實的研究，而以研詳爲去取批判的基礎。於此，我們可以著實的窺見了天臺修學的精神。如有名的天臺三大部，與其把它說爲法華經的論釋，毋寧說法華經是天臺智者獨創的思想的註釋。有人這樣評論說：在天臺教學中，新自由的構想力，雖被竭力的發揮，但那與其重視它的文證，毋寧更應重視

它的義理，因這是從他的哲學立場來的。於此吾人所最不可忘的，就是傳統成爲他的獨創的已證之不可缺的媒介者。是以我們的論述，也就不可忽視漢魏六朝的中國佛教的教學。然以現存的資料來說，如將天臺的源流，溯與北齊慧文以前，因爲是不可能的，所以不能正確的把握其相承的系統。現在我們所能做到的，唯有就六朝佛教學所留下來的課題，與天臺教學的關係，略談一談。

佛教自後漢初傳以來，直至智者於光大元年（五六七）入住金陵瓦官寺，爲時約五百年。在這五百年中，從後漢經三國、西晉而至東晉末葉，羅什來華，約三百年間，是所謂傳譯時代，在教學方面，沒有什麼可注意的發展。至於以老莊的虛無之說，擬配佛法所說的般若空義，那不過是清談格義的佛教流行而已。唯支婁迦讖傳譯的般舟三昧經、首楞嚴經等，成爲後代天臺止觀體系所依的大乘禪經，是值得我人留意的。雖然如此，但觀道的基本教，仍未脫掉格義的窠臼。到了東晉，道安及其弟子廬山慧遠，開始排斥格義佛教，特別是與慧遠同時代的羅什，到了長安以後，佛教擺脫老莊思想的約束，獲得自由的開展。據國清百錄（二）所說：智者雖將佛圖澄、道安、慧遠三大師，作爲佛法棟樑的三德予以尊敬，但那並不是由於別的什麼原因，而是由

於他們排斥向來空觀說的謬誤，開展佛教獨自實相觀的功績特別多的原故。其次，羅什所譯而爲天臺所依的妙法蓮華經、般若、維摩等諸經，以及三論、智度、成實等諸論，雖說都是很重要的，但智者自己的立場，在龍樹無所得的中道。羅什給與天臺教學的影響，是多麼的大，於此可以想見。法華經、中論，固是重要的典籍，而說首楞嚴三昧、法華三昧觀法的諸禪經，以及梵網菩薩戒經等，在天臺教學上，是同等重要的。由於羅什翻譯的典籍，貫通於天臺教、觀、戒的全面，所以羅什與天臺，自然就發生了極密切的關係。傳教大師將羅什加入天臺相承而爲中國的第一祖，其最大的理由，我們認爲就在於此。

從東晉之末到梁代之初，古三論、成實、涅槃的三家，雖不斷的在研究法華經，但這些學派的根本課題，不論那一派的學者，都在解明佛教空觀的本義。又三論家，分有道生的南地派與僧肇的北地派二大系統。如明法身有色無色之論的道生系統，是立於否定主義的立場，對此而僧肇的系統，則是主張肯定主義的實相觀。佛教的空義，應有積極的內容，從這點來說的，是僧肇的立場，而這一立場的宣露，給與從來否定主義的實相觀一大轉機。所謂十哲四聖，爲什門的上首，而他之所以被稱爲解空第

一，我以爲其理由就在於此。智者這樣評說：能陞堂入室的，唯是一肇而已。然三論家在全體上，雖說不問南北，都以羅什無所得中消極的實相觀爲根本的立場，但如妙玄所說，什肇多附通意，結果，他們都不能完全超出這個界限。

其次，涅槃宗，在東晉的末葉，有法顯的大般泥洹經及曇無讖的大般涅槃經的傳譯，其後，有道朗、僧亮、劉虯等出，在宋、齊、梁的三代，主張佛性的常住普徧，雖說是很多的，但實相的積極的構造，在理論上，還未給予完整的體系。

在這點上應注意的，就是成實學派的研究，梁代三大法師的開善、莊嚴、光宅等，不斷的研究三假與眞俗二諦的關係。促成他們如此研究的，因爲古來以爲世間是虛妄的，對這被忽視的現實經驗界，沒有再反復觀察的熱情，而因成、相續、相待的三假，則被認爲是這現實界的實相規定。由於開善及莊嚴，以三假爲體的俗諦與以四忘爲體的眞諦的相卽，特別被論究的這種熱情，變得更爲顯著。尤其是突破二諦主義的界限，到達三諦說的階段，是最可注目的。在當時一般學界，漸漸的注意三諦說，是現存各種僧傳之所記載的。依廣弘明集（二一）所載的梁代二十三家的二諦說，那是很明白的。從這二諦主義轉換到三諦主義，雖說是由仁王、瓔珞兩經三諦說的刺激之

所推定，但當時這種思想態勢的發展，成爲天臺三諦說成立的前奏，這是值得我人留意的。然成實宗的根本立場，因爲在析法觀，所以不能脫離所謂實體思惟的分別智的約束。嘉祥指摘這點墮於性過；天臺在妙玄（二下）所分的隨情、隨情智、隨智的三種二諦中，說這不過是最初步的隨情說，而且在止觀（三上）中，更把這個批判爲有名無體。

從僧朗到法朗的新三論派，或其中的另外一宗，固然需要注意，就是中假師的存在，也不能忽視，因其根本的立場，與古三論宗的否定主義，是共通的。因此，對現實經驗界反復觀察的新課題，不大關心，而成實學派，排斥因成假爲入道的門戶，反而相當的重視相對假。從因成假轉換到相對假，如從實證主義移行到論理主義。結果，對於經驗界，予以更加忽視。如從解明諸法本質爲主題的實相論的意義說，則此轉換，可說是從析法的立場，轉向大乘的體法觀。依此，現實經驗界與實相原理，則被認爲更加沒有關係。不用說，在三論與天臺實相觀之間，是有密切關係的。特別是中論的三諦偈，因爲常被天臺引用，所以就變成了他的强有力的論據。如觀心論所說「稽首龍樹師」，我們可知智者是深切的尊重龍樹教學的。然從另方面看，亦可說爲絕

對無視龍樹教學，如對當時三論學派的否定主義，給與通教的地位，是可明白看出的，湛然在釋籤（一九），依天臺學系，論及這個說：「近代相傳，以天臺義指爲南宗者，非也！自是山門一家相承，是故破則南北俱破，取則南北俱存」。

於此，所謂北宗，是毘曇宗，所謂南宗，是三論宗。將天臺學系，屬於南宗，即發展在江南的三論宗系統的這個見解，在湛然以前，已是相當有力。然如湛然釋籤所說，智者並不屬於南北兩系統的任何一個學系，而是欲以新的獨自教學的原理爲出發點，並且本於這個原理，批判當時的諸宗。所以，取時南北俱取，破時南北俱破，這自然被認爲是他的眞實態度。

緣起論系統的主題，可說在於解明現實經驗界的生起。如地論、攝論、起信論，所以成爲當代重大關心的對象，其原因就在他們對於緣起思想的發揮。就當時傳譯過來的經論看：天監十年，菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等，譯來十地經論，其後三年，流支翻譯深密解脫經。於中，大通三年，佛陀扇多，傳譯攝大乘論二卷，太清二年（五四八）眞諦入建康，繼續翻譯起信論、解節經、攝大乘論等。此外，菩提流支有楞伽經的傳譯，勒那摩提有究竟一乘寶性論的傳譯。當代爲舊譯時代，形成了緣起

論佛教的黃金期。因此，這些緣起論系統的經論研究，大大盛行，就中最有勢力的，是十地經論、攝大乘論、起信論的研究。

又如衆所週知，十地論學派，在勒那摩提與菩提流支之間，關於阿梨耶識的眞妄，有不同的見解，以此爲發端，到了摩提的弟子慧光與流支的弟子道寵，分流爲南北兩派。南道地論派，以如來藏自性清淨心，解釋十地經論的阿梨耶識，北道派，依據深密解脫經所說，特別主張阿梨耶識是妄識。但究竟來說：南道派，以阿梨耶識爲心性，而解說爲如來藏；北道派，約心相而說爲妄識。不過要知道的，就是北道派，並不完全拒絕淨識。以第八識爲妄識，以第九識爲淨識，這是北道派的見解。地論家的南北兩派，互論阿梨耶識的眞妄，其論諍的激烈進行，智者在他的著述中，曾常常提及的。

其次，攝論學派的見解：依眞諦九識說所明瞭的，以眞如爲所緣的無垢識或阿摩羅識，是一切出世間法的所依，對於這個，不用說，阿梨耶識，爲一切世俗法的根據。對治阿梨耶識而證阿摩羅識，就這點說，是接近北道地論宗的。在阿梨耶識中，說有解性梨耶的存在，與南道地論宗之說，也有他們相互共通之處。攝論宗，先包含了

北道派地論宗，其後又併吞了南道派地論宗，其原因就在於此。唯在智者時代，攝論宗與地論宗，特別與南道派之間，對於阿梨耶識眞妄的論諍，確是熾烈的在進行著的。

最後，就起信宗來說：此宗，以他所依的起信論，展開眞如緣起說。這一思想的開展，給與後代佛法的影響，是很大的，尤其到賢首以後，這一開展中的思想，與華嚴學派的思想，發生了極密切的關係。在十地經論及攝大乘論，關於由眞識到妄識開展的論題，沒有什麼積極的顯示。所謂經驗界，不過是在妄識界限內所假立的，不過是被說爲「唯識無境」之意。唯識無境的說法，雖起信論是同樣的，但因本論說眞如的隨緣，所以從眞如所示妄法生起的隨緣過程，十地經論與攝大乘論，是持有不同意見的。

十地經論傳譯到中國來，雖在天臺智者出生的二十七年前，但大乘起信論的傳譯，是在他十六歲的時候，攝大乘論的傳譯，是在他二十六歲的時候，兩者同爲新傳的教學。智者對此，大概是異常關心的。然而，若將吾人的觀點，置於前代中國佛教的課題，來考察這些緣起論系統的學說時，對於妄法之經驗界的緣起過程，雖給與比較

的詳細的說明，但將實相欲卽妄法的當相當處來說明的熱情，反而不得不說是被冷却了。天臺所謂緣理斷九，是將佛界從其他九界遊離隔別的一種超越論的思想，亦卽緣起論佛教的一般性格。因此，在那裏，世俗妄法的現實經驗界，依然不外泯亡而被放棄。雖起信論是說眞如緣起的，但不能越出這緣理斷九的界限。

唐高僧傳說：「逮于梁祖，廣闢定門（中略），于時佛化雖隆，多遊辯慧，詞鋒所指，波誦相凌，至於徵引，蓋無所算，可謂徒有揚擧名，終虧直心之實信矣」。又如指摘說：「自江東佛法弘重義門，至於禪法蓋蔑如」。南北朝的佛教研究，主要是偏於解學，至於行學，一般學者，大都是忽視的。然而應當知道：所謂教學，本爲行證表現的體系，不可從行證的實踐遊離出來。如實相與諸法，眞如與妄法，菩提與涅槃等的絕對相卽，就是活的行證表現。從行證遊離出來的知解，不過是右往左往的一種空疎論理的迷路。今之南北朝的佛教，不問實相論與緣起論系統的如何，擧行自己批判的教學母胎，已到達了重視行證實踐的階段。可是，當時大小乘的禪定形式，既已傳於中國，尤其羅什以來大乘禪的諸經論，雖被傳譯了過來，但教觀一貫的根本原理，還沒有成熟，所依的行軌，完全委諸學徒的意見。尤其在武帝時，菩提達摩東來

，以直指單傳爲宗的禪宗傳入東土，到了後代，顯示了偏於教外別傳的一方面的傾向。然而，無禪之智，是空虛的，無智之禪，是盲目的。於此，爲了排斥文字的法師及闇證的禪師，不得不開拓眞正禪教一致的大道。

我們認爲：爲天臺的先驅而開拓這個新道的，是實踐法華經的學者。唯作解學的法華經研究，西晉的竺法護，既已傳譯了正法華經，尤其後來的羅什，傳譯了妙法蓮華經，羅什的門下，有九轍法師，如僧叡、曇影等。在廬山，有慧遠、慧龍、僧印、光宅、法雲等的學系。當時三論宗及涅槃宗，還沒有盛大流行，而法華經的研究，無論什麼時候，都有人在進行。唯今我們認爲成問題的，不是這個解學的法華經研究，而是將法華經的原理，作爲實踐修行的習禪者們的實踐。事實，南北朝的時代，尤其在梁的時代，以華麗的論場爲背景，確有不少的人們，對於法華經所詮的眞理，作孜孜不倦的實踐研究。這不要另外多所引證，只要看了梁高僧傳及唐高僧傳的習禪、亡身、誦經等諸篇，就可獲得明晰的了解。以金光明經、阿含經、涅槃經、首楞嚴經、維摩經等爲研究的要典，固然也有多少，但以法華經爲所依的，實具有壓倒的多數。習禪及誦經的，如法華經的安樂行品及普賢勸發品的法華三昧；亡身，如藥王品的喜

見菩薩之燒身供養；這都可以作爲軌範的。道宣在法華弘傳序中說：「自漢至唐六百餘歲，總歷群籍四十餘軸，受持盛者無出此經」。尤其天臺二祖慧思及天臺智者的開悟，是由法華三昧的修行，所以當吾人考慮到這些時，將諸習禪者作爲天臺的源流，我想我們這個推定，大概是沒有多大謬誤的。

不過，現在首應知道的，就是吾人對於極相順與極相違二者的研究，其態度應該重視於那一方面，關於這點我認爲有先說一說的必要。假定專門重視極相順的這方面，則所有觀點就不免變爲曖昧，而所有的論述，亦必成爲非系統的。假定專門偏於極相違的那方面，則其所有的視野，就不免變爲偏狹，同時亦卽無視佛教諸宗的一般原理。如將代表天臺教學史的釋門正統與佛祖統紀兩本名著對照來看，則對上來所說就很明白了。釋門正統說：「所以經論翼張，性相角立者，由乎時機不同，藥法有異耳。儻因言以契理，識月以忘指，復何性相分其宗乎」？雖說就這麼幾句話，但已很清楚的表明了實相論系統與緣起論系統一體的極順門的立場。釋門正統這書，古雖視爲異端，但將山外派的諸師與山家派的學者，給與同等的待遇，從這點來說，自亦有其相當的道理。然於反面論述他的內容，則是平面的。而且就諸師的學說，加以解釋或

批判，不僅不徹底的缺點，很明顯的顯示出來，其他如沒有系統等的各種缺點，同樣很充分的被表露出來。

反之，如從佛祖統紀來說，那就是以極違門爲立場的了。因爲如此，所以著者志磐，對釋門正統，作嚴厲批評，並且舉出「名位顚倒之謬、文繫語鄙、事緩義乖」等種種的缺點，予以責難。尤其對名位顚倒、事緩義乖兩點、指摘得更加厲害。因爲釋門正統偏重極順門，所以自然的就發生很大難點。對此，佛祖統紀所論述的內容，顯然是比較卓越的。諸師相承的系統及學說的論評，是很精密、很有系統的。統紀所以重視天臺的極違門，因爲是以其爲觀點的。然而統紀一書，如以現代的公平的史觀來說，不免有極違門偏重之譏。不過對山外派的學說加以論評時，視山家的教學爲絕對正確，從宗派學的立場來講，我們認這是妥當的，也未嘗不可。唯從一般佛教學的觀點來考察，自仍不能不說這是顯然的偏頗。要知以極順門的觀點來看，雖則是屬山外派的學說，但亦可以認爲這是佛教根本原理的正當開展，爲什麼一定要說他非是呢？

因而，現以性具說爲中心，究明天臺實相論的形成及其後代開展時，我以爲性具說的這一思想，一方面固是天臺的極違門，另方面卽是佛教極順門的相卽，同時亦可

說是極順門的具體化，關於這點，吾人不能不予以充分的注意。不過，當我們開始談到天臺實相論時，對於天臺宗義之個性的側面，固應予以相當的尊重，就是對於諸師學說的解釋論評，亦應持有廣濶的視野與公平的批判根據。能夠這樣，那就把握天臺實相論的源流了。

第二節　先驅列祖的實相論

一　善慧大士傅翕

關於天臺的相承，灌頂在止觀序中，舉有金口相承與今師相承的二種。金口相承，是從摩訶迦葉到師子比丘的二十三祖，今師相承，是龍樹、慧文、慧思、智顗四師。輔行（一之一）湛然說：「若不先指如來大聖，無由列於二十三祖，若不列於二十三祖，無由指於第十三師，若不指於第十三師，無由信於衡崖臺岳」。如金口相承，今師相承，是爲結合龍樹而施設的。在這二種相承說中，關於中國的方面，欲將天臺的源流，溯求於慧文以前，這是不可能的。湛然另外說有九師相承，即於慧文以前，舉出明、最、嵩、就、監、慧的六師。但這六師，究竟是怎樣的人，不但全不明白，

而且在六師間，沒有什麼師資的關係，再進一步，是諸大師，不管那個，都與慧文是同時代的人，所謂九師相承說，本於國清廣百錄中所傳的，現在我們來研究天臺的相承，這實在不值得參考。傳教在天臺法華宗相承師師脈譜中，將羅什、善慧二師，加入天臺的相承系統中，這倒是值得我人注意的。善慧與慧文、慧思是同時代的人，如湛然所常常讚歎的一心三觀說，因爲善慧也曾經說到的，所以確與天臺系統有著相當的關係。現在先從傅翕的教學出發來說。

唐進士樓穎編修的善慧大師語錄第三卷中，關於善慧大士傅翕的語錄，其所收錄的心王銘、獨自詩二十章、行路難二十篇、行路易十五首等，是其代表的作品。徐陵碑文說：「大士不遊蠆舍，大成之德自通墳典」。傅翕沒有特別的正規的佛教研究。且彼於大通六年向武帝上書說：「以虛懷爲本，以不著爲宗，以無相爲因，以涅槃爲果」的佛教，是重視實踐修行的。而彼自達禪觀奧義，於板山雙樹下結菴，苦行七年，感得三佛的加持，以及其後發得首楞嚴三昧，由於這些事實，就可以很明白了。古來傅翕，即使在禪宗，也爲傍聖一人。如所列舉的彼之「橋流水不流」的一頌，是作爲公案而被尊重的。起初有人把他當作梵僧嵩頭陀，如景德傳燈錄（二七）說：「天

竺僧達摩時，謂嵩頭陀」。但現代的學者，有將嵩頭陀與菩提達摩視爲同一人的。善慧大師語錄第四卷，有嵩頭陀法師傳，是不是與菩提達摩爲同一人，不大明白，唯他的教學，確具有一種禪的風格。依景德傳燈錄說：初與武帝會見時，昭明太子問：「大士爲何沒有論議」？彼回答說：「菩薩所說，非短、非廣、非狹、非有邊，如如正理，復有何言」！還有一說：大士應武帝之請，講金剛般若，祇執柏板，揮案一下，即行退出。帝不解他的用意所在，就去問寶誌和尙，寶誌回答說：「講經已終」。如爲事實，這完全是禪者的行爲。善慧大士語錄，沒有這樣記載，我恐怕是禪宗的潤色。釋門正統（八）及佛祖統紀（三八），舉竹菴的反對說。假定眞如竹菴所說，屢次與武帝依佛法的妙義而相互問答的傅翕，講般若時，唯揮案一下，是不落臟腑，況講般若時，誌公去世已二十一年，因而以上所明，相信不是事實。不過傅翕，顯著的接近禪宗的立場而尊重禪定。所以吾人對他，與其說是重視知解，毋寧說是重視行證，這是明白的事實，不容我人懷疑。

善慧大士語錄，顯然受過龍樹中道實相觀的影響，尤其如行路難第十五章明空有不違的一節，以中論所謂八不所遣的顚倒分別爲八風，說斷我、我所的妄見。以此更

說：「虛心無人無我所，任性浮沉似顛倒，照實常法知無常，知法無性號爲賢」。這是說的「非空亦非有，有無雙遣兩俱存，無遣亦無受」，與天臺所謂雙遮、雙照、遮照不二的圓融論理，可說是同一軌轍。尤其應注目的，是獨自詩的如次二章：

獨自作，問我心中何所著，推檢四運併無生，千端萬緒何能縛？

獨自精，其實離聲名，三觀一心離品，荆棘叢林皆自平！

於中，第一章的四運推檢與第二章的一心三觀，同爲天臺重要的觀法。湛然說：前者是事觀，後者是理觀。止觀義例，以之而說傅翕，不是屬於直指單傳，乃是顯示禪教一致的立場。然傅翕的立場，縱然在於禪教一致，但究竟是不是在慧思及智顗之先，而說一心三觀，是有不同的異論存在的。如依志磐佛祖統紀所主張的見解，則傅翕與慧文、慧思、智顗，是同時代的人，聽了他們的三諦三觀說，於是就這樣的讚嘆說：「大哉！三觀之道，行於震旦，其在斯時乎」？因讚嘆而述作，就是上列的二章。唯還源詩，出於天嘉五年以後，是傅翕晚年的述作，這由樓穎的記錄，是可明白的。其他各書述作的年代，現在一切都不明白。他去世的那年，是大建元年，當時天臺，還只三十二歲，相當於出大蘇山而在金陵的時候。先此，三諦三觀說，既被一般所

注目，吾人今日考慮這個時，一心三觀，或依傅翕而說，也是有可能的。晁景迂說：「前乎智者以導其教者，曰梁傅大士」。此說，不是不可能的。

傅翕的教學，緣起論思想，是很稀薄的，且對緣起論的批判，也沒有所示。唯在心王銘，說是心是佛，說三界唯心。雖然如此，但若仔細來看，不管色心的那種，都不是絕對的，而主色心平等論。就是說「卽心是佛，卽佛是心」，而沒有特別的主張心王的絕對。在大正藏經第八五卷，還有梁朝傅大士頌金剛經，依景德傳燈錄（二七）說，這是應武帝之請，在壽光殿講的。彌勒頌曰最初的四十九頌，大概就是那個。此四十九頌的意趣，可說在於掃除分別執著的心垢而成爲逍遙自在的人。然一見感到奇異的，是常常採用徧計、依他、圓成三性說的這點。釋門正統（八），以可觀之說，批評「竹菴云多用三性義語，恐北方相宗人師，竊大士名也」，認爲這是後人的假托。此在傅翕，緣起論的思想，可說幾乎沒有。以重視禪定爲學風的傅翕，沒有緣起論的思想，雖說是當然的，但他對法華經具有相當的關心，這還是值得我人留意的。善慧大士語錄（一）記載說：「天嘉五年歲次甲申，正月十七日營齊至二月八日，轉法華經二十一遍」。同卷四有說：「由門人慧和，謂出大乘義「中略」，法華經義疏

十卷傳於世」。因而可以推定：其師資對於法華經，同樣的關心。又說：願代傅翕留世而燒身、燒指的人很多，這大概也是以法華經爲所依的。又前所說「有無雙遣兩俱存」的這話，大概是將法華經方便品之世間相常住的思想，給與論理的說明。依此成立傅翕倫理的辯證法。行路難第六章說的「余事貪淫爲佛事，更無三毒橫相侵，若求出離還沉沒，分別出沒還復沉」，相當於天臺所謂圓教無作的立場。第十八章明不思議佛母更說：

君不見愛欲貪淫諸佛母，諸佛世尊貪欲兒，從來菩提爲我匠，今使我爲衆匠師，昔日千端外求佛，今始知無量癡心本是道，三毒四倒不思議。虛妄行慈愍衆苦，不知衆苦是慈悲，瞋恚無明最微妙。

所謂愛欲貪淫是諸佛之母，諸佛是煩惱之子，這種大膽的宣言，不是享樂主義，自是不用說的。以煩惱爲菩提之不思議佛母的傅翕之說，明示辯證法的大乘倫理觀。從這辯證法，成立他的在家主義。如依彼說，所謂出家，因爲衆生的煩惱不能斷除，所以如來始不得已的開這方便之門。眞正學佛者的現實生活，不是出家。出家有形出家與心出家的二種。剃除鬚髮的是形出家，斷除煩惱的是心出家。出家，又有事出家

與理出家。前者，是脫貪瞋等的惡業，後者，是八聖道、十力、四無所畏，依佛法僧等而斷分別執著。從形出家到心出家，從事出家轉入理出家，於理出家的究竟，因爲是斷出家自體的分別執著，所以出家不久就又轉入於家。這出家卽入家的大乘出家的現實生活，是傅翕自己所實踐著的。所謂「夜夜抱佛眠，朝朝還共起」，是其在家主義的實踐原理。

以上，是傅翕教學的大要。依此，他的緣起論思想很淡，自不足怪。不過，其所說的一心三觀及辯證法的思想等，與天臺教義有密切的關係，顯示種種的理說。唯他所說諸苦是慈悲的思想，必不是實相論系統的獨說。同時要知道的，就是這辯證法的思想，與天臺的圓融論理，也是有關係的。

二　北齊慧文

今師相承，龍樹是第一祖，慧文是第二祖。關於慧文的生涯與教學，止觀（一上）唯有這樣簡單的敍說：「當齊高之世獨步河淮，法門非世所知，履地戴天莫知高厚，文師用心一依釋論」。詳細情形，那就不得而知了。唐高僧傳（一七），講到慧思的地方，也唯有這樣的記載：「時禪師慧文，聚徒數百，衆法清肅，道俗高尙」。湛

然在輔行（一之一）裏說：慧文是北齊治世獨步河北的名德。至於止觀法門非世所知的文意，是顯示這是慧文的甚深證悟，非其他人所可窺知的意思。其理由，因與九師相承的慧文以前的諸師不同，所以文師指出大論爲法門的所依。湛然在這裏，就慧文的法門，從九師相承說，雖引用了「第七諱多用覺心、重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法無分別」之文，但覺心、重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧的具體內容是什麼，還是不明白的。宗鑑在釋門正統，將九師相承，說爲前後師資的次第，慧文是第六慧師，於泯然清淨的頂上、髮際、鼻柱、臍間、地輪五處，學習止心，後見大智度論，始行證一心三智之文。卽大智度論第三十卷（第二十七卷）所說一切種智經文及其論釋，成爲慧文一心三觀發得的機緣。

然在止觀（一上），繼上所揭經文，又引用中論的三諦偈，並且以此爲龍樹教學的根本原理，慧文就是繼承這個而開悟的。依法登的圓頓宗眼說：北齊的心要，與其說在智度論，毋寧說在中論。統紀說：文師初依智度論文，證得一心三智，入初住無生忍位，更讀中論偈，乃悅然大悟。古代日本，關於天臺，也有中（論）智（論）傍正之論，眞可說是異說紛紜。是諸異說，在思想上，一般將中、智二論，全然分離，

但在灌頂，認爲兩論所說，大致是一體的。不過智度論，唯說三智一心具足，而三智的論理構造，還不大明白。對此，中論的偈頌，雖以三諦明示因緣所生法的本質，但沒有說一心具足。因此，以智論的一心圓融結合中論的三諦說，是卽慧文的一心三觀說。

文師的高德，在北齊之世，雖說是很有名的，但其述作的有無，因爲完全不大明白，所以他的教學內容，也就不得其詳。唐高僧傳說：南岳因在慧文之下發得法華三昧，所以在慧文的教學中，或具有法華經之諸法實相的思想，亦未可知。然就當時慧思的證悟，道宣將之形容爲：「法華三昧大乘法門，一念明達十六特勝，背捨陰入便自通徹」。所以小乘禪的形式，似也被用的。然而不管那種，但關於這點，都不大明白。爲什麼？湛然在止觀大意的開頭說：「慧文但列內觀視聽而已」。可是在志磐的統紀，反對悟法華三昧而開拓義門一事，爲北齊之所未知的說法。

三　南岳慧思

天臺第三祖慧思，不光是個學者，而且是個並不亞於善慧大士之嚴肅實踐的人。唐高僧傳（一六）有如次的記載：澧陽的慧成，於建業學成實，只要聽過一次，就可

知道十年的文理，是這樣一個具有才器的人。到了學業完成，在回歸故鄉的途上，特地去訪慧思，慧思對他說：「卿一生學問，與吾炙手猶不得熱，虛喪功夫，惜哉」！慧成依於慧思的這個訓戒，乃盡燒所有的章疏，發奮努力修禪，經十有五年。於此，有了慧思的面目。是以景德傳燈錄，認爲他也是禪門達者的一人而被加入。在大蘇山，給與門人的教示或禪詩。如依光定所傳述的一心戒文，在南岳，慧思與達摩，曾經會見，或慧思勉力化導日本的是達摩，有種種的傳說，後世在中國，也流布著這種不同的傳說，當然，這是不足信的。然此傳說的原因，在於慧思非常的尊重禪定，而激烈排斥偏重論議與文字的佛教。不過要知道的，就是慧思的立場，與禪宗的教外別傳，有著很大的不同。其顯著的，如諸法無諍三昧門（上）說：「定如淨油智如注」。又說：「若欲斷煩惱，先以定動，然後智拔。定名奢摩他，智慧名毘鉢舍那」。如是教觀相依，是他的止觀原理。這在唐高僧傳（一七），所以嘆賞爲：「自江東佛法弘重義門，至於禪法蔑如也。而思慨斯南服，定慧雙開，晝談理義夜便思擇，故所發言無非致遠」。

慧思，繼承北齊的一心三觀說，可以想像這就是他教學的基礎。然在現存的慧思

論著中，與其說他的思想在一心三觀說，毋寧說般若系的空觀思想，是其顯著的思想。灌頂在止觀（一上），只說「南岳事慧文禪師」，沒有顯示傳法的內容。南岳思大禪師立誓願文的開頭，慧思雖曾敍說修學時代的自傳，但亦只說有「遍歷齊國諸大禪師學摩訶衍，恆居林野經行修禪」。然在大蘇山，依慧思之命的天臺，代講金字般若，及至一心具萬行處，忽有所疑，乃問慧思，慧思回答說：「汝問所疑，此乃大品次第意耳，未是法華圓頓旨也」。於此可以知道，慧思的思想，已超越了般若系。而且在事實上，教觀的全面，法華經的色彩，亦是很濃厚的。

因爲慧思在修學時代，讀誦法華經及於千遍，所以現在想以法華經爲其教學的基本原理。法華經安樂行義說：「法華經者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道」。其法華經的原理，在於敍說「一心一學，衆果普備，一時具足，非次第入」的這種圓頓妙理。因而一看，般若系的空觀思想，雖說是很顯著的，但慧思的所謂空觀，與法華經的諸法實相論相結合，這也是明白的事實。諸法無諍三昧法門的受念處品的偈頌說：「觀三受性非空有，則無繫縛無解脫（中略），衆生與佛一如如，本末究竟無差別」。以法華經十如之一的本末究竟等的等字，解釋無差別的意義，這是天臺所依用的。

在德一與傳教對論時，把這等的意義，說爲齊等義呢？還是說爲等取義呢？雖說成爲問題，但從這偈頌看，天臺說爲齊等義，可知這是從慧思的思想來的。不論怎樣，那在諸法無諍三昧法門（上），明一切智、道種智、一切種智的三智，是以禪波羅密爲根本而示轉成的過程。禪波羅密的表現相，雖是千差萬別，但其根本是一，是於一念一心中具足一切。

慧思教學的根本原理，既然重在法華經，這當然是值得注目的。北齊據龍樹系而說一心三觀，傅翕雖於龍樹系之外，表示對法華經的關心，但還沒有以法華經爲教學的基礎。然今慧思，將法華圓頓義與龍樹思想結合，而爲全教觀體系的根本原理。依輔行（一之二）說：慧思雖已詳細知道了四教判，唯未細判。而其四教判，是從慧文相承而來。

慈覺也說：慧思立諸佛性法、小乘淺近法、誘引大乘法、諸法實相的四時教。慧思教學，從以法華經爲最高的經典而被尊敬的事實及以法華經之體規定爲諸法實相這點來看，這個見解，是正當的。

然慧思教學的特色，最顯著的，在攝入緣起論思想的這點。諸法無諍三昧法門（

下）：以六識爲枝條識，以心識爲根本識。無明的波浪現起而隨緣時，謂生六識，稱六識爲分張識、假名識，稱心識爲動轉識。又區別心性與心相時，說心性爲如來藏、自性清淨心、眞心、法身藏、意識。阿梨耶識之名雖然沒有，但因以六識爲枝條識，以根本識爲動轉識的關係，所以將心性的自性清淨心說爲阿梨耶識，或亦被想像到了。「譬如清淨如意珠，雜色物裹置水中，能了清水隨色變，青物裹時水則青，黃赤白黑皆隨變，珠色寂然不變異，心性清淨如意珠」的這個偈頌，我們認爲受有南道地論宗的影響。

緣起論思想，在古來被傳爲慧思撰述的大乘止觀法門，佔有中心地位。本書卷四，除引用法華經長者窮子譬喻外，全卷不管什麼地方，都無如上所述實相論系的理說，以起信論的眞如緣起說爲所依，糅合攝論宗之思想的，是本書的特色。在止觀的依止、境界、體狀、斷得、作用的五章中，明第一止觀依止中，將依止的一心，約爲空如來藏與不空如來藏而說。又本書的所依，顯示是起信論。更說自性清淨心爲體，阿梨耶識爲相，六七識爲用。又將阿梨耶識，說爲和合識、種子識、果報識。在明第二止觀境界的地方，將止觀對象的一心，分爲分別、依他、眞實的三性，而第二依他性

，又分爲清淨分與雜染分等。還有，在明本書中心的第三章止觀體狀中，說從三性轉入三無性等，可以明顯的看出是受了攝論宗的影響。當然，大乘止觀法門，不光是起信論與攝大乘論的糅合。將阿梨耶識，分爲子時與果時，謂阿梨耶識有二種，以清淨分依他性，名爲清淨和合識，以雜染分依他性，名爲雜染和合識等，這都不是攝大乘論所說的。

又本書在明第一章及第二章不空如來藏處，雖徹底的主張性惡說，但這亦與起信論的說相大爲不同，何者不空如來藏？在明具染淨二法中，論淨法本具完畢說：「如是無量無邊性淨之法，唯是一心具有，如起信廣明」。雖舉起信論爲權證，但在明染法本具的地方，沒有引證起信論。於彼有說：「初明具足染性者（中略），是故經云心性是一，云何能生種種果報卽是能生生死？亦復經言卽是法身流轉五道，說名衆生，卽是能作生死」。這是大乘止觀法門性惡說的根據。可是於此作爲權證的，是經而不是起信論。前引性具淨法之權證的起信論文，大概是立義分的「三者用大，能生一切世間出世間善因果故」之文。這文不是明說性惡本具。尤其在隋曇遷的大乘止觀法門第二卷，引此論的用大文，而說「三者用大，能生一切世間出世間善惡因果」，所

以不獨能生善的因果，就是惡的因果也能生的。或認這就是用大，也說不定。然從起信論的全體說相來看，染法是無明所作，而解釋文，把眞如之用，說爲報應二身施外利生的活動。且在對治邪執的一段，把如來藏自體具有一切世間生死等法，斷爲第四邪執，說煩惱染法，唯是妄有，性自本無。因爲是那麼樣的，所以起信論把惡的因果說爲用大，我們認爲是不可以的。反之，大乘止觀法門，說染事本具，如來藏中，不獨具有性惡，就是事惡也是本具的。因爲有著這點不同的關係，所以不入起信論的系統。

如此，大乘止觀法門，不唯是起信論及攝大乘論理說的糅合，如與諸法無諍三昧法門及法華經安樂行義所說對照起來，其不可解之點，是很多的。後者，在法華經圓頓義的基礎上，龍樹系的一心三觀說雖曾被說及，但緣起說，僅不過是潤色的效用而已。而其緣起說，且被推定爲屬於南道地論系統。然大乘止觀法門，如上所說，雖已展開起信論及攝大乘論的緣起說，而法華經的圓頓義等，可說完全沒有。大乘止觀法門，古有眞僞之論：在中國，義寂、遵式、了然、智旭等，雖認爲這是慧思的撰述，但日本的證眞、普寂等，却主張這是僞撰的，卽在今日，大多數的學者，都主張僞撰

說。證眞，從本論的內容與慧思其他的著述，特以義勢及文勢的不同點爲論據，說明非慧思作。不過我們注目於本論的義勢時，認爲這與諸法無諍三昧法門及法華安樂行義，並不是同一著者的撰述。從性惡說被說的這點，本論屬於天臺系，亦可說是慧思的撰述。在論天臺性惡說的地方，如後所述，此說與緣起論系的思想，必不是沒有關係。唯除去緣起論系統攝相歸性的觀點，而說當體全是的性惡說，在這種地方，是有天臺性具說之特色的。關於本論的性染說與天臺性惡說的不同，到後第三章再說。

修禪寺相傳私注，敍說天臺列祖學風的不同，所示慧文、慧思教學的差別，是可參考的。卽從境的一心三觀轉向心的一心三觀，是慧思教學的特色。這一轉向：第一、爲當時新傳的佛教，而一般教界所關心的目標，所謂緣起佛教的威勢，是不可侮的；第二、如後來的天臺，因爲實踐觀心，所以不得不取約心的觀相。

依於以上的論述，我們理解了：慧文的一心三觀說，具有龍樹系的實相論與傅翕法華經的原理，而在綜合兩者的慧思教學中，遠遠的繼承著南北朝禪定主義的精神。然由慧思教學之緣起論的唯心論的思想存在，有將法華經的圓頓義與一心三觀，導於攝相歸性的傾向。攝相歸性，是將差別的諸相攝入一如平等的法性，而始談諸法卽實

相的法門，並非是以諸法差別相的當相當處爲實相性具。慧思的一心三觀，被評爲別教的所以，也就在此。

第二章　圓融論理

第一節　天臺教學的基礎

一　教觀相依

南岳慧思的弟子天臺大師智顗（五三八——五九七），是天臺宗的開祖。天臺宗，雖說是在隋代開宗，但在中國佛教的諸宗中，眞正完備一宗的面目與實質的，是最初的宗派。智顗的教學，雖爲先驅列祖的相承，但那比較的深妙法門，實可說是千古不滅的法炬。彼之教學，與前代及同時代的諸宗，作敏銳的相互抉擇，特別顯出他是有組織的。對成實論固然是如此，就是對涅槃、三論、禪等的實相論系統的諸宗，亦很明顯的顯出他是批判的。尤其應注意的，彼與慧思的不同，在對緣起論諸宗，特別給與痛烈批判的這點。至彼分別批判緣起論的時候，分爲通別二論來說，我認爲這是他的方便。又在通論，大觀天臺實相論的概要，不得不特別的說明與緣起論思想的根本不同。這雖是間接的，但爲理解智顗的緣起論批判，可說是不可或缺的前提。而在

別論，明對地論、攝論二宗批判之具體的內容，是本篇的目的。

首先應該一說的，是關於智顗教觀相依的立場。痛斥南北朝諸宗浮談傾向的南岳弟子，智顗是重視禪定的。他婉拒朝野的諫止，決然捨離金陵的繁華，入於天臺山中。講諸經時，立五重玄義，必設觀心釋，努力究明文句義理實踐的意義，都以禪定的實踐修行爲學道的大本。然其禪定主義，與禪宗所謂直指單傳的立場，決不是同一的。直指單傳，雖是主張教外別傳的唯禪主義，但智顗以教觀相依爲主要立場。若說非禪故非智，則就特別尊重禪定所具有的重要意義，而對文字法師予以嚴厲的批判；若說非智故非禪，則就必然以教爲禪的指針，並且說明這個絕對不可缺的所以。至彼所說闍證禪師，究是指的什麼人，我們雖不明白，但就當時已經漸有直指單傳的傾向來看，不能不認爲這是指的禪宗。總之，智顗的立場，是教觀相依。教與觀，如車之兩輪，彼此有著相依相成的關係。因而，他的立場，不單是在禪教一致。教觀相依與禪教一致，是可加以區別的。爲什麼？要知教禪一致，只是要求教與禪的不異，而教的存在，未必是必要的；可是教觀相依，並不這麼簡單，是定要求教爲禪定的指針，禪絕對離不開教的。

天臺的教學體系，實在是雄大的。如其數百卷之龐大的論著所說，不獨是關於實相論的敍述，而且廣及於止觀的實踐體系。現在天臺所有的教觀圓備的法門，誰都知道，是由智顗所完成的。如果想到古來教觀兩面的體系，還沒有被組織起來，則對現在僅此所有的這麼一點成就，亦不得不認爲是值得大書特書的一大功績。然智顗的教學，不獨是雄大的，且還教觀雙美。在大蘇山修學時代，慧思門下的三千衆中，有所謂三傑：禪定第一的是僧照，禪教兼修第一的是大善，對此二者，智顗則被認爲是說法第一。如其後來在金陵瓦官寺開演法華，在太極殿講說仁王，不但是百官稱美，即對當時各宗派的激烈彈斥，使得禪、三論、成實、地論等諸宗的學者，喪失了諍論的意趣。不過，所謂說法第一，決不光是稱許他會得雄辯，主要還是在於讚嘆他的內容優越。智顗在自釋金光明經文句（五）大辯品的地方，將辯分爲小辯、無量辯、雙辯、大辯的四種，而把最高雄辯的大辯，說爲雙非雙照名大辯，所以眞正的雄辯，不是徒然在形式上的，主要在於內容的優越。

天臺教學全體系的一貫底細，是微妙不思議的論理流布。欲把握其論理，雖說是

不容易，但若不確切的把握，那對天臺教學的奧義，必然就要深深的感到，一步也不能接近。這謎也似的神秘論理，依智顗說，才是妙法蓮華經的妙法自體。所謂五時八教的教判、十界互具、百界千如、一念三千的實相觀，是出生十境十乘絕對止觀體系的母胎。將此論理，稱爲「雙非雙照、絕對開會、圓融三諦、性具無作、遮照不二、同體三法」的妙理，也是可以的。然智顗特別愛好的稱呼，暫可名爲圓融論理。這圓融論理，是出生天臺教學之母胎的妙法。那不像普通的形式論理，只有抽象內容的思惟形式，而是包攝內容與形式的實相，才是那自體的論理。然從實相論區別出來，個別的究明天臺的圓融論理，雖說是不可能的，然今主要的，應對實相的妙境，在主體的側面，以圓融妙智的構造爲主題，我想還是可以說的。

華嚴宗，說十表無盡，加十之數，持此象徵無盡；天臺宗，以三說爲圓融性具的標幟。卽欲將一切法，於三法不縱不橫的關係上，予以把握。然其三法，並不是任意的運用，是指各自有它具有的德用，並且相互限定於有機的會合上。智顗將三法的這個德用，稱爲三軌。

「言三法者，卽三軌也。軌名軌範，還是三法可軌範耳」（妙玄五下）。

三軌，是眞性軌、觀照軌、資成軌。眞性軌，是法體不妄不異之德，觀照軌，是破情顯理之德，資成軌，是相資成用之德。通俗的解釋：眞性軌與觀照軌，有能所的關係。眞性軌，是由觀照軌而開顯的，觀照軌，是能開顯眞性軌的。資成軌，是資觀照軌而成就眞性軌的。然將這三軌，說爲各各差別而隔別不融時，那就不得名爲圓教的妙軌，依智顗說，這是前三教——藏教、通教、別教的三軌，只可說是粗軌、粗法。對此有所謂圓教的妙軌或妙法的三軌：是三同時是一，是一同時是三，具有不縱不橫的關係。於此不縱不橫的關係所理解的三軌，就是構成圓融論理的三大契機。

天臺三法說，被最組織的說到的，是妙玄（五下）明三法妙的地方。於此分爲七章，加以詳細敍說：一、總明三軌，二、歷別明三軌，三、判粗妙，四、開粗顯妙，五、明始終，六、類通三法，七、悉檀料簡。又在這三軌處，約境、智、行的三者，明圓教三軌之不縱不橫的本質。如歷四教各論三法：在藏教中，眞性軌是無爲涅槃；觀照軌是證那無爲的正道之智；資成軌是助道成乘具。至四善根，聞慧就是教乘，至見諦，就是行乘，至無學，以證乘爲所依，出三界外而證無爲。然在藏教，眞性軌與觀照、資成的二軌，是沒有關係的。其次通教，乾慧地是教乘，性地是行乘，八人與

見地，雖依證乘，然若至薩婆若，則說教、證共泯。所以眞性軌的空理，在智及行中，沒有必然的關係。再次別教，雖說攝大乘論之理乘、隨乘、得乘的三乘，但眞性軌的眞如，一向是靜止的，而觀照軌、資成軌的緣修，都屬阿梨耶識的解性，與眞如是沒有關係的。然圓教眞性軌的實相，以觀照、資成的二軌爲體內所具，卽說爲他在的自己。卽觀照軌與資成軌，是眞性軌的自己轉成，爲眞性軌的展開而不可缺的，是眞性軌自己產出的契機。境，同時是智、是行。所謂妙法者，卽三法是一妙法，卽一妙法是三法。亦卽是說：一是三之一，三是一之三。

然不可說以妙法而產出三軌的運動。三軌，本來就是這樣的，是天然的性德。眞性軌，雖是產出其他二軌的基底，但由其他二軌所修成的果德，同樣也是沒有的。眞性軌、觀照軌、資成軌的三軌，是三同時是一體，於此有妙法的意義。然這三軌的一體，不單是無差別的，是含差別的一體。

如此妙法，就有眞性軌、觀照軌、資成軌的三面。資成、觀照、眞性順次的妙法，從展開自己這點來說，雖是一發展，但三軌是本來天然的性法，從三軌自爾本具來說，這是還歸的。

若取眞性不動不出，則非運非不運；若取觀照、資成能動能出，則名爲運。祇動出卽不動出，卽不動出是動出。卽用而論體，動出是不動出；卽體而論用，卽不動出是動出，體用不二而二耳（妙玄五下）。

於此，智顗在三軌中，顯示體與用的區別，規定眞性軌爲體，其他二軌爲用，雖然如此，但體用不是隔別的，而是卽用是體，卽體是用的。然就智行二修來說，境是目的。對觀照、資成的二軌，眞性軌，一望有此高次的德用。然若分別三軌的勝劣、理事、體用等差別時，不得說圓教的三軌，就是妙法，寧可說這是爾前三教的三法觀。圓教的三法，一面有德用的差別，一面其差別就是一體。後世湛然，論三法的修性以來，天臺三法觀的解釋，產生兩個系統。從仁岳的譬喩說，一是川字型的三法觀，其他是合掌型。前者所示的川字，如約圓教修性三法說，修是三法，性也是三法，是究竟强調三軌同時同格的說法。把這稱爲修性各三的三法觀。後者將兩手合掌起來，如觀照軌與資成軌的合成，於此，眞性軌開展，眞性軌比其他的二軌，認爲是高次的。以此說爲修二性一的三觀法。這些解釋，是示妙法自體的二面。然唯注意其中之一：如固執川字型的一面，則墮於橫的過失；若固執合掌型的一面，則墮於縱的性過。不縱

不橫的圓教三法觀：三法，是三卽一，同時，是一卽三。三卽一，是合掌面，一卽三，是川字面，泯亡一切差別，特別强調究竟平等，是古來諸宗共通的理論，天臺的特色，在强調川字型的一面。天臺，以平等、差別、相卽、相異、一、三爲必然的媒介者，不以那媒介者爲體外之實，而爲體內權。這權，不單是暫用還廢的權，如湛然所說，是爲護實之權，是爲一實不可缺的媒介契機。智者在金光明經玄義（上），雖區別階梯三寶與同體三寶，說前者是別教三法，後者是圓教三法，但階梯三寶，是將三軌階段的過程順序而爲排列的合掌型的三法觀，同體三寶，正是一卽三、三卽一的川字型的三法觀。

這三法，是法界一切法的本質構造，性德相貌，在修德之中；修德相貌，在性德之中。在縱，從凡地的一念上至佛果，三法的妙軌，該因徹果；在橫，徧攝一切無量諸法。卽雖凡地的一念，其中已有眞性軌、觀照軌、資成軌的三法冥伏萌動，佛果，不過是彰顯修成冥伏的性德三法。這就是所謂三法該因徹果。其次，三法的普徧性，約橫而類通的，是十種三法。自然，三法不限於三種而是無量的。特擧三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德，例示妙軌徧攝。這

就是所謂三法類通。三道，是苦道、煩惱道、業道；三識，是菴摩羅識、阿梨耶識、阿陀那識；三佛性，是正因佛性、了因佛性、緣因佛性；三般若，是實相、觀照、文字；三菩提，是實相、實智、方便；三大乘，是理乘、隨因乘、得乘；三身，是法、報、應；三涅槃，是性淨、圓淨、方便。依這十種三法，代表染淨、因果、遠近的無量諸法。不管那種，都由三軌三法而構成的，依此可知三軌的徧攝。

十種三法，在妙玄外，金光明經玄義，也曾說到。其所說的，如次一點，少異其趣。第一、妙玄說三法妙，爲十妙之一，約境、行所示；金光明經玄義，說三法是妙法的本質構造。其次，妙玄把三法，約境、智、行而說爲三法的分張，唯在初住以前，在初住以上，三法的分張，修性的離合，是泯滅的。然金光明經玄義，强調三法的該因徹果，天臺三法說的重點，特明示在川字型。卽將十種三法，排列成三德、三寶、三涅槃、三身、三大乘、三菩提、三般若、三佛性、三識、三道的順序，以示這個生起順逆二番之相。這順逆二相與三法，該因徹果，可說是表詮現存一切法的。後世智圓及仁岳，區別金光明經玄義的十種三法與妙玄的三軌三法：十種三法，是果人所證的三德，三軌，唯在初住以前，可論離合，若至初住，三軌，一合而不可分張。兩

說的當否，這是後世討論的問題，現在姑且省略不談。妙玄，在境、智、行的三妙之後，說三法妙，所以特約境、智、行而示三法，三法，必不可約境、智、行，只可約一般的三軌。三軌，該因徹果，徧攝類通，不論妙玄、金光明經玄義，其所說都是同樣的。

第二節　天臺辯證法

一　敵對種

形成圓融論理的，是敵對的相即之辯證法。三軌的嚴然差別與圓融一體，爲妙法自己展開不可缺的天然性德之二面的思惟，是敵對的相即之論理。而這論理，將煩惱、惡法說爲菩提、淨法的資成軌，可說是顯著的。在藏教、通教、別教，如前所說，三軌是同類的。如約別教的境、智、行說，在攝大乘論：眞性軌，是道前眞如即理乘；觀照軌，是隨順眞如的智慧即隨乘；資成軌，是一切行願的熏習即得乘。三乘，不論那一乘，不獨是同類的，隨乘與得乘的所依，是根本識的阿梨耶識，不是道前眞如。然在圓教：資成軌對觀照軌，即使在敵對矛盾的關係下，與眞性軌也是一體。且觀

照軌，沒有與自己敵對關係的資成軌，不能現成眞性軌。這在妙玄，示四教三法，明其粗妙，是很明瞭的，特別論三法始終，把十界普徧的範疇之十如，分類於三軌。如妙玄五下說：

又凡夫心一念卽具十界，悉有惡業性相，祇惡性相卽善性相，由惡有善離惡無善。翻於諸惡，卽善資成。

這些話，或示上述金光明經玄義十種三法的順生相，謂「三德由三寶（乃至）三識由三道」。三德，結果，由其敵對關係的三道而生起的。

敵對相卽的性格，我們在天臺佛性觀中，也可明白了知的，據天臺說：佛性或佛種、如來種，有同類種與相待種的二種。文句七上，註藥草喻品中，有如次說：

種者，三道是三德種。淨名云：一切煩惱之儔爲如來種。此明由煩惱道卽有般若也。又云：五無間皆生解脫相。此由不善卽有善法解脫也。一切衆生卽涅槃相不可復滅。此卽生死爲法身也。此就相對論種，若就類論種，一切低頭擧首悉是解脫種，一切世智三乘解心卽般若種，夫有心者皆當作佛卽法身種。

在維摩經略疏，更說：相對種爲不思議種，同類種爲思議種，與佛果同類一相的

佛性，是思議種。圓教的佛性，力說與佛果敵對關係的，而爲自己之基盤的，是不思議種，不思議種，是以便利爲密種的非種爲種。一般對智顗維摩經的關心有多大？謂始入天臺山以來，每夏講維摩經，尤其到晚年，捧著此經的玄疏及文疏的著述。在本經佛道品，說佛性；在入不二法門品，說生死卽涅槃、苦卽淨、相卽無相、善卽不善、罪卽福、有漏卽無漏、有爲卽無爲、世間卽出世間、我卽無我、明卽無明等的敵對的相卽，爲佛性之如實的構造。這大概就是引起天臺的關心吧？然本經的一切煩惱之儔爲如來種之文，至三大部始引用。

在法華經方便品，有「佛種從緣起，是故說一乘，是法住法位，世間相常住」之文。世間相常住，是天臺實相觀的結論，佛種從緣起，是這實相觀的成立根據。然古來以佛種或佛性限定於佛果同類，遮遣一切的染法是通例，爾前三教，不得出這界限。今依智顗，這界限被突破，至佛性，取敵對的相卽辯證法的本質了。同類種，如小乘有部的同類因與等流果的關係，唯是因果相似的發展。反之，相對種，在敵對相反的關係之對極，爲展開自己不可缺的資成軌，而卽於其當處與自己統一。有部的異熟果，是唯關於有漏的善惡，無記或無漏，不感異熟果。這時的異熟，因果的性質，是

不同的，卽因是有漏的善惡，而果是無覆無記，不過是這意義而已。而這因果，是業上的隔時因果。然智顗的相對種，是同時同體的相對種，煩惱對菩提，是在敵對關係的當處與菩提同體。

這相對種，與善慧大士的不思議佛母，是同思想，兩者教學的基礎，是同一點，這是值得特別注意的。而相對種，湛然以後，稱爲敵對種，特別作爲圓教佛性觀的原理。這敵對種思想，是同體三法的原理，眞正是這純圓獨妙的妙法的秘義。敵對的相卽之思想，是妙法蓮華經的妙法，是原理，智顗從法華經中把握這思想。妙玄（五下）舉其經證。第一說：

> 資成卽業道者，惡是善資，無惡亦無善。文云：「惡鬼入其心，罵詈毀辱我，我等念佛故，皆當忍是事」。惡不來加，不得用念，用念由於惡加。

此處引用的經文，是法華經勸持品以藥王菩薩爲首的諸菩薩，受佛的授記，而後縱然在惡世生起怎樣的諸惡，也能忍受，是表示決意弘說此經的偈文的一部。第二又說：

> 又威音王佛所，著法之衆聞不輕言，罵詈打拍，由惡業故還值不輕，不輕敎化皆得不退（同上）。

明以常不輕菩薩品爲根據。第三又說：

又提婆達多是善知識，豈非惡卽資成？

提婆達多品，著眼點是說惡人提婆，於過去世爲佛的善知識，以惡人提婆爲如來化物不可缺的權化，依這，將惡作爲善的資成之思想論據。這是圓融論理的最高極處，敵對的相卽，依智顗從法華經中讀取，是應留意的。

爲天臺辯證法核心的相對種思想，是從羅什系統的三論宗的思想及成實學派的相待假的思想而展開的，未見實現。羅什的門人僧肇，在論有與空關係的時候，已很顯著的接近辯證法的思想。後世唐代的禪宗，如希遷，依肇論發明明暗雙泯底思想，是也有辯證法那樣的方法。然初提倡本迹說的，也是僧肇，今如進一步的進展其思想，則彼之學說，大概已到達了大成佛教辯證法的境域，爲什麼？要知天臺圓融論，雖以絕對開會爲生命，但這開會，在根本上，是將歷史的現實的卽迹門的原理化的東西，給與論理。僧肇把這本迹，規定爲不思議之一，彼之所謂本迹，不過關於今番化導之教主的釋尊生涯的解釋；彼之本門思想，結果評爲不是超越迹門的界限。卽以寂場所成的法報二身爲本，不過從其本起勝劣兩應說爲迹而已。以本迹思想作爲一般的哲學

上的問題而把握的，是智顗開始的。可惜僧肇未脫羅什以來有無俱泯的否定主義之論理的界限，如智顗所批判的，通教的思想，是很濃厚的。到成實宗，在三假中，立相待假，通過二諦的研究而解釋中道的時候，唯是辯證法的思想少少展開，還不能超越析法的實體論的思想壓力。今依智顗，這些制約，都超脫了法華經的妙法，示相待法的相卽，是辯證法的如實開顯，那辯證法的構造，精細的表示到心的深處。

二 施、廢、開

圓融論理，必須就具體的思惟、認識、判斷等來加以說明。智顗在其論著的各處，屢屢說爲立、建立、存、照、流，是肯定的作用，相當於資成軌。再者，亡、廢、捨、寂、遣，是否定作用，相當於觀照軌。最後，雙遮雙照、遮照不二、雙亡正入、寂照雙流、雙遮雙亡、雙流雙照，旣不偏於肯定，也不偏於否定，而是統一兩作用的作用，相當於眞性軌。這三種的作用，智顗給與的稱呼，如上所述，雖是種種雜多的，但示其德用的各面，是值得注意的。在這種種稱呼中，照、遮、雙遮雙照的系統，用得最多。後世湛然，更明確地規定，以立、泯，統做爲代表，是適切的。

在三種作用中，照的作用，是直接的肯定，遮是否定那個的。第三所謂雙遮雙照

，因遮及照是個別的作用，而統一兩者的。所謂雙遮，是遮照俱泯的意思，是配對直接的肯定及否定作用而泯亡超越的。所謂雙照，反於這個，是包攝直接的肯定及否定作用，有遮照兼抱的意義。因此雙遮雙照，是有兼抱與俱泯那包攝與超越的二面作用。以今之哲學用語說，相當於包越作用。卽在辯證法的定立、反定立、綜合的三極，也是相合的，所以以照、遮、雙遮雙照，說爲天臺辯證法的三支。尤其辯證法的綜合這第三極，一面是前之二極，同時，另面是否定，是高揚肯定的綜合或揚棄的作用。智顗對雙遮雙照也示有這面，而用對揚這話。

包越作用，雙遮雙照，直接的肯定及否定，是不同的獨自思惟。一方面，這是兼抱相對的照與遮，另方面，又是俱泯的，因爲兼抱相對的照與遮以及俱泯的原故，所以是絕對肯定或絕對否定的論理。而這論理，具體的由逆說的形式之所表現。以煩惱卽菩提，或魔界如卽佛界如等形式論理的範位，不能把握逆說的命題，這是屢次所用的。智顗，其論著的到處所使用的不可思議的論理本體，實是這雙遮雙照。妙玄的行妙段，論四種四諦，說無作四諦慧，如說：

若雙亡正入，卽寂照雙流（中略）寂滅相，卽是雙遮雙亡，行類相貌皆知，卽

是雙流雙照，無心亡照，任運寂知（妙玄五下）。雙遮雙照，是如實開顯圓融實相的唯一智慧。智顗對世、出世的諸智，雖以三智、四智、五眼、二十智、二十一智等，作種種區別，但爲這諸智最高階段的一切種智、上上體法智、佛眼、妙覺智、圓教權實二智的論理，是這雙遮雙照。

智顗將一代佛教，分爲藏、通、別、圓的四教，藏教的論理是析法的。析法者，或是指世俗智與同字句法體，素樸的肯定分析它，而欲探究實相的態度。所以藏教不知嚴密的否定。縱然說到否定，不過分析法體的結果，部分的推尋觀破法體的無或空。所以智顗把這批判爲拙度。通教以法體論理爲基礎，如有及無的相對的直接的限定，因爲把握實相的不完全，所以反而豫知妨礙實相的如實把握。因此，如藏教不用析法的方法，反而尊重否定主義的論理。不依析法觀而直接使用否定論理，所以將通教的論理名爲體法觀，且說是巧度的論理。所謂巧度，是對藏教的析法觀說的，其否定主義，亦不過是否定執著的一邊，還沒有到達大乘的初門。佛教所說的空或無，本來不光是否定，而是泯亡一般相對的限定。雙遮雙照，正以這限定性的超越爲特色。然雙遮雙照，有二類型：第一雙遮雙照，照與遮是隔別的論理，從這立場說，這是別教

的論理。然而雙遮雙照，遮與照，若是同格，且是同體，是圓教的圓融論理。別教，在三極階梯的過程的關係上。對於差別，圓教說是同格的，同體的。別教的論理，如果說是過程的辯證法，則圓融論理，就是包攝三極的圓環的辯證法。過程的辯證法，雙遮雙照，對照與遮，因爲常是自己差別的，所以不能完全的超越限定性。圓環的辯證法，唯是雙遮雙照，照與遮的兩者，一方是同體同格，一方又是超越兩者。這超越與包攝，卽所謂包越，是圓融論理的特色。

三軌，不唯是思惟或認識的論理構造。智顗說妙軌徧攝，而主十種三法之外的無量三法，是一切諸法的構造。而今番化導的迹佛，不唯是釋尊一代的說法，而亦含有久遠本佛如來說法之普徧的軌範。所謂爲實施權（施）、廢權立實（廢）、開權顯實（開），卽是。這施、廢、開，是如來說法之辯證法的三極。五時說法的目的，爲擬宜、誘引、彈訶、淘汰、開會，或爲四悉檀的世界、爲人、對治、第一義的四種，這是圓融辯證法的自己開展。

如此圓融論理，不獨是始覺菩薩的妙智，亦是本覺如來根本智的範疇。而那是妙智對境的構造，智顗在妙玄的境妙段，擧圓教妙智的對境，是不思議不生不滅十二因

緣、無作四諦、圓教二諦、圓融三諦、不轉一諦、不可說無諦的構造。若更廣說，是本迹二十妙的本質構造。十不二門指要鈔，智禮以圓融論理，說法華經，開會此前諸經，是能開的絕妙，由這能開的絕妙，所以境得理事俱融，智得無緣，行得無作，又位亦得相攝，三法究竟感應亦一念得，佛的神通亦應無謀，成爲化他無窮，說法亦成爲施開自在，眷屬亦得天性相關，利益亦得一切皆成。

以上，在天臺理論哲學之教的體系中，我們可知圓融論理的展開。這論理，是實踐哲學的摩訶止觀的根本原理。十境十乘的止觀體系，止卽觀，就是以遮照不二的絕待止觀爲理念的觀行體系，無視雙遮雙照的圓環辯證法，天臺止觀，是不能正確理解的。

這圓融論理，不獨是生出教觀體系的母胎，同時亦是妙法的自體。智顗在妙玄釋經題的蓮華二字，示妙法與蓮華的關係。蓮華雖是妙法的譬喻，但另方面是妙法自體。因此，蓮華的生成過程，分爲爲蓮故華、華開蓮現、華落蓮成的三段，那不管那一種，都示蓮實的具備。三極，各各在自己之中，示性具三極。又這三極，或與如來說法的辯證法的構造之施、廢、開相對，配釋十妙。或依三軌說明蓮華的構造。

蓮有四微，譬眞性軌，蓮房內虛莖藕中空，譬觀照軌，臺房圍遶，譬資成軌。依此而妙法的辯證法，不獨是妙玄的中心原理，亦是支配天臺教學全面的中心原理。

以上，我們知道了圓融論理的大要，這論理，如前說的眞性軌、資成軌與觀照軌，在同類的時候，固不用說，卽在敵對的時候，所說兩者的相卽，亦是有其特色的。這如智顗所說，同類種思想，固然不是所知的以前三教的論理，唯是法華經開顯的圓教論理。如從以前三教的立場來看，則圓融論理，大概被認爲是矛盾，是逆說。然依法華圓教，那是沒有什麼矛盾，而是妙法的如實構造。

天臺圓融論理，從法華經中去學習。而那教學，被讚爲教觀雙美的。他使用這論理的神秘逆說的方法，是爲偉大構想力的自由開展。光宅的法華經研究，有成實的色彩，嘉祥亦不得越三論的界限，至慈恩，法相的色彩，更爲濃厚。醇乎其醇的超八醍醐的法華妙理，開展至心之深處的，實是智顗。然智顗教學的眞髓，說矛盾的統一，在敵對相卽的妙法中。在這意義下，我們不可無視圓融論理的重大意義。

第三章　天臺的實相論

第一節　圓融三諦

一　寶所的探究

同體三法，是妙法的圓融論理之內容，敵對相卽，則是這論理的妙德。且這論理，爲法界一切諸法的規範，是根本原理。妙玄私序王說：

發秘密之奧藏，稱之爲妙；示權實之正軌，故號爲法。

天臺所說的本迹二十妙，就是表現這妙法的諸德。

迹門十妙是：境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、利益妙。本門十妙是：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、本利益妙。迹門十妙，是將釋尊一代自行因果及化他能所等法界一切諸法，分類爲境、智、行等的十科，以明如是諸法歸於實相的一理。本門十妙，是約本時久遠的本佛自行因果及化他能所，以示一切諸法的久

遠過去，並拂除這個以前的迹門近情。這是本迹二十妙的通途解釋。然釋尊久遠本佛的自行因果及化他能所，如果極說起來，是法界一切法的一般自體。法華方便門所謂「諸佛出於世，唯此一事實」的事實，是其自體。然本迹二十妙，一方面是本迹二門的如來自行因果及化他能所的一切法的妙德，同時，妙根本上，亦可說是法界一切諸法的正軌妙法，開顯自己的妙德，卽顯示一般事實的眞相。換句話說：本迹二十妙，是表示法華經所說本迹二佛並眷屬等的諸德，同時，可說是示妙法自體的微妙不可思議之德。所以智顗在妙玄（二下）開說十妙，而說迹、本、觀心的三重十妙，特別以觀心十妙，示本迹十妙的旨趣，一切收於己心而觀心具。在妙玄七下解釋蓮華的地方，將妙法的蓮華，開合爲十妙等，不管那種，都是天臺的意圖，這一意圖，竟越法華經注釋，爲妙法的圓融論理之一般表現，解釋本迹二十妙，欲在規定所謂事實極相的這點上立證。就迹門十妙說：前五妙，卽境、智、行、位、三法的五妙，而感應、神通、說法、眷屬、利益的後五妙，各各爲感得是諸妙德的主體。設以如來爲前提而說一般妙法的開展，那就不免有不適當之感。然天臺所謂妙法，不唯意味著抽象的原理或原則，是權實一切法的正軌，是活潑潑的具體事實，包攝現實的經驗界最現實的事

實，即活生生的實相的本質，而且更意味著具體的規定。依智顗的意思，法華經所說，即本迹二十妙，是現實事實的具體規定。將這具體的事實，以感應、神通、說法、眷屬、利益的五妙來加以規定，是沒有什麼不自然的。

本迹二十妙，不管那種，都是妙法的天然性德，但其中最主要的，是境、智、行的三法，即妙法，常將自己與三法分開，而在圓融中開展。三法，一面分開，一面微妙圓融，所謂三即一、一即三的不可思議的關係，是妙法的性德，在境、智、行的關係外，不可能有妙法的開展。三即一與一即三，雖示敵對的關係，但將兩者說爲圓融一體，是妙法之辯證法的構造。所謂妙法，一面爲境、智、行的三法分開，另方面又是一體。所以唯知以智對境的妙法，是粗法，而智及行，是一體的，不是事實自體。妙法是事實，事實是境、智、行的三法，同時亦是一個全體。然妙法，不光是智的對境，而是最高原理，是智並行的最高原理，且是其他諸種妙德的最高原理。不獨境、智、行的三法如此，即本迹二十妙，亦爲法界一切諸法的最高原理，而妙法即是實相的自體，是智顗所說的寶所、香城。

妙玄（八下）說：「理極眞實，以實爲相，故名實相」。實相，不是單事單理，

是事理不二的事實自體，是相卽實、實卽相的極處。「復次，諸法旣是實相之異名，而亦實相當體；又實相亦是諸法之異名，而亦諸法當體」（同上）。諸法差別相的當體，仍舊是實相。這雖將法華方便品的世間相常住的理說，給與論理的說明，但不撥無諸法的差別相，謂諸差別相爲實相的必然形相，於此是有天臺實相論之特色的。這特色，是由妙法的同體三法說，而同體三法說，是諸法差別化的原理，同時，亦爲諸法平等化的根據。卽在智顗，同體三法，是諸法分化與合一的最高根據。諸法，分開卽爲眞性、觀照、資成的三軌，同時亦爲諸法個別相的一一當體，各具三軌。然在智顗，諸法與實相，不是直接的統一。兩者，有差別或矛盾時，始可說爲平等，相卽。泯亡諸法的差別相，不唯主張實相自已統一而已。實相與諸法的對待，作爲媒介時，始可說與諸法統一。謂思議分別智，爲永遠之謎，不過逆說而已。由體得事實極相的妙智，是明明白白的大眞理。因此實相的探究，一見雖說是從諸法的差別相動出無限，但本質上，實相一步也不能遊離諸法。是動出卽不動出，是往還相卽，所以常說不動本地、本所。泯亡諸法的差別相，不是從那追求隔別的實相，一切差別相的當體，不獨就那麼的包容，且以差別爲平等的必然媒介者來探究動的實相，這是智顗從法華

經的開會原理所學取的新的構想。南岳慧思，認爲法華經的原理在圓頓說，對此，智顗從圓頓說轉入開會的原理。智顗的開會：約能，分爲絕對、相對的二種；約所，分爲人、法的二種。特別重要的是前者。於相對開會，對一切差別，顯示平等的優越，同時於絕對開會，承認差別爲平等不可缺的媒介者。這絕對開會，才是妙法之妙的所以。光宅、法雲及羅什、僧肇的亞流，終於不可知的，是大眞理。

這一方面與諸法隔別，而另方面恢復與諸法絕對相即的實相，不單是智的對境，亦不單是境、智、行的合一。三法，一方面在自己之上分開，另方面將彼等在自己之上，以必然的表現形態開展，具有一種地位的性格。妙玄（八下）說：實相是法華經之體，雖舉妙有、眞善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空、佛性、如來藏、中實理心、非有非無、中道第一義諦、微妙、寂滅等，但實相才是所宣示的佛法眞體。即不偏於主客、能所、空有、智境等對待的實相，才恰好是眞正究極之處的原理。智顗爲示實相的性格，在其論著中，屢用寶所之名。化城喻品說：這是對三乘之化城的一乘之眞寶所。智顗有時稱爲香城、道場、本地等。然實相，以法界一切差別相爲自己的表現而展開，有如鏡的性格，從這點上，大概特別愛用寶所之名。與諸法的隔別

爲媒介而恢復自己的實相，必然含有包越一切諸法差別相的性格。

二　圓融三諦

理解智顗的實相論，首從妙玄迹門十妙的第一境妙段著手出發，較爲便利。因此，智顗將自行因位所觀的對境全體，分爲十如、十二因緣、四諦、二諦、三諦、實諦、無諦的七種，就此七境，更約化法四教而作種種區別。十如，有地獄乃至佛界的十界十如；十二因緣，有思議生滅、思議不生不滅、不思議生滅、不思議不生不滅四種；四諦，有生滅、無生、無量、無作的四種；二諦，有藏教、通教、別接通、圓接通、別教、圓接別、圓教的七種；三諦，有隔別、圓融的二種；一實諦及無諦，有種種粗妙的二種。因此，在這諸境中，可爲圓教妙智對境的，是佛界十如、不思議不生不滅十二因緣、無作四諦、圓教二諦、圓融三諦、不轉一諦及不可說無諦，所以天臺實相觀的內容，對這七種對境應加考慮，自不用說。然這對境，如妙玄（三上）諸境開合段所示，是相互抽出開合融通之一妙境的諸面，不可說是各別的對境。因此，不論從七境的那一境出發，都很有道理。然從上述的圓融論理的見地說：以圓融三諦爲中心，再作進一步的論述，大概是妥當的。

圓融三諦，是欲顯示存在判斷的範疇之空、假、中三種概念的相即，以表詮寶所的實相構造。古來所已說的三軌三法的妙法與圓融三諦的關係，是曖昧的，很多場合，兩者被混同時，即使有所區別，也不給與適切的位置。如說空、假、中唯是論理的概念，則圓融三諦，即使解釋爲天臺圓教的論理，亦是很好的。然三諦，古來是作佛教實相觀的存在判斷來理解的，所以不可直接把它與三軌三法混同。智顗以三軌三法含有境、智、行中的境之構成契機而加以論述。因此，三軌三法，是屬一切法的基本論理，三諦，則不得不說爲實相規定的根本範疇。又柏庭善月，雖區別圓融三諦與圓教的三軌三法，但天臺三法說，是基於圓融三諦而理解的。如此說來，後者好像爲前者的前提，反而成爲位置顛倒了。天臺三法說，多分是受從來三諦思想的影響。然論教學體系原理的位置時，圓教的三軌三法，是普徧的論理，所以可說是實相觀的圓融三諦的基本原理，且是論理的前提。我與古來的解釋不同，從圓融論理區別圓融三諦，特別在天臺實相觀的部門而論的，其所以在此。

可是，智顗常說三諦三觀的名義，是從仁王、瓔珞兩經別出的，但仁王經所說，名義都與智顗有異，而瓔珞經的三諦三觀，次第隔歷，與智顗也不是同一的。智顗所

以注意這些經典，爲示三諦三觀的經證，形成他的圓融三諦與一心三觀。他以法華經爲本，而考慮到很多的經論，這是明白的事實。湛然在止觀義例（上）的心境釋疑例中亦說：「一心三觀，雖本以瓔珞爲宗，但所用義旨，以法華爲宗骨，以智論爲指南，以大經爲扶疏，以大品爲觀法」。又如湛然所說：整理散說於諸經論的三諦三觀，給與論理的說明，以至成爲天臺圓融三諦說開展的原動力，是法華經絕對開會的原理。開會的開，蒙潤註說：「開者，發也，拓也」。守脫說：「開謂能見，發謂張口，拓謂開展。謂由機熟，任就何法，如一擧口，卽知諸法之實」。這實意味著究極實相的開顯。其次，會是將隔別不融的法，會歸統攝，以之爲究極實相的體內權而予以承認，爲實相開展不可缺的契機而予以包容。將特定的東西與其他的東西相對，顯示他的優越，雖是相對開會，但將一切看作與自己同體，包含有積極的活動，沒有其他相待的東西，則名絕對開會。智顗對慧觀、法雲等的法華經觀，所以表示出自誇，在將絕對開會作爲法華經最高原理來予以把握的這點。不用說，這絕對開會，在智顗，特別是以權實諸經的關係爲主題，以顯示法華經的純圓獨妙。其所開會，具有人法兩者，決非唯關於法。然權實諸經的實相原理，古來因要約的將之說爲空、假、中的三諦

，所以法華經最高原理的絕對開會，也就支配了圓融三諦說。著空趣寂的二乘實相觀的最高原理，是空，在知病、識藥、授藥的大乘菩薩攝化衆生的願行中，假則成爲實相原理。如更泯亡一切思議分別的對待，志向極所的中道實相觀，那就轉入佛智了。

與傳教論諍的德一，以智顗的三諦說，與仁王、瓔珞兩經所說不一致，作爲論難的焦點。德一力說：仁王經所說的有、無，皆是世諦；瓔珞經不獨說三諦，且說十六諦。元曉的解釋，亦說有、無是世俗諦，且於中道第一義諦，謂離有、無、亦有亦無、非有非無的四句爲眞如之理，所以智顗規定中道，唯離有、無的二邊，其理由是不怎麼充分的。對這，傳教以天臺眼光看，反謂仁王、瓔珞的三諦說，與圓融三諦是一致的。如湛然說：圓融三諦說，可說以法華經的原理爲宗骨，以仁王、瓔珞兩經爲始，將其他經論的三諦三觀，以新的理念加以整理組織，不可唯於仁王、瓔珞兩經，追求圓融三諦的源流。

然這三諦，在此以前諸經，雖作隔別不融的宣說，但今以法華經絕對開會的原理考察，則三諦是同體的。依蒙潤的說明：謂約能開會的妙法、所開會的法體、開會的根本之佛意三者時，權實是一體的。卽前諸教的實相原理與法華經的實相原理，本是

同體的。妙玄（十下）釋判教中，第六增數明教，將迹門諸教的半滿二法約本門而論。次從二以開二者，元本是如來藏，如來藏中，備有半滿不思議的二者，就此，湛然約二法而論開合，說明本如來藏，卽是法華正體，亦卽一實之理，所以名藏。實理之中，備有同體權實三法，所以名爲半滿。今將這約三諦解說：空、假、中的三諦，都是同體，是一如來藏，如來藏爲空、假、中的三諦，必然的要限定自己。妙法一上說：

> 但法有粗妙：若隔別三諦粗法也；圓融三諦妙法也。此妙諦本有。文云：是法住法位，世間相常住。

圓融三諦，空、假、中，是圓融一體，而且就在差別的當相當處是同一的。隔別三諦，對二乘的著空，大乘出假的原理，是高次的原理，且所謂「中」的實相原理，亦被認爲是隔別的原理。尤其至不墮二邊的別教中道實相觀，中爲空假泯亡的極所，從所尊重的這極所，空、假的實相原理，嚴格的被批判。不管那個，三諦都被認爲是各別的，決不能加以融會。然以天臺法華觀說：施權，是爲實施權，開權，爲顯實開權。守脫將爲實施權的「爲」字，給與兩種訓釋，以示「爲實」，具有施權的目的與

根據的二義：如讀「爲實」，則是前義，如訓「實故」，則是後義。如此之權，說的目的與說的根據，都在實的體外。所謂實者，不作別體有說，是示體內權的意思，所以與實同體，是實之所性具。

如依慧澄明快的說明：在空，有破有、立空、破立絕對的三義；在假，有破空、立有、破立絕對的三義；在中，更有雙遮二邊、雙照二邊、遮照絕對的三義。因爲相互性具其他二諦的契機，所以三諦是圓融的。因此，圓融三諦：在一面，是三諦的差別；在他面，要求三諦的同體，而以兩者統一來規定自己的，是辯證法的實相觀。所以智顗：一面說三諦的差別，但又特別强調中諦的德用，並顯示與其他二諦的不同點。例如妙玄（二上）釋十如文說：「夫究竟者，中乃究竟」。又卷八上說：論法華經的經體，如約三軌，是眞性軌；如約三諦，是中道第一義諦。金光明經文句（四）釋空品及觀音玄義（下）結束世音三境中，所擧三諦境等，更常規定空、假二觀爲方便，中道第一義觀是眞實。然這所說，是示三諦德用的差別，特別是中諦的德用，在於指出其他二諦的綜合這一點上。中諦與其他的二諦，是隔別不融的，後者只可說是泯亡，而決不可說是否定。這看上面所擧慧澄圓融三諦的說明，就可異常瞭然而得明晰

的理解。在這意義下，如寶地房證眞，在三諦間設勝劣差別，那是不可的。如彼分別說：空、假是用，中是體；空、假是俗諦，中是眞諦；空、假是權智所照，中是實智所證等。證眞約十門論三諦勝劣，其實，不獨證眞如此，卽在中國趙宋時代，主要是山外派的學者，特別是源清、慶昭、智圓、淨覺、從義等所說，都被拘於三諦差別的一面。湛然所謂天臺三諦說的宗骨，可說是無視法華經絕對開會的精神。從絕對開會的立場說：空是卽假卽中，假是卽空卽中，中是卽空卽假，所以三諦於空、假、中的當相，一方面是差別，一方面是同體。如約體說，三諦都是體，如約用說，三諦都是用。卽在圓融三諦，三諦是俱體俱用的。

於此應一說的：智顗是就假的概念加以規定的。妙玄（二上）釋經題的妙字所說絕對妙及止觀（五下）論破法徧所詳細說明。特別是後者，謂成實宗所說因成、相續、相待的三假，不獨屬於小乘，卽大乘諸經論，亦可說有。小乘的三假，是隨事的三假，大乘的三假，是隨理的三假。一般的三假，雖有有見、無見、亦有亦無、非有非無、無言等的差別，但卽隨事隨理，亦以有見惑爲基礎，所以破此有見，爲從假入空觀的目的。止觀五下說：「假者，虛妄顚倒名之爲假」。這是智顗的解說。若如成實

論解釋，假是空之對極的有。智顗將三諦作爲同類的實相概念，將假解釋爲實有與空的中間概念，而說空、假、中的三諦圓融，如此與瓔珞、涅槃的兩經，大智度論及三論宗的三諦說，在思想上，沒有什麼特殊的差異。唯三諦的同體不異，可說是基於法華經的開會原理而偶然立說而已。然如上面止觀之文所明：假是虛妄顚倒，虛妄顚倒，不外是實有的。成實宗，對眞諦的四忘，說三假是世諦原理。如後者，以一切諸法爲實有，是屬假名心的範疇。智顗亦將這作爲假有看待的。假與空不是同類概念，是作空的相對概念看的。理解這個時，天臺三諦說所示的圓融論理，相當於敵對相即的原理，亦即知道。

在因成、相續、相待的三假中，成實宗，雖重視因成假，但大乘諸宗，反重視相待假爲入道之門。與天臺同時代的先輩淨影、慧遠，於大乘義章的假名義三門分別中，將相待假，分爲同時同類相待、同時異類相待、異時同類相待、異時異類相待的四種。又，與天臺同時代的後輩嘉祥吉藏，在大乘玄論卷一，謂相待有開避相待與相集相待的二種。如人、瓶、衣柱等，唯爲偶然的並存，是屬前者；如大、小、長、短等，爲相對的對立關係，是屬後者。又對，有對治與敵對的二義。

據嘉祥說：聲聞以因成假爲入道的門戶；緣覺以相續假爲入道的門戶；菩薩以相待假爲入道的門戶：特別重視相待假。灌頂與嘉祥同樣的說相待假爲大乘入道的門戶。所以相待這個概念，在當時是作大乘實相觀的要諦被尊重著的。且從智顗敵對相卽的論理說：假不是空的同類概念，是空的對極。相待的空假之敵對相卽，就可解釋爲中。在圓教的三軌三法，依智顗所說：資成軌與觀照軌，固可說是同類的，同時亦有著對立的矛盾性。又於實相觀，依慧澄所示：假不獨是與空同類，亦爲空的對極概念，因此，特以假爲立法的契機，而專置力於假有之有的一點上。

這在大乘諸宗，相待假，雖作入道的門戶予以重視，但相待觀的地位，不與智顗同一。在三論宗等，相對性，只是作爲一切空的根據加以解釋而已。在智顗，相待，是絕對或實相不可缺的媒介者，而爲體內權予以把握。禪宗明暗雙雙的思想，亦卽在這點上與智顗相似。止觀第六，擧從空入假觀的五種因緣，就第三及第四因緣說：

三、智慧猛利，若入空時，卽知空中有棄他之過。何以故？若位於空，則無淨佛國土，敎化衆生，具足佛法，皆不能辦。既知過已，非空入假。四、善巧方便，能入世間，雖生死煩惱，不能損智慧。遮障留難，彌助化道。

除這而外，其他三緣，就是慈悲、誓願、大精進力等，不管那種，都將大乘菩薩願行的根本動機，在實踐的宗教的方面予以表顯出來。如說空中有棄他過、遮障留難、彌助化道等語，在大乘實相觀，作爲空的對極之有來看，而給予假諦存在理論的，那就是屬間接的顯示了。

智顗根據六朝時代的實相論研究，發見依舊留下未解決的課題須要解答。

智顗雖屢引中論四諦品的三諦偈，作爲圓融三諦說的根據，但如上述，在「因緣所生法，我說卽是空，亦名爲假名，亦是中道義」的第三句，以假名爲空的對極來解釋，所以對三諦偈全體的處理，嘉祥等發生大大的不同。智顗的解釋，將第二句的空與第三句的假及第四句的中，都就因緣所生法而爲實相的規定。從梵本的原意說：反以諸法爲空、以空爲假、以假爲中道來規定的，決非規定諸法是空、是假、是中。且這時假，與假設同一原語，因是借的意思，所以含有否定之義。空謂依假立言，因而從中論本旨說：假，相當於空亦復空時的復空，決不如智顗所說立法的意義。從這點說：嘉祥所謂三是偈的解釋方法，可說近於梵本原意。然爲圓教的論理，將敵對相卽爲最高原理的方法，視爲法華經的根本意趣。智顗規定假爲空的對極，可說是天臺實

相論的根本立場。在嘉祥的三是偈，中是有無俱泯的中；在智顗的三諦偈，中是有無兼抱的中。嘉祥謂超越無限的對立，不獨空、假如此，中亦是超越的，徹底的以泯亡主義爲學風。天臺使中相對的包攝空、假，依此，仍欲相對的絕對化。在這種地方，確有智顗的特異學風。

在嘉祥有無俱泯的立場中，通於禪宗旨指單傳之點很多，而智顗實眞正的立於教觀相依的立場。因在三諦互具的關係上予以把握，所以在兼抱有無中，同時認爲有無俱泯。

不過，將智顗的立場，認爲是無制約的三諦主義，自亦是錯誤的，因爲在那當中，有一定的界限。當知智顗所說，不是隔別三諦，而是圓融三諦。如上說的十如、十二因緣、四諦、二諦等諸境，是可圓融開合的。智顗在妙玄（三上）的諸境開合段中，曾詳細的說到這點。圓融三諦，以一卽三、三卽一爲本質的構造。所以妙玄（八下）隨釋法華經的經體，在第七簡破僞釋中，規定經體爲一實諦。此一實諦，是以卽空卽假卽中的三諦圓融的構造爲本質的，不可偏執一與三的任何一方。如下强調這點說：

又一實諦，名無虛僞；又一實諦，無有顚倒（中略）。一實諦，卽空卽假卽中，無異無二，故名一實諦。若有三異，則爲虛僞，虛僞之法，不名一實諦。無三異故，卽一實諦。若異卽是顚倒未破，非一實諦。無三異故無顚倒，無顚倒故名一實諦（中略）。若空假中異者名顚倒，不異者名不顚倒。

如此三諦，如說爲隔別不融的實相規定，是顚倒，是虛僞，不名眞理。必須是一卽三，同時是三卽一。在四教義（一），雖約三諦明四教所詮理，可是天臺，藏通二教是以二諦之理爲所詮，別教是以三諦之理爲所詮，圓教是以一諦之理爲所詮。或在止觀（三上），謂以三諦爲大悲的方便，別教以隔歷三諦爲對境，圓教則以三諦圓融相卽的極所，爲所詮。

圓融三諦，不是無制限的三諦主義，而是戒人固執三諦分張墮於橫過的。反過來如固執三諦的同體，則又墮於縱過。所以在三卽一的圓融三諦中，不能不力說有一卽三的一面。

第二節　天臺的世界觀

一　十界互具

圓融三諦，如果是明諸法實相論理的構造，則經驗界差別相的諸法，應怎樣的作爲一實相而使相即呢？欲解決這課題的，是天臺十界互具的思想。十界，就是華嚴經及大智度論所說的地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩、佛。這是所謂六凡四聖的十法界。而這十界，顯示具有即空、即假、即中之三面的，是十法界的三轉讀文。妙玄二上說：

若十數依法界者，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。欲會易解如此分別，得意爲言空即假中，無一二三。

此明十法界具圓融三諦的三面。法界是差別相的平等，不是差別相的媒介，不得開展一如法性，要以辯證法的本質構成。然就十法界的各界相互關係說，必須另外規定。因此，十法界的各界，各各相互具有其他的九界，內具自己，所以十界在當相當處，各各是圓融平等的，這就是所說的十界互具說。

智顗十界互具說的淵源，可說在大品般若經的「一切法趣一切法」，金光明經的「於一切法含受一切法」，維摩經的「須彌芥子相入」等的諸說。互具，爲法華經諸

法實相說的基底，智顗將之視爲敵對相即的論理產生之根源。這樣，不論地獄界、餓鬼界等，每界都內具其他的九界，所以得與九界平等相即。依智顗的見解說：十法界因爲是無差別的，是以十界反可說爲一界，這如三轉讀文所示，平等相即，以差別的媒介爲不可缺的契機而開展可知。因而十界互具，不可無視十界差別，謂將十界外的關係作爲各界內容構造的內部關係來加以處理時，即可論其十界相互的相即平等。因此，十界不單無差別是同一的，即在各界自己之內，亦因具有其他九界的關係，所以與其他九界亦是同一的。這明顯的意味著實相的本質，而十界差別是性具的。智顗，時常將這十界分爲惡、善、二乘、菩薩、佛的五類，以前四界爲權法，以後一界爲實法。如從文看，一見佛界，似唯眞實，然細論之，各具權實，或雖實而權，或雖權而實，權與實二者，實係相即不相妨礙（妙玄二上）的，眞正强調權法差別界的存在意義的，是天臺的眞意。

然十界互具，是約理論？抑約事論？不僅是個問題，且爲後世學場的一大諍論焦點。諸法之體，如果分爲事理：假定在理性上說有十界互具，而在事相上不說十界互具，那十界的差別事相，就應是相互隔別不融的。雖然如此，但實相以十界差別爲本

具，如從上述的理說，那就不可假定事與理的差別。事相的差別，是理性的差別，修德的相貌，卽性德的相貌，所以不論事理，都可說爲十界互具，這是天臺的眞意。與這更關聯而十界互具的，其各界的特色，究在什麼地方，仍然成爲問題。在常識上，十界各各具有特有的本質，爲其區別的所在。如人間界、地獄界、佛界，不可說是全同，是卽特異的世界。如人間界內具其他的九界，人間界、地獄界、佛界的差別，豈非全不存在了嗎？若十界全無差別存在，則一界內具九界的所謂十界互具說，豈不成爲完全無用的空話了嗎？關於這點，傳燈於性善惡論，以圖解表示：謂地獄乃至佛界，雖各性具其他九界，但那時候的九界，唯是冥伏而已。如於佛界時，唯佛界彰顯，其他九界，冥伏不動。傳燈說妙玄五下，智顗說三法的始終，而性德的三軌，是冥伏的不縱不橫，修德的三軌，是彰顯的不縱不橫。將冥伏與彰顯的關係，適用於十界互具說。因此，十界各各欲解釋其所持有的特性。智旭依傳燈的解釋，以淨信堂答問等，批判這個意雖圓而語不適切，認爲一界旣現，九界齊彰。智顗的批評，異常的確切。如將十界的差別相，以一界彰顯與九界冥伏這樣關係來解釋時，本於十界互具而說十界平等，恐有失於智顗的眞意。智顗對十界的差別相，不加任何作爲，欲說差別相

就是平等一如，至於所說十界互具，不過提示其根據而已。如智旭說：一界的彰顯，同時就是其他九界的彰顯。所謂人間界彰顯，亦卽地獄乃至佛界的彰顯。佛界與地獄乃至菩薩界同時彰顯，佛界始有充分存在的意義。如此，以十界的差別爲自己不可缺的表現契機而開展的，是實相自體。實相，被媒介於這差別的表現而恢復自己的同一，是就具有辯證法的本質了。

二　百界千如

十界的每界，相互具有其他的九界，所以法界全體的十界，總云百界。如此百界，乘方便品的十如是或十如時，卽成百界千如。十如是，又叫十如，卽如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等，略說相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，都是限定法界有形體的主要形式。依這十界互具說，法界一切諸法的一如平等。智顗爲具體的顯示圓融實相，更注目於十法界的普徧的限定形式的十如。

以十如爲十法界的共通範疇，是智顗的英斷。在方便品，如來對舍利弗唯說：「止！舍利弗！不須復說。所以者何？佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究竟

諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」。關於十如的內容規定，並沒有作何表示。光宅說：前五如，即相、性、體、力、作，是權智的對境，後四如，即因、緣、果、報，唯是實智所照的實相範疇，最後的本末究竟等，乃是規定權實的關係。依智顗說：前五爲權，後五爲實（妙玄二上）。或如北地師主張：三乘法皆有相、性、果、報、本末。又，瑤師約三乘的因果解釋十如；暢師唯約佛解釋。對這諸說，智顗釋妙玄的三法妙，雖特別的注釋文句（三下）的十如是，可是等到給與詳細的批判時，特以大智度論的九種法爲一切諸法的普徧的範疇，以這所說的一點爲根據，强調十如亦爲十界一切諸法的共通範疇。依於十如，天臺作如次的規定：

通解者：相以據外，覽而可別名爲相；性以據內，自分不改名爲性。主質名爲體，功能爲力，構造爲作，習因爲因，助因爲緣，習果爲果，報果爲報，初相爲本，後報爲末，所歸趣處爲究竟等。

智顗在文句，就十如，說有十界釋、佛界釋、離合釋、約位釋的四種。如約十法界，十如是十界一切諸法的共通範疇，所謂十界互具，如地獄界，不獨具地獄界的十如，

亦具其他九界的十如，所以嚴密的可說具有百如。如以法界全體爲十界，則其具體的狀態，是千如是。其次，約佛界釋十如，佛界非相非不相名之爲相，乃至佛界非本末究竟等，非不本末究竟等，名爲本末究竟等。一切的一切，超越思議分別的對待。從如來看，十如可說是橫廣豎深的。迷界的凡夫，不知爲情迷，二乘雖具十如，但欲將之捨離，菩薩了了照了十如，唯如來知十如的橫廣豎深（文句三〇八）。第三約離合明：十界十如爲佛心中的所觀，離合而爲一佛法界，但約化他的隨他意說，爲九法界的十如所開。第四約位釋：謂相、性乃至本末究竟等的十如，分凡聖的諸位，亙於始終，以示三德常住不變之點。湛然說：智顗的這四釋，與世親法華經論的四番釋一致。就智顗四釋的意義說：十界釋，明十如的攝遍；佛界釋，明自證的究極；離合釋，明佛的化用；諸位釋，示三德的通遍。

在智顗的四釋中，特別應留意的，是十界釋與佛界釋。十如爲十法界共通範疇的思想：第一、實相或法界，從諸法或九界之所隔別，否拒從來超越論的實相觀，而在現實上把握究竟實相或佛界，且欲强調九法界是實相或佛不可缺的媒介契機，是體內權之內在論的意圖。因爲十界互具，所以一界實是十界，十界各各依於十如的交徹之

所成立。十界相互的外部區別，爲照各界內部構造的區別而說，於此顯示內外、自他的同一。這是於十界釋所應特別注意的一點。其次，佛界釋，謂十如的本質，爲前十界的共通範疇。然佛界亦不外於十如的形式而限定自已。智顗在妙玄（二上）詳細顯示十界的十如相異。如地獄的如是相，是惡相；佛界的如是相，是菩薩相。如上所說，佛界內具有其他的九界，所以不是隔絕九界的世界。於此有性惡說的基礎，則是吾人所應留意的。

如上所說百界千如，是爲示法界諸法互具圓融而說的。特別是十如，與華嚴的十界及智度論的三世間不同。因爲這是法華經的獨說，所以天臺宗對之有著顯著的愛好。湛然特別讚爲：「法華之理本，諸教之端首，釋義之關鍵，衆生之依正」等。

又，華嚴、大論，雖是死法門，但法華十如是，可說是活法門。依此，守脫以十如融攝十界與三世間而成三世間。所以將其解釋爲活的法門，在於指出如上所說的這點。

三　一念三千

在妙玄所徹底展開的百界千如的實相論，使其更進一步的接近於現實性的，要爲

止觀的一念三千說。謂將千如與大智度論的三世間——五陰世間、國土世間、衆生世間相乘，卽成三千。止觀五上說：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，卽成百法界，一界具三十種世間，百法界卽具三千種世界，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心卽具三千。

所謂世間，一般是約時間與空間的差別說。五陰世間，就是色、受、想、行、識。依這五種範疇，成立衆生世間與國土世間。衆生世間，是正報的有情世間；國土世間，是依報的器世間。這兩世間，是依五陰而綜合的。三世間，於十界各各差別。地獄、餓鬼、畜生的五陰，是有漏的惡；修羅、人、天的五陰，是有漏的善；二乘是無漏的五陰；菩薩是亦有漏亦無漏的五陰。如約衆生世間說：三途是罪苦的衆生；人、天是受樂的衆生；二乘是眞聖的衆生；菩薩是大士的衆生；佛是尊極的衆生。如更就國土世間說：地獄，依住於赤鐵；畜生，依住於地、水、空；修羅，依住於海畔、海底；人，依住於地；天，依住於宮殿；菩薩，從其所證的高低，依住於地、宮殿、方便土、實報土等；如來，依住於常寂光土。

這在智顗，所謂實相，不獨十界、十如，常以三世間限定自己。換句話說：界、

如、世間，是實相的必然範疇。一念三千：謂一念是三千世間的體，三千世間是一念的用。這不是唯心論的世界觀，而是介爾一念，於其意識的內容，常彰顯三千世間。十界互具，不獨百界千如，是三千世間的根本前提。一念三千，不獨意味著一念的意識內容，而是被限定於十界、十如、三世間的。一切個別的意識內容，縱然全是介爾的剎那心，亦意味著三千世間的意識。就是個別的意識，不獨關於其內容的如何，而且在本質上，是展開三千世間的，所以一切種類的意識，都是表示完全、絕對、圓融的，是一念三千說的目的。因此，一念三千說，爲三千世間的本體，假定將一念解釋做唯心論，那是不當的。這就智顗所說一念三千的明文可知。如止觀五上說：

> 亦不言一心在前一切法在後，亦不言一切法在前一心在後（中略）。若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此卽是橫。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。

於此所說一念與三千，在不縱不橫的關係。所謂不縱不橫的關係，「祇心是一切法，一切法是心」的關係。一念與三千，不在先後、能所的關係。一方面，唯是三千世間

的同時展開；另方面，則是一念主體的意識展開。以其對立那樣的平等而示的，是爲一念三千。然一念三千，不是說三千歸於一念，或一念唯有三千的內容，是示一念卽三千的辯證法。換句話說：實相，一方面在主體的意識上限定自己，同時在他方面以三千世間限定自己。三千世間的存在同時，主體的意識過程，適應那個展開，兩者常是同時的。這就是主體的限定卽環境的限定之實相論。實相如此，一念與三千，或媒介於主客及能所的對立而展開自己。這實相，在智顗，本可說是明暗雙雙底作爲辯證法的本質而把握的。

智顗，唯在止觀中說到一念三千，妙玄及文句固不用說，就是其他的論述，亦完全沒有提示到一念三千的這名稱。因此，在古來學場，以文句三千的論題爲中心，而一念三千，唯是限於止觀的獨說呢？還是不是呢？這是有議論的。現在沒有這麼多的閒暇，論及這麼一個論議，且擧被公認爲較爲穩當的北峰宗印的見解來說。依宗印說：約文，三千唯是止觀的獨說，約義，一念三千說，是三大部共通所說的。這眞正是最極恰當的見解。妙玄及文句，所謂十界互具、百界千如，已屢屢的說到。如妙玄二上說：

觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界，若屬一界卽具百界千如，於一念中悉皆備足，此心幻師於一日夜，常造種種衆生，種種五陰，種種國土。

因爲是這樣的關係，所以一念三千的名稱，不是創始之說，而其思想實已老早就充分的展開了。如灌頂讚說：止觀是天臺大師自心中所行的法門，而本論的精髓，可說在一念三千說。然古來多重視一念三千，因此，唯說爲唯心論的世界觀，是不當的。在後論與天臺緣起論相互抉擇時，再爲詳細顯示。止觀說一念三千，天臺特批判地論、攝論的二宗。列舉唯心論或唯識論的難點。止觀是天臺的實踐哲學，妙玄及文句，爲提示所展開的十界互具、百界千如的世界觀的實踐行軌，以心爲其根據。雖然如此，但約心與唯心，不是同一的。天臺的約心，是色心平等的觀心，不是唯心的觀心。色心對立而現平等的實相辯證法，以示十境十乘的行軌，爲止觀的根本前提。如前所論，乃是基於法華經的開會原理，智顗組織圓教的論理，就是以這論理爲圓融三諦的基礎。這論理，又是十界互具、百界千如、一念三千說的母胎。妙玄釋衆生法，特以十界配合中論的三諦偈：「復次，六道表諸有因緣生法，二乘表卽空，菩薩表卽假，佛表卽空卽假卽中」（妙玄二上）。或於妙境段的末了，示諸境的開合，論三諦與十如

的開合等，在十界十如的實相觀的根柢，圓教的論理，是非常明瞭的。現在一念三千說，亦以五陰、衆生、國土的三千世間限定自己，依此欲恢復超限定的自己的，就露出了實相的辯證法的本質。這樣，我們在智顗的實相觀的根柢，可以首尾一貫的了知這不可思議的論理的流行。

第三節　天臺的性惡說

一　性惡的原理

拒以一念三千說爲唯心論的世界觀的誤解，而爲天臺特異法門，放光於萬代的，是性惡說。離去一念三千，我於性惡說中，特別發現天臺教學的最高結果。於性惡說中，圓教之敵對相卽的論理，最露骨的顯示了唯心論及唯識論等，亦最顯著的明確的區別自說的意圖。古來天臺教學的特色，在於所謂「具」之一字。對三論宗的「不」與華嚴宗的「起」，「具」字的確可以表示天臺宗的特色。不唯如此，卽在後來的華嚴宗，如澄觀等，亦欲以「具」改造性起哲學，所以唯一「具」字，還不能充分的顯示天臺教學的特異法門，要說「性惡」始可顯示天臺教學的特異法門。四明知禮說「

只一具字，彌顯今宗」。性具善，其他的學者，也是知道的，但於惡具有「緣」與「了」，其他諸師都不能測度，可見這是今宗性具之功。這一說法的意義，我們認爲是妥當的。然性具與性惡，在意義上，並不是完全相同的。性惡，以敵對相卽的論理爲根據，所以不可貿然的說於一中本具多時的性具，意義無異。栢庭善自說：性惡是一宗的極說，卽具是圓宗的大旨，說到卽具，雖可通於圓教諸宗，但性惡是天臺獨特的極說。因此，唯論圓融卽具的這點，不能代表天臺的特色。而且，深刻的美妙的描寫圓融的這點，炳現海印三昧，示事事無礙的藝術的實相觀，在華嚴哲學的方面，可說還要較進一步。對這，智顗運用敵對相卽的論理，亙於法界的一切部門，於對立及矛盾中，開展平等與相卽，呈露實相的辯證法之構造。如果忽視這點，單說圓融卽具時，那就變成無視天臺教學的中心了。

關於性惡說，古來有異論，特別是華嚴宗，屢屢以此論難。華嚴的澄觀及鳳潭，極力的讚美性惡說，認爲這不是智顗所獨有的思想，卽在華嚴也極自然的主張此說的。又，子璿及普寂、從眞他們，一向攻擊性惡說爲非倫理的謬見，如子璿說，那是墮於阿鼻之路的邪見。在這些異論中，最具組織的論難性惡說的，是普寂。止觀復眞鈔

及四教儀集註詮要等，謂性惡說，反於佛教的倫理，恐是依於湛然及知禮的創作。普寂的見解，大要如下：性惡說，一般大乘，固與智顗其他所說相矛盾。而且性惡說，若眞的是智顗的極說，那就應該說在代表性的論述之三大部中。闡述性惡說的觀音玄義，不但文是拙文，義亦異常淺薄，不論怎樣，都不可認爲是智顗的述作。特別是說性惡的一段，是最顯著的。在妙玄，謂惡不是緣、了，說緣、了二善的，是觀音玄義，說惡爲緣、了的，是就有點不可理解了。又就普現色身立證性惡說，也是不大妥當的。何者普現九界？這不是性具三惡，而是法身性淨的德用。以上雖是普寂的見解，但如我們前面所述，性惡說，是智顗的敵對相卽的論理之必然開展，不與何等天臺教學矛盾，關於這點，我們必須加以强調的。對於性惡說的非難，雖然是很多的，但說性惡說是非倫理的這個見解，不論怎麼樣，都是誤解的。爲了理解這點，不可不先知道智顗所說。

作爲性惡說的直接資料，雖可擧出請觀音經疏與觀音玄義，但作爲間接資料，我以爲在智顗的全體論著中，是可加以考慮的。請觀音經疏，謂爲陀羅尼之所消伏，擧事、行、理的三毒：「事者，虎狼刀劍等也；行者，五住煩惱也；理者，法界無礙無

染卽理性之毒也」。這雖是性惡說的資料，但其所說極爲簡略。如說：究竟以理毒爲性惡呢？還是不是呢？後世在山家的知禮及仁岳、山外的智圓及咸潤間，成爲論諍的一大主題。其次，觀音玄義，與天臺的其他述作，同分釋名、辨體、明宗、論用、判教的五種。於釋名段，有通釋與別釋。通釋分列名、次第、解釋、料簡的四門。於第四料簡，說慈悲、福慧、眞應、權實二智、本迹的圓融。彼所敍述的性惡說，大要如次：

闡提，雖斷修善，但具性善，佛陀，雖斷修惡，但本具性惡。性善性惡，因爲是善惡的法門，所以不能把它斷盡。因爲性不可改，所以縱歷三世，亦不毀滅。因而，佛雖能燒惡譜，但不能盡滅惡的法門。佛不斷性惡，能通達於惡，對惡而得自在，所以不爲惡染，不起修惡。佛自在的以諸惡法門化度衆生，終日用之而終日不染於惡。假使想定這時的阿梨耶識，爲善惡種子的依持，斷無記無明，佛永久無惡，但爲以惡化度衆生，佛不得不仰望神通。這時，佛必須作意起惡。於是，認爲如來的作爲，與外道是相同的。闡提，本具本來性德之善，若有緣始起善，如如來不斷性惡，激於機緣，始入阿鼻，同於一切惡事，可得化度衆生。如來雖起惡，但心不被染，通達惡際

是實際，且能以五逆相而通達解脫，行非道而通達佛道。闡提因心有染，所以不得通達。在這點上，與佛是有所不同的。

以上，是觀音玄義性惡說的梗概。如來雖無修惡，但有本具性惡，在這點上，所以特將這個思想稱爲性惡說。如約闡提說，那就應該叫做性善說。如一般說：欲一切矛盾的統一卽敵對的相卽，爲圓教論理的開展。妙玄在明感應妙中，說機感相應時，已經竭力的說明，假使規定機唯是善或唯是惡，那是絕對不可的。下自闡提，上至等覺，如來對機，常是善惡的複合。謂「從闡提起改悔心，上至等覺，皆有善惡相帶，故得爲機」。對機，是善惡的複合，適應那個而化度的如來，亦是善惡的複合。依此再前進一步，就成觀音玄義的性惡說。

然極聖如來本具性惡的思想，一見自然覺得很奇異的，可是如上所說種種非難，加以仔細考察時，既知十界互具說，不唯是說十界的圓融，而其根柢，是以敵對相卽的論理爲前提的。且這論理，特別是約佛界而展開的，所以不得不成爲如來性惡說。如來不是唯善的極聖，而是在自己中，一方面否定自己性惡契機的萌動，一方面與這否定的契機對立做媒介，展開以實現自己。不論闡提、如來，一定要以善惡相對爲媒

介，始能實現自己，假定無視這個相待，以闡提爲唯惡，以如來爲唯善，那就不特闡提不得成立，如來亦不得成爲如來。因此，性惡說，以天臺圓教論理的敵對相卽原理爲基礎，依流於十界互具、百界千如、一念三千的實相觀根柢之辯證法所形成，這是非常明白的事實。慧澄指出這個說：

所謂性惡，並非法皆保持均衡而偏往生。故凡聖、迷悟、善惡、依正、色心，是皆持有往生形態。既不能劃分隔絕，而迷惑當相，無非理具之法，稱斯本有爲佛。設認聖悟爲善而以凡迷爲理外，斯乃認理性偏善而以惡爲理外，則存有能所分別。此與稱法本有，佛之所證相異。如人世，只有好事而無往生，地震、雷、火災、洪水種種災害變異，皆爲人世之所備有。以此往生，並非特異之事。由此觀之，善爲人之本性，惡爲世無而生。是故若遇災變則驚，斯人不能通達其理。又性惡言，乃顯法無隔絕之名，與所謂中道、三千三諦同。

於此，慧澄性惡說的本體，不外一切法皆在敵對關係的兩極均衡，就是統一觀的圓教論理。因此所謂性惡說，所謂中道，所謂三千三諦，都是同義異語，這種說法，我們認爲是非常恰當的。

這性惡說，從天臺圓教論理看，不是怎麼不自然的學說，妙玄與文句以及止觀等所說無異。唯知禮更說：三大部的十界互具、百界千如、一念三千的諸說，主要是說性具，而觀音玄義，則可說是明性具本體的性惡面。

如本節開頭說：唯互具互融，不能充分的規定天臺實相觀的特色，唯有性惡說，始能眞正的具體的表現天臺教學的根本特色，觀音玄義的性惡說，流於三大部所說的底裏，不外敵對相卽的原理具象化，所以如普寂那樣的，將這一概斷爲反倫理論，是不當的。

二　神通與作意

天臺性惡說，欲將一切乃至如來都引到現實方面來說示，所以瀰滿活生生的現實主義的精神。如普寂，將這狹隘的局限於倫理的觀點，則性惡本具的如來，是永久不可解的存在，認爲這是極其傷害佛果理想的邪說，也不是沒有它的道理。然而成爲與惡全無關係的佛，究竟得以怎樣生存活動呢？性惡說，引上觀音玄義的話，明白的含有欲以地論宗及攝論宗爲批判的意圖。這些學派，雖以阿梨耶識爲根本識而想定的，但旣斷善惡依持的阿梨耶識，如來敎化衆生時，不得不新作意而起神通。然依作意的

神通，因爲不是任運無作，所以如來反而不得自在，這是智顗所批判的。就是從惡完全隔絕，與惡完全遊離的如來神通，不得不起新的化度衆生的作意。所以如天鼓自鳴這種任運無作的神通，是劣的神通。任運無作的神通，反可說是自心中本具性惡的如來獨自所能做得到的。

十地經論，從第一歡喜地到第十法雲地，說十地菩薩的神通與自在力，最後說佛的神通力，謂比法雲地的菩薩，更爲優越。攝大乘論，在智差別相第十，說法身有命自在、心自在、財物自在、業自在、生自在、欲樂自在、願自在、通慧自在、智自在的十種自在，更說法身無功用自然的五業。世親就無功用解釋說：「作意者，名功用，從緣三世起，謂我已作、正作、當作。離此作意，名無功用」（論釋二、緣生章六）。這在攝大乘論，至少說是要離作爲、功用的無作神通，方可說是眞正的自在。然依智顗說：雖規定以阿梨耶識爲根本識，但闡提以無記無明的阿梨耶識爲依持，所以即使斷除修善，但仍然能再熏習此識而生起善，可是斷無記無明之阿梨耶識的如來，惡是永久不會再生的，爲了化度罪惡衆生，所以不得不作爲而起神通。

妙玄（一下）將妙法分爲四段，釋其第三論難舊解，說有三種神通，謂外道是作

意神通，小乘是無漏神通，大乘是實相神通。又，止觀六下所示從空入假的破法徧，更嚴格的批判前三教的神通觀，謂小乘亦是有漏神通，從通教入假至別教十行入假，不過是作意神通，唯別教登地與圓教初住以上，方有任運神通。尤其在妙玄的神通妙段，將藏、通、別、圓四教的神通，依於慈悲的性格而說差別。力謂圓教的神通，與圓融三諦的慈悲結合，應同十界依正，尤其爲了要與地獄、餓鬼、畜生、修羅共事業，不得不觀自惡。

這不獨應同十界正報，依報亦爲共同事業。如來常與九界結合，從不遊離於九界之外的。否則，智顗認爲：與其說是應同這九界，毋寧說是另外有如來存在的方法。淨順之極的如來，要這樣的永久不斷性惡，始得實行應病與藥的大悲。在法相宗，謂無本有無漏種子而斷善根的闡提，是永不得成佛的。因此，眞如唯是所緣緣而已，並不是有什麼活動的。在攝大乘論，亦說佛在二種定中的衆生，不得神力自在（卷下，智差別勝相第十）。依世親釋說：所謂二種定，是所作業定與受果報定。前者是凡夫所作十惡業報的地獄、餓鬼、畜生、修羅的果報；後者是極鈍根顚狂衆生（論釋一四）。然智顗所謂如來，是有自在神通力的如來，即使極惡的地獄等的依正，也得應同

的如來。君主的如來，如凝然眞如，雖是貴族的，但非活動的。性惡本具的如來，從表面上一看，雖好像是個惡魔，但却眞正的具有創造力與旺盛的積極的活動力。對惡無極癖的如來，不特對惡是無力，反而是不自在。其後知禮的緣起論佛教，謂潔癖的如來，猶如沒有抗氣的善人。「淳善人，一切惡事，固不能爲，但爲惡人所逼，而作衆諸罪惡。別教眞如，不具諸法，不守佛性，隨無明緣，變作九界」。

應同十界依正的如來，是性惡本具的如來，卽於自己中含有內在的敵對者，使惡在自己之內萌動，而與那個相互抉擇時，常欲恢復新的自己的，是如來行，離如來行，沒有如來。如來行的最高開展，在十界中，應同最極惡低下的地獄依正，而共受阿鼻的苦痛。如是佛果修行與大悲受苦，使如來成爲眞正的活生生的如來。如此性惡說，顯著的是從現實主義的立場解釋如來，與古來通途的超越的如來觀對照時，這眞正可以說是具有特色的一種思想。

三　性惡說的淵源

性惡思想，古來把它說爲天臺宗的獨說，特別如知禮那樣的，在與餘宗相互抉擇時，將其作爲金科玉律。但性惡說，不限定如智顗所說辯證法的實相觀，如一般的廣

義解釋，並不是智顗的獨說，而是如來藏緣起說之說。如第一章第二節慧思所述，雖傳爲南岳的述作，但在大乘止觀法門，不獨說如來藏是性惡，就是事惡也是本具的。

世親在佛性論中，就如來藏之藏，舉所攝藏、隱覆藏、能攝藏的三義（佛性論、顯體分第三）。於此應注意的，是所攝藏義。這是說一切衆生攝於如來智及如如境中，爲如來所藏。在這意義下，叫做如來藏。隱覆藏的意義，就是道前眞如，隱覆於衆生煩惱。在這意義下的如來藏，所謂衆生特別染法是沒有關係的。所攝藏的意義之如來藏，是將一切善惡諸法，攝在自己之中。作爲這所攝藏的如來藏思想，與性具說的思想，是相互關聯的。勝鬘經，屢屢引用如來藏系統的諸經論，因此乃被推定屬這系統的原始階段，在自性清淨第十三，有法種諸苦的思想。所謂法種諸苦，意思是說一切世間的諸苦，是依如來的慈悲而生，爲使衆生祈求涅槃，故意給與衆生諸苦。依此，欲將一切染法存在的意義，給與適當的根據。這明白的開展了世親所謂所攝藏的如來藏，實是可注目的世界觀。從這立場，勝鬘經更說一切諸法，依於自性清淨心與煩惱染汚心的複合而成立的，名煩惱爲客塵，顯示與自性清淨心的不可分。賢首亦很注意法種諸苦說，謂此經是終教，作爲如來藏而展開的，從一乘的立場看，可說與性起

說是一致的。

如來藏之藏，假定直譯，是胎的意思，衆生含攝如來，不出如來自性的所攝藏，是本來的意義。然這所攝藏義，如徹底的說，爲法種諸苦的思想。諸苦的原因，雖有關於惡，但存在的意義，不得不承認。大乘止觀法門，明如來藏本具染法所引用的文，是那一部經呢？現因沒有檢索的餘暇，但大體可以推定爲如來藏系統的經文。從一般如來藏系統看，性惡說的得以開展，在說現實經驗世界成立過程之際，認爲無明染法究極的始源，不外爲如來智的內含，說名性具。如起信論，想定一切的染法的始源，在於無明之中，而無明唯獨屬於客塵，是由於忽然一念而起的，所以客塵的無明與永久的眞如，在本質上，是沒有什麼關係的。由如來藏而有生死，顯示勝鬘經的思想，卽使無明亦不作爲客塵，謂從自己的本質構造，持有必然的存在意義，是其欲爲說示的意圖。

如這所說的性惡說，古來認爲是天臺的獨說，所以現在必須給與一定的界限。講到他的界限，如以廣義的性惡說，不獨如來藏本具染法這種程度的思想，卽在緣起論佛教也不是沒有的。然在嚴密的意義下，所謂狹義的性惡說，是智顗的獨說。卽智顗

的性惡說，非本具性惡的如來，不得行無功用自然的神通，因此，不過是說眞正發揮如來的妙用。於此，圓融論理的辯證法原理，就成了它的根柢。然如來藏系統的性惡說，謂如來藏就是佛性，不獨淨法，就是染法，也是徧滿的，如勝鬘經的法種諸苦，在積極方面，以諸苦爲法的媒介契機，而欲給與根據時，敵對相卽的辯證法，並不成爲前提。以起信論爲立場，而以攝大乘論的思想，潤色大乘止觀法門的性惡說，不唯性惡，亦說事惡的如來藏本具，不如此，本論中心的原理不得成立。唯明如來藏包容一切染淨諸法這點，而給與這感覺的，也是基於同一理由。

然天臺性惡說，流於其教學全體之底的，是辯證法的論理之必然開展。三大部之說，可謂是指的十界互具、百界千如、一念三千等實相觀的最高極所。這性惡說，開顯了敵對相卽的論理，把握三大部諸說的眞義，始可說是唯一之鍵。

第四章　與緣起論諸宗的相互抉擇

第一節　圓教的緣起觀

一　色心平等

南岳慧思，將緣起論思想，攝入其教學的系統；天臺智者，對緣起論思想，則取相互抉擇的態度。在第一章第二節引用傳教所著修禪寺相傳私注，批評北齊、南岳、天臺等學風的特色說：北齊，以因緣所生法的一言，作爲開悟之文；南岳，以一心不生的一言，作爲入道之門。前者以對象的一心三觀爲學風，後者以主觀的一心三觀爲學風。更就智顗說：高祖智者大師，開始遇到慧思禪師，就以境智不二之義而傳一心三觀。這可說是對三祖學風所具特色的一種最適切的批評。如上所述，雖說智顗構成十法界的十如、三諦等的妙境，但不主張這些妙境是離心而實在的。世間相常住，一望雖好像是俗諦的現實實在，但那不可說是離心而在客觀的對象上實有。智顗所謂世間相常住，與心同時的世間，雖作爲有而被經驗，但那個有，是卽空、卽假、卽中的

有。世間相，作爲有而被經驗，以世間相爲有而認識的心，同時也就被豫想著。然心，在智顗，決不是當作實有而說世間相爲獨立的存在。明顯的說：世間相或物與心，常作主觀與客觀的對立而展開實相的，是天臺實相論的立場。就是實相，常把自己在主客、物心的對立上展開。因此，心固是實相自體，物也是實相自體。在一方面有物的存在，同時，在他方面有心的活動。既不是物在先，也不是心在先。物是物的實相，心是心的實相。實相，明暗雙雙底，本也可說是辯證法的存在。卽實相，不是萬有之底的寂靜的凝然眞如，是從自己之中立定體內權的敵對者，與那敵對者的對立做媒介，以恢復自己無運動的運動。這無運動的運動，在妙玄三法妙所明，稱爲動出卽不動出。實相與諸法，是同時同體，兩者沒有前後的關係。如約體說，與實相同時的諸法都是體；如約用說，與諸法同時的實相都是用。這是智顗的俱體俱有之說。

因此，智顗說世間相常住，不唯是主張實在論。又說一念三千，不獨是主張唯心論。色心，在智顗是平等的，唯識唯心的立場，如果說是「是」的，唯色唯香的立場，亦可說是「是」的。

若色心相對，離色無心，離心無色；若圓說，亦得唯色、唯聲、唯香、唯味、

唯觸、唯識；若合論，一一法皆法界，具足諸法等（四念處四）。

智顗的實相論，色心的差別，卽由於平等的關係。守脫在觀音玄義記講述二所說明的：

且自宗意：言色心，只是一法緣慮邊名心，形質邊名色。是故色存緣慮而心不混，心存形質而色不濫，心法界周遍，色法界亦周遍，不二而二之色心，故色非慮之色無，心無形之心無。

這實是可玩味的話。所以，如以一念三千說，解釋唯心論，那是絕大的錯誤。心、佛、衆生的三法，不管那種，都可說是止觀的對象，但佛法過高，衆生法過廣，特選近要的心法而說者，是止觀。因此，止觀雖取約心觀法的立場，但約心，與唯心不是同一的。後世山外派，將止觀約心的立場，誤解爲唯心論，是不對的。以一念三千說，解釋三千世間，說性的一念，就是心性的自性清淨心的轉變，是唯心論，雖則是那樣講，但智顗的一念，決不是性的一念，是介爾陰妄的一念。這樣，止觀約心的立場，是很顯著的，所謂「去丈就尺，去尺就寸」，不過由於實踐上的便利而已。去丈，在三法中，特選心法，去尺，在心法中，不是心性，是選介爾陰妄的一念，作爲止觀的

對象。

依湛然說：止觀十乘觀法的第一觀不思議境，智顗豫防的，恐將一念三千說，誤解爲唯心論。卽止觀，先示十境；雖說心是一切法的根本，但這決不光是說唯心論。因此，在十境之後，示十乘觀法，擧那第一觀不思議境，以爲能所不二，包越色心兩者的絕對實相，才是眞正的妙境，並且以此爲其他九乘的基本。這樣，止觀雖說一念三千，但決不是立於唯心論的立場，可謂非常明白。因此，智顗不論是心相、心性，或者是佛、衆生法、一切諸法，都是在差別的當相當處而示一一絕對。在那裏，置體用、前後、優劣、權實的差別或階梯，不承認拒絕其間的區別。實相，以此差別界爲自己不可缺的媒介契機，在那差別界的否定關係上，欲顯示其相卽，確是持有辯證法的性格的。

二　不思議不生不滅十二因緣

於此，智顗放置緣起論批判的規準。他在妙玄境妙段的七境中，擧十二因緣爲妙境，因爲是那樣的，不否定因緣觀自體，自是很明白的。在那裏，他把十二因緣，分類爲思議生滅、思議不生不滅、不思議生滅，不思議不生不滅的四種。所謂思議，是

指以相對的有空爲原理的偏執；所謂不思議，是指三諦中道的立場。第一思議生滅十二因緣，是配合藏教業感緣起的三世兩重及刹那的十二緣起。第二思議不生不滅十二因緣，是學通教般若空的否定主義的因緣觀。第三不思議生滅十二因緣，是別教的因緣觀，華嚴經、十地經論、攝大乘論、究竟一乘寶性論等，都屬於此。第四不思議不生不滅十二因緣，是圓教的因緣觀。在煩惱卽菩提的立場，以十二支爲卽菩提的三法而加解釋，各各是正、了、緣的三因佛性，以這解釋爲其特色。最後，開會這四種因緣觀，雖承認各各的存在意義，但是判其粗妙的時候，嚴格的說：前三是權，是粗，唯後一種，是實，是妙。所以從這點看，是可窺知智顗緣起論批判之大要的。因此，他不强力的否拒緣起說。這圓教的因緣觀，是基於緣起卽實相的立場。立於這立場，緣起論系統與實相論系統，當然不是對立的。妙玄一上標章第二經體，明文所說的：對照法華經與華嚴經、十地經論與中論等，斯乃總二經之雙美，申兩論之同致，顯二宗之懸會。這樣說來，可見智顗亦是從緣起卽實相的統一立場說的。

這立場，如妙玄二下所說：不思議不生不滅十二因緣，爲利根人卽事顯理。是將染緣起在那當相當處作爲淨緣起而觀的立場。這時候的理事相卽，不唯是直接的統一

，是所謂差別矛盾做媒介的辯證法的統一。屬於染緣起的十二支，首先必須作爲各自菩提之淨緣起的敵對契機而予以把握。而這，一方面是敵對的契機，另方面是作爲卽淨緣起的十二支而觀的。在此，有智顗的緣起卽實相的立場。別教以下的因緣觀不管那種，都說染淨是隔別不融的，雖華嚴經亦不越這界限，這是智顗說的。他在不思議生滅十二因緣之下，引華嚴經夜摩天宮會如來林菩薩的唯心偈，作爲別教因緣觀的典型而加以批判。智顗看華嚴經比十地經論及攝大乘論都高，所以給與很高的評價，甚至作爲圓教來處理的時候也有，如遇到含有別教的性格，則認爲是兼別的圓教而給與適當的位置。以湛然及諦觀等的說明：如約化儀之部及五味生起說，雖則是頓，但約機及教說，則是兼權。卽在華嚴所被的機宜，有別圓的二種，在教，亦有權實的兩種，這是智顗的眞意。所說之教是別教的性格，法門的行布，修行的次第，雖被指出，但上述的唯心偈等，在華嚴經的因緣觀中，諸法的十法界的假實國土與諸法之體的心性，爲隔別的別教，是一般的界限。如顯示這點的，是就應該注意。

第二節　地論、攝論宗的批判

一　攝論宗

與華嚴經同樣配屬別教的十地經論及攝大乘論，智顗對他們的批判，特別是對攝大乘論的批判，是以更嚴厲的語調敍說的。對這兩論爲所依的中國地論宗及攝論宗的批判，是可加以區別的，尤其對地論及攝論宗的痛烈非難，更應注意。據天臺智者大師別傳說：智顗從法緒出家後，去就慧曠律師學習方等。這位慧曠，如依續高僧傳卷一〇說，是與宗愷等同學眞諦的攝大乘論、唯識論等的。所以智顗從慧曠，就攝大乘論等的緣起論佛教而得相當深的知識。智顗大蘇山開悟後，不久慧曠也來到了大蘇山。慧思與慧曠，同讚智顗的學業。在別傳，因爲是那樣的，所以智顗與慧曠的關係，可推定爲有相當長的時間。如此，通過慧曠，智顗老早就深深的接觸到攝大乘論等的緣起論佛教，不獨如此，而且由於智顗不滿足於這些緣起說，所以對於攝大乘論，特別持有很明顯的批判態度。如在妙玄的境妙段，對照攝大乘論的十勝相與法華十妙，特別誇稱後者的法相廣大。又比較境妙與依止勝相，亦說攝大乘論，是以隨情智的方便的阿梨耶識及菴摩羅識爲最高的依止，不知約教、約行及四悉檀的普遍統一原理。因此，因緣觀，尙且不及法華的不思議不生不滅的思想，況四諦、三諦、二諦、一諦

的妙境也不知，更未說本門的十妙，又不知觀心的十妙，所以無論怎樣，到底是不可與法華所說比較的。

二　地論宗

如前引用的妙玄的言詞，說法華經與華嚴經，或中論與十地經論究極的調和，智顗爲什麼對緣起論佛教取批判的態度呢？智顗實相論的立場，不管到那兒，都是爲了否拒一切諸法隔別的階梯的把握，但是在另方面，智顗當時的地論、攝論二宗的思想狀態，刺激他的地方很多，這是我人所可推定的。就當時的地論、攝論二學派說，其論著在今日，差不多都已散失不傳，僅不過留下南道地論系統的東西而已。在智顗的論著中，因爲常常的言及這些，所以依此還可窺知兩學派的教學大概。又地論宗，當時分立南北兩道：南道地論宗，以眞常淨識的阿梨耶識爲一切諸法的依持；北道地論宗，主張阿梨耶識是無明識。原來，十地經論之說一心及阿梨耶識，可能作爲眞妄兩樣的解釋，尤其受傳譯此論的勒那摩提與菩提流支學風不同的影響，以至南北兩道分流。其後，以阿梨耶識爲無記無明隨眠之識的攝論宗，與南道地論宗嚴格對立，北道派不久與攝論宗合流。

在維摩經玄疏：立淨識爲阿梨耶識的南道，說法性生法；以這爲妄識的北道與攝論宗的唯識說，主梨耶生法。不論南北，但以阿梨耶識爲本識的這點上，是同一的，特別是南道的阿梨耶識，以自性清淨心或心性，說爲法性或眞如，所以就顯示了兩派的不同。這時，北道的梨耶說，與後來的法相宗的唯識說，不是同一的，把阿梨耶識從眞妄的二面來解釋，主張第八識是妄識，第九識是眞識。像攝論宗的和合識之名，是不用的，不過兩者的阿梨耶識觀，因爲極接近的關係，所以不久合流，是有十分的可能性的。

三　智顗的批判

智顗對地論宗的南北兩道及攝論宗的批判，是很嚴重的。在當時中國，緣起論佛教，兩宗之外，起信論也是最有力的，又楞伽系統的唯識說，也在流行著的，但成爲智顗批判對象的，是地、攝二宗。智顗對這兩宗的批判，約有如下的數項：第一、對一般唯識說，依於所謂四句推檢所應對治的，是帶戲論的性格。卽以染淨一切法的依持爲法性之說，有墮自生邪見的危險，梨耶生法說，有墮他生邪見的危險。如依梨耶生法說，作如次的批判：

界外，以法性爲自，無明爲他，別教感阿梨耶一切之惑，緣修智慧滅此無明，能生能滅不關法性，此執他生所生邪見（止觀一〇、上）。

此唯識說，是利益界外一類菩薩的特殊方便說。至妙玄五下說：「若執方便，巨妨眞實，若是實者執之又成語見。兒多含兒蘇，恐將夭命」。與智顗屬於同時代的嘉祥，在大乘玄論，亦非難地、攝二宗墮有所得見。事實，當時唯識諸宗的論諍，明白的顯示著這一傾向，這是吾人可以推定的。

第二、智顗指摘伏在唯識說的有執。妙玄說三法妙，在此相當於批判別教的三法。在攝大乘論的唯識說中，說有縱橫之過。如從龍樹無所得中之意說，今更以根本識而設定阿梨耶識爲無意義。妙玄五下說：「龍樹作論申佛此意，以不可得空洗蕩封執，習應一切法空，是名與般若相應。此空豈不空於無明？無明若空種子安在」。又維摩經玄疏說：修空、無相、無作三三昧。若四句推檢：無明本自不生，生源不可得，卽是無始空，是名空三昧……若爾！豈全同地論師計眞如法性生一切法耶？豈全同攝大乘師計梨耶識生一切法耶？自然，十地經論的阿梨耶識，在南道派，叫做眞常淨識，則有識名；法性或眞如，雖則是識，但在攝大乘論，阿梨耶識，決不可說爲心的實

體。第九識的菴摩羅識，雖是境識俱泯，但亦假名爲識，三性，尤其是三無性說，應嚴重的防範著境無識有的這種唯心論的誤解。然則，爲什麼智顗說這緣起論佛教是有「有執」的呢？我想：在當時地、攝二宗激烈論諍的過程，這唯心論的過程，是多分的表現著的。依續高僧傳一〇說：在攝論宗的智凝與明及之間，有阿梨耶識的滅不滅論。阿梨耶識眞妄的論諍，不久產生種種的誤解及異說，而將根本識解釋爲實體存在的傾向也發生了。因此，智顗稱爲法性生法、梨耶生法的，與其說是非難十地經論及攝大乘論自體的，毋寧說是非難地論、攝論二宗的一部。忘了唯識說的方便的性格，墮於眞妄、自他的一邊，固執這個時，自招有執的性過。我們認爲智顗是作這樣指摘的。止觀五上說：「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」。妙玄九上說：「或如地論有南北二道，復加攝大乘興，各自謂眞，互相排斥，墮於負處」。所以我們認爲：智顗的論難，特別是對中國的地、攝二宗而發的。

第三、智顗把一般的唯識說，配屬於別教。在這場合，與華嚴批判同樣的成法門的行布與修行的次第這兩點，成爲主要的論據。先從前者說：在唯識說，一般認爲法性眞如與諸法是隔別的，如梨耶生法說的諸法，是識的所變，至根本識，雖被還元，

但根本識與眞如法性，是沒有關係的，而菴摩羅識，是境識俱泯的識，自亦可以被想定。如南道地論，雖說根本識是眞常淨識，但諸法本來泯亡，一點也不承認存在意義。這兩宗，在說法性與諸法隔別的一點上，是共通的。然智顗說：諸法在那當相當處，是一一絕對，從轉識到根本識，其最後，不是向法性眞如還元，是法性不得在諸法外存在，在諸法與法性差別的當相當處，是法性自體。於此，與唯識說有根本的不同。次就修行次第說：地論宗如別教，行分緣修與眞修，地前爲緣修，地上爲眞修，雖作這樣區別，但這是基於唯識所變的現實界與法性眞如隔別的緣起觀。以煩惱的當相當處，爲菩提不可缺的唯一的展開場所，是圓教。煩惱雖是菩提之所性具，但住前住上同是眞修，是別教。因爲是於性外作意緣念成行，所以別教的修行，不問地前地上，都可說是緣修。天臺對唯識，是作著這樣批判的。

如上，依智顗說：在唯識說諸法與實相的絕對相卽，不得成立。作爲一切法生源的阿梨耶識，在所想定的根本識與一切法之間，以種子爲媒介者，被認爲依種子而使外境的唯識化，這唯識化，就是所謂主觀化。另外，地論宗的眞如或法性，攝論宗境識俱泯的菴摩羅識，亦被想定。攝論宗和合識的思想，巧妙地說眞妄的關係，不以妄

識爲那菴摩羅識不可缺的媒介契機而承認。這妄法否拒的緣理斷九的性格，是別教的根本的界限。圓教的因緣觀，是不可思議不生不滅的因緣觀，如勉强的叫做「起」，可說是無起之起。又中道的寂，非起非不起，而能起能不起，是無起之起（觀音義疏上）。如此，是起與不起二面之辯證法的統一。從一面看，由自己之中，生出敵對種，與敵對種的對立爲媒介，恢復自己新的動出；從他面看，動出的運動過程，在自己之中本來性具，所以在全體上是不動出。

如此，智顗的唯識批判，雖是很嚴重的，但在另一方面，負於唯識宗所說的也有。這是由他事師慧曠所受到的影響。在四教義一說：「天臺化法的四教，所負於地論宗的四宗判很多」。或在四教義四說：「教道、證道的分判，都是據於地論宗所說」。如比於攝論宗，對地論宗的學說，雖稍具調和的態度，但那因在地論宗法性生法說的方面，有幾分接近他的實相觀的關係。可是，彼以地論宗爲別教的批判，依此，雖好像一點不能調和，但在各自來說，智顗不是沒有依用一點，不過不是就那麼依用就是了。從新的智顗的立場說，決不可視爲同一。觀經疏及維摩經玄疏等，主張有南道地論宗的淨影影響者也有，但觀經疏，不認爲是智顗的眞撰，且維摩經玄疏，完全是

從智顗的立場說的，所以淨影的影響，不得全知。因此，唯識宗及於智顗的影響，我們認爲是不怎麼重大的。

可是，智顗雖如此嚴厲的批判唯識說，但在另一方面，他的立場，有時如維摩經玄疏取八識說，有時如妙玄及金光明經玄義採用九識說，或唯作六識說的時候也有。這被認爲後世論場的一題目，依於天臺的教學，不是重大的問題。智顗爲什麼適應時處而自由的運用六識說、八識說、九識說？不過是爲展開其實相觀而已。依用這些的心意識說，智顗的意圖，如妙玄所示的類通三法，依圓教三軌的論理，將天臺的實相觀，在唯識論上開展。

以上，我們概觀了天臺教學的大要。北齊、南岳的一心三觀說與善慧大士的不思議佛母的思想，及包含當代三師的重定主義的傾向，並南岳法華經思想等，不久，作爲天臺教學成立的地盤而予以考察。然天臺教學與南岳不同，徹底的以法華經主義爲立場，尤其對唯識宗，相互抉擇的態度，這是應注目的一點。這態度，成爲決定後世中國天臺教學上的性格之重大的契機。特別應留意的，是性惡說。這明顯的展開了天臺特有的圓教論理，是從非種爲種的敵對種思想而來。於此，善慧不思議佛母說的影

響，大概是能看得出的。「具」之一字，雖說才是天臺教學的特色，但如嚴密的說，更可知道性惡才是眞正天臺特有的原理。於此，有天臺的極相違。後世天臺教學的發展，唯從這極相違的性惡說的消長這觀點來考察，始能正確的把握。

後編　天臺實相論的發達

第一章　華嚴哲學的組織與實相論

第一節　智顗以後的天臺教學

一　章安灌頂

天臺智者大師的示寂，是西曆紀元五九七年，亦卽隋文帝的第十七年。智者寂後，中國天臺的教學，從時代方面劃分，大約有三個時期的變遷：第一期，自智顗寂後，從灌頂到六祖湛然；第二期，從六祖寂後到知禮；第三期，從知禮寂後到智旭。這劃分，不用說，是很概略的，如從嚴密的歷史立場來說，自不免有種種異論。不過，現在就中國天臺的列祖中，以主要的人物爲中心，各各劃一時代，說明天臺教理三次巨大變遷與發達，我想是明白可見的。

第一期，可說是天臺的黑暗時代，因爲在這期間，玄奘新譯的佛經，剛剛傳來中

國，以致促成法相宗的無比隆盛。其次，由至相及賢首，華嚴哲學亦已到達了集大成的階段。加以善無畏、金剛智、不空等眞言密教的隆盛等，造成中國佛教空前未有的黃金時代。不獨如此，進一步的推究天臺教學所以完全走上衰頹的一途，實由它唯是道觀相承危保命脈而已。湛然復興天臺教學，確立一宗基礎，固屬不錯，但他的教學，已不是原始天臺教學的模型，因他對緣起論思想，顯著的表示了融會態度，如他欲取大乘起信論的眞如緣起說來潤色天臺性具說，就是最明顯的一個例子。我們所以稱這爲湛然天臺實相論的第一變遷，其原因就在於此。

第二期，主要的是在華嚴學派的思想影響下，爲山外派與知禮間激烈相互抉擇與相互抗爭的時代，這一時代，如果說爲天臺教學史上的黃金時代，我們認爲也是名符其實的，因爲在這時代，天臺教學，確實產生了驚動人目的飛躍進展。知禮不贊同湛然對緣起論系諸宗的融會，而以堅定排外的判決態度，拋棄湛然以來的寬容學風，唯弘醇乎其醇的天臺獨自法門。明白點說，以性惡說爲立足點，終生努力於天臺教學的純潔。這眞正是天臺教學的第二次的巨大演變。

最後，四明門下，從衰微而入元、明、清，天臺教學，不論是教是觀，都再歸於

衰頹，到被尊爲中國天臺明星的智旭大師出來，始公然欲再融攝統一華嚴天臺兩宗的教學。性具思想與性起思想長期抗爭的歷史，到了智旭，始得這一總結，這又不能不說是天臺教學的第三變。

中國天臺教理史，在根本上，是與華嚴哲學相互抉擇的歷史。如智顗對地論、攝論二學派所採取的批判態度，實已可說是與華嚴思想的相互抉擇。因十地經論是華嚴經的十地品，是十地經的論釋，無著攝大乘論，亦多分受了十地經的影響而成立的。所以對以兩論爲所依的兩學派之智顗的批判，是與華嚴思想的相互抉擇。智旭，對華嚴天臺兩宗，究有什麼差別，並不視爲重要。他說三學一元，主張華嚴與天臺的融會歸一。至少，智旭是隨順兩派教理史的必然。因此，智旭的教學，對這長期相互抗爭與相互抉擇，導出一結論，實值得注目。

智顗寂後到第六祖湛然，凡一百年，是所謂天臺第一期的黑暗時代。就這時代的天臺教學而論，不得不先就常隨智顗而且爲其所最鍾愛的弟子章安灌頂（五六一——六三二）來說一說。章安對智者，可比阿難對佛陀，是一偉大具有功勞的人物。吾人今日得讀智顗論著數百卷的大部分，是由章安記錄成書而傳於世的。統記第七說：『

微吾章安，智者之道，今日不絕』。如他這樣的功勞，實值得大書特書的。因此，灌頂與智顗的教學，不是各別而是一體的。智顗寂後，章安奉獻他的晚年，撰述觀心論疏五卷、涅槃經玄義二卷、涅槃經疏三卷。在隋末的兵火之間，這是辛苦的結晶，且充分顯示了一家的莊嚴。

涅槃經玄義與涅槃經疏，襲用智顗的注釋法，徹底展開恩師的法華涅槃同醍醐味或涅槃追說追泯之說。不久，由這喚來涅槃學徒的極大共鳴，到李唐末葉，涅槃宗，終合流於天臺宗。繼承智顗的實相觀，而其興味特深的，即章安在涅槃經玄義下卷開頭論涅槃體時，批判開善、莊嚴等的成實學派，佛是唯一善性、一向非惡性、或無記性等的那一性？如限一性的解釋，那是不當的。所以約性淨涅槃、法身德、一諦、不滅不生、正性的五項，展開他的論說，其基礎，謂『應當知：雖一是三，雖三是一，雖復三一亦非三一，雖非三一亦是三一，不可思議，攝一切法，非攝一切人』（大正、三八、九、A）。這明白的是運用智顗圓融辯證法的方法。

在涅槃經鳥喻品，寄二鳥雙遊的譬喻，章安說示天臺的辯證法。如涅槃經疏一二，章安就二鳥雙遊，舉舊有的二種解釋加以批判。第一、知生死無常而不知涅槃常住

者及知涅槃常住而不知生死無常者，兩者有所不同。觀生死無常，涅槃常住，是二鳥雙遊之義。而這解釋，是在常與無常的對立上，把握生死與涅槃的眞義。可是章安對這解釋，認爲：一鳥登高是涅槃，一鳥下降是生死，不可說爲二鳥雙遊。第二種解釋：生死不限定無常，佛果不限定常住，約半滿、權實，生死有常、無常，佛果亦有常、無常。生死與涅槃的兩常之滿與兩無常之半的二法，常是共起的。這是二鳥雙遊之義。這解釋，約滿，不論生死涅槃，都是常住的；約半，不論生死涅槃，都是無常的。結果，在這方面，智顗的所謂同類種，固可加以說明，而敵對種的思想，是卽不得成立。可是章安對這解釋，認爲：兩常俱起，是二雄的俱飛；兩無常俱起，是二雌的俱飛。二鳥雙遊的二鳥，如鴛鴦雌雄的二鳥，卽矛盾俱兩極，不得不並飛共行。涅槃經疏三說：

今言雙遊，生死具常無常，涅槃亦爾，在下在高，雙飛雙息，卽事而理，卽理而事，二諦卽中，中卽二諦，非二與中而二與中。是則雙遊義成，雌雄亦成，事理雙遊其義旣成，名字、觀行，乃至究竟，雙遊皆成，橫豎具足，無有缺減。

在涅槃經玄義（下），類於第一、第二解釋的，爲異時偏用，又爲矛盾的統一，以觀一切的立場，命名一時雙用。這兩解釋，隨宜可用。前者，用相當同類種的相卽，後者，用相當敵對種的相卽。所以智顗說：同類種的相卽，通於別教以下，敵對種的相卽，唯獨在圓教。章安亦確信一時雙用的二鳥雙遊，謂同體三法的辯證法，爲圓教的獨說。卽實相，明暗雙雙底，亦可說是辯證法的寶所。

如性惡說所示：敵對種常在自己之中萌動，而以矛盾的自己同一活動，爲其自體。特取涅槃經二鳥雙遊爲主題，以示天臺教學之哲學的根據。後世，二鳥雙遊，不問山家山外，都作爲其所說的論據而被引用。其解釋，應各個不同的立場而異，爲論議的一大主題。所以章安灌頂所說，需要特別加以留意。涅槃經，在智顗的五時教判，雖判與法華經爲同時同味的圓教，但就兩教教理的關係，似比法華所說較少，爲衆所周知的事實，可是章安在他的晚年，特別注重解說此經，實有它的重要意義。依國清百錄推察，智顗寂後，董督天臺一山的指導者，與其說是章安，毋寧說是智越。不過在天臺教學史上，可被永遠讚爲具有偉大功績的，不得不推天臺門下的章安，而也就是他被尊稱爲天臺第二祖的所以。

二　第一期黑暗時代（玄覺的學說）

章安寂後的天臺宗，入於第一期的黑暗時代。佛教的中心地，移於中國北方的長安及洛陽，天臺宗，不過留些餘燼於智顗故鄉荆州或天臺山附近而已。章安後，爲第三祖的法華智威（——六八〇）及第四祖的天宮慧威（生歿不明）。梁肅說：『二威緘授其道，緘默無言坐證，唯傳止觀』。在教理史上，可注目的發達，還看不出來，然出慧威之門，傳與第五祖玄朗（六四四——七五四）是同門的永嘉玄覺（——七一三）的思想，現來要略的說一說。據傳燈說：玄覺印可從曹溪六祖受益，實悟在天宮慧威處發達（傳燈永嘉禪宗註）。統記說：玄覺是天宮的旁系，是左溪的同門。宋高僧傳雖說是慧威的門下，但其他什麼都沒有說到。又據前者所說：玄覺因左溪的激勵，而參學於六祖慧能及其他的禪師。但以後者所說，玄覺却是激勵取笑潛在山內專心講述的左溪。對此諸說判別眞僞，是很不容易的一件事。證道歌說：『吾早年來積學門，亦曾討疏尋經論；分別名相不知休，入海弄沙徒自困』。這是與六祖慧能認得後的話，依天臺，抱弄沙之嘆的，是左溪在位之時。神智從義，對玄覺所說的這話，加以反論，謂玄覺如研究天臺的章疏，了知觀心的方軌，必得成就觀道。若只尋討他宗

的章疏，自然總歸徒勞無功。但若說到天臺章疏及經論，對觀道亦是無用，必爲妄斷（三大部補註）。

鳳潭，在指要鈔詳解選翼（上末）說：左溪追隨玄覺，似已抹煞了感情，因誰都說玄覺不是天臺的直系，對天臺思想，並沒有怎樣深切關係。然證道歌，總以宋朝時代臺禪二宗，再三再四的愛護永嘉集，而且運用天臺止觀解釋禪，所以一看就知這是顯示臺禪融會的觀點。以雙奪雙與的統一說明止觀，說三智一心的非縱非橫（永嘉集第六），繼承天臺的所謂絕待止觀。尤其那觀心的對境，不是眞心而爲陰妄一念的這點，後世知禮，在十不二門指要鈔（上）等，屢次予以辯護。可是，如深入的檢討，永嘉集的本質，決不是天臺而是禪門的，永嘉集第八說：

今之色相紛紜，窮之則非相，音聲吼喚，究之則無言。迷之卽謂有形聲，悟之則知其闇寂。如是，則眞諦非乖事理，卽事理之體元眞。

於此，玄覺說無言，說事理之體元眞，與所謂本無煩惱不同，因這不是慧可在達摩門下所發得的。禪宗，以本無煩惱爲據；智顗，將寶所說爲煩惱與菩提的明暗雙雙底，性具說的傳統，在玄覺的思想中，可說完全沒有。永嘉集第三說：

善是助道之緣，惡是敗道之本（中略），善惡之源皆從心起。若念邪因緣，則能生萬惡，若觀正因緣，則能生萬善。

如善惡，純從平面方面理解，在智顗實相論所見的辯證法思想裏，全不存在。神智從義說：永嘉集，是盜用天臺的圓頓說。『永嘉集全用天臺圓頓之法，而不曾言天臺者，豈不奪他成己耶』？依上述理由，玄覺接觸天臺哲學，可說是無可否認的事實。但他的思想，不得不說眞正是屬禪宗的。

智顗寂後到唐代，天臺教學之所以衰頹，其原因不易推定。宋高僧傳唐睦州龍興寺慧朗傳說：「釋慧朗（中略）年二十有二，於衢州北山，遇南宗頓教三首將，請爲所分，逆相謂曰：汝久集淨業，吾非汝師，可往天臺，當逢哲聖」。慧朗（六六二—七二五）二十二歲，如說是屬慧威時代，則生於湛然二十八年前。從這記錄看：當時天臺山，諒有南禪的哲匠在住。又禪宗旁聖，寒山、拾得，正確的生存時代，雖不得知，但大體說，這時代與國清寺有關。與他們結爲知交的豐干，雖是國清寺的正規學僧，但其行迹，頗帶禪風。

直指單傳的禪之立場，欲直接呈露清淨心性，欲無視當初煩惱的現實。知禮，批

判煩惱卽菩提的所以，原因在此。然天臺的實相論，欲以實相爲煩惱與菩提的矛盾統一而加以把握。這辯證法的實相論思想，受禪宗思想的影響，並受其不少的打擊，這是不難想像的。智威、慧威以及玄朗時代天臺山的行學，我以爲是在尋求禪宗的傾向。

然湛然於七十二歲死歿，而在一行（——七二七）修學時代，國清寺，陰陽讖緯，想來是很盛的。據宋高僧傳五釋一行傳記錄：一行所以入國清寺，就是爲的修陰陽道。

時天臺宗，雖被一般認爲屬於黑暗時代，但教觀雙美而雄偉的天臺教學之光輝，不可說爲一時衰滅。作爲一個宗派，其威勢雖不比於昔日，但其博大精深的思想，在當時，仍然影響到各方面。妙樂（一〇下）說：湛然依於記錄，謂眞言宗的含光與不空三藏同到天竺時，天臺教學已流布到這個地方。天臺教迹的翻譯，要爲含光大師，除此還有梵僧。這是湛然在五臺山，親從含光聽來的，我認爲這是事實。

智顗在玉泉寺講妙玄，從開皇十三年，不空自印度出發，至天寶元年，凡五十年間，遊於印度的，雖有玄奘、義淨等多人，但出於大唐西域求法高僧傳的無行、道琳

等，都是智顗故鄉荆州地方出身。於中學天臺的，當然也是有的。由於他們，天臺教學，得以流布於南印度。宋高僧傳說：當時含光，就梵僧要求翻譯天臺教迹的願望：「詳彼南印度，多行龍樹宗見，故此願流布有也」。如屬實相論系統，則天臺實相論，在南印度的佛教學界，並不具有怎樣大的魅力。

天臺教學，因其影響及至海外，所以在中國佛教學界，亦被喚起大大關心。又如唐代，分前中後三期：謂前唐是法相宗隆盛的時代；中唐是華嚴宗隆盛的時代；後唐是眞言諸宗隆盛的時代。傳教依天臺集及日蓮開目鈔說：如上諸宗高德，不論那個，都是歸伏天臺的。日蓮特別這樣說到：「是諸宗中，法相宗一向以天臺爲敵而成立自宗，可謂法門水火，互不相容，但玄奘三藏、慈恩大師，詳細探究天臺解釋，乃變自宗邪見，放棄所信自宗，歸心天臺（中略）。善無畏、金剛智三藏，盜取天臺一念三千之義，而爲自宗心要，於上再加眞言，乃起超過之心（中略）。華嚴宗，時於華嚴經心如工畫師之文，竊取天臺一念三千法門入內」（開目鈔上）。其說得當不得當，是另一問題，而當代各宗，不論順逆，都受天臺教學的影響，則是事實。法相與天臺，立於對峙的立場，從慈恩所著的法華玄贊，可以明白看出。而華嚴、密教等諸宗，

却是積極欲攝取天臺教義的。前者，如後所說賢首及澄觀的教學，就是最明白的例子；後者，如善無畏的門人一行可以作爲最好的代表。一行以大日經爲法華經的最深秘處，主張顯密一致，這是一般所承認的。一行本於圓融三諦的立場解釋大日經，如阿字有空、有、不生的三義，一一與空、假、中相對。解釋經文，有淺略釋與深秘釋的兩種方法。深秘釋，採用天臺的觀心釋等。如此說來，則其對天臺的關心，是並不怎麼尋常的。

三　法相宗的天臺批判

貞觀十九年玄奘歸朝，自智顗寂後，是四十八年。奘公帶回的新佛教，主要是瑜伽唯識系統的佛教；但與古來菩提流支及眞諦等緣起論系統的思想，也有幾分異趣。玄奘歸朝，朝野歡迎，而在學場，三千門人雲集，於是新傳瑜伽唯識教學的研究，一時大爲盛行。

然玄奘歸朝後，專從事於譯業，差不多沒有著述，現存的只是大唐西域記。因此，他的教學，僅能從他傳譯的經論加以推定。如說貞觀十九年，是屬天臺第三祖智威的時代，則天臺教學的研究，可謂已極度衰微。如上所說，天臺教學，與其說在海外

發生大的影響，毋寧說在國內各宗有著大的影響。玄奘流的新教學，有著怎樣的反應，我們從玄奘門人而且爲法相宗高祖慈恩的法華玄贊十卷中可以看出。

本書立於五姓各別的立場，主張三乘眞實，一乘方便，且從眞如不變隨緣的觀點，解釋法華，所以慈恩的法華經解釋，對天臺教學的批判，不久成爲法相宗的公式，後世中日兩國法相宗對天臺的批判，不論是誰，都以慈恩的學說爲據，亦可說是不過祖述而已。法華玄贊，在表面上，沒有一次擧出天臺智顗之名，卽對天臺三大部的學說，亦不曾露骨的批判過。書中雖曾提到嘉祥之名，但對嘉祥學說，頗示好意，依據他的地方也有很多。

然慈恩的立場，與智顗的法華經解釋，在根本上，原不相容，所以我們認爲法華玄贊的全體，與天臺教學是相互抉擇的。還有，慈恩的法華經觀，對於經的微細之處，雖沒有加以詳說，然從法相宗的三時教判與五姓各別說以及凝然眞如的觀點，他是怎樣解釋法華經，曾爲我們留下他的教言。

首先，慈恩基於解深密經三時教判以分類三教：

多說有宗——諸阿含經

多說空宗——般若經及三論

非空有宗——華嚴經、解深密經、法華經

復將全體佛法分爲八宗，多說有宗，就是將小乘分爲六宗不同，而以第八宗名爲應理圓實宗，謂法華經及無著系統的中道，均屬於此。法相宗根本所依的解深密經與法華經，雖同屬於非空非有宗，但決不是說兩經是同一思想。至三乘眞實、一乘方便的根據，依五姓各別說，是極爲明瞭的。

且佛性有理性與行性的兩種：理性雖則遍有，行性却有有無之別。將根機分爲五類，而立三無二有的，是五姓各別說。所謂五姓，就是定性聲聞、定性緣覺、定性菩薩、不定種性、無性有情的五種姓。於中，定性聲聞、定性緣覺、無性三者，因爲沒有成佛的無漏種子，所以永不成佛，唯定性菩薩與不定性的一部分，可得成佛。將這配合法華經藥草喻品所說三草二木，正好是三無二有的五姓各別說。智顗强調法華經的精神，既然是在開會，而這又有人開會與法開會的兩種。在人開會方面，三乘根性，特別顯示愚笨的畜類龍女，得以成佛，由此可見一切皆成的道理，才是法華經的本義。

然據慈恩的解釋：無性固不得成佛，卽定性二乘，假定是趣寂的決定性，因身灰智滅的關係，亦不得成佛。爲法華經所被的機宜，雖有聲聞在座，但這是屬不定性的聲聞，不是決定性的聲聞。爲此，特引世親的法華經論，將聲聞分爲決定性、增上慢、退大、應化的四種。應化與退大的二種，是在法華經授記的聲聞；增上慢的聲聞，因根機未熟，所以不得授記；趣寂的決定性聲聞，因沒有大乘根性，所以永不授記。

從這見地出發，慈恩解釋譬喻品的內外三車，謂羊、鹿、牛中的牛車，與露地的大白牛車是同一的，因而與智顗的四車說，成爲尖銳的對立。主張三車說的慈恩語調，雖有點過於激烈，但天臺宗的四車說，不獨羊、鹿二車的聲聞、緣覺乘，是方便教，就是門外牛車的菩薩乘，或法華以前的諸大乘經，亦爲大白牛車一佛乘之眞實教的方便教，乃是對抗廢權立實的。謂以法華經爲最高最究竟的眞實教，在對抗天臺的教學中，主張三車中的牛車卽是大白牛車，是有它的必要。

慈恩不許眞如隨緣，亦卽不許眞如受熏。眞如是凝然的，無論怎樣，不作諸法。諸法，以根本的阿賴耶識所含藏的種子所生現行來說明的。然阿賴耶識或種子，本於理世俗的立場，或作實有實法而說的。就八識體別及種子實有之說，這理世俗的方便

意義，似乎是被看脫了。但阿賴耶識，是如實體所示的。因此，三性三無性諸說，五重唯識第五遣相證性的唯識，都被認爲是慈恩教學的唯心論化。

關於慈恩不作諸法的凝然眞如與智顗包攝諸法的眞如，其不同點何在，在此業已沒有說明的必要。法華玄贊，主要強調五姓各別說，如從法華經根本義的諸法實相來看，這不過是從唯識說的立場，加以簡單的會釋而已。如方便品的「是法住法位，世間相常住」，慈恩作如次的解釋：謂眞如住於諸法之中，眞如體性常有，所以名爲法住；法之離染得淨的分位，名爲法位。所謂世間相常住，不是說有漏染惡諸法亦是常住，是說眞如實性才是常住。至世間的相，是體性之謂，是世間的本體，是眞如實性之謂。

然依智顗的解釋：法住的法，明指一切染淨諸法，絲毫不離經驗世界的當相當處，一切法就那麼的在眞如實相的法位，因而說爲世間相常住。慈恩的解釋，後世天臺宗，以眞如爲超越一切法的眞理，被批判爲偏指清淨眞如，其原因在此。

慈恩的門人慧沼，有法華纂要一卷及法華玄贊義決一卷。前者存沒不明，義決是示玄贊的綱要，沒有特別介紹的必要。唯書中說到南岳思禪師說有十妙，並舉妙玄迹

門十妙之名，就其相互關係，給與簡單說明。南岳思禪師，不用說，是智顗之誤。由此亦可看出慧沼對於天臺教學，過於沒有認識。

慧沼的門人智周，有法華攝釋四卷，智周的弟子如理，有法華經義苑六卷，這都被認爲是繼承慈恩的法華經觀。另外，屬於玄奘門人的玄範，有法華經疏八卷；清素有法華玄贊記四卷；崇俊有法華經抉擇記八卷；法寶有法華經疏十卷。因爲多不現存，所以其說不可得知。不過他們都立於玄奘的立場，其所說的大要，被認爲與慈恩系統是同一軌。唯法寶，一方面是玄奘門人，一方面反對五姓各別說。攝論宗的靈潤，主張支持一切皆成說，破折靈潤的神泰，加以反論，這點是值得注目的。

此外，其後湛然，在其論著屢次論難的安國利涉，亦被認爲是玄奘門下的人，其傳記及所說，不明。據宋傳一七記錄，西域人結侶來中國，在途中遇玄奘，入其門，後見重於玄宗，在開元寺、安國寺等講華嚴。他是不是祖述玄奘的唯識說，雖不明白，但就法華經來說，其造詣似乎是很深的。慈恩對法華經中囑累品在藥王品前，立八相違加以反對，利涉則更追加二種不可，以表反對此前後不當。

如此，法相學派，對天臺教學，是多採取批判態度的。歸伏天臺，採用天臺學說

的形跡，很難看到。法相教學，因沒有像華嚴哲學及起信論那樣的與天臺教學多持融會面，所以偏指清淨眞如的思想及似實體我的阿賴耶識說，與天臺實相論，實難加以和解。

第二節　性起哲學與天臺教學

一　帝心

華嚴宗第一祖帝心尊者杜順（五五七——六四〇），比智顗年少十五歲，差不多是同時代的人。實際說來，杜順不是華嚴宗的第一祖，因爲第二祖的智儼之師，是地論學派的智正。因此，法界觀門一卷、五教止觀一卷，不是杜順的眞撰。雖則也有這樣說的，但今且從一向以來所說。五教止觀，分小、始、終、頓、圓的五教，以明各教止觀的修相。法界觀門，雖述眞空觀、理事無礙觀、周徧含容觀的三重觀門，但第二理事無礙觀的相徧、相成、相害、相卽、相非的五對十門，因對佛教辯證法給與組織，所以這是值得注目的。然這辯證法，如天臺那樣，並不成爲他之實相觀的中心，只不過是作一次組織而已。事事無礙、周徧含容的緣理斷九的世界觀，才是此宗傳統

的根本法門。彼所說的法界緣起，與後世所說性起法門不同，諸法不過唯示緣生，無實體性。要之，杜順主要所努力的，與其說是在教，毋寧說是在觀的實踐哲學的組織，還沒有到達完成華嚴宗教學的基礎。

二 至 相

杜順弟子至相大師智儼（六〇二——六六八）的學說，稍稍是組織的。至相出生的這年，是智顗寂後的六年，前半生是與章安同時代的。他基於周徧含容觀的十門，特撰述了一乘十玄門的一書。首以喻說，示一與十之同體的異體的相卽相入；次以法說，將相關無盡的緣起關係，分十門來敍述。雖精細的論說佛教的辯證法，但其立場依然是緣理斷九的。唯彼立脚於華嚴經的如來性起品，欲本性起的立場，統一緣起的思想，這也是值得注目的。總之，華嚴哲學的根本基礎之性起說，是由至相之所成立的。孔目章卷四規定：一乘法界緣起的極所，本來究竟，一方面超越經驗的修造，一方面明起大解大行的所以，以此起而不起的妙用爲性起。在搜玄記四下，更說緣起離緣不得成立，性起無緣不損，依於緣的聚散，對三乘緣起而超勝三乘緣起，作爲一乘緣起的基礎，以立性起的原理。三乘緣起，在天臺說，是所謂敵對種，不是實相本具

的，不過是偶然的客塵的而已。然性起是不起之起，而這是欲將敵對種一起放在法界或法性中來說的。緣起的展開以至性起，雖是智儼的意圖，但天臺說無所空，欲將龍樹八不中道的精神，基於性具的原理而展開，彼此可說是相互匹敵的。性具與性起，爲佛教實相觀的究極表現，而顯示微妙的一致。

然智儼的性起，是緣理斷九的。爲什麼？因彼學說根據的一心，是地論學派的一心，卽第一義清淨心，結果，如來藏是心體，現實經驗世界的生成，依攝論學派的阿賴耶識來加說明。說明白點，彼將地論派的如來藏與攝論派的阿賴耶識，欲依華嚴經性起品的精神，予以統一起來。智顗給與地、攝二學派的批判，卽照智儼的學說來看，我們認爲也是妥當的。然在一乘十玄門所見到的唯心廻轉善成門，三界虛妄唯心作的唯心論的傾向，顯著的助長了他的緣理斷九的性格。

三　賢首

將華嚴哲學組織完善而至一宗大成之域的，是賢首大師法藏（六四三——七一二）。他比天臺第五祖左溪玄朗年長一歲，是湛然出生第二年圓寂的。彼將智儼的性起論，進一步的在華嚴經問答（卷下）中說：「其無緣修卽無性起，無性起卽不成緣修

，然卽其緣修，是離相順體，故爲性起，性起卽是隨緣，故爲緣修」。比較智儼緣理斷九的傾向，賢首所說的性起論，顯著的表示出他們的不同點來。現實經驗界的當相當處，明白就照那樣的是爲實相，但使吾人感到驚奇的，就是他的所說，明顯的接近天臺性具的世界觀。尤其應注意的，是他的辯證法。在五教章第四說緣起相由時，於同體、異體、無礙的三門，精密的規定它們，各各持有互相依持的相入、互相形奪的相卽、體用雙融的卽入同時的三義。依持、形奪、相融三者，眞可說是對照天臺資成、觀照、眞性的三軌。在智儼的辯證法中，關於三法的思想，還沒有明確的輪廓表示。現在賢首，爲要說明緣起事事無礙的主要論據，始特別重視緣起相由的內容。智儼的緣理斷九的性起論之轉換，明確的給與這辯證法的基礎，是賢首的偉大發展。這發展，豈不是可以推測是受了天臺教學的影響嗎？賢首關心於天臺教學，在五教章第一及探玄記第一，擧智顗的教判，可以明白知道。賢首對諸家教判，雖給與痛烈的批判，但對天臺特讚爲「祇如思禪師及智者禪師，神異感通，迹參登位，靈山說法，憶在於今（五教章一）」。由此亦可明白了知他們的關係如何。化法四教的圓教，在五教章，說爲法界自在具一切無盡法門的華嚴經；在探玄記，說爲法界自在具足圓滿一卽

一切、一切卽一、無礙法門之秘密教的華嚴經，無視天臺給與化法四教的規定。賢首欲將天臺化法四教脫胎換骨而應用於華嚴學派的教判。靜法慧苑說：賢首的五教判，不過是在天臺化法四教外，再加一個頓教而已。後世雖作屢次的責難，但不可硬說這是慧苑的獨斷。

不獨教判，卽攝取天臺性具說的形跡，亦可說是隨處可見。如舉一例：華嚴經指歸說：「隨有一處卽具一切」。華嚴發菩提心章，明圓融具德門，說六相圓融後，復謂：「然此具德門中，一法法爾性具善惡」。很巧妙的欲將性惡說，織入華嚴哲學之中。又華嚴問答上說：「以心言，一切法而無非心；以色言，一切法而無非色」。智禮說：可以誇爲天臺獨特法門的，就是色具說。

如此欲將性具圓理攝入華嚴哲學的賢首意圖，我們是可追究的。他的學說，在全體來看，依然是緣理斷九的。探玄記一六說：「染淨等法雖同依眞，但違順異故，染屬無明，淨歸性起」。淨法雖是性起，染法不是性起，而是屬於無明的。由於這一說法，也就可以明瞭。然賢首說：屬於無明的染法，雖不是性起的，但也不是離於眞的。因此，染法唯是所斷、所救、所知，其自體在性起的系列中，亦沒有存在權。衆生

及煩惱，爲所斷所救，唯是性起。他的思想，所以被說爲是性起唯淨說，因爲在這裏面，有緣理斷九的性格。

探玄記一三，組織十重唯識，在法界緣起下，將古來的緣起說，給與它的一個階段。初以相見俱存、攝相歸見、攝數歸王的三者，屬於始教；次以以末歸本、攝相歸性、轉眞成事、理事俱有的四者，屬於終、頓二教；末以融事相入、全事相卽、帝網無礙的三者，顯示華嚴的法界緣起。大乘起信論的眞如緣起說，於此十重唯識中，是屬終教，賢首的法界緣起，多從起信論所說。起信論義記中本，約一心具有「約體絕相與隨緣起滅」的二門而說。謂約「隨緣起滅」的心生滅門，雖有染淨的差別，但約「約體絕相」的心眞如門，則說平等一味，性無差別，衆生卽涅槃。

作爲起信論的難點而爲我們所指摘的，是忽然念起的這句。賢首說：唯此無明是染法之源，是最極微細，更無其他的染法，可以作爲這個根本，所以說忽然念起。必須放棄可以說明問題的說明，方可告白一相緣起的界限。後世鳳潭，屢爲辯護，謂賢首這一說明，是約終教說的，並不關於法界緣起。法界緣起的極說，所謂事事無礙，亦含有約體絕相的性格。這在天臺，沒有顯示像辯證法那樣深刻的關心。卽他的無礙

圓融，是嘉祥所謂開避的相對之圓融，說爲相卽或同一，必須介於相對的敵對的矛盾，自覺沒有那樣的強烈。於此，華嚴天臺兩家的教學，自有根本的不同點。

四　清涼

賢首寂後，其弟子靜法寺慧苑，背師說，亂宗義，遭遇一宗衰亡非運之時，復興華嚴教的，是清涼大師澄觀（七三八——八三九）。他在修學時代，曾與湛然同在曇一那裏學律，相傳曾從湛然受學天臺。因此，他對天臺教學的關心，不是賢首所可比的。檢討他的性具說，自然就會明瞭。大疏鈔四二說：「善惡二法同以眞如以爲其性，若斷善性卽斷眞如，眞不可斷故，性善不可斷。佛性卽是眞實之性，眞實之性卽第一義空，如何可斷？性惡不可斷，卽妄法本眞，故爲無盡」。對賢首的性起唯淨說，清涼善惡都是性起的。華嚴經疏二一說：「然心是總相，悟之名佛，成淨緣起，作迷衆生，成染緣起。緣起雖有染淨，心體不殊（中略）。以妄體本眞，故亦無盡，是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善」。

如此，異於賢首而大膽的採入性惡說。但清涼的根本立場，由華嚴疏的言論，如說「心是總相」這話，是就很容易的被推測爲是唯心論。解釋華嚴經的「心佛及衆生

，是三無差別」的偈文，謂心法是能造，生佛是所造，所以三法無別。天臺，不是色心平等的意義，而是以理體的一心，爲生佛卽衆生與佛的能產者。彼將華嚴經的一心，依荷澤禪的靈知不昧的一心，予以解釋。他在修學時代，相傳曾從法欽受南宗禪，從慧雲受北宗禪。在他的論著中，屢屢引用荷澤神會的「知之一字衆妙之門」的這句話。從這點看，我們也就明白清涼是支持南禪立場的了。他結合華嚴的一心與荷澤禪的靈知的一心，在總該萬有的一心上，展開性惡說。大疏鈔七九說：「染淨相對，淨約絕相，染約契性。言不斷性惡者，惡同以心性爲性，若斷性惡則斷心性，性不可斷，亦猶闡提不斷性善」。

清涼在心、佛、衆生的三法上，以心爲總，以佛與衆生爲別。其心，爲南禪靈知不昧的一心，淨約心的絕相面說，而惡又是契合於心性的。契合心性的惡不是惡，因爲契合心性的惡之體，本就是契合於心性的，而心性或法性的相對種之惡的去勢，爲其前提。大疏鈔第二自己告白說：「會南北二宗之禪門，撮臺衡三觀之玄趣」。雖示熱衷於天臺教學的攝取，但其成果，不過是將性惡說，依華嚴的唯心論與禪的否定主義來說而已。在天臺性具說：心與生、佛，都是能造能具，各各是絕對的。唯心論如

果是可能的，唯佛論、唯生論，亦必然是可能的。所以，在表面上，賢首是性起唯淨說，清涼是性起善惡說，但本質上，清涼與賢首同是性起唯淨說。

清涼與湛然的論諍，主要以二主題爲中心：一是漸頓與頓頓的教判問題；一是非情佛性的問題。清涼在天臺化儀四教的漸、頓、秘密、不定中，開漸爲藏、通、別、圓，以漸圓爲法華經，以頓圓（頓頓）爲華嚴經。妙玄第一，智顗自己，謂法華是漸圓、漸頓，所以以圓教止觀說摩訶止觀，謂圓頓止觀，亦是漸頓止觀。從天臺的眞義看，另外可能是有頓頓教的，這就是華嚴經。特別是清涼頓頓止觀的主張，謂天臺摩訶止觀的根據，在華嚴的賢首品，得力於這事實，雖說很可確信，但依湛然或從義、處元等，予以批判論難。尤其湛然，在止觀義例，詳細說明其非。清涼的頓頓或圓頓的主張，對我們的現在主題，沒有多大關係，所以且略不談。止觀義例下，湛然舉七難的文中，對第二十一問，澄觀謂頓頓，隨觀卽具諸法，漸頓是心具。像這樣答覆的話，是值得注意的。頓頓觀，雖成立色心雙具，但如摩訶止觀的漸頓觀，不過唯觀心具而已。摩訶止觀，雖以「去丈就尺，去尺就寸」的便宜而說心觀，但那決不是以唯心論爲前提的。如前已說，不再重述。清涼以華嚴的優越爲論據，而批判天臺的性具

說，老實不客氣的講一句，是不當的。況彼自身教學的根本，如果想到是在唯心論的方面，則其對於天臺的批判，不得不說是很矛盾的。

其次，清涼、湛然論諍的第二主題，是關於草木成佛的問題。出於湛然金剛錍論的夢中野客，依向來傳說，是指的清涼。是不是眞的，現姑且不論。總之，這野客的論說，與清涼的佛性觀，是一致的。清涼將佛性分爲性與相的二者；以性的佛性爲法性，以相的佛性爲靈知。因此，如約法性說佛性，則含非情悉有佛性之意；如約靈知說佛性，則非情卽無佛性可言。大疏鈔二五說：「佛者是覺人，有靈知之覺，今第一義空與之爲性，故名佛性；非情無覺，但持自體，得稱爲法，今眞性與之爲性，故名法性」。對此，湛然以靈知的有無，區別法性與佛性，是隨他意的權詮，如隨自意圓實的立場說，則是三因相卽，修性不二，非情不得不說亦是有佛性的。

清涼的見解，立本於心法能造、生佛所造的唯心論，這自是他的當然的結論。離正報無依報，離依報無正報，以依正、主客相對的限定爲媒介而展開自己的，是實相，而實相在這依報卽正報、主體的限定卽環境的限定之絕對矛盾上，自己是統一的，是爲天臺的立場。然從靈知的主體爲依報的能造者之唯心論來看，則依報中，特別如

草木瓦礫等的非情，永久唯是心所造，是依報，因而非情也就被認爲沒有成佛的可能性。在存在間，置主客、依正、性相、理事、本末的階段，若維持階梯隔歷的思想，縱說事事無礙的世界觀，但仍不得不留下諸法的隔別不融面，這就是清涼的佛性觀。

第二章　天臺哲學的復興——湛然的教學

第一節　三理元偏

一　天臺實相論的第一變

勃興於南北朝時代的諸宗，在李唐之初的一百年間，受玄奘三藏新譯佛教的影響，面目完全一新。特別是華嚴、法相、禪的三宗，達於最極隆盛的地步。然天臺一宗，唯觀道相承，危保命脈而已。在教理史上，沒有什麼發展。但如上說，由於華嚴學派，天臺性具說，入於被侵蝕的狀態。這時，再興一宗，揭舉超八醍醐的主張，且於天臺教觀以新觀點而組織的，是天臺第六祖荆溪大師湛然（七一一——七八二）。

佛祖統紀第七說：

> 而自唐以來，傳衣鉢者起於庾嶺，談法界闡名相者盛於長安。是三者，皆以道行卓犖，名播九重，爲帝王師範。故得侈大其學，自名一家。然而宗經弘論，判釋無歸。講華嚴者，唯尊我佛；讀唯識者，不許他經；至於教外別傳，但任

胸臆而已。

湛然教學的背景，當時佛教學界的形勢，在這幾句話中，顯示得非常明白。當時佛教界的三璧，在華嚴、法相、禪的三宗中，湛然給以重大關心的，不用說，是華嚴哲學。所以著大方廣佛華嚴經願行觀門骨目二卷，以顯示他的關心，不是尋常的關心。

與華嚴哲學相互抉擇的湛然選道，是將大乘起信論的眞如緣起說，採入性具哲學。對緣起論系統的諸宗，如比較智顗的批判態度，湛然顯然是融會的，所以其學風很有變化。而他的學說被認爲是天臺教學的第一變，其原因也就在此。爲此，後世湛然教學，在華嚴哲學的影響下，雖作山外派的權證，但略含有包容的性格，以至提供種種論諍的題目。至少，湛然自身，由這包容主義，特對華嚴相互抉擇，而欲確立天臺超八醍醐的宗格。

二　三理元偏

湛然教學的基礎，不用說，在智顗以來的同體三法的辯證法。而這辯證法，在湛然，更進一步的被徹底化。金剛錍說：「若頓教實說本有三種，三理元偏，達性成修，修三亦偏」，强調三軌的遍攝。尤其在始終心要，示三諦的性德說：「夫三諦者，

天然之性德也。中諦者，統一切法；眞諦者，泯一切法；俗諦者，立一切法。舉一卽三，非前後也；含生本具，非造作之所得也」。立、泯、統，適合三軌的施、廢、開之機能與性格的規定。以此立、泯、統說爲實相的展開階段，其縱的三法觀，雖是別教之階梯的辯證法，但圓教之同體的辯證法，將這三階段，就照那樣，視作橫的同體三法，爲寶所之必然的三表現形式。因此，圓教所謂不縱不橫的辯證法，一切是矛盾的統一，必然是反對的一致。湛然的關心，集中在智顗之說的相對種思想。

妙樂第七下說：所謂相對者，是當體的敵對相翻；所謂同類者，是類例之義。又，以生死的反對說爲相對，以理體的本淨說爲種類。特以相對種爲圓教的獨說，雖是智顗之所指示的，但在智顗，如上所說，湛然大概沒有明確的規定。然今對於這點，作一明白的顯示。

關於這三法的普徧妥當性，依湛然的見解，是有問題的。卽這三法該因徹果的問題。釋籤第八所釋行妙段的一行一切行之文說：「今言行者，多在住前三法妙，顯多初住故也」。妙樂第五中說：「果乘成相，修性一合，無復分張」。智顗在妙玄明三法妙的時候，對於三軌，先約境、智、行的三法而說，後示十種三法的類通。這時，

智顗不是說三法、三軌就那樣的與境、智、行同一，此義如前已經敍說過了。然以經驗的現實的當相當處爲實相理體的所在，如從天臺的立場說：三軌或三法——在天臺的三法，因爲是三軌的三法，所以兩者是一——於境、智、行上，被最具體的展開。因此，三法該因徹果的問題，或說是境、智、行之普徧妥當性的問題。孤山智圓在金剛錍顯性錄二說：三法妙，是可約境、智、行說的，妙樂的「修性合一無復分張」，是初住的境界。因而據這解釋：若至初住，所謂境、智、行的三法分立，完全是沒有的。然知禮在金光明經文句記說：雖至果也有修性的離合，三德三法，是修德之極。境、智、行的三法，不光是住前，卽在眞位也是無缺的。爲這相反的見解之所根據的，雖則是上擧的湛然的言說，但這矛盾應怎樣理解呢？仍然是個問題。

湛然所說，如在妙樂第三中說：是約橫別與豎總、橫廣與豎深的二面而說。約橫的說相與約豎的說相，自有性格的差異。在初住，說三法妙的現成，這是釋籤的文，乃約橫廣方面顯示的；在初住，業已沒有修性的分張，這是妙樂的文，乃約豎深方面顯示的。可度在指要鈔詳解注釋修性不二門中指摘這點說：湛然之文，有約自行豎入的情形與當妙高深的情形。如約前者，境、智、行三，雖多唯在住前，但約後者，該

因徹果，不可唯限定於初心。

釋籤一二明三法的所至說：「三法展轉至於妙覺，餘教不然，是故妙也」。三法至妙覺，在這點上，才有圓教異於餘教的優越性。如釋籤第十二明說：「始自所化極迷，終至能化入滅，復一一條中皆約六即故，若離若合橫豎該深」。於此，所謂三法展轉至於妙覺，三法不是在修性、本末、事理的關係上對立的。即境、智、行，不是在於差別。如嚴密的說：從初住至妙覺所展轉的三法，是在於妙的關係。所謂妙者，是三即一，一即三的關係。作爲三法妙，而境、智、行，於初住以上，雖在各具互融的辯證法的關係，但那不是意味著境、智、行的但空。這在釋籤第八明行妙而說行三、智三、理三的關係，是明瞭的。因此，智圓及其支持者仁岳，謂初住以上，無三法分張，唯是無差別，是湛然的眞意，是不當的。妙樂的「修性合一無復分張」的一文，是說如住前那樣的三法分別被泯亡，而三法爲圓融辯證法的三即一，這實意味妙的關係轉換。

三　三法的離合

將三法約修性而論離合的，是湛然教學的特色。修性，是修德、性德之意。修謂

經驗，性是天然自爾的法體。十不二門第三修性不二門，約順修而說修性的離合：

順修對性有離有合：離謂修性各三，合謂修二性一。修二各三共發性三，是則修雖具九，九祇是三。爲對性明修，故合修爲二。

這修性不二門，本來是示全修成性、全性成修的修性之循環不二的關係的。如列門對妙（從知禮的分科）所說：「第二與第三，從智與行立名」。是說行的本末不二，不是直接三軌或三法的離合。然妙樂第十上說：「修性三因，玄、文、止觀，俱有此意（中略）。如云三道、三德、三佛性等，具如修性不二門說，九門共成方了此旨。若得此意，圓教行理，骨目自成」。修性不二門說的離合，仍舊是基於三法妙的原理。然舉十不二門之文整理，則其修性的離合，就被統一如次的型態：

三法—┬離面——修性各三——離（川字型）
　　└合面——修二性一——合（合掌型）

修性各三，不管修性那種，都有三法，即有三軌，在修性之間，沒有措定本末高下差別的型式。修二性一，在三軌之間，說修性的差別。資成軌與觀照軌，如從行的經驗說是先，眞性軌爲性，由資成、觀照的二修而照發。然在論理上說，眞性爲性，對二

修之末，則說是本。修性各三，在修性之間，否拒本末的階段，雖修亦是三，性亦是三，但修二性一，明修性的差別，持入三法之中。修性各三，是仁岳的所謂川字型，修二性一，則是合掌型。

湛然的修性離合論，雖明快的整理了智顗以來的天臺三法觀，但修性各三與修二性一，究以何者爲天臺圓教的正義呢？湛然對此，沒有怎樣關說。爲此，入於趙宋時代及山外派，以修二性一爲權證，至山家派，則主張修性各三爲正義。

智圓顯性錄說：修性是住前境、智、行的三妙，予想迷悟的區別，修性的離合，唯限定於住前，入於初住，修性卽合一了。所謂十種三法，唯是果人所證的三德，而十不二門的修性離合，不可說是沒有關係。然湛然爲說修性不二，不獨示其離合，且這離合的二型式，爲天臺三法一般離合的範型，卽使十種三法，也是有關係的。於此有問題：智顗的三法觀，既然是說三法的修性，則如湛然所指摘的，例如妙玄五下說：「從性德之三法，起名字之三法，因名字之三法，修觀行之三法，因觀行之三法，發相似之三法，乃至分證之三法，究竟之三法」。三法全體，約六卽而說。然將修性的關係，取入三法之中，以論各法本末上下的，在智顗是不大看見的。

在三軌中，眞性軌對觀照、資成的二軌，而修與性的關係，是不這麼說的。妙玄五下說：「三法不一異，如黠如意珠中論光論寶，光寶不與珠一，不與珠異，不縱不橫，三法亦如是，亦一亦非一，亦非一非非一，不可思議之三法也」。示其不縱不橫的關係。尤其以同體三法爲圓教的基礎，如從智顗的精神說：强調性三修三爲天臺三法觀之原則的，雖是後來的知禮，但修二性一，因爲是階梯三法，所以不得不說是別教的三法觀。

湛然特別說三法的修性，由於這個理由，柏庭善月，在山家緒餘集，擧古說：一、爲示圓融；二、爲破隔別；三、爲消經文；四、爲成教相；五、爲泯情慮等。更以自說而示一理。然這些說明，不管那一種，都是抽象的。今我簡單的規定如次：謂湛然約修性以示三法離合者，對修縱性橫的別教之階梯的隔別的有作行，而示天臺的圓行，是圓融無作，是非縱非橫。知禮注意妙宗鈔，在別教，因爲不知性惡說，所以十界的染惡，不論是智是行都沒有。因此，資成行而起智，不得不顯發理。這時行、智、理，是相互隔別不融的，爲順次所修成的。被稱爲修縱的所以，就在於此。然若一度證悟，則法、報、應的三身，一時顯現。這時，因爲仍然不知性惡說，所以三身相

互隔別不融，這就叫做性橫。

湛然對這別教的有作隔別之行，而示天臺的圓頓行，謂境及智常是互具互融，不論在性在修，都同是三法，都是修性不二，爲明圓行的無作，而論三法的修性。然就三法的合面有問題，已如上說。若今約境、智、行說，至初住以上，修二的智行滅，歸一於性的理境，唯理境的存續。假定這就是湛然的眞意，則三法唯限定於初住以下，而證悟亦爲非現實的。結果，與別教的修縱的見解，變爲同樣的道理。後世知禮，强調理境，常於智與行而相當的開顯智與行，始是現實的，具體的。

然則，湛然爲什麼說別教的三法的合面？這在境、智、行的三者，而境是智與行二者共通的統一目標，約三者德用的關係，以示修二性一的關係。守脫在指要鈔講說，評爲：若非修二性一，則不知修門相狀；若非修性各三，則莫知體得圓具。這批評是適當的。

關聯於這點，湛然唯以三法爲境、智、行而解釋呢？還是不是這樣呢？成爲一個問題。然在十不二門的修性不二門，雖以境、智、行爲中心而說，但那修性不二門，是爲示無作圓頓行的修性不二。然湛然與後世山外派的學者見解不同，謂超越境、智

、行而以三法爲一般的論理之構成契機來加以解釋，這就釋籤的三法妙的注釋及金剛錍的三理元偏的理說，是明白的。

第二節　湛然的實相論與眞如緣起說

一　不變與隨緣

湛然使天臺性具哲學融會性起哲學，更由於這個而有確立天臺教學對華嚴優越性的意圖。這在他的實相論曾有具體的表示。所以大乘起信論的思想，到賢首及清涼等的華嚴哲學，如果是大大費心的，則由於湛然而有重大的意義。元來華嚴哲學與起信論的關係，賢首以來是極密接的。卽賢首，在二方面評價起信論：第一、約起信論的當意，批判這在小、始、終、頓、圓的五教爲終教。第二、約起信論的根本精神，以之通於頓、圓二教。因此，如從第二見解說，起信論的思想，與華嚴的性起圓融論，也是合致的。賢首顯示事事無礙的法界緣起時，屢屢依用起信論的表現者，也就是基於此理。然至清涼與湛然構成論諍，起信論得到更高的評價，認爲是兼圓究竟的極說。於此狀勢，對華嚴哲學相互抉擇的湛然，主張天臺法門的優越，特對起信論的眞如

緣起說，給與重大的關心，毋寧是當然的。

然湛然教學，不可說唯是天臺與起信論的結合。嚴密的說，湛然不過是將天臺用起信論的表現而展開而已，其根本的立場，究竟在於性具的原理。釋籤、輔行、妙樂、義例、金錍等，所使起信論的用語，一看他的立場，如像是在眞如緣起說那樣的。然而仔細的加以檢討時，眞如緣起說，決不是湛然教學的根本的基底，是可知道的。

金剛錍說：「萬法是眞如由不變故，眞如是萬物由隨緣故」。起信論說心眞如門與心生滅門的二門。湛然又欲從不變與隨緣的二面規定眞如。卽在不變面，配置性具的原理，說不變、隨緣兩面的相卽。天臺實相論，要唯强調隨緣面，並欲論證優越於華嚴哲學。起信論與法相宗的凝然眞如，本來不同，而將眞如說爲活動的，其說隨無明之緣而成擧體生滅。眞如活動性之所以可能，雖是眞如的受熏卽隨緣面，然若沒有無明，眞如不能活動，就是不能受熏。然隨無明之緣而成擧體生滅，其生滅的萬法，在其當相當處，仍然不是眞如實相，如波與水的關係，波相由於水體，不過是偶然的契機而已。如起信論的解釋分開頭說：「一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相」。若離妄念，則一切境界相，已經不復存在。於此，有起信論的緣理

斷九的性格。

持有起信論的思想及用語，欲展開其實相觀的湛然，如仍完全排除這緣理斷九的傾向，這是不可能的。成爲後世問題的山外派的理總事別、理體事用、唯心論等異說的文證，主要存於湛然的論著中，由此至少是可明瞭的。然唯以文相的表面看，湛然的學說，成爲山外派的異說證據之點，是有很多的，然如上說，湛然並沒有把眞如緣起說，取入於他的實相觀的核心，彼以性具說爲根本原理，欲將天臺實相論，表現於緣起論的方面，不過特別採用起信論的思想而已。因此，湛然說眞如隨緣，捨緣理斷九的前提，說修惡的相貌在性德中。眞如隨緣，這在湛然，沒有嚴密的隨緣的意義。爲什麼？因萬法差別的全體，已本具於眞如性中。於此，湛然欲將性具說與緣起說，加以巧妙的結合。所以雖說隨緣，但在本質上，那不是何等隨緣，究竟仍是性具不變的。賢首將起信論的心生滅門，規定爲隨緣起滅，將心眞如門，規定爲約體絕相。湛然，眞如之體不是絕相，而以隨緣起滅的差別相爲性具。

天臺圓教的隨緣說，立脚於性具說，這本是很明白的，但湛然規定造、變、具的三原理與化法四教的關係。造有事造與理造的二種：理造雖說是具，事造說爲三世。

或造通於四教，變唯通於二教，具是圓教獨特的原理。而在天臺圓教，雖造也有變的原理，但欲把握圓教的根本義，是不可能的，具才是的示圓理。金剛錍說：

故造名猶通，應云心變，心變復通，應云體具。

於此，造是從舊譯華嚴經的「心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造」之句而來。在外道及小乘，也有造的意義，但到大乘，心造之義被展開。變亦通於外道及大小二乘，但特說心變之義的，唯是大乘。然這說爲心造、心變，都是別圓二教的共通原理，所以不特別的說爲天臺獨自的。於此，特立具而說心造、心變，是天臺圓教的主張。

因此，對性惡說，湛然的關心，也是極深的。妙樂第七說：「忽都未聞性惡說之名，安能信有性德之行」。止觀義例上則强調爲「性惡若斷，普現色身從何而立」？輔行第五之三，詳細說明性惡說的意義。於此，湛然設問答說：「凡夫心中具有諸佛菩薩等性，容可俱觀，中心後心界如漸減，乃至成佛唯一佛界，如何後心猶具三千？答；一家圓義言法界者，須云十界卽空假中，初後不二方異諸教。若見觀音玄文義者，則事理、凡聖、自他、始終、修性等意，一切可見。彼文料簡緣了中云：如來不斷

性惡，闡提不斷性善。點此一意，衆滯自銷」。卽事理、凡聖、自他、始終、修性等，都可以性惡說爲根據的。湛然在其實相觀中，取入緣起、生起、體用等的緣起論的言辭，一起從緣理斷九的前提切離。知禮也立別理隨緣二十問的第九、第十二問，而金剛錍的眞如緣起說，與所謂終教起信論的緣起說，示其名同義異。終教也說不變與隨緣的相卽。眞如沒有無明之緣，擧體隨緣是不可能的。諸法，在本性方面，縱然是一的，但在那當相當處，沒有圓融。金剛錍說性具的隨緣，所以隨緣仍舊不變，不變仍舊隨緣，在當相當處，說圓融相卽。知禮的這話，不獨是對金剛錍的批判而說，是對湛然的全體教學的本質，作適切的批判而說的。若從性具說的根柢切離，唯注目於眞如緣起說，如後世宗昱、源清、慶照、智圓，前釋華嚴心造的輔行五之三的文及十不二門的色心不二，示總別二意之句，是可作爲理總事別及緣理斷九的思想證據。因此，這一見複雜多岐而不容易捕捉的湛然的學說，爲適切的把握，天臺傳統的性具說，常爲他的實相觀的基底，這必須留意的。

二　心具說

湛然教學之二重性格，顯示得最顯著的，是他的心具說。金剛錍說：「若不立唯

心，一切大教全爲無用，若不許心具，圓頓之理乃成徒施」。因爲是從心具的立場出發，所以每每主張草木成佛。後世智圓，主張將性具說作爲唯心論的前提來加以承認，不獨是唯心的，所說心具，有天臺教學的意義。湛然也屢屢的强調心具。唯心與心具的不同，前者是緣理斷九的，後者是性具的。一見，兩者都在唯心論的限界內，在這點上，兩者是同一的。然湛然以上所說的話，在金剛錍是以清涼爲對象的。因爲清涼以靈知不昧的一心爲目標，所以從論議的便宜，彼特約心具而進一步的加以論說。

然唯心論的色彩，不獨限於金錍，在湛然的全教學中，都是很顯著的。尤其十不二門，雖是法華玄義釋籤僅少的一部份，但總括天臺三大部的廣說，的示臺宗教觀的樞要，可說是所謂精髓。其中色心不二門，所說唯心論及唯色論的不同，尤示天臺實相觀的大本，不獨持有重要意義的部分，而且所說總在一念分別色心，或說攝別入總，一切諸法無非心性，如唯從文相方面看，可說完全是示唯心論的言說。關於總在一念的一念，後世山外派，說心性的一念，就是理心，分別色心的色心，則說爲以此心性爲本的森羅事相，主張此文是示理總事別。止觀大意釋「三界無別法，唯是一心作」，而以心法爲能造，更在釋「心佛及衆生，是三無差別」的文中，謂「如是觀時名

觀心性，隨緣不變故爲性，不變隨緣故爲心」。爲別之色心根本的總的心性是什麼呢？不用說，那就是起信論解釋分開頭所示「心眞如者，卽是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅」文中的眞如，是清淨的理心。

湛然教學所示的這唯心論的傾向，知禮把它作爲觀門一途來理解。智顗從止觀實踐的便宜，說觀心時，立於約心的立場，同樣不過是據於觀道的便宜而已。故十義書上，知禮强調十不二門唯心論的傾向，爲示觀法的大體，特以內心爲總而說，若對說，以色爲總的唯色說，亦可成立。表面上，在他的教學中，確見唯心論與唯具論的奇異交錯。然他的心具說，不是唯心論，其根底，心具說是橫。如前所說：彼區別唯心與心具，唯是以心爲能生的立場，藏、通二教亦說心生六界，所以在講唯心原理這點，與別教沒有不同。然而，不獨說心能生，且亦說心能具的，是圓教。如輔行第五之二說：「問：一心旣具，但觀於心，何須雙具？答：一家觀門永異諸說。該攝一切十方三世若凡、若聖一切因果者，良由觀具。具卽是假，假卽空中。理性雖具，若不觀之，但言觀心，則不稱理，小乘奚嘗不觀心耶？但迷一心具諸法耳」。首先所要明白的，大乘的特色，在說心具，再進一步，如其次第，顯示從這心具說轉入性具說的過

程。「又復學者縱知由心具三千法，不知我心遍彼三千，彼彼三千互遍亦爾。苟順凡情生內外見，應照理體本無四性，心佛衆生三無差別」。這些話，基於內外、自他等的相對性，從個人的唯心論救出心具說的，是示心遍的觀達。這心遍，從唯心向性具，以心具說爲使轉入的媒介。金剛錍說草木成佛時的論據，湛然雖屢次的說此心遍，但在那裏，從心遍向性具的轉入，沒有詳細的顯示。因此，智圓把這全從唯心論的立場來加以解釋，或是可能的。輔行第五之二，在釋止觀的揀境中，湛然明瞭的指示這個轉入。「若示境體，觀心卽足，以心遍故，攝餘法故，又非但心攝一切，亦乃一切攝心，故四念處云：非但唯識，亦乃唯聲、唯香，味等」。關於這點，湛然的見解，如詳細說，彼在輔行第五之二說：卽使別教以下的諸教也行觀心，但觀具唯是圓教的獨說。就此觀具，唯知心具三千，還是不充分的，必須知我心遍彼三千才行。所謂我心遍彼三千者，是主體的限定，卽環境的限定，而環境的三千世間存在與主體的我心活動，是同時同格，實相媒介於這主客的對待而展開自己。因此，心遍是這時的合決而不是唯心論。湛然爲妨止觀所說的一念三千說作爲唯心論的世界觀而解釋，所以主張天臺十乘觀法，以第一觀不思議境爲其他九乘的大本而設定。因此，智顗的色心平

等說，卽使在湛然，也沒有何等變化。然輔行七下立唯色說，雖則上界衆生著識，下界衆生著色，不是著於唯識或唯色的一邊，「若識若色皆是唯識，若色若識皆是唯色」。而說這唯色及唯識時，其識及色，雖立二名，要爲法性之所具的。於此，湛然的一塵，是卽那樣的以三千世間爲本具的大法界全體，所謂一塵不虧的思想，也就由此展開。

如此，湛然從心具說向性具說轉入，引用智顗所說的四念處，彼明顯以起信論的眞如緣起說潤色其教學，雖則是這樣，但他的根本立場，還是立證於天臺傳統的性具說。性具說，以本來諸法的當相當處爲一一絕對，是湛然的所謂一塵不虧的思想。在一塵不虧的立場，所以沒有總別、理事、性相的差別及階梯。諸法的當相當處，是實相與不二。十不二門，概括法華經的十妙，說色心、內外、修性、因果、染淨、依正、自他、三業、權實、受潤的十不二，爲這十不二門的根據的，不外是智顗以來的辯證法。若山外派，色心不二門的攝別入總，一切諸法無非心性，唯解釋於唯心或心具。總在一念別分色心的一念，爲理性的一念，雖成爲心法能造生佛所造的唯心論，但這不得不進向智圓那樣的唯心論的立場。

思以眞如緣起說，潤色、組織天臺實相論，如從緣起卽實相的立場說，雖可說是基於必然的要求，但以極相違而使天臺實相論的獨自性稀薄，在這點上，不得不說是大大的冒險。在世間相的差別之當相當處而欲談那絕對的實相，苟離傳統而欲入於理總事別的思想地盤，於此是有方法論的難點的。然若導入眞如緣起說，則有起信論的根本的難點，就是成爲無明忽然念起的性格，以眞如與無明的互具各具爲原理的天臺實相論中，敢說含有一相緣起的弱點。在說十不二門的染淨不二中，法性與無明遍造諸法，名之爲染；無明與法性遍應衆緣，號之爲淨；濁水與清水，波濕無殊；清濁雖卽由緣，而濁成是本有；濁雖本有，而全體是清：顯示無明與法性的相依相成的關係，且說染法的本有，染法與淨法，如波相與水體的關係。但於總爲一的一點上來看，與起信緣理斷九的立說，完全是一致的。而湛然所說與起信論不同，欲以無明爲性具不是客塵來把握，除說隨緣，起信論還示三細六粗，不得不明從眞如向諸法的發出論的展開。於此，性具說與性起說，雖使之較爲接近，但以諸法的當相當處爲實相那個自體的辯證法的天臺實相論的本領，不得不帶有看脫的傾向。

知禮十不二門指要鈔卷下說：荆溪既許隨緣之義，必許法性與無明互爲因緣，但

約體具而明隨緣，自與權教是不同的，雖云別圓二教都說隨緣，但那是添於湛然的眞意。色法的唯識化，總而言之，是欲到達境識俱泯的實相之緣起論系統通途的方法論，不獨方法論，卽在實相論上，也常漂有唯識論的色彩。然智顗的天臺，指出唯識化的媒介，基於階梯之法，導於緣理斷九的結論。不獨心，在色的當相當處，觀那爲實所的實相其自體。起信論與天臺實相論之間，在方法論上，是有根本的相異的。湛然欲密接的結合這兩系統，是有其實相論的特殊性的，强調極相順的佛教，卽佛教全體的共通原理，在此立場，具體的顯示了緣起卽實相的根本的一致，而具有高度的評價。然極相違，就是天臺的獨自性，依於這個而成爲很稀薄的東西，智顗性具說的根本的意義，由於緣起說之有緣理斷九的一相緣起的傾向，不得不弱體化。後世山外、山家兩派的思想，在根本上，可以解釋做從湛然教學有這二重性格而展開的。

第三節　與諸宗的抉擇

一　禪宗批判

湛然作爲天臺實相論的相互抉擇之目標的，特別是在禪、法相、華嚴的三宗。先

就禪宗，論破直指單傳，以明教觀相依，而示天臺十境十乘止觀行規不可缺的必要。南禪的始祖慧能，假定是在先大二年示寂，當時湛然不過三歲，而荷澤宗的神會示寂，假定是在上元元年，相當於湛然的五十歲時，神會望於湛然，可說是同時代的先輩。

南頓北漸的分裂，從慧能及神秀開始，兩者各各提示五祖弘忍，於偈有證悟的相異，不久，這就成爲兩派分立的原因。卽爲北宗禪始祖的神秀，謂雖心如明鏡臺，但有拂塵看淨的必要，而南宗禪始祖的慧能，主張煩惱本來空無，沒有拂塵看淨的必要。尤其到慧能的門人神會，明確的强調南宗頓禪北禪漸教，徹底的强化不立文字直指單傳的傾向。

在此狀態，湛然力說教觀相依，警策單證的闇禪。止觀義例上卷說：「設使印度一聖來儀，未若兜率二生乘降，故東陽大士位居等覺，尙以三觀四運而爲心要」。設使菩提達摩西來，不及彌勒二生化導震旦。然被稱爲彌勒的垂形之東陽大士，卽善慧大士傅翕，與天臺止觀，同以事理二觀爲觀道的行軌。湛然論難當時禪家的宗風，在輔行第三更進一步的言及傳爲菩提達摩付授慧可的楞伽經。此經與維摩經，雖同樣的

四教並談，但多說通別二教。愚夫禪、觀察禪、眞如禪，如其次第，相當於藏、通、別、圓的四教，但這經注力於二乘及外道的破斥。如法華經所說五逆調達、畜生龍女、敗種二乘的成佛，有著天懸的差別。湛然從這教觀二面，論難南北兩宗。湛然特別論難的，是禪宗的直指單傳，關於那實相論，不太關說。然禪宗，雖有南北兩宗，但在本無煩惱的立場，如北宗禪，雖主張拂塵看淨，但在心源自體，不用說，不承認有本來煩惱的存在。於此，與以性具說爲立場的天臺實相論，有著根本的差別，是個非常明瞭的事實。

二　法相宗批判

湛然對緣起論系統諸宗的批判，散見在他的論著中。然若大別來說：妙樂主要的破析安國利涉；金剛錍及止觀義例，則論難清涼。而法華五百門論，特加意的反論慈恩的法華玄贊。至於他的法相宗批判，在本書則加以詳細的敍說。現在不能詳述法華五百門論的內容，先來簡單的說一說關聯於慈恩之天臺批判的主要諸點。

首先，於法華玄贊，慈恩屢屢依用嘉祥的學說，而隱天臺之名，這是不當的，因爲嘉祥的法華經解釋，已不及天臺，自覺歸服天臺，然而他反無視天臺，依用嘉祥的

學說，豈不是有拾死屍的愚癡嗎？

其次，法華玄贊，講到敗種的小乘及外道的地方，不以開會究竟之眞實教的法華經解釋，而以說永不成佛的爾前諸經，特別以解深密經等解釋，可說是根本的誤謬。且據解深密經的三時教判，說第三時的中道教是了義，而以說法內容不同的解深密經與法華經或華嚴經，屬於第三時，法開會在第三時還未行。若法華經與其他的二經是同一時同一教，則不論法相的大小，記的大小，都是同一的，既然如此，爲什麼二乘在華嚴迷，在深密大小二乘並陳，在法華小被開會，有著這樣的不同呢？這眞是不可解！考深密與法華兩經的前後，深密不可是法華之後，道理上應該說是法華之前的。

慈恩依涅槃經，說機雖一，但性有二種：第一是理性，第二是行性。理性雖普徧於一切，但約行性，那是或有或無的。然機是一而使五姓的區別，說爲三無二有等，是不當的。本來是理卽行，行卽理的，唯不過理比行先，行比理後而已。在先的理，一切衆生具有，在後的行，或有或無，是不當的。慈恩以法華論爲根據，論證法華經不是以決定聲聞爲所被機。在論，唯說未熟，不說不熟。然慈恩將未熟定爲就是不熟

，其誤謬也是很大的。一切以前的諸經，都有折伏與攝受的二面，所以時呵時讚。在以前的經典，因爲說五姓各別，所以決定的說爲或有或無的，是約時機未熟說的。

譬喻品的門外三車與露地的大白牛車，是有別的。門外三車是權，露地白牛車是實。假使羊鹿牛的三車不是一乘，那說爲一乘的，當然是白牛車的法華經。因此，雖爲大乘，亦是以前的，與二乘同有索車之義。卽以前的三乘都是不究竟的，於法華一乘開會，如來究竟的眞實，在此始被開顯。

慈恩雖以異熟識的阿賴耶識爲根本識，但所有釋義都分爲大小偏圓。在小乘，所謂根本識，只立第六識，不說第八識。說這第八識的，唯是大乘。然在大乘，亦有偏與圓的差別，說阿賴耶識的是偏教。大乘，如維摩經說無住本，若說世間則是常住，若說常住則是世間，是說水與波的別號。

慈恩又說有四種藏：第一能含藏，是說的阿賴耶識；第二能生德藏，是說的報身種子；第三能覆藏，是說的煩惱；第四能顯德藏，是說的法佛性。然這四藏，是同是別？若說體別，第四能顯德藏，爲煩惱所覆，第二報身種子怎樣成立呢？若不是始，則不可說爲種子。然有始則有終，有始有終的，不外說爲種子。種子若有始終，則其

感果亦有始終，此報身就變成了無常。慈恩雖說煩惱覆法身，但能覆的煩惱所覆的法身，究竟如所說的天然二物。

若有煩惱時不能除惑，誰有智慧除這惑呢？過去能夠與惑共住，而後爲什麼能離惑呢？這是不大明白的。

如此，湛然在法華五百問論，對慈恩的法華玄贊，加以詳細的反論。論點的中心，放在一切皆成還是一分不成的問題上。溯世親的教學有二系統：在唯識論，說無姓及趣寂聲聞永不成佛；然在法華論，不用說是給與退大及應化的二種聲聞授記的。不授記於決定與上慢者，因爲是未熟的關係。未熟，並不是不熟，所以在法華論，趣寂決定，決不是永不成佛。湛然反於這些思想系統，謂世親的教學，雖有兩種系統，但世親的眞意，在法華論系統。因此，主張一切皆得成佛。而彼慈恩，以法華論的未熟爲不熟，以唯識論爲正依，於此成立法相宗的佛性論。

三　與華嚴哲學的相互抉擇

潤色湛然教學的眞如緣起說，主要是與湛然同門，而有一時師資的關係，目指與被傳爲從他學習法華、維摩及止觀的華嚴第四祖清涼的性起哲學相互抉擇。以這樣的

事情爲背景而考察時，始能明瞭的把握其意義。

對清涼的湛然論難，極爲廣泛，而前者的異說，以智顗的教學爲根據，是很微妙複雜的，大體可以分爲如次的三項來說。

第一是關於教判的論諍。卽清涼揉合化儀與化法的四教，而於漸、頓、秘密、不定的四教，華嚴才是頓教、頓圓教；對於這個，法華是將漸教分類於藏、通、別、圓四教時的圓教，認爲這法華漸圓、華嚴頓圓，是智顗自己祖文所說。而湛然的反論，在其幾多的論著所散說的，如釋籤第二、同第十、同第十九或輔行第五之二等，是其著者。最組織的且最詳細的展開的，是止觀義例卷上的喻疑顯正例章。在這章，湛然設四十六項論難清涼的所說。特別於第四問，關於妙玄漸圓的清涼解釋，指摘爲全是誤解，謂有七種的過誤。所謂七種的過誤，就是不識教名之妨、不識漸解之妨、不識教體之妨、抑挫法華之妨、不識頓名之妨、違拒本宗之妨、違文背義之妨等。總括的說，清涼的解釋：第一混同化儀與化法的四教；第二混淆教與部的所見。在他方，湛然於第二十六問以下，示絕對開會的精神，始是法華經部圓教圓的所以。在第九問，說爲「華嚴經衆雖不遊漸，有二義故不及法華：一、帶別；二、覆本」。對華嚴的兼

別覆本，强調開權顯實的法華，才是超八醍醐的圓教。

第二是關於實相觀的論諍。湛然對清涼實相論上的對論，雖極廣泛多岐，但最主題的，是三處具法與草木成佛。前者主要在於止觀義例；後者展開於金剛錍。所謂三處具法的論諍：止觀義例卷下第二十一問問道：「有情心法並有情之色及外依報，此之三法，（漸）頓及頓頓起觀何殊」？清涼答說：「頓頓隨觀卽具諸法，漸頓心具餘二則無」。於此，所謂漸頓，若依清涼，是漸圓教的法華，因此，是天臺的圓頓止觀；所謂頓頓，悄悄的是欲作爲頓圓教的華嚴之實踐止觀而提倡的。這漸頓與頓頓兩止觀的內容，於此是就成爲問題。卽據清涼所說：漸頓的天臺圓頓止觀，雖唯觀心具，但頓頓止觀，在心具之外，亦觀佛具或生具。唯觀心具的漸頓止觀，是湛然的所謂一塵不虧的實相，不說是現成的。就此，湛然加以如次的反論。止觀義例卷下說：

喻曰：據此答文，却用漸圓爲頓頓。何者？四教中圓，奚嘗不云三處具法？故四念處圓文中云：非但唯識，亦乃唯色、唯聲、唯觸。三處具法，正是四教末後之圓。

所謂三處具法，卽心、佛、衆生的三者，各各以三千世間爲本具的主體，是同格而沒

有優劣差別的意思。簡單的說：乃至一色一塵，都包含法界的全體，是絕對的。結果，三處具法與一塵不虧，是同一思想。這三處具法的論諍，一看，眞正是奇異的。現在於此，湛然引用四念處的明文，謂天臺之傳統的性具說的立場，才是智顗以來常對緣起論乃至唯心論系統的諸宗對抗原理。這以心具說的立場爲傳統的宗風，從華嚴學派倒轉來的天臺，作爲唯心論而批判的，是皮肉。以天臺圓頓止觀唯觀心具的清涼的主張，展開智顗的止觀的，不用說，是約行十乘觀法而批判的。約行止觀，去丈就尺，去尺就寸，基於這實踐的便宜，特以介爾陰妄的一念爲觀境。不獨心，卽使香、味、觸等，也是歷緣對境的，決不是立於唯心論的立場。因此，清涼之對天臺止觀的批判，基於智顗約心的觀心的立場，就那麼的解釋爲實相論上的唯心論。然而若從反面考察來說，如上所述，湛然教學之心具論的傾向，清涼的解釋，沒有給與有力的影響嗎？然而不論什麼，湛然强調清涼的解釋是不當的，三處具法，卽觀色心雙具，以諸法的當相當處，就那麼的爲絕對的寶所。一塵不虧的實相論，唯於天臺的圓頓止觀，始是現成的。

草木成佛的論諍，主要展開於金剛錍。在這裏，湛然從隨緣不變、不變隨緣的立

場，破斥清涼的草木無佛性說。同書，如前所說，顯著的依用起信論的眞如緣起說，且顯著的示其唯心論的色彩。成爲其根柢的，是天臺性具的論理。從這立場，湛然主張：不獨有情是有佛性的，卽使非情也是有佛性的。草木如能成佛，瓦石當然亦得成佛。草木瓦石，若有正因佛性，必然亦有了因、緣因佛性。如清涼所說，非情雖有正因佛性，但是在這場合，只可名爲法性。作爲智慧性的佛性，認爲是沒有的。當知這個見解，是先基於有情與非情所置階段與差別的階梯思想，金剛錍說：「子信無情無佛性者，豈非萬法無眞如耶？故萬法之稱寧隔於纖塵？眞如之體何專於彼我」？在那裏，萬法一如的妙理，反而變爲不得成立了。對這，湛然認爲：有情若是絕對的，非情同樣亦是絕對的，徹底的主張一塵不虧的思想。與有情同樣，非情亦具足三因佛性。發生這論諍，清涼與湛然立場的不同，顯示得非常明瞭。四明知禮十義書卷下說：湛然的無情有佛性，說妄染卽佛性，以否拒別教的偏指清淨眞如爲目的；荆溪立於無情有性，正爲顯圓妄染卽佛性，旁遮偏指清淨眞如。卽金剛錍的有情有佛性，是約煩惱心而說唯心；無情有佛性，是約生死之色卽內色及外色而說唯識。然而不論那個，都是展開了湛然的三處具法說。這眞正是適切的批判。至於草木瓦石有三因佛性，湛

然的見解，久於理總事別及緣理斷九的思想一貫而來，在當時的佛教學界，覺得是很奇特的思想。然而實相，一般認爲必媒介於主體的規定與環境的規定之對立而展開自己的。從辯證法的立場看，草木瓦石，亦是實相之依報的環境的限定，在那當相當處的方面來看，必然被思惟爲與實相是絕對的同一。比如實相，在自己疏外的一點，依報及環境，正報及主體，完全是同權利。何況同爲依報、環境？所以在有情與非情之間，不應有有佛性、無佛性的差別。這是湛然的論據，而這論據，完全是天臺傳統之性具說的原理，關於清涼理總事別的見解，後世仁岳，在十門折難書，明妙樂的不思議境文，湛然說「談法界者未窮斯旨，致使獲果而迷因理」，擧金剛錍的「自昔不善偏覽因果依正觀於己心，不曉佛說果德之意，不達佛現互由之意」。這雖都是賢首學派所談事事無礙，但那唯約果地而論，不能從因心而辨。這在表面上，攝取性具說，欲接近天臺的立場，但清涼的性起哲學，在根本上，仍然是理總事別的緣理斷九的，所以清涼教學的這一本質，追究起來有其弱點。不管到那兒，都不離諸法的當相當處，屈服於那個而欲徹底三處具法的湛然，到底欲保持確立智顗以來的天臺的傳統，因而性具思想的精神，得以被維持下來。

神智從義，依於止觀義例纂要卷三所指摘，謂清涼執涅槃經的「非情佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物，離如是等無情之物名佛性」的經文而難湛然，所以對於這個加以反論的是金剛錍。然據從義說：金剛錍在當時的一般學者，認爲是以無情無有正因佛性爲主而對破的，如四明知禮以後的學者，認爲是對破沒有本具了因佛性及緣因佛性，是不當的。然湛然的見解，如憶及主體卽環境的內外不二說，則金剛錍的所說，非情是本具三因佛性的。這點，是與清涼論諍的主題，自然非常明白。

第三所要論諍的，是以清涼頓頓止觀的提倡爲中心。清涼立脚於法華的漸圓教，以天臺的圓頓止觀爲漸頓止觀，在摩訶止觀所展開的三種止觀外，對應華嚴的頓圓教的頓頓止觀，則已是智顗之所提示的了。

最後，關於湛然對華嚴經的一般的批判，不得不略爲一說。這在他的論著各處，雖屢屢的關說，但在妙樂卷七之下，特擧法華經與華嚴經的十義不同，所以現在且述其大要。卽依彼說，兩經之間，是有如次十義不同的：

一、華嚴經屢說始成正覺；法華經在王城的開佛知見，能見與所見，境與智，是一體的。

二、華嚴經，不開會小教，帶漸教而不合，縱令說開與合，也是不徹底的。

三、華嚴經，如依入法界品看，廣說從初住乃至十地邊，而無視於六方便。在這點上，可說是豎廣橫略。法華經，因爲廣說五時五味的諸教，所以不但豎廣，而且亦是橫廣。

四、華嚴經，說十方的互爲助伴，十方不過是迹中的依正。法華經，迹門雖是同一的，但本門與這不同。華嚴的本門雖則是近，但法華經却是說久遠的。

五、在華嚴經，多說菩薩得如來的加被力。文殊及普賢，自說的時候固有，但那時候沒有得到佛的印可。然法華經，是佛的自說。菩薩如述領解，則必有佛的印可。

六、華嚴經，是不變土的立場。法華經，機若被會，則土被開會所變而現。以華嚴謗法華，等於謗身賞手那樣的愚癡。

七、七處八會與二處三會，雖有多少的不同，但所說的大本，是同一的。

八、在華嚴經，從所謂如聾如啞，雖有斥奪；但在法華經，因爲都給與授佛之記，所以沒有斥奪。

九、華嚴經，是兼別之教，就是不說純粹圓教。

十、華嚴經，因爲是兼別教，所以以次第調熟的鈍根爲對機；但法華經，因爲開會，所以根機都是利的。

以上，是十義不同的梗概。

這樣，湛然如上說的，將天臺的教學，於新視野而再組織，在當時亦不過僅維持命脈而已，是以天臺宗爲一宗而確立的。爲那，如禪、法相、華嚴等的諸宗，當時誇稱隆隆的威勢，不得不對抗大宗派的學說。在這些宗派中，彼予以最大關心的，是與華嚴學派的相互抉擇。關於禪宗，其觀法，立於單傳的立場，從經家一般立場批判，且唯論其相承的優劣，如以後世知禮所見，是沒有深刻的論諍的。又關於法相唯識，以五姓各別及五時教判爲中心，詳述天臺的立場。法華五百門論，在量方面，雖是大部的著作，但如與華嚴哲學相互抉擇來看，並不感到有怎樣熱烈的論諍意志。彼之主要的關心，在使性起哲學與性具哲學的相互抉擇，向著這個課題而行，立證是非常明白的。

四　梁肅的實相論

受業於湛然的門人，在三十九人中，傳爲受教的君子數雖有十人，但應特別注意

的是梁肅。他不是湛然的門人，而爲翰林學士，文名天下所知。有人這樣評譽：「論其文也，則雄深雅健；語其理也，則明白洞達」。其才華如何，於此可知。如見現存的天臺止觀統例、刪定止觀、天臺智者大師傳論，都是一目瞭然的。洞破難解複雜的天臺教學的諸部門的統一的原理，從這原理給與各部門有機的很好位置，把握天臺教觀的眞髓。然以流利的筆致，呈露深淵的實相構造，他的文章，很有點與僧肇相似。

由天臺止觀統例，而就彼之實相論來看，所謂實相，是實際，是性本。復這性本的，是止觀的目的。止是靜，觀是明。然而靜不離動而得，動亦得靜而明。這樣，止觀是可直參至於「消息乎不二之場，鼓舞於說三之域」。其實相，一方面是不二之場，同時是說三之域。卽實相，持有辯證法的構造。雖一方面以一切的差別相爲自己之否定的表現界，但另方面以其爲自己的體內權而開會包攝他。止觀，一方面在這樣的差別相而鼓舞，另方面在不二性上面消息，似乎是持有辯證法的性格的。

將實相及止觀的辯證法的構造予以論理化的，是圓融三諦。所謂三諦卽是一，空、假、中，是一之目。空與假，是相對之義；中是兩者的統一，究竟得一之名。然這中，是得一，不是究竟的一卽至一。至一卽三，至三卽一。雖不是像相合那樣的，但

也不是像順次變化那樣的。圓融三諦，不是教的問題，而是自然之理。空貫通萬法，假樹立萬法，中以萬法爲妙。在破惑中，沒有比空更盛的東西；在立一切法中，沒有比假更有力的東西；在究竟一切性中，沒有比中更大的東西。如擧中則無一法非中，如注目於假則無一法非假，如擧空則無一法非空。成就這三者，就成爲三德；修行這三者，就成爲三觀。

這實相，是包越色心的不二之場，是說三之域。因此，色心是對待的實相之表現界，是實相的對內權。然若開會，則諸法卽是實相，卽是那麼的實相自體。實相，使萬法建立於自己之上，且就那麼的成爲妙法，是辯證法的場所。而那不是所謂實在的場所，也不是所謂虛無的，可說是卽空卽假卽中的，由於高次的存在概念而規定的。這場所，唯是動靜一如，卽一方是消息，另方面是鼓舞，依於止觀，唯能自證。

梁肅本著這樣的見解，批判諸宗。天臺智者大師傳論說：

攝論、地持、成實、唯識之類，分路並作，非有非空之談，莫能一貫。

特別是唯識說，雖則是說中，但其所謂中，結果不能首尾一貫。這個見解，是值得注意的。若將此見解與湛然教學的二重性格對照時，的確是很有深長意味的。

第三章　性起哲學的浸潤

第一節　唐末五代的天臺教學

一　第二期黑暗時代

湛然以後至第十一祖清竦之所謂唐末五代的天臺宗，入於第二期的黑暗時代。在這時代中，唯見觀道的維持，在教學上，不見有什麼發展。雖各宗相次遭遇兵亂與法難而衰微，但華嚴與禪的二宗，比較上還能維持宗勢。在這時代，唯一可注意的，是當時華嚴學派的思想，給與天臺大大的影響。湛然以後的天臺法系，古來雖有種種的異論，但以湛然、道邃、廣修、物外、元琇、清竦、義寂爲順序，可說是最有力的一種說法。義寂之時，由於有名的吳之越王錢氏的外護，而教籍又從朝鮮將來，於是得見天臺教學的復興。雖然如此，但到那個時候，完全是黑暗時代。

然而就在這樣的黑暗時代，仍然與華嚴學派相互抉擇義理。如被傳爲湛然之資的道邃，在對日本傳教質疑的解答中，批判賢首的教判。謂賢首所說的四車，是相對三

乘而別立的一車，所以不能融會三乘；天臺的四車，乃開三車爲一車，是先三後一的一車，於是强調天臺之絕對開會的原理。

又知禮是六祖正統的法嗣，行滿也答傳教說：「若論開權，華嚴別教，主伴未融，猶不自在；法華白牛，開漸歸頓」。依於這些言論，知道當時天臺學派，仍然繼續不斷的與華嚴教學相互抉擇。

道邃之資的廣修，對天臺的相卽，給與精密的概念規定。他以知禮的二物相合、背面相翻、當體全是的三種相卽，爲發展的媒介。圓澄曾經提出這樣的問題：假定苦集卽是滅道的話，滅苦滅集的，是道的意義嗎？對這問題的回答是：「此問是藏教意，故非卽是，所言卽是滅道者，是圓意。既言卽是，亦卽非是。何以故？煩惱菩提，各各別故。卽是，煩惱菩提，體非二故，以體具故（中略）。藏中作生滅說，通中作無生說，別中作次第說，圓中作不次第說」（決唐）。圓教的相卽，與藏、通、別的三教差別，明以體具爲根據的所以，所以不久這就成爲知禮三種相卽說的橋樑。

二　宗穎的性惡說

稱爲天臺第八祖的宗穎，在長安對當時入唐的慈覺之性惡說的質疑解答中，更述

天臺的這特異學說的本領。這對當時性惡說的理解或疑問，是怎樣的呢？在推察上，眞正是有興味的資料，所以下面特略述其概略。慈覺首先就如來不斷性惡、闡提不斷性善作如次問。佛位永斷二障的現行種子，爲什麼說有性惡呢？若有性惡，則不起修惡。假定佛起修惡，那就不得不墮惡道。若了達性惡不起修惡，因而不墮惡道，是則性惡雖有不起修惡呢？還是惡變爲智不起修惡呢？若有性惡，因爲了達這惡，所以不起修惡，一般具縛的惡人，一方面知道這是惡，一方面仍然起修惡，像這種情形，是很多很多的，然而這矛盾，怎樣解決呢？其次，若說惡變成智，所以佛不起修惡，惡的體成智，豈不是更有性惡的必要？若此勉強說有性惡，那佛果就不能說無惡。天臺的性惡說，從棒及機，枝葉不生，佛雖有性惡，但可說爲不起修惡呢？或可解說爲像美麗的白疊上落下一點之墨而成染汚呢？

這是慈覺的質問。對這，宗穎首先强調不可說單以性惡說爲倫理說。那眞正是顯示了天臺辯證法的展開。總而言之，善惡的體性，即是空假中，若斷性惡，則斷三諦（中略）；若斷性惡，如來則闕法界威儀。隨類示現，從於何處？彼又指出：貪瞋癡性，即是菩提，經有明文，若斷性惡，即斷菩提，所以如來不斷性惡，而性惡說，是

天臺敵對種思想的開展。更答慈覺的質疑，明如來雖不斷性惡，但不爲惡所染的理由。就是凡夫，雖知惡是不善，但不知那是卽空卽假卽中。在惡之中，如果不能觀達圓融三諦的妙理，那就必然要執著他是實有，因爲執著實有，所以就爲衆惡之所圍繞。

固知無間依正，在佛自心而非穢苦；法身身土，在凡一念心常清淨。良由善惡皆以實相爲自體，實相還以善惡爲自相故。善惡在於佛地，皆爲佛界，如衆像之好惡，在明鏡皆光淨。

宗穎的善惡，以實相爲自體，反之，實相以善惡爲自相，這話，眞正把握了天臺性惡說的本質，而是值得留意的。實相，於智，在依報與正報、主體與環境的對立中而展開自己；於行，媒介於善與惡的對立而展開自己。宗穎眞正把握這點。

第二節　敵對種思想的去勢

一　教禪一致的傾向

唐末五代的天臺教學，有一一貫的傾向。那緣理斷九的思潮，澎湃瀰漫於佛教學界，天臺性具哲學，亦不免受這影響。因爲有關這些資料差不多已散失，所以現在不

能詳細記述這傾向。唯散於現存的唐決等中還可見。例如廣修有海水與風波的比喻，而說圓教的相卽，就很明顯的看出是受起信論的影響。或如道邃所說：唯識是淺狹，唯心是深廣。「此謂心是心，識是心家之用。用故是事，主故是眞，從主起用，故稱一切唯心」。於此，顯示了理總事別的傾向。或如前節引用宗穎的話說：

> 如强立喻，臨清水而波相不現，又如水中鹽味，色裏膠清，此乃佛界莊嚴之具，似惡而常善，不得謂之不善。

性惡說的根柢，發生於緣理斷九的思潮，於此可以感知。

湛然寂後，道邃住在天臺山時，天臺山依然是天臺教學的中心。宋傳卷七唐五臺山華嚴寺志遠傳，記錄志遠（七六八——八四四）入五臺山前，在天臺山修學。然入五臺山後，亦常講演天臺教義。相傳文宗開成五年慈覺到五臺山時，志遠共文鑒及玄亮等大德，於大華嚴寺講說天臺教學。如宋傳說：「于時龍象雲華，櫛比座隅」，是很盛大的。因而五臺山與國清寺，亦就被想像爲天臺宗的二大中心地。

然志遠，本是修學南禪尤其是荷澤禪的人，所以他的教學，不能說是屬於天臺正統的系統。如已說的禪之實相論，以本無煩惱爲根本的立場，與辯證法的天臺實相論

，頗異其趣。因此，志遠的思想，與其說是被推定爲天臺極相違的性具說，毋寧說是更努力於極相順的一面爲中心。

總之，五臺山與天臺山的教學時代，同被認爲具有濃厚的禪宗色彩。據宋傳二九說：道場寧賁（七五四——八二八）初入道一之門，後往天臺山，越呂后山，岑寥說：「卽是諸佛住所，何必天臺也」？於是留於呂光。依此，當時天臺山，爲禪徒之間所知。宋傳的希運傳更說：這時黃檗山的希運，入天臺山，與一山僧談禪，彼此談得非常有趣。南北的天臺，在禪宗思想强有力的影響下，大概是可理解的。

志遠示寂的前年，就是會昌三年，有武宗的廢佛，在三武一宗的法難中，是最慘酷苛烈的，而天臺宗的教迹、學徒，也歸隱沒。釋門正統卷二的義寂傳，以其實況記爲：「初智者所說教迹，自安史挺亂以來，會昌籍沒之後，當時碩德，但握半珠，隱而不曜，所有法藏，多流東海」。慈覺亦說遭遇這法難，折疊袈裟，掛僧隱形。這是現在輪袈裟的濫觴。

教迹的散失，對天臺宗是一大打擊。唯不立文字的禪宗，因爲沒有受到特別的打擊，所以還能維持他的威勢。自會昌三年至吳越王錢氏的建國，八十年間，爲天臺宗

的指導者，是物外、元琇、清竦，至於禪宗，僅傳觀道，維持命脈而已。且國清寺，與當時的一般寺院，相傳同樣是作客棧而經營著。總之，天臺實相論之中心原理的性具說，在這時代，不是學徒之所關心的。本無煩惱的緣理斷九說，佔有支配的地位，這是容易想像得到的。

各宗都在走著衰運的一路，比較興盛的是禪宗，特別是南禪，可謂發達到極點。因此，各派受最有力的南禪影響，也就不難想像。而華嚴的清涼，學荷澤禪，以靈知不昧的一心，祖述華嚴的教學。其後圭峯宗密（七八〇——八四一），更深傾力於禪。所謂圓覺經的靈知不昧與華嚴經的一心法界，從他教禪一致的立場來看，可說是同一原理。華嚴所謂性起，法界的全體起，雖則是成一切諸法之意，但這眞性湛然的靈明，謂是全體即用。這是宗密以來，華嚴與禪的結合，成爲最密接的狀態，由這，似乎是很明白的。屬於第二期所謂黑暗時代的天臺學派，影響所及的華嚴教學，如清涼所見，不是屬目性具與性起的綜合思想，而是堅固的與禪的傾向結合。我們學廣修、宗穎淡於實相觀而流出理總事別的思想傾向，可以推察得出，這才眞正是由於時流的影響。

在這時代，特別是兼學天臺的禪宗學者，可說不時輩出。入天臺山，盡力復興衰頹的天臺宗，如德韶（八八一——九七二），就是一位名德。據宋傳一三之宋天臺德韶傳說：「始入天臺山，建寺院道場，無幾，韶大興玄妙法道，歸依者衆（中略）。語錄大行，出弟子傳法百許人，其又與智者道場數十所」。他是天臺的中興者，從宋傳的敍述，可以明白知道。他在禪宗五門中，傳屬法眼派，文益、緣德等，在天臺山，授業的門人亦多。由於他們，以直指單傳爲宗是的禪宗傾向，明顯的轉換爲教禪一致的傾向。尤其是德韶，越教禪一致，而有以教禪相依爲立場的形跡。

禪門正統卷五，宗鑑在禪宗之教外別傳的論難文中，曾經舉出崇法禪師。崇法禪師，最初學律，嘆與解脫之道天壤相隔，乃棄律修學教論，特究天臺教學的奧義。然天臺教義，專門偏說法華經的十妙，志以不退心而得常樂的妙果，惑於天臺的名相，不禁大爲慨嘆！直至德韶國師之許，盡訴所懷，韶答如次：「自性清淨，一法不可得，是佛理；百福莊嚴，一善不可棄，是佛事。此事與理，雖分二途，本來是一。各建大法幢，以金剛體，全付於汝。今問：以何爲別傳？汝之所棄戒律，始是三學初章，何乖解脫？眞奉律，始解脫」。宗鑑，舉此對話後，謂以天臺之道，而爲名相所惑，

乃是崇法的過失！又釋門正統卷六之中立傳，引用晁說之的碑文，唱教外別傳，喝破措教而外，不知無傳法的方途。續說：韶國師自斥云：「當絕語者，不知此方以何爲佛事，或曰不立文字，不知文字，非眞非妄，乃以何者爲文字」？

依此，德韶斥教外別傳，而持教禪相依的見解，是極明瞭的事實。如所知的德韶，是天臺宗的有力外護者，復興者，爲吳越國的國師，其名聲，雖被認爲高於一世，但其所撰述的語錄，現在一無所存，至彼天臺教義怎樣，自然也就不得而知。然德韶的天臺學，是以本無煩惱爲立場的，天臺極相違的性具說，雖不是他的教學中心，而在極相順的方面，他在做禪臺二宗的會通，是容易被推定的。

德韶的學風，學於彼門的，有延壽（九五四——九七四）的教學，而爲其繼承。特別應注意的：彼於禪的立場，是欲在教學上統合天臺、華嚴、法相三宗的這一點上的。統紀四三說：「師以賢首、慈恩、天臺三宗，互有同異，館其徒，知法者，博閱義海，更相質難，師以心宗之衡，以準平之」。如以佛心宗爲規準，是卽欲統一三宗之教學的。他的大著宗鏡錄，就是本此立場而撰述的。

眞心無形，妙體絕相。諸經及諸宗的所說，都是明此一心。因此，諸經諸宗所說

，一看，雖有種種，但其根本，完全是同一的。又特約華嚴、天臺、法相三宗，而說妙法蓮華經的妙法，是此絕對眞心，蓮華出入而無著，如心性隨流墮凡，亦不染於垢，返流出塵，亦不著於淨，是爲妙法蓮華的本義。說出八識的火宅，至眞心的清涼池，是此經典的目的。華嚴經之體，也是這眞心。卽大方廣佛華嚴經的大方廣，是一心所證之法，佛華嚴，是一心能證之人。如從能所人法冥合，是此一心（卷二五）。唯識說，雖被分爲種種，但具分唯識也好，不具分唯識也好，不管那一種，都是說示此一心的，所謂法相宗，就是以此一心爲大本（卷四）。法相宗，多說事相，而離第八識，無眼等諸識，這也是極明白的事實。這八識，要言之，是心性的隨緣，所以到相歸一於性時，法相宗也就轉換爲法性宗了（卷五）。

然覺靈之性，就是心，是道；道是佛；佛是禪。所以禪宗、天臺、華嚴、法相，在以一心爲基礎的這點上，大家都是同一的（卷二六）。

宗鏡錄，是罕見的大著，且是傑出的名著。一讀，延壽之透徹的理論與該博的知識，特別是對佛教各宗，不得不驚嘆他的綿長而廣汎的視野。然因重視各宗極相順的一面，對天臺性具說，沒有太過注意，亦可說是當然。卽於卷十二，言及性惡說，天

臺觀門，永異諸家，所謂具觀，是引用湛然的話。如前所說，湛然的心具說，是把性惡說，作爲唯心說而解釋的。依此，會釋寒山詩及與華嚴有關的章疏之所說。因此，本無煩惱之禪宗的實相論，支配著宗鏡錄，而性惡說，失去本來的辯證法的性格，一遇，不過僅留其名而已。天臺宗的義寂及山外派的晤恩，大體是與延壽同時代的後輩。憶及這個，當時天臺教學的傾向怎樣，大概也就可以幾分推定的了。

二　山家山外兩派的源流

天臺第十一祖清竦之時，吳越王錢氏建國，爲佛教大外護，所以再生天臺興隆的氣運。清竦門下，有義寂（九一九——九八六）與志因，而義寂之資的義通與志因之資的晤恩，不久成爲山家、山外兩派的鼻祖。在這點上，我認爲，一方面是與這第二黑暗時代種種外來的逆境奮鬪，一方面悄悄的在作走向趙宋天臺的準備時代。因在華嚴學派，所見於清涼的教學，如性惡說的轉換，由宗密而被一掃而空，復歸於本來的性起唯淨的立場。然在天臺學派，湛然以來所有的一個根本課題，還被照舊的保留在那裏，沒有得到適當的解決。就是唐末五代的天臺實相論，以華嚴哲學爲媒介，而接觸於禪的思想世界。不知是在什麼時期之間，禪之靈知不昧的一心，同其根據的緣理

斷九的原理，一起進入天臺學派的思想中。然這緣理斷九的原理，決不是作爲新思想而進入（來）的。既被展開於湛然教學之中，則其所主張的種種文證，當然是可以學說出來的。湛然教學，如前所說，是天臺的第一變，湛然在性具說之下，至少是欲統一華嚴的性起說的。即彼在造、變之上，具彼位置，而欲確立天臺實相論的優越性。然入第二期黑暗時代，却欲將天臺性具說，從屬於性起原理的傾向，已經發生，不久，是就成爲趙宋天臺山外派的興起。即山外派，將湛然的具、造、變的關係，逆轉具，却由心造、心變的原理而給與基礎。於是起信論的眞心、一心，或華嚴之總該萬有的一心，或自性清淨心，特別是禪宗之靈知不昧的一心，說爲諸法的本體。這不能不說眞正是天臺性具說的傳統。

第四章　山外派的實相論

第一節　山外派的成立

一　華嚴哲學與山外派

山家、山外兩派的分立，一般說是起於對金光明經玄義廣略問題的論諍，但那不過是直接的動機，根本原因，還是在於山外派，從天臺性具說脫離出來，而從性具說脫離出來的重要理由，則是由於山外派向華嚴哲學的接近。然從天臺轉向華嚴，作爲其媒介的，是大乘起信論。賢首對起信論，在一方面，雖說它是終教，在另方面，則又說它通於頓、圓。由於下這兩種批判，因而賢首以來的傳統，起信論的評價，都是很高的，但重新批判爲很高，且是兼圓究竟極說的，則是清涼，宗密以起信論的一心，爲華嚴經的一眞法界。子璿更說起信論，以圓實之理爲論旨，所以是圓教不是終教。至淨源，主張起信論包含五教。觀復又說：在如來緣起宗中，亦兼圓教。

如此，華嚴學派，對起信論，評價很高，且將此論的思想與性起哲學予以結合。

這一事實，同樣有以眞如緣起說，而潤色其教學，使繼承湛然學說的天臺學派，成爲更向華嚴哲學接近的理由。所以不問山家、山外，天臺學派，對華嚴、起信哲學，都給以很大關心。依山家派說：義通（九三一——九八八）入義寂門前，已深深的修學華嚴、起信，而其造詣之深，寶雲振祖集說：寶雲義通法師，本是高麗皇族，樂道厭世，從佛薙落，而傳華嚴、起信。他的門下知禮，奉獻其學，努力與華嚴哲學對比，對華嚴、起信的研究，盡了最大的關心。知禮的同門遵式（九六三——一〇三二），治定宗密行願品疏鈔科文，有所謂普賢行願品疏科。又有法界觀門撫要鈔。關心華嚴、起信，在山外派，的確是很大的。山外派的始祖，可說是晤恩，其次是可度，他曾著有指要鈔詳解，以此爲開端，慈光的恩師乃兼講華嚴，以華嚴的心造爲眞心。從此，有奉先清師，梵天昭師，孤山圓師，謬而承襲，謂皆觀眞。如上所述，晤恩的思想，受華嚴哲學的影響，是很大的。不久，這就成爲山外傳統的傾向。

二　山家派與山外派

如此，山家、山外兩派，雖對華嚴、起信盡了最大關心，但山家派，究竟沒有脫離天臺性具哲學的傳統，並常以這傳統爲準則，批判華嚴哲學。然山外派，却從華嚴

性起哲學的立場，是欲解釋性具原理呢？抑或無視這個原理呢？還是步上那個道程呢？這就成了一個問題。山家、山外眞正的獨立，在華嚴、天臺長期對抗的歷史中，形成最高的頂點，展開最熾烈的論諍。

這兩派的對立，如前所說，是在天臺第十四祖清竦門下，有義寂與志因二師而發端的。山外派，在志因之下，有晤恩，在其門下，有源清。源清的弟子，有慶昭與智圓；慶昭之門，有繼齊與咸潤。總稱這些諸師，名山外派。山家派，義寂之門，有義通；義通之門，有知禮、遵式；知禮之門，有尚賢、本如、梵臻。這些形成一派，而自認爲是天臺正統。可是在山家派，從義寂之門，另外出有宗昱。彼被視爲異端，而屬於山外派。四明門下，支援知禮，雖與山外派論戰，但不久以後，就又左袒山外派。從仁覺及尚賢弟子的繼忠門中，出神智、從義二人，也破壞山門傳統，認爲是異端而被擯斥。後山外派，或被稱爲雜傳。在這情形下，將以前的山外派，稱爲前山外派。然當我們敍述這兩學派實相觀時，我想先從前山外派的學說出發。其次，對山家派的思想，特以知禮爲中心而予以素描。然由資料的散失，兩派論諍的主題，對本書的課題，沒有密接的關係。我以下的論述，特別限定在：以天臺性具哲學爲中心，論究

兩派思想的不同點。

第二節　山外派的學說

一　晤恩

被稱爲山外派始祖的晤恩（——九八六），爲兩派分立的發端。彼有金光明玄義發揮記之著，可惜此書不傳，所以無由詳其學說。可度，在指要鈔詳解，解釋一念，從其所說看，當講華嚴時，於清涼大疏，見有心法能造，生佛所造，乃將一念釋爲眞心。這，後由源清、慶昭、智圓諸師的學說予以繼承。據知禮十義書（上）第一說：晤恩於發揮記，謂金光明經玄義所說的十種三法，都是法性圓談，從性惡的三法，至果人的三德，一一皆是妙性，是眞源。十種三法，因爲就那麼的純談法性，所以主張在這之外，別無觀心的必要。這到慶昭，一方面說止觀，一方面約行十乘的行儀爲無用，成爲這見解的根據。總之，其三法觀，亦如智顗所見，不是辯證法的思想，是唯心論的原來法說。

二　奉先源清

到晤恩的弟子源清，這傾向更爲顯著。源清（——九九七），有十不二門示珠指及龍女成佛義，現在都還存在，特別是前者，與宗昱的注十不二門，同爲知禮的指要鈔所破，是有其重要意義的。前面晤恩的發揮記，一說是源清所著，或傳是晤恩、源清的合作，今從古說。次與洪敏合作的難詞二十條，在知禮的扶宗記，亦幸被分別的說到。這是專以金光明經玄義廣略爲主題的。龍女成佛義，與現在所要談的問題，沒有深切的關係，姑且略而不談。現在主要的以示珠指爲中心，描繪源清教學的輪廓。

彼於示珠指，開始釋題時，分廣略二門。廣釋有三：第一示不二唯心實相；第二示迷悟法界緣起；第三問答決疑。在第一門，示十法界，皆是自心清淨智體妙圓覺性的一念清淨靈知。在第二門，引用維摩經的「從無住本，立一切法」，明染淨法界緣起。在第三門，示心、佛、衆生三無差別等的問答決疑，而主一念清淨靈知的眞心。卽源清，以心或一念，爲能造能具、理總，其心或一念，是眞心，是心性，如說清淨靈知、眞如妙體，作爲法界事象的根源而被宣說。在所規定的圓覺與靈知，明白可以看出，是受當時禪宗思想的影響。依據從無住本立一切法，則其所說法界緣起，亦可明白證明，受華嚴的影響很大。本此二宗的影響立說，山外派的歷史，總說一句，是

被强固的繼承著的。

立於唯心論的立場，源清的天臺教學，從性具說的傳統來看，不用說，是提供了種種新的見解。特別是把十不二門的修性不二門，所說「性雖本爾藉智起修」的原文，改爲「藉智曰修」，主張是就那麼的一種修智。藉智起修，是依妙解而起妙行，這對從來的傳統，妙解卽是妙行，主張智卽是修。如止觀，約行十乘，如是實修方規，在他認爲是無用的，眞正可說是極端的見解。性惡說，在上卷，亦被提示。如智顗所見，認爲諸法當相當處，就是實相自體寶所的思想，是沒有的。煩惱濁水之性，本是菩提清水，所以要止息妄想之風時，眞如心清淨知體，始是現成的，顯著的表示唯心論的緣理斷九的性格。色心不二門的總在一念，以分別色心的一念爲心性的一念，不用說，是援用起信論，而說一念不變，色心隨緣。於是如屢次所說，法界緣起，說有禪的一念靈知，擬於心性的本源，說有華嚴的交徹、含容，解釋依正不二門等。支配源清教學的，全是緣理斷九、理總事別的思想，性具說的傳統，力很薄弱，不過放光而已。性惡說，亦一次所示。又天臺辯證法的三法，卽使是說到，亦僅留字句的註釋。特別是性惡說的根本地盤，天臺獨特的敵對種，全無所視。釋染淨不二門，謂「喻

濁水之波與清水之波，二波雖殊，而顯性無殊；迷悟緣起雖二，唯唯心不二」。如此，全被唯心論的同類種思想所壓倒。所以知禮在十義書上批判說：示珠指，謂心在於唯理，生、佛則屬於事，唯心法是能造能具，生、佛一向是所造所具。這種批判，眞正不得不說相當肯綮！

三　梵天慶昭

以金光明經玄義廣略爲中心的前後七年間，在互相論諍中，爲知禮的勁敵，而張堂堂論陣的，實是慶昭（九六三——一〇一七）。彼有辨訛、答義書、五義書、釋問書、答十義書、心印銘等的著述，可惜現在一本沒有留存。唯知禮撰述指要鈔，直到後來，從他這書入手，是很困難的。依賴傳說：書狀、教行錄，一起都被收錄。但山家派的文獻，特別在四明十義書及觀心二百問，慶昭所說，因爲作爲所破而被介紹，所以還能推定其教學的輪廓。特別是十義書及四度，與知禮相互對論後，乃比辨訛、答義書、五義書，是二年後的撰述，是對慶昭釋問書之知禮的反論。據知禮說：在慶昭的學說中，前後的一貫性，沒有多大改變，且因四番轉計，五回墮負，所以對知禮之所說，即使全面不信用，也有相當的轉變，這是可以推定的。

觀心二百問，對十義書，慶昭著答十義書，是對知禮的反論，不管那一種，都是以金光明經玄義廣略與觀境眞妄爲主題，現在依於我們的研究，我們認爲沒有太大利用價值。因爲沒有另外方法，所以不外依此檢討其教學的大體而發展下去。

首先，依十義書，推定慶昭的學說，卷上開頭，引辨訛文，介紹慶昭的三法觀。晤恩，把金光明經玄義的十法，說爲妙性、眞源，就那麼的純談法性，所以沒有另外觀心的必要。對這見解，知禮於扶宗記說：若是那樣，則妙玄所說的法相，不獨是圓談法性，在止觀爲什麼有定約行十乘的行規必要？對這反論，慶昭辨解，謂觀有理、事二種，沒有觀心的必要，是事觀，十種三法，是理觀。這問題，不論怎樣，其所談的十種三法，始從凡夫，終至聖者，亘果該因，無不以一法性貫之，無不以六卽位成之，則諸法無差別，事事成全法界。在這文中，慶昭說三法的該因徹果。一見，就知是主張智顗以來三法的普徧妥當性，如是與晤恩所說相同，決不是辯證法的三法，而是以華嚴理總事別的思想爲根柢，這是必須加以注意的。

於此，慶昭說理總，是所謂非染非淨的心性，就是眞心。直顯這眞心的，是十種三法。這主張，有心法能造、生佛所造的別教之緣理斷九的性格，知禮把這完全爲之

暴露。特別引心造如來之文，立證介爾陰妄的一念心，亦是一切法的能造心，明此第一陰妄心，亦是如來性之所本具。第二顯示煩惱之類的東西，也是如來種。論難慶昭說：「若復指眞心能造如來，正當金錍旁遮，偏指清淨眞如爲佛性也，又只知類種，全不識敵對種也」。

立此唯心論立場的慶昭，於答疑書，示源清的示珠指，立脚於一向攝色歸心之義，而許心具三千，否定色具三千。在十義書的第三不分內外二境中，予以痛烈的非難。依慶昭，內心是理，外境是事。這理與事的關係，彼在唯識論上解釋，謂內心的理具三千，轉變於外境的事造三千，爲理具事造的本義。

其次，觀心二百問，對答十義書，列知禮的反問，從短短的文章中，掘出慶昭的學說，不獨是很困難，而且簡直是不可能。所以至本書，慶昭、知禮長期論諍的主題，即約行十乘止觀的行規，是無用抑或不是無用，論議這點，因爲達於白熱化，所以欲檢討慶昭的實相論，依於這書，我們不能提供很多的資料。然依觀心或約行十乘觀，慶昭亦漸抑止知禮敏銳的推求，而示不得不枉自說的形勢。心具三千，色不具三千，如所固執，則湛然立於心具三千的立場，而主自己所說是三處具法的圓說，即使清

涼的邪說，劣於千里萬里，也被知禮之所非難。

唯應注意的：依慶昭的三法觀，而再言及知禮的所說。在辨訛，如前所說，主張三法該因徹果，彼後改其所說，將境、智、行三者，限定在初住以前。不承認其始三法，是修二性一，而主後八種三法，有修二性一。這是依知禮所指摘的。又示妙玄的十種三法與金光明經玄義的十種三法不同。前者，只以三軌而通十法；後者，以無量甚深法性而貫十法。所以主張前者雖有觀心的必要，後者因是直顯心性，沒有觀心的必要。

如此，慶昭所說，即使教觀兩面，已有幾多動搖被見，欲適當的把握這個，那是很困難的。唯心論的緣理斷九的立場，我認爲始終是無所變的。

四　孤山智圓

常與慶昭同樣對抗山家派，而把晤恩以來這學派思想給與體系化的，是孤山智圓（——一〇二二）。彼雖爲慶昭帷幄的重要法將，而其所說，凌駕慶昭之上，是可想像得出的。彼又立於唯心論的立場，如晤恩、源清、慶昭，沒有無視天臺傳統的性具說，只是巧妙的把它攝取在唯心論的體系中，而於另一方面，仍欲維持天臺正統的學

風，始乃展開這有特色的學說。當時山外派，信起信論爲圓教。對這，山家派，依於別理隨緣說，而欲暗暗的規定起信、華嚴的哲學爲別教，在這狀勢中，病弱的智圓，是具有絕大苦心的。閑居編二十一，批評知禮與繼齊，謂「二說偕行如矢石焉，抗諸宗匠莫有評者，翾爾學徒甚以爲惑」。依於此說，他的苦衷，也就可被推察。

這在學界的狀勢，智圓對華嚴哲學的研究，盡了最大的努力。此從新印還源觀後序所說可知。其結果，無論如何，天臺的傳統，在具的論理上，把握了這個。因此，彼從湛然，持有造、變、具而更明晰的分類諸教。卽造這原理，是外道、小乘、大乘的共通概念。孟子、莊子及西方外道的自然造、梵天造、時生、微塵生等，是外道之造，而以執著依正差別爲特色。小乘之造，擊三毒之意，發動身口，示受同業、別業所觀的依正果報。然如華嚴的心造如來，一切唯心造，雖同樣是造，但嚴格講來，可說是心變。因此，大乘之造，與變是同義異語。與其說是造，毋寧說是變，更合於心造的本義。如說何者造，不得不說能造與所造等的差別。變，如此差別，泯亡而相卽的方面，顯著的被顯示出來。可是這變的概念，因爲是別、圓兩教的共通原理，所以在圓教，又不無是獨自的原理，那就是具。因此，智圓作爲這具之原理的文證，擧大

集經的一念具十二因緣，或楞嚴經的若燒一塵具足衆氣，又大論的一念具足六度，還有起信論的如來藏具足無量性功德等文，作爲有力的證明。

以上，是金剛錍顯性錄卷四所顯示的，雖是智圓所說，但彼更依別圓兩教的區別，宣說如次。如約所造的多少區別兩教，則心造六法界的依正，是藏通二教所談，心造十法界的依正，是別圓二教所談。別圓雖造十界，但別教唯有事造之義，圓教有理事二造之義。別教說心生，不過是事變、事造。圓教，不唯事變、事造，且說理變、理造。這事理的變與造，是具有其意義的。

智圓在具中，發現天臺的傳統。彼所謂具，如嚴密說，可說是心具，是在唯心論的限界內的具之主張。據彼，止觀的境，如知禮說，觀法的便宜，不是由於近要，而爲唯心論的，是基於一念三千世間觀。「止觀唯境識心者，只由諸法皆由心變故」。因此，彼對知禮三處具法的主張，舉枉凡、誣聖、巡迷、背悟、乖文、失旨的六失，而作非難。唯他的唯心論，不同從來山外派所說，而是欲將唯心論，鎔解於山家嚴利的三處具法說。例如宗昱及源清，唯說心法能造、生佛所造的素樸唯心論，但智圓，不獨主張心法能造、生佛所造，而說三法原來不外一心。此之一心，在迷，是衆生

，在悟，是佛，所以卽使是三法，既是能造能具，又是所造所具。

他的唯心論，縱然是巧妙複雜，而在表面上，或是繼承天臺傳統的三處具法說，但其根柢，如衆所見，仍然不變晤恩以來的唯心論。神智從義，在止觀義例纂要卷六批評說：卽使是華嚴宗的淸涼，尙且知道三處具法，而爲天臺學者的智圓，卻不知三處具法。如慶昭約行十乘的行規，不但不是無用，而且是天臺觀門的正統。雖否認金光明經玄義的觀心釋，但以很有條理的論證等，證明智圓的學說，與其他的山外派，並不是完全相同的，不過立於唯心論立場的這點，彼此之間的思想，至少是一致的。因此，我們明白的發見，山外派的學說，難以除脫華嚴哲學的影響。是以，他對性惡說的解釋，不得不由這立場來加規定。彼或是繼承性惡說的。煩惱卽菩提，在他宗說，不獨有這說法的論理。顯性錄說：「他卽云唯言有旨，何者？既但立淨性，若不云理具三千，則性惡義無，理既不具性惡，雖云體卽，但終成斷煩惱耳」。然智圓的性惡說，是心具說的性惡說，由彼，而最高原理，是心。此心，是晤恩以來的心性，是眞心。因此，性惡說，在智圓，不是第一原理。彼專強調的批評山家派的性惡說。如水與波的關係，雖偏傾的說就是水，但同時又說就是波，偏於一方面的，山家派，正

是屬於後者，可說是當然的道理。彼又在維摩經略疏乘裕記第二說：「修惡既盡，但性惡在，此惡卽善，謂如鏡明具醜惡像性，豈明亦令醜耶」？從唯心論的立場解釋性惡，性惡卽是善，自白這是緣理斷九的性格。在鏡面，不管美醜那一種像，都同樣的被照出來。雖能照出醜像，但鏡面自體，並不是醜的。如說心具，雖則性具染淨諸法，但並不因爲性具染淨，而心自體就成爲惡的。這鏡像的比喻，是智顗以來所依用的，決不是智圓的創說。但把握這比喻的方法，彼此間有著很大不同。對不動的鏡面，而從外面照出色像，在關係上，智圓是欲解釋性惡說的。然從天臺傳統的解釋看，特別是知禮，如所強調，鏡與色像，在相依相成的關係，所以離色像沒有鏡面，離鏡面沒有色像。實相的寶所，毋寧就是鏡面與色像絕對矛盾的自己統一。若以鏡面爲實相的寶所，則鏡面自體，不離色像卽染淨諸法，而是染與淨之敵對種的相卽之自體。因此，若鏡面作爲自體，是卽從色像無關而說明其自體的。把握這個，乃是基於緣理斷九的思惟，而不是本於性具的解釋。因此，於心具說的立場，若以眞心或心性爲前提，要想與性惡說獲得和解，那是絕對不可能的。

智圓，在請觀音闡義鈔第一，依知禮的理毒性惡說謂：「或謂性惡是理毒者，毒

義雖成消義全闕，若無消義安稱用耶？若云有者，應破性惡」。主張理毒不是性惡。若是性惡，則永久不能得菩提。在具惡的立場，法性的全體，是毒，若無無明，法性的全體，是無染。因此，法性之理體，不是有毒的，在無明具惡的立場，法性的全體，是有毒的。這全離去性惡說的精神，成爲知禮痛烈反論的對象。依此，知禮的學說，大概是詳其所說的。

如先所說，智圓說別圓二教，單說心具，由說唯心而不同的。因此，他不承認所謂獨頭之色本具三千，或是還元於心，心具所變之色，是許三千性具的。顯性錄區別心具與唯識謂：唯識說心生之義，不是唯色、唯香之義。彼之唯色、唯香說，或是以唯心說爲前提的，與湛然所謂三處具法的立場，完全不同。

顯性錄卷二，依金錍論的三理元偏，論三法的離合，從上述緣理斷九的立場，與其說是對三法說，毋寧在顯示冷淡的態度；與其說是三法的開面，不如說是三法的合面；與其說是修性各三，不如說是重修二性一。「故開雖具九，但只是此三，三與九雖殊，但其理常一，一尚無一，豈有九三」？然智圓，否拒三法的該因徹果，唯局限於住前，若到初住，認爲即使修性合一，但早已不分張了。

據智圓說：天臺的修性論，妙玄的前三妙，卽境、智、行三妙，由其離合，區別迷悟，但這區別，唯在住前，若至初住，修性合一，兩者的區別，卽被泯亡。十種三法，本是顯示果人所證的三德，與修性的離合，可說沒有關係，這與三法該因徹果的立場，顯示出大大的不同。特別是把修性離合與十種三法切離，智圓的解釋，與山家的知禮，成爲顯著的對立。

我們在這些解釋中，得透視智圓的理總事別，緣理斷九的傾向。這三法觀，從天臺圓融辯證法的論理袂別，是明瞭的立證。比較山外派的諸師時，對天臺的傳統，示最深造詣的，是智圓。然若不越唯心說的界限，在表面上持有天臺思想，卽使是糊塗，但欲隱其根本論理的異端性格，是不可能的。使智圓眞正留心唯心說，而且大大給予影響的，我認爲是華嚴哲學。他主張性惡說，是華嚴三法無差的思想，否拒以華嚴及起信爲別教，或華嚴說融卽不談具，所以比於天臺：奪而言之，旣不是圓，也不是別，且也不是藏、通；與而言之，依於屢次辯護，也就可知。

五　咸潤

在慶昭門下九十七人之中，最傑出的，相傳是咸潤與繼齊。咸潤，依於理毒性惡

的問題，支持智圓，著籤疑，說所有三種消伏，都是約圓教而論，不久，這成爲仁岳止疑書所破的對象。又出知禮的指要鈔，著指瑕，非難色具三千，反對寂光有相。籤疑、指瑕二書，現在都不存在；止疑書、抉膜書，斷片的舉其所說，所以依此，不外略可推定其輪廓而已。

咸潤亦以心具說爲根本的立場。然與智圓相同的，彼亦不許色具三千，認爲色具卽是心具。但心外的有情，所謂獨頭之色，是不具三千的。若色單獨具三千，則不是一念三千，而必須說爲一念六千（抉膜書）。從這立場，知禮非難以苦域泥沙爲寂光說，兩者約性，雖則是平等的，但離性而談相卽，可說是不當的。又否定知禮的所謂蛣蜣六卽，在迷，始有蛣蜣地獄等的名字，在悟，因爲五卽皆佛，所以不應有這名字。且又非難知禮的別理隨緣，主張別教說眞如不隨緣與無明生法，隱欲辯護華嚴起信是圓教。

可是，依於理毒性惡的論諍，有說他爲支持智圓，而把事毒、行毒、理毒的三毒消伏，俱約圓說，至於消伏之修，是據性善之體，若如知禮、仁岳，應所消伏的，假使是見思粗惑，就那麼的能消伏，則所用的功夫，一切在於性惡，而這性惡，不能從

自體起觀（止疑書）。卽知禮主張：不單所觀的無明法性之體不二，且能觀的觀智就是無明。咸潤說：知禮的這主張，在根本上，以性善原理爲前提的，唯初是可能的。爲什麼？所觀的無明，因爲是法性之毒，所以這雖由於性惡，但能消伏之用的一心三觀與圓頓十乘，因爲已是修德之善，所以以性善原理爲前提。能觀的觀智，卽是無明，由於能觀的妙智豫先活動，而那始得相卽，所以不得不說性善比性惡是更根本的原理。

在這咸潤學說的根底中，謂性善唯起修善，性惡唯起修惡。然如仁岳明瞭的指摘，這不是圓教的立場，還沒有修到圓觀，是這以前諸教的立場。蓋在圓教，性惡既具足性善，當然是可從性惡而起修善，卽惑而成智的。一切修性，不管那種，都是敵對的相卽，作矛盾的自己統一而予以把握的，是性惡說的本來意義。

這在咸潤，性惡說，沒有實相觀的第一原理的地位。由彼繼承慶昭的理總事別、緣理斷九的唯心論的思想，不能避免這個說法，自是自然的結論。

六　繼齊、子玄、玄穎

依閑居編二十七說：繼齊，最初從源清學止觀，又從慶昭受維摩奧義，且與智圓

是莫逆之友。知禮著指要鈔，主張別理隨緣，彼撰指濫，予以反對。與彼同時的嘉禾子玄，著隨緣撲，又天臺玄穎，著隨緣徵決，俱與知禮相爭。其論旨，指天臺的所謂別教，是唯識宗的眞如凝然，而生法唯指由八識這教說，至在起信疏所顯示的眞如緣起說，不是別教，是屬圓教。他們的論著，不管那一種，現在都不存在。在仁岳的別理隨緣十門析難書中，因爲舉其所說，所以不得不以這爲唯一資料而加以檢討。

今據彼等所說，起信疏的隨緣說，是屬圓教的，這情形，在賢首起信論批判有二種中，一方面無視此論爲終教，而另方面，乃將起信論通於頓、圓。以此判釋爲根據，則是很明白的。從這立場，雖爲天臺性具的原理，但在根本上，則主張與起信論的眞如緣起說無別。知禮在指要鈔主張：他宗，一理隨緣，造差別法，在隨緣時，雖有差別，不隨緣時，則無差別。天臺，三千之體，隨緣而起三千之用，即使不隨緣時，三千亦是宛爾本具。對這，繼齊主張：本具三千，是不變之理，是無差別；所造諸法，是隨緣之事，是有差別。因此，天臺的性具說也好，起信的眞如緣起說也好，完全是同一的。又彼主張：以天臺的四教而收華嚴的五教，是不可以的，極力强調眞如緣起說，屬於圓教。

如此，固執圓理隨緣的繼齊，雖沒有强調性具義，但圓教仍是成立的。或綜合天臺性具說與他宗圓融說，曾經屢次的爲華嚴、起信辯護。這點，仁岳譏笑他，只是徒然的尊他而賤自宗。

子玄亦著隨緣撲，欲將性具說，從一理隨緣的立場解釋。如依彼說：差別法，於性是無差之差，又必然是定別之別。若是定別之別，則能所、染淨，完全成爲不同。如瓶中有多種的種子，在瓶中時不隨緣，出瓶外時卽隨緣。反此，諸法其體同一，不過是於無差中而立差別。他宗所說純一無差的思想，至少也是無異的。在指要鈔，別教不說性德的本具，所以隨緣思想，雖說不是圓教，但在起信論中，因爲說有性德本具之文，所以以之爲別教，是不恰當的。若圓教的性德，說染性具，起信論不過唯說淨的性具。知禮所謂圓教所詮，區別染淨，是卽墮於離義的一邊，反於湛然的染淨不二說。原來，知禮認爲卽與具同一，是有根本的謬誤。卽與具，不得不留意於全是個別的概念。

又在華嚴，說諸法無礙、凡聖混融、因果性相、相卽相入、主伴無盡、依正交徹等義。這皆由於眞如隨緣，諸法無生。然在天臺的圓理，卽義不存。卽是說治生產業

，皆與實相不相違背，一色一香無非中道，但所見於華嚴徹底的圓融即義，那是不成立的。依於這點，相即相入，帝網無礙，主伴無盡，是示圓教的思想；如來藏、隨緣、緣起、無生，是終教之談，而子玄混同圓教與終教，仁岳乃特予非難。子玄主張：有煙的地方有火，如此，性起之中已含性具。仁岳主張：具必有起，起必無具。二師在這方面相互對立。

以上，是子玄學說的大體。他的見解，集中全力於極相違的一邊，而唯强調天臺哲學的特異性。常愛極相順，是就各宗佛教的共通原理，盡了比較的關心。的示山家教學的一個難點，可以傾聽之處，實在包含很多。然不得不區別即與具。或以瓶的內外，比論不變與隨緣，在這點上，可以看出他對性具說的沒有理解。性具說，嚴密說來，是以性惡說爲根據，以一切爲矛盾的統一而把握，這是教的理說。不問迷悟、理事、內外、總別如何，而以一切法的當相當處爲實相寶所。如是所說，是有其本質的。這當相當處主義，是性具說的根本性格，若忘了這個，而單解釋爲形而上學的發出論，則後世的普寂，把否拒數論外道的天臺，批判爲有自墮於數論的性過，大概亦是可能的。這批判，不用說是衝擊到天臺性具說的本質。

玄穎著隨緣徵決，對知禮的指要鈔及二十問，加以反論。彼又欲從起信論的立場，解釋天臺教學。卽使除無明，亦有差別，謂不隨緣的理體，本具三千，對抗知禮的學說，而以釋籤的理本無差，差約事用之文爲根據。這文，是示權實體用的互具融卽，主張離隨緣之用，其體不是有差別的。又在諸大乘經典，諸法實相之義，雖必然的要被說到，但性具三千這話，是沒有見到過的。然圓說卽義，因爲沒有那種不自由，所以性具三千，決不是大乘不可缺的理說。

如以上所舉的繼齊、子玄、玄穎，不管那個，都欲從起信論的立場，解釋性具說。其所說，雖有多少不同，但在根本上，立於晤恩以來山外派之唯心論的立場，這是非常明白的事實。而應注意的：由於別理隨緣說，對天臺性具說的優越性，欲間接立證的山家派，繼齊、子玄、玄穎的圓理隨緣說，則靈骨的辯護起信論。對這起信論的辯護，在當時學界的情勢，則無異於是爲華嚴哲學的辯護，仁岳在別理隨緣析難書嘆爲：「藏師所立之教類有五，而眞如隨緣正終教也，今人乃以彼之終教，齊今圓教，致翻千如妙法，使爲生滅之談」，並不是沒有理由的。

第五章　知禮的實相論

第一節　天臺辯證法的復興

一　知禮教學的特色

通觀中國天臺教學史，興味最深，而且形成其黃金時代的，是趙宋時代山家、山外兩派的論諍。這論諍，在本質上，不單是天臺內部思想的傾軋，而且是中國佛教雙璧華嚴、天臺兩學派長期歷史葛藤的集約，到達了絕頂。自唐末五代到這時代，得維持其勢力的，除這而外，唯是華嚴宗。因自智顗以來，華嚴、天臺兩大思想的抉擇與抗爭，到趙宋時代，變爲最劇烈！即山家、山外兩派，受華嚴哲學的影響，亦是很大的。山外派，如前說，在根本上，幾乎脫離天臺的思想世界，受到壓倒的影響。即山外派，於教，立於唯心論的立場，主張心法能造，生佛所造，否拒別理隨緣，而說圓理隨緣，立理總事別、寂光無相、三千唯假；於觀，主張眞心觀。甚至有的認爲，約行十乘的觀法行規，是沒有什麼用的……實在形成多種的異論。

如此，不獨外有華嚴學派的攻擊，內有山外派的分立，而在知禮所住的延慶道場中，又有他最心愛的弟子仁岳之離叛，以致變成內憂外患的狀態！在這狀態下，而更確立天臺的傳統，與華嚴哲學的抉擇，展開堅牢的華麗的論戰，以給與天臺哲學雄大體系的，實是天臺第十四祖四明尊者法智大師知禮（九六〇——一〇二八）。如遵式讚嘆爲：「天上無雙月，人間祇一僧」；「四明傳教尊師禮公，實教門之偉人」。知禮，實是頭腦透徹的持主，偉大體系的組織者。如前說，彼對山外派的異說：在教，展開色具說、事理兩重總別說、別理隨緣說、法身說法說、寂光有相說、理毒性惡說、蛣蜣六即說；在觀，展開妄心觀與兩重能所說，而與之對抗。此等諸說，幾乎可說是知禮的獨創。統紀第八批評爲：「凡章安、荆溪未暇結顯，諸深法門悉表而出之，以爲駕御群雄之策，付託諸子之計」。這眞正是至言！

然知禮的教學，有一特色，即在知禮教學中，欲追求極相違方面的傾向，亦即追求天臺教學特異性的傾向，是很顯著的。上面志磐說的：「凡章安、荆溪未暇結顯，諸深法門悉表而出之」，正是指這極相違的展開。自智顗通過章安、荆溪而至知禮，天臺教學的發展，從極相順向極相違的展開，是可理解的。然推究與從極相違向極相

順發展的華嚴教學歷史比較時，是就眞正成爲興味很深的對照。如此，在與華嚴學派及山外派抉擇的必要上，徹底追求展開純乎其純的天臺哲學極相違的方面，從當時的情形看，可說是極不得已的。特別固執極相違面，他的教學，不免流著一種偏狹的風氣，有關心佛教諸宗的共通面，卽賢首所謂極相順面，多少給與難以接近之感！華嚴學派及山外派，不用說，卽醉心於性具說的鳳潭，在這點上，亦曾屢次的非難知禮。仁岳從其門退出的理由，一半也在這點，亦是可以推測出的。不獨仁岳，知禮的門人，對師說抱存疑的，其外還有，如仁岳十諫書所說。雖則如此，但知禮學說的特色，對天臺教學的發展，給與一偉大的結論，而放其不滅之光。後世學天臺宗者，認爲不從知禮的思想著手，不得把握天臺教學的眞義。理解智顗、湛然的天臺，山家、山外兩派的立場，大概也就可能知道。山外派的天臺教學，也以其作爲自體，對山家，可說是沒有什麼遜色。若說展開醇乎其醇的天臺教學的精髓，無論怎樣，不得不說是知禮的教學。一度接近知禮的所說，好像其有一股壓力，使你不容易再逃出來。作爲這可驚異的壓力之源者，因爲追求天臺的極相違，如知禮那樣燃燒著學的熱情，同時，隨時隨處自由展開天臺傳統性具說的原理，乃是他的更偉大的構想力。如前所說，知

禮獨創的諸說，不管那種，都可說是這構想力的產物。

二　敵對種的發掘

天臺教學的生命，如前編所明，在圓融辯證法。而這圓融辯證法，謂以一切爲矛盾的自己統一而予把握。如無視這矛盾的自己統一，則十界互具、百界千如、一念三千，與他宗的單圓融說，就沒有什麼所選擇的了。然從唯心論的緣理斷九、理總事別的思想區別天臺，如所見於性惡說的，唯是矛盾的自己統一之原理。這天臺哲學的生命，可示爲原理的，智顗在文句，說是敵對種的思想。因此，敵對種，是天臺教學的生命。然智顗以來，盡力關心這敵對種的，唯是湛然大師。在山外派中，沒有一人說及敵對種的。這因他們的思想與敵對種的思想不相容，而唯局限於同類種思想世界的原故。

知禮，首先注意這敵對種，有天臺教學的基礎，如觀音玄義記第一下說：「夫言種者，凡有二義：一敵對論種，如三道是三德種；二類例論種，如緣、了是智斷種，性德法身爲修德法身種。此二皆取能生之義也。若以二空爲種即類例義，若以二執爲種即敵對義」。這說法，不過反復智顗及湛然所說而已。因這成爲知禮教學的基礎，

所以吾人是應予以注意的。他又說：「故圓論性種，有對有類，別無對種，學者審思，圓教反是，學者思之」。屢屢這樣促起學徒的注意。據彼指摘：山外派的晤恩、源清、慶昭等，墮於緣理斷九、心法能造、生佛所造之說，而失天臺傳統的各具互具、三處具法的，是乃不知敵對種，徒然留於同類種的思想界限之內。在十義書不只一次的說：

> 若復指眞心能造如來，正當金錍旁遮，偏指清淨眞如爲佛性也。只知類種全不識敵對種也（十義書上）。

或說：

> 又只知類種全不識敵對種也。煩惱卽菩提之言浪施，生死卽涅槃之文徒說（十義書下）。

於此，可以想像到他是怎樣的重視敵對種了。前引觀音玄記義文說：「圓論性種，有對有類」。如圓教，不光是說敵對種的相卽，亦談同類種的相卽，關於這點，知禮是充分自覺的。但他在敵對種中，特別看出天臺的極相違。然這決不是他的獨斷，而是智顗、湛然以來，卽是這樣說的，由於長期歷史的間隔及餘宗思想的影響，天臺的傳

統，差不多完全被看脫了。當時知禮從所埋伏的一隅中，掘出這敵對種，其眼力確是值得我人敬服的！

三　三法說的再建

知禮，由於以敵對種爲其教學的第一原理，因而天臺三法說，也就重行發生其新生氣了。山外派固然不談三法，當時中國佛教學界一般的情形，以禪及華嚴爲主流而活動，所謂天臺三法說，早被置於解體的氣運了。如前章第二節所明：慶昭及智圓，在三法的二型式中，與其說是重視修性各三，毋寧說是重視修二性一，換句話說，與其說是重視離，毋寧說是重視合，或把三法限定在住前，否拒其該因徹果。又切離修性離合與十種三法的，不管那種，都是基於企圖解體智顗以來的三法說。依唯心論，三法說，是煩累的存在。何者？三法說，是三處具法的論理表現。心具說者，是反對色具說的論理。

以敵對種爲基礎的知禮學說，反抗這一般三法說解體的氣運，而欲再建三法說者。敵對種，不是三法之合，而是要求開面。敵對種的成立條件，與其說是修二性一，毋寧說是修性各三。如指要鈔卷下說：「若各三者，唯屬於圓，各相主對，全性起修

故，修二性一兼別」。修性各三，唯是圓教所說，修二性一，是乃別教亦說，不過是圓、別共說而已。知禮雖强調三法的開面，但決不否拒合面，若否拒合面，則天臺三法說，就如普寂非難，有墮數論的性過，不過是三元論而已。然說修二性一，山外派與知禮的解釋，有著很大的不同。山外派，以修二爲事別，以性一爲理總，在三法中，區別修性，而唯重視性一；知禮，性一雖是修二辯證法的統一，但那性一，不是常離修二的當相當處而另外存在。修二泯亡，性一亦無，性一若有，必以修二爲自己疏外，並認修二爲自己的存在地方。這是智顗以來同體三法的立場，異於慶昭及仁岳理總事別的隔歷不融的階梯三法說。因此，知禮將三法的開面，誇爲圓教的獨說。性一，在順逆、主客、能所、依正、一多等相反的矛盾關係方面，意味著以修二爲自己的存在形式，而說三法各支，一一都是絕對，示有圓教的本義。然這三法的開面，修性各三，矛盾統一，是卽敵對種的相卽。

故於知禮，修二性一與修性各三，不是個別的二型式，只是三法辯證法構造統一的兩面。這兩面的相卽，才是天臺所說的。又知禮的辯證法，與數論的出發論，有其不同的所在。若如慶昭及智圓，只强調三法的合面，豈不有被誤解爲外道邪計的危險

？推究緣理斷九、理總事別的傾向，對法華經世間相常住的諸法實相的原理，大概是能給與滿足的理論的。背恩師而去四明的仁岳，同樣固執這合面，而屢次的非難知禮，而把握修性各三的眞義。他在義學雜篇，將三法的離合二面，作爲川字型與合掌型來說，而將自己的立場，置於合掌的型式上。

知禮門下的南屏，更說性中之性，起修中之修，性中之修，起修中之修，是全性起修的本義。對這，廣智說全性中的法身，是成修中的觀照。如此，卽變爲性起性，修起修，成爲修性體別，所謂卽義，是就不得成立。因此，依廣智說：在性時，二修卽性，起修時，修外無別性體。對這，善月在山家緒餘集批評說：南屏，得離而失合：廣智，得合而失離。

如此，知禮門下，對於恩師所說三法離合的眞義，似乎是異說紛紛。現在我們要想眞正把握那個，決不是容易的一事。如前已說，我們只得解釋而已。

慶昭、智圓，把三法局限在住前，若到初住，三法一合，是就不得分張了。因此，三法唯是關於住前的迷悟。且所謂三種三法，是果德所證的，所以與論離合時的三法，沒有什麼關係。因此，他們的離合，論所得三法，是境、智、行的三法。然知禮

的三法，不限定於境、智、行，是有無量三法，無量三法，約三軌可以類通。

在金光明經玄義拾遺記第三，把境、智、行，約釋籤的話，說爲住前的理性卽、名字卽、觀行卽的三卽，特從强而約修說。若論諸法，則境智行，卽在眞位，也是無缺。「華嚴旣云一具無量，豈緣了正有所虧耶？大品一心萬行，乃至涅槃寶藏無缺，卽此三性圓足之文，理性、名字、觀行、相似、分證、究竟，位位皆卽三佛性也，淺深明昧宛然，一一卽三而無所缺」。又就十種三法，更同拾遺記第五說：「一一三非，非縱非橫，是高而廣，豎徹極果，徧收諸法」。如上所說，在妙玄與金光明經玄義二處，雖說十種三法，但當知禮特別展開其三法觀時，乃是依用金光明經玄義的十種三法。這時，措置妙玄，依用金光明經玄義，是什麼道理？據可度說：妙玄的十種三法，只是簡略的釋相，關於離合的相狀，沒有被詳細說明，及爲初住的類通，不得橫廣豎深，金光明經玄義方面，說橫廣豎深，該因徹果，法相周備。强調三法的橫廣豎攝與該因徹果，以拾遺記、妙宗鈔等爲始，而被見於他的論著。

四明，把修性的離合，不限定於境、智、行，適用到十種三法上去，雖是山外派屢次非難之點，但這非難是不恰當的。何者？因將修性的離合，廣泛的適用十種三法

全體，最初的人是湛然。

這樣的修性離合，不獨境、智、行的三法，爲適用無量三法的媒介者，爲三法的基本者，是三軌。在這三法開與合的兩面，知禮特別作爲圓教極相違的獨說，而强調開面的，是由於關心敵對種太深的關係。妙宗鈔第二說：「三雖性具，緣了是修，二雖是修，但非適今而有，二若非修，三法則橫，二若非性，三法卽縱（中略）。爲覆別教法身之惑，良由不知本覺性具染惡之德。圓人不爾，以知本覺具染惡性體，染惡之修，卽是二佛性」。觀音玄義記第二說：

只一具字，彌顯今宗。性具善，諸師亦知，惡具緣了，他皆無測。以故，摩訶止觀明性三千，妙玄、文句皆示千法，徹於修性，其文旣廣，且難彰義，是故略於此中，而云不斷善惡。

知禮，恢復了天臺實相觀的傳統。然應注意的，彼決不是好像招性過，單說三元論，特別主張三法的開面，是以其說有天臺教學的特色。

四　三種相卽

由於精密的規定三法之辯證法的構造，知禮對天臺的相卽概念，給與明確的基礎

。天臺的相卽，不用說是敵對種的相卽，是矛盾的自己統一。知禮對相卽，區別爲二物相合、背面相翻、當體全是的三種。第一是通教的相卽概念；第二是別教的相卽概念；第三是圓教的相卽概念。「應知明今家卽，永異諸師。以非二物相合及非背面相翻，直唯當體全是，此方可名爲卽」（指要鈔上）。煩惱卽菩提，以佛教辯證法的性格，爲所的示的命題，是最能代表的。智顗在止觀第八的觀煩惱境，所擧煩惱卽菩提的三十六句，以之約四教、四悉檀而給與階段，詳細明圓教的相卽概念。知禮基於智顗的指示，而說三種相卽。如守脫所擧的比喩：謂二物相合，是澁柿的澁味與甘味相卽的關係。澁味與甘味，味雖是別，但同所在。背面相翻者，如錦繡的背與面，一方面模樣不同，一方面絲體似一。最後，當體全是者，如病翁眠臥，以手溫於陰囊時，忽然夢思此餅，可是一覺醒來，餅原就是陰囊。陰囊本具，非從外來，以餅非造。夢覺所見之法，雖則說是不同，但體是同一不變的（指要鈔講述上）。

通教只不過是把握二物相合之卽。卽在通教，煩惱卽菩提，以煩惱的斷除爲前提。因此，煩惱是相，菩提是性。本來空者，煩惱雖被斷除，但唯根據空的認識與菩提相卽。因此，嚴密說來，煩惱卽菩提，不過是菩提卽菩提。對此，別教說背面相翻之

卽。於是說：煩惱與菩提是一體，唯有迷與悟、面與背的相違。因此，如從無明說，是煩惱生死，若順法性說，是菩提涅槃。於是，背與面，因爲是在敵對的關係，所以翻轉煩惱卽得菩提的，是煩惱卽菩提的眞義。這樣，通教是說斷除，別教是說翻轉。加這是否抹殺煩惱的當體？由這加工，而始得成現煩惱卽菩提，所以如從勝義的立場說，煩惱卽菩提，不過是菩提卽菩提而已。而在圓教，煩惱與菩提，以此敵對的兩極，爲展開自己的必然形式，作爲實相或寶所的範疇，而求絕對矛盾的絕對統一的關係。於是，煩惱不是被斷除，不是可翻轉，而在於與菩提敵對的關係，與菩提絕對相卽。這是辯證法的同體三法說或性惡說的必然結論。可是知禮在十不二門指要鈔卷上說：「何者？煩惱生死既是修惡，全體卽是性惡法門故，不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，還須翻惡爲善，斷惡證善故」。

這樣，知禮引用圭峯宗密的禪源所詮集後集達摩門下的三人得法，以欲明瞭當體全是之卽的特異性。據圭峯說：達摩提出煩惱卽菩提這課題來問，尼總持答爲斷煩惱證菩提，道育答爲迷卽煩惱悟卽菩提，最後慧可答爲本無煩惱元是菩提。然達摩對尼總持評爲得吾皮，對道育評爲得吾肉，對慧可評爲得吾髓。

知禮把達摩讚爲得吾髓的慧可，從天臺性具的立場，批判爲單知卽名不知卽義，而在十不二門指要鈔卷上作如下說道：「極頓者，仍云本無惡元是善，旣不能全惡是惡，故皆卽義不成（中略）。可師之見，意縱階此，語且未圓（中略）。諸宗旣不明性具十界，則無圓悟、圓斷之義，故但得卽名而無卽義也」。

知禮作此說後，有天童山的子凝提出抗議。對此，復有知禮的反駁。書簡的往復，雖有二十次之多，但誰也沒有屈伏。結果，傳說當時四明太守直閣林公見二師諍議不已，因請法智於指要下和融之語，法智不得而辭，從直閣林公的勸告，改訂指要鈔一部分，於是和解成立。

兩者論諍的中心，是達摩門下三人得法的記事。子凝，以祖堂錄、傳燈錄的記述爲論據，認爲圭峯所說，只是道聽塗說。對此，知禮抗辯說：達摩門下三人得法，只是枝葉末節，如從天臺性具立場說，禪的本無煩惱，不經矛盾的媒介，唯是直接的統一，與天臺宗之矛盾的自己統一，有著天壤之別。如據知禮給子凝第二回的書簡說：禪源所詮集，廣爲禪徒所讀，而貶視天臺的相卽與道育的迷卽煩惱悟卽菩提是同一（四明敎行錄）。知禮從這誤解，救出圓敎相卽，特在指要鈔中說三種相卽，主張當體

全是，是卽的優越性。乃云：「蓋智者，立法華絕對十妙與止觀圓頓十乘，而以煩惱卽菩提，生死卽涅槃二句文爲剛格，二法相合誠非名卽，故以斷不可證明這個。一法翻轉又非名卽，故以迷悟不可顯示這個。煩惱定非本無，菩提定非本有」。在這話中，天臺止觀，不可唯是禪的暗證，而是立於教觀相依的立場的。其教的原理，是當體全是的相卽，所以立脚於此教的摩訶止觀的證悟，對觀心單傳的禪宗，是超拔一頭地，而且以此爲自負的。

第二節　知禮的實相論

一　諸法皆總

智顗爲抉擇地、攝二論學派，而展開他的性具說，知禮亦說諸法皆總的實相論。華嚴學派與山外派，同以荷澤禪的靈知不昧之一心爲心性、理性，以此爲總該萬有的一心，諸法依這眞性的隨緣，是事別的三千，眞正固執理總事別、緣理斷九的立場。對此，知禮關於修性、事理，亦說爲性具三千。在指要鈔特別說道：性具諸法，總別相收，緣起諸法，總別亦爾。若論諸法互攝，隨擧一法，皆得爲總。或對事理，謂應

當知：理具三千與事用三千，各有總別。對這山外派的理總事別，是知禮的事理兩重總別的主張。諸法皆總，欲將事與理的一切，於其當相當處，而爲絕對的示的，是法華經世間相常住之原理的徹底。然知禮不是無視事與理的區別，而於事與理的矛盾關係之當相當處，以其爲絕對一。

背於師說的仁岳，以三法修二性一的型式爲根據，不能正確的把握知禮的眞義。十不二門文心解說：「若以唯事中一念爲總，豈有攝別之義耶」？這完全脫離了天臺的傳統。天臺的傳統，理若是總，事亦是總，事若是別，理亦是別。不論怎樣，總是在否拒階梯的緣理斷九的思惟。天臺性惡說，把這諸法皆總說，眞正是以如來爲中心而展開的。

今知禮，又把這諸法皆總，適用於上下兩極而說其實相論。約上極而展開的，是法身說法說，是寂光有相說；就下極而說的，是蛞蝓六即說。註釋指要鈔下三業不二門的知禮，主張法身說法，非華嚴所獨專。即在華嚴，對餘教的說主是釋迦，而誇華嚴教主是遮那佛，但遮那佛亦是釋迦的異名。雖名有勝劣的差異，但說主常是應身佛，而法身是無說的。雖然相即，但法身即應身，無說即說。因此，離應身，無法身。

在經文亦說爲：「微妙淨法身，具相三十二」。法身是有相，且能說法，所以法身說法，決不可以視爲華嚴宗的獨說。

從這論法，知禮在妙宗鈔第一，主張寂光有相。即在同居土、有餘土、實報土、寂光土的四土中，同居土、有餘土、實報土，雖是有相，但寂光土，是無相的，這是普通的說法。對這，彼說：所謂寂光無相，只是沒有染愛之相的意義，決不是意味著太虛空無一物。三惑究竟而成清淨，依正色心都極明顯。因此，寂光土，是究竟的樂邦，有金寶、華池、瓊樹。然這是約捨穢歸淨說。若約淨穢平等說，苦域的泥沙，即寂光土之相。四明佳世時代，仁岳亦非難寂光有相，對咸潤撰述抉膜書說：若寂光唯理而得存事，則同於小乘灰斷之見。如此而爲師說辯護。

說法身有相、法身說法、寂光有相，知禮的根本立場，常是性具說。蛣蜣六即，於人間界的依報，屬最下位，約蛣蜣而展開性具說。即在妙宗鈔第一，六即之義，非專在佛，一切假實，三乘人天，下至蛣蜣地獄的色心，皆須六即，但應辨其初後。所謂理的蛣蜣、名字乃至究竟的蛣蜣。這對清涼，湛然主張草木成佛，不外把主體的限定即環境的限定、正報即依報，在性具說的立場，予以表明而已。一切諸法，於其當

相當處，而爲絕對諸法皆總的精神，被導於性具的論理而展開時，依正的二卽不二這辯證法的實相論，亦被展開。

二　唯色說的强調

於上述知禮所發揮的諸說中，同應予以注意的，是唯色說。這在天臺四念處已有宣說，決不是由知禮所發揮的。但其論著，顯示極爲關心這個論題。妙宗鈔第四說：「須知萬法唯心，尙兼權教，他師皆說，一切唯色，唯在圓宗」。又觀音玄義記第二說：「唯心之說，有實有權，唯色之言，非權唯實，是故大師，爲立圓宗，特宣唯色，乃是吾祖獨拔之說」。

然知禮於此，不是說好像墮於性過的唯色論，乃爲對抗華嚴學派的唯心能造。若心是能造能具，則色亦應是能造能具，由於强調這個，欲否拒緣理斷九的實相論。因此依知禮說：現實界的三千世間之當相當處，卽是圓融三諦的實相論。彼屢强調事用或事造的三千，就那麼的與理具三千的統一。仁岳，在論三千書中，笑謂指要鈔所說三千這話，百五十亦被用。可觀於山家義苑第三謂：仁岳三千世間，在三諦中，是屬於假，空與中之體，不是數量，這是立於三千唯假的立場。然依知禮，三千世間流轉

生滅的當體，卽是實相，離之而求實相，不過是實相辯證法的本質歪曲。

第三節　理毒性惡

一　孤山智圓的解釋

縱橫說於圓融論理，於知禮的教學，不用說，性惡說，持有重要的意義。觀音玄義記第二說：

只一具字彌顯今宗，以性具善諸師亦知，具惡緣了他皆莫測。

示其熱意之深。然彼之性惡說，與智顗之性惡說，完全是相同的，沒有再述的必要。今唯說理毒性惡的論諍一說。何者？因通此論諍，山家、山外的性惡思想之性格與立場，就明瞭的被顯示出來了。

這問題，智顗於請觀音經疏，明觀音神咒陀羅尼用中曾說：

用卽爲三：一事，二行，三理。事者，虎狼刀劍等也；行者，五住煩惱也；理者，法界無閡無染而染卽理性之毒也。

以此發端，對此理毒的如何解釋，成爲趙宋天臺論諍的一題目。首先，孤山智圓，於

請觀音闡義鈔第一，從唯心論的立場，解釋這理毒，而事毒、行毒、理毒，同約圓意說，是智顗的本意。逢虎狼刀劍時，稱名誦咒的，是事的消伏；修一心三觀，破五住煩惱的，是行的消伏。對這，法性是清淨，爲無明而生諸法。其理自體是清淨，但被染於無明時，成爲理毒，所以觀諸法唯心染體清淨時，是約理而得的消伏。前之行毒的消伏與今之理毒的消伏，就其相異說：行毒，是約智斷，在這情形下，所謂能斷，是約智的方便說，行毒則是所斷，所斷的行毒，被認爲是實際的存在。理毒的消伏，是約惑與性的相對，這時，沒有能斷所斷，唯是清淨的法界存在。對這法界清淨無知，卽有惑業時，法界的全體是理毒。認識其惑自體爲法性，是理毒的消伏。這理毒，不是性惡。據智圓說：理毒若是性惡，毒義卽使能夠成立，但消伏之義不得成立。若消伏之義不成立，則作爲智顗的消伏之用，於此亦不能成立。請觀音經疏闡義鈔卷第一說：

> 是則惑性相待非關智斷，或謂性惡是理毒者，毒義雖成消義全闕，若無消義安稱用耶？若云有者，應破性惡。

據智圓說，理毒不是性惡。其理自體，雖是無染，但由法性與無明，諸法是能合

作的，其具無明之惑時，理性的全體，卽是毒。所以法性與無明徧造諸法，卽是無染而染，理與性完全成毒，名爲理性。

於此，智圓說全理性成毒。其理性自體，不是意味著是毒，具惑的理性，才可說爲毒的。這是智圓的解釋。行毒的消伏與理毒的消伏，兩者的區別，是曖昧的。消伏五住煩惱的，雖是一心三觀，但理毒的消伏，於彼說爲觀諸法染體悉淨，消伏這理毒的觀與一心三觀的區別何在？這不能不使人生起疑問。理毒若是性惡，則理毒的消伏，智圓說是不可能的。於此，是有他的性惡說之唯心論的性格。這由知禮而痛被論難的所在。

二　知禮的反論

對智圓的解釋，知禮對闡義鈔，擧十九問，衝擊其難點。今引用其說如下。從智圓的解釋，三毒皆應是約圓意，事毒、行毒，雖是理性本具的隨緣，但那理性本來是無，是否由迷而生起的？後者不是圓義。若前者本具隨緣之體，卽不是性惡了嗎？理毒不是性惡，由於什麼根據？又理毒，是無明不是無明？若是無明，是則同於行毒。若不是無明，卽使是性惡亦無，則豈不是在五住煩惱外別有其體嗎？行毒與理毒，若

無別相，智顗爲什麼說有三用？由一心三觀破五住之惑的，一方面說是行毒的消伏，一方面觀諸法唯心染體悉清淨的，說是理毒的消伏。但這二種觀，於能所、行理、修性有怎樣的不同？所謂由法性與無明所作諸法，若果眞是那樣，則理毒變爲與事毒、行毒，是同樣的東西，結果，等於變成否定性惡說。觀諸法唯心染體悉淨的，說是理毒的消伏，但這是說理性之所消伏呢？還是顯示理性之能消伏呢？若所消的是理毒，那是染體呢？還是染用呢？若是染用，這五住惑，應是行毒。若是染體，是就與性惡說同。在理性，應有一般消伏之義。因此，毒義成立，消義不能說不成立。理性的消伏，約修說還是約性說？若約修說，則是約行的消伏。若約理說，則是理自體消伏。於惑性相待，理毒的消伏雖得成立，然是本淨不染的五住爲理毒的消伏呢？還是用觀智照理忘惑說爲理毒的消伏呢？若是本淨不染，則與修全無關係，若說觀諸法唯心，因爲是修，所以理毒的消伏，成爲不可能了。又云惑性相待者，推檢惑的，因爲是修，所以不說約理。毒義即使成立，消義不得成立。性德的緣了，豈非意味理的消伏嗎？理的消伏，是惑性相待，不關智斷，然性德的了因，不是智體嗎？性德的緣因，不是斷體嗎？惑性相待，雖說是理毒的消伏，但對這惑的性，是修德的境呢？抑性德的

境呢？若是修德的境，豈不是同於行毒的消伏嗎？又若是性德的境，則彼應是法性自爾，而非由於修成。若將性德之境對於彼惑，名爲理毒的消伏，對這惑而有的性，豈非變成了但中之理？理毒若是性惡，毒義雖成，消義不成，若有消義，性惡說是不可能的。然理具事造，湛然的修德相貌，說在性德之中，是就變爲不可解了（四明教行錄卷二）。

以上，對闡義鈔，是知禮給與智圓的大體反問。彼在消伏三用章，更說明其見解。即三毒，是約事、行、理：事毒，是虎狼刀劍；行毒，是五住煩惱；理毒，是法界無礙，而是染的理性之圓。智圓，唯約圓意而說三毒的消伏。請觀音經疏，將毒的消伏，區分爲四教，而說理毒消伏，唯獨限於圓教，其他二毒消伏，則限定於別教以下。在行毒的消伏，能伏的一心三觀與所伏的五住煩惱，不被認爲是相即的。煩惱，不可說是法性本具，而說是與法性別體。諸法能造者的心體，是佛性，即使是知，但因無明被說爲是獨立的，所以所消之毒與能消之觀，是別體。因而在此，不論能消所消，都不是無作的，被名爲行。不知性惡說，說無明的自住，雖是別教，但在圓教，所謂理毒，是理性之毒，於其消伏，認爲能所相即，三德與三障互具互融。若法界本具

三障，即使說隨緣，但也成爲一性隨緣，而無明被認爲自住的三障，成爲是可破的。然於法界說三障本具時，三障通修性而自爾宛然，是不變的。這是圓教所說的理毒，而且眞正是性惡。「圓乘若談具，乃名別教。是知，由性惡故，方論即理之毒也」（消伏三用章）。

此所消之毒即理性，所以能消之用，眞可說是即理性。可是，理性的消伏之體，因爲是性惡，所以理的消伏之用，眞正是性惡之功。初心的人，以見思的粗惑，爲發觀之始。藏、通、別三教，因爲沒有相即，所以見思與理性，是別體。然在圓教，見思即是理毒；而毒，因是理性本具，所以所消之毒，即是能消之毒。然無能破與所破，能緣與所緣的差別，於當處是絕對。這是知禮反論的大要。

三　咸潤的學說

關於這問題，仁岳與咸潤間，更繼續的論爭。即咸潤支持智圓而著籤疑。這書可惜現在不存。在答覆籤疑的仁岳止疑書中，曾經多所引用，由此亦可推定其大略的輪廓。

即咸潤的主張，要略的約有如下五項：

(1)三毒的消伏，應是約圓意，凡以約行爲地前的，是不恰當的。

(2)從性具三障起三障之用，而性具三障是理毒。三障，非能非所，以此說爲所消。當破這理毒時，圓人的名字卽以上，以一心三觀而破，卽使在這情形，但理毒，知卽性。然行，因約智斷，所以與約理的消伏，或是不同，但那屬於圓教。

(3)將性德與修德，性善與性惡，說爲一體相卽，是不適切的。何者？理的消伏之用，是從性起修的，應是卽理之行。因此，修德的三因之體，應是性善。然以性惡爲本體，是不當的。

(4)若修德體是性惡，則果上的化他之行，以什麼爲體呢？知禮，以見思粗惑爲發觀之始，雖說功有性惡，若無性善所起之觀，則此惡自發觀，豈不成爲矛盾？

(5)所觀的無明，是法性之毒，其功由於性惡，但能消伏之用，因是修德之善，所以功由性善而起。能觀的觀智，卽使無明相卽，但能認識這個的，可說是性善之功。

四　仁岳的四明辯護

仁岳爲論難咸潤的籤疑，而特著止疑書，其說如下：

(1)三毒的消伏，是可配合四教的，而理毒的消伏，如知禮主張，是唯限於圓教。

(2)三種消伏，若皆屬於圓教，則諦理也不知，唯稱名誦咒的約事消伏，也變爲屬於圓教。

(3)行毒的消伏，所謂智斷，因是對立的，所以卽義，不說圓的消伏。在性具的立場，行毒的消伏，雖屬圓教，但非性具，約行的消伏，則屬別教以下諸教。

(4)性德之行，唯有在理，不能誤解爲不起修德；說爲所消是惡，能消是善的，這是誤解。若惡是九界，善是佛界，則佛界之善是能消，九界之惡是所消，這正是緣理斷九的思想。在知禮所謂理的消伏，性惡因爲是體，所以其用是無作之行。何者？圓教的初心行者，染惡之心，雖皆現前，但那時的染惡，唯卽法界理性之惡，因爲了達是惡卽性，所以以性惡圓融之體而爲妙觀。於此，可斷的固然沒有，可轉除的亦沒有。然別以性善之體爲消伏之用，亦沒有其必要。性善雖具三德，但性惡不具，是大大的錯誤。性惡之外，性善亦無必要。所謂性者，卽是中道，中道是沒有相待的，眞正是卽佛界的九界是性惡，卽九界的佛界是性善，所以這十界，唯是法界。

(5)若以惡爲所消，善爲能消，則在果上用惡法門，而化他的時候，以什麼爲體呢？若說唯消伏修惡，不消伏性惡，這性惡，是德還是過？抑或是那一種？若說是德，

豈不成爲消伏之體？若說是過，則在果上，豈不全成可斷的了？又性惡，雖可是德，但不可說爲消伏之體，是則將性惡推在一邊，而唯取於性善一面，以爲是消伏之體。若果不談性惡，則在百界之中，是就缺少了九十界，而在千法之中，是就失去了九百法。又應注意的，在圓家，更有見思而爲觀智。

(6)咸潤說：性善起修善，性惡起修惡，二者是差別的，關於這點，有所誤解。於其初心修觀，性惡具足性善，卽性惡而起修善，卽惑而成智的，唯是圓教。這是止疑書中仁岳所展開的主張之大要。

以上，是以理毒性惡爲中心的山家、山外論諍的大要。這論諍，總而言之，是兩方對性惡說解釋的不同，可以明瞭想出的。智圓、咸潤，立於緣理斷九的立場，拒絕承認理毒在法性之中，結果，理毒消伏與行毒消伏的區別，不能明瞭的規定。然知禮及仁岳，認爲請觀音經疏的理毒說，與觀音玄義的性惡說，是一。天臺辯證法的實相觀，特就佛界展開，淨順之極的如來，卽使斷修惡，但本具性惡，是不斷的，這是性惡說。特約理性而說這實相觀的，亦主張「理者法界無礙而染」，這是理毒說。通過這理毒性惡的論諍，山家派，不獨强調主張性惡說，於天臺性具哲學史，終是一重大

的躍進。卽知禮以毒是所消，同時是能消。仁岳說見思粗惑，才是毒害消伏的觀智，這是極大膽的發言。不錯，這已是智顗所說，但從天臺的無作性具說看，這是當然的結論。止觀明白的說：

根塵一念心起，根卽八萬四千法藏，塵亦如是，一念心起亦八萬四千法藏。

從性惡說的精神說，這說法，雖是當然的結論，但圓融辯證法的妙理，不是眞正體得者，到底不是口說的。爲什麼毒害是所消同時亦是能消？若惑卽是明智，則此說就有被誤解爲單是世間主義的現實規定。

然這全是圓教辯證法的實相觀之必然的結論。不把敵對種含於自己之中，不得展開自己。關於實相，敵對種，於自己敵對，與自己統一。今見思粗惑，固然是毒，然也展開圓融實相，是這實相不可缺的媒介者，是實相的體內權，是實相所以爲實相者。這決不是無反省的世間主義，而是眞的大乘之出世間。這樣，强調毒害及粗惑，就那麼的是能消，是能伏，知禮及仁岳，把煩惱卽菩提這反對的一致，卽矛盾的自己統一，當體全是的相卽，完全立於性惡哲學的基盤之上。知禮教學，眞正可說是天臺性具哲學的最高完成。善月說：眞正理解湛然以後性惡說者，唯知禮。山家緒餘集說：

「性惡之言，出自一家，非餘宗所有，得其旨者，荆溪後，唯四明一人耳」。這眞正是至言！

第六章　知禮與緣起論系統的抉擇

第一節　別理隨緣

一　起信哲學的批判

對山外派的異說，知禮的論難及其發揮的此諸學說，在根本上，不獨是對山外派，同時亦與華嚴哲學抉擇，而且特別露骨的以華嚴學派思想爲抉擇目標。至於其所論諍的，主要有別理隨緣與生身尊特兩大問題。

以山外派爲媒介，性起哲學的攻勢，在知禮的時代，達於最高點，這是史實所明白告訴我人的。統紀第八說：

> 螺溪、寶雲之際，遺文復還，雖講演稍聞，而曲見之士氣習未移，故恩清兼業於前，昭圓異議於後，齊潤以他黨而外務，淨覺以吾子而內畔，皆以溷亂法門，雍塞祖道。

知禮看出性起哲學的攻勢，不獨是山外派，甚至自己最心愛的弟子仁岳的思想也在變

。在此情勢之下，他不得不明白的指出：天臺傳統的性具說與華嚴性起哲學的不同點。諸如色具說、事理兩重總別說、別理隨緣說、寂光有相說、蛤蜊六卽說，或止觀的妄心觀與兩重能所說等，無不一一爲之點出。所以志磐在統紀中說：「凡章安、荆溪未暇結顯，諸深法門悉表而出之」。知禮所說出的這些，雖說正是他的獨創，但在另一方面，在當時的那種情勢，使他不得不展開這個學說來對抗。

在這特異的學說中，知禮注其主力的，是別理隨緣說。此說，柏庭善月，擧出教理當然與判他屬別的兩個理由：一是天臺教理的必然結論，二是給與性起哲學的別教位置，而强調天臺圓教的優越性。基於這個意圖，所以作如此說。知禮明確的組織天臺獨特的法門，不使從屬於性起哲學，以免天臺遭受華嚴吞併的危險！

可度指要鈔詳解第三說：

> 法智以前及同時人，皆昧荆溪之意，只知圓教隨緣，則抑今之圓，同彼之終教，唯我法智，深究荆溪之意，酌量其義，中興教門，特於別教，顯立隨緣之說。

隨緣說，是圓教，結果，天臺哲學，則必然是終教，於是天臺劣於別教一乘的華嚴圓

教。這見解，在法智大師卽知禮的當時，是個很强有力的見解。因而，知禮乃放棄湛然教學的眞如緣起說的融會態度，起而與這個思想進行明確的抉擇。別理隨緣說，就是在這樣的情勢下產生的。

知禮當時的中國佛教學界，研究起信論的熱潮，幾乎是壓倒了一切。尤其在華嚴學派，賢首以來，與起信論的關係，眞是太密切了。清涼說爲兼圓究竟之說，固然評價很高；宗密進而把荷澤禪的靈知不昧之一心，與起信論所說的一心相結合，於「密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示眞心卽性教」的三教判，說起信論屬第三教。眞如隨緣不變，是明靈知眞心最根源的本質，而爲他們愛好不置。西壁傳奧，更爲宗密的起信論疏註釋。其立場，與宗密完全是一致的。祖述傳奧註釋的，是子璿的起信論筆削記。但他把起信論的一心之體與華嚴經的一心法界，說爲是同一東西。由於眞如隨緣，所以事事無礙，是可以成立的。這，徹底是賢首以來起信論偏重的傾向。

子璿入寂，是寶元元年（一〇三八），但知禮在世時代，促成起信論偏重的情勢，不但在其他學派被重視，卽在天臺學派間，起信論的研究，亦是極爲盛行。至於山外派，把眞如隨緣說，說爲圓教極理，到此已成爲決定的了。在這學風中，知禮對起

信論，盡了很大關心，自是必然之理。統記第八說：

師於起信論大有悟入，故平時著述多所援據，後人扁其堂曰起信，示不忘也。

這，我們認爲是事實。不過，據天臺教與起信論融合章說，他對起信論批判，是有兩方面的，卽：

客有忽問余曰：起信論於天臺四教，攝屬何耶？余偶對曰：起信論，唐朝藏法師製疏申通，天臺文句不見解釋，斯乃各是一家製作，難可和會。

天臺與起信，各有其傳統與原理，要想很容易的予以和會，是不怎麼可能的一回事。這是一面的說法。然在五時八教中，起信論是不是可以除外？所得的回答是：

余乃立理對曰：只恐不許天臺融會，若信天臺攝屬，其理有容，則起信攝屬何難？

天臺與起信論，在原理上融會，雖則是不可能，但在天臺教判，是可決定起信之所攝屬的。如知禮說：「今試爲先將教攝論，次以教會疏」。區別起信論與起信論疏，各各明其攝屬。先就起信論說：本論原理，通於通、別、圓的大乘三教，而以起信論的內容，證明這個所說。卽以一心爲宗，以之總攝一切世出世法，乃是正說圓教，同時

兼示通、別二義。眞如門有離言、依言與談空、不空義，亦是顯示通、別、圓的三義。卽在生滅門中，明初發心住，謂能少分見於法身八相成道，眞正是示圓位，謂九相次第翻轉，是示別義，謂八地得無功用道，是示通教被接之位。這樣，起信論自體，智顗在維摩玄義，規定佛性論及唯識論，都是通申大乘三教，可說是受同樣處理。

其次，關於起信疏，作如次批判：卽賢首的解釋，是別教一途之說。別教，雖有教道與證道，但賢首唯論教道。別教，雖有四門被機，但賢首唯論二門。別教，雖有自他橫豎，但賢首唯論自行豎入。起信論疏的立說，非是別教通方，而是別教一途之說。因此，起信論疏，卽使用圓之名，但亦不過是別義。如爲立證眞如隨緣不變，特引智度論的無情唯有法性而無佛性之文，這乃正是說的別義。

而說隨緣，不云圓教。賢首自身，判爲終教，不及於圓。因爲如此，所以決不可說與天臺圓教同一。

知禮批判賢首起信論疏爲別教的論據有二：一、賢首自約終教解釋起信；二、以智度論的非情唯有法性說爲根據。特別是第二點，曾是湛然論難清涼時所最强調的一點，而知禮是依用湛然之說的。然知禮所見起信論疏是怎樣的，這實在還是個問題。

據鳳潭說：知禮完全不知賢首起信論義記，誤將宗密的起信論疏，認爲是賢首的學說。匡眞鈔第一說：

他師昧當宗旨，荆溪只乘清涼之弊，四明錯啜圭山遺涎，安肯伏鹿，不能面敵於香象乎？他師纔認草堂所改削，起信玄談，誤謂賢首，不知別有義記，但約終教分齊而解，況孔目、探玄，不聞其名，豈知奧義？

唯在天臺教與起信論融會章有：「彼宗尚自判終教未及於圓，豈天臺之圓同彼之終」？對於起信論，賢首的批判，知禮是知道的。唯當時華嚴學派，以起信論而展開教學的最高原理，差不多成爲究竟的極說，想要把這見解，規定爲別教的，確是知禮的意圖。因此，他的賢首批判，大概是以起信論疏爲當面的目標。

尤其像宗密那樣的，把眞如隨緣說，說爲卽是圓教的圓理隨緣說，乃眞成爲知禮批判的對象。對這，主張不以隨緣說爲圓教的獨說，而是通於別教的，從知禮立場說，這是當然之理。知禮以起信論爲別教，批判當時華嚴學派的起信論批判，多說此論卽是圓教，同時，有以華嚴哲學爲別教的意義。

知禮以華嚴學派及山外派，作爲金科玉律而尊重的起信論眞如隨緣說，加以著實

的批判爲基礎，由於別理隨緣說，欲抉擇天臺的性具哲學與華嚴的性起思想。時知禮，亦以起信論，正屬於圓，兼屬通、別。天臺與起信的調和說，在當時亦是有的，而這調和，唯可在以天臺眼考察起信的時候，如從知禮的眞意說，不獨起信論，卽華嚴性起哲學其自體，如不以天臺眼考察，亦屬別教。因此，別理隨緣說，通過起信論的批判，不久，及至性起哲學的批判，這才是眞正的危機！欲復興天臺實相論的傳統，是知禮畢生學問的目標。

二　論諍的始末

知禮撰指要鈔，是景德元年（一〇〇四），卽四十五歲的時候。然於此中說道：「世人見予於別教之理，立有隨緣義，惑耳驚心，蓋由未能深究荆溪之意」。本此，可以更知他爲什麼要主張別理隨緣說了。

對指要鈔，繼齊著指濫，反對知禮，以二十問反論。然元穎作徵決，代繼齊答問；子玄又以隨緣撲，反對知禮。對這，在當時知禮門下的仁岳，以十門析難答。至此，這論諍也就漸漸終結。

於指要鈔，多少可以看出知禮的見解。華嚴學派，主張性起原理爲極圓，不說性

具，唯說諸法變造，所以不談無作。雖說眞如隨緣，但因不是立脚於天臺的性具原理，所以不過是別教而已。若不立脚於性具，隨緣不隨緣，都屬別教。卽在別教，亦有二門；一是梨耶生法，一是法性生法。前者沒有隨緣，後者則有隨緣。然說生法這點，兩者都屬別教（因果不二門）。

別教的隨緣，是但理隨緣，因爲是生一切法，所以這生法之功在無明。然而，圓教的隨緣，因立脚於性具的原理，所以是修性不二，修中三千，已是性中三千所本具。於性假使沒有，於修不會開始發現。

修中色心，乃以性中三千爲體，以修起三千爲用，則全理體而起事用，方是圓教隨緣之義（修性不二門）。

以上，是指要鈔別理隨緣說的大體。對這，繼齊於指濫特加反對。繼齊主張：

(1)眞如不變隨緣的原理，是圓教。不變與隨緣，如波之與水，在於反覆相成的關係。然如知禮，別理若有隨緣，這隨緣，是否有不變之義，實在是個問題：若有，因是卽邊而中，是圓義不是別義；若無，隨緣卽成爲不可能。

(2)知禮說性起學派的思想，是一理隨緣說，但知禮自身的理具三千，若亦是理，

豈不是同於此說？

(3)隨緣與生法，是個別的概念。生法，能與所，事與理，永遠是被區別的。

(4)以天臺的四教統攝華嚴的五教，是不可能的。眞如隨緣說，是圓教不是屬於別教。

這是繼齊給與知禮抗議的要點。

對這，知禮以別理隨緣二十問而予反駁。即在起信論疏，有眞如不變隨緣的二義，而這在五教中，屬於終教，亦兼頓教。承認眞如不變，不許眞如隨緣，是對破法相唯識的。如法相唯識的頑駭眞如，不許熏變，眞如隨緣亦不得有。諸法生起的根本，是阿梨耶識，與眞如沒有關係。然而，天臺所謂別教眞如，不是這凝然頑駭眞如，是如湛然說的佛性，是爲能動覺的主體眞如。因而，把這別教眞如與凝然眞如混同，而說這不隨緣，是不當的。

知禮立於這個見地，對繼齊發出如次二十項的反問。

唯識說業相爲諸法生起之本，所以唯識不說眞如隨緣。湛然既說別教眞如，在迷能生九界，是則別教眞如是隨緣的。

唯識因爲不說眞如、業相同以一心爲源，所以疏說不許隨緣。湛然釋別教根塵以一念心爲迷解本，以理性如來爲善惡之本。因而，湛然所說別教，業相與眞如是同，且以一心爲生法之源，所以是有隨緣的。

唯識唯說八識的生滅，卽使轉成四智亦是有爲，所以疏說不能卽理。湛然說別理名爲佛性，若隨淨緣則成佛果。這明白是說隨緣的。

華嚴所謂五教，不管是在何處，都不說理具三千。

華嚴宗，在圓教，尙且不說性具。因此，彼宗圓教不及天臺，所以把終教之理與天臺圓教妙理，視爲同一，這自是不可能的。

若華嚴宗，一方面知性具，一方面又不說，那就不免隱覆染義之過。

疏說：未說性具，不過是談一理隨緣變作諸法。

疏所示的事事無礙、主伴重重的思想，雖或似於天臺中道觀，但終教的不變隨緣，是不是亦說這個？若終教說事事無礙，那就不是終教。若反對不說，那就不論怎樣，不得與天臺圓教相比。

疏的終教不變隨緣與金錍論的不變隨緣，是否同一？若是同一，金錍論說：「由

隨緣故，眞如是萬法，由不變故，萬法是眞如」。基此二義，主張非情佛性。然在終教，卽使說隨緣不變，但在有情名爲佛性，在無情名爲法性，有情與無情，是有區別的。這與金錍，其思想，完全是不同的。

如終教，不承認非情有緣、了二因佛性，與承認非情具三因佛性的天臺，是大大不同的。

疏以眞如爲生法之本，雖說是終教，但別理若不隨緣，生法豈不是不可能？他宗不說一切無住。强把法性的可覆，曲解爲無住。這場合，法性眞如與所造諸法，事事無礙，毋寧被認爲是極對立的，所以望於天臺性具無作的圓融，不及遙遠。

在終教，說眞如爲本覺，在別教，說眞如是佛性。性是本，佛是覺；終、別兩教，豈可說爲同一？

唯識的眞如，凝然而無覺知，所以非迷；終教，眞如是有覺知的，所以能迷，因爲能迷，所以說爲隨緣。別理既有覺知，所以是隨緣的。

不變，未必具有隨緣，但說隨緣，則必含有不變之義。在說不變這點，終教也好，分教也好，都是同樣的，但隨緣，若不是終教，那是不說的。

終教卽使說卽，但那不是如天臺的性具之卽。終教但理，雖隨緣而作九界，但九界不管至什麼地方，都是障理而不泯亡的。若說終教，九界卽法界一一徧收，則與賢首所說的圓教，豈不是沒有區別了嗎？其圓教，更不說性具三千。雖說一一徧收，但徧收的所以，沒有顯示出來。賢首的終教，固不及天臺，賢首的圓教，亦不及天臺。

性具的九界，不說差別，是不當的。如大地具桃李，如是於理之中，是可說性具一切法的，唯理始可說爲性具差別的主體。

止觀說別教，以一念心爲迷解之本，並擧楞伽經的理性如來藏爲善不善因，其次，又擧智度論大池水的譬喻，作爲別理隨緣的明證。

又輔行釋別教發心，謂於煩惱之中，雖有如來藏，一因爲凡夫生盲所藏，一因不知不見的原故，所以流轉生死之中，這豈不是說的別教眞如之隨緣嗎？

別理隨緣二十問的大要，雖則是如上說，但這二十問，是以如次四點，爲說明的主題：

第一、明起信論的當意是終教，由於顯示本論不及華嚴圓教，因而明與天臺圓教的不同。

第二、在原理上，雖是檢討華嚴天臺兩教學的不同，但對具及無住本的論理，特欲給與天臺優越性的基礎。

第三、起信論是終教，若從天臺的教判，則主張是別教一途之說。

第四、明起信論與湛然教學，特別與金錍論的不同。由此，山外派欲否拒以湛然所說爲圓理隨緣的根據。

對別理隨緣二十問，元穎與子玄代繼齊加以反論。首先，元穎主張：別教但中之理，既是不融，亦非覺照之義。因是本來明淨的但中之理，所以沒有佛性，因而，亦無覺照隨緣之義。若除無明，亦有差別，不隨緣時，理體若有三千，則釋籤的「理本無差，差約事用」之文，應怎樣解釋？這是說權實體用的互即，不是說離隨緣用而體有差別。「從無住本，立一切法」，是從法性無住立法呢？抑從無明無住立法呢？若是法性無住而立，則與淨名玄義的「一切別教行位因果，皆從無明賴耶而起」之文矛盾，所以不得不說無明無住而立。假定如此，法性隨緣，是就不能說爲天臺的所謂別教。華嚴宗的所謂終教，是說當體的轉變與融即，但在別教沒有此說。「眞如在迷能生九界因」，這時，不可把在迷與成迷混同。如魚在水中，雲在山中，說魚成水，雲

成山，這是不當的。在義與成義，不能不區別。因而，作爲別理隨緣的文證，而所舉的「眞如在迷能生九界因」，是當體轉變融卽的意義，不是意味著所謂隨緣的。這是元穎的主張。

與元穎共同反對知禮別理隨緣的子玄，作如次的主張：卽知禮雖把性具說，說爲天臺獨特的法門，但這決不是與他宗思想不同。爲別理隨緣的文證，所謂「從無住本，立一切法」，不是眞如全性作一切法。如種子依大地，而始生起樹木。不過由於眞如，卽說眞如隨緣，是不當的。「眞如在迷能生九界」，也可作這意義來理解。

在指要鈔，對於性具，不能給與基礎。隨緣，雖被說爲別教，但起信論亦說性具。若謂圓教說染淨性具，起信唯說淨的性具，則圓教的眞理，是就墮於染淨的分別了。這樣，如湛然十不二門所說，與染淨不二的思想，是相互矛盾的。華嚴宗的諸法無礙、凡聖混融、因果性相、相卽相入、主伴無盡、依正交徹、眞如隨緣，由於諸法無性。在說圓融卽的這點上，天臺是還有所不及的。

因此，指要鈔說他宗說性起不說性具，是不當的。若說本來起，如說有煙的地方有火，那性具的意義，已是被內含了。

這雖是元穎及子玄的圓理隨緣說，但在當時知禮的門下，對這更與山外派論諍，而扶助恩師的仁岳，以十門析難書予以對抗。本書分十章，現略述如下：

第一標名立義門：眞如隨緣，本依賢首的解釋而給與基礎，這是湛然以後天臺圓教中所採用的。知禮別理隨緣說，是就所立的發展，而答反對論者的疑難。

第二簡別示圓門：別理隨緣不說性具，唯說一理隨緣作差別法，於隨緣時雖有差別，不隨緣時則無差別。天臺圓教，示三千之體，隨緣而起三千之用，不隨緣時，亦說三千宛爾性具。

第三約文申理門：別理隨緣說，特別持有湛然諸著的證據，而始立證此說的。

第四引喻彰法門：以水波的比喻說明此義。謂在別教，以一理爲水，以九界爲波；若在圓教，以本寂三千爲水，以變造三千爲波。

第五具變殊別門：別圓雖說心變，但說體具的，唯是圓教。

第六色心體異門：別教區別色心，眞正立於斷九的立場。因爲天臺唯說性具，所以眞實圓教唯有天臺，而於此中，暗示優越於華嚴的無礙。

第七眞妄生滅門：謂將別教分爲三種：一、以理性如來爲善惡因的眞如生法說；

二、行位因果皆從梨耶起的梨耶生法說；三、分隨不隨二時而辨眞妄。

在這章，元穎質問說：別教的眞如生法、梨耶生法，不管那種，都從性執生的嗎？對這質問，仁岳答爲：與而言之，雖可說是那樣，奪而言之，離性執始得成爲別教。這在理解對緣起論系統的山家批判上，實是有興味的話。

第八教論詮旨門：從性具實相論的原理，而所說緣起大乘的本義，在天臺圓教下，華嚴五教，則被統攝。特別說「起未必具，具必是起」。

第九比他宗教門：主要是批判華嚴學派哲學。若以賢首的五教說，眞如緣起說，雖相當於終教，但近代把華嚴所說的終教，有變爲天臺圓教的傾向，這是大大的謬誤！

第十止世人情門：明知禮展開別理隨緣說，是由天臺圓教教理的當然。

以上，雖是別理隨緣輾轉論諍的大要，但由山家的別理隨緣說，到後世，乃有贊成與反對的兩說：例如可觀，在山家義苑批判爲：湛然屢次說眞如隨緣，皆有圓具之意，亦卽是說圓義，由於眞如緣起，所以不是說的別義。對這，法登及善月支持知禮：前者於議中興教觀，讚賞別理隨緣說，是性具說的徹底開展；後者在山家緒餘集，

如先所說，別理隨緣說，在知禮，是有判他屬別與教理當然的兩個重大意義，且讚嘆爲：這纔把握湛然教學的眞精神，亦是知禮的一大功績！

第二節　同體依他住的無住

一　維摩經的無住與天臺學派的解釋

隨著別理隨緣論諍的發展，其主題，後來差不多變爲很多不同的說法。通過這論諍，山家更明確的自覺自己的立脚地。別理隨緣的主張，不單以起信論爲別教，卽華嚴學派的思想，亦間接的作爲別教而予以評價。何者？知禮明確的自覺：不獨是以起信論爲批判基準，而是以一般緣起論系爲批判基準的。在指要鈔下，作如次規定：

故知：若不談體具，隨緣與不隨緣，皆屬別教。何者？如云梨耶生一切法，或云法性生一切法，豈別教非有二義耶？

梨耶生法與法性生法的二類，在智顗，是意味攝論及地論兩學派的緣起思想。在已接觸新譯佛教的知禮，認爲梨耶生法，亦包含玄奘流的唯識。因此，下說妄識生法，上從法相唯識，說眞如緣起，超越起信論。至以不起爲起的華嚴學派的性起哲學，

乃至緣起論佛教的全體，皆被包含於這梨耶生法與法性生法的二類。那些，不管那種，都不是立脚於性具的原理，而主張屬於別教的，是知禮的眞意。因此，知禮本不否定圓理隨緣，只不過規定不立脚於具的隨緣思想是別教。所以說：「則全理體起於事用，方是圓教隨緣之義」。

然而，知禮的別理隨緣說，若不否拒圓理的隨緣，是則善月所謂判他屬別的規準，所謂體具，就不能不說是圓教隨緣的特色。可是，在與說不起之起的性起哲學抉擇中，把具的原理，於更新的視野展開，不得不規定圓、別原理的不同。這新的體具原理的展開，是同體依他住的思想。

通過別理隨緣的論諍，知禮哲學的立場，常是法性與無明之辯證法的把握。把法性與無明，作爲固定的東西，而不予以把握，認爲矛盾的自己統一，這是智顗以來的傳統，但先引用的，卽在知禮的別理隨緣二十問及元穎、子玄的言論中，也如所示的別、圓教，區別二教體具的原理，現在不得不從新的觀點論究。維摩經弟子品第三、問疾品第五及不思議品第六等，雖出不住或無住這樣的話，但於別理隨緣的論諍而成爲問題的，是觀衆生品第七，維摩對文殊所說的話：

又問：善不善孰爲本？答：身爲本。又問：身孰爲本？答曰：欲貪爲本。又問：欲貪孰爲本？答曰：虛妄分別爲本。又問：虛妄分別孰爲本？答曰：顚倒想爲本。又問：顚倒想孰爲本？答曰：無住爲本。又問：無住孰爲本？答曰：無住卽無本。文殊師利！從無住本立一切法。

卽這「從無住本立一切法」，是問題的中心。規定一切諸法全體的始源是無明。對這從來的解釋，更追究無明的始源，以其爲無本、無住的維摩經，指示應於對極的法性與辯證法的關係，而把握無明的本質。智顗既把握這維摩經的精神，所以始顯示無住辯證法的原理。法性與無明，是矛盾對立的。然總追究一切諸法的始源，是佛教哲學的最後假定，而思辨業已不能超越這二種假定。

如此，在那以上，已經不能更求根源的原理。作爲最高原理，無明與法性，是無始，是無本。然維摩經，將那無本，又以無住而說，法性與無明，是固定的關係，不是自住，在動的高次的關係。在那動的關係。法性與無明，是相互對立而不是自住的。法性在無明中，而無明在法性中被發現，彼此是這樣的不可思議的交徹與相入。

如此，一方面自住，一方面在自己的反對者中，移住自己的地方，有無住的眞義

。卽無住，是矛盾的統一。因此，智顗已從自住與他住的兩方面，解釋維摩經的無住無本。維摩經略疏卷八說：

今經檢覈煩惱之本，法性非煩惱，故言無住無本。旣無本有，不得自住，依他而住，若說自住，望法性爲他，亦是得說依他住也。說自住，卽別教意，依他住，卽圓教意。

這樣，智顗明自住是別教的原理，他住是圓教的原理。關於這點，湛然一點也不給與規定。若據湛然，卽在別教亦說隨緣，但不能不是依他的思想。何者？眞如隨緣，因爲以有無明功力爲前提，所以唯由法性自住，是不可能的。因此，在別教，法性與無明，相互相望，而立自他；在別教，自與他，法性與無明，常被認爲對立的。然在圓教，兩者作爲同體而被把握。所以別、圓二教，在談自他這點上，雖則是同樣的，但兩者之體，爲同爲異，二教有著不同的說法。維摩經疏記說：

自住卽別教意者，是煩惱法性之體，是別，則是煩惱法性自住，俱名爲自（中略）。依他卽圓者，更互相依，更互相卽，以體同體，而復是卽，故別、圓俱云自他，由體同異而判二教。

知禮基於湛然的解釋，更給與如次精密的規定。在別教，法性與無明，雖則是別體，但在圓教是同體。因此，別教說自住，圓教說依他。如把這與智顗的規定結合，可如次說：卽說隨緣，別教亦能說依他住，但別教依他的依，是別體依，而圓教的依，是同體依。指要鈔下說：「性體具九，起修九用，用還依體，名同體依。此依方卽，若不爾者，非今依義」。

無明與法性，雖是同體，但起用故，用却依體，故用卽體。性體具九，非性之九，而說起修之九。對別教的自住緣起，全法性體本具九界，起九界的修惡之用，這用實依性惡之體，是表示圓教無作無住的緣起。

此通智顗、湛然、知禮的學說，今維摩經的無住，作爲同體依他住而予把握。而這同體依他住，才可說是最論理的，規定天臺辯證法實相觀之本質的構造。

於別理隨緣的論諍，尤其是山外派，把這維摩經的「從無住本立一切法」，作爲一理隨緣的證據而屢屢的引用；今這無住，不是一理隨緣，而是同體依他住，以示性具緣起，於是山外派所說，卽失去了最有力的城寨。

知禮同體依他住的思想意義，與緣起論系統，尤其與起信論眞如緣起說對照時，是就變成很明瞭的了。卽起信論，以阿梨耶識爲眞妄和合，其識有覺、不覺的二義。覺義，是說所謂離念的心體，不覺義，是無明，而這無明，纏附心體不離，卽名阿梨耶識。單說生滅的現象與不生滅自性清淨的心體之關係，是非一非異的，比較其他的經論時，起信論更進一步說明生滅現象的根源。無明與心體的非一非異，在這點上說，確是一種很有特色的思想。

本論所舉水波的比喻，一見，就可理解這是顯示生滅現象與不生滅心體相卽不離的關係，起信論，不獨說水與波，亦說水與風不離的關係。如解釋分說：

如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止息，動相則滅，濕性不壞故。如是，衆生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離。

彼說：不獨諸法與眞如，卽諸法根源的無明風與眞如，亦有不相捨離的關係，且將無明收入自性清淨心的熱意，也在這裏可以看出。然那只是留於熱意，而無明，由於法性，乃永久的是不可解的客塵煩惱。無明，沒有給與原理的基礎，唯說是忽然念起，

而這忽然念起，唯佛與佛乃能知之，因而不能越出不可知論的界限。

賢首亦就這忽然念起，而說根本無明，是最極微細的，對法性，一方面明示別體的傾向，另方面，約時節，不說忽然，因無初起，所謂忽然，不能給與明確的說明（義記、下、本）。

然從知禮同體依他住的思想看，則無明之風，是法性的性具，於他在的同體，卽是自己疎外。從無明的客塵，向性具的解釋展開，有從別教向圓教轉變的趨勢。原來所謂生死的本源，已是教門的權說，是菩薩隨宜的方便。知禮爲說諸法的生成，特冷淡於假定的阿梨耶識及阿摩羅識的根本識，可說是當然的。在知禮很多的論著中，關於唯識說，費最多論說的，是拾遺記與觀音玄義記，且他的態度，常是一貫的。如拾遺記第二，在批判攝大乘論及十地論，更批判玄奘學派的唯識說：

上明三識分三位者，乃屬教道，若稱實論，此三種識卽是三德，何人不具？何物暫虧？若識若色唯是一識，若識若色唯是一色，豈可有無增減而說？

在諸經論，雖說八識或九識，但識的階位，依知禮說，不過是教道的分張。「若識若色唯是一識，若識若色唯是一色」，這才是知禮諸法皆總立場的必然歸結；智顗

說識類通三法，亦是明這立場的哲學根據。知禮卽繼承天臺唯識說批判的精神。如先所說，知禮爲對破唯識無塵的唯心論，而說色具說，這是否拒一理隨緣說的階梯思想，而示同體三法辯證法的實相觀，卽是諸法皆總。因此，若體得天臺辯證法實相觀的眞義，則知禮必不强要否拒一切的心意識說。卽作爲自住之法，如阿摩羅識、阿梨耶識，他是不容許的。但同體依他住，卽作爲無住之法，一切是都承認的。如拾遺記第二說：

> 此修對性辨離合者，九具八七名爲性三，八具七九及七具八九，名爲修三，各三之義是爲離也，今合性三但明第九，各合修三但名七八，是爲合也。

這識的三位，由於適用三法的離合，把唯識說從法性生法及梨耶生法、理總事別的一理隨緣的階梯緣起論救出，而顯示欲改造至辯證法的唯識說之意圖。這辯證法的唯識說，不單是唯識無塵，亦非所謂境識俱泯，而求境識俱泯俱立，是所謂性具的唯識說。强調唯識說的知禮說：若說唯識說，一見，雖好像是矛盾的，但從立脚於維摩經無住辯證法的知禮精神說，毋寧這是當然的。他的唯色說，又應是無住的唯色說。那唯色說，不是對唯心說的素樸的實在論，唯識與唯色，都是所否定的無住的唯色說。不

理解這無住的精神，天臺哲學，如普寂的非難，是要被誤解爲墮於性過的。

知禮在這辯證法的唯識說之敍述中，對緣起論佛教階梯思惟的反抗，同是一種反語法之流。這無住的性格，凝集於論敵的意見中，爲溶解、脫落緊張與執著，比那意見，更故意的支持下位的意見，從這逆說的反語法發生，這是可注意的。

知禮的無住主義，不單是反語法，是矛盾的自己統一原理的展開。作爲同體依他住的無住，唯是天臺教學的獨說。所以知禮在教行錄，喝破他宗皆不說無住。

當時，如山外派，認爲華嚴的性起，是不起之起，與性具是同一的。還有把起信論的眞如隨緣不變，解釋爲性具的。還有認爲：不以性具之談，區別華嚴天臺兩學派，其理由是不充分的。在這時候，作爲同體依他住的無住實相觀，眞正是更表現出性具說之辯證法的性格，以之而斥山外派對性起哲學的辯護，是十足有力的論據。

第三節　生身尊特

一　論諍的發端與知禮的根本立場

所謂生身尊特的論諍，是以無量壽經阿彌陀如來爲主題而論諍的：卽阿彌陀如來

，是八萬四千相的生身卑劣相呢？抑巍巍堂堂的報身尊特相呢？天禧五年（一〇二一），知禮撰述觀無量壽經疏妙宗鈔六卷，說阿彌陀佛的八萬四千相，爲報身的尊特相。在他門下，半生扶助師說的仁岳，不服這個說法，以三身壽量解、難辭，贈於知禮，懇切請求改訂妙宗鈔的謬說，知禮不但不肯改訂，更製料簡十三科，而明仁岳之非。在這料簡十三科的前後，仁岳退出四明，去一先慈雲遵式的武林天竺寺，在此著十諫書，再度諫勸知禮，知禮又以解謗書對，最後，仁岳撰述雪謗書，各各固持自說不止。天聖六年（一〇二八）正月，以六十九歲而入寂。晚年，約七年的知禮，一方面多臨病床，一方面與愛徒仁岳，交相論諍這問題，生前不得和解之機，而就入寂，眞正可說是感慨甚深！努力與山外派、禪宗、華嚴宗等思想抉擇的知禮，在有生的最後，不得不與其負託最重的仁岳，作爲論敵而抉擇。料簡十三科、解謗書，或撰述於入寂的前年。金光明經文句記，被收錄於四明教行錄中。在致崇矩的書簡等，與山外派及禪宗的子凝對論，所見於諸著的，已沒有悠揚的態度，失去愛徒的老學者的悲痛風貌，在此可謂完全表露出來了！

所應注意的，這論諍，在表面上，雖以觀經阿彌陀佛相好爲主題，但本質上，是

以法華經主釋迦生身三十二相與華嚴經主毘盧遮那佛十蓮華藏世界海微塵數相好即藏塵相的優劣問題爲中心，以致引起華嚴天臺兩教學的優劣問題。比較三身壽量解、難辭、料簡十三科、十諫書、解謗書、雪謗書時，這問題到後來，是就變成表面的姿態了。

成爲論諍之發端的，謂於觀經疏妙宗鈔第五，明第九佛身觀，在註眞法身中，以八萬四千相爲尊特相的這點。可是，爲了正確理解以此八萬相爲尊特相的知禮主張，不得不先知道他的佛身佛土觀。他在妙宗鈔第二，詳述法、報、應的三身，應在同體三法的關係上加以理解：謂示色是應身，所證名爲法身，能證名爲報身，強調三身與三德、三佛性等，同是非縱非橫的。於是，引用起信論的事業二識，謂事識所見的佛身，雖是應身，但業識所見的卻是報身；常身雖是無量而通三土，無常身的分齊相，唯通同居土。在卷三更主張說：同居土、有餘土、實報土、寂光土的四土，各論橫豎。四土，不是階梯的差別，相互具有其他的三土，是互具互即的。關於三身、四土，知禮解釋的根本立場，是諸法皆總的論理，是理事兩重總別的實相觀。所以他在這書，才展開寂光有相說、蛤蜌六即說。因此，先述起信論事業二識的援用，決不是由於

唯心論的原理。在本書卷第四，特別將唯色說，誇爲天臺獨說。不管在什麼地方，都示意圖防範階梯思惟的侵入。淨土的依正，可互性具上下、優劣，這是性具哲學的當然結論。

二　仁岳的異義

仁岳的三身壽量解、難辭，現在都已不存，若據他在天笠寺所撰述的十諫書看，他向天笠寺移住以前，妙宗鈔的第二版，已經刋出。其時知禮，對三身壽量解及難辭的答覆，如大家所知道的，是增補料簡十三科。今妙宗鈔第五卷的問答，卽相當於那個，由那可知仁岳的異義。現在示其大略如次：

觀經阿彌陀佛的相好，雖只是八萬四千相好，但華嚴經說十華藏世界微塵數相好，兩經所說的優劣，有著天地的懸殊。八萬相，是小乘所見的生身相。由於相的多少，報身相與生身相，是應區別的，但引證事業二識，這是不恰當的。一方面觀劣應身，一方面說與法身或自受用身相卽，雖則是可以的，但說劣應身與尊特身的相卽，那是不可以的。尊特身，若現起是有，若不現起是無。佛身相的不現起，唯見不空，這是主觀方面的活動，不能觀尊特相的事相。坐華王身，具微塵相，雖是尊特，但三十

二相的老比丘形，是生身，所以生、報二身，由相是可區別的。

原來，智顗在觀經疏的開頭，說佛是所觀勝境，託彼依正色心而修三觀，而後始顯三諦之理，乃是他的本意。八萬相是生身，這豈不是修觀成就而理被顯時始見藏塵相嗎？假如定此，八萬相，是分段生身相。且在觀經，雖是八萬相，但在般舟三昧經，是三十二相，並非限定爲八萬相。尤其在大本，說有「生彼國者，皆悉具足三十二相」。彼國土人民，既具三十二相，豈非爲示佛身超勝，而特說有八萬相嗎？

對妙宗鈔，這是仁岳異義的概略。他的主張，始終唯拘泥於相的大小，這點，有其顯著的特色。而這，亦是後來屢爲知禮之所指摘的所在。仁岳的態度，基於如下的根據。卽法身與應身的相卽，雖說是可能的，但應身與報身的相卽，是絕對不可能的。法身是法性，報身與應身都是法身之相，所以在兩者間，當然有大小優劣的不同，決不可說是同一的。退出四明後的仁岳，完全背於山家的立場，在三諦中，說起事理的差別，主張空、中唯理，三千唯假，與神智從義所說相同，關於圓融三諦，從天臺傳統的解釋脫離出來。今將三身說爲性相差別，也背於智顗及知禮不縱不橫的三身立場。住在四明時代，這思想，已在他的腦海中活動。這思想上的根本不同，促成知禮

、仁岳加深分裂，而仁岳亦終於從四明退出。

三　論諍的始末

在料簡十三科，知禮首於天臺，主張生身相與尊特相，不是由於相的多少，而是由主體方面的感應來區別的。藏、通二機，雖見生身，唯通教機，但觀空的，是見生身，觀不空的，見尊特身。專以尊特身爲對象的，是別、圓二機。觀無量壽經，因爲是圓頓經，所以能觀是妙三觀，所觀是妙三身。引起信事業二識的，不獨智顗，即在此論本身，亦明瞭的區別生身與尊特。由事識時，不現報相，唯示粗淺之相，於業識，不獨觀報身，亦觀應身相，而說一切分齊是無分齊。即使沒有如來的現起，由加被力，而於劣身不取分齊，亦有常於三十二相而觀無邊尊特的。說從劣辨勝的開權之妙，是法華經的特有精神，而法華經主的三十二相，唯是生身即法身，若不具尊特，法華的圓佛，完全不過如太虛的虛無。這樣，三即一的佛身觀，是就不得成立。泥木之像，尚可說是性具三身，三十二相性具尊特相，毋寧說是當然的。何況八萬相，是所觀的妙境自體，此外，不以別觀藏塵相爲終結的目的。同是尊特相，由藏塵相而得益之機，就示現藏塵相以應，以八萬尊特相而得益之機，就示現八萬尊特相以應，又由

機而現起三十二尊特相，這都是基於悉檀的因緣。

華嚴的藏塵相數，不管多大，都是兼別，所以帶有修成的性格，觀經的八萬相，完全是圓頓相，所以無非性具。

至於仁岳的十諫書，兩者的見解，是就完全對立了。在料簡十三科，知禮主張：由於權、實二理，空、中二觀，事、業二識，是可區別生身相與尊特相的；今仁岳說，相的大小優劣，究竟不可混亂。法身雖是無相，應相有大小、上下。應於染淨的同居土，是生身，應於方便土、實報土的，是尊特報身。

如知禮說：依據別、圓的業識，猿猴鹿馬都是小相，雖不現起大相，但往往變爲舍那尊特。如據起信論說：凡夫二乘心所見的是應身，從菩薩初發心到究竟地所見的，就是依於業識所見的是報身。

賢首雖以此菩薩爲十解以上，但在天臺所判，是圓教初住以上。因此，業識所現，是華嚴所謂華藏微塵數實報無障礙土之身，不應是丈六三十二相。

知禮對這撰述解謗書，華嚴經主的藏塵相與法華經主的三十二相，其優劣的問題，從此就表面化起來。所以知禮在解謗書的開頭，指摘仁岳的論旨，是侮法華，美華

嚴，昌增減二謗的。

彼（中略）以法華開權第一之身爲劣應，此減謗也（中略）。以華嚴兼別之資爲尊勝純圓，以二酥付帶之容爲超特絕妙，此增謗也。

今述解謗書的大要如此。

垢衣內身是瓔珞長者，爲法華經絕對開會的精神。若把這個解釋爲「昔服瓔珞，今著弊衣」，那不過是相對開會而已。開丈六垢衣的卑劣相而爲瓔珞長者，在此，實有法華開會的眞髓。因此，在主體上，若是中道感應，丈六卽是尊特相。佛現起高大身而示尊特相的固有，然以尋常身而示爲無邊際的也有。因此，現起九界差別之形，而不持有尊特名號，無不是尊特之義。所以華嚴的十身舍那，亦是業報身，不能定說不收於猿猴鹿馬之中，後者雖然亦是報身，但不能決定說不是尊特。仁岳的謬誤，基於相與性的區別。凡是圓理，性具三千，亙於始終，是不變的。凡夫及藏、通之機，認爲佛相是外來的，所以給與相的分齊。這是應身。別教之機，知佛相是唯心所現，假定待於緣修，理性完全不得現成。報身，是爲別機所現的。唯於圓頓機所現的佛身相好，相相互相卽性，而是諸法實相。說生身卽法身是可以的，說生身卽尊特是不可

以的。理雖無相，事用有相，認爲不能混同生身與尊特的，可說是無視十界互具百界千如的原理。說生身卽法身，非卽尊特的，通教的幻有生身，卽但空的法身，可說是同一的，謂於應身相中，可觀得法身相，是乃不知涅槃經二鳥雙遊的原理。現成這二鳥雙遊，假定不是中道感應，則藏塵相亦不得是尊特的妙相。本來，生身相與尊特相的區別，約教與機，是可區別的。雖則是華嚴佛，但未必是藏塵相。若見昇須彌山頂品菩提樹下的身相，那就容易被知道了。這是應身佛的相好，若約別、圓之機與教，其應身相卽是尊特相。因藏塵相，不一定座華王臺及色究竟天的受職身。法華佛的三十二相，雖不是巍巍堂堂的大相，但由觀得法身具相的圓機，是尊特相。摩訶止觀亦說：三十二相、八萬相、藏塵相，皆由別、圓一實的道品所修而發現的，反之，不約教觀的原理，唯說生身小相、尊特大相，是不當的。

若說觀經的依正，是圓人的業識所現，則此依正，成爲實報土的依正，同居土的依正，豈不是沒有了嗎？於是生起這樣的疑問。八萬相，雖是尊特相，但是同居土的身相。對這，華嚴的藏塵相，是同居穢土的身相。何者？謂迦葉佛滅，有釋迦佛興，釋迦佛滅，有彌勒補處。結果，固執無相時，無視性具之義，徒拘泥於佛身相好的大

小，不能把握其相好大小，優劣分起的根本。這是解謗書的大要。知禮於此，極言華嚴的藏相，是同居穢土的身相，實是應加注目的一點。

最後，就雪謗書的內容一言：本書，首於解謗書，把知禮的主張，分爲如次的五項，對這五項加以反論。第一、法華的開權顯實，是以劣應爲尊特；第二、彌陀八萬相，是他受用報身；第三、圓教凡外，亦由業識而得見佛；第四、安養生身，是丈六相；第五、法身是有相。

對於第一，仁岳作如次說：體是實相無差別，用有差別。法身是體，尊特與生身是用。作爲這權用的佛，如約十界分別：華嚴的瓔珞身，是佛界的報身，法華的弊衣身，是人界的報身。約相應，是有差別的，若無視這個，東西南北的秩序，也就沒有了。彌陀的八萬相與釋迦的三十二相，都是同居土的身相，同樣是隔別不融，其身亦是有差別的。較之報身尊特相的沒有分齊，這個有著無限的不同。然尊特相，原有二種：一是所謂藏塵相，若有機緣，即在下二土，亦是應現的。二是生身現起的尊特相，在三十二相之上，顯示無分齊的性格。然後者唯在同居土，在上二土是沒有的。即在方便、實報二土，因爲沒有異質，所以唯見藏塵相。因此，生身與尊特，常是可區

別的。如所易知：承認在這生身有尊特相現起的仁岳見解，與三身壽量解及十諫書比較時，顯示著有很大的變化。這由假借知禮的論難，而被推定爲無有疑義。

這思想上的變化，由第二項的見解，亦可明白的看出。仁岳在此，辨明觀經的佛身，至今主張是生身的，是作爲妙觀所託之境，決非意味觀成就時，唯是生身的現起。這思想，在三身壽量解，雖說已被所見，但在雪謗書，始屢次的强調這個，明顯區別觀經所顯的佛身與所託的佛身。所謂生身，不過是約後者而說。然八萬相是生身相的這意見，依然强硬的被主張著，絲毫沒有什麼變化。在此，約相好、光明、壽量、位、華座、菩薩、諸佛淨土身、觀經疏、十疑論、輔行的十項，論證卽使生身亦有四教，小機見小，大機見大，彌陀的八萬相，屬於生身。爲避煩瑣，今始從略。

關於第三項，仁岳作如次說：起信論說：粗中粗，是凡夫境界；粗中細與細中粗，是菩薩境界；細中細，是佛的境界。起信論說，凡夫二乘，依於事識而見應身。這是就粗中粗一往而說的，其實，菩薩斷見思後，並不是說永久沒有事識的，何況別教初住以前及圓教外凡，因爲見思未斷，所以決不能觀業識所現的報身。事識，究竟是六粗的總名，業識，是三細的別號，在三細中，是最細的。若無明沒有斷的時候，業

識完全不能與其對境的報身相對。因此，地住以前，由於事識，另外亦是可以見到應身的。

關於第四項，仁岳更作如次主張：妙宗鈔以來，知禮爲示八萬相是報身尊特相，不得不規定生身的常相。在必要上，觀經以外的諸經，多說彌陀的生身常相，如小本的「彼土蓮華大如車輪」；大本的「彌陀浴池廣四萬八千里」；或般若的「阿彌陀佛三十二相」；更引證觀經第十三觀說：「生西方者，先當觀於一丈六像之丈六像」。這些都是顯示阿彌陀佛生身的常相。然這是矛盾的。何者？在妙宗鈔，主張圓人不以身的大小區別生身尊特，而是以不空妙觀爲基準的。今特說八萬相是非常相即尊特相，而不得不從其他諸相區別出來，這是不可解的。於此，作爲知禮所謂生身相而被舉的身相，不是生身相，而是彌陀隨機化現的身相。生身相者，所謂八萬相海，因爲不是小心及下品所堪，所以爲欲引誘他們生於彼國，聞法得益，華開之時始觀眞身。因此，以這隨機化現的身相爲生身相，以八萬相爲報身相的論據，是不怎麼恰當的。高不應當批判觀經，低不應當貶視華嚴，如是，知禮始不會像其他的人，犯有增減二謗的過失！

至於第五法身有相，則是極力反對，而主法身絕對是無相的，因爲有相，是屬應身及他受用身。若約相卽，可說同是有相，同是無相。如約性德說，法身雖具應身之性，然而法身不有應相。如摩尼珠具雨寶之性，因爲要有此性，然後才可雨寶，但所雨出來的寶，已不是摩尼珠。因此，不得不說法身是無相。若一向强調法身，則如華嚴所說的如來，必然不是以相爲體，而只可以說爲「但是無相寂滅之法」。法身無相之無，不如小乘但空的虛無，是本具現象之性的大乘空。因爲法卽是應，所以全是無形而現形；因爲應卽是法，所以一方面展開諸相，而另一方面又是無相。在此，仁岳痛烈論難知禮的法身有相，認爲法身無相，才可說是山家的眞正傳統，而且詳引龍樹、南岳、天臺、章安、荆溪之說，以爲論證。

四　批　判

賢首在華嚴五教章，已說所詮差別，於中，設佛果義相一段，宣說三十二相是小乘及三乘的佛身相，爲一乘教的法身相，是十蓮華藏世界海微塵數相。這宣說，爲後世永示華嚴哲學優越的一論據。這學派的學者常是以此而自負的。知禮在其一生當中，所進行的幾多論諍，經驗到最深刻的苦惱的，恐怕是這生身尊特的論諍。在知禮的

腦海裏，據我們所推察到的，卽常對這藏塵相，如何使他與法華經主三十二相相抉擇，爲唯一的課題。

在解謗書，知禮對仁岳說：「汝在延慶院中對二百僧面云：日可冷，月可熱，若言法華及觀經佛是尊特身，無有是處」。從所說的這話來推定，可知住在四明中的仁岳，已公然否定法華經主的尊特相了。妙宗鈔的撰述，雖是天禧五年，但據四明法智尊者實錄說：知禮七遍宣講觀無量壽經疏。仁岳與知禮，在思想上的傾軋，我們認爲在這以前就已存在。

今概觀兩者論諍時，在我人的直感上，覺得知禮始終一貫的，堅持天臺根本傳統的性具立場，而其部分所說，卽使是有多少難點，但常欲徹底的站在諸法皆總與同體三法的立場。仁岳，唯拘泥於佛身相好的多少、優劣，是以在他所說之中，而爲天臺學徒色彩的，可說是很少很少。部分方面，知禮的立論，不免有幾多無理及困難，爲吾人之所發現：第一、觀經疏，在那自體，明記阿彌陀佛的無量壽，是有量的無量，而他却主張是無量的無量。仁岳抗議說：假定這樣，觀經疏中，爲什麼說有量的無量？於解謗書辨解說：謂由結合有量與無量的相反規定，而示彌陀的圓妙三身。不管怎

樣解釋，都被感到無理。第二、生身相與尊特相，不是相好的多少，是由觀佛主體的眞中感應有無而決定的，主張性具尊特，從他根本立場看，毋寧是當然的，但極端主張那主體立場時，如從起信論援用事業二識，不免有主觀主義的傾向。業識所觀，猿猴鹿馬，亦成藏塵相。本來，知禮的主體主義，不單是主體主義，是在主卽客，正報卽依報這實相論上的立場，但無視相好多少主觀主義的傾向，於此强有力的表現出來，是亦不可否認的事實。反之，仁岳所說，雖都是關於佛身相的批評，但彼欲從天臺教學的原理，給與佛身論體系的熱意，我們是絲毫看不出來的。而所謂法身無相，如所見於摩尼珠的比喩及理總事別的思想，完全是顯示了他向山外派及華嚴立場的轉變。尤其是摩尼珠比喩的解釋，從這時代起，仁岳所傾倒的，與華嚴學者子璿的見解，可謂是同一軌的。因此，仁岳唯固執藏塵相與生身相大小優劣的區別，而不想從天臺哲學的立場，顯示原理的展開。在此，仁岳的主張，是我們感到不滿的所以。仁岳雪謗書說：

謂無身勝故法勝，身劣故法劣。

佛身相的優劣，必不意味法的優劣。不費心機的仁岳態度，知禮在延慶道場的學徒，

開始給與他多大的反擊，這是可以想像得到的。在解謗書中，山門學徒，爲扶助知禮的主張，無法搜檢天臺大師的論著，乃從其他方面，發現有力根據，卽維摩經玄疏，說法華唯現尊勝之文及在宅內集國王大臣，卽是法華現尊特身之文。由於這一發現，乃確信法華開會的原理，才是顯示垢衣內身是瓔珞長者，老比丘三十二相卽是巍巍堂堂藏塵相的根據。

知禮於生身尊特的論諍，對天臺性具哲學的傳統，眞正持有不動不搖的信念，而且熱情溢溢的展開其主張。不得不與恩師袂別的仁岳，自有他的一番苦衷。同時，在絢爛的趙宋天臺之華的歷史舞臺上，他亦不得不在這齣劇的場面，扮飾一個重要的角色！

第七章　對山家教學的批判

第一節　仁　岳

一　山家的嚴格主義

爲與山外派及華嚴宗作思想上的抉擇，而徹底探究天臺實相論極相違方面的，不用說，知禮的功績，的確是很大的。統紀卷八說：「凡章安、荆溪未暇結顯，諸深法門悉表而出之，以爲駕御群雄之策，付託諸子之計」。這眞正是至理名言。然因太過重視天臺實相論的特異面，於是知禮的教學，乃產生一種偏狹的嚴格主義。

尤其爲救天臺教學的衰頹，亘於教觀二門，對天臺的正義，給與完備理論，以嚴格行儀統率一宗的知禮，在其會下，五百門人，莫不對他表示高度畏敬。然知禮的偉大壓力及彼教學的嚴格主義，不能貫通佛教諸宗，無視極相順面，到最後，完全支配於學究，不免少有無理之點。

雪川仁岳（——一〇六二）及神智從義，本來是屬山家系統的學者，但因不滿山

家教學的嚴格主義，後來終於從山家系統脫離出來，不獨如此，且成爲山家教學的論難者。所以後世指他們爲天臺的異端。不過，統紀雖說：「仁岳背宗，從義破祖」，但仍編入雜傳之中。又釋門正統，不獨將晤恩、智圓、慶昭等，所謂前山外派諸師，很寬容的編在荷負扶持傳中，就是仁岳、從義，亦編入扣擊宗途傳中。

如此，仁岳、神智，雖常作爲異端，而被史家冷落，但他們的教學，對山家派來說，並無什麼遜色。尤其山外派與山家間，因爲沒有師資的關係，所以得自由的以華嚴、起信的思想，解釋天臺教學，並與山家學派對立。仁岳從知禮的山家學派脫離出來時，深刻的推究思想上的轉換過程。

從知禮嚴格主義所發生的教學上的缺點，使他們對山家，不但是異端者，而且是批判者，所以關於仁岳、從義的教學，我們有重新公平考察的必要。統紀評論仁岳，尚且說：「若鑒之以佛眼，則聖賢弘道，互有抑揚，豈當定其優劣？如調達、波旬，皆以大權示現邪見，詎可以俗情裁量之耶？是知議淨覺者，當以此意亮之」。

二　退出四明的原因

仁岳退出四明的原因，古來舉其與同門廣智，曾作觀心觀佛的論諍。仁岳主張：

當觀佛時，攝佛歸心；廣智則要求攝心歸佛。就這論諍，知禮以約心觀佛而予裁決，仁岳不滿這個裁決，遂拂袖退出四明。

然仁岳退出四明的根本原因，我認爲有從另外方面考察的必要。他退出四明的前後數年，知禮與仁岳間，已在不斷作著生身尊特的論諍。這論諍，在表面上，雖以觀無量壽經的阿彌陀佛，爲八萬相的生身佛，抑爲報身的尊特相，但根本上，則是華嚴經主舍那佛與法華經主釋迦佛，孰爲優劣的問題，亦是華嚴、天臺兩宗面目的問題。

以後，住在四明延慶道場的時候，他已不是知禮教學的追隨者，關於這點立證，所見是很多的。尤其是執著報身與生身相好的區別，謂與小乘及外道的斷見相同。對知禮的非難，雪謗書的末尾，辨明法身常是無相，若說有相必是應身。然這法身無相，自白是多年來的堅固信念。如說：「仁岳頃年聽次，常立法身無相，群學以爲謬說，反謂不知理具之義」。其根據，是羅什門下道生的法身無色論。

這實是大膽的宣言！因法身有相，在當時山家派，可說是金科玉律，亦可說是鐵則。知禮在指要鈔，所說法身說法，亦云法身有相。又妙宗鈔强調說：法身寂光，不是太虛無一物，有金寶、華池、瓊樹，是有相的身土。

智顗說十界互具及說修德相貌在性德之中；湛然特別說理具三千；知禮等，對照天臺古來傳統的性具說，認爲仁岳的法身無相說，已明顯的從山家立場脫離出來。如仁岳自白：延慶道場的同學，批評仁岳不知性具之義，亦非無理。

然對山家教學不滿的仁岳，不得不說是對性具說發生了懷疑。在前別理隨緣十門析難書中，對子玄而扶助知禮：謂起未必具，若一理隨緣，九界須破；具必有起，即三千隨緣，亦一法不斷。於此，仁岳對華嚴的性起說，誇稱天臺性具說的優越性。然而不久，他對性具說，已抱很大的不滿。

據釋門正統及統紀說：仁岳，不單是知解人，而且頗重禪定，頻耽宴坐，逢著教學上的難關，如欲得到解決，唯有求於禪定。統紀又說：四明門下，「乘舟行水，偃臥舒足，豁然自得，若拓虛空，檣爲之折……後復與十同志，修請觀音三昧，因疾有間，宴坐靜室，恍如夢覺，自謂向之所學皆非」（統紀二一）。

又釋門正統卷五說：「凡十餘年，悉其蘊奧，乃日學解不如射行之著明彰信也」。如從這些記錄推察：仁岳住在四明修學時代，認爲山家教學，徒是煩瑣，因而欲從活潑潑的行證中遊離幾分，特別重視禪定。依彼說：諸法的差別相，即實相眞如的性

具，理說，從實踐的立場，不得不疑惑。因性具說，若誤一步，卽成素樸的世間主義。

與十同志修請觀音三昧後，仁岳頗有感慨。釋門正統卷五說：「深悟向之所學，皆非知見超達」。所謂非知見超達這話，仁岳對山家性具說的不滿，已經到了什麼程度，於此可以概見。

三　實相論

仁岳離去四明的延慶道場，其時期，不能確實推定，大概是天聖三年十月或翌年十月。假定是天聖三年，則彼示寂的嘉祐七年，是三十八年後。然仁岳爲學者的活動期，是屬退出四明之後。事實上他的許多論著，差不多都是退出四明以後所撰述的。

住在四明時代的仁岳，支持知禮的別理隨緣、妄心觀、法身有相、理毒性惡、色具說、蛣蜣六卽、理事兩重總別等的諸說；到後來，除了別理隨緣與妄心觀，其餘悉皆否拒，而左袒山外派所說。然別理隨緣與妄心觀，在本質上，與知禮見解，也不同一的，是依山外派的唯心論解釋的。然如嚴密的說：仁岳完全是從反對走向反對的。

後來，他所撰述的著作，本是很多的，但差不多都已散失不傳，現在所存的，只

有十不二門文心解一卷、楞嚴經集解熏聞記五卷，可以作爲代表。被認爲是仁岳學說集大成的義學雜編，現在已經不傳，這是最可惜的！在可觀的山家義苑之辨岳師三千書及宗印的北峯教義三千章中，比較的被詳細介紹批判，所以還可窺知他的思想大略。今以上述諸書爲主要資料，看看他的學說究竟如何。

說天臺的三法說，有川字型與合掌型的二類型，雖是仁岳，但後來仁岳的三法說，則以合掌型爲根本原理。他把三諦，分爲理事、體用、權實，在階梯上給與位置，是非常明瞭的事實。然以合掌型的三法說爲根本原理，則仁岳對天臺性具說，亦不是山家的解釋，可說是當然的道理。如北峯教義卷一所介紹：仁岳認爲性具與心具，是同義異語，與華嚴的心造是同一的。即約理說造，是觀音玄義的性惡說，約觀明具，是止觀的心造說。仁岳謂智顗在止觀明觀不思議境的理具時，曾經引用華嚴心造的經文。依此，主張智顗所說的具與華嚴所說的造，本是同一原理。不久，乃欲融合性具與性起。十不二門文心解中嘆爲：

> 傳今山門之教者，確執具義，彈斥華嚴起信宗師，圓滿無解，謂者有一何傷乎？彼宗法性，圓融具德，眞如隨緣，即義潺然，但未如天臺，委示理具善惡之

性，抑同別教，殊昧通方。

於此，如說殊昧通方，可知仁岳後來，專立於極相順的立場。視性具說與華嚴的心造同一，因而，仁岳的實相論，與山家見解不同，自是當然的道理。仁岳在論三千書中，對知禮的指要鈔，曾經加以論難。今依山家義苑，見其大要如次：

止觀說三千，因爲止觀是以宣說觀法爲目的的。別無實相本具三千。因此，主張理具三千的，是謬說。三千，唯是心性所具的俗諦之法。知禮說理具三千，乃不理解三千是所立法。理具三千是所立法，等於以三千爲無住本。即使斷無明，理體仍然本具三千，則具義能否成立，自然成爲一大問題。然因不說差別即平等，即義亦是不得成立的。智顗在第一義中，亦說一法不可得。因此，實相必然是無差別的。

四　首楞嚴經與仁岳

退出四明後的仁岳，最注力的，是首楞嚴經的研究。宋代的禪，在華嚴天臺諸學派，首楞嚴經的研究，自然是極爲盛行的。關於天臺，是晤恩的門人而與源清同門的洪敏，有楞嚴經資中疏證眞鈔六卷；源清的門人智圓有首楞嚴經疏十卷、同谷響鈔五卷、同疏解一卷；山家的知禮，於諸著中，亦喜引用此經。特別是遵式，乃是唱說楞

嚴三關的一人。

仁岳，志磐亦說：「師於楞嚴，用意尤至」。他對這首楞嚴經，寄以多大的關心，從他的著述量方面考察，是就可知他的傾倒，到了怎樣的程度。他著有：楞嚴集解十卷、同熏聞記五卷、同文句三卷、同說題三卷、同禮懺儀一卷等。不管那種，都是退出四明以後所撰述的。

見於現存的熏聞記，如上說的洪敏證眞鈔、智圓谷響鈔及華嚴子璿的主著首楞嚴經義疏注經等，曾屢被參考。熏聞記的撰述，是慶曆五年（一〇四五），自知禮寂後十八年。以此推測住在四明時代的仁岳思想，是很困難的，但智圓的谷響鈔，出於天禧四年，即知禮觀經疏妙宗鈔撰述的前年。然智圓示寂，是天禧五年的翌年，即乾興元年二月。關於楞嚴經，較彼其他的著述，無論怎樣，是那以前的撰述。因此，仁岳住在四明時代，已經通過洪敏、智圓的著述，親近這楞嚴經的思想，可說是明瞭的事實。

首楞嚴經與圓覺經，同是宋代佛教各宗所愛讀的經典。而此二經在印度的成立，自古以來，雖有不同的異說流行，但其說「眞精妙元、性淨明心」時，頗有特色，不

獨驅除深淵精緻的理論，且其說法的內容，排斥抽象的思辨，眞正直參眞精妙元，因爲這點關係，唐末五代以來，駸駸乎不斷發展，到宋代，達於極盛，然而這是由於禪宗學派被愛好的緣故。

宋代天臺，關於楞嚴經的研究，必須俟諸別論。由於華嚴、天臺，對本經的研究，不獨促進禪宗的傾向，卽這些學派本身，種種問題的解決，亦欲在此經中去求。

如從楞嚴經說，此經解決當時華嚴、天臺兩學派，特別是解決華嚴的難點，可說是具有很大價值的教說。卽清涼大師澄觀，將性起法門結合荷澤禪的靈知不昧的一心，圭峯宗密，幾乎合致頓、圓等，華嚴與禪結合的歷史，可說是很深的。華嚴學派，當其說法界緣起時，賢首以來，很盛的適用起信論。

然就起信論的無明忽然念起，賢首不了眞如平等的一義，說明根本無明，是最極微細，且無始無前，所以不約時節。在賢首的這解釋，無明染法的現實世界，不唯斷這迷妄的世界，且就這根本無明的成立，而示斷念的論究。其後，卽在圭峯及子璿，說到起信論的忽然念起，依然不是賢首解釋的進一步。這問題，依華嚴學派說，沒有解決的問題，還是有的。然在天臺的性具哲學，如其於性惡說所明，主張於其唯一反

對者、敵對者的媒介而成立的。因而，眞如與無明，作爲所謂絕對矛盾的自己統一，當體全是的相卽。在華嚴學派，如無無明，客塵煩惱亦無，所謂體內權，卽法性自己疎外而性具。因此，在天臺，無明爲眞如法性所性具的，不管於事於理，都作爲不可缺的契機而被承認，所以對虛妄的現實諸法世界成立的問題，給與適當的解決。因此，華嚴學派，將這問題的理論解決，澄觀及圭峯，試把天臺的性具哲學，悄悄的援用於性起體系中，不以別的方法而解決，以期無違於最高的希望。然今楞嚴經，充滿這希望，且提供絕好的論理，因而被熱烈的歡迎。

在這經中，實相，是眞精妙元，是性淨明心，「云何忽生山河大地」？富樓那等反覆執拗的發生這樣的疑問。如來依理論與實踐的二門，說爲「妄想發生非本來有（中略），若悟菩提，則妙圓明本無所有」（卷八）。煩惱是客塵：客者，如投寄旅亭的旅客，以不住爲義；塵者，與搖動於虛空的塵相陽光共霽，使憍陳如說爲如虛空寂然之義（卷一）。特別是聽到法性的圓明，偏偏要問山河大地的忽然生起，因而被叱斥爲：如眚翳人見空中花，如夢中人見虛妄境等（卷四）。經說的全體，依無明染法現實根源的生起，而貫徹始終的破析思辨。

觀此屬於緣理斷九的乃至菩提卽菩提的禪宗思想系統的經典，仁岳同年從天臺的性具說遠去，不得不說是當然的結果。

第二節　神智從義

一　廣智系的學風

知禮的門人，雖傳有五百，但彼寂後最活躍的，是廣智、神照、南屏的三系統。廣智的系統，尤其是有力。廣智、神照、南屏，都是知禮門下的高足，更與山外派及諸宗對抗，努力於山家教學的確立。其學風，未必相同。特別是南屏與廣智，教學研究的態度，是都不同的：南屏，著實祖述師說，肅肅固守祖文；廣智，比較上，有以理長爲宗的研究態度，對於祖文，帶有幾分自由解釋的傾向。

據山家緒餘集卷中，圓完修性離合論說，可知兩者修性三法的解釋，是不同的。南屏解釋爲：性中之性，起修中之性，性中之修，起修中之修，是全性起修的眞義。廣智反之：謂全性的法身，不獨是修中之性，修中之修，亦是觀照，解脫。不然，性唯起性，修唯起修，修與性成爲別體，卽義不得成立。可說性中二修是性，修中全體

是修。

天臺同體三法，雖有開合二面，但特重視開的一面。如從知禮的學說看，南屏的解釋，是合師說的。對這，廣智的解釋，則著眼於三法的合面。如徹底的論這問題，不獨三法說，即性具說，乃至實相論的全面，在思想上，都有大大的轉變。然廣智，在思想未轉變前，明道元年，時靈芝仁岳致書給他，謂三千是心性所具的俗諦法，在中道實相中，是不可有差別的，請他反對知禮的見解；可是當時的廣智，不特不接受這請求，反而支持知禮的學說，且欲說服仁岳，不要反對知禮。

廣智在進步的學風中，什麼時候有了這思想的轉變，實是值得學者所當注意的。所以廣智的門人，繼忠的弟子，有神智從義，在很多論著中，對山家的教學，進行嚴重的批判。

二　性具說的界限

統紀二一論從義說：「神智之從扶宗，視四明爲曾祖，而於有所立義，極力詆排之，去乃翁已五十年，其說已定，而特爲之異，破壞祖業，不肖爲甚，非同當時孤山淨覺，一抑一揚之比也」。比之智圓、仁岳，對於從義，統紀的論難，確是很猛烈的

。

回憶仁岳批判山家教學時，完全出於穩健的態度，反之，從義自眞向堂堂的下這批判。然其所說，以透徹的理論之所形成。不獨山家教學，華嚴、法相、禪、道教，無處不欲開顯天臺實相論的本義，因而顯著的表示了他的崇高抱負。從義，不單是山家教學的批判者，他要糾正山家教學偏狹的傾向，而恢復智顗以來眞正天臺的傳統。所以止觀義例纂要卷五說：「近來山家學者，見余論難知禮，雖有嘲笑余之學說無有師承，然余以智顗爲師，以止觀爲所承法。以余觀之，山家學說，殆無何等師承」。據此，那由知禮所指導的山家教學，已明白的從原始天臺的根本精神之所逸脫。

然從義所說原始天臺的根本精神是什麼？今就性具說，檢討他的見解，自然就很明白。首先，從義以金錍論的用語，把天臺所說的法門，分爲性體、性量、性具的三類。如三大部補注卷六說：「一家所談法門：一曰性體，此當正因；二曰性量，此當了因；三曰性具，此當緣因」。如說性具說，被認爲古來天臺實相論的根本原理，是則所謂「具之一字，彌顯今宗」，正是指此。因而山家教學，性具說，尤其是當作金科玉律的最高原理而被尊重著的。

然如上說，從義主張：性體相當於正因，性量相當於了因，性具不過相當於緣因而已。

又若配合三諦：空是性量，假是性具，中是性體。這三法門，如不有機的完備，不得說爲圓滿的教學。四教義集解說：若說性量法門，不說性具法門，則墮於小乘的偏空。雖然如此，若唯反對偏重性具法門，則實相如世間的色法，不外是實體的存在。唯諸宗不說性具法門，這點，與天臺實相論，是不同的。然如山家教學，固執性具說，亦是不當的。何者？因唯固執性具，而無視於一切空的一面，則於天臺教學的三門中，偏說一門，不說性量及性體的二門，這怎麼可以？

前引三大部補注文，續如次說：他宗法性的教說，很多通於天臺教學之性量及性體二門的。何者？因他宗說法性眞如，等於虛空。但因他宗不說性具，所以就爲天臺學者之所破析。然天臺學者，唯以談具爲能，亦屬不當。

體、量、具是圓教的三面，而具不過是其一隅而已。

據從義說：性具說，約三佛性，只相當於緣因；約三諦，只相當於俗諦。不說具爲最高原理，可說是當然的道理。依彼從義，最高原理，不是性具，是性體法門。止

觀義例纂要卷四問：「若不觀具，屬何教耶？答曰：約於藏、通、別三教。若不觀具，則不識具，況識空、中」？依從義說：所謂具義，不獨不及體，且屬量的下位一個法門。是以，從義乃從天臺極說所尊重的性具說，轉變到他的性體說的立場，這是非常明白的事。

自從義教學最高原理的性體說，不得不給天臺性具說一個界限。性具說，如山家教學的主張，不是絕對的原理，是以不能不由性體說予以規制。明瞭這點，就可知道從義性惡說的見解了。依據這個見解來看，所謂性善性惡，是即實之權，不是實相自體的本具。

知禮將這性善性惡，作爲實相理體不可缺的相貌而解釋，自然是謬誤的。從義在金光明經順正記說：「性善性惡乃即實之權耳，而四明以性惡爲實相，不亦誤哉」！

據從義說：差別常常是假，空、中的理體，則一定是無差別的。於性具法門，即使力說幾多差別相的理具及性具，但性體門及性量門的理體，是無差別，是空。假定與這原則衝突，那就是越權。山家教學性惡說的根本謬誤，就在敢冒於越權。止觀義例纂要說：「四明但知性具之惡，普現色身相相宛然，不曉具惡之性，普現之本，空

中理體，亡泯寂滅。致使所談一念三千，即空假中、三身、四土、理事、體用皆有相」。舉出這些，予以論難。

智顗及湛然，決不說法身及寂光有相。然山家學徒，盲從知禮的見解，不探究智顗、灌頂、湛然教說的眞義，豈不是極爲可憐？

然主張這實體的實相見解，既被智顗警告墮於橫過，知禮亦把這個說爲性過，促起學徒的注意。然山家流的性惡說，以性具爲唯一絕對的原理。若極端强調這個，則可表現實相辯證法的構造。性惡說怎樣，如從義論難，不能說沒有向實體論思想進展的危險。

知禮寂後，山家學徒，專注目於知禮學說的探討，對於智顗及湛然的教學，反而不怎麼熱心研究，是以從義對這加以慨嘆說：

近人皆稱傳天臺祖教，及究其旨趣，乃專依四明。若聞智者、章安、荆溪綱要之言，耳不欲聞，口不欲談，心不欲思。

依於此說，山家學徒的研究態度，被充分的推察出來。在這情勢之下，從義强調性具說，只是天臺實相論的一法門，且在性體、性量二門之下，這實在是有其重大意義的

。然自從義見解看，天臺實相論的極相違面，不得不被顯著的弱體化。唯其將性具說，解釋爲實體論的思想，我們認爲是不怎麼適切的。何者？如屢所論，性具說，本與不縱不橫的三法辯證法，是同義異語。介於這建立與崩潰相反過程而展開自己的，是卽意味實相的辯證法，決非是說實體的實相，而完全是無作圓融的大乘實相論的教學原理。

三　從義的實相論

從性具說轉變到性體說的立場，從義的實相論，與山家學說對立，可說是當然的。據從義說：所謂一念三千的三千，是卽實之權，是性具之俗。然知禮不知實相理體，本來是無差別的，乃說理體事用，是有差別的，不消說，這是錯誤的！知禮光重視事用的森羅差別相，不知能具的理體，是本來寂滅。尤其是山家學者，以維摩經的「但除其病，不除其法」的經文爲金科玉律。謂於證果，唯斷除煩惱，諸法卽實相相貌，儼然實在，並且以此作爲俗諦常住說的根據。然空觀及中觀，不唯泯亡無明的染體而轉於法性的淨體，且悉遮遣十界淨穢三千妙假俗諦的事相。不唯轉染爲淨，而且泯亡淨穢三千。因此，所謂但除其病，不是除法。不獨染法泯亡，卽淨法亦泯亡，止住

於寂滅的空、中，是一心三觀的目的。因此，山家學徒，盲從知禮的性具三千說，與迦毘羅外道因中有果說，是沒有什麼差別的（止觀義例纂要）。

三千世間，唯屬於假，空、中必是無相。從義的三千唯假說，不獨與知禮及其學派的山家教學對立。智顗，以主體的限定，即環境的限定，而說色心平等的實相觀時，是其基礎原理，若與圓融三諦說的精神對照來看，可知從義的見解，已顯著的從天臺傳統脫離出來。而這，把它看成從義自性具說向性體說思想轉變的由來，是亦容易被理解的。

四　從義教學的意義

如前所說，從義對山家教學，在很多方面，是加反對的，而且他的論難，均非常的激烈。然與仁岳教學對照，他的教學，不但是有體系，而且是批判的。尤其值得注意的：從義復興智顗、湛然的教學，不能妨礙山家偏頗的宗義，要請純眞的研究天臺的教學。從從義的指示，再看天臺實相論的歷史，性具說，於智顗及湛然的教學，對知禮的確沒有支配的壓力。然於智顗，性具說，既是他的實相論重要原理，假使無視這原理，那是不能把握圓融三諦、十界互具等天臺實相論的奧義。

依知禮的山家教學，性具說，被過分的重視，教觀二門的理說，都依性具說予以規定。一看，就知這是產生偏頗的學風，可是，若如仁岳、從義，無視性具說，直接强調各宗的共通原理，卽賢首的所謂極相順面，也是不怎麼適當的。如偏於極相順的一邊，則天臺實相論的特色，是就全被忽視，而不能顯露出來。

然在從義對山家教學的批判中，可以傾聽的地方，也是有很多的。論難山家教學，忠實的祖述智顗及湛然的祖典，依於忠實的祖述，意圖天臺教學的再組織，所以其爲學的熱情，還是值得我們敬服的。從義不唯是山家教學的批判者，卽對法相、華嚴、禪及道教，亦加痛烈的批判！對法相宗，認爲他們只是埋頭於煩雜的法相及名目的研究，缺乏觀行的實踐行規。對華嚴宗，認爲他們不說性具說、圓融三諦、一心三觀等，而且在這點上，顯示天臺教學的優越，並特別論難清涼的頓頓止觀。他欲將天臺教學，援用於華嚴哲學之中。對禪宗，從義論難，是更加激烈，謂禪宗的二十八祖相承，根本沒有什麼教證存在，另外特別攻擊的禪宗的教外別傳。這時，從義注目達摩所示理入、行入的二種，謂其理入　本是藉教悟宗，決非直指單傳。又行入的四行，與天臺的止觀理念，亦是相同的。而且認爲：達摩授慧可的四卷楞伽經，禪宗的直指

單傳，完全不合乎達摩的精神！

如此痛烈批判佛教諸宗的從義，還自負天臺教學的優越，決不持有走向華嚴哲學及禪宗思想的意圖。然則他對山家教學的不滿，其根本原因究在什麼地方？與前說的仁岳思想轉變的根本原因是同樣的，卽從義認爲：作爲山家實相論的基礎原理的性具說，深深的含有墮於素樸的世間主義的危險，因而對這表示相當的不滿！

止觀義例纂要說：

四明學者皆謂：無作苦集不破者，灼然違於祖訓也（中略）。豈得專執苦集性具，便謂無作苦集不破？

他指摘這性具無作，是卽墮於世間主義理論的危險！

結論——性具思想的開展與批判

一

智顗以來，爲天臺實相論研究的重要課題之一，且永遠的繼續，以至於今論述，都還爲的這個，則無過於與緣起論系統的抉擇，這是非常明顯的事實。但應特別注意的，卽在緣起論系統的諸宗中，與華嚴哲學的拮抗，可說最爲嚴重。

南岳慧思的教學，受地論派緣起論系的影響，雖很明顯的可以看出，但到他的弟子智顗，地論、攝論二宗，儼然成爲批判的對象。可是，當智顗展開實相論時，以性具說爲中心原理，這又是值得吾人特別注意的。因性具說，如所見於相對種思想，是以辯證法的思想母胎而產生的。這就是他所說的妙法。至於十種三法、圓融三諦、十界互具、一念三千等，則被稱爲古來天臺教學的獨說。深妙法門的秘密解開，這是唯一之鍵。然性具說的成立地盤，並不是很單純的，亦不是吾人所容易推定得出的。不過天臺實相論的形成，我認爲與下所說的幾點，有著極深切的關係：法華經的絕對開會，羅什系實相論研究被重視的相待觀，特別是善慧大士不思議佛母的思想，或所見

於梁代的成實宗，從二諦主義向三諦主義轉換等。

但是智顗寂後，法相宗的興隆，以慈恩爲始，此宗的學徒，有的已在關心天臺的教學。如慈恩，從五姓各別的立場，主張三乘眞實一乘方便，對天臺實相論，予以深刻批判。但天臺宗對法相宗，幾乎沒有施以深刻的反論，僅於湛然向慈恩的反論看到一點。法相教學與天臺教學的不同，本是極爲明顯的事，所以思想的懸隔，無用兩宗的拮抗，天臺教學與華嚴哲學的抉擇，在他們認爲比什麼都要緊。賢首及清涼，一方面將法相宗所含的諸種緣起說，綜合統一在法界無盡緣起之下，另方面將天臺性具說，也攝於教學體系之中，而組織成當代無比的雄大淵深的體系，迫近天臺的重要思想理論。這麼一來，以華嚴中心原理的性起說，作爲天臺性具說的對抗原理，乃成爲學徒間所最注目的所在。

湛然處於這形勢，爲了反抗這個，乃將華嚴宗依用的大乘起信論思想，巧妙的攝取到天臺實相論中來，欲以眞如緣起說潤色性具說。然湛然教學的二重性格，在他那個時代，與華嚴哲學對抗，雖說是有益的，但到後代，也就成爲山家、山外兩派分立的遠因。

情形是這樣的：山外派，通過眞如緣起說，更加接近華嚴哲學，不久，欲從華嚴的立場，解釋天臺的法門。對這，山家派，特別是知禮，力說眞如緣起說，只可在別教給他一個位置，圓教的根本原理，應該是在性具說。然性具說，以敵對種思想爲基礎，是辯證法的論理。强調的說，如果無視於此，天臺特異法門，就將不得成立。

從智顗到知禮，天臺教學的發展，可說是與緣起論佛教，特別是與華嚴哲學抉擇的歷史。到了知禮，華嚴天臺的葛藤，達最高峯，他的一生，完全奉獻於與華嚴的抉擇。其弟子仁岳，捨棄他的讚許，左袒山外派，這從華嚴天臺拮抗觀點來看，確實是有重大意義的。

二

華嚴宗開宗以來，既極重視賢首所說的極相順，所以如有相應性起無盡原理的法門，那就不論宗派差別，都把它攝取過來。天臺、起信固不用說，乃至禪宗的法門，亦充分的採用。天臺宗方面，到後代，更尊重極相違的法門。特別在知禮，這傾向，達於頂點，他集中一切的努力，專門解明確立法門的特異面。於此，華嚴天臺兩宗的

學風，確實是有他們的不同。因而，華嚴哲學，醉心於性具說，到清涼以後，其根本原理的性起說，差不多變爲與性具說一致。緣起論系統與實相論系統，完全給與綜合統一觀。

嚴厲論難地論、攝論二宗，欲祖述智顗實相論的湛然，爲對抗清涼的教學，有不得不採用眞如緣起說的苦衷，於此可以理解。

然性具說與性起說，卽天臺與華嚴的思想世界，根本不同所在。性起說，是炳現於海印三昧之後得智審美的帝網無礙的世界觀。然性具說，是追求諸法卽實相的理論根據，而終於到達如來的性惡本具，爲始覺智的最高原理。在藝術的華嚴哲學的世界觀，有無礙圓融的歡樂，而並不滿足欲包含經驗界的叡智，唯綴成法性眞如的讚歌。從天臺學派看，這是緣理斷九被批判爲偏指清淨眞如的所以。反之，天臺實相論，終不無視九界的現實存在。九界的一切諸法之當相當處，就那麼的與實相相卽，追求理論的根據，終於到達了性具說。

於此，有天臺實相論的特色。華嚴哲學，不獨諸法卽實相，且論事事無礙，乃至說經驗界個別相的交徹相入。然其論據，在法性中，都還元個別相。於是，談個別相

的交徹相入。攝相歸性，是含有華嚴緣理斷九系統之實相觀的共通的方法論。然天臺性具說，特別湛然的修德相貌，一切在性德中，是天然自爾的。這話，在知禮所主張的理具、事造兩三千說的思想而得明瞭。經驗界的個別相，是法性性具的，所以被解釋爲：相在性的體內本具。然法性，沒有個別相的媒介，是不能展開自己的。個別相，與其說是法性的表現界，毋寧說是法性之必然的存在形相。所以法性是經驗界個別相的自體。然法性，一方面固能包攝個別相，一方面又是超越個別相的場所或寶所，所以可說超越個別。包攝面是假，超越面是空，自己於此二面，是統一點，是中。

三

當開顯實相的三諦構造時，天臺宗所依用的，是圓融辯證法的論理。天臺三法論，是這論理體系的理說。智顗在妙玄說三法妙時，特約境智行而說眞性軌、觀照軌、資成軌的三法不縱不橫。必以這三法說爲天臺圓融論理，不能明這教學體系的根本基礎。然那不過可說有關智顗所述的表面。若沈潛到他論旨的深底層，則三法妙，如後世智圓等山外派的解釋，唯是關於境、智、行呢？抑如仁岳三法的修證，唯約初住以

前，即在果位，也不是沒有三法呢？果位的三法，不是如三軌的關係，假定眞的是這見解，那是不當的。特別是在金光明經玄義，智顗說十種三法逆順系列時，將這解釋爲與境、智、行無關，亘於縱橫、因果，一切諸法皆由不縱不橫的三法而成立。知禮後來放置妙玄的三法妙段，重視金光明經玄義的三法說，就是基於這個理由。

可是，我認爲，唯以三法說爲天臺教學的基本原理，是不充分的。據智顗說：三法不是偶然的任意的三法，是作爲三軌的三法。在這三軌中，觀照軌與資成軌，是同類的契機，是爾前三教的三法觀。然據智顗相對種的思想說，在上述同類三法外，而以資成軌爲觀照軌之相對種的三法說，是圓教的獨說。我們於此，不糊塗的認爲天臺實相論，有開啓天臺教學全體奧義的鑰匙。於此，覺有天臺圓融論理的秘義，有性具說的母胎。依智顗，法華經的妙法，正是這相對種的思想。而被視爲天臺實相論獨說的性具說，更不得不嚴密的規定。即性惡說，才是性具說的眞髓，至性惡說的論理根據，是這相對種思想。

四

我在後編，曾把天臺教學史的發達，特從這相對種思想的觀點來看的。智顗，關說這相對種的，僅有一二個地方。然而我們不唯拘泥於相對種這說法。在他論著的全體，相對種思想，是到處展開的。妙玄的十界互具，不用說，於維摩經的解釋，說非種爲種的不思議種，明白是這相對種的說明。假定沒有相對種思想，智顗妙玄的思想內容，就要成爲完全另一個模樣。又如以這思想，將維摩經的無住本，解釋爲依他住，將金光明經依三諦三觀解釋等，智顗的夢想，也是不得的。

爲使智顗教學成教觀雙美的，在根本上不得不說是這相對種的思想。然古來說天臺實相論，而盡力注意這思想的，幾乎可說沒有。若無視相對種思想，則天臺性具說與華嚴性起說的區別標幟，可謂全不存在。因性具說，於清涼後，特被採用於華嚴實相原理的性起說中。後世山外派，一面屬於天臺宗，一面不得把握天臺教學眞髓的，原因就在沒有注意這相對種思想。

可是，我今對於這點，不得不作一次强調。妙玄及金光明經玄義所說三法，唯於表面所見，似乎是不可解，也說不定。支持智顗全教學的，實在是這相對種思想。假使沒有這支柱，智顗的性具說，則如普寂所非難的，不過是邪僻的奇說。妙玄的十妙

，即不可能放出光彩。又湛然的教學，若失這支柱，由緣起論諸宗壓倒的强風，恐怕也就老早崩潰了。特別是知禮，爲對抗山外派及華嚴學派，能夠不得章安、荆溪的未說，而得說法門的，乃是一心一意的負擔這支柱的。

五

相對種，是把三法說，形成辯證法的基礎。資成軌是觀照軌的相對種。三法，一方面作爲三極而自住，一方面相互維持依他住的關係。若如爾前三教的三法說，資成軌，釋爲觀照軌同類的契機，不獨觀照、資成二軌，即眞性軌也成爲同類，三軌，都成同類一相的東西。天臺宗批評如來藏緣起說及性起說，而說一相緣起者，就是指這同類三法。如約三諦說明，嘉祥讀中論的三諦偈，謂空就那麼的是假，假就那麼的是中，將三諦解釋爲同類的實相原理。這時，假對空，不在敵對的關係，是假施設的意思，是作爲空的近似概念而處理的。又約境、智、行的三法說，如爾前三教，於初心始修行，由後智而緣境，已是同類三法的立場。

然天臺所謂圓教的獨說，如從相對種思想看，資成軌與觀照軌，不是同類而在矛

盾對立的關係。如約三諦偈說，假在這裏，是作有來處理的。如約境、智、行說，行與智，是矛盾對立的關係，是處所的邪淫及非道。邪淫及非道，一面與智對立，一面由境的妙理而被統一。這，一看，雖是不可解的，但智與邪淫及非道的對立，往往包越那兩者的眞理，才是妙法。邪淫及非道，是妙法開顯不可缺的媒介契機，亦卽是這意義。如上說的善慧大士，以邪淫爲師的見解，卽相當於此。然把邪淫及非道，說爲資成軌，決不是反倫理的邪說，是天臺辯證法的極說，這如前面已經說過了。

因此，像這樣的，將資成軌與觀照軌，解爲對立關係時，三法不是合一，而是開爲川字型。於此，與嘉祥不同的智顗三諦觀成立了。

由相對種思想，天臺的三法，作爲辯證法的三極而給與位置。然如前說，天臺三法說，因爲開外有合面，所以三法，開仍是合，三仍是一。三仍是一，雖則矛盾，但以這矛盾而展開自己的，是實相。因此，約開與合的二面說，所謂天臺實相，是二極的。又統一開與合的二面，則又是一極的。若從非一非三這點說，則又是無極的。然智顗，特別重視廣說三極面，而三極不縱不橫的關係，就那麼的成爲二極說、一極說乃至無極說的基礎。

六

對天臺性具說，山外派的懷疑，以什麼爲根據？關於這點，從各方面研究，是有其必要的。然作爲主要理由之一，在先我說，性具說，有墮於素樸的世間肯定的世俗主義的論理之根據的危險！然性具說，內藏理論的危險，卽作爲實體的存在，而性具的主體，眞如及法性，被想定的傾向，也屬山外派的學者，如由仁岳及從義所指摘的，這是我們所應當注意的。

如上說的性具說，是智顗全教學體系的基礎原理。然特顯說性具思想的，唯是妙玄的十界互具說、觀音玄義的性惡說、請觀音經疏的理毒性惡說。十界互具的思想，在表面上，是說十法界的互具互融，特別在法性及眞如自體，不是强調性具九界的差別相。自然，如檢討根本思想，十界互具說，在法性及眞如，說性具九界的差別相，與理說不是沒有關係的。然智顗，在展開實相論的時候，以相對種思想，說色心的平等，不離一切法個別相的當相當處，強調這與實相一體相卽之點。

不離個別相的當相當處，卽差別的經驗界之個別相，爲實相不可缺的表現態。個

別相對實相，在否定的關係方面，雖被泯亡，但在其反面，作如此措定，展開指向的實相，是不可缺的媒介契機。於此，個別相，一面是權化方便，一面作爲實相的體內權而把握。是體內權不是體外實，個別相與實相，有必然的關係，且在原理上承認其存在意義。

即經驗界的一切諸法，如所說的物心，都是實相的體內權。實相，以一切諸法爲自己之必然表現。這從古來所常引用的鏡像比喻，可以明白看出這點。以鏡爲實相，以像爲一切諸法。鏡面與像，一方面是同體的，一方面兩者有著互相依他住之關係者，是性具說的實相論。在常識，鏡與像，被認爲別體。即在鏡面所映現的種種像，與鏡是另外的存在。因那是由鏡而映現的，所以有像出現。這時，鏡與外部的東西及像三者，都被認爲是各各別體。今據眞如緣起的思想說，鏡面自體，是本來清淨的如來藏心。如來藏心與客塵煩惱的無明合一，即是阿梨耶識，以阿梨耶識爲根本，三細六粗一切法的諸像，都在鏡面映現出來。鏡面自體，常是清淨。然染法諸像，因被覆於無明塵垢而映出的，所以依於鏡面，沒有何等必然的關係。

說一切法的性起圓融，雖爲華嚴，但並非不越性起唯淨說的界限。又如禪宗是屬

實相論系統的，因爲特別强調本無煩惱，所以經驗界的妄法，更不得不從實相遠去。

然天臺性具說，在根本上基於相對種思想，展開辯證法的實相論。鏡面與諸像，一方面是同時同格，另方面又是同體依他住的。不是鏡在先，諸像從後，映出這個。所謂鏡面，不是有另外諸像的主體。鏡面存在，同時卽意味著諸像映出那個。諸像全被映出，似乎不是鏡面的這種思想，乃是緣理斷九的乃至偏指淸淨眞如或階梯的思惟。諸像映出，同時，鏡面存在。鏡面在映出諸像，展開了鏡面自己。又以鏡面爲實相，若將諸像配合諸法時，則實相與諸法，從實相的對立中，展開諸法卽實相的相卽，是活潑的妙法，是寶所。

因此，實相與諸法區別，就不是實相，而與諸法又不是直接的同一。實相，首先指定諸法對自己是敵對者，爲諸法自己之否定的表現，經這否定的媒介而恢復新的自己前，諸法是自己體內權，是所開顯的運動妙法。然若說爲運動妙法，則可通過過去所有的地點，卽一切諸法，如從實相觀，不單是媒介的意義。若開顯實相，則已成爲無用的東西，卽被認爲可以暫用還廢的。然在性具說，這媒介契機，不單是通過地，而唯是表現者，所以各各是絕對，是寶所。然如嚴密的說，妙法是有運動的靜止，智

顗把這叫做動出卽不動出。

今此實相，旣非單是心，亦非單是物，旣非單是體，亦非單是用。心與物，染法與淨法，正報與依報，主體與環境，一方面是對立的分開自己，一方面從這對立中恢復自己。以心與物，體與用的一切，爲自己的體內權，而所開會的包越者，是實相。天臺的俱體俱用及色心平等，就是指的這個思想。智顗說這包越者，卽法華經所說的寶所。作爲體內權而被開會時，始知心亦實相，物亦實相。

此性具說，在智顗，實相，是以本來諸法爲自己之否定的媒介者，沒有這個否定的媒介者，實相的展開，是不可能的，這是在辯證法的意義下所說的。而此於智顗的性惡說，特別顯得明瞭。

在湛然及知禮的教學，性具說的展開形式，與智顗有幾分異趣。智顗，在實相與諸法矛盾統一的關係上，展開他的性具說。湛然則强調修德的相貌在性德中，如這所示，諸法的差別相，一般是天然性德，在修與性，實相與諸法間，不是有怎樣的改變或相異。到知禮，說事造三千與理具三千，皆是同一，力說經驗界的個別相，是本來法性的先天性德。在他們，現在性具說，是以三千世界經驗界的個別相爲絕對化的理

說而展開的。在智顗，法華經的世間相常住，與諸法卽實相，是同義異語。諸法，是實相的唯一表現者，媒介者，世間相，在實相原理中，有存在的根據。

在智顗，性具說，是以諸法與實相矛盾統一這意義爲中心而說的。實相與諸法，矛盾與統一，是兩樣的關係。因此，說世間相常住，決沒有被誤解爲世俗的實在論危險！然湛然，特別是知禮的性具說，與其說在矛盾面，毋寧說在統一面被强調著，理具三千，就那麼的是常住的實在，爲性具說的世界觀，有被誤解的傾向。如與知禮同時代的華嚴學派的子璿，似將性具說，說爲唯識說。起信論疏筆削記一六說：『近來人，聞說性具說，不能深究理趣，便於本性，具有十界色心漏無漏法，各於本法自體之上，名爲全體起用，宛如第八識中含種無異』。

又在天臺學派，如後編第四章第二節說：山家的性具說，被批判爲執著在差別方面。特別是從義，給與山家性具說的批判，說是很有組織的，而山家的性惡說，冒伏藏的危險！事造三千，有一切差別的世間相，就那麼的爲法性自爾，是天然本具的性德。若唯見這面，知禮的性惡說，則被誤解爲世俗的實在論，如從義說爲與伽毘羅外道因中有果說同致的理說，也不無理由。

湛然及知禮的性具說，與其說是强調實相與諸法的矛盾面，毋寧說是强調他們的統一面，特別是辯證法華經的諸法卽實相，同時，與華嚴哲學及大乘起信論的一理隨緣的思想抉擇也有。總而言之，對緣起論系統的一理隨緣，確明天臺實相的特異性。以諸法的當相當處爲實相之否定的媒介契機，就那麼的說爲自己統一，但諸法的差別相，說明是本來實相妙理的天然性德，方是有效果的。然這說明方式的變化，卽使是有，但湛然及知禮所說，是智顗以來天臺實相論根本法門的性具說，沒有什麼另外方向改造，況性具說，沒有轉換世俗的實在論之理說。事造三千，就那麼的是理具，這是知禮所强調的。千種萬樣的諸像，映於鏡面，是存在的，而這時候，作爲實體之鏡，是實在的，其鏡面諸像，這又不是作爲實體而本具的意思來說。鏡面，美醜、大小諸像，是照的場所。實相，包攝染淨、善惡、空假等的諸種原理。然把那一切原理，作爲自己否定的契機卽體內權，而所超越的是寶所。若這實相被開顯了，那就不論是實在論的原理，小乘的析法觀，般若系的空觀，以及唯識系的阿賴耶識觀，或如來藏說等，都以內外、大小諸種的實相原理，爲爾前不可或缺的表現型態，是所承認的寶所。

七

這樣，湛然及知禮性具說的辯證方法，與智顗所說，並不是沒有幾分異趣，但那根本精神，是同一的。比諸法與實相的矛盾，由於强調統一面，在表面上看，不無有與世俗的實在論混同之危險。他們的教學，從這危險加以防守的，是相對種的思想。因此，爲把握天臺實相論的眞義，非理解性具說不可；爲正確理解性具說，非明瞭相對種思想不可。這相對種思想，是天臺實相論的核心，至爲明顯。

可是，作爲智顗以來天臺教學的精華，被宗內外所謳歌的性具說，在趙宋時代，以華嚴天臺的抉擇與對抗，到達了最高點，至後代，變爲南宋禪的隆盛，就失去本來的意義。是以性具說自體，不得不從教學的中心而退。如幽溪傳燈，著性善惡論六卷，對天臺性具說，作系統的研究，完全無視上說的相對種思想。因此，性具說，唯被限定於十界互具的意義，與大乘起信論的眞如緣起說合糅。卽於如來藏心，唯佛心的現起，其他九界心冥伏的，是佛界，乃至唯地獄界心的現起，其他九界心冥伏的，是地獄界。因此，根本是如來藏心，而這一心，是十法界的本體。這唯心論的性具說解

釋，已是天臺的傳統，遠從相對種思想逸脫，這是非常明白的。此本無煩惱，偏指清淨眞如，或緣理斷九等，天臺性具說，給與他宗的實相觀，由於批判，好像沒有盡了怎樣的考慮！

中國天臺最後的學匠蕅益智旭，說禪、教、戒的三學一元，志求達摩禪與天臺以及南山律的統一，卽使在教方面，亦欲融會起信、天臺、華嚴、法相等緣起論系統及實相論系統的諸宗。因此，爲融會性相，已無視於成爲障礙的性具說，好像成爲當然的了。然知禮寂後至智旭的天臺實相論的展開，我想以後有機會時再爲論說。

瑜伽師地論解題

概觀

印度佛教，自來劃分爲三大時期，第一是小乘教發達時期，約佛滅後一百年至四百年（從西元前二世紀至後二世紀）之間。第二是大乘教勃興時期，約佛滅後六七百年（西元三四世紀）之間。爲此時代之權威代表者，是初唱大乘佛教之龍樹、提婆。第三是大乘教大成時期，約佛滅後八九百年（西元五六世紀）之間。爲此時代之代表者，則是無著、世親二大論師。

瑜伽論記第一之上，根據最勝子之瑜伽師地論釋，及慈恩大師之瑜伽論略纂所說，敍有如上三大時期之時代思潮之演變：

「按釋論等云：佛涅槃後，魔事紛起，部執競興，多著有見。龍孟菩薩證極喜地，採集大乘無相空教，造中論等，究暢眞要，除彼有見；聖提婆等諸大論師，造百論等，弘闡大義，由是衆生復著空見。九百年時，有出家士，名阿僧伽，唐云無著，應於中印度阿瑜陀國（本生處是北印度犍陀羅國），於其國城之西五百里，營立禪省，

領數百人，授以禪法。是無著人，位登初地，證發光定，得大神通，事大慈尊，請說此論等。慈氏菩薩，隨無著機，恆於夜分，從知足天，降於禪省，爲說五論之頌：一、瑜伽論；二、分別瑜伽論；三、大莊嚴論；四、辨中邊論；五、金剛般若」。

於上三期之第一時期中，小乘初有根本（上座、大衆）二部之對立，繼有二十部派之競起，各執一端，互異所說。就中上座部之薩婆多部——說一切有部，爲最有勢力，不但學者輩出，且爲二十部中之覇者，而恆保持其特殊之地位。其中心思想，以三世實有，法體恆有爲主，是一主張諸法實有之學派。小乘時代之四百年間，彼之思想，足可爲時代之代表。蓋佛滅後四百年，迦膩色迦王，曾依有部之中心思想，結集大毘婆沙論二百卷。於此論中，將其他各部之教理，予以統一組織，形成該時代佛法思想之大觀，而爲佛滅後四百年間之代表論典也。如斯實有之思想，隨時代之變遷而終於不克適應時代之思潮，乃有龍樹提婆之出現，此二大士，一方將向來盛行之小乘實有主義之教理，予以一大革興，同時高唱大乘性空主義之哲理，於是印度佛教乃進入第二時期。龍樹之中論、十二門論、大智度論；提婆之百論：是實相論空主義之代表論典。降而至第三期——佛滅後九百年，由於無著、世親之出世，乃復產生大乘非

空非有之唯識中道教。於此期中，因於前二期之因襲，有墮有見者，有著空見者，爲救此時代之弊，故無著世親乃起而統一有空之兩大思潮，主張非有非空之唯識中道教。瑜伽論、攝大乘論、唯識論，實爲此一時代思想之代表論典。

上來所說三大時期之代表論典，其部帙之最龐大者，如第一期之大毘婆沙論，有二百卷；第二期之大智度論，有一百卷；第三期之瑜伽師地論，有一百卷。是等論典，各以本宗之中心思想爲主，而統一該攝彼時代所有之思想，並予以批判之。因此，瑜伽論實與其他二大論典，相爲伯仲，不但是第三期佛教之一大寶藏，且與彼前期之空思想、實相論、一乘教根本論典之大智度論遙相對峙，成爲唯識中道思想、緣起論、三乘教之根本論典。

成立 西域記第五，據婆藪槃豆法師傳等說：無著，梵名阿僧伽，是北印度犍陀羅國富婁沙富羅城（現今之 Peshawar）之國師婆羅門憍尸迦之子，亦卽世親論師之親兄。彼初雖於小乘化地部（婆藪槃豆傳中，雖說薩婆多部，今依西域記說）出家，但其天性素不滿於實有主義之教理，故常思惟空義，不能悟入，乃欲自殺。時有賓頭盧阿羅漢，觀見此事，乃爲說小乘空觀；雖然如此，而彼心意猶未能安。由此遂捨

小乘，乘其所得之神通力，登兜率天，於其內院，值遇彌勒菩薩，有所諮問。彌勒菩薩，循其所問，爲說大乘空觀，無著聞之，卽能通達其深理，悟入空性。爾後屢昇兜率天，諮問彌勒菩薩大乘深妙之理而有所悟證。次請彌勒菩薩下降，彌勒應其所請，下於中天竺阿瑜陀國之大講堂，於四月間夜分，爲無著說瑜伽論等之五部大論。有緣大衆雖同會一堂，但據傳說：有聽彌勒說法而不能見者；有唯見光明而不覩相好者；有雖見相好而不聞教法者。

關於無著菩薩出世之年代，自來傳說非一：如西域記第五，說是『佛去世後一千年中』。婆藪槃豆傳中，則不記年數。中邊疏、唯識述記一、唯識了義燈一、俱舍光記八、俱舍寶疏八、俱舍頌疏二十九等，並主九百年出世說，此殆爲古來諸家一致之說。故佛滅後九百年（西元第五世紀），可視爲無著出世之年；而彌勒下降說瑜伽論，則可假定爲佛滅後九百五十年頃（依於西元第五世中葉，佛教大事年表，則爲西元四五九），較妥當也。

轉觀瑜伽於中國之翻傳史：自西元四百十一年至四百二十年之間，曇無讖來中國，已爲瑜伽論之分譯。如彼譯有菩薩地持經十卷、菩薩戒本一卷。又宋求那跋摩，於

西元四百三十一年，譯有菩薩善戒經九卷。是等諸譯，皆是瑜伽論本地分之分譯。以是而觀，則瑜伽論之本地分，豈非早於無著以前而流行於印度乎？至於彌勒下降，或兜率上昇說，豈非說明無著菩薩，捨北天竺之小乘佛教，來中天竺阿瑜陀國，依於彌勒信仰，開拓大乘佛教新生命而廻小向大之史實歟？抑彌勒信仰於當時大乘佛教徒之間已經盛行，而彼無著乃依於此之信仰，因得流行之瑜伽本地分，而釋之以成瑜伽論百卷乎？是耶？非耶？更有俟於後賢研究之。

如斯成立之瑜伽論百卷，其梵本今日已不存在。據瑜伽論記所載：「此論梵本有四萬頌，頌有三十二言，譯爲一百卷」；學者於此應可知矣。

傳來 慈恩大師之上足惠沼，於所著成唯識論了義燈卷一述曰：「明支分，則諸菩薩所有造論之意，非但爲弘佛經，亦爲廣顯瑜伽中義。詮教不同，略有十支。支謂支分，並是瑜伽所有之支分」。

列舉瑜伽十支論之名目，以與當時成立之諸論配合如左：

一、略陳名數論　百法明門論　世親造

二、粗釋體義論一名依名釋義論　五蘊論　世親造

三、總包衆義論　顯揚論　無著造
四、廣包大義論　攝大乘論　無著造
五、分別名數論一名廣陳體義論　雜集論　無著造
六、離僻彰中論　辨中邊論　本頌彌勒造　釋論世親造
七、摧破邪山論　二十唯識論　世親造
八、高建法幢論　三十唯識論　世親造
九、莊嚴體義論　大莊嚴論　本頌彌勒造　釋論世親造
十、攝散歸觀論　分別瑜伽論　彌勒造

此中，攝大乘論是別釋阿毘達磨經者，所以有說彼非瑜伽論支分之義，而以陳那之正理門論代之。如上十支諸論，應知均爲繼承瑜伽論之思想而創作者。設以諸論與瑜伽論比較研究，則其間之關係，愈爲明白也。特別是百法明門論所說之百法，全是繼承瑜伽論第三卷之六百六十法，歸納統攝整理而成者。又三十唯識論，是世親研究瑜伽論所造之精華。無著、世親兄弟之弘傳瑜伽，於其傳記也，於其著作也，於其思想也，均有明顯事實之可見。世親三十唯識論之出世，印度之龍象競爲之註釋，其數

至二十八家。就中有名者，是親勝、火辯、德慧、安慧、難陀、淨月、護法、勝友、最勝子、智月之十大論師。是等論師，均於佛滅一千年後輩出，以瑜伽意，作三十唯識釋。蓋三十唯識論，乃從瑜伽流出之結晶，故依瑜伽而釋三十唯識也。特別是最勝子，曾造瑜伽師地論釋，以弘揚瑜伽論。故此十大論師，均爲傳持瑜伽論，繼承其思想，而發揮唯識要義者也。

陳那，是佛滅後一千年出世，爲新因明之始祖。依西域記第十卷所傳，彼作因明正理門論，卽爲宣暢瑜伽論中因明之部，蓋彼所造之正理門論，實爲繼承瑜伽論第十五卷之七因明改革而成者，故稱其爲新因明之唱導者也。雖其他史傳不明，而當時之學者，無不研究弘揚瑜伽，於此亦可想像矣。再觀佛滅後千一百年，中印度那爛陀寺佛教之隆盛，主要亦不外於瑜伽與唯識之研究宣傳乎。唐玄奘西遊天竺，到達那爛陀寺，就戒賢論師受瑜伽、唯識之深旨，故將斯論百卷傳來中國，而於唐太宗貞觀二十二年（西元六四八）譯成。玄奘於貞觀二十三年（西元六四九），復譯出瑜伽論之一部分，成菩薩戒本一卷、菩薩戒羯磨一卷、王法正理論一卷。

玄奘以前，中國部分傳譯瑜伽論者亦復不少：北涼曇無讖，於西元四一四年至四

二一年之間，譯出菩薩地持經十卷，菩薩戒本一卷；宋求那跋摩，於西元四三一年，譯有菩薩善戒經九卷；梁眞諦，於西元五五七年至五六九年之間，譯有決定藏論三卷。依於是等多種傳譯觀之，可以想見斯論於當時之印度、中國，傳播之廣，研究之盛矣。

瑜伽師地論一百卷之翻譯，其參預譯場而爲助譯之大德，計有二十五名，彼等並精通斯論，爲瑜伽之有名學者。玄奘之上足慈恩大師基，雖未分負翻譯工作，但從玄奘特受斯論之別講，作瑜伽論略纂十六卷，註釋斯論。而成唯識論之疏——成唯識論樞要四卷，成唯識論述記二十卷中，處處引用瑜伽師地論，以證唯識論之所說，以顯唯識論之深旨。此外，令因、圓測、玄範、元曉、璟興，並作有解深密經疏。其中僅圓測所撰之解深密經疏十卷現存，其他已佚失不傳矣。解深密經，是從瑜伽師地論第七十五卷至第七十八卷所節出，故凡是解深密經之註釋家，亦可視爲瑜伽論之傳持者、研究者。遁倫撰瑜伽論記四十八卷，涉及瑜伽論百卷全文而逐一解釋，不特其功績之不可沒，尤應爲於瑜伽論傳燈史上值得大書特書之一大盛事也！

慈恩大師於唯識述記卷一，舉六經十一論，爲成唯識論所依之經論。就中，以解

深密經爲六經之第一，以瑜伽論爲十一論中之最大權威。故其後法相一家之諸學匠，於唯識論之註疏，無不以深密、瑜伽，作爲解決唯識問題之定判，作爲唯識要義之典據，故深密、瑜伽，實可謂爲唯識法相家之泉源也。

漢譯　（略）

異譯　（略）

組織及其內容　本論全部百卷之中，唯有正宗分，缺序分及流通分。其正宗分百卷之組織分科，總由大段五分而成。今據瑜伽論釋、略纂及記，圖示如左：

五分綱要　　卷數

一、本地分——略廣分別三乘根本十七地義——自一卷至五十卷——五十卷

二、攝抉擇分——略攝抉擇本地分深隱之要義——自五十一卷至八十卷——三十卷

三、攝釋分——略攝解釋諸經之儀則——自八十一卷至八十二卷——二卷

四、攝異門分——略攝經中諸法之名義差別——自八十三卷至八十四卷——二卷

五、攝事分——略攝三藏中衆要之事義——自八十五卷至一百卷——十六卷

於本地分五十卷，分別十七地之義。……爲使讀者易於把握大綱起見，特據如上科之分，更爲概括而圖示之：

- 境—宇宙論—俗諦門
  - 五識身相應地論—身論
  - 意地—心論
    - 正報論（有情論）
  - 依報論（世界論）
    - 從有尋有伺地至無尋無伺地
- 眞諦門
  - 行—修養論
    - 從三摩呬多地至修所成地—三學論（所學教法）
    - 從聲聞地至菩薩地—三乘論（能學根機）
  - 果—理想論
    - 有餘依地
    - 無餘依地

於大體上，可得分成境行果之三段；或從理論與實踐方面，分成二大部門；或從世間俗諦與出世間眞諦方面，分成二大部門：由此可見彼能攝盡一切事理者也。

其次，一觀瑜伽五分之組織及其關係。如上所述，於第一本地分中，雖主要在於解釋了義之十七地，然尚有不了義處，未曾談到，故於第二抉擇分中分別之。於斯前二分，雖已解釋其了義，但彼所說之內容，是使人明諸法之事理，而未具辨能說之方式以及諸經之儀則。能辨此者，是第三攝釋分。於前三分所說之內容——義理及其所說之方法——儀則，是僅依於一般之通說，而未於中會通多方之異說。故於第四分中，明有各種不同之文義，以會通之。上來四分既已明白解釋所詮之教法，故於最後之第五分，特明能詮之三藏，且更說明教法與三藏，有其能依所依之關係。斯則本論一部百卷所說者，不外是：釋了義不了義，論內容與形式，辨一般與多方，明所詮與能詮：可謂無有餘蘊矣。今當圖示瑜伽五分之組織及其關係如左：

本地分——十七地論——釋了義
攝抉擇分——十七地論——決不了義　（所說之內容）
攝釋分——諸經儀則論——（能說之形式）　（通說）
攝異門分——諸法名義論——（異說）　（所詮之三藏）
攝事分——三藏要義論——（能詮之教法）

瑜伽一部百卷之文，雖所說甚爲廣泛，但是決不雜亂。非特此也，而且首尾一貫，組織井然，如更能檢點其微細之處，則無有不驚歎者也。

依於前表圖示之組織分判，可以想像其內容之廣博，可以推知其所說之如何矣。若夫諸品大要，本文自明之。若總明一論之內容，實以佛教瑜伽中道之理爲中心，廣論印度古來之四吠陀、五明論、外道諸學派，並佛教諸部之教理，加以統一組織而成之論典。如斯偉大之論典，不可謂非當時之一大百科全書也。論其內容：有天文、有地理、有曆數、有醫學、藥學、生理、衛生、有工學、有美學、有心理、倫理、科學、哲學。因此，最勝子等於瑜伽釋論讚云：「理無無窮，事無不盡，文無不釋，義無不詮，疑無不遣，執無不破，行無不修，果無不證」，此可謂中要矣。

（此下，目的、所屬、名義、註疏，關於日譯，並略）。

攝大乘論解題

成立

本論成立於印度佛教史上第三期（佛滅後八九百年，西曆五六世紀）大乘教大成的時代，是非有非空唯識中道教的代表論典，這在國譯大藏經論部第六卷，或第六帙瑜伽師地論解題的概觀條下已詳細的說過了。本論是無著（阿僧伽）菩薩所造，雖已沒有疑惑的餘地，但現在不妨再試爲檢證。如論本卷下末後有說：「阿毘達磨大乘經中攝大乘品，我阿僧祇略釋究竟」。玄奘譯的世親攝論同無性攝論，笈多譯的世親攝論所傳，其軌誰都是一樣的。又玄奘所譯世親攝論的世親釋教序中，有這樣的幾句話：「我師於此……於樂常無染著心……無著名稱普皆聞」等。雖笈多譯的世親攝論中，沒有標舉釋教序，而在眞諦譯中，却舉有這個序的，然因與玄奘譯的梵本稍有不同，所以沒有無著的名稱。但眞諦所譯世親攝論的道基序、慧愷序中，都說這是無著菩薩所造的，所以左證是很顯然的了。至於造論者的傳記，在瑜伽論解題「成立」的一條下，可以概見。

思想的由來

本論的首尾，都說此論是解釋「阿毘達磨大乘經」中的「攝大乘品」的。「法華玄義私記」一末有說：

「玄贊要集云：西方攝大乘經，有七百卷，此方不來。有一品名攝大乘品，造攝大乘論解之」。

「阿毘達磨大乘經」與「攝大乘經」，是完全相同呢？抑或是其他怎樣呢？雖因該經古來未渡未翻，其經現不存在，無由完全了知，但說「阿毘達磨經」有十萬頌，可說是一部很大的廣本了。其一部分是解釋攝大乘品者，所以叫做「攝大乘論」。由此不難察知該品是其中心思想的代表。他的內容雖不能見到，但本論總標綱要分中所標舉的十種殊勝相，以及所知依分第二以下的十章所解釋的，完全是繼承攝大乘品的組織及其內容以明的。從本論推測，更可想像攝大乘品是屬於「阿毘達磨大乘經」的了。尤其是本論中處處引用「阿毘達磨大乘經」的經文，雖則是片斷的，但其內容亦可得而把握。例如：

一、於所知依分第二中，以經中的「無始時來界」等的一頌，作爲阿賴耶識存在的教證。

二、同上，以經中的「諸法於識藏，識於法亦爾」等的一頌，說明第八阿賴耶識與七轉識的諸法更互爲因果的所謂賴耶緣起的過程。

三、於所知相分第三中，說（一）雜染分、（二）清淨分、（三）彼二分的三種法，配合於遍計、依他、圓成的三自性。

如是，賴耶緣起論，唯識三性中道教等的重要問題，都必須於「阿毘達磨經」中求根據。

這樣，本論的前身，雖主要的在於「阿毘達磨大乘經」的攝大乘品，引用他的經文，繼承他的思想；但亦傍依其他的諸經論，承受其他思想的地方，也不算少。今且概觀他的思想傍系：

一、在卷上所知依分第二中，從「解深密經」第一卷心意識相品第三裡，引用阿陀那識存在的教證。

二、在同上，引「增益阿笈摩（阿含）經」的愛、樂、欣、喜的四阿賴耶，證明聲聞乘（小乘）中，亦說阿賴耶。但此經不是東流現在的增壹阿含經。

三、在同上，引「如來出現四德經」，證明小乘亦說阿賴耶識。

四、在同上，引大衆部笈摩（佛陀扇多所謂大僧祇的增益阿含經）的根本識，而爲阿賴耶識的教證。但這「阿含經」，在「法華玄贊」卷一裏，雖就以現存東流的四阿含而爲大衆部的阿含，但若依於「唯識二十論述記權衡鈔」卷一說，則也不一定是這樣的。

五、於同上，從彌勒菩薩說「辨中邊論頌」（論本中是中邊分別論）裡，引伽陀說明阿賴耶識與七轉識的諸法，更互爲因果的關係。

六、於卷中所知相分第三中，從「十地經」（「華嚴經」十地品的別譯）裡，引三界唯心之文。

七，於同上，從「解深密經」第三卷分別瑜伽品第六裡，引唯識的教證及其理證之文。

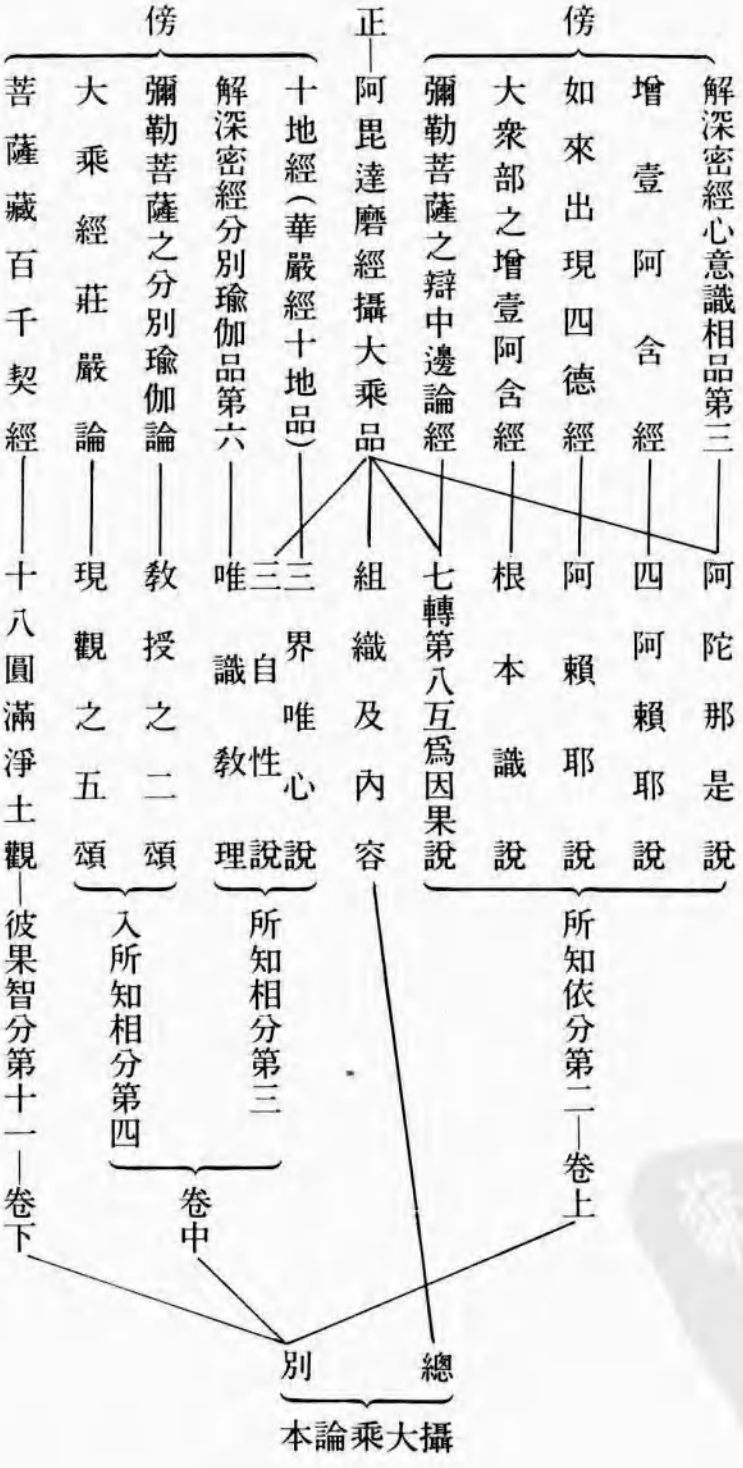
八、於卷中入所知相分第四中，從「分別瑜伽論」（是彌勒菩薩說而未譯）裡，引悟入修行必要的教授二頌。

九、於同上，從「大乘經莊嚴論」中，引悟入修行必要的五種現觀的伽陀。

十、於卷下彼果智分第十一中，從「菩薩藏百千契經」序品裡，引十八圓滿的淨

土莊嚴之相。其文完全同於「解深密經」序品之文。

本論繼承「阿毘達磨經」攝大乘品的組織及其內容；同時於其各分，亦引用其他的諸經論。其思想的由來，圖示如下：



又此論，古來名爲廣包大義論，是「瑜伽」的支分（參照國譯瑜伽師地論解題（傳來）之條）。因而他是繼承瑜伽論而來，也可明白了。

由這由來而觀「攝大乘論」：在法的方面，可說他是從阿含、阿毘達磨、華嚴、深密、瑜伽等的諸經而來；在人的方面，可說他是從彌勒菩薩而來。無著菩薩因爲信仰彌勒，所以打開唯識。這如國譯瑜伽師地論解題中已述說過了。「攝大乘論」的這些人法由來，雖是其中心問題，但唯識思想，在無著以前，不過祇是片斷的散見而已。無著繼承這一思想，樹立組織的唯識哲學，大成賴耶緣起論者，是這部「攝大乘論」；尤其是對於阿賴耶識的精密研究，三性三無性之中道觀的說明，可稱前代未聞，所以實可說他是佛教認識論組織大成的賢哲。

傳來

本論是法相唯識宗所依的根本聖典，特別被數於法相唯識宗所依的六經十一論之中，又因爲是瑜伽十支論之一，唯識傳燈的人師，無論那一個，從來都是傳持弘宣此論的。特別効蹟顯著的，是釋家、譯家、註家、宗祖及其宗師，這到以下的另條項目下，再爲重新著筆大書。因「釋家及其釋論」以下乃至於「攝論的宗派」數項，此項的分科可知。

釋家及其釋論

無著的親弟世親及世親同時之後輩的無性二大菩薩，各釋無著的「論本」。前者有三譯，後者有一譯，如左：

攝大乘論釋	一五卷	世親菩薩造	陳眞諦譯
攝大乘論釋	一〇卷	世親菩薩造	隋笈多共行矩等譯
攝大乘論釋論	一〇卷	世親菩薩造	唐玄奘譯
攝大乘論釋	一〇卷	無性菩薩造	唐玄奘譯

世親的釋論，略稱世親攝論；無性的釋論，略稱無性攝論。兩者都是很精細的逐字解釋。玄奘譯的「世親攝論」中，在其卷首有七言四句十六頌的歸敬序，讚嘆無著菩薩的人法，俱是廣大無邊；「無性攝論」的卷首中，以七言四句一頌，歸依三寶，要使自他俱利，正法久住，表出釋論本的意義。對比兩種釋論，關於無性的，大體是採用「世親攝論」的釋詞，而世親所未著筆的地方，則有廣說細釋的意趣。兩者的所說，對於那細小之點，雖不無有些差別，但大體是相同的。無性是世親的後輩，研究「世親攝論」，對於其短，不無小補。因此，合考兩大釋論，周備訓釋，實是解說論本的兩翼。

漢譯

「攝大乘論本」三卷，是唐三藏法師玄奘奉詔譯，收於高麗版藏經中者，雖其卷首附有唐太宗文皇帝製大唐三藏聖教序，而於明版藏經中，則不載之。此序與「大般若波羅蜜多經」卷首所載，完全是相同的，所以卍字藏經裡，略而不載。關於本論翻譯的年代，根據「開元釋教目錄」卷八所傳，則唐太宗貞觀二十三年（西元後六四九年）六月，「世親攝論」十卷與「無性攝論」十卷，都已譯出；若根據南條博士「三藏目錄」所記，則是貞觀二十二年（西元後六四八年）譯，「無性攝論」是六四七至六四九年間譯，「世親攝論」是六五一至六五四年譯。關於「論本」的譯出年代，「開元錄」與「三藏目錄」，僅有一年的相差，關於「釋論」的譯出年代，「開元錄」是與論本同時，而「三藏目錄」，不但是與「論本」異時，就是世親無性的二論，亦是異時譯出的。二錄的所傳雖異，但一論本兩釋論的內容，大半是同一文章。所以如「開元錄」所見，一論兩釋同時譯出，固然很好，但其完成之時，自認爲有其前後，所以如「三藏目錄」所記，是異時譯出，亦應該是可以的。概觀「攝論」譯出的事業，從西元後六四八至六五四的前後約五年之間，微細的年月穿鑿，那是無關宏旨的。尤其是現在所根據的論本譯出年代，二錄記載僅是一年之差，可見無論那

種說法，都是近於正鵠的。然而從玄奘譯經的史傳觀，則貞觀二十二年（西元六四八年），因爲「瑜伽師地論」百卷譯出完成（參照國譯瑜伽師地論解題），從此年或翌年（西元六四九）中，就開始翻譯攝論，先譯彌勒說的瑜伽論，次譯無著的造論，可算畢竟是從於傳燈相承的順序的，從這個見地來了解，則前所述的攝論翻譯年代，是妥當的。

異譯 本論，釋論共有七譯。於中，「論本」有三譯，「世親攝論」有三譯，「無性攝論」有一譯。順於諸譯的年代，列記如左：

一、攝大乘論，二卷，後魏佛陀扇多於洛陽譯。這是北魏普泰元年（西元五三一年）譯出的，爲攝論的最古翻譯。分上下二卷而不分章。上卷收入玄奘所譯「論本」的所知相分第三爲止，下卷收於其入所知相分第四以下。

二、攝大乘論，三卷，眞諦三藏譯。這是後於佛陀扇多三十三年所譯的，是陳天嘉四年（西元五六三年）與攝大乘論釋十五卷，同時於廣州制旨寺所譯出，而爲慧愷之所筆受的。「貞元錄」等稱爲梁攝論的，就是這個。雖在陳的時代翻譯，但眞諦三藏來華，原來是在梁代，是梁時的一代人師，所以標爲梁之攝論。卷首冠以慧愷序，

記眞諦三藏的小傳而讚其德，並說明這論翻譯的事蹟。所謂攝論宗，多依用這個眞諦譯本，全卷分爲十品，這個分科與玄奘譯的「論本」，少有不同。

三、攝大乘論釋，十五卷，陳天竺三藏眞諦譯。這與前者同時同處譯的，卷首有道基並慧愷之序，全卷如前分爲十品，更於各品別爲數章，詳細可參看（組織）的條下。其於釋依止勝相衆名品第一中，附譯世親的歸仰序，與玄奘譯的「世親攝論」同。

四、攝大乘論釋論，十卷，隋天竺三藏笈多共行矩等譯。這是隋大業五年（西元六〇九）或西元五九〇至六一六年之間，由達磨笈多與行矩等在東都上定林寺所共譯的，全卷分十品，於各品又別爲數章，殆與眞諦譯「攝論」同，唯卷首中，沒有世親的歸仰序。

五、攝大乘論本，三卷，三藏法師玄奘奉詔譯。既於前項所述，現在可不重說了。

六、攝大乘論釋，十卷、同上譯。

七、攝大乘論釋，十卷、同上譯。

前者是「無性攝論」，後者是「世親攝釋」。詳細已於前項所辨。玄奘譯的一論本兩釋論，從來是被法相宗所依用的。

右列之中，前四是舊譯，後三是新譯，於中檢校這些異譯的內容及其組織，使我深深的感覺到，眞諦譯與玄奘譯，其所依的原來梵本，或者是有所不同的。佛陀扇多及達磨笈多所譯，近似於眞諦所譯。又他們的組織分科，根據諸譯，也是有、無、具、略不一樣的。這是出於譯家的情意，那是不得已的。假使在原本，已分科分品的話，則原梵本被傳持著的有兩三種的異本存在，是不難推定的。其詳細觀於組織的條項，則可思過半矣。以上的異譯，爲使便於對照起見，列表如次：

名稱	卷數	造論者	譯者	譯出年代
攝大乘論	二	無著	佛陀扇多	西元五三一年
攝大乘論	三	同	眞諦	西元五六三年
攝大乘論釋	一五	無著世親	同	同

攝大乘論釋論	一〇	同	笈多等	西元六〇九年
攝大乘論本	三	無著	玄奘	西元六四八年
攝大乘論釋	一〇	無著無性	同	西元四六七—四六九年
攝大乘論釋	一〇	無著世親	同	西元六五一—六五四年

專門的學者，必應對究諸譯。

註疏

攝論的註疏，雖有左列的數部，但現在都不弘傳於世。

一、疏　二十五卷　慧愷述

二、疏　十六卷　法常述

三、疏　四卷　智嚴述

四、疏　十卷　窺基述

五、疏　十一卷　廓法師述

六、疏　十　卷　神泰述
七、疏　十　卷　毘跋羅述
八、疏　七　卷　玄範述
九、章　十五卷　道基述
一〇、義決　七　卷　亡名
一一、略疏　五　卷　普寂

此中慧愷、法常、智嚴、道基、普寂的註疏，是註釋眞諦的攝論的，屬於攝論宗；窺基、神泰、玄範等的註疏，是註釋玄奘的攝論的，屬於法相宗；其他的幾種，在今日雖已無由了知，或可屬於前者，也說不定。

攝論的宗派　如在異譯的條項一看，就可知道：依於眞諦譯的攝論所建立的是攝論宗；依於玄奘譯的攝論及「瑜伽師地論」、「成唯識論」等所建立的，是法相宗。這是無著、世親的大乘佛教的唯識的異派二大潮流。無著、世親系的大乘佛教傳於中國的時代是：

第一期北魏｛勒那摩提／菩提流支／佛陀扇多｝時代

第二期梁陳—眞　諦—時代

第三期盛唐—玄　奘—時代

於此三期中，前之攝論宗雖成立於第二期，但自後之法相宗於第三期被弘傳開宗，玄奘新譯之攝論被弘傳，護法之唯識被流行，攝論宗的宗脈，終於廢滅而永絕跡於中國，獨法相宗而漸漸的隆盛起來。此宗自從傳來我朝（日本），卽成爲奈良朝的佛教的總府，而永掌握著教界的覇權。

攝論宗的始祖眞諦三藏，以其所譯的攝論與當時北方的地論宗並列，樹立起南方的攝論宗。眞諦的門下不少，就中如慧愷，常隨於彼，助其翻譯，又光闡其教義，眞諦亦大信賴慧愷，傳說：眞諦與慧愷，共撰攝論疏五卷，可惜的慧愷先於眞諦而歿。而眞諦示寂後，稟其遺囑，敷演攝論，弘布其宗義者，有僧宗、法准、僧忍、法泰、慧曠等弟子。從此，亘於陳隋唐間，有法常、智儼、靖嵩、道岳、慧休、僧辨、靈潤

、神泰、海順等法將輩出，無論那一個，都宣揚攝論的教義。於中，傳有法常造攝論疏十六卷，智儼造攝論疏四卷。此一時之大盛，而終於衰滅，如前所辨。

法相宗開始於玄奘三藏及其弟子慈恩大師。玄奘三藏到天竺去，帶回了很多的梵本，在中國一切重新翻譯，對於過去舊譯的佛教，開拓一新的生面，主要的是弘傳「解深密經」、「瑜伽論」、「攝大乘論」及「唯識論」的教義。下筆一瀉萬言的高足慈恩大師能受其旨，協助玄奘三藏的翻譯，多作註疏，主張以護法正義爲無著世親的唯識中道教，別開法相一宗。其註疏之主要者，例如：「瑜伽論略纂」、「成唯識論述記」、「法苑義林章」、「成唯識掌中樞要」等，各書多引用憑於攝論，特別是傳說作有攝論鈔十卷。又同門神泰作攝論疏十卷，玄範作同疏七卷云。慈恩的弟子淄州慧沼在「唯識了義燈」，其弟子樸楊智周，在「唯識論演秘」，釋「唯識論」，無論那個，都求典據於「瑜伽」、「攝論」等。其他的法相宗師，都依用攝論來研究。此論畢竟是繼承「深密」、「瑜伽」等的教典而誘起「唯識論」的，所以是法相唯識宗的根本論典。

現在略述兩宗的教理不同，而其中心思想，在於萬法唯識三界唯心之論。攝論宗

說：諸法的根本，是建立眞妄和合的阿梨耶識，如觀「起信論」的隨緣眞如，隨於妄的一面之緣而起妄動，則生起萬象，開展了迷界；破妄以增進眞的一面，顯現第九的菴摩羅識，就開展了悟界。反之，法相宗主張：建立唯妄非眞的阿賴耶識，從這裏面所包藏的種子而開發萬法。從有漏的種子而開顯迷界，從無漏的種子而開顯悟界，次第淨化於阿賴耶識，終而轉成大圓鏡智，這樣做時，就可獲得成佛的妙果。以妄識的阿賴耶，作諸法的根原，反對眞如隨緣說，因爲眞如凝然，是不作諸法的。兩宗的不同，畢竟是對於阿賴耶識作形而上學的與形而下學的，宇宙論本體論的與人性論認識論的觀察不同。眞諦把阿賴耶識譯爲無沒，不關係於生死而爲永久的存在；玄奘把阿賴耶識譯爲藏，含藏萬法的種子之義。因此，把攝論宗叫做法性宗，相反的，把玄奘窺基的唯識，叫做法相宗。蓋是新舊兩攝論同本異譯，非學派之異；亦非因爲相傳梵本有異。

組織　就於攝論一部的分科是：

佛陀扇多譯　攝大乘論——不分品章

眞諦譯　攝大乘論——分十品

同　　攝大乘論釋——分十品數十章

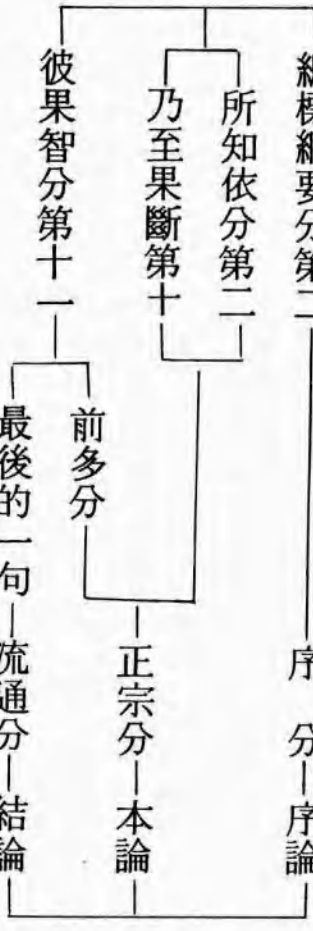
達摩笈多等譯　攝大乘論釋本——同上

玄奘譯　攝大乘論本——分十一分

同　　攝大乘論釋——同上

同　　攝大乘論釋（無性）——同上

由是可以概觀本論的組織了。本論一部，大段可分爲三，所謂：



眞諦譯及笈多譯的分科與玄奘譯的分品有異，他們於分中更分數十章，觀其科判的同一，則兩者的所譯與玄奘的所譯，在梵本是有所不同的。如數十章的小科，或可是世親無性以後的人師所增加的，大科十品或十一品，非無著菩薩依於阿毘達磨大乘

經的十種殊勝相造論時而親自創定的科判嗎？主要的是因譯者於卷尾所附攝大乘論本的條目，是依「世親攝論」及「無性攝論」，參考笈多譯、眞諦譯的分科而私自製作，而使易見本論一部的組織及其內容。

內容　先述各品的大要：

總標綱要分第一：此章是總標一論的大綱要領，而舉出大乘教的十種殊勝相，以論說他遠勝過小乘教的所以，並說明無著的信仰及立足點。這個就是本論的序分或是總論，而次章以下，一一次第的論述十種的殊勝相，爲正宗分或是別論。

所知依分第二：以下十分，是次第的各別論說十種的殊勝相。所知，就是應可了知的法門，所謂雜染清淨的一切諸法，卽是三自性。依是因義，所謂所知依，就是三自性的諸法之因。玆卽於一切諸法的根本原因，建立含藏種子的阿賴耶識，證其存在，明其價值，說其相狀，論那從萬法展開的過程，概觀賴耶思想的發達史。這是本論廣談大乘佛教的認識論，而就於此章中，論說認識論的主觀價值。

所知相分第三：所知如前所說。所知卽是相，名所知相。所謂所知相，就是三自性。卽把客觀的諸法，分爲徧計所執相、依他起相、圓成實相的三自性。這些客觀的

諸法價值，畢竟因於主觀的認識而有，所以從主觀的價值，可以論定客觀的價值，了知此三自性的價值之處，說其能悟入於唯識三性中道之理，是謂所認識論中的客觀價值論。

入所知相分第四：入是悟入。此章是敍說正能悟入所知相的唯識三自性的中道之理，約其悟入前面的賴耶緣起的法門唯識中道教說，可名爲悟道論。內容敍述悟入的根機、時、處、位，悟入的原因及其目的，乃至修行的要領。

彼入因果分第五：彼是唯識性。悟入唯識性的因行，是加行時所行的六波羅密行，屬於世間的社會道德；悟入唯識性的果德，是通達時所行的六波羅密行，屬於出世間的宗教道德。於此提倡關於六波羅密行的所有問題。根據這個社會道德的實踐，救濟事業的實修，不外是努力於唯識無境道中實相的眞理體驗。

彼修差別分第六：修是修習或修行。悟入那唯識之理，應使修的六波羅密行，次第殊勝，所以修行是有前後差別的，這叫做彼修差別。卽於此章，說六度修行的階位，明修行的相狀及時間等。

增上戒學分第七：於以下的三分，次第說於三學。增上是依義，所謂增上戒學者

，就是依於戒律而學。若前六波羅密多主於利他行，則此三學卽是主於自利行。此章依於四門分別而說戒學。

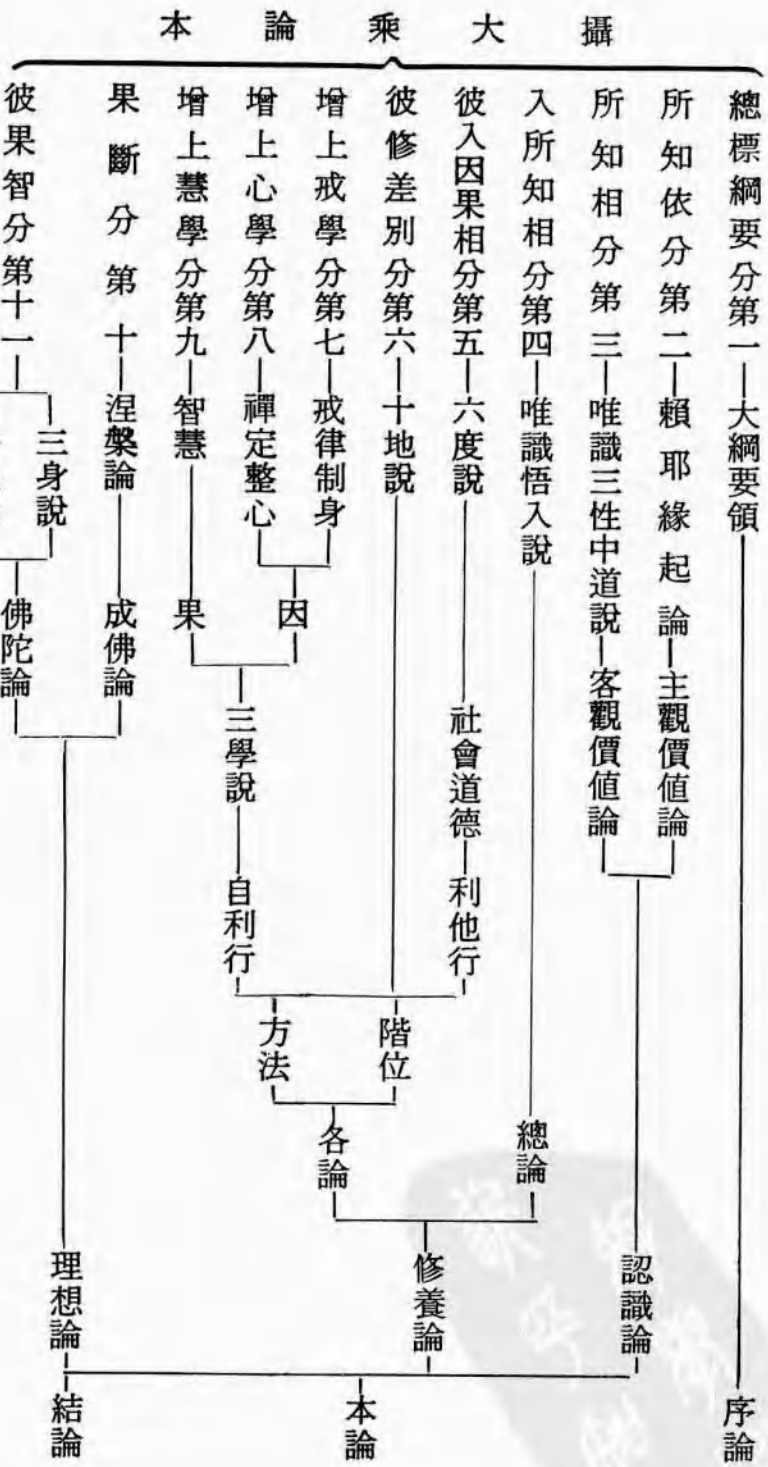
增上心學分第八：心是內心，卽禪是。此章依於六門分別而說定學。

增上慧學分第九：慧是智慧，這是禪戒二學的結果。於此章中，亦以六門分別而說慧學。

彼果斷分第十：果是對於凡夫的因位而說的佛果位。在佛果位棄捨煩惱所知的二障，叫做斷。斷，卽是滅，是涅槃。於此章中，是說轉依成佛之相。

彼果智分第十一：彼果智者，果是果位，智是佛的三身。於此章中，是說大乘信仰的理想，圓滿佛身及其理想境界的淨土微妙莊嚴。這是本論的理想論。於佛陀示現佛的三身，於淨土示現十八圓滿的華藏世界。

上來構成本論的組織及其內容，圖示如下：



本論實在組織井然，內容充實，不失於略，不失於廣，首尾一貫的能夠說盡賴耶緣起論唯識中道的妙諦，可謂了無餘蘊。

造論的目的

造論者無著菩薩，自捨小乘化地部而廻心向大（見瑜伽師地論解題成立項下），就悟入大乘空義，體得唯識中道的深妙之理，以專力弘傳之。造這論的目的，亦不外於開顯宣傳大乘唯識中道的妙理。本論卷首說「阿毘達磨大乘經」中的十種殊勝相，其目的可說就是「爲顯大乘體大故說」。無著造論的旨趣，亦於此言可以想見了。卽他自己所樹立的宣傳，亦是爲顯大乘唯識教的甚深高廣無上而遠越於小乘的。然而繼承「阿毘達磨經」的十種殊勝相，本論的全編是不外於解說論述這個的。所以不得不說他是大乘教大成的運動者。從「世親攝論」所說「爲欲開曉無知者故」；「無性攝論」所說「欲以十義總攝大乘所有要義」；「開示他所未了」；由這可見無著創造本論的目的之所在了！

名義及其所屬

本論卷首擧所釋的經說：「阿毘達磨大乘經中，薄伽梵前已能善入大乘菩薩……」；卷末結說：「阿毘達磨大乘經中攝大乘品，我阿僧伽略釋究竟」。本論初中後，都是解釋「阿毘達磨大乘經」十萬頌中的攝大乘品，是論述大乘佛教的殊勝相，則論釋攝大乘品的意義，卽以所釋的經文攝大乘品之名，爲能釋的論的題目，所云攝大乘論，略稱攝論。攝論宗的宗名，是從這個所依的論典而來的，依於

攝論而立宗旨之義。而攝大乘是攝盡大乘甚深的教義之意。「無性攝論」，首先釋曰：

> 大乘經言，簡別餘處。若略釋者，亦乘亦大故名大乘，或乘大性故名大乘，因果大故，業具運故，果謂十地。若廣釋者，七種大性共相應故，謂菩提分（六）波羅密多。

眞諦譯「世親攝論」卷首道基序曰：

> 言攝大乘者：攝謂能攝、蘊積、苞含、攝藏名攝。言大乘者，理必絕待，假大稱之，名曰大乘。其義廓周，體性該博，謂爲大也；所行功德，能至能證。名之爲乘，論者，無著菩薩之所製造，窮源盡理，清微朗暢，謂爲論也。

題目的解釋，無論那一種，是都可得的。

本論，在經律論的三藏中，屬於論藏所攝；在聲聞菩薩的二藏中，屬菩薩藏所攝；在大小二乘中，屬大乘所攝。尙有詳細分別，略同於瑜伽論所屬，可見「瑜伽師地論解題」所屬的條下。

阿利安文化與佛教的成立

一　思想史的性格

1　阿利安的開拓主義與佛教

釋尊出生於阿利安文化圈，而且在那文化圈裏，承受了青年期的訓練和教養。爲阿利安文化精華的「布利哈德阿浪耶迦（Brhadarancyaka 廣森林書）」、旃多格耶（Chandogya）」等六篇古奧義書，當時已經完全成立。從伊朗侵入印度而爲勝利者的阿利安人，佔據北印度的旁遮普地方，是爲印度殖民史的第一期。進而，安住於拘婁、旁遮羅，統治者開始强固的確立阿利安文化圈，以之名爲中國（Madhyade'sa）、聖地（Aryavarta），誇稱所謂「天下歸我」的婆羅門文化時代，是爲殖民史的第二期。接著，繼續其不屈不撓的開拓，南進於豐饒的恆河大流域時代，是爲殖民開拓的第三期。釋尊的活動，就在這第三期的時代。

這第三期，是阿利安殖民史的一大轉機，即時代已經轉變：婆羅門時代既已過去，活動舞臺亦已移轉到新興的東方，時代的指導權，落於王族之手。由於殖民地域的擴大，少數統治者的阿利安與非阿利安的人口比重，因爲失去平衡，於是釀成不安與動盪，然而就在這樣一個情況之下，使人聽到了新時代的胎動。像這樣的時代潮流，如果唯由阿利安民族主義者去包辦，那是沒有辦法度過的。諸如環境的適應，與非阿利安族的融洽，人本主義與普徧主義，是都成了當時新的課題。因此，通曉時勢推移與思想動向的王族，乃昇至領導的地位，而且從那當中，產生了新的思想家與經世家。本此新的動向向前躍進，一直繼續到阿育王的出現。始於奧義書所見的旃那迦王，釋尊以及耆那的祖師摩訶毘羅（大勇）等，都是王族出身的新思想家。從一方面看，這確是古阿利安民族主義的崩潰，但從另方面看，這不過是繼續進行其更擴大與不斷開拓之運的阿利安文化一時屈伏而已。而且這個屈伏，不是眞正屈伏，是屈於「寸」而實伸其「尺」的，是使阿利安的國境，更向摩竭陀的推進。

佛陀，將其指導原理，名「聖中道」，將其實踐，名「八聖道」，將其教理綱格，名「四聖諦」，獎勵梵行，教化了很多的婆羅門。弟子們，都叫做「聖聲聞」，修

行者，皆名「聖者」。對那理想的東西，都冠有「聖」（Ariya, ārya）的稱呼。於此，不得不說佛教徒也是以繼續保存阿利安文化的使徒自負的。釋尊對阿利安的「自我的民族開拓主義」，雖曾下過鐵槌，但爲那生成無限的自由精神的傳持，是決不落人後的。所以，對阿利安的民族主義，給與普徧主義的基礎，其革新人物，就是釋尊。由這阿利安前線的伸長，帶同交易經濟的擴大，使很多富有的長者豪族，發揮了新興階級的實力。甚至像「毘舍離」這樣的協和國家也產生了。佛陀的教團，不特容受了奴隸及淪落的女性，就是對富有的名妓如安巴帕里，乃至凶賊如央掘摩羅，也伸出了慈悲教化之手。同時，從摩竭陀的頻毘娑羅王、拘薩羅的波斯匿王，乃至大國的王族，或被當時謳歌爲博愛慈善的第一人須達多長者等，獲得絕大的支援。這樣，傳道數年，成爲印度第一教團的歷史事實，豈不很明顯的在辯證著這時代的性格？釋尊，是將傳統與革新融合於一身的時代覺者，同時，亦是新時代的創始者。

阿利安的守護神 Agni（火神）所照耀的道路，決不是一條平坦的道路，因那始終一貫的具有開拓、征服、育成所織成的一連串的「先鋒的精神」，同時伴有自由競爭的精神。將持有「詩」與「勇敢」的遊牧時代神話化的阿利安人，到那中國時代，

始得安住之地。在農耕文化的基礎上，他們整理了民族的祭祀儀禮，勝利者的政治，民族的階級組織。即在「詩」中加上了思想，儀禮有了整理，社會階級序列亦予以組織化，於是阿利安人，乃成現在這樣有思想的民族。但進出廣大的印度沃野，發見自己被很多非阿利安人所包圍的第三期，乃感覺到單靠「武力」與「征服欲」的開拓主義或自我主義的文化，不能爲新時代所接受。因爲這時所需要的，是新的思想，或足可發出時代精神的新標語。如此，首要的條件，在能眞正容忍「他的存在」（別族的存在）。所謂他，不是唯爲征服的他，而是共同生活的他之發見。不容忍「他」，即無「正義」，平等觀自亦不能成立。這樣引伸下去，所謂和平思想，自然亦不會有。釋尊成道後的第一聲，所以喊出「八正道」，其原因在此。正當的政治、經濟，固不用說，即眞正值得稱爲倫理、哲學、宗教、藝術等的思想文化的誕生，是開始於經過這「自己否定」的「他的存在價值」的認識。新舊的綜合，自他的交流，相關的協和，這是新時代的趨向。

在奧義書，已有新舊過渡的思想發生。所謂「梵我一如」（Brahmātmaikyam），是他們先覺者的香帝利耶、鬱陀羅迦、祭皮衣仙等所產生的偉大的「哲學知見（

Dar'sana）」。雖還沒有到達組織的哲學，但已永貫其後印度精神的核心，是阿利安人在信念上把握「絕對者」與「自己」的直接結合。依此，他們成功的樹立了開拓印度的大柱並擴展其枝末。這是自我哲學的勝利，亦是開始了知自己否定的生成契機。因爲「自我」經過否定始能成爲「眞我」，所以形成人格者的曙光，輝耀於密義之中。在奧義書的聖者們，所秘密傳授的神秘直觀的大義，那必要的東西，是現實日常性的基礎與正確的倫理觀。然而終於完成這革新大業的，是釋尊。釋尊將這公開於萬人共享的日常現實中，使其穿上「人間平等」與「正義」的外衣。因爲時代要求這個，所以釋尊也就完成了這個。

哲學，是歷史的個人之思考創作，正當的人文宗教，唯依深切的體會歷史與社會的個人獻身於實踐而產生的。奧義書的聖者，雖具思索的天才，但不能充實這條件。釋尊雖是時代之子，但却樹立了新時代的標幟，而爲一永遠活著的人（生活於永遠的人）。所見苦、無常、無我一系列的否定，是顯示了新時代方面的烽火。緣起相關之理，八正道的實踐，中道的大義等，是協和的理論，是向和樂之道。一切的一切，在Openself（大我）、Open way（大道）上，所謂厭世主義或陰性的否定等一片陰影

，完全是沒有的。宇宙的調和，社會的協同，永遠的運動等，都是描寫人類趣向理想境的大道，在二十世紀的今天，環顧世界的實情，由於與釋尊教義相通者多，使人不禁深有「古教照心」之感。

鬱陀羅迦，是阿利安傳統的「有」的哲學者，主說「自己存在」、「自發自展」的本義，但祭皮衣仙的解脫觀，是無我思想的先驅，是本來如是的眞理開顯。釋尊雖繼承了阿利安聖者所開拓的「古道」而轉向於新時代的「大道」，但最後的涅槃思想，阿利安的聖者們，終於無法知道。這是長久養育在世界的屋頂，雪山的顚峯，恆河大沃野的非阿利安的生活所深體驗的「無緣的攝受」與「基礎性的一如觀」。解脫，是涉及時間的「人間的實踐」；涅槃，是超越「時間」而在融沒「人間主體性」的「無爲的性格」。耶魯大學的 Northrop 教授，在其東西哲學綜合的方法論裏，嘗試過的涅槃的英譯，是 The Undifferentiated Aesthetic Continuum。這含有未分、直證、持續等的意義。對他這種努力，我們應表敬意。但說涅槃，唯以「人間」的解脫性格爲主，我們認爲還有所不足。解脫，如不發現它的消融的究竟性，那就沒有涅槃的意義。涅槃所描寫的界線，雖與阿利安的自由開拓主義者實在的解脫觀合一，但在那

裏所說的解脫，是具有容受面與揚棄面的。解脫，是相對有限的人間自由；涅槃，是無爲絕對的原理，是平和。所謂「如來依中道而成佛」的佛教第一公式，意味著給與阿利安與非阿利安的「融合平等觀」的思想解決。「解脫與涅槃」的相對交流，是其論題，解決之鍵，是中道精神。

2 普遍主義與救濟思想

佛教文化圈初期的二大中心地，是摩竭陀和拘薩羅。拘薩羅，是在阿利安文化圈內的，至釋尊誕生的迦毘羅衛城，則是他的衛星國。摩竭陀，與其說是在阿利安文化的範圍內，毋寧說是非阿利安的色彩佔有壓倒的成份。然約百年後，摩竭陀這地方，成了阿育王國的首都波吒釐子城（Pataliputra）的所在地，所以從政治、經濟、社會等觀點來看，這是富有的新興地方，對阿利安的故鄉西方，這被稱爲東方諸國。其興起，雖有變遷，但到後來，則被算爲十六大國。生爲王族的長子而受阿利安教養的釋尊，捨棄繼承爲王的地位，一路向著非阿利安的新興摩竭陀前進，廣求見聞，勵力修行，推其原因，大概由於傾耳於時代呼聲的經世家、王族的思想家敏感所致。將不斷要求自由的阿利安解脫道，在自己身上體會的釋尊，放棄酋長或王族權力的「自在主

（Va'sin）」的專制思想，努力於發揚開放個人的自由，以及根據於庶民卑族的人權協同體的精神，以此精神對照今日的民主主義，在正確的抓住重點和理路的通達這點上，是值得驚畏的。

被對象化了的靜態的文化財的整理組織或說爲體系化的，雖則是文化哲學，但在人生方面，其文化財的厚生利用和享樂，是重要的。然而根柢上，成爲第一次的素材生活，不獨有文化財與觀賞享樂，還更有創造出文化財的機動東西，即是有「努力」和「勞苦」。換句話說：文化的根源，不可解說它是植根於與享樂對立的意志性的、主體性的東西。即使「努力」是「苦」，「享樂」是「樂」，但那苦與樂，並不是對立的。享樂與勞苦，有斷絕，雖是事實，但若切實斷絕，唯取彼之一方，那文化就要頹廢或硬化。果眞這樣，那對人類社會，就將變成無益的了。而且像這樣的民族，終必是會滅亡的。所以在文化上，創造與享樂、生活與思考，素材與構成、個人與社會、人文與自然等的要素，應該使其平衡配合。所謂文化，如在眞、善、美、聖的系列加以處理時，則科學、道德、藝術、宗教等的廣大面，必須使之發展。又，文化是精神的、團體主義的、個性的，而文明是物質的、個人主義的、普偏的。現代的特徵，

即使是文明開化的文化，機械文明的文化，但從佛教的立場看，不管那種，都是人類所新創造出來，而有很大的意義，不應把它看得太低。如從佛教所關心的說：不獨文明、文化，即那持有人生、生活、信仰、藝術的行儀、社會的協同，以及所謂更廣、更深、更豐富的生活焦點，比什麼都重要。當然，在那裏面，也能發現「創作」與「觀賞、享樂」的二面，「人類的作爲」與「無爲自然」的二面，乃至重重叠叠的很多「面」。然彌縫且貫通其對立或矛盾，而常表現人們堅强的努力，確是異常尊貴的。「佛教文化」最重要的意義，在此。佛教如忘了努力奮鬥以爭取「勝利者」的文化行的一面，那就沒却菩提樹下金剛寶座降魔成道的釋尊所創立的佛教的一面。

說到佛教，首先就是所謂「安心」、「救濟」、「佛教的宗教面」，雖則被强調，但那不一定盡蔽「佛教的文化面」。佛教爲阿利安文化之一，如欲明確了解釋尊成道、成佛的意義，不能忽視成爲「生活文化勝利者」的根源的事實。如失掉了這個，在世界文化裏，是不能把握佛教最重要的路線的。在佛教說：人類從久遠所開拓出來的這文化面，毋寧是根據，是基礎。一方面立脚於此，另方面超越這個而開拓新的領域，發掘新的境地，或在超出一切人間作爲的天地裏，如不將發見宗教的事實型態放

出，是不能使人明瞭佛教之所以爲世界宗教的。佛教，一方面是「世界宗教」，另方面又是具有「超越世界宗教」之型態的。不錯，確也有人主張：「超人間的普徧主義，才是宗教的根源」。很多强調宗教信仰的人，一直到今天還這樣的主張。因此，不能不說這是觀點和要點所置放的地方不同。但虛心祖懷考察佛教時，以人間文化爲根柢，然後在這當中，論其與宗教的交涉，是最正當的辦法。佛教的用語，如法界、世間、實際，或生死卽涅槃，煩惱卽菩提，眞俗二諦相卽，眞俗一貫等，於「界、間、際」的地方，常不脫離所說「卽」、「一」的立場。這與中道的根本立場相表裏，而根源「自然」與「人生」的「原理與方法」。如照「大無量壽經」所說彌陀本願及其基於「救濟」的「信」之宗教來看，則其對於絕對他力救濟的强調，比什麼都來得厲害，而成爲這焦點傾向的，是從最初就其有了的。由此，產生法然選擇本願爲本與親鸞信心爲本的教義。於是，救濟的宗教，在成立史上，就變爲很明瞭的了。然彌陀做法藏菩薩(Dharmākara Bodhisattva)時，作了五劫的思惟，永劫的修行，始成就了救濟衆生的淨土與本願念佛的大行，而這很明顯的不外是累積「勝利者」的「文化行」。釋尊於傳道宣言中說：「比丘！爲衆利益，爲衆安樂，爲哀愍世間，爲人天義理、

利益、安樂，遊行各地，切勿二人同行一處」。如將吐露救濟世間的決心與强烈的宗教精神對照起來，則在那裏，必然發見以佛教一貫的開拓創造爲眼目的文化行的意義。在救濟的宗教面，這開拓創造的文化行，完全是委託於法藏的本願與修行。在佛教說，那要包含文化行與信心救濟的兩面，始能持有佛教本來的面目。不過，在文化行的佛教中，來掘出新的宗教面——從永遠無限的絕對者垂手救濟人間的宗教問題看——，這實是非常重要的。從大乘佛教成立史的見地看，這雖是新的東西，但那卽歷史的發達事實所開顯的眞理之宗教性本身，雖則說是常新的發見，而實亦卽最古的東西。因而，佛教在世界歷史中，是徹底的人間文化，但在超越世界與超越時間的永遠境地來把握時，那就可以說爲「宗教」了。「世間與出世間」、「個人與普偏」、「文化與宗教」的正當意義，亦卽在此。

3 佛教的文化面與宗教面

在文化一詞裏，不用說，那是含有極濃厚的「統治者的王化」色彩。於此注入道義與宗教，必須發出更强有力的「聖化」、「佛化」的語句。在聖德太子的「勝鬘經義疏」裏，就建設正法國家所需要的力量，說有「勢力」與「道力」的二力。而這二

力，相當於折伏與攝受。如說：「我得力時，力有二種：一爲勢力，二爲道力。於彼彼處，若行善，卽諸道皆閉。流轉生死，遷移六趣。所以大士於彼彼處，皆見此人：若重惡，卽以勢力折伏；若輕惡，卽以道力攝受。息惡修善，卽聖化久住，若聖化住世，卽善來惡去。故天人充滿，惡道減少。道器旣增，佛之法輪，卽可恆轉」。道力，志在善鄰友好，萬國共存共榮的文化行；勢力，以膺懲外敵，防衛國土爲目的，因而訴諸權力與武力的。所謂維護和平加强軍備以防衛國土的理念，近於這個聖化，不外是結合勢力與道力的人間操作。至於佛化，一方面承認人間世俗文化操作的意義，另方面又在那裏表現永遠的和平與無限的慈悲，高高的揭舉萬善同歸的理想。

然這佛化的最佳表現，在「大無量壽經」下卷說：「佛所遊履，國邑丘聚，靡不蒙化。天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈不用，崇德興仁，力修禮讓」。由這看來，可見較之和樂平和的佛的世界，聖者、賢者的理想國家，這個似還停止於世俗的文化領域。在大無量壽經的表現中，所說「仁」、「禮」、「德」，加上印度的基礎，中亞的動向，放出很高的「中國聖賢」的文化之香，這是不可忽視的。佛教在印度，認爲阿利安的諸神世界，還在世俗世間的領域，所以把它看

得很低。但是對於佛的立場，却看作是超越三界的「出世間」（lokottara），高高的標舉其超越性（絕對性）。這，一方面是採取印度的基礎與中國的聖賢文化，另方面又將「佛化」說爲「宇宙大自然的調和與人生世界和合協同的平和」。在構想上，可以看出：大乘佛教在廣大的東亞開展，終於成爲思想成立史的契機。

然在佛教本身來說：不但要超越印度的、中國的文化，而且更要超越日本的、東亞的文化，始能明顯的表現出「佛的世界」，這是最重要的，亦是它的主旨。因爲，一方面高標人間的理想，另方面把它當作普偏主義來堅定持續，但佛教的意義，在於橫的方面。唯有如此，佛教始有所謂「世界宗教」的所以。眞的世界宗教，可以斷定的說，是超世界的普偏主義。沒有這樣的眞實，卽使稱爲世界宗教，亦不得拂拭所謂依宗教征服世界之感，不過在世俗的文化領域而已。

將這道力的文化行與勢力的武力之兩者關係，具體的織成一起，善示阿利安的傳統精神的，是「正法念處經」。這經，是描寫爲正法世界的法戰。經的內容構造，大意是：住於大善見城善法堂的天帝釋（Sndra），率領諸天善龍，依於遵奉正法的人民做後援，擊破强大的非法的阿修羅軍，以顯示勝利者的偉容。那壯烈雄大的戰鬥，就

好像預見了使用戰車、爆擊機、高射炮、火燄放射器、原子爆彈，近代戰爭那樣慘烈的戰鬥描寫。而天帝釋指令其軍衆說：「我爲護法，爲救於法，修行法。以法爲勝幢、求法、樂法、不樂非法。以我有如是功德，能破阿修羅（asvra）軍，我則得勝，無勝我者，莫生怖畏。我今將大軍衆，到阿修羅所，莫生怯弱」。要之，這是欲與民衆共同守護正法的强烈的文化戰，而且在這點上，主張戰的正當性。換句話說：這是把戰爭原因，基於人民尊敬佛法僧三寶的道力，所運用的一種勢力而戰的戰爭之 Justification(認爲是正當，爲正當辨護)，將其置於正義感上。以這與阿育王所宣言的「法的勝利，才是最上勝利」的法勅對照來看，則「正法念處經」成立史的意義，就變得格外明確了。因此，法（Pharma）是這樣强烈的具有人間文化行的一面，不唯如此，而且含有更高的「文化行與佛行」，卽「文化與宗教」的兩面，這是吾人所絕對不可忽視的。再極言之：如不執著這兩面而使他們均衡，那就與中道涅槃成爲表裏一體的佛法了。阿利安的「法」，四諦緣起的法，阿育王的法，正法念處經的法，法華經的法，自然法爾的法，中道涅槃的法等，在佛法的「法」裏，從佛教成立史的見地看，是還留有現代可以研究的很多課題。

現代的文化，是在 Kultur, culture 線上的，這是周知的事實。佛教屬於阿利安文化的證明，吾人從文化觀的探究而得了知。四姓的王族（K satriya），是意味著土地、國土的開拓者與統治者，爲農耕文化的荷負人。阿利安文化的主體，在代表勝利者的王族。在釋尊自身體會到這開拓文化，雖則是重要的，但從此脫却，是更重要的。卽從自我哲學展開「無我觀」及「緣起觀」，於此有所謂契機的潛入。在佛教的中道觀中，與中道涅槃觀的同時，有這日日開拓新前線所進行的文化主體性，這是不可否認的。如從「歐美所領導的現代文化觀點」來看，所謂文化主體性的這面，確是易爲一般人所接受的佛教文化觀。相當於歐美阿利安的 Agriculture, catth freeding 的印度話，是 Kasi-go-rakkha，但在當時，所謂商業，Vanijja，是否屬於生產文化行，已經爲人之所檢討。Kasi 是農耕，go 是牛，rakkha 是照料、養育、放牧的意思，而表示著阿利安印度的 settbement。在阿含經裏，釋尊與 Kasibkāradvōja 耕農的問答及以牧牛十一法爲始，其他隨處可以發現對這問題的論及。佛教文化的眞髓，總說一句，在自然的開拓與親和，社會開拓與人間協同體的理念。因爲這樣的關係，所以知恩的思想，也就明確的表現出來。從文化行到佛行，我們更不應該忽視的，卽由

知恩思想的顯發，便有宗教他力觀的歷史開展。在原始佛教中，不但有「農耕、放牧的生產行」與「新興商業階級的交易行」，作爲文化行的對決，且有一般生產行與出家的非生產行的對決。佛行的開顯，經常這樣排斥「作爲」而至眞實的「中道分別說」，那所瞄準的，在通過世間出世間而掘眞實時，把它如實的表示出來，隨順根本而眞實的慈悲。慈悲是教其理，使其就在當處，安住其所。

二　佛教世界觀的擴大

1　阿利安文化圈與佛教文化圈

阿利安人渡過印度河而侵入，最初所佔據的，是上流的五河(Panjab)地方，這是接續佛教時代健陀羅與迦濕彌羅的北印度。然印度阿利安人，建設他們民族國土的，是從這裏前進入於印度大平原的拘婁、旁遮羅地方，以之名爲中國。這是 Bhāratavorsa 卽 Bhārata 所管治的國土。這與漢民族將其民族國家的領域稱爲「中國」，將其文化圈誇稱「中華」，完全是走在同一軌道上的。不管那一種，都是勝利者。在日本，勝利者的「大和民族」，倣效這個，叫做「中洲」或「豐葦原中津國」。然而，不

論是阿利安還是漢民族，所謂國土的確定，生活的安定，文化的開拓，社會組織的整理等，都是表示勝利者經營其民族中心的國土。不管怎樣，在東方，總算完成了印度、中國二大文化圈，而且一直永續到今日。然結合這兩據點（中國、印度）的，不是別的，正是「佛教」。這是佛教具備世界宗教實質的最大考驗。然佛教是經怎樣過程而成就這個的呢？爲民族文化圈的這中國，怎樣使之變爲全印度乃至提高到國際世界的文化圈呢？不用說，這是一個很有趣味的問題。佛教，一方面承襲了「阿利安中國」，另方面又把它擴大到新興的東方印度。當時視爲活動最活躍的新興的摩竭陀、韋提訶等，依之爲根據地，建設「佛教中國」。而這佛教文化圈的中心地，是摩竭陀的王舍城（Rājagaha），後來則有波吒釐子城(阿育王國的首都)，卽現在的（Patana），拘薩羅的舍衛城（Sāvatthi），Kāsi（迦尸）的 Bārānasi（婆羅那尸），卽現在的 Benares（柏那萊斯）等地。然北印度健馱羅的 Taksasila（他克沙尸羅），亦是佛陀侍醫 Jivaka（耆婆）所曾留學的文化都市。這樣，初期的佛教文化圈，僅將阿利安中國的國境擴大至東方這樣的程度而已。但釋尊滅後，阿歷山大（Alexander）大王侵攻印度，促進印度統一的動向。由於 Candragupta（笈不多），Bimnisāra（頻毘

娑羅），Asoka（阿育）三代的經營，以摩竭陀的 Pāṭoliputra（泊多里普得羅）爲根據地的 Māurya（孔雀）王朝，成爲實質上的全印王國。到阿育王歸依佛教時，那「Dharma（法）王國」，乃具備了世界的性格。刻成有名的法勅（Dharma-Edict）的刻文，同時，向希臘、敍利亞、埃及、北印度、希臘殖民地、錫蘭、緬甸等地，派遣了佛教傳導使。這樣，成爲含有世界的狀態，而從前的佛教中國，現竟變了唯是佛教歷史的故鄉而已。

阿利安中國，雖屬祭祀至上主義的婆羅門時代，但其領域，却涉及北則喜馬拉雅山，南則頻闍耶山，西則聖河沙羅斯婆底，東則恆河與閻牟那合流地阿羅哈巴德一帶，而以有他基嗎哈爾廟的阿格拉市，或以印度首都德里市爲中心。可是初期的佛教中國，是以東方 Kajangala（迦將加羅）聚落的婆羅樹的大林、東南方 Sallavati（薩羅婆諦）河、南方 Setakannika（世達堪尼迦）聚落，西方 Thuna（圖那）婆羅門村、北方 Asiraddhaja（優尸羅多遮）山爲界線的。除此而外，稱爲邊國（Paccantimajanapada）。所以其受戒作法，亦承認其「略式」。

釋尊滅後，佛教教團傳統的主流，由大迦葉、阿難之所繼承。舍利弗（Sariputta

）或優波離（Upāli）的系統，也有傳承，但長於分別論議的摩訶迦旃延那（Mahā-haccāyana），老早就已獨立，傳道於其故鄉 Ujjent（優姊尼）。滅後約一百年，分爲：以 Vesali 爲中心的東方派 Pācinaka（婆尸那迦），與以 Kosambi（拘三比）爲中心的西方派 Pātheyaka（婆提耶迦）及加上以 Ujjent 爲中心的 Avanti（阿槃底）地方的二大派。東方派是進步性的，稱爲大衆部，西方派是保守性的長老派，成爲上座部。其中中心人物，是西方派的 Sānavāsi（娑那婆尸）。他雖是拘薩羅舍衛城出身的人，但却於 Mathura（摩偷羅）傳「法」給 Upagupta（優婆毬多）。據說一切有部的傳說：優婆毬多是阿育王的宗教顧問。他與母親一起住在「分別說部」有名的摩訶迦旃延那所教化的「優姊尼」地方。阿育王的王子 Mahinda（摩哂陀），從這地方將佛教傳入錫蘭，成爲「分別說部（Vibhajjavādin）」一派。又，末田地在 Kashmir（迦濕彌羅）建立了佛教的基礎。從末田地與優婆毬多受法的 Dhitika（底諦迦，亦卽帝須），是優姊尼出身的人。據說他是教化希臘殖民地的 Tukhāra（突卡羅）王，Menander（彌難陀）及其王子 Hermaios 的。由此，說一切有部，不但從迦濕彌羅、健馱羅、突卡羅等北印一帶到中央亞細亞方面，建立了堅固的根據地，且於

Mathura（摩突羅）乃至東印度 Assam（阿薩姆）地方，也具有了一大勢力。知道「龍樹（Nāgārjuna）是大乘佛教組織建設者」的人很多，可是很少有人知道「他是有部有力的學者，且被列爲上座相承系列 Acariya-parampara 的第十三祖」。

佛教在阿育王前後，分裂爲各派，其數約有二十「異部」，所以傳法的系統，由於派別，多少有所出入。在「出三藏記集」第一二卷的有部目錄裏，雖傳五十三人或五十四人，但據最簡單的「付法藏因緣傳」看，印度相承，有如下的二十三師：

① MAHĀKĀSYAPA
② ĀNANDA
③ SĀṆAVĀSIKA
④ MADHYĀNTIKA
⑤ DHITIKA
⑥ MECAKA
⑦ BUDDHANANDIN
⑧ BUDDHAMITRA

⑨ PARSVA BHIKṢU

⑩ PURṆĀSA

⑪ ASVAGHOṢA BODHISATTVA

⑫ KAPIMĀLA BHIKṢU

⑬ NĀGĀRJUNA BODHISATTVA

⑭ KĀṆADEVA (ĀRYADEAV)

⑮ ĀRYA RĀHULA

⑯ ĀRYA SAṂGHANANDIN

⑰ SAṂGHAYASAS

⑱ KUMĀRALĀTA

⑲ JAYATA

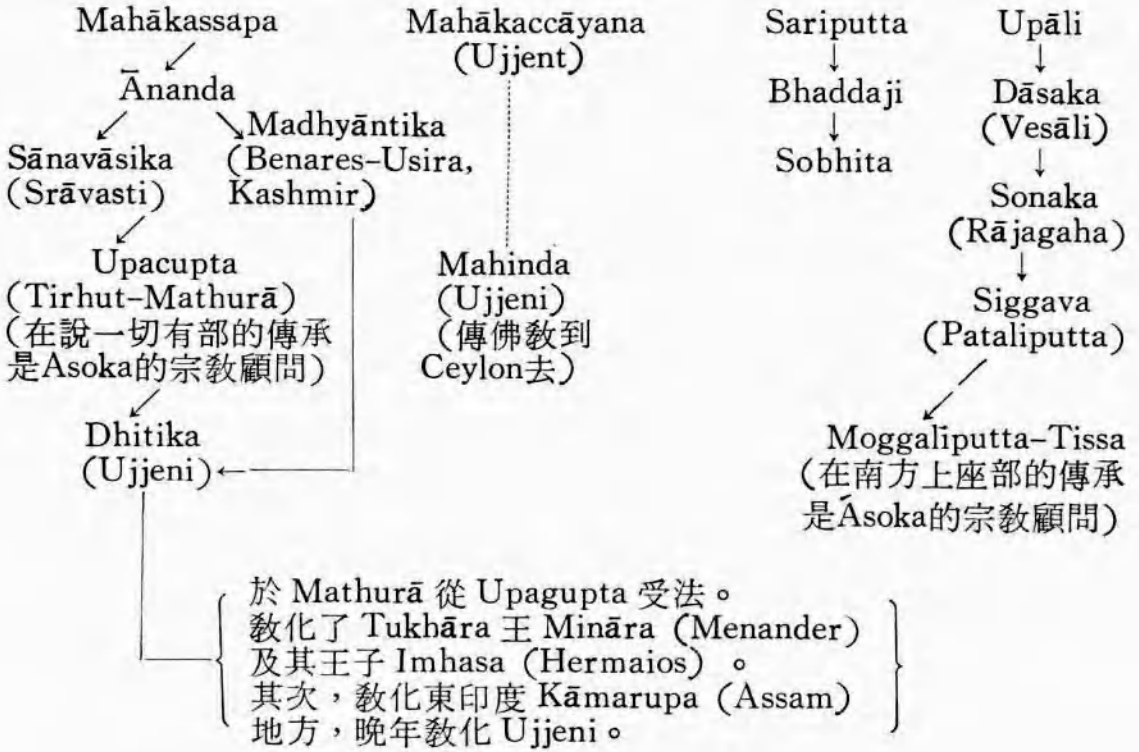
⑳ VASUBANDHU

㉑ MANULA

㉒ HAKLENAYASAS

㉓ SIMHA BHIKSU MIHIRAKULA（被匈奴的王殺害）

釋尊滅後的系統（ACARIYAPARARAMPARĀ）



印度文化發達的過程，是從西北印而到達東方的，且是向「印度的中心部」發展的。亦卽表示了從古阿利安中國向新佛教中國的移行，結果，乃到達了阿育的「法」之王國。中印度摩竭陀國王，卽阿育王國的文化圈，原由侵攻北方印度的希臘人之所刺激而興隆起來的，所以其反應，就成了佛教進出北印度的自然之勢。從來，一切的東西，都是從外部移入的，但由阿育王的「法的傳道」，始得從印度向外部輸出。凡輸出國外的，須要其條件，卽要是屬其國的特產，且要契合萬人的所好。佛教雖發生於印度，但具有超越印度的性格。希臘給與印度什麼？印度給與希臘又是什麼？印度贈予中央亞細亞及中國的是什麼？中亞及中國贈予印度的又是什麼？這在文化交流的問題上，是貫徹古今的重要事項。如結論的說：希臘是受印度的思考方法及實踐所影響的，而希臘所給與印度的，是 grecogandhāra（格禮科——健馱羅）的佛教藝術。然中國，雖接受了佛教，譯出大小乘三藏，編成龐大的大藏經，但沒有什麼東西給與印度，這實是個很有趣的問題。因此，我們可說：希臘與印度，具有共通的「文化的親近性」，而中國與印度的關係，究竟怎樣？我想：阿利安的印度與漢民族的中國，相互有其「自主的東西」，彼此沒有什麼交流。然正因爲佛教具有超越民族自主性的普

偏主義，所以能夠達成聯繫兩國的任務。然而佛教在印度，克服了阿利安民族中心的自己主義，同樣，佛教在中國，克服了中國的什麼呢？

佛教，最初爲漢民族接受，首先必爲塞外民族之所信奉，又般若的「空思想」與老莊的「無爲思想」相結合，乃不得不採取所謂「格義佛教」的形式，這是事實。可是道安以後，羅什（三四四——四一三）所傳，由其門下所開拓的中觀、法華、成實的教學，終於成爲吉藏的三論宗，及至智顗的天臺宗，乃建立了獨自的中國教學。其後，不論是菩提達摩的禪，曇鸞或善導的淨土教，乃至法藏的華嚴教學等，在今日世界文化中，都佔有非常高的地位，十足的建設了獨創的文化。由此，亦明顯的證明了中國文化的偉大。印度沒有從中國得到什麼東西，並非表示「中國文化不足取」。中唐以後的印度，完全失去了佛教。致使兩民族沒有結合的線索關係。這在考察東方文化的性格及將來的一問題上，必須最要重視的一大事實。

2　大乘佛教東漸的階段

據「善見律毘婆沙（Samāntapasadika）第二說：阿育王所派遣的傳道使的一人Makārakkhita（摩訶羅基達），將「法」傳至 Yonaloka 或 Yavana 即希臘的殖民地

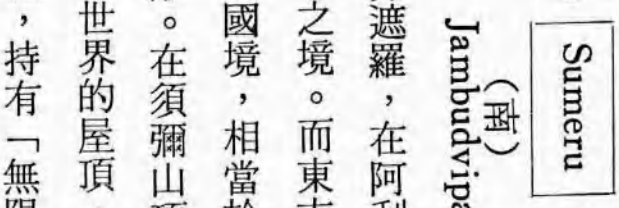
。又據「道行般若經」第九卷薩陀波倫菩薩品說：Sadāprarudita（薩陀普羅婁底達）菩薩東行二萬里到達健馱羅，從曇無竭（Dharmodgata）菩薩受「般若法」，且作這樣問答說：「於佛教供養，諸神雖不在像中，但爲使人得福，亦有造作的意義」。又於 Milindapanha 裏，Menander 從具有人間性的思想法的希臘的思惟，對 Nagasena 比丘，提出佛具三十二相、黃金色等事項的疑問。時諸佛教徒，到達這階段，乃決意捨棄從不具體的描寫佛像的傳統，倣效希臘的彫刻，開始造佛的身像，予以禮拜。這，被認爲佛教能受中央亞細亞諸民族接受的一大要因。於三九九年，從長安出發的法顯，在其「佛國記」裏說：在迦濕彌羅北邊的達禮如禮拜的彌勒菩薩像。於四〇二年出使大月氏及烏孫，盡力爲前漢作經略西方的張騫，與出使很遠到達羅馬的後漢甘英，都不曾來到此地。又說：該地古老相傳，樹立彌勒菩薩像後，天竺沙門，便有帶著「經」「律」，渡過此河。「像」的樹立，約在佛泥洹後三百年左右，計爲中國周平王時。所以說：大教宣流，始自此像。

又，玄奘在「大唐西域記」卷三也說：「達禮如彌勒像，是末田地羅漢所作。此像有後，法流東土」。這一記事，成爲以後中國記錄的典據。如有名的「大法東漸」

、「法門東漸」等口號，都是從這出來。印度在西，中國在東，佛教東漸史的路線，就很明顯的可以看出。雖說佛教唯向北印度、中央亞細亞等北方進出，但到這裏，却一轉而東漸於中國。這在羅什譯的「小品」或「大品」的古般若經，都說滅後五百年「流布北方」，但玄奘譯的大般若初分「難聞功德品」，變爲「東北方流布」。以之對照梵文來看，那是說「北方流行」，不是說「東北方」。將這譯爲「東北方」，在大般若第二分裏，又特設「東北方品」一章，都不外是響應這「大法東漸」的「東而東」的口號。

印度的世界觀，有 Purāna 記述的與佛教的「起世經（Lokadhātu-sutra）」，「施設論（Lokaprajnaptisāstra）」的兩種類型。purāna 的世界觀，以 Himalaya 爲基礎，具有印度大陸的性格；佛教的世界觀，以 Himalaya 爲中心，成爲超越印度的世界觀，是其特徵。以此世界爲閻浮提時，對著相當於 Himalaya 的須彌山（Sumeru）的阿利安中國的 Bhāratavorsa，結果，以現今的首都德里地方爲中心，在歷史上，這地方變爲婆羅門世界觀的基點，自亦是當然的。然從到達具有全印構想的佛教世界觀看，其 Bhārata 等，不過是地方化的地域而已。據中含第十一的「四洲經」、「

起世經」、「俱舍論」第十一、長阿含第十八「閻浮提洲品」、「起世因本經」第一等看，所謂須彌四洲，是像下面這樣的：



其 Kuru 是將拘婁、旁遮羅，在阿利安民族上，予以神聖化的名稱，但在佛教，却超越了喜馬拉雅山的神秘之境。而東方的韋提訶，以摩竭陀爲代表，意味著非阿利安領域楔入阿利安文化圈的國境，相當於這新興的地方。而 Jambudvipa，因爲北廣南狹，所以是今印度的地形。在須彌山頂，住有三十三天，其主 pndia 叫做帝釋（Sakra）。這充分的表示了世界的屋頂，爲人跡罕至的所有神秘性。可是佛教却超越了這個世界，所以在理想上，持有「無限」和「永遠」，而以「幽玄」爲其思想形態。不過，佛教是以人生日常現實爲重點的宗教，並不誇張這個，所以喜馬拉雅所具的神秘性，不會使佛教增加困難。不唯如此，我們簡直可以說：佛教超越了人間思惟，

而將渾然的眞、善、美、聖的表徵，欲在自己一身體會出來。

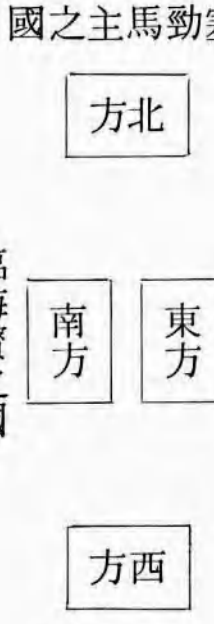
從印度的世界觀看，以恆河爲本流，合併那Yamunā、Aciravati、Sarabhn、Mahi 等支流的五河 Paucanadi，爲佛教新文化圈的地理描寫。所以曾經說到這個的中阿含經的「世間福經」、「七日經」S. N. XIII. 3; A. N. VII. 62; Milindapanha VII. 2. 20 等，確是屬這時代制約下的文獻。反之，如長阿含三〇「大樓炭經」、「起世經」、「大智度論」七、「俱舍論」第十一、「西域記」第一、「大毘婆沙論」第一等，與四姓制對比，所說四河入海同一鹹味的「四河」，是指 Gangā, Sindhu, Sita, 與 Vaksu。據說：恆河是代表印度本土，印度河則表示印度北邊的疆界，Vaksu 是流入於 Aral 海的 Oxus 河，Sidā 是持有 Sirdaria 的多稱的 Jaxartes 河。或從玄奘的記述看，這是流入於 Lopn 的 Tarim 河的 Yarkand 河。如是記述印度、中央亞細亞、中國邊疆的世界觀的文獻，確實是屬於後代的東西。而四大河的世界觀，是以上面所示的地域爲其民族歷史的迦膩色迦王國以後的產物，差不多毫無可疑。但佛教的世界觀，有更進一步的發展，而遠遠的超越了印度國境的。

迦膩色迦王，生於大夏（Bactria）諸侯之一的貴霜王家，不服大月氏的支配而

獨立，繼承興隆一國的丘就却（Kujurakara）閻膏珍（Wemakadphises）一世之後而立。西則屏鎮安息（Arsakides），東則兼併葱嶺（Pamir）以東，北及 Jaxartes 河，南至北印五河地方，建設了一個大的王國。將首都移到 Purusapura，即現在的 Peshawar。所以被稱爲健馱羅王國的原因，即在於此。據法國的伊朗大使Ghirshman 推測看，迦膩色迦的年代，大約在 145. A. D. 前後。如將這個與三國誌「魏書」第三所說「明帝大和三年十二月（229. A. D.）大月氏王波調（Vasudeva 迦膩色迦之孫）遣使奉獻於魏」的記事對照來看，則迦王的出生，是第二世紀的中葉。因而魏書的記事和 Ghirshman 的推測，可說是一致的。考大月氏，原從中國北部被匈奴趕出，向西方移動，出中央亞細亞，滅亡了希臘人所建設的大夏。貴霜族，是這領域內的諸侯，所以連結中國、中亞、北印的一線，由迦膩色迦王確保其文化交通的道路，同時，由於王是佛教的熱忱護持者，所以也就成爲佛教東漸之路。

佛教的世界觀與婆羅門的世界觀對立來看，不用說，佛教的世界觀，而成爲國際性的了。推其原因，由於初期的印度中心時代，後來漸漸地超越印度，而成爲東亞性的關係。在四大河的構想中，我們看出這個輪廓。但若把這對照大唐經略亞細亞時，

則這事實是就更加明瞭了。玄奘的西域記，已冠有「大唐」之名，所以那不但是三藏求法的廣博視察記，同時亦兼有大唐國威發揚的經略。因此，在那裏面所記載的世界觀，實含有將大唐權威誇示於世界的政治意圖。須彌四洲，雖是印度性的構想（內思的構造），但在玄奘「大唐西域記」敍裏所說的，是如下圖：



這是將印度的世界觀，一方面予以換骨脫胎，另方面構成了完全以中國爲中心的世界觀。在四主國裏，對東方人主國，特別說爲：「和暢多人……風俗機慧，仁義照明。冠帶右衽，車服有序，安土重遷，務資有類。三主之俗，東方爲上，其居室則東闢其戶，旦日則東向以拜。人主之地，南面爲尊。方俗殊風，斯其大概。至於君臣上下之禮，憲章文軌之儀，人主之地無以加也。清心釋累之訓，出離生死之教，象主

之國，其理優矣。斯皆著之經誥，問諸土俗，博關今古，詳考見聞。然則佛與西方，法流東國」。這裏所說東國，完全是指中國。如「由三主之日而行動」，那眞具有Orientation（向東）的意味，適合於東方 Orient 的東西。如日本，特自任爲「日出之國」。印度是個尊重象的國家，所以稱釋尊爲「象王」。但將中國稱爲「人主之國」，可說完全是大唐中心的世界觀。以印度爲西，實亦含有以中亞爲西域的意思。如最澄在「山家學生式」中說：「乃有道心之佛子，西稱菩薩，東號君子」。又如親鸞的教行信證總序中說：「西蕃月氏之聖典，東夏日域之師釋，難逢而今得逢，難聞而今得聞」。或於「皇太子聖德奉讚」第四十五首裏說：「百濟阿佐太子行禮云：敬禮救世大悲觀音菩薩，妙教流通東方日本國，四十九歲傳燈演說」等，都以印度爲西，中國爲東，而日本是更東方的。所以在「東征傳」裏，將「佛教東漸於日本」的事，說爲「佛法東流至日本國，雖有其法而無傳法之人」。恭請鑑眞大和尙來日的，是榮叡和普照。因之，稱爲東流、東渡、東征、東遊、東歸、過海、向東海等。而且一向以來，將日本叫做東洲、東城、東國。「續日本記」東大寺大佛開眼記說：「佛法東歸，齊會之儀，如此盛況，未曾有也」。佛法東流日本，也是自任之語。不過，佛教東

歸日本，至今仍滯留於島國日本，其情況亦非承認不可。到了近代，明治九年，才從極東日本，有與笠原研壽一起留學極西英國的南條文雄博士，始將其詩集名爲「西征詩稿」。又大正四年，新村出博士，編集了圓珍、裔然、寂照、成尋、榮西、慶政、戒覺、志達、元要等大陸求法僧的詩歌三十六首，題爲「西征求法歌集」。昭和二十四年，鈴木大拙博士，出席夏威夷東西哲學者會議後，受美國各大學聘請，宣講佛陀教義，爲將東歸日本的佛教，使之更向「東漸」的第一人。然這新的佛教東漸的「東」與西方東漸的「西」所會合的夏威夷大學刊行的「東西哲學」（Philosophy East and West），或耶魯大學 Northrop 教授所試驗的 "The Meeting of the East and West"（東西大會），或 Chicago 大學 Charles Morris 教授的 "Maitreyan Way"（菩薩道），或倫敦的 Christmas Humahreys 以 "Middle Way（中道）"爲中心的 Western Buddhist Orden（西方佛教教團）的成立等，在新的佛教成立史的研究上，是會成爲重要的里程碑的。

中論相關性的論理

——第十章「火與燃料之考察」的研究——

一

誰都知道，「緣起」，是佛教最重要的基本概念之一。所謂緣起，是「相緣而起或生起」的意思。然緣起的意義，如光是這樣的理解，不免喪失了它的本質。因緣起，通於佛教思想史的前後，常以某種特定的形態表現出來。如十二因緣，阿賴耶識緣起，法界緣起等。如是諸法，以某種互相相緣的方法構成，始規定了緣起的本質。在原始佛教，這相緣的方法，以九支、十支、十二支等各各緣起的系列，並由各支一定順序的條件或關係而顯示的。到後來，固定的取十二支的系列，於是那相緣的方法，也就予以固定化。將我人現實生存的世界，依十二緣起的狀態去理解，是卽相緣的方法與關聯。

可是到了龍樹，離開了具有如此各支一定順序的條件方法，而與這關聯的無明、行、識、受等，如諸法分類的方法，是沒有什麼關係的。依於佛教的分類，不獨諸法，就是日常的東西，如布、瓶等，也是相緣而成立的。如是相緣成立的諸法，名爲緣起。緣他成立（如瓶，由黏土、水、棒、陶工及其他所成立）的，因沒有他的自性，所以就叫無自性。無自性與空，是同義語。在原始佛教，結合十二因緣的緣起觀，到此也就與空結合了。緣起觀，實不外於無性觀，亦卽空觀。空觀，不用說，是般若經所說的，所以空觀未必與緣起結合。龍樹把本來個別成立的緣起與空觀二者，結合爲一。與十二因緣結合的緣起觀，其觀，不管順觀逆觀，雖都溯及具有十二支條件的關係，但在含有空觀本質的緣起觀，由於諸法的相互因待，就被觀爲無自性、空。所以，具有麻煩之十二支條件的關係，確實是不必要的。在此，諸法相緣的方法，自然也就完全不同。龍樹所說那相緣法的基本形態，是「八不」。八不，是從四組相反的對立概念所成，這是我們首要加以注意的。

二

然這相因或相依的，是怎樣的關係呢？二者間依於怎樣的意義，以成立其相互關係呢？這些是被稱爲相依的呢？抑或是意味著一定的相互關係之稱成呢？還是不是意味著一切相互的關係呢？看從來的解釋，其相互的關係，如漠然的被承認，那就認爲是相依的，而其關係的如何構成，自然也就不成問題了。其由如次常常所見之所表現的可知。就是，萬物在於互相相依相待的因緣，決不是孤立絕待的存在。一切事物，必在與他的關係，始有其存在性，所以沒有獨立固定的存在。假定這與那樣東西，沒有絲毫關係，其個別的事物，就是孤立的存在，或被認爲是有自性。反之，假定認爲與其他東西具有如何關係而始存在的話，那就變爲無自性，或說是空。因此，有自性與無自性的不同，不在事務本身有何特質的不同，而在與他全無關係的孤立存在及在與他具有相當關係而存在的不同。至於關係的構成如何，並不是個主要問題。

有某哲學家，對事物的看法，大略與這相似，不過其說比這稍微嚴密一些而已。依該哲學家說：一個事物，要能指出與其他事物，具有怎樣關係，然後始能被規定，如離了這些關係，那就變成無意義了。然諸事物，因爲沒有他的實在性，所以就被說爲相關的或相對的。佛教的立場也是如此：無論什麼東西，如與其他東西，具有怎樣

關係，是就意味著它的無自性。但在某些哲學者不然，認爲某一東西與另一東西，即使具有怎樣密切的關係，亦未必意味著它的無自性。不過，佛教學者中，曾有人這樣說過：「在小乘的立場，諸法雖是相對的，但也是實在的；在大乘的立場，因爲承認諸法是相依，所以不承認諸法有實在性」。正因大小乘的立場不同，所以中論所說的緣起與小乘所說的緣起，其不同處，自有其明顯的事實。諸法是相依的，因而在此與彼間，由於彼此的相關性而存在。然光這種說法，並不怎麼徹底。所謂不同，與其說是在於相依的一點，毋寧說是在那相依的東西，沒有他實在性的一點上。所以中論的相依，即使在空，也不得不說明諸法沒有實在性的這點。於此，彼對相依的說明，在相關性上，顯示其沒有實在性，我認爲有附帶說明的必要。

緣起，在原始佛教，說爲「此有故彼有，此生故彼生」，是依一般形式而顯示的。即在十二因緣，也沒有否定這相依的意義。在這意義下，可見緣起本以相依的意義爲根本的。依這解釋，更進一層，所謂原始佛教，小乘佛教的相依與大乘佛教相依的不同，不能不顧慮到。大乘佛教的緣起，即使是繼承原始佛教的緣起，但決不就是同一的，彼此間有著相當的不同。在這意義下，某些哲學家所附加的意義，我認爲是不

可忽視的。

在這裏，由於某哲學家附加這一「沒有實在性」的限定，是可說明兩者間的不同。彼說緣起是古代佛教的原理，而大乘則完全給予新的解釋。小乘將存在的諸法，分爲有爲無爲的兩類，而且不管那一類，都認爲是實在的。可是在大乘，對於爲無爲法，不論那類，都不認爲是窮極的實在，乃是在更高的相關性的統一下相依。初期佛教的中心概念，雖是多數窮極的實在觀念，但大乘佛教中心概念，是相關性的。而且，佛教徒自身，對窮極的要素（蘊、處、界），或其相緣的關係（緣起），並四諦等的觀念，不論大乘小乘，都是承認的。但小乘，把這說爲個別的實在要素，而大乘，則解說爲是意味著諸法的相關性乃至非實在性。像這樣的，如某哲學家，雖同樣的說相關性，但在小乘，那是窮極的實在諸法之相關性，而大乘把這相關性，從反對方面說，否定諸法的窮極實在性。這不能不說是相關性（緣起）的解釋的變化。而這相關性的意義不同，大概是明更高的統一吧？小乘的相關性，其相關的諸法，雖不能不說是窮極的實在，但大乘的相關性，其相關的諸法，並不是窮極的實在。這不同，不是程度的卽量的不同，而是質的不同。比於小乘的相關性，大乘的相關性，可說完成了更

高的統一。兩者的不同，不能說是徹底的。兩者的相關性，在小乘方面，雖要求諸法的窮極實在性，但大乘方面，諸法的窮極實在性，却完全是被否定的。因此，所謂諸法的相關性，在構造方面，不能不說是相反的。

龍樹中觀論頌第十觀然可然品，將成爲問題的二種相關性的觀念對立而論。龍樹的反對者，認爲兩種東西，不說不是相依的，即使是相依的，但諸法的存在，仍是有自性而非無自性的。龍樹爲顯示這見解的謬誤，認爲相依的東西，必定是無自性，所以在這品中，特別論這問題。敵我雙方本都容認諸法有它的相依相關性，但結果却形成了有自性與無自性兩種相反主張的決鬪。反對者於相依中，雖成立二者的自性，但龍樹和月稱，在相依中，却堅決的否定諸法有它的實自性。

反對者說：諸法即使有因待（依他）的，但也是有自性的，這從我們的經驗上，可以明白了知。如火因待燃料而有，但火不是無自性的。火有熱與燒等的自性與效用，這是大家所公認的。同樣的道理，燃料因待於火而有，但燃料不是無自性的。如所燒的四大種（物質的元素），是有自性的。如是，取者因待於所取，固是自性的存在，因待於取者的所取，同樣是自性的存在。火與燃料既然是如此，當知所取與取者，

必然是存在的（卽是有自性的）。

這反對者的主張，在龍樹或月稱，不用說，是要加以破斥的。然一看這主張，我們知道，不因待他而存在的所謂獨立固定的火或燃料，雖說是不承認；但如因待於他，那就不論什麼，自然都要承認。而且承認火之所以爲火的特質與燃料之所以爲燃料的特質。由這特質，火與燃料的差別，雖被區別出來了，然而同時，由於相互關係的和合，火及燃料也就成立，所以以此名爲自性。若不承認火的熱等特質，那燃料所燒的四大種的特質，也就被否定了。這雖都是顯示的無自性，但那怎麼知道這是火是燃料呢？而且如此，相依的關係，也就不得成立。所以我人不可否定具有這特質的存在，不過以此爲固定的自性的存在，也許還是錯誤的。然龍樹或月稱，對這特質的存在，並不否定，只是認那自然的存在是錯誤的。這樣說來，可見不是批評此說，而是從頭斥責如此說法的那東西，完全具有另外的一種說法。對上反對者的主張，月稱作如次說：若火與燃料，眞正是存在的（卽是有自性的），那也許是那樣的，然那並不是存在的。

因爲這世間，火與燃料，如眞正的存在，試問：那是定一的存在？還是定異的存

在？老實說，不管說是定一定異，都是不合理的。所以龍樹中觀論頌觀然可然品闢頭第一頌就說：「若然（火）是可然（燃料），作（所作事）作者（能作人）則一，若然異可然，離可然有然」。若火與燃料是有自性的存在，那是定一的存在？還是定異的存在？二俱有過。無自性的東西，正與這相反，既不可說定一，也不可說定異。如是，月稱認爲：不論定一、定異，都是不可說的。在對方，也許認這是強辯的論難，但事實上，這決不光是強辯的論難，而是將有自性與無自性的存在，加以對比來顯示的。由此無自性與有自性的對立，結果變爲不一不異（注意這是屬於八不）與定一定異的對立。

火與燃料，若眞定一，在月稱看來，那應全是無法差別的同一者，如瓶與陶工是一，木材與木挽是一（於此舉示立於相關性的二者，是應注意的）。又火與燃料，若果是定異，在月稱看來，那就應該離了燃料有火。因此，龍樹亦認爲這種說法，不論在什麼場合，都是不合理的。像這樣子，不用說，卽在反對者，也沒有異論的。如前所引的頌文，可以明白了知。反對者，決不如此主張火與燃料是同一或別異的。因而有人說，龍樹的如此非難，不能眞正破除反對者的主張。然而事實不然，要知龍樹所

發的言論，不是在這表面上的，因他一方面固然批評了對方的主張，而另方面却又明顯的建立了自己所主張的相依的意義。他爲顯示諸法的相依（無自性），先示定一會陷於怎樣的過失，次說定異又變成怎樣的過失。如是，既非定一，又非定異，於是就顯示了任何東西，都是不一不異的無自性（緣起）。

若定是一，瓶與陶工是一，那就成爲過失，因這不特智者不承認，就在常識的見解，也認爲不可能的。那麼，若定是異時，又成怎樣呢？到達這種情形，就變成了離燃料而有火了。除這，還有其他種種的過失。觀然可然品的第二頌與第三頌，就是顯示這些過失的。

如是定一或定異的過失，不論誰都容易明白的，同時，不管什麼人，對此都沒有異議，自亦不用說。

可是反對者說：在這世間，火與燃料，雖是異的，但不可說離了燃料有火。如此包藏火焰的所燃爲特質的物體做燃料，依止那個有火可得，不是離了那個可以有火。而且，唯有由這與火結合的關係，始可名爲燃料。依止燃料有火可得，不是離了燃料而有火的。所以你們所說「若然異可然，離可然有然」的過失，決不會有追隨的機會

。

如是反對者所說定異的過失，我人雖認爲不當，但在反對者自身，却認爲是當然的主張。他們不說火與燃料定一，亦不說火與燃料定異，只說相互因待而有的，不是無自性。然從龍樹見地來說：火與燃料，是定一呢？抑定異呢？這問題，根本不談；諸法相依，是有自性呢？抑無自性呢？這問題，也不怎麼多說。龍樹所欲說明的，是有關相依的東西，不論在定一或定異的場合，都不得成立。否定這二者的立場，從不一不異的立場，引進敵方，這才不得不提出這問題來論。觀然可然品的第一頌到第二頌，說明定一定異的都不合理，是雙方所一致承認的。因此，反對者說：「以包藏火焰的所燃爲特質的物體做燃料，依這燃料有火，我是承認的，離那燃料有火，是不承認的」。換句話說：在現在被燒著的火與燃料，是可承認的。龍樹對這加以批判說：「若汝謂然時，名爲可然者，爾時但有薪，何物然可然」？於此唯有所燒的柴薪，火與燃料兩種東西，當時都是不可得的。如「以包藏火焰的所燃爲特質的物體」做燃料，在這燃料當中，就應燃燒也含有，火焰也含有才對。可是在這東西裏，將燃料從火引離，而唯取出燃料，是絕對不可能的。因火與燃料原是一體的，如舉出了火，自然

就含有了燃料，如舉出了燃料，自然也就含有了火。因而，不是火燒燃料，不是離了燃料而有別異之火。所以龍樹問道：爾時但有薪這東西，試問有什麼力量使薪成爲所燒的呢？

實際說來，不是沒有燃料而有火，亦不是沒有火而有燃料，火與燃料的相依關係，如只說是相關的，那是不徹底的，應說兩者有其一體的意義。如男與女，雖也是相關的，但那相關的意義，與火與燃料的情形不同。火與燃料雖有一體的意義，但男與女却是別體的，決不可說爲一體。因而月稱說：火與燃料雖是相依，男與女却不是相依的。男與女的對立，是在人類媒介者所立的反對對立，火與燃料間，沒有如此媒介的第三者，是直接的相對立，又直接的成爲一體。男與女，不是由相互因待所成立的，反對對立，意味著那不是相依的。

有相依關係的火與燃料，一體的意義固有，異體的意義亦有。這既不光是火，也不光是燃料，這是火，同時是燃料，是燃料，同時又是火。是燒的，同時是所燒的。如單是一，那就不能說爲「以包藏火焰的所燃爲特質的物體」，乃至不能說爲「燒著的東西」。這，不唯不是一，是也不是，必須不一不異才行。

又容認火與燃料全是異體（別異）時，因爲不說是燒著的東西，所以也就不說燒著的東西是燃料。如此火與燃料，必須是不異不可。由於以上所說火與燃料是一是異都不對，結果不得不說爲不一不異。

觀然可然品中第五、第六、第七三頌，說火與燃料間，雖有能燒所燒這樣相互的關係，但那完全成爲一體。第五頌的前半頌說：「若異則不至，不至則不燒」。月稱對這加以解釋說：「若火與燃料是異的話，那就恰如光之不能到達於暗一樣，所以火是不能到達燃料的。光與暗，在於相反的關係，只要有光，暗就被否定了。因有這樣的關係，所以光不能到達暗那裏。火燒燃料的關係，恰似光破暗的關係。光增大了，暗就消滅下去，光縮小了，暗就增大起來，恰似火燃燒時，燃料就被否定，燃料若存在時，其火就被否定。不論是光增大或縮小，光總歸是不到暗那裏去的（不是完全一體）。

火與燃料，雖在如此能燒所燒的相互否定集合的關係，但這關係，在另方面，有著一體的一面。火是成立在燃料上的，火的肯定，就是燃料的肯定。火的肯定，同時，即爲燃料的否定；火的否定，同時，不是燃料的肯定。所以火與燃料的關係，不是

相互否定的、矛盾的對立，而是相關的對立。可說火與燃料，是一體的兩面。因此，所謂「到達」，不是說二者的接觸或結合，而須完全成爲一體。對這五頌所說，反對者認爲：即使是異體，也可能到達的，如男與女，雖是異體，但也到達，這是現實所見的。如是，即使是異體，火與燃料間，也有到達的可能。對這，龍樹在第六頌舉外人的答辯說：「然與可然異，而能至可然，如此至彼人，彼人至此人」。外人的意思：然與可然，雖則是差別的，但不能說不能至，反之，正因然與可然是差別各異的，而然始能夠至於可然。如有兩個人，人異、地異，此男人可以到那個女人那裏去，那個女人也可到這個男人這裏來。依月稱的解說：假定火與燃料，不像女與男那樣的相互因待而成立（即若是定異），那你所說是對的，但火與燃料，不是那樣的（不像男與女那樣不因待而成立）。所以龍樹在第七頌說：「若謂然可然，二俱相離者，如是然則能，至於彼可然」。月稱說：男與女，雖是不相互因待而成立，但火與燃料，因爲不是那樣的，所以這男與女之喻，可謂毫無意義。男與女的相依，任何一方都豫想著對方，其相似於火與燃料的關係。不過，火與燃料，常常是爲一體而成立的；男與女，是異體的兩個東西的存在：這是它們顯著的不同。在反對對立的關係二者，不像

相關的對立者的一體。所以在相依的關係中，不能不是一體的意義。

三

如是像上所說的相依，必然是就成爲一體。然若說是唯有一體，那就失去相依的關係，因凡相依的東西，必含有異體的意義。如說「一體卽異體」，那究竟又有什麼意義？

反對者針對這第六、第七兩頌的異體之破說：火與燃料的關係，如男與女那樣，不是沒有相互因待而成立的，實在說來，在他們之間，是有相互因待的關係的，由於有這相互因待的關係，所以火與燃料的自性成立，自然也是有的。爲什麼？因在現實不存在的石女的男兒與女兒之間，說有相互因待，這在經驗上，根本是不可知的。

依反對者的說法：火與燃料，假定是相依的，那火就有異於燃料的特質存在，而燃料也必有異於火的特質存在。若火與燃料都是無自性的，其間的區別有什麼可能呢？所以，假使因爲相依，認爲就有區別，那在他們之間，必然就會相互持有異於他的自性。反對者的如是說法，與今日一般將緣起解說爲相依性時的說法，自有很大不同

。不錯，現在的人們，對反對者所主張的自性，固不承認，但在反對者自身，也並沒有主張與其他事物什麼關係都沒有的所謂孤立的火或燃料的存在，因爲是說相依的火與燃料，所以所說的「無自性」，假定是意味著超關係的，獨存的事物之否定，在反對者也同樣的說他是相關的。如說一切都是無自性的，相互的區別，彼此的相依，怎麼可能？無自性這話的意義，是不是含有過失，我們看龍樹對反對者的主張如何反應可知。中論觀然可然品第八頌說：「若因可然（燃料）然（火）（就是因待燃料有火），因然有可然（就是因待火而有燃料），先定有何法？而有然可然」？如依反對者的說法，因待燃料而始有火，所以燃料必須在先成立，假使燃料不先成立，卽不存在，所謂因待燃料的這話，就不可能。同樣的道理，如說因待於火而後始有燃料，那火就得非先成立不可，否則的話，所謂因待於火，也就不可能了。火與燃料既是相因互待而成立的，那火與燃料之間，究竟是那一方先成立的？龍樹特別提出這個來問。依月稱說：若說燃料在先成立，那是不合道理的，因爲不因待火，其非燃著的東西，是不可以說爲燃料的，不然的話，草等一切物，就會陷於皆爲燃料的過失了。若說先有火而後有燃料，這同樣是不正確的，因此燃料在先成立的火，根本是不可能有的，否

則的話，那就陷於無因而生的過失了。在此最重要的，就是不管什麼，都要因待於他，然後才得成立，決不可說有什麼東西在先成立的。

其次，有些人說：燃料在先而火在後。假定是這樣的話，那就變成了如中論頌所說的這種情形：「若因可然然（假依因待燃料而後有火），則然成復成（即所成立的火更得成立）」。意謂：火的因待，如果可能，那就必須首先承認火的存在，即火不得不先成立，因爲不存在的火，所謂因待於他，是不可能有的。因此，這火，若是因待燃料而成立，那成立了的火，就應更成立，如是成而復成，犯重成過。頌文接著說：「是爲可然中，則爲無有然」。意謂：燃料之所以成爲燃料，是由於火而成爲燃料的，假使沒有火，燃料也就不得成立了。可是事實上，如沒有燃料這東西，火也是不得生的。然由因待於燃料的關係，而後其火始得成立。所以對這燃料，不可說有火這東西。在燃料中既然沒有火，其燃料也就不成爲燃料，燃料既不成爲燃料，怎麼可說因燃料有火。

在此，反對者又生起這樣的概念：火與燃料這兩樣東西，不管那一方面，都不可說他是在先成立的，而是兩者同時相互因待而成立的。但是這種說法，在道理上，同

樣是不合理的。如觀然可然品第十頌說：「若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法」。月稱說：若謂火是因待燃料而成立的，反之，那燃料亦必是因待火而成立的。這麼一來，必然的就要發生究竟什麼因待什麼而成立的問題了。因爲任何一方，如先說他成立，尙且是不可能，至於兩方同時成立，不用說，是更不可能的。再者，由於如次的事情，火與燃料，卽使由於相互因待，也不得成立。如第十一頌說：「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待」？謂火因待燃料時，是火沒有成立而因待呢？還是火已成立而因待呢？假定說是沒成立而因待，那既沒有成立，正好猶如驢馬之角的非存在，非存在的東西，它的自待還未完成，怎麼可爲他法相待？假定說是已經成立而因待，這在道理上，是就更講不通，爲什麼呢？因法的本身既已完成了，試問還要用因待做什麼？或說如是因待又有什麼用呢？火因待於燃料是如此，當知燃料因待於火，其理由也是一樣。

這樣說來，可以知道，不可說因待於火而有燃料，亦不可說因待於燃料而有火。不論是說那一方面在先成立，或者是說雙方同時成立，都是不可能的。由於火與燃料相互因待成立的不可能，所以龍樹在第十二頌中開頭第一句說：「因可然無然」。意

思謂：因待於燃料而無有火的。若理解到各各有自性的東西，即存在的東西，是由相互關係而說相互因待，那就不可說爲「由相互因待而成立」。相互因待成立的東西，如上所見，不能不說他們是一體。可是，異於甲的乙，如說它與甲是一體，那乙不能不說是無自性。不論在怎樣的意義下，如將乙從甲區別出來而存在（以甲爲有自性的東西）時，那是不可能說爲一體的。同樣的理由，甲也不能不說是無自性的。在這場合，如唯獨一是無自性，則此一體，實不是二者的一體，不過唯是甲的存在。又若兩者同時是無自性的，那就不管什麼，都不是無一體的，不過是無而已。乙是無自性時，甲就被攝，甲是無自性時，乙就被攝，如是在這樣的交互關係下，說兩者的一體，大概是可成立的。沒有像這意義的一體性，如說異體存在的兩種東西，以相互關係而相依，那「由相互因待而成立」的事情，是絕對不可能的。如上所說，在第八頌以下的諸頌，都是顯示這一意義。在相依成立中，第十三頌第一句說：「然（火）不（從燃料的）餘處來」。所以火與燃料，必須是一體性（不異）的。在這意義下，於燃料以外，因爲火被否定，所以火不在燃料之外。即火這東西，是無自性的。火不單是無，而是被攝於燃料中的。同樣的道理，對於燃料也可作這樣的說。所以火與燃料，被

認爲立於如上甲與乙的關係。

可是，像這樣的甲與乙的一體性，甲的無自性，被攝於乙中，在乙是卽意味甲的否定。由於甲被否定，所以能攝乙中。如是甲乙變爲一體，卽不能不是無自性。對乙而甲的排除（否定）與攝取（肯定），是同時而行的。甲的攝取（卽肯定），是甲與乙的同一性；甲的排除（卽否定），是甲與乙的對立的否定性。因此，龍樹接著在第二句中說：「然處亦無然」。這是說在可然的地方也沒有然。火既不從燃料中來，亦不從其他地方來，所以是與燃料立於同一性（不異）的。火不在燃料中，在這意義下，是就顯示了火從燃料裏所否定（不一）。所燃與能燃是相反的，是以第十四頌又說：「若可然無然，離可然無然；然亦無可然，然中無可然」。火與燃料，有不一不異的相似關係。依月稱說：在所有中，有分離的與非分離的二種。前者如提婆達多的所有牛，後者如提婆達多的有知覺有形相。然而這些所有，不論我人作何意義的解說，但火與燃料的關係，不是一方所有他方的關係。

如是，像第十四頌所說，在火與燃料間，那相互排除性，與同一性，是同時存在著的。所謂相互排除性，就是彼此的矛盾關係。同時含有這同一性與矛盾性，所以是

相依的。前面我人雖曾說過相依是相關對立而非反對對立，但是到此，相依早已不可說爲相關對立了，這是很明白的道理。對於相關對立的一體性，是直接的同一性，不是以否定爲媒介的。同時，不是由於一方的無自性，而始與他方形成一體的。

相依的論理的構造是如此，於是就使我人，不得不想起法藏的因緣互奪相收，異體同體，相卽相入的優越的論理。五教章緣起因門六義第二建立下說：「爲正因對緣唯有三義：一、因有力不待緣，全體生故，不離緣力故。二、因有力待緣，相資發故。三、因無力待緣，全不作故，因歸緣故」。日人謁次了榮，五教章講義說：「一、在「因緣全奪」中，以因奪緣時，唯因有力，緣無自性。緣被奪於因中，因中具德，不見別緣。二、以緣奪因時，因無自性空，完全無力，因爲緣中具德」。相依的東西，是無自性的，其具有怎樣的意義，從這因與緣的關係，大概可以想見。進一步的仔細顯示其構造的，是相卽相入的思想。在五教章十玄緣起無礙法門的異體門中，說有如下相卽相入的一段文：「就異體門中有二門：一、相卽，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故。一、空有義，此望自體；二、力無力義，此望力用。由初義故得相卽，由後義故得相入。初中由自若有時他必無故，他卽自，何以故？由他

無性以自作故。二由自若空他必自有故，自卽他，何以故？由自無性用他作故。以二有二空各不俱故；無彼不相卽；有無無有二無故，是故常相卽。若不爾者，緣起不成，有自性等過。二、明力用中，自有全力故，所以能攝他；他全無力故，所以能入自。他有力自無力，反上可知。不據自體故非相卽，力用交徹故或相入。又由二有力二無力各不俱故，無彼不相入。有力無力，無力有力無二故，是故常相入。又以用攝體更無別體，故唯是相入；了以體攝用無別用故，唯是相卽」。在相卽門，二有與二空，是相互不俱（不同時）的。自與他，在相互的一方，明示他方被否定的關係。而有無與無有的無二，是顯示兩者的同一性。由這否定的對立性與同一性，而相卽得以成立。這相卽，是就體說。同一論理，如就力用來看時，那就變爲相入。在中論，單說爲無自性；法藏把它分爲體與用。對體說無，說無性或說空，對用則說無力。在此，沒有根本論理的不同。然重要不同而應注意的：在法藏，這異體門的相由，與其他同體門的不相由相待，成爲重要的論理，而在中論的相依思想中，那些在內含上維持有不相依，但那沒有以明顯的形態顯示出來。

無自性，不單是無。如借法藏的話說：是無之有，是有之無。那有有與無的一體

性，這也可以說爲空。一切空，同樣具有如此論理的構造。雖說「色若是空，則不名色」，然「在空外則沒有色」，色與空是無別的。一切法卽是空，空卽是一切法。空是一切法的否定，而其空的否定，又含有一切法成立的意義。這是無自性的相依，是諸法的相卽相入。華嚴宗的緣起相由，一多相卽的思想，「緣起＝相依＝無自性＝空」，明白的知道，這是眞正的接受中論的中心思想。天臺的智顗，由「緣起＝假名＝空＝中道」的這思想，取空、假、中的三項，構成他圓融三諦的論理；華嚴的法藏，根據中論的緣起、相依、無自性、空的這思想，取其二項，展開緣起的相由，相卽相入的論理，這在我人覺得是很有興味的。以中論爲媒介，我人稱天臺的三諦圓融與華嚴的事事無礙，不是另外的世界，於此也就可知。三論宗，雖說是最忠實的承受中論的思想，但在事實上，我並不認爲是那樣的。雖三論宗以破邪卽顯正爲根本思想，與天臺、華嚴似乎同樣的立於卽的思想，然這卽不如華嚴、天臺之卽的圓融。其不說顯正卽破邪，於此更爲明顯。

如據月稱之意：中論觀然可然品的第十四頌，認爲是教說的結論。依我人的考察，也覺似乎稍稍近於終極的目的地。關於相依這事，反對者說有自性，龍樹說無自性

，這相反的主張，依於上述，大略已經明白。龍樹對有自性的立場，從定一定異的雙方去質問，對這而把無自性的自己立場，規定爲不一不異。這被視爲形式論理的同一性的立場，與辯證法的同一性的立場不同。如此，龍樹的相依，也在相緣的關係，二者沒有差異。但那是由形式論理的同一性，不是結合的相關性，而是被媒介於相互否定的對立之同一性的關係，這是很重要的一點。依無自性所否定的自性，這不是立於相依的關係外之超關係的獨存的事物，而是意味關係之項的那東西。更互爲無而被攝於他的關係，其關係之項的那東西，不能不說是無自性的。一般把緣起規定爲「更互相緣」，大體是被承認的。但那相緣的方法，在初必然觸及佛教史的全體，而且未必是同一的。然問題，不如在這相緣的方法，因這相緣的方法，對於各個的教義體系，是有其本質的意義的。如在原始佛教，這相緣的方法，雖溯及九支、十支、十二支等的各支的順序，在這順序中，顯示其關係，但那是與悟的方法之緣起觀，密接結合的。然在中觀，所謂緣起，是相依，無自性的意義。實踐的觀行，在這裏，是以般若經的空觀（卽般若波羅密），爲實質的內容的。同樣，在唯識說阿梨耶識緣起，由於以唯識觀爲悟的方法而始得生，是這緣起的思想。法界緣起，以事事無礙觀爲觀法，是

由採取的人所說的相緣的方法。隨於時代與個性的不同，雖其觀的方法有所變遷，但那規定緣起說的相緣方法，緣起說變遷的根本要因爲一。因此，我人僅把握「緣起」的「相緣」之一般性，是不能滿足的，必須努力窮究相緣方法的特殊相才行。

四

相依的東西，必須是無自性不可，這論證，在第十四頌，已大略的達到結論。第十五頌，是說以上的論證，不獨火與燃料及我與所取是如此，就是在一般的事物上來講，也是妥當的。如頌說：「以然可然法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法」。謂由火與燃料的譬喻，相依的我與所取，是無自性，已經很明白了。依於同樣的論理，世間的瓶、布等是無自性，也就可以知道。然那瓶或布等，是由怎樣的意義而相依的呢？依月稱說：瓶等是由作因與作果、分與有分、能相與所相、德與有德而相依的。如粘土、棒、轆轤、絲、水、陶工的技作等，是瓶的作因，瓶是作果。分與有分，是部分與部分意義的部分與全體。能相，是廣底長頸的形態，所相，是依這形態所顯現的東西（瓶）。德，是青黑等的顏色，有德，是這色的所有者。在瓶或布等的一

切事物上，有此相關的關係，雖說是很明顯，但這些關係的方法，如嚴密的說，決不是同一的。但這些的原因與結果，部分與全體，實體與屬性，不管什麼，都可說是相關的對立。在這點上，可說是與火與燃料的情形相等。如火與燃料是無自性的，這些亦得說爲無自性的。

然如嚴密的說，前面所述的相關對立，並不是無自性的相依，因在無自性的相依中，我人認爲必定是矛盾的對立。對於這，龍樹所說火與燃料的無自性，豈不是反被論證嗎？所以龍樹所說，還是見於作因與作果、分與有分等種種關係的相關性，如我人所了解的矛盾的對立與同一性，含有所謂同時關係，大概不是一種過分的解釋。

但在某種意義上，其他東西的立於相關性，如果一切是無自性的，那男與女，因爲不是相依，所以月稱所說，是就不能理解了。又龍樹的反對者所說火與燃料有自性的這主張，在此非說爲無自性不可。因爲火與燃料是相關的，所以彼等是被容認的。龍樹次第開展下來的不一不異的論理，反對者所說的相依的火與燃料，決不是無自性的。相依的東西，是有自性呢？還是無自性呢？這不光是言說所爭的。不一不異之說，不是光以破除對方的議論爲目的，而是在積極的方面明相依無自性的論理。這不一

不異，從其同於法藏的相卽相入的思想與本質，也就可知。八不對治邪執，不是從許多的否定中取出任意之數，而是由於二個一組，顯現各自相依，無自性，所以那是能夠顯現緣起的。如果唯是否定的話，那就不能意味積極的有或生起。諸法由於相依所以是無自性。在相依的關係之下，不外爲相互的否定。

龍樹的這種理論，在相關對立上，以火與燃料的關係爲譬喩而顯示的，不論這個那個，都在這些論理的辨別中。我人說那自性有的東西，是定一定異，無自性的東西，是不一不異。彼有辯證法的思考自覺，於此可知。彼用這樣的譬喩，可說是印度思想的一般特色。與其說這是概念的思惟，毋寧說這是在具體的事例上，顯示抽象的思想。又這論理，在主體的方向是超主體，立於客觀的方向，是表現無我的思想。但在對象的存在世界中，也許認爲沒有這樣的論理的。我人一方面作業，一方面業流轉下去。業的世界，由於是我們所作，所以也就規定我們生命。業的因果性，不單是必然性，業的流轉至於現在，超出這流轉，有趣向還滅門的可能性。我人因這樣的關係，在這樣的世界中，一方面是內在的，受動的，一方面是超越的，能動的。如此矛盾的東西，其自己是無自性。無自性，是這樣顯示無我的論理。對象的世界，不管什麼事

物，都沒有如此恰好的論理。最近的例子，如火與燃料的關係，我人認爲是所選的最好的譬喻（對象的存在不是無自性，唯自己是無自性，這並不是這意義。自己的無自性，關係於對象的存在，其最明顯的，是瑜伽行派的學者）。

假如什麼意義都可以，相互關係的東西是無自性的，我人所說乃至所知的東西，難道與其他的東西，沒有何種關係嗎？這世界的一切，因爲是相對的存在，所以在某種意義上，不能不是立於其他的關係中。然而一切事物，在如此的關係中，已是常識的理解，又是容易承認的。然常識，是虛妄分別，是偏思惟，是邪思惟，而空、中道，與般若爲一，屬於正思惟，這自是不用說的。從後者的立場看，前者自是顚倒的。常識所認識的關係性，恰好相當於中論反對者所承認的相依。如從中論所主張的相依（這是無自性）來看，那是顚倒的東西（有自性）。自凡夫至佛的大道，必然是依於絕對的否定之轉換。在教，常識的東西，不是就這麼被承認的，而是非向我們的常識迫於絕對否定的不可。常識立場之關係性的否定，才能顯示空的立場之相依。

中論的緣起相依之論理的構造，如像以上那樣，可說是顯示了諸法的緣起狀態。然中論的相依思想，不獨如此顯示所謂空間的構造，同時亦顯示生滅變化的所謂時間

的過程。如依漢譯中論釋說：「若嬰兒定住自性，終不匍匐乃至老年」。所謂住自性，在此就是意味時間經過的同一性（卽無變化）。這時，意味無自性的不一不異，就是意味如此同一性的否定（不一），不獨如此，同時亦是意味同一人的同一性的肯定（不異）。他的不生不滅，不斷不常，不來不去的三組概念，原來是時間的概念，十分含有如此時間的無自性的意義。像這樣的無自性相依的立場，豈不是顯示時間的過程嗎？爲解明這問題，中國的華嚴或天臺，不是繼承發展，印度的瑜伽行派所能繼承發展的，祇是顯示了中論的時間的側面，因而中論相依思想的意義，需要更進一層的加以說明。然這，由於時間的關係，現在不能多談，唯有留待他日。

民國四十七年一月譯自哲學雜誌